

בס"ד

ירחון

האוצר

אלול התשפ"ד

גיליון ע"ד

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

מכתב מחכ"א להגאון רבי דוד מקארלין זצ"ל - יישוב שיטת הרמב"ם במשחרר שפחה ושייר
עובדה ה
הרב דוד לוי

גבורת מרדכי - מסכת חולין ט
הגאון רבי מרדכי יהודה הלוי פרום זצ"ל

איש האשכולות על הגה"צ רבי ישראל דוד ניוונו (ניוואהנער) זצ"ל יג
יסודות התשובה יט
הגאון רבי ישראל דוד ניוונו זצ"ל

= אוצר הזמנים =

על מקורות מנהג אמירת לדוד ה' בחודש אלול לה
הרב אברהם דוד ברנד

יסוד המחלוקת בין הנהגת הגר"א שפירא והגר"ש ישראל בעניין קידוש קודם תקיעת שופר - האם
יש מצוות שמחת יו"ט בר"ה והנ"מ מכך מ
הרב יהושע ון דייק

הערות וקושיות: תקיעה גדולה - הרב יקיר יחזקאל הלוי אפלכאום נד

= אוצר אורח חיים =

קשר של תפילין נח
הרב יהושע בן-דב

מפתח האוצר

סח	בעניין השחרת רצועות התפילין משני הצדדים הבה"ח יצחק פריץ
פד	הוספת מזמורים בפסוקי דזמרא, בחול בשבת ובימי מועד ושמחה הרב שמואל אריה ישמח
קיו	האם אחר יכול להחליף את השליח ציבור בנעימת הקדושה הרב שלום מנחם
קכא	בדיני עיקר וטפל לברכה אחרונה הרב ישי יצחק שרגא
קלד	גישה הלכתית למלאכות שבת - מבט לעתיד הרב משה גרינהוט
קמג	משנת חצר שנפרצה הרב שלמה מאיר יאקב
קסא	מדידת תחום שבת בים ונהר הבה"ח אלעזר חיים גרינברג
קעח	הערות בעניין התקיעה בחצוצרות [מאמר תגובה] הבה"ח אלעזר חיים גרינברג

= אוצר יורה דעה =

קפד	הוראות הנהגות והליכות בענייני ספר תורה במשנת מרן רבינו עט"ר הגרי"ש אלישיב זצוק"ל הרב בן ציון הכהן קוק
קפט	פסקי מרן על דרכי טהרה - פרק ג-ה הרב משה בוטון
רכה	כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי הרב טוביה שלמה בר אילן
רטו	דברי תורה בבית האבל הרב מיכאל פריץ - הגאון רבי משה צבי ברוך בוחבוט זצ"ל

מפתח האוצר

= אוצר אבן העזר =

האם חלק הרא"ש על הרמב"ם במצות הקידושין? [מאמר תגובה] _____ רנה
הרב עזרא קליין

= אוצר חושן משפט =

בדין זה נהנה וזה מתחייב _____ רסג
הרב יעקב דוד אילן

שילמה משכנתא וחוב בחשבון המשותף בחלק שלם _____ רעד
הרב צבי יהודה בן יעקב

צרופה אמרתך - צירופי שינוי ויאוש לקנין _____ רפג
הרב איתמר לוי

גלות בשר צבא ישראל _____ רצט
הרב דוד לוי

מיטב שדהו ומיטב כרמו ישרם _____ דש
הרב ישראל איסר צבי הרצג

הערות וקושיות: ממון מצטרף - הרב עמיחי כנרתי _____ שמא

= אוצר הספרים =

חידושי הלכות בסידור 'סדר נשים' לר' מאיר בנבנישתי _____ שמה
הרב עמנואל מולקנדוב

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב - ראש השנה _____ שנג
הרב הראל דביר

= אוצר חקר ועיון =

ביאור דעת הגאונים בבין השמשות ועוד עניינים - תגובה לתגובה תפז הרב שמואל פרץ

בעניין מיגו לאפטורי משבועה ובגדר מיגו כבירור וככח הטענה תקיז

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן צ"ד – אֱלֹל הַתִּשְׁפ"ד, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנַתְּחַבְּרוּ בִּיָּדֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



לְכוּלָם בְּרוּר ש'אֱלֹל' הַשְּׁנָה צִרִיךְ לִהְיוֹת שׁוֹנָה מִכָּל הָאֱלֹלִים הַרְגִּילִים, אַחֲרֵי הַשְּׁבֵר שֶׁהוֹשְׁבֵרְנוּ בַּשְּׁנָה שְׁעֵבֵרָה, שֶׁהֵיּוֹם שְׁנֵאֵמַר עֲלֵיו בְּתוֹרָה 'וְהֵייתָ אֶךְ שִׁמְח' נִהְפֵךְ לְתוֹגָה וְשִׁאִיָּה. הַשְּׁאֵלָה הִיא 'בְּמָה אֲנַחְנוּ צֹרִיכִים לְהַתְּחַזֵּק', וְהִיא שְׁאֵלָה שֶׁהִיא כְּמוֹבֵן גַּם פְּרִטִית וְגַם צִיבּוּרִית.

צִיבּוּרִית, הַקֵּב"ה טִלְטַל אוֹתָנוּ טִלְטַל גִּבֵּר בְּשִׁבִּיל לְהַנִּיעַ אֶת עוֹלָמוֹ בְּהִנְהָגַת הַיְּחִוּד שִׁידוּעָה רַק לוֹ, אֲבָל קִצָּת אֶת הַתְּנוּעוֹת שֶׁלָּה אֲנִי מְרַגִּישִׁים בֵּין הַשְּׁאֵר בְּגִזִּירוֹת עַל עוֹלָם הַתּוֹרָה, מָה שְׁאוֹמֵר שֶׁמָּה שֶׁהִיָּה לֹא יִכּוֹל לְהַמְשִׁיךְ בְּאוֹתָהּ צוּרָה, כָּל הַשְּׁאֵלָה רַק מָה הַתְּפִקִּיד שֶׁלָּנוּ בְּכָל הָעֶסֶק הַזֶּה.

כִּיּוֹן שְׁאֲנַחְנוּ תּוֹפְסִים אִיזָה מְקוֹם וְתְּפִקִּיד בְּעוֹלָמוֹ שֶׁל הַקֵּב"ה, עֲלֵינוּ לַעֲשׂוֹת רַק אֶת תְּפִקִּידָנוּ בִּיתֵר שְׁאֵת וּבִיתֵר עוֹז, וְלִהְיוֹת בּוֹ בֵּים הַסֶּעַר הַזֶּה, מִתּוֹךְ מוֹדְעוֹת לְתְּפִקִּיד שֶׁהוּטַל עֲלֵינוּ בַּשְּׁעָה זֹאת.

מֵעַל בְּמָה זֶה נִשְׁנָה בְּסִעֲרַת הַזְּמַן דְּבָרֵי תּוֹרָה בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, הֵם הַסְּפִינָה הַמּוֹבִילָה אוֹתָנוּ לַחוּף הַמְּבַטְחִים, אִם רַק נִדְּעַ לְהִבִּין זֹאת וּלְחַוּוֹת אֶת הַסֶּעַר וְאֶת תְּפִקִּידָנוּ בַּשְּׁעָה זֹאת.

אֵין לָנוּ אֵלָּא לְאַחַל מִכָּאֵן לְכָל בְּנֵי הַתּוֹרָה, שְׁנָה טוֹבָה, זְמַן אֱלֹל פּוֹרָה בְּתוֹרָה בְּתִפְלָה וּבִשְׁרִירָה מְעוֹמֵק הַלֵּב לֹא-חַי וְקַיִים.



אוצר הגנזים

מכתב מחכ"א להגאון רבי דוד מקארלין זצ"ל – יישוב שיטת הרמב"ם
במשחרר שפחה ושייר עוברה ♦ גבורת מרדכי – מסכת חולין ♦ איש
האשכולות על הגה"צ רבי ישראל דוד ניוונר (ניוואהנער) זצ"ל ♦ יסודות
התשובה

הרב דוד לוי

מכתב מחכ"א להגאון רבי דוד מקארלין זצ"ל – יישוב שיטת הרמב"ם במשחרר שפחה ושייר עוברת*

יום ג' לסדר מקץ תרס"ז פאניוועז'

כבוד הגאון האמיתי שר התורה רשכבה"ג כקש"ת אדמו"ר מרן ר' דוד שליט"א גאב"ד
דקארלין שוכט"ס.

הרהבתי עוזו בנפשי לרמוס בחצרות קדשו, יען ראיתי לכבוד גאוננו בספרו מדבר בעניינים
כאלה.



א.

פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בשיחרור שפחה או עובר

הרמב"ם ז"ל בהלכות עבדים [ז, ה] וז"ל: "הכותב לשפחתו מעוברת, הרי את בת חורין וולדך
עבד דבריו קיימין, הרי את שפחה וולדך בן חורין לא אמר ולא כלום, שזה כמי שמשחרר
חציה". והראב"ד בהשגותיו תמה על זה וז"ל: "קשיא רישא אסיפא, סיפא קאמר דעובר ירך אמו
הוא, א"כ רישא אמאי דבריו קיימין וכו'", עכ"ל.



* מכתב זה שנכתב בשנת תרס"ז, להגאון רבי דוד פרידמן מקארלין זצ"ל מגדולי דור דעה באותה העת, בעל פסקי
הלכות – יד דוד ועו"ס, נכתב על ידי חכ"א שהיה באותה העת בעיר פוניבז' שבליטא. לעת עתה לא ידועים פרטי
הכותב, כשהראתי את הכתב יד להגאון רבי אליעזר כהנמן שליט"א, העלה השערה שמניסוח הדברים, יתכן שנכתב על
ידי בחור ישיבה שלמד באותה העת בפוניבז' – ליטא. בסיום המאמר צירפנו את סריקת כתב היד, על מנת שנוכל להגיע
לחקר האמת מקולמסו של מי יצאו חידו"ת אלו. חלק מיסודי הדברים כבר יסד מרנא בעל הברכת שמואל זצ"ל, כפי
שיצויין בהערה להלן, וניתן להניח שכותב מכתב זה שהה בבית מדרשו.

במסגרת העריכה, חולק המכתב לאותיות, הושלמו ציונים, כותרות משנה, ונעשו שינויי כתיב קלים.

כתב יד זה היה באוצרותיו של הגאון רבי מרדכי סאוויצקי זצ"ל – אב"ד בוסטון, בעל מראה אש ועו"ס חשובים.
ובאדיבות משפחת סאוויצקי הרוממה. התודה והברכה לידידי הנעלה הרה"ג יוסף סאוויצקי שליט"א, על מסירת מכתב
זה ואישורו לפרסמו.

יהיו דברי תורה אלו לעילוי נשמת אמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל – עורך ספר הזכרון עדות ליוסף
[להורדה], לזכרו ולעילוי נשמתו של הקדוש יוסף דב ויסמן זצ"ל הי"ד, מתלמידי ישיבת כנסת ישראל – חברון.
ות.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

ב.

לאדון ב' קניינים בעובר

והנראה ליישב (והוא) נחקר, אם האדון יש לו קנין בהעובר מלבד הקנין שיש לו בו מטעם דהוא ירך אמו, והוי כמו ידה, מלבד זה יש לו עוד קנין בו משום דכתיב "האשה וילדיה תהיה לאדוניה" (שמות כא, ד), דהיינו כל מה ששפחתו תוליד יהיה עבד לאדוניה, נמצא שיש לו בהעובר שני קניינים: אחד בשביל השפחה דהוי כמו ידה ורגלה, ואחד בשביל העובר גופיה מטעם דכתיב 'האשה וילדיה'.

ומעתה ניתן לחקור, אם האדון ישחרר חד קניין שיש לו בו וישייר לו קניין השני שיש לו בו, אם גם זה נקרא משחרר חצייה, או לא, משום [ד]כיוון דקנין אחד משחרר כולו ולא שייר ביה מיד, הלכך אין זה נקרא משחרר חצי, רק יהא פסול מטעם שיור דמכל מקום עדיין אגידה גביה. וע"ז (=ועל זה) נוכל להביא ראיה מדברי הגמרא ביבמות דף נ"ב (ע"ב) דבעי הגמרא: "כתב גט לזיקתו ולא למאמרו וכו' מהו? מאמר עילוי זיקה קא רמי, והוה ליה כמגרש חצי אשה, והמגרש חצי אשה לא עשה ולא כלום, או דלמא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי?". חזינן מהכא דהיכא שיש לו שני קניינים בה כגון זיקה ומאמר ומגרש קניין אחד ומשייר השני מהני, אי אמרינן דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, משום דכיוון דבקנין שגירש לא שייר ולא מיד, רק שייר בקניין השני אינו נקרא מגרש חצייה.

אך לכאורה צריך להבין שמה מכ"מ (=מכל מקום) אמאי מהני, הא צריך לפסול הגט מפני השיור ששייר דהא שיור מכ"מ הוי. אך זה ניחא לפי מה דאמרינן לעיל בסמוך, דכי נתן לה גט ואמר: הרי את מגורשת ממני, ואי את מותרת לכל אדם, דג"כ מהני משום דלא גרע מריח הגט, וה"נ לא שנא, כיוון שהחיסרון הוא רק מפני השיור מהני בגט יבמה.

מכ"מ (=מכל מקום) חזינן מהכא, דהיכא שיש לו שני קניינים מגרש קניין אחד, [ו]אינו נקרא מגרש חצי אשה, רק הוא פסול מפני השיור משום דעדיין אגידה גביה.

והנה הא חזינן בגמרא דהיכא דהפסול הוא מפני שהיא אגידה גביה אינה פוסלת (ו)ת אלא היכא דהיא אגידה ולא לעולם, אבל היכא (דאגידה) [דאגידה] יש לה זמן אינה פוסלת, כדאמרינן (גיטין כא, ב) על מנת שלא תלכי לבית אביך שלושים יום, הרי זה כריתות.



א. א.ה. ראה כעין דברים אלו בברכת שמואל (גיטין סימן לח), ובחידושי בתרא (גיטין ע' רו), וראה עוד בתורת ראשי הישיבות (גיטין כג, ב) בשם הברכת שמואל. ובשיעורי הגר"ד פוברסקי (גיטין כג, ב אות רלט). וראה עוד בתורת ראשונים (ח"א להגאון רבי ישראל בארי זצ"ל, פתח השער) תיאור על שיעור זה אותו מסר הגרב"ד ליבוביץ זצ"ל.

ג.

ישוב דעת הרמב"ם דחלוק שחרור שפחה משחרור עובר

ומהשתא יבואר היטב [ה]פסק של הרמב"ם ז"ל, דברישא היכא שהוא משחרר את השפחה ומשייר את העובר, משום הכי דבריו קיימין, דכיוון דקנין שיש לו בהשפחה הוא שחרר לגמרי, ומעתה גם קנין שיש לו בהעובר מטעם דהוי כיד השפחה כבר בטל, דהא שחרר את הקנין שיש לו בהשפחה, ולא שייר רק קנין השני שיש לו בהעובר דהוא ממילא עבד בלא השפחה, מטעם דכתיב האשה וילדיה, ושיור כזה לא יוכל לפסול את הגט משום דהשיור הזה יש לו זמן קצוב, דהא הוולד עתיד לפרוש ממנה כשיוולד. אבל בסיפא דכששחרר את העובר ושייר את השפחה, שמה הוא צריך לשחרר את העובר [מ]שני הקניינין שיש לו בו, וכיוון שמשיר בו קנין שיש לו בו מטעם שהוא עובר ירך אמו, ושיור זה לעולם יישאר, לכן הוא פסול.



ד.

ישוב נוסף דבשיור עובר אין חיסרון בגט שחרור

ובאופן אחר רציתי לומר, דהא דמשחרר חצי עבדו לא קנה, אינו דומה ממש לאשה, דשם הטעם דאינו יכול לגרש חציה משום דלא שייך כריתות על חצי אשה, אבל בעבד על כרחך אין [זה] הטעם, דהא חזינן דהיכא שהיה עבד של שני שותפין היה יכול לשחרר גם חצי, חזינן דהיה שייך שחרור על חצי, רק הוא פסול היכא ששייר גביה חציו השני. ואם נאמר כן, דהא דילפינן דלא יכול לשחרר חצי עבדו הוא רק מפני השיור שמשיר גביה חציו השני, היה מיושב לנו דברי הרמב"ם ז"ל באופן זה, דהא דוולד השפחה הוא עבד, לא מפני הקניין שיש לו בהשפחה, רק הוא כמו קנין חדש מטעם דכתיב: 'האשה וילדיה תהיה לאדוניה', לכן ממילא הוא נקרא עבד. לפי זה ניחא, דהיכא דמשחרר את הולד ומשייר את השפחה, משום הכא לא אמר כלום כיון דעובר ירך אמו, ומשייר באמו והשיור יהיה לעולם, לכן לא אמר כלום, משא"כ ברישא היכא דהוא משחרר את השפחה ומשייר את העובר, שמה השיור יש לו גבול דהא העובר הוא עתיד לאתפרושי ממנה כשיוולד ואז יגמר הקניין ששייר עכשיו, והא דיהיה עבד הוא לא מטעם קנין הראשון שהיה לו בו, דהא הקנין הראשון שהיה לו בעת שהיה עובר הוא לא היה קנין פרטי בהעובר שיהא נקרא עבד בפני עצמו בעת שהיה עובר, רק היה כמו ידה של האם, ועתה קנין זה כבר כלה, ונתחדש עליו עתה כשיוולד קנין חדש דהוא גופו נקרא עבד מטעם דכתיב, ולא מפני אמו, רק הוא עבד ממילא, משום הכי לא חשיב שיור דהא הקנין הראשון כבר בטל.



הגאון רבי מרדכי יהודה הלוי פרום זצ"ל

ר"מ בישיבת מרכז הרב

גבורת מרדכי – מסכת חולין*

סי' א – מדוע לא הועמדו דברי המשנה 'הכל שוחטין ושחיטתן כשרה' בשומע ואינו מדבר

הסבר רבינא לשני דיני המשנה: 'הכל שוחטין ושחיטתן כשרה'

בגמ' חולין דף ג' ע"ב: כולוהו כרבינא לא אמרי, להך לישנא דאמר: מומחין אין שאין מומחין לא, רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן, וכ' רש"י רוב מצוין.

הצורך להעמיד את שני דיני המשנה באדם אחד, וקושי שלא העמידה בשומע ואינו מדבר

(א) בגמ' חולין דף ב' ע"א במתני' הכל שוחטין ושחיטתן כשרה חוץ מחש"ו וכו', ופריך בגמ' הכל שוחטין לכתחילה ושחיטתן כשרה בדיעבד וכו'. הנה הרא"ש [חולין א, ג] כ' דמומחה שנשתתק ושומע רק שאינו מדבר שוחט לכתחילה אם אחר עושה את הברכה, כיון שהוא שומע את הברכה, ואין צריך דוקא שהוא יעשה את הברכה אלא כיון דשומע סגי. לפי"ז, שוחט אף לכתחילה, אבל אם מדבר ואינו שומע אסור לשחוט לכתחילה, כיון דאינו שומע הברכה, אבל אם שחט בדיעבד שחיטתה כשרה, משום דהברכה אינו מעכב, עיי"ש. והקשה עליו המעדני יו"ט [על הרא"ש שם אות כ], א"כ לוקמי מתני' בהכי, דהכל שוחטין לכתחילה אפי' שומע ואינו מדבר, ושחיטתן כשרה מיירי במדבר ואינו שומע, דכשר בדיעבד, דברכה אינו מעכב, ותי' המעדני יו"ט דדוחק הוא לאוקמי מתני' בתרי גברא, רישא בשומע ואינו מדבר וסיפא במדבר ואינו שומע עיי"ש. וקשה לי דעדיין אפשר לאוקמי מתני' אף בחד גברא, והיינו הכל שוחטין לכתחילה אפי' שומע ואינו מדבר, בד"א כשאחר עושה את הברכה, אבל אם אחר לא עשה ברכה לא ישחוט, ואפ"ה אם שחט שחיטתו כשרה משום דהברכה אינו מעכב.



* לפנינו חידושי תורה על תחילת מסכת חולין שנכתבו על ידי הגאון רבי מרדכי יהודה הלוי פרום זצ"ל בבחרותו. החידושים נכתבו על מחברת, שעל כריכתה נרשם: "מחברת חידושי תורה על מסכת חולין, שייך להבחור מרדכי יהודא פראם – ירושלים, רחוב מאה שערים" (הכתיב "פראם" מופיע גם בשער ספרו גבורת יהודה על מסכת פסחים), ובתוך המחברת נקבע שם החיבור "גבורת מרדכי – מסכת חולין". דברי הרב פרום בהירים ומאירים, והינם מעט המחזיק את המרובה, בהיותם נוגעים גם ביסודות כלליים בדרך לימוד המשנה ופרשנותה לאור סוגיית הגמרא.

כתב היד פוענח והוקלד על ידי הרב משה יחיאל ראטה. כותרות וכותרות משנה נוספו על ידי, וכן (בסוגריים רבועים) מראי מקומות בודדים והגהות בודדות. התודה והברכה לר' נתן מרדכי פרום, בנו של הגאון המחבר זצ"ל, שנהג בנו טובת עין ומסר את הדברים להדפסה. ודבר בעתו מה טוב, לעסוק בתורתו של הרב פרום זצ"ל סמוך ונראה לכ"ח באלול, יום פטירתו הנ"ב. הראל דביר.

קושיית המהרש"א על הב"י שפירש שהכלל רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן נאמר רק בדיעבד

ב) ונראה לי לתרץ, דהנה אמרי' לקמן בגמ' דף ג' ע"ב כולו כרבינא לא אמרי, להך לישנא דאמר מומחין אין שאין מומחין לא, רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן, וכ' רש"י רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן הלכך לא צריך למיבדקה. וכ' עליו המהרש"א וז"ל, פ' [=פירוש] דלא בעי למיבדקה בין בתחילה לידע אם מומחה הוא ובין בדיעבד אם שחט כדבעי רבינא למימר, אבל הב"י [יו"ד סי' א אות א] כתב לפרש דברי רש"י דלא בעי למיבדקה היינו דוקא אם שחט אבל לכתחילה אין מוסרין לו לשחוט אלא אא"כ [נדצ"ל] אלא אם כן [יודעין שהוא מומחה. ודקאמר רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן, לא נאדו מתחילת דברי רבינא שאמר הכל מומחין שוחטין, אלא מסוף דבריו נאדו שאמר ואם שחט בודקין אותו, ע"כ תוכן דבריו. ולא ידענא האיך מצא ידיו ורגליו לפרש כך, דא"כ ניחא טפי לאוקמי למתני' בהכי, הכל מומחין שוחטין לכתחילה ושחיטתן כשירה בדיעבד, אף אם אין יודעין בו שיודע הלכות שחיטה. וליכא למימר דלא מצי לאוקמי מתני' בהכי משום דקשיא להו וכולן, דהא לאב"י ורבא ורב אשי לא מתוקמא נמי וכולן אלא אחש"ו וכו', עכ"ל, עיי"ש במהרש"א.



תירוץ הט"ז: רבינא הכשיר בדיעבד רק עם בדיקה והכלל מכשיר בלעדית

ג) וראיתי בט"ז יו"ד סי' א' ס"ק ג' שתירץ וז"ל: ונ"ל דמשמעות המשנה דבדיעבד דכשר צריך עוד להצטרף איזו דבר לאותו הכשר, דהיינו לרבינא בדיקה ולשאר אמוראי לכל אחד כדאית ליה, לזה חותך כזית בשר, ולזה בודק סכין ונותן לו, כמבואר בסוגיא. ויש לזה הכרח בלשון המשנה שאמרה: הכל שוחטין ושחיטתן כשרה. בלשון שחיטתן מבואר דקאי על הנזכר כבר, וא"כ קשה האיך יאמר על אדם אחד לכתחילה ודיעבד, אלא ע"כ דקאי על המעלה שצריך להיות באדם ההוא, דלכתחילה בעינן שיהא ידוע לנו אותה המעלה, ואח"כ אמר דאי לא נודע לכתחילה המעלה אפשר להודע עוד אח"כ, והיינו לרבינא ללישנא קמא דמיירי ברישא בידוע לנו מעלת המומחה לכתחילה, ואח"כ אמר דאף אם נודע בסוף אותה המעלה דמומחה כשר, וכן לכל א' מן התירוצים, כגון טמא במוקדשים, דלכתחילה צריך סכין ארוך שלא יגע, ובדיעבד אם אמר לא נגעתי מהני אפילו בקצר, וכן לאב"י דאמר הכל שוחטין ואפי' כותי, ולכתחילה צריך תיקון דישאל עומד על גביו, ואמר אח"כ דגם בדיעבד יש לו תיקון ע"י שחותך כזית בשר ויתן לו, וכן כ"א לפי תירוץ שלו, וא"כ כיון דלהנך אמוראי ס"ל דבדיעבד כשר בלא בדיקה א"א לאוקמי מתני' בהכי מטעם שכתבנו, כנ"ל ברור בסוגיא והכי קיי"ל, עכ"ל עיי"ש.



תירוץ הקושיה דלעיל לפי זה: בשומע ואינו מדבר ההכשר בדיעבד אינו תלוי

במעשה, וכן בקטן מומחה

ד) וא"כ לפי"ז לק"מ קושייתנו הנ"ל, דא"א לאוקמי מתני' במומחה שנשתתק, משום דמדבר ואינו שומע דכשר בדיעבד לא צריך שום בדיקה, ומתני' משמע דצריך שיהא עוד איזה מעלה בדיעבד, כגון חותך כזית בשר וכו', וכהט"ז הנ"ל. ולפי"ז נ"ל לתרץ נמי מה שהקשיתי על הטור ביו"ד [סי' א אות ה], שפסק דקטן מומחה היודע לאמן את ידיו מותר לשחוט לכתחילה כשגדול עומד על גביו, אבל אם אין גדול עומד על גביו אסור לו לשחוט לכתחילה, ואם שחט שחיטתו כשרה, וא"כ נוקמי מתני' בהכי, הכל שוחטין אפי' קטן מומחה, בד"א כשגדול עומד על גביו, אבל אם אין גדול עומד על גביו לא ישחוט, ואם שחט שחיטתו כשרה. אבל לפי דברינו הנ"ל לק"מ דכאן נמי חסר כלום בדיעבד, כמובן, ע"כ.



סי' ב – תירוץ נוסף לקושיה הנ"ל: המשנה אינה עוסקת בתקנה של

יציאה ידי חובה מאדם אחר

תירוץ נוסף: המשניות אינן שונות תקנה של יציאה ידי חובה מאדם אחר

א) בגמ' חולין דף ב' ע"א במתני' הכל שוחטין ושחיטתן כשרה חוץ מחש"ו וכו', ופריך בגמ' הכל שוחטין לכתחילה ושחיטתן כשרה בדיעבד וכו', ומוקי בגמ' הכל שוחטין אפי' טמא בחולין וכו', והקשה המעדני יו"ט, דהנה הרא"ש כתב דמומחה שנשתתק אם שומע ואינו מדבר שוחט אפי' לכתחילה אם אחר עושה את הברכה מאחר דהוא שומע את הברכה, אבל אם מדבר ואינו שומע אסור לו לשחוט לכתחילה משום דאינו שומע את הברכה, אבל אם שחט בדיעבד שחיטתו כשרה משום דברכה אינו מעכב. וא"כ הקשה המעדני יו"ט דלוקמי מתני' בהכי, הכל שוחטין אפי' מומחה שנשתתק בד"א כשהוא שומע ואינו מדבר, אבל אם מדבר ואינו שומע לא ישחוט לכתחילה משום שאינו שומע הברכה אבל בדיעבד אם שחט שחיטתו כשרה משום דשחיטה אינה מעכבת, ותי' המעדני יו"ט משום דדוחק הוא לאוקמי מתני' בתרי גברא, היינו רישא בשומע ואינו מדבר וסיפא במדבר ואינו שומע, עיי"ש.

ב) אבל קשה לי דנוקמי מתני' אפי' בחד גברא והיינו דהכל שוחטין אפי' שומע ואינו מדבר, בד"א כששומע את הברכה מאחר, אבל אם אינו שומע את הברכה מאחר, דהיינו היכא דליכא מי שיעשה את הברכה, א"כ לכתחילה לא ישחוט, אבל בדיעבד אם שחט שחיטתו [ו] כשרה, משום דברכה אינו מעכבת. ונראה לי לתרץ, דהנה הב"י הקשה ביו"ד סי' א' על הרא"ש דמהיכא יליף דאינו שומע ומדבר שוחט בדיעבד, מתרומה, דתנן: המדבר ואינו שומע לא יתרום, ואם תרם תרומתו תרומה. וא"כ כמו"כ ניליף דשומע ואינו מדבר לא ישחוט לכתחילה משום דתנן בתרומה האלם והערום לא יתרומו ואם תרמו תרומתם תרומה, ומפרש בירושלמי משום ברכה, א"כ כמו"כ נמי בשחיטה. ותי' הב"י דגבי תרומה בשומע ואינו מדבר נמי מהני אפי' לכתחילה, ורק דמתני' דתרומות לא תני תקנתא ע"י ששמע מאחר, אבל אם שמע את הברכה מאחר, אה"נ

דתורם אפי' לכתחילה עיי"ש, א"כ לפי"ז לק"מ קושייתי הנ"ל, דכמו"כ במתני' נמי לא רצה למיתני דהכל שוחטין לכתחילה ע"י תקנתא ששמע הברכה ע"י אחר, וזה פשוט וברור, ע"כ.



סי' ג - קושי מכשרות שחיטת חרש על הפוסל שחיטה ללא ברכה,

והצעת תירוצין

א) בגמ' חולין דף ב' ע"א במתני' הכל שוחטין וכו' חוץ מחש"ו, וכולן ששחטו ואחרים רואים אותם שחיטתם כשרה, הנה הרא"ש מביא את ההלכות-א"י שכתב: דאם שכח ולא בירך שחיטתו פסולה משום דהברכה מעכבת, עיי"ש. א"כ קשה לי טובא עליו ממתני' דתני' וכולן ששחטו ואחרים רואים אותם שחיטתם כשרה, דהרי חרש דתנו חכמים בכ"מ הוי שאינו שומע ולא מדבר, וא"כ הרי אינו שומע את הברכה, וא"כ אמאי שחיטתו כשרה. ואולי יש לחלק דדוקא שכח דהיה יכול לעשות הברכה לפי"ז פסול משא"כ חרש דאינו יכול, וצ"ע, ע"כ.



הרב משה ד.
מכון המוסר והנועם

איש האשכולות על הגה"צ רבי ישראל דוד נייזנר (נייוואהנער) זצ"ל

ט' באב תר"צ - כ"ג שבט תש"ע

הגה"צ רבי ישראל דוד נייזנר זצ"ל נולד בהונגריה בעיירה סמוכה לעיר חוסט. בילדותו למד בתלמוד תורה המקומי בהתמדה רבה. משפחתו הייתה מקורבת מאוד לאדמו"ר מסאטמאר הדברי יואל זי"ע, וגם רבי ישראל דוד העביר את ימי ילדותו מפעם לפעם במחיצתו של הרבי זי"ע. את העלייה לתורה של בר המצווה שלו קיים בבית מדרשו בעיר סאטמאר, על אף שכבר הורגשה מלחמת העולם השנייה בהונגריה (פרטים רבים על ימים אלו מובאים בקונטרס 'נס ההצלה'). רבי ישראל דוד זצ"ל נשאר דבוק ברבי זי"ע ובחסידות סאטמאר עד סוף ימיו.

בימי השואה עבר רבי ישראל דוד זצ"ל מאורעות קשים מאוד בעודו נער צעיר מאוד. חלק ניכר מהמאורעות שעברו עליו הוא סיפר בעדות נדירה. הדברים הועלו על הכתב והם מובאים בקונטרס 'נס ההצלה'. לאחר השואה גילה רבי ישראל דוד זצ"ל שאיבד את כל משפחתו המורחבת, מלבד אביו ר' מנשה ז"ל.

באותה העת הגיע רבי ישראל דוד זצ"ל לישיבתו של הרבי האמרי חיים מוויז'ניץ שהוקמה אז בעיר גרוסוורדיין. הרבי חיבבו עד מאוד וגם רבי ישראל דוד העריץ את הרבי זי"ע כל ימי חייו. רבי ישראל דוד היה בקשר אדוק גם עם חסידות זו עד יומו האחרון. לאחר תקופה בישיבתו של האמרי חיים, רבי ישראל דוד זצ"ל היה אמור ללכת עם אביו למקום ששם אביו חפץ היה להשתכן. המדובר היה שילך הנער הצעיר לישיבה של אחד מגדולי האדמו"רים. אולם ההשגחה העליונה הועידה לו מקום אחר.

באמצע המסע הם נעצרו למנוחה בת מספר ימים אצל אחד מקרוביהם. היה זה בעיר סלצהיים - פרבר שע"י העיר פרנקפורט שבגרמניה. באותה העת פעלה שם ישיבת נובהרדוק מיסודו ובהנהלתו של הגה"צ רבי גרשון ליבמן זצוק"ל - המכונה 'רבינו' בפי רבבות תלמידיו. ישיבה זו הוקמה עוד בימי השואה. תחילתה בגטו וילנה, משם עברה היא למחנות שונים, ומשם עברה היא למחנה העקורים ברגן בלזן, ומשם עברה הישיבה לסלצהיים שבגרמניה. למותר לציין שהישיבה המשיכה בדרכו וע"פ שיטתו של מרן הסבא מנובהרדוק זי"ע, בעל הספר הקדוש מדרגת האדם.

בן משפחתם הציע לאב, שבאותם ימים שהם נמצאים למנוחה אצלו, שהבן יכנס ללמוד בישיבה המקומית - כי חבל שיהיה לו ביטול תורה. רבי ישראל דוד נכנס לישיבה. בהתחלה הוא למד כמו כולם. ביום שלמחרת רבינו גרשון שוחח עמו ארוכות. שעות הם דיברו מחוץ

לישיבה. רבי ישראל דוד התפעל מהדברים מאוד, אבל באותה העת חשב הוא שלאחר הכל הוא יסע עם אביו למחוז חפצו.

מה שקרה בליל שבת שינה את כל התמונה. בשומעו את שיחתו של רבי גרשון ליבמן זצ"ל בהיכל הישיבה לפני תפילת ערבית, רבי ישראל דוד זצ"ל הוקסם מהדברים, והחליט לאחר מכן שהוא לא זו משיבת נובהרדוק וממנהלה הרוחני רבי גרשון זצ"ל. רבי ישראל דוד זצ"ל היה אומר ע"כ שכשהוא קיבל על עצמו להישאר בישיבה ההרגשה שלו הייתה כדברי הפסוק (תהילים קלג יד): "פה אשב כי איויתיה!". הדבר עורר סערה גדולה מאוד. אך הוא דבק בדרכו החדשה - דרך שאימץ אותה הלכה ולמעשה בכל ימי חייו - ונשאר בישיבה למשך שבע שנים, עד לנישואיו בחודש אלול תשי"ד בירושלים עיה"ק, עם הרבנית רחל שתחי' ממשפחת גרוסמן הידועה.

עם כל גדלותו בתורה, במוסר, ביראת שמיים ובכל מידה נכונה - היה הוא מסור ונתון בכל נפשו לזיכוי הרבים, כפי שהתחנך הוא בישיבת נובהרדוק. עוד בתקופת בחרותו נשלח הוא ע"י רבי גרשון זצ"ל לסייע ולעזור בהקמת ישיבה חדשה שהוקמה אז בטנג'יר ע"י תלמידו של הרב דסלר זצ"ל, רבי זושא ולטנר זצ"ל, שם שהה הוא חודשים אחדים.

בהיותו נאמן ומסור לרבי גרשון זצ"ל, ביקש הוא ממנו בעת שנסע לנישואיו בארץ הקודש שיקים את ישיבתו בארץ ישראל. רבי גרשון חשב להקים את ישיבתו בעיר חדרה - ע"פ הצעתו של החזו"א זצ"ל. וכך, עוד בימי השבע ברכות שלהם נסעו הזוג הצעיר להתגורר בחדרה למען הקמת הישיבה של רבי גרשון.

עניין הקמת הישיבה לא צלח בעקבות כשלים בהתנהלות של אלו שקיבלו את הכספים המיועדים לבניית הישיבה, ועל כן רבי ישראל דוד זצ"ל עבר בהמשך לגור בבני ברק. שם הציעו לו להיות מג"ש בישיבת תפארת ציון, שהייתה מייסודם של תלמידי נובהרדוק משיבת מזריץ'. בישיבה זו היה רבי ישראל דוד כשנתיים ימים. לאחר מכן רבי גרשון דרש שרבי ישראל דוד זצ"ל יחזור אליו לישיבה - שבינתיים כבר עברה מסלצהיים שבגרמניה לפובליין שבצרפת - בהיות שהעניין של הקמת הישיבה בארץ ישראל ירד מהפרק.

רבי ישראל דוד, נאמן למצוות רבו, ארז את חפציו ועבר לגור בעיירה פובליין - שם שכנה הישיבה הקדושה. הוא היה אז אב טרי לבת קטנה (הרבנית פקשר שתחי'). הוא מיד נהייה המשגיח הראשי ומשפיע מוסרי בישיבה. מלבד זה הוא עסק בכל דבר שיכול להביא תועלת לבחורים ולישיבה. תלמידיו מאותם ימים העידו, שההערכה כלפיו הייתה עצומה מאוד. רעייתו שתחי' העידה שהוא היה יוצא בבוקר השכם וחוזר בשעת ליל מאוחרת.

אם החיים הרוחניים שם היו לעילא ולעילא - הרי שהחיים הגשמיים היו שם במצב ירוד ביותר. אלו מילים עדינות שאין בהם שמץ של גוזמא. אולם רבי ישראל דוד ומשפחתו לא התחשבו בזה כלל ועסקו בעניינים הרוחניים שלהם ושל הישיבה ללא שמץ של תרעומת.



לאחר חמש שנים שבהם שהה בישיבה, הגיע הצעה שרבי ישראל דוד יעבור להתגורר באמריקה. בדיוק אז גם הוא ורעייתו עם ילדיהם שנולדו בצרפת בינתיים (הרבנית ולצר שתחי', בנו יחידו הגר"ז שליט"א, והרבנית וייס שתחי'), קיבלו את האשרות המיוחלות לשם כך. רבי ישראל דוד זצ"ל עבר לאמריקה ומיד קיבל שלוש או ארבע הצעות לכהן בקודש בישיבות שונות במדינת ניו יורק.

כשהוא נכנס להתייעץ עם האדמו"ר מסאטמאר זי"ע - שכאמור לעיל אותו הכיר הוא עוד מימי ילדותו - באיזה הצעה לבחור, ענה לו הרבי בלשון הפסוק המובא בשיר השירים: 'שמוני נוטרה את הכרמים - וכרמי שלי לא נטרתי?!'. והוא הציע לו באותו מעמד לבוא לכהן כמשגיח וכמג"ש בישיבה שלו. רבי ישראל דוד קיבל מיד את הצעת הרבי זי"ע וכיהן בישיבה זמן מסוים.

לאחר זמן לא רב מאז שהתגורר בניו יורק חש רבי ישראל דוד שלא בטוב. מאורעות השואה עשו בגופו רושם לכל ימי חייו. הוא התייעץ עם הרבי זי"ע והוא אמר לו ללכת לרופא מסוים, והוא הורה שעליו לגור במקום חם יותר מניו יורק, והרופא אף הציע את לוס אנג'לס כדוגמא טובה. ואז הורה לו הרבי זי"ע לעבור להתגורר שם, באומרו שהוא רואה בכך השגחה פרטית, להיות שאחינו הרב אייזיקסון, שהתגורר שם מכבר, ביקש ממנו שישלח לו את רבי ישראל דוד שיעזור לו במוסדותיו. היה זה כשהגיע רבי ישראל דוד לבקר את אביו שהתגורר שם, והרב אייזיקסון שם עליו את עינו. הרבי ענה לבקשת אחינו בשלילה, להיות שידע הוא היטב מהו המצב הרוחני ששרר אז בלוס אנג'לס. אולם בראותו את הוראת הרופא, ענה הרבי שהוא רואה בכך השגחה פרטית, והורה לרבי ישראל דוד זצ"ל לקבל את ההצעה ולעבור להתגורר בלוס אנג'לס ולסייע לאחינו. רבי ישראל דוד חשש על חינוך ילדיו (שבנתיים נוספה לו שם עוד בת, הרבנית שטיין שתחי') והרבי הבטיחו נאמנה שיצליח בחינוך ילדיו אף במקום כזה.

בלוס אנג'לס שהה רבי ישראל דוד זצ"ל שנים רבות. הוא שכלל את המוסדות הקיימים והוסיף עליהם כהנה וכהנה. לאחר שנים רבות שהיה שם, חזר הוא בחזרה לארץ הקודש. לאחר מכן הוא חזר עוד פעמיים ללוס אנג'לס לעזור בכל מה שהיה קשור למוסדות ולקהילה שהייתה בראשותו.

באחת הפעמים שהוא עזב את המוסדות בלוס אנג'לס, היה זה בעקבות הוראתו המפורשת של רבי גרשון ליבמן זצ"ל. אחיינו של רבי ישראל דוד - רבי יצחק דוד גרוסמן, נשלח ע"י רבו האדמו"ר מלעלוב הברכת משה זי"ע לעשות נפשות לה' ולתורתו במגדל העמק. הרב גרוסמן, שרצה להקים שם ישיבה, היה צריך מימון לכך, ובמיוחד היה צריך הוא לאישיות תורנית ומוסרית שתעמוד בראשות המוסדות, להיות שהיה הוא אז צעיר לימים.

את שני הדברים הללו יכול היה להשיג אצל רבי גרשון זצ"ל. באותה העת הישיבה בראשות רבי גרשון הייתה משופעת בממון רב והוא אף חילק בנדיבות רבה לכל מי שהקים מוסדות תורה. וידע הרב גרוסמן שאם רבי גרשון יאמר לדודו רבי ישראל דוד זצ"ל שהוא יבוא לכהן בראשות המוסדות, הוא יעשה זאת ללא שהות - בעקבות מסירתו של רבי ישראל דוד זצ"ל לרבי גרשון זצ"ל.

המהלך יצא לפועל. רבי גרשון העניק לרב גרוסמן סכום הגון מאוד בעבור פתיחת הישיבה, ורבי ישראל דוד עבר מלוס אנג'לס למגדל העמק בהוראתו הישירה של רבי גרשון. חמש שנים שהה רבי ישראל דוד במוסדות מגדל אור, שם כיהן הוא כראש הישיבה והמוסדות. הוא ייסד ושכלל את הישיבה ואת הכוללים שהיו שם והאציל מהודו עליהם.

לאחר אותן שנים, רבי גרשון היה שותף בהקמת ישיבה חדשה בארץ הקודש. הוא העניק סכום גדול מאוד להקמת ישיבת איתרי, וביקש מרבי ישראל דוד שיכהן שם כראש ישיבה מטעמו. רבי ישראל דוד הסכים לכך וכיהן שם כראש ישיבה במשך זמן מסוים.

לאחר מכן פנה לרבי ישראל דוד זצ"ל תלמידו מיישיבת פובליין, רבי חיים שלום ישראל זצ"ל, בבקשה שסייע בידו להקים כולל בארץ הקודש ואף שיעמוד בראש אותו הכולל. רבי ישראל דוד הסכים לכך וסייע בעדו ככל יכולתו. הכולל הוקם בתחילה ברחוב הטורים בירושלים, לאחר מכן עבר לשכונת בית וגן, ומשם למבנה הקבע בשכונת הר נוף שבירושלים. לאחר זמן הקים רבי חיים שלום אף ישיבה קטנה, ומינה את רבי ישראל דוד להיות ראש הישיבה שלה, שם פעל הוא רבות ונצורות - כמו בכל מקום אחר שהיה שם.



בעשרות השנים האחרונות של רבי גרשון זצ"ל עלי אדמות הוא ביקש מספר פעמים מרבי ישראל דוד זצ"ל, תלמידו המובהק והנאמן, שיבוא וימלא את מקומו עוד בחייו. כי על אף שרבי ישראל דוד עזב את מקומו בישיבה בצרפת - רבי גרשון אהבו וחיבבו עד למאוד. גם רבי ישראל דוד מצדו העריץ את רבי גרשון עד למאוד, וכל חייו היו מושתתים הלכה ולמעשה ממה שקיבל מרבי גרשון ומנובהרדוק. ועם כל זה רבי ישראל דוד התחמק מהצעתו של רבי גרשון בכל פעם. אולם בשנה האחרונה לחייו של רבי גרשון זצ"ל, שביקשו שוב על כך, ובעקבות פניות רבות מצד בני הקהילה דשם שיבוא ויכהן במקום - נענה רבי ישראל דוד ועבור להתגורר בעיירה ארמונטיר שבצרפת, שם שכנה אז הישיבה, ומסביבה התגוררה קהילה גדולה של משפחות של בוגרי הישיבה. בני הקהילה שמחו מאוד לבואו ודאגו לצרכיו. רבי ישראל דוד מצדו השקיע את כל כוחותיו בבני הקהילה, ובכל דבר שאליו נדרש לרומם ולחזק את מפעלו הרוחני של מורו ורבו - רבי גרשון זצ"ל.

לאחר מכן חזר רבי ישראל דוד בחזרה לארץ הקודש. שם השפיע הוא בכל מקום שאליו נקרא - ישיבות, כוללים, מוסדות חינוך. את כל פעולותיו עשה הוא ע"מ שלא לקבל פרס. היה נוסע הוא מידי פעם למוסדות שבמגדל העמק, ומדבר בפני הלומדים שם. היה הולך הוא גם לישיבתו ולכולל של רבי חיים שלום ישראל הנ"ל. בשכונתו היה כולל לאברכים אמריקאים, והוא היה להם לרב ולמשפיע. פעם בשבוע הוא היה מוסר בפניהם שיחת חיוזק, ובמשך ימי השבוע היו עולים הם לביתו לשמוע דברי חיוזק ואף להתייעץ עמו בענייניהם הפרטיים. בכל בוקר לאחר תפילת שחרית היה מוסר רבי ישראל דוד שיעור בספרי מוסר על הסדר בפני אברכים חשובים.

בארץ הקודש - ואף בחו"ל - היה נחשב רבי ישראל דוד לאחד ממעתיקי השמועה של שיטת המוסר דנובהרדוק. רבים עלו להתייעץ עמו על כך. בכל ערב ראש חודש היו מתאספים רבים מבוגרי ישיבת נובהרדוק בצרפת, והוא בראשם, והיו לומדים מוסר בחבורה, ולאחר מכן היו שומעים שיחות מוסר מהרבנים שהיו מגיעים לכינוס, ובפרט היו הכל מחכים למוצא פיו של רבי ישראל דוד זצ"ל. ידוע היה הדבר שהוא נואם בחסד עליון והכל היו מרותקים למוצא פיו. בסוף שיחתו המוסרית היה הוא פותח את פיו בשירי זמרה. היה הוא שר עם הציבור שירי חזון והתעוררות - שרבים מאותם שירים היו מאותם לחנים שהלחין הוא בעתות רצון, התעוררות ושמחה.

מלבד זה, חבורה מצומצמת התכסה בשנותיו האחרונות של רבי ישראל דוד מידי שבוע בביתו, והוא היה מעורר אותם על דרכי העבודה המוסרית ברוח שיטתה של נובהרדוק, והיה מורה בפניהם דרך ברורה מה עליהם לעשות בעבודתם. חלק מאותה חבורה אף יצרו קשר אישי עם רבי ישראל דוד והיו מתייעצים עמו על כל דבר בחייהם. הקונטרסים המופיעים כאן, הינם ממה שהוא דיבר בפני אותה חבורה. הם הקליטו את דבריו והעלו את חלקם על הכתב - והכל היה בהסכמתו וע"פ בקשתו.



רבי ישראל דוד היה איש שלם בתורתו - היה הוא ת"ח גדול. הוא היה איש שלם באמונתו ובביטחונו בבורא יתברך. קיבל הוא את ייסוריו הרבים באמונה ובשמחה. הוא היה שלם במידותיו. הוא היה וותן גדול מאוד. הרבה מקומות שהקים או שייסד, עזב הוא בעקבות שראה שיש מי שמצטער מכך. הוא ברח ממחלוקת ככל יכולתו. זיכה הוא את הרבים כל ימיו ובכל מקום שאליו הוא נדרש. רבים וטובים המליצו עליו את מאמרם ז"ל: איש האשכולות - איש שהכל בו (ע"פ משנה סוטה ט, ט).

בראשית חודש שבט תש"ע נודע לרבים דבר מחלתו, ובני משפחתו ותלמידיו הרבים התפללו בעדו. אולם נגזרה הגזרה, וביום א' כ"ג בשבט תש"ע החזיר הוא את נשמתו ליוצרה. הלווייתו יצאה מבית ההלוויות שמגר בירושלים, ועברה דרך ביתו ברחוב סורוצקין בעיר ומשם להר המנוחות, שם הוא נטמן.



כאמור לעיל, תלמידיו העלו על הכתב את תורתו ומשנתו, בהם ניתן למצוא שיחות וועדים ע"פ דרך המוסר דנובהרדוק - ובהם הסבר נרחב על דרכי העבודה שלה הלכה ולמעשה. בקונטרסים אלו נמצאות גם שיחות אישיות שהיו לו עם תלמידיו, ואף סיפורים יוצאי דופן שאירעו לו בחייו שבהם ניתן למצוא מוסר השכל.

ה' קונטרסים של 'המוסר והנועם' - כוללים בתוכם שיחות ומאמרים נפלאים. ככולם יש עובדות וסיפורים נפלאים, הדרכות ועצות בעבודת ה' - ברוח שיטת נובהרדוק.

איש האשכולות על הגה"צ רבי ישראל דוד ניוזנר (נייוואהנער) זצ"ל יח

קונטרס 'נס ההצלה' - מה שהוא סיפר בפרוטרוט את מאורעות השואה שעברו עליו ואת הניסים הגדולים שהיו עמו שם.

קונטרס עקבי ישראל ח"א - המתאר את דמות אישיותו ומידותיו הטובות, ואף דברים יפים שנשמעו ממנו.

קונטרס שובה ישראל - מכיל מאמרים נפלאים על ימי חודש אלול וחגי תשרי (נערך ע"י נכדו הי"ו).

שו"ת להבנת דרכה ושיטתה של נובהרדוק - ראיון שהעניק הוא לקראת תשעים שנה לפטירתו של מרן הסבא מנובהרדוק זי"ע. שו"ת מעניין מאוד על דרכה ושיטתה של נובהרדוק, עם אמרות וסיפורים יפים.

להארות, הערות וקבלת חומר נוסף: novardok@gmail.com



הגאון רבי ישראל דוד ניוזנר זצ"ל

יסודות התשובה^א

נמצאים אנו כעת בימים נפלאים - 'עשרת ימי תשובה'. לימים האלו יש שם מיוחד: 'ימים נוראים'. יש כמה וכמה ימים מיוחדים בשנה, שיש עליהם שם מיוחד; אולם הימים האלו מיוחדים הם בכינוי הנזכר: 'ימים נוראים'.

המילה 'נורא' נאמרת אפילו ביחס לבורא עולם - כפי שאומרים אנו בתפילת לחש ג' פעמים ביום: "הא-ל הגדול הגיבור והנורא א-ל עליון". כמו כן אומרים בשעת הוצאת ספר תורה: "אחד אלוקינו, גדול אדוננו, קדוש ונורא שמו".

ובימים אלו, הנוראים הם בעצם מציאותם, ממה שמתרחש ומתהווה בימים אלו - מזכירים אנו זאת בכל התפילות של ראש השנה ויום הכיפורים: "ובכן תן פחדך... ושמך נורא על כל מה שבראת". וכן הוא לקראת חתימת הברכה: "קדוש אתה ונורא שמך ואין אלו-ה מבלעדיך".

אפילו בעת נעילת הימים, קודם תפילת נעילה, אחינו הספרדים אומרים בבכיות ובתחנונים עצומים את הפיוט הידוע: "א-ל נורא עלילה".

נמצינו למדים שהמושג 'נורא', שייך הוא במציאות הימים; ונוכח הוא אף בתפילות, בסליחות ובפיוטים הנאמרים בימים הללו, ובשמו של הקב"ה.

עלינו להתבונן כעת, מה פשט המילה 'נורא' - המבטאת היא את מהות הימים האלו? יש מפרשים את הפשט במילה ה'נורא' שהזכרנו לעיל, הנאמרת היא בכל יום בתפילת לחש: "הא-ל הגדול הגיבור והנורא א-ל עליון", וז"ל: "נוראות השגחתו בעולם". וזה באמת הפשט של ה'נורא': השגחתו של הקב"ה בעולם - זה באמת דבר נורא ואיום!

טרם שנמשיך אומר יסוד חשוב - שההבנה וההרגשה בעניינים אלו תיתכן רק אם מתבוננים ומעיינים בדבר. כי ייתכן שאדם יכול לעבור על יד דברים נשגבים אלו, ולא ישיג ולא יבין שום דבר, משום שאינו חושב ואינו מתבונן בהם בכלל. וכפי שחקק עניין זה הרמח"ל זי"ע, וז"ל (מסילת ישרים, הקדמה): "ואף על פי שכבר קבועים בלב כל האדם הישר התחלותיו ויסודותיו, אם לא יעסוק בהם, יראה פרטיו ולא יכירם, יעבור עליהם ולא ירגיש בהם". אולם אם מתבוננים - רואים מיד שהשגחתו יתברך בעולם זה עניין נורא ונוראות!

עניין זה יכול אני לספר לכם מעצמי; בבחינת (איוב יט, כו): "ומבשרי אחזה אלוה". עברתי, ב"ה, את כל שבועת מדורי גיהנום. החל מאושוויץ וכלה בעוד מחנות ששהיתי בהם עד לשחרור. אני בעצמי לא מאמין איך נשארתי בחיים אחרי מה שעברתי שם. כעת אי אפשר להאריך בזה, אולי בהזדמנות ארחיב בפניכם על חסדי ה' שליוו אותי באותם ימים - שאת רישומם הנני חש בכל עת^ב.

(א). שיחת הכנה ליו"כ, ח' תשרי התשס"ט, י-ם.

(ב). על המאורעות שעברו על מו"ל זצ"ל בימי השואה - עיין בקונטרס 'נס ההצלה', המובא בסוף קונטרס 'המוסר והנועם'.

וראית את אחורי

ואכן, 'נוראות השגחתו בעולם' - כי כשרואים דברים נוראים מהשגחת ה', איך שיכולה להיות השגחת ה' על הפרט ועל הכלל בצורה מיוחדת מאוד - כפי שאני ראיתי וחשתי - אולי רק אחר כך, אחרי שנים רבות, אולי מבינים מה קרה, אזי רואים ומרגישים בחוש את 'נוראות השגחתו בעולם'!

כי אכן, האדם בדרך כלל לא מבין מהי תכלית הדברים והמקרים העוברים עליו במשך ימי חייו; ואילולי אמונת איתן בבורא יתברך - אין האדם מסוגל לעמוד במאורעות העוברים עליו בימי חייו. ולפעמים, רק בסוף רואה הוא את כוונתו של הקב"ה, שהכל מסובב ממנו יתברך, בכדי שתצא מכך תועלת לאדם.

ומן הראוי להציג בזה את דברי החתם סופר הידועים על הפסוק (שמות לג, כג): "וראית את אחורי ופני לא יראו", וז"ל (תורת משה, שם): "יש לומר על פי רמז, הנה אנו רואין כמה דברים סיבות מסיבות שונות הנעשים בארץ מתחת, אשר אנו מתמיהים למה עשה השי"ת ככה. אבל לאחר רבות הזמן אנו רואים ומבינים למפרע, הכל כאשר לכל - כל הסיבות תכלית כוונתם כי כולם היו הכנות כדי שיעשה דבר גדול כזה, וכאשר היה בנס פורים הריגת ושתי ולקחת אסתר וכל הסיבות שהסביבו לדבר הזה והכל היה הכנה להצלת ישראל, אבל קודם שנעשה פתגם המלך אין אנו מבינים, רק מאמינים כי בלי ספק לא דבר ריק הוא, רק ממנו טעם הדבר כמוס ונעלם. וזה האמונה, טובה גדולה הוא לנו, כי מקבלין שכר על האמונה. וזה 'וראית את אחורי' - לאחר שנעשה תכלית הדבר תראה ותבין למפרע מה שהיה ומה שנעשה; אבל לפני לא יראו - קודם עשיית הדבר לא יראו ולא יבינו תכליתו; וזה 'ופני לא יראו'".

רק אחרי זמן, שהדברים והמאורעות עוברים על האדם - פתאום האדם רואה את ה'השגחה', איך שהכל היה במדויק. איך שהאדם הגיע דווקא לכאן, והלך לשם, ובשביל מה הלך הוא מלכתחילה לאלו ואלו המקומות...

רבותי! אני יכול לספר לכם שעות ע"ג שעות רק ממני את 'ההשגחה' שלי, עוד מבחרותי ועד עכשיו, איך שהקב"ה הנהיג אותי - פלאי פלאים! עד כדי כך, שהנני רואה ש'המחנה ריכוז' היה אחד מהדברים שבלי זה אי אפשר היה לי להגיע למה שהגעתי... וידוע מה שאמר הבעש"ט, שיכולות להיות מלחמות בעולם - בשביל שיצאו מזה שידוכים! שאם צריך להגיע איזה שידוך, שהכריזו מן השמים פלוני לבת פלוני ובת פלוני לפלוני - למשל מאירופה לירושלים... - אז הכל מתהפך בעולם כדי שיצא כזה שידוך לפועל! האדם לא יודע כלום באותה שעה; אמנם שמסתכלים אחורה, אזי מבינים למפרע ובחוש את ביאורו של החת"ס לפסוק הנ"ל: 'וראית את אחורי ופני לא יראו'!

האדם לא יודע שום דבר! צריך לדעת ולהשריש ידיעה זו בתוך ליבנו - שהאדם לא יודע כלום! לפעמים, רק אחר כך רואים את כוונת הדברים. האדם לא יודע למה הוא נמצא דווקא במקומו; ומדוע הוא בהמשך עזב את מקומו והלך למקום אחר. אלא עליו לדעת שהכל

ב'השגחה פרטית' מדויקת, והכל רק לטובת האדם! אמנם, לפעמים אח"כ רואים ומבינים; ולפעמים לא מבינים. ואלא שהכי גרוע הוא, מי שחושב שהוא 'מבין' הכל ובטוח בעצמו; כי בדרך כלל מה שהאדם חושב שהוא מבין - זה אחרת לגמרי!

לפעמים מגיע זמן שרואים לבסוף את הכל, ומבינים אז למפרע איך הכל הסתובב מן השמים. לכתחילה מסובב ה' את הסיבות כפי רצונו וחפצו - עד שמגיעים בסוף לתכלית המבוקשת. לפעמים מסתכלים אחורה - ומבינים אנו אז דברים שלא הבנו בעבר בכלל! הנני מרגיש לפעמים, שדברים שאירעו עימי לפני כשישים שנה ומעלה, נהיים מובנים לי רק כעת; בהיות שהכל זה רק מהשגחת ה' יתברך!

וממילא, מאומת הוא מה שלימדונו רבותינו, שעיקר העבודה וההתעוררות בימים אלה, הינה השגת הרגשת הפחד והיראה ממנו יתברך; וכפי שמתפללים אנו על כך בתפילות הימים הללו: "ובכן תן פחדך ה' אלוקינו על כל מעשיך, ואימתך על כל מה שבראת, ויראוך כל המעשים, וישתחוו לפניך כל הברואים, ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם. כמו שידענו ה' אלוקינו שהשלטון לפניך, עוז בידך, וגבורה בימינך, ושםך נורא על כל מה שבראת".

כי אכן זו בקשתנו בעת הזאת: 'ובכן תן פחדך ד' אלוקינו על כל מעשיך' - מבקשים אנו שהקב"ה יכניס פחד בליבות אנשי העולם וכל הנמצא בו, כי זו מהות ותכלית הימים הללו.

האמת היא שאפשר לדבר ולהאריך הרבה על מילות תפילה זו בכלל, ומילת 'ובכן' בפרט, אך כעת נתמקד בעניין אחר בפירושה של תפילה זו. ומביאור עניין זה מסתעפים כמה וכמה יסודות במצוות התשובה, ונבארם אחד לאחד בס"ד.



תכלית חכמה - תשובה!

קודם שנמשיך לבאר את מהלך הדברים, נציין שיש מדרש (עי' במדרש תהילים קב, יח) - שכל אחד מוכרח לדעתו בימים אלה - במעלת התפילה בימים הללו. ותוכן הדברים שם הוא, שבזמנים הכי קשים לעם ישראל, בעת שקשה למצוא זכויות לכלל ישראל - אזי רק ע"י התפילות של ראש השנה ויום הכיפורים יכולים הם לזכות בדין!

רבותינו ז"ל בכלל, ובעלי המוסר בפרט, ציטטו את דברי המדרש הנזכר, והראו על ידי כך את חשיבות התפילות בימים האלו - שהן במקום הדברים הכי חשובים שהיו לעם ישראל בעבר; וכי יש בכח תפילות אלו לפעול דברים נשגבים.

אולם עלינו לדעת, שהדברים נכונים גם בימים האלה - ב'עשרת ימי תשובה'. ימים אלה גבוהים מאוד, וגם בהם התשובה והתפילה מתקבלות ביותר. וכפי שכתבו הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ו), רבינו יונה (שערי תשובה ב, יד), ועוד.

ג. עי' ע"כ במאמרים: מהותם של ימי ראש השנה ויום הכיפורים ושםח"ת ('המוסר והנועם' ח"א); אל תקרי 'הליכות' - אלא 'הלכות'! (שם, ח"ד); כדלים וכרשים דפקנו דלתיך (שם, ח"ה).

אליבא דהאמת, זה לבד שקוראים לימים האלה 'עשרת ימי תשובה' - מה צריכים יותר מזה?! הרי יודעים מיד שאלו ימים של תשובה! אולם מי הוא זה שזוכר לחשוב כל יום בעשי"ת: הו! עכשיו אנו בעיצומם של 'עשרת ימי תשובה' ועליי לעשות תשובה?!

ואפילו מי שכן מבין שימים אלה ימים של תשובה הם, חושב הוא בליבו: על מה עלי לעשות תשובה? הרי אני בסדר גמור... והוא בפרט אצל יושבי אוהל - בני התורה והאברכים שעוסקים בתורה בכל שעות היום.

על מה יש לנו לעשות תשובה? על מה?! וכי אנו בעלי תשובה?! היינו פעם חילונים ח"ו?! - כך טוענים הם. ובהיות וב"ה מדברים אנו לבני תורה - אם כן עלינו לבאר במה שייכת התשובה בימים אלה.

הגמרא במסכת ברכות אומרת, וז"ל (יז.): "מרגלא בפומיה דרבא (דבר זה רגיל בפיו. רש"י): תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים". וכתב רש"י ע"כ בד"ה: 'תכלית חכמה', וז"ל: "עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומעשים טובים". צריכים אנו להבין: רבא לא דיבר ל'בעלי תשובה' - לאותם רחוקים שהתקרבו היום לעולמה של תורה. דיבר הוא לבני תורה; לגדולי תורה! שלהם ועליהם אמר הוא שהתכלית והעיקר של תורתם היא התשובה!

במושכל ראשון, אינו עולה זה על דעתנו: מה הפשט ש'תשובה' היא התכלית של החכמה והתורה?! אמנם סוגיית מה גדול ממה: 'חכמה ומעשים טובים' - כבר דנו עליה בגמרא (קידושין מ:): "תלמוד גדול או מעשה גדול?". אולם 'תשובה' - מה ההוא אמינא בכלל שנמדדת היא יחד עם תורה ומעשים טובים והיא תכליתם?!



אם עשה תשובה - נחתם לחיים

בשביל להבין אל נכון את הדברים הללו שהיו מורגלים בפיו של רבא, נקדים ונבאר את דרשת חז"ל על הפסוק שאומרים אנו בימים אלו לאחר התפילה (תהלים כז, א): "לדוד ה' אורי וישעי ממי אירא ה' מעוזי חיי ממי אפחד", וז"ל (מדרש תהלים, כז): "רבנן פתרי קרא בראש השנה וביום הכפורים. אורי - בראש השנה, שהוא יום הדין וכו' וישעי - ביום הכפורים, שיושיענו וימחול לנו על כל עונותינו".

ועתה נבוא לביאור דברי המדרש, בס"ד, על פי הבנת דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (ג, ג): "כשם ששוקלין עוונות אדם וזכויותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלים עוונות כל אחד ואחד מבאי עולם עם זכויותיו ביו"ט של ר"ה. מי שנמצא צדיק - נחתם לחיים. ומי שנמצא רשע - נחתם למיתה. והבינוני, תולין לו עד יוה"כ: אם עשה תשובה - נחתם לחיים. ואם לאו - נחתם למיתה". ובתחילת דבריו בפרק הנ"ל כתב הרמב"ם ש'צדיק' - מצוותיו הן יותר מעבירותיו; ו'רשע' - להיפך - שהעבירות שבידו הן יותר מהמצוות שלו. ואילו ה'בינוני' - הוא מחצה על מחצה.

ותמה ע"כ הלחם משנה בד"ה 'אם עשה תשובה', וז"ל: "ואם תאמר, וכי לא עשה תשובה אמאי נחתם למיתה, הא הוי מחצה על מחצה - ורב חסד מטה כלפי חסד? כבר תרצו בזה דהיכא דלא עשה תשובה הוי עוון אחד נוסף על העוונות משום דבאלו עשרה ימים של תשובה הוא חייב לעשות תשובה ואם לא עשה הרי עוון אחד נוסף על העוונות".

והסבר דבריו הוא, מדוע זה שלא עשה הבינוני 'תשובה' מכריע לו את הכף למיתה? הרי הוא 'בינוני' - שהוא מחצה על מחצה; ואמרו בגמ' ר"ה (יז): "רב חסד - מטה כלפי חסד", וכתב רש"י ע"כ: "הואיל ומחצה על מחצה הם, מטה את ההכרע לצד זכות, ואין יורדין לגיהנם". ואם כן, מדוע יגזר דינו של ה'בינוני' למוות ללא תשובה - הרי מציאותו כ'בינוני' אמורה לעורר את רחמי הבורא ויטה לו את דינו לחיים ע"י חסדו יתברך?!

[קודם שנמשיך נציין, שהלואי והיינו במדרגה של 'בינונים'. אין לנו בכלל מושג מה זה להיות בינונים! (וכפי שהאריך בזה בספר 'ליקוטי אמרים - תניא'). והדברים בבחינת מה שאמרו חז"ל: "רשעים מלאים חרטות" (ע"פ נדרים ט, ב; אברבנאל שמואל ב' יג, טו; ראשית חכמה שער היראה פ"ג; שבת מוסר פכ"ה); ואמר ע"כ רבי ישראל סלנטר זי"ע: הלואי והיינו מסוג זה! (והאריך לבאר עניין זה הסבא זצ"ל ב'מדרגת האדם - בדרכי התשובה').]

ותירץ הלח"מ - שעצם זה שלא עשה 'תשובה', על ידי כך כבר הוסיף עבירה נוספת על עוונותיו, משום שבעשרת ימי תשובה זהו חוב לעשות תשובה, ואם כן אין לו את ההטיה של 'רב חסד'.

ומעתה, דברי הרמב"ם - אפילו לפי ביאור הלח"מ - צריכים ביאור: מדוע על הבינוני לעשות דווקא 'תשובה' - הרי היה אפשר לומר שיוסיף הוא עוד מצווה מסוימת, או אפילו כמה מצוות אחרות, ועל ידי כך יטה את הכף לזכות, ואילו כאן משמע, שרק ע"י 'תשובה' יוכל להינצל הבינוני בדינו; ואם כן, מדוע אם לא יעשה 'תשובה' בדווקא נחתם למיתה?!

ואכן, בעשרת ימי תשובה כולם נוזהרים יותר להוסיף עוד מצוות. יש כאלו שעושים קידוש לבנה קודם יום כיפור - להוסיף עוד מצווה בימים אלו. ויש כאלה שנוזהרים בימים אלה מכל נדנוד של איסור או היתר דחוק (עי' בשו"ע או"ח סי' תרג). ואם כן, מדוע הרמב"ם אומר שעליו לעשות תשובה? ואפילו אם תאמר שכעת אלו זמנים של תשובה, או אפילו בשביל 'מחצה על מחצה' - כדברי הלח"מ - הרי יכול הוא לעשות עוד מצווה!



בעת התשובה תתעורר זכות המצווה ויאיר נרה

ואפשר לבאר את דברי הרמב"ם, שהבינוני נצרך הוא דווקא לתשובה - על פי מה שכתב רבינו יונה בספרו שערי תשובה, בהסבירו את אחד מעשרים עיקרי התשובה שמנה בספרו, וז"ל (א, מא): "התפילה: יתפלל אל ה' ויבקש רחמים לכפר את כל עונותיו. שנאמר (הושע יד, ג): "קחו עמכם דברים ושובו אל ה' אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו". 'קחו עמכם דברים' - זה ענין הווידוי. 'אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב' - זה ענין התפלה. ופירוש 'קחו

טוב' - מעשה הטוב שעשינו". והיינו, שאנו מתפללים להקב"ה, שע"י הווידוי שעשינו, תיקח את מעשינו הטובים ותתחשב בהם.

נתבונן נא: רבינו יונה כותב, שיש אפשרות כזאת, שהאדם יעשה מצוות - והקב"ה לא יקח את המצוות הללו ולא יתחשב בהם! ואף מבאר הוא את דבריו, וז"ל: "כי אמרו רז"ל (סוטה כא.): 'עבירה מכבה מצוה' - שהאדם אכן יכול לעשות מצוות כרימון; אבל אם עשה הוא גם עבירות - העבירות מכבות את המצוות. והיינו, שאין העבירה מסירה ומוחקת את המצוות עצמן, אלא רק מכבה אותן; גורמת היא שאורה של המצווה נכבה. ובדמיון לנר מכובה: שאע"פ שמציאותו של הנר קיימת - אבל אינו מאיר הוא. וכך היא מהותה של המצווה לאחר העבירה: נמצאת היא; אבל היא, כביכול, חשוכה.

וממשיך רבינו יונה לבאר עניין זה: "ובעת התשובה יתכפרו העוונות ותתעורר זכות המצווה ויאיר נרה, אחרי אשר לא הגיה אורו לפני התשובה". והיינו, שהתשובה מאירה את המצוות בחזרה; האור שלהן זורח כפי שהיה קודם שנכבו מחמת העבירות.

קשה להבין במושכל ראשון את משמעות דבריו של רבינו יונה. אמרתי פעם את פשט הדברים האלו לאדם גדול - שלאחר העבירה המצווה נשאת, רק שהיא מכובה והתשובה מאירה אותה בחזרה, והוא ממש הודה לי שהארתי את עיניו בפשט הזה.

אפשר לדמות את כיבויה של המצווה לאחר העבירה והתעוררות אורה בחזרה לאחר התשובה, לגחלים. כפי שהגמרא אומרת במסכת בבא קמא (ט:): "גחלת - כמה דשביק לה, מעמיא עמיא ואזלא" - ככל שמניחים את הגחלת, נהיית היא יותר כבויה; וכך היא אף מצבה של המצווה לאחר העבירה. מה עושים כעת? - צריכים לנשב; לעשות עליהם רוח - כי באמת יש משהו בתוך הגחל, ועל ידי כך האש חוזרת להתלבות בחזרה. כפי שראיתי זאת בחוש כששהיתי במרוקו, כשהיו צולים בשר על גחלים, היו מנשבים חזק על הגחלים, והייתה פורצת אש גדולה. וכך היא בדיוק מצבה של המצווה לאחר התשובה - כי לפני התשובה לא האירו המצוות הללו; ועתה, אחרי התשובה, אורן של המצוות חוזר ומאיר.

ועוד כתב רבינו יונה בהמשך: "וכן כתוב (איוב ח, ו): 'אם זך וישר אתה כי עתה יעיר עליך ושלם נות צדקך'". אמרו רז"ל (ירושלמי ר"ה א, ג; ב"ר עט, ג): "אם זך וישר היית לא נאמר, אלא אם זך וישר אתה - שעשית תשובה. 'כי עתה יעיר עליך' - עתה אחרי התשובה שעשית, יעיר עליך כל הצדקות שעשית מלפנים". כי באמת יכול להיות שאדם יחיה חיים שלמים, ועשה הוא בהם הרבה מצוות - ולמעשה המצוות האלו מכובות...

ממשיך רבינו יונה: "ואשר היה ביתך פתוח לרווחה ונטעת אשל אכסניה, כמו שכתוב (איוב לא, לב): 'דלתי לאורח אפתח'". וכי יש יותר מצדקה?! - בכל מקום שכתוב סתם 'מצווה', הכוונה היא למצוות צדקה! (ע"פ רש"י, שבת קנו, א, בד"ה: 'צדקן במצוות'. ובתלמוד ירושלמי בפרט, ועיי' יומא פ"ה, ה"ב, בפירוש קורבן העדה, בד"ה: 'בחסרון של מצוות'; ועי' בשמו"ר לו, ג, במתנות כהונה ופירוש מהרז"ו; החיד"א בדברים אחרים, דרוש כג; וליקוטי אמרים - תניא, פל"ז).

כי אכן, מי שעושה צדקות זה באמת משהו מיוחד - ואעפ"כ אומר ע"כ רבינו יונה: "וקודם התשובה לא היו צדקותיך מגינות עליך". והיינו שעושים מצוות - ואפילו מצוות גדולות

וחשובות כמו צדקה וחסד - והמצוות לא מגינות על האדם בכלל. האדם שואל שאלות ויש לו 'קושיות': הוא צדיק, הוא עושה כל כך מצוות; ואם כן, איך יכול להיות שהוא נהייה חולה? איך זה יכול להיות? איך המצוות שלו לא מגינות עליו?

ורבינו יונה מסביר את הסיבה לכך: "וקודם התשובה לא היו צדקותיך מגינות עליך. ואחרי שובך, וסר עוונך, יעיר זכותך, ושלם נוות צדקך". והיינו, שמצוות מכובות לא שוות כלום; שוות הן רק אחרי התשובה - כי רק אז המצוות הללו מתחילות להגן ולהאיר!

על פי דבריו הנפלאים של רבינו יונה, מובן היטב מדוע פסק הרמב"ם שצריך דווקא לעשות תשובה ולא תספיק לאותו אחד הוספת מצוות על מצוותיו. וזה בהיות שבלי עשיית תשובה - אי אפשר למצוות שיאירו; הן נשארות חשוכות ואפילות. ואם כן, אי אפשר להן להישקל ולהיחשב בעת דינו של האדם ביום הכיפורים וממילא להגן עליו. ורק ע"י עשיית תשובה יאירו אורות המצוות של האדם; ויכולות הן אז להיחשב ולהישקל בעת דינו - וכך יוכל האדם להיחתם לחיים!

ולכן אמר רבינו יונה בהמשך דבריו, שמלבד מה שעל האדם להתפלל על כפרת עוונותיו בכדי שיאירו בחזרה, מוטל עליו גם להתפלל ע"כ שהקב"ה ירצה ויחפוץ בו אפילו שכבר נמחלו עוונותיו - בהיות שיכול להיות שאין לו שום עוון, כי נמחל לו הכל; ואף אינו צריך לעבור ייסורים לכפרת עוונותיו - אמנם הקב"ה אינו חפץ בו. ומביא רבינו יונה על כך בהמשך את דרשת חז"ל על הפסוק (תהילים פ, כ): "ה' אלוקים צבאות השיבנו האר פניך ונושע", וז"ל (מדרש תהילים, פ): "אין לנו אלא הארת פניך". 'האר פניך' - קודם כל צריכים אור; ורק אחר כך 'ונושע'.

לאחר כל זה נבין את דברי המדרש שהבאנו לעיל: "אורי - בראש השנה; וישעי - ביום הכיפורים" - בהיות שראש השנה צריך לגרום לאדם שיגיע הוא ל'אור', שעל ידי התשובה המצוות שלו יאירו; וזה ייתכן רק ע"י עבודת התשובה - בהיות שהתשובה מעוררת ומאירה בחזרה את המצוות; כי בלי התשובה אי אפשר למצוות להאיר, כי הן כבירות - כפי שהסברנו לעיל.

ועל ידי התשובה, המחזירה את ה'אור' למצוות שאבד מהן ע"י העבירות - יכול האדם להגיע לכך שיוושע הוא ע"י הקב"ה; שיהיה הוא רצוי בעיניו - שזו הישועה האמתית - ביום הכיפורים, שאז הקב"ה סולח ומקבל את כל מי ששב בתשובה, כמו שנאמר (ויקרא טז, ל): "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאותיכם לפני ה' תטהרו".



אשר בך ירוחם יתום

לאחר שהתעמקנו בדברי הרמב"ם ורבינו יונה - ברצוני להוסיף עוד יסוד חשוב בעבודת התשובה, שניתן ללומדו מהפסוקים שהובאו לעיל בדברי רבינו יונה.

הנביא אומר (הושע יד, ב-ה): "שובה ישראל עד ה' אלוקיך כי כשלת בעוונך, קחו עמכם דברים ושובו אל ה' אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו, אשור לא יושיענו על סוס לא נרכב ולא נאמר עוד אלוקינו למעשה ידינו אשר בך ירוחם יתום, ארפא משובתם אוהבם נדבה כי שב אפי ממנו".

תחילת דברי הנביא על דבר התשובה הם: 'שובה ישראל עד ה' אלוקיך'. לאחר מכן ממשיך הוא באותו עניין: 'קחו עמכם דברים וכו' ונשלמה פרים שפתינו' - כפי שביארו המפרשים ורז"ל באריכות; וכפי שראינו לעיל בדברי רבינו יונה.

אולם דברי הנביא בהמשך, בפסוק ד', אין להם קשר, לכאורה, לעניין התשובה: 'אשור לא יושיענו, על סוס לא נרכב, ולא נאמר עוד אלוקינו למעשה ידינו אשר בך ירוחם יתום' - שהרי מה בין דברים אלו לעניין התשובה?!

טרם שנבוא להסביר את הקשר שבין הפסוקים - ננסה לעמוד על הבנתם של דברי הנביא בפסוק זה. המעיין בדברי התרגום, רש"י ועוד מפרשים, יראה מיד, שדברי הנביא בפסוק זה, הם על ענייני אמונה ובטחון בבורא, עיי"ש.

אלא שאדרבה, מכאן משמע, שאכן יש קשר הדוק בין הדברים. הנביא בא להורות לנו בהסמיכו את התשובה, בקריאתו: 'שובה ישראל עד ה' אלוקיך', שתהיה היא ע"י וידוי ותפילה, כנ"ל, לענייני אמונה ובטחון בבורא - שהתשובה האמתית הינה ראשית כל בעניין האמונה והביטחון! וזה בהיות שרואים אנו שהנביא עומד ו'צועק' מיד לאחר דיני התשובה את ענייני האמונה והביטחון, שאין לבטוח על שום דבר, ומאידך עלינו לבטוח בו יתברך בביטחון שלם - כמו אותו יתום, שאין לו על מי לסמוך ולהישען!

עניין זה הינו יסוד חשוב בענייני התשובה - שהדבר הראשון הנצרך לשב, הוא להסיר ממהותו כל קשר ושליכות ל'כוחי ועוצם ידי'; ולאחר מכן עליו לקנות בליבו יפה יפה את האמונה והביטחון בבורא יתברך.

עד היכן מגיעים הם הדברים? - כבר הורה לנו הנביא: 'אשר בך ירוחם יתום', וקילורין הם לעיניים דבריו של המלבי"ם ע"כ: "כי רק בך נבטח, מצד שידענו 'אשר בך ירוחם יתום' - שמי שאין לו עוזר וסומך מצד הטבע אתה תרחם עליו מצד רחמין. וכן אחר שאין לנו בטחון ותקווה על שום דבר, נמצא רחמים אצלך". וכן כתב הרד"ק בד"ה: 'אשר בך ירוחם יתום', וז"ל: "כי ידענו כי בך לבדך ירוחם היתום, ומי שאין בו כח אתה תתן בו כח ותצילהו, וכן תעשה לנו".

כי זהו דבר עיקרי בעבודת התשובה: 'אשר בחר ירוחם יתום' - הנביא אומר מפורש שראשית תשובת האדם היא להסיר את בטחונו והישענותו בבשר ודם ואת ההרגשה של כוחי ועוצם ידי; וצריך הוא להרגיש שאין לו שום דבר אחר בעולם, והרי הוא כמו יתום שאין לו על מי להיתלות ולהישען - אלא על אביו שבשמים.

זו הידיעה וההבנה שצריכים אנו להשריש בתוך ליבנו היטב היטב: שהכל זה רק מאבינו שבשמים; והכל לטובה; ועלינו להישען רק עליו - כמו היתום, שאין לו על מי להישען. וזו,

אכן, התשובה הראשונה שדיבר עליה הנביא. ואם עשינו כן מכריז הנביא: 'ארפא משובתם, אוהבם נדבה, כי שב אפי ממנו'.

ומעתה נבוא לבאר את מה שראו חז"ל לקרוא לימים אלו 'ימים נוראים': ימים אלו, שבהם מתפללים אנו על המלכת ה' ועל ביסוס שלטונו בעולם, ועל ידי ההתבוננות בזה אנו מרגישים את השגחתו בחוש - הרי שהדברים 'נוראים' הם ללא ספק. הרגשה זו, של השגחת ה' בעולם והנהגתו עם בריותיו בדין ובחסד - שהם הם מלכותו ושלטונו בעולם - המוזכרים הם בתפילות הימים בכל פעם, אמורים הם לעורר בנו את הרגשת האמונה והביטחון בו יתברך, שהיא היא למעשה עניין התשובה הראשון שהאדם נצרך אליו - כמאמר הנביא לעיל.

ועל כך מתפללים אנו בימים אלו, שיכירו כל באי עולם את 'נוראות השגחתו בעולם', וימליכו אותו עליהם בשלימות - והיא היא תשובתם וחזרתם לה' יתברך - ועל ידי כך יזכו הם לאותו ה'אור' שאפשר להשיג בר"ה; ובהמשך 'ייושעו' הם ביום הכיפורים, על ידי מציאת חן בעיני הקב"ה!



ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו

ואכן, האדם שרוצה לחזור בתשובה, עליו לעשות את הדברים הנדרשים ממי שרוצה לחזור בתשובה - להתוודות, להתחרט, לעזוב את החטא, להתפלל, ולקבל על עצמו על העתיד, ועל ידי כך עושה הוא תשובה על כל הנזכר ועל הכל. אבל מניין לנו לדעת אם באמת הוא חוזר בתשובה? מהיכן נדע שהוא באמת משתנה ו'מתחלף' מרע לטוב?

בנובהרדוק דיברו תמיד שמוטל על האדם ל'התחלף' - להשתנות. היו אומרים שם: ההוא 'יתחלף'; ההוא 'התחלף'; וההוא 'מתחלף' - כי באמת זו מטרת האדם בעולמו, ואכמ"ל. כמו כן בענייננו: לא מספיק סתם תשובה - האדם צריך 'להתחלף'; להיות אחרת לחלוטין ממה שהיה קודם התשובה.

והוא ממש כדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (ב, ד) - שהשב כל כך צריך להתעצם בתשובתו, עד שאמור הוא להיות כאדם אחר לחלוטין, וז"ל: "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' וכו' ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו, כלומר שאני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה".

ובמה צריכה להיות ה'התחלפות'? במה נמדדת תשובת האדם לאמיתו של דבר? - בעיקר על המידות! תשובתו של האדם נמדדת באמת בעניין המידות!

יש דרשה נוראה לשבת שובה מהחתם סופר זי"ע בעניין זה, שאילולי שהיה כתוב בראש הדף 'חת"ם סופר' - הייתי חושב שמסתמא הסבא מנובהרדוק אומר את זה... כי זה כל כך נורא איך שהוא מדבר שם.

תוכן דבריו שם הוא, שעיקר תשובת השב הנרצית היא לעזוב את החטא ולעקור את רוע השאור - המידות הרעות - מליבו, עד שלא יזכר ולא יפקד ולא יעלה על לב לעולם. ולא כמו אלו שמסתגרים בבתי כנסיות ומרבים באמירת תהילים, פרק שירה ומעמדות.

בהמשך דבריו, מביא הוא משל נורא, בו מסביר הוא, שהשב שעושה מצוות ואינו עובד על מידותיו ומגרעותיו, דומה הוא למי שגר בדירה סרוחה ומביא דברים טובים לתוך ביתו; והוא רק מוסיף יגון ואוון במעשיו - בהיות שבעת שיתערבו הדברים הטובים עם ריח בית הכסא ושאר הריח הרע מאוד, יהיו מתועבים ומשוקצים ביותר.

ומסביר את הנמשל, שזה מה שיארע לאנשים המתאכסנים אצל יצה"ר בדירה הסרוחה שלו, ובעת שפוקחים את עיניהם בימים אלו, ורואים שמצבם רע ומר הוא, ורואים את הדברים הטובים - הדרגות הגבוהות של הצדיקים, חושבים הם גם לנהוג כמוהם; וזהו, באמת, רק פיתוי היצר, שיאמרו תהילים ומעמדות כל היום, בעבור שלא יעמדו הם על דרכי התשובה האמתית - להסיר את הרע מקודם. ומציין הוא בדבריו את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (ב, ב), שהתשובה היא להסיר את החטא ואת הרע, ולהחליט שלא ישוב לזה לעולם. וכמו כן מציין הוא את דברי רבינו יונה ע"כ (עי' בשע"ת א, יא). והאריך שם בדברים חריפים בעניין זה (עיי"ש, דרשות חת"ם סופר ח"ג, עמ' לח).

כי אכן, עבודת התשובה דורשת היא מקודם את הסרת הרע - את תיקון המידות; ורק לאחר מכן אפשר לחשוב על 'עשה טוב'. שאילולי זה הרי הוא מכניס דברים טובים ומתוקים לדירה סרוחה - שלבסוף הכל מסריח!



אין רע גדול מחיסרון השלימות וההרחקה ממנו

וכעת נבאר את הפשט בדברי חז"ל שהבאנו לעיל: "תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים". ותמהנו, וכי שייך 'תשובה' אצל בני תורה? אצל גדולי תורה?! ואלא שאכן משמע מכאן, ש'תשובה' זו 'סחורה' כזו שנוהגת היא יום יום, שעה שעה, לכל אחד ואחד ואפילו לצדיקים! וכפי שהזכירו זאת הספרים הק' (ועי' בזהר ח"ג קנג, ב; ועי' בלקו"ת - לבעל התניא - שמיני עצרת צב, ב, ובשה"ש נ, סע"ב; ועי' עוד בשפת אמת דברים, שבת תשובה, תרסב, בד"ה: 'שבת הוא תשובה מאהבה').

ואכן, כל אדם, יהיה מי שיהיה - אפילו הצדיק הגדול ביותר - צריך לעמוד תמיד תחת 'גדרי התשובה'! - כפי שהיה מרגלא בפומיה דרבא. שהרי בדבריו פונה הוא לאלו שמחפשים ומבקשים הם את 'תכלית החכמה' - ואעפ"כ צריכים הם 'תשובה'! כי אכן על כל אחד ואחד מוטל לתקן את עצמו - ואף פעם אין זה מספיק; אלא עליו לעבוד עוד ועוד ולעשות 'תשובה' - עד שמגיע הוא ל'שלימות של תשובה'. והדברים אמורים, כאמור, גם לגדולי החכמים והצדיקים.

והראיה לכך היא ממה שאמר שלמה המלך ע"ה (קהלת ז, כ): "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". ואין הכוונה בדבריו שאין אפשרות שהצדיק עושה רק טוב ולא חוטא הוא - שהרי בוודאי יש צדיקים כאלה שלא חטאו הם מעולם! (עי' ע"כ בדברי התוספות שבת נה, ב, בד"ה: ארבעה וכו'; בפתיחת שער התשובה שבספר חובות הלבבות; ובספר 'ליקוטי אמרים' - תניא' פרקים ט-יז).

ואלא, כוונת הפסוק היא, שאין צדיק כזה שבתוך מעשיו הטובים שעושה הוא לא חסר בהם משהו מהשלימות. כפי שמצינו רעיון זה בדברי המסילת ישרים (פ"ד), על דברי חז"ל (ב"ב עה.): 'מלמד שכל אחד ואחד נכווה מחופתו של חברו', עיי"ש. והיינו, שיש במעשיו הטובים של הצדיק מעשים כאלה שאינם מושלמים במאה אחוז. ופירוש המילים 'ולא יחטא' - מלשון חיסרון (עי' בתורה תמימה על אתר; ובמצודת ציון מלכים א א, כא); והיינו שבתוך מעשהו ה'טוב' גופא ישנו 'חסרון' כל שהוא - חוסר שלימות.

רעיון זה הובא בספרים רבים ובאופנים שונים. ולחיבת הקודש נציג בזה את דברי הבעש"ט הק' על הפסוק דנן: "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", וז"ל (בעל שם טוב, מגילת קהלת, ה): "רצה לומר באותו טוב - יש שמץ חטא מצד איזה פנייה וכיוצא" (רעיון זה הובא בריבוי מקומות בדברי הבעש"ט ותלמידיו זי"ע; וכן כתב בספר אגרא דפרקא, סימן נד - בשם ספר עשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו זי"ע, במאמר חיקור דין ח"א פי"ב; וכן כתב כך בספר נפש החיים ש"א פ"ו, הערה בד"ה: 'זוה היה קודם החטא'; וכן כתב בספר תפארת שלמה, ויחי, בד"ה: 'שא נא').

ואכן, זו מהותה של התשובה האמתית והשלימה - החתירה וההגעה לשלימות בעשה טוב עד לקצה היכולת האנושית; וזהו אכן דבר ששייך בכל אחד ואחד. ואם הדברים הם כך לצדיקים - הרי שהם נכונים שבעתיים לכל אחד ואחד!

כי אכן השגת השלימות זה עיקר עבודת האדם בעולמו והטובה הגדולה שיכולה להיות בעבורו; ומאידך חסרונה הוא ההפסד הגדול ביותר. והוא כפי שכתב המסילת ישרים, וז"ל (פ"ד): "ושאין רע גדול מחיסרון השלימות וההרחקה ממנו!" - כי אם חסר בשלימות חסר באדם משהו מהותי! כי כוונת הכל היא השגת שלימות; וזו התכלית של הכל - שלימות!



והחזירנו בתשובה שלימה לפניך

ועניין השלימות בכלל ובתשובה בפרט נצרכת ואף נמדדת היא בשלימות המידות! ועל כן מתפללים אנו ג' פעמים ביום בתפילת שמו"ע: "השיבנו אבינו לתורתך, וקרבתנו מלכנו לעבודתך, והחזירנו בתשובה שלימה לפניך, ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה" - כי לא מסתפקים אנו בתשובה בעלמא; אלא מתפללים אנו על 'תשובה שלימה' - שלימות בתשובה, הכוללת היא את הסור מרע ועשה טוב בשלימות; והיינו שלימות במידות!

ו'תשובה שלימה' נקראת היא בעניין ה'מידות' דווקא - כפי שאומרים אנו אומרים בתפילה הנ"ל: "השיבנו אבינו לתורתך, וקרבתנו מלכנו לעבודתך, והחזירנו בתשובה שלימה לפניך". ולכאורה, אם התפללנו כבר על תורה ועל עבודה - וכי יש משהו יותר מזה שצריכים אנו לבקש על 'תשובה שלימה'?

זאת ועוד: כשמזכירים אנו את עניין התורה מתפללים אנו אל 'אבינו' - כי לתורה צריכים לגשת עם אהבה, כפי שאומרים אנו שברצוננו להגיע ולהרגיש את 'אהבת התורה'; כמו אהבת אב לבנו - 'השיבנו אבינו לתורתך'. וכשמזכירים אנו את העניין העבודה מתפללים אנו אל

'מלכנו' - כי לעבודה צריכים לגשת עם יראה, כמו שאומרים אנו בתפילה 'וקרבנו מלכינו לעבודתך' - כמו עבד העומד לפני המלך, מתוך יראה עצומה.

ואם כן, מה חסר עוד? יש כבר את הכל! - לא! שהרי מבקשים אנו עוד: "והחזירנו בתשובה שלימה לפניך" - על מה יש עוד לחזור בתשובה? הרי יש כאן בקשה על תורה ועבודה! ולא עוד אלא שמבקשים אנו: 'תשובה שלימה'!

ואלא שהדברים מכוונים הם על המידות! כי אפילו לאחר התורה והעבודה מוכרחים אנו לעבודה על המידות, שאינה נכללת היא בתורה ובעבודה - כי מידות זה עוד פרשה שלימה! ובה ועל ידה ייתכן להגיע לשלימות! ועל כן מבקשים אנו לאחר הכל: 'והחזירנו בתשובה שלימה לפניך!' (ועי' ע"כ עוד ב'המוסר והנועם' ח"ה, במאמר: 'בת קול המעוררת לתשובה').

ונראות כתב ע"כ רבינו בחיי, וז"ל (שמות יח, כא): "בא וראה כמה כח וגודל מעלות המידות: שלא נשתבחו הצדיקים והנביאים בתורה, כגון נח ואברהם ויעקב וזולתם בתארי החכמה התבונה והדעת - כי אם בתוארי המידות. נאמר בנח (בראשית ו, ט): 'איש צדיק תמים היה'; ונאמר באברהם (שם יז, א): 'והיה תמים'; וביעקב (שם כה, כז): 'איש תם'; וכן במשה (במדבר יב, ג): 'עניו מאוד'. וכל זה להורות, כי אין עיקר החכמה אלא יושר המידות, כשם שאין האילן עיקר אלא הפרי. וכן דרשו רז"ל (ברכות יז): 'שכל טוב לכל עושיהם' (תהילים קיא, י) - לכל לומדיהם לא נאמר אלא לכל עושיהם".

כי אכן, האדם יכול להיות צדיק גדול - אבל המבחן האמיתי שלו יהיה במידותיו! רבותי! נער הייתי וגם זקנתי - ראיתי המון צדיקים גדולים בכל הדברים. אבל במידות - בעבודת המידות; זאת אומרת שיוכלו לפרגן, לחלק כבוד והערכה, שיהיה טובת עין על השני - זה היה קשה מאוד למצוא!

ברוך ה' יש 'עובדים'; יש ראשי ישיבות; ויש גדולי תורה. אבל הכל בשביל עצמי - לא בשביל השני! לא בשביל לפרגן לשני! ומידות מתוקנות זה להיפך - לדאוג לשני!

רבינו זצ"ל הינו משל ודוגמא לעבודת המידות אמיתית ומתוקנת; כמה שהוא היה עובד על כך. את עבודת המידות שלו אי אפשר לתאר ולשער! הייתה זו עבודה שלימה! וזה נקרא להגיע לשלימות - כי שלימות נקרא לתקן את הכל לגמרי! וזוהי תשובה שלימה - להרגיש שאין שום דבר אחר מלבד הבורא!



אם תשוב ישראל - אלי תשוב!

אם הגענו עד הנה, עלינו להוסיף עוד יסוד חשוב בעבודת התשובה, שגם אותו נוכל ללמוד מהתפילה הנ"ל: "השיבנו אבינו וכו' והחזירנו בתשובה שלימה לפניך". והיינו, שבקשתנו היא שהתשובה תהיה שלימה - לפניך. וכי יש, לכאורה, מציאות כזו שהעבודה היא לא לפניך? - ואלא למי נעבוד אם לא לפניו יתברך?!

כמו כן מצאנו שאמר הנביא בעניין התשובה (ירמיהו ד, א): "אם תשוב ישראל נאום ה' אלי תשוב ואם תסיר שיקוציך מפני ולא תנוד". גם כאן אומר הנביא בשם ה', שאם תשוב בתשובה - אלי תשוב; ואם תסיר שיקוציך - יהיה זה מפני (ע"פ המפרשים). וגם כאן, לכאורה, יהיה קשה: וכי שמענו שאחד יעשה תשובה בשביל פלוני או בשביל משהו אחר? ואם כן, מה הפשט במילים: 'אלי תשוב'?

ואלא שאכן כך הם פני הדברים: יש מציאות כזאת, שאדם עושה תשובה בשביל ההוא; בשביל פלוני או אלמוני. ואפילו אם זה לא בעבור בני אדם - הרי שזה בשביל 'חשבון' כזה או אחר, או עבור 'נגיעה' כל שהיא!

ועל זה אומר הקב"ה ע"י הנביא: 'אם תשוב ישראל נאום ה' - אלי תשוב!': תשוב רק לשם שמים! רק בעבור למצוא חן בעיני ה'! והאדם העושה כן, יכול, אם נצרך הוא לכך, לחשוב לאחר מכן על מציאת חן גם בעיני אדם. אבל חלילה לנו לחשוב מקודם על מציאת חן בעיני האדם ורק לאחר מכן לחשוב על מציאת חן בעיני ה'!

כי אכן, למצוא חן בעיני אלוקים - זו התכלית של התשובה! וכפי שהאריך לבאר זאת רבינו יונה, בעיקר התפילה (שע"ת א, מב), שהובא לעיל באריכות. כי זו התכלית של מצוות התשובה - לעשות 'תשובה שלימה' במידות; כגון להכניע את עצמו לכל וכדו' - ועל ידי כך למצוא חן בעיניו יתברך.



היש תשובה בלא לימוד המוסר? - אין!

יסודות גדולים בעבודת התשובה התבארו עד כה, בס"ד. ואולם שאלת ה'מבקש' כעת היא - כיצד ניתן לקיים את היסודות הללו הלכה ולמעשה?

ואלא, שיסוד ותחילת עבודת התשובה היא, שהתשובה האמיתית והשלימה תיתכן היא רק ע"י לימוד המוסר! והעד על כך, היא אמרתו הקולעת של המשגיח דשיבת חרון, הגרי"ל חסמן זצ"ל, כפי שהובאה בראש ספרו אור יהל: "היש כפרה בלא תשובה? - אין! היש תשובה בלא לימוד המוסר? - גם זה אין!".

רבותי! בלי לימוד המוסר זה לא הולך! יכולים לומר היום שאי אפשר ללמוד מוסר, כי זה לא הולך היום, וזה לא מתאים היום... אבל אומר לכם מפרקטיקה, מהמציאות, ממה שראיתי כבר בהרבה מקרים - אם לא יכולים ללמוד מוסר כל יום, העניינים יכולים ללכת ולהסתבך עד ועד בכלל, רח"ל.

אפילו קדוש עליון כמו החתם סופר - שאפשר לספר עליו סיפורים נוראים שהוא היה מלאך אלוקים (ע'י באריכות ב'המוסר והנועם' ח"ב, במאמר: ד' הפרשיות - כהנה לביעור החמץ שבלב) - למד עם התלמידים בכל יום בספר חובות הלבבות; ואמר שביום שהוא לא לומד מוסר, מרגיש הוא קרירות והצטננות ביראת ה'! (ע"פ חוט המשולש). ואם הוא הרגיש כך - אז מה נגיד אננו?

ואכן, זו המציאות: כל זמן שלא לומדים מוסר, אז כל אחד הוא צדיק בעיניו; לא סתם צדיק - אלא צדיק ממש! ושמתחילים ללמוד מוסר אז רואים את המציאות האמתית...
ואלא שאת זה לא רוצים אנו; איננו רוצים לראות את חסרונותינו. חסר לי משהו?! - ב"ה הכל בסדר! וכי חסר לי משהו? לא ולא! - ועל כן צריכים אנו ללמוד מוסר בכל יום, להכיר ולתקן את הטעון תיקון בנפשנו, ועל ידי כך נזכה לחזור בתשובה שלימה.
ואם אכן נעשה כך, ה' יתברך יעזור לנו שנזכה לחזור בתשובה שלימה אליו יתברך; ושתהיה לנו שנה טובה ומבורכת, גמר חתימה טובה, ושנזכה לגאולה שלימה ולברכה שלימה.



אוצר הזמנים

על מקורות מנהג אמירת לדוד ה' בחודש אלול ♦ יסוד המחלוקת בין
הנהגת הגר"א שפירא והגר"ש ישראל בעניין קידוש קודם תקיעת
שופר - האם יש מצוות שמחת יו"ט בר"ה והנ"מ מכך

הרב אברהם דוד ברנד
כולל בטחה המרכזי, אופקים

על מקורות מנהג אמירת לדוד ה' בחודש אלול

מנהג נפוץ הוא בקרב רוב תפוצות ישראל, להגיד בכל יום, לאחר שחרית וערבית, מזמור כ"ז שבספר תהלים, שהוא לדוד ה' אורי וישעי וכו', עד סופו. מנהג זה אין לו זכר בדברי חז"ל* והראשונים, גם לא נזכר בכתבי ראשוני האחרונים וגורי האר"ל. ובס"ד נבוא לבאר את שורשיו וטעמיו.



א.

מקורות המנהג

המנהג נזכר לראשונה בספר שם טוב קטן¹ (נדפס בזולצבאך, תס"ו). וז"ל באות כ"ו שם: "הא לך סוד גדול כל האומר מזמור זה [כ"ז] מר"ח אלול עד אחר שמחת תורה ואפי' גזירה רעה כתובה על האדם מן השמים יכולה לבטלה ומבטל מעליו כל גזירות רעות וקשות ויוצא בדימוס זכאי בדין. וצריך להזהר מאוד מאוד שיאמר זה המזמור ערב ובקר דבר יום ביומו מר"ח אלול עד אחר שמחת תורה אזי הוא מובטח שיוציא שנותיו וימיו בטוב ויערב לו ויכניע עי"ז כל מיני מקטרגים". עי"ש עוד ביאור העניין על דרך הקבלה.

דברים דומים נכתבו בספר זכירה² (המבורג, תס"ט), אשר דבריו תואמים במקומות רבים עם דברי הספר שם טוב קטן. וז"ל בדף נז ע"ב: "סוד גדול האומר מזמור כ"ז, מראש חודש אלול, עד אחר שמחת תורה, ערב ובקר, אזי הוא מובטח שיוציא ימיו ושנותיו בטוב ומסיר כל המקטרגים".

(א). אמנם, באלף למטה (על המטה אפרים סי' תקפא ס"ו) כתב שמקור המנהג הוא מדברי המדרש שוחר טוב (תהלים כז) וז"ל: "אורי בראש השנה וישעי ביום הכיפורים ואחר כך כי יצפנני בסוכה שהוא רמז לסוכות". וכבר העירו האחרונים כי הקטע האחרון, כי יצפנני בסוכה, אינו במדרש הנ"ל, והוסיפו המטה אפרים מעצמו.

והנה, כעין דברי השו"ח"ט הנ"ל, איתא גם במדרש ויקרא רבה (כא, ד). וכע"ז כתב בקיצור שולחן ערוך (קכח, ב) שמקור המנהג הוא מהמדרש הנ"ל.

אמנם בספר שער הכולל (דף יט ס"ק כז) תמה על דברי המטה אפרים, וכי כל פסוק הנדרש על ראש השנה, יאמרוהו מחמת כן פעמיים ביום. וכע"ז תמה גם בספר ברוך שאמר (עניני תפילה עמ' רא).

ובמאמר זה יתבאר בס"ד, שמנהג זה שורשו בספרי המקובלים וטעמיו נסתרים הם.

(ב). חיברו הגאון המקובל רבי בנימין בינוש הכהן, אשר נודע בכינוי "בעל שם טוב מקראטשין".

(ג). חיברו הגאון רבי זכריה סימנר מליטא.

בספר המוסר המיוחס לאחד מתלמידי האריז"ל (ונדפס לראשונה בברלין, תפ"ד) הביא: "מ"כ [מצאתי כתוב] סוד גדול האומר מזמור כ"ז, מר"ח אלול עד אחר שמחת תורה, בערב ובוקר, מובטח שיוציא ימיו ושנותיו בטוב ומעביר כל המקטרגים".

מקור נוסף אשר בו נזכר מנהג דומה, הוא הספר הנודע חמדת ימים (אשר נדפס לראשונה באיזמיר, תצ"א) שכתב בח"ד פ"ד ענייני סליחות: "תאמר בתחילה מזמורי תשובה, תפילה לדוד וכו' שמעה ה' וכו'. ואני נהגתי לומר גם מזמור כ"ז לדוד אורי וכו' ומזמור רננו צדיקים וכו' שנזכר בכל אחד מהם י"ג שמות הוי' וכו', ונכון לאמרו באשמורת הבוקר בסליחות לעורר רחמים".

אמנם, נראה ברור שהאמור בספר חמדת ימים מתחבר למסורת אחרת לחלוטין מהאמור בשלושת הספרים הנ"ל. שהלא חמדת ימים כותב להגיד מזמור כ"ז יחד עם מזמורים נוספים, וכן כותב לאומרם רק בבוקר בסליחות. כמו כן, הוא מציין שהטעם לאומרם הוא "לעורר רחמים", בעוד שבג' הספרים הנ"ל מבואר שהטעם לאמירת מזמור כ"ז הוא להסיר המקטרגים.

למרות זאת, היו שסברו שמקור המנהג הוא מהחמדת ימים. ומכיוון שספר זה הנו שנוי במחלוקת עד ימינו^ד, היו שהתנגדו למנהג זה. ויובאו דבריהם לקמן.

מכל מקום, שנים לא רבות חלפו וכבר היה מנהג זה נפוץ ומקובל. בספר שער המלך משנת תקכ"ב (שער א' לאלול פ"ח): "באתי לדבר בענין המנהג היפה ונכון שנתפשט ברוב הקהלות גדולות וקטנות שאומרים תיכף אחר התפילה פרשה ז"ך שבתהילים לדוד ה' אורי וישעי, באתי להחזיק בשתי ידיים המנהג הזה שלא יזיוו מזה הפרשה, וכל העם יודעים הטעם לשמש בזה הפרשה לפי שנאמר בה 'לולא האמנתי לראות' המרמז על אלול".



ב.

התפשטות המנהג בעדות המזרח

עד מהרה התפשט המנהג מאירופה גם לעדות המזרח.

החיד"א כותב בסוף קונטרס סנסן ליאיר: "יאמר מזמור לדוד ה' אורי וישעי כלו אחר כל תפלה מהשמ"ע מר"ח אלול עד מוצאי יוה"כ וכן בהושענא רבא וכן הוא מנהג בעה"ק חברון שהש"ץ אומר אותו אחר עלינו לשבח וכו' בקול רם".

וכ"כ גם בספרו עבודת הקודש (מורה באצבע, אות כז): "מנהג טוב לומר אחר כל תפלה מזמור לדוד ה' אורי וישעי ובפרט מר"ח אלול עד הושענא רבא".

ד). הארכתי בעניין זה במאמרי שהתפרסם בקובץ התורני מנורה בדרום, אב, תשפ"ד, עמ' נב-ס.

גם בסידור שערי רצון (שאלוניקי, תק"א, עמ' כד) הועתקו דברי הספר שם טוב קטן^ה. ובספר דרך ישרה (שאלוניקי, תקמ"ה) כתב בדף כט ע"ב: "וראיתי לאנשי מעשה שאומרים אחר התפילה מזמור כ"ז לדוד ה' אורי וישעי וכו'. ונ"ל שכך ראיתי בכתבי הרב ז"ל סוד גדול האומר מזמור כ"ז מר"ח אלול עד אחר שמחת תורה ערב ובוקר אזי הוא מובטח שיוציא ימיו ושנותיו בטוב ומעביר כל המקטרגים".

מכאן ואילך הועתק מנהג זה לרוב הסידורים והמחזורים הספרדיים.



ג.

המנהג בקרב גדולי החסידות

על פי סיפור מאוחר מפי הגאון החסיד רבי שמעון מז'ליחוב, הבעש"ט נהג לומר לדוד ה' והורה גם לתלמידיו לעשות כן (נור הקודש - מנהגי ראפשיץ, מנהגי חודש אלול אות ט, בניצוצי הקודש אות יא).

גם בסידור האריז"ל עם פירוש מאת רבי שבתי מראשקוב (סדר כוונת ר"ח אלול), שהיה תלמידם של הבעש"ט והמגיד ממעזריטש, הועתק כל הקטע מהספר שם טוב קטן.

ובסידורו של בעל התניא הביא להגיד לדוד ה' "מר"ח אלול עד אחר הושענא רבה אחר שיר של יום ובמנחה קודם עלינו".

מכאן ואילך התקבל המנהג במרבית החצרות החסידיות, עם כי מסורת חסידית מקבילה שללה את המנהג, כפי שיבואר להלן.



ד.

המתנגדים למנהג

חרף התקבלותו הנרחבת של המנהג, במהלך השנים קמו לו גם מתנגדים שונים.

כך הובא בספר מעשה רב (אות נג) בשם הגאון מווילנא: "ואין אומרים שום מזמור זולת שיר של יום... גם מראש חודש אלול עד יום הכיפורים אין אומרים קאפיטל [פרק] כ"ז".

ה). סידור זה, הובא לדפוס בסלוניקי בידי רבי שלמה עבאדי, והוא כולל הגהות וכוונות על פי כתבי רבי חיים כהן, תלמיד מהרח"ו ומח"ס טור ברקת. אך באמת יש אומרים שאין הכוונה לרבי חיים כהן הנ"ל, אלא לרבי חיים כהן שהיה מרבני סלוניקי.

ו). עיין בספר דרך ישרה (כלכותה, תרמ"ד) סי' ה שהביא שמצא "באמתחת כתבי רבני שאלוניקי" עניינים ממעלת מזמור כ"ז.

האדר"ת בסוף ספרו תפילת דוד (מנהגי בית הכנסת הגדול בק"ק אוסטרעא, אות א) כתב לבאר את טעמו של הגר"א: "נראה משום טירחא, וכמ"ש ברכות (יב, ב) ומשום ביטול מלאכה כמ"ש במגילה (כא, א) שאין מוסיפין קרואים בימים שמותרים במלאכה".

בסידור הגר"א הקדמון, שנדפס בירושלים בין השנים תרנ"ה-תרנ"ח בידי רבי נפתלי הערץ הלוי, לא הוזכר המנהג להגיד לדוד ה'. עם זאת, בסידור הגר"א – אשי ישראל (ירושלים תרס"ח) כן הובא מנהג זה. בסידורים החדשים על פי מנהג הגר"א, בדרך כלל הושמט מנהג זה תוך ציון לדברי המעשה רב'.

גם בקרב גדולי החסידות, מצינו התנגדות נרחבת למנהג זה. ידוע כי הדברי חיים מצאנז הורה שלא לנהוג כן. טעמו נמסר בעל פה לצאצאיו, כפי שהעיד האדמו"ר רבי יקותיאל יהודה הלברשטאם מקלויזנבורג^ז (דברי תורה, ח"ד, גליון ה, עמ' ט): "שמעתי מכ"ק אאמו"ר זי"ע ששמע מפ"ק זקה"ק בעל הדברי חיים זי"ע, בנוגע לאמירת מזמור לדוד ה' בימי אלול; איני נוהג לעשות דבר שלא הוזכר בשו"ע או בכתבי האר"י ז"ל עכד"ק. וזה היה כלל גדול בחסידות צאנז והמליצו על זה מאמר התנא; וכל מעשיך בספר נכתבים, היינו שכל מעשיך יהא להם מקור כתוב בספר"ו^י.

לעומת זאת בנו של הדברי חיים, הדברי יחזקאל, הנהיג בחצרו בעיר שינאווא שכן יאמרו לדוד ה' (עי' דברי יחזקאל, רמת גן, תשנ"ט, עמ' שסה, תלה). בשל כך, בשלב מסוים בצאנז עצמה לא נהגו לומר לדוד ה' ובשינאווא אמרו (נור הקודש שם).

והיו נוספים שנהגו לא לומר לדוד ה'. וכן העיד רבי פנחס חיים טויב מראזלא במכתב לבנו (נדפס בתחילת סידור לב שמח): "אודות לדוד ה' אורי וישעי בר"ח אלול, הלא ידוע לך שאין אנחנו אומרים... כמנהג קצת מקומות, ותדע בני שכל הדברים הכוונות הנאמרים שם [בסידור רבי שבת] הם אינם מרבינו האר"י הקדוש זצ"ל לא מיניה ולא מקצתה, רק בכל הדברים האלו הם מועתקים מספר חמדת הימים אשר אנחנו מקובלים מאבותינו רבותינו הקדושים שלא להשגיח על הדברים האלו... ובאמירת לדוד וכו' ידוע בודאי אלי שרבינו הקדוש מאור הגולה החווה מלובלין ז"ל לא היה אומר, וכן תלמידיו הקדושים היהודי הקדוש [מפשיסחא] ז"ל ורבינו זקיני הקדוש מזידטשוב ז"ל ורבינו חו"ז מראפשיץ ז"ל לא היו אומרים לדוד מחמת טעם זה, וכשהייתי בשנת תרפ"ז בקארלסבאד והיה שם הגה"צ מפרסיב מארץ פולין נכד של היהודי הק' ז"ל, ואמר לי שמקובל בידו בודאי מרבינו היהודי הקדוש זצ"ל זקיני איש מפי איש שלא אמר

ז. בסידור תפילת אליהו (בני ברק, תשל"ח) הושמט המנהג. לעומת זאת, במהדורת ירושלים, תשע"ד, הובא מנהג זה, אך במקביל צוינו בהערה דברי המעשה רב. בסידור אזור אליהו (ירושלים, תשע"א) הושמט המנהג תוך ציון לדברי המעשה רב. וכן נהגו בסידור הגר"א מהדורת מוסד הרב קוק (ירושלים, תשע"ט).

ח. ועיין גם: שפע חיים, ח"ב, עמ' רפו: "בהרבה קהלות נהגו לומר בימים הקדושים מזמור לדוד ה' אורי וגו' והגם שבצאנז לא נהגו כן".

ט. לעומת זאת, עיין דברי משה (הלברשטאם) סי' לד שכתב: "ברם מקובלני מבית אבותי, כי מכיון שתקנת אמירת המזמור לדוד ה' מר"ח אלול בסוף התפילה הוא מן הספר חמדת הימים [אשר יש עליו עוררין כידוע, ואכמ"ל], לכן לא נהג זקננו הגה"ק מצאנז זי"ע לאמר". ועיין בשו"ת אבני חפץ ח"ג סי' ז תגובה לתשובה זו.

י. למרות ששמו של הספר הוא "חמדת ימים", באשכנז הוא נודע יותר בכינוי "חמדת הימים".

לדוד מחמת ששמע מרבו הקדוש מלובלין ז"ל שזה הדבר הוא מן הספר חמדת ימים, ושמחתי מאוד בזה כמוצא שלל רב, וגם הרה"ק מצאנז לא אמר לדוד, והצדיקים שאמרו לדוד בודאי לא היו יודעים שהוא מן הספר הנ"ל שאילו היו יודעים לא היו אומרים".

הרי לנו מסורת חסידית מקבילה, הגורסת כי אין להגיד לדוד ה' באלול, מכיוון שמנהג זה שורשו בחמדת ימים, ספר שרבים מגדולי הדורות בכלל וגדולי החסידות בפרט^א, פסלוהו בטענה שהוא כולל רמזים שבתאיים.

עם זאת, כפי שכבר ציינו לעיל, נראה ברור שהמנהג המובא בחמדת ימים הוא מנהג אחר, ואינו זהה עם המנהג המקובל. וביותר, כבר הבאנו שלמנהג זה שורשים בספרים קדומים יותר, שנדפסו עוד טרם ראה חמדת ימים את אור העולם.



יא. סוגיית יחסם של גדולי ומאורי החסידות לספר חמדת ימים, היא מורכבת מאוד ואין כאן המקום להאריך בה. ראו מאמרו של הרב נחום גרינוואלד, "יחסם של גדולי החסידות לספר חמדת ימים", הנדפס בקובץ היכל הבעש"ט, גליון ו, עמ' לד ואילך. תגובה למאמר זה נדפסה בגליון ז, עמ' קנד ואילך.

הרב יהושע ון דייק

ראש ישיבת איתמר

יסוד המחלוקת בין הנהגת הגר"א שפירא והגר"ש ישראלי בעניין קידוש קודם תקיעת שופר – האם יש מיצוות שמחת יו"ט בר"ה והנ"מ מכך

א.

הקדמה

השנה עסקנו בשיעורי ההלכה, בענייני אכילה ושתייה קודם התקיעות. והבאנו את מנהג הישיבות לעשות הפסקה וקידוש קודם התקיעות, ולאכול ולטעום מזונות ומיני תרגימא. בדברי על כך, אף הזכרתי את המנהג שנהגו בישיבתנו לקדש קודם התקיעות ולטעום מעט. אלא שבישיבתנו מנהג זה לא היה פשוט כלל וכלל. שני ראשי הישיבה התפצלו במנהגם. מו"ר ראש הישיבה, מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל, היה נשאר בביהמ"ד בישיבה, ולא הסכים לטעום מאומה עד סוף זמן תפילת מוסף, שהיה נמשך הרבה אחר חצות היום. מאידך, מו"ר ראש הישיבה מרן הגר"א שפירא זצ"ל, שהיה גם שליח צבור במוסף, ירד לעשות קידוש, ורוב תלמידי הישיבה נהגו כמותו.

כבר אמרו חז"ל שאין אדם עומד על דעת רבו אלא לאחר ארבעים שנה (ע"ז דף ה' ע"ב), והשנה זו שנת הארבעים מאז שנכנסתי ללמוד בישיבה לצעירים שע"י מרכז הרב. וכבר אז, בהיותי בן ארבע עשרה שנים, כשירדנו מביהמ"ד לחדר האוכל לעשות קידוש קודם התקיעות, היה מפורסם שאנו נוהגים כדעת הגר"א שפירא זצ"ל, לעומת הגר"ש ישראלי זצ"ל, שנשאר במקומו בביהמ"ד בשעת הקידוש.

ותמיד היה בעיני לדבר מופלא, כיצד אנו הצעירים מעיזים לטעום קודם תקיעת השופר, והרב הישיש לא מתיר לעצמו. על הגר"א שפירא לא תמהתי, שהרי הוא היה אז בגיל מופלג, ואף שימש כשליח צבור של מוסף, וע"כ מפני חלישותו טעם מיד. אבל אנו, שהיינו בחורי ישיבה צעירים, תמיד תמהתי מדוע איננו מחמירים כדעת הגר"ש. וככל שעברו השנים והמשכתי ללמוד בישיבה הגבוהה, הנהגה זו צדה את עיני, והייתי מתבונן בתפילת מוסף של ר"ה בגר"ש ישראלי בהתפעלות גדולה, כאשר אימת רבי הייתה עלי. אף שבאופן אישי נהגתי כרוב תלמידי הישיבה וירדתי לאכול, כהנהגת הגר"א שפירא זצ"ל. ומאז, בכל שנה כשאנו מקדשים קודם התקיעות, נזכר אני בשתי הנהגות אלו, וחוזרת ועולה על לבי התמיהה הנ"ל.

השנה, לאחר שהבאנו את המקורות להתיר לקדש קודם התקיעות, נתתי דעתי לעיין שוב בדבר. ובערב ר"ה התקשרתי לחתנו הרב ישראל שריר הי"ו, ושאלתי מדוע חמיו הגר"ש כ"כ החמיר בעניין, למרות גילו המופלג (בזמנו, שלמדנו בישיבה, היה למעלה משמונים שנה). וענה לי חתנו,

שאף הוא שאל את חמיו בעניין זה, וחמיו הגר"ש השיב לו: שהמקום ממנו הוא בא לארץ (רוסיה) לא היו מעזים אפי' להעלות על הדעת אכילה וטעימה קודם מצוות תקיעת השופר, מחמת אימת הדין שהייתה אופפת בכל הימים הנוראים במקומות אלו.

ובתוך כדי שיחה, חשבתי כמה זה שונה ממנהג הישיבות כיום, שנוהגים לשיר בתפילות ר"ה ויו"כ, ויש מקומות שאפי' רוקדים תוך כדי התפילה. וכשאמרתי זאת לחתנו של הגר"ש, ענה לי, שאכן יש הבדל גדול בין האוירה של תפילת הימים הנוראים בא"י לבין האוירה ששררה בתפילה בחו"ל. בחו"ל הייתה מורגשת הרבה יותר אימת הדין ואף הניגונים בתפילה ביטאו תחושה זו. לעומת זאת, בא"י, אף בישיבות הליטאיות, עניין השירה ושמחת החג הרבה יותר נוכח בתפילות היום.

ובעקבות שיחה זו, נתתי את דעתי לעיין בדבר שוב. ואכן מצאנו מחלוקת הפוסקים בקשר ליחס אל ר"ה, האם מותר להתענות בו, האם מותר לבכות בתפילה, והאם הוא ככל יו"ט שיש בו מצוות שמחת יו"ט, או שלר"ה יש דין שונה.



ב.

המקורות הסותרים ביחס לר"ה

בגמ' ר"ה (דף ל"ב ע"ב) מובא תשובה על השאלה מדוע אין אומרים הלל בר"ה "אמר רבי אבהו, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביוה"כ? אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה?".

וכך נפסק בשו"ע (או"ח סי' תקפ"ד ס"א) "אין אומרים הלל בר"ה ויוה"כ". והוסיף שם הרמ"א בשם המהרי"ל "ומאריכים בפיוטים ותפילות עד חצות". וכתב המ"ב (שם ס"ק ה') "לכל הפחות עד חצות". וכן כתב המג"א (שם ס"ק ד') בשם היש"ש (ביצה) שבר"ה יכול להאריך יותר מחצות אם לא כשחל בשבת.

ואף שבהלכות יו"ט כתב השו"ע (או"ח סי' תקכ"ט ס"א) שמצוות יו"ט לחלקו, חציו לביהמ"ד וחציו לאכילה ושתיה בשביל עונג יו"ט, והוסיף הרמ"א (שם) "וביו"ט מאחרין לבוא לביהמ"ס וממהרין לצאת משום שמחת יו"ט". וכתב המ"ב (שם ס"ק א') שע"כ יש לגעור בחזנים המאריכים יותר מחציו של יום. ובשעה"צ (שם ס"ק ב') כתב בשם המג"א בשם היש"ש דמה שמאריכים החזנים בניגונים, אין זה בכלל חציו לה' וחציו לכם, כי זה פוגע בעונג יו"ט במה שמתענה כ"כ הרבה זמן. ובסעיף ב' (שם) כתב השו"ע "חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד", והוסיף שם הרמ"א "ודין תענית ביו"ט כמו בשבת ועיין לעיל סי' רפ"ח". והשו"ע בסי' רפ"ח ס"א כתב "אסור להתענות בשבת עד שש שעות", והוסיף שם הרמ"א "ואפי' לומד ומתפלל אסור". וכתב המ"ב (שם ס"ק ב') "ולפי זה השליח ציבור שמנגן ואין יוצאין מביהמ"ס עד אחר שש, שלא כהוגן הוא, ובפרט בחורף שהימים קצרים, ומכ"ש ביו"ט מלבד ר"ה (ב"ח)".

והנה אם כתב הרמ"א (סי' תקפ"ד ס"א) שמאריכים בתפילת ר"ה, לכה"פ עד חצות, א"כ זה נגד מה שכתב בהלכות יו"ט שממהרין לצאת משום שמחת יו"ט, וכמו"כ ברור שהתענו ולא אכלו עד אז. וא"כ כיצד אין זה פוגע במצוות עונג יו"ט?

והב"ח (או"ח סי' רפ"ח) ענה על כך, דבר"ה מותר להאריך בתפילה "דהא י"א דיש להתענות בר"ה. אע"ג דלא נהגין הכי, מ"מ ראוי להאריך אף לאחר ו' שעות ואין למונעם". כלומר, הב"ח הבין שזו דעה ממצעת. דאמנם פסק השו"ע (או"ח סי' תקצ"ז ס"א) שאסור להתענות בר"ה, אולם הייתה דעה בגאונים שנהגו לצום בר"ה, אלא שדעה זו נדחתה. וא"כ אנו למעשה לא צמים, אך מאידך אנו מאריכים בתפילה, למרות שזה גורם להתענות מעל חציו של היום.

והמעין היטב בטור (או"ח סי' תקצ"ז) ובמקורותיו יראה, שלא התיר להתענות ביום ר"ה הראשון, שהוא מדאורייתא, ורק התיר ביום השני, שהוא מדרבנן. ואף דעה זו דחאה הטור. אלא שהב"י (שם) הביא דעה בשם הכל בו שהיו מתענים בר"ה. וכן הביא בשם שו"ת תה"ד (סי' רע"ח).

והרא"ש בר"ה (פ"ד סוף סי' י"ד) כתב לחזק את דברי רב האי גאון שאסר להתענות בר"ה, והביא ראיה "שכך אמרו פרנסי ישראל הראשונים לישראל בר"ה אכלו מעדנים ושתו ממתקים כי קדוש היום (נחמיה ח')". וראיה נוספת הביא הרא"ש (שם) "ועוד הביא ראבי"ה מהירושלמי פ"ק דר"ה (ה"ג) אמר רבי סימון כתיב מי גוי גדול, רבי חנניא ורבי יהושע, חד אמר: איזו אומה כאומה זאת שיודעת אופיה של אלוהיה, בנוהג שבעולם אדם שיש לו דין לובש שחורים ומתכסה שחורים ומגדל זקנו ואינו חותך ציפורניו לפי שאינו יודע איך דינו יוצא. אבל ישראל אינן כן. לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחים זקנם וחותרים ציפורניהם ואוכלים ושותים ושמחים בר"ה לפי שיודעין שהקב"ה עושה להם ניסים ומטה את דינם לכף זכות וקורע להם גזר דינם". א"כ מפורש כתוב ששמחים בר"ה, וא"כ דינו כדין יו"ט שיש לשמוח בו ואין לצום בו.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, כיוון שרוב הראשונים אסרו לצום בר"ה, ודחו את דעות המתירים ולא חששו להם, אלא בתענית חלום "משום דהראוהו בפעם הראשונה מן השמים שתעניתו חביבה בשמים בר"ה ולכך יתענה כל ימיו (תה"ד שם)". א"כ כיצד התיר הרמ"א להאריך בתפילה בר"ה עד למעלה מחצי היום, והרי דין יו"ט כדין שבת, שאסור להתענות עד שש שעות, ולכן אסור להאריך בתפילה?

ונראה לתרץ, בנוסף לתירוץ של הב"ח, שהב"י (או"ח סי' רפ"ח) הביא בשם האגור (סי' ת"ב) שהביא בשם שבולי הלקט (סי' צ"ג) "דאיתא בהגדה שמצאו תלמידיו לר"ע שהיה בוכה בשבת ואמר זהו עונג לי, יש מוכיחין מכאן שאדם שמזיק לו אכילתו דאז עונג לו שלא לאכול, וכמעט שהוא אסור לאכול דהא מצער ליה במה שאוכל".

והכל בו (סי' נ"ח) כתב שהאיסור להתענות בשבת ויו"ט, זה דווקא למי שמתענה "מחמת עסקו או מחמת יאוש. שמפני שמחת יו"ט אסור. אבל המתענה מחמת תשובה וחסידות תעניתו לו תענוג ומותר. ומ"מ אין ראוי לאדם להרגיל על זה ולא תמצא מי שמופלא בחסידות שמתענה בשבתות וימים טובים".

ובב"י (שם) הביא בשם הגהות מימוניות (פ"א הלכות תענית אות ב') דאדם שמתענה בכל יום ואכילה בשבת צער לו מפני שינוי וסת, ראינו כמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו בשבת מטעם זה. עיי"ש. והביא הב"י בשם הרשב"א ועוד שחלקו על דין זה.

מ"מ השו"ע פסק (שם ס"ב) "י"א שאדם שמזיק לו האכילה, דאז עונג הוא לו שלא לאכול, לא יאכל". והוסיף הרמ"א (שם) "וכן מי שיש לו עונג אם יבכה כדי שילך הצער מלבו, מותר לבכות בשבת".

וא"כ דון מיניה ואוקי באתרין. אף בר"ה, כיוון שהתפילה היא מעיקרי היום, וביום זה ספרי חיים וספרי מתים פתוחים, א"כ מי יערב לו המאכל קודם שיתפלל באריכות ובכוונת הלב? ואף שהכל בו כתב שלא נמצא דוגמא זו אלא רק במי "שמופלא בחסידות", מ"מ מצינו בעשי"ת שהכל נוהגים בחסידות (עיין שו"ע או"ח סי' תר"ג). וע"כ כתב הרמ"א (בסי' תקפ"ד) שמאריכים בפיוטים ותפילות עד חצות, כי בר"ה עונג הוא לו להאריך בתפילה.

ועיין בבאר היטב (שם ס"ק ג) שכתב "האר"י ז"ל נהג לבכות בר"ה ויו"כ ואמר כי מי שאינו בוכה בימים אלו אין נשמתו טובה ושלמה. גם אמר: כל מי שבוכה אז מעצמו בבכייה גדולה מאלי, אותו שעה דייגין לה בבית דין של מעלה ונפשו מרגשת ובה לו הבכייה מאלי". ואף כאן דון מיניה ואוקי באתריה, שכמו שבעניין הבכייה, שמי שהבכייה עונג הוא לו, התיר לו הרמ"א לבכות בשבת. וכפי שכתב המ"ב (שם ס"ק ד') בשם הט"ז "היינו דווקא אם מחמת רוב דבקות בקב"ה זולגים עיניו דמעות, שכן מצינו בר"ע, בזהר חדש, שהיה בוכה מאד באמרו שיר השירים, באשר שידע היכן הדברים מגיעים, וכן הוא מצוי במתפללים בכוונה. אבל סתם לבכות כדי שיצא הצער מלבו לא. עיי"ש. אבל באלה רבה ותוספת שבת התירו, כיוון שע"י בכייתו ירווח לו". א"כ ה"ה בתפילת ר"ה, דעונג הוא לו להאריך בתפילה ביום הדין, וע"כ האריכות בתפילה תהיה מותרת לו, והיא אינה פוגעת בכבוד היו"ט.

עפ"י מובן גם מה שכתב בספר דרשות אבן שועיב (דרשה לר"ה פ"ט ע"ג) בשם הרמב"ם ז"ל (הלכות תשובה פ"ג ה"ד) "כי בתקיעת שופר יש רמז לדין כמו עורו ישנים מתרדמתכם, רצונו לומר כי השעה צריכה הערה כמו שנאמר (עמוס נ' ו') 'אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו', מכאן כתוב בירושלמי (בירושלמי שלפנינו אינו י.ו.) שאסור לאדם לישן בר"ה כדאמר התם איך בר נש דדמיך בריש שתא ועוסקים בדיניה. ועוד יש לומר כי הוא מורה עצלות כדכתיב (יונה א' ו') 'מה לך נרדם' וגו'. ואף שמדין מצוות עונג שבת ועונג יו"ט יש לישן בהם, אך בר"ה נמנעו מלישון, כי כיצד תיערב לאדם השינה, כשבאותה שעה עוסקים בדינו? וע"כ לאדם זה, עונג הוא לו להיות ער ולא לישון, כפסק הרמ"א לגבי בכי למי שהבכי עונג הוא לו, וכפסק השו"ע לגבי מי שהתענית עונג הוא לו, כנ"ל.



ג.

מקורות לשמחה בר"ה

ואכן מה שמצאנו בנחמיה (הביאו הרא"ש לעיל) שאמר לשבים "לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים... כי קדוש היום לאדונינו, ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם" (נחמיה פ"ח פסוק ט'), וציוו לשמוח בר"ה, כן מצינו בגאונים ובראשונים, שמצווה לשמוח בר"ה כדלקמן.

בשאלות דרב אחאי גאון (פרשת חיי שרה שאילתא ס"ו) מובא: "הא דקיי"ל רגלים מפסיקים (את האבלות), משום דשמחה כתיב בהו, ברם צריך לן, מהו בר"ה וביורה"כ, אי נימא דמו לשבת דהוי חד יומא, או דילמא שאני שבת דעונג בלבד כתיב ביה, אבל הני כיוון דאית בהו שמחה כרגלים דמו. ת"ש דתנן (מו"ק י"ט ע"א) ר"ג אומר ר"ה ויוה"כ כרגלים". א"כ מוכח דבר"ה יש בו מצוות שמחת יו"ט.

וכן מובא בשו"ת הגאונים (גאוני מזרח ומערב סי' פ"א) בתשובה לרב שר שלום גאון "כשם שאין נושאים נשים ברגלים, שנאמר ושמחת בחגך ולא באשתך, כך הדין בר"ה, שהוא ג"כ בכלל המועדים, שנאמר בכסה ליום חגנו. והרי ימי ר"ה מפסיקים אבלות, כדין שלש רגלים כדתנן במו"ק (דף י"ט ע"א).

וכן הביא הרא"ש בר"ה (פ"ד סי' י"ד) את תשובת שר שלום גאון שפסק שאסור להתענות בר"ה: "שהרי שמחה נוהגת בר"ה, שנאמר וכיום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם, ואמרינן בסוכה (דף נ"ה ע"א) ובראשי חודשיכם, זה ר"ה, וכן נאמר בעזרא, שכאשר היו העם בוכים בשובם מן הגולה, אמר להם עזרא, 'לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו חנות לאין נכון לו, כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו, כי חדות ה' היא מעוזכם' (נחמיה ח' ט') ופשוטו של מקרא, ושלחו מנות לאין נכון לו, היינו למי שהיה בדעתו להתענות בר"ה, ולא הכין מאכלים לחג. ומכאן יש ללמוד שאסור להתענות בר"ה".

וכן מובא בספר פרדס הגדול מבית מדרשו של רש"י (סי' ק"ע): "מצאתי בתשובת רב יהודאי גאון, שאסור להתענות בר"ה, משום שנקרא חג, שנאמר בכסה ליום חגנו. וכשם שאסור להתענות בשאר ימים טובים, כך אסור להתענות ביו"ט של ר"ה, משום מצוות שמחה ועונג יו"ט".

וכ"כ שו"ת מן השמים (סי' פ"ו) "כל מקום שנאמר בו יו"ט צריך לשמוח בו במאכל ובמשתה ולפיק נקרא יו"ט. יום שובע הוא ואכלתם אכול ושבוע והללתם את שם ה' אלוהיכם אשר עשה עמכם להפליא ולא יבושו עמי לעולם (יואל ב' כ"ו). ובאותו יום אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי ה' אוהב משפט. וטוב לקבל עליכם דינו באהבה ובשמחה ובטוב לבב".

וכ"כ הר"י בן גיא בספר מאה שערים (עמ' מ"ד), וכ"כ באור זרוע (ח"ב סי' רנ"ז), והביא גאונים שאסרו להתענות בר"ה מפני שנקרא חג, ושלא כמו שכתב רבינו ניסים גאון שהתיר להתענות בר"ה. וכ"כ הראב"ה (ר"ה סי' תקל"ו עמ' רל"א) וכ"כ המרדכי (ר"ה פ"א סי' תש"ח). וכ"כ ביראים (מצוה רכ"ז) דיש מצות שמחה בר"ה כפי שיש מצוה בשלשה רגלים. וכן משמע ברמב"ם (הלכות יו"ט פ"ו ה"ז) שכתב "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים... וחייב אדם

להיות שמח בהן וטוב לב". ואם התכוון רק לחג השבועות, לא היה כותב בלשון רבים "עם שאר ימים טובים". ומשמע שגם ר"ה כלול בזה, ודו"ק.

ובשיבולי הלקט (סי' רפ"ד) כתב שאסור להתענות בר"ה משום שהוא קרוי חג, ומביא ראיה מהירושלמי שהבאנו לעיל, שישראל אוכלים ושותים ושמחים בר"ה, לפי שיודעים שהקב"ה עושה להם ניסים. וכ"כ בשו"ת מהרי"ל (סי' קכ"ח) והביא דבריו בשו"ת נו"ב קמא (או"ח סי' ל"ח).

ופעמיים הביא הטור מדרש זה "שאוכלים ושותים ושמחים בר"ה". בתחילת הלכות ר"ה (או"ח סי' תקפ"א) הביא מדרש זה וכתב "ולפיכך נוהגים לספר ולכבס בערב ר"ה ולהרבות מנות בר"ה. ומכאן תשובה למתענין בר"ה". וכן בתחילת סי' תקצ"ז כתב הטור "ואוכלין ושותים ושמחים ואין להתענות בו כלל... וכן יראה מהמדרש שהבאתי למעלה כי מי גוי גדול וכו' עד ואוכלין ושותין ושמחים בר"ה".

וכן פסק השו"ע (או"ח סי' תקצ"ז ס"א) "אוכלים ושותים ושמחים ואין מתענין בר"ה". גם בשו"ת שאגת אריה (סי' ק"ב) כתב שיו"ט של ר"ה שווה לשאר ימים טובים, שמצווה לשמוח בהם ולהרבות בו מטעמים, והאכילה בו היא מצווה. והביא ראיות מהש"ס, עיי"ש.



ד.

הסוברים שאין שמחה ביום ר"ה

אמנם, היש"ש (ביצה פ"ב סי' ד') כתב שבר"ה אין מצוות שמחה, וז"ל: "אבל בר"ה, נהי דקי"ל אסור להתענות, וראוי לפנק עצמו ג"כ בתענוגים קצת, להראות שהוא בוטח במלך מלכי המלכים דיצדיקנו בדין, ויכריעו לכף זכות, מ"מ לא מצינו להדיא שמצווה היא לשמוח" עיי"ש. וכן כתב במפורש בשו"ע הרב (או"ח סי' תקכ"ט ס"ו) שיש בחוה"מ מה שאין בר"ה שחייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, עיי"ש.

אך לא מצאנו בדברי הראשונים דעה זו. ואדרבה מצינו ראשונים רבים (הובאו לעיל) שס"ל שמצווה לשמוח אף בר"ה. וכן פסק בפשטות המ"ב (סי' תקצ"ז ס"ק א') שעל דברי השו"ע שכתב "אוכלים ושותים ושמחים" הוסיף (המ"ב שם) "אף שהוא יום הדין מ"מ מצווה של שמחת בחגך שייך בו, שגם הוא בכלל חג, כדכתיב תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו, ונאמר בנחמיה ח', אכלו משמנים ושתו ממתקים וגו' כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ד' היא מעוזכם". והמ"ב לא הביא כלל חולקים בדבר.

ונראה לומר, שאף הרמ"א מסכים עם דברי השו"ע, שהרי לא הגיה בד"מ על דברי הטור (שם) שכתב "ושמחים בר"ה", וכן לא הגיה על דברי השו"ע הכא דכתב בהדיא "אוכלים ושותים ושמחים", ומשמע שהוא מסכים לדבריו.

ואכן, אף המ"ב שהביא בהחלטיות שאף בר"ה יש דין שמחה, מ"מ הביא (שם ס"ק ב') בשם העטרת זקנים, דלכו"ע מותר להתענות בר"ה ולהתפלל עד חצות, אע"ג דבשאר יו"ט ובשבת אסור, והביא ראיה מדברי הרמ"א בסי' תקפ"ד ס"א שהבאנו לעיל. א"כ מוכח בהדיא דאף

שהמ"ב ס"ל דיש מצוות שמחה בר"ה, מ"מ לא ראה סתירה במה שהתיר הרמ"א להאריך בתפילת היום ובתענית עד למעלה מחצות היום.

ולפי דברינו הדברים מיושבים. שאמנם יש מצוות שמחת יו"ט אף בר"ה, אך כיוון שזה יום דין, וספרי חיים ומתים פתוחים בהאי שעתא, א"כ להאריך בתפילה באותו זמן הוי עונג יו"ט והותר, כמו אדם שהתענית מהווה עבורו עונג כמובא לעיל. ואף שבאותו הזמן נוהג הדין על האדם, אעפ"כ יש מקום גם לשמחה, כפי שכתב בשו"ת מן השמים (שם) "ובאותו יום אל תעצבו ואל יקר בעיניכם כי ה' אוהב משפט. וטוב לקבל עליכם דינו באהבה ובשמחה וטוב לבב".

וכעת נראה שדברים אלה מדויקים בדברי המג"א. שהרי על דברי הרמ"א (או"ח סי' תקפ"ד ס"א) שכתב "ומאריכים בפיוטים ותפילות עד חצות" כתב המג"א (שם ס"ק ד') "ונ"ל דווקא בפיוטים ותפילות ולא בניגונים עפ"י תקכ"ט ס"א". ונראה ביאור כוונתו, שבהלכות יו"ט כתב לא להאריך בניגונים עד חצות היום, כי בכך פוגע בכבוד יו"ט בזה שצם, ולכן כתב הרמ"א (שם) "וממהרין לצאת משום שמחת יו"ט" ולכן כתב שם המג"א (ס"ק ז') דיש לגעור בחזנים המאריכים יותר מחצות, ולכן אין להאריך בניגונים. אבל בפיוטים שמאריכים בר"ה, זה מצד עניינו של יום שהוא יום הדין, ועונג הוא לו להאריך בתפילה, ולכן מותר ואף ראוי להאריך בתפילות ובפיוטים. והחילוק בין תפילות ופיוטים שהותר להאריך בר"ה לבין ניגונים שאסר המג"א להאריך בר"ה, נראה כנ"ל, דאמנם יש שמחה ביום זה ואנו "מקבלים דינו באהבה ובשמחה", כדברי השו"ת מן השמים (הובא לעיל), אך זו שמחה מסוג אחר, ואינה דומה לשמחה של יו"ט רגיל שבו אנו מאריכים אף בניגונים (דווקא עד חצות אך לא יותר), כי הכא אימת הדין גורמת שאופי התפילה יהיה ביותר דגש על ה'רעדה' מאשר על ה'גילה' (עפ"י הפסוק 'וגילו ברעדה'). ונראה שמשום הכי כתב הרמ"א (סי' תקפ"ג ס"ב) ש"נוהגים שלא לישון ביום ר"ה ומנהג נכון הוא". כי כמו שאי אפשר לנגן לדעת המג"א, בזמן שדנים את האדם מחמת אימת הדין, ה"ה שאי אפשר לישון בזמן זה.

והיטיב להגדיר שמחה זו (כשיטת הרמ"א) בעל המטה אפרים, בסי' תקפ"ז (ס"א) שכתב "ואם חל (ר"ה) בשבת אומרים שלום עליכם עד צאתכם לשלום בנעימה ובשמחת הלב אך לא בשירה וזמרה כשאר ימות השנה, כי הוא יום שספרי חיים נפתחים וספרי מתים פתוחים וצריך להיות ירא וחרד מאימת הדין".

וכ"כ המטה אפרים בסי' תקצ"ז (ס"ב): "אעפ"י שמאריכים הרבה בתפילות ותקיעות ופיוטים ונמשך עד אחר חצות היום שאסור בשאר יו"ט, מ"מ בר"ה שעומדים לבקש על נפשם מותר, ומ"מ אין להתענות לגמרי בר"ה, אלא אוכלים ושותים ושמחים לפי שמובטחים שיצאו בדימוס בדינם. אמנם לא יאכלו כל שבעם למען לא יקלו ראשם ותהיה יראת ה' על פניהם". ועפ"י דברינו דבריו תואמים להגדרת הרמ"א והמג"א לשמחת ר"ה.



ה.

דעת הגר"א

אבל הגר"א חלק על דברי הרמ"א. וכך מובא במעשה רב (סי' ר"ז): "בר"ה אין מאריכין בתפילה יותר מדי שאין להתענות בו עד חצות כמו שארי יו"ט. ואם נמשך עד חצות מתפללין מנחה קודם סעודה. ואין אומרים אבינו מלכנו. ואין לבכות בר"ה כמבואר בעזרא אל תבכו וכו'. והקפיד לפעמים לנגן הקדיש שאחר מוסף לכבוד יו"ט".

הרי מפורש להדיא, דס"ל להגר"א דדין ר"ה זהה לדין יו"ט. וכמו שאסור להאריך את התפילה ביו"ט עד חצות היום, ה"ה שאסור לעשות כן בר"ה, דאין להתענות ביו"ט יותר מחצי יום וה"ה לר"ה. ולכן הקפיד שלא להאריך בתפילה עד חצות.

וה"ה שאין לבכות בתפילה בר"ה, דכיוון דהוי כמו יו"ט, יש בו דין שמחה ולכן אין לבכות.

וב'אור חדש' על מעשה רב (שם) כתב שאין הנהגה זו (לא לבכות) סותרת את מה שכתב האר"י בשבח הבכיה בר"ה וי"ל דאלו ואלו דברי אלוקים חיים. דהכא (מעשה רב) מיירי במי שמביא עצמו לידי בכיה כגון אלו החזנים שמשתדלים לעורר את העם לבכיה בשעה אומרים בפיוט 'בר"ה יכתבון', וכדו' וזה אינו נכון. אבל במי שבוכה מעצמו מרוב דבקותו בהקב"ה (וכמ"ש בט"ז סי' רפ"ח ס"ק ב) זה ודאי הוא מדה טובה". וכ"כ בשאלות לתלמיד ר"ח מוואלוזין בכתבי הצדיק רי"ז מסלנט (עמ' קי"ג) "ענין לבכות בר"ה, אמר כשהולך מעצמו בתפילה מותר כמ"ש בחנה (שמואל א' א') 'ובכה תבכה', וזולת תפילה יהא בשמחה ובשפלות והכנעה".

עוד מצינו באורחות חיים להגר"א (סי' ק"ג) ז"ל: "ורבינו (הגר"א) היה שמח מאד בעת תקיעת שופר, וכן אמר שצריך להיות ברוב שמחה וחדוה כדוגמת המדינה ביום שממליכים מלך ומעטרים אותו, כן אנחנו בתקיעת שופר ממליכים לקב"ה בכל עולמות שאנחנו עמו". ומובא גם בכתר ראש סי' ק"ד.

עוד מצינו בשו"ע (או"ח סי' תקפ"ב ס"ד) שיש הנוהגים להתפלל בר"ה ויו"כ בכריעה, ובביאור הגר"א (שם) כתב "ואינו עיקר". וכן במעשה רב (סי' ר"ג) כתב שאין להתפלל בר"ה ויו"כ בכריעה. וזה תואם את שיטת הגר"א בכל מנהגי היום (אף שיש שהסבירו דין זה מטעמים אחרים), ודו"ק.



ו.

שורש מחלוקתם של הרמ"א והגר"א והנ"מ ביניהם

ונראה לבאר את שורש מחלוקתם של הרמ"א והגר"א. דלכו"ע יש מצוות שמחה בר"ה, שהוא גם יו"ט. אלא שנחלקו מהו הדגש ביום זה.

לדעת הרמ"א עיקר הדגש הוא הגמ' בבבלי (ר"ה ל"ב ע"ב) שמבארת מדוע אין אומרים הלל בר"ה משום שספרי חיים וספרי מתים פתוחים, וע"כ ההדגשה בתפילה היא יותר 'רעדה' מאשר 'גילה'.

ולדעת הגר"א, העיקר הוא כהירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג) שכתב ששמחים ביום זה ובטוחים שיעשה להם נס, ועל כן ה'גילה' מודגשת יותר מה'רעדה', וע"כ אין להאריך בתפילות על חשבון שמחת יו"ט. וכמו"כ אין להתענות עד למעלה מחצות היום.

והב"ח (או"ח סי' תקצ"ז) כתב "שהמהר"מ היה רגיל לישון (בר"ה) כמו בשאר יו"ט." לעומתו בדרשות אבן שועיב מובא שאסור לישון ביום ר"ה, והביאו הרמ"א (או"ח סי' תקפ"ג ס"ב).

וצ"ע מה דעת הגר"א לעניין שינה ביום ר"ה. דלכאורה אם ס"ל דבר"ה יש להקפיד על עונג יו"ט "כמו שארי יו"ט" (מעשה רב שם), א"כ לכאורה ה"ה בעניין שינה שיסביר כהמהר"מ (שהיה יושן ביום ר"ה) ולא כהרמ"א שכתב שאין לישון. ואולי שינה שאני, כי בתחילת היום מתחיל הדין של האדם, וא"כ כיצד יישן בו. והמ"ב (שם ס"ק ט') הביא "שהאר"י אמר שאחר חצות מותר לישון, שכבר נתעורר המלאך ע"י תפילות ותקיעות". וא"כ אולי יש לחלק בין שינת בוקר שאסורה, לבין שינת אחה"צ שהותרה מדין עונג יו"ט. וצ"ע.

[ועיין בהליכות שלמה (פ"א אות כ"ג) שכתב שלמעשה לא נהגו להקדים להשכים קודם עלות השחר או הנץ החמה אם אין רגיל בכך בכל השנה. ובספר אשרי האיש לגר"ש אלישיב (ר"ה פ"ד אות י"א) ביאר, דכל שישן כדרכו בכל יום, הרי זה נמשך אחר שנת הלילה, והתירו לישון אף אחר הנץ כדי שהתפילה תהיה כהוגן ובדעה צלולה, וסומכים על הב"ח בשם המהר"ם שהתיר לישון בר"ה, עיי"ש].

עוד נ"מ בין שיטת הרמ"א לבין שיטת הגר"א, נראה בעניין הבגדים שלובשים בר"ה. השערי תשובה (או"ח סי' תקפ"א ס"ק ו') כתב שהעולם נוהגים ללבוש בר"ה בגדי יו"ט "כשאר ימים טובים", וא"כ משמע שיש דין שמחת יו"ט בר"ה כשאר ימים טובים, וזה תואם את שיטת הגר"א לכאורה. ולעומת זאת, הט"ז (או"ח סי' תקפ"א ס"ק ה') כתב שלמרות שמכבסין ומסתפרין לכבוד ר"ה (עפ"י הטור בשם הירושלמי) להראות שאנו בטוחים בו יתברך שיוציא לצדק משפטינו "ועכ"פ לא ילבש בר"ה בגדי רקמה ומשי כבשאר יו"ט שיש לו מלבושים יותר נאים, דמ"מ יהיה מורא הדין עליו אלא ילבוש בגדים לבנים נאים וכ"מ בשם רש"ל". וכ"כ המ"ב (שם ס"ק כ"ה). [ומה שהביא הט"ז בשם הרש"ל, זה מתאים למה שהבאנו לעיל (בסעיף ג') בשם הרש"ל שס"ל שלא מצינו שמצווה לשמוח בר"ה].

וכדברי הט"ז כתב המטה אפרים (סי' תקפ"א סעיף נ"ה) "יש ללבוש בגדים נאים לכבוד היום, ומ"מ לא יהיו חשובים כשל שאר יו"ט, כדי להעלות על לב שהוא יום דין, ויש מקומות שלובשים לבנים ונאים". אלא שסיים "ובמדינתנו אין מקפידין בזה ולובשים בגדים חשובים כמו כשל שאר יו"ט ואין לובשים לבנים רק מי שנוהג ללבוש לבנים בשבת" עיי"ש. הרי שהביא את ב' הדעות, התלויות בב' השיטות שהבאנו לעיל, וכדברי הט"ז כתב המג"א בריש סי' תקצ"ז, עיי"ש.

ולעניין לבישת קיטל בר"ה. המטה אפרים (סי' תקפ"ד ס"ג) כתב שיש מקומות שנוהגים ללבוש קיטל כל הציבור. ויש הנוהגים שרק הש"ץ והבעל תוקע לובשים קיטל. והנה, לסוברים שכל הציבור לובשים קיטל לכאורה נראה שסברתם היא, דאין לשמוח כמו ביו"ט רגיל, ולכן לובשים

את הקיטל הלבן להזכיר את יום המיתה (כי המתים לבושים בתכריכין לבנים). ולעומתם, הסוברים לא ללבוש קיטל, סברתם היא דיש לשמוח בו כמו שאר שמחת יו"ט.

אך אין זה הכרחי להסביר כן, שהרי אפשר לומר שהקיטל הוא על שם הפסוק "אם יהיו חטאיכם כשני כשלג ילבינו" (ישעיהו א' י"ח). וא"כ אדרבה, הקיטל מורה על הביטחון בתשובה, כמ"ש בירושלמי (שם) "שאוכלים ושותים ושמחים ויודעים שהקב"ה עושה להם ניסים". ועוד, שמנהג לבישת הקיטל הוא בשעת התפילה בלבד ולא בשאר היום, וא"כ אין להוכיח ממנהג זה לענייננו.

ז.

חיזוק למנהג בני הישיבות שעושים קידוש קודם התקיעות

עפ"י כל הנ"ל נראה לומר, שכיום שמנהג רוב הישיבות להאריך בתפילה אחרי חצות היום בהרבה, כדעת הרמ"א, ומאידך לא מקפידים על אריכות בתפילות ובפיוטים בלא זמר כמ"ש המג"א (סי' תקפ"ד ס"ק ד'), אלא מאריכים בתפילה, ואף שרים ומזמרים חלק גדול מהפיוטים והתפילות. א"כ על כרחך הם נוהגים כדעת הגר"א שס"ל שבר"ה יש דין שמחת יו"ט [ואף שלא מצינו שהגר"א נהג לומר בתפילה אלא בקדיש האחרון "לכבוד יו"ט" (מעשה רב שם), אך הוא לא נהג לומר בשום יו"ט כמנהג הליטאים, ודו"ק]. וע"כ שמחים בו כמו ביו"ט. א"כ אם יצומו ולא יאכלו עד אחרי חצות היום, א"כ הנהגתם תהיה תרתי דסתרי, דמצד אחד סוברים כהגר"א שיש מצוות שמחת יו"ט ולכן מזמרים בתפילה, ומצד שני מאריכים בתפילה ואף צמים למעלה מחצות היום כהרמ"א שס"ל ששאני ר"ה, כיוון שספרי חיים ומתים פתוחים. אלא שא"כ לשיטתו צריך להיות אימת הדין בלא זימרה. וכיצד גם צמים למעלה מחצות יום וגם מזמרים?

ולכן נראה לומר, שהנוהגים כן, צריכים לעשות קידוש קודם התקיעות בכדי לא לעבור על דברי הגר"א שאסור לצום בר"ה עד חצות היום כמו בכל יו"ט. ובכך הנהגתם תהיה תואמת לשיטת הגר"א, ולא תהיה תרתי דסתרי (ואכן מצינו בישיבות ליטאיות רבות, שאף בשאר דברים, נוהגים הם כהגר"א כדוגמת סיום תפילת עלינו לשבח בפסוק 'ככתוב בתורתך ה' ימלוך לעולם ועד' בשונה ממנהג העולם). ובכך אמרין על מנהגם: "הנח להם לישראל אם לא נביאים הם בני נביאים הם" (פסחים ס"ו ע"א).

ח.

מנהג הישיבות בא"י

וכפי שהבאתי לעיל, כששאלתי את חתנו של מו"ר מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל על הנהגתו, אמר לי שהגר"ש בא מחו"ל, ושם כל אוירת התפילה היתה באימת הדין, כולל האופי של

התפילה והניגונים, וע"כ לשיטתו לא עלה על הדעת לטעום קודם התקיעות. ונראה שהגר"ש נהג כשיטת הרמ"א.

לעומת זאת, מנהג הישיבות בא"י, היה לשיר חלק מהתפילה, ובאווירת התפילה הורגשה יותר בחינת ה'גילה' מאשר בחינת ה'רעדה'. משא"כ בחו"ל, שם הורגשה בחינת ה'רעדה' הרבה יותר מבחינת ה'גילה'.

ונראה לומר, שב' השיטות אינם חלוקות בין הבבלי לירושלמי, אלא סוברות גם את הבבלי וגם את הירושלמי, ושניהם מובאים להלכה. דהיינו גם ס"ל שלא אומרים הלל בר"ה, כי ספרי חיים וספרי מתים פתוחים בשעה זו (בבלי), וגם ס"ל ששמחים בר"ה כי יודעים שהקב"ה עושה להם נס (ירושלמי), אלא שמחלוקתם היא מהו הדגש היותר חזק בר"ה, בבחינת "וגילו ברעדה". האם הגילה או הרעדה.

ומכיוון שרבים מתארים שאף מנהג הישיבות בא"י שונה הוא ממנהג הישיבות בחו"ל, שבא"י מורגשת יותר אווירת השמחה, נראה להוסיף הסבר להנהגה זו. שהרי בר"ה יש צד של שמחה מצד המלכת ה' בעולם (כפי שכתוב בשם הגר"א על שעת התקיעות), וכמו כן יש שמחה על עצם הדין שיש בעולם, המלמד שהעולם אינו הפקר. ועל זה ראוי לשמוח ביותר (ואולי זאת כוונת השו"ת מן השמיים שהובא לעיל שכתב "ובאותו יום אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי ה' אוהב משפט וטוב לקבל עליכם דינו באהבה ובשמחה ובטוב לבב"). מאידך, יש דין פרטי בר"ה לכל אדם ואדם, ובו אינו יודע אם יצא זכאי בדין או חייב, וע"כ יש בו מקום לחרדה. כמו"כ המהר"ש קלוגר כתב בחכמת שלמה (או"ח סי' תקפ"א סעיף ד' ד"ה מכבסין ומסתפרין) דיש ב' דינים בר"ה. דין אחד הנוגע לפרט בינו ובין השי"ת אם ייצא זכאי או חייב. והדין השני מה שאנו נידונים מול אומות העולם מי יפול בחלקו של השי"ת. ובדין השני אנו בטוחים שוראי ישראל יפלו בחלקו של השי"ת, כדברי הכתוב "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו" (דברים ל"ב ט'). ולכן "הצער הזה ממה שנוגע להם (בדין הפרטי) כאין וכאפס נגד גודל השמחה שיש להם" (חכמת שלמה שם) ומתוך כך "שמחה זו מבטל העצבות שיש להם ממקום אחר" (שם).

ואילולי דמסתפנא נראה לומר, שכוחה של א"י לרומם את השמחה של בחירת ישראל והמלכת ה' בעולם, ולהדחיק את העצב הנובע מצד דינו הפרטי של האדם. כי בא"י עמ"י נקרא אחד על שם הפסוק "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ", וכפי שמביא הזהר (פרשת צו) "בארץ איקרון אחד ולא בחו"ל". וא"כ בחו"ל עיקר העניין הוא הדין הפרטי של האדם משא"כ בא"י. ולכן השמחה בר"ה בא"י מאפילה על העצב, כי בגלות עיקר עבודת ה' היא מתוך יראה ובא"י עיקר עבודת ה' היא מתוך שמחה.

וכפי שבשעתו בביאה לארץ בימי בית שני רצו העולים לבכות בר"ה, והורה להם עזרא לשמוח ולא לבכות, כך בביאתנו ארצה כיום מכל ארצות גלויותינו, השמחה בר"ה תוספת מקום רחב יותר, ומאפילה היא על הפחד מפני דינו הפרטי של האדם ביום דין זה.

וכך נאמר בזהר (במדבר) "דבר אחר, 'עבדו את ה' ביראה' (תהילים ב' י"א) – דא כנסת ישראל בזמנא, דאיהי בני עממיא. אמר רבי יהודה, והא כתיב 'כי בשמחה תצאו' (ישעיהו נ"ה י"ב) ודא היא כנסת ישראל, כיון דאמר תצאו מן גלותא, איכא שמחה". והדברים מאירים.

ט.

מינייה ומיניה יתקלס מילאה

וכשזכינו לשבת באהלה של תורה בישיבת מרכז הרב, כשבראשם עמדו שניים מגדולי דורנו, הלא הם הגר"א שפירא זצ"ל והגר"ש ישראלי זצ"ל, כאמור לעיל, הגר"א קידש וטעם קודם התקיעות כמנהג הישיבות, והגר"ש לא טעם ונשאר בחרדת הדין.

ונראה לומר, שכיוון שאין מחלוקת עקרונית בין הבבלי והירושלמי לגבי השמחה בר"ה, כפי שהוכחנו לעיל, א"כ נראה לומר ששתי הנהגות אלו נצרכות, והא בלא הא לא סגיא. כי בזכות שראינו את הנהגתו של הגר"ש ישראלי זצ"ל, שעמד בחרדת קודש קודם התקיעות ולא טעם מאומה, היא גופא השפיעה על הציבור כולו, שגם מי שנהג כהגר"א שפירא זצ"ל (וקידש וטעם קודם התקיעות), מ"מ השמחה נשארה ביום קדוש זה באווירת "וגילו ברעדה". וכדברי הגמ' "מאי 'וגילו ברעדה'? אמר רב אדא בר מתנה אמר רב: במקום גילה שם תהא רעדה (ברכות דף ל' ע"ב)". וכפי שפרש מרן הראי"ה קוק זצ"ל בעין אי"ה (ברכות פ"ה סי' ז) "שלא תביאהו השמחה לידי הוללות חובה לצרף כובד ראש עמה" עיי"ש. ובהנהגה הסותרת של שני גדולים אלו, זכינו ונתקיים בנו דברי רבי אבהו ש'מינייה ומיניה יתקלס עילאה' (סוטה דף מ' ע"א), ולימוד זה מלווה אותנו לדורות. אשרי עין ראתה זאת.



י.

סיכום

א. מצאנו מקורות סותרים לגבי היחס לר"ה:

בגמ' בבבלי (ר"ה ל"ב ע"ב) מובאת השאלה מדוע אין אומרים הלל בר"ה, ותשובת הגמ' היא שמכיוון שספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו לא שייך לומר שירה.

מאידך, בירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג) מובא שאוכלים ושותים ושמחים בר"ה, לפי שיודעין שהקב"ה עושה להם ניסים ומטה את דינם לכף זכות וקורע להם את גזר דינם.

ולמרות ששני מקורות אלו נראים לכאורה כסותרים זה את זה, אעפ"כ שניהם הובאו להלכה בשו"ע.

ב. רוב הראשונים כתבו שיש מצווה לשמוח בר"ה כשאר רגלים, ור"ה נכלל בכלל המועדים. ביניהם השאילתות דרב אחאי גאון, רב שר שלום גאון, רש"י, הרא"ש, ר"י אבן גיאת, הראי"ם, שיבולי הלקט, שו"ת מן השמיים, מהרי"ל והטור ועוד.

ג. ביש"ש מובא שאין מצוות שמחה בר"ה, וכ"כ בשו"ע הגר"ז. אך השו"ע והמ"ב פסקו כרוב הראשונים, שיש דין שמחה בר"ה, וכן נראה שהסכים הרמ"א לדעתו של השו"ע.

ד. מובא בחלק מהגאונים שמותר להתענות בר"ה. ונראה שאין זה סותר את דעת הראשונים הסוברים שיש מצוות שמחה בר"ה, כיוון שמי שעונג הוא לו התענית הותר לו אף להתענות בשבת, וא"כ כ"ש שבזמן ספרי חיים ומתים פתוחים לפניו שיהיה מותר להתענות.

ה. למרות שרוב הראשונים סוברים שיש מצוות שמחה בר"ה, מ"מ מצינו ב' שיטות בנוהג השמחה של ר"ה לעומת הנוהג של השמחה בשאר הימים טובים.

לדעת הרמ"א משמע שהשמחה בר"ה שונה משאר ימים טובים. ולדעת הגר"א משמע שהשמחה בר"ה דומה לשאר המועדים והימים טובים.

ו. לשיטה הסוברת ששמחת ר"ה שונה משמחת שאר ימים טובים (רמ"א מט"א ועוד), מצינו כמה הלכות המבטאות את השוני בין השמחה בר"ה לשמחה בשאר ימים טובים, כדלהלן:

א. י"א שבר"ה מותר להתענות.

ב. הרמ"א כתב שמאריכים בתפילת ר"ה, לכה"פ עד חצות, מה שאסור לעשות במועדים אחרים, כי אסור להתענות אחרי חצות היום.

ג. המג"א כתב שמותר להאריך בתפילה אף לאחר חצות דווקא בפיזים ותפילות ולא בניגונים, וכדברי המט"א "בנעימה ובשמחת הלב אך לא בשירה וזמרה".

ד. נוהגים לא לישון ביום ר"ה (רמ"א סי' תקפ"ג ס"ב).

ה. נהגו לבכות בתפילת ר"ה (באר היטב תקפ"ד ס"ק ג').

ו. אין ללבוש בר"ה בגדי רקמה ומשי כבשאר יו"ט (ט"ז או"ח סי' תקפ"א ס"ק ה'). וכדברי המט"א "יש ללבוש בגדים נאים לכבוד היום, ומ"מ לא יהיו חשובים כשל שאר יו"ט, כדי להעלות על לב שהוא יום הדין".

ז. יש הנוהגים להתפלל בר"ה ויו"כ בכריעה.

ז. לשיטת הגר"א ועימיה, שמחת ר"ה דומה לשמחת יו"ט, ואע"פ שאין אומרים בו הלל כי ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו, מ"מ מצינו הרבה הלכות המשוות את עניין השמחה של ר"ה לשאר המועדים כדלהלן:

א. אין מתענים בר"ה כבכל יו"ט.

ב. אין להאריך בתפילה עד חצות, כדין יו"ט שאסור לצום עד חצות היום.

ג. הגר"א ניגן את הקדיש השלם של מוסף לכבוד יו"ט.

ד. לדעת הגר"א אין לבכות בתפילת ר"ה.

ה. אין לכרוע בתפילה לדעת הגר"א (אם כי לא מוכח שזה מהטעם הנ"ל).

ו. המהר"מ היה רגיל לישון בר"ה כמו בשאר יו"ט (ב"ח סי' תקצ"ג).

ז. נוהגים ללבוש בר"ה בגדי יו"ט כשאר ימים טובים (שערי תשובה סי' תקפ"א ס"ק ו').

ח. כיום, שמנהג רוב הישיבות בארץ, להאריך בתפילת ר"ה מעבר לחצות היום בהרבה, ומאידך אף מרבית בשירה ובזמרה בתוך התפילות והפיזים, א"כ הוי תרתי דסתר, דמצד אחד נוהגים

כהרמ"א והמט"א ומאריכים בתפילה מעבר לחצות היום, בשונה משאר ימים טובים, ומאידך שרים ומזמרים, כדעת הגר"א דהוי כיו"ט לעניין השמחה. ובכדי למנוע תרתי דסתרי, ראוי לשיטה זו, לקדש ולטעום מעט קודם התקיעות, ובכך נוהגים כשיטת הגר"א שלא צמים בר"ה מעבר לחצות היום וכן נוהגים בו שמחה כמו שמחת יו"ט. ואכן פוק חזי, שכך נוהגים ברוב הישיבות בא"י.

ט. בישיבתנו שימשו שני גדולי עולם כראשי הישיבה, מרן הגר"ש ישראל זצ"ל ומרן הגר"א שפירא זצ"ל. הגר"ש ישראלי הקפיד לא לטעום מאומה קודם התקיעות. והגר"א שפירא קידש וטעם מידי כמנהג בני הישיבות בא"י.

ונראה לומר, שהגר"ש נהג כהרמ"א והמט"א, דס"ל דעיקר דגש היום הוא על חרדת הדין בכך שספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו, וע"כ אין לשמוח בו כמו יו"ט רגיל.

והגר"א שפירא (שזה מנהג הישיבות) ס"ל כהגר"א ועימיה, שאף בר"ה יש דין של שמחת יו"ט כמו כל יו"ט, וע"כ אסור לצום בו מעל לחצות היום.

י. נראה שב' השיטות סוברות שיש גם אימת דין בר"ה וגם שמחת יו"ט בבחינת 'וגילו ברעדה'. והמחלוקת ביניהם היא מה מקבל דגש יותר בתפילת ר"ה, הגילה או הרעדה.

יא. יש ב' בחינות בר"ה. הדין הפרטי של האדם בו נידון לחיים או למוות. ויש דין כללי מי נופל בחלקו של השי"ת. ובדין הכללי אנו בטוחים שנצא זכאים בדין, כי יש הבטחה אלוקית "כי לא יטוש ה' עמו ונחלתו לא יעזוב" (תהילים צ"ד י"ד).

ונראה שבכוחה של סגולת א"י, לרומם בר"ה את השמחה הכללית של בחירת ישראל והמלכת ה' בעולם, ולהדחיק את העצב הפנימי של דינו הפרטי של האדם.

ופוק חזי מאי עמא דבר. מנהג הישיבות בא"י לזמר בתפילת ר"ה כבכל יו"ט, ואף רובם מקדשים קודם התקיעות, בכדי להימנע מלצום יותר מחצות היום, כדי לא לפגוע בשמחת היו"ט. ובהנהגתם מקיימים הם את מצוות שמחת יו"ט כשיטת הגר"א.

יב. בהנהגם הסותרת של שני ראשי הישיבה, מו"ר מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל (שלא טעם מאומה קודם התקיעות) ומו"ר מרן הגר"א שפירא זצ"ל (שקידש וטעם מעט קודם התקיעות כמנהג הישיבות), זכינו ללימוד גדול בהבנת קדושת היום ושמחתו בבחינת 'וגילו ברעדה', ונתקיים בנו 'מיניה ומיניה יתקלס עילאה'. תנצב"ה וזכותם יעמוד לנו ולכל ישראל אכ"ר.

כנלענ"ד, וה' יאיר עינינו בתורתו אכ"ר.



הערות וקושיות – זמנים

תקיעה גדולה - הרב יקיר יחזקאל הלוי אפלכאום

בגמר התקיעות נוהגים קהילות אשכנז^א לתקוע "תקיעה גדולה"^ב, שהיא תקיעה ארוכה וממושכת יותר מתקיעה רגילה^ג. מנהג זה, שבו התקיעה האחרונה נמתחת ומתארכת, הפך לאחד הרגעים המרגשים והעוצמתיים ביותר בתקיעת שופר. עם זאת, נראה שמקור המנהג עלום: הוא אינו מצוי בשום מקום במשנה ובתלמוד, ואף אינו מוזכר בפסיקות הרמ"א.

ברצוני לסקור את המקורות האפשריים שגרמו להתפתחות המנהג:

א. המקור המפורסם והידוע נמצא במהרי"ל (הלכות ראש השנה), שבו הוא כותב שהסיבה לכך שמאריכים בתקיעה האחרונה היא כיוון שזו מסמלת את סיום התקיעות. ראייה לכך היא מהפסוק ממעמד הר סיני (שמות יט, יג) "במשוך היובל המה יעלו בהר". כלומר^ד, שכאשר ימשוך היובל (שופר) קול ארוך אז זה סימן לסילוק השכינה והיתר לעלות להר שוב. כלומר, תקיעה ארוכה מהרגיל מהווה מעין סימן של סיומת. לפיכך, גם ביחס למצות תקיעת שופר בר"ה עצם משיכת התקיעה והארכתו ("תקיעה גדולה") מסמן את סיום מצות התקיעות.

ב. יש מקרים שבהם הכפלת מילים בתפילה מסמלת סיומת של עניין מסוים, למשל שני המקרים הללו: "ה' ימלוך לעולם... ה' ימלוך לעולם..." בסוף שירת הים. "כל הנשמה תהלל... כל הנשמה וכו'" בסיום אמירת תהילים בתפילה. לכן ייתכן שבבחינה מסוימת תקיעת השופר היא מעין תפילה^ה, וגם כאן הכפלת התקיעה האחרונה היא סיומת של סדר התקיעות.

ג. הגמרא בראש השנה (כו ע"ב) מסבירה שאם אחד תקע ואז הריע ואז תוקע תקיעה ארוכה, שהיא פי שניים יותר מתקיעה רגילה, על מנת גם לצאת ידי חובת התקיעות של הסבב הבא, הוא אינו יוצא ידי חובת הסבב הבא אלא זה נחשב כתקיעה אחת ארוכה לסבב הנוכחי. אם כן, יתכן שעצם הכפלת משך התקיעה מהווה סימן לסיום ביצוע מצוות התקיעות: כיוון שאילו היה עוד תקיעות, הארכת התקיעה חסרת משמעות מבחינה הלכתית לצאת ידי חובת תקיעה (כמבואר בגמרא). לכן, הארכת התקיעה עשויה להעיד על כך שאין עוד תקיעות לצאת בהן ידי חובה, ושזו התקיעה האחרונה של הסבב.

א. משנ"ב תקצ"ו ס"ק א בשם המטה אפרים.

ב. הטור באו"ח (סימן תקצו) כותב שיש לתקוע בגמר התקיעות "תרועה גדולה", וכך כותב השו"ע, וכך נוהגים בקהילות ספרד.

ג. בעל התורה התמימה (שמות יט, יג הערה כח) מעיר שכינוי מתאים יותר למנהג הינו "תקיעה ארוכה" או "תקיעה משוכה". שכן "תקיעה גדולה" משמעו הגברה בעוצמת הקול ולא באריכות התקיעה.

ד. רש"י ד"ה במשוך היובל.

ה. עיין בספר הררי קדם ח"א ס"ז שמבאר רעיון זה.

ד. בעל הררי קודש, הרב יוסף כהן, מביא¹ הסבר מחודש ומהפכני, והוא שהמקור לתקיעה גדולה מתבסס על דברי המשנה במסכת ראש השנה (ג, ד). הקובעת "שופר מאריך וחצוצרות מקצרות". כלומר, בזמן שבית המקדש היה קיים היו תוקעין בר"ה בו זמנית בשופר ובחצוצרות ולאחר שקול החצוצרות מופסק (מקוצר) ממשיכים לתקוע (להאריך) בקול השופר², כיוון שהשופר היא מצות היום. בעל הררי קודש טוען ששיטת רש"י בסוגיה היא שרק בתקיעה האחרונה של סדר התקיעות בוצעה הארכת קול השופר ביחס לחצוצרות³. על פי דברים אלו נראה שמנהג ה"תקיעה הגדולה" טומן בחובו זכר למקדש, ובכך מהדהד את הכמיהה והזיכרון אליו.



1. הספר הררי קודש נכתב כפירוש לספר מקראי קודש של סבו, הרב צבי פסח פרנק. המקור הנוכחי נמצא במקראי קודש, ימים נוראים סימן יח, הערה 1.

2. משנה תורה, הלכות שופר סוכה לולב פ"א ה"ב.

3. יש דעות שונות בהקשר לגדרה של התקיעה המדוברת. האם מדובר בתקיעה היומית שמלווה את הקורבנות, לקידוש החודש או לתקיעות הייחודיות של יום תרועה. מכל מקום, כולם מסכימים שמדובר על תקיעות שבוצעו בר"ה. על כן אין זה משנה שצוין לגבי תקיעה גדולה, שהיא "זכר למקדש".

ט. ניתן להציע על בסיס דבריו של הררי קודש, בעניין "שופר מאריך וחצוצרות מקצרות" שהנהג בוצע לא רק בתקיעה האחרונה בגמר סדר התקיעות, כמבואר ברש"י שם, אלא בסיומת של כל קובץ יחיד של תקיעות הייתה הארכת בקול השופר בתקיעה המסיימת. יתכן שאנו נוהגים בימינו תקיעה גדולה בודדת בסיומת של רצף סדר התקיעות כמעין זכרון חלקי וחסר לנוהג במקדש.

אוצר אורח חיים

קשר של תפילין ♦ בעניין השחרת רצועות התפילין משני הצדדים ♦ הוספת
מזמורים בפסוקי דזמרא, בחול בשבת ובימי מועד ושמחה ♦ האם אחר
יכול להחליף את השליח ציבור בנעימת הקדושה ♦ בדיני עיקר וטפל
לברכה אחרונה ♦ גישה הלכתית למלאכות שבת – מבט לעתיד ♦ משנת
חצר שנפרצה ♦ מדידת תחום שבת בים ונהר ♦ הערות בעניין התקיעה
בחצוצרות

הרב יהושע בן-דב

מח"ס פרי חדש זוטא בעניני כתיבת סת"ם

קשר של תפילין*

א. ההלכה ניתנה על קשר בצורה מסוימת, וקשר אחר פסול * ב. לא הוזכר שם דלי"ת, ומכל מקום בתורת הרמז והסוד קישרו זאת לדלי"ת * ג. בדברי כל מדריכי עשיית הקשר יוצא הקשר המרובע. עוד משמעויות לזה בראשונים * ד. המשילוך ברוב חזיונות * ה. נידון מרובע דלי"ת או מרובע רי"ש * ו. פלוגתת המהרי"ל והתרומת הדשן בזה * ז. דעת שאר רבותינו בזה

א.

ההלכה ניתנה על קשר בצורה מסוימת וקשר אחר פסול

מנחות ל"ה ב' אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב קשר של תפילין הלכה למשה מסיני. כתב בעל העיטור קשר לחודיה הלכה למשה מסיני, מצוה לקשרן יפה ולא לענבן, וענין קשירה במנהגא תליא מילתא ומנהג דילן בדלי"ת ויו"ד עכ"ל. תוכן הדברים שאין הלכה למשה מסיני איזה קשר לעשות אלא רק לעשות קשר יפה ולא לענבן, וסוג הקשר תלוי במנהג ואנו נוהגים לעשות קשר כעין דלי"ת ויו"ד, וכן נראה בתוספות.

ותימה, הא אמרינן בעירובין צ"ז א' דעניב להו כעין קשירה דידהו, משמע שיש להם קשר ידוע שהוא הללממ"ס, אלא שאפשר לעשותו ברצועה כפולה, כדי שבקל יוכל לסתור את הקשר ע"י משיכת הכפל, ועל זה דנו בגמ' שם אם שפיר דמי. ובחולין ט' א' נמי אמרו שתלמיד חכם צריך שילמוד קשר של תפילין. ואם הענין הוא רק שיהיה קשר טוב, כולי עלמא ידעי לעשותו.

וכן משמע בשימושא רבה שמדריך כיצד לעשות את הקשר, ומסיים דאמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן קשר של תפילין הלכה למשה מסיני. משמע שההלכה נאמרה על קשר זה.

וכן ברמב"ם פ"ג מסת"ם ה"א מנה את ההלכות שנאמרו בתפילין מסיני, וחדא מינייהו שיהיה הקשר שלהם קשר ידוע כצורת דאל. וכן עיקר לדינא שההלכה לא נאמרה על מושג קשר בכללותו אלא על קשר מסוים.

ועיקר הקפידא היא הצורה שרואים בחוץ, וכדאמרינן ונוייהן לבר, אבל הצד המוסתר אפשר שאין בו הלכות. ולפיכך בצד המוסתר יש מרבותינו שהורו לעשות סיבוב נוסף כדי שלא יראה צורת שתי וערב, ויש שהורו לעשות קשר כפול פנים ואחור.



* שוב הראוני שכבר כתב בזה דברים הרה"ג ר' עמנואל מולקנדוב שליט"א בגליון כ"א וטבא דנפחא מדבר נפחא, ברם אין כאן כפל דברים, כי במאמרינו נזכרו פרטים נוספים ונושאים נוספים בסוגיא כאשר יראה הרה"ה, ומיני ומיניה יתקלס עילאה.


ב.

לא הוזכר שם דלי"ת, ומכל מקום בתורת הרמז והסוד קישרו זאת לדלי"ת

ובשבת ס"ב א' לפנינו הגירסא דאמר אביי שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני ואמר אביי דל"ת של תפילין הלכה למשה מסיני ואמר אביי יו"ד של תפילין הלכה למשה מסיני. ומשמע דהגדרת ההלכה היא בהקבלה לאותיות דלי"ת ויו"ד. אך כבר בתוספות מבואר שאינם מכירים בגירסא כזו, וכן בעיטור הביא דהך דדלי"ת ויו"ד יש נוסחאות דליתא (גם הוכיח מהשימושא רבא דליתא לזה בנוסחאי דגמרא, וצ"ב ההוכחה). וכמדומה שגם מר"ח ורי"ף ומדרש שכל טוב נראה דלא גרסי ליה. וראיה לגירסא המקוצרת, שהרי רב אמר (עירובין צ"ז א' מנחות שם) קשר של תפילין הלכה למשה מסיני, ומשמע (עירובין שם) שהכוונה לקשר בצורה מסוימת שאין לשנות ממנו, ואם כן מדוע אביי אמר זאת בלשון אחר. ועוד, הרי בשאר מקומות שנזכרה מימרא דשי"ן (שבת כ"ח ב' מנחות ל"ה א') לא נזכרו דלי"ת ויו"ד, ובדיוק בסוגיא שלא במקומה נזכרו דלי"ת ויו"ד. לכן הדעת נוטה שזו תוספת מאוחרת בגמרא, שהמוסיף נתעורר כאן להסביר מה משמעות קדושה יש בשי"ן של תפילין. ואין טעם למנות כרוכלא את כל הראשונים המאוחרים שתוספת זו היתה קיימת אצלם בגמרא, דבתר קדמונים אזלינן.

ומכל מקום, הקישור של הקשר לצורת דלי"ת בתור דרש רמז וסוד הוא קישור קדום. וכדאיתא בזוהר פרשת פנחס ד' (ד"אחד") דא קשר של תפילין, דהיא (-המלכות) אחידת בהו, רזא לחכימין (-משוללי הגשמיות) אתמסר דלא לגלאה, שתיק ר' שמעון בכה וחיין אמר אימא דהא ודאי רעוא אשתכח ולית כדרא דא עד דייתי מלכא משיחא דיהא רשו לון לגלאה. וברע"מ פרשת פנחס ועוד ש תלת רצועות ד' קשר של תפילין מאחורוי י' קשר דתפילין דיד כו' ש דארבע ראשין עם ד' רמיו לד' בתי ולקשר תפילין מאחור ד' כפולה אוף הכי ש' כפולה י' קשר ש דיד כהה דאיהו ביתא חמישאה כו'. וכן בשימושא רבא איתא וליצור ליה דמות דלי"ת כו'.

ויש לעיין למאן דאמר (סנהדרין כ"א ב') שבתחילה ניתנה תורה בכתב עברי חזרה וניתנה בימי עזרא בכתב אשורית (ג.ב. ועל כן כל הממצאים שמקודם עזרא הם בכתב עברי), אם כן האם בדורות הראשונים לא היה הקשר רומז לדלי"ת, שהרי צורת הקשר היא קבועה מימי משה וצורת הדלי"ת משתנית.

מיהו לפי מה שיובא להלן בס"ד שמדברי כל הראשונים יוצא שצורת הקשר היא כזו , אם כן גם בכתב עברי היא רומזת לדלי"ת. עיין בטבלה להלן כיצד היה כתב עברי נראה לדברי החוקרים עד בערך זמן שלמה המלך (אות פרוטו-כנענית), וכיצד היה כתב עברי נראה לדברי החוקרים מזמן שלמה המלך בערך עד עזרא (אות פיניקית).

אלמנטים פרוטו-כנעניים – ויקיפדיה

אות פרוטו-כנענית	שם ופירושו	אות פיניקית	מקבילת עברית
	"אלף" (פר/שור)		א
	"בת" (בית)		ב
	"גמל" (מקל זריקה)		ג
	"דיג" (דג), או "דלת" (דלת)		ד
	"ה" (הילול, להרע)		ה
	"ו" (ו)		ו
	"זין/זק" (כלי נשק/אזיקים)		ז
	"ח" (חצר)		ח
	"ט" (גלגל)		ט
	"י" (יד)		י





ג.

בדברי כל מדריכי עשיית הקשר יוצא הקשר המרובע. -עוד משמעויות לזה בראשונים

אף שאמרו חז"ל שתלמיד חכם צריך שיידע קשר של תפילין, מכל מקום ידענו על כמה ת"ח גדולים זצ"ל שלא ידעו לקשור קשר שלהם. וכנראה משום שכהיום מצויים אנשי מקצוע לדבר, וצריך השקעת זמן כדי לקלוט ולזכור את הקשר ואין לזה הצדקה.

על אחת כמה וכמה כשבאים ללמוד את ההדרכה מתוך דברי הראשונים, ורוצים להכריע האם יתכן שהתכוונו לקשר פלוני או שאין זה יתכן, שצריך לזה השקעה כפולה ומכופלת, וזה פוטר רבים מללמוד את הסוגיא. ומכל מקום, אחרי עדותינו ועדות כל לומדי הסוגיא שפגשנו בהם ובכתבם שמבואר בכל הראשונים הקשר המרובע, והדבר נוגע לדאורייתא, אפשר שיימצא מי שיתמסר ללימוד זה. והדרך לזה היא לקנות חתיכת רצועה של תפילין, ולהתאמן עליה כשבוע בעזרת אנשי המקצוע את אופן עשיית שני סוגי הקשרים הידועים, ואחר כך ללמוד את לשונות הראשונים. והרחמן יכנו להבין ולהשכיל ולעשות רצונו ית'.

אופן עשיית הקשר נתפרש במושא רבא (הועתק ברא"ש ונדפס עם הבה"ג) וז"ל: **ובעי דליפשו רצועה עד דמטא לכריסא מן ימינא ולחדיא מן שמאלא. וליצור ליה דמות דלי"ת.** כיצד מעיף לתרתי רישין דרצועה בהדי הדדי – כופל שני ראשים של הרצועה  ומעייל חד בגו חד – ומכניס כפל אחד בתוך השני, עד שיצא ממנו מעט ויבלוט מאידך גיסא, ורישא דהאי 

בעופתא דהאי [ורישא דהאי בעופתא דהאי] ומכניס ראש רצועה א' בכפל של רצועה ב' וראש רצועה ב' בכפל של רצועה א', ומהדק, ולהוי כמין דלי"ת ^א דא"ר יעקב א"ר יוחנן קשר של תפלין הלכה למשה מסיני.

ורב האי (בכת"י ובעיטור) כתב: קשר של תפלין שבראש מכניס רצועה בעניבה שהיא בית רצועה ומאריך רצועה של שמאל וכופל שני ראשי רצועות [בכת"י-ראשיהן] למטה ונוייהן לחוץ ומכניס עניבה של שמאל בשל ימין ולוקח רצועה של שמאל מלמטה ונותנה למעלה ומביא ראשי רצועות בימין (עץ חיים- ראש רצועה בימין) (בכת"י-ראש רצועה מימין) ומכניס בעניבה של שמאל ומהדק ונעשה כמין דלת נמצאת רצועה ארוכה לימינו.

ובעץ חיים מהר"י לונדרין כתב: ומכניס הרצועה במעברתא ומקיף כמדת ראשו וקושר קשר מרובע כמין דל"ת וצריך כל תלמיד חכם ללמדו ועתה אפרש עניינו כמו שיכולתי לפרשו כי קשה הוא להבין בכתב רק בראית עינים

וכן יעשה, לוקח הרצועה שלישתה או פחות או יתר אחד ביד ימין ושלישיתה או יותר או פחות אחד ביד שמאל והמותר בין שתי ידיו וכופל השליש שביד ימין לשנים ושליש אחד שביד שמאל לשנים ומה שבין שתי ידיו בלא כפילות ויהיו ראשי הרצועות לצד חוץ מגופו ויהיה פני שחרות הרצועה לצד גופו.

ואחר לוקח ראש כפילות שמאל ומכניס בחור ראש כפילות ימין עד כדי שתי אצבעות או יותר רחוק מכפל ימין ונמצא עשוי כנגדו מן הרצועות כמו עגול ואחר לוקח ראש רצועות ימין של חוץ גופו ומכניס בתוך חור של כפילות שמאל שהוא בתוך כפילות לימין ולוקח ראש רצועת שמאל ויכניס בתוך העגול לצד גופו וירכיבנו דרך ימינו על כפילות ימין.

ויקח ראש רצועת ימין ויקפנה עד שיכניסנה בתוך כפילות שמאל ויהדק הכל יחד ונמצא עשוי כמין דל"ת...

ובארח"ח (כת"י הובא גם בב"י) כתב: ואם תרצה לעשות הקשר תניח הבתים בין ברכיך מבחוץ ולא כנגד גופך ותקח הרצועה הימנית בידך הימנית והשמאלית [בידך השמאלית] ותזהר שתהיה מעט ארכה מהימנית ותקח מדת ראשך בחוט ובסוף מדת ראשך תכפל שתי הרצועות וכשתכפול אותן תזהר שתצאנה ראשי הרצועות מבחוץ ולא מבפנים כנגד גופך עד שתחזיר ראש הרצועה מבחוץ כשהיה ואח"כ תשים הכפולה שבידך שמאלית תוך הכפולה שבידך הימנית ואח"כ תקח ראש הרצועה הימנית [ו]תעבירנה תוך הכפולה של רצועת שמאל שיוצאת למעלה ותחזיר הרצועה למקומה וזאת ההעברה כדי שלא ישאר בקשר שתי וערב ואח"כ תעשה הקשר כעין דלי"ת פנים ואחור והרצועות עצמם יראו לך הדרך ודי בזה למבין.

והר"י אסכנדרני ז"ל (הובא בבית יוסף) כתב: ויעשו כמין דלי"ת כן כתוב בשימושא רבא והיכי עביד לה דעיף לתרתי רישי דרצועה וכו' פרוש שישים התפלין על ארכובתו ויחזרו הרצועות כלפי פניו ויקח הרצועה שמצד שמאלו בהיות התפלין נגדו על ארכובתו ויעשנה כעניבה ושל ימין יעשה בה כמו כן ומכניס העניבה השמאלית בשל ימין וכופל הרצועה מתחת העניבה שתי פעמים כי בזה תהא מלמטה צורת דלי"ת ממש מלבד הרבוע העליון ואם יכפל הרצועה פעם

אחת בלבד תצא הקשירה מלמטה דמות שתי וערב על כן יכפלוה שתי פעמים ואז יקח הרצועה שמצד השני ומכניס אותה לתוך העניבה ותוחב ומהדק ויצא לו ממנו צורת דלי"ת.


ועיין עוד בהגהות על התיקון תפילין ובדברי ר' משה קווי, מדפיס הטור הראשון.

ואם תבקשנה ככסף תמצא שעל פי הדרכת כולם יוצא כלפי חוץ הקשר המרובע, ואין מקום לשום אמתלא בדבריהם (אלא שיש חידושים שונים בצד המוסתר, שיש שהוסיפו סיבוב כדי שלא יצא צורת שתי וערב, ויש שהוסיפו שם פיתולים כדי שייצא קשר גם מפנים וגם מאחור). וכאשר ראינו כן שמענו מכמה לומדים שלמדו את הענין, וכהיום נתפרסמו הדברים, ובת קול יוצאת ומכרזת ואומרת כן בכל העולם.

ויש לדבר משמעויות נוספות בראשונים:

א. באור זרוע בשם רבינו שמחה: וכן בפ' במה אשה פרכי' הרי תפילין דמחופין עור ומשני שאני תפילין משום שי"ן אבל בשום ספר לא תמצא משום דל"ת אלא אין לו תבנית דל"ת. עכ"ל. עיין שם. (ויתכן שעוד ראשונים שנאבקו לומר שאין דין אות על הקשר, עשו זאת גם מכח קושי הדימוי של הקשר לאות דל"ת.)

ב. בארחות חיים: מלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה קשר של תפילין במראית העין פי' לפי שיש בקשר של תפילין ד' קשירות, כלומר שהודיעו אמתת ד' יסודות וכל חכמת הטבע.

ג. בהלכות תפילין מזמן בעלי התוס' מכת"י פרמה 5-3057 שנעתק בשנת ה' אלפים ע' (הובא בספר פרי אליעזר) כתב: ובתלם הצוואר העשוי כמין מ"ם סתומה כך - 

ד. במהרי"ל מנהגים איתא: אמר מהר"י סג"ל רצועות של ראש עשויין לתלות מן הקשר ולהלאה כעין צורת ד לכן יזהר לעשות הקשר כעין זה --- להיות נמשך הרגל לצד ימין מהעמוד אחוריו, אחר שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה רע"ה קשר תפילין. באשר אמר (לז"א) וראית את אחורי, מסתמא הראהו לקרא בכתיבתה. ולא למשוך הרגל לצד שמאל כזה ---. והנה מאחר דסבירא ליה שנאמר בחז"ל תיבת דל"ת, אם מנהגם היה בקשר הנקרא קשר דל"ת מדוע הוצרך לחדש את ענין רצועות היוצאות. הרי היה לו לפרש שהראהו הקב"ה למשה את הקשר עצמו, דקם ליה בדרכה מיניה, והוא אף דל"ת יותר מבורר מדל"ת של רצועות. אלא על כרחך שגם אצלו המסורת היתה הקשר המרובע, ולא ראה בזה דל"ת בקשר עצמו, ולכן פירש שהדל"ת היא ברצועות. [ואולי גם במרדכי משמע שהדל"ת היא ברצועות].

ה. וכן מוכח בעוד ראשונים שהובאו בפרי אליעזר הלא הם - ערוגות הבושם, ר' יו"ט ליפמאן מילהויזן, אגודת אזור, ובעל האלפא ביתא האחרון. ובעוד אחרונים שהביא שם. עיי"ש.

גם ברע"מ הנ"ל נזכר ד' כפולה, ובזוהר הנ"ל אמרו דהיא... אחידת בהו רזא לחכימין אתמסר דלא לגלאה.

[ולפי דעתי אפשר שיש לזה גם ראייה מהא דאמרינן במנחות ל"ה ב' קשר של תפילין הלכה למשה מסיני ונוייהן לבר, ובפשוטו בא לומר שהצד הנאה בקשר צריך להיות כלפי חוץ (והיינו נאה מצד צורתו, מבלי להכניס נתונים צדדיים כגון שזהו הצד החלק של העור או שזהו הצד הצבוע. והמבחן לזה צריך להיות בכגון הרצועות פלסטיק הנמכרות עם המדגם תפילין להתאמן עליהם, ובהם שני הצדדים באותה

החלקה ובאותו צבע, ורק הצורה משתנית בין פני הקשר לאחורי הקשר). והנה בקשר המרובע יש הכרעה איזה צד נאה יותר, דהיינו דודאי צד הריבועים יותר נאה מהצד של השתי וערב, אבל בקשר הדלי"ת אין הכרעה איזה צד נאה יותר, שהרי הצד האחורי הוא יותר סימטרי, ועיין.

וכמו כן אמרו שם קשר של תפילין צריך שיהיה כלפי פנים, ופרש"י בפירוש שני דהיינו שהקשר מבפנים והנוי של דלי"ת מבחוץ. והקשה עליו בספר התרומה מדוע הצד הפנימי נקרא קשר ולא הצד החיצון. והנה, אם מנהגם היה בקשר המרובע מובנת הקושיא, אבל אם מנהגם היה בקשר דלי"ת לא מובנת הקושיא, דבכל אפשר להבין שהצד העשוי בקוים מאורכים הוא הכתב והצד המתכווץ הוא הקשר. ועיין].



ד.

המשילוך ברוב חזיונות

מיהו קשה לפירוש זה, הרי גם לאחר עזרא נאמר בדרש ובסוד שבקשר של תפילין יש אות דלי"ת, ובקשר המרובע היכן רואים צורת דלי"ת בכתב אשורי. ובאמת זו תופעה קיימת וידועה שישנם דברים בחז"ל שאינם מתפרשים כפשוטם, כגון (חולין קכ"ג א') מאי טפח טפח כפול, וקל וחומר שבענינו ניתן לומר מאי דלי"ת דלי"ת כפול. ולא נטרח להביא עוד דוגמאות מרחבי הש"ס שלא מתפרשות כפשוטן. אך נביא רק דוגמאות מדימויים שונים שנאמרו לאותיות, שאף אחד מאיתנו לא היה אומרם.

א. תנחומא שמיני: ועוד שחקק שמו שהוא שק"י בבני ישראל, השי"ן באפין והדל"ת ביד והיו"ד במילה.



ב-ג. אלפא ביתא (בשלישי): למ"ד כתב בספר התמונה שתמונתה כ"ו. והרי למ"ד צורתה כזה-

? שם: מ"ם כתב בספר התמונה שתמונתה כ"ו. והרי מ"ם צורתה כזה- 



ד. כמו כן, עוד הרבה אותיות כתב שם בשם המקובלים שמורכבות מכמה אותיות, כגון א' מורכב מוא"ו ושני יודין, וב' מדלי"ת ווא"ו, וד' משני וואוין. ודוק ותשכח שהדימויים בין האבות לתולדותיהם אינם מקבילים ממש, ובפרט בכתב המקורי שנהג בשנים קדמוניות. וכמו כן השתמשו באבות בתנוחות שונות ומגוונות, כגון רגל שמאל של האל"ף, שבפשוטו כוונתם שהאב שלה, דהיינו היו"ד, הוא הפוך, ועוד כהנה.






ה. וכן הקשר של תפילין של יד שרמזו בו אות יו"ד, הוא מהופך. ואף אם תרצה לומר שהרצועה היוצאת היא הרגל ודיינינו לזרוע כמודבקת ללב והו"ל יו"ד ככתיבתו, מכל מקום לפי זה באיטר מיהא עושים יו"ד הפוכה, וכמו שהוכחנו במקום אחר. אלמא יתכנו רמזי אותיות גם בתנוחות שונות של האות.



ה.

נידון מרובע דלי"ת או מרובע רי"ש

דע דמה שכתב השימושא רבא ומעייל חד בגו חד, יש שתי אפשרויות לעשות זאת - א', להכניס את העניבה הימנית לתוך העניבה השמאלית וכו', ובזה התוצאה היא כזאת . ב', להכניס את העניבה השמאלית לתוך העניבה הימנית וכו', ובזה התוצאה היא כזאת . [נ.ב.]

הדברים אמורים באדם שמכניס את הרצועה למעברתא, ומעמיד את התפילין כשהשער עגל לכיוון מזרח והמעברתא למערב והאדם יותר במערב, ואז קושר. אבל רצועה חפשית בלא קציצה, אפשר שתתהפך באמצע הקשירה ויאמר לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל. ועל פי מה שהשרישו רבותינו הגראי"ש גריינימן והגר"צ אשר פרידמן שליט"א בראיות ברורות שההבדל בין דלי"ת לרי"ש הוא שלדלי"ת יש עקב ולרי"ש אין, ואילו יצייר אות מרובעת בלי עקב הוה ליה רי"ש* (ודלא כהמשנה ברורה ז"ל שסובר שהעקב לא מעכב, והקובע הוא שבדלי"ת הוית היא בריבוע וברי"ש היא בעיגול). אם כן נקרא לאופן הראשון מרובע דלי"ת, מפני שהחוליה שבימין למעלה היא במאוזן והו"ל עקב , (נ.ב. כן נראה שריבוע הנבחר לעקב הוא כמסומן בחץ ולא הריבוע העליון שבמרכז, כי כשמניחים תפילין והקשר נמתח הוא אכן מתיישר נגד כיוון השעון, והריבוע המסומן החץ הוא נראה עקב הדלי"ת). ולאופן השני  מרובע רי"ש. והסברא הפשוטה ודאי היא לעשות מרובע דלי"ת, והאפשרות להצדיק את מרובע רי"ש היא באחת משתי אפשרויות דחוקות. א', לומר דסגי בדלי"ת בכתב ראי כזה ד, וקשר שהוא מרובע רי"ש יש בו דלי"ת בכתב ראי . ב', דהדלי"ת היא ברצועות, ולכן צריך לעשות דווקא מרובע רי"ש, כי בזה הרצועות יוצאות אחת למטה ואחת שמאלה כעין דלי"ת , אבל במרובע דלי"ת הרצועות יוצאות אחת למטה ואחת ימינה  ולא הו"ל דלי"ת אלא בכתב ראי.





ו.



פלוגתא המהרי"ל והתרומת הדשן בזה


ומצאנו שנחלקו בזה המהרי"ל והתרומת הדשן. במהרי"ל מנהגים איתא: אמר מהרי"ל סג"ל רצועות של ראש עשוין לתלות מן הקשר ולהלאה כעין צורת ד לכן יזהר לעשות הקשר כעין זה--- להיות נמשך הרגל לצד ימין מהעומד אחוריו, אחר שהראה הקדוש ברוך הוא למשה רע"ה קשר תפילין. באשר אמר (לז"א) וראית את אחורי, מסתמא הראהו לקרא בכתובתה. ולא



(א). כך נראים דלי"ת ורי"ש בכתב הקדום -

למשוך הרגל לצד שמאל כזה---. חזינן שפשיטא ליה למהרי"ל שהדלי"ת הוא ברצועות, משום דסבירא ליה שגם המרובע דלי"ת אינו דלי"ת, שהרי הגג נקטע בשמאלו. ועתה הוא בא לדון אם לעשות ברצועות דלי"ת בכתיבתה כזה  או דלי"ת בכתב ראי כזה , ומכריע כהאפשרות הראשונה.

ואילו בתרה"ד פסקים וכתבים סימן קעט כתב- וההיא דקשר של תפילין, נראה לע"ד דיפה דקדקת דאין צורת הדל"ת כלל ברצועות התלויות כו' וגם כתב אשירי בשם שמושא רבה בהדיא דצורת הדל"ת בקשר עצמו ע"ש, וכן משמע מפרש". ונראה לע"ד דצריך שיהא ניכר כמין ד' לאותו העומד מאחוריו, שיראה דל"ת בכתיבתו כזה: ד'. חזינן שהוא פושט בהתחלה שהדלי"ת הוא בקשר עצמו. ועתה הוא בא לדון אם לעשות בקשר דלי"ת בכתיבתו  או דלי"ת בכתב ראי  ומכריע כהאפשרות הראשונה.

ומדברי התרומת הדשן עצמו משמע קצת דמיירי בקשר המרובע, שהרי הוא בא לשלול שתי סברות זכות של בעל דינו, א, שהקשר הוא ברצועות, ב, דסגי בדלי"ת בכתב ראי ולא בכתיבתו, וסברות אלה באות כאחת רק בקשר מרובע רי"ש . אבל אי מיירי בקשר שלנו, שכידוע למבין אין שום שייכות בין לאיזה כיוון יצא הקשר לבין לאיזה כיוון יצאו הרצועות, יוצא שהזדמנו כאן במקרה שני נידונים. א' אם הדלי"ת בקשר או ברצועות, ב' אי עבדינן דלי"ת רגיל או דלי"ת בכתב ראי.

גם אי מיירי בקשר שלנו, לא מובן מה בעל דינו סבר, שהרי כשרואים את קשר שלנו- א' דבר שטות הוא לומר שהדלי"ת ברצועות, כיון שהרי כל אחד רואה לפניו דל"ת מפואר ולמה לדחוק. ב' דבר שטות הוא לעשות בקשר דלי"ת בכתב ראי, הרי אפשר לעשות דלי"ת ישר ויפה ולמה לעשות דלי"ת מזור. אבל אי מיירי בקשר המרובע, הגיוני לומר שהדלי"ת ברצועות, כי בקשר עצמו אפילו אם הוא "מרובע דלי"ת" לא ניכר בו כ"כ הדלי"ת, שהרי יש רצועה האוכלת בגגו בשמאל. וגם הגיוני לומר שהדלי"ת היא בכתב ראי, שמסורת קבועה היתה בידם לעשות מרובע רי"ש, ושבקיה לקרא דדחיק ומוקי אנפשיה, והתרה"ד סבר שזו טעות שנשתרבה. [וכהיום אנו יודעים שהמסורת היא מכח דברי רב האי גאון ועוד ראשונים שכתבו להכניס את העניבה השמאלית לתוך העניבה הימנית, ובזה יוצא מרובע רי"ש, ולא כתבו להכניס את הימנית בשמאלית.].

ומה שהקשה התרומת הדשן על המהרי"ל דהא בעי למימר פרק הקומץ (מנחות דף לה:): רצועות כשרים אפי' לא יצא מהן אלא משהו חוץ לקשר, משמע דאין צורת הדלת בהן, יש לומר דאה"נ, במקרה שלא יהיו רצועות לא יהיה את הרמז והסוד של דלי"ת. ועוד, דשמא אורך מסוים של רצועות הגמרא יכלה להוכיח גם בלי רב פפא דבעינן, מדאמרו בעלי הסוד שהאות דלי"ת רמוזה בקשר. אך הסתדר לגמרא לסדר כל ענין השיעור על מימרא דרב פפא.

ומכל מקום כמדומה שפשטות הזוהר פרשת פנחס ועוד ראשונים שהדלי"ת היא בקשר ולא ברצועות. ולפ"ז נשאר רק לדון אם הכוונה לדלי"ת בצורתו או לדלי"ת בכתב ראי, ועיין להלן.



ז.

דעת שאר רבותינו בזה

והנה בטרם נבוא לדקדק בלשונות רבותינו מדריכי הקשר (שכתבו כמובן להכניס את הלולאה השמאלית בימנית ויוצא כמהרי"ל) צריך להעלות את הנידון האם הציור שלהם באדם שמעמיד התפילין כשהתיתורא לכיוון שלו והצד הקידמי שבו השיער עגל יוצא הוא לכיוון מזרח, כמו אדם שבדרך להניח תפילין, שאוחז התפילין להלאה מגופו והקשר צמוד לגופו, או להיפך-מדובר באדם שהתפילין צמודות לגופו, והקשר להלאה ממנו. וכל הבנת דבריהם בנידון זה תלויה בחקירה זו, שהרי כשהופכים את התפילין אומר לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל.


והנה טבע הדברים ודאי כהאפשרות הראשונה. א. כי בצורה זו מניחים את התפילין על הראש שהקציצה למזרח והרצועות למערב. ב. וגם כי בצורה זו האדם יותר מבין מה הוא עושה בקשר, ויודע שלא לטעות בתוצאה. ג. וגם כי בצורה זו הידים יותר קרובות למקום פעולתם, דהיינו הרצועות, ואין דבר חוצץ ביניהם. ד. ובמקרה שהתפילין על ברכיו, הרי אם יתעסק עם הרצועות להלאה מהן, התעסקות זו עלולה לגרור אליה את התפילין ולהפילם רח"ל.

וכן מבואר בלשונות חלק מן הראשונים: א. רבינו יהודה בן ברזילי (בספר תיקון תפילין) - וישים התפילין על ארכבותיו ויחזיר הרצועות כלפי פניו. ב-ג. בעץ חיים ובהגהות על התיקון תפילין הזכירו שמודד עם הרצועות את היקף ראשו ופעולה זו הרי ודאי נעשית כשהקציצה למזרח והרצועות למערב, וללמד על הכלל כולו יצא. ד. ר"י אכסנדרני - שישים התפילין על ארכבותיו ויחזרו הרצועות כלפי פניו. ה. ארחות חיים - תניח הבתים בין ברכיך מבחוץ. ולמה ציווה להרחיק הבתים מגופו, ודאי משום שצריך מרחב פעולה ברצועות סמוך לגופו.

והנה בשימוש רבה לא פירש איזו לולאה מכניס לתוך איזו לולאה, ומשמע דאין נפקותא בזה. אך בעיטור בשם רב האי ובעץ חיים ובר"י אכסנדרני שבב"י ובארחות חיים כתוב שמכניס הלולאה השמאלית תוך הלולאה הימנית [ובזה יוצא מרובע רי"ש], ואילו היו רוצים מרובע דלי"ת היה צריך להכניס הימין לתוך השמאל. אך לא נתפרש בדבריהם אם זה בדווקא או כאפשרות בעלמא.



וכן לשון רש"י שבת ס"ב א' שקושר הרצועה אחת לצפון ואחת למזרח כמין דל"ת. לכאורה משמע כהמרובע רי"ש, שבזה הרצועות יוצאות כמין דלי"ת, אחת לצפון ואחת למטה ומשתלשלת על הכתף למזרח. אבל מרובע דלי"ת, הרצועות יוצאות אחת לדרום ואחת למטה, ובקשר עצמו לא שייך כלל לומר הרצועה יוצאת אחת לצפון ואחת למזרח. שו"ר שבהוספות לספר פרי אליעזר הביא בשם רי"ש נ"י לפרש ברש"י בדיוק כהתרומת הדשן. ומה שכתב שקושר הרצועה אחת לצפון ואחת למזרח, כוונתו לומר שהרצועה שיוצרת את גג הדלי"ת משתחררת

מהקשר לצד צפון, דהיינו שמאל והרצועה שיוצרת את רגל הדלי"ת משתחררת מהקשר לצד למעלה (להיקף הראש). עיין במציאות והבן, ובוזה דייק מה שכתב רש"י למזרח שאמור לסמל את הלמעלה ולא את הלמטה. ויל"ע מה הפירוש הנכון.


ומאידך בצירור שבכת"י פרמה הנ"ל  נראה כהמרובע דלי"ת (וכן העיד הגר"י רצאבי שאביו נהג), אך לא נתפרש שזה בדווקא כך, וגם שינוי קל זה יכול ליעשות ע"י מעתיק הכת"י.

ולדינא יש לנהוג במרובע רי"ש, שכך היא הוראת רב האי גאון וכו', ואין לשנות מבעלי המסורה מכח סברות. ואף שלפ"ז יוצא שהקשר אינו כדלי"ת, מכל מקום הקשר של התרומת הדשן ג"כ לא דמי לגמרי לדלי"ת, שהרי באמצע גג הדלי"ת עולה רצועה ומסתירה, ולא אגמריה רחמנא למשה דלי"ת אלא את צורת הקשר. אמנם בתורת הרמז והסוד נזכר דלי"ת, אך יש לומר שדלי"ת בכתב ראי ג"כ מיקרי דלי"ת.

שוב ראיתי הסבר למה לעשות את הדלי"ת דווקא בכתב ראי דאמרינן במנחות ל"ה ב' אמר רב יהודה קשר של תפילין... צריך שיהא כלפי פנים כדי שיהיו ישראל לפנים ולא לאחור. ולא מצאו כל אנשי חיל ידיהם, הלא אמרינן ונוייהן לבר, דהיינו שהקליעה הנאה צריכה להיות כלפי חוץ. ושמא יש לפרש שהכוונה לעשות דלי"ת בכתב ראי, שכביכול הוא מתאים את עצמו לעומד מקדימה שיראה בו צורת האות. ואולי יש להוסיף על זה, דשמא הקשר צריך לרמוז ג"כ לצורת מ"ם סתומה, כמבואר בכמה מקורות. ולכן אף שבדלי"ת בכתב ראי יש חסרון שאינו כדרכו, מכל מקום אית ביה נחמה פורתא שהמ"ם סתומה היא כדרכה, שהרי יש יציאה בולטת בשמאל למעלה.

ומכל מקום קרוב לומר שגם רב האי גאון מכשיר את קשר התרומת הדשן, שהרי במבט שטחי שני הקשרים נראים אותו דבר  . ולא נזכר פסול של מרובע דלי"ת בין כל הוראות הגמרא גבי קשר, אלא לכל היותר בלשון צריך שיהא כלפי פנים כדי שיהיו ישראל לפנים ולא לאחור, דמשמע דבלאו הכי נמי יוצא, אלא דאי עביד הכין יהבו ליה מלא חפני טיבותא. וכן בשימושא רבא משמע שאין קפידא בין שני קשרים אלו.



(ב). אם כי מצד דברי הימים יש מקום לשער שכמה שלא היתה להם מסורת ולא את ההסברים שבידינו למסורת, צידדו לעשות מרובע דלי"ת  דהכי משמע לישנא טפי.

הבה"ח יצחק פרץ

בעניין השחרת רצועות התפילין משני הצדדים

א.

איתא במנחות (לה ע"א): א"ר יצחק, רצועות שחורות הלכה למשה מסיני. מתיב, תפילין אין קושרין אותן אלא במינן, בין ירוקות, בין שחורות, בין לבנות, אדומות לא יעשה מפני גנאי ודבר אחר. א"ר יהודה, מעשה בתלמידו של ר"ע שהיה קושר תפיליו בלשונות של תכלת ולא אמר לו דבר, איפשר אותו צדיק ראה תלמידו ולא מיחה בו, אמר לו הן לא ראה אותו ואם ראה אותו לא היה מניחו. מעשה בהורקנוס בנו של ר' אליעזר בן הורקנוס שהיה קושר תפיליו בלשונות של ארגמן ולא אמר לו דבר, איפשר אותו צדיק ראה בנו ולא מיחה בו, אמרו לו הן לא ראה אותו ואם ראה אותו לא היה מניחו. קתני מיהא בין ירוקות בין שחורות ובין לבנות. לא קשיא, כאן מבפנים, כאן מבחוץ. אי מבפנים, מאי גנאי ודבר אחר, איכא זמנין דמתהפכין ליה. [ועי' בשבת (כח ע"ב) איתא דרצועות שחורות הלכה למשה מסיני, ע"ש].

ופרש"י: אלא במינן: של עור ולא של משי ופשתן. אדומות לא יעשה מפני גנאי: שמא יאמרו גרדן הוא ומדם חטטיו נצבעו והאדימו הרצועות. ודבר אחר: שמא יאמרו אשתו נדה בעל ונצבעו בדם. של תכלת: דלאו מינן [שיטה מקובצת: מינו] הוא. מבפנים: אפילו לבנות ודא"ר יצחק שחורות מבחוץ. דמתהפכין ליה: מה שבפנים בחוץ [ב"ח: לחוץ] ונראה האודם.

מסקנת הגמרא היא שבצד חוץ צריך דוקא צבע שחור, ומבפנים אפשר איזה צבע שיהיה חוץ מאדום. וכן הוא ברי"ף, רא"ש, מרדכי, ועוד, וזה ברור.



ב.

אמנם דבר מעניין מצינו ברמב"ם (פ"ג מהל' תפילין הל' יד), וז"ל: הרצועות של תפילין בין של ראש בין של יד פניהם החיצונים שחורים וזו היא ההלכה שלמשה מסיני אבל אחורי הרצועות הואיל ומבפנים הם אם היו ירוקות או לבנות כשרות. אדומות לא יעשה שמא תהפך הרצועה וגנאי הוא לו. ולא יהיו אחורי הרצועה לעולם אלא כעין הקציצה אם ירוקה ירוקין ואם לבנה לבנים. ונואי הוא לתפילין שיהיו כולן שחורות הקציצה והרצועה כולה. עכ"ל.

[והן אמת שבספר ברוך שאמר לרבינו שמשון ב"ר אליעזר ברוך שאמר (הגהה א') גרס בדברי הרמב"ם האלו: וגנאי" הוא לתפילין..., ובספר ילקוט שינויי נוסחאות למהדורת פרנקל (עמ' 110) כתב לי בזה גיסי, הרה"ג ר' אליהו אשכנזי נר"ו מח"ס שבעה זיהבים וש"ס, וז"ל: לגירסא דגנאי הוא לתפילין, בשלמא לאחורי הרצועות עוד אפשר להסביר, אבל על הקציצה היינו הבית עצמו של התפילין, תמוה ביותר ליקרא גנאי מה שהוא שחור, דהא לדעת כמה ראשונים מדינא צריך להיות שחור, ובודאי לא יכל הרמב"ם לחלוק ע"ז מן הקצה אלא הקצה ולו' שהוא גנאי. ופוק חזי דלא מצינו מי שיחוש לכך בקציצה, שאדרבה קפידא גדולה יש להשחירה, וע"כ צע"ג

תשטו) כתבו שכ"ה בכתי"א, ובדפוס ויניציאה רפ"ד, וכ"ה בשו"ת הרדב"ז בלשונות הרמב"ם סי' נג בשם יש ספרים, וכתבו שט"ס הוא. אמנם בכל שאר כתבי היד והדפוסים וכ"ה בס' החתום ובכתי"ת תימנים הגירסא היא ונוי. ע"כ ממנה' פרנקל. וענינו הרואות שכן הגירסא של רבינו מנוח בלשון "נוי". וע"ע בשו"ת שבט הלוי חי"א בתשובת הגרב"צ וואזנר].

ופירש את דבריו רבינו מנוח, וז"ל: פי' שמדרך נוי התפילין הוא שישתדל העושה אותן שיהיו שני פני הרצועה שחורים. ואני ראייתי תפילין הרבה שהיתה הקציצה שלהן לבנה, כלומר שעור חפוייה היה מקלף, אך אחורי הרצועה לא היו [תיבה אחת ממושטשת בכתי"ת] הקציצה, ואע"ג דלא מיפסלי בהכי כמו שכתב רש"י, מכל מקום לא קיים נוי של תפילין, שנויי של תפילין הוא שיהיו שחורים כלם, וסימן לדבר שחורה אני ונאווה (שה"ש א ה) וכתוב (שם ה יא) קווצותיו תלתלים שחורות כעורב. עכ"ל.

ולצערינו לא זכינו לדברי מר"ן בכסף משנה בענין זה, והוא משום השמטת המדפיסים, כמ"ש בספר אבני יסוד (ח"ד כללי מר"ן כלל ל) בשם מרן החיד"א (שם הגדולים ח"ב מערכת כ' אות נ'), ברכ"י חו"מ סי' ז אות ט"ז ד"ה ומ"ש הרב). אמנם כעת מצאתי בירחון אור תורה (מס' תקל עמ' תתשנב) שהגאון הנאמ"ן חולק ע"ד, ודעתו שמר"ן השאיר המקום פנוי לכשימצא מקור לכותבו שם. וכתב שכן הסכים איתו אביו, הגה"ק רבי מצליח מאזוז וצ"ל מח"ס שו"ת איש מצליח, ע"ש באורך דבריו. ובאור תורה (תקכח עמ' תתקעח) כתב הרב פזי חאדד, שכן דעת החת"ס בחידושי שבת (כו ע"א) כהגאון הנאמ"ן נר"ו.

ומענין מאד שהמגדל עוז כתב שמקור הרמב"ם לקטע זה הוא בהקומץ רבה. ולכאורה מה שמצינו בגמרא הוא שרצועות שחורות הלכה למשה מסיני, ושלצד פנים כל הצבעים כשרים חוץ מן האדום. ולא שנוי הוא לתפילין שיהיו כולן שחורות הקציצה והרצועה כולה. וצ"ע. ובשו"ת שבט הלוי חי"א סי' קסח ב, העיר הגרב"צ וואזנר נר"ו על הרמב"ם, דאיפה מצינו דהרמב"ם כותב הלכות חדשות בלי מקור, ונשאר בצ"ע.

ג.

ומשום חביבותא דמר גבן, אעיר קצת בדבריו הבהירים של הגרב"צ הלוי וואזנר שליט"א בשו"ת שבט הלוי הנ"ל. ראשית, כתב הרב דהגירסא הישנה והנכונה ברמב"ם היא "גנאי" ולא "נוי", וצ"ע איך יכול לכתוב כן כשהגירסא של רבינו מנוח, ומר"ן ועוד פוסקים היתה כן. וביותר שכ"ה בספר החתום, ובכתי"ת תימנים, והרדב"ז כתב שגירסא זו היא ט"ס. ואולי אפשר להשאיר זאת כהשערה וכדו', אבל ראיה ברורה לזה לא מצאנו עדיין.

איך להסביר גירסא זו. עכ"ל.

א"ה יצחק פרץ: איישר חיליה, דכתב טענה מסתברת, אמנם מה שכתב שהרמב"ם לא יכול היה לחלוק על שאר הראשונים, דבר תמוה הוא, וכי אין דרכו לפרש את סוגיות הש"ס לרוב נגד רבותינו הראשונים.

עוד לא הבנתי איך הוא יכול להיות בטוח דביאור דברי הרמב"ם הם דלא כהבנת מר"ן ושאר, וכי מר"ן לא קרא את כל הלכה י"ד מהרמב"ם, אתמהא.

ומש"כ ששום אחד ממפרשי הרמב"ם לא טרח למצוא מקור לדברי הרמב"ם, הנה הבאנו שהמגדל עוז הביא מקור מהקומץ רבה. ואע"פ שלא זכינו לרדת לעומק דבריו הקדושים, אבל הוא כן הביא מקור לדברי הרמב"ם. וכן לדעת מרן החיד"א המובאת לעיל דהכסף משנה כתב מקור ורק שהושמט ע"י המדפיסים.

עוד במה שכתב ע"ד המשנ"ב שהעתיק את לשון הרמב"ם בלשון צריך, והעיר דאינו כן אלא "נוי", כבר הבאנו דזהו לשונו של האו"ז בשם רבינו שמחה, וכן גרס בנו מהר"ח, ובספר ברוך שאמר בהע' טז, ועוד, דנראה דהמקור לדבריהם הוא הרמב"ם, וא"כ כולם שותים מאותו באר.

ומה שכתב שעדיף לבאר דלא כמר"ן, והעיקר דלא להשאיר קושיא בדברי הרמב"ם. אחר המחילה, הדרך שלימדונו רבותינו הוא שעדיף שאנו יתמי דיתמי נשאר בקושיא בדברי הרמב"ם, מאשר להגיד שמר"ן הקדוש טעה, חס ושלום וחלילה.

אמנם אין רצוני חס וחלילה לפגוע בהגאון רבי בן ציון יעקב הלוי וואזנר שליט"א, שידוע לי שהוא ת"ח מופלג בתורה וביר"ש ואינו צריך להסכמתי כמובן. ולא עוד, אלא שאביו הגאון בעל השבט הלוי זצוק"ל הביא את תשובתו זו בספרו, ונראה דסמך את ידו עליה. ואני מבקש סליחא אם חס ושלום לא כתבתי כפי שהיה ראוי לכתוב בכבוד רב לגאון שכזה. וה' הטוב יכפר בעד, דגלוי וידוע לפניו דלא לקנטר באתי ח"ו.

ד.

והנה מר"ן בבית יוסף (סי' לג ס"ד ד"ה וכתב) הביא את דעת הרמב"ם, וז"ל: וכתב הרמב"ם, ונוי הוא לתפילין שיהיו כולם שחורות הקציצה והרצועה כולה, כלומר שגם אחורי הרצועה יעשה שחור. והוסיף וכתב מר"ן: ולא נהגו כן.

וכן כתב הרמ"א בדרכי משה (סק"ב): וכתב באור זרוע (סי' תקסד) דעכשיו שנהגו לעשות הבתים שחורות צריך להשחיר הרצועות בין מבפנים בין מבחוץ עכ"ל. ולא נהגו כן. [ובשו"ת שבט הלוי ח"א עמ' קכה, העיר הגרב"צ וואזנר ע"ד הרמ"א שהביא הדברים בשם האו"ז, וכתב דתמוה למה הרמ"א לא כתב דהוא או"ז בשם רבינו שמחה].

ב). וכתב לי בזה גיס, הרה"ג ר' אליהו אשכנזי נר"ו, וז"ל: עי' בס' באר המלך שכתב בשם כמה מפרשים שכתבו דהמקור לדברי הרמב"ם הוא מהגמ' בנוייהן לבר דמשמע שהשחור הוא הנוי. ואולי דזה גם כוונת המגדל עוז. עכ"ל.

א"ה יצחק פרץ: האמת אומר, דלא עיינתי בפנים הספר, אמנם לפום ריהטא, לא נראין הדברין, דפשוט הגמרא ד'נוייהן לבר' הוא אפי' הצד החיצוני של הרצועה הוא דוקא נוי ולא מעיקר הדין, וצ"ע, ויש לדון בזה.

ג). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): בזמן הרמ"א לא היה ספר או"ז מצוי כלל, ונדפס זמן רב לאחר מכן. והרמ"א ציטט את האו"ז מהבאתו בכלי שני ושלישי. וככה"ג שם לא הזכירו שמקורו ברבינו שמחה.

הרי לנו עדותם של מרן השלחן ערוך והרמ"א בספר המפה, שלא נהגו כן, ומשמע דבזה הם רוצים לדחות את דברי הרמב"ם והאור זרוע. וא"כ מה נענה אנן אבתריהו, יתמי דיתמי, ומאחר שקבלנו את הוראותיהם, אין לנו בזה אלא דבריהם הקדושים. [וע"ע בספר שלחן ערוך המקוצר להגר"י רצאבי נר"ו (הל' תפילין עיני יצחק אות עג) שכתב שגם מנהג תימן בזה הוא דלא כהרמב"ם, ולא נהגו להשחיר את הרצועות משני הצדדים].



ה.

ובשו"ת יכין ובעוז (סי' קג) כתב בדעת הטור (לג ס"ד) שהביא את דברי הרמב"ם בזה, וכתב דא"כ דעת הטור כדברי הרמב"ם דצריך השחרה משני צדדי הרצועה. ועי' בבית יוסף ובפרישה דהכריחו לבאר בדעת הטור שהוא סובר כהרמב"ם בזה. אמנם מצאתי כעת שהרדב"ז חולק בזה בצבע הקציצה, דוקא כשהקציצה בצבע ירוק או לבן וכדו' הצבעים שהרמב"ם הביא, אבל אם הקציצה שחורה, אין דין שהרצועה צריכה להיות גם כן שחורה. ע"ש. וא"כ יוצא שלדעת הרדב"ז אין דעת הטור בזה כהרמב"ם וכו', ועיין. אמנם עיין בספר מנחה טהורה (מנחות ל"ה ע"א ד"ה תפילין) שכתב לדחות את דברי הרדב"ז האל, עש"ב.

והנה לשונו של רבינו יצחק מווינה מח"ס אור זרוע (באות תקסד): ומורי ה"ר שמחה כתב... ועכשיו שנהגו בבתי שחורים מצוה להשחיר הרצועות בין בפנים בין בחוץ עכ"ל. ואיני מבין דקדוק שלו דלא קפיד תנא אלא אמין עור כדפריש'. עכ"ל.

ובאמת קשה למה מהר"ח אור זרוע (בפסקי או"ז הל' תפילין אות לו) הביא את דברי רבינו שמחה, ולא הוסיף שאביו רבי יצחק אור זרוע חולק עליו, וצ"ע. [ובספר ברוך שאמר (הע' טז) העתיק את דברי מהר"ח או"ז אלו].

והשבלי הלקט (מהד' מירסקי עמ' 93, ענין תפילין שבסוה"ס) כתב: ויש שמצריכין להיות שחורות מבחוץ ומבפנים. [ומוכרחים לומר דדעתו כדעת רבינו שמחה המובא באו"ז דדוקא כשהבתיים שחורים צריך שהרצועות יהיו שחורות מבפנים, דאל"כ הוא נגד גמרא מפורשת].

ד). וכתב לי בזה גיס, הרה"ג ר' אליהו אשכנזי נר"ו, וז"ל: אין שום משמעות בכך לענ"ה, כי רק כתבו שפשוט לא נהגו לדקדק בזה. ולא כתבו שיש ענין "שלא לנהוג כן". ולא כתבו זאת בתור הוראה, אלא רק כספור דברים שהעולם לא הקפידו ע"ז ולא שיש ענין "לא להקפיד". גם תראה כי בשו"ע סי' לג לא הוזכר בזה כלל. ואדרבה לשון השו"ע מורה שאין שום קפידא באיזה צבע עשה מבפנים, כי כתב שבכל צבע מותר ומכללם השחור. הרי לא מצינו כלל אזהרה בפוס' שלא לעשות שחור מבפנים. עכ"ל.

א"ה יצחק פרץ: ואני על משמרת אעמודה, דלא נראה לי דמין והרמ"א הקדושים יכלו את זמנם בכתבת סיפורים בעלמא, וכי מה איכפת לן אם לא נהגו, אלא באו להורות לנו שמכיון שלא נהגו, אין מה לחוש לזה, וכמו שכתב הרדב"ז במפורש בתשובתו.

ה). והעיר ע"ז גיס, הרה"ג ר' אליהו אשכנזי נר"ו: אינו מדוקדק דר' שמחה כתב למצוה בלבד ומלשון השה"ל נראה שהוא מדינא. אלא דיותר דצריך פי' למצוה ולא לעכב, וא"כ קושיא מעיקרא ליתא. ודוק. עכ"ל.

א"ה יפ"ה: מוכרחים לומר כן, דאם נגיד דלדעת השה"ל הוא לעיכובא, יוצא שהוא חולק על הגמרא שיכול לצבוע בכל צבע שירצה.

ועיין בשו"ת יכין ובוועז (ח"א סי' ק"ן) שכתב: ובספר התרומה כתוב ושמא כמו כן עור הבתים צריך להיות שחור וכיון שעור הבתים הוא שחור גם הרצועות צריכין להיות מבפנים שחורות דהא תניא בפרק הקומץ אין קושרין אותן אלא במינן בין לבנות בין שחורות בין ירוקות אדומות לא יעשה משום גנאי ודבר אחר. עכ"ל. [והמהדיר של מכון הכתב כתב בהערותיו שם שכ"ה בספר התרומה מהד' ורשא במפתחות אות רז, וחפשתיו ולא מצאתיו, ועי' בזה בשו"ת ראש אליהו ח"א סי' ז].

וכן בשו"ת יכין ובוועז (סי' ק"ן) כתב שצריך שהרצועות יהיו שחורות משני הצדדים, ושכן דעת הרמב"ם, והטור, ובעל התרומה. ע"ש בדבריו.

ומצאתי בשו"ת הרדב"ז (סי' אלף תכו) שכתב לדייק מלשון הרא"ש (מנחות לה ע"א) שכתב: מ"מ נוי תפילין הוא שיהיה הכל שחור. שדעתו שתהיה הרצועה שחורה משני הצדדים, ע"ש בביאור דבריו.



ו.

והרדב"ז (שם) הביא ראיה מדברי הגמרא במנחות (לה ע"ב): רב אשי הוה יתיב קמיה דמר זוטרא איתהפכא ליה רצועה דתפילין, א"ל לא סבר לה מר ונוייהן לבר, א"ל לאו אדעתא. ומזה שהגמרא כתבה ונוייהן לבר ולא ושחרירותן לבר, דייק הרדב"ז דגם לרב אשי היו רצועות שחורות משני הצדדים, רק בצד אחור היה מבריק יותר וזה ה'נוייהן לבר', משא"כ מצד פנים היה חלק יותר. אמנם הוסיף וכתב הרדב"ז שיודע שיש חולקים וסוברים דאין בזה הידור כלל, אמנם גם הם מודים שאין בזה גנאי. אמנם הסיק בדבריו שהרוצה להדר טוב שיחוש לדעת הרמב"ם ויצבע את שני צידי הרצועות בצבע שחור. אפילו שהוא בעצמו העיד שהמנהג אינו כן.



ז.

ולא אכחד דמצאתי להגר"ח קניבסקי זצ"ל בספר אגרות וכתבים דרך אמונה (ח"א עמ' קכ) שכתב להביא ראיה מהגמרא במועד קטן (כה ע"א) בהא דרב הונא איתהפיך ליה רצועתא, ויתיב עלה ארבעין תעניתא. ומבואר דרב הונא לא נהג להשחיר את הרצועות משני הצדדים, ואם האמוראים לא נהגו כן, יתכן דגם אנו אין לנו לנהוג כן. ע"ש. [ובאמת יש לעיין בזה עפ"ד הרדב"ז שהבאנו בביאור בגמ' מנחות לה ע"ב בנוייהן לבר, וצ"ע].

ועוד הביא הגר"ח (שם) ראיה מהתוספות במנחות (לה ע"ב ד"ה ונוייהן) דקאי הרצועות, ומשמע שבפנים לא היה שחור. [ולפום ריהטא אמינא דאינו מוכרח, וילע"ע בזה].



ח.

והנה ענין זה ראינו שהובא בחלק קטן מאד מרבתינו הראשונים, ובין רבותינו הראשונים אפשר להגיד למסקנא שזו שיטה דחוייה. אמנם מצאנו שכן דעת האריז"ל בשער הכוונות (ענין תפילין דרוש ד') שכתב: גם צריך שישחירם פנים ואחור, שחורות כעורב. [והובאו דבריו בליקוטי מהרי"ח (סדר עשיית תפילין), ובשלמי צבור (דף ט ע"א)].

אמנם בקבלה עצמו אינו ברור הענין, דהרי ידוע דרבינו יוסף חיים הלך תמיד בעניני קבלה אחר האריז"ל, ובנידו"ד כתב בספר בן איש חי (פרשת חיי שרה אות ד): ואף על גב דעל פי הסוד משחירין הרצועות פנים ואחור שחורות כעורב, כנזכר בשער הכוונות לרבנו האריז"ל, לא נהגנו בכך. ושאלתי על מנהג החסידים בעיר הקודש, תבנה ותכוון במהרה בימינו, ואמרו לי, שיש נוהגין להשחיר פנים ואחור, ויש שאין מדקדקין בזה. עכ"ל. ונראה מדבריו דגם הוא עצמו לא נהג להחמיר בזה.

וע"ע בקול יעקב (סי' לג סק"ג), שאחר שהביא את דברי הפוסקים בזה סיים: והגם שלא נהגו כן כנזכר לעיל, כתבתי למדקדקים, ועיין ספר בן איש חי. ע"כ.

וכע"ז מצאתי בחסד לאלפים (סי' לג סק"ד) שכתב וטוב ונכון שישחירם חוץ ופנים. עכ"ל. ובעבודת הקודש למרן החיד"א (קשר גדול סי' ג' אות יא) כתב ויש אומרים להשחירם גם מצד פנים. וכן כתב בסידור בית עובד (הל' רצועות התפילין אות יב) שכתב דהרופא לקיים נוי מצוה ישחירם משני הצדדים. וכ"כ בספר עיקרי הד"ט (סי' ב אות יז) ע"פ היכין ובעז (הנ"ל).

אמנם רוב הפוסקים השמיטו דין זה לגמרי, ובראשם מר"ן בשלחן ערוך, והרמ"א בספר המפה, ואחריהם, הגר"א, הלבוש, הגר"ז, ערוך השלחן ועוד רבים מהאחרונים. וע"ע בכנסת הגדולה (בהגהות בית יוסף) שכתב דלא נהגו כן. וכע"ז כתב המשנ"ב (סי' לג), וכ"ה בעולת תמיד (סי' לב סקנ"א).

וע"ע בספר שיירי יפה ללב (או"ח סי' לג) שכתב: ואני נוהג להניח לבן מצד פנים זכר לדבר דאיתא בתיקון תיקון נ"ו ד"צ ע"ב וז"ל ואורייתא מתמן איהו חוורו מלגאו אוכמו מלבר יע"ש ואיתא בפ"ק דקידושין דל"ה והובא בילקוט סי' בא והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפין הוקשה כל התורה כולה לתפילין וכו' עוד איתא שם משם מכילתא ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפין מכאן אמרו כל המניח תפילין כאילו קורא בתורה וכו' ע"ש. עכ"ל.

וע"ע בשו"ת זרע אמת (ח"ג סי' ג), שכתב דטוב להדר בזה. וע"ע בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"ב סי' פז), ובשו"ת משנת יוסף (ח"י סי' י), והוב"ד בקובץ המאור (ניסן - אייר תשפ"ד, עמ' פז), ובקובץ אור ישראל - מאנסי (חמ"ו עמ' קג) במאמרו של הג"ר מרדכי דוד אבראהם במה שכתבו בארוכה בזה, ובקובץ אוצרות ירושלים (פירושים - יג עמ' ער) במאמרו של הרה"ג משה יו"ט ברנדווין, ובקובץ עץ חיים - באבוב (ח"ח עמ' קלג) במאמרו של הרה"ג יקותיאל זלמן גאלד.

1. והעיר ע"ז גיס, הרה"ג ר' אליהו אשכנזי נר"ו, וז"ל: איך יתכן לו' כן על גדול הפוס' הרמב"ם, ועוד דעמו כמה ראשונים, בפרט אי נימא דגם הרא"ש ס"ל הכי, הרי ב' מעמודי הוראה. עכ"ל.

והגאון רבי יחיאל פישל אייזנבאך זצוק"ל, ראש ישיבת שער השמים בירושלים, כתב (במכתב המודפס בשו"ת ראש אליהו ח"א סו"ס ח) וז"ל: בנו של"ט"א הראה לי דבריו היקרים מפז על דבר להשחיר את רצועות התפילין גם מבפנים, ואין לי מה להוסיף על דבריו הברורים, רק זאת אוסיף במה שהביא בתשובתו לנהוג כן גם עפ"י הקבלה אכן ענין גדול הוא, כי גם חכמי המקובלים בירושלמים נהגו כך בעבר וגם בהווה, וכן נוהגים כמה מרבני ישיבתנו שער השמים, וכן נהג גם מורי חמי הרב הצדיק רבי אשר זעליג מרגליות זצ"ל אשר קיבל כן מהגאון המקובל רבי חיים שאול דוויק זצ"ל והמקובלים הקדמונים, וכן אני מהדר אחר הרצועות הללו.

ובוודאי שהוא קבלה וודאית בלא שום ספק בקבלה זו, ואשרי המהדר אחר הרצועות הללו לנהוג כרצון צדיק רבינו האר"י זצ"ל. עכ"ל.

וע"ע בספר ארח דוד (הנהגות רבי דוד בהר"ן זצ"ל, עמ' כב) שכתב: רצועותיו היו מושחרין מבפנים ומבחוץ ומב' הצדדים. עכ"ל.



ט.

בספר וישמע משה (ח"א עמ' לב) כתב בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, וז"ל: אם יש ענין או הידור וכדומה לקנות הרצועות שצבעום שיהיו שחורות משני הצדדים, וצובעים אותן על ידי שטובלין בצבע גם החלק הפנימי שעל ידי זה גם אם נקלפת השיכבה החיצונית של הצבע, עדיין נשאר צבע שחור מהצבע שמתחת לשיכבה החיצונית של הצבע.

והשיב: שזה נגד המנהג, ואין לעשותו, כי בכתבי הקודש אין לשנות ממה שנהגו, אף כשאין לזה טעם גמור.

חזרתי ושאלתי: האם יש חסרון בהם, או רק שאין בהם שום ענין ושום טעם.

והשיב: להניחם משום חשש בהלכה וכדומה אין לעשות, אבל אם מניחם סתם כדי שלא יקלוף וכדומה, מותר. עכ"ל.

ושוב כתב בספר וישמע משה (ח"ה עמ' יד): במה שחדשים מקרוב באו, ומוכרים רצועות הצבועים משני עבריהם, והרבה מהדרים לקנות דוקא רצועות הללו, כי הצבע נשאר עליו הרבה יותר טוב. וסדר עשייתם הוא, שצובעים את הרצועות על ידי שטובלין בצבע גם החלק הפנימי של הרצועות, ועל ידי זה גם אם נקלף השיכבה החיצונית של הצבע, עדיין נשאר צבע שחור מהצבע מתחת להשיכבה החיצונית של הצבע.

ונשאל הרב אם יש הידור בזה, להשחיר את רצועות התפילין משני הצדדים, והשיב שזה דבר כשר ויפה, אבל מי שיש לו רצועות שחורות מצד אחד, גם לכתחלה אין צריך לשנות לרצועות שחורות מב' הצדדים, כי א"צ לשנות מדבר שכל ישראל נהגו כן, ואין חשש שיישחק קצת, כי רק חציצה פוסלת, אבל זה רק שחיקה בעלמא ואינה פוסלת, והוסיף: וכן אני נוהג ללבוש אלו השחורות רק מצד אחד. עכ"ל.

[ולכאורה עין רואה שיש כאן סתירה בדבריו, ואיך יכול לומר שזה דבר כשר ויפה, אחרי שאמר שמתיר דוקא למי שלא עושה זאת בתור חומרא, וצע"ג].

ובקובץ בנתיבות ההלכה (בעניני סת"ם עמ' 669) כתב הג"ר יחזקאל פיינהנדלר נר"ו מה ששמע בזה ממרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל: כשהחליף רבינו את רצועות התפילין שלו, לא הסכים שיצבעו את הרצועות החדשות מב' הצדדים. עכ"ל.

וכעת כתב לי הר"ר שלמה פרנקל נר"ו, שפעם הגאב"ד הגר"מ גרוס שליט"א דיבר בזה עם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, והגרי"ש אמר לו בזה: זה גרוע יותר. ועפ"ז נוהג הגאב"ד שליט"א להורות לרבים לא להשתמש ברצועות אלו.

וע"ע בגליון מים חיים (תפלה פרק ג', תפילין, עמ' 24) שנשאל הגאון רבי יהודה אריה הלוי דינר שליט"א בזה"ל: האם יש הידור עפ"י הלכה שהרצועות יהיו צבועות משני הצדדים. וענה: הנה שיטת הרמב"ם שצריך להשחירן גם מבפנים, ולא מדין הלכה למשה מסיני, אלא משום נוי תפילין אבל אין אנו נוהגין כן, וכמש"כ המשנ"ב (סי' ל"ג ס"ק כ"א), ומ"מ מרוויחים בזה שאם תשתפשף הרצועה עדיין נשאר הכל שחור, והרי חסרון כל שהוא של צבע מעכב (ועי' ביה"ל שם ד"ה הרצועות), ועי"ז שכל הרצועה שחורה גם מבפנים לעולם נשאר מבחוץ צבע שחור (הגרי"ש אלישיב זצ"ל), וכששאלוהו האם הוא יקנה רצועות כאלו, ענה שהוא לא עושה כן שלא יאמרו שיש חיוב לעשות כן.

וע"ע בקונטרס בין תכלת ללבן (עמ' 17 הע' 34) שכתב: ואמר לי הגר"מ ד ליפקוביץ שליט"א שכפי הנראה טעמו של אביו [הגר"ר מיכל יהודה זצ"ל] שלא לבש תכלת הוא מטעם שלא עושים חידושים כאלו בלי מסורת, ומטעם זה לא לבש רצועות תפילין שחורות מב' צדדים. עכ"ל.

וע"ע בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ד הל"ח) שכתב וז"ל: עיקר דין צביעת הרצועות בשחור הוא מלמעלה, ויש מחמירים לצבוע אף בצדדים במקום החתך, ויש מחמירים לפי הקבלה לצבוע אף מלמטה. וע"ע שם בהערה שכתב בשם הבא"ח שיש מחלוקת בזה בין המקובלים. ע"ש.

ועיין בספר בבת עינינו (ח"ג עמ' אק"ז) שכתב: בהזדמנות זו, בעוד התפילין עלי, שאלתי את הרב [הגר"ע יוסף] זצ"ל אודות רצועות התפילין שלי, הצבועות שחור משני הצדדים. והרב זצ"ל ענה לי בשתי מלים: לא צריך. עכ"ל.

ובספר ארחות מרן (ח"א עמ' פט) כתב הגר"ד יוסף נר"ו: הלכה למשה מסיני שיהיו הרצועות שחורות מבחוץ, אבל מבפנים אין צריך שיהיו שחורות. ויש שנהגו על פי המקובלים לצבוע הרצועות בשחור גם מבפנים, ואאמו"ר מרן [הגר"ע יוסף] זצוק"ל נהג להשתמש ברצועות שאינן צבועות מבפנים כלל. עכ"ל.

וע"ע בספר היכל הוראה (ח"ה עמ' יג) שכתב הגר"מ בראנדסדארפער נר"ו בשם אביו הגאון רבי מאיר זצ"ל בזה"ל: הואיל ואתא לידן האי עניניא אודות מה שנפוץ לאחרונה להשחיר את הרצועות משני הצדדים, נימא בה מילתא מה שזכרנו שדיברתי עם אאמו"ר מרן הקנה בשם זצוק"ל אודות ענין זה אם יש להדר שהרצועות יהיו שחורות משני הצדדים או לא, וענה לי אאמו"ר שהנה דבר זה הרי אינו המצאה חדשה שהמציאוהו בזמנינו, שהרי כבר מובא במשנ"ב

(סימן לג ס"ק כא) וז"ל: ר"ל אם ירצה לצבוע אותן אבל אין מחוייב לצבען בשום צבא דאף דלהרמב"ם צריך להשחירן גם מבפנים כמו שהביתם הם שחורין אין אנו נוהגין כהרמב"ם בזה כמבואר בב"י וד"מ. ע"כ. מבואר מדברי המשנ"ב שאף שלדעת הרמב"ם צריך להשחירן גם מצד פנים, מ"מ אין אנו נוהגים כהרמב"ם בזה. ואמר לי אאמו"ר שמאחר שהפוסקים אמרו לנו הלכה פסוקה שאין אנו נוהגים בזה אין ענין בזה להדר ולהשחיר מב' הצדדים. עכ"ל.

וע"ע בקובץ בנתיבות ההלכה (חמ"ז עמ' 677) שכתב הר"ר יואל יחיאל מיכאל פרנקל שליט"א, בשם הגאון רבי מאיר ברנדסדורפר זצ"ל, וז"ל: לא היתה דעתו נוחה מאלו שהתחילו להנהיג להשחיר את הרצועות משני הצדדים, שאין לנו לשנות מן הנהוג זה מאות בשנים בדבר שאף בדורות הקודמים היו יכולים לעשות ולא עשו.

והיה אומר, שיש לכאורה ראייה גדולה נגד המנהג הזה, ממה שחזינן במו"ק (כה ע"א) שהיה היפוך הרצועה חמור מאד בעיני האמוראים, עד שרב הונא התענה מחמת זה ארבעים תעניות, וביאר רש"י שנתהפך השחור לצד פנים והלכה למשה מסיני שתהיה הרצועה שחורה הנראית בחוץ, וגם הפוסקים הביאו זאת שאם נתהפכה הרצועה ראוי להתענות, ולכאורה יש לשאול למה להם כל החרדה הזאת, ולמה לא הציעו פתרון פשוט לצבוע את הרצועות משני הצדדים ובכך לא יכשלו אפילו בשגגה בביטול ההלכה למשה מסיני, ובהכרח שהיה להם איזה טעם שלא להשחיר את הרצועה אלא מצד אחד. [ובשו"ת אבני דרך חט"ו, ציין לדברי השו"ת זרע אמת ג' ג', במה שכתב בזה].

כתב הגאון רבי מנשה קליין זצ"ל, מח"ס שו"ת משנה הלכות ושא"ס (בהסכמתו לספר הליכות ישראל - גוסטמאן) וז"ל: וכדאי להעיר שהתחילו בסופר אחד או כמה סופרים להשחיר הרצועות גם מצד הפנים ושיהיו שחורות משני אבריהם, ותולים עצמם על קנה רצוף, ולפענ"ד אסור ללבוש תפילין כאלו משום ואל תטוש תורת אמך והמברך מברך ברכה לבטלה. עכ"ל. [ועיין במה שהעיר ע"ד הג"ר ישראל טאפלין נר"ו בספר במחיצת חכמי ישראל (יום הכפורים עמ' רעט), דאין אפשר לומר דמברך ברכה לבטלה למחמיר כדעת הרמב"ם, ע"ש]. וכ"כ הג"ר יוסף שוב נר"ו משמו של בעל המשנה הלכות (בנתיבות ההלכה חמ"ז עמ' 780) דאין לצבוע את רצועות התפילין מצד פנים.

וע"ע בספר סת"ם כהלכתך - שטרנבוך (פכ"ד) שכתב: וכן ראינו רצועות מתפילין של הגה"ק הגרי"ל דסקין זצ"ל שמשני הצדדין שחורות הן כעורב. אבל הבנתי מדברי מרן הגריז"ס [הגרי"ז סולאבייצקי] זצ"ל שבדייקא לא רצה להחמיר בזה כהרמב"ם, מכיון שגם לדברי הרמב"ם אינו אלא נוי, ולדידן בשחרות שבצד התחתון לא נראה נוי, ויש לחשוש שמקלקל בכך, שדיו יבש חוצץ, ולכן מרן זצ"ל הניח כעיקר הדין וכמנהג כל ישראל להשחיר רק הצד העליון. עכ"ל. [וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' כב)].

[ובאמת דלפום ריהטא לא מובנים דבריו הקדושים, והרי בגמרא (מנחות לה ע"א) איתא שמותר לצבוע את הרצועות מצד פנים באיזה צבע שירצה, ולמה בזה אין חשש חציצה, וצ"ע].

ז. וכתב לי ע"ז גיס, הרה"ג ר' אליהו אשכנזי נר"ו, וז"ל: יש חילוק בין סוגי הצבע אם הוא לח ונבלע לגמרי בעור דאו אין שום חשש חציצה או אם הוא יבש דחוצץ. ואולי כוונת הרב כאן שיש לחוש ברצועות אלו שישאר דיו החוצץ.

והנה מצאתי בספר כאיל תערוג (בר מצוה עמ' סד) שכתב בשם רה"י הגראי"ל שטיינמן זצ"ל, וז"ל: רבינו סובר שיש מעלה לצבוע ב' צדדי הרצועה, כיון שכך אין הצבע יורד בקלות, וכך הוא נוהג, ומורה שכך לכתחילה הדבר ראוי. עכ"ל. וע"ע בספר כאיל תערוג – הלכה (עמ' צד) במש"כ בזה.

וע"ע במה שכתב הגאון רבי ישראל טאפלין שליט"א בספר במחיצת חכמי ישראל (יום הכיפורים עמ' רעח), וז"ל: שאלתי להג"ר מאיר סאלאווייציק זצ"ל מה דעתו בענין רצועות תפילין שנצבעים משני צידיהם דיש להם לכאורה מעלה גדול מעל לשל רצועות הרגילות, דאותן שנצבעים משני צידיהם והצבע נבלע תוך תוכיות להרצועה אין חשש כלל שיוסרו מהן צבען, והשיב הג"ר מאיר דהמסורה הוא ללבוש רצועות שהם צבועות רק מצד אחד ולא משני צדדים ואין לשנות מהמסורת שנמסרו מדור דור. ואנשי דורינו רוצים לשנות מהמסורות שנמסרו לנו מאבותינו... עכת"ד (ניסן תשע"א). וכן דברתי עם הג"ר דוד סאלאווייציק (שליט"א) [זצ"ל] בענין השחרת רצועות תפילין משני צדדים, ואמר לי דאין עושין 'נייא זאכין' (דברים חדשים) דאין זה המסורת של אבותינו, ואם צריכין להשחיר הרצועה עוד הפעם ישחירו, עכת"ד (ניסן תשע"א).

והנה שאלתי את הג"ר חיים קניבסקי (שליט"א) [זצ"ל] בזה והשיב דבגמרא (מו"ק כ"ה.) מבואר ברב הונא שהשחיר רק מבחוץ ואין לעשות כנגד הגמרא עכת"ד. וכן שאלתי את הג"ר נסים קרליץ זצ"ל בזה והשיב אם ימצא מי שס"ל כן, ואם לאו אין לעשות כנגד המנהג הקדום עכת"ד. ועוד שאלתי את הג"ר מיכאל זילבער שליט"א בזה והשיב דהרצועות שלו הם שחורים רק מבחוץ עכת"ד (ניסן תשס"ח).

והנה הגר"ח קניבסקי זצ"ל השיב בענין זה בספר במחיצת חכמי ישראל (יום הכיפורים עמ' רעח): בגמרא (מו"ק כ"ה.) מבואר ברב הונא שהשחיר רק מבחוץ ואין לעשות כנגד הגמרא. עכ"ל.

ובספר הליכות חיים – טאפלין (ח"ג עמ' יד – טו) נשאל הגר"ח ק זצ"ל אם יש ענין לצבוע שני הצדדים של רצועות התפילין בצבע שחור, וענה: לא. שוב נשאל האם יותר טוב לא לצבוע השני הצדדים של רצועות התפילין בצבע שחור, או יכול לעשות כרצונו, וענה: אין צריך לשנות מהגמ'. ושוב נשאל, יש נוהגים לצבוע הרצועות של תפילין בפנים ובאחור בדיו שחור, האם יש לנהוג שלא יעשה כן אלא יצבע רק צד אחד שחור ומכו שנהגו עד האידנא, או יכול לעשות כמו שירצה, וענה: בזמן חז"ל לא עשו כן. עכ"ל.

עוד נשאל הגר"ח ק זצ"ל בספר שאלת רב (ח"ב עמ' קעז): שמעתי מיהודי חרדי שהיה רופא בכיר בעניני המחלה רח"ל שטען שהצבע שע"ג הרצועות יש לה חומר שגורם להמחלה רח"ל ואין לצבוע בצד הפנימי שאז הצבע נוגע בעור. האם נכון מחמת זה לוותר על ההידור להשתמש ברצועות עם צבע דו צדדי או הוי בכלל שומר מצוה לא ידע דבר רע. וענה: שקר וכזב, אבל הידור לא ה' בגמ' לכן אין לעשותו. עכ"ל.

וע"ע בספר אגרות וכתבים דרך אמונה (ח"א עמ' קכ) שכתב הגר"ח ק: רש"י ותוספות במנחות ל"ה ב' גבי ונוייהן לבר, כתבו שאין משחירין בפנים, וכן מנהג העולם, אך שמעתי שהקסת

עכ"ל.

