

בס"ד

ירחון

האוצר

טבת ה'תשע"ח

גיליון י"א

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב מאיר אופנהיימר הרב יוחנן ברנשטיין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,

לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת

יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

אוצר הגנזים

מעשי למלך - סימן קלט - קמג
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

גלות וגאולת השכינה
הגאון רבי חיים פרידלנדר זצ"ל

בגדר החובה וההידור בנר חנוכה
הגאון רבי שמואל הלוי קיבלביץ זצ"ל

אוצר הזמנים

[ראה עוד בגיליון י']

והמהדרין מן המהדרין
הרב חיים אשר ברמן

מיקום עמידת חנוכיית בית הכנסת
הרב שמואל ישמח

סוף זמן הדלקת נר חנוכה
הרב חיים גרינשפן

האיסור לעשות מנורה כמנורת המקדש, כסיבה לתקנת היום השמיני של חנוכה
הרב אוריאל בנר

חוקי רצונך
הרב יהונתן דיויד

להודות ולהלל לשמך הגדול
הרב עמיחי כנרתי

בעניין תענית עשרה בטבת
הרב ישראל טופיק

מפתח האוצר

אוצר אורח חיים

מהות בין השמשות ובדין שבות בבין השמשות קכח
הרב יוסף חיים ספיער

חוט צורת הפתח המתנדנד ברוח קנז
הרב יואל שילה

האם יש לקבוע תענית בז' חשוון - בשל מיעוט גשמים בגולן ובצפון הארץ ... קנח
הרב יהושע ון דייק

בעניין הנ"ל קעו
הרב אהרן אייזנטל

אוצר יורה דעה

טעם גזירת חז"ל באיסור עוף בחלב לדעת הרמב"ם קצט
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

רבנן לא צריכי נטירותא רו
הרב יעקב דוד אילן

אוצר אבן העזר

בירור בענין קבלת תרומת ביצית מיהודיה ומנכרית רטו
הרב פנחס שפירא

'שויה אנפשיה' לדעת הרמב"ם ריט
הרב יצחק שפירא

אוצר חושן משפט

שאל מטריה ונשברה ע"י הרוח רכה
הרב אלקנה סגל

מפתח האוצר

אוצר זרעים

הפרשת תרומה מן המוקף - כיצד, ובשיטת הרמב"ם רלא
הרב משה יהודה לנדאו

אוצר חקר ועיון

השטרות החדשים של בנק ישראל רנא
הרב גמליאל רבינוביץ

סימני גדלות רנו
הרב איתמר לוי

קוציו של ארגמון רסט
הרב יהושע ענבל

הערות הקוראים

שיג

בדין תבנית המנורה ובמצות ההדלקה שיג

בגדר ההידור דמוסיף והולך שטו

מצוות מאה ברכות וחיוב ברכות השחר שכה

בעניין משקין בית מטבחיא דכן בנס חנוכה שכה

התאמת זמני היום למציאות שכז

האם מזכירים שם תואר בתפילה שלב

יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד שלג

כתובת המחברים למשלוח הערות שלז

בשער האוצר

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



איתא בשו"ע (או"ח תקפ, א): "אלו הימים שארעו בהם צרות לאבותינו וראוי להתענות בהם וכו', בשמונה בטבת נכתבה התורה יונת בימי תלמי המלך והיה חושך בעולם שלושה ימים וכו'".

ועניין החושך הזה שנהיה בעולם מתרגום התורה, מבואר עפ"י הנאמר במדרש (תנחומא וירא): "א"ר יהודה בר שלום בקש משה שתהא המשנה אף היא בכתב, וצפה הקדוש ברוך הוא שאומות עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין אותה יונת והן אומרין אנו הן של ישראל, א"ל הקב"ה למשה אכתב לו רובי תורתי וא"כ כמו זר נחשבו (הושע ח, יב) וכ"כ למה מפני שהמשנה היא מסטורין של הקדוש ברוך הוא ואין הקב"ה מוסר מסטורין שלו אלא לצדיקים שנאמר סוד ה' ליראיו (תהלים כה, יד) וכו'".

והיינו שתרגום התורה מוליד עניין של זרות בתורה כהאמור בהושע: "אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו" שאינה מעתה נחלת וירושת ישראל בלבד, ולכן נחשך כל העולם ע"י תרגומם ע"י היונים, וזהו הטעם שלא נכתבה התורה שבע"פ שלא יהיו אומה"ע מתרגמים אף אותה ויתפעל גם בה עניין הזרות, וזה מה שנאמר שם לעיל ובסוגי' בגיטין (ס:): דלא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על התורה שבע"פ שנא' (שמות לד, כז) "כי על פי הדברים האלה", שעל כן דוקא ע"פ הדברים האלה, דהיינו התושבע"פ, כרת הקב"ה ברית עם ישראל, ומכיון ולא שייך בה תרגום ממילא יש כאן ברית שלימה עם ישראל דווקא.

ועי' עוד בספר שפת אמת (בראשית, חנוכה יג, שנת תרמ"ד): "איתא קבעום בהלל והודאה. הוא בחי' תורה שבע"פ שהארת נס הזה הוא בפיהן של ישראל דאיתא אסתר סוף כל הנסים. והאיכא חנוכה. ניתן לכתוב קאמינא. לכן נס דחנוכה אינו בכתב וגם במשנה אינו מיוסד מצות חנוכה וגם בגמ' אמרו מאי חנוכה דת"ר כו'. וגם אמרו חנוכה לא תניא כו'. הכל לרמז שחנוכה לא ניתן ליכתוב והוא כמ"ש אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו. ובימי היונים נתפרש התורה יונית ומזה נעשה כמה קלקולים עד שעשה לנו הקב"ה נסים בימים הללו. ולכן ראו חכמים שלא לפרש זה הנס רק שמו אותו בפיהן של ישראל בחי' תורה שבע"פ כנ"ל" (ועי' עוד בפחד יצחק, חנוכה, מאמר א', באורך).

ונראה שאף לאחר שהותרה הכתיבה בתושבע"פ משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, הלא ראה ראינו כי אליבא דאמת אין לזרים חלק בה, כי גם אם את המעטפת החיצונית אפשר להעתיק ולתרגם, את נשמתה ומנגינתה הפנימית של התושע"פ א"א להעתיק ולא לתרגם כלל וכלל. הגע עצמך שיינתנו כל ספרי התושבע"פ שבידינו ביד זר, ח"ו, האם יקלוט ההוא את הנימה הפנימית שלהם? האם ידע את אופן המשא ומתן שלה כדרך חכמי התורה שבכל דור? האם יהיה לו חלק בערכות שבתורה? האם יוכל לקלוט היופי וההוד שבהלכות עירובין ופתחי נידה? או שרק יד יהיה לו בלשון לימודים ופרפראות חיצוניות, אבל לא יד ולא רגל תהיה לו באותה החכמה אצולת שמים שבחכמת התורה שבע"פ הנמסרת מדור לדור. וזהו ביאורם של סיום דברי המדרש הנ"ל "וכ"כ למה מפני שהמשנה היא מסטורין של הקדוש ברוך הוא ואין הקב"ה מוסר מסטורין שלו אלא לצדיקים שנאמר סוד ה' ליראיו".



וכמה אור כנגד החושך יש כאן, כשבלילות טבת הארוכים שוקדים תלמידי החכמים, אף בדורנו, ויגיעים בתושבע"פ המאירה עיניהם של ישראל וכל העולם כולו, וכמה אור נהיה בעולם כשלאחר רוב עמלם הם זוכים לכתוב את חידושי התורה המאירים להם ככוכבים בשמי הליל העב הזה של גלות יון שעדיין אנו בה, ואם זכינו בירחון האוצר ליטול חלק בחדוות יצירתם של תלמידי חכמים אלו שעשו לילות כימים ביגיעת דברי תורתם והעלתם על הכתב והיה זה שכרנו.

ונסיים בתפילה, יהי ה' אלוקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו אל יעזבנו ואל
יטשנו, לזכות להמשיך בהוצאת הגליון, באופן קבוע ומכובד, ולהיות במה לכל בר
בי רב, לפרסם בה חידושיו.



הגיליון מוקדש לעילוי נשמתו הטהורה של הגאון מוריני רבי
אהרן יהודה לייב בן הרב נח עבי שטיינמן זללה"ה
שנלקח מעמנו לגנזי מרומים בערב חנוכה.
תנצב"ה



אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך סימן קלט - קמוג ◆ גלות וגאולת השכינה
◆ בגדר החובה וההידור בנר חנוכה ◆

מעשי למלך*

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

סימנים קלט - קמוג

סימן קלט

...הגיד עצמו אין משערין בו ואינו אוסר שאין בגידים בנותן טעם. [מאכלות אסורות טו, יז].

כל מקום שנאמר בתורה לא תאכל לא תאכלו לא יאכלו לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבלה שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה וכחלב שנאמר בו יעשה לכל מלאכה או עד שיתפרש בתורה שבעל פה שהוא מותר בהנאה כגון שקצים ורמשים ודם ואבר מן החי וגיד הנשה שכל אלו מותרין בהנאה מפני הקבלה אע"פ שהן אסורין באכילה. [שם ח, טו].

הרמב"ם [מאכלות אסורות פט"ו הי"ז] פסק דאין בגידין בנו"ט ופסק נמי [שם פ"ח ה"טו] כר' אבהו דכל מקום שנא' לא יאכל איסור הנאה במשמע, וא"כ קשה מאוד קו' הגמ' [פסחים כ"ב ע"א] מגיד הנשה דכתיב לא יאכל ומ"מ בהנאה מותר, וכתב הכ"מ [שם הי"ד] דהגמרא תי' כן לרווחא דמילתא ובאמת לא תליא כלל זב"ו. ונראה ביאור דבריו¹ דבאמת אין קו' כלל ממה דכתיב שם בלשון אכילה, דהרי כתיב שם [בראשית לב, לג] על כן לא יאכלו, ואי הוה כתיב לא תאכלו אז שפיר ה"א דאיסור הנאה במשמע, אבל כאן הכתוב מספר שמני אז שנתהווה זאת המעשה מאז הנהיגו עצמן בני"י שלא לאכול גיה"נ, וא"כ י"ל דבזה באמת אין הנאה בכלל, דלא נהגו כלל הנאה, ודו"ק, - ובזה הסברא יש ליישב קו' התוס' סנהדרין (נ"ב) [נ"ו], ב', ד"ה עשר דלמה לא חשיב שם בברייתא דנצטוו על גה"נ ג"כ, והניחו בתימה, ולפי דברינו א"ש, דהברייתא לא חשיב רק אותן שנצטוו ולא

(* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו. נעתק ונערך בס"ד ע"י הרב עמוס חדד ועוד מתנדבים החפצים בעילום שמם.

1. עי' בר"ן ובמאירי פסחים שם, ביאורים אחרים בדעת הרמב"ן.

מה שנהגו בעצמן משא"כ גה"נ מעצמן נהגו, וק"ל, ועי' בהגהת ר' צבי הירש חיות בסנהדרין לשם.

סימן קמ

מי שחציו עבד וחציו בן חורין פסול [לעדות]. [עדות ט, ה].

הרמב"ם פ"ט [מעדות ה"ה] פסק דחצי עבד וחצי בן חורין פסול לעדות, ולכאורה ה"ה אחיו דאף עבד בכלל אחיו הוא עי' ב"ק פ"ח, א', ואף עבד הי' כשר לעדות לולי הק"ו דיליף שם, ובחציו עבד וחציו בן חורין דל"ש זה א"כ הל"ל דכשר, ונראה דהרמב"ם לשיטתו דס"ל [עבודה זרה פ"ב ה"ב] דעבד חייב בהקפה, והקשה הגרע"א זצ"ל בתוספותיו בקידושין פ"א אות [כ"ב] דא"כ מאי יליף ק"ו שם, נימא מה לעבד שכן חייב בהקפה תאמר בקטן ואשה, ונראה דלישנא קמא ס"ל דעבד פטור בהקפה דס"ל דלא כתו' ב"ק שם [ד"ה יהא] וכמש"ל בס"ד², וא"כ הרמב"ם, דס"ל דחייב בהקפה א"כ צ"ל דס"ל כלישנא בתרא, דטעמא דעבד פסול לעדות משום דאין לו ייחוס וא"כ מה"ט גם חציו עבד וחציו בן חורין פסול וק"ל³ [הגה"ה: ונאותו עניין ע' ירו' פ"ח דפסחים ה"א, ש"כ שמואל כר' יהודה ס"ל דתנן רי"א הגונז חלי עבד חייב, וכ' הק"ע דטעמי' אחיו אפי' מקלת אחיו ע"ס, ותימה גדול דבריו דהרי ר"י ס"ל דהריא צ"ק ק"ס דלא דרשין אחיו ורצנן הוא דס"ל דעבד הוא אחיו צמנות ולא ר"י, ולע"ג כעת]. ובאותו עניין עי' תוי"ט ר"ה (פ"ב) [פ"א] מ"ח [כתב דלכך כ' רש"י ורע"ב דעבדים פסולים מק"ו דאשה ולא מג"ש דלה לה, משום דס"ל כתוס' ב"ק הנזכר, ובמחכ"ת לא דק דהרי רש"י ר"ה דף כ"ט, ע"א, ד"ה [ועבדים] כתב דפטור משופר מטעם לה לה וא"כ לא ס"ל כתוס' הנ"ל, אלא נ"ל פשוט דלכך כתב רש"י הכי משום דהגמ' קאמר שם דעבד פסול מק"ו ולא משום הג"ש, ודו"ק.

2. בכתב יד.

3. אבל הרמב"ם לעיל בהלכה הקודמת כתב דטעם פסול עבד הוא משום שאינו בן ברית.

סימן קמא

בד"א בחצר המשתמרת אבל בחצר שאינה משתמרת כגון שדהו וחורבתו עד שיהיה עומד בצדה ויאמר זכותה לי שדי וכן ארבע אמות של אדם שהוא עומד בצדן קונין לו בסימטא או בצדי רשות הרבים או בחצר שאין לה בעלים אבל ברשות הרבים או בשדה חבירו אינו זוכה עד שיגיע מתנה לידו וקטנה תזכה לה חצרה וארבע אמות שלה אבל הקטן אינו זוכה עד שתגיע מתנה לידו או עד שיוזכה לו אחר. [זכיה ומתנה ד, ה].

הרמב"ם [פ"ד מהל' זכיה ומתנה] ה[ט"ז]⁴ כתב דאין אומרים ד' אמות של אדם קונות לו בכל מקום, רק בסימטא ובצידי ר"ה ולא ברה"ר עצמו, וק' למה לא כ' תי' ראשון שבגמ' דבב"מ יו"ד, א', דכיון דגלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דליקני לא קני בד' אמות, ונראה דרע"א זצ"ל [חידושי רעק"א, ב"מ שם ד"ה גמ' כיו] הקשה לתי' הנ"ל דא"כ יקנה השני בד' אמות ותי' דלדעת רש"י [קידושין נט. ד"ה עני⁵] דמיקרי רשע לא תיקנו חכמים ד' אמות לרשע כמו שלא תיקנו לגנב, כמש"כ שם תוס' ד"ה ד' אמות [הגה"ס: ודנריהם שם ל"ע קט' מז"ק ס"ט, ז', דאמר אביי אי לאו דאמר רבי יוחנן כו' הוה אמינא כו' לגנב כו' וא"כ מאן דאמר זאמת לא אמרינן הכי ואולי לכוונה זו הוסיפו תוס' ולרצ שסת זלאו הכי כו' ודוק], ולפ"ז י"ל דתי' ראשון ותי' שני [נחלקו] בזה גופיה אי מיקרי רשע או לא דתי' ראשון ס"ל דמיקרי רשע ותי' שני ס"ל דלא מיקרי, א"ש הרמב"ם, דס"ל דלא מיקרי רשע לא סבירא ליה תי' א' כלל, וא"ש ג"כ לפ"ז קו' התוירו"ט [ב"מ פ"א מ"ד ד"ה זה] על הרע"ב, שבפיאה פ"ד [ד] מ"ג [ג] כתב ב' התירוצים ובב"מ השמיט תי' ראשון.

סימן קמב

עני שנטל מקצת הפאה וזרק על השאר או שנפל עליה או שפירש טליתו עליה קונסין אותו ומעבירין אותו ממנה ואפילו מה שנטל לוקחין אותו מידו וינתן לעני אחר [וכן בלקט וכן בעומר השכחה]. [מתנות עניים ב, יח].

4. ופי"ז מהל' גזילה ואבידה ה"ח וה"ט.

5. ודלא כתוס' ב"מ י. ד"ה "מעבירין" שס"ל דלא מיקרי רשע בהפקר. וראה מה שתירץ רעק"א אליבא דהתוס'.

הרמב"ם פסק [פ"ב מהלכות מתנות עניים הי"ח] דקונסין אותו ולוקחין ממנו גם מה שלקט מקודם וק' דזהו דעת רבי מאיר⁶ והרי רבנן חולקין עליו⁷ וע' בשנות אליהו שכ' דאזלי לשיטתייהו בשטר שיש בו רבית⁸ דר"מ ס"ל דקונסין אף בקרן וא"כ [קשה] כיון שלא פסק שם [פ"ד מהל' מלוה ולוה הל"ו] כר"מ למה פסק בהא כר"מ⁹, ונראה דהרמב"ם לס"ל כד' הגאון דיש לדחות דדוקא שם שעבר במה שהלוח הממון משא"כ הכא בלאו אותן הלקט שלקט היה יכול לעשות כן א"כ וודאי (שבשום¹⁰) זה לא נקנס על כולן אלא י"ל דטעמא דר"מ דאזיל לשיטתו דס"ל

6. כנראה מדברי התוספתא פאה פ"ב ה"א וירושלמי פאה פ"ב מ"ג.

7. א.ה. הרשב"א בחי' לב"מ (י: ד"ה ומה שאמרו וכו'), והו"ד בר"ן המובא בשטמ"ק (שם ד"ה נטל), ס"ל דכולה רבי מאיר היא ואינו חולק ארבנן, ודייק כן מל' המשנה 'אין לו בה כלום', ועוד שסתם משנה ר"מ היא. וכ"כ הכס"מ על הרמב"ם שם. ואזדא לה קו' רבינו האדר"ת.

ובאמת בלשון התוספתא משמע שהוא מחלוקת אך בלשון הירושלמי משמע דר"מ אתי לפרושי ולא פליגי. וראה בתורתן של ראשונים על הירושלמי, שהביא ב' גירסאות בירושלמי בפ"י מהר"י בן מלכי צדק "תניא רמ"א קונסין אותו" וכו', ומשמע דפליגי. ובתשובות מהר"ל (סי' ל"ו) גריס: "ותני עלה בירושלמי" ומשמע דמפרש.

וראה בר"ב (פאה פ"ד מ"ג ד"ה אין) דפירש המשנה כר"מ, וראה תויו"ט (שם) וכן הוא בפיה"מ להרמב"ם שם. ולכאורה ס"ל כהרשב"א וסייעתו. וכן משמע מדברי מהר"ש סיריליא על הירושלמי. וכן משמע מביאור הגר"א על הירושלמי (פאה פ"ד ה"ג) דר"מ אתי לפרושי.

וכיון שפירש כן הגר"א ל"ק לו מידי ארמב"ם ולכן בשנות אליהו כשפירש דר"מ אזיל לשיטתיה לא הוצרך לפרש כן אליבא דהרמב"ם. וראה בתורתן של ראשונים על הירושלמי שם שתירץ בדברי הרמב"ם דר"מ לשיטתיה וכתב שכ"כ בשנות אליהו אלא שלא כתב כן בדעת הרמב"ם ושם והקשה על תי' זה דהרמב"ם ל"פ כר"מ ברבית וכדהקשה רבינו האדר"ת לקמן. וכעין שאלה זו נראה שהוקשה לחזון יחזקאל על התוספתא. אך לדברינו לא יקשה דהלא הגר"א לא ביאר כן בדעת הרמב"ם ובדעת הרמב"ם לק"מ כנ"ל.

וראה במיכל המים על הירושלמי דפירש כעין זה דרבנן מודו לר"מ בהאי דינא.

וברדב"ז כת' לתרץ דקיי"ל כר"מ בקנסותיו, ובהערה שם כת' בגמ' עירובין מז. איתא 'בגזרותיו'. וע' תוס' יבמות לו רע"א ס"ש בה"ג ושאלות, דדוקא בגזרותיו ולא בקנסותיו ועשו"ת חיים שאל (ח"ב ס"מ) ויד מלאכי שתמהו על הרדב"ז ועי' שו"ת ללשונות (סי' רכ"ו).

ומהרא"י על המשנה שם תירץ דהרמב"ם פסק כר"מ משום דסוגיא דמו"ק ו: אזיל כוותיה.

8. ב"מ עב.

9. וראה במהרא"י על המשנה ובחזון יחזקאל על התוספתא המוזכרים לעיל שהקשו כן.

10. מילה זו אינה ברורה דיה בכתי, ולא הצלחנו לשייכה ולקשרה לשום מילה הקשורה לנושא. ואולי כוונתו 'שמשום' וצ"ע.

דספק לקט לקט* וא"כ יש בזה ספק שמא גם השאר שלקט יש לו ג"כ באופן זה וא"כ ספק לקט לקט ולכן קונסין אותו ולוקחין ממנו כל מה שספק לקט וא"כ הרמב"ם דפסק כר"מ דשם דס"ל ספק לקט לקט א"כ ה"נ פסק כוותיה, ועפ"ז יש פנים לדברי הרמב"ם דס"ל דבכל המשנה קונסין אותו והתויו"ט [פאה פ"ב מ"ג ד"ה נפל] נתקשה עליו ולפעד"נ כמ"ש.

(* [הפנה נשולי הפמוד:] זה א"ש רק מה שספק שמא הוא של צע"ה אבל הכא שייך לחזירו ענו¹¹ (לע"ק).



סימן קמג

וכיצד בודקין את הדבר כשיבואו לבית דין עדים מרובין כת אחת אומר להם כשראיתם זה שהרג או חבל להעיד באתם או לראות כל מי שאומר לא להעיד עליו אלא לראות מה הדבר ובכלל העם באתי מפרישין אותו וכל מי שאומר לא הייתי עומד אלא להעיד ולכוין העדות מפרישין אותו אם נמצא באלו שנתכוונו להעיד קרוב או פסול עדות כולם בטלה במה דברים אמורים כשהיה בהן קרוב או פסול אבל אם כולם כשרים אחד שנתכוון להעיד או שלא נתכוון להעיד הואיל וראה הדבר וכיון עדותו והיה שם התראה חותכין הדין על פיו בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות. [עדות ה, ה].

הרמב"ם פ"ה [ה] מעדות ה"ה [ה] פסק דאם כל העדים כשרים אף שלא נתכוונו להעיד¹², והקשה בשו"ת חתם סופר חלק ראשון משו"ת על אה"ע סי' ק' [סוף הסימן ד"ה "והנה לשון שו"ע וכו'], בשם הפנים מאירות, דסותר ש"ס כריתות י"ב, ב', וכמש"כ שם תוס' [ישנים] ד"ה (נתכוונו) [לא נתכוונתי]¹³, ונראה לכאורה לדעתי דלאו קושיא הוא, דדווקא כשהוא מעיד כבר אז אין נ"מ בין כיון או לא כיון, דכיון שהעיד מכלל שידוע מה שמעיד, משא"כ בכריתות הוא באמת אינו רוצה להעיד כלל מכלל שהוא לא כיון יפה, ועפ"ז א"ש ג"כ קו' הגאון ר' צבי הירש חיות

11. מילה זו אינה ברורה בכת"י, ולא זכינו לפענחה. הסימן שאלה במקור.

12. וכן נפסק בשו"ע חו"מ ל"ו א.

13. ובפנים מאירות נשאר בצ"ע, ועייין שם עוד בדברי החת"ס ובשו"ת מילי דאבות (ח"ג אה"ע סי' ו') מה שכת' לחת"ס.

בהגהת ב"מ ב', ב', על תוד"ה ולחזי (ד¹⁴) נאמן הוא כעד אחד, והקשה דכיון דלא נתכוון להעיד א"כ אין מקום לקו' הש"ס כאן דהאיך יעיד כיון שלא נתכוון להעיד¹⁵, ולפמ"ש בס"ד א"ש דנשייליה אם יעיד הרי נתכוון ואם לא מכלל דלא ידע, ודע דלפי מ"ש שם החתם סופר¹⁶ דלזמן מרובה הוא דפסול¹⁷ גם הכא קו' הנ"ל לק"מ ודוק.



14. כן הוא בתוס' שלפנינו ובמהר"ץ חיות.

15. ונשאר בקושיא וציין לשו"ת פני אריה סי' ו'.

16. ד"ה "והנה במס' שבועות" ואילך.

17. ועוד בדברי החת"ס ראה בשו"ת בית יצחק (חו"מ סי' י"ב אות א' וב'), ובהלכה פסוקה (סי' כ"ח עמ' רל"ז) שהביא סיוע לחת"ס משו"ת הרשב"א (ח"ד רי"א).

הגאון רבי חיים פרידלנדר זצ"ל

מנהל רוחני בישיבת פונבז'ה

גלות וגאולה השכינה

גלות יון - חושך

גלות יון הוגדרה בחז"ל (בר"ר ב, ד): "וחושך על פני תהום" - "וחושך זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל".

כשמתעמקים בגלות יון אנו מבחינים ומבינים היטב את ההבדל בין גלות לגאולה. גלות יון היתה קשה מאוד, למרות שבית המקדש היה קיים, ובני ישראל היו על אדמתם, אבל היא לא היתה גלות מדינית, שאין מלוכה בישראל כשאר גלויות, זו היתה גלות רוחנית - להשכיחם תורתך, וכדברי חז"ל שהסמל של מלכות יון הוא חושך, ליטול את כל אור הרוחניות מעם ישראל.

מה ראתה מלכות יון האדירה להלחם בישראל מלחמת תרבות - "להשכיחם תורתך", וכי תורת ישראל הצרה את צעדי תרבות יון? אלא שמלכות יון הרגישה שתרבותה תוכל להתפתח יותר רק אם ישלטו על ישראל שליטה רוחנית, ע"י כך אותה יניקה שישראל יונקים מלמעלה מכח הקדושה, הם יינקו מכח הטומאה, ועי"ז תגדל כוחם.

יון ויהודה הם לא היו שתי תרבויות בעלות כח שווה המתנגדות זו לזו, אלא או יון או יהודה כל אחת נבנית על חשבון השניה. כמשארז"ל (בראשית כה, כג, ברש"י): "אמלאה החרבה לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים", ולכן הבינו שע"י שליטתם הרוחנית על עם ישראל, הם יטלו את כוחם ויבנו על ידם.



(*) מכתבי רבינו זללה"ה.

האוצר ♦ גיליון י"א

השפעת השכינה והסתרה - שכינה בגלותא

ונסביר את הדברים, הרמח"ל (כללי פתחי חכמה ודעת - דע"ת עמ' שב) כותב: "השכינה היא העיקרית בפעולת ההנהגה בתחתונים, והיא המשתלמת באורותיה, או הנגרעת ראשונה על ידי מעשה התחתונים, כמה השכינה תשפיע את השפעתה זה תלוי במעשה התחתונים. ואחר הפגם הנעשה בה - נפגמים שאר המאורות, כי מתקלקלים הדברים. ויש שני מיני גלות, גלות הענפים, שהם הנשמות והמלאכים, גלות עם ישראל שאין השכינה במקומה כמש"ו, וגלות כביכול לשורש עצמו, פירוש - לשכינה. וזה, כי המציאות הקדוש אינו תופס מקום, כמו שביארנו, השכינה היא למעלה ממגבלות של מקום וזמן, לכן א"א להגדירה שהיא נמצאת בגלות, רק המקום הוא לנפרדים אנחנו תופסים מקום אם בארץ ישראל או בגלות, אלא שנמצא ומתגלה במקום, שכינה הוא מלשון השוכן אתם, דהיינו הקשר של עם ישראל עם הקב"ה הוא ע"י השראת השכינה בעם ישראל, ובאופן מיוחד גילוי השכינה הוא במקומות מסוימים כירושלים ובית המקדש, שהם מקומות השפעת הקדושה על עם ישראל. והנה מקום גילוי אור השכינה בתיקונו הוא ממקום כבודה באצילות עד ארץ ישראל, שורש גילוי השכינה הוא ממקום גבוה, אך השפעת הגילוי הוא מתגלה בארץ ישראל, וכשעם ישראל בתיקונו הם מקבלים את כל השפעת הקדושה שכתוצאה מכך מקבלים את ההשפעה הגשמית. אבל ביון שהיא גולה - הגילוי לא נעשה שם, כשאין השפעת השכינה - הקדושה בארץ ישראל, זה נקרא גלות שכינה, אלא במקום אחר ששם מצב הקליפות, כשהשכינה אינה משפעת את השפעתה זהו בחינה של שכינה בגלותה, ולא כל אורותיה מתגלים שם רק חלקים מהם, גם עוצמת ההשפעה אינה באותה מדרגת השפעה כי אם בצמצום, והם מתגלים בתוך הס"א. חלק כאן וחלק כאן, לפי פרטות המדרגות, ההשפעה היא עוברת תחילה לכוחות הס"א - אומות העולם - ומשם עם ישראל מקבל את ההשפעה.

והנה בהיות המאורות האלה גולים [שכינתא בגלותא] משם משפיעים לישראל, אך השפעתם חסרה מאוד מכח קיטרוג הס"א הסובבת, שכבר ניתן לה רשות ליהנות ולينק מהמאורות האלה העומדים שם, יניקה הראויה לה לבד, כששכינתא בגלותא הס"א היא יונקת את כוחה ממנה, ולאור זאת עם ישראל מקבל את השפע

דרך האומות, אבל ההשפעה מצומצמת מאוד, כשההשפעה עוברת דרך האומות אין השפעה זו דומה להשפעה על עם ישראל שמקבלים אותה בצורה ישירה מהשי"ת, שהרי אין לאוה"ע כלי קיבול לקבל את ההשפעה, אלא מקבלים רק ניצוצות מההשפעה, ומשם מקבלים ישראל את השפעתם לא באופן ישיר מהקב"ה אלא דרך שרי האומות, ולמותר לומר, שגם ההשפעה שמגיעה לישראל דרך האומות היא מצומצמת ביותר בגלל השפעת הקליפות, אבל שבהן היא מתחזקת ומחזקת מדריגותיה כנגדם, וגורמת סיתום למאורות עצמן, ומושללת על ישראל. ומלבד זאת שההשפעה מתמעטת על ישראל, ג"כ ההשפעה על אומות העולם היא מאדירה ומגבירה את כוחם, כיון שהם יונקים את כוחם מהקדושה, ועי"ז יכולים אומות העולם לשלוט על ישראל. ואחר זה מתקלקלים כל הדברים, כי אפילו המאורות הנשארים במקומם, אלא בצמצום הם מאירים, והדין מתגבר בהנהגה תחת החסד, וההשפעה נמעטת בקלקול הצינורות. ובגאולה תחזור השכינה במקומה, והטומאה תכלה ויהיה הכל ברוחה בתיקון ההתעוררות כראוי".

בחינת הגאולה היא שהשכינה חוזרת להשפיע את השפעתה במצבה התקין: א. השפעה ישירה אל עם ישראל, ב. השפעה בשפע וברוחה, ג. כיון שאין הקליפה יונקת מהקדושה ממילא היא מתבטלת, ואומות העולם מקבלים את השפעתם דרך עם ישראל וככלים לעם ישראל.

זו כוונת מאמרם ז"ל "אמלאה החרבה" לא נבנתה צור אלא מחורבנה של ירושלים. אין הכוונה לחורבן גשמי, אלא מתוך שהשכינה נסתלקה מישראל, זה נתן את הכח לבניינה של צור, שהיא ינקה את כוחה מכוחות הקדושה לצד הטומאה.

למותר לומר, אחד הדברים להחזיר את השכינה למקומה זה צריך לבוא מאתנו, לנתק כל זיקה אל אומות העולם. כל עוד שאנו חושבים שעם ישראל צריך לקבל איזה ערכים מתרבות הגוים, שכביכול זה לתועלת שלמותנו, ע"י כך אנו משאירים את השכינתא בגלותא, אמנם חכמה בגוים תאמין אך תורה בגוים אל תאמין, אין להם דברים עצמיים שמורים ומעצבים את דמותו של אדם, אדרבא מה שיש להם זה מושפע מאתנו.



אחשורוש קיבל כח מלכותו מסילוק הקדושה

יסוד זה מבואר שהטומאה נבנית על חשבון הקדושה, מצינו עוד בחז"ל (אס"ר א, ט) וכך אמרו: "בימים ההם זה הוא אחד מן המקומות שהיו מלאכי השרת מדדין פיתקין [זרקו פתקאות] לפני הקב"ה, שהיו אומרים לפניו רבש"ע בית המקדש חרב ורשע זה יושב ועושה מרזיחין [מנאף]. כל מה שהמלאכים עושים זה שליחות ללימוד עבורנו, וכשבאו בטענה להקב"ה לא שח"ו התנגדו כביכול להנהגת ה', אלא הם לימדונו להתבונן, תמוה איך המלך אחשורוש יושב ברחבות בזמן שביהמ"ק חרב, כלומר איך יתכן שיש כזה כבוד והדר לגוים], אמר להם תנו ימים כנגד ימים, הה"ד (נחמיה יג, טו) בימים ההמה ראיתי ביהודה דורכים גתות בשבת וגו'". בתקופת גלות בבל היהודים שנשארו בארץ חללו את השבת, השפעת מעשיהם הרעים שחיללו את השבת היא נתנה את הכח לאחשורוש למלוך, כיון שבני ישראל חללו את הקודש, וכשלא ניצלו את כח הקדושה שה' השפיע עליהם, הגוים לקחו את כח הקדושה לצד הטומאה.

וכך אמרו עוד (שם): "א"ר איבו כתיב (תהלים כב, כט) כי לה' המלוכה ומושל בגוים, ותימר על כסא מלכותו [הרי המלכות היא להקב"ה], אלא לשעבר היתה מלוכה בישראל כיון שחטאו ניטלה מלכות מהם וניתנה לאומות העולם, הה"ד (יחזקאל ל, יב) ומכרתי את הארץ ביד רעים [אותו כח שהושפע לישראל אותו כח ניתן לגוים], אמר רבי יצחק ביד אפטרופסין רעים, למחר כשישראל עושין תשובה הקדוש ברוך הוא נוטלה מעובדי כוכבים ומחזירה להם בישראל, אימתו, ועלו מושיעים בהר ציון". בשעת הגאולה יושב צינור ההשפעה לישראל.



"וינצלו את מצרים" - כמצולה שאין בה דגים

כעין זאת מצינו "אנכי ארד עמך מצרימה" (בראשית מו, ד), שכינה ירדה עמהם למצרים, לכן פרעה לא רצה לתת רשות להוציא ארוננו של יעקב, וכשיצאו עשו אותה כמצולה שאין בה דגים - וינצלו את מצרים (ברכות ט:). אין הכוונה שרוקנו את מצרים מכלי כסף וזהב, חז"ל מתכוונים לדבר עמוק יותר, הכוונה היא שהם הוציאו את כל ניצוצי הקדושה שהיו שבויים בגלות מצרים, וממילא כל תרבות

מצרים שקעה. ולכן מובן מדוע פרעה לא רצה שיקברו את יעקב בא"י, ומדוע נזקק יוסף לתחבולות רבות להוציאו ממצרים, כיון שפרעה ידע היטב את התועלת שהנילוס סיפק פרנסה למצרים בזכותו של יעקב.



חכמת יון לעומת חכמת ישראל

נבין א"כ את מהות גלות יון, ובאופן מיוחד את מלחמתה של תרבות יון כנגד תורת ישראל, כדי להאדיר ע"י כך את כוחם שיטתם, מתוך כך שיבנו את כוחם על חשבונם של ישראל.

השפת אמת (תרס"א) מבאר כי מלחמת יון להשכיחם תורתך, היא שהיתה להם חכמה, אבל זו היתה רק חכמת הטבע, כל חכמתם היא חיצונית, חכמה שמביאה לשכחת השגחת השי"ת, וחכמה זו רצו היונים להשריש בעם ישראל, וע"י כך הם יקבלו את שלטון ההנהגה. "יון" בגמטריה "גלגל" הם היו בקיאין בחכמת גלגל המזלות, אבל השתמשו בזה רק כחכמה חיצונית, אבל באמת כל הנהגת הגלגל היא ע"פ הנהגה העליונה אנכי ה' אלוקיך - "אלקיך" גימטריה "גלגל", וכן גמטריה "היה הוה יהיה", שכל הנהגה מאתו יתברך, וע"ז נאמר "כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים", שהיא חכמת התורה העוסקת בפנימיות הדברים.



מנורה - השפעת התורה

מדוע נלחמו היונים דוקא נגד מנורת בית המקדש? נר המערבי זה היה עדות שהשכינה שורה בישראל (שבת כב:), כלומר עדות על ההשפעה התמידית של נתינת התורה, שע"י כך תשרה הקדושה בעם ישראל, כמו שמבאר מהר"ל (תפארת ישראל פנ"ו) "נותן התורה" בהוה ובתמידיות. היונים טימאו את כל השמנים, כיון שרצו לכבות את אור השפעת המנורה - השפעת הקדושה, שע"י כך תתעצם תרבותם וחכמתם, שבמקום השפעת הקדושה על עם ישראל הם יינקו את כוחם דרך כוחות הטומאה.

נתינת התורה לכל אחד בכל יום ובכל עת, היינו השפעה תמידית מה', חכמה לא צריך להשפיע, כי היא ניתנה בשכל האדם, אולם התורה שהיא פנימיות החכמה - השפעה תמידית של השכינה, וצריך להכין תמיד כלים לקבל את ההשפעה, עיקר הכלי הוא הרצון לקבל כפי שמתפללים "ותן בלבנו" - שנרצה - "להבין ולהשכיל".



הגאון רבי שמואל הלוי קיבלביץ זצ"ל

ראש ישיבת "עץ חיים" אנטוורפן

ירושלים

בגדר החובה וההידור בנר חנוכה

שבת דף כ"א: "ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד" וכו', הרמב"ם (פ"ד מהל' חנוכה ה"א) מפרש שאחד מבני הבית מדליק נרות כמנין בני הבית, אך הרמ"א (סי' תרע"א ס"ב) מפרש דכל אחד ואחד מבני הבית מדליק לחוד, ועיין בחידושי מרן הגרי"ז זצוק"ל (הל' חנוכה שם) שפירש שפיר פלוגתתם דאזלי לשיטתייהו, דהרמב"ם בפ"ב מהל' מילה ה"ד כתב המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על הציצין שמעכבין בין על ציצין שאין מעכבין, פירש על ציצין המעכבין חוזר, על ציצין שאין מעכבין אינו חוזר עכ"ל, ומשמע דדין זה הוא בין בחול ובין בשבת [עיי"ש בכס"מ בה"ו], ובי' הבית הלוי (ח"ב סי' מ"ז) דדין הידור שייך רק בעיקר מעשה המצוה, אבל לאחר שסיים את המצוה לא שייך הידור כלל, וא"כ לא יכל הרמב"ם לפרש דכאו"א מדליק נר חנוכה בפנ"ע, דא"כ נמצא דההידור הוא נפרד ממעשה המצוה של הדלקת בעה"ב, וע"כ פי' הרמב"ם דבעה"ב מדליק נרות כמנין אנשי הבית, וא"כ המצוה עצמה נעשית בהידור שהכל זה הדלקה אחת. אמנם הרמ"א ביו"ד (סי' רס"ד ס"ה) כתב דבחול צריך לחזור על ציצין שאין מעכבין אף אם פירש כבר, וא"כ סבר דשייך הידור אף אם אינו במעשה המצוה עצמו^א, וע"כ אפשר לפרש דנר לכאו"א היינו שכל א' מדליק בפנ"ע, עיין שם בדבריו המתוקים מדבש.

והנה בדבריו נתיישבה היטב שיטת הרמב"ם, אך בשיטת הרמ"א עדין אפשר לשאול נהי דגם בכה"ג הוי הידור מצוה, אך גם אם אחד ידליק כמנין בני הבית יהיה הידור, ולמה דקדק הרמ"א שכל אחד ידליק, ומשמע דוקא הדלקות נפרדות. ולכן אמרתי להוסיף דחלוקים הם במהות ההידור, דלפי הרמ"א ההידור הוא בזה שכל אחד עושה המצוה לבד בלי שיתוף, או מה שכל אחד עושה המצוה בגופו^ב, אך לפי הרמב"ם ההידור הוא בהדלקה בריבוי נרות כנגד אנשי הבית, לכן דוקא

(א). אמנם הבית הלוי (שם סק"ב) פי' דהטור והרמ"א סברי דמצות מילה נמשכת על האדם כל ימי חייו, וע"כ חשיב שמקיים ההידור בעיקר המצוה, עיי"ש.

בהדלקה אחת הוי הידור, דאז הוי ההידור בריבוי הנרות במעשה המצוה, וכשיטתו הנ"ל דהידור שייך רק במעשה המצוה עצמו.

עוד נראה ע"פ דקדוק לשון הרמב"ם (הל' חנוכה שם) כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצוה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד וכו', עכ"ל, ומלשונו נראה דכשמדליקין נר אחד אין כל אנשי הבית יוצאים בו מטעם שיתוף, אלא דכך היתה המצוה מלכתחילה שבכל בית יהיה נר אחד⁴ [וכמו במזוזה דאין זה מצוה בשיתוף, אלא שכך היא המצוה], והחיוב דגברא קשור לבית, כלומר שכל אחד מאנשי הבית חייבים שבבית יהיה נר אחד, ולכן לא שייך לומר שבהדלקות נפרדות יהיה הידור משום שמקימין המצוה בלי שיתוף, דגם כשמדליקין נר אחד אין זה מצוה בשיתוף.

ומלשון הרמב"ם (שם ה"ט) גבי חש"ן, דפסיל הרמב"ם הדלקתם משום דלאו בני חיובא נינהו, נראה לדייק דגם לא צריך בהדלקה ענין שליחות, ואם בר חיובא הדליק נר בבית יצאתי גם בלי דין שליחות, ולפי זה לא שייך גם ההידור של טירחא בגופו, דמצוה בו יותר מבשלוחו לא נאמר רק במקום דהמצוה מוטלת עליו להעשות על ידו דוקא, ומדין שליחות היא יכולה להעשות ע"י אחרים, כיון שע"י דין שליחות תיחשב כעשויה על ידו, ולכן בנר חנוכה סובר הרמב"ם דלא שייך הידור זה⁵.

ועוד נראה דסובר הרמב"ם דהידור מצוה הוא דוקא אם ההידור יהיה במצוה עצמה, אבל אם ההידור הוא בעושה המצוה לא שייך דין הידור, וע"כ סובר הרמב"ם דההידור הוא דוקא ריבוי הנרות, והריבוי הוא אם זה בהדלקה אחת.

(ב). בהג' רעק"א (דפוס יוהנסבורג לשו"ע סי' תרע"ו ס"א) כתב בתוה"ד בזה"ל דהידור מצוה הוא שלא יוציא עצמו בשל חבירו אלא יעשה המצוה בעצמו וכו', עכ"ל [בשו"ת (מהדו"ת סי' י"ג) כתב כל האי ענינא, וכתב שם באופ"א עיי"ש]. אבל ודאי שגם לרמ"א אינו צריך לעשות את מעשה ההדלקה דוקא בעצמו כדי לקיים את ההידור, וכמש"כ הגרי"ז שם בד"ה 'והנה' דלדעת הרמ"א המהדרין כאו"א מדליק בפ"ע בנרות מסוימים והדלקה מיוחדת. [הנ"מ בין ב' אופנים אלו, אם יש הידור במצוה בעה"ב במה שבני ביתו מדליקים בפנ"ע, וכן אם אנו שנוהגים שאין הנשים מדליקות, אם חסר עי"ז בהידור בהדלקת בעה"ב].

(ג). עי' פנ"י ושפ"א בגמ' ת"ר מצות חנוכה, יד אפרים (סי' תל"ב במג"א ס"ק ר'), אמנם עי' העמק שאילה (שאלתא כ"ו אות י"ב) דנראה דסבר דהוי חובת גברא.

(ד). עי' ב"ח (סי' תרע"ז סק"ג) דכתב לענין חנוכה מצוה בו יותר מבשלוחו, ויתכן דסבר כרמ"א.

ולפי מה שדקדקנו דהחויב דגברא הוא קשור לחיוב הבית, נראה לומר דהא דמבואר בגמ' (דף כ"ג.) בחצר שיש לה ב' פתחים משתי רוחות חייבת בב' נרות, היינו שכך היתה התקנה לכתחילה שכל פתח חייב בנר [בגוונא שהם מב' רוחות], ובאמת היה מקום לומר לפי"ז שיברך על ב' הנרות דהרי שניהם הם חיובא עליו, ובר"ן (דף י'. מדפי הרי"ף בד"ה אמר רב הונא) כתב דאינו מברך על הנר הב', אך בפר"ח (יו"ד סי' י"ג סק"ה) מפקפק באמת. ונראה דגם לפי הר"ן אפשר לומר דזהו חיוב מעיקר התקנה, רק דסובר כיון דהחויב הוא בגלל חשדא, ולא לשם עשיית עצם מעשה המצוה, אין כאן ברכת המצוות.

ובזה יבואר היטב הסוגיא שם, דקאמר ומנא תימרא דמשום חשדא חייב, והביאו ראיה מפאה, דאחד הטעמים דחייבה אותו התורה לתת פאה בסוף שדהו דוקא הוא משום חשדא, ותמוה טובא דמה מדמה פאה לנר חנוכה, והרי יש לנו כמה וכמה מצוות דהתורה לא הקפידה על חשדא, ובמה דוקא פאה דומה לנר חנוכה, ועוד דהרי מצינו בהרבה מקומות שחכמים חששו לחשדא, וכמו דאסרו כמה דברים משום מראית העין, וא"כ מה צריך בכלל דמיון לפאה. והנראה בזה דזה ודאי דאין אדם צריך לעשות מעשה להוציא את עצמו מחשד, ובפרט כשהחשד הוא שלא כדין, שהרי בני מתא יודעים שיש לו ב' פתחים ויכול הוא לעבור מהצד השני ולראות אם שם דלוק, אלא דהפשט בגמ' הוא דנר חנוכה כיון דתכליתו הוא פרסומי ניסא, כך היתה התקנה מלכתחילה דב' הפתחים יחוייבו בנר חנוכה כדי שלא יהיה מקום לחשד, וע"ז שאלה הגמ' מנא תימרא, כלומר, הרי כל מה דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, והיכן מצאו רבנן דבעיקר חיוב המצוה צריך להתחשב בחשד, וע"ז מביא ראיה מפאה דמצינו דוגמא כעין זה בתורה, ולכך גם חכמים תיקנו כן בנר חנוכה.

ובזה יתיישב היטב קושית האחרונים^ה למאן דסובר כבתה אינו זקוק לה והכי קיי"ל להלכה (סי' תרע"ג ס"ב), ולמה לא נימא דיחזור וידליק מפני החשד, ולהנ"ל אתי שפיר דבודאי בגלל חשד אינו חייב להדליק, ושאני התם בב' פתחים דכך היה החיוב מתחילה שכל פתח חייב בנר חנוכה, אבל היכא שהדליק וכבר קיים המצוה

ה). קרבן נתנאל ברא"ש (סי' י' אות י'), שואל ומשיב (מהדור' תנינא ח"ב סי' ע"א בד"ה ומה שהקשה), חכמת שלמה (סי' תרע"א ס"ח בד"ה עוד נראה ליישב), בית הלוי עה"ת (לחנוכה לדף כ"א בד"ה והנה לכאורה), ועי' שע"ת (סי' תרע"ג ס"ק י"ב) בשם השבות יעקב.

לא אמרו חכמים שאם כבתה יחזור וידליקנה מפני החשד, ודו"ק היטב^(*).
ונסתפקתי ביש לו ב' פתחים ואין לו ב' נרות אלא א"כ ידחה קידוש היום, האם
הנר השני דוחה קידוש היום.

עוד נסתפקתי בשעת הסכנה דמניחה על שולחנו ודיו, היכא דליכא פרסומי
ניסא, וכגון שאין לו בני בית, שגם פרסומי ניסא דבני ביתו ליכא, האם הוא דוחה
קידוש היום, דהא ליכא פרסומי ניסא, ובאמת מלשון הרמב"ם (שם הי"ג) שכתב
הרי שאין לו אלא פרוטה אחת ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה וכו', הואיל
ושניהם מדברי סופרים מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס, עכ"ל, משמע
דלא משום פרסומי ניסא נר חנוכה דוחה קידוש היום, אלא משום זכרון הנס⁽¹⁾,
ודו"ק.



(*) הערת העורך: עי' בגליון שו"ע חכמת שלמה (ס' תרעא) שנראה שגם דרך בדרך זו.

1. וצ"ב אמאי באמת שינה הרמב"ם מל' הגמ' דהוי משום פירסומי ניסא.

אוצר הזמנים

והמהדרין מן המהדרין ♦ מיקום עמידת חנוכיית בית
הכנסת ♦ סוף זמן הדלקת נר חנוכה ♦ האיסור לעשות
מנורה כמנורת המקדש, כסיבה לתקנת היום השמיני של
חנוכה ♦ חוקי רצונך ♦ להודות ולהלל לשמך הגדול ♦
בעניין תענית עשרה בטבת

הרב חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ז

והמהדרין מן המהדרין

א.

כתבו התוס' (שבת כ"א, ב') דנראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, אבל אם עושה נר לכל אחד א"כ גם אם יוסיף נרות ליכא היכרא שיסברו שכן יש בני אדם בבית, וכ"כ המרדכי. ונמצא לפ"ז דשני ההידורים, נר לכל אחד דהמהדרין ותוספת נרות כנגד מנין הימים דהמהדרין מן המהדרין, חלוקים הם, ואין מקום לקיימם יחד.

אבל הרמב"ם (הלכות חנוכה ד' א') כתב: "והמהדר יותר ע"ז ועושה מצוה מן המובחר, מדליק נר לכ"א בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד, (הלכה ב') כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים" וכו' ^(א), וכ"כ הר"י מלוניל והריא"ז שבכל לילה ולילה מוסיף על נרו של כל אחד מבני הבית, ומכפיל ומשלש מנין הנרות.

ומ"מ מעיד הרמב"ם (בהל' ג') ד"מנהג פשוט בכל ערינו בספרד שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר א' בלילה הראשון, ומוסיפין והולכין נר בכל לילה, עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות, בין שהיו אנשי הבית מרובים, בין שהיה אדם אחד". ופשוטן של דברים הוא, שאחד מבני הבית מדליק נר א' בלילה הראשון, ובלילה השני שתי נרות, וכן ע"ז הדרך. ויל"ע בביאורו של מנהג זה, ומאין בא, דהלא תוספת הנר לכל יום אינה אלא למהדרין מן המהדרין, ולפי' הרמב"ם הלא הידורם הוא גם להדליק כנגד כל אחד מבני הבית וכהמהדרין, וא"כ מהו זה שהוסיפו כנגד הימים ולא הדליקו כנגד כל אחד, וכבר הק' כן הלחם משנה ^(ב).



א). ומה שהוצרך הרמב"ם לבאר זה, הוא כדי שלא נטעה לומר דהתוספת דנר אחד בכל יום אינה אלא כלפי נר החיוב העיקרי דאיש וביתו, אבל מה שמדליק לכל א' מבני הבית אינו מוסיף עליו, קמ"ל דההידור השני מורכב על ההידור הראשון, וגם התוספת היא כנגד כל אחד מבני הבית.

ב). קו' הלח"מ מכוונת כלפי המנהג שהביא הרמב"ם, והראשונים ז"ל, הריטב"א והנמוקי יוסף והמאורות, שהביאו פי' הר"מ ונתקשו "שלפי זה אין למנהגנו רגלים", כתבו דלהתוס' א"ש, וצ"ע למה לא הזכירו

ב.

ויש לדון דמ"ש הרמב"ם דהממה"מ מדליקין נר לכל א' אי"ז מגוף ההידור דידהו, אלא הוא מתורת ההידור הראשון דמהדרין, וכלפי מה שהי' נראה דאין כל משמעות לקיים את ההידור דהוספת נר בכל יום בלא ההידור דנר לכל א', ומפני שכל עצמו של השני מורכב על הראשון, נימא דלאו הכי הוא, אלא תרי ענייני הידור הם. והן אמנם דלקיום מצוה מן המוכרח נצרכים ב' ההידורים, גם שידליק כנגד כל א', וגם שיוסיף כנגד הימים, וכמ"ש הרמב"ם בהל' א'י", אך מ"מ ס"ס תרי הידורים הם, ואין א' מהם מעכב את רעהו [וכיון שהוא ודאי נצטרך לומר, שלא הקפידו להיות בגדר מהדרין מן המהדרין, אם מחמת שהוא חומרא יתירא שידליק חד גברא שמונים נרות ביום השמיני או מטעם אחר, לא הוצרכנו אלא לבאר דישנה משמעות לתוספת הימים בלא הדלקה כנגד כל אחד, דאי לא"ה גוף המנהג תמוה, כיון שאין שום משמעות לתוספת הנרות. ויש לדון בטעמייהו, דכיון שרצו לנהוג א' מההידורים חיבבו את ההידור המיוחד השייך למהדרין מן המהדרין והעדיפוהו על פני הידור דמהדרין לחודייהו, דהן אמנם שהוא הידור בסיסי יותר, מ"מ ההידור החביב עדיף, וי"ל [ואציין כי הרחיב בזה היריעה באר היטב, הרב עמיחי כנרתי במאמרו הנפלא בגליון הקודם (ירחון האוצר גליון י', עמ' לה-מא) "הבנת מנהג ספרד בהדלקת נרות חנוכה לפי דעת הרמב"ם", בו ביאר כי ה' הטובה עליו את מנהג בני ספרד ואת הטעם שלא נזכר מנהג זה בגמ', עיי"ש ותרזה נחת].

והפמ"ג (סי' תרע"א מש"ז ס"ק א') מצדד לפרש דפי' דברי הרמב"ם הוא שהיה כל אחד מדליק בעצמו נרות כמנין הימים, ומ"ש 'בין מרובין' הוא לומר דאע"פ שבמרובין יש לחוש שלא יכירו במנין הימים מ"מ היו עושים כן, ולפ"ז צ"ל דהתוספת שבמנהג על פני עיקר הדין שהביא הרמב"ם [וע"כ שיש בו תוספת, דאל"כ הול"ל למימר וכן המנהג בספרד, ותו לא] היא שלא אדם אחד היה מדליק ביום השני עשרים נרות, אלא נהגו שכל עשרת האנשים הדליקו כ"א ב' נרות בפני

שהרמב"ם גופיה הביא למנהג זה שם בסמוך [המאורות אינו מזכיר לטעמא דהיכר, ומשמע דס"ל בד' התוס' דמעצם תקנת ההידור כן הוא, שלא הרכיבו הידור על הידור אלא הגדירו חז"ל ב' דרגות הידור].

ג). ולכן לא סגי לי' להרמב"ם למימר 'והמהדר יותר על זה', אלא הוסיף לומר 'ועושה מצוה מן המוכרח', כדי לומר שעשיית ב' ההידורים יש בה מצוה מן המוכרח.

עצמו. ומדוקדק זה בדברי הרמב"ם, דלעיל כתב בלשון יחיד, מדליק כנגד כל אנשי הבית, ובהביאו את המנהג נקט לישנא דרבים, 'כל אנשי הבית מדליקין', ומשמעו כפשוטו דכל אנשי הבית כל אחד ואחד מהם מדליק. אמנם העומד כנגד זה הוא מה דחזינן דכל הפוסקים, ראשונים ואחרונים, שהעידו על מנהג ספרד, הוה פשיטא להו שאין מדליקין יותר מנר אחד לכל בית, ואי אפשר לומר שהמנהג שבזמן הרמב"ם היה פשוט בכל ערינו בספרד התהפך כ"כ [ולקולא] בלא שהזכירו זה הפוסקים^ד. ולפ"ז צריך לבאר דמה שכאן נקט הרמב"ם לשון רבים הוא להדגיש את הנקודה העיקרית שבמנהג, שאע"פ שיש שם אנשים הרבה מ"מ אין מדליקין כולם אלא נר אחד בלבד.

מ"ש הבית יוסף (סי' תרע"א): "ונראה שהעולם שנוהגים להדליק בלילה הראשונה נר א' ומוסיף והולך בכל לילה וכו' ואפי' בני בית הרבה אינם עושים יותר, דעתם כדעת התוספות, דאי כהרמב"ם למה אינם עושים כמהדרין מן המהדרין", צ"ע למה לא הזכיר דהרמב"ם גופיה הלא כבר הביא מנהג זה, וכבר העירו מזה הברכי יוסף והמאמר מרדכי. ולפרש דהרמב"ם עצמו העיד שמנהג ארצו כפירוש התוספות ולא כפירוש, וכאשר כ' הב"ח, זה לכאו' צ"ע רב, דממה שלא הביא את זה הרמב"ם בצורת מחלוקת משמע טפי שעל פי פירושו של הרמב"ם נתייסד המנהג, אלא שלא נהגו בהידור הגדול ביותר [מאיזה טעם, שלא נודע לנו, והא גופא כלול בתמיהת הבית יוסף דאי כהרמב"ם למה לא נהגו כמהדרין מן המהדרין^ה] רק בדרך פשרה לקחו חלק מן ההידורים, ומעין מש"כ הלחם משנה ע"ש [ועכ"פ מ"ש הב"י דהעולם דעתם כהתוספות יש לעיין אם הכונה שבזה שינו בני ספרד מנהגם לנהוג כהתוס' ולא כהרמב"ם, וכאשר כ' הט"ז

ד). ואין זה דומה למה שמנהג שנתחדש אצל בני אשכנז דלא כהתוס' והטור [ונתחדש זה לאחר ימיהם של בעלי התוס', וכדלק' הע' ח'], דהחידוש שבמנהג אשכנז הוא תוספת הידור לחומרא, שיהיה כל אחד מדליק, וקל יותר לומר שנתחדשה חומרא זו באיזה זמן מן הזמנים, וכמו שמצוי בהרבה חומרות שנתחדשו, אבל להיפך לא מסתבר לומר שינהגו בכל ערי ספרד להדליק כל אחד ואחד בפני עצמו, ותיכף אחר איזה שנים נתעלם מנהג זה לגמרי ונשתקע הדבר בכל ערי ספרד להקל שלא ידליק אלא אחד מבני הבית, דזה אינו מסתבר.

ה). והריטב"א כ' בשם רבינו יוסף: "דלהכי אין לנו כמהדרים ולא כממה"מ פן יחשדו בכשפים אם היה לכ"א נר", ועד"ז כ' מהרי"ח ממייבורג בשם תוספות מו"ר אביו ה"ר שלמה נר"ו: "טעמא שלא יאמרו הגוים שעושין כשפים בשביל שאין רואין בכל בית בשוה".