הסופר מחמיר שבצדדי הרצועות ישחירו, ושמעתי שמרן החזו"א הביא רא' שא"צ, מהברוך שאמר שכ' שישחירו העור ואח"כ יחתכוהו לרצועות.

עוד כתב הגר"ח"ק (שם): שא"צ להשחיר בפנים [עי' שו"ת ראש אלי' ח"א סי' ח' מכתב השאלה], הרי מבואר בגמ' איתהפכא לי' רצועה (מו"ק כ"ה א') ואחרי שחזו"ל לא נהגו כן יתכן שאין לנו להדר בזה וגם שלא ישתכח ההלכה. וכל הנידון הי' על הצדדין של הרצועות, וע"ז כתבנו שלא נהגו. ול' הב"ש כפי שהעתיק כת"ר שליט"א, בין עור של רצועות ובין עור של הבתים. עכ"ל.

[ועיין במה שכתב להשיב ע"ד אלו הגאון רבי אליהו כ"ץ בשו"ת ראש אליהו ח"א סי' סי' ז עמ' לה בהערה, וע"ע שם בס' ח'].

ובקובץ בנתיבות ההלכה (בעניני סת"ם עמ' 692) נשאל הגר"ח"ק: האם יש ענין להדר לקנות רצועות של התפילין כשזה שחור מכל הצדדים או עדיף להמשיך כמנהג אבותינו ולקחת שחור רק מצד אחד. וענה: זה לא כמו הגמ' ואין לעשות כן.

עוד נשאל, נער בר מצוה שקיבל מתנה תפילין חדשות, והרצועות של התפילין הם שחורות מכל הצדדים, האם ילבישם כמו שהם כדי לא לבייש את הנותן, או שיחליפם לרצועות כנהוג. וענה: יצבע לבן מצד השני. עכ"ל.

וע"ע בספר דעת נוטה (הל' תפילין עמ' שיג) בתשובותיו של הגר"ח"ק בזה. ושם נשאל: מצוי כיום רצועה שהיא שחורה מב' הצדדים, ולכאו' איכא בזה הידור, חדא דכן הוא דעת הרמב"ם (פ"ג מתפילין הי"ד) דהוי נוי לתפילין שהרצועה כולה שחורה, ואע"ג דכתב המ"ב (סי' לג סקכ"א) דלא נהגו כן מ"מ י"ל דאין זה סותר להמנהג כיון דאין צובעים מב' הצדדים אלא מניחים את העור בתוך הצבע, ועוד דכיון דהלכה למשה מסיני דהרצועה צ"ל שחורה ופעמים הצבע נקלף ולא אדעתיה, וברצועה זו לא שייך חשש זה כיון דהרצועה כולה שחורה אף בתוכה, ולכאו' בהכי עדיף טפי.

והשיב: בגמ' איתהפכא ליה רצועה (מו"ק כה א') איתא שלא צבעו מאחוריו, ורש"י ותוס' במנחות לה, ב גבי ונוייהן לבר כתבו שאין משחירין בפנים, ואחרי שחזו"ל לא נהגו כן (ומעולם לא עשו כן אבותינו ואבות אבותינו), לענ"ד אין לחדש דבר ואין לנו להדר בזה, וגם שלא ישתכח ההלכה.

[וע"ש בהע' 819, שכתב הגר"ח"ק דבכ"ז אם עשה כן אינו חוצץ. והביאו שם מס' סת"ם כהלכתן פכ"ד שכתב בשם הגרי"ז דמכיון דהוא דיו יבש מיותר חוצץ].

ועוד כתב הגר"ח"ק (שם בהע' 820): אין לעשות כן, שאין לשנות ממה שהיה בימי חז"ל ובימי אבותינו, וחדש אסור מן התורה. עכ"ל.

ובשו"ת השואל (ח"ג עמ' פד) שאל את הרבנים אם יש ענין להשחיר את הרצועות משני הצדדים. והגר"א נבנצל ענה לו: לא.

[א"ה יפ"ה: פעם שאלתי בזה את הגר"א נבנצל נר"ו, וכתב לי וז"ל: מבואר בגמ' שא"צ ואין ענין, וגם לא נהגו כך רבותינו. עכ"ל].

והגר"י זילברשטיין ענה לו: מו"ח הרב אלישיב זצ"ל לא צבע וגם מורי ורבי הרב אברמסקי ורבנו שמואל וזנר וכו' לא צבעו את הרצועות משני הצדדים.

הגרש"א שטרן שליט"א, בעל השביבי אש ענה: יש מהדרים, אך מנהג כל הדורות אינו כך. הגרש"ק הכהן גרוס שליט"א בעל השבט הקהתי ענה: מדינא אין צריך, לפי הרמב"ם צריך. עי' ב"י סי' ל"ב.

[א"ה יפ"ה: כעת שאלתי בזה את הגאון רבי שמאי גרוס שליט"א, וכתב לי וז"ל: יש ענין להשחיר משני הצדדין הגם שפעם לא החמירו כ"כ. הרצועות של היום נעשה סדקים במשך הזמן ויש חשש אולי נפסל לכן טוב להשחיר משני הצדדין ובפרט ע"פ קבלה צריך משני הצדדין, עי' בבן איש חי. עכ"ל].

הגר"א שלזינגר, בעל השואלין ודורשין ענה: לענ"ד אין בזה שום ענין, כיון שבלא"ה החלק צריך להיות בחוץ, והמחוספס בפנים. אף שידעתי שיש אומרים שיש בזה ענין. וע"ע שם בתשובות הרבנים הגאונים.

ועיין בשו"ת השואל (ח"ג עמ' פח) שהגר"מ גבאי נר"ו הביא סיפור ששמע מהגר"ג רבינוביץ שליט"א בזה, וז"ל: וסיפר לי על כך מעשה רב הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ מח"ס גם אני אודך, ששאל בזה את זקינו הג"ר לוי רבינוביץ זצ"ל בעל מעדני השלחן אם להחליף הרצועות בכדי שיהיו צבועות משני הצדדים, וא"ל זקינו זצ"ל שהוא אינו מחליף משום שאם תתהפך הרצועה לא ידעו אנשים לומר לו להפוך אם זהו יהא צבוע משני צדדים. ולכן אין מחליף שאם יתהפך הרצועה יעירו לו להפוך. עכ"ל.

ח. הערת העורך (הרב משה בוטון): קבלנו במערכת מכתב מהרב גמליאל רבינוביץ שליט"א והגני לצרפו כאן:

ב"ה

ידוע הפולמוס אם לעשות הרצועות של תפילין שחורות משני הצדדים. ויש שיטות לכאן ולכאן. והבוחר יבחר. רציתי להוסיף כמה הוספות נחוצות בקצירת העומר.

א. אא"ז הגה"צ רבי לוי הכהן רבינוביץ זיע"א, בעל ה"מעדני השלחן", לא רצה להשחיר הרצועות מהצד הפנימי, וטען לי כי הוא אדם זקן, ואם הרצועה יתהפך לו, ולא ישיב לב, אז אם לא יהיה שחור מהצד הפנימי, אז אנשים אחרים ישימו לב, ויעירו לו לסדר הרצועה, אולם אם יהיה הרצועה שחור משני הצדדים, לא ישימו לב להעיר לו אם יתהפך לו הרצועה.

ב. כ"ק מרן האדמו"ר מקרעטשניף שליט"א, לא הסכים להחליף הרצועות של תפילין שיהיה שחור משני הצדדים, כי אבותיו לא נהגו כך, וידוע שמקפיד עד מאד לא לשנות כלום ממנהגי אבותיו הקדושים.

ג. אלו שמהדרים כן לעשות רצועות התפילין שחור משני הצדדים, וכן יש הרבה גדולי הדור שנוהגים כן, הייתי מציץ להם לעשות כן רק לתפילין של רש"י, ואילו תפילין ר"ת ישאירו שחור רק מצד אחד, וזה יכול לעזור להם שלא יתבלבלו להם התפילין של רש"י ושל ר"ת כמו שמצוי. וכן בעצם מרוויחים שתפילין אחד משאירים כמו המנהג שהיה תמיד שהיה שחור רק מצד אחד. ודו"ק. ואחד אמר לי שהוא נוהג להיפך, שתפילין רש"י משאיר שחור רק מצד אחד, ואילו תפילין ר"ת עושה הרצועות שחור משני הצדדים.

ד. אלו שרגיל אצלם שיוורד הצבע השחור מהרצועה, וזה מבלבל אותם הרבה באמצע התפילה לקחת צבע של תפילין ולצבוע התפילין באמצע התפילה, לכאורה בשבילם עדיף שיהיה הרצועות שחור משני הצדדים, ושלוש על ישראל.

וע"ע בשו"ת גם אני אודך תשובות הרב דדון (ח"א ע"מ לו) שכתב: וכן שמעתי מפי הגרב"צ מוצפי שליט"א, שאביו זצ"ל, על אף שהיה מקובל גדול לא הקפיד בזה. עכ"ל.

וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' טז) שכתב: ואשר הציע לי אודות שחרות רצועות דתפילין שיש מהדרין שרוצים להנהיג לעשות לכתחלה שחור מבחוץ ומבפנים, ושלח לן תשובתו של מחו' הה"ג בנש"ק ר' אלי' כץ שליט"א שמחזק לנהוג כן ע"פ תשובת הרדב"ז בלשונות הרמב"ם סי' נ"ו (אלף תכ"ו) ומש"כ הד"מ סי' ל"ג בשם האו"ז ועוד מס' אחרונים וממה שהובא בשם האר"י זי"ע בזה דיח להדר כן לנני.

ידידי כ"ת, הנה הכל אמת נכון וגם מרבתינו ואבותינו לא נעלם כ"ז, וכבר הבאתי גם אני עני דברי הרדב"ז בס' הלקט שנדפס זה יותר מחמשים שנה, אבל כיון כיון שבעלי השו"ע הב"י, והרמ"א בד"מ, והלבוש, וכל הבאים אחריהם לא כ' כן אפילו להידור בעלמא וכאשר העיד הרדב"ז בעצמו דלא צובעין אחורי רצועות שחור, ובכנה"ג אחרי שהביא דברי הרדב"ז סיים, ואין אנו נוהגין כן, ע"כ היות שגם הרדב"ז לא כ' רק להתנאה במצוה, מכלל דגדולי ישראל פוסקי הדורות לא חששו להנהיג אפילו לנוי בעלמא, וכן מוכח בשו"ע הרב שם, ובודאי הי' להם טעם מדוע לא הנהיגו כן בדבר קל כזה, וא"כ למה לן לשנות פני ההלכה אעפ"י שכל מה שכ' הג' ר"א כץ שליט"א הוא אמת נכון במקורו, מכ"מ סתימת הפוסקים יותר כמפורש שלא נהגו כן גם המדקדקים ע"כ אומר בטח דאם יחידים ינהגו כן תבא עליהם ברכה, אבל להנהיג דרך הוראה לא ראיתי צורך, והנח להם לישראל כי בני נביאים הם. עכ"ל.

ובאמת שכן נהג מהרש"ה וואזנר זצוק"ל בעצמו, כמו שהעיד בספר הליכות שבט הלוי - סדר היום (עמ' ז): רצועות התפילין של רבינו היו שחורות רק בצידן החיצוני. עכ"ל.

וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' קסח ב) בתשובתו של הגרב"צ יעקב הלוי וואזנר נר"ו, בנו של בעל השבט הלוי, שהאריך לבאר חומר צביעת הרצועות משני הצדדים.

ועיין בקובץ ישורון (כרך מ עמ' קיא) כתב בדעת הגאון רבי שריה דבלצקי זצ"ל בזה, וז"ל: נשאל רבינו, מפני מה ברוב זוגות התפילין שהיו לו לא הקפיד על שחרות הרצועות גם מאחור (כדעת הרמב"ם ובפרט שכ"ה גם באר"י בשעה"כ דרוש התפילין סוף דרוש ד), ואמר שיש לו בזה חשבון. ואחר ההפצרה נענה ואמר, שישל"ע אם שייך צביעה לשמה בצביעה שאין בה מצוה, ואם נימא של"ש בכה"ג לשמה, א"כ ברצועות אלו שכידוע צובעים אותן דרך השריה, וכך הם צבועים גם מאחור גם בתוכם, וכיון שכך יש לחוש שבמשך הזמן יתקלף הצבע העליון ויתגלה הצבע שמתחתיו וצבע זה אינו חשוב לשמה, ואפילו אם השרו את הרצועות בצבע לשמה, שכן כיון שאין בו מצוה ל"ח לשמה וכנ"ל. והוא אבחנה חדשה שלא עמדו עליה (ואמנם לא היה הדבר מוכרע אצלו ולכן בוג אחד צבע הרצועות פנים ואחור). ע"כ.

וע"ע בספר איה שוקל מהג"ר שריה דבלצקי זצ"ל (עמ' קלו) שכתב כעין מה שכתוב בקובץ ישורון, והוסיפו שם שכן מצאו גם בשם הגר"מ אטיק זצ"ל.

וע"ע בקובץ אליבא דהלכתא (ח"ח עמ' ה) שכתב הג"ר יוסף שוב נר"ו: וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דצליצקי (שליט"א) [זצ"ל] דרצועות של תפילין נוהגים להשחיר רק מבחוץ אף

דלשיטת הרמב"ם והאר"י ז"ל יש להשחיר גם מצד הפנימי מכל מקום לא נהגו לחשוש לזה. עכ"ל.

ועיין בשו"ת גם אני אודך תשובות הגר"ש הלוי סגל שליט"א (ח"ג סי' ט) שכתב לעיין בספר מצות המלך - סאדיגורה (י"ל תמוז תשס"א, עמ' לו אות ג) שכתב שאדמו"ר הכנסת מרדכי מסאדיגורה זצ"ל נהג להשחיר את רצועות התפילין מבחוץ ומבפנים, וכן היה מורה לכל הבאים לפניו.

ושכן שמע שכ"ק האדמו"ר בעל הישועות משה מויזניץ זצ"ל החליף לעת זקנותו את רצועות התפילין שלו, ושחורות הן אף מבפנים, ושכ"ה המנהג בבעלזא.

ושכן סיפר לו הגרי"מ שטרן שליט"א שלאחרונה הוא החליף את רצועות התפילין שלו, וקנה רצועות שחורות משני הצדדים. ע"ש.

וכע"ז ראיתי בקובץ מה טובו אהליך יעקב (חי"ז עמ' ריח) שנשאל הגאון רבי עזריאל אוירבאך שליט"א בזה"ל: האם יש איזהו ענין שלא לקנות רצועות שהם שחורות בשני הצדדים [כשיטת הרמב"ם]. וענה: אין שום ענין בזה שלא לקנות, ויכרך לקנות. ואפשר שהם יותר טובים דאין בהם חשש שהתקלפו. עוד נשאל: ואולי יש בהם חסרון מצד שאינם כפי המסורת. וענה: וכי הרמב"ם לא מספיק. עכ"ל.

ועיין בשו"ת אבני דרך (חט"ו סי' ו' הע' 3) שכתב: כתב לי בזה הגר"מ פטרפרוינד: שמעתי כמה פעמים ממו"ר הגר"נ קופשיץ שליט"א שאף שאין חיוב לצבוע את הרצועות משני הצדדים מ"מ אין שום סיבה שלא להדר אחרי זה, ואדרבה יש בזה ענין מב' טעמים, ראשית משום שברצועות הללו הכל שחור כך שגם אם מתקלף חלק מהרצועה למעלה שזה דבר מצוי מאד מ"מ הכל נשאר שחור ואין חשש שהרצועה אינה שחורה. ועוד יש מעלה ברצועות הללו משום שיש צד שצידי הרצועות ג"כ צריכים להיות שחורים, וברצועות הרגילות הצדדים אינם שחורים ואילו ברצועות הללו הכל שחור כולל הצדדים. עכ"ל.

אמנם למעשה מו"ז עט"ר הגר"מ פרץ שליט"א מח"ס אהלי שם, התריע פעמים רבות על ענין זה, שלא לצבוע את הרצועות של התפילין משני הצדדים, ולהמשיך במנהג הקדום. והוסיף ואמר לי שאפילו לכל מיני טעמים צדדיים, כגון שאם יקלף שיהיה צבע שחור וכדו', שאין זה מספיק כדי לשנות מנהג ישראל שתורה הוא.

וכעת ענה לי בזה הגאון רבי עמרם פריד שליט"א, וז"ל: שיטת הרמב"ם שצריך להשחיר משני הצדדים, וכתבו הב"י והדרכי משה שלא נהגו להחמיר את שיטת הרמב"ם, וכן פסק המשנ"ב סי' ל"ג סקכ"א, ולכן אין לעשות כן כדי להחמיר את שיטת הרמב"ם.

אולם העושה כן כדי שאם יתקלף הצבע, יישאר שחור, אין בדבר שום חשש כלל, ואדרבה יש בזה מעלה. עכ"ל.

וכעת (ר"ח אייר תשפ"ד) דברתי ע"ז עם הגאון רבי שריאל רונברג שליט"א, וענה לי שמצד ההלכה אין צורך להחמיר מכיון שלא נפסק כרמב"ם, אבל הוא נוהג להשחיר את שני הצדדים

כדי שאם יקלף הצבע שלא יהיה לבן, אלא שחור, והוסיף ואמר לי שאין זה כלל מעיקר הדין אלא חומרא בעלמא. עכ"ד.



י.

והנה יש שרצו להגיד שבזה מרויחים את שיטת הקסת הסופר (ס"י כג ס"ב) שכתב דנראה לדקדק להשחיר גם חודי הרצועות דהיינו מקום החתך, דשמא הוא בכלל ההלל"מ כיון שנראה מבחוץ. אמנם עיין בקובץ לשכת הקודש (ח"ב עמ' קסא) שכתב בזה: אבל בקונטרס פסקי החזו"א שבסוף חלק נזיקין וכן בארחות רבנו ח"א עמ' לו הובא משמיה דמרן החזו"א זצ"ל לפשוט ספיקא דקסת הסופר מכח דקדוק לשון התקון תפילין שכתב בעמ' *מא סדר ההשחרה כשהעור שלם ואח"כ בעמ' קעה בתיאור סדר חיתוך העור לרצועות שצריך לחתוך סביב סביב בעיגול לא כתב שיחזור ויצבע החודים מקום החתך ואם היה צריך להשחיר החודים מקום החתך היה צריך להזכיר מזה ומוכח א"כ שאין החודין נכללים בחלק הנראה מבחוץ ואי"צ לצובען וכן דייקו בס' מנחת סולת (עמ' מ הע' עא), ובס' זכרון אליהו ובס' משנת הסופר וכתב המקור ברוך על חיי אדם כלל יד ס"ק מ מהא דהמנהג אינו כמ"ש בס' קסת הסופר מוכח דאין חיוב להשחיר חודי הרצועות. עכ"ל.

ולגבי מה שאומרים שיש ריוח דעושים כדעת האריז"ל, הנה כבר כתב הקול יעקב דוהו דוקא למדקדקים, והמנהג הוא שלא, ונמשך אחרי הבן איש חי, וגם היפה ללב נהג לא כן. וא"כ נראה דיש צד גדול לחשוב על הענין.

ומה שכתבו דמרויחים שאם נקלף יישאר בצבע שחור, נראה דלזה כן הסכימו חלק מן הפוסקים. אמנם יש לדון אם ריוח זה מספיק חזק כדי לשנות מנהג.

ובמה שכתבו דאפילו דיש הכרעה של מר"ן והרמ"א דלא כהרמב"ם, מה איכפת לן לחוש ולהחמיר כדעתו וכדעת רבינו שמחה וי"א המובא בשבלי הלקט וכדעת היכין ובעוז ועוד. נראה דלא כדאי להחמיר בדבר כזה, שהוא נגד פשטות הגמרא ורוב רבותינו הראשונים והאחרונים. ויותר כדאי להמשיך בזה כמנהג הקדום, דהרי גם להם הייתה אפשרות להחמיר כן, ולא עשו זאת, וא"כ יש בזה כעין מוציא לעז על הראשונים (עי' במש"כ בשו"ת אור לציון ח"ב לגבי הוצאת הציציות לבני ספרד, בשם רה"י חכם עזרא עטייה זצ"ל) דהם לא חששו לזה, ואנו יתמי דיתמי נחמיר.

ועוד דיש בזה את החשש של הגריז"ס הלוי זצ"ל דאולי יש בזה משום חציצה^ט. ויש לנו לחוש לדבריו החריפים של המשנה הלכות, דהמברך ברכה בתפילין אלו הוי ברכה לבטלה, ועובר על לאו דאל תיטוש תורת אמך.

ט. והעיר ע"ז גיס, הרה"ג ר' אליהו אשכנזי נר"ו, וז"ל: כשהרצועות הם מאיכות וכשרות טובה, שכל הצבע נבלע בעור, ואין שום יתרון דין, אין שום חשש בזה כלל. עכ"ל.

י. והעיר ע"ז גיס, הרה"ג ר' אליהו אשכנזי נר"ו: קשה לי מאד להאמין שדברים כאלו יצאו מפה גאון וקדוש בעל המשנה הלכות, כי איך יתכן לו שתפילין אלו פסולות רק מנמוק שהוא נגד המנהג. וכן לו' שזה ברכה לבטלה קשה מאד, איך יתכן לו' כן נגד הרמב"ם ודעמיה כאשר לא מצאנו בראשונים וקדמונים וגם אחרונים מי שיחלוק ויאמר שתפילין

מסקנא^א

ולמסקנא נראה דאפילו דהמשנה יש לו על מי לסמוך. שב ואל תעשה עדיף, ועדיף טפי להמשיך במנהג הקדום, ולהישאר עם רצועות שחורות רק מצד אחד. וכמובן צריך להיזהר ולבדוק את הרצועות מידי פעם שלא יאבד צבע השחור שבהם^ב.



אלו פסולות. וע"כ לענ"ד דברי המשנ"ה צע"ג. ויותר י"ל שלא כת' כן אליבא דהלכתא ורק לעורר את הציבור שאין הדבר פשוט לשנות ממנהג אבותינו, וע"כ כת' בתקיפות אבל לא שבאמת להלכה סבר כן. עכ"ל.

יא. הגאון רבי ישראל טאפלין שליט"א מח"ס ארח ישראל וש"ס, עבר על כל המאמר, וכתב וז"ל: כבוד ידידי הרה"ג ר' יצחק פרץ שליט"א. עברתי על כל דבריך ואין לי מה להוסיף, עשית עבודה רבה, יפה ונאה מאד, ואני מסכים להמסקנא שלך. בידידות באהבה. ישראל טאפלין. עכ"ל.

יב. וגיס, הרה"ג ר' אליהו אשכנזי שליט"א, קרא את כל המאמר, וכתב לי וז"ל: לכבוד גיסי הבה"ח הר' יצחק פרץ הי"ו. יישר כחך וחילך לאורייתא. ראיתי את המאמר הנפלא עבודה יפה וטובה. ויה"ר שתמשיך להתעלות בתורה וירא"ש.

הנה את הערותי כתבתי בצידו המאמר, ולענין מסקנה, אף ידי יד כהה תיכון כדברי רבותינו פוסקי הדור שאין לשנות ממנהג אבותינו ושוא"ת. אולם כדאי להזכיר שודאי אין שום חשש פסול כלל ברצועות הצבועות מב' הצדדים, ומי שלבשם ודאי אין חסרון בזה ואין ענין שיחליף את הרצועות. כה דברי זעירא וקטינא. אליהו אשכנזי ס"ט. עכ"ל.

הרב שמואל אריה ישמח*
ישיבת צדור המור והדר להדר, חיפה

הוספת מזמורים בפסוקי דזמרא, בחול בשבת ובימי מועד ושמחה

הקדמה * פרק א: אמירת מזמורים לאחר ברוך שאמר [1]. מזמור הודו לפני ברוך שאמר או אחריו. 2. שני הטעמים להקדמת הודו לפני ברוך שאמר. 3. מזמורי שבת לפני ברוך שאמר או אחריו. 4. שני הטעמים להקדמתם לפני ברוך שאמר. 5. תוספות הנאמרות לכו"ע לאחר ברוך שאמר. 6. האם למעשה ניתן להוסיף מזמורים באמצע פסוד"ז. 7. סדר הקדימה בפסוד"ז למאחר לביהכנ"ס] * פרק ב: האם ומדוע מוסיפים מזמורים בשבת וביו"ט [1]. הטעמים להוספת מזמורים בשבת. 2. האם מזמורי שבת נאמרים ביו"ט. 3. האם מזמור שיר נאמר ביו"ט] * פרק ג: האם מזמורי שבת ומזמור שיר נאמרים בהושע"ר ובימי שמחה [1. הוספת מזמורים בהושע"ר לאור הפרקים הקודמים. 2. המנהג בפועל. 3. הטעמים שניתנו להוספת המזמורים בהושע"ר. 4. הסברות בנוגע לאמירת מזמור שיר בהושע"ר. 5. הכרעת הפוסקים בנוגע למזמור שיר בהושע"ר. 6. מזמור לתודה כתחליף למזמור שיר. 7. מיקום אמירת מזמור שיר בהושע"ר. 8. מזמורי שבת ומזמור שיר בפורים סראגוסא ובחג שמחת הגאולה] * פרק ד: סיכום המאמר

הקדמה

פסוקי דזמרא הם ששת המזמורים האחרונים בספר תהילים (מסכת סופרים, הובא בב"י סו"ס נ', ע"ש, ולהלן נביא אודות שיטת רש"י בזה). אולם נוהגים להוסיף עליהם מזמורים נוספים, כגון 'הודו' והמזמורים שנוספים בשבתות. מהי הסברא למקם את התוספות הללו לאחר ברוך שאמר, כפי שנעשה בנוסח אשכנז, ומהי הסברא למקמם לפני ברוך שאמר, כפי שנעשה בנוסח הספרדים ובנוסח ספרד (של החסידים)? מדוע גם לפי נוסח הספרדים ונוסח ספרד יש כמה תוספות שנאמרות לאחר ברוך שאמר, כגון מזמור לתודה, שירת הים, ומזמור שיר ליום השבת? בכל השאלות הללו, ובשאלות קרובות אליהן, נעסוק בפרק א'.

האם את המזמורים שנוספים בשבת, ובייחוד מזמור שיר ליום השבת, ראוי להוסיף גם ביו"ט ובהושענא רבה? האם מזמור שיר הוא תחליף למזמור לתודה, או שאין קשר ביניהם? מדוע בנוסח ספרד יש ערפול בנוגע להזכרת מזמור שיר בהושע"ר? בכל השאלות הללו נעסוק בפרקים ב-ג.

בפרק האחרון, פרק ד', נסכם את הדברים. הקורא המעוניין לקצר יכול לדלג ולעייין שם.

* אשמח לקבל הערות והוספות בדוא"ל. אי"ה ניתן יהיה גם לקבל בדוא"ל את הגרסאות המשופרות של המאמר, לאור תיקונים שישלחו הקוראים.

לא הצלחתי למצוא מאמר שסיכם את הנושא באופן מקיף ומדויק, ולכן השתדלתי לעיין בדברי הראשונים והאחרונים במקורם, להשתמש במהדורות מדוייקות, ולהקיף את המקורות והסברות בנושא, ככל שעלה ביד.

צורת הכתיבה נעשתה באופן הבא: בציטוטים שהובאו במאמר נוספו הסברים ממני בתוך סוגריים עגולות. כל פרק מתוך חמשת פרקי המאמר חולק לסעיפים שסומנו בעזרת ספרות. הסעיפים חולקו לעיתים לסעיפים קטנים (=p). השתמשנו במאמר בקיצורים הבאים: הושע"ר = הושענא רבה. מזמור שיר = פרק מזמור שיר ליום השבת (ואיתו מזמור ה' מלך). מזמורי שבת = המזמורים שנהגו להוסיפם בשבת בפסוד"ז. נוסח ספרד = נוסח החסידים המכונה נוסח ספרד (אין הכוונה לנוסח הספרדים, המכונה לעיתים נוסח עדות המזרח).



פרק א: אמירת מזמורים לאחר ברוך שאמר

1. מזמור הודו לפני ברוך שאמר או אחרי

שני מנהגים יש לגבי מיקומו של מזמור 'הודו' (והפסוקים שאחריו): יש שמיקמו אותו לפני ברוך שאמר – רב עמרם גאון, האשכול, ארחות חיים, אבודרהם, בית יוסף, ועוד (סדר רע"ג ליו"כ שחרית, מהד' סז' ח"ב סי' כ', אשכול דף ה ע"ב – ו, ע"א, מהד' אלבק עמ' 10-11, ארחות חיים שובא בהמשך, רבי אשר מלוניל שובא בהמשך, וכן במנהג מרשלייאה ספר המנהגות לר"מ בן שמואל עמ' 97, וכן באבודרהם שחרית של חול סדר פסוקי דזמרא מהד' קרן רא"ם פרק ח, א, וכתב בב"ס סו"ס נ' שכך המנהג במקומו, וכך עולה גם משער הכונות ענין תפלת השחר דרוש א'). לעומתם, יש שמיקמו אותו אחרי ברוך שאמר – ר"י בר יקר, הרוקח, מחזור ויטרי, ועוד (כך הסדר בפירוש התפלות לר"י בר יקר מהד' תשל"ט עמ' ג ועמ' ו, סידור ר"ש מגרמיזא שנכתב ע"י הראב"ן מהד' תשל"ב אות יא עמ' כב, והוא הנדפס בסידור הראב"ן מהד' מ"י תשפ"ב עמ' 241, פירושי סידור התפילה לרוקח עמ' מד-מו, ויטרי מהד' ה'תרפ"ג סי' פט עמ' 62, מהד' תשס"ד ח"א עמ' קה, המנהיג מהד' מה"ק עמ' לח, וכך ניתן להסיק מדברי הארחות חיים, כלבו, סמ"ק, המנהיג, והגה"מ, אותם נביא להלן בסעיף 7).

א. אולם לענ"ד יתכן שרק נתן שם כוונות למנהג ספרד, אך לא היתה כוונתו להכריע בין המנהגים, ואכמ"ל בענין עקרוני זה (ראה באריכות רבה בספר שרשי מנהג אשכנז ח"ה). בפרי עץ חיים ז"ל (שער הקדישים פרק ה) כתב מהרח"ו: "הודו... נוהגים האשכנזים לומר אחר ברוך שאמר... אך הספרדים אומרים אותו קודם ברוך שאמר...", והביא טעם ע"פ קבלה לשני המנהגים, וציין שרבו האר"י הקדוש נהג כמנהג הספרדים. בא"א מבוטשאטש סי' נא כתב במהדו"ק שבזוה"ק תרומה דף קלז ע"א מובא כמנהג הספרדים, אולם בעוניי לא ראיתי בזוה"ק שם ראייה לכך. ובמהדו"ב שם כתב הא"א מבוטשאטש: "כעת לא ראיתי רמז מזה בזוה"ק", וכתב שהפרע"ח הנ"ל לא מביא ראייה מדברי הזוה"ק, ומכך נלמד שאין ראייה מדברי הזוהר.

ב. יש להעיר שביניהם נמצא גם הארחות חיים, אע"פ שראינו לעיל שהוא עצמו סבר ש'הודו' נאמר לפני ברוך שאמר (כפי שנביא בהמשך), ודו"ק [ומסתבר שהארחות חיים ליקט פסקים, אע"פ שהם לעיתים מבוססים על שיטות מנוגדות, ויש לציין שבכת"י אחד של הארחות חיים דין מאה ברכות מהד' אור עציון סוף אות כ' עמ' צח נזכרים שני המנהגים בענין מיקומו של הודו]. ראה גם ר"א בן הרמב"ם (המספיק לעובדי ה', פרק כה, עמ' 57).

הטור (או"ח נא, ו) הביא את שני המנהגים בזה, וכתב שמסתבר כמנהג אשכנז להקדים את ברוך שאמר לפני הודו, שהרי כך כלול מזמור 'הודו' בברכת ברוך שאמר הנאמרת לפניו. מעתה עלינו להבין מהו טעמו של המנהג האחר, הספרדי.



2. שני הטעמים להקדמת הודו לפני ברוך שאמר

מה הטעם למנהג ספרד, להקדים את הודו לפני ברוך שאמר? שני טעמים לכך הובאו בראשונים:

הראשון - האשכול (דף ה ע"ב - ו ע"א, מהד' אלבק עמ' 10-11) הסביר מדוע בכלל אומרים את 'הודו', וכתב שמכיון שלפי הסדר עולם מזמור 'הודו' היה נאמר עם קרבן תמיד, לכן "מפני שהזכרנו סדר הקרבנות (לפני שחרית) אנו אומרים זה המזמור (הודו)" שקשור לענין הקרבנות. לפי דבריו אלו מובן מדוע 'הודו' צריך להיאמר לפני ברוך שאמר, שהרי הודו קשור לקרבנות ולא לפסוד¹.

השני - האשכול כתב שם שברכות ברוך שאמר וישתבח הן "ברכת ההלל, כי פסוקי דזמרא שהן מ'תהילה לדוד' ועד 'כל הנשמה תהלל יה' נקראו הלל... ותקינו להם רבנן ברכה בתהילה ובסוף כמו בקריאת ההלל". גם לפי² מובן מדוע אין להכניס את 'הודו' בתוך הברכות הנאמרות על ההלל, שהרי 'הודו' אינו מכלל פרקי ההלל הנ"ל.

הארחות חיים (מהד' אור עציון ח"א, סי' ח דין מאה ברכות, סעיף יח, ורוב ככל דבריו הועתקו בכלבו סי' ד') הביא את כל דברי האשכול הנ"ל, ואף הוא סבר (שם סעיף כה-כו), שהודו נאמר לפני ברוך שאמר, והוא מציין במפורש את שני הטעמים הנ"ל להקדמת הודו³. לעומת זה, בכלבו כנראה נזכר רק הטעם השני, ורבי אשר מלוניל הזכיר רק את הטעם הראשון (וראה להלן סעיף 7, שם דנו האם יש ראייה מכמה ראשונים לכך שהם סברו כטעם הראשון)⁴.

ג. משמע מדבריו שהנהגים להקדים את הודו לפני ברוך שאמר, נהגו להקדים גם את מזמור לתודה (וכנראה גם את 'יהי כבוד' וכו').

ד. על המקורות הראשונים בהם נזכר 'הודו' בסדר התפילה, ראה: התפילה האשכנזית הקדומה (תא שמע, עמ' 57 ואילך).

ה. בנפש חיה לגר"ר מרגליות או"ח סי' מ"ח (אות א) כתב מדעתו את הטעם הראשון.

ו. בספר המנהגות לרבי אשר מלוניל (נדפס בתוך ספרן של ראשונים, עמ' 132) כתב שהודו נאמר לפני ברוך שאמר והביא רק את הטעם הראשון (גם מדברי המנהיג שנביא להלן נראה שלא נקט כטעם השני). בכלבו סי' ד' יתכן שהנוסח שונה במעט מהמובא בארחות חיים, ורק הטעם השני נזכר בו (ראה בהערות המהדיר בכלבו מהד' תשס"ט, ואכמ"ל ביחס שבין שני הספרים).

ז. טעם שלישי, ע"פ קבלה, הובא במהר"ם שיק בשם רבו החת"ס (תורת משה פרשת נשא ד"ה להקים את המשכן, וכן בשו"ת מהר"ם שיק או"ח מג, מהד' ה'תשע"ט עם הערות באר משה, ד"ה ולכן צריך וד"ה אבל ע"פ הדין, עמ' רכא-רכב). בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' סז אות א העיר על דברי רבו מהר"ם שיק (שכתב שחובה להקדים את ברוך שאמר לפני כל המזמורים), וכתב שכשם שלכו"ע מקדימים את מזמור שיר חנוכת הבית לברוך שאמר, ובהכרח הוא משום ש"לאו פסוקי דזמרא הוא", א"כ כך ניתן לומר גם לגבי הודו, "ואדרבא, אם יברך ברוך שאמר ואח"כ יאמר המזמורים שאינם מפסוד⁵ ולא נתקנו מחז"ל, יש לומר דהוי הפסק בין הברכה לפסוד⁶ וזו". כע"ז כתב הרב לאווס (שער הכולל, פרק

3. מזמורי שבת לפני ברוך שאמר או אחרי

מנהג אשכנז היה למקם את המזמורים שנוספים בפסוד"ז בשבת אחרי ברכת ברוך שאמר (מנהגם הובא בטור או"ח רפא, וכך הסדר בפירוש התפלות לר"י בר יקר מהד' תשל"ט עמ' ג, ובפירושי סידור התפילה לרוקח עמ' מד-מו, ויטרי מהד' תשס"ד ח"א עמ' קו, ועוד). לעומתם, יש שכתבו שהמזמורים שנוספים בשבת בפסוד"ז נאמרים לפני ברוך שאמר, וכך מנהג ספרד (סדר רע"ג מהד' סף ח"ב סי' כ', ספר העיתים סי' קע שיצוטט בהמשך, מנהג מרשלייאה שם, וכתב במנהגי הל' תפילה מהד' מה"ק סי' יז עמ' נא שכך מנהג ספרד ופרובינצא (ודלא כמנהג צרפת)), ונראה שכך הכרעת האבודרהם שחרית של שבת מהד' קרן רא"ם פרק יז, מז, וכתב בטור או"ח רפא שכך מנהג טולידו שבספרד, וכן נראה ממנורת המאור לר"י אלנקוה פ"ב התפילה מהד' ענלאו עמ' 185 ועמ' 268, וכתב בב"י סו"ס נ' שכך המנהג במקומו, וכך מנהג הספרדים עד ימינו).

הטור (או"ח רפא) כתב שעדיף לנהוג כמנהג אשכנז, משום שע"ז מזמורי השבת הנוספים כלולים בברכת ברוך שאמר הנאמרת לפניהם" (הו"ד באגור סי' שצב). מעתה עלינו להבין מהו טעמו של המנהג האחר, הספרדי.



4. שני הטעמים להקדמתם לפני ברוך שאמר

מה הטעם למנהג ספרד, להקדים את מזמורי שבת לפני ברוך שאמר? שני טעמים לכך הובאו בראשונים:

ה אות ב בתוך הסוגריים) וז"ל: "הודו, מזמור שיר חנוכה, ה' מלך, הושיענו, נמצאים בכל הנוסחאות הישנות, וכתוב בפרי עץ חיים שצריך לאומרם קודם ברוך שאמר", ומיד הוסיף בתוך סוגריים: "מסתמא לפי דעת האריז"ל קבעום בסדר התפילה לאחר אנשי כנה"ג, לכן אסור להפסיק בפסוקים אלו בין ברוך שאמר וישתבח שתקיננו אנשי כנה"ג...". בספר פרי השדה לרב דייטש (ח"ב סי' צח, אות א) תמה אף הוא על דברי מהר"ם שיק, וכתב: "דמברוך שאמר מתחיל עולם היצירה, ומסתמא ידעו הספרדים דהמזמורים דקודם ברוך שאמר שייכים לעולם העשיה".

ח. ראה גם במנהגי הל' יוה"כ (מהד' מה"ק סי' נו עמ' שמט): "בשחרית (של יוה"כ) משכימים לבית הכנסת ופותח החזן בברכות, ואח"כ פותח בזמירות של שבת, ואומר הודו ליי קראו בשמו, תפילה למשה (תהילים ז), תפילה לדוד שמעה יי צדק (תהילים יז)... שיר המעלות ממעמקים (תהילים קל), הללויה הללו את שם יי (תהילים קלה), וכל הזמירות. ופותח בברוך שאמר (הרי שנקט שהמזמורים נוספים לפני ברוך שאמר). ויש מוסיפין בו מענין הימים ליו"ט ושבת (נראה שאין כוונתו להוספת מזמורים אחרי ברוך שאמר, אלא כוונתו לכך שהוסיפו תיבות בנוסח ברכת ברוך שאמר עצמה, וכפי שמצאנו בסידור ר"ש בר נתן פ"ב עמ' לג וכן באבודרהם ועוד), וכן מנהג ספרד (וי"ג: צרפת), ולא יתכן לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכות והמשנה לא יצא... אך המזמורים (אלו) הנוספין ליום שנהגו בספרד מנהג כשר וטוב, שיש מהן לעניין היום [ויש הצריכים ליום] שהרי דברי בקשה ותחנון".

ט. הב"י במקום אינו מעיר כלום על דברי הטור, ובשו"ע במקום אינו מזכיר כלל את הנושא, לא לכאן ולא לכאן. ניתן היה להסיק מכך שהב"י מסכים לדברי הטור, אולם בב"י סו"ס נ' כתב שמנהגם כמנהג ספרד? ניתן לתרץ את הדבר בכמה אופנים: יתכן שהב"י סבר שכל המנהגים כשרים, ואף שטעמו של הטור מסתבר, מ"מ יש טעם גם במנהג האחר, ולכן אין להילחם נגדו. ואולי סבר שלא יצליח לשנות את המנהג, או שאין הרווח שווה את המאמץ הכרוך בשינוי המנהג המקובל. יתכן שהוא אינו מעיר על דברי הטור משום שאכן במקום בו אין מנהג כלל, בזה מסתבר לקבוע מנהג כדעת הטור. אגב, בענין שיטת הטור אעיר לדבריו בסי' תקעט, משם נראה שהמזמורים נאמרים לפני ברוך שאמר, וק"ל.

המנהיג (דיני תפילה, מהד' מה"ק סי' יז עמ' נא-נב) כתב "ויראה טעם למנהגם (של בני ספרד), לפי שאין לברך (ברוך שאמר) עד שיתאספו כל הקהל הגדול ויצאו ידי חובה בשמיעת הברכות בעניינתן אמון, דגדול העונה אמון יותר מן המברך, ולפי שאין הכל בקיאים בברכות ובזמירות לכן אומרה החזן (את ברוך שאמר) לבדו בקול רם".

אמנם, נראה לתת טעם נוסף למנהג ספרד, בהתאמה לטעם השני הנ"ל [שניתן בארחות חיים להקדמת 'הודו']: המזמורים שנוספו בשבת אינם מעניין ההלל, ולפיכך אין להוסיף אותם בין ברכות פסוד"ז.

אכן, בארחות חיים (מהד' אור עציון ח"א סי' ח דין מאה ברכות סעיף יט, וסעיף כ) נראה שסבר שאת מזמורי שבת מוסיפים לפני ברוך שאמר, ומובא בדבריו (סוף סעיף כ) משפט (ע"ש בהערות המהדיר ע"פ כתבי היד) לפיו משמע שאלו שהוסיפו את מזמורי שבת רק אחרי ברוך שאמר הם גם נהגו להוסיף בחול את הודו רק אחרי ברוך שאמר, ולעומתם אלו שאמרו את ברוך שאמר אחרי מזמורי שבת הם גם אמרו אותו בחול רק אחרי הודו.

האבודרהם (שם) הביא את דברי המנהיג ואח"כ הוסיף: "ועוד נראה לי טעם אחר, לפי שתקנת חכמים לקרות זמירות שבסוף תהילים ולברך לפנייהם ברוך שאמר ולאחריהם ברכת ישתבח, ואין להוסיף בינתיים מזמורים אחרים. ועתה שנהגו להוסיף מזמורים בשבת" קבעו אותם קודם ברוך שאמר, כדי להניח תקנת הראשונים כמו שהיתה". בסעיף 6 נראה כי טעם זה הובא בכמה אחרונים: א"א מבוטשאטש (תרסד, א), הגר"ע יוסף (יבי"א ח"ו או"ח ה), ועוד, ולעיל הבאנו שכן משמע מערוה"ש (רפא, ד).



5. תוספות הנאמרות לכו"ע לאחר ברוך שאמר

ראינו כי המנהיג, האבודרהם בשם המנהיג, ר' אשר מלוניל, והארחות חיים בטעמו הראשון, ציינו סיבות נקודתיות להקדמת הודו ולהקדמת מזמורי שבת. וא"כ נראה שלדעתם מנהג ספרד מתיר להוסיף מזמורים לאחר ברוך שאמר. לעומת זאת, לפי הטעם השני שהובא בארחות חיים ובאבודרהם, וכ"כ בכלבו, נוסח ספרד אוסר להוסיף מזמורים לאחר ברוך שאמר.

לכאורה, השיטה האחרונה מובנת יותר, שהרי היא מסבירה מדוע החילוק שבין בני אשכנז לבני ספרד באשר למיקום 'הודו' תואם במדויק לחלוקה שקיימת ביניהם לגבי מיקום מזמורי השבת. מעתה יש להבין, מדוע השיטה הראשונה לא פסעה בדרך זו, שהיא מסתברת יותר?

(י. כן גם בערוה"ש רפא, ד: "והאשכנזים אומרים המזמורים (שמוסיפים בשבת) אחר ברוך שאמר, לפי שגם בחול אומרים (האשכנזים) הודו לאחר ברוך שאמר. והספרדים שאומרים בחול הודו קודם ברוך שאמר, אומרים גם המזמורים (של שבת) מקודם". חיזוק לדבר יש לענ"ד מן העובדה שמנהג אשכנז לגבי הודו תואם למנהגם לגבי מזמורי שבת, והתאמה דומה קיימת אצל מנהג ספרד.

יא). לפי האבודרהם בימות החול כלל לא אומרים את 'הודו'.

ייתכן שהתשובה לכך טמונה בקושי גדול שקיים כלפי השיטה האחרונה: אם אכן מנהג ספרד מתנגד להוספת מזמורים לאחר ברוך שאמר, כיצד יתכן שיש כמה תוספות שמוקמו לאחר ברוך שאמר, ואף הארחות חיים הכלבו והאבודרהם מסכימים להוספתם שם, כפי שנראה כעת.

[ס"ק א] יהי כבוד: יש שכתבו שאחרי ברוך שאמר מוסיפים את 'יהי כבוד' (סדר רב עמרם גאון מהד' ס' י-יג, עמ' לא-לד, וכן שם ח"ב סו"ס כ', סידור רס"ג מהד' מק"נ עמ' לג, סידור ר"ש בר נתן עמ' ט', פירוש התפלות לר"י בר יקר מהד' תשל"ט עמ' ג ועמ' ו, ויטרי מהד' תשס"ד ח"א עמ' קו, רמב"ם בסדר התפילות, אשכול שם, מנהג מרשלייאה שם, רבי דוד בן ר' יהודה החסיד, נכדו של הרמב"ן, בספרו אור זרוע, מהד' תשס"ט עמ' 126²). וכך כתבו גם הארחות חיים (מהד' אור עציון ח"א ס' ח דין מאה ברכות סעיף כו-כו, וכן בכלבו סי' ד' עמ' מז) והאבודרהם (שחרית של חול סדר פסוקי דזמרא מהד' קרן רא"ם פרק ח, ה).

שמא יש לתרץ כך: הארחות חיים כתב שם (וכן הוא באשכול שם) שב'יהי כבוד' יש כ"א אזכרות כנגד כ"א פסוקים שבתהילה לדוד, ומעתה לפי"ז א"ל שלכן הוא נוסף אחרי ברוך שאמר, כדי להסמיכו לתהילה לדוד (עוד ראה בצלוחת דאברהם ש'יהי כבוד' הוא מנהג כבר מזמן התלמוד, ולפי דבריו אולי יש לתרץ כעין התירוץ שכתבנו להלן סק"ד, וראה התפילה האשכנזית הקדומה עמ' 64).

[ס"ק ב] ויברך דוד: יש שכתבו שלפני ישתבח מוסיפים את הפסוקים מדברי הימים (דברה"י א, כט, י-יג) 'ויברך דוד' (סדר ר"ע גאון שם, כע"ז נראה בסידור רס"ג שם, סידור ר"ש בר נתן עמ' ט', פירוש התפלות לר"י בר יקר מהד' תשל"ט עמ' ג, רמב"ם בסדר התפילות, ויטרי מהד' ה'תרפ"ג ס' פט עמ' 62, מהד' תשס"ד ח"א עמ' קו, מנורת המאור לר"י אלנקוה פרק ב - תפילה, מהד' ענלאו תרפ"ט עמ' 81-82, רבי דוד בן ר' יהודה החסיד, נכדו של הרמב"ן, בספרו אור זרוע, מהד' תשס"ט עמ' 134, וכתב באשכול שם שהיה מן הדין לומר ישתבח אחרי 'כל הנשמה' אך נהגו להוסיף את 'ויברך דוד' ועוד³). וכ"כ באבודרהם (שחרית של חול סדר פסוקי דזמרא מהד' קרן רא"ם פרק ח, ה). וכתב הארחות חיים (שם סעיף לב) שאחרי סיום ההלל אומר ישתבח, אך "יש מקומות" שלפני כן מוסיפים את 'ויברך דוד' (הועתק בכלבו סי' ה' עמ' סג, וכן נראה מדברי הכלבו סי' ד' עמ' נ' ועמ' נ"ה).

יתכן שהתשובה לכך מופיעה בלשון הארחות חיים שם: "לפי שהכל משירי דוד ע"ה" (וכ"כ באשכול שם עמ' 12⁴), אלא שלפי"ז יש להבין מה בין זה לבין מזמורי שבת, שאף הם משירי דוד המלך.

ניתן לתרץ את הדבר באופן אחר, ע"פ הטעם לאמירת 'ויברך דוד' המצוי בטור (סי' נא), והו"ד באבודרהם שם (וכע"ז בסידור חסידי אשכנז עמ' עב, בשם רבנו אפרים): "לפי שכל אותם ט"ו לשונות של שבח הסדורים בברכת ישתבח דורש במכילתא מתוך שירת הים ומתוך אותם הפסוקים של ויברך דוד".

יב). מדבריו בספר זה לא ברור האם נהג כמנהג אשכנז או כמנהג ספרד, שהרי בימות החול הוא כלל אינו מזכיר שאומרים את הודו (ומשמע שלא אמרוהו במקומו, ואגב נראה מפשט לשונו שגם לא אמרו את שירת הים), ובמזמורי שבת אין הוכחה מדבריו היכן הוא מיקומם.

יג). ראה חקרי קבלה ותפילה עמ' 132 ואילך, שויברך דוד כלל אינו מופיע בסידור רש"י, כלבו, תניא רבת, סידור ר"מ אבן גבאי, ועוד, אך מופיע ברקנאטי ועוד.

יד). בסידור היעב"ץ כתב: "תקנוהו לאומרו כאן לפי שהוא גם כן משירי דוד המע"ה. ועוד, שאמרו (דוד) על הנדבה לבית האלהים, וכל המזמורים שאמרו כאן מכוונים אל הגאולה העתידה, ואינה שלימה עד שייבנה הבית במהרה בימינו, וזה יהיה כמו כן ע"י נדבתנו להביא תרומת ה' בלב שלם...".

[ס"ק ג] שירת הים: יש שכתבו שבסיום פסוד"ז נהגו לקרוא את שירת הים [יש שהוסיפו גם את הפסוקים מספר נחמיה "אתה הוא ה' לבדך... כמו אבן במים עזים", המסיימים בענין קריעת ים סוף]. רובם נקטו שמיקום השירה הוא לאחר ישתבח (תשובות רב נטרונאי גאון או"ח סי' יא מהד' ה'תש"פ עמ' 115, סידור רס"ג מהד' מק"נ עמ' לד, ובספר העתים שנביא מיד, סידור ר"ש בר נתן עמ' ט', ובאשכול שם שכך המנהג הראוי, וברמב"ם תפילה ז, יג, ושוב בסדר התפילות שלו, וכן בעוד ראשונים, והארחות חיים מציין שיש שנהגו לאומרה אחרי ישתבח, ובהמשך נביא עוד מקור לכך מפירושי התפילה לרוקח, וראה התפילה האשכנזית הקדומה עמ' 69 ואילך). אולם, הארחות חיים (שם) מביא שיש שאמרו אותם לפני ישתבח (הועתק בכלבו סי' ה' עמ' סג, וכע"ז שם סי' ד' עמ' נ' ועמ' נ"ב, וכן בפירוש התפלות לר"י בר יקר מהד' תשל"ט עמ' ג, מנהג מרשלייאה שם, ויטרי מהד' ה'תרפ"ג סי' פט עמ' 62, מהד' תשס"ד ח"א עמ' קו, מנורת המאור לר"י אלנקוה פרק ב - תפילה, מהד' ענלאו תרפ"ט עמ' 81-82, וכן משמע במנהגי מהד' מה"ק עמ' לט-מ, ועמ' נד, וכן נראה מהזהר תרומה דף קלא ע"ב). וכן מובא באבודרהם (שחרית של חול סדר פסוקי דזמרה מהד' קרן רא"ם פרק ח, ה). שניהם אינם מסבירים באופן ברור מה הטעם להכניסה בתוך ברכות פסוד"ז, ובספר העתים (שיובא בס"ק הבא) אכן סבר, מסיבה זו, שיש לדחות את המנהג, ולומר את שירת הים רק לאחר ישתבח.

מסתבר לתרץ ולומר שכוונת הארחות חיים היא שבסיום השירות של דוד שבפסוד"ז הוסיפו עוד שירה, ובאחד מכתבי היד של הארחות חיים מובא ש"סיום התושבחות" בשירת הים (וכתב במנהגי שם שאין להשמיטה, שהרי "צריך להזכיר שבח הגאולה הראשונה, דכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים"), ע"ש בדבריו.

בספר הבתים (חלק שערי תפילה ז, ו, מהד' הרשלר עמ' ריט) כתב: "מלשון הרמב"ם שמענו שאין אומרים השירה (=שירת הים) קודם ישתבח, מפני שהברכות תיקנום על הזמירות ואין להפסיק ביניהם. ויראה לי שטעם המסדרים (את) השירה אחר הזמירות קודם ישתבח (דלא כרמב"ם), מפני שהכל מענין השיר והשבח... וברכת ישתבח היא סיום לזמירות ולשירה". השווה גם למובא בפסקי ר"א מלונדריש (תלמיד הר"ש משאנץ, מהד' מה"ק עמ' קכח): "שתיקנו בפסוד"ז ברכה לפנייהם ולאחריהם, לפיכך יש מוחים (במפסיקים בין הברכות, ולכן הם) האומרים 'ברכו יי כל מלאכיו' וגו' קודם ברוך שאמר (ולא אחריה, כדי לא להפסיק בין הברכות). ונראה לי שאין להקפיד על כך, דדוקא לומר כל המזמור מ'ברכו יי' כמו שעושים הרבה בני אדם יש להקפיד, אבל החמשה ברכו לבד, כנגד חמשת העולמות שבו הולד... אין בו בית מיחוש, דדרך שבח נתקן, כמו שאומר באותה תחינה של 'רבון העולמים' 'בעת ההיא אביא אתכם ובעת קבצי אתכם' וכמוהו רבים...".

עוד תירוצו ניתן להציע ע"פ דברי הטור שהובאו לעיל (סוף סק"ב, וע"ש שהם הובאו באבודרהם ועוד), לפיהם יש קשר בין ט"ו הלשונות בישתבח ובין שירת הים.

[ס"ק ד] מזמור שיר: יש שכתבו שבשבת מוסיפים לאחר ברוך שאמר את מזמור שיר ליום השבת, וכן את ה' מלך (סדר רע"ג מהד' סץ ח"ב סו"ס כ' ברוב כתה"י, סידור רס"ג מהד' מק"נ עמ' קיח, סידור ר"ש בר נתן פ"ב עמ' לג, סידור ר"ש מגרמיזא מהד' תשל"ב אות יח עמ' מט, והוא הנדפס בסידור הראב"ן עמ' טו).

כע"ז ראינו בספר התמיד (לרבי ראובן בן חיים, רבו של המאירי, נדפס בתוך אוצר החיים כרך יא תרצ"ה עמ' 25): "ונראה כי מפני שראינו בתורה שהזהירנו בכמה מקומות על זכירת יצי"מ... על כן עם פסוד"ז פסוקי שבח של יצי"מ, והשלימו בתורה (כנראה כוונתו לפסוקי 'ויושע' וכו') כדי להשלים הפסוקים בדברים נכבדים". וכע"ז בסידור ר"ש מגרמיזא (אות כז עמ' סז), ובצידיה לדרך מאמר א כלל א, כב, ובעוד ראשונים.

246 ועמ' 258, פירוש התפלות לר"י בר יקר מהד' תשל"ט עמ' ג, מנהג מרשלייאה שם, ויטרי מהד' ה'תרפ"ג סי' פט עמ' 62, מהד' תשס"ד ח"א עמ' קו, מנורת המאור לר"י אלנקוה פ"ב התפילה, מהד' ענלאו עמ' 185, וראה כאן בהערה לגבי שיטת הרמב"ם¹⁶), וכ"כ הארצות חיים (שם סעיף כו-כו, והועתק בכלבו סו"ס ד'), והאבודרהם (שחרית של שבת, מהד' קרן רא"ם פי"ז, מט), והם אינם מביאים שום טעם לדבר, וצ"ע.

בספר העתים (סי' קע) כתב שאף שהדבר נוגד את פשטות ההלכה, מ"מ כך נהוג: "ונהוג עלמא לאוסופי בפסוד"ז לאחר ברוך שאמר מזמור שיר ליום השבת. ואע"ג שכל מאי דבעי אוסופי שפיר דמי לאוסופי מקמי ברוך שאמר, כי היכי דלא לידלוג איניש בפסוד"ז משום דתקינן רבנן ברכה לפנייהם ולאחרייהם, מ"מ במקומנו נהגו למימר מזמור שיר ליום השבת בטר ברוך שאמר והיה העולם...". מענין שכאן בעל ספר העתים לא דוחה את המנהג, על אף שמיד בסמוך הוא דוחה מנהג דומה: "וחותם בתרייהו 'ישתבח' ואח"כ אומר 'ויושע'. והכי שפיר למיחתם על פסוד"ז (בברכת ישתבח) מקמי דליפתח השירה (=ויושע ושירת הים), וכדכתבין בהל' ברכות. ואע"ג דנהוג עלמא דלא למיחתם על פסוד"ז אלא לאחר השירה ולאחר שאומר 'נשמת כל חי' ו'אילו פינ' וכו', ואנן חזי לן דהאי מנהגא לאו דוקא, אלא שפיר דמי (כלומר - כך ראוי) למיחתם על פסוד"ז לאלתר ישתבח ואח"כ אומר השירה ונשמת...". מיד אח"כ הוא מביא שיש מקומות שכלל לא אמרו את 'ויושע' ושירת הים¹⁷, ולפיכך ייתכן שמשום כך הוא ייחס פחות חשיבות למנהג זה, ולכן הזיזו לאחר ישתבח.

לענ"ד יתכן שניתן לתרץ את הקושיא, ולומר שהוספת 'מזמור שיר' נתקנה ע"י אנשי כנה"ג, ולכן ניתן להכניסה בין ברכות פסוד"ז, אולם שאר מזמורי השבת נוספו בתקופה מאוחרת יותר, ולכן אין להכניסם בין הברכות [אולם, יש להעיר שבזוהר (תרומה קלו ע"ב) מובא שהמזמורי שבת נוספו ע"י "חברייא", ובמהד' הסולם מדור חילופי גרסאות ציין שיש שם גרסא לפיה הם נוספו ע"י "אנשי כנה"ג"]. שו"ר שכתב בסידור ר"ש מגרמייזא (שנכתב ע"י הראב"ן, מהד' תשל"ב סי' נח עמ' קנ-קנא, וכן הוא גם בסידור חסידי אשכנז המצורף שם, והוא הנדפס בסידור הראב"ן מהד' מ"י תשפ"ב עמ' 241) שמזמור שיר ליום השבת וה' מלך שונים משאר מזמורי שבת, כי שאר מזמורי שבת "עיקר תקנתם לחול נמי היתה", דהיינו שמראש תיקנום כדי לאומרם בכל יום, אלא שאח"כ "כשראו

טז). נעיר כי הרמב"ם כתב בסדר התפילות: "נהגו לקרות 'מזמור שיר ליום השבת' כל המזמור קודם שיתחילו פסוקי הזמירות ביום השבת ויוה"כ (ולענ"ד מלשונו לא ניתן להוכיח האם אמרו זאת לפני ברוך שאמר או אחריו), ויש מקומות שנהגו לקרות הלל גדול בשבתות קודם פסוקי הזמירות, ויש מקומות שנהגו לקרוא שירי המעלות, הכל כמנהגם". בנו, ר"א בן הרמב"ם (המספיק לעובדי ה', פרק כה, עמ' 57) הביא שבפסוד"ז בשבת מוסיפים את 'מזמור שיר ליום השבת' לפני פסוקי דומרה, ואת מזמור "הודו ליי קראו בשמו" לפני 'נשמת' (ואביו הרמב"ם כלל לא הזכיר מנהג לומר את 'הודו', ולגבי המיקום המיוחד להזכרת הודו ראה התפילה האשכנזית הקדומה, תא שמע, עמ' 58), ובכל יום מוסיפים "פסוקים" מיד אחרי 'ברוך שאמר' (כנראה כוונתו לפסוקי 'הי כבוד', וכדברי אביו הרמב"ם, וראה גם ברמב"ם הל' תפילה ז, יב), וכן מוסיפים את 'שירת הים' אחרי פסוקי זמרה (וכדברי אביו), ויש שגם מוסיפים את שירת האיזינו (וכ"כ הרמב"ם תפילה ז, יג), עכ"ד.

יז). ראה גם בפירושי סידור התפילה לרוקח אות לד עמ' קצד: "ובימים קדמונים כשהיו מגיעים עד כאן 'לשם תפארתך', היה שליח ציבור עומד ומתחיל לאלתר 'ישתבח שמך', וכשבא הגאון רבנא משה מלוקא בן רבנא קלונימוס בימי המלך קרלו למדינת מגנצא היה מנהיג את בני דורו לומר מכאן ואילך עד 'ושמו אחד', כי גדול היה ואין כל דבר נעלם ממנו, ורבנא משה הזקן שיסד קרובץ 'אימת גוראותיך', והוא היה תלמידו של אבן אהרן אבי כל הסודות בנו של רבינו שמואל הנשיא מבבל זכר צדיק וקדוש לברכה".

שלא היו רוב הציבור יכולים לעמוד בתקנה זו, מפני ביטול מלאכה, ביטול בחול, והניחום לשבת". לעומתם, מזמור שיר ליום השבת וה' מלך "נתקנו לשבת" דווקא. ראייה לכך הוא מביא מכך שמזמור שיר וה' מלך לא נאמר בפסוד"ז לפי סדר מזמורי התהילים (וראה בספר מקור ברוך לרב ברוך קלעי, סי' א', דף א טור ד, ש"הם מטבע שנטבע מעיקרא", ודבריו הובאו בהערה 18 כאן). בהערה כאן הבאנו שלפי"ז יש לדון בסדר הקדימה של המזמורים לאדם שאיחר לבוא לביהכנ"ס".

[ס"ק ה] מזמור לתודה, נשמת כל חי, ועוד: ישנן תוספות נוספות הנאמרות, לפחות לדעת חלק מהראשונים והאחרונים, לאחר ברוך שאמר: מזמור לתודה [וכ"כ בארחות חיים ובאבודרהם]³¹, פיוטים³², נשמת כל חי [וכ"כ בארחות חיים ובאבודרהם]³³, ועוד³⁴. גם שלשת

יח. המאחר בשבת לביהכנ"ס, ומחמת כך צריך לקצר את פסוד"ו, כדי להספיק להתפלל עם הציבור, כתב בחי"א (כלל יט, ה, הובא בקיצו"ש ע' יד, ז, ובמשנ"ב נב סק"ה) שפסוד"ו של חול קודמים למזמורים שמוסיפים בשבת ובכללם למזמור שיר, כיון שמזמורי החול הם תדירים יותר, דהיינו שויברך דוד ומזמור לתודה וכו' קודמים למזמור שיר ולמזמור השמים מספרים וכו' (ובאבני ישפה תפילה עמ' קכד סייג שמ"מ מזמור שיר חנוכה הבית לדוד אינו בכלל זה, והוא נאמר רק אחרי כל מזמורי שבת, עיי"ש הטעם לזה, והביא שהסכים עמו בזה הגרש"ז אוירבאך). עוד כתב בחי"א (כלל יט, ה, הובא במשנ"ב נב סק"ה, ובקצו"ש סי' פג סק"ב), ע"פ הוזהר, שאם יכול להספיק ולומר רק חלק ממזמורי שבת יאמר את המזמורים 'השמים מספרים' 'לדוד בשנותו' ו'רגנו צדיקים', והם קודמים לשאר מזמורי שבת, ובכללם למזמור שיר ליום השבת. החי"א כלל אינו מזכיר שיש למזמור שיר' איזו שהיא קדימה לעומת שאר מזמורי שבת. לעומתו, הקיצו"ש ע' יד, ז, סבר אחרת (וכן הכריע בבית ברוך על החי"א שם, וכן הכריע הגר"ש דבליצק, כמובא בדרך ישרה חול ושבת עמ' תמב): "נראה לי שבשבת ויוה"כ מזמור שיר ליום השבת והלל הגדול להם הקדימה, ובשאר יו"ט להלל הגדול לבד הקדימה, ואח"כ המזמור למנוחה, לדוד בשנותו, תפלה למשה" כחיי אדם לא כתב כן, ואנכי למדתי הדבר שכתבתי מדברי רמב"ם בסדר התפילות, עיי"ש". וכוונתו לענ"ד למש"כ הרמב"ם ש"נהגו לקרות 'מזמור שיר ליום השבת'... ביום השבת ויוה"כ, ויש מקומות (דהיינו, לא בכל המקומות!) שנהגו לקרות הלל גדול... ויש מקומות שנהגו לקרוא שירי המעלות...". ומכך הסיק בקיצו"ש ע' שמזמור שיר, שאותו אומרים בכל המקומות, קודם לשאר המזמורים שלא נהגו לאומרם בחלק מהמקומות (ולענ"ד סברתו זו של הקיצו"ש ע' צריכה ביאור, שהרי אין זו הוכחה שכיום, אחר שנתקבל לומר את שאר המזמורים, יש להקדים את מזמור שיר. וראייה לזה יש להביא מכך שאצל הרמב"ם נהגו לומר את מזמור שיר ולא אמרו את מזמור לתודה, ולמרות זאת הקיצו"ש ע' סובר בעצמו ששירת הים ומזמור לתודה וכו' קודמים למזמור שיר, הרי שסדר התפשות המזמורים אינו המדד לסדר קדימתם). לפי מה שכתבנו במאמר כאן יש מקום לדון בכל הני"ל, שהרי לפי מנהג ספרד מזמורי השבת נאמרים לפני ברוך שאמר ורק מזמור שיר נאמר אחרי ברוך שאמר, ואם נאמר שהטעם לזה הוא מפני מעלתו, כפי שהצענו במאמר כאן, אם כן מסתבר שהמאחר לביהכנ"ס יצטרך להקדימו לפני שאר מזמורי השבת. לעומת זאת, לפי מנהג אשכנז, אין כל ראייה שהוא קודם למזמורי שבת האחרים (שו"ר שאכן באבני ישפה תפילה, עמ' קכו, הערה 31, כתב מדעתו שמהטעם הני"ל הספרדים יקדימו את מזמור שיר לפני הודו ולפני מזמורי שבת, ולעומת זה המתפללים בנוסח אשכנז יקדימו את הודו ואת מזמור למנוחה השמים מספרים וכו' לפני מזמורי השבת ומזמור שיר).

יט. יש שכתבו לומר מזמור לתודה בפסוד"ו, ולא ברור מדבריהם היכן מקומו (סדר רע"ג לשחרית של שבת, מהד' סץ עמ' ל', שבה"ל סי' עו בשם רש"י, או"ז שבת סי' מב אות ד, רוקח סי' שיט, מנהיג עמ' נב, מחכים עמ' 8, תשב"ץ קטן סי' רלז, ועוד), אך יש שכתבו שמיקומו אחרי ברוך שאמר (פירוש התפלות לר"י בר יקר מהד' תשל"ט עמ' ג ועמ' ו, סידור ר"ש מגרמיזא מהד' תשל"ב אות יא עמ' כח = סידור הראב"ן מהד' מ"י תשפ"ב עמ' 246, פירוש סידור התפילה לרוקח עמ' ע', ויטרי מהד' ה'תרפ"ג סי' פט עמ' 62, מהד' תשס"ד ח"א עמ' קה, רבי דוד בן ר' יהודה החסיד, נכדו של הרמב"ן, בספרו אור זרוע, מהד' תשס"ט עמ' 125, אבודרהם שחרית של חול סדר פסוקי דזמרא מהד' קרן רא"ם פרק ח, אות ה, וכן פרק יו, שחרית של שבת, אות מח, מנורת המאור לר"י אלנקוה פרק ב - תפילה, תפילות של שבת, מהד' ענלאו תרפ"ט עמ' 185, וכן שם עמ' 80, וכ"מ בטור או"ח נא, ו, וכתב בארחות חיים דין מאה ברכות מהד' אור עציון אות כו-כו עמ' קא שיש מקומות שאומרים מזמור לתודה לפני יהי כבוד, דהיינו אחרי ברוך שאמר). ראיתי בתכלאל עם פירוש עץ חיים למהרי"ץ (מהד' תשע"ב, פסח, עמ' ר"א), שמזמורי שבת ממוקמים לפני ברוך שאמר [כמנהג ספרד, ודלא

המזמורים 'הללויה הללי נפשי' 'הללויה כי טוב זמרה' ו'הללויה שירו לה' שיר חדש', הם תוספות לדעת חלק מהראשונים, כפי שנבאר להלן (בסעיף 7).

[ס"ק ו] סיכומו של דבר: אע"פ שלפי השיטה השניה בארצות חיים ובאבודרהם [וכ"כ הכלבו], נוסח ספרד אוסר להוסיף מזמורים לאחר ברוך שאמר, מ"מ מצאנו שגם הם ציינו לכמה תוספות הנאמרות שם: מזמור לתודה, יהי כבוד, ויברך דוד, שירת הים, ובשבת גם מזמור שיר ונשמת כל חי, והדבר צ"ע. התירוצים שהבאנו לכך הם בסופו של דבר בגדר תירוצים בלבד. ניתן

כמנהג אשכנז], ובמזמור לתודה כתב המהרי"ץ (מהד' תשע"ב, ימות החול, עמ' ס'): "דע כי בזמן הקדמונים לא היה נהוג לומר מזמור לתודה... והעד (לכך) שלא נמצא מזמור לתודה בסדורי הקדמונים, וכ"כ גם הרמב"ם... ואמנם נהגו בזה מקרוב, מתיקון אחרונים, ונכון הוא, לפי שיש בזה ריבוי שבח לו יתברך, וכל שכן לפי מאמרם ז"ל ש'כל השירות עתידים (להתבטל חוץ ממזמור לתודה)' וכו'. ואין בזה משום יתרון או משום הפסק, דבפסוקים כאלו שהם מעין הזמירות אין בהם חשש, וכמו שכתב הר"ד אבודרהם גבי 'יראו עינינו', וכ"כ הראב"ד דבפסוקים לא חשיבי הפסק."

כ). יש שנהגו לומר פיוטים בתוך פסוד", בין הברכות, כגון פיוטים שחיבר רבי יהודה הלוי לאומרים לפני נשמת (וכן מנהג מרוקו, ואחזו בזה הגר"ש משאש בשמש ומגן ח"ג ס' פה, וכן שם ח"ד או"ח ס' טו, מבלי לשאת ולתת בנושא, וראה בספר דברי שלום ואמת לרב טולדאנו ח"א עמ' 31, 47, 118, 156, ושם ח"ב עמ' 7) [הערת הרב רועי הכהן זק: ובמקור פיוטים אלו נועדו להיאמר בברכת גאל ישראל, וכך היה המנהג הרווח בקהילות ספרד ואגפיה עד ששינו זאת הריב"ש והתשב"ץ והעבירו אותם לאיזור פסוקי דזמרא ונשמת]. וכמה אחרונים התנגדו למנהג זה, והגר"ע יוסף אסף דבריהם וחיזקם (חזו"ע שבת ח"ב עמ' רג-רד, הלכה ברורה ח"ד חלק אוצרות יוסף ס' ו', וראה במקורות שנאספו ע"י הרב מוצפי בשיבת ציון שבת ח"ב עמ' סא-סד), וראה גם בדברי השואל ונשאל המובאים בהערה הבאה. בספר מקור ברוך לרב ברוך קלעי (ס' א', דף א טור ד) דן האם ניתן להפסיק בין ברוך שאמר לישתבח כדי לשמח חתנים בפיוטים וכו', וכתב ש"אע"פ שמפסיקים במזמורים בין ברוך שאמר לישתבח (כוונתו למזמור לתודה וכדו'), לא הוי הפסק, הואיל וכן נתקנו מעיקרא ביניהם לשיהיה בהם ברכה תחלה וסוף, הם מטבע שטבעו חז"ל. אבל להוסיף עליהם מה שלא מצאנו בשום מקום - נקרא משנה ממשטבע שטבעו חכמים ז"ל". בשיירי כנה"ג (או"ח נא הגה"ט ג) הביא את דברי המקור ברוך הלל, ואז העיר: "לא מצאנו ידינו ורגלינו בפיוטים שאנו מוסיפים בחגים... בין ברוך שאמר לנשמת... וכבר ראיתי מן המהדרין שלא היו אומרים אותם הפיוטים בר"ה וביוה"כ מטעם הפסק... אבל מנהג פשוט לאומרים, ועיין עוד בספר מקור ברוך". וכוונתו למה שכתב המקור ברוך בהמשך דבריו שם, שלכאורה היה מקום לומר שכיון שכבר נהגו לומר את הפיוטים לפני נשמת ממילא יש מקום לדמות זאת להוספת מזמור שיר אחרי ברוך שאמר, ולהוספת כל מזמורי שבת שם למנהג אשכנז, "ואע"פ שאלו הם מטבע שנטבע מעיקרא, י"ל בנידון דידן גם כן שהם מטבע שנטבע מעיקרא לחתנים (לומר עבורם פיוטים בתוך פסוד"ז)..." ודחה המקור ברוך את זה מפני ש"אם לא היה אפשר בענין אחר היה אפשר לומר מה שאמרנו" (וייתכן שדחייתו היא רק מפני שגם דיברו בענייני חול אחרי ברוך שאמר, עי"ש בדבריו, אך אין כוונתו לעצם אמירת הפיוטים).

כא). ראה בספר העתים ס' קע, שהובא לעיל, שכתב שאף שנהגו לומר נשמת לפני ישתבח, מ"מ יש לומר כן רק אחרי ישתבח. עוד ראשונים כתבו שאומרים נשמת לפני ישתבח: הרמב"ם בסדר התפילות, מחזור ויטרי (מהד' תשס"ד ח"א עמ' רעח), הארצות חיים (סדר תפילת שבת שחרית, אות א, מהד' מ"י עמ' 281-280, כלבו ס' לו ח"ב עמ' ריג), האבודרהם (מהד' קרן רא"ם, פרק יז, שחרית של שבת, אות ג), הטור (ס' רפא), ועוד ראשונים (וראה חזון עובדיה שבת ח"ב עמ' קצו ואילך), ובסידור רס"ג (מהד' מק"נ עמ' קיט) רואים שנשמת כל חי היא התחלת ברכת ישתבח (וכן עולה ממקורות נוספים), וכתב הטור (שם) שמפני שבנשמת יש מענין יצי"מ לכן סמכוהו אצל שירת הים שהיא ענין יצי"מ (וכתב בשו"ת מכתם לדוד לר"ד פארדו או"ח יג ש"אף שלא נמצא רמז ממנו בתלמוד, מ"מ מצאו המסדרים להסדירו בין ברוך שאמר לישתבח... בגלל הטעם הנ"ל המובא בטור). בשו"ת שואל ונשאל (ח"ב ס' יד) כתב: "היה מנהג קדום מימי הראשונים גאוני עולם, ר"ש בן גבירול ור"י הלוי והראב"ע וזולתם, דור אחר דור, לומר בקשותיהם בר"ה ויוה"כ ושאר הזמנים, בין פסוד"ז לנשמת ובין נשמת ליוצר, כמה בקשות, ואין מי שפוצה פה ומצפצף כלל מצד ההפסק, והיינו משום דכל שהוא

להקשות על רובם, ואין הם עוקרים את הקושיא מעיקרה. כמו"כ יש להבין מדוע הארחות חיים הכלבו והאבודרהם כלל לא מצאו לנכון להעלות את הקושיא, ולהתייחס אליה במפורש².



6. האם למעשה ניתן להוסיף מזמורים באמצע פסוד"ז

[ס"ק א] הקדמה: סקרנו לעיל את מנהג ספרד ואת מנהג אשכנז, וראינו שהטעם הכללי שניתן למנהג ספרד הוא משום שאין להפסיק במזמורים אחרי ברוך שאמר [ומ"מ כמה מזמורים נוספו שם גם לפי מנהג ספרד, כגון מזמור לתודה ושירת הים]. נניח כעת שטעם זה הוא העיקרי, ולאור זאת נעיין בדברי האחרונים שדנו באמירת פסוקים ומזמורים באמצע פסוד"ז, ונבחן האם דבריהם אמורים לספרדים או לאשכנזים בלבד.

לצורך התפילה לשם הכנעת הלב ותשובה מישראל שרי... נשמת כל חי בודאי היא מחודשת אחרי חתימת התלמוד... קשה איך תיקנו זה ולא חשו להפסקה בין פסוד"ז לישתבח? אלא ודאי שכאמרו שאין זה כלל בתור הפסק... דמאותו ענין לא חשבו הפסק... [הערת העורך הרב רועי הכהן זק: כאמור, מנהג הפייטנים הנ"ל היה לאומרו בפסוקד"ז, אולם, השואל ונשאל בוודאי צודק, שהרי פייטני ספרד גם חיברו פיוטי רשות לנשמת, ותיקנו אותם לנקודה זו בתפילה דווקא].

כב). במסכת סופרים סוף פי"ז נזכר: "צריכים לומר אחר 'יהי כבוד' את 'יי מלך' (תהילים צ"ו, וכך מסתבר, אך יתכן שהכוונה לפרק צ"ג או צ"ט) ומזמור 'שירו ליי' (דהיינו תהילים צ"ו, ויותר מסתבר שהכוונה לתהילים צ"ח)... ואחריו 'הודו ליי קראו בשמו', וששת המזמורים של כל יום (מתהילה לדוד עד כל הנשמה תהלל יה, תהילים קמ"ה-ק"נ)". אם נניח ש"יהי כבוד" היה רגיל להיאמר אחרי ברוך שאמר, הרי אז יצא שכל ההוספות הללו נאמרו אף הן אחר ברוך שאמר.

כג). נעיר לדבריו המעניינים והמחודשים של הא"א מבוטשטש ס' נא. הא"א מאריך לחזק את מנהג החסידים (המכונה נוסח ספרד) ששינו מנוסח אשכנז והקדימו את הודו ואת מזמורי שבת לפני ברוך שאמר. בין היתר, הוא כותב שיש סברא ע"פ פשט להקדים את מזמורי שבת לפני ברוך שאמר, שהרי בברכה מדובר על "שירי דוד עבדך" ואילו במזמורי שבת יש מזמורים שעיקרם ממשע"ה, ולכן אינם כ"כ משירי דוד, ומזמור 'הודו' יש בו פסוקים שהם בכלל מדברי הימים, "שאין נוח כל כך לומר עליהם ובשירי דוד". מיד הוא דוחה סברא זו, שהרי מזמור שיר ליום השבת נאמר לכו"ע אחרי ברוך שאמר, אע"פ שהוא מהמזמורים שאמר משרע"ה, וכך גם שירת הים איננה משירי דוד. בהמשך הביא הא"א טעם נוסף ע"פ פשט להקדמת המזמורים, והוא מפני שברכת ישתבח אינה פותחת בברוך, מכיון שהיא סמוכה לברכת ברוך שאמר. מעתה, אם מזמורי שבת יתווספו אחרי ברוך שאמר יהיה בזה בעיה, שהרי הם מזמורים שאינם קבועים לאומרם בכל יום, ומכיון שהם מרובים יותר מהמזמורים הקבועים, הרי ברכת ישתבח תצטרך לפתוח בברוך (ע"פ המקורות שהביא שם). לכן, ניתן להוסיף אחרי ברוך שאמר את מזמור שיר ליום השבת ואת ויברך דוד וכו', מכיון שהם מיעוט כנגד המזמורים הקבועים, אולם את מזמורי שבת אין להכניס לאחר ברוך שאמר. במהדו"ב שם (ס' נא) כתב הא"א: "אין לזוז בחנם ממנהג אשכנז, שהיה כח לחכמים בזה להנהיג לומר בין הברכות... ועם כל זה, אחר שכבר נתרופף המנהג במדינות אלו בזה [גם אם היה מקום למנוע בתחילה לרפרף המנהג]... עכשיו אין הכרע לומר דוקא בין הברכות". והוא מסביר ש"היה ביד מנהיגי מדינות אלו ו"ל להנהיג לומר בין הברכות, כמו שראו להנהיג לומר הפיוטים באמצע הברכות... כדי שעל ידי זה יהיה קיום לפיוטים לדורות עולם, ובפרט בזמנים שלא היה דפוס להיות מצוי בנקל בזול... ואם היו מנהיגים לומר הפיוטים אחר שמונה עשרה היה זכרם אבד בטלטולי הדורות, וממילא כל שכן שהיה ראוי להם להנהיג לומר הודו בין הברכות, דאל"כ היה התרשלות מלומר (הודו)". מעתה, הוא כותב, כעת כאשר אין חשש שיתבטלו הפיוטים ואמירת הודו, שהרי הם מצויים בידי כל אחד בדפוס, ובנוסף כבר התרגלו לאמירתם, "ממילא מצד 'אפושי פלוגתא לא מפשינן' נכון לשמוע שיסוד אנשי כנסת הגדולה ז"ל בפסוקים שמוסיפין בשב"ק ובהודו יהיו לפני ברוך שאמר, כדי שלא נשוויינהו לכל בני ספרד כטועים בתקנת חז"ל, ובפרט שכתבתי במקום אחר שהם בקיאים ביותר בנוסחאות ישנות, כמו שכתב בספר הק' אור התורה ז"ל" (וכפל חלק מדבריו גם בא"א מהדו"ב לס' קלח, א).

לפני כן נבחר שני דברים:

האחד - החסידים, המתפללים בנוסח ספרד, נהגו בזה כספרדים, ואמרו את הודו ואת מזמורי השבת לפני ברוך שאמר. על כך כתב הא"א מבוטשאטש (תרסד, א, ולהלן פרק ג, 7, נעסוק בדבריו בהרחבה): "המנהג שנתפשט כעת במדינות אלו בין רבים מיחידי סגולה בכל קהילה הקדושה, לומר עד הלל הגדול קודם ברוך שאמר (=נוסח ספרד, שנהגו כמנהג הספרדים, ואמרו את מזמורי שבת לפני ברוך שאמר), מצד שחוששין שלא לקבוע בתוך בין הברכות כי אם מה שיוסד בתחילה בימי האמוראים הקדושים או קודם..."

השני - גם הספרדים הסוברים שאין להפסיק במזמורים לאחר ברוך שאמר, מסכימים שבמקום צורך הדבר מותר לפעמים [כשם שבאמצע פרשיות ק"ש אסור להפסיק, ומ"מ מותר להשיב שם שלום לאדם נכבד (שו"ע סו, א)]. לדוגמא, הגר"ע יוסף שאסר להפסיק במזמורים בפסוד"ז, כפי שנביא בהמשך, מסכים שמותר לומר שם את תיבות "מודים אנחנו לך" (יבי"א ח"ו או"ח סו"ס ד). מכיון שכך, המקורות שנביא בהמשך סעיף זה הם רק אלו שהתירו אמירת פסוקים ומזמורים באמצע פסוד"ז גם כאשר אין צורך בדבר, או מקורות שציינו במפורש שטעם ההיתר הוא מפני שמותר לומר שם כל מזמור.

[ס"ק ב] היעב"ץ ופתח הדביר: השו"ע (סו, ב) אסר להפסיק לק"ש אחר שאמר ברוך שאמר. היעב"ץ (מור וקציעה סי' סה) תמה עליו, וכתב שמה שאסרו להפסיק אחרי ברוך שאמר הוא דוקא לשיחה בטילה. והביא היעב"ץ ראיה לזה מכך ש"בין ברוך שאמר לישתבח יכול להוסיף בשירות ותושבחות שבספר תהלים כמו שירצה, כדרך שאנו מוסיפים בשבת ויו"ט, ויש מקומות שאומרים מזמורים רבים גם בחול, נהרא נהרא ופשטיה". היעב"ץ הוסיף שלכן מי שממתינים ב'ויברך דוד' עד שיתאסף מנין, לא ימתינו בשתיקה אלא יקראו פרקי תהילים שיבחרו, משום "שכל דברי שבח וקדושה הוא מענין פסוקי דזמרה ולא הוי הפסק".

נראה כי דברי היעב"ץ הללו מבוססים על מנהג מקומו, מנהג אשכנז, שהפסיקו במזמורי שבת וכדו' לאחר ברוך שאמר. דבריו אינם שייכים לספרדים (ולחסידים הנהגים כמותם ומתפללים בנוסח ספרד), ומעתה אין מכאן ראיה כלפי השו"ע שאסר לומר ק"ש בתוך פסוד"ז, שהרי השו"ע נהג כמנהג ספרד.

בפתח הדביר (סה, אות ג, הו"ד בכה"ח לגר"ח פלאגי יד, טו) העיר בזה, ותמה על היעב"ץ: "לא ידעתי איך יתיר לקרות מזמורים אחרים כפי ההזדמן (כלומר, מזמורי תהילים אקראיים) בתוך פסוד"ז, ולא יחשב הפסק?! ומה שהביא (היעב"ץ ראיה) ממה שמוסיפים בשבת ויו"ט, (יש לדחותה, שהרי) לא מיבעיא לדידן (הספרדים) שאנו מוסיפים אותם קודם ברוך שאמר, דליכא ראיה משם... אלא אפילו למנהג אשכנז (שמוסיפים את המזמורים בשבת לאחר ברוך שאמר)... נלענ"ד דאין ללמוד משם להוסיף מזמורים מן הבא בידו, שהרי הם ז"ל בחרו להוסיף (בשבת דווקא את המזמורים) השייכים למתן תורה וענין שבת דוקא... ולא כל המזמורים שייך להוסיף, דבין על דרך הסוד ובין על דרך הפשט המזמורים שמוסיפים הם בדווקא, עליהם אין להוסיף... ואם כן נראה דלדידן (הספרדים) עכ"פ, לא שרי לנא להוסיף מזמורים בין פסוד"ז כלל..."

לדברי פתח הדביר, הספרדים אינם רשאים להוסיף מזמורים בפסוד"ו, משום הפסק. ואף שהאשכנזים רשאים להוסיף, ולדידם אין בזה הפסק, מ"מ לא שייך להוסיף מדעת עצמינו מזמורים אם אין כל צורך בדבר.

[ס"ק ג] המג"א החי"א והמט"א: המג"א (תכב, סק"ו) כתב שהמתפלל שחרית בראש חודש, ובאמצע פסוד"ו שמע את הציבור שהגיע להלל, יוכל להגיד הלל איתם, "דלא גרע ממזמורים שמוסיפין בשבת" (דברי המג"א הובאו בא"ר תכב אות יא, וכ"כ במשנ"ב ס"ק טז בשם "האחרונים"). כע"ז כתב בחי"א (כלל כ, בנשמת אדם סוף סעיף א) שמותר לענות 'אמן' באמצע פסוד"ו "דאין זה הפסק בשבח המקום... וכן מסתבר, דאטו הרוצה להוסיף איזה מזמור דאסור?! ומכל שכן פסוק שמע ישראל וכן אמן מותר לענות". כע"ז כתב במטה אפרים (תקפד, ט, אלף המטה סק"ב) שהמתפלל שחרית בעשי"ת, ובאמצע פסוד"ו שמע את הציבור שאומרים שיר למעלות לפני ברכו, יכול לומר איתם את המזמור, שהרי "זמירות אלו מוסיפים בהם כל אחד לפי מנהגו"^{כד}.

לפי הנ"ל, מסתבר שדברי האחרונים הללו אינם אמורים לפי מנהג ספרד, שחששו להוסיף מזמורים לאחר ברכת ברוך שאמר^{כה} [אך יש מקום להתלבט בזה, שהרי גם לפי מנהג ספרד מוסיפים לאחר ברוך שאמר את מזמור לתודה ושירת הים וכו', וכמש"כ לעיל. וראה ב"י ריש סי' נא, שהביא מחלוקת האם מי שסיים את ברכת אהבה רבה לפני החזן יכול לומר אמן כאשר החזן יסיים את הברכה. וכתב הב"י שיתכן שב'ברוך שאמר' הדבר מותר לכו"ע, משום "שפסוקי דזמרא ניהו, ו'אמן' שבח הוא וכעין זמרה ולא הוי הפסק". כמו"כ לפי דברי המנהיג שנתן למנהג ספרד טעם נקודתי בלבד (לעיל א, 4) אין כלל ראייה שלדעת הספרדים יש איסור להפסיק בדברי שבח לאחר ברוך שאמר].

כמה אחרונים ספרדים (שלמי ציבור, בית עובד, וכה"ח) הביאו את דברי המג"א, והעירו שע"פ דברי האר"י אין ראוי לעשות כך לומר דברים שלא כסדרן. אולם, לפי דברינו לעיל, נראה להוסיף שיש כאן בעיה גם מצד מנהג ספרד שנמנע מהוספת מזמורים לאחר ברוך שאמר מצד הפסק [יש להעיר שהגר"ע יוסף (יבי"א ח"ו או"ח ה, ה) ציין שמכיון שפסוד"ו נקראים "הלל" (שבת

(כד). לענ"ד אין להוסיף לרשימה זו את המובא בט"ז סי' נא סק"ב, ואכמ"ל.

כה). הרב עקיבא שיינברגר (בדבריו שנדפסו בבירור הלכה לרב זילבר ח"ו או"ח סי' נא) תמה על דבריהם, שהרי דברי האשכול והרמב"ם וסידור בית מנוחה עולה שאין להוסיף מזמורים אחר ברוך שאמר?! עיי"ש מה שתירץ בזה. לענ"ד מעיקרא אין כאן קושיא, שהרי האשכול וכו' נקטו כשיטת מנהג ספרד, ואילו המג"א וכו' נהגו כמנהג אשכנז להוסיף פרקים אחר ברוך שאמר, וממילא אין להקשות מאלו על אלו.

כו). השלמי ציבור (שלמי חגיגה, דיני הלל אות ח, מהד' אהב"ש עמ' פ', מהד' ישנה דף רכג ע"ב) הביא את דברי המג"א, והעיר שע"פ דברי האר"י אין ראוי לעשות כך לומר דברים שלא כסדרן, ודבריו הובאו בכמה אחרונים (בית עובד, דיני הלל אות ו, מהד' אהב"ש עמ' ת"ו, וכן בכה"ח תכב אות לח. ואעיר שלפי האר"י אין להפסיק אף במזמור הודו שלפני ברוך שאמר וכו', וכמו שכתב במורה באצבע ג, עד, ובהערות עמודי הוראה לגרי"מ הלל על המורה באצבע שם). השלמי ציבור לא העיר שיש כאן בעיה נוספת ע"פ מנהג ספרד שאינם מפסיקים במזמורים לאחר ברוך שאמר. כה"ח (שם), שציין לדבריו בסי' תכב, אות ב, והובאו דבריו בשערי הלכות אות יו, מאת הרב יעקב בן שמעון, שנדפס על המשנ"ב עם שונה הלכות מהד' אהבת שלום תשע"ו) העיר שמנהג בית אל שלא להוסיף מזמורים באמצע פסוד"ו, ולא כתב שיש בזה בעיה מצד מנהג ספרד, ולכן נראה שכוונתו היא רק מצד פגיעה בסדר התפילה, שאינו ראוי ע"פ האר"י.

ק"ח ע"ב), לכן ייתכן שמותר להפסיק בתוכם עבור פרקי ההלל, כדברי המג"א, אף אם נאמר שאסור להפסיק בפסוד"ז בסתם מזמורי תהילים].

[ס"ק ד] הגר"ע יוסף: הגר"ע יוסף (יבי"א ח"ו או"ח ה) כתב שאם לא כיוון באיזה מזמור בפסוד"ז ורוצה לחזור על המזמור יכול לעשות כן, אבל ללא צורך אין להוסיף מזמורים בתוך פסוד"ז או לחזור עליהם, שהרי יש בזה משום הפסק. והעיר הגרע"י על החיי"א הנ"ל [שכתב "דאטו הרוצה להוסיף איזה מזמור דאסור?"] שבאמת לפי שיטת הבית יוסף הדבר אסור להוסיף מזמור באמצע פסוד"ז. הגרע"י מביא שם שלשה אחרונים שמדבריהם עולה כך: 1 - הבית עובד (דיני מזמור לתודה אות א, מהד' אהב"ש עמ' קס"ג, ודבריו הובאו בשיח יצחק למהר"א מני, שער האהבה, דינים השייכים להודו אות מה, מהד' אהב"ש עמ' שמט) שכתב שבימים בהם אין אומרים מזמור לתודה אסור לאומרו, שהרי יש בזה הפסק². 2 - פתח הדביר שהובא לעיל. 3 - כה"ח (נא אות לג) שמדבריו עולה שהאומר פסוק מתהילים ללא צורך באמצע פסוד"ז יש בזה הפסק, וישועות יעקב (או"ח נא סק"א"י) שגם מדבריו עולה כך.

הגרע"י כותב שם שאע"פ שמוסיפים פרקים לפני ישתבח, כגון יהי כבוד ושירת הים, מ"מ אין ללמוד מזה שניתן להוסיף מזמורים לאחר ברוך שאמר. וזאת, משום שפרקים אלו "תקנת קדמונים הם, ונהגו בהם כל תפוצות ישראל ואם אינם נביאים בני נביאים הם, ונקבעו בכתרו של מלך, ויסודתם בהררי קודש בזה"ק ובשעה"כ". בעוניי, לא זכיתי להבין את דבריו, שהרי סו"ס מצאנו שבימי הראשונים הוסיפו פרקים בפסוד"ז, ומכך ראייה שאין בזה הפסק, ומה בכך שהם התקבלו בכל ישראל לענין ההפסק [ויש בזה רק הסבר מדוע ראוי שלא להוסיף פרקים, אע"פ שאין בזה הפסק], וצ"ע.

[ס"ק ה] רבי משה כלפון הכהן: רבי משה כלפון הכהן (שו"ת שואל ונשאל ח"ב סי' לו) כתב שחזון שאיחר לתפילה והציבור מקדימים אותו יכול לומר באמצע פסוד"ז בקול רם את סיום המזמור שהציבור נמצאים בו, והראה מקור לזה, והוסיף "ובלאו הכי נראה שכפי הפשט הנה פסוקי 'יהי כבוד' הם פסוקים מליקטים, ונאמרים בין ברוך שאמר לאשרי, ואם כן כשמוסיף לומר פסוקים לא אכפת". לענ"ד, לפי כל הנ"ל יש לעיין בטעמו זה, שהרי סו"ס הקדימו את מזמורי שבת ואת הודו לפני ברוך שאמר, וצ"ע.

אעצור כאן, אע"פ שאני משער שמי שיפתח את כל דברי האחרונים בנוגע להפסקה בפסוד"ז לצורך עניית אמן, וק"ש ועוד³, ימצא עוד מקורות כעין מה שהבאנו.



כז). הגרע"י דן האם הוא דווקא משום שאחרי ברוך שאמר אותו אדם לא אמר שום מזמור, וממילא אין לברכה על מה לחול, או שמא כוונת הבית עובד היא מצד שיש כאן הפסק בתוך פסוד"ז, והכריע הגרע"י כצד השני.

כח). האחרונים האחרים שהביא הגרע"י נהגו בנוסח ספרד, אך הישועות יעקב ודאי נהג בנוסח אשכנז.

כט). ראה לדוגמא במקורות המרובים שהובאו בהלכה ברורה ח"ד עמ' 37-11. אציין גם למה שכתב בקצוה"ש (סי' פג סק"ב): "צריך עיון לפי מנהגנו לומר מזמורי שבת קודם ברוך שאמר, אם שכח ואמר ברוך שאמר (לפני שאמר את מזמורי השבת), אם יאמר מזמורי שבת אחר ברוך שאמר, כמו שהוא בנוסח אשכנז שאומרים תמיד המזמורים אחר ברוך שאמר, או לא" (ולא הכריע בזה).

7. סדר הקדימה בפסוד"ז למאחר לביהכנ"ס

הגאונים הראשונים והאחרונים דנו כיצד ינהג אדם שאיחר לביהכנ"ס, וע"י זה שיקצר בפסוד"ז יוכל להתחיל עם הציבור את תפילת הלחש, האם עדיף שידלג על 'יהי כבוד' או על 'הודו' ו'ויברך דוד', או אולי עדיף שידלג על שירת הים, וכן הלאה, דהיינו, מהו סדר הקדימות בתוך פסוד"ז. נושא זה מתברר לאשורו לאור המובא בסעיפים הקודמים, ומשום כך ראוי לדון כעת בדבר. אולם, מאחר שהדברים ארוכים, וגם בלעדיהם מאמר זה התארך יתר על המידה, לכן נבאר את הנושא במאמר נפרד ומפורט, שיפורסם בעז"ה בהאוצר גליון צ"ו (חשוון תשפ"ה), וכאן נביא רק את הנקודות הנוגעות ישירות למאמר זה, בקיצור ובתמצית.

סדר הקדימה בתוך התוספות לפסוד"ז: במסכת סופרים וברי"ף מבואר שפסוד"ז הם ששת הפרקים האחרונים בתהילים (מסכת סופרים, הובא בב"י סו"ס נ', וכ"כ רי"ף על הגמ' שבת ק"ח ע"ב, ועוד). עליהם נוספו 'מזמור לתודה' 'יהי כבוד' ו'ויברך דוד' וכו', כמו שראינו לעיל. מהו סדר הקדימות בתוך התוספות הללו? דהיינו, אדם שאיחר לביהכנ"ס, והוא מוכרח לדלג על חלק מהתוספות הנ"ל - על איזה מהן ידלג תחילה?

ניתן ללמוד את סדר חשיבות המזמורים מסדר התפשות בכל ישראל וכדו'. לפי"ז, מזמור פלוני שנזכר בדברי הגאונים, לשם הדוגמא, יקדם למזמור אלמוני שנזכר רק בראשונים. לעיל (סעיפים 1-5) ביררנו אימתי נתוספה כל אחת מהתוספות, ולפי"ז נוכל לסדר את סדר הקדימה. ולפי"ז הודו יהיה מאוחר לעומת רוב ככל התוספות, שהרי בס"ג אמירת הודו כלל אינה נזכרת, ובדברי רב עמרם גאון היא נזכרת רק ביה"כ.

סיבה נוספת לומר ש'הודו' מאוחר בחשיבותו לכל התוספות, הוא משום שלפי ההסבר השני שבארחות חיים (וכך בכלבו, דבריהם הובאו לעיל סעיף 2) הסיבה שלפי נוסח ספרד הודו נאמר לפני ברוך שאמר היא משום ש'הודו' אינו חלק מפסוד"ז. מכך מוכח שהודו חשוב פחות מהתוספות שהוכנסו לאחר ברוך שאמר. ושו"ר שכן כתבו כמה אחרונים (תורת חיים סופר סי' נב סק"ב, וכע"ז כתבו מאמר מרדכי ועוד חכמים שלפי נוסח ספרד הודו מאוחר בחשיבותו לכל התוספות שמוקמו לאחר ברוך שאמר, דהיינו אפי' אחרי הפסוקים המלוקטים של 'יהי כבוד', ואחרי 'ויברכו שם כבודך' מספר נחמיה). אולם, לפי מה שראינו לעיל (סעיף 2), נראה שזה אינו ראייה כ"כ, שהרי יש גם הסבר אחר מדוע הודו מוקם לפני ברוך שאמר (ההסבר הראשון שהביא הארחות חיים, וכ"כ רבי אשר מלוניל). כפי שנראה מיד בהמשך, מדברי כמה ראשונים עולה שבסדר הקדימות של המאחר לביהכנ"ס הודו ממוקם ראשון לכל התוספות (1), ומכאן ניתן לכאורה להביא ראייה לכך שהם נקטו כהסבר הזה [ועי"ש מדוע באמת אין זו ראייה].

הללויות שהן תוספות: רב נטרונאי גאון (ויש גורסים רב משה גאון) עסק בדינו של אדם שאיחר לביהכ"נ, ולפי רוב הנוסחאות של דבריו הוא פסק שיאמר ברוך שאמר, אשרי, הללו אל בקדשו, וישתבח (שו"ת רב נטרונאי גאון, פרק ד, או"ח יב, ועוד). יש ראשונים שהביאו את דברי רב נטרונאי בנוסח מעט שונה, וכתבו שיאמר ברוך שאמר, הודו, אשרי, הללו אל בקדשו, וישתבח (ארחות חיים

ל). בכל מקום שנזכיר בסעיף זה את 'ויברך דוד' הכוונה היא עד 'לשם תפארתך', ובכל מקום שנזכיר את 'הודו' הכוונה היא לחצי הראשון של הודו, ולא לחצי השני שהוא רק פסוקים מלוקטים.

הל' מאה ברכות אות לה, הובא בכלבו ריש סי' ה', וכ"כ בסמ"ק מצוה יא מהד' מכון שלמה אומן סוף עמ' עא). כע"ז עולה לענ"ד גם מדברי המנהיג (מהד' מה"ק עמ' לח ועמ' מ). דבריהם תמוהים לכאורה, שהרי במסכת סופרים וברי"ף שפסוד"ז הם ששת הפרקים האחרונים בתהילים (מסכת סופרים, הובא בב"י סו"ס נ', וכ"כ רי"ף על הגמ' שבת קיח ע"ב, והרמב"ם תפילה ז, יב). וא"כ כיצד יתכן כיצד יתכן שלפי דבריהם הודו קודם בחשיבותו לפרקים אלו?

כדי לתרץ את השאלה הזו, נסביר במאמר הנ"ל שיש חכמים שנקטו שפסוד"ז אינם אלא מזמור 'הללו אל בקדשו', ותו לא [וראה רש"י שבת קיח ע"ב שכתב שפסוד"ז הם מזמור זה, יחד עם מזמור 'הללו את ה' מן השמים']. ארבעת ההללויות הנותרות הן תוספות על פסוד"ז, ולכן יש מקום להקדים לפניהן את 'הודו'.

לעיל (סעיף 5) עמדנו על תוספות שהוכנסו לתוך פסוד"ז, וכעת מצאנו שגם ארבעת ההללויות הן תוספות, לפי דעת החכמים הנ"ל. עוד למדנו מדברי החכמים הללו ש'הודו' הוא הראשון בחשיבותו לכל התוספות (וכך עולה גם מדברי ההגה"מ תפילה ז, יב, אות נ', בשם רש"י²⁸). ובנוסף למדנו מדבריהם שמיקום אמירת הודו בכל יום הוא לאחר ברוך שאמר, כמנהג אשכנז הנזכר לעיל (סעיף 1).

הטענה שארבעת ההללויות הן תוספות עולה גם מתוך דברי המחזור ויטרי (מהד' תשס"ד ענייני תפילה סי' מ' עמ' מג, וממנו לסידור רש"י סי' נה מהד' ה'תרע"א עמ' 34) סמ"ג (עשין יט) וספר הבתים (חלק שערי תפילה כ, ו, מהד' הרש"ר עמ' ריט), שכתבו שהמאחר לביהכנ"ס יאמר ברוך שאמר, אשרי, הללו אל בקדשו עד 'לשם תפארתך' [דהיינו, כולל ברוך ה' לעולם, וכן ויברך דוד], וישתבח, וכן הנוסח בתורתן של ראשונים (הורו"ק, ח"ב ה'תרמ"ב עמ' 22), וכ"כ גם בספר המחכים (עמ' 7) שהוסיף עוד וכתב שיאמר גם את ויושע ושירת הים. לשיטתם, ויברך דוד קודם להללויות, וכאמור צ"ל לענ"ד שהוא משום שההללויות הן רק תוספות לפסוד"ז.

כאמור, במאמר שיפורסם בעז"ה בגליון צ"ו (חשוון תשפ"ה) יתבארו הדברים בפירוט, ושם נעמוד גם על שיטות אחרות הנזכרות בראשונים ובאחרונים בנוגע לסדר הקדימה בפסוד"ז.



פרק ב: האם ומדוע מוסיפים מזמורים בשבת וביו"ט

1. הטעמים להוספת מזמורים בשבת

בראשונים מצאתי שבעה טעמים מדוע הוסיפו בשבת מזמורים בפסוד"ז:

הראשון - האו"ז (הל' שבת סי' מב, ד) כתב שהוספת המזמורים היא "לכבוד השבת".

לא). מזה מוכח לכאורה שהם סברו כטעם הראשון להקדמת הודו לפני ברוך שאמר (הטעם הראשון שהביא הארחות חיים, וכ"כ רבי אשר מלוניל), שהרי לפי הטעם השני נראה שיהי כבוד', שנאמר אחר ברוך שאמר עדיף מ'הודו' שנאמר לפני ברוך שאמר. אולם, נראה מכמה סיבות שאין מכאן ראיה. בין היתר, משום שיתכן שהסמ"ק וכו' כתבו כך לפי מנהג אלו שאמרו את הודו לאחר ברוך שאמר.

השני - בהמשך דבריו כתב האו"ז ש"נראה בעיני" שהטעם להוספתם הוא משום שבמדרש מובא ש"לא בחר הקב"ה ביום השבת בשבחות של מלאכי השרת כי אם בשבחות ישראל".

השלישי - המנהיג (הל' תפילות שבת מהד' מה"ק סי' כא עמ' קנג) הסביר שהמזמורים הנוספים עוסקים במעשה בראשית שנשלם בשבת, וכן בענין הגאולה, שהיא תגיע בזכות השבת, וכן מוסיפים את מזמור שיר ליום השבת.

הרביעי - המחכים (עמ' 19) כתב שמזמורים אלו עוסקים במעשה בראשית שנשלם בשבת, ובתורה שניתנה בשבת ע"י משרע"ה^ל, ולכן מוסיפים גם מזמורים שייסד משה. והביא דבריו בארחות חיים (שחרית של שבת סי' א, ובדרך זו פסע בסידור היעב"ץ, בהקדמה לדיני שחרית בשבת, ובייחוד בדבריו לפני כל מזמור).

החמישי - האבודרהם (שחרית של שבת, מהד' קרן רא"ם פי"ז, מה) כתב ש"מוסיפים י"ב מזמורים... כדי להכיר בין שבת לחול, ויתקיים הפסוק שאומר 'ביני ובין בני ישראל אתה לעולם'..."

השישי - בהמשך דבריו כתב האבודרהם שיש במזמורים שנוספו רמז לעשרת המאמרות שבהם נברא העולם (שנשלם בשבת), כי עשרת המזמורים האמצעיים הם כנגד עשרת המאמרות, והמזמור הראשון הוא כנגד כלל עשרת המאמרות, והמזמור האחרון, 'מזמור שיר ליום השבת', הוא רמז ליום השביעי.

השביעי - בסידור ר"ש מגרמייזא (שנכתב ע"י הראב"ן, מהד' תשל"ב אות יב עמ' כט, ואות נח עמ' קמט, וכן הוא בסידור חסידי אשכנז המצורף שם עמ' קנ, והוא הנדפס בסידור הראב"ן מהד' מ"י תשפ"ב הוא בעמ' 241-242) ובטור (או"ח רפא) כתבו שמוסיפים מזמורים בשבת כיון שאין בו ביטול מלאכה לעם. ובאמת היה ראוי לאומרם בכל יום, שהרי הם עוסקים בשבחו של הקב"ה ובענייני תשובה וכדו' השייכים בכל יום, אלא שבימות החול נמנעו מכך מפני שחששו לטורח הציבור שטרודים במלאכתם (הלבוש סי' רפ"א הביא את טעמו של המחכים ואת הטעם שהובא בטור).



2. האם מזמורי שבת נאמרים ביו"ט

לאור שבעת הטעמים הנ"ל, יש לדון האם ראוי להוסיף מזמורים גם ביו"ט.

רק שנים מתוך שבעת הטעמים שנוכרו בסעיף הקודם שייכים ביו"ט:

הטעם השביעי, שהובא בסידור ר"ש מגרמייזא ובטור, משום שאין בשבת מלאכה, שייך גם ביו"ט.

לב). ראה גם בסידור חסידי אשכנז (שנדפס עם סידור ר"ש מגרמייזא מהד' תשל"ב סוף אות יב עמ' לב) שם הובא שאחד ממזמורי השבת נאמר משום שהוא עוסק בתורה, ולכן "אומרים מזמור זה בביהכנ"ס בשבת כדי להמשיך לבם של עמי הארץ שבטלים כל ימי השבוע מן התורה, שילכו לפני הדרשנים בשבת". ובהמשך (שם סוף אות יג) כתב שהמזמור הבא המסתיים ב"אשרי כל חוסי בו" נאמר בשבת בגלל "עניי ישראל המתפרנסים מיגיע כל ימות השבוע, שהם בוטחים בקב"ה שיפרנסם בכבוד". ובהמשך (שם סוף אות יט) כתב שמזמור שיר ליום השבת נאמר בשבת מפני שרק אז המון העם מגיעים להתפלל בביהכנ"ס ולכן אז "משמיעים להם מזמור זה שיש בו פורענות רשעים והצלחת הצדיקים, כדי שלא ישעו בדברי רשע כל השבוע, ויהא עמלם בצדק ובמשפט" (וראה להלן בטעם השביעי מה דעת סידור חסידי אשכנז).

גם הטעם הראשון, שהובא באו"ז, "לכבוד השבת", שייך ביו"ט. אכן, המחכים (מהד' פריימן עמ' 19) מביא ש"לכבוד ימים טובים אנו אומרים בהם אלו המזמורים כמו בשבת", ודבריו הובאו בארחות חיים (שחרית של שבת ס' א). וזאת, למרות שלגבי שבת שניהם לא הזכירו את הטעם הראשון, אלא טעמים אחרים שאינם שייכים ביו"ט.

בין הטעמים שאינם שייכים ליו"ט כלולים גם הטעמים שהביאו המנהיג והאבודרהם, אולם למרות זאת שניהם כתבו שגם ביו"ט אומרים את המזמורים הנוספים. האבודרהם (שחרית של שבת מהד' קרן רא"ם פרק יז, מה) מביא שאף שרס"ג כתב שאת מזמורי שבת לא אמרו ביו"ט, מ"מ נהגו לאומרם מפני ש"גם הם נקראו שבתון ומקראי קודש", והוא מדברי המנהיג (הל' תפילה מהד' מה"ק ס' יח עמ' נב). ויש מקום לעיין למה בדיוק כוונתם (אולי יש מקום לדחוק ולומר שכוונתם לטעמו הנ"ל של האו"ז).

בטור ובשו"ע ס' תפ"ח מובא שאומרים ביו"ט את מזמורי שבת, והרמ"א לא השיג שם מאומה, וכך המנהג בימינו אצל הספרדים והאשכנזים.



3. האם מזמור שיר נאמר ביו"ט

היו מהראשונים שכתבו שביו"ט יש לדלג על הפסוק הראשון במזמור, ולהתחיל מ"טוב להודות" (סידור רס"ג מהד' מק"נ עמ' קכ, המחכים עמ' 32, ארחות חיים, שחרית לפסח אות ד, ובהל' מאה ברכות אות כו). בימינו מנהג רוב העדות הוא כראשונים שכתבו שאומרים את המזמור בשלימותו, כולל הפסוק הראשון, שכן מנהג האשכנזים כולם, וכן מנהג חלק מהספרדים¹. וכמה טעמים ניתנו לכך:

הראשון - יש חכמים שכתבו שהטעם שאומרים גם ביו"ט את הפסוק "מזמור שיר ליום השבת", הוא מפני ש"יום טוב נקרא שבת" (אבודרהם שם, סדר טריז ס' א, הגהות על מנהגים לר"א טירנא, ערב פסח, עמ' לו אות עד, דרכי משה הקצר תפח, א, מג"א ריש ס' תפח בשם הדרכי משה, ומשם בחק יעקב שם סק"א, באר היטב סק"א). וכן הובא בכמה אחרונים על השו"ע או"ח נא, ט (ערך לחם, שכנה"ג הגהות ב"י אות י [שהביא טעם נוסף, כמו שנביא בהמשך], וממנו הביאו באה"ט, ומשם למשנ"ב נא ס"ק כב, ולכה"ח פלא"ג יב, כ, וראה ביי"א ח"ח או"ח יא אות יד). טעם זה מתאים לטעם שראינו לעיל (סוף סעיף 2) מהמנהיג ואבודרהם להוספת המזמורים ביו"ט (אולם לפי הטעם שכתבו שם המחכים והארחות חיים נראה שיש לתת טעם אחר לאמירת מזמור שיר, וראה לעיל שהבאנו ששניהם כתבו לדלג על הפסוק הראשון במזמור).

לג). ראה במקורות שהביא ביי"א ח"ח או"ח יא אות יד, וכך הוא מנהג בית אל (כמובא בכה"ח נא, אות מט), וכן נוהגים כיום חלק מהספרדים (וכך, לדוגמא, בסידור איש מצליח), ולענ"ד כן משמע קצת מסתמות לשון כמה ראשונים (סידור ר"ש בר נתן פ"ד עמ' מו, הטור ס' תפ"ח, ס' תקפ"ד, ס' תר"כ, וסי' תרמ"ד, שו"ע תפ"ח, א). מאידך, בב"י נא, ט, הביא את דברי הארחות חיים שכתב שמדלגים על הפס' הראשון, וכ"כ בבית מנוחה (שכתב שכן מנהג א"י), ובמחזורי ליוורנו דיילגו על הפסוק הראשון, ולכן נטה בחזו"ע פסח ח"א עמ' רלט, וכן הוא בכמה מקורות (כמובא בכה"ח שם, וביי"א שם). ומעניין לציין שכך מביא בעל מרכבת המשנה, שהיה אשכנזי (שלחן עצי שיטים ו, ד, שימש כאב"ד בחלמא ומושץ ולבוב, ונפטר בשנת תקמ"א).

השני - בסדר טריז (פי' א) כתב: "מנהג 'מזמור שיר ליום השבת' מורי אבי ז"ל היה אומר פסוק זה גם ביו"ט, ונתן טעם לדבריו כי יו"ט נקרא שבת בכמה מקומות... וגם כי המזמור אינו מזכיר משבת יותר, ופתרנו כי גם ביום השבת טוב להודות אף כי יום עונג הוא... ויש מדלגין פסוק ראשון ואומרים מן 'טוב להודות' ואילך, וראייה קצת יש לדבריהם שיש במדרש: אדם הראשון כיון שנכנס שבת אמר מזמור שיר ליום השבת ומצינו באגדה שהשבת עצמו אומר כך כמו ששמעתי. ומ"מ נראה דאין להקפיד לאומרו אעפ"י שנאמר ליום השבת, מידי דהוי אתהילה לדוד וכיוצא בהן".

השלישי - במנהגים לר"א קלוזנר (אות קכד הגה"ה א, וכן הוא במנהגים ישנים מדורא, שחי באותו דור בערך, מהד' אלפנביין עמ' 148 ועמ' 157, מהד' תשס"ד עמ' 16, והובא בשם ר"א קלוזנר אצל תלמידו המהרי"ל הל' תפילה של פסח מהד' מ"י עמ' קמו, סוף אות ח) נתן טעם לדבר וכתב: "דהא סדר של שבת הוא מונהג" (ובלחם חמודות פרק ה' אות טז כתב כע"ז מדעת עצמו ש"סדר שבחות וזמירות הוא אומר", וראה בשכנה"ג או"ח נא, הגהות הבי"א אות י, שהביא את הטעם הראשון, והוסיף טעם נוסף: "ושמעתי אומרים הטעם... דאיברא דמזמור זה נתקן ליום השבת ואנו אומרים אותו אף ביו"ט מפני ששייך גם כן ליו"ט").

הרביעי - במנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג (עמ' 10): "יש אומרים אותם ביו"ט (כולל את את הפסוק הראשון), ואומרים כי 'מזמור שיר ליום השבת' קאי על 'יום שכולו שבת', היינו עולם הבא"ל.

החמישי - לפי הטעם השביעי שהבאנו לעיל (סעיף 1, ע"פ סידור ר"ש מגרמיזא וסידור חסידי אשכנז והטור), הרי שמזמור שיר ראוי היה להיאמר אף בימות החול. במזמור זה "יש בו פורענות רשעים והצלחת הצדיקים" ולכן הוא מושמע לקהל המתאסף בביכנ"ס "כדי שלא ישעו בדברי רשע כל השבוע, ויהא עמלם בצדק ובמשפט" (סידור חסידי אשכנז סוף אות יט, הובא לעיל). א"כ בודאי שגם ביו"ט ניתן וראוי לאומרו [בזה יש הסבר רק לעצם אמירת המזמור, אך אין בזה הסבר לאמירת הפסוק הפותח את המזמור].

השישי - לעיל (סעיף 1 בטעם הרביעי) ראינו שלפי המחכים והארחות חיים (והיעב"ץ), המזמורים שנוספו בשבת כוללים מזמורים העוסקים בתורה שניתנה בשבת ע"י משרע"ה, ולכן מוסיפים גם מזמורים שייסד משה. יש מי שכתב שמזמור שיר ליום השבת ומזמור ה' מלך חוברו ע"י משה רבנו (שוחר טוב צ, ג, וכע"ז בפסדר"כ פסקא לא - וזאת הברכה, מהד' זכרון אהרן עמ' תקעה, וכע"ז בפרדר"א פי"ט שמשמע"ה חידש את המזמור, הו"ד בבר"ר סוף פכ"ב ועוד מדרשים, וכ"כ בסידור חסידי אשכנז אות יח עמ' נא, שמשח חיברו, אך בהמשך הובאה שם דעה אחרת שדוד המע"ה חיברו). ומעתה לפי המחכים וסיעתו ייתכן לענ"ד לומר שמזמור שיר נוסף בשבת לא מפני שהוא השיר של יום של השבת וכדו', אלא מפני שמזמור זה חובר ע"י משה רבנו (וכ"כ בסידור יעב"ץ). [גם בזה יש הסבר רק לאמירת המזמור, ולא לאמירת הפסוק הפותח אותו].

(ד). והשווה סידור הראב"ן מהד' מ"י תשפ"ב עמ' 246, שכתב לגבי שבת: "ואח"כ 'מזמור שיר ליום השבת' והוא לשבת, ולפי שהזכיר מזמור של שבת שהוא לעתיד ליום שכולו שבת, (לכן) אומרים אחריו 'ה' מלך גאות לבש' שהוא נמי לעתיד, כשילבש בגדי נקם" (וכע"ז שם עמ' 258, וכבר הבאנו ששם עמ' 241 הובא ששני מזמורים אלו הם המזמורים היחידים שנתקנו מתחילה להוסיפם בשבת).

פרק ג: האם מזמורי שבת ומזמור שיר נאמרים בהושע"ר ובימי שמחה

לאור שני הפרקים הקודמים, נדון בפרק זה האם בהושע"ר ובימי שמחה ראוי להוסיף בפסוד"ז את מזמורי שבת, ואת מזמור שיר, וכן נדון האם ראוי להוסיפם לאחר ברוך שאמר או לפניו.

**1. הוספת מזמורים בהושע"ר לאור הפרקים הקודמים**

ראינו לעיל (פרק ב, סעיפים 1-2) את שבעת טעמים שנתנו הראשונים להוספת הפרקים בשבת, וראינו שחמישה מתוכם לא שייכים לגבי יו"ט. חמשת הטעמים הללו אינם שייכים גם לגבי הושע"ר.

האם שני הטעמים הנותרים שייכים לגבי הושע"ר?

הטעם שהובא בסידור ר"ש מגרמיזא ובטור, משום שאין בשבת מלאכה, שייך גם ביו"ט ולכאורה גם בהושע"ר, שהרי אין ביטול מלאכה בחוה"מ (מגילה כב ע"ב) מפני שנאסרה בו עשיית מלאכה. אמנם, לפי"ז היה ראוי להוסיף את הפרקים בכל ימי חוה"מ פסח וחוה"מ סוכות, והרי אין נוהגים כך, וצ"ע. ייתכן לומר שמכיון שהותרה בחוה"מ מלאכת דבר האבד, א"כ גם בחוה"מ יש ביטול מלאכה (רש"י מגילה כא ע"א ד"ה ואין), ולפי"ז נראה שכן גם בהושע"ר.

ראינו שהטעם שהובא באו"ז "לכבוד השבת", שייך ביו"ט, וראינו שהמחכים והארחות חיים אכן הביאו אותו לגבי יו"ט. שמא יש מקום לומר שטעם זה שייך גם בהושע"ר, שהרי הוא יום מיוחד.

ראינו לעיל את הטעם שהובא במנהיג ובאבודרהם לגבי יו"ט, מפני ש"גם הם נקראו שבתון ומקראי קודש". יש מקום לעיין למה בדיוק כוונתם. ובכל מקרה, בפשטות נראה כי טעם זה אינו שייך בהושע"ר, ואכן כך כתב המנהיג, כפי שנביא מיד.

**2. המנהג בפועל**

כיצד נהגו בתקופת הראשונים? יש מהראשונים שכתבו שבהושע"ר אומרים את מזמורי שבת, כגון המחכים והכלבו, וכך נהגו בצרפת. לעומת זאת בספרד נמנעו מהוספתם, וכך נהגו באשכנז, כמו שמובא בכמה ראשונים^{לה}.

לה. יש שכתבו שבהושע"ר אומרים את מזמורי שבת: כך מובא אצל המחכים (מהד' פריימן עמ' 45) סדר טרויש (סי' י), כלבו (סי' נב מהד' תשס"ט עמ' רכג), מנהגים לר"א קלוזר (סי' נח), מנהגים טירנא (עמ' קכו), וכך גם בויטרי מהד' תשס"ד-תשס"ט ח"ג עמ' תתע"ה ע"פ חלק מכתבי היד, ובהמשך המאמר נביא שהמנהיג כתב שכן המנהג בצרפת ואלמניא (אך לא בספרד), ושכן מובא בארחות חיים אבודרהם טור ושו"ע. לעומתם, במקומות רבים האשכנזים נמנעו מלומר את מזמורי שבת: וינא (מנהגים לר"א קלוזר סי' נח, הגהה ב-ד, עמ' נא), טירנא (כך נראה מר"א קלוזנר שם), מגנצא (שם), וכן עולה ממנהיג' תפילות הסוכות אות ה', מהד' מ"י עמ' שפב), פרנקפורט (הג' ר' הירץ למנהיג' שם, מטה משה סי' תתקס, ועוד), אמשטרדם (מנהגי אמשטרדם עמ' קכח), וורמייזא (החות יאיר בספרו מקור חיים חלק

בימינו, האשכנזים מוסיפים בהושע"ר את מזמורי שבת. גם בשו"ע (תרסד, א) נפסק כך, אולם הספרדים נוהגים בימינו שלא להוסיפם, ע"פ דברי המקובלים (כה"ח תרסד אות יא, כתר שם טוב ח"ז דף קנא).

3. הטעמים שניתנו להוספת המזמורים בהושע"ר

מה הטעם למנהג להוסיף בהושע"ר את מזמורי השבת?

הטעם משום שאין בו מלאכה (ע"פ ר"ש מגרמייזא והטור), לא הובא למיטב ידיעתי בראשונים ובאחרונים.

המנהיג (מהד' מה"ק הל' הושע"ר עמ' תב) כתב שמכיון שהושע"ר לא נקרא 'שבתון' כיו"ט, א"כ לכאורה לא היה ראוי לומר בו פסוד"ז של שבת, ומ"מ בצרפת ואלמניא אומרים בו פסוד"ז של שבת [ובספרד לא נהגו כך], משום שהוא "תכלית החג (דהיינו, סיום חג סוכות) ותכלית ההקפה ותשלומי הפרים שבעים" וכו'. ולכן מתאים לומר בו פסוד"ז כשאר ימים טובים. טעמו זה הובא בארחות חיים ובאבודרהם (ארחות חיים הל' תפילת הפסח והמועדים סעיף טז, מהד' אור עציון כרך פסח עמ' קה, וכן באבודרהם סדר תפילת סוכות, מהד' קרן רא"ם כו, כא).

המנהיג מביא טעם נוסף לדבר: "ועוד, כי בהושע"ר מקיימת חתימת שלשת הספרים הפתוחים לפני הקב"ה ונחתמים ביוה"כ, ובהושע"ר תכלית הכפרה" (שהחלה ביו"כ) וכו'. גם טעמו זה הובא בארחות חיים ובאבודרהם (האבודרהם כתב שלכן "אנו חושבים אותו כיו"ט"), וכע"ז מובא בטור (תרסד, א), בשו"ע וביאור הגר"א (סק"א), ובמשנ"ב (תרסד סק"ב).

היה מקום לומר ששני הטעמים הללו דומים לטעם שהובא שהוספת המזמורים היא "לכבוד השבת/היום" (באו"ז הובא טעם זה לגבי שבת, ובמחכים וארחות חיים לגבי יו"ט). אולם, נראה יותר ששני הטעמים הללו מרחיבים את הטעם שראינו לעיל (במנהיג ובאבודרהם, וכע"ז במשנ"ב נא ס"ק כב), שהוספת המזמורים ביו"ט היא משום ש"גם הם נקראו שבתון ומקראי קודש". מכיון שהושע"ר הוא סיום חג הסוכות וסיום יוה"כ, שנקראו שבתון ומקרא קודש, לכן נהגו בהושע"ר את מנהגי החג, ולכן אומרים בו את המזמורים הנוספים בשבת.

קיצורי הלכות סי' תרסד ח"ב עמ' תקכט, ובמנהגי וורמייזא קירכום עמ' קפו, ובמנהגי וורמייזא לר"י שמש סי' קפא עמ' ריד, ובמהרי"ל שם), מחזור מעגלי צדק (מהד' תש"ס סי' נב). וכן נהגו לפני כמאה שנה בעיירה ככהופן שבדרום גרמניה (מקום שנהג, שלמה קטנקה, לונדון תשע"א, סי' ז, ועי"ש בהערה שכן נהגו בעוד קהילות באשכנז). התבוננות במקורות הנ"ל מעלה כי כך הוא מנהג ריינוס, שהוא המנהג הקדום באשכנז, ומשם מנהג אשכנז המערבי. המנהג האחר לומר מזמורי שבת בהושע"ר הוא מנהג אושטריך (ששילב את מנהג אשכנז יחד עם מנהגי צרפת שניכרים בספר המחכים ובסדר טרויש) ובעקבותיו כך הוא מנהג אשכנז המזרחי (פולין ומזרח אירופה). בספר מנהגים בידיש שחובר בשנת ש"ן (ע"י ר' שמעון גונזבורג, והיה נפוץ מאוד, הובא אצל ר' שלמה קטנקה שם) כתב: "ומתפללים כמו בשאר ימי חוה"מ. בפולין ופיהם אומרים גם פסוד"ז של שבת...". והרי שבתחילה הביא את מנהג אשכנז המערבי ואח"כ את מנהג 'פולין ופיהם (=בוהמיה)', שהוא מנהג אשכנז המזרחי (ע"פ ר' שלמה קטנקה שם, ובהקדמת ספרו).

4. הסברות בנוגע לאמירת מזמור שיר בהושע"ר

הבאנו לעיל (ב, 3) ששה טעמים מדוע נהגו ביו"ט לומר את מזמור שיר ליום השבת. כאן נביא אותם בקצרה, ונבחן אלו מהם שייכים לגבי הושע"ר.

הראשון - "יום טוב נקרא שבת" (אבודרהם, סדר טריוש, הגהות על מנהגים לר"א טירנא, דרכי משה, מג"א, חק יעקב, באר היטב, ערך לחם, שכנה"ג, משנ"ב, כה"ח פלאג'י, וטעם זה מתאים לטעם שהביאו המנהיג ואבודרהם להוספת המזמורים ביו"ט). בפשטות טעם זה אינו שייך בהושע"ר (וראה להלן בסוף הסעיף כאן).

השני - "כי המזמור אינו מזכיר משבת יותר, ופתרוננו כי גם ביום השבת טוב להודות אף כי יום עונג הוא" (סדר טריוש). טעם זה שייך גם בהושע"ר.

השלישי - "דהא סדר של שבת הוא מונה" (ר"א קלויזנר, מנהגים ישנים מדורא, מהרי"ל, ובלחם חמודות כתב ש"סדר שבחות וזמירות הוא אומר"). טעם זה שייך גם בהושע"ר. ולענ"ד אולי בדרך זו פסע הפרמ"ג (תרסד, א, ודבריו הובאו בביכור"י שם, ודבריהם יובאו להלן ג, 5), שכתב שבהושע"ר אומרים את מזמור שיר "כקורא בתורה ותהילים".

הרביעי - "כי 'מזמור שיר ליום השבת' קאי על 'יום שכולו שבת', היינו עולם הבא" (מנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג). טעם זה שייך גם בהושע"ר.

החמישי - ראוי היה לומר את המזמור אף בימות החול, שהרי "יש בו פורענות רשעים והצלחת הצדיקים", ובעזרתו הציבור לומדים "שלא ישעו בדברי רשע כל השבוע, ויהא עמלם בצדק ובמשפט". אולם בימות החול נמנעו מכך מפני שחששו לטורח הציבור שטרודים במלאכתם, ותיקנו לאומרו רק בשבת כיון שאין בו ביטול מלאכה לעם (ע"פ סידור ר"ש מגרמייזא וסידור חסידי אשכנז והטור). ולפי"ז ראוי לאומרו גם ביו"ט. טעם זה שייך גם בהושע"ר.

השישי - המזמורים שנוספו בשבת כוללים מזמורים העוסקים בתורה שניתנה בשבת ע"י משרע"ה, ולכן מוסיפים גם מזמורים שייסד משה (מחכים, ארחות חיים, יעב"ץ), ומכיון שמזמור שיר חובר ע"י משה רבנו (שוחר טוב ועוד). לכן ייתכן לענ"ד לומר שמזמור שיר נוסף בשבת לא מפני שהוא השיר של יום של השבת וכדו', אלא מפני שמזמור זה חובר ע"י משה רבנו (וכ"כ בסידור יעב"ץ). טעם זה שייך גם בהושע"ר.

הרי לנו כי לפי רוב ככל הטעמים שנאמרו לגבי יו"ט, אלו שמוסיפים בהושע"ר את מזמורי השבת ראוי להם להוסיף גם את מזמור שיר¹. מאידך, לפי הטעם הראשון, שהוא זה שנוכר ברוב האחרונים, נראה שאין טעם להוסיף בהושע"ר את מזמור שיר.

לו). נעיר ונוסיף שבטעמי המנהגים (מהד' ה'תש"ד, קונטרס אחרון, דף קה ע"א, בהשלמה לסי' תתי"א) הביא טעם לדבר בשם מהר"ש מבעלו, שמכיון שמזמור שיר נאמר ע"י אדה"ר אחר שהכיר כוחה של תשובה, כמובא במדרש, לכן מתאים לאמרו בהושע"ר, שהוא יום חיתום ימי התשובה. בשיח יצחק (לרב וייס, או"ח סי' שיח) כתב שמנהג מקומו לומר בהושע"ר מזמור שיר, "ולענ"ד י"ל ג"כ דאין קפידא שלא לומר ב' מזמורים אלו (מזמור שיר וה' מלך), כי יכולים לומר טעם על אמירתם, ש'מזמור שיר' נאמר (בהושע"ר) על האמור בו צדיק "כתמר" יפרח, ואותו היום נקרא יום חבוטי חריות (דהיינו ענפי תמר), ו'י מלך' נאמר על שנאמר בו 'מקולות מים רבים', וביום זה (של הושע"ר) נוהגים בין הקפה להקפה לומר מזמור כ"ט, בשביל ב' קולות שעל המים שנאמרו בו...".

אולם, יש מקום לומר שאף לפי הטעם הראשון יש טעם להוסיף בהושע"ר את מזמור שיר. זאת משום שלעיל (ג, 3) הבאנו את דברי המנהיג, שהובאו בארחות חיים ובאבודרהם, שהסביר שאלו שמוסיפים בהושע"ר את מזמורי שבת נוהגים כך משום שהושע"ר הוא תכלית חג הסוכות, וגם "תכלית הכפרה" שהתחילה ביו"ט. והבאנו שם שייתכן שזו הרחבה של מה שכתבו המנהיג והאבודרהם שהוספת המזמורים ביו"ט היא משום ש"גם הם נקראו שבתון ומקראי קודש". מעתה, שמא יש מקום לומר שלפי הטעם הראשון, מזמורי שבת נוספים גם ביו"ט, מפני ש"יום טוב נקרא שבת", ובהושע"ר מוסיפים אותם מפני שהוא סיום יוה"כ וסוכות שנקראו שבת כאמור. לפיכך ראוי גם לומר בהושע"ר את 'מזמור שיר ליום השבת'.

הגר"ש קלוגר (הגהות חכמת שלמה על השו"ע תרסד, א) הביא את הטעם הראשון, וכתב שנהגו לומר מזמור שיר בהושע"ר ומזה מוכח "דגם חוה"מ נקרא יו"ט".



5. הכרעת הפוסקים בנוגע למזמור שיר בהושע"ר

אמירת מזמור לתודה ומזמור שיר בשבת: כדי להבין את דברי הפוסקים לגבי הושע"ר נקדים ונביא בקצרה את דבריהם לגבי שבת.

הטור כתב בסי' רפ"א ש"באשכנז אין אומרים מזמור לתודה בשבת, לפי שאין קרבן תודה קריבה בשבת" (וכך הדין גם ביו"ט), וכ"כ עוד ראשונים. הטור עצמו דוחה את המנהג, ואם כן לדבריו אומרים בשבת את מזמור לתודה, וכמובן גם את מזמור שיר [הב"י לא חלק על הטור, ומ"מ בימינו נוהגים הספרדים בזה כמנהג אשכנז, ונמנעים מאמירת מזמור לתודה¹].

עוד ראשונים כתבו כך, שבשבת אומרים מזמור לתודה וגם מזמור שיר ליום השבת: רב עמרם גאון, אבודרהם, מנהג מרשלייאה, מנורת המאור, וסידור הרמ"ק, וכן נראה מדברי שבלי הלקט ועוד².

האם אומרים בהושע"ר את מזמור שיר ליום השבת? בטור ובשו"ע סי' תפ"ח מובא שאומרים ביו"ט את מזמורי השבת, ופשוט שכוונתם גם למזמור שיר ליום השבת, וכן מפורש בדרכי משה שם³. לגבי הושע"ר מובא בטור ובשו"ע סי' תרסד, א: "נוהגים להרבות במזמורים כמו ביו"ט".

לו). הב"י אינו כותב שמנהג הספרדים בזה להימנע מאמירתו, אלא הב"י רק מצטט את שבלי הלקט ותו לא (ודלא כמי שטעה כפי הנראה בפסוק דברי הב"י). למרות זאת, הספרדים כיום נהגו בזה כמו האשכנזים, כמו שכבר כתב בערך לחם למהריק"ש (או"ח נא, ט) ובהגהות מהר"א אזולאי (אות ד' על הלבוש סי' רפא).

לח). סדר רע"ג מהד' ס' ח"ב סי' כ' ברוב כתה"י; מנהג מרשלייאה ספר המנהגות לר"מ בן שמואל עמ' 97; אבודרהם שחרית של שבת מהד' קרן רא"ם פי"ז, מח-מט. במנורת המאור לר"י אלנקוה (פרק ב - התפילה, תפילות של שבת, מהד' ענלאו תרפ"ט עמ' 185) מובא: "ואומר ברוך שאמר, ומזמור לתודה, ומזמור שיר ליום השבת ויהי כבוד...". בשבולי הלקט סי' עו כתב שמנהגם לומר מזמור לתודה בשבת (ומסתבר שמנהגם היה לומר גם את מזמור שיר, שהרי כלל לא שמענו על מישהו שנהג להימנע מאמירתו בשבת). בסידור הרמ"ק (תפלה למשה, שער יא סו"ס יא) כתב שאומרים בשבת מזמור לתודה ומזמור שיר. רבי דוד בן ר' יהודה החסיד, נכדו של הרמב"ן, כותב (אור זרוע, מהד' תשס"ט עמ' 180) שבפסוד⁴ של שבת אומרים גם מזמור לתודה וגם מזמור שיר.

לט). אעיר כי לעיל (ב, 3) הבאנו שהב"י הביא מהארחות חיים לדלג ביו"ט על הפסוק הראשון של מזמור שיר. אם נניח

הרמ"א מוסיף בדרכי משה שבמנהגים לר"א טירנא מובא ש"נראה דאומרים מזמור לתודה, כיון שהוא חול, ואין אומרים נשמת", וכן הביא הרמ"א בהגהתו לשו"ע. נראה שכוונתו היא שמכיון שהושע"ר הוא יום חול שמקריבים בו קרבן תודה, א"כ אין טעם להשמיט בהושע"ר את 'מזמור לתודה'.

להבנת, אילו הטור והשו"ע, וכך גם ר"א טירנא והרמ"א, היו סבורים שיש להשמיט בהושע"ר את 'מזמור שיר ליום השבת' ו"י מלך", היה עליהם לציין זאת. אם כן, נראה שלדעתם יש לומר בהושע"ר את שני המזמורים הללו [ושו"ר שכן דייק בשיח יצחק מדברי הטור, כפי שנביא בהמשך, וכן דייק הרבבות אפרים מהשו"ע והרמ"א²¹]. לענ"ד כך גם משמע מלשון ר"א טירנא²², וכן עולה מהמנהג המובא בכלבו²³ ועוד²⁴.

שו"ר שהפרמ"ג במקום כתב על לשון השו"ע "ומשמע אף מזמור שיר ליום השבת גם כן אומרים, כקורא בתורה ותהילים" (ודבריו הובאו בביכור"י שם). גם הגר"ש קלוגר כתב בהגהות חכמת שלמה על השו"ע שם: "מזה משמע שאומרים גם מזמור שיר ליום השבת כמו ביו"ט, וכן אנו נוהגים באמת, וא"כ מוכח דגם חוה"מ נקרא יו"ט, שהרי המג"א כתב בסי' תפ"ח דלכך אומרים ביו"ט מזמור שיר ליום השבת דגם יו"ט נקרא שבת, עי"ש, וא"כ כיון שאומרים כן בהושע"ר מוכח דאף חוה"מ נקרא יו"ט".



6. מזמור לתודה כתחליף למזמור שיר

ההצעה והראיות לה: ראינו כי לפי מנהגי טירנא השו"ע הרמ"א והאחרונים מזמור שיר נאמר בהושע"ר. מפתיע לפיכך לגלות את המובא באנציקלופדיה התלמודית ערך הושע"ר (הערה 91): "אומרים מזמור לתודה – ולא מזמור שיר ליום השבת – כמו בחול [מנהגים טירנא, ורמ"א]²⁵".

שכך הכרעת השו"ע (עי"ש שהדבר אינו ברור) הרי כמוכן שגם בהושע"ר יסבור כך השו"ע.

מ. בשיח יצחק (לרב וייס, או"ח סי' שיח) כתב שמנהג מקומו לומר בהושע"ר מזמור שיר (ודלא כאיזה לוח שנה שכתב להיפך), ושמסתימת לשון הטור משמע שאומרים גם מזמור שיר, והביא השיח יצחק טעם לאמירתם (אותו הבאנו לעיל). שו"ר שגם בעל הרבבות אפרים (המעין יג-א, עמ' 71) דייק כך מהשו"ע והרמ"א.

מא. זה לשונו (מנהגים לר"א טירנא, להושענא רבה, עמ' קכו): "ואומרים למנצח השמים מספרים וכו' (דהיינו, וכן את שאר המזמורים הנוספים בשבת, ובכללם מזמור שיר) כמו בשבת ויו"ט, ונראה לי שגם אומרים מזמור לתודה וכו' כיון שהוא חול (צ"ע מה כוונת תיבת וכו' הנזכרת כאן, ואולי צ"ל שהכוונה היא למה שכתב מיד שאין אומרים נשמת). ואין אומרים נשמת אלא ישתבח (מיד, בלי נשמת), כמו בחול".

מב. ז"ל הכלבו (סי' נב, מהד' תשס"ט עמ' רכג): "ונהגו לומר ביום הושע"ר כל פסוקי דזמרא כמו בשבת (וכוונתו גם למזמור שיר, שהרי בכלבו סו"ס ד' מובא שבשבת אומרים מזמור שיר), ויש אומרים אף מזמור לתודה".

מג. (הלבוש (תרסד, א) כתב לגבי הושע"ר: "ואומרים מזמור לתודה... ואומרים מזמורים של שבת גם כן". בספר מקום שנהגו (ר' שלמה קטנקה, לנדון תשע"א, סי' י, אות ז, הערה 163) הביא שבספר מנהגים בידיש (שחובר בשנת ש"ן ע"י ר' שמעון גונזבורג, והיה נפוץ מאוד) כתב לגבי הושע"ר: "ומתפללים כמו בשאר ימי חוה"מ [בפולין ופיהם אומרים גם פסוד"ז של שבת ואעפ"כ אומרים מזמור לתודה]".

כנראה שכותב ערך זה באנציקלופדיה הבין שזמזמור לתודה אינו בנוסף למזמור שיר, אלא הוא תחליף לו. במקום 'מזמור לתודה' שהוא שירה, שאינו נאמר בשבת, הנהיגו לומר בשבת את מזמור שיר ליום השבת "טוב להודות ליי" שגם בו יש שיר ושבת". מזמור לתודה ממקם לאחר ברוך שאמר, אף לפי מנהג הספרדים ונוסח ספרד שמיקמו את הודו ואת מזמורי שבת לפני ברוך שאמר. משום כך, גם מזמור שיר, שהוא תחליף למזמור לתודה, הופרד משאר מזמורי השבת ומוקם רק לאחר ברכת ברוך שאמר.

המנחת אלעזר ממנוקאטש לא אמר בהושע"ר מזמור שיר (דרכי חיים ושלום מהד' תשי"ח אות תשצא, ובמהד' ה'תשמ"ז יש שם חסרון, ולכן משמע בטעות להיפך). גם בליקוטי מהרי"ח (הושענא רבה, מהד' תשע"ג עמ' שנב) כתב שבמדינתו "ברוב מקומות אין אומרים (בהושע"ר) מזמור שיר", וכך כבר בשלחן הטהור (לרי"א ספרין סי' נא ס"ט). כך אכן נדפס בימינו בכמה סידורים נוסח ספרד"ח [הליקוטי מהרי"ח מציין בהמשך דבריו, בשם חכם אחד, שהדברי חיים ורבי נפתלי מרופשיץ אמרו מזמור שיר, "ואלו ואלו דברי אלהים חיים", וכך נדפס בימינו בסידורים נוסח אשכנזי ובכמה סידורים נוסח ספרד"ח]. ניתן להסביר את מנהגם ע"פ הנה"ל: מזמור שיר הוא תחליף למזמור לתודה, ומכיון שאומרים, בהושע"ר מזמור לתודה, ממילא אין אומרים אז את מזמור שיר.

את הטענה לפיה מזמור שיר הוא תחליף למזמור לתודה ניתן לחזק מתוך לשונו של מהריק"ש (ערך לחם סי' נא, ט) שכתב ש"כיום השבת אין אומרים מזמור לתודה, כי אם מזמור שיר ליום השבת", וכן הלשון בפר"ח שם, ומשמע מלשון זו שיש קשר בין שני המזמורים". ראה גם

מד). להלן נביא כי המחכים ועוד כתבו ששני מזמורים אלו עניינם שירה, ולכן יש לאומרם בנעימה. יוער כי על מזמור לתודה מובא ש"כל השירות עתידות ליבטל, חוץ ממזמור לתודה" (ב"י או"ח נא, ט, בשם ויק"ר ט, ז), והחת"ס סוף מסכת תמיד (נדפס בבית הבחירה למאירי עמ"ס חלה ותמיד מהד' הרב סופר תש"כ עמ' 180) הביא שגם מזמור שיר ליום השבת לא יבטל לעת"ל.

מה). שיח יצחק, רינת ישראל, קורן, עוז והדר, ומסרו לי שכ"כ בסידור קרני הוד, ושכן משמע בסידור תפילה ישראל לדניאל גולדשמידט. בסאטמר לא אמרו מזמור שיר (אוצר הלכות פרידמן ח"י עמ' שיח), וכך נהג גם האדמו"ר משינאווא (דברי יחזקאל מהד' תשנ"ט עמ' שע"ד), וכן המנהג בביאלה (אוצר המנהגים ביאלה מהד' תשע"ב עמ' רכח).

מו). כך הוא בכל הסידורים נוסח אשכנז שראיתי: שיח תפילה, עת רצון, מקור הברכה, קורן, תפילה ברורה, אזור אליהו. אולם, במחזור גולדשמידט (נוסח אשכנז לחג הסוכות עמ' 167) מובא שבהושע"ר אומרים פסוד"ז של שבת ולא אומרים מזמור שיר, וכמדומה לי שנפלה שם טעות.

מז). כך גם בסידורים רבים נוסח ספרד: מקור הברכה, עטרת ירושלים, בית תפילה, בית תפילה הר ציון, שיח תפילה, תפילת יוסף מהד' תשנ"ו, תפילת כל פה, עת רצון, אור חדש, יסוד מלכות, בית תפילה, תפילת רש"י מהד' תשפ"ג, חלקת יהושע ביאלה, מאירות השלם. כך מנהג כמה חסידויות: צאנו (ספר הליכות חיים, ממנהגי בעל הדברי יציב מצאנו קלוזינבורג), בעלו (לוח תמידים כסדרם), קידינוב (סידור תפלת חנוך עמ' נו ועמ' א'קל"ג), סקווירא (לוח מעגל השנה), באבוב (ספר זכרנו לחיים), נדבורנא (לדורותם גליון ח), טשרנוביל (כך הובא בלוח דבר בעתו).

מח). כך הלשון גם אצל רבי יצחק האזובי (ממוצא אשכנזי, חי באיזור קושטא לפני כ-600 שנה, בספרו אגודת אזוב, תפלת שחרית של שבת, מהדורת תש"פ עמוד רה), רבי שלמה סרוק (רבה של קהילת הספרדים בהאג שבהולנד, בשנים תקי"ד-תקמ"ד, נדפס במן הגנונים יד, עמוד קסז), רי"י אלגאזי (שלמי צבור, בענין מזמור לתודה, מהד' תשס"ג עמ' קסב), בית מנוחה (פסוד"ז של שבת, דיני מזמור שיר ליום השבת אות א', מהד' אהב"ש עמ' שיח), אדמו"ר הזקן (מאמרי אדמו"ר על מאמרי חז"ל, מהד' תשד"מ עמ' שנו), וכע"ז בפירוש המילות לאדמו"ר האמצעי מחב"ד (רבי דב בער

בערוה"ש רפא, ד: "... והספרדים שאומרים בחול הודו קודם ברוך שאמר אומרים גם המזמורים (של שבת) מקודם (לברוך שאמר), לבד מזמור שיר ליום השבת שאומרים אותו תיכף אחר ברוך שאמר, כמו שאומרים מזמור לתודה בחול אחר ברוך שאמר".

הקשיים בהצעה זו: אולם, לענ"ד קשה מאוד לומר שאחרונים אלו המציאו דבר שאינו מובא בראשונים. הדבר קשה במיוחד מאחר שהמצאה זו מנוגדת לדברי חכמים רבים. הרי כמה ראשונים הביאו מפורשות לומר את מזמור לתודה ואת מזמור שיר באותו היום, כפי שהבאנו לעיל שכ"כ לגבי שבת רב עמרם גאון, מנהג מרשלייאה, אבודרהם, הטור, מנורת המאור, סידור הרמ"ק, ועוד. וכן מדויק לגבי הושע"ר מדברי הטור והשו"ע, ר"א טירנא והרמ"א. וכן דייקו מדבריהם בפרמ"ג, ביכור", חכמת שלמה, ושיח יצחק. ראה גם רב פעלים (ח"ג או"ח לח) שכמה אחרונים נקטו שבראש השנה ויו"כ אומר מזמור לתודה (וראה בזה ביבי"א ח"י סי' נה בהערות לרב פעלים), ומסתבר שלשיטתם אמרו אז גם מזמור לתודה וגם מזמור שיר (וכן ראיתי בסידורי נוסח תימן). במנהגים ישנים מדורא (עמ' 157) מובא: "יש מקומות שאין אומרים מזמור לתודה בפסח... ומיהו אני רגיל לומר אפילו ביום טוב 'מזמור שיר ליום' וגו', וגם בפסח 'מזמור לתודה', וליכא למיחש למידי...". וכע"ז באחד מכתבי היד של מנהגים קלויזנר (סי' קכד), ולפי דבריהם נראה שביו"ט אמרו את שניהם. הרי לנו מדברי כל החכמים הללו שמזמור שיר איננו תחליף למזמור לתודה.

זאת ועוד, הרי הראשונים הביאו טעמים להוספת מזמור שיר בשבת (אבודרהם שחרית של שבת מהד' קרן רא"ם פי"ז מו עמ' 60, ועוד), וכן ביו"ט (ראה לעיל ב, 3), ולא ראיתי אף אחד מהם שכתב שהוא תחליף למזמור לתודה.

מעתה, קשה מאוד לומר שמזמור שיר הוא תחליף למזמור לתודה. נראה לפיכך שערוה"ש התכוון רק לומר שהספרדים נוהגים לומר מזמור לתודה אחר ברוך שאמר, בניגוד לשאר המזמורים. ומכאן שכאשר יש איזו סיבה הם מתירים להכניס איזה מזמור אחר ברוך שאמר, ומאותו הטעם הוכנס מזמור שיר לאחר ברוך שאמר. כע"ז יש להסביר את דברי מהריק"ש ופר"ח.

יש לדחות גם את הראיה שהבאנו מהמנהג הנזכר בליקוטי מהרי"ח, משום שכפי הנראה מנהג זה מבוסס על סברא אחרת לגמרי, הנוגעת דווקא למתפללים בנוסח ספרד, כפי שיתבאר בהמשך (ג, 7). ואכן דברי הליקוטי מהרי"ח מוסבים רק כלפי מקומו, שנהגו להתפלל בנוסח ספרד.

ראיות להצעה: אמנם, אע"פ שכל הנ"ל מסתבר ביותר, מ"מ לא נוכל לדחוק כך בדבריו של שיירי כנה"ג (או"ח רפא, הגב"א, הובא במנהגי בית אל לרח"א גאגין שנדפסו בדברי שלום לחותנו הרא"ש מזרחי-שרעבי, מהד' תשע"ה עמ' 4) המציע ש"מה שאין אומרים (מזמור לתודה) בשבת ויו"ט, משום דבלאו הכי כבר אומרים מזמור אחר במקומו (1), והוא מזמור שיר ליום השבת, אין צורך לאומרו". הרי שמזמור שיר הוא לשיטתו תחליף למזמור לתודה.

שניאורסון, אות קכב, מהד' תשס"ד עמ' עט).

רמז לשיטה זו מצאתי בדברי המחכים (עמ' 8, הו"ד בכלבו סי' ד', וכן בארחות חיים דין מאה ברכות מהד' אור עציון אות כו עמ' קא בקצת שינוי לשון), שכתב: "ובמזמור לתודה יש להאריך ולנגן, משום דאמרינן במדרש 'כי השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה', ולכך (!) נהגו להאריך ב'טוב להודות' בשבת, וסמך לדבר שאמר דוד 'ענו ליי בתודה' כמו 'וענו הלויים'...". הרי שהשווה בין מזמור לתודה למזמור שיר¹ [אולם שאר הראשונים והאחרונים לא הביאו את הדברים הללו של המחכים והארחות חיים², ואולי משום שלא סברו כך]. בהערה כאן כתבנו שבזה יבוארו אולי דברי סדר טרויש (וכע"ז בכלבו, ורמז לזה במנהגים טירנא), שהביא מנהג להימנע בהושע"ר מאמירת מזמור לתודה³. נזכיר, כי גם לפי כל הנ"ל, אין כאן תירוץ למובא באנציקלופדיה התלמודית, שהרי הדברים האמורים באנצ"ת נכתבו ביחס לדברי הרמ"א, והוא הרי לא סבר שמזמור שיר הוא תחליף למזמור לתודה.



7. מיקום אמירת מזמור שיר בהושע"ר

הא"א מבוטשאטש (תרסד, א) חידש וכתב שלפי נוסח ספרד ראוי להקדים ולומר בהושע"ר את מזמור שיר לפני ברוך שאמר. נצטט את דבריו: "לפי המנהג שנתפשט כעת במדינות אלו בין רבים מיחידי סגולה בכל קהילה הקדושה, לומר עד הלל הגדול קודם ברוך שאמר (=נוסח ספרד, שנהגו כמנהג הספרדים, ואמרו את מזמורי שבת לפני ברוך שאמר), מצד שחוששין שלא לקבוע בתוך בין הברכות כי אם מה שיוסד בתחילה בימי האמוראים הקדושים או קודם, אם כן נכון בזה לומר מזמור שיר ליום השבת וה' מלך בהושע"ר קודם ברוך שאמר. גם (=למרות) שתמיד (בשבתות ובחגים) נאמרים מזמורים אלו (מזמור שיר וה' מלך) אחר ברוך שאמר, (מ"מ) כיון שאנו מקפידים לומר המזמורים (של שבת) קודם (ברוך שאמר) – (לכן) יש להקדים גם אלו (את מזמור שיר וה' מלך, ולאומר לפני ברוך שאמר). וכן נהגתי פה בשנה זו, ועדיין לא שמעתי היאך נוהגים בזה בין כל הנוהגים כאר"ז⁴ (בנוסח ספרד), ונראה שנכון כנ"ל (להקדים לפני ברוך שאמר)".

בשיח יצחק (לרב וייס מווערבוי, או"ח סי' שיח) הביא את דברי הא"א מבוטשאטש וכתב: "ואביא ראייה לדבריו ז"ל, עיין באבודרהם גבי שחרית דיו"כ שמוסיפין על זמירות של שבת אחר יושב בסתר י"ב מזמורים המנויים שם, ואומר הודו לה' כי טוב וברוך שאמר וגומר הזמירות, עכ"ד.

מט.). שו"ר שכיוונתי בזה לדברי הגר"י צובירי (תכלאל כנסת הגדולה, שחרית לשלש רגלים, מהד' תשמ"ו ח"ב עמ' ריא), עי"ש.

נ). היחיד שמצאתי שהביא את הדברים הוא הבית מנוחה (פסוד"ז של שבת, דיני מזמור שיר ליום השבת אות ג', מהד' אהב"ש עמ' שיח).

נא). בסדר טרויש סי' י מובא לגבי הושע"ר: "(אומרים) פסוקי דזמרה של שבת, גם מזמור שיר ליום השבת, אך לא מזמור לתודה (!), (ואומרים) נשמת, קדיש וברכו בניגון יו"ט". בפשטות אין טעם להשמיט את מזמור לתודה, אא"כ נאמר שמזמור שיר הוא תחליף למזמור לתודה. גם בכלבו (סי' נב מהד' תשס"ט עמ' רכג) רואים שהיו שני מנהגים בדבר: "ונהגו לומר ביום הושע"ר כל פסוקי דזמרא כמו בשבת, ויש אומרים אף מזמור לתודה", וראה מנהגים טירנא (להושע"ר עמ' קכו): "ונראה לי (!) שגם אומרים מזמור לתודה וכו', כיון שהוא חול", והרי שזה לא היה פשוט לו לחלוטין.

הרי דלמנהג ספרד צריכים לומר מזמורים הנוספים קודם ברוך שאמר... [אולי משום כך כתב השיח יצחק בתחילת דבריו שאמירת מזמור שיר "אינו מוסכם כ"כ"].

דברי הא"א הובאו בארחות חיים ספיקנא (תרסד, אות א), וגם בטעמי המנהגים (מהד' ה'תש"ד, ח"א סי' תתיא).

דברי הא"א אינם ברורים, שהרי בשבתות וחגים מזמור שיר נאמר לאחר ברוך שאמר, ומדוע יהיה הושע"ר שונה מהם?! הא"א מעלה בעצמו את השאלה, אולם תשובתו לדבר אינה ברורה.

נראה בעיני לבאר כך את כוונתו: לפי נוסח הספרדים ונוסח ספרד אין להוסיף מזמורים לאחר ברוך שאמר, וכפי שהרחבנו לעיל פרק א'. בשבתות ובחגים מזמור שיר נאמר אמנם לאחר ברוך שאמר, אולם יש היתר לדבר, משום שכך תוקן מתחילה לאומרו, כבר בימי האמוראים וכדו'. לעומת זאת, הוספת מזמור שיר בהושע"ר היא מאוחרת, שהרי כל עצם הוספת מזמורי שבת בהושע"ר נתונה במחלוקת בין הראשונים, ומנהג אשכנז הקדום היה להימנע מאמירתם (כפי שהבאנו לעיל ג, 2). מעתה, אין ראוי להוסיף בהושע"ר את מזמור שיר לאחר ברוך שאמר, כדי לא להפסיק בין הברכות.

אולם, אם לכך כוונתו, הרי שיש להקשות על דבריו: אספנו לעיל (פרק א, 5) כמה תוספות הנאמרות לאחר ברוך שאמר, ובהם מזמור לתודה ויברך דוד ושירת הים. המעיין במקורות שהבאנו שם יראה יש חילוקי מנהגים וחילוקי דעות לגבי חלק גדול מהתוספות הללו, ומכך יש ראייה כי הן לא תוקנו לפני תקופת הגאונים. הרי לנו כי יש תוספות מאוחרות הנאמרות לאחר ברוך שאמר, ודלא כהנחתו של הא"א מבוטשאטש [יש להעיר כי קושיא זו אינה קשה על הא"א דווקא, אלא על כל הסוברים שיש להקדים את מזמורי שבת וכדו' לפני ברוך שאמר (וכמו שהבאנו לעיל א, 5)].

קושיא נוספת כלפי הא"א יש להביא מתוך דברי השו"ע: מנהג החסידים לומר את מזמורי שבת לפני ברוך שאמר מבוסס על מנהג הספרדים, שתואר בהרחבה לעיל (פרק א). מעתה, מכיון שמהשו"ע מדויק שמוסיפים בהושע"ר את מזמור שיר (כמו שהבאנו לעיל ג, 5), והשו"ע אינו מציין שיש להקדימו לפני ברוך שאמר, הרי מוכח מכך שגם לפי שיטת הספרדים אין בעיה באמירתו בהושע"ר לאחר ברוך שאמר.

נראה לתרץ כך: נכון הדבר שהשו"ע לא חשש לדבר, אולם יש הבדל בינו לבין נוסח ספרד, משום שנוסח ספרד, שחודש ע"י החסידים, מתחשב מאוד בדברי המקובלים, וכן במנהג הספרדים המאוחר שהושפע מדברי המקובלים. מכיון שבימינו נהגו הספרדים להימנע מאמירת מזמורי שבת בהושע"ר, ע"פ דברי המקובלים, ודלא כשו"ע, לכן על הנוהגים בנוסח ספרד להתחשב בכך²².

נב). היה מקום להוסיף ולומר שנוסח ספרד נוסד ע"י אשכנזים ועבורם, ומכיון שמנהג אשכנז הקדום (=מנהג ריינוס) היה להימנע כליל מאמירת מזמורי שבת בהושע"ר, לכן בנוסח ספרד התחשבו בכך, ודלא כשו"ע. אולם, כמדומה שיש קושי בטענה זו, שהרי לא ברור לי האם המנהג שהובא בשו"ע לומר בהושע"ר את מזמורי השבת [ובכללם את מזמור שיר] הוא המנהג הקדום שהיה מקובל בספרד (ראה במקורות שהובאו לעיל ג, 2, ובדברי המנהיג שהובאו לעיל ג, 3). [עורך האוצר, הרב רועי הכהן ז"ק, העיר לי כי קיים קושי נוסף בהצעה זו, משום שנוסח החסידים מבוסס על נוסח אשכנז המזרחי, ולא על נוסח אשכנז המערבי - מנהג ריינוס].

לפי דברינו אלו, מסתבר להסביר כך גם את המנהג החסידי להימנע כליל מאמירת מזמור שיר בהושע"ר, כפי שראינו לעיל (ג, 6) שכך נהג המנחת אלעזר, ושבליקוטי מהרי"ח הביא שכך נהגו רבים. הצענו לעיל (ג, 6) שמנהג זה מבוסס על הסברא לפיה מזמור לתודה הוא תחליף למזמור שיר, אולם ראינו שם שסברא זו קשה ביותר. בנוסף, הרי סברא זו שייכת גם למתפללים בנוסח אשכנז, ואילו דברי הליקוטי מהרי"ח עוסקים דווקא במתפללים בנוסח ספרד. לכן, מסתבר יותר שהמנהג להשמיט את מזמור שיר הוא הרחבה של דברי הא"א מבוטשאטש: מכיון שאין להפסיק במזמור שיר אחרי ברוך שאמר, לכן יש להשמיטו".



8. מזמורי שבת ומזמור שיר בפורים סראגוסא ובחג שמחת הגאולה

כאשר נזכה בעז"ה בקרוב לגאולה שלימה, להתגלות משיח צדקנו ולבנין המקדש, מסתבר שחכמי הדור יתקנו יום שמחה על הנפלאות שיראנו הקב"ה. האם באותו יום שמחה ראוי יהיה לומר בפסוד"ז את מזמורי שבת ואת מזמור שיר? כעיי"ז יש לשאול על ה' באייר וכ"ח אייר, לאלו הנוהגים לפי תקנת הרבנות הראשית, וכן על 'פורים סארגוסא' ו'פורים חבון' ושאר ימי הפורים הרבים שנתקנו בקהילות רבות במהלך הדורות - האם היה ראוי לתקן לומר בהם את פסוד"ז של שבת ואת מזמור שיר?

[ס"ק א] הסברות בדבר: נסכם כעת בקצרה את מה שהבאנו לעיל (פרק ב, וכן ג, 3), ונציין האם הדברים שייכים אף לגבי ימים חגיגיים כמו פורים סראגוסא וכדו'.

שבעה טעמים נתנו הראשונים לאמירת מזמורי שבת בשב"ק. חמשה מתוכם [שנזכרו במנהיג, מחכים, ארחות חיים, ואבודרהם] שייכים רק לשבת, אך לא ליו"ט, וגם לא לשאר ימים מיוחדים, כגון הושע"ר, חנוכה, חוה"מ, פורים סראגוסא וכו'. בפועל, הספרדים וגם האשכנזים נוהגים לומר גם ביו"ט את מזמורי השבת, ומכאן שהם אינם פוסעים בעקבות חמשת הטעמים הנ"ל.

הטעם שהובא באו"ז, "לכבוד השבת", שייך גם לגבי יו"ט, ואכן המחכים והארחות חיים הביאו אותו כטעם לאמירת מזמורי שבת ביו"ט. לפי טעם זה יש מקום לדון האם ראוי לומר את מזמורי שבת גם בשאר ימים מיוחדים. בפועל לא מצאנו שאומרים אותם בחוה"מ, חנוכה, ועוד [אלא רק בהושע"ר לפי מנהגים מסויימים], ומסתבר לפיכך שה"ה שאין לאומרם בפורים סראגוסא וכדו'. ניתן לומר שרק ביום חג שחשיבותו גדולה מהושע"ר ראוי יהיה לאומרם.

הטעם שהובא בסידור ר"ש מגרמייזא ובטור, משום שאין בשבת מלאכה, שייך גם ביו"ט, וכפי הנראה אינו שייך בחוה"מ [בו הותרה מלאכת דבר האבד] ובהושע"ר, וק"ו בחנוכה, בפורים סראגוסא, וכו'.

נג). הרב אפרים גרינבלט, בעל הרבבות אפרים, כתב (המעין, גליון יג-א, ריש עמ' 72): "אלו שאין אומרים מזמור שיר ליום השבת סברי דאומרים רק בשבת ויו"ט הנאמר בתורה [ואלו שאומרים סברי דסו"ס הוא יו"ט...]. אך לא מצאתי סמך להסברו זה, ולפי דבריו יוצא דבר מוזר, שלפני כמאה וחמישים שנים התחדש בזה מנהג שאינו נזכר בקדמונים, ואין הבנה מדוע חידשוהו דווקא אז. לכן הצעת הרב גרינבלט דחוקה בעיני.

המנהיג (הובא באבודרהם) כתב שמזמורי שבת נאמרים גם ביו"ט מפני ש"גם הם נקראו שבתון ומקראי קודש". טעם זה אינו שייך בשאר ימים מיוחדים, אלא שהמנהיג כתב שמ"מ נהגו לומר אותם בהושע"ר, מפני שהושע"ר הוא חיתום חג הסוכות (הובא בארחות חיים ואבודרהם), וגם חיתום כפרת יוה"כ (הובא בארחות חיים, אבודרהם, וטור).

כמה הסברים ניתנו מדוע המילים "מזמור שיר ליום השבת" יכולות להיאמר גם ביו"ט (לדעת אלו שאינם מדלגים עליהן, וכפי שנהוג בימינו): מפני שיו"ט נקרא שבת (אבודרהם, סדר טרויש, דרכי משה, מג"א, ערך לחם, שכנה"ג, משנ"ב, ועוד), מפני שכוונת הדברים היא שאף בשבת טוב להודות לה' (סדר טרויש), משום ש"סדר של שבת הוא מונה" (ר"א קלויזנר, ובשמו במהרי"ל, מנהגי דורא, וכע"ז בלחם חמודות), משום שהכוונה היא ל"יום שכולו שבת" (מנהגים דבי מהר"ם) [הבאנו עוד שני טעמים לאמירת המזמור (אע"פ שאין בהם הסבר לאמירת הפסוק הפותח אותו): משום שמשה רבנו חיברו, ולכן הוא מצורף לשאר מזמורי שבת שחוברו ע"י משרע"ה, ומשום שהמזמור מלמד את ציבור השומעים לעסוק במשא ובמתן בצדק ויושר]. לפי כל הטעמים הללו שייך לומר את המילים "מזמור שיר ליום השבת" גם בשאר ימים מיוחדים, אך לפי הטעם הראשון [שהוא זה שהובא ברמ"א ומשנ"ב וברוב האחרונים] הדבר אינו שייך בשאר ימים מיוחדים (והגר"ש קלוגר כתב שטעם זה כן שייך גם בחוה"מ, וממילא גם בהושע"ר).

היוצא למעשה לפי הנ"ל: לפי כמעט כל הטעמים שניתנו, לא שייך לומר את מזמורי שבת בימים חגיגיים כמו פורים סראגוסא. רק לפי טעמו של האור זרוע יש מקום לטעון שראוי לאומרם ביום חגיגי שחשיבותו וחגיגותו גדולה מהושע"ר.

יש מקום לחלק בענין זה בין הקהילות, לאור מה שראינו לעיל פרק א': לפי מנהג אשכנז אין בעיה להוסיף מזמורים לאחר ברוך שאמר, ומעתה אין בעיה כ"כ לנהוג כדעת האו"ז ולהוסיף את מזמורי השבת. אולם לפי ההסבר העיקרי שניתן למנהג הספרדים [ונוסח ספרד], הרי שלשיטתם יש בעיה בהוספת מזמורים לאחר ברוך שאמר, וממילא קיימת בעיה קשה יותר להכריע כאו"ז ולהוסיף את מזמור שיר וה' מלך לאחר ברוך שאמר.

מי שיכריע, מסיבה כלשהיא, לומר את מזמורי השבת באחד מהימים החגיגיים הללו, יתקל בבעיה נוספת - האם לומר את המילים "מזמור שיר ליום השבת"? לפי רוב הטעמים ניתן לומר אותן, אך לפי הטעם שהובא ברמ"א וברוב האחרונים נראה שלא שייך לומר אותן.

[ס"ק ב] דברי החכמים בענין הוספת מזמורי שבת: לא הצלחתי לבדוק כיצד הנהיגו חכמי הדורות בכל ימי הפורים הרבים שנתקנו בקהילות, כמו פורים סראגוסא ופורים חבון וכו'. מסקירה מהירה ושטחית של הדברים נראה שלא היתה קהילה שנהגה לומר אז את מזמורי שבת.

במק"א (בספרי כתי' אשי ישראל יום העצמאות, פרק יב, סעיפים ד-ה) פרסתי את דברי החכמים השונים שעסקו בשאלה זו בנוגע לה' באייר". מכיון שירחון האוצר הנפלא זוכה לאחד לומדי

נד). ראו לדוגמא: דת ומדינה לגר"ד הלוי, סימן יג, עמ' 112; שחר אהללך לרב אריאל אדרי, ח"ג סי' לד; נפש הרב לרב צבי שכטר, עמ' צד; מקראי קודש יום העצמאות לרב הררי, עמ' רכו; ספר הרה"ר, עמ' 836, 839, 859, 896; הלכות יום העצמאות ויום ירושלים לרב אורי פישר, ה'תשס"ח, עמ' 242; תחומין, כרך יג, עמ' 123.

תורה מכל הגוונים, לכן השמטתי כאן את הדברים, מיוזמתי, מתוך תקווה שנוכה להמשיך ולאחד את לומדי התורה, ויתקיים בנו "חבר אני לכל אשר יראוך, ולשומרי פיקודיך". ניתן לפנות אלי ולקבל את הדברים.



פרק ד: סיכום המאמר

בפרק זה נסכם, בקצרה ובאופן לא מדויק, את הנקודות העיקריות עליהם עמדנו במאמר זה. לאחר כל משפט צוין (בתוך סוגריים עגולות כאלו) הסעיף במאמר שעסק באותו נושא.



תקציר פרק א

א. מנהג אשכנז להקדים את ברוך שאמר לפני הודו, כפי שכתבו כמה ראשונים, וכך מסתבר יותר, כפי שכתב הטור. מנהג ספרד להקדים את הודו לפני ברוך שאמר, כפי שכתבו ראשונים אחרים (א, 1). שני טעמים ניתנו בראשונים למנהג ספרד: טעם נקודתי, שהובא אצל ר' אשר מלוניל - מכיון שהודו קשור לקרבנות, וטעם כללי, שהובא בכלבו - כדי לא להכניס בין ברוך שאמר לישתבח דבר שאינו מעיקר פסוד"ז (א, 2).

ב. מנהג אשכנז להקדים את ברוך שאמר לפני המזמורים שנוספים בפסוד"ז בשבת, וכך מסתבר יותר, כפי שכתב הטור (א, 3). מנהג ספרד להקדימם לפני ברוך שאמר, ושני טעמים ניתנו לכך בראשונים: טעם נקודתי, שהובא במנהיג - לצורך המאחרים לביהכנ"ס, וטעם כללי, שהובא באבודרהם - כדי לא להכניס בין ברוך שאמר לישתבח דבר שאינו מעיקר פסוד"ז (א, 4).

ג. הטעם הכללי שהובא בשני המקרים נתקל בקושי, שהרי מצאנו כמה תוספות שמוקמו לאחר ברוך שאמר: יהי כבוד, ויברך דוד, שירת הים, מזמור שיר, מזמור לתודה, נשמת כל חי, ועוד. הבאנו את המקורות הקדומים לאמירת תוספות אלו, וראינו שרובן נזכרות אף בראשונים שהזכירו את הטעם הכללי הנ"ל. אף שיש לכך כמה תירוצים, מ"מ הקושיא עומדת במקומה, וצ"ע (א, 5).

ד. טעם כללי זה הוא זה שננקט בכמה אחרונים, כגון בא"א מבוטאטש, ובדברי הגר"ע יוסף. לפי טעם זה יש לעיין בכמה מדברי האחרונים: השו"ע אסר להפסיק לק"ש אחרי ברוך שאמר, והיעב"ץ הקשה עליו, אך לפי הנ"ל נראה שקושיית היעב"ץ היא רק לפי מנהג אשכנז, וכמו שהעיר בפתח הדביר. החיי"א התיר לענות אמן באמצע פסוד"ז, המט"א התיר לומר שיר המעלות, והמג"א התיר לומר הלל, אך לפי הנ"ל יש מקום לומר שאין דבריהם אמורים אלא לפי מנהג אשכנז. הגר"ע הביא שהבית עובד ישועות יעקב וכה"ח סברו שאין לומר אחרי ברוך שאמר מזמורי תהילים וכדו', וכן דעת הגר"ע, אף שמדברי רבי משה כלפון הכהן עולה להיפך (א, 6).

ה. לפי הטעם הכללי הנ"ל, נראה שהודו היא תוספת חשובה פחות מ'יהי כבוד' וכדו', ולכן הודו לא הוכנסה לאחר ברוך שאמר. לפי"ז, המאחר לביהכנ"ס וזמנו קצר עדיף שיאמר את יהי כבוד מאשר שיאמר את הודו, אולם מדברי כמה ראשונים עולה להיפך (א, 7).

ו. כמה ראשונים כתבו שהודו קודם אף ל'הללויה הללי נפשי' וכו', ומכך יש להביא ראיה שלשיטתם פסוד"ז לא כוללים את 'הללויה הללי נפשי' וכדו', ולפי"ז מצאנו כאן עוד כמה תוספות הנאמרות לאחר ברוך שאמר (א, 7).



תקציר פרק ב

ז. בראשונים מצאתי שבעה טעמים מדוע הוסיפו בשבת מזמורים בפסוד"ז, ובמאמר פירטנו אותם (ב, 1). מתוכם, רק הטעם הראשון והשביעי שייכים ביו"ט (ב, 2).

ח. היו מהראשונים שכתבו שביו"ט יש לדלג על הפסוק הראשון במזמור שיר ליום השבת, ולהתחיל מ"טוב להודות". בימינו מנהג רוב העדות הוא כראשונים שכתבו שאומרים את המזמור בשלימותו, כולל הפסוק הראשון, שכן מנהג האשכנזים כולם, וכן מנהג חלק מהספרדים, ופירטנו את הטעמים שניתנו לכך (ב, 3).



תקציר פרק ג

ט. מתוך שבעת הטעמים שניתנו להוספת מזמורים בשבת, חמישה אינם שייכים ביו"ט, כפי שראינו לעיל, וכך גם הם אינם שייכים בהושע"ר. השנים הנותרים שייכים ביו"ט, אך לגבי הושע"ר נראה יותר שהם אינם שייכים (ג, 1). לאורך השנים היו מנהגים שונים האם להוסיף בהושע"ר את מזמורי שבת (ג, 2). הטעם שהובא בראשונים למנהגם של אלו שכן אמרו בהושע"ר את מזמורי שבת הוא משום שהושע"ר קשור לחג סוכות וליוה"כ (ג, 3).

י. לגבי אמירת הפסוק 'מזמור שיר ליום השבת' בהושע"ר, בחינת ששת הטעמים לאמירתו ביו"ט מעלה שרובם שייכים אף לגבי הושע"ר, ורק לפי הטעם הראשון, שהוא זה שנזכר ברוב האחרונים, יתכן שאין להוסיף בהושע"ר את הפסוק (ג, 4).

יא. לפי הטור אומרים בשבת את מזמור לתודה, וכמובן גם את מזמור שיר [הב"י לא חלק על הטור, ומ"מ בימינו נוהגים הספרדים בזה כמנהג אשכנז, ונמנעים מאמירת מזמור לתודה]. וכך כתבו עוד ראשונים. בטור ובשו"ע מובא שאומרים ביו"ט את מזמורי השבת, ופשוט שכוונתם גם למזמור שיר ליום השבת, וכן מפורש בדרכי משה. לגבי הושע"ר נראה מדברי הטור השו"ע והרמ"א [וכן ר"א טירנא והכלבון] כי אומרים אז את מזמור שיר ואת מזמור לתודה, וכן כתבו כמה אחרונים שכן מוכח מהשו"ע (פרמ"ג, הגר"ש קלוגר) (ג, 5).

יב. יש מי שהבין שמזמור שיר הוא תחליף למזמור לתודה (אנצ"ת), וניתן להבין כן מדיוק לשונם של כמה אחרונים. אולם, לענ"ד קשה מאוד לומר כך, ומדברי ראשונים רבים עולה במפורש לא

כך, ולכן נראה לדחות את הדיוק הנ"ל מלשון האחרונים. אולם, מוכרח מדברי הכנה"ג שהוא סבר שמזמור שיר הוא תחליף למזמור לתודה, ורמז לשיטה זו מצאתי בדברי המחכים ועוד. בכל מקרה, מה שנכתב באנצ"ת שלפי הרמ"א אין אומרים מזמור שיר בהושע"ר, הוא לענ"ד טעות (ג, 6).

יג. הא"א מבוטשאטש חידש וכתב שלפי נוסח ספרד ראוי להקדים ולומר בהושע"ר את מזמור שיר לפני ברוך שאמר, ויש שהביאו את דבריו והביאו להם חיזוקים. להבנתי, טעמו של הא"א הוא משום שאין להפסיק בין ברכות פסוד"ז. הקשנו שתי קושיות על דבריו, ותייצנו אותן (ג, 7). רבים מבין החסידים נהגו להימנע כליל מאמירת מזמור שיר בהושע"ר, והצענו שמנהגם זה הוא הרחבה של דברי הא"א (ג, 7).

יד. בחננו את הטעמים שניתנו לאמירת מזמורי שבת, ולפי"ז בחנו האם ראוי לאומרם בימי שמחה, כגון בפורים סראגוסא. מזמורים אלו אינם נאמרים בחוה"מ, ולכן מסתבר שלפי הטעם שהובא באו"ז (ובמחכים וארחות חיים) "לכבוד השבת", אין לאומרם בפורים סראגוסא וכדו'. ניתן לומר שרק ביום חג שחשיבותו גדולה מהושע"ר ראוי יהיה לאומרם. הטעם שהובא בסידור ר"ש מגרמייזא ובטור, משום שאין בשבת מלאכה, אינו שייך, כפי הנראה, בחנוכה ובפורים סראגוסא. טעמו של המנהיג, מפני ש"גם הם נקראו שבתון ומקראי קודש", אינו שייך בפורים סראגוסא וכדו' (ג, 8).

טו. לגבי אמירת הפסוק "מזמור שיר ליום השבת" בפורים סראגוסא וכדו', לפי רוב הטעמים שנתנו האחרונים לאמירתו ביו"ט, ניתן לאומרו גם בשאר ימים מיוחדים, אך לפי הטעם 'מפני שיו"ט נקרא שבת' [שהוא זה שהובא ברמ"א ומשנ"ב וברוב האחרונים] הדבר אינו שייך בשאר ימים מיוחדים.

טז. מסקירה מהירה ושטחית של הדברים נראה שבימי הפורים שתוקנו בקהילות השונות לא היתה קהילה שנהגה לומר אז את מזמורי שבת. במק"א פרסתי את דברי החכמים השונים שעסקו בשאלה זו בנוגע לה' באיר.



הרב שלום מנחם
מח"ס שאלת שלום ג"ח

האם אחר יכול להחליף את השליח ציבור בנעימת הקדושה

לכבוד האברך החשוב נעים זמירות ישראל, הרב רבי דוד רחמילוב נר"ו
באשר שאלת שפעמים בעת חזרת השליח ציבור מבקש ממך הש"ץ, בעת הגיע אמירת הקדושה, שתנעים בקולך את אמירת הקדושה במקומו, האם אריך למיעבד הכי.

תשובה: מינקות ראינו (אצלנו עדת המרוקאים) מנהג עתיק יומין בשבתות וימים טובים או בעת שמחות, שהשליח ציבור בהגיעו לאמירת הקדושה נותן לאחד הפייטנים לנגן את אמירת הקדיש. והציבור שותק ושומע, ובהגיע הפייטן ל'וקרא' מתחיל הציבור לומר בקול רם מ'נקדישך' ועד סוף הפסקה הראשונה, דהיינו ל'ואמר', ומסיימים את הפסקה הנ"ל ביחד עם הפייטן ועונים ביחד ובקו"ר קדוש קדוש וכו' (ופעמים שיש כמה פייטנים וכל אחד אומר כמה תיבות מן הקדושה, ואם אין פייטן אזי כל הציבור אומר ביחד בנעימה ובקול רם עם הש"ץ). ואח"כ שהזדמנו להתפלל במק"א ראינו שגם אצל שאר העדות יש שנוהגים כן.

והן אמת שהרב הגדול יביע אומר בח"ה סימן כב' אות ז' שקיל וטרי גבי הקראת ברכת הכהנים שלא ע"י הש"ץ אלא ע"י אחר והעלה דשרי. ברם בגלינות המובאות בהוצאה החדשה הביאו דהעיר הרב הגדול בכתי"ק דמ"מ גבי אמירת הקדושה יש להקפיד שיאמרה החזן עצמו, שמבואר בטור והכלבו ועוד שעיקר חזרת הש"ץ היא בשביל הקדושה. וא"כ יש לנו למצוא סעד וסמך למנהגנו.

וראשית י"ל דהטור בסימן קכ"ד כתב 'ולאחר שסיימו הציבור תפילתן יחזיר ש"ץ התפילה שאם יש מי שאינו יודע להתפלל יכוין למה שהוא אומר ויצא'. ובהמשך דבריו כתב 'וגם מחזיר התפילה כדי שיענו קדושה אחריו' וכו'. ומדבריו מבואר דעיקר הטעם הוא להוציא את מי שאינו בקי, וכ"מ בגמרא ראש השנה עלה ל"ד ע"ב שטעם חכמים הוא להוציא את מי שאינו בקי עיי"ש. וע"ע בשו"ת הרמב"ם סימן ל"ח (הוצאת מקיצי נרדמים). ומרן על שולחנו בס"א נקט כדברי הטור הראשונים והוא פשוט.

אלא שהדברים מתבארים היטב ע"פ דברי הכלבו (בסימן מ"ג), דכתב דהאדנא שכל אחד ואחד מתפלל לעצמו מה שחוזר ש"ץ התפילה הוא משום קדושה. היינו שאף שעיקר הטעם הוא להוציא את שאינו בקי (וע"פ הפשט כיון שנתקן לא ביטלו זאת, וכמ"ש בתשובת הרמב"ם) (הוצאת מכון ירושלים) סימן קמ"ח, וזכר זאת מרן בביתו בסימן קכ"ד על ס"ג ועל שולחנו שם), מכל מקום האדנא שאין החזרה עיקר אלא משום תקנת חכמים שלא בטלה, עיקר החזרה היא לאמירת קדושה, שאכתי שייך טעמה גם האדנא ובכל עת.

ויש להאיר דלטעם הכלבו אם עיקר טעם החזרה האדנא משום קדושה, מצי למיעבד כמו שנהגו אצלנו (עדת המרוקאים) שהזמן קצר וכל כה"ג שמתחילים ג"ר ואומר הש"ץ הקדושה וממשיכים בלחש. וע"ע למרן בביתו בסימן קכ"ד ס"א דכתב 'ועכשיו נהגו ברוב המקומות להתפלל לכתחילה שליח ציבור תפילת המנחה בקול רם כדי שיענו קדושה אחריו ולא יצטרך לחזור ולהתפלל בקול רם'. וראה למור"ם על המפה שם סעיף ב' (וכן הובא מנהג זה להרב כנה"ג בסימן ק"א בהגה"ט דבימות החול מתפלל החזן בקול רם ג"ר ושלוש אחרונות, עיי"ש והבי"ד במג"א בסימן קכ"ד ס"ק ב'). ומ"מ ראה למור"ם בדרכ"מ ס"ק ג' דהעיד דנהגו אצלם לעולם שהש"ץ מתפלל תחילה בלחש (מלבד היכא דהדר נחוץ שחיישינן שיעבור הזמן וכו' עיי"ש) והבן.

והנה מצד הסברא יש לומר דאה"נ, דבעינן שהשליח ציבור יקריא בקול רם את תיבות הקדושה, אך מ"מ היכא שאחר משמיע בקול רם והציבור שומע אותו, שפיר חשיב ממלא מקום השליח ציבור מאחר ששומעים אותו כל הציבור ומתכוין לכך וידוע הדבר (וראה בשו"ת אג"מ ח"ג חאו"ח סימן ד' דבזמננו אין הש"ץ מוציא את הציבור קדושה, ומ"מ ס"ל דלא לו העומדים בתפילה מוציא אף שלא מכיון, מ"מ כיון שנתקן להוציא הוי סתם דעתו לעשות כהתקנה וכו' עיי"ש). ואף דכתב רב שרירא גאון (הוב"ד בב"י בסימן קכ"ד על ס"א ד"ה 'וכתב רי"ו') דאין רשות למתפלל להשמיע קולו ולהוציא את שאינו בקי עד שירד לפני התיבה, בזה שפיר יש לבאר את כוונתו שירד לפני התיבה להוציא הרבים (דמצד הסברא מאי שנא אם עומד בתיבה או שבמק"א בבית הכנסת והציבור שומעין אותו ומכוין להוציאם, וראה בסימן נ"ה סי"ז ש"ץ בקטנה וציבור בגדולה וכו'). ואף שבש"ץ התחיל התפילה ע"ד כן, מ"מ היכא שאחר מוציא במקומו אינו מעכב, כנ"ל בפשטות) אך להוציא יחיד אינו רשאי, ובנד"ד איירי שמחליף את הש"ץ ומפייט בקול להשמיע לכל הציבור, והבן.

ואף דבסימן קכ"ח ס"כ מבואר דש"ץ שהוא כהן שאחר מקריא אותו שיסיים בעצמו את התפילה אא"כ כיון המקרא לתפילת הש"ץ מתחילה ועד סוף (ועיי"ש בטור ובב"י). ומבואר שבשביל להמשיך את התפילה לכתחילה (ראה בסימן קכ"ו ס"ב גבי ש"ץ שטעה ואינו יודע לחזור למקומו שיעמוד אחר תחתיו, ושם לא נזכר דבעינן שישמע התפילה מתחילתה) צריך לשמוע את התפילה מתחילה ועד סוף - התם איירי לגבי י"ט ברכות, ואילו גבי קדושה אינה מתפילה העמידה גופא, והבן.

ואם נפשך לומר דמכל מקום הרי יש את הנמצאים באמצע תפילת העמידה שמכוונים לדברי השליח ציבור, בזה יש להשיב דמלבד דפעמים אין הש"ץ מוציא את הציבור, אם מחמת שלא נשמע קולו ואם שפעמים אין הש"ץ בקי או כל כה"ג, י"ל דאף בש"ץ הבקי וידוע, מ"מ אם יכוין זה הפייטן להוציא את העומדים באמצע התפילה מהני להו שקורא את הקדושה חלף הש"ץ, כנ"ל (ומה גם דיש הסוברים שאין לשמוע את הקדושה היכא שנמצא באמצע התפילה, ראה בב"י סימן ק"ד ס"ז. וגם מהרמב"ם בסדר התפילה (כרך אהבה עלה שכ"ט) משמע שאין ענין שישמע העומד בתפילה, שכתב שהש"ץ לא יגביה קולו בעת שהציבור עונה עיי"ש).

ואם נוהגים אצלכם דאחר קריאת הש"ץ הקדושה חוזרים ואומרים הקהל בקול את הקדושה בעצמם (כמו שראינו שנהגים כן בהרבה מקומות), ראה להמאירי בברכות י"ג ע"ב ד"ה 'רבי יהודה' וז"ל 'שיהא הקורא שותק ושומע מפי הציבור או מפי הש"ץ שמאחר ששומע כעונה נוח לו לצאת שלא בהפסק', ומבואר יוצא מדבריו שמהני ליה לצאת מאמירת קדושה שאומרים הציבור.

וא"כ גם לעומדים באמצע התפילה מהני להו שישמעו את אמירת הקדושה מקול הציבור היכא דאח"כ חוזר הציבור ואומר את הקדושה בעצמו.

והנה המנהג הפשוט האדנא דלא כמו שהעלה מרן בשולחנו בסימן קכ"ה ס"א דכתב 'אין הציבור אומרים עם ש"ץ נקדישך אלא שותקין ומכונין למה שש"ץ אומר עד שמגיע לקדושה ואז עונים הציבור קדוש', אלא דכל אחד ואחד מהמתפללים אומר את הקדושה. וראה בכה"ח אות ב' דהביא מהאר"י החי סדר עניית הקדושה שיענו בקול רם 'נקדישך ונעריצך' ושאר התיבות בלחש עם החזן עד קדוש ק"ק שאומרים בקול רם עיי"ש. ואם איתא להא דאמירת הש"ץ לעיכובא, היאך אומרים תיבות 'נקדישך ונעריצך' בקול רם ואין שומעים החזן, וקיי"ל דתרי קלי לא משתמע. אלא דאינו מוכרח, דיש לבאר דכיון דרוב ככל הקדושה ועיקרה אומר הש"ץ, שפיר דמי (ומבואר בפוסקים שעיקר הקדושה 'קדוש' ו'ברוך' שאמרו ישעיה ויחזקאל ששמעו מפי המלאכים וכו'), ולכן מי שנמצא בתחנונים או בקריאת שמע יענה רק אותם, ראה בסימן ס"ו במשנ"ב ס"ק י"ז, וע"ע בכה"ח שם אות ח' מש"כ בזה. ומ"מ הרי קדוש הוא עיקר הקדושה, ואעפ"כ כתב האר"י שיאמרו בקול רם. אלא דיש ליישב שאחר שעונים קק"ק חוזר הש"ץ בקול רם. רק יש להבין כיון שעונים הציבור מה צריך עוד אמירת הש"ץ או להפך, וי"ל דהוא להוציא את העומדים בתפילה, וי"ל. ולגבי שאר התיבות, כיון דיש לומר אותן בלחש, אין לומר דהוי תרי קלי דלא משתמע, דהוא דומיא דעולה לס"ת דצריך לקרות בלחש עם הבעל קורא ושפיר הוי קול אחד כיון שאומר בלחש, וכמ"ש בסימן קמ"א ס"ב ועע"ש בכה"ח אות טו"ב (ומ"מ למעשה אין אחד שאומר את הקדושה בעצמו ומכוין לצאת באמירת הש"ץ ולא נותנים לב לאמירתו).

קושטא קאי דפוק חזי מאי עמא דבר, דלא רק אצל עדת המרוקאים נוהגים כל אחד ואחד לומר את נוסח הקדושה אלא גם אצל שאר העדות, לפי מה שראינו ושמענו אצל רוב ככל המקומות והקהילות בארץ ובחוצה לה אומרים את הקדושה כל הציבור ביחד עם הש"ץ בניגון, והוא מנהג ברור וידוע. (ובסידור 'עוד אבינו חי' לעדת הטריפולי כתב הרב המגיה בדיני תפילת העמידה של שחרית אות י"ז שמנהגם הקדום בהיותם יושבים בחו"ל כדעת מרן שהקהל שותק ושומע את החזן עיי"ש באורך. והאדנא מה שראינו בנתיניה, שהיא עיר מרובה מעדת הטריפולי, שנוהגים כדרך רוב העולם. ושמעתי שבמושבים שיש קיבוץ של בני עדת הטריפולי שלא הגיעה אליהם השפעת שאר העדות עוד נוהגים כדעת מרן, ואכמ"ל).

ונראה ליתן טעם למנהג בזמננו, דכמו שכבר אין הש"ץ מוציא ידי חובת תפילה כיון שבקיאין, ה"ה לגבי עניית הקדושה, שכיון שבקיאין כבר כל אחד עונה ואומר אותה בעצמו, והש"ץ רק מסדר את הקדושה (וע"ע בשאלת שלום ח"ב סימן ג') שיענו הציבור (ומה שכתב מרן שלא יענו כלל, י"ל שהש"ץ יוציא להציבור, אך האדנא שמתכוונים לצאת בעצמם י"ל). וראה להב"י בסימן קכ"ה דדן אי צריך הציבור לשתוק גבי שאר הקדושה, וכתב 'שאין אומר אותו אלא ש"ץ בשם כל הציבור...'. ואף שנטה מפירוש זה, מ"מ מבואר יסוד הדבר דמה שאומר הש"ץ הוא בשם כל הציבור אכתי יציב וקיים. וא"כ האדנא שכ"א אומר בעצמו י"ל (וראה לשון תשובת הרא"ש כלל ד' אות י"ט: 'וגם דבר פשוט הוא שאין לומר קדיש עם החזן כי אין אומרים קדיש אלא בעשרה וצריך להבין לחזן ולענות אמן יש"ר אחריו כמו כן בקדושה אומר החזן נקדישך ונעריצך וכו' עד שמגיע לקדוש ואז עונים הציבור קדוש'. ומבואר מדבריו שצריך לשמוע את החזן כדי לענות אחריו. והנה בדין הקדיש מצינו דהב"ח (פרשת ויחי אות טז) העלה בעשרה שלמדו ורוצים לומר קדיש דלכתחילה יזהרו שאחד יענה להם. ובספרו מקבציאל (פרשת ויחי ש"ר אות כ"ה) כתב: ד'אפילו כל העשרה אומרים קדיש ואין אחד עונה שרי

ואע"ג דאומר ואמרו אמן אין זה מחזי כשיקרא דלמלאכים אומר'. ולפ"ז שייך נמי בקדושה דטעמא שצריך להבין ולשמוע החזון ולענות אחריו שהיכא שכולם אומרים שפיר דמי, והבן).

ועל כרחק אף אם נימא דעיקר החזרה בימינו הוא מטעם הקדושה, הרי סוף כל סוף האדנא כל אחד אומר את נוסח הקדושה בעצמו ולא מתכוין לצאת ידי חובת הקדושה מהשליח ציבור. וא"כ לא שנא אם אומר את הקדושה בקול רם הש"ץ עצמו לא שנא אם אומר את הקדושה אחר, יש להתיר את הדבר, כיון שאין השליח ציבור או אחר מוציא להציבור אלא כל אחד ואחד אומרה בעצמו. ואף אלו שעומדים באמצע התפילה יוצאים ידי חובת קדושה ע"י זה ששומעים את הציבור אומר את הקדושה וכמ"ש המאירי (וה"ה שהפייטן דאמירתו מוציאה להעומדים בתפילה, אם הוא מכין בכך).

תבנא לדינא, פייטן המתבקש מהשליח ציבור בחזרה לומר את תיבות הקדושה בשיר ובנעימה, רשאי לעשות כן אף שאין הוא הש"ץ גופא, ואין בזה כל חשש.

בברכת התורה ולומדיה

ע"ה השלו"ם ס"ט



הרב ישי יצחק שרגא

רב קהילת מדרש אברהם

בדיני עיקר וטפל לברכה אחרונה

פת טפילה בשיעור שביעה אם מברך נפשות, אכל חצי זית מהעיקר וח"ו מהטפל מה
יברך ברכה אחרונה

ראיתי לברר בדיני עיקר וטפל ענין שלא נתבאר דיו בספרי הפוסקים, במי שאכל מליח ואחריו פת בשביל להעביר את המליחות שבגרוננו, מה מברך ברכה אחרונה. ושאלה זו מתחלקת לשלושה חלקים:

א. אם אכל מן העיקר, שהוא המליח, שיעור כזית, ומן הטפל, שהוא הפת, אכל שיעור כדי שביעה (שבכה"ג בעלמא חייב בברהמ"ז מהתורה), מה יברך ברכה אחרונה.

ב. אם אכל מן העיקר, שהוא המליח, חצי זית, ומן הטפל, שהוא הפת, כזית שלם, מה יברך ברכה אחרונה.

ג. אם אכל מן העיקר, שהוא המליח, חצי כזית, ומן הטפל, שהוא הפת, חצי כזית, מה יברך ברכה אחרונה.

וכיון שנראה שעיקר דין זה תלוי ועומד בדין מי שאכל מן הפת שיעור כדי שביעה, אם מברך נפשות או בהמ"ז, נבא על ראשון ראשון.



אם פת טפילה משתנית ברכתה

א. במשנה (מד:): הביאו לפניו מליח תחלה ופת עמו - מברך על המליח ופטר את הפת, שהפת טפלה לו. וכן נפסק בשו"ע (סי' ריב). והסכמת האחרונים, דאין הטפל פטור מברכה מכל וכל, וחייב הוא בברכה, אלא שהוא נפטר בברכת העיקר, וכלשון המשנה מברך על העיקר "ופטר" את הטפילה. ונפק"מ שאם אכל את הטפל קודם העיקר, שהטפל צריך ברכה (עי' ברמ"א שם), כיון שלא היתה עדיין ברכה על העיקר שתפטרו. וכמו"כ, אם כשבירך על העיקר לא היתה דעתו על הטפל, צריך לברך על הטפל, דבכה"ג הטפל לא נפטר בברכת העיקר, וכמש"כ בחזו"א (סי' כז ס"ק ט').

והנה יל"ע באכל מן הטפל, שהוא הפת, שיעור כדי שביעה, שחייב בברכה מהתורה, האם ברכת המליח תפטרו. ולכאוי' י"ל דאין ברכת הנפשות של המליח פוטרת את הפת שהיא דאו', דאין דרבנן פטר דאורייתא. וכבר הסכימו הפוסקים שאין נפשות פטר ברכת מעין ג' (וכמש"כ במ"ב סי' רח ס"ק סב), וק"ו בהמ"ז, שהיא דאו' לכו"ע.

מיהו במפורש כתב הב"י, דכמו שבברכה ראשונה העיקר פטר את הטפל, ה"ה ג"כ בברכה אחרונה. וכן הסכמת כל הפוסקים. ולפ"ו נמצא דגם ברכת הנפשות של המליח פוטרת את הפת,

ואף שברכת הפת היא דאורייתא. ולא מצאנו הגבלה כמה יאכל מן הפת, ובכל אופן נפטרת הפת בברכת נפשות.

וצ"ל בטעם הדבר, דאף אם אכל מהפת כדי שביעה, מ"מ כיון שלא אכל את הפת לשם אכילה, אלא בתורת טפל, וכגון להעביר את המליחות מגרונו, וכשאמרה תורה "ואכלת ושבעת וברכת", היינו שאוכל לשם אכילה, אבל כשאוכל בתורת טפל אין ע"ז שם של אכילה. ודומה הדבר למטעמת שאינה צריכה ברכה, וה"ה בנ"ד. ולכן נפשות פוטר את המליח, אף אם אכל מן הפת כדי שביעה. וכ"כ סברא זו בתורת חיים סופר (ס"ק ב'), ובשו"ת לבושי מרדכי תנינא (סי' ל' ד"ה ועתה), ובחוט שני – ברכות (עמ' ריז ד"ה אמנם).

ב. ונראה הכרח לזה, דהפת נפטרת בתורת טפל בכל אופן, ואף אם אכל מהפת כדי שביעה, דהנה הגם שדעת רוב ככל הראשונים דברכת הנהנין מדרבנן, מ"מ יש הסוברים דברכת "המוציא" שאני וחיובה מהתורה, ע"י בטור (סי' קסז) שהבין כן בדעת הרמב"ם. (אבל בב"י כתב שנוסחא משובשת נודמנה להטור). אכן מצאנו להמרדכי (רמז קפה) שסובר כן בהדיא, וז"ל: כתב בספר המצוות כל הברכות האלו חוץ מלחם אם נסתפק אם בירך אם לאו אינו חוזר ומברך לא בתחילה ולא בסוף מפני שהן מדברי סופרים. ומשמע לכאורה דלחם בין בתחילה בין בסוף הוא מדאורייתא. וכן פירש בחי' אנשי שם, והביא גם מש"כ בס' האגודה (סי' קפה), וז"ל: כל הברכות כולן חוץ מברכת המוציא ובהמ"ז, אם נסתפק אינו חוזר. ע"ש. וכ"כ בס' הבתים (ש"א פ"ב). וע"ע בפנ"י (ר"פ כיצד מברכין). ועכ"פ חזינן דיש מקמאי דס"ל הכי בהדיא דברכת המוציא היא מה"ת. ולשיטה זו יש לתמוה מפשטות דברי המשנה דמליח פוטר את הפת, ואיך ברכת שהכל שהיא מדרבנן תפטור את ברכת המוציא שהיא מדאורייתא? וע"כ כדאמרן, שהיה פשוט להם לרבותינו הראשונים, דכל שהפת נאכלת בתורת טפל אין זו האכילה החשובה והעיקרית שחיובה מהתורה, ובכה"ג אין זה אלא דרבנן, ונפטר הטפל בברכת העיקר.

ושמא יש לדחות כל עיקר ראייה זו, ויש לומר דאף דברכת המוציא מדאורייתא, מ"מ מטבע הברכה אינו מהתורה, וכל שבירך שהכל יצא ידי חובה גם מהתורה, כיון שברכת שהכל היא ברכה כוללת ופוטרת הכל (וע"י היטב בלשון הטור, דמשמע קצת דרך משום שהיא דרבנן אמרין שברכת שהכל פוטרת את ברכת המוציא). אמנם נפק"מ לשיטה זו, דאם מסופק אם בירך שחוזר ומברך, אבל לעולם אם בירך שהכל יצא יד"ח מהתורה.

ג. אמנם מצאנו לכמה אחרונים שנקטו דאם אכל מן הטפל פת כדי שביעה, שיש בה חיוב מן התורה, צריך לברך בהמ"ז, ואין הפת נפטרת בברכת המליח. וכ"כ בשו"ת הלק"ט ח"ב (סי' נט): דמה שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך ולכך לא התירו בלחמניות אלא כשלא אכל שיעור שחייב מן התורה, שהוא כדי שביעה. והובא ביד אהרן (הגה"ט). ובכה"ח (אות ג'). וכ"כ הצ"ח (מה). בדעת רש"י שם. ובשו"ת התעוררות תשובה ח"א (או"ח סי' צה). וכעין דעת הלק"ט כ"כ לצדד הפמ"ג בראש יוסף (ברכות שם). וע"י בבאה"ל (ר"ס רד).

ויש להביא כדמות ראייה לשיטה זו, ממש"כ הבאה"ל (ר"ס רד) דפת שעטיפשה, דהגם שברכתה שהכל, מ"מ י"א דלבסוף מברך בהמ"ז. ולפ"ז י"ל, דה"ה בנ"ד, דהגם שהפת נפטרת מתחילה

בברכת שהכל שעל המליח, מ"מ ברכה אחרונה מברך בהמ"ז. ויש לדחות. ועי' בשיעורי הגרי"ש אלישיב - ברכות (מהדו' רב"צ קוק, עמ' תמב).

ד. והנה כבר נתבאר שפשטות ההלכה במשנה ובפוסקים דאיירי שאכל מן הפת בתורת טפל, ואפי' אכל כדי שביעה, מ"מ בכה"ג ברכתו נפשות כברכת העיקר. והשמטת הפוסקים שלא חילקו בזה, סתמו כפירוש, דבכל אופן מברך ברכה אחרונה נפשות רבות. אמנם לכאור' יש לדחות, דבמשנה איירי שאכל מן הפת פחות משיעור כדי שביעה, ורק בכה"ג ברכתו נפשות. ולעולם אם אכל שיעור ברכת הפת בהמ"ז מהתורה.

ובשו"ת הלק"ט שם כתב להביא ראיה לזה, מהא דמוקי הש"ס (ברכות מה). את מתני' דאכל מליח, באוכל פירות גינזור שדרך לאכול מהם הרבה, ואח"כ הביאו לו מליח ופת עמו. והוכיח הלק"ט, דבדווקא העמיד כן הש"ס באוכל פירות גינזור קודם, משום דבכה"ג אחר ששבע מן הפירות, כבר אין בפת כדי שביעה, ולכן הפת נפטרת בברכת הנפשות של המליח. אבל אם אכל מהפת כדי שביעה, שוב א"א לפטור בברכת הנפשות את הפת.

אכן, מלבד שקשה להעמיד כן את פשטות הסוגיא וסתימת הפוסקים שלא חילקו בזה, הנה בעיקר מה שהוכיח הלק"ט ממה שהעמיד הש"ס בפירות גינזור, לכאור' משם ראיה לשכנגדו, דהא הרמב"ם והשו"ע וגדולי הראשונים לא העתיקו כלל אוקימתת הגמ' דאיירי בפירות גינזור, ופסקו בסתמא דאכל פת ואחריו מליח, דמברך על העיקר ופטר את הטפילה. ולדברי הלק"ט משמע דאפי' אם אכל כדי שביעה. וכבר עמדו בזה גדולי האחרונים, עי' מ"ב (ס"ק ג') ושעה"צ (ס"ק ט'). ואף גדולי האחרונים שרצו לומר שאוקימתא זו עיקר להלכה, אין טעמם כלל וכלל משום טעמו של הלק"ט, עי' היטב בדבריהם. וא"כ אין זה ענין לנ"ד כלל.

ובלא"ה נראה דקשה להעמיד כן את פשטות הסוגיא, דאיירי שאכל פת שאין בה כדי שביעה, וזאת מכמה טעמי תריצי. הנה נחלקו הפוסקים במי שאכל פת ושאר מאכלים ושבע, ואין השביעה רק מהפת, אלא גם משאר המאכלים, האם בכה"ג חייב בברכה מהתורה או מדרבנן. ויש בזה מבוכה גדולה באחרונים. ובשו"ת הלק"ט ח"ב (סי' רכו) כתב וז"ל: איכא לספוקי אי אכל כזית דגן ושבע משאר מאכלים אי מחייב מה"ת. והיה נראה דכיון דפת פטר כל מידי דמיון, שהכל בא בשבילו וקבעי עליה אנשי, אם אכל ושבע אפילו משאר דברים הוי דאורייתא. עכ"ל. אבל הפמ"ג (קפד ס"ח) כתב דהוי מדרבנן. וכן נראית דעת הבא"ח (פ' חוקת אות ט'). ובבאה"ל (סי' קפד ס"ו ד"ה בכזית) עשה פשרה, דרק אם אכל דבר שדרכו להתלפת עם הפת הוי דאור'. ע"ש. ועי' באור לציון ח"ב (פי"ג ה"ו). והאחרונים העירו שמדברי בעה"מ (ברכות מא:) מוכח דדברי הלק"ט. ועי' בהליכות עולם על הבא"ח שם.

ומעתה לכאור' לשיטת הסוברים דגם בשבע משאר מאכלים חייב בבהמ"ז מה"ת, א"כ בנ"ד שאכל מן הפת שיעור מועט ושבע, חייב בבהמ"ז מהתורה, אף אם שבע משאר המאכלים. וצ"ע איך נפטרת הפת בברכת הנפשות של המליח. וע"כ מוכח מזה, דכיון שאכל מהפת בתורת טפילה, הפת נפטרת בברכת נפשות. דאי לא נימא הכי, א"כ נצטרך לדחוק מאוד שהמשנה מדברת במי שאכל שיעור מועט מאוד ולא שבע לא מהפת ולא מהמליח. ולכאור' פשטות הדברים אינה כן.

וביותר נראה להכריח כן, דהנה נפיש רב רבני מרבתינו הראשונים דס"ל דאפי' אכל רק כזית, חייב בבהמ"ז מהתורה. ואף דלא קיי"ל הכי, מ"מ הכי ס"ל לראב"ד בהשגות (סופ"ה מהל' ברכות), והרמב"ן במלחמות והרשב"א והרשב"ץ (ברכות כ:), ושכן היא דעת הרי"ף, והר"א ממיץ בס' יראים (סי' כד). ועי' במרדכי (פ' שלושה שאכלו סי' קעד). ובס' ארעא דישראל למהר"א ישראל (מע' ב' אות יא). וא"כ בנ"ד חייב בבהמ"ז מהתורה בכל אופן, ואפ"ה נפטר בברכת המליח, אא"כ נדחוק ונפרש דכל המשנה מדברת במי שאכל מליח ואכל פת להעביר את המליחות באופן שהפת פחות מכזית. וכמדומה שזה דוחק גדול מאוד להעמיד כן.

ומכל זה נראה, דאף דבהמ"ז חיובה מהתורה, מ"מ כל שאכל את הפת בתורת טפילה, אין זו אכילה המחייבת ברכה מהתורה, ואין כאן "ואכלת ושבעת", ופוטרי את הפת בברכת הטפל בכל אופן. ואף שברכת הטפל היא רק דרבנן, וכגון שאכל מליח שברכתו נפשות.

ונראה עוד לפ"ז, במי שאכל ולא שבע, ושוב אכל כזית פת ושבע, די"א דכעת חייב לברך מה"ת, ובמסופק חוזר לברך כדין סד"א לחומרא, עי' בביאור הלכה (ס"ו קפד), ובהליכות עולם ח"ב (עמ' סח). ומ"מ נראה דאם שבע מן הפת בהיותה טפילה, דאינו חייב כעת בבהמ"ז כלל, כיון שכעת אין כאן אכילה של פת. ומ"מ יש לזהר מאוד שבכל כיו"ב שלא ישבע מן הפת, ושלא תהיה לו כוונת אכילה ושביעה מן הפת, ובקל יכול לטעות בזה. וכיו"ב כתב המ"ב (ס"ק ה') וז"ל: וכ' האחרונים בשם השל"ה, דטוב למנוע מלאכול פת למיתוק שתיית הי"ש, כי מי יוכל להבחין היטב אם הוא רק להפיג מרירותו, או גם לסעוד הלב, דאז צריך לברך המוציא ונט"י.

ונראה דזו כוונת הערוך השולחן (סי' ריב ס"ה), וז"ל: ודע שזהו וודאי שכל טפל אינו אלא אכילה מועטת להשיב הלב, או שלא יזיקנו בגרונו, ואז א"צ על הטפל לא ברכה ראשונה ולא אחרונה, אבל כשאוכל הרבה לא שייך לקרותו טפל, ולכן כל יראי אלקים מונעין את עצמם מליקח אפילו פת כל שהוא, או גלוסקא כל שהוא לשם טפל, אחרי שתיית מעט יי"ש כדרך העולם, כי מי יוכל לשער זה.

ויש שרצו ללמוד מדבריו, דס"ל דכל שאכל מן הפת שיעור שביעה, דאין נפשות פוטר בהמ"ז שהוא דאו'. ואין דבריו מורין כן, דהא סיים דמי יוכל לשער זה, ומשמע שהוא דבר שאפשר לטעות בו. וכוונתו פשוטה, דיש לזהר שלא ישבע מהפת ויחשוב שהיא טפילה, ובכה"ג ששבע מהפת חייב בברכה מהתורה.



אכל צנון עיקר וזית טפל

ה. ולכאורה יש להביא עוד ראיה פשוטה לדברינו. הנה בגמ' (מא.) מבואר כשאכל צנון בתורת עיקר וזית בתורת טפל, שהזית נפטר בברכת הצנון בברכה אחרונה. והנה לדעת רוב הראשונים ברכת מעין ג' היא מהתורה, ואפ"ה חזינן כדבר פשוט שנפטר הזית בברכת הנפשות של הצנון. כן הוכיח בס' בני ציון ליכטמאן (ס"ק א').

אכן, לכאור' גם כאן יד הדוחה נטויה, די"ל דמה שהצנון פוטר את הזית איירי שלא אכל כדי שביעה מהזית, דבכה"ג אין ברכת מעין ג' על הזית דאורייתא, ומשו"ה יש לזית דין טפל שנפטר

בברכת העיקר שהוא הצנון. ונמצא דרך כשאכל דבר שברכתו מדרבנן בתורת טפל, נפטר בברכת העיקר שהיא דרבנן. וכן דחה בשו"ת משיבת נפש (סי' ה', אות ב').

אמנם נראה דיש בזה מן הדוחק להעמיד כן, דאיירי בדווקא שלא אכל מן הזית כדי שביעה. ובפשוטו לא מצאנו חילוק בזה, וכיון ששיעור ברכה אחרונה הוא ב"כזית", נצטרך לדחוק ולהעמיד שאכל רק חצי זית, שהוא שיעור מועט מאוד.

ועוד, דהמעין בראשונים (ברכות מט:) יראה דמה שהם הבינו דחויב ברכת מעין ג' מהתורה, הוא משום שלמדו כן מהפסוק ארץ חיטה ושעורה, וחיטה ושעורה המה בכלל אכילה. והבינו הראשונים דהכללים של שביעה שנאמרו בברכת מעין ג', המה מקבילים לכללים שנאמרו בבהמ"ז. ועי' ברמב"ן שם. ולפ"ז נראה פשוט, דמאן דס"ל דבבהמ"ז חייב בכזית מהתורה (וכמ"ש הרמב"ן והרשב"א שם והיראים סי' רנג), דה"ה במעין שלוש חייב בכזית מהתורה. וכ"כ הקרן אורה (ברכות ג.), דחויב מעין ג' הוא בכזית מהתורה, ע"ש טעמו. ונמצא שלדבריו פשטות הסוגיא דאף אם אכל כזית אחד, שחויב ברכה אחרונה מהתורה, נפטר בברכת נפשות של הצנון.

ויתר על כן יש להכריח דאיירי גם בכה"ג דברכת הזית היא דאורייתא, ואפ"ה הזית נפטר בברכת הצנון. דהנה למעשה נחלקו האחרונים אימתי הוי חויב מדאורייתא לברך מעין ג'. במשנ"ב (סי' רט ס"ק ט') כתב שהוא כשאכל כדי שביעה. אבל מרן החזו"א (סי' לד ס"ק ה') נקט דכיון שאין אוכלין אותן לשביעה, אין שיעורן בכדי שביעה, וכתב: ונראה שאם אוכלין כדרך האוכלין מקרי שביעה, וכמו ביין דשיעורו כדי שביעה מצמא, ע"כ. ועי' בפמ"ג (מש"ז סי' רח ס"ק א), שכתב דהוא כשיעור שכבר אינו תאב לאכול אותם פירות. וכ"כ עוד שם (סי' רב א"א ס"ק כו) לענין שתיית מי תאנים, דהשיעור לברכה אחרונה מהתורה הוא, כששתה שיעור שביעה שאין תאב לשתות עוד. ומעתה לשיטת הפמ"ג והחזו"א, יתכן דגם אם אכל מן הזית שיעור מועט, כל שאינו תאב עוד לאכול זית חייב לברך מהתורה.

ויתר על כן יש להעיר, דלמ"ד דמברכין ברכה אחרונה על בריה, א"כ ודאי שבנ"ד חייב היה שיעור המחייב ברכה אחרונה. ועי' בתוס' (לט. ד"ה בצר) שאפי' בזית יש דין בריה. וא"כ ע"כ דהצנון פטר את הזית משום דהוי טפל. ונמצא דפשטות הסוגיא היא דאף שאכל זית שחויב ברכתו מה"ת, מ"מ נפטר בברכת הצנון.

ו. ויש להביא עוד ראיה לדברינו. הנה כתב הב"י וז"ל: כתב הכל בו (סי' כד ד"כ): וצ"ע בהא דאמרינן דמברך על העיקר ופותר את הטפלה מברכה שלפניה, אם פותרו גם כן מברכה שלאחריה. עכ"ל. וסיים הב"י: ולי נראה דבר פשוט, דכשם שפותר מברכה שלפניה כך פותר מברכה שלאחריה, וסוגיין דעלמא הכי הוא. ע"כ.

והנה המעין בדברי הכל בו (דין הל' סעודה, בנדמ"ח ח"א עמ' תרנד) יראה ששם נסתפק בענין אחר, וז"ל: וצ"ע במה שאמרנו דאפילו צנון וזית אם היה צנון עיקר, ברכת צנון פותרת את הזית מברכה שלפניהם, אם נאמר שיפטור אותו מברכה שלאחריהם ג"כ, או לא. ואפשר דה"ה דפותר אותה מברכה שלאחריה ג"כ. עכ"ל. וכ"כ באורחות חיים ח"א הלכות ברכות (סוף אות כא, דף לח.), וסיים: כך פסק הר' דוד בר לוי ז"ל (בעל המכתם): ע"כ. וכן הוא בס' המכתם (ברכות מא.).

ונמצא, דמעולם לא נסתפק הכל בו בספקו של הב"י, ורק נסתפק אם ברכת נפשות פוטר מעין ג'. וכמו"כ הלשון שהעתיק הב"י מהכל בו, לפנינו ליתא. והנה הכל בו לא פירש את צדדי הספק. ולמש"כ, לכאו' יש לפרש משום דברכת הזית היא דאורייתא, ושמא בכה"ג דרבנן אינו פוטר דאורייתא. וראיה ברורה לזה, שהרי הכל בו סובר שמעין ג' דאו', וכמ"ש בספרו (הל' ברכת הפירות ד"כ ע"ד). ואם כנים הדברים, נמצא שיש ללמוד מדברי חד מן קמאי שבכה"ג הטפל נפטר בברכת העיקר אף שברכת העיקר היא רק מדרבנן. והעיר מזה בקצרה בס' בני ציון (סי' ריב). ע"ש. ועי' בראש יוסף לפמ"ג (מה). שפירש כן את דברי הכל בו המובא בב"י מדנפשיה, להצילו מקושיית הב"י, ודברי הכל בו הנדפס לפנינו מסייעין לדבריו.

ולפי האמור בדברי הכל בו הנז', נמצא נפק"מ להלכה במי שאכל סלט שרובו מדברים שברכתן נפשות, ומיעוט מדברים שברכתן מעין ג', וכגון ענבים, ואכל יותר מכזית מהענבים, שמברך נפשות ופוטר את הכל. ואף שברכת נפשות מדרבנן, מ"מ פוטר את הענבים, כיון שאינם אלא בתורת טפל (עי' בבאה"ל סו"ס ריב). וכ"כ בפשיטות בס' וזאת הברכה (פרק יא הל' יז), ובשיעורי שלמי תודה (ברכות - סי' טז) בשם הגר"א"ל שטיינמאן.

והנה באמת פרט זה לא נתבאר בהדיא בפוסקים, דבכה"ג מברך נפשות, ועי' במגילת ספר (סי' לה אות ט'). אכן למשנ"ת לכאו' הדברים מפורשים בדברי הראשונים, ובפרט שהב"י למד את כל דין זה דנפטר הטפל בברכה שלאחריה מדברי הכל בו הנז', ושם הדברים מפורשים וכמש"כ.

והעולה מהאמור, דאין להקשות דכיצד יתכן דברכת נפשות תפטור את ברכת המזון שהיא דאו', והלא הלכה פסוקה ומוסכמת בכל הפוסקים שנפשות אינו פוטר בהמ"ז. דלמש"כ זו אינו קושיא כלל, דמה שנפשות אינו פוטר בהמ"ז, זה רק אם בירך נפשות על אכילת פת בתורת עיקר, שאז החיוב של ברכת הפת הוא בהמ"ז, אבל בנ"ד שהפת נאכלת בתורת טפל, הלא ברכת הפת מעיקרא היא נפשות, כיון שחזו"ל הורנו שהעיקר פוטר את הטפל בין מברכה ראשונה ובין מברכה אחרונה, וברכת העיקר היא ברכת הטפל. וזה ברור מאוד.



אכל משבעת המינים בתוך הסעודה

ז. ודאתאן להכא, י"ל כדמות ראייה נוספת לזה. הנה מי שאכל בתוך הסעודה פירות משבעת המינים שיעור כדי שביעה, שחייב לברך עליהם לדעת רוב הראשונים ברכת מעין ג' מהתורה, אבל מהפת אכל שיעור שאינו כדי שביעה, דסתמות הפוסקים שבהמ"ז פוטרן מכל וכל ואף די"א שאם לא שבע מהפת בלבד אין חיוב בהמ"ז מהתורה אלא מדרבנן. וכמו"כ להמשנ"ב הנז' שאם שבע מדבר שאינו מתלפת עם הפת אין חיוב בהמ"ז מהתורה. ומ"מ לא שמענו ולא ראינו למי שיאמר שבכה"ג אין בהמ"ז שחיובה מדרבנן פוטר את הפירות שלרוה"פ חיוב ברכת מעין ג' מהתורה. ועי' בפמ"ג (א"א קעז ס"ק א') שעורר מזה, וז"ל: ומה שיש מהעיון הוא, באכל כזית, דברכת המזון דרבנן, ואכל תאנים וענבים הרבה למאן דאמר מעין שלש דין תורה, איך יברך ברכת המזון על פת דרבנן ויוציא תאנים וענבים דחייב עליהו מן התורה, אין בדין. עכ"ל. וליישב הערה זו, ע"כ די"ל כדאמרן, דכיון שאין הפירות אלא בתורת טפילה ברכתן חוזרת

להיות כברכת העיקר, ואין חילוק אם חיוב הברכה על הטפל הוא מהתורה או לא. ויש להכריח כן, דהא מי שבירך על הענבים בהמ"ז, הדין הוא שלא יצא, וחוזר ומברך מעין ג' (וכפשוט דברי השו"ע (סי' רח סעיף יז), וכמ"ש המ"ב (ס"ק עח), ע"ש), וא"כ יש להבין היאך מברך בהמ"ז על הענבים. ומבואר מכל זה, דכיון שהענבים המה בתורת טפילה בסעודה, הם נפטרים לכתחילה בברכת המזון, כדין כל טפל הנפטר בברכת העיקר. ואף אם אכל מהענבים שיעור כדי שביעה, מ"מ הוא נפטר בבהמ"ז גם אם אכל רק כזית מהפת.

(וקצת יש להקשות, דלפ"ז למה האוכל מאכל לרפואה מברך גם ברכה אחרונה. ופשטות ההלכה דאף אם אוכל פת לרפואה מברך בהמ"ז, ואף שאין זו אכילה לשם שביעה, וגרע טובא מטפל. וצ"ל, דכיון שמבואר ברמב"ם (פ"ה מיסוה"ת) דאם אכל מאכל של ע"ז לרפואה, דנהרג עליו, ואף שאם עבד ע"ז באונס אינו נהרג, וביארו האחרונים דהאוכל לרפואה אף שאונס מחמת חוליו, מ"מ שפיר זה נקרא לרצונו, כיון שחפץ הוא בהמאכל עכ"פ. וכמש"כ בס' תורת העובר (חלק התשובות סי' ו'). א"כ עדיין זה בכלל ואכלת ושבעת. ועימש"כ בזה בס' אפיקי מגינים שם).

ועלה בידנו עד עתה, דאף אם אכל מהפת, שהוא טפל, שיעור כדי שביעה, מ"מ אינו מברך ברכה אחרונה אלא ברכת בנ"ר על המליח, ופוסט בזה את הפת. וזאת כיון שברכת הפת חוזרת להיות כמו ברכת המליח, שאינה אלה טפילה לה להיות כמותה.

וכ"כ לדינא ההפלאה (י-ם תשנ"ד, בחי' לברכות לה: ד"ה ועוד דנ"ל. ושם מד. ד"ה מיהו), דנפטרת הפת בברכת הטפל אף אם אכל כדי שביעה. וכ"כ בס' אפיקי מגינים (ריב ס"ק ג'). ע"ש היטב. וכן נראית דעת השבילי דוד (כללי ברכות כלל ה' פ"א אות א'). וכן נראה מדברי בעל החו"י במקור חיים (סי' תרלט ס"ק ב', בקיצור ההלכות), וז"ל: מה שנ"ל שגם בדין סוכה, אכל פירות לעיקר, ופת אפילו יותר מכביצה, כמו שנפטר הפת מברכתו, ה"נ נפטר מסוכתו. וכן מצאתי בשיעורי ברכות להגרי"ש אלישיב (עמ' תפא) דפשיטא ליה כן. וכ"כ בס' חוט שני (ברכות עמ' ריז).

אמנם הגרש"ז אורבך (מנח"ש ברכות מד. נד' בס' צהר - אהל ברוך עמ' רנו), והגר"ח פ' שיינברג (במאמר שהובא בס' שלמי ניסן - ברכות סי' פד אות ז'), נסתפקו בזה. ועיקר טעמם, כיון שנפשות דרבנן אינו פוסט בהמ"ז דא'ו. ולמש"כ לכא' מעולם לא היה כאן חיוב בהמ"ז. ומ"מ נראה שלא ברירא להם האי מילתא.

אבל בשו"ת יבי"א ח"ז (סי' לב), ס"ל לדינא דמברך בהמ"ז, כיון שנפשות אינו פוסט דאורייתא. ויש לדון אם לפי דבריו י"ל הכא דסב"ל. דהא חזינן בדברי כמה מגדולי הפוס', דס"ל דהכא הטפל נפטר בברכת העיקר. ועימש"כ עוד בזה ידי"נ הגר"א ברונר שליט"א בס' נתיבות הברכה (סי' קטו).

והנה מנהג העולם, דרגילים להטעים את האורז ברוטב עם זיתים, באופן שהזיתים המה רק בתורת טפל להאורז. ולהנ"ל נמצא, דאם אוכל את האורז שלא בשעת הסעודה, דצריך לברך נפשות על האורז. ולמעשה תלוי הדבר במחלוקת הפוסקים הנ"ל, ולהשיטות שאין בנ"ר פוסט דאורייתא אפי' בתורת טפילה, צריך לברך ב' ברכות, נפשות על האורז ומעין ג' על הזיתים. אבל אי נימא דכל שבא בתורת טפל ירד מברכתו, וגם הזיתים נפטרו בברכת הנפשות, א"כ מברך נפשות בלבד.

צירוף טפל לברכה אחרונה

ח. ומעתה יש לעיין, באכל חצי זית מהעיקר – שהוא מליח, וכזית מהטפל – שהוא הפת, מה מברך ברכה אחרונה.

ובהשקפה ראשונה היה נראה שיברך בכה"ג ברכת המזון על הפת, כיון שאינו מברך ברכה אחרונה על העיקר, וכבר נתבאר שהטפל טעון ברכה אלא שנפטר בברכת העיקר (ופרט זה סובל אריכות גדולה, ואכ"מ, ועכ"פ כן היא הסכמת רוב האחרונים שאין הטפל פטיר ועטיר מברכה מכל וכל, שהרי אסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, ורק שנפטר בברכת העיקר, וכמ"ש בחזו"א). וכאן, שאין ברכה על העיקר, יש לברך על הטפל, ויברך על הפת בהמ"ז. ומצאתי שכ"כ למעשה בשו"ת יבי"א ח"ז (סי' לב). ע"ש. וכ"כ הגר"ח"פ שינברג (במאמר בס' אהל ניסן – ברכות סי' פד אות ז'), וטעמו, דבמקום שאין ברכה על העיקר, הטפל אינו נטפל ונשאר במקומו ובברכתו. ע"ש.

אכן למש"כ לעיל, נראה לכאור' דגם בכה"ג שאכל מן הפת כזית יש לו לברך נפשות כברכת העיקר. והיינו טעמא, דכיון שהפת היא רק טפילה, ברכתה כברכת העיקר (ודומיא דמש"כ הרמ"א דאם אוכל טפל מן העיקר, שמברך שהכל על הטפל דכיון שהוא טפל נשתנית ברכתו. ואף להאחרונים החולקים על הרמ"א, כהב"י וסיעתו, וסוברים שצריך לברך על הטפל את ברכתו הרגילה, מ"מ בנ"ד יודו). והיינו טעמא, דכיון דחזינן שאף באכל שיעור כדי שביעה מן הפת מ"מ מברך נפשות על הפת, ונמצא שברכת הפת בכה"ג שהיא טפל, זו ברכת נפשות. וא"כ ה"ה בנ"ד שברכת הפת נפשות, וזה מצטרף להמליח שהוא עיקר. ואף שמהמליח לא אכל שיעור של ברכה אחרונה, מ"מ כיון שברכת הפת היא כברכת המליח, א"כ נמצא שיש כאן שיעור של ברכה אחרונה, ויש לו לברך בנ"ה. וכ"כ למעשה הכה"ח (סי' ריב ס"ק ב'), ושכ"כ בשו"ת משיבת נפש ח"א (סי' ה'). וכ"כ למעשה האגרות משה אור"ח ח"ד (סי' מב). וכ"כ הגר"ש אלישיב (הערות למס' ברכות עמ' שטו). אמנם עי' באפיקי מגינים (סי' ריב ס"ק א'), ובחוט שני (ברכות - עמ' ריז) שנסתפקו בזה. ולפ"ז נמצא, דמי שאכל זית חריף, ואכל לחם להעביר את חריפות הזית, דיש לו לברך ברכת מעין ג' על הלחם.

אמנם ראיתי לכמה אחרונים שכתבו לעורר, דהנה אם אוכל את הטפל קודם העיקר, להרמ"א ברכת הטפל יורדת בדרגא ומברך שהכל, אבל להב"י מברך על הטפל את ברכתו המקורית. וביאר בב"י: "דבשביל שהוא טפל לא תשתנה ברכתו". ורצו ללמוד מזה דה"ה לנ"ד, דבשביל שהוא טפל לא תשתנה ברכתו, כיון שאין כאן ברכה על העיקר. והיינו, דבמקום שיש עיקר אזי הטפל נטפל אליו, אבל במקום שאינו מברך על העיקר, אין הטפל נטפל. עי' להגר"א גניחובסקי זלה"ה בס' בר אלמוגים (סי' קמט), ובשו"ת מנחת העומר (אור"ח סי' ה'), ובס' וזאת הברכה (בירור"ל סי' כ'), ובס' ברכת ה' ח"ג (פ"י הל' ז'), ובס' משנה ערוכה (עיקר וטפל, עמ' שעח). ועפ"ז רצו לומר דבנ"ד מברך ברכת המזון על הפת, ושייך כאן מש"כ מרן הב"י: "דבשביל שהוא טפל לא תשתנה ברכתו".

ואף שאיני כדאי, מ"מ לכאור' אינו ענין לנ"ד, דהא לעולם ברכת הטפל משתנית כברכת העיקר, כמו שברכת הפת היא כברכת המליח, וכמ"ש האחרונים דה"ה לברכה אחרונה, והלא כבר נתבאר שהטפל טעון ברכה אלא שנפטר הוא בברכת העיקר. וכל דברי הב"י המה רק במקום שיש טפל ואין עיקר עדיין, וס"ל להב"י, דכל שאין עדיין עיקר אין עדיין טפל. ואף

שבנ"ד נתחדש יותר, שגם הטפל משלים לברכת העיקר, מ"מ אין זה נחשב שנשתנית ברכתו, אלא רק שנטפל להעיקר.

ולכאור' נראה דתלוי הדבר בנדון דלעיל באכל כזית מן המליח ומן הפת כדי שביעה, מה מברך ברכת נפשות או בהמ"ז. וביאור הדברים, דאי נימא שברכת הפת בכה"ג היא ברכת המזון, א"כ ש"מ שאין ברכת הפת הטפילה, שחיובה מהתורה, כברכת העיקר. וא"כ גם בנ"ד כשאכל מן העיקר, שהוא המליח, חצי כזית, צריך לברך על הפת ברכת המזון.

אבל אי נימא שברכת הפת בתורת טפל היא ברכת נפשות רבות, ואף כשאכל מהפת שיעור כדי שביעה. ואף שבעלמא אין נפשות פוטר בהמ"ז, מ"מ כ"ז רק אם אוכל את הפת כדרכו, אבל פת שנאכלת בתורת טפילה ברכתה נפשות. א"כ גם בנ"ד – שאכל מן העיקר חצי כזית ומן הפת כזית – מברך נפשות על הפת. והיינו טעמא, דלהאמור נמצא, שהמליח והפת המה כשני מאכלים שברכותיהם שוות, שמברך ברכה אחת לשניהם. ואף אם אכל מהפת שיעור שביעה ומהמליח אכל רק חצי כזית, מ"מ כיון שברכתן שוה, מצטרפים לשיעור ברכה אחרונה. ודו"ק.

ואין לכחד, דלעולם י"ל דאף למי שסובר שברכת הפת כשהיא טפילה אף כשאכל כדי שביעה, היא נפשות, כל זה כשאכל מן העיקר כשיעור כזית, דכיון שחייב בברכה אחרונה על העיקר, הטפל מצטרף אליו. אבל כשאכל מן העיקר פחות מכזית, שאין בו חיוב ברכה אחרונה מצד עצמו, מנ"ל שיש לנו לצרף את העיקר לטפל לגבי חיוב ברכה. ועל זה אין לנו ראייה ברורה. ויש לומר דעיקר מה שהטפל נטפל לעיקר הוא במקום שיש ברכה על העיקר, אבל במקום שאין כאן ברכה, אין מה שיפטרנו, וחזרה ברכתו של הטפל להיות כמו ברכתו בכל מקום שאיננו טפל. אכן נראה יותר, דכיון דאמרינן שבאכל פת כדי שביעה מברך נפשות ונפטרת בזה גם הפת, וכ"ז אף שלכו"ע נפשות אינו פוטר בהמ"ז. א"כ ע"כ דברכת הפת היא נפשות מצד היותה טפילה, וזו ברכתה העיקרית. ולכן מצטרף שפיר לשיעור לברכה אחרונה, כיון שאין טפילותה מחמת ברכתה אלא מחמת המציאות שהפת כאן באה בתורת טפילה, ואין לה חשיבות של פת שעליה נאמר ואכלת ושבעת.

אמנם לכאור' יש לקיים את סברת האומרים דבנ"ד שאכל חצי זית מהעיקר וכזית שלם מהטפל שיברך כברכת הטפל, וכגון שאכל ח"ז מליח וכזית פת להעביר את המליחות שיברך בהמ"ז. דהנה עי' במ"ב (ס"ק ד') שכתב וז"ל: ואפילו כשלא היה הטפל לפניו בשעת אכילת העיקר, אם היה דעתו בשעת ברכה לאכול גם הטפל, פוטר הטפל. וגם בעינן דוקא שיאכל הטפל באותו מקום, לאפוקי כששינה מקומו בינתיים, אבל אם אינו רגיל בכך, וגם לא היה דעתו בפירוש בשעת הברכה לאכול הטפל צריך לברך גם על הטפל.

והוסיף המ"ב, דבכה"ג שלא היה דעתו או ששינה מקומו, שצריך לברך, דאז מברך על הטפל רק שהכל, דעכ"פ טפל הוא ומפסיד ברכתו העיקרית, ודומיא דפסק הרמ"א דאם אוכל הטפל קודם העיקר אף דצריך לברך עליו בפ"ע ואינו נפטר בברכת העיקר שיברך אח"כ, מ"מ כיון שהוא טפל מפסיד ברכתו העיקרית. עכ"ל.

ולכאו' משמע מדבריו דבכה"ג מברך שהכל רק לשיטת הרמ"א, אבל לשיטת השו"ע שכתב "דבשביל שהוא טפל לא תשתנה ברכתו", דה"ה בנ"ד שלא תשתנה ברכתו, ואם לא היה דעתו על הטפל או ששינה מקומו שמברך על הטפל כברכתו העיקרית. ובחופשי באחרונים לא ראיתי מי שכתב שלדעת מרן יברך בכה"ג שהכל, ולכאו' נראה דבזה כו"ע לא פליגי דלדעת השו"ע דיברך את ברכתו העיקרית.

והנה לכאו' גם בנ"ד יש לתמוה כמו שתמהנו לעיל, דמאי שנא ברכה ראשונה מאחרונה, והלא נתבאר באורך גדול דבברכה אחרונה נפטרת הפת בברכת נפשות, אף אם אכל כדי שיעור שביעה, ומפורש שירדה ברכת הפת לברכת נפשות. וא"כ יש לתמוה מדוע בברכה אחרונה ירדה ברכת הפת מפני שהיא טפילה. וא"כ צ"ע מדוע שמברך על הפת בהיותה טפילה אם לא היתה דעתו או ששינה מקומו, דמברך בכה"ג את ברכתה העיקרית והמבוררת, ולא אמרינן שיברך שהכל.

ומזה דפשיטא לפוסקים דלהשו"ע מברך בכה"ג ברכת הפת העיקרית ולא אמרינן שיברך שהכל, ע"כ לחלק דרך במקום שיש ברכה על העיקר, אזי הטפל נטפל אליו ונפטר הטפל בברכת העיקר. אבל במקום שאין כאן ברכה על העיקר, א"כ חזר הטפל להיות כברכתו המבוררת והעיקרית. ולכן גם בברכה ראשונה שאכל את הטפל קודם העיקר, וגם אם לא היה דעתו, וגם אם שינה את מקומו מברך כברכתו העיקרית. ומעתה אף אנו נאמר שאם אין ברכה על העיקר כיון שאין בו כשיעור, שמברך כברכתו העיקרית ויברך על הפת בהמ"ז, כיון שאין ברכת הפת שתפטרנו. ודוגמא לדבר לשבר את האוזן, דמי שבירך על מים בהמ"ז שלא יצא יד"ח, אבל כששתה מים בסעודה ובירך בהמ"ז המים נטפלים לפת. וה"נ י"ל בנ"ד, דכשבירך על המליח נפשות פטר גם את הפת, אבל כשלא בירך על מליח כלל, חזרה הפת לברכתו העיקרית.

אמנם הא מיהת נראה ברור, דאם אכל ח"ז מהעיקר וח"ז מהטפל, דעליו לברך נפשות. והיינו טעמא, דכיון שנתבאר שברכת הטפל היא כברכת העיקר, א"כ הרי זה כמי שאכל שני דברים דברכותיהן שוות, שמצטרפות לכזית. וה"נ יש לו לברך נפשות אף אם אכל ח"ז מהמליח וח"ז מהפת. וכ"כ בס' אפיקי מגינים (סי' ריב ס"ק א').

ואין זה שייך למחלוקת האחרונים אם אכל חצי זית מדבר שחייב אחריו מעין ג', וחצי זית מדבר שברכתו בנ"ר, וכגון שאכל ח"ז ענבים וח"ז תפוח, מה מברך ברכה אחרונה. דהמג"א (סי' רי ס"ק א') כתב דמברך בנ"ר. וכן הסכים במ"ב (שם ס"ק א'). וכ"כ באור לציון ח"א (סי' יט). אמנם י"א דאינו מברך ברכה אחרונה כלל, וכמש"כ ביבי"א ח"י (סי' יט). וה"ט, דכיון דקיי"ל דברכת בנ"ר אינה פוטרת מעין ג', א"כ איך יברך בנ"ר, וס"ל דברכת בנ"ר אינה ברכה כוללת כמו ברכת שהכל. ועכ"פ פלוגתא זו אינה שייכת לנ"ד כלל, דשאני התם דגם הענבים וגם התפוח המה עיקר, משא"כ בנ"ד, דהפת היא רק טפילה, וכבר נתבאר שברכת הטפל היא כברכת העיקר. וא"כ לכאו' צריך לברך בנ"ר, כיון שמעולם לא היה פה חיוב של ברכה אחרת, ומעיקרא ברכת הפת היא ברכת נפשות, אף אם אכל חצי זית מהמליח וכזית שלם מהפת.

וכן מצאנו בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד (סי' מב), שכ"כ בהדיא, דאם אכל חצי זית מן העיקר וח"ז מן הטפל, אף שהוא פת, דמברך בנ"ר, כברכת המליח. (ומש"כ בס' וזאת הברכה בירור"ל

סי' כ', ב להקשות ע"ד מדברי החזו"א, אינו מחזור, ודברי האג"מ מכוונים לדברי החזו"א, כאשר עיני המעיין תחזינה, וכמש"כ גם באג"מ ח"א סי' עד), וכ"כ בס' חידושים וביאורים – ברכות (מד). (ובדבריהם לא נתפרש מה הדין אם אכל ח"ז מהעיקר, וכזית שלם מהטפל). וכ"כ בשו"ת משיבת נפש (סי' ה'). וע"ע בשו"ת הרי יהודה ח"ב (עמ' קטו).

אלא דמש"כ שם במשיבת נפש לדון שיברך נפשות, מטעם שברכת נפשות היא ברכה כוללת, העיר לנכון בתשו' יבי"א שם, דכיון דלכו"ע נפשות אינה פוסלת בהמ"ז, א"כ לא יועיל ולא יציל מה שיברך נפשות על הפת. אכן טענה זו נכונה אם אכן ברכת הפת היא בהמ"ז, ואילו למש"כ הלא ברכת הפת היא מעיקרא נפשות. וכזאת יש לעורר עמ"ש בס' ברכת ה' להגר"מ לוי ח"ג (עמ' רצו) לדון, דיש לצרף עיקר וטפל לברכה אחרונה רק במקום שברכותיהם שוות. וכע"ז כתב בשו"ת שערי דעה ח"ב (סי' מד, ובגדמ"ח סי' טו). ולמש"כ ז"א, די"ל דלעולם ברכת העיקר היא ברכת הטפל, ואף אם הטפל הוא פת, ודינו ממש כמי שאכל שני חצאי זית מדברים שברכותיהן שוות, דלכו"ע מצטרף לשיעור. ועי' היטב בלשון החזו"א (סי' כז ס"ק ט').

ונראה, דכיון שנתבאר שמחלוקת זו, דהיינו אם אכל ח"ז מהמליח וח"ז מהפת, תלויה ועומדת במחלוקת האחרונים באכל מן הפת כדי שביעה אם ברכתה נפשות או בהמ"ז, ונראה דכיון שנתבאר שהפירוש המחזור בש"ס הוא כהסוברים שמברך נפשות בכל אופן, א"כ גם בנ"ד י"ל שכן עיקר לדינא, ובאכל מן העיקר ח"ז וח"ז מן הטפל, ואפי' מן הטפל זית שלם, נראה דברכתו כברכת העיקר, ואינו מברך רק בנ"ד. (אמנם באמת דין צירוף הטפל לעיקר לברכה אחרונה אינו מבואר דיו בלשונות הפוסקים).

ואין להעיר ע"ז, דהנה מי ששתה יין פחות מכשיעור, ושאר משקין כשיעור שמברך נפשות, וכמ"ש בשו"ע הגר"ז (סדר ברכות הנהנין פ"א אות כא). ולא אמרינן שיברך מעין ג' על שאר משקין, שהמה הטפל, כמו ברכת העיקר, שהוא היין. דזה פשוט דכל הדין שהטפל נהפך להיות דינו כברכת העיקר, זה רק אם הטפל יורד בדרגת הברכה, וכמו שהלחם יורד ברכתו לנפשות, אבל לעולם א"א לומר שהטפל יעלה בדרגה וברכתו תהיה כמו ברכת העיקר. וא"א כלל לומר שיברך על שאר משקין ברכת מעין ג', שהיא ברכה חשובה יותר, בעוד שלא שתה כלל יין כשיעור. וזה ברור. ורמז לסברא זו באפיקי מגינים שם. ושו"ר שהגרי"ש אלישיב תירץ קושיא זו (הערות למס' ברכות עמוד שטו) וז"ל: דשאני התם שאין המשקין טפלין ליין בעצם, אלא משום חשיבותו של היין הרי הם נטפלים לברכת היין, משא"כ הכא שהם טפלים לגמרי בעצם. עכ"ד.

ונמצא שאין ללמוד מדין יין הפוטר משאר משקין לנ"ד. ואף שהרמ"א בד"מ (סי' ריב), למד דין ברכה אחרונה על הטפל כברכת העיקר מדינא דיין פוטר שאר משקין, מ"מ כוונתו רק לעיקר הדין שברכה אחרונה על הטפל הוא כמו ברכה ראשונה. ודו"ק.

וגם נראה, דבעיקר דעת הסוברים שבאכל מן הפת בתורת טפילה שיעור כדי שביעה שמברך בהמ"ז, דלענין הלכה יש לברך בנ"ד בכל אופן מדין סב"ל. ואף דבבהמ"ז קי"ל דסד"א לחומרא, ובמסופק אם בירך חוזר ומברך, מ"מ כ"ז רק במקום שחיובו ברור, ורק ספק אם נפטר בברכה, אבל במקום שיש ספק אם בכלל חייב, בכה"ג י"ל דשו"א"ת עדיף. וכ"כ בהדיא הריטב"א בשבת

(טו: וז"ל: דכי אמרינן ספק ברכה בדאורייתא חזור, כשהוא יודע שהוא חייב בברכה ודאי, אלא שהוא מסופק אם ברך ואם לאו. עכ"ל.



ביאור דברי האור לציון

ודאתאן להכא, הנה יעוי' באורל"צ ח"ב (פי"ד הי"ח), שאחר שביאר את שיטתו לחלק בין גלידה חלבית לפרוה, ושגלידה פרוה דינה כמשקין, וא"א לברך אחריה ברכה אחרונה, כתב וז"ל: ואם אכל כזית מן הגביע שהוא טפל, צריך לברך ברכה אחרונה, אם אכל כזית בכדי אכילת פרס, וכיון שהגביע טפל מברך עליו בורא נפשות, וכמ"ש הרמ"א בסי' ריב ס"א שעל הטפל מברך שהכל. עכ"ל.

ובהשקפה ראשונה דברי הגרב"צ תמוהים מאוד. דאמנם להרמ"א מברך על הטפל הנאכל קודם ברכת העיקר שהכל, אבל דעת מרן אינו כן, אלא שמברך על הטפל ברכתו העיקרית. וביותר, דאף המ"ב (ס"ק י') כתב דיש לברך על הטפל את ברכתו העיקרית ולא ברכת שהכל. ועוד, דמה דמות יערוך בין טפל שנאכל לפני אכילת העיקר, לטפל שנאכל אחר ברכת העיקר. (ואת הקושיא האחרונה יש ליישב קצת).

ואין לומר דמש"כ הגרב"צ דיש לברך נפשות הוא מדין סב"ל, דהא כתבו האחרונים דבכה"ג שאינו משקר בברכתו ואין כאן חשש ברכה לבטלה, לא אמרינן סב"ל, וכמ"ש כלל זה באחרונים (מג"א סי' רו ס"ק א' ובפמ"ג שם). ומעתה אם יברך על המחיה על הגביע אין כאן חשש ברכה לבטלה, ומדוע יברך נפשות. וכ"ז תימה.

והנה אי נימא דהגרב"צ ס"ל כמשנ"ת לעיל, דלעולם ברכת הטפל דינה כברכת העיקר, א"כ דברי הגרב"צ מבוארים מאוד, דמשו"ה מברכים על הגביע של הגלידה ברכת בנ"ר, אף שבעלמא מברכים עליה מעין ג', כיון שהגביע הוא טפל להגלידה, וברכתו בנ"ר כהגלידה. רק שעל הגלידה א"א לברך, כיון שדינה כמשקה ששיעורו ברביעית, אבל הגביע שדינו כאוכל ושיעורו בכדאכ"פ, יכול לברך נפשות, כדין טפל. ודו"ק.

י. ובעיקר מה שנתבאר, שאם אכל כזית מן הטפל דמצטרף לברכת העיקר אף אם הוא רק ח"ו, לכאור' היה מקום להעיר בזה, ממ"ש בשו"ע (סי' רח ס"ט) דאם עירב קמח בתבשיל מברך עליו בורא מיני מזונות. ואף שהוא מועט, מ"מ כיון דקי"ל דכל שיש בו מין דגן הדגן הוא העיקר ומברך עליו במ"מ, ושאר התבשיל הוא בתורת טפל. ומ"מ אם אין בו כזית בכדי אכילת פרס, מברך לבסוף נפשות. והוא דין מוסכם בכל הפוסקים. ולכאור' מפורש כאן דכיון שאינו מברך על העיקר את ברכתו העיקרית, מברך עליו את ברכת הטפל. ומזה יש ללמוד דבנ"ד כשאכל חצי כזית מהמליח שהוא העיקר, וכזית מהטפל שהוא הפת שיש לברך ברכת המזון. והעיר מזה באבני נזר (או"ח סי' לח אות יג). ושם כתב לצדד דבנ"ד א"צ לברך ברכה אחרונה כלל.

אולם נראה שאין כל ראייה מדברי השו"ע לנ"ד. דחלוק מעיקרו דין התבשיל שמכונה בשם טפל כלפי המין דגן, מעיקר דין עיקר וטפל דפת שבא להפיג חריפות המליח. דהנה כבר כתבו האחרונים דמי שאוכל סלט ובו כמה וכמה מיני פירות מרוסקים, וחלק פירות העץ וחלק פה"א,

דיש לו לברך אחר ברכת הרוב. ומדין עיקר וטפל אתי עלה, עי' בבאה"ל (סי' ריב ד"ה אם העיקר מעורב). ומ"מ פשוט דאין המועט נקרא טפל מחמת מיעוטו, דהלא הוא חפץ בו בדיוק כמו שהוא חפץ בהרוב, ומה שאנו הולכים אחר הרוב זה דין כללי דבכל התורה ד"רובו ככולו", וכמש"כ בשעה"צ (סי' רח ס"ק לד). אבל בעיקר אכילתו העיקר והטפל שוין אצלו. ואינו דומה לטפל דפת ומליח, שמעיקרא אין לו חפץ בפת אלא רק כדי להעביר את חריפות המליח. ובספרי רבני דורינו מכנים את הטפל דמליח כ"טפל המשמש", שאין לו חפץ מצד עצמו, ורק בא לשמש למליח, ואת הטפל האחר בשם "טפל המלפת". וכבר תירץ כן את קו' האבנ"ז בס' מגילת ספר (סי' לה אות ו').



דינים העולים להלכה ולא למעשה, דכבר כתבנו לעיל שדברים אלו לא נתבארו כדי הצורך בספרי האחרונים:

- א. אכל ח"ז מן המליח בתורת העיקר, וכזית מן הטפל שהוא פת, י"א דמברך ברכה אחרונה בנ"ר, ופותר גם את הפת. וי"א שמברך על הפת בהמ"ז. וי"א שאין מברך כלל.
- ב. אכל חצי זית מן המליח, וח"ז מן הטפל, דמצטרפים להדדי לברכת נפשות, כדין שני דברים שברכותיהן שוות שמצטרפים לברכה אחרונה.
- ג. אכל מן הפת בתורת טפילה שיעור כדי שביעה, מברך בנ"ר, ולא בהמ"ז.



הרב משה גרינאוט

גישה הלכתית למלאכות שבת – מבט לעתיד

מבוא

עם הופעת מכשירי החשמל הראשונים, נזקקו פוסקי ההלכה להתייחס לשימוש בחשמל בשבת^א. חכמים החזיקו במגוון דעות ביחס לאיסור השימוש בחשמל בשבת^ב, מעמדו גדרו וגבולותיו, אולם הושוו כולם לאסור הפעלת מכשיר חשמלי בשבת. הגישות השונות דאז הוטמעו בבתי המדרש עד היום, והן שמשמשות את פוסקי ההלכה בזמננו כבואם לדון בשאלות המתחדשות. זהו למעשה השלב הראשון של הדיון, הפעלה מובהקת וברורה של מכשירי חשמל.

השלב השני של הדיון במכשירי החשמל, עסק במקרים שלראות העין אין הם שימוש במכשיר חשמלי פועל, אולם שימוש זה כרוך בהפעלת אמצעים חשמליים 'מאחורי הקלעים', כגון פתיחת מקרר הגורמת להפעלת המדחס החשמלי. נידון זה, שעיקרו עסק בשאלה של ייחוס התוצאה למעשה האדם, נערך גם בקשר למכשירים שונים כמו מעלית שבת, בה נידונה השפעת האדם על הנסיעה ומעמדה ההלכתי.

השלב השלישי של הדיון עסק במקרים בהם השינוי 'מאחורי הקלעים' לא היה שינוי של הפעלה וכיבוי, אלא שינוי במידת המתח החשמלי.

דיונים אלו הם על היבטי המלאכה והמעשה, כאשר התוצאה שאמורה להיות המלאכה היא ההפעלה החשמלית, שיש לדון אם ומדוע היא אסורה. ואילו המעשה שאמור לייחס את התוצאה לעושה הוא המעשה של הפעלת המכשיר.

דבריי להלן יתמקדו בהיבטים של 'עובדין דחול' ו'מלאכה', שהועלו ע"י הפוסקים בנוגע להפעלת מכשירי חשמל והשימוש בהם.



(א). הראשון שדן בכך הוא ר' יצחק שמלקיש בשו"ת בית יצחק יו"ד ב הגהות לסימן לא.

(ב). הנימוקים שבפוסקים: מוליד (דרבנן) – בית יצחק (לעיל הערה א). מבעיר (דאורייתא) – אורח משפט עא (לביאור שונה בדעת הגרא"י קוק ראו אצל הרב ישראל רוזן, היש לרב קוק שיטה עצמאית באיסור חשמל בשבת, אמונת עתיד 111 עמ' 131-135). בונה (דאורייתא) – חזו"א או"ח נ ט. מכה בפטיש (דאורייתא) – משפטי עזריאל או"ח א יג, גם החזו"א המובא לעיל חתם את דבריו בכך שחייב משום 'בונה או מכה בפטיש' למרות שבכל הדיון דיבר על בונה.

פירוש וסיכום הדעות ראו אנציקלופדיה תלמודית, ערך חשמל, טור קסג-קעא. הרב זלמן קורן, קונטרס קרני אורה [נספח לספר 'מאורי אש' של רש"ז אוירבך]. אילן בן-יעקב, החשמל בהלכה: התמודדות פוסקי ההלכה עם תופעת החשמל, 1875-1940.

עובדין דחול

נימוק זה הוזכר כנימוק לעיקר איסור החשמל⁹. אולם בשלב השני של הדיון כבר נידונה סברת עובדין דחול גם ע"י פוסקים שאסרו את החשמל מסיבות אחרות¹⁰. וכך, יש מן הפוסקים שסברו שעלייה במעלית שבת אינה נחשבת כמעשה של הפעלת המנגנון המפעיל את המעלית, אולם נחשבה בעיניהם כ'עובדין דחול'. עמימותה של הגדרה זו הזמינה עליה ביקורת של רש"ז אויערבך, שהתיר את מעליות השבת. לפי השמועה, אמר רש"ז 'הבה נמהר לעלות במעלית השבת בטרם תיקבע כעובדין דחול'.



מלאכה

יש שטענו שהשימוש בחשמל הוא איסור עצמי, מפני שהחשמל הוא המניע המשמעותי של כל היבטי היצירה והפעולה כיום¹¹. לכן, אין צורך בהגדרה מסוימת של מלאכה, אלא די במרכזיות של החשמל כמפעיל את כל היבטי המציאות כדי להגדיר את השימוש בו כמלאכה מצד עצמו. למרות שאפשר לתמוך עמדה זו במקורות¹², היא נשמעת במידה מעטה בלבד.



חיישני הפעלה

אחד השינויים שיצרו שאלות חדשות בהלכה הוא השינוי בדרך הפעלת המכשירים. בעוד בעבר הופעלו מכשירי החשמל באמצעות מתגים ייעודיים, הרי שכיום, בתחומים רבים, דרך הפעלת המכשיר היא באמצעות חיישנים שמפעילים מנגנונים חשמליים בתגובה לתנועה או פעילות אחרת של האדם¹³.

ג). הרב נחום רבינוביץ', במאמר המוזכר להלן הערה 9.

ד). שבט הלוי יס אסר הנחת דף במקור מזילותא דשבת ומטעם הכמוס.

ה). שמירת שבת כהלכתה פרק כג הערה מ.

ו). ראו אצל הרב יחיאל מאיר, מעמקי ים או"ח קיח עמ' תרלה-תרלח, וקרוב לכך אצל הרב אשר וייס, מנחת אשר א ל.

ז). בירושלמי שבת זב ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש עבדין הוויי בהדא פירקא תלת שנין ופלוג. אפקון מיניה ארבעין חסר אחת תולדות על כל חדא וחדא. מן דאשכחון מיסמוך סמכון הא דלא אשכחון מסמוך עבדוניה משום מכה בפטיש, הרי שר' יוחנן ור"ל התחילו את הדיון מן המציאות וכל מלאכה שלא מצאו לה אב סמכוה למכה בפטיש. מכאן שהדיון מתחיל בהיות המלאכה מלאכה, ורק אח"כ מתייחס לאב מלאכה מסוים. וראו באגרות משה או"ח ד פד דן לגבי דיבור ברמקול שאיסור חשמל הינו דאורייתא מפני יצירת דבר חדש, על כך הסתפק אם האיסור משום בונה ומכה בפטיש ולא הכריע. וכן דן שעצם הגברת זרם החשמל היא איסור דאורייתא גם כשאינו מבעיר, ולא הכריע. בחלק זה נראה שרמ"פ מייחס לחשמל את היותו מלאכה בלי להשתמש באב מסוים. יש לציין שרמ"פ סיים 'ויש לעיין בזה טובא למעשה'.

ח). דיון קודם שנוגע לשאלה זו התייחס למעבר אדם מול מצלמה או מצלמה במעגל סגור. בשם ר"ש אלישיב נמסר שאסר, רק שהסתפק אם האיסור מדאורייתא או מדרבנן (הערות הגר"ש אלישיב שבת עג א).

שינוי זה נידון ע"י הפוסקים, כשהעמדה הקלאסית^ט גרסה שהפעלה זו היא הפעלה באמצעות מעשה^י. אולם הרב נחום רבינוביץ ותלמידיו גרסו שהפעלה אינה מוגדרת כמעשה אדם לענין שבת ע"פ דברי הרמב"ם שבת יא ד שכשיש נחשים ועקרבים בדרכו דורסם לפי תומו ואינו חושש^י.

העמדה האוסרת רואה את הפעלת החיישן באמצעות מעשה האדם כמעשה ישיר, ולא כתוצאה בלבד של ההליכה, ואילו העמדה המתירה רואה בה תוצאה של ההליכה הקיימת בלאו הכי.



בינה מלאכותית

התפתחות הבינה המלאכותית יוצרת אתגר משמעותי. שוב לא יהיה צורך בחיישן המתייחס לפעולה מסוימת של האדם, אותה אפשר לראות כמעשה המכוון ליצור את תוצאת המלאכה לדעת האוסרים פעולת אדם המפעילה מכשיר באמצעות חיישנים. שכן כאשר על בסיס היכרות עם הרגלי האדם יוכלו מערכות צילום המנתחות את פעולותיו להבין מהי הפעולה שמתאים לעשות כעת, וכך להורות על הכנת קפה עם גילוי סימנים להתעוררות משנתו, ולתזמן -על פי ניתוח הרגליו- את המכונת האוטונומית שתסיע אותו לבית הכנסת המועדף עליו, שוב, בהתאם לניתוח כלל פעולותיו ועל בסיס היכרות העבר. [כך שכשאדם נרדם בשעה מאוחרת בליל שבת והוא מצפה לאורחים הרכב האוטונומי ייקח אותו למניין המקצרים בתפילה. וכשהתגבר כארי ועתותיו בידו יבחר הרכב האוטונומי במניין המתפללים כמוני מעות...]. כאן, שוב לא ניתן לומר שהמעשה המפעיל את החיישן הינו מעשה של הפעלת הזמנת המכונת, שכן אין מעשה מסוים כזה^י.

ט. בשמירת שבת כהלכתה כג סב אסר. אולם הרב אלי רייף והרב דרור פיקסלר, אמונת עתיך 104, עמ' 54-65 והרב נחום רבינוביץ, אמונת עתיך 104, עמ' 66-68 התירו הפעלת מכשיר חשמלי באמצעות חיישנים. וראו את תגובת הרב ישראל רוזן, החיישנים הם כלי העבודה המודרניים (תגובה), אמונת עתיך 104, עמ' 69-70 שמכנה שיטה זו כ"חידאה". [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): ויעויין בהרחבה בדברי הקדוש הרב איתם הנקין ה"ד בספרו אש תמיד, שהפריך לחלוטין את דברי תלמידיו הרב רבינוביץ].

י. בשבט הלוי ט סח-סט סובר שפעולת אדם המהלך לפי תומו ובכך גורם לפתיחת דלת מותרת, ופעולת אדם המכוון לכך אסורה מדרבנן.

יא. על תוכן הדברים אעיר רק הערה אחת. ההיתר לדרוס לפי תומו הוא מפני שרואים את הליכת האדם כמצב קיים כבר, וממילא כקודמת ערכית להיותו של הנחש מצוי כאן, היתר זה נובע מכך שאין רואים את נוכחות הנחש כקבועה במרחב, ולכן אפשר לראותו כנדחף תחת רגל האדם. אולם לא נאמר בכך היתר כללי למה שקורה לפי תומו של אדם. היתר שלמעשה נסתר מכל הפעולות התמימות שנאסרו לפי כללי דבר שאין מתכוון ופסיק רישיה. ובכללן פעולות טבעיות כהליכה (על גבי עשבים, עירובין ק ב, כשההיתר הינו רק משום דבר שאין מתכוון שאינו פסיק רישיה) פתיחת דלת (דעת רב בשבת קכ ב וכפסק רמב"ם שבת ה יז ושו"ע או"ח רעז א).

יב. ניתן לאסור את עצם נוכחותם של חיישנים המנתחים ומנטרים מידע, בין שהוא נשמר ובין שאיננו נשמר. אולם קשה לומר כך, שכן כבר עתה במציאות החיים שלנו כמעט כל יציאה לרחוב מצולמת ומשמשת בפועל לצרכי ביטחון ומניעת פשיעה. קשה גם לומר שאדם אינו מעוניין בצילום זה, שכן הצילום הוא חלק ממבנה החברה בה אדם חבר מרצונו. התפתחות מצב זה מובילה לכך שעצם החישה ובכללה ההיבטים האלקטרוניים הכרוכים בה אינה מוגדרת כמלאכה, ככל

כיצד יש להתייחס למצב כזה? לכאורה מדובר במצב שאין דרך הלכתית לאסור אותו, מלבד עובדין דחול. אולם האם באמת ראוי לכלול מצב כזה תחת ההגדרה העמומה של 'עובדין דחול'?

מבחינה רעיונית קיימת בעייתיות בשני הצדדים: אם פעולה כזו תותר, הרי שבעולם שבו בינה מלאכותית תיטול חלק הולך וגדל, וגם ביום חול יותר ויותר פעולות ייעשו ע"י מכונות שינתחו מה צריך לעשות כעת, לא יהיה הבדל משמעותי בין שבת ליום חול.

מאידך, אם פעולה כזו תיאסר, הרי שיתבצע היפוך תפקידים בין יום השבת לימות החול. בו במקום שימות החול יהיו ימות העבודה ושבת תהיה יום המנוחה יהיה הדבר הפוך, כשיום השבת יהיה היום שבו כל פעולה תיעשה בעמל, ואילו בימות החול ייעשה הכל מאליו, במנוחה". יש להדגיש, שבשונה מכל איסורי מלאכה ובכללם איסורי החשמל שעשויים להקשות על החיים, אך כעיקרון נפתרים בעשיית המלאכה בערב שבת, בין במלאכות מסורתיות כבישול ובין בהדלקת מכשירים חשמליים מערב שבת, ולכן השביתה ואי היצירה אינם מבצעים היפוך תפקידים. בעולם הפועל כשכלי בינה מלאכותית אופפים את האדם, אדם לא עושה כלום גם ביום בחול, כך שהוא נמצא במנוחה ושביתה תמידית, בה כלי הבינה המלאכותית 'צולים' לו בשר ומסנגים לו יין. ואילו בשבת אם ייקבע איסור דרבנן, ייצא שאדם אמנם יהיה בשבת בשביתה ממלאכה ויצירה, אולם יהיה פחות במנוחה מכפי שהוא בחול.

נידון זה נוגע בשאלת אוירת השבת, ובשאלה אם יש יכולת בכלל להרחיב את מושגי המלאכות והשביתה מעבר למבואר בתלמוד. דרך כלל אין החכמים מחדשים גזרות ומלאכות מדעתם, אולם גישת הרחבת מושג השביתה למצבים שאינם קשורים למושג המקורי של השביתה ממלאכה שהינו יצירת דבר חדש, יש להם יסוד בדברי ראשונים ואחרונים.

הרמב"ן בפירושו לתורה ויקרא כג כד קבע שהפיכת יום השבת ליום עבודה בטרחה משמעותית הדומה לטרחה שאדם נוהג לבצע בימות החול או בהפעלת מסחר כבימות החול אסורה מן התורה בשבת ויום טוב משום מצות השביתה שמתייחסת להגדרתו הכללית של היום שהינו יום שביתה ולא יום עבודה, דברי הרמב"ן הובאו כהלכה בחידושי הריטב"א ר"ה לב ב.

שמדובר בחיישנים עצמם ולא ביצירת התוצאה שלהם. מכל מקום, עד כה, ההבנה שקיים איסור בחיישנים גם כשאדם מפעילים דבר מה, שייכת לעמדה בדעת החזון איש האוסרת גם שינוי זרם ולא רק יצירת זרם. ראו מנחת שלמה א ט שנטה לומר שאין איסור בכך גם לדעת החזון איש ובעקבות זאת בשש"כ לד כח.

יג). התייחסות למצבים אלו הביע הרב יעקב אריאל, המכונות האוטומטיות – חילול שבת מהתורה, המעיין 224 עמ' 99, בתגובה לרב איתן קופיאצקי, הלכות מכונות אוטונומיות, המעיין 223 עמ' 37-39, שנטה לאסור נסיעה במכונות אוטונומיות רק משום עובדין דחול. הרב אריאל הסתמך בקצרה על דברי הרמב"ן שיובאו להלן, וקבע שהדין בענין צריך שיעשה בדלתיים סגורות. במאמר מאוחר יותר (ועוד על מכונות אוטונומיות, המעיין 229, עמ' 69-76) הרחיב את דבריו על אוירת הפרהסא ועובדין דחול, וראו שם את חילוקיו בין מעלית השבת והקלנועית למכונת השבת. ראו עוד אצל הרב אלישיב קנהל, צביונה של השבת בעתיד, צהר לט, עמ' 99-111 שחילק בין פעולות הקשורות לעבודה לפעולות הקשורות בחיים הביתיים.

תפיסה זו היא למעשה שורש לתפיסת החשמל בשבת כמלאכה מכח היותו המניע של כלל המציאות, גם בהתעלם מיצירה מסוימת הקורית באמצעותו. תפיסה שהובאה לעיל כמפרשת את עיקר האיסור שבהפעלת מכשירי חשמל בשבת.

הרחבה של מונח זה נמצאת אצל ר' שלמה קלוגר¹, שקבע שמכירת עסק לצורך שבת לגוי אסורה מן התורה, מפני שעשיית מלאכה באמצעות גוי בקביעות היא איסור תורה, ואיסור תורה לא הותר בהערמה. רש"ק אף הוסיף לפרש² כי איסורי שבת נמסרו לחכמים, ומצבים שהם דרבנן עשויים להיחשב כאיסור תורה כשנראה לחכמי הדור שהדור פרוץ בכך³.

שלושת הגדרות אלו שונות מהותית:

הגדרת השביתה שלרמב"ן מדברת על מצבו של האדם, ושופטת את המלאכה מנקודת השביתה האנושית.

התפיסה של חשמל בשבת שופטת את המלאכה מנקודת המבט של העולם, ומגדירה את העדר השביתה בהפעלת כלל המציאות.

תפיסת ר"ש קלוגר שופטת את התוצאה ששבת כיום חול כעושה את המעשה, שלכל הדעות איננו מעשה המלאכה הסטנדרטי, כמלאכה דאורייתא.

סברות אלו הן מצע לכך שכעיקרון ייתכן שפעולות שמצד עיקר המעשה אינן אסורות בשבת יוגדרו כמלאכות, או למצער כסתירה למושג השביתה.

אלא שבניגוד למצבים שנידונו ע"י הפוסקים, בהם היה ברור שהמצב הנידון סותר את קדושת השבת, כאן השאלה כיצד צריכה השבת להיראות היא חלק מהדיון שצריך להיות, וכאמור לעיל.

בנוסף, קיים הבדל משמעותי בין דברי הפוסקים למצבנו אנו. בעוד הפוסקים דנו על פעולות מוגדרות שניתן לקבוע אם הן אסורות או מותרות, במקרה דנן, יש קושי בכך, שכן לא קיימת פעולה מוגדרת שניתן לאסור אותה. אם כן, גם אם נניח שיש בעיה במציאות זו, עדיין יש לדעת האם ואת מה ניתן לאסור.



עובדין דחול

הוזכרה לעיל (ובהערה יג) האפשרות לדון מצבים כאלו כעובדין דחול. אולם קיים בכך קושי.

יד). טוב טעם ודעת תליתאה, חלק א, סימן קכא. האלף לך שלמה, או"ח סימן קה, סימן קלא.

טו). ובחרת בחיים סימן עז, שו"ת עץ החיים עמ' רג.

טז). ניתוח מדויק של חידוש והתפתחות שיטת ר' שלמה קלוגר במכלול תשובותיו, נעשה ע"י ש' פלדמן וא' יפה, התמודדות פוסקי ההלכה בגליציה עם מציאות משתנה, נטועים כב, תשפ"א עמ' 135-161.

לאיסור עובדין דחול יש חולשה, בכך שהגדרתו אינה ברורה מספיק". המקרים שבתלמוד ובראשונים מדברים על פעולות שונות", אולם קשה לבחון בבירור מדוע פעולות מסוימות חוסות תחת הגדרה זו ואחרות לא. ניתן לראות שאיסור זה הוזכר ביום טוב יותר מבשבת, מפני שביו"ט מותר לעשות מלאכות, ולמרות זאת נדרש שלא לעשותן כדרך שעושים אותן בחול. משכך, קיים קושי רב בהגדרת עובדין דחול בזמננו, שכן דומה שיותר משהשבת הופכת דומה לחול, החול הוא זה שהופך להיות דומה לשבת, בכך שגם בימות החול אדם צריך לעבוד פחות וליצור פחות, ומה שצריך לקרות קורה יותר ומאליו. ממילא אם בימות החול כל המציאות מסתדרת מאליה לקראת האדם, אפשר לראות זאת כך שהאדם כבר ביום חול נמצא בשבת מתמשכת, ולא - בדומה ליום טוב של זמן התלמוד - שיום טוב נעשה דומה ליום חול.

בנוסף, איסור עובדין דחול קל מאיסורי שבת דרבנן אחרים¹⁰, ומשכך, אי אפשר לתלות עליו את כל השבת¹¹.

בהקשר זה יש להזכיר שהנימוק של עובדין דחול שימש בדור האחרון במקביל לכל ויכוח הלכתי על מכשור כלשהו, בנוגע להפעלה באמצעות שעון שבת¹², ובנוגע להפעלת מעלית שבת¹³ ועוד¹⁴. בכל פולמוס כזה לצד הויכוח על מעשה המלאכה התנהל ויכוח גם על עובדין דחול, כך שנראה שסברת עובדין דחול משמשת במקביל לחששות הלכתיים אחרים, וכשאלו אינם, קשה להגדיר מציאות כעובדין דחול.



(יז). ראו שו"ת מהרש"ג ב יג.

(יח). בביצה כח א נאסרה שקילת בשר ביו"ט כדרך חול. הראשונים כללו הרבה איסורים דרבנן שנאמרו בגמרא תחת הגדרה זו. כדוגמא: בה"ט, פירש כך את האיסור לנפות קמח ביו"ט כדרך חול. הרמב"ן (מלחמות ביצה יד א) פירש את הצורך להטות מדוכת תבלין משום עובדין דחול. רש"י שבת קלט ב פירש שהאיסור לתלות משמרת הוא משום עובדין דחול. איסור זה אינו ייחודי דוקא לשבת ויו"ט והוזכר ברא"ש מו"ק ב ט לגבי חול המועד.

(יט). הר"ן שבת ג ב על רדיית הפת שלדעתו אסורה משום עובדין דחול שהותרה במקום צורך היום. בפמ"ג (מ"ז שלג א) ובעקבותיו בביאור הלכה (שלג ד"ה וכל שבות) סוברים שאיסור עובדין דחול קל מאיסורי דרבנן אחרים בכך שהותר לצורך אורחים. וראו שו"ת מנחת אשר ב יג שמכוח קולת איסור עובדין דחול מלאן לקבוע שאיסור הפעלת מכשירי חשמל בשבת היא משום עובדין דחול, שא"כ מותר להדליק חשמל בשבת לצורך אורחים.

(כ). הרב יעקב אריאל (הלכה בימינו, שער ב, 'השבת בעידן המודרני') החשיב רחצה בים באופן שאין בה איסור כנבל ברשות התורה המודרני. אולם בניגוד לדבריו, במשך תקופה ארוכה בזמן חז"ל היה מקובל לרחוץ ולהזיע בשבת במרחצאות, ורק חששות הלכתיים הניעו את חז"ל מכך, כפי שהגזירות מתוארות בשבת לט-מ. [במקום אחר הארכתי במשמעו של הדיון, בין תענוג הגוף העצל ונטול הכבוד שברחיצה, לבין מושג ה'ענוג' שבשבת כפי שהבינוהו חז"ל, באכילה ושתיה].

(כא). עליה הוזכר האג"מ או"ח ד ס את טענת זילתא דשבתא.

(כב). ראו חלקת יעקב או"ח קמד ג.

(כג). הוספת מים למצנן - ציץ אליעזר יח יב. שינוי זמן כיבוי של שעון שבת - ישכיל עבדי ז או"ח כג ח. טלטול נורת חשמל (כחומרה) - אורח משפט או"ח סז.

עיקר שביתת השבת

נראה שיש יסוד רב להניח שאף שאין מעשה מסוים שאפשר לאסרו כמלאכת יצירה, ככל שמדובר בתגובה לכלל פעולות האדם, בכל זאת יש לאסור את עצם השימוש במציאות שמגיבה למעשי האדם, כמלאכה. טעם הדבר נעוץ בעיקרה של שביתת השבת, שהמלאכה היא תוצאה ממנה. עיקרה של שביתת השבת הוא היותה של המציאות שלמה ולא חסרה עוד מלאכה. עיקרון זה הוא העיקרון של ברכת השבת, שיש לשבת די מששת ימי המעשה, וכאמור בבראשית ב' ויברך אלהים את יום השביעי'. עיקרון הברכה מתבטא בחריפות יוצאת דופן בכך שהמן לא ירד בשבת, וכדברי ר' עקיבא במכילתא (יתרו בחדש פרשה ז) ברכו במן קדשו במן. כפי שאמר משה על ירידת המן ביום שיש (שמות יד טז) 'ראו כי ה' נתן לכם את השבת – על כן הוא נותן לכם לחם יומיים' השביתה משמעה שהכל מוכן מתחילה. וכדברי חז"ל (מכילתא יתרו בחדש ז) 'כאילו כל מלאכתך עשויה'.

אמת, שרוב חכמי ההלכה¹ התירו את השימוש בשעון השבת, אולם זאת מפני שמלאכת האדם מסתיימת מערב שבת, למרות שמלאכת הכלים ממשיכה בשבת, ובהתאם לדעת בית הלל (שבת יח א) שלא נאסרה שביתת כלים. אולם כל שלא נסתיימה המלאכה מערב שבת, יש מקום לראות כסתירה לשביתה מציאות שמגיבה למעשה האדם בחוסר שביתה.

איסור כזה עשוי לעמוד על שני עיקרים (יתכן להוסיף עוד אחד, ראו הערה²):

העדר שביתה – הנובע ממצבו של האדם המשתמש בתוצאת היצירה של הכלים המגיבים אליו.

מלאכה – הנובעת מעצם העובדה שהמציאות מגיבה לצורך אנושי, ויוצרת על פיו.

שני עיקרים אלו מתבטאים בכלל איסורי שבת. עיקרון השביתה מתבטא בחלק הדאורייתא של שבת בכמה דינים:

א. מצות השביתה כפי שפירשה רמב"ן כמתייחסת לכלל הטירחה בשבת.

ב. באיסור היציאה מחוץ לתחום³.

ג. ואולי גם באיסור הוצאה.

כד). מלבד האג"מ או"ח ד ס שאסר בנימוק של זילות השבת ובדמיון לאמירה לנכרי. דמיון זה לענ"ד אינו עולה יפה, שכן שורש איסור אמירה לנכרי הינו בשביתת הגר העבד והבהמה, שעניינה שאין שביתה האדם מתקיימת בכך שאחרים עובדים קשה יותר, מה שלא שייך במכונה כלל.

כה). **איסור שביתת כלים** – ייתכן לראות בפעולה מתוחכמת כזו של הכלים, הפועלים שלא בהמשך לפעולתם הראשונה אלא כעבוד של נתונים מתחדשים, סתירה לשביתת הכלים. למרות שאיסור שביתת כלים נאמר בשבת יח א רק לדעת בית שמאי, ואילו לדעת בית הלל אין איסור שביתת כלים, כל זה היות שהכלים מתנהגים כממשיכים פעולה מוקדמת של אדם, וממילא פעולתם מתייחסת לערב שבת. אולם ככל שכלים יפעלו באופן אוטונומי בפעולה שתתחדש בשבת יש מקום לקבוע בהם איסור שביתת כלים, מפני צמצום ההבדל בין פעולת הכלים לפעולת בעל חי שנאסרה בשבת.

כו). שלדעת ר' עקיבא הוא מן התורה, ולרי"ף עירובין יז א ורמב"ם שבת כז א תחומין דאורייתא ביציאה חוץ לשנים עשר מיל, וכפסק שו"ע או"ח תד א.

בנוסף מתבטא עיקרון זה בחלק הדרבנן של שבת בכמה דינים:

א. איסורי מוקצה^{כז}.

ב. איסורי עובדין דחול.

ג. איסור טירחה.

עיקרון המלאכה מתבטא גם בדברים שאינם מעשה גמור בדינים דאורייתא שבאיסורי שבת:

בעיקרון 'מלאכת מחשבת אסרה תורה', המרחיב את מעשה האדם מעבר למה שמוגדר כמעשה אדם בדינים אחרים^{כח}.

ובדינים דרבנן שבאיסורי שבת:

א. באיסור אמירה לנכרי.

ב. באיסור שימוש במעשה שבת של נכרי וישראל.

בהתאם לכך נראה לכלול את השימוש במציאות שהתחדשה בתגובת המכשיר החשמלי למעשי האדם בשני היבטים אלו: בהעדר השביתה - שכן בכך אין האדם שובת אלא משתמש בתוצרים המתחדשים. במלאכה - בכך שמעשיו משתמשים בהיבטים של המציאות העושים מלאכה עבורו.

נראה שעיקרון זה מתאים לאחד מהיבטי היסוד בהגדרת 'עובדין דחול' שמתייחס לאווירת השבת. עיקרון זה אינו מתייחס לכל הפעולות, אלא לפעולות ה'יום חוליות' ששייכות למלאכות, בכך שהן נספחות לעשיית מלאכה וממילא מהוות השלב המקדים או החותם של המלאכה. עיקרון זה מתבטא יפה גם בענייננו, בו השימוש בפעולה שנפעלה עבור האדם מהווה את חתימת המלאכה.

בהתאם לתפיסה זו תהיה הבחנה בין שימוש במציאות שטבעה מוכתב מראש, שמותרת בשבת, לבין שימוש במציאות שפעולתה מגיבה למעשי האדם ומציאות, שאסורה בשבת.

וכך, מעלית שבת ורכבת שבת הפועלת במסלול ובזמן קבוע, תהיה מותרת^{כט}. ואילו מערכת בינה מלאכותית שתפעיל רכב (או כל מכשיר חשמלי אחר) עבור האדם בהתאם לניתוח והבנת פעולותיו תהיה אסורה.



מכשירי גרמא

לתפיסה זו -אם תתקבל- תהיה השפעה לשאלה נוספת.

כז). שלדעת רבה בפסחים מז ב איסור מוקצה מן התורה, וראו בשיטמ"ק שם דעה שרבה נשאר בדעתו.

כח). ב"ק ס א.

כט). ככל שלא תהיה סיבה לאסור הפעלה זו מהכיוונים האחרים שנידונו ע"י הפוסקים.

נחלקו הפוסקים ביחס למכשירים שתוכננו לפעול באופן של גרמא. יש שקבעו שכל מכשיר שהפעלתו מתוכננת, אין מפשפשים בקרביו, והפעלתו היא מעשה גמור^ל. ויש שסוברים שאופן הפעלת המכשיר קובע את מעמדו כגרמא^{לא}.

התפיסה המבוארת לעיל אוסרת את מכשירי הגרמא כמלאכה דאורייתא, גם בלי לטעון שהפעלתם היא מעשה במובן הרגיל שלו^ל. שכן, אם השימוש בכלי שדרך הפעלתו היא בכך שהמציאות שנענית לאדם אסור כסתירה לשביתה או כמלאכה, קל וחומר שאסורה הפעלה שבה האדם מזמין את המציאות להיענות לו. כך, שבתפיסה העתידית של מבנה המלאכות, בה המלאכה והעדר השביתה ייקבעו בשימוש במכשירים המגיבים לפעולת האדם, כל מכשירי הגרמא ייחשבו כמכשירים המגיבים לפעולות האדם, וממילא ייאסרו^ל.



סיכום

א. הסכמת הפוסקים כי קיים איסור בהפעלת מכשיר חשמלי בשבת, בטעם והיקף האיסור נחלקו חכמים.

ב. צביון השבת וצורתה העתידית זוקקים התייחסות למצבי אוטומציה שונים, וכן התייחסות למכשירים הפועלים ומקבלים החלטות באופן אוטונומי על סמך ידע מוקדם ואיסוף מידע רציף.

ג. ככל שבעולם עתידי תיכלל האוטומציה כחלק מחיינו, יקשה לראות בה מלאכה. וממילא לאסור שימוש במכשירים הפועלים אוטומטית.

ד. נראה שכל שזו תהפוך לדרך ההפעלה יש לראות מכשירים שיגיבו למעשי האדם כנחשבים למלאכה בשבת וכפוגעים בכלל השביתה, על פי עקרונות השביתה ואיסור המלאכה. גם במקרה שאין מעשה מסוים שאפשר לראותו כיצר את תוצאת ההפעלה.

ה. נגזר מכך בקל וחומר, שבמציאות כזו ייחשבו מכשירי הגרמא כמעשה גמור, כפי שדעת חלק מהפוסקים להחשיבם כבר כיום.



ל). רי"ש אלישיב (קובץ תשובות ה.כא). הפניות נוספות ראו בפסקי תשובות או"ח שלד הערות 79-0.

לא). תשובות והנהגות ד פה.

לב). כך שייתכן שלגבי נזיקין, נטילת ידיים ושחיטה, שגם לגביהם חלוקה גרמא ממעשה ייחשבו פעולותיהם של מכשירים אלו כגרמא. [דוגמא: מחיקת השם בגרמא מותרת כמבואר בשבת קכ ב, ולכן מי שיכתוב באמצעות מדפסת גרמא על גבי שם ה', ימשיך להיחשב כגורם ויותר לדעת הסוברים שמכשירים אלו נחשבים גרמא למרות שהם פועלים כך בצורה מתוכננת. אולם הכותב בהם בשבת יהיה חייב חטאת ואסור מן התורה].

לג). דרגת הגרמא תישאר בכל הגרמות המקוריות, שבהן פעולה גורמת לתוצאה שאינה מובנית במכשיר המפעיל.

הרב שלמה מאיר יאקב

משנת חצר שנפרצה

עירובין צד ע"א: "משנה. חצר שנפרצה לרשות הרבים, המכניס מתוכה לרשות היחיד או מרשות היחיד לתוכה - חייב, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: מתוכה לרשות הרבים או מרשות הרבים לתוכה - פטור, מפני שהיא ככרמלית".



המהלך להוה אמינא שמחלוקת רבי אליעזר וחכמים בכל החצר

להוה אמינא, משמע שסובר רבי אליעזר שהחצר כולה רשות הרבים, וחכמים סוברים שהחצר כרמלית.

וכמו שהקשו בגמרא "ורבי אליעזר, משום דנפרצה לרשות הרבים הוא לה רשות הרבים". גם נראה בדברי הגמרא שלהוה אמינא שסברו ששיטת רבי אליעזר רבים שבררו דרך לעצמן - מה שבררו בירו, מובן למה החצר כולה היא רשות הרבים.

ולפי זה, פירוש המשנה הוא שיש כאן שלוש רשויות (א) רשות הרבים גמורה, שלעבר הרשות הרבים נפרצה החצר. (ב) רשות היחיד אחרת גמורה. (ג) החצר שנפרצה, שעליה נסובה מחלוקת רבי אליעזר וחכמים.

לרבי אליעזר הרי זו רשות הרבים גמורה, והמכניס מתוכה לרשות הרבים חייב.

ולחכמים דין החצר שהיא כרמלית ואינה רשות היחיד, כי המוציא ממנה לרשות הרבים גמורה פטור. ואין עיקרה רשות הרבים, כי אם עיקר דינה רשות הרבים, אז אין חכמים חולקים על דינו של רבי אליעזר שהמוציא ממנה לרשות היחיד חייב. ומבואר שהיא כרמלית של תורה. ובאמת שבירושלמי יש מאן דאמר שגם למסקנא שיטת רבי אליעזר היא שבכל החצר מחלוקת ומקום מחיצות לדברי הכל רשות הרבים.

ובגמרא: "ורבי אליעזר, משום דנפרצה לרשות הרבים הוא לה רשות הרבים? - אין, רבי אליעזר לטעמיה. דתניא, רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר: רבים שבררו דרך לעצמן - מה שבררו בירו. - איני? והאמר רב גידל אמר רב: והוא שאבדה להן דרך באותו שדה. וכי תימא: הכא נמי כגון שאבדה לה דרך באותה חצר - והאמר רבי חנינא: עד מקום מחיצה מחלוקת! - אימא: על מקום מחיצה מחלוקת.

ואיבעית אימא: בצידי רשות הרבים קמיפלגי; דרבי אליעזר סבר: צידי רשות הרבים - כרשות הרבים דמו, ורבנן סברי: צידי רשות הרבים - לאו כרשות הרבים דמו. ולפלוג בצידי רשות הרבים בעלמא! - אי אפליגו בצידי רשות הרבים בעלמא - הוה אמרינן: כי פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר - הני מילי היכא דאיכא חיפופי, אבל היכא דליכא חיפופי - אימא מודו ליה, קא משמע לן. -

והא מתוכה קאמר! - איידי דאמור רבנן מתוכה אמר איהו נמי מתוכה. ורבנן, אמר רבי אליעזר צידי רשות הרבים, ומהדרו ליה אינהו מתוכה? - הכי קאמרי ליה רבנן לרבי אליעזר: מי לא קא מודית לן היכא דטילטל מתוכה לרשות הרבים, ומרשות הרבים לתוכה דפטור - מפני שהיא כרמלית, צידי נמי לא שנא. ורבי אליעזר - התם לא קא דרסי לה רבים, הכא - קא דרסי לה רבים".



פשטות הגמרא - יש ארבעה מקומות בנידון המשנה

במשנה עוסקים בארבעה מקומות (א) רשות היחיד גמורה. (ב) רשות הרבים גמורה. (ג-ד) החצר שמתחלקת לשנים - (ג) תוכה של חצר (ד) מקום מחיצות.

תוכה של החצר לכולי עלמא כרמלית, והמכניס מתוכה לרשות הרבים פטור [כנלמד מטענת חכמים לרבי אליעזר], והמכניס מתוכה לרשות היחיד פטור [כך מבואר ממה שהשוו חכמים את תוכה למקום מחיצות, לחלוק על רבי אליעזר, ומבואר שתוכה כמקום מחיצות לפטור את המכניס לרשות היחיד].

מקום מחיצות לחכמים שווה לגמרי לתוכה, והיא כרמלית [ומתוכה לרשות היחיד ולרשות הרבים פטור].

לרבי אליעזר מקום מחיצות רשות הרבים או מפני (א) שאבדה להם דרך ובררו מקום מחיצות. או (ב) שמקום מחיצות כצידי רשות הרבים, ורבי אליעזר סובר שצידי רשות הרבים כרשות הרבים וחכמים סוברים שהם כרמלית.



החידוש במחלוקת רבי אליעזר וחכמים

ומבואר בגמרא שאין כל חידוש במחלוקת רבי אליעזר וחכמים, ויכלו לחלוק בצידי רשות הרבים דעלמא, אלא שבאו לחדש שאפילו צידי רשות הרבים כמקום מחיצות שאין להן חיפופי הם כרמלית.

ולתירוץ הראשון נחלקו בדין הרבים שאבדה להם דרך אם יש תוקף לברירת הדרך. ומשמע שגם חכמים היו מודים לרבי אליעזר בדיני שבת, שאם היה תוקף לברירת הדרך היה המקום רשות הרבים. ונמצא שורש מחלוקתם בדיני ממונות.



הקושי בלשון שגם רבי אליעזר גם חכמים עוסקים בתוכה של חצר

ובתלמוד התקשו, שהרי הן חכמים והן רבי אליעזר כתבו את הדין על תוכה של חצר, ולא על מקום המחיצה. וביארו בגמרא שרבי אליעזר נקט תוכה אגב דברי חכמים שעסקו בתוכה, וחכמים הביאו דין תוכה של חצר כהוכחה נגד שיטת רבי אליעזר. וכך אמרו לרבי אליעזר - כשם שאתה מודה שתוכה של חצר אינו רשות הרבים אלא כרמלית, כך תודה גם במקום

המחיצות, שאינן ממש רשות הרבים. והשיבם רבי אליעזר - לא כי אלא יש הפרש בין תוכה למקום המחיצות, שבמקום המחיצות דרסי רבים.



קושיית הראשונים למה רבי אליעזר עסק שהכניס לרשות היחיד וחכמים לרשות הרבים

והקשו הראשונים למה חכמים דברו בדין המוציא ממקום המחיצה לרשות הרבים, ואילו רבי אליעזר עסק במוציא ממקום המחיצה לרשות היחיד.



אפשר שחכמים הזכירו לרשות הרבים שכל דבריהם להוכיח עד היכן כרמלית

ונראה לומר על פי המבואר, שתחילת דברי חכמים באו על מתוכה לרשות הרבים כהוכחה נגד דברי רבי אליעזר, ולומר לו מה הפרש בין תוכה למקום המחיצה. וטענת חכמים נופלת דווקא במכניס לרשות הרבים, שכך אומרים לו לרבי אליעזר - הרי אתה מודה שאין רשות הרבים משפיעה על כל החצר לעשותה כרשות הרבים, שהרי אתה מודה שדין תוכה כרמלית הוא, ואיננו אחד עם רשות הרבים להיות כולו רשות הרבים, וכמו כן לא תשפיע רשות הרבים על מקום המחיצה. וכאשר עוסקים בהשפעת הרשות הרבים על החצר, בין על תוכה בין על מקום המחיצות, דנים על הרשות כולה היכן היא נפסקת ונחלק דינה - האם בפתח החצר ממש מקום המחיצות או רק בתוכה. וראוי לעסוק באותה רשות אם אחת היא רשות הרבים או שמא נשתנה דינה להיות ככרמלית. אולם רבי אליעזר עצמו, שקבע את דין מקום המחיצות שהוא רה"ר, כל חידושו הוא באופן שיש בו חיוב חטאת, ולכן עסק במכניס ממקום המחיצות לרשות היחיד, שהוא חייב.



הקושי הגדול בסוגיא - הרי שלוש מחיצות רשות היחיד דאורייתא וכאן מבואר ששלש מחיצות כרמלית

הקשו הראשונים שהרי קיימא לן שלוש מחיצות דאורייתא לעשותה רשות היחיד, וכמו שמפורש י"ב ע"ב שהזורק למבוי מפולש שיש לו לחי חייב. ובגמרא י"א ע"ב דנו לומר שלבית הלל או שלוש מחיצות או אפילו שתים דאורייתא, ולא היה צד שארבע מחיצות דאורייתא. והקדמונים ראו מכאן הוכחה לשיטת הרמב"ם הסובר ארבע מחיצות דאורייתא לעשות רשות היחיד. אלא שאין זה מספיק, לו יהיה שהסוגיא כאן מוכיחה שארבע מחיצות דאורייתא. אבל יש סוגיא מפורשת בדף י"א ע"ב הסוברת שלבית הלל לא צריך ארבע מחיצות, ואיך תכלול אותה סוגיא את המשנה שלפנינו*.

(א). וקשה לדחוק לשיטת הרמב"ם שמה שאמרו בגמרא שתוכה של חצר ממש הוא כרמלית לא נאמר אלא למאי דקיימא לן ארבע מחיצות דאורייתא, אבל לצד ששלש מחיצות דאורייתא אין לנו אלא מה שמפורש במשנה שהיא כרמלית והוא

מהלך רבותינו בעלי התוספות

התוספות באו ליישב את שתי הקושיות הנזכרות: א) קיימא לן שלוש מחיצות דאורייתא, ב) מפני מה שינה התנא הלשון בדברי רבי אליעזר הנידון הוא על מוציא לרשות היחיד ובשיטת חכמים הנידון הוא לרשות הרבים.



ישוב קושיית שלוש מחיצות לשיטת התוספות - כל הנידון הוא באין שלוש

מחיצות

הנחת התוספות היא שמקום המחיצות הוא מקום פרוץ לגמרי משלוש רוחות, שהתוספות לא סרו מן היסוד הפשוט לשיטתם ששלש מחיצות דאורייתא, ולמרות כן סוברים חכמים שאינו רשות הרבים, כי החצר אינה מסורה לרבים. ובאו חכמים ללמוד מתוכה של חצר, מה תוכה לו יהיה שיפלו כל מחיצותיה, שלמרות שידרסו שם הרבים לא יהיה לה דין רשות הרבים, כי אין להם זכות בה. והוא הדין במקום מחיצות, גם אין לרבים זכות לברור להם דרך, ואין להם דין רשות הרבים.

ובזה מיושבת קושיית שלוש מחיצות דאורייתא, שלעולם כל שהוא כרמלית אין לו שלוש מחיצות, ומקום המחיצות אין לו שלוש מחיצות. ומה שחכמים אמרו לרבי אליעזר "מה תוכה כרמלית", פירושו מה תוכה לולא השלש מחיצות הרי הוא כרמלית, אבל חצר שיש לה שלוש מחיצות היא רשות היחיד². ועליה אמר רבי אליעזר שהמכניס ממקום המחיצה לרשות היחיד, היינו הפנים של אותה חצר ממש.



ישוב התוספות להבדל שרבי אליעזר מדבר בהכניס לרשות היחיד וחכמים לרשות

הרבים

התירוץ הראשון הוא שרבי אליעזר עסק בחצר שנפרצה רק המחיצה הרביעית, ונותרה החצר מוקפת שלוש מחיצות. וכיון שרשות היחיד סמוכה למקום המחיצות, נקט רבי אליעזר שהכניס ממנה לרשות היחיד, כי בדין זה יש חידוש גמור שחייב, ומקום המחיצות רשות הרבים גמורה. אך חכמים בתשובתם לרבי אליעזר טענו שגם לו יהיה שיפלו כל מחיצות החצר, דברו

רק מקום מחיצה, אבל תוך המחיצה הוא רשות היחיד גמור, ומקום המחיצה יעמיד כתוספות שאין לה שלוש מחיצות. והדברים דחוקים, להעמיד את שיטת הרמב"ם שמקום אין לו שלוש מחיצות. ועוד, שקשה הרבה לומר שדברי הגמרא שהוכיחו חכמים לרבי אליעזר מתוכה גמור של חצר למקום מחיצות מה תוכה כרמלית אף מקום מחיצות כרמלית, אין הדברים הללו למאן דאמר שלוש מחיצות דאורייתא, כי מה ישיב על קושיית הגמרא למה דברו חכמים ורבי אליעזר בתוכה ולא במקום מחיצות. ועיין עוד להלן בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה.

ב). והנה בתוספות על המשנה הבאה דף צד עמוד א כתבו ועוד אור"י דסתם חצר אין לה אלא ג' מחיצות וברביעית פס ד' או ב' משהוין, ע"כ. והנה לפי זה תוספות שדברו במשנתנו בחצר שנפלה לה מחיצה אחת, ועדיין יש לה שלוש מחיצות, המכוון הוא שנפלה מחיצה אחת שלימה ונותרו שתי מחיצות שלימות, ועוד ברוח אחת פס ד' או שני לחיים משהו. ולפיכך עדיין זה רשות היחיד דאורייתא.

בחצר ללא כל מחיצות שברור שאינה אלא כרמלית. ולפיכך דברו שהוציא מהכרמלית, שהיא מקום המחיצות [והוא הדין כל תוכה של חצר שנפלו מחיצותיה, שהיא כרמלית].



התירוי' השני בתוספות

התירוי' השני של התוספות שבאו חכמים להדגיש את מחלוקתם עם רבי אליעזר בדין מקום המחיצות, שרבי אליעזר סובר רשות הרבים, ובאו חכמים לומר שמקום המחיצות כל כך רחוק מרשות הרבים שאסור להוציא ממקום מחיצות לרשות הרבים. ואם היה נאמר רק איסור להכניס ממקום מחיצות לרשות היחיד לא היינו למדים האיסור להכניס ממקום המחיצות לרשות הרבים, כי היינו סוברים שאינו רחוק כל כך מלהיות רשות הרבים, ולכן העדיפו לחדש שאסור להוציא ממקום המחיצות לרשות הרבים.



תמיהה על התירוי' השני מההוה אמינא

בתוספות בתירוי' השני מבואר שבדברי רבי אליעזר נקטינן מתוכה - מקום מחיצות לרשות היחיד, כי המכוון לרשות היחיד הוא תוכה האמיתי של החצר. ואין מדברים על רשות היחיד נוספת בנידון המשנה, ויש להקשות שבהוה אמינא בגמרא שהובנה המשנה כפשטה שלרבי אליעזר החצר כולה רשות הרבים, על כרחך מה שאמר רבי אליעזר שאם הכניס ממנה לרשות היחיד היינו לרשות היחיד אחרת. ומבואר שאין זה דבר מופקע להעמיד ברשות היחיד נפרדת. ואפשר שהתוספות יאמרו שאין הכי נמי יכולנו להקשות גם זאת, ויותר מכך שאלו על עצם הדין, שלא יתכן שכל החצר תהיה רשות הרבים.



תירוי' הרשב"א והריטב"א בשם התוספות

הרשב"א ביאר שינוי המדובר בדברי חכמים שלא דברו מתוכה - מקום המחיצות, לרשות היחיד, כפי שדיבר רבי אליעזר, והיה להם לומר מתוכה לרשות היחיד פטור - שאם היינו אומרים כן היינו באים לכלל טעות, שחכמים סוברים שתוכה - מקום המחיצות, הוא רשות היחיד גמורה מעיקר הדין, רק חכמים נתנו עליה חומרי כרמלית, ובאמת המוציא ממקום המחיצות לרשות הרבים חייב. לפיכך דברו חכמים שמוציא ממקום המחיצות לרשות הרבים פטור, ולמדנו שהיא כרמלית גמורה ולא רשות היחיד.



תירוי' הרשב"א והריטב"א אינו עולה עם שיטת התוספות

אבל רבותינו בעלי התוספות שכתבו שכל שיש שלוש מחיצות דאורייתא, כפי הכללים הקבועים בכל המסכת. וכל מה שהוזכר בדברי חכמים שהיא כרמלית, על כרחך שאין כאן

שלוש מחיצות ומקום המחיצות ללא שלוש מחיצות, ושחכמים הוכיחו לרבי אליעזר מכל החצר היינו בנפלו המחיצות. וזאת, כי לעולם כל מקום מוקף בשלוש מחיצות יהיה רשות היחיד מדאורייתא, ואם כן לא שייך לומר את תירוצו הרשב"א שאם חכמים היו מדברים מתוכה - מקום המחיצות לרשות היחיד היינו סוברים שמקום המחיצות הוא רשות היחיד של תורה, כי הרי לתוספות כל מה שדובר כאן, כולל מקום המחיצות, הוא ללא שלוש מחיצות, ולא יעלה על לב שהוא יהיה רשות היחיד מהתורה לחייב את המוציא ממנה לרשות הרבים.



תמיהה על הרשב"א והריטב"א שהביאו את התירוצו למרות שנטו לשיטת התוספות

ויש לתמוה על הרשב"א והריטב"א שבהמשך הדברים נטו לדברי התוספות ביסוד הסוגיא שאין נטייה מהכלל של שלוש מחיצות דאורייתא בכל עניין. ונמצא שלפי זה נופל התירוצו שהביא כאן. ועוד, שהביא כן בשם התוספות, ואיך יעלו הדברים עם עיקר שיטת התוספות.



יישוב הראשונים לקושיית שלוש מחיצות יש שלוש מחיצות שאינו רשות היחיד
חלק מהראשונים הכריעו מכוח הסוגיא שיש שלוש מחיצות שאינו רשות היחיד של תורה, ויש שלוש מחיצות שהוא רשות היחיד. ונאמרו בזה שני דרכים בראשונים, שיטת הראב"ד ושיטת המפרשים.



שיטת הראב"ד כל שלוש מחיצות שהוא רשות היחיד רק ביש איסקופא שלושה טפחים במחיצה רביעית

שיטת הראב"ד היא שלמרות שבכוח השלוש מחיצות לעשות רשות היחיד דחיקת הרבים מבטל את רשות היחיד. ונמצא שכל שלוש מחיצות שהוא פתוח לרשות הרבים, בטלה הרשות היחיד, ומה שאמרו שלוש מחיצות רשות היחיד ומועיל לתקן את המבוי בהיכר קורה [שאינה משום מחיצה להלכה], מדובר שיש איסקופא גבוהה שלושה טפחים ברוח הרביעית.



שיטת הראשונים לחלק בין מקום שלוש מחיצות הפתוח לרשות הרבים, שהוא כרמלית, לפתוח לכרמלית, שהוא רשות היחיד

הראשונים [הרמ"ך בהגהות על הרמב"ם שבת פרק י"ז הלכה ט, ויש מפרשים ברשב"א וריטב"א] כתבו לחלק אימתי שלוש מחיצות דאורייתא, כשהמקום פתוח לכרמלית, אבל בפתוח לרשות הרבים, אין השלוש מחיצות דאורייתא. וכזאת כתב הרשב"א ט' ע"א בשיטת רש"י.

הדוחק הגדול לשיטות הללו

והנה הראב"ד עצמו דחק הרבה לשיטתו שלעולם לא יותר מבוי הפתוח לרשות הרבים אלא אם יש לו איסקופא שלושה טפחים. וזה דחוק מאוד.

גם לסוברים שפתוח לרשות הרבים אין שלוש מחיצות דאורייתא, קשה הרבה, שמשמע שגם מבוי הפתוח לרשות הרבים יש לו תקנה. והנה הרשב"א דחק הרבה לשיטה זו שאכן מבוי הפתוח לרשות הרבים אין לו תקנה אלא בלחי שהוא משום מחיצה או בצורת הפתח, שיש כאן סתימה מדינא לרוח הרביעית. אבל לא יועיל תיקון קורה, שהוא משום היכר בלבד, גם לרבא הסובר לחי משום היכר לא יועיל לחי. והדברים דחוקים, גם עצם הדבר שיועיל לחי לחוד הוא חידוש, שהרי בית שמאי הסוברים ארבע מחיצות לא התירו בלחי בלבד, מפני שהם סברו שיש דין ארבע מחיצות¹ [אם דאורייתא אם דרבנן].

ויש להוסיף לתמוה על הרשב"א שאומר שקורה לא תועיל במבוי הפתוח לרשות הרבים מדברי הרשב"א עצמו. הנה בגמרא ח' ע"ב דנו אם מותר להשתמש תחת הקורה. והרשב"א ט' ע"א הכריע שלא התירו להשתמש תחת הקורה אלא כאשר המבוי פתוח לרשות הרבים. וזה סותר למה שכתב הרשב"א כאן לשיטת המחלקים שמבוי הפתוח לרשות הרבים אינו נותר בקורה. ועל זה היה אפשר להשיב שאכן הכרעת הרשב"א דף ט' היא אחר שכאן הכריע לעיקר כתוספות, אבל עדיין יש להקשות מגוף שיטת רבא הסובר לחי משום היכר, ובכל זאת אמר ט' ע"א שמותר להשתמש בין הלחיים, וכל ההיתר נאמר במבוי הפתוח לרשות הרבים. והרי כתב הרשב"א שכל שהוא משום היכר לא מועיל לתקן שלוש מחיצות הפתוח לרשות הרבים.

והריטב"א כתב שלשיטה זו לא פלוג רבנן, והתירו גם אם שלוש מחיצות דרבנן, כיון שזו כרמלית יועיל תיקון קורה. ונמצא שגם החולקים על הרמב"ם קבלו את עיקר שיטת הרמב"ם הסובר ארבע מחיצות דאורייתא ומקל בתיקון קורה. אלא שלשיטתם הדבר דחוק, הואיל ובגמרא י"א ע"ב מבואר שלא יועיל תיקון לחי או קורה אם ארבע מחיצות דאורייתא, ולכן בית שמאי הצריכו גם לחי גם קורה.

דברי המאירי על הדוחק הגדול בשיטות הללו הסוברים שיש שלוש מחיצות שאינן של תורה

דברי המאירי עירובין דף צד ע"א: "ודברים אלו כולם מתמיהים שהרי כל הדברים סתם נאמרו בין באסקופה בין בלא אסקופה בין בפתוח לכרמלית בין בפתוח לרה"ר".

ג). ואכן הקדמונים סברו לאותה שיטה שאפילו תיקון לחי לא יועיל, וכמו שמוכח בביאור הגמרא י"א ע"ב בביאור שיטת בית שמאי. וכמו שכתב המאירי דף צד עמוד א וכן גדולי הדור מביאים ראיה לסתירת דבריהם ממה שאמרו בפרק ראשון כיצד מערבין רשות הרבים עושין לחי מכאן וצורת פתח מכאן ופרשנוה במבואות המפולשין לרשות הרבים וצורת פתח לא עדיפא מדופן שלישי.

שיטת הרי"ד ליישב את שתי הקושיות על ידי תיקון גרסא

הרי"ד [בפסקיו ובתוספותיו] בא ליישב את הקושי - הרי שלוש מחיצות דאורייתא ואיך המוציא מחצר שיש לה שלוש מחיצות יהיה פטור. והוא משנה את הגרסא במשנה בדברי חכמים שאסור להכניס מתוכה - מקום המחיצות, לרשות היחיד, כי אכן החצר כולה נידונה מדרבנן לכרמלית^ד. ונמצא שתירוצו הרשב"א והריטב"א למה לא לכתוב במשנה כגרסת הרי"ד, כי נסבור בטעות שאכן החצר היא רשות היחיד מן התורה. בא הרי"ד ואכן גרס כן, כדי לומר שאכן כך הדין, שהיא רשות היחיד של תורה. ודרך גררא, אחר תיקון הרי"ד לגרסת המשנה ממילא נעלמת הקושיא מפני מה יש שינוי בין רבי אליעזר לחכמים, כי אחר שינוי הגרסא אכן אין כל הפרש, וגם רבי אליעזר גם חכמים דברו במכניס מתוכה לרשות היחיד.



תורף דברי הרי"ד

קצרן של דברים, בדין שלוש מחיצות הושוו שיטת הרי"ד והתוספות לגמרי, אלא שהתוספות דחקו להפיל את המחיצות כדי לעשות את תוכה של חצר כרמלית מדינא, ובכך לפרש למה המוציא מתוכה לרשות הרבים פטור, והרי"ד שינה את הגרסא. אלא שעדיין יתכן שיש נפקא מינה בין שיטת התוספות והרי"ד בצידי רשות הרבים שבתוך המחיצות האם סובר רבי אליעזר שדינו כרשות הרבים. ופשטות הרי"ד היא שאפילו הצידי רשות הרבים, מקום המחיצות דינו של רבי אליעזר נמצא בתוך השלוש מחיצות, ועיין.



בהבדל בין שני האוקימתות בטעם רבי אליעזר האם משום רבים שבררו או משום

צידי רשות הרבים

בתירוצו הראשון מבואר בגמרא שהכל מודים שלמרות שיש דריסת רבים שהייתה אמורה לעשות את המקום רשות הרבים, מכל מקום כיון שאין להם זכות דריסה ממונית אין זה רשות הרבים. וכך כתבו התוספות עירובין דף צג ע"ב: ורבנן סברי דאין להם כח לברור הלכך אף על פי שעוברים שם אינו רה"ר כיון שלא נמסר לרבים ואינו של רבים כדאמרין בפרק שני (דף כב:): גבי שבילי בית גלגול, ע"כ. וכן פירשו הריטב"א והמאירי את קושיית הגמרא ורבי אליעזר, משום דנפרצה לרשות הרבים הויא לה רשות הרבים, הרי שאין לרבים זכות דריסה. ומשמע שעל פי הבעלות יפול דבר רשות הרבים, ומשמע שהדבר ברור שכל שאין זכות דריסה פשוט שאין מקום שיהיה רשות הרבים.

ויש לדון בתירוצו השני שהעמידו את המחלוקת בצידי רשות הרבים, ולא מדברים עוד באבדה דרך, איך ייושב הקושי של הבעלות - מי נתן זכות דריסה לשימוש הרבים בצידי רשות

ד). מלשון הרי"ד נראה שאין הרי"ד מסתמך על גרסה קדומה, אלא משנה הגרסא שלפניו, וכך לימודו של רבינו הרי"ד ליישב קושיות גם על ידי שינוי גרסא, ובכתבי היד לפנינו מצאנו כתיקון הרי"ד בכת"י וטיקן 109 א, ובכת"י Gotha: 275 CA.

הרבים הנמצאים ברשות היחיד? ולא שייך לומר שבדין זה נחלקו התירוצים אם בעלות משפעת על דין רשות הרבים, כי התוספות נקטו דין זה כדבר מוצק בסוגיות קודמות. ובפרט לראשונים שפירשו שעל דבר הבעלות פתח התלמוד בקושיא על רבי אליעזר, ולא תחזור בה הגמרא מהנחת הקושיא בתירוצי השני בהעלם עיקר הדבר.



בדברי הריטב"א

ובריטב"א ביאר שלפי התירוצי שהמחלוקת בצידי רשות הרבים אין המכוון לרשותו של בעל החצר כלל, אלא מקום השייך לרבים. וזה פלא עצום, כי משמעות המשנה היא שהנידון הוא על תוכה של חצר, היינו מקום שהיה שייך לחצר. והריטב"א הוסיף עוד לתמוה לשיטתו, שהרי רבי חנינא אמר מפורשות שעל מקום מחיצה מחלוקת. והעמיד הריטב"א שהרבים החזיקו במקום המחיצה ברשות, ומצד הבעלות נמצא שהיא שייכת לרבים, ונחלקו רק מפני שהיא צידי רשות הרבים. ואף שהדבר לא פורש בתלמוד, אלא סתם אמרו שמקום המחיצות רשות הרבים, הוסיף הריטב"א על הנאמר בתלמוד שמדובר בהחזיקו בו רבים בהיתר. ולכאורה אחרי שמקום המחיצות מוגדר כצידי, ממילא יש לדון לתירוצי הראשון שמשמע שחכמים היו מודים לדברי רבי אליעזר שדינו כרשות הרבים אילו לא היה חיסרון בבעלות. והרי שיטת חכמים שצידי רשות הרבים אינה כרשות הרבים. שמא נאמר שלתירוצי זה חכמים סוברים שצידי רשות הרבים דלית ליה חיפופי הרי הם כרשות הרבים, אך הדבר תלוי בדברי הראשונים במחלוקת רבי אליעזר וחכמים במקום שאין חיפופי.



ביאור החזון איש במחלוקת התירוצים

ובחזון איש (אורח חיים ק"ז ס"ק י') כתב שצידי רשות הרבים הוא מקום ששייך ליחיד [כמבואר בתוספות, והוסיפו התוספות שסתם צידי רשות הרבים הוא של היחיד], וגם זה המקום הוא בשימוש היחיד, ואינו מיוחד להילוך הרבים. וסובר רבי אליעזר שדינו כרשות הרבים. ומכל מקום אין זה סותר להנחת הגמרא שכל שהוא רשות של יחיד אינו רשות הרבים, כי המקום המצומצם הזה נטפל לרשות הרבים. וזה חידוש התירוצי השני, וחולק בזה על הלשון הראשון הסובר שלעולם כל שהוא של יחיד אינו רשות הרבים, ואף שהוא מיוחד להילוך. ולתירוצי השני, שסובר רבי אליעזר שהצידי נטפל לרשות הרבים, חכמים חלקו על החידוש של הטפלת המקום. ועדיין עולה מכל זה שללשון הראשון סובר רבי אליעזר שצידי רשות הרבים אינם כרשות הרבים. ובפרט למה שכתבו התוספות שסתם צידי רשות הרבים הם בבעלות היחיד. ומה שאמרו בעלמא [כתובות ל"א ע"ב] שנחלקו רבי אליעזר ורבנן בצידי רשות הרבים זה על פי התירוצי השני.



דברי הרמב"ם בפירוש המשנה

פירוש המשנה לרמב"ם עירובין פרק ט משנה ב: ואמרו חצר שנפרצה לרשות הרבים, הוא אם נפל כל הכותל שכלפי רשות הרבים וישארו שלשה כתלים, רבי אליעזר סובר שהיא רשות הרבים וחכמים חושבים אותה כרמלית. וכבר דברנו בתחילת שבת בקביעת ארבע רשויות שבת ודיניהן. ודע שעניין אמרו פטור, שאינו חייב מיתה אבל אסור. ואין הלכה כרבי אליעזר.



פשטות הרמב"ם שהתעלם מאוקימתת הגמרא שלא אמר רבי אליעזר על כל החצר

הנה הרמב"ם פירש את המשנה כצורתה שלרבי אליעזר החצר כולה רשות הרבים, ושלא כמפורש בגמרא שכל דברי רבי אליעזר במקום מחיצה בלבד. ובדברי חכמים כל מה שבתוך השלוש מחיצות כרמלית. ואפשר לא טרח הרמב"ם להעמיד את דברי רבי אליעזר על פי דברי הגמרא כי אינם להלכה. ובדברי חכמים נכונים שהם סוברים שהן תוכה גמור והן מקום המחיצות כרמלית. וזה כשיטת הרמב"ם הסובר שלוש מחיצות כרמלית, וכמו שציין הרמב"ם כאן בהלכה לדבריו תחילת מסכת שבת, שם ביאר להדיא שמקום שהוא מוקף שלוש מחיצות הוא כרמלית.



האם דברי הרמב"ם יסודם מדברי הרי"ף כדרכו

והנה הרי"ף^ה (עירובין דף ל ע"ב לא ע"א), אחר שהביא את דברי המשנה כצורתה שמשמעו שמחלוקת רבי אליעזר וחכמים היא על תוכה של חצר ולא רק על מקום מחיצות. ועל זה כתב בזה הלשון: אסיקנא דבצידי רה"ר קא מיפלגי רבי אליעזר סבר צידי רה"ר כרה"ר דמו ורבנן סברי צידי רה"ר לאו כרשות הרבים דמו:



תוספת בדברי הרי"ף

והיו נוסחאות ברי"ף לפני בעל המאור^ו, שהוסיף עוד והא חצר כיון שנפרצה לרה"ר היא לה צדי רה"ר ולפיכך המכנים מרשות היחיד לתוכה או מתוכה לרשות היחיד חייב. והרמב"ן במלחמת ה' כתב על גרסא זו באמת שזה הלשון תלויה בהלכות, ואינה מדברי רבינו ז"ל.



ה). יש להעיר בדברי האור זרוע ח"ב עירובין קצ"ו שכתב את המשנה כצורתה ושלחכמים הכל כרמלית לרבי אליעזר הכל רשות היחיד, ואף לא ביאר במה נחלקו אם בצידי רשות הרבים או באבדה דרך. ובפרט שדרכו על פי רש"י והתוספות שמחלוקתם היא רק במקום מחיצות, ועיין.

ו). לשון הרי"ף הובא גם בסתם בספר העיתים סימן קכח, וגם משם נלמד ממה שלא הביא את התוספת שהזכיר בעל המאור, שלא גרס כן בדבר הרי"ף.

ז). המאור הקטן מסכת עירובין דף ל ע"ב.

פשטות הרי"ף שרבי אליעזר דיבר על כל החצר אך בעל המאור הראב"ד והמלחמות יישבוהו עם הגמרא

ולגרסא זו מפורש ברי"ף שכל תוכה הגמור של החצר מוגדר כצידי רשות הרבים, ועל זה השיב בעל המאור ורחמנא ליצלן מהאי דעתא דהא לא פליגי רבנן ור"א אלא בצדי רשות הרבים בלחוד. והביא בעל המאור את הגמרא המפורשת שתוכה של חצר לכולי עלמא כרמלית, והמכניס ממנה רשות היחיד ולרשות הרבים פטור. אמנם מבואר בבעל המאור שאם נגרוס ברי"ף ללא התוספת, אלא המשנה כצורתה בלבד, עם תוספת ביאור שהמחלוקת בצידי רשות הרבים, אין קושי מדברי הגמרא, שנפרש שבאומרו שהמחלוקת בצידי הרי זה כמסייג את דברי המשנה, שלא נאמרו הדברים לתוכה ממש אלא למקום מחיצה שהוא צידי רשות הרבים. ואם נשווה את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה לדברי הרי"ף, משמע שהבין הרמב"ם ברי"ף שבחצר כולה מחלוקת. אך יש לומר שלא הושוו דבריהם, והרמב"ם בפירוש המשנה לא הביא חילוק הגמרא כמו שהביא הרי"ף.



דברי הרמב"ן במלחמות

והנה הרמב"ן ביאר הגרסא הנוספת ברי"ף [אם כי שטען שאין אלו דברי הרי"ף עצמו, אבל דברים נכונים הם]. וביאר הרמב"ן שהן אמת יש חילוק בין תוכה של חצר שלדברי הכל כרמלית, אבל צידי רשות הרבים שאמר רבי אליעזר שהוא רשות הרבים, לא כמו ששמע בלשון הרבים שאמר סתמא צידי רשות הרבים, ששמע שלעולם לא ייכנסו צידי רשות הרבים לחצר עצמה. ולכן פירשו בגרסא זו שיתכן שצידי רשות הרבים אפילו בחצר עצמה בכל מקום שעוברת שם דרך הרבים^ח, זה רשות הרבים, והתוכה ממש שאמרו בגמרא שגם לרבי אליעזר הוא כרמלית זה במקום שאין הרבים עוברים. [ומסתבר שאין בעל המאור בא לחלוק על דברי הרמב"ן בזה]. ועדיין יישוב הרמב"ן אינו מספיק לטענת בעל המאור שמשמעות הפירוש היא שכל תוכה של חצר דינו כצידי רשות הרבים. ונמצא שהרמב"ן מבאר שלשון בעל המאור מצמצם את דינו של רבי אליעזר, והרמב"ן הרחיבו, אבל עדיין חסר מן הספר של כל החצר רשות הרבים.



דברי הראב"ד

והראב"ד כתב על גרסת התוספת ברי"ף. כתוב שם לראב"ד מסכת עירובין דף ל עמוד ב אבל הרב ז"ל לא כתב אלא והאי כותל חצר כיון שנפרצה לרשות הרבים הוא לה צדי רשות הרבים, והוא כדברי רבי חנינא דאמר עד מקום מחיצה מחלוקת. ואף אם כתב והאי חצר, לא אמרינן דהוא צדי רשות הרבים אלא על מקום הכותל, והוא לה כותל צדי רשות הרבים קאמר.

ח. וקצת פלא דברי הרמב"ן, שנקט בצידי רשות הרבים שהוא מקום שהרבים עוברים שם והוא משמש דרך הרבים, ואילו בגמרא משמע שצידי רשות הרבים הוא לשימוש הרבים ולא דווקא לדרך הרבים. וצריך תלמוד.

תורף דבריו הוא או שנגרוס בתוספת והאי כותל חצר או שנגרוס והאי חצר ונפרש לכותל חצר, וגם צידי רשות הרבים אינם אלא בכותל החצר.

נמצאו דברי שלושת הנושאי והנותנים ברי"ף שתוכה ממש של חצר לעולם לא תהיה רשות הרבים.



ביאור חדש ברי"ף על פי דברי רבינו חננאל

והנה גם בעל המאור גם המלחמות שניהם הסכימו לדבר אחד, לדחוק בדברי הרי"ף שחלילה לומר שכל החצר תהיה רשות הרבים, כי הרי מפורש בגמרא שרבי אליעזר לא דיבר על תוכה של חצר אלא הזכיר תוכה אגב חכמים שהזכיר תוכה להוכחה מתוכה לצידי רשות הרבים. וכל זאת עלתה בידם כי פירשו את הגמרא לפי דרכו של רש"י שתוכה היינו כל החצר עצמה וצידי רשות הרבים הוא מקום מחיצות.

אבל רבינו חננאל פירש גם תוכה גם צידי רשות הרבים הכל על כל החצר. וההפרש בין תוכה לצידי רשות הרבים הוא שצידי רשות הרבים הוא החצר כולה, אבל היא פרוצה לגמרי ברוח הרביעית, ואין לה תוך. לפיכך דינה לרבי אליעזר כצידי רשות הרבים שהן רשות הרבים. ותוכה היא אותה חצר, אלא שיש חיפופי ברוח הרביעית וחיפופי יוצרים תוך לחצר^ט. והמשנה מתפרשת על החצר כולה, שאין להם חיפופי. ועל זה אמר רבי אליעזר במשנה שהחצר כולה היא רשות הרבים. ומה שהזכיר רבי אליעזר תוכה, והרי לחצר שדיבר אין תוך כי אין לה חיפופי, זה אגב חכמים שבאו להוכיח נגד רבי אליעזר - כמו שאתה מודה בתוכה היינו בחצר שיש לה חיפופי שאין זה רשות הרבים אלא כרמלית, תודה גם בחצר שאין לה תוך.

ונמצאו דברי הרי"ף מבוארים בפשטות, שנחלקו בחצר כולה, ומתיישבים דברי הרי"ף כפשטותם [ומבואר שהיטב דקדק בתוספת בעל המאור שכוונת הרי"ף על החצר כולה^י]. וגם פירוש הרמב"ם במשנה שכתב ואמרו חצר שנפרצה לרשות הרבים, הוא אם נפל כל הכותל שכלפי רשות הרבים וישארו שלשה כתלים. ונמצא כאומר הרמב"ם שנפל כל הכותל, הרי הוא אומר שדין המשנה אינה בתוכה אלא בצידי רשות הרבים שכל החצר הן צידי רשות הרבים.

והנה לפירוש רבינו חננאל עולה שמה שהגיהו בתלמוד דברי רבי חנינא ואמרו וכי תימא: הכא נמי כגון שאבדה לה דרך באותה חצר - והאמר רבי חנינא: עד מקום מחיצה מחלוקת! - אימא: על מקום מחיצה מחלוקת. אין זה אלא לתירוץ הראשון בגמרא שאבדה להם דרך, אבל לתירוץ השני שכל החצר צידי רשות הרבים דברי רבי חנינא נשארים כקודם הגהתם. ובאמת שבעל המאור נזהר בהשגתו על התוספת שברי"ף לא הביא את דברי הגמרא שהגיהו את דברי רבי חנינא, כי על זה יש לומר שלא נאמרה ההגהה אלא לפירוש הראשון בגמרא, ולכן הביא

ט). ונמצא שפירוש רבינו חננאל הוא בהפך גמור מתוספות צ"ג ע"ב, שהם פירשו שתוכה של חכמים הוא שנפלו לו כל המחיצות, ואילו לרבינו חננאל אין תוך אלא כשהוא סגור גם ברוח רביעית בחיפופי.

י). אמנם ללא התוספת, גם בעל המאור דחק שאין המכוון לכל החצר כולה, ואילו הרמב"ן והראב"ד העמידו גם את התוספת המפורשת רק על מקום הכותל או קצת לתוכה של חצר.

את המשא ומתן בגמרא שמפורש בו שגם בתירוץ השני לא אמר רבי אליעזר בתוכה של חצר. אך יש לדון אם כן יש נפקא מינה בשיטת רבנן במקום מחיצות אף הם מודים שהוא רשות הרבים. אך אפשר שלמרות שרש"י פירש כן אין הדבר מוכרח שאף רבינו חננאל וסיעתו יסכימו בדבר [אך עיין היטב בדברי הירושלמי, שמשמע שאו חולקים בתוכה ממש או במקום מחיצות].



האם התוספת ברי"ף מבוארת על פי פירוש רבינו חננאל

והנה כך היא התוספת ברי"ף והא חצר כיון שנפרצה לרה"ר הויא לה צדי רה"ר ולפיכך המכנים מרשות היחיד לתוכה או מתוכה לרשות היחיד חייב, ע"כ. והדברים מבוארים יותר לפירוש רבינו חננאל שאכן החצר כולה נחשבת לצידי רשות הרבים. אבל עדיין יש קצת קושי בלשון שהזכיר תוכה והרי תוכה של חצר לפירוש רבינו חננאל המכוון שיש חיפופי ברוח רביעית, וזה כרמלית גם לרבי אליעזר. ויש לדחוק שהמכוון לחצר כולה ולא לתוכה. ואם כן עדיין התוספת דחוקה גם לפירוש רבינו חננאל. אך ניכרים הדברים שזאת התוספת עיקרה העתקה מתוך פירוש רבנו חננאל, שכתב ממש כעין הלשון של התוספת. ואלו דברי רבינו חננאל והאי חצר כיון שנפרצה לרה"ר ורבים דרסו לה כצידי רה"ר הוא.

ויש דבר פלא בפירוש רבינו חננאל בן שמואל, שעירב את פירוש רש"י עם פירוש רבינו חננאל וכללם יחדו, עיין עליו.



יש להקשות לפירוש רבינו חננאל אם יש חיפופי ברוח רביעית למה אינה רשות היחיד

בדברי רבינו חננאל מפורש שחצר שיש בה שלוש מחיצות היא כרמלית לרבנן, ואם יש חיפופי^א ברוח רביעית היא כרמלית בין לרבנן לרבי אליעזר. ויש לתמוה אם יש חיפופי ברוח רביעית למה לא תהיה רשות היחיד של תורה, והרי יש לחי משום מחיצה בחיפופי ואפילו הפרוץ מרובה, ובסוגיות עירובין כ"ה ע"ב ופ"ט ע"ב שדברו בגיפופי שנותרו מקצת הכתלים, שם מבואר בגמרא ובפירוש רבינו חננאל שדין הגיפופים ככתלים כמו פסים לחצר.

שמא נאמר שאין החיפופי בגובה עשרה טפחים, לפיכך אין לדון שיהיו מחיצה. וקצת סימוכין לדבר, שבכל צידי רשות הרבים שהוזכר בגמרא שיש בהם חיפופי לא באים החיפופי אלא לעכב את העוברים ושבים ואין שום צורך לעשותן עשרה, והוא הדין לחיפופי החצר ברוח הרביעית. ועדיין צריך תלמוד.

עוד יש לדעת למה לפירוש רבינו חננאל מחיצות החצר מהצדדים אינן כחיפופי, וכמה יהיה רוחב החצר ויחשב כצידי רשות הרבים ללא חיפופי, ואם רוחב החצר כמה טפחים, האם אין זה כחיפופי, שהרי אין רגל הרבים נוחה להיכנס לשם.

(א). ויש לציין שרבינו חננאל גרס גיפופי במקום חיפופי, בעירובין כ"ה ע"ב פ"ט ע"ב צ"ד ע"א ובשבת ו' ע"א הגרסא גם ברבינו חננאל חיפופי.

לפירוש רבינו חננאל מבוואר היטב המשא ומתן בגמרא בקושיית והא מתוכה

קאמר

לפירוש רש"י ושאר ראשונים קושיית הגמרא והא מתוכה קאמר אינה עניין לסיום המשא ומתן בצידי רשות הרבים אלא הקושיא היא על שני התירוצים הן אבדה דרך הן צידי רשות הרבים, שסוף דבר אין הדרך שאבדה והצידי רשות הרבים בכל החצר [ובתוספות צ"ג ע"ב] ביארו את כל קושיית הגמרא והא מתוכה קאמר ואת התירוץ גם ללשון הראשון שאבדה להם דרך]. אבל לפירוש רבינו חננאל אין הקושיא "והא מתוכה קאמר" אלא תולדה של דברי הגמרא שכל הדברים אמורים בצידי רשות הרבים בלא גיפופי, ועל זה הקשו - והרי מפורש מדברים במשנה בצידי רשות הרבים עם גיפופי, שכל תוכה משמעו גיפופי.



בדברי רבינו חננאל

לשון רבינו חננאל עירובין דף צד עמוד א ואקשינן והא מתוכה לרה"ר קתני מכלל דאית ליה גיפופי דאי לית ליה גיפופי מאין לה תוך. ופרקינן לעולם לית ליה גיפופי ולית ליה תוך ואידי דאמור רבנן מתוכה אמר נמי מתוכה. ואקשינן והיכי מהדרי ליה רבנן מתוכה והוא לא אמר מתוכה. ופרקינן הכי קאמרו ליה רבנן מי לא מודי דהיכא דטילטל מתוכה לרה"ר דפטור מפני שהיא ככרמלית צידי רה"ר לא שנא. ור' אליעזר התם בחצר דדרסי לה רבים הכא בצידי רה"ר דאית ליה גיפופי לא דרסי לה רבים:

ובהגהות על רבינו חננאל [בדפוס ווילנא, כנראה מרבינו החשק שלמה] כתב להגיה לשון רבינו תמוה לכאורה ונ"ל דצ"ל התם בחצר לא דרסי לה רבים הכא בצידי רה"ר אף על גב דאית ליה גיפופי מ"מ דרסי לה רבים.

ויש לפרש את דברי רבינו חננאל ללא צורך בהגהה, ועל פי דברי הגמרא בשבת ו' ע"א שהובאה בתוספות, וכביאור התוספות הרא"ש שגם רבי אליעזר מודה שצידי רשות הרבים שיש להם גיפופי אינם כרשות הרבים. ונמצא שבחצר פתוחה בכל הרוח הרביעית הרי זה כצידי רשות הרבים ללא גיפופי, כיון שדרסי רבים, ואילו בצידי רשות הרבים שיש להם גיפופי, גם רבי אליעזר מודה שהוא כרמלית.



למה דיבר התנא בחצר שנפרצה

חצר שנפרצה, האם יש משמעות לכך שהחצר נפרצה, ולמה לא דברו בחצר שיש לה שלוש מחיצות. אלא שיש לומר שסתם חצר שעשויה לתשמישי הצנע סגורה בכל רוחותיה, ולכך אמרו בהווה שהיא מחיצה. ולאוקימתת הגמרא שכל דברי התנא במקום מחיצות דווקא, אם משום שאבדה לרבים דרך אם משום צידי רשות הרבים, ויש לבאר מפני מה דרך שאבדה וצידי רשות הרבים שייכים רק בחצר שנפרצה.

למה דברו בחצר ולא במבוי

עוד יש לדקדק בלשון המשנה שעסקה דווקא בחצר שנפרצה, ולא במבוי, שסתם מבוי יש לו שלוש מחיצות. ובמשנה הסמוכה עסקו גם בחצר גם בבית גם במבוי. והנה אם המשנה עוסקת בכל תוך השלוש מחיצות, כמו הסלקא דעת בגמרא, לכאורה היה ראוי לעסוק במבוי, אבל אחר שהעמידו באבדה דרך או צידי רשות הרבים, אין הדברים הללו שייכים כל כך בפתח המבוי, שידוע שמכאן הוא כניסת אנשי מבוי, גם לא ישתמשו בו כצידי רשות הרבים, כי הוא מיועד לכניסת אנשי המבוי.



בירושלמי עדיין היא מחלוקת ויש דעה שהמחלוקת בכל החצר

תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת עירובין פרק ט הלכה ג: "רבי זריקא רבי יעקב בר בון בשם רבי חנינא לא אמר רבי לעזר אלא ממקום מחיצות בשניטלו ראשי זויות מיכן ומיכן ובלבד בארבעה. רבי זעירא ורבי אילא תריהון אמרין אסור שלא ממקום מחיצות אבל ממקום מחיצות אפילו רבנן מודו. אמר רבי זריקן זימנין סגין פשטית עם רבי יעקב בר בון ולא שמעית מיניה דא מילתא. אמר ליה ולית בר נש הוי שמע מילה דלית חבריה שמיע ליה. רב ירמיה בשם רב בשניטלו ראשי זויות מיכן ומיכן ובלבד בשוה".

ומבואר ששיטת רבי זעירא ורבי אילא כמו דברי רבי חנינא בבבלי קודם שהוגהו והאמר רבי חנינא: עד מקום מחיצה מחלוקת! - אימא: על מקום מחיצה מחלוקת. אך באמת בירושלמי שיטת רבי חנינא כמו שהוגהה בבבלי. ועיין עוד במבואר בשיטת רבינו חננאל, שיתכן שלפירוש השני בגמרא דברי רבי חנינא מתפרשים כפשוטם בלא הגהה.



האם לא דוחק להעמיד את המשנה באבדה להם דרך והרי סתמא קתני חצר

שנפרצה

הרשב"א בשו"ת חלק א (סימן אלף קנב) האריך לפרש את חזקת הרבים לשיטת רבי אליעזר שאין צריך לקנות מהרבים אלא יש חזקה לרבים בנקל. והרשב"א תמך יסודותיו מסוגייתנו שכתוב סתמא חצר שנפרצה, ואפילו שהעמידו זאת באבדה להם דרך. ואלו דבריו: ופרקי' אין ר' אליעזר לטעמיה דתניא רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר רבים שבררו דרך לעצמן מה שבררו בדרו. אלמא אף על גב דההיא דר' אליעזר דוקא כשבררו והחזיקו בו בהילוך לא נמנעו מלשנות סתם חצר שנפרצה לרשות הרבים ולא קתני והחזיקו בהלוך רבים.

עירובין דף צד ע"א: "חצר שנפרצה (לרשות הרבים) משתי רוחותיה, וכן בית שנפרץ משתי רוחותיו, וכן מבוי שננטלו קורותיו או לחייו - מותרים באותו שבת, ואסורים לעתיד לבא, דברי

(יב). הוספה מאוחרת, אינה בכל כתבי היד.

רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אם מותרין לאותו שבת - מותרין לעתיד לבא, ואם אסורין לעתיד לבא - אסורין לאותו שבת".



מה החידוש במשנה

פשוטה של משנה הוא שהיא לא באה ללמדנו דיני פסולי חצר בית ומבוי, אלא לדון בחצר בית ומבוי שנפסלו באמצע שבת, האם מותרים לאותה שבת או לא.

וכן מוכח ממבוי שאמרו שניטל לחיו או קורתו וברור שאין שום חידוש בפסולו. גם לשמואל פסול החצר הוא בפרצה יותר מעשר, שאין בדבר כל חידוש. והנה גם לרב שפסול חצר כי נפרץ בקרן זוית ופתח באלכסון לא עבדי אינשי, והכל מודים בבית שפסולו מכח שנפרץ בקרן זוית, אין נראה שזה חידוש המשנה. ובגמרא לעיל ו' ע"א אמרה רב הונא בריה דרב יהושע מעצמו שנראה שהדבר פשוט שאין זה פתח מסבא רק כך העמיד את דברי רב.

ובגמרא: "במאי עסקינן? אילימא בעשר - מאי שנא מרוח אחת - דאמר פיתחא הוא, משתי רוחות נמי פיתחא הוא! אלא ביתר מעשר - אי הכי אפילו מרוח אחת נמי".

מבואר בגמרא א) שבפתח עשר, אפילו בשתי רוחות כשר. ב) ביותר מעשר, אפילו ברוח אחת פסול.

והנה עיקר דין הכשר חצר הוא שיהיו לה שלוש מחיצות שלמות, ומחיצה רביעית ניתרת אפילו בפס ארבעה או בשני לחיים משהו, ואותן שלוש מחיצות ניתרות גם בעומד מרובה.



שיטת רבותינו בעלי התוספות - חצר שנפרצה משתי רוחותיה בפשטות שתיים

מתוך ארבע

בהנחת הקושיא ובתירוץ הראשון מה שאמרו במשנה חצר שנפרצה משתי רוחותיה שתי הרוחות שנפרצו הן שתיים מתוך ארבע. והקשו התוספות אם כן מה אמרו אילימא בעשר - מאי שנא מרוח אחת - דאמר פיתחא הוא, משתי רוחות נמי פיתחא הוא. והרי יש הפרש גדול, שברוח הראשונה פתח עשר אף שהפרוץ מרובה כשר, כיון שיש את המתיר [פס ארבע או שני לחיים משהו], ואילו ברוח הנוספת, שהיא אחת מהשלוש מחיצות, אם יש פתח עשר והפרוץ מרובה, החצר אסורה.

התירוץ הראשון הוא שמשנתינו לרבי יהודה, שסובר שחצר מותרת בשתי מחיצות ולחיים. והתוספות למדו את דין חצר מדין שני בתים בשני צידי רשות הרבים שניתרים לרבי יהודה בלחי או קורה משני הצדדים.

וחידוש גדול הוא בשיטת רבי יהודה, שהיה מקום לומר שלא התיר רבי יהודה אלא במבוי, אבל חצר שהחמירו¹ שלא יועיל להתירה בלחי או קורה, שמא לא יועיל לה תיקון בשתי רוחות

(ג). מסכת עירובין דף ה עמוד ב וקל וחומר מחצר. ומה חצר שאינה ניתרת בלחי וקורה - ניתרת בעומד מרובה על

עד שיהיו לה שלוש מחיצות ותיקון חצר. וידועים דברי הרשב"א בתשובה בטעם חומרת החצר שעושים בה דברי הצנע.

והנה אותו הנידון הקיים בלחי במחיצות כמין גאם יש לדון גם בחצר לרבי יהודה שמועיל שתי מחיצות ופס ארבעה, האם יועיל בכמין גאם. ואם נאמר שלא מועיל, וכשיטות הסוברים כן גם בלחי של מבוי, אם כן יש להעמיד את קושיית הגמרא אילימא בעשר - מאי שנא מרוח אחת - דאמר פיתחא הוא, משתי רוחות נמי פיתחא הוא, דווקא בשתי מחיצות שנפרצו זו מול זו, אבל בכמין גאם החצר אסורה. ובאמת שכבר רש"י העמיד לסלקא דעתך שנפרצו המחיצות זו מול זו, ואלו דבריו: משתי רוחותיו נימא נמי פתחא הוא - דקא סלקא דעתיה משתי רוחות זו כנגד זו קאמר, כגון מזרח ומערב. אמנם מה שהכריח את רש"י הוא שאם נאמר שנפרצו זו ליד זו, אם כן נפרצו בקרן זוית. וזה התירוץ בא רק למסקנא. אך עיקר דברי רש"י תמוהים, שיש לפרש שנפרצו המחיצות זו ליד זו אבל כל מחיצה באמצעה, ואין פירצה בקרן זוית [והרי בלאו הכי לפי כל הפירושים צריך להעמיד שלא נפרצו שני הכתלים לגמרי. ואם כן כיון שנשאר מהכותל, אין שום הכרח לומר שהכתלים שנפרצו סמוכים זה לזה].



תירוץ ר"י בעל התוספות שתי הרוחות שנפרצו הם שתיים מתוך שלוש

תירוץ ר"י הוא שסתם חצר יש לה שלוש מחיצות ורוח הרביעית פרוצה לגמרי ומתקנת על ידי פס ארבעה או שני לחיים משהו. וכשאמרו במשנה חצר שנפרצה משתי רוחותיה היינו שתי מחיצות מתוך השלוש השלימות. וכך הקשו בגמרא אילימא בעשר - מאי שנא מרוח אחת - דאמר פיתחא הוא, משתי רוחות נמי פיתחא הוא, שגם בשאר המחיצות החצר מותרת אם יש פתחים עד עשר. אבל חסר בתוספות שלפנינו השלמת העניין, כי הרי אם יש פתח עשר עדיין צריך שיהיה עומד מרובה. ועל כרחך צריך לומר שאכן התוספות דברו באופן שיש עומד מרובה. וכן כתב המהרש"א, וכך מפורש בתוספות רבינו פרץ, וכן הוא בתוספי הרא"ש.

ונמצא שבקושיית התוספות הבינו שהגמרא אילימא בעשר ואין עומד מרובה, ולכן הקשו שבשתי מחיצות מתוך ארבעה ואין עומד מרובה החצר אסורה. ובתירוץ השני, שדברו בשתיים מתוך שלוש, המכוון שיש עומד מרובה במחיצות, למרות שהתוספות שלפנינו לא פירשו את הדבר.



הפרוץ, מבוי שניתר בלחי וקורה - אינו דין שניתר בעומד מרובה על הפרוץ.

(יד). אלא שכתב זאת בתירוץ נפרד, אחר הביאו את דברי התוספות בסתם. ויש לומר שהוא מודה שגם בתירוץ הקודם, שהוא תירוץ התוספות, על כרחך עסקינן בעומד מרובה, ויתכן שכל מה שחידד בתירוץ הנוסף את דין העומד מרובה הוא כלפי שאילת המבוי מפולש, ועדיין צריך תלמוד.

קושיית התוספות על תירוצי הר"י הרי החצר מפולשת ותיאסר אפילו באחת מתוך השלוש

הקשו התוספות על תירוצי הר"י שאם דופן אחת מהשלוש יש לה פתח עשר כבר המבוי מפולש. ומבואר בהנחת התוספות שיש פסול מפולש אף בחצר, ודין מבוי וחצר שווה לפסול מפולש. ולפיכך תירצו התוספות שלא נאמר פסול מפולש אלא לרשות הרבים וכרמלית, אבל מפולש למבוי אחר או חצר אחרת אין פסול מפולש.

אמנם תוספות רבינו פרץ נקט שבחצר כל שהעומד מרובה אין שום חיסרון של מפולש, וכזאת דעת החזון איש.



הערה בתירוצי השני של ר"י שנפרצה משתי רוחות של השלוש

הנה שיטת רב שהחצר נפרצה בקרן זוית, והפירוש משתי רוחותיה היינו בקרן זוית. ויש לתמוה לפירוש ר"י [השני] שמאמר התנא משתי רוחותיה המכוון לשנים מתוך השלוש. ולכאורה למסקנא משתי רוחותיה אפילו מתוך הארבע רוחות, שאם נפרצה מחיצה אחת מהשלוש ועוד ברוח הפתוחה, שזה כנפרצה בקרן זוית. ואם כן, למסקנא אין משתי רוחותיה מתפרש על שנים מהשלוש, ולומר שבהוה אמינא היינו דווקא בשנים מהשלוש ולמסקנא אפילו בשנים מהארבע זה פלא. אך יש דוחק, שהתנא נקט שנים מתוך שלוש המחיצות, למרות שהוא הדין אם נפרצו שנים מתוך שלוש. וקצת יש להוכיח כן ממה שהתנא אמר שנפרצה בשתי רוחותיה, ואם הוא דיבר גם על שנים מתוך ארבע הכולל גם הצד הפתוח, לפעמים אין נפרצה ברוח הפתוחה למרות שהיא פסולה, וכגון שהכשרה של חצר היה על ידי פס ארבעה בצד אחד ובצד השני אין כלום, ונפל מהמחיצה בצד בסמוך לצד הריק, שנמצא שלא הייתה פירצה אלא ברוח אחת שבצד, ובכל זאת פסולה.



כגון שנפרצה בקרן זוית היתכן להקל בפירצה פחות מאמה

במשנה ברורה (סימן שס"א): "אסור - ומסתברא דאם היה הפרצה פחות מאמה אין להחמיר [פמ"ג] אכן בעבודת הקודש להרשב"א מצאתי דמשלשה טפחים ועד ארבעה צריכה שני לחיים ואם היה ארבעה אין לה הכשר עד שימעטנה מארבע וכו' ע"ש".

והדבר פלא, שמעולם לא מצינו גבי פירצה שתהיה איזו קולא בפחות מאמה, והאם לולא שנמצאו דברי הרשב"א היה עולה הדין להקל ללא מקור בגמרא וסברא [אמנם סברת הפרי מגדים לא הוזכרה, וצריך תלמוד].



הבה"ח אלעזר חיים גרינברג

ישיבת הר המור

מדידת תחום שבת בים ונהר

מתוך עיסוקי בסוגיות מדידת תחום שבת נמשכתי לשאלה זו, שמיעוט מן הפוסקים דנו בה, ונשאר לנו מקום עכ"פ לקבץ את השיטות והביאורים בזה.

תחום שבת הוא אלפיים אמה, שאסור ללכת אל מחוצה להן. בלמדי בעיני עירובין התעורר אצלי ספק מה דין המדידה כאשר מגיעים לים או נהר רחב - ואין דרך לעקוף אותו לפי כללי המדידה (עיין או"ח שצט). האם תחום שבת נמדד בקרקעית מקוה המים או בשפת המים. ויש לדעת שתחום שבת נמדד במדידת תוואי פני השטח ולא במדידה אורית (עיין עירובין נח: וברש"י, ותוס' שם והראשונים, וטוש"ע שצט). והטעם ברור, שכן האדם הולך על פני הקרקע וזהו המרחק האמיתי בשבילו.

שאלה זו לכאורה מצויה היא, שתמיד שכנו ישראל בסביבות ימים ונהרות. אמנם נראה שלא מצאנו ריבוי מקורות בזה, בעיקר משום שנראה שבגלות לא עסקו כמעט במדידת התחום, ולא מצאנו כמעט שאלות בשו"תים בדרכי המדידה. נוסף לזה, להלכה נפסק שאסור לשחות במקווי מים (שלט ב), וכן אסור להפליג בספינה (עיין או"ח רמח). והגם שהיו שנהגו להפליג באופנים שונים, מ"מ רחוקים המקרים שהיתה חשובה הגדרת מידת התחום המדויקת. מ"מ בהמשך הדברים יבוארו נפק"מ לנידון.



ניתוח הדין בסברא

והנה כלל ידוע במדידת התחום הוא שמידת אפשרות השימוש לבנ"א משמעותית מאוד, וע"כ בצוק תלול מאוד, שהמרחק האוירי מצדו אל צדו פחות מד' אמות מדלגים על כל שיפועו. ועוד מצאנו את שיטת ר"ת (בתוס' עירובין נח: ד"ה אבל) שפירש שגדר "חוט המשקולת יורד כנגדו" היינו יכולת ההילוך לבנ"א, ובזה תלויה צורת המדידה, עיי"ש.

כלל נוסף במדידת התחום הוא שיש משמעות גדולה לקושי של המודדים, וע"כ (עירובין נח.) "אם אינו יכול להבליעו.. מקדרין בהרים" (והרי במדידות של מרחקים דאורייתא אין מקדרים, שם נח:). וכן מצינו שכתב הב"י (סימן שצט, בשם הרא"ש, וכן הביא הב"ח) "ונראה דדוקא לענין הבלעה בכותל התירו ע"י אומד משום דיש טורח לעלות, אבל אם לא היה יכול להבליעו בחבל של חמשים וצריך לקדר לא התירו באומד כיון דאין בו טורח יותר לקדר בכותל מבגיא". ועוד שם "דוקא לענין קידור דהקילו חכמים כיון דהשיפוע הוא פחות מד' אמות וגם יש טורח גדול בקידורו

כיון שאין משופע, אבל בהבלעה שהוא יכול להבליעו בקל בחבל של נ' אמה משפתו אל שפתו לא הקילו חכמים".*

לפי עקרונות אלו נראה שבים יש למדוד את המרחק בשפתו, שברור שעיקר השימוש לבנ"א הוא על שפתו, שאינם יכולים ללכת על קרקעיתו. שפת הים ניתנת לשימוש בנ"א ע"י ספינות ורפסודות, ובכלל פני המים הנראים ונגלים לבנ"א. גם מצד המודדין בלתי אפשרי למדוד את המרחק על קרקע הים. וע"כ נראה למדוד בשפתו (אף שג"ז אינו כ"כ קל, מפני שהספינות נעות במים וקשה להעמידן במקום).

אמנם יש להעיר שלעומת זאת במקווי מים קטנים ורדודים שאין הדרך לשוט בהם, נראה יותר למדוד את הקרקעית, הן מצד יכולת השימוש, והן מצד אפשרות המדידה, שלעיתים תהיה קלה יותר לפי קרקעית המים. קשה לומר חילוק מדויק מתי נראה למדוד בקרקעית ומתי בשפת המים. מ"מ, המשך הדיון יתייחס לים ולמקווי מים גדולים, ולבסוף נדון בחילוק זה.



סוגיות התלמוד בהן מתבאר שמים כאדמה

מצאנו בכמה מקומות לגבי מקווי מים את ההגדרה "מיא כארעא סמיכתא נינהו", שמורה שהמים הם כחלק מהקרקע ואינם כאויר, ומחזקת את הצד למדוד את המרחק בשפת המים:

א. במסכת גיטין (ח.) הובאה מחלוקת ר"י וחכמים: "עפר חו"ל הבא בספינה לארץ. חייב במעשר ובשביעית, א"ר יהודה: אימתי? בזמן שהספינה גוששת, אבל אין הספינה גוששת - פטור" מתוך הדיון בהולכת גיטין. ושם: "א"ר זירא: עציץ נקוב המונח על גבי יתדות, באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן. אמר רבא: דילמא לא היא, עד כאן לא קאמר ר' יהודה התם - אלא בספינה העשויה לברוח, אבל עציץ שאינו עשוי לברוח - לא. אי נמי, עד כאן לא קאמרי רבנן התם - אלא בספינה דלא מפסיק אוירא, דמיא כי ארעא סמיכתא דמיא, אבל עציץ דמפסיק אוירא - לא".

נראית כאן אפשרות ההסתכלות על המים כאדמה, אשר לפיה אין מקום להתייחס לקרקע הים יותר מכל נקודה באמצע הים או באדמה שתחתיו. אמנם הגדרה זו אינה אלא אפשרית בסוגיא כאן. אולי אפשר גם לחלק ולומר שבחינה זו שייכת דוקא לגבי חיבור צמחים לארץ.

ב. בברכות (כה:) בדיני איסור ק"ש כנגד הערוה דנו בפירוש המשנה שמורה לטובל במקוה סמוך לנץ - וצריך לקרוא ק"ש - אם אינו מספיק לצאת מן המים עד שתעלה החמה "יתכסה במים ויקרא". והנה קשה - הרי המים אינם מכסים על הערוה הנראית בתוכם, וליבו רואה את הערוה, והתשובה: "אמר רבי אלעזר, ואי תימא רבי אחא בר אבא בר אחא משום רבינו: במים עכורין שנו, דדמו כארעא סמיכתא, שלא יראה ליבו ערותו".

(א). וראה עוד בריטב"א (עירובין נח.) שמה שקבעו חז"ל שכאשר מודד בחבל ישימהו כנגד ליבו הוא קולא משום טרחא, ומעיקר הדין היה נכון למדוד בקרקע ממש.

הקשר בין סוגיא זו לנידונו אינו גדול, שבקלות רבה ניתן לחלק בין הנידונים. עוד יש להעיר שדברי התלמוד כאן שמיא כארעא לא נאמרו אלא במים עכורין, ולגבי מדידת התחום למעשה לא נראה לחלק בזה.

ג. אמנם מצאנו מקור הנראה שייך ביותר לנידון שלנו, ובו הגדרת המים כארעא. במסכת שבת נחלקו לגבי ההולך בספינה ורוצה לשאוב מים מן הים: "איתמר: ספינה, רב הונא אמר: מוציאין הימנה זיו כל שהוא, וממלא. רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי: עושה מקום ארבעה וממלא. רב הונא אמר: מוציא הימנה זיו כל שהוא וממלא, קסבר: כרמלית מארעא משחינן (רש"י - עשרה של אויר שנתנו חכמים לאיסור כרמלית, כדאמרינן בפרק קמא (שבת ז, א) ותופסת עד עשרה - מקרקעית הים משחינן לה, ואוירא שהוא למעלה מעשרה, ואפילו הן מים - הוי מקום פטור, הלכך: בהיתירא קא שקיל לכתחלה, ואוירא מקום פטור הוא, ובדין הוא דזיו נמי לא ליבעי, אלא כי היכי דליהוי ליה היכרא). רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי: עושה מקום ארבעה וממלא. קסברי: כרמלית משפת מיא משחינן, מיא ארעא סמיכתא (רש"י - וכל המים כרמלית הן. סמיכתא - עבה) אי לא עביד מקום ארבעה - קא מטלטל מכרמלית לרשות היחיד".

בפשטות, הסיבה לראיית המים כארעא סמיכתא כאן מתבססת על חוסר אפשרות השימוש במים.

ההלכה נפסקה כדעת רב חסדא ורבה בר רב הונא (טוש"ע או"ח סימן שנה ע"פ רי"ף רמב"ם רא"ש), שעשר הטפחים בהם שייכים איסורי הכרמלית מתחילים משפת המים. לאור הדברים נראה שיש להתיחס לשפת הים כמרחק הקובע לגבי מדידת התחום. כדברים אלו כתב הגר"ח ק"צ^ל בספר נחל איתן (ה י) לגבי מדידת המרחק בעגלה ערופה², שמודדים את המרחק בשפת המים³, שארעא סמיכתא הם.



סוגיות התלמוד שמשמעותן שמים אינם כאדמה

בתלמוד בעירובין (מג.) משמעות הפוכה למה שנתבאר⁴, שבסוגיא של תחומין למעלה מעשרה⁵ התבאר שהמהלך בספינה נחשב כמהלך למעלה מעשרה טפחים, ושייך בו הספק אם יש תחומין למעלה מעשרה או לא. ואלו דברי התלמוד:

"בעי רב חנניא: יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין למעלה מעשרה? עמוד גבוה עשרה ורחב ארבעה לא תיבעי לך - דארעא סמיכתא היא. כי תיבעי לך - בעמוד גבוה עשרה ואינו רחב ארבעה. אי נמי - דקאזיל בקפיצה. לישנא אחרינא: בספינה מאי? - אמר רב

(ב). לא נראה כלל לחלק בין המדידות, עיין עירובין (נח:): שהובא שם שאין מקדדין בע"ע וערי מקלט מפני שהם של תורה, ומשמע שמלבד דין זה ודומיו המדידה שוה, וכן בסברא. ועיין בנחל איתן שבכל ביאור המדידה הלך בדרך זו.

ג. אמנם עיקר טעמו מסברא פשוטה, ודי היה לו שהביא את דברי התלמוד בגיטין, ולא הביא את התלמוד בשבת.

ד. כמדומני הראשון שהקשה כן מפורש הוא הגאון יעקב, וכה"ק באגודת אוזב מדברי (כאן).

ה. סוגיא זו רחבה היא בהרבה שיטות בראשונים, אמנם לענייננו שייכת עצם הקביעה שהמהלך בספינה נחשב למעלה מעשרה לענין תחומין.

הושעיא: תא שמע, מעשה שבאו מפלנדרסין והפליגה ספינתם בים וכו' (המשך לשון המשנה - "רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה הלכו את כולה, רבי יהושע ורבי עקיבא לא זזו מארבע אמות, שרצו להחמיר על עצמן"). אי אמרת בשלמא יש תחומין - משום הכי רצו. אלא אי אמרת אין תחומין אמאי רצו? - כדאמר רבא: במהלכת ברקק, הכי נמי - במהלכת ברקק. תא שמע: פעם אחת לא נכנסו לנמל עד שחשיכה וכו'. אי אמרת בשלמא יש תחומין - שפיר, אלא אי אמרת אין תחומין - כי לא היינו בתוך התחום מאי הוי? - אמר רבא: במהלכת ברקק".

והנה אמנם ראשונים רבים אינם גורסים במפורש שספקן של רב חנניא מדבר בספינה¹ (דהיינו שאת המילים 'ל"א בספינה מאי' אינם גורסים), אבל מניסיונות פשיטת הספק עולה שהוא שייך בספינה. התלמוד ניסה לפשוט שיש תחומין מהמשנה בריש הפרק, בה התבאר שלסוברים שהיוצא מרשותו ונמצא ברה"י אין לו אלא ד"א, שייך לחוש לזה בספינה, כיון שספינה נחשבת למעלה מעשרה לגבי תחומין עולה שיש לחוש לאיסורי תחומין למעלה מעשרה (ולשון "רצו", הוא משום שכל שהספינה מהלכת מותר, עיין בסוגיא, והחשש הוא שמא הספינה תעמוד). תירוץ הקושיא הוא שמדובר בספינה המהלכת ברקק, והיינו שהספינה היתה במקום שאין המים עמוקים עשרה טפחים, ואין היתר של למעלה מעשרה.

בדומה לכך, הקשה התלמוד מהמשך המשנה, שהתבאר שאם לא היו בתוך תחום הנמל לא היו יכולים לרדת מהספינה, וגם זאת תירצו שיש להעמיד במהלכת ברקק כנ"ל.

א"כ עולה שהנמצא בספינה נחשב שנמצא 'למעלה מעשרה' לענין תחומין. ולכאורה זה מורה שהתחום נמדד בקרקעית הים. גם אם נאמר שאכן התחום נמדד בקרקעית הים, עדיין עלינו ליישב מדוע לענין עשרה טפחים של רשות כרמלית מודדים משפת המים.

לכאורה יש להוסיף ראייה שיש להתייחס לקרקעית הים מדברי התלמוד (שבת ק.):

"ואמר אביי: בור ברשות הרבים עמוקה עשרה ורחבה ארבעה מלאה מים וזרק לתוכה - חייב, מלאה פירות וזרק לתוכה - פטור. מאי טעמא? מים לא מבטלי מחיצתא, פירות מבטלי מחיצתא. תניא נמי הכי: הזורק מן הים לאיסרטיא, ומן האיסרטיא לים - פטור, רבי שמעון אומר: אם יש במקום שזרק עמוק עשרה ורחב ארבעה - חייב".

הרי מבואר שרשויות שבת נקבעות לפי קרקעית הים, והמים אינם משנים את חשיבות הרשות.

אמנם אי"ז אלא דעת ר"ש, ואכן הקשו הראשונים כיצד מביאים ראייה מדברי ר"ש, הרי מדברי חכמים החולקים עליו קשה, והם הרבים. התוס' רא"ש כתב שחכמים לא נחלקו על ר"ש ואינו אלא מפרש דבריהם (וכ"כ הפנ"י, וכן ראיתי מביאים בשם היראים רעד).

לעומת הרא"ש, הר"ן כתב שחכמים חולקים על ר"ש, וטעמם הוא שבים מודדים משפת המים, אך בבור שאינו בים הם מודים לר"ש, וע"כ מביאים ראייה מר"ש שלא נחלקו עליו בבור

1. עיין בספר העיתים (סימן לו) שדן בגרסא הנכונה, לקמן הובא מדבריו.

2. ועיין ברשב"א ובריטב"א שהאריכו בזה, וסוברים כר"ן שחכמים חולקים על ר"ש (ושם דנו בדעת הרמב"ם בזה ומחלקתו עם הראב"ד, וזה לא שייך לעניננו).

ביבשה. לפ"ז אין מכאן ראייה ללכת אחר הקרקעית, ואדרבא עולה שבים הולכים אחר שפת המים.

אולם באמת נראה שאף לתו"ר אין מכאן כלל ראייה, שכן מדובר כאן בדיני רשויות דאורייתא, וכיון שסו"ס יש כאן מחיצות אין המים מבטלים אותן. אמנם בדינים דרבנן אפשר שההתייחסות תהיה לשפת המים.



סוגיות חלוקות - ראב"ן

בדברי הראב"ן (שו"ת סימן ס) מצאנו מזור לקושייתנו. הראב"ן דן באיסור להפליג בים שלושה ימים קודם השבת (שבת יט.), וקובע שטעמו משום שיעבור על איסור תחומין בשבת, ומבאר שהתנא שאוסר את ההפלגה מסתפק אם יש תחומין למעלה מעשרה (כמו שאמרו בעירובין מג:), וייסד ש'הפלגה' היינו התרחקות לתוך הים עד עומקו של ים, שנקרא פילגוס בלעז".

הראב"ן בא לישב המנהג שנהגו להכנס בספינה אף בג' ימים שקודם השבת, ומבאר בכמה אפשרויות את טעם המנהג. באחד האפשרויות מבאר הראב"ן "ומשום איסור תחומין ליכא, דסברי לה כדרב הונא דאמר [שבת ק' ב] מארעא משחינן יוד טפחים ואין איסור תחומין למעלה מיד, וגמירי דאין ספינה מהלכת בפחות מ' כלומר במים שאין עמוקים עשרה". מתבאר שההיתר מיוסד על כך שאין תחומין למעלה מעשרה.

והנה בדברי הראב"ן מצאנו שהגדרת הספינה 'למעלה מעשרה' אינה אלא בשיטת רב הונא שעשרה טפחים של כרמלית מודדים מקרקעית הים. אמנם לרב חסדא ורבר"ה הסוברים שמודדים משפת המים אין המהלך בספינה נחשב למעלה מעשרה לענין תחומין. הדברים מתחברים לשיטת הראב"ן שההלכה כרב הונא (מהד' דבילצקי, ח"ב עמוד תכד).

לפ"ז אין כל קושי בסתירת הסוגיות, שהן סוגיות החלוקות זע"ז.

אמנם נראה שאין די בדברים אלו להניח הקושיא, שכו מראשונים רבים עולה שהם אינם סוברים כדברי הראב"ן, וכנראה הדברים חידוש אצלם לומר בזה סוגיות חלוקות. ונפרט בזה מעט.

ראשית, מספר העיתים (סימנים לג-לד) עולה שהוא לא ראה סתירה בין הסוגיות, שכן הוא מביאן סמוך זל"ז ודן בהן בפשיטות. עוד יש לציין שכאמור רוב הראשונים (והשו"ע) פסקו כר"ח ורבר"ה, ואעפ"כ הגדירו שספינה נחשבת למעלה מעשרה לענין תחומין. ובכלל, אם היו הראשונים סוברים כדברי הראב"ן היה להם לפרש כן".

ח. בכך חיבר הראב"ן את שני הפירושים ברש"י שם. ועיין לראשונים שפירשו בכמה דרכים איסור ההפלגה, עיין בב"י או"ח סימן רמח.

ט. לא נכנסתי לדון בסידור ובירור דברי הראב"ן בדיונו, ועיין בזה בהערות אבן שלמה על הראב"ן.

י. וכן משמע בשו"ת נחלי אפרסמון סימן ה, מסביר דנפשיה.

יא. עיין בבית יצחק (או"ח מט) שדן בקושייתנו, ועיקר הזדקקותו לפסיקת ההלכה הסותרת, וכתב לתרץ שמחמירים

ננסה לפתור תמיהה זו, ואחרי זאת נפנה לברר את שאלתנו העיקרית - כיצד נמדד תחום שבת בים.



המדידה משפת הים - חומרא

דרך פשוטה ביישוב הדברים מצאתי בספר שיעורים וכתבים (לגרא"ש בן הגר"ש גריינמן, עירובין, תחומין עמ' לו), שסתר את העמדת הסוגיא בעירובין כרב הונא (כמ"ש הראב"ן), שהיה לתלמוד לפרש זאת, וכתב שמעיקר הדין ההתייחסות לקרקעית הים, לדעת ר"ח ורבר"ה בשבת הנ"ל, שמודדים את 'הטפחים של הכרמלית משפת המים לחומרא אמרוה, ומעיקר הדין המים אינם מקום² ואין להתייחס אליהם.

לכאורה יש לשאול מדוע החמירו חכמים בכרמלית והקלו בתחום שבת, והרי שניהם מדרבנן. אולי יש ליישב שלכרמלית יש שייכות למלאכת הוצאה האסורה מה"ת, ואילו תחומין קיי"ל שאיסורם מדרבנן.

הגרא"ש הוסיף סיוע לדבריו מדברי הריטב"א "שביאר דמעיקר הדין מיא לא מבטלי מחיצתא והחמירו בים מדרבנן עיין שם".

והנה יש להעיר שבדברי הריטב"א אין מבואר להדיא שמדובר כאן בחומרא, ולדעתי הענייה העיקר בדברי הריטב"א הוא שהוא מבדיל בין רשויות דאורייתא לכרמלית דרבנן³, וז"ל: "רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי עושה מקום ארבעה וממלא קסברי כרמלית משפת מיא משחינן. פירוש דאפי' לאביי ואידך דאמרי לעיל דמיא לא מבטלי מחיצתא, הכא גבי כרמלית הכין [תקון"] רבנן שנעשה מגוף המים כאילו הן ארעא סמיכתא [הואיל] וספינות הולכות שם ונדון אותו ככרמלית, דכולה כרמלית דרבנן היא והם דנו בנהר ובים שיהא נידון ככרמלית למעלה בשפת מיא, אבל ברשות היחיד דאורייתא מודו רב חסדא ורבה בר רב הונא דמיא לא מבטלי רה"י שעיקר תשמישו במחיצותיו, וגם כאן אילו היינו אומרים כי קרקעו של ים או נהר הוא הנדון ככרמלית לא היו המים מבטלים מחיצותיו, אבל אנו [דנין] שפת הים או הנהר העשוי ככרמלית כאילו הוא קרקע עולם".

בכרמלית שיש לה שייכות לדינים דאורייתא, ומקילים בתחומין שעיקרם דרבנן (בדומה למש"כ הגרא"ש לקמן). אמנם סתר הבי"צ תירוצ זה מחמת משמעות הפוסקים, שאין כאן החמרה במצב מסופק, והוסיף להקשות שאין במשמעות הפוסקים ששאלת התחומין תלויה במדידת הכרמלית (ולקמן מובא תירוצו במסקנא).

יב). עיין אבנ"ז אור"ח תקכה שדן בדברי הגר"ח"א מקאליש, ואפשר שכדברי הגר"ח"א כונת הגרא"ש, אך כלל אינו ברור (האבנ"ז דחה לגמרי את דברי הגר"ח"א, אך מבין השיטין עולה מה סבר).

יג). עיין בחידושי הרשב"א, שאף הוא התייחס לשאלת הריטב"א, ולענ"ד דבריו מטים לדברינו. כידוע, יש קשר רב בין דברי הראשונים הסמוכים בזמנם ובמקומם.

יד). העתקתי מפרויקט השו"ת, ובמהדורת מוה"ק כתב במקום הוספת המילה 'תקון' לשנות את המילה 'הכין' להחמירו, וזה מסייע לדברי הגרא"ש. אמנם לענ"ד תיקון זה פחות מסתבר (בלא שיהיה לו מקור), וכיוצ"ב מצאתי במהדורת אור החכמה שתקנו להוסיף 'אמרו'.

לאור הערה זו נראה שמידי קושי לא נמלטנו, שכן תחום שבת אף הוא נידון דרבנן^{טז}, וא"כ היה נכון למודדו משפת המים.



תחומין תלויים בהילוך

בגאון יעקב (עירובין שם) כתב ליישב את הקושיא, וכתב שאף למ"ד כרמלית משפת המים נמדדת ספינה נחשבת למעלה מעשרה "שאני תחומין דבהלוך תליא וכיון דלא ניחא הילוכיה מארעא משחינן". כדברי הגאון יעקב כתב האבני נזר (או"ח ח"א נד וח"ב תקכה), והוסיף להגדיר שאין ענין בתחומין לשימוש אלא העיקר הוא ההילוך, ועל כן אין מתחשבים בשפת המים, על אף שהיא ראויה לשימוש.

מדברי הגאון^{טז} והאבני^{טז} נראה שההסתכלות היסודית היא על שפת המים, אמנם בענין תחומין לא שייך להשתמש בשפת המים, שאינה ראויה להילוך.

לכאורה יש לשאול על דבריהם - וכי קרקעית הים ראויה להילוך, הרי לא באמודאי מדובר, ובכלל אין הליכה ממש בים, ונראה שהתנועה בים לרוב היא ע"י שפת המים.

אולי אפשר לומר שהמדידה לפי קרקע הים אינה מחמת האפשרות התיאורטית להלך על קרקעית הים, אלא מחמת אפשרות השחיה בים. ונראה שהשחיה, אף שהיא נעשית בדר"כ בסמוך לשפת המים, אי"ז אלא מחמת הצורך לנשום, שהאוויר למעלה מן המים, אך באמת מתקדם הוא במים, ואין לשייך אותו לשפת המים אלא הוא כמעופף לעומת קרקעית הים^{טז}.

אמנם יש לשאול ע"ז מדוע יקבע התחום לפי השחיה ולא לפי ההילוך בספינה. ואפשר לומר שספינה היא כלי, ואינה הדרך הטבעית, ולא שייך לקבוע את התחום על פיה, כשם שלא נקבע מרחק אירי משום אפשרות השימוש במסוק. נראה לבאר עוד שהמדידה אינה לפי ההפלגה בספינה, מפני שהספינה היא רשות לעצמה. וכמו שמצינו בספר העיתים (סימן לז) שביאר שאין שייכות לתחומין בספינה אלא לענין יציאה ממנה, וז"ל " אבל כשהוא בספינה עצמה חשבינן ל' כאילו הוא נח במקומו... ואפי' מאן דגריס א"נ דקא אזיל בספינה (בעירובין מג. וכדלעיל) לא קאמר אלא לענין לצאת ממנה אבל בספינה עצמה אין תחומין".

באופ"א אפ"ל שהמדידה בקרקעית הים היא אכן מצד ההילוך על קרקעיתו. ואף שהדבר בלתי אפשרי, אין שייך למדוד אלא על פיו. והטעם לזה הוא ששחייה אסורה בשבת (שו"ע שלט ב), וכן הפלגה^{טז}, ורק הילוך מותר.

אפשר לומר עוד שהמדידה מתבססת על הליכה בלבד משום ששאר צורות התנועה נחשבות שינוי וכלאח"כ, וכדברי האומרים ששייך שינוי לגבי איסור תחומין. אמנם קשה לומר כן.

טו). לשיטות הסוברים שתחום שבת דאורייתא (אף אם תחום אלפיים אמה דרבנן, י"ל שלא חילקו) אפשר להסביר כעין דברי הגרא"ש, אלא שהחילוק הוא בין דאורייתא לרבנן וכמו שכתבתי למעלה בדברי הריטב"א. אמנם למעשה ברור שהסכמת הפוסקים שתחום שבת דרבנן.

טז). ומה שאין מודדים תחום שבת במרחק אירי הוא מפני שאדם אינו יכול לעופף ביבשה.

יז). בזה יל"ד לפי טעמי האיסור להפליג בספינה. ועיין צ"א (ח"א סימן כא) שהאריך בביאור טעמי האיסור.

ראשית, נראה מאוד לומר שלא שייך שינוי בתחומין, והאיסור אינו על מעשה היציאה אלא על כך שהאדם נמצא חוץ לתחום". ועוד נראה שקשה להגדיר שחייה בים כשינוי, שהרי היא הדרך הרגילה, וכמו שברור שהמהלך במקום בורות וכל הליכתו בקפיצה אינו מהלך בשינוי.



חילוק בין מים בפני עצמם לספינה

ביישוב הקושיא מצאתי עוד דרך, כתבוה הבית יצחק (או"ח מט) ובספר שרביט הזהב (עירובין מג.). לדרכם, קיים חילוק בין מציאות המים בפני עצמם לבין ספינה השטה על פני המים, והם קישרו את פתרון הקושיא לדברי התלמוד בשבת (ה:): "דאמר רבא: מים על גבי מים - היינו הנחתן, אגוז על גבי מים - לאו היינו הנחתן. בעי רבא: אגוז בכלי, וכלי צף על גבי מים, בתר אגוז אולינן - והא ניח, או דילמא בתר כלי אולינן - והא לא ניח, דנייד - תיקו".

בדברי התלמוד מתברר חילוק בין מציאות המים כלעצמם, לבין מציאות דבר הצף על פניהם. המים עצמם נחשבים למונחים, ואילו הצף על פניהם לא²¹.

לפ"ז מבארים שכאשר הנידון הוא המים, הרי הם נחשבים כמונחים, ולפיכך שייך לומר שכארעא סמיכתא הם, והכרמלית תמדד משפת הים²². אולם ספינה ששטה על פני המים הרי אינה נחה, וע"כ לא שייך לראות את המים כארעא סמיכתא, ולענין תחומין נחשב למעלה מעשרה.

לפי הדברים לכאורה יתחדש לנו חידוש גדול, שההגבלה על הטלטול מהספינה לים אינו אלא בנוזלים ששייך בהם הנחה ע"ג מים, אך אם מטלטל דברים אחרים²³ אין בו איסור. נכון הדבר שבלא"ה יל"ד בזה מצד שאינם מונחים על המים, אך כאן מתחדש שלגביהם כלל אין שפת המים כרמלית. ומצאתי בתשובת הרמב"ם (שמוכא מדבריו בסמוך) שלא כחידוש זה²⁴.

והנה יש להקשות בדברי האחרונים מדין ביצאתא דמישן (שבת קא.), שהן ספינות שאינן חולקות רשות לעצמן²⁵, ואמרו בדינן שאין מטלטלים בהן אלא בארבע אמות. וקשה, שהרי

(יח). נפרט בזה מעט הממקורות. בחמדת ישראל (לגרמ"ד פלוצקי, קונטרס אחרון קמו): נטה לומר שיש שינוי לתחומין, וביאר בזה את דברי הבה"ג עיי"ש, והעירו עוד שאף דברי התוס' ישנים (יומא סז.) יתיישבו בזה. אמנם בחת"ס (ח"א קמט) נראה שלא שייך שינוי בתחומין, שכתב שבתחומין האיסור אינו במעשה היציאה אלא בעצם שינוי מקום השבתה, וע"כ חייב היוצא ע"י שם, ונראה דה"ה בנידוננו. גם הגר"צ אבא שאול (ברכת ציון קונטרס חקירות קנג) כתב שכן נראה יותר. ועיין מש"כ בזה בתורת היולדת (מוספים וביאורים ג). לשאלה זו שייכות גם לנידון אם הותרו תחומין ביו"ט לצורך אוכל נפש, עיין מה שהאריכו בזה בספר תחומי שבת (מילואים סימן ב). עוד אציין שלנידון זה נגיעה גם למחלוקת הראשונים אם יש איסור בעצם הישיבה בספינה ששטה מחוץ לתחום (עיין בתוס' מג. וברמב"ן שם).

יט). עיין כעין חילוק זה בנוב"י (מהד"ת או"ח מו).

כ). אמנם שהתלמוד בשבת עוסק בספינה ששטה על פני המים, אך הדין הוא לשאוב ממי הים המונחים ע"ג מים.

כא). ואפילו כגון שמן (עיין בתלמוד שם). ואולי רק בדברים שאינם שוקעים במים (אפשר שזהו כוחו בכרמלית).

כב). לשונו "ואסור לדלות ממי הים או הנהר מן הספינה או לשפוך מים או זולתו מן הספינה לים".

כג). לרש"י אינן רחבות ד' טפחים בקרקען, ולר"ח תחתיתן נסרים שיש ביניהם ג' טפחים ונמצא שאין להן קרקעית, והסכימו לזה התוס'.

לדברי הבי"צ ושרה"ז לגבי הספינה והאדם שבתוכה הכרמלית איננה מתחילה אלא מקרקעית הים, וגם כאשר אינה רשות לעצמה כאגוז.

בישוב הקושיא חשבתי לומר שמדובר במקום שאין במים גובה עשרה טפחים. ונראה שאין כאן אוקימתא רחוקה, כי אלו ספינות מיוחדות ורעועות, וודאי שאין מפליגין בהן בים הגדול. אמנם הרמ"א (שסו ב) הביא דין זה בספינה סתם, ולא כתב שמדובר במים שאינם עמוקים עשרה טפחים.



שיטות הרמב"ם בתחומין במקווי מים

נראה שע"פ שיטת הרמב"ם בענין תחום שבת בים ונהר תתיישב הקושיא. הרמב"ם (שו"ת, מה' ירושלים קיג וקיד) נשאל על הילוך בספינה בנהר בשבת, והתיר כאשר גובה המים הוא לפחות עשרה טפחים, או כאשר יש ספק בדבר. התרו של הרמב"ם הנו אף להלך מעבר לתחום שבת, ואפילו מעבר לתחום י"ב מיל (והעיד על רבנים גדולים ששטו בשבת יותר משמונים מיל), הגם שפסק (שבת פכ"ז ה"א) שתחום זה מה"ת הוא ולוקים עליו. בביאור הדבר כתב הרמב"ם (קיד): "ואתם בני אדם כלכם החכמים מכם או שאינם חכמים איך יתכן להיות תחומין דאורייתא על פני מים שלא תדרוך בו כף רגל והוא כרמלית והם הנהרות כלם והמים בין היו מועטים בין היו רבים הם כרמלית והטלטול בהם אפי' באלף מיל אמנם הוא אסור מדרבנן".

בנוסף לזאת, דעת הרמב"ם היא שלמעלה מעשרה בים אין תחומין כלל, וספק התלמוד אינו בהם".

לשיטת הרמב"ם, בים ונהר אין שייכות לתחומין מה"ת, שהם שלולים מהילוך ושימוש בהם. לפ"ז אין שום מקום למדוד את התחומין משפת המים, שהמים הם גורם השולל את איסור התחומין, ומצד עצמם לא היו תחומין כלל, ורק מקרקע הים ניתן למדוד תחומין.

והנה שיטת הרמב"ם קרובה מאוד לדברי הגאון"י והאבנ"ז שהובאו לעיל, אמנם אעפ"כ הצגתם בנפרד, כיון שהגאון"י והאבנ"ז לא ביארו בדבריהם שאין תחומין בים, ועל כן דבריהם שייכים גם אם נאמר שיש תחומין בים, כחולקים על הרמב"ם.

ויש לציין שדברי הרמב"ם הובאו בכל בו (סוף הלכות שבת ועירובין) ובארחות חיים (תכד), אך אינם מוסכמים על רבים מהראשונים. ובדברי הראב"ן (תשובה ס) עולה שהוא חולק על הרמב"ם, וכן חלוקים עליו מרבני בבל (בתשובות הרמב"ם), וכן משמע בתשובת רב האי גאון (אוצר הגאונים שבת תשובות מז) ועוד.

גם מדברי הרמב"ן (עירובין מג.) עולה שהוא אינו סובר כרמב"ם, וכן עולה מדברי שאר ראשונים שם (רשב"א ריטב"א ר"ן ובית הבחירה).

כד). "והשאלה שנסתפק בה, ששאל אותה התלמוד, והוא אם אסור תחומין למעלה מעשרה או אין אסור תחומין למעלה מעשרה ביבשה כמו שנתבאר שם אבל אויר הים ר"ל אויר כל כרמלית לא יתלה בו אסור תחומין למעלה מעשרה כלל" - לשון הרמב"ם בתשובה. ביישוב דברי התלמוד לשיטת הרמב"ם עיי בשו"ת הרדב"ז (ג תקמ), ועיין בית מאיר (או"ח תד), אך מדברי הרמב"ם לא משמע כן. ואכמ"ל.

אמנם בשו"ע (תד א) כתב בסתם כדעת הרמב"ם, ולכאורה הדבר קשה, שלכאורה רוב ראשונים חולקים בזה, וקשה במיוחד שכתב שהוא לדברי הכל¹. הנראה עיקר בביאור הדבר הוא שלא בא השו"ע לפסוק היתר בהליכה מעבר ל"ב מיל בים, אלא רק להתיר את הירידה מהספינה כשהגיע לנמל בשבת, ולזה הרמב"ן וסיעתו מודים² (וכן מדויק בבאר הגולה שצ"ן גם את דברי הרשב"א כמקור).



דיני תחומין למעלה מעשרה

זכור, הסתפק התלמוד אם יש תחומין למעלה מעשרה. ספק זה לא נפשט, ונחלקו הראשונים בדינו. הראב"ד (מובא ברמב"ן) פסק שיש להחמיר בספק, וכ"כ בספר העינים (לז), וכן דעת הרא"ש ומהרי"ח (רא"ש סימן ג' והגהת אשרי. ועיין קרב"נ שביאר הטעם), וכ"פ הטור (תד). בדומה לכך דעת הרי"ד (פסקי הרי"ד), ונקט להחמיר בתורת ודאי שבאמת נפשט הספק ודברי התלמוד לדחות את הראיות דיחויא בעלמא הם.

אמנם רוב הראשונים פסקו לקולא. ה"ה הרמב"ם (בהלכות שבת כז ג כתב שהוא ספק ובתשובתו פירש שהולכים לקולא³), הרמב"ן, הרשב"א⁴ (עבוה"ק בית נתיבות שער ד) הריטב"א (בשם הרי"ה (כצ"ל) והתוס', וכתב שמרש"י לא משמע כן ודחה את המשמעות, עיי"ש) והר"ן, ובית הבחירה לרבינו המאירי ואו"ז (קמז). וכ"כ רבינו ירוחם (יח יב, צו ע"ד) והוסף שכ"נ מהרי"ף. וכ"כ הריא"ז (פסקי ריא"ז) וההשלמה (מובא במאורות) ועוד. וכן נפסק בשו"ע (תד א).

עוד נחלקו הראשונים לגבי הנמצא בספינה בים (למעלה מעשרה טפחים) בכניסת השבת, האם הוא קונה שביתה בלב ים. מהתשובה לשאלה זו יתברר מה דינו כשהגיעה הספינה ליעדה (מחוץ למקומו בכניסת השבת) בעיצומה של השבת - האם מותר לו לרדת מהספינה וללכת במקום אליו הגיע.

בדברי הרמב"ם (שו"ת מה' ירושלים קיג) מבואר שהוא קונה שביתה אף למעלה מעשרה טפחים⁵, וכן דייק מהר"ם אלשאקר (שו"ת קח) מתשובת רב יהודאי גאון (ליק מה, ואינו מוכרח). לדעת הרמב"ם, בזה יסכימו הפוסקים שיש תחומין למעלה מעשרה.

כה). עיין ברכ"י אות ב, ולענ"ד דוחק, ואינו מסביר לכל השיטות אלא לגאוני בבל.

כו). כששט למעלה מעשרה טפחים, ומשום שסוברים שאין קנין שביתה למעלה מעשרה טפחים (אמנם ע"ז הרמב"ם חולק). ויש לציין הרמב"ן מסכים שאין בהילוך הים ע"י ספינה איסור תחומין מה"ת לכו"ע אף ב"ב מיל, אך לא משום שאין תחומין בים אלא מפני שאינו מהלך. ונראה שאם האדם שוחה, הוא עובר על איסור תחומין לרמב"ן.

כז). ויל"ע מדוע לא כתב בהלכות שספק לקולא, ואכמ"ל (ועיין ברחב"ש מג. שכתב שלא נפשט ונשאר ספק).

כח). אמנם לגבי הפלגה לנמצא בביתו כתב הרשב"א שאסור מספק.

כט). במ"מ (שבת כז ג) לא כ"כ, אך כך הוא להדיא בתשובת הרמב"ם, וכנראה לא היתה לפניו כל התשובה. כן כתב בדעת הרמב"ם הרדב"ז (ג תקמ) ועוד.

לעומת זאת, לרמב"ן (לקטות עירובין מג.) אין קנין שביתה למעלה מעשרה טפחים, וכ"כ הרשב"א הריטב"א והר"ן (שם), וכ"ה דעת תוס' (שם מה: ד"ה וליקנו). כדעות אלו פסק השו"ע (תד ב.).

לאור הדברים האמורים, נראה שלהלכה התמעטו המקרים שישפיע עליהם אופן מדידת הים. אמנם אציין מעט מן הנפקא מינות:

- א. אדם ההולך בשבת וחוצה מקווי מים ונהרות (באופן המותר ואכמ"ל), עד היכן יכול לילך.
- ב. המגיע בספינה בכניסת השבת, וקרקעית הים נמוכה ואין בינה לבין הספינה י' טפחים, עד היכן יכול ללכת, ופעמים לא יוכל כלל לצאת מהספינה (עיין משנ"ב תד סק"ב).
- ג. אוכלים שהובאו ע"י גוי בספינה, אם יכול לאוכלם - תלוי אם באו מחוץ לתחום או לא (עיין שו"ע שכה ס"ח).



מדידת הים לאור המתבאר עד כה

נבחן את אופן מדידת הים לאור המתבאר.

לדעת הרמב"ם היה נראה בפשיטות שנמדוד את המרחק בקרקע הים, שכן לשפת הים אין שייכות לתחומין כלל. אמנם, כזכור, דעת הרמב"ם אינה מוסכמת בראשונים.

לשיטת הראב"ן, המקום ממנו מתחילים למדוד גובה כרמלית ותחומין שוים הם, ובעצמו פסק ששניהם נמדדים מקרקעית הים. אמנם להלכה קיי"ל שמודדים כרמלית משפת הים, ולפ"ז בדרכו של הראב"ן תחומין מתחילים משפת הים, וכך אנו צריכים למדוד. אמנם, כזכור, מהראשונים והפוסקים עולה שלא כראב"ן.

לדברי הגרא"ש שמדידת הכרמלית משפת הים לחומרא נאמרה, לכאורה יש למדוד לפי קרקעית הים, שכן היא ההתייחסות מעיקר הדין.

לדברי הבי"צ ושרה"ז יש לדון כיצד נמדוד, שכן בדבריהם התבאר שקיימת התייחסות גם לקרקעית הים - לגבי ספינה, וגם לשפת הים - ביחס למים בפנ"ע. אפשר לומר שמדידת התחום לגבי בנ"א היא, ואם יכנס למים דומה הוא לספינה, ולפ"ז נתייחס לקרקעית הים, אך אינו מוכרח^ל.

לשיטת הגאון"י והאבנ"ז (שלענ"ד היא הקלה בסוגיא) אינו ברור כיצד נמדוד, ואף ששפת הים למעלה מעשרה לתחומין היא, שאינה ראויה להילוך, קרקעית הים אינה ראויה למדידה. ונראה יותר בפשיטות למדוד בקרקעית.

והנה כל המתבאר עד כה אינו אלא העולה מסוגיית תחומין למעלה מעשרה והשוואתה לדין כרמלית משפת מיא משחינן - אך אפשר שהמדידה עצמה תהיה בשפת הים, שכן מתאים יותר

(ל). לשיטה זו יתכן לומר שישנן שתי מדידות לתחום, בקרקעית ובשפת הים, ובדומה למערה שתוכה ועל גבה נמדדים בנפרד (עיין בספר תחומי שבת עמ' רכו ומילואים סימן כב). ולפ"ז אם נפגשו הקרקעית ושפת הים, כגון בנהר, נמשיך למדוד לפי המרחק הקצר, כמו במערה.

לכללי המדידה כאמור, שהשימוש בים אינו אלא סמוך לשפתו, ומחמת כן נמדוד שם, או מחמת הקושי למודדים.



אם יש ראייה ממעשה ברבן גמליאל

במשנה (עירובין מא:) שנינו "פעם א' לא נכנסו לנמל עד שחשכה אמרו לו לר"ג מה אנו לירד, אמר להם כבר הייתי מסתכל והיינו בתוך התחום עד שלא חשכה". והסתכלות זו בשפופרת היתה (שם מג.) "תנא שפופרת היתה לו לרבן גמליאל שהיה מביט וצופה בה אלפים אמה ביבשה וכנגדה אלפים בים הרוצה לידע כמה עומקו של גיא מביא שפופרת ומביט בה וידע כמה עומקו של גיא".

אין כאן המקום להאריך בביאור צורת ואופן פעולת השפופרת (עיין באוצר הגאונים ועוד, ובדרך אחרת בשפ"א אליבא דרש"י), ומ"מ ברור שלא ניתן למדוד בה את שיפועי הקרקע, לא בים ולא ביבשה, ואינה מודדת אלא מרחק אירי.

לכאורה ניתן להביא מכאן ראייה שהמרחק נמדד בשפת הים, שאז שווה הוא למרחק אירי, שאילולי כן כיצד הסתמך ר"ג על השפופרת.

אמנם באמת אין כאן ראייה, שאפשר לדחות בכמה אופנים - א. לצד בספק התלמוד שאין תחומין למעלה מעשרה מעשרה, דר"ג מדבר בספינה המהלכת ברקק, דהיינו שמקרקעית הספינה עד הקרקעית אין י' טפחים. לכן אין לחוש לשיפועים גדולים^א. ב. אפשר שר"ג לא קבע מידה ברורה לתחום, אלא רק ראה שהספינה קרובה כ"כ לנמל עד שלא יתכן שבקרקעית הים יש תחום שבת ביניהם. ג. לדברי שרהז"ה והבי"צ שחילקו בין מים בפנ"ע לספינה אין להביא ראייה מר"ג למים בפנ"ע.



אם יש ראייה מדיני מדידת הנחל שבירושלמי

בירושלמי (פ"ה ה"ג) הוזכרו שלושה דינים במדידת נחל. הראשון כיצד מודדים את המישור שעד הנחל - שנחלקו אם להמשיך את המדידה עם החבל הארוך (של נ' אמה) ע"י חזרה לאחור, או אם למדוד בחבל של ד' אמות. שני הדינים הנוספים הם בדרך מדידת הנחל - הראשון במדידת נחל "צר מלמעלה ורחב מלמטה", והשני במדידת נחל מעוקם. לא נאריך בביאור הדינים והגרסאות בזה, אך מ"מ עולה בבירור מהירושלמי שהנחל נמדד ביחס לקרקעית.

והנה נחל בלשון המדברים כיום משמש דוקא למקום שיש בו מים זורמים, אמנם יש לדעת שלא כך הוא, ונחל מקביל לנקרא אצלנו 'ואדי', והוא העמק שבין ההרים. בכל ואדי או נחל מצטברים מי הגשמים בחורף, אלא שברוב הנחלים אין מים זורמים כל השנה.

לא). הראב"ד (מובא בראשונים במג.). פירש שרקק היינו מים סמיכים וטיט, ואף לדבריו אין זה קשה, שכן בכה"ג נראה למדוד בשפת הים.

להוכחת הדבר אציין בקצרה מספר מקומות. בתוספתא מקואות (פרק ג) מוכח שהנחל אינו המים הזורמים אלא שיפוע ההר היורד (דאל"ה נחל היינו חרדלית). כמו"כ מוכח גם ברש"י עירובין (סא.) ופסחים (כב.). ועיין עוד כלה רבתי פ"ה ("מה נחל דפסיק..."). גם בירושלמי בפאה (ב א) מוכח שיש נחל שאינו מושך - דהיינו שאין בו זרימת מים.

כן מבואר בדברי המלבי"ם (דברים כא ד) "והנה שם נחל בא על הגיא שבין ההרים שלשם ישטפו מי הגשמים או מעינות היורדים מן ההרים כמ"ש ואשר הנחלים. המשלח מעינות בנחלים בין הרים יהלכון, ובימי השרב ייבש הנחל כמ"ש ויבש הנחל כי לא היה גשם בארץ, אחי בגדו כמו נחל וגו' בעת יזורבו נצמתו, ועי' בספרא (שמיני סי' עז) וגם אז נקרא בשם נחל".

וכ"כ היעב"ץ (שאלת יעב"ץ א כד) "דודאי מלת נחל שם משותף הוא ומשמש שתי הוראות. הא' בעד נחלי מים, והב' הוראת בקעה ועמק כמו ויחפרו עבדי יצחק בנחל".

לפי המתבאר נחל הוא ואדי, וע"כ אין מדובר בהכרח במדידת מקואות מים. עם זאת, מצאנו בחלק מן הפוסקים שהביאו את הדין הראשון, שהוא דרך מדידת המרחק שעד הנחל, ובלשונם עולה שהשטח שלפני הנחל יבשה הוא, ומשמע שהנחל יש בו מים. וכן בטוש"ע במקום נחל מופיע נהר (וכן בקרבן העדה, אך לא כן בפני משה).

למרות כל זאת אין הכרח שיש למדוד מקואות מים בקרקעיתם, כי יש לדחות את הראיה. והנה בטוש"ע לא הובאו דיני מדידת הנחל עצמו, ואכן הערה"ש הביא דינים אלו ותמה על שהשמיטם הפוסקים: "ובירושלמי שם אומר... ותמיהני שהטור והש"ע לא הזכירו כלל אופן מדידת הנהר כשהיא בתוך התחום".

ונראה לומר שאע"פ שמלשון הפוסקים עולה שהנחל שבירושלמי היינו נהר, אי"ז אלא בדין הראשון, אבל בדינים הבאים מדובר בנחל שאין בו מים, או שיש בו כמות מים מועטה. סיוע לדברים יש מדין נוסף שנאמר בנחל, צירופו לעיר לענין ריבועה לתחומין (עירובין סא. ובירושלמי פ"ה ה"א). הנחל האמור שם פורש ע"י הראשונים כנחל שאין בו מים (עיין רש"י שם, וע"ע רש"י פסחים כב.), או עכ"פ רוב הזמן אין בו מים. וזו לשון הרי"ף (יח: מדפי הרי"ף) "רוב העתים הנחל מתייבש ומשתמשין בו שאינו מתמלא אלא בשעת הגשם וכיון שאינו [מתמלא] ומשתמשים בו נעשה בכלל העיר". כיוצ"ב נכתב בשו"ע (שצח ט).

אמנם יש מעט קושי בדברים, שכן הדינים האמורים בנחל נזכרו סמוך זל"ז, וחדוש לומר שאין פירוש הנחל שוה בהם. ונראה עוד לחזק תירוץ זה, שבהשוואת הירושלמי לבבלי עולה שירושלמי השמיט לחלוטין את דיני מדידת גיא שנזכרו בבבלי (נח.), ובנוסף הדינים האמורים בירושלמי בנחל תואמים לדינים האמורים בבבלי בגיא². מעתה מסתבר מאוד לומר שהנחל שבירושלמי הוא הגיא שבבבלי, ואינו נהר גדול.

עוד יש לומר שאף בדין הראשון בירושלמי נחל מקביל לגיא של הבבלי, וטעם הפוסקים שהעתיקו נהר ולא דקדקו בזה הוא לפי שאין בזה נפק"מ. ואולי היה מצוי אצלם יותר נהרות.

(לב). הדבר משתנה מעט לפי מפרשי הירושלמי.

ומ"מ כן הדין בכל הבלעה^ל. וכ"ז מסתייע ממה שלא הביאו הפוסקים את דיני מדידת הנחל שבירושלמי, שלדברינו כבר כלולים הם בדינים שבבבלי, מלבד הדין הראשון.



עומק מקוה המים הנידון

בתחילת המאמר כתבתי שנראה שלא כל כמות מים תשנה את דין המדידה (אם מדידת מקואות מים שונה ממדידה רגילה), והדיון שדנתי הוא בעומק העמוק יותר. ועתה אבאר את הגדר הנראה בזה.

מסתבר שהעומק בו שייך למדוד בשפת המים ולא בפני השטח הוא עומק עשרה טפחים. טעם הדבר עולה מכמה מקורות.

א. בדין תחומין למעלה מעשרה התבאר חילוק גדול בגובה עשרה טפחים, ולמעשה נוקטים לקולא שאין תחומין למעלה מ'. ע"כ נראה שגם במקואות מים, כל שאין עומק עשרה טפחים לא מפקיעים המים את המדידה הרגילה.

ב. שינוי במשנה (שבת ק: "רקק מים ורשות הרבים מהלכת בו, הזורק לתוכו ארבע אמות - חייב. וכמה הוא רקק מים - פחות מעשרה טפחים"). עומק עשרה טפחים מפקיע את הרקק מלהיות רשות הרבים, וכמו"כ י"ל שלא שייך למדוד ע"פ קרקעית המים.

ג. ביומא (עז:): מבואר שבנחל שמימיו שוטפים בחזקה אם עומקו יותר מגובה המתניים אסור לעבור משום סכנה, והובא דין זה בשו"ע (תריג ה, ועיין מג"א וט"ז וגר"א). גובה המתניים הוא בערך כעשרה טפחים (ע"פ המציאות^ל). מדין זה נראה להביא סיוע שמקווי מים שמעל עשרה טפחים נבדלים ממקווי מים פחותים מ', ופעמים בעומק זה אינם ראויים כלל להילוך. ואע"פ שדין זה אינו אלא במים השוטפים בחזקה, י"ל שאין לחלק בזה.

מעתה נראה עוד שלא קשה מדברי הירושלמי הנ"ל, שאף אם נפרש שבאו לפרש את אופן מדידת נחל שיש בו מים, י"ל ששם מדובר בשאין עומקו עשרה טפחים, ולא דיברו במדידת ים או אגם.

ובאמת, מתוך הכרתי את המציאות נראה שרוב הנחלים המצויים בארצנו אין עומקם יותר מעשרה טפחים (ועאכו"כ בהיות נחל ואדי).

בניגוד לדברי משתמע בכמה ספרים (דרך תמים (שצט ה) בירורי המידות (סימן לב)), שעולה מהם שמודד בשפת המים רק כאשר אינו יכול ללכת במים. אך אפשר שיסכימו לדברי, והם לא דיברו אלא בדרך הוכחה והכרח, ולא ירדו לדון מהי בדיוק מידת העומק בה נעבור ממדידת הקרקעית למדידת שפת המים.

לג). בין גיא יבש בין הר, וכן כתב בנתיבות שבת (פמ"ג ז) ועוד, ופשוט.

לד). כוכר לדבר בתלמוד בסוכה (ה). אמרו "מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה טפחים". ואמרו על משה רבינו (דברים רבה יא ד) "משה מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה אלוקים". ונראה לבאר שהמאמרים מקושרים זב"ז (ומצאתי שכ"כ בכמה ספרים). אמנם אין הדברים מדויקים לחלוטין.

שיטות הפוסקים למעשה

זכור, לא נידונה שאלה מדידת התחום בים באריכות בדברי הפוסקים, אך מצאתי בכמה מן האחרונים שהתייחסו לשאלה זו בקצרה, או שמדבריהם ניתן ללמוד מה סברו בנידון זה (ציינתי שנות ה"ל של הספרים, יען כי אינם מוכרים מאוד).

בספר דרך תמים^{לה} (שצט"ה) דן בפירוש הנחל שהוזכר בירושלמי, וכתב כמקצת דברינו לעיל, אך ביטל דעתו לעומת השו"ע והפוסקים שפרשו שנחל היינו נהר. אמנם כ"ז בדין הראשון בירושלמי שהובא בשו"ע, אך לגבי אופן מדידת הנהר כתב שמודדים אותו בשפתו, ע"י ספינות, שוודאי ששאר הדינים בירושלמי נאמרו דוקא בנחל שהוא כגיא, ואף לשיטת השו"ע והפוסקים. והכריח הדרך תמים אופן מדידה זה, ותמה לומר שנמדוד ע"פ הקרקעית "דל"ש בנהר לומר שיהיה לו דין גיא... דאיך יקדר כיון שהוא מלא מים לא אפשר כלל לקדר, וגם לומר דאומדו כאילו הוא מקדר הוא ג"כ קצת פלא ודבר שאין לו שחר".

בדומה לשיטת הדרך תמים נראה בספר יד יוסף^{לו} (שצט"ב), שכאשר קיימת אפשרות למדוד בשפת המים ע"י ספינה יש לעשות כן.

גם בספר בירורי המידות^{לי} (סימן ל"ב) נראה שהוא סובר שיש למדוד בשפת המים. שם הוא דן באריכות בפירוש דברי השו"ע שהביא לדין הירושלמי הנ"ל, כיצד מודדים את המרחק עד הנהר. מדבריו עולה שכאשר יש למודד ספינה, הוא מודד בעמדו עליה, ובעצם מודד את שפת הים^{לז}.

בספר נתיבות שבת^{לט} (פמ"ג סק"ט) כתב שמדידת נהר שיש בו מים לא מצא בהדיא דרך מדידתו, וכתב ו"לכאורה נראה דדמיא למתלקט י' מתוך ד' שאינו נוח להילוך וצ"ע".

והנה דרך המדידה במתלקט י' מתוך ד' היא (עיין שצט"ד-ה) שבהר אם המרחק קטן מחמישים אמה מבליעו ע"י החבל, ואם יותר נחלקו, לדעת השו"ע מקדר והביאו"ה הביא שלכמה ראשונים גם בזה מודד באומד ללא גובה השיפוע וכ"ד הגר"א. בגיא קיימים אותם דינים, אלא שלא כל החולקים המובאים בביאו"ה חולקים גם בזה (עיין בספר תחומי שבת עמ' רכ שלרשב"א מודדים באומד ולרש"י בקידור).

אמנם לענ"ד נראה שעיקר כוונת הרב בלוי היא שלא שייך למדוד את קרקעית הנהר, שאינו ראוי להילוך, ושוב גם קידור לא שייך בזה, אלא מבליע ואף מודד באומד ביש בו יותר מחמישים אמה.

לה). לרבי אברהם הלוי אב"ד בערעודיב, יצא בתרנ"ב.

לו). לרבי יוסף יוזא רוננבורג, יצא בתרכ"ג.

לז). לרבי טוביה סג"ל מהארשיץ, תקס"ו, ובתשס"ז יצאה מהדורה מחודשת, והאריכו שם בחשיבות הספר העוסק במדידת התחום, והערכת גדולי ישראל אליו.

לח). אמנם את כל דיונו אני מתקשה מאוד להבין, ואכמ"ל.

לט). לרבי יעקב ישעיה בלוי, תשמ"ט.

לעומת המבואר עד כה, בספר תיקון עירובין^מ (פ"ו כה) פסק שבנחל הרחב יותר מחמישים אמה^{מא} צריך למדוד בדרך של קידור, ומקורו הירושלמי שהבאתי לעיל, שפירש שבכל דיני הירושלמי נחל היינו נהר (לעיל הארכתי לדון בזה). ותמה התיקון עירובין על הדרך תמים ויד יוסף שכתבו שבנהר מודדים בשפת המים.

התיקון עירובין הביא דברי הפרישה (שצט ו) בניגוד לירושלמי, ששם שכתב "אבל בנחל דלא יכול למדוד בחבל של ד' (אמות) התירו באומד". משמעות הדברים שיחשבו את המרחק ללא שיפוע של עליה וירידה (כן משמעות מדידה באומד, עיין עירובין נח.). והוא שזה למדידת פני המים^{מב}.

והנה יש לעמוד בזה, שדברי הפרישה שהביא כך הם בטור הישן הרגיל (דפוס וארשא), וכן בטור המאור, אמנם במהדורת הטור של מכון שירת דבורה (שם הוא ס"ק ח, שנוספו ס"ק מכת"י) הציטוט של הפרישה שונה, ושם במקום "בנחל" איתא "בכותל", וכ"ה בפרישה שבפרויקט השו"ת. מהדורת שיר"ד תוקנה ע"פ דפו"י וכת"י, וע"כ יש לקבל את נוסחה, וביותר שכן מסתבר יותר^{מג}.

בספר זכר צבי^{מח} (מילואים ו) דן במדידת תחום שבת ע"י מפה, ובתוך דבריו כתב בקיצור שהים נמדד בקרקעיתו, והוכיח זאת ממה שספינה נחשבת למעלה מעשרה לענין תחומין. אך בסוף דבריו כתב "ויתכן אמנם לומר שחז"ל הקלו בים ולא הצריכו למדוד את קרקעיתו היות והדבר בלתי אפשרי". ולמעשה לא בירר דעתו בזה.



סיכום הצעת מסקנא

בבואי לחתום את דברי, ודאי אין מקום שאכריע דבר כלל. אין דברי כאן אלא ציון העולה והנראה מתוך הברור, וכמובן אשמח מאוד לשמוע דעות נוספות או מקורות נוספים בסוגיא זו. בבירור מדידת התחום במקווי מים אם בקרקעיתם אם בשפתם אין ראיה ברורה. מבירור דין תחומין למעלה מעשרה נראה יותר למדוד בקרקעית, וכן מדברי הירושלמי לחלק מהפוסקים. אמנם כ"ז אינו מוכרח, ומסברא היה נראה יותר למדוד בקרקעית הים, ולזה קל יותר להבין את המעשה ברבן גמליאל.

(מ). לרב שלום נח סג"ל וויס, תשמ"ח.

(מא). שאם אינו רחב חמישים אמה מבליעו, וכעולה מדברי הב"י (ריש סימן שצט).

(מב). התיקון עירובין לא סייע מהפרישה לדרך תמים ויד יוסף, משום שעיקר השגתו עליהם היא במה שכתבו למדוד משפת המים ולא בתוצאה המעשית.

(מג). מטעם שדברי הפרישה נסובים לבאר מדוע אע"פ בגיא אין אומדים בהר כן ימדדו באומד. וע"ז שייך להביא מכותל, שדין אומד במדידתו מפורש בתלמוד (עירובין נח.). ובדברי הטור, ולא מנחל, שאין דין אומד בו מפורש. ועוד, שהדמיון בין הר לכותל גדול מהדימוי לנחל.

(מד). לרב מיכאל בלייכר, תשנ"ב.

בדברי הפוסקים מצאנו התייחסויות מעטות לדין זה. מהערוה"ש ותיקון עירובין עולה שלדעתם יש למדוד בקרקעית, לפחות מבחינה עקרונית. למולם, לדרך תמים ויד יוסף יש למדוד את המרחק בשפת המים, וכן נראה בבירורי המידות ובנתיבות שבת. לענ"ד נראה יותר ללכת אחר שפת המים, שכן מסתבר יותר מכללי המדידה שבכל מקום, וכן נראה דעת יותר אחרונים. ואם דין זה לקולא, הרי המחלוקת כאן בדרבנן היא. כמובן אשמח מאוד לקבל חוות דעת על דברי ועל הנראה יותר למעשה.



הבה"ח אלעזר חיים גרינברג

ישיבת הר המור

הערות בעניין התקיעה בחצוצרות

לכבוד ירחון האוצר והרב ישראל אריאל

"צֵעִיר אֲנִי לְיָמִים וְאַתֶּם יְשִׁישִׁים עַל כֵּן וְחִלְתִּי וְאֵיךְא מַחֹת דְּעִי אֶתְכֶם" - ומכל מקום - "אֲחֹה דְּעִי אִפֹּךְ אֲנִי".

דברי הרב ישראל אריאל בגיליון הקודם מלאים במקורות ובדיונים ארוכים בהם, ואעפ"כ נראה שנקודות חשובות אינן מופיעות במהלך הדיון, וכן דברי הראשונים אותם הרב אריאל דוחה (ובוחר להסתמך על ראשונים אחרים) אינם מוסברים על אמיתתם. בדברי אנסה להשלים את החסר, אשר ממנו מתעוררות כמה שאלות בדברי הרב אריאל.

הערותיי מתייחסות לרוב דברי הרב אריאל (עד אמצע פרק ד, לקוצר הזמן ואורך דברי הרב אריאל), ורובן מתוך העולה מהמובא במאמרו עצמו ללא עיון נוסף במקורות (ככלל ההערות הן על סדר המאמר אך לפעמים סטיתי מזה, מחמת מציאות מקורות קשורים במקומות נפרדים בדברי הרב אריאל).

א. הרב אריאל (בתחילת דבריו) מקשה על השו"ע שפסק שמתריעים בשופר, ורוצה לפסוק להתריע בחצוצרות. במקום להציג את דברי השו"ע על מכונתם- כמבוססים על דברי הטור קודמו- המתבסס על דברי התלמוד בתענית יד. הקובע שמתריעין בשופר- הרב אריאל בוחר לעמתו כנגד הרמב"ם ומקורות הנוטים לשיטתו. בהמשך דבריו הביא הרב אריאל למקוטעין את פירושי הראשונים לדברי התלמוד- ומדבריו עולה שהרמב"ן, הרשב"א ועוד קבעו להלכה שאכן התקיעה בשופרות. ההתייחסות לדברי מרן בעל השו"ע אינה מכובדת ומטעה. מדוע?

ב. בהמשך דבריו הרב אריאל מקשה על השו"ע מהספרי זוטא שלומד שמריעים "בחצוצרות" ולא בשופרות, וא"כ יש בדבר איסור. מהנ"ל כותב הרב אריאל שיש בידו 'פירכא' על דברי השו"ע. ואני הקטן תמה- וכי כך מקשים על השו"ע? כיצד בדורותינו יכולים אנו 'לפרוך' את דברי השו"ע. מתוך דברי הרב אריאל בהמשך מאמרו\ספרו ניתן להביא תשובות רבות לביאור דעת השו"ע (למשל שדברי הספ"ז נאמרו רק כאשר מקהילים את כל ישראל או שהלך אחר התלמוד בתענית), כיצד ניתן לכתוב כך כלפי השו"ע שהתקבל בכל ישראל?

ג. הרב אריאל קובע שכל מקור בראשונים שציטט את הפסוק העוסק בחצוצרות פוסק שמצוה לתקוע בחצוצרות- ובמחכ"ת אינו דבר מובן, שהרי כמתבאר ממאמרו יש שהעמידו שחצוצרות במקדש דוקא או לפני חורבן ועוד פירושים. בכך אין למנות את דברי מלמד התלמידים (אות יא במאמרו) ברשימת הראשונים שסבורים שיש מצוה בחצוצרות לדורות. באמור מתיישבת גם 'סתירת' דברי הרמב"ן (אות יב במאמרו), שכתב בהשגות לספר המצות שמצוה "להתפלל אליו בעת הצרות", והביא את הפסוק המזכיר חצוצרות, ובחידושו לתענית פסק שאין אנו תוקעים אלא

בשופר (הרב אריאל רוצה לתרץ שהרמב"ן חזר בו, ולמעשה סובר שאין לתקוע בחצוצרות). הרב אריאל מנה את הרמב"ן באותה רשימה, ולדברי אינו.

ד. בענין דברי החינוך (אות יד) ביאר הרב אריאל שמחמת שכתב שבמסכת תענית מבואר ש"אנו מצוים" בתקיעה בחצוצרות בעת צרה עולה שמש"כ שהמצוה אינה נוהגת אלא בזמן הבית היינו תקיעה על הקרבן. ולרגיל בספר החינוך הדברים אינם, שהחינוך מגדיר תמיד את זמנה של המצוה בסוף דבריו, בצורה ברורה- ושם לא סייג שגם בזה"ז מצוה בחצוצרות. ומש"כ הרב אריאל שלשון אנו מצוין היינו בכל זמן- במחכ"ת לא הבנתי כלל מדוע, והרי בכמה מקומות מצאנו בספר החינוך לשון "אנו מצוין" שאינו בכל זמן (עיין היטב בחינוך מצוה תקכו), וכן מצאנו כה"ג בדבר שהוא דרבנן (עיין בחינוך מצוה לא). ומה שכתב החינוך בטעם המצוה לעורר לתשובה וכו', והרב אריאל מביא מכך ראייה שכן גם בזה"ז אנו זקוקים להתעוררות, תמוה בתרתי - א. יתכן שההתעוררות בזה"ז היא ע"י שופרות או אופנים אחרים, ב. להרבה מצות טעמים חשובים אך נמנע ממנו לקיימם בזה"ז בלא מקדש, למשל בעלמא סידור לחם הפנים להחיל עלינו ברכת ה' וכו' (עיין בדברי החינוך). וכן בהרבה מצות שיש תנאים לקיומן, ועל חסרוננו אנו מתאבלים.

ה. הרב אריאל (אות ב) מביא באופן פשוט ש"מצות היום" היינו מצות עשה. לדבר אין מקור (ציטוט המשנה וקביעת הדבר למצות עשה אצל מקצת מקורות אינה ראייה, שכן לא מהמשנה יצאו לקבוע שיש מצות עשה- ועכ"פ אין בדבריהם ש"מצות היום" הוא המקור). ובמחכ"ת אינו נראה, שהרי מצינו לשון 'מצות' שאינה דאורייתא, וגם מצאנו "מצות" שאינו מדאורייתא, כגון "דבר שמצותו ביום כשר כל היום" (מגילה ב ו) ובכלל מצות דרבנן, עיין במשנה הקודמת שם (עיין גם פסחים ג ז ותוספתא מנחות ט ח). אפילו לדברי הרב אריאל יתכן לפרש שמצות היום להתריע ולזעוק מדאורייתא- מתקיימת בחצוצרות, אך אין מצות עשה בחצוצרות דוקא. נכון הדבר ששופר בר"ה וחצוצרה בתענית הוזכרו בסמיכות, אבל אין זו ראייה וודאי לא דבר פשוט- והרי ברור שגם אם היה מוחלט וברור שחצוצרה מדרבנן היה נצרך ומוכן להשוות בין התקיעות בזמניהן השונים (וכלל לא הבנתי מה סמך בדברי התוס' שציין הרב אריאל כראיה לפירוש).

ו. וראה לקמן בדברי (סעיף יב) שרש"י פירש אחרת מהרב אריאל, ושוב קשה למה השמיט הרב אריאל את דברי גדול הפרשנים.

ז. הרב אריאל מנה גם את הרי"ף והר"ח ברשימתו לסוברים שמצוה בחצוצרות בזה"ז (אותיות טו-טז בדבריו) משום שהעתיקו את דברי התלמוד ר"ה כז ע"א. אמנם המעיין בר"ן שם יראה שיש לבאר את דברי התלמוד אחרת (וכן שיטת הרמב"ן ועוד ראשונים), וא"כ אין ראייה מהעתקת התלמוד שראשונים חשובים פירשוהו באופן שאין ממנו ראייה- וכוונתם גם לדברי הרי"ף (הר"ן מפרש על הרי"ף). הרב אריאל יכול לטעון שנראה לדעתו יותר לבאר שהרי"ף מפרש את התלמוד כרש"י ורמב"ם - אך אין להעלים את השיטות החשובות שלדבריהן אין ראייה, ולמחקן (שהרי הוא מונה אותן כנגד השו"ע שהלך בדרך סיעת הר"ן, ולדבריהם הרי"ף והר"ח בסיעתם).

ח. באות יח הביא הרב אריאל משו"ת מהר"ם חלאוה (עב), אך לא הביא את דבריו בשלמות, וחבל כי אינו בידי. מ"מ הפירוש של הרב אריאל שמהר"ם מוחה בשואל שלא תקע בחצוצרות אינו נמצא בדברי מהר"ם, ובנוי על הנחת יסוד של הרב אריאל שכביכול חצוצרות עמנו במשך

כל הדורות, בזמן שככל הנראה לא נשמע קול חצוצרה יהודית באירופה אולי מעולם. ולא הביא מפורש הרב אריאל מקור אחד לקהילה שנהגה לתקוע בשופר בפועל (לפחות באלף וחמש מאות שנים האחרונות, ולא לדייק באתי).

ט. באות כה מביא הרב אריאל מדברי התו"ר, שכותב במסקנת דבריו "מכל מקום נהגו כמנהג הגאונים ומנהגם תורה הוא". ומפרש הרב אריאל שהכונה לתקוע בשופר ובחצוצרות, מחמת דברי הרא"ש שהביא ראייה מהירושלמי שעיקר התקיעה בשופר שהרי לפני רבי אמי תקעו בשופר, ורבי יוסי הוסיף בחצוצרות, והיינו ששופר עיקר. במחכ"ת נראה שלא דק כלל, והרא"ש הרי כתב בתחילת דבריו שמנהג הגאונים לתקוע בשופר- לעומת דברי התלמוד בר"ה- והיינו שלא היו תוקעים בחצוצרות (וזהו מנהג הגאונים שהוזכר באריכות רבה בדברי הרב אריאל (הביאו מדברי רז"ה רמב"ן ריטב"א ועוד ועוד). ומש"כ התו"ר בסוף דבריו נראה שהיינו שהתקיעות בשופר הן לאחר התפילה).

י. כהמשך לזה, ובכלל אציין שאחת הסיבות שהראשונים לא תקעו בחצוצרות היא שלא היו להם חצוצרות. ואיני מכיר את הסוגיות על יצירתן, ואפשר שהיו להם מניעות ממיני טעמים. אפשר לברר את הסוגיא, ואם יש בידינו ליצור חצוצרות, אך לכתוב ע"ז באריכות ולותר על ידיעה פשוטה זו הוא מעשה מטעה.

יא. יש לציין גם שהאבע"ז בפירושו לתורה אינו מקור הלכתי בפשטות (שבדאי אין דרכו להזכיר את הסיגים לכל דין שמוכא בפירושו, שענינו פירוש הפשט), ולא שייך למנותו ברשימת הפוסקים לתקוע בחצוצרות, והדברים פשוטים. ובכלל האבע"ז כתב את דבריו על מלחמה ולא על תעניות, וכיצד הרב אריאל מביא את דבריו ברשימת הראשונים ממנה הוא מקשה על דברי השו"ע בהלכות תענית?

יב. הרב אריאל (באות ג) מבקש להגיה את דברי רש"י כדי שיתאימו לדרכו, שעלינו לתקוע בחצוצרות. ובמחכ"ת לא שם ליבו, שכפי שציין בעצמו הריטב"א והר"ן העתיקו את דברי רש"י כפי שהם לפנינו- וא"כ אין להגיה. הקושיות שמקשה הרב אריאל על רש"י, אבקש מחילתו, אך בתורה פנינו לאמת, קלושות הן מאוד. הרב אריאל מקשה על רש"י מהמשנה שאומרת "מצות היום בחצוצרות"- והרי זהו בדיוק הדיבור המתחיל של רש"י, ואת זה מבאר שלכינופא בעלמא נינהו (עיין לעיל סעיף ד בדברי). לשאר הקושיות לא מצאתי מקום להאריך- הרב אריאל פשוט כותב דרך אחרת מרש"י- ולרש"י אין כל קושיא מכ"ז (משום מה הרב אריאל הבין שכינופיא בעלמא בדברי רש"י היינו שאין סיבה אלא סתם מתכנסים, ולכן הקשה ממקורות המראים שיש תוכן להתכנסות, כגון תשובה. אך הדבר ברור שהחצוצרות לכינופיא והכינופיא לתשובה, ואין כלל סתירה בדברי רש"י, מלבד שהם סותרים את הפסיקה המבוקשת אצל הרב אריאל).

יג. ביחס לקושיות הרב אריאל על דעת הרמב"ן בהסברת מנהג הגאונים ומנהגנו לתקוע בשופר (בתיורו שחצוצרות הן רק במלחמה) אציין כמה נקודות המתרצות את כל הקושיות, שאין בידי להרחיב. א. מדרשי ההלכה שריבו התרעה לכל צרה, היינו שנתייע ונתפלל, אבל חצוצרות אינן רק במלחמה (וניתן ללמוד דין תפילה ללא שופרות מפסוק שזכר בו שופרות). ב. כמו"כ כל המקורות שציין הרב אריאל (כולל המשנה שעליה פירשו בתלמוד תענית יד. במה מתריעין- בשופר... - וקשה כיצד הביא

משם ראייה לחצוצרות) שהזכירו התרעה על דברים נוספים על מלחמה, היינו תפילה ושופרות אל לא חצוצרות. ג. החרב הנזכרת במשנה בתענית אינה מלחמות ישראל, בהן משתמשים בחצוצרות, אלא סכנת גדוד שולפי חרב נכרים.

יד. כמו"כ רוב הקושיות על מש"כ רמב"ן (תי' אחר) שחצוצרות אינן אלא בכל ישראל הן ממקרים שהרמב"ן מפרש שלא משתמשים בחצוצרות (ואינן מוזכרות שם). עוד יש לציין שדעת הרמב"ן הנ"ל אינה בחצוצרות שבמדבר כמובן, ולא נשמטו ממנו חלילה פסוקים, ודבריו עוסקים בחצוצרות שאחרי משה (כך נראה לי פשוט וברור).

בברכה

הצעיר אלעזר חיים גרינברג



אוצר יורה דעה

הוראות הנהגות והליכות בענייני ספר תורה במשנת מרן רבינו עט"ר
הגרי"ש אלישיב זצוק"ל ♦ פסקי מרן על דרכי טהרה - פרק ג-ה ♦
כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי ♦ דברי תורה
בבית האבל

הרב בן ציון הכהן קוק*

ראש בית ההוראה הכללי ורב מרכז פ"ת

הוראות הנהגות והליכות בענייני ספר תורה במשנת מרן רבינו עט"ר הגרי"ש אלישיב זצוק"ל

א.

הוצאת ספרי תורה לקראת ספר חדש

רבינו לא הניח לצאת עם ספרי התורה לקראת הספר החדש אלא רק עד פתח בית הכנסת בלבד. ולא כנוהגים לצאת לקראתו עם ספרי התורה שבבית הכנסת לרחובת של עיר. משום שאין זה כבוד לספר התורה להוציאו חוץ לבית הכנסת.

כנהגת רבינו זצוק"ל, כן הוא המנהג הקדום, וכמבואר בספר נוהג כצאן יוסף לרבי יוזפא שמש (עמ' קל"ה) סדר הכנסת ספר תורה חדש: "והולכים אנשים לבית הכנסת ומוציאים כל הס"ת שבהיכל ויוצאים לקראת הס"ת עד פתח בה"כ, אח"כ חוזרים לאחוריהם ומכניסים הס"ת להיכל", ומפורש בדבריו שמוציאים רק עד פתח בית הכנסת.

ויעוי' בדברי הברכי יוסף (או"ח קל"ה, י"ג) שהביא את דברי הפוסקים בזה "להוציא ס"ת מבית הכנסת לקראת ספר תורה אחר הבא מחדש לבית הכנסת, מיחו חכמים בדבר. ומהר"י סרגוס כתב דע"ד הסוד לא נכון לעשות כן - הרמ"ך בשבחי תודה. אבל מהר"ר יעקב אבוהב בתשובה כ"י התיר להוציא ס"ת לקראת ס"ת אחר... ודוקא ביום צרה אסרו בזה אבל לשמחת התורה ולכבודה שרי". ובשערי אפרים (ט', מ"ו ובפתחי שערים) הביא מחלוקתם וכתב "ולענ"ד גם האוסר לקראת ס"ת אפשר דלא אסר רק לצאת עמהם חוץ לבה"כ אבל בבה"כ עצמו או אפילו לעזרת נשים בכדי להקביל פנים חדשות שבאו לכאן, מודה דמותר". ולכן כתב "יש נוהגין כשנותן ס"ת חדשה לבה"כ אזי מוציאים הס"ת שבארון והולכין עמהם לקראת הס"ת החדשה... ומ"מ כשרוצים ללכת לקראת ס"ת אין להוציאם לחוץ לבית הכנסת רק עד פתח ביה"כ או בעזרה שלפני בה"כ ולא יותר".

והנה האוסרים מדמים זאת לאיסור להוציא את ספר התורה חוץ לבית הכנסת כדי לקרא בו, כמבואר בשו"ע (או"ח קל"ה, י"ד), ויש להוסיף אף שהותר שם לטלטלה עבור אדם חשוב, ומאי שנא לקראת ספר תורה. אכן כתב שם בביאור הגר"א (הובא במ"ב) דהיינו דווקא חשוב מחמת שהוא גדול בתורה, שזהו כבוד התורה. ומעתה י"ל ששונה כבוד ספר תורה, שהוא פחות מכבוד גדול בתורה, כדאיתא במכות (כ"ב, ב') "כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמיה גברא רבה".

* מכתבי מוריניו הגאב"ד הגר"צ הכהן קוק שליט"א, נערך ע"י תלמידו מקורבו, הרה"ג רבי אריאל ברויאר שליט"א, ולא הוגה ע"י מוריניו הגאב"ד שליט"א.

ב.

עד היכן מותר להוציא את הס"ת

כשנשאל רבינו עד היכן מותר להוציא את ספרי התורה עד שער החצר או עד דלת בית הכנסת. השיב רבינו שמותר עד דלת בית הכנסת.

ונראה מבואר מדברי רבינו, דכל שהוא בתוך בניין בית הכנסת, אפילו חוץ למקום שמתפללים בו, מותר להוציא את ספרי התורה, וכמו שכתב שם השערי אפרים: "להוציא לעזרה שלפני בית הכנסת" [ובפתחי שערים שם כתב "לעזרת נשים" ונראה דזה לאו דווקא].



ג.

כתיבת ספר תורה או החזקת תורה

הוראת רבינו זצוק"ל היתה שאדם שיש לו כסף נוסף מלבד המעשרות ומסופק מה עדיף לעשות בכסף הנוסף, האם לכתוב ס"ת ולקיים מצות "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת", או לחלק כסף זה לבני תורה, הורה רבינו שיש לו לתרום ספר תורה, מכיון שבפשטות הדברים בכתיבת ספר תורה יש מצות עשה, וכיון שבידו לקיים חובת מצות כתיבת ס"ת אין להורות לו להעדיף מצוה אחרת עליה. והוסיף רבינו שהדבר דומה למי שיש לו אפשרות לקיים מצות עשה ממש, שאין לו לעשות חשבונות. וכך כאן סוף סוף הרי יש בזה מצות עשה ואי אפשר לומר לו שיחליפנה במצוה אחרת. ואע"פ שיש הסוברים שבזמנינו מקיימים את מצוות העשה בחומשים, אך אין זו הפשטות. ולכן עליו לקיים כמו הפשטות בשו"ע (יו"ד ע"ה, א') וכפי מה שיהודים פשוטים יודעים שיש מצות עשה בכתיבת ספר תורה דווקא.

כתב הטור (יו"ד ר"ע, ב') "וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל שזה לא נאמר אלא לדורות הראשונים שהיו כותבים ספר תורה ולומדים בה, אבל האידנא שכותבין ספר תורה ומניחים אותו בבית הכנסת לקרות בהם ברבים, מצות עשה על כל ישראל אשר ידו משגת לכתוב חמשה חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושיהם להגות בהן הוא ובניו. כי מצות כתיבת התורה היא כדי ללמוד בה דכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, ועל ידי הגמרא ופירושיה יידע פירוש המצוות והדינים על בורים, לכן הן הן הספרים שאדם מצווה לכתבם". וביאר הב"י שלא בא הרא"ש לפטור בזמנינו ממצות כתיבת ס"ת, אלא לחדש לנו חיוב כתיבת בחומשים ומשניות וגמרות ופירושיהם, שזה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחו בבית הכנסת לקרות ברבים. אבל פשיטא שגם האידנא לכתוב ס"ת זהו עיקר קיום המצוה כמו שהיו נוהגים בדורות הראשונים. וכך הוא בשו"ע (שם א-ב) "מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ספר תורה... האידנא מצוה לכתוב חומשי תורה ומשנה וגמרא ופירושיה". כלומר, יש מצוה לכתוב אף ספרים הללו. ומכיון דפשטות כונת הרא"ש הוא כמבואר בב"י דאכתי יש חיוב בכתיבת ס"ת, לכך הורה רבינו דעדיף לכתוב ס"ת.

ד.

כאמור, אמר רבינו זצוק"ל דבוודאי לשיטות הסוברים שהמצוה איננה דווקא בכתיבת ספר תורה וכל הנידון רק בהידור, התומך בבני תורה יותר הידור, אכן כמבואר אין זה הפשטות.

יעוי' בדברי הפרישה שם שחולק, ולהלכה נוקט דהאידינא מקיים המצוה בחומשים ומשניות וספרי הגמרא בלבד, ואין חובה כלל לכתוב ספר תורה. וכן נוטה דעת הש"ך, אלא שכתב שהלבוש הכריע כהב"י, ושיטת הפרישה כך גם דעת הט"ז לדינא.

ויעוי' בדברי השאגת אריה (סי' ל"ו) שנקט ג"כ שבזמנינו פטורים ממצוה זו. ואף שהכריע כהב"י, כתב שפטורים מטעם אחר, משום דאנן לא בקיאיין בחסירות ויתירות כדאינא בקדושין (ל', א') על עניין אחר. והפ"ת (ע"ר, י') העמיד בברור את שיטתו, וכן"ל: א] בזמן התנאים שהיו בקיאים בחסירות ויתירות חיוב מדאורייתא על כל אחד שיהיה לו ס"ת שכתבה בעצמו משלו. ב] בזמן האמוראים שלא היו בקיאים בחסירות ויתירות אך היו לומדים מתוך ספרי תורה לא היתה מ"ע דאורייתא, רק מדרבנן שאל"כ היתה תורה משתכחת מישראל. ולהאי טעמא אם הניחו לו אבותיו א"צ לכתוב משלו, כיון דמ"מ יש לו ס"ת ללמוד ממנה. ג] בזה"ז ליכא אפילו מצוה דרבנן.

וכבר דנו המנחת חינוך (תרי"ג, ג') והערוך השלחן (ע"ר, י"ג) דאם צדקו דבריו, הרי שיש לפטור אף ממצות תפילין וכיוצא בזה שהרי אין אנו כותבים כדין בחסירות ויתירות, ואכן האחרונים הנ"ל דחו את דברי הפ"ת מכח קושיא זו. והערה"ש הוסיף להוכיח ממה שהרמב"ם וכל הפוסקים הביאו דין זה, אף לאחר שכבר לא היו בקיאים בחסירות ויתירות. ובאשר לעיקר טענת הפ"ת שאין בקיאיין בחסירות ויתירות כתב הערה"ש לבאר: "וודאי שעלינו לסמוך על המסורת בחסר ויתר. וכעין שהקשו בבכורות (י"ז, ב') איך ציווה ד' לעשות ארון וכלים במידה כך וכך, הרי אי אפשר לצמצם בידי אדם. ומתוך ר' רחמנא אמר עביד, ובכל דמצית למיעבד נחא ליה". והכא נמי רחמנא אמר לכתוב ס"ת כפי יכולתנו".

והנה בחיי אדם (ל"א, ג') כתב בזה דברים נוקבים "ודלא כההמון שחושבים שכתובת ספר תורה מצוה שאין למעלה ממנה, ובוה לבד קונים עולם הבא ואינם נותנים להספקת לומד תורה כלל. והם בחושך ילכו. ומכל שכן שמפזרים בשעת נתינת ספר התורה לבית הכנסת בסעודות וריבוי נרות והוצאות מרובות. ואילו ישמעו לדברי חכמים בוודאי יותר טוב לפזר לעניים לומדים". וכיו"ב שמעתי ממו"ר ראש ישיבת באר יעקב הגרמ"ש שפירא זצוק"ל בשמחת הכנסת ספר תורה לשיבה: פעם אחת תרם נדיב ספר תורה לשיבת ראדין, התבטא החפץ חיים 'וכי ספר תורה חסר לנו, לחם וחלב לכלכלת בני הישיבה חסר לנו'.

ונראה שעיקר תוכחתם נאמרה לאחר שכבר כתב פעם אחת ס"ת וקיים את המצוה, או כלשון הח"א "שאינם נותנים להספקת לומדי התורה כלל. שחושבים... בזה לבד קונים עוה"ב". והרי החזקת תורה הוא חיוב דאורייתא שדרשו חז"ל (ירושלמי סוטה הובא ברמב"ן דברים כ"ו, כ"ו) "אשר לא יקים את דברי התורה הזאת - למד ולימד ושמר ועשה והיה ספק בידו להחזיק ולא החזיק הרי זה בכלל ארור" ופירש הח"ח (שם עולם שער החזקת התורה פט"ו עמ' ס"ט) שהכוונה על

החזקת לומדי התורה בממונו. משא"כ בנידון דנן, שכבר נתן חומש לצדקה ולהחזקת התורה, וכל השאלה על התוספת, בזה אמר רבינו שיש לו לקיים את חיובו דמצו"ע של כתיבת ספר תורה.



ה.

הנהגת רבינו בכתיבת ס"ת

רבנו קיים מצוה זו בסוף ימיו בספר תורה שנכתב בשליחותו, כאשר כל אותיות הס"ת ודקדוקיו נכתבו ונעשו על פי הוראותיו והנחיותיו. ההוצאות שולמו על ידי נדיב שהודיע מראש שהכל שייך לרבנו ובשליחותו.

כיון שקיים בזה פעם ראשונה מצוה זו, הזמין לשעה זו של הכנסת ספר התורה טלית קטן חדש עם ציציות מהודרות. ותיכף לאחר שהכניסו את ספר התורה להיכל בירך שהחיינו על הטלית קטן וכיון לפטור בברכה זו את המצוה החדשה של כתיבת ספר תורה.

כתב הרמ"א (יו"ד כ"ח, ב'): "מי ששחט פעם הראשון מברך שהחיינו על הכיסוי." כלומר, אע"פ שאינה מצוה הבאה מזמן לזמן, יש לברך עליה שהחיינו כשמקיימה פעם ראשונה. והש"ך (ס"ק ה') כתב "ומצאתי בהרוקח סימן שע"א שכתב בשם ריב"ק משפירא כל מצוה שעל האדם לעשות ולא עשאה ומתחנך לכתחילה, צריך לברך שהחיינו. והביא ראיה מדאמרינן במנחות (ע"ה, ב') היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר שהחיינו שנתחנך לעבודת הזמן", אך תמה הרבה בדיון זה ונשאר בצ"ע.

ולכך נהג רבינו עצה זו להתחייב בשהחיינו על דבר אחר ולכווין לפטור את המצוה, וכפי שכתב בביאור הלכה (כ"ב, א' ד"ה קנה) "מהנכון שיכניס עצמו להתחייב שהחיינו מצד אחר ויכוין לפטור גם את זה. בפרט אם הוא לובש עתה התפילין פעם ראשונה בימי חייו בוודאי יראה לעשות עצה זו דיש פוסקים שסוברים דעל כל מצוה שאדם עושה פעם ראשונה בימי חייו יברך שהחיינו".



ו.

שהחיינו על בגד זול

דעת רבינו שאין לברך שהחיינו על בגד זול, וכשפטר את ברכת שהחיינו עם ט"ק, הדגיש רבינו ואמר: הטלית קטן עם הציציות המהודרות הללו מחירו יקר, ושוויו הוא כמה מאות שקלים.

יש לציין כי כך נהג רבינו אף במצות ראשית הגז שקיים לראשונה בחייו במעמד אלפי ישראל, הזמין רבינו טלית קטן עם ציציות מהודרות ובירך שהחיינו וכיוון לפטור בברכה אף את מצות ראשית הגז.



ז.

תרומת ס"ת או תרומת נביא

רבינו זצוק"ל החזיק, כי בגוונא שאם יתרמו ס"ת לא יקיימו מצות כתיבת ספר תורה (וכגון לאחר שכבר כתב ס"ת לעצמו, או כשכמה אחים יחד מבקשים לעשות לעילוי נשמת אביהם ואין יוצאים ידי חובה מצו"ע ד"כתבו לכם" בשותפות) וכל רצונם הוא לתרום לעילוי נשמה, עדיף לתרום ספרי נביאים מאשר לתרום ס"ת. וביאר רבינו שמכיון שספרי תורה לא חסרים, ובכל מקום יש ספר תורה לקרא בו, ואפשר להסתדר בלי תרומתו, א"כ עדיף שיתרום נביאים. וזו זכות יותר גדולה לעילוי נשמת הנפטר.

וגם במקרה שרוצה לתרום ס"ת לבית הכנסת שאין להם ס"ת משלהם אלא ס"ת שאול, אכתי עדיף לתרום נביאים, דמכיון שאפשר לצאת יד"ח לכתחילה בס"ת שאול, אז זכות ומצות הרבים היא לתרום נביא.



הרב משה בוטון

כולל שע"י קהילת נהר שלום, פלורידה ארה"ב

פסקי מרן על דרכי טהרה – פרק ג-ה*

פסקי מרן הגר"ע יוסף זצ"ל על סדר ספר דרכי טהרה למרן הגר"מ אליהו זצ"ל

כולל ביאור יסודות מחלוקתם בקצרה, ובתוכו תמצא גם הרבה בירורים וביאורים יקרים בדעת מרן הגרע"י זצ"ל, וגם שמועות והוספות ממרן הגר"מ אליהו זצ"ל

פרק ג – צבעים (סימן קפח)

ב. כבר בזמן הגמרא היו הרבה מן החכמים שלא רצו לבדוק מראות דמים בגלל דקויות ההבחנה שבין אדם לאדם ובין שחור לשחור. ואם הם לא בדקו, אנהנו בודאי בקיאים הרבה פחות מהם, ואין לנו להקשיר שום מראה מהמראות הנוטים לאדם או לשחור, בין אם הם בהירים ובין אם הם כהים. ושאר צבעים שאינם נוטים לאדם ולשחור כלל, אנו מטהרים (בין אם הם סמיכים ובין אם הם צלולים).

[ומ"מ אנו מטהרים צבע זהב כדלקמן אפילו שיש בו צד נטיה לאדמיות, כיון שאינו נוטה ממש לאדום לא גזרו אף בזמננו. אלא שלזה צריך שימוש חכמים ונסיון רב, לדעת מתי נחשב רק צד נטיה ומתי נחשב נטיה ממש (ילקוט עמ' קסג ע"פ הבי"א)].

* פרקים א-ב התפרסמו בגיליון צ"ב.

הפסקים נסדרו על ספר דרכי טהרה [דרכ"ט] מהדורת תשס"ו. הערות על תשובות ותוספות שבמהדורת תשע"א צוינו כך: תו"א. פסקים שמופיעים בסוגריים, הם תוספת פרט או דין חדש, ולא בהכרח שהדרכי טהרה חולק על כך.

לא הארכנו בהסבר המחלוקות, אלא ציינו בהערות שוליים ראשי פרקים בלבד, גם לא פרטנו את המקורות המדויקים לפסיקה, ותמצאם בספר שממנו נעתקה ההלכה שלמעלה. בכל פרק ציינו בראשו את הסימן העיקרי בשו"ע שעליו נסב, וכל המקורות שציינו בלי סימן תמצאם בסימן הנזכר בראש הפרק. בכל מקום שציינו לעיל ולהלן, הכונה לפי סדר סעיפי הדרכי טהרה, וגם למה שכתבנו על הדרכי טהרה שם.

מלבד הבאת כל פסקי מרן הגרע"י מכלל ספריו, ודיונים בהבנת דבריו, השתדלנו להביא על הסדר גם פרטים וחיידושי דינים מהספרים: ילקוט טהרה [ילקוט"ט] – לראש"ל הגר"י יוסף שליט"א. אבני שהם [אב"ש] – לגר"מ פנירי שליט"א (מהדורה עשירית). שימוש חכמים [שימו"ח] – לגר"י שכנז שליט"א (מהדורת תשפ"ג). טהרת הבית הקצר [תוה"ט] – לגר"ד יוסף שליט"א (מהדורת תשע"ט). אבני טוהר [אבנ"ט] – להרה"ג דוד צופיף שליט"א.

כשאותו הדין נכתב בכמה ספרים, ציינו בעיקר למי שהאריך וביאר את המקורות יותר. בכמה מקומות נקטנו בלשון של כ"כ בספר פלוני ודלא כפלוני, וכמובן שאין כוונתנו להכריע בין ההרים הרמים, אלא כך סודרו הדברים בקצרה.

בכתיבת הדברים השתדלנו להיצמד ללשון מרן הגרע"י ככל שהיה הדבר אפשרי, שלא לשנות בחומרת הדבר כגון יש להחמיר או ראוי להחמיר וכו'.

א). ובמקרה שאחר הבקאות יש בכל זאת ספק אם הוא בגדר נטיה ממש, יש מקום לומר ספק דרבנן לקולא, כיון שאף הנוטה ממש אינו אלא מדרבנן [ילקוט עמ' קסט, ולכא"ו היינו אף בראתה בהרגשה, דבבדיקת עד בלא"ה יש להקל מטעם ס"ס, כמ"ש בעמ' רנו-רנו]. וכן סיפר הגר"מ פנירי שליט"א מעשה בגר"מ אליהו זצ"ל, שפעם הורה לאשה שיכולה להמשיך לספור ז'קים אבל לא אמר שהמראה טהור, מפני שהיה דבר לדעת ספק אחר בקיאות.

ועי' בטה"ב (ס' ו משה"ב ט, עמ' שיג) שהביא להקל בכתמים בדיה מן הדיהה של השחור, וצל"ע [דבילקוט"ט הנ"ל הסיק

ד. צהב (ירק בלשון חז"ל) – כמראה זהב, או כשצונה, או כאתרג, או כחלמון ביצה, אפילו כהה – טהור. ויש חולקים ומטהרים רק בצירוף צדדים נוספים להקל, ונוהגים להחמיר כמותם רק בבדיקת "הפסק טהרה", כי האשה היא בחזקת טמאה, וכדי להוציאה מחזקתה, צריכה מראה שהוא ודאי טהור. ואם יש סבה נוספת להקל, מתירים גם ב"הפסק טהרה". כמו כן נוהגים להחמיר כאשר היתה לאשה הרגשה פנימית ובעקבותיה ראתה את המראה הזה, כי אז הפסק הוא ספק דאורייתא...

בטה"ב (סי' ו סע' א ומשה"ט שם) כתב, שאפילו בהפסק טהרה או בראתה בהרגשה כמראה הזהב והשערה, יש להקל והמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים.

ד. חום – שאינו נוטה לאדם, כעין קפה או ערמונים – טהור. ומכיון שצבע הקפה שונה מסוג לסוג, ויש ספק מהו צבע הערמונים, האם הפונה לערמונים חיים או מבשלים – יש לשאל שאלת חכם בכל בדיקות הפסק טהרה או בבדיקות שבאו בעקבות הרגשה פנימית, אבל בבדיקות אחרות טהורה, וכל-שכן בכתם. וכל זה דוקא כשאין בצבע זה שום נטיה לאדם או לשחור.

בטה"ב (סי' ו משה"ט א) מבואר שיש ג' סוגי חום: חום הנוטה לצהוב וחום הנוטה לשחור טהורים בכל עניין [אפילו בהרגשה או בהפסק טהרה]. חום הנוטה לאדום כגון הקפה – בבדיקת עד [וכ"ש בכתמים] יש להקל, ובראתה בהרגשה יש להחמיר.

שאפי' דיהה מן הדיחה הוי גירה דרבנן, ולכן אין להקל אפי' בכתם דרבנן. ואף די"א ששחור הוא דרבנן, לכא' עדיין גירת חכמים על כולנה].

ב). מפורש בגמ' שמראה ירוק טהור, ופירשו כל הראשונים דאין הכוונה ירוק ככרתי אלא אפי' ירוק כזהב. וכן פסק השו"ע ורוב האחרונים [מלבד תלמידי ר"י שכתב שמראה חרדל טמא, וכמה אחרונים כתבו לחוש לדבריו, אבל דעת כל הראשונים דלא כוותיה, ואולי הוא ט"ס]. אולם המהרש"ל כתב בשם מהר"ם מינץ בשם הגדולים [וכ"מ מכמה ראשונים] להחמיר בזמננו גם בירוק, מלבד הירוק ככרתי. והשל"ה וכמה אחרונים כתבו לחוש לדבריו, אבל רוב האחרונים כתבו שהעיקר כדברי השו"ע וכל הפוסקים, ושכן המנהג ושאין להחמיר. אולם החכמת אדם כתב שיש לחוש לדברי השל"ה ולהחמיר בהפסק טהרה, וכ"כ כמה אחרונים [ואחריהם נמשך בדרכ"ט]. אולם לדידן אין לזוז מפסק מרן השו"ע ורוב ככל הפוסקים.

ג). נחלקו האחרונים בדין מראה חום, האם הוא בכלל הנוטים לשחור או לאדום. ובטה"ב הכריע להקל בנוטה לצהוב, ובנוטה לשחור הקל מטעם ש"א ששחור הוא דרבנן (עי' ילקוט עמ' קעא). ובנוטה לאדום הקל מס"ס, שבדיקת עד הוי רק ספק דאורייתא. ובס' ימי טוהר (שו"ת ינון שמו סי' א סק"ו) כתב, שצבע שערה המוזכר בשו"ע ובראשונים לטהר, הוא צבע חום, עיי"ש. ודפח"ח.

ד). ובמראה חום הדומה לבורדר, יש להקל בכתמים. ובבדיקת עד הסומך להתיר בצירוף סניפים נוספים, אין מזניחין אותו (ילקוט עמ' קסד).

ה). ובהפסק"ט, עי' בילקוט"ט (עמ' קעג-קעד) שיש לצדד בד' הטה"ב. והכריע למעשה, שאם כבר פסק דמה בבוקר וגם עברו מספר הימים שהיא רגילה לפסוק, יש להקל אפילו בחום כגון הקפה. אבל אם אין שום רגלים לדבר שבאמת פסקה מלראות, כגון שהיתה רואה דם עד סמוך לבדיקה, וכ"ש אם אינו יום שרגילה תמיד לפסוק בו אלא רק לפעמים, נכון להחמיר. [ובמקור דחוק נראה שיש להקל (אבנ"ט הע' יד)].

ובימי טוהר יש להקל גם בראיה בהרגשה (טה"ב סי' יא סוף משה"ט ד).

ד. אפר – טהור. ואם הוא "נוטה" לשחר – יש אוסרים ויש מתירים, ונגזגו להקל. אך אם הוא "דומה" לשחר – מחמירים. אולם גם במקרה כזה רצוי שתשאל לחכם, עד שתהיה בקיאה בגוני השחר.

באבנ"ט (הע' טז) העתיק משיעור מוקלט ממרן הגרע"י, שאפור כמו צבע של אפר טהור. [אולם צריך להבחין בינו לבין שחור בהיר שטמא (קונ' דיני מראות הדמים פ"ב אות ב)].

תו"ת א. שאלה: אשה הלוקחת כדורים המשנים את צבע הוסת, כך שיוצא מגופה צבע כחול – האם היא טמאה? תשובה: אם הכדורים נבלעים דרך הפה – אין הדבר משנה מה נעשה איתם בגופה, ואם יצא צבע אדום, מטמאה, ואם יצא כדבר צבע כחול, מותרת...

בטה"ב (ס' ו' משה"ט ב) הביא שכ"כ הגרשו"א, אבל הגר"פ אפשטיין סובר להיפך, ואכמ"ל.

ה. צבע לכן שהשתנה לאדם – יש אומרים שהוא טמא, ויש אומרים שהוא טהור. אך יש אומרים שתלוי מתי בא בגד זה לפני הפוסק (האשה או הרב): אם כשהגיע הבגד לפוסק הוא היה טהור, אף שקדם לכן היה צבעו שונה, או שישתנה אחר-כך – טהורה. ואם כשהגיע לפוסק היה טמא, אף שקדם היה צבעו שונה, או שאחר-כך ישתנה – טמאה. וכן הלכה.

בטה"ב (ס' ו' סע' ב ומשה"ט שם) הכריע, שהכל הולך אחר היציאה מן הגוף, ואם האשה אומרת שאז היה המראה טהור או טמא נאמנת [ועל החכם לחקרה אם היא בטוחה בודאי בדבר]. ורק בראיה בהרגשה יש להחמיר אם נשתנה למראה טמא, אפילו אחרי שהורה חכם לטהר.

ט. צבע שביציאתו היה לבן, וקצותיו האדמו – תשאל שאלת חכם, כי יתכן שהשנוי נובע מהאזיר או מהבגד וכדומה ולא ממנה.

ע"פ הנ"ל בהע' לסע' ח, בבדיקת עד בכה"ג טהור. ואם היו הקצוות אדומות מלכתחלה, עי' בילקו"ט (עמ' קעז-קעט) מתי יש מקום להקל.

י. בגלל הפעיות דלעיל ראוי שלא להשהות את בגד הבדיקה זמן רב לפני הבאתו לחכם. ורצוי לשמרו בגילון וכדומה, ואף במקרה אם יש חשש לעפוש. וצריך להודיע לחכם על הכתם שהוא ישן.

באב"ש (סע' א) כתב שלא להניח בניילון, מפני הזיעה, אלא במעטפת נייר. וראוי לקפל את העד לצדו הפנימי כדי שלא ידבק למעטפה (קונ' דיני מראות הדמים פ"ד).

יא. בדיקת "מראה" צריכה להעשות באור יום בהיר שאינו מסנור. ואין בודקין את המראה אלא על-גבי מטלית לבנה. והטוב ביותר הוא לבדק באור השמש כאשר יש צל על המראה, כדי שיראה צבעו כמות שהוא.

בזמננו אין חובה לחכם לבדוק דוקא באופנים אלו, כיון שטמאים כל מראה הנוטה לאדום (עי' טה"ב ס' ו' סוף משה"ט ב, ד"ה ועינא). וכתב בימי טוהר (שו"ת ינון שמו ס' א) בשם הגר"צ אבא שאול זצ"ל, שאדרבה בדיקת נקודה קטנה ע"ג משטח לבן יכולה לגרום לטעות אופטית, שתראה הנקודה כהה יותר ממה שהיא, או להיפך שתבלע בלבן ותראה טהורה. ולכן יש לקפל את העד

(ו). ומשמעות הדרכ"ט ללכת גם לקולא אחרי זמן הבאתו לפוסק, ולכא' היינו אפי' אם האשה אומרת שהיה הצבע טמא קודם לכן, וזה תמוה וגם סותר למש"כ בסע' הקודם. ואולי כוונתו שהיה הצבע שונה אבל לא ודאי טמא, ואף בזה צ"ע.

באופן שהנקודה החשודה תיפרד משאר הבד, ואז להתבונן בה היטב. (ועי' דיני מראות הדמים פ"ג הערות כלליות 6, ודו"ק).

טו. אם ראה מראה בלילה והיה לו ספק, וכיום התברר לו שהוא מראה טהור – מתר, אבל אם בלילה היה ברור שהמראה נוטה לאדם, אפילו אם כיום שלאחריו המראה נראה טהור – אסור, כי חוששים שמא השתנה הצבע בגלל האויר. ואם יש לתלות את הנטייה לאדם שהיתה בלילה באור נר או באור אחר, וכיום נראה הבגד טהור – מתר...

[ואם מסופק אם המראה היה נראה אדום בגלל חשכת הלילה, ימתין לראותו שוב בלילה הבא באותם תנאים של אתמול (ילקוט סע' יב).]



פרק ד – דמים טהורים (סימן קפו)

[א. דיני דם שנמצא ע"י בדיקת רופא, נתבארו לעיל סוף פרק א.]

ב. דם נדה יבש מטמא, אבל ישנה אפשרות שגוש דם יבש היוצא מהאשה אינו דם נדה, אלא קלפה של פצע, שומא או קלפות עור, ואפילו שערות אדמות, לכן בכל פעם שיוצא גוש דם יבש מהאשה כעין קלפות, שערות או פרורי דם – יש לבדוק אם הוא דם נדה או דם טהור...

[אם הגוש נראה כחתיכת דם, טמאה גם אם לא נימוח (אב"ש סי' קפח סע' ו, ע"פ השו"ע שם). אולם גרגרים קטנים "קרטיין", מועילה בהם בדיקה. וחתיכות קטנות מאד, פחות מגודל גרגר שומשום, יש לתלות שאינן מגופה, וישאלו לחכם (אב"ש שם).]

ג. בדיקת גוש דם יבש צריכה להעשות דוקא על-ידי ממחה הבקי בדבר. מטרת הבדיקה היא לראות אם חתיכת הדם תמס במים בתוך 24 שעות. אם כן – כנראה שהיא דם נדה, כי שערות או קלפות וכדומה לא ימסו משריה במים.

באב"ש (סי' קפח סע' ד) כתב שבזמננו לא נוהגים למעשה לעשות בדיקת מים, אלא רק בדיקת רוק בציפורן כדלקמן סע' ו. אולם בשימו"ח (סי' קפח סע' ד) נראה להיפך, עי"ש.

ד. החתיכה צריכה להיות במים פושרים 24 שעות רצופות. שיעור חם המים, כחם הרק שבפה, או כחם מים שעמדו בבית בקיץ, שחם הבית מחממם. וכך צריך להיות חמם גם בחורף. אם תמס החתיכה או אפילו חלקה בתוך הזמן הזה – האשה טמאה, ואם לאו – טהורה.

אם יצא רק מעט אדמיות מהחתיכות והן נשארו שלמות בעצמותן, באב"ש (סי' קפח סע' ד ובסיכום סע' ו) כתב שיש מקום להקל שלא בבדיקת הפסק טהרה.

תו"ת א. שאלה: כאשר נמצאות על העד חתיכות קטנות המצריכות בדיקה ע"י מיעור, האם צריך לבדוק את כל החתיכות? תשובה: כן.

[ואם נאבדו השאר, כתב באב"ש (סי' קפח סע' ה) שיש מקום להקל שלא בעונת וסתה. ואם אבדו כל החתיכות לפני בדיקתן, יש מצדידן להקל, וישאלו לחכם (שם סע' ד).]

ח. אשה שיש לה פצע בפרוזדור (בנרתיק) ויוצא ממנו דם – אין היא טמאה מאותו דם. ונאמנת אשה לומר: מכה יש לי באותו מקום שהדם יוצא ממנה. אפילו אם אין היא יודעת

שברגע זה יוצא דם ממכתה, אלא שיודעת שיש לה מכה שרגילה להוציא דם – טהורה. ודבר זה אפשר לבדק על-ידי שתראה שבכל בדיקותיה הפנימיות אין היא מוציאת דם אלא במקום אחד בצדדים. וכל-שכן אם מרגישה כאב פשוטגעת בשעת הבדיקה בצד המקום שיוצא ממנו דם. אולם אשה כזאת, אם תראה דם בשעת וסתה (פשיש לה וסת קבוע) או בעונה הפנימית שלה – ל' יום לראיתה (כשאין לה וסת קבוע), תהיה טמאה, אלא-אם-כן ודאי לה שדם זה יוצא מהפצע בלבד.

דוקא ראייה בהרגשה בשעת וסתה אינה תולה במכה, אבל בראיה בלא בהרגשה או אפילו בבדיקת עד, תולה במכתה המוציאה דם אפילו בשעת וסתה. וכתמים [אפי' ודאי מגופה (משה"ט ו)] תולה אפילו במכה שאינה יודעת אם מוציאה דם, אפילו בשעת וסתה (טה"ב סי' ה סע' י). אולם אם ראתה הרבה דם, בזמנו שאין מבחינות בהרגשה אין להקל (אב"ש סע' ה).

תו"ת ב. שאלה: מה דעת מרן בדין תליה במכה שאין ידוע שמוציאה דם? תשובה: לא תולין. [עי' בשו"ת ישכיל עבדי ח"א יו"ד סי' י"א אות ג.].

בטה"ב (סי' ה משה"ט ו) כתב שדעת מרן שתולין אף במכה שאין ידוע אם מוציאה דם, אבל להלכה פסק (בסע' ו) שצריכה ז' נקים וטבילה בלא ברכה. אולם כל זה בראתה בהרגשה [או

ז]. דעת הרמב"ם [לפי הבי"י] והרשב"א שתולין במכה אפי' בשעת וסתה, ונראה בדעתם שאפי' ראייה בהרגשה תולין במכה. ובשו"ע (סע' ה) כתב בסתם שתולין במכה, ונראה שדעתו לפסוק כהרמב"ם והרשב"א. אולם אין זה ברור בוודאי בדעת מרן, ורבו הראשונים החולקים על הרמב"ם והרשב"א, וגם י"א שאין הרמב"ם מסכים לרשב"א, וי"א שגם לדעת הרשב"א אין תולין ראייה בהרגשה בשעת וסתה. ולכן פסק בטה"ב להקל רק בראיה בלא בהרגשה, מפני שאיסורה מדרבנן יש גם ס"ס שמא מן הצדדים ושמה מן המכה [ואף שרוב דמים מן המקור, כאן שלא הרגישה איתרע רובא, ועוד, שהספק מן המכה שקול, מצרפינן גם ספק שמא מן הצדדין, אף שאינו שקול]. וגם בבדיקת עד פסק להקל, מפני שהוא רק ספק הרגשה. ופסק עוד להקל (שם במשה"ט) אפי' בראיה בהרגשה אם אינה זוכרת את עונת וסתה, מכח ספק ספיקא. ואף כשראתה בהרגשה, לא תברך [בשו"מ] על טבילתה דב"ל. [ונלע"ד דהיינו דוקא במכה שבמקור או במכה גדולה בפרוודור, אבל במכה קטנה או שמוצאת דם תמיד באחד מן הצדדים, א"א לתלות את ההרגשה במכה כזו, ולכן טמאה ודאי לכ"ע. אולם שו"ב שאולי אף בזה לא יצא הדבר מידי ספק, דשמא מראה טהור יצא בהרגשה, והדם בא מהפצע. וצ"ע (ועי' באבנ"ט סי' קפו הע' נב)].

ח. עי' לעיל בהע' לפרק ב סע' ה.

ט. מפני שבספר האשכול - שלא היה לעיני הפוסקים - כתב, שרק לענין שלא לעשותה רמ"ת הקלו לתלות במכה שאין ידוע אם מוציאה דם, וכן כתבו כמה אחרונים. ולכן נכון להחמיר בזה, ורק אם אינה יכולה להטוה מחמת המכה יש להקל. עכת"ד במשה"ט שם. ונראה טעמו כי רבו הראשונים החולקים על הרשב"א, ובהגלות דברי בעל האשכול, י"ל שאולי היה מרן פוסק כדבריו, שהוא כמכריע.

הנ"ל כתב הטה"ב לענין רמ"ת, ולכא"ה בבדיקת עד, דהא תרווייהו ספק הרגשה נינהו. אולם לקמן (במשה"ט י ד"ה ונראה עוד) כתב להקל בבדיקת עד שלא בשעת וסתה, משום שאין זה ברור שבבדיקת הוי הרגשה דאורייתא, ואכתי איכא ס"ס שמא מן הצדדין ושמה מן המכה (וזהו כדעת הרמ"א שחיוק ויישב את דבריו במשה"ט ו). אולם צ"ע, דעפ"ז גם ברמ"ת יש להקל בזה שלא בשעת וסתה, והרי בסע' ו סתם דבריו להחמיר (שו"ר בקיצור טה"ב פ"ה הע' 59, שצידד לתת טעם שברמ"ת יש להחמיר יותר עי"ש, ואינו מוכרח). [וגם ביש לה וסת קבוע, הרמ"א כתב להקל לתלות גם במכה שאין ידוע אם היא מוציאה דם, ובמשה"ט ו כתב דה"ה מעוברת ומניקה (ובאב"ש סע' ה כתב, דה"ה מי שושתה חצי קבוע). אולם בתוה"ט כתב שאין הבדל, וגם בושתה קבוע צריכה ז' נקים, כל שאין ידוע שהמכה מוציאה דם].

ובאב"ש (סע' ה) כתב להקל בבדיקת עד, ע"פ סברת הערוה"ש (סע' נט), שרק ברמ"ת נחלקו הפוסקים, אם יש לתלות במכה שאין ידוע אם היא מוציאה דם גם שלא להצריכה ז' נקים. דברמ"ת, שהוא מזמן לזמן, יש לחוש שטעתה בכל פעם

מחמת תשמיש], אבל בבדיקת עד יש לתלות גם במכה שאין ידוע אם מוציאה דם, ורק בשעת וסתה ראוי להחמיר (שם במשה"ט י). ואם ראתה טיפת דם בבדיקה, אפי' אם אינה יודעת שיש לה שום מכה, תשאל לחכם ולא תטמא על דעת עצמה (ע"פ ילקוט, וראה גם דרכ"ט לעיל פ"ג סע' ז).

ט. כְּאִשֶּׁר אִשָּׁה שִׁישׁ לָהּ פָּצַע בְּפִרוֹזְדוֹר (בנרתיק) נִטְמָאת בְּדָם נְדָה, צְרִיכָה הִיא לַעֲשׂוֹת אֶת בְּדִיקוֹת הַפֶּסֶק הַטְּהָרָה וְשִׁבְעַת הַנְּקִיִּים שֶׁלָּהּ בְּצוּרָה מִיְחָדָת. יֵשׁ אוֹמְרִים שְׂאִינָה יְכוּלָה לַעֲשׂוֹת הַפֶּסֶק טְהָרָה אֶלֶּא-אִם-כֵּן תִּבְדֹּק בְּדִיקָה אַחַת נְקִיָּה לְגִמְרֵי אֶפְלוּ מִדָּם הַפָּצַע. וְיֵשׁ חוֹלְקִים וְאוֹמְרִים שֶׁאִם וְדַאי לָהּ שֶׁהִיא נְקִיָּה לְגִמְרֵי מִדָּם נְדָה, וְהָדָם שֶׁעַל כֶּגֶד הַבְּדִיקָה הוּא שֶׁל הַפָּצַע בְּלִבָּהּ, כְּגוֹן שֶׁהָדָם נִמְצָא רַק בְּצֵד אֶחָד שֶׁל כֶּגֶד הַבְּדִיקָה וְשֶׁאֵר הַכֶּגֶד נָקִי – נִחְשָׁבֶת בְּדִיקָה זֹו כְּהַפֶּסֶק טְהָרָה. וְנוֹהֲגִים כְּדִעָה זֹו, וּבִלְכּוֹד שֶׁתַּעֲשֶׂה בְּדִיקוֹת אֵלּוּ שְׁלֹשׁ פְּעָמִים עֶרֶב בֶּקֶר וְעֶרֶב, כְּדִי לְהַתְחִיל בְּטְהָרָה. וְיְכוּלָה לְהַתְחִיל בְּדִיקוֹת אֵלּוּ לִפְנֵי הַיּוֹם הַחֲמִישִׁי לְרִאֲיָתָהּ אִם הִיא נְקִיָּה, וּבִלְכּוֹד שֶׁהַבְּדִיקָה הָאֲחֵרוֹנָה תִּהְיֶה בַּיּוֹם הַחֲמִישִׁי לְרִאֲיָתָהּ, וְאַחֵר-כֵּךְ תַּעֲשֶׂה הַפֶּסֶק טְהָרָה לִפְנֵי הַשְּׂקִיעָה, וְאִינָה צְרִיכָה מוֹךְ דְּחוּק (וְעֵין בְּפָרָק י"ג סעיף י"א).

בילקוט"ט (סע' יא ובהע' שם) כתב, שכל שעברו מספר ימים שרגילה שדם וסתה פוסק, יכול החכם לתלות במכה גם בבדיקת הפסק טהרה, כל שברור לו שדם זה לפי כל הסימנים מתאים למכתה. ורק אם אינו בטוח שכל הדם ממכתה, יש לשלוח לבודקת טהרה. ובשעת הדחק יכול להקל גם בזה, ע"י זה שתבדוק עוד ב' פעמים [כמה שיותר סמוך להפסק, אפי' כבר הגיע

בהרגשת שמש, אבל בבדיקת עד, שבדקת את עצמה כמה פעמים ביום, ובימים רבים זה אחר זה, לא יתכן שבכל פעם נפתח מקורה. עי"ש (ולא הזכיר מש"כ במשה"ט י).

ואם נאמר שכן גם טעם הטה"ב להקל בבדיקה יותר מרמ"ט, עדיין צ"ע, דהעיקר חסר מן הספר. ומ"מ להלכה בילקוט"ט (עמ' קנו-קנח) פסק כמ"ש במשה"ט, שבבדיקת עד יש לתלות גם במכה שאין ידוע אם מוציאה דם, שלא בשעת וסתה (ועי' בהערה הבאה).

י. בילקוט"ט (סע' יג ובהע' שם) כתב, שאם נמצא טיפת דם בבדיקת עד, וסגנון הדם (כגון צבעו, צורתו, מיקומו, ועוד סימני היכר הידועים לבקיאם בזה) מראה בבירור שבא מפציעה או שפשוף בדופני הבית החיצון או בצואר הרחם, והאשה אכן מאשרת שהרגישה איזה כאב בשעה שבדקה, כמו עקיצה קלה, או הרגישה שהמקום והעד היו יבשים והיה כמו חיכוך ברור, והמורה הבקי רואה שהרגשתה מתאימה ממש למראה שעל העד, ניתן לסמוך על זה ולתלות שיש לה מכה ולטהרה, אם היא לא בשעת וסתה, וכמו במכה שאין ידוע אם מוציאה דם [עי' בהערה הקודמת]. ורק כשהאשה אומרת שלא הרגישה כלל כאב או צער בבדיקה, או שאין הכאב שהרגישה מתאים לכמות הדם, אז יש לשלוח את האשה לבודקת טהרה שתבדוק אם יש לה מכה מתאימה. עי"ש. [ועי' בילקוט"ט סי' קפח סע' כב].

וצ"ע, דמטעם הס"ס הנ"ל בהע' הקודמת, שמא מן הצדדים ואם מן המקור שמא מן המכה שבמקור, אין להקל אלא במכה שבפנים למקור ולא במכה שבפרוזדור, דאי לאו הכי הוי ס"ס משם אחד (עי' בטה"ב סי' ה משה"ט ו, ובאב"ש סע' ה סק"ד). ואולי י"ל שדעתו להקל אף יותר מהרמ"א, ושאף ס"ס משם אחד מועיל, מפני שמעיקר הדין דעת מרן להקל לתלות אף בלא ס"ס, כמבואר בהע' הקודמת.

שו"ב שנראה דס"ל דעיקר הטעם להקל משום דבדיקת הוי רק ספק הרגשה, וכיון שדעת מרן להקל אפי' בהרגשה, בבדיקת עד יש להקל אפי' לדידן. ודי בזה גם ללא ס"ס. וצירף את הס"ס דשמא מן הצדדים וכו', רק לרווחא דמילתא היכא דאיכא.

ובנקודה קטנה שבקטנות, יש עוד צדדים להקל גם בלי צער או כאב, עי' בטה"ב (סי' א סוף משה"ט ו) ובקו' דיני מראות הדמים (פ"ב אות ח), ובאב"ש (מילואים לס' קפו סע' ז).

הלילה^א]. ואם יבחין המורה שסגנון הדם מתאים בכולם ומלמדים זה על זה, רשאי לסמוך על זה להקל.

יד. **אשה שהטילה מי-רגלים ויצא דם עם מי-רגליה, בין שהיתה עומדת ובין יושבת – טהורה. ואפילו הרגישה אינה חוששת, שהרגשת מי-רגלים היא זו, ודם זה הוא דם מכה באבריה הפנימיים**

הלכה כדעה הראשונה שהביא בסתם, שכן פסק מרן השו"ע^ב, ולא כהיש מחמירים (יבי"א ח"ו יו"ד סי' טו אות ד. בביאור דברי הדרכ"ט עי' בשו"ת מאמר מרדכי ח"ב יו"ד סי' יג אות א, ובשימו"ח סי' קצא אות ו). אולם אם מצאה דם במי רגלים בשעת וסתה, ישאלו לחכם^ג (אב"ש סי' קצא).



פרק ה – דברים האסורים בימי נדתה (סימן קצה)^ד

תו"ת ב. שאלה: על פי ההלכה אשה יכולה לפקוס – לטפח את שערותיה בזמן נידתה. לשם מה היא עושה זאת, הרי שערותיה מכוסות בזמן הנדה? תשובה: מדובר על חלקי השער היוצאים מכיסוי הראש שלה – עד טפח. אמנם לפי דברי רש"י במסכת שבת (ס"ד ע"ב) פיקוס המותר בעת נדתה הוא טיפוח עור הפנים.

לדעת מרן הגרע"י, מי שרגילה לגלות שיערה בבית מותרת גם בימי נדתה, כדלקמן סע' סא (ומ"מ אין המקור מדברי הגמ', שהרי רש"י במקום לא פי' פוקסת על שער).

ח. אסור להרהר במעשה אישות עם אשתו בזמן שאינה טהורה, כמבואר בדרכ"ט כאן [וכן בטה"ב] שחלק מדיני הרחקות הם מטעם שלא יבא להרהר^ה. ומ"מ להרהר ביופיה מותר, כמו בהסתכלות לקמן סע' ס.

יא. ונראה שהדרכ"ט הצריך שתעשה שלש בדיקות ערב בוקר וערב, מחשש שמא אין זה דם מכה אלא דם מהמקור שנטף לשם, וכמ"ש באבנ"ט (סי' קפו אות נג) מבדי השלחן. אולם בדעת הילקו"ט נראה לומר, שגם אם זהו דם מהמקור שנתקע שם, מה איכפת לנו, הרי נתברר שכעת לא יוצא דם מהמקור, אלא רק יש דם שנמצא באותו צד. עי' כע"ז בפת"ש סי' קפג סק"ב. שו"ד בקובץ המעין (גיליון 225 עמ' 80 הע' 7) שהרב אריה כץ שליט"א כתב שגם הגר"מ אליהו הורה בע"פ שאפשר לעשות את הבדיקות ברצף. וצ"ע.

יב. ואפי' אם נמצא דם בבדיקת עד אחר שמצאה דם במי רגלים, טהורה (ב"י, וכ"כ באב"ש).

יג. עי' לעיל בהע' לפ"ב סע' ה. ובאב"ש נראה שאם הרגישה טמאה בשעת וסתה, וכדלעיל סע' ח לעניין תליה במכה.

יד. בפרק זה תמצא הרבה פעמים שמרן הגרע"י כותב המחמיר תע"ב, יותר ממקומות אחרים, אפי' שבירר היטב את ההלכה להתיר. ונראה הטעם כמ"ש הרמב"ן שכל המרבה בהרחקות הרי זה משובח.

אולם במקומות שכתב בטה"ב שיש להחמיר, היינו מדינא שכן יש לנהוג, ואין להקל אלא במקרים שכתב או ע"פ שאלת חכם.

בכל מקום שנוצר איסור של הרחקה על אחד מבני הווג, האיסור חל על שניהם, אלא אם כן פורט אחרת.

טו. ומ"מ הרהור באשתו עדיף מהרהור באשה אחרת, ולכן אם בא לידי הרהור ואינו מצליח לבטלו, יסטינו לאשתו, ואח"כ ישתדל להסיח דעתו גם מהרהור באשתו. שכן לדעת כמה ראשונים נראה, שאין איסור הרהור באשתו אף בזמן נדתה. עי' בס' גן נעול (קדושה פ"ב סע' יז-יח).

י. אסור לאדם להקל ראש עם נדה, שמא יבואו לקרבה או ביאה, או שמא יבוא הגבר להרהור והוצאת שז"ל. אין אסור זה בא לאסור דבור עם האשה, אלא שחק וקלות-ראש בלבד, המרגילים את האדם לערוה, אף כאלה המתרים בימי טהרתה.

[ובכלל האיסור גם דברי חיבה ומחמאות שלא היו אומרים בפני אחרים¹⁰ (ילקוט הע' ב, ועי' באבנט הע' א), אולם מותר להחמיא בדברים שאינם בינו לבינה, כגון על מאכל שבשלה, או לומר לה שבגד שלבשה מתאים לה, אבל לא יחמיא בצורה של קלות ראש (ילקוט סע' ז). וכן לספר דברי בדיחותא [בענייני דעלמא] ושאר דיבורים שנהנים מהם, מותר, כל שאינו בגדר שחוק וקלות ראש (שם סע' ח).]

תו"ת ג. שאלה: האם מותר לאיש ולאשתו נדה לשחק שחמט ולשחק טניס שולחן? תשובה: שחמט – מותר לאיש ולאשה לשחק בזמן נידותה, וכן טניס שולחן מותר אם אין מביא הדבר לידי קירוב דעת ולא קירבה פיזית זה לזה. [שהרי במשחק הטניס אינו רוצה שאשתו תתפוס את הכדור].

מדברי הילקוט (סע' י) נראה להחמיר בטניס שולחן [שיש בו קצת חשש לנגיעה ויכול להביא לקלות ראש]. אבל בשחמט ושאר משחקי חשיבה מותר, וראוי שיניחו היכר ביניהם¹¹.

יא. בכלל דברים אלו גם ההנאה מריח הבשם שעליה ועל בגדיה, אפילו אם הסירה את בגדיה והניחה אותם על השולחן (סימן לדבר: "סוגה בשושנים", שצריך לעשות סג' בשושנים – בריח)...¹²

טז. ואין היתר בזה אפי' ביום טבילה (ילקוט שם). וכן אסור לרמוז נשיקה ביד מרחוק (שם סע' ו).

יז. ונראה שאיסור דברים המרגילים לערוה, הוא גם בכתובה, דהרי כתבו הפוסקים שגם להרגל עבירה שלאחר זמן חוששים, כגון הושטה בפני אחרים, שעדיין יש לחוש שיתייחדו לאחר מכן. ובפרט אם יקראו את המכתב אחד בפני השני. ומ"מ לחתום מכתב "באהבה", נראה בודאי שאין חשש. וכמ"ש הגרפ"א פאלק זצ"ל להתיר בזה בארוס וארוסתו (בספרו וארשתך לי לעולם), דגם חברים חותמים באהבה (ואף דבארוס וארוסתו יש לי קצת הרהורי דברים ע"ז, מ"מ בבעל ואשתו נראה פשוט שיש להתיר).

ומכתב שנכתב מזמן רב ויש בו דברים המרגילים לערוה, האם מותר לקרוא בזמן הרחקות שלא בפני השני [וכיו"ב יל"ע בהקלטה]. לכאורה לא מצינו בחז"ל איסור בזה, ואפשר לומר שבדיבור עכשיו או מכתב שנכתב עכשיו הדבר מרגיל לערוה, אבל מה שנכתב מזמן כבר חלף הלך לו [ואפי' יתכן שאין הכותב מתכוין לדברים אלו עכשיו]. ומ"מ יתכן שיש להחמיר, וכמ"ש בילקוט (סע' קנא) לגבי הסתכלות על הסרטה מחתונתם, ומ"מ לא כתב להחמיר אלא כשמסתכלים יחד [וכמבואר בילקוט מעיקר הדין אין בזה שום איסור ורק נכון להחמיר. עי"ש. וי"ל להקל בחתן וכלה בשנה ראשונה, שאין להם כ"כ קשר בהתחלה, ורוצים לעשות פעולות יחד לחיזוק הקשר, וכשמסתכלים על ההסרטה מפיגים את המתח קצת, ובפרט אם רק מסתכלים על הריקודים ולא על החופה]. שוב קבלתי תשובה מהגר"ח רבי שליט"א שיש לאסור, מפני שזה יכול להביא להרהורי עבירה, אבל לאשה מותר לקרוא עכ"ה. [ואולי יש לחלק בזה בין סתם מילות חיבה לדברים המרגילים לערוה ממש]. וכן הגר"י שכנז שליט"א אמר לי, שאין לחלק בין כתיבה לדיבור.

יח. אולם הרב יונתן דון-יחייא שליט"א העירני שהילקוט דיבר בגוונא שיש חשש נגיעה, וצ"ע אם הוא יחמיר במשחק פיזי שאין בו חשש נגיעה, כטניס שולחן שעומדים משתי עבריו. שוב קבלתי תשובה מהראש"ל שליט"א, שיש לאסור גם בטניס שולחן משום שחוק וקלות ראש ויש חשש שימסור לה את הכדור מידו לידה.

יט. ממה שמצינו שגזרו חז"ל באכילה על שלחן אחד, יש ללמוד שטוב לנהוג כן גם בנד"ה.

בטה"ב (סי' יב סע' ל) כתב איסור הנאה מריח בשמים שעליה בלשון "נכון להזהר"². וכתב בילקו"ט (סע' יא), שמן הראוי שתמנע במידת האפשר מלהתבשם בימים שאיננה טהורה³ [וגם בימי טהרתה צריכה להמנע מלהתבשם באופן מורגש, כדי שלא תכשיל אנשים זרים]. ואם הסירה את הבשמים מעליה, כתב בטה"ב (שם) שמותר להריח בהם ולברך עליהם⁴. ואם אוחזת בידיה בשמים להבדלה, מותר לבעל להריח בהם⁵, אולם אם אפשר טוב יותר שתניח את הבשמים על השולחן (שם במשה"ט). ולאשה מותר להריח בבשמים שעל בעלה (שם).

תו"ת ד. שאלה: האם מותר לבעל להתחמם מאש שאשתו מחזיקה? תשובה: מותר לבעל להתחמם מאש שאשתו מחזיקה, שאין זה דומה להדלקת סיגריה – האסורה. [כיון שאין דבר המחבר ביניהם, עי' ברכי יוסף בשו"ר ברכה סי' קצ"ה אות ד'.]

בטה"ב (סי' יב סע' יא) כתב שאין לבעל להתחמם כנגד אש שבידיה משום חיבה [ולרפואה מותר]. אולם להאיר לו בנר או בפנס מותר, וכן מותרת להחזיק את הנר של הבדלה (שם סע' ט). ולהדליק נר מנר שבידיה, כתב בטה"ב (שם) שנכון להחמיר⁶.

יב. אסור לאדם לנגע באשתו נדה, ואף להושיט דבר מידו לנדה אסור, שמה יגע בה, ויש בזה משום "לא תקרב" וחסש לקרבה זו.

[וה"ה שלא יגעו אחד בשני ע"י דבר אחר (אב"ש סע' ב). וכן שלא יגע האחד בחפץ שהשני מחזיק בידו. אולם אם נוגעים בחפץ אחד יחד, והחפץ מונח במקומו [על השלחן וכדומה], אין זה בכלל איסור הושטה ומותר (שם), וכ"כ בילקו"ט סע' קט-קלא)⁷. וכן מותר ליגע במיטה או בכסא שאשתו יושבת עליו (ילקו"ט סע' קלד).]

כ). איסור בשמים של ערוה, קל מהאיסור להביט ביופיה. ולכל הפחות שקולים הם. ולכן באשתו נדה, שהסתכלות מותרת, גם להריח בשמים שעליה מותר. אולם מרן החיד"א ושאר האחרונים כתבו שיש להתרחק מזה, וכ"ש כשסכה את גופה בבושם, שיש להחמיר בזה יותר.

בשמים שעל בתו כתב בטה"ב (סוד"ה ובהיותי) שיש להחמיר מדינא. וצ"ע, דהא אפילו חיבוק ונישוק מותר בביתו, כמבואר בילקו"י (חופה וקידושין פי"א סע' ח) שרק בפני רבים כתב להחמיר. שו"ר מה שצידד בילקו"ט (עמ' עט-פד) להחמיר בחו"ב בביתו גדולה, ועפ"ז יש ליישב.

כא). ומ"מ אם התבשמה, והבעל עומד לידה ומריח בדרך אגב ואינו מתכוין, אין צריך להזהר מכך (אבנ"ט הע' קפא, מטהרת יוסף).

כב). הפת"ש כתב להחמיר בזה, אולם דעת רוב הפוסקים שאפילו בערוה מותר [והרשב"א פליג על עצם איסור הרחת בשמים שעל ערוה, ודעת הכנה"ג שאסור רק אם נוגע בה]. ואף להחמירים בערוה, אין להחמיר באשתו נדה, שאף בבשמים שעליה אינו אלא חומרא כנ"ל. וכ"כ האחרונים.

כג). מפני שאינם בשמים המיוחדים לה, ובפרט שהוא לצורך מצוה. [ומש"כ בטה"ב שגם אינם עליה, נראה דהיינו לאפוקי סככה על גופה שיש להחמיר יותר כנ"ל. אולם לענין זהירות בבשמים המיוחדים לה, גם בבשמים שאוחזת בידיה נכון להזהר, כמבואר בהליכו"ע (ח"ה עמ' קט, וצ"ע שכתב בלשון אסור) וכ"כ בילקו"ט (סע' יא)].

כד). אינו אסור מדינא כסגריה שבה יש חיבה. ולכאורה נר מנר דומה למבואר לקמן בתו"ת ז. וצ"ע, דהתם נראה שמקל יותר, ואולי "ל שבנר שהוא דבר קטן החמיר יותר, מפני שצריך להתקרב אליה יותר מבהנחת חפץ לתוך התיק.

כה). ונראה שה"ה אם יש חפץ שמונח על הכסא ליד האשה ונוגע בבגדיה, אבל אינו מונח עליה, שאין שום איסור לבעל לקחתו (וכ"כ לי להתיר הגר"ח רבי שליט"א). [ובמקום הצורך יש להקל אפילו אם החפץ מונח על בגדיה, כל שהוא רחוק מגופה, עי' לקמן בהע' לתו"ת ז].

יג. אסור נגיעה זה אינו רק בגופה, אלא גם בבגדיה שעליה...

[ויש להתרחק^י שלא יגע בבגדיה אפי' כשיוצאים רחוק מגופה, וכן יזהרו שלא יגעו מלבושיהם זה בזה (טה"ב סי' יב סע' ב). [וה"ה בשמיכה שעליהם, עי' לקמן בסע' נח].]

יד. ...ממדרש זה ואחרים משמע שאסור נגיעה כולל גם הושטת חפץ – ספין וכדומה – מיד ליד, מחשש שמא יגעו זה בזה. וכיון שאסרו להעביר חפץ רגיל מיד ליד, אסרו גם בחפץ ארץ וגדול, אף שאז חשש הנגיעה קטן יותר.

יש מחלוקת אם איסור הושטה הוא מדינא דגמרא, ודעת רוב הפוסקים שאינו (ודעת הרמב"ם והרבה ראשונים שאין איסור בהושטה כלל), וכן פסק בטה"ב (סי' יב משה"ט ג), וביאר שכן דעת מרן השו"ע. ומ"מ למעשה אין להושיט מיד ליד, כמ"ש בשו"ע, והנפק"מ תהיה רק במקרים של צורך גדול שיתבארו לקמן (סע' יח-יט ועוד). ואפי' כשנמצאים ברבים ומתביישים כתב בטה"ב (שם, גיליון 8) להחמיר. אולם במקום בושה גדולה, כגון שהדבר נעשה בפני הוריהם ואינם רוצים שירגישו שאינה הרה, אפשר להקל^י (ילקוט סע' לד, ומכתב נד).

תו"ת ז. שאלה: האם מותר לבעל לשים חפץ בתיק של אשתו נדה כשהיא מחזיקתו? תשובה: רק בשעת הדחק. [וע"ע תוה"ש סי' קצ"ה ס"ק ב'.]

מעיקר הדין מותר להניח [או לקחת] חפץ בתוך ארגוני^י שבידיה [בלי לגעת בארגון] (טה"ב סי' יב גיליון 9, ובילקוט מכתבי מרן סי' כג)^כ, והמחמיר תע"ב^ל (ילקוט סע' מז ובעמ' תתנו אות כו). ובזריקה

[וגדולה מזו כתב בילקוט (סע' מג), לגבי לתת אונייה אחת באונו והשנית באונוה. וצ"ע, שלמעלה כתב שרק ראוי להמנע מכך, בעוד בהערה העיר דהוי נגיעה ע"י דבר אחר. ונראה דס"ל דבאמת אפי' מחזיקים חפץ אחד, כל עוד הוא מונח ברובו, אין זה כהושטה מיד ליד. וצ"ע, דלכאור' אין מתירים להושיט מיד ליד אף אם עושים זאת כשהחפץ מונח על השולחן].

ועי' באב"ש (שם, וכן בילקוט (שם) שה"ה אפי' אם החפץ מתנדנד מחמתם, כגון חבל כביסה או כתיבה על שלחן המתנדנד.

כו). ונראה שהוא כמעט מדינא ואין להקל, וחמור הוא מהושטה ומליגע בחפץ שמחזיקה בידיה, שהרי לקמן (תו"ת ז) מבואר שמותר להניח חפץ בארגון שבידיה, ואילו כאן יש להחמיר שלא יגעו בגדיו בבגדיה. ומ"מ במקום צורך גדול יש להקל (עי' בטה"ב שם גיליון 7, וביבי"א ח"ה אה"ע סי' י אות ג), כמו בהושטה לקמן סע' יד ותו"ת ז.

ובבגדים הסמוכים לגופה, נראה שהוא בכלל נגיעה שאסור מדינא דגמרא, ובנגיעה של חיבה יהיה אסור מדאורייתא (אב"ש סע' ב, וילקוט עמ' תשנח. ומש"כ בילקוט סע' נו שבעת הצורך יש להקל לקחת תינוק מעל ברכי אשתו, צ"ע, ואולי איירי בתינוק הנושא את עצמו).

כו). ויש לצרף גם את דעת המאירי (שצרפו בטה"ב בכמה מקומות להקל), שבפני אחרים אין חשש הרגל עבירה והושטה מותרת. [ויש להוכיח שגם מרן הגרע"י מודה בבושה כזו, ממש"כ בהליכו"ע לגבי אכילה בלא היכר, מובא לקמן בסע' כח].

כח). ויש לדקדק שאולי דוקא בארגון יש להתיר, אבל תיק יש להחשיבו כבגד שלה, ויש להחמיר יותר כמבואר לעיל בסע' יג. אולם בילקוט (סע' מה) כתב שה"ה לתיק.

עוד כתב בילקוט (סע' מו) שה"ה לקחת מאכל ממגש שאשתו אוחוות בידיה, שמעיקר הדין מותר כשאי אפשר בדרך אחרת. ולכאור' יש לדון בזה מצד חיבה.

באב"ש (סע' ב) כתב, שבמקום צורך יש להקל להניח חפץ על שמיכה שעליה, בחלק שמשתרך מגופה ואינה מכוסה בו ממש (עי' לעיל בהע' לסע' יג).

לתוך הארגז ודאי מותר (טה"ב שם, וכ"כ באב"ש סע' ב)^א. וכן מותר להניח חפצים בעגלה שהיא דוחפת^ב (ילקוט סע' מה).

טז. יש מתירים להעביר חפץ בזריקה ויש אוסרים, והפוסקים כרמ"א נוהגים לאסור. וגם הנוהגים החר, אין עושין כן אלא כשיזרק חפץ כלפי מעלה והיא קולטתו, ורק בשעת צורך, ולא למשחק וכדומה.

בטה"ב (סי' יב סע' ה ומשה"ט) כתב שהלכה כהמתירים וזריקה בכל אופן^א [לא למשחק], ומ"מ המחמיר תבא עליו ברכה. והיכא דאפשר טוב לזרוק כלפי מעלה. כתב בילקוט"ט (סע' ס, וכ"כ באב"ש סע' ב) דלת הנסגרת ע"י קפיץ, ואוחז את הדלת עד שאשתו מגיעה, ואז עוזב את הדלת ונמסרת הדלת לידה, אין בזה איסור כלל^ב.

יח. אם ארע ושכח הבעל והושיט חפץ לאשה בפני רבים – אינה חייבת לומר לו "אני נדה", כי גדול כבוד הבריות שדוחה את לא-תעשה שבתורה, אלא תקבלנו במרת-רוח ובזהירות מרבה שלא לנגע בו, ויניח או יזרק את החפץ לתוך נדה, ולא תקח היא מידו את החפץ שאז גדול חשש הנגיעה. וכן אם ארע ושכחה האשה והושיטה לבעלה חפץ, לא יאמר לה "את נדה", אלא יקבלנו כנוצר לעיל במרת-רוח, ולא יקחנה מתוך נדה, אלא תנחם היא או תזרק את החפץ לתוך ידו.

[אין ללמוד מכאן להרחקות אחרות שידחו מפני כבוד הבריות, שרק בהושטה יש להקל בדיעבד] [מפני שדעת הרבה ראשונים להתיר, כמבואר לעיל בהע' לסע' יד]. כתב בילקוט"ט (סע' לה) שה"ה אם הושיטו בטעות ספר קודש או תפילין, שיש להקל לקבלו אם יש חשש שיפול. וה"ה בחפץ שיש חשש שישבר (שם סע' לו).

תו"ת ח. שאלה: האם מותר שאיש ואשתו נדה ידחפו יחד את עגלת התינוק? תשובה: מותר. ובלבד שיזהרו שלא ליגע זה בזה.

בילקוט"ט (מכתב סא) כתב, שאם דוחפים את העגלה יחד משום שטורח על האחד לעשותו לבדו, אפשר להקל^א, אבל אם עושים כן בדרך חיבה ומשחק, אין להקל.

כט. ע"פ המבואר לעיל בסע' יד, שאפי' הושטה מיד ליד מותרת להרבה ראשונים. [ובזריקה מעיקר הדין מותר כדלקמן בסע' טז].

ל. וכן נראה גם דעת הטה"ב, שכ"כ להחמיר בהדלקת נר מנר, עי' לעיל בהע' לתו"ת ד. וכ"כ להחמיר בהאכלת תינוק שבידיה כדלקמן סע' כב.

לא. ובילקוט"ט (עמ' תתנו) כתב דהיינו אפי' שלא בשעת הדחק, ואפי' שלא בזריקה כלפי מעלה. ומ"מ סיים והמחמיר תע"ב. ונלע"ד דקאי רק על ההנחה בתוך התיק דלעיל מינה, אבל בזריקה הרי כתב שודאי מותר [והמחמיר תע"ב נאמר על זריקה לידיה (ראה בסע' הבא), וא"כ לתוך התיק אפילו לברכה א"צ].

לב. ונראה שזה קל יותר מהנחה בכלי שמחזיקה בידיה, שהרי אין העגלה בידיה אלא רק דוחפת אותו (עי' בילקוט"ט מכתב סא, וכ"כ לי הגר"ח רבי שליט"א, וע"ע באב"ש סע' טז גבי כסא גלגלים).

לג. כנ"ל (בסע' יד) הרבה הראשונים מתירים אפי' הושטה מיד ליד, ובזריקה רבים התירו. וע"כ הוי ס"ס בדרבנן ובודאי יש להתיר.

לד. אף למחמירים בזריקה, בזה שהדלת מחוברת יש להקל.

תו"ת ח. שאלה: בענין הרמת עגלה כבדה של תינוק בימי נידתה, נטה כבודו להתיר, שירימוה הבעל והאשה – מי הם האחרונים שמתירים זאת? והאם על פי זה יהיה מותר להם להרים יחד סל קניות כבד? תשובה: מה שהתירו לבעל ואשה בזמן נידתה להרים יחד עגלת תינוק וכד', כתבנו בצורה מפורשת שזהו רק כשאין אדם אחר היכול לעזור. ועיקר הטעם הוא, שאין זה נאה שהאשה תעשה זאת לבדה, או שהבעל אינו יכול לעשות זאת לבדו. וזהו כמ"ש ה"גינת ורדים" שבשעת הדחק אפשר להקל. בכל אופן, סל קניות, כיון שאם ירימוהו יחד ניכרת החיבה יותר – הדבר אסור.

בילקו"ט (סע' מח, ובהע' מד דלא כתוה"ט, עי' גם באבנ"ט הע' כא) כתב להקל גם בסל קניות כבד, אלא שאם אפשר טוב שיחלקו את הקניות לשתי שקיות, כך שיוכלו להרים אותן כל אחד לבדו. עוד כתב (בסע' לד) שפעמים שבני הזוג ממתנים לאוטובוס, וכאשר הוא מגיע צריכים לקפל את העגלה, ובמהירות שנוצרת חייב למסור לה את התינוק [בפרט בתאומים] כדי שיוכל לקפל את העגלה. נראה שבאופן זה כשהוא ברבים וממהרים יש לסמוך על הפוסקים המקילין בהושטה (עי' לעיל בהע' לסע' יד).

תו"ת ט. שאלה: אדם המתקשה בראייתו בלילה ומתבייש ללכת עם מקל, האם מותר לו לאחוז ברצועת תיקה של אשתו הנדה? תשובה: מותר [כיון שיש רבים ואין לחשוש להרהור, גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה", עי' ברכות י"ט ע"ב.].

עיקר הטעם להיתר זה, משום שהושטה מותרת להרבה ראשונים (כנ"ל בהע' לסע' יד ויח).

כא. יש מחלוקת אם מותר לאחד להסיר מבגדי השני נוצה או יתוש וכדומה בנפיתת-רוח, וכל אחד ישקל בדעתו אם דבר זה יכול להביא לאחד מהאסורים המנויים לעיל, ואם כן – ימנע מכן. וה' יראה ללבב. ובכל מקרה ראוי להחמיר במקרים כאלה והדומים להם.

בטה"ב (סי' יב סע' י) כתב שמותר מן הדין, והמחמיר תע"ב.

כב. יש מחלוקת אם מותר לאחד מבגדי השני הנושק תינוק הנמצא בידי השני, וכל אחד ישקל בדעתו אם דבר זה מביא לידי חבה או קרבה או הרהור על השני, ואם כן – אסור.

בטה"ב (סי' יב סע' ח ומשה"ט) כתב שלא ינשקו תינוק שביד השני, משום חיבה". וכן נכון להחמיר"ל שלא להאכילו, אבל אם יש הכרח יש להקל, וה"ה בנתינת מוצץ". ובילקו"ט (סע' נט)

לה. שאין זה ממש הושטה מידו לידה, אלא כל אחד דוחף את העגלה מהצד שלו. ובאב"ש (סע' ב) כתב להחמיר בזה, ועוד גזר אומר להחמיר בהרמת עגלה כבדה, שלא יבואו להקל גם בדחיפת עגלה (אולם אין זה טעמו היחידי עי"ש). ולפי הנ"ל ליתא.

לו. שאין כוחו כגופו, אולם מטעם קרבה וחיבה יש מקום להחמיר.

לז. ובשימו"ח (סע' ב אות יג) כתב לחלק, שבליתוף מותר כאשר הוא בוכה ורוצה להרגיעו, שאין בזה כ"כ קרבה וחיבה כמו בנישוק.

לח. נראה שגם בזה משום חיבה נגעו בה, דהא בהושטה לתוך תיק שבידיה הקלו יותר, עי' לעיל בהע' לתו"ת ז.

לענין החלפת טיטולים כשהאחד אוהו בתינוק שלא יזוז, נראה שיש להחמיר, דהרי נוגע בגוף התינוק והוא כנגיעה בחפץ שביד השני. והגר"ח רבי שליט"א כתב לי להתיר כאשר התינוק לא בידיהם ממש [דהיינו שהאחיו בידיו או ברגליו של התינוק אינה מחשיבה אותו כבידיו, כי הרי התינוק מונח בעיקרו, עי' לעיל בהע' לסע' יב].

כתב, שה"ה להניח כובע על ראש התינוק בימי הקור. ולשפוך מים על ידי התינוק שביד השני [לצורך נט"י], מותר ואין בכך כלום" (ילקוט סע' נח).

כג. מותר להעביר תינוק מיד ליד, כיון ש"החי נושא את עצמו". אך כל זה דוקא בתינוק היוצא מחיק אמו ובא אל אביו, אבל תינוק קטן או חולה שאין הוא עובר מעצמו אלא מעבירים אותו כחפץ – אסור.

בטה"ב (סי' יב סע' ז) כתב, שהמחמיר שלא להעביר תינוק מיד ליד [אפי' נושא את עצמו], תבא עליו ברכה^מ. ואם אינם מושיטים אלא התינוק הולך ביניהם, מותרים לאחוזו בידי מזה אחד ומזה אחד, כמבואר לקמן תו"ת י' (וכ"כ בילקוט סע' מז). וה"ה אם התינוק מושיט את ידיו ונוגע באביו ובאמו, אין בכך כלום (ד"ע).

תו"ת י'. שאלה: האם לבעל מותר לאחוז את התינוק ואשתו תרחץ את התינוק, בזמן נידותה? תשובה: אם אין אפשרות אחרת מותר לבעל לאחוז את התינוק ואשתו תרחצנו בזמן נידותה.

בילקוט ט' (סע' נח ובהע') כתב, שיש להמנע מלרחוץ את התינוק שביד השני, דקרוב להיות שיגעון ואפי' אם ילבשו כפפות יש להתרחק אם אפשר.

כד. ראוי ה"ה לאסור להעביר תינוק בברית-מילה מאשה נדה לבצלה, אך יש קלות שונות בכך, בגלל שיש רבים בזמן המילה, ואין לחשש להרהור וכדומה. בעיר הקדש חברון נהגו להעבירו מיד ליד ובזהירות מרבה ביותר שלא יגע אחד בשני. ומי שנמנע מכך – "קדוש יאמר לו". ויש שנהגו להניח התינוק על שני כרים, ותאחז האשה בתחתון ויאחז הבעל בפעליון ויקחנו עם הילד, ועדיף הוא על העברה מיד ליד. ויש שנהגו שבכל פעם שאשה סנדקית (=קנאטריט) מביאה תינוק לבית-הקנסת, אין היא מוסרת אותו לבצלה או לאדם אחר, בין אם היא נדה ובין טהורה, אלא מניחתו על ספסל או כסא, והבעל או אחר נוטלו משם. ומנהג טוב הוא.

בטה"ב (סי' יב סע' ו) כתב על המנהג השני, שיסודתו בהררי קודש ע"פ הוראת גאוני ספרד^מ, אבל מנהג אחינו האשכנזים להחמיר.

תו"ת יא. שאלה: אכילת עראי עם אשתו נדה בשולחן אחד, האם צריך שינוי? תשובה: כן.

לט). ואם התינוק גדול ותופס המוצץ מיד אביו, פשוט שאין בכך כלום, כדלקמן סע' כג.

מ). נראה הטעם דזה קיל טובא, דאינו אפי' נוגע ע"י דבר אחר בתינוק.

מא). גלע"ד שהטעם העיקרי להתיר משום שאינם עושים מעשה הושטה, אלא הילד מוציא עצמו מחיק אמו לחיק אביו, ואין כ"כ חשש שיגעון. ולשון חי נושא את עצמו הוא לשון מושאל. ולכן לעניין להאכיל את בנו הנמצא בידי אשתו אין נפק"מ בגיל התינוק. אולם יש צד שעדיין קל יותר אם התינוק גדול, ע"פ מש"כ בטה"ב עוד יישוב, שאיסור הושטה בעיקר מכח המנהג ומה שנהגו נהגו, וא"כ י"ל שאפי' מטעם חי נושא את עצמו בלבד [אף אם אינו מוציא עצמו] נהגו להקל.

מב). ונראה שאין זה דומה למה שמותר מעיקר הדין לקחת או להניח חפץ בתוך תיק של אשתו (לעיל בהע' לתו"ת ז), דהתם אינו נוגע בתיק, מה שאין כן הכא לא ימלט שלא יגע גם בכך התחתון. והטעם להתיר הוא מפני שזה באקראי וברבים ובשינוי, בצירוף לדעת המקילים בהושטה.

ביבי"א (ח"ח יו"ד סי' יז אות ה) כתב, שאף שלכתחלה גם באכילת עראי צריך היכר, במקום הצורך יש להקל^{מג}. ואם אוחזים המאכל בידם כגון בנסיעה, אין צריך להחמיר, ואפי' בפת המוציא (אב"ש סע' ג וילקוט סע' עג-עד). אולם אם יושבים לאכול סעודה יחד [על הדשא וכדומה] בלא שולחן, צריכים היכר [כדלקמן בסע' כט].

תו"ת יב. שאלה: בדין אכילה בשולחן אחד ע"י שינוי: האם צריך לשים את החפץ בין קערה שלו לקערה שלה או לאו דוקא? תשובה: לפי לשון מרן בעל השו"ע – צריך החפץ להיות בין הקערה שלו לקערה שלה.

בילקוט (סע' סב) כתב שאין צריך שיהיה ההיכר בין הצלחות, אלא די שיהיה עומד אל מול שניהם, אפילו בריחוק מה מהם. אך יקפידו שלא יהיה מונח בקצה השלחן, באופן שאינו ניכר להם^{מז}.

תו"ת יב. שאלה: היכר שעושים בעל ואשתו הנדה – בזמן סעודה, ע"י שמניחים חפץ שאינו מצוי בדרך כלל על השולחן – האם צריך להיות חפץ גבוה? (כמו שמשמע בט"ז ליו"ד סי' פ"ח ס"ק ד' ובדרכי תשובה שם ס"ק כ"ו). תשובה: החפץ שמניחים על השולחן להיכר כשאשתו נדה אינו צריך להיות חפץ גבוה, ואפילו יחליפו מפה – מותר. [ובלבד שיהיה חפץ המזכיר להם שהם אסורים]. בטה"ב (סי' יב סוף משה"ט יד) כתב שהמקילים בהיכר כל דהו שאינו גבוה, יש להם על מה שיסמוכו^{מח}.

כח. כל השנויים האלה נצרכים דוקא פשפני הווג אוכלים לבדם, אבל אם אוכלים אתם זרים או בני הבית ובכלל זה ילדים, אין צריכים שנוי או הפך מפני שלא יבואו לידי קרבה יתרה בנזכחותם, ויכולים לאכל על שלחן אחד, אך לא בצלחת אחת.

צריך שיהיה הילד בגיל שיוודע טעם ביאה [מגיל שש ומעלה^{מט}] (עי' אב"ש סי' קצב סע' ד), ובגיל קטן יותר אין להקל אלא א"כ הוא יושב ביניהם (אב"ש סע' ג). בהליכו"ע (ח"ה עמ' קז) כתב שזוגות

(מג). יש לדחות שהראשונים שאסרו שתיה דיברו בשתיה מכוס אחד, ובצירוף שיטת הרמב"ם שהאסור הוא רק לאכול בקערה אחת, ושיטת הרא"ש שבשולחנות שלנו אין צריך היכר, יש להקל במקום צורך.

ומשמע מדברי היב"א שגם בשתיה על שלחן אחד יש להחמיר, שכן למד מדברי הראשונים לגבי שתיה לאיסור אכילה, וכ"כ בילקוט (סע' עד). אולם עי' באב"ש (סע' ג) שהביא מהציץ אליעזר שהוכיח להקל בשתיה.

מד. יש אומרים שמרן רק בא לאפוקי שלא יהיה רחוק מהם באופן שאינו ניכר להם, וכן עיקר להלכה, בצירוף שיטת הרמב"ם והרא"ש (הנז' בהע' הקודמת).

מה. י"א שמשמע מסתימת הפוסקים לגבי נדה, שא"צ היכר גבוה כמו בבשר וחלב, אולם נראה שאין ראייה מסתימת הפוסקים ש"ל ילמד סתום מן המפורש. ומ"מ בצירוף שיטת הרמב"ם והרא"ש (הנז'ל), הנוהגים להקל בזה יש להם ע"מ שיסמוכו.

ולכאור' ה"ה להחלפת מפה, שע"פ הנ"ל אין להקל לכתחלה. [וכ"מ קצת בטה"ב שם, שדימה דין היכר שאינו גבוה לנתינת צלחת תחת צלחת (ועי' מה שהקשה באבנ"ט הע' עא, ונראה לומר שאם שניהם נותנים צלחת תחת צלחתם אין זה דומה לאכילה על שתי מפות, כי זה דרך האוכלים יחד כשיש שתי מנות, ורק כשעושים כן למטרת היכר יש למקל ע"מ לסמוך, אף שאינו גבוה)]. אולם בילקוט (סע' עא) כתב שמותר לאכול על שלחן אחד אם ייחדו מפה מסוימת לימי נדתה. ואולי במפה, שהוא דבר גדול, יש להקל יותר, אע"פ שאינו גבוה כלל. וצל"ע.

צעירים שמוזמנים לפעמים לאכול אצל הוריהם, ומטעמי צניעות אינם רוצים שידעו אם טהורה או לא, יש להקל שלא להצריכם היכר אפי' כשאוכלים לבדם¹.

ל. אסור לבעל לאכול או לשותות בפני אשתו את שיירי המאכל או המשקה שאכלה או שתתה, מפני החבה שבדבר, אבל לאשה מתר לאכול משיירי בעלה אפילו בפניו, כי אין לחשוש שתרגילנו לערונה. אסור זה הוא אף אם הוסיפו אכל אחר על אותם שיירים.

בטה"ב (סי' יב סע' יז) כתב שדעת מרן הבית יוסף שמותר לבעל לאכול את שיורי מאכלה, ורק שיורי משקה אסורים². וכן נוהגים מבני עדות המזרח שהולכים אחר הוראות מרן. ומ"מ דבר מאכל שמוצאים או מלקקים אותו כגון גלידה, אסור לאכול את שייריה³, ורק אם אכלה בכפית מותר (יבי"א ח"ט יו"ד סי' יב אות ב). ובילקו"ט (סע' ק) כתב דה"ה לשאר מאכלים שיש בהם רטיבות, כגון תפוח או מנה פלאפל עם סלטים וכדומה⁴, ורק במאכל יבש כגון עוגיה או בורקס מותר. [ועי' לקמן תו"ת יד].

לא. במקרים דלהלן בהם אין חבה, מתר לבעל לאכול משיירי אשתו: ... ג) כשאין הבעל יודע ששמאכל זה או ממשקה זה אכלה או שתתה אשתו. ד) כשהאשה אינה נמצאת במקום. ה) כשהתחיל לאכול בהתר, ואחר-כך נטמאה אשתו או שאחר-כך באה אשתו. ו) אם האשה לא אכלה מהאכל, אלא רק טעמה את טעמו. ז) כשהאשה חלקה את האכל בצלחתה על-מנת לאכול חלק ממנו ולהשאיר את החלק השני. אולם עדיף שלא לסמך על קלא זו, גם כשנמצאים בבית

מו). נראה שבזה יש לסמוך על המקילים בגיל, בצירוף שיטת הרמב"ם והרא"ש המקילים באכילה על שלחן אחד כנ"ל, ואולי יש להקל אפי' בקטנה בגיל שלש. וצל"ע. שו"ר שכ"כ בשימו"ח (סע' ג אות ה) להקל מגיל שש-שבע. והגר"ח רבי שליט"א כתב לי, שהשיעור הוא מגיל שמבין ולא עושים לידו.