חידוש הוא שהספרדים נוהגים כתוספות ולא כדמצינו בשאר מקומות. ולכא' הי' נ' דכוונת הב"י דמנהג העולם – שהובא כבר ברמב"ם – יסודו הוא באותה סברא שנזכרה בדברי התוס', אבל חידוש הוא לומר שהניחו בזה העולם דעת רבם הרמב"ם והחלו לנהוג כהתוס'"].

ג.

הטור כתב דבליל ראשון מדליק אחד ומוסיף והולך א' בכל לילה, ואפי' אם רבים בני הבית לא יעשו יותר". ומשמע דפסק הטור כהתוס' ולכך מזהיר שלא יעשו יותר, וכשי' הרא"ש בתוספותיו, דאם לא אתא הטור אלא מכח המנהג שהזכיר הרמב"ם א"כ לא היה מזהיר שלא להדליק יותר, דמנהג ספרד שברמב"ם קולא הוא, ורק להתוס' קפידא איכא. ומ"מ כ' הדרכי משה שמנהגו הוא כהרמב"ם, והביא ממנהג א"ש גם לדברי התוס', דהא דחששו התוס' דליכא היכרא למנין הימים כיון שהרואים יסברו שכך יש בני אדם בבית, הא ליכא כאשר מדליקים בפנים, דאז הרואים יודעים את מנין אנשי הבית, וגם

ו). ומצאתי שכבר העיר בזה הבנין שלמה (ח"ב סי' נ"ח): "ובזה נסתלק מש"כ הט"ז שזה חידוש שהספרדים נוהגים כתוספות והאשכנזים כרמב"ם, דאי"ז חידוש כלל, שהספרדים כבר נהגו כן משנים קדמוניות קודם שיצא תורתם של בעלי התוספות על פני תבל, דהרי הרמב"ם כבר מצא מנהג זה בבני ספרד בימיו", והביאו השדי חמד (מע' חנוכה סוף אות ט').

ובגוף דברי הב"י עי' שו"ת שער יהושע (ח"ב סי' י') ובשו"ת הגרע"א זללה"ה (ח"ב סי' קכ"ה) שהקשו במ"ש הב"י דמנהג העולם כהתוס' והלא זה פשיטא, ותיצו דהוא שלא נימא דנהגו כהרמב"ם ורק לא עשו כהממה"מ (ועד"ז כ' המאמר מרדכי ס"ק ג'), ונ"מ כ' הגרע"א שלא יהא רשות לעשות ב' ההידורים. ויש לדון מאי קשיא להו ז"ל פשיטא, והלא אין הדבר פשוט כלל שיהא מנהג כל ערי ספרד כהתוס', ורק מחמת הדחק אמאי לא נהגו כהממה"מ דהרמב"ם הוצרך הב"י לחדש שנהגו כהתוס'.

ז). ושמא לפי שמנהג המהדרין פשט בכל ישראל להיות מוסיפין והולכין, וכמו דשוניהו עליהו חובה (שו"ר בשו"ת שדה הארץ סי' מ"ב שכ' כעין לשון זו), לכך לא הזכירו כלל הטוש"ע שמעיקר הדין בנר איש וביתו סג, כיון שכבר נהגו כל ישראל להיות מוסיפין והולכין, והן אמנם דיש מזה נ"מ לדינא אך מ"מ אין הדבר מצוי [וכבר העיר מזה בחמד משה (ס"ק ב'), ואודות מש"ש דלהתוס' עיקר הדין הוא להיות מוסיף והולך ודלא כרש"י (ועד"ז כ' בחי' מהרצ"א מדינוב זללה"ה, חנוכה עמ' קמ"ח) עי' בנמוקי יוסף שהביא דבריהם יחדיו ומוכח דס"ל שאין כאן פלוגתא אלא מתאימים דבריהם].

כ"א יוכל להדליק במקום מיוחד. ומבואר בדברי הרמ"א שהמנהג נתייסד ע"פ פי' הרמב"ם^(ח), ומ"מ א"ש גם עם שיטת התוס' מחמת שמדליקין בפנים.

ושני נקודות אלו צ"ע, חדא למה עזבו בני אשכנז את דברי התוספות ואת פסק הטור והחלו לנהוג כהרמב"ם, ובפרט שהרמב"ם גופיה העיד שאין המנהג כן. וגם מה שיישבו עם ד' התוס' צ"ע דהלא גם התוס' היו מדליקים בפנים וכמש"ש ד"ה דאי, ואעפ"כ כתבו שהמהדרין מן המהדרין לא ידליקו כנגד כל אחד, הא קמן דלא קבלו להנך סברות דיודעים הם בני הבית את מנין האנשים ומדליקים כל אחד במקום מיוחד. ולכה"פ צ"ע דאנן בני ארץ ישראל שזכינו בס"ד להדליק כלפי רשות הרבים כדינא דגמרא, איך מדלקינן נר לכל אחד ואחד ולא חייש' לד' התוס'.

וביותר יש להעיר על מנהגנו שהעיד עליו הרמ"א, דהנה פשט דברי הגמרא הוא דמנהג המהדרין הוא שהמדליק גופיה מדליק כנגד כל אחד מאנשי הבית, וכ"כ הרמב"ם בהנהגת המהדרין מן המהדרין, שהמדליק עצמו הוא שמדליק עשרים או שלשים או שמונים נרות, ומנין בני הבית אינו אלא סיבה להרבות

(ח). וכ"כ הב"ח והט"ז, וכ"נ בד' המהרש"ל בשו"ת סי' פ"ה. וצ"ע בכנסת יחזקאל (סי' י"ז): "אנחנו צעירי הצאן שבאו לצרפת ואשכנז תחילת ביאתנו הי' בגלות וטלטול ולא היה לאל ידינו מעולם בארצות האלו להדליק מבחוץ ואז יש לעשות כסברת הרמב"ם", והוא פלא, שהרי בעלי התוספות גופיהו הם שקדמו לנו בארצות אלו, והדליקו בפנים, ואעפ"כ לא נהגו כהרמב"ם. וכן היא לשון המהרי"ל (מנהגים חנוכה אות ח'): "ולמאי דנהיג האידנא להדליק כאו"א, ודלא כמו שפסק ר"י דיותר חידוש בנר איש וביתו", ומבואר שהמנהג מחודש הוא, ועדיין לא היה נהוג כן בימי בעלי התוספות.

הטור (סי' תרע"ז) מביא את תשו' רב שר שלו' גאון ד"אנשים הרבה הדרים בחצר א', שורת הדין שמשותפין כולן בשמן ויוצאין כולן בנר א', אבל להידור מצוה כאו"א מדליק לעצמו על פתח ביתו", ואין לזה כל שייכות למנהג אשכנז, דהתם לא חזינן אלא שראוי לכל משפחה שתדליק נר פרטי ולא תסמוך על שיתוף בפריטי [שהוא דיעבד כאשר נעשה ע"י צירוף של כמה משפחות, בשונה מאכסנאי שהוא לכתחילה, וכדלקמן], וההידור שנקט בלשונו ז"ל אינו שייך להידור שאמרו בגמ' נר לכאו"א, שהרי פשט הגמ' הוא נר לכל נפש משא"כ הכא שהוא נר לכל בית, אלא לישנא בעלמא היא, ועיקר הנקודה היא דראוי לכ"א שידליק נר לבית בפ"ע ואסמכוה על מה שמצאנו שבמצוה זו נתייחד ענין חשוב של הידור להדליק נר לכל נפש וממילא כ"ש שראוי שיהיה נר מיוחד לאותו הבית, משא"כ בשאר מצוות, כגון קידוש, דשפיר נפקין כל בני החצר יחד אם ירצו [ומה"ט אין לשייך בין מנהג אשכנז לדברי ספר הפרנס (סי' קנ"ב) שהביא כדברי הגאון וקרא זה 'מהדרין מן המהדרין', דכוונתו היא שיהא כ"א מדליק נר בפ"ע לו לביתו ויוסיף עליו וילך עוד נר א' בכל יום, אבל הדלקה לכל גברא בפ"ע זה לא שמענו].

בנרות כנגד כולם, אבל מצות ההדלקה על ידי חד גברא היא מתקיימת. וא"כ ליכא למימר דהמנהג שהביא הרמ"א שכל אחד ידליק בפני עצמו, הוא מגדרי מהדרין מן המהדרין, שזה לא מצאנו בראשונים כלל, הן להרמב"ם והן להתוס', שמחמת ההידור ידליק כל אחד בפני עצמו, וא"כ ע"כ דלאו משום הכי הוא. וכבר תמה כן המאמר מרדכי (ס"ק ד', "ומדברי הרמב"ם בעל דיעה זו מוכח שלא כדברי רמ"א ז"ל"), וכן נתפלא בזה טובא בשו"ת גליא מסכת (או"ח סי' ו'), "אנה מצא רמ"א מקור לדין זה" וכו', "ולפי הנתבאר יש לחוש לברכה לבטלה מה שכ"א מב"ב מברך בפ"ע", ונוגע זה לנדון הפוסקים באכסנאי המבקש להדליק בפ"ע, הו' לקמיה אות ו'). וע"ע במאמר מרדכי (סי' תרע"ז ס"ק ו') שנקט שמנהג האשכנזים הוא ע"פ הרמב"ם, אלא שכדי שלא תקשי ע"ז קו' התוס' דליכא היכרא, נהגו שלא ידליק אחד כנגד כולם אלא כ"א ידליק לעצמו ויתן נרותיו במקום נפרד, וכע"ז כ' בבית הלוי (לחנוכה עמ' פ"ד), ועדיין צ"ע מפני מה שבקינן להוראת רבותינו התוס' והטור ומהו שבאנו לנהוג כהרמב"ם כאשר בהדיא העיד כי למעשה אין המנהג כן.



ד.

והנראה, דהנה מקדם היה המנהג ששליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן במילי טובא, וכגון בברכות השחר (עי' טור סי' מ"ו) ובברכות ק"ש (עי' רמב"ן ברכות י"א ב' וטור סי' נ"ט) ובהלל (סוכה ל"ח א'), בברכת המוציא (ברכות מ"ב א') ובברכת המזון (שם מ"ט א'), בהגדה של פסח (פסחים קט"ז ב') ובברכת ספירת העומר (עי' שו"ת הרשב"א ח"א סי' תנ"ח, ובמג"א ובפר"ח ובבה"ל ר"ס תפ"ט^ט). אבל במשך הדורות נתחדש שיכרך כל אחד לעצמו, מתחילה נהגו כן בלחש ולאחר מכן אף בקול רם, לענין ברכות ק"ש עי' בטור (סי' נ"ט) בשם הרא"ש (בשו"ת כלל ד' אות י"ט), ובב"י (סי' קפ"ג) בשם רבינו פרץ והשבלי הלקט לענין בהמ"ז שכ"א יברך בלחש עם המברך כל ברכה וברכה. והאידינא כן הוא בכל מילי שאין סומכין על הש"ץ, עי' במשנה ברורה (סי' תפ"ט ס"ק ה'): "בברכה שמברכין על הספירה לכו"ע אפשר לצאת ע"י חבירו אפי' הוא בקי וכמו בכל הברכות, מיהו מנהג בכל ישראל שכ"א מברך

ט). ומכל הנ"ל אתה למד דלאו תקנה לשאינן בקיאים היא, אלא המנהג הפשוט היה כן בכ"מ, שהש"ץ מוציא את השומעים.

וסופר לעצמו ואין סומכין על הש"ץ, וכן כ' המ"ב לענין ברכת ציצית (סי' ח' ס"ק י"ג) וברכות השחר (סי' מ"ו ס"ק י"ג) והלל (סי' תכ"ב ס"ק כ') ושהחיינו דיוה"כ (סי' תרי"ט ס"ק ג', וע"ש במג"א), וכן בלקט יושר (הל' ליל הסדר אות ה') לענין הגדה של פסח: "והגאון ז"ל [היי' התרומת הדשן] מתחיל בקול רם עבדים היינו, ואחרים אומרים בלחש עמו, ומעשה ברבי אליעזר אומרים כולם בקול נעים". ואפי' לענין קידוש, שבו נהגו הכל לשמוע מבעה"ב, מ"מ רבים נהגו שכאשר כמה בע"ב אוכלים יחד מ"מ כ"א מקדש לעצמו [ועי' תוספת שבת סי' רע"ג סק"י], והכי נהגינן בנרות שבת דכיון שהאשה רגילה להדליק בעצמה בכל שבת, ה"ה דגם כאשר מתארחים ואפי' אצל ההורים הרי שכל אשה מדלקת בפני עצמה [עי' הלכות שבת בשבת ח"א (סי' ד' ס"ב ובהערה שם)]. והן אמנם דבנרות שבת ל"ש החששות שיש בשומע כעונה שמא לא יתן את לבו להקשיב לכל תיבה וכיו"ב, מ"מ הושרש הדבר דכל שיכול לקיים המצוה ע"י עצמו אינו נכלל עם אחרים לצי"ח על ידיהם].

ועד"ז אף הכא, דהן אמנם שהחזיקו כל ישראל במנהג שאחד מבני הבית מדליק נר אחד ומוסיף והולך עליו נר א' בכל יום וכל בני הבית נכללים עמו בהדלקתו, שזהו מהדרין מן המהדרין אליבא דהתוס' והטור, מ"מ חבבו בני אשכנז את המצוה וחפץ כל יחיד ויחיד לקיימה, לברך בעצמו שלש ברכותיה, ולהיות מדליק כנגד הימים היוצאין^(א) [ולא הוצרכו לכוונה מפורשת שלא יצאו אחד בהדלקתו של רעהו, מחמת שהורגלו כן, וכמו שהוא בברכות השחר, שכ' השו"ע (ו' ד') שאע"פ ששמעו הברכות וענו אחריהן אמן מ"מ חוזרין ומברכין כיון שהם

(י). ומה שבבית גופיה אין מקדשין כל בני הבית אפשר שהוא מחמת חסרון יין, אשר מה"ט לא נהגו לברך בהמ"ז על הכוס (עי' אגרות משה יו"ד ח"ג סי' נ"ב ס"ק ג'), ובאמת בליל הסדר שבו בלא"ה כל אחד שותה הכוס של קידוש נהגו רבים שכל בני הבית מקדשים בפני עצמן.

יא). ובפרט דהכא אשכחן בגמ' הידור של נר כנגד כל אחד, ואם כי לא דמי ממש, דהתם חד גברא מדליקן, מ"מ סמך לדבר אשכחן שיהיה לכל א' נרות המיוחדות לו. ולכך ציינו האחרונים ז"ל את מנהג הרמב"ם על מנהג האשכנזים, ולא שעשו האשכנזים כמותו, שלא היו עוזבים הוראת התוס' והטור, וגם לדידיה הלא בעה"ב הוא המדליק כנגד כולם וכנ"ל, אלא הענין הוא בדרך סמך, שמה שבקשו להדליק כ"א בפ"ע אסמכוהו אהא דלד' הרמב"ם אכן מדליקים נרות כנגד כולם.

בעצם דברי הרמ"א שהזכיר את דברי הרמב"ם על מנהגנו, באה בזה אריכות דברים בקובץ 'אור ישראל' (גליון ל' עמ' צ"ז [הגעתי למאמר זה מתוך דברי הרב עמיחי כנרתי שציין אליו במאמרו הנזכר לעיל אות ב']) ושם ציין למאמר שב'המעין' (כרך כ"ה גליון ב' עמ' ב').

מכונים שלא לצאת בברכתו. וכן המנהג לענין ברכות ההלל וספירת העומר, שהכל עונים אמן על הש"ץ המברכן בקול, ואעפ"כ חוזרין ומברכין, ואין נותנין על לב לכוין בהדיא שלא לצי"ח בברכתו, ועי' שערי תשובה (סי' ו' ס"ק ו'). ואי לאו הכי שמכוונים שלא לצאת בהדלקת בעה"ב, ודאי לא יכלו לברך על מה שמדליקין כ"א בפ"ע, וכאשר פשיטא לי' להגרע"א ז"ל (בתשו' ח"ב סי' י"ג²), ומקורו בד' המהרי"ל (סי' קמ"ה, הו' לקמיה בדין אכסנאי), שמפורש בדבריו שאם לא שמכוין שלא לצאת אינו יכול לברך, ועיי שפת אמת שבת כ"א ב'.

ובהא ודאי לא שייכא הקפידא דהתוס', דדוקא בחד גברא המדליק [שבזה דברו התוס'] ודאי אין טעם למימר ליה לחלק הדלקתו למקומות מקומות כפי מנין בני הבית, וממילא ליכא היכרא למנין הימים מחמת שמדליק בחדא מחתא כנגד כל אחד מבני הבית, משא"כ להמנהג המחודש, דכל אחד מדליק לעצמו ואינו יי"ח בהדלקת בעה"ב, ודאי שפיר מורינן דכל אחד יקפיד ליתן נרותיו במקום נפרד ויהיה ניכר שהדליק כמנין הימים [וכמו שלהתוס' גופייהו כן הוא בהדלקת שני בעלי בתים הדרים בחצר אחת]. ומ"מ יש ללמוד מדברי התוס', דהיכא שאי אפשר להם לתת נרותיהם כל א' במקום בפ"ע, וכגון שאין להם אלא אשנב קטן הפונה לרה"ר, דאז יש להם להשתתף ולהדליק יחד, ולא להניח נרותיהם יחד באופן שלא יהי' היכר למנין הימים. וכל שכן הוא, דאם טעם ההיכר דמנין הימים קודם למעלת מהדרין דנר לכל או"א, כ"ש שיש להעדיפו על פני הענין דחיוב מצוה שידליק כ"א בפ"ע. וכן יש ללמוד מד' השעה"צ (ס"ק ט"ז) שכ' שכיון שנחלקו המג"א והא"ר אם בלילה הראשון ג"כ צריך להקפיד להדליק את הנרות במקום מיוחד, "בשעת הדחק נראה דיש לסמוך ע"ז", ומוכח דבשאר הלילות אין מקום להקל בדבר גם בשעת הדחק, וממילא ע"כ להשתתף ולהדליק יחד את אותם הנרות, ובכה"ג לא ידליק כ"א בפ"ע.



(יב). ובמשה"ק שם על המג"א (סי' תרע"ד ס"ק א') למה כ' דדוקא נר א' לכל הבית הוא החיוב, והלא כיון שמכוונים שלא לצאת נמצא שכל אחד המדליק נרו הוא מחויב, צ"ל דאה"נ, ולא בא המג"א אלא לפרש לשון הרמ"א "דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד" ומשמע דהיינו לכל הבית, וע"ז פי' המג"א דכן הוא לפי עיקר הדין שמדליק נר איש וביתו, והראשונים שהביא הרמ"א היה המנהג אצלם שמדליק בעד כל בני הבית.

ה.

ונ"מ לפי הנ"ל, דכיון דנהגין ע"פ התוס' שלא לנהוג כההידור הראשון דנר לכאור"א, ורק את ההידור השני דמוסיף והולך אנו מחבבים לעשותו כ"א בפ"ע, לפ"ז אין ענין שיהיו לכל אחד נרותיו המיוחדים לו, אלא הקפידא היא דוקא על מעשה ההדלקה שכ"א ידליק בעצמו. ועל כן אם אחד מבני הבית אינו יכול להדליק, וכגון שנאנס שלא להיות בביתו או שהוא חולה ומוטל במטתו והוא ממנה את אחיו שליח להדליק עבורו, בכה"ג אין טעם להדליק נרות מיוחדים עבורו דוקא, אלא הוא נכלל עם הדלקת אביו או אחיו ויוצא י"ח בהדלקתו, כיון שעיקר הקפידא אינה אלא שידליק בעצמו, אבל היכא דבלא"ה אינו מדליק בעצמו שפיר נפיק בהדלקת אחד מבני הבית שהוא מוסיף והולך, והרי זה מהדרין מן המהדרין דהתוס'. ועי' בחי' מרן רי"ז הלוי (חנוכה ד' א') שכ' שלהרמ"א עיקר הענין הוא שלכ"א יהיו נרות מיוחדים ולא יצא בנרו של בעה"ב, אך ליכא קפידא מיהו המדליקם, וזה משום דלטעמיה אזיל שכתב דפלוגתא היא בין הרמב"ם לרמ"א בגדר ממזה"מ, וצ"ע כיצד יחלוק הרמ"א עם הרמב"ם בשעה שאין לו חבר בדברי הראשונים ז"ל^(י).

והנה בהא דאמרו דהמהדרין מדליקין נר לכל א' ואחד מבני הבית, הלא ודאי דאף הנשים בכלל, נשואות ופנויות, דכיון שהן חייבות בנר חנוכה וכמ"ש לק' כ"ג א' כיון שאף הן היו באותו הנס, א"כ ודאי ג"כ יש להדליק נר גם כנגדן, וכמ"ש הרמב"ם (ד' א') והריא"ז: "נר לכאור"א בין אנשים בין נשים". ואם כן יל"ע מהו שנהגו כל בני אשכנז דאע"פ שכאור"א מדליק בפני עצמו מ"מ אין הנשים מדליקות אלא נכללות עם בעל הבית בנר איש וביתו^(י), דקשה מאד לומר שאע"פ שחייבו

(יג). והלא אף הטור דפליג עם הרמב"ם בגדר פירש בציצין שאינן מעכבין, לא פירש כן בגדר ההידור דממה"מ.

במשמר הלוי (סוכה סי' ט"ו) בקש לומר דבדבריו אלו בא הגרי"ז ליישב מ"ט נשתתף ר"ז בפריטי ולא הדליק בעצמו, ועי' קא משני דאע"פ שלא הדליק בעצמו מ"מ סגי ל' במה שבה"ב היה מדליק נרות נוספים עבורו, וצ"ע דאם כן הוא תקשי לך עיקר המנהג מ"ט מדליקין כ"א בפ"ע ולא עבדינן כהרמב"ם שהא' מדליק את כל נרות ההידור, ומוכח דלהרמ"א יש טעם וענין להדליק בפ"ע, כיון דמצוה בו יותר מבשלוחו, וא"כ שוב תקשי לך מ"ט לא עשה כן ר"ז, וע"כ דאכסנאי שאני, וממילא אי"צ לת' הנ"ל.

יד. וכדתמה בזה בשער אפרים (סי' מ"ב). והאליה רבה (סי' תרע"א ס"ק ג') כ': "דאשתו כגופו ואינה בכלל מהדרין", ועד"ז במשנה ברורה (סק"ט), ועדיין צ"ע לענין בנותיו, וכידוע ועיקר הפטור דאשתו

את הנשים מ"מ לא הקפידו עליהן לנהוג כהמהדרין. אלא ע"כ כדברינו לעיל, דמצד דין ההידור סגי במה שמדליק נר איש וביתו והוא מוסיף והולך כנגד הימים היוצאין, ורק אותו חיבוב מצוה שיהא כ"א מדליק לעצמו ולא יסמוך על הדלקת חברו, זה לא נהגו הנשים, ובזה נשאר המנהג כמו שהוא בכל ערי ספרד וכהנהגה שכתבו הרמב"ם והטור, דאחד מבני הבית מדליק כנגד מנין הימים^(ט).



ו.

ובדומה להנ"ל אשכחן בדין אכסנאי שרוצה להדליק לעצמו, דהנה בתרומת הדשן (סי' ק"א) עמד בדין "אכסנאי שהוא נשוי רשאי הוא להדליק בברכה חוץ לביתו או לאו", וכתב ש"אחד מן הגדולים הורה ונהג דרשאי להדליק בברכה", דהן אמנם שפטור הוא האכסנאי מלהדליק ודינו להשתתף בפריטי וכמ"ש בגמ' (כ"ג א'), אך מ"מ "אי בעי מצי להדליק ולא הוי ברכה לבטלה, דהוי נמי בכלל המהדרין", "ונחלק עליו א' מהגדולים תלמידו ואמר דהואיל ולא צריך ופטור מן הדבר א"כ נקרא הדיוט אם יעשה, וכ"ש דהוי ברכה לבטלה, כיון דלא אשכחן מהדרין זה בתלמוד". ומסקנת התה"ד היא קרובה לדברי הראשון: "אמנם מטעם מהדרין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כה"ג, דכי היכא דיש הידור בנר

כגופו אכתי צריך תלמוד גדול ובדומה לזה תמה הברכי יוסף (ס"ק ב') למה משום שהיא כגופו תגרע מבניו הקטנים.

(טו). ועי' עולת שמואל (סי' ק"ה) דכלפי הנשים סמכו על מנהג ערי ספרד שהביא הרמב"ם, ויש לעי' דאם קי"ל לנהוג כפי' הראשון שברמב"ם למה לחלק בזה בין נשים לאנשים ולומר דאניהו ס"ל כמנהג ערי ספרד, וי"ל, ועי' בפר"ח 'ולי נ' עיקר, דממה"מ קאי אפי' לרישא דברייתא לנר איש וביתו, ומיהו אי עביד כד' הרמב"ם כ"ש דאיכא הידור טפי', דהיי' גם הנוהגים כהתוס' יש להם הידור לנהוג כהרמב"ם, וא"כ שייך לומר דגם אם כלפי הנשים סגי בעיקר ההידור וכהתוס' מ"מ סלסלו האנשים לנהוג כהרמב"ם^(טז) [רק דאכתי לא יתיישב בזה עיקר הקו' דלהרמב"ם רק א' מדליק לכולם ומהו שנהגו שכ"א מדליק בעצמו, ומזה ע"כ כנ"ל].

והנה בחי' חת"ס כ' דהטעם שאין הנשים מדליקות הוא משום שאין כבודן לצאת חוצה ולהדליק, וכיון שכן נהגו בזמן שהדליקו בחוץ נשאר המנהג גם בזמן הרמ"א והאחרונים שכבר היו מדליקים בפנים, ואמנם לכאור' כיון שלהתוס', הטור והרמב"ם לא היה המנהג כן, נמצא שהוא מנהג מחודש מהזמן שהיו מדליקים כבר בפנים, והדק"ל דכשם שהתחדש כלפי האנשים היה מן הראוי שינהג גם בנשים.

לכאור"א בבית א' ה"נ יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות". הבית יוסף (סי' תרע"ז) מייתי לדברי התה"ד וכ' עלה: "דאין לסמוך ע"ז לברך ברכה שאינה צריכה", אבל הרמ"א (שם ס"ג) כ': "אם רוצה להחמיר ע"ע ולהדליק בפ"ע מדליק ומברך עליהם", ומציין בדרכי משה לדברי המהרי"ל (שו"ת סי' קמ"ה): "ומשום ברכה לבטלה אין כאן כיון דאין רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל חיובא עליה".

ולטעמייהו אזלי, דהבית יוסף פשיטא לי' דלעולם רק האחד מדליק ואף להרמב"ם הוא המוסיף בנרות ההידור כנגד כל בני ביתו, אבל לכיון שלא לצאת בכדי שיוכל להדליק לעצמו זה לא שמענו, ונקט הב"י דאם כי אין כאן ברכה לבטלה אך מ"מ ברכה שאינה צריכה היא [וכדפי' בכנסת הגדולה. ועי' באורך בברכי יוסף (סי' רצ"ה ס"ק ג') אם מותר לכיון שלא לצי"ח בברכת הש"ץ]. אבל למנהג אשכנז מתאים זה שפיר עם המנהג הכללי שנתחדש להדליק כל אחד בפני עצמו ולא לסמוך על הדלקת בה"ב, וה"ה לאכסנאי שאע"פ שאשתו מדלקת עליו, מ"מ מפני חיוב מצוה מעדיף הוא שלא לצאת בהדלקתה אלא לברך ולהדליק בעצמו.

ויש להדגיש דכל הנידון אינו אלא באכסנאי נשוי, וכל' התה"ד והב"י, כיון שכשהוא בביתו אינו מדליק נר לעצמו ונר לאשתו לכן חששו בו לברכה שאינה צריכה, משא"כ בבחורים אכסנאים ודאי דיכולים להדליק בפ"ע, שהרי גם כשהם בביתם אינם סומכים על הדלקת בה"ב אלא מדליקים בעצמם. וכן נתפשט המנהג באשכנז שהבחורים שהם בבית רבן אינם סומכים על דין אכסנאי, אלא מדליקים בפני עצמם, וכדכתב במנהגי מהרי"ל (הל' חנוכה אות ח') בשם מהר"א קלוזנר (ראה הערה) דהבחורים צריכין להדליק, וכן מעיד המהרי"ל (שו"ת סי' קמ"ה): "נוהגים בכל דוכתין שכל אורחים ובחורים מדליקין אע"ג דמדליקין בודאי עליהם כל אחד בביתו"^{טז}. וכן היה המנהג אצל התה"ד: "והבחורים מדליקים נרות חנוכה, וכן ראה ממה"ר שלום זצ"ל" (לקט יושר, חנוכה אות ט"ז, הו' במנהגי מהר"ש מנוישטט עמ' רכ"ח).

טז. ולהשתלשלות המנהג, הנה שם במהרי"ל מייתי לשון מהר"א קלוזנר: "בחורים מלמדים ושמים צריכין להדליק", ובספר מנהגי מהר"א ק' שלפנינו (חנוכה סי' ס"ח אות ו'): "בחורים ומלמדין ושמים שהם בבית רבן או בבית של אחרים צריכים להדליק או משתתפים עם בה"ב בפרוטה וכו', עכ"ל סמ"ק", ובסמ"ק גופיה (מצוה רע"ו): "ובחורים שהם בבית רבן או בבית של אחרים משתתפין עם בה"ב בפרוטה".

וצ"ע בדברי המהרש"ל (בשו"ת סי' פ"ה) שנתרעם על הבחורים המדליקים: "ומה שהאידינא הבחורים מחמירים על עצמם שלא להשתתף בפריטי ועדיפי לדעתיהו מרבי זירא, זהו מנהג אשכנז שמגביהין הטפל ומניחין העיקר והלואי שלא יקילו במצות החמורות". וצ"ע מאי גרע זה מעצם המנהג דכל אחד מדליק בפ"ע, ולמה נימא דהמנהג אינו נוהג רק כאשר הבחור בבית אביו ולא כאשר הוא אכסנאי, וצ"ל דהמהרש"ל ס"ל דגרע אכסנאי משאר בני הבית, והא גופא מוכיח המהרש"ל מרבי זירא, דממה שנסתתף בפריטי מוכח דאע"פ שכ"א מבני הבית יכול לכיין שלא לצי"ח בהדלקה הכללית ולברך ולהדליק בעצמו מ"מ באכסנאי תקנו שלא יוכל לעשות כן, וכע"ז כ' בחי' מהרצ"א (עמ' רכ"ג, ע"ש ב' טעמים לדבר אמאי תקנו כן, ועי' בית הלוי חנוכה עמ' פ"ג).

ואפשר ליתן טעם, דבהדלקת בני הבית לעולם אין הדלקה שהיא עיקרית מחברתה, ולכך יכול כל אחד להדליק בפני עצמו ואין סיבה לומר שייכלל בהדלקת חבריו, משא"כ באכסנאי, לעולם טפילה הדלקתו להדלקת בני הבית הקבועים ובהא ל"מ כוונתו כיון שבע"כ יש לו להכלל בהדלקה הכללית [ובזה תתבאר דעת הגדול שהביא התה"ד, דאכסנאי נשוי שהדליק הוי ברכה לבטלה, וכ"ה בהג' מנהגים על המהר"י טירנא (חנוכה אות י"ט), ולכא' יפלא דכיון שמכיון שלא לצי"ח בהדלקת אשתו שוב הוי מחויב, וכאשר הק' המהר"י ברונא (בשו"ת סי' נ) על מה ששמע בשם מהר"י מרפור"ק" שאין לו להדליק בפ"ע, ודימה זה לטלית שכ"א מברך על שלו, וכן הביא הט"ז (ס"ק א') מברכות ק"ש וברכת המזון שמכוונים שלא לצי"ח מהש"ץ (וכדהבאנו לעיל), ולהנ"ל י"ל דאכסנאי שאני, ולכך ל"ד זה למנהג אשכנז שכ"א ידליק בפ"ע, ומ"מ הכרעת התה"ד היא די"ל דגם באכסנאי

(יז). ר"ל התה"ד (שהיה דר במרבורג), ואמנם בספר תה"ד הכריע להקל בזה וכדלעיל. ושמא יש ליישב דעובדא דמהר"י ברונא שאני כיון דהתם ציוה האיש על אשתו להדליק עבורו וגילה בדעתו שאינו חפץ להדליק בעצמו, וכמש"ש בשם מה"ר אייזיק, אמנם מהר"י ברונא לא הוה סגי ליה בתשובה זו, וכמש"ש, דלמה לא יוכל לחזור בו, אמנם אשכחן דכוותה בהגהות מנהגים (שם): "מי שהפליג מביתו ג' או ד' ימים קודם חנוכה, ופקד לאשתו שתדליק עליו, אז הוי ודאי ברכה לבטלה אם יברך הבעל", וצ"ע דגם היכא שלא ציוה עליה להדיא הלא יש לסמוך על מה שמסתמא תדליק עליו, וכאשר הק' התה"ד על המהר"ש שלא סמך על אשתו שתדליק עליו, ומוכח דשאני היכא שציוה בפירוש שתדליק עליו, שאז אינו רשאי לכיין שלא לצאת בהדלקת אשתו, וא"כ שמא גם מ"ש התה"ד דרשאי אכסנאי להדר ולהדליק בפ"ע אי"ז אלא כאשר מסתמא תדליק עליו אשתו ולא כאשר ציוה עליה בהדיא, ועדיין צ"ע.

שייך הידור ואע"פ שהוא בב' מקומות, ואע"פ שלא נזכר זה בש"ס דומה זה לעיקר דין מהדרין דנר לכאו"א].



ז.

והנה אם היה גדר ההידור שעל כל אחד להדליק בפ"ע, היה עולה מזה דמי שנשתתפו אתו בפריטי הפסיד את תורת המהדרין ונמצא שאינו אלא בגדר נר איש וביתו, וכן בנותיו כיון שאין מדליקות בפ"ע [מאיזה טעם שלא יהיה] מחסרות בהידור ידידה, שהרי עתה אינו מדליק רק לעצמו אלא גם לאחרים. אבל להנ"ל אין דין מהדרין להדליק כ"א בפ"ע, וכמ"ש התוס' דמוסיף והולך דממה"מ קאי אנר איש וביתו, אלא דאעפ"כ מחבבין בני אשכנז את המצוה להדר ולהדליק כ"א בפ"ע, וא"כ אין שום הפסד וחסרון בהידור למה שמדליק עבור אשתו ובנותיו ואכסנאי^(ח).

ועד"ז, היכא שבלילה השני אין לו שמן אלא כדי שתי נרות, ובעד בן ביתו, אחיו או בנו, אין לו שמן כלל, דיש לומר דודאי עדיף שידליק בעצמו את ב' הנרות ויהיה מוסיף והולך כמהדרין מן המהדרין, וייכלל בן ביתו עמו, מאשר שייתן נר אחד לבן ביתו, דאז אין קיום אלא למנהג שכל אחד מדליק בעצמו, אבל אין כאן קיום הידור כלל. ומ"ש המג"א (ר"ס תרע"א) שהיכא שיש לו שמן בצמצום ולחבירו אין כלל, דמוטב שידליק בכל לילה א' ויתן גם לחבירו, לא מיירי אלא כשחבירו הוא בעה"ב בפ"ע, וכדכ' האליה רבה (שם ס"ק ג' בתי' א', וע"ש) והפמ"ג (שם). ומעצם דברי הפמ"ג מוכח כנ"ל, דאי נימא דמה שמדליקין כ"א בפ"ע מדין ההידור הוא, א"כ הידור זה דמהדרין הוא בסיסי יותר מאשר ההידור דמוסיף והולך דמהדרין מן המהדרין, והיה צריך ליתן הנר השני לחבירו גם היכא שהוא מבני ביתו [וקשה לומר שעדיף שינהג הוא לעצמו הידור גדול, מאשר שיקיים יחד עם חבירו את עיקר ההידור, ועי' בחיי אדם (כלל קנ"ד סכ"ה) שנסתפק בזה].

(ח). ואף הגרע"א ז"ל שכ' בתשו' שם: "כיון דרצונו להיות מהמהדרים כוונתו שלא לצאת בשל זה המדליק", לא קאמר דעיקר גדר ההידור הוא לכוין שלא לצי"ח, אלא הענין הוא למה שרצונו להדליק בעצמו, והא דקראוהו כל רבותינו 'מהדרים' הוא אשיגרא דלישנא שיש כאן הידור וחיוב מצוה ודומיא דמהדרין שהזכירו בגמ' להדליק נר לכאו"א.

וכן מי שיש לו מעות בכדי לקנות שמן זית באופן שיש לו להוסיף נר בכל לילה, ויכול לקנות במעות אלו שעה בכדי שיוכלו גם בני ביתו להדליק כל אחד את כל הנרות, דיש לו להעדיף מעלת שמן שנזכרה בגמ', מהמנהג שנהגו להדליק כ"א בפ"ע. וצ"ע מ"ש במשנה ברורה (ס"ק י'): "ואם אין ידם [של בני ביתו] משגת כ"כ ידליקו נר אחד בכל לילה", ופי' בשעה"צ (ס"ק י"ב) דבאופן זה יהיו מהמהדרין ולא מהמהדרין מן המהדרין, וצ"ע דהן אמנם שהורגלו הדורות האחרונים להדליק כ"א בפ"ע, אך מ"מ מהיכי תיתי דמשום מנהג זה נבטל בידיים את פסק הרמב"ם והטור דמהדרין מן המהדרין הוא כאשר בעל הבית מדליק עבור כולם כמנהג הימים [ואפי' אם נפרש דמה שכ"א מדליק בפ"ע גדר הידור לו, מ"מ הלא חידוש הוא שלא נהגו כמותו בדורות הראשונים, וא"כ לא יהיה אלא לחומרא ולא לקולא. ואף אם ננקוט שהמשנה ברורה ס"ל דכאן יש להחזיק את המנהג ע"פ הרמב"ם^ט], הלא כבר העיד בנו הרמב"ם שהמנהג בפועל הוא שבעה"ב מדליק ומוסיף והולך כמנין הימים, וא"כ גם אם נאמר שהחמירו לנהוג כפי' הרמב"ם דלעיל מינה מ"מ לא יהיה זה אלא לחומרא ולא לקולא, ובפרט בענין ממה"מ דמוסיף והולך שאין לבטלו כיון דשוינהו ישראל עלייהו חובה עד כד"כ שבשו"ע כלל לא הזכיר עיקר הדין דנר איש וביתו מפני שנהגו כל ישראל להיות מוסיפין והולכין להעלות בקודש].



(ט). ועה"ד שכ' הגר"י טופיק במאמרו הנפלא שבגליון הקודם (ירחון האוצר גליון י' עמ' כ"ג אות ב'), "בגדר ההידור דמוסיף והולך", והרוצה להחכים בביאור גדר ההידור דמוסיף והולך יעיין בדבריו הנעימים וירוה נחת.

הרב שמואל ישמח

ישיבת היכל אליהו

מיקום עמידת חנוכיית בית הכנסת*

חידושו העיקרי של מאמר זה הוא בחשיפת היסוד העומד בתשתית דברי הפוסקים [על אף שאינו מוזכר תמיד בדבריהם], המדמה את עמידת החנוכיה בביה"כ לעמידת המנורה במקדש, ובנסיון ליצור משנה סדורה המסבירה במה דומים דיני החנוכיה לדיני המנורה ובמה שונים הם זמ"ז, ומדוע קיימים שינויים אלו. מתוך כך יובהר מיקום העמדת חנוכיית ביהכ"נ, בייחוד במקרים בהם מיעטו הפוסקים לעסוק - כאשר ביהכנ"ס אינו פונה לכיוון מזרח.



א.

דיני החנוכייה בדמיון למנורת המקדש

להדלקת נרות החנוכה בביה"כ ישנן כמה סיבות^(*):

א. משום פרסום הנס במקום רבים, וכן מכיוון שכולם מדליקים בתוך הבתים הרי שרק בביה"כ מתפרסם הנס. ב. מכיוון שהנס היה במקדש "לכן עושין כן

(*) **לוח ר"ת:** הגהות ר"פ על הסמ"ק מצוה ר"פ אות ב' = ר"פ. אורחות חיים (לר"א מלוניל, הלכות חנוכה) = אור"ח. שו"ת מהר"י ברונא (היה מגדולי אשכנז לפני כ-500 שנה, תלמיד תרומה"ד) סימן לט = מהרי"ב. שו"ת בצל החכמה (לרב בצלאל שטרן זצ"ל, אחיו של בעל שו"ת 'באר משה') ח"ב סימן נ' = בצ"ה. שו"ת להורות נתן ח"ז סימן נא-נד = לה"נ. ימי הלל והודאה (הרב יוסף פאק שליט"א) = יה"ו. עוזר ישראל (לרב אברהם זילביגר שליט"א) = עוז"י. הליכות יוסף (לרב י"ז, כסליו תשס"ז) = הל"י. מלאכת המשכן וכליו (הרב אשר מייערס) = מה"ו.

ציון מקור בשו"ע בסתם כוונתו הוא באו"ח סימן תרע"א. ציון מקור בגמ' בסתם כוונתו במסכת שבת. המקורות נלקטו ברובם מספרי המלקטים הנ"ל. על הסברות צוין שם ואומרים.

המאמר נכתב לפני כעשר שנים, וכעת, בשנת ה'תשע"ח נוספו בו מקורות ספורים.

א). לסיכום הדעות בנושא ראה תחומין כ"ג עמ' 322 ואילך; שו"ת בית מרדכי (לרב מרדכי פוגלמן) סימן מא, עמ' פא-פה.

במקדש מעט לפרסם הנס, שהרי כולם נקבצים בבית הכנסת^(ב). ג. כדי להוציא מי שאינו בקי או שאין לו שמן או בית^(ג).

למרות שטעם פרסום הנס הוא שהתקבל כעיקר והובא בשו"ע (סעיף ז'), הרי שדינים רבים הושפעו מהדמיון למנורת המקדש^(ה) [כשחלקם מוסבים אף על ההדלקה בבית הפרטי]:

א. יש שכתבו שראוי להדליק דווקא בשמן זית, משום שהנס במקדש היה בשמן זית^(א). ב. יש מי שכתב להעמיד את נרות ביה"כ "בגובה י"ח טפחים כמנורה", שכן זהו גובה המנורה במקדש^(ג). ג. יש שכתבו שהחנוכיה [בבית הפרטי] "מצוותה מ-י' טפחים ועד ח"י טפחים שהן גובהה של מנורה [במקדש]"^(ד). ד. בפרנקפורט

ב. משום פרסום הנס - כלבו, הובא בבי, ומקורו במכתם (פסחים קא.). וכ"כ המאירי (כג.), ריטב"א (כג.), אבודרהם (סדר מעריב של שבת), שו"ע ורמ"א סעיף ז'. מכיוון שמדליקים בתוך הבתים - ריב"ש (סימן קיא). משום שהוא מקדש מעט - מנהיג (קמח). יש לציין שאולי כוונתו להדלקת המנורה במקדש ע"י החשמונאים ולא להדלקתה בכל יום ויום - ראה בתחומין שם, ובאור"ח וכל בו מובא "כי הוא הידור המצווה ופרסום הנס וזכר למקדש". ובקונטרס 'זכר למקדש' לאדר"ת כתב: "לי הפעוט היה נראה שעיקר המנהג נתקן בשביל זכר למקדש, שהנס היה בביהמ"ק ועל כן מן הדין להדליק הנרות בביהמ"ק מעט שלנו".

ג. שאינו בקי - אור"ח וכלבו ואהל מועד (נתיב ז). שאין לו שמן - תניא רבתי (לה). שאין לו בית - כלבו, תניא רבתי, ב"י ועוד.

ד. ואין להוכיח שהעיקר אינו הפרסום אלא הטעמים האחרים ממה שהובא בפוסקי דורנו לפיו אין לברך על הדלקת נרות ציבורית שאינה בביהמ"ק, למרות שיש בזה פרסום ברבים (דברי יציב רפו, ג; קנין תורה א, קלא, ג; מנח"ה, ו, סה, ג; צ"א טו, ל וכן כב, לו; שבט הלוי ד, סה; יבי"א ז, נו, ו בשם הגרש"ז אורבאך, אמנם ראה אז נדברו ה, לו ומשנת יעקב לגר"י רוזנטל הל' חנוכה עמ' ר"ס, ויבי"א שם, ועוד) שכן יש להם טעמים אחרים כמו חשש לדעה לפיה אף בביה"כ אין לברך, או לדעה לפיה התקנה נתקנה דווקא בביה"כ, ובציבור קבוע, וכדו'.

ה. על הטעם לכך שהדימוי למקדש הוא שהשפיע יותר מטעם פרסום הנס ראה בהערה להלן. ישנם בביה"כ הלכות מועטות הנובעות מטעם פרסום הנס, כמו זו שמביא המשנ"ב (ס"ק כ"ז) לפיה מדליקים בביה"כ את החנוכיה למעלה מעשרה טפחים (על אף שבחנוכיה המודלקת בבית אין עושים כן לכתחילה, משום שבבית פרטי יש יותר פרסום למטה מ' טפחים).

ו. רמ"א (תרעג, א) הביא להעדיף שמן זית, וכה"ח (ס"ק י"ב) הביא טעם נוסף "שבו היו מדליקים את המנורה". המהר"ל כתב שחובה להדליק דווקא בשמן ושהוא לעכובא (נר מצוה למהר"ל עמ' כ"ו, והובא בכמה אחרונים, וכן מוכח שסבר בשו"ת חכם צבי סי' מה, וכ"כ במד"ק סוף סי' תרעג מבלי להזכיר את דעת אביו החכ"צ), והוסיף המהר"ל: "והיה ראוי לדקדק בביהמ"ק הוא מקדש מעט, והיה בביהמ"ק הנס בשמן", ובשלחן שלמה תרעג א כתב שטוב לחשוש למהר"ל והביא את טעמו הנ"ל [ואמנם כתב המהר"ל שאין כך המנהג, ובמחצה"ש תרעג סק"א כתב שלא נהגו כמהר"ל, ובאר"ס סק"ב דחה דברי המהר"ל, והסכים עמו בברכ"י סק"ד. וראה בפנ"י שבת כב: ששאל מדוע לא תיקנו שההדלקה תהיה דווקא בשמן זית כמו במקדש, וראה במה שנביא להלן מהבית יצחק].

ז. מור וקציעה (תרע"ה ד"ה 'ובוה'), וכן ראיתי שהביאו בשם משנת יעקב (ח"ב סי' תרע"א).

נהגו להניח מדרגה לפני חנוכיית ביהכ"נ שעליה יעמוד החזן בעת ההדלקה^ט, וייתכן שטעמם הוא כדי לדמות את ההדלקה בבית הכנסת להדלקה במקדש (וראה בהערה). ה. יש שנתנו טעם להדלקה בביהכ"נ בין מנחה למעריב משום הדימוי למנורת המקדש, שהדליקוה אחרי תמיד של בין הערביים (שכנגדה נתקנה מנחה) ולפני הקטרת האימורים שהיתה בלילה (שכנגדה נתקנה ערבית)^י. וכן כתבו הפוסקים^{יא} כי מטעם זה ישתדל כל אדם להקפיד בערב שבת להדליק את החנוכיה לאחר שהתפלל מנחה. ו. יש מי שהביא שלא לסלק ידו מהנר עד שתהא השלהבת עולה מאליה, וכתב לזה טעם דומיא דמנורת המקדש^{יב}. ז. בגמ' דנו האם מותר להדליק מנר לנר, ואלו שמנים ופתילות כשרים להדלקה, והאם הדלקה עושה מצוה, ולמדו חלק מהדינים מדיני מנורת המקדש. יש מי שכתב שגם נוסח ברכת

ח. סדר היום (סדר החנוכה, ובא"ר תרעא, ס"ק יא הביאו ותמה מה המקור שלא להניחה מתחת י' טפחים, ובשערי תשובה תרעא, ח הביא דברי הא"ר והוסיף שבמחזיק ברכה תירץ קושייתו), ודבריו מוסבים על הדלקת חנוכיה בבית הפרטי. במקור חיים (לבעל החוות יאיר, חלק קיצור הלכות, סי' תרעא, ו) כתב: "אדוני אבי הגאון ז"ל היה מדליק למעלה מ' טפחים, ואמר דהוי טפי דוגמא לנס הנעשה במנורה". הרב אליהו פוסק [בשו"ת מור ואהלות אהל מנורה הטהורה סימן ב' דף ס, טור א] כתב: "...ובזה יש לתרץ מה שהקשה הפרמ"ג באשל אברהם סי' תרעא סק"ב דמדוע המנהג בביהכ"נ שמדליקים נר חנוכה למעלה מ-י' טפחים, ובה ניחא, כיון דכל הזכר למקדש הוא, ובמקדש היה המנורה גבוה מ-י' טפחים. ועיין שערי תשובה סי' תרעא בשם סדר היום דמצותה לכתחילה להניחה למעלה מ' טפחים עד י"ח טפחים שכן גובהה של מנורה עי"ש, ועל פי מה שכתבנו על כל פנים בביהכ"נ יכול לעשות כן זכר למנורה ולא בביתו, ע' מה שכתבנו. דביהכ"נ דמי ממש למקום המקדש, ועכ"פ גם לידידיה צריך פחות מעט מ-י"ח פחים כנ"ל דגובה המנורה היה פחות מ-י"ח טפחים".

ט. כן הובא בספר דברי קהלת (יום קע"ח, ג' בשבת מקץ, ערב חנוכה, כ"ד בכסליו, עמ' 399), ושם לא נכתב מה הטעם שהיתה מדרגה. אמנם יש להעיר שיייתכן שאין הכוונה למדרגה שהוצבה במיוחד לצורך הדלקת החנוכיה, אלא למדרגה של ארון הקודש שהיתה שם, שהרי ב'דברי קהלת' כתב שהחנוכיה עמדה "על המדרגות התחתונים של ארון הקודש". כשהזכיר את הכנת החנוכיה בביהכ"נ לא הזכיר מאומה על הכנת מדרגה עבור החנוכיה (אך הזכיר ש'העמידה על כנה שעשו לה אז', ואולי כוונתו למדרגה).

י. שו"ת שבט הלוי (ד, סה) וב'שי כהן' לרב שאר ישוב כהן (ח"ב, עמ' תיט). בשו"ת 'משנה שכיר' (סי' רב) נקט שניתן להדליק נרות בביהכ"נ אף לאחר ערבית כאשר לא הדליקום בין מנחה לערבית (ודלא כ'שבט הלוי' הנ"ל), אולם גם הוא מודה שלכתחילה המנהג להדליק לפני ערבית.

יא. מנהג זה הובא כבר בדרכ"מ (תרעא, ה), ועוד. הטעם משום הדמיון למנורת המקדש הובא במהר"ש אבוהב שדבריו הובאו בברכי (תרעט, ב), ובשע"ת ומשנ"ב (תרע"ט סק"ב), וכ"כ בשו"ת לב חיים (לגר"ח פלאג'י, ח"ב סי' מט). אך ראה מש"כ בזה בשו"ת צור יעקב (לגאון מפרוביזנא, ח"א סי' קלו).

יב. שו"ת מהר"י ברונא (סי' לט) הביא דין זה ונתן לו טעם, אמנם בהתעוררות תשובה נתן לזה טעם נוסף דומיא דמנורת המקדש (התעוררות תשובה מהדורת תש"ן ח"ג סי' תס"ד, ובמהדורה הישנה משנת תרפ"ג הוא ח"ב סי' קל"א).

ההדלקה בחנוכה נלמד מנוסח הדלקת מנורת המקדש^(ג). ת. כמו"כ אין להשתמש לאור החנוכיה, כמו בנרות המקדש^(ד), והם קדושים ומוקצים למצוותם^(ה). ט. עוד מצאתי מי שהביא את הדין לפיו אם מילא קערה שמן והקיפה פתילות כשר אם הרחיק הפתילות זמ"ז אצבע^(ו), והסביר שהוא דומיא דמקדש, שם היה שיעור לפתילות^(ז). י. כמו"כ, הדיון האם 'הדלקה עושה מצוה' או 'הנחה עושה מצוה' תלוי בהדלקה שבמקדש^(ח). יא. יש מי שהביא טעם להדלקת השמש בהדלקה בבוקר בביהכ"נ (למרות שאין חשש שיהנה מאור הנרות) שהוא דומיא דכה"ג שעמד מעל המנורה להטיבה, וכתב שלכן השמש גבוה משאר הנרות^(ט). יב. יש שהביא

(ג). ראה שבת כא ע"א-כב ע"א לענין הדלקה מנר לנר ולגבי השמנים והפתילות הכשרים להדלקה ולגבי 'הדלקה עושה מצוה'. למסקנה ישנה חלוקה בדיניהם, שכן בחנוכה כתבה אין זקוק לה (ראה מהר"צ שהובא בהערה הבאה), וכמו"כ ניתן להדליק בכל הנרות והשמנים, ובטעם החילוק הביאו שבחנוכה אין מצוה שיהיו הנרות דולקים כמו במקדש, אלא המצוה היא להדליקם (הרב שביב 'בציר אביעזר' עמ' 341, וראה גם במאמרו של הרב רא"ם הכהן בתוך 'באורך נראה אור' עמ' 115 ואילך). בשו"ע (תרעה, א) פסק שבחנוכה 'הדלקה עושה מצוה', ובט"ז (סק"א) הביא מפירוש רש"י (שבת כב ע"ב, ד"ה 'אי הדלקה') שהוא דומיא דמנורת המקדש [וראה במנחת חינוך (מצוה צח, ט) שהקשה שלפי הרמב"ם (ביאת מקדש ט, ז) במנורת המקדש הדלקה כשירה בזר והרי ש'הנחה עושה מצוה' (וכ"כ למד בשו"ת אבני נזר או"ח תקה, ב מדברי הרמב"ם), והקשה במנחת חינוך שמדברי הרמב"ם במק"א (תמידים ומוספים ג, י) מוכח שבמנורת המקדש 'הדלקה עושה מצוה'?! והביא המנחת חינוך את דברי רש"י הנ"ל, וכתב שלפ"ז צ"ע כיצד הדלקה כשירה בזר, וכתב שמצא שכן הקשה במעשה רקח (חנוכה ד, ט), ועיין כלי חמדה בקונטרס המילואים פ' מקץ ענייני חנוכה אות א' ד"ה אמנם]. עוד ראה בהגהות הראב"ד (הל' ברכות יא, טו) שהקשה כיצד כתב הרמב"ם שם שמצוות שהם רשות מברכים בנוסח 'על מצוות...' והרי מקרא מגילה אינה רשות ובכל זאת מברכים 'על מקרא מגילה'? והציע הראב"ד לתרץ ש"כל מצוה שהיא מדבריהם (=מדברבן) אומר 'על', שהיא כעין רשות". אלא שהראב"ד מקשה מדוע לפ"ז בחנוכה מברכים 'להדליק נר חנוכה' ולא 'על הדלקת', שהרי גם חנוכה היא מצוה מדבריהם? והביא הראב"ד שני תירוצים, ולפי תירוצו השני "מפני שזו הברכה הוקבעה על הנרות שבמקדש שהן של תורה לפיכך עשאוה כשל תורה".

(יד). המאור הקטן שבת ט. מדפי הרי"ף, וכע"ז בר"ן שם וברשב"א (שבת כא:). הפנ"י שם הקשה על הרשב"א מכך שלא תיקנו להדליק בשמן זית כמו במקדש, ועוד קושיות, ולכן הסיק שלא כרשב"א. המהר"צ חיות (כב). הקשה על הר"ן מכך שבמקדש 'כתבה זקוק לה' משא"כ בחנוכה, וכן מכך שבמקדש מותר להדליק מנר לנר משא"כ בחנוכה? והראש יוסף שם תירץ שהשוואה לדיני מנורת המקדש אינה גמורה, ע"ש.

(טו). חזו"ע חנוכה (עמ' קסו) ע"פ מאירי שבת (פ"ב עמ' צב) וס' המאורות (עמ' ע), וס' האשכול (ח"ב הל' חנוכה סוף עמ' כ) ואבודרהם (דף נד ע"ב) ועוד. הרב זולדן הביא כן ע"פ המובא במאירי שבת (כא). ומנהגי ישראל (ח"ב עמ' קצ"ג וח"ה עמ' כ"ו ואילך).

(טז). טור סי' תרע"א בשם הרא"ש.

(יז). עמק ברוך (חנוכה סימן לא), וע"ש עוד.

(יח). ראה 'משוש הארץ' לרב יהושע ויצמן (עמ' ע"א), וברכת מרדכי לרב ברוך מרדכי אורחי (סימן ו').

(יט). האדמו"ר מלובוביץ' (ליקוטי שיחות חלק י' עמ' 315 הובא בשערי הלכה ומנהג ח"ב סי' ר"פ עמ' רעו).

שמה שנהגו שהש"ץ מדליק את חנוכיית ביהכ"נ^כ הוא מפני שהש"ץ דומה לכהן^{כא} והמנורה היתה נדלקת ע"י הכהן^{כב}. יג. יש שהציע לכבד כהן בהדלקת הנרות בביה"כ דומיא דהדלקתם במקדש^{כג}. יד. יש שכתב שחובה להדליק נרות חנוכה דווקא בכלי, דומיא דמקדש שההדלקה היתה במנורה^{כד}. טו. ההדלקה בביהכ"נ בבוקר היא כמו שבמקדש הטיבו את הנרות בבוקר לפי שיטת הרמב"ם^{כה}.

שו"מ בספרו של הרב זולדן^{כז} שעסק בזה, והביא עוד כמה דימויים למקדש:

כ. כמובא בשו"ת הריב"ש סי' קיא ובמנהגי וורמייזא (לר' יוזפא שמש) הלכות חנוכה אות ר, ובמנהגי מהרי"ל אות ד וכן הוכיח השיח יצחק סי' ש"מ מדברי מהר"ם מינץ סי' מג.

כא. ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד שאומרים לש"ץ "בא וקרב עשה קרבננו".

כב. כתר שם טוב להרח"א גאגין חלק א-ב מנהגי חנוכה בהערות אות תקפג (וכן במנהגי מהרי"צ הלוי דינר עמ' תטז, וראה שם בהערות). ולענ"ד צ"ע, שהרי לפי הרמב"ם (ביאת מקדש ט, ז) הדלקה כשירה בור? ויש לתרץ שחששו לנוקטים שההדלקה כשירה בור רק בדיעבד (השגות הראב"ד שם, ועוד, ואכמ"ל). בשו"ת 'שיח יצחק' לגר"י וייס אב"ד ווערבו, סימן ש"מ הביא ביאור אחר למה הש"ץ מדליק.

כג. שיח יצחק שם.