מוז). נראה ביאור טעמו, כי הרמב"ם והרא"ש הקלו באכילה על שלחן אחד כנ"ל, ובטה"ב מבואר שהשו"ע פסק להחמיר בזה רק מכח המנהג, והוא כנ"ל בסע' יד גבי הושטה. ועוד נראה שבבית אחרים אין כ"כ חשש להרגל עבירה, אפי' אם אין אחרים אוכלים עמם.

מח). ובאמת דעת רוב הראשונים שאפי' שיירי משקה מותרים, והשו"ע פסק להחמיר רק מטעם המנהג. עי' בטה"ב סי' יב משה"ט ו. ויש מי שאומר שאין איסור אלא בין, עי' באב"ש סע' ד.

ומאכלים נוזלים שאינם נשתים, אלא נאכלים בכפית, כגון מרק, דינם כשיירי מאכל לעניין זה (ילקו"ט סע' קד), וה"ה לשמן זית וכדומה שמטבילים בו, ואין שותים אותו (שם סע' צט).

מט). שדרך העולם להמנע משיורים כאלה של אדם אחר, ואין לך קירוב דעת גדול מזה. ובילקו"ט (הע' ק) כתב שאע"פ שבכל מאכל סתם בני אדם מואסים, בנדוננו הדבר נמדד לפי חברים טובים, כגון בחורי ישיבה. ודו"ק.

[ועי' באב"ש (סע' ג) שכתב שכל זה לפי המסבירים טעם החילוק בין אוכל ושתייה הוא משום דקפדי אינשי והוי חיבה. אבל לטעם שבשתייה אין היכר, שבכל אופן א"א לשותות בבת אחת, מה שאין כן במאכל יכלו לאכול יחד, ובוזה שאוכלים בזה אחר זה הוי היכר (עי' טה"ב סי' יב משה"ט יז), יש להקל. וצ"ע, דבאמת לכא' היה אפשר להקל בגלידה, בפרט שאפי' שיירי משקה מותר לדעת רוב הראשונים (כנו' בהע' הקודמת)].

נ). אולם בעמ' תשסט כתב להקל בשיירי פיתה ובתוכה בשר או עוף, וצ"ל דאיירי בלי סלטים, וכן בסע' קג שכתב להקל בגביע לבן, צ"ל דאיירי באכלה בכפית. ולכא' באמת יש חילוק בין הנ"ל לגלידה, דבגלידה מוצץ ומלקק עם הלשון, ואילו בכל הנ"ל נוגס בשיניים. וצ"ע. ויש ליישב דעיקר סמיכת הילקו"ט, על הסברא הנ"ל (בהע' הקודמת), שהכל נמדד לפי חברים טובים.

שֶׁל זָרִים וְכַדוּמָה, אֲלֵא קָדָם יֹאכֵל הַבָּעַל, וּמִשְׁיָרֵי מֵאֲכָלוֹ תֹאכֵל אִשְׁתּוֹ. (ח) אִם פָּרְסָה הָאִשָּׁה מִלֶּחֶם וְאָכְלָה, אֵין נִחְשָׁב שָׂאָר הַלֶּחֶם כְּשִׁירֵי מֵאֲכָל, וְאֵין בְּאֲכִילָתוֹ חֲבָה.

כתב בט"ב (סי' יב סע' טו) שאם שתתה מן הכוס שלא בפניו, יש אומרים שמותר לו לשתות מן הכוס אע"פ שיודע ששתתה ממנו, ויש חולקים, והמקילים יש להם על מה שיסמוכו, והמחמיר תבא עליו ברכה^{נא}. עוד כתב, שאם שתתה מחצית הכוס, וחזר ומילא אותו, מותר לו לשתות ממנו, כיון שיש היכר בדבר^{נב}. ואם שתתה בקשית, מותר לשתות הנותר בקשית אחרת (יבי"א ח"ח יו"ד סי' יז אות ג). ואם נמצאים בנסיעה ואין להם קשית אחרת, יהפוך את הקשית ששתה בו (ילקוט סע' פח)^{נז}.

לא. במקרים דלהלן בהם אין חבה, מתיר לבעל לאכול משירי אשתו: ... (ג) כשאין הבעל יודע ששמאכל זה או ממשיקה זה אכלה או שתתה אשתו...

בט"ב (סי' יב משה"ט יח) כתב להקל אפי' אם רק מחזירה את פניה ממנו^{נח}.

תו"ת יג. שאלה: האם מותר לנהוג אף לכתחילה בדרכי ההיתר של שתיית שיורי כוס ששיירה אשתו, כגון שתצא רגע מהחדר ויתחיל לשתות ושוב תחזור וימשיך בשתייתו? תשובה: לא. [כיון שעושין כן במכוון הוי ליה דרך חיבה, ורק כשיוצאת ואינו יודע אם תחזור אין בכך חיבה ומותר. עי' שו"ת יד אליהו סי' ס"ה, שו"ת רב פעלים ח"ב יו"ד סי' י"ט וערוך השולחן אות כ"ח].

בט"ב (סי' משה"ט טו, סוד"ה ומש"כ שאם שתתה) כתב שבכל מה שהתירו הפוסקים בשיורי שתייתה, כגון אם הפסיק אדם אחר ביניהם, או שהורק מכלי אל כלי, וכיו"ב, גם לכתחלה מותר לעשות כן^{נח}.

לא. במקרים דלהלן בהם אין חבה, מתיר לבעל לאכול משירי אשתו: ... (ה) כשהתחיל לאכול בהתר, ואחר-כך נטמאה אשתו או שאחר-כך באה אשתו...

בט"ב (סי' יב משה"ט טז) כתב שאם הוא יודע ששתתה אלא שאינו יודע שפירסה נדה, צריכה להודיעו^{נח}.

נא. נחלקו בדבר המרדכי וההגה"מ. ומדברי הרמ"א משמע שפסק להחמיר. ומ"מ המקילים יש להם ע"מ שיסמוכו, שהרי עיקר איסור שיורי הכוס שלה שנוי במחלוקת, ורוב הראשונים מתירים כנ"ל. וכן פסק להקל הגר"ש קלוגר.

נב. אע"פ שהש"ך והרבה אחרונים אסרו בזה, אינו מוכרח, ובצירוף שכנ"ל רוב הראשונים מתירים שיורי שתייתה, יש להתיר, וכ"כ כמה אחרונים.

נג. עוד כתב בילקוט (סע' פט), שאפי' אם שתתה מבקבוק גדול [כגון בטיוול], כל הבקבוק אסור. אבל אם הרחיקה את פיה מהבקבוק ולא שתתה ישירות ממנו, יש להקל.

נד. אף שמהב"י לגבי הצעת המטה משמע קצת דלא מהני, בנדוננו יש להקל, שבלאו הכי דעת רוב הראשונים להתיר כנ"ל. [ולדינא אף בהצעת המיטה יש להקל כדלקמן בהע' לתו"ת כד].

נה. כ"כ המרדכי והרמ"א ועוד. ולכאוי' כמו כן יש הקל שתצא אפי' אם תחזור, וכמו בהצעת המיטה שיכול לצאת מהחדר לכתחלה. ושו"ר שכ"כ באב"ש (סע' ד), וכ"כ בדרכ"ט לקמן בתו"ת יג.

נו. כ"כ הרבה אחרונים. וכתב בתוה"ט (סי' יב סע' כז), שהוא משום שיש כאן חיבה, אלא שאינו יודע שאסורה עליו. והדרכ"ט הסתמך על האחרונים שהקלו להמשיך לאכול בקערה אחת אם פירסה נדה באמצע אכילתם, אבל בט"ב

לא. במקרים דלהלן בהם אין חבה, מתר לבעל לאכל משני אשתו: ... (ו) אם האשה לא אכלה מהאכל, אלא רק טעמה את טעמו...

[במשקה אין להקל גם אם רק טעמה (טה"ב סי' יב גיליון 48)].

לא. במקרים דלהלן בהם אין חבה, מתר לבעל לאכל משני אשתו: ... (ז) כשהאשה חלקה את האכל בצלחתה על-מנת לאכל חלק ממנו ולהשאיר את החלק השני. אולם עדיף שלא לסמוך על קלא זו, גם כשנמצאים בבית של זרים וכדומה, אלא קדם יאכל הבעל, ומשני מאכלו תאכל אשתו...

לפי השו"ע שיירי מאכלה מותרים, כנ"ל בסע' ל.

לב. יש מחמירים לשטף את הכלים שאכלה בהם האשה, לפני שיאכל בהם הבעל, וטוב להחמיר בכך אם יש חשש להרגל עברה בין בני הזוג.

וכן אם ניפחה בלון מותר לנפח אחריה, או אם חצצה שיניה בקיסם, או תחבה מד-חום בפיה, שמותר לו לתוחבם בפיו אחריה. וכן כל כיו"ב". אך ראוי ונכון שבכל האופנים הנ"ל ידיח את מקום מגעה לפני שמשמש בו (ילקוט"ט סע' כז). [דין מברשת שיניים מבואר לקמן סע' מב].

לג. מתר לאכל מצלחת מרקזית אחת שלא אוכלים ממנה ישירות אלא באמצעות צלחת אישית, כגון סלט או מרק וכדומה. אבל דברים שאוכלים ישירות מצלחת מרקזית, כגון לחם פרום, זיתים, חמאה, מרגרינה, גרעינים, בטנים וכדומה – אסור. לכן, אם מגשים דברים אלה בצלחת מרקזית – יעבירו אותם לצלחת אישית ומשם יאכלום. ואם אי-אפשר בכך – יש מתירים לאכל מצלחת זו כאשר מישהו אחר אוכל אתה מאותה צלחת.

צ"ל מותר לאכול מצלחת מרכזית אחת כשלא אוכלים ממנה ישירות. בטה"ב (סי' יב משה"ט יד, ד"ה והנה הט"ז) כתב"ש שבפרוסות לחם או פירות גדולים, שאינם נאכלים מיד בלקיחתם, אין איסור אכילה בקערה אחת". וכן מותרים למרוח חמאה וריבה מקערה אחת על פרוסה שבידם. עוד כתב בטה"ב (שם) שמותר להם לטבל בכלי מלח [או סוכר (ילקוט"ט סע' עח)] אחד, ואין בזה משום אכילה מקערה אחת, שאינו אלא להכשיר ולהטעים המאכל.

לד. לא ישב הבעל על מטה המיחדת לאשה, אפילו שלא בפניה. וכל שכן שאסור לו לשכב על מפתה.

[לעמוד על מטתה [כגון שרוצה לראות משהו דרך החלון] מותר (ילקוט"ט סע' קטו). ודוקא כשאינה שוכבת על המטה באותה שעה (שימו"ח סע' ה אות ג)].

(משה"ט יח) כתב שגם בזה אין להקל.

(נו). וכ"כ בטה"ב (סי' יב סוף משה"ט יח) להקל בעישנה חצי סיגריה, ובזה א"א להדיח.

(נח). וכ"כ בילקוט"ט סע' עז, ומש"כ בסע' עט צ"ע, ואולי איירי בחתיכות קטנים יותר. וע' באבנ"ט (הע' פב).

(נט). כיון שמחזיקים אותם בידהם ואוכלים מעט מעט, הוי כאילו אינם אוכלים מקערה אחת. כ"כ הרבה אחרונים. אולם יש שכתבו להחמיר כל שאינם מניחים בכלי אחר, וכמ"ש בדרכ"ט.

(ס). ונראה שהוא דוקא במלח, שאינו נאכל לעולם בפני עצמו. מה שאין כן בחמאה וריבה וכדומה, אין להקל. [וכ"מ בילקוט"ט סע' צט, עי"ש ודו"ק].

לה. אסור זה הוא מחשש להרהור עברה ולכל מה שעלול לבוא בעקבותיו, לכן אסור ישיבה חל על הפעל בלבד, אולם אסור שכיבה חל גם על האשה, ועל-כן אין לה לשכב על מטת בעלה בהיותו בבית, שמה יראנה ויהרהר.

בטה"ב (סי' יב סע' יט ומשה"ט) כתב שמותרת לשכב על מטתו שלא בפניו, ובמקום הצורך יש להתיר אפילו בפניו¹⁰.

מ. מטה שאינה מיוחדת לאשה, אלא פצעים היא שוכבת עליה ופצעים על מטות אחרות – אינה נקראת מטה המיוחדת לה, ומותר לבעל לשבת או לשכב על מטה זו, כי אין לחשש להרהור עברה.

[כל ההיתר לשבת על מטה שאינה מיוחדת לה, היינו דוקא כשאינה שוכבת עליה באותה שעה (כ"כ לי הגר"ח רבי שליט"א, וכ"מ בילקו"ט סע' קט).]

מא. כל אדם יכול להחמיר על עצמו בדברים אלו, אם רואה שדבר זה יכול להקשילו באסור. וה' יראה ללבב.

[אבל בשאר הרחקות שנוגעות גם לאשה, אין להחמיר כנ"ל בסע' ד.]

מב [ותו"ת טז]. אסור זה אינו דוקא במטה, אלא אפילו במזרון, כר, שמיכה, מעיל רחצה (מסוג המשמש בדרך-כלל גם גברים וגם נשים, שאין בו משום "לא ילבש") וכדומה המיוחדים לו או לה, ויש מוסיפים אף מגבת ונעלי-בית המיוחדים לאחד מהם. ואין לדברים אלו גדרים ברורים, אלא כל אחד יבדק בעצמו, ואם דברים אלו מביאים אותו להרהור – ימנע מהם.

בטה"ב (סי' יב סוף משה"ט ב) כתב שהאיסור הוא רק על כלי מיטה, ולכן מותר להשתמש במגבת, נעלי בית ומברשת שיניים המיוחדים לה. [וכן בשיירי סבון שהשתמשה בו (ילקו"ט סע' קעו)]. ובילקו"ט (סע' כה, ודלא כאבנ"ט הע' יב) כתב שמ"מ במגבת רחצה המיוחדת לה יש להחמיר (משום חיבה), ורק במגבת לידים או לפנים מותר.

מג. אם יש לאדם אורח, ובביתו רק שתי מטות ואשתו אינה בעיר – ישכב האורח על מטת הבעל, והבעל על מטת אשתו, כדי שלא ישכב האורח על מטתה של אשת-איש ויבוא לידי הרהור עברה.

היינו דוקא כשהאורח יודע על איזה מטה היא ישנה (ילקו"ט עמ' תתנו). וכדלקמן בסע' מה.

מה. אם אין לאורח מקום, והאשה מסכימה בלב שלם לישון בבית שכנים וכדומה – אם היא נדה, והאורח אינו יודע שזו מטת האשה – מותר לבעל לתת לאורח את מטתה. אכל אם האורח יודע שזו מטת האשה, או אם האשה טהורה – יישן הבעל על מטת אשתו, והאורח על מטת הבעל.

בטה"ב (סי' יב משה"ט יט ד"ה ובדרכי) נראה שבכל עניין אין להקל שהבעל יישן על מטת אשתו נדה בשביל האורח.

סא. ובישיבת עראי, כגון לקשור מנעליו, במכתב נח נראה קצת שמצדד להקל במקום צורך. ע"ש.

סב. שכן לדידן העיקר כדעת החיד"א וסיעתו, שהתירו אפי' בפניו, וכן משמעות הראשונים. ודעת המאירי שאפי' לבעל לשכב על מיטת אשתו הוי חומרא יתירא.

סע' מו-גג. דיני ישיבה על ספסל אחד.

בטה"ב (סי' יב סע' כ) כתב שבכל זה דעת השו"ע להקל, וכן מנהג הספרדים ורוב עדות המזרח. ובלבד שיזהרו שלא לנגוע זה בזה¹⁰. ונהרא נהרא ופשטיה. ורק בנסיעה במכונית פרטית לטיול בגנות ופרדסים, ויושבים במושב אחד (כ"כ במשה"ט), המחמיר תבא עליו ברכה. אולם אין לשבת על נדנדה יחד, או לרכוב באופניים או סירת פדלים¹¹ (ילקוט סע' קכג וקכח).

נח. מעקר הדין, צריך להרחיק את המטות שלא תגענה השמיכות והמטות זו בזו. וראוי להרחיקן כן, שלא יוכלו הבעל והאשה לנגוע זה בזה על-ידי הושטת יד תוך כדי שנה.

בטה"ב (סי' יב סע' כג) כתב שדי בהרחקה כלשהי¹², וטוב להיזהר שלא יגעו השמיכות זו בזו (שם סוף משה"ט כד).

ס. לא יסתכל הבעל במקומות המכוסים שבאשתו בזמן נדיתה, שמא יבוא לידי מכשול והרהור, אבל מתר לו להתבונן בה בהיותה לבושה ולהנות בראייתה, כי מאחר והיא מתרת לו לאחר זמן, אינו בא לידי מכשול והרהור.

בטה"ב (סי' יב סע' כו) כתב איסור הסתכלות במקומות המכוסים בלשון "יש להחמיר"¹³, אולם להלכה לשון הדרכ"ט נכון כמ"ש בשו"ע יו"ד, וגם הטה"ב מסכים שאין להקל בזה כמבואר שם במשה"ט (ובגיליון 90). אלא שהנפק"מ היא שבמקום צורך אמיתי יש להקל (ויתכן שגם הדרכ"ט מודה בזה, ראה סע' סא), כגון אם יש לה פצע במקום מכוסה, וצריכה להראות לו כדי לדעת אם צריך רופא. או בשעה שמניקה ולפעמים מתגלה קצת, שאין הבעל צריך להימנע מלדבר עמה באותה שעה (ילקוט סע' קמז).

10. ספה בעלת שלש מושבים, השתיים החיצונות נפתחות לצורת שכיבה, והאמצעית נשארת סגורה ככסא. כתב לי הגר"ח רבי שליט"א, שלמנהג הספרדים מותר להם לשכב [ואף לישן] בשתי הצדדים, ויחדו צד אחד לבעל וצד אחד לאשה. עכת"ד. ואם הספה מתנדנדת ע"י בילקוט סע' קלז שראוי להחמיר שלא לישן עליה.

11. דהא מתכוונים לנענע אחד את השני, והוי כנגיעה ע"י דבר אחר. [ומש"כ בסע' קכג רק בלשון חומרא צ"ע, דע"פ המבואר בסע' קכח יש להחמיר מדינא מהטעם שכתבנו, ואולי ס"ל דהוי יותר ככח כוחו ע"י המערכת המכנית].

12. שעיך דין שכיבה במיטות מחוברות, הוא חומרת ראשונים ויש חולקים. וכ"כ כמה אחרונים שדי בהרחקה כלשהי, ומש"כ כמה אחרונים שיעורים גדולים בזה, אין לזה כל יסוד בהלכה, והמחמיר יחמיר לעצמו, אבל אין להורות כן לאחרים, ולא תוסיפו פן תגרעו.

13. מפני שדעת הרמב"ם וסיעתו להתיר הסתכלות במקומות המכוסים, ע"פ ביאורם בגמ' דרך במקום התורפה אסור. ובשו"ע אבה"ע נראה שמסכים לשיטה זו. אולם כאן ביו"ד פסק שלא יסתכל, וביאר הטה"ב שאינו אסור ממש אלא שכך השו"ע מורה לנהוג [וכיו"ב לעיל גבי הושטה, ולגבי אכילה על שלחן אחד, וכן גבי שירי שתייתה]. וע"י בילקוט מש"כ להשיב על דברי החולקים, וע"ע בס' גן נעול פי"ג סע' נ, ובס' הלכות והנהגות קדושה סי' רמ סע' ד. ואכמ"ל.

ונלע"ד ברור ופשוט, שאף הרמב"ם וסיעתו לא מיירי כשהאשה מגלה בכוונה מקומות המכוסים לבעלה, או כשהבעל מביט בה והיא שמה לב לכך. דזה ברור דהוי בכלל איסור לא יקל ראש עמה וכו'. [ואולי לזה נתכוין בטה"ב (משה"ט כו ד"ה ובהיותי), במש"כ "וכן לפלפל אם יש מקום בנידונו להקל משום כך"].

סא. מקומות מכסים אלה, הם המקומות האסורים בראיה אצל כל אשה, דהינו זרוע, שוק וכו'. לכן צריכה האשה לכסות את ראשה כל ימי נדתה...

בטה"ב (סי' יב סוף משה"ט כו) כתב שאשה שאינה מכסה שיערה בביתה, אע"פ שהיא מכסה אותן כשיוצאת לרה"ר, מותר לבעלה להסתכל בהן בעת נדתה^צ. וה"ה מי שרגילה ללכת בביתה בלא גרביים (ילקוט עמ' שצט)^צ. אבל בשאר מקומות המכוסים אין להקל, אפי' אם דרכה שלא לכסותם בביתה^צ (טה"ב שם גיליון 90).

תו"ת יט. שאלה: אשה בימי טהרה – האם מותר לבעלה לקרוא קריאת שמע, לכרך או ללמוד תורה כנגדה כאשר שער ראשה גלוי? תשובה: לא.

ביבי"א (ח"ו או"ח סי' יג) כתב שיש להקל לקרא לכרך וללמוד כנגד שיערה, אם היא רגילה לגלותו^צ.

סב. אף שהתירו לבעל להתבונן באשתו הנדה, והתירו לאשה להתלבש יפה ולהתקשט בזמן נדתה – ראוי שתתחזק לה בגדים לימי נדתה או תעשה איזה סימן, כדי שיהיו שניהם זוכרים תמיד שהיא נדה. וראוי שתתחזק את הבגדים הפחות יפים והפחות אהובים על בעלה, אבל לא מכערים, שלא תתגנה על בעלה...

סז. כיון שהוא רגיל בראיתם ואינם מביאים אותו לידי הרהור, כ"כ באג"מ. ולכתחלה כמובן שראוי שתכסה שיערה גם בימים שטהורה, כמבואר לקמן פכ"ב סע' ד בהערת שוליים.

סח. ואם רגילה לגלות בביתה גם למעלה מהקרוסול, בילקוט כתב לדון אם יש להקל בזה [דשמו מש"כ בטה"ב להחמיר שהשוק הוא החלק התחתון, היינו דוקא ליציאה לרה"ר].

מקום השוק. דעת מרן הגרע"י שיש להחמיר שמקום השוק הוא החלק התחתון, כמ"ש במשה"ט כאן, וביבי"א (ח"ו יו"ד סי' יד). אולם משמע קצת מדבריו שדי בגרביים שאינן דקות ושקופות, וכ"כ בילקוט^צ בכמה מקומות. אלא שבכמה וכמה מכתבים השיב לשואלים שחזרו בו ומצריך חצאית עד הקרוסול [ולא עד בכלל (כ"כ לי הגר"ח רבי שליט"א)]. ומ"מ די שלובשת שמלה עד הקרוסול, אע"פ שכשמגבהת ידיה להביא חפץ ממקום גבוה או כשעולה במדרגות השמלה עולה קצת מעל הקרוסול (עי' לבושה של תורה סי' מח אות ו-ז, שהוכיח מהגמ' והראשונים שאין איסור במה שהשוק התחתון מתגלה לפעמים, וכ"כ לי הגר"ח רבי שליט"א [וציין עוד לגמ' בכתובות סה. במעשה דחומא אשת אביי], וכאן גם יש לצרף את דעת הסוברים שדי בגרביים). וכן אם היא מהלכת במקום שלוליות מים במגפיים, אינה צריכה להרטיב את בגדיה ויכולה להגביה שמלתה (ע"פ הנ"ל, ובפרט שהמגפיים מסתירות את צורת הרגל יותר מגרביים, עי' ביבי"א שם גבי מכנסיים. וכ"כ לי הגר"ח רבי שליט"א).

מקום הזרוע. בטה"ב (משה"ט כו) כתב שהוא מן המרפק ולמעלה לצד הכתף, אבל חלק הזרוע שבין המרפק לכף היד אינו נחשב כמקומות המכוסים. ובילקוט^צ (אוצר דינים לאשה ולבת, פ"ס סע' ז) כתב שהמחמירות שלא לגלות עד כף היד, כדרך בנות ישראל הצנועות, תבוא עליהן ברכת טוב. [ונלע"ד פשוט שגם המחמירות אין זה ממש עד כף היד, שלא מצינו שהצנועות לא לובשות צמידים ושעונים].

סט. ונלע"ד טעם החילוק, שבשיער מצינו סברא שאם רגילה לגלותו אין גורם להרהור. עי' ביבי"א ח"ו או"ח סי' יג, שצירף סברא זו להקל בק"ש כנגד שיער של אשה שרגילה לגלותו, בצירוף דעת הרי"ף והרמב"ם ששיער באשה ערוה לא נאמר לגבי ק"ש. והכא נמי יש להקל בצירוף דעת המקילים בהסתכלות (הנ"ל בסע' ס). [שו"ר שכ"כ בס' הוראה ברורה (עמ' קסד) בשם הגר"מ לוי זצ"ל].

וכן לגבי כף הרגל מעיקר הדין אינו צריך כיסוי, אלא שנהגו בנות ישראל בזמננו לכסותו (ילקוט^צ אוצר דינים לאשה ולבת פרק ס הע' ד).

ע. ע"פ המבואר בהערה הקודמת.

אע"פ שבזמננו לא נהגו לייחד בגדים לימי נדות^א, ראוי ונכון שתייחד לה בגד לימי נדותה, ואפילו הם בגדים נאים [ומקושטים]. ואין צריך לייחד את כל הבגדים, אלא די אפילו בבגד אחד (טה"ב סי' יב סע' לא ומשה"ט). ואין צריך לייחד בגד מסויים דוקא, אלא אפשר להחליט ביניהם על סוג או צבע מסויים [כגון של כיסוי ראש] (ילקוט סע' קנה). ודי אפי' שתייחד תכשיט לימי נדתה (אבנ"ט הע' קצג מטהרת יוסף, וכ"כ בשימו"ח סע' ח).

תו"ת כ. שאלה: בשו"ע סי' קפ"ה סע' ב': "ואם הוחזקה נדה בשכנותיה שראוה לובשת בגדים המיוחדים לימי נידותה וכו'" – האם זה צנוע ששכנות יודעות על האשה שהיא נדה? תשובה: בימינו זה לא צנוע שידעו מתי נדה ומתי טובלת.

[נלע"ד לבאר מה נשתנה בזמן הזה, שבזמן חז"ל היה צורך שכולם יכירו בנדות, מדיני טומאה וטהרה, מה שאין כן בזמננו אין צורך, וכן אין רגילות שידעו אחרים, ועל כן המודיעה לאחרים יש בדבר חוסר צניעות [ועלולה לגרום להרהורים בעניינים צנועים].

סג. נתבאר לעיל בסע' יא.

סד. קול באשה ערוה, ככתוב: "כי קולך ערב ומראיך נאווה", לכן אין לבעל לשמע קול זמר של אשתו בזמן נדתה. וכשהאשה שרה לתינוקה שיר ערב להשקיטו ולהרדימו, ואין דרך אחרת להשקיטו אלא בכך – יכול בעלה לשמע קולה, אם אין לו מקום אחר ללכת לשם. אך אין לו ללמוד תורה בשמעו את קולה, אלא להרהר בלבד (ובדבר זה יש להחמיר גם כשהאשה טהורה). ובשעת הדחק, כגון שהוא מתפלל או קורא קריאת-שמע, ותוף-בדי-כך החלה אשתו לשיר לתינוקה וכדומה – יכול להמשיך בכך. לכן ראוי שלא תשמיע האשה את קולה בשיר ובזמירות שבת בהיותה נדה, "רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע". וכן תעשה בהיותה טהורה, אם נמצאים ליד השלחן אורחים נוספים.

בטה"ב (סי' יב סע' כט) כתב: מותר לשמוע קול שיר של אשתו נדה. ואע"פ שאמרו חכמים קול באשה ערוה, מ"מ באשתו נדה יש להקל, שכיון שסופה להיות מותרת לו, לא יבואו לידי מכשול^ב. וכ"ש במקום צורך כגון שהיא שרה לתינוק. וכן מותר לשיר יחד עם אשתו נדה זמירות שבת וכיו"ב. והמחמיר תבוא עליו ברכה. ואם אשתו נדה משוררת בכוונה להנאתו, ראוי

עא). מכיון שהשו"ע והפוסקים לא פסקו כן בסכינא חריפא דרך חיוב, אלא שראוי לעשות כן, משמע שאין זה מן הדין. (עב). כמו שמותר להסתכל על אשתו נדה, וקול אשה קל יותר. [וכמ"ש בריח לעיל בסע' יא ע"ש, ונראה שבריש החמיר יותר מחמת כבודו של מרן החדיד"א]. וכ"כ כמה אחרונים, וכן עיקר, אף שהרבה האחרונים כתבו לאסור. לכאורה כל זה רק אם אינו רגיל בקולה, אבל אם רגיל בקולה יש להקל בפשיטות, כמ"ש גבי שיער בסע' סא. ושור"ר שכ"כ בס' גן נעול צניעות (פ"ט סע' עב).

וקול זמזום שירה בלבד, מותר לשמוע אף להמחמירים (ילקוט סע' קנט).

ואם אשתו נדה מנגנת בכלי שיר בשמחת מצוה וכדו', אין שום איסור לבעל לשמוע את קול נגינתה (טה"ב סי' יב סוף משה"ט כט).

אסור לאשה נדה לרקוד בפני בעלה, שהוא בכלל שחוק וקלות ראש. אולם כאשר האשה מדליקה נרות שבת ואחר ההדלקה רוקדת מעט עם הילדים הקטנים, יש בזה שמחה של מצוה וחינוך, ואין זה בכלל ריקוד אלא רק מסתובבים קצת. ורק בריקוד גמור יש להחמיר (ילקוט סע' ב).

להחמיר בדבר (ילקוט סע' קנח). והאשה מותרת לשמוע את קול שירת בעלה לכל הדעות (טה"ב סי' יב משה"ט ל סוד"ה ומעתה). כתב בהלכ"ב (סי' עה סע' יב) שאם הוא רגיל לשמוע את קול שירת אשתו, מותר לשומעה גם בשעה שקורא קריאת שמע [או לומד תורה], אפילו לכתחלה^ע.

סו. יש אומרים שאף אם אין מוהלים את היין במים, אלא מוזהגים אותו מפקבוק וכדומה לתוך כוס בפני הבעל, יש בכך אסור, וכן נוהגים. ואין בדין זה יין בלבד, אלא גם משקאות חריפים, כי יש בהגשתם קרוב וחבה.

כ"כ גם בילקוט (מכתב נ) שאפי' מזיגת יין בלא מים אסורה, ודלא כתוה"ט (ועי' בשימו"ח סע' י אות ג ובאבנ"ט הע' ר). בטה"ב (סי' יב משה"ט לג ד"ה ולענין) כתב שמותרת למזוג לו שאר משקאות חריפים מלבד יין^ע. ובילקוט (סע' קסג) כתב שיש להקל אבל כדאי להחמיר (וכ"כ באב"ש סע' י). ואם מערבת את השכר במים [כגון סודה], נראה שיש להחמיר מדינא (אבנ"ט הע' רט).

תו"ת כב. שאלה: האם מיץ ענבים נחשב כייין/משקאות חריפים בענין איסור המזיגה לאשה בעת נדתה? תשובה: כן.

בילקוט (סע' קסג, מכתב מט וקז) כתב שדין מיץ ענבים כשאר משקים^ע (וכ"כ באב"ש סע' י). ואפי' מוזגתו במים (שימו"ח סע' י אות ד).

סח. כל האסור הוא דוקא אם גם המזיגה וגם ההגשה היו בפני הבעל, אבל אם מוזהג האשה במטבח והגישו לפניו, או מוזהג לפניו והוא לקח בעצמו וכדומה, אין בכך אסור. ויש אומרים אף אם היתה בפניו רק אחת מהפעולות הנ"ל, דהיינו מזיגה לחוד או הושטה לחוד, וכן נוהגים.

בטה"ב (סי' יב משה"ט לג ד"ה הן) כתב שאין אצלנו מנהג להחמיר. וממילא יש להורות להלכה ולמעשה, שאם מוזהג שלא בפניו, מותרת להניחו לפניו ללא שום שינוי.

עג. כ"כ הבי"ש בשם הגה"מ, וכן פסקו הרמ"א והמשנ"ב [ואפי' את"ל דאיכא מאן דפליג (עי' בס' גן נעול צניעות סע' צ), יש לצרף את דעת הר"ף והרמב"ם שקול באשה ערוה לא נאמר לק"ש, כנ"ל בתו"ת יט גבי שיער (ושו"ר שכ"כ שם בגן נעול. ועוד יש לצרף קצת את הדעה שהביא שם בסע' ק, ובשרה לתינוק יש עוד צדדים להקל, עי' שם בסע' מו)]. וצ"ל שכל מה שדן בילקוט (עמ' תיא) גבי אשת חיל, היינו באינו רגיל בקולה. וצ"ע.

ולענין אם יש לחוש שכאשר שרה זמירות שבת, יהיה מי שישמע מבחוץ, כמובן שלכתחלה יש להיזהר שלא תגביה קולה באופן שישמע לעוברים ושבים, אולם אינה צריכה לחוש לעבריינין שיעמוד בסמוך לחלון (ילקוט עמ' תי). ויש בזה כמה וכמה צירופים, עי' באורך בס' גן נעול צניעות (פ"ט סע' מב-נא).

עד. כ"כ המאירי [וכ"כ בחידושי הר"ן (אב"ש)] וכ"מ בב"י בביאור הרשב"א, ואף שבעלי התוס' וס' המנהיג חולקים [והשלחן גבוה ביאר שכן דעת הרשב"א דלא כהב"י], יש לצרף את דעת הראשונים שאומרים שרק מזיגת יין במים אסורה, וא"כ בשכר ושאר משקאות חריפים שלא שייך מזיגה במים מותרת. ובאב"ש כתב לבאר בדעת המתירים, שייך מרגילה לעבירה יותר, וכמו שמצינו בניזיר שרק ביין אסור.

מותר לאשה לשים קרח בכוס יין של בעלה, שאין זה בכלל מזיגה (ילקוט סע' קסב, ועי' בטה"ב סי' יב משה"ט לג ד"ה איברא). ולענין נתינת ג' טיפות לכוס קידוש בפני בעלה [כשאין הכוס בידיו], בילקו"י (שבת כרך א ח"ג עמ' שז-שצא) כתב להתיר [ובהע' כתב להקל במיץ ענבים דוקא, שאינו משכר, ועוד, דשמא אין איסור במזיגה של מצוה שאינה מווגת לפי טעמו. ואילו בהלכה למעלה כתב להתיר ביין, וצ"ע]. וכ"כ בשימו"ח (סע' י אות ז). אבל באבנ"ט (אות עב) העתיק בשם מרן הגרע"י לאסור. שו"ר בילקוט (סוף הע' קפא) שראה את האבנ"ט ולא חזר בו. עי"ש.

עה. שאינו משכר ואינו מרגיל לעבירה.

אולם לגבי שיגור כוס מיץ ענבים מהבעל לאשה, כתב בשימו"ח (סע' יג אות ה) להחמיר.

עא. יש אומרים, ששם שאסור לאשה למזג ולהגיש זין לבצל, כך אסור לערוך ולהגיש לפניו אכל המיוחד לו. ואין נוהגים כמותם, כי אין בכך חבה מיוחדת. ומכל מקום טוב לחשוש לדבריהם כשאפשר.

בטה"ב (סי' יב סע' לג-לד) מבואר שא"צ להחמיר.

עו. בסדור מזוננים קלים או כרים וכדומה, אין כיום גדרים ברורים מתי הוא טרח ומתי חבה, לכן ראוי להחמיר ולאסור סדורם בפניו.

בטה"ב (סי' יב משה"ט לו) כתב שגם בכרים וכסתות של זמננו אין להחמיר. ושמיכה [וה"ה כרית (שימו"ח סע' יא אות ח)] שיש לה ציפית, מותרת להכניס את השמיכה בתוך הציפית, וטוב שתעשה כן שלא בפניו (שם סוד"ה ומש"כ להתיר). ומותרת לפתוח מיטה מתקפלת עבורו (ילקו"ט מכתב נג).

תו"ת כד. שאלה: לגבי היתר הצעת המיטה שלא בפניו, האם די בכך שהבעל הופך פניו לצד אחר? בכלל השאלה גם לגבי היתר שיורי משקה שלה ושרי לשותות שלא בפניה? תשובה: לא. [דכך מדויק מלשון הרמ"א שכתב: "והלכה לה", היינו שאינה נמצאת באותו חדר, אך בלאו הכי עדיין יש חיבה, עי' בראבי"ה ח"א סי' קע"ג והביאו המרדכי פ"ב דשבועות סי' תשמ"ג וכן הביאו הב"י].

בטה"ב (סי' יב סע' לו) כתב שאם הופך את פניו [או עוצם את עיניו (שם במשה"ט)] מותרת להציע מטתו. [וה"ה בשתיית שיורי משקה שלה, כנ"ל בסע' לא אות ד]. (שם משה"ט יח).¹¹⁷

פ. יש אומרים שלאיש מתר להציע את מטת אשתו הנדה בפניה, ויש אומרים. וראוי להחמיר כשאפשר.

בטה"ב (סי' יב סע' לח) כתב שגם הבעל אסור להציע את מטת אשתו בפניה.¹¹⁸

פג. יש אומרים להביא לו כלי של מים שיירחץ בהם בעצמו, ויש מתירים, ונוהגים כמותם. וטוב להחמיר.

עו). שרק בסדין ובמכסה יש חיבה. וגם בזמן חז"ל בכרית קטנה לא הייתה כ"כ טירחא ובכל זאת מותר (טה"ב שם בגיליון 117).

עז). כ"כ בס' גופי הלכות, שזהו בכלל עבודות הבית ואין בזה ענין של חיבה. ובילקו"ט (הע' קסז) כתב עוד טעם בשם השבט הלוי, שזו רק הכנה להצעה ולא הצעת המיטה, שהרי אין צריך לעשותה על המיטה.

ולפי"ז ה"ה שמותר לשים את הציפית על הכריות, וכ"כ בשיעורי שבה"ל [שהוא מקור הילקו"ט] (סע' יא סק"ב).

עח). כמ"ש הרשב"א שאע"פ שהוא יודע שמציעתה, אין בכך משום הרגל כל כך, אלא כשהיא מציעתה והוא רואה. וכ"כ בס' חזקת טהרה, והביא ראייה מדין חליצת תפילין בפני רבו. וכ"כ בבדה"ש (גבי הצעת המיטה). [ואולי לשון הלכה לה שכתב הראבי"ה יכול להיאמר גם על הליכה באותו חדר].

אם התחילה בהצעת המיטה וחזר הבעל לחדר. באבנ"ט (אות עח) העתיק משיעור מוקלט ממרן הגרע"י, שמותרת לסיים את הצעת המיטה, שכל האיסור הוא כשמתחלה להציע בפניו. ולכל היותר יחזיר את פניו עד שתסיים.

עט). כ"כ האחרונים ושק"ו הוא. אולם עי' באב"ש שצידד להתיר, ועי' בטה"ב סי' יב גיליון 126.

בטה"ב (סי' יב סע' לט) פסק כדברי המתירים^פ, וכתב שנראה שמותר לה אפי' להכין את האמבטיה לרחיצת כל גופו במים חמים, וטוב שתעשה כן שלא בפניו [וכל שאינו רואה במו עיניו חשיב שלא בפניו (כנ"ל בהע' לתו"ת כד)].

פח. אם הפעל חוליה ואין הוא מסגל להסתדר בכחות עצמו וצריך שיעזרוהו בקימה ובישיבה וכדומה – אסור לאשתו לטפל בו, אלא-אם-כן אין אדם אחר שיטפל בו זולתה. אך אם יש מי שיטפל בו, אלא שדורש שכר על שמושו – ישלמו לו שכר ולא תטפל בו היא. אולם אם אין להם כסף כדי לשכר אדם לשם כך – אין צריכים ללוות, אלא תטפל בו אשתו.

בטה"ב (סי' יב משה"ט מה) כתב שאין חיוב לשכור אדם אחר שישמשנו^{פא}.

פט. אם הפעל חוליה ואין הוא מסגל להסתדר בכחות עצמו וצריך שיעזרוהו בקימה ובישיבה וכדומה – אסור לאשתו לטפל בו, אלא-אם-כן אין אדם אחר שיטפל בו זולתה. אך אם יש מי שיטפל בו, אלא שדורש שכר על שמושו – ישלמו לו שכר ולא תטפל בו היא. אולם אם אין להם כסף כדי לשכר אדם לשם כך – אין צריכים ללוות, אלא תטפל בו אשתו.

בטה"ב (סי' יב סע' מה) כתב שטוב שתזהר שלא תגע בבשרו ממש, אלא על ידי הפסק מפה או בגד וכדומה [ואפילו כפפות מועילות לזה (משה"ט שם)], אם אפשר בכך. ואם אי אפשר אלא אם כן נוגעת בבשרו, מותר^{פב}.

צ. אף שאצריכה לעזר לו – תזהר ככל שתוכל מרחיצת פניו ידיו ורגליו ומהצעת המטה בפניו, כי בדרך אלה יש חבה, ולא התירו דברי חבה אלא לצורך הכרחי בלבד.

ואם אי אפשר בשום פנים להזהר מהרחצת ידיו ורגליו, יש להתיר בזה^{פג} (טה"ב סי' יב סע' מה).

צא. הדברים דלעיל מתירים אף בחוליה שאין בו סכנה, כי אין חשש לחבה, וגם אין לחשש שיתפתה לדבר עברה כי כחו תשש, ואם לא יטפלו בחוליה שאין בו סכנה, עלול הוא להגיע לכלל סכנה.

[וכל זה בחולה שחלה כל גופו, והוא זקוק לאחרים לתומכו ולסעדו, אבל אם חש בראשו וכיוצא בזה והוא מתחזק והולך כבריא, אסור (טה"ב סי' יב סע' מה)].

צב. אם האשה חולה – האסור הוא הרבה יותר חמור, כי פיון שהפעל בריא יש לחשש שאם יגע באשתו יגבר עליו יצרו ויבוא לדבר עברה, מה שאין לחש באשה בריאה ופעל חולה, לכן אף אם אין מי שיעזר לה אסור לבעל לגע בה כדי לעזר לה – כגון להקימה, להשפיקה ולסמכה – אפילו על-ידי הפסק בגד...

(פ). כדעת רוב הראשונים והאחרונים.

פא. כ"כ הפוסקים, ובמה שכתב ברב פעלים (שהוא מקור הדרכ"ט) נפלה ט"ס.

פב. בשו"ע לא כתב שצריך הפסק בגד, מפני שאין זה נגיעה של חיבה ובמקום חולי מותרת, ורק באחרונים כתבו לעשות כן. ואין הטעם משום שיחשב נגיעה ע"י דבר אחר, אלא משום שינוי והיכר ולא הוי דרך חיבה כלל, וע"כ די אפילו בכפפות, שאינן נחשבות כנגיעה ע"י דבר אחר (עי' אב"ש סע' טו, ועי' לעיל בהערת שוליים לסע' יג).

פג. בחולה שיש חשש שיבוא לסכנה דוקא, כ"כ בילקו"ט סע' קפד, וכ"ה לשון הטה"ב במשה"ט (ד"ה כל קבל), אולם מתחלת המשה"ט משמע להתיר בכל חולה [כשאי אפשר בעניין אחר]. וכ"כ באב"ש (סע' טו).

ובהושטה לצורך אשתו חולה שאין בה סכנה, מותר. ואף בנגיעה ע"י דבר אחר, כהנעלת מנעל והתרתו, מותר^{פד}. וכן יכול ליטול את ידיה לצורך מצוה, אם אין לה מי שישמשנה^{פז}. וכן מותר להגביה ולהנמיך את מטתה בבית החולים, ומ"מ טוב שיכרוך את ידיו במפה או ילבש כפפות^{פו}. וכן מותר להטיף לה טיפות עיניים [וכ"כ בתו"ת כה], כשהיא חולה בעיניה ואין מי שיטיף לה אלא בעלה^{פז}. ואם אין לו מי שיסייע לפתוח עיניה בשעה שמטיף לה, יעשה כן בהפסק בגד^{פז}. (טה"ב סי' יב סוף משה"ט מו).

צג. אם האשה צריכה מאד את עזרתו הקרובה בנגיעה ואין מי שיעזור לה אפילו בשכר – הפוסקים כרמ"א ומתירים; ואף הפוסקים בשלחן-ערוך – בשעת דחק גדולה מסתמכים על דעת הרמ"א ומתירים. ואף שעל הנגיעה בנדה "יהרג ואל יעבר" – זה דוקא במתכונן להנות בנגיעתו, אבל אם אינו מתכונן להנות, ממילא האסור הוא רק מדרבנן, ובמקום מחלה הקלו. והקלו בחולה שיש בה סכנה, או בחולה שעלולה לבוא לידי סכנה. נלע"ד שגם השו"ע מודה בחולה שיש בה סכנה^{פז}.

פד). ולכאור' נראה דבזה שרי אפי' יש שם אחר, שהרי בעיקר דין הושטה יש להקל במקום צורך גדול (כנ"ל סע' יד), וכאן בחולה יש לצרף את דעת המתירים ולהקל לכתחלה. אלא שבילקו"ט (סע' ר) כתב להקל בדחיפת כסא גלגלים רק כשאין שם אחר, וכ"כ באבנ"ט (אות צ) בשם מרן. וצל"ע מה החילוק, ובאב"ש (סע' טז) כתב שכסא גלגלים עדיף מנגיעה ע"י דבר אחר.

פה). בטה"ב הביא כן בשם הגר"ח פלאגי. ונלע"ד שההיתר בצירוף דעת המתירים רחיצה באשתו חולה שאין בה סכנה [היכא דאי אפשר בעניין אחר דיקא], ודעת האומרים שבנטילה של מצוה אין איסור רחיצה (אף שכתבו כן רק לגבי הכנת כלי עם מים). ושו"ר שכ"כ באב"ש (סע' טז). שו"ר באבנ"ט (הע' רעז) שהעתיק בשם מרן הגרע"י, שהוא בצירוף דעת יחיד (הראב"ה) שרק רחיצה בנגיעה אסורה.

פו). ולכאור' הוא הדין בכל הנ"ל, הושטה וכו', שטוב שילבש כפפות. אולם הגר"ח רבי שליט"א כתב לי שרק בהגבחה המיטה צריך, מפני שהוא מרים אותה. וצל"ע לפי מש"כ לעיל בהגבחה המיטה וכסא גלגלים עדיף מנגיעה ע"י דבר אחר. פז). באבנ"ט (הע' רסט) הקשה למה התיר דוקא כשאין שם אחר, דלכאור' הוי כזריקה שמעיקר הדין מותר, כנ"ל בסע' טז [וי"ל אפי' יותר מזה, דהוי רק כזריקה מכלי שבידו, עי' בהע' לתו"ת ז]. וכתב לתרץ שהוא משום איסור רחיצה, וכנ"ל אפי' ברחיצה של מצוה אין להתיר אלא אם אין שם אחר. (וע"ע בילקו"ט מכתב נה לגבי זילוף ספריי שיש לאסור משום חיבה).

פח). ולכאור' באשתו חולה שאין להקל אלא בנגיעה ע"י דבר, כפפות לא יועילו. וכמו שכתב בטה"ב (שם משה"ט מה) לגבי הולכת אשה את בעלה סומא. אולם בילקו"ט (סע' רג) ובתוה"ט (סי' יב סע' פו) כתבו גם בזה שדי בכפפות. ונראה שהקלו בצירוף דעת המתירים נגיעה באשתו חולה, ושמא אף המחמירים יודו בכפפות שיש פחות חיבה והרגל עבירה. ויש לחלק בין כפפה לכגדים, שהדרך ליגע בכגדים לשם חיבה, אבל כפפות מטרתם לרחק.

ולכאור' ה"ה בלקיחת דם לבדיקה או נתינת זריקה. אלא שבטה"ב כתב להקל בזה רק לגבי חולה שיש בה סכנה, וצ"ע, עי' באבנ"ט (הע' רסט), ילקו"ט (הע' קצח) ושימו"ח (הע' שיא). ובמכתב ז בילקו"ט אכן כתב להקל גם בחולה שאין בה סכנה.

פט). ע"פ מש"כ בטה"ב (סי' יב משה"ט מה) שבשו"ע חזר בו ממש"כ בב"י, ומתיר נגיעה בבעל חולה ולא רק הושטה. הרי דס"ל שנגיעה שאינה של חיבה אינה אסורה מדאורייתא, והסברא דכיון שתשש כוחו לא יבוא לידי עבירה נראה דאין בכחה להתיר אלא איסור דרבנן. והשתא עפ"י י"ל שגם חזר בו בשו"ע ממה שנסתפק בב"י אם מותר לבעל ליגע באשתו חולה שיש בה סכנה, משום דהוי אביזרייהו דג"ע לדעת הרמב"ם, וע"פ המבואר הרי בשו"ע ס"ל שנגיעה של חיבה אינה אסורה מהתורה. ודו"ק (ועי' בטה"ב סי' יב משה"ט מו ד"ה וחמותי). וע"ע בשו"ת מאמר מרדכי (ח"א יו"ד סי' ז).

צו. ראוי שלא תלך הנדה לבית-הקברות, מחמת רוח רעה שבבית-הקברות. ומלבד זאת, ראוי על-פי הסוד שנשים לא תלכנה כלל לבית-הקברות, ובפרט אחר המטה – מקום שמלאך המות וגונדא דילה (ופמליתו) נמצאים שם, ועלולים להזיק לנשים הבאות שם.

בטה"ב (סי' יב סע' מד) כתב שלמנהגנו שנכנסות לבית הכנסת, רשאיות גם כן ללכת לבית הקברות. וגם הנוהגות להחמיר לא החמירו אלא בימי ראייתן, אבל בימי ספירת ז' נקיים יש להקל. ואפילו בימי ראייתן מותרות ללכת ביום השבעה, השלושים, פקודת השנה, ובהקמת מצבה. וכן בימים שרגילים לבקר בבית הקברות, כגון בער"ח ניסן ואלול, וכיו"ב. וכל זה מצד ההלכה, אך מצד ההנהגה נכון מאד שהנשים ימנעו מללכת לבית הקברות, שלא בהכרח (ילקו"ט סע' רח). ובשימו"ח (סע' יז אות ז) כתב, שהחשש הוא רק בקבר של רשע [ואף לגברים יש לזהר (עי"ש באות ט)], ולכן רשאיות ללכת לקברי צדיקים שאין קברי רשעים בסביבתם, ותעמוד מרחוק.

צח. לכל הדעות מן הראוי שלא תסתכל בספר-תורה כשמגביהים אותו, וכן לא תגע בפתל המערבי, בזמן שהדמים מצויים בה, ולא משום אסור, אלא כדי לנהוג כבוד בתורה ובמקדש.

בילקו"י (קיצוש"ע או"ח סי' פח סע' ג) כתב שמעיקר הדין מותרת גם להסתכל בספר תורה, אבל הרשות בידה להחמיר על עצמה.

ק. צריכה האשה להזהר, שכשמרגישה שזוב ממנה דם תפסיק מללמוד דבר שבקדשה, אלא-אם-כן יגרם לה דבר זה עגמת-נפש גדולה, כגון שהיא מלמדת או לומדת בצבור.

הדרכ"ט דימה דין דם נדה לצואה [שו"מ מקורו בכה"ח (סי' פח סקי"א)], אולם בהלכ"ב (סי' עט סע' כ) כתב שאין דינו כצואה, ועל כן נראה שמותרת ללמוד ולברך אפילו בשעה שמרגשת שזוב ממנה דם.



(צ). ובמשה"ט הביא מהמנחת אלעזר, שגם לפי הסוד הוא בכלל שומר מצוה לא ידע דבר רע כשהולכת לצורך כנ"ל. אבל ללא הסיבות הנ"ל יש להמנע (ילקו"י או"ח סו"ס פח בהע').

הרב מיכאל פרץ - הגאון רבי משה צבי ברוך בוחבוט זצ"ל

דברי תורה בבית האבל

בס"ד

לכבוד מערכת הירחון הנכבד "האוצר"

אחדשה"ט וש"ת כראוי

הנני מודה לכבוד מערכתם על הירחון הנפלא שנשלח אלי כעת. והנה ראיתי שהיה כמה מאמרים בדין תלמוד תורה בבית האבל ובתשעה באב. והנני לצרף לכאן מאמר שכתב ע"ז מו"ז הגר"מ פרץ שליט"א בענין [ע"ע בשו"ע או"ח אהלי שם ח"ח, שיש עוד מאמר ממו"ז שליט"א בענין]. והערה שכתב ע"ד ליבלח"ט הגאון המנוח רבי משה צבי ברוך בוחבוט זללה"ה. יש לציין שמכתב זה אולי האחרון שכתב בחייו, ממש ימים ספורים לפני שנלב"ע, תנצב"ה, ויה"ר שיהיו שפתותיו דובבות בקבר. בברכה, ע"ה יצחק פרץ ס"ט. מכסיקו.



דברי תורה בבית האבל

א. מ"ק (כג, א) אין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל, אמרו עליו על ר' חנינא בן גמליאל שהיה אומר שמועה ואגדה בבית האבל.

וצ"ע, הא אבל אסור בדברי תורה כדאיתא מו"ק (טו.) מדאמר רחמנא ליחזקאל "האנק דום", והיאך התיר ר' חנינא בן גמליאל.

וי"ל, הלא נפסק בשו"ע סימן שפד, סעיף ד' שאבל מותר לקרות באיוב ובדברים הרעים ובהלכות אבלות, וה"מ בינו לבין עצמו, אבל אינו לומד עם אחרים אלא הם יושבים ונושאים ונותנים בהלכות אבלות, ואם טעו משיבין בשפה רפה. והוא אינו שואל, עכ"ל. וא"כ מדוע לאסור שמועה ואגדה בבית האבל, הרי משמע שמותר לו לשמוע אם הם דברים הרעים, ומ"ש מללמוד, שלהם מותר וגם לו מותר לשמוע, אלא שלא ישתתף. א"כ מה פשר האיסור לומר שמועה ואגדה בבית האבל.

וי"ל שאסור לומר שמועה ואגדה סתם שאינו מדברים הרעים, ואע"פ שדברים הרעים מותר לאבל, וגם לאחרים מותר ללמוד ביניהם הלכות אבלות, ומ"מ בדברים שאינם רעים אסור, ולזה הכונה הכא. אבל אה"נ שדברים הרעים מותר.

ב. אולם הוא תמוה, שהרי השו"ע פסק (סי' ס"ז) אין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל, אלא יושבין ודוממין, עכ"ל. מבואר שיושבין ודוממין. ומשמע שאסור לומר שמועה ואגדה אפילו דברים הרעים. שאל"כ אלא שרי, א"כ למה דוממין ואמרו דברים הרעים והלכות אבלות.

ג. וי"ל עוד שללמוד מותר בינם לבין עצמם, והאבל שומע, ברם לומר שמועה ואגדה בפני הרבים זה אסור כי מושך את הלב יותר. והרי זה בפרהסיא יותר ומסיח את הדעת מהאבלות.

ד. והנה עתה נהגו לומר שמועה ואגדה בבית האבל, והוא תמוה על מי סמכו, שהרי מהנ"ל משמע שאפילו דברים הרעים אסור אם הוא באופן של אמירה ברבים. ועל מה סמכו שכו"ע מקילים בזה.

ה. וי"ל הא קיימא לן הלכה כדברי המיקל באבל, אפילו יחיד נגד רבים, עיין מ"ק (כ.). וא"כ כאן שר' חנינא בן גמליאל אמר שמועה ואגדה הלכה כדבריו, ובמיוחד שמעשה רב. שבת (כא.).

ו. והנה הרמב"ם ז"ל פסק (פ"ג מהלכות אבל ה"ט) שאין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל, וכן פסק השו"ע.

ויש להוסיף שבב"י (ס"ס שדמ) הביא דברי הרמב"ן בתה"א דהא דאין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל ורחב"ג חולק, בשבת מיירי, דלת"ק אע"פ שאין אבלות בשבת אין עוסקין שם בתורה. אבל אם בא להם מעשה מורין באיסור והיתר שלו. ובשמחות (ספ"י) תנו ליה הכי, אין אומרים לא תורה ולא מדרש ולא הגדה בבית המדרש, מפני שביהודה הא נותנים שלום בכניסתן וביציאתן. ללמדך שאין אבלות בשבת. ולפי זה גם רחב"ג לא התיר לומר שמועה ואגדה אלא בשבת הואיל ואין אבלות בשבת. כ"כ הרמב"ן בתה"א דף מ"ח א. וכ"כ בחידושי הריטב"א מ"ק (כב סע"ב) וכ"כ בנחלת יעקב סוף פ"י ממסכת שמחות.

ולפי זה לפי הרמב"ן והריטב"א והב"י שהביאן גם ר' חנינא בן גמליאל אסר בחול לומר שמועה ואגדה, ורק בשבת התיר כי אין אבלות בשבת. וכן פסקו הרמב"ם והשו"ע וע"ז לומר הלכה כדברי המיקל הוא תמוה. כי הלכה כדברי המיקל באבל אפילו יחיד כנגד רבים נאמרה כשודאי המיקל אמר כן, אבל לא נאמרה הלכה כדברי ספק מיקל ונגד רבים, הוא קולא יתירה.

ז. והנה ערוך השולחן (סי' שעח ס"ט) כתב יש לתמוה על מנהגינו שחבורות לומדים משניות בבית האבל, וגם גמרא לומדים אנשי חברה ש"ס, ומלבד זה אין שום טעם למה לא ילמדו אחרים בבית האבל, ואדרבה חושבים זאת לזכות נשמתו. וכן המאירי העיר מ"ק (כא.) וז"ל: נ"ל שלא נאסרו דברי תורה לאבל אלא דרך לימוד וגירסא אבל לעיין בספרים מעוררים לכו של אדם לתשובה, לא נאסר ולא עוד אלא שראוי לעשות כן. וכמו כן העיר בספרי חזון עובדיה (עמ' רמא הלכות אבלות) ואע"פ שיש לחלק כשאדם מעיין בעצמו לשומע מפי דרשן, מ"מ אין לנו לבדות חילוקים להחמיר באבל, ומכ"ש שיש בדברים הנאמרים והיוצאים מן הלב לחדור למעמקי הלב לעורר בתשובה.

וכמו כן הביא בספר ויקרא אברהם בקכ"ו סע"ג, וז"ל ומה טוב ומה נעים המנהג שמביאין עשרה ת"ח ללמוד בכל ז' ימי אבלות זוהר ומשניות וכו', ע"ש.

ועוד הביא ראה מהגמ' ב"ק (טז:) גבי חזקיה מלך ביהודה, וכבוד עשו לו במותו שהושיבו ישיבה על קברו, וכתב הנימוקי יוסף שהושיבו ישיבה של ת"ח לעסוק בתורה, שם. וגם הבן איש חי רב פעלים ח"ג חיו"ד ס"ס לא כתב, המנהג פשוט ויודע שלומדים שמועה ואגדה למנוח

הנפטר, וכן עמא דבר. עכ"ל. והסיק מזה דס"ל שכל שכוונתו לעילוי נשמת הנפטר ולמנוחתו אין חשש בזה כלל. ע"כ. וחידוש זה צריך תלמוד כדלהלן.

וכ"ז תמוה, מה ענין זה לזה, הלא השו"ע פסק להדיא סימן שעח סעיף ז' אין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל, אלא יושבין ודוממין, עכ"ל. ומאידך גיסא פסק בשו"ע סימן שפ"ב ס"ד אבל מותר לקרות באיוב ובקנות ובדברים הרעים שבימיה ובהלכות אבלות, והני מילי בינו לבין עצמו אבל אינו לומד עם אחרים אלא הם יושבים ונושאים ונותנים בהלכות אבלות, ואם טעו משיבין בשפה רפה, והוא אינו שואל. ע"כ. והוא תמוה מ"ש משמועה ואגדה שאסור לומר בבית האבל, מללמוד הלכות אבלות שמותר ליושבים שם והוא שומע ואפילו מותר לו לתקן את טעותם. ובפשוטו י"ל שללמוד ביניהם ולשאת ולתת ביניהם והוא שומע שרי. אבל לדרוש ברבים אסור, כי זה בפרהסיא, ומושך את הלב לענינים אחרים, שלא כן ביניהם לבין עצמם שרי להם ללמוד, והוא שרי לו לשמוע.

ואם כנים אנו בדברים אלו, א"כ כל הראיות הנ"ל אינן שייכות לנושא של לומר שמועה ואגדה בבית האבל, כי הם לומדים לעצמם ואינם דורשים ברבים. ואין לזה שייכות ללימוד זוהר ומשניות בינם לבין עצמם. וכן להושיב ישיבה על קברו בודאי שרי.

וכן מה שלומדים למנוחת הנפטר ודאי שרי, ומה שכתב חזו"ע שאפשר שיש לחלק בין כשאדם מעיין בעצמו לשמוע מפי דרשן מ"מ אין לבדות חילוקים להחמיר באבל. עכ"ל. והא חילוק זה חובה לומר ממה נפשך, שאל"כ השו"ע סותר עצמו. וזה חילוק מובן. ומסתבר, וכי נחייב את כל המנחמים לישב ללא מעשה וללא לימוד. אלא ודאי שבינם לבין עצמם נושאים ונותנים, וכל האיסור לדרוש ברבים.

ח. ומ"מ יש להעיר הרי בזמן הזה גם דורשים ברבים. ובבית אבלים מהודר דואגים לדרשנים מומחים ונחשב למעלה.

וי"ל בזה, דהוא אחד מהדברים שבהלכות אבלות נהגו להקל כי השתנה המצב והמציאות. שהרי אם לא ידרשו, הם ידברו ביניהם דברים בטלים ויתכן גם אסורים. וסיחו דעתם מהאבלות ביתר שאת ויתר עז, ויוצא שכרו בהפסדו שלא רק יסיחו דעתם מהאבלות אלא יעשו איסור של דברים בטלים וכדומה.

וא"ת מנין לשנות הלכה בשו"ע משום המציאות, וי"ל שבהלכות אבלות מצינו כגון זה, וכדלהלן.

א. סימן שפ סעיף א' וחייב בעטיפת הראש ובכפית המטה, שפירושו שיכסה הראש בטלית או בסודר כעטיפה הישמעאלית. וכיום לא נהגו בזה. ועיין בספר שו"ע אהלי שם הלכות אבלות סימן שפ ס"א שתמה על שינוי זה. ועיין סימן שפ, א'.

ב. בכפית המטה לא נהגו ועיין שו"ע סימן שפח ס"ב ובאהלי שם.

ג. ובחליצת כתף על אביו ואמו סימן שמ סעיף טז, וע"ש אהלי שם, ועוד.

וע"כ יש לומר שגם לומר דרשות בבית האבל בכלל זה, כי מנהגי אבלות תלויים במציאות, וחזינן שהשו"ע התחשב בזה לגבי כפיית המיטה סימן שפח סעיף ב', והכא נמי לגבי שאר שינויים, וה' יזכנו לכוון לאמיתה של תורה.

מיכאל פריץ



בס"ד טו אדר ראשון התשפ"ב

לכבוד הרב פרץ שליט"א, לא ידעתי לע"נ מי נמסרו הד"ת מללו, ויהי זכרו ברוך עם נפש הצדיקים בג"ע. ולפי שקשה עלי עתה להשיב על כל פרט הנה העתקתי מה שכתוב אצלי במק"א, והרוצה יטול את השם.

א. עמדתי ואתבונן ביסוד לימוד תורה דיום ט"ב שנאסר בו לימוד מלבד דברים הרעים. האם יסוד לימוד דברים הרעים הוא מצד קיום מצות תלמוד תורה, שגם יום זה חייב בלימוד תורה מדכתיב והגית בו יומם ולילה, ורק מפני שד"ת משמחין את הלב יעסוק בדברים הרעים. או שיום זה פטור מת"ת והעיסוק בדברים הרעים שבירמיה הוא מפני שהם מענייני היום, וכדי לעורר את לב האדם, על דרך שכ' רבינו הגדול הרמב"ם (הל' תעניות פ"ה ה"א) יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה ויהיה זה זכרון למעשנו הרעים וכו' שבזיכרון דברים אלו נשוב להטיב וכו' ע"כ. והכ"נ העיסוק בדברים הרעים אינו מצד חיוב ת"ת אלא כדי לעורר הלבבות. ובעיוני בזה ראיתי שהדבר נתון במח' הפוסקים. ודבריהם יבוארו בטוט"ד וכדלהלן.

הנה אמרו בתענית (ל) ואסור לקרות בתורה וכו' ולשנות במשנה ובתלמוד ובמדרש ובהלכות ובאגדות וכו' ר' יהודה אומר אף אינו קורא במקום שאינו רגיל לקרות ואינו שונה במקום שאינו רגיל לשנות אבל קורא בדברים הרעים וכו' משום שנאמר: פקודי ה' ישרים משמחי לב. אולם לגבי אבל מצאנו במו"ק (כא.) דאסור בתלמוד תורה מדקאמר רחמנא ליחזקאל 'והאנק דום'. ויל"ע אי אבל מותר בדברים הרעים. ויעויין בתוס' (מו"ק כא. ד"ה ואסור) שהביא פלוגתא בזה, לדעת ר"י אבל אסור אף בדברים הרעים, דהא קאמר קרא האנק דום, ומשמע שאסור לתלמוד כלל. וביאור הדבר שהאבל צריך להיות דומם מכל דבר, ודברים הרעים בכלל. ויש להבין לפי דרכו מהו החילוק בין אבל דעלמא לאבלות דט"ב. וראיתי לרבינו המאירי (מו"ק שם) שכתב לפרש וז"ל: דעת קצת אסור אף בקינות ודברים הרעים אף על פי שהותרו בתשעה באב, שבאבל הדבר תלוי בשתיקה, ובתשעה באב אינו תלוי אלא בצער וכו' ע"כ. [וראה בברכות ו: אגרא דבי טמייא - שכר בית האבל - שתיקותא]. אכן התוס' שם הביאו בשם שרבינו יעקב התיר לעת זקנתו, ומה שאמרו האנק דום, לא קאמר אלא בדבר המשמח וכדאמר בתענית משום שנא' פקודי ה' ישרים ע"ש. ומשמעות הרמב"ם נראה שסובר כדעת ר"י, שהרי בהלכות תעניות (שם הי"א) פסק בזה"ל: ואסור לקרות בט"ב בתורה וכו' וקורא באיוב ובקינות ובדברים הרעים. ואילו בהל' אבל (פ"ה הטו -טז) כתב: מנין שאבל אסור בד"ת, שהרי נאמר ליחזקאל האנק דום. אסור לקרות בתורה ובנביאים וכתובים ולשנות במשנה ובמדרש ובהלכות ובהגדות ע"כ. ומדלא

קאמר הרמב"ם שמותר בדברים הרעים ש"מ שגם בהם אסור. וכבר ראיתי להגרי"ד סולובייצ'יק בס' 'שיעורי הרב' (ענייני ת"ב סי' כ) שדקדק כן, ונכון הוא. ובהגמ"י (שם אות נ) הביא שנהגו רבותינו לעסוק בהלכות אבלות וכן מהא דבתרא דתענית וכו' ואמרינן התם דקורא בדברים הרעים ע"כ. והיינו כדעת רבינו יעקב הנז'. ועיין בטור (יו"ד סי' שפד) שהביא מחלוקת הראשונים הנ"ל, והוסיף וכתב שדעת אביו הרא"ש כדעת המתירין לאבל ללמוד בדברים הרעים. ועיין בב"י שהביא את דברי הרמב"ן בתורת האדם שציין מחלוקת ראשונים בדבר, ולדברי המתירים לאבל לקרוא בדברים הרעים מדוייק שפיר הא דתניא (תענית ל.) כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב ואסור לקרות בתורה וכו' אבל קורא באיוב וקניות וכו' מדקתני רישא כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב וקא פריט סיפא קורא איוב וקניות שמע מינה אבל קורא בהן. ואיכא מאן דאמר כיון דקתני לה בתשעה באב ולא קתני לה באבל, שמע מינה חמורים הם ימי אבל בכך מתשעה באב, כשם שהוא חמור לענין כפיית המטה ועטיפת הראש ועשיית מלאכה, וכך דעת רבינו בעל התוספות ז"ל (מו"ק כא. ד"ה ואסור) עכ"ל. והוסיף הב"י שכן כתב סמ"ג (הל' אבלות ד"ו רמז) בשם ר"י וכו'. [וכן דעת שבוה"ל הל' שמחות (סי' כו)]. אולם דעת הרא"ש וכאמור היא להתיר לאבל לקרות בדברים הרעים, והכי נקטינן. וכ"פ השו"ע (שם ס"ד).

ב. ונחלקו רבותינו גדולי האחרונים אי אבל דמותר בדברים הרעים הוא רשות או חובה. ומריהטת דברי החכם צבי (סי' ק) עולה שישנו חיוב לעסוק בדברים הרעים, יעויין שם שנשאל אודות חכם אחד שהיה רגיל לגרוס משניות בע"פ, ומתה אשתו ביום שני של יום טוב ראשון דפסח, והורה החכ"צ שהרשות בידו לחזור על גירסאות משניות השגורות לו בע"פ בכל המועד כולו, ואף דאנן קיי"ל דברים שבצינעה נוהג, חדא דאין לך דבר האבד גדול מזה שאם לא יחזור עליהם ודאי ישכח, אף דלא אשכחן היתר לדבר האבד אלא במידי דאינו משמח ממש. ועוד דעד כאן לא אסרינן ליה לאבל בד"ת אלא בשאר ימות השנה דאם אינו עוסק בדברים המשמחים 'יעסוק' בדברים הרעים שבירמיה ובאיוב וקניות וה"ל אבלות וכיצא, אבל ברגל דודאי אינו נכון להתעסק בדברים האמורים אינו נכון לישב ובטל מד"ת מכל וכל. ועוד וכו' ובדיני אבלות אין נכון ללמוד ברגל וכו' ע"ש (ועי' בשו"ת מעט מים סימן צד מה שהעיר ופלפל בדבריו לגבי אם מותר לאבל ללמוד בדברים הרעים ביו"ט ובשבת). ומדבריו נראה שיש לאבל חיוב לעסוק בהל' אבלות ובדברים הרעים. אולם ראיתי למהר"י עייאש בס' שבט יהודה (יו"ד סי' שפד) שכ' דהאבל פטור לגמרי מד"ת, ואינו חייב ללמוד בדברים הרעים, אלא שאם רוצה הוא לקרות בהם רשאי. והביא כמה ראיות לדבר, חדא מדקתני אבל פטור מד"ת משמע פטור לגמרי, ואי חייב לעסוק בדברים הרעים נמצא שאינו פטור. וכן יל"ד מדקאמר מרן האבל מותר לקרות באיוב, דמשמע דמותר אבל אינו חייב. ותו מדקאמר ליחזקאל האנק דום, ודום לגמרי משמע. ותו מדהביא הטור מחלוקת אי שרי לאבל לקרות בדברים הרעים, שלדעת האוסרים משמע דפטור לגמרי, א"כ דוק מינה לדעת הרא"ש וסיעתו המתירין לקרות אינו אלא רק לענין שאינו אסור בקריאתם אבל לא לחייבם, דלא מסתבר שיהיו חולקין לקצוות. וכן משמע נמי מדברי הרמב"ן שהביא הב"י ריש סי' שפ"ד שכתב לסתור דעת הי"א שאבל אינו אסור בד"ת אלא ביום הראשון דומיא דתפלין, וכתב על זה שאינו נכון, דד"ת שאני דכתיב בהו משמחי לב הילכך כל ז' אסור, ועוד דלא דמי

לתפלין דהא פטר נפשיה בק"ש שחרית כדאיתא בערכין ע"כ. אלמא מדקאמר שיכול לפטור עצמו בק"ש דשחרית ולא קאמר שיכול ללמוד בדברים הרעים ש"מ דפטור מללמוד בדברים הרעים. ודוחק לומר דנקט טעמא רויחא לכו"ע. ועוד מהאי טעמא גופיה דפטור נפשיה בק"ש היא גופא איכא למילף מינה דפטור מללמוד בדברים הרעים. ואל יוקשה מדין תפלין (עי' יו"ד סי' שפח) דכתבו הפוסקים שאבל מותר בהם היום השני, ומותר היינו חייב, דהא אינו רשאי להפקיע עצמו מתפלין כל שבעה, דשאני התם שאין לו במה להפקיע עצמו דאין לו תחליף לזה, משא"כ תלמוד תורה יכול לפטור עצמו בק"ש שחרית וערבית. וכן מוכח מפירש"י (מו"ק כא.) שכתב וז"ל: ואסור לקרות, כדאמרינן לעיל מדאמר רחמנא ליחזקאל האנק דום, והא דאמר אבל חייב בכל מצות האמורות חוץ מן התפלין, התם שאר מצות דעלמא אבל הני אית בהו שמחה ע"כ. ואם איתא דמותר בדברים הרעים וחייב למה לא העמיד רש"י הך דאבל חייב בכל מצות האמורות בתורה דמיירי בשאר דברים הרעים. ואין לומר דרש"י סבר כסברת ה"א האוסרין לאבל גם בדברים הרעים דלא אשכחן מי שיאמר כן בדעתו. וכן משמע ממה שאמרו הפוסקים דאם רבים צריכים 'מותר', כלומר דאינו אסור אבל לא שיהיה חייב עכ"ל. והסכים עמו בס' מסגרת השלחן (יו"ד שם ס"ד).

ג. ונראה להביא סעד לדברי מהר"י עייאש מדברי הריטב"א (מו"ק טו.) שכתב: וקשה לי הא דאמרינן אבל אסור בד"ת, והא אמרינן בסוכה (כה:) אבל חייב בכל המצות שבתורה חוץ מתפלין. וי"ל שאין למדין מן הכללות אפי' נאמר בהן חוץ והכא פשיטא ליה דאסור בד"ת משום שהם משמחי לב. ועוי"ל שכיון שקורא ק"ש שחרית וערבית סגי ליה כדאיתא במנחות (טז:) ונמצא שהוא פטור ממנה. ע"ש. ומבואר מדבריו דאבל פטור לגמרי מד"ת, דאל"כ יכול היה לתרץ דקורא הוא בדברים הרעים ושפיר מקיים בזה מצות תלמוד תורה. ובאמת שכבר עמד בזה בחי' ערוך לנר (סוכה כה:) וכתב לתרץ את קושיית הריטב"א על דרך זו, שהלימוד בדברים הרעים נחשב דברי תורה ומקיים בזה מצוה. ולפי האמור י"ל דהריטב"א אינו סבור כן, מפני שלפי דעתו פטור האבל מתלמוד תורה ואף דברים הרעים בכלל תלמוד תורה הם. אולם יל"ע לשיטת הריטב"א מעיקרא מאי קשיא ליה, והלא הוא בעצמו הסיק להלן (מו"ק כא. סוד"ה ואסור לקרות) בזה"ל: ונראין הדברים דמותר ג"כ לשנות באבל רבתי וכן בהל' אבלות כדי לידע מה יש לו לעשות. וראה עו"ש (כג. ד"ה ואין אומרים שמועה בבית האבל) וז"ל: ושמע מינה שאין הלכות אבלים בכלל שמועה והגדה שאמרו בברייתא, ומסתברא שאף האבל מותר לשנות בהל' אבלים כדכתיבנא לעיל ע"כ. והשתא כיון שיכול האבל ללמוד הל' אבלות וא"כ מצי שפיר לקיים מצות ת"ת. ולבר מן דין מש"כ הריטב"א בפשיטות שיכול לפטור עצמו בק"ש שחרית וערבית אין זה מוסכם, דהא כ' הר"ן בנדרים (ח.) מסתברא לי דלאו דוקא דבהכי מפטר שהרי חייב אדם ללמוד תמיד יומם ולילה כפי כוחו, ואמרינן בקידושין (ל.) ושננתם לבניך שיהיו ד"ת מחודדין בפ"ך וכו' וק"ש שחרית וערבית לא סגי בהכי (ומשמע שהוא דאורייתא, ועיין שו"ת מהרש"ם ח"ה סי' לב דכ"ט ע"א שסובר דהחוב להגות בתורה יום ולילה הוא מדרבנן, והעיר מדבריו הר"ן כאן ע"ש). וראה עוד בשו"ת שמן רוקח (ח"ב סי' י"ב ע"א ד"ה והיות). ועיין לח"מ (פ"א מהל' ת"ת ה"ה) שדקדק מדברי הרמב"ם שכתב: כל איש מישראל חייב בת"ת שנאמר והגית בו יומם ולילה, דמזה מוכח דלא ס"ל כמ"ד שיוצא

בק"ש שחרית וערבית (ובאמת שיש אריכות דברים בענין זה, וכבר נודעה הסתירה שיש בדברי רשב"י במנחות למבואר בדבריו בברכות לה: ועיין בשד"ח ח"ב מע' ו כלל טו, ולהגר"ז בקו"א להל' תלמוד תורה פ"ג, והדברים עתיקים). אך באמת לק"מ, שהרי גם הריטב"א (נדרים שם) כתב כדברי הר"ן, דמ"ש דיוצא בק"ש שחרית וערבית היינו בדלא אפשר ליה טפי, שטרוד בפרנסתו, הא לאו הכי לא מפטר ע"ש. ולפי"ז י"ל כיון דס"ל שאבל אינו יכול לעסוק בד"ת שפיר יוצא בק"ש שחרית וערבית. אלא דאכתי קשיא סו"ס למה אין מצות תלמוד תורה מתקיימת בלימוד הל' אבלות, וצ"ע. ואיך שלא יהיה מבואר מדברי הריטב"א דאבל פטור לגמרי מת"ת ובכלל זה לימוד בדברים הרעים.

[ואגב אעיר בקצרה, דהלכה זו שאסור לומר הגדה ושמועה בבית האבל (מו"ק כג.) הלכה פסוקה היא ברמב"ם (הל' אבל פי"ג ה"ט). וכ"נ בשו"ע (יו"ד סי' שעח ס"ז), ואינה שייכת לדין אבל האסור בד"ת וכמבואר בחי' הריטב"א הנ"ל. וכבר דנו הפוסקים אודות המנהג הרווח היום שמדברים ד"ת והגדה בבית האבל, והוא דבר הנוגד את ההלכה הפסוקה, עיין ערוה"ש (יו"ד שם) שהעיר על זה. וראה בס' ויקרא אברהם (דקכ"ג ע"ג) שהמנהג להביא כדי לעורר לב העם בתשובה ולהשיב רבים מעוון. ועיין בשו"ת רב פעלים (ח"ג סוסי' לא) שכ' להליץ בזה לפי שיש בזה עילוי לנפש הנפטר. ועיין בארוכה בשו"ת יביע אומר (ח"ד חיו"ד סי' כט)].

ד. ובעיוני בזה ראיתי להגאון המופלא מהר"י נג'אר בס' שמחת יהודה עמ"ס שמחות (פ"ה דף כ.). שעמד על הוכחות מהר"י עייאש וכ' להשיב עליהן. הנה כלפי מש"כ בסוף דבריו דברים צריכים לו מותר ומשמע דאיסורא ליכא אבל אינו חייב, אין בזה הוכחה, ואדרבא אי ליכא איסורא הדר חיובא עליה. ומה שכתב מרן דהאבל מותר וכו' ומשמע דחיובא ליכא, וכן משמע מדקאמר ליחזקאל האנק דום ולגמרי משמע, אין אלו הוכחות, חדא דא"כ מקרא דהאנק דום משמע שגם בדברים הרעים יהיה אסור? אלא על כרחך דהאנק דום היינו בד"ת המשמחים, וממילא מש"כ מותר לקרות היינו דבהם ליכא איסורא לפי שאינם משמחים וחיובא איכא למקרי בהו. ולפי"ז נמי אין לומר דמחלוקת הראשונים היא קוטבית. ומה שהוכיח מדברי רש"י שכ' דבהני איכא שמחה, ולמה לא כ' דשרי בדברים הרעים, היינו לפי דהאי קרא דהאנק דום היינו דוקא בדברי תורה דאית בהו שמחה, ומעתה הדבר ברור שבדברים הרעים חייב לעסוק בהם. ומה שכ' דאין לומר דרש"י סובר כמ"ד דאסור בדברים הרעים ולפיכך לא אוקים לה בהכי דלא מצאנו מי שיאמר כן, י"ל דמה שלא מצאנו מי שיאמר לפי דמספ"ל אי ס"ל לרש"י דבדברים הרעים שרי וחיובא איכא, או"ד ס"ל דאסור. אך מ"מ אין לומר דרש"י ס"ל בוודאות כ"א, דא"כ מהו זה שכ' רש"י 'אבל הני לית בהו שמחה', והרי אפי' בדברים הרעים דליכא שמחה איירי ברייתא דאסור לקרות. ומה שהוכיח מדברי הרמב"ן, הנה מריהטת דברי הרמב"ן דכ' דמצי פטר נפשיה בק"ש ולא כ' שיעסוק בדברים הרעים, נראה מריהטת דבריו נראה דהוא ז"ל נוטה לדעת האוסרים לאבל לעסוק אף בדברים הרעים ולכן הוצרך לכתוב דמצי פטר נפשיה בק"ש. ומה שכ' דאדרבא אי מצי פטר נפשיה בק"ש א"כ בדברים הרעים יהיה אסור, י"ל כיון דליכא טעמא דמשמחי לב הדר דינייהו כשאר דברים המשמחין לב בכל יום דאסור. עכת"ד, ובתוספת הסבר. וראה עוד בשו"ת דברי יצי"ב (ח"ב סי' רמ) שלפי דעת הפוסקים הסוברים דאבל רשאי לקרוא

בדברים הרעים שוב אין זה רשות, דלא מצאנו במצות ת"ת גדר רשות. והדברים מתאימים למבואר.

ומעתה נמצאה לפנינו מחלוקת ראשונים ואחרונים אי לימוד דברים הרעים לאבל הוא בגדר רשות ואינו תחת החיוב של מצות תלמוד תורה, שלצד זה אבל פטור אף ממצוה זו. או שיש חיוב לעסוק בדברים הרעים כיון שגם האבל מחויב במצות תלמוד תורה, אלא שלא הותר לו לעסוק בד"ת משמחי לב. ולפי"ז י"ל דפלוגתא זו היא רק לענין אבלות על מתו, דנפק"ל מקרא דיחזקאל דאמר רחמנא האנק דום, דאפשר לפרשו בתרי אנפין, או שישתוק לגמרי וגם דברים הרעים נכללים בו, וזלתי מה שהוא חייב לדעת 'כדי לקיים את מצות האבלות', או שנאסר רק מדברים המשמחים, דומיא דת"ב שנאסר מקרא דפקודי ה' ישרים משמחי לב. ברם לגבי אבלות דת"ב דילפינן לה מקרא דפקודי ה' משמחי לב הרי זה ברור שיסודו מדין 'צער' ולא מדין 'שתיקה' וכמו שכ' המאירי. וא"כ אף אי נימא לגבי אבל שהוא פטור לגמרי ממצות תלמוד תורה אלא שמותר ורשאי לקרות בדברים הרעים, מ"מ לגבי אבלות דט"ב דלא כ' ביה האנק דום, מהכ"ת שהוא מחויב לשתוק מד"ת. וכיון דכו"ע מודו דבת"ב קורא בדברים הרעים וכדאיתא בברייתא, מאן מפס למימר שאינו מצד חיוב ת"ת. וכ"ש לדעת החולקים וסוברים שגם אבל מחויב בת"ת ולא נאסר אלא בדברים המשמחים, דודאי לא גרע אבלות ישנה דקילא טפי, ובודאי שהעיסוק בדברים הרעים הוא מצד מצות תלמוד תורה דרמיא עליה כבכל יום, ולא מפני שהם ענייני היום. אולם ראיתי להרב ערך השלחן (או"ח סי' תקנ"ד סק"א) שהביא דברי מהר"י עייאש הנו'. ומדבריו נראה שהוא מדמה דין ת"ב לדין אבל וגדר א' להם דמותרים ורשאים ללמוד ואינו חיוב. [ובקונט' אחרון (לסי' תקנ"ד) העיר מדברי החכ"צ]. ולדעתי נראה דבתשעה באב אינו פטור ממצות ת"ת, ושאינו מאבל דכתיב ביה האנק דום וכאמור. ושור"ר למוהר"ח פלאג' בס' מועד לכל חי (סי' י אות כא) שהעיר על הני רבנן קדישי מהר"י עייאש והרב ער"ה, וכתב, ולי הפעוט צריכה רבה, ואני מצטער על הנשים דבטלות הן, והם באו להוסיף על האנשים. ע"כ.

ה. וראיתי להגאון שדי חמד (מע' בין המצרים סי' ב אות יג, ובמערכת ו כלל טו) שעמד על קושיית הרב שלחן גבוה שהקשה, דהא אבלות ישנה היא מדרבנן ואיך יכלו לפוטרו בתשעה באב מת"ת, והא כללא הוא דלא אתי דרבנן ודחי לשל תורה. וניח"ל לפי שיכול לקיים בק"ש. והעיר ע"ז כאמור לעיל. והוא ז"ל כ' לתרץ, דגם בת"ב אין פוטר אותו ממצוה זו, אלא שאסרו לעסוק בדברים המשמחי לב, אבל הוא ברי חיובא לעסוק בדברים הרעים. הרי לנו להדיא שדעת הגאון שד"ח שאין אבלות של ת"ב פוטרותו מחיוב תלמוד תורה, ופשוט שהעיסוק בדברים הרעים יסודו מדין מצות ת"ת. וכן מצאתי הלום שכן כ' מהר"י נבארו בס' לב מבין (הל' תלמוד תורה די"ד ע"א ד"ה וראיתי) לתרץ כיו"ב.

ו. ונראה לכאורה שבזה נעוצה מח' הקדמונים המובאת בטור (סי' תקנ"ט) וז"ל: ולא יאמר ואני זאת בריתי אותם וגו' שנראה כמקיים ברית על הקינות, ועוד דלא שייך למימר ואני זאת בריתי 'שהכל בטלים בו' ע"כ. וכ' הב"י פירוש מדברי תורה. ובהמשך דבריו כ' הטור: אבל מנהגנו לומר ואני זאת בריתי ולמה לא נאמר והעם עוסקים באיוב וירמיה. ומחלוקתם תתבאר עפ"י

הנ"ל, דכיון שבטלים מתורה שוב אין להזכיר פס' זה, והעיסוק בדברים הרעים אינו בגדר מצות ת"ת. ולדעת החולקים יש מצות ת"ת גם ביום ט"ב אלא שיש 'לעסוק' בדברים הרעים כדי שלא יבוא לידי שמחה בלימודו, [ועיין להגרי"ד סולובייצ'יק בס' שיעורי הרב (עניני ת"ב ס" כב) בשם זקנו הגר"ח שהיה סבור שיש לעסוק בדברים הרעים בעומק העיון, שגם זה מהווה קיום באבלות היום כשעוסק בעמקות בדברים הרעים. אומנם המשנ"ב (סי' תקנד סק"ה) אסר ללמוד דרוש או קושיא או תירוצ אפי' בדברים הרעים]. והנה מרן השו"ע (סי' תקנט ס"ב) כתב, ואומר אחר קינות ואיכה סדר קדושה ומתחיל ואתה קדוש ע"כ. ומבואר בדבריו שאין לומר ואני זאת בריתי וגו'. והנה מדלא נקיט בדבריו את טעם הדין, י"ל שעיקר הטעם הוא כדי שלא יהיה נראה כמקיים ברית על הקינות, ולא מצד איסור לימוד תורה, דהא פסק מרן (סי' תקנד ס"א -ב) שיש לקרוא בדברים הרעים, ומותר ללמוד מדרש איכה וכו' ולדעת הטור איכא בזה קיום מצות ת"ת. ולפי מה שהתבאר לעיל י"ל שגם מרן ז"ל ס"ל שמצות ת"ת נוהגת גם ביום ט"ב אלא שיש לקיימה בלימוד דברים הרעים וכמשנ"ת, ומה שאין מזכירין הפס' ואני זאת בריתי הוא כדי לחוש לטעם השני שלא יהיה נראה כקיום ברית על הקינות. ודו"ק.

ז. ושוב מצאתי בשבלי הלקט (הל' שמחות סי' כו) שכ' וז"ל: מצאתי בתשובות הגאונים ז"ל כל יום שאסור לקרות בתורה כגון 'אבל' 'ותשעה באב' אסור לברך ברכת התורה פי' במאה ברכות. ומבואר מדבריהם שגדר א' להם, ובשניהם הוא 'פטור לגמרי' ממצות ת"ת ואינו אלא רשות, ולכן אין לו לברך. ונראה דהמה ז"ל ס"ל דגם בדברים הרעים אינו קורא. אך יעויין בדברי הרב שבה"ל (סדר תענית סימן רסט) שהביא דבריהם ותמה עליהם וז"ל: ולי נראה שצריך עיון שהרי הוא 'רשאי' לקרות בתורה ובאיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיה, הלכך מברך ברכת התורה וקורא בפרשת תמיד בלבד. ומבואר בדבריו שהוא סבור דרשאי האבל לקרות בדברים הרעים. ותימה דהוא ז"ל ס"ל בהל' שמחות שאבל אסור בדברים הרעים. ותו מאי קשיא ליה ודלמא ס"ל לגאונים דאבל אינו קורא בדברים הרעים. אומנם המעיין בדבריו יראה דבהל' תעניות מיירי לענין ת"ב ולא הזכיר 'אבל', ועל זה הקשה דהא שרו בדברים הרעים, ואילו בהל' שמחות שם מיירי בדיני אבל. אך אכתי קשיא דשם הזכיר ג"כ ת"ב ומשמע דחד דינא אית להו. ומ"מ נלע"ד דמה שכ' כאן 'דרשאי' לקרות בדברים הרעים, היינו רשאי וחייב (וכיו"ב כ' התוס' בקידושין ריש לג.), כשם שאמרו דאבל ביום השני רשאי להניח תפלין, והיינו חייב וכמו שכ' מהר"י עייאש לעיל. ומשכן, נראה שלדעת שבה"ל חיובא רמיא ללמוד בדברים הרעים ולכן חייב ג"כ בברכה"ת.

קנצי למילין, מסתברא לענ"ד שעניין לימוד דברים הרעים בט"ב יסודו מצד מצות תלמוד תורה וכמשנ"ת. ועתה ראיתי למורנו הראש"ל זצוק"ל בס' חזון עובדיה (הל' ת"ב מעמ' שיג והלאה) שעמד גם הוא על המחקר בזה, ואנחנו הוספנו הרבה נופך ודברים בהאי שמעתתא כפי שיראה המעיין, וגם הוא העלה דאיכא חיובא דת"ת ביום ט"ב ולעסוק ביום זה בדברים הרעים. וציין שם את דברי הגר"ח מוואלוז'ין בספר מנוחה וקדושה (דף י ע"ב) שהתריע על מה שנהגו אבלים בשבעת הימים וט' באב שאינם עוסקים בתלמוד תורה בהתמדה, וחטאם גדול מאוד בביטול

תורה, וגם תפלתם פסולה, שהרי חז"ל אסרו אבל במלאכה כדי שיהיה זמנם פנוי ללימוד תורה בדברים המותרים יעו"ש. ואכמ"ל.

מנאי עבד לעם קדוש

משה צבי ברוך בוחבוט

רב ואב"ד עיה"ק טבריה



הרב טוביה שלמה בר אילן*

ר"מ בישיבת הגולן

כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי

מבוא

אביי ורבא קבעו "כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי". ברצוני במאמר זה 'לאסוקי שמעתתא זו אליבא דהלכתא'. בחלקן הראשון של המאמר, נסקור את שיטות הראשונים השונות בהבנת מימרא זו, ובהבנת הסוגיא בכללה, ובמיוחד בהבנת הביטוי 'משום רפואה'.

בחלק השני, נראה את דברי ר' יוסף קארו בבית יוסף ובשולחן ערוך ואת מחלוקת האחרונים בהבנת שיטתו. לסיכום המאמר נראה את שיטות האחרונים הלכה למעשה.^א

וזאת למודעי! ככלל, אסור לאדם שאינו בקי לעסוק ברפואות מחשש שיוזיק וכפסק ערוך השולחן (יורה דעה שלו ב):

ומיהו אסור להתעסק ברפואות אלא אם כן הוא בקי ויש לו רשות מבית דין והאידנא צריך להיות מוסמך מהממשלה שיש לו רשות ליתן רפואות לחולאים וגם לא יהא שם גדול ממנו שאל"כ כשהזיק הרי הוא שופך דמים.^ב

על כן, הדיון ביחס לעיסוק בדרכי רפואה כאלו ואחרות הוא רק באופן שמשרד הבריאות מאשר זאת, או באופן שאין כל חשש נזק ברפואה זו.



חלק א' – שיטות הראשונים בביאור דברי אביי ורבא

שנינו במשנה שבת (ו, י):

יוצאין בביצת החרגול ובשן שועל ובמסמר מן הצלוב^ג משום רפואה דברי ר' מאיר

* בין כתיבת מאמר זה לפרסומו, עלה לגנוי מרומים אבי מורי עטרת ראשי, הרב נפתלי צבי יהודה, הכ"מ. יהיו דברים אלו לעילוי נשמתו הגדולה.

(א). במסגרת מאמר זה לא אדון בחילול שבת לצורך רפואה אלטרנטיבית וכדו', עיין בהרחבה בשו"ת יביע אומר חלק ח' או"ח לו. ובע"ה נרחיב בדברים אלו במאמר נפרד.

(ב). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעויין במה שהראיתי בס"ד בספרי שאין הלכה בזה כערוה"ש אלא הלכה כרמב"ן, הטור, השו"ע וכמעט כל האחרונים, שעל מנת לעסוק ברפואה אין צורך ברשות כלשהי, אלא די בבקאות.

(ג). באופן פשוט, הכוונה למסמר מאדם שנצלב, וכך מפורש בשו"ת הרשב"א א תיג. אמנם, מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה עולה, שכוונת המשנה ל'עץ הצלוב', שהוא כינוי לצמח הפיאוניה הוא צמח האדמונית, שהקדמונים ייחסו לו סגולות ריפוי לאפילפסיה. ראה במאמרו של פרופסור זוהר עמר: "האדמונית ותרופות הנכפה בתקופות קדומות", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי כא, ירושלים תשס"א, ליד הערות 10-12, וראה לקמן הערה ה.

וחכמים אומרים אף בחול אסור משום דרכי האמורי.^ד

ועל כך נאמר בגמרא (שבת סז; וכעין זה חולין עז):

אביי ורבא דאמרי תרוייהו: כל דבר שיש בו משום רפואה - אין בו משום דרכי האמורי.

הא אין בו משום רפואה - יש בו משום דרכי האמורי? והתניא: אילן שמשיר פירותיו סוקרו בסיקרא וטוענו באבנים. בשלמא טוענו באבנים - כי היכי דליכחוש חיליה, אלא סוקרו בסיקרא מאי רפואה קעביד?

כי היכי דליחזייה אינשי וליבעו עליה רחמי

הגמרא לא בארה את יסוד מחלוקת התנאים, וממילא לא התבאר בדבריה היחס בין המשנה ובין דברי אביי ורבא. בחלק זה אציג את שיטות הראשונים בהבנת הגמרא, ומכח זה תתברר גם שיטתם ביחס לרפואה 'על דרך הסגולות'. אף שמקובל לפתוח בפירוש רש"י בסוגייה, כיון שדבריו אינם ברורים כל הצורך, ואף יש שינוי בין פירושו במסכת שבת לבין פירושו במסכת חולין, אנו נפתח בבירור שיטות הרמב"ם והרשב"א.



פרק א' - שיטת הרמב"ם והרשב"א

א. דברי הרמב"ם במורה נבוכים

מורה נבוכים (ג, לז מהדורת מקבילי):

כדי להרחיק מכל מעשי הכישוף נאסר לעשות דבר ממנהגיהם, אפילו בדברים הקשורים למעשי החקלאות והרעייה וכיוצא בהם. כוונתי לכל מה שאומרים שהוא מועיל ואיננו נובע מהעיון במדעי הטבע, אלא קורה לטענתם על דרך הסגולות. זהו שנאמר "ולא תלכו בחקת הגוי" והם מה שחכמינו ז"ל מכנים 'דרכי האמורי'. זאת משום שאלה הם סעיפים ממעשי המכשפים, שכן אלה הם דברים שאינם נגזרים מהיגיון טבעי, אלא הם מובילים למעשי כישוף הנסמכים בהכרח על ענייני הכוכבים, ואם כן הדבר מתגלגל לרומם את הכוכבים ולעובדם.

הם אמרו במפורש "כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי", כלומר שכל מה שהעיון במדעי הטבע גוזר - הוא המותר, ומה שאינו כן - אסור. לכן, כשנאמר "אילן שהוא משיר פירותיו טוענו באבנים או סוקרו בסיקרא", הקשו על מעשה זה ונאמר: "בשלמא טוענו באבנים כי היכי דליכחוש חיליה אלא סוקרו וגו'. הרי התברר שסימון

(ד). עיין מה שכתב במלאכת שלמה על אתר ביחס לחילופי הגירסאות במשנה: "וחכ"א אף בחול וכו'. כך היא הגירסא ברוב הספרים וגם ברב אלפס אבל בירושלמי הגירסא דברי ר' יוסי, רבי מאיר אומר אף בחול אסור ובירושלמי: "אית תנאי תני ומחליף. ר' חנינא בשם ר' יוחנן כמתני'".

לפי אתר 'הכי גרסינן', בכת"י מינכן הגירסא כלפינו, אך בכת"י אוקספורד 366 ובכת"י ותיקן 108 הגירסא כמו בירושלמי. לגבי שינוי גירסה המופיע בדברי המאירי, ראה להלן הערה מב.

באוכרה אדומה וכל מה שדומה לו בכך שאין טענה הגיונית הגוזרת אותו - אסור לעשותו משום דרכי האמורי.

...אל יהיו קשים בעיניך הדברים שהתירו דוגמת מסמר הצלוב וכן השועל, כי באותם זמנים חשבו שהם תוצאתו של הנסיון, ואם כן נעשו משום רפואה. והרי זה כמו קשירת הפיאווניה (אדמונית) על הנכפה, ונתינת צואת כלב על נפיחות בגרון, ועישון בחומץ ובמרכזיט לנפיחות הגידים הקשים. כי כל מה שהתאמת נסיונו כמו אלה, אף על פי שאין טענה הגיונית הגוזרת אותו - מותר לעשותו, כי הוא משום רפואה, והרי הוא כמו החומרים המשלשלים.

הבן אם כן מדברי, אתה המעיין, את הדברים הנפלאים האלה, ונצור אותם, "כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרתך".

מדברי הרמב"ם עולה כי דברי רב ושמואל 'משום רפואה', כוונתם למעשים שתועלתם מוכרת. יש מעשים שיסודם הוא 'היגיון טבעי', היינו שאנו מבינים מדוע הם מועילים, ויש מעשים ש'התאמת נסיונם', אף שאין 'טענה הגיונית הגוזרת אותם', ואף בהם אין איסור 'דרכי האמורי'. בקצרה - 'משום רפואה' היינו שבאופן אובייקטיבי המעשה מועיל לרפואה. מעשים שאינם מרפאים אסורים, משום שהאדם עלול לבוא על ידם למעשי כישוף הקשורים לענייני הכוכבים וממילא לעבודה זרה.

לשיטה זו, קושיית הגמרא מסקרא 'מאי רפואה קעביד' ברורה מאליה. יסוד ההיתר הוא התועלת שבדבר, והגמרא סברה שאין בצביעת האילן כל תועלת ורפואה, ולכן היא אסורה משום 'דרכי האמורי'.

כדברים האלו פסק הרמב"ם בי"ד החזקה (שבת יט, יג):

יוצא אדם... ובסלע שעל גבי הצינית, ובביצת החרגול, ובשן השועל, ובמסמר הצלוב, ובכל דבר שתולין אותו משום רפואה--והוא שיאמרו הרופאים, שהוא מועיל.

ה). אף בפרקי משה מאמר כב 18 (מהדורת מונטנר עמ' 270) הרמב"ם מתייחס לרפואה זו: "שורש פיאווניה אם ייקשר בדבר וייתלה על צווארו של הנער הנכפה - יבריא, וכבר ניסו זה ובחנוהו".

ו). יש להעיר כי הרדב"ז (ה, קנג) הבין אחרת בדעת הרמב"ם כאן, אך נראה שזו דעת יחיד ובעזרת ה' ארחיב בדבריו במאמר נפרד.

ז). להבנה מעמיקה יותר של דברי הרמב"ם ראה מה שכתב פרופסור דב שוורץ בחיבורו אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים (בר אילן, תשנ"ט) עמודים 52-53: "אריסטו ביקש להסביר את התנהגות הגופים בעולם התת-ירחי אף ורק בהתייחס לארבע האכיות היסודיות שלהם (חום, קור, יובש ולחות) ולתורת המקומות הטבעיים. לדידו ההשפעה החיצונית היחידה על העולם החומרי הנדרשת להסברת השינויים שבו - מקורה בתנועת השמש במסלולה השנתי... עם זאת הצליחו המסורות האסטרוולוגיות והמגיות להביך את האריסטוטליים בהציגן מערכת של תופעות שלא ניתן היה לשלול את ממשותן ולא היה להן הסבר במסגרת האריסטוטלית. אלו הן הסגולות, כלומר כוחות המצויים בחומרים מסוימים ואשר לא ניתן להעמידם על האכיות בלבד. האריסטוטליים לא יכלו להתעלם מתופעות אלו, שממשותן התחוורה בעיקר בתחום הפרמקולוגיה, כמו פעולתן של עשבי מרפא. מתנגדי הפרדיגמה האריסטוטלית טענו, כי פעולות ה'סגולות' ניתנת לביאור רק מתוך הנחת כוחות והשפעות מיוחדים שמקורם בעולם העל ירחי או העל חומרי.... כדי להסביר את תופעת הסגולות טענו האריסטוטליים, כי... מגוון האפשרויות הגנוזות בצורות שבחומר מתגלה על ידי נסיונות בלבד".

כדברי הרמב"ם עולה גם מדברי רבינו יונה^ט והמרדכי.^ט

יש לציין כי לשון הירושלמי (שבת ו ט) בענין זה שונה מלשון הבבלי. בעוד שבגמרתנו מוזכר הלשון 'כל שיש בו משום רפואה', שניתן לפרשו בכמה אופנים כפי שנראה בהמשך המאמר, הירושלמי נוקט 'כל שהוא מרפא אין בו משום דרכי האמורי', ולשון זו היא כשיטת הרמב"ם, המתייחס לרפואה באופן 'אובייקטיבי'.



ב. השגות הרשב"א על הרמב"ם

מצינו שתי תשובות של הרשב"א העוסקות בבירור המימרא של אביי ורבא.

בתשובתו הראשונה (א, קסז), הרשב"א מתיר לעשות 'צורת אריה בלא לשון חרותה על טס של כסף או של זהב לרפואה'. צורה זו היתה צריכה להיעשות 'בימים ידועים ובמעלות ידועות', כלומר בתנאים אסטרונומיים מסוימים, ולעיתים אף לוותה בהקטרת קטורת.

לאחר דיון באיסור עשיית צורות מדין 'לא תעשו איתי', הרשב"א עוסק בדין 'דרכי האמורי' וקובע שאין בכך חשש של 'דרכי האמורי', ומציין שאף הרמב"ן היה עושה צורה שכזו לרפואה.^א

ח. שערי תשובה ג, קד: "ובחוקותיהם לא תלכו" (ויקרא יח, ג). הוזהרנו בזה להתרחק מכל דרכי האמורי, ומהם הלחשים והקמיעים שאינם מן המומחה לרפואה".

על שיטת רבינו יונה שהוזכרה בשולחן ערוך, כפי שיבואר בחלק השני של המאמר, העירו האחרונים (גר"א שא כז ד"ה ויש מי, לבושי שרד שא כז, שניהם הובאו במ"ב שא סקק"ז, חסדי דוד על התוספתא פרק ה' ד"ה איזהו כתב) שלפי זה האיסור לצאת בקמיע שאינו מומחה הוא גם בחול משום 'דרכי האמורי' ולא רק בשבת. החסדי דוד כתב לחלק בין 'קמיע של עיקרין', שבאופן כללי מקובל כמועיל מבחינה רפואית, ובין 'כתב של לחשים', שוודאי אין בו ממש. הבנין ציון (שא כז בסוף דבריו) והאגרות משה (ה יח, על שו"ע שא כז) כתבו שיתכן שהקמיע רפא כבר בעבר, ועל כן אין כאן משום 'דרכי האמורי', ובכל זאת אין הוא נחשב מומחה מספיק כדי להתיר לצאת בו בשבת. עיין גם בהגהות מעט צרי (לבעל ישועות מלכו בסוף הספר) על הלכות שבת פרק יט הלכה יג, ועל פיו יתורץ באופן אחר, ואין כאן המקום.

ט. שבת רמז שס: "כל דבר שיש בו רפואה פי' כגון לחשים מומחים כגון פייגא וכגון לחשים הנקובים למעלה בתלמוד מותר ושאר לחשים שאינם ידועים מומחין יש בו משום דרכי האמורי ורש"י פי' בענין אחר ולא נ"ל". ביחס ללחש הפייגא, כוונתו לרפואה סגולית שכללה גם מדידת אזור-חגורה. רפואה זו מוזכרת בשו"ע סימן שו סעיף ז, וראה בהרחבה בהערות כתונת תשב"ץ על הספר תשבץ קטן סימן תמא, הוצאת מכון תורה שבכתב, ירושלים תשס"ה. כאן המקום להעיר כי במקומות נוספים בהלכות שבת מוזכרות רפואות סגוליות: טמינת השליא כדי שיחם הולד (של, ז), והתנת חלב אם על מי שנשפה בו רוח רעה (שכח, לה ברמ"א בשם 'שיבולי הלקט').

י. הרשב"א ציין שרפואה זו מועילה ל'חולי המתניים', ואילו רבי אבא בר משה הירחי ציין שרפואה זו מועילה לחולי הכליות. הכוונה היא לאבנים בכליות הגורמים לכאבים במתניים, ראה מאמרו של אברהם אופיר שמש, 'חולי האבן' – אבנים בדרכי השתן: טיפולים קדומים והשלכות הלכתיות, אסיא עט-פ, תשס"ז, עמוד 60.

הרחבה ביחס לאופי רפואה זו ומקורה – ראה י, שצימלר 'צורת אריה לכליות והמחלוקת על לימודי החכמות בראשית המאה הי"ד', ספר היוכל לשלמה פינס, ב, עמודים 397-398. הפניה זו מובאת אצל שוורץ, לעיל הערה 5, עמוד 112.

יא. מעניין לציין כי, לאחר חיפוש בפרויקט השו"ת, מתברר כי הרמב"ן לא הביא בשום מקום בכתביו את דברי אביי ורבא 'כל שיש בו משום רפואה', ובפרט בחיבור 'תורת האדם' שמוקדש לעניני רפואה, אך לא עוסק כלל בעניני רפואות סגוליות. תשובה אחת לרמב"ן מצאנו בעניני ניהוש וכישוף ושם מתייחס לרפואה 'בדבר שדים' – נדפסה במיוחדת לרמב"ן

רבי אבא בר משה הירחי" (מנחת קנאות, מכתב א') תמה על היתרו זה של הרשב"א:

כי הגיד לי אחד מן החברים כי הרב התיר לעשות צורת אריה שעושים בימים ידועים ובמעלות ידועות, יען כי הוא מנוסה ומעולה לחולי הכליות בקמיע מומחה

ואני תמה איך פה קדוש יאמר דבר זה? שהרי בודאי אין לך עובר לאו דלא תעוננו גדול מזה? שאחד מן הפירושים – 'שלא נחשב עונות על פי משפטי הכוכבים' שהרי לא הצריכה התורה להזהיר אלא על דבר שיש לו קצת עיקר שהוא קצת כדאי לטעות בו ומזה המין כל מה שאסרו רז"ל משום דרכי האמורי, מה מאד מופלג בטובו מה שפירש הרמב"ם ז"ל בח"ג מספרו הנכבד מורה הנבוכים. ומה שהתירו קמיע מומחה אולי הוא דבר שיש לו מן הענין ההוא בסגולה כמסמר הצלוב, אבל דבר שנעשה על פי המערכת נראה בודאי שהוא אסור.

רבי אבא מתבסס על דברי הרמב"ם במורה נבוכים האוסר לעסוק ב'משפטי הכוכבים', ובודאי שאף רפואה הנסמכת על הכוכבים בכלל זה, אף שרפואות אחרות סגוליות – מותרות כמסמר מן הצלוב וכקמיע מומחה. עוד ציין ר' אבא כי בודאי איסור התורה 'לא תעוננו', הוא על מעשים כאלו שיש להם תועלת, שלולי כן התורה לא היתה אוסרת אותם, וממילא בודאי שאף רפואה על פי 'משפטי הכוכבים' כלולה באיסור זה.

בתשובתו השניה (א תיג) הרשב"א השיב לתמיהות ר' אבא הירחי, ואף ציין שהרמב"ם ודאי לא ראה כל תועלת באסטרולוגיה, שלא כעולה מדברי ר' אבא הירחי. בתוך דבריו הרשב"א השיג באריכות על שיטת הרמב"ם. ראשית, דברי הרמב"ם נראים כסותרים, משום שמצד אחד הרמב"ם סובר "שכל דבר שנמצא בו תועלת באמת אינו בכלל מה שאסרה תורה", אך מצד שני הוא אסר בתחילת דבריו את המעשים שלא גזור אותם 'העיון הטבעי'. שנית, התייחסות הרמב"ם ל'העיון הטבעי' אינה ברורה דיה, והלא ודאי יש עניינים ש"לא ישיג עיון טבע זה כל חכם שבחכמים אלו של חכמת הטבע".

בסיום דבריו הרשב"א תמה – אם כדברי הרמב"ם שמותרת רק רפואה הנשענת על העיון הטבעי – מהי משמעות דברי אבאי ורבא ש'כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי' – והרי זהו פשוט ש'נתנה רשות לרופא לרפאות'. על כרחנו שאבאי ורבא התירו לרפואה "אפילו מה שלא יגורוהו העיון הטבעי של חכמים אלו".

סימן רפג. ביחס לתשובה זו עיין באריכות במאמרו של הרב יעקב הלוי ליפשיץ צפונות ד.

כמו כן הובא בשם הרמב"ן לאסור את מנהג הכפרות, ראה אורחות חיים דין ערב יום הכפורים, וראה להלן סוף סעיף ד.
(ב). מחכמי לוניל בפרובנס, לפני כשבע מאות וחמישים שנה. רבי אבא עורר פולמוס רחב בענין לימוד הפילוסופיה, ואת חלופת המכתבים עם גדולי דורו בענין זה ריכז בספר מנחת קנאות.

האחרונים⁵⁰ הסכימו שהרמב"ם אינו אוסר רפואה סגולית, ושלא כהבנת הרשב"א בדבריו, ודברי הרמב"ם המתירים רק רפואה על פי היקש הגיוני - כוונתם לאסור רפואה על פי משפטי הכוכבים, שלהם אין כל בסיס במציאות לדעת הרמב"ם.⁵¹

כיצד, אם כן, יש להבין את תמיהת הרשב"א? יפה באר את הדברים פרופסור דב שוורץ (אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, עמודים 113-114). לטענתו, הרשב"א עצמו סבר שרפואה 'על פי משפטי הכוכבים' היא מוכחת, ועל כן אין הבדל בינה ובין רפואות סגוליות אחרות:

הסתירות שמצא הרשב"א נובעות מכך שהוא עצמו לא הבחין בין מגיה אסטרולית⁵² כמו הורדת רוחניות לבין תורת הסגולות כפי שעשה זאת הרמב"ם... מתודת המחקר הביולוגית של אריסטו קרובה ביותר לנסיוניות, והרמב"ם כנראה ידע זאת היטב... לפיכך מחקר הסגולות שעונה על דרישות המדע (ניסיוניות) יכול להיחשב דיסצפלינה מדעית. לעומת זאת, קישור מחקר כזה לאסטרולוגיה משמיט את בסיס ה'מדעיות' שלו לחלוטין ומכניסו לתחום האסור מבחינת ההלכה, שהרי המגיה האסטרולית היא בגדר אמונת שווא המופקעת מגוון מדעי כלשהו.

לסיכום, מפשט דברי הרמב"ם עולה כי כאשר הנסיון מוכיח שהרפואה הסגולית מועילה הרי שאין בה איסור, וכלשונו בספר משנה תורה 'והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל'. משמעות דברי אב"י ור"ב 'כל שיש בו משום רפואה' היא - כל פעולה שמוכחת כמרפאת.

יג). הסבר זה בדעת הרמב"ם מופיע כבר ב'כתב התנצלות' אשר שלח החכם אנבויט אברם, הלא הוא ר' ידעיה הברדשי, מחכמי פרובנס לרשב"א, נדפס בשו"ת הרשב"א א תיח. האחרונים שנקטו תירוץ זה לא ציינו לתשובה זאת. ראה תוספת יום הכפורים יומא פג, א, דרכי משה יורה דעה קעט א, חוות יאיר רלד (וכן להלן - ההפניות ל'חוות יאיר' בסתמא הן לתשובה זו), עטרת צבי (מהר"ץ חיות) מאמר רביעי. ועיין גם פתח הדביר שא, כז ד"ה ברם (עמוד ט' במהדורה החדשה) ובדברי שער הציון שא סקק"ה וראה בהערה הבאה.

יד). אמנם, גם הבנה זו בדעת הרמב"ם צריכה בירור, וכבר התקשה בכך רבינו יוסף בן דוד מסרגוסה, תלמיד הר"ן, הובאו דבריו בהערות המהדיר, הדרוש הי"ב הערה 129: "ואם דעת הרב ז"ל (הרמב"ם) שכל מה שהוא בסגולה כבר גזר עליו הטבעי אלא שידענו שהוא טבע נעלם מעינינו, הנה יש לנו להשיב על זה: איכה נדע הדבר שתהיה סגולה אחר שנעלם הטעם ממנו, אם משום שנמצא יוצא לפעולה זו תמיד, כן גם הדברים אשר עושין המכשפים הנה הם פועלים תמיד כן ונראים לנו אצל החוש, אם כן נוכל לומר דכשפים הם סגולה, ואם כן, למה נאסרו". כלומר, בשיטת הרמב"ם לכאורה טמונה 'קולא מפליגה'. הרמב"ם תולה את איסורי התורה, בין משום 'כישוף' ובין משום 'דרכי האמורי', בחוסר התועלת שלהם במציאות. אם כן, אם נוכיח מבחינה מדעית את התועלת שיש במעשים אלו - הרי שלא יהיה בהם איסור, וכך אמנם כתב בעל פתח הדביר שא כז ד"ה ואיך שיהיה (עמוד יב במהדורה החדשה). לא זו אף זו, אלא שרבינו הרמ"א (דרכי משה שהובא בהערה הקודמת) כתב בדעת הרמב"ם להתיר 'לכוין השעות שזו השעה ראויה יותר לקבל רפואה!', שהרי לפי הבנתו - תועלת זו מוכחת במציאות, ויל"ע. ביחס לדעת הרמב"ם בענין זה - ראה גם פירוש המשנה לפסחים סוף פרק ד'.

יש להעיר כי אף ראשונים אחרים, שלא סברו כשיטת הרמב"ם שאין כל בסיס מדעי לכישוף, התמודדו עם שאלה סוגיא זו - מה היחס בין איסור התורה על 'כישוף' ובין פעולות כפי טבע העולם ובלשונו - פעולות המבוססות על המדע - שלכאורה התורה לא אסרה אותן. ראה את דברי הר"ן בסוף הדרוש הרביעי וכן ספר החינוך (מצוה סב) והמאירי (סנהדרין סז ב), ראה דבריהם לקמן אות ד' ובהערה 51.

טו). כלומר, פעולות הקשורות ל'הורדת שפע' מהכוכבים.

ג. שיטת הרשב"א בתשובה על פי ביאורו של הר"ן

לאחר שראינו את שיטת הרמב"ם ואת השגות הרשב"א עליו, נראה כעת את דברי הרשב"א עצמן ביחס לחשש 'דרכי האמורי' ברפואה על ידי צורה:

ואי משום דרכי האמורי - האמת כמו שאמרת - שכל שיש בו משום רפואה וידוע לרופאים שהוא כן אין בו משום דרכי האמורי. ויתר מזה נראה שכל שלא נאסר בגמרא באותן המנויין בדרכי האמורי אין לנו לאסרן. לפי שאין הסגולות נודעות לנו ואין לנו לדון עליהם מדרכי הטבע המפורסם שהרי יש סגולות שלא נודע עיקרן לכל בעלי הטבע כקמיע של עיקרין וקרירת האבן הירוקה הנקראת אשטופאסי.²⁷ גם בעשבין גם בלחשין שהתירו חכמים כמו שאמרנו בכמה מקומות לימא הכי ולימא הכי. ואין לך רחוק מן הטבע מלחש שברירי ברירי. ואף על פי כן התירוהו חכמים בהדיא באותן השנויין בגמרא שיש בהן משום דרכי האמורי.

הרשב"א פותח בהסבר דברי רב ושמואל בדרכו של הרמב"ם - כהבנת האחרונים שהבאנו בסעיף הקודם - שרפואה הידועה לרופאים אין בה משום 'דרכי האמורי', אף אם היא 'רפואה סגולית'. הרשב"א מוסיף ומחדש שאף רפואות שלא ידועות לרופאים מותרות, שהרי 'אין הסגולות נודעות לנו', ורק מה שחכמים אסרו בפירוש - יש בהם משום 'דרכי האמורי'.²⁸ במילים אחרות, בעוד הרמב"ם אוסר רפואה שאיננה מבוססת מבחינה 'מדעית', הרשב"א מתיר רפואה כזו ובלבד שלא תיאסר על פי חז"ל. אמנם, אם אכן מותר להתרפא אף ברפואה שאיננה מבוססת 'מדעית' - מדוע חז"ל אוסרים רפואות מסוימות משום 'דרכי האמורי'?

הר"ן בדרשותיו (הדרוש ה"ב) "הולך בעקבות הרשב"א הן בהבנת שיטת הרמב"ם והן בהשגותיו על דברי הרמב"ם.²⁹ יתכן שסתומות דברי הרשב"א ניתנות להתברר מדברי הר"ן (דרשות הר"ן, הדרוש ה"ב):³⁰

טז. נראה שכוונת הרשב"א לאבן הטופז, שנעזרו בה לצינון הגוף ומניעת קרי לילה. (ראה - החן שבאבן, פרופסור זוהר עמר, הר ברכה תשע"ז, עמוד 228)

יז. ראה קביעה זו גם בספר יראים סימן שיג, הובא בהג"מ על הרמב"ם עבודה זרה ריש פרק יא.

יח. באמינות ייחוס דרשות הר"ן לרבינו ניסים בן ראובן גרונדי, עיין בדרשות הר"ן השלם, הוצאת מוסד הרב קוק במבוא. הציטוטים להלן וכן הביאורים הם מתוך מהדורה זו.

יט. יש לציין כי בדרוש הרביעי, הר"ן כתב בדעת הרמב"ם עצמו להתיר שימוש ברפואה סגולית וכהבנה הפשוטה שהבאנו בתחילת דברינו. הר"ן מצטט את דברי הרמב"ם במורה הנבוכים ביחס לדרכי האמורי, ומסיים: "ויתחייב מזה שכל מה שאסרה אותו תורה הוא הדברים הבטלים שאין בהם ממש, והם להשיג רצון המשפיע שהוא דבר אין לו אמיתות, אבל להכין המתפעל אם בטבע גלוי או נעלם כמשפטי הסגולות לא אסרה זה תורה כלל". אף בחידושו לסנהדרין (וראה במבוא למהדורת מוסד הרב קוק על ייחוסם לר"ן) כתב: אם הגויים נהגו באיזה מנהג שאין לו מבוא בדרכי הטבע ולא נתאמת הנסיון, העושה כמותן יש בו משום דרכי האמורי... וכן פירש הרמב"ם ז"ל. במסכת חולין (כו). מדפי הרי"ף) הר"ן כתב בסתם "כל שיש בו משום רפואה ואף על פי שאינה ניכרת שרי שלא אסרה תורה משום דרכי האמורי אלא אותם מעשה תוהו שלהם שאין בהם תועלת", ולא הפנה לא לרשב"א ולא לרמב"ם והדברים צ"ב, ועיין לקמן בהערה 28.

כ. ראה להלן בסוף הסעיף שהרשב"א חזר בו מהיתר עשיית צורה לרפואה, אך לא שמענו שהר"ן חזר בו. על התאמת שיטות הר"ן והרשב"א ראה גם בסעיף הבא

ואחר אלו ההקדמות נאמר שריר וקיים וזהו אמרם: "אביי ורבא דאמרי תריויהו כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי", אין הכונה שיגזרם העיון הטבעי, אבל הכונה שכל מי שיכוון בו שיהיה פעלו פועל הרפואה, והוא המיר הנמזג^{כא}, אין בו משום דרכי האמורי, כי אלו הדברים כשהיו סמים או דיבורים שישנו הנמזג הפרטי בסגולתם, אין בהם צד איסור ולא מדרכי האמורי כלל, ואפילו עשיית צורה מיוחדת לרפואה על זה, מותר... כן אין בין זה ובין תליית העשב הנקרא בלשון ערב פאוני^{כב} כלום^{כג} וכל מה שנודע היתרו בתלמוד, הוא מזה המין.

אבל מה שאסרה תורה משום דרכי האמורי, ושנודע איסורו בתלמוד הוא ממין האחר, והוא שאותן האומות בזמן הקדום, היו מדמין לעשות פעלים או דיבורים להשיג מהם תועלת מצד הגעת רצון בעל הכח השמימי אליהם, וכל מה שיהיה מזה המין, הן שיהיה לו עיקר או שיהיה פועל הבטלה, נאסר מפני שהוא מדרכי עבודה זרה.

הר"ן מחלק בין רפואה אסטרולוגית המתבססת על פעולה בדרכי הטבע ובין רפואה אסטרולוגית המייחסת 'רצון' ל'בעל הכוח השמימי'. יש לשים לב כי בתחילת המאמר הבאנו את דברי הרמב"ם במורה נבוכים, שאסר את העיסוק ברפואה אסטרולוגית, משום שהיא 'מובילה למעשי כישוף הנסמכים בהכרח על ענייני הכוכבים', ומכך האדם מגיע 'לרומם את הכוכבים ולעובדם'. לעומת זאת, הרשב"א והר"ן מתירים רפואה אסטרולוגית כ'צורת אריה לכליות' וכיוצא בזה, ולשיטתם זוהי רפואה ככל הרפואות. אמנם, יש מעשים שהם עצמם 'מדרכי עבודה זרה' והם אלו שאותם אסרו חז"ל בפירוש.

במילים אחרות, הרמב"ם סבר ש'רפואה מבוססת מדעית', בין אם הביסוס הוא הגיוני ובין אם הביסוס הוא נסיוני ודאי מותרת ואין בה כל צד של כישוף או הסתמכות על ענייני הכוכבים, שהרי לו היה בה צד כזה, הרי שהיא לא היתה מועילה, וודאי שהיא אסורה כהרחקה מעבודה זרה.

לעומת זאת, הרשב"א סבר שאין זהות בין התועלת הרפואית ובין היסודות האליליים של הרפואות. תתכנה רפואות מבוססות מדעית שהן 'מדרכי עבודה זרה' ועל כן אסרו חז"ל, ותתכנה רפואות שאינן מבוססות מדעית, אך הן מותרות משום שאין בהם כל חשש אלילי. בעיני הרשב"א, כאשר האדם מנסה להתרפא על ידי פניה לכוכבים, הרי שיתכן שיש לנסיון זה בסיס 'מדעי', אך הוא אסור בהחלט משום 'עבודה זרה'^{כד}.

(כא). "שינוי ההרכב של הדבר הנמזג" (ביאור בארות משה, מהדורת מוה"ק)

(כב). כאשר רפואה זו התיר הרמב"ם בפירוש – ראה לעיל הערה ה.

(כג). דוגמא נוספת ליסוד זה בדברי הרשב"א והר"ן ניתן לראות ביחסם לנחשים. הרשב"א (א תיג) סובר "שלא ילך אחרי נחשים אלו אלא שאם שמע במקרה שמותר לסמוך עליו להנצל מן השבי". הר"ן (חידושי הר"ן לסנהדרין סה:): הביא את דברי רבינו דוד, האוסר לגמרי לעסוק בנחשים אלו משום שהם "דברים בטלים שאין להם עיקר לא בדרך הטבע ולא בדרך החכמה", אך כותב "אבל הרמב"ן ז"ל הסכים בתשובת שאלה שאף במה שנאסר משום נחש אין אסור אלא שלא לשאול בהם אבל לעשות כנגדן אין לנו ומסיק וכן נראה נכון". עוד מפנה הר"ן לדברי הרמב"ם האוסר על פעולות על פי משפטי הכוכבים ונשאר בצ"ע. ביחס לתשובת הרמב"ן ראה לעיל הערה יא.

לאור דברי הר"ן והרשב"א האלו, קושיית הגמרא מסקרא מעט קשה,^כ שהרי לא מצאנו על כך איסור מפורש של חז"ל. היה מקום לומר שקושיית הגמרא מתבססת על ההנחה הברורה שמנהג זה יש לו שרשים אלייליים ועל כן יש בו משום 'דרכי האמורי',^כ אלא שלשון הגמרא 'מאי רפואה קעביד' אינו משמע כך, וראה עוד לקמן.

עם כל האמור לעיל, הבית יוסף כתב (יורה דעה סימן קמא) שמצא 'בתשובת חכמי קאלוני'ה האחרונים' שהרשב"א חזר בו מהיתר עשיית צורה,^כ אולם כאמור לעיל, היתר זה הובא גם בדברי הר"ן, וצ"ע.



ד. שיטת הר"ן והרשב"א במעשים שודאי אין בהם רפואה

הרשב"א בחידושו למסכת שבת מעלה אפשרות להרחבת גבול ההיתר בכיוון אחר:

כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי. פירוש כל שיש בו משום רפואה בין סם בין לחש, דאפילו לחשים שיש בהן ממש ומועילין לרפואה יש בהרבה מקומות בתלמוד שהן מותרין...

ואפשר דאפילו לחשים שאין אנו יודעין אם יש בהן משום רפואה אם לאו מן הספק מותרין ולא אסרו אלא אותן שהן בדוקין ודבר ברור שאין בו משום רפואה, וכן נראה שפירשו בתוספות.

אף כאן, הר"ן בפירושו לרי"ף (שבת ל: מדפי הרי"ף) הביא את דברי הרשב"א.^כ

על פי דברים אלו, בארו הרשב"א (חולין עז ב) והר"ן (על הרי"ף, חולין כו. מדפי הרי"ף) את הקושיא מסיקרא. כיון שברור שאין בסיקרא תועלת, הרי שהיא אסורה משום 'דרכי האמורי'.^כ אפשרות זו שהעלו הרשב"א והר"ן זוקקת ביאור – הלא, כפי שבארנו לעיל, הרשב"א לא הסתייג מרפואות שאין בהן בסיס מדעי, כל עוד חז"ל לא אסרו אותן. אם כן, מדוע לשיטתו נאסרו 'אותן שהן בדוקין ודבר ברור שאין בו משום רפואה'?^כ

כד. כן הקשה החוות יאיר סימן רלד

כה. וכך מצינו בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם (המספיק לעובדי השם פרק כה): והרי אמרו ז"ל: "כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי", והתירו ב"אילן שמשיר את פרותיו טוענו באבנים וסוקרו בסיקרא" – אפילו הוא מהמפורסמים שבדרכי האמורי, ובלבד שלא יַעֲשֶׂה מתוך כוונה להידמות אליהם, אלא לתועלת אחרת.

כו. ועיין שיירי כנסת הגדולה על אתר המסתפק, האם הרשב"א חזר בו ואוסר מטעם 'לא תעשון איתי' או מטעם 'דרכי האמורי', משום שעושה ב'עונה ידועה', ואכ"מ.

כז. מדברי החוות יאיר נראה שהוא הבין בשיטת הר"ן שהוא מחמיר כדברי הרמב"ם לעיל, ותמה על כך בשו"ת קול בן לוי המובא לקמן.

כח. החוות יאיר תמה – מניין לגמרא שאין כל תועלת במעשה זה – "דשמא נודע בנסיון סגולה הזאת?"

כט. הרשב"א מתייחס במפורש ללחש שאינו בדוק וכך גם נמצא בר"ן שהתבסס על דבריו. בחלקו השני של המאמר נרחיב בשיטת הבית יוסף (שא, כז) שהבין שיש חילוק בין לחש ובין מעשה רפואי אחר. החוות יאיר דחה את דבריו וכתב: "ואלו דברי הר"ן ברור מיללו דסבירא ליה פי' כל שיש בו רפואה רצונו לומר שנודע בנסיון שמרפא ולכן שרי

מצאנו שתי תשובות לדבר.

הר"ן בחידושו למסכת עבודה זרה (ר"ן על הרי"ף, עבודה זרה ב:) מתייחס למעשים שהיו נהוגים בזמנם:

שורפין על המלכים ולא מדרכי האמורי. אינה מדרכי האמורי לחוש ללא תעשה כמעשיהם לפי שלא אסרה תורה אלא חוקות של עבודה זרה אלו דברים של הבל ובטלה וכולן יש בהם צורך עבודה זרה.

הר"ן לא התייחס למעשים בהקשר רפואי, אולם נראה שאין חילוק בדבר. נראה בדעתו שהן הקביעה שרק מה שאסרו חז"ל הם בכלל 'דרכי האמורי' והן הקביעה שדברים של הבל ובטלה הם בכלל 'דרכי האמורי' יסודן אחד – למנהגים אלו יש שרשים אליילים ועל כן נאסרו.

תשובה שניה מצאנו בדברי רבינו רפאל הלוי¹ (שו"ת קול בן לוי סימן ב) המבאר את דברי הרשב"א:

ואמטו להכי כל שעושה משום רפואה ואפילו שאותו דבר הוא בספק אם ירפא, מכל מקום עושהו על הספק שמא ירפא, נמצא שבסיבה וטעם הוא עושה ולא ללכת בחוקותיהם, דהא מידי ספק לא נפקא אולי ירפא, מה שאין כן באותן שבדקו ואין מועילין, שאין שם מקום פטור אלא עיקרו של דבר ואזורו מוכיח עליו דסרכייהו דגוים נקט, וזה מדוקדק בדבריו עיין עליו.

ר' רפאל הלוי מבאר שכוונת רב ושמואל לאסור מעשים שאין בהם כל תועלת, משום שיש בכך משום הליכה בדרכי הגויים, כלומר – הבעיה איננה במעשים עצמם, אלא רק שכאשר אדם עושה מעשים אלו, הרי יש בכך משום חיקוי דרכי הגויים. נראה כי יסוד דברים אלו של ר' רפאל הלוי נמצא בדברי המהרי"ק הידועים (שורש פח) ביחס לאיסור הליכה בחוקות הגויים.² המהרי"ק מבאר שאיסור הליכה בחוקות הגויים, הוא לעשות דברים שאין בהם טעם, "דכיון שהוא עושה דבר משונה אשר אין בו טעם נגלה אלא שהם נוהגים כן אז נראה ודאי כנמשך אחריהם ומודה להם דאם לא כן למה יעשה כדברים התמוהים האלה". על כן, דברי אב"י ורבא מתייחסים למנהגים שהאמוריים נהגו, אך כיון שהוא עושה זאת 'משום רפואה', ואין כוונתו ללכת בדרכי הגויים, הדבר מותר. המהרי"ק מבסס את דבריו על התוספתא: "האומר אל תפסוק בינינו פן תפסוק אהבתינו יש בו משום דרכי האמורי ואם מפני הכבוד מותר", ומכך לומד

ולא סבירא ליה שום חילוק בין מעשה או לחש ומה שכתב 'ואפשר דאף לחשים שאין אנו יודעים וכו'" הוא הדין הכי נמי מעשים". כן נראה מדברי הר"ן בחולין שהוזכרו לעיל, וכן נראה מדברי הר"ן בדרשותיו (שיובאו להלן) ביחס לרפואה הסגולית, שמתייחס ל'סמים או דיבורים שישנו הנמוג הפרטי בסגולתם', וכן מפורש בדברי הנמו"י שבת סז א המתיחס לסברת הר"ן, לקמן הערה לה. וראה לקמן בסוף החלק השני של המאמר את דברי הים של שלמה וכן תשובת ר' שלמה קלוגר המתבסס על היתרו של הר"ן בצורה כוללת.

ל). מחכמי אומיר, נפטר בצעירותו לפני כשלוש מאות שנה.

לא). הערת אבי מורי זצ"ל. הדרכי משה בסימן קעח הביא תחילה את דברי הר"ן שיסוד האיסור הוא מעשים אליילים ולאחר מכן את דברי המהרי"ק שיסוד האיסור הוא חיקוי הגויים. אף בהגהתו לשולחן ערוך שם הזכיר את שני היסודות האלו יחד, וראה לקמן חלק ב' אות ב'.

המהרי"ק: "הרי לך דכל שהוא משום תועלת וכבוד מותר ואף על גב דהרגילו בו אמוריים משום חוקם אפילו הכי כיון שאינו מתכוין אלא מפני הכבוד מותר".

ר' רפאל הלוי ציין שהדברים מדוקדקים בדברי הרשב"א, אך לא פרש כיצד. יתכן שכוונתו לדברי הרשב"א בתשובתו לרבי אבא מרי המוזכרת לעיל. הרשב"א מציין שההיתר שלו לעשיית צורה לרפואה לא כלל עשיית צורה בזמן מסוים. אמנם, מוסיף הרשב"א (שו"ת הרשב"א חלק א סימן תיג), אפשר שאפילו אם עושה צורה בזמן מסוים – אין בכך משום 'מעונן' הפועל לפי העיתים והשעות, שהרי סוף סוף זוהי רפואה הנשענת על הטבע:

דאדברא אסור להשען על הנס. ואפילו במקום הדברים שנודעו לחכמים בסגלה שצריך להשמר ואין העיון הטבעי משיג. הנה שנכנסו בכלל ההיתר הזה כל שאמרוהו שיש בו משום רפואה בין בסגולת העצם בין בסגולת הדבור והפעולות. ואפשר שאפילו העתים והשעות בכלל זה כל שהוא עושה צורה לרפואה ונותן דעתו לשמים. לא כאותן שמכונין לשר השולט באותו יום שזה כעובד אותו.

מדברים אלו עולה שכאשר האדם 'מכוון דעתו לשמים' ואין כוונתו לילך בדרכי הגויים, אזי המעשה מותר.

לסיכום. הר"ן והרשב"א כתבו שמעשים שבוודאי אין בהם תועלת אסורים משום 'דרכי האמורי'. מדברי הר"ן במקום אחר נראה שיסוד האיסור הוא הצד האלילי שוודאי שיש במעשים אלו. לעומת זאת, ר' רפאל הלוי כתב על פי דברי הרשב"א שיסוד האיסור הוא שבאופן שוודאי שאין במעשים אלו תועלת, הרי שאין כוונת האדם לרפואה אלא לחיקוי הגויים, ועל כן התורה אסרה מעשים אלו. במילים אחרות, מעשים שיש בהם צד אלילי, או מעשים שנראה שכוונת האדם לחקות את מעשי הגויים – אסורים אף שחז"ל לא אסרו בפירוש.

לאור דברים אלו יש להבין את התנגדותו של הרשב"א למנהג הכפרות (שו"ת הרשב"א חלק א סימן שצה):

אני מצאתי מנהג זה פשוט בעירנו עם שאר דברים שהיו נוהגין כיוצא בזה. שהיו שוחטין תרנגול זקן לכפרה על הנער היולד וחותכים ראשו ותולים הראש בנוצתו בפתח הבית עם שומים. והבלי' הרבה שנראו בעיני כדרכי האמורי ודחקתי על זה הרבה. ובחסד עליון נשמעו דברי ולא נשאר מכל זה ומכיוצא באלו בעירנו מאומה. אף על פי ששמעתי מפי אנשים גוונים מאד מאשכנו היושבים עמנו בבית המדרש שכל רבני ארצם עושין כן ערבי יום הכפורים ושוחטין לכפרה אווזין ותרנגולין. גם שמעתי כי נשאל לרבינו האיי גאון ז"ל ואמר שכן נהגו. ועם כל זה מנעתי המנהג הזה מעירנו.

לכאורה, לא מצינו בחז"ל לאסור בפירוש מנהג זה, ונראה שהיסוד לאיסור הוא חוסר התועלת במעשים אלו, ועל כן הנוהג בהם נראה כחולך בדרכי האמורי.¹²



(לב). יש לעיין מה סוברים המתירים מנהג זה. שמא הם סוברים שכיון שכונת האדם היא לתשובה ולכפרה, ממילא אין בזה איסור, ועיין בהרחבה חיבור התשובה לרבינו המאירי מאמר ב' פרק ח', ועיין גם לקמן חלק ב' אות ב'.

ה. ביאור מחלוקת רבי מאיר וחכמים לאור שיטות הרשב"א והרמב"ם

הן הרמב"ם והן הרשב"א בארו שלפי אביו ורבא מותר לצאת בשן של שועל, משום ש'כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי', ואם כן, להלכה נפסק כרבי מאיר.⁷⁶ כפי שבארנו, לפי הרמב"ם יסוד ההיתר הוא התועלת המוכחת במעשה, ואילו לפי הרשב"א יסוד ההיתר הוא שהאדם מתכוון במעשה זה לרפואה.

את טעמם של חכמים האוסרים באר מהר"ם חביב (תוספת יום הכפורים יומא פג.):

דכל רפואה סגולית דאין בה טעם טבעי מסתמא אנו אומרים דתחלתה מן האמוריים ואסורה משום דרכי האמורי.

דברי המהר"ם חביב מתפרשים באופן שונה לשיטות הרשב"א והרמב"ם.

לעיל התבאר שהרשב"א סובר להלכה, בשיטת רבי מאיר, שכאשר החולה עוסק ברפואות שנבדקו והן ודאי אינן מועילות, הרי שהן אסורות משום 'דרכי האמורי' – או משום שבהן עצמן יש יסוד אלילי או משום החשש שיש כאן חיקוי של דרכי הגויים. לפי הרשב"א יש לבאר שלשיטת חכמים, יש לחשוש להליכה בדרכי הגויים בכל רפואה סגולית שאין בה טעם טבעי, אף אם ייתכן שהיא מועילה.

לעומת זאת, לפי הרמב"ם רפואה סגולית מותרת רק אם היא ודאי מועילה, ואם כן צריך לומר שלפי חכמים אסור להשתמש ברפואה סגולית, אף שהיא ודאי מועילה, משום שחכמים סוברים שאף אם האמוריים מצאו רפואה מועילה, מכל מקום אסור להתרפא ברפואה זו מחשש שמא בעקבות רפואות אלו, האדם ימשך לשאר עניינים אליליים.⁷⁷



פרק ב' - שיטת רש"י והרא"ש

א. פירושי רש"י לסוגיא והתייחסות הרא"ש לדבריו

דברי אביו ורבא ביחס לחשש 'דרכי האמורי' ברפואות נמצאין בשני מקומות ב"ש"ס, ורש"י פירש באופן מעט שונה את הסוגיא בכל אתר:⁷⁸

לג). הבית יוסף העיר, שלגירסתנו עולה שאף שחכמים נחלקו על רבי מאיר, אין הלכה כרבים בנידון דידן.

לד). לולא דבריו היה מקום לומר שחכמים ור' מאיר לא נחלקו במחלוקת עקרונית, אלא רק ביחס לרפואות מסוימות אלו של 'שן של שועל' וכדו'. לפי רבי מאיר, הרי שרפואות אלו הן ודאי מועילות (לדעת הרמב"ם) או לכל הפחות מועילות מספק (לדעת הרשב"א), ואילו לפי רבנן אין בהן תועלת ולכן הן אסורות משום 'דרכי האמורי'. אף יתכן שרבנן מודים שיש ברפואות אלו תועלת, אולם ברי להן שרפואות אלו מקורן בעבודה זרה ולכן אסרו אותן.

לה). ביחס לדברי רש"י, ראה גם את דברי הנמו"י בסוגיא בשבת: "שיש בו משום רפואה. שנראית רפואתו, כעין שתיית כוס ותחבושת מכה, כך פירש רש"י ז"ל. ולפי פירושו ז"ל לית להו לאביו ורבא הני דמייתי בגמרא דאין בהן משום דרכי האמורי כגון מרקדת לכותח משחקת לעדשים מצווחת לגריסין. ואני לא אמרתי כן בפירקא פרשת וארא, ונסמכתי שם בסברת הרנב"ר ז"ל." מדברי הנמוקי יוסף עולה שהוא גרס בהמשך הגמרא ביחס למעשים השונים המובאים שם 'אין בהן משום דרכי האמורי' ולא כפי גירסתנו, עיין בזה באריכות בתוספתא כפשוטה שבת ו, ה ואכמ"ל.

במסכת חולין רש"י באר כך:

יש בו משום רפואה - כגון משקה או סם או לחש שלוחש על המכה;
אין בו משום רפואה - כגון שעושין שלא על החולי כגון קבורת שליא בפרשת דרכים
וכיוצא בהם שדומין לניחוש.

ואילו במסכת שבת רש"י באר כך:

שיש בו משום רפואה - שנראית רפואתו, כגון שתיית כוס ותחבושת מכה,
ופרכינן: הא אין בו כו', כגון לחש שאין ניכר שיהא מרפא - יש בו משום דרכי האמורי
בתמיה.

הרא"ש במסכת שבת (ו יט) מביא את דבריו בסוגיא ומקשה:

פרש"י אין בו משום רפואה כגון לחש שאין ניכר שיש בו רפואה.
ולא נהירא לי דלעיל בשמעתין איכא כמה לחשים שהיו עושים.¹¹

אלא מיירי כשעשה מעשה ואינו ניכר שיהיה בו רפואה כגון סוקרו בסיקרא דאייתי עליה:
מלשון הרא"ש עולה שהוא מסכים לחילוק של רש"י בין 'ניכר' ו'אינו ניכר', אלא שלפי
רש"י לחש בסתמא אינו נחשב 'ניכר' ועל כך חלק הרא"ש. במחלוקת זו הדעות מנוגדות - לפי
רש"י, לחש חמור ממעשה, ועל כן אף שמותר להתרפא במעשה, אסור להתרפא בלחש. לעומת
זאת, לפי הרא"ש לחש קל ממעשה, ולכן מותר להתרפא בכל לחש אף שלא נראית רפואתו, אך
מעשה שאינו ניכר שיהיה בו רפואה - אסור משום 'דרכי האמורי'.

נציין כי קושיית הרא"ש מתייחסת לפירוש רש"י במסכת שבת, אמנם במסכת חולין רש"י לא
חילק בין 'ניכר' ל'אינו ניכר', אלא חילק בין 'משקה או סם או לחש שלוחש על המכה' ובין
מעשה 'שעושין שלא על החולי'. אם כן, יתכן שרש"י במסכת חולין הוא 'מהדורא בתרא' ואכן
רש"י חזר בו מכח קושיית הרא"ש.¹²



ב. ביאור שיטת רש"י

בביאור שיטת רש"י והרא"ש מצינו כמה אופנים.

א. אינה ניכרת - רפואה סגולית שאיננה מבוססת על טבע הסממנים

הרשב"א (חולין עז:; והר"ן (על הרי"ף, חולין, כז. מדפי הרי"ף) תמהו על שיטתו של רש"י. לכאורה
דברי רש"י סותרים את ההיתר של המשנה לצאת בשן של שועל, אף ששם אין הרפואה ניכרת

לו). בשו"ת חוות יאיר ציין שבהמשך הסוגיא שם מובאת דעתו של ר' חייא בר אבין שבסתמא יש בלחשים משום 'דרכי
האמורי' מלבד שני לחשים. ה'חוות יאיר' דן במחלוקת האמוראים בנושא זה.

לו). ראה במעדני יום טוב על דברי הרא"ש בחולין שם. וראה בסוף תשובת ר' אברהם קריספין, המציגת לקמן הערה נג.
מדברי החוות יאיר, שהובאו בהערה הקודמת, ניתן ללמוד תירוץ נוסף. רש"י סובר כדברי ר' חייא בר אבין שאוסר את כל
הלחשים משום 'דרכי האמורי' מלבד לחש למי שנעצה לו עצם בגרון. אמנם, שיטת ר' חייא בר אבין צריכה בירור -
מדוע לחש זה יוצא דופן ואכמ"ל.

כלל. כיון שלפי הרשב"א והר"ן, הרפואה ב'שן של שועל' נחשבת כרפואה מועילה, על כרחנו, שמשמעות המלים 'רפואה ניכרת' לשיטתם הינה 'רפואה הגיונית', וכלשון החוות יאיר (סימן רלד) - "מצד טבע הסממנין פועל פעולתו".¹

לפירוש זה מובנת תמיהת הגמרא מסיקרא, כיון שאין מובן בשכל מדוע צביעת האילן מועילה. לדבריו, לשיטת רש"י אין היתר להתרפא ברפואה סגולית.

החוות יאיר ממשיך ומבאר את שיטת הרא"ש, המקל בלחשים, אף שלכאורה דרך פעולתם אינה הגיונית, משתי סיבות אפשריות. יתכן שהקולא נובעת מכך שבלחשים אינו עושה מעשה, ויתכן שהקולא נובעת מכך 'שידוע שיש כח במוצא פי האדם לפעול כנודע'.

ב. אינה ניכרת - רפואה שהיא 'מדרך חוק ונחשים המוניים'

מדברי רבינו המאירי (בית הבחירה, שבת 10) מתברר שניתן לפרש אחרת לגמרי את הסוגיא, ובכך תבואר גם שיטת רש"י לאור דבריו:

וחכמים אוסרים אף בחול משום דרכי האמורי שכל שאינו מרפא מצד היקש טבעי או סגולה ידועה אלא מדרך חוק ונחשים המוניים אין זה רפואה אלא דרך ע"ז והוא שאמרו כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי ר"ל שרפואתו נכרת כגון שתיית סם ותחבושת מכה אבל הלחשים ומיניהם אסורים מדרכי האמורי...

לשון המאירי דומה מאד ללשון רש"י - הן בהתייחסות ל'רפואה ניכרת' והן בהבחנה בין 'שתיית סם ותחבושת מכה' המותרות ובין 'לחשים ומיניהם' האסורים, ועל כן, מסתבר לבאר את רש"י לאור הסבר המאירי², ועל ידי הקבלת שיטתם לשיטת הרשב"א והרמב"ם.

הרשב"א והרמב"ם התייחסו לרפואה שהוזכרה במשנה כרפואה מהימנה, אלא שלפי הרמב"ם תנאי זה הוא הכרחי, ואילו לפי הרשב"א, די באפשרות שהרפואה תועיל. לדעת הרמב"ם והרשב"א אביי ורבא סוברים כר' מאיר, המתיר רפואה זו.

לעומתם, רש"י והמאירי³ סוברים שהרפואה שהוזכרה במשנה היא 'רפואת אליל' - 'ניחוש המוני'. כוונת אביי ורבא איננה להתיר שימוש בתרופות, שהרי כפי שכתב הרשב"א לעיל⁴ דבר זה אינו צריך לפני ולפנים. כוונת אביי ורבא שמותר להיעזר דוקא ברפואות מהימנות ולא ב'נחשים המוניים', ועל כן אסור להרפא בשן של שועל, והלכה כחכמים.⁵ ממילא מתורצת קושית הראשונים על רש"י - מדוע מותר להתרפא ב'שן של שועל' והלא אין רפואתו ניכרת.

לח). וכן הבין פתח הדביר (סימן שא סעיף כה בתחילת דבריו) בדברי רש"י, עיין שם באורך.

לט). במשנה רש"י באר את שיטת חכמים "ניחוש הוא", ואף בזה יש דמיון לפירוש המאירי.

מ). אחר כתבי זאת, ראיתי בבני ציון (הרב בנציון ליכטמן) אורח חיים שא כז, שאף הוא כתב כדברי רש"י, ואף כתב שמשום זה: "כמה פוסקים מהראשונים שהביאו דיני כל המשניות שבפרק זה, ורק דיני המשנה הזאת, יוצאין בביצת החרגול וכו' השמיטו, ספר התרומה והסמ"ג והרי"ו ואוהל מועד ועוד פוסקים וזהו מפני שפוסקים כחכמים". אמנם, בדעת רש"י במסכת חולין כתב שפוסק להקל כר' יוסי ולכן מקל גם בלחש, אף שאין הרפואה נראית. לאור דברי החוות יאיר, אין הכרח לומר כן בדעת רש"י ויתכן שהוא סובר שלחש נחשב 'רפואתו נראית' לעומת ביצת החרגול, ויל"ע.

מא). אות א' סעיף 2.

לא התבאר בדברי רש"י והמאירי טעמו של ר' מאיר, ומרהיטת לשון המאירי נראה, ששיטת ר' מאיר היא כשיטת הרשב"א, שמתיר רפואה שאיננה ניכרת. לאור זאת מתברר, שהמאירי מסכים לרשב"א והרמב"ם בהבנת מחלוקת רבי מאיר וחכמים אלא שנחלקו בשאלה האם אביי ורבה סוברים כחכמים או כרבי מאיר. המאירי כתב בסיום דבריו - "הלכה כחכמים ויש פוסקים כר' מאיר", ובע"ה לקמן נרחיב בביאור דבריו.

יש לעיין האם הבנה זו בשיטת רש"י, אפשרית בשיטת הרא"ש²².



ג. אינה ניכרת - אינו נראה דרך רפואה

קול בן לוי סימן ב':

ולדידי חזי לי שאין כוונת רש"י והרא"ש כן, אלא שרש"י ז"ל סבירא ליה דכל דבר שהוא משום רפואה הוא דבר הניכר שעשאו משום רפואה, כגון שתיית סם אף שהסם אינו פועל מצד הטבע, מכל מקום כיון שעשאו בדרך רפואה אין בו משום דרכי האמורי שדרך הרפואה כך היא ששותה אדם סם א' ומתרפא או תחבושת על המכה, אבל בדברים בעלמא אינו מרפא אדם בדרך טבע אלא בנחוש, אמטו להכי לחש אסור. ומאי דפרכינן מסוקרו בסיקרא, היינו לפי שאינו נראה דרך רפואה אלא צבע בעלמא בסיקרה אחת, ואין שם שום היכר רפואה כלל...

הקול בן לוי מבין את לשון רש"י 'שנראית רפואתו' כפשוטה - המעשה נמדד בעיני בני אדם.²³ לאור דבריו - לשון זו של רש"י מתאימה למה שכתב במסכת חולין שהרפואה צריכה

מב). כמדומה שיסוד דברי המאירי בלשון המשנה אותה מביא המאירי, כהרגלו, בתחילת דבריו. המאירי גרס בלשון המשנה שר' יוסי הוא האסור משום דרכי האמורי ולא כמו הגירסא בירושלמי - ראה הערה 3. ממילא פסק הרמב"ם כר' יוסי משמעוהו להחמיר ברפואת הסגולות, וכמתבאר בפנים בשיטת רש"י! עם זאת, בקטע שלפנינו המאירי מתייחס לדעת חכמים, וזאת לפי הגירסא שלפנינו, ויל"ע.

מג). הרא"ש הקשה על רש"י מדברי הגמרא ביחס ללחשים, ולכאורה הלחשים המוזכרים בגמרא יכולים להיות בכלל 'סגולה ידועה', אך שמא הרא"ש הבין שלא דוקא, וצ"ע.

מד). שיטת רש"י לפי הקול בן לוי מוטעמת ביותר לאור ביאורו את הפסוק 'תמים תהיה עם ה' אלוהיך', כפי שהתבארה בהרחבה במאמרו של מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א 'תמימותו של רש"י' (תום ודעת, הוצאת 'גל עיני' תשס"ד. לפי רש"י נראה שעיקר ציווי התורה הוא לא לעסוק בעתיד, לא משום שעיסוק זה אין לו בסיס מדעי (כעולה מדברי הרמב"ם), ולא משום שעיסוק זה מרחיק את האדם מאמונה ובטחון בה' (כעולה מדברי הרמב"ן והרשב"א, וכן ראה את פירוש הר"ן לפסוק בדרוש הי"א), אלא משום שאין כלל לחקור אחר העתיד אלא לקבל בתמימות את אשר הקב"ה מביא על האדם. מנהג העולם ללכת לרופאים, ועל כן אין כל בעיה להתרפא על פי הוראותיהם. כמו כן, אין בעיה לעשות מעשים שנראים רפואיים אף אם אין להם בסיס מדעי. לעומת זאת, כאשר בעיני הרואים מבחון, המעשה נראה כ'ניחוש' או כמעשה אלילי, הרי שאסור לעשותו אף אם ניתן היה למצוא בו תועלת כזו או אחרת, משום שיש במעשה זה כמין 'התחכמות' אותה התורה אסרה. וראה מה שכתב ספר חסידים (סימן אלף קיד): "אם יאמר לך חכם אחד או נכרי או ישראל אכתוב לך קמיע כנגד החתן או כנגד שיתקבל דברך בפני השרים או אם אמר אתן לך דבר שתשאנו עליך תתעשר לא במעיה בשבת שאסור לשאת לפי שמחלל שבת אלא אפי' בחול לא ישאנו עליו מפני שבטוח באותן הבלים ואומר (משלי ג' ה') ואל בינתך אל תשען וכתוב (דברים י"ח ג') תמים תהיה כלומר ואם תהיה תמים לא יהא לך אותן דברים אלא תבטח בה' אלהיך ותתפלל לו אם יעשה רצונך ואם לאו אין לחשוב כיון שאין אני נענה אעסוק באלה

להיות 'על המכה' או 'על החולי', משום שרפוי באופנים אלו נראה בעיני בני אדם כרפואה שיש בה ממש, לעומת רפואה המנותקת מהמכה הנראית לבני אדם כ'אמונה תפילה' – 'דומין לניחוש'.¹¹ באותו אופן מבאר הקול בן לוי את שיטת הרא"ש, שכיון שידוע שלחש מועיל לרפואה, הרי רפואתו נחשבת ניכרת.

אף לשיטת הקול בן לוי, קושיית הגמרא מסיקרא מובנת, משום שאדם מן הישוב לא רואה כל קשר בין צביעת האילן ובין הבעיה הקיימת בפירות האילן, ולכן תמיהה הגמרא מדוע אין כאן חשש של 'דרכי האמורי'.

לפי ביאור הקול בן לוי, אין הכרח לפרש שרש"י סובר שאב"י ורבא פסקו כחכמים. יתכן שהם סוברים כר' מאיר שמותר לצאת בשן של שועל, אלא שבעיני ההמון מקובל שנשיאת קמיע על הגוף וכיו"ב מועילה לרפואה. עוד נראה שלפי ביאור הקול בן לוי בשיטת רש"י, מותר לאדם לקחת כל תרופה שהיא, אף אם הוכחה כלא מועילה, ושללא כשיטת הרשב"א שהובאה לעיל, ובלבד שדבר זה נראה כענין רפואי בעיני האנשים.¹²

לסיכום: מצינו שלש הבנות בשיטת רש"י והרא"ש. הרשב"א והר"ן הבינו שכוונתו לרפואה טבעית – להבדיל מרפואה סגולית שאסורה. לביאור זה – הרא"ש מסכים לאסור רפואה סגולית, אלא שהוא סובר שלחש מותר, או משום שאין בו מעשה או משום שלחש נחשב לרפואה טבעית. מדברי המאירי ניתן ללמוד שכוונת רש"י לרפואה 'ידועה', להבדיל מרפואה שהיא 'נחש המוני'. לפי הקול בן לוי, רש"י והרא"ש לא מבחינים בין רפואה סגולה או טבעית, אלא מבחינים בין מעשה רפואי שנראה כך בעיני ההמון ובין מעשה שנראה בעיני ההמון כ'ניחוש'.



פרק ג' - שיטת המאירי

לעיל ראינו שהמאירי לא הכריע בפסק ההלכה – האם הלכה כרבי מאיר או כחכמים. לשם הבנת דבריו נרחיב יותר בשיטתו.

כותב המאירי (בית הבחירה עבודה זרה כז): ביחס לרפואה על ידי לחשים:

דברים אלו לא הותרו אלא ברפואות טבעיות אבל כל שמרפא דרך לחישה בשם ע"ז או כוכב או אליל או בשם שדים למאמינים מציאותם וכיוצא באלו אסור אף בודאי מת

הדברים אלא יחשוב אם היה נגזר היתה תפילתי נשמעת...".

מה). הפתחי תשובה (קעט, ה) כתב: בתשובת פנים מאירות (א לו) כתב בתינוק שלא היה יכול לישן ואמרו הנשים שיש רפואה לתחת צפרני ידיו ורגליו וקצת שערותיו וליתן תוך ביצה ולהניח באילן ערבה דאסור לעשות כן. וראיתו מרש"י חולין ד' ע"ז דכל שאין על החולה ממש אסור ע"ש היטב. ומינה לכל הדברים שעושים רחוק מהחולה דאסור. ולענ"ד פירשו בדברי רש"י ז"ל צ"ע דא"כ מאי פריך מהא דסוקרו בסיקרא ע"ש ודו"ק. לאור שני ההסברים בפנים בדעת רש"י תיושב קושייתו של הפתחי תשובה. צביעה בסיקרא איננה מובנת בשכל ואף איננה פעולה הנראית מועילה בעיני בני אדם, ועל כן הגמרא סברה לאסור משום 'דרכי האמורי'.

מו). בנוגע לשיטת רש"י בעניינים אלו, יש גם לעיין במה שכתב בסנהדרין כ. ד"ה דרגש ובמה שתמה עליו שם בחידושי הר"ן, ואכ"מ.

שדברים אלו דברי תהו הם ושמא יזדמן ויתרפא דרך מקרה וימשך אחר המינות... ומה שאסרנו ברפואה של לחישה דוקא בלחישה שהזכרנו אבל לחישות המוניות הרגילות אצל הנשים אף על פי שהם דברי תהו וממנהג הפתאים מ"מ אין כאן איסור חמור כל כך ובתלמוד המערב אמרו... אלמא בשאר לחישות שאינן לחישת כוכב או אליל ושאר מינין כיוצא בהם מותר שאין האיסור אלא מחשש שמא ימשך אחריהם ולחישות המוניות והבלי הנשים אין בהם חשש להמשך.

לשון המאירי אינה ברורה. תחילה המאירי כתב ש'אין כאן איסור חמור כל כך', אך בהמשך דבריו ששאר לחישות, שאינן קשורות לעבודה זרה מותרות, משום שאין חשש להמשך אחר עבודה זרה או מינות בעקבותיהן.

אף במקום אחר המאירי (בית הבחירה פסחים קט:) נקט לשון מסויגת:

בכמה מקומות ביארנו שבאותם הזמנים היו העם נמשכים אחר דברי' המוניים כלחשים ונחשים ופעולות המוניות וכל שלא היה בהם סרך עבודה זרה ודרכי האמורי לא חששו בהם חכמים לעקרם וכל שכן במה שהיה הרגילות אצלם בו כל כך שהיה טבעם מקבל בענין חזוק או חולשה.

בסוגייתנו, המאירי כתב (בית הבחירה שבת סז.) שהיתר הלחשים מבוסס בצירוף שני יסודות. היסוד הראשון הוא היסוד שהבאנו, שאדם לא יבוא לטעות מתוך 'הבלים המוניים וכזבי הנשים', והיסוד השני הוא כיון שאנשים סומכים על רפואות אלו, ממילא יש בהן תועלת, וכעין תרופת 'אינבו' (placebo) המוכרת כיום:¹²

כל מיני הלחשים וההשבעות אחר שאינם בשם ע"ז או כוכב אינן מיני ע"ז ומ"מ יש בהם משום דרכי האמורי אחר שאין בהם צד רפואה מדרך טבע או סגולה וזה שכתבו רבותינו ע"ה הרבה מהם בסוגיא זו ובמקומות אחרים הם נעזרו בדבר זה בצירוף בשני דברים הא' שלא היה שם דבר כדאי להטעות אלא הבלים המוניים וכזבי הנשים כמו שתראה ברובם שהיו מיחסים אותם על שם הנשים המיניקות והמגדלות את הילדים ומגדלות אותם בלימוד הבליהם והוא אמרם אמרה לי אם וכו'.

והשני שמצד שהיו ההמון באותו זמן בטוח באותם הענינים היה טבעם מתחזק ונמצא מצד ההרגל עזר טבעי בהם אבל כל שאין ליחס בו עזר טבעי או סגולתי באיזה צד ואף על פי שאין המאמר בהם בשם כוכב או ע"ז וכיוצא באלו מ"מ יש בו משום דרכי האמורי.

אמנם, במסכת סנהדרין, המאירי מציין רק את היסוד הראשון. בפירושו לדברי הגמרא שמותר לשאול ב'שרי בהן ושרי ביצים' כתב המאירי (בית הבחירה סנהדרין קא.):¹³

מז). וראה לשון רבינו דוד כוכבי, מחכמי פרובנס (מגדל דוד ספר מצוה אזהרות מצות לא תעשה ל): "וכל אלו הענינים הניחום רבותינו כפי מה שמצאום מפני שלא מצאו בהן חקות הגוים ולא חשש עבודה זרה, ואי אפשר להעתיק ההמון מן הדברים שהורגלו בהן לגמרי. ומכל מקום נראין דבריהם בטלים אין ממש להם ואין ראוי למשכיל להמשך בדברים אלו".
מח). הובאו דבריו בתשובת הרדב"ז ג תה, עיין שם.

וגדולי הפוסקים (הרי"ף) גורסין מפני שמכזבין כלומר שעיקר התירם מפני שהם דברי הבאי ואין אדם מצוי לימשך אחריהם וכן עיקר והוא נמשך למה שכתבנו בסוף פרק ארבע מיתות בענין המעוננים והוא מה שהתירו בתלמוד הרבה בלחישות המוניות והדומים לאלו.

מכלל פירושיו של המאירי, נראה שדברי רב ושמואל, הפוסקים להלכה כחכמים כפי שהזכרנו לעיל בדעת המאירי, ואוסרים ריפוי על ידי לחש משום 'דרכי האמורי' לא התקבלו באופן מוחלט, משום צירוף שני הטעמים שהזכרנו, ויתכן שלא התקבלו כלל. כיון שכך, אין זה ברור האם להכריע להלכה כשיטתם וכשיטת חכמים או כשיטת רבי מאיר.

יש להעיר כי בכמה מקומות בש"ס המאירי באר שהגמרא מתייחסת לרפואה 'המונית'^מ, מבלי לציין שהיא אסורה, ואף מכך עולה להקל באותם דברי הבאי.



פרק ד' - 'כל שיש בו משום רפואה' ביחס לשאר איסורי תורה

הגמרא במסכת בבא מציעא מציינת שבני אדם לא נוהגים להשאל לזולתם כס וארנק 'משום דמסמני'. מבאר זאת רש"י: "מנחשי, ואומר: סימן לאדם שמשאל כיסו שמוכר לו מזלו."

תוס' על אתר (ד"ה כיס) תמהים על סוגית הגמרא:

וא"ת והכתיב לא תנחשו וי"ל בשלהי במה אשה (שבת דף 10.). אמרינן כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי.¹

מתירוצם של בעלי התוס' נלמד שדברי אביי ורבא לא מתייחסים רק לאיסור 'דרכי האמורי', אלא שאף שאר איסורי תורה הנוגעים בניחוש וכדו', מותרים באופן 'שיש בו משום רפואה'.²

כן עולה גם מדברי ספר החינוך (מצוה סב) ביחס לאיסור 'כישוף':

וזהו אמרם זכרונם לברכה דרך כלל, כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי [שבת דף ס"ז ע"א], כלומר אין לאסרו מפני צד כישוף, אחר שיש תועלת בו מצוי בנסיון באמת אין זה מן הצדדין האסורין, כי לא נאסרו רק מצד הנזק שבהן.

מט). ראה ביאורו לשבת סה. וסנהדרין סח. ושם המאירי מתייחס ל'צורה שלומיית', והכוונה היא לחותם שלמה-הכינוי הערבי למגן דוד (ראה ויקיפדיה ערך 'חותם שלמה'), וכן ביאורו לשבת סו. וראה גם מה שהביא החיד"א בשמו בספר פתח עיניים על מסכת פסחים ג: "ההוא דהוה אמר דונו דינאי - כתב הרב המאירי בחידושו ראייתי בתשובת הגאונים שהיה אומר כך דרך לחש והשבעה המונית שיהיו כל דבריו מחוורים ושהוא ילך בטוח בהשבעה זו לפני הדיין לזכות בדיניו וזהו סרך ע"ז והביאור ממ"ש במס' שבת לפי גירסתם דיינו דינאי יש בו משום דרכי האמורי ר' יהודה אומר אין דן אלא ע"ז שנאמר חי אלהיך דן ואיכא טפי מדרכי האמורי ומתוך כך בדקו אחריו ומצאו שמצד יחוסו היה אומר כן"

נ). התורת חיים על אתר מעיר, שמדברי התוס' משמע שלא כדברי הרמ"א לקמן חלק ב' אות ב' שבאופן שלא אומר בפירוש, אין חשש 'דרכי האמורי' וכן אין איסור 'לא תנחשו'. כך גם הקשה הפת"ש קעט סק"ג.

נא). ועיין בשו"ת שבט הלוי, חלק ה', קונטרס המצוות סימן כו', העוסק בנידון דידן ומדייק להתיר מדברי הרשב"א בתשובה (א תיג). על דבריו יש להעיר, שביחס לנחשים, הרשב"א מזכיר היתר זה של רפואה באופן ש'שמע במקרה' אך לא ללכת לכתחילה אחרי נחשים, ראה לעיל הערה 22 ואכמ"ל.

בביאור שיטתם נראה שמשמעות דברי אביי ורבא ביחס לדברים שיש בהם משום רפואה, אינו חלק מהגדרת 'דרכי האמורי' האסורות, אלא שכלל איסורי תורה ביחס לניחוש וכישוף וכדו' מבוססים על ההבל שיש בדברים אלו, ואילו כאשר יש בהם תועלת, אפשר שלא אסרה אותם תורה.²² במילים אחרות, הם מסכימים לדברי הרמב"ם " שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תהו והבל", אולם לשיטתם קיימים נחשים וכישופים וכדו' שהם בכלל דברי חכמה, ואותם התורה לא אסרה.

אמנם, מצינו שנחלקו בדבר הרי"ד ונכדו הרי"א²³ (קונטרס הראיות לרי"א סנהדרין סה א):

וכתב מורי זקני הרב במהדורא ג' ובפסקיו שמה שעושין עכשיו מיתוק לשדים והעשון שמעשנין להם, לפי פתרון שאר המפרשים הוא בסקילה, אף על פי שאינו מתכוין אלא לחברם, ולפי פתרון המורה הוא בלאו, וכל דבר שהוא בלאו אם הוא עושה אותו לרפואה מותר כדאמרינן כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי.

... מיהו מה שכתב מורי זקני הרב שכל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, נראה לי שלא נאמר כל זה אלא בדרכי האמורי שנאמר בהן ובחוקותיהם לא תלכו, ובדבר שיש בו רפואה אין זה חוקותיהם, שלרפואה הוא מתכוין ולא לחוקותיהם, אבל דבר שהוא משום חובר חבר, לא הותר אפילו לרפואה, דאפילו לרפואה חובר חבר נמי מקרי

אף בדברי התוס' במסכת כריתות (ג: ד"ה ואי אתו בתריה) מפורש שאין התר 'לחבר' נחשים ועקרבים אלא במקום פיקוח נפש, ומכך עולה שהיתר 'תועלת' מוגבל רק לאיסור 'דרכי האמורי' ולא לשאר איסורי התורה.



פרק ה' - סיכום שיטות הראשונים בביאור דברי אביי ורבא²⁴

הרמב"ם באר בכוונת דברי אביי ורבא ש'כל דבר שיש בו משום רפואה' היינו שמבחינה אובייקטיבית המעשה מועיל, בין אם על ידי טבע הסממנים ובין אם הרפואה פועלת באופן סגולי, ורק הנסיון הוכיח את אמיתותה.

נב). כן עולה מדברי מהר"ץ חיות על דברי התוס' בב"מ, וכן מפורש כבר בדברי המהרש"ל (שו"ת סימן ג', ים של שלמה חולין ח יג) - שכל יסוד האיסור משום שענינם הבל ודברי תעתועים! (ולא זכיתי להבין את דברי שו"ת ים החכמה סימן טז סעיף ב' שכתב בדעת רש"ל שאין בכישוף היתר משום רפואה). כן כתב גם הנחלת שבעה סימן עו שכישוף הוא רק מצד הכוכבים, ומעשה שדים מותר. ומה שיש אוסרים מעשה שדים הוא רק במזיק ולא במביא תועלת. ועיין גם מהרש"א חידושי אגדות, הוריות יב. ד"ה מאן, ראש יוסף חולין קה ב ד"ה ובפרש"י ויד הקטנה על הלכות עבודה זרה, מנחת עני סקמ"א.

אמנם, ספר החינוך בהמשך דבריו כתב לאסור כישוף גם באופן שמביא תועלת: "ועוד יש באותן צדדי התערובות והתחבולות האסורות לעשות ענין אחר שנאסרו בעבורו, לפי שכח אותו התערובות עולה כל כך שמבטל מפעולתו לפי שעה כח המזל הממונה על שני המינין... וזהו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין דף ס"ז ע"ב] למה נקרא שמם כשפים, שמכחישין פמליא של מעלה ושל מטה. כלומר שכוון עולה לפי שעה יותר מכח הממונים עליהם", ושמן איסור הסקרא, שהיא פעולה המביאה תועלת, הוא משום טעם זה, ויל"ע. ועיין גם בדרשות הר"ן (סוף דרוש ד).

הרשב"א והר"ן בארו בכוונת דבריהם שההיתר חל באופן שהאדם מתכוון לרפואה. אמנם, בשני אופנים כלל זה אינו תקף. באופן שיסוד הרפואה הוא אלילי, וכן באופן שהרפואה ודאי אינה מועילה, ועל כן מי שמנסה בכל אופן להתרפא באופן זה נחשב כהולך ב'חוקות הגויים'.

בשיטת רש"י והרא"ש מצאנו כמה ביאורים. ביאור אחד, שכוונת אביי ורבא שמותרת רק רפואה המובנת לנו בשכל. ביאור שני הוא שהרפואה צריכה להיות באופן שבני אדם רגילים להתרפא. בחלקן השני של המאמר תתבאר שיטתו של הבית יוסף בהבנת דבריהם.

בנוסף לכך, מצינו מחלוקת ראשונים בשאלה, האם היתרם של אביי ורבא נוגע רק לאיסור 'דרכי האמורי' או שהוא נוגע גם לאיסורים נוספים כמו כישוף, חובר חבר וכדו'.



חלק ב' - פסיקת ההלכה

פרק א' - שיטת הבית יוסף והשולחן ערוך בסימן שא

א. הבנת הבית יוסף בדעת הרא"ש והר"ן

דברי הרא"ש הובאו להלכה בטור (סימן שא), כאשר החילוק בין מעשה ובין לחש מבואר במפורש:

יוצאין בביצת החרגול... ואין משום דרכי האמורי וכן בכל דבר שהוא משום רפואה

אבל אם עושה מעשה ואין ניכר בו שהוא משום רפואה אסור משום דרכי האמורי

אבל כל לחש מותר.

הבית יוסף על אתר ציין לדברי הרא"ש, ולאחר מכן הביא כתימוכין את דברי הר"ן. כפי שבארנו בחלקו הראשון של המאמר, הר"ן העלה אפשרות להתיר לחשים אף שלא בטוח שהם מועילים, כל עוד לא הוכח שהם אינם מועילים. מכך שהבית יוסף צירף את דברי הר"ן לדברי

נג). כעין שיטה נוספת בראשונים מצאנו בדברי הר"ד. הר"ד בפסקיו (שבת סז א) הביא את פירוש רש"י בחולין המתיר באופן שהרפואה היא 'על החולי', אולם בביאור קושיית הגמרא מסקרא כתב: "בשלמא טוענו באבנים כי היכי דליכחוש חיליה, אלא סוקרו בסיקרא מאי רפואה קא עביד. פי' ונראה כדרכי האמורי, ודווקא ברפואות גופו התיר ולא ברפואות ממנו". לכאורה לפי דבריו היה מקום לפרש כך את דברי אביי ורבא עצמם, ש'כל דבר שיש בו משום רפואה' – כלומר רפואת האדם – התירו לו חכמים להתרפא. וכן כתב לפרש ר' אברהם קריספין (חמיו של בעל פתח הדביר) בתשובתו (וישב אברהם מערכת ש' אות קצו, הובאה בספר פתח הדביר, מהדורה חדשה, בהערות המהדיר שם קרית ספר, הערה כב). ראה גם בדברי ריא"ז המובאים בשלטי גבורים על הר"ף סוף פרק שיש, שמחד כתב "שכל מקום שידעו חכמים שהנזק ברור והתועלת שאמרו היא ברורה אין בזה משום דרכי האמורי בין אם הוא עושה להגן מן העניות או להגן עליו מן החולי שכל אלה דרכי רפואה הן וכל אלה שאסרו חכמים משום דרכי האמורי אין בהם משום רפואה אלא נחשים וקסמים הם שרגילים בהן הנכרים לעשות בהם סימן טוב או שלא לעשות סימן רע". ומאידך כתב להתיר רק ברפואת גופו כפי שכתב הר"ד, וצ"ע.

עוד יש לציין שריא"ז כתב בשם רבו הר"ד לאסור אם עושה להגן מהחולי וחלק עליו. מידידי הרב נתי אריה שמעתי לבאר, שהרפואה הסוגלית מותרת משום אפקט ה'אינבר', כפי שראינו בדברי המאירי לעיל אות ג, ואם כן, אפקט זה חל בעיקרו על האדם ורק לאחר שהתחיל החולי, ויל"ע.

הרא"ש, נלמד שהבית יוסף הבין שכוונת דברי הרא"ש שהצריך שהרפואה תהיה ניכרת היינו שהתועלת במעשה ידועה, וכפי פירושו של המאירי בדעת רש"י שהוזכר לעיל. עוד עולה מדברי הבית יוסף שספקו של הר"ן ביחס ל'לחשים שאין אנו יודעים שיש בהם משום רפואה' הוא דוקא ביחס ל'לחשים, ואילו בעושה מעשה 'ואין ניכר בו שהוא משום רפואה' יש בו משום 'דרכי האמורי'. כפי שהוזכר לעיל,⁷ האחרונים לא הסכימו לחילוק זה של הבית יוסף.

עוד הביא הבית יוסף את דעת רבינו יונה שאוסר בקמיע שאינו מומחה, ובודאי שלשיטתו אסור גם בלחשים שאין אנו יודעים אם יש בהם משום רפואה.⁸

כדבריו בבית יוסף, פסק השו"ע להלכה (סימן שא סעיף כז):⁹

יוצאין בביצת החרגול... ואין בו משום דרכי האמורי. וכן בכל דבר שהוא משום רפואה. אבל אם עושה מעשה ואין ניכר בו שהוא משום רפואה, אסור משום דרכי האמורי. אבל כל לחש, מותר. ולא אסרו אלא באותם שבדקו ואינם מועילים. ויש מי שחשש בכל קמיע שאינו מומחה משום דרכי האמורי.



ב. ביאורי האחרונים בדברי השולחן ערוך

נראה שבהבנת יסוד החילוק בדברי השולחן ערוך בין לחש ובין 'עשה מעשה', נחלקו האחרונים.

על דברי השולחן ערוך שמעשה ש'אין ניכר בו שהוא משום רפואה' אסור משום דרכי האמורי העיר הלבושי שרד:

שאין ניכר שדבר זה יהיה מרפא לאותו חולי, שאין רפואתו מצד הסברא. אבל כל לחש מותר, אף על גב שאין ניכר גם כן שיהיה מרפא, מכל מקום הרי אנו יודעין שהלחש מרפא, והוי כאילו ניכר הרפואה. ואפילו לחשים שעדיין לא איתמחי, ואין אנו יודעין שמרפאים, אפילו הכי מותר, כיון שידעין שיש לחשים שמרפאים, אמרינן שמא גם זה

נד). ראה הערה כט.

נה). יש להעיר שמרן לא הזכיר כלל את דברי הרמב"ם שהוזכרו בחלק הראשון של המאמר ולא הביא את לשונו, לא בבית יוסף ולא בשולחן ערוך.

נו). המנחת יצחק (ו פ) לא הבין בדברי השו"ע כדברינו עד כה, והוא כתב שהבית יוסף שחיבר את שיטת הרא"ש והר"ן, הוא רק לענין הלחשים אבל לא לענין הצורך ברפואה שתהיה ניכרת, משום שלשיטת מרן רפואה צריכה להיות ניכרת, היינו מובנת בשכל, ואילו לשיטת הרא"ש והר"ן הרפואה אינה צריכה להיות ניכרת.

לאור הבנתו, המנחת יצחק תמה על השו"ע - כיון שלהבנתו צריך שיהיה 'מובן בשכל', אם כן לא מובן מדוע השו"ע מביא את דעת רבינו יונה שמצריך 'קמיע מומחה' בשם יש אומרים, ואדרבה לדעה הראשונה אסור אפילו קמיע מומחה. בד"ה 'והנה בים של שלמה' תמה אף על לשון המשנה ברורה שבאר 'שן של שועל' חשיב ניכר. וראה עוד להלן.

אגב, תשובת המנחת יצחק¹⁰ עוסקת בפניה לריפוי לנוכל 'טוני אנפאואה' (ראה ויקיפדיה באנגלית - ערך Tony Agpaoa). תשובה זו הופנתה לרב מאיר כ"ץ - ראה בקובץ אור תורה סיון התשל"ג, ולאחר מכן בקובץ אור תורה אלול תשמ"ד - מה שכתב הרב מאיר כ"ץ בענין ותשובת חכמי הדור אליו ובכללם המנחת יצחק ושבת הלוי שיוזכר להלן.

ירפא, והוי קצת כמו ניכר, כיון שרגילות שלחשים ירפאו, ואין אסור אלא באותם שידענו שאין מועילים.

ויש מי שחושש בכל קמיע דלא איתמחי, ואסור אפילו בחול ובביתו, משום דסבירא ליה דבעינן ניכר ממש, שידוע שהוא מרפא, אבל כל שלא נודע לא מיקרי ניכר.

הלבושי שרד מבאר את המחלוקת שהובאה בשולחן ערוך ביחס ללחשים כך: לפי הדעה הראשונה, לחשים שעדיין לא הוחזקו כמומחים, מותר להתרפא בהם, כיון שאנו יודעים שיש לחשים שמרפאים, יתכן שגם הלחש הזה ירפא והלחש נחשב ניכר 'קצת'. לעומת זאת, לפי הדעה השניה – צריך 'ניכר ממש', כלומר, שידוע שהוא מרפא. מדבריו עולה, שגם מעשה של רפואה, אם הוא לעיתים מרפא, וממילא יתכן שגם הפעם הוא יועיל, הרי שמותר להשתמש בו. האיסור על 'מעשה שאינו ניכר' הוא באופן שהוא לא נבדק עדיין, וכיון שאין לו כל בסיס רפואי, הרי שהשימוש בו אסור משום 'דרכי האמורי'.¹² הבנה זו מתאימה לשיטת הרשב"א שהובאה בחלקו הראשון של המאמר.

לעומת זאת, בדברי שולחן ערוך הרב מצאנו הבנה שונה:¹³

וכן בכל דבר שעושה וניכר בו שמתכוין לרפואה אף על פי שאין ידוע לנו היאך באה הרפואה ע"י עשיית דבר זה אבל אם עושה איזה מעשה ואין ניכר בו שהוא משום רפואה אסור משום דרכי האמורי שהזהירה התורה עליהן ולא תלכו בחוקות הגוי וגו'.

אבל כל לחש מותר לרפואה או להגן שלא יבא עליו חולי או נזק אפילו אם אין ידוע אם לחש זה מועיל או לאו אבל אם ידוע שלחש זה אינו מועיל אסור משום דרכי האמורי

ויש מי שחושש בכל לחש שאינו בדוק ובכל קמיע שאינה מומחה משום דרכי האמורי וכל בעל נפש יחוש לדבריו (במקום שאין שם צורך כל כך).

מדבריו נראה שהבין בדעת הבית יוסף שהקולא בלחש היא לא משום שבסתמא יש אפשרות שהלחש ירפא, אלא משום שבלחש האדם אינו עושה מעשה,¹⁴ ואילו כאשר האדם עושה מעשה ולא בטוחה תועלתו, הרי הוא יהיה אסור משום 'דרכי האמורי'. הבנה זו תואמת לשיטת הרמב"ם שהובאה לעיל.

נו). המנחת יצחק בד"ה ודאתאן מהנ"ל, באר את דברי הלבושי שרד לאור הבנתו ש'ניכר' היינו שהוא מוכן בשכל. גם בירושלמי שבת, מהדורת שוטנשטיין, פרק ו' הלכה ט' הערה 23 הסבו את הלבושי שרד לכוונה אחרת. לאור דברינו אין מקום לדברים אלו, והבוחר יבחר.

נח). הישועות מלכו נראה שמסביר את שיטת הרמב"ם כדרך שבאר שולחן ערוך הרב את דברי מרן הב"י. לפי הבנתו בדברי הרמב"ם, קמיע יכול להחשב 'מומחה' גם שלא על פי דעת הרופאים, ומותר לצאת בו משום שבנשיאת קמיע אין משום 'דרכי האמורי' בכל אופן. הישועות מלכו לא באר מדוע, וייתכן שהוא משום שאין בנשיאת הקמיע מעשה.

לפי דבריו, קושיית האחרונים על רבינו יונה מ'קמיע שאינו מומחה' לעיל הערה ח, לא קשה על דברי הרמב"ם. אמנם סברתו צריכה ביאור נוסף, ואף דבריו לכאורה אינם תואמים לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה ואכ"מ.

נט). החוות יאיר בתחילת תשובתו (סימן רלד) מציין לשיטת הרא"ש המחלק בין לחש ובין מעשה ומציין לשני הסברים אפשריים המקבילים לשתי ההבנות שראינו באחרונים. הסבר אחד הוא שלחש קל יותר משום שאין בו מעשה, כדעת שולחן ערוך הרב, והסבר שני שלחש קל יותר משום 'שידוע שיש כוח במוצא פי אדם לפעול', כדעת הלבושי שרד.

לדעת שולחן ערוך הרב, המחלוקת שהובאה בשולחן ערוך היא ביחס ללחש. לדעה הראשונה מותר להעזר בלחש או בקמיע אף אם תועלתו מסופקת, ולדעה השנייה – גם בלחש אסור להשתמש אלא אם הוא בדוק והוא הדין לקמיעות.

מדברי הבית יוסף במקומות אחרים נראה יותר כהבנת הלבושי שרד. כך כתב הבית יוסף בהלכות 'דרכי האמורי' בחלק יורה דעה (סימן קעט):

וכבר נתבאר יפה בטור אורח חיים סימן ש"א (נב.) גבי ההיא דיוצאין בביצת החרגול (שבת 10.) איזה רפואות יש בהם משום דרכי האמורי ואיזה אין בה וגם שם נתבאר אם מותר להתרפאות בסתם לחשים וסתם קמיעים קודם שיהיו מומחין.

הרי לך שכאן באר הבית יוסף דבריו, שמה שכתב באורח חיים ש'אין אנו יודעים', היינו שעדיין לא בדקנו, וממילא מתבאר שרק בזה יש חילוק בין לחשים וקמיעים וסתם רפואות.^ו

שנית – הבנה זו של הלבושי שרד בדעת הבית יוסף תואמת למקומות אחרים בחיבורו, בהם הכריע כשיטת הרשב"א והר"ן שלא נאסר משום 'דרכי האמורי' אלא מה שאסרו חכמים בפירוש (יורה דעה קמא ז, קעז ב, קעט ג^ס).

נבאר יותר את השוני בין הבנת הלבושי שרד ובין הבנת שולחן ערוך הרב. לפי הלבושי שרד חומרת רבינו יונה נאמרה בין לרפואה ובין ללחשים וקמיעות. רבינו יונה מחמיר שבשניהם צריך דוקא המחאה. מכך עולה שלדעה הראשונה אין צורך בודאות שהרפואה או הלחש מועילים. אם כן, מה החילוק בין מעשה רפואה ובין לחש? על כך באר הלבושי שרד, שאם לא ידוע לנו כלל טיבו של המעשה – אסור לעשותו גם לפי הדעה הראשונה, משום שאין לנו כל בסיס להאמין שהוא מועיל. לעומת זאת, מותר להשתמש בלחש, כיון שאנו יודעים שיש לחשים שמועילים, יש לתלות שגם לחש זה מועיל.

לעומת זאת, לפי שולחן ערוך הרב, הדעה השנייה מתייחסת רק ללחש או לקמיע, משום שבסתם רפואה, גם לדעה הראשונה מותר רק בידוע בוודאי שהיא מרפאת, וכל המחלוקת בין שתי הדעות היא רק ביחס ללחש או קמיע שאין בהם מעשה, ולכן יש בהם יותר מקום להקל.



ג. סיכום שיטת השולחן ערוך בהלכות שבת

השו"ע צרף להלכה את שיטות הרא"ש והר"ן. לפי הבנת השו"ע בדעתם, אין איסור 'דרכי האמורי' במעשה שניכר שהוא משום רפואה, ובלחש יש להקל יותר, ובלבד שלא מדובר בלחש שמוכח שאינו מועיל. השו"ע הביא בשם 'יש מי שחושש' את שיטת רבינו יונה שאוסרת אף בלחש שאינו מומחה.

ו. יש לציין כי בדרכי משה הארוך על אתר הביא את לשון הבית יוסף כמעט מילה במילה אך השמיט את המילים 'קודם שיהיו מומחין'! ושמה רצה לרמוז לביאורו של שולחן ערוך הרב המובא בסעיף הבא (סא). ושם ציין שאסור רק מה שמובא בגמרא ולא בתוספתא – הרחיב בכך בפתח הדביר שא כה ד"ה והנה מרן ז"ל בב"י).

האחרונים נחלקו בהבנת השו"ע. הלבושי שרד הבין שמדובר במעשה שאינו 'ניכר ממש', וכדרכו של הרשב"א שהוזכר בפתח דברינו, ואילו שולחן ערוך הרב הבין שמדובר במעשה שודאי מועיל, וכדרכו של הרמב"ם. כל שיטה בארה את החילוק בין מעשה ובין לחש לפי דרכה.



פרק ב' - היתר שחיטת תרנגולת שקראה 'גברית'

הבית יוסף בסימן קעט מביא את דברי מהרי"ל ביחס למנהג העולם לשחוט תרנגולת שקראה 'גברית', ומיישב את המנהג בכך שהאיסור הוא דוקא להגיד 'שחטו תרנגולת שקראה גברית' אולם אם שוחטים בלא אמירה מפורשת - הדבר מותר. הב"י מציין שמהגהות הרמ"ך על הרמב"ם עולה שגירסתו בגמרא ביחס לאמירה זו 'מותר ואין בו משום דרכי האמורי', והעולם סמכו על גירסה זו.²⁰

נימוקו של המהרי"ל הובא להלכה בדברי הרמ"א (יורה דעה קעט ג):

הגה: יש אומרים אם אינו אומר הטעם למה מצוה לשחוט התרנגולת, אלא אומר סתם שחטו תרנגולת זו, מותר לשחטה כשקראה כתרנגול (ב"י בשם הר"א). וכן הוא המנהג.

הגר"א תמה על היתר זה: "ודבריו קשין כחומץ לשינים לגנוב דעת המקום",²¹ ועל כן הכריע להלכה כטעם השני שהובא בבית יוסף, על פי שינוי הגירסא בגמרא. אף הש"ך (סק"ג) הכריע כטעם זה, על פי עדותו שמנהג העולם הוא לומר בפירוש 'שחטו תרנגולת זו שקראה גברית' ולא רק לשחוט בסתם.

הט"ז כתב שהיתר זה שאומר 'סתם' הוא דוקא באופן זה שיש שינוי בטבע, והדבר מטיל חרדה על האדם. באופן זה, 'הותר לו לעשות בלי אמירה'. בביאור דבריו נראה לומר, בדומה להתייחסות המאירי לענייני הלחשים שהוזכרה בחלקו הראשון של המאמר, שאמנם אין כל טעם טבעי לשחוט תרנגולת כזו, אולם כיון שיש כאן שינוי בטבע המעורר חרדה אצל האדם, שחיטת התרנגולת ודאי תועיל לשיכוך הפחד, ועל כן אין בזה משום 'דרכי האמורי'.²²

לעומת שיטות מקלות אלו, מצאנו שבעל ערוך השולחן נוקט להחמיר. ביחס לדברי הגמרא שאנשים לא משאילים ארנק משום שהם סוברים שיש בדבר סימן רע, כתב ערוך השולחן (אבן העזר יז קפו):

(ב). עיין בספר 'קובץ' על הרמב"ם הלכות עבודה זרה יא ד, ודבריו ודאי לא כדברי הבית יוסף, ויל"ע.

(ג). יתכן שמחלוקת הגר"א והרמ"א קשורה ליסוד איסור 'דרכי האמורי' כפי שהתבאר לעיל חלק א' אות א', 4. לפי הרמ"א - עיקר הבעיה היא חיקוי הגויים, ולכן כאשר אומר בסתם, אין זה נראה כמחקה את הגויים. לעומת זאת, לפי הגר"א עיקר האיסור הוא חשש ממעשים אלייליים, וכיון שהבעיה היא במעשה, הרי שאין חילוק בין עושה בסתם ובין מפרש. אם כנים דברינו, יתכן שהגר"א כאן לשיטתו במחלוקתו עם המהרי"ק (ביאור הגר"א יורה דעה קע"ח סק"ז) ואכמ"ל. וראה בענין הצורך בכוונה, במהר"ם שיק על תרי"ג מצוות מצוה רסג.

(ד). כעין זה כתב בשו"ת דברי יציב יו"ד רמה אות ב'.

ואף שאסור לנחש, מכל מקום אין רגילין להשאילם, והוא שב ואל תעשה ואינו אומר הטעם כמ"ש ביו"ד סי' קע"ט.

נראה מדבריו שעיקר היתר השחיטה הוא משום ש'אין בו מעשה', ואף שהוא שוחט את התרנגולת, יש לבאר ולומר שכיון ששחיטת תרנגולת היא דבר פשוט, ממילא אין כאן מעשה מיוחד המתייחס ל'דרכי האמורי'. לעומת זאת, לו היה עושה מעשה שנראה כ'דרכי האמורי', אף שהיה עושה אותו בסתם, הרי שודאי הדבר היה אסור.



פרק ג' - פסיקת האחרונים הלכה למעשה בענין 'רפואה סגולית'

לאור כל המבואר במאמר עד כה נראה שיש לחלק את הרפואות הסגוליות לשלשה סוגים.¹⁰ רפואה סגולית שהוכחה כמועילה, רפואה סגולית שתועלתה מסופקת, ורפואה סגולית שהוכחה כלא מועילה.

רפואה שהוכחה כמועילה בודאי מותרת להלכה על פי רוב הראשונים (מלבד הרמב"ם לפי הבנת הרשב"א, ורש"י לפי הבנת החוות יאיר והקול בן לוי¹¹) ועל פי פסק השולחן ערוך בהלכות שבת, כפי שראינו.

רפואה שתועלתה מסופקת - על ידי לחש - מותרת על פי הכרעת השו"ע כדברי הר"ן.¹² **רפואה במעשה** - נחלקו בה הראשונים ואף נחלקו האחרונים בהבנת הראשונים. הלכה למעשה, מצינו אחרונים שהחמירו בדבר:

פסק בעל החכמת אדם (חשער איסור והיתר כלל פט סעיף ג):

וכללו של דבר כל דבר שהתועלת או הנזק נגלה לעינים בין מדרך רפואה או בדרך סגולה אין בו משום ניחוש או דרכי האמורי אבל מה שאינו נגלה יש בו משום דרכי האמורי ואסור והבוטח בה' חסד יסובבנו.

וכעין זה כתב המהר"ם שיק (מצוה רסג):

כל שיש למצוא שום טעם או רמז אין אסור משום דרכי האמורי... לעולם עיקר תלוי אם יש למצוא שום טעם על פי הטבע והשכל.

10. סיכום זה הוא רק ביחס לחשש 'דרכי האמורי', אמנם, באופן שיש בה חשש של 'ניחוש' או 'כישוף' הרי הדבר תלוי במחלוקת שהובאה לעיל חלק א' אות ד'.

11. ראה לעיל הערה מה דברי הפנים מאירות ודיונו שם בנושא.

12. וכן בשו"ת קול גדול סימן ו' (לבעל ה'כפות תמרים', מהר"ם חביב) כתב להקל ב'דברי החברים שעושים פירקאנטיש למיני חלאים' (pircantis - של הצייד (לטינית)), משום דברי הר"ן, שבלחשים, אף שתועלתם אינה ברורה - אין בהם משום דרכי האמורי. וראה שו"ת הלכות קטנות: "שאלה: אם מותר לשמוע דברי החברים שקורין בלעז פירקאנטיש למיני החולאים. תשובה: מותר הוא כי הכל הבל ומעשה תעתועים ובפני החולה להסיר ממנו הרעיון ואין בהם ממש ומותר." אם כוונתו להתיר לא רק במקום 'פיקוח נפש', אזי תשובתו לכאורה היא כשיטת המאירי לעיל חלק א' אות ג', ויל"ע.

וכן כתב ערוך השולחן (אורח חיים סימן שא סעיף פ):^ח

והרשב"א בתשובה [חלק א' סי' תי"ג] האריך מאד בעניינים אלו ולא העלה דבר ברור ע"ש והדבר ברור בזה תמים תהיה עם ד' אלקיך ואין להשתמש רק ברופאים מומחים ובתפלה לה' ובצדקה שזה וודאי מועיל.

אף החוות יאיר (סימן קה) כתב להחמיר:^ט

ופעם אחת יעצו לבעל ירקון לבלוע לרפואה ח' כינים של ראשו והיה יוצא ונכנס רק שנהפכו כל פניו לירקון ומחיתי בו ואמרתי אפילו היה הרופאים אומרים שיש בו סכנה לא הייתי מתירו מפני שאין בדוק ומנוסה כלל ולכן יש בו ג"כ מדרכי האמורי.

לפוסקים אלו יש לצרף את דברי שולחן ערוך הרב בהלכות שבת שהובאו לעיל. לשיטתו, בהבנת השולחן ערוך, מעשים שתועלתם מסופקת אסורים לכולי עלמא, ואף במקום שאין צורך כל כך יש לחוש לשיטת רבינו יונה^י ולאסור אף קמיעות ולחשים שאינם ודאי מועילים.

לעומת פוסקים אלו, מצאנו פוסקים אחרים, שנראה מדבריהם שנטו להקל בדבר. ראש להם הים של שלמה (חולין ד כא) אשר פסק להלכה את דברי הר"ן בחולין, שיש להתיר אף 'רפואה שאינה ניכרת', "שלא אסרה תורה אלא... שאין בהם תועלת כלל", ולא חילק בין לחש ובין מעשה.

כן הכריע החיד"א בשם זקנו, ר' אברהם אזולאי, כשיטת הרשב"א (שיורי ברכה יורה דעה סימן קעט ס"ק ד):

ובתוספתא דשבת (פרקים ז - ח) מונה כל מה שהיה קבלה ביד רז"ל מחוקותיהם ומדרכי האמורי, וי"א שאין להוסיף עליהם מסברא. ובאמת שהרבה דברים שנויים באותה תוספתא שיש בהם משום דרכי האמורי, והרבה בני אדם נכשלים בהם, ואין איש שם על לב, משמע להו דאין לחוש משום דרכי האמורי אלא לדברים שהוזכרו בגמרא, ושאר הדברים השנויים בתוספתא הם דלא כהלכתא, דאל"כ לא הוה שתיק תלמודא מינייהו. מורי זקני הרב חסד לאברהם בהגהותיו כ"י.

כן כתב ר' שלמה קלוגר (האלף לך שלמה יורה דעה רטו):^{עא}

סח. אף בהלכות שבת הוא פסק כשיטת שולחן ערוך הרב: "אבל העושה מעשה שאין בו רפואה טבעית וגם הנסיון לא התאמתו אסור אף בחול משום דרכי האמורי אמנם מיני לחשים מותר כיון שאין בהם מעשה" (סימן שא סעיף פ). ועיין גם ביורה דעה סוף סימן יא ובערוך השולחן שם.

סט. אף בסוף סימן רלד כתב שב"ש ואל תעשה^י אין חשש 'דרכי האמורי' והפנה לשו"ע יורה דעה סימן יא ביחס לשחיטת אווה, ועיין בהערה הקודמת

ע. כף החיים על אתר הביא את דבריו וציין שכך הוא הכלל שבידינו, שבכל מקום שהשו"ע סותם ומביא 'יש מי שאומר', כוונתו לחוש לסברת ה'יש מי שאומר' לכתחילה היכא דאפשר.

עא. יש להעיר, כי ביחס ל'שאלה בשולחנות', כתב ר' שלמה קלוגר: "ועוד אני אומר כיון דעכ"פ אינו דבר טבעי עפ"י המחקר והשכל ודאי אחת מהנה או בכלל קוסם או בכלל כישוף דהוי לאיזה אנשים במדינה אחת קבלה דאם עושין כן הוי מין כישוף..." (שו"ת טוב טעם ודעת מהדורא תליתאי ב סימן מח).

שאלת מה שנוהגין כמה אנשים ששופכין שעה לחולה ומלחשין עליו וחשש רום מעלתו אולי יש בזה משום דרכי האמורי - הנה ידע רום מעלתו שבהשקפה ראשונה עלה בדעתי שאיסור דרכי האמורי אינו רק אם ידענו שזה הוי דרכי אמורי מתחלה אבל אם לא ידענו אם הוי זה דרכי אמורי אין איסור בזה מספק ותודה לאל מצאתי אח"כ בד"מ סי' קע"ט בשם הר"ן כן דמספק אין לחוש לדרכי אמורי ואם כן הכא נמי מאן לימא לן דהוי זה דרכי אמורי ואף שגם הם עושין כן אולי הוי להיפוך דהם למדו הסגולה מאתנו...

כן נראה מדברי המשנה ברורה שהעתיק להלכה את דברי הלבושי שרד, שלאור ביאורנו אף הוא מקל להלכה ברפואה שתועלתה מסופקת, ואוסר רק ברפואה שלא נבדקה עדיין כלל. מסתימת דברי הפוסקים המתירים נראה שהם סוברים שבסתמא אין לחשוש ליסוד אלילי ברפואות האלו ויש שכתבו כך בפירוש.^{עב} כמו כן, אף החוות יאיר שצידד להחמיר כפי שראינו לעיל, כתב להקל בכל מה שהתפשט בציבור^{עב}:

ולענין הלכה למעשה נראה דכל מה שנתפשט אצל הנשים מצאנו הנח לישראל דמסתמא נודעו בנסיון והורה להם מורה להתיר ולכך אין לאסור מה שמקיפין לילד שאחזתו חמה ונולדו בו סימני אבעבועות טרם שנראו את נקבי גופו בטבעת שהסירו מאצבע המת וכן כל כה"ג.

מנגד, הספר חסידים (סימן נט) כתב דברים קשים כנגד מנהגים אלו הנפוצים בציבור:

ובעונותינו שרבו כיום הזה מנחשים בישראל.. ועוד יש ניחוש ורב הוא ונוהג בין בני אדם רואין אש וגחלות בוערות מעומד אומרים יהי לנו אורח אם תכבהו במים האורח יפול במים ואין לך ניחוש גדול מזה, ואמת ויציב הדבר כמה בני אדם ניסוהו אך הוא השטן הוא המתעה אותם... ואותם הנודרים כשיש מיחוש ראש שלא יאכלו עוד מראש של בהמה או כשהם חולים מבני מעים אינם אוכלים בני מעים הרי זה מדרכי האמורי אלא בטח בהקב"ה והוא ירפאך.

רפואה שנבדקה ואין בה כל תועלת, כאמור לעיל, מהשולחן ערוך עולה לאסור על פי דברי הרשב"א והר"ן, אולם לכאורה הדין יהיה תלוי בטעמי הדין. אם נאמר שיסוד האיסור הוא חיקוי

עב). בנין ציון א סז בענין רפואה בהיפנוזה, וראה דרכי תשובה קעט סק"ז בשם מהר"ם חבי"ב ושו"ת פני אהרון, חלק יורה דעה סימן ב'.

עג). המנחת יצחק דייק בדברי ה'חוות יאיר' שהוא מתיר רק מצד 'הנח להם לישראל', אבל "נחשים שעושין הגוים ולא ידוע טיבתם ומהותם בודאי יש לחוש שמקורם בדרכי האמורי ומעשה כשפים." וראה גם בשו"ת פרי השדה חלק ב' סימן סה ובשו"ת שבט הלוי ט קעד וראה באורך בשו"ת רב פעלים ב יו"ד כט שהרחיב את ההיתר מאד.

עוד יש להביא מדברי ר' שאול ליברמן זצ"ל (תוספתא כפשוטה, הביאור הארוך) על דברי התוספתא (תחילת פרק ו' בשבת) האוסרת לאדם לכוון חוט אדום על אצבעו: "סגולה זו היתה נפוצה מאד בעולם העתיק... וזכורני שכן תלו לילדים חוט אדום בצואריהם בעיירתי מוטילה בשעת מגפת האדמת (scarlet fever), ולא מיחו בידם, וכן נהגו אף במדינת פולין. וכנראה שאין לנו אלא מה שאסרו חכמים, ולא אמרו אלא באצבעו, אבל בשאר חלקי הגוף מותר, וכן בגיטין ס"ט סע"ב: ליתי חוטא דהוריתא וכו' וליתלי ליה וכו'."

הגויים, הרי שיש רפואות שנפוצות בעולם באופן כללי, וקשה מאד לומר שכשאדם מתרפא ברפואה זו הוא מחקה את הגויים. אם נאמר שיסוד האיסור הוא הצד האלילי, אז באופן שהתברר שמקור הרפואה איננו אלילי, יש לכאורה מקום להתיר. כמו כן, יש מקום לצרף את דעת רש"י, על פי הבנת ר' רפאל הלוי, שבמקום שנראה כמעשה רפואה הרי שיש להתיר אפילו ברפואה שנבדקה ואין בה כל תועלת, ואף לצרף את דעת המאירי, שדברי הבאי שאין להם שום הקשר אלילי – מותרים ובפרט כאשר עצם האמונה בהם – מועילה לריפוי כפי שהזכרנו.^{עד}



סיכום

אביי ורבא פסקו: "כל שהוא משום רפואה – אין בו משום דרכי האמורי". הראשונים והאחרונים התלבטו במשמעות ההיתר ובהיקפו. במאמרינו הצבענו על שתי דרכים מרכזיות בהבנת ההיתר. יש שהבינו שכוונתם לרפואה בדוקה ומוסמכת, ודוקא באופן זה אין בו משום דרכי האמורי, אולם רבים מהראשונים והאחרונים שהבינו שדי בטעם כלשהוא בשביל לבטל חשש 'דרכי האמורי' במעשה, וכן התקבל המנהג בעם ישראל. רפואה שברי לנו שאין לה כל בסיס רפואי באשר הוא, יש מקום להחמיר יותר, ונראה שיש לעשות 'שאלת חכם' בענין זה.



עד). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעויין עוד בשו"ת ניצני ארץ חלק א, סימן ה למע"כ ידידי הגרש"א גליקסברג שליט"א שהרחיב מאוד בסוגיא זו (וחזר ועסק בזה בתשובה בחלק ב).

אויצר אבן העזר

◆ האם חלק הרא"ש על הרמב"ם במצות הקידושין? ◆

הרב עזרא קליין

האם חלק הרא"ש על הרמב"ם במצות הקידושין?

תגובה למאמרו של הרב עמיחי כינרתי בירחון האוצר צג

הרב עמיחי כינרתי נר"ו היטיב להראות שיש כמה ידיים מוכיחות בשיטת הרא"ש שיש לצמצם את המחלוקת בינו לבין הרמב"ם בשאלת קיום מצוה לקדש אשה בכתובה ובקידושין.

המהרי"ט לקידושין כא, א שעוסק בשיטת הטור^א בענין הפילגש, בתוך העיסוק במקורותיו, וכתב שלכולי עלמא יש איסור עשה בפילגש. הוא דן ביחס בין איסור זה לאיסור נכריה, וכותב שלדעתו לא נחלקו על כך שיש איסור עשה מהתורה בנכרית, אלא רק בשאלה האם המלקות מדאורייתא או מדרבנן. וכן כתב בדעת הרא"ש בשו"ת מהרי"ט חלק ב יורה דעה מז. ולמעלה בקודש ראה את דברי הריב"ש בסימן שצהי: "וכל שיבא על אחת מהן בלא קדושין עבר על מצות עשה. ואם יחדה לפלגש כ"ש שעבר על מצוה זו שהרי לוקח אשה בלא קדושין." וע"ע בסימן תכה, שהאריך לדחות כל הצעה להתיר זנות לפנויות שטובלות, ועל אף שלא פירש שהוא מדבר גם על הרא"ש, הדבר מסתבר שכוונתו גם לכגון תשובת הרא"ש העוסקת בכך שמתביישות לטבול.

הנה מקור התפיסה שלפי הרא"ש אין איסור בפילגש הוא בדברי הב"ש סימן כו, על פי הרא"ש בכתובות א, יב:

נ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו, אף בנושא אשה לשם פריה ורביה כיון שאיפשר לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין.

הקורא יתמה - אם באמת כוונת הרא"ש שאין מצוה לקידושין, מפני מה הוא מדגיש כמה פעמים "מצוה זו"? האמנם כוונתו להמעיט בחשיבות הנישואין ולכן מפליג הוא בשבח הברכה?!
אכן הקרבן נתנאל דחה את דבריו:

ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה. ובטוא"ה סי' כ"ו למד מזה בעל בית שמואל דס"ל לרבינו דליכא איסור בפלגש. ויש לדחות דאירי בענין שאם לקח באיסור פלגש וקיים פריה ורביה אינו עוד מחוייב לקדש אשה ע"ש:

כדבריו משמע גם בתורא"ש פד, א: "איכא איסור פנויה". ומקור זה לא היה לפני הב"ש וקרבן נתנאל, והרי זה כמבואר.

(א). ושם סימן ר הכוונה ד.

(ב). השווה הלכות קטנות לרא"ש, תפילין, אותיות טז-יז, פסקי רא"ש יבמות ו, ו. אולם עיין פסקי רא"ש ברכות ב, טו מו"ק ג, ג שלעתיים איסור עשה הוא מדרבנן כשיש אסמכתא. הדבר תלוי גם ביחס לדרשות ולאסמכתאות, עיין בנספח א.

האם חלק הרא"ש על הרמב"ם במצות הקידושין?

רנו

אלא דיש לתמוה מהיכן לקח הב"ש רעיון זה?

אכן בטור שם לפנינו נראה כאילו מפורש שהרא"ש סבר כדברי הב"ש, אבל בנוסחאות קדומות יש הבדלים משמעותיים:

הערות	נוסח	היכן?
<p>שלוש דעות – דעה ראשונה שהדבר אסור מהתורה באופן עצמי, השניה שזה אסור בצורה עקיפה, השלישית שזה ספק.</p> <p>הניסוח "וכ"כ א"א הרא"ש" לא מובן כל כך, כי נראה שיש הבדל בין הדעות. לדעת הב"ש על אתר הרא"ש לא אסר אלא באופן עקיף.</p>	<p>אין האשה נחשבת אשת איש אלא על ידי קדושין שנתקדשה כראוי, אבל אם בא עליה אדם בלא קידושין לשם זנות לוקה משום לא תהיה קדשה, והיא זונה האמורה בתורה, ואפילו לא בא עליה לשם זנות אלא לשם אישות בינו לבינה אינה נחשבת כאשתו אפי' אם יחדה אלא אדרבא כופין אותו להוציאה מביתו.</p> <p>וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל בתשובה: פנויה המשרתת בבית ראובן ויצא קלא דלא פסיק שמתייחד עמה לא מיבעיא שבני משפחתה יכולין למחות בידו שהוא פגם להם שתהיה פלגשו אלא בית דין כופין אותו להוציאה מביתו שדבר ידוע שהיא בושה לטבול ונמצא שבוועל נדה ואפי' אם הכניסה לחופה אינו קונה להיות כאשתו.</p> <p>ור"ח כתב שאם הכניסה לחופה צריכה גט מספק ומשנתקדשה נחשבת כאשת איש לחייב הבא עליה וצריכה גט אבל אינה חשובה כאשת איש לכל דבר כאשר יתבאר לקמן בעזרת האל:</p>	<p>לפנינו, סביניטה שי"ג, שונצינו.</p>
<p>הופך את דעת הרא"ש למסופקת באיסור!</p>	<p>נמחק ("ור"ח כתב ש")</p>	<p>כתב יד ספרדי המאה ה-14-15</p>
<p>יתכן שהכוונה לראב"ד וראה להלן. יתכן שהכוונה לר' אלעזר האומר "פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה" מובא ברא"ש בעשרות דיונים, או לר"ת המובא בהקשרים אלו ואחרים של איסור פנויה.</p>	<p>ור"א כתב(!)</p>	<p>ספריית קונטנזה, רומא, ספרדית המאה ה-14-15</p>

אכן אין לתמוה על הב"ש, אבל על פניו אין ללמוד מדברי הטור כלום, הנוסחאות הקדומים הסברם קשה ולשונם דחוקה, והנוסח המאוחר שעמד לפני הב"ש - סותר חזיתית את דברי מהרי"ט בשם הטור ואת הרא"ש בתוספותיו, וכנראה מהווה הצעה מאוחרת לסידור נוסח הטור, והיא טעות. אין לנו דרך לעמוד על בירור נוסח הטור, אך ברור כי נוסח הטור שעמד לפני מהרי"ט לא עורר אותו למחלוקת כזו בין הרמב"ם והרא"ש כלל. אמנם בחירת הרא"ש לכתוב בצמוד לשיטת הגמרא מקשה על חשיפת שיטות הלימוד שלו, אבל לרווחא דמילתא נעניין בשני מקומות שמתווכח הרא"ש על הגדרת הרמב"ם מצוה מסויימת.

בהלכות קטנות לרא"ש (מנחות) הלכות ספר תורה סימן א:

ואומר אני דודאי מצוה גדולה היא לכתוב ס"ת וגם אין למוכרו אלא ללמוד תורה ולישא אשה. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ז מהלכות ס"ת) דמצות עשה היא לכל איש ישראל לכתוב ס"ת לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. כלומר כתבו לכם ס"ת שיש בה שירה. לפי שאין כותבין התורה פרשיות פרשיות.

וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בו. אבל האידנא שכותבין ס"ת ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת לכתובה חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושי' להגות בהן הוא ובניו. כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה כדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם. וע"י הגמרא והפי' ידע פי' המצות והדינים על בוריים לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם...

יש כאן שלש תופעות המגבירות את הבהירות:

א. הפנייה להגדרה הברורה של הרמב"ם ולשיטת הרמב"ם

ב. הגדרה בהירה של המצוה לדעתו

ג. הוא מקבל אפשרות ששתי המצוות מחייבות!

כל זאת בבואו להרחיב את החיוב, הרחיב להסביר. ועתה בואו ונצווה על הבנת הב"ש: כיצד יתכן שימחק הרא"ש מצוה לגמרי, בדיוקא בעלמא?

ועניין בפסקי הרא"ש מסכת פסחים א, י:

ומה שמברכין בתפילין של יד להניח ועל של ראש על מצות משום דלא רצו חכמים לתקן שתי ברכות זו אחר זו במצוה אחת שוות ותקנו בשל ראש על מצות שהיא גמר המצוה.

עיניך הרואות שבבואו לחלוק על הרמב"ם שמנה את התפילין כשתיים במנין המצוות², פרש דבריו באריכות לשון ברורה. ועוד יראה הרואה שלדעתו גם עתה יתכנו שתי מצוות בקיום אחד. ועוד יש הערה בדבריו על סיבת ויכוחו עם הרמב"ם: "ובתפילין נמצא בספרים מדויקים במצות תפילין וכן כתב רב אלפס ז"ל".

(ג). סה"מ עשה יב-יג ובמנין הקצר יג-יד.

אולם מעניין לשים לב כי בהלכות קטנות הלכות תפילין לא אמר כן מפורשות. הלכות קטנות לרא"ש (מנחות) הלכות תפילין סימן יד:

מסתבר דאי נתקן ברכה על מצות על של ראש, כשהוא מניח לברך בלא של יד - למה לא יברך נמי אותה ברכה כשהוא מניחה עם של יד? ואי תימא ברכת להניח שבירך על של יד - פוטר של ראש, אם כן יברך נמי להניח כשהוא מניח של ראש לבדו, ולמה תיקנו ברכה אחרת?

אלא מסתבר שעיקר תיקון הברכות כך היתה: בתחילת הנחתם תיקנו לברך להניח, וקאי נמי על של ראש. וכשמניח של ראש מברך נמי על מצות שזו היא גמר המצוה. הילכך אם סח והסיח דעתו צריך לחזור ולברך גם להניח. וכן אם מניח תפילין של ראש לבדו יברך שתיים. וכן משמע לישנא דחזור ומברך שחזור ומברך אותה ברכה שבירך כבר.

מחמת הקושי להסביר מדוע נצרכות שתי ברכות בהנחת תפילין הרא"ש מציע פתרון מעולם בחינת ההסטוריה והתקנה הראשונה. ולדעתו התקנה המקורית הראשונית של דיני ברכות לא הכירה בהבדל שבין התפילין, אבל מכוח שני סוגי ברכות נוצרו שתי ברכות לתפילין - ברכה כללית של מצוות שגומרים וברכה ספציפית שתוקנה לתפילין. הוא מציע כי הדבר נותר בבלבול מה אפילו בימי הגמרא:

אלא שהמקשן לא הבין דבריו והיה סבור דקאמר שמברך ברכה אחרת ופריך לה דאפילו לא סח [נמי] מברך על של ראש על מצות ותירצו אביי ורבא דהא דקאמר סח חזור ומברך היינו שחזור ומברך [אותה] ברכה שבירך כבר מלבד הברכה שנתקנה לה לשל ראש. וכן כתב בה"ג וכן כתב רב עמרם ז"ל בסידור ברכות שלו. וכן בספר השכ' וכן בלקח טוב.

שיטה זו היא שיטת הסבורים כרמב"ם שהמצוות והברכות מחולקות, גם אם הם לא כולם מונים אותה כשתי מצוות, המחלוקת תהיה מהי מצוה מהתרי"ג לא מה גדר התפילין.

אבל הרי"ף כתב כפירוש רש"י וכן רב האי גאון וכן רב אחא משבחה ורוב הגאונים הסכימו על שתי הברכות.

ואני הייתי מברך ברכה אחת בילדותי כי כן שמעתי ממורי אחי שאמר משום (רבו) ה"ר שמואל מאיברא דכיון דפליגי ביה רבוותא טוב יותר שלא יברך דברכות אין מעכבות, ממה שיברך ברכה לבטלה. עד שלמדתי מנחות ונראה לי לפום ריהטא דגמרא שיש לברך שתי ברכות וכן היה נוהג מהר"ם מרוטנבורג.

כאן פרט והרחיב את קושיותיו על שיטת הגאונים והרמב"ם אבל לא פרש שהוא חולק על הרמב"ם במנין המצוות, הלוא דבר הוא! בפסחים נטה אחרי הרי"ף לדחות את הרמב"ם לגמרי, וכאן הוא מונה כמה גאונים העומדים בשיטת הרמב"ם.



ובאים אנו במבוכה מהי מסקנת הרא"ש, מצוה אחת הן או מחולקות? לכאורה, על מסקנתו בסוגיית פסחים העוסקת בגדר הברכה אין מה לפקפק, וגם יש להעדיף את האמור בהלכות קטנות לענין תפילין. ונמצא שהרא"ש סבור שהן שתי מצוות לענין מעשה אך מצוה אחת לענין ברכה, וכך עולה גם הצעתו בסוגיא. אין זאת אלא ששוב נחלק הרא"ש עם הרמב"ם על גדריה של מצות העשה שבתפילין, ולדעתו מצוה אחת מהתרי"ג יכולה להכיל שתי מצוות, אחת עיקר מצוה והשניה גמר מצוה. והכל עולה בבירור ובטוב.

נעיין בתופעות שמנינו לגבי ספר תורה:

א. אין הפנייה להגדרה הברורה של הרמב"ם

ב. יש הפניה למי שעומדים בשיטת הרמב"ם ולרבותיו

ג. יש הגדרה רחבה של גדר המצוה לדעתו

ד. הרא"ש שוב מקבל אפשרות ששתי המצוות מחייבות כאחת!

אין לעניות דעתי מנוס מהבנה בכתובות שמטרת הרא"ש בהאי דיוקא איננה למחוק מצוה. הרא"ש אומר שמי שעבר על מצות הקידושין ודילג לפריה ורביה, אינו מקיים מצוה מחוייבת כשהוא מקדש אשה. כוונתו ברורה, שאינו מקיים מצוה מחוייבת כשמקדש אשה אחרת. וזאת, משום שכלשון הרמב"ם במנין המצוות הקצר, מצות פר"ו היא: לפרות ולרבות ממנה, ואם פיצל בין המצוות פגם בעשה שבשתייהן, ומיעטן מחיוב, אע"פ שלא גרען ממצוה. וזהו שפשוט לריב"ש ולמהריט"ץ שמי שחי עם אשה בלא קידושין מבטל עשה בכל רגע, וזהו שכתב בתורא"ש כתובות פד על איסור פנויה.

בדוגמא זו לכאורה אין הרא"ש מתווכח כלל עם הרמב"ם ולכן הוא לא הסביר את מחלוקתו. כדי למנוע בלבול מדעת הראב"ד וההלכה בשו"ע עלינו להעיר על האמור בדרכי משה הארוך סימן כו. בספרים מופיעה מחלוקת בדעת הראב"ד האם "המייחדת עצמה לאיש אחר אין בה מלקות ולא איסור לאו והיא הפילגש הכתובה בתורה וכ"כ המ"מ ש"כ קצת המפרשים" או "היא זונה האמורה בתורה... לענין השם בלבד כלומר דמקריא זונה כמו שכתוב וזנה תמר כלתך ותמר פנויה היתה, אבל אינה נקראת זונה לענין שתיאסר לכהן". בכל מקרה רואים שהדעה הראשונה היא "דעת קצת מפרשים" ולא הלכה, וגם הדעה השניה עיקרה לומר שהדבר מגונה אך לא מענישים אשה על הסכמה לחיי אישות אם ייחדה עצמה לאיש. מעתה מסתבר שכאשר הראב"ד אומר ומצטטים משמו "אין בה מלקות" הכוונה להקל מעונשה, לא מעונש האיש הבא עליה. ועיין שו"ת תשב"ץ חלק ב סימן רעד שכך פסק: "ומה שחייבתיו ולא לאשה. לפי שהנשים דעתן קלה עליהן והיא היתה פנוייה והוא נשוי ואם היא יצרה אלבשה היא קרובה לאונס שתחלתה באונס וסופה ברצון פטורה ועל כן כתבתי כן." נמצא שלא נחלק הראב"ד על הרמב"ם בהשגה זו לומר שאין איסור לבוא על פנויה, אלא שאע"פ שזהו לאו שיש בו מלקות - אין מלקות לאשה.

חובה להעיר על כך שבגירסת כתב יד מוסקבה, איתא "המייחדת עצמה לאיש אחר אין בה מלקות ולא איסור לאו והיא הפילגש האסור" [רה] בתורה וכ"כ המ"מ ש"כ קצת המפרשים"

ומפנה לתשובת מיוחסות לרמב"ן רפד המפורסמת בענין⁷. ניתן להבין כיצד התפתח נוסח הדרכי משה שלפנינו בשני אופנים: היו שתהו היכן נאסרה הפילגש ותיקנו לפי נוסח השגת הראב"ד, ויתכן שיש מן המעתיקים ששגו בקריאת המילה ובפתיחה כי הא' עגולה בכתבי היד.

אולם שתי סיבות אלו מחזקות את נוסח כת"י מוסקבה ומצביעות על כך שהנוסח זה שהוא משונה לא נוצר בידי המעתיקים. ודו"ק: איזו תועלת יש במילה הכתובה לעומת האסורה? כך או כך כוונת הראב"ד לחדש - שכאשר נכתב פילגש בתורה בסיפורה, יש לזה ערך נורמטיבי הלכתי!

לכן, מסתבר כי מאחר והיו ששגו להבין שכאלו כיוון שנכתב בתורה יהיה בזה היתר (איני מכיר טעם למחשבה זו) לכן דייק הרמ"א לשנות מהמילה "כתובה" למילה "אסורה", להבהיר שלא בזה נחלקו מפרשי הראב"ד שהביא, וכמו שכתבנו.

ובכך מצטרפת עדות זו להסביר שבנוסח קדום של הטור לא היה מקום לדעת הב"ש וכנראה גם על מעתיקי הרמ"א השפיע השיבוש בנוסח הטור.



ד). לענ"ד, אין הכרח להקשות על הבנה זו מההפניה לתשובת הרמב"ן. הרמב"ן חולק על הרמב"ם בדין מיועדת אם אסורה, אך מסיק שבפועל יש בכך כמה איסורים ולכן כותב לשואל (יש אומרים שנכתבה לרבנו יונה לפי הלשון אתה רבינו) שיאסור. והקורא תמה, אם הכוונה שרבנו יונה יאסור לגמרי, בלי פירוט, למה אין בזה הוספה על התורה לדעת הרמב"ן?! אכן לפי פירוש הרמב"ן בדברים פרק ד, כאשר חז"ל גוזרים אין זו הוספה כי הם מחוייבים לגדור. שונה היא שיטת הראב"ד בהלכות ממרים פרק ב, לדעתו רק כאשר ניתן להבין את דברי התורה ככוללים את הגזירה החדשה אין בכך הוספה. הנה, מסתבר שנחלקו בדין הפילגש הכתובה בסיפורי התורה, האם העובדה שפילגש חשודה על נידה מוכיחה שכוונת התורה וההלכה לאסור הפילגש וניתן ללמוד כן מדין קדשה (ראב"ד), או שכוונה זו מועילה לענין לגזור עליה לא לאסרה לגמרי (רמב"ן). לכן ניתן לומר כי ההפניה היא למסקנת התשובה דאע"פ דדין זה מתברר מחלק האגדה שבתורה, יש לאסור.

אוצר חושן משפט

ברין זה נהנה וזה מתחייב ♦ שילמה משכנתא וחוב בחשבון המשותף
בחלק שלם ♦ צרופה אמרתך – צירופי שינוי ויאוש לקנין ♦ גלות
בשר צבא ישראל ♦ מיטב שדהו ומיטב כרמו ישרם

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדין זה נהנה וזה מתחייב

קדושין מג. האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש הוא חייב ושולחיו פטור, שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא שולחיו חייב וכו', ומודה שמאי באומר לשלוחו צא בעול את הערוה ואכול את החלב שהוא חייב ושולחיו פטור שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב ע"כ. וברש"י ד"ה אם כתב שהטעם הוא "הואיל ונהנה שליח זה".

ובפשטות ביאור הגמ' הוא דבעבירה כזו שההנאה היא האיסור, והיא החפצא דעבירה, כמו ביאת עריות ואכילת חלבים, בזה לא שייכת שליחות, דכיון דאין המשלח נהנה לא שייך לחיבו, דהחוב הוא על הגוף שנהנה מעבירה. והאור שמח בריש הל' שלוחין כתב דענין זה מובן בפשטות, דכמו דבמצוות כגון באכילת מצה דהוי מצוה בגופו לא שייכת שליחות, ה"נ בעבירה.

[והנה לענין מאכ"א מפורש ברמב"ם בסה"מ ל"ת קפז דהאסור אכילה וההנאה הוי איסור אחד שכתב על הא דבב"ח כתי' לאו באכילה ולא בהנאה. וז"ל ידע המקשה כי אסור הנאה אין ראוי למנותו מצוה בפ"ע מפני שהיא והאכילה ענין אחד כי האכילה מין ממניי ההנאה ואמרו בדבר שהוא תאכל אמנם הוא דמיון מדמיוני הנאה והכוונה שהוא לא ינהג בו לא באכילה ולא בזולתו והוא אמרו כל שנא' לא תאכלו וכו' ולפ"ז השרש אין ראוי למנות איסור אכילה והנאה שתי מצות וכו', עי"ש המשך הדברים. ומבואר דאיסור האכילה ואיסור ההנאה הוא איסור אחד. וכ"נ בחנוך מצוה קיג דעיקר האיסור הוא הנאת אכילה, ולהכי כתבה התורה בלשון אכילה. וכן דן בזה ברע"א בפסחים ריש פרק כל שעה, ויש לדון דבגוונא דאכל מאכלות אסורות בלי הנאה אין לאוכל איסור מהתורה. וכן מבואר במשנ"ל בהל' יסוה"ת פ"ה עי"ש. וכן מצינו לענין עריות דהאיסור הוא ההנאה מעריות, וברש"י כריתות ג. ד"ה דאמר כתב דהאשה חייבת בעריות משום דאיהי נמי מיתהנייא משכיבה קרינא בה הנפשות העושות עכ"ל. ובכל העריות מבואר בר"מ ריש אסו"ב דבעי' לרבויה דהאשה חייבת. ומקורו בתו"כ פ' אחרי והובא ברמב"ם בסה"ת ל"ת שמז, וכ"ה ביראים סימן יח. ובמעשה רקח על הר"מ שם שם הקשה דל"ל קרא לכך, הא אשה הוקשה לאיש לכל העונשין שבתורה. ותי' דכיון דאשה קרקע עולם ה"א דכיון דאינה עושה מעשה תפטר, להכי צריך קרא דונכרתו. ונראה כוונתו דכיון דפעולת הבעל והנבעלת שונים ס"ד דרך על פעולת בועל חייב. משא"כ הנבעלת דהיא קרקע עולם, ולהכי בעי' לילפו' דגם האשה חייבת, והטעם דחייבת הוא משום הנאתה. וכ"כ בפ' הרא"ם בפ' אחרי יח, ו, ובשפ"ח שם. ויל"ע, דמאחר דמרבי' חיוב נשים מקרא מיוחד, אם ה"נ הם חלוקים בגדרי חיובם, דבאיש חיובו על המעשה ובאשה חיובה הוא על ההנאה, או דנימא דמחמת דאית לה הנאה מהביאה חשיבה האשה כמו הבעל והוי כאותו מעשה, ושוב שייך לומר דהוקשו. וכ"נ בב"ק לב. דאמרי' הנאה

אית להו לתרויהו מעשה הוא דקעביד. ובתוס' שם ד"ה איהו כתב דרחמנא אחשביה להנאה כמעשה, ולהכי הוי בכלל קרא דונכרתו הנפשות העושות. ומבואר דבעי' לרבויו כיון דלא עבדא מעשה, וכיון דהנאה אית להו לתרויהו חשיב מעשה, ומתבאר כמש"כ דבעריות עיקר איסורו הוא מחמת הנאתו מעריות].

ולפי המבואר נראה לחדש דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, שייך רק במאכ"א דהאיסור הוא על הגברא להנות ממאכ"א, ובה אמרי' ז"נ וזה מתחייב לא אמרינן. אבל היכא דהאיסור הוא מצד החפצא, וכגון באוכל בשר עולה דהוא מצד החפצא דמבטל מהעולה את מצוות כליל תקטור [כמו שיבואר בסוף דברינו], מסתבר דאף אם יאכל את העולה ולא יהנה יהא חייב. לכן בעשה שליח לאכול מבשר עולה יהיה דינו ככל שליחות לעבירה. [ואם באיסור מעילה אמרי' דיש שליח לדבר עבירה, ה"נ בשליחות לאכול בשר עולה, ויבואר בהמשך דברינו]. וכן מצינו גבי מאכיל פועליו הזורים בתרומה, דכתב הר"מ בפה"מ בתרומות פ"ו מ"ג דבאמר לפועלים לאכול מהתרומה הם חייבים דהכלל בידינו דאשלד"ע. והקשה החזון נחום במשניות שם דתיפ"ל דז"נ וזה מתחייב לא אמרי' [ועי' מש"כ ליישב במרחשת ח"א סימן מד ובמעדני ארץ תרומות פ"ד סק"א]. ונראה דבתרומה האיסור הוא מצד החפצא של חילול התרומה ולא מצד ההנאה עצמה, וגם אם יאכל זר מהתרומה ולא יהנה יהא חייב משום חילול התרומה. ולהכי בזה לא שייך לומר דז"נ וזה מתחייב לא אמרי', כיון דאין חיובו מחמת הנאתו, אלא מחמת חילול התרומה. וראה מש"כ בזה בס' שערי חיים להגר"ח שמולביץ זצ"ל בקדושין סימן מט.



ביאור חדש בסברת זה נהנה וזה מתחייב לא אמרי'

ונראה לפרש את הדין של זה נהנה וזה מתחייב לא אמרי' באופ"א. ובהקדם דקדוק בלשון רש"י הנ"ל, שכתב דז"נ וזה מתחייב ל"א, הואיל ונהנה שליח זה. ולכאורה הו"ל לרש"י להדגיש דהטעם הוא דכיון דהמשלח לא נהנה דלהכי פטור, ורש"י הדגיש בטעם הפטור דהשליח נהנה, היינו דהנאת השליח היא סיבה לפטור. ומבואר מדברי רש"י באופ"א, דהטעם לדין זה הוא דהיכא דהשליח נהנה, קעביד מחמת עצמו שנהנה, ואינו עושה את המעשה מחמת קיום צווי משלחו. ומצאתי סברא זו בתו"ד הנודע ביהודה בשו"ת מהדו"ק באב"ע סימן עה, שכתב דבנהנה לא קעביד מחמת משלחו. ונראה דהן הם דברי רש"י שהבאתי, דטעם הפטור הוא דהשליח נהנה, היינו דהנאת השליח היא סיבה לפטור את המשלח, כיון דנחשב דהשליח עושה לדעת עצמו, וכמש"נ.

ונראה לומר דנ"מ בזה היכא דהשליח נהנה במעשה העבירה, אבל אין ההנאה מכלל העבירה. וכגון באומר לשלוחו להרוג את פלוני, והשליח נהנה ברציחת אותו פלוני. דאם הטעם דזה נהנה וכו' הוא משום דכשהעבירה היא ההנאה לא שייכת שליחות, א"כ היינו דווקא היכא דהעבירה היא ההנאה עצמה, ולא בגוונא דמעשה הרציחה היא העבירה גם בלי הנאתו, אלא שבמקרה השליח נהנה להרוג את פלוני, ונהנה בעשייתו. אבל אם הטעם דכשנהנה עושה הדבר מחמת עצמו ולא מחמת השליחות, שוב גם ככה"ג נאמר דאין שליח לדבר עבירה דז"נ וז"מ

ל"א דעושה ע"ד עצמו. ודבר זה מפורש בתורא"ש בקידושין שם, שכתב דלא מרבינן שליחות במעילה אלא דכעין שליחות דתרומה שאין לתורם שום הנאה, אבל היכא דנהנה השליח כה"ג לא נתרבה שליחות למעילה עכ"ל. ומבואר מהטעם דל"א בהנאה שליחות הוא משום דהשליח נהנה, וגם בהנאה צדדית במעשה אמרי' דאשלד"ע, וכמש"נ.

ויש להוסיף דהנובי"ת אב"ע סוף סימן קיב כתב דלגבי שליחות יד דנתרבה דאמרי' ישלד"ע, הוא גם היכא דנהנה השליח בשליחות יד דאמרי' ישלד"ע. דרך היכא דעיקר החיוב על הנאה ל"א זנוז"מ, אבל בשלח"י דהחיוב על השלח"י אף דנהנה השליח חייב. ולכא' זה שייך רק להנך דבז"נ טעם הפטור הוא משום דבעי' בעבירות אלו הנאה והיא עיקר המחייב וכו', וא"כ זה סותר לנובי"ק סימן עה שכתב מהטעם דבהנאה עושה ע"ד עצמו ולא ע"ד משלחו. אך צ"ל דגם לנובי"י לשיטתו ניחא, דס"ל דאף שכתב דבשליח נהנה נחשב עושה לדעת עצמו, היינו דווקא היכא דהעבירה היא בהנאה, ולא בשלח"י דההנאה היא ממילא אבל המחייב הוא שלח"י בפקדון, ולענין זה יש שלד"ע.



הטעם דלהלכה בכה"ת אין שליח לדבר עבירה

בטעמא דאשלד"ע בכל התורה דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, כתב רש"י בקדושין מב: ד"ה אין דאין חשוב שליח לדבר עבירה שיתחייב שולחו אלא הרי הוא כעושה מאליו. וכן ברש"י להלן מג. ד"ה ולמ"ד כ' דמסברא אין שליח דאית לן למימר דיש לו לשמוע דברי הרב. ועי' בסמ"ע סי' קפב סק"ב שכתב מהטעם דדברי הרב כו' הוא סברא ביחס למשלח, דליכא גמ"ד לשליחות דכסבור הייתי שלא ישמע לי וכו'. ועד"ז משמע בתוס' ב"ק עט. ד"ה נתנו. וכן מבואר בתורא"ש ב"מ י: שכתב דסבור המשלח שלא יעשה שליחותו עי"ש. והרע"א כתב דנ"מ בשליח מומר, דלגביו לא שייך טעם הסמ"ע שהרי הוחזק לעבור עבירה. וא"כ נימא דיש שליח לדב"ע. והרע"א פי' דהוי סברא ביחס לשליח דלא היה לו לעשות השליחות דאין שליחות באיסור. ולשון רש"י לפנינו נוטה דלדבר עבירה הוי כעושה על דעת עצמו, והעשייה מתייחסת לשליח. וברמ"א בסי' שפח סט"ו הביא מהתשב"ץ דבמוחזק לעבירה יש שלד"ע, והגר"א ציין לתוס' ב"ק הנ"ל שכתב כסברת הסמ"ע, וניחא היטב כוונתו.

ויל"ע לסברת הסמ"ע, דא"כ מ"ש גזה"כ במעילה טביחה ושלח"י דישלד"ע, והרי מ"מ הוי חסרון במשלח. והנה לענין טביחה ושלח"י, שפיר י"ל עפי"ד המהרי"ט דחיובו הוא משום שגרם לשלח"י וטביחה. אמנם לענין מעילה הא חיובו מדין שליחות הוא כדילפי' שליחות במעילה משליחות דתרומה. וצ"ל לסמ"ע דדברי הרב הוי גריעותא בשליחות דחשב שלא יעשה. ובזה הגהה"כ במעילה דסגי בשליחות מועטת זו, דבמעילה כיון דל"ה מדין שליחות דגם בשלח חש"ו חייב, והיינו משום דבגרמתו נעשתה המעילה, ויבואר עוד להלן.

ובתוס' מב: ד"ה אמאי כתב לגבי מעילה דמיירי בנזכר השליח ובעה"ב שוגג דבעה"ב מעל, והיינו דשוגג פטור אם שגג גם בשעת עשיית השליחות. ונראה דחלקו על טעם הסמ"ע, שהרי כ' גוונא דמעילה בנזכר שליח, דבזה בעה"ב מעל, ולדברי הסמ"ע הרי בכה"ת תליא בשעת

השליחות, דאז איכא לסברת דברי הרב דאינו יודע אם ישמע לו, ולא שייך זה לשעת עשיית השליחות. אע"כ דהתוס' קאי כרש"י בסוגיא דהחסרון הוא בשליח, דאינו עושה מחמת צווי המשלח, ולכן תליא דאם הוי השליח מזיד בעשייה אינו עושה מחמת המשלח אלא מחמת עצמו. ולדברי הסמ"ע יש להעיר דאמאי סבר דהשליח לא ישמע לו, והא לש"י רש"י בסוגין ד"ה אין שליח, היכא דישלד"ע חייב רק המשלח, וא"כ ה"נ השליח ישמע לו כיון דאינו חייב. ומוכרח דאף לש"י רש"י דבישלד"ע השליח פטור, היינו בעונשי ב"ה, אבל ביד"ש נענש (נוסף על לפנ"ע). ולהכי יכול לומר המשלח דהיה סבור דלא ישמע לו. ויותר נראה דגם לש"י רש"י דהשליח פטור דהמעשה מתייחס למשלח, היינו דווקא על חיוב תשלומין, אבל לגבי האיסור ועונשין לכ"ע היה החיוב על שניהם. ועי' בדברי הגהות אמרי ברוך על הקצות סימן שדם, שכתב דלענין רציחה ודאי דגם הרוצח יהיה חייב. וכ"כ באו"ש אישות פ"ג ה"ז דלשמאי ה"נ שניהם חייבים ברציחה. ומפורש כדבריהם בפי' רב שמואל בן חפני עה"ת ר"פ וישלח שגורס בדברי שמאי "אף שולחו חייב". אולם המקנה כתב דלשמאי השליח פטור, וכ"כ בחכמת שלמה בשו"ע סימן רצב ס"ד ע"ש.



שליחות במעילה

במתני' בשלהי מעילה כא. אמרי' דגם בשלח ע"י חש"ו חייב במעילה ואמרי' דאף דלאו בני שליחות נינהו עשאום כמעטן של זיתים וכו'. ומבואר דלא בעי' לדין שליחות לחיוב מעילה. והנתיבות בסימן קפב סק"א כתב דבמעילה דחייב בשליחות לדב"ע לא ילפי' מתרומה, ולהכי חייב גם ע"י חש"ו. ותמה בהגהות אמרי ברוך בדבריו, דהרי שליחות במעילה ילפי' מתרומה. עכ"פ י"ל דאף דמחמת דברי הרב הוי גריעותא במגזי השליחות של המשלח, כיון דחשב שלא יעשה, וממילא מעשה השליח אינו מתייחס למשלח, מ"מ במעילה הגזו"כ היא דסגי בשליחות מועטת לחיוב והיינו דלא בעינן לגדרי שליחות.

ובפני יהושע בסוגין הקשה על עיקר דין ישלד"ע במעילה, דהא במעילה לא בעינן לדין שליחות כלל. ואולי י"ל דהא דבשלח חש"ו מעל דעשאום כמעטן כו' היינו דווקא במעילה דהוצאה דילפי' מע"ז. אבל במעילה דהנאה, דילפי' מתרומה, ה"נ בעי' לדין שליחות. [וכע"ז כתב הקה"ל בכתובות סימן לח ובמעילה שם]. אלא דלפ"ז הדר תיקשי על הסמ"ע גבי שליח במעילה דהוצאה. אכן נראה דיש לדון דאי נימא דשליחות במעילה הוי שליחות מעשה, כמו שדנו האחרונים [וראה בזה במאמרי באוצר גליון צב], בזה י"ל דליכא לסברת הסמ"ע, דאפשר דרק בשליחות כח לקנינים שייכא סברת הסמ"ע, אבל בשליחות מעשה לא בעי' גמירות דעת למנותו, אלא כיון דאמר לו לעשות ועשה על פיו מתייחס המעשה למשלח.

והנה כתב הרמב"ם פ"ז ממעילה ה"ב "אבל אם היו בשר עולה וכיוצא בו לא מעל אלא האוכל בלבד שהרי הוא חייב באיסור אחר יתר על המעילה ובכח"ת כולה אשלד"ע אלא במעילה לבדה שלא יתערב עמה איסור אחר" ע"כ. וביארו האחרונים בדעת הרמב"ם דהטעם דבנתערב איסור אחר ליכא שלד"ע במעילה הוא משום דלאיסור האחר, כגון לאכול בשר עולה,

אמרי' אשלד"ע, ממילא בטלה השליחות, ובטלה גם השליחות למעילה. ונקטו האחרונים דזהו מש"כ הר"מ דרך במעילה ישלד"ע, אף דגם בטביחה ושלח"י אמרי' דישלד"ע, אלא דדוקא במעילה בנתערב איסור אחר בטלה השליחות למעילה, אבל בטביחה ל"א כן, מכמה טעמים. יש שכתבו עפ"י המהרי"ט דבטביחה ושלח"י חיוב המשלח הוא מחמת דבגרימתו פשע ולא בעינן לשליחות לזה. ובעונג יו"ט סימן קסה ודברי יחזקאל סימן נז כתבו באופ"א, דדוקא בנתערב איסור אחר שיש בו שליחות אמרי' דבטלה כל השליחות, אבל באיסור שבת דלא שייכת בו שליחות לדב"ע, דלמען ינוח כתיב והמשלח לא עביד מלאכה, להכי בטובח בשבת בשליחות ישלד"ע, עכתו"ד האחרונים. ויש מקום לדון דכוונת הר"מ דדוקא במעילה, דהוי שליחות מעשה, ובפרט במעילה דהנאה, ובוזה כיון דבטל חלק מהשליחות כל השליחות בטלה. אבל בשליחות דקנינים ובשליחות כח כגניבה וטביחה, בזה אף דנתערב איסור שבת שייך לחלק השליחות, ואמרי' דהטביחה הוי בשליחותו. ובקצות בסימן רצב סק"א הקשה משלח לטבוח בשבת, דכתב הטור בשם הר"מ דחייב בדו"ה דאמרי' ישלד"ע, והרי נתערב בה איסור דחילול שבת ואמאי חייב. והקצות כתב דבמעילה בנתערב בטלה השליחות, משא"כ בטביחה למהרי"ט המשלח חייב משום דבגרמתו נעשית העבירה, ולהכי הוא גם בנתערב איסור אחר. והשעה"מ בהל' מעילה שם הקשה ממעילה כא דגם בשלח חש"ו חייב משום דאיתעבדיה שליחותיה.

עוד יש להעיר על הרמב"ם הנ"ל שכתב גוונא דנתערב איסור אחר כגון ששלחו לאכול מבשר עולה. והרי הך איסורא היינו באכילה מה שאוכל בשר עולה, וכיון דעל אכילה לא שייכת שליחות, דאמרי' ז"נ וז"מ ל"א, א"כ איך כתב הר"מ דבטלה השליחות למעילה. והערה זו קשה מאוד על דברי הגר"ח בספרו בהל' מעילה, דבתו"ד הדגיש דעל בשר עולה לא שייכת שליחות, דהוי איסור אכילה. וסיים דעל המעילה, שחיובה הוא מדין גזילה, שייך שליחות. ולדבריו הר"מ ס"ל דל"א בשליחות אכילה מהקדש דין ז"נ וזה מתחייב, כיון דחיובו הוא מדין גזילה, ודלא כספק התוס' מג. ד"ה שלא [ודבריהם יבוארו להלן]. ובשבות יעקב ח"ב סימן קעד כתב בדעת הר"מ דגם במעילה דהנאה אמרי' ישלד"ע, וזה מה שכתב הר"מ דבהכ"ת היינו בשליחות דהנאה. אלא דלפ"ז צ"ע טעם הרמב"ם בהא דבנתערב איסור אכילת בשר עולה וכו', דכיון דנתערב איסור אחר בטלה כל השליחות למעילה, ומהו האיסור האחר המבטל את השליחות למעילה. וממנ"פ, אם נימא דלהר"מ במעילה דהנאה ל"א ישלד"ע, א"כ אדרבא, כיון דלא שייכת שליחות על אכילת בשר עולה, שוב הוי נתערב איסור אחר שאין בו שליחות, ואמאי בטלה השליחות למעילה. ועוד צ"ע, דכיון דבמעילה אמרי' דגם בשלחן ע"י חש"ו מועל, כדאי' בשלהי מעילה דעשאו כמעטן של זיתים, א"כ לא בעי' תורת שליחות למעילה, וא"כ אף בנתערב איסור אחר, דבטלה השליחות, יהא המשלח מועל.

איברא דעיקר הגמ' במעילה צ"ע, דהרי בסוגין ילפי' שלד"ע במעילה משליחות בתרומה [ואף דבתרומה ל"ה לדב"ע, עי' תורא"ש לפנינו, ובשיטה קדמונית בסוף מעילה], וא"כ ליבעי במעילה שליחות ממש. וקושיא זו כבר עמדו בה בתוס' מעילה כא: ד"ה נתנו וז"ל אדרבא נילף שליחות דמעילה משליחות דתרומה. עי"ש תרוצם, דמשמע דדוקא במעילה דהוצאה חייב ע"י חש"ו, וכפי הסברא שכתבתי לעיל. וכן מפורש בקרי"ס בהל' מעילה שם. ומצאתי בראבי"ה

בסימן תתקכב שג"כ העיר כקו' התוס', ע"ש שהביא דרבתי פירשו דבשלח ביד חש"ו הוי מעילה מדרבנן דקשיא ליה דגמרי' שליחות במעילה מתרומה, וכתב עלה דשגגה היא, דבתרומה נמי אם שלח חש"ו לאמור לגדול שיתרום, הוי תרומה, דאתעביד שליחות. וכנראה הוא מפרש דהמשנה מיירי שאמר לחש"ו שיאמרו לגדול, ולהכי מעל המשלח. וכ"נ ברוקח בהל' עירובין סימן קצה וז"ל גבי מעילה כגון ששלח ביד חש"ו ואמר לאחר לקבלו מידו וכו'. והבאתי את דבריהם בכנסת הראשונים במעילה שם, ע"ש"ה.

אכן בדעת הרמב"ם י"ל דמיירי במעילה דהנאה דילפי' מתרומה, ובזה ה"נ ליכא לדינא דמתני' דשלח ע"י חש"ו דמעל, אלא בעי' תורת שליחות ולהכי בנתערב איסור אחר בטלה השליחות. אכן זהו חידוש גדול לומר כן בדעת הר"מ שסתם ולא הזכיר חילוק בין מעילה דהנאה למעילה דהוצאה לענין השליחות למעילה. וגם מלשונו בה"א משמע דאף דמיירי במעילה דהנאה, מ"מ הביא את הדין דמועל ע"י זה ששלח חש"ו.

לכן נראה בדעת הרמב"ם דאכן תרי דיני שליחות במעילה איכא. ואה"נ, בשלח חש"ו חייב במעילה דעשאוהו כמעטן של זיתים וכו'. והתם הגדר הוא דכיון דמכוחו איכא מעילה לכן מעל, אף דל"ה דין שליחות, אלא דכיון דחש"ו עבדי לדעת משלח, חייב המשלח, משום דבגרמתו איכא מעילה בהקדש. ונראה לפ"ז דאה"נ בשלח חש"ו, גם בנתערב איסור אחר יהיה חייב. אבל בשלח גדול למעול בהקדש, הוי מדין שליחות כה"ת, כיון דגדול קעביד אדעתא דנפשיה לא שייך לחייב את המשלח על גרמתו. ולזה בעי' רק לדין שליחות, למילף מתרומה לחייב את המשלח, ולייחס את מעשה ההוצאה למשלח. וסברא מעין זו מצאתי בחי' רבינו מאיר שמחה בסוגין לחלק בין חש"ו לגדול דעביד אדעתא דנפשיה. ע"ש שהעיר כקו' הפנ"י דמאי מדמי שליחות במעילה לסוגית שליחות, הא חייב גם ע"י חש"ו. ותי' דבשלח גדול, דאדעתא דנפשיה, שפיר בעי' לדין שליחות. ומסיים דכ"ה כוונת התוס' במעילה הנ"ל בתרוצם. והקר"א במעילה שם רמז לזה דעיקר הילפו' מתרומה בעי' היכא דשלח גדול למעול, אבל בשלח חש"ו פשוט דבעה"ב חייב דאדעתא דידיה מעלו ע"ש. ואכן שני מקורות מצינו לשליחות במעילה דישלד"ע. הרמב"ם בפה"מ בשלהי מעילה פ"ו כתב בעל הבית מעל והוא ציוהו סמך זה למה שנאמר ואשמה הנפש ההיא רומז אל מי ששגג תחילה ודמה שזה חולין וצוה להטפל בו, וכ"ה ברע"ב. והתוי"ט תמה, דבסוגין ילפי' משליחות בתרומה. ונראה דתרי דיני הם, דהגמ' מיירי בשלח גדול, ובזה מעילה הוי ככל שליחות, וזה ילפי' מתרומה דישלד"ע. אבל הר"מ מפרש את המשנה דבשלח חש"ו דמעל, וזה ילפו' מקרא דואשמה הנפש ההיא, דמי ששגג תחלה דאפשר להתחייב ע"י גרמא.

ולפ"ז נראה לחדש דדוקא בשלח גדול למעול, בזה כתב הר"מ דבנתערב איסור אחר אשלד"ע כיון דבטלה השליחות, כיון דבשלח גדול למעול בעינן לדין שליחות לחייב את המשלח במעילה, וכיון דנתערב איסור אחר בטלה השליחות, ולהכי ל"א ישלד"ע ומעל השליח. אבל בשלח חש"ו, דלא בעי' לדין שליחות, ה"נ גם בנתערב איסור אחר מעל המשלח, כיון דבגרמתו הייתה מעילה ע"י החש"ו. [והר"מ ע"כ מיירי בשלח גדול, דבשלח קטן דלאו בר עונשין הוא לא שייך לומר נתערב איסור אחר, דלידי' ל"ח נתערב איסור אחר.] ומצאתי בשער

המלך בהל' מעילה שם שכתב דבמעילה מתורת גרמא שגרם לזה חייב גם ע"י חש"ו. אלא דיקשה, דבנתערב איסור אחר בשליחותו נימא דלא גרע משלח חש"ו. וע"כ צ"ל דבשלח גדול, דהוי בר דעת, לא שייך לחייב את המשלח מחמת דבגרמא מעל, אלא הוי מדין שליחות, והתורה ריבתה במעילה דין שליחות. וכיון דנתערב בשליחות איסור אחר בטלה השליחות, ולהכי מעל השליח. וכמ"כ י"ל נ"מ דבשלח גדול יכול לעשות שליח אחר, משא"כ בחש"ו, דל"ה שליחות למעילה אלא כמעטן של זיתים, בזה ה"נ אינם יכולים לעשות שליח אחר. ומה"ט יש לדון למהרי"ט הנ"ל דבשלח"י ישלד"ע מחמת דנעשה על פיו ההיזק וכו', דיל"ע בשליח עושה שליח, דבזה לא שייך לומר דנעשה עפ"י המשלח, דהרי העושה הוא שליח של השליח, ויש לדון דלא נימא ישלד"ע. ולפ"ז גם במעילה י"ל דנ"מ בשני דיני שליחות הנ"ל בשליח שעשה שליח, דאם החיוב הוא מדין שליחות, שפיר מתייחס למשלח הראשון, אבל אם חיוב המשלח הוא מפני דנגרם על ידו, הרי מתייחסת המעילה לשליח הראשון שעשה שליח שני, ולא למשלח הראשון, וא"כ לא נימא בזה לגבי המשלח הראשון ישלד"ע.

והנה הנוב"י שם בקמא אב"ע סימן עה חידש בתו"ד דבמעילה, כיון דחייב גם בשלח חש"ו ולא בעינן שליחות, תו לא שייך לפטור את המשלח מסברא זו דאם נהנה הוי מחמת עצמו ולא מחמת השליחות, ולהכי במעילה יהיה חייב גם בזה נהנה. ולא נימא את הכלל דו"נ וזה מתחייב, דהך כללא הוא משום דכשהשליח נהנה הוי עשייה מחמת עצמו, אבל במעילה בלא"ה לא בעי' לשליחות, והמשלח חייב כיון דהוי בגרמא. אכן להמבואר לעיל זה אינו, דהא נתבאר דגם במעילה היכא דשלח גדול בעי' לדין שליחות, ושפיר שייך לומר דאם השליח נהנה קעביד ע"ד עצמו משום הנאתו, וז"נ וז"מ לא אמרי' ואשלד"ע.

ובספר פתח הבית בעניני שליחות סימן כא דף נא כתב דדוקא בחש"ו מעל המשלח, משא"כ בגוי דהוי בר דעת עושה ע"ד עצמו. והוסיף דהתורה ריבתה שליחות גבי ישראל ולא בנכרי. ומצאתי בריטב"א בערובין לא. שהביא את המתני' דמעילה בשלח חש"ו, והסיק דאע"ג דחש"ו לאו בני שליחות נינהו, כיון שמדעתו עשו מה שעשו, אנו חושבים כאלו נעשה על ידו למעול על ידם, וכאלו היה כאן שליחות גמורה הוא, ושמעי' מינה יש מעילה אפי' ע"י גוי עכ"ל. וצ"ע, דהרי גוי ל"ה בר שליחות, ואין לחייבו מטעם דלא גרע מחש"ו דהמשלח מעל, דשאני גוי דהוי בר דעת ולנפשיה עביד. וע"כ דס"ל לריטב"א דבמעילה לא בעינן שליחות כלל, ולכן מועל ע"י גוי שלקח מחמתו. ולשיטת הריטב"א, אם יסבור כדינו של הר"מ הנ"ל בנתערב איסור אחר, יהא דינו דגם בשלח ישראל גדול ונתערב בו איסור אחר דבטלה השליחות, נימא דהמשלח מעל. וי"ל דס"ל כן להסמ"ע, שכתב דאשלד"ע הוי סברא דלא התכוין לעשותו שליח. והקשיתי לעיל דבמעילה איך הגזה"כ דחייב. אך אפשר דהסמ"ע יסבור כדעת הריטב"א, דבמעילה הטעם דחייב הוא משום דהוי בגרמא, וגם בשלח בר דעת ס"ל כן.

והנה שיטת רש"י בסוגיא ד"ה אין שליח דאם ישלד"ע מחייב שולחו ופטור השליח. אולם בתוס' רי"ד ס"ל דגם השליח חייב, ולענין נזקין רצה מזה גובה וכו'. וצ"ע על התוס' רי"ד מהא דבמעילה דישלד"ע חייב רק המשלח ולא השליח. [וכבר הקשה כן הקצות שם ע"ד הש"ך בשם אביו שנקט דהשליח חייב]. ונ"ל בזה, ובהקדם במש"כ החת"ס בתש' או"ח סימן רא דודאי

בישראל שאמר לכהן אכול בתרומה, אף אם ישלד"ע לא שייך לחייב את המשלח הישראל, כיון דהתרומה נאכלה ע"י כהן ולא ע"י זה. ומה"ט איפכא בכהן שאמר לישראל אכול, דיהא המשלח הכהן חייב כיון דנאכל ע"י זה. וכיו"ב לענין האומר לשליח בעול את אשתי וכו', עי"ש. ולפ"ז יש להעיר דהתוס' בסוגין מב: ד"ה אמאי כתבו דהרבו דישלד"ע במעילה קאי בשגג משלח ונזכר השליח. ולכאורה בכה"ג כיון דהמעילה שע"י השליח היא במזיד, דל"ה מעשה מעילה, איך שייך לחייב את המשלח על סוג מעשה מעילה שחל ע"י מזיד של השליח המועל.

ונראה דביסוד חיוב מעילה הוא משום גזילת הקדש, וכמש"כ הגר"ח בהל' מעילה וכו"ל. א"כ מעשה ההוצאה והגזילה מההקדש מתייחס למשלח, שהוא הזוכה בהקדש שיוצא לחולין, והוא מתחייב במעילה. ולהכי כיון שהוא שגג מעל. ומה"ט נראה דגם להתוס' רי"ד שכתב דבישלד"ע גם השליח חייב, היינו דווקא בשלח את הבעירה, כיון דהשליח עשה את מעשה ההיזק, אבל במעילה, דהחיוב הוא משום שנהיה גזלן, א"כ חשיב דרך המשלח הוא הגזלן מחמת השליחות, ולהכי רק המשלח מעל. ומסתבר דלענין כל גזילה, אם היה הדין בהם דיש שלד"ע, הרי פשוט דאף דהשליח גזול, מ"מ כיון דהוא קונה למשלח הרי קניני גזילה דשנוי וכו' קונים למשלח, דהוא נעשה הגזלן. וה"נ במעילה דהוי חיוב דגזילת הקדש נחשב לכ"ע דהמשלח הוא הגזלן ורק הוא המועל. וסברא זו למדתי בדברי הנתיבות בסימן רצב סק"ה לגבי שלח"י, שכתב דאם איכא שנוי נקנה למשלח בקניני גזילה, והוסיף בתו"ד דכ"ה לגבי מעילה דמתייחסת הגזילה והמעילה למשלח, ורק המשלח חייב והשליח פטור. עי"ש דמפורש בדבריו כמש"כ. ובזה ניחא דינא דהיכא דבעה"ב מזיד דלא חלה עליו מעילה דהדין הוא דמעל השליח.

והנה למ"ד דישלד"ע [או בהנך דנתרבו דישלד"ע], יל"ע מתי עובר המשלח. ולכא' הוא עובר בשעה שהעבירה נעשית ע"י השליח, דאז מתייחס מעשה העבירה להמשלח. אמנם הנה בשיטה לא נודע למי מג. הקשה דאיך מתרין במשלח, הא הוי התראת ספק שמא לא יעבור השליח. ותי' דמיררי שהוא מסור בידו א"נ דאה"נ דאין המשלח נהרג וכו'. ולכא' קושייתו אינה מובנת, דשפיר י"ל דמתרין את המשלח תוכ"ד לעשיית השליח. ומשמע לכאורה דס"ל דההתראה היא תוכ"ד למנוי השליח. והיינו דשעת מנוי השליח היא העבירה, דזהו חטאו ששלחו לעשות עבירה. ולכאורה כ"מ מהא דמרבי' בשלח"י מעל כל דבר פשע דאמר לעבדו או לשלוחו וכו', הרי דחשיב חטא בדבור, היינו בדבור השליחות. דאם המשלח עובר בשעת עשיית המעשה ע"י השליח ל"ח "דבר". אמנם בזה י"ל שפיר עפי"ד המהרי"ט דבשלח"י חיובו הוא על מה שגורם לשלח"י (וכן בטביחה), [והרי השליח אינו שומר, ושלח"י נתרבה חיובו דוקא בשומר ששלח"י, ואיך נחייב בזה את המשלח, ותלוי קצת בחת"ס הנ"ל, ויש לחלק]. עכ"פ בזה ניחא דחשיב עבירה בדבור בשעת מנוי השליח. אבל בכל שליחות לדב"ע, שפיר י"ל דהעבירה היא רק בשעת עשייתו ע"י השליח. אמנם נראה דהעבירה למשלח היא בשעה שהשליח עושה את העבירה, וכוונת השלנ"ל דלענין התראה, בזה מתרין בו קודם השליחות, שאם יעשה השליח את העבירה הרי המשלח מותרת ועומד, דלא שייך להתרות את המשלח קודם העבירה, דהרי לא יוכל אז לבטל את השליחות. ועד"ז כתב הפרי יצחק בסוף ח"ב בסוף סימן סו, ונתכוין לשלנ"ל, דההתראה היא קודם השליחות, וביאר שם דמה"ט ל"ה התראת ספק.

ובתוס' בסוגיא ד"ה אמאי כתבו דהיכא דשליח שוגג דלא שייך דברי הרב, אמרי' דישלד"ע. והקשה הקצות בסימן שמח סק"ד גבי שליח ב"ד דהוסיף רצועה ומת דגולה, דנימא ישלד"ע. והנה לתוס' רי"ד הנ"ל דאפי' אם ישלד"ע גם השליח חייב, ניחא היטב דלהכי גולה. אך גם לרש"י דרק המשלח חייב, נראה ליישב דגבי שליחות מעשה רק התוצאה מתייחסת למשלח, וכמש"כ בשעורי הגרש"ש ב"מ סימן יב דאין המעשה עצמו מתייחס למשלח. וא"כ גבי גלות לא שייך לחייב את המשלח, כיון דחיוב גלות היינו דווקא בהרגו דרך ירידה ולא דרך עליה, וא"כ נהי דנחשב שהרגו המשלח, אבל לגבי המשלח אין כאן מעשה הריגה דרך ירידה מצד המשלח, ולהכי לא שייך לחייבו בגלות.



זה נהנה וזה מתחייב בשליחות במעילה

בתוס' מג. ד"ה שלא כתבו דמספק"ל לר"י לענין מעילה באומר לחברו אכול ככר של הקדש וכו'. והתוס' במעילה כא: הנ"ל נקטו דבכה"ג גם במעילה אמרי' דאשלד"ע. אך בשי' הרמב"ם פ"ז ממעילה הנ"ל נקט הגר"ח דמפורש בדבריו דגם בשולח חברו לאכול מהקדש אמרי' במעילה דישלד"ע ע"ש, ובמה שהסתפקו התוס' ביארו הגר"ח בהלכות מעילה, והוסיף בברכ"ש לתלמידו הגר"ב בסוגין, דספיקם הוא כיון דמעילה חיובו מדין גזילה, שפיר אף דבא ע"י הנאה נימא בזה ישלד"ע. ול"א ז"נ וזה מתחייב, כיון דאין חיובו מחמת הנאה אלא מחמת הגזילה. או דלמא דכיון דמ"מ אתי ע"י הנאה ואיהו מקכוין ליהנות בזה נימא ג"כ דל"א ז"נ וז"מ. ויש להוסיף עוד למש"נ במאמרי באוצר גליון נה, דגם לדברי הגר"ח אין החיוב ככל גזילה, אלא דיסוד החיוב הוא הנאתו וממילא תשלומי המעילה הם מדין גזילה. והבאתי כמה ראיות בדבר חדא הא דאמרי' בר"ה כח. דשייך במעילה פטור דמצות לאו ליהנות ניתנו, וע"כ דל"ה גזילה גרידא, וכן בפסחים כו. אמרי' פטור דשלא כדרך הנאה במעילה, וע"כ דעיקר המחייב הוא הנאה ותשלומיו כגזילה, ואם חשיב לקיחת הנאה, שוב חיוב מעילתו ותשלומי קרן חומש ואשם הוי מדין גזילה, וכיון דלקח מהקדש למצוה ולא ליהנות ניתנו ל"ח הנאה וממילא ל"ה גזל. וניחא היטב מה שהסתפקו תוס' דנימא במעילה דאכילה ז"נ וזה מתחייב לא אמרי', דאף דהוי חיוב גזילתו, מ"מ יסוד חיובו הוא מחמת שנהנה מההקדש וכדפי'.

ובסנהדרין כט. אמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן מנין שאין טוענין למסית מנחש הקדמוני, דא"ר שמלאי הרבה טענות היה לו לנחש לטעון ולא טען, ומפני מה לא טען לו הקב"ה לפי שלא טען הוא, מאי הוה ליה למימר דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעין דברי הרב שומעין. ובש"ך בסימן לב סק"ג כתב להוכיח מהך גמ' לגבי דין אין שליח לדבר עבירה, אם המשלח חייב בדיני שמים. וז"ל (לאחר שהביא את הגמ' בסנהדרין הנז') וטעם דאמרי' אין שליח לד"ע הוא נמי משום אותה טענה דדברי הרב כו', ואי תימא דבדיני שמים חייב הא התם דיני שמים הוי, וא"כ לא הוי מועיל הטענה דדברי הרב נגד הקב"ה משום דדיני שמים הוי, ואע"ג דאיתא במדרש רבה שדנו אותו בסנהדרין של ע"א, מ"מ דין שמים הוא, אלא ודאי אין שליח לד"ע אפי' בדיני שמים, ויש לדחוק בדוחק עכ"ל הש"ך, ועי' מש"כ בחכמת שלמה ובמים קדושים

בגליון השו"ע שם. [ועיקר דברי הש"ך מבוארין במושב זקנים בראשית, וז"ל אמרי' בסנהדרין וכו', הק' ר"י היכי יליף דילמא האי דלא טעין ליה הקב"ה דראוי לחייבו בדיני שמים, אבל לחייבו בדיני אדם לעולם טוענין למסית לפוטרו ממיתת ב"ד כדאי' פ' האיש מקדש השולח הבערה בידי חש"ו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים וכו', עי"ש תרוצו]. ובמגיה למשנ"ל פ"ב מהל' רוצח מבואר דכיון דלגבי אכילה והנאה זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, כדאי' בקדושין מג. דבהנאה לכ"ע מה"ט אין שלד"ע, דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרי', ה"נ פטור המשלח אף בדיני שמים, ולכך שייכא טענת דברי הרב וכו'. ונתכוין לזה גם הפני יהושע בב"ק נו, א עי"ש. וכ"כ הרע"א בליקוטים מהדורת הרב אריאלי בסוגין. ואם כי הדברים מסתברים דבדין זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, ליכא כלל התייחסות למשלח, כיון דבחלבים ועריות האיסור הוא ההנאה, ולמשלח ליכא כל הנאה [אך יש לדון למש"נ בריש דברינו טעם נוסף, דבנהנה הוא עושה מחמת עצמו ולא מחמת המשלח, ובזה יש לדון דכיון דמ"מ הוי בגרמת המשלח, אולי יהא חייב המשלח ביד"ש]. אמנם צ"ע, דמעיקרא נימא בגמ' דאיכא הך טענה לנחש דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, ולמה ליה להגמ' למינקט טעמא דדברי הרב וכו' [וביד רמ"ה בסנהדרין שם מבואר דכוונת הגמ' לדינא דאין שליח לד"ע]. ובספר המקנה בסוגין ד"ה מכלל הביא את דברי המשנ"ל הגו', והקשה כן על דבריו וז"ל אך אין לשון הש"ס משמע כן דהול"ל הכי שזה נהנה וזה מתחייב ואין זה ענין למה שאמרו דברי הרב וכו', ותו דהא האשה אמר' לנחש לא תאכלו ולא תגעו, וכיון דבנגיעה לא שייך זה נהנה דאין הנאה בנגיעה, א"כ משעת הנגיעה כבר נתחייב הנחש וכו' עי"ש. ונראה בזה, ובהקדם הגמ' בסנהדרין נו: דאמרי' דבן נח נצטווה על הגזל אמר רבי יוחנן דאמר קרא וכו' מכל עץ הגן ולא גזל, וברש"י מדאיצטריך למישרי ליה ולהפקיר לו עצי הגן ש"מ שאינו מופקר לו נאסר לו ע"כ. ולכאורה נראה בפרש"י דכוונת הגמ' דאיסור אכילה מעץ הדעת ל"ה איסור אכילה גרידא, אלא יסודו איסור גזילה, והיינו דלאדם הראשון ניתן לאכול רק מכל עץ הגן, ובזה שרי ליה והוי הפקר לגביו, אבל שאר עצים שאינן מופקדין לו נאסרו לו מדין גזל, ומיניה ילפי' דנצטווה על הגזל. וכן נראה במדרש תנחומא ר"פ קדושים כיון שנברא אדם הראשון וכו' אמר להם לא גנב הוא זה שנאמר ותאכל מן העץ וכו', הרי דאתינן עלה משום גניבה. ומעתה נראה דלענין איסור אכילה מעץ הדעת, כיון דיסוד איסורו הוא מחמת גזילה, א"כ שפיר לא שייך כאן דינא דלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב, דאין האיסור משום האכילה וההנאה של עץ הדעת, אלא משום גזילתו מהבורא ית"ש, ורק דהצווי הוא שלא יגזול ע"י אכילתו, והאכילה הוי ההיכי תימצוי לגזילה, ולכן לא אמרי' טעם דזה נהנה וכו' לפטור את הנחש, אלא אמרי' דינא דדברי הרב. והארכתי בזה בספרי משא יד על התורה ח"א וח"ב בפרשת בראשית עי"ש.

אך עדיין צ"ע בדברי הרמב"ם בהל' מעילה הנ"ל, דאם נימא דהטעם דז"נ וזה מתחייב ל"א הוא משום דאם נהנה עושה מחמת עצמו ולא מחמת המשלח, א"כ מה לי דנהנה מהקדש המעילה מדין גזילה, סכ"ס כיון דנהנה עושהו מחמת עצמו ולא מחמת המשלח. וא"כ בשליחות לאכילת בשר עולה הא ליתא בשליחות, ואמאי כתב הר"מ דחשיב נתערב עמו איסור אחר, הא ליתא בשליחות.

והנה ברע"א בדו"ח מערכה ה [הועתק בסוגין במהדו' הרב אריאל] כתב בהא דאי' במעילה בדבר שיש בו פגם לא מעל עד שיהנה ויפגום, דאם שלח שליח למעילה והשליח פגם ונהנה הסיק הרע"א דתרוייהו אין מועלין, דלענין ההנאה לתוס' ליכא שליחות נמצא דהפגימה מתייחסת למשלח וההנאה מתייחסת לשליח, וכיון דבדבר שיש בו פגם בעי' פגימה והנאה, א"כ תרוייהו אין מועלין עכתו"ד. ובשפ"א מעילה יח נקט דבזה המשלח מעל, וביאר דבכה"ג הוא דהסתפקו תוס'. ונראה דתליא במה שהארכתי בהערותי על הש"מ במעילה שם מהדורת מוה"ק בגדר דבר שיש בו פגם, דלא מעל עד דיפגום ויהנה, אם המעילה היא מחמת הפגם ובעי' להנאה כדי שלא יהא מזיק הקדש, או דהמעילה היא מחמת הנאה, ורק דבעי' הנאה כדרך הפוגמת בדבר יש בו פגם. והבאתי דכנראה זהו ספק השפ"א שם אם משלם כפי ההנאה או כפי הפגם, וכגון שההנאה מרובה והפגם בפרוטתה. ומעתה נראה דאם המחייב הוא הפגימה בתנאי שיהנה, א"כ שפיר י"ל דהפגימה מתייחסת למשלח ויהא חייב, וסגי במה שנהנה השליח להצטרף לפגימת המשלח. ואפי' אם בהנאה אין שליחות לדב"ע, מ"מ המחייב הוא הפגימה, ולקיום התנאי דבעי' הנאה סגי בכך. ולפ"ז בעיקר ספק תוס' באומר לחברו אכול מככר של הקדש, אצ"ל דהספק הוא ביסוד הגר"ח אם מעילה הוי מדין גזל, דאפי' נימא כדברי הגר"ח, י"ל דמ"מ מספ"ל לתוס' אם הטעם דז"נ וזה מתחייב לא אמרי', הוא משום דאין המשלח נהנה, או הטעם הוא משום דאם השליח נהנה הרי הוא עושה ע"ד עצמו, וכשני הדרכים הנ"ל. וזה גופא ספק התוס'. ואפשר לומר עוד דספק התוס' הוא גבי מעילה בדבר שיש בו פגם, אם המחייב הוא ההנאה או המחייב הוא הפגם, וכמש"נ לעיל.

ובישוב דברי הר"מ הנ"ל שכתב דבשלחו לאכול בשר עולה חשיב דנתערב איסור אחר ואשלד"ע למעילה, נראה דבאיסור אכילה מעולה, מלבד איסור הנאה מהקדש איכא איסור נוסף, שאין איסורו מעשה האכילה וההנאה, אלא ביטול מצות הקטרת כליל שנא' בעולה. ובזה אין האכילה וההנאה מעשה העבירה, אלא מה שלא מקטיר ומבטל את מצות הקדשים שבחפצא. [ועי' בחש"ש זבחים מה. שדן אם בקדשי עכו"ם ישנו דין כליל תקטר, וכיו"ב דנתי בהערותי על הש"מ כריתות ד: לענין קדשים פסולים דעלו לא ירדו אם יש בהם העשה דכליל תקטר, ואכ"מ]. וכבר נתבאר בריש דברינו דבזה ה"נ שייך שליחות, דלא שייך כאן הכלל של ז"נ וז"מ לא אמרי', כיון דאין חיובו מחמת הנאתו, ורק אם חיובו הוא משום ההנאה אמרי' דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן. ושפיר מיושב מש"כ הרמב"ם דחשיב נתערב עמו איסור אחר, כיון דהך איסור דכליל תהיה איתי' בשליחות, וכדפי'. ואולי כ"ה כוונת שו"ת שבות יעקב בח"ב סימן קעד בדבריו בשיטת הרמב"ם, עיש"ה.



הרב צבי יהודה בן יעקב

אב"ד ת"א, מח"ס משפטיך ליעקב י"ד חלקים

שילמה משכנתא וחוב בחשבון המשותף בחלק שלם

בדו"ד בין בני זוג, כאשר במשך זמן רב מאז שנפרדו פרעה האשה את מלא המשכנתא, לאחר שהבעל סרב לשלם, וכן פרעה את ההלוואות שבחשבון העו"ש המשותף ויתרת החובה. ומבלי להיכנס לכל ענין הדו"ד בין בני הזוג בעניני רכוש, העלה ב"כ האיש טענה שהתשלום הוא בבחינת פורע חובו של חברו, ואין לחייב את האיש להחזיר. ודבריו אינם נכונים, ודין זה מפורש להדיא בדברי השו"ע חו"מ עז, א, וכמו שיתבאר.



א.

ערבים או לוויים בכל

איתא בירושלמי שבועות ה, א: אמר רבי יוסי, הדא אמרה שנים שלוו מאחד, אף על גב דלא כתבין אחראין וערבאין זה לזה, אחראין וערבאין זה לזה, ולא עבדין כן. ובפני משה שם ביאר: "אף על גב דלא כתבו אחראין וערבאין זה לזה, אלא כתבו אנו פלוני ופלוני לוינו מפלוני מנה, אפ"ה אחראין וערבאין זה לזה הן, ויכול לתבוע מכל אחד מהם לשלם לו הכל, ואין כל אחד נפטר אם יתן חלקו. דכי היכי דאמרינן בשנים שהפקידו אצל אחד שאין כל אחד מהן יכול לומר להנפקד תן לי חלקי שיש לי אצלך, משום שהנפקד אומר לו לא נתחייבתי אלא לשניכם ביחד, אף בשנים שלוו מאחד הוא כן שאין כל אחד מהן יכול לומר להמלוה לא נתחייבתי לך אלא בחלקי, משום שהמלוה אומר לו לשניכם ביחד הלוינו, ואין אחד מכם נפטר בחלקו אלא ישלם לי את הכל. ולא עבדין כן. ואפ"ה לא נהגו לעשות כן, אלא כותבין בפירוש אחראין וערבאין זה לזה לשופרא דשטרא". ומבואר דבכל מקרה אף אם לא כתבו כן, שניהם חייבים בכל, דמה שכותבים הוא לשופרא דשטרא.

ואם דינם של השנים כערבים או כשותפים. האם השני ערב גם על חלק חברו או שותף בכל, כולל בחלק חברו, נפק"מ אם יוכל המלוה לגבות הכל מאחד, גם אם יש נכסים לשני. דאם הוא רק ערב על חלק חברו, אינו יכול לגבות מאחד, כשלשני נכסים, כדין לזה וערב. נחלקו בזה הראשונים. הרמב"ן (ב"מ לה, ב) למד שדינם רק כערבים, ולכן דוקא באין נכסים לשני יכול לגבות מאחד: "ויש לומר ששנים שלוו מאחד או שהפקיד אחד אצלם, אין אחד מהם חייב לפרוע הכל אלא מדין ערב, שאם אין נכסים לשותפו יגבה ממנו, אבל בזמן שיש לו נכסים, לא יתבע ערב תחלה, וגובה מכל אחד ואחד החצי שהוא מוטל עליו, וכן הורו מקצת המורים ז"ל, ודברי הרמב"ם ז"ל והרב אלפסי ז"ל נראין כן". מבואר ששנים שלוו כ"א לווה על מחצית, וערב על מחצית חברו, ונפק"מ אם יש לשני נכסים, שלא יגבה את כל החוב רק מאחד.

והרא"ש (שבועות ה, ב) כתב דדין כ"א הוא כלוה על כל הסכום. הרא"ש הביא את דברי ר' יוסי בירושלמי, שממנו עולה שהחוב בהלוואה הוא על כל אחד מהלוים על כל הסכום: "א"ר יוסי, הדא אמרה שנים שלוו מאחד, אף על פי שאין כותבין אלא פלוני ופלוני לוינו מפלוני מנה, חייב כל אחד לשלם הכל. פירוש, הדא אמרה, דכי היכי דאמרינן בשנים שהפקידו אצל אחד, שאם בא האחד ליטול את שלו אין שומעין לו, ולא יכול למימר לזה כל א' ממנו נתחייב' בחלקו אלא יכול לומר לא נתחייבתי אלא לשניכם, אף שנים שלוו מאחד יכול לומר לשניכם הלויתי ואין אחד מכם נפטר בחלקו אלא כל אחד מכם חייב לשלם הכל... ורב אלפס הביא הך דר' יוסי בקוצר. ור"ח ז"ל פסק כן. ושומעין מינה דשנים שהפקידו אצל אחד ובא אחד ליטול חלקו אין שומעין לו. אלא אי איתיה לחבריה במתא ושמע ולא אתא שליחותיה עבד". והביא הרא"ש יש מקשים מתוספתא פ"ק דב"מ, בשנים שלוו בשטר אחד ופרע אחד שלו, השטר עומד במקומו והלה כותב לו התקבלתי את שלך, הרי שאינו חייב בחלק חבריו. וכתב הרא"ש לישב, דבתוספתא מיידי שפירשו שפלוני לזה מנה ופלוני לזה מנה, ולא ששניהם לוו מאתיים. ובסוף דברי הרא"ש כתב דמדברי הרמב"ן יגבה ממי שירצה, וכן נראה הלכה למעשה. ובמש"כ שמדברי הרמב"ן מבואר שיכול לגבות כל החוב מאחד, עיין ברמב"ן ספ"ה דשבועות ד"ה גרסינן. ועיין ברב המגיד (מלוה ולוה כה, ט) שהביא דברי הרמב"ן בפרק המפקיד (הנ"ל), והביא ראייה שדעתו שכ"א לזה במחצה וערב במחצה.

וכן הוא בתש' הרא"ש (עג, יג): "ודין שנים שלוו מאחד, שהן אחראין וערבאין זה לזה, תמצא כתוב בפסקי שבועות בשבועת הפקדון, ושם כתבתי דברי המפרשים שגובה מאיזה מהם שירצה כל החוב, וכתבתי שם שרבינו אבי העזרי כתב כסברתך, שיש להם דין ערב שלא יגבה מן האחד הכל, כל זמן שמוצא לגבות מן השני, וכתבתי שאין הסוגיא מוכחת כדבריו. וכן ראיתי רבותי דנין שגובה מאחד מהם כל החוב אפי' יש נכסים לשני". מבואר שיכול לגבות כל החוב מאחד מהם. ולכאורה, לא מפני שהם ערבים קבלן, דזה לא משמע מהרא"ש, אלא שניהם לווים נחשבים כלוים בכל סכום ההלוואה ומשועבדים על הכל. ואף שראיתי אחרונים שכתבו שדעת הרא"ש שנעשו כקבלנים זל"ז, המשמעות ברא"ש לכאורה שכ"א לזה בכל. וכן מבואר בקצוה"ח (עו, א) שהביא דעת הרא"ש והטור: "ודעת הרא"ש (שבועות ה, ב) וטור (סעיף ב) דגובה מאיזה שירצה, אפילו יש לזה נכסים, ומשום דהו"ל לזה בכולה". ומבואר שדין כ"א לזה בכל, ולא לזה במחצית וקבלן על המחצית השניה.

ומחלוקת זו מובאת בטור חו"מ עז: "אחד שהלוה לשנים, יכול לגבות מאחד מהם הכל. וכתב בעל העיטור, דוקא שאינו מוצא לגבות מהשני אבל אם מוצא לגבות משניהם גובה מכל אחד ואחד חלקו.

אבל הרמב"ם כתב, שנים שלוו בשטר אחד או שלקחו מקח אחד, וכן ב' שותפין שלוה א' מהן או שלקח בשותפות, יפרע ממי שירצה, ואם לא היה לאחד כדי החוב חוזר ותובע מן השני השאר, ע"כ אלמא אף על פי שלכל אחד יש כדי החוב, יכול לגבות מאחד מהם כל החוב אם ירצה, שהרי כתב: ואם לא היה כל החוב לאחד מהם, חוזר ותובע את השני, וכן היא מסקנת

א"א הרא"ש ז"ל". הרי שגם דעת הרמב"ם שיכול לגבות כל החוב ממי שירצה, ודעת העיטור שכ"א לזה במחצה וערב במחצה, וממילא אינו יכול לגבות כל החוב מאחד, אא"כ אין לשני.

וכבר העיר הב"י, שגירסת הרמב"ם שלפנינו (מלוה ולוה כה, ט), אינה כגירסה שהביא הטור, וז"ל הרמב"ם: "שנים שלוו בשטר אחד או שלקחו מקח אחד, וכן השותפין שלווה אחד מהן או לקח בשותפות, הרי הן ערבאין זה לזה אף על פי שלא פירש", הרי שכ"א לזה במחצה וערב במחצה. (ועיין בתש' רשב"ש סי' רכח). וכך כתב במהרי"ק (סי' קפב), שבדק בהרבה ספרי רמב"ם ולא מצא כגירסת הטור, ואך בשנים שנעשו ערבים לאחד, כתב הרמב"ם שגובה מאיזה ערב שירצה, אך פשוט שאינו דומה דין שנים שלוו לשנים שעברו, דבשנים שעברו הואיל ואין נכסים ללוה ואינו יכול להפרע מהלוה עצמו אלא מהערב, נפרע מאחד מהערבים, כיון ששניהם ירדו בתורת ערבות, משא"כ שנים שלוו, כ"א נתחייב בחצי וערב בחצי.

וכדעתם נמצא בעוד ראשונים. הרשב"א בב"מ לה, ב, וז"ל: "וי"ל, ששנים ששאלו ושללו מאחד, אי נמי אחד שהפקיד אצל שנים, אין האחד חייב בכל כלוה ממש או כנפקד ממש, אלא כל אחד חייב במחציתו ונעשה ערב על השאר, ואין נפרעין ממנו עד שיתבע את חברו תחלה כדין ערב. והיינו דקאמר נעשו ערבין זה לזה, לומר שאם אין נכסים לזה, גובה מחברו כדין ערב, שאין נפרעין מן הערב תחלה". הרי שאינו גובה מאחד מהלווים את הכל, אלא לזה במחצה וערב במחצה. וכן הוא בתש' הרשב"א (ח"ב סי' קעג) בענין שט"ח שהוציא לוי על אלמנה ושמעון בעלה, שאינו יכול לגבות כל החוב מנכסי שמעון אלא מחצית: "ואם ימצאו נכסים לשמעון. גובה מהם המחצית, דשנים שלוו מאחד גובה מהם המחצית, מפני שנעשו ערבים זה לזה, וקיימא לן דאין נפרעין מן הערב תחלה. אבל אם תגבה האלמנה בכתובתה ומתנתה כל נכסי שמעון ולא ימצא לוי נכסים אחרים לשמעון, יחזור ויגבם מן האלמנה מדין ערב". הרי דעת הרשב"א ששנים שלוו הם לווים במחצית וערבים במחצית.

וכך היא דעת הנימוק"י (ב"מ יט, א מעמיה"ר), לענין אם מה ששילם השומר מחצה עבור חלק חברו, נקנה לו הכפל אם לא: "וכבר איבעיא ליה מחצה מהו, מכל מקום אין כ"א חייב לפי האמת אלא חלקו, ומה שחייב מחלק חברו הוא מדין ערב, ומשום הכי בעי הכא מהו, כלומר דכיון דשלם כל מאי דרמי עליה כדין בע"ח, מקני ליה כפילא, שהרי אינו חייב לפרוע [בעד] חברו אלא היכא שאין לו נכסים שיוכל לגבות, או דלמא כיון דאכתי פש חיובא גביה באידך פלגא מדין ערב, ה"ל כשלם מחצה ממש ולא מקני ליה כפילא... ואיכא דמוכחי כן נמי מן התוספתא דבבא בתרא, דתניא התם (בסוף פרק בתרא) המלוה את חברו ע"י ב' ערבים, לא יפרע מאחד מהם, ואם אמר ע"מ שאפרע ממי שארצה, יפרע ממי שירצה... והרשב"א ז"ל כתב שדין הרב יפה, משום דלא דמו שני ערבים לחוב אחד שהם כמו משכון אחד לאותו חוב, ואין השעבוד חל על המשכון לחצאים, ולא דמי לשני לווים שכל אחד נוטל המחצה ומוציא לעצמו. ושותפין ששאלו נמי כ"א משתמש לעצמו. ואפשר שכן הדין נמי במפקיד אצל שנים, דאמרינן דהוי כאילו הפקיד לזה מחצה ולזה מחצה". וכן כתב בנימוק"י (ב"מ נה, א מעמיה"ר) בשם הרנב"ר.

ונראה בבאור מחלוקת הראשונים, דמצד שעבוד ההלוואה, שנים שלוו בשטר, שניהם צריכים להיות לכאורה משועבדים לתשלום ולפרעון כל ההלוואה. וכל מה שנעשו לזה במחצה וערב

במחצה, הינו מהלכות השותפים, דכיון שהם שנים, נעשו שותפים בהלוואה, ובשותפות בינם לבין עצמם כ"א נעשה לזה במחצה וערב במחצה. דביחס למלוה, כ"א מהם הינו לזה בכל, ורק ביחס בינם לבין עצמם, הרי הם חולקים, ולוויים במחצה וערבים במחצה. דמצד שעבוד ההלוואה, וזכות הקנין שיש למלוה בנכסי הלזה (ראה מש"כ בענין באריכות בח"ז סי' ד/ב), כיון שהוא לזה בכל המנה, השעבוד מבחינת המלוה חל על כ"א מהם על כל ההלוואה. ורק כיון שהם שותפים, ובינם לבין עצמם החלוקה היא שלכ"א יש מחצית, ס"ל לרוב הראשונים, דכיון שהמלוה יודע שיש לפניו שני שותפים שלוו, ממילא ההלכה הנוהגת בהם בהתאם להלכות השותפים, חלה גם על השעבוד, כיון שהמלוה יודע שיש לפניו שני לוויים, שבהלוואתם המשותפת נעשו שותפים בהלוואה, שכ"א יש לו מחצה, ממילא גם ביחס למלוה השעבוד חל בדרך זו. אולם הרא"ש ס"ל דהלכות השותפים והנהגתם, אינה אלא ביחס שבין השותפים בינם לבין עצמם, ואין למלוה ולשעבוד ההלוואה כל נפקות במה שהלכות השותפים קובעת. וכיון שמבחינת הלכות הלוואה ושעבודה שנים שלוו, השעבוד חל במלואו על כ"א מהם, אין הלכות השותפים והסכמתם נוגעת למלוה ולשעבוד ההלוואה. דכך למד הרא"ש מהסוגיא פ"ה דכתובות, דכל עוד לא פירשו להדיא שכ"א לזה במחצית, הרי כ"א לזה בכל. דהרא"ש ס"ל דההפדה, שכ"א לזה במחצית, צריכה להיות ברורה למלוה בשעת ההלוואה, שיפרשו כן, אולם בסתם ששניהם לוו מנה, שעבוד כל המנה חל על כ"א מהם, דאין כאן הפרדה וחלוקה ביחס להלוואה.

ועיין בלבוש בע"ש (עז, א) שהביא ראייה מהירושלמי (שבועות ה, א) מקרבן שבועת העדות, שאם נפקד אחד השתעבד לשנים, אין השעבוד מתחלק שיהיה משועבד לכל אחד לבדו אלא חל עליו שיעבוד שניהם יחד: "הוא הדין נמי שנים שנשתעבדו יחד, כגון שלוו או שקבלו פקדון כאחד, אין השיעבוד מתחלק על כל אחד לבדו על חלקו שיוכל כל אחד לומר לא נתחייבתי אני אלא במחצית הממון, לא אמרינן הכי, אלא שניהם נשתעבדו יחד וכל אחד נשתעבד בעדו ובעד חבירו להיות ערבים זה לזה ככל דין ערב בעד חבירו". מבואר שהשעבוד חל על שניהם, אך אופן החלוקה שלווה במחצית וערב במחצית, י"ל שהוא כבר מדיני השותפים. אך מצאנו ראייה מוכחת שהשעבוד עצמו לא מתחלק למחצית אלא חל על כל לזה ולזה. ומה שהלזה אינו משועבד במחצית השניה רק מדין ערב, י"ל שהוא מהלכות השותפים. והרא"ש סובר שאין הלכות השותפים משפיע על השעבוד שבא מכח ההלוואה, והשעבוד חל על כ"א מהם על כל ההלוואה.

ובמהרי"ק (סי' קכ) כתב, דמה שהם לויים במחצה וערבים במחצה, היינו דוקא שנים שלוו והתחלקו בסכום ההלוואה כ"א מחצית, אבל שותפים שלוו לצורך השותפות, הרי הם לוויים על הכל, כיון שיש להם הנאה מכל המעות, ואינו דומה לשני זרים שלוו ביחד, שמתחלקים וכ"א נהנה רק ממחצית: "נראה לע"ד דמשום הכי נקט הכא לישנא דאחראין, שרוצה לכלול בין שלווה האחד לצורך השותפות בין שלווה שניהם ביחד לצורך השותפות, דפשיטא דכשלוו שניהם ביחד לצורך השותפות, דלא שייך למימר בה שיהיה האחד ערב לחבירו, דמאי אולמי דהאי מהאי שיהיה האחד ערב בשביל חבירו והלא יד שניהם שוה בה, דבשלמא שנים שלא היו שותפין ולוו שניהם ביחד ורוצים לחלוק המעות, שייך למימר בהו שהאחד נעשה ערב לחבירו,

אבל לא בכי האי גוונא". הרי דאם הם שותפים, וכ"א נהנה מכל המעות, שניהם משועבדים על כל סכום ההלוואה. ובב"י (ח"מ סי' עז) השיג עליו, דלא מצאנו חילוק זה בראשונים, וגם לשון הירושלמי לא משמע שחולקים המעות. אולם עיין בכנה"ג (ח"מ סי' עז הגב"י אות ז), שהביא חבל פוסקים המסכימים למהרי"ק, וכן נראה מהמבי"ט (ח"א סי' קעז). ועיין בתומים (עז, ג) שהביא מהרשב"א (כ"מ לה, ב) ששנים ששאלו או שנים שלוו, כיון שכ"א משתמש במחצית, הוא משתעבד במחצית, וכמש"כ במהרי"ק, וז"ל הרשב"א: "ונ"ל דינו יפה, ואינו דומה לשותפין ששאלו ולשנים שלוו, דהתם כיון דלהשתמש בה השאילה להם הרי זה כמשאיל לזה מחצה ולזה מחצה שכל אחד משתמש בה לעצמו, אלא כיון ששאלוה ביחד כל אחד נעשה ערב לחברו, וה"ה לשנים שלוו מאחד שכל אחד נוטל מחצה ומוציא לעצמו". והיינו דכיון שלחלוקה נטלו המעות, הם משתעבדים במחצה וערבים במחצה (וע"ע בנצי"ב במרומי השדה, שבועות לו, א בסופו).

והביאור בדברי מהרי"ק ודעימיה, דכאשר שנים לוקחים סכום מסוים, הרי הם עצמם לוויים בכל הסכום, והם משועבדים לתשלום כל הסכום, אולם כאשר הם שנים שאינם שותפים בעסק או בדבר אחר, והם רק שותפים בנטילת ההלוואה, ממילא המלוה יודע ומבין שכ"א יקח מחצית מהסכום, והם לא יהנו ביחד מכל הסכום, לכן מלכתחילה הלכות השותפים ואופן החיוב בינם לבין עצמם, הוא הקובע את השעבוד, מחצה לזה ומחצה ערב.

וכשבעל ואשה נוטלים משכנתא, הרי שניהם יהנו מכל הסכום, שהרי הם שותפים בדירה ושניהם יהנו ממנה, ולמש"כ מהרי"ק והרשב"א וההולכים בשיטתם, בכגון זה שניהם לוויים בכל הסכום. ודל מהכא מה שהתחייבו במסמכי הבנק שכ"א לוה בכל (ולכן צריכים גם בטוח חיים של כ"א על כל הסכום), הרי מהות הלוואת השותפים, כשהלוואה לא ניתנה לחלק, משעבדת כ"א מהלוים, הבעל והאשה, לכל הסכום.



ב.

בע"פ או בשטר

ברמב"ם בהל' מלוה ולוה (כה, ט הנ"ל), כתב דבריו בשנים שלוו בשטר: "שנים שלוו בשטר אחד או שלקחו מקח אחד ... הרי הן ערבאין זה לזה אף על פי שלא פירש". והב"י (ח"מ סי' עז) כתב דלא דוקא לוו בשטר אלא הוא הדין בלוו ע"פ: "ודע, דבדינים הללו לא שאני לן בין אם לוו בשטר או אם לוו על פה, שהרי בירושלמי שנים שלוו סתם אמרו. ומה שכתב הרמב"ם שנים שלוו בשטר, לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט [בדק הבית]. אי נמי להשמיענו דדוקא בשלוו כאחד נקט בשטר אחד. [עד כאן] ותדע שהרי כתב או שלקחו מקח אחד ומשמע דאפילו שלא בשטר דסתם מקח אינו בשטר". הרי שלב"י אורחא דמילתא נקט, אבל הוא הדין לוו ע"פ. או שההיכי תימצי שלוו כאחד, יותר שכיחה בלוו בשטר, והוא הדין בלוו ע"פ כאחד, דומיא דלוו בשטר. וכן פסק בשו"ע ח"מ עז, א, דכן הדין בין לוו בשטר או ע"פ.

והש"ך (עז, ב) הקשה על הב"י, שהביאו גם הרמ"א בשו"ע ח"מ עז, א, דדוחק לומר דלאו דוקא שטר והוא הדין ע"פ. והביא שכן משמע מתש' הרשב"א, דדוקא בשטר נעשו שותפים,

וז"ל הרשב"א בת' (ח"א סי' אלף פב): "שנים שהלוו לאחד, מסתברא שיכול אחד לתבוע כל החוב, דכל שהלוו בשטר אחד, כשותפין נינהו, דאי לא, למה הלוו לו בשטר אחד...". והביא עוד להקשות על דעת הב"י. וכן בגדו"ת (שער מד א, ד), הקשה מדיוק דברי הרמב"ם, דדוחק לומר שהרמב"ם לאו דוקא קאמר: "מעתה כיון דליכא הוכחה מכרעת לומר דשטר דנקט הרמב"ם ז"ל הוא לאו דוקא, ואשכחן להרשב"א ז"ל דפירש דעיקר הטעם בערבות הוא מפני השטר, אית לן למימר דהרמב"ם נמי דוקא קאמר". וע"כ מסיק הש"ך: "וני"ל דגם הב"י לא קאמר אלא כשניכר מתוך הענין שלוו בשותפות, וה"ק דלא שנא בשטר ולא שנא בע"פ, כשניכר שלוו בשותפות, ערבאין זה לזה, ולא נקט שטר אלא משום דאז מסתמא ערבאין זה לזה כיון שלוו בשטר אחד, וא"כ ה"ה בעל פה כשניכר שלוו בשותפות, וכן צריך לפרש דברי הרב בהג"ה, אלא שקיצר בדבר". ולדברי הש"ך הסכים התומים (עז, ב): "ולכן ברור דתליא הכל אם ניכר שקבלו ביחד, ולא זה לזה החצי בפני עצמו וזה החצי, אבל אם קבלו בשותפות, מאי שנא על פה ומאי שנא בכתב, וכך מורה לשון שקבלו ביחד".

ובביאור דבריו נראה למש"כ לעיל, דמעיקר הלכות הלואה ושעבוד הלואה, הרי כשלווה סכום מסוים, גם שהיה עמו לוה נוסף, השתעבד בכל הסכום, ושניהם לוים בכל הסכום. וס"ל לפוסקים שדינם כעריבים, דכיון שמהלכות השותפים השנים הינם לוים במחצה ועריבים במחצה, והואיל והמלוה רואה שיש לפניו שנים שהשתתפו בחוב, הרי ההלכה הנוהגת בין השותפים תהיה גם ביחס לשעבוד, שהרי נוכח המלוה שיש לפניו שותפים. וס"ל לש"ך, דדוקא בשטר ניכר שיש כאן שנים שלוו, והם שותפים, אבל בע"פ אינו ניכר, ואף הב"י יודה שהשעבוד יחול על כ"א במלואו. אלא א"כ כשלוו בע"פ וניכר שלוו בשותפות, דבכה"ג הואיל וניכר שלוו בשותפות, השעבוד יחול בהתאם להלכות השותפים, הואיל וניכר שלוו בשותפות, גם אם לו בע"פ.

ובקצוה"ח (עז, ו) הסתפק לדעות ששנים שלוו הם לוים במחצה ועריבים במחצה, ובא אחד הלוים וטוען שפרע את חלק חבירו שבענינה הוא ערב, האם דין הערבות היא כערבות בשטר, שאינו יכול לטעון כנגדה פרעתי, או כערבות ע"פ שיכול לטעון פרעתי. והספק – דסו"ס הלואה חתום בשטר ההלואה, וא"כ הוי כערבות בשטר שאינו יכול לטעון פרעתי, או שמה שהוא חתום בשטר היינו על ההלואה ולא על הערבות, וממילא הוי כערבות ע"פ שיכול לטעון פרעתי. וכתב קצוה"ח דנראה דחייב הערבות הינו רק ע"פ: "גם במלוה בשטר לא תוסיף תת כחה לענין הערבות, והערבות אינו אלא דבר חוץ לשטר וכמלוה על פה הוא". ונראה לבאר למש"כ לעיל, דעצם השעבוד מחייב שכ"א מהלוים יהיה משועבד לכל, והני פוסקים ס"ל שכיון שברור למלוה שהם שותפים, בין אם היתה הבהירות בשטר או בע"פ, הדבר מחייב מכח הלכות השותפים. יוצא, דאף שהשתעבדו בכל, הואיל והמלוה יודע שהשנים שותפים, חלים על השעבוד הלכות השותפים שכ"א לזה במחצה וערב במחצה. והנה כל ענין השותפות ואופן השעבוד, אינו מכח השעבוד שבשטר אלא דבר חיצוני – אופן השותפות בין שני הלוים, לכן אין בחתימתם על השטר משום ערבות בשטר.



ג.

פרע עבור חבריו

בעה"ת (שער מד א, ה) פסק שאם שילם אחד הלווים את כל ההלוואה, יכול לתבוע את השני בגין המחצית, דיכול לשלם אף בלי הוראת השני, דכך הוא דין הערבות, כמי שהרשהו לשלם: "ומסתברא דכיון שפסקנו שהן ערבאין זה על זה, אם לוו שנים או שלשה ובא המלוה ותבע אחד מהן וברר בעדים או בהתקבלתי שכתב לו שפרע הכל, חוזר ותובע מחביריו את חלקם, כדין שאר ערב שתובע את הלוה כשמברר שפרע בשבילו. ואף על פי שפסקנו שאין הלוה חייב לשלם לערב עד שיאמר לו בשעה שנכנס ערבני ושלם או שהרשהו שיכנס ערב בשבילו, דמסתמא כיון דנעשין ערבין זה על זה, כמי שהרשהו דמי, שעל מנת כן נשתתפו בכך". וכך גם פסק הרא"ש בתש' (עג, ט). שיטת הרא"ש שחייב כ"א ומשועבד על הכל, עיין לעיל. ושם נשאל מה הדין אם שנים שלוו ונעשו ערבים זל"ז, ופרע אחד מהם כל החוב, אם יכול לתבוע מחבירו. והשיב הרא"ש, דהואיל ויכול המלוה לגבות מאחד את כל החוב, חייב השני לפרוע לזה שפרע, דדין פורע חובו של חברו שהפסיד מעותיו הוא באופן שמדעתו קם ופרע ולא היה מוכרח לפרוע, והרי הוא כמבריח ארי מנכסי חברו. משא"כ אם מתחילה נעשו ערבים זל"ז, לא שייך הדין של פורע חובו של חברו, שלא נכנס מעצמו לפרוע החוב אלא מכח הערבות. וכך פסק בשו"ע חו"מ עז, א. וברמ"א שם הוסיף מדברי המרדכי פ"י דכתובות: "ולכן שנים שלוו ופרע אחד מהן, ודאי פרע בעד חברו". ועיי"ש בסמ"ע ס"ק ו שכתב לבאר את דברי המרדכי שהביא הרמ"א, דלא מיבעיא אם בשעת פרעון אמר בפירוש שפורע בשביל חברו, דיכול לחזור ולגבות ממנו חלקו, אלא אפילו פרע סתם, דעתו היתה כדי לחזור ולגבות ממנו מה שפרע עבורו.

והש"ך (עז, ה) הקשה, דאף שהדין מפורש בבעה"ת וברא"ש בתש', מפני שסוברים כשיטת הראב"ד (מלוה ולוה כו, ו), דכשאומר לערב ערבני, כמי שהרשהו לשלם דמי, אולם למה שהביא בשו"ע חו"מ קל, ב, הן את סברת הרמב"ם והן את סברת הראב"ד ולא הכריע, הוי ספיקא דדינא והמוציא מחבירו עליו הראיה, ואינו חייב אף על פי שהרשהו להיות ערב, לא יפרע עד שירשהו לשלם, איך יחזור ויגבה מחבירו חלקו. עוד כתב הש"ך, דהרא"ש לשיטתו ששנים שלוו הם ערבים קבלנים, ובערב קבלן גם הרמב"ם מודה שיכול לפרוע עבורו, אולם אם אינם אלא ערבים רגילים, הרי זה פורע חובו של חברו.

ובתומים (עז, ד) הביא מדברי ר"מ שבמרדכי (כתובות פ"י סי' רלו - רלח), שאם פרע האחד הכל, חייב השני לשלם לו חלקו: "דדרך שותפים לפרוע בשביל חבריהם, וחוזרים ונפרעים מהם... וא"כ כיון דדרך כך מתחילה, כשקבלו הלוואה ביחד אדעתא דדרך שותפין קבלו, והו"ל כאומר לו ערבני ושלם, דחייב לשלם לכו"ע ולק"מ". דענין חיוב התשלום של השני לראשון נובע מהלכות השותפים, ואינו שייך לעצם ההלוואה ושעבודה, דכיון שהשתתפו, הרי שבין השותפים כך הדין, שאם אחד פורע כל חוב השותפות, חייב השני לפרוע לו. וכיון שכך הוא הדין בין השותפים, התייחסות לשאלה אם דינם כערבים או כקבלנים, אינה מעלה או מורידה, כיון שהשאלה הנ"ל היא ביחס למלוה ויכולתו לכוף את אחד מהם לשלם, אבל מה שביניהם, אינו

דומה לדיני ערב ולזה אלא נפסק לפי הדין הנהוג בהלכות השותפים, אדעתא דדרך השותפים קבלו.

עוד הוסיף התומים, דבכל ענין בכגון זה חייב השני לשלם, כיון שיש כאן ספק ספיקא, שמא הלכה כמ"ד שדינם כקבלנים, ואת"ל כערבים רגילים, שמא גם בערב רגיל חייב להחזיר לו מה שפרע, וכדעת הראב"ד, ובכלל בהלכות פורע חובו של חבריו יש ספיקות ומחלוקות רבות, ולכן בכ"ע חייב לפרוע לשותף שפרע עבורו.



ד.

כ"א לזה בכל ומלוה לחבירו מחצית

הבנה חשובה בדין זה מצאנו בדברי קצוה"ח (עו, א). קצוה"ח הביא את ראית הרמב"ן מב"מ צו, א, בדין שני שותפין ששאלו לאחד, ונשאל המשאל לאחד מהם, האם הדבר יחשב כשאלה בבעלים אם לאו, כיון שהמשאל נשאל רק לאחד מהשואלים, האם צריך להיות נשאל לכל השואל, דהיינו לשני השואלים, או שלכל הפחות לשואל השותף שנשאל, ביחס אליו נפטר השואל מדין שאלה בבעלים. ואם נאמר שהחוב של כ"א מהשואלים הוא על כל חיוב השאלה, כדין שנים שלוו וכדעת הרא"ש, א"כ המשאל נשאל ל"כולו שואל", לשואל מושלם שמחויב בכל חיוב השאלה. ואם תאמר דכיון שיש שואל אחר עמו אינו "כולו שואל", א"כ גם אין כאן צד לומר שיהיה פטור על המחצית, דמאן פלג לך חד פלגא מאידך פלגא. אלא ודאי החיוב של כ"א מהשואלים הוא על מחצית, והמחצית השניה מדין ערב, ולא יש מקום לספק הגמ', ויש לישב דעת הרא"ש.

וכתב קצוה"ח לישב, לפמ"ש הרמב"ם (שכירות א, ד), דאם עבר השומר ומסר לשומר השני, לשומר השני אין דין שמירה בבעלים. ופירש שם המגיד, דאין שאלה בבעלים פוטרת אלא לשומר ששאל הבעלים, אבל לא לשומר שני שלא שאל את הבעלים, והראשון מתחייב על רשות השני. וכן פסק בשו"ע חו"מ רצא, כו. וכאשר שנים לוויים, לשיטת הרא"ש כ"א נחשב ללווה של כל הסכום, וכמי שהלוה לחבירו את המחצית: "וכיון דלשיטה זו דנעשה לוה בכולו, כל חד וחד ע"כ דנעשה נמי כל חד מלוה במחצית השני לחבירו, דהא אם פרע כולו חוזר וגובה מחבירו חלקו, וע"כ משום דנעשה לוה בכולו, ומלוה במחצית לחבירו, כיון שעל פיו הלוה לשני, וכן השני נעשה לוה בכולו ומלוה במחצית לחבירו". וכך הוא הדין בשנים ששאלו, דנחשב כשואל בכל ומשאל לשותף את המחצית, וכיון שאת המחצית השניה השאל לאחר, ביחס למחצית השניה אינו שואל בבעלים בכ"ע, על הצד שלא בעינן כולו שואל. דאם כולו שואל בעינן, גם על מחצית שלו אין כאן שאלה בבעלים.

ומ"מ מדברי קצוה"ח יוצא הבנה מחודשת בדברי הרא"ש והטור, דהגם שכ"א מהלוים נחשב ללוה בכל הסכום, מ"מ נחשב גם כמלוה במחצית השניה, אותה הלוה לחבירו. ולפ"ז פשיטא שאם פרע עבור חבריו, שחייב לשלם לו, לא מדין ערב אלא מדין מלוה, שהלוה לחבירו את המחצית, אותה פרע למלוה שממנו לוו השנים, וממילא חייב לפרוע לו מה שהלווהו.

ומהאמור לעיל יוצא ברור לדינא, דהנה בהלואת משכנתא, בהתאם למסמכי הבנק, כ"א מהלום נחשב כלווה בכל הסכום ולא רק במחציתו, והבנק יכול לתבוע מאחד את הכל. וכך גם כ"א עושה ביטוח חיים על כל סכום המשכנתא, וממילא בכגון זה לכ"ע אין דין פורע חובו של חבירו. וכן הוא בחשבון בנק משותף, בהלואות וביתרת החובה. ואף אם נאמר שדינם כלום במחצית וערבים במחצית האחרת, כבר פסק בשו"ע, ומקורו בבעה"ת וברא"ש בתש', שחייב לשלם לחבירו מה שפרע עבורו. ואף למה שהקשה הש"ך, שאם דינם כערבים ולא כקבלנים, מדוע חייב לפרוע לחבירו. כבר ביאר בתומים, שהחוב הוא מכח הנהגת השותפים, ואדעתא דהכי השתתפו. ולכן אין בנדו"ד כל ספק לחייב את הבעל לשלם לאשה כל מה שפרעה בגין חלקו בחיוב המשכנתא והלואות אחרות שנטלו בבנק, ובגין פרעון יתרת חובה בחשבון המשותף.



לאור האמור, יש לחייב את הבעל לשלם לאשה מה שפרעה עבור חלקו בחוב המשכנתא, או מה שפרעה עבורו בהלואות בחשבון העו"ש המשותף ויתרת החובה.



הרב איתמר לוי

ר"מ בישיבת עטרת שלמה

צרוּפה אמרתך – צירופי שינוי ויאוש לקנין

מצאנו בסוגיות הגמ' בפרק מרובה כמה אופנים שגזלן קונה על ידי צירוף של שתי סיבות לקנין, אבל אם נעשית אחת מהן לבדה אין הגזלן קונה. וצריך לבאר את עניינם.



א.

שינוי מעשה קטן עם יאוש

המקור הראשון לזה הוא בסוגיית הגמ' (סו, ב) דמחשבת גנב וגזלן מטמאת כלים אחר יאוש, ולמ"ד יאוש כדי לא קני מוקי לה כשקיצען והקיצוע נחשב לשינוי מעשה. ומכל מקום מבואר במשנה שאין המחשבה מטמאת אלא אחר יאוש, וטעמא דמילתא פירש רש"י דאחר יאוש איכא תרת, יאוש ושינוי.

וכונתו היא דשינוי זה של קיצוע אינו שינוי גמור שקונה בפני עצמו, ולא מהני אלא בצירוף יאוש. וכך מבואר בתוס' דלא מהני בלא יאוש משום דלאו שינוי מעשה הוא. וכוונתם היא דאין זה שינוי מעשה לקנות בפני עצמו, אלא בצירוף יאוש.

והרמב"ן במלחמות (מא, א מדפי הרי"ף) דחה פירוש זה, ולדעתו כיוון שאין יאוש מועיל בפני עצמו, הוא הדין שאין לצרפו לקנין אחר. ולדעתו קיצוע הוי שינוי גמור, והא דבעינן יאוש היינו משום דבלי זה אין מחשבת הגזלן מטמאת, משום שהוא סבור שיוציאו הבעלים מידו.

ויש לתמוה מה טעמם של הראשונים לצרף יאוש ושינוי, כיוון שכל אחד מהם אינו קונה ולא מדי הוא, מה לי שנצטרפו שניהם יחד, והרי גם אחרי הצירוף אין סיבה לקנין ששתי הסיבות שהצטרפו אינן סיבה לקנין.

עוד יש להעיר, דלכאורה אין כאן כלל מה לצרף, שהרי למ"ד יאוש כדי לא קני, לא מהני היאוש מידי ואין מה לצרף. אמנם לדעת התוס' (סו, א) אחר יאוש יכול כל אדם לזכות בממון ורק הגזלן אינו יכול לזכות, אך שיטת תוס' שיטה יחידאה היא ואינה מוסכמת כלל בראשונים. וגם לדעת תוס' ברור שהגזלן הוא הבעלים גם אחר יאוש ויכול להקדיש ולמכור לדעת צנועים, כמבואר בגמ' (סו, ב) ובתוס' שם דיכול הבעלים להקדיש אחר יאוש אי סברי צנועים יאוש לא קני. וכן יש להעיר לענין שינוי, כיוון שהשינוי של קיצוע הוא שינוי קטן שאינו קונה, לא הוי שינוי כלל בדיני גזילה.

וביותר, הרי אין מקור בתורה לדין זה ששינוי קונה בגזילה, אלא שכל שאין החפץ כעין שגזל אין הגזלן צריך להשיב את החפץ (או שגלמד מאתנו בשינוי שאינו חוזר). ואם כן ממ"נ, אי קיצוץ הוי כעין שגזל לא הוי שינוי כלל, ואי לא הוי כעין שגזל הוי שינוי גמור^א.



ב.

שינוי שם מצטרף ליאוש ולשינוי מעשה

ומלבד הצירוף הזה מצאנו עוד כמה וכמה צירופים, דמסקנת הגמ' דמחשבת גזלן מועילה משום דשינוי השם כשינוי מעשה דמי, דמעיקרא משכא והשתא אברזין. והתוס' כתבו דעל כרחק לא הוי כשינוי מעשה ממש, דהא שינוי מעשה לא בעי יאוש, והכא תנן דמחשבת גזלן מהני רק אחר יאוש, אלא דמהני שינוי בצירוף יאוש או שינוי מעשה.

ומבואר ששינוי השם בעורות לא מהני אלא בצירוף יאוש. והתוס' הוסיפו עוד דמהני בצירוף שינוי מעשה, ולא פירשו בדבריהם למה כוונתם, שהרי בעלמא שינוי מעשה לחוד קני, ועל כרחק מיירי בשינוי מעשה כזה שאינו קונה דמכל מקום מהני מדין שינוי השם, ולא פירשו תנא היכא קאי ועל איזה שינוי נסובים דבריהם.

ונראה, לפי מה שכתב בביתאור הגר"א (שנ"ג, ח) שדבריהם שבהמשך לענין מריש הם המשך לדבריהם שכאן, וחזרו בהם, דשינוי שם יכול לקנות גם בלי צירוף כמבואר בשני התי' בתוס'. ובשני התירושים פירשו התוס' שלדבריהם מתבאר הא דמהני שינוי השם בטלה ונעשה איל דלעיל, משום ששינוי השם דהתם אין צריך צירוף. ואפשר שזו כוונת דבריהם כאן, שהרי כעת סברו התוס' ששינוי שם לא מהני אלא בצירוף, ומאי מקשי בגמ' בטלה ונעשה איל וליקני בשינוי שם, הא ליכא צירוף. ועל זה תי' דמהני משום דאיכא שינוי מעשה.

ולמדנו בדבריהם עוד צירוף, דשינוי השם לחודיה לא מהני, ושינוי מעשה דטלה ונעשה איל לא הוי שינוי לר' חנינא, ומכל מקום כאשר הם מצטרפים יחד מהני שינוי השם לקנין.



ג.

שינוי שם קטן

מסקנת התוס' גבי מריש דהתם אין צריך יאוש. ובתירוצ' הראשון פירשו שרק שינוי שם קטן צריך צירוף של יאוש, אבל שינוי שם גדול כההיא דמריש אין צריך צירוף. ובתירוצ' השני פירשו שלעולם אין צריך יאוש, אלא דבמשכא לולא יאוש אין כאן שינוי השם.

א. דעת הגר"ח (גזילה ב, טו) היא שיש שינוי קטן שבו הגזלן אינו קונה ומכל מקום אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, וגם שם צריך לבאר אי הוי שינוי שאינו כעין שגזל מן הדין שיקנה את החפץ, ואי הוי כעין שגזל יוכל לומר הרי שלך לפניך. וצריך לבאר את דבריו במקומם, אך על כל פנים התוס' לא ס"ל כלל מיסוד זה, כמו שכת' הגרי"ז בהלכות גזילה.

ומתוך דבריהם יש ללמוד לכאורה על צירוף נוסף, שבתירוץ השני סיימו שכמו כן לענין שינוי רשות בעינן יאוש משום שבלא יאוש אין כאן שינוי רשות, משמע שבתירוץ הראשון הבינו ששינוי רשות מועיל בצירוף יאוש.

והתירוץ הראשון בתוס' צ"ב. חדא, התוס' לא פירשו כלל מה הוא שינוי קטן ומה הוא שינוי גדול. ויש להוסיף מה שהוקשה לן לעיל, הא שינוי מהני משום שאינו כעין שגזל, ואם כן מהו אותו שינוי קטן, אי הוי כעין שגזל לא יועיל כלל, ואי לא הוי כעין שגזל יקנה לבדו.

ועיקר דבריהם צ"ב, מניין להמציא דרגות של שינוי שחלקן צריכות צירוף וחלקן אין צריכות צירוף. והרי הכל דין אחד ששינוי השם קונה, ובפרט שהתוס' פירשו את קושיית הגמ' על רב יוסף, שלאחר שחידש ששינוי השם קטן מהני עם יאוש, הוא הדין שבמריש דהוי שינוי השם גדול יועיל בלי יאוש. ומניין לגמ' להקשות כן, הרי גם אם יש סברא לחלק ולומר ששינוי השם גדול עדיף ואין צריך יאוש, מכל מקום מניין ללמוד זאת מדברי רב יוסף ולהקשות על דבריו כשלא חידש שינוי השם קונה אלא עם יאוש, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון.

ויש להוסיף עוד, שבתוס' ריש הגזול עצים מבואר ששינוי מעשה אינו קונה אלא היכא שנשתנה שמו, כמבואר בגמ' (צו, א) דגזל דיקלא וקטליה אינו קונה בשינוי משום שלא נשתנה שמו. ובדבריהם שם לכאורה מצאנו צירוף נוסף של שינוי מעשה עם שינוי השם, אלא שבשונה מדבריהם כאן ששינוי מעשה מועיל להצטרף לשינוי שם וקונה מדין שינוי השם, שם מבואר להיפך, ששינוי שם מועיל להצטרף לשינוי מעשה וקונה מדין שינוי מעשה. ויתבאר עוד להלן.

וכבר עמד בקצוה"ח (סו, ה) דאין צריך שינוי שם גמור, דאם כן כל שינוי מעשה יקנה מדין שינוי השם. ועל כרחק הוי שינוי כל דהו דלא מהני לקנין, וקונה מדין שינוי מעשה.

וחזי' שיש ג' דרגות לשינוי שם - שינוי שם גדול שמועיל לבדו, שינוי שם קטן שמועיל רק בצירוף יאוש, ושינוי שם כל דהו שאינו מועיל כלל, אלא מועיל להצטרף לשינוי מעשה לקנות. וצ"ב.

ועיקר דבריהם טעונים ביאור, מהו שינוי שם קטן, דבשלמא שינוי מעשה קטן היינו שנעשה שינוי כל דהו בחפץ, אבל מהו שינוי שם קטן, והרי נשתנה שמו. ושם לא משכחת לה שם שנשתנה כל דהו ולא לגמרי, וכי הכוונה שהשם החדש דומה במקצת לשם הקודם של החפץ. ותגדל לפי זה עוד הקושיא מה הם חילוקי הדרגות של שינוי שם.



ב). ומהר"ם הוסיף על דברי התוס' דהא בגמ' לעיל גבי טלה ונעשה איל מבואר ששינוי השם מועיל לקנין. והבין המהר"ם שדין זה ידעה הגמ' גם קודם דברי רב יוסף, והטעם שקונה שם בלי יאוש הוא משום ששינוי השם גדול מועיל בלי יאוש, ולמה לא הקשתה הגמ' לעיל שם על ר' זירא דאמר ששינוי השם מועיל מטלה ונעשה איל. ותי' דשינוי של טלה ונעשה איל הוי שינוי השם גדול עוד יותר ממריש, ופשיטא דמהני. ולדבריו יש ד' דרגות של שינוי השם, וכל זה צ"ב.

ומיהו עיקר דברי המהר"ם אינם מוכרחים כלל, ובפשטות דברי הגמ' שם הם רק מכח חידושו של רב יוסף, והגמ' מקשה ממריש על רב יוסף גופיה. ובפרט שהגמ' מקשה גם משינוי שם לגבי צינור, ושם הוי שינוי שם הדומה לטלה ונעשה איל, כפי שיתבאר. ואם כן עדיין לא יתיישב לדבריו למה הגמ' לא מקשה על ר' זירא דלעיל מצינור.

ד.

שינוי שם החוזר לברייתו המצטרף ליאוש ושינוי מעשה

עוד צירופים לקנין מתבארים בתוס' בסוכה (ל, ב), בהא דמבואר שם בגמ' דהקונה הדס מגוי סתמו גזול ואינו יוצא בו ידי חובה (משום דבעינן לך או משום מצווה הבאה בעבירה). ומקשה הגמ' ולקנינהו בשינוי מעשה דאגידת הלולב, ומשני דהוי שינוי החוזר לברייתו. והדר מקשי ולקנינהו בשינוי השם דמעיקרא אסא והשתא הושענא, ומשני מעיקרא נמי הושענא קרו ליה.

והתוס' שם עמדו בזה דאחר תירוץ הגמ' שאינו קונה בשינוי מעשה משום דחוזר לברייתו¹ אכתי מקשי ולקנינהו בשינוי השם. והא גם בזה יש לתרץ דשינוי השם לא מהני כשחוזר לברייתו. ות' התוס' בג' דרכים (כמו שפירש מהרש"א שם) - או שהסוגיא דהתם כרב יוסף בסוגיין דלא אכפת ליה במריש מסברת חוזר לברייתו. ועוד יש לומר דהתם מודה ר' זירא דשינוי שם החוזר לברייתו מהני, או משום דאיכא נמי שינוי מעשה, או משום דאחר יאוש מודה ר' זירא דשינוי מעשה החוזר לברייתו קונה.

ולמדנו מדבריהם עוד ב' צירופים, דשינוי החוזר לברייתו לא קני, אבל אם מצטרף לשינוי השם מהני, ושינוי מעשה גופו לא מהני משום דחוזר לברייתו, ומכל מקום מועיל להצטרף לשינוי השם לקנות (ואפשר שגם זה כלול בדברי התוס' בסוגיין דשינוי שם מהני בצירוף שינוי מעשה), וכן שינוי החוזר לברייתו אחר יאוש מהני.

ומלבד שצריך לבאר את טעם הצירוף שם שמועיל, יש להעיר עוד, דלכאורה הא דשינוי החוזר לברייתו לא הוי שינוי היינו משום שהיכולת להחזירו לברייתו מפקיעה ממנו שם שינוי, דאכתי הוי כעין שגזול משום שניתן להחזירו כבתחילה. ומה הטעם שיועיל יאוש לקנות בשינוי השם החוזר לברייתו.

ויש להוסיף עוד, שכל דבריהם דיאוש מהני לא הוי אלא בשינוי השם, אבל בשינוי מעשה לא מהני, דהא לגבי שינוי מעשה משני בגמ' דהוי שינוי החוזר לברייתו ומיירי התם אחר יאוש ומכל מקום אינו קונה. ומאי שנא שינוי השם משינוי מעשה לענין זה.

ונמצאו צירופי הקניינים: שינוי מעשה קטן עם יאוש, שינוי שם קטן עם שינוי מעשה, שינוי מעשה עם שינוי שם כל דהו, שינוי רשות עם יאוש, שינוי השם החוזר לברייתו עם שינוי מעשה, ושינוי השם החוזר לברייתו בצירוף יאוש. ובתחילת דבריהם הבינו התוס' שכל שינוי השם צריך צירוף של יאוש או שינוי מעשה. וכל זה צ"ב.



ג. התוס' שם עמדו בזה דהא שינוי החוזר לברייתו קונה. ובתחילה כתבו דלא קני אלא מדרבנן ולא מהני לדאורייתא, ובהמשך כתבו דאגד לולב נקל להחזירו לברייתו. ונחלקו האחרונים אם כוונת תוס' לחזור בהם ולומר טעם אחר, או שכוונתם לומר דתקנת מריש מהני גם לדאורייתא, וסברת נקל להחזירו לברייתו היא רק טעם למה בלולב לא תיקנו תקנת מריש.

ה.

חילוקי הדינים בין שינוי השם לשינוי מעשה

להבנת הדברים יש להקדים ולהעיר על חילוקי הדינים שמצאנו בין שינוי השם לשינוי מעשה, פעמים שינוי מעשה עדיף משינוי השם ופעמים שינוי שם עדיף. בסוגיית הגמ' דידן נראה ששינוי שם לא מהני כמו שינוי מעשה, וכך פתחו התוס' בדבריהם דשינוי שם אינו כשינוי מעשה לגמרי אלא בעי צירוף.

וכך גם בתשובת ר' זירא דשינוי השם החוזר לברייתו לא מהני. ודבריו הם המשך לסוגיית הגמ' עד עתה, דרבה חידש ששינוי מעשה החוזר לברייתו קונה מדאורייתא, ובתוס' (סו, ב) מבואר שרב יוסף לא נחלק בזה על רבה ומודה שמדאורייתא קונה ולא פליג אלא על יאוש, ולבסוף חידש ששינוי השם קונה, ועל זה הוסיף ר' זירא דהיכא דחוזר לברייתו לא מהני משמע שדווקא שינוי השם החוזר לברייתו לא מהני, אבל שינוי מעשה החוזר לברייתו קונה מדאורייתא.

ודעת התוס' בסוכה שם ששינוי מעשה החוזר לברייתו אינו קונה לרב יוסף אלא מדרבנן. ומכל מקום, גם לדעתם חלוק שינוי השם בזה, ששינוי מעשה החוזר לברייתו קונה לכל הפחות מדרבנן מפני תקנת השבים, ושינוי שם החוזר לברייתו אינו קונה כלל.

מאידיך חזינן ששינוי שם עדיף מיניה, דטלה ונעשה איל לר' חנינא אינו קונה משום דהוי שינוי דממילא, ומכל מקום אם היה משתנה שמו בכך, היה קונה, אף על פי שגם שינוי השם נעשה ממילא.

ולדעת תוס' בסוגיין בתירוצם השני, שינוי השם קטן מהני לבדו בלי יאוש, ולא בעינן יאוש אלא כדי שישתנה שמו, ומכל מקום לגבי קיצוע, דהוי שינוי מעשה קטן, בעינן צירוף של יאוש. ובסוגיא בסוכה מבואר דשינוי מעשה החוזר לברייתו לא מהני, ומכל מקום שינוי השם מהני. ולכל תירוצי התוס' חזינן עדיפות לשינוי השם על שינוי מעשה. לתירוץ הראשון בתוס', סוגיא דהתם כרב יוסף ששינוי השם החוזר לברייתו קונה מדאורייתא, ושינוי מעשה החוזר לברייתו אינו קונה אלא מדרבנן. ובתירוץ השני בתוס' מבואר יותר, ששינוי מעשה ושינוי השם החוזרים לברייתן לא מהני, ובצירוף של שניהם יחד מהני. ומכל מקום לא מהני אלא מדין שינוי השם ולא מדין שינוי מעשה. וכן בתירוצם האחרון מבואר ששינוי השם החוזר לברייתו קונה אחר יאוש, ושינוי מעשה החוזר לברייתו גם אחר יאוש אינו קונה.



ו.

שינוי השם כשינוי מעשה

והביאור בכל זה נראה, דפשיטא שלא תיתכן כלל עדיפות של שינוי אחד על פני חברו. ודין שינוי שקונה הוא משום דלא הוי כעין שגול, וכל חילוקי הדינים שמצאנו ביניהם אינם עדיפות

של שינוי אחד על פני חברו, אלא ששינוי השם ושינוי מעשה אלו שני סוגי שינויים, ובאותם מקומות ששינוי אינו קונה היינו משום שאינו חשוב שינוי והוי כעין שגול. ולכל חד מינייהו הדינים המיוחדים לאופי השינוי המסוים, שיש פעמים שאינו חשוב שינוי כלל והוי כעין שגול.

ולביאור הדברים יש לפרש הא דשינוי השם כשינוי מעשה דמי. ופשיטא שאין הכוונה ששינוי השם היינו שבלשון בני אדם קוראים לחפץ בשם אחר ממה שקראו לו בשעת הגזילה, דהא פשיטא דהיכא דגזל חפץ שהיה קרוי בשם מסוים וקוראים לו כעת בשם אחר אין זה שינוי. וכדוגמא הא דאמרינן בסוכה (לד, א) דכמה מילי השתנה שמם לאחר החורבן, ונתחלף שם השופר והחצוצרה, ואטו הגזל שופר קודם החורבן ונשתנה שמו וקוראים אותו חצוצרה יקנה בשינוי השם. (אמנם דעת הש"ך ריש סימן שנ"ג שלשינוי השם בעינן שישתנה שמו בלשון תורה, אבל דבריו תמוהים כמו שעמד הנתיב"מ שם. ועוד, איכא מילי שאין להם שם כלל בלשון תורה, וכפתורא ופתורתא בגמ' שם. ויתבאר עוד להלן)

והא דשינוי שם קונה אין זה שינוי בלשון בני אדם, אלא שינוי בחפץ עצמו, שאף על פי שלא השתנתה צורתו החיצונית של החפץ, מכל מקום מהותו השתנתה. ושינוי שם היינו חפץ שבצורתו החיצונית לא השתנה, ומכל מקום שונה במהותו ממה שהיה קודם לכן, ויש לו שימוש אחר ממה שהיה בשעת הגזילה. וכדאמרינן בגמ' דתרומה והקדש הוי שינוי שם. והפרשת תרומה עצמה קרויה במשניות קריאת שם. ואין הכוונה שהבעלים מכנה את הפירות בשם אחר ממה שהיו קודם לכן, אלא שהוא מייחד אותם לכן, וקובע ייעוד חדש לפירות שלא היה קודם לכן.

וחידושו של רב יוסף הוא שאף על פי שהחפץ נותר כמות שהוא, מכל מקום כל עיקרו של החפץ עומד לשימושים, ואם נשתנה ייעודו לשימוש אחר ממה שהיה קודם לכן אין זה אותו ממון שגול.

ועל פי זה יתבארו דברי התוס' ריש הגזל עצים שכתבו דשינוי מעשה לא מהני אלא היכא דנשתנה שמו בכך, ונתבאר שכוונתם לשינוי שם כל דהו. ביאור דבריהם הוא דשינוי השם היינו כשנשתנה ייעודו של החפץ והוא משמש לדבר אחר ממה ששימש בתחילה. והנה השינוי שנעשה שם הוא שיפוי של העצים, שעל זה כתבו התוס' דשיפוי שמשנתה שמו מהני וכשאין משנתה שמו לא מהני. וברור ששיפוי לבד אינו משנה את ייעודו של החפץ, שהרי העצים נועדו להיות כלים וצריכים תיקון לשם כך, וגם אחר השיפוי עדיין אינם משמשים ככלים וצריכים עוד תיקון, ולא הוי כלל שינוי שם לקנין.

ולפי זה יתבארו גם עיקר דברי התוס' והצירוף שבין שינוי מעשה לשינוי שם כל דהו. וכוונתם היא ששיפוי של עצים אין לומר שבכל גווני הוי שינוי, וכי שיוף אחד של העץ כבר ייחשב לשינוי. והכלל שכתבו התוס' דבעינן שישתנה שמו בכך, ושינוי השם דהתם אינו שינוי במהות הדבר, אלא שיש שם למצבו של החפץ, שאין זה עץ בעלמא אלא כבר התחיל תיקונו וקרוב להיות כלי. וכל היכא שיש שם למצב המתוקן של החפץ הוי שינוי מעשה לקנות, דשינוי כי האי מילתא הוא. ושינוי השם אינו שינוי בפני עצמו כי אין זה שם לייעוד חדש של החפץ, אלא למצב הזמני של החפץ שנעשה בו מקצת תיקון, אף על פי שלא הגיע לייעודו.

וכך מתבאר ברמב"ן במלחמות שם, דהא דאמרינן בסוגיין שינוי מעשה מ"ט קני דמעיקרא עצים והשתא כלים שינוי השם נמי מעיקרא משכא והשתא אברזין, אין כוונת הגמ' לפרש אגב אורחא גם את שינוי מעשה, אלא כוונת הגמ' היא שכל שינוי מעשה קני משום שנשתנה שמו.

מפשט דבריו משמע שאין קנין של שינוי מעשה אלא של שינוי השם, ורב יוסף יתיב עשרין ותרתין שנין וחידש שכל מה שסבר עד עתה דשינוי מעשה קונה הוא טעות, ואין הקנין אלא מדין שינוי השם.

אבל ברור בגמ' ששינוי מעשה ושינוי השם חלוקים, וכאמור יש חילוקי דינים ביניהם. וכדברי ר' זירא בסוגיין דשינוי החוזר לברייתו בשינוי השם לא קני, הא בשינוי מעשה קני. ובגמ' לעיל גבי טלה ונעשה איל לאחר שדנה הגמ' אי קונה בשינוי מעשה פריך ר' זירא ולקנינהו בשינוי השם. וכן בגמ' בסוכה פריך ולקנינהו בשינוי מעשה והדר פריך ולקנינהו בשינוי השם.

ועל כרחך כוונת הרמב"ן היא כדברי התוס' ריש הגזול עצים. ומתבאר בדבריו ששינוי השם דבעינן בדיקלא וקטליה אין זה סימן בלבד דלא הוי שינוי, אלא כל שינוי מעשה נקבע לפי שינוי השם^ד. וברור שקציצת דקל היא שינוי גדול מאוד בדקל, אבל אין שינוי מעשה אלא כאשר משתנים שימושי החפץ, ובקציצת דקל ליכא שינוי (כמבואר ברבנו פרץ שם דמיירי בדקל יבש שעומד להיקצץ, או שאפשר עדיין לנטוע אותו במקום אחר), כי לגבי שימושי הדקל לא הוי אלא כאילו העביר אותו למקום אחר. וכיוון שהשינוי נמדד ביחס לשימושי ולשם החפץ על כרחך דשינוי

ד). ובדברי התוס' ריש הגזול עצים כתבו כמה אחרונים דלאו כללא הוא, כדמוכח בכמה דוכתי כגון טלה ונעשה איל דקני בשינוי מעשה אף על פי שאל בן יומו קרוי איל, ובגזל חמץ ועבר עליו הפסח קונה למאן דאמר היזק שאינו ניכר שמהי היזק אף שלא נשתנה שמו. אבל ברמב"ן מבואר דשינוי מעשה קני משום שנשתנה שמו.

אבל לפי מה שנתבאר יתיישבו קושיות האחרונים. דהא דאמרינן איל בן יומו קרוי איל אין הכוונה שזהו כל שמו, והא קמן דלענין קרבן בעינן איל בן שתי שנים, כדכתיב במקום אחר כבש בן שנתו כמו שכתבו התוס'. וכוונת הגמ' היא דעיקר שמו מרגע לידתו הוא איל, שאף על פי שכעת הוא כבש, מכל מקום עיקר ייעודו ושימושו הוא לגדלו ולהשתמש בו בתורת איל, אבל עדיין לא הגיע לגדלות וחסר עוד תיקון. וכמו כן בסוגיא בסוכה מסיק דאגד בהדס לא הוי שינוי שם, דמעיקרא נמי הושענא קרו ליה. ומכל מקום פריך מעיקרא שיקנה בשינוי מעשה, שאף על פי שלחכשיר את ההדס לנטילה צריך עוד תיקון של אגד, מכל מקום עיקר שמו וייעודו הוא למצווה גם קודם לכן, אבל הא פשיטא שעדיין חסר תיקון ומעיקרא קרוי גם הדס שצריך תיקון, ורק אחר שנאגד כבר נשלם תיקונו למצווה וקרוי רק הושענא.

ולכן במקומות אלו שפיר חשיב שינוי שם, דמעיקרא קרוי כבש כמו לגבי קרבן, ואף על פי שקרוי נמי איל על שם סופו, עדיין הוא מחוסר גידול. ולגבי שינוי השם המצטרף לשינוי מעשה שפיר הוי שינוי השם דמעיקרא כבש והשתא איל, כי יש שם למצבו כעת השונה משמו בשעת הגזילה.

ואין כוונת הגמ' לומר דבעינן שינוי בלשון תורה, כמו שכתב הש"ך, אלא מיייתי מלשון תורה שקרוי איל היינו שזהו שמו באמת שלכך נועד. וכמו שאסא קרוי מעיקרא הושענא, ושם זהו שימוש קרוב וניכר שלכך הוא עומד, ולכן גם בלשון בני אדם מתחילה קוראים לו כך. ובאיל בן יומו אין רגילות לקרוא לו בשמו האמיתי, משום שאין השימוש הזה קרוב וניכר, אך הוי מחוסר זמן דלאו כמחוסר מעשה.

וכן בחמץ שעבר עליו הפסח, ברור שחמץ שאסור בהנאה זהו שינוי גמור במצבו של החפץ ומעיקרא אוכל והשתא חמץ, אלא שבלשון בני אדם אין שם לחמץ שאסור בהנאה, משום שאי אפשר לראות את האיסור והוי היזק שאינו ניכר, אבל פשיטא דחשיב שינוי השם.

שם מילתא היא. ומזה למד רב יוסף שגם כאשר החפץ לא השתנה כלל בגופו, אלא רק שמו וייעודו של החפץ השתנה נמי הוי שינוי.



ז.

ביאור החילוקים בין שינוי השם לשינוי מעשה

על פי זה יתבארו החילוקים שמצאנו בין שינוי השם לשינוי מעשה, שכאמור אין אחד עדיף על חברו, אלא שבכל אחד יש למדוד את השינוי לפי האופי המסוים של אותו שינוי.

והעדיפות שמצאנו בשינוי מעשה על שינוי השם זה משום שהשינוי הוא בעצם מציאות החפץ, ואין השינוי תלוי בייעוד שאליו עומד החפץ. ולכן שינוי מעשה קונה לבדו בלי צירופים, כי השינוי קיים מעצמו, ואינו תלוי בבעלים שמעמיד אותו לשימוש מסוים. אבל שינוי שם שלא השתנה גוף החפץ אלא שימושו בלבד התלויים בבעלים, צריך צירוף אחר כדי לקיים את השינוי, כפי שיתבאר.

וזהו גם החילוק ביניהם לענין שינוי החזור לברייתו. ויסוד הדברים מבואר בתרומת הכרי (שנג, ב) דשינוי מעשה החזור זהו שינוי שאינו גמור, משום שאף על פי שכעת אינו כעין שגול, מכל מקום ניתן להשיבו למצבו הקודם, ולא בטלה מציאותו של החפץ בשעת גזילה, ובוזה פליגי אי שינוי קונה או לא. אבל בשינוי השם החזור אין לומר שהשם הקודם עדיין קיים, כי כעת זהו שמו ואינו באותו שם של שעת הגזילה, וההשבה לברייתו לעולם תהיה כיצירת שם חדש לחפץ. והטעם שלר' זירא לא קני בשינוי שם החזור היינו משום דלא חשיב שינוי כלל, שכל היכא שעדיין משמש כדמעיקרא אין זה שינוי, כי נותר לבעלים אותו שימוש שהיה לו בתחילה.

ולכן לר' זירא בשינוי מעשה החזור קני מדאורייתא, משום דלא אכפת ליה משינוי שאינו גמור, אבל שינוי שם לא הוי שינוי כלל, ולכן גם מדרבנן אינו קונה, כי לדעתו לא הוי שינוי כלל. ולדעת תוס' בסוכה רב יוסף סובר ששינוי שם החזור לברייתו קני מדאורייתא משום שכעת זהו שמו, ולא אכפת ליה גם מכך שנקל להחזירו לברייתו, משום דמכל מקום כעת זהו שמו. אבל לגבי שינוי מעשה לא קני אלא מדרבנן, ואפשר שכשנקל להחזירו לברייתו לא קני אפילו מדרבנן, שבאופן זה עדיין קיימת מציאותו הקודמת של החפץ והוי כעין שגול.

ומאידך יש מקומות ששינוי השם עדיף, וכגון בשינוי דממילא, דלא קני בשינוי מעשה וקני בשינוי השם. והטעם הוא משום שלגבי שינוי מעשה לא חשיב שינוי, כי מציאותו החדשה של החפץ נולדה מתוך מציאותו הקודמת, וכיוון שעמד לכך מעיקרא אין זה שינוי משעת הגזילה אלא כל זה מכלל מה שהיה לבעלים בממונו. אבל שם החפץ לעולם הוא דבר חדש ואינו נולד מתוך שמו הקודם של החפץ, ולא אכפת לן משינוי דממילא.

וכן מצאנו עדיפות בשינוי השם בתוס' בסוכה, דשינוי מעשה ושינוי שם יחד החוזרים לברייתם קונה מדין שינוי השם. ולפי דברי התרומת הכרי מבואר היטב, דשינוי השם בפני עצמו אין בו את החיסרון של חזור לברייתו, אלא דבעלמא כשחזור לברייתו לא הוי שינוי השם כלל,

כי עדיין עומד לשימוש שהיה בו מעיקרא. אבל אם יש בו שינוי מעשה, כגון אגד לולב, במצב זה אין לומר שעדיין שמו אסא, שכדי שיפסיק להיות הושענא צריך להתיר את האגד ואז יעמוד לשימושו הקודם. ונמצא שבמצבו כעת זהו שמו, ואף על פי שניתן להשיבו לשמו הקודם לא הוי חיסרון בשינוי השם.

ונתבאר בזה הצירוף בין שינוי השם ושינוי מעשה. ושאר המקומות שמצאנו עדיפות לשינוי השם הם באותם מקומות שיש צירוף של יאוש, ולהבנת הדברים צריך להקדים מה פועל היאוש, שניתן לצרף אותו לשינוי.



ח.

באיסורא אתא לידיה

לעיל הוקשה לן אי יאוש לא קני איך מועיל להצטרף לקנין, והרי לא חל היאוש כלל ומאי מהני לצירוף. ומיהו בסוגיות הגמ' מבואר שגם למ"ד יאוש כדי לא קני אהני היאוש, כמבואר בגמ' ריש הגזול ומאכיל דגזול ובא אחר ואכלו אחר יאוש פטור מלשלם, ובתוס' (סו, ב) כתבו דאף על פי שדעת רבא דיאוש כדי לא קני, מכל מקום קאמר באלו מציאות דנוטל אבידה על מנת לגזולה והחזירה אחר יאוש מתנה בעלמא הוא דיהיב ואיסורא דעבד עבד. וחזינן שאחר יאוש כבר הוקלש כח הבעלים.

אלא שהתוס' כתבו בשני מקומות אלו שאחר יאוש הוקלש כח הבעלים, משום דמהני לענין שינוי השם ושינוי רשות, ולא פירשו הא גופא מה הטעם שאחר יאוש קונה בשינוי שם ושינוי רשות.

והדברים מתבארים ברמב"ן במלחמות שם, שכתב דשינוי השם מהני רק אחר יאוש משום שקודם יאוש אינו יכול לתרום משום שאין אדם קורא שם לדבר שאינו שלו. אבל לאחר יאוש, הואיל ויצא מרשות בעלים, שינוי השם שלו שינוי הוא.

ומבואר ברמב"ן שגם למ"ד יאוש כדי לא קני, מכל מקום אחר יאוש יצא הממון מרשות בעלים. ומקור הדברים בריש הגזול ומאכיל דקאמר רב חסדא גזול ובא אחר ואכלו רצה מזה גובה רצה מזה גובה, מאי טעמא כל כמה דלא נתייאשו הבעלים אכתי ברשות מריה קאי. ומבואר שאחר יאוש כבר אין הממון ברשות בעלים, והיינו גם למ"ד יאוש כדי לא קני, וכמו שכתבו התוס' שם דאחר יאוש פטור משום דנקל לצאת מרשות בעלים, ובגמ' מבואר שהטעם הוא משום דאחר יאוש אין הממון ברשות בעלים. וחזינן שגם למ"ד יאוש כדי לא קני, מכל מקום אהני היאוש להוציא את הממון מרשות בעלים.

וביאור הדברים, דבעלמא יאוש מפקיע את זכות הבעלים מן הממון כדחזינן בהשבת אבידה, והא דבגזילה לא מהני יאוש הטעם הוא משום דבאיסורא אתא לידיה. והתוס' (סו, א) כתבו שהטעם שאין היאוש מועיל הוא משום שנתחייב הגזולן בהשבה.

אך יש להעיר דהא יאוש לא מהני גם היכא דליכא חיוב השבה, וכמבואר בתוס' בסוכה (ל), (ב) דאף אי מהני יאוש בקרקע, מכל מקום בגזלן לא מהני, משום דיאוש כדי לא קני. והתם לא נתחייב הגזלן בהשבה, שהרי אין חיוב השבה בקרקע.

וכן יש ללמוד מעיקר הסוגיא שם, שמבואר בגמ' שקנין האוונכרי הוא על ידי זה שיגזזו הגויים והוי יאוש בידם ושינוי רשות בידי ישראל. והרי לדעת רש"י (ע"ז עא, ב ועוד) גוי שגונב אינו חייב בהשבה, ואמאי לא יקנו ביאוש כדי.

ונודעה דעת היראים (תכב) דלמאן דאמר גזל הגוי מותר מכל מקום לא חשיב לכס. ומקורו בסוגיית הגמ' שם, דעל כרחק הסוגיא כמ"ד גזל הגוי מותר, שאם לא כן היה נפסל משום מצווה הבאה בעבירה, ועל כרחק ליכא עבירה כלל וכל החיסרון הוא משום לכס. וצ"ב אמאי לא יגזזו אוונכרי, הא איכא יאוש בידם, וליכא חיוב השבה בגוי שהרי גזילו מותר, וגם למ"ד גזלו אסור נחלקו האחרונים אי איכא חיוב השבה (עיין נתיח"מ שמח, א).

ועל כרחק דאין צריך את חיוב ההשבה בפועל, אלא כל שבא לידו הממון בתורת גזילה, ובדיני הממון אין לו זכות להחזיק את הממון, נמצא שאינו יכול להחזיק לעצמו את הממון ככל מי שקונה חפץ בקנין, אלא הבעלים תובע את הממון ומפקיע את ההחזקה. וכעת אין ההחזקה שלו עבור עצמו אלא עבור הבעלים, וממון הבעלים מתקיים מתוך יד הגזלן. וחובת ההשבה מבטלת את היאוש, כי הממון לא אבוד מהבעלים אלא מתקיים כל שעה לבעלים על ידי הגזלן.

ונמצא שאחר יאוש בעלים משתנית אופי ההחזקה בממון, שסתם ממון ברשות בעלים הוא, אבל אחר יאוש אין הממון קיים בחזקת הבעלים, אלא מתקיים על ידי הגזלן שמוחזק הממון בידו, וזכות הבעלים כנגדו להוציא ממנו את הממון.



ט.

צִירֹפִי יַאֲשׁ וְשִׁינוֹי הַשֵּׁם

על פי זה יש להבין את הצירוף של יאוש עם שינוי השם. לדרך השנייה בתוס' הטעם הוא משום שקודם יאוש אין כאן שינוי, וכמו שביאר זאת הרמב"ן דאין אדם קורא שם לממון חברו, דהקדשת הגזלן לא מהני מידי קודם יאוש, שהרי ממון זה ברשות בעלים הוא. ואף על פי שאם יחול ההקדש נאמר הקדשו ושינויו באין כאחד, מכל מקום אין תחילת סיבה להקדש, דאין הגזלן יכול להקדיש את ממון הבעלים.

אבל אחר יאוש, הממון ברשות גזלן, וכל תביעת הבעלים היא לקבל מהגזלן את הממון, ואז הבעלים תלוי בממון שביד הגזלן. וכל היכא שמצד יד הגזלן אין הממון מתקיים לבעלים, בטלה כל תביעת ההשבה. ולכן כאשר מקדיש הגזלן הוי הקדשה על הממון שברשותו וקורא שם לממון שבידו, ובהקדשה בטל כח הבעלים משום שההקדשה משנה את שמו של החפץ ומבטלת את ההשבה, וממילא בטלה זכות ההשבה של הבעלים לגמרי.

וביותר, כאשר הממון ברשות בעלים, הגזולן בהקדשה בא להוציא את הממון מרשות בעלים ולהעמיד אותו להקדש, ואין לגזולן זכות על ממון הבעלים, אבל אחר יאוש, כח הבעלים מתקיים על ידי תביעת ההשבה כנגד הגזולן, וכנגד הקדשה אין לבעלים זכות תביעה, שהרי בהקדשה משתנה שמו.

ובדרך הראשונה כתבו התוס' דשינוי שם קטן בעי צירוף של יאוש, ולא פירשו התוס' מהו שינוי קטן. והדברים מבוארים ברמב"ן שם בפירושו הראשון, דאברזין והקדש לא השתנה בגופם דבר. והרמב"ן כינה זאת שינוי החזר לברייתו. ואין כוונתו לומר שהקדש חוזר לברייתו, ופשיטא שהקדש אינו יוצא לחולין, אלא כוונתו לומר כעין דברי תרומת הכרי שלא היה כאן שינוי כל עיקר, שהרי הגזולן מעמיד את הממון לשימוש של הקדש אבל הבעלים מוציא את הממון מן הגזולן, ואין הבעלים משתמשים בממון לפי מה שקבע הגזולן. ולכן אין זה שינוי כלל, משום ששינוי שם הוא שינוי בייעודו ושימושו של החפץ, כמו שנתבאר, ואין תוקף לקביעת הגזולן כאשר הבעלים הוא שקובע למה ישמש החפץ, והבעלים עדיין משתמשים בו בשמו הקודם.

ושאני מריש דהוי שינוי גדול, היינו שכעת בזמן שנמצא על גבי הבירה זהו שמו, אלא שניתן להסירו מהבירה ועל ידי זה יחזור לשמו הקודם. וניתן לראות שבאופן שמסתלק הגזולן יהיה חילוק ביניהם, שבמריש עדיין יישאר שמו טללא, משום שכעת זו היא מציאותו, ואילו באברזין אינו נראה אלא משכא, ואין שמו אלא משום שהגזולן מעמיד אותו לשימוש של אברזין, וכיוון שאין הממון של הגזולן לאו שינוי הוא.

ולענין זה בעינן יאוש, שברשות הגזולן הממון משמש כאברזין, והוי שינוי השם גמור, אלא שקודם יאוש אין הממון ברשותו והבעלים הוא שקובע למה ישמש הממון, ואחר יאוש הממון ברשות גזולן, ולכן אם ברשותו עומד לשימוש של אברזין הוי שינוי גמור.

ומזה למדה הגמ' דאי בשינוי השם קטן מהני בצירוף יאוש, הוא הדין שבשינוי השם גדול מהני בלי יאוש. והטעם הוא משום שמדברי רב יוסף למדנו שכל היכא דחשוב שינוי השם לא הוי כעין שגזל, וקונה, ואין צריך שום צירוף. אלא שבשינוי שם קטן אין מציאות השינוי קיימת אלא באופן שנתייאשו הבעלים, אבל שינוי שם גדול שהמציאות קיימת מאליה אין צריך כל צירוף, ושפיר קונה בשינוי לבד.

ומסקנת ר' זירא דשינוי שם החזר לברייתו אינו קונה גם במריש, משום שמכל מקום יכול הבעלים להוריד את המריש מהבירה ולהשתמש בו כדמעיקרא, ומצד הבעלים אין במריש שימוש חדש, אלא הוא עדיין משמש כדמעיקרא ומונח לפי שעה על גג הבירה של חברו.

ומטעם זה הסיקו התוס' בסוכה דהיכא דאיכא יאוש בהדי שינוי השם, קונה גם בשינוי החזר לברייתו, משום שאז הדר הוי ליה כאברזין דמהני אחר יאוש, שמצד הגזולן משמש לשמו החדש ואינו כעין שגזל, ואחר יאוש יצא מרשות בעלים, ושמו נקבע לפי מה שהוא בבית גזולן.

ואלו הן ג' הדרגות בשינוי שם - שינוי כל דהו, היינו שיש שם למצבו החדש, אבל אין זה שם המורה על ייעוד ושימוש חדש של החפץ, אלא שכבר נעשה בו מקצת תיקון ואינו במצב

של שעת הגזילה. שינוי שם שקונה, היינו שנשתנה ייעודו ומהותו של החפץ. ובוה חלוקים שינוי שם קטן, שאין זה מצב מוחלט בחפץ כי הבעלים עדיין משתמש בו בשימוש הקודם ומצד הבעלים לא נשתנה שמו כלל, ושינוי שם גדול שזהו מצב קבוע בחפץ, ואף על פי שניתן להחזירו לברייתו, מכל מקום צריך מעשה לבטל את שמו של החפץ ובוה אין צריך יאוש^ה.



י.

יֹאשׁ וּשְׁיִנוּי רִשּׁוֹת

בתירוצי השני כתבו התוס' שגם שינוי רשות מהני, והא דבעי יאוש היינו משום שבלא יאוש אין כאן שינוי רשות. ומדבריהם מבואר ברור ששינוי רשות קונה מדין שינוי ולא משום שבא ליד הגזלן בהיתר. ומשמעות דבריהם היא שאין המכירה חלה קודם יאוש ולא עשה הגזלן כלום. אבל זה תימה, דהא ביורשים נמי איכא שינוי רשות למאן דאית ליה בריש הגזול ומאכיל דרשות יורש כרשות לוקח דמי, והתם הירושה חלה בכל אופן, ולמה לא יקנו היורשים קודם יאוש. ובאמת גם בכל מכירה קודם יאוש נראה דשפיר חלה המכירה, כמבואר בגמ' (סח, א) דגנב שמכר קודם יאוש ובא אחר וגנב ממנו משלם קרן, ולדעת רש"י ותוס' (טו, א) משלם קרן ללוקח. וכך מבואר ברמב"ם (גניבה א, יח) דגנב מלוקח שקנה אחר יאוש משלם כפל, קודם יאוש אינו משלם אלא קרן. משמע להדיא שמשלם ללוקח קרן גם קודם יאוש. והיינו משום שקנה הלוקח את קנייני הגזילה מן הראשון וחלה המכירה. ואמאי כתבו התוס' דקודם יאוש אין כאן מכירה.

והנה הא דשינוי רשות הוי שינוי אין זה ממש כשינוי מעשה ושינוי שם, דהתם נשתנה גוף הגזילה ולא הוי כעין שגזל, אבל בשינוי רשות שפיר הוי כעין שגזל. והא דחשיב שינוי היינו משום דבטל שם גזילה מיניה. וכשם שבשינוי מעשה בטל שם גזילה מיניה משום שאין זה הממון הגזול, כך בשינוי רשות בטל שם גזילה מיניה, משום שהגזילה נלקחה מהבעלים על ידי הגזלן ולא על ידי הלוקח, ואין זה רשות הגזילה. וכמבואר בתוס' רי"ד ריש הגזול ומאכיל דשינוי רשות קונה משום דדרשינן אשר גזל מי שגזל.

וצ"ב לפי זה אמאי שינוי רשות בעי יאוש, והא הלוקח אינו מי שגזל. ועל כרחך דהיכא דקנה לוקח בלא יאוש הוי הלוקח מי שגזל. וטעמא דמילתא הוא משום שגזילה אינה צריכה להילקח מרשות בעלים ממש, אלא כל היכא שמחזיק ממון בעלים שלא כדין חשיב גזלן, ורק אחר יאוש יצא הממון מרשות בעלים כפי שנתבאר. ואין הבעלים יכול לתבוע אלא ממי שנתחייב בהשבה. אבל מי שלוקח מכאן ואילך אינו גזול מן הבעלים, ואין בלקיחה שלו שם גזילה וקונה בשינוי.

ה). והמהר"ם כתב שיש דרגה נוספת של שינוי שם, כטלה ונעשה איל שבו מודים כולם. והטעם הוא משום דהתם הוי שינוי שם גמור ומוחלט, ואין זה כמריש, שתלוי בגזלן שהעמידו לכך, אלא הוי שינוי בעצם החפץ. ושינוי זה בוודאי קונה.

וזהו שכתבו התוס' דקודם יאוש אין כאן שינוי רשות, היינו דוודאי הלוקח קונה גם קודם יאוש, וכל שכן ביורשים שקונים. ומכל מקום אין כאן רשות אחרת מרשות הגזילה, אלא הלוקח והיורשים נכנסו תחת הגזלן, ואכתי הוי רשות גזילה. וכדי שייחשב שינוי רשות בעיני יאוש, ואז אין לבעלים תביעה לגבי לוקח ולא חשיב מי שגזל. ונמצא שהיאוש מצטרף לשינוי רשות לדרך זו, כשם שמצטרף לשינוי השם.

אבל בתירוץ הראשון נקטו התוס' דשינוי רשות ויאוש הוי צירוף. ולגבי שינוי השם נתבאר שהצירוף הוא משום שהשינוי נמדד לפי השם שקבע בו הגזלן ולא לפי השם שחפץ בו הבעלים, וסברא זו לא שייכת בשינוי רשות. ועל כרחק שלדרך זו דין יאוש המצטרף לשינוי רשות אינו אותו צירוף של שינוי השם, וצריך לבאר מהו טעם הצירוף ביניהם.



יא.

יאוש ושינוי מעשה

והנה הרמב"ן במלחמות שם כתב דשינוי רשות מהני משום דבהיתירא אתא לידי לוקח, ולא מהני אלא בשינוי רשות שאחר יאוש ולא בשינוי רשות שקודם יאוש. והקצוה"ח (סב א) הביא מדברי הרמב"ן שהטעם שמועיל שינוי רשות משום דיאוש מהני היכא דאתא לידי לוקח בהיתר. וכתב שם שלדעת הרמב"ן אין הגזלן קונה בשינוי רשות, אלא הלוקח הוא שקונה, ואין הגזלן יכול להקדיש או להקנות לקטן.

וכבר תמחו על דבריו מדברי הרמב"ן שם בהמשך דבריו, שכתב להדיא דהקדש מהני מדין שינוי רשות. אבל כבר מעיקר דברי הרמב"ן שם מבואר שלא כדבריו. והרמב"ן מעולם לא כתב בשינוי רשות מהני מדין בהיתירא אתא לידיה, אלא דשינוי רשות בעי יאוש ולא מהני אלא היכא דבהיתירא אתא לידיה. אבל לא כתב שעיקר הקנין הוא משום דאתי לידיה בהיתירא.

וביותר, כל דברי הרמב"ן גבי שינוי רשות באו כראיה נגד דברי הראב"ד שהביא שם שפירש כדברי התוס' דשינוי מעשה כל דהו בעי יאוש. ועל זה הקשה הרמב"ן דאין יאוש מועיל להצטרף לשינוי, שהרי בא לידו באיסור, ואי מהני להצטרף אמאי שינוי רשות ואחר כך יאוש

1. והטעם באמת שלא קונה הלוקח מדין יאוש משום דאתא לידו בהיתר מתבאר בתוס' בסוכה (ל, ב), שהביא מהם הקצוה"ח נמי כדברי הרמב"ן דשינוי רשות מהני משום דאתי לידי לוקח בהיתר. אבל כבר העירו שבדברי התוס' שם מבואר להיפך, שדנו שם אי יאוש מהני בקרקע, והוכיחו מהא דגזל קרקע ומכרה אין הלוקח קונה ביאוש ושינוי רשות. והוסיפו על זה דאין לומר שלא שייך שינוי רשות בקרקע, משום דקרקע בחזקת בעליה עומדת, דהא טעמא דלא מהני יאוש בגזילה משום דאתא לידיה באיסורא, ובלוקח קרקע שבא לידו בהיתר, שפיר קונה ביאוש. ומדבריהם נראה ברור שבתחילה דנו התוס' שיקנה בשינוי רשות, והוסיפו שיש לדחות דליכא שינוי רשות בקרקע. ולמעשה הסיקו דמכל מקום יקנה ביאוש, היינו גם אם לא קונה מדין שינוי רשות, משום שקרקע בחזקת בעליה עומדת, יקנה מדין יאוש.

וכונתם היא דלולא סברת קרקע בחזקת בעליה עומדת אין הלוקח קונה ביאוש, משום שהלוקח זוכה תחת הגזלן וממשיך תחתיו את הגזילה. וגם כלפי הלוקח שייכת סברת אתא לידיה באיסורא, כי ההחזקה שלו היא המשך לגזילה של הראשון. ואם נדחה שבקרקע אין הלוקח בא תחת הגזלן, משום שהקרקע בחזקת בעליה עומדת, אם כן יזכה מדין יאוש, שהרי בא לידו הממון בהיתר.

לא קנה. ואם כוונת הרמב"ן לומר שכל קנין שינוי רשות אינו אלא מדין יאוש, דאתא לידיה בהיתירא, מה ענין זה לדברי הראב"ד שפירש כן לגבי שינוי מעשה.

ולביאור הדברים יש לעמוד בעיקר דברי הראב"ד ותוס' דשינוי מעשה כל דהו מצטרף ליאוש. ופשט הדברים היה נראה ממש כפי שנתבאר לגבי שינוי השם, דשינוי שם קטן אינו קונה בלי יאוש משום דלא הוי שינוי כלל, שהרי הגולן הוא שקרא שם וייחד אותו לשימוש אחר ממה שהיה בתחילה, אבל מצד הבעלים ליכא שינוי כלל. ורק אחרי שיצא מרשותו והבעלים נזקק לגולן, נקבע דין הממון לפי איך שעומד ביד הגולן.

ואפשר שכן הוא גם לענין שינוי מעשה כל דהו, דקיצוע אינו אלא חיתוך של העור, ומי שיש לו עור גדול שחתך בצדדיו כעין קיצוע לא הוי שינוי כלל, והחיתוך רק הקטין את העור ומעיקרא צלא והשתא צללא לא הוי שינוי. ואין השינוי אלא משום דהקיצוע נעשה לשם תיקון הכלי, והוי שינוי מעשה, דמעיקרא הוי משכא והשתא בשינוי מעשה נעשה אברזין.

וא"כ הרי יתבאר הצירוף ממש כמו בשינוי השם, שקודם יאוש לא הוי שינוי כלל, דמצד הבעלים לא היה שינוי כלל, ועדיין הוי משכא שנחתך בצדדיו ולא אברזין, ורק אחר יאוש דנפיק מרשותו נקבע השינוי לפי איך שהממון מצוי ברשות הגולן.

אבל הרמב"ן לא הבין כן בדברי הראב"ד, שהרי לצירוף זה מודה הרמב"ן וסובר שלא נחשב צירוף כלל, ורק בצירוף של שינוי מעשה עם יאוש הבין הרמב"ן דחשיב צירוף, והוקשה לו על זה משינוי רשות.

ולכאורה טעמו הוא משום ששינוי השם שתלוי כולו בשימוש שעומד אליו החפץ יש לדון לפי הבעלים שעדיין משתמש בו כדמעיקרא. ובפרט כפי שהרמב"ן כינה זאת שינוי החזור לברייתו, שאף על פי שמשמש כעת את הגולן לכך, יבוא הבעלים ויוציא את הממון וישתמש בו כדמעיקרא, ולכן לא הוי שינוי. אבל בשינוי מעשה הקנין תלוי בשינוי שנעשה בחפץ, אלא שבלי שיעמוד לכלי לא הוי שינוי, אבל כיוון שבשעה שקיצע אותו הגולן העמיד אותו לכלי שפיר הוי שינוי, ועל כרחך אם קונה הגולן עם יאוש הוי צירוף.

ונראה שהרמב"ן למד בדברי הראב"ד דמעשה קיצוע הוא תיקון בכלי והוי שינוי, אבל כל זה במי שפועל בעור שלו ומתקנו, אבל מי שעושה קיצוע בממון של אחר אין זה אלא חיתוך של

ז. וכך גם מתבאר בדברי הרמב"ן, שכתב שם דקיצוע הוי שינוי מעשה גמור, והא דבעינן יאוש היינו משום שבלא זה אין מחשבת הגולן מחשבה משום שסבור שיוציאו הבעלים מידו.

משמעות דבריו היא שגם באופן שקונה הגולן בשינוי מעשה, מכל מקום לא הוי כלי לטומאה. אבל זה אינו, שהרי בגמ' מפורש לעיל מינה דעמרא ועבדיה משכב קונה לכו"ע גם בלי יאוש.

ועל כרחך שאין דברי הרמב"ן אמורים אלא בקיצוע, דהיכא דעביד ליה הגולן בידיים וודאי הוי כלי. ואף על פי שגם גמר הכלי צריך מחשבה, פשיטא שהגולן עשה את מעשיו לשם עשיית כלי ואין צריך עוד מחשבה יותר מזה. אבל קיצוע קרוי במשנה מחשבת גולן מטמאת, והוי בכלל כלים היורדים לידי טומאה במחשבה, כמו שעמד בזה ר"פ. והטעם הוא משום שקיצוע בפני עצמו אינו עשיית כלי אלא על ידי זה שהגולן מייחד אותו לכך, וחזינן שקיצוע אינו עשייה גמורה בלי ייחוד לכלי.

העור, כי מעשיו אינם יכולים לשנות ולקבוע בממון של אחר. ולכן גזלן שעושה קיצוע קודם יאוש לאו מידי הוא, משום שאין לגזלן יכולת לפעול בממון הבעלים.

ואחר יאוש דמהני, הוא משום שאין הבעלים קובע כבר על הממון, משום שהיאוש מפקיע את הבעלים, וכעת הבעלים יכול לתבוע את הגזלן משום שבתחילה היה הממון ברשותו והגזלן לקח את הממון באיסור, ועליו לבטל את מעשה הגזילה שעשה. אבל כל תביעת הבעלים היא מחמת בעלותו מעיקרא, ולא משום שיש לו זכות כעת על ממון שביד גזלן.

ולכן אחר יאוש הוי שינוי, משום שהבעלים תובע את הממון שהיה לו מעיקרא, והגזלן שינה את העור וקיצע אותו, ואין הממון כעין הממון שהיה לבעלים בשעת גזילה, ומעשי הגזלן שפיר קובעים על הממון ומפקיעים את הבעלים.

והיינו, שלדעת הרמב"ן עצמו היאוש לא מפקיע חלק מבעלות הבעלים בממון, אלא משנה את אופי תביעת הבעלים, שקודם לכן היה הממון ברשותם, ולאחר יאוש יצא מרשותם, והוי כאילו הפך ממון בעין לחוב. וגם חוב ממון גמור הוא, אלא שאינו ברשות בעלים ממש אלא מתקיים על ידי תביעה מאחר. אבל לדעת הראב"ד היאוש מפקיע את כח הבעלים בממון, וכעת אין לו תביעה אלא על מעשה הגזילה דמעיקרא בלבד. ואת זה החשיב הרמב"ן כצירוף, שהיאוש מוציא במקצת את הממון מהבעלים ולא נותר להם אלא את הממון של שעת גזילה ולא על הממון כפי שהוא כעת, ואף השינוי מפקיע את הבעלים, שאין זה ממון הגזילה ואין לבעלים זכות בו.

ועל זה הקשה הרמב"ן, דאם כן שינוי רשות שאחריו יאוש יקנה, וכפי שנתבאר דשינוי רשות מהני משום שהלוקח אינו מי שגזל ואין להחזקתו שם גזילה. והא דבעינן יאוש משום דהלוקח קודם יאוש הוי מי שגזל משום שנוטל את ממון הבעלים בגזילה.

והא דלא מהני שינוי רשות שאחריו יאוש היינו משום שהיאוש לא מפקיע כלל את הבעלים, אלא שמרגע שנתייאשו הבעלים אין להם אלא תביעת השבה. ותביעה זו היא רק על הגזלן ולא על הלוקח, וכשלוקח קודם יאוש התביעה גם עליו משום שבא לידו הממון בגזילה. אבל לדעת הראב"ד, אחר יאוש הבעלים אינו יכול לתבוע אלא את הממון שהיה לו מתחילה בידו בשעת גזילה. והלוקח מן הגזלן הרי לא לקח את הממון מיד הבעלים, אלא שקודם יאוש ההחזקה שלו היא החזקת גזילה, ואינו יכול לזכות בממון של הבעלים ששייך להם כל היכא דאיתא. אבל אחר יאוש אין הבעלים יכול לתבוע אלא את מעשה הגזילה דמעיקרא, וכעת בטלה תביעת הבעלים על הלוקח ויקנה בשינוי רשות.



יב.

שינוי השם עם שינוי מעשה

ונותר רק לבאר מה שסברו התוס' בתחילת דבריהם שכל שינוי השם צריך צירוף של יאוש או שינוי מעשה, ובכל הצירופים נתבאר עד עכשיו שיש חיסרון בשינוי השם שצריך השלמה ביאוש או שינוי מעשה.

אבל בתחילת דבריהם הבינו התוס' שלעולם צריך צירוף של יאוש. ובפרט שאם כוונתם לטלה ונעשה איל, מתבאר שגם שינוי כזה שנעשה מאליו והוא שינוי מוחלט, מכל מקום אין השינוי מועיל אלא על ידי צירוף.

ונראה שכוונת דבריהם היא כעין מה שנתבאר לענין צירוף של שינוי מעשה כל דהו עם יאוש, דסברו בתחילה ששינוי שם, אף על פי שנעשה שינוי בשם וייעוד החפץ, אין בזה כדי להפקיע את הבעלים, כי זכות הבעלים אינה קבועה על שימוש מסוים אלא על גוף הממון. והשימוש הוא רק האופן בו מתממשת הבעלות. ומה שהממון משמש אצל הגזולן באופן אחר ממה שהיה בתחילה, אין בזה כדי להפקיע את זכות הבעלים בממון.

ולכן פירשו התוס' דבעינן צירוף של יאוש או של שינוי מעשה, והצירוף של יאוש הוא משום שבממון בעין מתקיימת הבעלות כל היכא דאיתא. אבל אחר יאוש זכות הבעלים מתקיימת כתביעה על הגזולן, ותביעת ממון לעולם מתייחסת לסוג הממון שצריך להתקיים אצל התובע, ואז טענת הבעלים היא על הממון שנחסר בגזילה, והדר דינא דמהני שינוי השם".

וכן מהני שינוי מעשה, משום שבשינוי מעשה אין החפץ כעין שגזל, שהרי מתחילה היה לבעלים טלה ולא איל. אלא שמכלל זכויות הבעלים בממון שישתנה לו הממון, ויגדל הטלה וייעשה לאיל אצל הגזולן. ולכן לא הוי שינוי מעשה, משום שהממון החדש הזה נולד מהמצב הקודם ומתקיימת הבעלות גם באיל. אבל מכל מקום כל קיום הבעלות הוא משום שאף על פי שאין זה אותו חפץ, מכל מקום זכות הבעלים לקבל גם את האיל מיד הגזולן. ובכה"ג כל זכות הבעלים מתקיימת על ידי התביעה לקבל גם את השימושים החדשים, ושוב מהני שינוי השם לקנות.



ח. שהבעלות של הבעלים אינה נתפסת על סוג ממון מסוים, אלא קונה את גוף החפץ והוא שלו גם אם ישתנו השימושים שהיו בו בשעת קנין. ואפילו אם אין לבעלים כל שימושים בחפץ, כגון באיסורי הנאה, חשיב שלו, כדאמרינן בחמץ שעבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך. ומכל מקום אין תביעת ממון בכה"ג, ובאיסורי הנאה ליכא איסור גזל כמבואר בתוספתא (כלאיים ה) דכלאי הכרם אסורים בהנאה ומותרים משום גזל. ובנדרים (פה, א) מבואר שאפילו ממון שאסור בקונם מותר משום גזל, עיין ר"ן שם.

ובגמ' ב"מ (מה, ב) מבואר שהמתחייב לחברו ארנקי חדשה אינו יכול ליתן לו ישנה משום שיכול לומר לישנן קבעינא. מבואר שלולא טענה זו אף על פי שהתחייב להדיא ארנקי חדשה יכול לתת ישנה, דכל היכא שאין הבדל בשימושי הממון בעין לא נתפסת ההתחייבות, ואינו יכול לתבוע דווקא ארנקי חדשה.

הרב דוד לוי*

כולל פוניבז'

גלות בשר צבא ישראל

א.

נידונים במה דשר הצבא אינו יוצא אף לפיקוח נפש של כלל ישראל ושאר מצוות

המשנה במסכת מכות (יא, ב) דנה לגבי רוצח בשגגה המחויב גלות לעיר מקלט, שאינו יוצא משם אף שיש סיבה שיצא משם, כגון לעדות, או להצלת ישראל מיד צר, ואפילו שר צבא ישראל אינו יוצא מעיר מקלטו: "ואינו יוצא לא לעדות מצוה, ולא לעדות ממון, ולא לעדות נפשות, ואפי' ישראל צריכים לו, ואפי' שר צבא ישראל כיוצא בן צרויה - אינו יוצא משם לעולם, שנאמר: אשר נס שמה, שם תהא דירתו, שם תהא מיתתו, שם תהא קבורתו".

וכן פסק הרמב"ם (רוצח ז, ח): "הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם, ואפילו לדבר מצוה, או לעדות, בין עדות ממון, בין עדות נפשות, ואפילו להציל נפש בעדותו וכו', ואפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיוצא בן צרויה אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול, ואם יצא התיר עצמו למיתה כמו שביארנו".

יש לעיין בכמה נידונים בהלכות אלו, כפי שמעורר התפארת ישראל (בועז ב, ב): א. מדוע לא יצא שר צבא ישראל להצלת נפשות, והרי אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש (סנהדרין עד, א). וביותר שהוי הצלת כלל ישראל. ב. במידה שנשקפת סכנה לחייו מידי גואל הדם, מדוע שלא יכלאו בית דין את גואל הדם, עד שיחזור שר צבא ישראל מן המערכה*. ג. מדוע לא יעלה הגולה לעיר מקלט לירושלים על מנת לקיים מצות עשה של פסח החמורה דאית בה כרת, והלא כתבו התוס' (פסחים נט, א ד"ה אתי) דעשה חמור דוחה עשה קל אף שלא בעידנא, וכמו כן עשה דרבים נוחה עשה דיחיד, ודינים אלו נאמרו אף בזמן שאינו בעידנא (ראה מגן אברהם תמו, ב). ד. נידון נוסף שיש לדון, מדוע לא יסכן שר צבא ישראל את עצמו לצאת למערכת המלחמה, על מנת להושיע את ישראל מידי אויביהם, והלא דנו הפוסקים הם אדם צריך או רשאי להסתכן בכדי להציל את חברו ממוות, וכל שכן בהצלת כלל ישראל, ולא נרחיב בנידון זה במאמר זה. (אך ראה להלן אות ה').

וזה החילי בעזרת ה'.



* התורה והברכה להרב רועי זק שליט"א, להרב אריאל דוד שליט"א, ולהרב משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א על הארותיהם.

א. כעין זה הקשה המשך חכמה (במדבר לה, כח), שיתקנו המלך והבית דין שכל ההורג את שר הצבא הגולה, שיצא לעזרת ישראל בגיבורים, ימיתוהו.

ב.

יסודו של מו"ר הגרב"ד פוברסקי - דאין ביד פיקוח נפש לגזול ולפגוע בזכויות זולתו

נפתח בב' הנידונים הראשונים. הקשה התפארת ישראל, מדוע אין יוצא שר צבא ישראל להציל את ישראל בהנהגתו ובחוכמתו, והלא בגמ' (סנהדרין שם) מבואר שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש מלבד ג' עבירות חמורות. ואין לומר דהני מיילי לגבי הצלת עצמו ולא בנוגע להצלת אחר, דהרי אפילו לחלל שבת הותר להציל נפש כדאיתא ביומא (פה, ב) דיש דין וחי בהם, אף להצלת אחר. ומדוע שלא יוכל יואב בן צרויה ודכוותיה, להושיע את ישראל ביציאתו מעיר מקלט, ולעבור על המצוה שיהיה בעיר מקלטו עד מות הכהן הגדול. ואף האור שמח (רוצה ז, ח) עמד בקושיא זו, וראה לשונו בהערה².

עוד הקשה, מדוע אסורים כלל ישראל לסגור את הדלת בעד גואל הדם, עד שיציל שר הצבא הגולה את כלל ישראל.

יש להקדים יסוד שייסד מו"ר הגרב"ד פוברסקי שליט"א (עיקרי הדברים נדפסו בבד קודש, כתובות סי' ו; וראה בארוכה בשיעורי הגרב"ד פוברסקי כתובות ח"ב לדף לג, א אות קכד), דהנה יש לעיין מדין פיקוח נפש שדוחה את כל התורה, האם מותר לאדם לחתוך אבר של אדם אחר בעל כורחו לצורך הצלת נפשו. וכגון מי שנפגמו כליותיו והגיע עד שערי מוות, האם מותר לו ליטול כליה אחת מחברו שאינו מסתכן בכך בעל כורחו של זולתו, וזו לא שמענו מעולם.

ובהקדם, דהנה בגמ' (ב"ק ס, ב) שלח דוד לסנהדרין יושבי שער בית לחם, האם מותר להציל את עצמו במקום פיקוח נפש בממון חברו. ושלחו לו הסנהדרין שאסור להציל את עצמו בממון חברו, אולם מלך פורץ גדר. ונחלקו הראשונים בזה. רש"י (שם ד"ה ויצילה) פירש את דברי הגמ' כפשוטה, וז"ל: "ויצילה - שלא ישרפוה, הואיל ואסור להציל את עצמו בממון חברו". הרי שאף במקום של פיקוח נפש, אין היתר לאדם לגזול את ממון חברו³.

וביאר הגרב"ד פוברסקי בטעמא דמילתא, דאף שפיקוח נפש דוחה את כל התורה, הני מיילי ביחס למצוות של בין אדם למקום, אולם כשהאיסור הוא גזל ממון השייך לזולתו, בזה לא נאמר ההיתר של פיקוח נפש. ונראה להוסיף בזה בס"ד, דבשערי יושר (ג, ג) מבאר שענייני גזל

(ב). וז"ל האור שמח: "הוסיף רבינו טעם למה אינו יוצא, הלא פקוח נפש דוחה כל מצות שבתורה, ומכש"כ פקוח נפש דכל ישראל, ואסתר תוכיה, רק דנגד הטבע אין לנו להוסיף אחרי מצות יוצר הטבע, חוקר כליות ולב, הוא אמר כי אם יחס לבב הגואל להרגו אין לו משפט מות, תו אין יכולים ב"ד להמיתו, וכיון שהותר דמו לגואל הדם אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חברו מסכנה ודאית, כן נראה". וראה עוד בספרו משך חכמה (שמות ד, יט). וכן כתב הערוך השולחן (חומ"מ תכה, נו), וכתב שם סברא נוספת: "ועוד כיון שנתגלגלה על ידו הריגת נפש רחוק הוא שיתגלגל זכות על ידו".

(ג). ראה ברמב"ן (כתובות יט, א) בביאור שיטתו של רבי מאיר שעדים שאמרו להם חתמו שקר ואם לאו תהרגו, יהרגו ואל יחתמו שקר. ומבאר הרמב"ן: "לפי שנמצא בברייתא חיצונית שלשה דברים אין עומדים בפני פקוח נפש ואלו הן ע"ז וג"ע וש"ד רבי מאיר אומר אף הגזל וכו', ולא מילתא היא". הרי שיש שיטה שאיסור גזל עומד אף במקום פיקוח נפש, וזהו כשיטת רש"י.

מתחילים מצד הזכויות הממוניות של הנגזל, ורק לאחר מכן נתנה התורה על זה איסור גזל, עיי"ש. ומעתה יש לומר, דאף שהצלת נפשות דוחה את כל איסורי התורה, אולם אין התורה מפקיעה את זכויות הזולת שלא מגיעים תחילה מכוח המצוה.

ואף ששיטת התוספות (ב"ק שם ד"ה מהו להציל) והרא"ש (שם סי' יב) שכתבו דוודאי שמותר להציל את נפשו בממון חבירו, וכל הספק הוא רק לעניין אם חייב לשלם כשהציל את עצמו בממון חבירו, ועל כך שלחו הסנהדרין לדוד שחייב לשלם. מכל מקום יש לומר, דגם לתוספות כל ההיתר הוא רק לפגוע בממון חבירו במקום פיקוח נפש, אולם לגזול אבריו של אדם אחר, כולי עלמא מודים שאסור אף במקום פיקוח נפש.

וטעם החילוק הוא, דלגבי ממון התירו התוס' והרא"ש להציל את עצמו בממון חבירו, משום שאף חבירו חייב להציל את נפש חברו, וכדאיתא בסנהדרין (עג, א) מקרא דלא תעמוד על דם רעך, ומקרא דוהשבותו לו מרבינן אבידת גופו. וחייב גם להוציא ממנו, ומשום כך מותר לו להציל את עצמו בממון חבירו. [ומה שחייב לשלם לאחר מכן, זהו משום שכתב הרא"ש שם, שאף שחייב להציל את חבירו בממון, מכל מקום הוא יכול לתבוע לאחר מכן את דמי הפסדו] את"ד.

ג.

יישוב קושיות התפארת ישראל - פיקוח נפש אינו דוחה זכויות של אחר

אחרי דברי האמת והשלום הללו, יש להמשיך וליישוב בס"ד את קושיות התפארת ישראל, שכן על אף שמצות פיקוח נפש מצוה רבה היא ודוחה את כל איסורי ומצוות התורה, מכל מקום אין בכוח מצות פיקוח נפש, לדחות את זכויותיו של גואל הדם, שיש לו זכות לנקום את נקמת דם קרובו, אם יצא הגולה יצא מערי מקלט, על מנת שתתקיים חובת הגלות שנענש בה בעת שהרג את הנפש בשגגה.

ובזה גם מיושבת קושייתו השנייה של התפארת ישראל, מדוע כלל ישראל לא יסגרו בעדו של גואל הדם, שלא יפגע בשר הצבא בעת שיוצא למלחמת מצוה להושיע את ישראל מידי הצר הצורר אותם, שאף על פי כן אין ביד פיקוח נפש לדחות את זכויות גואל הדם. ומשום כך אף פיקוח נפש של כלל ישראל אינו דוחה את זכויות גואל הדם לנקום את נקמת דם קרובו השפוף, ומשכך אסור לישראל למנוע את זכויותיו.

[ובדעת התפארת ישראל צריך לומר שלמד, כי חובת הגלות לערי מקלט ונקמת הדם של הגואל, אינן מזכויותיו של גואל הדם, אלא דין רשות או מצוה שנתנה לו התורה, ודוק].

(ד). זכיתי להציע תירוץ זה לפני הגאון רבי אברהם לויסון שליט"א, מראשי ישיבת כנסת ישראל - חברון, והשיב לי שהוא תירץ כן מדנפשיה.

ד.

ישוב על הקושיא הנוספת על פי הגרש"ש שדחית מצוה היא רק כאשר ב' המצוות לאותן תועלות

קמה וגם נצבה קושיית התפארת ישראל הנוספת, מדוע אין הרוצח הגולה לעיר מקלט יוצא לקיים את מצות קרבן פסח החמורה שאית בה כרת, וכן שאר מצוות של רבים.

ונראה ליישב על פי יסודו של הגרש"ש (נדפס בספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ, ע' שצו), שדן מדוע לאו דגזילה אינו נדחה לכתחילה מפני שום מצוות עשה, וכגון שאסור לאדם לגזול מעפר חבירו על מנת לקיים כיסוי הדם ולא אמרינן בזה עדל"ת (אף אם לו יצויר שיחשב כבעידנא).

ובהכרח, שכל דיני עשה דוחה לא תעשה, זהו רק במקום שמטרת שתי המצוות היא לתועלתו של מקיים המצוה, שבכהאי גוונא אמרינן עדל"ת ועליו מוטל לקיים את העשה ולבכרו על פני האיסור ל"ת. אבל בגזילה, מלבד האיסור להיות גזלן, יש איסור נוסף שלא יגזול ויתחסר חבירו על ידו, ולא יעשה רעהו מכוחו ל'גזול'. ואם כן אין שייך לומר שבעבור העשה ידידה יהא מותר להחסיר ולגזול את חבירו, מאחר שסוף סוף חבירו ייעשה לנגזל, וכיון שמטרת הלאו הוא בעבור חבירו, משום הכי אין שייך שיותר ע"י העשה והמטרה ידידה, עכ"ד, ועיי"ש בארוכה.

ומעתה אפשר להוסיף, דפיקוח נפש, אף שהוא דוחה את כל העבירות שבתורה, מכל מקום כאן מטרת הגלות היא לכפר על שפיכת דם נקי, והיא תביעת הנרצח, ואף תועלת גואל הדם, בכך שיקבל הרוצח בשגגה את עונשו. ואם כן, מאחר שהמצוה שישב בעיר מקלטו היא לתועלת אחרים, בעוד שמצות קרבן פסח היא לתועלת הרוצח בשגגה, כהאי גוונא לא נאמר הדין של עשה דוחה עשה, ואף שהוא עשה של פסח שיש בו כרת, וכן עשה של רבים.



ה). בזה יש ליישב את קושיית האחרונים המובאת בחידושי הגר"ח (כתובות פו, א) על דברי הגמ' (שם) דפריעת בעל חוב מצוה. וכך הובא בשם הגר"ח: "גדול אחד שאל למ"ד פריעת בע"ח מצוה וכל החיוב הוא כמו סוכה ולולב עי' כתובות (דף פו ע"א), וא"כ כמו בסוכה ולולב כתבו הראשונים דאינו מחויב לבזבו יותר מחומש, א"כ ה"נ אי הוי רק בגדר מצוה לא יתחייב לבזבו יותר מחומש.

והשיב הגר"ח דגם אי פריעת בע"ח הוי רק בגדר מצוה מ"מ חלוק הוא משאר מצוות, דבכל המצוות גם לאחר שקונה תפילין, ציצית או לולב, מיקרי שקונה מממון שלו, ואם קנה ביותר מחומש א"כ בזבו ממונו יותר מחומש. אבל מצות פריעת בע"ח אף אם הוא רק מצוה, מ"מ לאחר שפוער ומקיים המצוה אמרינן שהחזיר ממון חבירו ולא בזבו ממון שלו". וראה בארוכה ביישובים נוספים בקובץ עיון הפרשה (קובץ קפב, עמוד קיז ואילך).

ועל פי דברי הגרש"ש יש ליישב באופן מרווח, דכל מה ששנינו דאין צריך לבזבו יותר מחומש, זהו במצוות שיעודן בעבורו שיניח תפילין ויטיל ציצית בבגדו, אולם מצוה שנועדה לצורך ולתועלת חבירו, כגון לפרוע את החוב שהתחייב בהלוואה, יש לומר דבזה לא נאמר הכלל של עד חומש, שכן זו מצוה שיסודה עבור חבירו.

ובזה מסולק מה שהקשו המפרשים על תירוץ הגר"ח הנ"ל, דהמצוה היא להחזיר את החוב, דאם כן כיצד יהיה הדין לגבי החזרת ריבית והענקת ועוד. אמנם לדברינו ניחא, דכל המצוות שיסודן ותועלתן עבור אחר, בזה לא נאמר הכלל של עד חומש.

ה.

פשיטת ספיקו של הערוך השולחן שאסור לגולה להסתכן ולצאת לצורך פיקוח

נפש

ממוצא הדברים יש לפשוט את ספיקו של הערוך השולחן (שם): "יש להסתפק, אם רצונו (- של הרוצח) לצאת למצות פקוח נפש אם מוחין בידו אם לאו, דמצד הסברא היה נראה שאין מוחין בידו וזה ששנינו במכות (יא, ב) שאין יוצא משם היינו שאין כופין אותו לצאת, וכן משמע קצת מירושלמי שם, וצ"ע לדינא"

אמנם למבואר לעיל יש לדון, דהיות ויש זכויות לגואל הדם שלא יצא הרוצח מעיר מקלטו, ואף מצות פיקוח נפש אינה דוחה זכויות הזולת וכפי שנתבאר בארוכה, אם כן יש לומר דמצות פיקוח נפש שיסודה בהצלת נפש האיש הישראלי, אינה נאמרת במקום שהיא פוגעת בזכויות גואל הדם. ומשום כך אין לו רשות לצאת מעיר מקלטו, אף לצורך הצלת כלל ישראל במקום פיקוח נפש. ומשום כך אין זה דומה לנידון האחרונים אם מותר וחובה על האדם להסתכן לצורך הצלת חבריו, דכאן מלבד הסכנה שבדבר, יש גם פגיעה בזכויותיו של גואל הדם, ועיין.

ובעיקר ספיקו של הערוך השולחן יש להרחיב בזה, על פי תירוצי האחרונים, במה דאינו יוצא שר הצבא הגולה למערכת המלחמה, האם זהו משום שאינו צריך או אינו רשאי לסכן את עצמו, או שיש עליו איסור לצאת מטעמים שונים, כפי שכתבו המפרשים, ואכמ"ל.



1. הנה כתב המשך חכמה (במדבר לה, כח): "דכבר היקשתי בחיבורי, אמאי אמרו 'אפילו כל ישראל צריכים לו', ליתקנו המלך ובית דין הגדול שכל ההורגו ייהרג! אמנם החשש שמא כשיצא יעשה תחבולות להמית את הכהן המשיח, כדי שלא לשוב אל עיר מקלטו, והוא סכנה לנפש הכהן הגדול! לכן אמר 'כי בעיר מקלטו וכו' ואחרי מות הכהן הגדול', לכן החשש גדול עבור חייו של כהן המשוח". ולפי דבריו יאסר על לגולה לצאת מעיר מקלטו, מחשש לפיקוח נפשו של הכהן הגדול.

הרב ישראל איסר צבי הרצג

הר נוף, ירושלים

מייטב שדהו ומייטב כרמו ישלם

ובו תבואר גם סוגיא דרבי שמעון בן מנסיא - ב"ק ל"ז ע"ב-ל"ח ע"א

סוגיא דמייטב מופיעה בגיטין מ"ח ע"ב-מ"ט ע"א ובב"ק ו' ע"ב-ז' ע"א. שתי הסוגיות הן כמעט זהות, אבל רבו ההבדלים בין פירושי רש"י להן. בריש דברינו נקבע את היסוד העיקרי שבו חולקות הסוגיות לפי רש"י, ובהמשך דברינו ננסה לבאר את הסתירות ושינויים בין דברי רש"י לשתי הסוגיות.



יסוד ההבדלים בין פירושי רש"י לסוגיות דמייטב בגיטין ובב"ק

הבדל אחד בין שתי הסוגיות מבצבץ ועולה בכמה מקומות. רש"י בסוגיא דגיטין מדבר על גביית הניזק, ואילו רש"י בב"ק מדבר על תשלומי המזיק. בהתחלת הסוגיא דגיטין בד"ה בדניזק שיימינן כותב רש"י "אינו מגבהו אלא מזיבורית שלו". לשון רש"י בב"ק בד"ה ה"ג אלא אמר רב אחא בר יעקב הוא "וישלם לו", וכן שם בד"ה ורבי עקיבא סבר בדמזיק שיימינן כותב רש"י "דיהיב ליה מעידית ידידה", ואילו בדבורים המקבילים בגיטין כותב רש"י "להגבותו" ו"שיגבנו". בגיטין בד"ה וזיבורית ידידה לא שויה כעידית דניזק מדבר רש"י על שקילת הניזק, לא על תשלומי המזיק.

מדיוקים הללו משמע שלפי רש"י שתי הסוגיות חולקות בגדר תשלומי נזק. בדברינו בסוגיא דפלגא ניזקא ממונא או קנסא* נסינו להראות שלפי רש"י הסוגיא בב"ק סוברת שתשלום נזק הוא חיוב שהתורה הטילה על המזיק עבור מעשה נזק שלו או של ממונו, אבל הסוגיא המקבילה בכתובות סוברת שיסוד חיוב נזיקין הוא פשיעת המזיק או בעל המזיק בחיוב שמירתו, ומה שהוא או ממונו הזיקו נחשב כאילו לקח את ממונו של הניזק על ידי פשיעתו, ואם כן חיובו אינו סתם חיוב תשלומין שהטילה עליו התורה אלא זכותו של הניזק לקחת בחזרה את ממונו שנמצא אצל המזיק. ולפי זה יש לומר שרש"י ראה את אותה מחלוקת בין הסוגיות המקבילות במחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא. הסוגיא דב"ק, שבה רש"י מדבר על נתינת המזיק, סוברת כמו הסוגיא דב"ק בפלגא ניזקא, שחיוב תשלומי נזיקין אינו בגדר החזרת ממון הניזק אלא חיוב חדש שנוצר על ידי מעשה הנזק, ואילו הסוגיא דגיטין סוברת שהתשלומין הן בגדר החזרה.

יתכן שיצא לו זה לרש"י ממה שנקטה הגמרא בגיטין את הלשון "וכ"ת קסבר ר"ע בעל חוב שקיל בעידית כניזקין", ואילו בב"ק חסרות תיבות "שקיל" ו"כניזקין". משמע מזה שלפי הסוגיא דגיטין, אם בעל חוב שקיל בעידית הוא משום אותה הסיבה ששקיל בעידית בניזקין. והיא משום שבניזקין כמו בחוב, הניזק אינו אלא לוקח בחזרה את הממון שלו. אבל לפי הסוגיא דב"ק,

(א). ירחון האוצר נ"ג.

אפילו אם בעל חוב גובה עידית, אין זה בגדר "כניזקין", משום שבעל חוב לוקח בחזרה את שלו, ואילו ניזק זוכה בתשלומין חדשים ולא שייך בו לישנא דשקילה. ובהמשך דברינו נביא עוד דיוקים מלשון הגמרא שמצביעים על הכיוון שאנו הולכים בו.



ההוה אמינא הראשונה של הגמרא במשמעות דברי רבי ישמעאל

"ור' ישמעאל אכל שמינה משלם שמינה אכל כחושה משלם שמינה". הראשונים והאחרונים פירשו את סברת הה"א באופנים שונים, ורש"י לכאו' לא דן בזה. ואפשר לומר שלפי רש"י אין לגמרא סברא מסויימת בהבנת שיטת רבי ישמעאל בשלב זה, ולא סלקא אדעתין לומר שהוא סובר אכל כחושה משלם שמינה אלא משום שהיא המשמעות המיידית של דבריו "מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק". ועל זה מקשה הגמ', אם אמנם כך היא המשמעות הכי פשוטה של המילים, אין להבינם כך, משום שאם כן שיטת רבי ישמעאל היא נגד הסברא.



לשונות רש"י בה"א זאת

א. ברש"י לגיטין מ"ח ע"ב ד"ה מיטב שדהו של ניזק רש"י כותב "השתא משמע שאם שילח בעירו וכו' שמינ ערוגה יפה שבכל שדה הניזק", אבל בדיבור המקביל בב"ק, רש"י לא התחיל ב"השתא משמע". ונראה שהדבר תלוי במה שבגיטין, עוד לפני שהגמרא מביאה את הברייתא דמחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אביי כבר אמר שרבי ישמעאל סובר בדמזיק שיימינן. לכן מסביר רש"י ב"השתא משמע", שבל נחשוב שדברי אביי שייכים להתחלת השקלא וטריא בשיטת רבי ישמעאל. אבל בסוגיא דב"ק אין שום הקדמה לדברי הברייתא, ולכן אין צורך לרש"י למנוע ה"א מוטעית מצד המעיין.

הרש"ש מדייק שמלשון רש"י בגיטין משמע שהמזיק חייב לתת דוקא כעידית דניזק באותה שדה שבה הוזיקה בהמתו. [דיוקו הוא מלשון היחיד "שבכל שדה הניזק", המוסב על לשון הכתוב מיטב שדהו. ולקמן מ"ט ע"א, בפירושו לדברי רבי עקיבא ד"ה בדמזיק שיימינן, נקט רש"י לשון "ממיטב שדותיו", שמדגיש שלפי רבי עקיבא אע"ג שהכתוב נקט שדהו בלשון יחיד הכוונה היא לשדותיו בלשון רבים, וכן הוא ברש"י בב"ק ו' ע"ב ד"ה לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית.]. וביאר מו"ר הרה"ג ר' רפאל הלוי ויכסילבויס זצ"ל שרש"י מפרש כן ברבי ישמעאל מפני שהוא סובר שסיבת החיוב היא פשיעת הבעלים, וכששלחו הבעלים את בעירם בשדה זו הם פשעו לגבי כל אותה שדה, כולל העידית שבה. ולכן בה"א חשבו שמצד הפשיעה על העידית ישרלם את דמי העידית, אבל אין לחייבו על עידית אחרת של הניזק בשדה שלא פשע לגבה (שוב מצאתי שכן כתב הזיו הים בב"ק באות ל'). והנה רש"י בב"ק אינו מזכיר שיהיה חייב במיטב דניזק באותה שדה דוקא, ואדרבה, כשמפרש רש"י את שיטת רבי ישמעאל אליבא דרב אחא בר יעקב בד"ה ה"ג אלא אמר רב אחא בר יעקב נקט לשון "מיטב אשדות דניזק קאי" בלשון רבים.

לפי דברינו יש לומר שרש"י סובר שהסוגיות חולקות בזה, שלפי הסוגיא בגיטין התשלומין הן עבור הפשיעה, וכהסברו של הרב ויכסילבוים זצ"ל, אבל לפי הסוגיא דב"ק התשלומין הן עבור מעשה הנוק, ואין שום סיבה לנטות מפשטא דלישנא דגמרא שהה"א היא שהפסוק מחייב את המזיק לשלם דמי עידית דניזק בכל מקום שהיא. ובדברינו בסוגיא דפלגא ניזקא קנסא הערנו שהבנת תשלומי נזיקין כשיחזור החפץ הניזוק מתאימה להבנת סיבת החיוב כפשיעת הבעלים, שלפי זה אפשר לומר שהנזק שבא מחמת הפשיעה נחשב כאילו המזיק לקח את החפץ, ואם כן הוא חייב להחזירו, וזה כהבנתנו בסוגיא דגיטין, ע"ש באריכות. ועיין עוד מה שכתבנו בזה לקמן בדברינו לרש"י ב"ק ד"ה מיטב שדהו של ניזק.

אפשר לפרש את שיטת רש"י בגיטין, שלפי רבי ישמעאל משלם את המיטב של הניזק דוקא באותה שדה, בדרך אחרת. רש"י שם, בד"ה מיטב שדהו של ניזק, מפרש: "השתא משמע שאם שילח בעירו ואכלה ערוגה של בית סאה בשדה חבירו שמין ערוגה יפה שבכל שדה הניזק". אבל ברש"י המקביל בב"ק אין רש"י מזכיר את הדין ד"שמין בית סאה באותה שדה". וי"ל שרש"י סובר שהסוגיות חולקות בהבנת דין זה, שלפי הסוגיא דגיטין הכוונה היא שאפילו אם הבהמה אכלה רק ערוגה אחת, החפץ הניזוק הוא כל השדה, ולכן שמין יותר מהערוגה לבדה. אבל לפי הסוגיא דב"ק החפץ הניזוק אינו אלא הערוגה, ומה ששמין בית סאה באותה שדה אינה אלא הדרך שעל פיה שמין את דמי הערוגה. אם כן, לא רק שהמזיק פשע בכל השדה, אלא שהוא הזיק את כל השדה, ומש"ה סובר רבי ישמעאל שהכתוב אומר ששמין את הערוגה היפה בכל השדה הניזוק, וצ"ב.

יש לעיין עוד במה שרש"י בגיטין נוקט לשון "יפה" בתיאור הערוגה, לעומת "שדה משובחת" בב"ק, וצ"ב.

עוד יש להעיר במה שרש"י בגיטין נוקט לשון "שאם שילח בעירו", וברש"י המקביל בב"ק אין זכר לשליחות בעירו. ויש לומר שהוא משום שרש"י מניח שהלומד ב"ק כבר יודע את רישא דקרא דמיטב שדהו ומיטב כרמו.

ב. בגיטין ד"ה מיטב שדהו של ניזק רש"י מסיים "שמין ערוגה יפה שבכל שדה הניזק ונותן לו דמיה ואפילו היתה זו כחושה ולקמן פריך אכל כחושה משלם שמנה". בדבריו המקבילים בב"ק ד"ה מיטב שדהו של ניזק אינו מסיים שמשלם ערוגה משובחת "אפילו היתה זו כחושה ולקמן פריך", כמו שעשה בגיטין, ומשמע שהקושיא יותר פשוטה וחזקה בגיטין מבב"ק. לפי דברינו יש להסביר שבב"ק הקושיא אינה אלא שלא מסתבר שכאן התורה תחייב את המזיק קנס לשלם יותר ממה שהזיק, למרות שקיימים קנסות כאלו במקרים אחרים. אבל בגיטין הקושיא היא - אם תשלומי נזיקין מוגדרים כשיחזור החפץ הניזוק, הרי התשלומין צריכים להיות עבור החפץ הניזוק דוקא, ואם משלם שמנה במקום כחושה אין זה בגדר תשלומי נזק כלל.

עוד י"ל שבגיטין הקושיא היא יותר חמורה מבב"ק, שבגיטין, לפני שהגמרא ציטטה את הברייתא של פלוגתא רבי ישמעאל ורבי עקיבא במיטב שדהו, כבר קבע אביי שאין שיטת רבי ישמעאל אלא דבניזק שיימנן, ולא שמשלם המזיק יתר על הזיקו. ואם כן, דברי הברייתא לא

רק שלא נשמעים הגיוניים, אלא שהם סותרים את דברי אביי. מה שאין כן בסוגיא דב"ק, שבה לא מופיעים דברי אביי.



עוד שינויים בלשונות רש"י בה"א זאת

א. בב"ק כתב רש"י בד"ה מיטב שדהו של ניזוק: "כמה יפה עכשיו עם פירותיה וכמה תהא יפה בלא פירות". אבל בגיטין השמיט רש"י את ענין שומא זו. ואין לומר שבגיטין סובר רש"י שבה"א זו המזיק משלם לניזוק את כל דמי הערוגה היפה בכל השדה, כאילו לא נשארו בערוגה הנאכלת שום פירות, שהרי פשוט הוא שבכל הסוגיא "משלם כחושה" פירושו משלם את הנזק הנעשה לכחושה על ידי אכילת פירותיה, ולא את כל דמי הכחושה.

וי"ל לפי דברינו, שמובן מאליו לסוגיא דגיטין שתשלומי נזק הם שיחזור החפץ הניזוק, ואם כן, אם רבי ישמעאל סובר שתמיד משלמים את הערוגה היפה של הניזוק, פירושו שמסתכלים על הערוגה הניזוקה כאילו היא היתה הערוגה היפה.² ופשוט הוא שאין המזיק משלם אלא את ההפרש בין דמי הערוגה עם פירותיה לבין דמיה בלי פירותיה. אבל בב"ק, לא קיים המושג של שיחזור החפץ הניזוק. תשלומי נזק הם בדרך כלל פיצוי ההפסד הכספי שהגיע לניזוק. אם רבי ישמעאל בה"א חולק על זה וסובר שאין קשר בין סכום התשלומין וסכום הנזק, יתכן שהוא סובר שגזירת הכתוב היא שעל המזיק לשלם לניזוק את כל דמי ערוגה משובחת, כל ההפרש בין ערוגה כזאת עם פירותיה לערוגה שקטפו ממנה את כל פירותיה. דוקא בב"ק צריך רש"י לפרש שאין הגמרא מרחיקה לכת כל כך בהוה אמינא.

והנה בב"ק כתב רש"י רק "ונותן לו", ואילו בגיטין נקט לשון "ונותן לו דמיה". ולכאור' בב"ק השמיט את תיבת "דמיה" משום שכבר האריך לבאר את אופן שומת התשלומין בהתחלת הדיבור, משא"כ בגיטין, כמו שהערנו. ועוד י"ל שלשון "נותן לו דמיה" הוא לשון המקשר את התשלומין עם החפץ הניזוק, ומשמע שהתשלומין הם שיחזור החפץ הניזוק, והוא שיטת הסוגיא דגיטין כמש"כ לעיל.

ב. בגיטין כתב רש"י "לא בא הכתוב. להחמיר עליו לשלם יותר ממה שהזיק. אלא לגבות לנזקין. שיעור דמי נזקו כמות שהוא". כאן מדגיש רש"י שלשון "לא בא הכתוב" משמע שרבי עקיבא מיקל לעומת רבי ישמעאל, וברש"י המקביל בב"ק אינו אלא מרמז לנקודה זו בתיבות "לפי מה שהיא". ואפשר לפרש על פי מה שכתבנו לעיל, שסוגיא דגיטין סוברת שסיבת החיוב היא פשיעת הבעלים. רבי ישמעאל ורבי עקיבא מסכימים שהתשלום בא כדי שהמזיק יזהר בשמירת בהמתו, ורבי עקיבא ב"לא בא הכתוב" אומר שכדי להשיג את המטרה לא צריכים להחמיר כל כך כמו רבי ישמעאל. אבל בב"ק רבי עקיבא סובר שהמזיק חייב לשלם משום שהוא אחראי לפצות את הניזוק על מה שהפסיד עבור מעשה בהמתו. אמנם בה"א זו ברבי ישמעאל, רבי ישמעאל סובר שהמזיק משלם יותר ממה שהזיק, ואם כן התשלום אינו בגדר פיצוי אלא

ב). כמש"כ בחידושי בעל שרידי אש על הש"ס, ב"ק סי' יג, אות ג. ועיין עוד דברינו לקמן "לשונות רש"י בפירושו לביאורו של רב אחא בר יעקב בדברי רבי ישמעאל", אות א.

קנס. לפי זה, ה"לא בא הכתוב אלא" של רבי עקיבא אינו מביע חומרא או קולא אלא שרבי עקיבא חולק על רבי ישמעאל בעצם גדר התשלומין ואין שום צד השוה ביניהם, ולכן רש"י בב"ק אינו מזכיר ענין חומרא בתוך הסברו לדברי רבי עקיבא בב"ק.

בגיטין הגמרא מתחילה עם ההנחה שתשלומי נזק הם שיחזור החפץ הניזוק. לכן כל חיוב תשלומין שהוא יותר מדמי החפץ הוא חומרא. אבל הגמרא בב"ק אינה מתחילה עם שום הנחות בנוגע למהות תשלומי נזק, חוץ ממה שהוא חיוב חדש הנוצר על ידי מעשה הנזק. מה שאנו כאן קורים לחיוב זה על פי הסוגיא דב"ק פיצוי הפסדו של הניזוק, הוא רק על פי מסקנת הסוגיא שגם רבי ישמעאל סובר שלעולם אין המזיק משלם אלא דמי החפץ. לכן בסוגיא דב"ק רש"י אינו מפרש "לא בא הכתוב" של ר"ע כמדבר דוקא על חומרא ששמע מדברי רבי ישמעאל, שאין לנו שום הנחה מראש בנוגע לתכונות החיוב.

עוד י"ל שבב"ק "לא בא הכתוב" אינו משמע קולא, אלא משמע שאין הנושא של הכתוב סכום התשלום, כמו שפירש רבי ישמעאל, אלא דרך התשלום. אבל פירוש זה לא שייך בגיטין, ששם רבי עקיבא מודה שאין מיטב דרך התשלום לכתחילה אלא כסף, ואינו יכול לשלם מיטב אא"כ אין לו כסף.

בגיטין בד"ה אלא לגבות לנזקין נקט רש"י לשון "שיעור דמי נזק", ולכא' תיבת "שיעור" היא מיותרת, ואינה נמצאת בדיבור המקביל בב"ק, אלא שם בד"ה לא בא הכתוב נקט "דמי נזק". והיה אפשר לומר שבגיטין הולך רש"י לשיטתו, שחיוב המזיק הוא לשחזר את החפץ הניזוק, ומש"ה אינו יכול לשלם קרקע כשיש לו מעות כי מעות הן התחליף הכי טוב לחפץ. לכן בגיטין אין לקרוא לקרקע "דמי נזק", שקרקע הוא תשלום גרוע מדמים. לפי רש"י, תשלומי קרקע הם תשלומין שונים מתשלומי דמים, אלא הם צריכים להיות ב"שיעור דמי נזק", שזה לדמי נזק. אבל לפי רש"י בב"ק תשלום מיטב שדהו הוא לכתחילה אפילו כשיש לו מעות, ושפיר שייך לקרותו "דמי נזק", ולא רק שיעור דמי נזק.

אבל לכא' זה אינו, שהרי גם בב"ק כתב רש"י להלן "אף שדה האמור למטה של ניזק. והכי קאמר קרא שאם יש למזיק קרקע הדומה לעידית דניזק ישלם לו הימנה שיעור דמי נזק", וצ"ע.

עוד יש לדייק במה שנקט רש"י בגיטין באותו דיבור "שיעור דמי נזק כמות שהוא", ובב"ק "דשמי' ערוגה לפי מה שהיא". בגיטין תשלום הנזק בא במקום החפץ הניזוק, ובזה נופל לשון השוואה, "כמות שהוא", שיעור דמי נזק כמו החפץ החסר. אבל בב"ק עצם החיוב אינו אלא ממון. ההשוואה בין חפץ הניזוק לדמים אינה אלא הדרך שעל ידה קובעים את סכום החיוב הממון החדש שחל עכשיו. בכגון דא שייך לשון "לפי מה שהיא".

ג. בפירושו לדברי רבי עקיבא כברייתא בגיטין, כתב רש"י בד"ה מן העידית, "מקרקע מעולה שלו". צ"ב לאיזה צורך הגדיר כאן רש"י את תיבת עידית, וכשהתיבה הופיעה במשנה בגיטין לא פירש אותה. עוד צ"ב, במה שרש"י בגיטין נקט "מקרקע מעולה שלו", ואילו רש"י בב"ק ד"ה לא בא הכתוב נקט במקום זה "מיטב שדותיו". ויובן על פי מה שכתבנו לעיל שלפי רש"י

בב"ק תשלום קרקע הוא לכתחילה אפילו כשיש לו מעות. לפי ר"ע, "מיטב שדהו" הוא דין לכתחילה, סוג תשלומין בנוסף לכסף, שהמזיק יכול לשלם אם הוא רוצה, ולכן מפרש רש"י שתשלומי עידית הן קיום "מיטב שדותיו". אבל לפי הסוגיא דגיטין, תשלומי קרקע שייך רק כשאין למזיק מעות. "מיטב שדהו" אינו דין לכתחילה, אלא דרך לקיים תשלומי כסף כשאין למזיק כסף. לכן לא פירש רש"י עידית כ"מיטב שדהו", כי מזה היה משמע שיש דין של תשלומי מיטב שדהו. אבל זה אינו, כי אין דין תשלומין אלא בכסף, וכשאין אפשרות אחרת מקיימים את דין תשלומי כסף על ידי שומא "מקרקע מעולה שלו". אבל בפירושו למשנה אין ענין לרש"י להסביר שעידית אינה דין תשלומין לעצמה אלא קיום תשלומי כסף, ולכן לא היה לו צורך להגדיר שם את התיבה.

בגיטין ד"ה מן העידית נוקט רש"י לשון "צריך ליתן לו", ובב"ק ד"ה לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית הוא נוקט לשון "נותן לו". גם את זה יש להסביר ש"נותן לו" משמע לכתחילה, ו"צריך ליתן לו" משמע מצב של בדיעבד. וכן לשון רש"י בגיטין שם "קרקע בשומא" משמע שאין קרקע עיקר התשלומין, אלא המעות שיכול לקבל עבודה.

ד. בב"ק פירש רש"י "נקפריך ורבי ישמעאל אכל ערוגה שמינה. ודאי דין הוא דלשלם שמינה. אכל כחושה מי משלם שמינה בתמיה".

בגיטין פירש רש"י "אכל כחושה משלם שמנה. בתמיה".

קודם כל, צריך לפרש למה רש"י ראה צורך דוקא בב"ק לציין ש"ורבי ישמעאל וכו' " היא קושיא, ולא בגיטין. עוד צריך לפרש למה דוקא בב"ק שיבץ רש"י את תיבת "מי" בתוך לשון הגמרא "אכל כחושה משלם שמנה", ואילו בגיטין הוא צטט את לשון הגמרא בלי הוספת תיבה.

בב"ק, נראה דקשיא ליה לרש"י למה צריכה הגמרא לומר "אכל שמינה משלם שמינה" כלל. הרי כל הקושיא היא רק "אכל כחושה משלם שמינה". לזה רש"י מפרש בתיבת "וקפריך" שאין לטעות ולומר ש"אכל שמינה משלם שמינה" אינו מהקושיא כלל, כי הוא אכן מהקושיא, אלא הוא רק הקדמתה. כלומר, מובן מה שרבי ישמעאל אומר "אכל שמינה משלם שמינה", אלא קשה מה שאומר "אכל כחושה משלם שמינה". וכמו שפירשו התוס' ד"ה ורבי ישמעאל בפירוש הראשון, וכן משמע מרש"י לקמן נ"ט ע"א ד"ה ולא תימא. אבל מדבריו הקצרים בגיטין משמע שלא קשיא ליה לרש"י למה נקטה הגמ' תיבות "אכל שמינה משלם שמינה", והוא סובר שהן חלק של הקושיא עצמה ולא רק הקדמה, וצריך ביאור בזה.

וי"ל שרש"י מפרש את הקושיא בגיטין לשיטתו שסוגיא ההיא סוברת שתשלומי נזק הם שיחזור החפץ הניזוק. לפי זה הגמרא מקשה, איך יתכן שאותו דבר – ערוגה שמינה – תהיה שיחזור של שני דברים שונים, שמינה וכחושה. "אכל שמינה משלם שמינה" ו"אכל כחושה משלם שמינה" הם שני משפטים הצהרתיים, ואין אף אחד מהם נקרא בתמיה, אלא הקושיא היא במה שהם סותרים זה את זה. לפי קריאת הגמרא במשקל זה, אין מקום להוספת תיבת "מי" בתוך "אכל כחושה משלם שמינה".

אבל הסוגיא דב"ק לפי רש"י אינה סוברת שתשלומי נזק הם תמורת החפץ הניזוק, אלא פיצוי דמי הפסדו של הניזוק. ואם כן אין קושי הגמרא בב"ק הקושיא של הסוגיא בגיטין. הקושיא בב"ק היא - למה משלמים דמי שמינה כשלא היה הנזק שוה אלא דמי כחושה. כדי לבאר קושיא זו, רש"י מוסיף לתוך דברי הגמרא "אכל כחושה מי משלם שמינה". בב"ק, הד"ה ברש"י הוא "אכל ערוגה שמינה". תיבת ערוגה שבד"ה איננה נמצאת בשום גירסא אלטרנטיבית בגמרא בספר שינויי נוסחאות, ונראה שהיא הוספת רש"י. וצ"ב מאיזו ה"א בא לאפוקי, ולמה הוא לא הוסיף תיבה זו בפירושו לסוגיא דגיטין.



פירושו של רב אידי בר אבין בדברי רבי ישמעאל ופירכתו של רבא

בקטע זה של הסוגיא יש שתי שאלות עיקריות.

א. בגיטין רש"י פירש שלפי ראב"א יש לניזק שני סוגי ערוגות המעורבות זו אצל זו, שמינות וכחושות, "ולא ידעינן איזו", דהיינו שלא יודעים אם הערוגה הנאכלת היתה מהשמינות או מהכחושות. אבל בב"ק פירש "בין הערוגות. ויש שם ערוגות שמינות וטעונות פירות הרבה וכחושות וטעונות מעט ולא ידעינן הך ערוגה הנאכלת מהי ניהו". בגיטין רש"י פירש שהספק הוא בטיב הערוגה, ובב"ק פירש שהספק הוא בכמות הפירות שהיו בערוגה. הספק הוא בשלב הצמיחה של הערוגה ולא בטיבה, ומסתימת רש"י משמע שבב"ק כל הערוגות היו מאותו סוג. צריך להבין מה הכריח את רש"י לפרש את הסוגיות בדרכים שונות.

ב. צ"ע במה שרש"י בגיטין הביא מקור מן הכתוב לדין המע"ה, שהרי אין זה אלא לשיטת ר' שמואל בר נחמני בב"ק מ"ו ע"ב, ואילו לשיטת רב אשי שם יודעים דין זה מסברא, וכבר העירו בזה המפרשים. עוד צ"ב במה שדוקא בגיטין הכנים רש"י את ענין בירור ספק, ולכאור' תיבות "לברר את הספק" בדבריו שם הן מיותרות. ועוד, למה לא היה מספיק לרש"י לומר רק שדאורייתא היא (עיין אומה"ת גיטין הערה 141), ולמה האריך להביא את הדרשה. ועוד, למה נקט רש"י בגיטין "עליו להביא עדים לברר את הספק" ולא "עליו להביא ראיה לברר את הספק" כלשון הגמרא "המוציא מחבירו עליו הראיה".

ניגש לביאור הענין על פי קוים אלו:

כתבנו שלפי רש"י שתי הסוגיות חולקות בגדר תשלומי נזק. לפי הסוגיא דגיטין, סיבת החיוב היא פשיעת הבעלים, וכמו שכתבנו ביתר אריכות בסוגיא דפלגא נזקא ממונא וקנסא. לפי זה,

ג. יש לפרש את ההבדל בין הפירושים על פי הבדל בין נוסחאות שתי הסוגיות, שבגיטין הקושיא מתחילה ב"ולר' ישמעאל" בלמ"ד השימוש. אם כן, כל מה שבא אחר כך הוא מהקושיא, וכוונת רש"י היא שכל המשפט החל מ"אכל שמינה משלם שמינה" הוא בתמיה. אבל בב"ק הקושיא מתחילה "ור' ישמעאל" בלי למ"ד השימוש, והמשפט שבא אחר כך, "אכל שמינה משלם שמינה", הוא בניחותא, כלומר, בשלמא אכל שמינה משלם שמינה. רק סיום הקושיא, "אכל כחושה משלם שמינה", נקרא בתמיה. ולכן דוקא בב"ק מקדים רש"י "וקפריך", שדוקא שם יש מקום לטעות שאכל שמינה משלם שמינה אינו מן הקושיא. משום שדוקא שם הוא נקרא בניחותא. (לפי רש"י, ההבדל בין שתי הסוגיות הוא ההבדל בין שני הפירושים בתוס' ד"ה ורבי ישמעאל בשתי המסכתות).

הבעלים נחשבים כאילו הם לקחו את החפץ הניזוק, והתשלומין הוא בגדר שיחזור החפץ כמיטב היכולת. אבל בב"ק סיבת החיוב היא מעשה הנזק. מעשה זה מחייב בדמי ההפסד בלי קשר לחפץ עצמו.

אם כן, לפי רב אידי ב"א שמוקים את דברי רבי ישמעאל בספק, בגיטין רש"י צריך לפרש את דבריו במקרה של ספק מה הוא חפץ הניזוק, ואילו בב"ק יכול לפרש שמדובר במקרה שהחפץ הוא ידוע ואין הספק אלא בשוויו.

בהמשך דברינו נפרש שאם רב אידי ב"א מוקים את הספק במציאות החפץ (כסוגיא דגיטין) לעומת שוויו (כסוגיא דב"ק), משמע שרק בספק כזה עולה בדעת רב אידי ב"א שאפשר לומר שמשלם שמינה מספק, אבל בספק בשוויות החפץ הידוע -- כמו שפירש רש"י את דברי ראב"א בב"ק -- לפי הסוגיא דגיטין רבי ישמעאל יודה שאינו ספק גמור, ואין לניזק שום תביעה על שמינה. כדי להפריך את פירושו של ראב"א לפי הבנת רש"י בגיטין, מטעמים שיבוארו בהמשך דברינו, רבא צריך להשתמש בכלל של המע"ה דוקא לפי הבנת רב שמואל בר נחמני, ולכן רש"י פירש שם את דברי רבא דוקא לפי רשב"ג. אבל לפי הבנת רב אשי שיודעים המע"ה מסברא, לפי הסוגיא דגיטין א"א להפריך את דברי רב אידי בר אבין.¹

אבל לפי הסוגיא דב"ק, לא צריך רב אידי בר אבין לאוקים את הספק של רבי ישמעאל בספק בחפץ הניזוק, כי אין תשלומי נזק צמודים לחפץ אלא להפסד. הספק שם הוא רק בשוויות החפץ. ספק כזה הוא ספק קל, ואפשר להפריך את אוקימתת רב אידי בר אבין בספק כזה, אפילו לפי הבנת רב אשי בהמע"ה.

על פי הקדמה זו, נפרש את פרטי הסוגיא.

הבאנו לעיל ("לשונות רש"י בה"א זאת", אות א) שמדויק מדברי רש"י בגיטין שלפי הסוגיא ההיא המזיק נחשב פושע על כל השדה של הניזוק. י"ל לפי הסוגיא ההיא שרב אידי בר אבין סובר שבספק אכל ערוגה כחושה או ערוגה שמינה, מוחזק המזיק כפושע גם על השמינה. ובוזה בלבד יצא הניזק את חיובו להביא ראיה, דלא אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה אלא נגד מוחזק, ובכה"ג שהמזיק הוא ודאי פושע, יצא מכלל מוחזק לפי רבי ישמעאל. מעכשיו מוטל על המזיק להוכיח שלא הזיקה בהמתו אלא ערוגה כחושה.²

דוקא בגיטין הוכרח רש"י לומר שמדובר שהיו שם גם כחושות וגם שמינות, כי לפי הסוגיא ההיא, המזיק צריך לשחזר את החפץ הניזוק. ערוגות כחושות ושמינות הן שני סוגי חפצים, ושפיר שייך לניזק לתבוע שמינה ולסרב לקבל כחושה, כי הוא טוען שהחפץ הניזוק לא היה כחושה, ואין קיום של שיחזור חפצו כחושה. לפי סוגיא זו, אילו היה מדובר בספק בכמות הפירות בערוגה, כמו שפירש רש"י בב"ק, רבי ישמעאל היה מודה שהמזיק בודאי יכול לטעון שבספק כזה אינו משלם אלא כחושה; הרי כל הערוגות הן מאותו סוג, אפילו כשיש שמינות

ד. לפי זה, רש"י מבין שלא נפרכו דבריו של ר' שמואל בר נחמני בב"ק מ"ו ע"ב, ודלא כפירושי הפנ"י וחת"ס לסוגיא דגיטין שסוברים שרק שיטת רב אשי שם קיימת למסקנא.

ה. כעין זה באור שמח הלכות נ"מ פ"ט הל"ב, ומצאנו סברא דומה בשיעורי רבי אליהו ברוך, סי' שנ, אות ג (עמ' שיו) בשם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל, ועיין עוד בחדושי רבי נחום סוף סי' ריג.

וכחושות, כי כמות הפירות שהן טעונות בזמן מסויים אינה תכונה מהותית, והבדל בכמות זו אינו עושה אותן לסוגים שונים.¹ בכהאי גוונא, לפי הסוגיא דגיטין, המזיק יכול לטעון שבתשלום כחושה -- דהיינו טעונה כמות מועטת -- שפיר הוא משחזר את החפץ הניזוק, ואם הערוגה היתה טעונה יותר, על הניזק להביא ראיה שהמזיק חייב לשחזר באופן יותר מדוייק.

ולפי הסוגיא דגיטין יוצא שרק בכהאי גוונא שצריכים לקבוע מאיזה משני סוגי חפצים היה החפץ הניזוק נחשב שיש ספק, משום שהספק נובע ממציאות התערובת שלפנינו. אבל באכל ערוגה אחת ולא ידועה כמות הפירות שהיתה עליו, אפילו אם מסביב לערוגה יש ערוגות עם כמויות שונות, אין זה נקרא ספק אלא טענה בלי שום בסיס, ופשוט הוא שעל הניזק להביא ראיה שהערוגה היתה טעונה פירות הרבה.

לזה משיב רבא בגיטין לרב אידי בר אבין שאפילו באכלה ערוגה בין הערוגות שייך המע"ה. מה שהמזיק הוא ודאי פושע, אינו בירור הספק לטובת הניזק, שאם אמנם סיבת החיוב היא פשיעת המזיק, והפשיעה היתה על כל השדה כולל השמינה, אין המזיק חייב על הפשיעה עצמה אלא על מה שהזיק מחמת פשיעתו. רבא מודה שלפי רב אשי, הלומד המע"ה מסברא, באה בחשבון אפשרות שמסברא אפשר לומר בכהאי גוונא של ספק הנובע ממציאות בפנינו שהניזק נחשב המוחזק בממון, ועל המזיק להביא ראיה שלא הזיק אלא כחושה, לפי ה"א זו בשיטת רבי ישמעאל, ואם כן לפי רב אשי יש מקום לתירוצו של רב אידי בר אבין. אבל לפי ר' שמואל בר נחמני, מהדרשה של מי בעל דברים יגש אליהם רואים שמדאורייתא, כדי להוציא ממון, בעל הדברים דהיינו התובע שניגש לב"ד (ובמקרה שלנו הניזק) צריך בירור הספק דוקא – "יגיש ראיה אליהם" – ואין ראיה שמבררת את הספק אלא ב"עדים", כלשון רש"י.² ולכן, כדי להפריך את דברי רב אידי בר אבין, רש"י בגיטין היה מוכרח לפרש את פירכת רבא דוקא כרב שמואל בר נחמני.

עד כה הסברנו את הכרחו של רש"י לפרש את הסוגיא דגיטין לפי רב שמואל בר נחמני וגם כמה דיוקים בלשונו שם. אבל טרם הסברנו מה הכריח את רש"י לפרש את שיטת רב אידי בר אבין בדרך אחרת בב"ק, ולמה לפי הסוגיא ההיא ספק בכמות הפירות שהיתה על הערוגה שפיר נחשב ספק שמטיל את הראיה על המזיק לפי רב אידי בר אבין.

ויש לפרש על פי מה שכתבנו, שהסוגיא דב"ק סוברת שסיבת החיוב אינה פשיעת הבעלים אלא מעשה הנזק של ממונו, וחיוב התשלומין אינו חיוב שיחזור החפץ אלא חיוב פיצוי ההפסד הנוצר על ידי המעשה. עובדה זו נותנת לרב אידי בר אבין גמישות באוקימתו של הספק. לפי הסוגיא דגיטין, רש"י היה מוכרח לייחס לראב"א ספק הנובע ממציאות שני סוגי חפצים, כי החיוב על המזיק הוא להחזיר את החפץ. ספק כזה הוא ספק חמור, שאין לבררו אלא על פי

1. על פי זה מדוייק מה שנקט רש"י לשון "מעורבות זו אצל זו" דוקא בפירושו של "ערוגה בין הערוגות" בגיטין אבל לא בב"ק, שדוקא כשיש סוגים שונים שייך לשון תערובת.

2. וצ"ל לפי רבא שרוב או חזקה אינם בירורים, אלא דינים שנוהגים כשא"א לברר ספק, ולכן לא מוציאין ממון על ידיהם.

ראיה גמורה דעדות. יגיש ראיה אליהם, ראיה גמורה דעדים. לכן פירש"י את פירכתו של רבא אליבא דרב שמואל בר נחמני דוקא.

אבל לפי הסוגיא דב"ק, אין הכרח להעמיד את רב אידי בר אבין במקרה של תערובת כחושות ושמיות, דלא בעינן ספק בשני סוגי חפצים דוקא. כשמדובר בספק בשוויותו של חפץ אחד, רב אידי בר אבין יכול לסבור שבמה שודאי יש לבעל השור שם המזיק של הערוגה הנאכלת, כבר יצא הניזק ידי חובתו להביא ראיה, ועל המזיק להוכיח שלא הזיק אלא כחושה.^ח בסוגיא זו, אין הכרח לומר שהספק נובע מהמציאות של שני סוגי חפצים בפנינו. הספק יכול להיות יותר חלש, ספק בכמות הפירות בערוגה אחת, ספק מהעדר המציאות של הפירות, ולא מנוכחות מציאות של תערובת.^ט

לפי הבנה זו בדברי רב אידי בר אבין, אין רבא צריך להגיע לשיטת רב שמואל בר נחמני כדי להפריכו. אפילו לפי רב אשי, שאינו לומד המע"ה מדרשה אלא מסברא – ולכן אינו דורש מהניזק בירור לדבריו על ידי עדות, כדמשמע מ"מי בעל דברים", אלא ראיה כל שהוא – אפשר להפריך את רבא.^א אפילו אם בעל השור מוחזק כמזיק הערוגה, הרי הספק הוא בשוויות הערוגה, ובזאת אין לניזק אפילו שמץ של ראיה שהיא היתה שמינה. לכן לפי הסוגיא דב"ק שפיר יכול רבא לסבור אפילו כרב אשי, ולא היה צורך לרש"י לפרשו דוקא כרב שמואל בר נחמני. ועדיין צ"ב.

לפני שנעזוב את השלב הזה של השקלא וטריא, נעיר על שינוי בלשונות שתי הסוגיות. בגיטין רבא אומר "אילו ידעינן דכחושה אכל משלם כחושה השתא דלא ידעינן משלם שמנה", ואילו בב"ק הוא אומר "ומה אילו ידעינן דכחושה אכל לא משלם אלא כחושה השתא דלא ידעינן אי כחושה אכל אי שמינה אכל משלם שמינה".

לשון רבא בב"ק, ובפרט תיבות "לא משלם אלא", משמע שקושייתו היא שלא מסתבר שבלא ידעינן ישלם יותר מבידעינן. אבל לשונו בגיטין אינו אומר אלא שלא מסתבר שבלא ידעינן ישלם אחרת ממה שמשלם בידעינן. אם אמנם שאלה זו אינה למעשה אא"כ בלא ידעינן באים לחייב את המזיק יותר מבידעינן, בכל זאת אין זה מונח בלשון רבא עצמו.

ח. וראוי להזכיר את מה שהעיר בשיעורי רבי אליהו ברוך, סימן שנ"א, סוף אות ב, שאפילו בסוגיא זו אין כאן ספק שמינה בשוויות אא"כ יש לפנינו כחושות ושמיות, אבל אם אין בפנינו אלא את הערוגה האחת שנאכלה, לא נחשב ספק. ויש להוסיף שחייבים לומר כן, דבלא"ה אין לדבר סוף, ויצטרך לשלם את דמי הערוגה הכי יקרה בעולם. לכן אין אנו מסתפקים אלא שמא הערוגה הנאכלת היתה מהשמיות שבפנינו הטעונות פירות, אבל לא יותר מזה.

ט. לפי דברינו, אפשר לפרש למה בגיטין נקט רש"י תיבת "ערוגה" בד"ה "ערוגה בין הערוגות", ואילו בב"ק אין הד"ה אלא "בין הערוגות". בגיטין הספק הוא לאיזו קבוצה שייכת הערוגה הנאכלת; "בין הערוגות" הוא תיאור של הערוגה. אבל בב"ק הספק הוא במצבה של הערוגה בשעת האכילה, וא"א לפתור את הספק אא"כ נמצאים סוגים שונים בסביבת הערוגה הנאכלת, כמו שכתבנו בהערה הקודמת. לפיכך, בב"ק "בין הערוגות" מתאר את האכילה, לא את הערוגה, ולכן אין מקום לתיבת ערוגה בד"ה.

עוד צ"ב למה בגיטין נקט רש"י כחושות לפני שמנות, ובב"ק תיאר שמיות לפני כחושות.

יש לומר שבזה אזלי שתי הסוגיות לשיטתייהו, שלפי הסוגיא דב"ק שאין החיוב אלא כסף, אין ברירה אלא לדבר במונחים של יותר או פחות. אבל בגיטין החיוב הוא החזרת החפץ הניזוק, ובוזה אפשר לדבר על חפצים שונים, אפילו בלי להתייחס לשוויותם.



עוד דיוק בלשונות רש"י בפירושו לדברי רב אידי בר אבין

א. ברש"י לגיטין ד"ה ערוגה בין הערוגות רש"י מתחיל "והיו בהן כחושות ושמיות" בלשון עבר. וכן לקמן בד"ה הכא במאי עסקינן כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק כתב רש"י "אין שמין אכילת ערוגה אלא לפי מה שהיתה" בלשון עבר. אבל בב"ק כותב רש"י בד"ה בין הערוגות "ויש שם ערוגות שמיות וכו' ", וכן בד"ה ה"ג אלא אמר רב אחא בר יעקב לשונו הוא "מודה רבי ישמעאל דלא משלם אלא דמי ערוגה לפי מה שהיא" בהווה. לפי דברינו יש לפרש שלפי שתי הסוגיות הדרך ששמים את דמי הנזק היא על ידי השוואה לערוגות שלא הוזקו לפי מה שהן עכשיו, אלא שרש"י בגיטין נקט לשון עבר, כי לפי הסוגיא ההיא המטרה היא לשחזר מצב שהיה קיים בעבר.

ב. בב"ק כתב רש"י בד"ה השתא משום דלא ידעינן: "בתמיהה הא ניזק הוא מוציא מחבירו ועליו הראיה", אבל בגיטין לא ביאר רש"י נקודה זו. ומלבד זה, דברי רש"י כשלעצמם צריכים ביאור, שנראה שבא לאפוקי מה"א שהמזיק הוא המוציא מחבירו.

קודם כל, יש להעיר שכנראה לפני רש"י לא היתה גירסת הספרים שלנו, שבספרים שלנו רבא אומר תוך דבריו "השתא דלא ידעינן אי כחושה אכל אי שמינה אכל משלם שמינה", אבל מהד"ה של רש"י: "השתא דלא ידעינן משלם שמינה", מוכח שאינו גורס תיבות "אי כחושה אכל אי שמינה אכל", כגירסת הסוגיא דגיטין. אם כן, יתכן שלפני רש"י לא היתה תיבת "ומה" בהתחלת דברי רבא, גם כן כגירסת הסוגיא דגיטין.

לפי זה, יש מקום לחשוב שרבא אינו מקשה על רב אידי בר אבין אלא מסביר את דבריו. רבא אומר שכוונת רב אידי בר אבין היא שכשיודעים שאכל כחושה, אין שאלה שאינו משלם אלא כחושה. אבל במקרה שלא יודעים, המזיק משלם שמינה, מכיון שהמזיק הוציא מחבירו על ידי הזיקו, ומשום זה עליו הראיה שהוציא מהניזק רק כחושה.

ה"א מוטעית זו שייכת דוקא אם המחייב של תשלום הוא מעשה הנזק, כמו שאנו מייחסים לסוגיא דב"ק. לפי זה, אם כבר קבענו שקרה מעשה נזק ובעל המזיק הוציא מחבירו, כשיש ספק כמה הם דמי הנזק, אפשר לומר שכבר יש חזקת חיוב למזיק ועליו הראיה אם רוצה שיקילו עליו, דומיא דאיני יודע אם פרעתי.

לא כן אם המחייב הוא הפשיעה, כסברת הסוגיא דגיטין. גם אם המחייב אינו הפשיעה אלא המעשה, אין שום ה"א שמי שטוענים עליו שהזיק, ישלם כשלא נקבע שהיה מעשה נזק; הבא בטענת לא היו דברים מעולם אין לו חזקת מוציא מחבירו. לפי זה, אם סוברים שהמחייב הוא הפשיעה, כמו שאנו אומרים לפי הסוגיא דגיטין, הרי שלפי רבא אין פשיעה בנוגע לערוגה מסויימת נחשבת לפשיעה לערוגה אחרת באותה שדה, דשאני הגדרת פשיעה המחייבת מהגדרת

מעשה המחייב. מעשה נזק נקבע לפי מעשה המזיק בלבד. המזיק חייב מכיון שהוא עשה את המעשה. סכום התשלום נקבע לפי ההפסד. אבל פשיעה אינה נקבעת לפי המזיק בלבד לפי רבא, אלא לפי יחס המזיק אל החפץ הניזוק. המזיק אינו חייב משום שפשע, אלא משום שפשע כלפי החפץ הניזוק. אם כן, אין לומר שאם המזיק פשע יש לו חזקת פשיעה כלפי כל השדה ועליו להביא ראיה שלא הוזקה אלא ערוגה כחושה. זה אינו, שכלפי כל ערוגה שבאמת לא הוזק הרי הוא כאומר להד"מ, שפשעתי כלפי חפץ אחד אינו שייכת לפשיעה כלפי חפץ אחר. ולכן לפי הסוגיא דגיטין פשיטא ש"המוציא מחבירו עליו הראיה" אינו יכול להיות תשובה לטענתו של רבא, והוא סיום דברי רבא.

ההוכחה הכי ברורה נגד הבנה זאת בגמרא בב"ק שרש"י בא לאפוקי ממנה – שרבא בא להסביר את דברי רב אידי בר אבין ולא להפריכם – היא ממה שהגמרא ממשיכה מיד אחרי דברי רבא "אלא אמר רב אחא בר יעקב הכא במאי עסקינן וכו'". לשון זה אינו נותן מקום להסתפק בכוונת רבא, ולכן מדגיש רש"י "ה"ג אלא אמר רב אחא בר יעקב", לאפוקי מנוסח שאינו גורס תיבת "אלא". אבל בגיטין, אפילו בלי זה לא יעלה על הדעת שדברי רבא נאמרו בניחותא כהסבר לדברי רב אידי בר אבין, ולכן לא הדגיש שם רש"י דגרסין "אלא". ועדיין צ"ב.

צ"ב אם תיבת "משום" בד"ה של רש"י בב"ק (השתא משום דלא ידעינן) היא מהגרסא בגמרא שהיתה לפניו, או אם תיבה זו היא הוספה שלו בפירושו. ואיך שיהיה, יש להבין למה בגיטין אין צורך לתיבה זו, או בגמרא או בפירושו. ואולי הוא משום שבב"ק, מכיון ששפיר יודעים איזו ערוגה הוזקה הפרה, יש ה"א שזו ראיה מספקת, משא"כ בגיטין, שלא יודעים אפי' איזו.



לשונות רש"י בגיטין בפירושו לביאורו של רב אחא בר יעקב לדברי רבי ישמעאל, כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק

א. בגיטין ריש מ"ט ע"א ד"ה הכא במאי עסקינן כתב רש"י "ולרבי ישמעאל נמי אין שמין אכילת ערוגה אלא לפי מה שהיתה". צ"ב בתיבת "אכילת". ומשמע שלפי הה"א הקודמת (ואולי לפי שתי הה"א הקודמות) אין הכוונה שלפי רבי ישמעאל מיטב דניזק הוא דין בתשלומין בלבד, אלא שמסתכלים על מעשה הנזק כאילו נעשתה לשמינה, דהיינו שלפי רב אידי בר אבין, כשלא יודעים אם כחושה אכל או אם שמינה אכל, מה שמשלם שמינה הוא משום שעל ידי זה בטוח שהמזיק שיחזר את הערוגה שנאכלה. וכך מסתבר לפי הסוגיא דגיטין, שאם תשלום נזק נגדר כהחזרת החפץ הניזק, אם משלמים יותר צריך לומר שהוא משום שנחשב כאילו הוזק יותר.

ב. בגיטין ד"ה הכא במאי עסקינן כתב רש"י: "ואמר אין לי מעות וכו' והלה אומר". אבל בב"ק אין רש"י מציג את הענין כויכוח בין המזיק והניזק. בזה הולכות שתי הסוגיות לשיטתן, שלפי

(י). ואפשר שבסברא זו חולקים רב אידי בר אבין ורבא, שלפי רב אידי בר אבין חיוב השמירה הוא חיוב לשמור בהמתו, ואם פשע, נחשב שפשע כלפי כל מה שבהמתו עלולה להזיק, ולפי רבא חיוב השמירה הוא חיוב לשמור נגד כל נזק שיכול לבא על ידו, ואין פשיעה בשמירה לנזק אחד נחשבת פשיעה בשמירה לנזק אחר.

רש"י הגמרא בגיטין סוברת שאין לו למזיק את הזכות לשלם קרקע אלא אם כן אין לו מעות. לכן הוא פירש שהמזיק טוען שאין לו מעות והניזק טוען בחזרה שאם כבר בא לשלם קרקע, שישלם לו לכה"פ מעידית שלו. אבל בב"ק דינו של רבי ישמעאל נאמר לכתחילה, ואין שום משא ומתן בין המזיק והניזק.

ג. בב"ק ד"ה ה"ג אלא אמר רב אחא בר יעקב כתב רש"י: "ובהא פליגי כגון שהיתה עידית דניזק וכו'". תיבות "ובהא פליגי" מופיעות בגמרא בב"ק ולא בגיטין, ומובן למה הן לא נמצאות ברש"י בגיטין בפירושו לשלב הזה של הסוגיא. אבל לשונו בב"ק צ"ב, שהרי בגמרא תיבות "ובהא פליגי" מופיעות אחרי תיבות "כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק", ואילו רש"י בב"ק כותב "ובהא פליגי" לפני "כגון שהיתה עידית וכו'".

ואפשר שבפני רש"י היו גירסאות שונות בשתי הגמרות. רש"י בגיטין נוקט להדיא את תיבות "הכא במאי עסקינן" בדבריו, וברור שהן היו בפניו שם. אבל בב"ק יתכן שלא גרס תיבות אלו, וגירסת הגמרא היתה "אמר רב אחא בר יעקב בהא פליגי כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק רבי ישמעאל סבר וכו'".

אם השערתינו בזה היא נכונה, יש לראות בשינוי הנוסח הזה את אחד מהמקורות למה שסובר רש"י שהסוגיות חולקות בשאלה אם המזיק יכול לשלם קרקע לכתחילה. אם גורסים "בהא פליגי" בלי "הכא במאי עסקינן", משמע שאין רבי ישמעאל ורבי עקיבא חולקים במקרה מוגבל, אלא בזכויות של הניזק והמזיק בכל מקרה של נזק. אמנם הציור של היתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק הוא נדיר, בכל זאת, הזכות של המזיק לשלם קרקע חלה בשעת החיוב, והפרט בדין זה לפי רבי ישמעאל, שהמזיק חייב עידית שלו כשעידית דניזק כזיבורית דמזיק, חל עליו מיד בין אם הוא נוגע למעשה למקרה שעליו דנים, בין אם לא. אבל את "הכא במאי עסקינן" יש להבין כמדובר בדין שאינו חל אלא לאחר מעשה הנזק, כשהמזיק בא לשלם ואין לו מעות. לכן משמע ליה לרש"י שהסוגיות חולקות בענין זה.



זכות המזיק לשלם קרקע אפילו כשיש לו מעות

א. לפי דברינו יובן גם למה רש"י בגיטין כותב שלש פעמים, בד"ה מן העידית ובד"ה הכא במאי עסקינן כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק, ובד"ה רבי ישמעאל סבר, שאין המזיק יכול לשלם קרקע אא"כ אין לו מעות, ואילו מלשונו בב"ק בד"ה לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית משמע שיכול לשלם בקרקע לכתחילה, כמו שהעיר הרש"ש בגיטין. לפי הסוגיא דגיטין, תשלומי נזק הם החזרת החפץ הניזוק, ומאחר שאי אפשר לעשות את זה ממש, הדרך הכי טובה לקיים ענין זה הוא בתשלומי מעות. אבל בב"ק לא קיים חיוב החזרת החפץ הניזוק אלא חיוב תשלום סכום דמי הנזק, ודבר זה מתקיים באותו ענין בין בכסף ובין בשוה כסף. ויובן על פי זה גם מה שכתב רש"י בגיטין ד"ה מן העידית "שאם אין לו מעות ורוצה לפרוע לו קרקע בשומא צריך וכו'", שלכאוף פשיטא שכשמשלמים בקרקע צריך שומא, ולמה העיר בזה רש"י כאן. וי"ל שלפי הסוגיא דגיטין שומא היא הסיבה שמחמתה אין לשלם קרקע לכתחילה, שעיקר

החזרת החפץ האבוד אינו אלא בכסף, ומה שאפשר לשלם גם בשוה כסף הוא רק משום שאפשר למכרו בכסף, ומחמת זה מה שצריכים שומא בקרקע כדי להגיע לשוויו בכסף מראה שאין זה שיחזור טוב כמו תשלום כסף עצמו. אבל בב"ק אין כאן ענין תמורת חפצים, אלא תשלום סכום מסוים, שלענין זה די לכתחילה בשומת ב"ד לקבוע את שוויות הקרקע, ולכן אין סיבה לרש"י להזכיר בב"ק שהקרקע משתלמת על ידי שומא. ולכאור' מה שכתבנו לפי רש"י בגיטין שתשלום על ידי שומת קרקע הוא בדיעבד משום השומא מונח בתיבת שמין דמתנא'. וא"כ כבר בדבריו לריש מתנא' היה לו לרש"י לכתוב "הניזקין שמין להן. ניזקן וגובין דמי ניזקן היכא שאין למזיק מעות. בעידית. וכו' ". ואולי מתיבות "גובין דמי ניזקן" (לעומת "גובין ניזקן") משתמעת הסברא שעיקר התשלומין היא בדמים דוקא. ודוחק, וצ"ב.

ב. בב"ק ד"ה ה"ג אלא אמר רב אחא לשון רש"י הוא "ומשלם ליה מזיק דמי נזקו קרקע", אבל בגיטין ד"ה הכא במאי עסקינן לשונו הוא "יטול קרקע בדמי מעות נזקו". בב"ק הקרקע היא היא הדמים. בגיטין עיקר החיוב הוא המעות, והקרקע אינה אלא באה במקומן.

ג. רש"י בגיטין בסוף ד"ה רבי ישמעאל סבר בדניזק שיימינן כותב: "שאם בא להגבותו קרקע גרוע מעידיתו של ניזק ויש לו להגבותו ערוגה במיטב של ניזק על כרחו יגבהו ממיטב אבל טובה מעידיתו של ניזק אין לנו לכופ את המזיק לפרוע ואפילו יש לו". כל ענין זה חסר מדברי רש"י בב"ק. ונראה שבב"ק דיו לרש"י לכתוב רק שלרבי ישמעאל הכתוב משמיענו "שישלם לו [המזיק] בדמי נזקו מקרקע מיטב אשדות דניזק קאי ומשלם ליה מזיק דמי נזקו בקרקע שלו", ששם פשוט שזו כוונת דברי ר"י לפי רב אחא בר יעקב, ואין ה"א לפרשם בדרך אחרת. אבל בגיטין רש"י בא למנוע קושיא אפשרית על הבנה זו בדבריו, ששייכת דוקא שם.

כבר הערנו שלפי הסוגיא דגיטין רש"י סובר שאין למזיק הזכות לשלם קרקע אם יש לו מעות. לפי מה שכתבנו שסוגיא דגיטין סוברת שיסוד חיוב תשלומי ניזקין הוא החזרת החפץ הניזוק, אפשר להבין שמה שהמזיק אינו יכול לשלם קרקע לכתחילה הוא משום שמעות הן התשלומין הכי טובים, מכיון שהם באים תמורת הכל. אם כן, יש הוה אמינא סבירה שכשאין לו למזיק מעות, ישלם בעידית שלו, אפילו אם היא טובה מהעידית של הניזק, שהעידית של המזיק יקפצו עליה קונים, ואפשר בקלות להחליפו לכסף. לפי זה, דוקא בסוגיא דגיטין יש קושיא מסברא על שיטת רבי ישמעאל, וצריך רש"י להגיד לנו שאם אמנם העידית דמזיק יותר קלה להמירה לכסף. בכל זאת, לפי רבי ישמעאל הכתוב משמיענו שאין לנו לכופ את המזיק לפרוע ממנו אפילו יש לו. ויתכן שהסברא בזה היא שהכתוב אומר שאם אינו יכול לשחזר את החפץ הניזוק על ידי תשלום בכסף, ישחזרו באופן שיתן לניזק קרקע כאילו הוזק עידית שלו, ועל ידי כן יעקר את הנזק במדת מה. אבל בב"ק אין התשלומין באין כתחליף לשום חפץ, ואין יותר סברא לומר בדמזיק שיימינן מבידניזק שיימינן.



אהני גזירה שוה ואהני קרא

א. בב"ק ד"ה מיטב שדהו של האיך דקא משלם: "ולא אתי גזרה שוה ועקר ליה לקרא". נקודה זו אינה נמצאת ברש"י בגיטין. לעומת זה, רש"י בגיטין אומר להדיא "אהני גזירה שוה. דשדה שדה דבניזק שיימין", ובב"ק לא ראה צורך לציין מה היא הגז"ש. ובאמת צ"ב למה ראה רש"י צורך לזה בגיטין, שלכאור' הוא פשוט. עוד צ"ב במה שכתב רש"י בגיטין "ורבי ישמעאל. אמר לך", דמאי קמ"ל בהוספת תיבות אמר לך.

והנה רש"י בגיטין נקט "נאמרה שדה למעלה. לענין נזק וכו'", ו"נאמרה שדה למטה. לענין תשלומין וכו'", ובב"ק לא ציין שפסוק אחד מדבר בנזק והשני בתשלומין.

וי"ל שלפי הסוגיא דגיטין, עד "אהני גז"ש ואהני קרא", הגמרא חשבה שמה שאמר רבי ישמעאל "נאמרה שדה למטה ונאמרה שדה למעלה מה שדה האמורה למעלה דניזק אף שדה האמורה למטה דניזק" לא היה גז"ש אלא פשטא דקרא; דהיינו שהמזיק צריך לשלם לניזק את השדה או הכרם שלו על ידי שיחזור השדה או הכרם כמו שהיה לפני הנזק, כפי יכולתו. השדה הנאמרה למעלה היא "לענין נזק". לפי הסוגיא דגיטין, יסוד תשלומי נזק הוא תיקון הנזק עצמו. הכתוב אומר שכשהמזיק משלם, הוא משלם כאילו הזיק מיטב ומחזירו. כוונת דברי רבי ישמעאל לפי רש"י היא שמכיון ששדה דרישא דקרא הוא של הניזק, וגדר תשלומי נזק הוא שיחזור החפץ הניזק, מסתבר שכמו כן שדה דסיפא דקרא, "לענין תשלומין", הוא של הניזק והכתוב אומר שמחזיר כאילו הזיק מיטב. אבל בב"ק רש"י לא אומר "לענין נזק" ו"לענין תשלומין", שלפי הסוגיא ההיא תוכן הפרשה אינו נוגע לדין שלומדים ממנה. שם רבי ישמעאל אינו לומד את הדין שלו מפשטא דקרא אלא מגז"ש שאינה מתמקדת אלא בהופעת אותה לשון פעמיים, ולא משנה במה מדבר הכתוב.

לפי זה, אין מקום לומר בגיטין שרבי עקיבא טוען "לא אתי גז"ש ועקר ליה לקרא" שבשלב הזה הגמרא לא מבינה את דברי רבי ישמעאל כגזירה שוה. אלא בגיטין ר"ע טוען שפשטא דקרא היא ש"שדהו ישלם כתיב, במשלם הכתוב מדבר". הגמרא מקבלת טענה זו ומסיקה שבע"כ כוונת רבי ישמעאל היתה לגז"ש. לכן רש"י משמיענו שדוקא כשמגיעים לשלב של "אהני גז"ש ואהני קרא" מבינים את "נאמרה שדה וכו' " של רבי ישמעאל כגז"ש.

יא. כך כתב מהר"י כהן צדק ז"ל בשם רבינו תם, הובאו דבריו בשמ"ק ב"ק ו' ע"ב ד"ה נאמר שדה למעלה, וז"ל: מיהו רבינו תם זכרוננו לברכה מפרש לקמן פרק הכונס כל היכא דקאמר כי האי לישנא נאמרה תיבה זו למעלה ונאמרה תיבה זו למטה לא דיינינן ליה בגזירה שוה אלא כמו ילמוד סתום מן המפורש, עכ"ל. וכעין זה כתבו התוס' בערכין ט"ו ע"א ד"ה הו' להו שני כתובין. והנה בב"ק גירסת רש"י היא "נאמרה שדה למטה ונאמרה שדה למעלה", ומדבריו בגיטין מבואר שגירסתו שם היתה "נאמרה שדה למעלה ונאמרה שדה למטה", בסדר הפוך. ויש לומר שרש"י סובר ש"נאמרה שדה למעלה ונאמרה שדה למטה", משמע שלומדים את משמעות הפסוק למטה מהפסוק שקדמו למעלה, מעין הלמוד סתום מן המפורש שמזכיר רבינו תם, אבל "נאמרה שדה למטה ונאמרה שדה למעלה" כסוגיא דב"ק משמע ליה ג"ש ממש. ויש לומר עוד שהבדל זה בין לשונות שתי הסוגיות הוא אחד מהדברים שמהם ראה רש"י ששתי הסוגיות חולקות זו על זו.

יב. משום אחת הסברות שכתבנו לעיל להסביר את הה"א שלפי רבי ישמעאל אכל כחושה משלם שמינה (או צירוף שתיהן) – או משום שהמזיק פשע גם בחיוב שמירתו כלפי המיטב דניזק, או משום שהחפץ הניזוק נחשב כל השדה ולא רק הערוגה – והכתוב משמיענו ששיחזור החפץ אינו מתקיים אלא אם כן המזיק מחזיר את החלק הכי טוב שבו.

אבל בסוגיא דב"ק אין סברא של תיקון הנזק על ידי החזרת החפץ הניזוק, וא"א לומר לפי רבי ישמעאל שכוונת הכתוב היא שהמזיק מחזיר לניזק מיטב שדהו כאילו הניזק מיטב שדהו. לפי סוגיא זו, בע"כ כוונת הכתוב היא שיש דין שצורת התשלומין צריכה להיות מיטב, ועד שהגענו למה שר"ע אמר מיטב שדהו דהאיך דקא משלם, משמעות הכתוב היתה בספק השקול בין שדהו דניזק ושדהו דמזיק, ורבי ישמעאל היה צריך מלכתחילה להגיע לגז"ש כדי להכריע שהכוונה היתה לניזק. לכן, כמו שכתבנו, דוקא לפי רש"י בב"ק טען נגדו ר"ע "לא אתי ג"ש ועקר ליה לקרא", כי בגיטין ר"ע הבין שרבי ישמעאל אינו בא מכח גז"ש אלא מכח הבנתו של פשטא דקרא. ודוקא בגיטין רש"י מעיר על מה שאמרה הגמרא ור' ישמעאל אהני גז"ש ואהני קרא "ורבי ישמעאל. אמר לך", שבגיטין, עד השלב הזה רבי ישמעאל ורבי עקיבא היו חולקים בפשטא דקרא. ומה שאמר רבי עקיבא מיטב שדהו ישלם דהאיך דקא משלם היה קושיא על הבנת רבי ישמעאל בפסוק, ורבי ישמעאל היה חייב להשיב לדברי רבי עקיבא, וזה מש"כ רש"י "ורבי ישמעאל אמר לך". אבל בב"ק רבי ישמעאל מלכתחילה היה מבסס את שיטתו על גזירה שוה, ואילו רבי עקיבא בסס את שיטתו על פשוטו של מקרא. והשקלא וטריא לא היתה מחייבת תשובה מרבי ישמעאל, שרבי ישמעאל היה יכול לסבור שפיר אתי גזירה שוה ועקר ליה לקרא. ואם אמנם באמת רבי ישמעאל סובר שגם פשטא דקרא משמיענו הלכה, לא היה מוכרח לסבור כן מכח דברי רבי עקיבא. ולכן רש"י בב"ק לא כתב "ורבי ישמעאל. אמר לך".

ב. לפי דברינו אפשר להבין עוד הבדל בין לשונות של רש"י בסוף סוגיין. בד"ה ועוד מאי ק"ו להקדש בב"ק, רש"י קורא לשיטת רבי ישמעאל בדניזוק שיימין "גריעותא" לעומת בדמזיק שיימין, אבל בגיטין בד"ה ועוד ובד"ה מאי קל וחומר להקדש הוא קורא לשיטה זו "קולא". על פי דברינו יש לפרש שבב"ק רבי ישמעאל מודה לרבי עקיבא שמ"מיטב שדהו" רואים שפשטא דקרא הוא שדהו של מזיק, ומודה גם לעקרון של לא אתי גזירה שוה ועקר ליה לקרא, אלא שהוא חולק על רבי עקיבא במה שהוא סובר שאם אחרי הגז"ש נשאר להלכה למעשה שריד של פשטא דקרא, כגון בהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק, אין זה נחשב עקירת הקרא. אמנם, אם אין כאן עקירת הקרא על ידי הגז"ש, "גריעותא" מפשטא דקרא יש כאן.

אבל בגיטין, בהתחלת הסוגיא סובר רבי ישמעאל שבדניזוק שיימין הוא פשטא דקרא. רבי עקיבא טוען שאין להכחיש שמיטב שדהו משמע שהפשטות היא בדמזיק שיימין. לפי סוגיא זו יש לומר שרבי ישמעאל סובר למסקנא שלענין פשטא דקרא, אם אמנם א"א להתעלם מנימוקו של רבי עקיבא, הגז"ש משמיענו שיש לעשות פשרה בין שתי האפשרויות בהבנת פשטא דקרא, וליישם את משמעות "מיטב שדהו" דהאיך דקא משלם בדרך כלל, ואת המשמעות של "נאמרה שדה למעלה וכו' " במקרה של "דאי אית ליה למזיק עידית וכו' ". ואם כן אין עקירת הפשט אפילו במקצת, אלא השתמשות של שתי הבנות בפשט, ובכגון דא לא שייך לשון "גריעותא" אלא לשון "קולא".

ג. יש להביא סמך לדברינו שבגיטין התחלת הסוגיא סוברת שגם רבי ישמעאל לומד את שיטתו מפשטא דקרא, ורק באמצע הסוגיא השתנתה הבנתו בשיטתו ונתגלה שהוא לומד את דינו מג"ש, ואילו בב"ק הסוגיא מבינה מההתחלה שרבי ישמעאל לומד מג"ש, מסוגית הגמרא במכות

ב' ע"ב: "ואין משלמין את הכופר קסברי כופרא כפרה והני לאו בני כפרה נינהו מאן תנא כופרא כפרה אמר רב חסדא ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה היא דתניא ונתן פדיון נפשו דמי ניזק רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר דמי מזיק מאי לאו בהא קא מיפלגי דמר סבר כופרא ממונא ומר סבר כופרא כפרה אמר רב פפא לא דכולי עלמא כופרא כפרה והכא בהא קא מיפלגי מר סבר בדניזק שיימינן ומר סבר בדמזיק שיימינן מאי טעמייהו דרבנן נאמר השתה למטה ונאמר השתה למעלה מה להלן בדניזק אף כאן בדניזק ורבי ישמעאל ונתן פדיון נפשו כתיב ורבנן אין פדיון נפשו כתיב, מיהו כי שיימינן בדניזק שיימינן".

על זה העיר הב"ח: "השתה למעלה ונאמר השתה למטה. נ"ב אינה גז"ש מופנה ולא היקשא אלא גילוי מילתא דעלמא למטה כלמעלה". הב"ח קודם מגיה את הגירסא. נוסח הספרים הוא "נאמר השתה למטה ונאמר השתה למעלה". הב"ח מהפך את הגירסא ל"נאמר השתה למעלה ונאמר השתה למטה". אח"כ הוא מפרש את הגהתו. מבואר שם מדברי רש"י שגרס כגירסת הב"ח. נוסחת הספרים מתאימה לילפותא כגון גז"ש או היקש, אבל לפי רש"י והב"ח הרבנן אינם לומדים את דינם מילפותא אלא מפשטא דקרא; ההשתה שנאמר למטה מגלה את משמעותה של ההשתה שנאמר למעלה.

נעיין בסדר המילים בסוגיותינו. בגירסת הספרים, בין בגיטין ובין בב"ק, כתוב "נאמר[ה] שדה למטה ונאמר[ה] שדה למעלה". לפי הב"ח, סדר זה משמע שרבי ישמעאל לומד מגזירה שוה. אמנם מהשוואת דבורי המתחיל של רש"י בשתי הסוגיות מבואר שאמנם כך הוא גורס בב"ק, אבל בגיטין גירסתו היא הפוכה: "נאמרה שדה למעלה ונאמרה שדה למטה". אם כן, לפי דברי הב"ח יוצא שבב"ק כבר בהתחלה ידענו שרבי ישמעאל יליף מגזירה שוה, אבל בגיטין בהתחלה חשבנו שרבי ישמעאל לומד מפשטיה דקרא, והן הן הדברים שאמרנו.

ויש לראות את זה גם מדברי רש"י במכות: "נאמר השתה למעלה. בנוסף אשה הרה כאשר ישית עליו בעל האשה. ונאמר השתה למטה. בכופר אם כופר יושת עליו".

הרי שבמכות כמו בגיטין, רש"י מזכיר את הנושא לפני שהוא מצטט את הפסוק שהגמרא מדברת עליו. ויוצא לפי הב"ח שזו הצורה שרש"י משתמש בה כשהוא מבין שהגמרא מדברת על גלוי מילתא ולא על ילפותא.

ד. על פי זה אפשר להבין למה רש"י בגיטין מפרש "ורבי עקיבא. שדהו ישלם כתיב במשלם הכתוב מדבר דהיינו מזיק וכו' ". וכן בדברי רבי ישמעאל שם למסקנא: "ואהני קרא. דשדהו ישלם דמשמע דבמזיק שיימינן". ואילו בב"ק בד"ה מיטב שדהו דהאיך דקא משלם אין רש"י מביא את הפסוק ד"שדהו ישלם". וי"ל שהוא משום שבגיטין, בהתחלת הסוגיא, ר"י ור"ע חולקין בפשטא דקרא. לפי רבי ישמעאל, "נאמרה שדה וכו' " מראה שפשטא דקרא מדבר בניזק. ר"ע סובר מיטב שדהו דהאיך דקא משלם. רש"י צריך להסביר מה היא הנקודה בלשון הכתוב שממנה ר"ע מכריע שבמזיק הכתוב מדבר, והוא ש"שדהו ישלם" משמע שבמשלם הכתוב מדבר. ובהמשך דבריו רש"י מסביר שגם ר"י מודה שנימוק זה הוא יותר חזק ממה שהוא טען מקודם נאמרה שדה וכו'. אבל בב"ק אין צורך לרש"י ליכנס בפרטי מחלוקת זו בפשטא דקרא,

שבב"ק אין מחלוקת בפשטא דקרא. רבי ישמעאל בסס את שיטתו על גז"ש, ואם כן אין שיטת רבי עקיבא דורשת הסבר מה בדיוק הוא ההכרח שבמזיק הכתוב מדבר.

ה. על פי דברינו יובן עוד דיוק בלשונות רש"י. בגיטין מ"ט ע"א רש"י משתמש בלשון "אמרה תורה" שלש פעמים:

א. בסוף ד"ה הכא במאי עסקינן כגון שהיתה, בהסברו בשיטת רבי ישמעאל שבדניזק שיימינן, רש"י אומר "והלה אומר מעידית שלך הגביני לפי דמי נזקי שכן אמרה תורה מיטב שדהו וגו'".

ב. בד"ה רבי ישמעאל סבר בדניזק שיימינן נקט "ומיטב שאמרה תורה".

ג. בהסברו בשיטת רבי עקיבא שבדמזיק שיימינן רש"י אומר "בדמזיק שיימינן. ממיטב שדותיו אמרה תורה שיגבנו".

לעומת זאת, בב"ק רש"י אינו מדבר על "התורה" אלא על "הקרא":

א. בד"ה ה"ג אלא אמר רב אחא בר יעקב כתב רש"י "רבי ישמעאל סבר בדניזק שיימינן דהא דכתיב בקרא שישלם לו דמי נזקו מקרקע מיטב אשדות דניזק קאי".

ב. "ורבי עקיבא סבר בדמזיק שיימינן. למיטב דקרא".

ג. ובביאור שיטת רבי ישמעאל שם: "אף שדה האמור למטה של ניזק. והכי קאמר קרא".

ויש לפרש שכל הציטוטים מגיטין הופיעו בשלב השקלא וטריא, שבו השיטות, גם של רבי ישמעאל וגם של רבי עקיבא, מקורן מפשוטו של מקרא, ובכה"ג משתמש רש"י בלשון "אמרה תורה". אבל בב"ק, באותו שלב של השקלא וטריא רבי ישמעאל ורבי עקיבא חולקים אם הולכים אחרי פשוטו של מקרא או אחרי גז"ש, ובמקום שחולקים באיך מסתכלים על המילים של התורה, אם מבחינת דרש או מבחינת פשט, רש"י משתמש בלשון "קרא".

ו. והנה מרא דשמעתתא דסוגיא דגיטין הוא אביי, ומצאנו בב"ק נ"ט ע"א שאביי סובר שלפי רבי ישמעאל נידון במשורר שבו, דהיינו שאין מסתכלים על דמי הערוגה כמו שהיתה בשעת הנזק אלא כפי מה שהיא תעלה בימי הקציר. סברא זו לא שייכת לפי הסברא שאנו מייחסים לסוגיא דב"ק שעל ידי מעשה הנזק המזיק מתחייב לשלם את דמי הפסדו של הניזק, שמחיר הערוגה בימי הקציר אינו ההפסד שהגיע לניזק בשעת הנזק. סברא זו שייכת דוקא אם סוברים שמחזירים חפץ, ולפי זה אפשר לומר שמחזירים את החפץ לפי "מה שהיתה ראויה להטיב ולהשביח" כלשון רש"י בב"ק. ואכן, בפירושו לדברי אביי בב"ק שם רש"י נוקט לשון גביית הניזק ולא לשון תשלומי המזיק, כלשונו בסוגיא דגיטין. "לנזקין מן העידית. אותה שומא ששמו ב"ד מאה או מאתים יגבה קרקע במאה או במאתים מן העידית". אם כן, מה שאביי הוא מרא דשמעתתא דסוגיא דגיטין הוא אחת מהסיבות שהכריח את רש"י לקבוע שהסוגיא היא סוברת שסיבת החיוב היא הפשיעה, וצורת התשלומין היא שיחזור החפץ הניזוק. וצ"ב.

(ג). בדף ה' ע"א בד"ה תחת נתינה כו' נקט רש"י לשון "אף כאן מיטב שאם בא לשלם קרקע לניזק בשביל הניזק מגביהו מן העידית", ולפי דברינו הוא לשון המתאים דוקא לשיטת אביי. ובספר שינויי נוסחאות העירו שגירסת הר"ח, הרשב"א,

שור רעהו ולא שור של הקדש

כתב רש"י בב"ק ד"ה שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש: "להכי נקט שור הקדש ולא מוקי לה באכילת בהמתו שדה הקדש". המהר"ם פירש שרש"י "בא לתרץ דלמה נקטא הגמרא אילימא דנגח תורא דידן לתורא דהקדש ולא נקטא הגמ' אילימא דאכל תורא דידן שדה דהקדש דהא אדברי ר"ע דברייתא קאי ור"ע איירי באכלה שדה חבירו וכו'".

אם אמנם כך משמע פשטא דלישנא דרש"י, בכל זאת יש בעיות בהבנה זו בדבריו. לפי פירושו של המהר"ם, לכאור' ה"ל לרש"י למינקט תיבות "דנגח תורא דידן לתורא דהקדש" בד"ה, ולא תיבות "שור רעהו אמר רחמנא וכו'". [בש"ס מהדורת עוז והדר גיטין דף מ"ט ע"א מביא נוסח ברש"י שבו נמצא בגליון הדבור "אילימא דנגחיה תורא דידן. מילתא שכיחא נקט דהכי נמי מצי למימר דאכל תורא דידן לשדה דהקדש". לפי נוסח זה, רש"י דן שם בבעיה שהמהר"ם מייחס אליו בב"ק, ובגיטין הד"ה הוא לכאורה יותר מדויק.] עוד צריך להבין למה, לפי המהר"ם, רש"י מביע את קושייתו ("להכי נקט שור הקדש וכו'") דוקא בלישנא אחרינא ולא בלישנא קמא.

ונראה שאם נעיין בלשון הלישנא קמא כשלעצמה, בלי לקשרה להלישנא אחרינא, משמע שרש"י דן בבעיה אחרת לגמרי. הפסוק של שור רעהו נמצא בפרשת שור תם. אם כן, היה אפשר לחשוב שפטור מזיק הקדש הוא דין בשור תם דוקא. לזה אומר רש"י שמקורן ילפינן ש"הוא הדין לכל שאר נזיקין" [כולל שור מועד]. אם זו היתה כוונתו של רש"י, הד"ה הוא מדויק, וכמובן, אין מקום להזכיר בתוך הלישנא קמא את הקושיא שרש"י דן בה בלישנא אחרינא.

מכח זה נראה שהלישנא אחרינא אין מקומה כאן, וכמו שנראה מכמה מהגרסאות המובאות בספר שינויי נוסחאות. אבל אם כן, עלינו לבאר למה רש"י דן במה דילפינן פטור הקדש מקרן לשאר נזיקין דוקא בפירושו לב"ק ולא בפירושו לגיטין. וי"ל שהוא כמו שאמרנו לעיל, שרש"י בגיטין סובר שסיבת חיוב תשלומין היא פשיעת הבעלים, וכאילו הבעלים לקחו את ממונו של הניזק על ידי מעשה הניזק, והניזק לוקח את ממונו בחזרה על ידי התשלומין. אם כן, כששור הדיוט נוגח שור הקדש, אין להכחיש שמסתכלים על המצב כאילו בעל השור לקח ממונו של הקדש, שלפי הסוגיא דגיטין כך מעיד עצם המציאות. אם בכל זאת אין המזיק משלם, הוא משום שהקדש הוא סוג נזיק שאינו גובה את כספו בחזרה. ואם פטור הקדש בקרן תם הוא מצד הניזק, פשוט שהוא הדין בשאר אבות, ולכן לא העיר רש"י בגיטין. אבל לפי הסוגיא דב"ק המחייב אינו הפשיעה אלא מעשה ממונו, ואין סברא לומר שהפטור בהקדש הוא דין בניזק, ושפיר יש ה"א שהוא מהלכותיהן של קרן תם דוקא.

ואם הנוסח ברש"י בגיטין שהבאנו לעיל מש"ס עוז והדר מדויק הוא, עלינו לבאר, אם רש"י דן בגיטין בבעיה שהעיר בה המהר"ם - למה דוקא שם מביאה הגמ' ציור של נגיחת שור כשר"ע מדבר באכילת שדה - למה אינו עוסק בה בב"ק. וצ"ב.

וכמה כתבי יד היא "אמר אביי אתיא תחת נתינה ישרלם כסף", ואם לפני רש"י היתה גירסא זו מובן למה נקט לשון המתאים לאביי, אם אמנם כולי עלמא אית להו גז"ש זו ולא רק אביי.

לא יהא אלא בעל חוב

רש"י בגיטין כתב: "לא יהא אלא בעל חוב. דבורא בעלמא דקביל עליה מי עדיף מחוב דתנן בבינונית דאם החמירה תורה בניזקין לא ילפינן חוב מיניה". בב"ק לא נקט אלא "ובעל חוב דינו בבינונית. במס' גיטין בפרק הנזקין".

בגיטין רש"י ראה צורך להסביר איך האומר הרי עלי מנה לבדה"ב הוא בעל חוב, משא"כ בב"ק. ונראה שהוא משום שבגיטין הגמרא מבינה שסיבת החיוב בבעל חוב היא שזה לסיבת החיוב במזיק; בשניהם הלוקח מחבירו חייב להחזיר את מה שלקח. לפיכך קשיא ליה שם לרש"י מה שהגמרא קוראת לאומר הרי עלי מנה לבדה"ב בעל חוב, שהאומר הרי עלי מנה לבדה"ב לא לקח מבידה"ב כלום, ואם כן אין לדמותו לבעל חוב. לזה מסביר רש"י שאם אמנם אין האומר הרי עלי מנה בעל חוב ממש, אין סברא שיהיה דינו חמור מזה של בע"ח. אבל בב"ק, נהי דבעל חוב לקח משהו מהמלוה, אין סיבת חיובו שהוא חייב להחזיר את מה שלקח, אלא שהוא עשה מעשה שעל ידו הוא מתחייב, דומיא דסיבת החיוב בניזקין לפי הסוגיא ההיא. ואם כן האומר הרי עלי מנה הוא בעל חוב ממש, שהפלאה נדרו היא מעשה המחייב.

וכך מדויק מלשון הגמרא בב"ק "וכי תימא סבר ר"ע כל בעל חוב נמי בעידית". בתיבות "כל" ו"נמי" הגמרא מרבה את גזבר הקדש בכלל בעלי חוב. אבל בגיטין לשון הגמרא הוא "וכ"ת קסבר ר"ע בעל חוב שקיל בעידית כנזקין" בלי תיבות "כל" ו"נמי", משום שלפי הסוגיא ההיא אין גזבר הקדש בעל חוב ממש, אלא שבכל זאת לומדים דינו מבעל חוב.

ועיין מה שכתבנו בהתחלת דברינו: "יסוד ההבדלים בין פירושי רש"י לסוגיות דמיטב בגיטין ובב"ק", במה שבגיטין נקטה הגמרא "בעל חוב שקיל בעידית כנזקין" ובב"ק לא נקטה אלא "בעל חוב שקיל בעידית".



שכן יפה כחו בניזקין

על פי דברינו יש מקום לפרש עוד סתירה בין פירושי רש"י לשתי הסוגיות. על מה דאיתא בגמרא "מה לבעל חוב שכן יפה כחו בנזקין תאמר בהקדש ש[כן] הורע כחו בנזקין" פירש"י בגיטין "שכן יפה כחו בניזקין. שחברו חייב בנזקו", אבל בב"ק כתב רש"י בד"ה וכי תימא קסבר ר"ע כו' "שכן יפה כחו בניזקין שההדיוט הוא נוטל בהזיקו מן העידית". והנה דברי רש"י בב"ק כשלעצמם צריכים ביאור, שהרי גם בלי להכניס את הגורם של עידית יש להפריך את הק"ו, מעצם העובדה שהדיוט גובה נזיקין, כמו שפירש בגיטין.

כדי להבין ענין זה נעמוד על עוד שלשה דיוקים ברש"י לשמעתי. בגיטין לשון רש"י הוא "איכא למיפרך. כלומר אפילו סבירא ליה הכי לא ילפינן הקדש מיניה". בב"ק לשונו הוא "וכי תימא קסבר ר"ע כו' אפילו הכי לא גמרינן הקדש מיניה". בנוגע ללימוד דין הקדש מדין בע"ח הדיוט, רש"י בגיטין נוקט לשון "ילפינן", וכן לעיל בד"ה לא יהא בעל חוב, ואילו רש"י בב"ק נוקט לשון "גמרינן".

עוד יש לדייק במה שדוקא בגיטין פתח רש"י את דבריו ב"כלומר".

ועוד יש לדייק במה שרש"י בב"ק נוקט "שכן יפה כחו בנזקין", כלשון הגמרא, ואילו בגיטין נקט "שכן יפה הכתוב כחו בנזקין" בהוספת תיבת "הכתוב" (בפירושו, לא בלשון הש"ס).

ויש לבאר על פי מש"כ, שלפי רש"י הסוגיות חולקות בשאלה אם המזיק יכול לשלם מיטב לכתחילה או שאינו משלם מיטב אא"כ אין לו מעות. אם ר"ע סובר שדין בע"ח הוא גם בעידית, לפי ב"ק פירושו שלכתחילה יכול הלזה לשלם מיטב אפילו אם יש לו מעות, ואינו משלם בינונית אפילו בדלית ליה מעות. בודאי אין מקורו של ר"ע לפי ה"א זו מן התורה אלא מסברא; חז"ל תקנו שבע"ח הדיוט, שכבר יש לו זכות לגבות עידית בנזקין, יש לו אותה זכות בחוב. אם כן, כשר"ע אומר ק"ו להקדש, אין הכוונה שלומדים דין גזבר הקדש מדין בע"ח הדיוט. כמו שכתבנו לעיל, לפי הסוגיא דב"ק גזבר הקדש הוא בכלל בעל חוב. ויוצא שכשחז"ל תקנו דין מיטב לבעל חוב, תקנה זו כוללת כל בעל חוב, הקדש כהדיוט, שהרי הקדש הוא בעל חוב ממש לפי הסוגיא דב"ק. והק"ו הוא שאם אמנם סיבת התקנה לא קיימת בהקדש, שלא שייך שם כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין, בכל זאת לומדים מק"ו שאם נתקנה התקנה בבע"ח, צורת התקנה כוללת גם גזבר הקדש, ולא נמנע ממנה הקדש.

אם כן עלה בדינו פתרון למה רש"י בב"ק פירש שקושית "מה לבעל חוב שכן יפה כחו בנזקין" היא דוקא ממה שהדיוט נוטל בהזיקו מן העידית, ולא מעצם העובדה שהדיוט גובה נזקיו, כמו שפירש בגיטין. בגירסת הגמרא בב"ק: "וכי תימא סבר ר"ע כל בעל חוב נמי בעידית", תיבת "כל" מרבה בפירוש גם גזבר הקדש; בה"א זו הגמרא מייחסת לרבי עקיבא את השיטה שהקדש גובה נדרים מעידית. כשמציעה הגמרא ש"וק"ו להקדש" משמיענו שהקדש גובה מעידית דנודר, אין כוונתה לילפותא מק"ו כפשוטו. הכוונה היא שאם תקנו חז"ל עידית לבע"ח, בודאי גזבר הקדש נכלל בדבריהם. אבל לשון הגמרא בגיטין: "וכ"ת קסבר ר"ע בעל חוב שוקל בעידית כנזקין" אינה מייחסת לר"ע אלא את האפשרות שהוא לומד דין עידית להקדש מהדיוט בק"ו. לכן רש"י בב"ק מבין שקושית הגמרא מכוונת אל מה שגמרא אמרה במפורש שיתכן שרבי עקיבא אית ליה שהקדש - שהוא גם בע"ח - שקיל מעידית. הגמ' מקשה על זה שלמרות ה"כל" בדברי רבי עקיבא, מכח סברא לא מוכח שהוא כולל גזבר הקדש בדבריו. אין להסיק ממה שתקנו חז"ל דין מיטב להדיוט שתקנו אותו דין גם להקדש, שיתכן שלא תקנו אלא שגביית חוב של הדיוט תהיה לה צורת גביית תשלומי נזקיו דידיה, "שההדיוט הוא נוטל בהזיקו מן העידית", אבל בהקדש, שאין לו כח לגבות תשלומי נזק, א"א לתקן כך אע"ג שיש לו שם בעל חוב.

וזה מונח בלשון "גמרינן" לעומת "ילפינן". בב"ק אין הכוונה דילפינן דין דבר אחד מדין דבר שני, אלא שאע"ג שלשון "כל בעל חוב נמי בעידית" כולל בפשטות גם גזבר דהקדש, מסתבר שלא נתקנה התקנה לבעל חוב שאין יפה כחו בעידית בנזקין, ולא "גמרינן" הקדש מהעובדה שנתקנה תקנת עידית לבע"ח הדיוט. אבל בגיטין לשון הגמרא בה"א זו בשיטת ר"ע הוא שונה מלשון הגמרא בב"ק. בגיטין הגמרא אומרת "וכ"ת קסבר ר"ע בעל חוב שקיל בעידית כנזקין". תיבת "כנזקין" אינה מופיעה בב"ק. בתיבה זו, לפי רש"י, הגמרא מגלה לנו את סברת רבי עקיבא. כמו שכתבנו, לפי הסוגיא דגיטין, תשלומי נזק הם בגדר החזרת החפץ הניזוק. גם

בתשלום חוב, לכל הפחות לפי הסוגיא דגיטין, "סיבת החיוב היא החזרת הכסף השייך למלוה. סברת הגמרא בה"א שר"ע סובר שבע"ח בעידית היא: מכיון שסיבות החיוב של נזיקין ובע"ח הן שוות, דיניהם גם יהיו שוים. הדרך שבה הניזק מקבל את חפצו בחזרה כשאין מעות למזיק היא על ידי מיטב. אם ניזק הדיוט מקבל מיטב במקום חפצו הניזוק, כשקיים מצב שמחייב תקנה לבעלי חוב, מסתבר שיתקנו שגם בעל חוב יקבל כך בחזרה את חפצו או ממונו, ולומדים מק"ו מבע"ח שכשאין לגדור להקדש מנה כדי לשלם את נדרו, שיקבל הקדש במקומה מיטב. לשון גיטין: "בעידית כנוזקין", משמע שסיבת התשלומין בעידית היא כסיבת התשלומין בנזיקין. אבל לשון ב"ק: "בעידית" בלבד, משמע שאמנם צורת התשלומין של בע"ח שוה לצורת התשלומין של ניזק, אבל אין הם שוין בסיבתן. כמו שכתבנו, לפי הסוגיא דב"ק חז"ל תקנו שבע"ח נמי בעידית כי יש תקדים לזה בנזיקין.

ובזה אפשר לפרש למה דוקא בגיטין נקט רש"י לשון "שכן יפה הכתוב כחו בנזיקין". לפי רש"י, הסוגיא דגיטין סוברת שבעל חוב אינו גובר הקדש וגובר הקדש אינו בעל חוב, אבל בה"א, מסברת "דבורא בעלמא דקביל עליה" היה אפשר ללמוד את דין גובר הקדש מדין בעל חוב. כשבאים למילף דינים מכלל אחד לכלל שני, בפירכא שייך לשון שממנו משמע שהתורה מראה לנו שאין שני הכללים שוים ואין ללמוד את דיני אחד מהשני. ולזה נקט רש"י "יפה הכתוב". אבל הסוגיא דב"ק סוברת שאכן גובר הקדש הוא סוג בע"ח, אלא שקיימת סיבה לחלק בין הפרטים השייכים לכלל. בזה שייך לשון "שכן יפה כחו בנזיקין" בלי תיבת "הכתוב".

ובמה שרש"י בגיטין כותב "אפילו סבירא ליה הכי", ואילו בב"ק לא כתב אלא "ואפילו הכי", "ל"ל שבגיטין, בה"א דקסבר ר"ע בעל חוב שקיל בעידית כנוזקין, באים לייחס לר"ע סברא שמכיון שהקדש דומה לבע"ח במה שהחיוב בא בדבור בעלמא, אפשר למילף דיני בע"ח להקדש. אם אמנם שכך מסתבר, בכל זאת, אין הכרח לסברא זו, ובאמת במסקנא הגמרא מפריכה אותה. אבל בב"ק לא באים ללמוד דין הקדש מדין בע"ח. שם לפי הה"א, גובר הקדש הוא ממש בע"ח, אלא לפי המסקנא יש סיבה לחלק בין בעלי חוב בדיניהם. בכהאי גוונא שייך לשון "אפילו הכי" ולא "אפילו סבירא ליה הכי", שלפי הסוגיא דב"ק, מה שגובר הקדש הוא בע"ח הוא דבר המובן מאליו שלא שייך לחלוק עליו.

ובמה שרש"י בגיטין ד"ה איכא למיפרך התחיל את דבריו ב"כלומר" – פשטא דלישנא דאיכא למיפרך, משמע שעד הפירכא דמה לבעל חוב, שכן יפה כחו בנזיקין, היה פשוט לגמרא שדין גובר הקדש ודין בע"ח הם שוים, ואין חומרא מזה על זה. דבר זה הוא נכון בעיני רש"י לפי הסוגיא דב"ק, שלפי סוגיא זו גובר הקדש הוא בע"ח ממש, ועד שמצאה הגמרא את ההבדל בין הקדש להדיוט בנזיקין, היה כח שניהם שוה. אם למסקנא בע"ח בבינונית, פשוט הוא שגם האומר הרי עלי מנה לבדק הבית הוא בבינונית, כי התקנה היתה לכל בעלי חוב. ואם אמנם

(יד). לפי הסוגיא דב"ק, יתכן שבתשלום מלוה אין סיבת החיוב החזרת מה שהלוה קבל. יתכן שהמעות שהמלוה הלוה את הלוה הן שייכות עכשיו אל הלוה והמלוה לעולם לא יקבל אותן בחזרה. אבל בשעת ההלוואה, הלוה מתחייב לשלם למלוה סכום שוה. ואם כן, לפי הסוגיא דב"ק מעשה הלוואה הוא התחייבות חדשה, כמו שמעשה נזק הוא התחייבות חדשה.

שיש סברא שיש לבעל חוב הדיוט תביעה יותר חזקה על עידית מלגזבר הקדש, שכן גובה עידית בניזקין, בנוגע לבינונית אין לחלק בזה.

אבל לפי הסוגיא דגיטין הגמרא מעולם לא חשבה שגזבר הקדש הוא בעל חוב. הגמרא רק העלתה את האפשרות שאפשר ללמוד דין אחד מהשני. לפי זה, למסקנת הסוגיא אפשר שבהאומר הרי עלי מנה לבדק הבית, אין הגזבר לוקח אלא זיבורית, שפירכת הגמרא "שכן יפה כחו בניזקין" לא שייכת לכחו של הדיוט בעידית אלא לכחו לגבות תשלומי נזק בכלל. ושפיר יש לומר שרק להדיוט שיפה כחו לגבות תשלומי נזקין תקנו בינונית לבע"ח, אבל לעולם הקדש אינו גובה אלא זיבורית.

לזה רש"י מתחיל את הערתו ב"כלומר אפילו סבירא ליה הכי", להשמיענו שאין כוונת הגמרא ב"איכא למיפרך" בשלב זה דוקא כדי להשמיענו שרק כשבאים למילף עידית להקדש שייך פירכא זו, אלא דשפיר איכא למיפרך כך גם אם באים ללמוד את דין בינונית מבע"ח להקדש.



רבי עקיבא סבר לה כרבי שמעון בן מנסיא, וסוגיית רבי שמעון בן מנסיא - ב"ק ל"ז ע"ב-ל"ח ע"א

יש כמה דיוקים ברש"י בקטע דסוגיא דמיטב שדן בשיטת ר"ש בן מנסיא, שאפשר להבינם רק על ידי עיון בסוגיא דר"ש בן מנסיא. לכן נדון כאן בכמה עניינים בסוגיא ההיא, ונבאר את השלכותיהם לסוגיא דידן.

א. ברש"י ב"ק ל"ז ע"ב ד"ה הכל היו בכלל נזק שלם, עיקר ההבדל בין שני הלשונות ברש"י הוא שלפי הלישנא קמא ריש לקיש סובר שרבי שמעון בן מנסיא סובר רעהו לאו דוקא, ולפי הלישנא בתרא רבי שמעון בן מנסיא סובר רעהו דוקא, אבל בנוסף לזה יש הבדלים פחות בולטים.

בשני הלשונות ישנן נקודות שבהן רש"י לכאורה אומר את אותו דבר, ובכל זאת משתמש בלשונות שונים. בל"ק רש"י כותב "הכל היו בכלל נזק שלם האמור במועד", ובל"ב כותב "דהכל היו בכלל נזק שלם של מועד". בל"ק כותב רש"י "ובמועד לא נאמר רעהו", ובל"ב כשהוא מדבר על מועד כותב רש"י "ולא פרט הכתוב כאן רעהו". בל"ק כותב רש"י "הלכך כשפרט לך הכתוב רעהו בתם לא לפטור הדיוט בנזק הקדש בא", ובל"ב השמיט את תיבת "בנזק" וכתב "ש"מ כשפרט לך רעהו בתם לא לפטור הדיוט בהקדש בא". בל"ק כתב "אלא להחמיר עליו בא לשלם נזק שלם בהקדש", ובל"ב כתב "אלא להחמיר עליו לחייב הדיוט תם נזק שלם להקדש". בל"ק כתב "ללמדך שלא להוציא תם מכלל נזק שלם אלא גבי רעהו", ובל"ב כתב "וללמדך שלא להוציא מכלל מועד אלא בשור רעהו".

הקו המאחד את שנייה הלשון הדקים האלו הוא שבלישנא קמא רש"י מדבר על תשלומי נזק שלם ה"אמורים" בפרשת מועד - לשון שיכול לכלול דינים של תם ה"אמורים" שלא במקומם

אלא בפרשת מועד – ואילו בלישנא בתרא מדבר רש"י על תשלומי תם ומועד עצמם. והוא משום שלפי הלישנא קמא תם הדיוט שנגח שור הקדש, לפי ר"ש בן מנסיא הוא תם שמשלם נזק שלם ודינו "אמור" בפרשת מועד, ואילו לפי הלישנא בתרא בכה"ג יש לשור דין מועד אפילו בנגיחה הראשונה. כך הוא להדיא בשני הלשונות. בל"ק רש"י כותב "ללמדך שלא להוציא תם מכלל נזק שלם אלא גבי רעהו". הרי שרש"י קורא לשור שמשלם נזק שלם להקדש – תם. אבל בל"ב כתב "וללמדך שלא להוציא תם מכלל מועד אלא בשור רעהו". הרי להדיא שלפי לשון זה, שור שהוא תם כשהוא מזיק הדיוט, הוא בכלל מועד כשהוא מזיק הקדש.

לפי דברינו חולקים שני הלשונות בביאור תיבת הכל ב"הכל היו בכלל נזק שלם". לפי הלישנא קמא, פירושו גם תם וגם מועד, ומדויק מה שכתב רש"י דוקא בלשון זה "הכל היו בכלל נזק שלם **האמור** במועד", שהכוונה היא שדין נזק שלם האמור בפרשת מועד שייך גם לתם. לעומת זאת, בל"ב נקט רש"י "דהכל היו בכלל נזק שלם של מועד", שלפי לשון זה לעולם אין דין נזק שלם בתם. ומה ששור הדיוט חייב נ"ש כשנגח שור הקדש גם בנגיחה הראשונה, הוא משום שלגבי הקדש נחשב השור למועד. לפי לשון זה, "הכל היו בכלל נזק שלם" פירושו שאילו לא היתה פרשת תם בתורה, הכל, דהיינו כל שור שהזיק אפילו בפעם ראשונה, היו בכלל נזק שלם, משום שהיו כולם מועדים.

בל"ק נקט רש"י "ובמועד לא נאמר רעהו", משום ששם כוונתו היא שבפרשת מועד התורה לא כתבה שום הגבלה בדין נ"ש שנאמר במועד, ויתכן שיהיה דין נזק שלם שייך גם בתם. אבל בל"ב נקט "ולא פרט הכתוב כאן רעהו", משום ששם כוונתו היא להדגיש את ההבדל בין תם למועד במה שהתורה לא הגבילה את שם מועד להדיוט שהזיק הדיוט בלבד, כמו שפרטה בתם.

בל"ק כותב רש"י "הלכך כשפרט לך הכתוב רעהו בתם לא לפטור הדיוט בנזק הקדש בא", משום שלפי לשון זה רעהו הוא פטור בתשלומי נזק של הקדש שנגח הדיוט. אבל בל"ב השמיט את תיבת "בנזק" וכתב "ש"מ כשפרט לך רעהו בתם לא לפטור הדיוט בהקדש בא", כי לפי לשון זה אין רעהו פטור מתשלומי נזק, אלא זו הגבלה בדין תם, לומר שדין תם אינו שייך בהקדש.

בל"ק כתב רש"י "אלא להחמיר עליו בא לשלם נזק שלם בהקדש", כי שם הכוונה היא שדין תם בהקדש הוא לשלם נזק שלם, אבל בל"ב כתב "אלא להחמיר עליו לחייב הדיוט תם נזק שלם להקדש", כי שם הכוונה היא שהכתוב משמיענו שהדיוט תם שנגח הקדש אינו בכלל תם אלא בכלל מועד. לשון הל"ק משמע חומרא בחיוב התשלומין. לשון הל"ב משמע חומרא בשם שור המזיק.^{טו}

בל"ק כתב רש"י "ללמדך שלא להוציא תם מכלל נזק שלם אלא גבי רעהו", כי לפי לשון זה הכתוב משמיענו שתם שנגח הקדש משלם נ"ש, אבל בל"ב כתב "וללמדך שלא להוציא מכלל מועד אלא בשור רעהו", כי לפי לשון זה הכתוב משמיענו שתם שהזיק הקדש לא נחשב תם אלא מועד.

טו. ובוה מובן למה בל"ק נקט רש"י "לשלם נזק שלם בהקדש", שבתם מחלקים בין הקדש להדיוט; בהדיוט תם משלם ח"נ ובהקדש משלם נ"ש. אבל בל"ב נקט "לחייב הדיוט תם נזק שלם להקדש", כי בנוגע להקדש, הדיוט תם הוא מועד, וכלל זה של מועד תמיד משלם נ"ש, ואין בו חילוקי דינים במצבים שונים, וחיוב נזק שלם שייך להקדש כמו להדיוט.

רש"י בל"ק בביאורו למה שאמר ריש לקיש "דאם כן", פירש "דא"כ דליפטר בא". רש"י בל"ב מפרש את אותן תיבות "דאי לפוטרו לגמרי בא". רש"י הולך בזה לשיטתו. בל"ק ר"ל סובר ש-"רעהו" לאו דוקא, דהיינו שאין ברעהו שום משמעות של פטור להקדש, לא בתור ניזק ולא בתור מזיק. לפי זה, כשר"ש בן מנסיא אומר לחכמים "אם כן", כוונתו היא "אם כן דליפטר בא" – אם כדבריכם שיש ברעהו איזשהו צד פטור בהקדש. אבל בל"ב רעהו דוקא לר"ש בן מנסיא, שבדאי יש בו צד פטור להקדש בתם הקדש שהזיק הדיוט. ואם כן לא שייך לפרש את דברי ריש לקיש כ"אם כן דליפטר בא" כבלישנא קמא, שהרי גם לר"ש בן מנסיא רעהו ליפטר בא בתם הקדש שהזיק הדיוט. אלא לפי ר"ל טענתו של ר"ש בן מנסיא על החכמים היא רק "דאי לפוטרו לגמרי בא", דהיינו, אי כדבריכם שהפטור המונח ברעהו אינו לפטור תם הקדש שהזיק הדיוט בלבד, אלא לפטור תם לגמרי אפילו בהדיוט שהזיק הקדש, ולא לפוטרו מחצי בלבד כמו בהדיוט שהזיק הדיוט.

יוצא שלפי הלישנא קמא ר"ש בן מנסיא סובר רעהו לאו דוקא, דהיינו שרעהו אינו ממעט את המזיק הקדש מפרשת תם. רעהו אינו פוטר בהקדש, לא כשהזיק ולא כשהזיק, אלא מגביל את דין חצי נזק תם להדיוט שהזיק הדיוט דוקא; הקדש שהזיק על ידי תם עומד במקומו בדין נ"ש הכתוב במועד. אבל לפי הלישנא בתרא, שסוברת שלפי ר"ש רעהו דוקא, רעהו אינו מיעוט תוך הדין של תם אלא הגבלה בחלות דין תם. לפי לשון זה, בתם הדיוט שנגח הקדש, דין תם אינו חל, ושור המזיק נשאר בכלל מועד. בתם הקדש שנגח הדיוט גם כן אין דין תם חל, אבל השור גם אינו מועד ואין לו דין מזיק כלל.

ב. שיטת רבי שמעון בן מנסיא מופיעה בשתי הסוגיות דמיטב הכמעט זהות בב"ק דף ו' ע"ב ובגיטין דף מ"ט ע"א. אחד מההבדלים בלשונות רש"י לשתי הסוגיות ההן תלוי דוקא בנקודה זו של שני הלשונות ברש"י בסוגיא דר"ש בן מנסיא. רש"י בגיטין דף מ"ט ע"א כותב "משלם נזק שלם. ודריש [רבי שמעון בן מנסיא] רעהו הכי רעהו הוא דמשלם חצי נזק אבל להקדש נזק שלם ולגבי היוזק הקדש דריש הכי לרעהו הוא דמחייב אבל הקדש שהזיקה פטור". מה שרש"י אומר שר"ש ממעט הקדש שהזיק הדיוט מרעהו הוא כלישנא בתרא. כמו כן, רש"י בגיטין אינו מזכיר שלפי ר"ש הדיוט תם שהזיק הקדש משלם נזק שלם, משום שלפי הלישנא בתרא לא קיים הדיוט תם בנוגע להקדש, וכבר בנגיחה ראשונה נחשב מועד. אבל בסוגיא דב"ק כתב רש"י: "משלם נזק שלם. וקדריש ליה לרעהו הכי שור של רעהו הוא דכי הוי מזיק תם לא משלם אלא חצי נזק אבל אי מזיק שור של הקדש משלם מזיק נזק שלם ואפילו תם וכו'", וכך כתב גם לקמן בד"ה ועוד מאי ק"ו להקדש. הרי שבדבריו לסוגיא ההיא כותב רש"י שלפי רבי שמעון הדיוט תם שנגח הקדש משלם נ"ש, והוא כלישנא קמא, שלפי הל"ב מה שמשלם נ"ש הוא משום שאינו תם אלא מועד. ויש להבין מה הכריחו לרש"י לפרש את שתי הסוגיות בדרכים שונות.

בדברינו עד כה לסוגיות מיטב בב"ק ובגיטין ניסינו להראות שלמרות ששתי הסוגיות כמעט זהות, בכל זאת קיימות ביניהן הבדלי לשון, ואחד מההבדלים הכי בולטים שייך דוקא לנקודה שבה אנו דנים. בב"ק אומרת הגמרא "ודקשיא לך שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש ר"ע סבר לה כר"ש בן מנסיא". לעומת זאת, בגיטין לא כתוב אלא "ור"ע סבר לה כר"ש בן

מנסיא". פשטא דלישנא של הסוגיא בב"ק משמע שהגמרא אומרת בפירוש שלפי ר"ע לא קיימת בעיא של "שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש", משום שהוא סובר כר"ש בן מנסיא ולית ליה לר"ש בן מנסיא דרשה זו. והוא כלישנא קמא שסובר ר"ש בן מנסיא רעהו לאו דוקא, דלא כרבנן. אלא שעדיין צ"ב מנא ליה לרש"י דהסוגיא דגיטין אזלא כלישנא בתרא דוקא. ודוחק לומר שכל הכרחו הוא מה שתיבות "ודקשיא לך שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש" אינן מופיעות שם, שעדיין אפשר לומר שהסוגיא דהתם מסכימה עם הסוגיא דב"ק שר"ש ס"ל רעהו לאו דוקא אלא שלא אומר כן להדיא. ומנא ליה לרש"י לחדש פלוגתא בזה.

והנה לעיל בדברינו להתחלת הסוגיות הבאנו כמה דיוקים שמראים שרש"י סובר שההבדלים בין סוגיות דמיטב בגיטין וב"ק תלויים בהבדלים בין סוגיות דפלגא נזקא ממונא או קנסא דכתובות וב"ק, וסוגיא דגיטין אזלא כסוגיא דפלגא נזקא בכתובות, וסוגיא דמיטב בב"ק אזלא בשיטת סוגיא דפלגא נזקא בב"ק. ובדברינו לסוגיא דפלגא נזקא" ניסינו להוכיח שאחת מהנקודות שבהן חולקות הסוגיות היא פשיעת הבעלים – והסוגיא דב"ק אזלא כמ"ד יעודי גברא – ולפ"ז סיבת חיוב תשלומי נזיקין היא פשיעת הבעלים – והסוגיא דב"ק אזלא כמ"ד יעודי תורא, ולפ"ז סיבת חיוב תשלומי נזיקין היא מעשה ממונו.

כתבנו לעיל שאחת מהנקודות שבהן חולקים הלישנא קמא דרש"י בדף ל"ז והלישנא בתרא היא שלפי הלישנא בתרא שור שאף פעם לא נגח, שהוא תם לגבי הדיוט, הוא מועד לגבי נזקי הקדש, אבל לפי הלישנא קמא לעולם אין שור נעשה מועד אא"כ נגח ג' פעמים. ונראה שיש לתלות מחלוקת זו בשאלת יעודי תורא או יעודי גברא, שעל הצד דאמרינן יעודי תורא, העדאה היא דין בטבע השור, שאינו נחשב שור נגח עד גניחה שלישית, אבל על הצד דאמרינן יעודי גברא, העדאה היא דין באחריות הבעלים, שאין פשיעתם חמורה כדי לחייב נ"ש עד שהזהירו ג' פעמים. אשר לפי זה, אי אמרינן יעודי גברא, שייך לומר שהתורה חידשה שכלפי הקדש יש לבעלים אחריות יותר חמורה מכלפי הדיוט, והוא נחשב פושע גמור אפילו בפעם הראשונה ששורו הזיק. אבל אם העדאה הוא דין בטבע השור לא שייך לחלק בהכי, שאם השור אינו שור נגח במציאות, אין חילוק בזה בין הדיוט להקדש. ואם כן מובן למה פירש רש"י את הסוגיא דגיטין כלישנא בתרא, שהרי לעיל הוכחנו שסוגיא ההיא סוברת שסיבת חיוב תשלומי נזק היא פשיעת הבעלים כמ"ד יעודי גברא.

הקשה הרשב"א בגיטין, לפי מה שאמרה הגמ' שרבי עקיבא כר"ש בן מנסיא סבירא ליה, למה אמר רבי עקיבא ק"ו להקדש. הרי הקדש לר"ש בן מנסיא הוא בכלל נ"ש של מועד, ודין מיטב של מועד ילפינן מג"ש דתחת נתינה, ולמה ליה לר"ע למילף מק"ו. לפי דברינו יש לתרץ על פי דיוק בלשון רש"י בב"ק. בב"ק ז' ע"א ד"ה משלם נזק שלם כתב רש"י: "אבל אי מזיק וכו' ואפילו תם וקאמר ר"ע דשקל הקדש שיעור דמי שורו וכו'". מבואר שלא צריך ר"ע להגיע לק"ו אלא במקרה דתם של הדיוט שהזיק שור הקדש, שהוא החיוב שבו דין הקדש שונה מדין הדיוט ונלמד מרעהו, ובדין זה לא נאמר תחת נתינה. אבל בשאר נזיקין דהקדש, פשוט הוא שמשלם עידית דמזיק אפילו בלי ק"ו, שדין הקדש ודין הדיוט שוין בשאר נזיקין.

טז. עיין ירחון האוצר נג.

ובזה מדויק לשון הגמרא בהתחלת הסוגיא "אילימא דנגח תורא דידן לתורא דהקדש", והקשו המפרשים דהל"ל "דאכל תורא דידן פירות הקדש", שהגמרא עד אז עסקה בפסוק המדבר על שן. אבל י"ל שהגמרא בשלב של "אילימא וכו'" כבר ידעה שבמסקנא איגלאי שדוקא במקרה של נגיחה יליף ר"ע דין מיטב דהקדש מק"ו.

אבל בדיבור המקביל בגיטין, ד"ה משלם נזק שלם, אין רמז בדברי רש"י שר"ע משתמש בק"ו דוקא בתם שנגח שור של הקדש. ואם כן לכא' קשה קושיית הרשב"א, דלמה צריך ר"ע להגיע לק"ו, שיש ללמוד דין מיטב דהקדש מהגז"ש דתחת נתינה כמו שלומדים להדיוט.

וי"ל שבגיטין אין כוונת ר"ע לומר שהק"ו הוא מקור דין מיטב דתם הדיוט שהזיק הקדש, שכמו שאמרנו, לפי סוגיא זו ר"ע סובר שלא קיים תם הדיוט בנוגע להקדש. אלא שרבי עקיבא לא בא בדבריו אלא לחלוק על רבי ישמעאל ולומר שאם במועד שהזיק הדיוט, שהוא מועד קל מכיון שאינו נעשה מועד אלא בג' נגיחות, אמרה תורה שמשלם מיטב, ק"ו שדין זה כולל מועד שהזיק הקדש, שהוא מועד חמור במה שנעשה מועד כבר בנגיחה הראשונה.

עוד אפשר לומר שמכיון שתם משלם להקדש נ"ש, והקדש שהזיק פטור לגמרי, רואים שדיני נזיקין של הקדש הם שונים לגמרי מדיני נזיקין של בשר ודם. ויתכן שגם המושג שתשלומי נזיקין הם מעין החזרת החפץ הניזוק, שהיא שיטת הסוגיא דגיטין, לא שייך אלא בניזוק בו"ד. לכן לר"ע אין להשוות את דין מיטב מהדיוט להקדש כלל, וצריכים להגיע לק"ו למילף דין מיטב בכל נזיקין ולא רק בנזק שלם של תם. וצ"ב.

והנה בב"ק בסוף ד"ה משלם נזק שלם, רש"י מפרש את התיבות "ק"ו להקדש" על פי התירוץ שר"ע סבר לה כר"ש בן מנסיא. "וקאמר ר"ע דשקל הקדש שיעור דמי שורו מעידית קרקעות של מזיק". אבל בגיטין בד"ה משלם נזק שלם רש"י אינו מפרש את כוונת ר"ע בתיבות הללו. לפי דברינו י"ל שרק בב"ק, שלפי ר"ע הק"ו הוא מקור דין תשלומי מיטב למזיק הקדש, ולא גז"ש דתחת נתינה, מפרש רש"י שהק"ו הוא המקור לדין הזה. אבל בסוגיא דגיטין, שסוברת שמקור דינו של רבי עקיבא הוא שהחייב להקדש הוא פרט בתוך הכלל של מועד שכולל גם לחיוב להדיוט, אין הק"ו מקור הדין, ולכן רש"י אינו מזכירו.