כד. קונטרס 'סוד הדלקת נרות חנוכה' [המיוחס לר' יצחק סגי נהור בן הראב"ד, מובא בקובץ המועדים, מוריה, חנוכה, מתוך ס' הזכרון לגר"י הוטנר (וראה 'קולמוס' 94, עמ' 24 שהיחוס מוטעה, והקונטרס נתחבר אחרי זמנו של האר"י)] ממנו העתיק ב'חסד לאברהם' (מעין שני, נהר נח). וכע"ז באבני נזר (או"ח סי' ת"ק) ע"פ החסד לאברהם ועוד, וכן ראיתי בשו"ת רביד הזהב (לר' דוד משרקי, מגדולי רבני תימן, רבו של המהרי"ץ בעל השתילי זיתים, סי' ה), וראה שו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' קנו) שא"צ כלי, וראה 'ושמחת בחגך' (לרב אבישי מייטליס) חנוכה עמ' ק"מ במה שדן בענין זה. ב'חסד לאברהם' הוסיף כי טוב להדר ולהדליק בחנוכייה יפה העשויה כסף וכדו' (וקדם לו ב'סדר היום', ונפסקו הדברים בא"ר, באה"ט, ועוד). לכאורה לא מצאנו שהכלי בו מונח השמן הוא חלק מהמצווה ומשום כך יש לתמוה מה הטעם להדר בכלי השמן? יש שביארו את הדבר ע"פ העקרון הנ"ל ולפיו הדמיון למנורת המקדש מחייב כלי לנרות החנוכה, וכך גם יש להדליק במנורה יפה כשם שבמקדש היתה המנורה עצמה עשויה זהב טהור (קולמוס 94, עמ' 22).

כה. "...בספר כתר שם טוב (גאגין) על טעמי המנהגים בעמוד תקי"ט מעיד ובא שבא"י סוריא תוגרמא ומצרים מדליקים אותה בבית הכנסת שחרית... וכותב בשם המחזור ויטרי (דף 20) שהוא גם זכר למנורה להעלות נר תמיד והכהן היה מטיב הנרות בשחרית... ומצאתי שעל זה הדרך מפלפל ומאיר ובא באריכות ובצידי צדדין בספר שו"ת בנין שלמה (מווילנא) סימן נ"ג... ולדברי הבנין שלמה ציין גם השדי חמד במערכת חנוכה אות כ"ד. וקורא להם קילוס... (לשון הצי"א, חכ"ב, סי' לז), וראה עוד מקורות ברב זולדן הערה 46.

כו. 'מועדי יהודה וישראל' עמ' 217 ואילך (הרב פיק (תחומין כג עמ' 326) הסביר עוד שני דינים לפי טעם זה: מהר"י אבוהב טען שבניגוד לנרות החנוכייה הביתית בה אסרו להדליק את הנרות במקום פסול ולהעבירם למקום כשר, הרי שבנרות ביהכ"נ הדבר מותר (הובא בב"י תרע"ה אות א). הרב פיק טען שאולי הוא מפני שכן הדין במנורת המקדש (רמב"ם ביאת מקדש ט, ז). גם את המנהג שהובא (במג"א תר"ע, ב ועוד) שנרות ביהכ"נ דלקו עד חצות הסביר הרב פיק שהוא בדמיון לביהמ"ק).

טז. לכן מחדשים את הפתילות בכל לילה^(ז). ית. לכן מדליקים הנר לפני שנכנסים בנ"א להיכל להתפלל^(ח). יח. כמו"כ יש שכתבו שהדימוי למקדש גם הוא סיבה לכך שא"א לצאת בחנוכיה חשמלית^(ט). יט. כמו"כ ראיתי מי שכתב שלכן אין להדליק בשמן שמעורב בו דבר טמא^(י).

גם מיקום העמדת החנוכיה בביה"כ - נושא מאמרנו זה - הושפע בעיקר מהדמיון להדלקה במקדש ולמיקום המנורה שם, כפי שנפרט.



ב.

מיקום מנורת המקדש

כמה מנהגים היו בנוגע למיקום חנוכיית ביהכ"נ: * להעמידה מימין לארון^(א) (לרוב הדעות הוא משום חשיבות הימין^(ב)), * על הפתח^(ג), * לפני ההיכל^(ד), * באמצע

כו. מאירי שבת כא. וכלבו סימן מד. ראיתי בשו"ת 'דברי מנחם' (לרב כשר, ח"ד עמ' קלח) שהביא עוד מקורות לכך: ה'שכל טוב' פרשת וישלח כתב בדברי הכלבו, והאבודרהם הביא מנהג זה ודחאו. בתנחומא (נשא סי' כט, וכן בפסיקתא רבתי פ"ג) דנו האם מותר להדליק ביום השני ממותר השמן של היום הראשון (והכריעו להיתר), והרב כשר הסביר ב'דברי מנחם' שהסביר לאסור היא מפני שבמקדש נר שכבה במהלך הלילה חייב להניח בו שמן חדש לפני שמדליקו שוב (מנחות פח, ע"ב). עי"ש.

כח. כלבו סי' י"ז בשם "הרב אשר" בעל המנהגות.

כט. שו"ת דבר אליהו סי' ס"ג, ובמקורות שהביא הרב זולדן הערה 53, וראיתי ביביע אומר ח"ג אור"ח סי' ל"ה שהביא שהבית יצחק (יו"ד ח"ב סי' ל"א, הובא בשדי חמד, מערכת חנוכה אות טו"ב) כתב לאסור אם אין כלל נר אלא רק חשמל, אמנם לדעתו אין לאסור כשאין שמן מטעם שצריך שמן דומיא דמנורת המקדש שהרי לא חייבו להדליק בשמן זית כבמקדש. והגרע"י הביא לו סמך מהפתחי שערים (שבת כא). ועוד. והסביר שרק לענין שמן הזית לא הקפידו משום שלא היה מצוי במקומות רבים. והביא שהבית יצחק עצמו (בתשובתו שבסו"ס ביכורי שלמה) כתב שאין להדליק בשמן שמעורב בו דבר טמא דומיא דמנורת המקדש (וציין הגרע"י גם לשו"ת הרמ"ץ אור"ח סי' נ').

ל. הובא בהערה הקודמת.

לא. מובא בצרור החיים (לתלמיד ר' פרץ, עמ' קי) ובמנהגי וורמיישא (לר"י שמש, חנוכה, אות ר', עמ' רמ"א) ובמהר"ם (דפוס פראג, סימן ס"ו) שכתב: "וששאלת על נר חנוכה בבית הכנסת היכן יניחנו? כל היכא דליכא מזוזה לאנוחי בימין טפי עדיף, הלכך מניחה בימין פתח ארון הקדש, וכן עמא דבר".

לב. חשיבות הימין לשיטה זו היא, כפי הנראה מדברי המהר"ם, משום ש"כל מידי דמצווה - ימין עדיף" [לשון ההג"מ (ד, ח) המסביר מדוע בפתח בו אין מזוזה (ואין סברת 'שיהא מסובב במצוות') יניחו את החנוכיה בימין הפתח, וכ"כ פוסקים רבים (ראבי"ה, אור"ז בשם ר' אפרים, הגה"מ בשם ר' שמחה, מנהגי בשם גאון, ר' פרץ, מרדכי ועוד) וכן פסק בשו"ע. וגם החולקים לא אמרו כן אלא מטעם 'לא פלוג' (אור"ח, כלבו, וספר המאורות, והעמק

ביהכ"נ^(ג) (כנראה משום ששם יש פרסום הנס). אולם אנו לא נעסוק בשיטות אלו כיון שלפי המנהג שהתקבל ונקבע בשו"ע ובפוסקים^(ד) המנורה עומדת^(ה) בתוך ביהכ"נ באופן דומה לעמידת מנורת המקדש בתוך ההיכל במקדש (אמנם אחד מפוסקי דורנו הביא מנהג להניחה תמיד מימין לארון, ופוסק אחר כתב שלא הקפידו על מיקומה^(ו)).

האם הדמיון בין מיקום חנוכיית ביהכ"נ למיקום מנורת המקדש הינו מלא? נסכם תחילה בפרק זה את מאפייני מיקום מנורת המקדש, בכדי לברר בהמשך אלו מאפיינים קיימים גם בחנוכיית ביהכ"נ.

שאלה שאילתא כא אות כב). אמנם לפי הב"ח הסברא היא משום 'פרסומי ניסא' שכן מכיוון ש'כל פניות שאדם פונה לא יהיו אלא לימין' הרי ממילא הוא נכנס לבית ופונה לימינו ומיד נתקל בנרות. בהמשך המאמר נביא ש'צורר החיים' ומנהגי וורמייזא נקטו להניח בימין משום שהוא צד דרום.

לג). באור"ח מובא שיש מקומות שנהגו להעמידה על הפתח, ויש שנהגו לפני ההיכל, ויש שנהגו באמצע ביהכ"נ, ויש שנהגו בדרום "והכל הולך לפי המנהג". גם העיטור הביא שיש שנהגו על הפתח ויש שנהגו באמצע ביהכ"נ. וכן בעוד ראשונים (תניא רבת, אבודרהם). המנהג להניחו לפני הארון הובא (לבד מהאור"ח הנ"ל) בכלבו ובמהר"י אבוהב (תרע"ה ד"ה 'וכתב') ובאהל מועד (נתיב ז). הסברא בכל השיטות הללו היא אולי משום שבכך יש יותר פרסומי ניסא.

לד). הדמיון לעמידת מנורת המקדש הובא בטור ודרכי משה ושו"ע (ז'), בשו"ת מהרש"ל (סימן פה) ספר מנהגים למהר"ם מרוטנבורג (מהדורת אלפנבין), שו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תקי), תרומת הדשן (קד), פסקי ר' מנדל, מנהגי מהרא"ק, קיצוש"ע, דרך החיים, ועוד. להלן נביא שכן הוא גם במהר"י ברנא (שהביא שכן מנהג ברנא ורגושוורג), המנהגים (טירנא), מנהגי וורמייזא, ר"פ, אור"ח, כלבו, ספר הנזיר, צורר החיים, פרמ"ג ועוד. וראה דברי הרב הנזיר (מובא ב'שי כהן' לבנו הרב שאר ישוב כהן, ח"ב, עמ' תיח) "לטעם פרסום הנס צריך להדליק על הפתח כהלכתה, אבל לטעם משום זכר למקדש - צריך בקיר דרומי".

לפי שיטות אלו צ"ל שאף שהטעם של פרסום הנס חזק מהטעם של הדמיון למנורת המקדש מ"מ לדעתם אין יותר פרסום בהעמדת החנוכיה בפתח ביהכנס"ס או במרכזו או לפני הארון (ויש בזה דוחק שהרי לפי"ז יש ביניהם מחלוקת במציאות), או שלדעתם מכיוון שלא מדובר כאן על ביטול פרסום הנס אלא על מיעוט הפרסום - בזה עדיף להעמידה בדמיון למנורת המקדש. וראה ברדב"ז (ח"ג תקי') שכתב שבמערב ירושלים הניחוה "לצד דרום, רחוקה מן הפתח וקרוב אל ההיכל" (בדמיון להנחת המנורה במקדש) ו"לא חשו להניחם סמוך לפתח משום דבכל דוכתא דקיימא איכא פרסומי ניסא". וראה במש"כ להלן בעניין העמדת החנוכיה בביה"נ הפונה לצפון שם דנו (ע"פ דברי העוז") מה הדין במקרה בו העמדת החנוכיה בדמיון למנורת המקדש תגרום לפחות פרסום הנס. בעוז"י הביא מנהג הרבה קהילות (ובמנהגי מהרי"צ הלוי דינר, עמ' תטו, שכן היה המנהג בדור האחרון בפרנקפורט ובקעלן ובקהילות נוספות) להעמיד המנורה בין כותל דרום לארון הקודש כשהנרות מסודרים באלכסון מצפון-מזרח לכיוון דרום-מערב, וכתב שטעמם כדי שיהיה ניכר מספר הנרות. ולפי טעמו זה יוצא שלדעתם עשו פשרה בין פרסום מספר הנרות לבין העמדתה בדרום. ומ"מ רוב הקהילות לא נהגו כך, וגם הוא עצמו הביא שא"ל שטעם קהילות אלו הוא מטעם אחר (כדי שהנרות יהיו גם מסודרים צפון-דרום וגם מזרח-מערב, ולכן עשו פשרה, כמו שעושים רוב האשכנזים במזוזה, שמניחים באלכסון כדי לצאת ידי האומר שתעמוד וידי האומר שתשכב), ולכן אין מכך ראייה. (עתה מצאתי לכך מקור מעניין, שכן בקדמוניות היהודים (ספר שלישי, ו, ז) כתב על מנורת המקדש ש"הנרות הביטו לצד מזרח-דרום, משום שהמנורה היתה עומדת באלכסון". והרב ישראל אריאל (מעלין בקדש, א) שיער שאולי בבית שני היו בספק כיצד עמדה המנורה ועשו פשרה, עי"ש בדבריו, וא"כ זהו מקור נפלא למש"כ

למיקום מנורת המקדש ישנם מאפיינים רבים:

- א. המנורה במקדש עמדה בדרום - שהוא ג"כ שמאל הנכנס. ב. עמידת הנרות היתה בין מזרח למערב וי"א בין צפון לדרום - קרי: בניצב לנכנס או במקביל לו.
- ג. המנורה עמדה לפנים מהשליש (או החצי¹⁷) המזרחי של הבית - שהוא החצי או השני שלישי הפנימיים (הקרובים לארון) ביחס לנכנס למקדש. ד. היא עמדה בשמינית רוחבו של ההיכל, כשבינה ובין הקיר יש 2.5 אמות, וממנה ועד לקיר הנגדי 17.5

בעז"י). ניתן למצוא דמיון לשתי הסברות שהעלנו בדין המובא בענין שונה: לגבי מקום בו יש סתירה בין פרסום הנס לבין העמדת החנוכיה בשמאל. מקור דומה לסברתנו הראשונה יש בדין המובא בפוסקים להעדיף הנחה בחלון בו יש יותר פרסומי ניסא מהנחתו בשמאל הפתח (יוסף אומץ (תורסט) ח"א (טז) משנ"ב (לח) ערוה"ש (כד) אגר"מ (ד, קכה) מג"א (ח) ושם בלבושי שרד הסביר "דפרסומי ניסא עדיף מסברא שיכנס בין שתי מצוות", ופר"ח (ה) הביא "דסלקא דעתין דכיון שלא מצי לקיומי מצות חכמים להניחו על פתח חצירו - יניחנו בפתח ביתו אע"ג דלית ביה פרסומי ניסא כולי האי, קמ"ל דבחלון הסמוכה לרה"ר עדיף טפי, משום דאיכא פרסומי ניסא טפי" [וכן ראינו שלגר"ח קנייבסקי עדיף הדלקה בימין הפתח כשיש יותר פרסום מאשר בשמאל הפתח, למרות ששם מסובב במצוות (ספר חנוכה לרב צבי כהן עמ' עג, הובא בפסקי שמועות תרע"א עמ' סד) וכל זה דלא כמי שהביאו מנהג להניחו בפתח (מועדים וזמנים ו, פח וספר יומין דחנוכה)]. מקור דומה לסברה השניה שהבאנו יש ביה"ו (ט), הערה 11) שהביא מהגר"ח קנייבסקי שכשאין פרסום הנס בבית פרטי בשמאל הפתח - יניחוהו בימין, אך אם יש פרסום אלא שהוא פחות - יניחוהו בצד שמאל.

לה). ישנו מנהג הנהוג עד ימינו לפיו מניחים תמיד את החנוכיה בכותל העומד לימין ארון הקדש שבביה"כ [הובא בתשובות והנהגות (ג, רטו, כ), וכן הביאו הגר"נ קרליץ בקונטרס פסקי הלכות על חנוכה, ובעז"י: וראה בספר אור ישראל (לרב ישראל דרדק) כב, ח שהביא תשובת הגר"ש דבליצקי (שו"ת שומע ומוסיף כת"י, שאלה כ"ז) שהעושה כך טועה]. (התשובות והנהגות כתב שמסתבר כשמתפללים לדרום להניחה בדרום ביה"כ ליד הארון, אך "למעשה מנהג העולם... תמיד מדליקים בכותל שהוא לימין ארון הקודש. ונראה הטעם דומיא דמנורה שהניחוהו בין מזרח למערב (בצד דרום) כדי שיהא לפני ה', כך צריך שיהיה לפני ארון הקודש, ועל כן יש לילך אחר ימין דארון הקודש ולא אחר דרום העולם. ולמעשה - דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד", ולא הבנתי סברתו. ולענ"ד יש מקום לברר האם מנהג זה נובע מהמנהג הקדום שהבאנו לעיל, או מכך שלדעתם יש מימין לארון יותר פרסום הנס ולכן זה עדיף מהעמדתה בדרום - וכפי שנדון בזה בהערה להלן, או שהטעם הוא מפני שבני אשכנז העמידו את המנורה בדרום כפסק השו"ע, ומכיוון שבמקומם התפללו למזרח והדרום הוא בצד ימין של הארון ממילא המשיכו במנהגם גם כששינו את מקומם). בשולחן גבוה (אות יח) הביא שלא הקפידו על מיקום החנוכיה בביה"כ (ולעיל הבאנו מהאורחות חיים שכתב ש"והכל הולך לפי המנהג").

לו). בביהמ"ק היה אורך ההיכל 40 אמה (מל"א ו, יז), ואורך קה"ק 20 (שם טז), סה"כ אורכם 60. הגמ' (מנחות צח: לפי הבנת התוס') מקשה שבמקור אחד מובא כי המנורה עמדה לפנים מחציו החיצוני, ובמקור אחר - לפנים משלישו החיצוני, ומתרתן שהמנורה עמדה לפנים מה-20 אמות החיצוניות של הדביר שהם שלישי הבית כולו וחצי מהדביר לבדו (וכ"כ בירושלמי לפי התוס'), וכ"כ בתוספתא יומא פ"ב ה"א לפי המנחת ביכורים שם, וכ"כ בדעת הרמב"ם במקורי הרש"ש על הרמב"ם בית הבחירה ג, יז, ומעשה רקח ומנחת חינוך צו ועוד). לעומת זאת י"א שהמנורה עמדה לפנים מהשליש החיצוני של ההיכל (כסף משנה שם ותפארת ישראל בסימני צורת הבית אות עא בביאור שיטת הרמב"ם, עזרת כהנים בשם השל"ג ("חיברו הרופא כמה"ר אברהם שער אריה ממנטובה, על עניינים מצורת הבית... והזכירו ספר זה הרב תויו"ט והרב פרי חדש...") - שם הגדולים) פרק ל"א. וראה עוד במה"ו עמ'

אמות^(ז). ה. המדליק עמד כשפניו לצפון והתחיל להדליק מצד מערב - והיינו ששמאלו כלפי קה"ק (=ארון הקודש בביהכ"נ) והתחיל להדליק משם (כך הוא לדעת המהרי"ב, ולהלן נדון בזה. וכל זה לפי המ"ד שהנרות עמדו בין מזרח למערב, אך למ"ד שעמדו בין צפון לדרום עמד המדליק כשפניו לקה"ק וי"א להיפך). ו. פיות הנרות כונו אל הנר האמצעי^(ח). ז. המנורה עמדה פנימה יותר ממזבח הזהב^(ט) (שמקבילתו בביה"כ היא הבימה^(י)).



ג.

תמצות התייחסות הפוסקים לחנוכיית ביהכ"נ

עיון בספרי הפוסקים מעלה תופעה מעניינת: הפוסקים דימו את חנוכיית ביהכ"נ למנורת המקדש, אולם לחלק מהנקודות הנ"ל נתנו הפוסקים מקום חשוב ולחלקן מקום פחות.

נעבור על מאפייני מנורת המקדש, לפי סדרם בפרק הקודם, ונבדוק לאלו מאפיינים נתנו הפוסקים חשיבות.

תס"ג. במק"א ביארנו ששיטת הרמב"ם היא להעמידה בשליש הפנימי של ההיכל שהוא החצי של הבית כולו (וזכינו לכוון לדברי כמה גדולים, כגון מדרש הגדול שמות כז, כא, ואכמ"ל). לענייננו, בבתי כנסת יש להתלבט, לפי הבנת המנ"ח ברמב"ם, האם להניח את החנוכיה בשני שליש הפנימיים של ביהכ"נ (כולל עומק הארון) או בחציו הפנימי (ללא עומק הארון). לפי הבנת הכס"מ ברמב"ם בוודאי שיש להניחה בשני שליש הפנימיים (ללא חישוב עומק הארון). לפי מה שהסברנו בדעת הרמב"ם יש להניחה בשליש הפנימי (ללא עומק הארון) או בחציו הפנימי (כולל עומק הארון). בבצ"ה נקט להניחה בחציו הפנימי של ביהכ"נ, אך כמו שראינו אין הדבר מוחלט.

לז: רוחב ההיכל במקדש היה 20 אמה (מל"א ו, ב), ומכיוון שהמנורה עמדה במרחק 2.5 מהכותל (יומא לג:): ממילא נשארו 17.5 אמות. (במשכן שרוחבו היה 10 נשארו 7.5 אמות - ברייתא דמה"מ פ"ד ה"ו ועוד).

לח. רש"י מנחות צח: ושמות כה, לז, ספרי ריש פרשת בהעלותך ומלבי"ם שם (אמנם להלן נביא שיש שיטה יחידאית של הרמב"ם שגר מערבי לפי המ"ד מזרח-מערב הוא הנר הכי מערבי, ולפי דעה זו כל הנרות פנו אליו - פיהמ"ש לרמב"ם תמיד ג, ט. כמו"כ יש שיטה לפיה הנרות הופנו לכיוון השולחן (למ"ד שעמדו מזרח-מערב) - חזקוני (במדבר ח, ב) תוס' רי"ד (יומא לט). דעת זקנים מבעה"ת (שמות כה, לז) וריב"א ור"י בכור שור ועוד).

לט. כך לרוב ככל הדעות (רמב"ם בית הבחירה א, ז, ועוד, ודלא כשיטת הרש"ס לירושלמי שקלים פ"ו ה"ג ד"ה "היה נתון", ובמק"א הארכנו בזה, והבאנו עוד דעות שסברו אולי כדעת הרש"ס).

מ. ההקבלה בין הבימה למזבח מובאת בשו"ת חת"ס או"ח כח, וראה במקורות שנאספו בשו"ת יביע אומר חלק ח - או"ח סימן יז. עמידת המנורה לפני המזבח מבוארת ביומא לג: ועוד.

בפרקים הבאים נרחיב בכל מאפיין ומאפיין, אולם תחילה נסכם את מכלול הדברים, כדי שנוכל להבחין בתמונה הכוללת.

א. עמידתה בדרום - בפרק הבא נראה כי זהו המרכיב המשמעותי ביותר לפי השו"ע והפוסקים, ורק לפי מנהג ברונא המרכיב העיקרי הוא עמידתה משמאל^(א). לענ"ד, הטעם לכך הוא משום שעמידתה בדרום הוא נתון המפורש בפוסקים, משא"כ עמידתה בשמאל.

כאשר צד דרום איננו בסתירה לשמאל אזי כמה אחרונים נתנו חשיבות להעמדת החנוכיה בשמאל בדומה למנורת המקדש (עו"י ובצ"ה^(ב)).

ב. כיוון עמידת הנרות (מזרח-מערב או צפון-דרום) הוזכר בכל הפוסקים. (כנראה משום שהוא מחלוקת תנאים הנסמכת על אופן דרשת הפוסקים - מהו 'לפני הוי"ה' וכדו'). לעמידתה ביחס לנכנס (בניצב או במקביל לקו הראיה שלו) לא מצאנו כל התייחסות.

מא. ויש לעיין מה הסברא במנהג ברונא, שהרי בתורה מודגש הדרום ולא השמאל (ולא זו בלבד, אלא שהדרום מכונה שם 'תימנה' - לשון ימין, כי הוא בימינו של הפונה כלפי מזרח), כמובא בשמות כו, לה: "וְאֵת הַמִּנְרָה נָכַח הַשּׁוֹלְחַן עַל צֵלַע הַמִּשְׁכָּן תִּימָנָה", ושם מ, כד: "וַיִּשֶׂם אֶת הַמִּנְרָה בְּאֵהָל מוֹעֵד נֹכַח הַשּׁוֹלְחַן עַל יָדָהּ הַמִּשְׁכָּן נִגְבָּה..." וצ"ע. ואולי י"ל שלדעתם כיון שהמטרה המרכזית היא להזכיר את המקדש ואדם זוכר יותר את המיקום ביחס אליו מאשר את המיקום ביחס לרוחות העולם. מקור מעניין בהקשר לסברה זו ניתן להביא מהגמ' ב"ב כה. האומרת "אמר רבי יצחק הרוצה שיחכים ידרים ושיעשיר יצפין, וסימניך שלחן בצפון ומנורה בדרום, ורבי יהושע בן לוי אמר לעולם ידרים שמתחכם מתעשר, שנאמר (משלי ג) אורך ימים בימינה בשמאלה (ולא "בדרומה!") עושר וכבוד" (והריא"ף פירש שם ע"ד דרש ש'דרום וצפון' כאן הם ימין ושמאל כמו בדרשה הקודמת, והכוונה שאם ילמד תורה 'בימין' - שזה יהיה עיקר עיסוקו, ממילא יחכים. ובשמאלו - באופן חלש יותר - יעסוק בפרנסה, ואז גם יזכה לעושר יחד עם החכמה).

מב. בבצ"ה כתב שמהר"ם לא התחשב במיקום המנורה במקדש אלא רק בעדיפות צד ימין, ולכן אנו שמתחשבים להלכה במיקום המנורה בדרום ממילא גם נוקטים שלא כדבריו ומניחים אותה משמאל כמו במקדש. אך יש להשיב על דבריו שאנו נוהגים כמנורה רק לענין דרום ולא לשאר עניינים וכמו שנביא להלן מהבצ"ה עצמו. יש מקום להסיק כמו הבצ"ה אולם מסיבה שונה - שכן דברי המהר"ם נסמכים על כך שבביהכ"נ אין מזווה ולכן אין שמים בה חנוכיה בשמאל אלא בימין, אולם בבתי כנסת שלנו, שיש בהם מזווה, ממילא גם לדעתו נראה שמקומה בשמאל (ואף שהמזווה בביהכ"נ היא רק חומרא, מ"מ הביאו האחרונים שגם בבית שיש בפתחו מזווה בגלל חומרא מניחים המזווה בשמאל - כ"כ בארחות ימים לרב אברהם שנעעבאלג סי' תרע"א נתיב ה' ובקובץ 'מבית לוי' כסליו תשנ"ו, ובהל"י, ועוד, וראה אז נדברו ח"ו סימן כה). אלא שהבצ"ה העיר שרק לפי המהר"ם מציאותה או העדרה של המזווה משפיע על מיקום העמדת החנוכיה בתוך ביהכ"נ, אולם לשאר הראשונים הדבר משפיע על מיקומה רק כאשר היא בסמוך לפתח.

ג. הנתון השלישי - עמידתה בחצי המערבי - לא הוזכר כלל בפוסקים (רק בעז"י). עמידתה בחצי הפנימי אף היא לא הוזכרה אלא בבצ"ה^(מ).

ד. לעמידת המנורה ביחס לרוחב ההיכל לא מצאנו ככל הנראה חשיבות כלל, למעט הנזכר ב'דברי ישראל' ואולי גם במהר"י ברונא.

ה. אופן עמידת המדליק הוזכר במהרי"ב, אך כל שאר הפוסקים לא הזכירו נתון זה (ורק אחרוני זמננו הביאו את המהרי"ב לסיוע לחת"ס). פניית שמאלו של המדליק כלפי קה"ק (ובביה"כ - כלפי ארון הקודש) לא הוזכרה כלל, אך תחילת ההדלקה בנר הסמוך לארון הוזכרה (באופן מסוים) בחת"ס, כפי שנראה להלן.

ו. לכיוון פיות הנרות לא מצאנו חשיבות כלל^(מד). ייתכן והסיבה היא מפני שבחנוכיה אין נר אמצעי.

ז. לעמידת המנורה לפנים מהבימה לא מצאנו חשיבות^(מה).

ד.

הדרום או השמאל

דרום:

כתב בהגהות ר' פרץ על הסמ"ק (מצוה ר"פ אות ב'^{מב}): "בביהכ"נ מדליקים בימין, דליכא מזוזה, ועוד - דומיא דמנורת המקדש שהייתה בימין", דבריו הובאו באור"ח (אות ג') ובכל בו: "דומיא דמנורת המקדש שהיתה מנורה בימין בדרום". גם בספר הנייר^(מז) כתב: "ומניחה לצד ימין של חזן ביהכ"נ זכר למנורה שהייתה בימין".

מג). שאולי (לפי הגירסא בספרו, ללא ההגהה שנביא להלן) העדיף זאת מהעמדתה במערב.

מד). וראה שו"ת חת"ס (או"ח קפ"ו) שהזכיר נתון זה אך כלל לא התייחס אליו כסיבה לצורת ההדלקה בביה"כ.

מה). והטעם נראה ברור שמה שדימו את הבימה למזבח הזהב אף הוא חידוש, וגם שיש שאמרו שהכוונה לא היתה אלא למזבח החיצון ולא למזבח הזהב, ועוד - שעיקר דברי החת"ס לא נאמרו אלא כנגד הרפורמים שרצו להניח את הבימה כדוגמת בתי תפלת הגויים. ועי"ש בשו"ת יביע אומר שם שפרש השמלה כדרכו בקודש.

מו). בחלק מהמהדורות הוא בסמין רעט או רעו. במהדורת הרב יצחק רוזנברג (עם הוספות הסמ"ק מצורף) מופיעה הלכה זו בגוף דברי הסמ"ק (כדרכן של רבות מהגהות רבינו פרץ שהוכנסו ע"י הסופרים לגוף הסמ"ק). ובלשון "דרום" במקום "ימין".

מז). ספר פסקי הלכות מאחד מחכמי צרפת אחרי ר' פרץ, מהדורת ג' אפפל, מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ד.

בבנין שלמה (נ"ג) ובבצ"ה הקשו שהרי המנורה עמדה במקדש משמאל לנכנס?^(מח)

נראה לענ"ד לתרץ שכוונתם היא שבמקומם כיון שהתפללו למזרח ממילא צד ימין של הפתח היה בדרום^(מט) (חיזוק לדברינו יש מלשון 'צרור החיים', שהיה תלמיד ר' פרץ, שכתב שמניחה לפני ההיכל לצד ימין דומיא דמנורה שהיתה בדרום. וחיזוק נוסף לתירוצנו יש מלשון הטור ותה"ד המובאים בהערה^(נ)). וזיכני ה' לכוון בזה לדברי הבנין שלמה שתירץ כע"ז^(נא).

הפרמ"ג (מש"ז ז) הביא שמדליק "לצד דרום, קרוב יותר לדרום, דהיינו מימין הש"ץ אצל העמוד, שם יעמידו המנורה זכר למקדש שהיתה המנורה לצד דרום"^(נב), ונראה שכוונתו כנ"ל, שכיוון שהתפללו במקומו למזרח ממילא ימין החזן הוא צד דרום (וכדברי הפרמ"ג עצמו "זכר למקדש שהיתה המנורה לצד דרום"^(נב)).

מח). וביה"ו תירץ: "לכאורה א"ל ע"פ דברי הכל בו שהכוונה היא לימין בדרום, כלומר בחלק הימני של הדרום - השליש הקרוב לקה"ק", ולא הבנתי דבריו (מדוע השליש הקרוב לקה"ק נקרא 'ימין'?).

מט). ר"פ (וכן ספר הנייר) היה גר בצרפת. תלמידו - בעל צרור החיים, היה גר בטולידו בצפון ספרד. האורחות חיים גר בצרפת הדרומית (או בנרבונא או בלונגל). כל המקומות הללו הם מערבית לא", וממילא במקום התפללו למזרח וימינם היה צד דרום.

נ). בטור ותה"ד (ק"ד) מובא בשם הסמ"ק שידליק החנוכיה בדרום, וכוונתם להגהות הנ"ל של ר"פ על הסמ"ק (שכן דרך הפוסקים לציין כך להגהות ר"פ, וכמו שכתב בש"ך יו"ד סי' לב סק"ט, ובשו"ת יוסף אומץ לחיד"א סי' מח, ד"ה 'ובמטר', ובעוד אחרונים שהובאו בספר 'מנוחת שלום' ח"ד סי' מא), וכתב ביה"ו שהם כנראה הבינו בדבריו שהפתח של ביה"כ היה בצד דרום. ולדברינו הבנתם פשוטה ביותר, שהפתח היה אמנם בצד מערב וממילא צדו הימני של הפתח הוא צדו הדרומי של הפתח.

נא). עתה מצאתי שב"ה כיוונתי בתירוץ וגם בראיה לדברי הבנין שלמה, אלא שהוא נקט להגיה "שהיתה בדרום" במקום "שהיתה בימין", והמו"ל שם ציין שאכן כך הגירסא 'בהגהות סמ"ק כת' וותיקן 324 (מובא באנציקלופדיה תלמודית כרך ט"ז עמ' ש' הערה 874). הרב זולדן (מועדי יהודה וישראל עמ' 224 הערה 20) ציין שבמקרא 'ימין' הוא דרום. ולענ"ד א"א לתרץ כך בלשון הראשונים.

נב). ובעוז"י העיר שזה למנהגם שהש"ץ בארצותיהם עמד בדרום, אמנם דבריו צ"ע שהרי הפרמ"ג - ר' יוסף תאומים - היה מגדולי פולין ואשכנז והיה רב בפרנקפורט דאודר ועוד, והם למערב א"י ולא לצפונה, ומדוע יעמוד שם הש"ץ לדרום?!

נג). שוב מצאתי שבהקדמת פראנקפורט דמאין (=פפד"מ), שהיתה סמוכה לקהילת פראנקפורט דאודר (=פפד"א) בה שימש הפרמ"ג כרב, נהגו אף הם כך, כפי שמובא בספר 'דברי קהלת' (יום קעח, עמ' 401-399): "והעמידה על כנה שעשו לה אז, על המדרגות התחתונים של ארון הקודש בדרום" (כך גם ב'לוח מנהגי בית הכנסת' של הרב המבורג, המבוסס על מנהגי פפד"מ, ונדפס בתוך ספר 'ירושתנו' ה'תשס"ח עמ' תה: "המנורה מוצבת דרומית לארון הקודש"). במנהגי וורמיישא לר"י שמש (חנוכה, אות ר', עמ' רמ"א): "השמש מכין המנורה ומעמידו על מקומו בצד ימין ההיכל", והכוונה שימין ההיכל הוא צד דרום וכנוכר במנהגי וורמייזא לר"י קירכום (חנוכה, עמ' רב): "ועומדים

נראה שלפי כל המקורות הללו מעמידים את החנוכיה בדרום, בדומה למנורת המקדש (וזאת בנוסף לאור"ח, שהביא מנהג זה במפורש, כמו גם תרוה"ד, טור, רדב"ז, שו"ע ופוסקים נוספים אותם הבאנו בהערה לעיל). יש לציין שגם לשיטות אלו אין צריך לחבר את החנוכיה לקיר אלא יכול להניחה על שולחן שבדרום וכדו', כמבואר להלן.

שמאל:

לעומת המקורות הנ"ל הרי שבמהר"י ברונא (ל"ט) כתב שבקהילות ברונא הניחו החנוכיה לצד צפון וכ"כ בספר המנהגים (טירנא) שבברונא נהגו "להדליק בצפון לשמאל החזן" והובאו דבריו בדרכ"מ (ו', שדחאם וכתב שמדליקים בדרום).

טעמו של המהר"י ברונא הסובר שמדליקים בשמאל הוא אולי בגלל שמנורת המקדש היתה בשמאל, וממילא במקומם יצא השמאל לצד צפון שהרי התפללו למזרח, וכן ראיתי עתה בבצ"ה.

היוצא מכל הנ"ל ששתי שיטות למעשה יש בענין זה:

למנהג ברונא העיקר להעמידו בשמאל כמנורת המקדש שהייתה בשמאל, ולרוב הפוסקים (וכן בטור ובשו"ע) יעמידנה בדרום כמנורת המקדש שהייתה בדרום.

ויש לעיין האם לפי פסיקת השו"ע (שיעמידנה בדרום) יש עניין להעמידה בשמאל אלא שעמידתה בדרום חשובה יותר, או שמא אין כלל חשיבות בשמאל^{נד}. וכע"ז יש לשאול האם לפי מנהג ברונא יש עניין בדרום והוא רק נדחה מפני השמאל או שאין בזה עניין כלל.



ה.

כיוון העמדת הנרות

כיוון העמדת הנרות הוא כמו במקדש, ששם עמדו בין מזרח למערב (רמ"א ורוב האחרונים שפסקו שכך עמדה במקדש, וכן המנהג) וי"א בין צפון לדרום (רדב"ז, שכך מנהג

המנורה לצד דרום".

נד). ויש סברא לומר כן, שהרי העמדתה בשמאל אינה מוזכרת כלל כנתון משמעותי אף לא בגמרא וכדו'.

ירושלים, וזה כשיטת הרמב"ם שכך עמדה מנורת המקדש, וכ"כ עוד פוסקים^(נ)), ולא ימחו בנוהגים כך (משנ"ב ס"ק מב, ואחרונים רבים).

ו.

משליש הבית ולפנים

בבצ"ה כתב בנוגע לבתי כנסת המתפללים למערב "ויש להניחה סמוך לכותל מערב (-כצ"ל, ותיבת 'מזרח' היא לענ"ד ט"ס) ששם ארוה"ק קבוע כדי שתהא גם בזה דומיא דמקדש, שמקום המנורה הי' שם משליש הבית ולפנים לצד הפרוכת" (ולהלן נדון בדבריו). ובנוגע לבתי כנסת המתפללים לצפון כתב: "ואפשר דבזה יכול להעמידה גם סמוך לארוה"ק בצד שמאל, והוי דומיא דמקדש במה שהיא בשמאל הבית ובחציו (או בשליש) הפנימי של הבית, אף שאינו בצד דרום (אבל מדברי השו"ע משמע דעיקר הקפידה היא בצד דרום^(נ))".

ז.

בשמינית רוחבו של ההיכל

מובא שא"צ להעמיד את החנוכיה צמוד לקיר וניתן להעמידה על שולחן בסמוך לקיר [דרך החיים (קעט, ד) הובא במשנ"ב (ס"ק מ')], אולם לא צוין בהקשר

נה). ובפרמ"ג (מש"ז סק"ז) ולבוש (סק"ח) שכך מנהג פוזנאו "נהרא נהרא ופשטיה", וכ"פ בחי"א (קנד, סי"ז), וכן נקט כעיקר בסידור היעב"ץ (חנוכה, נר שני, אות ה'), ובמחזיק ברכה (אות ה) ובשו"ת כנסת יחזקאל (סי' י"ז) והוסיף שכך מנהג ביהכ"נ באלטונא, וכן הנהיג בפראג נכד המהר"ל ('הערות לעיני חנוכה לנכד המהר"ל מפראג' בתוך 'ספר הזכרון לרב יצחק ידידיה פרנקל' עמ' שצח = קובץ המועדים חנוכה, הוצאת מוריה, עמ' לג), וכן מנהג פרעשבורג אחרי זמן החת"ס (כ"כ השואל במשנה הלכות ח"ד, פ"א), וכ"פ בשו"ת ר"א גוטמאכר (סימן נד), וכתב שאולי אף במקום שנהגו להדליק מזרח-מערב ישנו מנהגם, ובמג"א (סק"ט) הביא שיש מקומות שנהגו כרדב"ז וכל מקום יעשה כמנהגו. ואמנם יש שכתבו שמנהג ירושלים אינו כך - כ"כ בפר"ח אות ז', והמשנה הלכות ח"ד פ"א וכן הרב שלזינגר (נר איש וביתו ה, ז) כתבו שכך נהגו כיום רוב בתי הכנסת בירושלים כשיטת השו"ע. והביא שכ"כ בדברי ישראל (וועליץ). כבר הבאנו לעיל שהעו"י הביא מנהג הרבה קהילות להעמיד המנורה בין כותל דרום לארון הקודש כשהנרות מסודרים באלכסון מצפון-מזרח לכיוון דרום-מערב, וכתב שטעמם כדי שיהיה ניכר מספר הנרות. או כדי שהנרות יהיו גם מסודרים צפון-דרום וגם מזרח-מערב, ולכן עשו פשרה, כמו שעושים במזוזה שמניחים באלכסון כדי לצאת ידי האומר שתעמוד וידי האומר שתשכב.

נו). והסברא בזה ברורה, שכן העמדתה בדרום מפורשת בתורה, משא"כ העמדתה בחצי הפנימי שמובאת רק בגמרא.

לכך שהדבר נלמד ממנורת המקדש שעמדה במרחק מה מהכותל. ב'דברי ישראל' (וועלץ, או"ח סי' ריא) למד ממנורת המקדש שאין כוונת השו"ע להעמיד את חנוכיית ביהכ"נ 'בכותל דרום' ממש אלא במרחק קטן ממנו. ייתכן שגם מהר"י ברונא (סי' לט) נקט שיש בזה ענין בדווקא, עי"ש.



ח.

עמידת המדליק

[הדיון שיובא להלן הוא לפי הדעה העיקרית, לפיה החנוכיה עומדת מזרח-מערב]:

המדליק עומד כשפניו לדרום (לה"נ), ובפסקת"ש (מהלה"נ הנ"ל ומבצ"ה) שהוכיחו שכן דעת הב"י^(נ) והט"ז, ובכה"ח (ס"ק ס"ט) שכן מנהג הספרדים, וביה"ו הוכיח שכן דעת הט"ז (סו"ס תרע"ו) ולוח א"י^(נ) ושכן מנהג וורמיישא והביא שכן נהגו בביהכנ"ס של החזו"א (אורחות רבינו אות לב), וכן המנהג בניקלשבורג (שבט סופר סי' כ"ד), ומצאתי שכן מנהג ויזניץ (עדות ביהוסף ט, ג).

נז. יש לציין שהוכחת הלה"נ איננה מלשון הב"י 'לקובעם בכותל דרום' (שמזה כנראה הוכיח הבצ"ה) אלא מהמשך 'ונמצאו' מסודרים בין מזרח למערב, ואם נאמר כחת"ס שיש רווח בין החנוכיה לקיר ממילא לא ברור מדוע 'נמצאו' ממזרח למערב (אך אם נאמר שאין רווח אזי מובן, כי כנראה שא"א לקבוע את קצה אורכה לקיר אלא רק את רוחבה). (ולמסקנה בשו"ע לא נקט שיש לקובעם בקיר, אלא רק 'להניחה' (וכפי שהביא גם הלה"נ עצמו, וראה בדרך החיים (קעט, ד) והובא במשנ"ב (ס"ק מ') שיכול להניחו 'על השולחן שעומד אצל כותל דרום') אך מ"מ רואים שע"פ המנהג הקדום שהובא בב"י מוכח שאין ענין לעשות כחת"ס). לענ"ד דברי הלה"נ צ"ע, שהרי הב"י בא בדבריו שם לומר שהמנהג להניחם בין מזרח למערב, ולכאורה אין כאן כלל ראייה, שהרי הסיבה לכך היא טכנית בלבד, ולא מטעם שסברו כמ"ד שמנורת המקדש עמדה מזרח-מערב?! עוד יש לדון בזה שאם נאמר שהב"י כתב את דבריו בצפת, אשר בה התפללו לדרום הרי אולי כוונתו שכיון שכותל דרום הוא בקדמת ביהכ"נ ממילא מעמידים את הנרות בין מזרח למערב כדי שהציבור יראו את מספר הנרות (ואף שלא נראה כ"כ להסביר כך בלשון הב"י, מ"מ לומר ש'ונמצאו' הוא מטעם שחיברו המנורה לקיר וניתן לחברה רק לרוחבה הוא ג"כ דוחק), וצ"ע.

נח. ובלוח ההלכות והמנהגים לרב זלזניק העיר שהדברים הללו בלל"י הם מתוך לוח וילנא [והוסיף להעיר שבלל"י ליום ב' דחנוכה משמע שהיו שנהגו שפני המדליק יהיו לדרום אך ההדלקה תהיה כג"א, כלומר שהנרות לא יהיו בצד המערבי של החנוכיה אלא בצד המזרחי הקרוב לארון. עוד העיר שייתכן שנהגו שפני המדליק לדרום משום שהחנוכיה היתה במדף או שלחן בצמוד לקיר הדרומי ולכן לא היה אפשר שפני המדליק יהיו לצפון, וכבר הערנו כע"ז לעיל].

לעומת זאת, י"א שפניו לצפון, והם המהר"י ברונא (סי' ל"ט^ט), שטעמו הוא משום שכך היה במקדש^ט, והחת"ס (או"ח קפ"ו, וכן נראה מדברי הפרמ"ג תרעא א"א יד, וכן תרעו משב"ז ו בסופו), שטעמו הוא כדי שלא ייווצר מצב שהנר הסמוך לארון הקודש (שהוא דוגמת הנר מערבי לפי המ"ד שהמנורה עמדה מזרח-מערב^א) כמו מנהגינו יודלק רק ביום השמיני^ב, וכתב החת"ס שכן מנהג "כל קהילות גדולות שעברתי

נט). הובא בעיקרי ד"ט (סי' ל"ה אות י"ז), וכן הובא במשנה הלכות (ח"ד, פא) ובשו"ת דברי ישראל (וועלץ ח"א סי' ריא) ובעוד מאחורני זמננו כסיוע לשיטת החת"ס. וראה מה שהקשה על דברי מהר"י ברונא בליקוטי הערות (על שו"ת חת"ס או"ח סימן קפו אות ד).

ס). במקדש היה רוח של שתי אמות ומחצה בין הכותל הדרומי ובין המנורה (יומא לג:). המהרי"ב מביא שהכהן עמד ברווח זה והדליק משם את המנורה (ונראה לענ"ד שהרווח של 2.5 אמות שהיה בין הקיר למנורה מתאים בדיוק לסברא זו, שהרי אם היה מדליקה שם ממילא היו מעמידים שם את המעלות להדלקתה (ולא רק להטבתה - ראה פיהמ"ש לרמב"ם סוף פ"ג דתמיד, וראב"ד שם, ותוס' יומא עא. ד"ה 'ולהיטיב') ובשלטי הגיבורים (סוף פרק לא, דף כט סע"ב) כתב: "והאבנים האלו... תשעה טפחים באורך כרחבה של מנורה, על רוחב וקומה של 8.5 טפחים בשווה. כי המעלות היו שלשה, וארכן היה כאשר דימיתי 7 טפחים, ורומן - 2.5 טפחים, והשלח שלהם גם כן 2 טפחים וחצי, עד כי מהמזרח ומהמערב ומהדרום היה עולה על המעלות דופן סביב טפח קומתו לנו... והיו (המעלות) גם כן משוכים קמעא מהמנורה כדי שיוכל הכהן לתקן ולהדליק את נרות המנורה עליהם בנקלה". מבואר מדבריו שהיה רוחבם של מעלות המנורה 8.5 טפחים, ומסברא נראה לענ"ד שהיו משוכים מעט מהקיר עוד 2.5 טפחים (כרוחבה של כל מדרגה לפי דבריו) כדי שהכהן לא יצטרך לעלות עליהם מן הצד. וממילא לפי"ז היה צורך ברווח של 11.5 טפחים. ומכיון שהמעלות היו משוכים מעט מהמנורה כדי שהכהן יוכל להטיב אותם בקלות, ממילא מתאים שהרוחב הנדרש הוא כ-12.5 טפחים, שהם בדיוק 2.5 אמות. וזה חזוק קצת למהרי"ב). אמנם יש לעיין בשיטת המהרי"ב, שהרי הנצי"ב (עמק הנצי"ב על ספרי במדבר נט, תחילת פרשת בהעלותך, ד"ה 'למה נאמרה') כתב שלספרי המנורה עמדה מזרח מערב "והיה הכהן קובע המעלה בצפונה או בדרומה כמו שרצה". וראה גם ברש"י (יומא לג: ד"ה 'משוכה') שהסיבה להרחקת המנורה מהקיר היא כדי שתהיה במקביל לשולחן. ובמאירי (שם) הביא טעם אחר - כדי שהכה"ג יעבור שם בדרכו לקה"ק. ובניגוד לדברי המאירי מובא ביומא נב. שהכה"ג לא הלך שם כדי שלא יושחרו בגדיו מעשן הנרות. וא"כ לפי שלשת המקורות הללו נראה שלא עמד שם הכהן והדליק המנורה, כדברי המהרי"ב, שהרי אם היה מדליקה שם ממילא היו מעמידים שם את המעלות להדלקתה, וממילא לפי המאירי לא היה יכול לעבור שם ולפי הגמ' לא היה עובר שם משום שאי אפשר ולא משום שיושחרו בגדיו. ולפי רש"י הרווח הוא מפני המעלות ולא בגלל ההקבלה לשולחן. חזינן מזה דלא כדברי המהרי"ב שכתב "דבפרשת תרומה (פכ"ו לה) פרש"י דהוה רחיק מן הכותל ב' אמות ומחצה, ומזה מוכח דכהן בצד הכותל קאי ומדליק". עתה מצאתי מפורש בסידור היעב"ץ (סדר העבודה) שכתב שלמ"ד מזרח-מערב עמד המדליק כשפניו לדרום (והדליק ממזרח למערב), וכן מדויק מהשל"ג שהובא לעיל (שכתב שיש דופן מכל צד חוץ מצד צפון). ומאידך מהראב"ד (סוף פ"ג דתמיד) מוכח שפניו לצפון, שהרי כתב על הנר המזרחי ביותר "אותו נר העומד לימין המדליק". כמו"כ חשבתי להוכיח כשיטת הראב"ד גם מהנצי"ב (העמק דבר שמות כו, לה 'ושמות') שכתב שהטעם לרווח שבין המנורה לקיר הוא כדי שלא יתלכלכו בגדי הכהן. ונראה לי שכונתו איננה לכהן הגדול ביו"כ אלא לכהן שמדליקה. ואם כן מוכח שהוא מדליקה מצד הקיר - כלומר עומד מדרום המנורה כשפניו לצפון. היוצא אם כן מדברינו הוא שנראה שיש בזה מחלוקת ראשונים, ולשיטת הראב"ד ומהרי"ב צ"ל שמש"כ הגמ' שהכה"ג ביו"כ

בהן, שהיה יסודתם בהררי קודש על ידי גאוני קדמא^(ס). החת"ס הובא במשנ"ב (תרע"א ס"ק מ"ג (וראה שעה"צ תרע"ו ס"ק כא) וכ"כ שו"ת דברי ישראל וועלץ (ח"א סי' רי"א).

יש לציין שהחת"ס דיבר כשמתפללים למזרח, כפי שהיה במקומו, אך כשמתפללים לכיוון מערב בוודאי גם החת"ס יודה שהמדליק יעמוד לדרום כדי שידליק תמיד את הנר הסמוך לארון (וכ"כ בבצ"ה), וכמו כן נראה שלדעתו אם

לא הלך שם כדי שלא יושחרו בגדיו אפשרי, שכן כאמור היה רווח של כ-2.5 טפחים בין הקיר ובין המעלות וברוח זה יכל הכהן לעבור. וצ"ע לשיטתם מדוע לא חששו שיושחרו בגדי הכהן המדליק, ויש לחלק.

סא). לרוב הראשונים הנר המערבי (למ"ד מזרח-מערב מונחים) הוא הנר השני ממזרח (רש"י שבת כב: ד"ה 'ובח', רמב"ן, מאירי, ומיוחס לר"ן שם, מיוחס לרגמ"ה מנחות פו:; ראב"ד תמיד סוף פ"ג, רע"ב שם, שו"ת הרשב"א ח"א סימן ש"ט), ולדעה אחת הוא הנר המערבי ביותר (פיהמ"ש לרמב"ם תמיד שם (וכ"כ רש"י מנחות צח: ד"ה 'מדכתיב', אך לרמב"ן בשבת שם רש"י בשבת חזר בו מדבריו במנחות). הרמב"ם פסק למסקנה שהנרות מונחות צפון-דרום). ומ"מ החת"ס כתב שדבריו הם גם לפי השיטה העיקרית, וכלשונו: "למאי שאנו נוהגים כמ"ד מזרח ומערב ונקרא לפני ה' היותר סמוך לקדש קדשים מאותו שלפניו, והמזרחי הראשון אינו נקרא לפני ה', א"כ הוא הדין בשלנו - היותר סמוך לארון הקדש נקרא טפי לפני השם". ולא הבנתי דבריו, שהרי מוכח מנרות המנורה שהנר החשוב ביותר איננו הנר הסמוך ביותר לקה"ק אלא הנר הסמוך לקה"ק יחסית לחבירו. וא"כ בחנוכיה כל נר שאיננו הרחוק ביותר מהארון הוא בדוגמת הנר המערבי.

סב). יש להבין את סברת החת"ס, משום שבמנורת המקדש לא ברור כלל שהנר המערבי היה מודלק תמיד ראשון, שהרי יש מסבירים את הנאמר "ממנה היה מדליק" (שבת כב:) שהכוונה שמדליק את הנר המערבי בסיום הדלקת כל הנרות, אלא שלפני שמכבהו ומטיבו הוא מדליק ממנו את שאר הנרות (ריב"א בתוס' שם; רע"ב תמיד ג, ט; וכ"נ דעת רגמ"ה ורש"י במנחות פח:; ודלא כסוברים שהכוונה שהוא המודלק ראשון - רש"י ומאירי שבת שם; שו"ת הרשב"א סימן ש"ט). כמו כן במצב בו הנר המערבי כבה ויש נרות אחרים שנשארו דלוקים אזי י"א שידליקוהו מהם (ראב"ד בהשגות על הרמב"ם תמידין ומוספין ג, יג; מאירי שבת כב: ד"ה 'מנורת'; רשב"א שם. ודלא כשיטת הרמב"ם (שם) שתמיד ידליקו את הנר המערבי מן המזבוח. וראה גם פ"י הראב"ד לתו"כ ויקרא פרשה יג שלדעתו אם היה הנר המערבי דולק הוא מודלק אחרון אך אם היה כבוי הוא מודלק ראשון). יוצא מכך שמה שכתב החת"ס שאחד מביטויי החשיבות של הנר החשוב (הסמוך לארון) הוא הדלקתו ראשון, איננו מוסכם. כמו"כ יש להבין מדוע החת"ס התחשב בענין זה של הדמיון לנר המערבי, ולא התחשב בשאר הדברים הדומים למנורת המקדש, כמו מיקום המדליק במקדש, עמידת המנורה במערב, וכו'. עוד תמיהה על דברי החת"ס הביא הרב יחזקאל יונגרייז (שבולת הנהר עמ' קע, הובא בליקוטי הערות על שו"ת חת"ס אר"ח סימן קפו אות ד, וראה שם מה שהשיבו על דבריו).

סג). לדעת החת"ס מדליקים כרגיל - משמאל לימין. ביום הראשון מדליקים לדעתו את הנר הסמוך ביותר לארון, וביום השני מוסיפים נר נוסף למערבו ומתחילים להדליק מהנר המערבי יותר, שהוא הנר החדש, ופונים ימינה אל הנר הסמוך לארון, וכן בשאר הימים [על אף שניתן להבין בטעות מניסוח דבריו שמדליק בתחילה את הנר הימני (המערבי, הקבוע, שהוא הסמוך לארון הקודש) ורק אח"כ מתחיל להדליק משמאל לימין, אין כוונתו כך, אלא כוונתו שהנר הסמוך לארון יודלק בכל הימים, אף שיודלק אחרון. נעיר כי החת"ס פסק כשיטת השו"ע תרעו, ה שמתחילים להדליק מהנר החדש. לא התייחסנו במאמרנו לחישובים לפי שיטת הגר"א הנוקט שמדליק תחילה את הנר הקבוע, ראה שעה"צ תרעו, יד וכן כא]. יש להעיר כי מנוסח תשובת החת"ס נראה קצת שלא בא אלא להסביר

מתפללים לכיוון צפון או דרום - הרי אז אין שום נר שסמוך יותר לארון^{סד} ואין עדיפות לשום צד, אף שיש מקום להסתפק בזה.

לעומת זאת לפי מהר"י ברונא גם כשמתפללים למערב ידליק כשפניו לצפון (וכשמתפללים לצפון או לדרום אולי לדעתו יש להדליק כשפניו לארון הקודש^{סה}), ואולי לכיוון הקהל^{סו}).

את מנהג הקהילות [ששם היו מדליקים בביהכ"נ בנרות שעווה ולא בנרות עם פיה כפי שהדליקו בביתם, והסביר החת"ס את טעם הדבר שמפני שהם היו מדליקים כשפניו המדליק לצפון (וזה היה כדי שהנר הסמוך לארון הקודש ידלק תמיד), לכן אם היו מדליקים בנר עם פיה הרי שאור הנרות היה מוטל רק כלפי הקיר הדרומי ולא כלפי מדרגות ארון הקודש העומדות מצפון לחנוכיה, ולכן נהגו להדליק בנרות שעווה המאירים לשני הכיוונים]. אמנם אנו רואים שהמשנ"ב הביא את דברי החת"ס, משום שהבין ככל הנראה שדבריו אינם רק להצדיק מנהג מקומו אלא יש בהם פסיקת הלכה לכתחילה. יש להבין לאלו 'קהילות גדולות שעברתי בהן' התייחס החת"ס, שהרי החת"ס היה משבח את קהילת פפד"מ, עיר הולדתו, יתר על שאר הקהילות: "עיר מולדתנו ק"ק פפד"מ... הקהילה הקדושה הזאת, ישמרה האל, אחת היא לאומתה, אין בכל העולם דוגמתה" (שו"ת חת"ס ח"ו, סי' ט), ומנהג פפד"מ היה ראש למנהגי כל מדינות אשכנז, כדברי שו"ת שם יעקב: "כפי המנהג שם כרוך אחריה כל מדינות אשכנז" (שב יעקב ח"ב, חור"מ סו"ס יג, וראה עוד מקורות לזה ב'ירושתנו' ה'תשס"ח עמ' תלח), ומצאתי בספר 'דברי קהלת' על מנהגי פפד"מ (יום קעח, עמ' 399-401, נכתב ע"י רש"ז גייגר שהיה ת"ח, דיין, וחזן בקהילה. אביו היה ש"ץ בקהילה) שחנוכיית ביהכ"נ "היתה עומדת כל השנה בדרום התיבה, וסדר קנותיה מדרום לצפון, ואיזה ימים לפני חנוכה הוציאוה וניקוה, והעמידה (האחראי לכך) על כנה שעשו לה אז, על המדרגות התחתונים של ארון הקודש בדרום (כלומר: הארון עמד בקדמת ביהכ"נ, בצד מזרח, והעמידו אותה בצד ימין של מדרגות הארון, שהוא הצד הדרומי של המדרגות. ניתן אמנם לטעון שהמנורה עמדה בכותל דרום של ביהכ"נ והמדרגות הגיעו עד לכותל זה, אך הדבר דחוק, וראה גם בשו"ת חת"ס ח"א או"ח קפו שם מוכח שבימי ובקהילות בהם עבר המדרגות לא הגיעו עד לכותל דרום), והפך אותה שיהיה סדר קנותיה ממערב למזרח, וערך בקנה המעריב נר", הוא נר ראשון של חנוכה, ובהמשך מביא שביום השני "ערך השוער שני נרות המערביים... והבעיר את הנר המזרחי (מבין שניהם) והשוער (הדליק) את האחר" וכן בימים הבאים, והדלקת הנרות היא "ממזרח למערב". הרי שהעמידו המנורה בימין ארון הקודש והדליקו את הנרות הרחוקים מארון הקודש, כלומר הנרות המערביים (ודלא כחת"ס שמדליקים תמיד את הנר המזרחי ביותר), וסדר הדלקתם היה 'ממזרח למערב', כלומר שכל יום הוסיף נר מצד מזרח של הנר הקודם ובנר חדש זה התחיל להדליק ופנה אל הנרות המערביים יותר (יש לדון האם לפי מנהגם פני המדליק היו לדרום או לצפון). גם מה שכתב החת"ס שפניו המדליק בקהילות היו לכיוון צפון צ"ע, שהרי על 'מנהגי וורמייזא' (לר"י שמש, עמ' רמב, נכתב בשנים ת"ח-תל"ח) מצויות בדיניו הגהותיו של ה'חיות יאיר' שהכיר היטב את מנהגי וורמייזא (אבי אביו היה אב"ד בוורמייזא, ואף אביו שימש בתפקיד זה החל משנת ת"י למשך 20 שנה. כאשר אביו מונה לתפקיד היה ה'חיות יאיר' כבן 13 וכבר לא התגורר בעיר. בשנת תכ"ט שב לעיר ולאחר שנה אביו נפטר. החיות יאיר שימש כממלא מקומו וכפוסק בעיר, אך לא נבחר לרב ואב"ד הקהילה. בשנת תמט גורשו יהודי וורמייזא, וה'חיות יאיר' נדד בכמה ערים למשך כעשר שנים. בשנת תנ"ט נבחר לרב ואב"ד וורמייזא, תפקיד בו שימש עד לפטירתו בשנת תסב. את הגהותיו למנהגי וורמייזא כתב בתקופת היותו אב"ד), ומהם עולה שפני המדליק היו לדרום (ומסתבר לפיכך שכך נהגו גם בפפד"מ): "מדליק ליל ראשון נר הסמוך למזרח [בכת"י נמחק: ובביל ב' נר שאצלו ופונה אח"כ למזרח וק"ל] וכן כל הלילות מתחיל שם ופונה לימין", ומוכח מלשון 'ופונה לימין'

יש מקום לעיין האם נאמר שאלו שחלקו על החת"ס (ב"י, ט"ז וכו') אינם סוברים כך בדווקא ואין להם התנגדות לעשות כמוהו (ורק לא סברו שיש ענין בדווקא לעשות כדעתו), או שמא נאמר שלדעתם בדווקא ידליק כשפניו לדרום.

ומדוע יסברו אחרונים אלו שיש לעמוד דווקא כשפניו לדרום? שלש סברות ניתנות להיאמר בדבר:

שפני המדליק היו לדרום ולכן כשפנה למערב היה זה לצד ימין [אלא שלפי המשפט שנמחק ניתן לומר שפניו היו לצפון, והדליקו משמאל לימין, וניתן לומר שפניו היו לדרום והדליקו מימין לשמאל]. במנהגי וורמייזא (לר"י שמש, שם) מובא שמדליק הנרות ממזרח למערב, והוסיפו שם הגהה ע"פ ר"י שמש (בספרו 'ליקוטי יוסף' כתי") (ותמיד הוא מתחיל להדליק בנר הסמוך לארון הקודש", והיה ניתן להבין שהכוונה לנר השני מצד מערב [ביום השני של חנוכה] וכדו', אך מ'מנהגות וורמייזא' (לר"י קירכום, כתב בשנים שפו-שצב, עמ' רג) נראה שהכוונה שנהגו להדליק תחילה בכל יום את הנר שבקנה המזרחי ביותר בחנוכה ופנו ימינה אל הנרות המערביים יותר עד שסיימו בנר החדש (וכן ביאר מהדיר 'מנהגי וורמייזא'). הרי שלענין זה בלבד יש כאן דמיון לדברי החת"ס, שהרי בכל יום הדליקו תחילה את הנר הסמוך לארון. סופו של דבר לא ברור לאלו 'קהילות גדולות' מתייחס החת"ס, שהרי בפפד"מ ובוורמייזא לא נהגו כתיאורו המפורט. ייתכן לפיכך לומר שכוונת החת"ס איננה לקהילות אשכנז הותיקות אלא לקהילות הונגריה בהן שימש כרב (תשובתו זאת נכתבה בשנת תקפ"ח, לאחר 21 שנות רבנות בפרשבורג המעטירה. לפני כן היה רב במטרסדורף שבהונגריה במשך 28 שנים). נעיר כי בספר 'מנהגי מהרי"צ הלוי דינר' עמ' תיז כתב בשם החת"ס שכך היה מנהג "פרנקפורט ושאר קהילות אשכנז" ושלפי המובא ב'דברי קהלת' צ"ל שקהילות אשכנז ופפד"מ שינו מהמנהג הקדום והמדליק עמד בהם כשפניו לדרום, והוסיף שבפפד"מ נהגו עד לשואה להדליק כשפניהם לדרום, וכך נהגו גם שאר קהילות אשכנז, ועד היום ממשיכים במנהג זה בקהילותיהם שנפוצו ברחבי העולם, ע"ש. דבריו לכאורה צ"ע, שהרי ה'דברי קהלת' מתאר את המנהג בשנת תקע"ט והחתם סופר כתב את תשובתו בשנת תקפ"ח, ולכן נראה כנ"ל שהחת"ס לא תיאר את מנהג קהילות אשכנז אלא את קהילות הונגריה. ב'לוח מנהגי בית הכנסת' ע"פ מנהגי אשכנז של הרב המבורגר, בתוך ספר 'ירושנתו' ה'תשס"ח עמ' תה, כתב: "המנורה מוצבת דרומית לארון הקודש והמדליק עומד כשאחוריו לדרום ופניו לצפון. ביום הראשון מתחיל מימינו שהוא הנר הסמוך לארון הקודש, ובשאר ימים יתחיל מהשמאלי הנוסף ופונה לימין", בהתכתבות קצרה עמו הסביר לי הרב המבורגר שהחת"ס הכיר את מנהג פפד"מ לפני ולפנים, גדל בה עד גיל 20, וכל ימיו התייחס אליה ולמנהגיה, וברור לפיכך שדבריו מתייחסים אף אליה. המובא ב'דברי קהלת' משקף מנהג חדש שהתקבל בפפד"מ לאחר ימי החת"ס. ה'דברי קהלת' אמנם מתאר את שנת תקע"ט, אולם הוא כתב את הדברים שנים לאחר מכן, ולספרו הוכנסו גם מנהגים שהונהגו רק בתקופה מאוחרת יותר. מ'מנהגי וורמייזא' אין ראיה, שכן מנהגי עיר זו היו שונים בתחומים רבים מרוב קהילות אשכנז. עד כאן הבנתי מדבריו.

סד). שכן במצב שכזה החנוכייה עומדת בדומה לעמידת המנורה במקדש למ"ד 'צפון-דרום' (היא איננה לאורך הבית אלא לרוחבו), ובמצב שכזה הרי הנר המערבי במקדש לא היה הנר הכי צפוני שהיה הכי קרוב לקה"ק, אלא היה הנר האמצעי (מנחות צח: "כולהו נמי לפני ה' נינהו" ורש"י ד"ה 'מצדד'), וה"ה שכאן הנר המערבי הוא הנר האמצעי. ואמנם יש מקום גדול לומר שמכיון שסו"ס אנו מניחים בפועל את נרותינו מזרח-מערב ולא צפון-דרום, לכן הנר הכי קרוב בפועל לארון יודלק ראשון. כמו"כ יש לציין שלמ"ד צפון-דרום אמנם לא התחשבו בנר הסמוך ביותר לארון הברית אך אולי אין זה עיקר החשיבות, אלא חשיבות הנר המערבי היא בנר הסמוך ביותר לקה"ק, וממילא למ"ד צפון-דרום כל הנרות עמדו במרחק שווה מהפרוכת. לעומת זאת בבתי כנסת עומד הארון בדר"כ רק

- א. כדי שהכיוון של המדליק יהיה תואם לכיוון של הקהל (שאל"כ הרי יצא שהוא אמנם מדליק משמאל לימין, אך הקהל העומדים הפוך ממנו רואים הדלקה מימין לשמאל).
- ב. כמ"ש הרב מיכאל פריץ¹⁰ שע"ז הנר המודלק בסמוך לארון (שהוא דוגמת הנר המערבי) הוא המודלק ראשון בכל יום ובו יוצאים י"ח עיקר ההדלקה.
- ג. משום שלדעתם כך עמד המדליק במקדש¹¹.

יש נפק"מ בין שלשת הסברות שהבאנו:

לפי הסברא הראשונה שהמדליק יעמוד כמו הקהל, הרי זה שייך רק כשמתפללים לדרום, אך כשמתפלל לצפון (ומדליק ליד הארון) הרי פני כל הקהל לצפון וא"כ אף המדליק יעמוד כשפניו לצפון. כאשר מתפללים למערב או למזרח

במרכז הכותל וממילא יש נר שקרוב יותר מחבריו אל הארון, יש לעיין עוד בדבר. עוד סברא לומר שהחת"ס לא דיבר כאשר מתפללים לצפון או לדרום היא שא"ל שהחת"ס דיבר דווקא במקומו (מערבית לא"י) ששם עמידתו של המדליק כלפי צפון הייתה לכיוון הקהל (ואדרבא - אין בה הפנית גב אף לא למיעוט הקהל, וזאת בניגוד לפנייה לדרום שבה מפנים את הגב למיעוט הקהל העומד במרכז ביהכ"נ). אולם כאשר מתפללים לדרום וממילא יש סתירה בין השניים - אולי בזה יודה שפני המדליק יהיו בכיוון פני הקהל. וסברא זו ניתנת להיאמר גם לפי המהרי"ב. ויותר נראה שדבריהם אמורים בכל מקרה, שכן לא מצאנו כלל בדבריהם להתחשב בכיוון עמידת הקהל, שהוא חידוש שצריך להיאמר, ולעומת זאת הם התחשבו ביותר בדמיון למנורת המקדש.

סה. שהרי מכיוון שהחנוכיה עומדת דוגמת מ"ד שהמנורה עמדה צפון-דרום, ממילא נראה ברור שכשעמדה כך במקדש אזי המדליק לא עמד ברווח שהיה בין המנורה לקיר (גם למ"ד שמנורה עמדה צפון-דרום היה קיים רווח זה - ראה תוס' מנחות צט. ד"ה 'תרי') שהרי אז היה נאלץ להדליקה מהצד. ומסברא נראה לי שעמד כשפניו לקה"ק, וכיוונתי לדברי הנצי"ב (שם, ד"ה 'עשה לה מול פנים'), וכ"כ מסברתו בשבט הלוי (ח"א, קצ"ה), וכנראה כך גם דעת הרלב"ג (פרשת תרומה כה, כז, ותחילת בהעלותך, וראה הערה הבאה). עוד סברא לומר שפניו יהיו לארון היא משום שכך פניו יהיו כמו פני הקהל, וכמ"ש בהערה הקודמת. ואף שהיה מקום לומר שידליק תמיד כשפניו לצפון דומיא דמקדש, מ"מ לא נראה שבמקדש יש עניין בדווקא בצפון מצד חשיבות רוח זו, אלא הוא רק מצד שעמד בין הקיר למנורה, וממילא לענייננו יש לדמות זאת לדעה לפיה עמדו הנרות צפון-דרום.

סו. שכן בסידור יעב"ץ (סדר העבודה) כתב שלמ"ד צפון-דרום עמד המדליק כשפניו למזרח, וראה רלב"ג ריש פרשת בהעלותך "כי פני המנורה היה לפני הכהן, ואחוריה לצד הארון" וניתן להבין מכאן שפני הכהן הם לצד מזרח ואחוריו לארון, אולם בביאור הרב יעקב לוי לרלב"ג שם ביאר להיפך שהכהן עמד בצד מזרח כשפניו למערב [וכך כתב בעמק הנצי"ב שם "הצד שהכהן עומד אצלו ומדליק זהו פני המנורה" (וראה הערה הקודמת על שיטת הרלב"ג)].

סז. הרב מיכאל פריץ (אוצר פסקי המועדים, פסקי חנוכה סימן ב').

סח. ראה מש"כ לעיל שכן יש אולי להוכיח מרש"י (יומא לג: ד"ה 'משוכה') ומהמאירי (שם) והעמק דבר (שמות כו, לה 'ושמת') ויומא נב. ושכ"כ ביעב"ץ במפורש.

- יש לדון בזה, שכן נראה לומר שבכל מקרה פני הקהל אינם לא לצפון ולא לדרום אלא לכיוון ארון הקדש^(ט).

לפי הסברא השניה (כדי שגר מערבי יודלק תמיד ראשון) הרי שהדברים אמורים רק כאשר מתפללים למזרח, אולם כשמתפללים למערב יודה לפי"ז הב"י שיהיו פניו לצפון. כאשר מתפללים לדרום או לצפון אזי אין עדיפות לשום צד^(ז).

לפי הסברא השלישית (מפני שכך עמד המדליק בביהמ"ק) נראה שתמיד יעמוד כשפניו לדרום^(א).

יש לציין שלאחר שהוכיח הבצ"ה שדעת הב"י אינה כחת"ס, כתב "ונראה שאם המנורה בכותל דרומי רחוק מארוה"ק אז אין קפידא אם יתחיל להדליק מנר הקרוב למערב ורחוק מארוה"ק ביותר (כשיטת הב"י), אבל כשהמנורה על המדריגות שלפני ארוה"ק או קרוב אליהן בצדן אז יש להקפיד להתחיל מנר הקרוב לארוה"ק

סט). לכאורה היה מקום להוכיח (לפי סברא זו) שהב"י לא דיבר בדווקא, שהרי הב"י והט"ז דיברו באדם המתפלל למזרח (שהרי הט"ז בוודאי היה גר במקום בו התפללו למזרח. ולגבי הב"י לפי ידיעתנו חלק מהספר ב"י נכתב כשהיה בתורכיה, אליה הגיע הב"י בגיל צעיר לאחר גירוש ספרד, ושם התפללו לכיוון דרום מזרח. חלקו נכתב כשעלה מרן לא"י וישב בצפת, ושם הרי התפללו לדרום (בין שתי מקומות אלו היה הב"י תקופה קצרה בצפון בולגריה). אין לנו מידע האם עניין זה המבואר כאן בב"י נכתב על ידו בצפת או בתורכיה (הב"י נכתב משנת רפ"ב באנדרינופולי ועד שנת ש"ב בצפת. ואח"כ הוגה עד שנת שי"ד). אך מ"מ בשני המקומות הללו הרי מתפללים למזרח) ומדליק בין מזרח למערב, וממילא במצב שכזה הרי הקהל אינו פונה לא לצפון ולא לדרום (אלא למזרח שם עומד הארון), ואם כן הטעם שהבאנו מדוע יעמוד בדווקא לדרום אינו שייך, ומוכח אם כן שהם לא דיברו בדווקא. אמנם אם נאמר שהב"י כתב דבריו כשהיה בצפת, ושם הרי התפללו לדרום, חזרה הסברא למקומה, אך מ"מ לא יועיל הדבר לט"ז וכו' שבוודאי התפללו למזרח. ולפי הט"ז א"ל שסו"ס גם כאשר הארון במזרח הרי בזמן הדלקת הנרות מסב כל הקהל את פניו כלפי המנורה העומדת בדרום (אמנם לפי הרדב"ז שנביא להלן אין הדבר מדויק לגמרי, שהרי הוא הביא שהיו מעמידים את החנוכיה בכותל דרום בקידמת ביהכ"נ, וממילא רוב הקהל פנו למזרח ולא לדרום. ומ"מ גם לשיטתו נראה שמיעוט הקהל אכן פונים לאחור). לסיכום, נראה שיש כאן 'ממה נפשך' - או שהב"י והט"ז לא דיברו בדווקא, ואם תאמר שדיברו בדווקא הרי אתה מוכרח לומר שלא דיברו כשמתפללים למערב או למזרח.

ע). יש לדון בזה כמו שדנו לגבי החת"ס לעיל (שא"ל שאין כאן כלל 'נר מערבי' חשוב), ומאידך א"ל שלשיטה זו חשיבות הנר היא בגלל סמיכותו לארון הקודש ולא בגלל היותו דוגמת הנר המערבי. ונראה שסברא ראשונה עיקר.

עא). שכן נראה שהסברא לעמוד לדרום היא מכיוון שמנורה בדרום, וממילא לא משנה צורת עמידתה ביחס לארון. ואף שהיה מקום לומר שכשמתפללים לצפון או לדרום אזי מכיוון שעמידתה דומה לעמידת המנורה למ"ד שעמדה צפון דרום לכן יש להדליקה לדעה זו כשפניו לארון הקודש (שכשעמדה כך במקדש אזי המדליק עמד כשפניו לקה"ק, כמ"ש לעיל), או לכיוון הקהל. (כמו שכבר הבאנו שבסידור יעב"ץ מובא שפניו היו למזרח). אך נראה שאין לומר כן שהרי לדעה זו עמידתו של המדליק לכיוון דרום אינה קשורה לצורת הנרות אלא למיקום המנורה בדרום.

ביותר (כחת"ס), ובהכי מיירא הח"ס כנראה מדבריו". מדיוק לשונו משמע קצת שהפוסקים לא הקפידו לעשות בדווקא בהיפך מהחת"ס.

כמו"כ הבצ"ה מחדש לחלק בין סמוך לארון שבזה דיבר החת"ס לבין רחוק ממנו שבזה דיבר הב"י. ויש להשיב על חידושו זה^{עב}.

לענ"ד נראה שאע"פ שמסברא א"ל שלא אמרו בדווקא (וממילא היה מקום להחמיר כדעת החת"ס), מ"מ מנהג ישראל תורה ובמקום שנהגו כך אין משנים^{עג}.



ט.

סיכום

עתה נדון בכל בית כנסת לפי כיוון התפילה שבו:

כשביהכ"נ לצפון: אזי לבצ"ה ידליק בשמאל כמו המנורה (ולא ציין שהוא גם מטעם שזה צד מערב בו עמדה המנורה), אלא שכתב שיש עדיין להסתפק אם ידליק בחלק הדרומי (=האחורי) של ביהכ"נ (כמנורה שעמדה בדרום) או אולי אפשר גם להדליק בחלק הפנימי משמאל לארון הקודש (כמו המנורה שעמדה בחצי הפנימי של ההיכל^{עד}).

עב). שכן מלבד שזה חידוש לומר כן, ולא מצאנו בזה שום חילוק בפוסקים הנ"ל, בנוסף לזה יש להוכיח כנגדו שהרי 'ממה נפשך': אם הב"י כתב זאת כשהיה בצפת והתפלל לדרום הרי שם בוודאי החנוכיה עמדה בסמוך לארון, ובכל זאת לא נקט הב"י כחת"ס. וגם אם כתב זאת כשהיה בתורכיה והתפלל למזרח (או דרום מזרח) הרי יש מקום גדול להגיד שהמנורה היתה בצד ימין (שהוא כותל דרום) מקדימה סמוך לארון, וראה ברדב"ז (ח"ג תק"י) שכתב כך שבמערב ירושלים הניחוה "לצד דרום, רחוקה מן הפתח וקרוב אל ההיכל" (אמנם לעומתו השואל שם, שהיה ממקום ששמו 'רודס', כתב שנהגו כש"ע ולכן "מניחים אותה בכותל דרומי של ביהכ"נ באמצע הכותל"). כמו כן יש לציין שלפי סברת הרב פרץ בוודאי שאין הב"י מודה לחת"ס כשנרות סמוכים לארון, שהרי אדרבא - לדעתו הנר המודלק ראשון צריך להיות סמוך לארון. גם לפי הסברא שהכהן עמד כשפניו לדרום לא מסתבר לדחות זאת מפני הדימוי לנר המערבי לפי החת"ס.

עג). וגם החת"ס לא חידש מנהג אלא הסביר מנהג שהיה במקומו. וראה בשבט סופר (סימן כד) שהביא מנהג ניקלשבורג שם נהגו שלא כחת"ס, וכתב שלא ישנו ממנהגם (אמנם טעמו אינו מפני שנהגו בדווקא אלא מפני שבעיני ההמון הם גופי תורה וביטול המנהג יגרום להם לזלזול בגופי תורה באמת ו'הנח להם לישראל'. וראה בדברי ישראל (וועלץ) שחלק עליו בזה ולדעתו יש לשנות המנהג ולעשות כחת"ס).

עד). בבצ"ה (אות ו') כתב: "ובכתיב כנסת שמתפללין בהם לצד צפון, אם נבא להניחה בצד דרום דומיא דמקדש יש להניחה בצד שמאל הבית דהוי דומיא דמקדש בתרווייהו דהוי בדרום ובשמאל הבית, אלא שעכ"ז אינו דומה למקדש ממש כי במקדש היו כל הכלים (המנורה, השולחן ומזבח הקטורת), שלשתן מונחין משליש ההיכל ולפנים כנגד הפריכת כמבואר ברמב"ם (פ"ג מה' בית הבחירה הי"ז), ומקורו בתוספתא (פ"ב דיומא הי"א) וע"ש בפ"י מנחת

וסיים שמהשו"ע משמע שעיקר הקפידא היא צד דרום (ולפי"ז עמידה בדרום חשובה יותר מעמידה בחצי הפנימי)^{טז}. ולדבריו עדיף להעמידה בכותל השמאלי ולא בכותל דרום ממש מפני שאם יעמידנה בכותל יצטרך להעמידה בימין הפתח, שהרי בביכ"נ אין מזוזה, ואז לא תהיה המנורה בשמאל. ולענ"ד יש לעיין בדבריו אלו^{טז}.

יש לציין שמשמע מהבצ"ה שאם מדובר בביכ"נ שיש בפתחו מזוזה הרי גם לשיטתו מוטב להעמיד את החנוכיה בשמאל הפתח, וכ"כ במפורש בעוז"י בשם הגרש"ר, וכן נראה לענ"ד שיש לנהוג.

בכורים. ועיי' תפא"י סוף סדר קדשים (בביאור צורת המקדש אות ע"א), ואילו בנד"ד ע"כ יש להניחה בחציו הסמוך לפתח שבצד דרום שאם נניחנה בחציו הקרוב לארוה"ק נמצא עומדת בצד צפון ולא בצד דרום...". ומה שכתב ש"אינו דומה למקדש ממש" וכו' יש לענ"ד להעיר קצת על דבריו, שכן לפי שיטת התפארת ישראל, שהוא עצמו ציין לה, המנורה עומדת בחצי הפנימי של הבית, אך לפי פשט הרמב"ם די שמנורה לא תהיה בשליש החיצוני של הבית, וממילא לדעתו אין כאן כל סתירה שכן ניתן להניחה בין קו השליש לקו האמצע ובכך היא גם תהיה בחציו הדרומי של ביהכ"נ וגם לא תהיה בשלישו החיצוני. (ולפי"ז גם ברור מדוע "מ"מ לא יניחנה בכותל דרומי סמוך לפתח", וא"צ לטעם שהביא הבצ"ה). עוד יש להעיר שאף לפי המנחת ביכורים (שגם אליו ציין) והתפא"י עצמו שלדעתם המנורה צריכה להיות לפנים מהחצי החיצוני של הבית, הרי אולי די שתהיה לפנים מהשליש החיצוני כאשר מכלילים את עומק הארון קודש (וכפי שציינו לעיל שבגמ' מובא שתהיה בחצי הפנימי של ההיכל שהוא השני שליש הפנימיים כולל קה"ק). אמנם ראה במאמרנו על מיקום מנורת המקדש (כתב יד) שביארנו בשיטת הרמב"ם שלדעתו הכוונה לשליש הפנימי של הבית (כשאין מכלילים את הארון, וכשמכלילים אותו - בחצי הפנימי), ושכ"כ התפא"י בשיטתו, ונראה שכן הבין הבצ"ה שהרי כתב להלן בנוגע לבתי כנסת המתפללים לצפון: "ואפשר דבזה יכול להעמידה גם סמוך לארוה"ק בצד שמאל, והוי דומיא דמקדש במה שהיא בשמאל הבית ובחציו (או בשליש) הפנימי של הבית...". ולפי"ז דבריו מובנים, אם כי עדיין יש לתמוה מדוע לא התחשב בשיטת רוב המפרשים לפיה עמדה המנורה בשני שליש הפנימיים (כאשר מכלילים את הארון).

עה). אמנם כאן החנוכיה עומדת רק בחצי הדרומי של ביה"כ ולא בכותל דרום, אך הרי גם במקדש המנורה לא היתה בכותל דרום ממש אלא סמוך לו. ומ"מ יש קצת מקום לערער על דבריו שהרי המנורה עמדה במקדש די סמוך לכותל (2.5 אמות ממנו לעומת מרחק של 17.5 מהכותל שכנגדו), וגם השו"ע דיבר על כותל דרום ממש.

עו). שכן מניין לו שלא עדיף באמת העמדתה בימין הפתח על פני היתרון של העמדתה בשמאל (שהרי עדיפות השמאל אמנם חשובה לפי מנהג ברונא אך גם הימין חשוב לפי המהר"ם וכו'). עוד יש להעיר שהבצ"ה עצמו ציין שדבריו נסמכים על משמעות הפוסקים, לפיה כשאין מזוזה מעמידים את החנוכיה בימין רק כשהיא בפתח, אך אם היא רחוקה מהפתח אין עניין בימין דווקא. אולם לפי המהר"ם שכתב להניחה כשאין מזוזה מימין ארוה"ק איננו מרוויחים דבר מהרחקתה מהפתח. עוד יש לציין שמ"ש הבצ"ה שבביכ"נ שאין מזוזה יניח בימין, יש לעיין בזה, שכן אולי זהו רק כשהימין הוא צד דרום (ר"פ וכו'), וכמו שהיה במקומותיהם שם התפללו למזרח, או רק לפי המהר"ם וסיעתו שלא התחשב בעמידת מנורת המקדש. לעניין העמדת המנורה בפתח ביהכ"נ או במרכזו (כבצ"ה) יש לציין שכפי שהבאנו בפתחת סיכומנו יש ראשונים שסברו שתמיד מעמידים המנורה בפתח ביהכ"נ ויש שסברו שתמיד יעמידוה במרכזו (והובאו גם בבצ"ה).

כבר הערנו שהבצ"ה לא התחשב בשיטות לפיהם המנורה עמדה בשני השלישים הפנימיים של הבית (כאשר מכלילים באורכו את ארון הקדש), ולשיטתם יש כאן סברא נוספת להעמידה בצד הדרומי של ביהכ"נ סמוך למחציתו (גם כאשר יש מזוזה).

בעז"י כתב ביחס לדברי הבצ"ה שאם לא יהיה בכותל השמאלי כ"כ פרסום הנס אזי ידליק משמאל הארון^(ז). והביא בשם הגר"ש רוזנבאום שיכול להניחם בפתח ביהכנ"ס (הנמצא בכותל דרום) בשמאל הפתח, ואם אין מזוזה - בימין הפתח. (ולענ"ד ייתכן אולי לומר שגם כשאין מזוזה יניח בשמאל הפתח כי המנורה הייתה בשמאל, וזה גם לכיוון מערב).

בנוגע לכיוון עמידת המדליק: לפי הסברא בב"י שיעמוד בדמיון לעמידת הכהן במקדש - יעמוד כשפניו לדרום. ונראה שכן יש לנהוג, שכן לשאר השיטות אין בזה הכרעה, שהרי לפי החת"ס וכן לסברת הרב פרץ בב"י אין עדיפות לשום צד, ולפי המהרי"ב יש בזה מחלוקת (שלרלב"ג ונצי"ב יפנה לצפון, וליעב"ץ יפנה לדרום), ולפי הסברא בב"י שהמדליק יעמוד כקהל הרי כאן חלק מהקהל פונה לדרום. ולכן נראה שהמדליק יעמוד כשפניו לדרום (אא"כ מעמידים את החנוכיה בקידמת ביה"כ, כשיטת העוז"י, שאז אולי יעמוד כשפניו לצפון בדומה לפני הקהל).

כשביהכ"נ למזרח: בעז"י דן מדוע אין מניחים החנוכיה (כשמתפללים למזרח) בכותל דרום וגם לצד מערב שהרי במקדש היתה במערב המקדש לצד כותל דרום? ותירץ שאין כ"כ פרסום כשהנרות אינם בקדמת ביהכ"נ (ולפי"ז כשיש פרסום - יעמידוה במערב), ועוד תירץ שבביהמ"ק היתה המנורה בחלקו הפנימי ולכן גם אנו מסמיכים אותה לארון (ולפי"ז עמידת המנורה בקדמת ההיכל חשובה יותר מעמידתה במערב), ועוד תירץ שכיון שלא הייתה סמוכה ממש לכותל מערב^(ח) לכן לא מתחשבים בזה (ולפי"ז כלל לא מתחשבים בעמידתה במערב). וכתב שאין לתרץ שכיון שהיתה במקדש בצד הפנימי לעומת הנכנס כך גם אצלינו מעמידים אותה שהרי לפי"ז הינו צריכים גם להעמידה בשמאל (ולענ"ד יש להשיב על דבריו שאכן כשניתן אולי יש להעמידה

עז). בפתיחה לסיכום הבאנו שהטעם העיקרי להדלקה בביהכ"נ הוא פרסום הנס, ולפי"ז מובנים דברי העוז"י. אולם מכיוון שלא מדובר כאן על ביטול הפרסום אלא רק על הוספה בפרסום הנס, יש מקום לדון בדבר, שהרי כפי ששיעורנו בפתיחה לסיכום הטעם להעמיד את החנוכיה באמצע ביהכ"נ או לפני הארון או בפתח הוא משום פרסומי ניסא, ולמרות זאת פסק השו"ע להעמידה בדרום על אף שבכך יקטן הפרסומי ניסא. ע"ש.

עח). כמ"ש לעיל שי"א שהמנורה עמדה בחצי הפנימי של ההיכל, וי"א בשליש הפנימי, ולא לפניו מכך.

בשמאל, ורק היכן שזה בסתירה לעמידתה בדרום - רק בזה לא מעמידים בשמאל מטעם שהדרום עדיף).

ונראה לענ"ד שיש עדיפות להעמדתה בקדמת כותל דרום בסמוך לארון משום שאז יש ריבוי פרסום הנס וגם אולי יש בזה סיוע מהראשונים (מהר"ם, צרור החיים ומנהגי וורמייזא) הסוברים שיש להעמידה תמיד ליד הארון.

בנוגע לכיוון עמידת המדליק: לפי המהרי"ב והחת"ס - יפנה לצפון, וכן נראה לפי הסברא בב"י שפניו כפני הקהל. אולם לפי סברת הרב פרץ בב"י וכן לפי הסברא של עמידת המדליק במקדש הרי יהיו פניו לדרום.

ולמעשה נראה שכ"א יעשה כמנהגו, ומי שאין לו מנהג יפנה לצפון.

כשביה"כ למערב: הרי זה ממש כמו שהיה בביהמ"ק, וברור שיעמידו החנוכייה בדרום (שהוא צד שמאל). ובבצ"ה (שעסק בבתי כנסת שמתפללים למערב) כתב: "ויש להניחה סמוך לכותל (מזרח^ט), ולענ"ד יש לגרוס: מערב) ששם ארוה"ק קבוע כדי שתהא גם בזה דומיא דמקדש, שמקום המנורה הי' שם משליש הבית ולפנים לצד הפרוכת". וכ"כ בעוז"י ובפסקת"ש.

לענין צורת עמידת המדליק (מח' החת"ס ומהרי"ב) לענ"ד יש מקום גדול להסתפק בדבר^פ. ולמעשה נראה שדעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד.

עט). בשו"ת שלפני (במהדורה הישנה, אות ג) מובא 'לכותל' מזרח' והוא לענ"ד ט"ס, וצריך להגיה "לכותל מערב ששם ארוה"ק קבוע", שהרי עוסק בביכ"נ בו מתפללים למערב. וכן משמע מסיכום תשובתו "העולה להלכה: בביהכנ"ס שמתפללין בו לצד מערב יש להעמיד המנורה בצד דרום סמוך לארוה"ק, אליבא דכו"ע (אות ג)". במידה וטעיתי וכוונתו למקום בו מתפללים למזרח הרי יוצא מדבריו שעמידת המנורה בקדמת ההיכל חשובה יותר מעמידתה במערב.

פ). הבצ"ה פסק (כחת"ס) שפניו לדרום. אולם לפי מה שראיתי בבצ"ה לא הזכיר כלל את דברי המהרי"ב שסובר שפניו לצפון, וממילא ברור שכאן פסק שפניו לדרום. אך אנו, שגלויים לנו דברי המהרי"ב, אולי נוכל לדון בדבר ולהעדיף את השיטה לפיה יהיו פניו לצפון, שכן לשיטה זו מרוויחים, בנוסף לדעת המהרי"ב, גם את שיטת הב"י, לפי הסברא שהביא בדבריו הרב פרץ (ולפי סברתנו הסתפקנו האם יפנה לדרום או שאין חשיבות בזה). ועוד - שכן אולי עדיף לקיים דברי המהרי"ב (שהיה בסוף תקופת הראשונים) על דברי החת"ס. מאידך לפי הסברא בב"י שיעמוד כעמידת הכהן במקדש הרי שיש לעמוד כשפניו לדרום, וכשיטת החת"ס. יש לציין שבמשנ"ב ובבצ"ה הביאו את החת"ס ולא את המהרי"ב (ודוחק לומר שנעלמה מהם שיטתו, שהרי בתחילת תשובתו מביא הבצ"ה את דברי המהרי"ב באותה תשובה לענין אחר. וגם המשנ"ב הביא מתשובתו הנ"ל של המהרי"ב בביאור הלכה סימן תרעג ד"ה הדלקה עושה). מאידך - מוזר שהם לא התייחסו כלל לדברי מהרי"ב ולא הזכירו, ואין זה דרך הפוסקים האחרונים, וצ"ע (דברי הביאור הלכה הנ"ל בשם המהרי"ב הובאו מהפת"ש, ולכן ניתן לומר שאף שמהדורה שניה של המהרי"ב יצאה בשנת תר"ך והיתה נפוצה למדי מ"מ לא עמדה לפני המשנ"ב ולכן לא הכיר

כשביהכ"נ לדרום: בעוז"י הסיק (ע"פ דבריו לעיל) שהמתפללים לדרום יש להסתפק אם יניחו משמאל הארון כמו שבמקדש היה לשמאל, או שיניחו מימין שהרי הוא צד מערב והמנורה עמדה במערב. והביא בשם הגר"ש רוזנבוים שיניח בימין כי זה גם במערב וגם מתאים לכמה ראשונים שהבאנו לעיל, שסוברים שמניחים בימין (מטעם חשיבות הימין בכל מקום). וראה בפסקת"ש שכתב (ע"פ בצ"ה, אף שלא מפורש כך בבצ"ה^{פא}) שתהיה בצד שמאל.

ולענין עמידת המדליק: כשהחנוכיה עומדת מימין לארון אזי לפי כל הסברות בב"י יעמוד כשפניו לדרום. למהרי"ב תהיה בזה מח' בין היעב"ץ לרלב"ג ולנצי"ב. ולפי החת"ס ייתכן שאין עדיפות לשום צד, אף שיש מקום לומר שיעמוד כשפניו לצפון. לפיכך נראה להכריע שיעמוד כשפניו לדרום.

כשהחנוכיה משמאל לארון אזי לפי החת"ס וודאי שפניו יהיו לדרום, למהרי"ב תיוותר המח' הנ"ל בין היעב"ץ לנצי"ב, ולפי הב"י פניו יהיו לדרום, אלא שלפי סברת הרב פרץ פניו יהיו לצפון גם לפי הב"י. נראה אם כן שלמעשה גם במצב זה יש להפנות את הפנים לדרום.

לפי מש"כ יוצא שכשמדליקים את החנוכיה משמאל לארון 'מרוויחים' את שיטת החת"ס (אף שמפסידים את סברת הרב פרץ), וא"כ יש בזה אולי טעם נוסף להעדיף את הדלקתה בשמאל הארון.

למסקנה נראה לענ"ד שיש להעדיף להניח את החנוכיה משמאל לארון. המדליק, כאמור, יעמוד כשפניו לדרום.

את המשך תשובת המהרי"ב).

פא). אמנם נראה שניתן להוכיח שכך דעתו, שהרי לענין בתי כנסת העומדים לצפון כתב שלא יניחם בפתח עצמו כי אז יצטרך להעמידה בימין הפתח ויפסיד את מעלת השמאל. ואף שחשיבות השמאל אינה אלא לפי מנהג ברונא מ"מ לדעתו כנראה שחשיבות השמאל גדולה מחשיבות הימין שהוזכרה במהר"ם וכו'. וא"כ ה"ה לנידון דידן שיעדיף להעמידה בשמאל הארון.

הערות	ימין של הנכנס (מהרים וס')	מז המדליק (מהרים)	חתיים	שיטת הביי ²			שליש הפנימי	מערב	שמאל הנכנס ¹	דרום	הייתרונות		כיוון התפילה
				מז המדליק עמד לדרום	סבת הרב פרץ	עמידת המדליק כקהל					לאן פניו?	כאיוו? שיטה!	
פרסום	יש	אין	יש	אין	יש	אין	יש	אין	אין	יש	לצפון	מסקנה (צויר) 5	למזרח
הפתח	אין	אין	אין	אין	יש	אין	יש	אין	אין	יש	לצפון	הוי"א (צויר) 6	למערב
הפתח	אין	אין	אין	אין	יש	אין	יש	אין	אין	יש	לצפון	הוי"א (צויר) 7	למזרח
הפתח	אין	אין	אין	אין	יש	אין	יש	אין	אין	יש	לצפון	מסקנה (צויר) 8	לדרום
הפתח	אין	אין	אין	אין	יש	אין	יש	אין	אין	יש	לצפון	הוי"א (צויר) 9	לדרום
הפתח	אין	אין	אין	אין	יש	אין	יש	אין	אין	יש	לצפון	הוי"א (צויר) 10	לדרום

¹ בנות המאמר הסתפקנו האם לפי השיטה (שפסק שהדרום הוא העיקר) יש ערך לשמאל בפני עצמו.
² רק לפי התורה שהביי והאחרונים חלקו בדיוקא על חתיים והמחריי ברונא.
³ שכן לפי שיטתנו הביי מורה לחתיים כאשר הנרות סמוכים לארון הקודש ואם לא נאמר כסברא זו הרי צ"ל שהביי לא דיבר בדיוקא. ראה בנות המאמר שהוכחנו כך.
⁴ שכן לפי הקהל בכל מקרה אינם כמו המדליק כי פניהם לארון ואם לא נאמר כסברא זו הרי צ"ל שהביי לא דיבר בדיוקא. ראה בנות המאמר שהוכחנו כך.
⁵ ואין לומר שלפי הביי הביי יודה כאן שערין לחדל לצפון (משום שלשיטתנו הביי מורה לחתיים כאשר המערה שמדת בסמוך לארון הקודש), שחרי לפי חתיים עצמו אין כאן עדיפות, כמ"ש בשיטתנו.
⁶ גם בדרום המאמר של ארון הקודש יש בו מעלה של שמאל כמו שהיה במערת המקדש, כן משמע מספר הנתיב הנדרש, וכי"כ בעיני.
⁷ זה אמנם אינו בבית דרום אך זה אכן חלקו הדרומי של ביחיי.
⁸ אך אם המערה איננו ממש מקדימה איזי ש' דון (כניל), שחרי הקהל העומדים בקדמות ביחיי מסתובבים לאחור, וממילא פניהם כפני המדליק.

הערות	ימין של הנכנס (מהרים וס')	מז המדליק (מהרים)	חתיים	שיטת הביי ¹⁰			שליש הפנימי	מערב	שמאל הנכנס ⁹	דרום	הייתרונות		כיוון התפילה
				מז המדליק עמד לדרום	סבת הרב פרץ	עמידת המדליק כקהל					לאן פניו?	כאיוו? שיטה!	
הפתח	אין	אין	אין	אין	יש	אין	יש	יש	יש	יש	לצפון	לכוי"ע (צויר) 1	למערב
הפתח	אין	אין	אין	אין	יש	אין	יש	יש	יש	יש	לצפון	בציה (צויר) 2	לצפון
הפתח	אין	אין	אין	אין	יש	אין	יש	יש	יש	יש	לצפון	עדיי (צויר) 3	למזרח
הפתח	אין	אין	אין	אין	יש	אין	יש	יש	יש	יש	לצפון	גרשיי ¹⁷ (צויר) 4	לדרום

⁹ בנות המאמר הסתפקנו האם לפי השיטה (שפסק שהדרום הוא העיקר) יש ערך לשמאל בפני עצמו.
¹⁰ רק לפי התורה שהביי והאחרונים חלקו בדיוקא על חתיים והמחריי ברונא.
¹¹ שכן לפי השיטה שהביי מורה לחתיים כאשר הנרות סמוכים לארון הקודש ואם לא נאמר כסברא זו הרי צ"ל שהביי לא דיבר בדיוקא. ראה בנות המאמר שהוכחנו כך.
¹² שכן לפי הקהל בכל מקרה אינם כמו המדליק כי פניהם לארון ואם לא נאמר כסברא זו הרי צ"ל שהביי לא דיבר בדיוקא. ראה בנות המאמר שהוכחנו כך.
¹³ אך בציה לא ציין יתרון זה.
¹⁴ שכן רוא שני שליש הפנימיים של ביחיי גם כאשר מכילים באורנו את ארון הקודש, וכמו כן הבאנו שיש שיטות לפניהם המערה היתה בשני השליש הפנימיים של ההיכל עצמו.
¹⁵ מערת המובא במסר ראשונים.
¹⁶ שחרי העומדים בקדמות ביחיי מסתובבים לאחור, וממילא פניהם כפני המדליק.
¹⁷ וכך משמע שסובר בציה כאשר יש לביחיי מוזה.
¹⁸ כותל דרום ולא רק חלק הדרומי של ביחיי.
¹⁹ מערת המובא במסר ראשונים.
²⁰ וכאן משמע כל הקהל כולו מסתובבים ופניהם לדרום.



הרב חיים גרינשפן

ר"מ בישיבת מאור טוביה, מצפה ירחו

סוף זמן הדלקת נר חנוכה*

א.

"מצוותה משתשקע עד שתכלה" - שתי לשונות בגמרא ומחלוקת הראשונים בהבנת לישנא קמא

בגמרא (שבת כא ע"ב) מובאת מחלוקת אם כבתה (להבת נר החנוכה) האם זקוק לה (האם צריך להדליקה שוב) או לא, ומסיקה הגמרא: "כבתה אין זקוק לה". מקשה על כך הגמרא מברייתא: "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", וסלקא דעתך שצריך הנר לדלוק בפועל כל שיעור הזמן הנזכר, וממילא אם כבה צריך לחזור ולהדליק. ומתרצת הגמרא שני תירוצים, שהם שתי הבנות שונות בפשט הברייתא:

א. "דאי לא אדליק - מדליק". כלומר, אין הברייתא עוסקת במשך זמן דליקת הנר, כי אם בזמן מצות מעשה ההדלקה.

ב. "לשיעורא". כלומר, אין מדובר בזמן מעשה ההדלקה, כבתירוצ' א', אלא במשך זמן דליקת הנר וכפי שהבנו מעיקרא, אלא שבסלקא דעתך סברה הגמרא שהמדובר הוא בזמן דליקת הנר בפועל, והמסקנה היא שמדובר בזמן דליקתו בכוח, כלומר בשיעור השמן שצריך לתת בנר בשעת ההדלקה, שהוא שיעור הראוי לחצי שעה, אך אם כבתה - אין זקוק לה.

תירוצ' א' הוא הקובע את משך זמן הדלקת נר חנוכה. מצאנו שתי הבנות בתירוצ' זה: שיטת הרמב"ם, התוספות והרא"ש, ושיטת הרשב"א ומשמעות דעת רבנו יצחק ב"ר יהודה שבסידור רש"י (סי' שטז, ציין גם בטור, והוא מקור דעת המהר"ם במרדכי [שבת סי' רסח], הובאו דבריו בבית יוסף [תרעב, א]).

(*) מאמר זה בגרסתו הראשונה נדפס בספר 'נרו יאיר' לזכר עודד חמדי ע"ה, שהלך לעולמו בשריפה שפרצה בישיבתנו בה' בכסלו תשע"ב. כאן נוספו כמה דברים נצרכים, ויהיו הדברים לזכרו.

א. וזו לשון התוספות (ד"ה דאי): "דאי לא אדליק - מדליק, אבל מכאן והילך - עבר הזמן". כלומר, זמן ההדלקה לכתחילה הוא בשקיעה, ובדיעבד עד שתכלה רגל מן השוק ואחר כך עבר זמנה.

לפי זה, פירוש "מצותה משתשקע" היינו לכתחילה, ו"עד שתכלה" זהו זמנו בדיעבד, כפשט הגמרא "דאי לא אדליק" שמשמעו דיעבד. משלא הדליק בזמן הראשון, "מדליק" עד שתכלה, הא אחר שתכלה - עבר זמנה אף בדיעבד (מגיד משנה, הלכות חנוכה ד, ה).

ב. אמנם, הרשב"א מציין למשנה במגילה (כ ע"ב), הנוקטת כלל: "כל שמצותו בלילה - כשר כל הלילה", ומבין שאף נר חנוכה בכלל. מתוך כך, נוקט הרשב"א שאין זמן חצי שעה שבסוגיין לעכובא, אלא רק למצוה כתקנה, ואחר כך "לא הפסיד אלא כעושה מצוה שלא כתקנה לגמרי". טעם החילוק הוא שאחר שתכלה רגל "ליכא פרסומי ניסא כולי האי", משמע שיש פרסומי ניסא, אך פחות מאשר קודם שתכלה, ולפי זה יש שתי דרגות של פרסומי ניסא.

לכאורה, כמה דחוקים יש בשיטת הרשב"א:

א. פשט לשון הגמרא "דאי לא אדליק מדליק" הוא כתוספות, וכמו שהקשה המגיד משנה (ראה לעיל). ושמא יש לתרץ, שכלפי ההבנה שמעיקרא - שהבריייתא עוסקת במי שכבר הדליק וכבתה ("אי אדליק"), שזקוק לחזור ולהדליק - כנגד זה מדגישה הגמרא שהמדובר הוא ב"דאי לא אדליק".

ב. ביסוד שיטת הרשב"א עומדת המשנה במגילה, שנשנתה דרך כלל, וכידוע אין למדין מהכללות. ועוד, סוגייתנו העוסקת בפרטות במשך זמן הדלקת נר חנוכה, "מתעלמת" לגמרי מהמשנה, והפשט הוא שמכוח גדר פרסומי ניסא השייך רק עד שתכלה רגל מן השוק, מצות הדלקת נר חנוכה היא דווקא תוך זמן זה ולא כל הלילה, ובשונה מהכלל שבמשנה במגילה^(א).

ג. גם אבחנת שתי דרגות בפרסומי ניסא צריכה ביאור, ולכאורה גם לשון "תכלה רגל מן השוק" משמע לגמרי. ושמא על כרחך צריך לומר שגם לאחר שתכלה רגל

(א). ובדומה למצוות עשה של קריאת שמע שחרית, שאף שמצוותה ביום אינה כשרה כל היום אלא זמנה עד סוף שלוש שעות, כזמן קימה. וכך בנר חנוכה, אף שמצוותה בלילה, אולי נאמר שמחמת פרסומי ניסא אין זמנה כל הלילה.

יש עוברים ושבים², ותדע מתירוף ב', שלדידיה מדליקים כל הלילה - ואם אין אז פרסומי ניסא כלל וכלל, היאך ידליקו אז? אלא אם נאמר שלישנא בתרא לא תלויה בזמן פרסומי ניסא (ועיין פרי חדש, שכתב כיוצא בזה).



ב.

האם ניתן לפסוק כשני התירוצים או שמא התירוצים חלוקים, וכיצד מכריעים?

מצאנו, אם כן, בגמרא שני פירושים שונים לברייתא. אמנם, אין בין שני התירוצים סתירה מהותית, אולם מאידך גיסא, הלא שניהם באו לפרש ברייתא אחת, שלכאורה נתכוונה לדבר אחד בלבד. מתוך כך עולה השאלה האם הפירושים חלוקים זה על זה, או שאין שום מחלוקת ביניהם וניתן לפסוק כשני התירוצים. הב"ח נוקט שנחלקו בזה רמב"ם ותוספות.

א. זו לשון הרמב"ם:

מדליקין עם שקיעתה, לא מאחרין... לא הדליק עם שקיעת החמה - מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק... עבר זמן זה - אינו מדליק. וצריך ליתן שמן בנר כדי שתהיה דולקת והולכת עד שתכלה רגל מן השוק (מגילה וחנוכה ד, ה).

חזינן שפסק כתירוף א' וכפי הבנת שאר ראשונים, ולא כרשב"א, ובמקביל פסק גם כן כתירוף ב'. וכתב הב"ח שמכאן מוכח דסבירא ליה שהתירוצים אינם חלוקים זה על זה ולפיכך פסק כשניהם.

ב. וזו לשון התוספות (כא ע"ב):

דאי לא אדליק מדליק. אבל מכאן ואילך עבר הזמן... ומכל מקום אם איחר ידליק מספק, דהא משני שינויי אחריני.

(ב). ועד שתכלה יש פרסומי ניסא ציבורי לבני רשות המרובים הקבועים, ואילו אחר שיעור שתכלה הפרסומי ניסא הוא רק ליחידים העוברים באקראי ברשות הרבים.

כתב הב"ח ששמעין מתוספות שהתירוצים חלוקים זה על זה. אם כן, צריך להכריע בין התירוצים, ולדעת ר"י פורת בתוספות אין הכרעה, ומספק צריך להדליק קודם שתכלה, ובדיעבד אם לא הדליק בזמן זה - ידליק מספק, שמא הלכה כלישנא בתרא. וכתבו האחרונים (מג"א סק"ו ופר"ח אות ב) שההדלקה היא בלא ברכה, שהרי ספק ברכות להקל. וכבר נתחבטו האחרונים, הא הוי ספק דרבנן, וספק דרבנן לקולא, וכאן מה שאנו מחייבים אותו להדליק לאחר שתכלה לכאורה הוא לחומרא?

ותירץ הפרי חדש שמשום פרסומי ניסא החמירו בספקו כספק דאורייתא (כפי שגר חנוכה קודם לקידוש היום מכוח פרסומי ניסא שבגר חנוכה [כג ע"ב], והיינו שנתנו לנר חנוכה משקל מעין דאורייתא מכח הפרסומי ניסא) [ועיין להלן בפסקה הבאה, בדברי הב"ח].

נראה שהרמב"ם מרוויח כמה דחוקים שיש בשיטת התוספות:

א. ללישנא בתרא צריך ביאור מהו סוף זמן ההדלקה. אמנם נקטו ראשונים שזמנה כל הלילה, אך אין זה מפורש בגמרא, וגם צריך ביאור בנוגע להיעדר פרסומי ניסא אחר שכלתה רגל מן השוק (ועיין לעיל סוף פסקה א).

ב. ללישנא קמא צריך ביאור האם יש שיעור לשמן, ומבואר בראשונים שאין שיעור. ויש בזה מקום עיון, שיוצא שבהדלקה כל שהיא סגי (ומסתבר שצריך שיעור לצורך הפרסומי ניסא).

ג. ללישנא בתרא, שזמן ההדלקה הוא כל הלילה, איזו משמעות יש לזמן של משתשקע ועד שתכלה רגל מן השוק? ושמא אף ללישנא בתרא יש מצוה מן המובחר להדליק אז, שסוף סוף עיקר הפרסומי ניסא הוא בזמן הזה.



ג.

בירור דעת הרא"ש והטור

כתב הרא"ש (שבת ב, ג):

...הא דתניא: "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק..." - דאי לא אדליק מצי מדליק, אבל מכאן ואילך - עבר הזמן. הלכך, אף על פי

שמתרץ תירוץ אחר - ראוי להחמיר ולהדליק נרות חנוכה בתחילת הלילה...

מדקדוק לשונו שכתב "ראוי להחמיר" משמע שאינו אלא חומרא, הא מדינא - רשאי להדליק אחר חצי שעה ובברכה. וצריך ביאור, דהא הוי מחלוקת הלשונות וספק, ולעניין הברכה הוה ליה למימר ספק ברכות להקל? ויש לבאר שהרא"ש הכריע כלישנא בתרא, וחשש ללישנא קמא רק מחומרא ולא מדינא.

אולם, דבר זה צריך ביאור. מכח מה הכריע הרא"ש כלישנא בתרא? ויש לבאר שמכח המנהג שנהגו העולם להדליק גם אחרי חצי שעה (נראה שבזמן הראשונים נהגו העולם להדליק אחר חצי שעה, ונראה שביסוד תירוצי הראשונים עומדת נקודה זו לישב את המנהג). ושמא גם על פי הכלל שהלכה כלישנא בתרא (תוס' ע"ז ז ע"א, ד"ה בשל תורה), ושמא גם בגלל שלישנא בתרא קרובה יותר לפשט הברייתא, כמו שהגמרא הבינה את הברייתא מעיקרא.

ואכן, הב"ח כתב מפורשות כדעת הראשונים שהכריעו כלישנא בתרא, ובטעם הדבר כתב משום שספיקא דרבנן לקולא (ושכן מפורש בראבי"ה סימנים תתמג ותתקעב). ונוקט הב"ח שלישנא בתרא, המרחיבה את זמן הדלקת נר חנוכה לכל הלילה, היא המקילה ביחס ללישנא קמא, המצמצמת את זמן ההדלקה לחצי שעה בלבד (אמנם יש צד לומר בהיפך, שלישנא בתרא, המחייבת להדליק אף אחר חצי שעה, היא המחמירה, בניגוד ללישנא קמא הפוטרת).

ומכל מקום צריך ביאור לגבי הברכה, דהוה ליה למימר ספק ברכות להקל. היאך אפשר להדליק אחר חצי שעה בברכה?

וצריך לומר שאף על פי שיסוד ההכרעה כלישנא בתרא הוא מחמת הספק, עם כל זה חשיב כהכרעה גמורה.

עוד אפשר לומר שבכל לישנא יש קולא וחומרא (שכן ללישנא קמא מחוייב להדליק בדווקא תוך חצי שעה, ומאידך לישנא קמא מקילה שאין שיעור לשמן) ושקולות הן הלישנאות, כך שאין דרך להכריע כאחת מהן, ולהקל כשתיהן אי אפשר - שהרי זה בכלל 'מקולי שתיהן...' (עירובין ו ע"ב). לפיכך בהכרח להחמיר כחומרי שתיהן (עין דברי הר"ן פסחים, כג ע"א בדפי הרי"ף; תוס' ביצה יד ע"א, ד"ה איכא בינייהו).

כתב הטור (אורח חיים תרעב, ב):

מצותה מסוף שקיעת החמה עד חצי שעה מן הלילה... לאחר זה הזמן -
עבר עיקר מצותה. ומכל מקום, עדיין זמנה כל הלילה, ודלא כהרמב"ם
שכתב... עבר זה הזמן [חצי שעה] אינו מדליק.

והנה הבית יוסף השווה את דברי הרא"ש לדברי הר"י פורת, ש"אם לא הדליק
ידליק מספק", ומחמת כך התקשה בדברי הטור שמשמעם שמדליק מודאי.

והפרי חדש והמאמר מרדכי (אות ד) כתבו שהטור עומד בשיטת הרשב"א.
ולכאורה דחוק: א. שכן אף הפר"ח מסכים שהרא"ש לא סבירא ליה הכי, ואם כן
הטור פליג על אביו הרא"ש. אמנם המאמר מרדכי דחק להשוות אף את דעת
הרא"ש לדעת הרשב"א. ב. לבד מדחוקי הרשב"א (עיין לעיל), לומר שהטור סבירא
ליה כרשב"א מבלי שיזכיר כלל את המשנה במגילה, הרי זה דוחק.

ולפי הביאור הנ"ל ברא"ש על פי הב"ח, אתי שפיר הכל בטור. ולדינא, שני
הביאורים בדברי הטור (הבנת ב"ח והבנת הפר"ח) עולים לקנה אחד.

ד.

סוף זמן ההדלקה כשמדליק בבית, שיטת הרמ"א

בזמן שמדליקים בתוך הבית, ומשתנה גדר פרסום הנס לבני הבית - האם
ממילא ישתנה כן זמן ההדלקה על פי גדרי הפרסומי ניסא בבית?
כך כתבו בתוספות:

ולר"י נראה, דעתה אין לחוש מתי ידליק - דאנו אין לנו היכרא אלא לבני
הבית, שהרי מדליקים בפנים.

כלומר, משנשתנה מקום ההדלקה ומדליקים בתוך הבית, משתנה גדר פרסום
הנס - מפרסום הנס לבני רשות הרבים תוך הזמן שמצויים בחוץ, לפרסומי ניסא
לבני ביתו, המצויים בבית כל הלילה. ממילא, משתנה גם כן זמן ההדלקה ורשאים
להדליק נרות חנוכה לכתחילה כל הלילה.

אמנם נראה שאין זה מוסכם, שהרי גם הר"י פורת התייחס לאותה המציאות של התוספות, הדלקה בפנים אחר שתכלה רגל, ומכל מקום כתב שאין ההדלקה אלא מחמת הספק. ונראה בדעתו, שאף על פי שהפרסומי ניסא השתנה, גדריו ההלכתיים שמעיקרא לא נשתנו.

הרמ"א פסק כר"י, וזו לשונו:

ויש אומרים שבזמן הזה שמדליקין בפנים אין צריך ליזהר להדליק קודם שתכלה רגל מן השוק.

אך הוסיף:

ומכל מקום, טוב ליזהר גם בזמן הזה.

לסיפא זאת מצאנו כמה הבנות:

א. בביאור הלכה כתב (על פי תחילת דברי הדרכי משה על פי הטור), שבזמן הטור היו מדליקים על פתח הבית מבפנים, והיה היכר גם לעוברים ושבים. וכבר כתב במשנה ברורה (תרעא, נד. על פי הדרכ"מ שם) שכיום מדליקים לגמרי בפנים, ואם כן, כיום אין צריך להדליק נר חנוכה מיד.

אמנם הבנה זו של הביה"ל לכאורה קשה, שכן הרמ"א עצמו כתב בדרכ"מ שבזמנו הדליקו בפנים לגמרי, ושלפיכך לא שייך טעמו של הטור, ואם כך מדוע חזר והעתיק בהג"ה שטוב להזהר ולהקדים מטעם הטור?

ב. יש שביארו זאת כרשב"א, שכתב על שיטת ר"י כך:

ומיהו לכתחילה מצוה להקדים ולהדליק משתשקע החמה מיד, דזריזין מקדימים למצוות.