בד"ה משלם נזק שלם בגיטין רש"י מסיים "ולגבי היזק הקדש דריש הכי לרעהו הוא דמחייב אבל הקדש שהזיקה פטור", אבל באותו ד"ה בב"ק אין רש"י דן בהקדש שהזיק. לפי דברינו הוא פשוט, שבשני המקומות רש"י בא לפרש איך לומד ר"ש בן מנסיא את "רעהו". בגיטין רש"י מפרש כלישנא בתרא, ולפי הלשון ההיא ר"ש בן מנסיא אכן פוטר הקדש שהזיק מרעהו. אבל בב"ק רש"י מפרש כל"ק, ולפי לשון זה רש"י פוטר הקדש שהזיק מוהועד בבעליו ומוכי יגוף שור איש, ואינו ענין לנושא של רש"י בדף ז'.

בב"ק נקט רש"י "וקדריש ליה לרעהו הכי שור של רעהו הוא דכי הוי מזיק תם לא משלם אלא חצי נזק כו'", ואילו בגיטין לא כתב אלא "רעהו הוא דמשלם חצי נזק" בלי "שור של" ובלי "דכי הוי מזיק". וי"ל שהוא משום שבב"ק רש"י מדגיש שבא לחלק בין תם הדיוט לתם הקדש, והוא דבר חידוש. אבל בגיטין החילוק בין תם שהזיק הדיוט לתם שהזיק הקדש הוא

החילוק הרווח בין תם למועד, ואין צורך לרש"י להדגיש שבכגון דא יש נ"מ אם משלם ח"נ או נ"ש.

על פי דברינו מובן גם למה רש"י נקט בד"ה משלם נזק שלם "רעהו הוא דמשלם", ובב"ק ד"ה משלם נזק שלם נקט ש"שור של רעהו" הוא המזיק. והוא משום שהסוגיא דגיטין סוברת שסיבת החיוב היא פשיעת הבעלים, "רעהו", אבל סוגיא דב"ק סוברת שסיבת החיוב היא מעשה הנזק של "שור של רעהו". ואם כן השור הוא המזיק, ובעל המזיק חייב לשלם את תשלומי נזקו. במה שכתב רש"י בב"ק בד"ה משלם נזק שלם: "שור של רעהו הוא דכי הוי מזיק תם לא משלם אל חצי נזק", לכאור' תיבת "מזיק" היא מיותרת, וצ"ב.

ג ההערות הבאות (עד אות ד) שייכות לדברי רש"י בסוגיא דב"ק דף ל"ז ע"ב אבל אינן נוגעות לסוגיא דמיטב:

הקשה הדבר משה בסי' ת"פ אות ב': "גם צ"ע על רש"י (בל"ק) דמאחר דכתיב קרא גבי תם למעט שור הקדש שנגח לשור הדיוט, א"כ למה הוצרך להביא ילפותא גם למועד, הלא גם בלא שום ילפותא, הרי לא מתחייב מועד אלא במקום שחייב בתם וכמש"כ רש"י להדיא בתוך הלשון השני, ובע"כ צ"ל שכן ס"ל גם בהלשון ראשון, דאל"כ לא א"ש מאי דקאמר הש"ס שא"כ ניכתב קרא דרעהו גבי מועד, דאולי נכתב גבי תם משום שרק תם הדיוט פטור על הקדש אבל מועד חייב, וא"כ בע"כ צריכים להגיע להסברא הנ"ל וכמש"כ כל הראשונים דלא חייבה התורה מועד אלא במקום שתם חייב ח"נ".

י"ל שלפי לשון זה באמת אין כלל של כי היכי דתם פטור מועד נמי פטור, שאם רש"י היה סומך על כלל זה גם בל"ק, היה מביאו שם. ונראה שלפי לשון זה רש"י אומר לנו בפירוש למה א"א לומר שרעהו בא למעט רק הדיוט תם שנגח הקדש, והוא נכלל בהסברו למה שר"ש בן מנסיא אינו סובר כמו החכמים שפוטרים הדיוט שנגח הקדש לגמרי: "...הלכך כולם במשמע הרי לך הדיוט חייב בהקדש הלכך כשפרט לך הכתוב רעהו בתם לא לפטור הדיוט בנזק הקדש בא אלא להחמיר עליו בא לשלם נזק שלם בהקדש". לפי רש"י מתחילים מההנחה שהכל – דהיינו גם תם וגם מועד – הם בכלל נזק שלם האמור במועד. כשהתורה מחדשת ח"נ של תם, התורה מוציאה את תם מכלל נזק שלם. אם כן בתיבת רעהו ישנן שתי אפשרויות – או שהדיוט תם שנגח הקדש יצא גם מכלל תשלומי נזק שלם וגם מכלל תשלומי חצי נזק, או שהדיוט תם שנגח הקדש נשאר בתוך הכלל של נ"ש. רש"י סובר שלפי ר"ש עדיף למעט את החדוש של תם, ולקיים כמה שאפשר את הכלל של נזק שלם שממנו מתחילים. ולפי הל"ק, אילו היתה התורה פוטרת הדיוט תם שהזיק הקדש לגמרי, היתה נוקטת לשון חד-משמעית שא"א לפרשו לחיובא.

בדרך דומה אפשר לתרץ את מה שהקשה הדבר משה בסי' ת"פ אות ז': "גם צ"ע דעיין בלשון השני שהביא רש"י (בסופו) שהקשה רש"י דאולי הא דהקדש שנגח הדיוט פטור הרי זה רק בתמות אבל במועד חייב, ותי' שלא חייבה התורה מועד אלא במקום שתם חייב. ולכאורה צ"ע למה לא כתב רש"י כדברים האלו גם לעיל בדברו בענין שור הדיוט שנגח לשור הקדש, שהרי כתב שם שא"א לומר דאתי שור רעהו לפטור שור תם הדיוט שנגח הקדש משום שא"כ

נכתוב קרא דרעהו גבי מועד, וא"כ כבר שם היה רש"י צריך להקשות שאולי כתוב כן גבי תם משום שרק תם פטור אבל מועד חייב, וכן לתרץ את התירוצ' הנ"ל (כמו שעשו תוס').

וי"ל שלפי הל"ב כדי להבין למה לא אומרים שמרעהו פוטרים הדיוט תם שנגח הקדש אבל הדיוט מועד שנגח הקדש חייב, לא צריכים להגיע לכלל של כי היכי דתם פטור מועד נמי פטור. לפי לשון זה, "רעהו" ממעט הקדש מדין תם, והשאלה שעומדת בפנינו היא אם תם שנגח הקדש הוא בכלל מועד או פטור לגמרי. לפי לשון זה, מעדיפים "לא להוציא תם מכלל מועד" מכיון שמסתכלים על דין נזק שלם של מועד ככלל ועל ח"נ של תם כיוצא מהכלל; כל מה שלא יצא מהכלל נשאר בתוכו. ואפילו אם היה אפשר לומר שאם הכתוב היה פוטר תם שנגח הקדש להדיא עדיין היה מועד קיים, בכל זאת היינו מעדיפים להשאיר תם שנגח הקדש בתוך הכלל מלהוציאו. אבל בנוגע להקדש תם שנגח הדיוט, נהי דלפי לשון זה לא ממעטים הקדש מועד מדיוקא דבעליו כמו הל"ק, בכל זאת מה שעל פי הפסוק דמועד גם הקדש היה חייב אינו מפורש בכתוב, אלא שמסברא היינו מדמים הקדש להדיוט לחיובא מפני שלא היתה לנו סיבה לחלק ביניהם. אם כן, כשהכתוב הוציא תם הדיוט מכלל תם, מסברא יש להקל כדי שלא תהיה יד הקדש על התחתונה. ואין כלל מפורש שאומר שמועד הקדש חייב. לכן פוטרים תם הקדש מכיון דרעהו דוקא ומועד הקדש, משום דכי היכי דתם פטור מועד נמי פטור.

ד. רש"י גיטין מ"ט ע"א. "וק"ו להקדש. וקא סלקא דעתך בניזקין נמי קאי". קשה לשון "וקא סלקא דעתך", שהרי גם למסקנא חולקים רבי ישמעאל ור"ע אי בדניזק שיימינן או בדמזיק שיימינן. ועוד, שלכאור' דברי רש"י פשוטים הם ולא קמ"ל מיד. ועוד צ"ב במה שלא העיר בזה בב"ק.

כדי לתרץ קושיות אלו יש לחזור על שתי נקודות שבהן שתי הלשונות ברש"י לסוגיא דר"ש בן מנסיא בב"ק דף ל"ז חולקות.

קודם כל, לפי הלישנא קמא ברש"י שם (והיא על פי שיטתו בסוגיא דמיטב כפי שהיא מופיעה בב"ק), הנזק שלם שתם הדיוט משלם להקדש הוא דין בתשלומי תם; תם הדיוט המזיק הקדש הוא תם שמשלם נזק שלם לפי ר"ש בן מנסיא. אבל לפי הלישנא בתרא (שהיא ע"פ הסוגיא דגיטין), לפי ר"ש אין מציאות של תם הדיוט המזיק הקדש. שור הדיוט המזיק הקדש הוא מועד כבר בנגיחה ראשונה.

המחלוקת תלויה בסיבת חיוב תשלומי נזק. לפי הלישנא בתרא, סיבת החיוב היא פשיעת הבעלים\יעודי גברא. בנוגע לחיוב שמירת ממונו נגד היזק הקדש, חיוב הבעלים כלפי הקדש חמור מחיובו כלפי הדיוט, וכבר בפעם הראשונה שהזיק ממונו את הקדש פשע בפשיעה החמורה של מועד. אבל לפי הלישנא קמא, סיבת החיוב היא מעשה ממונו\יעודי תורא. מצד טבעו, שור לעולם אינו שור נגח עד שיגח שלש פעמים, ובעובדה זו אין הבדל בין אם השור הזיק הקדש ובין אם הזיק הדיוט. אם ר"ש בן מנסיא דורש מרעהו ששור תם דהדיוט משלם נ"ש להקדש בפעם הראשונה, בע"כ אינו משום שהוא באמת מועד, שהרי במציאות אינו שור נגח, ובע"כ הוא מקרה שבו שור תם משלם נ"ש.

עוד נקודה שנחזור עליה כדי להבין את דברי רש"י בגיטין שהבאנו לעיל –

לפי שני הלשונות ברש"י (ולפי שתי הסוגיות דמיטב) רבנן סברי רעהו דוקא, דהיינו שרעהו ממעט את הקדש מכל הפרשה של נזיקין, בין מדיני מזיק בין מדיני נזק. וכלול בדרשה זו, לפי הרבנן, שאין לרבות הקדש בדיני נזק מק"ו.

לפי הלישנא קמא (והיא שיטת הסוגיא דב"ק), ר"ש בן מנסיא סובר רעהו לאו דוקא, דהיינו שהמיעוט דרעהו אינו משמע פטור להקדש, לא פטור מגביית נזק ולא פטור מתשלומי נזק, שהרי הנזק שלם האמור במועד נאמר בכל שור מזיק, ואין לדרוש רעהו בדרך שתמעט את חלות דין מועד. כמו כן, הפרשה של תם בע"כ באה רק למעט את תם מדין נזק שלם, ולא משתמשים ברעהו הכתוב באותה פרשה למעט הקדש מגביית חצי נזק דתם הדיוט, שהרי חצי נזק זה הוא מה שנשאר מנזק השלם האמור בפרשת מועד. ואין לדרוש את רעהו למעט את דין התשלומין האמור בפרשת מועד יותר ממה שמיעטה אותה התורה בפירוש בפרשת תם. לכן, חצי נזק הכתוב בפרשת תם במקומו הוא עומד גם בהקדש, ובא רעהו וממעט הקדש מהפטור של חצי נזק השני הכתוב בפרשת תם.

לפי הלישנא בתרא, ר"ש, כרבנן, סובר שרעהו בפשטות הוא פטור להקדש, אלא שיש שני הבדלים גדולים בין ר"ש ורבנן בפרטי פטור זה. קודם כל, כמו שאומר ר"ל בסוף דבריו (לפי הבנת לשון זה), הפטור מתשלומי הקדש המזיק בדרשת רעהו, המופיעה בפרשת תם, לא נאמר אלא בתם הקדש שהזיק. כדי לפטור מועד הקדש שהזיק צריכים להגיע לכלל שרש"י מחדש "דכי כתיב במועד נזק שלם היכא דמיחייב חצי נזק בתמותו כתיב". וזה דלא כרבנן שלומדים גם פטור הקדש מועד שהזיק מרעהו עצמו. אבל יש עוד הבדל חשוב בין הבנת ר"ש בן מנסיא בפטור דרעהו לבין הבנת הרבנן.

רש"י כותב בל"ב: "ומדלא פרט לפטורא במועד ש"מ כשפרט לך רעהו בתם לא לפטור הדיוט בהקדש בא אלא להחמיר עליו לחייב הדיוט תם נזק שלם להקדש". דבריו צריכים ביאור, שאולי לא פרט לפטורא במועד משום שמועד הדיוט שהזיק הקדש חייב נ"ש כמו בהזיק הדיוט, ופרט הכתוב רעהו בתם דוקא כדי לפטור שור תם הדיוט שהזיק הקדש. ונראה מזה שרש"י הסתמך על הק"ו הנאמר להדיא בגמרא "ומה הדיוט שנגח דהדיוט חייב כי נגח דהקדש לא כל שכן". היינו, נהי דר"ש בן מנסיא מסכים לרבנן דרעהו דוקא, אבל הבנתו בזה שונה מהם אפילו בנוגע לתם. הרבנן סוברים שבדרשה זו יש פטור, ולומדים ממנו לא רק שאין הקדש נכלל בחיובים הכתובים בפרשת נזיקין, אלא שלהקדש יש פטור בנזיקין. והדרשה משמיענו שא"א לחייבו בדרך אחרת, כגון הי"ג מדות, בין אם הקדש הוא הניזק ובין אם הוא המזיק. לעומת זאת, לפי ר"ש רעהו אינו אלא מיעוט הקדש מפרשת תם, בין לחיוב ובין לפטור, אבל לא נאמר בדרשה זו שא"א לרבות הקדש ממקום אחר. ולמסקנא, נהי דמרעהו ממעט ר"ש את הקדש המזיק, אבל את הקדש הניזק הוא מרבה מכח הק"ו מהדיוט.

יוצא לפי דברינו, שלפי הלישנא קמא שסוברת שלר"ש רעהו לאו דוקא, דין ח"נ שהיה קיים בתם הדיוט שהזיק הקדש לפני הדרשה דרעהו, לפי ר"ש בן מנסיא הוא שריד דין נזק שלם האמור במועד, ששייך לכל מזיק עד שהתורה תמעט אותו. פרשת תם באה למעט חצי נזק

מהנזק שלם האמור במועד לכל מזיק, ולהשאיר בתם רק חצי מחיוב הזה. דרשת רעהו לפי ר"ש באה למעט את פטור חצי הנזק בפרשת תם לשור הדיוט שהזיק הדיוט בלבד, אבל שור תם הדיוט שהזיק הקדש נשאר בדין נ"ש האמור במועד. אין שום סיבה, לפי לשון זה, להגיע לק"ו של ומה הדיוט וכו' כדי לחייב שור הדיוט שהזיק שור הקדש אפילו בחצי של הנזק שלם שהוא חייב. הכל נובע מנזק השלם האמור במועד.

אבל לפי הלישנא בתרא, ר"ש סובר רעהו דוקא. משמעות התיבה היא שהקדש מופקע מכל פרשת נזיקין דתם. אבל א"א לומר שלמעשה הקדש מופקע מדין נזיק דתם, שאפילו אם רעהו ממעט מפרשת תם, הרי יש לרבותו לחיובא מהק"ו. אם כן, משמעות רעהו בנוגע לדין נזיק דתם בהקדש היא לא רק שהקדש גובה ח"נ מכח הק"ו, אלא שגובה נ"ש, שרעהו משמיענו שאין מציאות של תם כשהדיוט נוגח הקדש, וכל שור הנוגח הקדש הוא מועד אפילו בפעם הראשונה.

יוצא שהאפשרות שאפשר ללמוד חיוב שור הדיוט שהזיק שור הקדש מק"ו קיימת רק על הצד שרעהו דוקא בשיטת רבי שמעון (לישנא בתרא וסוגיא דגיטין), אבל לפי הרבנן שסוברים רעהו דוקא אין ק"ו, שדרשת רעהו עצמה מונעת את הק"ו ופוטרת הדיוט המזיק הקדש. וכן על הצד שרבי שמעון בן מנסיא סובר רעהו לאו דוקא (לישנא קמא וסוגיא דב"ק), אין מקום לק"ו, שבכל מקום שאין פטור מפורש בתורה, כגון בח"נ דתם, החיוב האמור במועד נשאר במקומו. אם כן, עלה בידינו הסבר בדברי רש"י בגיטין מ"ט ע"א שהקשינו עליהם לעיל.

כשרש"י אומר "וק"ו להקדש. וקא סלקא דעתך בניזקין נמי קא"י", אין הכוונה דקס"ד שר"ע סובר בדמזיק שיימין, שענין זה קיים למסקנא ולא שייך בו לשון קא סלקא דעתך (ויתכן שיש לדייק גם שאלו היתה כוונת רש"י לדין מיטב, היה צריך לומר "וקס"ד במיטב נמי קא"י"). כאן הה"א של הגמרא היא שכשר"ע אמר "וק"ו להקדש" כוונתו היתה שמק"ו לומדים ששור הדיוט המזיק הקדש חייב, שדין זה לא ילפינן מפרשת קרן המזיק, שפרשה זו אינה מחייבת אלא את המזיק שור רעהו. על זה משיבה הגמרא "שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש", כלומר, דין "ולא שור של הקדש" מונח במילים "שור רעהו", ומונע כל אפשרות לרבות הקדש בדין נזקי ממונו לפי הרבנן.

והנה גם למסקנא, על הצד שר"ש סובר רעהו דוקא, נהי דהיה אפשר ללמוד חיוב מזיק שור הקדש מק"ו אילו היינו צריכים לכך (וללמוד ממנו ששור תם הדיוט המזיק שור הקדש אינו משלם אלא ח"נ, כמו שמשלם בהזיק שור הדיוט). אבל אין צורך בכך, שמשור רעהו ילפינן שפרשת תם אינה שייכת בהקדש, ושור הדיוט שנגח שור הקדש הוא תמיד מועד. יוצא, אם כן, שלמסקנא לא לומדים שום חיוב של הדיוט שהזיק הקדש מק"ו, הגם שהיינו יכולים לעשות כן אילו היה צורך לכך. ואם כן, שפיר אומר רש"י בגיטין "וק"ו להקדש. וקא סלקא דעתך בניזקין נמי קא"י", שהפירוש שבתיבות "וק"ו להקדש" כוונת ר"ע היתה לדין תשלום נזיקין להקדש אינו אלא הוה אמינא. ולמסקנא אין כוונת ר"ע אלא לדין בדמזיק שיימין, ושדין זה שייך גם בהדיוט שהזיק הקדש, כשיטת ר"ש בן מנסיא. ובדבריו אלו רש"י משמיענו שבהתחלת הדיון בשיטת ר"ע, הגמרא חשבה שר"ע לומד את עצם חיוב תשלומי נזק להקדש מהק"ו ולא רק מיטב. ולפי פירוש זה, אתי שפיר לשון קושיית הגמרא "אילמא דנגחיה תורא דידן לתורא דהקדש שור רעהו אמר

רחמנא ולא שור של הקדש", שלפי ה"א זאת בדברי ר"ע, קושית הגמרא היא סתירה על מה שסוברים עכשיו שרבי עקיבא מחייב בשור הדיוט שהזיק שור הקדש.

אמנם כל זה שייך דוקא לפי הסוגיא דגיטין הסוברת כלישנא בתרא ברש"י בב"ק שרבי שמעון בן מנסיא סובר רעהו דוקא. דוקא לפי לשון זה יש מקום לחשוב שאפשר ללמוד את עצם חיוב הדיוט שהזיק הקדש מק"ו. לפי סוגיא זו, קיימת ה"א שגם לפי הרבנן דר"ש אפשר למילף חוב הדיוט שהזיק הקדש מק"ו. וזאת היתה ה"א של הגמרא בהתחלת הדיון בשיטת ר"ע. אבל הרי הוכחנו לעיל שלעומת זה, סוגיא דב"ק אזלא כלישנא קמא דרש"י שר"ש סובר רעהו לאו דוקא. ולפי לשון זה אין מקום כלל לה"א דילפינן חיוב הדיוט שהזיק הקדש מק"ו, שהחיוב לשלם להקדש כלול תמיד בנזק שלם האמור במועד. ולכן רש"י בב"ק אינו מתייחס כלל לאפשרות דילפינן עצם חיוב הדיוט שהזיק הקדש מק"ו, ולא שייך להבין כך את ה"א של הגמרא בדברי ר"ע. ומההתחלה לא חשבה הגמרא אלא שהק"ו של ר"ע שייך לדין מיטב דמזיק כדקיימינן במסקנת הסוגיא. ולפי רש"י בב"ק, הקושיא "אילימא דנגח וכו' ולא שור של הקדש", אינה סתירה ישירה לה"א בדברי ר"ע כמו שהיא בגיטין, אלא קושיא קצת בעקיפין – אם אין המזיק הקדש משלם כלל, בודאי אינו משלם מיטב ידידה. ובכל זאת אין דוחק בדבר.



דלמא דכ"ע בדניזק שיימינן והכא בפלוגתא דר"ש בן מנסיא ורבנן קמיפלגי

א. כתב רש"י בגיטין מ"ט ע"א: "אי הכי. דר"ע כר"ש אוקמת ליה מאי דוחקין דאוקמת פלוגתא דרישא בשומא דניזק ומזיק דלמא לגבות מן העידית דקאמר ר"ע נמי מעידית דניזק קאמר דהיא זיבורית דמזיק כר' ישמעאל ואמינא לא פליג עליה אלא בק"ו להקדש דר' ישמעאל לא סבירא ליה דר"ש בן מנסיא".

בדיבור הזה רש"י עושה שני דברים. קודם כל, הוא מפרש את כוונת הגמרא ב"אי הכי"; מה היא ה"הכי". מה היא ההנחה שהיתה לגמרא שעכשיו באים להקשות עליה. התשובה לזה היא "דר"ע כר"ש אוקמת ליה". רש"י ממשיך ומפרש מה היא הקושיא על הנחה זו.

וצ"ב בחלק הראשון של רש"י, שלכאו' פשוט הוא שהקושיא היא על מה שאמרה הגמרא מקודם שרבי עקיבא סבר לה כרבי שמעון בן מנסיא.

על אותו שלב של הגמרא, רש"י בב"ק כותב "ובפלוגתא דר"ש בן מנסיא ורבנן פליגי. דשמעיה ר"ע לרבי ישמעאל דלא איירי אלא בהדיוט אבל בנזקי הקדש פטר ליה ואתי ר"ע לפלוגי עליה". כאן לא ראה רש"י שום צורך לפרש על מה מוסב "אי הכי". וצ"ב למה בגיטין עמד רש"י על נקודה זו ולא בב"ק.

צ"ב עוד בלשון רש"י בב"ק שלכאו' יש בו שפת יתר, והיה יכול לכתוב רק "דשמעיה ר"ע לרבי ישמעאל שבנזקי הקדש פטר ליה וכו'", ולמה הוסיף "דלא איירי אלא בהדיוט".

ונראה שרש"י סובר שהמקשן ד"אי הכי" יש לו הנחות שונות בשתי הסוגיות. כמו שהערנו, ממה שרש"י כתב בגיטין "אי הכי דר"ע כר"ש אוקמא ליה" משמע שהוא סובר שאפשר להבין

את קושית הגמרא באופן אחר. ונראה שרש"י בא לאפוקי מה"א שכשהגמרא לעיל פירשה "רבי עקיבא סבר לה כרבי שמעון בן מנסיא" היה מובן כבר אז שרבי ישמעאל אינו סובר כמוהו. ב"א הכי דר"ע כר"ש אוקמא ליה" רש"י משמיענו שזה אינו. כשהגמרא אמרה "רבי עקיבא סבר לה כרבי שמעון בן מנסיא" לא באה הגמרא לפרש אלא את הק"ו של רבי עקיבא, אבל לא יודעים את שיטת רבי ישמעאל, ויתכן או שהוא חולק על רבי שמעון בן מנסיא, או שהוא סובר כמוהו אבל חולק על הק"ו של ר"ע שמה שהקדש גובה הוא גובה ממיטב, או שבאמת מסכים לק"ו דר"ע. את זה מביע רש"י ב"א הכי דר"ע כר"ש אוקמא ליה", דהיינו, שהקושיא היא על ההנחה שיש לגמרא בנוגע לר"ע, אבל בנוגע לרבי ישמעאל, בשלב זה אין לגמרא שום הנחות. קושית הגמרא היא, מכיון שלא ברור מה היא שיטת רבי ישמעאל בשור רעהו ולא שור של הקדש, למה לפרש את פלוגת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בעידית דניזק או דמזיק – שלפי רש"י הוא דוחק בעיני הגמרא (ונעמוד על ביאור ענין זה להלן) – כשאפשר לפרש את הפלוגתא בשיטת רבי שמעון בן מנסיא בלי לדחוק.

ממה שרש"י בב"ק לא התייחס ל"א הכי" רואים שהוא סובר שלפי הסוגיא ההיא לא קיימת אלא אפשרות אחת להבין את הקושיא; כשקבעה הגמרא שרבי עקיבא כר"ש בן מנסיא סבירא ליה, כבר אז קבעה גם שרבי ישמעאל אינו סובר כמוהו.

דבר זה מדויק מרש"י בב"ק. "ובפלוגתא דר"ש בן מנסיא ורבנן פליגי. דשמעיה ר"ע לרבי ישמעאל דלא איירי אלא בהדיוט אבל בנזקי הקדש פטר ליה ואתי ר"ע לפלוגי עליה". "דשמעיה ר"ע לרבי ישמעאל דלא איירי אלא בהדיוט" פירושו שרבי עקיבא שמע מתוך דברי רבי ישמעאל שהוא מדבר בהדיוט דוקא, אבל בהקדש אין חיוב מיטב משום שאין חיוב נזק. אם כן, יוצא שלמסקנא לפי הסוגיא דב"ק ר"ע ורבי ישמעאל בתרתי פליגי, ולפי הסוגיא דגיטין לא מוכרח, שהם חולקים אלא בבדניזק שיימינן או בדמזיק שיימינן, אבל שיטת רבי ישמעאל לגבי נזקי הקדש לא ידועה.

לפי דברינו אפשר להבין את החילוק בין דברי רש"י בשלב הראשון של התירוץ של הגמרא לקושית "אי הכי" – "אם כן מאי לא בא הכתוב". בגיטין רש"י פירש "אם כן. דלא פליגי עליה דרישא מאי לא בא הכתוב דקאמר דמשמע לא בא לכך אלא לכך", ובב"ק "א"כ מאי לא בא הכתוב. דמשמע דבקרא גופיה פליגי דלא בא הכתוב להכי אלמא בהדיוט נמי פליגי". רש"י בגיטין ראה צורך לפרש על מה מוסב "אם כן" של התירוץ כמו שראה צורך לפרש "אי הכי" של הקושיא. וגם בזה קשה מאיזו ה"א בא רש"י לאפוקי במה שכתב "אם כן דלא פליגי עליה דרישא", כשלכא' א"א להבין את דברי הגמרא באופן אחר. אלא שרש"י בגיטין חושש שבינו את דברי הגמרא כ"אם כן שרבי ישמעאל חולק על רבי שמעון בן מנסיא", אבל בב"ק הגמרא מניחה שמחלוקת זו באמת מובנת מדברי רבי ישמעאל. ואין ה"א להבין את "אם כן" אחרת מ"אם כן דלא פליגי עליה דרישא", ולא היה צורך לרש"י להעיר בזה שם להדיא.

רש"י בגיטין ממשיך ואומר "מאי לא בא הכתוב דקאמר דמשמע לא בא לכך אלא לכך". לקושית אי הכי וכו' הוא שמלשון לא בא הכתוב משמע שרבי עקיבא חולק על רבי ישמעאל גם בהבנתו של הפסוק מיטב שדהו וגו', ואין לומר שהוא חולק עליו בשור רעהו בלבד. התיבה

הלכאורה מיותרת "דקאמר" משמע שאין שום מובן ללשונו של רבי עקיבא אם לא אומרים שהוא חולק בענין בדניזק או בדמזיק שיימינן; עצם מה "דקאמר" רבי עקיבא משהו בנוגע לפסוק דמיטב שדהו משמע שחולקים בזה. אבל בב"ק התירוץ הוא שמלשון לא בא הכתוב "משמע דבקרא גופיה פליגי". לפי סוגיא זו שפיר יש סיבה לר"ע להגיב לדברי רבי ישמעאל בנוגע לפסוק "מיטב שדהו" אפילו אם הם לא חולקים אלא בדר"ש בן מנסיא, שהרי לפי סוגיא זו כבר כשמתרצים שרבי עקיבא סבר לה כר"ש בן מנסיא, אפילו לפני קושית אי הכי וכו', יודעים כבר שזו שיטתו של רבי ישמעאל מתוך דבריו בענין מיטב, כמש"כ רש"י בב"ק ד"ה ובפלוגתא דר"ש בן מנסיא. אם כן, בב"ק אין להוכיח שרבי עקיבא חולק על ר"י בדין מזיק הקדש מעצם מה ד"קאמר" לא בא הכתוב, שאפילו אם אינו חולק ר"ע עליו אלא בענין מזיק הקדש, הוא חייב להתייחס לדברי ר"י במיטב, שמדבריו במיטב יצא לו לר"ע מה היא שיטתו של רבי ישמעאל בנוגע להקדש, ולכן בב"ק אין רש"י משתמש ב"דקאמר". אבל בכל זאת, לשון "לא בא הכתוב" (לעומת עצם העובדה שרבי עקיבא מתייחס לכתוב) משמע שאין כוונת תשובתו של ר"ע לענין מזיק הקדש בלבד. התרצן מחדש ש"לא בא הכתוב" אינו לשון שמתאים למחלוקת הנובעת רק מסגנון דברי רבי ישמעאל, כמו שהבין המקשן ד"אי הכי וכו' " לפי רש"י בב"ק. אם אמנם יש להבין מהמילים של ר"ש שסובר שלא ממעטים הקדש משור רעהו, לשון רבי עקיבא משמע שבהדיוט נמי פליגי, בדין שיוצא מהפסוק עצמו שרבי ישמעאל מביא.

אבל עדיין צריך לבאר מה הכריח את רש"י לפרש את הסוגיות בדרכים שונות. ונראה שיש לדייק את הענין מתוך לשונו.

כבר הערנו שדוקא בפירושו לגיטין אומר רש"י שהמקשן ד"אי הכי ממאי דבעידית דניזק וכו' " חושב שיש דוחק במאי דמוקמינן פלוגתא דרבי ישמעאל ורבי עקיבא בבדניזק שיימינן או בדמזיק שיימינן. "מאי דוחקין דאוקמת פלוגתא דרישא בשומא דניזק ומזיק". אבל יש להבין למה פירוש זה במחלוקת נחשב דוחק. עוד צריך ביאור במה שנקט רש"י לשון "בשומא דניזק ומזיק" ולא "בעידית דניזק ומזיק". ונראה שהוא משום שלפי הסוגיא דגיטין הדוחק במה שאנו אומרים שמחלוקת ר"י ור"ע היא בבדניזק שיימינן או בדמזיק שיימינן הוא דוקא במה שהוא דין בשומא, כמו שנבאר.

שתי הסוגיות דמיטב נוקטות לשון "שיימינן", אבל רש"י משתמש בו במשמעות יחודית בגיטין. הבאנו לעיל בהתחלת דברינו לסוגיין את הערת הרש"י שלפי רש"י בגיטין מזיק יכול לשלם מיטב רק כשאינו לו כסף, אבל בב"ק משמע שסובר שמזיק יכול לשלם מיטב לכתחילה. כשרש"י בגיטין רוצה להדגיש שתשלומי קרקע הם תחליף לחיוב היסודי של כסף, הוא נוקט לשון שומא. כך הוא בדף מ"ח ע"ב שם, ד"ה מן העידית: "שאם אין לו מעות ורוצה לפרוע לו קרקע בשומא וכו' ". וכן שם ריש מ"ט ע"א בד"ה הכא במאי עסקינן: "ולאחר שנישומה [הערוגה הנאכלת] בב"ד ואמר אין לי מעות לפרועו יטול קרקע בדמי מעות נזקו".

יז). רש"י בב"ק אינו משתמש בלשון שומא אלא כשהוא מצטט את הגמרא. גם בהתחלת הסוגיא שם, בד"ה מיטב שדהו של ניזק, הוא נוקט לשון "שמין ערוגה משובחת" דוקא בשלב הראשון של הסוגיא, כשסוברים שלפי רבי ישמעאל אינו משלם שוויית נזק באמת, אל שומא של שוויית הערוגה המשובחת בשדה אילו הוזקה.

י"ל שכאן מונח הדוחק שרש"י רואה בסוגיא דגיטין ואינו רואה בסוגיא דב"ק. בסוגיא דגיטין רש"י ראה צורך לפרש את תיבות "אלא לגבות לנזקין" בדברי ר"ע – "אלא לגבות לנזקין שיעור דמי נזקו כמות שהוא. מן העידית. שאם אין לו מעות ורוצה לפרוע לו קרקע וכו' ". אבל בב"ק לא העיר על תיבות הללו. וי"ל שלפי רש"י המשמעות הפשוטה של "אלא לגבות לנזקין" בלי להזכיר שאין לניזוק מעות היא שמדובר בדין לכתחילה. בגיטין רש"י הוכרח לפרש שזה אינו; למרות המשמעות פשוטה של "לגבות", מדובר בדין שחל דוקא כשאין למזיק מעות לפרוע, מצב שלכאור' אין לו שום רמז בלשון הברייתא. אבל בב"ק ר"ע מדבר בדין תשלומין לכתחילה, ואפשר להבין "לגבות לעידית" כמשמעו.

לכן, כשהגמרא בגיטין מתרצת שר"ע סבירא ליה כר"ש בן מנסיא, היא קופצת על ההזדמנות לצאת מידי דוחק זה. אם ר"ע סובר כר"ש בן מנסיא, אפשר לאוקים את רבי ישמעאל כחולק על שיטת ר"ש בן מנסיא, ולומר שרק בנקודה זו חולקים ואין צורך להגיע לפירוש דחוק בדברי ר"ע. הגמרא דוחה את ההצעה הזאת.

אבל בסוגיא דב"ק לא קיים דוחק זה. לפי סוגיא זו, ר"י ור"ע חולקים בעיקר חיוב נזק וחייב מלכתחילה. פירוש זה במחלוקת הוא הפירוש המובן ממשמעות המילים, ואין צורך לרש"י להעיר בו. לפי סוגיא זו, אין שום סיבה להחליף את הפירוש במחלוקתם דבעידית קמפלג, וא"א להבין את קושיית אי הכי וכו' כהצעה להנצל מדוחק. אלא, כדי להבין את הקושיא על פי ההנחות של הסוגיא דב"ק צריכים לומר שכבר לפני הקושיא הגמרא כבר ידעה שרבי ישמעאל חולק על רבי עקיבא בנוגע לשיטת ר"ש בן מנסיא. הקושיא היא בגדר תפסת מרובה לא תפסת; אם מוכרחים להגיע למחלוקת בין ר"י ור"ע בנוגע לשיטת ר"ש בן מנסיא כדי להגיע להבנה איזושהי בק"ו של ר"ע, למה לא נאמר שמחלוקת זו היא המחלוקת היחידה ביניהם, ולמה נוסף שהם חולקים כאן במיטב כלל.

ויש להעיר שגם בסוגיא דב"ק קיים דוחק לפי רש"י שאינו קיים בסוגיא דגיטין. כמו שכתבנו, בסוגיא דב"ק כשהגיע הגמרא ל"ר"ע סבר לה כר"ש בן מנסיא" כבר ידעה הגמרא שרבי ישמעאל חולק על ר"ש בן מנסיא. רש"י היה חייב להגיע לזה, כי שם היה מוכרח לפרש את קושיית אי הכי וכו' בדרך תפסת מרובה לא תפסת. אלא שיש דוחק בהנחה הזאת, שמדברי רבי ישמעאל לא ברור איך רואים שהוא סובר שמזיק הקדש פטור. לכן הוכרח רש"י לחדש שר"ע שמע שרבי ישמעאל לא איירי אלא בהדיוט אבל בנזקי הקדש פטור ליה, בלי להסביר איך שמע כך. אבל לפי הסוגיא דגיטין אין הכרח להגיע לזה, שלסוגיא ההיא לא עלה על דעת הגמרא שר"י חולק על ר"ש בן מנסיא עד קושיית אי הכי וכו'.

יוצא לפי דברינו שגם בחלק הזה של הסוגיא, הגמרות בב"ק וגיטין הולכות לשיטתן בהתחלתה. כמו שהארכנו לעיל, לפי רש"י בגיטין תשלומי נזק ביסודן הם החזרת החפץ הניזוק, וכשאי אפשר לקיים את זה בחפץ הניזוק ממש, השיחזור הכי טוב הוא כסף. אפשר לשלם בקרקע רק כשאין למזיק כסף, וזה מונח במה שרש"י בגיטין משתמש בלשון שומא; הקרקע אינה אלא תחליף לכסף שהמזיק חייב מעיקר הדין. מקור דין זה תלוי בהבנת הפסוק דמיטב

שדהו כדין השייך רק כשאין למזיק כסף, וכמו שכתבנו, זה הוא הדוחק במה "דאוקמת פלוגתא דרישא בשומא דניזק ומזיק", שומא דוקא.

אבל הסוגיא דב"ק סובר שתשלומי נזק ביסודן הם פיצוי הפסד הניזק, ואין להם קשר לחפץ הניזוק עצמו. לכן אפשר לשלם מיטב לכתחילה, ואין שם דוחק לומר שר"י ור"ע חולקים בעידית דניזק או עידית דמזיק.

ב. כתב רש"י בב"ק ז' ע"א ד"ה ועוד מאי ק"ו להקדש: "ולר"ע יפה כחו דהקדש בנזקין וכו' ונפקא ליה מרעהו". וקשה, שלכאורה כל זה מיותר, ובפרט מה שהביא מקור לשיטת ר"ע ור"ש בן מנסיא מרעהו. ונראה שרש"י חשש פן יבינו "מאי ק"ו להקדש" כתשובה על מה שנחשב הקדש חמור ביחס להדיוט, ומקשים שאדרבא, הדיוט חמור מהקדש. רש"י מפרש שזה אינו. גם המשיב מבין שהקדש הוא חמור מהדיוט, אלא שתוצאת ק"ו צריכה להיות שלומדים חומרא מהקל אל החמור, וכאן יוצא לפי המקשן שלומדים גריעותא ולא חומרא. אחרי שרש"י מסביר את הפשט הנכון בגמרא, בא למנוע את האפשרות מלפרש שהתשובה היא שהדיוט חמור מהקדש, שברור שהקדש הוא החמור "דאפילו הוי מזיק תם שקיל הקדש נזק שלם", ודבר זה יסודו בכתוב עצמו מ"מרעהו". אלא שעדיין צ"ב למה לא העיר רש"י בזה בגיטין, ועוד חזון למועד.

ג. התירוצ השלישי לקושית "אי הכי וכו'" הוא "ועוד האמר רב אשי תניא בהדיא וכו'". התשובה מרב אשי לכאן היא פשוטה ואינה צריכה שום הסבר; לתרץ את קושית המקשן, רב אשי מביא ברייתא מפורשת שאומרת שר"י ור"ע חולקים בבדניזק שיימינן או בדמזיק. אם כן יש לנו קושיא כפולה. לא רק שרש"י מפרש דבר שלכאורה אינו צריך פירוש, אלא שמפרשו בדרכים שונות בשתי הסוגיות. לשונו בגיטין הוא "תניא בהדיא. דלרבי עקיבא בדמזיק שיימינן". כאן רש"י מפרש את התירוצ כמשמעות הפשוטה של לשון הברייתא; לא יעלה על הדעת שרבי עקיבא סובר כרבי ישמעאל, שהרי הוא אומר בפירוש בברייתא דרב אשי שבדמזיק שיימינן. אבל בב"ק פירושו של רש"י לתירוצ אינו כל כך פשוט. שם הוא אומר "ועוד. תניא בהדיא דמן העידית דקאמר ר"ע אמזיק קאי". שם אין התירוצ מעצם העובדה שרבי עקיבא סובר בדמזיק שיימינן. שם התירוצ הוא שברייתא דרב אשי מפרשת את שיטת ר"ע בברייתא בהתחלת הסוגיא. ואם כן א"א לפרש את דברי ר"ע בברייתא הראשונה "לגבות לנזקין מן העידית" אחרת מבדמזיק שיימינן. לפי רש"י בב"ק, ברייתא דרב אשי מוסבת על הברייתא בהתחלת הסוגיא, ולפי רש"י בגיטין, ברייתא דרב אשי עומדת לבד.

י"ל ששתי ההבנות השונות של רש"י בתירוצה של הגמרא תלויות בשתי ההבנות השונות בקושית "אי הכי וכו'". כמו שכתבנו למעלה, לפי הסוגיא דגיטין הקושיא היא, מאחר שמוכרחים להגיע למה שר"ע סובר כר"ש בן מנסיא כדי להבין את מה שאמר "וק"ו להקדש", נאמר שרק בשיטת ר"ש בן מנסיא חולקים ר"י ור"ע ולא במחלוקת הדחוקה של בדניזק שיימינן או בדמזיק שיימינן. התירוצ לזה הוא, כמו שפירש רש"י בגיטין, שמהברייתא דרב אשי מוכח שא"א לומר שר"ע מסכים עם ר"י בענין זה.

אבל בב"ק הקושיא היא, מכיון שלשון "וק"ו להקדש" משמע גם שר"ע סובר כר"ש בן מנסיא וגם שהוא הבין מדברי רבי ישמעאל בברייתא שרבי ישמעאל לא אמר את דבריו אלא בהזיק הדיט אבל בהזיק הקדש פטור, דלא כרבי שמעון בן מנסיא, למה לנו להעמיס עוד מחלוקת בדברי הברייתא, ולומר שחולקים בברייתא גם בענין בדניזק או בדמזיק שיימנן. לזה פירש רש"י שהתשובה של רב אשי היא שמהברייתא רואים שכוונת ר"ע במילים "מן העידית" היא "מן העידית של המזיק", ומוכרחים לומר שבברייתא בתרתי פליגי.

אם כן, רש"י פירש את הברייתא דרב אשי בשתי הסוגיות דבר דבור על אופניו, שלא נטעה וננסה לפירש את דברי הברייתא בסוגיא אחת כפירושם בסוגיא האחרת.

ועכשיו מדויק גם מה שרש"י בב"ק מתחיל את פירושו לתשובה השלישית בתיבות "ועוד תניא בהדיא", ואילו בגיטין הוא מתחיל ב"תניא בהדיא" בלבד, בלי להביא את תיבת ועוד. לפי דברינו י"ל שרש"י בב"ק רואה את תיבת "ועוד" כסמך לפירושו שהתשובה נוגעת לפירוש תיבות "מן העידית" בברייתא דהתחלת הסוגיא. רש"י רואה את "ועוד" כמקשר בין התשובה השלישית לשתי התשובות הראשונות. התשובה הראשונה: "מאי לא בא הכתוב", נובעת מלשון הברייתא הראשונה. כמו כן, התשובה השנייה, "מאי ק"ו להקדש". אם כן, הפירוש הכי פשוט ב"ועוד" הבא לפני התשובה השלישית הוא שהתשובה השלישית היא השלישית בסדרה של תשובות מלשון הברייתא, מהתיבות "מן העידית". לכן רש"י בפירושו לב"ק מביא בד"ה את תיבה זו שיש ממנה סמך לפירושו. אמנם, אין זה אלא סמך ולא ראייה, ולכן שפיר יכול רש"י לסבור ש"ועוד" בסוגיא דגיטין אינה אלא הקדמה לתשובה נוספת לקושיא, ואין הכרח לומר שהתשובה היא דוקא מלשון הברייתא הראשונה כמו שתי התשובות הראשונות. לכן לא היה לרש"י צורך להביא תיבה זו בד"ה בפירושו לסוגיא דגיטין.



הערות וקושיות – חושן משפט

ממון מצטרף - הרב עמיחי כנרתי

מבואר במכות דף ה, א לפי רבא, שהטעם לדין המשנה ש"משלשין בממון", הוא מפני ש"ממון מצטרף".

וז"ל רבינו חננאל: "מתניתין משלשין בממון ואין משלשין במכות. פירוש העידו עליו שחייב לחברו מנה ונמצאו זוממין זה נותן חמשים וזה נותן חמשים, זהו משלשין בממון. מאי טעמא, דהני זוזי והני זוזי מצטרפי והוו להו כולהו מנה ונתקיים ועשיתם לו כאשר זמם, הן זממו להענישו מנה לפיכך משלמין לו מנה. אבל מלקות דאי אפשר להצטרף כל אחד לוקה ארבעים". וכ"כ עוד ראשונים, כמו הנמו": "ממון הרי בא הכל ליד מי שהעידו עליו".

ומשמע מהם סברא של צירוף: כסף יכול מעשית להצטרף, אצל המקבל, אבל מלקות הם שני גופים שמקבלים, ולכן לא יכולים להצטרף שנים לאחד.

ורש"י ביאר את הסברא, שהממון מצטרף אצל הנידון, "והרי קיבל מה שרצו להפסידו בין כולם". ומשמע שכוונתו לומר יותר מאשר לשון הראשונים הנ"ל, והיינו לא רק מצד עצם האפשרות המעשית של כסף להצטרף, אלא מצד שזו בעצם מטרת הענין, לשלם לנידון.

ויל"ע טובא, שהרי עדים זוממין קנסא הוא, לרבי עקיבא (שם ב, ב), וכך להלכה לרוב הדעות. וא"כ מה הסברא כ"כ לומר בזה שמצטרף אצלו, והרי אין העיקר בעונש הזמה קבלת הכסף של הנידון!

[ובאמת כבר בספר יראים סי' קעח² ואחריו בכמה אחרונים דנו מנין המקור בתורה או בסברא שממון שקנסו עדים זוממים מצד "כאשר זמם" הולך הכסף לנידון. ויש שציינו לרש"י שמות כב, ח, וראה קוב"ש כתובות סי' קו].

וכן תמה הגרא"ל זצ"ל באילת השחר, ונשאר בצ"ע. וע"ע בחידושים וביאורים לגר"ח גריינמן זצ"ל, ובמשאת המלך לגרש"מ דיסקין זצ"ל.

ודוחק להעמיד [לפי רש"י] את גמרתנו [ביאור רבא] רק למ"ד "עד זומם ממונא".

וצ"ל, שאמנם הנידון אינו העיקר בקבלת הכסף, אבל בכל זאת כשחידשה תורה שהוא יקבל את הקנס, עשתה את הנידון כבעל דין, כמשמע ברש"י מכות ב, ב ד"ה אין משלמין ע"פ עצמן, ורש"י מכות ג, א ד"ה וחוייבנו ממון (ועיי"ש בברכת אברהם, בית לחם יהודה ומראה מקומות לג"ר חנוך

(א). הבחנה זו בין לשונות הראשונים למדתיה מהספר הנפלא אהל תורה לג"ר חיים אהרן חדש שליט"א, ונראה שצודקים דבריו.

(ב). וז"ל: "לא ידעתי מניין לאו" שהממון למי שהעידו עליו אחרי שהוא קנס יתנהו (ב"ב"ד לכל מי שירצה כדתנן [פ"ו דתרומות מ"ב] בחומש של תרומה ליתן קרן לבעלים וחומש לכל מי שירצה. וכן נראה לי עד יורו לי צדק. סוגיא נראה לעולם למי שהעידו עליו ונראה כי לא ידעתי מניין".

קרלינשטין זצ"ל). ובאהל תורה העיר גם לב"ק דף ה, א, שעד זומם נחשב ל"אבות נזיקין", והיינו שחייבו את הזוממין כאילו הזיקו לו ממש.

וגם גדר זה "שעשתה תורה את הנידון כבעל דין וניזק", די בשביל הצירוף בידו של הנידון, ולחדש דין "משלשין ביניהם" בממון. ודוק, וצ"ב עדיין.



אוצר הספרים

חידושי הלכות בסידור 'סדר נשים' לר' מאיר בנבנישתי ♦ בעקבי
יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב – ראש השנה

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

חידושי הלכות בסידור 'סדר נשים' לר' מאיר בנבנישתי

עם השואות לספרו קיצור שולחן ערוך 'שולחן הפנים'

ר' מאיר בנבנישתי, מחבר הספר הידוע 'אות אמת' [שאלוניקי שכ"ה], שזכה שרוב הגהותיו למדרשים ולסידור התפלה התקבלו אצל המדפיסים הבאים אחריו, עד שאפשר לומר שהוא המגיה שהכי השפיע על נוסחאות התפלה והמדרשים בכל הדורות – כתב עוד ספר, שלא זכה לפרסום רב, אולם יש בו כמה וכמה חידושים שאפשר ללמוד מבין השיטין.

הספר נקרא 'סדר נשים', והוא סידור תפלה לנשים בשפת הלאדינו. הספר חובר כנראה בסביבות השנים ש"כ – שכ"ה [לפני הדפסת השו"ע, וכפי שהוכחנו בהמשך בכמה ראיות], וכנראה שדוקא משום שחובר בשפת הלאדינו, שלא היתה נודעת לרבים מבני עמנו, לא זכה לפרסומו הראוי.

בשנת תשע"ב יצא ספר זה לאור במהדורה מדעית ע"י מכון יד בן צבי, על פי תרגומה של פרופ' אורה שורצולד, שעסקה ועוסקת רבות בתרגום כתבים תורניים קדומים משפת הלאדינו. וכשהגיע ספר זה לידי לאחרונה, ראיתי שיש בו הרבה חידושי דינים בעניני הלכה, וכדאי ללקטם ולהציגם בפני ציבור לומדי התורה.

חשיבות מרובה יש לידיעת חידושי דינים אלו, משום שהרב בנבנישתי היה בן דורו של מרן הב"י, ונראה שהוא היה מהראשונים שהלכו לאורו בפסק ההלכה, וכפי שיראה המעיין בהגהותיו אות אמת לסידור, שהרבה מהן הן ע"פ פסק הב"י, וכן בספרו 'סדר נשים' הרבה מהפסקים וההלכות הם ע"פ הב"י.

חיבור נוסף שחיבר הרב הנ"ל בשפת הלאדינו בשנת שכ"ח הוא 'שולחן הפנים', והוא 'קיצור השולחן ערוך' הראשון שחובר, ועוד בחיי מרן השו"ע. חיבור זה אמנם יש בו פחות חידושים, שהרי הוא קיצור השו"ע כמעט בלשוננו, אולם גם בו יש כמה וכמה חידושי דינים. יזכני ה' להוציאו לאור בלשון הקודש בקרוב. וכאן כתבתי השוואות בכמה מקומות בין 'שולחן הפנים', שנכתב לאחר חיבור השו"ע, לבין 'סדר נשים', שנכתב לפני השו"ע.

תודתי נתונה לפרופ' אורה שורצולד שהנגישה לי את ספרה הנ"ל וכן את שאר מאמריה העוסקים בענינים אלו, ונענתה לשאלותי בחפץ לב. ישלם ה' פעלה ותהי משכורתה שלימה מעם ה'.



בעמ' 61-62 [העמודים הם לפי הנדפס במהדורת יד בן צבי הנ"ל], בהקדמת הסידור, כתב המחבר, שכתב את הספר בעיון רב כפי ההשגה, ובבקש כל דבר בדברי הפוסקים. עוד הוסיף שהוא כתב רק את הדברים המחוייבים ממש לנשים, וגם בזה קיצר מאוד ויש דברים שלא כתב. ואנו למדים מדבריו, שכל מה שכתב בסידורו כהוראה לנשים – סבירא ליה שהוא חיוב גמור.

חיוב נשים בג' תפלות ביום. בעמ' 65 כתב: כל היהודיות חייבות לומר תפלה [שחרית] ומנחה וערבית כל יום, וכל הברכות של הדברים שהן נהנות מהם בעולם הזה עי"ש [וכ"כ כמעט באותם המילים בהקדמתו לספר שולחן הפנים]. ובהמשך הסידור פרט את דיני כל התפלות, כולל שבתות ומוצ"ש, ר"ח, חנוכה ופורים, חגים ומועדים. דברים מפורשים אלו הם כדעת הראשונים ורבים מהאחרונים, גם הספרדים, שנקטו בפשיטות שדברי המשנה בברכות כ' שנשים חייבות 'בתפלה' היינו בתפלת 'העמידה', ובכל תפלות העמידה חייבת כגברים, וכפי שהארכתי בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' י"ח עי"ש. יש לציין שכנראה המחבר הבין כן גם בדעת הב"י, וכפי שכתבתי שספרו מושתת הרבה על דברי הב"י. ובפרט בספר שולחן הפנים, שהוא קיצור דברי השו"ע, ואם כתב כן בהקדמת הספר זה אומר שכך הבין בדעת השו"ע.

ברכות ברוך שאמר, ישתבח, וברכות ק"ש לנשים. המחבר כתב בספרו רק את ברכות השחר, ללא ברכות התורה, ולאחר מכן פסוק ראשון של שמע ישראל ולאחר מכן תפלת העמידה. וכתב בעמ' 65: ואם למישהו נדמה שמשוהו חסר כאן, אין זה אלא שהיא רגילה לומר יותר ממה שהיא חייבת, וכאן לא ניתן יותר ממה שהיא מחויבת. ואם היא רוצה לומר כהרגלה – (ו)תוכל לאמרה כאשר נהגה לומר קודם לכן ע"כ. חזינן מיניה שאע"פ שאין 'חובה' לנשים לומר ברכות אלו [משום שהזמן גרמן] ולכן לא כתב אותן בסידורו, מ"מ אם 'רצו' נשים לאומרו רשאות הן. וכיון שהמחבר אזיל בדעת הב"י בד"כ, והוא פסק בסי' י"ז שטוב שנשים לא יברכו על מ"ע שהז"ג עי"ש – ע"כ שמה שהמחבר פסק שאם רצו לברך ברכות אלו רשאות, זה משום דס"ל שכל האיסור הוא משום 'וציונו', ובברכות השבח אין איסור לנשים לברך, וכפי שהארכתי בספרי הנ"ל בח"א סי' י"ד עי"ש.

ברכת התורה לנשים. המחבר לא כתב את ברכות התורה אלא את ברכות השחר. חזינן מיניה שהוא סובר שאין חובה לנשים לברך ברכות התורה אלא לכל היותר הן 'מותרות' לומר אותן [וכך נראה ממה שהעתקנו לעיל בשמו שמותר לנשים להוסיף את כל מה שהורגלו לומר], וכלשון מהרי"ל שהובא בב"י בסוף סי' מ"ז עי"ש. והשו"ע בסוף סי' מ"ז כתב נשים 'מברכות' ברכות התורה. ודנו האחרונים האם לשון זו 'חובה' או 'רשות'. ובספר שולחן הפנים שם השמיט הלכה זו, ויתכן שהבין שזו רשות, או שלא נהגו שנשים מברכות ברכה זו ולכן השמיטה, וכפי שהאריך בכעין זה בהקדמתו לספר [בלשון הקודש], שדברים שלא נהגו כדעת השו"ע אינו כותבן עי"ש.

סדר נטילת הידים בבוקר. בעמ' 67 כתב: בבוקר תרחץ את גופה וכו' ואחרי שנקתה את גופה תרחץ את הידיים ותיטול שלש פעמים בזו אחר זו בכל אחת מהן, ותשפשף זו בזו ותרחץ את הפנים ותאמר בא"י וכו' ענט"י עי"ש. ומבואר מדבריו שהנטילה היא 'ברציפות' ולא 'לסירוגין'. וכ"כ יותר להדיא בספרו שולחן הפנים בסי' ד' בביאור דברי השו"ע שם [למרות

שאינ מפורש כן בשו"ע]. וז"ל [מתורגם לראשונה מלאדינו]: יקפיד לשפוך על הידיים מים שלוש פעמים ברציפות על כל אחת, כי ראוי לדעת שיהיו כל שלוש הפעמים ברציפות, תחילה על האחת ושלוש פעמים אחר כך על השנייה ע"כ. וזה כדעת התולעת יעקב והסדר היום [שהובאו בכנה"ג בהגה"ט סי' ד' אות א' ובכה"ח שם אות י"ב], ולא כדעת האר"י והאחרונים שנמשכו אחריו שצריך 'לסירוגין'.

רחיצת הפנים לפני הברכה והניגוב. עוד מבואר מדבריו שרוחצים את הפנים לפני הברכה, ואין בזה לא משום רוח רעה ולא משום הפסק. ועי' בשע"ת בסי' ד' אות א' שהביא מחלוקת אחרונים בזה, וכתב שהמנהג הוא כסברת המחבר הנ"ל עי"ש

ברכות שלא עשני גויה ושפחה. בעמ' 70 כתב שלא עשני 'גויה', שלא עשני 'שפחה'. וזה כנוסח היעב"ץ בסידורו וכן החיד"א בקשר גודל [שהובאו בכה"ח בסי' מ"ו אות מ"ב], ולא כנוסח האשכנזים שגם אשה אומרת שלא עשני 'גוי' ו'עבד' - עי' בפסקי תשובות סי' מ"ו אות י"ב.

ברכת שעשני כרצונו. לא הזכיר שם ברכת שעשני כרצונו כלל, ומבואר דס"ל שאין לאומרה בשו"מ וכפי שכתבו הרבה אחרונים - עי' בכה"ח שם.

גר אינו מברך שלא עשני גוי. עוד כתב שם שאם היתה גויה מלידה והפכה ליהודיה לא תאמר את הברכה. וזה כדעת הרמ"ה שהובא בב"י, וכפי שהעלו האחרונים - עי' בכה"ח שם באות ל"ו.

ברכות השחר כשלא התחייבה בהן. בעמ' 71 כתב שאם הלכה לישון לכושה לא תאמר מלביש ערומים וגם לא אוזר ישראל ועוטר ישראל. וזה כדעת הב"י בסי' מ"ו ס"ח, שפסק כדעת הרמב"ם בזה.

תשלומין לאשה שלא התפללה. בעמ' 83-84 הביא את כל דיני תשלומין בכל התפילות לאשה ששכחה, ואף כתב שצריכה האשה להיזהר בע"ש וערב חג להתפלל מנחה, אף אם היום קצר עי"ש. ולשיטתו שאשה חייבת בכל התפלות וכו"ל.

ברכת ענט"י לסעודה - לאחר הנטילה לפני הניגוב. בעמ' 86 פירט באורך את סדר הנטילה, וכתב שלאחר שתיטול על כל יד ב' פעמים תשפשף יד אחת בשניה ובין האצבעות ותברך ואח"כ תנגב היטב עי"ש. וכדעת התוס' והרא"ש המובאים בב"י בסי' קנ"ח סי"א, ודלא כדעת רי"ו המובא שם שמברכים בין הנטילה הראשונה לשניה, שכמותו פסק השו"ע שם. ויש לציין שגם בספרו שולחן הפנים בסוף סימן קנ"ח כתב: יאמר את הברכה לפני שמנגב את ידיו ע"כ. וזה לא כפי המופיע בשו"ע שם, אלא כפי שהבין הרמ"א שכתב: גם יכול לברך עליהם קודם הניגוב וכו' עי"ש. הרי שגם לשו"ע ניתן לעשות כן, ואפשר שכך נהגו בזמנו של המחבר, וזה גם יותר קל מאשר לברך בין ב' הנטילות, ולכן העתיק כן בסתמא.

נשים בקריאת שמע שעל המטה. בעמ' 90 הביא רק את ברכת המפיל ולא את ק"ש שעל המטה. וכנראה ס"ל שאשה פטורה מק"ש, שהיא מטעם לימוד תורה [וכסברת המג"א בסי' רל"ט אות ב' והפמ"ג שם] וחייבת בהמפיל [וכדעת הערוך השולחן בסי' רל"ט סוף אות ו'].

ברכת הדלקת נר של שבת קודם ההדלקה. בעמ' 92 כתב: קרוב לשקיעת החמה תדליק נר של שבת. וצריך שלפני שתאמר את הברכה תגיד: אינני מקבלת את השבת אע"פ שהדליקה, עד שתהיה שבת, ואח"כ תאמר בא"י וכו' להדליק נר של שבת, ולא תוסיף עוד מילים*. ואח"כ תדליק ע"כ. ומפורש להדיא בדבריו שההדלקה היא לאחר הברכה, כדין כל המצוות שמברך עליהן עובר לעשייתן.

תנאי מועיל ומומליץ לכתחלה לאשה שלא תקבל שבת בהדלקה. עוד מפורש בדבריו שיכולה להתנות לכתחלה שאינה מקבלת את השבת בהדלקה, ואף המליץ לעשות כן. וכן מבואר בדבריו בספר שולחן הפנים בסי' רס"ג בדעת השו"ע, וז"ל: ויש מי שאומר שכיון שהדליק נר שבת מיד חל עליו שבת ואינו יכול לעשות מלאכה, ולכן נוהגות מקצת נשים שאחר ההדלקה משליכות מידן את הפתילה שהדליקו בה ואינן מכבות אותה. 'ולכך נותנים פתרון' שיעשה תנאי קודם שידליק ויאמר שאינו מקבל שבת עד שיאמרו 'מזמור שיר ליום השבת ע"כ. הרי שכתב שהתנאי הוא פתרון מומליץ, כדי שלא לקבל שבת בהדלקה.

וכן העליתי בשני נידונים אלו בקובץ מנורה בדרום שבט תשפ"ד, והוכחתי שמנהג הספרדים הקדום היה לברך לפני ההדלקה, ושמותר לכתחלה לספרדים להתנות שלא לקבל שבת בהדלקה עי"ש. ודברי המחבר הנ"ל הם סייעתא גדולה לדברי.

מועיל תנאי להזיז את הנרות לאחר שכבו. בעמ' 92 כתב: ואם יש צורך להזיז את הנר אחרי שכב מן המקום שהדליקה צריך שתאמר: אני שמה פה את הנר בכונה להזיזו מחר ע"כ. וכהכרעת הב"י בסי' רע"ט ס"ד דכיון דמוקצה דרבנן כדאי הם הנך רבנותא דשרו לטלטל על ידי תנאה לסמוך עליהם, עי"ש.

ברכת הדלקת נר יום טוב. בעמ' 92 כתב שבנר של יו"ט תאמר בא"י וכו' להדליק נר של יו"ט. וזה כדברי הב"י בסי' רס"ג ע"פ חכמי אשכנז לברך על נר יו"ט. ועי' מה שכתבתי בתורת הקדמונים ח"א סי' מ"ח בענין זה.

במוצ"ש מברכים על הריח בורא 'מיני' בשמים. בעמ' 106 בענין ההבדלה כתב: ותיקח דבר מה בעל ריח ותאמר בא"י אמ"ה בורא 'מיני' בשמים ע"כ. וכ"ה בסתמא בסידורי ספרד הקדומים [נאפולי ר"נ, ונציה רפ"ד ועוד]. ונראה מדבריהם שעל כל סוגי הריחות היו מברכים כן, וכפי שכתבו אחרוני אשכנז המובאים במ"ב בריש סי' רצ"ז עי"ש. והכה"ח שם כתב שמנהג בני ספרד לברך על כל מין כברכתו עי"ש. אולם זהו מנהג של הדורות האחרונים, אבל בתחלה נהגו בספרד לברך רק מיני בשמים וכו"ל.

זמן הדלקת נרות חנוכה - בשקיעת החמה. בעמ' 114 כתב: בלילה מיד אחרי שקיעה החמה תדליק את נרותיה, ולפני שתדליק תאמר בא"י וכו' להדליק נר חנוכה. הרי שנקט למעשה כדעת הרמב"ם המובא בב"י בסי' תער"ב שההדלקה היא עם שקיעת החמה ולא 'בסוף' שקיעת החמה. ובספרו שולחן הפנים בסי' תער"ב כתב כלשון השו"ע: הדלקת נרות חנוכה צריכה להיות 'בסוף'

(א). עיין בסוף המאמר מה שהבאנו מעוד מקומות שהזהיר לנשים לא להוסיף מילים בין הברכה לעשיית המצוה.

[אקאבאנדושי] שקיעת החמה, לא לאחר ולא להקדים ע"כ. ונראה שכונתו היא בסיום שקיעת 'גלגל' החמה, שזו השקיעה שלנו, כיון שבסי' רס"א ורצ"ג לא הזכיר כלל את דעת ר"ת – עי' מה שכתבתי באורך בח"א סי' ק"ו.

במוצ"ש מבדילים ואח"כ מדליקים נרות חנוכה. בעמ' 116 כתב: ליל יום ראשון תאמר הבדלה ואח"כ תדליק ע"כ. ובב"י בסי' תרפ"א הביא מחלוקת לגבי 'בית הכנסת', שלדעת תה"ד מדליקים נר חנוכה קודם, ולדעת האבודרהם מבדילים קודם. ונחלקו האחרונים שם מה הדין בבית. ובדברי המחבר הנ"ל מבואר שבבית מבדילים קודם [אלא שיתכן שלדעתו גם בבית הכנסת כן, וכדעת האבודרהם].

נשים גומרת את ההלל בכרכה בחנוכה. בעמ' 116 כתב: אחרי תפילת העמידה תאמר הלל שלם כפי שיצווה להלן בליל פסח, ולפני שתגיד תאמר בא"י וכו' לגמור את ההלל. וזה כפשט דברי התוס' בסוכה ל"ח ע"א שדייקו התוס' שנשים חייבות בהלל שאף הן היו באותו הנס, ודלא כרמב"ם בפ"ג מחנוכה הי"ד עי"ש. ועי' בח"ג סי' ע"ד שהעליתי למעשה שיש לחוש לסב"ל בזה. חיוב נשים בשתיית יין בפורים. בעמ' 122 כתב: וביום תעשה את ארוחתה עם שתיית מנה אחת יותר של יין מזה שהיא רגילה אליו ע"כ. ומבואר שנשים גם צריכות לשתות יין מנה אחת יותר מהרגלן. והאחרונים בסי' תרצ"ה דנו בזה. וכמדומה שהמחבר הנ"ל הוא המקור הקדום ביותר שכתב במפורש בזה.

גדר חיוב שתיית היין בפורים. מה שכתב שתשתה מנה אחת יותר של יין מזה שרגילה אליו – כן כתב יותר באורך בספרו שולחן הפנים בסי' תרצ"ה וז"ל: חייב אדם לשתות בפורים יותר ממה שרגיל. אם רגיל לשתות שלוש כוסות ישתה ארבע, ואם רגיל לשתות ארבע ישתה חמש ע"כ. וכדעת הארח"ח שהובא בב"י וכן ברמ"א. וחזינן שהמחבר הנ"ל פירש כן גם בדעת השו"ע. נשים במשלוח מנות ומתנות לאביונים. שם כתב: ותשלח שני דברי אוכל לחברה אחת שלה, ושתי מתנות לשני אביונים כלומר מתנה אחת לכל אחד. וכל זה מוכן אם אין לה בעל או אב, כי אם יש לה די במה שהוא נותן ע"כ. ועי' במ"ב בסי' תרצ"ה אות כ"ה בשם המג"א שכתב מדנפשיה שאפשר שיש לה בעל בעלה משלח בשבילה לכמה אנשים עי"ש. ומדברי המחבר הנ"ל נראה שגם הבעל לא צריך לשלח לכמה אנשים, אלא גם בנתינה אחת של הבעל – היא נגררת אחריו ויוצאת יד"ח.

נראה מדבריו שלא חוזרים על אי אמירת המלך המשפט. בעמ' 195 לגבי עשי"ת כתב שצריכה לומר המלך הקדוש במקום האל הקדוש, וכן מלך המשפט במקום מלך אוהב צדקה ומשפט: ואם נשכח ממנה לומר המלך הקדוש תחזור על תפילת עמידה ע"כ. ולא כתב לגבי המלך המשפט שצריכה לחזור. וגם בספרו שולחן הפנים בסי' תקפ"ב השמיט את ענין המלך המשפט [המוכא בשו"ע שם] וכתב: בעשרת ימי תשובה אומר המלך הקדוש והמלך המשפט. ואם טעה או שהוא מסופק בהמלך הקדוש חזור לראש העמידה. אם אמר האל הקדוש ונזכר מיד בשיעור שלא יוכל לומר יותר משלום עליך רבי ומורי ואמר המלך הקדוש אין צריך לחזור ע"כ.

(ב). פרופ' אורה שורצולד תרגמה ב'מסורות' כך י"ח עמ' 163 'בזהירות'. אולם התרגום הנכון הוא 'בסוף' וכלשון השו"ע.

ונראה דסבירא ליה כחילוק תר"י המובא בב"י שם, שכיון שכל השנה אנו אומרים 'מלך' אוהב צדקה ומשפט – לא חוזרים אם אמר כן בעשי"ת. ועי' בתורת הקדמונים ח"א סי' צ"א שהארכת בזה והעליתי כן לדינא. ודברי המחבר הנ"ל מסייעים למסקנת.

טבילה לנשים בערב יוה"כ. בעמ' 196 כתב: הנוהגות לטבול בערב כיפור לא יברכו ע"כ. ומבואר שאין בעיה לאשה לטבול בערב כיפור, ואין חשש לתקלה – עי' מה שציין בזה הפסקי תשובות בסי' תר"ו אות ח'.

הוספת 'נחם' בתשעה באב – בכל התפלות. בעמ' 213 כתב: תשעה באב. תאמר תפלת עמידה עד כסא דוד וכו' תכין. נחם וכו'. ונראה מדבריו שבכל התפלות אומרים כן, וכדעת רב עמרם והרא"ש והכל בו המובאים בב"י. וכפי שדייקן האחרונים גם מדבריו בשו"ע שם שבכל התפלות אומרים כן.

חתימת ברכת נחם היא מנחם ציון 'בבנין' ירושלים. כך הנוסח המדויק בחתימה שם: קונסולאן ציון 'קון' פ'ראגוה 'די' ירושלים' ע"כ. וכפי שהגיה גם בספרו 'אות אמת' שצריך לומר 'בבנין' ולא 'ובונה'. ועי' בענין זה בתורת הקדמונים ח"ב סי' ע"א שהעליתי לקיים את המנהג הקדום לחתום 'ובונה' ירושלים.

בברכת המזון אין האשה מזכירה ברית ותורה בברכת הארץ. בעמ' 217 בנוסח ברכת המזון כתב: ארץ חמדה טובה ורחבה ותורה וחיים ומזון ועל שהוצאתנו וכו'. ולא כתב ועל בריתך וכו' ועל תורתך וכו'. וזה על פי דברי הב"י בסי' קפ"ז בשם הכל בו בשם הראב"ד שנשים לא מזכירות ברית ותורה כיון שלא שייכות בהן. וכ"פ הרמ"א בהגהת שו"ע שם. אולם הב"י בספרו בדק הבית חלק על דברי הראב"ד הנ"ל עי"ש, וכן העלו האחרונים וכפי שכתב הכה"ח שם באות כ'. ובדאי שגם הרב בנבנישתי היה מודה לזה אם היה רואה את דברי הב"י בבד"ה, שלא נדפסו בזמנו.

חתימת הברכה השלישית היא בונה ירושלים. בעמ' 218 בחתימת הברכה לא כתב בונה 'ברחמי' ירושלים, כפי שהיה בסידורי ספרד בדורו וגם בדור שלאחריו, אלא כפי שכתב הב"י בסי' קפ"י בשם הארח"ח והכל בו שאין לומר 'ברחמי' שהרי כתוב ציון 'במשפט' תפדה עי"ש. וכ"כ הרב בנבנישתי בהגהותיו לסידור 'סדר קדושה' בסוף ספר אות אמת על סידור ונציה רפ"ד, ששם איתא בונה 'ברחמי': הכלבו וארח"ח כתבו שאין לאומרו ע"כ.

לא הזכיר 'הרחמן' בסוף ברכה רביעית. סיום ברכת המזון לנשים הוא במילים 'וכל טוב'. וזה כפי שהקדים שלא כותב אלא דברים המחוייבים, והרחמן אינו מחויב.

שכח יעלה ויבא בבהמ"ז בשבת ור"ח חזור. בעמ' 223 כתב: ואם לא נזכרה עד שהתחילה את הברכה של לעד האל בשבת או ביו"ט בסעודת הערב או הבוקר תחזור לומר את הברכה מן

ג). ולא כפי שתורגם שם 'ובונה'. ובעמ' 224 לגבי ברכת המזון לאבילים הנוסח במקור הוא כנ"ל, ושם תורגם לנכון 'בבנין'.

ד). 'אי לי'. צ"ע, שהרי לא הזכיר 'בריתך' 'ותורתך', אז איך הזכיר כאן 'ותורה'. ואפשר לתרגם 'וחוק', והכונה לחוקי המצוות, וכמו בסוף הברכה 'ועל חוקי רצונך שהודעתנו', וצ"ע.

ההתחלה. אבל בר"ח לא. אבל אם זה שבת ור"ח תחזור אם לא אמרה את של ר"ח אפילו אם אמרה את של שבת. וכן תעשה בחוה"מ שחל בשבת ע"כ. וזה כדעת ר' יחיאל שהובא בטור והרשב"א שהובא בב"י בס' קפ"ח ס"ז, ודלא כר' יוסף שהובא שם. והשו"ע שם פסק כדעת ר' יוסף, וכ"כ בבד"ה משום סב"ל. וכפי שכתבנו לעיל שסדר נשים חובר לפני השו"ע, וכמובן לפני הדפסת בדק הבית, והבין המחבר שהעיקר הוא כדעת ר' יחיאל והרשב"א. ואכן בספרו 'שולחן הפנים' בס' קפ"ח העתיק את דברי השו"ע: אם חל ראש חודש בשבת ואמר 'רצה והחליצנו' ולא אמר 'יעלה ויבוא', ולא נזכר עד שהתחיל ברכת 'הטוב והמטיב', לא יחזור ע"כ.

מטעמת צריכה ברכה כשבולעת. בעמ' 229 כתב: הטועמת תבשיל – אם טעמה בכוונה להוציאו מן הפה לא תאמר ברכה, אבל אם טעמה כדי לבלעו תאמר ברכה, את הברכה ההולמת ע"כ. וזה כדעת הי"א שהביא השו"ע בס' ר"י. ובב"י שם פסק להדיא כהבנתו בדעת הרי"ף והרמב"ם שאף כשבולעת לא צריכה ברכה ע"ש. ואכן בספרו שולחן הפנים בס' ר"י העתיק את לשון השו"ע שם: הטועם את התבשיל אינו צריך לברך עד שישתה רביעית, ואפילו אם בלע אותו. ויש אומרים שאם בלע צריך לברך, ושאינו פטור מברכה אלא כשמחזיר ומוציא, ואז אפילו על הרבה אינו צריך לברך ע"כ.

ברכת יין מבושל – שהכל. בעמ' 230 כתב: על בשר או חלב או גבינה או דג או ביצים או דבש או חמאה או יין מבושל' כאשר תאכלם או תשתה אותם בלי לחם תאמר תחילה את הברכה הראשונה על המים ואחר האכילה תאמר את האחרונה ע"כ. ולשון זה היא לשונו של 'סדר ברכות' בסידור רפ"ד עמ' תס"ב ע"ש, וכך היה מנהג ספרד הקדום לברך על יין מבושל שהכל – עי' מה שכתבתי בתורת הקדמונים ח"ב סי' מ"ט. אולם בספרו שולחן הפנים בס' ר"ב ס"א העתיק את לשון השו"ע שם שמברכים על יין בורא פרי הגפן בין חי בין מבושל ובין 'מתובל' [קונדיטון].

פרי שספק עץ ספק אדמה – מברכים עליו שהכל. בעמ' 233 כתב: היתה מסופקת אם זה מעץ או מאדמה תאמר את הברכה הראשון על המים, ואת הברכה הזאת תאמר בכל דבר שהוא שאינה יודעת איזו ברכה יש לברך ע"כ. וזה כגירסת הרמב"ם שהובאה בב"י בס' ר"י, וכנראה שהמחבר חשש לרמב"ם לכתחלה. וכפי שכתבנו לעיל – כנראה שחיבור זה נכתב לפני הדפסת השו"ע, ולכן הכריע מדעתו כדעת הרמב"ם, וכפי שהכריעו עוד אחרונים – עי' בכה"ח בס' ר"י אות ד'. ואכן בספרו שולחן הפנים בס' ר"י ס"א העתיק את לשון השו"ע שם: אמר על פרי העץ 'בורא פרי האדמה', יצא ידי חובה. אבל אם אמר על פרי האדמה 'בורא פרי העץ', לא יצא ידי חובה. לכן, אם הוא מסופק בפרי מסוים אם הוא מעץ או מהאדמה, יאמר 'בורא פרי האדמה' ע"כ.

לא מברכים על עשיית מעקה. בעמ' 238 הביא את דיני מזוזה, וכתב שמברכת עליה, ולאחר מכן הביא גם את דיני חלה וכתב שמברכת. אולם לגבי מעקה כתב בסתמא: כן היא חייבת לעשות מעקה בגובה עשרה טפחים מסביב למרפסת ולמדרגות ולבאר שלה ע"כ. ולא כתב שום ברכה. ונראה דס"ל שאין מברכים על עשיית מעקה, וכפי דעת חלק מהראשונים והאחרונים – עי' בספר הליכות עולם ח"ז עמ' קע"ה והלאה [ושם העלה שיש לברך ושכן המנהג ע"ש].

נוסח ברכת הפרשת חלה הוא להפריש 'חלה'. כן כתב בעמ' 240. וזה כדעת הרמב"ם המובא בב"י ביו"ד בסי' שכ"ח, וכנוסח ספרד הקדום. ובספרו שולחן הפנים ביו"ד סי' שכ"ח העתיק את הנוסח המובא בשו"ע שם: להפריש 'תרומה'. אולם במהדורת תע"ג כתב המדפיס: וכיום נוהגים לומר "להפריש חלה" ע"כ. ועי' במה שהארכתי בתורת הקדמונים ח"א סי' קכ"ז שכן עיקר לומר להפריש 'חלה' עי"ש. ואין זה רק 'כיום' כפי שכתב הנ"ל אלא כך היה המנהג מלפני כן ואחרי כן.

מנהג הנשים היה להוסיף בקשות בין הברכה על חנ"ה לעשיית המצוה. בעמ' 240 כתב לגבי ברכת הפרשת חלה שמברכים להפריש חלה ולא תוסיף עוד מילים בעל פה לא בברכה זו כמו בברכה על נר השבת כמו בזו של הטבילה וכמו בכל ברכה שהיא, לא יותר ממה שיש כאן כמו שנוהגות כמה נשים לומר, כי כל המוסיף גורע ע"כ. וכנראה שהיו נוהגות להוסיף בקשות בין הברכה לעשיית המצוה, וכתב למחות בהן.

ברכת הטבילה היא קודם הטבילה. בעמ' 242 כתב: ולפני שתיכנס לטבילה תיטול ידיים כי נגעה במקומות מוצנעים ותאמר בא"י וכו' על הטבילה, ואח"כ תוציא את החלוק ותיכנס לטבול באופן שההלכה מצוה וכו'. ועוד האריך בפרטי הברכה בכמה אופנים, אולם המשותף לכולם הוא שהקפיד שיהיה עובר לעשייתן עי"ש, וזה כדעת השו"ע ביו"ד סי' ר' עי"ש.



בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב – ראש השנה^א

סימן א – בדין ר"ה לאילנות לענין שביעית

סיכום

[ד"ה תנן] תנן בריש ר"ה: באחד בשבט ר"ה לאילנות כדברי ב"ש, וב"ה אומרים, בחמישה עשר בו. וזה לענין ערלה, כפי שדרשו בגמרא מפסוק, וכן למעשה, אך לענין שביעית לא התבאר אם ר"ה הוא מתשרי לתשרי או מט"ו בשבט לט"ו בשבט. ובתוס' רע"א על המשניות כתב בפשיטות שר"ה לשביעית הוא א' תשרי, ושכן כתב הרמ"ז. וכן כתב הרמב"ם.

[ד"ה והטעם] והטעם נראה פשוט, שלענין שביעית יסוד קדושת הפירות הוא מכוח קדושת הארץ, שמתחילה בתשרי, בשונה מערלה ומעשר שהם דינים עצמיים בפירות, ולא דינים הנובעים ישירות מקדושת הארץ.

[ד"ה וראיתי] ובמקדש דוד כתב שגם לרמב"ם, החונט אחר ר"ה של שמינית ולפני ט"ו בשבט יפטור ממעשרות, שכן לענין מעשר שנתו היא השמיטה, ופירות שביעית פטורים מתרו"מ גם כשאינם הפקר. וזאת, כמבואר בירושלמי שאתרוג בן שישית הנכנס לשביעית הוא כאילו לענין שביעית, ואין בו קדושת שביעית, ומכל מקום נפטר ממעשרות בגלל היותו כירק לענין תרו"מ.

[ד"ה ולענ"ד] ולענ"ד יש לחלק, שאף על פי שגם דבר שאינו בקדושת שביעית נפטר ממעשר אם שנתו למעשר היא השביעית, מ"מ זה מותנה בכך שגדל בקרקע שיש בה דין שביעית הארץ. ודין זה הוא המחיל פטור על הפירות, למרות שאינם פירות שביעית, *שהרי נאמר על הפירות היוצאים מהקרקע דשבת הארץ: 'ויתרם תאכל חית השדה', ומזה למדו שמה חיה אוכלת ופטורה, אף אדם אוכל ופטור. וזאת, בשונה מפרי האילן שחונט לאחר ר"ה של שמינית, שאינו גידולי קרקע השובתת שבת הארץ.

[ד"ה ובעיקר] ובעיקר דברי המקדש דוד, עיין באור שמח שכתב שזו מחלוקת בירושלמי, ועיין קה"י יבמות ס' י. ודעת רש"י והר"ן, שפטור פירות שביעית מתרו"מ הוא רק מטעם הפקר, אך דעת התוס' שהפטור חל אף כשהפירות אינם מופקרים. ובחזו"א תפס בפשיטות שהחונט בשמינית חייב במעשר, וצידד שהמעשר הוא מעשר שני כדין שנה ראשונה, והוסיף שיש לחלק

א). בעקבי יעקב למסכתות נוספות התפרסמו בגיליונות קודמים: יומא - גיליון לב, סוטה - גיליון לה, ערכין - גיליון לו, מגילה ושקלים - גיליון לח, סוכה - גיליון מה, סדר זרעים - גיליון נו.

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה שגד

בין זה ובין אתרוג שישית שנלקט בשביעית שפטור וכנ"ל. [ד"ה ודבריו] ולא הסביר את החילוק, ואולי כוונתו לחילוק שהתבאר לעיל, בהערה על המקדש דוד.

הערות

קושי בחילוק בין אתרוג לחנטה בתחילת שמינית, וחילוק בין אתרוג לשאר הגידולים

שהרי. (א) באותו פסוק המצוטט כאן, נאמר 'תשמטנה ונטשתה', שהוא המקור לדין הפקר. ואם כן, קשה לי להבין כיצד ניתן לראות בפסוק זה התייחסות לפירות שאינם קדושים ומופקרים, שרק גדלו בקרקע מושבת.

(ב) אולם, לכאורה יש לדחות את ראיית המקדש דוד באופן אחר: באתרוג יש פיצול מיוחד וחריג בין הגדרתו לעניין תרו"מ ובין הגדרתו לעניין שביעית, ופיצול זה הוא שיוצר את המצב שבו אף שמצד הגדרתו לעניין תרו"מ אין פטור, באה הגדרתו לעניין שביעית ומחילה פטור. אך בשאר הגידולים אין פיצול, ולכן ההבנה הפשוטה היא שההגדרה לשני העניינים אחת היא. ולכן, כפי שחנטה בין ר"ה לט"ו בשבט של שביעית מועילה להחיל קדושת שביעית ולפטור מתרו"מ, כך חנטה בין ר"ה לט"ו בשבט של שמינית מועילה להחיל דיני שמינית ולחייב בתרו"מ. ולסיכום, אין הנידון (שאר הגידולים) דומה לראיה (אתרוג).

(ג) מלבד כל זאת, הרי הפיצול של הירושלמי בין הגדרת אתרוג לתרו"מ ובין הגדרתו לשביעית, אינו אליבא דהלכתא, ולהלכה מפרישים תרו"מ על אתרוג הנלקט בשביעית (רמב"ם הל' מע"ש א, ה-ו והל' שמו"י ד, יב. ואף ראשונים שהכריעו אחרת מהרמב"ם, עכ"פ לא קיבלו להלכה את דברי הירושלמי הללו: ריבמ"ץ ביכורים ב, ו; ראב"ד הל' מע"ש שם; ויעוין עוד בסקירת השיטות באנציקלופדיה תלמודית, ערך חנטה, הערות 311-329; ונראה שכבר הבבלי בר"ה טו, א חלוק על הירושלמי, ואכמ"ל). ונראה אפוא שקשה להביא מדברי הירושלמי הללו ראיה לדינא בכלל, ולדעת הרמב"ם בפרט.

(ד) ומרוב פשטות הקושיה, נראה שהיא לא נעלמה מהמקדש דוד ומרבינו, שכל רז לא אניס להו. ונראה שהם הבינו שאף אם דברי הירושלמי לא התקבלו להלכה, עכ"פ הם מבוססים על הנחת יסוד שמאפשרת הפרדה בין ההגדרה לעניין שביעית ובין ההגדרה לעניין תרו"מ, והנחת יסוד זו לא נדחתה, ואף לא נאמר שיש חולקים עליה.

(ה) ועדיין צ"ע בזה, שכן לכאורה אפשר להבין בפשטות רבה שסברת החולקים היא בדיוק ערעור על הנחת יסוד זו, ומהיכא תיתי שהנחת היסוד מוסכמת ומקובלת להלכה. ובשלמא כשיש דין נתון במחלוקת, ובדרך אגב לומדים ממנו הנחת יסוד צדדית, ניתן לומר שגם אם הדין נדחה ההנחה נותרה, אבל בנידוננו הנחת היסוד אינה צדדית, אלא היא היסוד לדין עצמו, ואם כן, שפיר יש לומר שדחיית הדין מהווה גם דחייה להנחת היסוד. ונראה אפוא שהבא לומר שהנחת היסוד מקובלת להלכה, עליו חובת הראיה.

(ו) לסיכום: לא הקפנו את כל הסוגיה והמקורות, אבל מהעולה עד עתה נראה שמשתי סיבות אין להביא ראיה להלכה מדברי הירושלמי: (א) הם אינם אליבא דהלכתא; (ב) באתרוג יש דין מיוחד של הפרדה בין שנתו לשביעית לשנתו למעשר, ואין ללמוד ממנו לשאר הגידולים שבהם

שנה בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

אין דין של הפרדה. לפיכך, נראה בפשטות שהכלל הוא שכל שאין בו קדושת שביעית, חייב בתרומות ומעשרות.



סימן ב - במה שכתב ר"ת ז"ל בנודר על דעת לחלק בעצמו לשירצה

אינה בבל תאחר

סיכום

[ד"ה תוס'] ר"ת בתוס' פסק שצדקה שפוסקים לתת ביד גבאי ישנה בבל תאחר, אך נדר כללי לצדקה כשירצה אינו בבל תאחר. ובהגהות החת"ס כתב שזה כדין הגמרא בריש נדרים, באומר הריני נזיר כשארצה, שאינו בבל תאחר, ופירש הר"ן שכל עוד אינו רוצה אינו מאחר. והנה בסוגיה יש שני סוגי בל תאחר: על אמירה ללא הפרשה, ועל הפרשה ללא הקרבה. ובשלמא בסוג הראשון אינו עובר, וכדמסבר לה החת"ס, אך בסוג השני, לכאורה משהקדיש חלות כל מצוות הקרבן ובכללן בל תאחר.

[ד"ה והנה] ובגמרא לא התבאר האם גם בצדקה חל בל תאחר באמירה ללא הקדשה (ואף לפי מה שכתבו התוס' שבמעשרות אין בל תאחר על אמירה, לא דמי, שכן בצדקה אמירתו יוצרת את החיוב, בשונה ממעשר ובדומה לקרבנות). והרמב"ן והר"ן כתבו שכשאינו עניים מפריש ומניח. ונראה שאם התנה שיפריש כשירצה, מהני ואינו עובר, וכקרבנות וכו"ל, אך בהפריש ולא נתן אין התנאי של 'כשארצה' מועיל לפוטרו מבל תאחר, שכן זה ממון של צדקה, והוא מתנה על מה שכתוב בתורה.

[ד"ה ונראה] אמנם נראה לחלק בין צדקה לקרבנות: קרבן שהוקדש, נכנס להגדרה קבועה של קרבן ומקבל את כל דיניו. לעומת זאת, בצדקה ניתן לנודר בתנאים מסוימים, כגון לתת דווקא לעני מסוים, וכל זמן שלא הזדמן לו עני זה, הוא בגדר 'לא קיימי עניים', כמבואר ברמ"א. וכך גם במקדיש לצדקה עד דעת שיחלק בעצמו באופן שירצה, שאין בל תאחר כל עוד לא הזדמן עני שהוא רוצה לתת לו.

[ד"ה וכו"ז] וכל זה לשיטת החת"ס הנ"ל, אך לכאורה נראה שלפי שעה לא זכר את דברי הר"ן בסוגייתנו בראש השנה, שמבאר באופן אחר את שיטת ר"ת בנודר לצדקה כשירצה, שאין זה משום שדבריו הם כתליית הנדר בנסיבות מסוימות, אלא שהוא נחשב בעצמו לגבאי על המעות, ובגבאי צדקה אין בל תאחר.

[ד"ה אך] אך צ"ע, דלכאורה מה שבגבאי אין בל תאחר, הוא משום שהוא לא נדר ומהיכא תיתי להטיל עליו דין בל תאחר, וכמפורש בגמרא שאין בל תאחר ביורש מטעם זה. ואין זה דומה לנידון דידן, שהוא כן נדר. בנוסף, לשון הר"ן היא: 'והגובר, אם היה ממתין עד שיבואו עניים הגונים או מחלקם מעט מעט, אינו עובר', ומשמע שהמתנה ללא סיבה מוצדקת אינה בכלל זה, וצ"ע.

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה שנו

[ד"ה ואפשר] ואפשר שהאיסור שעליו כתב הר"ן שהגבאי אינו עובר, אינו כל תאחר אלא איסור גזל. אדם בעלמא שיש בידו מעות צדקה ויש לפניו עניים, והוא מעכב אצלו את המעות כדי לתת אותן לעניים אחרים, *עובר בגזל עניים, וכפי ששנינו במסכת פאה שמי שמניח אחד ללקוט והאחד לא, הרי זה גוזל את העניים. וכן במשנה נוספת: יתננה לעני שנמצא ראשון. ונראה שאף גבאי צדקה עובר אם הוא מעכב אצלו כסף ללא צידוק, אבל אם הוא מעכב כדי לקיים את החלוקה לפי סדרים שנקבעו על פי טובי העיר או חכם שבעיר, או אפילו על פי דעת עצמו, שפיר דמי, ואין בזה צד גזל. ועל זה השיב ר"ת שדין זה חל גם באדם הנודר על דעת שהוא יהיה הגבאי.

[ד"ה ויש] ויש נפק"מ גדולה בין החת"ס לר"ן, שלפי החת"ס גם אם לעולם לא ייתן, לא יעבור, שכן חיוב הנתינה מותנה ברצונו, ואם לעולם לא ירצה – לעולם לא יתחייב. לעומת זאת, לפי הר"ן אין היתר לעיכוב שאין לו הצדקה.

[ד"ה ועכ"פ] ועכ"פ, מבואר בר"ן דהוי כגבאי צדקה. ומכל מקום נראה שצריכים גם את טעם החת"ס, שהרי טעם הגבאי אינו שייך אלא באמר אפריש ולא נתן, אך באמר ולא הפריש, לא שייך כלל הטעם של הגבאי, ובהכרח יש לפרש כחת"ס.

[ד"ה ובעיקר] ובעיקר קביעת הר"ן שגם בצדקה יש בל תאחר כשאין עניים, אם אמר ולא הפריש, כן כתב גם הרמב"ם. ובמנ"ח הקשה, מה מועילה ההפרשה כשלעצמה ומכוח מה מוטל חיוב לבצע אותה. והרי ממה נפשך – אם יימצאו עניים יש חיוב לתת להם, ואם לא יימצאו אין חיוב. ע"כ. ובאמת מקור שיטת הר"ן הוא דימוי צדקה לקרבנות, ובקרבנות נאמר בגמרא שיש לאו על אמירה בלי הפרשה, ועל הפרשה בלי הקרבה. ובמנ"ח שהקשה, הבין שזה אמור דווקא בקדשים, שאי אפשר להקריבם בלי הקדשה קודם לכן, ולא בצדקה, שאפשר לתת אותה בלי הפרשה מוקדמת. ולדידו, מכיוון שאין כלל צורך בהפרשה, גם אין בל תאחר במניעתה. ובדעת הר"ן והרמב"ם, נראה שהחיוב בקרבנות על אמר ולא הפריש אינו משום שההפרשה צורך ההקרבה, אלא משום שההפרשה היא חלק מקיום נדרו, ובה נתפסת קדושה והקרבת נעשה ממון גבוה. וזה שייך גם בצדקה, *וכפוסקים הסבורים שגם בצדקה חל הכלל שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט.

הערות

קושי בחילוק בין גבאי צדקה לסתם אדם שהודמנה צדקה לידו לחלק אותה

עובר. (א) לכאורה נראה שאין בתורה מושג של 'גבאי צדקה'. וגבאי אינו מי שהתקיימה בו חלות המושג, או מי שמוכר ככ בציבור, או הגדרה מצמצמת אחרת, אלא כל מי שמחזיק בידו מעות שצריכות להגיע לעניים. ולכן, אין הבדל מהותי בין מי שתפקידו הקבוע הוא גבאי ובין סתם אדם שהודמנו לידו מעות צדקה, ושניהם צריכים לחלק את הצדקה לעניים בהפעלת שיקול דעת ובשום שכל. ולדוגמה, אדם שאינו גבאי אך חברו הביא לו מעות לצדקה, נראה שדינו כגבאי צדקה, והוא רשאי להימנע מלתת לעני מסוים כדי לשמור לעני אחר שזקוק לכך

שנו בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

יותר, ובלבד שהוא לא משתמש בסמכותו לצורך עצמו או לעיוותים אחרים, אלא פועל למען העניים. ולכאורה יש לדחות את הראיה מפאה, שכן בפאה יש צורך להפקיר ולעזוב, ואין זה דומה לגבאי צדקה (קבוע או מזדמן, כנ"ל) שתפקידו הוא לחלק, והבחירה למי לתת היא גופא חלק מסמכותו ומחובתו ומאחריותו. לפי זה, מה שנקט ר"ת שהנודר הוא כגבאי צדקה, אינו דין מיוחד בנודר, אלא בכל אדם שיש ברשותו כספי צדקה ותפקידו לחלקם, ואין חולק על כך.

(ב) אמנם מצאנו מושג של 'גבאי צדקה' ברב יוסף שאמר על עצמו שהוא יד עניים (ב"ק לו, ב). אך נראה שזו רק אמירה מקומית ואין לך בה אלא חידושה, לעניין יכולתו לזכות עבור עניים. אבל כאשר כבר הופקד כסף אצל אדם כדי שיחלק אותו לצדקה – אין הבדל מהותי בין מי שמוכר כגבאי או מוגדר כגבאי או עוסק בכך בקביעות ובין מי שהדבר הזדמן לידו.

(ג) ועכ"פ, אין בכל זה כדי לסלק את הערת רבינו על החת"ס, מכך שהר"ן בנדרים הבין את דברי ר"ת ממה שהבין החת"ס, דהיינו שלר"ן הנודר עצמו נחשב כגבאי ולא כחת"ס שהבין שהנדר תלוי בגורם אחר.

(ד) ואולי יש לדחוק מעט בלשון רבינו ולומר שאף הוא מסכים לכל זה, ולדידו זה גופא מה שבא ר"ת לומר, ואף שמלשון רבינו נראה שיש 'שם' של גבאי צדקה.

שיטת הרמב"ם בדין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט בצדקה

וכפוסקים. המנ"ח עצמו (השמטה בסוף מצווה שלו) דן בשיטת הרמב"ם בעניין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט בצדקה, יעו"ש.



סימן ג – בענין כל תאחר בצדקה

סיכום

[ד"ה ר"ה] בברייתא נאמר שעל חיובים שונים, וביניהם צדקות, כיוון שעברו שלושה רגלים עוברים בבל תאחר. ולכאורה זה סותר למה שאמר רבא שעל צדקה עוברים לאלתר משום שישנם עניים. ונאמרו בזה שלוש שיטות: (א) לר"ן, בצדקה אין דין שלושה רגלים, שכן דין זה מתייחס רק לחיובים השייכים למקדש, וצדקה אינה שייכת למקדש. ולכן אם יש עניים עובר מיד, ואם אין עניים אינו עובר אפילו בשלושה רגלים. ואזכור צדקה בברייתא הוא בכגון שלא הפריש, שבוה כולם עוברים בשלושה רגלים. (ב) לרשב"א, צדקה בקרבנות לעניין לאו דכל תאחר ועשה ד'ובאת'... והבאת', ודברי רבא מתייחסים לעשה אחר, של מוצא שפתיך תשמור. (ג) לתוס', כשיש עניים עובר לאלתר וכשאינן עניים עובר בשלושה רגלים.

[ד"ה והרשב"א] הרשב"א הקשה על שיטת התוס', שאם כשאין טורח הבאה עובר מיד, אז נאמר כך גם בקרבנות, כגון שהוא וקרבו מצויים בירושלים או בעזרה, שיעברו מיד, ולא שמענו כן בשום מקום. ובדעת התוס', נראה לומר שמכיוון שהתורה הרשתה להתעכב שלושה רגלים, אין זה בגדר איחור, וכהלוואה לזמן קבוע, שבתוך הזמן אין באי-הפירעון איחור כלל.

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה שנה

[ד"ה אכן] אכן, יש לומר שכל חיוב מצווה סתמי ללא קביעות זמן, הוא חיוב מיידי, ואף שאם יקיימו לאחר זמן לא יהיה כעובר על המצווה. ומהרי"ט כתב שהנשבע שלא לשאת אישה שבע שנים, הרי זה נשבע לבטל את המצווה, ואף שיכול לישא לאחר מכן. ואף הרשב"א, שכתב ששבועה דומה חלה מכוח היכולת לקיים את המצווה אחר כך – נראה שמודה שהאדם מחויב לקיים את המצווה מיד, והוא רק סובר שאין כאן נשבע 'לבטל' את המצווה, משום שיש לה תשלומין. וזה מוכח ממה שכתב בשם הרמב"ן שעשה דוחה לא תעשה אף כשיתאפשר לקיים את העשה בעתיד מבלי לדחות את הלאו.

[ד"ה ועיין] המחנה אפרים האריך בעניין נשבע סתם, האם מחויב לקיים מיד, והביא מתשובת הריב"ש במי שנשבע להזמין את בתו לנישואין ולא קבע זמן, שחייב לעשות זאת מיד (ובאמת נראה שלא כל הנדרים והשבועות שווים, והכל לפי דרך העולם ואומדן כוונתו). ולפי זה נראה שבכל נודר חל חיוב מיידי לקיים, אלא שכל תאחר נאמר רק במאחר שלושה רגלים. וזאת, בשונה מהנכתב *לעיל, שבאיחור רגע אחד יש בל תאחר, אלא שבקרבנות ניתנה רשות להתעכב.

[ד"ה ונראה] ונראה שנחלקו בזה התוס' והרא"ש: נאמר בגמרא שהאומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר, הרי זה נזיר לאלתר, שמא ימות. ופירשו התוס' שעובר בבל תאחר אף ללא שלושה רגלים, אך הרא"ש כתב שעובר בשלושה רגלים. ומוכח שהתוס' סבורים שיש בל תאחר מיידי, אלא שבסתם נדרי קרבנות ניתנה רשות להתעכב שלושה רגלים, ולכן אין זה איחור. אך מהרא"ש נראה שאזהרת בל תאחר במהותה חלה רק בשלושה רגלים (ומה שצריך את הטעם של חשש מיתה, ואין די בכך שהנודר סתם מחויב להביא מיד ועובר בשלושה רגלים בבל תאחר – עי' קה"י נדרים סי' ג).

[ד"ה ונתבאר] נמצא שלתוס', המאחר שעה אחת עובר בבל תאחר, ומה שבהקדשות וקרבנות אין עובר עד שלושה רגלים, הוא משום שעד אז לא הגיע זמן הפירעון. כן עולה גם מדברי התוס' במקום אחר, שהקשו על הדין שחייבי ערכין עולה ושלמים ממשכנים אותם, ואילו חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנים אותם, משום שמכיוון שקרבנם בא לכפרה, הם אינם משהים אותו. והקשו התוס', ממה נפשך: אם עדיין לא עברו שלושה רגלים, מדוע למשכן, הרי עוד לא הגיע זמן התשלום; ואם כבר עברו, מדוע לא למשכן על חטאות ואשמות. ותירצו שלא עברו, אך ניכר על האדם שהוא מתעצל. ומקושייתם מוכח שעד שלושה רגלים עדיין אין תביעה וחיוב, ולכן אלמלא התירוץ אין מקום למשכן, ואף שמבואר בגמרא שכבר קיים שעבוד נכסים מדאורייתא בחיובי קרבנות.

[ד"ה ולפ"ז] ולפי זה, יש לחלק בין קרבנות והקדשות ובין צדקה, שבצדקה החיוב הוא ממוני ומיידי, ככל חיוב ממון סתם, וכמבואר בגמרא שאין נותנים זמן לתשלום חבלות, ואפילו בבושת שלא חיסרו ממון אין נותנים לו אלא שלושים יום להתעכב. והמתחייב לזון את בת אשתו חמש שנים, מחויב להתחיל לזונה מיד, כמבואר בירושלמי, והריטב"א למד מזה לכל התחייבות, והובא באחרונים.

שנט בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

[ד"ה ומעתה] ויש לעיין האם צדקה בכלל חיובי הממון המידיים או כקרבנות, שהחיוב חל רק אחר שלושה רגלים. ונראה שהדבר תלוי בשאלה האם צדקה נעשית ממון עניים או שאינה אלא כהפקר לעניים. ונראה שנחלקו בכך ראשונים.

הערות

פתיחת הפניה בתוך הסימן שלנו

לעיל. סד"ה והרשב"א.

סימן ד – בענין בל תאחר בקרבן פסח

סיכום

[ד"ה בדף] בברייתא נאמר שעוברים על קרבן פסח בבל תאחר, ובגמרא הקשו שהרי יש לו זמן קבוע, וביארו רש"י ותוס' שמכיוון שכן, יעבור מיד על בל תאחר, ללא שייכות להמתנת הרגלים שנאמרה בקרבנות אחרים. אך הטורי אבן כתב שאפשר לפרש שבפסח אין בל תאחר משום שמעיקרא אין אפשרות לאחר את הקרבנות, ולכן לאו דבל תאחר אינו מתייחס אליו כלל.

[ד"ה ונראה] נראה שהטורי אבן הולך לשיטתו בעניין הוספה על תקיעות השופר בר"ה, שהקשו התוס' והרי עובר בבל תוסיף, והרשב"א תירץ שאין בל תוסיף בעשייה על פי תקנת חכמים, והוסיף שכן גם בל תגרע, כגון בהימנעות מתקיעה בר"ה שחל בשבת. ועל כך השיב הטורי אבן שביטול מצוות עשה לגמרי אינו בכלל בל תגרע, אלא דווקא קיומה באופן חסר, שיש בו גריעה, כמו נתינת דם אחת בקרבן שטעון ארבע נתינות. וכעין זה הבין בסוגייתנו, ש'בל תאחר' *אינו שייך במי שמבטל את המצווה לגמרי, ולכן לא שייך בל תאחר בפסח.

[ד"ה אמנם] אמנם בירושלמי מבואר כרש"י ותוס', ונראה שהירושלמי לא היה לפני הטורי אבן. איברא, דגם המאירי פירש כטורי אבן, וצ"ע מהירושלמי.

[ד"ה ואכתוב] ובביאור מהלך דברי הירושלמי, נראה שלאחר שפשטו מהברייתא שיש בל תאחר בפסח בזמנו, הקשו פשיטא, דהא נדחה לגמרי מהקרבנה, ותירצו שהחידוש הוא שאף שפסח שלא בזמנו ראוי לשלמים, עדיין עובר על בל תאחר. וזאת, או במי שנמנה על פסח אחר, או במי שפשע ולא נמנע, וכמו שכתב האמרי ברוך שעיקר הבל תאחר הוא בחפצא של הקרבן שלא הוקרב, ולא מפני שהגברא אחר. ומסיים הירושלמי שלאור הקביעה שפסח שלא בזמנו ראוי לשלמים, אם כן נותרה השאלה האם עובר מיד בבל תאחר.

[ד"ה אח"כ] אחר כך הירושלמי עוסק בעניין אחר, ואז נאמר: 'ר' אבין בשם רבנן, דאמר: באומר הרי עלי עולה להביאו בשני בשבת, כיון שבא שני בשבת ולא הביאה – עובר'. ומהלשון 'דאמר באומר' נראה שיש כאן התייחסות לדברים שנאמרו לעיל. ונראה שבא לפשוט את הבעיא הנ"ל ולדמותה למי שנדר להביא עולה בשני בשבת, שמכיוון שעבר אותו יום ולא הביאה, עובר

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה שס

בבל תאחר, אף שהיא עדיין ראויה. ובדומה לכך עובר בבל תאחר בפסח, אף שעודנו ראוי לשלמים. ובטעות נשמט המאמר ממקומו והודפס מאוחר יותר, וטעויות כאלה מצויות בירושלמי, והסיבה להן היא שסופר השמיט, ולאחר שגילה את ההשמטה הוא כותבה על הגיליון, והסופר שאחריו מחזיר אותה לגוף הדברים מבלי לדעת את מיקומה המדויק.

הערות

משמעות הדבר לקרבן שאינו פסח ונמנעים לגמרי מהקרבן

אינו. לפי זה, גם בקרבן רגיל שאינו פסח, אין בל תאחר אם נמנעים לגמרי מהקרבן, אלא רק אם מקריבים אותו באיחור. ולכאורה דבר זה אינו במשמעות דברי חז"ל והראשונים.

סימן ה – בענין בל תאחר בבכור

סיכום

[ד"ה ר"ה] בגמרא דרשו מ'כי דרוש ידרשנו' – לרבות בל תאחר לחטאות ואשמות ועולות ושלמים. רש"י כתב שבריבי זה כלולים גם בכור ומעשר, שהם קרבנות חובה כחטאות ואשמות. התוס' חלקו וכתבו שדרשה זו אינה מרבה בכור, שכן הברייטא ממשיכה ואומרת: 'ה' אלקיך – אלו צדקות ומעשרות ובכור', הרי שבכור נלמד מהסיפא של הפסוק ולא מ'כי דרוש ידרשנו'. והמהרש"א כתב שנראה שרש"י לא גרס בכור בילפותא שבגללה התוס' חלקו עליו.

[ד"ה ולולי] ואלמלא דברי המהרש"א, היה נראה לבאר בדעת רש"י שבבכור יש שני סוגי בל תאחר: א. הוא קרבן ויש להקריבו. ב. הוא מתנת כהונה ויש להביאו לכהן. הסוג הראשון חל בכגון שכבר הביאו מחיים לכהן וכבר יצא ידי הסוג השני. ומצב הפוך הוא בעל מום, שאין בו מצוות הקרבה אלא רק מצוות נתינת לכהן (וכשיטת התוס' במקום אחר, שיש בל תאחר במתנות כהונה ובמתנות עניים, ובמקום נוסף נראה שהתוס' הסתפקו בזה).

[ד"ה ועפ"ז] לפי זה מיושבים דברי רש"י, ודבר הלמד מעניינו הוא, שהילפותא הראשונה עוסקת בקרבנות שיש להקריב, והשנייה עוסקת במתנות שיש לתת (ורש"י פירש שמעשר המוזכר שם הוא מעשר דגן), ובכור כלול בשתי הקבוצות ולכן הוזכר בשתי הילפותות (אך עיין במהרש"א שהביא ראיה מלשון רש"י לדבריו הנ"ל).

[ד"ה והנה] והנה, הקביעה דלעיל שכהן שקיבל לידיו בכור תם עובר בבל תאחר כשאינו מקריב, אינה ברורה, שהרי בגמרא דנו יורש מהו בבל תאחר, לאור זה שהוא לא נדר, והסיקו שאינו בבל תאחר, מדרשת 'מעמך' – פרט ליורש'. ומסתמא הסברה של דרשה זו היא אותו צד שהועלה בגמרא בהצגת הספק, דהיינו שהיורש הוא לא האדם שנדר, וסברה זו שייכת גם בכהן שקיבל בכור תם. אלא שלכאורה גם בעליו של הבכור לא נדר, ובכל זאת יש בו בל תאחר. ולכאורה מוכח מזה שאין צורך שהוא יהיה הנודר. וכן יש בל תאחר בלקט שכחה ופאה, אף

שסאבעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

שלא בעל הבית התפיסן. ונראה שבקדושה החלה מאליה, הוה ליה כאילו הוא הקדיש, שהרי הקדושה באה מחמתו, שאין קדושה בבכור אלא כשבעליו ישראל. ולכאורה הכהן שקיבל מישראל דומה ליורש, שאינו בבל תאחר על קרבן אביו, וצ"ע.

[ד"ה ושוב] ובקונטרס אחרון לטורי אבן, העלה שבל תאחר שייך רק בבעלים, ולא בכהן המאחר הקרבתו, שהוא אינו עובר בבל תאחר, ורק חייב לאכול תוך שנתו. ובחכם צבי הביא מהגמרא הכרח לכך, אך לא כתב מה הטעם לכך. ואולי טעמו כפי שהתבאר לעיל. אולם החכם צבי הכריח שגם בעשה אין הכהן עובר, וזאת אף שבנוגע ליורש, כתב המנחת חינוך שעובר בעשה, כדמשמע מלשון הגמרא. ובמקום אחר כתבתי קצת בדברי המנחת חינוך, ובמנחת ברוך האריך בזה (עי' קה"י בכורות ס"ו כו).

הערות

עי'. דומני שבקה"י שם אין התייחסות לדברי המנ"ח, ואם כן, אין כוונת רבינו למקור זה.

סימן ו - בעשה דהבאת קרבנותיו ברגל ראשון

סיכום

[ד"ה ביצה] בגמרא הובאה ברייתא שבה נאמר שלר' שמעון אין עוברים בבל תאחר אלא לאחר שלושה רגלים כסדרם. ולכן קרבן שאדם נדר להביא לפני סוכות, ניתן להביאו בסוכות הבא. ע"כ. וקשה טובא, שאמנם אין לאו, אבל יש עשה המחייב להביא ברגל הראשון, מדין 'ובאת שמה...' והבאתם שמה'. ודחוק לומר שאכן יש עשה ולא דנו אלא על הלאו. וביותר תמוה מה שכתב רש"י שגם רבנן דר' שמעון מודים שאפשר להביא באמצע השנה, ומה שהנחו להביא בסוכות הראשון מיד לאחר הנדר, הוא עצה טובה בלבד. וכבר תמהו בזה האחרונים.

[ד"ה הנה] הפני יהושע תירץ שעשה שרגל ראשון לא נאמר אלא בהפריש ולא הקריב, ולא במי שרק התחייב ועדיין לא הפריש. אף הטורי אבן העלה סברה זו, אך דחה אותה, משום שהגמרא ריבתה אמר ולא הפריש לעבור על כל תאחר, ואחר שמצאנו שבדיבור בעלמא יש לאו, הוא הדין שיש עשה. ע"כ. אך לכאורה מסתברים דברי הפני יהושע, ש'הבאתם שמה' מתייחס להבאה ולא להפרשה, ולכן חל דווקא על מה שכבר הופרש.

[ד"ה ויש] ויש להוכיח כן ממה שדן ר' זירא, יורש מהו בבל תאחר, שכן מצד אחד כתוב 'כי תדור' והוא לא נדר, ומצד שני 'והבאתם שמה' ובוהו הוא מחויב. ומוכח שהעשה ד'הבאתם' חל בו, ושפיר יש אבחנה בין גדרי העשה לגדרי הלאו, וכן כתב המנ"ח.

[ד"ה וממילא] ודון מינה לנידון דידן, שאכן ייתכן הבדל בין גדרי הלאו לגדרי העשה, וכדברי הפנ"י. ולפי זה, נראה שביורש שיש על נכסיו רק שעבוד לקרבן אביו, ולא הופרש קרבן ממש בחיי אביו, אין לא עשה ולא לאו. עשה - שהרי לא הפריש. ולא - שהרי לא נדר. מיהו,

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה חסב

לפי מה שמשמע מהרא"ש שגם על יורש יש שעבוד הגוף ולא רק שעבוד נכסים, אפשר שחל עליו הלאו. ויש לדחות, וקיצרתי.

[ד"ה ועפ"י] לפי זה יש לבאר מה שכתב הרמב"ם שהמאחר את קרבנו עובר גם על בל יחל, והרמב"ן השיג וכתב שאין לבל יחל עניין לרגלים, ואכתי יכול לקיים נדרו גם אחרי שעברו הרגלים. [ד"ה והחת"ס] והחת"ס ביאר בדעת הרמב"ם שמכיוון שהתורה חייבה להביא לפני שיעברו הרגלים, ממילא כל הנודר דעתו על כך, ומשלא הביא בזמן, עבר על נדרו. ומעין זה נראה מדברי הרמב"ם בעניין האומר שדבר מסוים יהיה לצדקה, שכלולה בזה קבלה לתת בפועל לצדקה, ויעוין בזה בקה"י נדרים סי' ט. ומכל מקום קשה, שלפי המתבאר לעיל שעשה חל כבר ברגל הראשון, ממילא יעבור על בל יחל כבר אז. ולפי האמור מיושב, שבל יחל מקבל את הגדר דווקא ממצוות הבאות מחמת הנדר, דהיינו בל תאחר, שחל מחמת הנדר, וכאמור אינו חל ביורש. אך העשה אינו נובע מהיותו הנודר, וכאמור שהוא חל ביורש. ולכן מובן שהנדר אינו מקבל את גדריו. אמנם שוב ראיתי שכוונת החת"ס לומר שאין המקדיש מתכוון לשמור את כל החיובים הבאים מכוח הנדרש, אלא רק מה שבוודאי יהיה מוכרח לעשות, *והבאה ברגל הראשון אינה אלא בתנאי אם יעלה לרגל, ושם לא יוכל לעלות.

[ד"ה ובקה"י] ובקה"י ח"ג סו"ס יח, כתבתי באופן אחר, שדין רגל ראשון הוא מחיובי הרגל ולא מחיובי הקרבן, ועל כך העירוני שבגמרא נאמר שאחר שעבר הרגל עובד בכל יום ויום, ונראה מזה שדין רגל ראשון הוא בקרבן ולא ברגל. וראיה נכונה היא. אמנם בירושלמי משמע שאחר הרגל אינו עובר עוד בעשה. ועי' קה"י ביצה סי' טז.

הערות

חילוק החת"ס בין העשה ללאו לעניין בל יחל

והבאה. (א) רבינו קיצר כאן, אך נראה לכאורה שדברי החת"ס מעוררים קושי, שכן לא ברור מה יסוד החילוק בין העשה ללאו: האם מדובר בחילוק למדני בין גדרי העשה לגדרי הלאו, או בחילוק מעשי-יישומי בין הסיכויים לאי-יכולת לעלות ברגל אחד ובין הסיכויים לאי-יכולת לעלות בשלושה רגלים. וממה נפשך – אם הכוונה לחילוק למדני, לא ברור מהו, שהרי גם העשה מחייב. ואם הכוונה לחילוק מעשי, לא ברור מהיכא תיתי שברגל בודד חוששים לאונס, ובשלושה אין חוששים. וסתם אדם מישראל אינו אנוס, והוא יכול וצריך לעלות לכל רגל באשר הוא.

(ב) ומעיון בדברי החת"ס במקורם (נדרים ג, ב סד"ה אמר רבא) נראה שכוונתו לומר שאחר שלושה רגלים יש חיוב בכל אופן, גם אם לא עלה באף אחד מהרגלים, אך העשה חל רק על מי שבא בפועל לחוג. ואכן הדברים עולים מלשון הרמב"ם, שחזר כמה פעמים (סהמ"צ, עשה פג; הל' מעה"ק יד, יג; פיהמ"ש תמורה ג, א) על הגדרת העשה כהבאת הקרבנות כאשר עולים לרגל, ולא כחובה בזמן הרגל בעלמא.

שסג בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

(ג) ובשולי דברי החת"ס ורבינו, שמא יש להוסיף ביאור אחר בדעת הרמב"ם. הנה, גם אחרי מה שכתבנו, עדיין קצת קשה להניח שיש משקל מרובה כל כך לאפשרות של אונס המונע מעלייה לרגל. ושמא יש להציע, שאמנם חומרת עשה יש כבר ברגל הראשון, אך חומרת לאו יש רק לאחר שלושה רגלים. ומעתה, כשדנים על איסור בל יחל, שהוא בחומרת לאו, שמא יש מקום לומר שדעת האדם לתלותו בלאו הנוסף שקיים. והיינו, שהאדם לא התכוון להמיר את איסור העשה ללאו. ועדיין צ"ע.



סימן ז - עוד בענין עשה דרגל ראשון

סיכום

[ד"ה דף] בגמרא נאמר שאחד בכור ואחד כל הקדשים, כיוון שעברה עליהם שנה עובר בבל תאחר. התוס' הסבירו את ההתייחסות המיוחדת לבכור, שכתוב בו 'שנה בשנה'. וקשה, שלשון הכתוב הזאת מתייחסת למצוות עשה של אכילה, ואינה שייכת לבל תאחר, שחל בשלוש רגלים ולא בשנה. וכבר עמד בזה הטורי אבן, ותירץ שאי-ההבאה בזמן של 'שנה' היא שיוצרת את העבירה על בל תאחר. ומעין מה שאמר ר' מאיר שכאשר עבר רגל ולא הביא, ועבר בעשה - עובר גם בלאו דבל תאחר. ואף שחכמים חלקו עליו, בנידונו ייתכן שגם הם יסכימו.

[ד"ה ולכאו'] ויש להטעים את חילוקו בין עשה דרגל ראשון לעשה דשנה בשנה, דהנה המנ"ח כתב שעשה דרגל ראשון חל רק כשעלה לרגל בפועל, אך לפי הפני יהושע, לאו דבל תאחר חל גם כשלא עלה, ולפי התוס' גם הלאו אינו חל כשלא עלה. ונראה שהתוס' דיברו דווקא על אונס, אבל הזיד ולא עלה - עובר. והקביעה שבעשה דרגל ראשון אינו עובר כשלא חלה, נראה שמוסכמת על החת"ס הנ"ל בסימן הקודם.

[ד"ה ונראה] ומכך נראה שעשה דרגל ראשון אינו חובת החפצא של הקרבן, אלא חובת הגברא העולה לרגל, כחלק ממצוות הראייה. אך לאו דבל תאחר בג' רגלים הוא חובת הגברא. [ד"ה אלא] אלא שכאמור בסימן הקודם, העירוני על הבנה זו של שיוך העשה דרגל ראשון למצוות הראייה, מהאמור בגמרא וברש"י שלאחר הרגל עובר בכל יום. אולם בירושלמי נאמר שאינו עובר, ואף הרמב"ם לא כתב כן, אף שבנוגע לבל תאחר כתב שעובר בכל יום ויום. וכן כתב החשק שלמה על פי האמור בבבלי שמי שהיה חולה בשבועות, יכול להתעכב עד סוכות. [ד"ה והטעם] אולם יש לדחות, שמחלתו בשבועות הפקיעתו לא רק מהבאה בשבועות, אלא גם מהבאה בימים שלאחר שבועות, והרי הוא כקודם הרגל דשבועות. ומי שיכול להקריב ברגל ולא עשה זאת, אכן יעבור בכל יום לאחר הרגל. ומכל מקום, נראה שהסוגיות חלוקות בדבר, והסוגיה בר"ה אינה סבורה שעובר בכל יום ויום לאחר הרגל, שכן המקבילה ל'כל יום ויום' בסוגיה בתמורה, היא 'עובר בעשה' בסוגיה בר"ה, מבלי אזכור של כל יום ויום לאחר הרגל.



סימן ח – אי איכא בל תאחר בשבועות ונדריים של דברי רשות בעלמא

סיכום

[ד"ה ר"ה] בגמרא הובאה ברייתא שבה נאמר שיש בל תאחר על צדקות, מעשרות ועוד. וכתב הרמב"ן שהמשותף להם הוא שמדובר בנדרי מצווה, אך בנדרי רשות כמו אוכל ולא אוכל, לא מיירי כלל בקרא דבל תאחר, ואזהרתם היא רק מקרא דלא יחל דברו. אמנם *מהרמב"ם נראה שיש בל תאחר גם בנדרי רשות. אולם, המג"א כתב שהרמב"ם מודה לרמב"ן. ואף החינוך כתב כדברי הרמב"ן. והעירני ת"ח יקר שמהר"ן נראה כרמב"ם, שכתב בנוגע לאומר קונם יין שאיני טועם, שיש בל תאחר.

[ד"ה ולכאור'] ולכאורה יש ראייה לרמב"ם, מהאמור בירושלמי שבעבר יום שמיני ללידה ולא מל, אין עוברים בבל תאחר, משום שמילה לא ניתנה לתשלומין. ובפשוטו הכוונה היא שתשלומין היינו בחיוב ממון, כהקדשות וקרבנות, וצדקה, ולא במילה, שקיום מצווה היא ולא עניין תשלומים. ולפי זה גם בשבועה בדברי הרשות אין עניין תשלום, ולא יהיה בל תאחר.

[ד"ה ובאמת] ובאמת קשה, שבברייתא נזכרו מעשרות, ופרש"י דהיינו מעשר שני, והרי הוא לא ניתן לתשלומים. ויש לומר שלפי מאי דקיי"ל שמעשר שני ממון גבוה, הבאתו לירושלים היא כמסירה לגבוה.

[ד"ה עוד] עוד קשה, שמבואר בריש נדרים שיש בל תאחר בנזירות, כגון נזיר שטימא עצמו במזיד. והרי נזירות אינה מצווה של תשלומין אלא רק איסורים של יין תגלחת וטומאה. ויש לומר שחיוב הקרבנות הוא שמחיל דין בל תאחר, שכן כל דיני הנזירות הם מכלול אחד. ולדעת הר"ן שגם בנדרי רשות יש בל תאחר, צריך לומר שבכל נדר הוי קיומו בגדר תשלום של הנדר, ומצווה מילה שאני, שהתורה חייבתו ולכן אין קיומה בגדר תשלומין. ועדיין צ"ע.



הערות

שיטת הרמב"ם בשייכות בל תאחר לשבועות ונדריים בעלמא

מהרמב"ם. (א) לא מצאתי את הדברים ברמב"ם. תחילה, חיפשתי בסהמ"צ, במצווה שעליה נכתבה השגת הרמב"ן (עשה צד), ולכאורה הרמב"ם לא מזכיר שם כלל את בל תאחר. הוא מזכיר שם את הפסוק 'מוצא שפתיך' (דברים כג, כד), אך לא את בל תאחר (שם, כב). ולכאורה אין הכרח שפסוק כד ופסוק כב כרוכים זה בזה. אף במצווה העוסקת בבל תאחר (לא תעשה קנה), אין הרחבה לשבועות ונדריים בעלמא. וצ"ע.

(ב) ואכן, שני אחרונים כתבו שלא כרבינו, ונקטו שהרמב"ם לא הרחיב את בל תאחר לשבועות ונדריים בעלמא: הגרי"ד סולובייצ'יק (רשימות שיעורים נדרים ג, ב בענין בל תאחר אות א) והרב בנימין צבי יהודה רבינוביץ-תאומים (נדרי הקדש ונדרי איסור, צהר ו [תשנ"ט] עמ' קע).

שסהבעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

הבנה חדשה בקביעת הירושלמי שמילה לא ניתנה לתשלומין

ובפשוטו. (א) לפו"ר, הבנתי שהכוונה באמירה שמילה לא ניתנה לתשלומין, היא שיש חובה להיות מהול כל רגע ורגע, ואיחור המילה אינו רק עניין של עיתוי, אלא גריעה מעצם המצווה. וכמו לימוד תורה, תפילה, תפילין, מזוזה, קריאת שמע בכל יום, ומצוות נוספות שיש צורך לקיימן באופן תמידי ורציף, והימנעות מקיומן במשך זמן מסוים היא אינה רק עניין של עיתוי מוקדם או מאוחר, אלא גריעה מעצם המצווה. ולפי זה, אין מכאן ראיה לרמב"ן.

(ב) ובאמת דומני שלכאורה יש דוחק מסוים בדרכו של רבינו, שלפיה יש חילוק עקרוני בין 'תשלום' לחובה שאינה תשלום, ויש צורך לדחוק בדעת הר"ן שבעצם כל קיום של נדר הוא 'תשלום', ולא בכדי נשאר רבינו בצ"ע.

(ג) ועוד נראה, שיש לחזק את ההבנה שהוצעה כאן, מפשטות לשון 'תשלומין' בכמה מקומות בחז"ל, שמשמעותה אפשרות תיקון והשלמה, ולא עניין של ממון. כגון: 'ועוד אמר רבי אליעזר מי שלא אכל לילי יום טוב הראשון ישלים בלילי יום טוב האחרון וחכמים אומרים אין לדבר תשלומין' (משנה סוכה ב, ו), 'אין תשלומין לפסח הבא בטומאה' (פסחים פ, א), 'ויקר פדיון נפשם וחדל לעולם. יקרה היא לכל בני העולם שמשעה שהן חוטאין אין להם תשלומין' (פסיקתא זוטרותא דברים נט, ב), ועוד. ואף שאין הכרח שזו המשמעות גם בנידוננו, מכל מקום הראנו לדעת שאין מדובר במשמעות חריגה בלשון חכמים.

(ד) ונראה שיש שורשים במפרשי הירושלמי לשני הפירושים: הקרבן העדה (שם ד"ה דבר) והעלי תמר (שם ד"ה עבר) פירשו כרבינו, והפני משה (ד"ה א"ל) פירש כפירוש שהוצע כאן.



סימן ט - בהא דהחזרת שדות מעכב ביובל

סיכום

[ד"ה עיין] בגמרא נאמר שיש ביובל שלוש מצוות: תקיעת שופר, שחרור עבדים והחזרת שדות. לר' יהודה, שילוח עבדים מעכב את היובל, שאם לא קיימוהו לא חל יובל כלל, אפילו לעניין זריעה וקצירה. לר' יוסי, תקיעת שופר מעכבת. ור' יוחנן אמר שלחכמים, כל שלוש המצוות מעכבות. והקשה בספר אחד, וכבר קדמו החזו"א, שלפי המבואר בגמרא שקניין קרקע כשהיובל נוהג חשוב לקניין פירות בלבד, יוצא שאין החזרת שדות ביובל. שכן בגמרא נאמר שביובל הראשון היה קניין קרקע, אך מהיובל השני כל קניין בקרקע שעתידיה לחזור ביובל נחשב לקניין הגוף, ודינו לעניין מקרא ביכורים תלוי במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש אי קניין פירות כקניין הגוף דמי. ולפי זה, נמצא לכאורה שביובל שני *לא קיימו את מצוות יובל, וכל חלות היובל אמורה להתבטל. ויעוין במה שכתב החזו"א.

[ד"ה דהי'] והיה נראה שמכאן ראיה לשיטת הרמב"ם, שיובל ראשון ושני היינו באותה שדה מסוימת, שנמכרה וחזרה ביובל ונמכרה שוב לאחריו, ואין הכוונה לכלל ארץ ישראל. [ד"ה אכן] אולם לרש"י הכוונה לכלל ארץ ישראל.

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה שסו

[ד"ה ואולם] ונראה ליישב, שמה שמעכב את היובל הוא עבירה על ההלכה של החזרה שדות, ולא מצב שבו אין קיום למצוות ההחזרה. ואטו אם אין שום עבד עברי בעולם, יתבטל היובל? ולפי זה מיושב היטב, שהגדרת הקניין כקניין פירות אין בה ביטול של היובל, אלא רק ביטול ההיכּי תימצי לקיומו.

[ד"ה אלא] אולם, מסוגיית הגמרא משמע לכאורה שיש צורך בקיום בפועל של כל שלוש מצוות היובל, שכן ר' יוסי הוכיח שתקיעה מעכבת מכך שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים, ואי אפשר לעולם בלא תקיעה. ולכאורה הכוונה היא שלפעמים אין שום עבד, ולכן אין זה מעכב. והרי ר' יוסי מסביר בדבריו את מחלוקתו על חכמים. ודוק מינה שלחכמים גם מצב שבו אין שום עבד הוא בכלל העיכוב של החזרת עבדים, והוא הדין למצב שבו כל השדות נמכרו רק לקניין פירות ולא לקניין הגוף.

הערות

קיום מצוות החזרת שדות ביובל כשהקניין מעיקרו הוא רק קניין פירות ולא קניין הגוף לא. (א) לכאורה קשה לומר שהנהגים כדין מיובל שני ואילך, שהורגלו ביובל וסמכו עליו, נחשבים למי שאינם נוהגים בהחזרת שדות. והדבר אינו מתיישב על הלב. והרי כל הסיבה לכך שאין שם אלא קניין פירות, היא הסכמתם וקבלתם את דין התורה של היובל, ואטו קבלת הדין מבטלת אותו? ולכן נראה שהיובל חל ויש כאן החזרת שדות, שכן עצם הגדרת הקניין כקניין פירות בלבד, אין זה דבר העומד בפני עצמו במנותק מן היובל, כפי שהניחו האחרונים שהקשו את הקושיה, אלא זה עצמו קיום דין היובל.

(ב) נותר לנו לבאר את ההבדל בין יובל ראשון לשני. ונראה שהמודעות ליובל מגדירה את הקניין כקניין פירות, וההבדל בין יובל ראשון לשני, הוא בין מי שמודע ליובל או בטוח בו, ובין מי שאינו מודע. כלומר, לפי רש"י, היובל עצמו מגדיר את הקניין כקניין פירות, ובתנאי שמדובר ביובל שני, שהמוכר והקונה כבר מוכנים אליו. ובשונה מהנחת החזו"א בקושייתו, הגדרת הקניין כקניין פירות אינה עניין חיצוני ליובל, אלא היא עצמה פעולתו של היובל. אמנם הדברים נשמעים 'פשוטים מדי' מכדי לתרץ בהם קושייה שהחזו"א ורבינו התחבטו בה, ומכל מקום כך נראה לכאורה.

(ג) והנה, בדברי רבינו מבואר שכל הדיון אמור דווקא לשיטת רש"י, ולא לשיטת הרמב"ם. ונראה שהרמב"ם במקום נוסף חולק על הבנת רש"י, שכן הרמב"ם (הל' מכירה כג, ו) חילק להדיא בין קניין פירות ובין קניין לזמן, שבקניין פירות אין לקונה רשות לשנות את צורת הקרקע, ובקניין לזמן יש לו רשות. וזאת בשונה מהאמור בסוגייתנו, לשיטת רש"י, שעצם הציפייה להחזרת השדה ביובל מגדירה את הקניין כקניין הגוף.

(ד) ובגמרא (גיטין מז, א) נחלקו אמוראים בשאלה האם יש לגוי קניין לחפור בקרקע הארץ בורות שיחים ומערות, ונראה מזה שלישראל לכו"ע יש קניין לחפור בורות שיחים ומערות, ואף שזהו שינוי בצורת הקרקע. ולכאורה הדברים מתאימים לרמב"ם ולא לרש"י.

שסז בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

(ה) אולם, גם לשיטת הרמב"ם יקשה עניין היובל השני, שהרי יש לקונה רשות לשנות בצורת הקרקע. וצריך לדחוק ולומר שמכיוון שביובל הראשון לא שינה, חזקה עליו שגם ביובל השני לא ישנה. ואולי יש להוסיף ולומר שלצורך זה אין מסתכלים על היובל הראשון כיחידה אחת, אלא כשנים או ימים רבים שבהם הוא לא שינה בגוף הקרקע. ועדיין הדברים דחוקים, שכן לא הצריכו משך זמן מסוים לפני היובל כדי ליצור את החזקה הזאת. ובנוסף, לא מתיישב על הלב שנוצרה חזקה, והרי מצוי מאוד שאנשים אינם מבצעים שינוי בקרקע במשך כמה שנים, ולאחריהם הם מבצעים שינוי, כאשר מתעורר צורך בכך. וקשה אפוא לומר שיש כאן 'חזקה' המפקיעה את היתכנותה של אפשרות זו. ומלבד זאת, כל עניין השינויים בקרקע לא הוזכר כלל בדברי הרמב"ם בהל' ביכורים, ולא נראה שכוונתו לכך.

(ו) ועוד קשה, בין על הרמב"ם ובין על רש"י, מדוע להניח שדעת המוכר לא סמכה שהשדה תחזור לו ביובל, וכי ברשיעי עסקינן? וכי סתם קונה, הוא בגדר חשוד על היובל? ויתירה מזו: הרי הדיון הוא על הבאת הביכורים של הקונה, ולא על המוכר. וקשה להניח שמורים לקונה הוראה המבוססת על הנחת יסוד שהוא לא ציית דינא ולא יחזיר את השדה ביובל. וצ"ע.



סימן י - בענין הבאת העומר בשביעית

סיכום

[ד"ה בטו"א] בטורי אבן הביא ראיה *לחייב הפקר בבכורה, ממה שפסלו גידולי נכרי לעומר, כתיב 'קצירכם', ואי איתא שהפקר אינו נחשב קצירכם, היאך מביאים עומר בשביעית. ועל כרחנו שהוא נחשב קצירכם, והוא הדין לבכורה, שהפקר לא התמעט מהכתוב 'מקנך' ו'בכורות בקרכם'. ודחה, דשאני הקרבת העומר שהיא גזירת הכתוב.

[ד"ה ולכאור'] ולכאורה יש לומר שעד הבאת שלישי אין קדושת שביעית ואין שם הפקר כלל, כמבואר בגמרא בר"ה שקדושת שביעית בתבואה נקבעת לפי השנה שבה התבואה הביאה שלישי. ובמקדש דוד נקט שהקדושה חלה רק מעונת המעשרות, והחזו"א תפס שהיא חלה מיד עם היווצרות התבואה, ויעוין בזה בקה"י שביעית סי' יא. ולמקדש דוד, שעד הבאת שלישי אינו קדוש, יש לומר ששפיר קרינן ביה קצירכם, אך לחזו"א שפיר הקשה הטורי אבן.

[ד"ה ונראה] ונראה ליישב את קושיית הטורי אבן, על פי האמור בספרא: והייתה שבת הארץ לכם - לכם ולא לנכרים. ובפאת השולחן פירש שאין שביעית נוהגת בשל נכרים, אך החזו"א פירש שפירות שביעית נאכלים לכם ולא לנכרים. *ואי אפשר לפרש שאסור להאכיל לנכרים, שהרי נאמר שם שמותר להאכיל לפועליו הנכרים, אלא הכוונה שההפקר הוא לישראל ולא לנכרים. וכן עולה מדברי התוספתא על העמדת שומר שלא יבזו נכרים את פירות השביעית, *ואי איתא שהפירות מופקרים גם להם, הוי משומר, שאסור לדעת ר"ת. ויש לדחות, שמשומר אינו אלא כשמשמר בתורת בעלות.

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה תשסח

[ד"ה וכן] וכן יש להוכיח שפירות שביעית אינם הפקר לנכרים, מחיוב עיסת שביעית בחלה, בשונה מפטור עיסת הפקר. ומיושבת קושיית הטורי אבן, ששביעית שונה מהפקר בכך שהיא מופקרת רק לישראל ולא לנכרים. ובדומה למתנות עניים שהן הפקר רק לעניים ולא לעשירים, ויעוין בקה"י ח"ב סי' כט.

[ד"ה אמנם] אמנם קשה ממה שלמדו בירושלמי משביעית, שהפקר לישראל ולא לנכרים אינו הפקר. [ד"ה ונראה] ונראה ליישב לפי שיטת מהרי"ט ששביעית אפקעתא דמלכא, ואפילו כשהבעלים לא הפקירו. ולפי זה נראה שהבעלים מצדו מסלק את שליטתו ומפקיר לכל, ומי שמיעד את ההפקר לישראל ולא לנכרים היא התורה ולא הבעלים. ואף אם בעלים מסוים ימנע מנכרים גישה להפקר, סתם אנשים אינם עושים זאת אלא מפקירים לכל. וכעין זה כתבו תוס' בביאור קביעת הגמרא שלא דחסימה אית בה מעשה, שזה המצב בסתמא וממנו לומדים, אף שייתכנו מקרים של חסימה ללא מעשה.

[ד"ה והא] ובה שונה פאה משביעית, שבפאה הבעלים מחילים את ההפקר. ולכן למ"ד בירושלמי שהפקר נלמד מפאה ולא משביעית, שפיר יש ראייה לכך שהפקר לעניים בלבד הוי הפקר ופותר מתרו"מ. ומלבד כל המתבאר כאן, כבר דחה הטורי אבן עצמו את ראייתו, מכך שעומר הוא גזירת הכתוב, וכנ"ל.

[ד"ה וזה] ואין להקשות שאם הפקר אינו בכלל בקרכם אזי גם אינו דגנן, ולמה לי קרא לפוטרו מתרו"מ, וזאת משום שפטור הפקר מתרו"מ נאמר גם בהפקירו שעה אחת וחזר וזכה בו, ולא היה הפקר בשעת הבאת שליש ולא בשעת מירוח, כדין המפקיר את כרמו ולשחר עמד ובצרו, שפטור.

הערות

קושי בהבנת חיוב הפקר בבכורה

לחייב. לכאורה לא ברור על מי יחול החיוב, שהרי להפקר אין בעלים. ואם הכוונה לבעלים שזכו מאוחר יותר, אזי לא ברור מכוח מה מוטל עליהן חיוב, שהרי בעידנא דחיובא הייתה הבהמה ברשות הפקר, ולא הייתה חלות לחיוב.

קושי בלימוד מהיתר האכל פועלים נכרים לנכרי שאינו פועל

ואי. לא הבנתי למה אי אפשר לפרש כן. דלכאורה פשוט שיש לחלק בין פועליו נכרים לסתם נכרי דעלמא. והאיסור להאכיל לגוי מבואר ברמב"ם (הל' שמיטה ויובל ה', יג) ובדרך אמונה (על אתר), וגם ההיתר להאכיל פועלים מבואר ברמב"ם שם בסמוך. וצ"ע.

העמדת הראיה משמירת פירות שביעית מנכרים

ואי. לכאורה יש לנסח את הראיה מעט אחרת, ולפי ניסוח זה הראיה תעמוד, ולא תהיה דחייה מכך שמשומר היינו רק בתורת בעלות. נראה שיש ראייה מעצם ההיתר למנוע מגויים את הגישה לפירות, ואי איתא שהפירות מופקרים להם, מניעה זו היא שימור. וגם אם לא חל דין

שסטבעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

משומר, סוף סוף ברור שמעשה השימור אסור, ומעין מה שנאסר לאסוף את הפירות עבור עניים (מכילתא דרי"ש, משפטים, מסכתא דכספא, כ).



סימן יא – בירק של שביעית שנלקט בשמינית אם היה הפקר בשביעית

סיכום

[ד"ה יל"ע] יש לברר האם משמעות ההליכה בתר לקיטה בירק היא שאם גדל בשביעית ונלקט בשמינית, הרי שמעולם לא היה הפקר, או שהלקיטה בשביעית אינה אלא הפקעה על להבא. ובירושלמי המובא בר"ש, נאמר שתבואה שהביאה פחות משליש בשביעית והמשיכה לגדול בשמינית, הרי היא בקדושת שביעית עד שתביא שליש.

[ד"ה ומצאתי] והנה, הר"ן הקשה על רשב"י שאמר שאתרוג שגדל בשביעית ונלקט בשמינית פטור מן המעשר ומן הביעור, וקושיית הר"ן היא שאם אין ביעור הרי שאין סיבה לפטור מתרו"מ. ותירץ שכיוון שבשביעית היה מופקר, הרי שבשמיני זכו בו מן ההפקר ולכן פטור מתרו"מ. ואין לומר שזה משום שבפועל יד הכל ממשמים בו, שכן בסוגיה מבואר שבשל שביעית הנכנס לשמינית אין יד הכל ממשמים בו. ואם כן מוכח שהפקר השביעית אינו רק מהלקיטה ואילך אלא גם קודם לכן.

[ד"ה אכן] אמנם הרז"ה גרס בדברי רבה שאתרוג הנכנס משביעית לשמינית חייב במעשר ובשביעית, שלמעשה הולכים אחר לקיטה לחומרא ולשביעית אחר חנטה לחומרא. ולפי הר"ן הנ"ל, היה ראוי לפוטרו ממעשר משום שעכ"פ בשביעית היה מופקר. ואכן החזו"א כתב שמדברי הרז"ה עולה שאתרוג הנלקט בשמינית, הרי מתברר שלמפרע לא היה קדוש. אך בהמשך צידד שחכמים חייבו במעשר למרות שהיה הפקר לפני כן. ומבואר שלדעתו הלקיטה אינה אלא מתיר מכאן ולהבא, אבל קודם לכן חלה קדושת שביעית, ומצאנו לו מקור נאמן בר"ן.

[ד"ה ואין] ואין לתלות את הדברים בכך שלר"ן באתרוג הלקיטה קובעת רק לביעור ואילו שאר דיני שביעית נקבעים בחנטה, כדעה אחת בתוס', שאם היה הר"ן סבור כן, לא היה מקשה על הפטור ממעשר, ובהכרח שהוא הבין שהמעשר נקבע לפי לקיטה ולא חנטה.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה יש להוכיח כהר"ן, שהייתה קדושת שביעית, מעצם תליית חיוב הביעור בכך שכלה לחיה מן השדה: במקדש דוד חקר האם צריך שיכלה לה כל המין או שדי בכך שכלו הפירות הקדושים בקדושת שביעית. והוכיח כאפשרות השנייה ממה שכתב הרמב"ם שאין אוכלין על הסתונות מפני שדומים לפירות של שנה אחרת (ויש לדחות לומר שצריך פירות שגדלו בשביעית, ולא דווקא שממש קדושים בעצמם). וכן הוכיח ממה שנימק הרמב"ם את איסור האכילה מן השמור בכך שאין כמותו לחיה בשדה. ואם די בפירות כלשהם, הרי שמור לא גרע מפירות שנה אחרת (וגם את זה יש לדחות, שכן מה שהוא שמור אינו זמין לחיה).

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה טע

[ד"ה והשתא] ואם נאמר שאין כלל קדושה בירקות שנשארו במחובר בשמינית, אזי לא מובן איך נקבעו זמני ביעור שונים לירקות במהלך השמינית, והרי לפי המקדש דוד הנ"ל נדרשים דווקא פירות קדושים, ואלו אינם קדושים. ובהכרח שעכ"פ הייתה בהם קדושה עד שנלקטו.

[ד"ה ושו"ר] אמנם החזו"א נחלק על המקדש דוד ונקט שאכילה נקבעת גם לפי ירקות שאינם קדושים, ובמקום אחד כתב שאולי רק נדרש שעונת המעשרות תהיה בשביעית. ולכאורה לשיטתו הנ"ל שעכ"פ חלה קדושה, לא היה לו להניח שהפירות שיצאו לשמינית אינם קדושים. ואולי הוא סבור שהם אמנם קדושים, וכשיטתו הנ"ל, אבל נקודת פקיעת הקדושה אינה הלקיטה אלא המעבר משביעית לשמינית. וצ"ע מדוע הוא סבור כן.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה בדעת הר"ן הנ"ל אין הכרח לומר שיש קדושת שביעית, וניתן להבין שהתורה הפקירה את הפירות כדין נפרד מעצם הקדושה.

[ד"ה ואמת] ובפירות האילן שחנטו בשישית ונלקטו בשביעית וחייבים במעשר, בפשטות נראה שהחייב הוא להפריש על כל הפרי, כולל התוספת שנוספה בשביעית, ונראה שהתוספת נחשבת הרחבה של העיקר ולכן היא מקבלת את דינו.

[ד"ה וילה"ר] והחזו"א הוכיח שיש הפקר גם כשאין קדושה, מדיון הירושלמי במסכת גפנו של חברו על גבי תבואתו של חברו, שדנו לפשוט זאת מהזורע את כרמו בשביעית, שאינה שלו. והרי בשעת ההשרשה חל איסור כלאים ואילו קדושת שביעית חלה רק על פרי, ומוכח שההפקר חל עוד לפני הקדושה. אמנם יש לדחות, *דשאני התם שמדובר בצמיחה העתידה להתקדש בקדושת שביעית, ואין ראייה שעצם הצמיחה בשביעית יוצרת הפקר גם כשאין קדושה.

[ד"ה והנה] ובירושלמי הקשו בנוגע לפירות שביעית שיצאו לשמינית: הרי לחרוש מותר, אז לקצור יהיה אסור? ולכאורה לא ברורה הקושיה, שכן קצירה היא דרך בעלות והצד לאוסרה הוא מכוח לתא דקדושת שביעית. ובחזו"א כתב ליישב, שאפשר שאיסור סחורה וחובת ביעור נוהגים אף בשמינית, אבל דין הפקר אינו נוהג בשמינית. ולפי זה דין הפקר אינו מצד קדושת שביעית של הפירות אלא מצד קדושת שביעית של הקרקע, וכפי שציידנו לעיל. ואכן כך מסיק החזו"א מהרמב"ם, אך בקה"י שביעית סי' ט' התבאר שלדעת הר"ש לכאורה אין לומר כן, וצ"ע בכל זה.

הערות

קושי בתליית דברי הירושלמי בעניין השרשה בשביעית בהתקדשות עתידית של הפרי דשאני. לכאורה הדחייה אינה מרווחת כל כך: ראשית, מה שצמח עד לשלב ההשרשה, כלומר השורש, אינו עתיד להתקדש. רק הפרי שיצמח ממנו יתקדש, ולא הענף עצמו. ואיסור כלאים חל כבר בהשרשה. לפיכך, קשה לומר שהתקדשות עתידית של הפרי היא הגורמת לדון את השורש והענפים כבר בהווה כקדושים. שנית, בסתמא דמילתא מדובר בירושלמי גם על זריעה שעתידיה להוציא פירות רק בשמינית, והם לא יתקדשו (אך יש קצת להשיב, שבדרך כלל הקיץ אינו זמן מתאים לזריעת ירקות ותבואה, ואם זורעים בחורף הרי שיצאו פירות לפני ראש השנה).

סימן יב – בענין אתרוג הנכנס משישית לשביעית

סיכום

[ד"ה כתב] הרמב"ם כתב שהאתרוג שונה משאר פירות האילן בכך שקדושת שביעית שלו נקבעת לפי הלקיטה, והוסיף שאתרוג שגדל בשישית ונלקט בשביעית חייב במעשרות. ומה שדן בקדושת שביעית הוא כרבותינו שגמרו באושא לדון באתרוג לפי לקיטה, ומה שחייב במעשר הוא כר' יוחנן. ולכאורה יש סתירה בדבריו, שכן אם הגדל בשישית ונלקט בשביעית קדוש מכוח לקיטתו בשביעית, עליו להיפטר מתרו"מ. וכן השיג הראב"ד.

[ד"ה והכ"מ] והכס"מ כתב שהרמב"ם מסופק. והרז"ה כתב בדעת הרמב"ם שהגמרא עצמה הורתה להחמיר לשני הצדדים, ואכן כך עולה מלשון הרמב"ם: 'ומתעשר כפירות שישית להחמיר', ולא לגמרי כפירות שישית.

[ד"ה אף] וכבר הקשו שהחומרא הכפולה אינה מובנת, שהרי קדושת שביעית כוללת הפקר, שיוצר בפני עצמו פטור, גם אלמלא הייתה קדושת שביעית, כפי שכבר כתבו התוס'. הם הקשו מדוע הגמרא התנסחה בלשון של חומרא, והרי יש גם פטור מתרו"מ שהוא קולא, ותירצו שהפטור נובע מדין הפקר, ואינו תוצאה ישירה ועצמית של החומרא בקדושת שביעית אלא דבר המשתלשל ממנה.

[ד"ה והנראה] והנה, נחלקו הב"י והמב"ט במהות ההפקר: לב"י הבעלים מחויבים להפקיר ('אפקעתא דגברא'), והמהרי"ט הוכיח בראיות עצומות שהתורה הפקירה והפירות כבר מופקרים ועומדים ('אפקעתא דמלכא'). והנה הפקר התורה בוודאי פוטר ממעשר, אך ההפקר שכל אדם מחויב בו הוא *דבר שלא ברור שפוטר, שהרי אינו מחויב להפקיר בפה אלא רק לנטוש ולעזוב. וגם מחוץ להלכות שביעית, יש לעיין האם התנהגות של הסתלקות והפקר פוטרת מתרו"מ ללא אמירה מפורשת.

[ד"ה ב] והנה] ובכמה מקומות בש"ס הוכר הפקר מכוח אומדנא כהפקר גמור, כגון האמירה שסתם גללים אפקורי מפקר להו, סתם פירורים אפקורי מפקר להו, סופי תאנים אין בעל הבית מקפיד עליהם, ועוד. אבל נידוננו שונה מכל אלו – שבנידוננו הדברים בעצמותם הם חשובים, אלא שאדם מסוים מזניחם משמירה מסיבה כלשהי. ובוזה יש מקום להבין שאינו מפקיר את עצם זכותו הממונית אלא רק משמירתם הוא מסתלק.

[ד"ה ולכא'] ולכאורה בכך נחלקו רבה ורב המנונא: רבה הלך לפי חנטה ובכל זאת פטר של שישית הנכנס לשביעית, שיד הכל ממשמשת בו; ורב המנונא חייב במעשר ולא הסתפק בהיות הפרי מונוח ונטוש בפועל.

[ד"ה ולכא'] ולכאורה נחלקו בכך גם הרמב"ם והטור בהלכות אבדה, שהרמב"ם אסר לקחת אבדה מדעת ורק פטר מחיוב השבה, והטור התיר לקחתה.

[ד"ה ולכא'] ולכאורה יש ראייה לרמב"ם מהאמור בגמרא שבמקרה של החזקת שדה שלא כדין, הדרה ארעא והדרה פירי, ואף שהבעלים נטשו ולא שמרו כלל. אך אין לדמות את כל

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה טעב

העניינים זה לזה, והדבר תלוי באומדנא, ודברי הטור מתייחסים למי שעושה מעשה שמגדיר את החפץ כאבדה מדעת, ואכמ"ל.

[ד"ה והנה] לפי כל האמור, יש לומר שבספק פירות שביעית, המעשה האנושי של נטישה אינו מספיק להגדירם כהפקר, ולכן לא נפטרים מתרו"מ, ומיושב הקושי דלעיל על הרמב"ם.

[ד"ה ובדבר] לפי המתבאר, נמצא שהקושיה שהקשו התוס' על הגמרא שהגדירה את מצב האתרוג כחומרא למרות שהוא כולל פטור, קשה על הרמב"ם, שכן לשיטתו אם יש פטור הרי שהוא נובע ישירות מקדושת שביעית, ולא מהפקר שמשלשל ממנה. ויש לתרץ לפי מה שדנו אחרונים בירקות שגדלו בשביעית ונלקטו בשמינית, האם היו הפקר בשביעית. ובקה"י שביעית סי' ג [=לעיל סי' יא] הובא מהר"ן שיש דין עצמי של הפקר בשביעית והוא חל גם כשאין קדושה, וכעין זה עולה מהחזו"א. ומיושב הקושי על הרמב"ם, שאמנם אין קדושת שביעית, אך עדיין יש הפקר שהוא בגדר אפקעתא דמלכא והוא חל לגמרי, אף לפטור מתרו"מ. ומה שחייב בתרו"מ באתרוג, הוא דווקא בגלל הספק המיוחד שקיים באתרוג הנכנס משישית לשביעית, ספק שבגללו לא חל בו הדין הרגיל של הפקר בשביעית. [ובאמת] ובאמת ממה שכתבו התוס' שהאתרוג מופקר מחמת הספק ולא מעצם זה שכבר היה הפקר בשביעית, לכאורה מוכח שלא סברו כר"ן, אבל יש לומר שהם נקטו טעם אחד מתרי טעמי.

הערות

קשיים בהבנת האפשרות שהפקר ללא אמירה אינו הפקר גמור לפטור מתרו"מ

דבר. (א) התקשיתי להבין את הצד לומר שהפקר ללא אמירה בפה אינו פטור מתרו"מ. הפקר ביסודו אינו עניין התלוי באמירה, ולכן לא ברור לי מנלן לחדש שהפטור מתרו"מ תלוי באמירה. ותצוין כאן שיטת ר"ת המובאת בראשונים רבים ולפיה ביטול חמץ מועיל מדין הפקר, אף שמבואר בגמרא שביטול חל גם בדברים זניחים לאדם וללא דיבור. והאריך בזה המאירי בספרו מגן אבות (ענין יח ד"ה ומה שהקשה הרב בששית), ובין היתר ציין להפקרת כלים לבית שמאי כדי לא לעבור על דין שביעת כלים.

(ב) ולכאורה יש דוחק במה שחילק רבינו להלן בין דברים שמטבעם הם זניחים לדברים שהאדם בחר להזניח: מעבר למה שאין בזה יישוב להפקרת הכלים לבית שמאי, גם קשה להבין, אם הדיבור חיוני, מדוע בדברים אלו הוא אינו נצרך. ואולי כוונת רבינו למעין דין דברים שבליבו ובלב כל אדם. ועדיין אין הדברים מיושבים כל כך, שכן הנידון שבו חקר רבינו הוא דבר הנראה לרבים כמופקר, וכבר מתקיימת בו המציאות של דברים שבליבו ובלב כל אדם, ואעפ"כ דן רבינו לומר שאולי אין בזה די. וצ"ע.

(ג) וגם מה שדן רבינו להלן לתלות את חקירתו במחלוקת האמוראים אינו ברור לי. רש"י (ר"ה טו, א ד"ה רב המנוא) כתב בביאור דעת רב המנוא: 'משמוש יד הכל שבה אינו אלא גזל, ואין הפקר כזה פטורה מן המעשר', ואין כאן מציאות של הפקר שרק האמירה חסרה בה, אלא האתרוג עודנו שייך לבעליו, עד כדי הגדרת הממשמשים כגזלנים.

שעג בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

(ד) ויש לדון גם על תליית החקירה במחלוקת הרמב"ם והטור בעניין אבדה מדעת. הכס"מ (הל' גולה ואבדה יא, יא) כתב בביאור שיטת הרמב"ם: 'ודעת רבינו שבשביל שזה אינו חושש לפקח על נכסיו לא נאמר שהפקירם', כלומר, לא רק האמירה חסרה, אלא גם כוונת הפקר אין כאן. והסברה בדבר פשוטה, שלפעמים אדם מתעצל מלשמור כראוי על נכסיו, ובכל זאת אין כוונתו להפקירם. ומעין הדין שהקוצץ נטיעותיו פטור ואחרים שקצצו חייבים (ב"ק ז, ב), ומשמע שחייבים אע"פ שראוהו קוצץ. ומעין דין האומר קרע את כסותי ולא אמר על מנת לפטור, שהקורע חייב (שם צב, א). לפי כל זה, אין מדברי הרמב"ם כל ראייה לנידונו.

(ו) לפי כל האמור, הדרה לדוכתה קושיית רבינו על הרמב"ם, שמכיוון שהחמרה בדיני שביעית יוצרת מיניה וביה הפקר, ממילא יש לפטור מתרו"מ. ואלמלא תירוצו של רבינו, היה נראה לומר שמכיוון שהחמרה בדיני שביעית אינה בתורת ודאי, ממילא גם ההפקר אינו הפקר ודאי, ואסור לאנשים לקחת, והלוקח עובר בספק גזל, ולכן לא חל גם פטור מתרו"מ. ושוב ראיתי שקדמני בכעין זה המקדש דוד (זרעים פרק ס, במהד' מכון המאור תשס"ט פרק ז סי' ג עמ' שעט), ותירץ כך את שיטת הרמב"ם, וששתי.



סימן יג - בטעמא דפירות שביעית פטורין ממעשר

סיכום

[ד"ה בפירש"י] רש"י נימק את פטור פירות שביעית ממעשר בדרשת המכילתא: מה חיה אוכלת ופטורה, אף אדם פטור. ובטורי אבן הקשה דתיפוק ליה משום הפקר. [ד"ה והנה] ולדברי הב"י, שאין אפקעתא דמלכא אלא יש חיוב על הגברא להפקיע, מיושב, שטעמו של רש"י נצרך למקרה שבו הבעלים לא הפקירו (אלא שהב"י מבין שגם טעמו של רש"י מבוסס על הפקר, וצ"ע). אך מהרי"ט הוכיח בראיות חזקות שההפקר חל מאליהו, ולפיו אין לתרץ כן. ונראה שהוא התכוון לתרץ באופן אחר, אך חלו טעויות דפוס בדבריו. ונראה שכוונתו לומר שאפשר שהפקר מצד הדין אינו נפטר ממעשר אם לא הופקר בפועל ואין ידך ויד הלוי שוות, ולא מתקיימת הילפותא הפוטרת הפקר משום שידך ויד הלוי שוות בו.

[ד"ה ולענ"ד] אולם, בגמרא בב"ק נאמר שאדם שעניים לקטו משדהו והוא חושש שלא הפרישו תרומות ומעשרות, מפקיר את מה שלקטו כדי לפוטרם מן המעשר. ונמצא שנפטרים אע"פ שלא הייתה חלות בפועל להפקרה זו.

[ד"ה ובדבר] ונראה ליישב את קושיית הטורי אבן, שכפל הדרשות נצרך *לאתרוג, לרבן גמליאל הסבור שהוא שווה לאילן לשביעית ולירק למעשרות, ופירשו התוס' שאתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית פטור ממעשר כירק הנלקט בשביעית, אע"פ שאין בו קדושת שביעית ואינו הפקר. אך זו מחלוקת בירושלמי.

[ד"ה ועוד] ועוד נראה ליישב, שיש לחקור האם ההפקר הוא מדיני קדושת פירות שביעית או שהוא דין נפרד בשבת הארץ. *ונפק"מ לפרי שרובו גדל בשישית ומקצתו בשביעית, שאם

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה טעוד

מטעם שבת הארץ – יש לפטור רק את מה שגדל בשביעית, והדרשה הנוספת נצרכת כדי לפטור הכל.

[ד"ה ונראה] ונראה ראייה לכך, מירקות שעדיין לא נלקטו, שבקה"י שביעית סי' ג הבאתי מהר"ן שחל בהם הפקר, ונראה אפוא שההפקר הוא דין בגידולי שבת הארץ, ולא חלק מדיני קדושת הפירות.



הערות

קושי בהבנה שדרשת המכילתא נצרכה לאתרוג

לאתרוג. לכאורה קשה לומר כן, אחר שהמכילתא סתמה ולא סייגה את דבריה לאתרוג בלבד.

קושי בהבנה שאם ההפקר הוא דין בשבת הארץ, הוא חל רק על מה שגדל לאחר כניסת השביעית; הצעת יישוב אחר: חילוק בין הפקר מבחירה להפקר מכפייה

ונפק"מ. (א) לכאורה ההבנה הפשוטה היא שגם אם זה דין בשבת הארץ, אין לחלק בין שלבי גידול שונים, ופרי שמופקר – כולו מופקר. ולא שמענו בשום מקום שרק חלק מהפרי מופקר, והרי יש לכך נפק"מ רבה. ועוד יש להעיר, שלכאורה דברי רבינו כאן מבוססים על תפיסה כאילו גם בפירות האילן הלקיטה היא הקובעת ולא החנטה, וצ"ע.

(ב) אחר הדברים האלה, שמא ניתן ליישב באופן אחר, שהייתה הוה אמינא שרק הפקר מבחירה פוטר מתרומות ומעשרות, ולא הפקר בכפייה. ומכיוון שבשביעית אין לאדם בחירה והוא מחויב להפקיר, הייתה הוה אמינא שהפקר כזה אינו נפטר. ובסברת החילוק בין סוגי ההפקר לעניין תרומה, אולי יש לומר שהפקר נפטר משום שהוא חריג בכך שידך ויד הלוי שוות, ובשביעית אין ההפקר חריג, אלא זו דרך כל הארץ. ועדיין צ"ע.



סימן יד – בדין ר"ה לאילנות לענין שביעית

סיכום

[ד"ה כתב] כתב הרמב"ם: 'באחד בתשרי ר"ה לשמיטין [...] פירות שישית שנכנסו לשביעית, אם היו תבואה או קטניות או פירות האילן, והגיעו לעונת המעשרות קודם ר"ה, הרי אלו מותרין'. *ובהגהה נכתב בשם השל"ה שר"ה היינו ר"ה של כל מין, ולפי זה ר"ה לאילנות הוא *ט"ו בשבט. אכן החזו"א כתב שמדובר בא' בתשרי, הן משום שהרמב"ם כרך את פירות האילן עם תבואה וקטניות, והן משום שבהל' מע"ש כתב הרמב"ם שכל מקום שיאמר סתם ר"ה, היינו א' בתשרי. וטעמא דמילתא התבאר לעיל סי' א, ושם התבאר שכן דעת רש"י ורע"א. וכן מבואר בגמרא בסוכה, בנוגע לאתרוג, שלמ"ד דאזלינן בתר לקיטה, יש קדושת שביעית כשנלקט בין ר"ה לסוכות של שנת השביעית.

שעה בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

[ד"ה אכן] אכן בפירוש ר"ח מבואר להדיא שר"ה לקדושת שביעית בפירות האילן הוא ט"ו בשבט. וכן מוכח מהספרא, שנאמר בו שפירות הנטיעה אסורים עד ט"ו בשבט, אולם הגר"א מוחק זאת. ועכ"פ, קשה על ר"ח מהגמרא בסוכה הנ"ל. וביאר החזו"א שאתרוג שונה משאר פירות האילן, שכן ט"ו בשבט נקבע משום שעד אליו ירדו רוב גשמי שנה, וזה מתאים לשאר פירות, שהולכים בהם בתר החנטה, והחנטה נעשתה מכוח רוב גשמי שנה. אך באתרוג הולכים בתר הלקיטה, ולכן אין משמעות לשאלה מתי ירדו רוב גשמי שנה.

[ד"ה ואכתי] ועדיין קשה, שכן בנוגע למעשר, מבואר באותה סוגיה שגם למ"ד שהולכים בתר לקיטה, ט"ו בשבט הוא הקובע ולא א' בתשרי. וצריך להבין במה שונה שביעית ממעשר.

[ד"ה והנראה] והנראה בדרך אפשר, דהנה, נראה שהראשונים נחלקו בטעם קביעת ט"ו בשבט: מרש"י נראה שאחר שירדו רוב גשמי שנה, הסתיימה עיקר השנה, ומשם מתחילה השנה החדשה. וכעין קביעת א' אלול לר"ה למעשר בהמה, שלאחד מההסברים בגמרא, הטעם לכך הוא שאז מסתיימות הלידות של השנה הקודמת באופן טבעי. לעומת זאת, התוס' כתבו שמה שחנט קודם שבט הוא מחמת גשמי שנה שעברה, ולכן מתייחס לשנה שעברה. ומחלוקת רש"י ותוס' היא מחלוקת אמוראים בירושלמי.

[ד"ה ובפשוטו] ונראה שלתוס' באמת עיקר ר"ה הוא א' בתשרי, אלא שט"ו בשבט מלמד אם הגשמים שמהם גדל הפרי קדמו לא' בתשרי או לא. וכן כתב הטורי אבן, והעיר שמלשון הגמרא לא נראה כן. והיינו, שט"ו בשבט נקרא 'ראש השנה' ולא רק סימן בעלמא. ועוד הקשה, שלפי התוס' יש ללכת באתרוג לפי א' בתשרי, ולא לפי ט"ו בשבט.

[ד"ה והחזו"א] והחזו"א כתב, מכוח קושיות הטורי אבן, שמה שנאמר בירושלמי שעד ט"ו בשבט הם חיים מגשמי שנה שעברה, אין הכוונה לומר שלכן נחשב אותו פרי כאילו הוא חנט לפני א' בתשרי, אלא שהתאריך של ט"ו בשבט נקבע מסיבה זו (אכן בר"ן מפורש שלא כהבנה זו, אלא שהפרי המסוים נחשב כחנט לפני ר"ה). ובדעת ר"ח, אפשר לומר שהאמוראים בירושלמי לא נחלקו, ושני הטעמים אמת: מצד אחד, ט"ו בשבט הוא מדד למה שאירע בא' בתשרי; ומצד שני, יש לט"ו בשבט מעמד של ר"ה לאילנות. ושני הטעמים נצרכים: הטעם הראשון אינו מועיל לאתרוג, ולכן נצרך הטעם השני. והטעם השני אינו מועיל לשביעית, שאינה תלויה בשנת האילן אלא בשבת הארץ, ולכן נצרך הטעם הראשון, שמקשר את ט"ו בשבט עם א' בתשרי.

[ד"ה ונמצא] לפי זה, בפרי שחנט לפני ט"ו בשבט יש שני טעמים לדונו כלשעבר: א. בכוח חיותו, בא משנה שעברה. ב. חנט לפני התאריך שנקבע כר"ה לאילנות. ובאתרוג קיים רק הטעם השני. ומכיוון שכך, הרי שבאתרוג לעניין שביעית, לא קיים שום טעם, שכן הטעם השני נוגע דווקא לאילנות, ולא לשבת הארץ שהיא שנת השמיטה, מא' בתשרי לא' בתשרי. ושפיר מיושב מדוע נידון לפי א' בתשרי ולא לפי ט"ו בשבט. כתבתי כל זה לפלפולא, אע"פ *שיש לדון הרבה לבנות ולסתור, וקוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא.

[ד"ה והנה] והנה, עד עתה הובאו שתי שיטות: (א) לרש"י ולרמב"ם, לעניין שביעית הולכים לפי א' בתשרי. (ב) לר"ח, גם לעניין שביעית הולכים לפי ט"ו בשבט. יש להוסיף שיטה שלישית:

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה ש"ע

(ג) הר"ש והראב"ד, בפירושיהם לספרא, וכן הובא בתוס' אנשי שם, יש קדושת שביעית באילן שחנט מר"ה של שביעית ועד ט"ו בשבט של שמינית. ונראה שמקור הדברים הוא מאתרוג, שמבואר שהולכים בו לפי א' בתשרי. אך צ"ע, דממה נפשך יש רק ר"ה אחד – או א' בתשרי, או ט"ו בשבט. ולכן נראה שיש שני דינים בקדושת שביעית: (א) מה שנעשה פרי בשנת שבת הארץ מתקדש, ובפירות האילן היינו שחנט בשבת הארץ. (ב) פרי האילן שחנט לפני ט"ו בשבט של שמינית, מתקדש. ואכתי צ"ע.

הערות

מקור דברי השל"ה

ובהגהה. בהמשך הסימן (ד"ה אכן) כתב רבינו שהדברים מופיעים בדברי השל"ה, שער האותיות, אות ק, קדושת האכילה. ונראה שראה את הדברים תחילה בהגהה, ולאחר מכן בספר של"ה. ואכן הדברים מופיעים שם, באות קמד.

קושיה על השל"ה מאזכור א' בתשרי כראש השנה לשמיטין

ט"ו. לכאורה הקושי הגדול ביותר על השל"ה, הוא מכך שהרמב"ם ציין להדיא את א' בתשרי כר"ה לשמיטין, בתוכ"ד. ומדברי רבינו עולה שלא רק שהשל"ה לא התקשה בזה, אלא גם החזו"א לא הביא אל המשתה אשר עשה כי אם שתי טענות אחרות, וצ"ע.

קשיים בהסבר החילוק בין אתרוג לשאר פירות ובין שביעית למעשר שני

שיש. נראה שיש שני קשיים עיקריים בהסבר זה: (א) ההבנה שהאמוראים בירושלמי לא נחלקו, אחר שבפשוט הם מציעים טעמים שונים לאותו דין, ויש נפק"מ בין הטעמים הללו, כדמסבר לה רבינו. (ב) אין זה ברור שאל"כ דר"ח, הטעם השני אינו נוגע לשביעית.

סימן טו – ביאור בדברי התוס' בענין בל תוסיף

סיכום

[ד"ה ר"ה] התוס' הקשו על ריבוי התקיעות בראש השנה, שעובר משום בל תוסיף. ודחו את האפשרות לומר שאחרי שיצא ידי חובה, הרי זה שלא בזמנו, שאז בל תוסיף בעי כוונה, שכן בנוגע לברכת כהנים מפורש בגמרא שגם אחרי שכהן בירך ברכת כהנים ויצא ידי חובה, המשך אותו היום נחשב זמנו לעניין בל תוסיף, כיוון שאם יזדמן לו ציבור אחר ישוב ויברך. וגם בשופר, אם יזדמנו לו אנשים להוציאם ידי חובה ישוב ויתקע. ותימצו שלא שייך בל תוסיף בעשיית המצווה פעמיים, יעו"ש. ורע"א הקשה שאין הנידון דומה לראיה, שכן בברכת כהנים הכהן עצמו מקיים מצווה לברך ולכן זה נקרא זמנו, ואילו בתקיעת שופר התקיעה השנייה נעשית כדי להוציאם, ולא כדי לקיים בעצמו את המצווה.

שעז בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

[ד"ה ומה] והרש"ש תירץ שגם בברכת כהנים אין מצווה לאחר שכבר בירך. אך דבריו אינם מובנים, שהתוס' לא כתבו אלא שאין חיוב, אך מצווה בוודאי יש, ושפיר הקשה רע"א שאין זה כשופר. וכדבריו הבין הר"ן, שכתב בנוגע לתקיעות שמוסיפים לאחר שכבר יצאנו ידי חובה שאין בהן בל תוסיף משום שהן שלא בזמנו (ורק הקשה שמתכוון חייב גם שלא בזמנו).

[ד"ה ונראה] *ונראה שלתוס' 'זמנו' אינו ביחס לגברא, אלא זה זמן הראוי למעשה המצווה מצד עצמו, ולכן גם לאחר קיום המצווה עדיין הוא בכלל זמנו. ואילו הר"ן ורע"א הבינו שזמנו מוגדר ביחס לאדם.

הערות

הערות על הגדרת 'זמנו' לעניין בל תוסיף לפי החפצא, והצעת ביאור אחר בדברי התוס' ונראה. (א) התוס' בריש דבריהם העלו אפשרות לומר 'כיון דכבר יצא הוא ליה שלא בזמנו', ואז שללו אותה מכוח הראיה מברכת כהנים. ולכאורה מעצם העלאת האפשרות, ומהצורך בראיה מברכת כהנים כדי לדחותה – עולה שלא הוא ברירא להו ש'זמנו' הוא זמן הראוי למעשה המצווה מצד עצמו, שהרי העלו במפורש אפשרות שלא להבין כך. ובהכרח שדיוגם אינו מושתת על תפיסת יסוד ש'זמנו' מוגדר לפי החפצא. והשתא דאתינן להכי, שפיר הקשה רע"א שמברכת כהנים לא מוכח ש'זמנו' מוגדר לפי החפצא, שהרי גם הגברא ממשיך לקיים מצווה בברכה נוספת לציבור אחר. ותירוצו של רבינו שהתוס' מעיקרא תפסו ש'זמנו' מוגדר לפי החפצא היה יכול להתאים אם התוס' לא היו מתקשים כלל, אלא היו נוקטים בהחלטיות ובסכינא חריפא שכל היום זמנו הוא, וצ"ע.

(ב) לשון רבינו היא: 'וסגי בהמעשה היינו אם מעשה זו שעושה יש אפשרות שתחול עלה שם מעשה מצוה, בין לו בין לאחר'. ויש קצת להעיר, שהגמרא (ר"ה כה, ב) אמרה: 'אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה', והשיבה על כך שזה שלא בזמנו, ולכן אין עוברים בלי כוונה, ואף ששמיני עצרת הוא זמן סוכה לבני חו"ל (שו"ע או"ח תרסח, א). ויש ליישב, שגם לשיטת רבינו, אין די בכך שמישהו בעולם שייך למצווה כדי להגדיר את הזמן כזמן המצווה, אלא צריך שאותו אדם אחר יהיה דומיא דהאדם הנוכחי, ובני חו"ל שונים מבני ארץ ישראל.

(ג) לכאורה לפי הבנת רבינו בתוס', נמצא שהסיבה היסודית לכך שכהן המוסיף ברכה משלו עובר על בל תוסיף היא שהיום עודנו שייך בברכת כהנים לכהנים אחרים שלא בירכו, וזה אף אי לא מיתרמי ציבור אחרינא לכהן הנוכחי. ומכך שבכל זאת הגמרא נדרשה לכך שאי מתרמי ציבור אחרינא, משמע שאין די בשייכות המצווה לכהנים אחרים, ולכאורה שלא כדברי רבינו. ואולי יש לדבר נפק"מ במציאות שבה ברור שלא מיתרמי ציבור אחרינא, כגון שאין באותה עיר אלא עשרה יהודים, ומעין הדיונים על מלאכה ביום טוב במצבים שבהם אין 'הואיל' (ראו למשל רש"י פסחים מז, א ד"ה ביום, ועוד רבים). ולפי משמעות הגמרא לא יהיה בל תוסיף במצבים אלה, שכן מצב שבו אין היתכנות לציבור אחר מוגדר כשלא בזמנו, ולפי הבנת רבינו יהיה בל תוסיף, משום שהמצווה שייכת לכהנים אחרים בעולם. ואולי יש ליישב ולומר, בדומה לדברינו לעיל על

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה שטעח

ישיבה בסוכה בשמיני עצרת בחו"ל, שגם כאן צריך שהאדם האחר יהיה בזמנו ובמקומו של הכהן כדי שהזמן יוגדר כזמן המצווה, ולכן גם לרבינו לא יהיה בל תוסיף במצב כזה, אך בפשטות יש בזה דוחק.

(ד) מכוח כל הקשיים הללו, שמא יש לבאר את דברי התוס' באופן אחר. קושיית רע"א מבוססת על הבנה שאין מצווה עצמית בתקיעה בשופר כדי להוציא ידי חובה אנשים אחרים, אם התוקע כבר יצא ידי חובה. אולם ייתכן שאין הדבר מוכרח, ויש מקום לומר שדיינו בכך שהתוקע עושה מעשה מצווה כדי להגדיר את הזמן כ'זמנה' של המצווה. ולא מיבעיא לסוברים שהמצווה היא לתקוע ולא לשמוע, אלא גם לשיטה העיקרית להלכה שהמצווה היא לשמוע (ראו ב"י תקפה, ב). עדיין התקיעה היא מעשה מצווה והתוקע הוא המברך. ונראה שהתוס' הבינו ששייכותו של התוקע למצווה היא מספיק מובהקת כדי שהזמן יוגדר כזמנה של המצווה. ואין כאן רק שייכות 'אדם אחר' בעלמא, כהבנת רבינו, אלא שייכות של האדם המסוים הזה דייקא. ואין הוא עושה מעשה קוף בעלמא כדי שהשומעים יקיימו מצווה, אלא הוא עצמו שייך למצווה זו מדין ערבות, והוא שונה מגוי או קוף שתוקע, שאינו מוציא ידי חובה. והשתא דאתינן להכי שתקיעתו היא תקיעת מצווה ממש, הבינו התוס' שדי בכך להגדיר את הזמן כזמן תקיעה עבורו.

(ה) לפי הבנה זו, מובן מדוע התוס' התקשו בתחילת דבריהם, שכן אלמלא הייתה שייכות לאדם המסוים הזה לתקיעה, היה הזמן מוגדר כשלא בזמנו, למרות שאנשים אחרים לא יצאו ידי חובה. ומובן מדוע בדיון על הישן בשמיני בסוכה לא התחשבו בבני חו"ל. ואין קושי מהגמרא בר"ה, שדנה בכהן המסוים הזה דייקא, ובציבור האחר שיזדמן לו דייקא. כל הראיות הללו מלמדות שדנים את המקרה לגופו ואת האדם המסוים לגופו, וגם התוס' הבינו כך, אלא שלדידם השייכות של התוקע להוציא ידי חובה אל מעשה המצווה היא משמעותית דיה כדי להגדיר את הזמן כזמן המצווה עבורו, למרות שאין זה ממש כברכת כהנים.

(ו) ואולי תפיסת התוס' בדברי השייכות של התוקע למצווה עומדת גם ביסוד ההיתר לתקוע לנשים אף לאחר שכבר יצא, היתר שלא כל הראשונים הסכימו עליו, ויש שאסרו משום שבות ביו"ט (ראו ב"י תקפט, ו). ואולי המתירים סברו שהשייכות של התוקע אל מעשה המצווה היא משמעותית דיה כדי להתיר את התקיעה ביו"ט.

(ז) ויש עוד לעיין ביסוד הסברה שבחילוק בין זמנו לשלא בזמנו, וייתכן שהדבר ישפיע על דיוננו, ועוד חזון למועד בע"ה.



סימן טז – בלאו דבל תגרע

סיכום

[ד"ה כתב] הרשב"א הביא את קושיית תוס' על האמור בגמרא שתוקעים מיושב וחוזרים ותוקעים מעומד, שהקשו מדוע אין בזה בל תוסיף, ותירץ הרשב"א שלא נאסרה אלא הוספה מדעת עצמו, ולא מה שחכמים תיקנו לצורך, שכבר נאמר בתורה שיש לשמוע לחכמים. והוכיח

שעטבעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

זאת משיבה בסוכה בשמיני עצרת בחו"ל, ואף שאנו בקיאים בקביעות החודש. וסיים הרשב"א וכתב שהוא הדין לבל תגרע, כגון ביטול התקיעה בשופר בר"ה שחל בשבת.

[ד"ה ויש] ויש להבין את הראיה מסוכה בשמיני, שהרי עיקר קושיית התוס' על שופר היא משום שזה זמנו, ובזמנו עובר גם ללא כוונה למצווה, ואילו שמיני אינו זמן הסוכה, כמפורש בגמרא שלכן אין איסור לשבת בשמיני בסוכה. ונראה שהרשב"א דימה את הנידונים משום שעכ"פ אנו מכוונים למצווה דרבנן, וכשמכוונים שווה זמנו לשלא בזמנו. ומה שאמרו בגמרא שהישן בשמיני בסוכה אינו מתכוון, הוא *כשהיו מקדשים את החודש על פי ראייה, שהיה ספק אמיתי. אך לדין שאין ספק, אזי היושב בשמיני בסוכה רק מכוח תקנת חכמים הוא בגדר מתכוון, והיה עובר על בל תוסיף אלמלא חילוק הרשב"א בין יחיד לחכמים. וכן מפורש יותר בריטב"א.

[ד"ה והנה] וממה שהוכיח הרשב"א משופר בשבת, הוכיח הטורי אבן שיש בל תגרע בכל ביטול מצווה, ולא רק במתחיל מצווה ואינו גומר. ולפי זה הקשה, למ"ד שלוקים על לאו שאין בו מעשה, ילקה כל המבטל מצווה עשה, וזו לא שמענו. ובבית הלוי תירץ שזה לאו שבכללות, וכתב שיש לחלק בקל בין זה לבל תוסיף שעליו נאמר בגמרא שלוקים ('הישן בשמיני בסוכה ילקה'). ונראה שכוונתו פשוטה, שבהוספה אין שום איסור מלבד בל תוסיף, אך בבל תגרע כבר יש מצווה לקיים ולא לבטל, ואם כן הלאו דבל תגרע כולל אזהרה שלא לעבור על הרבה מצוות שכבר הוזכר בהן, ולא אזהרה פרטית.

[ד"ה ומצאתי] ובהגהות הברוך טעם על הטורי אבן כתב שדברי הרשב"א בעניין תקיעה בשבת מתייחסים לבית הדין שביטל את התקיעה. והיינו שיש שני ענייני בל תוסיף ובל תגרע: (א) אדם פרטי שמוסיף או גורע; (ב) בית דין שמתקן להוסיף או לגרוע. וכפי שכתב הרמב"ם שבית דין שיאמר שבשר חיה בחלב מותר מן התורה יעבור בבל תגרע, ובית דין שיאמר שבשר עוף בחלב אסור מן התורה יעבור בבל תוסיף. ולפי זה, יש לומר שהמגרע מצווה לגמרי אינו בכלל לא תגרע, ורק המבטל דרך הוראה, שהוא כבר לעקור דין מדיני התורה, הוא בלא תגרע. [ד"ה ואהא] ועל כך תירץ הרשב"א שמכיוון שהתורה ציוותה לשמוע לחכמים בלאו דלא תסור, ממילא אין הוראתם בגדר גריעה ממצוות התורה, משום שבאמת נעשה הדין כן, שאסור לקיים את אותה מצווה, כתקיעת שופר בשבת. ורק אם היו אומרים שמן התורה אין לתקוע, היו עוברים בבל תגרע.

[ד"ה ובזה] ובזה מיושבת קושיית הטורי אבן על הוכחת הרשב"א משופר בשבת, שהקשה דילמא כפי שיש כוח לחכמים לבטל את מצוות התקיעה, כך יש כוח בידם לבטל את בל תגרע. ולהאמור מיושב, דעכ"פ קשה על בית הדין עצמם, איך הם רשאים לבטל מצווה, ועל כרחק כדכתב הרשב"א, שמכיוון שהתורה חייבה לשמוע להם, אין כאן בל תגרע.

[ד"ה והנה] ובבית הלוי הוכיח שעובר בבל תגרע גם כשלא התחיל כלל במצווה, מכך שהגמרא שללה נטילת פריש ורימון במקום אתרוג מטעמי חורבא ולא משום בל תגרע. ואף שנוטל יחד עימם את שלושת המינים האחרים, ולכאורה עובר בבל תגרע. ומכך הוכיח שגם

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה שפ

כשלא נוטל כלום עובר בבל תגרע, ולכן אין זה נימוק להימנע מנטילת פריש ורימון. ושלל אפשרות הפוכה, שגם בנוטל פריש ורימון אינו עובר.

ונראה שיש לדון, דאף שכל אנוס נחשב שעשה עבירה אלא שפטור מעונש, וכדין שאשת כהן שנאנסה אסורה לבעלה והבא על יבמתו אף באנוס קנאה, מכל מקום בעבירה שהיא בשב ואל תעשה, כגון בל תגרע, יש לומר שכשנמנע באנוס אין כאן עבירה כלל. ונראה שכן הוא גם בלאו דלא תוכל להתעלם, שאם אדם הוא אנוס אין זו התעלמות כלל.

[ד"ה ויש] וראיה לדבר, ממה שכתבו התוס' שאם היה אנוס ולא הביא קרבנו עד שעברו שלוש רגלים, אינו עובר בבל תאחר גם לאחר שהסתלק האנוס. ולכאורה אין זה מובן, הרי מכל מקום נתאחר, ומדוע יפטור אחר שהסתלק האנוס. ונראה שאיחור באנוס אינו איחור כלל, ודווקא באיחור שלושה רגלים יש דין שלא יאחר עוד, ולא באנוס, שהוא כמי שלא איחר כלל (ומיהו כשנאנס רק רגל אחד, שפיר מצטרף לשאר הרגלים לאיחור, וכדהוכיח המנחת חינוך מבל תאחר בתודה, שאסור להביאה בפסח ובשבועות, ולפי זה אפילו כשפסח הוא הרגיל האחרון עובר, שכבר קודם לכן ידע שבפסח ייאסר לו). וכעין זה מבואר בירושלמי, שהקשו על מי ששלמה שנתו בעצרת למה עובר, והרי בעצרת אינו יכול להקריב, ותרצו שמחויב להקדים את הקרבנות. ומכך יש ללמוד על אנוס ביום אחרון, ואכמ"ל.

[ד"ה ולפ"ז] לפי זה מי שאין לו אתרוג הוא אנוס ואינו עובר כלל על לא תגרע, וזו הסיבה לכך שלא שללו את האפשרות של פריש ורימון בגלל לא תגרע. וגם אם נאמר שכשלא נוטל כלל אינו עובר ובנטילת שלושה מינים עובר, יש לומר מעין מה שכתב המרדכי שמן התורה מותר ללבוש בשבת בגד ללא ציצית, משום שאינו יכול לצייצו בשבת. אך אולי יש לחלק בין מצוות עשה (נידון המרדכי) ללא תעשה (נידוננו), וצ"ע. ואף שהמג"א כתב שיש איסור דרבנן בנידון המרדכי, שמא בנידוננו היה מסתבר לחכמים להתיר כדי שלא תשתכח תורת אתרוג, אלא שנמנעו מכך כדי שלא תצא חורבא. ועדיין צ"ע בזה.

הערות

'הישן בשמיני בסוכה ילקה' – שינה משום ספק או מעשה הרשות בעלמא?

כשהיו. (א) לכאורה אין צורך להגיע לזה, ובפשטות הגמרא דיברה על סתם אדם שישן בסוכה בשמיני, וזהו מעשה רשות בעלמא שלא לצורך מצווה. וכך נראה מלשון רש"י (ר"ה כח, ב ד"ה הישן): 'הישן בשמיני בסוכה – שלא לשום מצוה', וכן לשון ר"ח (שם): 'שלא נתכוון לישן בסוכה משום מצוה', וכן לשון הריטב"א (שם ד"ה אלא): 'הישן שם שלא לכוונת מצוה'. וכעין זה עולה ממה שכתב המאירי (שם ד"ה כל): 'הוא ודאי חול'.

(ב) אמנם רש"י במקום אחר (עירובין צו, א ד"ה ועוד) כתב כרבינו, שמדובר בשיבה מספק, והספק נובע מקידוש החודש על פי הראייה. ולא ברור לי מדוע הוצרכו לכך. ואולי הבינו שבסתמא דמילתא אדם אינו ישן בסוכה בשמיני, ולכן חיזרו אחר מציאות שבה יש צורך לישון בסוכה בשמיני. ומכל מקום, כאמור, מדברי רש"י בר"ה וסיעתו נראה שלא הבינו כך. והמאירי

שפא בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

(שם) הקשה על פירושו של רש"י בעירובין: 'וגדולי הרבנים שפירשוהו בשמיני ספק שביעי, אין דבריהם נראין, שאם כן אף בכל יום טוב שני כן'. ונראה שכוונתו להקשות שלפירוש זה, היה לגמרא להקשות מכל יום טוב שני של גלויות, ולא דווקא משינה בסוכה בשמיני.



סימן יז - בענין הכל הולך אחר המעמיד ובענין כלי זכוכית שניקב

והטיפ לתוכו אבר

סיכום

[ד"ה ר"ה] נחלקו תנאים בכלי זכוכית שניקבו והטיפ לתוכן אבר, שר' מאיר הולך אחר המעמיד ומטמא וחכמים מטהרים. והקשו התוס', מדוע חכמים לא מטמאים לפחות מדרבנן, כדין כלי זכוכית. ואין לומר שחכמים סבורים שהסתימה אינה טובה והכלי עדיין נידון כנקוב, שאם כן היה לנו לומר שר' מאיר סובר שהסתימה כן טובה. ומגלן שהוא הולך אחר המעמיד?

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה היה מקום ליישב שלחכמים טהור לגמרי משום שהזכוכית לבדה אינה כלי, והאבר לבדו אינו כלי, ומעין מה שטיהר הרמב"ם כלי עץ מצופים. אבל באמת זה אינו, דתנן שחבית חרס שניקבה וסתמה בזפת מקבלת טומאה, וצריך לחלק בין כלי וציפוי משני מינים, שטהור, ובין נקב שנסתם במין אחר, שטמא, ועכ"פ שפיר הקשו התוס'.

[ד"ה ותיקן] רש"י הרגיש בקושיית התוס', וכתב שחכמים מטהרים רק מדאורייתא, ואה"נ שמתמאים מדרבנן. ועוד פירש שהכלי טהור לגמרי מטומאה ישנה. והתוס' הסכימו לפירוש האחרון מכוח התוספתא שמסייעת לו. ועוד פירשו שהכלי טהור לגמרי משום שכלי חרס הוא ככלי זכוכית, שנאמר עליו שכיוון שטהר שעה אחת שוב אין לו טומאה עולמית, ולא מועיל לו תיקון.

[ד"ה והנה] ולכאורה סברת ר' מאיר אינה מובנת, דמהיכא תיתי לומר שהטלאי מעמיד את הכלי יותר ממה שהכלי מעמיד את הטלאי. ולכאורה אין זה עניין לדין מעמיד האמור בשבת דף ס', ששם הטבעת מעמידה במציאות את החותם שעליה, ועמודי הסולם מעמידים במציאות את שלבי הסולם שעליהם. וכבר התקשה בזה מרכבת המשנה. ואין לומר שר' מאיר הולך בדרך המעמיד לקולא, ומטמא רק באופן ששייך בין בזכוכית ובין במתכת, שהרי לפי שלושת תירוצי התוס' הנ"ל חכמים הם המקילים ור' מאיר הוא המחמיר.

[ד"ה ולומר] ולכאורה גם אין לומר שר' מאיר מחמיר לטמא כשני סוגי הכלים, גם כזכוכית וגם כמתכת לחומרא, שהרי מבואר בגמרא שר' מאיר גם מקל לטהר כלי כזה בטבילה, בשונה מחכמים (לפי שלב מסוים בדיון בגמרא) הדנים דין כלי זכוכית כחרס שאין לו טהרה במקווה. אך יש לדחות, ששם מדובר בטומאה מגבו, שאין טמא אלא מדין כלי מתכות, ולכן אחר שנטבל טהור ממה נפשך. ומכל מקום דחוק להעמיד את המשנה בכלים דווקא בשנטמא מגבו מכוח סתימת

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה שפב

הגמרא בשבת. אכן לשיטת רש"י שמדובר בטומאה ישנה וממנה חכמים מטהרים, מיושב היטב. ובחזו"א כתב שהטבילה מועילה לטומאה דאורייתא, שמצד כלי זכוכית אין טומאה דאורייתא.

[ד"ה ובמרכה"מ] ובמרכבת המשנה ביאר שחכמים הולך אחר הטלאי משום שהוא בא אחרון ועל ידו נגמר הכלי, ולכן הוא מוגדר כמעמיד.

[ד"ה באופן] באופן אחר יש לומר שהטלאי מעיקרו נעשה לשימוש עם הכלי, אך הכלי לא נעשה לשימוש עם הטלאי, ולכן הטלאי נחשב עיקר.

[ד"ה והנה] והתוס' הקשו על פירוש רש"י שחכמים מטהרים מטומאה ישנה, שהרי הטומאה קדמה לאבר, ומדוע לר' מאיר האבר יחזיר אותה אל הכלי, והרי בכלי זה לא הייתה טומאה מעולם. ונראה שנחלקו ביסוד דין המעמיד, האם פירושו הוא שהמעמיד נחשב עיקר והשאר טפל ונחשב מתכת כמוהו, או שרק האבר נחשב מתכת, ושאר הכלי נטמא כידות הכלים, ומדין המחובר לטמא טמא. [ד"ה ולכאורה] התוס' כתבו שכלי חרס המצופה מתכת מבחוץ אינו צריך טבילת כלים, שהמתכת אינה נוגעת באוכל, ונראה שהם הבינו כצד השני, שהחרס עצמו אינו נידון כמתכת. אך המרדכי הצריך טבילה במקרה זה, ונראה שהוא הבין שגם החרס הפנימי נידון כמתכת,

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה מכך שהגמרא הצריכה לטבול את הזכוכית לר' מאיר, וכנ"ל, מוכח כהבנת התוס', שהרי אם כל טומאת הזכוכית היא מדין טפל לאבר, די בטבילת האבר כדי שגם הזכוכית תטהר ממילא. ואף שהכל מחובר, לכאורה די בטבילת החלק הטמא, וכדין טבילת גבו של כלי שנטמא גבו ולא נטמא תוכו. אלא שבטומאת גבו מדובר על משקים, ויש לומר שחכמים הם שחילקו. ומכל מקום יש לדחות באופן אחר, שאף ששאר הכלי אינו ממש כמו המעמיד, מכיוון שהוא מחובר ואינו עתיד לקוץ, יש צורך לטבול את הכל, ואינו דומה לטומאת גבו הנ"ל, ששם מדובר בדרבנן.

[ד"ה והנה] ונראה שרש"י הנ"ל הבין כמרדכי, שכל הכלי נידון כמעמיד, ולכן שייכת טומאה ישנה בזכוכית, ואילו התוס' שהקשו עליו הבינו שהכלי רק טפל ומשמש את המתכת ומקבל את דינה, ולכן אין לזה שייכות לטומאה הישנה שהייתה בכלי לפני שנשבר. ומכל מקום, לכאורה דברי התוס' מסתברים, וצ"ע. ועוד יש לומר בדעת התוס' שטומאה ישנה שייכת רק בתיקון אותה המתכת שנטמאה ואח"כ התקלקלה, ולא בתיקון על ידי הוספת מתכת חדשה שאינה קשורה לטומאה הישנה.



סימן יח – בדברי התוס' דף י"ט ד"ה מימות עזרא

סיכום

[ד"ה דף] בתוס' דייקו מהאמור בגמרא שמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר, שבימות עזרא כן עיברו את אלול. והביאו סמך קצת לדבר, מהאמור בעזרא ששנה הביא את התורה 'ביום אחד לחדש השביעי', ובהמשך מתואר 'ביום השני נאספו ראשי האבות', ומשמע שעשו שני

שפג בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

ימים טובים של ר"ה, דהיינו שאלול היה מעובר. ומה שכתוב 'ביום השני' אין זה שני בחודש, אלא שני ליו"ט של ראש השנה, שנהגו בו יומיים.

[ד"ה והוסיפו] התוס' הוכיחו זאת גם מהכתוב שבעשרים וארבעה לחודש נאספו כל ישראל בצום ובשקים, ומשמע שזה היה במוצאי סוכות, והרי מוצאי סוכות הוא כ"ג ולא כ"ד, ומכאן שעיברו את אלול, וכ"ג בתשרי הוא כ"ד לספירה שהחלה ביום הראשון של ר"ה. ע"כ. והנה, לכאורה דברי התוס' תמוהים, שכן כתוב 'עשרים וארבעה לחדש'. עוד קשה, שבשלמא היום השני של ר"ה נקרא כך משום שהוא המשך ליום הראשון של ר"ה, אך את היום הכ"ג אין סיבה לספור מר"ה ולא מתחילת החודש. וכבר תמה בזה התורת רפאל.

[ד"ה ואפשר] ואפשר שיש לבאר על פי מה שכתב הר"ן בביאור דין המשנה שהנודר בלשון 'חודש זה' אסור בכל החודש, ור"ח להבא, ובגמרא נאמר שאף היום הראשון של ראש חודש נחשב להבא. והיה אפשר לפרש שאמנם הוא נחשב להבא, אך ספירת התאריכים בחודש מתחילה מהיום השני של חודש, אך הר"ן כתב שגם שאר ימי החודש נמנים מהיום הראשון של ראש חודש, והיינו בלשון בני אדם שהיא הקובעת לגדרים. ואפשר שכך הייתה לשון בני אדם גם בימי עזרא. ועדיין צ"ע.

[ד"ה ובעיקר] ובעיקר הוכחת התוס' מכך שלא קבעו תענית בכ"ג, שזה מיד אחרי סוכות, לכאורה יש לבאר זאת על פי האמור במשנה בתענית שאנשי מעמד לא התענו ביום ראשון בשבוע כדי שלא יצאו ממנוחה ועונג ליגיעה ותענית וימותו. וכעין זה גם כאן, הפסיקו ביום אחד בין שמיני עצרת ליום התענית (ואולי דווקא תענית קבועה ביום ראשון היא מסוכנת, אך פעם אחת לית לן בה).

[ד"ה ושומ"מ] ובהגהת ברוך טעם ציין שכבר בירושלמי שאלו מדוע בכ"ג ולא בכ"ד, ותירצו שזה משום אסרו חג. ובתוס' כתבו שאין לומר כן, משום שאז עדיין לא היו נוהגים בו. ועוד, שהתענית הייתה דבר שבציבור. ועוד אמרו בירושלמי שאין לומר שכ"ג יצא בשבת, משום שאז יום כיפור יוצא ביום ראשון בשבוע. ויעוין עוד במראה הפנים ובברכי יוסף, שבין היתר כתב שדברי הירושלמי לא נעלמו מהתוס'.



סימן יט - בענין נמצא א' מהן קרוב או פסול בעדות החודש

סיכום

[ד"ה בספ"ק] תנן: מעשה בטוביה הרופא שראה את החודש הוא ובנו ועבדו משוחרר, וקיבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו, וכשבאו לפני בית דין קיבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו. וידועה קושיית המג"ח, מדוע קיבלו את טוביה, והרי כבר הצטרף עם בנו בשעת ראייה, ועדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. וגם למצריכים הגדה משותפת, כבר הייתה כאן הגדה בפני בית דין של כהנים. ועיי"ש מה שפלפל בזה.

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה שפד

[ד"ה ושמעתי] ושמעתי מתרצים, וכן ראיתי בבני ציון (מיטובסקי), שבעדות החודש אין אומרים עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. דבשלמא בשאר עדויות, שהעדים מבררים את הדבר, יש צירוף, והוא זה שמחיל דין עדות שבטלה מקצתה, אך בעדות החודש כבר ידוע מחישובי בית הדין שהלבנה התחדשה, ורק יש גזירת הכתוב שיעידו על כך עדים. ואם כן, אין צירוף של העדים זה לזה לבירור הדבר, אלא כל עד בפני עצמו מקיים את דין העדות, ולכן לא חל בזה הדין דנמצא אחד מהם קרוב או פסול.

[ד"ה ובודאי] ובודאי אין הדברים מוכרחים, שכן שפיר יש לומר שאף כשהדבר מבורר לבית הדין, יש צורך מגזירת הכתוב בבירור גמור על פי עדים. ומכל מקום, אכן אפשר לומר כהבנה מחודשת זו, אף שהיא אינה מוכרחת.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה יש לחזק תירוץ זה, מהאמור בגמרא שיש מצבים שבהם מאיימים על העדים לקדשו בזמנו, כלומר, שיעידו שראו אף שלא ראו. ופירש ר"ח שראו משהו אך לא ראייה גמורה. ולכאורה במצב זה אין העדים בגדר מבררים, ובכל עדות אחרת היינו רואים זאת כדין מרומה, שאיסורו נלמד מקרא דמדבר שקר תרחק. ועל כרחנו שלעדות החודש די בשני עדים האומרים שראו, אע"פ שאינם מבררים שכן היה, אלא רק אומרים ותו לא (ומסתבר שאינו ברור בהחלט שהם משקרים, שאם לא כן, אפילו עדים אין כאן, וצ"ע).

[ד"ה אכן] ועם זאת, בעיקר העניין נראה שגם עדות החודש היא לברר, שאם לא כן היה ראוי להכשיר אפילו עדות אב ובנו, שהרי כל אחד מעיד בפני עצמו על ראייתו. ואף שהפסק יבוא מכוח שניהם, לית לן בה, וכחוקת שלוש שנים שמתקיימת בשלושה אחים שכל אחד מעיד על שנה נפרדת, ואחד מן השוק מעיד על שלוש השנים ומצטרף עם שלושתם, שהדין הוא שיש חזקה למרות שהיא באה מכוח שלושתם. ועל כרחנו שהעדים הם מבררים (ועוד, שאם עדותם אינה אלא על עצמם ולא על חידוש הלבנה, נמצא שיש רק עד אחד על כל אחד מהם, ואין שני עדים. אמנם אין להוסיף ולטעון שיש גם פסול מדין נוגע בדבר, כשאדם מעיד על עצמו. וזאת, משום שכאשר אין לאדם נגיעה והנאה, הוא כשר להעיד על עצמו, ואכמ"ל).

[ד"ה ולעיקר] ולעיקר קושיית המנ"ח, יש לומר שראו בזה אחר זה, ולכן לא הצטרפו. ואף לרמ"ה שסבור שצירוף בהגדה פוסל גם כשראו בנפרד, יש לומר שלא העידו זה בתוך כדי דיבור של זה.

[ד"ה ובאמת] ובאמת לולי דמסתפינא, לבי אומר לי שלא העידו כלל בפני בית דין של כהנים, דהדבר תמוה, מדוע שיעידו בפני בית דין שאינו מוסמך לקדש את החודש, והרי אין שום תועלת בעדות זו. לכן נראה שהכהנים היו רק בגדר מורי הוראה, ושאלו אותם מה ההלכה, והשיבו מה דעתם, אבל כהוראת דין ולא כקבלת עדות. שוב העירוני שכן כתב בשושנים לדוד על המשנה. וכעין זה נראה לומר במשנה ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב, שאמר ר' יוחנן בן נורי עדי שקר הן, ואילו רבן גמליאל קיבלן, שגם שם נראה שלא ממש העידו בפני ריב"ן, שאינו מוסמך לקבלם ולדון על פיהם, אלא רק שאלוהו כמורה הוראה מה דעתו. ולפי זה לא הייתה כאן קבלת עדות, ולא היה כאן צירוף כלל.

שפה בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

[ד"ה ושו"ר] שוב ראיתי בהגהת דברי שאול על המשנה, שהביא מתוס' רי"ד שהוכיח ממעשה טוביה הרופא שראייה לחוד בלי הגדה אינה פוסלת, והדברי שאול תמה מההגדה לפני הכהנים. ולפי המתבאר, מיושב היטב, שאכן לא הייתה הגדה לפני הכהנים, אלא שאלת הוראה בעלמא, ושפיר כתב הרי"ד שלא התקיים צירוף עד לעדות בבית הדין הגדול.

הערות

משמעותה ותפקידה של עדות החודש

ורק. (א) לכאורה יש קושי יסודי באפשרות זו, שלפיה העדות אינה מבררת כלום: ראשית, יוצא שהעדות היא מעין מילתא בלא טעמא, ולא ברור מדוע הוצרכה. ומה שכתב רבינו שזו גזירת הכתוב, נראה שבא להתמודד עם זה, ולומר שאכן אין טעם, אבל רחמנא אמר העידו. ומכל מקום, יש בזה דוחק. שנית, בתורה לא נכתב להדיא שצריך עדים. ובשלמא אם העדים נדרשים לבירור, מובן מניין היה פשוט לחז"ל שהם נצרכים, אבל אם זו גזירת הכתוב – איה הכתוב? שלישית, כמדומה שבכל שאר העדויות בתורה, לא מצאנו עדות שאינה מבררת, ודוחק לומר שדווקא כאן, ורק כאן, קיים גדר כזה. רביעית, לכאורה אין זה נכון שהעדות אינה מבררת, שכן היא מבררת שהלבנה אכן נראתה בארץ. והתורה מסרה את קידוש החודש ביד בית דין, לקדש דווקא כשנראתה הלבנה בחידושה. ובשביל זה צריך לברר, שהלבנה אכן נראתה, ולא הוסתרה על ידי עננים או ערפל או ליקוי לבנה או גורם אחר.

(ב) ויעוין עוד בהערות הגריש"א (ר"ה כב, א ד"ה והנראה בזה), שלחדש יצא, שהרואה את הלבנה מתכוון לקדשה, בין כשמשמעות הדבר היא לבוא ולהעיר, ובין כשמשמעות הדבר היא להחשיבו כמי שלא התכוון להעיד, כשזה מה שנצרך כדי להכשיר את עדות חברו שראו עמו. עכת"ד. ולכאורה יש בזה קצת חידוש, שכן אי איתא שכן הוא, אזי גם עדים רבים נוספים במקרים רבים נוספים, אין כוונתם אלא לתרום לעשיית דין צדק, ולא שמענו שדי בכוונה זו כדי לבטל את דין עדות שבטלה מקצתה ודין נמצא אחד מהם קרוב או פסול. ולכאורה סברת הגרי"ש אינה ייחודית לקידוש החודש.

סימן כ – בענין אין עד נעשה דין

סיכום

[ד"ה כתבו] כתבו התוס' שטעם הדין שאין עד נעשה דיין הוא דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, ודיין שהוא גם עד לא יקבל הזמה על עצמו (ובמקו"א כתבו התוס' שהוא לא ירצה לקבל הזמה, ולכאורה גם אם ירצה לא יוכל, שכן הוא בעל דבר). ודחו התוס', שלטעם זה גם עדים שקרובים לדיינים לא יוכלו להעיד, וע"כ הם אומרים שדי בהיותם בני הזמה בבית דין אחר, ואם כן הוא

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה שפו

הדין לעד נעשה דיין. ע"כ. ובדעת הסבורים כטעם זה, נראה שהם סוברים שאכן עדים שקרובים לדיינים לא יוכלו להעיד, וכן מבואר בירושלמי שהובא ברי"ף.

[ד"ה ובקצה"ח] ובקצות כתב להשיב על דברי התוס' גם לשיטתם, ולחלק בין עדים שקרובים לדיינים ובין עד שנעשה דיין. וזאת, על בסיס הדין דאין עדין זוממים נהרגים עד שייגמר הדין על פיהם. והשתא אם העד שנעשה דיין יוזם, יתברר שגם כדיין הוא לא פעל כראוי, ודינו יתבטל, ולא יתקיים בו כאשר זמם, וזאת אף אם הוא יוזם בבית דין אחר. ובשונה מעדים שקרובים לדיינים, שניתן להזימם בבית דין אחר מבלי שיתבטל עצם הדין הנוכחי, וכך יתקיים בהם כאשר זמם. והוסיף שלכן גם עדים החתומים על שטר אינם יכולים להיות דיינים. וכן הוסיף שקיי"ל עד זומם למפרע הוא נפסל, ואף למ"ד מכאן ולהבא הוא נפסל, מ"מ לאותה עדות שבה הזומם הוא נפסל למפרע. עכ"ל ד הקצות.

[ד"ה ודבריו] ודבריו צ"ע, שתפס שצריך אפשרות הזמה בשעת גמר דין, אבל בפשוטו העיקר הוא שבשעת הגדת העדות יש אפשרות להזימה. וכדמוכח מכך שפוסקים דין על פי עדים שכבר מתו לפני גמר דין ואי אפשר להזימם. וכן צידד האור שמח על פי רש"י, שדי בהיתכנות הזמה בזמן הגדת העדות.

[ד"ה ומש"כ] ומה שכתב הקצות שכדבריו מבואר במרדכי בשם השר מקוצי, וכן מובא בר"ן, הנה אף שעיקר דבריו אכן כתוב שם, מכל מקום אין במרדכי מקור לעניין האפשרות הזמה בשעת גמר דין. ונראה שכוונתו לומר שכשע"ד שנעשה דיין יוזם, יתברר שהגדת העדות הייתה בפסול, ואין זה שייך לחידוש הקצות שצריך אפשרות להזים בשעת גמר דין.

[ד"ה והנה] ובקצות הקשה, לשיטת הרשב"ם שהא דאין עד נעשה דיין הוא משום דבעינן ועמדו שני האנשים (מקרא שעוסק בבעלי הדין אך נדרש על העדים) לפני אלקים (כלומר, לפני הדיינים, ולא שהעד עצמו יהיה הדיין). מדוע לא לאפשר לעד לכהן כדיין לאחר שהעיד בפני שלושה דיינים כשרים בדין זה (וכגון שלאחר שהעיד, נפטר אחד מהדיינים והוא יושב בדין במקומו). וכעין זה הקשה על השיטה שלפיה הא דאין עד נעשה דיין הוא משום עדות שאי אתה יכול להזימה, מדוע לא יוכשר אחר שהעיד בפני שלושה דיינים שאינם כוללים אותו. ותירץ לשיטתו הנ"ל, שבעינן יכולת להזים בשעת גמר דין. ולפי דרכנו שלא בעינן יכולת להזים בשעת גמר דין, הדרא קושיית הקצות לדוכתה.

[ד"ה ואפשר] ואפשר לתרץ, שלאחר שהעיד, יש לו נגיעה לקיים את עדותו, ונגיעה זו היא שפוסלתו מלשבת כדיין בדין זה. ועד כאן לא דנו בעד נעשה דיין אלא כשבזמן העדות הוא גם דן, שבוה עדותו ודיונו באים כאחד, ואין כאן נגיעה, אבל בשיבה מאוחר יותר כדיין על מה שהעיד עליו בעבר, יש נגיעה. אמנם אין בפוסקים הסכמה על כך שהרצון להחזיק ולקיים את עדותו נחשב לנגיעה. ובשיטת מי שסבור שאינו נחשב לנגיעה, יש לומר שהטעם להא דאין עד נעשה דיין הוא *דרשת 'ביום הנחילו את בניו', ביום אתה מפיל נחלות ולא בלילה. ואפשר *שמשמע מזה בין להיות דיין לקבל עדות עצמו ובין לדון אחר כך על פי עדות עצמו שהתקבלה בבית דין אחר. ועדיין צ"ע.

שפז בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

[ד"ה ואעיקרא] ועל עיקר ההבנה שאין עד נעשה דיין משום עדות שאי אתה יכול להזימה, קשה מעדות החודש, שגם בה אין עד נעשה דיין, אף שלא שייך בה כאשר זמם. אמנם יש ליישב, שכבר מצאנו בריש מכות שעדות בן גרושה ובן חלוצה ועדות גלות, שגם בהן לא שייך כאשר זמם, גוררות חיוב מלקות. ובתוס' הקשו הא אי אתה יכול להזימה, ותימצו שעצם הצורך ביכולת להזים נלמד מכאשר זמם, ולכן בעדות בן גרושה ובן חלוצה שאין כאשר זמם, גם אין צורך ביכולת להזים.

[ד"ה עוד] עוד תירצו התוס' שחיוב העדים במלקות כשיזומו מועיל להחשיב את העדות כעדות שאתה יכול להזימה. והנה, לתירוץ הראשון הוא הדין בעדות החודש, וקשה למה אין עד נעשה דיין, לסוברים שזה משום אי אתה יכול להזימה – ובעל כרחנו שסבורים כתירוץ התוס' השני. ומכאן צ"ע על מה שכתב רע"א שבעדי החודש שהוזמו מסתבר שאין מלקות, דלא ענו 'ברעך' עדות שקר, ולדבריו הדרא קושיה לדוכתה, למה אין עד נעשה דיין בעדות החודש. ונראה שעדותם נחשבת 'ברעך' משום שהם מחייבים את הציבור לנהוג ראש חודש ולהביא קרבן מוסף ראש חודש, וגם נוגע לשכירות בתים עד ראש חודש.

[ד"ה והעירוני] והעירני חכם אחד שאם כשהוזמו בעדות החודש לוקים משום שעברו על לאו דלא תענה, אם כן לא ברור איך מאיימים על החודש שלא נראה בזמנו לקדשו, והרי זהו איסור תורה. ועל כרחך כדברי רע"א, שמשקר בעדות החודש אינו עובר בלא תענה, לפי שאין זו עדות ברעך.

[ד"ה ולענ"ד] ולענ"ד אין ראייה, שיש לומר שלא דלא תענה הוא דווקא בשקר בפני דיינים שאינם יודעים שזה שקר, אך כשבית הדין עצמו מאיים על העדים שיעידו על החודש אע"פ שלא ראו, וקידוש החודש לא יתבסס על נאמנות העדים אלא על אתם ואפילו מזידים – אין לאו דלא תענה.

[ד"ה ותו] עוד יש לומר שאין מלקות בעדות החודש שהוזמה משום שכל שלא נגמר הדין על פי הזממים אין מלקות, כמבואר בריש מסכת מכות, ובעדות החודש כשנגמר הדין כבר הוי 'אשר עשה' שאין בו דין הזמה, וכדין אתם ואפילו מזידים הנ"ל, וכמבואר בתוספתא שקידשו את החודש ואח"כ הוזמו העדים, הרי זה מקודש. ואף שדינם אינו נלמד מכאשר זמם אלא מ'והצדיקו', מכל מקום נראה שאין חילוק, ומעין האמור בגמרא שעדים זוממים אין צריכים התראה, שהרי זממו להעניש אדם שלא קיבל התראה. והגמרא הקשתה אלא מעתה בעדות בן גרושה ובן חלוצה שאינה מכאשר זמם אלא מוהצדיקו, ליבעו התראה, ותימצה ש'משפט אחד יהיה לכם' מרבה עדות כזו. ונראה שהוא הדין לנידוננו, שחל בהם כאשר זמם ולא כאשר עשה. וכן כתב רע"א. ובימי חרפי הארכת בזה, בקה"י ח"א סי' כז.

[ד"ה אחז"ר] ובבית הלוי עמד בזה, דלסוברים שהטעם לכך שאין עד נעשה דיין הוא עדות שאי אתה יכול להזימה, אין זה שייך בעדות החודש שמעיקרא אי אתה יכול להזימה. וביאר שזה מדין משפט אחד, הושוו כל העדויות זו לזו. ויעוין שם עוד שאפילו במקום שאין עניין כאשר זמם, יש צורך בעדות שאתה יכול להזימה לעניין שתתבטל לגמרי ולא תהיה רק כעדות מוכחשת. ויעוין עוד בקה"י כתובות סי' כד.

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה טפח

הערות

תיקון הפניה

דרשת. רבינו ציין לב"ב דף קט"ו, ולכאורה צ"ל דף קי"ג או קי"ד (עיקר העניין הוא בדף קיג ע"ב, ונמשך לדף קיד ע"א).

שלילת הכרעת דין בלילה כמקור לדין שאין עד נעשה דיין

שמשמע. בגמרא נשללה דווקא הכרעת דין בלילה, ולא ברור לי איך הדבר מהווה מקור לכך שאין עד נעשה דיין, וצ"ע.



סימן כא – בדיני שופר, בענין קדחו בזכרותו

סיכום

[ד"ה דכ"ז] במשנה נאמר: קדחו בזכרותו, יצא. ובגמרא פירשו את הטעם, שמין במינו אינו חוצץ. ובפשטות נראה שלכל אורך השופר נותרה זכרות שלא הוסרה אלא רק נקדחה מתוכה. וצ"ע, דלכאורה אין זה עניין לדין מין במינו. דבשלמא בלולב שאגוד בעלי לולב, המצווה של אגד מתקיימת כהלכתה אלא שיש צד לפסול משום חציצה, ועל זה אמרו שמין במינו אינו חוצץ, וכעין זה ביצאו שני ראשים כאחת, שראשו של אחד אינו חוצץ מחלות בכורה על השני. בשני מקרים אלו, הדין מתקיים כהלכתו, ודין מין במינו רק מבטל גריעותא אפשרית של חציצה. לעומת זאת, בקדחו בזכרותו, לכאורה יש חיסרון בעיקר המצווה, ולא רק חציצה, שכן כל עיקר התקיעה נעשית בתוך הזכרות, והרי הזכרות פסולה למצוות שופר. כמבואר ברא"ש, וכדמוכח מהדין שלנו, שאם לא כן לא היה צורך להגיע למין במינו אלא היו מכשירים בפשטות. וצ"ע"ג.

[ד"ה וחזרתי] וחזרתי על כמה צדדים, והנראה קרוב יותר להתקבל, הוא שהמצווה היא לתקוע לתוך חלל השופר, ומעשה זה של שליחת אוויר לחלל השופר, שיתהווה ממנו קול, הוא הנקרא תקיעת שופר. וכל החלל הפנימי נקרא חללו של שופר, גם לפני הוצאת הזכרות. ולכן כשקדחו בזכרותו, המצווה מתקיימת כהלכתה, ורק יש גריעותא של חציצה, ועל זה אמרו שמין במינו אינו חוצץ. *ועדיין צ"ע טובא.

[ד"ה ושוב] ובמשנ"ב כתב כן בשם רש"י, אך בשם הריטב"א והר"ן כתב שביארו שהוציא זכרותו במקדש ונשתייר ממנו בתוכו. ולפי זה רווחא שמעתתא, שכבר יש תקיעה בשופר האמיתי החיצוני, אלא שנותרו חציצות, ועליהן נאמר שמין במינו אינו חוצץ. והמשנ"ב כתב ששאר הראשונים מודים לרש"י, ולענ"ד זה צריך לי עיון טובא.

[ד"ה עוד] עוד יש לעיין מהמבואר בסוגיין ששופר שניקב וסתמו במינו פסול אם השתנה הקול על ידי הסתימה, ואם כן, *כל שכן כשכל הקול בא מהזכרות, דגרוע הרבה מנשתנה הקול על ידי הסתימה, וצ"ע. ואולי הזכרות בטלה לשופר יותר משאר מין במינו, משום שכן הוא

שפט בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

מתחילת יצירתו, וצ"ע. [ד"ה ושוב] והראוני שכבר תירץ כעין זה הפמ"ג, והוסיף שלזה התכוון הלבוש.

הערות

שתי הבנות בדין מין במינו והשפעתן על הבנת דין קדחו בזכרותו

ועדיין. (א) רבינו לא הסביר לגמרי, מדוע לא ניחא ליה בתירוץ שתיירץ, עד שפקפק על דברי המשנ"ב דלהלן. ומקום יש בראש להסביר מה הוקשה לו, ואולי מתוך כך גם להוסיף ביאור בדברים. נראה שהוקשה לרבינו לקבל הגדרה של התקיעה שאינה מצריכה שהקול ייווצר על ידי השופר הכשר, אלא שליחת אוויר והשמעת קול בעלמא, והפיכת השופר מהכלי שבו ועל ידו מתקיימת המצווה למעין 'מקום' שבתוכו מתקיימת המצווה. והדברים אינם מתיישבים על הלב, שהשופר הכשר הוא מעין מקום חיצוני בעלמא. ונראה שלכן רבינו הסתייג מתירוץ זה.

(ב) והנה, יש לחקור ביסוד הדין שמין במינו אינו חוצץ, האם המב"מ נחשב כמי שאינו, או שהוא נחשב כטפל למינו העיקרי. לפי שתי האפשרויות הוא אינו חוצץ, אך יש ביניהן הבדל בהגדרה, ויש להבדל זה אף נפק"מ למעשה, וכבר נחלקו בכך אחרונים.² וייתכן שיש להבדל זה נפק"מ למעשה בנידוננו: אם נאמר שהמב"מ נחשב כמי שאינו, הרי שהתקיעה נוצרה מ'מי שאינו' ולא משופר כשר. אך אם נאמר שהמב"מ נחשב כטפל למינו העיקרי, הרי שהתקיעה נוצרה משופר כשר.

(ג) לפי זה, ייתכן שמה שלא היה נוח לרבינו בתירוץו, הוא משום שהוא הבין שהמב"מ נחשב כמי שאינו, ולכן כדי להכשיר את התקיעה, היה צורך לחדש שהשופר הכשר הוא מעין מקום בעלמא, וכל שהתקיעה נעשתה בתוכו, הרי זה כשר. אך אי נימא שהמב"מ נחשב כטפל למין העיקרי, שוב יהיה נוח בתירוץ זה, שכן השופר הכשר הוא הגורם והעיקר במצווה, ואינו כמקום בעלמא, ולא יהיה צורך לפקפק על דברי המשנ"ב. ובשולי הדברים הרווחנו גם רווח נוסף, שלא יהיה צורך לומר שהראשונים חלוקים.

(ד) אחר הדברים האלה, ראיתי שכבר קדמני בזה הגרי"ש אלישיב, שנשאל על כך מרבינו (קובץ תשובות הגרי"ש א ד, עא), אלא שתלה זאת במחלוקת ראשונים בנוגע לקדושת בכור כשיצאו שני ראשים כאחד: אמנם הרא"ש (בכורות א, י) והתוס' (בכורות ט, א ד"ה אמר) נקטו שקדוש משום שמין במינו אינו חוצץ, ומוכח שהמב"מ נחשב טפל למין העיקרי, אך הרמב"ן (הל' בכורות דף טז, א בדפי המהריט"א) הסתפק האם הטעם לחלות הקדושה הוא שהמב"מ נחשב טפל למין העיקרי, והרי זה כפטר רחם, או שהמב"מ נחשב כמי שאינו, והטעם לחלות הקדושה הוא שסגי במקצת רחם.

ב. כך כתב בקובץ יסודות וחקירות (מין במינו אינו חוצץ: מקור וטעם): 'בטעמו נחלקו האחרונים האם הוא משום שמין במינו בטל לגבי גופו, ונחשב כאילו הדברים נוגעים זה בזה (קובץ הערות הוספות ד ד"ה שם), או שרק נחשב כאילו החוצץ לא נמצא שם, אך הדברים עדיין לא נוגעים זה בזה (תפארת ישראל מקוואות פ"ח בועז יב. והצפנת פענח כללי התורה והמצוות (ח"ג ד"ה חציצה) חקר בזה). ונפק"מ לדינים שצריך שהדברים יגעו זה בזה, כגון טבילה, שלא מספיק שהחוצץ לא נמצא, אלא צריך שהמים יגעו במקום הנחצץ - שלתפארת ישראל לא יועיל מין במינו, ועדיין היא חציצה (תפארת ישראל שם)'.³

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה שצ

ומכיוון שהרמב"ן הסתפק, המשיך הגרי"ש ותירץ שהיות הזכרות מתחילת בריאתו של השופר גורמת לכך שבמקרה מסוים זה, המב"מ נחשב טפל לעיקר ולא רק כמי שאינו. ויעוין עוד בדיונו של הגרי"ש בדברי הרמב"ן, במקום נוסף (הערות יומא נח, א ד"ה ופשיטא). ויעוין עוד במה שהאריך בזה בשבט הלוי (ד, סא).

העמדת פסול ניקב וסתמו דווקא בשניקב

כל. (א) לכאורה יש פירכא לק"ו זה, שכן הפסול דניקב וסתמו נאמר דווקא כשיש נקב, והנקב מהווה חיסרון מהאופן הרגיל, והסתימה באה על גבי חיסרון זה. אך כשלא ניקב כלל, לעולם אימא לך שכשר אף אם הוסיף לו במינו, דמין במינו אינו חוצץ. ואין זה בכלל 'ניקב וסתמו', שכן אין כאן נקב, וממילא אין כאן סתימה, אלא רק הוספת מין במינו.

(ב) אולם, העירני הרב יצחק מאיר יעבץ שליט"א, שאין לומר כן, שהרי יש פסול של שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים, וכפי שמצינו בשופר בתוך שופר (רא"ש ר"ה ג, ד: 'וטעמא דפסול משום דשופר א' אמר רחמנא ולא ב' שופרות'), וכן בדיבך שברי שופרות (שו"ע או"ח תקפו, י), וכן בהוסיף על השופר (שו"ע תקפו, יא). הרי שמין במינו אינו מועיל להוציא מידי שני שופרות. ואם כן גם בנידוננו היה צריך לפסול מדין שני שופרות, אלמלא סברת האחרונים שהדיבור מתחילה מועיל להחשיב את הזכרות כחלק מהשופר הכשר ולא כשני שופרות.

(ג) ואולי עדיין יש להשיב, ולומר שעכ"פ את הקושי מניקב וסתמו במינו יש ליישב כפי שהתבאר בדברינו, שכן סתימה במינו בוודאי אינה שני שופרות. וצ"ע.



סימן כב - בענין התוקע בשופר של עולה ובענין מצוות לאו ליהנות

ניתנו

סיכום

[ד"ה ר"ה] נאמר בגמרא: בשופר של עולה לא יתקע, ואם תקע יצא, שכיוון שמעל יצא השופר לחולין. והקשה רבא שבזמן התקיעה עדיין לא יצא לחולין, ואמר שלא יצא, ושוב אמר שיצא, שמצוות לאו ליהנות ניתנו. ע"כ. והקשה הלח"מ, שהרי קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה. ובמנחת ברוך תירץ שהכלל דקול ומראה וריח מתייחס להנאת שמיעת הקול, ולא להנאת המצווה. ולכן להוה אמינא של רבא שמצוות ליהנות ניתנו, לא הועיל הכלל דקול ומראה וריח להכשיר תקיעה בשופר של עולה. אולם הפר"ח כבר הביא ודחה תירוץ זה, שכן מבואר בגמרא שהסיבה לדין קול ומראה וריח היא שאין בקול ממש, וסיבה זו שייכת גם בהנאת מצווה.

[ד"ה והנכון] וביום תרועה תירץ שהכלל דקול ומראה וריח מתייחס לשומע בלבד, ולא לתוקע שעושה מעשה. והסברה מובנת מאוד, שמעשה התקיעה נחשב להנאת שימוש, לא מצד השמיעה אלא מצד התקיעה. וכמו מניח חפציו על בהמת הקדש, שמעל אם יש לו הנאת שווה

שעאבעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה

פרוטה מכך. וגדולה מזו כתבו התוס' שאף שמותר למדיר לפרוע חובו של המודר, אסור למודר ליטול את ממון המדיר ולפרוע חובו, ק"ו ממה שאסור למודר להחזיר את אבידת המדיר משום שנהנה מפרוטה דרב יוסף, שנפטר מלתת פרוטה לעני בזמן החזרת האבדה. ואף שאינו מתכוון כלל לפרוטה דרב יוסף, הדבר נחשב להנאה. וק"ו לנידונו שמתכוון לתקיעה בשופר.

[ד"ה ואולם] אולם, הרמב"ם נימק שאין בקול מעילה, ורק הוסיף וכתב שאם תאמר והלא נהנה בשמיעת הקול, על זה יש להשיב שמצוות לאו ליהנות ניתנו. והרי לפי המתבאר, בנידונו יש מעילה בעצם התקיעה, ואין נידונו שייך לכלל דקול ומראה וריח, וכתירוץ היום תרועה, וכמו שנתבאר. ונראה ליישב לפי מה שכתב הרמב"ם בהלכה סמוכה, שהתוקע בשופר גזול יצא, שאין המצווה אלא בשמיעת הקול. ואף שבוודאי אסור לתקוע בשופר גזול, רואים שהרמב"ם הפריד בין איסור זה ובין היציאה יד"ח בדיעבד, וזאת בהתאם לשיטתו שמצוות השופר היא בשמיעה ולא בתקיעה. [ד"ה ומעתה] ונראה אפוא שגם בשופר של עולה, סבר הרמב"ם שאין באיסור השימוש של התקיעה כדי להפקיע מהחלות הדיעבדית של הכלל דקול ומראה וריח.

[ד"ה וע"פ] ולפי זה מבואר מדוע הוצרך הרמב"ם לשני טעמים, גם שאין מעילה בקול וגם שמצוות לאו ליהנות ניתנו. שלכאורה זהו כפל, ודי בכל טעם לבדו. ובמנחת ברוך ביאר שבשופר יש גם הנאת קיום המצווה וגם הנאת הגוף מהקול [ד"ה אולם], ולכן נצרכו שני הטעמים. ואף שהדברים מחודדים, כבר דחה זאת הפר"ח וכנ"ל, שכן מיסוד הכלל דקול ומראה וריח, עולה שכלל זה יפה כוחו גם בנוגע להנאת מצווה.

[ד"ה שו"ר] ובתשובות שבסוף אבני מילואים כתב כעין הדברים הנ"ל בדעת הרמב"ם, והסביר שאף שבהנאת קול אין מעילה, זהו משום שלא איכפת לאדם מניין יצא הקול, אך למצווה זה כן משנה מניין יצא, ושפיר היה מועל אלמלא הקביעה שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואין זה בכלל הא דקול ומראה וריח. ע"כ. ועדיין צ"ע, *שכן לא ברור מה זה משנה אם צריך את הכלי להנאת הקול או מצד הדין, סוף סוף צריך את הכלי.

[ד"ה והלח"מ] והלח"מ תירץ שאף שאין מעילה בקול, יש איסור מדרבנן, ולכן הוצרך הרמב"ם לכלל שמצוות לאו ליהנות ניתנו. ועדיין קשה, שהיה אפשר לכתוב רק את הטעם של מצוות לאו ליהנות ניתנו. דבשלמא בשופר גזול, יש צורך לכתוב שאין מעילה בקול, כדי להפריד בין איסור גזל ובין היציאה ידי חובה, שכן איסור גזל אינו תלוי בקיומה של הנאה. אך בשופר של עולה, איסור מעילה הוא דווקא כשנהנה, ולכן די בכלל דמצוות לאו ליהנות ניתנו כדי לסלק לגמרי את איסור מעילה.

[ד"ה ונלענ"ד] ונראה שגם באיסור מעילה יש צד של גזל, וכפי שעולה גם מכך ששיעורו בפרוטה, כדיני ממונות. וכן כתב הנתיבות, שבקדושת דמים, מעילה היא גזילת הקדש. והוא הדין בקדושת הגוף. ולפי זה, *הצורך בהנאה הוא דווקא כשפגם ולא נטלו לזכות לעצמו, שבוה *אין מדין גזל כלל, אלא מזיק או מתעסק בלבד. ולפי זה, אכן גם צד הגזל שבאיסור מעילה אינו תלוי בקיומה של הנאה, ושפיר נזקק הרמב"ם לדין דקול ומראה וריח, כדי לסלק את צד הגזל שבאיסור מעילה. והאיסור דרבנן שנותר גם בקול ומראה וריח, הוא כבר ללא צד גזל, והוא מותנה בקיומה של הנאה. [ד"ה וא"כ] ולכן הוצרך הרמב"ם לשני הטעמים.

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה שצב

[ד"ה שו"ר] ובש"ך אסור למודר הנאה ללמוד בספרו של מדיד, כיוון שעליו להשכיר, והוא לומד בחינם ונהנה. ויעוין במה שהעיר עליו האמרי בינה. ולפי זה יש לדון במה שנכתב לעיל.



הערות

הסברת חילוק האבנ"מ בין הנאת קול להנאת מצווה

שכן. שמא יש להמתיק קצת את דברי האבנ"מ, לפי המציאות בימינו, שניתן להפיק קולות של שופר ושל כל כלי נגינה שהוא, מתוך אורגן. וזה ממחיש את אי-הצורך בכלי כשמדובר בהנאת קול בעלמא. וזאת בשונה ממצוות שופר, שעבודה פשוט לגמרי שצריך דווקא שופר, ואין כלל אפשרות לצאת ידי חובה בקול שבאורגן.

קושי בהבנה שכשנוטל לזכות בעצמו מועל אף ללא הנאה

הצורך. (א) לשון רבינו: 'ולפי זה, הא דבעינן בהקדש שיהנה לענין מעילה, היינו משום דפגם ולא נהנה ולא נטלו לזכות בעצמו'. מדברים אלו משמש שבנטל לזכות בעצמו, מתחייב בקרבן מעילה אף ללא הנאה. ולכאורה זה חידוש עצום, ומפשטות דברי הגמרא והראשונים לא משמע כן. ואף מפורש במשנה שאפילו בנטילה מובהקת לזכות בעצמו, אין מעילה עד שיהנה, שכן כך נאמר במשנה (מעילה כ, א): 'בנאה בתוך ביתו, הרי זה לא מעל, עד שידור תחתיה בשוה פרוטה'. והרי אין לך גזילה מובהקת יותר מלשבץ לבנה בתוך בניין הבית.

(ב) ומחומר הקושי, היה נראה לומר שגם לרבינו אין מעילה אלא כשנהנה, ומה שכתב שכשגזול לא בעינן שיהנה, הוא לאיסורא בעלמא, ולא לקרבן מעילה. אולם יש הדוחה נטויה, שכן פשוט לכאורה שאיסורא בעלמא יש גם בפוגם ללא הנאה, ולא רק בגזול. וצ"ע.

שיטת רבינו יונה שהאיסור להזיק כלול בגזול

אין. לדעת רבינו יונה (אבות א, א ד"ה משה [ב]), מקור האיסור להזיק הוא איסור גזל: 'שהרי כתוב לא תגזול וכל נזיקין בכלל אותו הלאו', ושלא כדברי רבינו כאן. ויתירה מזו נראה, שאף אם מקור האיסור להזיק הוא אחר ואינו איסור גזל, סוף סוף כפי שיש צד גזל בגזול את ההקדש ונטלו לעצמו, כך יש צד מזיק במזיק את ההקדש. וזה אף אם לא ננקוט כרבינו יונה, אלא נאמר שמקור האיסור להזיק הוא אחר. ובעיקר שאלת מקור האיסור להזיק, יעוין עוד בקה"י (ב"ק סי' א) ובשיעורי עיון (מונדישין; ב"ק סי' א). וצ"ע.



סימן כג – בענין שמא יעבירונו ד' אמות גבי שופר ביו"ט שחל להיות

בשבת (ר"ה כ"ט)

סיכום

[ד"ה באו"ח] המג"א בשם מהרמ"פ הקשה על הדין שאין תוקעים בשופר ביו"ט שחל בשבת מחשש טלטול, ולמה לא גזרו שמא יתקן כלי שיר, שזה עניין קרוב וממוקד יותר למעשה התקיעה, ולמה לא גזרו מחמתו, וכן גזרו מחשש טלטול. ותירץ שאת גזירת שמא יתקן כלי שיר לא גזרו בתקיעת שופר, שאם יגזרו לא יתקעו לעולם, גם ביו"ט שחל בחול, אך גזירת שמא יעבירונו שייכת רק בשבת ולא ביו"ט שחל בחול, וזו הסיבה לכך שגזרו. אמנם לפי מה שכתב הר"ן שהטעם לדחיית התקיעה מחשש שמא יעבירונו, הוא שלא בקיאי בקביעי דירחא, חוזרת הקושיה, שכן לפי הר"ן כבר יש חילוק אחר בין שבת לחול, שבשבת יש חשש איסור, וביו"ט שחל בחול ממה נפשך אין חשש איסור – אם זה יו"ט, יש מצווה בתקיעה, ואם זה אינו יו"ט, ממילא אין איסור שבות. עכ"ד המג"א.

[ד"ה ונראה] ונראה ליישב על פי האמור בפסחים: הוא עצמו מחזר אחריו לשורפו, מיכל קא אכיל מיניה. וכעין זה בנידוננו, עצם העיסוק במצוות שופר מזכיר שהיום יום טוב, ואסור לתקן כלי שיר. לעומת זאת, על טלטול בשבת אין תזכורת, והאדם עלול יותר להיכשל בו. ושוב מצאתי בלחם משנה שתירץ באופן אחר.

[ד"ה וראיתי] ובטורי אבן הקשה, לבית שמאי שאינם אומרים 'מתוך' להתיר הוצאה שלא לצורך ביו"ט, הרי שגם ביו"ט אסור להוציא לולב ושופר לצורך מצווה, ואם כן היה לאסור בכל יו"ט. ותירץ שלא רצו לעקור לגמרי את המצווה משום גזירה זו, וכדברי מהרמ"פ הנ"ל. אך מהרמ"פ הוסיף שלפי זה גם בשבת לא גזרו, וכדמוכח מכך שלא אמרו שביו"ט שחל בשבת אסור משום שמא יתקן כלי שיר, אלא שמא יטלטל. ולפי זה, וכן לפי הסברה דלעיל שעצם העיסוק במצוות שופר מזכיר את האיסור, אין לגזור בשבת. ולפי כל זה, הקשה הטורי אבן שלא ברור מדוע בית שמאי אוסרים תקיעה בשופר בשבת. ודוחק לומר שהם מתירים, אחר שלא מצאנו כן. אמנם לדברי המג"א מיושב, שבאמת אלמלא הממה נפשך שקיים ביו"ט, היו גוזרים בו, ובשבת גזרו בגלל איסור המלאכה בשבת.

[ד"ה אולם] אולם, נראה שיש להעמיד את הסברה דלעיל, שעצם העיסוק במצוות שופר מזכיר את האיסור, ובית שמאי אכן מתירים לתקוע בשבת. ויש ליישב את הקושי מאי-אזכור דעתם, שכן ברור שר' אליעזר חולק על איסור התקיעה בשבת, שהרי הוא סבר שמכשירי לולב ומכשירי שופר דוחים את השבת, ובכלל זה העברת שופר ברה"ר, וק"ו שהתקיעה עצמה מותרת. ויש להוסיף שבנוגע למכשירי מילה, נראה שבית שמאי סבורים כר' אליעזר, שכן נאמר בגמרא שהוא שמותי, ופירשו רש"י ותוס' דהיינו מבית שמאי, וכפי שזה נכון בנוגע למילה, זה נכון גם בנוגע לשופר.

[ד"ה עוד] עוד כתב הטורי אבן, שבעל כרחנו מוכרחים לומר שכל שהגזירה תבטל לגמרי את המצווה, אין גוזרים, שאם לא כן, היאך תוקעים בשופר ביום הכיפורים של יובל, כל יחיד

בעקבי יעקב: סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב ראש השנה שצד

בביתו, והרי הוצאה אסורה ביו"כ. ע"כ. ומשמע שאף ביו"כ שחל בשבת תוקעים, כל שלא מצאנו שגזרו על כך. וכן נראה לפי סברות מהרמ"פ וסברת העיסוק במצווה דלעיל. אך לדברי המג"א, שתלה את מה שלא גזרו, בכך שממה נפשך או שאין איסור או שיש מצווה בתקיעה, ממילא יש לחלק ביו"כ שחל בחול, שקיים בו ממה נפשך זה, ובין יו"כ שחל בשבת.

ונראה ליישב, שביו"כ של יובל אין ספיקא דיומא, שכן אין יובל נוהג אלא בזמן שכל יושביה עליה, ובארץ ישראל אין ספיקא דיומא. ויותר מזה נראה, שגם בחו"ל אין ספיקא דיומא, *משום שחז"ל לא חייבו לעשות שני ימים מספק, אף שאכילה ביו"כ היא איסור כרת, ובירושלמי אמרו שהסיבה לכך היא שאין בית דין מתעצלים בו, ונראה שהכוונה היא שדואגים שאלול לא יהיה מעובר. (לא עיינתי כעת בעניין זה, ורשמתי לזיכרון).



הערות

קושי וסכנה כנימוק לכך שאין צמים יומיים רצוף ביו"כ

משום. (א) יש להוסיף שבצום יומיים רצוף, עלול להיות קושי חריג, ובחלק מהמקרים אף סיכון, כמבואר באו"ז (סו"ס רפא), ומשם ברמ"א (או"ח תרכד, ה). והאו"ז ציין את המסופר בירושלמי (חלה א, א; ר"ה א, ד), שאביו של שמואל החמיר לצום יומיים ומת מזה.

(ב) ומה שממשיך רבינו וכותב בשם הירושלמי שאין בית דין מתעצלים, לכאורה אינו מובן, שכן העברת ההודעה על קידוש החודש אינה בידי בית דין. ואם הכוונה שתמיד אלול אינו מעובר, כפי שכתב רבינו להדיא (וכן כתב בהרחבה העלי תמר, חלה שם ד"ה חזקה), אזי הייתה צריכה להיות לכך השלכה גם על ביטול יו"ט שני של סוכות ושל שמיני עצרת, והרי הם לא בוטלו. ובהכרח שיש חילוק בין יו"כ ובינם. ונראה ליישב, שיש חזקה שאלול יהיה חסר, ומבחינה הסתברותית ניתן לסמוך על חזקה זו, ואעפ"כ תיקנו יו"ט שני של גלויות כשאין סכנה בדבר, וביו"כ סמכו על החזקה.

(ג) לסיכום – יש להוסיף על דברי רבינו, את נושא הקושי והסכנה, שמהווה נימוק לכך שאין צמים יומיים, יחד עם הנימוק של חזקה שאלול אינו מעובר. הוספה זו הכרחית לאור העובדה שבסוכות ושמיני עצרת תוקן יו"ט שני של גלויות למרות החזקה.



סימן כד

סיכום סימן זה הופיע בתוך בעקבי יעקב על ערכין, האוצר לז' (שבט תש"פ) עמ' שסח-שסט.



אוצר חקר ועיון

הרב טוביה רוזנטל ומאבקו בהיתרי רבני ירושלים – פרק עלום
בפולמוסי השמיטה ♦ הערות במניית התרי"ג מצוות ♦ מקורות לקו
התאריך ♦ פני מזרח מאדימין וזמן תפילת נעילה – מאמר תגובה ♦
ביאור דעת הגאונים בבין השמשות ועוד עניינים – תגובה לתגובה

הרב בועז הוטרר

הרב טוביה רוזנטל ומאבקו בהיתרי רבני ירושלים – פרק עלום בפולמוסי השמיטה

היתרו של הרב נפתלי הרץ הלוי לשנת השמיטה תרנ"ו

ערב שמיטת תרנ"ו היה ענף הגפן הענף החקלאי הדומיננטי ברוב המושבות בארץ ישראל. הענבים ממושבות השפלה נקלטו ברובם ביקב הברון רוטשילד בראשון לציון, והתשלום עליהם היווה את המשאב הכלכלי העיקרי של בני המושבות הנזכרות. לקראת שנת השמיטה התעוררה באופן חריף שאלת המסחר ביין שצפוי יהיה להצטבר בכמויות ביקב בשלהי השמיטה, וכן התעוררו כמה שאלות משמעותיות בנוגע לכמה עבודות חקלאיות נדרשות במטעי הגפן ובמטעים בכלל.

מי שנדרש לשאלות אלו היה הרב נפתלי הרץ הלוי. עוד בשנת תרמ"ז החל הרב הלוי לשמש כרב ביפו. המינוי זכה לתמיכתם של רבני הקהילה האשכנזית בירושלים, הרב שמואל סלנט והרב משה יהושע יהודה ליב (מהרי"ל) דיסקין. הרב הלוי פיקח ככלל גם על העניינים ההלכתיים במושבות השפלה, ושימש החל משנת תרנ"א כממונה על כשרות היין ביקב בראשון לציון.

בשמיטת תרמ"ט פעלו רוב המושבות על סמך היתרים מרבנים נודעים בחו"ל שהתירו את העבודה והתוצרת החקלאית לאחר ביצוע של מכירת הקרקע לגוי, בפרט היתרו של הרב יצחק אלחנן ספקטור וההיתר שגיבש הרב שמואל מוהליבר, יחד עם הרב יהושע טרונק מקוטנא והרב שמואל זנוויל קלפפיש מוורשה. הרב שמואל סלנט, מהרי"ל דיסקין והרב הלוי התנגדו אז להיתרים אלו, בפרט בשל הטענה שאין בהם צורך לקיום המושבות, אך גם מנימוקים הלכתיים, ופולמוס ער התקיים בנושא בעיתונות התקופה ובכמה מן המושבות. אולם ערב שמיטת תרנ"ו, בשל הצורך הגדול להיתר, הן בשאלת המסחר בתוצרת היקב והן בנוגע לכמה עבודות חקלאיות נדרשות במטעים, גיבש הרב הלוי פתרון הלכתי שעקף מבחינתו את שתי הבעיות ההלכתיות העיקריות שמצא בהיתרי המכירה האחרים: א. מכירה שאינה רשומה בטאבו אינה תקפה. ב. יש איסור 'לא תחנם' במכירת קרקע לגוי. במקום מכירת הקרקע הציע הרב הלוי שתתבצע מכירה של האילנות "עם עפר יניקתם" "על מנת לעוקרם". באופן זה סבר הרב הלוי לפתור את שתי הבעיות המרכזיות הנזכרות, שכן מכירת עצים איננה דורשת רישום בטאבו, ואין לפי הדעה המקובלת להלכה איסור 'לא תחנם' במכירת עצים לגויים על מנת לעוקרם. לאחר ביצוע מכירה ייחודית זו סבר הרב הלוי לאפשר ממילא את המסחר ביין שיופק מענבי שנת השמיטה תרנ"ו, שכן יבול זה יוגדר כיבול נכרי, שכנהוג לא חלה עליו קדושת שביעית והוא מותר במסחר ללא הגבלה.^א

א. ראו: בועז הוטרר, ובשנה השביעית, הר ברכה תשע"ח-תשפ"א, כרך א, עמ' 221-287; כרך ב, עמ' 91-93, 107-104. וראו שם, כרך ב, עמ' 338, במכתבו של הרב הלוי לרב מוהליבר, ערב שמיטת תרמ"ט, ובו ציין: "אנן קיי"ל כב"י

גיבוי של מהרי"ל דיסקין להיתר

היחיד מבין רבני ירושלים שנתן גיבוי להיתר זה, בשלב ראשון, היה מהרי"ל דיסקין, וכפי שצוטט הרב הלוי, בחורף תרנ"ה: "רבני אה"ק מחמירים מאד בדבר ואנכי האחד המקיל והנני סומך על אילן גדול הגאון מבריסק הי"ו".² בשלב זה הודיע הרב הלוי לגורמים שונים במושבות על המתווה שגיבש ועל תמיכת הרב דיסקין בעניין. הוא אף החתים את חקלאי פתח תקווה על שטר הרשאה למכירת העצים עם מקום יניקתם, כבר בשלהי חודש חשון תרנ"ה.³



השינוי בעמדת מהרי"ל דיסקין

אלא שלפתע חל שינוי בעמדת הרב דיסקין. בח' באדר תרנ"ה כתב הרב הלוי לשלמה גולדין, כורס ומראשי המושבה רחובות: "לדאבון לבי גם כל ההיתר של המכירה אודות הפירות עדיין תלוי באויר כי בבואי לירושלים כעת נשתנה הענין מכל וכל ולא אוכל לבאר בפרט אבל כמדומה לי שאהי' מוכרח להסתלק מהכל, בלא רצוני, ופרטות הענין לא אוכל לבאר בכתב".⁴

מה שלא ביאר הרב הלוי במכתב הוא ציין למחרת בעל פה למנהל אגודת מנוחה ונחלה במושבה רחובות, אליהו זאב לוין אפשטיין. יום אחר כך עדכן לוין אפשטיין בקצרה את ראשי האגודה בחו"ל: "כי כפי הנראה נשתנו הדברים בדבר השמטה, ממה שכתבתי במכתבי הקודם, כי כמו שאויר ארצנו הקדושה מלא פוליטיקה, והפוליטיקה הזאת צרר בכנפיה גם את רבני ירושלים, כמו שאמר לי הרב מיפו אתמול".⁵

אף מזכיר חובבי ציון ביפו, יהושע אייזנשטדט - ברזילי, עודכן בשינוי על ידי לוין אפשטיין. באותו הלילה, "אור ליום ה' י"א באדר", עדכן ברזילי במכתב את סופר חובבי ציון באודסה, זלמן אפשטיין, בפרטי העניין.

ברזילי ציין - "כי אחרי כל היגיעות שיגע הרב מיפו ואחרי שכבר חתם הנדיב על שטר המכירה שעל פיו [י]מכרו את הענבים לנכרי על מנת לעק[ור] אחרי שהבטיח הנדיב כי כל יתר המלאכות שלא ית[ר]ו הרבנים לא יעבדו, רוצה הגאון מבריסק הי"ו לתת ההיתר אך בתנאי, כי היין של שביעית יהיה אסור ליהודים היושבים בח"ל כפירות שביעית".

דרישה זו סתרה כמובן את מטרת הברון והאיכרים, לאפשר את מכירת היין ליהודים. "ויפה שאלו הרב מיפו "וכי מפני יראת החטא הם מבקשים ההיתרים הלא כל מגמתם למכור היין ליהודים ואם זה אסור למה להם ההיתרים"", אולם - הוסיף ברזילי - הרב הלוי אמר ללוין

וכן נוהגין בכל א"י דלוקחין כל הפירות השביעית משל גוי".

ב). הציטוט מובא במכתבו של יהושע אייזנשטדט - ברזילי, מזכיר חובבי ציון ביפו, לר' יצחק ניסנבוים, במכתב מכ"ה בטבת תרנ"ה (הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ) 20\25, עמ' 372), וראו גם במכתבו לאברהם יעקב סלוצקי מכ"ז בטבת תרנ"ה (שם, עמ' 398-401).

ג). ובשנה השביעית, כך ב, עמ' 106, 414-415.

ד). הארכיון לתולדות רחובות, מיכל 1, מסמך 289; ובשנה השביעית, כך ב, עמ' 343-344.

ה). אצ"מ 1\216, עמ' 488.

אפשטיין כי "התקנאו בו הרבנים הקטנים והמה הקשו את לב הרב מבריסק". ברזילי ציין עוד כי בכוונת הרב הלוי לנסות ולשכנע בימים הקרובים את הרב דיסקין להתיר זאת, וכי אם הדבר לא יצלח תפנה כנראה פקידות הברון לרב הספרדי הראשי בירושלים, הרב יעקב שאול אלישר, וחובבי ציון יפנו לרב יצחק אלחנן ספקטור מקובנה.¹

מי הם "הרבנים הקטנים" הנזכרים? נראה כי הבולט שבהם הוא הרב טוביה רוזנטל, שנודע בכינוי ר' טבלי.

ר' טבלי רוזנטל

ר' טבלי נולד בוויזאן שבפלך סובאלק שבפולין לר' אברהם וגיטל רוזנטל.² בשנת תרל"ב עלו הוריו לארץ, והיו מראשוני בוני הבתים בשכונת מאה שערים. ככל הנראה כמה שנים אחר כך³ עלה ר' טבלי ארצה עם משפחתו.⁴ ר' טבלי נודע כתלמיד חכם חריף שהשקיע עצמו בלימוד

(1). אצ"מ 21\A25, עמ' 21-22. נדפס אצל יהושע קניאל, היחסים בין הישוב הישן והישוב החדש: בתקופת העליה הראשונה והשנייה [1882-1914], עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשל"ח, כרך ב, עמ' 220, בכמה שיבושי העתקה.

(2). ר' אברהם ב"ר שבתי רוזנטל, יליד סובאלק, היה נשוי פעמיים. מאשתו הראשונה, לאה סימה נולדו לו 5 ילדים, ששניים מהם מתו בילדותם. אשתו נפטרה ככל הנראה בשנת 1831 (תקצ"א) והוא נישא אז בשנית, לגיטל בת הרב אברהם אבלי, ששימש כרב בוויזאן וכאב"ד בסובאלק. ממנה נולדו לו, החל משנת 1832 (תקצ"ב) לפחות 6 ילדים, ובהם ר' טבלי, שנולד בוויזאן המצויה כ-30 ק"מ מסובאלק Alex. E. Friedlander, From Suwalki to St. Ignace: a history of Rosenthal, Reinhertz, Blumrosen, Winkelman and related families, Brooklyn, New York 2003 (להלן: פרידלנדר), כרך א, עמ' 161-165, 178-179). דוד תדור (אנציקלופדיה לחלוצי הישוב, תל אביב תשכ"א, כרך יא, ע' הרב טבלי רוזנטל) ציין שר' טבלי נולד בשנת 1841 (תר"א). ברשומות מוויזאן חסר אמנם תיעוד על ר' טבלי, אך לאור הרשומות של אחיו ואחיותיו, שאחת מהם נולדה ב-1837 (תקצ"ז) ואחת מהן ב-1841 (תר"א), העריך פרידלנדר שר' טבלי נולד ככל הנראה סביב שנת 1839 (תקצ"ט) (פרידלנדר, שם, עמ' 179, 183-184).

(3). תדור, שם, ציין שר' טבלי עלה לארץ בשנת תרל"ב עם הוריו, אולם במפקד מונטיפיורי משנת תרל"ה מוזכרים רק הוריו: "ר' אברהם ראוזינטאהל בן 68, עוסק בתורה, עלה ארצה יחד עם רעייתו גיטל בשנת תרל"ב מוויזאן (מפקד מונטיפיורי תרל"ה, מפקד כולל סובאלק בירושלים (הספרייה הלאומית, המכון לתצלומי כתבי יד, F 6170). נראה אפוא שר' טבלי עלה כנראה מאוחר יותר. עקביה קניאל, מצאצאי ר' טבלי, מסר לי כי על פי המידע שברשות משפחתו, ר' טבלי עלה ארצה בשנת 1879 (תרל"ט), מוורשה, שם היו למשפחתו מפעלים לצביעת טקסטיל.