על פי זה אין מדובר בדין מיוחד לנר חנוכה אלא בדין כללי דזריזים מקדימים. אמנם בפשטות, כוונת הרמ"א כאן היא לדין מסויים לנר חנוכה, וכי בכל מקום שעוסק בזמני מצוה יחזור ויזכיר הדין הכללי דזריזים מקדימים!?

ג. ושמא חשש הרמ"א לדעת שאר הראשונים, וכמבואר לעיל בדברי ר"י פורת, שאף על פי שנשתנה הטעם, לא נשתנו גדרי הדין והתקנה. ושמא אף לר"י, למרות

שכתב שבזמן הזה אין לחוש, לא כתב כן אלא ליישב במנהג, אך הוא בעצמו מסופק בזה, ויש מקום לחוש ולהחמיר.

ולהרבה מאחינו בית ישראל שהחזירו עטרה ליושנה ומדליקים בחוץ, כעיקר דינא דגמרא, לכאורה לא שייך כל מה שכתב הרמ"א למדליקים בפנים. ואמנם לשו"ע, בדיעבד מדליק אחרי שתכלה רגל (בחוץ). אך לרמ"א, יש לעיין האם מודה בזה לשו"ע, או שמא לשיטתו אחר שתכלה רגל אי אפשר להדליק שוב נר חנוכה בברכה בחוץ (ואין הכי נמי, שידליק בפנים)^ג.



ה.

שיטת השולחן ערוך

השו"ע (תרעב, א-ב) העתיק בתחילת דבריו את לשון הרמב"ם (בתוספת הגדרת שקיעה כסוף שקיעה, ודין הדלקה בפלג המנחה במקום צורך):

אין מדליקין נר חנוכה אלא עד סוף שקיעתה, לא מאחרים... שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה - מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה.

על גבי זה המשיך:

ומיהו, הני מילי לכתחילה, אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק - מדליק והולך כל הלילה.

وهוא לשון הטור.

והנה, בבית יוסף עצמו פירש את שיטת הטור שההדלקה אחר חצי שעה אינה אלא מספק, כשיטת ר"י פורת, ואז מדליק בלא ברכה - אף על פי שאין כן

ג. יש מי שאומר שכיום חייבים להדליק בחוץ, שכן שאין מניעה של ממש לעשות זאת. אמנם הרבה חולקים ומתירים גם כיום להדליק בפנים, על כל פנים מכח שום צורך.

ולצד זה ברמ"א אין לומר שידליק בחוץ בפני בני הבית, משום שבתוך הבית הפרסומי ניסא מכוון כלפי בני הבית, ובחוץ הוא מכוון כלפי העוברים ברחובות, ולאחר שכלתה הרגל לא יועיל לפרסם הנס בפני עובר אורח מקרי או בן בית.

משמעות לשון הטור. אמנם אחר שהעתיק בשו"ע את לשון הטור בסתם, יש לפרש שקיבל את דעת הטור כפי שהוא עצמו הבין בלשונו - שמדליק בברכה, וכן נקטו רוב נושאי הכלים בדעת השו"ע (משנ"ב ס"ק יא, בשם מגן אברהם ופר"ח). ואמנם הגר"א חולק, ומבאר את דעת השו"ע כמו שהבין הבית יוסף את דברי הטור, וכר"י פורת, ולפי זה אחרי חצי שעה מדליק בלא ברכה (ולכאורה קצת פלא על המשנ"ב שכלל לא העתיקו).

לפי המגן אברהם והפר"ח הכריע השו"ע כטור, מהא דמברכים על ההדלקה אחרי חצי שעה. ואם כן צריך ביאור, מהו לשון לכתחילה ודיעבד שבתחילת דברי השו"ע?

יצויין, כי השאלה איננה איך העתיק השו"ע את לשון הרמב"ם והרי הוא סובר כטור החולק על הרמב"ם. זאת מפני שמצינו שהשו"ע מעתיק לשון של ראשונים אך מתכוון למשמעות אחרת. השאלה היא מהי המשמעות של דברי השו"ע עצמו - להדליק לכתחילה בשקיעה, ובדיעבד תוך חצי שעה, ובדיעבד כל הלילה?

א. יתכן לומר שיש כמה דרגות של לכתחילה ובדיעבד, ובאמת צריך ביאור בהגדרתן. ומצאנו כיוצא בזה שזמן אחד הוא למצוה מן המובחר, כזריזים, וזמן שני לכתחילה, וזמן שלישי בדיעבד. אמנם כאן קשה לומר כך, שכן בפשט לשון השו"ע הבנה זו דחוקה מאד. ולבד מזה צריך גם למצוא לכך מקור (ועיין לעיל בפסקה ד, שהרשב"א הזכיר דין זריזים בסוגיין).

ועיין מאמר מרדכי (תרעב אות ב) שהקשה כיוצא בזה בדעת השו"ע, ועיין במה שכתב לתרץ. ועל כל פנים, יש כאן הרכבת חלק מדעת הרמב"ם על גבי דעת הטור, כשבעצם נולדת שיטה שלישית, שאינה שיטת הרמב"ם וגם שונה משיטת הטור.

ב. מצאנו שיטה בראשונים (ראבי"ה ס' תקעב, וראה גם ס' תקעא) הנוקטת כי הדלקת נר חנוכה אחר חצי שעה אינה אלא בתורת תשלומין, ונפקא מינה למי שבמזיד לא הדליק תוך חצי שעה, ששוב אין לו תשלומין כל הלילה (ובדומה לדין תשלומין בתפילה). לפי זה, לכתחילה צריך להדליק משתשקע, ובדיעבד תוך חצי שעה, ואחר חצי שעה מתורת תשלומין. והיה מקום לפרש כן מתוך המשך דברי השו"ע: "ואם עבר הלילה ולא הדליק - אין לו תשלומין", כלומר שבליילה ההדלקה היא

מתורת תשלומין. אמנם לפי זה, בשלא הדליק תוך חצי שעה במזיד - אין לו תשלומין, והשו"ע לא חילק בין מזיד לשוגג.

ג. ושמא, אף על פי שפסק השו"ע לעיקר כדעת הטור ולפיכך אחרי חצי שעה מדליק בברכה, עם כל זה לכתחילה חושש הוא לדעת הרמב"ם, כך שמו"צ הנשאל לפני שקיעה או תוך חצי שעה יענה לשואל כלשון הרמב"ם (שכן תוך חצי שעה אנו נוקטים לחומרא כאילו נפסק כרמב"ם), אף על פי שלאחר חצי שעה תשובת הנשאל תשתנה, שהרי העיקר לדינא כטור, וכנזכר לעיל (ועיין במאמר מרדכי הנ"ל).



ו.

סוף זמן ההדלקה בימינו ושאלת הקדימות בין ערבית לנר חנוכה

לכל ההבנות בדעת השו"ע, מפורשים דבריו שלכתחילה צריך להדליק תוך חצי שעה, ואילו הדלקה אחר חצי שעה הינה בדיעבד. בדעת הרמ"א נתבאר לעיל (פסקה ד) ההבנות השונות האם יש להדליק לכתחילה מיד, ונתבאר שלדעת המשנ"ב ברמ"א אינו צריך. אמנם, המשנ"ב עצמו חושש טובא לזמן חצי שעה, שכן הוא חושש לשיטת הרמב"ם והר"י פורת, וכפי שיתבאר בסמוך.

מתוך כל הנ"ל נראה שלמעשה צריך להשתדל ולהתאמץ להדליק נר חנוכה בתוך חצי שעה.

אמנם יש אומרים שכיום, כשיש עוברים ושבים בחוץ עד שעה מאוחרת יותר, (שמשנתית לפי המקום והזמן) - אנו מתחשבים בשעה זו (ריטב"א מהד' מוסה"ק^ד), וכן הורו כמה מפוסקי זמננו). וצריך ביאור בדעתם, האם נקטו כן רק בדיעבד, היינו שאם לא הדליק תוך חצי שעה - שידליק עד תשע, או שמא אף לכתחילה - שכיום אין

ד). חידושי הריטב"א שבדפוסים הראשונים אינם ממנו אלא הם חידושי הר"ן, וחידושי הר"ן בדפוסים הישנים הם לראשון אחר שלא נודע שמו.

משמעות לחצי שעה אלא לזמן שעד תשע^ה. ובכלל, הרבה פוסקים נקטו גם כיום זמן חצי שעה, ולא הזכירו זמן אחר, וכעיקר דינא דגמרא.

אמנם, כשיש דבר חשוב העומד מנגד, וכפי שיפורט, צריך הרבה שיקול דעת מה עדיף.

נשאלת השאלה, מה קודם: תפילת ערבית או הדלקת נר חנוכה, ובאיזה זמן (המדובר הוא ברגילים להתפלל מיד בצאת הכוכבים, שכן המקדימים או המאחרים ודאי ידליקו נר חנוכה בצאת הכוכבים)¹.

הנה במשנ"ב (תרעב סק"א) כתב שאם לא הדליק עם צאת הכוכבים - יקדים להתפלל ערבית, ומכל מקום, הוסיף שיכין הכל קודם ערבית "כדי שיהיה מוכן תכף אחרי ערבית להדליק, דאם יעשה הכל אחרי תפילת ערבית - בודאי יש לחוש שיעבור עיקר זמן הדלקתו, והוא חצי שעה מדינא דגמרא". ועל כל פנים, כתב שהנכון הוא להקדים להדליק נר חנוכה קודם צאת הכוכבים, ואחר צאת הכוכבים יתפלל תפילת ערבית. והאריך בבאור הלכה להוכיח שדין "אין מקדימים" שברמב"ם הוא דווקא קודם לשקיעה ממש, שכן הפשט ברמב"ם הוא שמדליקים בשקיעה, אך לדידן, שההדלקה בצאת הכוכבים, ניתן להקדים. ואדרבה, לדידן זו הדרך המובחרת.

גם הפוסקים הספרדים, שכתבו להקדים ערבית להדלקת נר חנוכה, כתבו כך בעיקר על תפילת ערבית מוקדמת, לפני צאת הכוכבים, כך שמדליק נר חנוכה מיד בצאת הכוכבים (כך היא ההנהגה המצוינת בחזון עובדיה עמ' עה, ובמקראי קודש בשם הגר"מ אליהו). ואף משהגיע זמן צאת הכוכבים ועדיין לא התפלל, יש אומרים שידליק נר חנוכה בצאת הכוכבים ורק אחר כך יתפלל ערבית (מקראי קודש בשם הגר"מ א. ובהערות איש מצליח למשנ"ב הערה 4, הוסיפו שיתפלל בצאת הכוכבים ואפילו

ה). ממעשה רב של הגרי"ז סולובייצ'יק עולה כי נקט להחמיר לענין שיעור השמן - שצריך שידלוק נר החנוכה עד שתכלה רגל מהשוק בפועל כפי הרגילות כיום. אמנם יש המעידים בשמו במפורש שנקט כן להחמיר ולא להקל.

ו). כמובן, שאלה זו היא לשיטות שזמן ההדלקה תחילתו בצאת הכוכבים, ולא לשיטות שתחילת הזמן בשקיעה.

ביחיד[!], ובלבד שידליק תוך חצי שעה, ואם גם לכשיתפלל ביחיד יעבור זמן חצי שעה - יקדים הדלקת נר חנוכה לתפילת ערבית).

במשנה ברורה (תרעז, יב) כתב:

הסועד אצל חברו באקראי ויש לו שם בית באותו העיר - צריך לילך לביתו להדליק שם נר חנוכה. ואם אינו רוצה לזוז ממקום שסועד - יצווה לאשתו שתדליק בביתו, ומכל מקום, מצוה בו יותר מבשלוחו. המשנ"ב, על פי שיטתו לעיל, נוקט שיחזור לביתו וידליק שם בתוך חצי שעה, ואין די במה שידליק בביתו אחר חצי שעה.



ז.

הדלקת נר חנוכה תוך חצי שעה מול ביטול תורה

האם אברכים צריכים להפסיק מלימודם להדליק בביתם מיד בצאת הכוכבים, או שמא עדיף שימשיכו ללמוד? שלוש אפשרויות עומדות בפנינו:

א. להפסיק את הלימוד כדי להדליק מיד בצאת הכוכבים, למרות שכרוך בזה ביטול תורה.

ב. להמשיך ללמוד, ואשתו או בני ביתו ידליקו בלעדיו, אף על פי שמצוה בו יותר מבשלוחו (עיין לעיל סוף פסקה ו, שהמשנ"ב כתב סברא זו), וגם אינו נוכח בהדלקה ובברכות, ובפרט אם מדובר במציאות קבועה ולא חד פעמית.

ג. להמשיך ללמוד, וידליק הוא משיחזור לביתו, והחיסרון הוא שההדלקה אחר חצי שעה. ולכאורה אפשרות זו נדחית מכח מה שפסקו האחרונים (מהרש"ל, ב"ח,

ז). אם נאמר שהכוונה לדין הכללי של מצוה בו יותר מבשלוחו, לכאורה יש לחלק, שהמצווה על הבית והם אינם שלוחים. ונראה שכוונת המשנ"ב שאף שגר חנוכה מצוותו על הבית, יש עדיפות שתיעשה המצווה על ידי הגדול שבבית - בדומה לגר שבת, שמצוותו על הבית אך יש עדיפות שתיעשה המצווה על ידי האשה (רסג, ג).

משנ"ב סק"י, חזו"ע) שמשגגיע זמן ההדלקה אסור אפילו ללמוד עד שידליק, אלא אם כן נסמוך על שמש שיזכיר לו (כדמצינו בהלכות תפילת מנחה וערבית), וצריך ביאור האם ניתן לסמוך על הזכרת שמש בנידון דידן.

והנה, בהליכות שלמה (חנוכה עמ' רצו-רצח) כתב שאף מי שתורתו אומנותו צריך להפסיק מלימודו כדי להדליק נר חנוכה בזמן. גם בחזון עובדיה (עמוד עה), אף שהביא מראשונים שבני ישיבות בזמנם היו חוזרים מאוחר מהישיבה לביתם, ורק אחר כך מדליקים, עם כל זה הסכים עם האמור בהליכות שלמה, ושכן מנהג העולם. עוד כתוב בהליכות שלמה, שמי שבכל זאת נאלץ לשהות מחוץ לביתו עד אחר חצי שעה מצאת הכוכבים, בני ביתו צריכים להמתין לו בהדלקה ואין להדליק בלא דעת בעל הבית. ומכל מקום, מצד בעל הבית ראוי שיאמר להם להדליק בזמן אף על פי שלא יהיה נוכח בהדלקה (ואין מפורש שם אם הוראה זו תקפה גם לנאלץ להיעדר דרך קבע או שמא רק באופן חד פעמי).

בילקוט יוסף כתב שהמוסר שיעור לרבים, ואם יידחה לאחר ההדלקה בזמנה עלול השיעור להתבטל, עליו לקיימו בזמנו אף על פי שתידחה הדלקת נר חנוכה^(ח). ושמא חמור גדר תלמוד תורה דרבים. ובאמת בחזו"ע (עמוד עג בהערה) מפורש כן להדיא.



(ח). והאירוני העורכים שבהיותו ראש ישיבה נהג בעל הילקו"י שאשתו תדליק עבורו בזמן.

הרב אוריאל בנר

האיסור לעשות מנורה כמנורת המקדש, כסיבה לתקנת היום השמיני של חנוכה

תירוץ השואל ומשיב לשאלת הבית יוסף

ידועה שאלת הבית יוסף מדוע נקבעו שמונה ימים בחנוכה, והרי הנס היה רק שבעה. מתוך שלל התירוצים שנאמרו עליה, ישנו תירוץ אחד ייחודי, שאינו קשור לגוף הנס וכדומה, אלא להלכה שאינה קשורה לחנוכה.

כתב בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה קמא, חלק ג, סימן עא) לישב את הקושיא לאור הדין (רמב"ם, הלכות בית הבחירה פרק ז הלכה י') ש: "אסור לאדם שיעשה בית תבנית היכל, אכסדרא תבנית אולם, חצר כנגד העזרה, שולחן בצורת שולחן, ומנורה בצורת מנורה, אבל עושה הוא מנורה של חמשה קנים או של שמונה קנים או מנורה שאינה של מתכת אף על פי שיש לה שבעה קנים". וז"ל: "והנה במ"ש דלא יעשה מנורה של שבעה קנים אבל של שמונה שרי, נראה לפע"ד דלכך תקנו שמנה נרות בחנוכה ולא שבעה, דלילה הראשונה לא הי' נס, דא"כ הי' עושין מנורה של שבעה נרות וזה אסור, ע"כ קבעו שמנה נרות"^א.

והקשה מו"ר הרב אשר וייס (מנחת אשר חנוכה סימן א): "תמוה לומר שתיקנו לילה נוסף שאין בו ממש, ואין בו סיבה מהותית, רק כדי שלא יכשלו מתוך חוסר ידיעה באיסור שלא לעשות במתכונתו". ויש להוסיף לשאלה שאמנם ודאי

א). בספר (עלי תמר חגיגה פ"ג ה"ח) מסביר על פי דין זה גם את הנוהג לעשות חנוכיות בצורה מסוימת: "ויש להעיר שכאן בארץ ישראל רוב מנורות חנוכה עשויות בצורה עגולה דוגמת מנורת המקדש אולם בפולין שלפני החורבן לפי זכרוננו היו רוב מנורות חנוכה ואף מנורות חנוכה של כסף יקרות ונאות בקישוטים שונים היו עשויות הנרות בצורה ישרה ולא עגולה. וכנראה שטעם של רבותינו ואבותינו זכרם לברכה היה שחששו למה שאמרינן בר"ה כ"ד, לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמש. ופירש רש"י לא תעשון אתי צורות העומדות אתך, לא יעשה אדם בית תבנית היכל וכו' שלחן כנגד שלחן, מנורה כנגד מנורה. ואף שמדינא אין חשש בזה כמ"ש שם בגמרא אבל עושה של שמונה קני נרות, וגם הרי אין בה כפתורים וגביעים. מ"מ רבותינו ז"ל עשו סייג לדבר בתור חומרא של חסידות, אבל עשו קישוטים שונים ונאים למנורת חנוכה יתכן כזכר למנורת בית המקדש. וכמו שמדליקין נר חנוכה אף בביהכנ"ס כזכר למקדש, כמ"ש הריב"ש הובא בב"י שם".

שבכוחם של חכמים לתקן זאת, אבל מדוע שלא יתקנו תקנה אחרת מפורשת - שלא לעשות מנורה של שבעה? וצ"ל שדבר זה עלול לגרום למכשול, ורק אם יתקנו יום נוסף ולא יחלקו בינו לבין שאר הימים, תמנע התקלה, והמספר שבע לא יהיה בכלל על הפרק (ויעוין המשך הדברים של השו"מ שיובאו מיד, שהשתמש בסברה דומה).

וצ"ל מכאן שמניעת איסור חשובה כל כך בעיני חז"ל, ולכן עשו תקנה כזו, למרות שנראה שהיום השמיני אינו בעל תוכן עצמי. ויש לדמות לזה מה שבטלו חכמים תקיעת שופר בשבת שמא מאן דהו יעבור על איסור הוצאה מרשות לרשות, אף שבשביל חשש מועט יחסית זה, ימנעו כל ישראל ממצווה חביבה ומגינה (עיי' משך חכמה ויקרא כ"ג) וכל זאת מפאת חשיבות איסורי התורה, אלא ששם מדובר בסקילה וכאן בלאו.

ועוד י"ל, כמוש"כ במנחת אשר בהמשך (שם), שלדעתו הראשונים שלא שאלו את שאלת הבית יוסף סברו "דאין כל הכרח ששמונת הימים הם משום שמונה נסים... אלא עצם מצוות הדלקת נר חנוכה משום נס פך השמן, ושמונת הימים הם כנגד שמונה ימים שהדליקו מפך זה, וכך נראה מפשטות לשון חז"ל נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים". לפי זה, אפשר שברור לשו"מ שהיום השמיני הוא בעל משמעות כנ"ל, רק שבלי סיבה נוספת לא היו קובעים אותו לדורות, וכיון שיש איזושהי סיבה, עשו זאת, אך אין כאן לקיחה של יום סתם והפיכתו לאחד מימי החנוכה.

עוד הקשה במנחת אשר "וכי צריך להדליק במנורה, והלוא לא צריך אלא שמונה נרות ואין צריך כלל מנורה, ואף אם ירצה להדליק בפמוט אפשר להשתמש בשמונה פמוטות שכל אחד מחזיק נר אחד או כל מספר אחר של פמוטות, והעקר שלא יעשו פמוט בעל שבעה קנים". וגם כאן רואים עד כמה חששו לאיסור, אך יש לומר יותר מזה, שכיון שיש קשר בין הדלקת נר חנוכה למנורה כמו שמצאנו בכמה עניינים, עלול הדבר לגרום לאנשים לעשות צורת מנורה, מתוך כוונה טובה או טעות, המביאה לחשוב שיש בכך ענין.

ויש להזכיר את דיונו של האבני נזר (אורח חיים סימן תק) האם צריך כלי או לא וז"ל: "בספר חסד לאברהם נהר נ"ח ממעין שני הנקרא עין הקורא, אחר שמנה

ט"ו כלים הראויים לנר חנוכה נראה דעתו דכל שאינו כלי לא נקרא נר. אמנם נראה שדין זה תלוי במה שעשה לספק בספר נתיבות עולם נתיב התורה אם נקרא נר רק השמן והפתילה והאור. או המקבל גם כן נקרא נר. וכתב שם שדבר זה עלה בגמרא בתיקו עיין שם. ואם הכלי אינו בכלל הנר אם כן מאי נפקא מינה במה משים השמן והפתילה", ואחר שהביא כמה ראיות המשיך: "על כן נראה לדינא דהכלי מכלל נר. ואותן המדבקים נרות של שעוה או חלב ואין משימין אותם בכלי לא יצאו ידי חובתם לפי דברי ספר חסד לאברהם הנ"ל. וכן אותם שעושין נרות מתפוחי ארץ דלא חשיב כלי, כמו שכתב הרמב"ם פרק ז' מהלכות כלים הלכה א' והר"ש פרק י"ז דכלים משנה ט"ו בעושה כלי מלפת ואתרוג ודלעת יבשה טהורין דלא נקרא כלי. והוא הדין תפוחי ארץ שהוא גם כן פרי ואינו עומד זמן מרובה. לא יצאו ידי חובתן לפי דברי ספר חסד לאברהם הנ"ל", אבל שוב סייג שזו מחלוקת והסיק: "הנה ביארנו שדין זה אם הכלי מכלל הנר במחלוקת שנוי מערכה מול מערכה".

ברור ששאלת המנחת אשר קשה יותר לצד שאין צריך כלי. ובמשנה ברורה (סימן תרעג, ס"ק כח) כתב: "כתבו הספרים שטוב כל אחד שיטריח לעשות לו מנורה יפה לפי כחו וכן הנרות יעשה יפה". משמע שיש בזה עניין, אך לא נראה שזו חובה, ואין נראה לחלק - שכלי צריך וכלי יפה הוא רק הדור, אלא יש לומר שגם עצם הצורך בכלי הוא רק לכתחילה.



מה דין שבעה קנים ושמונה נרות

ממשיך השו"מ ואומר שהוקשה לו מדברי החכם צבי.

דהנה כתב החכם צבי (סימן ס): "וע"ד המנורה של שבעה קנים וע"ג שמנה נרות שהוריתי להיתר, לא ידעתי במה נסתפק כת"ר, דכיון דאין אסור אלא בתבנית אותה של מקדש שהיתה של שבעה קנים ושבעה נרות: הדבר ברור כשמש דכל שאינה באותו הענין שמותר, וכדאמרי' שלא יעשה אדם בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם ופירש"ז"ל באורכו ורחבו ורומו ושיעור מידת פתחו אבל אם נשתנה במקצת מותר ע"כ, ואין ספק שהוא הדין באכסדרה תבנית אולם וחצר תבנית

עזרה ושלחן תבנית שלחן, שאינן אסורין אלא בשוין בכל שיעוריהן, לאפוקי אם נשתנה באיזה דבר בין באורך בין ברוחב בין בקומה מותר הוא".

וכתב השואל ומשיב: "אף למ"ש זקני הח"ץ ז"ל דשבעה קנים ושמונה נרות שרי, אבל כ"ע לא ידעו להזהר בזה והי' עושין שבעה דא"צ שמנה וא"כ הי' נכשלים בדין וע"כ תקנו שמנה נרות ודו"ק וכבר הארכתי למעלה בדברי הח"ץ ועיין בתוס' יומא נ"ד ע"ב דמשמע כהח"ץ".

וצריך להבין מה היה קשה לו מדברי החכם צבי, הרי אם יהיו שבעה ימים יעשו מנורה של שבעה וידליקו שבעה, וכנראה התכוון לומר שיוכלו לעשות במנורה נר שמיני, נוסף, כדי לפתור את הבעיה ולא שיהיה יום נוסף, שמיני, ועל כך הוא עונה שלא כולם ידעו להזהר בזה ועל כן תקנו שמונה נרות וממילא יעשו מנורה של שמונה קנים ולא יעברו על האיסור².



האם האיסור לעשות מנורה הוא מן התורה

כך תירץ גם מרן הרב קוק (מצות ראייה תר"ע): "עקר הטעם שלא יבואו לעשות מנורה בת שבעה קנים שהוא איסור דאורייתא". מדבריו רואים שאם נאמר שהאיסור הוא מדרבנן לא יוטעם הסבר זה, ומתאימים הדברים למשתמע מדברי תוס' ע"ז (מ"ג ע"ב ד"ה לא) שהאיסור הוא מדאורייתא, וכן כתב המהרי"ק (ס"ס ע"ה). והנה הרמב"ם כתב הלכה זו בהלכות בית הבחירה, שלא כמשמעות הבריייתא בר"ה כ"ד הלומדת זאת מהפסוק לא תעשון אתי, כלומר, סניף של הלכות עבודה

ב). בשו"ת להורות נתן (חלק ג, סימן מח) כתב: "בש"ס ר"ה (כד א) אבל עושה של חמשה ושל ששה. פירש"י, נרות. וכ"כ במס' עבודה זרה (מג א). ונראה דר"ל דאף אם עשה שבעה קנים אבל אין עליהן אלא ששה נרות דשרי, דהאיסור תליא בנרות שהן בזיכין שבו נותנים את השמן והפתילה וכפירש"י (תרומה כ"ה ל"ז). ובשו"ת חכם צבי (ס' ס') דן במנורה של שבעה קנים ושמונה נרות אם מותר לעשות עיין שם. ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג ס' ע"א) תמה עליו וכתב לאסור דהעיקר בקנים תליא עיין שם. ולכאורה מוכח מרש"י דהעיקר בנרות תליא. ועפ"ז אמרתי לדון במה שנשאלתי במי שקנה מנורה של שבעה קנים אם יש עצה להתיר על ידי שיסתמו אחת מהקנים באופן שלא יהא בו בית קבול לקבל את השמן והפתילה ונמצא דליכא שבעה נרות, ומלשון רש"י מוכח להתיר...".

ג). כ"כ גם הגר"ח קנייבסקי (דרך חכמה, ביאור ההלכה) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

זרה, ועמד על כך המנ"ח (מצוה רנד): "וכבר עוררתי לעיל דנראה מד' הרהמ"ח דדין זה לא יעשה אינו אלא מפני מורא המקדש מדהביא זה בהבהב"ח והרהמ"ח כאן ופ"ג מה' עכו"ם מביא הר"מ דאסור לעשות צורת אדם וצורת חמה ולבנה וכתב שהוא מלאו לא תעשון וכו' ואינו מביא דין זה שם. ובאמת צ"ע דמבואר בר"ה גבי דמות צורות לבנה כו' ובע"ז פ' כה"צ דגם לעשות תבנית המקדש מלאו זה נפקא לא תעשון כו' וע"ש בתוס' ובר"נ בע"ז ובתוס' יומא באריכות דכולם סוברים דאביי לא הדר בי' משום אוקימתא".

וכתב בשו"ת בית אפרים (אורח חיים, סימן י): "ולכן נלענ"ד דכבר כתבתי דלכאורה יש להסתפק אם אסור לעשות כתבנית היכל ראשון או לא. וכתבתי דלפי המסקנא גם כתבני' היכל ראשון אסור. וכן נראה לכאורה מדברי הרמב"ם דלמסקנא לאו מקרא דלא תעשון ילפינן ליה שהרי כתב דין זה בפ"ז מהל' בית הבחירה כשחשב שם דין מורא מקדש מאחר שכתב שאסור לפנות בין מזרח למערב כו' כתב דין זה משמע מדבריו דמהאי טעמא אתינן עלה וסברא בעלמא הוא ומדרבנן ובכלל מורא מקדש" הוא שלא לעשות תבנית כזה". ולפ"ז נראה לכאורה דאף כתבנית ראשון אסור לעשות וכמ"ש דלענין מורא מקדש מה לי ראשון או שני דהא עתה בעונותינו אין לנו מקדש ואפ"ה אסור ולפ"ז צריך ליתן

(ד). מדברי הבית אפרים והקריית ספר משמע שנקטו ברמב"ם שזהו איסור דרבנן, והנה מרן הרב אברהם אלקנה שפירא (אי"ש בגבורות עמוד 32, מנחת אברהם) תלה את מחלוקת הרמב"ם והתוס', האם האיסור הוא משום מורא מקדש או משום לאו דלא תעשון אתי, במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן (סה"מ מצוה כ', ורמב"ן על מצווה לג) האם עשיית כלי המקדש היא מצווה בפני עצמה או חלק ממצות עשיית המקדש, וכתב שהרמב"ם לשיטתו בספר המצוות, שכלי המקדש הם חלק מהמקדש וע"כ שייך לומר בכלים מורא מקדש, וכ"כ הרב מרדכי אילן (תורת הקדש ח"ב סימן כ), והקשה על הראב"ד שלא חלק על הרמב"ם בענין זה, אף שנקט בסה"מ שעשיית המזבח היא מצווה בפני עצמה עיי"ש, ובפשטות נראה שנקטו שגם לרמב"ם מדובר באיסור תורה, ואם באיסור דרבנן עסקינן נראה שלא היו תולים זאת במחלוקת הנ"ל.

(ה). בדעת זקנים מבעלי התוספות (שמות ל, לג) נאמר: "איש אשר ירקח כמוהו. וכן גבי קטורת, לפי שאין דרך להשתמש בשרביט של מלך וכן אמרו חז"ל שלא יעשה אדם בית תבנית היכל ולא מנורה של שבעה". ובשו"ת מנחת יצחק (חלק י, סימן עג) מצא בזה נפ"מ ונקט כן: "ע"ד השאלה אם מותר לעשות תבנית ביהמ"ק מאבנים קטנים בכדי להבין ולהורות. אף גם זאת מה שבנד"ד בלא"ה יש להקל, דההרי פשוט לשון הגמ' מוכיח דרך כשעושה בית גמור וכדו' הוא דאסור כל שלא משנה מדתו, אבל בנד"ד הרי אין על תבנית שם בית כלל אלא עושה מאבנים קטנים ביותר, והרי בזה לא שייך שמשתמש בשרביטו של מלך ומשוה כבוד עבד לרבו". ובשערי הלכה ומנהג (יו"ד, עמוד ע') נראה קצת שדימה זאת לדברי הרמב"ם, וי"ל א"כ שגם לפי טעם הרמב"ם אין כאן פגם במורא מקדש, שכן סו"ס אי"ז כבית כלל.

טעם למה סתם הרמב"ם שלא יעשה תבנית היכל ובפרקים שלפני זה ביאר בדברים תבנית בית שני שבנו בני גולה ומשמע דעלה קאי דתבנית כזה אסור ותו לא". כלומר שלרמב"ם מדובר באסור דרבנן, וקדמו הקרית ספר (הלכות בית הבחירה, פרק ז) שכתב: "ואיסור עשיית בית תבנית היכל וגו' אפשר דהוי נמי מדרבנן כל שלא איכוון לקדש⁽¹⁾". ולכאורה, לפי דבריהם אין לומר שחכמים הוסיפו יום לחנוכה בגלל גזרה שמא יעבור על איסור זה, כיון דהוי כגזרה לגזרה⁽²⁾, ושמא י"ל שאין זה מוכרח כי לא מדובר כאן שגזרו אלא שתקנו תקנתם בצורה שונה, ושמא אין זה קשור לגדרי גזרה לגזרה.



האם האיסור הוא דווקא במנורה כשרה

ויש לשאול האם האיסור קיים רק במנורה הכשרה למקדש, שאז לא מובן פשר תקנת היום השמיני- הלוא בלאו הכי לא יעברו איסור.

כתב השולחן ערוך (יו"ד, סימן קמא, סעיף ח): "אבל של שבעה לא יעשה לה אפילו משאר מיני מתכות, ואפילו בלא גביעים וכפתורים ופרחים, ואפילו אינה גבוהה י"ח טפחים". ועדיין צריך להבין מה הגדר בזה, האם כוונתו למנורה כשרה דווקא. כתב מהרי"ק (סימן עה): "ונחזור לעיקר הדין, דפשיטא שאסור לעשות בת ז' קנים אפילו אינה גבוהה י"ח טפחים, דהא פשיטא דאפילו במקדש נראה דגובהה אינו מעכב דגובהה אינו כתוב כלל בקרא... עוד נלע"ד להביא ראייה לדבריו דודאי אין צריך לעשות דוגמא ממש, שהרי שנינו בברייתא לא יעשה אדם אכסדרה תבנית אולם, ועל זה כתבו התוספות וז"ל אכסדרה תבנית אולם אף על גב דאולם היו בו ד' מחיצות, כדתנן במסכת מדות, ואכסדרה אין לה כי אם ג' מחיצות, דתנינא בפ"ק דב"ב עולם לאכסדרה הוא דומה ורוח צפונית אינה מסובבת ולקמן אמרינן למה נברא עולם בה' שהרוצה לצאת הימנו יצא, י"ל דמ"מ כיון שפתחו רחב וגבוה מאד היה ניכר כאלו אין לו רק ג' מחיצות עכ"ל. הרי לך בהדיא דאע"ג דאולם היה לו ד' מחיצות כיון שהיה נראה כאלו אין לו רק ג' (1). ועל מש"כ כל שלא איכוין לקודש כתב בספר ברכת שי ר"ה כ"ד: "אפשר שר"ל דאם מכוין לשם קודש הרי זה מעין איסור במה".

(2). במנחת יצחק (ח"י, ע"ג) הביא שגם החת"ס (בחדושי למסכת ע"ז, מ"ג) כתב שהאיסור מדרבנן.

מחיצות אסור לעשות אכסדרה בת ג' כתבניתו. אלמא במראית העין תלייא מילתא ואף על גב דלא עביד ממש דוגמת בית המקדש, כ"ש הכא דפשיטא דכשהיא בת ז' קנים עם כפתורים ופרחים דומה לאותה של בית המקדש".

מתחילת דבריו נראה שהאיסור קיים רק כשעושים מה שמעכב במנורה, אולם מההמשך רואים שכל מה שנראה דומה אסור⁽¹⁾. וכ"כ בפתחי תשובה (יו"ד, סי' קמ"א, סק"ד): "עי' בספר בכור שור בחדושו למס' ר"ה דף כ"ד שכתב בענין אשר חדשים מקרוב באו עושים כוונים למלאכת מנורת המקדש בשינוי עמידת הקנים דהיינו שעושים ז' קנים וששה מהם מעמידים בדמות עיגול או משולש או מרובע אלו נגד

ח). בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ב - יורה דעה סימן יח) כתב שגם לפי המהרי"ק ברור שלא כל דבר יאסר וז"ל: "וכבר כתבנו ללמוד מדברי כל הפוסקים שאם שינה אפילו במקצת מדוגמת המנורה שבמקדש אין בו כל איסור בעשייתה, ואף מהרי"ק לא כתב להחמיר אלא בשינה במדת גובהה, או בגביעים וכפתורים שהם קשטים שאינם מעכבים אלא במנורה של זהב, אבל שנוי שבצורת המנורה עצמה אין צד איסור כדמוכח מהגמ' והפוסקים ואין לנו להוסיף מדעתנו איסור זה גם כשהוא משנה פני המנורה וצורתה. ואולם מה שהתיר ספר משנת חכמים גם במנורה של ז"ק שהיא עשויה לנרות יש מקום לספק רב לע"ד די"ל שזה דמי לגביעים ופרחים הואיל ואין זה משנה צורת המנורה ודוגמתה. וראיתי אחרי רואי למרן החיד"א ז"ל בברכ"י (יו"ד סימן קמ"א סק"ח) שהעיד העיד לנו מה שראה בימי נעוריו שעשו בביה"כ הגדול בירושלים מנורה של ז"ק ומורנו הרב מהר"א נחום ושאר הרבנים ז"ל אסרו לקיימה והוסיפו קן לה, וכן ראוי להורות. ובודאי שמנורה זאת היתה כצורת המנורה עצמה בלא גביעים ופרחים ולא גבוהה י"ח טפחים, ולכן אסרו לקיימה וכדפסק מרן ז"ל משם מהרי"ק, ואין ללמוד ממעשה סתמי זה לאסור גם בשנוי צורת המנורה ביסודה. ועתה נהדר אנפין לשאלה דנ"ד, במנורה זאת שאין בה לא ירך ולא קנה רק למטה יש לה יסוד רחב כעין דף שטוח של מתכת וממנה עשוי ז' שפודים דקים מסובבים חוטי חשמל וכ"ז מלובש כעין נר של פארצלין ולמעלה מנורות קטנות שקורין זרובקעס. ולפמ"ש מתבאר שאין כאן צד איסור כלל הואיל ואין דמות תבנית המנורה ולא צורתה ממש שהרי אין לה לא קנה ולא ירך ולא ז"ק יוצאים מצדיה אלא תחובים ביסודה ומצופים פארצלין שהוא מין חרס ולא מתכת בודאי שמנורה כזאת אינה דומה במאומה למנורת המקדש ומותר לעשותה אפילו בת ז"ק משום שהיא מדברים שמשמשין לפניו והיינו דוקא בצורת המנורה שנצטוינו בה כאמור: כאשר הראה שאינה דומה בצורתה אפילו אם היא בת ז"ק כמו שכ"כ מעכ"ת ויפה הסכים להלכה לע"ד, ועוד אני אומר שבמנורה חשמלית אין בה איסור זה משום שהצורה היסודית של המנורה היא נרותיה והיינו בתי קבולה להדלקה וחוטי חשמל אינם נרות במובן זה אלא הם פתילות מאירות, ושנוי יסודי זה ודאי מעכב במנורת המקדש, הלכך אין בו איסור של ל"ת אתי דמות המשמשין לפני, וזה פשוט וברור לע"ד". ולפי דבריו לעיל י"ל שמנורת חשמל אינה אסורה לא מכיון שזה מעכב, אלא שאי"ז דומה כלל, וכנראה רצה להגיד שגם אם תאמר שהקובע הוא בעיכוב א"ש.

למסקנא דדינא נ"ל דמנורה זאת שבנ"ד לפי צורתה אינה בגדר דמות מנורה בתבניתה או בצורתה, הלכך אין בה איסור דלא תעשו אתי דמות שמשין המשמשים לפני ומותר לקיימה".

אלו וא' באמצע דיש למחות בידם דכל דבר שאינו מעכב במנורה אינו מעכב באיסור עשיית תבניתה ולא מצינו שיעכב במנורה סדר עמידת הקנים ועוד אני אומר דכל שעושה ז' קנים אפילו חסר איזה דבר המעכב אסור כו' וכיון שכן כ"ש אין להקל במידי דלא מעכב כלל והוא סדר עמידת הקנים ע"ש ועי' בספר משנת חכמים הלכות עבודת כוכבים וחוקותיהם דף ס"ד שדעתו נוטה להתיר בכה"ג שעושה הקנים בעיגול וכן במנורות שנעשין על גרות ולא על שמן עיין שם שאין דבריו מוכרחים ויש להחמיר מאחר שהוא איסור תורה כדמשמע בש"ס עבודת כוכבים ד' מ"ג וכמ"ש בתוספות שם ד"ה לא אסרה תורה ועי' בדברי (מהרי"ק) שהביא ב"י ס"ס זה". ולפי כ"ז א"ש שחששו לזה".

אמנם במצוות ראייה כתב לבאר על פי ההסבר הנ"ל את דברי מגילת תענית וז"ל: "הנה במגילת תענית, אחר שהודיע ענין הנס חזר לומר ומפני מה קבעוה שמונה ימים מפני שכשנכנסו בית חשמונאי להיכל שיפודין של ברזל בידם, והוא תמוה שכבר ביאר לפני זה ענין הנס, ונדחק המפרש בזה. ולע"ד הוא הדברים אשר דברנו, שעקר הטעם מפני שלא יבוא עי"ז מכשול באיסור דאורייתא של מנורה תבנית מנורה, רק אם נאמר שכפתוריה ופרחיה מעכב ודאי לא שייך לגזור, אך כיון דקיי"ל כשאינה באה זהב אינה באה כפתורים ופרחים, וכשרה היא מכל מיני מתכות, א"כ קאי האיסור ע"כ מ"מ בכל גווני ושייך למגזר, ומייתי ראייה מבית חשמונאי שעשו של שאר מתכות, ולא של זהב ושפודין חלקים בלא כפתורים ופרחים וא"ש". ומדבריו משמע שהדברים המעכבים הם תנאי לאיסור, ואעפ"כ כיון שכפתורים ופרחים לא מעכבים, יש חשש שיעשו באופן אסור. ובספר דביר הקדש (מנחות, כ"ח:) תלה כל זאת בגדר האיסור, דאם הוא מדין לא תעשון אתי יש לומר שרק מה שמעכב נאסר, אולם אם נאמר, כרמב"ם, שהאיסור הוא מדין מורא מקדש, יאסר כל שנראה ככלי המקדש וכדברי המהרי"ק.



האם יש איסור בעושה מנורה לא לשם שימוש

כתב המשך חכמה (שמות כ, כ): "וצריך ביאור עוד, אולי דוקא בעושה על מנת להשתמש בו, מנורה להדליק בו, שולחן להניח בו לחם, וכן כולם כיוצא בזה ט). וע"ע בגדרי האיסור בשו"ת יביע אומר (ח"א יו"ד י"ב), ובאנציקלופדיה תלמודית כלי המקדש.

ודו"ק", ובברכת שי (ר"ה כ"ד, ע"א) כתב: "ובמשך חכמה נסתפק האם איסורו דווקא כשמתכוון להשתמש בהן או לא, וטעם ספקו מסתמא ע"פ מש"כ הרדב"ז דענין האיסור הוא כדי שלא ישתמש הדיוט בשרביטו של מלך וכאשכחן בקטורת שאסור לעשות כמתכונתה, וא"כ אפשר דכי היכי דהתם לא אסרה תורה אלא בעושה להריח בה ה"נ הכא". ומה שהביא מהרדב"ז לא מצאתי, אבל כ"כ בדעת זקנים מבעלי התוספות (שמות ל, לג) כנ"ל הערה ו'. ואפשר שגם האחרונים המתרצים את התירוץ הנ"ל בחנוכה מודים לדבריו בזה, שהרי כאן עושה זאת ממש להדלקה¹.



האם האיסור תלוי בכוונה

עוד הסתפק בספר ברכת שי (שם): "אם הוא דווקא כשמתכוין לעשות כעין של מקדש שבא לידמות לו או דלמא אפילו אינו עושה כן אלא משום צרכיו או אפילו אינו יודע כלל שאלו מדות המקדש וכליו נמי עובר בשוגג דהו"ל חפצא דעבירה וצריך להודיעו ולהפרישו מזה". וכבר עמד על כך בשו"ת מנחת יצחק (חלק י, סימן עג) וז"ל: "ומה דמתבאר בדברינו דגם אם לא התכוון כלל לעשות כתבנית המקדש מ"מ אם עשאו לגמרי כתבניתו עשה בזה איסור, הנה כי כן מבואר בשו"ת בית אפרים חאו"ח (סי' י') שהביא שם קושיית השואל אהא דכתב הרמב"ם בהקדמה לסדר זרעים (ד"ה והחלק השישי) דהביא אחר תמיד מדות ואין בו ענין אחר אלא סיפור שהוא זוכר מדת המקדש וצורתו ובנינו וכל ענינו והתועלת שיש במין ההוא כי כשיבנה במהרה בימינו יש לשמור ולעשות התבנית ההוא והתבניות והצורות והערך מפני שהוא ברוח הקודש עכ"ל, וקשה דלמה לא כתב הרמב"ם כי ממנו נודע נשמור שלא לעשות בתבנית ההוא עיין שם מה שתי', ש"מ

(י). ובספר משך חכמה השלם העיר שרצה ליישב בזה מדוע לא מחה פנחס בעושין מזבח (יהושע כ"ב) שלא עשו להקריב עליו, והעיר שלכאורה מדברי תוספות ביומא (נ"ד ע"א, ד"ה כרובים), משמע שלא כדברי המשך חכמה שהרי כתב: "שמשין שבמקדש לא אסירי אלא כמותן דוקא כמדת ארכו ורחבו דאי לאו הכי לא יוכל שום אדם לעשות בית ושלחן וכלים לפי שהיו במקדש אלא ודאי לא אסרה תורה אלא כמותן ממש", והרי מדבר על מי שעושה לא על מנת להשתמש בו בשמוש כעין כלי המקדש, ודן מדוע זה מותר, ויישב "דנראה פשוט שכוונת רבנו ע"מ להשתמש הוא לאפוקי באם עומד סתם למראה וכדומה, אך לא בא לאפוקי דצריך דווקא ע"מ להשתמש שימוש של עבודה לפני ה', ולהכי הקשו בתוס' מבית וכלים שהרי נעשים לשמוש", ולדבריו אין זה דומה לקטורת הנ"ל, שכן שם נאסר רק בעושה להריח בה.

דכל שעשה כתבנית המקדש גם אם לא נתכוון לזה עבר איסורא כנ"ל, ברם בשו"ת שערי דעה (ח"ב, סי' רט"ו) כתב דלשון הברייתא לא יעשה אדם מנורה תבנית מנורה מוכיח שלא באה האזהרה רק במכוון לזה והיינו בזמן המקדש או בזה"ז אם רצונו לעשות כתבנית שהיה במקדש שבזה משהו כבוד עבד לרבו משא"כ באינו יודע מזה כלל הו"ל כמתעסק בעלמא בשאר איסורין".

אכן, מדברי האחרונים שתירצו כנ"ל בחנוכה מוכח לכאורה שאין צורך בכוונה לעשות כמקדש. אמנם, כאן לא מדובר בעושה סתם אלא עושה מנורה לחנוכה ויודע שהיא קשורה למנורת המקדש בכמה מובנים, ואפשר שבזה יאסר לכו"ע.

נסיים בדברי אגדה של מרן הרב קוק (מתוך מועדי ראיה). בשיחה בישיבה בזאת חנוכה תרפ"ה, אמר שלכאורה יש לתמוה על ההלכה האוסרת לעשות מנורה כנגד מנורה, והלא חז"ל אמרו שיש לעשות זכר למקדש, ואילו היו מנורות מצויות בבתי ישראל היו משמשות הן זכר למקדש, וענה: "כשם שאסרו להזכיר שם שמים לבטלה, ולא אמרו אדרבה יהא שם שמים שגור בפי הבריות, ואסמכוהו אקרא של את ה' אלוֹקֵיךְ תִּירָא, ה"ה כאן... משום מורא מקדש... והיינו שע"י שתשמרנה התבניות האלה בקדושתן בקדושת בית המקדש, תלווה אותנו הרגשת מורא מקדש כל אימת שנצייר לעינינו את תבנית המקדש ואת תבנית כליו". ובספר על גדות ים התלמוד (עמוד 87) מובאת דרשה נוספת שדרש בעניין זה וז"ל: "הרי לכאורה היה די שהחשמונאים היו מתקנים... שבעה ימים... יש הלכה אחת והיא בנויה בעיקרה על הרעיון, שכל ישראל צריכים להיות מרושמים מזה, שבעולם החיים ישנם שני סוגים, ישנו סוג אחד של קודש וישנו סוג אחר של חול. החיים בכללם אינם מתקיימים באומה כי אם דווקא באופן ששני היסודות הללו יתמלאו ויהיו בריאים ויהיו משמשים לתקומתה של האומה... באופן כזה צריכים אנו לדעת, שכשם שאנחנו צריכים להשתמש ברכוש של הקודש וגם ברכוש של החול, ככה צריכים אנחנו לראות שתהיה מצד אחר הבדלה בין הקדש ובין החול, שאנחנו לא נכשל בפח של החכמה היוונית, שמצידו אין קודש בכלל בעולם. כל מה שהמוח היווני יכול להכיל בקרבו, מתהום קרקע עד רום שמיים, אינו אלא חול. אבל לא כן כנסת ישראל, השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, אנחנו יודעים לעשות רתוקות, איך לחבר את השמים ואת הארץ - ודווקא ע"י חוש ההבדלה, שאנחנו

יודעים להבדיל, ואנחנו אומרים: הקודש הוא קודש בתכלית השלמות. זהו דבר נעלה ונשגב. ואנחנו שואבים כל מה שדרוש לנו מכל המהות שלו ומכל התוכן שלו ומכל אוצר החיים שלו. ואת העולם נתן בלבנו. ואנחנו מבדילים, שלעולם לא יבואו זהרורים של חול ויטשטשו את העשירות של הקודש. על כן יש לנו הלכה... לא יעשה אדם... מנורה כנגד מנורה, אסור לעשות ככלים שהיו בבית המקדש. הקודש שומר את גבולותיו, הוא מגן על עצמו, שלא יבוא כל זרם של חול למעט את שוויו. ודווקא על ידי השמירה הזאת, נותן הקודש חיים וגם מקום לחול ולמערכת החול... חששו אנשי בית חשמונאי שאם יתקנו רק שבעה נרות, יעשו מנורות חילוניים כמו של בית המקדש של שבעה נרות. אנחנו יודעים שנצח ישראל בנוי על ידי ההבדלה בין קודש לחול ועל צירופם בחיים".

לפי זה נראה ליישב בדרך דרוש את השאלה בה דנו בתחילת הדברים, וכי היום השמיני אינו בעל תוכן עצמי אלא הוא רק כתריס בפני איסור? האם הדבר מסתבר? וי"ל, שכמוסבר כאן, איסור זה קשור בתוכנו לעניינו של חנוכה ולהעמדת הקודש והחול במקומם הנכון, וע"כ יום שנוסף בגלל דבר זה ראוי להצטרף לשבעה ימי החנוכה ולהשלים עמם את ציון הנס ומשמעותו לדורות בהעמדת הקודש והחול על מקומם הנכון.



הרב יהונתן דייוד*

ראש ישיבת "פחד יצחק" ירושלים

חוקי רצונך

בהודאה דעל הניסים: "...ואח"כ באו בניך לדביר ביתך וכו' והדליקו נרות בחצרות קדשיך". ההדגשה שנתחדשה כאן היא לשון "בניך", שבתחילה קרא אותם "עמך" וכעת קרא אותם "בניך", ובנר חנוכה מדובר בכמה מקומות על בנים, כמו הרגיל בנר חנוכה הוויין ליה בנים תלמידי חכמים (שבת כג:): ועוד. ובמסכת סופרים (כ, ו) הובא לומר אחר ההדלקה: "...הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד", מהלשון "בלבד" נראה כביכול שאינו אלא היתר, שאין רשות אלא בזה, אמנם ראינו אצל גדולים וחכמים שהיתה אצלם עבודה בעצם ההסתכלות על הנרות. ובפסיקתא רבתי (ב) מבואר שכל ז' חנוכות שהיו ושיהיו נעשו וייעשו ע"י אור, ע"י שם, ומשמע שיש עניין מיוחד בחינוך ע"י אור דווקא.

ממתן תורה ע"י משה רבינו לא היה עניין מחלוקת בישראל (שכל מחלוקת הוכרעה מיד) עד המאורע של חנוכה - שהמחלוקת הראשונה אודות הסמיכה, שנחלקו בה הזוגות, מקובל שהראשונים שבהן היו בזמן המאורע של חנוכה בבית שני, ושייך לגלות והגאולה מיוון, שהיא שורש לכל עניין המחלוקות בהלכה.

לפי ההלכה כתבי הקודש נכתבים רק בלשון הקודש ובאשורית בלבד, אבל התירו לכותבם ביונית משום הנאמר בפסוק (בראשית ט, כז) "יפת אלוקים ליפת וישכון באהלי שם". וישנה הלכה בשו"ע (יו"ד סי' רעד סעיף ז) שס"ת המנוקד פסול, אפי' אם מחק אח"כ את הניקוד. והרע"א שם כתב שדווקא אם ניקד בשעה שכתב, אבל אם ניקד אח"כ יהיה כשר כשיסיר את הניקוד, ע"י שם. ומה ההסבר בזה, הרי מחק מה שכתב ומה לי בשעת כתיבה ומה לי אחר הכתיבה?

והנה אנו רואים בשאר לשונות שהתנועות הן באותיות בעצמם, משא"כ בלשון הקודש, שיש בה נקודות לתנועות ואינן מהאותיות עצמם. והסבר דבר זה הוא, שהאותיות של לה"ק יש בהן צורת האדם והעולם של גוף ונשמה, וכשם שבאדם

(* מתוך מאמר שנמסר ע"י הגאון שליט"א בליל כ' כסלו תשע"ח, ע"פ הבנת הכותב.

הנשמה מגיעה מעל הגוף ונכנסת בו ומפיחה בו חיות, כן אותיות לשון הקודש הן הגוף, ובשביל להוליך אותם ולתת בהן תנועה יש צורך במשהו מבחוץ, כנקודות שהן משמשות כעין נשמה לאותיות ועל ידן נעשה חיות ותנועה באותיות. אבל בשאר לשונות אין חילוק כזה, כי אצלם הגוף והחיות הם ממין אחד, ואין החיות נפרדת למעלה מהגוף, ולכן בלשונותיהן אין נקודות לאותיות אלא הכל הוא אותיות, וגם התנועות המוליכות את האותיות נעשות באותיות ללא חילוק זה. וזה טעם ההלכה הנ"ל, שאם הסופר מנקד את הספר בשעת כתיבה, הלא מראה בזה שאין אצלו חילוק בין גוף האותיות לבין הנשמה שלהן, וזה פסול ולא מהני אפי' למחוק, שהכתיבה נעשתה באופן שהאותיות לא הופרדו מהתנועות שצריכות להיות נפרדות מהן ולתת בהן חיות, ובכהאי גוונא הגוף לא מקבל חיות מהנשמה שנופחת בו ע"י הדיבור והתנועה וכאילו נעשה כדומם.

וצריך לדעת שזהו שורש החילוק שבין חכמת יון לחכמת ישראל, שעל אף שניתנה החכמה ליון (והמהר"ל בספר נר מצוה מבאר שעל כן נמשלו לנמר, שיש בהן עזות, שהרי לא הביישן למד), ובצד זה יש להם קרבה לאהלי שם, ולכן ניתן להכניס את חכמתם לתוך אהלי שם, ומכל מקום כל זה הוא בהשוואה חיצונית בלבד, שכל חכמתם אינה אלא בעשרה מאמרות של חיצוניות העולם, אבל מה שעומד מעל הגוף בבחינת הנשמה של הגוף (שהוא כנגד עשרת הדיברות שהן התוכן הפנימי של עשרה מאמרות), לא שייך אצלם כלל. ומהאי טעמא זכה יפת לקבורה, ששייך אצלו עניין של כבוד השייך לגוף, ושם זכה לבגד של ציצית, שהוא להזכיר הצלם האלוקי של האדם.

והנה שורש המעשה אבות סימן לבנים לעניין המאורע של חנוכה, מובא בפחד יצחק (חנוכה מאמר ה') שהוא ממלחמת יעקב עם המלאך, שנגע בכף יריכו בדורות העתידים לצאת ממנו בדורו של שמד, ועניין שמד בכלל ישראל החל בגלות יון, שלא מצינו מתמצרים מתבבלים או מתאשרים, ורק בגלות יון מצינו לראשונה מציאות של מתיוונים, כי עיקר הגלות ביון הייתה לא בגזירה על הגופים אלא בגזירה על הנשמה, שבאו להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך. ובזה לעומת זה המלחמה עם יון היא בחוקי רצונך, שהם כנגד חוקי הטבע הקובעים את התוצאות הקבועות מראש הבריאה, אבל חוקי רצונך הוא בכוח הרצון והבחירה,

שהוא התגלמות הרצון האלוקי שנמצא בחוקי רצונך, ובוה נוצחים את יון, המבטלים את כוח הבחירה וחוקות הרצון.

ושורש מלחמת יעקב במלאך הייתה בעניין זה, שהאבות, על אף שהיו עוד קודם מתן תורה, הסתכלו בבריאה ומתוך כך הבינו את שורש הבריאה שהיא ברצון ה', ושרצון ה' הוא שאדם יבחר לעשות רצונו כרצונו. וכשנלחם המלאך עם יעקב וראה כי לא יכול לו, ניסה המלאך לפגוע בדורות האחרונים שלו, ואח"כ כתוב ויזרח לו השמש כאשר עבר את פנואל, ולשון חז"ל וכי לו לבד זרחה וכו', וכיוונו חז"ל ללמדינו שאכן זרחה השמש בשבילו ובעדו, וע"י זריחת שמש זו ניתן כוח לכל הדורות המאוחרים של שעת השמד לעמוד בניסיון. והנה בתחילה כתוב "ויקרא יעקב שם המקום פניאל כי ראיתי אלוקים פנים אל פנים ותנצל נפשי", ואילו להלן אחר ויזרח לו השמש נאמר כאשר עבר את "פנואל", ומה סיבת השינוי מיו"ד לוא"ו, אלא שע"י אותה זריחת שמש בשבילו האריך יעקב את הנקודה, שהיא היו"ד, שהיא נקודה למעלה, והמשיך אותה בחינת וא"ו הנמשכת למטה, ונמשך מזה גם לדורות האחרונים לעמוד במלחמה פנים אל פנים עם שרו של עשו בניסיון של שמד עם מסירות נפש (ומכאן ואילך מתחילה התורה במעשה דשבטים, כמבואר בכתובים שכבר תם מעשה יעקב והשרשתו לדורות הבאים).

והניסיון הראשון של שמד היה עם יוון, שגזרו עליהם "כתבו לכם על קרן השור אין לנו חלק באלוקי ישראל", והיינו שאמרו שמכוח מה שחטאו בעגל יכולים לבטל את הבחירה שלהם ברצון האלוקי, שכמו שאז פרשו מן התורה עתה נמי יכולים הם לפרוש ממנה. ועל זה אמר להם ה' "ואל אלה תשכחנה", דהיינו את ה"אלה אלוקיך ישראל" אשכח, אבל "אנכי" לא אשכחכם. אולם בשביל זה היו צריכים כוחות מיוחדים של מסי"נ, כמש"כ הרמב"ן במעשה דיעקב, וקבלו זאת מהמעשה במאבק עם המלאך, כאמור.

והנה במתן תורה קיבלו תורה, אולם כשחטאו בעגל ועשו תשובה ניתן להם גילוי מיוחד וסדר תשובה בי"ג מידות של רחמים אשר נגלו למשה בנקרת הצור, וכל זה משום שע"י עשיית תשובה גילו יותר את מעמקי הלב שלהם והשייכות שלהם ל"אנכי" יותר מ"אלה", ולכן צריך את הפרשה של "והנחותי", לגלות המעמקים האלו שבנפש הישראלי, שעל זה אמר לו הקב"ה למשה: סבור היית

שאינ תקווה, אני מגלה לך את י"ג מידות של רחמים, וחנותי כשארצה (רש"י שם), שהוא גילוי חדש של רצון כנגד הכרח, ועי"כ ישנה אפשרות חדשה לבחירה ברצון נגד ההכרח, שמגלה מהמעמקים רצון פנימי שגובר על כל זה, ועי"כ אנכי לא אשכחך, וזה גילה לו במעמד זה.

נאמר בתורה "הרף ממני ואשמידם" וגו', ובחז"ל "וכי תופס היה בו שאמר לו הרף", אלא שכאן כאילו גילה לו פתח זה, שאכן הוא תפוס בו, שהכל תלוי בו, ועל זה נאמר "ויחל משה". מה מונח בזה? שרצונו של משה נעשה אחד עם רצונו של הקב"ה, הדיבור שלו בתוך הדיבור שלו, יהי רצון מלפניך, דהיינו רצונו כרצונו ממש ללא שיוך, עד שנא' שא"א להכריע מי אמרו משה או הקב"ה ויקרא בשם ה', שזו קריאה בתוך קריאה של משה והקב"ה, שכאן נתגלה רצונו בתוך רצונו של משה, כמש"נ ויתיבב עימו שם.

ובא ונראה אחר כל הדורות בעל הניסים, ידוע שמתתיהו ובניו לחמו במסי"נ ביוונים, אבל אנו אומרים ואתה ברחמיך הרבים (י"ג מידות של רחמים) עמדת להם בעת צרתם רבת את ריבם נקמת את נקמתם מסרת וכו', הכל על פעולתו של הקב"ה שמונח בתוך מלחמתם, שהתפיסה הזו שהקב"ה פועל את רצונו בתוך רצונם היא היא המלחמה ביוונים, שחשבו שעזבם ה' אלוקיהם בגלל האלה, ואמנם כך בשטחיות אולם מעמקי הרצון שלהם הוא האנכי לא אשכחך.

ובכלל כן, מה שניתן להם עם הי"ג מידות של רחמים בלוחות שניות י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, שהן היכולת לגלות את עומק הרצון העליון המונח בתורה והמתגלה ע"י לומדיה. וע"ז נא' לו למשה ועתה הרף ממני וגו' ואעשה אותך לגוי גדול, וניתן למשה בסוף לפעול עניין זה בתוך הששים ריבוא להיעשות לגוי גדול, שהוא כח החכמים הפועלים ומאחדים את נשמתן של ישראל בתוך הרצון העליון.

ונעשה מהלך חדש בשעה שנעשה להם נס פך השמן, שהוא כולו כנגד נצחון חכמת ישראל על חכמת יון, כמש"כ המהר"ל, ומה נעשה שם? שדלק שמונה ימים, שהרי בדרך כלל היה נס במנורה בנר המערבי שהיה דולק תמיד, וכמש"נ שע"י עדות לישראל ולכל באי העולם שהשכינה שורה בישראל, והיינו שגם קודם לנס חנוכה היה נקודה אחת של אור, בנר המערבי, שהוא הקרוב לקודש הקדשים ויונק מהלוחות הברית (או ממקום הלוחות), שהוא מקום המופקע לגמרי מכל מהלך הטבע,

ומשם יונק הנר המערבי נקודה של אור החכמה. אבל כאן שנתגברו על כוחות הטבע הראה להם הבורא יתברך את התפשטות אותה נקודת אור לכל שבעה הנרות, שהם כנגד הטבע, ואפשר שלכן קרא הרמב"ם הכא (חנוכה ג ד) "והדליקו ממנו נרות המערכה", שהעניין היה לכלול את כל המערכה שהוא הסדר כולו בכלל הנס הזה, והוא אותו עניין שנתבאר לעיל פניאל שנהיה פנואל, שהוא עניין ההמשכה מהנקודה של היו"ד לוא"ו לדורות הבאים, ואף הכא נעשתה המשכה של נקודת האור מנר המערבי לכל המערכה כולה, להכליל את כל הטבע בלמעלה מן הטבע. וזה מה שאנו מתפללים "חננו מאתך דעה" וכו', שהקב"ה ימשיך עלינו החכמה האצולה שקדמה לעולם, וזו התורה שנמצאת לפני ולפנים בתוך הפרוכת, ואנו מתפללים שהקב"ה ישפיע וימשיך עלינו מחכמה זו, כמו התינוק שרוצה לאכול דווקא ממה שאביו אוכל.

ובגיטין (ו:): "אשכחיה ר' אביתר לאליהו, א"ל מאי קא עביד הקב"ה, א"ל עסיק בפילגש בגבעה, ומאי קאמר? אמר ליה: אביתר בני כך הוא אומר יונתן בני כך הוא אומר". והיינו שתורתו של הקב"ה היא של היחידים, שהחכמה שייכת לכל יחיד שמתלווה לרצונו של הקב"ה, ובעניין זה שייך מחלוקת בתורה, כי החכמה האצולה הנמצאת בתוך הפרוכת שם כתובות הדברות על הלוחות מזה ומזה ומתחברות באבן אחת, משם נמשך ומתפרד האור אל כל חלקי המנורה שמבחוץ לפרוכת העדות לכל יחיד ויחיד שנלווה אל הרצון העליון ומתחבר אל החכמה שמבפנים, ובכך נעשה מחוקי הטבע חוקי רצונך למעלה מן הטבע עד ללא גבול.

דבר מפליא הוא שתקנו חכמים להדליק נרות חנוכה כשעוד הייתה המנורה בביהמ"ק דולקת, אלא שהיה עניין לפשט יותר ויותר את אור המנורה מבפנים החוצה, להראות כיצד מתגלה אור החכמה ומתפשט מבפנים החוצה, ומתחלק לכל הנלווה לרצון האלוף, ובוחר בחיי קדושה וחוקי רצונך הפך חוקי הטבע. ולכן תיקנו להדליק על פתחי הבתים, להוציא אור מבפנים לבחוץ.

הנרות הללו וכו' לראותם בלבד, החינוך שהובא לעיל מהפסיקתא שנעשה בכל מקום באור דווקא, הוא משום שחינוך צריך להיות בבחינת גם כי יזקין לא יסור ממנו, דהיינו מהחינוך בעצמו, שצריך לחנך את עצמו כל הזמן, ואי אפשר לחנך את עצמו אלא אם כל הזמן מחדש ומתחדש, שזהו כל עצמו של חינוך החידוש,

וזה א"א אלא ע"י המשכת האור, מהאור העליון אל הגוף, שאז נעשה כעין רגע של כניסת הנשמה לגוף, שאחר שנכנסת הרי הוא כבר אדם רגיל, אבל זמן הכניסה שלה לגוף הוא זמן התחדשות, כמו שנאמר "וירוננו ויפלו על פניהם", וצריך לתפוס את הרגע הזה, שהוא זמן ההארה, וזהו שתקנו לדורי דורות את חנוכה, להמשיך עניין החינוך הזה לדורות, וזוהי העבודה של ההסתכלות בנרות חנוכה, להכשיר עצמו לראות ההארה הזו, האיך לתפוס את כל העולם שלא בתורת טבע ע"י חכמת התורה שהיא למעלה מן הטבע.

ועיקר האמונה הזו היא בארץ ישראל, ששם אירע הנס, ושם הטבע כפוף ומשועבד יותר לרצון האלוקי, ושם נאמר אם תשמעו ואם לא תשמעו, ועל כן עיקר המאורע היה בא"י.

ובנים הן גילוי רצונו של האב והן התולדה של האב, וכך הם בני א-ל חי.



הרב עמיחי כנרתי

להודות ולהלל לשמך הגדול

ויתבוננו חסדי השם

בתפילת על הניסים בחנוכה אנחנו אומרים: "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול".

זהו הענין והעסק הגדול של חנוכה, להודות ולהלל לקב"ה.

הלל והודאה צריכים הרבה מחשבה והתבוננות, שהרי יש את שיגרת היום וטרדות החיים, ואם לא עוצרים מעט ממרוצה זו, ולומדים ומתבוננים "אז מה היה לנו?" קשה להודות - באמת. אמנם תמיד אפשר להודות באופן כללי, תודה על נס חנוכה, אבל לשים לב לפרטים על מה יש להודות, זה כבר צריך לימוד בישוב הדעת והתבוננות.

"יראו ישרים וישמחו, וכל עוולה קפצה פיה, מי חכם וישמור אלה ויתבוננו חסדי השם" (תהילים קז, מב), א"כ צריך להתבונן ולחשוב!

לעיתים גם במאורע גדול, יש פרטים קטנים שגם הם חשובים וצריך להודות עליהם. רחל אמנו קראה לבנה יוסף בגלל "אסף אלוקים את חרפתי" (בראשית ל, כג), והפשט הוא מצד הבושה של חוסר בילדים. אבל חז"ל במדרש (ב"ר סי' עג, מובא גם ברש"י על הפסוק) בארו זאת באופן מחודש: "א"ר לוי בר זכריה: עד שלא תלד האשה הסרחון נתלה בה, לאחר שתלד תלוי בבנה. מאן אכל הדא מקמתא ברך, מאן תבר הדא מקמתא אלא ברך". וכל לב ישתומם, שהרי רחל אמנו כל כך חיכתה לבן, וכשנולד לה בן קוראת אותו "יוסף" בגלל סיבה שנראית לא חשובה?

ראיתי לבאר זאת בשם הג"ר חיים ליב שמואלביץ זצ"ל, שכשמודים לקב"ה הודאה צריכה לכלול את כל הפרטים, ואפילו הקטנים. וא"כ ודאי שעיקר הודאתה של רחל היתה על עצם הזכות ללדת ילד, אלא שרחל שמה ליבה גם לדברים "הקטנים" ואפילו על זה הודתה לקב"ה בהולדת בנה.

דוגמא נוספת: "מוציא אסירים בכושרות" דרשו חז"ל (מכילתא בא פרשה טז) על יציאת מצרים בחודש ניסן, חודש שכשר לצאת, כלומר שנעים במזג אוויר (אביב),

לא גשם ולא חמה. ובאמת שלשבוי ועבד העיקר מבחינתו לצאת סוף סוף משבוי, ובכל זאת בהודאה צריכים לשים לב גם לדברים ה"קטנים", מה שהקב"ה הוציאנו בחודש כל כך נעים.

עוד שמעתי מחכ"א שבזה אפשר לבאר את מצוות סוכות למ"ד "סוכות ממש", שלכא' מה השבח בזה, אלא שגם על זה צריך להודות בתוך ההודאה הכללית על ניסי יציאת מצרים והמדבר, שבתוך המדבר לא היה לנו כל כך קר בימות החורף, מפני הסוכות שהקב"ה סייע בידינו לבנותן אפילו שם, ראה רמב"ן עה"ת סוף אמור.

גם בהגדה של פסח אפשר לשים לב ליסוד זה:

א. פיוט "דיינו", כשאומרים בו "אילו" כך וכך "דיינו" פשיטא שאין הכוונה שמספיק לנו בזה, בלי כל שאר השלבים הבאים, אלא ש"דיינו" להודות על כל שלב, וכל דבר הוא חשוב בהודאה. כך פרש המלבי"ם בפירושו להגדה ועוד גדולים.

ב. "מנין שכל מכה ומכה היתה של ארבע/חמש מכות" וכו'. היינו שכל מכה התפרטה לארבע או חמש סוגי צרות, כגון במכת צפרדע שהיו בתנור, במיטות, באוכל, עשו רעש נוראי, המראה שלהם היה לא נעים, וכדומה.



מדוע דוקא שנה אחר חנוכה קבעו את החג?

אולי כעת יובנו לנו דברי חז"ל על חנוכה: "לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל ובהודאה" (שבת כא, ב). מדוע רק אחרי שנה קבעו את חנוכה?

יתכן לומר שלא רצו חכמים לקבוע לנו מיד את ימי חנוכה, אלא נצרך להם שנה שלמה לחשוב "מה היה לנו?" בכל המאורע העצום של ניסי חנוכה, התבוננות מתונה על כל פרטי האירוע, "לעכל" את המאורע, ורק מתוך מחשבה מבוררת וגדולה זו קבעו לנו חז"ל את החג הנפלא.



ההודאה של לאה

אולי בזה יובן גם המאמר הפלאי על הודאת לאה: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו לא היה אדם שהודה להקדוש ברוך הוא עד שבאתה לאה והודתו, שנאמר הפעם אודה את ה'" (ברכות ז, ב).

ולכא' תמוה, וכי אדם, נח, שם, והאבות והאמהות הקדושים לא הודו כלל לה'?

ואולי לאה הודתה יותר מכולם "בכל ליבה", וצ"ע.

ואולי אפ"ל, ע"פ המתבאר לעיל, שהודאה צריכה להיות מתוך התבוננות על הפרטים וכו', ובפסוק כאן באר רש"י: "הפעם אודה - שנטלתי יותר מחלקי, מעתה יש לי להודות". ויותר ברש"י על הגמרא שם: "הפעם אודה את ה' - לפי שראתה ברוח הקודש שיעקב מעמיד שנים עשר שבטים ולו ארבע נשים, כיון שילדה בן רביעי הודית על חלקה שעלה יותר מן החשבון המגיע לה".

אם כן אין כאן סתם הודאה "ברוך השם נולד לי בן!", אלא שימת לב והתבוננות במצב, שלפי החשבון ראוי להיות לי שלושה ילדים, וכעת בן רביעי, א"כ חוץ מעצם ההודאה על הולדת הבן הזה מצד עצמה ראוי להודות גם על נקודה זו. וזו כבר מדרגה בפני עצמה, הודאה מתוך התבוננות וחשבון, ועל זה כיוונו שזו סוג הודאה חדש בעולם.

וראה לקמן בפרק "מתוך התגברות" פשט נוסף במאמר זה.



הודאה על משקפים!

דוגמא נוספת לפירוט ההודאה.

בספר עולת תמיד, לרב שמואל הומינר זצ"ל, כתב על הברכה בברכות השחר "פוקח עיניים": "אם אתה נושא בתי עיניים (משקפיים), תתן בזה הודאה גם על זה החסד הגדול שעשה השם יתברך שהמציא בעולם ענין הבתי עיניים, והזמין לך

כסף ועזר לך שתשיג לקנות בתי עיניים המכוונים לפי מידתך, ועל ידיהם הוטב לך ראיית העיניים, שתוכל לעיין בטוב בתוך הספר".

א. המציאו דבר נפלא זה, עם גאונות פיזיקלית.

ב. יש לך כסף לקנות זאת.

ג. הצלחת להשיג בדיוק משקפיים המתאימות לך בצורתם, עם עדשות המתאימות בדיוק למספר הנצרך.

חסדי השם!



"נשמת" מתוך התבוננות

הנהגה יפה של התבוננות. גם בהודיה הקבועה בנוסח הכללי.

"... אברך קרלינאי שהוא וזוגתו עשו להם מנהג של קבע בלילות שבת: להכין יחד את ה'נשמת' שלמחרת. 'נשמת' תפילת ההודיה הארוכה והרוויה מצריכה הכנה. הם יושבים ועורכים סיכום של השבוע, הפרנסה – לא היה חסר אוכל ומים בבית, הבריאות – כולם נושמים והולכים ורואים, הנחת – הילדים הביאו מבתי החינוך ציונים מעולים, ואלו שמתקשים קיבלו על עצמם להשתפר, וכן על זה הדרך עד בלי די" ("משפחה", אייר תשע"ז).

ואנחנו? הלוואי נפסיק לומר רק את המילים עצמם בנחת...

מה נורא הפער בין נשמת הנ"ל לנשמת "מלומדה", כרחוק שמים מארץ.



הודאה גם על מצב "לא מושלם"

לעתים האדם מוצא קושי בנפשו להודות ולהלל, בגלל שהמציאות אינה מושלמת לפי רצונו ודעתו, והוא מרגיש יותר את הבעיות והחוסר, ופחות את הטוב הגדול.

והנה הרמב"ם בהלכות חנוכה כשמספר את הנס שנעשה ועל מה אנחנו מודים, כותב בסוף דבריו:

... וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם. והעמידו מלך מן הכהנים, וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני.

וכאן כל אחד שואל על הרמב"ם, שאמנם מובן על מה יש להודות כשמדובר על התקופה הראשונה של החשמונאים, שהיו עדיין צדיקים, אבל על המשך בית חשמונאי, שכידוע לא היו 'צדיקים' מה הסיבה להודאה? וכי רבינו הרמב"ם, כליל החכמות, לא ידע היסטוריה מפורסמת?

אלא ש"בכל הקב"ה עושה שליחותו, אפילו על ידי נחש אפילו על ידי צפרדע ואפילו על ידי עקרב ואפילו על ידי יתוש" (ב"ר י, ויק"ר כב, עיי"ש). אם חזרת המלכות לישראל היא מעלה גדולה וסיבה לשמחה, אזי גם אם נעשית באופן שלא מובן ו"מושלם" לדעתנו הננו שמחים בזה ומודים לקב"ה על כל היש.



מתוך התגברות

ובאמת שהודאה זו גם כשיש קשיים מצריכה התגברות מיוחדת.

והסיבה היא מפני שהקשיים וכל שכן הצרות הם הרבה יותר מורגשים בנפש מאשר הטובות. יש באמת בעיות לא פשוטות ודאגות החיים שמלפפות את לבבו ומוחו של האדם, ומוטל עליו משימה לא פשוטה, להחליץ קצת החוצה ממצב זה ולהשקיף מלמעלה גם על הטובות העצומות שיש לו.

"האדם מוקף בים של השפעת הטוב העליון" (עולת ראייה א עמ' קצב). ממש ים של טובה מקיף אותנו מכל צד!! ולדאבוננו, צרה אחת יכולה בקלות לבטל ממנו לראות את כל זה.

ולכן זו בהחלט משימה, התגברות, ואחיזה באמת: להודות בכל מצב.

"לית נהורא אלא ההוא דנפיק מגו חשוכא" (זוהר תצוה!) ואין מעלה גדולה ומתיקות נפלאה של דבקות בקב"ה כמעלת ההודאה שמגיעה גם במצב החושך, מתוך עוצמת הבעיות והקשים.

ולפי זה אפשר לבאר במאמר חז"ל שהובא לעיל, מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה לקב"ה עד שהודתה לאה". ואפ"ל שהמיוחד שם שהוא מתוך התגברות, שהרי היה לה קושי גדול בכל ענין הנישואין, כמבואר בשמות של הילדים הקודמים וכו', ולשים לב ולהודות גם במצב כזה הוא מעלה מיוחדת של הודאה, ודוק.



תודה מתוך הכרה

אי אפשר להודות, אם אין ידיעה, ולא מכירים תחילה בעצם הקבלה ובמקור הנתינה.

כותב מרן הראי"ה זצ"ל בתחילת סידור עולת ראייה, על אמירת "מודה אני":

ההוראה הלשונית של חובת ההודאה, משותפת היא להודאה מגזרת תודה, הבאה מתוך הכרת הטובה של המיטיב, ומגזרת התודות והודאה על האמת.

והדברים מתאימים זה לזה. צהלת החיים הראשונה, הפוגשת את האדם בהקיצו משנתו ומוצא הוא לפניו עולם מלא וחדש בכל מלואו וטובו, היא מרימה את אור השכל הפנימי להכיר את אור החיים וזיוו ביסודו, ותחת ההשקפה העכורה החומרית, שהיא מוטבעת בטבע הבשר, מתעלה הרוח להשקפה אלוהית צחה, לראות את נשמת אור חי העולמים ביפעת מפעלה.

והאדם ברגש תודתו מודה הוא על האמת, ומקיים את עומק אמיתתה של ההכרה הרוחנית, ומעיד על כל אור החיים והיש, שהוא נובע כולו ממעין הטוב ומקורו, ממקור חסד עליון, המשפיע שפעת חיים לכל המון עולמים וכל יצוריהם.

כעין זה לגבי "הכרת הטוב", תחילה צריכים לדעת ולהבין שיש כאן טובה ויש מי שנתן אותה, ורק מתוך זה מגיעים לגמול טובה כנגד טובה.



מגיע לי?

יש בעיה שמקשה על ההודאה, שהרי האדם רגיל לחיות כבר מילדותו מתוך מחשבה אנוכית שהכל "מגיע" לו, וכל מה שיש לו פשוט ומוכן, ולא שם לב להכיר טובה על כל היש. ומעיקרי ההודאה הוא להרגיש כדברי אדוננו דוד בתהילים (טז, ב): "טובתי בל עליך"! שאין לאדם שום זכות ותביעה כלפי הקב"ה, ושום דבר לא "מגיע לו" באמת.

"קטונתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך" אומר יעקב אבינו, ומבאר מרן הגרי"מ חרל"פ זצ"ל (ב"מי מרום" נימוקי מקראות, שם) ששום דבר לא מגיע לי, "מכל החסדים", קטונתי. וא"כ שכל מה שהוא מקבל הוא בחסד גמור, ממילא ודאי שיודה.

ובאמת הוא דבר נכון לא רק כלפי הקב"ה, אלא גם כלפי ההורים, כלפי האשה, וכדומה כלפי מי שכביכול "חייבים" משהו. ומכאן פתח לתביעה והקפדה אם לא מתקיים. וכגון זוג שמתחתנים, ההורים והמחותנים "חייבים" להם כך וכך, ויש תביעה על כך, ומריבה אם לא מתקיים. ומצד האמת מהיכי תיתי שחייבים להם בכלל משהו. וכבר הזהיר והבטיח רבינו הרמ"א (אה"ע סי' ב) בעניני כסף הגדוניה: "ומי שפסקו לו ממון הרבה לשדוכין וחזרו בהם, לא יעגן כלתו משום זה ולא יתקוטט בעבור נכסי אשתו, ומי שעושה כן אינו מצליח ואין זיווגו עולה יפה, כי הממון שאדם לוקח עם אשתו אינו ממון של יושר, וכל העושה כן מקרי נושא אשה לשם ממון, אלא כל מה שיתן לו חמיו וחמותו יקח בעין טוב ואז יצליחו". וכן על זה הדרך בהרבה עניינים בחיי המשפחה ובעניינים נוספים, תן לחכם ויחכם עוד.



יום הולדת ויום הנישואין

עכ"פ מתוך ההכרה במעלת וחובת ההודאה, "שכן חובת כל היצורים לפניך ה' אלוקינו להודות להלל לשבח", אפשר למצוא ענין ועסק תורני גם בדברים "מיוחדים" שלא נמצאו במקורות. וכגון יום הולדת, שלא נמצא מקור קדום לחוגגו, וכגון יום הנישואין, וכו'.

ומתוך השבח והודיה לבורא הרי יש מעלה גדולה לעשות עסק מימים חשובים אלו, להודות לקב"ה בכל שנה על חסדיו עימנו, והוא ענין תורני שא"צ פסוקים ומקורות. וכבר אמרו חז"ל (ברכות לה, א ורש"י שם) שא"צ מקור לענין הברכות, אלא סברא פשוטה מאד הוא לומר תודה על כל מה שניתן.



כוונה בברכת מודים

הנה ידוע לגבי כוונה בתפילת שמונה עשרה, שכוונת פירוש המילים מעכבת רק בברכת אבות ולא בכל התפילה. ובסמ"ק מצוה י"א נמצא חידוש: "אם אינו יכול לכוין בכל הברכות כל שמונה עשרה, יכוין באבות ובמודים. ואם אינו יכול לכוין בשתיים, יכוין באבות". ומבואר שכוונה ב"מודים" היא יותר נחוצה מאשר שאר התפילה (אע"פ שאינה ממש בדרגה כמו הכוונה באבות). ובבית יוסף סי' ק"א תמה מנין לסמ"ק חידוש זה, ודנו בכך האחרונים. ולכאורה אפשר לומר שרבינו הסמ"ק אמר זאת מסברא דנפשיה, שהרי כל ענין ההודאה הוא מעשה הלב, והאומרו בלי לכוון הפסיד דבר עיקרי בו.

והוא דבר שצריך חיזוק, שהרי ברכת "מודים" היא כבר בסוף התפילה, וגם מי שכיוון בהתחלה כעת כבר יותר קשה. ונמצא בירושלמי: "מחזקנא טיבותא לרישא, דכי מטי למודים מגרמיה כרע", ואילו בכריעה של אבות ודאי לא יקרה כך, ששם הוא תחילת השמונה עשרה והדעת מיושבת, וגם יודעים ששם הכוונה מעכבת.



טוב להודות להשם!

אחד מהדברים הצריכים חיזוק הוא שההלל והשבח יהיה מתוך הלב, מתוך הרגשת לב חזקה ועמוקה, ולא סתם כזריקת מילים מהפה ו"מצוות אנשים מלומדה".

לדוגמא, אמירת ההלל בחנוכה, שהיא תקנה מדרבנן ממש כמו הדלקת הנרות, אבל פעמים רבות מ'חוסר זמן' בחנוכה, שהם ימי חול ולעיתים ימי עבודה ולימודים, ממהרים באמירת ההלל. ואף שבאמת צריך להתחשב ב"טירחא דציבורא", מ"מ נראה שכאן הוא כל ענין ההלל, שיאמר מתוך שמחה ושירה, והחכם עיניו בראשו איך לסדר זאת בלי פגיעה בטירחא דציבורא.

ובגמ' פסחים (פה, ב) נאמר: "כזית פסחא, והלילא פקע איגרא!", ופירש רש"י שמרוב אמירת ההלל בשירה ע"י אוכלי הפסח המרובים, כמעט "עף" הגג... וכן במסכת סופרים (פרק כ הלכה ז) נאמר שצריך לומר את ההלל בנעימה.

אם נשים ליבנו, נראה שכל התנ"ך והתפילה מלאים מענין ההודאה להשם. מעט דוגמאות:

קרבן תודה - "כל הקרבנות עתידין להיבטל, וקרבן תודה לא יבטל" (מדרש, ויק"ר ט, ז וכן כז, יב)!

היום שלנו מתחיל ב"מודה אני לפניך". אח"כ הננו אומרים שהקב"ה נתן בנו נשמה, ועתיד ליטלה מאיתנו, ו"כל זמן שהנשמה בקרבי - מודה אני לפניך ה' אלוקי ואלוקי אבותי". זאת המגמה והמטרה של הבריאה!

שמונה עשרה ג' פעמים ביום: ג' ראשונות שבח, ג' אחרונות הודאה.

תפילת "נשמת" בשבת כולה על חובת ההלל וההודאה, ועל מעלתה וטובתה.

בסוף ברכת אהבה רבה: "וקרבתנו מלכנו לשמך הגדול סלה באמת באהבה, להודות לך ולייחדך באהבה".

תהלים פרק קו פסוק מז: "הושיענו ה' אלהינו וקבצנו מן הגוים, להודות לשם קדשך להשתבח בתהלתך". זו המטרה!

זו גם פעולה נעימה לאדם:

"הללויה, כי טוב זמרה אלוקינו, כי נעים נאווה תהילה" (תהילים קמז א), "ימלא פי תהילתך, כל היום תפארתך" (תהילים עא, ח), "טוב להודות להשם ולזמר לשמך עליון" (תהילים צב, ב)!

וזו גם זכות גדולה להודות:

בגמרא סוטה (מ, א) מובא נוסח "מודים דרבנן" שהציבור אומר בשעה שהש"ץ אומר את ברכת מודים, ושם נאמר: "מודים אנחנו לך ה' אלוקינו על שאנו מודים לך", ופירש רש"י שאנחנו מודים לקב"ה "על שנתת בלבנו להיות דבוקים בך ומודים לך". צריכים להודות על הזכות הגדולה להודות ולהלל להשם!

נסיים בדברי המדרש (ב"ר עא, ה): "לאה תפסה פלך הודיה". והסביר הגר"י זילברשטין שליט"א (ספר עלינו לשבח עמ' שפד) את הדימוי לפלך, שהעיסוק בפלך הוא העיסוק העיקרי של האשה, וכך לאה היתה עסוקה הרבה במקצוע ההודיה, וזה היה כל עיסוקה, להודות. ואפשר להוסיף על דבריו, שהדימוי לפלך הוא ע"פ הגמרא שאין חכמה לאשה אלא בפלך, וגם לאה עסקה במקצוע ההודיה מתוך רוב חכמה ודעת.

בעז"ה ניקח זאת כמשימה בחנוכה, להתחזק באמונה בהכרת הטוב ובהכרת ההשגחה, וממילא בהלל והודאה מתוך הלב פנימה.

ברוך רחמנא דסייען במאמר זה, שבשפלנו זכר לנו.



הרב ישראל טופיק

מח"ס פתחי דעת על סדר טהרות

ירושלים

בעניין תענית עשרה בטבת

א.

מחלוקת ר"ע ורשב"י בפירוש הפסוק "צום העשירי"

בגמ' (ר"ה יח, ב) מובאת מחלוקת תנאים בפירוש המילים "צום העשירי" שבפסוק (זכריה ח, יט): "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה", לר"ע היינו צום י' בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים, ולרשב"י קאי קרא על יום ה' בטבת, שבו באה שמועה לגולה שהוכתה העיר, ועשו יום שמועה כיום שריפה.

לפי רשב"י, שהוזכר צום זה בפסוק עם שאר הצומות הנוהגים לדורות, יש חיוב קבוע להתענות ביום ה' בטבת משום שהוא יום שמועת חורבן הבית, וכמפורש בגמ' שם, שדין הצומות שבפסוק זה תלוי במצב ישראל באותה שנה, בזמן שיש שלום הוא לשמחה, ובזמן שיש שמד הוא יום צום, וע"כ צ"ל שהוקבע יום זה לצום לדורות מחמת שמועת חורבן הבית שנשמעה לגולה באותו יום. אך לפי ר"ע, שהפסוק "צום העשירי" קאי על עשרה בטבת, לא נזכר ענין צום יום שמועת החורבן בגולה בפסוק כלל, ובפשטות י"ל לדעתו שלא תיקנו צום בפנ"ע על יום שמועה, כי לא אירעה בו צרה לישראל^א. ונמצא שמחלוקת זו בין ר"ע לרשב"י בפירוש המקרא, יש בה נפ"מ להלכה.

ועוד פליגי לכאורה לענין צום י' בטבת, שלר"ע נזכר בקרא דזכריה חובת תענית ביום זה, אולם לרשב"י לא נזכר הדבר בקרא כלל, וא"כ ליכא חובת תענית

א. והטעם לדעת רשב"י י"ל, משום שעצם ידיעת החורבן היה להם צרה גדולה, והיו שרויים בצער גדול מכך, עד שהיה סיבה לקבוע משום כך תענית בכל שנה, על אותו צער שהיה להם ביום זה. ועוד יש לפרש, שעיקר ענין הצום נקבע תמיד על מה שיש להתעורר מידיעת הצרה לעשות תשובה, וא"כ כיון שביום זה באה השמועה על החורבן, היה להם לקבוע צום בכל שנה ביום זה. אמנם ר"ע לית ליה הנך סברות, וסובר שלא קבעו תענית כלל על ענין זה.

בי' בטבת. וי"ל בטעם הדבר, שעדיין לא אירעה בו פורענות כלל, ואף שסמך מלך בבל על ירושלים, לא היה ברור שיצליח לכבוש אותה, ולכן סובר שאין להתענות ביום זה.

ומצינו בזה פלוגתא האם מחלוקת ר"ע ורשב"י נוגעת לדינא, שהרמב"ן בספר תורת האדם (ענין אבילות ישנה) הביא דברי הגמ' שנחלקו ר"ע ורשב"י, וכתב שהלכה כר"ע, וכן הטור (או"ח סי' תקמט) כשהזכיר חיוב הצומות הנוהגים מחמת החורבן, הביא דברי ר"ע בפירוש הך קרא, ומשמע שסובר שהוא נידון הנוגע להלכה באיזה ימים יש חיוב לצום, ואין מחלוקתם רק בפירוש המקרא^ב. וכן נראה מדברי הגר"א, שבשו"ע (שם ס"א) כתב שיש חיוב לצום בעשרה בטבת, ובביאור הגר"א שם העתיק ע"ז דברי הרמב"ן בתורת האדם שם, שהלכה כר"ע, וביאר טעמו משום שאין לפסוק הלכה כתלמיד במקום הרב. ומשמע מדבריו שזה טעם החיוב לצום בעשרה בטבת, אך לרשב"י דפליג ליכא חיוב לצום בו^ג.

אמנם הברכ"י (יו"ד סי' רמב ס"ג, וצויין בגליון הש"ס ר"ה שם) כתב בדעת הרדב"ז, שמה שחלק רשב"י על ר"ע בד' מקראות הללו אף שרבי עקיבא היה רבו, היינו משום שהיא פלוגתא בדברי אגדה ולא להלכה, אבל בהלכה אין לתלמיד לחלוק על רבו. ומוכח שסובר הברכ"י (בהסבר הרדב"ז) שאין במחלוקת זו נפ"מ לדינא. וי"ל בדבריו, דבשלמא לגבי ה' טבת י"ל דגם לרשב"י אין חיוב לצום בזה"ז, שכיון שלא אירע בו צרה ממש, אלא רק שמעו על החורבן, לא נתקן לצום בזה אלא לאותו דור שזכרו צרת שמועת החורבן, ולא לדורות הבאים שסבלו רק מהחורבן עצמו^ד. אמנם, לכאורה עדיין איכא פלוגתא ביניהם לענין י' בטבת אם צריך לצום בו או לא.

ב). וכן י"ל בדעת הר"ח (ר"ה שם) שהביא מהתוספתא (סוטה פ"ו) ומהספרי (פר' ואתחנן) שאמר רשב"י ד' דברים בשם ר"ע, והוא חלק עליו ופירש הפסוק באופן אחר, וכתב הר"ח שם שאמר רשב"י שלא חלק על ר"ע אלא בצום העשירי בלבד. ויש לפרש כוונתו, שבשאר הדברים אין ביניהם מחלוקת להלכה, אולם בהך קרא דצום העשירי איכא מחלוקת להלכה. ועי' בהערות המהדיר לפירוש ר"ח הגדמ"ח שעמד בזה.

ג). ולא משמע שכוונתו ליתן רק טעם להא דא"צ לצום בחמשה בטבת, שלא הוזכר ד"ז בשו"ע שם כלל. ד). ולפי"ז מסתבר שאף מה שהוקבע צום העשירי בקרא דזכריה לששון ושמחה, הוא רק לבני אותו דור ששמעו החורבן והצטערו ונהגו בשנות החורבן תענית, ואצלם נהג ביום זה ששון ושמחה כשנבנה הבית השני [שבשעת הקמתו היו כאלו שעוד ראו הבית הראשון עומד על מכונו, וכמבואר בקרא (עזרא ג, יג), ועי' הוריות ו, א)].

ובשו"ת בנין שלמה להגר"ש הכהן מוילנא (ח"ב סי' מד) כתב, שלא מסתבר שחלק רשב"י על עיקר דין חובת צום עשרה בטבת, והוסיף שלא הובא כלל ברי"ף וברא"ש שנחלקו ר"ע ורשב"י בפירוש הפסוק, ומשמע שסוברים הנך קמאי שאין מחלוקת זו נוגעת לנו להלכה, אלא רק לפירוש המקרא בזכריה. ובביאור הדברים כתב, שמצינו שנאמר במקום אחר (יחזקאל כד, א-ב): "ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית בחדש העשירי בעשור לחודש לאמר. בן אדם כתוב לך את שם היום את עצם היום הזה, סמך מלך בבל אל ירושלם בעצם היום הזה", ומוזכר בפסוק לכתוב יום זה, ויש לפרש שכתובה זו היא כדי לזכור הצרה ולהתענות ביום זה מחמת הצרה שאירעה בו, וא"כ אף רשב"י מודה שיש חיוב מדברי קבלה לצום ביום י' בטבת^(ה), ופליג רק בפירוש נבואת זכריה^(ו).

והנה לכאורה עדיין יש מחלוקת בדין בין ר"ע ורשב"י, שהרי בזכריה נאמר שצומות אלו יהיו לששון ולשמחה, ולר"ע קאי גם על י' בטבת, אך לרשב"י שלא הוזכר י' בטבת בפסוק זה אלא רק ביחזקאל, לא מצינו שנאמר עליו שבזמן שיש שלום יהא לששון ושמחה, וקשה היאך כתבו הנך אחרונים שאין מחלוקת זו נוגעת להלכה. וצ"ל, ע"פ פירוש הר"ח (ר"ה שם) שמה שכתוב בגמ' "בזמן שיש שלום" היינו כשביהמ"ק קיים, וא"כ לא נגעה מחלוקת זו למעשה בזמנם אלא רק לעתיד לבוא, ולכן לא הזכירה הראשונים. וכמו כן י"ל דמשו"ה חלק רשב"י על ר"ע כמש"כ הברכ"י, כי לא היה מזה נפ"מ להלכה בימיהם לאחר החורבן, ובכגון זה רשאי התלמיד לחלוק על רבו.

אמנם יש לעיין לדעה זו, מדוע לרשב"י לא הוזכר צום י' בטבת בנבואת זכריה, שהזכיר את כל שאר הצומות. וכמו כן יש לעיין לדעת רשב"י, מה הטעם שרק על שאר הצומות נכתב בקרא דזכריה שבזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, ועל צום י' בטבת לא נאמר כן, ובמה פליג על ר"ע דס"ל שגם הוא יהא לששון ושמחה לעתיד לבוא, וכל זה צריך ביאור.



(ה). וכ"כ בפירוש מתא דירושלים על הירושלמי תענית (פ"ב ה"ה) ע"ש.

(ו). ולפי"ז אפשר לומר, שאף הרמב"ן והר"ח שהובאו לעיל, שכתבו שיש מחלוקת בין ר"ע לרשב"י להלכה, אין כוונתם לרשב"י א"צ לצום בי' בטבת, אלא כוונתם לרשב"י חולק וסובר שיש לצום אף ביום ה' טבת, אך מודה רשב"י שצריך לצום גם בי' טבת. אמנם מדברי הגר"א בביאורו לשו"ע משמע לרשב"י א"צ לצום בי' בטבת, וכמ"ש לעיל, וכן נראה מסתימת דברי הטור שהובאו לעיל.

ב.

בהא דלא תיקנו לצום על המצור שהיה בבית שני

והנה התשב"ץ (ח"ב סי' רעא) הקשה, למה אנו מתאבלים על יום י' בטבת, שבו התחיל המצור בחורבן בית ראשון, ולא מתענים ביום שבו התחיל המצור בימי בית שני, והרי לענין הבקעת העיר מצינו ג"כ שהיה הבדל בין בית ראשון לבית שני, כמבואר בגמ' בתענית (כח, ב) שבבית ראשון הובקעה העיר בט' תמוז, ובבית שני ב"ז בתמוז^ז, ומ"מ אנו צמים ב"ז תמוז כמו שהיה בבית שני. וכתב ליישב, שצרת חורבן בית ראשון קשה יותר, שאז נתמעטה השראת השכינה מישראל, ואף כשחזר הבית ונבנה אח"כ לא היתה השכינה שורה בו כמו בראשון, ולכן אין צרת חורבנו קשה כמו הראשון. ומה שבהבקעת העיר צמים ב"ז תמוז אע"פ שבבית ראשון אירעה הפורענות ביום ט' בתמוז, הוא משום שאע"פ שהתענית על החורבן הראשון שהוא הצרה העיקרית, מ"מ כיון שבלא"ה התענית היא בחודש זה, העבירו את זמנה ליום שבו אירעה הצרה בחורבן השני^ח. ולפי"ז מיושב, שמה שאין צמים על המצור שבבית שני, היינו משום שאז היה המצור בחודש אחר, ולא יכלו לצום על שתי הפורענויות יחד, ולכן השאירו את הצום שיהא בזמן שבו אירע בחורבן בית ראשון, שהוא עיקר הצרה, וע"ע בלח"מ (הל' תעניות פ"ה ה"ב).

אמנם, יש מהראשונים החולקים ע"ז, דהרמב"ן (תורת האדם ענין אבילות ישנה) דן לענין צום י"ז בתמוז, וכתב שבתחילה קבעו התענית ביום ט' תמוז, ואח"כ כשנבנה הבית וחזר ונחרב, יש להתענות ביום י"ז, משום שהחורבן השני חמור יותר. ובפשטות כוונתו, משום שבית המקדש חזר ונבנה, ולכן עיקר הצרה הנוגעת לנו היא מה שהוא חזר ונחרב בפעם השניה. והוסיף הרמב"ן שם, "דמכל מקום צום הרביעי הוא". וביאר הב"י (או"ח סי' תקמט) כוונתו וז"ל: "דאע"ג דצום הרביעי דקאמר קרא אינו אלא על תשעה בתמוז, שפיר מצינן למיקרי לשבעה עשר בתמוז צום הרביעי להיות לו כל דין שהיה לתשעה בתמוז מקודם, וזה לסיבת הבקעת

ז. אמנם התוס' (ר"ה יח, ב ד"ה זה) הביאו את דברי הירושלמי בתענית, וכתבו דפליג על הבבלי, וס"ל שבשניהם אירעה הפורענות ב"ז תמוז.

ח. וע"ע להלן בסמוך שכע"ז נוקטים עוד ראשונים, וראה להלן (אות ד) מ"ש המנ"ח בביאור טעם הדבר.

העיר שנבקעה בו וצרות שהוכפלו בו, הלכך אף על פי שצום הרביעי הכתוב במקרא אינו אלא על תשעה בתמוז, לדידן יש לשבעה עשר בתמוז כל דין שהיה לתשעה בתמוז לדידהו"ט).

ובחי' הריטב"א (ר"ה יח, ב) כתב כע"ז, והוסיף שמעיקרא ידעו שעתידה הבקעת העיר להיות בבית שני ביום אחר בחודש תמוז, וכיון שא"א לקבוע ב' תעניות בחודש אחד, מעיקרא קבעו התענית לאחד מימי חודש תמוז, ולא סיימו לקבועה ביום מסויים, וממילא אף מה שאנו צמים עתה, מתקיים בזה הדין שנתקן מעיקרא לצום בחודש תמוז על הבקעת העיר. ואת זמן התענית בפועל הנהיגו לעשות ביום י"ז תמוז, שבו הובקעה העיר בחורבן השני'.

ולדבריהם הדרא קושיית התשב"ץ לדוכתא, מדוע קבעו תענית ביום י' בטבת כזמן המצור שבחורבן בית ראשון, ולא קבעו תענית על זמן המצור שהיה בבית שני, שהרי לא נזכר כלל שאף בבית שני התחיל המצור על ירושלים באותו יום"א). ואם אירע המצור בחודש אחר, ולכן לא נשתנה מועד צום זה בימי בית שני, היה להם לתקן תענית בפנ"ע על צרת המצור שהיה בבית שני. ואף אם נאמר שאירע המצור בבית שני ביום אחר בחודש טבת, ולא רצו להתענות פעמיים בחודש אחד, מ"מ היה להם להעביר התענית ליום זה, כמו שעשו לענין תענית הבקעת העיר, שהעבירוה מיום ט' תמוז ליום י"ז תמוז.

ובפי' הר"י מלוניל (ר"ה פ"א מ"ו) כתב וז"ל: "ומוטב לנו להתענות בזה"ז ב"ז בתמוז מבתשעה בו, דחורבן שני עדיף לן, שהיא אבלות קרובה, כיון דאשכחן תענית באותו חודש עצמו, ושני ימים של תענית לא רצו לגזור מפני טורח ציבור.

ט). ולכאורה הדברים צ"ב, דמה שייך צום י"ז בתמוז שאנו צמים עתה, לצום המוזכר בנבואת זכריה, שהיה ביום ט' בתמוז מחמת חורבן ראשון. ומה בכך שהוזכר הצום בלשון "צום הרביעי", הרי מ"מ בתחילה נקבע לצום ביום ט' בתמוז, ועתה אנו צמים ביום אחר. ולהלן (אות ד) מובאים דברי המנ"ח (מצוה שא) בביאור ד' הרמב"ן והב"י.

י). וע"ע בחי' הריטב"א (ר"ה יח, ב), ובמהרש"א (תענית שם).

יא). ויש להוכיח שלא אירעה תחילת המצור בבית שני ביום זה, לפי מה שנקטו התוס' (ר"ה יח, ב ד"ה הואיל, בתירוצם הב') שאם אירעה אותה צרה באותו יום ב' פעמים, נחשב שהוכפלו בו צרות, ונוהגת בו חובת תענית גמורה אף בזמן שאין שלום ואין שמד, והיינו טעמא דתענית תשעה באב דחמירא. ולפי"ז ע"כ שלא אירע המצור בבית שני ביום עשרה בטבת, דא"כ היה חיוב הצום בו חמור כמו צום תשעה באב.

אבל בחודש טבת, שלא מצאו בו תענית בחורבן בית שני, גזרו עלינו להתענות בו ולעשות בו זכר לאבל חורבן ראשון". והנה מתבאר שעמד בהערה זו לפי דרכו, דס"ל דחורבן שני חמור יותר כדעת הרמב"ן והריטב"א, והוקשה לו למה לענין תענית המצור השאירו את הזמן שבבית שני, ועל זה כתב שהוא משום שלא נקבעה תענית על המצור שהיה בחורבן בית שני, אמנם לא נתבאר בדבריו מ"ט לא תיקנו להתענות ביום שבו התחיל המצור בחורבן בית שני.



ג.

דברי האבודרהם בענין צום י' בטבת שחל בשבת

והנה האבודרהם (סדר תפילת התענית) כתב שכל הצומות שתיקנו הנביאים אם היו חלים בשבת היו נדחים, חוץ מיום עשרה בטבת, שאם היה חל בשבת בזמן שקידשו ע"פ הראיה, היו מתענין ביום שבת^(ב). ועוד נראה מדבריו, שבשאר הצומות אף אם היו חלים בע"ש אין להתענות, כי עי"ז קשה לטרוח בצרכי שבת, ורק בעשרה בטבת אנו צמים בזמן הזה אף אם חל בע"ש, משום שהרי אף אם היה חל בשבת היו צריכים לצום בו^(ג). ובטעם הדבר שצום עשרה בטבת חלוק לענין זה, כתב האבודרהם שם שהוא משום שנאמר בו (יחזקאל כד, ב) "כתוב לך את שם היום את עצם היום הזה", ואף ביוה"כ נאמר (ויקרא כג, כח-ל) "בעצם היום הזה", ועל כן כשם שצום יוה"כ נוהג אף בשבת, כך גם יום צום י' בטבת נוהג אף בשבת.

והב"י (או"ח סי' תקנ) הביא את דברי האבודרהם, וכתב על כך "ולא ידעתי מנין לו זה". ומה שכתב האבודרהם דה"נ כתיב כן ביוה"כ, ונוהג הוא בשבת, צ"ע בסברא, שיש ביניהם חילוק רב, שצום יוה"כ הוא דאורייתא, ועל כן חמור הוא ודוחה עונג שבת שהוא מדברי קבלה, משא"כ צום עשרה בטבת אינו אלא מדברי קבלה. ועי' בקונטרס חנוכה ומגילה [להגר"ח"א טורצין] (עניני מגילה סי' ח) שהביא

יב). דבריו הם דעת יחיד, ורש"י (מגילה ה, א) והרמב"ם (הל' תעניות פ"ה ה"ה) כתבו שאם חל י' בטבת ביום שבת, הרי הוא נדחה ליום ראשון, כשאר הצומות, וכ"כ השו"ע (או"ח סי' תקנ ס"ג).

יג). ובאמת כן הוא הסדר ע"פ קביעות הלוח הנהוגה לנו, שרק ביום י' בטבת מתענים לפעמים בע"ש, אבל שאר הצומות לעולם לא חלים בערב שבת.

בשם הגרי"ז שתמה על האבודרהם, שאין לנו לדרוש גז"ש מעצמנו. ועוד הקשו, היאך יהיה דין י' בטבת חמור יותר מדין תשעה באב, והרי לענין תשעה באב שדינו חמורים יותר, מצינו שאינו נוהג בשבת אלא נדחה ליום ראשון, והיאך יהיה י' בטבת חמור ממנו. ועוד יש להקשות, שהרי הפסוק בספר יחזקאל לא מיירי כלל בדין הצום, אלא רק נאמר בו לכתוב מה שאירע ביום זה, וכבר הובא לעיל (אות א) לדון אם לדעת רשב"י יש חיוב לצום ביום י' בטבת או לא, ויש הסוברים שלרשב"י א"צ כלל לצום ביום זה, ולדעה זו הרי ע"כ לא מיירי קרא בדיני הצום, וא"כ היאך נלמד מהך קרא שצום זה דוחה את השבת.



ד.

ביאור הגר"ח בדברי האבודרהם

ובחי' הגר"ח על הש"ס (ר"ה יח, ב, ובסנסיל סי' מד) כתב לבאר את דברי האבודרהם, שאין כוונתו לדרוש דין מיוחד בי' בטבת, ולפרש שיש בו חומרא ומה"ט דוחה שבת, אלא כוונתו היא, שכל הצומות לא נתקנו בדווקא ליום מסויים, אלא נאמר בהם דין לצום בחודש שבו אירעה הפורענות, כלשון הכתוב בזכריה "צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי", שעיקר הקביעות היא לצום באחד מימי חודש זה שבו אירעה הצרה, ולכן אם חל יום המיוחד שנהגו לצום בו בשבת, הרי הוא נדחה מפני השבת, שהרי אפשר לקיים התענית למחר. אולם צום י' בטבת אינו תלוי בחודש, אלא תלוי באותו יום, וכמו שנאמר בקרא דיחזקאל, שאמר לו הקב"ה לכתוב את "עצם היום הזה", ונמצא שהצום תלוי דווקא באותו יום, ולכן אף אם חל הצום בשבת או בע"ש יש להתענות בו, ואין התענית נדחית מפני השבת, כיון שאי אפשר לקיימה למחר^(ד).

(ד). ועי"ש שהגר"ח הוכיח שאף תענית דרבנן מותר להתענות בשבת, ממה שמצינו כן לענין תענית חלום. אמנם צ"ע בדבריו, ממ"ש הרשב"א (ברכות לא, ב) והטור (או"ח סי' רפח) ועוד ראשונים, שהטעם שמותר להתענות תענית חלום בשבת הוא משום שדואג ואין נוח לו להתענות בשבת, וא"כ אין ללמוד מזה לענין התעניות שתיקנו חז"ל. ובדברי המג"ח (מצוה שא אות ז) מבואר שמטעם אחר יש לצום אף כשאירע בשבת, שכיון ששני דינים אלו, התענית ועונג שבת, הם מדברי קבלה, אמרינן שב ואל תעשה, כמו בכל ב' דינים שווים הסותרים זה לזה, ומה"ט היה ראוי להתענות כשחל יום הצום בשבת.

ועצם יסוד זה, ששאר התעניות לא נתקנו ליום מסויים אלא תיקנו להתענות בחודש שבו אירעה הצרה, כבר מבואר בדברי המנ"ח (מצוה שא אות ז), שדקדק כן מלשון הכתוב שתלה אותם בחודשים^{טו}. ועי"ש במנ"ח שביאר כן את דברי הרמב"ן שהובאו לעיל (אות ב), שמטעם זה, כיון שהובקעה העיר בחורבן שני ביום י"ז תמוז, העבירו חכמים את זמן הצום ליום י"ז בן, ועדיין מתקיים בזה הדין להתענות על החורבן הראשון, דמ"מ צום הרביעי הוא, וכמו שהובא לעיל. והיינו דעיקר הדין מדברי קבלה הוא רק להתענות באחד מימי החודש, אלא שהוסיפו חכמי אותו דור להנהיג לציבור לקיים חובה זו ביום ט' תמוז, שבו הובקעה העיר בבית ראשון, ואח"כ בבית שני שהובקעה ביום אחר, ביטלו תוספת זו, והשאירו את עיקר הדין לצום באחד מימי חודש תמוז, והנהיגו לקיים דין זה בי"ז תמוז שאירע בו החורבן השני. וזהו ביאור מש"כ הרמב"ן שמ"מ צום הרביעי הוא, ומתקיים בצום זה עיקר הדין מדברי קבלה לצום בחודש הרביעי על חורבן בית ראשון. ועוד כתב המנ"ח שם, שמשו"ה אם חל הצום בשבת הרי הוא נדחה ליום ראשון, כיון שמדברי קבלה אין חיוב לנהוג הצום דווקא ביום שבו אירעה הפורענות, אלא ה"ה בשאר ימי החודש^{טז}. ועי"ש שהאריך ביסוד זה.

ולפי"ד הגר"ח מיושבות הקושיות דלעיל על דברי האבודרהם, שאין טעם הדין משום חומרא, ואין עשרה בטבת חמור יותר מת"ב, ומה שמתענים בו הוא משום שא"א להתענות בזמן אחר. וכמו"כ הא דיליף האבודרהם דין זה מדכתיב גבי עשרה בטבת "בעצם היום הזה", אינו גזירה שוה, אלא כוונתו שכיון שהתענית תלויה ביום זה דווקא, אין לדחותה ליום אחר, ומתענה אף בשבת ובערב שבת. וכן ניחא מה שהוקשה שהפסוק אינו מדבר על דיני הצום, די"ל דמ"מ מקרא משמע

טו. וקצת משמע כן מלשון הגמ' (ר"ה יח, ב) שאמרו שסדר הפסוק במנין הצומות הוא "להסדיר חודשים כתקנן" ונקט לשון חודש, אע"פ שהצום המוזכר בפסוק נוהג ביום אחד, ולהנ"ל הוא מדוקדק, כי הצום נתקן בחודש, אלא שיש לקיימו באחד הימים.

טז. ועי"ש שצייין לדברי האבודרהם המובאים בב"י, אבל לא חילק בין עשרה בטבת לשאר הצומות. ודעת המנ"ח שם היא שגם צום עשרה בטבת עיקרו הוא לצום באחד מימי חודש טבת, וכדכתיב בקרא "צום העשירי", ואפשר לקיימו מעיקר הדין אף ביום אחר, עי"ש שהוכיח כן מסוגיית הגמ' בר"ה (יח, ב), וזה דלא כדברי הגר"ח הנ"ל בדעת האבודרהם.

שהפורענות שייכא באופן מסויים ליום זה דווקא, ולכן יש להתענות בו אף אם חל בשבת^(י).

אולם, עצם הדברים עדיין צריך ביאור, מה הטעם למש"כ המנ"ח שהצומות שתיקנו חז"ל אין קביעותם תלויה ביום מסויים אלא באותו חודש. ומה הטעם למש"כ הגר"ח בדעת האבודרהם, שעשרה בטבת חלוק משאר הצומות לענין זה, וחייב התענית הוא דווקא באותו יום שבו אירע המצור על ירושלים.



ה.

הטעם שהצומות תלויים בכל החודש

ונראה לבאר הטעם שהצומות שתיקנו חכמים תלויים בחודש ולא ביום מסויים, דהנה בגדר צומות אלו כתב 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 זיכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה, עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב". ובדבריו מתבאר שיש שני עניינים בצומות אלו, האחד מדין צער ואבילות על הצרות שהיו, והשני בתורת התעוררות לשוב על החטאים שגרמו צרות אלו. אמנם נראה מלשונו שעיקר חובת התענית הוא מחמת הפורענות שאירעה ביום זה, וכמו שפתח הרמב"ם שהתענית היא "מפני הצרות שאירעו בהן".

ויסוד לזה נראה, ממ"ש במגילה (ה, א) לענין תשעה באב, שאם חל בשבת מאחרין הצום ליום א', ולא מקדימין, כי אקדומי פורענותא לא מקדמינן. והרמב"ם (שם ה"ה) כתב דין זה על כל הצומות, וכתב המ"מ שם שבכולם שייך הטעם האמור בתשעה באב, שאין להקדים פורענות, ולכן מאחרין ולא מקדימין, ומוכח שעיקר התענית היא בתורת צער ואבילות על מה שאירע^(יז).

(יז). אכן יש לעיין לפי"ד הגר"ח בדעת האבודרהם, אמאי גבי צום י' בטבת כתיב בקרא "צום העשירי", ולר"ע קאי על י' בטבת, ומשמע שגם הוא תלוי בחודש, ועי' להלן (אות ט) בזה.

(יח). ובירושלמי (מגילה פ"א ה"ד) מבואר שהטעם לדין שאם חל ת"ב בשבת מתענין ביום א', הוא משום שעיקר שריפת ההיכל היתה בעשירי, ולא מהטעם שבבבלי. וממה שלא הזכיר הירושלמי טעם זה, משמע

וי"ל שמטעם זה שייכת התענית לחודש באופן כללי, דהנה במשנה (תענית כו, ב) הוזכרו הפורענויות שאירעו בט' באב, וסיום המשנה הוא "משנכנס אב ממעטין בשמחה", ובגמ' (שם כט, א) אמרו "כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה, כך משנכנס אדר מרבין בשמחה", ולכאורה צ"ב מה הטעם למעט השמחה כבר מתחילת חודש אב, והרי כל פורענויות אלו היו בט' באב. ועוד צ"ב מאי "כשם שמשנכנס אב וכו' כך משנכנס אדר", ומה שייכות ענינים אלו להדדי^(ט). וגם יש לעיין, הרי הימים עד יום הפורים הם י"ג יום, והם מרובים יותר מהימים שיש בחודש אב לפני התענית, שהם ח' ימים, וא"כ אין שני הדינים דומים להדדי, ולמה השוותה אותם הגמ'.

ונראה פירוש דברי הגמ' שם, שיסוד הדין למעט בשמחה באב הוא משום שהפורענויות שאירעו שייכות לחודש אב ומזלו, שבו שלטה פורענות בישראל, והיינו שכשם שכל העיניים של ת"ב נוהגים לא רק באותה שעה שבה נשרף ההיכל, אלא בכל היום, כמו"כ יש צד שייכות של הפורענות לכל החודש שבו אירע דבר זה, ולכן מתחילת החודש יש למעט בשמחה. וע"ז קאמר הגמ' דמה"ט גם לאידך גיסא, כיון שבימי הפורים אירעה שמחה, ענין הישועה וההצלה שייך לכל מזל חודש זה בכללותו, ולכן מתחילת החודש שאירעה בו ההצלה לישראל, יש להרבות בשמחה^(י).

ובזה מבואר הטעם שמעיקר הדין מדברי קבלה הדין הוא לצום על מאורעות החורבן בתורת אבילות על פורענות זו באחד מימי החודש שבו אירעה פורענות

שלולי טעם זה לא היו צמים בעשירי, אלא מקדימין הצום, ולא ס"ל שהוא הקדמת פורענות. ונראה מזה שסובר הירושלמי שהצום אינו בגדר פורענות ואבילות, אלא בגדר תשובה ותיקון המעשים. ולפי"ז נראה שלדעת הירושלמי בשאר צומות שלא שייך הטעם הנ"ל, מקדימין הצום ולא מאחרין, וכמו שעושים בתענית אסתר.