הוריו של ר' טבלי נפטרו בירושלים. ר' אברהם נפטר בתרמ"ג וגיטל נפטרה בתר"ם (ראו ציון מצבותיהם שבהר הזיתים אצל: פרידלנדר, שם, עמ' 161, צילום מספרו של ר' אשר ליב בריסק, ספר חלקת מחוקק, ירושלים תרס"א, חוברת ב, עמ' ל, וכן באתר האינטרנט של בית העלמין בהר הזיתים; והתיעוד בפנקס חברה קדישא פרושים).

(4). יהושע אופיר, נכד בתו של ר' טבלי, אסתר רחל, ציין בספר שכתב על משפחתו פרטים חשובים, אלא שבתיאור דמותו עירב בטעות בין זקנו ר' טוביה בן ר' אברהם וגיטל רוזנטל מפלך סובאלק שבפולין לבין ר' טוביה בן ר' יצחק וסימה רוזנטל מהונגריה, מחבר ספר 'שושן עמק' על הלכות מליחה ובשר בחלב, באניהאד תרנ"ו. לכן ציין פרטים שגויים על הוריו של ר' טבלי, שנת לידתו, שם חותנו, ומקום רבנותו – השייכים לרב רוזנטל מהונגריה, ולקוחים כנראה, רובם ככולם, מהביוגרפיה שכתב עליו שמואל נח גוטליב, אהלי שם, פינסק תרע"ב, עמ' 218, ומתיאורו של הרב רוזנטל הנ"ל בסוף ספרו 'שושן עמק'. נתונים נוספים על ר' טבלי מופיעים במחקרו של פרידלנדר על תולדות משפחת רוזנטל, המתבססים בין היתר על רשומות רשמיות. פרידלנדר לא היה מודע לספרו של אופיר ולעוד כמה מקורות, ולכן מחקרו המקיף לוקה בכמה טעויות וחוסרים (כמו אי הידיעה שר' טבלי היה נשוי פעמיים). מכל מקום מהצלבת כל המקורות

תורה שלא על מנת לקבל פרס. הוא שימש לעיתים בורר בדיני תורה בענייני ממונות ובענייני אישות, מבלי לקבל תשלום. אשתו עסקה במסחר במשקאות חריפים, ומעת לעת הוא נסע לירידים ללייפציג לקנות סחורה. בשנותיו האחרונות נתמך על ידי בתו מוורשה ובתו מאמריקה.¹ ר' טבלי נפטר בירושלים בכ"ה בניסן תרס"ג.²

כפי שעולה מתיאורו של ר' אברהם אליהו כהנא,³ ר' טבלי נהג בעצמאות ובתקיפות יתירה בענייני הלכה. כהנא ציין כי "הר"ר טוביה רוזנטל היה מפורסם כאחד מגאוני התורה בזמנו וישב כל היום ולמד. הוא היה קצת שונה מכל תלמידי-החכמים, כי לא התחשב עם איש ואפילו עם הראשונים, במקום שמצא שדעתו נכונה על-פי התלמוד", וכי "גם הגרש"ס [הגאון רבי שמואל סלנט] חרד מפניו, וכשבקשו אותו פעם לשבת עם ר' טבלי בבוררות, חשש לקבל, שהרי בחריפותו הוא חולק גם על הראשונים".⁴

עולה שר' טבלי היה נשוי תחילה לשרה רבקה, ממנה נולדו לו 6 ילדים: מרדכי אברהם אבלי, אריה (לייבל), בתיה (באשא), אסתר רחל, פועה (פאייא) ושיינדל. הרעייה שרה רבקה נפטרה בחו"ל, ור' טבלי התחתן בשנית ועלה ארצה עם אשתו השנייה, טויבא מינדיל בת ר' יעקב דב, ושתיים מבנותיו, באשא כבת 14 ואסתר רחל כבת 12. מטיבא נולדו לו בארץ 3 ילדים: אברהם דב, זיידל ושרה רבקה (ראו: יהושע אופיר, חוטר מגזע, ירושלים תשנ"ח, עמ' 48-51; פרידלנדר, שם, עמ' 176-177, 183-184, 192-193. וראו בהקדמת ספרו של ר' מרדכי אברהם אבלי רוזנטל, פרי מרדכי אברהם, ווארשא תרנ"ה, שם מוזכר המחבר את אימו "שרה רבקה שהלכה לעולמה באביב נעורי[ה]"). אופיר (שם, עמ' 48) ציין שר' טבלי נולד בוורשה והתגורר בוורשה לפני עלייתו לארץ. כאמור, ר' טבלי לא נולד בוורשה אלא בוויזאן אולם נראה שעבר משם, כנראה לוורשה, שכן פרידלנדר (שם, עמ' 162) מציין שאין ברשומות תיעוד על נישואיו ועל צאצאיו של ר' טבלי בעוד שיש תיעוד על נישואי שבעה מאחיו מוויזאן ובני משפחותיהם. וראו עוד בהערה הקודמת. ככל הנראה הוא התגורר זמן מה בקובנה, שכן בספר של בנו (פרי מרדכי, ירושלים תרמ"ה, דף לג ע"א - לד ע"ב) מובאים חידושי ר' טבלי על מסכת נדה, ועל פי עדותו של ר' טבלי, במאמר שכתב בשנת תרמ"ז, הם נכתבו לפני "בערך י"ח שנים בקאונא" (תורה מציין, שנה א, חוברת ב (תרמ"ז), סי' לא, דף לו עמודה ג). משמע שהתגורר בקובנה בסביבות שנת תרכ"ט. אף הבן ר' מרדכי אברהם היה איזה זמן בקובנה, שכן בהסכמת הרב יצחק אלחנן ספקטור לספרו פרי מרדכי, מ"ז בשבט תרמ"ד, הוא ציין "והנה כי זה כמה אשר כבודו היה אצלי בביתי ופלפלתי עמו בגמרא ופוסקים [...] וסמכתינו אז לדון ולהורות ויורה יורה ידין ידין".

י. תדורה, שם.

יא. יוסף יואל ריבלין, תולדות שכונת מאה שערים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 170. וכך מציין בפנקס חברה קדישא פרושים בירושלים בתאריך כ"ה בניסן תרס"ג: "הרב הג' [און] חריף ובקי סוע"ה [סיני ועוקר הרים] מפולפל ומלא בבקיות בש"ס ופוסקים מוה"ר טובי הנקרא ר' טעבלי ראזענטהאל ב"ר אברהם". וראו גם נוסח מצבתו, בחלקת הפרושים שבהר הזיתים: "פ"נ הרב הג' מו"ה טובי ב"ר אברהם ראזינטהאל מוויזאן נ' כ"ה ניסן תרס"ג תנצב"ה". רעייתו נפטרה כמה חדשים לפניו, ראו נוסח מצבתה בהר הזיתים: "פ"נ ה'א טייבא מינדיל בהר"ר יעקב בער א' ה'ר טובי ראזינטהאל נ' ט"ו טבת תרסג תנצב"ה", ובתיעוד פנקס חברה קדישא פרושים, בתאריך ט"ו טבת תרס"ג: "האשה טייבא מינדל בה"ר יעקב דוב אה"ר טעביל ראזינטהאל".

יב. סוחר ואיש ציבור בירושלים ולימים ממייסדי תל אביב. הייתה לו קרבת משפחה לרב נפתלי הרץ הלוי, שכן אשתו של כהנא וכלתו של הרב נפתלי הרץ הלוי, אשת הרב יוסף הלוי, היו אחיות, בנותיו של ר' אברהם אלקנה זקס, מראשי כולל הו"ד.

יג. תדורה, שם, מציין שהרב רוזנטל סירב לשמש כדיין בבית דינו של הרב סלנט, כדי לא לעשות את תורתו קרדום לחפור בה, אבל לאור תיאורו של כהנא והתיאור להלן במכתבו של ר' טבלי עצמו, נראה שהרב סלנט עצמו נמנע מלמנות את ר' טבלי כדיין בבית דינו. או שמדובר היה בתקופה מוקדמת יותר, ולפני שעמד הרב סלנט על עצמאותו ותקיפותו של ר' טבלי.

עמדת ר' טבלי בנושא השמיטה

בתוך דבריו ייחד כהנא מקום נכבד לעמדת ר' טבלי בסוגיית השמיטה: "בשנת התרמ"ט שנת השמיטה בא"י יצא נגד הרבנים, שחפשו היתר לעבודת האדמה בשנת השמיטה. הוא גם העיז לדבר קשות נגד הרב מבריסק הגרי"ל דיסקין שנטה קצת להקל." כי כידוע היה ה"ר נפתלי הירש ראב"ד יפו, שהיה מתעסק בענייני המושבות מתייעץ תמיד עם הרב מבריסק ועם הג"ר שמואל סלאנט. פעם כשהג"ר נפתלי הירץ נזדמן במאה שערים, נגש אליו ר' טוביה רוזנטל הנ"ל והחל לדבר אתו קשות בענין השמיטה. הר"נ הירץ הסביר לו שישנם אנשים שאינם רוצים לשמור את השמיטה לפי הדין, ושמתפקידו הוא למצוא עצה כדי שלא יחללו את תורת השמיטה עד כמה שאפשר. אמר לו ר' טוביה, שהוא עומד להוציא ספר בהלכות שמיטה נגד המתירים, ויפיץ אותו בכל תפוצות ישראל ולא תהיה תפארתם של המתירים על הדרך. ועוד אמר: "אם אתם רוצים לרחם על האיכרים, כי אז תרחמו גם על מחללי השבת שבאמריקה ותבקשו להם היתר." ה"ר נפתלי הירץ ענה לו, שכל מעשיו הם בהסכמת הרב מבריסק והגרש"ס ואם יש לו טענות אזי יכול הוא לפנות אליהם".



קונטרס "בירור הלכות שביעית"

דבריו של כהנא מקבלים אישור מכתביו של ר' טבלי עצמו. כבר ערב שמיטת תרמ"ט החל ר' טבלי לפרסם עמדות מחמירות בנושא השמיטה. בשלהי כסלו תרמ"ח התפרסם בכתב העת התורני הירושלמי 'תורה מציון' מכתב של הרב חיים פאליק מזכרון יעקב ובו פנייה פומבית לרבנים לברר האם ישנו היתר לחרוש בשביעית, על ידי גוים או על ידי יהודים, אם יוכרחו לשלם את מסי הקרקע. הרב פאליק הוסיף ש"טוב לסדר פרטי כל הדיני[ם] לפני העובדים גם לטכס עצה עם הנדיב הי"ו".¹⁰ הדברים זכו בגיליונות הבאים לכמה התייחסויות מרבנים מירושלים ומן המושבות, וביניהן לתשובה של ר' טבלי, שקבע שאין שום צד להתיר עבודות קרקע, כזריעה וחרושה, במהלך השמיטה.¹¹

(יד). כפי שנראה להלן משפט זה נוגע כבר לשמיטת תרנ"ו ולא לשמיטת תרמ"ט.

טו). תורה מציון, שנה א, חוברת ג (תרמ"ח), סי' כז.

טז). שם, שנה א, חוברת ד (תרמ"ח), סי' ה. התשובה מחודש טבת תרמ"ח. ר' טבלי קבע שכפי שבימי התלמוד, אף לאחר החורבן, אסרו לזרוע ולא חששו לדוחק ולהפסד הגדול, ממילא לא שייך להקל בזמן הזה, בו ההפסד אמנם גדול אבל פחות מבעבר, שהרי מדובר בשדות ובאנשים מועטים שיש להם עזר מאחרים ויש להם אפשרות לקנות תבואה של גוים. הוא ציין שדברי הרו"ה והסמ"ע מהם משמע שאין חיוב שמיטה בזמן הזה דחויים לגמרי "אינם מצטרפים לסניף לשום דבר אפי' בשעת הדחק", וכי גם ההיתר שניתן בתלמוד משום ארנונא אינו שייך, שלא הותר אלא אם חויבו לשלם מכיסם אבל לא בשביל הרייוח והדוחק. כן אין להתיר משום חיוב מס הקרקע שכן מס זה אינו נובע מהיבולים אלא מחובת החזקת הקרקע, וגם אין להתיר בשל הטענה שחובת מסי הקרקע מלמדת שהקרקע שייכת לגוי, כפי שלא התירו זאת גם במציאות דומה בימי חז"ל. עוד הוא ציין שאף שלדעת כמה פוסקים שמיטה בזמן הזה מדרבנן נראה שהלכה כדעה שהיא מדאורייתא. ממילא הוא ציין ש"הזוכה למצוה גדולה הזו יקיים אותה בשמחה עצומה ובזכות זה נוכח לג"צ בב"י [לגואל צדק במהרה בימינו] ונעבוד ה' בשמחה ובלב שלם מרוב טוב הצפון אמין". חוברות 'תורה מציון' החלו לצאת לאור בשנת תרמ"ז ור' טבלי החל לפרסם שם מאמרים הלכתיים שונים, כבר מן החוברת הראשונה. ראו למשל: תורה מציון, שנה א

לאחר פרסום היתרי הרבנים מחו"ל לעבודה בשמיטה, וכן היתרו של הרב יעקב שאול אלישר, אב"ד הספרדי בירושלים, באביב תרמ"ח, פרסם ר' טבלי קונטרס בשם "בירור הלכות שביעית", בן 6 דפים, כחיוק לעמדת רבני האשכנזים בירושלים האוסרים. בקונטרס הרחיב במה שכתב בתשובה שפורסמה בחוברת 'תורה מציון' וחזר על מסקנותיו שאין לנקוט כל קולא בנוגע לעשיית עבודות בקרקע בשמיטה.¹ הוא הבהיר כי כתיבת הקונטרס נובעת מהצורך הדחוף לברר היטב את הסוגייה בין רבני התפוצות, משום שמדובר ב"הוראה לרבים ובפרהסי' ולדורות ולא כמו שסוברים שאין ההוראה אלא לשמיטה הלזו [...] וכשירגילו לא נוכל לבטלה", דבר שיגרום עוון חמור, שכן "מי יודע מה יהיה מזה ר"ל [רחמנא ליצלן] כי בפלטין של מלך ההשגחה גדולה ונוראה מאוד". הוא ציין שהקונטרס מיועד להפצה בכל תפוצות ישראל, וכי הוא מבקש "מכ"א [מכל אחד] להשבי מי שיסכים לדברי או להיפך ויתברר האמת". הקונטרס הופץ בכמה עשרות עותקים בארץ ובחו"ל.²

בנוסף, כתב ר' טבלי, יחד עם הרב משה נחום וולנשטיין, ערב השמיטה, מכתב לרב יהושע טרונק מקוטנא, שחתם על אחד ההיתרים, ובו הקשו על פסקו להתיר עבודות בקרקעות שנמכרו לגוי ואת המסחר בפירותיהם.³ כן חתם ר' טבלי על הכרוז שיצא בירושלים ערב השמיטה, ונחתם על ידי רבנים רבים מירושלים, ובו הטלת איסור גורף על העבודה החקלאית במושבות אף על ידי נכרים, למעט עבודות לקיום האילנות, וכן איסור על התוצרת שתצמח שם בשמיטה.⁴



חוברת א (תרמ"ז): סי' כג – בעניין זמן קריאת המגילה בשכונות שמחוץ לירושלים, סי' מז – בענייני טבל ומעשר ביין; חוברת ב (תרמ"ז), בראש החוברת – שמו בין המנויים החדשים לכתב העת; סי' ז, תשובה לרב יו"ט ישראל על דבריו בעניין קריאת המגילה בשכונות שמחוץ לירושלים. וראו עוד להלן הע' כב, עח.

יו. עותק של הקונטרס היה מצוי בספריית מוסד הרב קוק (ראו: הביבליוגרפיה של הספר העברי רל"ג-תש"כ, ירושלים תשס"ד, ע' בירור הלכות שביעית), אולם העותק אינו מצוי היום בספרייה זו. עותק נוסף של הקונטרס, הכרוך יחד עם חוברת 'תורה מציון', היה מצוי בעיזבוננו של הרב צבי הירש יפה ומצוי היום בספריית ישיבת מרכז הרב בירושלים וסימונו: על131. עותק זה חסר את הדף האחרון, ובו כנראה גם ציון שמו של ר' טבלי.

יח. בספרו 'הלכה מבוררת' שיצא בשנת תרנ"ה ציין: "ובשמיטה העברה שלחתי בירור זה ליותר ממאה רבנים בחו"ל לבד מרבנים דא"י" (דף כ ע"א). ובמכתבו לר' חיים יוסף יפה משנת תרנ"ז (ראו להלן הע' לט) כתב: "ובשמיטת תרמ"ט היו דברי מועטים והוצאתי עשרה ר"כ [רובל כסף] מכיסו לדפוס דברי וחילקתי פה כחמישים ומאה שילחתי בכל תפוצות ישראל הכל חינם". הקונטרס הגיע למשל לרב אלכסנדר משה לפידות מריסן, שהתייחס להשגות שכתב על דברים שכתב בנושא השמיטה, "הרה"ג מו"ה טובי" ראזינטאל מאה"ק בקונטרס בירור שביעית" (ראו: כנסת הגדולה: ספר-עם, א (תר"ן), עמ' 42; תורת הגאון רבי אלכסנדר משה, ליקוואוד תשס"ו סי' מב).

יט. כפי שעולה מתשובתו של הרב מקוטנא אליהם. הרב מקוטנא ציין בתשובתו שלדעתו אין שום חשש איסור בעבודת גוי בשביעית בזמן הזה, בשדה שנמכרה לגוי, ובשימוש בפירותיהם כמנהג הבית יוסף ביחס לפירות בקרקע הגוי, וכן אין שום חשש 'לא תחנם' כשהמכירה נועדה לטובת היישוב, וככל הנראה ביחס לכך הקשו השואלים. תשובתו של הרב מקוטנא היא מיום כ"ט באב תרמ"ח (6.8.1888). קטעים ממנה פורסמו לראשונה בחבצלת, י"ט בטבת תרמ"ט (23.12.1888), עמ' קי, ונוסחה המלא פורסם שם, ב' בשבט תרמ"ט (4.1.1889), עמ' קיו. נדפסה אחר בכך בשו"ת שלו, שו"ת ישועות מלכו, פיעטקוב תרפ"ו, יו"ד, סי' נט.

כ. ראו למשל: הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי, ספר השמיטה, ירושלים תשס"ו, עמ' ע.

נספח לקונטרס: "הנה עוד אחרת" – איסור אכילת פירות גויים

אולם ר' טבלי לא הסתפק בהסתייגות מהיתרי העבודה בשביעית שניתנו ובתמיכה בעמדת רבני ירושלים האוסרים. ערב השמיטה הוא הוציא נספח לקונטרס הנזכר, בן 4 עמודים נוספים, שנפתח במילים: "הנה עוד אחרת לענין שמיטה אשר לא רציתי לגלותה עד שאדע מה שיהי' מדברי הראשונים, אבל באשר קרבה שנת השמיטה חובה עלי לגלותה"²² ובו טרח לקבוע בתוקף שפירות שגדלו בקרקעות של גויים בארץ ישראל בשנת השמיטה, לא רק קדושים בקדושת שביעית אלא אף חל עליהם איסור אכילה, מדין 'שמור'!

בהערות בכתב ידו המופיעות על הגיליונות הנדפסים הוסיף ר' טבלי שאם יהיו רבים שירצו להיזהר בזה, ניתן יהיה בקלות להתארגן להביא קמח ומזונות אחרים ואפילו ירקות, מעבר הירדן, שם לא חל לדעתו איסור השימוש בפירות שביעית. הוא הוסיף עוד בכתב ידו הערה מתודולוגית, והיא – שספרות ההלכה מלאה במחלוקות הנובעת למעשה משכחת התורה, וכי הדרך להגיע לאמתה של תורה היא על ידי יגיעה שיכולה לברר את הספיקות, אפילו ספיקות שהתעוררו בשלהי תקופת התלמוד. משכך, הדרך לברר את האמת אינה בפלפול בדברי ראשונים ואחרונים, אלא הוכחתה מדברי חז"ל עצמם, והוא נתלה בעניין זה בדרך לימודו של הגר"א. ממילא הוא ציין שאם יהיה מי ששייב על דבריו מדברי חז"ל עצמם יבורך, אולם בלא זאת, כל העובר על דבריו עובר על דברי חז"ל.²³

עמדתו ההלכתית לא רק נגדה את העמדה הרווחת אז בירושלים, שלא לנהוג כלל בקדושת שביעית ביבול של גויים, אלא גם את עמדת רוב המחמירים בעניין זה, ובהם הרב דיסקין. אלו החמירו אמנם לנהוג ביבולי הגויים קדושת שביעית, אולם לא נמנעו מלאכול מיבולים אלו,

כא). צילום של עותק של הנספח מאוסף מהלמן, מצוי בספרייה הלאומית בירושלים, וסימולו: A. 1704 69. עותק נוסף הועמד למכירה פומבית (ראו קטלוג בית המכירות יודאיקה ירושלים (כ"ט אדר תשס"ד), פריט 138). בשני העותקים נוספו הערות בכתב ידו של ר' טבלי. תוכן ההערות דומה אבל הלשון שונה בחלקה. רוב הנספח המודפס נדפס שוב, מצילום העותק המצוי בספרייה הלאומית, ב: קובץ תורני הלכתי מבקשי תורה, כרך ב חוברת י, ירושלים תשנ"ד, סי' עד, עמ' תיט-תכג. המערכת ציינה כי לאור ההגהות בכתב יד על הגיליון המוכן לדפוס, הוא ככל הנראה לא פורסם. אולם, כאמור, מצוי עותק נוסף שנדפס וגם עליו הגהות דומות, כך שנראה שר' טבלי הוסיף את הערותיו על העותקים הנדפסים או על חלקם והפיצם כך.

כב). על המתודה הלימודית של ר' טבלי ניתן ללמוד כבר מההסכמה שכתב לספרו של בנו 'פרי מרדכי', שיצא בירושלים בשנת תרמ"ה. הוא דיבר שם בשבח דרכו הלמדנית של בנו 'ובודאי הרחוקים מלימוד הש"ס ועיסוקיהם אינם כ"א בפוסקים ואחרונים לא יבינו מתק אמינות הדברים [...] אבל להעוסקים בש"ס יאירו הדברים עיניהם ויבינו אמינות הדברים'. ובפרט ממה שכתב, בשנת תרמ"ו, בתגובה לתגובה של הרב יו"ט ישראל על דבריו, בנוגע לשאלת מועד קריאת המגילה בשכונות החדשות שמחוץ לחומת ירושלים: "ומה שכתב כת"ר על דברי שכתבתי שאין לזוז מפסק הש"ע. שלדעת כת"ר שלדברי מאור רבינו האחרונים צייתין. כן הוא בש"ע ח"מ ר"ס כ"ה ברמ"א והוא מהרא"ש והטור שיכולים לחלוק אפי' על דברי הגאונים מכח ראיות מוכרחות וההלכה היא כהאחרון החולק. ואין חילוק יהי' מי שיהי' כי לא מן הש"ס זה ו"ה כ"א הראיות יעידו ובודאי אם יהי' מי ששייב על דברינו באמת, נקבל האמת בספ"י [בסבר פנים יפות] ונברכהו שהצילנו משגיאות ובלא"ה הרי אנו אחרוני' והלכה כדברינו" (תורה מציון, שנה א, חוברת ב (תרמ"ז), סי' ז).

ונקטו בדרכי תשלום עוקפות כדי שהשגת הפירות והירקות לא תיחשב כמסחר האסור בפירות שביעית.⁷² כאמור, ר' טבלי שלל אף נוהג זה, ואסר כל שימוש בפירות שמכרו גויים.

הד לפרסום דבריו של ר' טבלי בירושלים, ובה מחלוקתו לא רק עם המתירים את העבודה במושבות אלא גם עם רבני ירושלים האשכנזים, נמצא בביקורתו הבוטה של העיתונאי אליעזר בן-יהודה כנגד ר' טבלי, שפורסמה בהוספה לעיתון הצבי מיום י"ג בתמוז תרמ"ח (22.6.1888), בעת שניהל בעיתונו תעמולה להיתר העבודה בשמיטה: "ובעת שעוד גאון מפורסם אחד מצטרף להמתירים,⁷³ יצא פה בעירנו גאון אחד שהלומדים העקשנים בעירנו מקשים ערפם לא להכירו לגאון כלל, הוא הגאון לא המפורסם טוביה רוזנטל, הדפיס עלה נדף ויעפר בעפר, על כל הגאונים אשר חוו דעתם להתיר העבודה בשנת השמיטה, ויבטל כעפרא דארעא את דעת הראב"ד וסיעתו ודעת כל הגאונים האומרים כי שביעית בזמה"ו [בזמן הזה] לא מדאורייתא, והוא מראה כי כלם טועים, וגם הרה"ג הרש"ס הי"ו והרה"ג הרי"ל דסקין מברסק, כלם לפניו כקלפת השום והוא חותה גחלים לוחשים על ראש כלם. היצליח הגאון לא המפורסם הזה כי יצא אחד הגאונים לענות על הבליו? מסקננו [מספקנו] מאד, וכאשר היה לא מפורסם כן ישאר, כפי הנראה".



סוגיית מסחר האתרוגים

המחלוקת בין ר' טבלי לרבני ירושלים נגעה לא רק לשאלת האכילה מיבולי הארץ בשנת השמיטה, אלא גם לנושא מסחרי חשוב: יצוא האתרוגים, בו היו שותפים כמה ממקורבי רבני ירושלים.

עסקו בכך הן סוחרים ספרדים והן סוחרים אשכנזים מירושלים. היה זה אחד מתחומי הסחר הראשונים של בני היישוב האשכנזי בירושלים, ותחום הסחר הבין-לאומי הראשון שלהם. רוב ככל האתרוגים באו מפרדסי ערבים מאזור אום אל-פחם, נצרת, צפת, טבריה, שכם, יפו ועוד.

על רקע הדרישה ההולכת וגוברת לאתרוגי ארץ ישראל עלתה לדיון גם סוגיית המסחר והשימוש באתרוגים משנת השמיטה. סוגייה זו העלתה שאלות שונות לגבי אתרוגי ארץ ישראל משנת השמיטה, ועיקרן: עצם השימוש באתרוגים, שאלת היתר הוצאתם לחוץ לארץ, אפשרות המסחר, הצורך לנהוג קדושת שביעית בפירות ובכסף שבו נקנו, והצורך לנהוג 'ביעור' בפירות.



עמדת הרב שמואל סלנט

בשנת תרי"ט הקים ר' יהודה ליב סלנט בן הרב זונדל מסלנט, גיסו של הרב שמואל סלנט, יחד עם בן אחותו, ר' בנימין ביינוש בן הרב שמואל סלנט, בית מסחר לאתרוגים, אשר חלש

כג). ראו ובשנה השביעית, כרך א, עמ' 75-76, ולהלן ליד הע' לג.

כד). הוא התייחס לקונטרס היתר לעבודה בשמיטה אותו קיבל מהרב יצחק יעקב ריינס מלידא, ראו בעניין זה: הרב יצחק יעקב ריינס, וזה דבר השמיטה, הר ברכה תשפ"ב, במבוא, עמ' 19, 47.

במשך עשרות שנים על חלק עיקרי ממסחר האתרוגים בארץ. קרוביו הסוחרים של הרב שמואל סלנט, מורה ההוראה הוותיק של העדה האשכנזית, ביקשו את חוות דעתו בנוגע לשיווק אתרוגי שביעית. בשמיטות תרכ"א ותרכ"ח, ביקש מהם הרב סלנט "לבלי שלוח אתרוגים לחו"ל בשביעית, וגם שלא לסחור פה בשנה ההיא", אף שמדובר בפירות של גויים, והם שמעו לדבריו. בשנת תרל"ה הוא חזר ונשאל על כך על ידם, בשל התרבות הפניות לקניית אתרוגי הארץ. הוא הודיע לקרוביו כי עתה אינו אומר להם "לא לאיסור ולא להיתר, וכרצונם יעשו". את דבריו נימק הרב סלנט בכך שהמנהג הרווח הוא כדעת המקילים שלא לנהוג קדושה בפירות שגדלו בשביעית אצל גויים, ובוודאי שיש לסמוך על כך, כיוון שלדעתו, אותה גיבש כבר בשנת תר"א, חובת השבייתה בשנת שמיטה בזמן הזה היא מדרבנן.^כ הוא אמנם לא רצה להקל עד עתה לתושבי חו"ל, אך עתה שהתרכבו הבקשות מחו"ל לשלוח להם אתרוגים מן הארץ, ובין המבקשים היו כמה רבנים גדולי ישראל, הבין שכנראה הם מקילים בנושא, ולא רצה להביע עמדה מפורשת להחמיר, אם כי עדיין נמנע מלתת תעודת הכשר לאתרוגים אלו וכן ליין מענבי שביעית שנשלח לחו"ל.^כ עמדה מקילה יותר נקט הרב מאיר אורבך, רבה של הקהילה האשכנזית בירושלים, שנתן הכשר למעשה ליין, שמן, פירות ואתרוגים משנה זו, שיוצאו לחו"ל.^כ

גם בשמיטה הבאה שיווקו סוחריו האתרוגים בארץ, ובהם בית המסחר סלנט, את אתרוגי שנת תרמ"ב שגדלו בפרדסי ערבים.^כ כשהרב סלנט ממשיך במדיניות שנקט בשמיטה הקודמת: הוא

(כה). למסקנה זו, שתאמה את המנהג הרווח בארץ, הגיע הרב סלנט כבר סמוך לעלייתו ארצה, כפי שציין במכתב לנצי"ב מוולוז'ין בשנת תרל"ו: "בעלותי ההרהר ד' בשנת תר"א, אשר אז למדתי הלכות אילו בעיון [...] ומה שפקפק כבודו, הלא איוה מחמירים לומר דשביעית בזה"ז דאורייתא, בזה העליתי רא' מוכרחת בעזר"ה כדברי האומרים שהוא מדרבנן, או דשביעית גופה בזה"ז דרבנן, או דיני שביעית הם דרבנן" (ספר תורת רבינו שמואל סלאנט, ירושלים תשנ"ח, כרך א, סי' נח, ג). וראו גם מה שכתב לרב אלכסנדר משה לפידות מריסן, בשנת תרמ"ב: "זוהי כאחת וארבעים שנה מאז עליתי לארץ" היה אז שנת מוצאי שביעית ועיינתי על תבואה של שנת השביעית הנהוג פה כדעת האומרים דאין שביעית נוהגת כפירות של נכרים [...] וחנני ה' וזכני ומצאתי ראיה נכונה להכריע כדעת האומרים דשביעית בזה"ז דרבנן" (הלבנון, כ"ח בסיון תרמ"ב (15.6.1882), עמ' 173). וראו גם עדות הרב מרדכי גימפל יפה, שבשנת תרמ"ט אמר לו הרב סלנט שהעיקר כדעת המקילים ושכן נקט הגר"א וכי "דעת השל"ה שהחמיר בשל גוי לית מאן דחש לה" (שו"ת בכורי שלמה, פיעטרקוב תרנ"ד, סי' לו).

(כו). תורת רבינו שמואל סלאנט, שם.

(כז). במכתב מ"ט בכסלו תרל"ו, לר' יחיאל מיכל פינס ציין ר' יוסף ריבלין: "זאת ידע כי הה"ג מהר"מ אויערבאך נ"י הוא המתיר לשלוח לחוץ פירות יינות ושמן וגם בשביעית, וממנו לקחנו היתר בכתב גם על התיבה אתרוגים ששלחתי למעכ"ת [למעלת כבוד תורתו], ושלחנו לו גם כתב ההיתר שלו. והרש"ס [והרב שמואל סלנט] מחמיר" (מובא אצל: אליעזר רפאל מלאכי, פרקים בתולדות הישוב הישן, ירושלים תשל"א, עמ' 172).

(כח). ראו למשל המודעות בעיתונות על מכירת אתרוגי שנת תרמ"ב, שפרסמו: ר' יעקב ספיר (הלבנון, ד' באב תרמ"ב (20.7.1882), עמ' 216); בית המסחר סלנט-עמקיה וכן חברת בן-ציון ליאון (הלבנון, ה' בתמוז תרמ"ב (22.6.1882), עמ' 182; שם, י"ב בתמוז תרמ"ב (29.6.1882), עמ' 190). וראו מכתב של הרב ישעיהו אורנשטיין לר' יחיאל ברי"ל על נסיעתו לוורשה למכור אתרוגים מהארץ מטעם חברת בן ציון ליאון (הלבנון, ה' בסיון תרמ"ב (24.5.1882), עמ' 152). ר' יחיאל מיכל פינס ציין במכתב מתמוז תרמ"ג את שתי האגודות למסחר אתרוגים בארץ, וכי הן "שולחות שלוחיהן מדי שנה בשנה לטריעסט להמציא אתרוגים למבקשיהם". אגודת ר' ליב ור' בינוש סאלאנט וחבריהם ואגודת ר' בן-ציון ליאון וחבריו. ר' ליב סאלאנט כבר יצא לטריעסט וישב בה עד חודש אלול, ושליחי האגודה השנייה מתעתדים לצאת בקרוב (ר')

נמנע מלתת הכשר לאתרוגי השמיטה, אך לא הביע התנגדות לשיווקם כאתרוגי חולין בהסתמך על הדעה שלא חלה על פירות של גויים קדושה. בית מסחר סלנט, למשל, זכה להכשר בחתימת הבר"ץ האשכנזי בירושלים ולאישור אב בית הדין הספרדי, הרב יעקב שאול אלישר. החותמים ציינו שאף שהשנה היא שנת שמיטה, "נהגו עלמא לפסוק פה בקודש" כשיטת הבית יוסף שאין שביעית נוהגת בפירות שגדלו ברשות גויים, מה עוד שעיקר מצות שביעית בזמן הזה הוא רק מדרבנן, וכפי שהאריך בעל פאת השולחן.¹⁶¹ הרב סלנט עצמו לא היו חתום על ההכשר, אף שעמדתו ככלל הייתה לתמוך במנהג הרווח בירושלים שלא לנהוג קדושה בפירות שביעית של גויים.¹⁶²



עמדת מהרי"ל דיסקין

עמדת הרב דיסקין הייתה מחמירה יותר. הרב דיסקין, שהתיישב בירושלים בשנת תרל"ח, החמיר באופן אישי לנהוג בפירות של גויים קדושת שביעית,¹⁶³ ונמנע ככלל מלהתערב בתקופה זו בשאלת מסחר האתרוגים. אך גם הוא לא סבר שהפירות והאתרוגים אסורים בשימוש. בתשובה לשאלת הרב שמחה במברגר מאשפנבורג, משלהי שנת תרמ"ט, ציין תלמידו ונאמן ביתו של הרב דיסקין, ר' מנדל מוינשטר, בשמו של רבו: "בענין ההיתר שעושין סחורה מהאתרוגים בשנת השמיטה ומה שמוציאין אותן לח"ל, הנה ע"ז [על זה] אין רצון רבינו להשיב כלל, כי הסוחרים הספרדים והאשכנזים המה קרובי הרבנים חו"ר [חכמי ורבני] הספרדיים והאשכנזים הדרים פעיה"ק [פה עיר הקודש], והמה סדרו להם דרכי ההיתר ויד רבינו מסולקת מזה, ועוד בשנת השמיטה של שנת תרמ"ב ראה רבינו לנכון שלא להתערב בזה כלל מכמה טעמים כי אינו מהם ולא מהמהם".¹⁶⁴

יחיאל מיכל פינס, בן הארץ, תל אביב תרצ"א, כך א, עמ' 161. בית המסחר סלנט מירושלים התאחד עם בית המסחר של רפאל עמקיה הכהן מיפו בשנת תרל"ט (ראו חנה רם, היישוב היהודי ביפו, ירושלים תשנ"ו, עמ' 56). בשנת תרמ"ח אנו מוצאים שבתי מסחר האתרוגים בירושלים הם בית המסחר סלנט ושותפיהם הרב ישעיהו אורנשטיין ורפאל עמקיה הכהן, וחברת י' גולדשמיט ושותפיו. זאת, בנוסף ליוסף מוטרו ושותפיו ביפו (ראו בקונטרס אהבת ציון, דף ג ע"א, דף י ע"ב, נדפס כנספח לחוברת תורה מציון, שנה ב, חוברת א (תרמ"ח)).

כט). מתוך נוסח כתב הכשר מיום כ"ט בתמוז תרמ"ב, לאתרוגי יפו ששווקו על ידי בית מסחר סלנט. על התעודה חתמו הרב בנימין סטופצ'י, הרב יעקב ממאטעלא והרב יהושע בצלאל קנטרוביץ, והוא אושר על ידי הרב יעקב שאול אלישר (תורת רבינו שמואל סלאנט, כך א, עמ' 50).

ל). ראו לעיל הע' כה.

לא). על נוהגו המחמיר של הרב דיסקין בפירות שמיטה של גויים, ראו למשל שו"ת ר' עקיבה יוסף, ירושלים תשע"ו, יו"ד, כך ב, סי' קס.

לב). שו"ת זכר שמחה, פרנקפורט תרפ"ה, סי' ריו. השואל העלים את שם הרב המשיב לבקשתו ("כי אין רצון רבינו להורות בעניינים אלו מכמה טעמים"), כמו גם את שם נאמן ביתו. א"ר מלאכי (פרקים בתולדות הישוב הישן, עמ' 172, הע' 77) שיער שמדובר ברב דיסקין, והדברים הוכחו כנכונים עם פרסום כתב היד של התשובה (בהשמטות!), שם צוין במפורש שהכתוב הוא ר' מענדל במוהרא"י [מוינעשט]. בפקודת הרב דיסקין והרב דיסקין הוסיף את ברכתו וחתמתו בסוף התשובה (מהרי"ל דיסקין, "תשובה בענין אתרוגי שביעית", שם ושארית: קובץ חידושי תורה ופרקי מוסר לזכר אפרים שמחה רוזנפלד, בני ברק תשל"ה, עמ' קכ).

למעשה צוין במכתב משמו של הרב דיסקין, שהמנהג הרווח בארץ שלא לנהוג קדושה באתרוגי השביעית הבאים מפרדסי גויים, אבל לדעתו יש להחמיר לחוש לדעות שנוהגת קדושת שביעית באתרוגים, ו"לקנות האתרוג עם המינים האחרים היינו לולבים או הדסים ולהבליע דמי האתרוג [...] ולענין הביעור יש לזהר שתיכף אחר חג הסוכות לאכול את האתרוג". אם כי הוא הורה לשואל שלא לפרסם את שמו על התשובה ברבים.²¹

כאמור, לעמדות אלו התנגד בחריפות ר' טבלי, וטען כי חל איסור להשתמש כלל בפירות שביעית שגדלו בארץ, גם אם גדלו באדמות גויים, כיוון שנשמרו על ידם.



מאבקו של ר' טבלי לקראת שמיטת תרנ"ו – ספר "הלכה מבוררת"

לקראת שמיטת תרנ"ו המשיך ר' טבלי במאבקו, והפעם ביתר שאת. הוא החליט לפרסם ספר שלם בעניין, בשם "הלכה מבוררת", ובו הרחבה למה שפרסם ערב שמיטת תרמ"ט.

מתודת החיבור ומגמתו האופרטיבית צוינו בתמצית כבר בשער הספר: "ספר הלכה מבוררת בו מבורר הלכות שמיטת הארץ בארץ ישראל ותרומות ומעשרות ומהאתרוגים והיין מארץ ישראל משנת השביעית שהמה אסורים בין לאנשי א"י ובין לאנשי חו"ל ממשניות וברייתות ומגמרות ירושלמית ובבליית לאמיתת של תורה".

מטרות אלו מפורטות עוד במכתב המובא בפתיחת הספר ובהקדמה שצורפה לספר. המכתב הוא מכתב תשובה שכתב ר' טבלי לבנו, בשלהי שנת תרנ"ד. בנו, הרב מרדכי אברהם רוזנטל, שהתגורר אז בחו"ל,²² שלח לו את התשובה ההלכתית שכתב הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק

(לג). ר' יחיאל ברי"ל, עורך הלבנון, ציין בשלהי שמיטת תרמ"ב, שגם תלמיד של מהרי"ל דיסקין נמצא בין הסוחרים: "בין השולחים אתרוגים מקודש לחו"ל ישנם שנים שהם בני רבנים גאונים האחד היה (כבר שחל"ח [שבק חיים לכל חי]) והשני הוא עוד היום מורה הוראה בק"ק אשכנזים בירושלם [הכוונה לר' יהודה ליב סלנט בן הרב זונדל מסלנט ואחיינו שותפו ר' ביינוש בנימין סלנט בן הרב שמואל סלנט], ואם היה קצת חשש בזה נגד ההלכה או נגד המנהג ואף כי נגד שניהם לא היו מניחים אותם אבותיהם הרבנים הגאונים לעשות כן. ופוק חזי כי בשנה הזאת יצא לחו"ל למכור אתרוגי א"י אחד מתלמידי הרב הגאון מוה' יהושע ליב דיסקין נ"י, ואם היה גם שמץ איסור בזה היה מוחה הרב נ"י ביד תלמידו זה הסר למשמעתו" (הלבנון, ט' באלול תרמ"ב (24.8.1882), עמ' 255), והכוונה בוודאי לרב ישעיהו אורנשטיין (ראו לעיל הע' כח). אולם יש לציין שהוא היה בנו חורגו של הרב סלנט, ושמו בשל שותפותו בבתי המסחר שהקלו בעניין, הוא הקל בזה מבלי לשאול את הרב דיסקין במפורש, וכמובא לעיל שהרב דיסקין סירב להתייחס במפורש לסוגייה, באותה עת.

לד). לא ברור מתי עזב ר' מרדכי אברהם את הארץ. בשנת תרמ"ה עוד הדפיס בירושלים את ספרו 'פרי מרדכי', אותו סיים לכתוב "ערב שבועות ש' התרמ"ה לפ"ק בתוככי ירושלים עיה"ק תובב"א" (מופיע בעמוד האחרון של ספרו). מאידך אנו מוצאים אותו דן בקהילה בחו"ל בסוגיה הלכתית סבוכה של חשש ממזרות, כאשר דוד אביו, הרב עזריאל אריה ליב רקובסקי (ר' לייבלי פלאצקער), עימו התייעץ בסוגיה, מכנהו: "אב"ד ור"מ בק"ק..." (פרי מרדכי אברהם, חלק ב, ווארשא תרנ"ה, דף ה ע"ב. שם הקהילה הושמט בדפוס, מסתמא משום רגישות הסיפור). הדוד חתם "חופ"ק מסטיסלטאוו ומלפנים בק"ק פלאצק" (שם, דף י ע"ב). וממילא התשובה נכתבה בין השנים תר"מ-תרמ"ט, בהן שימש הרב רקובסקי רב במסטיסלב היא אמצ'ילסב. כאמור, גם בשנת תרנ"ד אנו מוצאים שר' מרדכי אברהם נמצא בחו"ל ומדפיס את ספרו ואת ספר אביו בשנת תרנ"ה בוורשה. מהסכמה שנתן אנו לומדים שבט"ו בסיון תרנ"ו הוא עבר בעיירה מאקוב (ראה מהסכמתו לרב יונה אייזיק ניימאן, בן יכבד אב, חלק א, פיעטרקוב תרס"א). וראו להלן הע' נח, שבשנת תרנ"ז הוא התגורר

מבריסק, בה פירט את התנגדותו להיתרי המכירה של שמיטת תרמ"ט.¹⁷ הבן הפנה את תשומת לב אביו לכך שאולי אין צורך שהוא יפרסם את דבריו "באשר כבר הורה זקן ג"כ לאיסור". אולם ר' טבלי ענה לבנו, ב"ג באב תרנ"ד, כי אין די בתשובת הרב סולובייצ'יק, הן משום שמתודת התשובה שלו, להסתמך על עיון בספרות הראשונים והאחרונים במקום עמידה נכונה על דברי חז"ל, אינה נכונה ואינה מספיקה כנגד המתירים, והן משום שמעבר לסוגית היתרי המכירה בה עסק הרב סולובייצ'יק, בספרו הוא מוסיף איסור גם על השימוש בפירות של גוים: "כל פלפוליו המה כדרך כל גאוני הזמן אשר המה יכולים ג"כ לפלפל ולהפך דבריו בדרכים שאינם אמת אשר אין להם גבול. גם מאי דמסיק הרי בש"ע ליכא היתר הלא גם המתירים ידעו מזה. ואעפ"כ התירו מפני שיש תשובות מאותם שהיו אחר הש"ע לעשות תיקון להתיר בשכירות או במכירה לעכו"ם. אבל אני אינני מפלפל ואיני מחדש שום דבר מלבי. אלא אני מגלה פנים של אמת בדברי חז"ל ונמצא הכל משניות מפורשות ודברי תנאים ואמוראים מפורשים. אשר אי אפשר לזוז מהם. ואין השקר יכול לעמוד כנגדם כי הדברים ברורים כצהרים כו'. גם הרי נוסף בדברי לאסור בשל עכו"ם לגמרי [...] וצריכים לראות האמת כל גדולי הזמן שיסכימו מי שיש לו לב להבין כדי להעמיד הדת על תלה. שם הספר יקרא הלכה מבוררת".

גם בהקדמה שצורפה לספר מודגשת המתודה, עליה עמד כאמור כבר בעבר, ולפיה שכחת התורה עליה דברו חז"ל שלא תמצא הלכה ברורה, נובעת מהרצון לדון ולתרוץ בכל השיטות, בעוד דרך האמת היא להתייגע להבין באמת מה כוונת דברי חז"ל "ובודאי כ"א [כל אחד] ע"י ידיעה לידע האמת יכול לבוא בדברים פרטים לאמיתם במה שהניחו הראשונים. ולו היו הכל לומדים ע"ד [על דרך] האמת כמו שהורה לנו הגר"א בודאי היה מבורר לנו כמה ספקות אשר אין לשער".

ר' טבלי הוסיף להדגיש בהקדמתו, שבשמיטה שעברה התירו כמה גדולים למושבות את העבודה "ואין פלא אשר שגו בזה המתירים באשר גדול עכשיו שכחת התורה, וה' יכפר לכולם, כי לכל העם בשגגה", אולם עתה, לאחר פרסום ספרו "כאשר בעזה"ש [בעזרת השם] נברר האיסור כצהרים שאין שום היתר. בודאי מי שהיה בידו לסתור דברינו ולהראות איזה צד היתר, ראשית צריך שיהיה כוונתו לשם שמים, לברר האמת בכוונת חז"ל, ולא לגלות פנים שלא כהלכה, להפוך דברי חז"ל היפך כוונתם ורצונם". ומי שכוונתו תהיה כזו וסובר אחרת מדבריו חייב לכתוב לו את ראיותיו. אם יהיו כנים הוא יקבלם בספר פנים יפות, ואם לא יהיה בהם ממש, הרי "כל מי ומי שיוורה להתיר מחטיא את הרבים. ובפרט למי שאין לו שום שיג ושיח בדברי חז"ל להבין אמיתת דעתם, ולהורות הלכה למעשה כאמיתת כוונתם ואין כחם אלא בפוסקים ואחרונים".

בהרוזק שבפלך מינסק, ובשנת תרנ"ח נועד עם האדר"ת במיר. הוא קבור בוורשה, ועל קברו צוין שנפטר בכ"ד מנחם אב תרפ"ט, בשנת השבעים לחייו, וכי היה "איש דגול מרבבה ירא וחרד על דבר אמת, הרבין תורה ברבים, כהן בכמה קהילות בתור ר אבב"ד [...] בנאווארידאק - יאראסלאן, חבר כמה ספרים בכל מקצועות התלמוד רוב ימי חלדו בלה בעה"ק ירושלים - וצפת ונחשב בין יקירי ושומרי חומותי"]".

לה). התשובה פורסמה בספר חידושי בית הלוי, חלק א, ווארשא תרנ"א, סי' א.

בספרו הוא חזר והדגיש שאין כל היתר לעשות עבודות בקרקע, אף אם הקרקעות נמכרו או הוחכרו לגויים. הוא גם צירף לספרו השגות על תשובת הרב סולובייצ'יק שהוזכרה לעיל, כמו גם על תשובת הנצי"ב מוולוז'ין, שהגיעה אליו אחר כך.^ל

אך כאמור ר' טבלי לא הסתפק בזה, אלא דן בהרחבה גם במעמדם של פירות שביעית של גויים, וקבע שהפירות הנמכרים מאדמות הגויים אסורים באכילה מדין 'שמור'. הוא שב על הצעתו מן השמיטה הקודמת לייבא יכול מעבר הירדן או אף מחו"ל, וקבע שיש למחות ביד העוברים על כך.^{לז} תוכחה מגולה הוא הוכיח את סוחרי האתרוגים המכשילים את אנשי ארץ ישראל וחץ לארץ בפירות אסורים.^{לח}

בנוסף, הוא התייחס בספרו גם לשמועה ששמע "עכשיו [...] שימצא מי שרוצים להתיר כרמים ע"י מכירה לעכו"ם מפני שהיין מהם אפי' מקאלאניע אחת ראשון לציון הרבה הם מאד. והם שולחים אותם לחו"ל וההפסד גדול", והוא התריע: "ע"כ בכל עיר ועיר שיודע שיובא יין מא"י בשביעית מחוייבים הרבנים להזהיר לכל שלא יקנו מהם שאסורים משום משומר. ואין יוצאין בהם ידי קידוש והבדלה וד' כוסות משום מצוה הבאה בעבירה".



התראת ר' טבלי ברב דיסקין

בזמן שספרו נערך לדפוס אף פעל ר' טבלי בירושלים כנגד ההיתר הנזכר לעיל, אותו גיבש הרב נפתלי הרץ הלוי, ומחה אף ברב דיסקין על תמיכתו בהיתר, וכפי שתיאר לאחר השמיטה: "והנה קודם שמיטה זו בחורף תרנ"ה שמעתי שרוצים להתיר כרמים בשמיטה ע"י מכירה לגוי ותיכף כשראיתי למ"ו מענדיל מאנעשטער שעבודתו בבית יתומים של הרב מבריסק אמרתי לו וכי הרב רוצה להתיר כרמים בשמיטה יאמר לו שיזהרו שלא לעשות שום התיר בשום דבר כי תשובתי נדפסת בחו"ל ויתפזר בכל חו"ל ויבשו מהוראתם וענה לי שהרב עומד מרחוק ואינו מתערב בענין זה כלום ואח"כ נודע לי שכבר נעשה המכירה לגוי קודם ידיעתי וכשלשה ימים אחר דברי עם מ' מענדיל אשר סיפר דברי להרב מבריסק שמעתי שהרב שלח טעלעגראף אחר מ"ו נפתלי הירץ דיפו וכבואו צוהו שיאמר להם שימכרו היין לגויים ודעתו הי' נהי דלפי דעתם עשו ההיתר שמוטב שיהיו שוגגין ואע"ג שזה לא נאמר אלא שלא למחות אבל לא לעשות התיר הי' דעתם למעט באיסורא בשדות זריעה שהתירו רבני חו"ל אף שגם זאת לא נמצא מיהו גם

לו). תשובת הנצי"ב מוולוז'ין פורסמה בשו"ת משיב דבר, ווארשא תרנ"ד, חלק א, אחרי סי' נו.

לז). "והנה עבר הירדן קרוב אצלנו, ודבר קל הוא מאד להביא משם אפי' ירקות כשיסכימו ליהור. [...] ואע"פ שאין אנו יודעים אם יקבלו העולם דבר חדש כזה בפירות של עכו"ם, מ"מ אנו מחוייבים להודיעם האיסור ולהושיב אנשים נאמנים ע"ז שיביאו הכל מעבר הירדן, או מה שאפשר להביא ממקומות אחרים מחו"ל, ולמחות ביד העוברים".

לח). "וכ"ש שגדול העון מסוחרי אתרוגי שביעית דא"י שהמה אסורים באכילה משום משומר ואין יוצאין בהם כלל. [...] והסוחרים לא די שמכשילים רבים בארץ ישראל, אלא שולחים גם בחוץ לארץ להכשיל כל העולם בעטיו של נחש. [...] והרי המכשול גדול שאין יוצאין בהם כלל, ועוד נוסף איסור להסוחרים בארץ ובחוץ לארץ שאסור לעשות סחורה בפירות שביעית [...]".

לפי דעתם למה ייחטיאו גם יושבי חו"ל בינם מאשכולם המרורות אשר המה ישמעו לנו באיסורם".¹⁷

מדברי ר' טבלי עולה, אם כן, שלאחר התערבותו בעניין הורה הרב דיסקין לרב הלוי שאת היין ימכרו לגויים בלבד. כאמור, לאור לוח הזמנים הנזכר לעיל¹⁸ הוראה זו הגיעה בראשית אדר תרנ"ה וגרמה מבוכה רבה לרב הלוי.



השינוי בעמדת הרב דיסקין

מה גרם לרב דיסקין לחזור בו מהיתרו לרב הלוי?

ר' טבלי ציין כי המאמץ של הרב הלוי והרב דיסקין להנפיק היתר לאילנות ולפירות, נבע מהרצון למנוע מן הברון ומהמושבות לזרוע את השדות בשמיטה, ולהסתמך על המקילים יותר, אולם בעקבות ביקורתו שלו על ההיתר והעובדה שכנראה ישמעו היהודים בחו"ל לאוסרים, החליט הרב דיסקין להימנע מלהתיר ליהודים בחו"ל להשתמש ביין זה.

לא ברור שתיאור זה מדויק. מהרי"ל דיסקין אכן התנה את הסכמתו להיתר בחתימת הברון רוטשילד על כך שלא יעובדו שדות המזרע,¹⁹ אולם ברור שהוא סבר שיש מקום להתיר בצורך גדול את מה שהתיר במטעים, גם ללא קשר למזרע. בניגוד למסתייגים, לא סבר הרב דיסקין שיש פגם הלכתי בהערמה למכור בשעת הצורך את העצים 'על מנת לעקור', כדי שיהיה אפשר להתייחס אליהם כשייכים לנכרי.²⁰

לט). את הדברים כתב ר' טבלי, בד' בתמוז תרנ"ז, במכתב תשובה לר' חיים יוסף יפה, שביקש כנראה לרכוש ממנו את ספרו. ר' חיים יוסף יפה היה דרשן ומטיף מטעם חובבי ציון, אך נראה מתוכן המכתב שר' טבלי סבר שהוא אחד מרבני וילנה. בפתח המכתב ציין ר' טבלי: "להרב אשר לא ידעתי רק אראה שיראת ה' בלבו לידע הלכה לאמיתה כ"ש מו' חיים יוסף יפה נ"י". המכתב נשמר בארכיונו של ר' חיים יוסף יפה, המצוי היום בארכיון הציוני המרכזי (אצ"מ 9\35). ר' מנדל מוינשטר הנזכר במכתב היה נאמן ביתו של הרב דיסקין, ראו לעיל הע' לב.

מ). ראו לעיל ליד הע' ד-ג.

מא). ראו ציטוט דברי הרב הלוי, במכתבו של יהושע אייזנשטדט - ברזילי לר' יצחק ניסנבוים, מכ"ה בטבת תרנ"ה: "חרישה וכן כל הדברים המלאכות הנוגעות למקצוע המזרע אי אפשר להתיר וכן אין להתיר אף נטיעות אילני סרק. לתת הדברים בכתב אין בידי כי הגאון מברסק הי"ו החליט כי כל זמן שלא תבא תשובת הנדיב שהוא מסכים על כל מה שנאסר מצדנו וכי מצוה שלא יעשו [הפועלים] את כל העבודות האלו לא יתן שום היתר ולא יחתום על שום דבר" (אצ"מ 20\25, עמ' 372). וראו לעיל אחרי הע' ה, שלדברי ברזילי הברון אכן חתם בהמשך על התחייבות זו.

מב). אחד המסתייגים החריפים מפתרון זה היה הרב משה נחום וולנשטיין, ידידו של ר' טבלי (ראו לעיל ליד הע' יט), כפי שכתב ערב שמיטת תר"ע: "דבר זה ברור דקיי"ל כר"י דמוכר ע"מ לקוץ ואם אינו קוצץ המטרה בטילה למפרע, וא"כ מאי הועילו במנהג הרע הזה כיון שאין הנכרי קוצצם הוי למפרע של ישראל. וכמדומה לי שמי שהורה כן אין לו יד ושם בהוראה, ועל כיוצא בזה אמרו חז"ל כי רבים חללים הפילה וכו', ועוד שעושה דברי תורה כחוכא ואיטלולא, שהוציא על האילנות אלפים ורבעות ועכשיו הוא מוכרם לקוצצם בדמי עצים בעלמא ואפי' חסר דעת אינו עושה כן" (שו"ת בני משה, ירושלים תש"ן, סי' קה). אולם הרב הלוי הבהיר, ערב שמיטת תרס"ג, שהרב דיסקין מעולם לא הביע כל חשש להערמה בעייתית בהיתר זה (ראו: ובשנה השביעית, כרך ב, עמ' 272).

אולם עדיין עמדה פה לדיון שאלת האפשרות לסחור בפירות אלו, וזאת בשל עמדתו הבסיסית של הרב דיסקין להחמיר לנהוג קדושת שביעית אף בפירות של גויים. כאמור בשמיטות תרמ"ב ותרמ"ט הוא סירב בשל כך להורות לסוחר האתרוגים כיצד לנהוג. אמנם בתשובה נוספת ומפורטת שכתב, ככל הנראה בשלהי שמיטת תרנ"ו,^מ כבר מוזכרת במפורש הדרכה ישירה שלו לסוחר האתרוגים, אלא שגם בתשובה זו – אף שקבע במפורש שלמרות שבעלי הפרדסים הגויים שומרים על האתרוגים שלא ייקטפו על ידי זרים, לא חל איסור אכילה על אתרוגים אלו משום 'שמור'^{מז} – הוא לא הסכים להתיר את המסחר על פי הדעה שאין קדושת שביעית בפירות של גויים,^{מח} והורה לסוחרים להבליע את מכירת האתרוג בדמי מכירת ההדסים.^{מט} בנוסף, הוא הורה לסוחרים להתנות עם הגויים בעלי פרדסי האתרוגים שהקניין של האתרוגים ייעשה רק לאחר הגעת האתרוגים לחו"ל, כדי לפטור את הבעיה של הוצאת פירות שביעית מן הארץ לחו"ל.^מ

ברור אפוא שהרב דיסקין המשיך לחלוק על עמדתו של ר' טבלי בדין 'שמור' וסבר שפירות שמורים של גויים מותרים באכילה, ולמעשה מותר אף לסחור בהם בהבלעה, אולם ההיתר שניתן על ידי הרב הלוי, לשיווק יין המושבות לחו"ל, היה נרחב מההיתר שנתן הרב דיסקין לסוחר האתרוגים, ונבע כמובן מהרצון למצוא פתרון הלכתי שיהיה מקובל גם על הברון, ומתוך רצון להימנע ממכירת האדמות עצמן כשיטת המקילים, משכך נאות כנראה הרב דיסקין להתיר להם לסמוך על דעת הבית יוסף והמנהג המקובל בירושלים שלא לנהוג קדושת שביעית בפירות של גויים.

יתכן שהביקורת של ר' טבלי, ואולי של רבנים נוספים^{מא} גרמה לו לשוב מהאפשרות להקל יותר בנוגע לתוצרת המושבות, מאשר במה שהתיר באתרוגי גויים. בדומה למה שנקט באתרוגים, שההוצאה לחוץ לארץ תהיה כשהפירות ברשות הגויים, הציע עתה גם ביחס ליין המושבות,

מג. מהרי"ל דיסקין, "בענין הוצאת אתרוגים בשביעית לחו"ל", ספר הזכרון עדות ליוסף לזכרו של [...] הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד [...], ירושלים תשע"ט, עמ' וז-ריז. התשובה בהעתקה שלפנינו נפתחת במילים: "הנה מכתבו מיום ב' דר"ח תמוז הגיע במועדו", כשהרב דיסקין מציין: "הריני מעתיק לו בקצרה קצורן של דברים העצה מאתי לאותן סוחר האתרוגים אשר באו לפני להורות להם הדרך אשר ילכו בה". הרב דיסקין נפטר בשנת תרנ"ח, כך שעולה ממילא שהתשובה נוגעת כנראה לשמיטת תרנ"ו.

מד. הוא נימק זאת בכך שאיסור זה אינו אלא מדרבנן משום קנס, וגוי לא שייך לקנס, כיוון שאינו מצווה על השמיטה.

מה. "והנה להקל בפירות של נכרי על הנך דיעות דס"ל שביעית דרבנן, קשה לסמוך, אחרי כי במחלוקת שנויה".

מו. כאמור, עצה זו הזכיר מהרי"ל דיסקין כבר בתשובתו מתרמ"ט לרב במברגר (לעיל הע' לב), אלא שאז יעץ זאת לקונים, וכאן הדרך בזאת כבר את הסוחרים עצמם. יתר על כן, בתשובה מתרמ"ט הציע להבליע את דמי האתרוג בדמי "לולבים או הדסים", ואילו בתשובה זו הדגיש להבליע דוקא בהדסים והאריך בכך שיש לדון את הלולבים משנה זו "בקדושים בקדושת שביעית".

מז. "ועל דבר להוציא הפירות מארץ לחוץ לארץ, גם על זה אמרנו לסוחר האתרוגים שיהיו עושים תנאים עם הנכרים בעלי הגנות המוכרים להם, שאינם קונים האתרוגים מהם כי אם בבואם לטריקסט, דהיינו שיהיו הנכרים המוציאים מארץ לחו"ל".

מח. ראו עמדת הרב עקיבה יוסף שלזינגר, שציין ערב שמיטת תרנ"ו שאין להוציא את יין השביעית לחו"ל אלא למכור אותו בארץ בהבלעה (שו"ת ר' עקיבה יוסף, ירושלים תשס"ט, יו"ד, חלק א, סי' קסד).

שהטיפול בהוצאתם לחו"ל ייעשה כשהיין בבעלות גויים. באופן מעניין בניגוד לאתרוגים, שם סבר שניתן להבליע את המסחר בתשלום על ההדסים, כאן לא העלה הרב דיסקין את האפשרות להבליע את דמי היין במרכיבי חולין,¹⁷ אולי מצא בזה פגם הלכתי או לא ראה בזה פתרון מעשי, ואולי העדיף לצמצם עד כמה שניתן את גבולות ההיתר שנגע לפירות שיסודם באדמות יהודים, בפרט לאור הפרסומים של האוסרים, ומשכך הציע שגם המסחר ייעשה רק בין גויים.



מאמציו של הרב הלוי לשכנע את הרב דיסקין וההיתר שהוסכם

הצעה זו, שרחוקה הייתה כאמור מיישום מעשי, הביאה את הרב הלוי לשוב ולעלות לירושלים לנסות לשכנע את הרב דיסקין להקל בעניין. כך תיאר זאת ר' יחיאל מיכל טוקצינסקי, מצעירי ירושלים באותה עת, וממקורבי בית הרב סלנט: "הרה"ג האב"ד מיפו בא לפעה"ק [לפה עיר הקודש] אחר חג הפסח לדרוש מאת חכמי ירושלים את דבר השמיטה וחזר ליפו, וכבר בא עוד הפעם ושוב חזר ליפו, והשאלה במקומה עומדת. [...] נפל סכסוך בין שלושה הגאונים, שאחד מהם אמר כי דעתו שיעשו היין בשנה הבע"ל [הבאה עלינו לטובה] דוקא ע"י פועלים נכרים, וכשישלחו היין לחו"ל ימכרו לעכו"ם, כדי להוציא משמץ חשש של אין מוציאין פירות שביעית לחו"ל, ויש להגאון שהוא הרחבת דברים בזה, ואיך יפול הדבר עוד לא נדע".¹⁸

הבעיה נפתרה רק בראשית חודש אייר, כאשר הרב שמואל סלנט והרב שניאור פרדקין מלובלין פסקו להתייחס ליין כיין חולין, והרב דיסקין הסכים בשתיקה להכרעתם. וכפי שדיווח ר' יחיאל מיכל טיקוצ'ינסקי: "שאלת השמיטה [...] נפתרה היום, אחרי ששני הגאונים האחרים לא הסכימו ע"ז [על זה] למכור היין דוקא לנכרים ואחרי שגם הגאון המחמיר לא אמר זאת לעיכוב, אמר הרב מיפו להניח את ההיתר הראשון במקומו, וגם אחב"י [אחינו בני ישראל] יכולים לקנות את היין ואין כאן חשש אין מוציאין פירות שביעית לחו"ל, כי שטר מכר מהנדיב שי' [חיה] נעשה כדת וכדין".¹⁹

מט). בשמיטות הבאות יועלו הצעות להבליע מכירת יין שביעית במחיר יינות ששית (הרב יעקב דוד וילובסקי, פאת השולחן, הלכות שביעית עם בית רידב"ז, פרק ה, סעיף יח), או במחיר "המכשירים והטורח" (הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות הראיה, א, ירושלים תשס"ו, סי' שיג, וכן הסכים לכך הרב חיים ברלין (הרב יהושע בן מאיר, מה נאכל בשנה השביעית, סיון תשע"ד, עמ' 79 הע' 97, ובמקורות שציין שם).

נ). רידב"ז למשל סבר שאין להבליע אלא במין אחר אבל לא בשכר טרחו והובלה (הרב בן מאיר, שם).

נא). מחזיקי הדת, ד' בסיוון תרנ"ה (27.5.1895), עמ' 5-6. חתום המבי"ט הירושלמי. על זהות הכותב ראו ובשנה השביעית, כרך ב, עמ' 112, הע' 372.

נב). מחזיקי הדת, ו' בתמוז (28.6.1895), עמ' 7. וראו גם דיווחו של יהושע אייזנשטדט - ברזילי, במוצאי ה' באייר תרנ"ה, במכתב לרב מוהליבר: "רבני האשכנזים מאה"ק התחבטו, אם להתיר יין פירות שביעית או לא אך עתה שב הרב מיפו והגיד כי הוא יתיר את היין בהסכם רבני ירושלים" (אצ"מ 21\A25, עמ' 181).

מייד לאחר מכן, בו' באייר תרנ"ה, ערך הרב הלוי את שטרי המכירה במושבות השפלה.¹²



מחאת ר' טבלי כנגד היתר אכילת פירות שביעית של גויים

ר' טבלי כמובן שלא היה מרוצה מן המצב הזה. יתר על כן, הוא הרי פעל בירושלים אף לאסור אכילת פירות שביעית של גויים, אלא שכמובן מעטים בלבד שמעו לדבריו. וכך ציין במכתב לאחר השמיטה: "גם הנה הרעשתי הרבה פה אודות איסור פשגו"י [פירות של גויים] בשביעית ודבקתי תוכחות בכל במ"ד [בתי מדרש] דלא עדיפא מסנהדרי גדולה ששגו בהוראה שאחר שנודע שיגגתם העושה כהוראתם הראשונה ממרא פי ה' בזדון והנני שולח לכבודו גם נוסח התוכחה" ונמצאו פה כמה ששמעו לדברי אבל לא אידע אם ימצאון חמישים צדיקים בזה בכל העיר גם כתבתי כמה איגרות לרש"ס [לרב שמואל סלנט] שקרוב הדבר מאוד לעשותה וכתבתי לו נוסח כזה אנחנו ח"מ [חתומים מטה] מבטיחים כשימצא סוחרים שיביאו כל צרכינו מסורי ועבר הירדן וימסרו לחנוונים נאמנים שנשיג לקנות מהם לא נאכל מפירות שנה שביעית מזולתם וע"ז יחתום עם ב"ד שלו ואח"כ ישלח שני אנשים לקבץ חתימות ובודאי ביום א' ישיגו חתימות למאות ואפי' כשיהי' חמישים חתומים ימצאו סוחרים ע"ז וכשיהי' חנויות של התיר בודאי לא שבקו כ"ע [כולי עלמא] התירא" והוא לא היטה אוזנו לדברי כי מנין לו להבין אמיתות דברי ולו יש התרים גדולים וגלויים היינו שכבר התיר גם של ישראלים ע"י מכירה לגויים וגם בנו מ' בייניש עשה מסחר גדול על חו"ל מאתרוגי שביעית ובהקאלאניעת לא יוכלו לעבור על רצון רוטשילט שרוב פרנסת נפתלי הירץ ממנו ומי יודע על האחרים".¹³



נג). ראו ובשנה השביעית, כרך ב, עמ' 132.

נד). ככל הנראה עיקרה תואם את ה'תוכחה' שנוספה בחלק מהמהדורות בסוף ספר הלכה מבוררת. ראו למשל במהדורת הספר שבספריית "אגודת חסידי חב"ד - אהל יוסף יצחק ליובאוויטש" בניו יורק (תצלומה באתר hebrewbooks.org). וראו עוד להלן הע' סא, סז, וליד הע' עו.

נה). ראו גם בנספח לספר 'הלכה מבוררת', בשם: 'הוספת בירור לספר הלכה מבוררת', שנוסף לפני ה'תוכחה' הנזכרת בהערה הקודמת, שם ציין ר' טבלי: "והרי נתברר האיסור כבשר חזיר, והדבר תלוי במנהיגים שהכל אומרים אין לנו להצטדק יותר מהם. וכשהם יקבלו הדברים יהי' הרבה ת"ח ויראי ה' שיקבלום. וידוע שאפי' צדיק בדבר. כשאינו מוחה ומזהיר להנשמעים לדבריו, כתיב ואשמם בראשם ואיך גדול האשמה, כשהיו הרבה צדיקים בדבר זולתו, אלא שלמדים ממעשיו, וקרוב הדבר מאוד לעשותה דהיינו שיכתבו נוסח כזה: כאשר נתברר שכל פירות שביעית המשומרים מא"י אסורים, קבלנו אנחנו ח"מ [חתומים מטה], שלא לאכול מפירות שביעית אלא מסוריא, וימסרו לחנונים נאמנים שנשיג לקנות מהם. ויחתום ע"ז הרב עם ת"ח שאצלו, וישלח אצל כל ת"ח ויראי ה' שבעיר לחתום. ובודאי אחיהם ישיגו חתימות למאות. וגם בחמשים חתומים, ימצא סוחרים וחנונים לזה. ואח"כ ימצא הרבה שישמר, וכשנשמור מכאן ולהבא יחשב לנו שגגות הראשונות כזכיות. ונוכה לישועה שלימה בבי"א".

נו). מתוך מכתבו לר' חיים יוסף יפה, מד' בתמוז תרנ"ו. ראו לעיל הע' לט.

המשך פעילותו של ר' טבלי לאחר שמיטת תרנ"ו

כפי שעולה ממכתביו של ר' טבלי,^{נז} הוא ובנו ר' אברהם מרדכי המשיכו לפעול בנושא השמיטה גם במהלך שנת תרנ"ו. הבן, שהדפיס את הספר של אביו בוורשה בשנת תרנ"ה, עסק גם בהפצתו.^{נח} לפני חג הסוכות תרנ"ז הוא נועד עם הרב שלמה הכהן, המו"ץ של ווילנה. הבן עדכן את אביו שהרב הכהן קנה ממנו את הספר הלכה מבוררת, ואף הסכים לאמור בו, ואף ציין שיכתוב למחבר את דעתו בעניין בקרוב.^{נט} מאוחר יותר עדכן הבן את אביו שהגביר ר' יעקב ברוידא מוורשה, מראשי אגודת מנוחה ונחלה ברחובות, פתח ארבע חנויות בארבעה רחובות בוורשה והוא מוכר שם את יין המושבות מטעם חברת 'כרמל'.^ס

נז). הפרטים עולים הן מן המכתב לר' חיים יוסף יפה, מד' בתמוז תרנ"ז, הנזכר בהערה הקודמת (להלן מכתב ב'), והן ממכתב קודם, אותו כתב ר' טבלי לרב שלמה הכהן אב"ד וילנה בד' באדר ב' תרנ"ז (להלן מכתב א'), שנשמר אף הוא בארכיונו של ר' חיים יוסף יפה, המצוי היום באצ"מ 9\35A.

נח). ראו תיאור ההדפסה על ידי בן המחבר בסוף הספר, וראו במכתב ב': "הנה בקושי הישגתי ספר מאחד לשלוח לכבודו כי אני הנני עני בדוחק ובי"ח [ובעל חוב] גדול ופרנסה איני רוצה לעשות מדברים כאילו ובשמיטת תרמ"ט היו דברי מועטים והוצאתי עשרה ר"כ [רובל כסף] מכיסי לדפוס דברי וחילקתיים פה כחמישים ומאה שילחתי בכל תפוצות ישראל הכל חנים אבל עכשיו שראיתי שהוצאת הדפוס יהי' הרבה מזה לכן שילחתי לבני שידפיסם בווארשאו וגם שאף הוא עני גדול אבל הוא מוכרם בעד הוצאותיו ובבקשתי ממנו שלח לי מהם שבעים וחמישה וחילקתיים פה חנים ואולי האנשים עניים ששילחתי עימם לחלקם לת"ח דפה לקחו דבר מה עבור טירחתם ולי לא השארתי כ"א אחד וע"כ בקושי הישגתי א' לשלוח לכבודו ואם ירצו עוד ת"ח מוויילנא להשיגו יכתבו לבני הרב מהארידאק גוב' [רניה] [= פלך] מינסק אויעזעד [= מחוז] באברויסק סטאנציע [= סניף הדואר] סימאנאוויטש ראבינער מרדכי אבלי ראזינטאל ואף אם בני לא יהי' ביותו תישלח זוגתו או בעצמה או שתכתוב לבעלה שישלח להמבקשים ומחירו לא אידע מה שלוקח".

נט). למעשה, כבר ביום ראשון ז' באלול תרנ"ו שלח הרב שלמה הכהן שאלה לרב סלנט ולרב דיסקין בנוגע לאתרוגי שנת השמיטה, ופירט באריכות שלדעתו מכמה וכמה טעמים, נראה לו שחלה קדושת שביעית גם בפירות נכרים, אולם הוא שואל שמא כבר "היה מנהג בירושלים להתיר" והוא מבקש ששייבו לו "מיד כדי שנדע היאך לנהוג בזה בחג הסוכות הבע"ל [...] היאך לנהוג שם והאיך דעתם נוטה בזה". אם כי נראה מדבריו שלא סבר שחל איסור שימוש בכלל בפירות שביעית של גויים מדין 'שמור', אלא שחלים בהם איסורי הוצאה מהארץ, מסחר וביעור (השאלה נדפסה לראשונה בשנת תרנ"ח בכתב העת הירושלמי אור תורה (שנה ב, סימנים כא, לד, לט) שערך ר' אברהם אהרן זוננפלד, כשבראשה הקדים העורך שהשאלה נכתבה "בשנת שמיטה שעברה". היא נדפסה שוב משם ללא הקדמת העורך, בשו"ת בנין שלמה, חלק ב, ירושלים תשנ"ב, או"ח סי' נג. עותק נוסף של התשובה, בשינוי לשון קלים בפניית השואל, נדפס בתורת רבינו שמואל סלאנט, כרך א, סי' נח. בנוסח זה גם הוקדם שמו של הרב סלנט לזה של הרב דיסקין, ונראה ממילא שנוסח זה נשלח לרב סלנט, בעוד שהנוסח השני הוא העותק שנשלח לרב דיסקין. המכתב נכתב ב"ראשון ליצירה זי"ן אלול לסדר ולפרט למען יאריכו ימיו על האדמה וגו' לפ"ק" (כך הנוסח בתורת רבינו שמואל סלאנט. בנוסח השני נדפס התאריך: ד' באלול, וזו כנראה טעות העתקה, שכן הפסוק המצוטט הוא מפרשת כי תצא ואילו ד' באלול חל בשבוע של פרשת שופטים). החישוב המספרי של קטע הפסוק הנ"ל עולה ל: 672 במקום ל-656, וכנראה שהרב הכהן לא תיג את כל האותיות לחישוב ויש להפחית י' ו-י'.

ס). כבר בי"ז בכסלו תרנ"ו נחתם בוורשה מסמך הייסוד של "בית מסחר מרכזי ליינות ארץ הקדושה" מטעם מנוחה ונחלה, לאחר שהתקבלה הסכמה עקרונית, מטעם הברון רוטשילד, לתת לאגודה מונופול על מסחר היין בחו"ל. על המסמך חתומים המשקיעים הראשונים בחברה, ובראשם ר' יעקב ברוידא, שהתחייב להשקיע סכום של 5,000 רובל (כ-12,500 פרנק). מספר משקיעים נוספים, החתומים על המסמך, הקציבו סכום קטנים יותר של 1,000-2,000 רובל כל אחד (ראו ובשנה השביעית, כרך ב, עמ' 181, הע' 646). בחודש שבט נועדו נציגי מנוחה ונחלה, זאב גלוסקין ואליהו זאב לוין אפשטיין, עם הברון רוטשילד בפרים וסוכם על ייפוי כוחם בפועל לניהול מסחר היין על ידי חברת 'כרמל'. בכ"ז בשבט תרנ"ו (11.2.1896) נתקבל מכתב רשמי מטעם נציגו אליהו שייד. המכתב התפרסם בהודעה חגיגית

לאחר שלא קיבל תשובה מהרב הכהן, כתב לו ר' טבלי מכתב בד' באדר ב' תרנ"ו. הוא צירף למכתבו את ההוספות שהדפיס בירושלים לאחר הדפסת ספרו 'הלכה מבוררת',²⁰ וביקש ממנו שימהר לכתוב לו את דעתו בעניין: "ומצוה הבא לידי כ"ת [כבוד תורתו] לא יחמיצנה לומר שעדיין עת עד השמיטה הבעל"ט [...] מפני שנתרבו בזה המהרסים כשבא הזמן אי אפשר להעמיד הדת על תילה ע"כ צריך להיות הדבר מוכן ומבורר מקודם ואולי כשיתברר ויתקבל הדבר לעשות ייחשב להקב"ה כאילו כבר נעשה ונזכה שתהי' שנה זו מוצאי שביעית שכן דוד בא".

בנוסף התריע ר' טבלי במכתבו על מסחר היין שעושה ר' יעקב ברוידא בוורשה, שאף שהוא "בן תורה ובעל צדקה", ואף קנה ממנו בשנה שעברה את ספרו הלכה מבוררת, "אעפ"כ עשה ארבעה חנויות בארבעה רחובות בווארשאו מהיין גפן של א"י [ארץ ישראל] דבודאי המה משביעית וקרא שם החניות כרמל ואף שכפי הנשמע הוא מפסיד ממון הרבה באלה המסחרים מ"מ הרי הוא מכשיל רבים גם מכל הכרמים של ישראלים שבא"י שלא שבתו בהערמת מכירה לגוים יתפזר היין בכל העולם". וגם ש"גוים [של גוים] משלחים הרבה בכל ערי ישראל בחו"ל וקללה זאת שהיין מביא לעולם ואינה רק על שנה זו כ"א [כי אם] בכל השנים כי מה שתישן היין הוא יתר טוב וע"כ לכל מי שרואה האיסור שכנים דברי עובר בכל יום בכל תאחר במה שאינו משיב ל".

במכתבו לר' חיים יוסף יפה, מד' בתמוז תרנ"ז, היה סגנונו של ר' טבלי אף חריף יותר. הוא ביקר בחריפות את פסיקתם של רבני ירושלים²¹ ובפרט את הרב שמואל סלנט ואת מקורביו,²² כשהוא מפרט עוד את פנייתו הנזכרת לר' מנדל מוינשטר שיזהיר את הרב דיסקין "שלא לעשות

בעיתונות, ומתחתיו נוסף מכתבו של ר' יעקב ברוידא בשם חברת כרמל (שם, עמ' 184-186).

סא. הכוונה ככל הנראה לנספח 'הוספת בירור לספר הלכה מבוררת' וה'תוכחה' - שצורפו אחר כך למהדורת הספר עצמה, ראו לעיל הע' נד-גה.

סב. "והנה ידוע שבשמיטה זו קילקלו רבני ירושלים הרבה יותר ממה שקילקלו רבני חו"ל בשמיטת תרמ"ט כי אז היצלנו שני קאלאניעת ועכשיו אין נקי".

סג. "ותדעו כי לא כרבני חו"ל הוא הרב בירושלם כי הרב בחו"ל נצרך לבני העיר אבל פה לא די שאינו צריך לבני העיר אלא עוד הוא המשביר בצדקות הבאה מחו"ל ויש לו כמה מסייעים ומגדילים שמו עבור ייניקתם ממנו וכדי למשוך יותר ההשפעה מחו"ל וע"כ מגדילים שמו בעיני כל ע"ה [עמי הארץ] דפה ובחו"ל גם בעיני ת"ח לכן גם היודעים אותו אינם ייכולים לעשות לו מאומה וע"כ אין להסתכל בשם הרב הגאון הגדול ר' שמואל סאלאנט כי לא מן הש"ס הוא ז"ה [...] ועל איש כזה נאמר כי רבים חללים הפילה בהוראתו". הוא אף ביקר במכתבו בבוטות מאמרים הלכתיים שונים שפורסמו משם הרב סלנט בכמה מגיליונות תורה מציין. וראו עוד במאמרו של ר' טבלי מראש חודש אייר תרנ"ח, ובו הוא דוחה הוכחה שנכתבה בתורה מציין, שנה א, חוברת ד (תרמ"ח), סי' ב "בשם הרה"ג הרש"ס" לכן ששביעית בזמן הזה מדרבנן, ומחזיק במה שהביא בספרו הלכה מבוררת להוכיח ששביעית בזמן הזה מן התורה ("ומה שמביא ראי' לשביעית בזה"ז דרבנן ממה שנהגים להפריש חלה מעיסת שביעית ולשורפה פיו הכשילו שאוכל מעיסת שביעית באיסור כי מנין לנו עיסת שביעית של היתר [...] ואין כאן לא מנהג ולא ראי' וראו שם עוד שמציין "שיש בטברי" וצפת ספרדים המכניסין הכל משנה שישית על ג' שנים ואינם ת"ח ומסתמא כן הוא קבלה מידם מאבותיהם". וראו שם בהמשך הסימן שהקשה על תירוץ שכתב הרב סלנט במאמר נוסף בתורה מציין, בעניין אחר (המאסף, שנה ג (תרנ"ח), קדושת הארץ, סי' ג, דף קיט ע"א-דף קכא ע"ב).

שום היתר בשום דבר".^{טז} בנוסף תיאר ר' טבלי במכתבו בביקורת את המסחר שעושה ר' יעקב ברוידא בוורשה ביין המושבות מהשביעית, באישור הרב סלנט,^{טז} ופירט את הניסיון הכושל שלו להשפיע על הרב סלנט לתמוך בעמדתו לאסור את פירות הארץ ולהביא מזון מעבר הירדן, ואת ביקורתו על המסחר שעורך בנו ר' בינוש סלנט באתרוגים ועל פסיקת הרב נפתלי הרץ הלוי,^{טז} כשהוא מסיים: "ואוי לה לאותה בושה שכל מחריבינו המה המנהיגים וע"כ אין לנו לצפות שמירושלם יהי' הרישא כנישתא האמור בוורשה ויותר קרוב שיהי' הרישא כנישתא מוויילנא שהיא מעולם אם בירושלם ע"כ אם יראת ה' בלב כבודו ישתדל עם כל ת"ח מוויילנא לעיין באמיתות ההלכה ולהשיבני דעתכם תיכף וכשיסכמו לאמיתות ההלכה יצייתו פה הכל להם" וואלי יזכה כבודו להיות הרישא כנישתא או להמציא הרישא כנישתא ונזכה בקרוב לישועה".



השפעת ספרו של ר' טבלי בחו"ל

ספרו של ר' טבלי עורר הדים מסוימים בחו"ל,^{טז} ונתקבל בכבוד, בפרט בין רבנים ברוסיה.^{טז} דוגמה מובהקת לכך הוא יחסו לספר של הרב זכריה יוסף שטרן משאווייל, מהרבנים הנודעים

(ד). ראו לעיל ליד הע' לט.

(סה). "והנה עכשיו כתב לי בני שמ"ו ברודא מווארשאו שהוא ראש מקאלאניע רחובות עשה ארבעה חניות בווארשאו על ארבעה רחובות מיין הקאלאניע ומראה התירו מר' שמואל סאלאנט ומהרב דספרדים יעקב שאול אלישאר ומר' נפתלי הרץ והעיקר הוא רש"ס כי המה עוד פחותים ממנו וסרים למשמעתו ומ"ו ברודא הנ"ל כשהשיג תשובתי תיכף ביצאה מן הדפוס בווארשאו בקין תרנ"ה שלח טעלעגראף בקאלאניע רחובות פה שישמרו שמיטה אבל אח"כ כשראה שהתירו והכל אינם שומרים גם הוא לא שמר ומחטיא גם ליושבי חו"ל ביינו".

(סו). ראו לעיל הצוטט ממכתבו זה ליד הע' נו.

(סז). ב'תוכחה' הנ"ל שנוספה לספרו ציין ר' טבלי: "אודות איסור שביעית שבירדתי בספר הלכה מבררת. הנה בוורשה תמהו שהוא מן הנמנע שיתכנסו כל ישראל כחדא ויהדרו בתיובתא. והשיב אלי' ע"ז חייך אפי' חדא כנישתא ואפי' רישא כנישתא [...] והרי פר העלם דבר לא בא, אלא בשגגת הקהל ע"י הוראת סנהדרין גדולה עם המופלא שבהם דוקא, ולאחר שנודע שגגתם, כל העושים כהוראתם הראשונה, ממרים פי ה' בודון [...] ובזמן שכל יושבי א"י בכל שעה כל מזונם הוא באיסור, ובאתרוגים מכשילים גם ליושבי חו"ל אחר שנתברר, ואין איש שם על לב, והרי כל ת"ח שבירושלם שיודעים מספרי, אשר כל מה שהפה יכול לדבר מוסתרים מדברי, ואין להם מה להשיב, הרי כולם מזידים הם. וגם המעלימים עיניהם מלעיין כלל בספרי מזידים הם. [...] ובאמת בירושלם השטן מתגבר הרבה יותר מטעם הכמוס אצלי אבל מרבנים ות"ח מחו"ל גדול עונם מאוד במה שכ"א אינו משיב לי דעתו בזה כי גם להן נוגע לפרקים, וגם הם ערבים לנו, רק תשובה אחת יש להם לכל דברי, דכיון שעבר אדם עבירה ושנה הותרה לו מ"מ הרי היו כמה שהיו משוקעים בחטאם, ושבו לה' ונתרצו לו. וה' יצילנו ממעקשי אורחותינו. וידריכנו בדרך האמת. ונזכה למוצאי שביעית שכן דוד בא בקרוב".

(סח). ראו למשל במכתבו של יהושע אייזנשטדט - ברזילי לר"י ניסנבוים, מ"ט בחשוון תרנ"ו: "את בעל 'הלכה מבוררת' אינני יודע אף לא זכיתי לראות חברו אולם מחבר[ים] [כ]אלה נמצא לאלפים ומה אכפת להם? האמנם יכאב לבם על הפסד הישוב?" (אצ"מ 22\25, עמ' 174-175).

(סט). הרב אליהו דוד רבינוביץ תאומים (האדר"ת) מציין בזכרונותיו: "בליל ג' ויצא [= ג' בכסלו תרנ"ח] היה אצלי הרב ר' מרדכי אברהם ראזענטאל עם קונטרס פרי מרדכי אברהם שלו, וקונטרס הלכה מבוררת מאביו הרב ר' טוביה מירושלים תבנה ותכונן" (ספר עובר אורח (שמע אליהו), ירושלים תשס"ג, סי' פ). בתשובה שכתב הרב אברהם יצחק הכהן קוק מבויוסק, בנושא השמיטה, ושלחה לאדר"ת, ערב שמיטת תרס"ג (על מועד התשובה, ראו ובשנה השביעית, כרך ב, עמ' 174-175).

בליטא. ככל הנראה התכתב ר' טבלי עם הרב שטרן בעניין, כשהרב שטרן מתרשם מדבריו, אך מציין במכתב לרב דיסקין כי הכרעה בעניין נתונה לו.¹ אולם למעשה, אף אם לא יצא בפומבי כנגד המסחר ביין, חשש הרב שטרן לדבריו של ר' טבלי, וכפי שציין במכתב שכתב לרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים, בשנת תר"ס, שהראה לראשי הציונים בעירו שדנו איתו בנושא השמיטה את "חוברת הלכה מבוררת שנדפסה בווארשא בשנת תרנ"ה מאחד מהמיוחדים בחכמי ירושלים בראיות מבוררות ומפורשות שאין שום צד היתר אף לא ע"י שכירות באמת או במכירה וכדומה ואוסר את יינם לא רק מהשביעית, רק שמברר שמעריבים יינם גם בשלש שנים אחר זו בתוך שאר היינות ועוד ועוד".²

אף הרב נחום גרינהויז, רבה של טרוקי וחתנו של הרב שלמה הכהן מווילנא, ציין בשנת תרנ"ו את המבוכה בנושא השמיטה: "[...] בשאלת האתרוגים מארץ ישראל בשנת השמטה, אשר הבד"צ מעיה"ק ירושלים תוב"ב כותבים בתעודת ההכשר אשר נתנו על יד הרב ר' בינוש סלאנט נ", כי אנו נוהגין כעת כדעת הבית יוסף שאין שביעית נוהגת בשל נכרים, והרב ר' טוביה נ"י ראזינטאל מירושלים עומד וצוח במחברת הנקראת "הלכה מבוררת" שאיסורא רביע על האתרוגים ועל היין הבא מארץ ישראל בשנת השמטה. ואנחנו לא נדע מה לעשות ועל מי לסמוך בענין גדול כזה".³



הביקורת בירושלים על עמדותיו של ר' טבלי

בארץ, לעומת זאת, נתקלו דבריו של ר' טבלי וסגנונו הלוחמני בהנהגה הירושלמית, ובפרט ברב סלנט, בביקורת נוקבת. ביטוי לכך נמצא בדיווח שפורסם בשנת תרנ"ח, בעיתון ביידיש שיצא בניו יורק מטעם כולל אמריקה, שהיה מצוי באותה עת בעימות חריף עם הוועד הכללי. בדיווח שכתרה "האינקוויזיציה בירושלים" צוין בין היתר שהגיע אליהם מכתב "מאת למדן גדול, ר' טוביה ראזענטהאל, שאפילו אין לו שייכות לכולל אמריקה, אולם הוא הסתכסך עם הנהלת הוועד הכללי בשאלת השמיטה בזמן הזה, ולכן דנו אותו כזקן ממרא ונשללה ממנו התמיכה".⁴ אין לפנינו עמדת הוועד הכללי בעניין, ומה היו אכן נימוקיו.

277-278, הע' 170) הוא ציין בתשובתו: "המחמירים החזיקו לדון, דבשביעית בזה"ז דאורייתא בייחוד האריך בזה אחד מרבני הדור ש", שיצא להחמיר הרבה בספרו הלכה מבוררת" (שו"ת משפט כהן, ירושלים תשמ"ה, ס' נח).

ע). הדברים מובאים על ידי הרב זאב אריה רבינר במאמרו "הרב מבריסק וצ"ל". לדבריו, לאחר שר' טבלי פנה בעניין לרב שטרן, שלח הרב שטרן מכתב לרב דיסקין וציין: "בא לידי קונטרס אחד בשם 'הלכה מבוררת' בענין שביעית מרבי טביל רוזנטל מתוך דבריו נראה אמנם כי גדול הוא ומן הראוי להשיב לו אולם אם יש בירושלם הכרתי והפלתי האורים וההומים ה"נ [הלוא ניהו] הרב מבריסק אינני מוצא לנחוץ להשיבו" (היסוד: שבועון חרדי כללי, ה' באדר ב' תש"ג (1943.12.3), עמ' 2. מצוטט גם אצל: ר' יוסף שיינברגר, עמוד אש, ירושלים תשי"ד, עמ' קצו).

עא). הפלס, ה (תרס"ה), עמ' 541.

עב). המליץ י"ד בכסלו תרנ"ז (19.11.1896), עמ' 1.

עג). הדברים פורסמו ביידיש בכ"ה בתמוז תרנ"ח (15.7.1898) בעיתון הניו-יורקי דער יידישער וועכטער, שיצא מטעם כולל אמריקה. תחת הכותרת "דיא אינקוויזיציאן אין ירושלים" [= האינקוויזיציה בירושלים], צוין שלמערכת העיתון

אולם הביקורת על ר' טבלי לא באה רק מצד חוגי הוועד הכללי, אלא גם מצד מקורביו של הרב דיסקין, שכן כאמור תקף ר' טבלי לא רק את עמדת הרב סלנט אלא גם את עמדת הרב דיסקין ואת המקובל בכלל בירושלים.

בראשית שנת תרנ"ו הגיב הרב זבולון חרל"פ, דיין בבית דינו של הרב דיסקין, על ספרו של ר' טבלי. בתשובה ארוכה שסיים לכתוב בכ"ה בחשוון תרנ"ו הוא חלק על ראיותיו ועל מסקנותיו של ר' טבלי בפרשנות התלמודים בעניין, והסיק בכלל להיתר פירות שביעית כפירות חולין.¹⁷ ר' טבלי נודע על תשובתו של הרב חרל"פ והם ניהלו ביניהם תכתובת בעניין.¹⁸ הרב חרל"פ חזר והחזיק בעמדתו שלא נוהגת קדושת שביעית בפירות של גויים, וציין ממילא ש"אין לגזור אומר על כל המון ישראל היושבים בא"י שנכשלים באיסור ח"ו, הנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם ויש להם על מה שיסמכו לענין פירות עכו"ם, רק אלו מבני ישראל בהקאלאניעס עובדי אדמה מי יתן והיה שישמעו כולם לדברי חכמים המורים לפניהם ע"פ התורה איך לנהוג בקדושת שביעית בפירות ישראל, ושלוש על ישראל". הוא שציין שהוא גם דן בנושא עם תלמידי חכמים מובהקים שהסכימו לדבריו "שהמה ברורים ונכונים". בכללם, מתברר, גם הרב יוסף חיים זוננפלד.¹⁹

הרב חרל"פ ביקר בחריפות את ר' טבלי על ה'תוכחה' שפרסם ברחבי ירושלים: "ואחר כותבי זה ראיתי עוד בכתב ידו, שצריך לסמר שערת ראש כל שומע. איך יעלימו ת"ח שבירושלים

הגיעו שני מכתבים מירושלים בהם מוחים הכותבים על הסירוב שמטיל הוועד הכללי ("ועד הקללה" בלשונם) לתת להם מכספי החלוקה. המכתב הראשון הגיע מתלמיד חכם אחד, שציין שנקנס בשל העובדה שאביו הגר בניו יורק תומך בכולל אמריקה, והמכתב השני הוא מכתבו של ר' טבלי. בגליון הבא הודפס בעיתון מכתב בעברית מאת הרב טודרוס יוקל טיקטין, בו ציין הכותב: "בבית מדרשו מתפלל אחד יליד וויזאן שמו הרב ר' טוביה ראווענטהאל והוא גדול בישראל באמת בן המנוח ר' אברהם פאלושער ובבחרותו למדנו יחד בבית מו"ר ר' לבלי פלאצקער דודו אחי אמו ולו אינם נותנים אף פרוטה אחת, ועד עתה פרנס א"ע [את עצמו] מהבית אשר הניח לו אביו ז"ל, ומה פשעו יען שהוא ת"ח אמיתי ע"כ מצוה לרדפו עד חרמה" (דער יידישער וועכטער, ג' באב תרנ"ח (22.7.1898), עמ' 3). תאריך המכתב הוא מערב שבת פרשת ויצא [= ח' בכסלו תרנ"ח], ואם כן מתברר שהדברים קרו חודשים רבים קודם לפרסומים בעיתון.

עד). קונטרס יסוד המעלה, סי' א-ו, נדפס בתוך ספרו של בנו, הרב יעקב משה חרל"פ, ספר בית זבול, חלק שני, ירושלים תש"י.

עה). ראו בפתיחה לסי' ב: "הנה כאשר יצא ספר הלכה מבוררת מהלכות שביעית הנוהג בזמננו ובפרט איך להתנהג בקדושת שביעית בפירות של נכרים הגדלים בארץ-ישראל והוא דבר הלכה למעשה אשר צריך לידע כל איש ישראל הדר בארץ-ישראל [...] ובספר הלכה הנ"ל העלה כי ברור לו כשמש בצהרים לאיסור בראיות גדולות מש"ס בבלי וירושלמי משניות ותוספות, ושמותי עיוני בזה לידע חומר הדבר לעצמי איך להתנהג בזה, ומה שעלה ברעיוני רשמתי אצלי לזכרון מחמת כי הטרדות רבות והשכחה גוברת והרב בעה"מ ספר הלכה מבוררת שמע שיש אצלי איזה הערות על ספרו הנ"ל וביקש ממני לשלוח אליו הדברים הנכתבים כי חפץ מאד שיתוכחו עמו בד"ע על כן למלאות רצונו העתקתי וכתבתי מהנרשם אצלי". בסי' ז מובא מכתב תשובה מר' טבלי, ובסי' ח מובאת תשובה שלישית של הרב חרל"פ בנושא, ובה תשובה על דברים שכתב לו ר' טבלי במכתב נוסף.

עו). בבית המכירות 'צפונות' נמכר כתב יד ובו תכתובת שבין הרב זבולון חרל"פ ובין ר' טבלי בנושא, כשבתאור כתב היד צוין בקטלוג, כך: "הקונטרס כולל ויכוח חריף ונוקב בין המחבר לבין רבי זבולון חרל"פ אשר כתב השגות על ספרו הלכה מבוררת. בתחילת הקונטרס תשובה ארוכה (8 עמ') מרבי זבולון חרל"פ ובהמשך ג' תשובות מהמחבר. עוד בקונטרס מכתב מהמחבר אל הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד (רבי זבולון כתב לו במכתבו שרבי יוסף חיים זוננפלד הסכים לדבריו ואדרבא דבריו שבספר הלכה מבוררת אינם מבוררים אצלו לכן מיהר רבי טוביה לכתוב אל הגרי"ח").

עיניהם מאיסור גדול כזה הרבה יותר מאכילת בור"ח [בשר וחלב] ובשר חזיר כי זה בכל עת, ואם אין להם מה להשיב איך יוכלו במרד ובמעל למרות דברי חז"ל, ואני הראתי הדברים אלו לפני ת"ח מובהקים השיבו לי מי יכניס ראשו בין ההרים הגדולים עמודי התווך אשר בית ישראל נשען עליהם, ואם היו הוכחות ברורות ממשניות מפורשות ותוספתות וירושלמי לא היה נעלם מהם".

הוא חזר ושנה בקיצור בתשובתו לר' טבלי את פרטי טענותיו בסוגייה "למען אמצא דרך מבוא פרקליטים טובים להמליץ טוב על יושבי אה"ק שמקילין בזה", וקבע שממילא "מי שירצה לסמוך על פירוש הראשונים ואחרונים [...] ואינו רוצה לסמוך על פירושים הרחוקים שעלו על לבו אין לגזור עליהם שעוברים על דברי חז"ל במרד ובמעל, כל השומע תצילנה שתי אזניו".¹⁹

ביקורת על המתודה של ר' טבלי, אמנם לא בנוגע לנושא השמיטה, ציין גם ר' מנדל מוינשטר, נאמן ביתו של הרב דיסקין. המחלוקת העקרונית ביניהם עלתה כבר במשא ומתן שערכו ר' מנדל ור' טבלי על גבי גיליונות 'תורה מציון', בשנה הראשונה להוצאתו (תרמ"ז-תרמ"ח). ר' מנדל פרסם מאמר בנושא מסוים בהלכות הוצאה בשבת. ר' טבלי הגיב על המאמר, ור' מנדל הגיב על התגובה. בסוף דבריו ציין ר' מנדל: "ואין לנו כח לחלוק על דברי הראשונים ז"ל". בתגובה לכך הפנה ר' טבלי, בסוף דבריו, למתודה שכבר ציין בתגובה למאמר של הרב יו"ט ישראל, שם ציין שמכוח ראיות מכריעות ניתן וראוי להכריע להלכה, אף כנגד ראשונים ואחרונים. בתגובה לכך ציין ר' מנדל, בסוף תגובה נוספת: "ומעתה מה שמתפאר שנתברר לו הלכה ברור" [...] ליתא לא נתבאר ולא יתבאר. ולא בדברים כאלה יחלוק על הראשונים ז"ל".²⁰ כעשור אחר כך, בשנת תרנ"ז, הגיב ר' מנדל על השגות של ר' טבלי על פסק של הרב דיסקין בעניין נתינת מעשר לבת לוי הנשואה לישראל, אותו הוא פרסם, וציין בין היתר בתגובתו: "וכ"ז לא הארכתי רק לפי דעת החכם הזה שרוצה לפסוק הלכות ואין אחריות הראשונים ז"ל עליו, אבל אנן בדידן, אין אנו צריכין לדון בזה מסברות עצמינו דהדברים מבוארים בחי' [דושי] הרשב"א והריטב"א ביבמות [...]".²¹



19. קונטרס יסוד המעלה, סי' ז.

עח. ראו: תורה מציון, שנה א: חוברת א (תרמ"ז), סי' יג – מאמרו של ר' מנדל; חוברת ב (תרמ"ז), סי' לא – תגובת ר' טבלי; שם, סי' לו – תגובת ר' מנדל; חוברת ג (תרמ"ח), סי' ט – תגובת ר' טבלי, בה הפנה בסוף דבריו לסוף תגובתו לרב יו"ט ישראל בחוברת ב (תרמ"ז), סי' ז (ראו לעיל הע' כב); שם, סי' כג – תגובת ר' מנדל.

עט. כל המשא ומתן פורסם בכתב העת הירושלמי אור תורה, שנה א, חוברת א (תרנ"ז). פסקו של מהרי"ל דיסקין פורסם בסי' כב על ידי ר' מנדל מוינשטר, השגותיו של ר' טבלי בסי' מב, תשובתו של ר' מנדל מוינשטר להשגות בסי' מו, ותגובת ר' טבלי על דבריו בסי' סו.

סוף דבר

ר' טבלי עצמו לא השתכנע מן ההשגות על דבריו בנושא השמיטה, כמו גם מתשובות נוספות שנכתבו בנושא השמיטה שלא היה מודע אליהם בעת כתיבת ספרו, והוא היה מעוניין כנראה להוציא מהדורה מורחבת של ספרו לקראת השמיטה הבאה, אולם הוא היה חסר אמצעים לכך.^פ משום מה איננו שומעים בשמיטת תרס"ג על התייחסות של ר' טבלי או על הפצת ספרו, אם כי מסתבר שהוא היה שותף לביקורת על ניסיונם של האדר"ת והרב הלוי לגבש היתר מוסכם בשמיטה זו.^{פא} כאמור, נפטר ר' טבלי במהלך שנת תרס"ג. דווקא בשמיטת תר"ע, כשבע שנים אחר פטירתו של ר' טבלי, זכה ספרו לכמה אזכורים, אולם אלו לא שינו את העובדה שעמדתו האוסרת שימוש בפירות שביעית מקרקעות שמורות של גויים לא התקבלה.^{פב}



פ. ראו מה שציין במכתב ב': "ויידע כבודו כי לבד תשובת הג' ר' יוסף דוב ז"ל אב"ד דבריסק אודות שמיטה ותשובת הרה"ג דווילאזין ז"ל בס' משיב דבר שזה הישגתי קודם שנדפסו דברי הנה אחר שמיטה תחילת שנת תרנ"ז שלח לי בני גם ס' תורת יהונתן על שמיטה מדיין בביאלעסטאק ותשובת זכרון שביעית מהרב דיאנישאק ותשובת קול התור מהרב דווישנאווע אשר לא ראיתם עד הנה והם לא ראו דברי כי כולם נדפסו בשנת תרמ"ח והנה נמצא שלא זז שום דיבור מדברי וכל דבריהם שהקילו מוסתרים ע"י דברי שאין צריכים לדבר יותר רק אחרי ראות דבריהם יש לי עוד הרבה דברים אמיתיים לסתור יותר דבריהם שחיפשו לפרוק עול אף אם היו פשגו"י [פירות של גויים] מותרים אבל אין לי על הוצאות להדפיסם גם לבני קשה עוד הדבר להדפיסם".

פא. ראו ובשנה השביעית, כרך ב, עמ' 270, 484.

פב. מתנגדי היתרו של הרא"ה קוק בשמיטת תר"ע, הרב שלום ליב אייזנבך והרב פנחס אפשטיין, מנו את ר' טבלי בין המתנגדים להיתרים וציטטו מדבריו התקיפים, כשהם מתעלמים מעמדתו המחמירה בנוגע לפירות שביעית של גויים "והגאון הג' רבי טוביה ראזענטהאל ז"ל בספרו היקר הלכה מבוררת דף כ' כתב: "והלא האיסור מבורר כצהרים ובשמיטה העברה שלחתי ברור זה ליותר ממאה רבנים בחו"ל לבד מרבנים דא"י ורבים מגאוני הזמן הסכימו לדברי שאין לזוז מהם כל שהוא, ומכל השאר שלא היה מהם ידיעה ודאי יש בהם הרבה ששיתקם כהודאה דמיה, ולא נמצא מי שהשיג על דברי" (חבצלת, י"ז באב תר"ע (22.8.1910), עמ' שנג). במאמר נוסף בחבצלת אף הביא הרב אייזנבך במפורש את תשובת מהרי"ל דיסקין, שהתיר לעשות מסחר באתרוגי שביעית של גויים בהבלעה, על אף החומרה לנהוג בהם קדושת שביעית (חבצלת, י' באב תר"ע (15.8.1910), עמ' שמו). על קשריו של ר' טבלי עם הרב אייזנבך ודיוניו עימו בענייני שמיטה, ראו בספרו של הרב אייזנבך, בדיון העוסק בשאלה האם שביעית נוהגת בשדה הפקר: "ועורני הרב ר' טובי ראזינטאהל ז"ל [...] ולזה המשנה עוררני הרה"ג ר' טובי ראזינטאל ז"ל" (ספר באר יצחק: על סדר קדשים, ירושלים תרע"א, זבחים פרק יג, משנה ג, סעיף ה, דף י ע"ד - יא ע"ג). אזכורים ספורים, הגיעו מאמריקה דווקא, לקראת שיווק אתרוגי שנת תר"ע. פנחס פרידמן, מוכר ספרים וסוחר אתרוגים מניו יורק, העלה בפני קוראי עיתון מקומי ביידיש את התלבטותו בנוגע לאפשרות מכירת אתרוגים מארץ ישראל בשמיטה. הוא ציין שהוא ככלל מתרחק בשנה זו משיווק אתרוגים מן הארץ, ואף יותר בשל כך על 1000 דולר דמי קדימה, כדי לא להכשיל את הרבים, שכן בספר 'הלכה מבוררת' ציינו מאה רבנים, בהסכמת 'הרב הגאון ר' טובי ראזענטהאל מירושלים', ש"איסור השמיטה במקומו עומד". אולם לפתע קיבל משלוח של 4500 אתרוגים מן החברה לשיווק אתרוגי החקלאים היהודים בארץ ישראל. הוא שאל רבנים אם להחזיר את האתרוגים, והרבנים אמרו לו שהוא אינו יכול לקחת תשלום על האתרוגים אולם הוא יוכל להבליע את מחיר האתרוגים במחיר הלולים, עליהם יגבה מחיר כפול, והוא מבקש להתייעץ עם הציבור האם לנהוג כך (דיא ווארהייט, ד' באלול (8.9.1910), עמ' 2; שם, ה' באלול (9.9.1910), עמ' 2). בנוסף פורסם הספר 'הלכה מבוררת' למכירה באחד העיתונים (יידישע טאגבלאט, ה' [צ"ל: י"ב] באלול תר"ע (16.9.1910), עמ' 10). ואולי היו אלו צאצאיו של ר' טבלי באמריקה שעמדו מאחורי מכירה זו.

הרב איתמר טעם

מחה"ס הכי איתמר

הערות במניית התרי"ג מצוות*

א.

כידוע הגאונים והראשונים טרחו מאד לברר וללבן איזה מחיובי בתורה נמנים בכלל ה"תרי"ג מצוות" ואלו לא, כשהמלחמה ניטשת במלא עוזה, קול מלחמה במחנה קול ענות גבורה, עד שאם נצטרף כל הדעות יחד נגיע כמעט למספר כפול מתרי"ג, כאלף מאה מצוות!¹

וכך תיאר זאת הרשב"ץ בהקדמה לספרו על המצוות, זוהר הרקיע: "וראיתי מערכה מול מערכה, מלחמות תנופה בחרב שלופה, ביד זה מקל תפארה וביד זה מטה עוז ושבטים. זה אומר בכה וזה אומר בכה וזה חרבו על ירכו, וזה אומר להברר החיצים ולמלאות השלטים. ראיתי ונבהלתי... נהפכו עלי צירי, ורחפו כל עצמותי, ויגע לבבי כנוע עצי שטים".

והשאלה המתבקשת היא מאי נפק"מ בכל זה, והאם יש גדר בפני עצמו ל"מצוה מנויה". וכך טענו רבי יוסף ג' ג'קטיליה בס' כללי המצוות (ערך מנה) והגר"א בס' מעלות התורה שאין בזה נפק"מ.²

* הערת המערכת: ראה עוד מאמר בנושא בגיליון פ'.

א. כ"כ רב חפץ ב"ר יצליח מתקופת הגאונים, בהקדמה לספר המצוות שלו (ספר המצוות - קטעים חדשים, עמ' 19, מתורגם מערבית): 'והנה בבחינה מדויקת תמצא יותר מאלף מצוות, אבל העודפות על תרי"ג הן במדרגת ענפים שהסתעפו מן השרשים שהם תרי"ג ואינם שרשים כמותם, כגון פרקי מעשה המשכן שכל אחד מהם כולל מצוה אחת רבת ההיקף, וממנה מסתעפים סעיפים וחוקים. וכיוצא בזה פרקי הקרבנות'...

ועל דרך זו כתב האבן עזרא ביסוד מורא (שער ב): 'ועל דרך מחקר האמת אין קץ למספר המצוות, כאמרו המשורר תהילים (קט"ז) לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד, ואם נספור העיקרים והכללים ומצוה שהיא עומדת לעד, אין המצוות עשירית משש מאות ושלוש עשרה".

ב. כללי המצוות: ראיתי כמה אריות שואגים אלו לקראת אלו על מנין המצוות, הללו אומרים מצוה זו מן התורה והללו אומרים אינה אלא מדברי סופרים, והללו אומרים מצוה זו מן המנין וזו אינה מן המנין והללו אומרים הפך זה. וכלל אני אומר, כי דין זה לא ניתן להפסק לאותן שעמדו אחר חתימת התלמוד הבבלי עד שיבא מורה צדק ויורנו דרך האמת, שאין דבר זה תלוי בשקול דעת ולא בסברא עד שתבא עליו הקבלה המסלקת הספיקות והקושיות. וחי נפשי כמדומה לי שאפילו אחד מן התנאים הגדולים שהיה גופן סיני ושכינה שורה עליו, היה רואה עצמו בדוחק להוציא משפט זה לאור, כ"ש אחר שנפסק החבל והלך אחר הדלי ואין שם קבלה אלא סברא, והיאך יתפתה אדם בדעתו לרדת למחשבתו של תמים דעים ולברור מסברתו המצות שהוצרך השי"ת למסרם בקבלה למשה עבדו, וא"ל מצוה פלוני אני מצוה לישראל שיעשו אותה ואלו הן ענפיה וסנסניה ודקדוקיה וזהו חשבון תרי"ג מצוות. ואלמלא שהוצרכנו לדון אותם לזכות, מן הדין היה לומר שהמונה מצות התורה מן הסברא שהוא מיקל ראשו כלפי התורה וכאילו הוא בעיניו א' מדברי הימים שנעשו לא' מחכמי [נ"א ממלכי] האומות, ומחשב בדעתו שאין שם זולתי הנראה בעיניו. ומה יעשו אותם שמנו המצוות אם הסירו מצוה ממקומה והעלו תחתיה אחד מענפי מצוה אחרת, והלא יפחדו וירגזו שהפרו מצוה ממקומה כשלא העלוה במנין ואמרו שאין שם מצוה זולתי אותם שהעלו במנינם, ומה תקנה יש להם על מקרא כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר, שאין לך בטול מצוה או הפרה גדולה יותר ממי שגזר אומר ופסק שאותן המצוות שמנה הן המצוות שנתנו למשה בסיני ולא אחרות, חלילה חלילה לה' צבאות מהבליע מצוה אחת בחשבון ומשחית את כרם ה' צבאות. ומי הוא שמכריחנו למנות

ואחרי שנפתח מקצוע זה בתורה, ורבותינו הרמב"ן ובעלי התוס' היראים והסמ"ג והסמ"ק נכנסו בעובי הקורה, אין שאלה עליהם למה ברוחב דעתם שינו ממנין חבריהם, כי הוא מאותו הטעם שהרמב"ם שינה ממנין הבה"ג.

גם הרס"ג, שאינו שייך לרצף שאחרי הרמב"ם, כותב מפורש שלא ראה להיכנס לזה אם לא שנהגו לומר אוהרת 'אתה הנחלת' ויש בה מצוות חסרות או כפולות, לכן כתב פיוט חדש.¹ א"כ גם עליו לא יקשה למה מנה. ואינה אלא על הפותח בה ראשון וקורא בה ראשון למה פתח בה.² אבל אחרי שהתחדש והתהווה חלק זה בתורה, מובן מאליה שבסופה וסערה דרכו, תוסס ושוקק רועש ורוגש.³

ולעצם השאלה על מה ולמה נהגו במניית המצוות, נראה לזה הסבר על דרך הפשט, שמחייבת המצוות נגעו בה - אם נשתחוה לאגורת כסף נספור ונמנה ונפקוד, לא נספור ונמנה תרי"ג דורונות דשדר לן מלכא? הלא שם הקטן יהיה לאלף והזעיר לעצום ורב. לכן הראש וראשון לדבר שבקדושה זה אוהב מצוות לא שבע מצוות עד שמנה אחת לאחת לבוא למנין תרי"ג, "כי המנין מראה לאדם כל ישעו וכל חפצו" (ע"פ החינוך מצוה שו). ולא העלה בדעתו להרעיש ארץ להרגיז ממלכות, רק הוא באחד יספור ומי ישיבנו.⁴ אך משמיא קא זכו ליה ונתגלגלה זכות על ידי זכאי ומימיו שמן המקדש יצאו בקול דממה דקה כטל לישראל וכזרזף ארץ, גאו עברו מים עד ים וצי אדיר לא יעבינו, ועב קלה ככף איש הכותב ומונה על הספר ובדיו נהפכה לגשם מטרות עוז קולות וברד ואש מתלקחת.⁵

כשהמונה הראשון נשאר יושב בסתר בצל, לא נודע מי הוא "מי עלה שמים וירד מי אסף רוח בחפניו מי צרר מים בשמלה מי הקים כל אפסי ארץ מה שמו ומה שם בנו כי תדע" (משלי ל ד).⁶ כשבכת"י עתיקים מתואר חיבור פיוט 'אתה הנחלת' כעבודה משותפת של "מתיבתא דרבנן"

ג. ובהקדמה לספר המצוות כתב עוד טעם, שראוי שישים בפתיחת הספר שעל כל ההלכות מספר המצוות, שתבוא חלוקת הספר על כללם ולא תמלט מצוה שלא ישלים הדבור בדיניה, וזה להשמר שלא ייעדר וימלט ממנו דבר שלא ידבר בו, ובזכרו כל המצוות במספר היה בטוח מזה.

ד. בהקדמה לפיוט שבסידור רס"ג (מתורגם מערבית): "וראיתי לשים דבר אחר במקומם [=במקום אתה הנחלת], לא מפני שהם עיקר שאי אפשר בלעדיו, אלא מפני שראיתי שהאנשים נתנו את לבם בהם". והנה להגרי"פ פערלא במבוא לספרו פשוט שפיוט זה הוא אחרי הפיוט שכתב על עשרת הדברות, אכן לדברים אלו של הרס"ג נראה שהתחיל עם הפיוט שנדפס בסדר התפילה.

ה. גם על 'אתה הנחלת' אינה שאלה כ"כ גדולה אם רק התכוון לכתוב פיוט, כמו שלא נשאל על מחברי זמירות שבת למה חיברו פיוטים לכבוד השבת, כך הוא יסד פיוט למוסף דשבעות, ומה יותר מסתבר מאשר להזכיר בו את המצוות שקיבלנו.

ו. ולכאורה כך יש לשאול על הראשון שהדפיס שו"ת בהלכה, מה ראה על ככה להדפיס שאלות נקודתיות ומקומיות עם תשובות ארוכות הכוללות מ"מ ושקלא וטריא לא כ"כ מובנים למי שאינו בעובי הקורה. אמנם כיום התועלת מזה מובנת ביותר, כמה תורה התרבתה בעולם וכמה הלכות פסקות ושוות לכל נפש יוצאות מן המקדש הזה, אבל הראשון שהגה זאת ברוחו הקדושה מענין מה עלה בדעתו.

ז. אלא א"כ הופיעה רוח הקודש בבית מדרשו, וידע שמן שמאי מזכים אותו לקרות פרשה חדשה בתורה.

ח. ב'אוצר החכמה' במדור 'סדר ומנין המצוות' יש - לבינתיים - 437 ספרים!

ט. בין אם הוא קודם לבה"ג, ובין אם הוא הבה"ג עצמו שנחלקו הראשונים מי הוא, רבי יהודאי גאון או רבי שמעון

ו"בני הישיבה". אך יותר מסתבר שהוא ממש רבינו, ודוד המלך, כל מלכי ישראל, ואליהו הנביא! שזה בוודאי יבהיר ויחזור את המוסכמה הגדולה לתרי"ג, ואת העיסוק המתמיד במקצוע בסמוך למתן תורה. ושכנראה דורות על גבי דורות לא היתה בזה כל מחלוקת (עי' חגיגה פ"ב מ"ב), ולא מנו אלא מאהבת וחיבת המצוות, ולא מנפק"מ לאיזה דינים אלא מידעה גמורה שאלו הן המצוות שנתנו.

אמנם הרבה מבארים נפק"מ בזה לכמה דינים: עוסק במצוה, עשה דוחה ל"ת, כפיה במצוות, שבועה על מצוות, מלקות, בל תוסיף, קבלת עול מצוות, שלדעתם כל אלו נאמרו רק על מצוות

מקירא - יעויין ביד מלאכי (כללי הפוסקים, גאונים, אות ד') ובשם הגדולים (ח"א א' סק"ב), ובמבוא לכה"ג של רע"ה מק"נ-ירושלים ובמבוא לכה"ג של מכון ירושלים.

י). בכמה מחזורי רומא (כת"י, ודפוס שונצין השני, בלי שנה ומקום) כתוב עליו: "אזהרות דרבנן". בכ"י המבורג 152 נכתב עליו: "אזהרות דמתיבתא קדישא דרבנן דפומבדיתא", ובמחזור 'אוצר הראשונים' לר"ה בפי' 'קדמוני אשכנז' (עמ' תס) כתב בתו"ד "וזהו שישדו בני הישיבה". נראה מכל זה שהפיוט אינו ממחבר יחיד אלא נכתב בדיוק חברים ופולפול התלמידים בתקופת הגאונים, או אפילו קודם לכן בתקופת הסבוראים, ומתוך משא ומתן ודין ודברים העלו על הכתב מה שהחליטו והכריעו ביניהם. וידוע כמה חשיבות מייחסים לדברי הגאונים שכל דבריהם דברי קבלה, ושהתואר "גאון" הוא גימטריא שישים המורה שידע בשליטה גמורה את שישים מסכתות הש"ס, ק"ו אם הוא מתקופת הסבוראים. אמור מעתה כש"מתיבתא" ו"בני הישיבה" בדרגות כאלו מחברים חיבור ביחד, ברור שהוא גבוה מעל גבוה ועמוק מכל עמוק. וצ"ע אם רס"ג (לעיל הערה 4) ורבותינו שבמגנצא שהשיגו על הפיוט לא ייחסו חשיבות לכך שנוסד ע"י "בני הישיבה", או שסברו שנוסד ע"י יחיד שאפשר לחלוק עליו. אבל אה"נ, אם אמת הדבר שנוסד ע"י כמה משיבות הגאונים או הסבוראים היו טורחים ליישב את כל הקושיות והתמהות, או לכל הפחות מותירים את הפיוט על כנו ולא משנים.

יא). משה רבינו: חלק הזהיר הנקרא 'רעיא מהימנא' הם דברי משה רבינו בביאור המצוות ע"פ הסוד, ומכאן שאולי הוא ראשון המונים (מבוא לרמב"ם הוצאת חזק). למעשה יש לנו בו כיום רק מאה ושש עשרה מצוות (בהוצאת 'אלף המגן'), אמנם בהרבה מצוות נכללות כמה ביחד, אך חלק עדיין חסרות לגמרי. יעודו היה לבאר את הרמ"ח פיקודין ולא את הלאוין, כנראה מרעיא מהימנא (משפטים קיח). "אמר בוצינא קדישא, רעיא מהימנא בגין דא אנת מתקן בחבורא דא דרמ"ח פקודין", ובפר' צו (כח: ופר' תצא (רפ:)) "וכען אתגליא לך חיזיו דא ברמ"ח פקודין". אך בעמק המלך (שער יג פמ"ו) כתב שנתמיד על תרי"ג מצוות, וצ"ע אם כתב זאת מידעה או מסבא. וכך נכתב בסוף החלק הראשון דרע"מ "פקודי אורייתא אלין אינון שית מאה ותליסר פקודין" (מבוא לרעיא מהימנא הוצאת 'אלף המגן'). וכל זה עולה בקנה אחד עם מש"כ מהר"ם מרוטנבורג (תשב"ץ קטן תסז) והרא"ש בשמות (ב ב) "משה רבינו עולה למגן תרי"ג מצוות!" וכ"כ הציוני (פרשת יתרו) בתוך דבריו "כן י' דברות אלה כוללות כל התורה כולה, ומצוות עשה ומצוות לא תעשה אשר בכללם הם תרי"ג מצוות, וכאשר קבלו המקובלים איש מפי איש עד משה פרטם ומחלוקתם כל מאמר ומאמר על דגלו ליצבאותם".

דרך נוספת שמשה רבינו כתב "ספר מצוות": האבן עזרא (דברים כז א) והרד"ק (יהושע ח לב) מבארים בשם רס"ג את הציווי לכתוב את כל התורה על האבנים בכניסה לארץ ישראל, "כי כתוב עליהם מספר המצוות, כמו הכתובות בהלכות גדולות בענין אזהרות, ויפה אמר", והרמב"ן שם (פסוק ג) הביא לאבן עזרא בשתיקה.

דוד המלך: רבינו יונה במשלי (ד כא) כתב בענין שכחת המצוות: "והתקנה להזהר משכחת המקרה, אם יכתוב תרי"ג מצוות ויביט בהן פעם ופעמים בשבוע, ויתן לבו אם הוא מקיים כולן. על הדרך הוזהר היה נהוג דוד הע"ה! שהיה מביט אל המצוות תמיד לראות אם הוא נוהר בכולן! שנאמר "אחלי יכונן דרכי" (תהלים קיט ה) ונאמר "אז לא אבוש וגו' [בהביטי אל כל מצוותיך]".

מלכי ישראל: הרש"ש בסנהדרין (כא:)) "ולולי דמסתפינא הייתי אומר דס"ת שניה לא היתה תורה שלמה אלא מספר המצוות בקוצר". ומסייעים לו מביאור רב נחשוך גאון שהובא בערוך (ערך 'תפלי') "זה ספר תורה שאמרו, כגון שכתוב בו מן אנכי עד אשר לרעך, שהן תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצוות שבתורה", אלא שלענייננו יש לחלק בין קיצור תרי"ג

נמנות.² אך: א) קצת דחוק שכל הסאון והשאון האש והלפידים שסביב המנין הם רק בגלל דין זה או זה, ב) רבותינו לא רמזו שעל זה קוטב וציר מחלוקותיהם ודיוניהם, ג) מצאנו לדינים הנ"ל גם במצוות שלא נמנו,³ ד) במצוות שהוויכוח הוא אם הן אחת או שתיים⁴ לכו"ע נאמר בהם כל דינים הנ"ל.

ב.

הרמב"ן (שורש א) הסתפק אולי מנין התרי"ג מצוות הוא הלכה למשה מסיני או אסמכתא "שנאמר למשה מפי הגבורה כך וכך מצות אני מוסר לך לצוותם בישראל מורשה, או שהוא אסמכתא בעלמא מן הגימטריה הזאת".⁵ וחזר וכתב "ומפני התפשטות החשבון הזה שם ובכל מקום, נאמר שהוא מסור בידם מפי משה רבינו מסיני". וכך נראה מדבריו בהקדמה לספר בראשית "כי לוחות האבן יכלול הלוחות והמכתב כלומר עשרת הדברות והמצוה מספר המצות כולן עשה ולא תעשה". והקשה הקנאת סופרים "הלכה למשה מסיני על מנין תרי"ג למה לי ליתו ס"ת ולימנינהו".

אכן עכ"פ חזינו דהרמב"ן ברוחב ועומק דעתו כן סבר סברא זו. וגם התרי"ג מצוות נדרשו מהמקראות בכמה סוגי דרשות,⁶ שמכל זה נראה דבאמת אינו ענין למציאות למנות ע"פ מה

לתרי"ג תיבות.

אליהו הנביא: במחזור כ"י אלמנצי כתב על 'אתה הנחלת' "אזהרות דאליהו התשבי זכור לטוב", ובכ"י שנת קצ"ב כתוב עליהן "אזהרות דאליהו הנביא" (מהמבוא למחזור שבועות מהדור ר"י פרנקל). ר"ש אשכנזי בקובץ 'בית אהרן וישראל' לה (עמ' קיג הערה 61) מביא את השערת שזח"ה בהוספות ל'קונטרס תרי"ג' של ילינק, כי 'אתה הנחלת' התחבר בישיבת רב יוסף בר אבא גאון בפומבדיתא, שהעיד עליו רב שרירא גאון כי אליהו ז"ל היה בא ויושב במתיבתא דיליה, ומכאן הכותרת לפיוט במחזור רומי "אזהרות דאליהו זכור לטוב". אבל הרב אשכנזי דוחה את זה, כי רב יוסף בר אבא חי בתקופת בה"ג [התמנה בד'תקעד], ולהנ"ל ועוד ראיות אזהרות אלו נכתבו קודם.

יב). סוכם ע"פ מאמרו של הרב שמואל הכהן שטיין, 'חצי גיבורים' כרך ה (עמ' סד) והגרא"ז עפשטיין זצ"ל ר"י שער התורה בישרון כרך לב (עמ' רעז), וראה גם במבוא של הגר"פ פערלא זצ"ל (אות י).

יג). עוסק במצוה: ניחום אבלים דוחה קריאת שמע ותפילה (ברכות יז: או"ח עב ה), כותבי סת"ם פטורים מק"ש ותפילה הם ותגריהם ותגרי תגריהם (סוכה כו: או"ח לח ח), ישראל במעמד פטורין מתפילין (זבחים יט.). מלקות: מחשב בקדשים אם היה לאו שיש בו מעשה (זבחים כט:).

יד). סוכם ע"פ זוהר הרקיע: נקי וצדיק (רמב"ן ל"ת רצ, סמ"ג ל"ת ר), שאור ודבש (רמב"ן ל"ת צח ושורש תשיע, סמ"ג ל"ת שיח-ט), אתנן ומחיר (רמב"ן סוף שכחת הלאוין ושורש תשיע, סמ"ג ל"ת שטז-יז), נא ומבושל (רמב"ן ל"ת קכה, סמ"ג ל"ת שנ-א), עמוני ומואבי (רמב"ן שורש תשיע, סמ"ג ל"ת קיג-ד) שהרמב"ם מנה כל אלו באחת.

טו). הגרא"ז עפשטיין זצ"ל ר"י שער התורה בארה"ב, האריך בישרון לב (עמ' רצז) שאין כוונתו לאסמכתא דגזירות ותקנות חז"ל שלהרמב"ן הם רמז גמור בתורה, אלא כאן כוונתו לסימן בעלמא.

טז). על מימרא דרבי שמלאי על תרי"ג מצוות אמר רב המנונא "מאי קרא? תורה צוה לנו משה מורשה" וכו', וכדכתב המאירי בסוטה (ג). כתב "ומנין זה בכלל לא מצינו עליו חולק הן בפחות הן ביתר, וכבר סמכו כלל חשבון זה מן המקרא במסכת מכות (כג:): תורה צוה לנו משה" וכו'. וכן הביא רש"י מחז"ל בהרבה מקומות שדרשו תרי"ג מפסוקים (בראשית לב ה, שמות כד יב, במדבר ז, טו, לט, ירמיהו ב כא, שיר השירים ה טז, רות א טז). והענין הוא שגם נדרשו בכמה סוגי דרשות, יעייין ברש"י במדבר (ז כ) "גימטריה של קטרת תרי"ג מצות, ובלבד שתחליף קו"ף בדל"ת על ידי א"ת ב"ש ג"ר

שנמצא בספר תורה, אלא הוא מנין בדווקא בגזירת עליון. ולא רק שלא יועיל כאן "גיתי ספר ונחזי", כי הדברים אינם חתוכים ופסוקים, כדלעיל, אלא אפילו אם הם היו ברורים ומחזוריים ולא היתה בהם שום מחלוקת, לא בגלל זה היו לנו "תרי"ג מצוות". אלא מצורך גבוה רם ונישא הנקרא "תרי"ג מצוות" הנודע רק ע"י הלל"מ או אסמכתא או דרשות, וכן ע"י חכמי הסוד.

ולכאורה כל מצוות התורה התלויות במנין כך הן, שלא מפני שבשבעה שבועות יש חמישים יום נצטוונו לספור חמישים יום, וכן שבעת ימי פסח ושמונת ימי החג אינם מפני שבמציאות יש כך ימים בין יו"ט ראשון לאחרון. דרך אצל האדם שבוע הוא ממילא שבועה ימים ושבעה שבועות הם ממילא חמישים יום, אבל הקב"ה אינו משועבד לדברים שממילא ודברים הבאים מאליהם. וכשהקב"ה ציוה בחמישים יום שהם שבועה שבועות, הרי דתתני אית בהו, דהא יכול היה לברוא ששבעה שבועות הם מנין אחר של ימים. וממילא גם מה ש"תרי"ג מצוות" הן שש מאות ושלוש עשרה אינו מפני שמאליו הסתיים בו סך החוקים והמשפטים, אלא שהקב"ה רצה וחפץ בדוקא במנין הזה.

ומה שמנין זה הוא בדוקא, אולי מפני שהוא כנגד רמ"ח איברים ושס"ה גידים או שס"ה ימים, שבאותה מימרא עצמה שגילה רבי שמלאי על תרי"ג מצוות אמר שהם כנגד הנ"ל, הרי ש"בדיבור אחד נאמרו", שזה מוכיח על החיבור והשייכות שבין האדם למצוות ולכל סדר החיים. והאדם וימיו וקיום המצוות אינם ב' עניינים אלא הכל "באין כאחד", תרי"ג מצוות המכוונות לאדם וחייו. והזהר"ק מבאר שעל זה נאמר "בצלם עשה אלוקים את האדם" וממליך לשכינתא על איבריו, לכן אין להוסיף על מספר זה וממנו אין לגרוע."

ד"ק, והדרשות דלהלן ממספר האותיות שבעשרת הדברות. וע"ע הרבה בהקדמת הרשב"ץ לזוהר הרקיע, שנראה שהיה צורך להגיע למנין הזה בכמה סוגי דרשות שהתורה נדרשת בהם ולא מחמת המציאות. ובבחינת המצוות פרק ג' העיר שבאף אחד מן הרמזים לא באו למנין תרי"ג מדוייק, והוצרכו להוסיף או להסביר החסרון, ופשוט דברים בגו. ולפ"ז אה"נ כיון שדרשו על המנין של ששה סדרי משנה (שבת לא.) ועל שישים מסכתות (שה"ש רבה ו) גם הם מכוונים.

יו). קצת ראיה לזה מהאמור בויקרא (כג מא) על חג הסוכות "וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים בשנה", מה ענין שבעת ימים אלו לכל ה"שנה", ואדרבה, מי שיחוג אותם בשאר ימי השנה עובר בבל תוסיף. ולהנ"ל א"ש, שאינם שבעת ימים רק מפני שזהו סך הימים שבין יו"ט ראשון לשמחת תורה, אלא שיש צורך גבוה לכל השנה ששבעה ימים ממנה יהיו חג סוכות, וקיום מצוותם משפיע לכל השנה.

יח). במקורות חז"ל ע"פ הנגלה (מכות ומדרשים הנ"ל) אמרו דשס"ה כנגד שס"ה ימים, אכן בזה"ק (ח"א קע): נאמר כהידוע שהם כנגד שס"ה גידים, ונמצא שגם הלאוין הם כנגד האדם. וברעיא מהימנא פר' פינחס (זוה"ק ח"ג רכב): מרומם את הדברים יותר, שעל זה נאמר בצלם אלוקים ברא אותו: "זה שמי לעולם - י"ה עם שמי שלש מאות וחמשה וששים, ו"ה עם זכרי מאתים ושמונה וארבעים. וכרוזין נחתין וסלקין קמיה הבו יקר (ס"א לדיוקנא) ליקרא דמלכא, והיינו ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו". וברעיא מהימנא לפרשת משפטים (זוה"ק ח"ב קיז סוף ע"ב) "ופנימו דבר נש דחובי פנים בכל אברין דיליה עד דלא אשכחת מטרונתא אתר לשריא תמן, ולית ליה תקונא עד דיחזיר לה על כל אברין דיליה". וכ"כ הרמח"ל באדיר במרום (ח"א, פלגותא דשערי) שתרי"ג מצוות הם סוד דמות אדם.

הגרי"מ טולידאנו במבוא לספר שרשי המצוות לרבי יוסף אלמושנינו ביאר, שיתכן ד"תרי"ג" היה מכלל "דקדוקי סופרים" שנשתכחו בימי אבולו של משה (תמורה טז. ועתי"ט ריש אבות ד"ה מסיני), ופרש"י "עניינים שהם באים במנין כמו ט"ו נשים פוטרות צרותיהן", וא"כ בדורו של משה ידעו את פרטי המנין ואיך כל המצוות נמנות עד תרי"ג. וכן נראה משבועות כט (סוף ע"א) "וליימא להו קיימו תרי"ג וכו', הרי שידעו את פרטי התרי"ג להישבע עליהם. וכן מבואר מהרס"ג שהביא האבן עזרא שכתבו על האבנים את כל התרי"ג בקצרה. ונשתכחו באבולו של משה, ונשארה לדורות

ולאמור שמנין תרי"ג היה ידוע מדור המדבר, א"כ אפשר שרבי שמלאי לא בא לומר את מנין המצוות, רק את זה שהמנין מתמזג ונטמע באיברי האדם וימיו, והרמב"ם בשורש ג' הכריח מזה למנות רק מצוות שלדורות ולא לשעה.^ט

ועוד על הדיוק של מנין זה, מה שאמרו חז"ל (במדבר רבה פרשה יג אות טו, תנחומא קורח יב, ס' הבהיר אות ככד) והובא בגאונים ובראשונים, שבעשרת הדברות יש תר"ך אותיות כמנין תרי"ג ושבע מצוות דרבנן או מצוות בני נח.^ז וכ"כ המבי"ט בבית אלוקים (שער היסודות פ"ב), והוסיף בזה ענין מחודש מאד, דכיון שכל אות היא הוראה לעצמה בלא קשר עם אותיות שלפניה ושלאחריה, אזי נחקקו כל אחת בפני עצמה! שבזה היא הוראה ורמז לכל מצוות התורה, ורק

הבאים רק ידיעת הסכום תרי"ג ולא פרטיו. וקצת יש להסתייע מ'אזהרת ראשית לעמך נתת' שנזכרו בה בדרך כלל רמ"ח עשין ושס"ה ל"ת, ועוד מספרים כששה סדרי משנה ועליהם תלמוד שלשים וששה, ע"כ אותיות שם המפורש, שבעים שמות הקב"ה וכו', א"כ אולי גם "תרי"ג" הוא רק מענין "דקדוקי סופרים". אגב שהזכרנו את הס' שרשי המצוות, בספרייה הלאומית (מס' סרט F 42476), הוא מופיע גם תחת השם 'תורת אמת' עם ביאור 'טעם זקנים' מאת המחבר בשינויים קלים מהכ"י ממנו העתיק הגרימ"ט, ובתוספת הקדמה שאולי לא היתה בכת"י דהגרימ"ט, או שלא היתה שייכת לשרשי המצוות אלא לספר על כל היד החזקה.

יט. וצ"ע מהא דלנשים יש רנ"ב איברים (בכורות מה.). והן מחוייבות בפחות מצוות. ועוד, דאין לך אדם בעולם שחייב לקיים את כל הרמ"ח עשין או להשמר מכל שס"ה לאוין, ועל בן סורר ומורה ועיר הנדחת אמרו שלא היו ולא עתידין להיות (סנהדרין עא.). אמנם ביארו הראשונים שנשים יכולות לברך "וציונו" על מצוות שהזמ"ג, כי הן כלולות בחיוב האנשים, או שהן מצוות בהן כרשות, אך עדיין קשה, שיחוייבו יותר מרמ"ח. וגם הלשון שכל אבר אומר "עשה בי מצוה" אינו מדויק כלפי מצוות של רשות. אלא שגבי זה י"ל שגם אנשים יש להם מצוות של רשות. ועל מה שאין כולם מחוייבים בתרי"ג ביארו המקובלים שיוצאין יד"ח בלימוד או בצירוף כל ישראל, אך גם על זה עדיין דוחק הלשון "עשה בי" כשאננו חייבים.

כ. תשובות הגאונים שערי תשובה (סימן קמט) הערוך (ערך תפל) בשם רב נחשון גאון, הדר זקנים ורבינו בחיי והרא"ש ובעל הטורים (שמות כ יד). וכן נראה מאבן גבירול בתחילת אזהרותיו "ויחדי הטבעו בתוך עשרת הדברים, אשר הותוו התוות בתיבות נשתוות במספר המצוות" כדפירושו ר"מ אבן תבון ונר מצוה על אתר, וכן ר"י אבן שועיב (יתרו ד"ה והאותיות) מנורת המאור (ח"ג 328) וצורר המור (יתרו ד"ה אנכי). מענין שרס"ג בסוף ההקדמה לפי' על ספר יצירה כתב "גם מצאתי במנותי מספר האותיות שבעשרת הדברות שהן תר"כ אותיות, ויהיו תרי"ג אותיות מכוונות לתרי"ג מצוות, ונשארים אשר לרעך 'אותיות' הרי שחשב זאת בעצמו ולא ראה במדרשים, אך אולי לא תירגמו דבריו במדויק. במבוא לכרך על עשרת הדברות של 'מפעל תרי"ג מצוות' (עמ' 53) הובאו ביאורים נוספים לשבע אותיות שמשלימות לתר"ך, והר"ש אשכנזי ('בית אהרן וישראל' מ עמ' קיא) עמד על כך שלמרות שההסבר היותר מפורסם הוא ו' מצוות דרבנן, הוא כנראה מהאחרונים ולא מחז"ל או ראשונים שביארו באופנים אחרים. ואי"ז נוגע למה שמנו את התרי"ג בתוך עשרת הדברות לפי נושאים ולא לפי אותיות (רס"ג, רבינו אברהם בן הרמב"ם (שמות כ יד) רלב"ג שם, רבינו עזרא מגירונא, רבינו בחיי בכד הקמח, מאמר השכל, וצדה לדרך).

רמ"מ כשר בתורה שלימה (מילואים לכרך טז סי' א') תירץ בזה את דעת בה"ג שמנה גם מצוות דרבנן, היות שהמקור הראשון למנין המצוות כפי המדרשים הוא התר"ך אותיות שבעשרת הדברות, דהיינו תרי"ג מצוות וו' מצוות דרבנן, לכן מנה בה"ג גם דרבנן לא כ"תרי"ג" אלא כ"תר"ך". אמנם הם דברים המתיישבים על הלב, אך להנ"ל שרק האחרונים ביארו שהו' הנותנים הם המצוות דרבנן אבל במדרשים ובראשונים יש ביאורים אחרים, מהכ"ת שבה"ג וסיעתו מתקופת הגאונים והראשונים ביארו כך את הו' הנותנים. זאת ועוד, דבה"ג כותב מפורש בסוף דבריו שמנה תרי"ג מצוות ולא הזכיר תר"ך, ז"ל "הרי כאן שש מאות ושלוש עשרה מצוות מפורשות שקבלו ישראל על הר סיני, פירוש עונשין ומתן שכרן אמרות טהורות מזוקקות שבעתיים ונדרשות בשלש עשרה מדות". וכן בסוף הלאוין הוא כותב "הרי מאתים ושבעים ושבעה לוין, ושבעים ואחת עבירות שבתורה, הרי אלו שלש מאות וארבעים ושמונה", בסוף העשין הוא שוב עושה חשבון "הרי אילו מאתים מצוות קום עשה, שעל כל אחת ואחת נוטלין שכר" וכן הוא עושה בסוף הפרשיות: "הרי אלו ששים וחמש

בספר תורה נכתבו ונחלקו לתיבות שיוורו על עשרת הדברות! ומהר"ם מרוטנבורג (תשב"ץ קטן סימן תסז) דייק נפלא אפילו את מטבע הלשון "עשרת הדברות": "מה דאנו אומרים עשר"ת הדברות" ולא עשרת הדברים, לפי שדברות עולה בגימטריא תרי"ג מצות חסר אחת".²¹

ורבינו בחיי (שמות מ טז) כתב שמפסוק "ועשו לי מקדש" (שם כה ח) עד כאן, תמצא רמ"ח עשיות במלאכת המשכן וכליו, אחת לאחת למצוא חשבון, והם כנגד רמ"ח מצות עשה שבתורה... ועוד הם כנגד רמ"ח אברים שבאדם ג"כ, כי כשם שהמשכן שקול כנגד העולם וכולל כל העולם, כן הוא כולל כל התורה ברמ"ח עשה שבה, גם את האדם במאמץ וארבעים ושמונה אברים שבו. ובאהל יהושע (דרוש א סי' יב) כתב שבבניין המקדש ימצאו בו מספר מפקד סכום המצוות מסכים למנין תרי"ג בחלוקת אבריו, קרשיו, קרסיו, עמודיו, אדניו, מכסהו, אהלו, ומסכיו. ונפלאות היא בעינינו שכאשר נספרם אחת לאחת למצוא חשבונם נמצא מספרם עולה ומכוון למספר התרי"ג אשר מנו חכמים במנין המצוות.²²

הנה מכל זה עולה שמנין זה הוא בדוקא, ועניינו ושורשו בגובהי מרומים ומסודות התורה.²³ ובשם הגדולים בערך על רש"י כתב "ושמעתי מפה קדוש רב מופלג שקיבל מרבו, דרש"י התענה תרי"ג תעניות קודם שכתב פירוש התורה". ובאגרות מכתבים מהגר"י משאש (ח"ג תפ) הביא מצרור המור למוהר"א סבע זיע"א, בסוף ס' בראשית בדף האחרון כתוב לאמר, זו העתקה מס' ישן נושן אשר נמצאת באמתחת מקובל גדול המכונה בשם ר' נחמן בן שמואל זיע"א, "ראיתי נצוצי אש יוצאים מקברו של רש"י ע"ה, ונפק כרוז ואומר תשמע דברי רש"י בעצמו פה אל פה, וז"ל: אני שלמה בר יצחק התעניתי כמנין תרי"ג תעניות רצופים, חוץ משבתות וימים טובים, עד שהוצאתי הדבר לאור והוצאתי מכח אל הפועל וחברתי פירושי על התורה" וכו'.

ואי לאו דאיכא בתרי"ג מנין מדוקדק מה מקום להתענות דווקא כסך הזה.²⁴

פרשיות

כא. והחסרה היא: "יראת ה' ששקולה כנגד כולם, ועל האדם לעשות ולא מן המקום". וראה לעיל שבכל הרמזים לא באו לתרי"ג מדויק, אך כאן יש לחלק שאינו מחז"ל אלא ממחר"ם שהביא גם את הגימטריא של "משה רבינו" שעולה יפה.

כב. הציטטים מהמב"ט רבינו בחיי ואהל יהושע הם מהס' 'מבוא ללימוד תורה' (עמ' 69 ואילך) להגר"י קופרמן זצ"ל.

כג. אך גם זה אינו מסביר למה רק במצוות הנמנות איכא לדינים ד"עשה דוחה ל"ת" או "עוסק במצוה", הא עם הכל דאורייתא והכל חיוב גמור למה אינם בכללים אלו.

כד. וצ"ב מה השייכות בין מנין המצוות לפירוש התורה, הלא היא גם מה שלא נכנס לתרי"ג. ובסוד קדושים מי יעמוד, אך גם בדרשא דרב המנונא (מכות כג:) נראה שייכות בין תורה לתרי"ג, "תורה ציוה לנו משה מורשה, תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום". הרי שהשם "תורה" רומז למצוות שבו ולא לכלל עניינה. ועוד, שהשם "תורה" הוא מלשון הוראה, ולכאורה עיקר ההוראות הן המצוות, הגם שבכל קוץ שבה תילי תילים של הלכות. גם ידוע מה שהביא רש"י בתחילת פירושו לתורה שלא היה צריך להתחיל אלא מהחודש הזה לכם (שמות יב ב), "שהיא מצוה ראשונה שנצטוו [בה] ישראל", אך פתח בבראשית שלא יאמרו אומות העולם לישראל ליסטים אתם וכו'. הרי שעיקר התורה מיועדת להוראת המצוות, אף שאה"ג חזינן שהיא משמשת לעוד מטרות, כתשובה לדברי העמים, מ"מ עיקרה הוא למצוות. וכן נראה מביאור רב נחשון גאון שספר התורה שנשא עליוהם מלכי ישראל לכל מקום (הובא בערך ערך 'תפל') "זה ספר תורה שאמרו, כגון שכתוב בו מן אנכי עד אשר לרעך, שהן תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצוות שבתורה". וכיוון לדבריו הרש"ש בסנהדרין (כא:), וז"ל: "ולולי דמסתפינא הייתי אומר דס"ת שניה לא היתה תורה

[ובכל הנ"ל יתווסף טעם לחומר מצוות בל תוסיף ובל תגרע, ובבעל הטורים (דברים ד ב) "ולא תגרעו ממנו לשמר את. ס"ת תרי"ג"].



שלמה אלא מספר המצוות בקוצר, הרי ש"תרי"ג מצוות" משמשים במקום "ספר תורה". ובענין נבואתו של משה נאמר (שמות כה כב) "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים אשר על ארון העדות את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל", שנראה מזה שכל נבואותיו שהיו בדרגת "תורה" ונכתבו בתורה היו רק בשביל המצוות, וכן נראה גם מהפסוק "תורה ציוה לנו משה", ומהגימטריא שנתנו מהר"ם מרוטנבורג (תשבץ קטן תסז) והרא"ש (שמות ב ב) "מש"ה רבינ' עולה למנין תרי"ג מצות". אך י"ל ד"אצוה אותך" הם גם הוראות שעה ושאר דינים והלכות שיש להם תוקף דאורייתא אף שאינם נמנים בתרי"ג, ומה ששלעצמו אין הכרח שנבואותיו של משה הנקראות "תורה" הן דוקא התרי"ג מצוות. וכן הערנו לעיל ממה שהביא מעלות התורה מאחיו הגר"א ז"ל "שבדאי ליכא למימר שלא יכנסו תחת גדר המצוות רק תרי"ג מצוות ולא יותר, שאם כן מבראשית ועד בא אין בהם רק שלשה מצוות, גם הרבה פרשיות שבתורה שאין בהם שום מצוה, וזהו דבר שאין מתקבל, אלא באמת כל דיבור ודיבור שבתורה שיצא מפי הגבורה היא מצוה בפני עצמה". הרי שפשיט"ל שתורה היא רק מצוות הגם שצ"ע למה.

הרב מרדכי מאיר טוקצינסקי

מודיעין עילית

מקורות לקו התאריך

א.

התעוררות שאלת קו התאריך

כתבו הרבה מהראשונים שמקום התחלת הימים הוא בקצה מזרח היבשת, ובדברי הכוזרי (מאמר ב' אות י"ח-כ') והרז"ה (ר"ה כ') מבואר שמקום קצה המזרח הוא במרחק רבע כדור למזרח ארץ ישראל (90 מעלות), שם מקדימה שקיעת החמה בשש שעות לפני א". לפי דבריהם עולה לכאורה שמקום קו התאריך עובר 90 מעלות למזרח ירושלים, ובכל מזרח יבשת אסיה ואוסטרליה ובאיי יפן והפיליפינים מתאחר היום עד י"ח שעות אחר ירושלים.

מנהג היהודים במזרח הרחוק מאז ומעולם הוא לנהוג את יום השבת כפי המנין המקובל שם, המקדים לארץ ישראל בכמה שעות, ולא כפי מה שעולה לכאורה מדברי הכוזרי והרז"ה שעליהם לנהוג את יום השבת עד י"ח שעות אחרי א"י (באופן שיום שבת המקובל הוא באמת יום שש, ויום ראשון המקובל הוא יום השבת באמת).

בשנה האחרונה יצא לאור הספר 'קו התאריך במקורות' מהרה"ג ר' אפרים אריאל בוקוולד שליט"א, בו העמיד את שיטות הראשונים בסוגיא ובירר את דבריהם לאור המציאות המוכרת. [עוד לפני כן פרסם הגרא"א בוקוולד את יסודות משנתו בקובץ תבונות חלק ב' וחלק ג']. עם זאת הספר לאור שלחתי מכתב הערות להרב בוקוולד, לאחר שהתכבדתי בתשובתו חזרתי והערתי לו על דבריו, והנני מפרסם בזה את תורף הדברים עם הערות נוספות לתועלת המעיינים בעז"ה.

בפתח דבר לספרו מביא הרב בוקוולד את דברי עורך עתון המגיד, חיים זליג סלונימסקי, שעורר בשנת תרל"ב את שאלת קו התאריך, וכותב הר"ב 'לאחר שדחה חז"ס את דברי כל

א. הרב בוקוולד כתב שדברי המשכיל חז"ס נועדו לחזק את פקפוקיו על המסורת שקביעות הלוח המסורה בידינו היא מתקנת הלל הנשיא האחרון (ע"ש). [גם הגרימ"ט בספר היומם (פרק י"א בהערה) דחה את השערת חז"ס ע"ש. וע"ש עוד (פרק י"ד בהערה) שהפריך את פירושו של חז"ס בסוגית נולד קודם חצות]. הר"ב צירף לספרו על קו התאריך ספר נוסף, הנקרא 'עיון ביסודות הלוח'. בספר זה בא הר"ב להעמיד את המסורת, שהלוח הנמצא בידינו נתקן ע"י הלל הנשיא האחרון בשנת ד' קי"ט. אלא שכותב הר"ב עצמו (פרק א' הערה י') שמהכיתוב על ארבעה מצבות עתיקות שנמצאו בצוער מוכח שאחר זמנו של הלל היה סדר השנים המעוברות ג"ט אדו"ט ולא כנהוג היום ג"ח אדו"ט (במחזור של י"ט שנים). כלומר שע"פ קביעת הלל היה אמור להיות ששנת תשפ"ד היא שנה פשוטה ותשפ"ה היא שנה מעוברת. ומסביר הר"ב ששינוי זה נעשה ע"י איזה סנהדרין, תקופה ארוכה אחר זמנו של הלל.

הדברים עומדים בסתירה מוחלטת לדברי רב האי גאון והראשונים. הראב"ח (ספר העיבור מאמר ג' שער ז') מביא מתשובת רב האי גאון: 'כי משה רבינו למד את ישראל עקרו של הסוד הזה, והגיד להם מה שכבר נעשה בעבורים מימות אדם ועד העת ההיא... ואע"פ שנתן להם הסוד הזה הזהירים שכל זמן שסנהדרין קיימת יש להם לשנות מן המסורת להקדים ולאחר, אלא מיהו בזמן שאין מתרחקין מן התקופה... עד ימי הלל בר' יהודה בשנת תר"ע לשטרות, שמאותה

הראשונים ז"ל, ממשיך לייסד [עפ"י דרך קה"ת הבינלאומי 180 מעלות מלונדון], שיהיה קה"ת 180 מעלות מירושלים... אע"פ שלא נתקבלה דעת חז"ס בדורו, אבל הצליח ליצור "פולמוס", טשטוש ו"ספק", לערער על סמכותם של רבותינו הראשונים ז"ל בסוגיא זו'. מדברי הרב בוקוולד נדמה שאם קיים איזה ספק בנידון קו התאריך – הרי זה רק מכח השפעת המשכיל חז"ס, שכבר בזמנו נדחו דבריו ע"י כל גדולי הדור ההוא.

אמנם האמת היא שהספק אודות קה"ת נולד מאות שנים לפני חז"ס ע"י כמה מגדולי הפוסקים. **התשב"ץ** (במשנתו האחרונה בחלק א' סוף סימן ק"ה) כתב 'ואם נאמר כי סוף המזרח קבלו השבת קודם א"י ו' שעות', ומשמע שהוא הסתפק בעיקר הדין האם בקצה המזרח מאחרים עד י"ח שעות, ע"ש. **הרדב"ז** (סימן ע"ו) כתב: 'ודע כי נפל מחלוקת בין הראשונים מאי זה מקום מתחיל היום וגם מאי זה מקום מתחיל יום השבת. עיין במ"ש בספר הכוזרי ובעל יסוד עולם'. **הרמ"ק** בשיעור קומה (סימן נ"ב) כתב: 'וימצא זריחתה הראשונה היא על א"י והיא השקיעה הראשונה, ואחריה יבאו כל שאר השקיעות והזריחות', ע"ש. (ותמוה איך אפשר לומר שקה"ת עובר למזרח א"י). **המהרי"ט** (בקונטרס זכרונות סימן ס"ב) חלק על דברי הרז"ה, ומסיים את דבריו בנוגע למי שמפליג בים למזרח היבשת 'מיהו דינו מסופק היאך יקדש שבת'. בספר **נחמד ונעים** (סימן קס"א) הניח בשאלה את דין רבע הכדור המסופק. **היעב"ץ** במור וקציעה (סימן שד"מ) כתב שהנוסע ממקום למקום ממשיך למנות כפי המנין שמנה עד שיגיע למקום ישוב בני אדם, ואז ימנה בשוה להם. (וכן כתב גם בספר הברית חלק א' מאמר ד' פרק י"א). בספר **מחר חדש** (ר"ה כ') מהג"ר משה חיים רימני מכריע שקה"ת עובר בערך 180 מעלות למזרח א"י ע"ש.

גם בשנת תרל"ב, כשהתעוררה השאלה האם למעשה על תושבי המזרח הרחוק לשנות את מנין הימים הנהוג שמה ולהתחיל לנהוג למנות את הימים מאוחר יותר לא"י, דנו בשאלה זו דנו כמה מגדולי הדור (ונדפסו דבריהם בקונטרס דברי חכמים). **הג"ר שמואל מוהליבר**, אב"ד ראדום וביאליסטוק, אחז מסברא שהיום מתחיל י"ב שעות למזרח א"י ומתאחר עד י"ב שעות לאחר א"י. ושוב חזר וטען סברא אחרת, שאם הונהג במקום יום אחר אי אפשר לשנות. **הג"ר אלכסנדר משה לפידות**, אב"ד רייסין, ו**הג"ר ישעיה מאיר כהנא שפירא**, אב"ד טשורטקוב, סברו להלכה ע"פ שיטת הראשונים שבמזרח הרחוק היום מתאחר עד י"ח שעות – ומ"מ לא הורו למעשה לשנות את מנין הימים המקובל שם². **הגרי"א ספקטור** לא רצה להכריע בשאלת קה"ת,

שנה לא הקדימו ולא אחרו אלא אחזו הסדר הזה אשר היה בידם...! ומפורש בדברי רב האי שתקנת הלל היתה גם על סדר שנות העיבור, ומאותה שנה לא הקדימו ולא אחרו. [ולא כפי שכתב הר"ב שם בהערה ה' בבאור דברי רה"ג]. וכ"כ בפירוש ביסוד עולם (מאמר ד' פרק ט') בשם הגאונים. וכן כתב הרמב"ן מפורש (השגות לספר המצוות ל"ת קנ"ג) (שר' הלל הנשיא בנו של רבי יהודה הנשיא שתקן חשבון העבור, הוא קדש חדשים ועבר שנים הראויין להתעבר לפי מניינו עד שיבוא אליהו ז"ל. ויותר מכך כתב הרמב"ן (גיטין ל"ו) 'שמיימ' ר' הלל הנשיא שתקן לנו סדר מועדות וקדש לדורות על פי מנין שאנו מונין בו, שוב לא היה בארץ ישראל ב"ד ראוי לקדש'. וכ"כ הריטב"א (ר"ה כ', סוכה מ"ג), החינוך (מצוה ד'), ועוד מהראשונים. ואכמ"ל. לכן מוטב שנניח את ה'הוכחות' הארכאולוגיות ואת ה'ראיות' של חז"ס, ונקבל את המסורת מפי כל רבותינו כמות שהיא.

ב). כמו שכתב הרב מטשורטקוב בפירוש 'כל זה נראה לי ברור להלכה ולמעשה אם יסכימו עמי לזה חכמי ישראל לתורה ולתעודה הי"ו... ואם בכ"ז אחר העיון ימצאו כי כן ראוי ומחויב עפ"י התורה הקדושה, המצוה מוטלת על כל איש מישראל אשר קולו נשמע למרחוק להודיע כזאת למען ידעו אהב"י אלה לשמור את יום השבת ולעשותו כהלכה'.

כמובא בשו"ת בית אברהם (סימן א') (והג"ר אריה לייב ראשקעס, הרב משניפישאק, השיב שם שקו התאריך עובר במרחק י"ב שעות למזרח ירושלים).

בימי השואה, כאשר פליטים רבים נאלצו לברוח למזרח הרחוק ביפן, עלתה שוב שאלה זו על הפרק כיצד עליהם לנהוג שם. בני ישיבת מיר שאלו את מרן הגרי"ז מבריסק כיצד עליהם לנהוג בשהותם במזרח הרחוק, והוא אמר שאע"פ שהעיקר כשיטת הרו"ה, אבל מכיון שיש בזה מחלוקת הראשונים, וכבר הג"ר יצחק אלחנן ספקטור לא רצה להכריע בזה, לכן גם הוא אינו יכול להכריע בזה. [גם מרן הגר"ח מבריסק אמר שיש מקום שיש שאלה מתי זמן השבת, ולכן כשהגיע הגרב"ד ליבוביץ לאמריקה נזהר ממלאכות גם ביום ראשון, עד ששלח לו הגרי"ז שאמריקה אינה בכלל הספק (עובדות והנהגות לבית בריסק ח"א עמוד רי"ד)]. הגרי"ז הפנה את השואלים אל הגרש"ז ריגר, והוא כתב במכתביו (נדפס בחזו"א קונטרס ח"י שעות עם פירוש פשר חזון), שלענין תפלה אין לשנות מיום השבת הנהוג ביפן, אבל מ"מ יש לחוש גם לדעת הרו"ה שלא לעשות מלאכות דאורייתא גם ביום ראשון. וכך נהגו תלמידי ישיבת מיר בבואם ליפן.

לאחר מכן נשלחה השאלה לגדולי א"י, ומרן החזו"א הורה לשנות לגמרי את מנין הימים ולנהוג שבת ביום ראשון המקובל, וכפשוטו דברי הכוזרי והרו"ה ושאר הראשונים. [אלא שחידש מרן החזו"א, שכל זה אינו אלא בנוגע לאיי יפן וכדומה, אבל במזרח אסיה ואוסטרליה יש להשאר עם מנין הימים המקובל, מכיון שכל היבשת מחוברת ונגרר מזרח היבשת להקדים את מערב היבשת, וקו התאריך עובר ביים סמוך ליבשת ומתפתל לפי קו החוף]. לעומת זאת, היו מגדולי ישראל שהשיבו שלא לשנות את מנין הימים הנהוג, או שיש להחמיר לשמור את קדושת השבת והמועדים גם ביום המקובל וגם למחרת. ובטעם הדבר, יש שאמרו שיש בזה מחלוקת ראשונים (כמו מרן הגר"א מלצר במכתבו שנדפס בספר פשר חזון על קונטרס י"ח שעות), ויש שאמרו פירוש שונים בדברי הראשונים (כמו אא"ז הגרי"מ טוקצינסקי בספר היומם), ואכמ"ל. (ראה במה שהארכתי בשו"ת הגרי"מ ט בפתחה לסימן כ"ח).

למעשה, עד היום המנהג הרווח אצל הנמצאים במזרח הרחוק באיי יפן והפיליפינים לנהוג את יום השבת ביום המקובל המקדים את א"י. אבל המחמירים נזהרים לענין מלאכות גם ביום הראשון המקובל מלבד מה שנוהגים את עיקר השבת (לענין תפלה וקידוש וכו') ביום השבת המקובל. וזאת, כהוראת הרבה מגדולי הדור, הגר"מ פיינשטיין (כמובא בספר תאריך ישראל מעדות בנו הג"ר דוד פיינשטיין), הגרי"י וייס (מנחת יצחק חלק י' סימן ל"ג שכתב שמספק אין דוחין מה דאפשר לעשות

והגר"מ לפידות כותב 'עכ"פ יש להם עמוד גדול להשען עליו דהיינו הישראלי, וקשה למחות בידם כל זמן שלא יחליטו בזה גדולי הדור הכרעה ברורה'.

עוד יש לציין את דברי רבי בנימין זאב ווילר (בקונטרס דברי חכמים ובשו"ת בנימין זאב אחרון מאמר ע"ה) שהאריך לומר שאין כלל קו תאריך בתורה, אלא כל אחד מונה ששה ומשמר את השביעי, והסתפק בדיון אדם המגיע למקום ישוב שאוחזים במנין אחר, האם ימשיך למנות כמנין המקום שיצא משם או שימנה כמנין אנשי המקום. ובסוף דבריו (בשו"ת שם) כתב: 'המאמרים האלה בנידון השבת באוסטרליען עשו אז בשנת תרל"ג רושם בעולם והסכימו עמי רוב חכמי וגדולי ישראל'. וכנראה שרוב חכמי וגדולי ישראל הסכימו עמו רק בנקודה הזאת שלא לשנות את יום השבת הנהוג באוסטרליה ושאר ארצות המזרח, וכדעת הגר"ש מוהליבר, אבל לא נשמע שהיה עוד מי שנסתפק בדבר שהאורח ימנה מנין אחר מאנשי המקום שם.

כעת לקיים את המצוה לכתחילה, ע"ש), הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה יוה"כ פרק ה' הערה 48), הגרי"ש אלישיב (ישא יוסף חלק ג' סימן ק'), הגר"ש ואזנר (שבט הלוי חלק ג' סימן כ"ח וחלק ו' סימן ל"ד, וגם מובא בשמו בשו"ת חיי הלוי חלק ו' סימן מ"א), רבני העדה החרדית (בהשתתפות הגר"מ ברנדסדורפר, בהוראה למשגיחי ועד הכשרות בשנת תשס"ד), ועוד מגדולי הדור (כמובא בספר תאריך ישראל סימן ב' אות ב', ובפסקי תשובות סימן שד"מ במהדורה המקורית תשע"ה, ובספר השבת בכל מושבותיכם פרק ג' ופרק י"ט, ובכמה ספרים). לעומת זאת, גדולי הדור ממשיכי דרכו של מרן החזו"א מורים כשיטת החזו"א לקולא ולחומרא. (ומ"מ מובא בתולדות יעקב פרק י"ט שהגרי"י קנייבסקי הורה שלא לשנות מהמנהג המקובל ולהמנע מלעשות מלאכה ביום השביעי, וכן הורה הגר"ק שלא לעשות מלאכות ביום השביעי בפרהסיא).

למרות שהמנהג במזרח הרחוק להקדים את השבת לא"י, אבל בא"י הוואי (הנמצאים בערך 160 מעלות למזרח ירושלים), המנהג הרווח הוא לנהוג את יום השבת ביום המקובל שם, שהוא מאחר את ירושלים. [והרבה מגדולי הדור הנ"ל הורו לנהוג שם שבת ביום ששי המקובל, וכשיטת הגרי"מ טוקצינסקי]. יש להדגיש שהמנהג במזרח הרחוק קיים מלפני מאות שנים, לעומת הישוב היהודי בא"י הוואי שהוא מאוחר בהרבה. אם נרצה לקיים את שני המנהגים, אפשר ליישב לפי שיטת הראב"ח וסיעתו (מובא להלן) שקו התאריך עובר במזרח היבשה במרחק יותר מ-90 מעלות מירושלים. ועדיין אינו מתאים עם המנהג בניו זילנד להקדים לא"י למרות שהם נמצאים מזרחית לקצה המזרח גם לשיטת הראב"ח.



ב.

הפירוש בסוגיא בראש השנה

בגמ' ראש השנה (כ') 'מחשבין את תולדתו, נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה, לא נולד קודם חצות בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה. למאי נפקא מינה. אמר רב אשי לאכחושי סהדי'.

בפירוש רש"י ותוס' ועוד מפרשים על הסוגיא מבואר שניתן לראות את הלבנה בארץ ישראל י"ח שעות לפני המולד ושש שעות לאחר המולד, ע"ש. אבל כבר הקשו הראשונים שעל פי רוב אי אפשר לראות את הלבנה בשום מקום כ"ד שעות לפני המולד וכ"ד שעות אחר המולד, ופעמים שהלבנה ממהרת וניתן לראותה פחות מכ"ד שעות, אבל בשום אופן אי אפשר לראות את הלבנה שש שעות סמוך למולד האמיתי. [המהר"ל מפראג כתב בבאר הגולה (באר הששי פרק ז'), שאע"פ שע"פ חכמת התכונה לא נודע שאפשר לראות את הלבנה בשש שעות הסמוכות למולד, מ"מ נמסר מפי הגבורה שכן יתכן שתראה הלבנה אחר שש שעות בשום צד בעולם, למי שיש בו חכמה להכיר, כאשר יצטרף לזה שהאוויר בתכלית הזכות מה שאפשר בעולם, והמדינה גם כן היא גבוה, ואינה יושבת בעמק, והיא קרובה בתכלית אל המערב. והראב"ד (בהשגות על הרז"ה בדף כ"ה) כתב בזה: 'קורא אני על זה ועל כל הלועזים על רבן גמליאל, הוי חכמים בעיניהם וכנגד פניהם נבונים... ואיפשר שהם יודעין חשבון מהלך הלבנה ולזמן ידוע יש חשבון

מהלכה שהיא נראית לו' שעות הישנה והחדשה, ולא נודע זה הזמן וזה החשבון לכולם ונודע לרבן גמליאל וחביריו¹].

הרו"ה פירש את הסוגיא לפי ההנחה שמקום קו התאריך נמצא במרחק שש שעות למזרח ירושלים, וא"כ למערב ירושלים מתאחר היום עד י"ח שעות (270 מעלות), וכתב שאחר כ"ד שעות מהמולד אפשר לראות את הלבנה סמוך לשקיעת החמה, וא"כ אם היה המולד קודם חצות בא"י נראית הלבנה אחר כ"ד שעות בשקיעת החמה בקצה המזרח (שש מתאחר חצות היום בי"ח שעות ועוד שש שעות מחצות עד שקה"ח). ושם הוא עדיין אותו היום של המולד, ולכן אפשר לקבוע את יום זה לר"ח. אבל אם לא היה המולד בא"י קודם חצות, לא תראה הלבנה בו ביום גם בקצה המזרח, כי בשקה"ח שם עדיין לא עברו כ"ד שעות מהמולד.

הר"א אבן עזרא בספר העיבור (מאמר ב') פירש את הסוגיא באופן אחר. ובאור דבריו, שע"פ חכמת התכונה ניתן לראות את הלבנה בחדש תשרי רק כעשרים שעות אחר המולד האמיתי, והמולד האמצעי ע"פ החשבון יכול להתאחר בחדש תשרי כארבע עשרה שעות אחר המולד האמיתי. וא"כ באותם פעמים שמתאחר המולד האמצעי בי"ד שעות ניתן לראות את הלבנה כשש שעות אחר המולד האמצעי. ואם היה המולד האמצעי בא"י קודם חצות, יכול להיות שתראה הלבנה בא"י בו ביום סמוך לשקיעת החמה, שכבר עברו עשרים שעות מהמולד האמיתי. ואם לא נולד קודם חצות, בידוע ודאי שאי אפשר שתראה הלבנה בא"י סמוך לשקיעת החמה. וכ"כ בספר תכונת שמים הארוך, ע"ש בדקדוק החשבון. ובסגנון אחר כעין זה פירש ביסוד עולם (מאמר ד' פרק ח'), ע"ש באריכות.

הרב בוקוולד בספרו (פרק ג') מקשה על שיטת הרו"ה: 'וצ"ע טובא על ביאור רבינו הרו"ה – איך ניתן להכחיש עדים המעידים שראו לפני שעברו כ"ד שעות מהמולד, הרי אין שיעור כ"ד שעות לאחר המולד אלא זמן משוער, ולפעמים נראה הירח אף לאחר י"ח שעות מהמולד [כמפורש בראב"ח], וביומי תשרי לאחר 20 שעות ושליש (כדברי הרב רפאל הלוי מהנובר)².'

מכח שאלה זו מוכיח הר"ב שהפירוש בסיפא 'לא נולד קודם חצות וכו'" הוא כדברי הראב"ע, שלא ניתן לראות את המולד בא"י אם לא נולד קודם חצות. אמנם כותב הר"ב 'אבל חישוב

ג). משום קושיא זו יש להציע פירוש בסוגיא על דרך הרו"ה באופן אחר, לפי דברי הראשונים שניתן לראות את הלבנה י"ח שעות אחר המולד, אם נאמר שקו התאריך עובר בתוך הים במרחק י"ב שעות מארץ ישראל, ואם נולד קודם חצות בא"י יהיה נראה אחר י"ח שעות בסוף אותו יום לפני קו התאריך שבתוך הים, ולכן ראוי לקדש את יום זה לר"ח (ולא כשיטת הרו"ה שם שצריך מקום שיש בו כ"ד שעות מן החדש אחר המולד). אבל אם לא נולד בא"י קודם חצות, בידוע שלא יהיה נראה עד אחר שקיעת החמה במקום האחרון שמתאחר בו היום לפני קו התאריך.

והנה הראב"ח (בספר העיבור מאמר ב' שער ז') הביא בשם רבינו יצחק ב"ר ברוך שהוא נחלק על פירוש ר' חסאן והראב"ח בסוגיא שם, ולא כתב את פירושו ע"ש. אמנם מבואר מדבריו שהוא מסכים עם יסודות פירוש ר' חסאן שחשבון המולד הוא במקום אחד והראיה היא במקום אחר, אלא שהוא סובר שהראיה צריכה להיות בא"י. עוד משמע שהוא מודה ביסוד הדברים שהלבנה נראית י"ח שעות אחר המולד. ולפי זה יתכן שהר"ב ב"ר ברוך סובר שחשבון המולדות מיוסד באופק טבור הים, ואם שם היה המולד קודם חצות ניתן לראות את הלבנה י"ח שעות לאחר מכן באופק א"י. ואם זה נכון, יהיה מוכח בשיטת הריב"ב שקו התאריך עובר (לכל הפחות) בתוך הים באותה נקודה שהיום שם מקדים את א"י בי"ב שעות, ואם שם נולד קודם חצות בידוע שנראה בו ביום בא"י סמוך לשקיעת החמה. [ובטעם הדברים שהחשבון מיוסד על תוך הים, י"ל משום ששם הוא קו התאריך לשיטה זו].

נפלא זה לא יועיל אלא לבאר את הסיפא ["בידוע שלא נראה"], אבל לא יועיל לבאר את הרישא "נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה", שהוא אינו נכון כלל במציאות שנולד לפני חצות "בידוע" שנראה סמוך לשקיעת החמה, אלא יתכן שנראה [ואף רק בהזדמנות רחוקה מאד יהיה כן]. אכן הרישא מתבארת היטב, כאמור למעלה, בספר הכוזרי "והתחייב להראות הירח למי שהיה בתחילת הצין בשבת בערב. והסכים עם מה שאמרו רבותינו 'שצריך שיהיה לילה ויום מן החדש'..." וזה מתקיים שש שעות למזרח מארץ ישראל, היינו "בצין" כדברי ס' הכוזרי.

לאחר שהעלה הר"ב את הפירוש המחודש בסוגיא המורכב משני מהלכים שנאמרו בראשונים, כותב הר"ב על הפירוש 'שהוא כפתור ופרח. מיושבים בו כל הקשיים, ואין שום סתירה מהמציאות, וכן מיושבים שני הביאורים השונים בפירוש "סוד העיבור"'. גם בפרק י"א מסכם הר"ב שהדעה המכריעה להלכה היא דעת הכוזרי והרז"ה, גם בגלל מה שמוכח בפירוש הסוגיא בר"ה.

פירוש זה של הר"ב קשה מאד. ומלבד החידוש בהרכבת שני פירושים ושתי משמעויות במימרא אחת, הרי אדרבה פירוש זה מופרך לגמרי מהמציאות, שכן גם אחר כ"ד שעות לא ברור שתראה הלבנה, והדבר אינו אלא בגדר אפשרות. [ראה למשל בלוח דבר בעתו (תשנ"ו) עמוד קנ"ו] במאמר של המומחה יעקב לוינגר. וא"כ כיצד יתכן לומר 'בידוע שנראה סמוך לשקיעה'?. ומוכרח להיות הפירוש כדברי הריטב"א (שהזכיר הר"ב שם בהערה י"ח) שכתב 'פי' בידוע לא דוקא, אלא דהוא מילתא דאפשר'. ולפי זה שוב ניתן לפרש את כל הסוגיא בבחירות כדברי הראב"ע (ואין הכרח לפרש את הרישא כפירוש הרז"ה ואת הסיפא כפירוש הראב"ע).



ג.

פירוש רבינו חננאל בסוגיא

כתב רבינו חננאל בבאור הסוגיא: 'כי סליק ר' זירא בא"י שלח להו צריך שיהא לילה ויום מן החדש. כלומר אין קובעין ר"ח בו ביום של מולד אלא אם היה המולד שעה ראשונה מן הלילה, שנמצא היום והלילה כולו מן הלבנה החדשה. אבל אם היה המולד אח"כ אין קובעין ר"ח אלא למחר. וזה שאמר מחשבין את תולדתו נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה נולד אחר חצות אינו נראה בו ביום כלל. ובא רב אשי ודחה וא' מסורת זה לאכחושי סהדי. פי' שאם נתברר מן החשבון שנולד אחר חצות ובאו עדים ואמרו שראינוהו בו ביום עדי שקר הן, שאי אפשר כלל להראות בו ביום. ולאו לקובעו ר"ח בו ביום הוא דשלח להו נולד קודם חצות'.

הרב בוקוולד בספרו (פרק ג') מתקשה בבאור דברי ר"ח: 'וצ"ע שזו סתירה גמורה לכאן, אם המולד נצרך שיהיה בשעת שקיעת החמה או אם בשעת חצות היום'. מכאן הוכיח הר"ב שגם רבינו חננאל מפרש כשיטת הכוזרי והרז"ה, 'שכאשר המולד בחצות יום (12:00), באותה שעה

שקה"ח (18:00) שש שעות למזרח, שם תחילת יממת התאריך. ובעוד כ"ד שעות בשעת השקיעה, אז נראית הלבנה, והרי לצד מזרח של קו התאריך, שם סוף היום באותה שעה. הרי נתקיימו ביחד שני התנאים: א) המולד משעה ראשונה של הלילה "מערב עד ערב", ב) ראית הלבנה באותה יממה [באותו תאריך].

פירוש זה בדעת ר"ח נסתר מדברי ר"ח המפורשים 'ולאו לקובעו ר"ח בו ביום הוא דשלח להו נולד קודם חצות', הרי שגם אם נולד קודם חצות אין קובעים ר"ח בו ביום (ולא כשיטת הרז"ה). ופירוש דבריו הוא, שאם נולד קודם חצות תראה הלבנה בו ביום, אבל אין קובעים ר"ח בו ביום משום שלא היה כל הלילה והיום מן החדש. ואם לא נולד קודם חצות לא תראה הלבנה בו ביום ואז אפשר לאכחושי סהדי אם אמרו שראו את הלבנה בו ביום. ונמצא שהנ"מ אם נולד קודם חצות אינה אלא לאכחושי סהדי ולא לקבוע ר"ח בו ביום. פירוש זה מובא גם בפירוש הרמב"ם והמאירי ורבינו אברהם מן ההר ע"ש, וכן במפרש על הלכות קה"ח (פ"ו ה"א).



ד.

ישוב שיטת הרז"ה עם המציאות

בדברי הכוזרי והרז"ה ישנה הערה גדולה במה שכתבו שהימים מתחילים מקצה המזרח במרחק 90 מעלות מירושלם, ומבואר מדבריהם שקצה היבשה נמצא במציאות 90 מעלות מירושלם, והרי קצה מזרח היבשת ממשיך הלאה למזרח.

הרב בוקוולד בספרו (פרק ז') מציע ליישב תמיהה זו, ע"פ מה שנזכר בלשון הרז"ה שדבריו הם ביחס לפלך הרביעי משבעת הפלכים, והוא נמצא בקו רוחב 30-36 לצפון. וכותב הר"ב 'ואכן זו היא המציאות, שבפלך הרביעי נמצאת "שפת ים אוקיאנוס במזרח" קרובה ל-90 מעלות ממזרח לירושלים, בחוף שנגחאי 87 מעלות [והוא כנגד ארץ ישראל]. [ואע"פ שחוף דרום קוריאה הוא בפלך הרביעי ונמשך עד 94 מעלות למזרח מא"י, אינו כנגד מקומה של ארץ ישראל, שהוא טעם מעלתו של הפלך הרביעי]. אכן מצפון לפלך הרביעי נמשך החוף של הארץ המיושבת בחוף יותר למזרח'.

דברי הר"ב בזה אינם ברורים, כי גם כנגד א"י נמצאת בליטת דרום קוריאה, שכן הקצה הדרומי של דרום קוריאה נמצא בערך בקו רוחב 34.3, וזה כנגד א"י לפי דעת הרבה מפרשים (כולל דעת הר"ב עצמו בספרו 'אני ה' שוכן בתוכה', ואכמ"ל). כל זה מלבד הדוחק בעיקר הפירוש בלשון הרז"ה שמש"כ 'פלך הרביעי' הוא לאו דוקא ועיקר כוונתו כנגד א"י. ועוד, שחוף שנגחאי עצמו נמצא במרחק 87 מעלות למזרח, וא"כ קצה המזרח בשום מקום אינו 90 מעלות למזרח ירושלם.

והנה כבר ביסוד עולם (מאמר ב' פרק י"ז) הרגיש בזה, ובכל דבריו שהזכיר את שיטת הרז"ה והכוזרי, הביא בשמם שהתחלת הימים היא בירושלים או בטבור הארץ, וכלומר שירושלים אינה בטבור הארץ. וכדברי הרמב"ם והרבה קדמונים שירושלם נמצאת בקו 66 ממערב הישוב (והישוב כולו הוא 180 מעלות). גם התשב"ץ (חלק ג' סימן רט"ז) כתב בנידון זה שארץ ישראל היא באמצע הישוב או קרוב לו. ובפירוש קול יהודה על הכוזרי הביא בשם האפו"ד שהקשה כן על הכוזרי

והרוז"ה, וכתב לתרץ שכיון ששיעור א"י ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה יתכן לומר שמזרח א"י הגיע למרכז הישוב, וע"ש שמתקשה בזה.

והנה גבול ארץ ישראל המובטח לאברהם אבינו בברית בין הבתרים הוא עד הנהר הגדול נהר פרת, ומבואר במדרש רבה (בראשית רבה פרשה טז סימן ג) שעד מקום שהנהר מהלך שם היא ארץ ישראל. והנה נהר פרת מתחבר לנהר החידקל, ונשפכים שניהם יחדיו (בנחל הנקרא שאט אל ערב) אל הים הפרסי, ומקום שפך הנחל הוא 48 מעלות למזרח גריניץ'. ואכן לפי זה נמצא שרוחב ארץ ישראל הוא כארבע מאות פרסה. ולפי זה יש לומר (כדברי האפודי) שמשם הוא חשבון 90 מעלות לצד מזרח, ונמצא שקו התאריך הוא בערך בקו אורך 138 למזרח גריניץ'. וקו זה יותר קרוב למציאות קצה היבשה בצד מזרח. אמנם קצה המזרח לאורך מנצ'וריה מגיע עד 141 מעלות למזרח גריניץ', אבל יתכן שכיון שהמקום המתרחב בקצה היבשה הנמצאת מזרחית יותר מתחיל בערך בקו רוחב 48 לצפון, שהוא אחר האקלים השביעי, ויתכן שאינו נחשב ממקומות הישוב כ"כ (ראה להלן). או שנאמר ששיעור 90 מעלות למזרח א"י אינו מדויקדק, וקו התאריך הוא 140 (או 141) מעלות מגריניץ', וא"כ כל מנצ'וריה נכללת בתוך הישוב (והמשך היבשה מצפון לים או חוצק מסתבר שאינו בכלל הישוב). [כמובן שח"ו אין לסמוך על דברים אלה למעשה, וכבר הורו גדולי הדור לחשוש להוראת החזו"א בכל האיים מחוץ לקו 90 מעלות מירושלם].

בדברי הרוז"ה ישנה קושיא נוספת, במה שכתב שקצה מערב היבשת נמצא במרחק 90 מעלות למערב ירושלם, וירושלם היא במרכז הישוב, והרי מערב היבשת נמצא בערך 52 מעלות למערב ירושלם. ואדרבה, במרחק 90 מעלות כבר נמצאת יבשת אמריקה (הקצה המזרחי של אמריקה הצפונית ועמוק בתוך אמריקה הדרומית). אלא שבנקודה זו שבדברי הרוז"ה אין נ"מ לעיקר דין קו התאריך.

בנוגע לשאלה זו מציץ הרב בוקוולד שדברי הרוז"ה בזה נאמרו כמשל בלבד ולא כמציאות. וצ"ע. עוד מציץ הר"ב שבכלל קצה המערב שכתב הרוז"ה נכלל גם עומק הים שיש בו איים עד מרחק 90 מעלות. גם זה תמוה, שהרי עכ"פ במרחק 90 מעלות כבר נמצאת יבשת אמריקה, וא"כ איך יתכן לומר שדוקא שם הוא סוף הישוב. וצ"ע.

ובאמת שאר הראשונים נחלקו על הכוזרי והרוז"ה בנוגע למקומה של ירושלם בין מזרח למערב היבשת. הראב"ח (בספר העבור בכת"י מאמר ב' שער ט' ובספר חשבון מהלכות הכוכבים) והרמב"ם (הלכות קידוש פרק י"א הי"ז) והיסוד עולם (מאמר ד' פרק ח') ועוד קדמונים כתבו שירושלים נמצאת בערך במרחק 24 מעלות למערב ממרכז הארץ ורחוקה 66 מעלות ממערב הישוב, והיינו מקצה האיים הנמצאים בעומק האוקינוס למערב היבשת (כנראה מהאיים האזורים שבאוקינוס, הנמצאים 31 מעלות למערב גריניץ', וירושלים נמצאת 35 מעלות למזרח גריניץ').

ד. הר"ב מנסה להוכיח שבזמן הראשונים היתה ידועה צורת העולם במזרח הרחוק מהמופיע במפת אל-אדריסי (שנכתבה בשנת ד' תתקי"ד): 'במפרץ הנ"ל משורטט אי (כמעט) המחבר ליבשת במערב צר, ורשום שם האי Xyanzinthon. אכן היום יש שם אי (כמעט) בצורה זו בשם זה Xiangshan. למרבה הפלא, כל המתבונן בצילום המפה העדכנית המצופרת רואה ששם מופיע השם Zhoushan, אשר אינו מזכיר במאומה את השם הרשום במפת אל-אדריסי!

ולכאורה לפי זה קצה המזרח להראב"ח (והיסוד עולם) לענין קו התאריך הוא 114 מעלות למזרח ירושלים שהוא 149 מעלות למזרח גריניץ'.

אמנם קשה לומר ששם הוא קצה המזרח, כי היבשת ממשיכה הלאה לצד מזרח, ובמציאות אין קצה המזרח נמצא שם. ויתכן ליישב ע"פ המבואר בדברי הקדמונים שכל מקומות הישוב מחולקים לשבעה אקלימים, וקצה האקלים השביעי לדברי הראב"ח בספר העבור (מאמר א' פרק א') הוא בקו רוחב 54 לצפון, ובצורת הארץ (שער א' פתח ז') כתב שהאקלים השביעי הוא עד קו רוחב 48 לצפון, וסוף הישוב המוחלט הוא בקו רוחב 66. ולפי זה מובן שמזרח יבשת אסיה הנמשך בצד צפון אינו נחשב מן הישוב, והאיים הנמצאים למזרח יפן וסחלין (עד קו אורך 149) עדיין נחשבים מן הישוב (כמו האיים בצד מערב). ואיי קוריל הנמצאים הלאה לצד מזרח נזכרים כבר לצד צפון כמעט בקו רוחב 48 ולכן אינם נחשבים כחלק מהישוב. [וכמו שבקוטב הדרומי יש את יבשת אנטרקטיקה המקיפה את הכדור ממזרח למערב, ובע"כ קו התאריך מחלק את היבשת באמצעה, משום שאינה מקום ישוב כלל].

והר"ב בספרו (פרק ד') כתב לפרש את דברי הראב"ח לענין קו התאריך, ע"פ מה שמבואר בקדמונים שיטה יותר פשוטה למדוד את אורך הישוב שהוא 180 מעלות מקצה מערב היבשת (כמו שכתב בספר צפנת פענח מרבי יוסף טוב עלם הספרדי (בראשית ל"ג) שיש את שתי השיטות האלה במדידת אורך הארץ). [ובפרט שכן נראה בנידון זה ממש"כ הראב"ח כאן שיש איים בים שמשלימים לחצי היבשה כמדת הים שנכנס ביבשה. ומשמע שחצי הישוב הוא רק ביבשה ללא צירוף האיים]. ואכן יש אורך של חצי כדור המיושב מקצה מערב יבשת אפריקה (ומערב האיים הקנרים, הנמצאים כמעט באותו קו אורך) עד המזרח הרחוק, בצפון למזרח חצי האי קמצ'טקה (והמשך מזרח יבשת סיביר הנמצאת 60 מעלות לצפון, י"ל שאינו בכלל מקום הראוי לישוב), וכן לדרום הוא למזרח איי שלמה (שהם כהמשך הישוב לאוסטרליה וניו גינאה), ושם הוא קצה הישוב המזרחי בערך 162 למזרח גריניץ'. (וכבר קדם להצעה זו הרב יואל שילה שליט"א במאמרו בירחון האוצר כסלו תשע"ח, ונדפס בספרו ממזרח שמש). והדברים מתיישבים על הלב.



ה. הרב בוקוולד כותב (בפרק א' ופרק ט') דברים קשים על הראב"ח (בתחילת ספר העיבור) והיסוד עולם (מאמר ב' פרק ב') שסברו 'כהחכמה החזונית הכוזבת שחצי העולם מופקע מאפשרות של חיים מלבד דגים' [מכוסה במי הים טבוע בהם כתפוח משוקע עד אמצעיותו בתוך המים]. ולהמחשת הדברים הביא תרשים של כדור הארץ צף בתוך קערה מלאה מים כשחצי מהכדור שקוע במים. [עוד צירף הר"ב תרשים נוסף (הסותר את התרשים הקודם), בו נראית הארץ שטוחה ומוקפת בצדדים במים העומדים על קרקעית הים].

דברים אלה תמוהים ומשונים עד מאד, ונשתקע הדבר ולא נאמר, ואין זו כלל וכלל דעת הראב"ח והיסוד"ע, אלא הם כתבו כפי שהיה מקובל בזמנם שחצי מכדור הארץ הוא ים, וגם יש שם איים גדולים מאד (כמש"כ הראב"ח ע"פ פירוש פסוקי התורה). ואין חצי הכדור הזה צף באמצע המים הנמצאים באיזו קערה דמיונית, ואינו מופקע מאפשרות של חיים. (כדבריהם אמר גם המגיד למהר"י טאיטצאק, כמובא בספר המלאך המשיב פרק ד' ופרק כ"ה). [ומש"כ הראב"ח שאין אדם העובר במימי האוקיינוס, טעמו כמ"ש הרד"ק (בראשית א' כ"א) שבמקומות מן המים שהם רחוקים מאוד מן היבשה לא יכנס ציד כי לא תוכל שום ספינה להכנס שם. ועיין בספר הברית חלק א' מאמר ט' פרק ו'].

ה.

בירור הוראת הגר"ש מוהליבר

הגר"ר שמואל מוהליבר כתב תשובה ארוכה בענין קו התאריך (נדפסה בקונטרס דברי חכמים ובשו"ת מהר"ש מוהליבר סימן ו'), ועל דבריו נסמכו להלכה מרן הגרצ"פ פרנק (הר צבי או"ח סימן קל"ח) ומרן הגרא"ז מלצר (במכתב הסכמה למאמרו של הרב מנחם מנדל כשר, נדפס בראש ספרו קו התאריך הישראלי).

בראשית דבריו דוחה הגרש"מ את דברי הרב מטשרטקוב שהורה לשנות את יום השבת הנהוג במזרח הרחוק במקומות שקודם 90 מעלות מירושלם, וכשיטת הכוזרי והרז"ה (לפי ההבנה הפשוטה שבמזרח סין מאחרים את היום ב"ח שעות, וקה"ת חוצה את היבשה במזרח). וטוען הגרש"מ שאין לשנות את יום השבת בשום מקום מהיבשה עד קצה המזרח, וכשיטת הראב"ח והיסו"ע שקה"ת הוא בקצה המזרח ואינו תלוי במרחק 90 מעלות מירושלם. ע"ש באריכות שהקשה כמה קושיות על שיטת הכוזרי והרז"ה. ושוב מנסה לדחוק בכוונתם שרק בשבת בראשית התאחר יום השבת ב"ח שעות לצד מערב ע"ש. ומסיים את דבריו בזה 'ולבד כל אלה הלא רבו החולקים על הכוזרי והמאור ז"ל, ור' יצחק הישראלי בספרו יסוד עולם מאמר ד' פרק ח' כתב על שיטתם שזה שקר גדול ומפורסם ושינוי סדרי בראשית, ונאמן עלינו הישראלי בעדותו שרבים אשר אתו חולקים על הכוזרי, הלא המה: ר' יצחק ב"ר ברוך ז"ל... ר' אברהם בר חייא הנשיא... ר' חסאן הדיין וכמה חכמים אחרים כמבואר ביסוד עולם מאמר ב' פרק י"ז, שכולם כאחד הסכימו שהתחלת היום הוא בקצה הישוב המזרחי ואחרית היום בקצה הישוב המערבי. ולא אוכל להבין איך כתב הרב מטשרטקוב שגם היסוד עולם מסכים לשיטת הכוזרי והמאור'.

אלא שאחר כך כתב הגר"ש מוהליבר 'העולה מכל המדובר הוא אשר כל זמן אשר לא נתגלה הישוב בחצי כדור השני לא היו צריכין לקביעת המערדיאן, ולחלק את הדברים שבמקום זה יעשו היום שבת ובמקום שאצלו ייעשו שבת למחרתו, אבל היה שבת לכל ישראל בכל מושבותיהם, רק כשהגיע בוקרו של שבת ליושבי קצה המזרח נתקדש ליל שבת ליושבי קצה המערב, וזהו מפאת טבע הלוח החמה כנודע. אמנם כאשר נתגלה לפנינו הישוב גם בחצי כדור השני, א"כ ההכרח לעשות מערדיאן קבוע בחצי כדור השני, והיושבים מעבר לזה יחשבו היום לשבת, ויושבי עבר השני שאצלם יחשבוהו ליום ראשון כנודע מפאת טבע היקש הכדורי. ועתה עלינו לדעת איפה נקבע המערדיאן הזה'. ובאור דבריו הוא, שכל זמן שלא היה ישוב בחצי הכדור השני היה מתחיל היום בקצה המזרח של הישוב, וכשיטת היסוד עולם ושאר הקדמונים, והסתיים היום בקצה המערב של הישוב. ובשאר הכדור שאינו מיושב לא היה ענין של קביעת הימים (כמו שאין מנין ימים ביחס לכוכבים), וכאשר מבואר כן בכל דברי היסוד עולם שהיום אינו נמשך אלא ל"ו שעות בחצי הכדור המיושב. משא"כ כשנהיה ישוב בכל הכדור ונמצאים שם בני

1. לפני כמה שנים נדפס ערעור שמכתבו של הגרא"ז מלצר מזויף, אבל כבר נתברר שנמצא המכתב המקורי עם חתימת ידו של הגרא"ז מלצר (וכפי שהזכרתי בשו"ת הגרימ"ט בפתיחה לסימן כ"ח. גם המערער עצמו מחזיק כיום ברשותו את צילום כתב היד).

אדם המונים את הימים, מגיע הצורך לקבוע קו התאריך ולקבוע את מנין הימים בכל המקומות בכדור הארץ. ועל זה דן הגר"ש מוהליבר בסברא, כי על זה אין גילוי דעת מרבתינו הראשונים. והביא הגר"ש מוהליבר כמה טעמים לומר שקו התאריך הוא 180 מעלות מירושלים, ע"ש באריכות. ומסיים את דבריו בזה 'העולה בידינו לענין החקירה הראשונה, היינו, אם כל מדינות וארצות חצי כדור השני היו מתגלים לפנינו כאחד, והיינו מוכרחים לקבוע מערדיאן קבוע במקום אחד, היינו קובעים אותו 180° מירושלים מכל הטעמים שנתבאר'.

אמנם מוסיף הגר"ש מוהליבר: 'אבל לענין החקירה השניה, והוא שבאמת לא נמצאו כל ארצות חצי כדור השני כאחד, אבל התרים שעברו את הים המערבי נגלתה לפנייהם המדינה הסמוכה לים המערבי, אח"כ נסעו הלאה ומצאו עוד מדינה כו', כן כשהתחילו לעבור את הים המזרחי נגלתה ג"כ המדינה הסמוכה לו, ונסעו הלאה וחזרו ומצאו עד אשר נפגשו אלה באלה, וראו שמחולקים ביום תמים בחשבון הימים וקבעו שם המערדיאן, פשוט שהוא הוא המערדיאן גם עפ"י התורה, ואין לנו להסתכל אם הוא 180° מירושלים או לא, כי זה הוא המערדיאן הטבעי...'. ע"ש שהאריך בזה.

ובאור סברת הגר"ש מוהליבר, שמכיון שכל זמן שאין ישוב בני אדם במקום לא היה שם חלות שמות לימים, ורק בשעה שנתישבו שם בני אדם חלה קריאת שמות הימים באותו מקום. א"כ הכל תלוי לפי מה שנקבע באותו מקום באותו זמן, ואחר שכבר נקראו הימים בשמות אי אפשר שישתנה שם הדבר. ונראה להוסיף שאע"פ שהיה ישוב בני אדם קדום באמריקה ובעוד איים, אבל לא היה אצלם כלל את מנין ימי השבוע, וממילא אין שום נ"מ מהיכן הגיעו, וכל הנידון הוא רק מצד בני אדם שנתישבו במקום וקראו שמות לימים. וגם אין שום נ"מ באמת מאיזה צד הגיעו המתישבים הראשונים, אלא מה היה הסדר הראשון של ימי השבוע שנקבע במקום ע"י בני אדם. ונראה מדברי הגר"ש שבאותו עומק הים עדיין אין קו תאריך, אלא כל אחד שנוסע דרך הים מונה כמנין המקום שיצא משם, עד שיגיע למקום שיש מנין קבוע. וכל זה ע"פ סברת היסוד עולם, שמקום שאינו מן הישוב אין בו שמות לימים, ורק ע"י בני אדם נקראים השמות לימים. (ושיטתו קרובה לשיטת היעב"ץ במור וקציעה בסימן שמ"ד, ע"ש).

ז. גם הצפנת פענח כנראה הלך בדרכם של היעב"ץ והגר"ש"מ. בשו"ת צפנת פענח החדשות (חלק ב' סימן צ"ג) נשאל 'אודות הנוסע מיפאן לאמריקה דרך מזרח ואם יש נ"מ בין שבת ראשונה לשניה בהגיעו לשם'. ואחר שהאריך בסוגיא בשבת (ס"ט) בדין מונה ששה ומשמר יום אחד ע"ש, כתב 'עכ"פ לדינא כך, דלרב צריך ספירה דנ"מ כה"ג דהיינו בהתחיל ספירה כאן אז צריך שתהא גמר בכל יום ג"כ כן. רק כל זמן שהוא שם ינהג כמו שם, ואצ"ל כשיבא לפה ינהג כמו כאן'. וכנראה ר"ל שהמנין שמנה ביפאן אינו משתנה כל זמן שהוא בדרך שלא הגיע למקום שיש שם מנין אחר, אבל כשהגיע לאמריקה, שכבר קבוע שם המנין, ישנה וינהג כמו באמריקה. (ועכ"פ ודאי מבואר בדברי השאלה והתשובה שביפאן מקדימים את אמריקה ולא מאחרים).

ועיין במש"כ (בשו"ת צ"פ נ"י סימן נ"א) אודות השאלה האם הנוסע בספינה ממערב למזרח ומתקצר לו היום האם חייב להשלים את שביתת השבת עד שיעברו כ"ד שעות, והאריך בהגדרת עניני זמן האם הוא דבר המצטרף מחלקים או דבר אחד ע"ש. ומשמעות דבריו שם שאי אפשר שיחסר הזמן של שבת, ובאמת צריך להשלים כ"ד שעות (וע"ע בשו"ת צ"פ החדשות חלק ב' סימן צ"ד ובחלק ד' סימן קכ"ב). ועוד צ"ע בבירור כוונת הצ"פ.

הרב בוקוולד בספרו (פרק י"ב) קובע פרק הנקרא 'רבנים שחלקו על רבותינו הראשונים ז"ל', והביא את דברי הגרש"מ במה שתמה על דברי הכוזרי והרו"ה, ואחר כך מצטט מדבריו כיצד הוא נדחק לומר גם בדעתם שכך היה בששת ימי בראשית בלבד, ומסכם הר"ב 'לאחר שמתנער הגר"ש מוהליבר מפסיקת הראשונים, ממשיך לבאר את דעת עצמו...'. ודבריו תמוהים מיניה וביה, שהרי הגרש"מ לא התנער מדברי הכוזרי והרו"ה אלא מנסה לדחוק ליישב את דבריהם. ויותר מכך, הרי הגרש"מ תומך את שיטתו בשיטת הראב"ח והיסו"ע ושאר הראשונים העומדים בשיטתם, ואין הגרש"מ חולק על הראשונים אלא נושא ונותן היכן הוא קה"ת לשיטתם בזמן הזה שנמצא ישוב סביב כל היקף כדור הארץ וכנ"ל. ובדבר הזה אין גילוי דעת מרבותינו הראב"ח והיסו"ע וכל סיעתם, ועל כך דן הגרש"מ מסברא. ואדרבה, הגרש"מ מקיים ומקבל את דברי הראשונים, במקום להחליט כדברי הר"ב שהראשונים טעו במציאות והלכו אחר החכמה החיצונה הכוזבת (ראה בהערה לעיל).

הר"ב מצטט עוד מדברי הגר"ש מוהליבר שמסיים 'כי כל דברי בזה אינם להלכה ולמעשה בלעדי המשפט אשר ישפטו גדולי דורנו על דבריו'. [ואין זה משום שנסתפק בעיקר הדין, אלא כמו שכתב שם שבאופן כללי האדם צריך לחשוך את עצמו שהוא טועה, ע"ש]. וחשוב להדגיש שכל זה רק בנוגע לחידושו על מיקום קו התאריך, אבל בנוגע למה שהכריע שם כהיסוד עולם ושאר הקדמונים בנוגע למזרח הרחוק בהמשך היבשת (וממילא גם ליפן הנמצאת בקו האורך עם מזרח סין) לא הסתפק כלל, ומסיים בתוך כדי דיבור 'ולא יצאתי בקונטרסי זה רק להרים מכשול, שברבות הימים יתכן שימצאו במקומות הנ"ל מהלאה 90° לעבר הירדן למזרחה שיאבו לשנות שבתם על יום הראשון, ויתלו א"ע בדברי הרב מטשארטקוב, ע"כ כתבתי את הדברים הנ"ל אשר חלילה להם לשנות את יום השבת על יום ראשון רק ישבתו את שבתם כמקדם'. [וגם הרב מטשארטקוב עצמו לא כתב את דבריו למעשה בשביל לשנות את יום השבת הנהוג במזרח הרחוק, וכנ"ל].

ו.

דעת הגרי"מ טוקצינסקי בספר היומם

אא"ז הגרי"מ טוקצינסקי כתב בספר היומם (סימן י"א וסימן י"ג) לחדש בדעת הכוזרי והרו"ה (מכח כמה קושיות, ע"ש באריכות), שכל דבריהם שהתחלת הימים היא בקצה המזרח אינה אלא משום שאז לא היה ישוב בכל הכדור, ולכן אז היתה התחלת הימים רק בקצה המזרח ששם היו בני אדם, ובחלק הכדור שאינו מיושב לא היתה בו חלות שם לימים. וכמשמעות לשון הכוזרי שאדם הראשון התחיל לקרוא שמות לימים, וכל אשר נושבה הארץ ורבו בני אדם היו סופרים את הימים כאשר יסד אותם אדם. ומה שכתבו שמתאחר היום י"ח שעות עד שקיעת החמה לשוכני קצה המזרח, היינו דוקא בנוגע לבני הישוב, שאצלם נקרא שקה"ח בקצה המזרח שייכת ליום הקודם, אבל אין הפירוש שמצד המקומות שאינם מיושבים יש שם לימים. אבל עכשיו שיש ישוב בכל כדור הארץ מודים הכוזרי והרו"ה שהתחלת הימים אינה מקצה המזרח אלא

180 מעלות מירושלים, ע"ש. והחזו"א נחלק על כל פירוש זה. [ובאמת קשה לומר שבזמן חז"ל לא היה כלל ישוב במרחק 90 מעלות למזרח ירושלים].

אמנם הרב בוקוולד כותב בספרו (פרק י"ב) בפרק הנקרא 'רבנים שחלקו על רבותינו הראשונים ז"ל', שטענת הגרימ"ט היא שהכוזרי והרו"ה סברו כדעת החכמה החיצונה שלא שייך שיהיה ישוב בחצי הכדור השני, אבל לפי ידיעתנו היום שיש ישוב בכל הכדור, יש לקבוע את קו התאריך 180 מעלות מירושלים. וע"ז הרבה הר"ב לתמוה מכמה גוונים.

כאן לא ציטט הר"ב היכן מצא כדברים האלה בספר היומם, ולכן יש לצטט מדבריו שם (סימן י"א) שכתב את ההיפך 'שאינן כל ספק שהכוזרי והרו"ה וראשונים עוד לא התחשבו אז - בזמן ההוא - כלל עם חצי כדור התחתון, ודברו הכל רק מחצי כדור העליון. ואחת היא לנו, בין אם חשבו (כאשר חשבו אז כל חכמי האומות) שחצי הכדור השני כולו ים, (כנדמה לכאורה לשון הרו"ה...), בין אם נאמר שבטח ידעו מהקבלה הנאמרה בווהר (אף שהווהר נתגלה ערך 150 שנה אחרי ע"י המקובל הנודע רבי משה דיליאן זלה"ה) שיש יבשת וישוב גם בחצי הכדור למטה וגם בקוטבים, מכיון שלא היו שם בני אדם הקוראים בשמות לימים לא התחשבו כלל עם חצי כדור התחתון לכל ענין קביעות הימים'. ומבאר את דבריו בהמשך, שכל זמן שאין בני אדם בחצי הכדור התחתון לא התחיל שם יום בחצי ההוא (וכנ"ל מדברי הגר"ש מוהליבר וכפשטות דברי היסוד"ע), משא"כ בזמן הזה שיש שם ישוב.

וכמה תמוה שהרי כל המשא ומתן בכל ספר היומם הוא אך ורק ללבן את דברי כל הראשונים (לפי הבנתו ושיטתו), וכיצד כתב הר"ב שהגרימ"ט בא להתוכח מסברא עם הראשונים?"

גם החזו"א במכתב אל הגרימ"ט (נדפס בשו"ת הגרימ"ט סימן כ"ח מכתב ח') כותב: 'אני שואל ברורות, אם כונתם לחלוק על הרו"ה, או כונתם דגם הרו"ה היה מורה ובא על חלוקת הכדור י"ב למזרח וי"ב למערב, ובטח כונתם כצד האחרון. ואני חוזר ושואל האם הלכה זו נולד קדם חצות קובעין בו ביום רה"ש קיימת עכשו? ובטח תשובתם חיובית שהתורה נצחית אינה משתנית, ולא עוד אלא הרו"ה כותב דמולד זקן נסמך על הלכה זו, והלכה זו מתקיימת בלילה ויום מן החדש בקצה המזרח לדעת הרו"ה, ואיך יתכנו לפנינו עכשו שני הפכים?'.

ח. הרב בוקוולד במכתבו אלי השיב ע"ז: 'אתה צודק בביקורתך שלא הבאתי את דברי הגרימ"ט באופן מדויק. קיצרתי. העיקר הוא שטענת הגרימ"ט היא שחצי העולם מופקע מתאריך. מה זה משנה אם בגלל שבמציאות לא שייך בו חיים, או משום "מכיון שלא שם בני אדם הקוראים בשמות לימים" [לא באתי בטענה שמתעלם מהווהר אלא שמתעלם מדברי ס' הכוזרי]. סו"ס טענתו של הגרימ"ט היא... והדברים תמוהים ביותר, הרי במפורש מאריך ס' הכוזרי להפך... מפורש היטב שלענין קביעת חלוקת הימים, מצד הטבע אין נפקא מינה בין "הישוב" ובין "תחתית הארץ". עכ"ד הר"ב.

חבל שהר"ב לא דייק בדבריו, כי ודאי לכל מעיין בסוגיא משנה מאד האם יש ויכוח בין הגרימ"ט לבין הראשונים או שיש ויכוח בין הר"ב לבין הגרימ"ט [שנמשכו אחר הוראתו מרנן הגר"מ פינשטיין, הגרש"ז אויערבאך, והגרי"ש אלישיב].

ביותר תמוה כיצד לא דקדק הר"ב בכך, הרי כבר הרה"ג ר' דויד יצחקי שליט"א העיר בזה על דברי הר"ב (בקובץ תבניות חלק ג' עמוד תשנ"ט), והר"ב השיב לו (שם עמוד תשפ"ד) 'אינני מבין. הגרימ"ט מודה שקו התאריך שלו 180 מעלות מירושלים, אינו כהוראותיהם של כל הראשונים שהורו הלכה בקו התאריך, מלבד היסוד עולם'. והדברים אינם נכונים, כאשר יראה כל המעיין.

בנוגע לקושית החזו"א יתכן ליישב (כפי שכתבתי בהערה בשו"ת הגרימ"ט שם), שבאמת לשיטת הרז"ה והכוזרי עכשיו אין טעם במולד זקן, ונמצא שעכשיו אם המולד אחר י"ב שעות אין לילה ויום מן החדש, ומ"מ ודאי נשאר חשבון הלוח כפי שנסדר ע"י הלל הנשיא עד ביאת משיח אע"פ שאין לילה ויום מן החדש (והרי בכל אופן כל חשבון הלוח הוא לפי המולד הממוצע ולא לפי המולד האמיתי, ובשאר חדשים יש ר"ח אפילו במולד זקן, ועיין בזה באריכות בשו"ת הגרימ"ט סימן כ"ט).

גם הג"ר שמואל אויערבאך כתב בספר דרכי שמואל (ר"ה סימן ט"ז) כיסוד דברי הגרימ"ט 'ומסתפינא לדון, ולא אפי' רק כתלמיד הדן וכו', דהיה מקום לומר, דמה שנקבע בגמ' להמאור ולהראשונים דעמו, דקצה המזרח המתאחר לי"ח שעות יוצא בארץ סין, דהיינו דזה היה ידוע אז כתחילת הישוב, וכמובא גם מרבנו הגר"א דהראשונים לא דברו כלל רק על חצי העליון של הישוב... ולזה אפשר דיש מקום לומר, דאחרי שנתגלה לפנינו בגלוי הישוב התחתון, וצריך לשם הלכתא רבתא לשבתא, לזה מה שיותר נראה קרוב לחלק הישוב העליון, אף שכבר נקבע ההלכתא ע"י הסוגיא דר"ה והראשונים כנ"ל, ולא זוהי ההלכה ממקומה, אבל זה מעתה ממילא יותר נגרר לטבור הארץ וירושלם, כמו המקום מתחילת המזרח עד ירושלם... ומ"מ כשנתגלה הישוב התחתון, אף שאין בזה לשנות יסוד ההלכה ושמעתא ד"ח שעות, מ"מ לא מצד עצמותם אלא רק מכח הגרירה, מאז מה שנראה יותר בחוש דמשויך יותר להישוב העליון, נגרר ממילא בחשבון הימים לנהוג שמה, כמו בחלק הישוב המקדים לירושלם וא"י, ובודאי ובודאי וא"צ לפנים כי לא באתי בעיני בעניויותי לשום חוות דעה, ואלא רק להרחיב במילי דאורייתא'. ותורף סברתו היא סברת הגרימ"ט. [ומש"כ 'אף שכבר נקבע ההלכתא ע"י הסוגיא דר"ה והראשונים כנ"ל, ולא זוהי ההלכה ממקומה', היינו בנוגע לסוגית נולד קודם חצות, שדין זה נשאר גם בזמננו, אע"פ שהטעם אינו שייך בזה"ו שהיום מקדים את א"י בי"ב שעות. אבל בנוגע לקביעות השבתות והמועדים בזמננו 'מה שנראה יותר בחוש דמשויך יותר להישוב העליון, נגרר ממילא בחשבון הימים לנהוג שמה, כמו בחלק הישוב המקדים לירושלם וא"י']⁵.

ט). בנוגע לדעת הגר"ש אויערבאך השיב לי הרב בוקוולד במכתב:

'בעניין מה שכתב מו"ר זצ"ל, אגלה לך הפרטים שנודעו לי אישית. כחודשיים לפני עלייתו למרומים, נקראתי לבא למו"ר זצוק"ל באופן דחוף, בענין כתביו מס' ראש השנה בענין קו התאריך. הבאתי אתי את המאמר (הראשון) שהכנתי עבור תבונות, לנצל הזדמנות זו שיראה את המאמר. כשהגעתי, היה ניכר שממתין לי, מיד שם לפני לקרא את מה שכתב בענין דברי הרז"ה. מה שהיה כתוב אינו כפי שנדפס, אלא לאחר לשונות של התנצלות, למעשה משמע שבא לומר שהרז"ה טעה במציאות, ומסקנתו משמע שאין הדין כן [עמעם קצת את הדברים בכוונה]. כששאל אותי מה אני אומר, לא הייתי יכול לפתוח את פי לסתור דברי רבי, אבל נתתי לו את המאמר שהכנתי. הוא קרא אותו בעיין רב מתחילה ועד סוף, והיה נסער מאד בשעת הקריאה. בפרט אני זוכר כשקרא את הערותי בתחילת המאמר על דברי הגר"ש מוהליבר והגרימ"ט. לאחר שסיים, ישב איתי ברוגע גדול ואמר אשריך, שהוא לא זכה להבין את גמרא זו אבל אתה זכית... כשבועיים אח"כ באתי אליו שוב עם השאלה שהזכרתי למעלה, הטענה של הגר"ד יצחקי נגדי שאני מוציא דיבה על הנפטרים. אולי אני צריך לרכך את הדברים. והשיב בנחרצות לא לשנות כלום!

כשיצאו לאור הכתבים שלו על ראש השנה, עיינתי מה עלה בסוף בכתביו. הוא שינה בצורה שקשה להבין את דבריו. השאיר את תחילת כתיבתו עם ההתנצלויות, השמיט את דחייתו, והוסיף את התשובה של "ועשית את כל אשר יורוך", הכח פסיקה של חז"ל. פרשנותך לדחוק שכוונתו היא ליום הדחיה בלוח, בודאי לא יתכן. האם עלה בדעתו בתחילה לערער על הלוח, ח"ו. קביעת הלוח אינה אלא בידי הסנהדרין בלבד. ודאי כוונתו כפשוטה, שקביעת חז"ל של קו התאריך נשארת הלכה אף אילו טעו במציאות. והיה תקיף בזה מאד בדבריו שאמר לי בנחרצות לא לרכך כלל את

הגרימ"ט בספר היומם מסייע לשיטתו מדברי הירושלמי (ר"ה פ"ב ה"ד): 'שלש מאות וששים וחמש חלונות ברא הקדוש ברוך הוא שישתמש בהן העולם. מאה ושמונים ושנים במזרח ומאה ושמונים ושנים במערב ואחד באמצעו של רקיע שממנו יצא מתחילת מעשה בראשית. מה שהחמה מהלכת לשלשים יום הלבנה מהלכת לב' ימים ומחצה'. וכותב הגרימ"ט 'הרי מפורש אמרו שהמזרח כמו המערב קפ"ב מעלות וחצי לכאן וקפ"ב מעלות וחצי לכאן, ושהמרכז לחשבון המזרח והמערב הוא אמצעיתו של עולם... ומה שנקרא בפינו בשם מעלות נקראות בירושלמי בשם "חלונות"... והכוונה למסלולי החמה במשך השנה, כמאמרם שם מה שהחמה מהלכת בשלשים יום (במהלכה היא ממערב למזרח) מהלכת הלבנה בשני ימים ומחצה בקירוב (במעגלה היא ממערב למזרח שמשלימה מהלכה בקירוב לשלשים יום). ומבואר מכאן שהמזרח י"ב שעות והמערב י"ב שעות, היינו קפ"ב מעלות וחצי לכ"א. ולדידן שאנו מחלקים לש"ס מעלות ה"ה ק"פ למזרח וק"פ למערב'. [וכבר הגרא"מ לפידות (תורת הגרא"מ סימן ח' ב') הביא מהירושלמי סמך לשיטה זו, וכתב שאינו מוכח ע"ש. גם בשו"ת בית אברהם (סימן א') כתב הגרא"ל ראשקעס 'כי מה שחכמי התכונה קורים מעלות וכי יש בהגלגל ש"ס מעלות קראוהו חז"ל חלונות'].

הרב בוקוולד מתקשה בדברי הגרימ"ט: 'ולא זכיתי להבין את דבריו כלל וכלל, מה הקשר בין השינויים בשמש בשס"ה ימי שנת החמה ובין המעלות בהיקף העולם ממזרח למערב... אכן הביאור המדויקדק במה משתנים החלונות בעונות השנה, נתבאר היטב בפרקי דר' אליעזר (פרק ה): "ובשס"ו החמה עולה ויורד, קפ"ג עולה ברוח מזרחית, וקפ"ג יורד ברוח מערבית, כנגד שס"ו ימות שנת החמה, ובשס"ו החלונות יוצאות ונכנס במזרח, צ' בקרן דרומי, צ"א בקרן צפונית, וחלון אחד באמצע", עיי"ש עוד באריכות. מבואר במפורש שהשינויים בחלונות בימות השנה היינו השינויים מצפון לדרום, ולא ממזרח למערב. ואכן זו המציאות הידועה...'

המאמר.

יש להעיר שלשה נקודות לאור עובדא זו:

1. הגרש"א סבר במשנתו הראשונה שניתן לומר שהכוזרי והרז"ה כתבו את דבריהם מחמת שלא ידעו את המציאות, אבל לפי הידוע לנו משנתה הדין. טענה זו היא בעצם תורף טענת הגר"ד יצחקי (שהאריך בזה בקובץ תבונות חלק ב' וחלק ג'). וראה בתגובת הר"ב ע"ז בסוף מאמרו שם בחלק ב'). [הרב מטשרטקוב (כמאמרו 'גם זאת המערכה להכין שבת בכל מושבות' הנדפס בהלבנון שנת תרל"ה) משיב על דברי חז"ס שכתב שלא ישא פני שום איש בנידון זה: 'ודרך הזה כמשמעות אלה הדברים, הוא באמת תפארת לחכמים בזמן הזה, לבלי קבל כל דברי קדמונינו ז"ל בעינים עצומות, להתיר לנו החקירה והדרישה במקור הדברים, ובמקום שנמצא סתירה לדבריהם עפ"י חקירת המקור, לא נבוא בעקיפין להכריח השכל... והדרך הזה גם הוא לא חדש הוא בישראל, כי גם בימי החשך לעם הזה בחוץ נמצאו רבים וכן שלמים כהרש"ל והפר"ח ז"ל אשר דרכו בו. אולם החכם הזה לא הביא שום ראיה לדבריו, להכריע דעת רבותינו...'].
2. הרב בוקוולד הציג לפני הגרש"א את מאמרו שבו נכתב כי הגר"ש מוהליבר והגרימ"ט חולקים על רבותינו הראשונים, וע"ז השיבו הגרש"א שלא לרכך את הדברים. אבל האמת היא שהגרש"מ והגרימ"ט דנים מה הדין לדעת הראשונים, והגרש"א עצמו כתב אח"כ כדברי הגרימ"ט.
3. הרב בוקוולד מתקשה במה שכתבתי שהגרש"א כתב כדברי הגרימ"ט, ואינו מתיחס כלל להסביר את הדברים המפורשים בדרכי שמואל 'מה שנראה יותר בחוש דמשוין יותר להישוב העליון, נגדר ממילא בחשבון הימים לנהוג שמה, כמו בחלק הישוב המקדים לירושלם וא"י. ותו לא מיד'.

המציאות הידועה הזו ודאי היתה ידועה גם להגרימ"ט. אמנם בבאור דבריו נראה, ע"פ הידוע שהילוך הגלגל היומי המקיף את כל צבא השמים הוא ממזרח למערב, והילוך החמה והלבנה עצמם הוא ממערב למזרח (וכמו שהזכיר זאת הגרימ"ט ע"פ המשך דברי הירושלמי שם). ואם נרצה לצייר את מקום החמה ביחס לגלגל נראה שבכל יום במשך השנה יוצאת ושוקעת החמה בנקודה אחרת בכל היקף הגלגל, כי בכל יום מתקדם הגלגל מעט לצד מערב, והיא זורחת ושוקעת בנקודה אחרת יותר מזרחית בגלגל (וכמוכן שיש גם שינוי מועט מצפון לדרום בין כל נקודה ונקודה). וזה ברור למבין. וממילא ניתן לומר שכל מעלה ומעלה משס"ה המעלות שבגלגל משמשת לנקודת הזריחה והשקיעה (-החלון) של יום אחר בשנה, וכל הזמן נמצאות קפ"ב מעלות במזרח וקפ"ב מעלות במערב שמהם זורחת ושוקעת החמה. ומבואר היטב שהכדור מתחלק חצי למזרח וחצי למערב ולא רבע ושלושת רבעים.

והנה בדברי פרקי דר"א (שהזכיר הר"ב) נזכרים גם שס"ו מעלות וגם שס"ו חלונות, ובזה אפשר לפרש בפשטות שהכונה למעלות ממש בנוסף לחלונות, וכדברי הגרימ"ט שגם המעלות מתחלקים חצי למזרח וחצי למערב. אמנם הרד"ל הביא בזה פירוש אחר, ע"ש.



הרב עידוא אלבה

פני מזרח מאדימין וזמן תפילת נעילה – מאמר תגובה

בגליון צ"ג הובאו מאמרים של הרב מירון יוחאי והרב שמואל פרץ בענין "פני מזרח מאדימין". הרב מירון יוחאי נקט שפני מזרח מאדימין היינו דבר המתרחש 1/12 מיל לאחר כיסוי גלגל החמה מעבר לאופק, ורק אז מתחיל בין השמשות*. ואילו הרב שמואל פרץ כתב במאמרו הראשון ששקיעת החמה ההלכתית היא לפני התכסות השמש בזמן שמתחילה אדמומית להראות במערב ובמזרח. וראיתי שחלק מהדברים נוגעים למאמרו של הרב דניאל אדר בגליון כ"ד הסובר שפני מזרח מאדימין וההכספה נבחנים במערב, ולא מדובר על הכספה גמורה. ואבקש כאן להשיב על דבריהם*.



א.

הגדרת משתשקע החמה - כיסוי הגלגל

איתא במסכת שבת דף לד ע"ב:

"תנו רבנן: בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה - מטילין אותו לחומר שני ימים. ואיזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - זהו לילה, דברי רבי יהודה..."

הא גופה קשיא; אמרת: איזהו בין השמשות - משתשקע החמה, כל זמן שפני מזרח מאדימין. הא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - לילה הוא. והדר תנא: הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות! - אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל: כרוך ותני, איזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - נמי בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - לילה. ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: הכי קתני: משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין - יום, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון -

(א). הרב מירון יוחאי: הניסוח קצת תמוה, לא אני אומר שפני מזרח מאדימין זה 1/12 מיל, זו הגמרא. יותר נכון לנסח שאני אומר שהזמן שהחמה אינה זורחת על ראשי דקלים הוא (בערך) זמן שקיעת גלגל חמה באופק, ושוה שרבה אמר להדליק כשהחמה זורחת על ראשי דקלים יותר מתאים לשיטת רב יוסף (וכשיטת כמה ראשונים שכתבו כן להלכה ולא למעשה עכ"פ לענין שבת).

הרב אלבה: ניסחתי כך כי לדעתי הגמרא לא אומרת שהוא 1/12 מיל, אלא שכן היא הבנת רב יוסף, ורב שרירא הבין כך גם בדעת רבה. אך להלן נראה שמרב נטורנא, ר"ח והמאירי משמע שלפי רבה הביאור של זמן של פני מזרח מאדימין שונה, ואין הכוונה לזמן שהוא רק 1/12 מיל.

(ב). בענין זה כתבתי כמה מאמרים בירחון האוצר. ראה גליונות י, יא, יב, יד, נג, נד, נה, פח. בדברים דלהלן אביא דברים שכבר כתבתי בעבר, אך אני מוסיף בזה מה שהתחדש לי עתה.

בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - לילה. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר: שיעור בין השמשות בכמה? אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל... תלתא ריבעי מילא. ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל...תרי תילתי מיל".

לכאורה מבואר כאן שיש שלשה שלבים לבין השמשות:

א. משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימים.

ב. הכסיף התחתון.

ג. הכסיף העליון והשוה לתחתון.

אורך הזמן של שלב א הוא $1/12$ מיל אחרי השקיעה, ונחלקו אם הדקה וחצי הזו היא יום או בין השמשות. אך כבר העיר הרב שמואל פרץ שלפי זה לשון הברייתא דחוקה, רב יוסף נזקק לכעין הגהה, וגם לפי רבה אכתי קשה, שבתחילה אמרה שבין השמשות הוא רק אותו זמן של $1/12$ מיל, ושוב אמר שלא רק זמן זה הוא בין השמשות. לענ"ד קושי זה מביא לצדד בכך שבמילים "פני מזרח מאדימין" לא מדובר בזמן של $1/12$ מיל העומד בפני עצמו, אלא זמן זה הוא ככותרת למובא אחריו שכל זמן ההכספה קרוי בכללות פני מזרח מאדימין.

וכבר כתב הרשב"א הבנה זו¹, אך הענין שבאתי לחדש עתה הוא שיש לבסס הבנה זו על מה שמתבאר אחר כך בדף לה ע"א, שם איתא:

"אביי חזייה לרבא דקא דאוי למערב, - אמר ליה: והתניא כל זמן שפני מזרח מאדימין! - אמר ליה: מי סברת פני מזרח ממש? לא, פנים המאדימין את המזרח.

איכא דאמרי, רבא {בכת"י י"ג רבה} חזייה לאביי דקא דאוי למזרח, אמר ליה: מי סברת פני מזרח ממש? פנים המאדימין את המזרח! וסימניך כוותא".

ועוד מובא שם פסק הלכה של רבי יוחנן שלענין שבת פוסקים כרבי יהודה, ולענין אכילת תרומה כרב יוסי, שמאחר את זמן בין השמשות לאחר בין השמשות של רבי יהודה, והוא כהרף עין.

הרי"ף הביא את מה שנחלקו רבה ורב יוסף, ואת פסק ההלכה של רבי יוחנן כרבי יהודה לענין שבת, וכרבי יוסי לענין תרומה, וסיים על זה הרי"ף "הא דפסק ר' יוחנן הלכה כר' יהודה לענין שבת לא ידעינן אליבא דמאן פסק, אי אליבא דרבה ואי אליבא דרב יוסף, וכיון דלא איבריר לן כמאן מינייהו פסק עבדינן לחומרא, דאיסורא הוא וספק איסורא לחומרא, ועוד דסוגיא בכוליה תלמודא כל היכא דאיפליגו רבה ורב יוסף הלכה כרבה".

והקשה רבינו יונה (מובא ברשב"א) מדוע פסק הרי"ף כרבה, הלא ממה שאביי הסתכל לראות מתי הם פני מזרח מאדימין משמע שרצה לדעת זאת, כי העיקר כרב יוסף, שכן לפי רבה אין

ג. חדושי הרשב"א דף לד ע"ב: "הכי קאמר כל זמן שפני מזרח מאדימין כלל ואפילו נסתלקה אדמימות מן התחתון עדיין בין השמשות הוא עד שיכסיף העליון שאין שם אדמימות כלל, ומכלל זה דהכספה שאמרנו היינו הסתלק האדמימות, ולרב יוסף דאמר כל זמן שפני מזרח מאדימין יום, תחתון של פני מזרח קאמר, כן נראה לי".

בזה נפקא מינה ודי לראות את שקיעת החמה, ואם כן יש לפסוק כרב יוסף? וראה מה שתירץ הרשב"א בהתאם לשיטתו שפני מזרח מאדימים הוא כללות הזמן עם ההכספה^ד.

ובגוף דברי הגמרא קשה, מהו המושג של פנים המאדימים את המזרח במערב. שלכאורה שם יש אדמומית זמן רב כשעה לאחר השקיעה, ואם הכוונה שיש שלב מסוים של אדמומית שנמשך 1/12 מיל ונראה במערב, לא ברור מה אנו אמורים לראות, ומדוע הגמרא לא ביארה מה אנו אמורים לראות במציאות בשלב כזה, ומתייחסת לזה כדבר המובן מאליו? ובאמת, גם אם הכוונה היא שהדבר נראה במזרח, לא ברור מהו השלב שנמשך רק 1/12 מיל.

גם הסימן של החלון אינו מובן מה הוא בא להבהיר, שאמנם אור בוקע דרך חלון מצד לצד, אך מדוע יש צורך לומר סימן של חלון כדי להסביר שהמערב מאדים את המזרח, ואיך זה מלמד להסתכל במערב, ובעיקר מדוע אומר רבא שאין להבין את המילים "פני מזרח מאדימים" כפשוטן שפנים שנצבעים בצבע אדום יכולים להקרא מאדימים כמו שכשהם משתנים לכסף קרוב לשחור יכולים להקרא מכסיפים (ולא כאחרונים שפירוש שהוא מדייק מדלא אמר מאודמים).

ונראה לענ"ד ליישב את הדברים על פי דברי המאירי על דף לד ע"ב שכתב:

"בין השמשות הרי הוא ספק יום ספק לילה, ואיזהו בין השמשות נחלקו בו ר' יהודה ור' יוסי, שבין השמשות לר' יהודה הוא משתשקע החמה סוף שקיעתה, ר"ל שנכנסה כולה, וכל שפני מזרח מאדימים, ופרשו למטה צד המערב {כלומר, פירשו בגמרא בהמשך שפני מזרח מאדימים היינו שצד המערב מאדים את המזרח} וקוראו פני מזרח מפני שאותו הצד מאדים פני המזרח בערב כשהחמה נוטה לשקוע כאורה הנכנסת בחלון שמבהקת כותל שכנגדה. ויתבאר למטה ג"כ שאפי' הכסיף התחתון, ר"ל שכבר הלכה הבהקתו של תחתון, ר"ל תחתית כיפת הרקיע הנראה לנו כאופן המפריש בין חצי הרקיע העליון לחציו האחר {נראה שחצי הרקיע העליון היינו הצד הנראה על פי כדור הארץ. וכוונתו היא שבתחילה יש הבהקה מעט מעל קו האופק, דהיינו בתחתית חצי הרקיע העליון שאנו רואים במקום המבדיל בין חצי העליון של הרקיע לחציו התחתון שמתחת לקו האופק. ואמר שבתחילה אחרי השקיעה גם החלק התחתון וגם החלק העליון של מקום זה במזרח מבהיק, ואמר שאפילו כבר הלכה הבהקתו התחתונה של אותו החצי, ולא הכסיף העליון, והיא גובה הכיפה שבאותו צד למעלה מאופן המפריש {לא מדובר על גובה הכיפה המוחלט, שהוא תמיד יותר כהה, אלא על גובה הכיפה שבאותו צד, והיינו צד מזרח הסמוך לקרקע, כפי שכתב להלן}, שאינו ממחר כל כך להכסיף כתחתון מצד שהאורה מבהקת יותר לנכויותה לפי הנראה לנו {האורה המבהיקה במזרח למעלה באה מהשמש ששקעה במערב, וכיון שהיא בתהליך שקיעה לפיכך מה שנראה לנו הוא שהצד העליון של הרקיע במזרח שעומד כנגדה באלכסון שמלמטה למעלה מבהיק יותר זמן, כי הוא המקביל יותר להארת השמש, כמו שבחלון כשהאור יורד מעבר לחלון יותר למטה הוא מבהיק על מה

ד). חדושי הרשב"א לה ע"א: "יש לי לומר דהא דקא דאוי למיחזי אם הכסיפו פני מזרח דהיינו סילוק אדמומיות מן המזרח לגמרי, דהכספת פנים היינו סילוק האדמומית כמו שכתבתי למעלה, וכדי לערב או להטמין קא דאוי ביה, ואמר ליה מי סברת דסילוק אדמומיות מן המזרח בלבד בעינן סילוק אדמומיות כל פני מערב בעינן, כן נראה לי".

שבצד שכנגדו מעל קו החלון" – עדיין הוא בין השמשות, אבל כשהכסיף העליון והושוה לתחתון הרי הוא לילה, ושיערו במהלך זמן זה שלשת חלקי מיל (כשיטת רבה).

ומה שאמרו בפסחים משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבעת מילין פירושה מתחלת שקיעתה כשמתחלת ליכנס והיא נראית עדין מעט מעט עד שתכנס כולה (ובברכות כו ע"ב כתב המאירי לבאר למה לפלג המנחה יש קצת שם ערב "שמי"א שעות פחות רביע ולמעלה חמה מתחלת להשתקע ואינה נראית לרוב בני אדם", נראה שכוונתו כאן וכאן שמזמן זה גוף השמש מתחיל להעלם, ואינו נראה להרבה בני אדם על ידי כיסויי בניינים וגבעות במערב, ואכן זו היא המציאות משעה לפני השקיעה, שיש מקומות שלא רואים בהם את גוף השמש, ומכל מקום עדיין נראית גופה ביקום מעט מעט, כלומר שהיא נראית מפה ומשם עד שתכנס כולה מתחת לאופק, ורק אז לא יראה גופה כלל), ומ"מ גדולי הדורות משתמשים בתחלת שקיעה זו לומר בה שהיא בכלל תוספת חול, ר"ל שקודם שתתחיל לשקוע כלל אינה בכלל תוספת ומשתתחיל לשקוע אם רצה להוסיף הרי הוא בכלל תוספת, אם רצה להוסיף כלו מוסיף ואם רצה להוסיף מקצתו ולא כלו מוסיף, ובלבד שיהא בודל בתחומו מעט לשם תוספת, הא משנשקעה עד יציאת הכוכבים ספק יום ספק לילה ואינה בכלל תוספת וביציאתו מוסיף עד שיראו שלשה כוכבים רצופים בתחום אחד שברקיע:

ונחזור לענייננו, והוא שמסוף שקיעת החמה עד שיכסיף העליון הוא בין השמשות לר' יהודה, והלכה כמותו לענין שבת. ומעתה מ"ש כוכב א' יום, שנים בין השמשות, שלשה לילה,

ה). את ההסבר הזה בענין הכסיף כתב גם בנדה דף נג ע"א: "בין השמשות של ר' יהודה שהוא מסוף שקיעת החמה ר"ל משנכנסה כלה עד שיכסיפו פני רקיע הן התחתון ר"ל כיפת הרקיע הנראית לנו באופק המפריש בין חצי קרקע העליון לחציו התחתון הן העליון ר"ל גובה הכיפה שבאותו צד למעלה מאופק המפריש שמתאחרת להכסיף יותר מצד שהאורה מבהקת יותר בנכותיותיה והוא קודם צאת הכוכבים מעט". חזינן גם כאן שאינו מוזכר פני מזרח מאדימין, והוא מובן לפי מה שביארתי שבאמת אין זמן בפני עצמו המוגדר כך.

ו). הרב מירון יוחאי: לכ"ע הכספת העליון מתרחשת לאחר 0.75 מיל משקיעת גלגל חמה באופק.

הרב אלבה: המאירי מדבר על בין השמשות לפי רבי יהודה, כפי שאמר "ואיזהו בין השמשות". הוא פתח בשקיעת החמה "משנשקע החמה סוף שקיעתה, ר"ל שנכנסה כולה", וסיים שהוא שלשה חלק מיל, אין זו דעת רב יוסף, הסובר שיש כאן שלב באמצע שהוא יום. המאירי לא הביא כלל את דעת רב יוסף אלא רק את דעת רבה.

ז). כמה חכמים בדורינו כתבו שזו כוונת המאירי, ואף שלשון המאירי "ואינה נראית לרוב בני אדם" קצת קשה, ביארתי את הנלענ"ד בישוב לשונו. וראה בקובץ בית אהרן וישראל פג עמ' קמב שהקשה על המבינים מהמאירי שהשקיעה בשבת היא כיסוי הגלגל, והשקיעה בפסחים היא שעה לפני כן, שזה אינו מתיישב עם דברי המאירי בענין ההכספה כשמתכילים למערב. אך קושיה זו היא לפי הבנתו שלדעת המאירי מסתכלים במערב, ואילו לפי הבנתנו שלפי המאירי בהכספה מסתכלים במזרח, ואצ"ל כלל להסתכל על אדמיות במערב מיושב שפיר.

והרב דניאל אדר (ירחון האוצר כד עמ' קכא) מבין כדברי האומרים שאצל המאירי שקיעת החמה דפסחים היא שעה לפני כיסוי גלגל השמש, אך הוא לא עמד על כך שלפי דברי המאירי בענין ההארה המבהקת בנוכחותה משמע שההכספה נראית דוקא במזרח על ידי המערב, ועל כרחך שמה שפירש לפני מזרח מאדימין הוא צד מערב אין פירוש להסתכל על המערב. גם לענין המושג עובי הרקיע יש להעיר שהמושג עובי הרקיע לא הוזכר במאירי. לענ"ד המאירי מבין שהגמרא מדברת על עובי הרקיע, כי היא מדברת לפני הבנת התהליך אליבא דחכמי ישראל הסוברים שהשמש נכנסת לעובי הרקיע ועולה למעלה ממנו, ואילו הוא מדבר לפי חכמי אומות העולם, ולכן הוא לא הזכיר את המושג הזה. ונראה שמ"ש שהיא מתחלת להכנס, היינו שהיא נכנסת למקום שאין בו ראות לבני האדם, והשלמת כניסה זו היא בהכנסותה מתחת לאופק, שאין גופה נראה כלל. וגמר הכנסות זו הוא בהכנסותו גם של האור, והוא בצאת הכוכבים.

ופירשו בה לא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא קטנים שאין נראים אלא בלילה אלא בינוניים, יראה שאינה הלכה {כי לפי רבה מיד אחרי השקיעה הוא בין השמשות, וכאן אמר שאף כשרואים כוכב אחד מאלו שאינם נראים ביום התוכני שמהזריחה לשקיעה הוא עדיין יום} ותמהני על גדולי הפוסקים {הרי"ף} שהביאוהו שהרי חמה שקעה ואין כוכב נראה, ואפשר שלא הביאוהו אלא לשלשה לילה. וממה שראיתי לגדולי המחברים {הרמב"ם בפירוש המשנה ב, ו, ובהל' שבת פ"ה ה"ד} שכתבו בשיעור בין השמשות משתשקע החמה עד שיראו ג' כוכבים בינוניים {הרמב"ם} אומר בתחילה משתשקע כשיטת רבה, וסיים בג' כוכבים כשיטת הברייתא, ושם ראית שלשה כוכבים והכספת העליון אחד הוא ומתוך שאין הכספת עליון ותחתון ניכרת להמון נתן להם סימן בראית שלשה כוכבים בינוניים.

בין השמשות לר' יוסי הוא רגע הסמוך ליציאת הכוכבים זה נכנס וזה יוצא, והלכה כמותו לענין שלא לאכול כהנים שטבלו לטומאתן בתרומה התלויה בהעריב שמשו עד גמר בין השמשות זו, והוא נקרא הערב השמש הגמור, והוא צאת הכוכבים כמו שביארנו בראשון של ברכות".

ובמאמר מוסגר אציין שבענין הביאור המיוחד שלו בענין שתי השקיעות, שהראשונה היא ג'או ד' מיל ורבע לפני כיסוי הגלגל, דנים רבים האם יש עוד ראשונים שפירשו כוותיה, והאם יש מקום לפרש כך בדעת ר"ת עצמו.

לענ"ד הקרוב ביותר לביאור המאירי הוא תוספות רי"ד (לד ע"ב), שמהאופן שבו כתב לתרץ את הסתירה בין הגמרא בשבת לגמרא בפסחים נראה שגם הוא הבין כפי שפירשתי במאירי, וז"ל: "ונראה לי לתרץ שאע"פ ששקעה החמה ונעלמה מן העין עדיין אורה שולט בעולם שעדיין לא נעלמה מכל העולם כולו, שאלו הי' עולה אדם על ההרים עדיין הי' יכול לראותה, ומפני זה שולט עדיין אורה בעולם, וכ"ז שאורה שולט אין פני המערב מאדימין, אבל כששוקעת לגמרי והולכת תחת הארץ מסתלק אורה מן העולם ואז מתחילין פני המערב להאדים מכח זהרוריתה שכל זמן שאורה בעולם האור מכסה האדמומית ולא תמצא כמו שלא תמצא ביום, ובשכלה אורה מן העולם אז נמצא אותו האורם ותופס שעה מועטת עד שתתכסה תחת הארץ לגמרי, ומתחלת שקיעתה שתעלם מן העין ועד שתגמר שקיעתה להתכסות תחת הארץ הוא שיעור חמשה מילין".

הרי"ד מגדיר את הזמן הראשון, שהוא חמישה מיל לפני הזמן האחרון, כזמן שהחמה "נעלמה מן העין". ולכאורה היינו כיסוי הגלגל מתחת האופק, וכשיטה המקובלת בדעת ר"ת, וכך היה נראה לי בתחילה (במאמר שכתבתי בגליון י). אך עתה יותר נראה לי שאין כוונתו שהזמן הראשון הוא הכיסוי מתחת לאופק, מפני שהוא ביאר שאין רואים בזמן של ארבע ורבע מיל אחרי שלב זה אדמומית, כי האור שבעולם מכסה את האדמומית, וולפי בחינת המציאות היא שאדמומית נראית לאחר כיסוי הגלגל, על כרחך צ"ל שכוונתו בשלב הראשון לשעה וחצי לפני השקיעה שאז אנשים המצויים בעיר לא רואים את גוף השמש, וצריך לעלות להרים כדי

ח. וכן הוא בהלכות גדולות סימן ט - הלכות חנוכה בתור מימרה של אמורא "אמר רב יהודה אמר שמואל כוכב אחד יום, שנים בין השמשות", ובסדר רב עמרם גאון בענין תפלת ערבית מובא דבר זה בשם ר' נתן.

לראותה. והוא לפני כיסוי הגלגל, ומכל מקום אז אורה שולט "והאור מכסה על האדמומית", ורק אחרי 4 ורבע מיל "תגמר שקיעתה להתכסות תחת הארץ", והיינו שנכנסת מתחת לאופק גם לעומד על ההרים, ואז יש אדמומית שתופסת לזמן קצר עד שתתכסה השמש תחת הארץ לגמרי. ונראה שאדמומית זו היא כינוי לכל זמן ההכספה, והיינו שזה זמן הנמשך $3/4$ מיל, ובו יש אדמומית הנראית הולכת ומוכספת, והכוונה למה שנראה במזרח לאחר השקיעה. והנה הוא כותב שאחר כך מצא כך בספר הישר, ולפי המבואר לקמן בספר הישר כתוב תיאור אחר, ואולי י"ל דכוונתו שמצא שם את העיקרון שיש שתי שקיעות, ותו לא. ומכל מקום אינו ממש מה שכתבתי בביאור המאירי שהרי הוא נוקט שהאדמומית היא במערב. וכדי להתאימו עם המציאות אולי נוכל לומר שהכוונה שיש אדמומית חזקה שתופסת את העין במערב לזמן קצר.

ומהר"ח או"ז סי' קפו כתב "משתשקע החמה הוי בין השמשות ופר"ת וצ"ל מסוף שקיעה. ונ"ל דכשאין החמה נראית יותר בראשי ההרים הוי סוף שקיעה. מדאמר פ' במה מדליקין רבי נחמיה אומר כדי שיהלך משתשקע החמה חצי מיל. פי' זה הוי שיעור אורך בין השמשות. אמר רבי חנינא הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של ר' נחמיה. ופי' התוס' לא שירד הטובל מראש הכרמל, אלא הוא עומד על שפת הים ורואה חמה בראש הכרמל ומשירד ויטבול ויעלה הוי לילה. אלמא דכשאין החמה נראית בראש הכרמל הוי סוף שקיעה". ונראה גם מדבריו שמדובר על העלמות הגלגל מהעין ותו לא. אלא שמהר"ח או"ז לא הזכיר ד' או ה' מיל ולא כתב שכך ראה בספר הישר, וגם בכלל לא כתב שזו היא דעת ר"ת, אלא לקח מדבריו רק את הענין שמשתשקע היינו סוף שקיעה, ויתכן שלא קיבל כלל את מה שאמר שיש להתחשב במה שאמרו בפסחים על ארבע מיל בין שקיעה לצאה"כ, והרי מצינו שדעת הגאונים היא שלא מתחשבים בזה כלל.

ודברי ר"ת באריכות מובאים בספר הישר (חלק החדושים) סימן רכא:

"האי פני מזרח, מערב הוא שנקרא פני מזרח לעת ערב כל זמן שהוא מאדים עד שהשחיר התחתון ולא העליון בין השמשות. ולא תימא משעה שרוצה החמה ליכנס ברקיע [דמאז] הוא מתחיל ליאדם, אלא משתשקע החמה שכבר נכנסה ברקיע ועברה בעוביו של רקיע, והוא עדיין כנגד החלון. ומשום שעדיין לא עבר את חלונו ולא פסק חלונו ללכת אחרי הכיפה הוא מטיל זהורורין ומאדים מושבו.

ועל כרחיק אני צריך לפרש משתשקע החמה כמו שפירשתי שכבר נכנסה ברקיע דאי תימא משעה שמתחיל ליכנס זה אינו יכול להיות. דהא אמרי' בפרק מי שהיה טמא בפסחים דעוביו של רקיע אחד מששה של יום ומשעת שקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין ואחר (כך) בין השמשות צאת הכוכבים הוא [לילה] כדאמרי' שנים בין השמשות שלשה לילה. ועוד אמרי' לקמן דלא אכלי כהנים תרומה עד שישלים בין השמשות דר' יוסי ומשישלים בין השמשות (יאכילו) [יאכלו] הכהנים תרומה. וזמן אכילת כהנים מצאת הכוכבים ואילך. ואם אתה מפרש משתשקע החמה כמו שקיעת החמה ואם כן הוי בין השמשות חמשת מילין ואם כן קשיא דרבה אדרבה. דרבה אמר לקמן דלא הוי בין השמשות אלא תילתא ריבעי מיל. אלא על כרחיק

משקיעת החמה יום גמור הוא. ומשום הכי גרסי' ביה משקיעת החמה משעה שיתחיל ליכנס ברקיע לשקוע. ומשתשקע משמע שנכנס כבר ועדיין לא הגיע לאחורי כיפה מכל וכל".

ר"ת נקט "חמשת מילין" כי הוא רצה להסביר את הגמרא לפי רבה, וגרס בפסחים כר"ח שרבה אמר חמישה מיל. אך לפי מסקנת הסוגיה מדובר בארבע מיל, ולכן כותב הרמב"ן את כל החשבון לפי ארבע מיל. ולפי זה משמע שהאדמומית נמשכת 3 ורבע מיל, וכוונת ר"ת באומרו שרוצה החמה ליכנס ברקיע, שהוא הזמן המקביל לתחילת הכנסות גוף השמש לארץ, כמו שלענין נץ החמה הקובע הוא שמתחיל להיראות שמש על הארץ. ובשקיעה השניה הגמרא אומרת משתשקע, וכנראה הניקוד צ"ל בקמץ תחת הש' והק' (ובזה מיושב מה שהקשו על ר"ת שמהלשון משתשקע משמע יותר תחילת שקיעה, כמו "משיפקסו", וישוב זה למדתי מדברי הרב אדר), דהיינו שהיא נשקעת יותר בשמים. והוא דבר שאינו נראה לעיננו, אלא זו המציאות שהשמש נשקעה יותר ועברה את עובי החלון החיצוני, ועדיין היא כנגד החלון, ועל כן עדיין מאדים מקום מושבה דקה וחצי. ונראה גם מאריכות זמן האדמומית שתיאר של לפחות 3 ורבע מיל בין השקיעה הראשונה לשניה, וגם מלשונו שהשמש כבר "עברה את עובי הרקיע" שכוונתו כהבנה הידועה בדעת ר"ת, ולא כמאירי¹. וראיתי שיש שכתבו לדקדק מעוד ראשונים ואחרונים כדברי המאירי, אך לא נראה כך לענ"ד.

ט. ספר הישר בחלק החידושים נערך על ידי תלמידיו, ועל הסימן הזה חתום ר' יצחק בר ברוך, ויכול להיות שתלמידים אחרים העבירו את דבריו בצורה שונה, וזוהי הגיעו להבנת המאירי. עכ"פ המאירי, כדרכו, לא כותב מי הוא האומר כוותיה.

הרב דניאל אדר (ירחון האוצר כד עמ' קיט) כתב שגם מדברי רבינו תם בספר הישר ש"משתשקע החמה" האומר בשבת כשקיעה השניה הוא כיסוי גלגל השמש באופק, ולא שעה אחריה. והכריח זאת מהמציאות מפני שלדבריו שעה אחרי כיסוי הגלגל אין כלל אור, ואין אומר ר"ת שבזמן הזה מאדים מקום מושבה. אך יש להעיר על דבריו, שכבר כתבו רבים שבמציאות הענין הזה דוקא תואם לדברי ר"ת בספר הישר, דר"ת מדבר על מקום מושבה בלבד, והכוונה למקום שבו השמש שקעה. וכתב באור מאיר עמ' קצו שבדקו וראו שאכן ישנו אור אדום במערב הניכר במקום השקיעה עד 58.5 דקות לאחר כיסוי הגלגל (יתכן שבעלות השחר זהו זמן מקביל לזמן הנחת תפילין). אך יש להעיר על זה, שמכל מקום ר"ת בעצמו דיבר על חמישה מיל, והוא על פי החשבון 120 דקות וואו ודאי לא נראית שם אדמומית, אך יתכן שר"ת לא ידע לשער בדיוק את הזמנים, ועיקר הענין של חמישה מיל כתבו בגלל שיטת רבה.

י. הרא"ש הביא כאן בשבת רק את הרי"ף, ואת דברי ר"ת הביא בתענית פ"א ה"ב, כדי להסיק שלגבי תענית שצריכה להיות עד השקיעה הכוונה היא לצאת הכוכבים, כפי שכתב שם ר"ת על פירוש המילה "משתשקע" במקומות אחרים, ולא הוכיר בהביאו את דבריו שם את משך זמן האדמומית. ובתוספות הרא"ש שבת דף לה ע"א ד"ה תרי תילתי הביא את דברי ר"ת ביתר אריכות, ושם דן על פי דבריו בפירוש הגמרא בזבחים, ומפרשה שלא כפי שכתוב בספר הישר. ובהביאו את דברי ר"ת כתב על תחילת הד' מיל "שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע, ומתחלת אורה להיות כהה ומאו ועד צאת הכוכבים איכא ד' מילין, אבל משתשקע דהכא היינו סוף שקיעה אחר שנכנסת החמה כולה בעובי הרקיע". ומלשון זו אפשר להבין ששהשקיעה הראשונה אינה כיסוי הגלגל באופק, כיון שאמר שמתחילת הד' מיל "כהה אורו", ולא דבר על העלמות גוף הגלגל מעינינו. וכן אמר "משתשקע דהכא היינו סוף שקיעה אחר שנכנסת החמה כולה בעובי הרקיע", ולא אמר כלשון ספר הישר שבשקיעה השניה היא כבר "עברה בעובי הרקיע". אך מכל מקום הוא לא אמר שכיסוי הגלגל מעינינו הוא השקיעה השניה. וכיון שלא מסתבר שלכיסוי הגלגל מעינינו אין משמעות נראה שכוונתו באומרו בתחילת הכניסה לעובי הרקיע לכיסוי הגלגל, וכהבנה הפשוטה מספר הישר. ולעצם הדין הוא לא אמר שהלכה כר"ת, ובהלכותיו הביא את תירוץ של ר"ת רק בהלכות תענית, כשבא לומר שיש לחכות עד צאה"כ, כפי שאומר ר"ת, והוא לחומרא, וגם שם לא ברור שפסק כוותיה בענין הד' מיל, ועכ"פ נראה שלא פסק כוותיה לקולא, ולכן לא הביאו בהל' שבת.

ומכל מקום, כבר כתבתי בגליון י' שבין אם נאמר כמאירי, שהשקיעה הראשונה המדוברת בפסחים היא ד' או ג' ושליש מיל לפני כיסוי הגלגל, ובין אם ננקוט כאחרונים אחרים, שמקדימים את השקיעה הראשונה לכיסוי הגלגל בשיעור זמן אחר, למעשה קשה להתאים את ההסברים האלו למציאות, כי הגמרא בפסחים מקבילה את הזמן מעמוד השחר לנץ החמה, לזמן שבין השקיעה לצאה"כ, וברור שבמציאות ההקבלה הזו צריכה להיות משעת כיסוי החמה, כפי שהנץ הוא הזמן שבו השמש מתגלית באופק, וכדברי הירושלמי שהשמש מטפטפת על ראשי ההרים.