יט). ועיין ביאור הגר"א למגילת אסתר (ט, כב) מש"כ בזה.

כ). ומצינו כעין זה בירושלמי (מגילה פ"א ה"א), דאיכא מ"ד דהקורא את המגילה מתחילת חודש אדר יצא יד"ח, ויליף מדכתיב (אסתר ט, כב) "והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה". ולכאורה צ"ב, דנהי דיש שמחה אף בשאר הימים, מ"מ אינם זמן קריאת המגילה. וע"כ צ"ל שנס ההצלה בפורים מתייחס בכללותו למזל חודש אדר, שבו אירעה התשועה לישראל, ולכן בדיעבד כשקרא המגילה מר"ח אדר ואילך [עד יום ט"ו] יצא ידי חובתו [ועי' התעוררות תשובה (ח"א סי' קעז)], שנקט שדבר זה שייך לדברי הגמ' שמשנכנס אדר מרבין בשמחה].

זו, ואינו צריך להיות דווקא באותו יום שאירעה הפורענות, אלא די בכך שמתענה באחד מימי חודש תמוז או אב וכיו"ב, שבהם אירעו החורבן והפורענות, משום שהפורענות שייכת לכל מזל החודש.



ו.

גדר צום עשרה בטבת

ומעתה יש לבאר את מש"כ הגר"ח בדעת האבודרהם, שצום עשרה בטבת אינו ככל הצומות, וצריך לצום דווקא באותו יום, ולכן יש להתענות בו אף אם אירע בשבת. ויש להקדים מה שיש לעיין, שבעשרה בטבת, שבו היה המצור על ירושלים, לא אירעה פורענות כלל, ומה שסמך נבוכדנאצר על חומות ירושלים לא היה בו עדיין היזק בפועל, אלא רק הכין עצמו להילחם עם ישראל, ומנע מהם לצאת ולבוא, ועדיין היו יכולים להינצל מן הפורענות, בין ע"י שהיתה ידם גוברת עליו, ובין ע"י שהיה מסתלק מלצור על ירושלים. וא"כ לכאורה מצד אבלות וצער על הפורענות לא היה שייך כלל להתענות ביום זה, כי לא אירעה בו הפורענות עצמה, וצ"ב^{כא}.

וי"ל בזה בדעת האבודרהם, שאמנם אין צום יום עשרה בטבת על פורענות^{כב}, אלא גדרו כעין מה שצמים ביום תענית אסתר, שלא היה אז פורענות, אלא היה יום הראוי לתשובה וזעקה לפני ה', וכמו"כ יום י' בטבת שבו התחיל המצור, שבאותו הזמן היו צריכים לפשפש במעשיהם ולעשות תשובה, כי כשרואים שהצרה עלולה לבוא ח"ו, חייבים להתענות ולבקש מחילה וסליחה על חטאיהם, כדי שלא יארע העונש ח"ו. וכמו שכתב הרמב"ם (הל' תעניות פ"א ה"א) שמדרכי

כא). ושור' שעמד בזה החת"ס בספרו תורת משה עה"ת (ס"פ ויקרא, בדרוש לז' אדר. דף י, א מדפי הספר), עי"ש שהקשה שהרי בכמה פעמים אחרות מצינו שצרו האויבים על ירושלים, ולא תיקנו על כך מצור. ועי"ש מה שכתב לבאר בענין י' בטבת והטעם שנגזר בו צום, וקרובים דבריו למה שמבואר להלן.

כב). אולם ברמב"ם (הל' תעניות פ"ה ה"א-ה"ב) מפורש שלא כן, שאף צום י' בטבת הוא על הפורענות שהיתה בו [וצ"ל לדעתו, שכיון שנסתבב שע"י מצור זה נחרבה העיר, הוא חמור יותר משאר פעמים, שבהם רק צרו עליהם ולבסוף לא הזיקום]. ובאמת הרמב"ם (שם ה"ה) פליג על האבודרהם, וסובר שאין צום זה דוחה שבת, ודלא כהאבודרהם שמחלק ביניהם.

התשובה לזעוק ולהריע בעת צרה המתרגשת על הציבור, ודבר זה גורם להסיר הצרה מעל ישראל. ועוד כתב שם, שאם לא יזעקו על הצרה כראוי, תוסיף הצרה צרות אחרות וכו', ע"ש בדבריו. ועוד כתב שם להלן, שמדברי סופרים צריך להתענות על זה. וי"ל שזהו גדר תענית י' בטבת, ואינו בתורת צער ואבילות על פורענות שהיתה אז, כמו שאר הצומות.

וגדר זה של צום שייך רק בזמן כזה שהצרה מתרגשת לבוא, ועדיין אפשר למונעה ע"י תשובה ותענית, והוא זמן עשרה בטבת שבו אירע המצור, שהוא הכנה לפורענות שעמדה לבוא, ועדיין יכלו להינצל שלא תקרה הצרה. אמנם הם לא שבו כראוי ולא התענו, ועל כן נוספו להם צרות אחרות קשות יותר. משא"כ בהבקעת העיר וחורבן הבית, כבר אירעה הצרה והפורענות, ולא היה שייך לקבוע צום בתורת תשובה להסיר הצרה, ויסוד התענית היה רק בתורת צער ואבילות על הצרה שבאה.

ונראה שכל זה מוכח ומבואר מנבואת יחזקאל הנ"ל, שאמר לו הקב"ה לכתוב את עצם היום שבו סמך מלך בבל על ירושלים, ונבואה זו נאמרה לו ביום עשרה בטבת שבו החל המצור, כמפורש שם, וכל זה היה לפני שהובקעה העיר, וכבר מאותה שעה נקבע יום זה להיכתב, והובאו לעיל (אות ג) דברי האבודרהם שמוכח שסובר שמה שנאמר ליחזקאל כתיבת יום זה, שייך למה שנקבע כיום צום ג"כ, וכן הוא בדברי הבנין שלמה שהובאו לעיל (אות א). ומזה מבואר חידוש, שהיה שייך לקבוע ליום צום עוד לפני שהובקעה העיר וחרב הבית, ואפשר שאף אם לא היתה נבקעת העיר כלל היו מתענים ביום זה, לפי שנקבע להיות יום תשובה והתעוררות בזמן שבו סמך עליהם מלך בבל לצור על ירושלים.

עוד יש להוסיף, שבזה מבואר עיקר הך קרא, שאמר לו הקב"ה ליחזקאל לכתוב יום זה, מה שלא מצינו כן בשאר הצומות, ששם לא נאמרה להם הלכה לצום, אלא רק הוזכר (זכריה ז, ג) שצמו בהם בשנות החורבן, וכן נאמר להם (שם ח, יט) שלאחר בנין המקדש יהיו לימי ששון ושמחה, אך לא נאמר להם לצום. וי"ל ע"מ"ט בעשרה בטבת נאמרה נבואה והוראה מיוחדת ליחזקאל לכתוב יום זה ליום צום. ולפי"ד הגר"ח בדעת האבודרהם י"ל, שהוצרך להודיעם שצום זה שייך לאותו יום. אך להאמור י"ל עוד שעיקר ד"ז לקבוע היום ליום צום, מטעם שהוא

זמן תשובה, שהיה החורבן תלוי ועומד אם ישובו או לא. וי"ל שלקבוע היום ליום צום מה"ט אינו דבר פשוט כ"כ, ורק ע"פ נבואה ידעו להבין שהיה תלוי הדבר ביום זה, וראוי לקבוע ליום צום לדורות.

ומעתה יתבארו דברי הגר"ח בדעת האבודרהם, שמשום כך אין קביעות צום י' בטבת תלויה בחודש אלא ביום הפרטי. והביאור הוא עפ"י האמור לעיל (אות ה), שהטעם לתלות קביעות הצום בחודש, הוא משום שהפורענות נקבעה לחודש זה, ומזל החודש נשתנה לרעה, ולכן יש לצום באחד מימי החודש שבו אירעה הפורענות. וכל זה בתענית שמחמת צער הפורענות, אבל תענית י' בטבת אינה על פורענות שאירעה באותו יום, אלא הוא זמן שנקבע לתשובה, וכיון שאז היה ראוי לשוב, נקבע יום זה ליום תשובה, ולכן זמן התענית הוא דווקא באותו יום, ולא שייכא לשאר החודש.



ז.

דברי הבית מועד על צום עשרה בטבת

וראיתי דבר חידוש בספר הקדמון "בית מועד" להגאון רבי מנחם רבא^(ג), דאיתא שם (דרוש טו) לבאר מ"ש בגמ' (ב"ק צב, ב) מנא הא מילתא דאמרי אינשי קרית חברך ולא ענך רמי גודא רבא ושדי ביה, ומייתי הגמ' שם קרא דכתיב ביחזקאל (כד, יג) "יען טהרתיך ולא טהרת מטומאתך, לא תטהרי עוד עד הניחי את חמתי בך". והנה, הך קרא כתיב לאחר נבואת יחזקאל שנאמרה לו בעשרה בטבת על ישראל, וביאר בספר בית מועד שם את כוונת הדברים, שענין זה שייך ג"כ לנבואה שנאמרה ליחזקאל על צום עשרה בטבת. והיינו שכשחטאו ישראל בבית ראשון והיו ראויים לעונש, קרא להם הקב"ה ועוררם לשוב, וקריאה זו הייתה ע"י המצור של נבוכדנצר, שנגזר עליהם מחמת חטאם שיהיו במצור, והיה להם להתעורר מזה ולהיטיב דרכיהם, אבל לא עשו כן, אלא המשיכו בדרכם הרעה, וע"ז דרשו בגמ' משל, שהקורא לחבירו ולא ענהו, אין לו עוד לשוב ולקרוא לו, אלא יש לו להשליך עליו את הכותל. וכך אמר הקב"ה ליחזקאל על ישראל,

(ג). שהיה מחכמי איטליה לפני למעלה מארבע מאות שנה.

שכיון שלא התעוררו כראוי ביום י' בטבת שבו התחיל לעוררם ע"י המצור, שוב לא תהא להם דרך טהרה ותיקון שלם, עד שיסבלו הפורענות והחורבן על חטאם.

ועוד כתב שם, שמחמת קושי העורף של ישראל שבאותו הדור שלא שבו, נגזרה גזרה שמאז והלאה יהיו ישראל משועבדים תחת רשות אחרים, כי גם בבית שני היו משועבדים לנכרים. ולכן תיקנו חז"ל להתענות ביום זה, כדי שע"ז יתכפר לישראל על קושי ערפם באותו דור. ולפי זה מובן היטב, שאמר הקב"ה ליחזקאל באותו יום, שכיון שעתה לא שבו, נגזרה עליהם גזירה כבר עתה, ולכן יום זה כבר מעתה הוא יום תענית לדורות. וכמ"ש לעיל שצום זה נקבע עוד לפני שאירע החורבן בפועל.

וע"פ דבריו נמצא שיש ג"כ חילוק בין עשרה בטבת לשאר הצומות, שבשאר הצומות החטא היה בימים ובשנים שלפניו, עד שבאותו יום נגזרה גזירה עליהם להיענש מחמת חטאם, ועיקר הצומות הוא בתורת צער ואבלות על הפורענות שהיתה באותו זמן, אך צום עשרה בטבת עיקרו הוא בתורת תשובה וכפרה על חטאם שהיה באותו יום, שלא שמו ליבם לכך שעוררם הקב"ה לשוב, ומחמת חטא זה שהיה באותו יום, נגזרה עליהם גזירה להיות משועבדים, אך עדיין לא יצאה גזירה זו לפועל, והתענית אינה על פורענות שהיתה אז, אלא בתורת תשובה ובקשת כפרה על חטא זה שחטאו באותו היום, וכמו שכתב שהתענית היא לכפר על שהקשו ערפם ולא התעוררו.

ויש לכוון דברים אלו ג"כ עם דברי הגר"ח בדעת האבודרהם לחלק בין י' בטבת לשאר הצומות, והיינו ששאר הצומות שהם בתורת צער ואבלות על הפורענות שהייתה בהם, מה"ט יסוד הדין האמור בהם הוא לצום באותו החודש, וכמו שנתבאר לעיל (אות ה) שהפורענות שייכת למזל החודש בכללותו, אולם עשרה בטבת, שבו אין הצום מחמת הפורענות, אלא כדי לכפר על מה שחטאו ישראל באותו יום שהקשו ערפם ולא שבו, מה"ט הצום שייך באופן פרטי דווקא לאותו יום, וא"א לקיימו ביום אחר בחודש זה, ומה"ט מתענים בו ביום אף כשחל בשבת.



ח.

החילוקים בין י' בטבת לשאר הצומות

ולפי"ז מיושב מה שהוקשה לעיל (אות ב) על מה שלא קבעו לצום על תחילת המצור בבית שני כשם שקבעו צום על המצור בבית ראשון, ומאי שנא מהבקעת העיר בבית שני שקבעו עליה תענית. ולפי האמור ניחא, כי כבר נתבאר שהמצור עצמו אינו בגדר פורענות, ועדיין היו יכולים להינצל מן הצרה, ומה שנקבע יום י' בטבת לתענית הוא כמ"ש לעיל (אות ז) מדברי הבית מועד, שבו עורר הקב"ה את ישראל לשוב ע"י המצור, וחטאו במה שלא שבו, ומאז נגזר עליהם שיהיו משועבדים עד זמן הגאולה, כעונש על שלא ענו בפעם הראשונה שקרא להם הקב"ה, וכמו שהביא הבית מועד מדברי הגמ' בב"ק שלאחר שקרא לחבירו פעם אחת ולא ענהו, שוב א"צ לחזור ולקוראו. ולכן בבית שני אין צמים על עצם המצור, שעדיין לא נקבעה בו צרה לישראל כלל, ואינו נחשב שעת פורענות. וגם הגזירה לא נתחדשה בו, כי הגזירה שיהיו משועבדים תחת עול, נקבעה בעשרה בטבת בבית ראשון, ולא ישתנה הדבר עד זמן הגאולה. משא"כ צום הבקעת העיר הוא על פורענות ממש, ובזה יש להתאבל ולהצטער אף על הפורענות שאירעה בבית שני, שהיא דבר שנתחדש.

ואף אם נימא שהצום הוא מחמת שהיה זמן זה ראוי לתשובה, שבו היה הענין תלוי ועומד, ומחמת כן נקבע כיום תשובה לדורות (וכמ"ש באות ו), מ"מ אין זה דבר מבורר, שהרי לא אירע בו פורענות ממש, ואין לנו לידע אם באותו יום היה הענין תלוי ועומד בתשובתם, ורק בבית ראשון קבעוהו ליום צום, וכמ"ש לעיל שנאמרה הנבואה ליחזקאל כדי להודיעו שביום זה הדבר תלוי, וראוי הוא להיכתב ליום תשובה ותענית לדורות, ולכן קבעוהו ליום צום, משא"כ בבית שני שלא נתגלה להם כן [ולא היתה אז כלל נבואה], לא קבעו תענית ביום שבו צרו הרומאים על ירושלים.

עוד יש ליישב לפי"ז מה שהוקשה לעיל (אות א) על דברי האחרונים שנקטו שגם לדברי רשב"י יש חיוב צום בי' בטבת, וזהו מה שהוזכר בקרא דיחזקאל, ומ"מ הוא לא נזכר עם שאר הצומות בנבואת זכריה, וצ"ב למה לא הוזכר שם. ומשמע

שלדעת רשב"י לא נוהג בו הדין האמור בזכריה שיהיה יום זה לעתיד לבוא לששון ולשמחה, וצ"ב הטעם לזה, ובמה חלוק הוא משאר הצומות שנזכרו שם.

ולפי האמור יש לבאר הטעם, שצום זה הוא בתורת תשובה וזעקה, ולא כשאר הצומות שנקבעו בתורת צער ואבלות על הפורענות, ורק על צומות האבלות שנקבעו מחמת הפורענות וקלקול המזל וההנהגה עם ישראל באותה שעה, נאמר שכשישובו בתשובה ויגאלו יהפכו לששון ושמחה^{כד}, אבל צום י' בטבת, שהוא כדי לתקן ולכפר מה שחטאו באותו דור, או משום שהוקבע ליום תשובה באותו דור, ונשאר כך גם לאחר מכן, סובר רשב"י שלא מצינו בו שינוי המזל לרעה, ולכן גם לעתיד אינו משתנה לטובה להיות לששון ולשמחה.



ט.

בהא דנקרא י' בטבת צום העשירי לר"ע

והנה כל זה ניחא לרשב"י, דסבר דקרא דזכריה לא איירי בי' בטבת כלל, אלא ביום ששמעו בגולה על חורבן הבית, וצום י' בטבת אינו נקרא "צום העשירי", כי אינו תלוי במזל החודש כמו שאר הצומות, אלא בו נאמר "כתוב לך את וכו' עצם היום הזה". אולם, לר"ע הרי פירוש קרא דזכריה "צום העשירי" הוא על צום י' בטבת, ומזה משמע שצום זה ג"כ תלוי בחודש, ולכאורה הוא דלא כמש"כ הגר"ח בדעת האבודרהם^{כה}. ולכאורה צ"ל, דנקט קרא לשון זו לגבי עשרה בטבת, אגב שאר הצומות שנקראים כן משום שהם תלויים בחודש, ואף לצום י' בטבת שייך לקרוא כן כיון שסו"ס הוא נוהג בחודש העשירי, ומ"מ קרא דיחזקאל מגלה לנו שאין צום י' בטבת תלוי בחודש העשירי כלל, אלא באותו היום.

כד). ועיין מנ"ח (מצוה שא אות ז) שכתב, שגם מה שיהפכו ימי תעניות אלו לעתיד לבוא לששון ולשמחה, עיקר הדין אינו מחוייב להיות דווקא ביום מסויים, אלא באחד מימי החודש.

כה). ואין לתרץ דאה"נ ר"ע דמפרש קרא דצום העשירי הוא י' בטבת לא ס"ל הכי, ודברי האבודרהם הם אליבא דרשב"י, שלא נזכר י' בטבת בקרא דזכריה, דזה אינו, שהרי האבודרהם עצמו כתב (שם) לפרש הן קרא כר"ע דצום העשירי היינו י' בטבת.

אמנם נראה עוד, דהנה לעיל נתבאר לדון שהמצור לחוד אינו נחשב כפורענות, ול"ש לתקן לצום עליו בתורת צער ואבלות, וכל צום י' בטבת הוא רק משום שנקבע לתשובה ולכפרה על חטאם באותו דור. אך בדעת האבודרהם י"ל, שדבר זה תלוי במחלוקת ר"ע ורשב"י, שלרשב"י הוא כן, ולכן לא נזכר צום זה בזכריה אלא רק בקרא דיחזקאל, וכמו"כ אין נוהג בו הדין שיהא לששון ולשמחה, כיון שלא הוקבע כצום על הפורענות. אולם, ר"ע, דמפרש דכתיב הך צום גם בזכריה בהדי שאר הצומות ונאמר בו ג"כ שיהא לששון ולשמחה, ע"כ דפליג, וס"ל שיש לקבוע יום זה כצום גם מטעם הפורענות שהיתה בו, שאף המצור שממנו נסתבב אח"כ החורבן נחשב כפורענות וכתחילת הצרה עצמה, ויש להתאבל ולהצטער על כך^(כ).

ונמצא שלר"ע חיוב הצום בי' בטבת הוא מצד ב' דינים נפרדים, חדא מדין צער על הפורענות שהיתה בו כשאר הצומות שבזכריה^(כ), ועוד איכא דין לצום בו משום שנקבע ליום תשובה, משום שבו היו תלויים ועומדים אם תתחזק הצרה, או משום שנתקן לכפרה על מה שחטאו באותו דור, במה שלא נתעוררו כשקראם ה', ולכן נגזר עליהם אז שעבוד, וכמובא לעיל.

וחלוקים המה ב' דינים אלו זה מזה ביסודם, שמצד הדין הראשון יש לנהוג תענית באחד מימי החודש שבו אירעה הפורענות, בתורת צער על פורענות המצור, ואין התענית שייכת ליום מסוים דווקא. ומצד דין זה נקרא הצום בספר זכריה "צום העשירי", שקביעותו היא באחד מימי חודש טבת, וכשאר הצומות. ומה"ט לעתיד יהא צום זה ג"כ לששון ושמחה לר"ע, כי מזל חודש טבת נהפך לרעה, בזה שאירעה בו פורענות זו, ועתיד הוא לשוב ולהתהפך לטובה ולשמחה

כו). ומ"מ י"ל שמצד זה יש לצום בו רק לאחר שאירע החורבן בפועל, ומשום שמאז כבר התחילה הפורענות. אולם מה דכתיב ביחזקאל שעוד לפני החורבן נאמר לו לכתוב את עצם היום הזה, היינו רק מטעם שהוקבע ליום תשובה ותיקון החטא וכמבואר לעיל (אות ו), וגם לר"ע נוהג דין זה וכדלהלן.

כז). ולדרך זו, שלדעת האבודרהם גם יום המצור נחשב פורענות לר"ע, ולכן יש בו חיוב צום גם מצד פורענות וצער, צ"ל שמה שלא קבעו תענית על פורענות המצור שהיה בבית שני, היינו משום שאין פורענות החורבן השני חמורה כמו הראשון, וכמ"ש לעיל (אות ב) מדברי התשב"ץ. ולהאבודרהם אין לומר כדעת הרמב"ן והריטב"א (שהובאו לעיל שם), ששייך לחייב בתענית גם מחמת החורבן השני בפנ"ע, דא"כ היה לחכמים לתקן תענית גם מחמת הפורענות שסמך מלך רומי על ירושלים בימי בית שני.

בימי הגאולה^{כח}). אך מצד הדין השני, לצום בתורת מה שהוקבע יום זה לתשובה ולתיקון מה שחטאו בו, יש חובת תענית על אותו יום מסוים שבו היה החטא והחיוב לשוב, ודין זה יכול להתקיים רק בעשרה בטבת עצמו ולא ביום אחר. ומש"כ האבודרהם שא"א לדחות הצום כשאירע בשבת, הוא מחמת הדין השני לצום בי' בטבת מצד דין היום עצמו, שזה לא יכול להתקיים בשאר ימי החודש.



י.

השלמת צום עשרה בטבת ביום אחר לדעת האבודרהם

ונפ"מ בזה, דהנה במנ"ח (מצוה שא אות ז) דן לפי דבריו שעיקר חיוב התענית הוא באחד מימי החודש, ואינו קבוע ליום מסוים, שמטעם זה בזמן שיש שמד בעולם, ויש חיוב לצום בצומות אלו מדברי קבלה^{כט}, מי שאינו יכול לצום באותו יום חייב לצום ביום אחר בחודש זה, כיון שעיי"ז יקיים עיקר דין הצום, עיי"ש בדבריו^ל. והנה המנ"ח עצמו סובר (שם) שאף בצום י' בטבת הוא כן, ואין חיובו אלא בתורת "צום העשירי", ומה"ט מעיקר הדין יכול לצום אף ביום אחר בחודש טבת, וכמפורש בדבריו (שם) בביאור פלוגתא דר"ע ורי"ש עיי"ש. אולם לאבודרהם, שסובר שבעשרה בטבת נאמר דין "עצם היום הזה", יל"ע אם מי שלא צם בי' בטבת יהיה חייב להשלים ביום אחר באותו החודש, לקיום דין "צום העשירי" או לא.

ודין זה תלוי בב' דרכים הנ"ל, שאם לדעתו כל חיוב הצום בעשרה בטבת הוא רק מחמת היום, ונקרא צום העשירי אגב הצומות האחרים, אך באמת כל ענינו שייך ליום זה, א"כ אין כלל סיבה לצום ביום אחר בחודש. אך אם נימא דלר"ע, דקיי"ל כוותיה, איכא חיוב לצום בי' בטבת גם מצד החודש, שהוא זמן שאירעה בו

כח). ולא כמשנ"ת לעיל (אות ח) לדעת רשב"י, שלא הוזכר צום זה בזכריה משום שאינו נחשב צום מחמת הפורענות, ולא יהא לעתיד ליום ששון ושמחה.

כט). כמבואר בר"ה (יח, ב).

ל). ומ"מ כתב שם, שבוה"ז שאין שמד וחיוב הצום בתעניות אלו הוא רק בתורת מנהג, אינו נוהג אלא באותו יום שבו קיבלו עליהם, ולכן אם לא התענה באותו יום מאיזה טעם, אינו מתענה ביום אחר בחודש זה.

פורענות לישראל, ומצד זה הוא קרוי "צום העשירי", א"כ נהי דצריך להתענות באותו יום כדי לקיים דין "עצם היום הזה", מ"מ כיון דאיכא סיבה להתענות מחמת החודש שאירעה בו פורענות, אם עבר יום י' בטבת ולא התענה בו היה צריך לצום אח"כ באחד הימים, כדי לקיים דין "צום העשירי" התלוי בחודש, וכמ"ש המנ"ח לדון כן לענין שאר הצומות האמורים בקרא דזכריה.



יא.

ששון ושמחה בצום העשירי לדעת האבודרהם

עוד נפ"מ בזה לענין הא דכתיב בזכריה דצום העשירי יהיה לששון ולשמחה, ולר"ע, דקיי"ל כוותיה, נאמר דין זה אף על עשרה בטבת, שעליו כתיב בהך קרא "צום העשירי". והנה המנ"ח (שם) כתב, שמה שנאמר שיהפכו הצומות לששון ושמחה הוא ג"כ דין כללי על החודש, ולעתיד לבוא יש לנהוג יו"ט באחד מימי החודש שבו אירעה הצרה והפורענות. ויל"ע לדעת האבודרהם, שדין הצום בעשרה בטבת נאמר על "עצם היום הזה", האם לעתיד לבוא יהא דווקא יום י' בטבת לששון ושמחה, או יכול לקיים דין זה באחד מימי החודש.

וד"ז תלוי בב' הדרכים הנ"ל, שאם להאבודרהם כל הצום בעשרה בטבת הוא רק מחמת היום, ונקרא צום העשירי רק אגב הצומות האחרים, אין הענין שייך לשאר ימי חודש זה, וגם הששון ושמחה לעתיד לבוא לר"ע ב"צום העשירי" צריך להתקיים דווקא ביום י' בטבת עצמו, וכדילפינן מקרא דיחזקאל שהדין תלוי דווקא ביום זה.

אבל לדרך הב' שנתבארה, דלר"ע דקיי"ל כוותיה איכא חיוב לצום בי' בטבת גם מצד החודש, שהוא זמן שאירעה בו פורענות לישראל, ומצד זה הוא נקרא "צום העשירי", ומה שיש בו דין ששון ושמחה לעתיד לבוא הוא ג"כ רק מצד הפורענות שהיתה בו, שנשתנה מזלו לרעה, וכשישתנה מזלו לטובה לעתיד לבוא יהא לששון ולשמחה, א"כ כיון שדין זה תלוי בחודש בכללותו, דמה"ט נקרא בהך קרא "צום העשירי", א"כ גם מה שיש לנהוג בו ששון ושמחה לעתיד לבוא, יכול

להתקיים באחד מימי חודש טבת, כמ"ש המנ"ח על שאר התעניות וגם בעשרה בטבת לדעת האבודרהם יהא הדין כן לר"ע.



יב.

ישוב קושיית המנ"ח לדעת האבודרהם

והנה המנ"ח (שם) הקשה על מחלוקת ר"ע ורשב"י (ר"ה יח, ב) בפירוש קרא ד"צום העשירי", היאך נחלקו בד"ז שנוהג בכל שנה ושנה, ונהג אף בבנין הבית, שהיה ליום זה דין יו"ט, והיאך נחלקו אח"כ אם הוא יום ה' בטבת או י' בטבת. והוכיח מזה כשיטתו, שמעיקר הדין יכול לצום באחד מימי החודש, וכן דין ששון ושמחה יכלו לנהוג באחד מימי החודש. אך בשעת החורבן השני רצו החכמים לקבוע הצום ליום מסויים שבו אירעה הפורענות, ואז נחלקו על איזה פורענות קבעו צום זה.

ולהגר"ח בדעת האבודרהם, שבעשרה בטבת הוקבע הצום על אותו היום דווקא, תיקשי היאך נחלקו בזה ר"ע ורשב"י, הרי לר"ע לכאורה נהג דין ששון ושמחה עד אז בכל שנה ושנה דווקא בי' בטבת, שהרי הצום תלוי דווקא באותו יום, וממילא גם השמחה היא דווקא ביום זה, ולרשב"י לא נהג ששון ושמחה דווקא ביום י' בטבת^(א).

וגם קושיא זו יש ליישב לפמ"ש לעיל בדעת האבודרהם, שלכו"ע היה חיוב לצום בזמן החורבן מדין "עצם היום הזה" כפי שנאמר ליחזקאל, אך נחלקו ר"ע ורשב"י בפירוש דין "צום העשירי", שהוא תענית על צרה, האם הכוונה לצרת יום ה' בטבת או לצרת יום י' בטבת, ועל צרה זו הדין מדברי קבלה לצום באחד מימי החודש העשירי. וכמו"כ נחלקו ר"ע ורשב"י בדין "לששון ולשמחה" האמור שם,

(לא). ועיין לעיל (אות א) שיש לדון אם לרשב"י נהג ששון ושמחה בקביעות בחודש העשירי כל ימי בית שני, או לא נהג, ולא נתחייבו בו אלא אלו שצמנו בזמן הגלות. אולם כאן קשה ממ"נ, שאם שאר בני"א לא נהגו שמחה כלל בחודש העשירי, א"כ ע"כ כדעת רשב"י, וכן אם נהגו שמחה ביום אחר בחודש, מוכח כדעת רשב"י, ואם קבעוהו דווקא ליום י' בחודש כמו שצריך להיות כדעת ר"ע, א"כ מוכח כדעת ר"ע. וא"כ הדרא הקושיא היאך נחלקו ר"ע ורשב"י בפירוש הך קרא, הרי היה להם להוכיח דבר זה ממה שנהגו מאות שנים קודם לכן בימי הבית השני.

האם דין זה הוא על צום פורענות המצור, או על צום פורענות יום שמועת החורבן. ומעתה תתישב קושיית המנ"ח גם להאבודרהם, כמו שתירץ המנ"ח לשיטתו, והיינו שבזמן בנין בית השני היו צריכים לנהוג ששון ושמחה באחד מימי החודש העשירי, ולא היה הדבר קבוע, ולאחר החורבן רצו לקבוע יום לצום על פורענות זו, ונחלקו ר"ע ורשב"י, שר"ע סבר שצום זה הוא על פורענות המצור, וא"כ יוצאים יד"ח במה שצמים ביום י' בטבת, אולם רשב"י סבר דהך קרא קאי על פורענות ה' בטבת, שמחמתה יש לנהוג צום^(ב), ועל כן סבר שראוי לקבוע פורענות זו ביום ה' בטבת ולא ביום י' בטבת, וזה מלבד החיוב לצום ביום י' בטבת מדין "עצם היום הזה", דכיון שיום שמועה נחשב פורענות, יש להתענות עוד יום בחודש העשירי על פורענות זו שהיא ענין בפנ"ע, וראוי לקבוע התענית ליום ה' בטבת שבו אירעה. ומיושב היטב, שאף לשיטתו לא יכלו ר"ע ורשב"י לפשוט מחלוקתם ממה שנהגו בזמן שהיה הבית השני בנוי, משום שלענין דין צום העשירי האמור בזכריה, כו"ע מודו שלא הוקבע מעיקרא ליום מסויים, ולאחר החורבן נחלקו באיזה יום מימי החודש ראוי לנהוג את דיני התענית.



(לב). וע"כ צ"ל לדעתו שלרשב"י יש חיוב לנהוג צום ביום ה' בטבת אף בזה"ז, ועמש"כ לעיל (אות א) לדון בזה.

אוצר אורח חיים

מהות בין השמשות וברין שבות בבין השמשות ♦ חוט
צורת הפתח המתנדנד ברוח ♦ האם יש לקבוע תענית בז'
חשוון – בשל מיעוט גשמים בגולן ובצפון הארץ ♦
בעניין הנ"ל

הרב יוסף חיים ספייער

מהות בין השמשות ובדין שבות בבין השמשות

פרק א'

תמיהות בדין שבות בבין השמשות

א.

עירובין (לג.): "נתנו באילן למעלה מעשרה טפחים אין עירובו עירוב למטה מעשרה טפחים עירובו עירוב וכו' דברי רבי, וחכמים אומרים כל מקום שאסור ליטלו אין עירובו עירוב". דברי רבי אילו כמתני' (לב:) דנתנו באילן למעלה מעשרה טפחים אין עירובו עירוב למטה מעשרה טפחים עירובו עירוב, וכדמפרש לה בגמ' (שם): "דמתכוין לשבות היכא, אילימא דנתכוון לשבות למעלה הוא ועירובו במקום אחד הוא אלא נתכוון לשבות למטה והא קא משתמש באילן, לעולם דקאי ברשות הרבים ונתכוון לשבות למטה ורבי היא דאמר כל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות וכו'", והיינו דלהכי לא אכפת לן שהעירוב על האילן דבביה"ש אכתי שרי ליה כרבי.

ועפ"ז להלן (לד:) בהא דנתנו על קנה נעוץ דהוי כאילן, דלרבי שפיר דמי לולי גזירה שמא יקטום (ועד"ז להלן עה:), ולאפוקי מהבריי' בשבת (קנה.) נעץ יתד באילן ותלה בה כלכלה למעלה מי' טפחים אין עירובו וכו', והיינו אותו הדין אך דייק בגמ' שם דדוקא נקט שנעץ יתד באילן, דהו"ל צדי צדדים ואין כאן איסור שימוש באילן ע"ש, והיינו דקאי אליבא דרבנן.

ועד"ז להלן (לד:) בנתנו בבור דהוי כרמלית והוא ברה"י או ברה"ר, ובשבת (ח:) כשהעירוב כרמלית והוא ברה"י, וכן להלן (לה.) גבי נפל עליו גל ומשום מוקצה, ולעיל (ל:) מבואר דלהכי שרי לערב בתרומה משום דמצי לישאל ולהפרישה שוב עכ"פ בבין השמשות, וסומכוס דפליג ואסר משום דס"ל כרבנן שאיסור שבות הוא גם בביה"ש, והיינו שדברי רבי הם גם גבי איסורי כרמלית, מוקצה והפרשת תרומה בשבת, דשרי ביה"ש.

ומ"מ בנתגלגל חוץ לתחום דאיכא איסור תחומין ולא מהני העירוב, כדתנן (לה.), לא שו"ט מדרבי, ועמדו הראשונים בטעמא, וברשב"א כתב בפשיטות דשאני התם שאין העירוב עצמו קונה שביתה כיון שהוא חוץ לתחום ביתו^א, אכן בתוס' (ד"ה בעי) כתבו משום שאם תהא שביתתו שם נמצא שאסור למקום רגליו, וכ"ה כוונת רש"י (כמו שביאר תוס' רא"ש ד"ה בעי. ובכוונת סברא זו יעוי"ש בגאון יעקב ובאור שמח שבת ח-ה, ויעוי' להלן מדברי הריטב"א שחולק וסבירא ליה שבעיקרון לא שייכי דברי רבי גבי תחומין).



ב.

שבות הקרוב לדאורייתא

ובגמ' כאן בנתנו באילן הנוטה חוץ לד"א ונתכוין לשבות בעיקרו דמהני, וברש"י (ד"ה והוא) דמשום דמצי נפיק ליה חוץ לארבע אמותיו כמה דבעי, ולמשקליה ואייתוייה פחות מארבע אמות עד לתוך ארבע אמותיו, וכוונתו שלמרות שמדרבנן נאסר להוליך פחות פחות מד"א, מ"מ מאחר ששבות הוא ממילא לא גזרו בביה"ש עפ"י רבי, ובתוס' (לב: ד"ה הכא) בשם ר"י פירש שההיתר מטעם אחר, ובתוס' רבינו פרץ וריטב"א דר"י נחלק על רש"י, דליתנהו לדברי רבי גבי פחות פחות מד"א.

ואזדו לטעמייהו להלן (לד.), דפריך גבי יו"ט אמאי צריך להוליך העירוב למקומו מערי'ו"ט, דליסגי במה דאי בעי לאמטויי מצי ממטי ליה, ובתוס' (ד"ה ואמאי) דדוקא גבי יו"ט פריך שאין איסור הוצאה, אך רש"י שם (לג: בסוה"ע) כתב דגם משבת, והיינו שלפני ביה"ש יצטרך רק להוציאו לרה"ר ואח"כ בביה"ש, עפ"י רבי שיוכל לטלטלו פחות פחות מד"א (כמשב"י תור"פ ותורא"ש בדעת רש"י), והתוס' השיגו שאי אפשר לפרש כן 'שיש להחמיר בשבות בפחות מד"א כמו שמודה בקנה דגזר שמא יקטום'.

(א). ויבי' דכל שהוא בד"א מהתחום חשיב בתוך התחום, כלשון הטור סי' ת"ט עלה 'והם נחשבו לו מתוך התחום', עי' ט"ז (תט-ד) דממילא הוא אף לכתחילה (כפסק המשנ"ב ס"ק ה), דלא כב"ח ועי' דעת תורה שם.

וכן בתוס' (לג. ד"ה והא) גבי זריקה והעברה ע"י אחר 'דבכל הנהו כיון דבקל יבא לידי איסור דאורייתא אפילו רבי מודה דגזרו עליו בין השמשות כדאמרין לקמן (לד:) גבי קנה דרכיך דגזר שמא יקטום', אכן רש"י לטעמי' (לד: ד"ה גזירה) שפירש גבי קטימת קנה 'ודאי היא אידי דרכיך מיקטמא ע"ש, כלו' שאי"ז חשש בעלמא הוא אלא דודאי כתוצאה מכך יקטום, ויל"ע ביסוד פלוג'.



ג.

אם היתר גמור הוא

ובראשונים עמדו בהא דתנן (שבת לד.) אין מעשרין את הודאי, וכן בהא דאין מערבין תחומין בביה"ש, וברש"י (ד"ה ספק) ור"ן שבת שם פירשו דזה כרבנן דרבי וכן בתוס' לעיל (ל: ד"ה ולפרוש), אך הרמב"ם (הל' שבת כד-י) כתב דההיתר הוא רק לצורך מצוה או בטרוד ובדוחק (וכן בשו"ע ס"ס שמב וכן בסימן רסא סעיף ו', וכ"כ בפ"י ר"י בן חכמון לב:), וביאר הגר"א (רסא-ו) שהוכח לרמב"ם כך מדלא מצאנו זאת אלא גבי עירוב, והיינו משום דבעירוב ישנו בכל גווני מאחר שאין מערבין אלא לדבר מצוה (וזו כוונת הגר"א בציונו לסי' תט"ו), אך הוא דחוק בלשון "לא גזרו עליו בין השמשות", ותו דנהי שיש לו מצוה או צורך לערב, אך הלא אין לו צורך או מצוה להגיע לעירוב לאוכלו, כך שנמצא סו"ס דינו שלא להגיע לעירוב ולאוכלו אף בביה"ש, וא"כ אמאי עירובו עירוב, וצ"ב.

אך ביותר תימה ביישוב הראב"ד (הו' ברשב"א לג. וריטב"א לב:) דאה"נ לא התיר רבי שבות בביה"ש, ורק גבי עירוב היכא דאנחיה לעירוב מעיקרא דאע"ג דאנחי' במקום שבות קני ליה ערוב ממילא², ובריטב"א (לג.) הגדיר שרואין כאילו הוא מותר, והדברים מתמיהים שהרי זה בניגוד ללשון רבי, וביותר שעד כמה שאסור איך יועיל העירוב³, וביותר דהריטב"א, אחר שהביא את הראב"ד, כתב דמ"מ לא

(ב). ולא שייכא לירושל' כאן (ג-ג) גבי נתנו על האילן אם אסור לטלטלו לא יהא עירובו עירוב, ראוי הוא לעבור על השבות ולאכול, דהלא בירושל' ריש פרקין קאמר לה גם גבי איסור כהן בבית הקברות, וכוונת הירושל' בהא דחשבי' לעירובו שראוי לאכילה, ולא איירי כלל מצד שאינו יכול להגיע לעירוב (ודלא כקדן אורה וגאון יעקב לב: שכוונת הירושל' כהראב"ד).

(ג). ובשו"מ תנינא (ח"א ס"ס צ"ג) דגם הראב"ד כוונתו כהר"מ, אך בראשונים שהביאוהו מב' לא כן.

כל השבותין התירו, דלא התירו את הקרובים לאיסור דאורייתא, וכתוס', וכן הרשב"א, שהביא את הראב"ד ולא חלק עליו, כמבואר בעבודת הקודש (בית נתיבות ה-יט) דאזיל כוותי', ואפ"ה ס"ל (בחידושי להלן לג: ובעבוה"ק שם) כתוס', ותימה טובא, דלהראב"ד שלא אמרו כאן היתר כלל הרי אין מקום לחלק, שהקירבת החשש לדאורייתא אינו סיבה אלא שמחמתו לא נתיר לו לעשות זאת למעשה^ד.

ובהא דל"מ עירוב שנתגלגל חוץ לתחום (בריוק ד"א), עמדו הראשונים דהלא לרבי יוכל להגיע לשם בביה"ש, וברשב"א דמ"מ סו"ס העירוב מצד עצמו אינו קונה כל שהוא חוץ לתחום ביתו, ולא משום איסורא כלל, ועד"ז כוונת תוס' ותורא"ש שם (דלא כבי' גאו"י, וכבר השיגו או"ש ח-ה), אך בריטב"א לה. ביאר דגבי תחומין שאני דלא מהנו כלל דברי רבי 'דכל שהוא חוץ לתחום ביתו שאינו יכול ללכת שם בהיתר גמור אינו קונה לו עירוב', וכוונתו בפשוטו עפ"י שיטתו כהראב"ד, אך צ"ב מאי שנא גבי תחומין דבעי' היתר ממשי ולא סגי במה שרואין כאילו הוא מותר^ה.



ד.

דבר שיש בו ב' שבותין בביה"ש

ולקמן (לד:) בנתנו במגדל ואבד המפתח, דפליגי ת"ק ור"א, ובגמ' מפרש לה בג' אנפי, משום איסור סתירת המגדל, או בנמצא המפתח ואיכא איסור חצרות, או כשאפשר לפתוח חותם הנעילה בסכין ונחלקו אם מותר לטלטל לכך סכין משום מוקצה, ולא שו"ט כלל מדרבי, ובתוס' (לד: ד"ה והאמר וכן לה. ד"ה בעי) דאזלי אליבא דרבנן, ובריטב"א דכלפי סתירת המגדל אתי שפיר אף לרבי, משום דדמי לסתירה דאורייתא, וגם גבי איסור חצירות מבו' בריטב"א דהוי אף לרבי (גבי פחות פחות מד"א), אך גבי מוקצה כתב דאה"נ אינו אלא לרבנן.

ד). ובשנות אליהו (שבת ב-ז) כתב כהראב"ד, והכריח כפירוש הראב"ד מכך שבחשש קרוב כקטימת קנה מודה רבי, וצ"ג כוונתו דאדרבה איפכא הוא, וע' תוספות חדשים (על המשנה) ג-ג.

ה). ובבית מאיר (שסה-ח) שכוונת הריטב"א מאחר שבא להתיר איסור תחומין עצמו, וצ"ב כוונתו וגם אי"ז משמעות הריטב"א, ובשפ"א לה. שכוונתו שאי"ז אלא דחוויה ולא הותרה, ואכתי צ"ב שעדיין אין בזה טעם לחלק בין איסור תחומין לאינך.

וכבר תמהו הראשונים דהלא בחיתוך בסכין יש גם משום סתירת חותם הכלי שאסור (ביצה לא:), ובתוס' רא"ש תירץ שהאיסור דוקא בכלי קרקע, והרשב"א תירץ דשאני הכא בכלים קטנים, אך רש"י יישב דהוי כרבי דלא גזרו עליו בין השמשות, ותמהו עליו תוס', תורי"ד ושאר דא"כ מאי אכפ"ל מהאיסור מוקצה, והר"ן פירש דמודה רבי באיסור מוקצה דמוכן (לאפוקי מוקצה דעלמא כמבו' גבי גל שנפל) שג"כ הוי קרוב לדאורי', אך לרש"י גופי', דלא אכפ"ל מאיסור הקרוב לדאורי' (כמשנ"ת), אכתי תיקשי.

ובתוס' רא"ש הוסיף בקושיא 'ואין לומר דלא משוינן לי' עירוב אליבא דרבי כיון שאינו יכול להביא עירובו אליו אם לא שיעבור שני שבותין דהא אמרינן לעיל (לב:): נתנו באילן למטה מי' עירובו עירוב אף על גב דאיכא תרי שבותי כרמלית ומשתמש באילן', אכן הרע"ב (ג-ג) ביאר כך בדעת רש"י, והתמיהה מלעיל אינה אלא למה שנקט התוס' רא"ש, כמבו' מלשוננו, שההיתר אינו אלא לצורך עירוב כהרמב"ם (דעיל), והנידון הוא אם לצורך זה התירו שני שבותין ומהתם מוכח שאכן התירו, אך לדעת רש"י, שההיתר שבות הינו היתר לחלוטין (כמבו' לעיל), הרי הנידון על השבות מצ"ע להתירו ואין מקום לאסור שני שבותין כשכ"א מהם נעשה בנפרד, וכל הנידון כאן הינו משום שתוך כדי אחיזת הסכין הוא (לבסוף) חותך חותם הכלי (רש"ש ואבן העזר לה. רע"א במשניות ובתשו' קנ"ט ומעי"ז בתפא"י¹), והו"ל שני השבותים יחד ולהכי הוא דמודה רבי².



ו). והיינו מאחר שאין איסור מוקצה כשהפץ כבר בידו, היינו להשאירו בידו, אך להשתמש בו אסור משום מוקצה (כדברי תו"ש בהקד' לסי' שח), דאל"כ תיקשי בעיקר הגמ' כאן שיטול הסכין לחיתוך לחם ואח"כ יחתוך חותם הכלי (כהוכחת החזו"א או"ח מט-יא).

ז). ובשבת (קנה.) נעץ יתד באילן ותלה בה כלכלה למעלה מעשרה טפחים אין עירובו עירוב למטה מעשרה טפחים עירובו עירוב, והיינו ע"ד מתני' דלע' לב: דמפרש לה בגמ' דהא דלא אכפ"ל מאיסור עליה באילן משום דאזיל כרבי, אך בברי' שם מדוייק דדוקא בנעץ יתד באילן, וכדדייק שם בגמ' דדוקא בכה"ג דהוי צדי צדדים ואין איסור עליה באילן, ולכאור' היינו דאזלי' כרבנן, אך כבר תמהו תוס' (שם) דאכתי האיכא איסור כרמלית (וכמש"כ תוס' ושאר לב: דאה"נ מה"ט הו"מ להוכיח דקאי כרבי), ויישב שאין כרמלית בכלים או כרבי, ותימה דא"כ ה"נ כשיש בו איסור עליה באילן, והיישוב משום דא"כ הו"ל ב' שבותין וכהרע"ב (ס' קובץ על הר"מ שבת כד-י, הו' בדע"ת שמב-ה), ונמצא שגם דעת תוס' בשבת כהרע"ב.

ה.

שבות בביה"ש דמוצאי שבת

ובגמ' לד. בהא דצריך להוליד העירוב ולא סגי במה דאי בעי אמטויי מצי ממטי ליה, לפי' התוס' כדאית ליה ולרש"י כדאית ליה (כנו"ל או"ב), משני הגמ' דגזירה אטו יו"ט אחר השבת, ולתוס' א"ש בפשיטות, דביו"ט אחר השבת הו"ל ככל שבת דלא מצי לאמטויי משום הוצאה דאורייתא, אך לדעת רש"י תמה תוס' ר"פ הלא גם בביה"ש דיו"ט אחר השבת אין טעם לאסור לטלטל פחות פחות מד"א (דלא שייכא ממנ"פ דהלא ביו"ט שריא הוצאה), ויישב דל"א כל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו ביה"ש אלא בכניסת השבת ולא ביציאת השבת.

ובתוס' (ד"ה גזירה) הוסיפו עפ"י שיטתם דבהכרח בהוצאה דאורייתא איירי, דאילו במידי דשבות גם ליתא לת' הגמ', דהלא בעלמא אף באופן שאסור לעשותם בביה"ש דיו"ט אחר השבת משום ממנ"פ, מ"מ לא גזרינן מזה לעלמא, דא"כ לעולם לא יתיר רבי שבות בביה"ש, והוא בעצם עוד הוכחה לפירוש התוס' בסוגי'.

ולזאת כוונת גליון תוס' (בתוס' הקודם שם) בתמיהה על רש"י, דבהכרח איירי כששביתתו ברה"י, 'אבל כששביתתו ברה"ר לא יצטרך להולידו עד מקום השביתה (וסגי במה דאי בעי ממטי וכו'), וע"כ כצ"ל האמת לפי' הקונט' דאי לעולם צריך להולידו עד מקום השביתה (אף כשהוא ברה"ר, ואין כאן אלא שבות דהעברה פחות פחות מד"א, ול"א דאי בעי בביה"ש ממטי וכו', שאסור לו לטלטל בביה"ש, שגם במידי דשבות גזרי' אטו יו"ט אחר השבת), א"כ תיקשי ליה מרבי (שהתיר שבות בביה"ש, ולא גזר אטו יו"ט אחר השבת), ו(ממילא) לא יוכל לתרץ מה שמתרץ גזירה אטו יו"ט שלאחר השבת, ע"כ דבריו^ח.

והיינו כמש"כ תוס' בדיבור שאח"כ דאף כששבות נאסרת בביה"ש דיו"ט שאחר השבת משום ממנ"פ, מ"מ לא גזרי' על גבי זה מאחר שאינו אלא דרבנן, וממילא ה"נ יש להתיר בביה"ש דשבת לטלטל בשבות, ושפיר מצי לאמטויי וא"כ למה יצטרך להולידו, אא"כ שביתתו ברה"י דהו"ל דאורייתא, ומ"מ מבו' דהא נ"ל לגליון

(ח). ביאור זה מעין פי' המהרש"א ורע"א (כאן ובגליון ס"ס ש"ז) ודלא כמלא הרועים ותו"ש (שז-מט), ולפי דברינו מתפרש היטב דברי הגליון תוס' דקשיא מרבי.

תוס' שבביה"ש דיו"ט אחר השבת יהא אסור בזה, ורק ק"ל שאין לגזור על גבי איסור שבות כמוכח מרבי, והיינו ע"ד התוס' ר"פ בדעת רש"י.



ו.

אכן בתוס' גופי' מבו' שגם בזה חלקו על רש"י, שהרי בתוס' כתבו שהאיסור באילן בביה"ש דיו"ט אחר השבת הוא משום ממנ"פ, ומבו' להדי' שמצד עצם הביה"ש דמוצ"ש אין לאסור (שער המלך שבת כד-י), והוא כפי שהסיק תוס' ר"פ גופי' על יישובו בדעת רש"י שהוא דוחק, וודאי גם בביה"ש דמוצ"ש לא גזרו על שבות, וכן ברשב"א לב: (בסוה"ע) כתב דלא שייכא גזירה אטו יו"ט אחר השבת גבי הוצאה דרבנן, דבמוצ"ש גופי' שרי, דגם בביה"ש דמוצ"ש לא גזרו על שבות.

נמצינו למדים שדעת תוס', תוס' ר"פ והרשב"א היא שהיתר שבות בביה"ש הוא גם במוצ"ש, וכן ברמב"ם (שבת כד-י) דגזרו רק על עיקרו של יום, לאפוקי ביה"ש, והלא בזה שוה ביה"ש דע"ש לביה"ש דמוצ"ש (ס' קובץ על הר"מ שם, וכן בבית מאיר וביאור"ל שמ"ב ד"ה בין שדעת הר"מ כהרשב"א), וכ"נ בפשוטו בריטב"א ור"ן סוכה מו: יעוי"ש.

אך לרש"י ההיתר הוא דוקא בע"ש אך במוצ"ש אסור, כמו שביאר תוס' ר"פ וגליון תוס' בדעתו (כמש"כ פמ"ג א"א שמב-א מרש"י), וכן דעת ר"ת בס' הישר (חלק החידושים, סי' תל"א) שהאריך גבי תוספת שבת למ"ד דאורי' דהיינו דוקא לאחר שבת, והוכיח מ'דאמרי' בכולי תלמודא כל שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות אפי' אליבא דר' ישמעאל דלא שמעי' ליה תוספת שבתות וימים טובים אלא לאחריהם⁽¹⁾ הרי דפשיט"ל שאין היתר שבות ביה"ש אלא גבי לפני השבת ולא לאחריו דאל"כ לא יישב כלום, ונמצא שרק דעת רש"י ור"ת לאיסור, והוא

ט). למשנ"ת בכוונתו, וכ"ה לביאור המהרש"א ורע"א, משא"כ למלא הרועים ותו"ש גם דברי הגליון תוס' כשיטת התוס' ורשב"א בזה.

י). והוא כתמיהה הפמ"ג (א"א שמב-ז) בהא דאין שבות בביה"ש, דלכאו' אכתי יאסר משום תוספת שבת, ע"ש ביאור"ל.

כפי שנסתפק המ"א (שמ"ב ס"ק א) לדינא, משום דמספיקא לא פקעה קדושה, וצ"ב המכוון, הלא לא דייני' בביה"ש חזקת איסור.



ז.

בטעם היתר שבות בביה"ש

ובמש"כ בתוס' (לה. ד"ה ואמאי) דמ"מ ביו"ט אחר השבת אסור אף בשבות משום ממנ"פ, מבו' שאין ההיתר אלא משום צד היותו חול וכהפשטות, אך לכאו' בתוס' (ל:) מתחדש לא כן, שהלא כתבו תוס' שם (ד"ה לפרוש) שדברי רבי מהנו אף למ"ד תחילת היום קונה עירוב, והיינו תחילת היום שאחר בין השמשות (לדעת תוס', אכמ"ל), דמ"מ 'עדיין לא גזרו עד שתהא לילה ניכרת וידוע', ואילו בתורת ספיקא דביה"ש מצד עצמו, הלא ודאי על האדם ליזהר לקראת סוף ביה"ש שמא תם זמנו, שכלפי עצם אי הידיעה אם נגמר בין השמשות לא שייכא ספק לקולא, שאי"ז מוגדר לספק, ובהכרח כוונת תוס' היא שהיתר גמור הוא, שלא בתורת ספק, כי אסרו רק כשהשבת ניכרת וידועה^(א), ונמצאו דברי התוס' סתרי אהדדי.

ובעיקר טעמא דרבי, כתב רש"י (לב: ד"ה שבות) דכיון דביה"ש ספיקא שבות דרבנן לא גזרו (ועד"ז ברש"י שבת ח:), ולכאו' כוונתו לספק דרבנן לקולא (בית מאיר שמ"ב), אך צ"ב שאין משמעות דברי רבי לדין בעלמא דספק דרבנן לקולא, וגם מדברי התוס', שכתבו שההיתר כל זמן שאין השבת ניכרת וידועה מבו' לא כן, ובחכם צבי (סי' י"א) התיר לנדה לטבול בביה"ש, משום שלא גזרו שבות בביה"ש, אף שטבילתה בביה"ש משום הצד לילה ולא אכפ"ל דהוי תרתי דסתרי כבשאר ספד"ר לקולא^(ב), ואכן ברמב"ם (שבת כד-י) כל הדברים שהן אסורין משום שבות לא גזרו עליהן בין השמשות אלא בעצמו של יום הוא שהן אסורין אבל בין השמשות מותרין, והוא שיהיה שם דבר מצוה או דוחק עכ"ל, והיינו דמשום שאי"ז

(א). ע' חזו"א (פ-לב) שהשווה לזה את סוף היום לפני תחילת ביה"ש אלי' דרבנן, דמ"מ מאחר שבמציאות ספק הוא אולי התחיל בין השמשות ואסור, ממילא ל"מ העירוב, וע' חזו"א (פ-לו) בזה.

(ב). יעו' קרבן נתנאל (שבת ב-ק).

עיקרו של יום, וצ"ב המכוון, דהלא בין השמשות ספק בעלמא הוא, ולצד שהוא יום הרי הוא עיקרו של יום, וצ"ב.

ומאידך צ"ב דבאמת במשך ביה"ש עצמו עכ"פ תיפו"ל משום ספק דרבנן לקולא^ג, ולכאו' יהא מוכח כדעת רבינו חננאל (שבת לח: וקנז. וע"ז כב., ה' ברא"ש שבת ד-ב) דגבי שבת ספק דרבנן לחומרא משום חומרא דשבת, ובפר"ח וחז"ד יו"ד קפד-ו דמשום דאיכבע איסורא, אך צ"ב אמאי חשיב איכבע איסורא, הלא בערב שבת איירי כשעדיין לא היתה שבת, ואף גבי מוצ"ש תימה דהלא הזמן של עכשיו לא היה בו מעולם איסור, אתמהה.



פרק ב'

תמיהות בגדר בין השמשות

א.

אם ביה"ש הוי איכבע איסורא

ובעיקר הדבר בירושל' (ברכות א-א) מבו' דעל ספק דביה"ש מביא אשם תלוי אף בביה"ש דערב שבת, והיינו דחשיב איכבע איסורא (מצד עצמו ולא משום שהיה שבת לפנ"כ), וכ"ה דעת רוב ראשונים (רש"י שבת לה: ד"ה אחת רמב"ם שגגות ח-לב) דלא כתוס' (כריתות יז: ד"ה מדסיפא) דדוקא במוצ"ש, ומחד גיסא צ"ב בדעת הירושל' אמאי חשיב איכבע איסורא ומ"ש מכל ספק, אך מאידך גיסא צ"ב בדעת תוס' מאי שנא במוצ"ש, דהלא לאיכבע איסורא בעי' פרט וודאי על הספק דהשתא, ומאי מהני' מה שבזמן שלפנ"כ היה שבת הרי הזמן דעכשיו זמן בפנ"ע הוא, ומסברא לעולם ל"ח ביה"ש איכבע איסורא.

ובר"ן (יומא פז.) גבי תוספת שבת ויוהכ"פ שהאריכו הראשונים בבירור זמנו, וכתב הר"ן דא"א שהוא בזמן ביה"ש, דהלא תוספת אינו אלא עשה ואילו בביה"ש

יג). ובעולת שלמה תשובה ה' (נדפ' בסוה"ס על קדשים) דמשום דהוי תרתי דסתרי עם ביה"ש דמוצ"ש (וחידוש דחשיבי חפצא אחד, וע"ש עוד מטע"א דמשום שבאותו ספק תלוי בדאורי'), ובאחרונים דמשום דהוי לקולא ולחומרא בביה"ש גופא, והדברים מכוונים עם החכ"צ הנז"ל שבאמת ההיתר דשבות בביה"ש הינו אף לתרתי דסתרי.