ועתה אחזור לענין הדיון במהות פני מזרח מאדימין, ואומר שנראה שכוונת המאירי בתיאור הבהקת הרקיע במזרח לתיאור הנראה לעינינו במזרח, מיד אחרי השקיעה". והוא נראה בעיקר במקום קצה האופק במזרח בצד המנוגד לשקיעה במסלול השמש, אך לא רק שם אלא למעשה בכל האופק המזרחי וגם קצת הצפוני והדרומי רואים אחרי השקיעה אדמימות סמוך לאופק והיא הולכת ועולה עם בהירות מעליה (בדרך כלל רואים זאת גם לפני השקיעה אבל הברייתא מדברת על מה שאחרי השקיעה), שמעליה הרקיע מבהיק בצבע כחול לבן, ומתחתיה ישנו קו נוטה לשחור שהולך ומתעבה (לפעמים במשך הזמן הוא נראה ככחול, אך עכ"פ יש כאן חלק ניכר תחתון שאין בו אדמימות, ויש חלק בהיר יותר מעל האדמומית. האדמימות הולכת ועולה עם הזמן יחד עם התפוגגותה, ואחרי 17-20 דקות מקבלים השמים גוון אחיד בצבע כחול כהה. ונראה שהוא הקרוי הכסיף העליון והשוה לתחתון, היות והעליון נהיה כחול כהה ומושווה צבעו לקו התחתון, שהתחיל לעלות מרגע השקיעה והולך ומתעבה.

המאירי לא מזכיר ראייה של שלב בפני עצמו של "פני מזרח מאדימין", שהוא 1/12 מיל אחרי השקיעה, עוד לפני שמתחיל להכסיף התחתון. ונראה שבין אם המאירי גרס בסוף המעשה שהמשיב הוא רבא ובין אם גרס רבה, לדעתו מסקנת הגמרא בענין הראייה היא אליבא דרבה, ולכן בתוך הביאור לברייתא שהוא כותבו לפי רבה הוא כותב שיתבאר למטה בגמרא ש"פני

ורבינו ירוחם (נתיב יב ח"א דף סה טור ב) הביא את דברי הר"ף, ואחר כך הביא את דברי רבינו תם, וכתב בתוך דבריו "והשקיעה דאמרינן הכא בשבת היא סוף השקיעה כשמתחלת לצאת מעובי הרקיע ומהלכת מאחורי הכיפה, ואז פני מזרח מאדימים". ומבואר שגם בדבריו לא הוזכר שהאדמומית נמשכת, וגם נראה שכלל לא מדובר על אדמומית הנכרת במערב, אלא על כך שהמערב מאדים את המזרח. ואפשר להבין מזה שהבין את ר"ת כפי שפירשתי במאירי. אלא שרבינו ירוחם מסיים "ואנו יש לנו להחמיר ואסור לעשות מלאכה מתחלת שקיעת החמה כדאמר רבה לבני מחווא לדידכו דלא קים לכו בשיעור' דרבנן בעוד שיש חמה בראשי הדקלים הדליקו הנר". ובשו"ת מהר"ם אלשקר סימן צו הבין מזה שכוונתו שמאחר שהרי"ף ור"ת חולקים, ויש להחמיר כהרי"ף בניגוד לר"ת, ולכן אסור לעשות מלאכה מתחילת שקיעת החמה. וא"כ מסוף דבריו מוכח שהבנתו היא שלדברי ר"ת כיסוי הגלגל זו השקיעה הראשונה, שאין למעשה צורך להחמיר ולהדליק נירות לפניו, ורק אנחנו נחמיר בה. וחשבתי שאולי י"ל שלא כהבנת מהר"ם אלשקר, ולבאר שרבינו ירוחם שכתב שיש לנו להחמיר רק מפני שמהדין מספיק זמן כלשהוא לפני כיסוי הגלגל. ומכיוון שאיננו יודעים מהו הכלשהוא יש לנו להחמיר מזמן שהשמש ניכרת בראשי הדקלים. אבל לשון רבינו ירוחם שהחומרה היא במה שאנו נמנע מ"תחילת שקיעת החמה", מוכיחה כמהר"ם אלשקר, שכוונתו היא שלפי רבינו תם לא צריך להחמיר מתחילת שקיעת החמה, ורק למעשה יש להחמיר.

וראה עוד מה שיבוא לקמן בדעת הרמב"ן ודעמיה ודעת השו"ע.

יא. השקיעה במאמר זה היא לפי המקובל, שמחשבים לפי כיסוי גלגל השמש מהעניים כפי שהיה נראה ללא כיסוי הרים. התיאור כאן הוא לפי ראית אדם העומד בגובה מעל פני הים, הוזה בערך לגובה בו נראה קצה האופק.

מזרח מאדימין" הכוונה היא "לצד מערב". ונראה שפירש שאב"י רצה להסתכל במזרח משום שהוא סבר כרב יוסף, וסבר שרק אחר שיראה את השלב הזה שמתרחש בזמן של 1/12 מיל יתחיל בין השמשות. אך פירש לו רבא או רבה (ולפי לישנא קמא אב"י פירש לרבא) ש"פני מזרח מאדימין" אינו אלא תיאור הדבר הגורם לשינוי הגוונים, שהשמש שקעה ונמצאת בקו המערב מתחת לאופק, והאדמימות במזרח אינה דבר הבא מעצמו במזרח, אלא השמש שבמערב היא שמאדימה את מה שמולה, באופן שהעליון מבהיק יותר, והוא כפי שאור הנמצא מתחת לחלון מאיר דרך החלון בצורה מבהיקה יותר את הצד העליון של הקיר שכנגדו. וכיון שהשמש מוסיפה לירד, ההבהקה הולכת ועולה. והוא מה שאמר רבה - מה לך להסתכל במזרח למצוא את הזמן שעדיין הוא יום לפי רב יוסף, הרי פני מזרח מאדימין אינו אלא ציון העובדה שהשמש מתחת לאופק שבצד המערב, היא זאת שמאדימה את צד המזרח באופן של הארה העוברת דרך חלון.

ונמצא לפירוש זה שכל תהליך בין השמשות הוא ענין אחד שניכר בהכספת פני המזרח, והחלק הראשון ("משתשק החמה") והאחרון ("הכסיף העליון והשוה לתחתון") אינם אלא ציון ההתחלה והסוף. כוונת הברייתא לפי רבה היא שכל הזמן שבו יש את פני מזרח מאדימין הוא בין השמשות, ולא רק 1/12 מיל, אלא אף כשהתחתון גמר להכסיף. ולא רק כאשר העליון כבר התחיל להכסיף ולא גמר להכסיף, אלא עד שהעליון גמר את תהליך ההכספה והשמים נהיו באותו צד בגוון אחד ללא אדמומית במזרח חשיב בין השמשות. ולפי זה אין זמן של פני מזרח מאדימין כחלק של 1/12 מיל בפני עצמו, מה שאמר רבא (או רבה) לאב"י "מי סברת פני מזרח ממש", פירושו מי סברת שכונת הברייתא במילים "פני מזרח מאדימין" לממשות של אדמימות במזרח, שנחשב כיום בגלל חוזק אדמימות השמים גם במזרח במשך דקה וחצי. לא כן הוא, אלא כוונת הברייתא לומר שבכללות זמן זה שלאחר השקיעה פני מזרח מאדימין בגלל השפעה של המערב, שהוא הפנים המאדימין את המזרח. וכיון שהוא נגרם ממה שהשמש מתחת לאופק, לכן אין ממשות לאור הנשקף על המזרח להיחשב כיום ודאי. וזהו בעצמו מה שאמר בגמרא בדף לד בתחילה בפירוש הברייתא, שבתחילה אמרה משתשק החמה ופני מזרח מאדימין הוא בין השמשות כאמירה המבארת את טעם היות זמן זה בין השמשות ששקעה החמה ופני מזרח מאדימין בגלל אור שבא מתחת לאופק במערב. ואחר כך הוסיף לפרט שאף כשהכסיף התחתון ועד שהשוה העליון לתחתון הוא בין השמשות.

ועל פי זה מובן היטב מאי קאמר "וסימנך כוונתא". הכוונה היא שהאופן בו אור בוקע מהחלון הוא סימן לאופן בו נראית האדמומית במזרח מחמת המערב המתואר בברייתא, שכאשר האור מתחת לחלון עיקר האור יהיה מכון בצד שכנגד למעלה, ולא על הקו השווה לחלון, וכך הוא ביקום כולו, וזה שכן המציאות בחלון מהווה סימן לכך שהפירוש של רבה לברייתא הוא הפירוש הנכון, מפני שמה שמתואר בהמשך הברייתא, הוא מובן כאשר מדובר על אדמימות הבאה ממערב, ממילא נראה שהפירוש למה שהיא אמרה בתחילתה שפני מזרח מאדימין הוא כפי שמאירים מחלון על הצד שכנגדו והוא מתאדם

המאירי כתב שהמירה של "כוכב אחד יום, שנים בין השמשות" לא התקבלה להלכה, כי היא בניגוד לדברי רבה הסובר שמיד לאחר השקיעה הוא בין השמשות, וכתב שלא הביאה

הרי"ף אלא משום הסימן של ג' כוכבים שהוא לילה, שזהה לסימן גמר ההכספה, וזו לדעתו גם דעת הרמב"ם. נראה שהוא אינו מפרש את המימרה או הברייתא הזו כר' יוסי (כפי שנקט ר"ח, ומובא להלן), מפני שלדעתו ר' יוסי לא תלה את זמן בין השמשות שלו בשני כוכבים. המאירי גם לא אמר שמימרה זו היא כדעת רב יוסף (כפי שנקט רב שרירא שזה מסייע לרב יוסף), מפני שלהבנתו ברייתא זו היא שיטה אחרת. ונראה שהבנת המאירי שברייתא זו אינה תואמת להגדרת רב יוסף, היות ולפי רב יוסף בין השמשות הוא $\frac{2}{3}$ מיל ומתחיל רק $\frac{1}{6}$ מיל אחרי כיסוי הגלגל, ואם נרצה להתאימו לברייתא נצטרך לומר שכוכב אחד מאלו שאינם נראים ביום התוכני נראה אחרי $\frac{1}{12}$ מיל מהשקיעה וההפרש בין השני לשלישי הוא יותר כדי מהלך $\frac{2}{3}$ מיל, בעוד שלפי הנראה במציאות כוכב אחד שהוא הראשון הנראה (סיריוס) נראה אחרי כמה דקות, ואף אם נאמר שיש שיכולים לראותו בהרים אחרי דקה וחצי, ההפרש בינו לכוכב השלישי בימי ניסן הוא כמה שניות, (ואף בעונות אחרות אינו יותר משתי דקות, ראה תיאור זמן יציאת הכוכבים במאמר בגליון י עמ' קמו, והוא על פי הספר הזמנים בהלכה פרק מו).

וברבינו חננאל שבת דף לד ע"ב – לה ע"ב איתא: "ומתרץ רבה כרוך ותני איזהו בה"ש משתשקע החמה, וכ"ז שפני מערב מאדימין את המזרח וסימנך כוותא. פי' אם יהיה נר דולק בבית ובו חלון פתוח למערב, מתראה אור הנר כנגד פתח החלון במזרח, וגם הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון עדיין ביה"ש הוא. הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה... והלכתא כרבה... ואסיק' בתר דשלים ביה"ש דרבי יהודה מתחיל ביה"ש דר' יוסי... והלכתא כר' יוסי דאין כהנים טבולי יום אוכלין בתרומה עד שלים ביה"ש דר' יוסי. אמר רב יהודה אמר שמואל תניא נמי הכי ר' יוסי אומר כוכב א' יום ב' ביה"ש ג' לילה ולא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה אלא בינונים".

מבואר שר"ח הביא בתוך דברי רבה את הפירוש שפני מזרח היינו פני מערב שמאדימין. ואפשר שהוא מפרש שזה מה שאמר רבה בעצמו, כלומר דגורס בהמשך רבה, או שרבה פירש שזו כוונת רבה. ויש לפרשו כעין דברי המאירי, דכוונתו שהבית שעליו הוא מדבר הוא המקום בו נמצאת החמה אחרי השקיעה, כי היא כאילו הגיעה לביתה, שהוא חוץ ליקום, והחצר היא העולם שלנו. ואמר שכאשר יש נר בבית, דהיינו על קרקע הבית מתחת לקו החלון, אורו יוצא מהבית דרך החלון הפתוח במערב של החצר, והאור מגיע עד למזרח החצר. ומובן שאין להחשיב מצב כזה כאילו הנר נמצא בחוץ ומאיר לכל החצר, כי יש רק סימן של אור שבוקע מחלון המערב של החצר, ואין המזרח מאיר מחמת עצמו. ובאופן כזה לא חשיב שעצם השמש נמצאת בחוץ. ופירוש זה דומה למאירי בעיקרון שמה שאמר רבה שהביטוי פנים המאדימים את המזרח לא בא לומר שכדי לראות את האדמומית יש להסתכל על המזרח או המערב לזמן קצר, אלא לבאר שכמו שהאור הבוקע מחלון מאיר לכותל שכנגדו הארה שאין בה ממש כך ההארה מחמת המערב בשעה זו אינה הארה גמורה והוא רק עדות שיש עדיין אור כסימן ליום ולכן הוא בין השמשות.

עכ"פ בניגוד למאירי, לגבי המימרה של כוכב אחד יום הוא מפרשו כרבי יוסי, והובא מימרה זו כראיה למה שפירשו בדעת רבי יוסי שבין השמשות שלו מאוחר ללילה של רבי יהודה כי ב'

כוכבים נראים אחרי ההכספה. ואמנם המציאות הידועה לנו ממראה הכוכבים לאחר השקיעה אינה סותרת את האפשרות לפרש ברייתא זו כר' יוסי.

ולפי האמור בעניין החלון לפי ר"ח, יש לפרש כך את האמור בתשובות רב נטורנאי (תשובות פרשניות סימן תיג): "מאי וסימניך כותא. קאמרין לעינין בין השמשות, ראבה חזייה לאביי דקא דאוי למזרח לידע אם הגיע בין השמשות, אמר ליה מי סברת פני מזרח ממש, פנים המאדימין {את מזרח} וזהו מערב. וסימניך כותא: כותא שהיא פתוחה ברוח מזרח, זיוה נופל לרוח מערב, וכין ממערב למזרח, אף {כאן} כיון שמגיע בין השמשות ומגיע שקיעת החמה במערב, מאדימין פני מזרח כמות חלון בבית".

בדבריו מפורש שהמשיב בזה הוא רבה, ומשמע שבא להדגיש שכשם שהזיו המגיע ממזרח למערב נופל דוקא לרוח מערב דרך החלון, כך הזיו שבמערב מגיע דוקא למזרח ואינו נראה במערב, כלומר שלא מדובר על אור הנראה במערב שמסתלק לאחר 1/12 מיל (כדעת רב שרירא המובא לקמן), אלא מדובר רק על כך שפני מזרח מאדימין זהו מערב. והיינו שהמערב הוא שמאדים את המזרח, והוא באופן שמאיר אור דרך חלון ומשתקף מצב השמש על המזרח. ורבה מפרש מדוע פני מזרח מאדימין הוא בין השמשות, שהאור על המזרח הוא רק השתקפות מהמערב, כאור הנכנס מחלון. ואינו חשיב אור ממש, שגוף החמה נחשבת כעומדת מבחוץ למטה מהחלון, ולכן אינו יום ממש. וענין הסימן בזה יכול להתפרש יפה כפי שכתבתי בדעת ר"ח.

ובגליון פ"ח כתבתי שכיון שבמציאות קשה לראות במזרח שלב שבו פני מזרח מאדימין בלא שכבר מתחיל התחתון להכסיף (דהיינו שיש קו שהשחיר מתחת לאדמומית שהולך ועולה), נראה לי לפרש שרבה סובר שאכן במציאות אין ניכרת במזרח אדמימות לפני שכבר מתחיל להכסיף התחתון.

אמנם לכאורה קשה, שבירושלמי מובאת ברייתא (ברכות א, א): "תני כל זמן שפני מזרח מאדימים זהו יום. הכסיפו זהו בין השמשות, השחירו נעשה העליון שוה לתחתון זהו לילה".

משמע שלאחר השקיעה, יש אור אדום ניכר במזרח לפני הזמן שמוגדר "הכסיפו", והוא יום, אך יש לשים לב ששם לא אמרו שהוא רק במשך 1/12 מיל. ולפי כל הענין שם נראה לי עתה לפרש שלא מדובר שם אלא בזמן שבו שוקעת השמש מכניסתה לאופק עד שהיא נעלמת מהעין, ויש כאן פירוש נוסף לענין פני מזרח מאדימים. דהכי איתא שם בהמשך ברייתא זו: "רבי אומר הלבנה בתקופתה התחיל גלגל חמה לשקע ותחילת גלגל לבנה לעלות זהו בין השמשות. אמר רבי חנינא סוף גלגל חמה לשקע ותחילת גלגל לבנה לעלות".

וי"ל דכל זה ביאור למה שאמרו בתחילה שפני מזרח מאדימים זהו יום. והביאור הוא שבתחילה אמרו בשם רבי שכשהלבנה באמצע החודש היא מתחילה לעלות במזרח בתחילת הלילה, ומשמע שזהו סימן של תחילת לילה, והוא מקביל למה שהחמה שוקעת במערב. ואמר רבי חנינא שאין זה כך, כי אין זה תהליך מקביל אלא רק כשגלגל חמה גמר לשקוע עולה הלבנה, וזה מראה שעד שהוא אינו גומר לשקוע אכתי הוא יום, ותני שמואל שכך צ"ל בדעת

רבי³. ועולה מזה שכל זמן שהחמה לא גמרה להתכסות הוא יום, ומעתה י"ל שבא לבאר בזה מה שאמרו כל זמן שפני מזרח מאדימים הוא יום, שפני מזרח הם גוף השמש שקרוי פני מזרח מפני שהיא עולה מהמזרח כפנים העולים מהמזרח, ופירוש כ"ז שפני מזרח מאדימים הוא שכ"ז שגוף השמש בעצמו שבשקיעה מאדים עדיין נראה הוא יום, כי באותו זמן הירח אינו עולה⁴. ויש גם אפשרות לבאר את הירושלמי כפי שפירש הנמו"י את הברייתא כוכב אחד יום, שהכוונה היא שודאי יש בזמן שהוא נראה צד של יום, אך יש בזמן זה גם צד מסויים של לילה, ולכן גם הוא בין השמשות.

ויתכן גם כפי שכתבתי בתחילה, שרבה אומר שאין לחפש הגדרה למציאות הזו שנמשכת רק 1/12 מיל, כי גם אם יש כזה דבר הפירוש לברייתא שונה. ומסתבר שאם רבה הכיר את הברייתא בירושלמי, היה מפרדה באופן שלא תסתור את שיטתו או סבר שהיא ברייתא משבשטא. ומכל מקום, לדעת ר"ח והרי"ף במסקנה הלכה כרבה, ונראה שלדעת רבה הברייתא בבבלי סוברת שפני מזרח מאדימים אינו התיאור של האור האדום שבמזרח לפני שהכסיף התחתון, אלא היא אמירה כללית על כל זמן הביניים של בין השמשות שנגרם ממצב השמש במערב כפי שכתב הרשב"א. והרי"ף כתב שני טעמים למה לפסוק כרבה, או לחומרה או משום שהעיקר להלכה לפי הכללים הוא כדברי רבה. ואפשר דלא פסיקא ליה אם הפירוש הוא כר"ח או כרב שרירא, לכן כתב תחילה כרב שרירא שפסק כרבה משום חומרה, ואחר כך כר"ח שפסק כרבה לפי הכללים.

(יב). כה"ג פירש הרמב"ם בתורת האדם ברייתא זו. אלא שהוא הבין שסוף השקיעה האמורה כאן היא השקיעה של ר"ת, בעוד שאני מבארה על סוף שקיעת הגלגל. ומה שלפעמים רואים את הירח במערב בזמן שהחמה במזרח אינו סותר לזה, דהא קאמר בסיפא רק שאין הלבנה שוקעת בשעה שהחמה זורחת, אבל שיראו שניהם ביחד ודאי שאפשרי, שלא גרעה הלבנה מכוכבים גדולים הנראים ביום. וראה דברי הרב דניאל אדר בגליון כד עמ' קכט שלא הבין כך.

(יג). ובהמשך אמר "רבי שמואל בר חייא בר יהודה בשם רבי חנינא התחיל לגלגל חמה לשקע אדם עומד בראש הר הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל. דהא דתימר בההוא דאזיל ליה בקפונדרא". וי"ל שגם זה ביאור לשיעור הזמן שעדיין הוא יום, אלא שכאן מדובר על סימן הנראה בהר הכרמל, שאולי הוא נמשך יותר זמן מהזמן שבו לגלגל השמש נעלם מעינינו. ויובן לפי העיקרון שבכרמל השקיעה היא כמה דקות אחרי העלמות השמש, מפני שצריך לשער לפי הרי ירושלים כפי שכתבתי בעבר ויבואר שוב לקמן. והרמב"ן בתורת האדם לשטתו כרבינו תם פירש שהוא זמן ארוך כשעה משירד אדם מראש הר הכרמל עד שיגמור לטבול, ולשיטתו לא מדובר על שיעור בין השמשות אלא על תחילת השקיעה. אך אין כל קושי להבינו על זמן של 7-8 דקות עד סוף זמן השקיעה של גוף השמש, ובפרט אם נאמר שלא מדובר על אדם שעומד על ראש ההר, אלא למרגלותיו כפי שהבינו התוספות. ויש כאן חסרון של מילה בירושלמי שצ"ל אדם עומד ורואה חמה בראש הר הכרמל ובדומה לנוסח שבבבלי.

ובחדושי הרשב"א שבת דף לז עמוד ב כתב: "נראה לי שבתוך שיעור זה {של הירידה מראש הר הכרמל} נכלל כל בין השמשות דר' נחמיה, ולפי שאין הכל בקיאין בתחלת השקיעה האחרונה כדי שיעמוד ממנה על סוף השקיעה ושיהא מותר לו לאכול בתרומתו, קא יהיב השתא שיעורא דכולי עלמא בקיאין בו, דמכי הוי שמשא בראש הכרמל ירד משם ויטבול בים ויעלה וכשעלה שם ידע שכבר נשלם זמן בין השמשות ומותר לו לאכול בתרומתו, ויעלה דקאמר אין פירושו ויעלה מטבילתו אלא יעלה דומיא דירד כלומר ירד מראש הר הכרמל ויטבול ויחזור ויעלה אל ראש ההר ויאכל שם", וכוונתו בפשטות שכל זה יקח לו שעה ועשר דקות, כי זהו שיעור זמן שלוקח לאדם לרדת ולעלות לכרמל ולא מדובר כשטובל ברע האחרון שמותר. ואח"כ מקשה הרשב"א שמהירושלמי בברכות משמע דלא כרבינו תם. וראה מה שהאריך בזה הרב אדר (ירחון האוצר כד עמ' קל) ולענ"ד הוציא את דבריו מפשטן.

אמנם מדברי רב שרירא בתשובה המובאת בגנזי קדם חלק ה סימן ו" נראה, שלדעתו המעשה של אביי דאוי למזרח מתפרש באופן אחר, וז"ל: "תלת מילי קאמר ר' יהודה, {הראשון} משתשקע החמה כל זמן שפני מערב מאדימין. {השני} הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון, ופירושו שנשתנה האור בארץ ובקרוב לה והכסיף, ועדאין האור בשמים לא השתנה ולא הכסיף, ואף על פי שאין המערב אדמדם, ושלישי, הכסיף העליון והשוה לתחתון שאף כלפי הרקיע נשתנה האור והכסיף לחשוך".

הוא מדבר על סילוק האדמומית "שאין המערב אדמדם" שלאחריה נראה את הכסיף התחתון וכו', ומשמע שהשלב הראשון הוא דבר הנראה במערב. ועוד מבואר בהמשך שהוא פירש את הברייתא של כוכב אחד יום כמסייעת לרב יוסף. ומכל מקום גם הוא פסק לחומרה כרבה, ולא כתב שהמעשה של אביי מכריע כרב יוסף. ואפשר שהוא הבין שהענין הוא רק ויכוח כיצד נראה הזמן המוגדר כפני מזרח מאדימין, ולדידן למעשה די לדעת שהוא 1/12 מיל אחרי השקיעה.

לפי דבריו, כדי להבין מהו פני מזרח מאדימין צריכים לחפש מהו המראה שנראה במערב במשך 1/12 מיל. וכמו כן נראה שפירוש ענין הכוונת לשיטתו שונה.

אפשר שלפי דבריו הכוונה היא שאדמימות זו נראית במערב כחלון ממנו בוקע האור, ולפי זה לשיטתו כדי להבין על מה מדובר יש לחפש מראה ששיך לומר עליו אדמדם בצורה שמזכירה חלון. ואולי המראה של ההילה שאחרי השקיעה שנראית כמו השמש האדומה היא המראה הזה.

רש"י בדף לה ע"א ד"ה פנים המאדימים פירש: "פנים המאדימים את המזרח - לערב חמה שוקעת במערב, וזהרורי החמה מאדימין את המזרח כחלון, דכשהחמה נכנסת בה מאדמת כותל שכנגדה".

ונראה שאי אפשר לפרש את דבריו כרב שרירא, שהרי לפי רב שרירא האדמימות המדוברת בברייתא היא במערב, ולפי רש"י מדובר באור המאיר בהיותו בתוך חלון ומאדים את הכותל שכנגד, ומשמע שכשהחמה עצמה בחלון זהרורים ממנה מאירים על המזרח, ואין בכלל אדמומית במערב כפי שנראה מדברי רב נטורנאי¹. לכן נראה שיש מקום לפרשו כפי שכתבתי על פי

יד). בתשובה זו כתוב לפנינו כמה פעמים ראבא במקום שצ"ל ראבה, וראה עוד כמה תיקונים במאמר על שיטת הגאונים של הרב שמואל סיגל אחזת השדה עמ' יח.

בגנזי קדם התשובה מיוחסת לרב שרירא ולרב האי. בתוך התשובה מובא גם שצאת הכוכבים הוא בזמן "ביאת אורו", האמור בברכות ב ע"ב. והוא כגרסה שכתב הרשב"א בשם רב האי בברכות ב ע"ב שביאת שמשו היא הזמן שמטהר, וביאר אורו היא הזמן לאכילת תרומה. הרשב"א כתב שם שלפי דברי רב האי הזמן של ביאת שמשו בשבת הוא רק לענין תוספת, ומה שאמר ובגמרא שקדש היום הכוונה שיכול לקדשו. ומה רצו להסיק שרב האי סובר כשיטת ר"ת, והסייעו גם ממה שבתשובה זו כתב שפנו מזרח מאדימים הוא מה שרואים במערב כדי להסב את כל תשובת הגאונים כאילו הם סוברים כרבינו תם. ולענ"ד רב האי לא אמר שמביאת שמשו אין חיוב לקדש שבת, ורק הרשב"א כתב כך משום שיטת ר"ת, ו"ביאת אורו" היינו ביאת האור החזק של השמש שמאפשרת את ראית הכוכבים, כפי שפירש רבינו ניסים (והבאתו בגליון י עמ' קסד), ומה שמדבר בתשובה זו על אדמימות במערב הוא רק במשך דקה וחצי ולא במשך 3 ורבע מיל כשיטת ר"ת.

טו). אמנם בדף לד ע"ב כתב רש"י "פני מזרח מאדימים - עדיין לא הכסיף אפילו תחתון". והרב פרץ בגליון פ"ו עמ' ר"ע

המאיר, שכוונתו שהאדמומית נראית על המזרח כפי שהיא נראית מתוך חלון המאיר במערב, והשמש הולכת ושוקעת בו, ולכן העליון מאיר יותר מהתחתון.



ב.

תיאור המציאות במזרח ובמערב

בתיאור מציאות ההכספה במזרח, יש הבדל בין מה שאני רואה ומתאר לדברי הרב שמואל פרץ, אך ההבדל הוא רק במשך הזמן. הרב שמואל פרץ (ירחון האוצר פו עמ' 180) כתב שבדרך כלל האדמומית במזרח מסתלקת באופק המזרח אחרי 10 דקות, ואחר כך השמים נראים בגוון כחול בהיר ולפעמים כהה, וצבע זה הולך ומתכהה. וכתב שרק בתוך זמן סילוק האדמומית במזרח, שהוא עשר דקות לאחר השקיעה, ראה שיש הבדל בין תחתון לעליון, ובכל שלב ההשחרה שלאחריו כבר אין הבדל בין תחתון לעליון. וציידד שלפי הברייתא בירושלמי תחילת בין השמשות הוא אחרי העשר דקות ואין הבדל בין עליון לתחתון, והנוסח לפנינו בירושלמי שמוזכר בו עליון ותחתון הוא טעות¹¹.

לעומת זאת, לפי מה שאני רואה¹² יש אדמומית עד קרוב ל 20 דקות לאחר השקיעה. ובמאמר שבירחון צ"ח עמ' תקיב ציינתי שבחודש אדר ראיתי שינויי גוונים במזרח, שהעליון בהיר ויש בו אדמומית עד 22 דקות אחרי השקיעה. ועתה בי' אב לפי מה שראיתי חודש וחצי

דקדק מתוך דברי רש"י אלו ששלב פני מזרח מאדימים מסתיים לפני שלב הכסיף התחתון, ולא כדברי. אך שם רש"י מפרש לפי שהוא אמינא של הגמרא לפני שתיצא כרוך ותני, בעוד שמשל החלון נאמר לפי המסקנה אליבא דרבה.

טז). כך כתב הרב פרץ בגליון פ"ו עמ' 180.

יז). התיאור הוא בעיקר על פי מה שראיתי ממקום מגורי בישוב הר ברכה, שגובהו מעט יותר מירושלים (880-830 מטר), וכן ראיתי מהחטמ"ר, שהוא בגובה העיר שכם שלרגלי ההר (550 מטר). המראה זהה למרות הבדלי הגובה של מאות מטרים. וראיתי שגם אין משמעות לעובדה שהר ברכה מסתיר את הראות במערב וממנו רואים במזרח את הרי עבר הירדן, בעוד מהחטמ"ר רואים רק את הרי השומרון. בדקתי את הדבר גם במקום מישורי בפתח תקוה, וגם שם נראתה אדמומית כלשהיא ומעליה גוון יותר בהיר מכיפת השמים ומהחלק הקרוב לארץ עד 20 דקות לאחר השקיעה. אלא שיש ימים בהם אחרי עשר דקות האדמומית פחות ניכרת.

הרב רבינוביץ (מובא במאמרו של הרב פרץ גליון פ"ו עמ' 180) כתב שכאשר אדם עומד בתוך שטח שעקרורו, כלומר שבמערב ובמזרח של העומד יש הרים, השמש תיעלם מעיני הרואה לפני שקיעתה שמאחרי ההרים במערב מוקדם, ולכן העומד בתווך לא יראה אדמומית במזרח לפני העלמות השמש מעיניו במערב מאחרי ההר, והתופעה של האדמומית במזרח בשבילו תתחיל רק לאחר מכן. ורצה לתלות את מחלוקת רבה ורב יוסף בשאלה אם מתחשבים בכיסוי השמש מעיני הרואה מאחרי ההר שבמערב. דהיינו שלדעת רבה מתחילה השקיעה מרגע העלמות השמש, ולכן אמר שמהשקיעה מתחיל בין השמשות. ועוד, שאם הוא נמצא בבקעה עמוקה או בנחל הוא לא יראה את פני מזרח מאדימין גם זמן רב אחרי שקיעת השמש מעיניו. אך לענ"ד אין לקשר את הענין הזה למחלוקת רבה ורב יוסף, כיון שאין כל סיבה לקבוע שמשך זמן שהשמש לא נראית הוא דוקא דקה וחצי שלאחר השקיעה, והרי הדבר משתנה לפי גובה ההר. עוד יש להעיר שלפי מה שתיאר, אין נפק"מ בזה לגבי ההרים שבמזרח, שהכל תלוי בכיסוייה שבמערב, ולא היה לו להזכיר שיש גם הרים במזרח. ועכ"פ למעשה נראה שלא מתחשבים כלל בכיסוי של הרים במערב, ובדאי לא בכיסוי של הרים קרובים. אם תבוא להתחשב בכיסוי של כל הר יצא הרבה פעמים מקומות סמוכים עם הבדלים גדולים בזמן השקיעה, וזה לא מסתבר.

לפני יום השוויון (1.10), נראה שבקיץ אפשר לומר שהזמן מתארך אף בעוד כמה דקות. אך כבר הבאתי שם שהרב טיקוצ'נסקי (בספרו בין השמשות עמ' יד) כתב שבירושלים בכל עונות השנה עיקר האדמימות מסתלקת אחרי 14 דקות, אך עדיין יש אדמימות מועטת, ומושווה העליון לתחתון 17 דקות אחרי השקיעה. ואכן בחמש דקות האחרונות של מה שאני ראיתי, חילופי הגוונים פחות ברורים, ואולי מתחשבים גם מה שיש סביב המזרח, ולכן אני יכול לקבל את הגדרת הרב טיקוצ'נסקי למראה כתואמת למה שראיתי ולומר שבחילופי גוונים בחמש דקות האחרונות כבר לא מתחשבים. אך עכ"פ לפי מה שאני ראיתי יש הבדל בין העונות, ובקיץ הוא יותר ארוך, והוא כפי המצופה, שגם הכוכבים בקיץ נראים יותר מאוחר."

לפי זה, זמן ההכספה הוא אימות לשיטות ששיעור מיל הוא 22.5 דקות, שלפי זה 3/4 מיל היינו 17 דקות ביום בינוני. ונוכל לומר שהכוכבים נראים מיד אחר זמן זה או עוד אחרי שתי דקות, כיון שבמציאות אנשים רבים יכולים לראות ביני ניסן שלשה כוכבים בזמן זה, ובפרט אם עומדים על הר כגובה הרי ירושלים כמובא בספר זמנים כהלכה פרק מו. אבל אם ננקוט שמיל הוא 18 דקות, היה צריך להיות גוון אחיד כבר 13.5 דקות לאחר השקיעה. ובמיל של 24 דקות איני מתחשב, כיון שהוא נגד פשטות הסוגיה בפסחים.

יש עוד הבדל בין מה שאני רואה לדברי הרב פרץ. הרב שמואל פרץ כתב שפני השמים בצד העליון שסביב כיפת השמים נהיה כהה לאחר החלק התחתון של השמים. אך דברים אלו הוא אינו כותב מתוך ראייה, אלא מתוך הבנה למה שכתבו רב שרירא ורש"י. ולענ"ד אין לזה אחיזה במציאות, כי תמיד החלק העליון הסמוך לכיפה כהה יותר ביחס לחלק התחתון, ולכן אין לפרש כך את דברי רב שרירא ואת דברי רש"י.

יח. הרב מירון יוחאי: באשר לתצפיות שהביאו הרב פרץ והרב אלבה בענין סילוק האדמומית מאופק המזרח. הרב פרץ כתב שהוא כשיעור 10 דקות, והרב אלבה כתב שהוא כשיעור 20 דקות, ומתארך בקיץ. הרב אלבה התייחס גם לתצפית שכותב הרב יהוסף שוארץ בספר תבואות שמש (לר' יוסף שוארץ. דף מ"א ע"ב), ו"ל: "מרגע שקיעת החמה עד הכסף העליון הוא בערך 14 דקים", עכ"ל. ובהערה א' כתב, ו"ל: "אע"פ שאחר זמן 14 דקים אחר השקיעה נראה עוד מעט אור אדמימות חלוש בגבהי הרקיע המזרחי (והוא ג' רביעית המיל הנזכר בש"ס שלנו), אכן אין זה נחשב לכלום וכבר הגיע הזמן שנוכל לומר ששדה העליון לתחתון", עכ"ל.

גם שמחה בורר מאשר נתונים אלו בתצפיותיו, וכותב (שמחה גרשון בורר, "היבטים אסטרונומיים, תלמודיים, והלכתיים-היסטוריים, בענייני בין השמשות", חיבור לקבלת תואר דוקטור באוניברסיטת בר אילן, אדר תשפ"א. עמ' 113, וכן בעמ' 72 הערה 59) כי 14 דקות לאחר השקיעה המישורית השמש נמצאת כ-3.7° תחת האופק, ואז אכן עדיין ניכרת אדמומית חלושה. והאדמומית מסתלקת לגמרי ממזרח הרקיע עד גובהה של כיפה כאשר השמש נמצאת כ-4.3° תחת האופק. כלומר כ-18 דקות בתקופת השוויון.

במאמר המוסגר, נראה שמה שדחק לר' יהוסף שוארץ להתעלם מהאדמומית החלושה, הוא שיעור 0.75 מיל לחשבון 18 דקות למיל. אך אם ננקוט לשיעור מיל 22.5 או 24 דקות, המציאות תתיישב באופן פשוט וברור.

הרב אלבה: שמחה בורר כותב כדברי, שאורך זמן האדמומית משתנה בעונות השנה, ולא כדברי הרב טיקוצ'נסקי. אך הגדרת השמש לפי מעלות היא לפי עמידה במקום מישורי כגובה הים, והעומד בגובה הרי ירושלים רואה את השמש שוקעת בים יראה אותה מאוחר יותר ב-4.5 דקות. לכן נראה שההגדרה שלו לאדמומית שונה ממה שאני והרב טיקוצ'נסקי מגדירים. לדידי ההכספה היא למעשה השוואת הגוונים, וכל זמן שהם לא קרובים למראה דומה, אני רואה שלא מסתלקת האדמומית.

לעומת זאת, הרב דניאל אדר (ירחון האוצר גליון כד עמ' קנו- קנט) סבר שכל ההכספה האמורה היא במערב. ובתחילה כתב שהכספה מסתיימת 30 - 35 דקות, ואחר כך כתב שההכספה מסתיימת תוך 40 דקות. הוא מתאר את הכספת התחתון בכך שכשהשמש שוקעת בים רואים אותה נעלמת לפני שהיא נכנסת לקו המים, ולקו שבין המים לשמש הוא קורא הכסיף התחתון. והכספת העליון היא שבתחילה רוב העליון אדום, ומעליו יש קו צהבהב, ומעליו קו עבה של תכלת, ואחרי שהאדום נעלם לחלוטין עדיין הקו הצהבהב קיים, והם אינם נעלמים לחלוטין עד עבור 40 דקות מהשקיעה. ולשיטתו, כיון שהכספה זו אורכת זמן רב יותר מ-3/4 מיל צריך לומר שהכוונה היא להכספת רוב העליון ולא כולו.

ונראה שהוא מתייחס לאדמומית המסתלקת בכללות פני המערב, ולא מתייחס לאדמומית שנשארת במקום שהשמש עצמה שקעה, ולפי דבריו פני מזרח מאדימים, שהוא המערב, הוא הגדרה כללית למשך הזמן הזה. אך יש להעיר שגם זה אינו מדויק כיון שגם אחרי 40 דקות רואים אדמומית בחלק לא קטן סביב מקום השקיעה אלא שעם הזמן האור הזה הולך ומצטמצם אל המקום בו שקעה השמש, עד שכשעה אחרי השקיעה לא רואים אדמומית. לענ"ד לא מסתבר כלל שהכוונה להכספה שאינה הכספה גמורה. וגם לא נראה לי ששייך להגדיר את הנראה במערב אחרי 20 דקות כהכספת רוב העליון. וגם הגדרת הכספת התחתון בעצם זה שהשמש לא נראית שוקעת בקו הים לא מסתברת, שמהגמרא משמע שהתחתון נשאר נראה לעין מוכסף עד שבסוף משתווה לו העליון, ולא מדובר על השווה בתיאוריה למראה שכבר אינו ניכר. והעיקר נראה לי בזה כדברי הרב שמואל פרץ, שאין כל אפשרות לתאר הכספת עליון לאחר התחתון במערב.



ג.

הערות על דברי הרב שמואל פרץ בענין פני מזרח מאדימין

להלן סיכום מה שהבנתי מדברי הרב שמואל פרץ (ירחון האוצר פו עמ' רסט ואילך):

א. לפי רב שריא השלבים של הכסיף שנאמרו אחר סילוק האדמומית שבמערב אינם עוסקים בסילוק אדמומית מהמזרח, אלא בהשתנות הגוונים בכללות הכיפה. דהיינו שהתחתון הוא השחרת החלק הקרוב לארץ, והעליון הוא כיפת הרקיע, וכיפת הרקיע משחירה רק אחרי החלק התחתון. על כן ברור שלדבריו אי אפשר לפרש איזהו בין השמשות פני מזרח מאדימין על כללות הזמן של ההכספה שבה האדום נהפך לחיוור.

ב. בברייתא המובאת בבבלי נאמר "ואיזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - זהו לילה". וכתב הרב פרץ שהבבלי התקשה בהבנת הברייתא משום שהבין שממשפט הפתיחה משמע שפני מזרח מאדימים מתחיל לפני השקיעה, ואם כן משמע שלאחר שנגמר פני מזרח מאדימין הוא לילה, עוד לפני תהליך ההכספה, ואילו מהמשך הברייתא משמע ששלבי בין

השמשות מתבטאים רק בזמן ההכספה מאדום לחיזור^ט. אך לפי הבנת הירושלמי, שאינו מדבר כלל על אדמימות לפני השקיעה, יש לפרש בברייתא שבבבלי כאומרת בתחילה כותרת, איזהו בין השמשות שעליו אנו מדברים, כשפני מזרח מאדימין מאדום לחיזור, ולא מה שנראה לפני השקיעה, ואחר כך היא מפרטת שלאחר שהכסיף התחתון, כשמתחיל העליון להכסיף מתחיל בין השמשות, וכשמסתיימת הכספת העליון הוא לילה^י. וכתב הרב פרץ שבמקומות גבוהים (קבר שמואל הנביא) השמש נראית עד הזמן שבו העליון מתחיל להכסיף, ואפשר שלכן זמן זה הוא תחילת בין השמשות אליבא דברייתא זו^{כא}.

ג. בבבלי יש שתי הבנות אחרות לברייתא זו, שלדעת הרב פרץ שתיהן דחוקות. לפי רב יוסף הפירוש הוא שתחילת בין השמשות הוא לאחר השלב של פני מזרח מאדימין שנמשך 1/12 מיל לאחר כיסוי הגלגל, ומתחיל בהכספת התחתון, ועד אז הוא יום. ואילו לפי רבה תחילת בין השמשות הוא כשמתחילים השמים להיות אדומים עוד לפני השקיעה. ומה שרצו אב"י ורבה לראות הוא את התחלת האדמומית, שלדעת רבה היא תחילת בין השמשות מפני שנהגו כרבה.

ד. בגליון צג (עמ' תכב) כתב שקביעתו שלפי רבא ואב"י בין השמשות מתחיל עוד לפני השקיעה מבוססת על כך שהאמוראים התבוננו בפני מזרח מאדימין ולא בשקיעה, ומזה משמע שבשלב הזה מתחיל בין השמשות עוד לפני שתשקע החמה. אך כתב שבאמת יש להשיב על דיוק זה בכמה אופנים, ואחד מהם הוא שרבה חישב את השקיעה כשהשמש נמצאת שתי מעלות מתחת לאופק, ולכן לדידה פני מזרח מאדימין הם לפני השקיעה. ועוד אפשר לומר שתחילה השקיעה ההלכתית היא בתחילת כיסוי הגלגל. ועוד אפשרות, שי"ל שהסתכלו על האדמימות בשעה שההר כיסה את השמש, ולא יכלו להתבונן בשמש עצמה.

ט. הרב פרץ כתב (גליון פו עמ' רעו) שהבבלי פירש שפני מזרח מאדימים שבברייתא הוא עוד לפני השקיעה, כי הבבלי מבין את המציאות לפי הנראה ממקומות מישוריים, שבהם לפני השקיעה יש אדמימות, וכתב שבמקומות אלו "אחר השקיעה האדמימות תיכף נעלמת ואינה נראית בצד מזרח". ואילו הירושלמי יפרש את הברייתא לפי הנראה ממקומות הרריים, שבהם "פני מזרח מאדימים ברובם אחרי השקיעה, וההכספה היא מהאדמומית עצמה", ולכן לא יקשה לו מה שהברייתא חזרה על עצמה בענין "איזהו בין השמשות", "זהו בין השמשות", שהוא כדי להבהיר ולהדגיש שמדובר על ההכספה מאדמומית שלאחר כיסוי הגלגל.

ולענ"ד מסתבר שאין להנחה זו יסוד במציאות כי מדובר בתופעת טבע הנובעת מעצם הריהוא הסיק את תיאור המציאות להבדל בין מקומות מישוריים למקומות הרריים כהבדל שיש בזה בין בבל לירושלים, מתוך דברי הרב רבינוביץ. אך לפי מה שהבאתי לעיל, כוונת הרב רבינוביץ היא רק שכשיש הר במערב, האדם שנמצא בשקערונית לא יראה את האדמומית כבר בשעה שהשמש מוסתרת מעיניו על ידי כיסוי המערב, אלא רק לאחריה, ואם ההר שבמערב גבוה וקרוב אליו לא יראנה כלל. ומכל מקום במציאות הרגילה בארץ ישראל גם במקומות הרריים רואים אדמומית עוד לפני השקיעה ההלכתית, שהיא כניסת השמש לאופק בניכוי גובה ההרים, וכמו שאנו רואים מהרי ירושלים ומהרי השומרון.

כ. וכתב הרב פרץ בעמ' רסה שכל זה לפי הבבלי, אבל לפי הברייתא המובאת בירושלמי תחילת בין השמשות הוא לאחר שהכסיף העליון, והלילה הוא רק כשהשחירו השמים במזרח, ובהערה ז' שם הוא מייחס את דברי הירושלמי האלו לר' יוסי. ולענ"ד אינו מובן, כי בירושלמי מובאים הדברים כחלק מדברי רבי יהודה. ובפשטות נראה שהדברים מקבילים לברייתא שבבבלי לפי פירוש רב יוסף, אלא שבירושלמי כינה את השוואת העליון לתחתון "השחירו", ותו לא מיד.

כא. כך כתב הרב פרץ ברחוק פ"ו עמ' רסו.

אך לעניות דעתי יש להשיב על דבריו:

א. כפי שכבר כתבתי במאמר בירחון פ"ח, ההסבר שכתב בענין ההכספה לפי רב שרירא אינו מתאים למציאות, שכן שיא כיפת הרקיע יותר כהה מהחלק התחתון הקרוב לקרקע בכל שלב שלאחר השקיעה. אלא נראה שבתיאור של ההכספה יש לפרש את דברי רב שרירא כפי שפירשתי במאירי. ומה שלא כתב שכל זה מה שרואים במזרח, יתכן שהוא משום שזה מובן מאליו, ויתכן שהוא משום שאינו רק במזרח, כי במידה זעירה רואים זאת גם בשאר הצדדים, אלא שמכל מקום כנגד המקום שבו שוקעת השמש חילוף הגונים יותר ניכר. ובאמת גם במאירי לא מפורש שהוא במזרח, אך כך מוכח מתוך דבריו.

ב. מסתבר שלפי כל התנאים והאמורים בין השמשות מתחיל רק לאחר התכסות הגלגל, משום שכך נראה מלשון התורה "ובא השמש", שההבנה הפשוטה של ביאה היא שהשמש באה למקום ממנו היא לא נראית, ולא זמן שבו אורה רק חלש יותר. וכך נראה מלשון הברייתא שפני מזרח מאדימין מתואר בה לאחר המילה משתשקע, ומשמע שהשקיעה היא ביאת הגלגל, ואחריו אנו מתייחסים לפני מזרח שמאדימים. וכיון שאין הו"א אחרת, לא נראה שהמילים "איזהו בין השמשות" באות להבהיר שמדובר על האדמימות שלאחר השקיעה ולא לפנייה.

ג. נראה שלשיטתו צ"ל שמה שאמרו שההבדל בין רבה לרב יוסף הוא אם בין השמשות הוא $\frac{3}{4}$ מיל או $\frac{2}{3}$ מיל הוא רק ביחס לזמן שיש לפי רבה מכיון הגלגל ולא מתחילת השקיעה ההלכתית, שלפי רבה הוא מהראות פני מזרח אדומים. ודבר זה לכשעצמו תמוה, כי בפשטות משמע שההבדל ביניהם הוא רק בהגדרת מה שנראה במשך $\frac{1}{12}$ מיל האם הוא יום או בין השמשות. ואעפ"י שהוא זמן קצר, חז"ל מדקדקים גם בשיעורים כאלו גם אם חזותית קשה לראותם, כפי שרואים במימרה שני כוכבים בין השמשות ושלשה לילה²². עכ"פ, מה שאמרו בברייתא פעמיים "איזהו בין השמשות", לפי הרשב"א מיושב היטב אליבא דרבה, בדרך דומה למה שהוא פירש אליבא דהירושלמי. דהיינו שבמילים "איזהו בין השמשות" שבתחילה הכוונה היא לבאר את הטעם לכללות הזמן שהוא בין השמשות, וקאמר שכללות זמן בין השמשות הוא כשהאור מאדים רק מחמת שקיעת החמה במערב, ולכן זה מוגדר בין השמשות. ואחר כך פירט את שני השלבים של הכסיף תחתון ועליון לומר לך שגם הם נכללים בפני מזרח מאדימין, אע"פ שבשלבם אלו האדמומית כבר אינה סמוכה כל כך לאופק המזרח ופחות ניכרת. ולכן סיים שגם זה הוא בין השמשות.

ד. גם מה שכתב בגליון צ"ג לענ"ד תמוה. דלא מסתבר שחישבו שקיעה שתי מעלות מתחת לאופק בלי שיאמרו לנו על זה דבר, ולא נראה כלל מדברי רבה שפני מזרח מאדימין הוא לפני השקיעה. וכל ההנחה שהתחלת בין השמשות לדעת רבה היא לפי פני מזרח מאדימים כיון שעל זה הסתכלו אב"י ורבה אינה נכונה, לפי מה שביארתי לעיל שלמעשה כוונת המשיב במעשה זה היתה לשלול את דעת רב יוסף, כי פנים המאדימים את המזרח אינו דבר שצריך להסתכל עליו. ולכן לא הובא בר"ח ובריי"ף וברמב"ם שיש צורך להסתכל על זה.

(כב). הרב יוחאי (עמ' תכ) כתב שכשחז"ל מדברים זמן מועט כזה, חייב להיות תופעה שניכרת לנו בצורה ברורה, אך כאמור למעלה לענ"ד הברייתא של שני כוכבים מוכיחה שאין הכרח כזה.

ד.

הערות על דבר הרב מירון יוחאי בענין פני מזרח מאדימין

הרב מירון יוחאי (בירחון האוצר צ"ג עמ' תיב) כתב שהוא מסכים לדברי הרב שמואל פרץ בנקודה הראשונה שההכספה לפי רב שרירא היא ניגוד להארת השמים ולא ניגוד לאדמומית, אך הוא כתב שלפי הבנה זו ההכספה היא במזרח השמים. והוסיף שכך עולה ממה שרירא כתב שבהכספה מדובר אחרי שאין המערב אדמדם.

אך לענ"ד מה שהוא אומר אינו תואם לדברי הרב פרץ. ומכל מקום, על מה שטוען הרב יוחאי שמרב שרירא משמע שבמזרח לא מדובר על הכספה שהיא ניגוד לאדמומית, יש להשיב שרב שרירא כתב שההכספה היא אחרי סילוק האדמומיות במערב, אך לא כתב שהיא אחרי סילוק האדמומית במזרח. ומה שהוא לא הזכיר אדמומית במזרח, יש לבאר שהוא משום שלפירושו עיקר האדמומית המדוברת בברייתא היא מה שרואים במערב. אמנם לגבי הנראה במזרח לא מדובר כאן רק באדמומית, אלא גם במה שמעל האדמומית יש גוון בהיר. והכוונה בעליון ותחתון היא לשינוי אותם הגוונים הנראים בעיקר במזרח, מבלי להכנס לענין שיש בהם אדמומית, וראה הערה י"ז.

אמנם לגבי מה שאמר רב שרירא שהוא אחרי הסתלקות האדמומית במערב, צ"ל שלשיטתו יש איזה אדמומית שניכרת במערב במשך דקה וחצי במערב אחרי השקיעה ואחר כך היא מסתלקת. וכתב הרב וינגרטן (מאמרים ומכתבים בין השמשות עמ' לג) לפרש שאדמומית זו היינו אדום חזק (וכבר ציינתי בגליון פ"ח שכעין זה כתב מהר"ם מלובלין). והרב מירון יוחאי (גליון צג עמ' תכ) כתב שאולי הכוונה להילה מבהיקה של השמש שעדיין נראית אחרי שקיעת הגלגל למשך 2-3 דקות. ועדיין נראה לי הדבר דחוק, כי לפי דבריו זה יותר זמן מ-1/12 מיל"ד. אך עכ"פ גם אם

כג). הרב מירון יוחאי: לשונו של רב שרירא מספיק ברורה כדי להסביר את עצמה: "הכסוף התחתון ולא הכסוף העליון, ופירושו שנשתנה האור בקצה הארץ ובקרוב לה והכסוף, ועדיין האור בשמים לא נשתנה ולא הכסוף, ואע"פ שאין המערב אדמדם. ושלישי: הכסוף העליון והשווה לתחתון, שאף כלפי הרקיע נשתנה האור והכסוף לחשוך", עכ"ל.

הרב אלבה: רב שרירא מחלק את הזמן של בין השמשות לג' חלקים. החלק הראשון הוא שפני מזרח מאדימין, ובחלק השני הוא מדבר על הכספה "בקצה הארץ ובקרוב לה", מובן מלשונו שבוה מדובר על מה שנראה לעינו בזוית של 5-10 מעלות, ומה שאמר בזה "ועדיין האור בשמים לא נשתנה" היינו מה שמעל אותו חלק שקרוב לארץ והוא הנראה בזוית של 30-40 מעלות, ובחלק השלישי באומרו "שאף כלפי הרקיע נשתנה" קאי על אותו חלק שמעל החלק שקרוב לארץ. לכן דבריו תואמים למציאות.

כד). הרב מירון יוחאי: 1/12 מיל הוא שתי דקות (לשיעור מיל של 24 דקות), או כשמונה שניות פחות מזה (לשיעור מיל של 22.5 דקות). לא מדובר על מדע מדויק, ואע"פ שהוא פעמים באיזור ה-3 דקות, העיקרון מובן שהוא לא פחות משיעור של שתי דקות, ולא נוכל לומר 1/10 מיל, שהוא כשתי דקות וחצי, משום שפעמים שזה פחות.

הרב אלבה: במיל של 24 דקות לא נראה להתחשב כיון שלמסקנת הגמרא בפסחים אין זה אורך המיל. איני יודע מה הזמן בו נראית הילה הזו, אם יותר מ-2 דקות בצמצום, היה צ"ל בגמרא שההפך הוא 1/10 מיל שהוא 2 דקות ורבע אם מיל הוא 22.5 דקות. אם מיל הוא 18 דקות, לא היה צ"ל 1/12 מיל אלא 1/9 מיל שהוא 2 דקות.

נלך לפי דברי דברי רב שרירא שמדובר על אדמימות הניכרת במערב, אין זה סותר לכך ששלבי ההכספה גם לדידיה הם שינויי הגוונים שרואים במזרח.

ועוד ציין הרב מירון יוחאי שכמה ראשונים נקטו כרב יוסף, ולכן נראה לו שכך עיקר לדינא, ורק לחומרה נקטו לחוש לדברי רבה בהלכות שבת. אך יש להשיב על דבריו, שעכ"פ הרי"ף והרא"ש פסקו כרבה. וכך נראה דעת רב נטורנאי¹ ור"ח, שפוסקים כרבה, ולא כרב יוסף. ונראה שכולם לא הזכירו אדמומית והסתכלות במערב, כי הם מפרשים שכל הענין של ההסתכלות היה לשיטת רב יוסף.

והרשב"א הוכיח מסוף הסוגיה שהלכה כרבה². וז"ל בחדושי הרשב"א דף לה ע"א:

"דאם איתא {שרבי יוחנן שאמר להחמיר בהלכות שבת התכוון להחמיר מהשקיעה עצמה כרבה, אך הוא מודה שמעיקר הדין הלכה כרב יוסף ולרבי יהודה מתחיל בין השמשות רק דקה וחצי אחרי כן, כפי שפירש רבינו יונה} לימא הלכה כר' נחמיה לענין שבת לדידיה התחלת בין השמשות משתשקע החמה ואף על פי שפני מזרח מאדימין {ולא היה לו לנקוט את רבי יהודה כאשר לדעתו אליבא דרבי יהודה מעיקר הדין הזמן הוא דקה וחצי אחר כך}, אלא ודאי רבי יוחנן כרבה סבירא ליה וכי נקט ר' יהודה הוא הדין דהוה מצי למימר כר' נחמיה".

ומה שכתב הרב יוחאי (גליון צ"ג עמ' תיח) שאם נאמר שהלכה כרב יוסף יובן למה אמר רבא להדליק סמוך לשקיעה כשהחמה בראש האילנות, מכיון שיש עוד דקה או שתיים לשיטת רב יוסף, איננו מספיק לענ"ד, שלתוספת של דקה אין כ"כ משמעות להזהרת אנשים להרחקה שבלאו הכי היא למעשה כמה דקות לפני השקיעה. אלא נראה שדברי רבא נאמרו כדי לתת סימן חזותי לשקיעה, ולא כדי להוסיף זמן על מה שנצרך, שזה כל אחד יוסיף לעצמו כפי שיבואר לקמן³.

כה). כפי שביארתי, נראה שרב נטורנאי פוסק כרבה כי הוא כותב שהפירוש לענין הכוונת הוא לפי רבה. הרב יוחאי (עמ' תטז) הביא את רב נטורנאי כאילו כתב בו ראבא, ולא דק. ומלבד זאת, כך נראה משום שלפי משל הכוונת בדבריו אין כלל אור על המערב, ועל כן משמע שלא צריך כלל להסתכל לא במזרח ולא במערב.

כו). הרב פרץ (גליון צ"ג עמ' תכב) כתב שהרשב"א נוקט כרב יוסף, וכנראה נמשך אחר מה שהביא הרב יוחאי את דברי הרשב"א בשם רבינו יונה, אך כאמור למעלה אין זו דעת הרשב"א עצמו. גם על הרב יוחאי יש להעיר בזה שלא היה לו להתעלם מהוכחה זו של הרשב"א.

כז). הרב מירון יוחאי: אבהיר את הדברים שכתבתי. רבא אומר לשומעי לקחו למהר ולהדליק נרות כאשר החמה נמצאת בראשי האילנות. זהו זמן "דאיכא שימשא אריש דיקלי". לעומת זאת, רב שרירא גאון כותב "משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים", כלומר "ליכא שימשא אריש דיקלי". זהו זמן שונה. פרק הזמן שמדליכא שימשא אריש דיקלי, ועד זמן השקיעה אליבא דרב יוסף, הוא אכן שיעור מועט של בערך 2-3 דקות. אך לא זהו הזמן אותו הגדיר רבא. רבא אמר להדליק בדאיכא שימשא אריש דיקלי, כלומר רק על ראשי הדקלים. הזמן בו גלגל חמה אינו מאיר על הקרקע וקירות הבתים (הנמוכים, של זמנם), אלא רק על ראשי הדקלים. כעת מהרו והדליקו נרות שבת. פרק זמן זה, שבו החמה איננה מאירה על הקרקע והבתים, אלא מאירה על ראשי הדקלים, יכול להיות פרק זמן של 10-15 דקות. כאשר ההארה מסתלקת גם מראשי הדקלים, אז לא ניתן כבר להדליק נרות – למי שאינו בקיא בשיעורא דרבנן ויכול לצמצם בשיעור של 2-3 דקות אליבא דרב יוסף.

הרב אליבא: גם אם הלכה כרבה, מובן שיאמר למי שאינו בקי להדליק בזמן שהוא 10-15 דקות לפני כיסוי הגלגל, כי אינם בקיאים להדליק דקה לפני כיסוי הגלגל. על כן אין מזה סיוע לפסוק כרב יוסף. וגוף הענין קשה, מה מועיל לומר

ה.

הרמב"ם סובר שהלכה כרבה כנגד רב יוסף ואינו מתורת חומרה

הרב מירון יוחאי (ירחון צ"ג עמ' תיו) כתב שהרמב"ם נוקט כרב יוסף אליבא דרבי יהודה מעיקר הדין, והראיה לכך היא שבהלכות קידוש החודש פסק שאפשר לומר על החודש מקודש גם אחרי ששקעה החמה. ומסתבר ליה שזה משום שדעת הרמב"ם לחשוש לדעת רבה רק לענין שבת, משום שהוא מפרש את הברייתא כוכב אחד יום כרב יוסף.

אך לענ"ד כל הפירוש של ברייתא זו כרב יוסף נוגד למציאות הנראית בכוכבים, וכבר בגלל זה לא מסתבר שהרמב"ם ינקוט כך. ובאמת שיטת רב יוסף לא הוזכרה כלל ברמב"ם בהלכות שבת, והרמב"ם בדרך כלל פוסק כר"ח והרי"ף, והם נוקטים כרבה מדינא. והברייתא של כוכב אחד יום אינה ראייה לרב יוסף, כי י"ל שהיא כר' יוסי, כדברי ר"ח, ובהלכות קידוש החודש הרמב"ם נוקט כר' יוסי.

ונראה שלדעת הרמב"ם כל החשש לדעת רבי יהודה אינו מדינא אלא כחומרה, כי לפי הכללים הלכה כרבי יוסי. וכך כתב הרמב"ם בפירוש המשניות לשבת מהדורה קמא כר' יוסי. וי"ל שלכן לענין קידוש החודש הרמב"ם נוקט כרבי יוסי. אלא שמכל מקום לענין שבת כתב במהדורה בתרא בפירוש המשניות שבין השמשות מתחיל מיד כשתשקע החמה, כי לענין שבת נוקטים לחומרה כרבי יהודה. ונמלך לכתוב בפירוש המשנה את הדעה שנוהגים כמותה לגבי שבת.

ומכל מקום מהר"ח הרי"ף והרא"ש נראה שאין הנקיטה כרבי יהודה לענין שבת רק מצד חומרה, ונראה שהם לא יאמרו בהל' קידוש החודש כדברי הרמב"ם.



ו.

ראית החמה בראש האילנות בהלכות שבת.

בהמשך הסוגיה (דף לה ע"ב) אמר רבא לענין הדלקת נרות שבת "אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשימשא אריש דיקלי - אתלו שרגא. ביום המעונן מאי? במתא חזי תרנגולא, בדברא חזו עורבי".

ובתשובת רב שרירא גאון הנ"ל פירש "כי התרנגולין באין לקינהן בין השמשות", וכ"כ הרב וייץ (אסיף ח"ד הובא בגליון י עמ' ק) שלפי בדיקת המציאות הן באים לקיניהם עם השקיעה. אך הרב שמואל פרץ (גליון צג) כתב שבבית אביו הוא חצי שעה לפני השקיעה. ונראה שבמציאות

להם להדליק בזמן זה כאשר הוא יכול להיות גם רק כמה שניות לפני כיסוי הגלגל, ולמה אמר להם גם את הסימן של התרנגולת והעורבים שיכול להיות בשקיעה עצמה. ובשלמא לרמב"ם, שכל זה הרחקות יתירות, לא קשה, אך מה נאמר לשיטת הגאונים? לכן נראה שהוא רק אומר להם סימן חזותי לשקיעה שעל פיו ידעו מתי להדליק, ואמנם בעניין ראית השמש הסימן חייב להיות לפני השקיעה, כי כשהשמש שקעה אין כל סימן, אבל לגבי התרנגולת והעורבים ברור שאין יכולים לחכות שילכו לקן, אלא צריכים להדליק בהשערה כשהם עומדים ללכת לקן, וזו יותר אזהרה לא להדליק כשהם רואים שהתרנגולת כבר הלכה לקינה.

אינו זמן מצומצם כל כך, אלא שעכ"פ הוא סימן לחשב על פיו מתי השקיעה, כי הוא בשקיעה או מעט לפנייה. וכן מוכח ממה שלגבי העורבים כתב שם בתשובת רב שרירא "כי העורבין שבין לקיניהן עם חשיכה", ומשמע שכוונתו מעט לפני החשיכה, ואין כאן זמן מצומצם בודאות כמה דקות דבר זה קורה לפני השקיעה או בשקיעה עצמה. הכוונה לומר להם - זה סימן חזותי לשקיעה שיוכלו לחשב על פיו שזו השקיעה, ולמעשה ידליקו מקודם. וכמו כן י"ל שגם שמש על ראש הדקלים אינו זמן מצומצם, ותלוי במה שמסתיר את השמש במערב, ורק בשפת הים השמש נראית על ראשי דקלים עד שתי דקות לפני השקיעה. עכ"פ, כל זמן שרואים את זיו השמש, ברור לנו שהשמש לא שקעה, והיא סימן חזותי לשקיעה למי שלא רואה את הגלגל שוקע. ומובנת הקביעה שאם עדיין רואים אותה מאירה אפילו על ראשי הדקלים, יש אפשרות להדליק נרות. אמנם ראשי דקלים לאו דוקא, שאם יש הרים בקרבת מקום יתכן שיהיה הסימן בראותו את השמש מאירה עליהם, וכמו שאמרנו בירושלמי (ברכות א, ב) על הנץ שהוא ניכר כשהשמש מטפטפת על ראשי ההרים. אך בהדרכה כללית בבבל, שאין בה כ"כ הרים, מובן שנכון לומר תזהרו להדליק לפני שתגיע למצב שבו אינך רואה שמש בסביבתך במקומות הגבוהים, שהם הדקלים. וכפי שכתב המאירי בזה, שהמודד הוא בעצם המקומות הגבוהים.

ואפשר לומר שלכתחילה הוא אמר להם ללכת לפי שמשא בריש דיקלי, כי ברור שזמן זה הוא עוד לפני השקיעה, ולכן הוא הסימן המובהק, אבל כשאין רואים סימן זה אמר להם דברים אחרים מהם ידעו מתי מתרחשת השקיעה, והם יחמירו על עצמם להדליק בזמן שברור שעדיין אין התרנגולים הולכים לקינים.

רב שרירא אמר שרב יוסף אמר "אל תחשוב כי משתשקע החמה ולא תיראה מאותו מקום" שלם היום (כדעת רבה). אילא כל זמן שאדמימותה נראית על פני מערב יום הוא, אבל משתסור אדמימותה הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון זהו בין השמשות... נמצאת חלוקת ראבה ורב יוסף משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים, כל זמן שפני מזרח שהוא המערב מאדימין עד שיכסיף התחתון לרב יוסף יום הוא". ונראה שהוא אמר 'ולא תראה אפילו על ראשי דקלים', כדי להבהיר שמדובר כשלא נראית השמש מפני ששקעה מתחת לאופק, ולא מפני שיש איזה מחסום בינו לבינה במערב.

והנה הרשב"א שכתב להוכיח מדברי רבא אלו כרבינו תם, שהשקיעה ההלכתית היא הרבה לאחר כיסוי הגלגל יסוד דבריו מהרמב"ן בתורת האדם, ומבואר בדבריו שרבא עשה "הרחקה יתירא לתוספת" כדי שלא יטעו. אך יש להשיב על טענה זו, שאולי אין כוונת רבא אלא לומר סימן שהם רואים כדי שלא יטעו, ולא נכנס להוספה של זמן קבועה כטווח בטחון, אלא סמך על כך שכל אחד יוסיף לעצמו זמן שבו בטוח לא יטעה. והכי מסתבר משום שאם הוא חומרה

כח). הרב יוחאי (עמ' תיט) פירש "מאותו מקום" - מאותו רגע, וכנראה כתב כך כי היה לו קשה לאפוקי מאי כתב רב שרירא את המילים "מאותו מקום". אך לענ"ד פירושו דחוק, דבדרך כלל מקום אין פירושו רגע. אלא נראה שהכוונה היא שמאותו מקום לא רואים, אף על פי שאם יעמוד על הר גבוה יראה, דרב שרירא לא סבר שבבבל צריכים ללכת לפי הנראה מגובה הרי ארץ ישראל. והרב שפיאן (קונטרס בין השמשות עמ' מו) פירש מאותו מקום שאינה נראית שלם היום, אך שבמקום אחר עדיין לא שלם היום.

יתירה אתי לידי קולא, שיצרכו להדליק את הנרות ללא ברכה, שמא הוא לפני פלג המנחה, שהרמב"ן בעצמו אומר שהוא באותו זמן בא שוקעת השמש.



ז.

ביאור דעת השולחן ערוך

השו"ע כתב בסימן רסא, ב: "י"א שצריך להוסיף מחול על הקודש וזמן תוספת זו מתחילת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ". משמע לכאורה שאין אפשרות לקבל שבת לפני השקיעה כשהשמש נראית אפילו מעט, ומקורו כמובא בב"י מהרמב"ן בתורת האדם שלמד כך ממה שנאמר שבית הלל מתירים לעשות מלאכה "עם השמש", והב"י הביאו מהרב המגיד ומהר"ן שכתבו כך בשמו.

ובסי' רסג, ד כתב "לא יקדים למהר להדליק... מפלג המנחה". ומקורו מתוספות, רא"ש ומרדכי על הגמרא ברכות כז על פי מה שרב היה מתפלל של שבת בערב שבת מפלג המנחה.

וזמן זה לפי השו"ע הוא מעט לפני כיסוי הגלגל, כי נראה שהשו"ע מחשב את פלג המנחה שעה ורבע לפני צאה"כ, ולא לפי שקיעת החמה, שכן בשו"ע סי' תנט, ב הביא את דברי תרומת הדשן בסי' קכג שמיל הוא 18 דקות, ומקורו של תרוה"ד מהגמרא בפסחים צד ע"א דאמרו שמהלך אדם בינוני ביום 40 מיל, כאשר הזמן בין עמוד השחר לזריחה זהה לזמן בין השקיעה לצאת הכוכבים, ומפרש שכללות הזמן מעמוד השחר לצאה"כ הוא 40 מיל, לכן אם נחלק 12 שעות לארבעים יוצא שכל מיל הוא י"ח דקות, ונקט ש 12 שעות היום לענין פלג המנחה מחושבות בהנחה שיש 12 שעות ביום בינוני מעמוד השחר לצאת הכוכבים, ולכן חישוב את השעות ביום בינוני מעמוד השחר לצאת הכוכבים¹, אבל לפי הסברה התואמת למציאות ש 12 שעות הוא הזמן שבין הנץ לשקיעה ביום בינוני ו מיל הוא 22.5 דקות, ולפי שיטה זו אם נחשב את שעות היום מעמוד השחר לצאה"כ יוצא שפלג המנחה הוא 3 דקות לפני השקיעה (כי אם מחלקים 900 דקות ל 12, יוצא שעה זמנית - 75 דקות, שעה ורבע זמנית - 3.75 דקות). וכמבואר ברמב"ן בתורת האדם שפלג המנחה הוא ששית מיל לפני השקיעה של כיסוי הגלגל. ומבואר שם בתורת האדם שבאמת אפשר לקבל גם "כל פלג המנחה בתוספת", כי מזמן הפלג המנחה כבר לא נחשב שהשמש זורחת בצורה ברורה בגלל היותו רק כ- 3 דקות לפני השקיעה.

כט). ר"ח ורש"י פירשו בסוגיה בפסחים ש 32 מיל מחולקים ל 12 שעות, ולדבריהם מיל הוא 22.5 דקות. הגר"א בסי' תנט פירש 12 שעות היום מהנץ לשקיעה מחולקים ל 40, ולפי זה מיל הוא 18 דקות, אף ששעות היום מחושבות מהזריחה לשקיעה, אך הוא על פי פירוש מחודש לסוגיה הנוגד את פירוש רש"י ור"ח. תרומת הדשן לא פירש את הסוגיה כהבנת הגר"א, ולא חילק בין שעות היום לענין פלג המנחה לשעות היום המחושבות בפסחים ועל כן נראה מדבריו 12 השעות מחושבות מעמוד השחר לצאת הכוכבים.

המ"ב בסי' רסא בביאור הלכה ד"ה להקדים עמד על כך שמחשוב המיל מוכח שלפי השו"ע השעות מחושבות מעמוד השחר לצאת הכוכבים, אך מה שכתב שם דארבעה מיל הם שעה וחומש לפי המחבר שם, ולפלג המנחה הוא שעה ורבע, ולכן ההבדל הוא 1/20 אינו מדויק, כי כאן מדובר בשעה זמנית, וארבע מיל הם שעה אחת בשעה זמנית.

והנה על הרמב"ן קשה איך הוא כתב שעשו הרחקה לחומרה יתירה בשביל מי שלא בקי להדליק כשהחמה בראש האילנות, הרי נראה שבמציאות הוא כ-10 דקות לפי כיסוי גוף השמש כפי שכתב רח"פ והבא"ח (רב פעלים חלק ד או"ח סימן ה), וגם אם נאמר שלפי הרמב"ן הוא פחות מזה, אכתי יש לחוש שמי שאומרים לו להדליק כשהחמה בראש האילן ידליק 10 דקות לפני השקיעה, ומדוע לא חשש שידליקו לפני פלג המנחה, מאחר שגם לדעתו לא שייך להוסיף על שבת לפני פלג המנחה וא"כ משמע שאסור להדליק לפני פלג המנחה?

אבל לפי השו"ע אין זה כ"כ קושיה שכן לשיטתו פלג המנחה הוא 18 דקות לפני השקיעה שכן אם מחלקים 720 דקות ל-12 יוצא שעה זמנית 72 דקות, ושעה ורבע זמנית 90 דקות. אך מכל מקום קשה שהשו"ע סי' רסג, יד כתב שאם טעו וחשבו שחשיכה והדליקו נרות, ואחר כך התפזרו העבים וזרחה השמש א"צ לחזור ולהתפלל ערבית כשהתברר להם שעכ"פ מה שעשו היה מפלג המנחה ולמעלה. והוא על פי הגמרא בברכות כז ע"ב "טעותא הוי" על פי ביאור רבינו יונה. ומובן מזה שפלג המנחה הוא בשיעור ניכר לפני השקיעה של כיסוי הגלגל. ונראה לי דוחק לומר שהדליקו נרות והתפללו תוך 15 דקות¹, כי בדרך כלל הדלקת הנרות היא בבית ועד שהולכים כולם לבית כנסת ומתפללים הוא לפחות חצי שעה..

ולשיטת הרמב"ן יש לישב שבאמת זמן ההדלקה בשמשא אריש דיקלא הוא הרחקה יתירה, ואפשר שסבר שאפשר להדליק נרות בברכה לפני הזמן שיכל לעשותו כתוספת או שסבר שכיון שעכ"פ הוא קרוב לזמן פלג המנחה, ולכן גם בזמן כזה אפשר לברך. וגם לא קשה לדידיה ממה שאמרו בברכות כז ע"ב "טעותא הוי", כי לא מצינו בדבריו את הפירוש של רבינו יונה על הגמרא בברכות שלפיו יש אפשרות אחרי פלג המנחה להדליק נרות ולהתפלל בציבור ועדיין תזרח להם החמה. אבל על השו"ע כל זה קשה².

ל). כך תירץ הרב דוד יהודה בורשטין (זמנים כהלכתם עמ' עג).

לא). יש שרצו לומר שהרמב"ן והשו"ע סברי כפי שביארתי לעיל בדברי המאירי, דהיינו שלדעתם השקיעה הראשונה עליה דבר ר"ת היא שעה לפני שקיעת הגלגל באופק, ושקיעת הגלגל באופק היא סוף השקיעה שעליה דיבר ר"ת (ראה ירוחן האוצר כד במאמרו של הרב דניאל אדר שמצדד כדעה זו). ואם היינו אומרים כך היו מתיישבות הקושיות האלו. אך לענ"ד אי אפשר לאומרו בדעת הרמב"ן (וממילא גם בדעת השו"ע דאזיל כותיה), שהרי בתחילה הרמב"ן דן מתי נאמר להוסיף תוספת שבת, וכתב שאין לומר שהתוספת הזו קודם שקיעת החמה הוא: "וזה דבר של תימה שתהא חמה זורחת כנגדו והוא חייב בעינוי ואסור במלאכה, ותנן נמי וכולן בית הלל מתירין עם השמש, והתם אמרינן אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדאיכא שמשא בריש דיקלי איתלו שרגא, הא למאן דקים ליה אף על פי שנסתלקה מראש הדקלים כל זמן שלא שקעה מותרין במלאכה". וברור מכל השאלות הללו שבתחילה הוא הבין שהשקיעה המדוברת בשבת היא כיסוי גלגל החמה, שזה הזמן שבו השמש מסתלקת מראשי הדקלים, והוא מיד אחרי שהיא עומדת בראשם. ובתירוצו הביא את דברי ר"ת "שהוא ז"ל אומר דמשתשקע החמה דאיתמר הכא שהוא בין השמשות היינו מסוף שקיעת החמה, כלומר משעה שנשקעה ברקיע והיא עדיין כנגד חלונה, ולפי שלא עברה חלונה ועדיין אינה מהלכת אחורי כיפה פני הרקיע מאדימין כנגד מקומה של חמה, והוא כל זמן שפני חמה מאדימין דאיתמר בגמרא, אבל תחלת שקיעת החמה שהיא השעה שהתחילה ליכנס ברקיע ונסתלקה זריחתה מן הארץ קודם לזמן הזה הוא". וברור ממהלך דבריו שעתה הוא מתרץ שמה שהבין בתחילה שהשקיעה בשבת היא כיסוי הגלגל אינו כן, כי משתשקע החמה דאיתמר הכא בשבת היינו סוף השקיעה, ואילו תחלת שקיעת החמה שהזכרנו קודם הוא מה שאמר ר"ת כשהתחילה להיכנס, והוא כיסוי הגלגל. ועוד כתב בהמשך שבזמן הזה שהוא תחילת שקיעת החמה "קסבר ר' יהודה לענין תפלה בתר שמשא אזלינן דבעינן לתפלת המנחה ייראוך עם שמש, ולפני ירח דור דורים לשל ערבית". והיינו שהוא כמו הזמן של נץ החמה, שהוא יציאת הגלגל, וכמו כן בתפילה עד פלג המנחה מתפללים מעט לפני כיסוי הגלגל.

הרב שמואל פרץ תירץ שהשו"ע נקט לפי השיטה שמחשבים את סיום ה-12 שעות עד השקיעה השניה, כלומר 3 ורבע מיל אחרי התכסות הגלגל, ועל כן פלג המנחה הוא 3/4 מיל לפני כיסוי הגלגל. ובאמת הוא יותר מזה כפי שביארתי לעיל שלדעת השו"ע מיל הוא 18 דקות, אך כפי שכתבתי, זה לא יתכן, כיון שמחישוב אורך המיל המבואר בב"י סי' תנט שהוא על פי תרוה"ד מבואר שהוא סובר שחשבון 12 השעות בפסחים הוא מעמוד השחר לצאת הכוכבים, ודוחק לומר ש-12 שעות האלו אינם 12 השעות שמהם חישוב את פלג המנחה.

ועוד כתב הרמב"ן "והתם אמרינן (ברכות כז ע"ב) אמר ליה רב לר' חנינא דצלי של שבת בערב שבת כר' יהודה מי בדלת אמר ליה אין בדילנא, כלומר דכיון דצלי קביל עליה כל פלג המנחה בתוספת, ובדיל קודם לשאר בני אדם שאין מוסיפין כל הזמן הזה מחול על הקדש אלא מקצתו, וכולה שמעתא כדאיתא התם, הא כל זמן שהחמה זורחת בארץ יום גמור הוא אינו בכלל תוספת ולא בכלל ספק, ואף על פי שפלג המנחה מוסיף על מזהלך ארבעת מילין האמור בפסחים כשיעור שאמרנו, אין ביניהם אלא זמן מועט וכשמתפלל בו של שבת קודם גמר תפלה מתחיל השמש לשקוע והגיעה שעת התוספת, והא דאמרין התם אדאיכא שמשא אריש דיקלי איתלו שרגא, הרחקה יתירא היא לתוספת משום דלא קים להו בשיעורא דרבנן".

וברור מכל מהלך דבריו שהתירוצ מתייחס לקושיה הראשונה, שהיה קשה לו מדין זה רק אם נאמר שהשקיעה הקובעת את סוף היום היא הזמן שבו מסתלקת השמש בראשי הדקלים, אבל הוא מסיק שהשקיעה הקובעת היא סוף אותה שקיעה אחרי 3 ורבע מיל.

וכן מבואר בלשון הר"ן והנמו"י בשבת לד, והרב המגיד המובא בב"י ובשו"ע, שכולם כתבו על יסוד דברי הרמב"ן וזמנו של התוספת מתחיל "בשעה שאין השמש נראה על הארץ". ואי אפשר לומר שאין השמש נראה על הארץ הוא שעה לפני השקיעה, שהרי לא אמר שאין השמש נראית לרוב האנשים על הארץ, ועדיין נראית מעט מעט כלשון המאירי, ולא אמר שאפשר לראותה מראשי ההרים כלשון הרי"ד, ומשמע להדיא שאין השמש נראית כלל. ובדואי שזו גם שיטת הרשב"א ויתר הראשונים שהביאו את ר"ת (אלא שהרשב"א בסוף דבריו פקפק בשיטת ר"ת).

והשו"ע אזיל בתר הרמב"ן והר"ן והרב המגיד, כמבואר בדבריו בב"י בסימן רסא, וממש העתיק לשונם.

אמנם מצינו בב"י יו"ד סי' רצו שדן על מה שכתבו הרא"ש והטור לעשות הפסק טהרה בין השמשות, וכתב הב"י "דהא רבי יהודה דמחמיר לא אמר אלא מן המנחה ולמעלה ומשמע דמנחה קטנה ולמעלה קאמר ומ"מ דבר פשוט הוא דקודם זמן בין השמשות טובא הוא, ואף קודם בין השמשות דרבינו תם, דההוא לא הוי אלא קודם הלילה, וזמן מנחה קטנה ב' שעות וחצי קודם הלילה?

הילכך בין השמשות דקאמר הרא"ש היינו בין השמשות דרבינו תם שעדיין הוא יום גמור, וא"נ סמוך לבין השמשות האחרון דאע"ג דמן המנחה ולמעלה סגי, מ"מ לכתחלה רצה להורות שתבדוק היותר סמוך ללילה שאפשר כדי לצאת מידי ספק, ואילו היה אפשר לה להיות ידיה בין עיניה כל בין השמשות כך היה מורה כדי לצאת ידי כל ספק אבל לפי שאי אפשר לה לעשות כן לא הורה כך אבל מ"מ מה שאפשר לתקן דהיינו לבדוק סמוך לבין השמשות הורה שתעשה כן".

ויש לתמוה, איך כתב כאן שבין השמשות דרבינו תם הוא עדיין יום, ושבין השמשות של ר"ת הוא רק קודם הלילה ויותר מוקדם מבין השמשות האחרון. מהו כאן הראשון והאחרון?

ולענ"ד כוונתו במילים בין השמשות דר"ת הוא לבין השמשות שחידש רבינו תם, שהוא זה שחידש שיש שתי שקיעות, והכוונה לזמן שבין שתי השקיעות. והב"י קורא לו בין השמשות הראשון, כי הוא לאחר השקיעה הראשונה האמורה בפסחים. ובין השמשות האחרון הוא ביהש"מ שמתחיל ספר לילה וזמנו מתחיל שעה לאחר כיסוי הגלגל. וזהו שאמר שמן המנחה ולמעלה הוא קודם בין השמשות האחרון טובא, ואף קודם בין השמשות של ר"ת שמתחיל בשקיעה, ולא הוי אלא יום הקודם הלילה, אבל לא כ"כ מוקדם שתי שעות וחצי לפני הלילה.

אלא שי"ל שהשו"ע נוקט שלמעשה במקומותינו פלג המנחה הוא בשיעור ניכר לפני הזמן שהשמש בראש הדקלים, כי ביארתי בגליון י' עמ' ק"ל על פי פסקי השו"ע (בהל' מילה י"ד רסו, ט ובאו"ח רלה, א, ורצג, ב.) שכאשר כולם רואים ג' כוכבים, שהן ודאי כוכבים בינונים, הוא לילה ודאי, וכבר עמד המ"ב (בביה"ל בסי' רצג ד"ה עד) על כך שמהשו"ע משמע שזמן זה הוא לילה, ודאי אף שלא עברו ד' מיל. וא"כ בארץ ישראל שעה ורבע לפני הזמן הזה שבו רואים בבירור ג' כוכבים בינונים הוא הרבה לפני הזמן בו נראית השמש רק בראשי הדקלים, ושפיר יוכל להדליק בו בברכה ואף להתפלל אחר כך בציבור. וי"ל שזו דעת רבינו יונה ופסק השו"ע כותיה².

עכ"פ לענ"ד לא מסתבר שכאן מדובר בהראות גוף השמש על דקלים שבמקום כלשהוא במרחק בין האדם המסתכל לבין קו האופק, כפי שהבין הרב פרץ (גליון פו עמ' רע), היות והדבר משתנה בהפרש גדול לפי המרחקים של הרואה את מקום האופק. ועל קו האופק ממש לא שייך לדבר על ראייה מעל ראשי דקלים, שכן אדם יכול לראות למרחק של עשרות ק"מ, וגובה דקל ממרחק כזה הוא חסר משמעות.

וראיתי שהרב פרץ הביא בגליון צג (עמ' תכו) ראייה לפירוש זה מלשון ר"ח "אוקימנא שמשא אריש דקלא". אך לענ"ד פירושו שהשמש עדיין עומדת בראש הדקל ולא ירדה ממנו, והיינו שגם הוא מתכוון לזריחת השמש.



וכן ראיתי בכתב עת זרע יעקב, בהלכות נדה שציין "עי' פתח הבית שפירש דהיינו אף קודם השקיעה הא' דר"ת", וכוונתו כנראה כדברי, ור"ל שתבדוק קודם בין השקיעה הא' שהיא כיסוי הגלגל. והזרע יעקב שם פירש באופן אחר ממה שכתבתי, אך לענ"ד זה הביאור בדבריו.

וראיתי שהרב אדר (ירחון האוצר כד עמ' קמט) כתב שמהב"י ביו"ד סי' שצו משמע להדיא שבין השמשות של רבינו תם הוא הרבה לפני השקיעה באופק, וזה הוכחה לשיטתו. ולא ידענא מאי קאמר, שהלא לומר שביה"ש הוא לפני השקיעה באופק זו רק שיטת היראים. ועוד הוסיף שהוא "הרבה לפני השקיעה באופק", שאין שיטה כזו בכלל. אלא נראה שביאור הב"י הוא כדכתבתי.

ועוד הביא שם (עמ' קסד) את תשובת המהרי"ל (בהחדשות סי' לא) "תלו שיעור שקיעת החמה בראות העין כשהחמה מתחלת שקיע' ולהחסר מעט מעט מראות עינינו. לכן מו' תוא' {מורנו תאיר} עינינו בדבר זה, כי ע"פ התכונה אי אפשר לגמ' {לומר} שתחיל' השקיעה היינו לאחר שכל גוף החמה נסתר מעינינו". וחשב הרב אדר שזו תשובה של מהרי"ל, והוא אומר שלפי הגמרא תחילת השיעה כשהשמש נחסרת מעט מעט, והיינו שעה לפי כיסוי הגלגל. אך הרואה יראה ששם אין תשובה של המהרי"ל אלא זו השאלה, וכוונת השואל היא שממה שמתארת הגמרא בהכספה נראה שהשקיעה שמתחלת את בין השמשות היא תהליך הנראה לעיניים שבו אור השמש נחסר והולך, ולא יתכן שהשקיעה שמתחלת את בין השמשות היא תהליך כלשהוא שקורא זמן רב אחרי שהשמש נעלם מעינינו. והיא השאלה על רבינו תם שהמציאות לא מתאימה לדבריו, ותו לא מיד.

לב. בשו"ע הצריך כוכבים קטנים כדי לצאת מהספק שאלו כוכבים גדולים, והוא על יסוד דברי רבינו יונה. וראה בגליון האוצר י' עמ' קמו, שכיום ידוע שכוכבים גדולים הנראים ביום הם רק נוגה, חמה ושבת, ובדרך כלל יש רק כוכב גדול אחד מאלו שנראים ביום שנראה אחרי השקיעה, והוא כוכב נוגה. וזה לפי הבנה של הגאונים שיום הוא לפני שקיעת גלגל החמה, אך לפי דרכו של השו"ע "נראים ביום" היינו לפני שעה שאחרי השקיעה. אך כל הגדרת הענין כספק בין גדולים כאלו לאחרים הוא דבר שקשה להבינו במציאות, כי ברור שבא"י נראים גם כוכבים בינונים לפני שעה שלאחר כיבוי הגלגל, וזו עוד קושיה על רבינו תם מהמציאות. עכ"פ ומכל מקום אין צריך להוסיף זמן על צאת שבת הנהוג, שהוא 40 דקות לאחר השקיעה, שבו בודאי גם נראים כוכבים קטנים רבים.

ח.

זמן החמה מראשי הדקלים לענין תפילת מנחה ונעילה

בגמרא תענית כו ע"ב בתוך הדיון על נשיאת כפים במנחה של תענית, שיש חשש אטו מנחה של כל השנה שיש שכרות, איתא שיש מקום לגזרה לא לישא כפים במנחה דתענית, וסיימו: "והאידנא מאי טעמא פרשי כהני ידיהו במנחתא דתעניתא? - כיון דבסמוך לשקיעת החמה קא פרשי - כתפילת נעילה דמיא". מבואר שתפילת נעילה היא סמוך לשקיעת החמה.

ובירושלמי ברכות פ"ד ה"א (חלק מהדברים מובאים במקביל בתענית פ"ד ה"א) איתא:

"רבי יוסי בן חנינא היה מתפלל עם דמדומי חמה כדי שיהא עליו מורא שמים כל היום. אמר רבי יוסי בן חנינא ויהא חלקי עם המתפללים עם דמדומי חמה מה טעם על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא מהו לעת מצוא לעת מצויין של יום^ל."

אחוי דאימיה דרב אדא הוה (מ)צייר גולתיה דרב^ל, א"ל כד תיחמי שמשא בריש דיקלי תיהב ליה גולתי דנצלי דמנחתא, ושמשא בריש דיקלי תמן איממא הוא הכא {מילים אלו יבוארו בעז"ה בסוף פרק זה}, דמר רבי יוחנן האומר לצולה חרבי זו בבל שהיא זוטו של עולם... רב כר' יהודה? אין תעבדינא כרבנן לית ר"י מודי, אין תעבדינא כר"י אוף רבנן מודו...

אימתי הוא נעילה רבנן דקיסרין אמרין איתפלגון רב ור' יוחנן, רב אמר בנעילת שערי שמים, ור"י אמר בנעילת שערי היכל. אמר ר' יודן אנתורדיא מתני' מסייע לר"י בג' פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ד' פעמים ביום בשחרית ובמוסף במנחה ובנעילת שערים בתעניות ובמעמדות וביה"כ. אית לך מימר נעילת שערי שמים ביום. אחוי דאימא דרב אדא הוה צייר גולתיה דרב בצומא רבא א"ל כד תיחמי שמשא בריש דיקלי תיהב לי גולתי דנצלי נעילת שערים, מחלפא שיטתיה דרב, תמן הוא אמר בנעילת שערי שמים וכא אמר בנעילת שערי היכל? אמר רב מתנה על ידי דרב מאריך בצלותא סגין הוה מגיע לנעילת שערי שמים.

נעילה מהו שתפטר את של ערב... {ומסיקים אמוראים שאינה פוטרת בגלל שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת} וכן"אמר רבי אסי בר בון ותני רבי חייא בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה במוצאי שבת ומוצאי יום הכפורים ובמוצאי דתענית צבור"

ובבבלי ביומא פז ע"ב מובא שלפי רב נעילה היא תפילה יתירתא, וכן מוכח מכמה ברייתות ו"אמר רב תפלת נעילה פוטרת של ערבית, רב לטעמיה דאמר צלותא יתירתא היא וכיון דצלי תו לא צריך". ואמרו שם דאמנם יש ברייתות שמחייבות בתפילת ערבית מלבד נעילה, אך רב אומר שהיא מחלוקת תנאים דתניא:

"כל חייבי טבילות טובלין כדרך ביום הכפורים. גדה ויולדת טובלות כדרך בלילי יום הכפורים. בעל קרי טובל והולך עד המנחה. רבי יוסי אומר: כל היום כולו.

לג). לפי הגרסה לפנינו האומר הוא רבי יוסי בר חנינא ולא נימק זאת בהשוואה לקטורת, אך לפני כן אמר רבי יוסי שתפילת מנחה נתקנה כנגד קטורת, ויתכן לשיטתו יש טעם לנהוג כך בגלל ההיקש לקטורת.

לד). לפי דפוסים מאוחרים כתוב כאן "בצומא רבה", אך בכתי"י לא גורסים כאן את המילים בצומא רבה.

ורמינהו: הזב והזבה המצורע והמצורעת ובוועל נדה וטמא מת - טובלין כדרכן ביום הכפורים. נדה ויולדת טובלות כדרכן בלילי יום הכפורים. בעל קרי טובל והולך כל היום כולו. רבי יוסי אומר: מן המנחה ולמעלה אין יכול לטבול.

- לא קשיא, הא - דצלי תפלת נעילה, הא - דלא צלי. אי דצלי - מאי טעמיהו דרבנן? - קא סברי רבנן: טבילה בזמנה מצוה".

רש"י פירש שבמלים "תנאי היא" כוונת הגמרא שרב סובר כשיטת חכמים שאמרו "בעל קרי טובל והולך עד המנחה", שטובל רק עד שהתפלל מנחה ולא יטבול בשביל נעילה כי לצורכה יכול לטבול בלילה ולהתפלל בלילה והיינו כדברי רב שנעילה פוטרת של ערבית.

אך לכאורה קשה שיש ללמוד מזה רק שלדעת רבנן (תנא קמא) אפשר להתפלל נעילה בלילה, ועדיין אין כל הכרח מזה שנעילה פוטרת של ערבית?

גם לשון הברייתא השניה קשה שאם מדובר כשכבר התפלל נעילה למה אמרו מן המנחה ולמעלה אינו יכול לטבול, היה צריך להיות מן הנעילה ולמעלה, כי הכל תלוי אם התפלל נעילה?

ואמנם יש פירוש אחר ברבינו חננאל ועל פיו מיושבים קשיים אלו היטב שכתב: "פי' ת"ק דתני עד המנחה קסבר אין שם תפלת ערבית. ור' יוסי דתני כל היום קסבר צריך עדיין להתפלל תפלת ערבית". ובהמשך בתירוץ על הרמינהו כותב ר"ח: "הא דצלי הא דלא צלי", ולא הא דצלי תפילת נעילה.

ובסוף דבריו הביא את הירושלמי כבנוסח שלפנינו, וסיים: "ש"מ דכד הוי שמשא בריש דקלי היא עת נעילת שערי היכל. וסלקא שמעתא דא שאין נעילה פוטרת של ערב".

ונראה שלדבריו מלשון הברייתא שאמרו לטבול "עד המנחה" כשצריך להתפלל נעילה אנו למדים שסוף זמן תפילת נעילה הוא כסוף זמן תפילת מנחה, דהיינו בשקיעה, ועל כן מובן שבמילים "עד המנחה" כולל ת"ק טבילה גם בשביל תפילת נעילה, שגם אותה חייב לומר לפני השקיעה, ומה שלא התיר לטבול "כל היום", היינו שאין לטבול אחרי שהתפלל תפילה ונעילה לפני צאת הכוכבים, משום שאין צורך לטבול בשביל ערבית, ורבי יוסי אמר שיטבול כל היום גם אחרי השקיעה כי צריך להתפלל ערבית. ובברייתא השניה אמר רבי יוסי מן המנחה ולמעלה אינו טובל, והעמידו בדצלי כלומר שכבר התפלל גם ערבית לפני סוף זמן המנחה שהוא השקיעה, ולכן מן המנחה ולמעלה אינו טובל כי מדובר כשכבר התפלל הכל, ובזמן זה רק לת"ק טובל בגלל שטבילה בזמנה מצוה.

נמצא לפי ביאור ר"ח שלדעת רב בבבלי זמן תפלת נעילה לכתחילה הוא עד השקיעה, ולכאורה קשה, שהוא דלא כהירושלמי שרב אמר שאפשר להתפלל עד נעילת שערי שמים. ואולי י"ל לדעתו שהירושלמי פליג בשאלה מהי דעת רב, ואין בזה נפקא מינא כי בכל אופן ההלכה גם לפי הירושלמי כרבי יוחנן שאומר עד השקיעה בלבד. ויותר נראה כביאור הכס"מ על הרמב"ם שלפי דרכו יש ליישב סתירה זו באופן אחר, כדלהלן.

הרמב"ם בהל' תפילה נשיאות כפים מתייחס לזמן נעילה בשני מקומות.

בפ"א ה"ז כתב "נעילה כלומר ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה".

ובפ"ג ה"ו כתב "ותפלת נעילה זמנה כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה".

ומצירוף לשונו בשתי ההלכות נראה שדבריו בנויים על הגמרא בתענית הנ"ל שנוהגים להתפלל נעילה סמוך לשקיעת החמה, ולשון "סמוך" שאמר בסופה של התפלה, הוא מה שאמר בתחילה שאין מתפללים אותה אלא "סמוך", דהיינו שזמנה הוא שיתפלל באופן שיסיימה בקרבת שקיעת החמה, ונראה שכך הוא פירש גם את הגמרא בתענית.

והנה לשון הרמב"ם היא "נעילת שערי שמים", ויחד עם זה כתב שזמנה עד שקיעת החמה, ובפשטות כוונתו לכיסוי הגלגל כשעודנו יום. ולכאורה תמוה, שלפי הנראה בירושלמי הא דצריך להשלימה סמוך לשקיעת החמה היא דעת רבי יוחנן שהגמרא מסיקה כוותיה, והרי רבי יוחנן קורא לסיום התפלה ביום לפני השקיעה נעילת שערי היכל, ולא כדברי הרמב"ם שהוא נעילת שערי שמים?

וכתב הכסף משנה בפ"א, ה"ז שהרמב"ם פסק כרב וגורס כמובא בר"ן "מאי נעילה רב אמר נעילת שערי שמים, ושמאל אמר נעילת שערי היכל" ואמרינן התם בירושלמי דרב היה מתחיל להתפלל בעוד השמש בראש האילנות דהיינו זמן נעילת שערי היכל, ואמר רב מתנא ע"י דרב מאריך בצלותיה סגי היה מגיע לנעילת שערי שמים. ומפרש רבינו נעילת שערי שמים סמוך לשקיעת החמה כלומר תיכף שיסיים תשקע החמה, ונעילת שערי היכל היינו לומר שאחר שיסיים הוא יום עדיין {דהיינו שנעילת שער שמים הוא רק יותר מאוחר מנעילת שערי היכל ומכל מקום עדיין הוא לפני השקיעה} ופסק כרב דהלכתא כוותיה באיסורי לגבי שמאל. עכ"ד הכס"מ.

ונראה לי שלפי זה "אית לך מימר נעילת שערי שמים ביום", אינו נקרא בלשון של תמיה, אלא הוא תירוץ לקושיה על רב מהמשנה, שאית לך למימר שגם נעילת שערי שמים הוא כשמיים את תפילתו ביום.

אלא שבהלכות הירושלמי של הרמב"ם מובא כלפנינו בירושלמי, ומשמע שהוא פסק כרבי יוחנן שהוא נעילת שערי היכל וכפי שעולה מר"ח. לכן נראה לי ללכת בדרכו של הכס"מ, אך לחדש שמסקנת הירושלמי היא שנעילת שער שמים ונעילת שערי היכל היא אותו זמן, והפירוש של "אית לך למימר" הוא אכן בלשון של מסקנה. כלומר מעתה י"ל לומר שגם נעילת שערי שמים היא ביום, וזה אותו זמן הקרוי אצל כל אחד מהם בלשון שונה. ולפיכך מובן שהרמב"ם קורא גם לזמן של רבי יוחנן "נעילת שערי שמים", והלכה כרבי יוחנן, וגם אין אנו צריכים להדחק שרב חולק על המשנה בתענית.

ועכ"פ לפי ההנחה שפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני השקיעה, ולפי שיטת הגאונים ובנו של הרמב"ם שהשקיעה היא כיסוי הגלגל, משמעות הירושלמי שרב היה מתחיל תפילתו בפלג

המנחה, כיון שהיה מאריך בתפילתו, העריך שיחד עם חזרת הש"ץ יוכל להתפלל אותה במשך שעה ורבע מפלג המנחה עד השקיעה¹.

והרי"ף יומא דף ו ע"ב הביא מה שאמרו בגמרא שלפי רב נעילה פוטרת תפלת ערבית ומסיים על זה הרי"ף "והאידנא נהגו עלמא לצלוי תפלת ערבית".

בפשטות יש לומר שהרי"ף יפרש את הגמרא כרבו רבינו חננאל, וכפי שפירשתי על פי הרמב"ם, ומסקנתו שסוף זמן תפילת נעילה היא סמוך לשקיעת החמה, ואינו סותר לדברי הירושלמי.

אך הרי"ף ביומא כתב:

"ירושלמי. מאי נעילה רב אמר נעילת שערי שמים פירוש לאחר ששקעה החמה דהיינו בלילה:

ושמואל אמר נעילת שערי היכל. פירש אחר הדלקת הנרות² שעדיין הוא יום. אחזה דאמינה דרב אדא הווי צייר גולתא דרב בצומא רבא א"ל רב כד תחמי שמשא בריש דיקלא הב לי גולתאי דליצלי נעילת שערים. מיחלפא שיטתיה דרב תמן הוה אמר נעילת שערי שמים הכא הוא אומר נעילת שערי היכל. פי' דאמר רב כד תחמי שמשא בריש דיקלא דהיינו זמן נעילת שערי היכל אמר רב מתנא על ידי דרב מאריך בצלותיה סגי היה מגיע לנעילת שערי שמים:

והוי יודע שיש מי שפוסק כשמואל, וכן כתב הרב ר"מ מרוטנבורק ז"ל והארכתי בזה בחדושי, ולפי זה צריך להתפלל תפלת נעילה כולה ביום, אבל מדברי הרי"ף ז"ל נראה שהלכה כרב שהביא בהלכותיו הא דאמרינן בסמוך בס"ד, ואפ"ה אנן דמפשינן בתפלת נעילה פסוקי דרחמי ומילי דתחנונים טובא מכי חמינן שמשא בריש דיקלי מתחלינן ליה וכדאיתא בירושלמי".

נראה שהוא מפרש בבבלי כפירוש רש"י ולפיכך מסיק שלדעת הרי"ף שהלכה מעיקר הדין כרב אומר תפילת נעילה עד צאת הכוכבים, ועד בכלל. אך לפי מה שהבאתי מר"ח, יותר מסתבר שהרי"ף סובר כמותו, ואין לומר תפילת נעילה אלא עד השקיעה.

והרא"ש הביא בתחילה את דברי הרי"ף, ואח"כ הביא את תשובת מהר"ם שהסיק שאין הלכה כרב להתיר לומר נעילה בלילה, וזמנה רק עד השקיעה, והביא לכך ג' ראיות.

א. בירושלמי בברכות ד, א שאלו "נעילה מהו שתפטר את של ערב" ומשמע שאמוראים מסיקים שנעילה אינה פוטרת מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת, וכן מובאת שם ברייתא "ואמר רבי אסי בר בון ותני רבי חייא בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה במוצאי שבת ובמוצאי יום הכפורים ובמוצאי דתענית צבור".

לה). הרב פרץ (גליון צג עמ' תלד) שואל איך יתכן אליבא דרב לסיים דוקא סמוך ללילה, הרי צריך לעשות גם לחש וגם חזרה, ואחד מהם לא יסתיים בדיוק עם תחילת הלילה. אך לענ"ד לשיטת הר"ן אין צורך לפי רב לסיים בדיוק בתחילת הלילה, ובלאו הכי לא קשה מיד, שהחזרה והלחש תפלה אחת היא, כמבואר במאמרי בגליונות האוצר על ברכת כהנים (גליונות פה, פז, פט, צא, צג).

לו). ראה לקמן, שהכוונה היא אחר הדלקת הנרות של בין הערבים, וכן פירש הב"ח וכן עולה מדברי המנהיג.

ב. כבר נהגו העולם להתפלל תפלת ערבית אף על פי שהתפללו נעילה, והיינו דלא כרב אלא כברייתא דאור יום הכפורים¹.

ג. וכן בירושלמי דפרק תפלת השחר ובריש פרק בתרא דתענית פליג רבי יוחנן על רב. דאמר אין תפלת נעילה אלא ביום, ורב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן. והכי איתא התם אימתי היא נעילה רבנן דקסרין אמרין אתפלגין רבי יוחנן ורב רב אמר נעילת שערי שמים אפילו בלילה. ורבי יוחנן אמר נעילת שערי היכל דהיינו ביום אחר הדלקת הנרות², אמר רבי יודן ענתונדריא מתניתין מסייע ליה לרבי יוחנן בשלשה פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ארבעה פעמים ביום בשחרית במוסף במנחה ובנעילה בתעניות ובמעמדות ויום הכפורים, ולית לן למימר נעילת שערי שמים דהא איתקש נשיאות כפים לשירות דכתיב לשרתו ולברך בשמו עד היום מה שירות ביום אף נשיאות כפים ביום. אחוה דאימא דרב אדא הוה סייר גולתיה דרב ביום צומא רבה אמר ליה כי תיחזי שמשא בריש דקלא הב לי גולתאי דליצלי נעילת שערים. מתחלפא שיטתיה דרב תמן הוא אומר נעילת שערי שמים והכא אומר בנעילת שערי היכל מדצלי בעוד היום. אמר רב מתנה על ידי דהוה רב מאריך בצלותא סגיא הוה מגיע לנעילת שערי שמים פירוש תפלתו היתה נמשכת עד נעילת שערי שמים. אלמא רבי יוחנן פליג עליה דרב וגם רבי יודן מייתי סיעתא לרבי יוחנן ממתניתין וגם רב גופיה היה מתפלל ביום אלא שהיתה תפלתו נמשכת עד הלילה הלכך אין להתפלל תפלת נעילה אלא ביום³.

ומה שסיים שם שגם רב היה מתחיל להתפלל מבעוד יום, נראה כוונתו לומר שגם אם היינו נוקטים כרב שפיר נעביד כשנתפלל ביום, כי הרי רב התחיל את תפילתו ביום.

ובהגהות מימוניות (פ"ג ה"ו) הביא את תשובת מהר"ם ובתוך דבריו כתב שכ"ה דעת הרי"ף⁴. וכסיוכום למה שהוסיף אביא מה שכתב הב"י מדבריו "שכן כתב הר"מ והנהיג והורה הלכה

לו). שאלות אלו הן על פי דרך רש"י שאם נעילה אינה פוטרת ערבית משמע שאין זמנה בלילה. על כן אי אפשר להשיב שאדבריה משמע מהירושלמי שהיא אינה פוטרת ערבית רק בגלל הצורך להבדיל, אבל הלכה כרב להתפלל אותה עד הלילה, שהרי לשיטה זו הדברים כן תלויים זה בזה. אלא שכל השאלות הן על פי הירושלמי.

וראיתי שהרב ישראל דוב קפלן במאמר על זמן נעילה (בית אהרן וישראל עט עמ' ג) כתב שמה שנעילה אינה פוטרת ערבית הוא מפני שהיא במהותה שונה, וכתב שאמנם הוא דלא כדברי הראשונים שהביא הרא"ש שתולים את הענין בהבדלה, ולענ"ד לא דק, שאלו דברי הירושלמי, ולא דברי ראשונים.

לח). הב"ח כתב על זה הגהה: "הדלקת הנרות של בין הערביים א"ר יודן". כלומר לא מדובר על הדלקת הנרות של ערב שבת אלא על הדלקת נרות של סוף העבודה ולכן היא נעילת שערי היכל.

לט). המתירים לאומרה עד הלילה יוכלו לומר שכיון שלפי הבבלי היא מחלוקת תנאים, ולא הוזכרה כלל דעת רבי יוחנן אנו איננו נוקטים להלכה כמשנה בתענית. אלא שאכתי הוא דחוק כיון שזו סתם משנה, ואולי י"ל שהמשנה אמרה שנושאים כפיהם ביום כי בכללות אלו תפילות שמתחילות ביום.

מ). בביאור הוכחת הירושלמי מהמשנה להוכיח שנעילה מבעוד יום כי כהנים נושאים בה כפיהם כתב: "ועוד דמייתי ליה סיעתא ממתניתין דבג' פרקים ופשטא דמתניתין משמע מבעוד יום גדול דאיתקש לשירות היינו שיר שעל הקרבן כדמוקי לה בפרק ב' דערבין וההיא הוה מבעוד יום גדול שאין אומרים שירה אחר תמיד של בין הערבים אף על גב דאכתי יום גדול הוא דאיכא בתריה קטורת ונרות ולאפוקי מרב דאמר צריך שתהא התפלה ונשיאת כפים שלה נמשכין עד הלילה".

ונראה כוונתו שהוא מבעוד יום גדול על פי שיטת ר"ת שהשקיעה העיקרית היא השקיעה השניה, ונשיאת כפים לדעתו איתקש לשיר, שסוף זמנו לפני השקיעה הראשונה מבעוד היום גדול שהרי אחריו יש תמיד וקטורת ונרות.

למעשה שאין להתפלל תפלת נעילה אלא ביום, וכ"כ רבינו יהודה בשם ר"י והביא ראיות לדבר, ובסוף דבריו כתב נראה שאין להתפלל נעילה ולא לעלות לדוכן אלא ביום מהיקשא דלשרתו (דברים י ח) ובודאי לא הנהיגו אבותינו כך אלא שהחזנים האריכו עד הלילה וסוברים שכדין עושין: וכתבו עוד נ"ל שאין נ"ל שאין לדקדק דלרב תהא תפלת נעילה דוקא בלילה מדקאמר תפלת נעילה פוטרת של ערבית כי סבירא ליה שגם תפלת ערבית זמנה מפלג המנחה ואילך כדאיתא בפרק תפלת השחר רב צלי של שבת בערב שבת אבל נוכל לדקדק משם שזמנה מפלג המנחה ואילך כדאמרין בירושלמי דא"ל רב לשמעיה כד תיחזי שמשא בריש דיקלא הב לי גולתי דניצלי נעילה, והמתפלל בלילה אומר דברים שאינם כן לפני השכינה ע"כ: גם המרדכי (יומא סי' תשכז) נקט כתשובת מהר"ם לסיימה ביום וכתב "ומה שנהגו להתפלל אותה בלילה ודאי לא הנהיגו אבותינו כן, אלא שמפני שהחזנים מושכין עד הלילה סבורים שבדין עושין".

אך בעל הטורים בקיצור פסקי הרא"ש לא הביא כלל את מה שכתב מהר"ם שצריך לסיימה ביום, אלא כתב רק "וזמנה סמוך לשקיעת החמה ואינה פוטרת של ערבית". ובטור הלכות יום הכיפורים סימן תרכג כתב: "וזמנה סמוך לשקיעת החמה כשהחמה בראש האילנות, ויש לזהר שלא יאחרו להתפלל אותה בלילה, אלא סמוך לשקיעת החמה בענין שיסיימו אותה עם צאת הכוכבים".

נראה שהוא סבר שעיקר דעת הרא"ש היא מה שכתב בתחילה בשם הרי"ף, ומזה משמע שנקט שהלכה כרב, וסבר שאפשר להשיב על טענות המהר"ם שבכל דבריו הוא מסתמך על הירושלמי, ואנן אזלינן בתר הבבלי. ואולי במכוון לא הביא הרא"ש מה שכתב בתשובה זו שדעת הרי"ף לסיימה מבעוד יום, שלדעתו אין זו דעת הרי"ף. ואף שלכאורה אם נוקטים כרב יכולים להתפלל אותה גם בלילה לגמרי, כפי שאמרו על בעל קרי, הוא כותב להזהר להתחיל מבעוד יום כדי לסיימה בתחילת הלילה, שמכל מקום לכתחילה יש להקדים כדברי הגמרא בתענית שהכהנים פרסי ידיהו בתענית סמוך לשקיעת החמה כי זה זמן תפילת נעילה. ואף שבתענית פורסים כפיהם לפני השקיעה, בתפילת נעילה גופא נושאים כפיהם אף בלילה.

ובספר המנהיג הלכות תענית (עמ' רפב) כתב: "ובירושל' תפילת השחר, ובפ' התמיד נשחט ובפ' אחרון דתעניות, אמתי היא נעילה רבנן דקיסרין אמרין איפלגון רב ור' יוחנן, רב אמ' בנעיל' שערים פי' עד שקיעת החמה, ר' יוחנן אמ' בנעיל' שערי הכל, פי' אחר שמקטיר קטורת שלבין הערבים ומדליק את הנירות, דתניא בפ' תמיד נשחט [פסחים נ"ט ע"א] אין לך דבר שמתעכב אחר התמיד שלבין הערבים אלא קטורת נירות ופסח, דכתי' בנירות בין הערבים נשלמה אז עבודת פנים ונועל את ההיכל וביום כיפור אחר תמיד שלבין הערבים מקדש ידיו ורגליו וטובל ולובש בגדי לבן, ועוד מקדש ומוציא את הכף והמחתה ומקדש, וטובל ולובש בגדי זהב ומקדש ונכנס להקטיר ולהטיב, ובירושל' בפ' בא לו [יומא פ"ז ה"ב] הכל מודים בהוצאת כף ומחתה לאחר התמיד והתמיד קרב בתשעה ומחצה ואחריו טובל ב' טבילות ומקדש ד' קידושין ויגיע לחצי שעה אחרונה דקאי שמשא אריש דיקלי והוא עידן צלותא דנעילה דנועל

הרב קפלן (קובץ בית אהרן וישראל הנ"ל) הבין שכוונתו לומר נעילה עוד בזמן מנחה קטנה, אך לפי מה שכתבתי אין זו כוונתו.

[דלתי ההיכל], מקמ"ל לר' יוחנן (ומר') (ואמר ר') יודן מתני' מסייעא לר' יוחנן בג' פרקים הכהנים נושאי' את כפיהן ד' פעמ' ביום, בשחרית, במוסף, ובמנחה, ובעיל' שערי' אית ליה למי' נעילת שערי שמים ביום, אלא נעילת שערי היכל הו' ביום, דאי לרב כיון ששקעה החמה אינו יום מ"קמ"ל {נראה דצ"ל מאי קאמר}. ובהלכו' כיפור הוספתי בפלוגת' דרב שנעיל' כו'. ובפרקא דחסידי' והשתא דקיימ' לן כר' יוסי מה טעם פרסי כהני ידיהו במנחתא דתענית' כיון דסמוך לשקיע' החמה מצלו לה כנעילה דמייא, והא כר' יוחנן קיימ' דבעי' פריסת כפים ביום כמתני' במג' סתרי'.

ובהלכות צום כיפור עמוד שנח כתב: "ומדאמרי' בתעני' בריש פירקא דחסידי, [כ"ו ע"ב] והאינדא מאי טעמא פרסי כהני ידיהו במנחת' דתענית' ומפרקי' כיון דסמוך לשקיעת החמה מצלו לה כתפי' נעילה דמייא, למדנו מזה דזמן תפילת נעילה סמוך לשקיעת החמה הוא. ובירושל' בסוף יומא, מאי נעילה רב אמ' נעילת [שערי] שמים, ור' יוחנן אמ' נעילת שערי היכל, אחוה דרב אחא הו' צייר גולתיה דרב בצומא רבא, א"ל רב כדתחמי שמשא בריש דיקלי איתיהיב לי גולתיה דניצלי תפי' נעילה, מיחלפא שיטתיה דרב תמן אמ' נעילת שערי שמי', וכאן] (ו)אמ' נעילת שערי היכל, אמ' רב מתניא על ידי דהוה רב מאריך בצלותיה סגי הוה מגע לנעילת שערי' שמי'. למדנו מזה דכד הו' שמשא בריש דיקלי היינו נעילת שערי היכל, הרב אבן גיאת, והלכת' כר' יוחנן דאמ' דתפי' נעילה אינה פוטרת את שלערי' אלא לכשתחשך מתפלל תפי' החול ומבדילין בחונן הדעת".

נראה שמה שפירש דלמ"ד נעילת שערים זמנה עד שקיעת החמה כוונתו לסוף שקיעת החמה, ופירש שמה שאמרו נעילת שערי היכל היינו ביום בחצי שעה שבתוכה נמצאת שמשא אריש דקלא, ואז יתפלל נעילה ויסיימה בעוד שמשא אריש דקלא. אך גם הוא אינו אומר ששמשא אריש דקלא מתחיל בחצי שעה שסמוך לשקיעה.

והבית יוסף לא דן כלל על דברי הטור, אלא מביא את תשובת המהר"ם שהביא הרא"ש, ואחרי שהביא את הגהות מימוניות והמרדכי שגם מהם עולה שעיקר הלכה כרבי יוחנן, לסיימה עד השקיעה, סיים שלפכך "היינו צריכין להקדימה מבעוד יום טובא לפי שאנו מרבים בסליחות, ואנן בעינן שיתפלל אותה מכי חמינן שמשא בריש דיקלא, ולפכך נראה שיש לשליח צבור לקצר בסליחות ופסוקים שבאמצע התפלה וגם אין לו למשוך בתפלת נעילה כל תיבה ותיבה כדרך שמושך בשאר תפלות". ומבואר שלדעתו העיקר לדינא לסיימה מבעוד יום לפני השקיעה, אך יש קושי לסיים את כל התפלה עם ריבוי הסליחות בזמן שבין שמשא אריש דקלא עד השקיעה, על כן אמר שיש להודרו כדי שיסיימוה קודם השקיעה.

ונראה לי שאין כוונת הב"י שיש לסיימה לפני כיסוי הגלגל, שהרי לשיטתו כיסוי הגלגל אינו התחלת בין השמשות, ואין בדברים שהביא נימוק להקדים לזמן הקודם לשקיעת החמה ההלכתית, ועוד שזה גם בלתי אפשרי להתחיל כשהשמשא אריש דקלי ולסיים לפני כיסוי הגלגל תפילה עם חזרה לפי ההנחה מסתימת דבריו ששמשא אריש דקלא הוא הזמן האמור בהדלקת נרות שבת. בבחינת המציאות שמשא אריש דקלא הוא כעשר דקות לפני השקיעה, כפי שכתוב הרב חיים פלאגי והבא"ח הביאו בר"פ ח"ד סימן ה'. אלא נראה שכוונתו היא שיש לסיימה לפני

השקיעה שהיא 3/4 מיל לפני צאה"כ. וכתב שקשה לעמוד בזה בגלל תוספת התפילות, כי הוא זמן קצר, שכן כבר ביארתי שהכוכבים בא"י נראים בוודאות כארבעים דקות לאחר השקיעה, ואולי גם לפני כן. לפיכך יש קושי לסיים נעילה כשמתחיל אותה 10 דקות לפני כיסוי הגלגל עד סמוך לשקיעה, שהיא 3/4 מיל לפני צאה"כ, דהיינו בערך חצי שעה, ועם כל תוספות התפילות שבה קשה לסיימה בחצי שעה. ומכל מקום לפי הבית יוסף מה שנאמר להתחיל בשמשא אריש דקלא אינו חצי שעה לפי כיסוי הגלגל, שהרי לא הזכיר כלל זמן כזה, וגם לא הזכיר בנידון דידן "פלג המנחה", אלא כבדרך אגב בהביאו את הגהות מימוניות כדי לומר שזהו זמן הראוי לערבית. ומכל מקום נראה מלשונו "ואנן בעינן" שהבין שגם שמשא אריש דקלי אינו לעיכובא, ומעיקר הדין יכול גם להתחיל לפני כן, וכפי ששמע מהרמב"ם שלא הזכיר כלל זמן זה, ורק לכתחילה אמר הב"י שראוי שיתחיל בזמן זה. ולמסקנה, דבריו מתאימים גם עם מה שפירש בכסף משנה אליבא דהרמב"ם, שגם שם הוא אומר למעשה לסיים לפני השקיעה. ולגבי הטור, הב"י לא נכנס לדון מה כוונתו, ואולי הבינו כדבריו.

והב"ח הבין שכל "סמוך" שנזכר בגמרא, בטור וברמב"ם, היינו חצי שעה, ועל כן הקשה על מה שכתב הטור שתחילת זמנה הוא סמוך לשקיעת החמה כשהחמה בראש האילנות, והצריך שיסיימו אותה עם צאת הכוכבים, דלכאורה פירוש הדבר שהלכה כרב, דאילו לר' יוחנן הסיוס הוא סמוך לשקיעת החמה, דהיינו חצי שעה קודם שקיעת החמה, וזהו כשהחמה בראש האילנות. דסוף שיעור תפלת נעילה לרבי יוחנן, הוא תחלת השיעור לרב. וכמו שכתב הרמב"ם בפרק ג' דהלכות תפלה שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה, והוא קודם צאת הכוכבים הרבה, דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ה' מילין. והקשה הב"ח שמאחר שהטור פוסק כרב, איך בסימן שאחר זה כתב הטור ומתפלל תפלת ערבית, שאין תפלת נעילה פוטרת של ערבית, והוא דלא כרב שנעילה פוטרת של ערבית? ותירץ הב"ח דאינה פוטרת משום חסרון הבדלה^{מא}.

וכתב שלענין הלכה נראה אף על גב דהרמב"ם והר"ן וכמה גדולים אחרים שהובאו בהגהות מיימוניות ובמרדכי, והם הרוב, סבירא להו דגמר תפלת נעילה צריך להיות בעוד היום גדול, והיינו כשהחמה בראש האילנות דהוי סמוך לשקיעת החמה, מכל מקום גדול המנהג בכל ישראל שנהגו כרב שגומרין התפלה בלילה. וכדאי הם הרי"ף והרא"ש {לפי הבנתו הרא"ש סבר כדעת הרי"ף שהביאו בתחילה} לסמוך עליהן שלא לבטל המנהג, אכן בזה צריך להזהר מאוד להתחיל בעוד שהחמה בראש האילנות.

והקשה הב"ח על השלחן ערוך דכתב זמן תפלת נעילה כשהחמה בראש האילנות כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה, והלא זה אי אפשר לאמרו, דפשוט הוא דכשהחמה בראש האילנות היינו סמוך לשקיעת החמה והכל שיעור אחד. וביאר במחצית השקל שלב"ח פשוט שזמנה אחד, בגלל דברי הטור שכתב "וזמנה סמוך לשקיעת החמה כשהחמה בראש האילנות".

והט"ז סק"א כתב לתרץ את קושית הב"ח על השו"ע שלדבריו הוא פסק שהתחלה תהיה כשהשמש בראש האילנות, והיינו ג"כ סמוך חצי שעה לשקיעת החמה כמו שהוא בל' הטור

מא). תמוה שלא הביא שהדבר מפורש בירושלמי והובא ברא"ש. ובאמת קושיה זו לא קשה מידי דבפשטות הטור נוקט כדברי הרי"ף.

שכלל אותה יחד, וסיים כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה, וסמוך זה היינו סמוך ממש. ונמצא שכל זמנה הוא חצי שעה.

והמג"א סק"א כתב לתרץ את קושיית הב"ח, דכוונת השו"ע שיסיים עד סוף שקיעה שהוא צאת הכוכבים, וכדעת הטור.

אך לענ"ד דברי הט"ז קשים, גם משום שבמציאות לא נראה להגדיר שמשמשא אריש דקלי הוא כחצי שעה בדוקא, וגם קשה שהוא מחלק בין סמוך לסמוך בלשונות ששניהם של הרמב"ם על אותה הלכה. ודברי המג"א קשים, כיון שהם נגד המסקנה להלכה שצריכה להיות לפי דברי הב"י לסיים לפני השקיעה כשהוא יום ודאי, שהרי הביא הרבה ראשונים הסוברים כך. וביאר מה צריך לעשות כדי לקיים את הדבר כשיטה זו. ועוד קשה, שאם כן למה אמר הב"י שקשה לסיים את תפילת הנעילה בזמן הקצר, הרי יש לו מעל שעה ורבע, ואינו זמן קצר כלל וכלל.

ובמאמר מרדכי סק"א כתב להצדיק את דברי מרן, שאין אנו מוכרחין כל עיקר לומר דרב רבי יוחנן נחלקו בגמר התפלה, אלא עיקר פלוגתייהו היא בעיקר זמן תפלת נעילה שלא היו מאריכין בה, כדמוכח בהדיא מתוך הירושלמי דקא משני דרב מאריך בצלותיה סגי וכו', אלמא משמע דכ"ע לא היו מאריכין בה. ונמצא לפ"ז דלרבי יוחנן עיקר זמנה בנעילת שערי היכל, שהוא יום, אלא דמכיון שזמנה ביום אמרי' דצריך לגמור אותה קודם הלילה. ולרב עיקר זמנה בסוף היום ומי שאינו מאריך בה מתחיל אותה וגומרה סמוך ללילה, אלא שהמאריך בה צריך להתחיל מבע"י כדי שיגמור אותה עם נעילת שערי שמים, שאם היה מתחיל סמוך ללילה ומאריך, היה נמצא שאין עיקר תפלתו בזמן נעילת שערים לא נעילת שערי היכל ולא נעילת שערי שמים. ובוה יבואו דברי מרן ז"ל על נכון ואליבא דרבי יוחנן.

ודברי רבינו הטור ז"ל מתפרשים שפיר לפי פי' זה דמ"ש בענין שיסיימו אותה עם צאת הכוכבים פירושו סמוך וקודם צאת הכוכבים, וכענין אמרם בש"ס ופוסקים ז"ל עם חשיכה שפירושו קודם שתחשך. ונראה שכך הבין מרן ז"ל, ודברי הרב"ח אינם מוכרחים. וגם ק"ק על הרב ב"ח שלפי דבריו צריך להתחיל אותה יותר מב' שעות קודם צאת הכוכבים שהרי כתב דהסיום יהיה סמוך לשקיעת החמה דהיינו חצי שעה קודם שקיעת החמה, וביאר אח"כ דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ה' מילין וכמ"ש בכמה דוכתי והיינו לפי שהבין דשקיעה דהכא היא תחלת שקיעה, ונמצא לפי זה דצריך להתחילה בזמן עיקר תפלת מנחה ודוק, לכן נראים דברי מרן ז"ל:

ומיהו איכא למידק עליה דכאן בב"י סתם וכתב דהרמב"ם ז"ל פסק כרבי יוחנן, ואלו בכ"מ פ"א מה' תפלה פירש דברי הרמב"ם אליבא דרב, וזה עולה כדברי הרב"ח ז"ל בביאור דברי רב, אלא דהרב"ח ז"ל כתב שהרמב"ם פסק כרבי יוחנן, וכמ"ש הרב"י והג"מ ומפרש שקיעת החמה שכתב הרמב"ם דר"ל תחילת שקיעה שהוא יום גדול, ומרן ז"ל בכ"מ נראה שמפרש דסוף שקיעה קאמר (כלומר השקיעה השניה לפי ר"ת שהיא 3/4 מיל לפני צאה"כ), ותימא על הרב"ח שלא הזכיר מכל זה כלום. גם האחרונים לא העירו בו. ולענין הלכה נ"ל עיקר כמו שביארנו דעת מרן ז"ל בש"ע והוא מכוון לדבריו בב"י ולדעת רוב הפוסקים הלכך שפיר דמי להתחיל

אותה שעה ורביע קודם הלילה וצריך למהר בה לסיימה עד סוף שקיעת החמ' קודם שתחשך היום וכן אנו נוהגין ברוב השנים.

ונראה כוונתו שיתחיל אותה שעה ורבע לפני צה"כ שהוא ד' מיל אחר השקיעה ג' דקות לפני השקיעה כפי שביאר המאמ"ר בסי' רסא, ולסיימה מעט לפני סיום שעה ורבע זו. ולענ"ד אינו נראה כן כיון שאכתי הוא זמן גדל ולא היה לב"י לומר שקשה לומר את כל התפלה בזמן כזה. וגם לפי זה דבריו בכס"מ אינם כמסקנתו בשו"ע. אלא נראה שהב"י שדבר על זה סיומה לפני שקיעת החמה שהיא 3/4 מיל לפני צאה"כ, ובמקומות שצה"כ נראה הרבה לפני סיום ד' מיל אכן הוא זמן קצר של חצי שעה.

והבא"ח ברב פעלים חלק ד או"ח סימן ה הביא את סיום דבריו של המאמ"ר, וכתב על זה: "ושו"ר להגאון מש"ז בסי' תרכ"ג שכתב דיוכל להתחיל נעילה מן פלג המנחה אבל קודם פלג המנחה לא יתחיל ע"ש. והרב דרכו לכתוב בקיצור גדול והאמת אתו בזה כי מאחר דזמן פלג המנחה הוא זמן ערבית לר"י ראוי שגם תפלת נעילה יוכל להתחיל בו משורת הדין.

ולפי"ז מה שנזכר בירושלמי וכן בפוסקים ובש"ע על זמן הנעילה כשחמה בראש האילנות הוא למצוה מן המובחר משום כדי שתהיה נשלמת בשקיעת החמה שהוא זמן נעילת שערי שמים לרב, ואף על גב דקיי"ל כרבי יוחנן דקפיד אנעילת שערי היכל בלבד {והוא לפני השקיעה} מ"מ למצוה מן המובחר עבדינן כרב נמי והיינו שלפחות תהיה ההשלמה שלה בנעילת שערי שמים שהוא בשקיעת החמה, ואם יתחיל בה קודם שיעור זה של חמה בראש אילנות נמצא גומרה קודם נעילת שערי שמים זמן הרבה. וכן מוכח לשון מרן ז"ל בש"ע שכתב זמן תפלת נעילה כשחמה בראש אילנות כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה ע"כ משמע כי זמן ההתחלה עבדינן ליה בהכי בשביל הגמר וכבר פירשו האחרונים דברי מרן ז"ל דהאי סמוך דנקט כאן אינו כלשון סמוך דמשנה וגמ' שהוא חצי שעה קודם אלא הוא ר"ל בזמן שקיעת חמה".

וכתב שם שמכל מקום בתענית נשיאת כפים צריכה להיות סמוך לשקיעת החמה כפי שאומרת הגמרא בתענית, וסמוך בלשון הגמרא היינו חצי שעה, ולכן לכתחילה יתחיל את תפלת מנחה בתענית 50 דקות לפני השקיעה והכהנים ישאו כפיהם חצי שעה לפני השקיעה, ובשעת הצורך יכולים להתחיל מפלג המנחה. וכ"פ בבא"ח תצוה אות כג.

גם כפה"ח תרכ"ג, ז אזיל בשיטה זו וכתב שגם מהמט"א אות ב עולה שאפשר להתחילה מפלג המנחה. ולפי זה צ"ל שמה שנזכר בירושלמי ובפוסקים ובשו"ע כשהחמה בראש האילנות הוא למצוה מן המובחר²².

מב. מדברי כפה"ח משמע שעכ"פ מצוה מן המובחר להתחיל כשהחמה בראש האילנות ולא לפני כן, אבל מעיון במקור בבא"ח נראה שכתב מצוה מן המובחר רק לענין זה שמהדרים לעשות כן כדי לסיימה עם השקיעה ממש, ולמעשה לגבי זמן ההתחלה אין נפק"מ אם יתחיל בזמן הזה או לפניו. ובאות ח כתב כפה"ח שמה שכתב הרח"פ שהוא עשר דקות לפני השקיעה אינו סביר, לא מפני שאינו נכון במציאות אלא מפני שאי אפשר לגמור נעילה בזמן כזה. ועל כן הסיק שיש להתחיל נעילה חצי שעה לפני השקיעה ולסיימה סמוך ממש עם השקיעה כדעת הט"ז, ונראה שהוצרך לזה לפי הבנתו שיש מצוה מן המובחר להתחיל דוקא כשהחמה בראש האילנות. ואילו באות יא הביא את דברי המג"א שהכוונה לסוף שקיעה, וכנראה כוונתו שיש לנוהגים כך וכך על מה לסמוך. אבל לפי מה שעולה מהבא"ח אין נפק"מ כל כך מתי יתחיל, והעיקר הוא שיסיימה עם השקיעה.

ויש להעיר שנראה מדבריהם שהבינו דפלט המנחה שעליו מדברים המאמר מרדכי והפמ"ג היינו פלט המנחה מצאה"כ של הגאונים. ואינו כן, דהלא הם לא דברו כלל בשיטת הגאונים. גם מה שכתב הבא"ח שבנשיאת כפים בתענית יש להשתדל לכוונה חצי שעה לפני השקיעה מבוסס על הבנה שסמוך של הש"ס הוא בהכרח חצי שעה לפני כן, אבל בפשטות נראה שהכוונה כאן אינה בדוקא חצי שעה, ולא נוהגים לדקדק בזה. וראיתי שגם הרב מרדכי אליהו, שאזיל תמיד לפי פסקיו, לא הביא כלל שיש ענין להדר בזה¹.

ומכל מקום, בגוף הענין פירושו של הבא"ח לסוגיה הוא פירוש קרוב למה שפירשתי, ואינו פירושו של המאמר, שכן גם הבא"ח כותב שהעיקר כאן הוא למעשה הסיום, ולפי דבריו נעילת שערי שמים היינו כיסוי הגלגל, ונעילת שערי היכל הוא לפני כן. וי"ל שהרמב"ם נקט נעילת שערי שמים כי אנו משתדלים לסיימה גם כדעת רב הסובר שיש לסיים עם שקיעת החמה, ובשביל זה מתפללים רק כשהשמש בראש האילנות שהוא 10 דקות לפני התפלה. אלא שזה אמור כאשר התפלה קצרה, ואילו היום שמארכים שפיר יכולים להתחיל לפני כן, ולא דקדק להתחיל רק חצי שעה לפני כן. ונראה לי עוד שהבא"ח מזכיר את המאמר והפמ"ג רק מפני שהם הזכירו את היכולת להקדים לפלט המנחה, אך בגוף הענין נראה שפירושו לסוגיה שונה מהפירוש שלהם, והוא מבוסס על לשון הרמב"ם, וגם פלט המנחה עליו הוא מדבר שונה, ולענ"ד כך העיקר.

ולמעשה נראה שגם מלשון השו"ע משמע שאין מניעה להתחיל לפני כן, ובודאי שפיר נוהגים כן לפי שיטת הגאונים והרמב"ם שלפי אופן התפלה שלנו אי אפשר לסיים נעילה תוך

(מג). במאמר למועדים בה' תענית ציבור כתב בפרק כד סעיף כב" "כשמתפללים חצי שעה סמוך לשקיעה - ישאו הכהנים כפים, ויש מקילים ונושאים כפים אפילו אחרי פלט המנחה דהיינו שעה ורבע לפני צאה"כ ואין למחות בידם". מבואר ששינה מלשון הבא"ח שכתב שישאו כפיהם חצי שעה לפני השקיעה ויתחילו להתפלל 50 דקות לפני השקיעה. ונראה שהבין שאמנם יש לחוש לבא"ח שמפרש סמוך לשקיעה חצי שעה, אבל לא צריך בדוקא שישאו כפיהם בתחילת החצי שעה הזו, ואת השינוי הזה דעתו שאפשר לעשות אף להתחילה.

ולגבי תפילת נעילה כתב (פרק מו הלכה קל) "זמן תפילת נעילה הוא כשהחמה בראש האילנות כ- 40 דקות קודם השקיעה, ויש אומרים שאפשר להתחילה להתחיל שעה לפני השקיעה. כדי שיסיקו ברכת כהנים לפני השקיעה, ויסיימו את הסליחות בצאת הכוכבים, ובדיעבד אם התפללו תפילת נעילה מפלט המנחה שהוא שעה ורבע זמניות קודם צאת הכוכבים יצאו ידי חובה" וציין שם לכפה"ח תרכ"ס ז, ח.

ויש להעיר על זה שלפי הלוחות של הרב אליהו שעה ורבע זמנית לפני צאה"כ הוא ביום כיפור 61-63 דקות לפני השקיעה, כך שאין כמעט הבדל בין הלכתחילה לדיעבד, אלא שאולי כוונתו לומר את עיקר ההלכה שיש בה נפק"מ למקומות אחרים. וגם מתחילת התפילה בפיוט אל נורא עלילה ואשרי עד התפלה עצמה ישנם 5 דקות, ועכ"פ צריך להבין מניין לקח את השיעור של ארבעים דקות, שאינו מוזכר בכפה"ח או בבא"ח?

על כן נראה לי שהוא הבין את דברי הבא"ח, כפי שכתבתי שהעיקר הוא שיסיימו את התפילה עם השקיעה. ולכן אמר שציבור שמתפללים נעילה 40 דקות יתחילו 40 דקות לפני השקיעה, וכך התפללו אצלו, אבל אלו שמתפללים שעה, שפיר יתחילו שעה לפני השקיעה.

ועוד יש להעיר שבהלכה קלב כתב על ברכת כהנים בנעילה וכתב "ואין לברך ברכת כהנים אחרי השקיעה (ענין כפה"ח תרכ"ג, כב) ויש מקילים לברך ברכת כהנים בבין השמשות עד צה"כ (סידור אהלי יעקב קצ, ב סעי' ג). "ואינו יודע מי חיבר סידור זה, אך עכ"פ ככל הנראה אינו אלא לומר שיש מקור למקילים רק עד צאה"כ, ולא ככפה"ח, שציין שהוא כתב בדדיעבד אם נמשכה עד הלילה יש להם על מה שיסמכו.

חצי שעה. ולפי הרמב"ם אין כל מניעה להתחיל את התפלה מפלג המנחה שעה ורבע לפני השקיעה. והוא מה שעולה מפשטות הירושלמי שבתחילה אמר שרב התפלל מנחה כשמשא אריש דקלי כרבי יהודה, הסובר שסוף זמנה הוא פלג המנחה, ומזה גופא מובן שהוא אכן התפלל נעילה מזמן זה, שאינו חצי שעה לפני השקיעה, אלא שעה ורבע לפני השקיעה. ומשמע מהירושלמי שמשא אריש דקלי הוא פלג המנחה - שעה ורבע לפני השקיעה. וכן הוא המנהג שמתפללים נעילה מפלג המנחה, כפי שכתב בספר מקראי קדש (ימים נוראים סי' נא), וכ"כ הגר"ש דבליצקי (קיצור הלכות מועדים דיני תפלת נעילה ס"ה) שזהו המנהג¹. ולפי האמור נראה שיכול להתחיל גם מעט לפני פלג המנחה והעיקר שיסיימה סמוך לשקיעה. ואתי שפיר המנהג שלנו לאומרה משעה לפני השקיעה שהוא לאחר פלג המנחה².

ומה שהובא הענין בירושלמי בהקשר לדמדומי חמה, י"ל שהוא משום שהדבר נוגע גם לדברי רב, שהוא היה מתפלל מנחה באופן שיוצא בה גם דעת רבי יהודה האומר להתפלל רק עד פלג המנחה.

ואחרי כל זה אכתי יש לעיין במה שאמר "ושמשא בריש דיקלי תמן איממא הוא הכא", שהתקשו בזה טובא מאי קאמר, הלא כשהשמש נראית על ראשי הדקלים הוא יום כי היא נראית, ולא בגלל שהוא יום בארץ ישראל, ומאי נפקא מינה ליושבים בבבל מה קורה בארץ ישראל, ומדוע זה בכלל נאמר?

וכתבתי בגליון נ"ד עמ' קכ שנראה לי שהדברים יובנו לפי מה שעולה מדברי הגר"ז ור"ח מוולאזין (הובאו בירחון האוצר י' עמ' קמה, וגליון יב עמ' קטז)³ שהשקיעה המחייבת מאוחרת לכיסוי

מד). אלא שהוא כתב מדנפשיה שבמקום שלא מקפידים על נשיאת כפים לא יתחיל לפני כשלש רבעי שעה לפני השקיעה. והגר"ק (מנהגי ביכנ"ס חזו"א פרק שישי הערה כו) כתב להתחיל שעה לפני השקיעה. ונראה לי שזה מה שעושים ברוב המקומות אצל האשכנזים. אמנם במ"ב ס"ק ב כתב שנוהגים כהמג"א לסיימה סמוך מעט לצאה"כ, ויש אומרים שיכולים להמשיך גם כלילה והוא דעת הב"ח. אך אין נוהגים כך כיום בארץ ישראל.

מה). הרב קפלן (קובץ בית אהרן וישראל עט עמ' נו) העלה שאין כל מקור למנהג הזה להתפלל מפלג המנחה של הגר"א, וחייבים להתפלל נעילה אך ורק מחצי שעה לפני השקיעה. ולענ"ד האמת היא להיפך, שאין כל מקור בראשונים להתפלל דוקא מחצי שעה שלפני השקיעה עד השקיעה. והוא כתב שאמנם מצינו בפוסקים שהזכירו זמן של פלג המנחה בזה, כי בהגה"מ כתב שאין לדקדק שלפי רב זמנה של נעילה כלילה ממה שאמר שהיא פוטרת של ערבית, כי רב סובר שזמנה של ערבית מפלג המנחה, והובא בב"י. ומשמע מכאן שלדעת הב"י שמשא אריש דקלי זהו זמן פלג המנחה, אך הכוונה לפלג המנחה לשיטת ר"ת. ואולי זו כוונת הפמ"ג שכתב שמהב"י משמע דלא יתחיל נעילה קודם פלג המנחה.

אך לענ"ד אין כל הכרח מזה שלדעת הב"י יש זהות בין פלג המנחה לזמן שמשא אריש דקלא, דכל הענין בהגהות מיומניות הוא לבאר מדוע רב היה יכול לצאת בזה ידי תפילת ערבית. ומכל מקום נוכל להתאים את המנהג להתפלל שעה לפני השקיעה גם עם דעת הב"י, לפי מה שאמרתי שמעיקר הדין לפי השו"ע אפשר להקדימו גם שעה לפני השקיעה, ובלבד שיסיים סמוך לשקיעה שהיא לדעתו 20 דקות לאחר כיסוי הגלגל. ונראה שאין הכרח להצמיד לגמרי אלא למצוה מן במובחר, ולכן גם אם מסיים בכיסוי הגלגל שפיר דמי. ומכל מקום נוהגים להתפלל שעה לפני השקיעה, גם אם נאמר שלפי הב"י אין לעשות זאת.

מו). הגר"ז (פסקי הסידור סדר הכנסת שבת) הזהיר להדליק את הנרות בעוד השמש זורח בראשי האילנות כי "אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי ששיים משעה (שקורין מינוטין) אזי היא שקיעה האמיתית שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י". מבואר שהוא מדבר על איחור של ארבע דקות לאחר שהשמש לא נראית מהגגים הגבוהים, מפני שצריך ללכת לפי מה שנראה מההרים הגבוהים שבארץ ישראל, שאז

הגלגל 4 – 6 דקות. והגר"ז ביאר שהוא משום שהשקיעה היא סילוק האור מראשי ההרים הגבוהים שבארץ ישראל. ונראה שלדעתם השקיעה למי שעומד במקום הנמוך מירושלים מחושבת כמי שעומד על ההרים הגבוהים של ירושלים. וכבר הבאתי לזה כמה ראיות. ואחת מהן היא שעל פי זה יובן היטב מה שאמרו בירושלמי ששמשא בריש דיקלי אצל רב הוא יום בארץ ישראל, דפירושו שכיון שאם היו עומדים שם בבבל בגובה של הרי ירושלים היו עדיין רואים את השמש, מתאחר גם זמן פלג המנחה האמיתי בבבל. גובה הר הצופים 830 מטר מעל פני הים, ובגובה כזה ביחס לשפלה מתאחרת השקיעה בערך 5 דקות (באביב 4.6 ובקיץ 5.4 דקות, כפי שהבאתי בגליון י' עמ' קמה).¹ וי"ל שאולינן בכל מקום לפי גובה ירושלים, כי עיקר ארץ ישראל היא בירושלים, ולפי ירושלים נקבעים הדינים גם לענין קידוש החודש. ולכן למרות שרב רצה להתפלל מנחה כרבי יהודה לפני הפלג, כדי לצאת ממה נפשך, מכל מקום הוא רצה להתפלל מאוחר ככל האפשר, ולכן אמר לשמשו להביא לו את הבגד שבו היה מתפלל, כשמגיע זמן פלג המנחה של בבל, דהיינו שעה ורבע לפני חישוב מהשקיעה בבבל, היות והוא סבר שיוצא בזה ידי דעת רבי יהודה, כי בארץ ישראל זמן זה הוא לפני הפלג, ומחשבים את השקיעה לפי מה שנראה ממקומות גבוהים כבארץ ישראל. ואפשר שלענין זה הסתפק בכך שתפילת הלחש, שאורכה ביום חול כחמש דקות, תהיה לפני פלג המנחה. ומובן שפיר מה שאמרו בהמשך שכך אמר על תפילת נעילה, שכן גם נעילה אפשר להתחיל להתפלל בזמן של פלג המנחה בבבל, כדי לסיים בנעילת שערי שמים, שלפי רב הוא בצאת הכוכבים, כיון שרב היה מאריך בתפילה זו בהסכמת הקהל.

ואין להקשות על זה ממה שאביי הוא דאזוי למזרח, איך רצה לראות בבבל את זמן פני המזרח, אם הקובע להלכה הוא לפי מה שנראה מהגובה של ירושלים, כי אביי עסק בנסיון להבין מהו פני מזרח מאדימין. ומבחינת הבנת המציאות במראה הרקיע במזרח בהתאם לשקיעת השמש אין הבדל בין בבל לארץ ישראל. אלא שרב היה מוסיף חמש דקות על זמן תחילת

היא שקיעה השמש מההרים הגבוהים שבארץ ישראל. הרב פרץ בגליון צ"ג עמ' תכו למד מדבריו ששיעור חמה בראש האילנות הוא ארבע דקות לפני השקיעה. אך לענ"ד לא דק, שאין הכוונה כאן שחמה בראש האילנות היא ארבע דקות לפני כיסוי הגלגל, אלא הוא מתייחס לזמן העלמות השמש בהגגים כזמן כיסוי הגלגל והארבע דקות הן תוספת מפני שצריך ללכת לפי גובה ההרים הגבוהים שבארץ ישראל, ולכן השקיעה היא לאחר ארבע דקות. וראה אבני נזר (או"ח תצח, ג) שהבין מהגר"ז שהשיעור של תוספת שבת הוא ארבע דקות, ובארץ צבי פרומר סימן ס בסו"ד דחה את דבריו, והוכיח מבה"ג שזמן חיוב תוספת שבת הוא פחות משתי דקות. ובספר ישראל והזמנים (עמ' תשיב) כתב בשם זקני ירושלים ובעל מנחת יצחק שלענין מילה ביום שישי בירושלים אפשר לסמוך על כך שארבע דקות אחרי השקיעה הוא יום על פי הגר"ז. אך לפי האמור הגר"ז מתכוון דוקא במקום שאינו גבוה כירושלים.

על כן למעשה נראה שבירושלים עד דקה לפני השקיעה אפשר לומר בודאות שעדיין הוא יום ותו לא. וכן פסק הגר"ש אלישיב (אוצר הברית ח"א פ"ג ס' ד הערה ד, והובא במהדורות דרשו רסא הערה 28, ועיי"ש דעות נוספות). ולענ"ד אכן בירושלים יש דקה שצריך לחוש לה מפני שעדיין יש ספק מאיזה גובה בירושלים למדוד, אבל במקומות הגבוהים מירושלים יש ללכת בדיוק לפי מה שאומרים בחישובי הלוחות, ובערי החוף יש מקום לסמוך על ארבע דקות לאחר השקיעה.

מז. ובמקום כזה מסקנתי תהיה כמו שכתב הרב אדר (ירחון האוצר עמ' קסז) להקל בדיעבד בהפסק טהרה 5 דקות אחרי השקיעה לפי הלוח. אך הוא מיקל בזה גם בשאר מקומות, בצירוף סברה שלא צריך כלל הפסק טהרה ושאפשר לסמוך על זה שאם עכשיו לא מוצאים גם לפני כן סמוך לא היה. ולסברות אלו איני רואה יסוד להלכה.

השקיעה מתוך ידיעה שבעומד על הר בא"י רואים את השמש שוקעת חמש דקות מאוחר יותר. אבל אין לזה נפק"מ לגבי עצם המראה במזרח, וסוף זמן בית השמשות, כפי שגם לענין צאת הכוכבים אין הבדל בין העומד על הר גבוה לעומד בשפלה.

אך צריך להבין איך יתכן שלפי הירושלמי "שמשא בריש דקלי" הוא שעה ורבע לפני השקיעה^{מח}, בעוד שלפי רבא בגמרא בשבת הוא דומה לחזרת התרנגולת והעורבים לקינם, וכך נראה במציאות שרק סמוך לשקיעה זריחת השמש נראית על ראש הדקלים והבניינים הגבוהים?

ונראה ליישב שאכן לא מדובר באותו זמן ולא באותו אופן, כי בירושלמי מדובר על עמידת גוף גלגל השמש ולא על ראית זיו השמש. לירושלמי היה ברור שמדובר על פלג המנחה, ובראית גוף הגלגל על הדקלים, כי הם לא היו אומרים לאנשים להדליק נרות בשמשא על ריש דיקלי. בירושלמי מדובר באמירה של רב לשמשו הן במנחה והן בנעילה, ולכן מובן לירושלמי שרב התכוון לדבר שהיה ידוע בינו לבין השמש לפי המציאות אצלם, ופירשו שהוא הזמן ההלכתי הידוע שיש קודם לשקיעה, דהיינו פלג המנחה והוא הזמן שבו גוף גלגל השמש נראה מעל הדקלים שעמדו בקרבת בית מדרשו של רב. ההנחה היא שרב חישב משכבר הימים שממקום בית המדרש שלו השמש נראה על הדקלים שעה ורבע לפני השקיעה, ולכן אמר לשמשו להביא לו את הגולתא כדי להתפלל כשיגיע זמן זה.

אבל רבא ביקש למסור הודעה לציבור שאינו בקי, ואמר את הדבר בתוך סימנים אחרים לשקיעת החמה. וכיון ששייך לומר סימן כזה רק על ראית זיו השמש מראשי הדקלים, בהכרח יש לפרשו כך.



לסיכום:

א. בין השמשות מתחיל משקיעת החמה ואין לסמוך לקולא על סברות שהוא דקה או שתיים לאחר כיסוי הגלגל. בהרי ירושלים או במקומות הגבוהים מירושלים הוא כפי שמפורסם על פי הלוחות שלא מתחשבים בכיסוי הרים במערב.

ב. במקומות נמוכים מהרי ירושלים השקיעה צריכה להיות מחושבת לפי הגובה של ירושלים. על כן בשפלה כשהוא בערך בגובה פני הים מעיקר הדין יש להוסיף כ-5 דקות על השקיעה המתפרסמת בלוחות.

ג. לפי השו"ע לילה נקבע לפי ראית ג' כוכבים בינונים, אלא שהחמירו מחוסר ידיעה מה הם כוכבים בינונים, והוא רק כשלא ידוע בודאות שיש ג' כוכבים שאינם נראים ביום. אמנם עצם ההגדרות האלו קשות להתאמה במציאות לכן נראה שאין צורך לחוש לחומרה לזמן רבינו תם, ואין להביא את שיטתו גם כצירוף לסברות אחרות לקולא.

(מח). לפי מאי דקיי"ל כגאונים, שעות היום צריכות להיות מחושבות לפי השקיעה, כי אם נחשב אותן מעמוד השחר לצאת הכוכבים יהיה חצות היום בשעה שאינה חצי היום.

ד. ראית החמה בראש הדקלים לענין הלכות שבת הוא הזמן שבו יודעים שעדיין לא ירד גלגל החמה מעבר לקו האופק על ידי ראיית זיו החמה על המקומות הגבוהים הסמוכים למקום הרואה. זמן זה נאמר כסימן לכך שעתה עומדת להיות השקיעה, ואין בו כ"כ נפק"מ לימינו שיש לוחות, ומכל מקום נהוג לכתחילה להדליק נרות עשרים דקות או יותר לפני השקיעה כפי מנהג המקום.

ה. לגבי זמן תפילת נעילה מבואר בירושלמי שאפשר להתפלל מראית גוף החמה בראשי הדקלים תפילת נעילה, ונראה מהירושלמי שהוא זמן פלג המנחה בבבל, דהיינו שהוא שעה ורבע לפני כיסוי הגלגל, וכן הוא המנהג בתפילת נעילה להתחילה שעה לפני השקיעה.

ו. נראה שלפי הרמב"ם עיקר הענין בזמנה של נעילה הוא שייסיימה סמוך מאוד לשקיעת החמה, ונראה שכך הבינו הבא"ח, לכן יכולים שפיר להתחיל אף יותר משעה לפני השקיעה אם יודעים שייסיימוה בשקיעה. ומאידך גיסא מי שמתפלל ביחידות או בציבור שמתפללים נעילה 40 דקות, יתפללו באופן שייסימו את התפילה עם השקיעה.



סיכום כללי

במאמר זה הראיתי שיש שתי שיטות בביאור הענין של פני מזרח מאדימין וההכספה, שיטה אחת עולה מהמאירי והרשב"א ונראה לי שהיא גם דעת רב נטורנאי, ר"ח ורש"י שלפי מסקנת הגמרא כרבה פני מזרח מאדימין הוא כינוי לכלל תופעת חילוף הגוונים בשיפולי הרקיע במזרח המתוארת גם במילים הכסיף התחתון ואחריו הכסיף העליון, והיא הכספת האדמומית שרואים במזרח אחרי שקיעת החמה למשך לפחות 17 דקות בימי ניסן. והשניה דעת רב שרירא שפני מזרח מאדימין הוא תופעה הנראית למשך זמן 1/12 מיל אחרי כיסוי הגלגל שבו ניכרת אדמומית מסויימת הנראית כחלון במערב, ואפשר שהכוונה להילה הנראית במקום השקיעה לאחר השקיעה. לפי שיטתו מה שמקובל לנקוט בהלכה שכיסוי הגלגל הוא תחילת בין השמשות הוא לשיטת רבה ולחומרה, כי לא הוכרעה הלכה כרבה. ולדעתי השיטה הראשונה מובנת יותר לפי המציאות הנראית. כמו כן הוספתי וביססתי ראיות לשיטת הגר"ז שהשקיעה בשפלה צריכה להיות מחושבת לפי גובה הרי ארץ ישראל.



הרב שמואל פרץ

ביאור דעת הגאונים בבין השמשות ועוד עניינים – תגובה לתגובה*

ראשית, אבהיר כי הדברים הנדונים כאן נתונים במחלוקת ראשונים, כפי שנראה מראשונים כדוגמת המאירי אותם מצטט הרב אלבה. אמנם אני תפסתי את תשובות הגאונים ובהן אני דן, הן משום שיש לדון בדעתם כמו בדעת כל רבותינו הראשונים אשר מפיהם אנו חיים, ובעיקר משום שיש חשיבות מיוחדת בדבר, שהרי הגאונים כידוע הם ממשיכי מסורת חכמי התלמוד בבלי ודבריהם דברי קבלה. ובנוסף, מקומם בכל ובהנחה וחלק מהפירושים בסוגייה הושפעו ממצאות השקיעה והזריחה במקום בו חיו המפרשים ואותם ראו, הרי שגאוני בבלי חיו באותם אזורים בהם חיו חכמי התלמוד בעלי הסוגיות הנדונות, ומכאן החשיבות בעיון בשיטתם.



א.

ביאור הסתירה בדברי הברייתא בשבת לד:

בגליון פו כתבתי מאמר "סוגיית זמני היום בין הבבלי לירושלמי", ובו הובאו פירושים על הסוגיות בירושלמי תחילת ברכות ובבלי שבת פרק במה מדליקין דף לז, וההבדלים שבין התלמודים, וכמו כן נידונו פירושי הגאונים בתשובתם הידועה בעניין. ומאחר שהתחדשו לי דברים וחזרתי בי מדברים שכתבתי בזכות משא ומתן עם הת"ח המשיבים ועיון מחודש במקורות וכן מקורות חדשים שראיתי, מובא בזה מה שהתחדש וכן עוד עניינים.

אך בשביל להקל על המעיין, וגם מפני שראיתי שדבריי לא הובנו כראוי, אחזור בקצרה על כמה מעיקרי הדברים הנצרך לענייננו, אולם הדברים נכתבו כבר בגליון הנ"ל, וכאן אינני מביא את כל המהלך רק מעט הנצרך לענייננו.

בגמרא שבת לד ע"ב מובאת בברייתא דעת רבי יהודה על זמן בין השמשות: "ואיזהו בין השמשות משתשקע החמה כ"ז שפני מזרח מאדימין הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה דברי רבי יהודה".

הגמרא מקשה סתירה שעל פי הגאונים ורש"י זה פירושה. מצד אחד כתוב שבין השמשות הוא משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, ומזה אנו מבינים שכשפני מזרח כבר אינם

* לא כתבתי תגובה על כל הדברים והטענות שכתב הרב עידוא אלבה שיחיה במאמרו על דבריי, הן משום שלא עומד הזמן לרשותי כעת, ובע"ה בל"ג אעיין בכל הדברים, והן משום שלרב אלבה יש מהלך משלו והוא מודה בעצמו שדבריו אינם מתיישבים יפה עם דברי הגאונים ואף הוא נדחק בדבריהם. אמנם דבריו ומהלכיו נסובים על דעת רבותינו הראשונים, כדוגמת המאירי שנראה שלומד באופן שונה מהגאונים, ואני בעיקר באתי על דברי הגאונים עצמם. וכמו כן נראה לי שדבריי לא הובחרו מספיק והרב אלבה פירשם שלא ככוונתי, ובאתי להבהיר אותם יותר.

מאדימין לילה, ואחר כך הברייתא אומרת שכשהכסף התחתון עד שיכסף העליון (לרש"י והגאונים הכוונה להשחרת התחתית והגובה של כיפת הרקיע) בין השמשות, ולא לילה. (על אף שתהליך זה של הכספת העליון מתרחש אחר שכבר פני מזרח-מערב כבר אינם מאדימים. ומהרישא של המשפט היה מובן שזמן זה הוא כבר לילה.)^{*}

נחלקו רבה ורב יוסף (בשם רב יהודה אמר שמואל) ביישוב הסתירה שבברייתא לפי רבה יש לקרא ולכרוך את שני הדברים ולקראם יחד, ושניהם בכלל בין השמשות: "איזהו ביה"ש משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין והכסף התחתון ולא הכסף העליון נמי בין השמשות".

ולפי רב יוסף, כוונת הברייתא שכשפני מזרח מאדימות הוא עדיין יום, ומשמכסף התחתון מתחיל בין השמשות "הכי קתני משתשקע החמה כ"ז שפני מזרח מאדימין יום הכסף התחתון ולא הכסף העליון ביה"ש הכסף העליון והשוה לתחתון לילה". ומה שכתוב "איזהו בין השמשות" הכוונה ככותרת למה שיהיה כתוב בהמשך, ופני מזרח מאדימין נאמר בכדי ללמד שעל אף שהשמש שקעה עדיין יום כל זמן שפני מזרח מאדימין (גאונים). נראה שהן רבה והן רב יוסף אינם מתקנים ממש את לשון הברייתא אלא מסבירים את כוונתה. עד כאן בקיצור ממה שנצרך לענייננו.

בשונה מדברים שכתבתי בעבר, כעת כשעיינתי שוב בלשון רב שרירא גאון, שמתי לב שלדבריו כשהתחתון מכסף כבר אין אדמימות במערב (וכן משמע בקושיית הגמרא). וזה לשון הגאונים: "ומשתשקע החמה כל זמן שהמערב מאדים קאמ' ביה, איזה הוא בין השמשות, הא כשתסתלק אדמדומית לילה, וקאמ', אם הכסף התחתון ולא הכסף העליון בין השמשות, ואותו העת נסתלקה האדמדומית, וזה הוא שאמרנו, האדי גופה קשיא, אמרת, איזה הוא בין השמשות, משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין הא הכסף התחתון ולא הכסף העליון זה הוא לילה, והדר תאני, הכסף התחתון ולא הכסף העליון בין השמשות".

מפורש בדבריו שכשמכסף התחתון האדמדומית מסתלקת: "ואותו העת (שהכסף התחתון) נסתלקה האדמדומית".

וזהו היא קושיית הגמרא, שמצד אחד אמרה הברייתא שכל זמן שפני מזרח (שהוא המערב) מאדימין - בין השמשות, ומזה אני מבין שכשהאדמימות מסתלקת מפני מזרח כבר לילה. וכלשון רב שרירא "הא הכסף התחתון ולא הכסף העליון זהו לילה!", ואילו אחר כך אנו שונים שכשהכסף התחתון ולא הכסף העליון - בין השמשות.

א). נראה שיש כאן קושי לשוני - איזהו בין השמשות וכו' הכסף וכו' בין השמשות, כלומר הכפילות בשימוש במילים בין השמשות על זמנים שונים. רש"י כתב בהסבר הקושייה: "פני מזרח מאדימין - עדיין לא הכסף אפילו תחתון", ונראה לדבריו שזוהי מובן שכשהכסף התחתון כבר לילה, שאז פני מזרח כבר אינם מאדימין והכסף התחתון מתחיל אחר כך. אולם בתשובת הגאונים משמע שהזמן שהמערב אדמדום (ולכאורה גם במזרח) הוא כשהתחתון מתחיל להכסף, וכשהתחתון מסיים להכסף האדמימות מסתלקת. ואם כן הקושי הוא במה שאנו אומרים שכשפני מזרח מאדימות בין השמשות, וזמן זה הוא מקביל להכספת התחתון ואם גם לאחר שהתחתון מכסף בין השמשות. מה עניין פני מזרח מאדימין לכאן היה לכתוב איזהו בין השמשות משיתחיל להכסף (גם החילוק בין תחתון לעליון אינו משנה אם בין כך בין השמשות נמשכת כל זמן ההכספה).

ויוצא אם כן שזמן האדמימות נמשך שישית המיל ואחר כך היא מסתלקת מצד מערב, שהרי זה ההפרש בין רבה לרב יוסף. והנה דבר זה סותר את הידוע לנו כיום שבצד מערב עדיין יש אדמימות אף כחמישים דקות לאחר השקיעה. ובמזרח כעשר דקות אחר השקיעה לפי מה שבדקתי, ויש הטוענים ליותר ולשיטתם תהיה הקושייה יותר חזקה. ובין כך ובין כך, וודאי שהאדמימות לא נמשכת כשתי דקות, שזה לאף אחד לא מובן. ואין זו עדותו של רב שרירא גאון בלבד, אלא כך הוא מפרש את קושיית הגמרא.

וכך משמע אף בציטוט נוסף מדברי הגאונים: "תלת מילי קאמר ר' יהודה, {הראשון} משתשקע החמה כל זמן שפני מערב מאדימין. {השני} הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון, ופירושו שנשתנה האור בארץ ובקרום לה והכסיף, ועדאין האור בשמים לא השתנה ולא הכסיף, ואף על פי שאין המערב אדמדם, ושלישי, הכסיף העליון והשוה לתחתון שאף כלפי הרקיע נשתנה האור והכסיף לחשוך".

והנה רב שרירא גאון מדבר על סילוק האדמומית "שאין המערב אדמדם", שלאחריה נראה את הכסיף התחתון וכו', ומשמע שהשלב הראשון הוא דבר הנראה במערב².

במציאות שלפנינו המערב ממשיך להיות אדמדם עוד זמן רב אחר השקיעה, ותופעה זו נמשכת הרבה יותר משתי דקות, ואילו מדברי רב שרירא גאון משמע שאין זה כך. והאמת היא שלו היה בידי להגיע לבבל ולבחון שם את התופעות הללו הייתי עושה זאת, אבל כעת שאין בידי, הרי יש לנו את עדותו של רב שרירא גאון, ממנה נראה שכנראה בבבל המישורית והעמוקה לא רואים את האופק כמו שרואים בארץ ישראל ההררית, ומשכך התופעות הללו נמשכות כשישית המיל. שזה אומר דקה וחצי לשיטה שמיל הוא שמונה עשרה דקות.

אמנם לפי זה יוצא שהכספת התחתון, כלומר השחרת תחתית כיפת השמיים לאחר השקיעה, גם כן לוקחת כשיעור זמן זה, ואכן נראה שבמציאות דבר זה מתרחש בקירוב לזמן זה.

ונצרך לכך את דעת רש"י, שאף היא מעניינת ומשלימה את המסקנה הנראית.

רש"י כותב על דברי הברייתא כל זמן שפני מזרח מאדימין, וז"ל "מאדימין - שנראה אדמומית חמה בעבים".

נראה שכוונתו על אור השמש האדום הנראה על העננים. לאחר השקיעה באופק או מעבר להרים, כל אחד במקומו, עדיין שולחת השמש את קרניה אל עבר העננים. הסיבה היא גובהם הרב של העננים, מה שגורם לכך שהעננים רואים את השמש ומקבלים את קרניה הישירות אליהם, ובאותה מידה לו היה אדם נמצא בגובה העננים הוא יכול היה לראות עדיין את גלגל החמה.

(ב). והנה אצטט את דברי הרב אלבה עצמו במאמרו בגליון: "לפי דבריו, כדי להבין מהו פני מזרח מאדימין צריכים לחפש מהו המראה שנראה במערב במשך 1/12 מיל". אלא שהלשון של רב שרירא שאין המערב אדמדם היא החלטית, ולא נראה שכוונתו לאיזה גוון מסוים וכדומה.

בעבר בדקתי בכמה מקומות, ויצא לי שהשמש מאירה את העננים עד כשבע דקות אחר השקיעה (אולם לא בדקתי בצד מזרח דווקא). אמנם היום ראש חודש אלול שוב בדקתי וראיתי שהארה על העננים מסתלקת אם השקיעה, וצ"ע אולי יש בזה השתנות בין עונות השנה או מקומות.

יוצא שלדעת רש"י נצטרך להסביר את הגמרא כך, יש כמה שלבים:

שלב ראשון, השמש מאירה על העננים. כששלב זה מסתיים מתחיל בין השמשות של רב יוסף, ומשכך יש לחשב לאחור את בין השמשות של רבה על פי זה.

לאחר שכבר העננים אינם מאירים באדום, מתחיל שלב חדש ובאיזור אחר, כאשר תחתית כיפת הרקיע מסיימת להשחיר (ואיני יודע לגמרי את היחסיות שבין שני התופעות, וראו הערה 2). ובשלב שלישי, גם גובה כיפת הרקיע משחיר.

גם על רש"י קצת קשה, שהרי השמש מאירה על העננים זמן רב מכשתי דקות. ואולי צריכים לחפש זמן הנמשך כשתי דקות שבו יש אור אדום דווקא על העננים.

וכעת אביא מקור נוסף, שנראה לי שהוא שופך אור על הסוגייה בצורה בהירה ויכול ליישר דברים רבים. הנה רב שרירא גאון כותב בתשובתו שבזמן בין השמשות של רבה נראה כוכב אחד, ואילו בגמרא אמרו בלא פלוגתא שכוכב אחד יום. ומזה מסיק רב שרירא שיש סיוע לדעת רב יוסף וקושייה על דעת רבה, הסובר שזמן זה הוא בין השמשות, וכידוע בין השמשות של רבה הוא כשתי דקות, ולאחריו מתחיל בין השמשות של רב יוסף. וזה לשונו של רב שרירא: "ודרב יוסף קא מסתייעא דר' יהודה קא יאהיב שיעורא ליום אח(ה)ר[ך] שקיעת החמה, מדקאמרינן בלא פלוגתא, אמר רב יהודה אמר שמואל, כוכב אחד יום שנים בין השמשות, שלשה לילה, ותניא נמי הכי ובאותן כוכבים שאין נראין ביום."*

והנה כוכב ראשון על פי תצפיות נראה כ-9 דקות אחר השקיעה (לעומד במישור). יוצא שהשקיעה בקירוב לכל היותר דקה וחצי לפני כן, שזה כשבע דקות אחר השקיעה שלנו. ואם כן יוצא ש-7 דקות אחר השקיעה מתחיל בין השמשות של רבה. ותשע דקות אחר השקיעה מתחיל בין השמשות של רב יוסף.

ג. צ"ע האם כוונת רש"י לעננים שבצד מזרח דווקא, וצריך לבדוק את ההפרשים בעננים בין רוחות השמיים בדבר זה.

ד. ראה בסוף המאמר מה שכתבתי בעניין גודל הכוכבים.

ה. אמנם ניסוח זה אינו כה חד, רב שרירא לא מספר במפורש שהוא ראה שכוכב ראשון נראה בזמן בין השמשות של רבה, אלא שכיוון שרב יוסף נותן שיעור למשך זמן המוגדר כיום אחר שקיעת החמה, ומצד שני, הכוכבים בהם מחשבים אינם אלו הנראים ביום אלא אחר השקיעה, יש סיוע לרב יוסף.

ו. על פי מאמרו של הרב יעקב גרשון וייס (המעין מח).

על פי תצפיות הרב יהודה בן יוסף אהרון הלוי במאמרו "בענין זמן בין השמשות ועלות השחר" נועם חלק ה, כוכב ראשון נראה בתקופת ניסן 9 דקות אחר השקיעה. ובתמוז 13 ובתשרי 12 ובטבת 17 "לבקאי שיועד איפה שלהביט וגם יראנו בקושי גדול" והביא עוד זמנים.

אלא שאיני יודע בבבל איך בדיוק הדברים. ונראה ברור שיש הבדלים בין השקיעה פה בארץ ישראל לשם בבבל שהרי פה האדמימות שבמערב עוד נראית כ-50 דקות אחר השקיעה, ולא כמו שכותב רב שרירא גאון. אך עם זאת שמעתי שראות הכוכבים אינה משתנה בין ההר למישור.

ואם כן יוצא שיש לאחר את השקיעה בכשש דקות, ואז מתחיל בין השמשות של רבה, ולאחר מכן כתשע דקות לאחר השקיעה שלנו מתחיל בין השמשות של רב יוסף. ובאותה העת, על פי עדות רב שרירא גאון, כבר אין המערב בבבל אדמדם.

דברים אלו מאירים על כמה סוגיות נוספות, בגמרא שבת נאמר לה ע"ב: "אמר ליה רבא לשמעיה אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדישימשא אריש דיקלי אתלו שרגא". ורש"י פירש "שיעורא דרבנן - בין השמשות", וקצת קשה הלשון שיעורא דרבנן. גם "אתון דלא קים לכו" - אם בין השמשות מתחיל משקיעת החמה באופק, למה צריכים בקיאות בשיעור זה לכל הפחות צריך להיות במיקום גבוה בעיר או אם ראות טובה, וגם למה נקרא דבר זה "שיעורא דרבנן".

לכן נראה לעניות דעתי להציע על פי כל הנתונים הללו בדרך הצעה בלבד, אך וודאי שאין הדברים מוחלטים כלל, ששקיעת החמה החלה מאוחר מהשקיעה שלפנינו המכונה שקיעת האופק.

ומשכן רב שרירא גאון כותב שכוכב אחד נראה בזמן בין השמשות של רבה, וזמן היראות כוכב ראשון הוא כתשע דקות אחר השקיעה.

בנוסף, הזמן בו מתחיל בין השמשות לרבה הוא זמן בו פני מערב מאדימים את המזרח ולאחר שכבר שקעה החמה. וזמן זה נמשך בין דקה וחצי לשתי דקות (ואודה שלא ראיתי במציאות תופעה זו בזמן כזה, ואני כותב את דברי רק על פי המקורות והסברה בפירושם), וקשה להיות בקיאות בו מתי הוא מתחיל, שאפשר להתבלבל בזה, שהרי הוא לאחר שקיעת האופק. וגם מדובר בסימן קצת מעורפל, ומכיוון שלא מדובר על תופעה הברורה לכל, זמן זה נקרא "שיעורא דרבנן", כלומר הוא שימש במציאות את החכמים בלבד, והם אלו שהיו בקיאים בו.

ולפי זה גם יתיישבו דברי רש"י, שלדבריו הכוונה ב"פני מזרח מאדימין" על אור השמש הנראה בעננים, ואור זה כאמור מסתלק גם כן כמה דקות אחר השקיעה.



ב.

בעניין מעשה אביי ורבא ופנים המאדימין את המזרח

וכעת נעבור לסיפור המובא בגמרא, וננסה להאיר אותו על פי הדברים:

"אביי חזייה לרבא דקא דאוי למערב, אמר ליה: והתניא כל זמן שפני מזרח מאדימין! - אמר ליה: מי סברת פני מזרח ממש? לא, פנים המאדימין את המזרח.

איכא דאמר, רבא חזייה לאבבי דקא דאוי למזרח, אמר ליה: מי סברת פני מזרח ממש? פנים המאדימין את המזרח! וסימנך כוותא".

אבבי ראה לרבא בער"ש שמביט לצד מערב לראות אם כבר האדים הרקיע, אמר לו אבבי לרבא והתניא כל זמן שפני מזרח מאדימין, וענה לו רבא "מי סברת פני מזרח ממש? [אלא הכוונה] פנים המאדימין את המזרח". ולגירסה שנייה, ראה רבא את אבבי שמביט לצד מזרח, אמר לו רבא, שאין צריכין להביט בדווקא על צד מזרח, וכוונת הברייתא על צד מערב שהוא פנים המאדימין את המזרח. והגמרא נותנת סימן לדבר כלומר סימן לדעת שכשכתוב בברייתא פני מזרח הכוונה לפני מערב: "וסימנך כוותא" (וסימן זה התבאר בנפרד בסוף המאמר)

לפי דברי רב נטרונאי גאון, וכן נראה בדעת רוב הראשונים שפסקו כרבה, רצו החכמים לדעת מתי מתחיל בין השמשות של רבה, אלא שלפי זה קשה - מדוע שפשוט לא יבדקו אם השמש שקעה באופק?

ניתן אולי להדחק באופנים שונים, כגון שהיו עננים שהסתירו את השמש או הרים שהסתירו וכדומה (על אף שמסתומות לשונו של רב נטרונאי לא משמע כך), אך על פי האמור לעיל יש ליישב את הדברים בלא שום דוחק, שהרי בין השמשות, שהוא שקיעת החמה של רבה, אינו מתחיל בשקיעת החמה באופק, אלא לאחר מכן כשפני מזרח מתחילים להאדים. וזו כל הסיבה לכך שחכמים נתנו דעתם דווקא לתופעה זו.

רבים יתמהו, מה פתאום שנחשב את השקיעה כמה דקות לאחר שכבר שקעה? אלא ששאלה זו קיימת באותה מידה על דעת רב יוסף, שכן גם לפי המקובל שבין השמשות מתחיל בשקיעה באופק יוצא שלשיטתו השקיעה מתאחרת מזמן זה בדקה וחצי לכל הפחות. בנוסף במאמר "פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות" הבאתי מקורות המקדימים את הנץ החמה לפני הזריחה באופק, ולפי זה הוא הדין בשקיעה". גם יש חכמים שסברו שיש לחשב את השקיעה על

ז. ברי"ף משמע שהמעשה לא ברור לו כל צרכו, שהוא כותב: "הא דפסק ר' יוחנן הלכה כר' יהודה לענין שבת לא ידעינן אליבא דמאן פסק, אי אליבא דרבה ואי אליבא דרב יוסף, וכיון דלא איבריר לן כמאן מינייהו פסק עבדינן לחומרא, דאיסורא הוא וספק איסורא לחומרא, ועוד דסוגיא בכוליה תלמודא כל היכא דאיפליגו רבה ורב יוסף הלכה כרבה". ולכן נראה שהרי"ף התקשה בפרטי מעשה זה ולכן לא הסיק ממנו מסקנה הלכתית, ובין המקורות שעל פיהם הכריע שהלכה כרבה לא הביא מעשה זה.

ח. יש טענה לאיחור השקיעה ששמעתי שיש כמה חכמים שטענו אותה - שהנה לפי שיטת חכמי ישראל, אם נקבלה כפשוטה, שהחמה עולה למעלה מעל עובי הרקיע, יוצא שהם סברו שהעולם כולו מואר בזמן אחד וכולו לילה בזמן אחד, ואם כן יש שקיעה מוחלטת אחת לכולם. ולפי זה אם הם ראו שבהר השקיעה מתאחרת, הם לא ראו מקום לחלק ולומר שבהר באמת השקיעה מאוחרת מבחינה הלכתית, ובמישור היא מוקדמת (אולי הם נהגו כך רק משום העדר ידיעה והרחקה). לפי זה, הם גם לא באו לחשב את השקיעה על פי היעלמות השמש באופק, שכן המחשבה לחשב כך נובעת רק כאשר אנו יודעים שבאמת השמש ממשיכה תמיד לזרוח במקום אחר, ואם כן הדבר היחיד שיכול להגדיר אותה כשקיעה הוא כאשר היא נעלמת מהאופק. אך לפי ההבנה שהשמש באה ובבת אחת מחשיך בכל העולם, וזה כשהיא נכנסת בעובי הרקיע, סברו החכמים כי השקיעה יכולה להיות גם אחר השקיעה באופק, ושהחלון דרכו נכנסת לעובי הרקיע נעלם ממנו ואיננו רואים אותו. ולכן גם יכלו להגדיר שקיעה על פי היראות קרני השמש, מה שלדעתם הוכיח שהשמש עוד לא נכנסה אל אותו עובי הרקיע. וכנ"ל בזריחה.

פי השקיעה בהרים הגבוהים בארץ ישראל (ראה במאמר של הרב אלבה בגליון זה), ששקיעה זו מתאחרת בכמה דקות, ואולי יש לקשר את זה לכאן.

אמנם כל מה שאמרתי נאמר בהסתייגות רבתי. וניתן לדחות ולומר כדלהלן - מה שרב שרירא גאון אומר שכוכב אחד נראה בזמן בין השמשות של רבה שהוא זמן יום לרב יוסף, אין כוונתו לומר שהוא אכן צפה וראה בקיומו של כוכב כזה, אלא דבריו נאמרו בצורה סברתית. כלומר, שכיוון שאין מחשבים כוכבים הנראים ביום, ועד שקיעת החמה זה וודאי יום, ומצד שני כשנראה כוכב אחד עדיין יום, הדברים מתיישבים עם דברי רב יוסף, שלשיטתו אחר השקיעה יש זמן מועט שהוא יום. ולפי רב יוסף, כשהגמרא אומרת שאין לחשב בכוכבים הנראים ביום, הכוונה ליום אסטרונומי עד השקיעה, ומצד שני כשהיא אומרת שכשנראה כוכב אחד, וודאי יום כוונתה למשך הזמן של היום ההלכתי אחר השקיעה.

ואילו לרבה לא שייך לחלק חילוק כזה, כי הרי כוכב הנראה קודם השקיעה הוא בוודאי כוכב של יום שאין להתחשב בו, וכוכב הנראה אחר השקיעה לא ייתכן לומר על פיו שעדיין יום, שהרי לרבה אחר השקיעה כבר בין השמשות. ולכן קשה על רבה מעניין זה.

ולפי מהלך זה, אם נאמר שהשקיעה אינה מתאחרת יוצא שבמציאות גם קשה על רב יוסף, שהרי כוכב ראשון אינו נראה בזמן שרב יוסף מגדיר כיום, שזה כשתי דקות אחר השקיעה, אלא מאוחר מכך, ואילו רב שרירא לא דיבר מצד המציאות אלא מצד הסברה.

אמנם יש נתון שבו כולנו נוכל לצפות, שהוא החשכת תחתית כיפת השמיים שבסיומה תם בין השמשות של רבה ומתחיל בין השמשות של רב יוסף, ועל פי בדיקת הדבר נוכל גם לשער את השקיעה כמו שחישבו אותה. וממה שזכור לי נראה שהתחתון ממחר להכסיף, אך אין לי מידע מדויק בעניין. (ויש בזה הפרשים בין ההר למישור).

אך על כל פנים לפי אפשרות זאת עדיין יקשה מדוע היו צריכים להביט על האדמימות לדעת אם התחיל בין השמשות, ולא פשוט הביטו לאופק לראות אם שקעה החמה. וכן מדוע צריך בקיאות בדבר לדעת אם החל בין השמשות, ומדוע זה נקרא שיעורא דרבנן. לכן נראה לומר שגם כשהחמה שוקעת בבבל, עדיין לא ניתן להבחין בממשות בשקיעה בגלל הרים רחוקים במערב. והאדמימות הזו היא הסימן על פיו ידעו בבירור שהגיע תחילת השקיעה, והיא הנקראת שיעורא דרבנן, ובה צריך בקיאות.

[כאן אציין בדרך אגב, שאם נלך כדרך הראשונה שהשקיעה מתאחרת, יהיה מוקשה קצת על רב שרירא גאון מדוע הוא מגדיר שלרבה בין השמשות מתחיל מהשקיעה ולרב יוסף יש שיעור של זמן שהוא יום אחר השקיעה, למה שלא פשוט יסביר שמחלוקת רבה ורב יוסף היא מתי השקיעה. ונראה שדבריו מתבססים על הברייתא האומרת בעצמה לשון "משמשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין", ואם כן רב יוסף מוכרח לומר שהזמן שלדעתו הוא יום הוא אחר השקיעה.

אמנם זה עצמו יהיה קשה - מדוע שאחר השקיעה יהיה יום, אם גם רב יוסף מודה שהחמה כבר שקעה.

כעת שמתי לב ללשון מעניינת בגאונים: "ואף בינו (רבי נחמיה) ובין דרב יוסף (בדעת רבי יהודה) חלוקה אחרת, כי בין השמשות דרב יוסף מאחר שתסתלק אדמדומית פני מזרח, ורבי נחמיה הוא אומר, משתשקע החמה".

ונראה מלשון זאת שכל מחלוקת רבה ורב יוסף נאמרו אליבה דרבי יהודה, ואם כן ייתכן שאין בכלל מה להיכנס לנידון אם הלכה כרבה או כרב יוסף, שהרי ממה נפשך זו מחלוקת תנאים, ויש להחמיר כרבי נחמיה כמו שמחמירים כרבי יהודה ורבי יוסי^ט].

כעת יש בידי תמונות מהשקיעה בבבל, וכפי הנראה הן צולמו שם מהגובה, אולי ניתן ללמוד מהן משהו. לצערי את לי אפשרות לדעת איך היו נראים השמים באותו הזמן בצד שכנגד, אך ניתן להבחין בדבר אחד, שלמרות שחלק מגוף גלגל החמה מכוסה, לא האופק הוא שמכסה אותו אלא משהו יותר גבוה מקו האופק.



ט). ובהקשר לכך אציין לגירסת גמרא כת"י שהביאה שמחה גרשון בורר במאמרו היבטים אסטרונומיים וכו', וגירסה זו קצת מתאימה לדברי הגאונים הללו: "אמר רב יהודה אמר שמואל בין השמשות דר' נחמיה כהנים טובלים בו. למאן? [אילימא לרבה ספיקא] הוא. אלא לרב יוסף בעינא הערב שמש שמש וליכא. אלא לאו לרבי נחמיה." ומשמע מגירסה זו שבאמת רבי נחמיה מקדים את בין השמשות מרב יוסף, שהרי רבי נחמיה אומר שבין השמשות מתחיל משקיעת החמה. אך עדיין לרב יוסף לא יהיה ניתן לטבול אחר השקיעה, אף בזמן שהוא יום משום שכאן יש דין מיוחד של הערב שמש, וכיון שהשמש התחילה להעריב, אף על פי שעדיין יום, אינה עולה הטבילה. ודברים אלו מפליאים. (וגם בתשובת הגאונים מצטטים את הגמרא הזו בגירסה אחרת מלפנינו).



ג.

דברי הרשב"א בפירוש המעשה

לרשב"א יש שני דרכים לפרש את המעשה שבגמרא, להלן נביאם ונדון בהם:

דרך א' בפירוש המעשה ברשב"א:

נקדים כי כבר רבינו יונה הקשה על מעשה זה (מובא ברשב"א) כמו שראיתי בדבריו של הרב אלבה, רבינו יונה שאל מדוע פסק הרי"ף כרבה, הלא ממה שאביי הסתכל לראות מתי פני מזרח מאדימין משמע שהעיקר כרב יוסף, שכן לפי רבה אין בזה נפקא מינה ודי לראות את שקיעת החמה, ואם כן יש לפסוק כרב יוסף! והרשב"א שהביא את קושיתו, תירץ:

"יש לי לומר דהא דקא דאוי למיחזי אם הכסיפו פני מזרח דהיינו סילוק אדמימות מן המזרח לגמרי, דהכספת פנים היינו סילוק האדמומית כמו שכתבתי למעלה, וכדי לערב או להטמין קא דאוי ביה, ואמר ליה מי סברת דסילוק אדמימות מן המזרח בלבד בעינן סילוק אדמימות כל פני מערב בעינן, כן נראה לי".

כלומר הרשב"א מתרץ שרבא רצה לראות אם עדיין בין השמשות בכדי שיוכל לעשות דברים שניתן לעשותם בין השמשות, ולכן הביט למזרח על אף שהשמש שקעה, ואביי אמר לו שגם אחר שהאדמימות מסתלקת מהמזרח עדיין בין השמשות כל עוד יש אדמימות במערב.

יש לתת את הדעת לפירושו של הרשב"א. הרשב"א יכול היה להסתפק בליישב ולומר שרבא רצה לדעת אם עדיין בין השמשות, בכדי לעשות מלאכות המותרות בין השמשות, אך הרשב"א

מוסיף ואומר לפי פירושו שלא סילוק האדמומית במזרח היא הקובעת את תום בין השמשות אלא סילוקה במערב.

נראה שלרשב"א היה קשה, שזמן הסתלקות האדמימות במזרח אינו שווה לזמן הסתלקותה במערב במקומו (וכן הוא במקומו), שבמערב ממשיכה להיות אדמימות עוד זמן רב, ואם כן אם רבא הסתכל לדעת האם הסתיים בין השמשות היה לו להסתכל בצד מזרח, ששם האדמימות מסתיימת מהר וצד מזרח הוא זה המוזכר בברייתא. ולכן מפרש שזה עצמו מה שאביי אומר לרבא שצריך להסתכל על צד מערב.

אלא שקצת דוחק בדבר, שאם בצד מערב האדמימות מאחרת להסתלק ויש לחשב את בין השמשות על פיה, מדוע אביי מתנסח בלשון "לאו פני מזרח ממש", שמשמע מזה שלא דווקא פני מזרח, אך לא שאין מדובר על פני מזרח כלל. וכן מדוע הברייתא אומרת פני מזרח אם הכוונה לפני מערב. (אולם ניתן לדחוק ולומר שהברייתא אמרה זאת רק לענין תחילת בין השמשות, שאז שניהם מאדימין). גם קשה הסימן שהגמרא נותנת לדעת שפני מזרח הכוונה לפני המאדימין את המזרח, כוותא – חלון. לפי זה, הסימן אינו נכון, כי המערב ממשיך להיות אדמדם לאחר שכבר הסתלקה האדמימות במזרח. ובכלל קשה, שלפי הגאונים שהלילה מתחיל שלשת רבעי מיל אחר השקיעה הרי המערב עדיין אדמדם גם כחמישים דקות אחר השקיעה. (אמנם הרשב"א הלך כידוע כדעת רבינו תם, ומצד זה לא היה קשה לו.)

ולפי רב נטרונאי בוודאי אין לומר פירוש זה, שהרי הוא מפרש שרבא הביט לראות אם התחיל בין השמשות שזה כשמתחיל להאדים'. ולפי הגאונים, כאמור, גם כן לא ניתן לקבל את התירוצו שהרי במציאות המערב אדמדם אחר הזמן שלהם (אולם הגאונים כותבים במפורש שהמערב אינו אדמדם כבר כשמכסיף התחתון, וכאמור הם דיברו על מציאות אחרת שהכירו.)

דרך ב' בפירוש המעשה ברשב"א:

בדרך שנייה לפירוש המעשה, הרשב"א מפרש את המעשה ומביא ממנו הוכחה לכך שהלכה כרב יוסף ולא כרבה, וז"ל: "ועוד דסוגיין הכא כרב יוסף דאמרינן אביי חזייה לרבא דקא דאוי למערב אמר ליה והתניא כל זמן שפני מזרח מאדימין אמר ליה פנים המאדימין את המזרח, והיינו כרב יוסף דקא דאוי למערב למיחזי אם פניו מאדימין ואכתי יממא הוא כרב יוסף".

כלומר, כל מה שאביי צפה למערב הוא על דעת רב יוסף, כי לדעת רבה אין מה לצפות למערב כי כבר שקעה החמה (אליכה דרשב"א), ולרבה הרי מהשקיעה כבר מתחיל בין השמשות, אז אביי רצה לדעת אם עדיין יום לדעת רב יוסף, בשביל לעשות מלאכה.

י). ולא כמו שכתב הרב יעקב יוסף וואזנער שיחיה במאמרו בקובץ זרע יעקב לה, שרב נטרונאי הוא כדרך א' שברשב"א, שהרי לשון רב נטרונאי מורה בבירור שכשמתחיל בין השמשות מאדימין פני מזרח, וזה מה שרצה רבא לראות. (וכמו שכתבתי בגיליון קודם בתגובה לדברי הרב מירון יוחאי שיחיה).

וגם כתב שם הרב וואזנער שהגאונים פסקו כרב יוסף מזה שהביאו הוכחה לדבריו. וגם זה אינו נכון, שאמנם שהביאו סיוע לדבריו אך לא דחו את דעת רבה מפני זה, כמו שהוכיח הרב אליהו שיחיה במאמר בגיליון זה.

כאן אציין שמאמרו של הרב וואזנער הנ"ל מסכם בצורה יפה דברי ראשונים ואחרונים בעניין ההכספה ומעשה אביי ורבא, ואף הוא סיים דבריו בצ"ע, וכמו שנראה שיש בזה מבוכה בפירוש הדברים.

אלא שיש כאן קושי, מדוע אביי ורבא תלמידיו של רבה יחלקו על דבריו ויקלו כנגד דעת רבותם?

ועוד קשה, הרי בין השמשות של רבה נמשך כשתי דקות לכל היותר, ואם כן יוצא שאביי לא עשה תוספת שבת, וגם לא משמרת, אלא היה מחכה עד לתחילת בין השמשות של רב יוסף ממש. (אלא דבר זה יקשה גם אם נפרש שהוא רצה לדעת בין השמשות של רבה, ואמנם בזה ניתן לומר שרצה לראות האם נוטה החמה להאדים, ותכף מתקרב בין השמשות של רבה).

ועוד, שהרי רבא מסתכל על צד מזרח, ואביי אומר לו בתמיהה מדוע הוא מחפש דווקא את המזרח, והרי הכוונה לפנים המאדימים את המזרח, ואם צד מערב ממשיך להאדים לאחר שהאדימות מסתלקת מהמזרח, צ"ע על תמיהת אביי, שהרי לפי זה יש להביט דווקא במזרח. אמנם אם שני הצדדים האדימות נעלמת מהם בשווה, אין קושיא זו.

גם אם נטען שאמנם המערב ממשיך להאדים גם אחר שבמזרח מסתלקת האדימות, אך הוא מאדים בצורה שונה, עדיין יהיה קצת קשה - מדוע שואל אביי את רבא בתמיהה על כך שהוא מביט למזרח, והרי במזרח עצמו מבחינים הכי טוב בתופעה, שהרי במזרח כשהאדימות נעלמת מתחיל בין השמשות.

ובכלל צ"ע, שהרי האדימות שבמערב ממשיכה זמן רב אחרי שכבר הכסיף התחתון והעליון (לפנינו כ-50 דקות אחר השקיעה) ומה רלוונטי להסתכל עליה אם היא אדומה או לא. וגם האדימות הזו עוברת את משך הזמן של ההפרש בין רבה לרב יוסף הנאמר בגמרא (ואת זה יישבנו שבבבלי אין זה כך).

וכן יש מעט קושי על כך מהמשך הגמרא "אמר ליה רבא לשמעיה אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא". והנה אם כשמפסיק להאדים בצד מזרח מתחיל בין השמשות לרב יוסף, הכל יכולים להיות בקיאים בזה. (ואם דווקא כשמתחיל להאדים מתחיל בין השמשות, וכרבה, אפשר לומר שלא בקיאים מתי מתחיל בדיוק להאדים ויכולים להיכשל).

אך כאמור לעיל יש לנו מסורת מרב נטרונאי גאון שהם רצו לדעת אם התחיל בין השמשות של רבה, שהרי לשונו "אף כאן כיון שמגיע בין השמשות ומגיע שקיעת החמה במערב, מאדימן פני מזרח, כמות חלון בבית". ומהלשון "כיון שמגיע בין השמשות וכו'" נראה ברור שהוא מדבר על בין השמשות של רבה, שכשהוא מגיע מאדימן פני המזרח.

וכמו כן יקשה לפרש כדברי הרשב"א לדעת הגאונים, שלשיטתם הכסיף תחתון הוא תופעה של השחרת תחתית כיפת הרקיע וכשהיא מתרחשת, כבר המערב אינו אדמדם, שאם כן היה פשוט צריך לבדוק האם הכסיף התחתון. אולם ניתן לומר שמאחר שכל עוד שהמערב אדמדם, לדברי הגאונים עוד לא הכסיף התחתון, ממילא רצה אביי לראות שעדיין המערב אדמדם ולא התחיל בין השמשות של רב יוסף.



ד.

בעניין "ובא השמש" המוזכר בתורה

כתב הרמב"ם בהלכות תרומות פ"ז ה"ב: "אין הטמאים אוכלין בתרומה עד שיעריבו שמשן ויצאו שלשה כוכבים בינוניים וזה העת כמו שליש שעה אחר שקיעת החמה. שנאמר ובא השמש וטהר, עד שיטהר הרקיע מן האור, ואחר יאכל מן הקדשים".

הרמב"ם מפרש שהלילה של התורה הוא כשיטהר הרקיע מן האור, וכך הוא מפרש את לשון הפסוק על פי הגמרא בברכות.

אלא שקצת קשה על פירוש זה:

א. מדוע בין השמשות מתחיל מהשקיעה, והרי אז עוד לא טהור הרקיע מן האור.
ב. לפי רבי נחמיה שהלילה מתחיל חצי מיל אחר השקיעה, והרי אז עדיין הרקיע לא טהור מן האור.

ג. במה נחלקים ר' יהודה ר' נחמיה ור' יוסי לפי זה.

ד. בכל המקומות בתורה שמוזכר המעבר מהיום ללילה מוזכרת ביאת השמש בלבד, ללא זכר לעניין טהרת הרקיע מהאור, ואילו בעניין טהרת הכהן, שמוזכרת המילה "וטהר", פשט הפסוק הוא שהיא מדברת על טהרת הכהן עצמו, וכמו שמילה זו מוזכרת בפסוקים דומים, ומדוע לפרש אחרת.

הגמרא בתחילת ברכות שואלת מדוע שנתה המשנה כזמן תחילת קריאת שמע בערבית "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן" ולא פשוט אמרה משעת צאת הכוכבים, והשיבה הגמרא שבאה המשנה להשמיענו שהכפרה – הבאת הקרבן אינה מעכבת באכילת תרומה, וכדברי המדרש תורת כהנים: "ובא השמש וטהר ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה".

הנה בתורה הובאו שני שלבים בסדר הטהרה של בעל קרי: הערב שמש וכפרה. אמנם חכמים פירשו שמותר לכהן המיטהר לאכול בתרומה עם הערב שמשו ואינו צריך לחכות עד שיביא את קורבנותיו למזבח (בזמנם היו כתות שכפרו בתורה שבעל פה, שלשיתם יש לכהן לחכות עד למזבח בבוקר להבאת הקרבן).

כעת הגמרא דנה בדברי חכמים אלו, ושואלת מניין באמת לחכמים שהכפרה אינה מעכבת, ומביאה שני צדדים בהבנת הפסוק: "וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש והאי וטהר טהר יומא דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא. אמר רבה בר רב שילא א"כ לימא קרא ויטהר מאי וטהר טהר יומא כדאמרי אינשי איערב שמשא ואדכי יומא".

יא). לפירוש רש"י הנידון הוא מן העניין, שאחר שהגמרא אומרת שמשנתנו באה להשמיענו שכפרה אינה מעכבת, דנה הגמרא מניין באמת שכפרה אינה מעכבת. אך לפי תוספות יש כאן דיון חדש שמובא רק כבדרך אגב.

וכתב רש"י: "דילמא ביאת אורו – שיאור השמש ביום השמיני, ויטהר האיש עצמו בהבאת קרבנותיו, ואחר יאכל". "אם כן – דהאי קרא 'וטהר' לשון ציווי הוא, נימא קרא 'ויטהר', מאי 'וטהר?'".

רש"י מפרש ששאלת הגמרא כאן מוסבת על הברייתא, והיא מתייחסת לשני שלבים אלו: וממאי דהאי ובא השמש ביאת שמשו הוא והאי וטהר טהר יומא. כדעת המדרש שהאיש הטמא מיטהר לאכול בתרומה עם הערב שמש, שהוא מועד היטהרות היום. "דילמא ביאת אורו – שיאור השמש ביום השמיני בבקר ויטהר האיש את עצמו בהבאת קרבנותיו". כלומר, אולי הכוונה בביאת השמש לזריחה, שאז הכהן מיטהר על ידי הקרבן שמביא.

לעומת זאת, אין הגמרא מביאה צד שלישי שובא השמש הכוונה ביאת השמש בלילה, וטהר הכוונה שהאדם נטהר. כנראה משום שאם נלמד כך לא נוכל לדעת האם "ובא השמש" הכוונה ליום או ללילה.

אמנם רבים מהראשונים התקשו בפירוש זה (ראו תוספות על המקום), שהרי ביאת השמש בכל מקום בתורה הכוונה ללילה, ומה פתאום שיהיה צד לומר שביאת השמש הכוונה לזריחתה. ומכאן זה פירשו את הסוגייה בצורה אחרת (ראו תוס' וראשונים).

אלא שאכן יש מסורת לפיה ביאת השמש בתורה לעיתים פירושו בוקר ולא ערב. בירושלמי בבא מציעא פרק המקבל, שנינו: אמר רבי לא, זימנין דתיפתר ההן קרא לא תבא עליו השמש לא תדנח עליו שמשא וזימנין דתיפתר לה לא תטמעי עליו שמשא. דכתיב השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש עם מעלי שמשא. עד בוא השמש תשיבנו לו עד מטמעי שמשא.

כלומר, לפעמים מתפרש לשון ביאת שמש כזריחת השמש בבוקר ולפעמים כשקיעת השמש בלילה (וראו במפרשים שם).

וכן בשמות רבה לא, ז וכן הוא בתנחומא משפטים י': "כתוב אחד אומר עד בא השמש תשיבנו לו, וכתוב אחד אומר וכבא השמש. אמור מעתה שאתה צריך להחזיר לו בערב במה שישן שאמר הכתוב עד בא השמש. ובבקר אתה צריך להחזיר לו יתד של מחרישה." (ובזה יש ליישב את קושיית תוספות שם ד"ה דילמא ביאת אורו). כאן נראה שמהלשון "עד בא" הסיקו שהכוונה ללילה שעד תחילתו יש להשיב את הדבר, והלשון "כבא" הכוונה לבוקר, שאם ביאת השמש יש להביא את הדבר.

על פי רש"י זה יוצא שאין הגמרא מסתפקת כלל אימתי הוא צאת היום, האם כשהשמש באה או שמא כשנהיה חשוך, אלא הספק הוא האם הפסוק כשאומר "ובא השמש" מוסב על הערב או על הבוקר.

אמנם נכון שהגמרא מפרשת את המילה "וטהר" על היום, שהיום נטהר מאור השמש, ולכאורה אין ביאת השמש לבד היא הקובעת את צאת היום. אמנם לא חייבים לפרש כך, אלא אפשר פשוט לומר שכשהשמש באה ממילא מיטהר היום מאורה, ולא בא הפסוק להדגיש איזה שלב מסויים בביאת השמש, וכמו שבכל המקומות בתורה ביאת השמש בלבד היא המבטא את

צאת היום. וכל מגמת הפסוק, על פי הגמרא, לומר שהכוונה לביאת השמש בלילה ולא לביאתה בבוקר.

אולם סוגייה זו מתפרשת אחרת לפי תוספות והראשונים המבדילים בין ביאת השמש לטהר יומא, שלדעתם אלו שני שלבים בצאת היום שהגמרא מסתפקת בהם מה הוא הקובע.

לפי זה יובן גם המשך הגמרא. הגמרא דוחה את האפשרות שוטהר טהר גברא בטענה ש"אם כן לימא קרא ויטהר", לפי רש"י הדברים מחוורים, וכוונת הגמרא לומר שהרי על הצד שהטהרה היא בבוקר, זה רק לאחר הבאת קרבן, ולכן כיוון שהאדם אינו נטהר אוטומטי אלא צריך להביא קרבן לצורך כך, היה על התורה לכתוב ובא השמש (שהכוונה הגיע הבוקר) ויטהר (ואז יביא האדם קרבן בשביל טהרה). ומכך שכתוב וטהר שמשמע שהכהן נהיה טהור באופן אוטומטי, מובן שאין הכוונה אל הבוקר, וכלשון רש"י: "אם כן – דהאי קרא 'ויטהר' לשון ציווי הוא, נימא קרא 'ויטהר', מאי 'ויטהר'".

לעומת זאת, לפי תוספות שכל הספק של הגמרא האם הכוונה על ביאת השמש בלילה וטהרת האדם באה ממילא, או על ביאת השמש בלילה וטהרת היום, הוכחת הגמרא תתפרש כך, שמכך שכתוב "ויטהר" ולא "ויטהר" משמע שהכוונה שהיום טהר ולא האדם.

אלא שההוכחה הזו קשה, מדוע כשהתורה מציינת שהאדם נטהר היא צריכה לכתוב ויטהר - א' ויטהר זה לשון ציווי, וכאן הוא נטהר ממילא כשבא השמש. ב' יש עוד מקומות רבים שהתורה אומרת לשון זו "ויטהר", שבהם ברור שהכוונה על האדם.

תוספות אכן מרגישים בדוחק זה ואומרים: "אם כן לימא קרא ויטהר - אף על גב דבכמה מקומות כתיב וטהר. התם ליכא למיטעי אבל הכא דאיכא למיטעי הוה ליה למכתב ויטהר". כלומר, לפי תוספות מכיוון שפסוק זה יכול לגרום לספק בפירושו, היה לתורה לכתוב לשון המוציאה מידי ספק ולשון "ויטהר" הייתה מתאימה להיכתב. נראה שיש דוחק בדברים, והם אף אינם עונים על הטענה שמשמע ברש"י לפיה ויטהר פירושו ציווי, וכאן הרי אין עניין של ציווי, ולא היה לתורה לשנות ולכתוב לשון שאינה נכונה. וצ"ע.

לתוספות יהיה ניתן להקשות איך הם מפרשים את השיטות שבין השמשות מתחיל מהשקיעה, עוד לפני שטהר הרקיע מהאור. לעומת זאת, לרש"י ניתן יהיה ליישב שאין הכוונה לטהרה מוחלטת של האור מהרקיע, וכל כוונת הפסוק לומר שהכוונה בביאת השמש על הלילה, שאז האור נטהר מהרקיע, ולא על היום.

עוד יש להעיר כי פירוש תוספות מוקשה מהמשך הגמרא: "במערכא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו ובעו לה מיבעיא האי ובא השמש ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא או דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא והדר פשטו לה מברייתא מדקתני בברייתא סימן לדבר צאת הכוכבים שמע מינה ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא".

לפי רש"י יוצא שבמערכא לא הבינו האם הפסוק מדבר על הבוקר או על הלילה, ופשטו זאת מדברי המשנה שמסרה בתורה שבעל פה על כוונת הפסוק. וכלשון רש"י "מברייתא - דקתני לקמן בשמעתין: 'משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, וראיה לדבר - צאת

הכוכבים", שמע מינה אין כפרתן מעכבתן" (אמנם לרש"י קשה מדוע נצרכו לברייתא, והרי המשנה מדברת על קריאת שמע של ערבית, וברור שהשעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן היא בערב. אם כי בברייתא הלשון "זכאין", וממנה יותר משמע שמדובר בכהנים המטהרים).

אך לפי תוספות יקשה, אם הספק של הגמרא הוא על ממתי יוצא היום האם השקיעה או בצאת הכוכבים, וכי לא ידעו החכמים בארץ ישראל מתי יוצא היום, והרי הם בוודאי הוציאו שבת בצאת הכוכבים והכניסוה בשקיעה. ואם תאמר שחיפשו מקור כתוב לכך בתורה או דרשת חז"ל המבארת זאת, והרי לא הביאו מקור כזה, מה גם שעניין זה מקומו בסוגיית שבת לד, וכלל לא ציטטו ממנה. וגם בוודאי ידעו שמשלשה כוכבים לילה. ויש עוד מקומות רבים במשנה בהם נאמר לשון משתחשך. אולם לפי רש"י כאמור לא קשה מידי, שרק רצו לדעת איך מתפרשת כוונת הפסוק לגבי בעל קרי בלבד.

אמנם על דעת רש"י קשה שהרי לא חייבים לפרש את הפסוק דווקא כדברי הגמרא "אמר רבה בר רב שילא א"כ לימא קרא ויטהר מאי וטהר טהר יומא כדאמרי אינשי איערב שמשא ואדכי יומא" שאפשר לפרש וטהר כפשוטו שהאדם מיטהר ויודעים אנו שזה חל מייד בבוא השמש מכך שלא כתוב ויטהר, לשון ציווי.

כל זה מסוגיית הבבלי בתחילת ברכות. אמנם ממקורות אחרים בחז"ל נראה שכלל לא פירשו כך את הפסוק².

בירושלמי ברכות (פ"א ה"א) הגמרא מביאה מקור לכך שהיום מתחיל מהנץ החמה, וזה לשונה: "אמר רבי אבא כתיב 'השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה', וכתיב 'ובא השמש וטהר', מקיש יציאתו לביאתו, מה ביאתו משיתכסה מן הבריות, אף יציאתו לכשיתודע לבריות". כלומר, הפסוק הידוע הוא "ובא השמש וטהר" והפסוק הנלמד הוא "השמש יצא על הארץ". ונראה שלר' אבא פשוט שביאת השמש הכוונה ללילה, שהרי הוא מביא כמובן מאיליו שהכוונה ללילה (וזה שלא כסוגיית הבבלי לפי רש"י), והוא מפרש שהכוונה לזמן שהשמש מתכסה מהבריות (וזה לא כסוגיית הבבלי לפי תוספות). והוא הדין בבוקר. ניתן לדחוק שהכוונה "מתכסה מן הבריות" להתכסות האור, אך ההיקש לבוקר מלמד שהכוונה לזמן השווה הן בבוקר והן בערב. ובכל אופן הפסוק "השמש יצא על הארץ" מדבר על יציאת השמש ממש, ולא על עלות השחר, הנזכר בפסוקים קודם לכן כשלב שקדם לכך.

וכן נראה גם מהמדרש תורת כהנים (שרצים פרשה ו פרק ב): "במים יובא – כולו כאחת. יכול מקצתו? תלמוד לומר: ובא השמש וטהר, מה ביאת שמש כולו כאחת, אף ביאתו במים כולו כאחת." וכן בעוד מקום במדרש "כי אם רחץ בשרו – יכול יהא מרחיץ אבר אבר? תלמוד לומר "ובא השמש וטהר", מה ביאת שמש כולו כאחת, אף ביאתו במים כולו כאחת".

במדרש זה משמע שביאת השמש הכוונה לביאת גלגל השמש עצמה, וכמו שהלילה מתחיל רק לאחר שכל השמש באה אל מקומה, כך גם טהרת האיש לאחר שכולו בא במים.

אם כן אין המדד הסתלקות האור אלא ביאת השמש עצמה. (ניתן לדחות בדוחק שהכוונה שבאמת השמש כולה באה, אך בנוסף צריך גם שיהיה "וטהר יומא", והלימוד הוא מביאת השמש עצמה. אך זה דוחק, כי

(יב). כבר הבאתי בקיצור מקורות אלו במאמרי סוגיית זמני היום בין התלמוד הירושלמי לבבלי.

ביאור דעת הגאונים בבין השמשות ועוד עניינים – תגובה לתגובה תקב

לפי זה לא ביאת השמש היא הקובעת אלא טהרת היום, וביאת השמש היא רק ציון של שלב בצאת היום. אמנם נכון שגם השמש בסוף באה כולה כאחת, אבל לא עניין זה הוא הקובע את הלילה אלא טהרת היום. אך ראו הערה (י).

וכן נראה עוד מהמדרש הנ"ל (אמור פרשה ד פרק ב) "עד אשר יטהר – יכול עד שיבוא במים? תלמוד לומר "ובא השמש וטהר", מה טהרה אמורה למטן ביאת שמש אף כאן ביאת שמש. המדרש עושה גזרה שווה בין שני המילים "יטהר" ו"טהר", ומפרש שכמו שהטהרה האמורה בבעל קרי היא אחר ביאת השמש, גם בטהרה האמורה כאן, שלא מוזכרת בה ביאת שמש במפורש, צריכה ביאת שמש, וזה נלמד בגזירה שווה. הרי שברור למדרש ש"יטהר" הכוונה על האדם המטהר.

ואף במדרש קהלת רבה (פרשה ח פסוק י) פירשו את הפסוק על פי פשוטו: "אלא ויהי הם קוברים איש ויחי ויקם על רגליו". יכול לעולם? תלמוד לומר: "ויקם על רגליו" מלמד שלא היתה עמידתו אלא לפרוש מאותו צדיק בלבד. ומהו "ובאו"? אמר רבי שמואל: שקעה שמשו וטהרו, היך מה דאת אמר "ובא השמש וטהר".

גם כאן נראה שפירש רבי שמואל את הטהרה על האדם המטהר (ניתן לדחות ולדחוק שגם רבי שמואל למד שוטהר הכוונה "טהר יומא", והלימוד הוא שכמו שבפסוק כתוב "ובא השמש וטהר", ואז גם האדם נטהר, כך גם כשכתוב "ובאו" זו הכוונה. אך זה דוחק).

גם הגאונים עצמם הוכרחו להעמיד את דעת רבי אליעזר לפי הפירוש שוטהר מוסב על האדם המיטהר, (מובאים ברשב"א תחילת ברכות, הגאונים מפרשים את הגמרא לא כרש"י): "אבל בפירוש רבינו האי גאון ז"ל משום דחלוקתן של הני רבנן דנחלקו בברייתא כל חדא וחדא תלויה בדבר. דרבי אליעזר דאמר משעה שקדש היום, סבר ובא השמש ביאת שמשו דהיינו תחילת השקיעה והאי וטהר טהר גברא".

וכן רבי אברהם אבן עזרא מפרש את פשט הפסוק.

ה.

בעניין הסתירה על גודל הכוכבים

הנה כוכב ראשון כשנראה הוא עדיין יום, כידוע מהגמרא, ומאידך אמרו לא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא כוכבים קטנים שאין נראים אלא בלילה, אלא בינוניים. והנה יש סתירה, שאם אתה אומר שכוכב אחד יום, זה סותר למה שאמרת שאין מחשבים בכוכבים הנראים ביום, והרי כל השלושה כוכבים צריכים להיות מאלו שאינם נראים ביום. כלשון הירושלמי "דהה דאת אמר באילין דלית אורחון מתחמייה ביממא ברם באילין דאורחון מתחמייה ביממא לא משערין בהון".

וכבר הקשה הרב מנחת כהן כדברים אלו, ותירץ שחז"ל הוציאו זאת מן הסברא שצריך דוקא ג' כוכבים בינוניים להיחשב לילה, כיון שצריך שיתחזק בכוכבים וחזקה היא רק בשלושה כוכבים, ולכן למדו בפשיטות שכוונת הפסוק צאת הכוכבים הכוונה היא לשלושה כוכבים.

אלא שכבר תמהו עליו אחרונים (כוכבי יצחק ברכות בשם הגרי"מ שלזינגר) מכמה פנים:

- א. מה ענין של חזקה בכוכבים שייך כאן.
- ב. משמעות לשון הירושלמי "קדמיא לא מיתחשב" לא משמע כלל כדבריו, שהרי לדבריו הכוכב ראשון כן מתחשב יחד עם שני הכוכבים להחזיק את הלילה בכוכבים.
- ג. א"כ מה מקום יש לספק כל רגע ורגע בזמן שבין יציאת כוכב שני עד יציאת כוכב שלישי שהוי כשיעור ג' רבעי מיל לרב יהודה אמר שמואל אליבא דרבי יהודה. והרי לפי דבריו הוא לילה רק או בצאת שני כוכבים או שלשה, אבל בזמן שביניהם אין שום צד שיהיה לילה. ובספר ביה"ש להגרימ"ט גם העיר עליו בזה. (ציטטתי על פי ספר משמרת הזמנים לרב חיים משה גוטשטיין עמ' ל, והעיר שם עוד שחזקה מועילה גם בשתי פעמים, עיין שם בדבריו).
- אולם לפי דברי רב שרירא גאון נראה ליישב את הדברים: "ודרב יוסף קא מסתייעא דר' יהודה קא יאהיב שיעורא ליום אח(ד)ר] שקיעת החמה, מדקאמרינן בלא פלוגתא, אמר רב יהודה אמר שמואל, כוכב אחד יום שנים בין השמשות, שלשה לילה, ותניא נמי הכי ובאותן כוכבים שאין נראין ביום."

ומדברי רב שרירא גאון אלו משמע שהכוונה לכוכבים שאין נראים ביום קודם שקיעת החמה, ואף על פי שלרב יוסף גם אחר שקיעה יום, כוונת הגמרא שאומרת שלא מחשבים בכוכבים הנראים ביום, לא על היום ההלכתי אלא על היום האסטרונומי, ולכן אין סתירה בדברי הגמרא לרב יוסף הסובר שאחר השקיעה עדיין יום מבחינה הלכתית. ולעומת זאת לרבה קשה, שלרבה מהשקיעה מתחיל בין השמשות, ואם כן קודם השקיעה אם נראה כוכב הרי זה כוכב הנראה ביום שאין להחשיב אותו, ואם נראה אחר השקיעה הרי כבר בין השמשות ולא ייתכן להחשיבו כיום. ורק לפי רב יוסף, שיש דבר שנקרא שקיעה ומצד שני ממשיך היום, שייך להסביר סתירה זו.

וחשבתי להוסיף, אבל לא בדקתי את הדברים במציאות, אך לבאר את סברת העניין, שנראה לענ"ד שהיראות הכוכבים הוא סימן המורה שהרקיע החשיך ברמת חושך כזו שהיא וודאי לילה, והכוכבים הם סימן לזה משום שאם הם נראים זה מורה על ההחשכה הנדרשת, שהרי הם נראים מחמת ההחשכה. וכל מה שאין מחשבים בכוכבים הנראים ביום הוא משום שכשרואים כוכב היכול להראות גם ביום אינו הוכחה להחשכת הרקיע, שהרי הכוכב הזה נראה גם ביום ממש. ואם כן אין להביא ממנו ראייה להחשכה הנדרשת, אחר שהוא יכול להראות בזמן מוקדם יותר, וזה שהוא נראה עכשיו במקרה לא מעיד על כלום (ואף אם באותו הזמן כבר חשוך יותר מהזמן המוקדם שאפשר לראותו).

לפי זה לא חייב להיות סנכרון ברור בין השקיעה לכוכבים שבהם מחשבים, שהרי השקיעה היא דבר משתנה בין עונות השנה ובין גבהים ומקומות, והקובע הוא כוכבים הנראים כתוצאה מהחשכת הרקיע.

אמנם יטען הטוען שגם הכוכבים הידועים כנראים ביום, צדק שבתי נוגה ומאדים, ברובם אינם נראים ממש כשיש אור יום חזק, כגון בשעות הצהריים, וגם הם נראים מחמת החשכה. אך אין זו טענה, מפני שהם נראים בזמן שהוא עדיין יום והשמש זורחת בבירור, אלא שהיא כבר

מאירה בצורה חלשה ואינה בתוקפה, אך עדיין אין לדמותם לכוכבים הבאים מחמת ההחשכה הבאה כתוצאה מהמעבר מיום ללילה, אף אם מדובר בזמן דמדומים כשהשמש לא לגמרי שקעה. והנה כוכב ראשון על פי תצפיות נראה כתשע דקות 9 אחר השקיעה (לעומד במישור). אם נרצה ליישב את הדברים עם השקיעה שלנו, שמא יש לחפש איזה כוכב הנראה בזמן זה, שאף על פי שהוא יכול להראות לפני השקיעה ממש, עם כל זה יש לחשב אותו מפני שהוא נראה מחמת ההחשכה של הרקיע.

ומצאתי ראייה לדבריי, בדברי הירושלמי "אמר רבי יוסי בירבי בון ובלבד דיתחמון תלתא כוכבין בר מן הדא כוכבתא". וראיתי בפירוש אור לישירים לירושלמי (הרב יהושע בוך), הכותב שכוכבתא הוא כוכב הלכת נוגה, המכונה כוכבת בלשון חז"ל (ואף בהמשך הירושלמי שם שוב מוזכר "הדה איילתא דשחרא מאן דאמר כוכבתא היא טע"י"). והנה כוכב הלכת נוגה הוא כוכב הגדול מכל הכוכבים הנראים קודם השקיעה. ואם נאמר שאף כוכבים הקטנים ממנו בהרבה אין להחשיבם, מדוע מציין רבי יוסי ברבי בון את הכוכב הזה בדיוקא. אך בכל אופן ברור שיש עוד כוכבים הנראים ביום כמו שמזכיר מהלשון "לא כוכבים גדולים הנראים ביום". ומה שרבי יוסי ברבי בון מביא את רק כוכב הלכת נוגה ולא אותם, כנראה בגלל שכיחותו.

ו.

בעניין סימן הכוונת

בסימן זה נאמרו כמה לשונות בראשונים ונביאם:

רב נטרונאי גאון (תשובות רב נטרונאי גאון, מכון אופק, סימן תי"ג), ז"ל: "וסימניך כותא. קא אמרין לעינין בין השמשות. ראבא חזייה לאביי דקא דאוי למזרח למידע אם היגיע בין השמשות. אמר ליה מי סברת פני מזרח ממש, פנים המאדימין את המזרח, וזה הוא מערב. וסימניך כותא, כותא הפתוחה ברוח מזרח זיוה נופל לרוח מערב. וכן ממערב למזרח, אף כאן כיון שמגיע בין השמשות ומגיע שקיעת החמה במערב, מאדימין פני מזרח, כמות חלון בבית", עכ"ל.

רבינו חננאל כתב: "וסימנך כוונתא. פירוש אם יהיה נר דולק בבית ובו חלון פתוח למערב, מתראה אור הנר כנגד פתח החלון במזרח".

רש"י כתב: "פנים המאדימים את המזרח - לערב חמה שוקעת במערב, וזהרורי החמה מאדימין את המזרח כחלון, דכשהחמה נכנסת בה מאדמת כותל שכנגדה".

והמאירי כתב: "וכל שפני מזרח מאדימים, ופרשו למטה (כוונתו בהמשך הגמרא) צד המערב וקוראו פני מזרח מפני שאותו הצד מאדים פני המזרח בערב כשהחמה נוטה לשקוע כאורה הנכנסת בחלון שמבהקת כותל שכנגדה".

(ג). ראה הערה ז.

יש לעיין היטב בלשונות הללו שיש קצת הבדלים דקים ביניהם, רבינו חננאל מכניס לכאן את עניין הנר שאינו נמצא ברב נטרונאי וברש"י. ומעניין לבדוק דבר זה. רב נטרונאי ואף רבינו חננאל משתמשים כאן בעניין החלון כסימן לפרש את העניין, אך ברש"י עניין החלון משולב כחלק מהפירוש להסביר את כוונת העניין.

הרא"מ הקשה על רש"י "קצת דחוק לישנא דסימנך דהא היינו פירושא דמילתא", ועיי"ש מה שנדחק בזה. אולם לענ"ד נראה שהסימן הוא לברייתא, שהרי הברייתא אומרת פני מזרח, ובכדי שנדע שאף על פי שכתוב פני מזרח הכוונה לפני מערב נתנו סימן כוונת.

עוד ראיתי שהקשו" שהחלון הזה מה הוא משמש כאן? דהרי לגבי להאדים את הכותל שכנגדו א"צ למושג של חלון אלא אדרבה כל מה שהוא גלוי ואינו נסתר ע"י מחיצה מקבל אור השמש הפתוח לו, וא"כ המערב עצמו אינו משמש כאן אלא החמה שמצד מערב. ואם המכוון כאן הוא שהאדמומית שבהר שבמערב היא המאדימה את המזרח, גם בזה אין מושג של חלון, אלא שהגוש או האויר מאדימין את המזרח.

ולענ"ד נראה כנ"ל שכל הכוונה כאן היא לתת סימן לכך שעל אף שהברייתא כותבת פני מזרח הכוונה פני מערב, ועניין החלון הכוונה היא שחלון מאיר גם כאשר השמש איננה עוברת דרכו ממש, אלא מחמת האור הקיים בעולם והאור עובר דרכו לצד שכנגד. כך נראה גם מהלשון ברב נטרונאי: "כותא הפתוחה ברוח מזרח זיוה נופל לרוח מערב." "זיו" הוא האור הכללי שסביב השמש, בשונה מקרני השמש הישירות, והכוונה שהאור האדום שסביב החמה בצד המערב, שהוא זיוה, הוא עצמו המאיר לצד המזרחי. גם מלשון רש"י קצת נראה כך, שהוא כותב "וזוהורי החמה מאדימין את המזרח כחלון", והכוונה שלא השמש מאירה ישירות את הצד המזרחי אלא הזוהר שלה הוא המאיר, ובדומה לחלון שדרכו עובר הזוהר.¹⁰

וכן נראה בלשון המאירי: "שאותו הצד מאדים פני המזרח בערב כשהחמה נוטה לשקוע כאורה הנכנסת בחלון שמבהקת כותל שכנגדה." הצד הוא המאיר, והאורה היא העוברת דרך

יד). הקשה בספר אור החכמה ועיין שם ובדבריו וכן הרב אלבה במאמרו בגליון זה.

הרב אלבה השיב על פי המהלך שלו: "ועל פי זה מובן היטב מאי קאמר 'וסימנך כוונתא'. הכוונה היא שהאופן בו אור בוקע מהחלון הוא סימן לאופן בו נראית האדמומית במזרח מחמת המערב, שכאשר האור מתחת לחלון עיקר האור יהיה מכוון בצד שכנגד למעלה, ולא על הקו השווה לחלון, וכך הוא ביקום כולו." ע"כ.

אלא שהעיקר חסר מן הספר, ואין העניין מוזכר באף אחד מהמפרשים הנ"ל. וגם לפי זה מה עניינו לכאן, הרי הגמרא באה לתת סימן לכך שפני מזרח הכוונה לפני המאדימים את המזרח. ולפי זה מה סימן יש בזה. (אולם לרב אלבה יש מהלך שונה באופן כללי, שהתאים לו יותר פירוש זה).

טו). הרב אלבה כתב על דברי רב נטרונאי: "ושכשם שהזיו המגיע ממזרח למערב נופל דוקא לרוח מערב דרך החלון, כך הזיו שבמערב מגיע למזרח. ומשמע דוקא למזרח ואינו נראה במערב, כלומר שלא מדובר על אור הנראה במערב שמסתלק לאחר 1/12 מיל (כדעת רב שריא המובא לקמן), אלא מדובר רק על כך שפני מזרח מאדימין זהו מערב. והיינו שהמערב הוא שמאדים את המזרח, והוא באופן שמאיר אור דרך חלון ומשתקף מצב השמש על המזרח." ע"כ.

אלא שדבריו אינם מוכרחים כלל, שהרי החלון הובא כאן כדוגמא, וברור שכשהחלון מאיר לכותל שכנגדו מי שיסתכל אל תוך החלון עצמו יראה אור. וכך גם כאן אמנם זיו החמה במערב מאיר על המזרח, אמנם גם במערב עצמו ניתן לראות את אותו הזיו, ואין כל צורך לדחוק.

החלון. וגם כן מודגש כאן העניין שהאור שסביב השמש מאיר את הצד שכנגדו. (בשונה משאר היום, בו השמש עצמה מאירה ישירות את כל העולם).

אולם דברי רש"י מעט מוקשים ונחלק אותם לשני חלקים "1. לערב חמה שוקעת במערב וזהרורי החמה מאדימין את המזרח, 2. כחלון דכשהחמה נכנסת בה מאדמת כותל שכנגדה".

רש"י מצד אחד אומר שהזוהר של החמה מאיר את המזרח, ומצד שני במשל רש"י מדבר על השמש עצמה העוברת בחלון עצמו. ומילא לרב נטרונאי כוונתו במשל על הזיו המאיר את מה שכנגדו, אך רש"י מצד אחד אומר שזהרי החמה הם המאירים את שכנגדו, ומצד שני במשל מביא שהשמש עצמה מאירה דרך החלון, ולא ברור מה עניין החלון והרי השמש מאירה מה שכנגדה בכל אופן. וגם מה עניין "מאדמת כותל שכנגדה", והרי אם החמה אינה אדומה היא לא תאדים את הכותל שכנגדה, אלא תאיר באור צהוב, ומה רש"י בא לומר בעניין האדמימות הזאת.

לכן נראה קצת שרש"י בה להסביר מדוע השמש מאירה רק את כותל שכנגדה ולא את כל העולם. ונראה שדבריו מבוססים על ההבנה שהשמש כששוקעת נכנסת בתוך חלון, ומשכך מאירה דרך החלון בו היא נמצאת רק את מה שכנגדה. אפשר גם שרש"י בה לומר כאן דבר נוסף, גם בזמן בו השמש מאדימה העולם עצמו לא יהיה מואר באור אדום. אולם אם השמש תאיר בקרניה הישירות על חלון, אזי הכותל שכנגד יהיה מואר באור אדום. מה שיהיה ניכר בבירור דווקא כאשר השמש מאירה ישירות דרך החלון, ומצד שני הבית עצמו יהיה חשוך מהאור הכללי הנמצא בעולם, מה שיגרור יותר להבליט דווקא את אורה האדום של השמש.

הרב אלבה כתב "ונראה שאי אפשר לפרש את דבריו (של רש"י) כרב שרירא, שהרי לפי רב שרירא האדמימות המדוברת בברייתא היא במערב, ולפי רש"י מדובר באור המאיר בהיותו בתוך חלון על המזרח, ומשמע שאין בכלל אדמומית במערב כפי שנראה מדברי רב נטרונאי. לכן נראה לפרשו כפי שכתבתי על פי המאיר, שכוונתו שהאדמומית נראית על המזרח כפי שהיא נראית מתוך חלון המאיר במערב, והשמש הולכת ושוקעת בו, ולכן העליון מאיר יותר מהתחתון".

אך אחר המחילה, רש"י לא אומר שמדובר על אור המאיר בתוך חלון אלא מדמה זאת לחלון, ואין שום סתירה בין זה לבין העובדה שגם בצד מערב ממשיך להיות אדמדם.

ז.

בעניין פירוש הראשונים על עניין ההכספה ודברי הביאור הלכה בזה

הנה נחלקו רבותינו הראשונים בפירוש הכסיף, יש שפירשו שהכוונה הלבין, גם כתב בערוך (ערך כסף), וברשב"א ובמאירי, הביאור הלכה סימן רצ"ג ד"ה שיראו, כותב וז"ל: "שיראו - משמע בגמרא [שבת ל"ה ע"ש בתוד"ה תרי] דכל זמן שלא נסתלק האדמימות מן כל כפת הרקיע באותו צד ששקעה החמה [וזה מקרי בגמרא הכסיף העליון ושוה לתחתון ועיין לקמיה במש"כ

בזה] אין לסמוך על הכוכבים וכ"כ בבאור הגר"א דלהבחין בכוכבים לבד צריך בקיאות רב דשמא הן כוכבים הנראים ביום ולכך היו האמוראים מסתכלים אם נסתלק האדמימות לגמרי ואז מועיל הכוכבים אמנם אפשר דזהו דוקא בכוכבים בינונים דיש לטעות בהם בגדולים אבל לא בקטנים אבל ביו"ד סימן רס"ב ס"ה בלקוטיו שם מוכח דאפילו על כוכבים קטנים אין לסמוך מקודם שהכסיף העליון ושוה לתחתון [ולפי מה שבאר שם מתחלה בבאוריו בסק"ט ע"ש אין הכרע לזה וצ"ע].

הביאור הלכה מפרש שהכסיף העליון שממנו מתחיל הלילה הכוונה הסתלקות האדמימות מכל כיפת הרקיע בצד מערב. הביאור הלכה אומר שאף זה הסימן שעל פיו הלכו האמוראים, ונראה שכוונתו לסיפור בגמרא על רבא שהביט למזרח וכו', ואם כן הביאור הלכה מפרש שמטרתו הייתה לדעת אם יצא היום.

"ומה נקרא הכסיף נ"ל דהוא כאשר נסתלק האדמימות מן אותו מקום ונוטה ללובן מלשון הכסיף פניו דאף דרש"י פירש שם [בשבת ל"ד ע"ב] דהוא השחיר נ"ל דלאו דוקא השחיר ממש דזה נמשך זמן רב מאד אלא כל שנסתלק האדמימות הוא בכלל השחיר וכן מוכח ברשב"א דבזה שנתסלק האדמימות מקרי הכסיף וכעין זה משמע ג"כ במאירי דקורא שם הכסיף במה שהלכה הבהקתו של האור אח"כ מצאתי בעז"ה בערוך שפירש בהדיא דהכסיף הוא מלשון לובן ע"ש [אמנם בסוף מביא שם ע"ז לשון הירושלמי וז"ל ובגמרא ברכות ירושלמי איתא הכסיפו זהו בה"ש השחירו נעשה העליון שוה לתחתון זהו לילה ואפשר דזהו לסייעתא לדבריו דהכסיף לאו היינו השחיר והירושלמי פליג עם הבבלי וסובר דאף בהכסיפו שניהם הוי בה"ש וליילה לא הוי עד שישחירו שניהם] וכן בבאור הגר"א משמע דבמה שנשקע אורה מלהאדים מקרי הכסיף. ומי שאינו בקי בענין הכסיף או שהיה יום מעונן ישער אם יש כדי ד' מילין מעת תחלת השקיעה".

הביאור הלכה כותב שהכסיף פירושו הסתלקות האדמימות והנטייה ללובן, והוא מביא לכך ראייה מדברי הרשב"א המאירי והערוך.

אמנם מצינו ראשונים הכותבים מפורש שהכסיף הכוונה השחיר:

תשובות הגאונים, רבינו תם (ספר הישר סי' קפא ובחדשים סי' רכא), רמב"ן פסחים נ"ד ד"ה ומיהו, ר"ן שבת י"ד ע"ב (מדפי הרי"ף) ד"ה השחיר, רבינו ירוחם (שם), פסקי הרי"ד פסחים מח ע"א ד"ה מתני', ריבב"ן (שיטת הקדמונים שבת לד ע"ב), רבינו פרחיה (שם), (המקורות ע"פ ספר משמרת הזמנים).

והנה הביאור הלכה כותב שאפשר לומר שרש"י התכוון לאו דווקא להשחיר ממש, וראיתו שהרי ההשחרה נמשכת זמן רב, ולכן הביאור הלכה פירש בדעת רש"י שהסתלקות האדמימות הכוונה השחיר. אולם רש"י כותב על פני מזרח מאדימות "שנראה אדמימות חמה בעבים." והכסיף התחתון "תחתית של כיפת הרקיע הסמוכה לארץ", ועל הכסיף העליון "גובהה של כיפת הרקיע אינה ממהרת להכסיף", ומלשון רש"י משמע שהשחיר אינו הסתלקות האדמומית, שהרי האדמימות נמצאת בעבים, ואילו הכסיף הכוונה על הרקיע עצמו. גם הלשון "גובה כיפת הרקיע אינה ממהרת להכסיף" מורה שאין מדובר על האדמימות, שכן האדמימות הוא דבר

יחסית מצומצם, הנעלם בהדרגה מלמטה למעלה, ואילו הלשון "גובה כיפת הרקיע" ו"אינה ממחרת להכסיף" מורה שמדובר על דבר בפני עצמו.

אך בין כך ובין כך קשה על פירוש זה, כל מה שהקשנו במאמר הקודם.

א. הסתירה בגמרא אינה באמת סתירה שהרי אם התחתון והעליון הכוונה לאדמימות אין קושיא ממה שכתוב "איזהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין", שהרי פשוט שמדובר כאן על תיאור המצב שעליו מתכוונים ומחלקים בין תחתון לעליון. ואין סתירה בין הדברים, וגם לא צורך להדחק בפירוש הברייתא.

ב. לא ברור איך פני מזרח הכוונה פני מערב, והרי ההכספה במזרח מקדימה. וגם אין הקבלה בין הצדדים בזמן.

ג. לפי זה יש לחכות שהמערב יכסיף מהאדמימות, ובמקומנו תופעה זאת מתרחשת זמן רב אחר צאת הכוכבים, לעיתים כחמישים דקות.

ד. החלק העליון של הרקיע בצד מערב מכסיף מהאדמימות עוד לפני שתחתיתו מכסיפה. אמנם טענו שבאמת לפעמים בתחתית כיפת הרקיע במערב יש החוורה ורק מעליה יש אדמימות, אך זה נראה יותר קשור לאדים וערפל הסמוכים לים, ואין מדובר בתופעה עקבית וגורפת.

אולם אחר שמתברר בגאונים במפורש שהם גם פירשו השחיר ואין כוונתם על היעלמות האדמימות, נראה שכך יש לפרש את רש"י, שעל כורחנו יש שיטה כזאת למרות קושיית הביאור הלכה.

ולעניין מה שכתב הביאור הלכה שלא ייתכן הכוונה בהשחיר להשחיר ממש, שאם כן הזמן מאוחר בהרבה. אמת שלפי הגאונים השחיר לא הכוונה השחיר ממש, אולם גם לא הסתלקות האדמימות, אלא הכוונה היא שהשמיים מגיעים למצב החשכה כמו שהם שלושת רבעי מיל אחר השקיעה. והכוונה להחשכה מסויימת, שבהתחלה ניכרת בתחתית כיפת הרקיע ואחר כך בגובה כיפת הרקיע.

והנה הרב אלבע טען שבמציאות אין זה נכון, ושגובה כיפת הרקיע משחיר עוד קודם תחתית כיפת הרקיע.

ובאמת בדקתי את הדבר, וראיתי שבאמת סמוך לשקיעה דווקא תחתית כיפת הרקיע יותר מוארת וגובה הכיפה יותר חשוך, אולם לאחר מכן תחתית כיפת הרקיע אט אט מחשיכה ואילו מה שמעליהם בגובה נשאר עדיין בהיר ורק מאוחר יותר גם הוא משחיר. אמנם הקודקוד של כיפת הרקיע עדיין מושחר כבתחתית ועוד לפני כן, אך אין הגאונים ורש"י מתכוונים לקודקוד, אלא לגובה כיפת הרקיע שמעל תחתיתה. כך נראה על פי מה שראיתי וכן הוא לשון רש"י "גובה כיפת הרקיע". והנה תופעה זו מתרחשת תכף אחר השקיעה. והיום כשהתבוננתי בתופעה זו, כבר בשעה 19:18, ראיתי שהכל הכסיף בשווה, כשהשקיעה היום במקומי אופק מודיעין עילית היא ב19:05. ואם כן אין לקושיית הביאור הלכה שזה מאוחר בהרבה (אלא אם כן כוונתו להשחירה ממש, אך על כל פנים על פי מסקנתו שאין הכוונה להשחירה ממש זה מסתדר. אולם הוא פירש זאת על הלבנת האדמומית, אך על פי העקרון של דבריו ניתן לומר כדברינו).

אך על כל פנים, בוודאי שדברי הראשונים המסבירים את ההכספה על החוורת האדמומית הם אמת, ומסתדרים דבריהם על פי התלמוד הירושלמי. ואף על פי שכמו שביארתי במאמרי על פי תשובות הגאונים ודיוק לשון הבבלי מבואר שהבבלי פירש את ההכספה על השחרה, מכל מקום הירושלמי חלק על כך.

וייתכן מאוד שמסורת התלמוד הירושלמי עברה אל אותם ראשונים דרך חכמים שגלו מארץ ישראל ושימרו את תורת ארץ ישראל, והם ניסו להסביר את מסורת זאת עם דברי הבבלי, אך באמת דבריהם משתלשלים ויונקים ממסורת התלמוד הירושלמי.



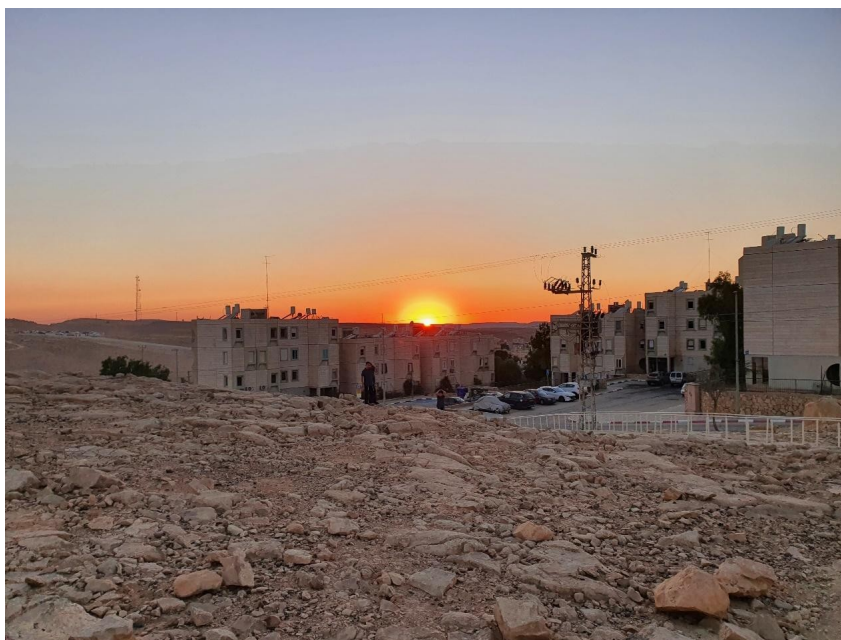
בעניין שיעור הסתלקות האדמימות בפני מזרח

הרב אלבה טוען שבמקומו האדמימות מסתלקת 20 דקות אחר השקיעה. כעת בא לידי תמונות של השקיעה ממצפה רמון מהרב יואל שילה, בהם רואים את צד מזרח ומערב, ונראה בבירור רבע שעה לאחר השקיעה שכבר אין זכר לאדמימות במזרח.

צד מזרח בשקיעה



צד מערב בשקיעה



כעת תמונות כנ"ל רבע שעה לאחר השקיעה:

צד מזרח



צד מערב



הערות הקוראים

תקות אנוש רימה – דרוש הספר ♦ צום תשעה באב בימי בית שני ♦
בדין בשר, עוף, דג וחלב מתורבתים ♦ בעניין מיגו לאפטורי משבועה
ובגדר מיגו כבירור וככח הטענה

הערות הקוראים

הערה במאמר הגרש"ק "תקות אנוש רימה - דרוש הספד" (עמוד יט)

הגר"ש קלוגר זצ"ל (מכת"י חיבור עין דמעה, דרוש לו, נדפס באוצר הגנוזים קובץ צג), ביאר על פי דברי הגמ' (שבת קנב, ב) דאדם שאין לו קנאה אין עצמותיו מרקיבין. ובוה ביאר את מאמר התנא באבות (ה, ד) מאד מאד הוי שפל רוח שתקות אנוש רימה, וביאר דאם רצון האדם שגופו לא ירקב לאחר מיתתו, אם כן אם יהיה שפל רוח ולא תימצא בו מידת הגאווה, ועל ידי כך לא תהיה בו אף את מידת הקנאה, משום שהקנאה שורשה בגאווה, אבל השפל רוח אינו מקנא, מחמת שאומר בליבו שחברו ראוי למעלה זו והוא לא, ואם כן אין עצמותיו נרקבים. וזהו הפלגת התנא 'מאוד מאוד הוי שפל רוח' ואז לא תהיה רימה, עכ"ד.

ונראה לבאר בס"ד על פי זה את הכתובים בתהילים (טז, ח-ט): "שְׁוִי־תִי ה' לְנֶגְדִי תָמִיד פִּי מִיִּמִּינִי בֶל אֲמוּט: לֶכֶן שָׁמַח לִבִּי וַיִּגַּל כְּבוֹדִי אֶף בְּשָׂרִי יִשְׁכַּן לְבָטֶח".

ועל פי דברי הגר"ש קלוגר אתי שפיר, דמי שמעמיד את הקב"ה נגדו תמיד, אם כן אינו יכול לחטוא בגאווה, שכן מכיר הוא שהקב"ה הוא העומד כנגדו ולימינו, להושיעו ולסומכו, ואם כן שוב אינו מקנא, משום שאינו נכשל בגאווה, וממילא אף לא בקנאה. ובפרט שאדם המעמיד את הקב"ה לנגדו תמיד ומכיר שהכול מיד הקב"ה, ושוב אין לו מקום לקנאה, ומעתה יזכה למעלת 'אף בשרי ישכון לבטח', שכן אדם שאינו מקנא, אין עצמותיו ובשרו נרקבים כמבואר בגמרא בשבת (ס).

בברכה,

דוד לוי, כולל פוניבז'



הערה על מאמרו של הרב אברהם דוד ברנד "צום תשעה באב בימי בית

שני" (עמוד ל"א)

קראתי את מאמרו של ידידי הרב אברהם דוד ברנד בענין צום ת"ב בימי בית שני, שפלפל בטוטו"ד בדברי הגמ' ר"ה י"ח ובדיוקים מדברי הראשונים בענין.

ובעניתי לא הבנתי את ההוכחה והמו"מ מדברי הגמ' שם, דהרי מפורש בדברי הגמ' שכל השוני של ת"ב משאר צומות שבו השלוחים יוצאים, זה מפני שהוכפלו בו צרות. ובאותו דיבור מבארת הגמ' "דאמר מר בט' באב חרב הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר". וברור שהכפילות שדיברה עליה הגמ' היא בחורבן שני בתי המקדשות, ואגב אורחא גם ציינה שהיה בו עוד צרות, אבל בודאי שהגמ' בדבריה הוכפלו בו צרות כוונתה לחורבן בתי המקדש. ועי' בתוס' שם שמשמע במפורש כנ"ל, שמקשים הרי גם בי"ז בתמוז אירעו חמישה דברים.

ומתרצים שחורבן בית המקדש תקיפא טובא. ועוד, לא דמי לת"ב שצרה אחת הוכפלה בו. וחזינן כנ"ל, דודאי שמה שבת"ב השלוחים יוצאים, בשונה משאר צומות, הוא מכיון שחרבו בו שני המקדשות, כי אם השוני הוא שארעו בו הרבה צרות, הרי זה קרה גם ב"ז בתמוז.

ואם כן פשוט שבזמן בית שני, שעוד לא הוכפלה בו הצרה, לא הייתה בכלל תקנה לצום.

י.א.ב. ב"ב.



תגובת המחבר

לכבוד ידידי הרב י. א. ב. השל' והברכה.

שמחתי מאוד במכתבו, ואחדשה"ט הנני להשיב על דבריו:

לא כ"כ הבנתי מה בא להשיג על דברי. שכך כתבתי במפורש במאמרי: "מכל דברי הגמ' משמע בפשטות שכאשר קיים ביהמ"ק מעיקר הדין אין נוהגים ימי הצומות". ובוודאי כל מה שהובא בגמ' שמחמירים בט"ב הוא דווקא בהווה. וכן פי' כל הראשונים שם. וכל מטרתי לא הייתה אלא לברר כיצד נהגו בפועל, האם החמירו בכך או לאו.

ובגוף מה שכתב, דדברי הגמ' דיש להחמיר בט"ב יותר משאר צומות משום שהוכפלו בו צרות, היינו שנחרבו בו ב' בתי המקדשות, ולפי"ז י"ל שחומרה זו נוהגת רק לאחר חורבן בית שני. יפה כתב. וזה הוא פי' הגמ' לפו"ר.

אמנם, כד נדקדק בדברי התוס' שהביא, נראה דיש לפרש את דברי הגמ' לב' פנים. דז"ל: "ביום י"ז בתמוז נמי אירע חמשה דברים כדתנן בפרק בתרא דתענית (כו, א) אבל חורבן בית המקדש תקיפא טובא ועוד לא דמי לט' באב דצרה אחת הוכפלה בו". והיינו, דהתוס' הבינו בפשטות לא כך, אלא ש"הוכפלו בו צרות", היינו שהתרכבו בו צרות שונות. ולפיכך הקשו דהא גם ב"ז בתמוז התרכבו צרות שונות. וע"ז תי' בתי' קמא דהאי צרה של חורבן ביהמ"ק היא צרה תקיפא טובא יותר מהצרות האחרות. ורק בתי' השני כתבו: "צרה א' הוכפלה בו", היינו הצרה של חורבן ביהמ"ק.

נמצא, דלפי' קמא של תוס' נשאר הפי' בדברי הגמ' שהוכפלו בו צרות היינו צרות שונות. ורק לפי' הב' הפי' הוא שנחרבו בו ב' בתי מקדשות. ובאמת, עי' בריטב"א שכתב כפי' הב': "לאו משום דארעו בו צרות רבות, דהא בתמוז נמי ארעו בו צרות רבות וכו' אלא לומר שחזרו בו ב' פעמים צרות כדאמר מר נחרב הבית בראשונה ובשניה".

אך מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש משמע כפי' קמא של תוס'. דז"ל: "מפני תכיפות מיני האבל שאירעו בו" (אך באמת בחלק מהתרגומים של פיהמ"ש הגירסא שונה, ולפיכך קשה להביא ראיה מזה). ועי' בטו"א שנתקשה שלשון "הוכפלו" משמע בפשטות שצרה אחת הוכפלה פעם נוספת ולא שהתחדשו צרות חדשות. ובפנ"י כתב לבאר בדברי התוס', דבאמת אין אלו ב' תירוצים חלוקים, אלא תירוץ קמא מוסיף על תירוץ בתרא. ובאמת עיקר הטעם שמחמירים בט"ב הוא משום

שנחרבו בו ב' בתי מקדשות, אך מטעם זה לבד לא היינו מחמירים או לא שנתרבו בו מיני צרות. ודבריו צ"ע בלשון התוס' ואכמ"ל.

אברהם דוד ברנד



הערה על מאמרו של הרב שניאור זלמן רוח "בדין בשר, עוף, דג וחלב מתורבתים" (עמוד רל"ז)

לכבוד הרב משה בוטון שליט"א.

ראיתי מה שכתב הרב שניאור זלמן רוח שליט"א בירחון האוצר גליון צ"ג בעניין כשרות בשר מתורבת, והעלה להלכה כי מעיקר הדין הוא כשר לאכילה כדין פרווה לא חלבי ולא בשרי. בזמנו, לפני כשנתיים, שמעתי הקלטה מהשיעור של הרה"ג ר' אשר וייס שליט"א באותו נושא, ודעתו היתה שדינו כבשר ממש, ולא משנה מה המקור והיכן הוא גדל או נוצר, דינו כבשר לכל דבר. וכך דינו של בשר שגדל על מצע של תרבות בתהליך מעבדה. אלא שמאז נעשו שינויים משמעותיים בתהליך של ייצור בשר מתורבת, ומבית ההוראה של הרב כתבו לי שהרב יפרסם את תשובתו העדכנית בהתאם לשינויים שנעשו בייצור הבשר המתורבת. אך לא ידוע לי אם הרב שינה את דעתו, ואיני יודע אם הרב פירסם תשובה הלכתית אחרת ומעודכנת מאז.

ואמרתי אחווה דעתי אף אני בנידו"ד. והנראה לענ"ד בזה כי מה שנקרא 'בשר מתורבת' אין עליו שם בשר כלל, וכפי שאבאר. הנה בגמ' חולין (ק"ג ע"א) למדו איסור בשר בחלב ממה שכתוב בתורה "לא תבשל גדי בחלב אימו" ג"פ בשלושה פסוקים, אחד לאיסור בישול בשר בחלב ואחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה. וחכמים אסרו בשר חיה, בהמה טמאה ועוף, כדאיתא בגמ' שם (קטז ע"א). ובגמ' שם לעניין איסור בשר בחלב מדכתיב בחלב אימו, יצא עוף שאין לו חלב אם ואינו אסור מן התורה. ומכאן נלמד לנידו"ד בהגדרה של בשר מהתורה הוא רק בשר שנתגדל בתוך בהמה עצמה. א"כ בשר מתורבת, שאין לו אם שנתגדל בתוכה ואין לו חלב אם, אין לו דין בשר כלל מהתורה, לא לעניין בשר בחלב ולא לשאר דיני איסור והיתר. ועוד, שבהגדרה של בשר מהתורה הוא רק בשר בהמה שדם הנפש תלוי בו "כי נפש כל בשר דמו הוא", ובשר מתורבת אין ולא היה בו לא דם הנפש ולא דם איברים. ולכן מה שנקרא 'בשר מתורבת', שמוצר בתהליך ובתנאי מעבדה על מצע של תרבות צמחית או אחרת, אפילו מתא של בהמה טהורה, אינו בדין בשר כלל לא מה"ת ולא מדרבנן. וכל מה שנקרא או מכונה ומשתמשים בו בשם בשר אינו אלא כשם מושאל לבשר מן החי. וכפי שנראה החוקרים והמפתחים של בשר מתורבת וחברות המזון המשווקות אותו מנסים למצוא גם תחליף לדם המרכיב הנוזלי בבשר מן החי כדי לשוות לבשר מתורבת מראה וטעם של בשר מן החי, כדי לשווק אותו לצרכנים בתור בשר כתחליף לבשר מן החי. ויש בכך השפעה מסחרית ופסיכולוגית על צרכני הבשר, וכדי להגביר את השימוש בבשר מתורבת ברשתות המזון ובמסעדות.

ולעניין מתן כשרות למוצר זה, אף אם מקורו מבהמה טהורה ונשחטה כדין, אסור ליתן בשום פנים הכשר ותעודת כשרות לבשר מתורבת, גם לדעת הסוברים שדינו כפרווה לא חלבי ולא בשרי. וזאת, משום שכל הרעיון הזה של פיתוח וייצור בשר מתורבת כתחליף לבשר מן החי, הינו תוצאה של לחץ וביקורת של ארגוני צער בעלי חיים, ונגד המתת בעלי חיים כמזון לצורך האדם, ונגד שחיטה יהודית, שאינה מוסרית בעיניהם. אשר על כן, אין ליתן כשרות על מוצר זה, כדי לא לתת לגיטימציה לאותם גופים וארגונים להם ולפעולותיהם.

בברכת התורה

ראובן אוחנה



הערה על מאמרו של הרב אריה אידנסון "בעניין מיגו לאפטורי משבועה ובגדר מיגו כבירור וככח הטענה" (עמוד שמ"א)

למאמרו של הרב אריה אידנסון בעמח"ס שערי אריה שליט"א

מה שהביא מהראב"ד שמיגו הוא דרבנן, יש לציין לספר כתוב שם לראב"ד ב"ק לח. מדהרי"ף ז"ל "ומה שהביא ראייה לדבריו מחוסא ומרבי מיאשא (כתובות פה:) דלא טענינן ליתמי מאי דמצי טעון אבוהון, מי דמי, התם כיון דלא אמר מידי ידים מוכיחות נינהו, וכחזקה דמי. וגדולה מזו אמרו דאפילו [מגו] שהוא מן התורה מבטלינן ליה משום קלא כמעשה דרבא בר שרשום פרק חזקת הבתים (ב"ב לג.), וכל שכן חזקה דאלימא טפי" ודו"ק.

יצחק חיים נוימן