ספק כרת הוא וחייב אשם תלוי, והיינו כהירושל', דגם בביה"ש דע"ש (ועיכ"פ) איכא אשם תלוי, דחשיב איקבע איסורא. אולם, הר"ן ביצה ל. גבי תוספת שבת כתב ההכרח באופ"א, שבהכרח הוא בזמן שלפני מה שנאסר מחמת הספק, שהר"ז אסור בלא"ה מדאורי' לשיטות דספד"א לחומרא, ומתבאר דל"ח איקבע איסורא דא"כ לכו"ע ספיקו לחומרא (כתמיהת שעה"מ טו"מ ט-ה), אלא דהר"ן בביצה באמת לא איירי בביה"ש, אלא בזמן שהאדם א"י לדקדק אם כבר הגיע ביה"ש יעוי"ש (קה"י ביצה כ"ב), וזה ל"ח איקבע איסורא, שהר"ז ככל ספק אם הגיע האיסור, אך צ"ב מ"ש ביה"ש דחשיב איקבע איסורא⁽⁷⁾.

ובשבת (לה: וכן בכריתות יט.) דהעושה מלאכה בשני ביה"ש חייב חטאת, אך בירושל' ברכות (שם) הובא גם גבי מזיד בעשה מלאכה בב' ביה"ש דחייב ממנ"פ, ע"ש גבי התראה והיינו דאיירי במזיד ולסקילה, ותימה שהרי כל התראה זו הויא התראת ספק וכבספק מי אביו והכה זה וחזר והכה זה דפטור (מכות טז., והאריכו מפרשי הירושל' ע"ש מהרא"פ גליון הש"ס ועוד).



ב.

ובמהר"ח או"ז (סי' ר"ל) גבי גט שבנכתב ביום ונחתם בלילה פסול, דבספק אם נחתם ביום או בביה"ש, דכשר מס"ס שמא ביה"ש יום ושמא היה קודם ביה"ש, וברדב"ז ח"ד רפ"ב (אלף שני"ג) בנולד ביום שישי סמוך לביה"ש דלא אמרינן שימול ביום שישי, דלא אזלינן בתר ס"ס דילמא ביה"ש יום ואפי' אינו אולי נולד קודם ביה"ש, משום דג' ספיקות איכא, דאפי' אין ביה"ש יום אולי חלקו יום ונולד בחלק שעודנו יום.

ותימה בין בסברתו דג' ספיקות איכא הלא זה ודאי שם ספק א' הוא, וגם בעיקר הס"ס תימה על מהר"ח או"ז והרדב"ז דהכל שם אחד אם בלידתו היה יום או לילה (כפי שתמה גליון רע"א של"א), והלא בכל ע"ש כשמסתפק אם הגיע ביה"ש שצריך לפרוש ממלאכה (כמבו' בר"ן ביצה ל:, וכמש"כ ב"ח ומ"א רסא-א) ול"ח ס"ס

(יד). ובקה"י (שם) הציע דמשום דהוי ספיקא דדינא דל"מ ביה חזקת יום, והחזקת יום היא שמפקעת דלא ליחשיב איקבע איסורא בזמן שהאדם מסתפק אם הוא ביה"ש, ודחה דאי דייני' עלה חזקת יום ממילא אין כאן ספק דאורי' לחומרא, ומלבד שדבריו רק לשיטות שאין חזקה בספד"ד.

להקל, לכאור' הוא משום דהוי שם אחד (ביאור"ל שם), ודלא כמהר"ח או"ז ורדב"ז, אתמהה.



ג.

דינים שבהם ביה"ש נידון כודאי לילה

אכן, במעשה בראשית מצינו שביום הראשון נברא האור, ופשטות המקרא שתחילת היום בבוקר, ואח"כ היה ערב ושוב בוקר ובכך נסתיים היום, וכמש"כ רשב"ם (בפירושו לתורה בראשית א-ג), ומאידך להלכה שהיום הולך אחר הלילה, אמרי' שהמניין מתחיל מהלילה והחשך שלפני ה'ויהי אור', ועלה כתיב ויהי ערב כמו שביאר רמב"ן.

אולם בכוזרי (ב-כ) כתב שבתחילה נברא האור, ואור זה נתלה במערב ומיד שקע שם ואח"כ היה לילה ואח"כ יום, והשיגו הרמב"ן בראשית א-ד (ד"ה ויבדל) שא"כ נוסף כאן יום על ימי בראשית, וכוונת הכוזרי היא שחלק ממהות היממה הוא שיש בתחילתו את שקיעת האור^{טו}, והוא זמן ביה"ש, ומאחר שלא היה יום קודם ממילא הוא מוגדר בודאי כחלק מהיממה שאח"כ, אף שבעלמא הוא מוגדר לספק, וכמובן שהדבר תמוה בטעמא.

ובר"ה (יד:) ליקט אתרוג ערב חמשה עשר בשבט עד שלא תבוא השמש וחזר וליקט משתבוא השמש אין תורמין ומעשרין מזה על זה, וכן ברמב"ם (תרומות ה-א), ותימה דהניחא מה שאין תורמין משלפני השקיעה על שלאחריו מספק, אך איך תורמין מאחרי השקיעה (עד צאה"כ) על שאחריו^{טז}, ומבו' דגבי הפירות דייני' עפ"י השקיעה בתורת ודאי.



טו). וכבר נחלקו במשמעות לשון ערב, שברד"ק וכן באדרת אליהו דהיינו עירוב האור והחושך, ואינו שם לכל הלילה, משא"כ בראב"ע ורמב"ן בראשית א-ה שהוא על שם עירוב הצורות בחושך, ושייך על כל הלילה (כמש"כ רמב"ן שמות יב-ו), ותלי' בכוונת הגמ' ברכות ג: תרי נשפי וכו', ולרד"ק לכאור' מוכח כהכוזרי.

טז). ובדרך אמונה (תרומות ה-קכב) דאה"נ אסור, והוא דחוק טובא.

ד.

ובפסחים (ג.) וכריתות (ז:) דלב"ה המפלת אור לשמונים ואחד (מלידה קודמת) מביאה קרבן, דאור פ"א כיום פ"א, דאם שיווה לו לטומאה לא ישווה לו לקרבן, והיינו שימי טהרתה של יולדת הלא עד פ"א וכבר מליל פ"א מטמאה. וברש"י גבי ימי טומאה הזכיר שמשקיעה"ח, ופשוטו מספק לחומרא, ומסברא ליתא גבי מפלת שמשפק אינה יכולה להביא קרבן, ותימה על רש"י שהזכירו כאן בעוד שאנו באים להדגיש השוויון בין טומאה לקרבן, אך ביותר מצינו בראב"ד שאה"נ גבי קרבן כבר מביה"ש נידון כלמחרת ומביאה קרבן כדלהלן.

ואלו הם דברי הראב"ד בהשגות לרי"ף (פסחים א. מדפה"ר) בהא שנקט לשון 'אור' ליי"ד בודקים, משום 'שכל המקומות שהוא צריך להקדים לתחילת הלילה כגון בדיק"ח ומשיאין משואות תני אור מפני שעדיין יש שם אור היום ואינו חשך כדכתי' ולחשך קרא לילה, והמפלת אור לשמונים וא' ויכול יהא נאכל אור לשלישי אף אלו לצורך נשנו שלא תאמר כל זמן שיש בו אור היום יהא נידון כיום שלפניו לכך שנו בהם אור'.

ותימה דהלא גבי נותר ודאי הוא כבר משקיעה"ח, לכה"פ מספק לחומרא, וגם גבי בדיק"ח לזאת כוונת הראב"ד שחובתו משקיעה"ח, כמש"כ ר' מנוח (חמץ ומצה ב-ג) מהראב"ד (וכ"כ ב"ח ומ"א רי"ס תל"א, וזו היא דעת הגר"א במעשה רב אות קעח), וא"כ מב' דה"נ גבי קרבן כבר מביה"ש מתחייבת בקרבן, והיינו שאי"ז מספק, וכמב' לשון הראב"ד שעיקר דינו מתחילת הלילה, וצ"ב אמאי ולמה לא יהא תלוי בספק.



ה.

ובעיקר הדין גבי בדיקת חמץ, שחובתו שכבר מתחילת י"ד יהא מבער החמץ, כמב' בראשונים שמדין החיוב לתחילת הלילה (ולא רק משום זריזין מקדימין) והוא עפ"י הירושל' (פסחים א-א) ושמרתם את היום הזה (יום י"ד) לדורותיכם שיהיו היום

והלילה משומרים (מחמץ, ע' בהגר"א ס"ס תל"ב), קיי"ל שהוא מצאה"כ, והיינו משום ספד"ר לקולא שאין חיוב קודם^י.

אולם בראב"ד הנ"ל שהוא משקיעה"ח, וכוונתו לביה"ש ולדידי' כך היה התקנה מתחילת ביה"ש די"ד, אך צ"ב למה יתקנו כך ולא כבעלמא שאמרו ספק דרבנן לקולא, וגם בלשון הראב"ד מבו' שאין גדרו שבוה החמירו מספק, אלא בשביל שיהא בתחילת הלילה, וצ"ב שהלא בהא גופא מספק"ל.



ו.

דינים שבהם ביה"ש נידון כודאי יום

ומאידך מצינו בברכות (ב:) ופסחים (ב.) דעד צאה"כ יממא הוא, כפי שמוכיח מקראי גבי בניין ביהמ"ק, והוא מוכח גם בדינא, דהלא אין בונין ביהמ"ק אלא ביום (שבועות טו:), והיאך בונין ביהמ"ק עד צאה"כ, כפי שפסק ברמב"ם (בית הבחירה א-יב), ומצינו ברמב"ם (קידוש"ח ב-ט וכן בפיה"מ ר"ה ג-א) שניתן לקדש את החודש עד צאה"כ, אף שאין מקדשים בלילה^י, והרדב"ז (ללשונות הרמב"ם סי' קכ"א) כתב שכל הספק דביה"ש היינו כלפי חלופת התאריך, אך כלפי חלופת שם יום ושם לילה ודאי הוא רק בצאה"כ, ולהכי שפיר ניתן לקדש החודש (וע' רדב"ז שם אלף ותמ"ב), וא"ש לפי"ז גם גבי בניין ביהמ"ק (הגר"י כהנמן, נדפ' באהל מרדכי עמ' קפ)^י אך בטעם החלוקה צ"ב.

ובירושל' (שבת יט-ה) דהנולד בביה"ש מעיקר הדין יכול לאחר ח' ימים לכוון אותה שעה בביה"ש ולמול, דהוי ודאי יום השמיני, ותימא דאכתי הלא מלבד הא

יז). אילו משום שאור הנר טוב בלילה, הר"ז דין עיכוב וחומר שצריך לילה, ושוב יהא ספיקו לקולא שגם בביה"ש סגי (כמו בתוס' מנחות סו. גבי ספיה"ע, אכמ"ל), ובלא"ה כבר כתב חת"ס פסחים בחי' להל' פסח תל"א דלא תליא בלילה, וכבר משעה שיש מעט חושך והנר יפה יוצא ידי חובתו.

יח). ובמהרלב"ח דהרמב"ם פוסק כמ"ד דרק מצאת כוכב אחד הוי ביה"ש, ולזה כוונתו, אלא שהר"ז סותר דעת הרמב"ם בשאר מקומות, והאריך תויו"ט.

יט). וביסוד החלוקה בין חלופת התאריך לבין חלוקת יום ולילה האריכו אחרונים, יעוי' סדר זמנים ג' בדעת הרמב"ם ובאבהא"ז ק"ש א-א בדעת היראים, ועאבהא"ז פסוה"מ א-ז ואכ"מ להאריך בדבריהם.

דבעי' שהמילה תהא בח', בעי' שתהא ביום ולא בלילה, והיאך ימול בביה"ש לצד שהוא לילה, והיישוב כנ"ל (הגר"י כהנמן שם)².

ובברכות (ב.) גבי הערב שמש דכהנים לאכול בתרומתם, שאסורים עד צאה"כ, דמבו' שבת לה: דהוא מספיקא דביה"ש, אך בברכות שם דדרשי' אקרא ד'ובא השמש וטהר', דהאי ובא השמש ביאת השמש (שקיעה"ח) והאי וטהר טהר יומא, והיינו דבתורת ודאי לא סגי בביאת השמש אלא בעי' צאה"כ (ראש יוסף ברכות שם), וכמשמעות הרמב"ם (תרומות ז-ב) (זכרון שמואל ט"ז), וצ"ב מ"ש מעלמא דדייני' את ביה"ש כספק³, והביאור הוא שזה גופא נאמר בקרא דלא סגי במה שעברה היממה אלא דהיתרם בתרומה תלוי בחלוקת יום ולילה, שרק בסיום היום (טהר יומא), כשיהא לילה, יהיו מותרים.

(ומלבד זאת בלשון הגמ' מבו' להדי' שגמר היום הינו בצאה"כ, ולאפוקי שקיעה"ח המוגדר רק לביאת השמש, וביותר לפי' התוס' דבהא גופא שו"ט הגמ' בהמשך דדלמא 'ובא השמש' ביאת אורו הוא, 'וטהר' טהר גברא, ועד"ז לגאונים (שהובאו בבעה"מ, ברשב"א ובמאירי), והיינו דליסגי בשקיעה"ח דבא השמש, ו'וטהר' אה"נ בהכרח אינו טהר יומא, שאין היום נגמר בשקיעה"ח).

יד) אולם כמובן שהדבר תמוה, דהלא הרבה דברים הם שאינם תלויים בחלופת התאריך אלא דינם ביום ולא בלילה, ומ"מ דייני' בהו מבין השמשות, כתפילין שכבר מביה"ש צריך לחלוץ התפילין (רמב"ם תפילין ד-ג, כפי שתמה הגר"י כהנמן שם מתפילין), וכן בק"ש של ערבית, דמבו' בירושל' ריש ברכות דהקורא בביה"ש הרי הוא בספק, ע"ש גבי ספק קרא ספק לא קרא דמוכיח מהקורא בביה"ש שצריך לחזור, והיינו למאי דס"ל לירושל' ד'בשכבך' המכוון לזמן הראוי לשכיבה והיינו לילה ולא לזמן דרך שכיבה, דא"כ לא שייכא כלל לביה"ש⁴, ומבו' דשם לילה

כ). ובפיוט לברכהמ"ז דברית מילה 'ימול ביום ולא בלילה אפילו ספק ישנה', ובשאלת יעב"ץ ח"א ל"ד תמה בכוונתו, ובסי' ל"ה ביאר שהמכוון לביה"ש, דאף בביה"ש אסור כדין לילה, ודלא כהמתב' בירושל', ויעו"ש ביעב"ץ בנתעכב המילה עד בין השמשות שהוא ספק שמיני או תשיעי, שעדיף למול בביה"ש ולקיים צד שמיני, מאשר למול בתשיעי שיהא ודאי יום (הו' בפת"ש יו"ד רסב-ג), ותמהו דהלא לצד שהוא לילה לא קיים מצוות מילה (שבט הלוי ח"ח ריד), אך לירושל' יש לקיים דין היעב"ץ ולא מטעמי' אלא משום דבביה"ש ודאי אין פסול לילה.

כא). וכפי שעמד בדרך אמונה שם, דנילף מהכא לעלמא שסוף היום בצאה"כ.

תליא בספיקא דביה"ש, ואף שאי"ז תלוי בחלופת התאריך^{כב}, וכ"ה לפשוטו גבי קרבנות שכבר מביה"ש א"א להקריב, ול"מ מה שעד צאה"כ יממא הוא, וכמו שיתבאר להלן.

ובתוס' (שבת לה. ד"ה תרי פסחים ב: ד"ה והא מגילה כ: ד"ה והא) כבר תמהו על עיקר ספיקא דביה"ש, דהרי אמרי' דעד צאה"כ יממא הוא, ויישבו דוהו גופא הספק מה יוגדר לכוכבים, ולהנ"ל הרי לק"מ, ואדרבה מבו' בתוס' גופי' דכי אמרי' דעד צאה"כ יממא מוהיה לנו הלילה למשמר והיום למלאכה, הר"ז נתון בספיקא דביה"ש אימתי פסקו מעבודה, ואף שהמקרא איירי בחלוקת יום מלילה ולא בחלופת התאריך, אלא שיישוב זה דהתוס' תלי' בפלוג' ר"ת והגאונים כמשי"ת.



ז.

פלוגת ר"ת והגאונים

דהנה נחלקו הראשונים בעיקר ספיקא דבין השמשות, דלר"ת (תוס' שבת לה. ד"ה תרי ובס' הישר לר"ת חלק החידושים סי' רכ"א) ורוב ראשונים ספיקא דביה"ש הינו משעת החושך^{כד} ואילך עד צאת כל הכוכבים, ואילו לגאונים אדרבה ספיקא דביה"ש הינו לפני שעת החשך משעת היעלמות השמש, וכידוע יסוד פלוגתתם משום שבמהותו החלוקה אמורה להיות בשעת החשך, אלא שהחלוקה כפופה גם לשמש וכוכבים המושלים ביום ובלילה, ולגאונים הכפיפות היא לשמש והר"ז סיבה שתוקדם החלוקה עפ"י השמש בהעלמותו, ואילו לר"ת הכפיפות הינה לכוכבים והר"ז סיבה שתתעכב החלוקה עפ"י הכוכבים, אך מהיעלמות השמש לא אכפ"ל כלל, ולהכי לפני שעת החשך יום גמור הוא כלשון ר"ת (והדברים ארוכים בביאור הצדדים ובבאור הדעות השונות שישנם בתוך כל צד, ואם אכן דעת הגאונים דלא כר"ת, אך אכ"מ).

כב). כפי שהוכיח מזה בס' סדר זמנים ב' (לבעל הבניין עולם), יעוי"ש דלבבלי אינו כן אלא בשכבך היינו לזמן דרך שכיבה.

כג). ואף אם בנוסף ישנו דין לקרוא פעמיים ביממה, מ"מ מלבד זאת ישנו דין לילה מבשכבך.

כד). רצוני לומר לשקיעה שניה דר"ת שהיא צאה"כ דהגאונים והגר"א, וקראתיו 'שעת החושך' משום שהוא הגדרה המתקיימת לכו"ע.

ודברי התוס' דלעיל הינם אליבא דר"ת, שבשעת החשך מתחיל ספיקא דביה"ש משום שאז מתחילים הכוכבים לצאת ולכן יל"ד מה נקראו כוכבים, ולכך ניתן לקרותו צאה"כ ולפי ר"ת הלא באמת זהו עיקר יסוד הספק עד אימתי הכוכבים מעכבים את הגעת הלילה, אכן לגאונים, דספיקא דביה"ש הינו לפני שעת החשך מאז העלמות השמש, הרי אז אין כוכבים ולא ניתן לקרותו צאת הכוכבים כלל, ובהכרח כי אמרי דיומא עד צאה"כ היינו שעת החשך, ולפנ"כ הספק הוא אף בלא שיהא צאה"כ, וא"א ליישב כתוס' וצ"ל כמשנ"ת.



ח.

בין השמשות גבי קרבנות

והנה איתא במגילה (כ:) כל היום כשר לקריאת המגילה וכו' לסמיכה לשחיטה לתנופה להגשה לקמיצה ולהקטרה למליקה ולקבלה ולהזיה ולהשקיית סוטה וכו', יעוי"ש בגמ' מביום צוותו לבד משחיטה (וסמיכה) שאינם עבודה ואיצטריך למילף מביום זבחכם (כמו שביארו תוס'), ועכ"פ משמע דחד דינא הוא כמגילה וכו' שיש לעשותם עד ביה"ש, ואח"כ הר"ז בספק כמבו' בהוריות (ג:) להדי' דהמביא קרבן בביה"ש הרי הוא בספק.

ולהדי' בזבחים (נו:) ומנחות (כ:) דדם נפסל משקיעה"ח, ושם (נו:) שמחשבין (מחשבת חוץ לזמנו) משתשקע החמה, ובפסחים (צג:) ששחיטת הפסח עד שקיעת החמה, ומבו' שוב דל"מ לזה מה שעד צאה"כ יממא הוא.

ור"ת (בס' הישר סי' רכ"א ובתוס' רא"ש שבת לה. ד"ה תרי) הוכיח מזה כשיטתו, דלגאונים אין טעם לפסול מהיעלמות השמש שהרי יום הוא וראוי להקטירו שהרי עוד היום גדול (לשון התוס' רא"ש), ובהכרח המכוון לשעת החשך (וכדקרי לה ר"ת שקעה חמה מכל וכל וכבר יצאו כוכבים), והיינו דלר"ת הוא משעת החשך מאחר ומאז הוא ספיקא דביה"ש, אך מ"מ פשיט"ל שאליבא דהגאונים ג"כ יש לפסול רק משעת החשך, ואין טעם לפסול מהיעלמות השמש שהוא תחילת ביה"ש דידהו.

ולכאו' כוונתו היא שמאחר שהקרבנות תלויים בחלוקת יום מלילה ולא בחלופת התאריך, וממילא גם אליבא דהגאונים ראוי שיהא משעת החשך, ומוכיח

ר"ת כשיטתו ושפיר קרי' לה שקיעה"ח, ולדעת הגאונים גופייהו לכאו' מבוי' דליתא ליסוד הנ"ל וגם חלוקת יום מלילה תלי' בספיקא דביה"ש והוא כבר מהיעלמות השמש, וכמבוי' במתני' דמגילה.

איברא שהיה אפשר לומר באופ"א, דהלא בזבחים שם (נב) שאמרו מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה שנאמר ביום הקריבו את זבחו יאכל ביום שאתה זובח אתה מקריב ביום שאי אתה זובח אי אתה מקריב, ולא מייתי מביום צוותו, וברש"י (ד"ה ביום) דאיצטריך הילפו' למימר דלהכי נפסל ול"א שיוכל לזרוק הדם למחרת ע"י הלנה ע"ג המזבח, ועפי"ז ברש"י מנחות (כ: ד"ה דם), וכ"ה ברמב"ם (מעשה הקרבנות ד-א) 'כל הקרבנות אין מקריבין אותן אלא ביום שנאמר ביום צוותו וכו' ואין זורקין דמים אלא ביום השחיטה שנאמר ביום הקריבו את זבחו ביום הזביחה תהיה ההקרבה, וכיון ששקעה החמה נפסל הדם'^(כ), והוא כמשמעות אופן הילפו' שביום שאתה זובח אתה מקריב, שהמיעוט אינו מצד הלילה אלא מצד שעבר יום השחיטה^(כ) והיינו דתליא בחלופת התאריך, וממילא תתיישב תמיהת ר"ת דשפיר תלוי בספיקא דביה"ש וכבר מביה"ש נפסל מספק, מחמת שעובר יום השחיטה ליום הבא (הגר"י כהנמן אהל מרדכי שם), אלא דא"כ נמצאת עוד נפק"מ בילפו' זו וברש"י משמע דהנפק"מ הינה רק גבי למחרת.



ט.

והנה בפסחים שם להדי' ששחיטת הפסח היא עד שקיעה"ח שהינו זמן כשיעור הילוך ד' מילין לפני צאה"כ, והיינו ההפרש בין היעלמות השמש לבין צאת כל

כה). ואתיא אף למ"ד אין לינה מועלת בראשו של מזבח, וכפסק הרמב"ם (פסוה"מ ג-יא), כפי שיישבו תוס' בזבחים שם, או כמדויק ברמב"ם דגבי דם שאני משום דל"ש לאחשובי' תחילת הקטרה כמו שביאר הגר"ח, וע' קה"י מנחות י"ז.

כו). ופשוטו שכבר מהלילה חשיב שעבר יום השחיטה ולא רק מהבוקר למחרת, אף דגבי קדשים לילה הולך אחר היום, דאל"כ לא היה בו דין פסול מיד, וביותר ברש"י (זבחים פב: ד"ה בשדה) שנשפך מיד, ואילו משום שלא יהא אפשר להשתמש בו היה צריך עיבור צורה (מקדש דוד ט"ז), ובפשוטו להכי הוא דחשיב חוץ לזמנו תיכף משקיעה"ח דאילו מה שא"א לעשות זריקה משום ביום צוותו אינו אלא מדיני העבודה (כמש"כ רש"ש, אך משכ"ש ליישב בזה התמיהה למ"ל קרא, ליתא, דסו"ס תיקשי מקור הילפו' דקאי כלפי שא"א לזרוק הדם מעשית), ובהכרח שיש כאן פסול מיידי כגדר נותר אחרי יום השחיטה, ומ"מ כמובן שהפסול מביה"ש תלי' בספק דביה"ש ואינו לקולא כך שלמעשה ישפך רק בצאה"כ.

הכוכבים דר"ת, ולגאונים א"ש בדינא, ורק יל"ע בהא דלא נקט התם צאה"כ דעלמא אלא צאת כל הכוכבים, אך לכאו' הוא סותר דעת ר"ת שגבי קרבנות הפסול רק משעת החשך.

וכבר עמדו בזה בתוס' פסחים שם 'תימה מנא ליה לעולא דלא הוי שעת שחיטה מתחילת שקיעה דדם נפסל בשקיעת החמה דריש ליה מביום הקריבו את זבחו והא קיי"ל וכו' דעד צאת הכוכבים 'ממא הוא' (ובתוס' לא הזכירו דעת ר"ת אך כוונתו כך), ובפשוטו היישוב הוא כדברי הרמב"ן (שמות יב-ו) שדין בפ"ע הוא בפסח דבעי' בין הערביים (הו' בשאג"א י"ט, ודברי הרמב"ן הם אליבא דר"ת, ולטעמי' בתורת האדם כר"ת).

אך בתוס' רא"ש (שבת לה. ד"ה תרי) ג"כ עמד בתמיהת התוס' בפסחים, ויישב דאה"נ חומרא היא גבי שחיטת כל הקרבנות שתהא מהיעלמות השמש, אך אין פסול דאורי' ולא פיגול על מחשבת חוץ לזמנו אלא מסוף השקיעה דהיינו שעת החשך, והוסיף התוס' רא"ש דשוב ה"ה גבי זריקת הדם ביחס לדרבנן יפסל בהיעלמות השמש, דהא מדמי לה התם לשחיטת הזבח, ומבו' שוב שגדר הילפו' דביום הקריבו אינו מיעוט לילה בעלמא, אלא שיהא בשווה לשחיטה, וממילא מאחר שרבנן הקדימו סוף זמן השחיטה, ממילא ביחס לדרבנן יוקדם גם סוף זמן הזריקה (ובדברי ר"ת בס' הישר א"ש טפי כרמב"ן, אך ניתן לפרש גם כתוס' רא"ש יעוי"ש).



י.

וכולוהו דלא כתוס' בזבחים (שם), שג"כ עמדו בהא דלמה לא סגי בילפו' דביום צוותו, וביארו ד'שקיעת החמה היינו תחילת שקיעה קודם צאת הכוכבים כדאמר דמשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ד' מילין בפרק מי שהיה טמא (בפסחים) וחשוב יום לענין שמצותן ביום ומפסוק מיותר ממעט ליה הכא מביום הקריבו, ובכל דוכתא חשוב יום עד צאת הכוכבים כדאמר וכו' והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה וכו', ובמי שהיה טמא נמי הכי משמע דנפסל הדם בשקיעת החמה שקודם צאת הכוכבים ארבע מילין וכו' (כתמיהת תוס' בפסחים שם והתוס' רא"ש בשבת), והא דאמר בשמעתא דנאכלין ליום אחד מחשבים בדמו משתשקע החמה היינו תחילת

שקיעה ומדאורייתא ולא צאת הכוכבים וכו' ומשתשקע החמה דלקמן לא הוי כמו משתשקע החמה בעלמא דרגיל רבינו תם לפרש דשקיעה דווקא משמע תחילת שקיעה אבל משתשקע משמע סוף שקיעה וכו', ועד"ז בתוס' מנחות כ: יעוי"ש.

והיינו דס"ל לתוס', עפ"י ר"ת, דהול"ל שסוף זמן קרבנן יהא בתחילת ביה"ש מספיקא, דלדידיה היינו צאה"כ דשעת החשך וכמבו', אלא דלזה אתי קרא לחדש שיהא מהיעלמות השמש, יעוי"ש בתוס' שאין לומר שהוא רק מדרבנן (כתוס' רא"ש) אלא מדאורייתא הוא, ולזה איצטריך קרא דביום הקריבו.

ובגדר המיעוט אכתי נראה כמשמעו, שאין זה פסול לילה בעלמא ומתחדש שהוקדם הלילה, אלא הוא מצד חלופת היממה שיקריב דוקא ביום השחיטה ולא אחרי שנתחלפה היממה לאחרת, ונתחדש בזה דגבי קדשים חלופת היממה הינה כבר בהיעלמות השמש (וכמו שביאר החת"ס סוכה לח., ע"ש עפ"י גבי לולב שבמקדש שהינו חובת כל יממה שזמנו עד היעלמות השמש, ואילו היה כוונת תוס' רק לחלוקת יום מלילה לא שייכא ללולב), וא"ש שכבר מצינו שחלופת היממה שונה גבי קדשים שהלילה הולך אחר היום, וגם יתיישבו בזה הרבה תמיהות על התוס'.



כו). דהנה כבר תמהו על התוס', דא"כ דברים התלויים בקרבנות ג"כ יהא דינם תלוי בשקיעה ראשונה אף לר"ת, כתפילה וכן גזל הגר לכהנים (ב"ק קי.), ולא מצינו כזאת, ובב"ק שם דגזל הגר שהשיבו בלילה לא יצא יד"ח כאשם, ולא הוזכר שיהא מקודם, וגם גבי תפילה בתוס' ברכות ב. להדי' עפ"י דעת ר"ת בעלמא ואמאי הלא הול"ל דתלי' בדין גבי קרבנות (כתמיהת חת"ס או"ח פ'), ובשאג"א (י"ז) עמד בזה, דהלא ודאי קרבנות תליין בביה"ש, כמבו' להדי' בהוריות ג: וכן במגילה כ: שקרבנות כשרים כל היום, הרי שדינם כשאר דברים דתליין בביה"ש, ובמקדש דוד (כו-ו) תמה על תוס' מדין שחוטי חוץ בלילה, דחייב אף שאינו ראוי בפנים, משום דלילה לאו מחוסר זמן (תוס' זבחים קיא:), והלא בין שקיעה ראשונה לביה"ש ל"ל דלילה לאו מחוסר זמן ומאיך אינו ראוי בפנים.

ואילו נימא שדין ביום הקריבו אינו אלא שתהא הזריקה באותה יממה של השחיטה, ובזה נתחדש שחלוקת היממה תהא מהשקיעה הראשונה ניחא שפיר, דאה"נ אם הכל יהא אחר השקיעה הראשונה אין סיבה לפסול אלא מדין ביום צוותו, ובהכי איירי בהוריות ולזאת המכוון במגילה (בד קודש ח"ב נ"ח), ולהכי שפיר חשיב ראוי בפנים גבי שחוטי חוץ, וממילא גבי תפילה, שאין בה חלוקת שחיטה וזריקה, אין מקום לדין זה שיהא משקיעה ראשונה (ובדעת תלמידי ר"י, צ"ע), וה"נ גבי גזל הגר.

אכן בתלמידי ר"י ברכות כו. אמתני' דתפילת מנחה עד הערב, שא"ז צאה"כ אלא שקיעה"ח דתפילה כקרבנות, דילפי' מביום הקריבו (ומ"א רלג-ג שו"ט להלכה לדחותו רק מטע"א), ומתבא' שנוקט דילפוי' דביום הקריבו אינו שתהא הזריקה ושחיטה באותו יום, דא"כ לא שייכא לתפילה כמשנ"ת, אלא הילפוי'

יא.

דינים שבהם אף לר"ת תליא בתחילת השקיעה

ומ"מ לכל הצדדים צ"ב עיקר החידוש שגבי קדשים תלי' בהיעלמות השמש (בתורת ודאי), והלא לר"ת אין שום יחס להיעלמות השמש, ויום גמור הוא (כלשוננו), ולמה ישתנה גבי קדשים, והיאך יועיל הייתור למעטו מ'ביום' מאחר שבכלל יום הוא.

ואף בדעת הרמב"ן שדין מיוחד הוא גבי פסח צ"ב בזה, דיעי"ש ברמב"ן (שמות יב-ו) שהאריך לבאר בזה שבין הערביים היינו אחרי צהריים, והוא כל עת זרוח השמש ברקיע אבל בשקיעת החמה והוא כמו שעה ורביע ע"ד רבותינו (עפ"י ר"ת), אינו זמן השחיטה ואינו נקרא ערביים אלא ערב יום וכו' כי זמן השחיטה מה"ת הוא מו' שעות ולמעלה עד תחילת שקיעת החמה'.

ויעוי"ש דמשמע דוקא גבי השחיטה אך שאר עבודות אפשר אח"כ, ואף שאין קרבנות בלילה ומספק היינו מביה"ש (כתמיהת שאג"א י"ז), אלא שהרמב"ן לטעמי' כר"ת, וצריך לשחוט עד היעלמות השמש כל עת זרוח השמש ברקיע כמבו' בפסחים, ואת שאר העבודות אפשר לעשות עד השקיעה השניה שאז מתחיל ביה"ש (וכמבו' דהרמב"ן אוזיל דלא כהתוס' בזבחים ובמנחות דלגבי כל קרבנות סוף הזמן בהיעלמות השמש), ועכ"פ מבו' דגם לר"ת מ"מ גבי פסח נתחדש שזמנו עד שקיעה הראשונה, וצ"ב גדרו^{כח}.



היא להצריך יום, וכפי שנקט גם החת"ס בקושייתו (וכמבו' בחת"ס בתשו' שם שהילפו' אינו אלא משום הייתור), ולהמבו' בהכרח התלמיד ר"י אזלי דלא כתוס' בזבחים.

ובעיקר דברי התר"י, דס"ד שמנחה יהא עד צאה"כ ולא אכפ"ל מספיקא דביה"ש, הומ"ל שכוונתם משום ספד"ר לקולא, אך א"כ יתבאר במסקנתם דעד שקיעה"ח משום ביום הקריבו שהמכוון בילפו' לחדש שבתורת ודאי קרבן כשר רק עד שקיעה"ח, ותיקשי מהוריות (ואין ליישב ע"ד מה שיישבנו לר"ת, דהלא בדעת תר"י מוכח שאין גדר הילפו' כך), ובהכרח כוונתם משום דמה שא"א להתפלל מנחה בלילה שאחרי הינו מדין יום ולא משום חלוקת היממה (ויתבא' שאף שחובת היממה להתפלל בה ג' תפילות, אי"ז חובת היממה דלילה ויום במעריב שחרית מנחה, אלא חובת היממה דיום ולילה בשחרית מנחה מעריב, וכידוע), וממילא מעיקר הדין הוא עד צאה"כ בודאי (כמשנ"ת), ולזה אתי ילפו' דביום הקריבו שיהא תלוי בהגדרת היממה, וממילא תלי' בספיקא דביה"ש דעלמא.

כח). ובתשו' משנת ר' אהרן ב' או"ג חילק פסח משאר קרבנות מטע"א, וברמב"ן מוכח דלא כסברתו.

יב.

ומצינו עוד מעין זה ברמב"ן תורת האדם (הלכות אבלות) שהאריך כדעת ר"ת והוכיח כוותיה מדין תוספת שבת, דלולי ר"ת הלא משעה שהשמש נעלמה אסור מספק, ואילו לפנ"כ היאך ייאסר במלאכה ויחוייב בעינוי ועוד החמה זורחת כנגדו, ואילו לר"ת ניחא שזמן תוספת מהיעלמות השמש, וצ"ב דאכתי עד כמה שלר"ת עד שעת החשך (שקיעה שניה) יום גמור הוא ואין שום יחס לשקיעת השמש, מה שיך שייאסר במלאכה, הרי אין שום משמעות לכך שהשמש אינה זורחת כנגדו.

וכן בברכות (ב.:-) גבי הערב שמש לאכילת כהנים בתרומתם, דדלמא 'ובא השמש' ביאת אורו הוא, 'וטהר' טהר גברא, ולתוס' היינו דשמא אינו תלוי בצאה"כ אלא בשקיעה"ח מתחילת השקיעה ועדיין יש חמשה מילין עד צאה"כ, והיינו עפ"י שיטת ר"ת, וכוונת הגמ' דשמא סגי בהיעלמות השמש בשביל הערב שמש, והוא תמוה כנ"ל, שעד כמה שבהיעלמות השמש יום גמור הוא מאיזה טעם יוגדר כבר להערב שמש.



פרק ג'

ישוב התמיהות בביאור מהות ספיקא דבין השמשות

א.

גדר בין השמשות

וכנראה דהנה באבות ה-ו (פסחים נד.) עשרה דברים נבראו בין השמשות, ומבו' דגם כלפי שמיא לא גליא ספיקא דבין השמשות, ע' מהר"ל (גור אריה שבת לה.) דאף משה רבינו לא ידע^ט, והוא כדברי הריטב"א (יומא מז:) גבי קומץ, דמספק"ל לגמ' בבין הביניים של סוף ידו, ומסיק דהדר פשטה בין הביניים ספק הוא, ובריטב"א 'ואיכא למידק דכיון דספק קאמר דהוי, מאי פשיטותא הוא לבעיין, ואפשר דהכי קאמר בין הבינים ספק לפי שהוא נידון כפנים וכבחוץ, כספק בין

כט.) ע"ש גליוני הש"ס בכוונתו.

השמשות שיש בו מן היום ומן הלילה, הכא נמי יש בו מבפנים ויש בו מבחוץ וכקומץ ושירים המעורבין זה בזה^ל.

ולזאת כוונת ר' אברהם בן הר"מ בתשו' שהובאה במהר"ם אלשקר צ"ו^{לא} 'ובין השמשות יש בו מן היום ויש בו מן הלילה', וכן כוונת הרמ"ק (פרדס רימונים כו ח-ג) שהמזיקים נקראו 'ימם' מאחר שבריותם בע"ש ביה"ש שאינו לא יום שישי ולא שבת^{לב}.

ב.

והיינו שביה"ש אי"ז ספק יום או לילה, אלא הוא ודאי גם יום וגם לילה בעירבוב, והספק הוא איך לדון, והיינו כדמצינו בכל דוכתא כשישנה סיבת חלות על אחד משניים דחייל באופן של חלות ספק אף שאין שום סיבה לכך, כמקדש אחת מב' אחיות (קידושין נ:) וכהפרת אב, דאי מיגז גיזו בשני זיתים דייני' שהא' אסור והשני אסור (גדרים סו:) וכקומץ המתיר כנגדו בשיריים דמתיר חצי (זבחים קי: ע"ש תוס', וכ"ה כוונת האחרונים שנקטו (עפ"י רש"י יבמות סו.) בטבל דייני' ליה בדיני הספיקות, והוא בדומה לדברי הריטב"א גבי קומץ ושיריים, ואכמ"ל), ובכולהו החלות עצמה באמת אינה חלה על חלק, דהלא אין סיבה לכך, אלא היא חלה בתורת יחידה אחת על שניהם, באופן של עירבוב הנתלה בשני, ושוב נידון הדבר לספק, ללא ספק מציאות אלא רק ספק דין.

וביאור העניין בנידו"ד הוא מאחר וחלוקת יום ולילה במהותו אמור להיות בשעת החשך, כפשטות קרא ד'ויקרא א-להים לאור יום ולחושך קרא לילה' (וכמב')

ל). וכ"כ צ"פ (שבת ה-ד), והאריך אבהא"ז (ק"ש א-א) שהוא כמו כוי ואנדרוגינוס, ועד"ז במשנת ר' אהרן (תשובה ב'), והוא דלא כחזו"א בגליונות הגר"ח הל' עירובין שיל"ד בספיקא דביה"ש אם הוא ספק מציאות או ספיקא דדינא.

לא). וכידוע לא נמצאו דברים אלו בכתבי ר"א בן הר"מ שלפנינו.

לב). דליכא למימר שכוונתו כפשוטו שאינו לא יום ולא לילה, שלא יתכן כזה זמן, כמב' בקראי דריש בראשית, ובמנחות צט: לשלילת חכמה יוונית (בחוכא) צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית, הרי שאין כזה זמן, ודברי ערוה"ש או"ח תנה-ג יו"ד קי-צג שאינו לא יום ולא לילה צ"ב.

פסחים ב.), אלא שמאידך מצבי יום ולילה כוללים גם את השמש והכוכבים, והם כפופים להם, והלא היעלמות השמש הינה לפני שעת החושך ואילו גמר צאת הכוכבים הינו לאחר שעת החושך, והיינו שתהליך סיום היום ומאידך של תחילת הלילה יש בו שלבים שונים, כך שמצב יום בשלימותו אינו אלא עד היעלמות השמש, ובכך כבר יש חלק ממצב לילה, ומאידך שלימותו של מצב לילה הינו רק עם הכוכבים.



ג.

ביאור החלוקה לר"ת ולגאונים

כך שלגאונים, אף שהיום במהותו הינו עד שעת החושך, מ"מ אמרי' שכבר מהיעלמות השמש כבר יש כאן מצב לילה חלקי, ויש לדונו גם כלילה וממילא הר"ז נידון לספק לכל דיני היום והלילה, וכן לגבי התאריך, שהינו מהגדרות היום (והלילה שלפני נטפל אל היום), אולם עדיין הוא דוקא כלפי דיני היום כתפילין שממצוות היום להניח תפילין, וכן גבי קרבנות, דנהי שביחס לחובת הקרבן בפרט הר"ז חובה כללית אך היא אינה מוגבלת למצב יום אלא לשעת עבודת הקרבנות, שדין עבודת הקרבנות מדיני היום הוא, ולהכי תלי' בספיקא דבין השמשות.

משא"כ דברים שחובתם היא מצד עצמם, אלא שדינם הוא לעשותם במצב יום, דבזה עד צאה"כ שפיר דמי, דסו"ס מצב יום הוא ובפרט שמהותו של יום עד שעת החושך, ומאי אכפ"ל שיש כאן גם מצב לילה, וכבניין בית המקדש וכן מילה, ואף דין הערב שמש דינו בגמר מצב היום כלשון וטהר יומא, ולהכי כל הנך עד צאה"כ (אולם התאריך אינו כל עוד קיים מצב היום, או כל עוד לא התחיל מצב חדש, אלא הוא מהגדרות היום, וממילא הוא נידון כשאר דיני היום).

ומאידך לר"ת, אף שבמציאות פסק שלימות מצב היום בהיעלמות השמש, מ"מ אין מתחיל ביה"ש, דס"ל שהיום אינו מפסיק מצ"ע אלא בהתחלת הלילה וכשאנו דנים על הלילה מצ"ע הרי ניתן לדון אותו רק משעת החושך ואילך, ומאידך ראוי שיתעכב עד שלימותו בגמר צאת הכוכבים, ומאחר ורק בגמר צאת הכוכבים מתחיל הלילה בשלימות ממילא רק אז יגמר מצב היום, כך שמשעת החושך עד גמר צאת הכוכבים הוא גם יום וגם לילה ונידון לספיקא דביה"ש.

וממילא לר"ת הכל תלוי בספק, בין דיני היום ודיני הלילה ובין חלופת התאריך ואף דברים שדינם להיות תלויים במצב יום, שלא יועיל מה שעד גמר צאת הכוכבים יש עדיין מצב יום, מאחר שבמהותו היום מפסיק בשעת החושך, כך שעודם בספק, ולכך לא מצי ר"ת ליישב מה שאמרו עד צאה"כ יממא אלא כשיטתו.



ד.

ומ"מ אף לר"ת יש יחס להיעלמות השמש, שאף שאין לדון מאז את הפסקת היום, אך מ"מ יש כאן הפסקת חלק ממצב היום ותחילה חלקית של הלילה, וגבי קדשים לגבי הדין שנאמר שצריך שיהא באותו מצב של השחיטה ממילא עד כמה שהשחיטה היתה כשהיום בשלימותו, ממילא צריך שגם זריקה תהיה באותו מצב, ולהרמב"ן גבי קרבן פסח נאמר שצריך בין הערביים ולא עד סוף היום, שיהא כשיום י"ד בשלימותו דהיינו בעוד השמש ברקיע.

וזש"כ הרמב"ן שאין מקום לתוספת שבת בעוד יום שישי בשלימותו ולא התחיל כלל הלילה דשבת, וכן גבי הערב שמש שאי"ז טומאת היום אלא שהטומאה נשאת כל עוד היום באותו מקום ומצב, ולהכי סגי בביאת שמשו שהוא שינוי ומיעוט בשלימות היום שיטהר, ועד"ז דברי הראב"ד גבי ימי טהרת יולדת שהוא בודאי עד שקיעה"ח, וממילא גם גבי קרבן שהשווה לטומאה.

וגבי בדיקת חמץ מאחר שאי"ז חובת עשיה מדיני היום, אלא הוא דין שיהא כללות היום משומר מן החמץ, כדיליף בירושל', ומאחר וכבר מתחילת ביה"ש יש ודאי גם מצב לילה דליל י"ד, ויש כאן ודאי מה לשמר, ממילא היה גדר התקנה כבר מתחילת ביה"ש, אף שמעיה"ד עדיין יש לו צד יום.

ולהכי בתחילת הבריאה להכוזרי התחילה היממה במצב דבין השמשות שהיה בתחילה, כפי שכל יממה מתחילה כך, ומ"מ לא הוגדר בנוסף גם לסוף יום הקודם שהרי לא היה יום לפניו, ועד"ז אפשר גבי הגדרת שנת היבול שנלקט בביה"ש, הרי אין לו מה להתייחס ליום הקודם שהרי ביום הקודם היבול לא היה קיים

(כיבול אלא כמחובר), והרי הוא מתייחס בהכרח רק לחלק היום החדש שכאן בביה"ש.



ה.

ביאור כללי הספק

ולמהתבאר א"ש דבפשיטות דברי הרדב"ז ומהר"ח או"ז גבי ס"ס, שצד ביה"ש נידון לשם ספק בפ"ע, משום שאי"ז ספק אחד במציאות, אם התחיל הלילה או לא, וכן א"ש הא דחשיב איקבע איסורא, משום שיש כאן לפנינו כעת וודאות של מצב לילה, שהינו סיבה לצד איסור, וליתא כלל בזמן שאנו מסופקים אם התחיל ביה"ש וכמבו' בר"ן, ומאידך א"ש חידוש התוס' שהוא רק במוצ"ש, דגם התוס' מודים שיסוד האיקבע איסור הוא כמבו', מצד שהזמן כעת יש בו וודאי מצב לילה וסיבה לאיסור, אלא שהתוס' מצריכים שתהיה סיבת איסור זו מונהגת מכבר כאיסור, שיהא איקבע איסורא ולא רק סיבת איסור, ולזה סגי במה שבזמן שלפני כן היתה סיבה זו סיבה לאיסור [מאחר שאיסורי שבת הינם איסור המתמשך מתחילת שבת לסופו ואי"ז דין בפ"ע כל רגע, כפי שהאריכו אחרונים].

וגבי התראת ספק הביאור הוא דהלא אין חסרון התראת ספק מצד שאין האיסור ברור, כל שדין ספיקו לחומרא, אלא משום חוסר ברירות המעשה, ומאחר והתראה, שניתנה להבחין בין שוגג למזיד, באה גם לברר לחוטא את המעשה שהוא עושה ולא רק את האיסור, והכא הלא המעשה והמציאות ברורים, שהוא מצב שהוא גם יום וגם לילה, והספק רק בדין שמחמת מציאות זו, ולדינא מאחר שספיקו לחומרא שפיר יש כאן התראה גמורה.



ו.

גדר איסור שבות

ומעתה יתבאר בהא דלא גזרו שבות בביה"ש, והמכוון דהלא שם שבות על איסורי דרבנן דשבת, הוא כמבו' ברמב"ם (שבת כא-א): נאמר בתורה תשבות אפילו

מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן, והרבה דברים הן שאסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסורים מפני שהן דומין למלאכות ומהן דברים אסורים גזרה שמא יבוא מהן איסור סקילה וכו', ועד"ז דברי הרמב"ם (כד-יב) גבי מוקצה (אכמ"ל), וכ"ה כוונת רש"י (יומא עד. ד"ה שבתון) דשבתון האמור בשבת אסמכו ביה רבנן שאר מלאכות שלא היו במשכן ואינה מלאכה גמורה, ע"ש בהשוואה לשבתון דיוכ"פ.

ובמכילתא (בא ט') ושמרתם את היום הזה לדורותיכם למה נאמר והלא כבר נאמר כל מלאכה לא יעשה בהם, אין לי אלא דברים שהם משום מלאכה דברים שהם משום שבות מניין וכו' אף חולו של מועד שהוא קרוי מקרא קדש יהא אסור משום שבות ת"ל ביום הראשון שבתון וביום השביעי שבתון וגו', וברמב"ן (אמור כג-כד) אקרא דיהיה לכם שבתון שיהיה יום שביטה לנוח בו, והביא את המכילתא שהנה ידרשו שבתון לשבות בו לגמרי אפילו מדברים שאינן מאבות מלאכות ותולדותיהן, והיינו כנ"ל, ע"ש שהביא את המכילתא דרשב"י שמנתה בזה עולין באילן רוכבין ע"ג בהמה וכו' ע"ש אריכות הרמב"ן.

ובריטב"א ר"ה לב: 'מאי דאמרינן בכל דוכתא שבות דרבנן לאו למימרא שאין לנו שבות מן התורה כלל, דא"כ נמצאת שבת כחול וכו' כי בכלל מצות עשה שבות של תורה לשבות ממלאכות יש לשבות מכל שבות דרך כלל שלא לעשות שבת כחול, אבל בכל פרט ופרט כי עביד לי' וזהיר באיך דלא הוי שבת כחול הוי שבות דרבנן, נמצא שיש לשבות עיקר מן התורה וכו' וזו מרגליות שבידינו מרבינו הרמב"ן מפי מורינו'.

ויעוי"ש בריטב"א דמה"ט החמירו בו כשל תורה, וה"ט דהתוס' עירובין (סט. ד"ה הוציא) דמומר לחלל שבת היינו באיסור דרבנן דהוי מומר לכה"ת (כמש"כ מיניה בבית הלל יו"ד ב-ח, ובפר"ח שם תמה בזה), והיינו משום שביסודו הוא דאורי", וה"ט דמצינו דשבות דשבות שרו במקום מצוה, ובפוסקים דנו שבשבות דשבות דשבות שרי אף לדבר הרשות (ע' מ"א שיד ס"ק ה, ובפוסקים ס"ס שמ"ט (ע"ש כה"ח) גבי פחות פחות מד"א בכרמלית בביה"ש, וע' רדב"ז ח"ד קל"א וקרן לדוד סי' פ'), ובהכרח שנקטו שאי"ז משום הרחקת החשש דא"כ לא שייכא לדבר הרשות, אלא משום שפחות יש בו צד מלאכה והפקעת השביתה.

ואי"ז רק בעובדין דחול בעלמא, אלא גם בדברים הדומין או מביאים למלאכה, שהוא מהוה קירבה למלאכה והר"ז נכלל בעובדין דחול וחוסר שביתה, והיינו ששביתה ממלאכה כוללת ריחוק מעסק המלאכה (העוסק בהתקדמות אף שנמנע מלהתקדם, אך עדיין לא שבת מעניין ההתקדמות), וכל קירבה למלאכה מוגדרת להתעסקות במלאכה, עכ"פ מאחר שאי"ז זמן מלאכה ואין מקום למלאכה במלואה.



ז.

ביאור טעמא דאין שבות בביה"ש

ונמצא שבביה"ש מלבד הספק דרבנן דעלה איכא למימר דספיקו לקולא ככל דרבנן, לפשוטו דגם באיסורי שבת ספק דרבנן לקולא (יעי' להלן בדעת הראב"ד), וכדברי רש"י (לב: הנו"ל) דכיון דביה"ש ספיקא שבות דרבנן לא גזרו, אך מאידך הלא יש כאן את יסוד השבות ואי"ז ספק דרבנן בעלמא, אלא הספק הוא האם יש כאן את עיקרון השביתה דאורייתא, שמחמתו ממילא יתקנו חכמים את איסורי השבות, ולא יועיל לזה דין ספד"ר לקולא (וחמיר יותר מספק שנתגלגל מדאורייתא).

אולם מאידך אדרבה בזה זיל בתר טעמא, דהלא יסודו מצד השביתה דשבת, ומאחר שביה"ש הינו גם יום שישי שהינו סיבה למלאכה ממילא המלאכה ראויה ואין מקום לשביתה, כך שביה"ש הוא ודאי זמן שמחד ראוי למלאכה ומאידך ראוי לשביתה ממלאכה, ואין את העיקרון בשלילת מלאכה אלא את העיקרון בשביתה (שאינו אך שלילת מלאכה אלא מושג בחיוב של מנוחה, כידוע^(ג)), ולהכי באמת נבראו דברים דברים בביה"ש, כדתנן באבות (ה-ו, ובפסחים נד.), ומ"מ מלאכה ממש נאסרה, שהר"ז מפקיע את השביתה החיובית, אולם בקירבה למלאכה עדיין יש כאן שביתה ורק יש כאן חסרון בשלילת המלאכה שאין השלילה מוחלטת, שהרי הוא שובת מחד אך מאידך מתעסק במלאכה, ואילו בביה"ש שאין סיבה לשלילת

(ג). בבר"ר ו-יט מה היה העולם חסר מנוחה וכו' באה שבת באה מנוחה, והאריך פנים יפות משפטים כג-יב, והדברים מבוארים במור"נ א-עג.

המלאכה בשלילת המלאכה לא אכפ"ל בזה^{לד}, והיינו דאמרי' שכל שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות, וכביאור הר"מ.



ח.

יישוב התמיהות בדיני שבות בביה"ש

אך מאידך אף שמצד השביתה שבזה לא נקבע בביה"ש, מ"מ תורת התקנה כתקנה בעלמא ישנה מאליה, לצד שביה"ש נידון כשבת, ורק שספיקו לקולא ככל ספד"ר, ובהא אמרו דמ"מ בעלמא יש להחמיר לבד מבשעת הדחק (וכפי שבכל ספק דרבנן האריכו בגדר ההיתר לכתחילה^{לה}), ואילו הראב"ד ס"ל שמעיה"ד ספיקו לחומרא, (כסברת החו"ד או כדעת ר"ח, יעוי' לעיל), ורק שאי"ז פוסל העירוב, דהלא א"צ שיוכל במציאות ליטול העירוב (כמבו' בסוגיין) ורק שהאיסור מגדירו שעירובו במקום אחר, וא"ל דאי"ז מהאיסור מצ"ע אלא משום השביתה הגדרת מצב האדם שבה כמרוחק בעניין זה, ולהכי כל שאין כאן איסור שבות אי"ז פוסל העירוב.

וזש"כ תוס' דמ"מ כשיש חשש קרוב לדאורי' נאסר אף בביה"ש, והיינו משום שאי"ז קולא בעלמא מחמת היותו דרבנן, אלא שבאמת אין כאן סיבה לבעיה שא"צ בשלילת המלאכה מאחר והוא גם יום שיש, ובעלמא אין השבות מוגדר בניגוד לשביתה עצמה, אך שפיר א"ל שכאשר הוא קירבה יתירה למלאכה, הר"ז מוגדר לחוסר שביתה עצמה, וממילא תיאסר אף בביה"ש, והיינו בין באופן שיש בפעולתו חשש קרוב למלאכה, ומאידך גם באופן של ב' שבותין, דא"ל שמאחר שמב' כיוונים הוא מקרב למלאכה, הוא מוגדר למקורב יותר למלאכה, ואף בביה"ש יאסר, כדברי הרע"ב.

וגבי ביה"ש דמוצאי שבת, ג"כ לכאו' הול"ל דמאחר שהוא גם יום א' הר"ז גם זמן מלאכה ואין לאסור שבות, אולם מאידך אפשר שמאחר שבמשך השבת דין

לד). באופ"א אפשר, דהקריבה למלאכה הוגדרה לעסק במלאכה רק מצד שאי"ז זמן מלאכה גמורה, ואין מקום למלאכה מליאה, וממילא בביה"ש שבעיקרון הוא גם זמן מלאכה גמורה, אין הקירבה למלאכה מוגדרת לעסק במלאכה כלל.

לה). עמ"א י-יא ט"ז עא-ג, וראה יבי"א ז-או"ח מב.

קדושת השביתה כללה את עיקרון שלילת המלאכה, וחלות קדושת השביתה הלא ממשכת גם בביה"ש, ממילא לא ישתנה עניינה, והוא ימשיך לכלול את עיקרון שלילת המלאכה, וממילא יאסר גם בשבות, ופשוט.



הרב יואל שילה

חוט צורת הפתח המתנדנד ברוח

המנהג במתיחת חוטי צורות הפתח

ידוע מנהג העולם למתוח את חוט צורת הפתח בחזקה, ולצורך זה משתמשים בחוטי דיג גמישים, ולעתים אף משתמשים במותחנים או במשקולות כדי שהחוט ישאר מתוח לגמרי.

לכאורה, נראה היה לומר כי יסוד הנהגה זו הוא דברי המשכנ"י (סי' ק"י) שסבר שנדגוד פוסל את החוט כי מחשיבו כ'מחיצה שאינה עומדת ברוח', וכתב שאף אין להסתפק במתיחתם כי במשך הזמן יתרופפו, אלא הורה שיש להשתמש רק בקנים. אולם, אין הדבר כן, שהרי המ"ב (שס"ב, ס"ו) עשה עיקר משיטת מחה"ש (שס"ב, כ"א) שפסול זה לא אמור בחוט, שהרי מבואר בירושלמי (עירובין א' א') שעשו צוה"פ מגמי, ולכן חומרא זו הובאה במ"ב (שס"ב, ס"ו) רק כ'יש מחמירין' שצריך למתוח את החבל בחזקה, וגם לא אסר להשתמש בחוטים אלא רק כתב שימתח את החוט בחזקה. לפיכך, מסתבר כי יסוד הנהגה היא בעיקר לאור המבואר בחזו"א שאם אמצע החוט יוצא מבין הלחיים נחשב כצוה"פ מן הצד.

יתר על כן, כדי למנוע כל חשש אף משקיעים ממון ומאמץ רב בהוספת לחיים תחת החוטים, כדי 'להרחיב' את העמודים ובכך להקטין את החשש ליציאת החוט מהטווח שבין הלחיים.

מה היתה כוונת החזו"א

אכן יש להבין למה בדיוק היתה כוונת החזו"א.

לענ"ד לא עלה על דעת החזו"א לפסול בחוט מתוח שהרוח מבליטה את אמצעו מהטווח שבין הלחיים, אלא כוונתו היתה רק לאופן שיתבאר בס"ד. אם אכן אין מקור חזק לחומרא זו - הרי שגדול נזקה מתועלתה, שהרי השימוש בחוטי דיג הניתנים למתיחה גורם שבעת קריעתם אין איש שם על לב, מחמת



טבעם לעוף למרחקים בעת הקריעה והם דקים מכדי שהעוברים ושבים ישימו לבם להם, ואם נקרעו לאחר שהבודק כבר בדק - לא ידעו מפסילת ההיקף. לעומת זאת, בחוטי הפלדה - כשהם נקרעים הרי הם מונחים על הקרקע ומפריעים לעוברים ושבים, שפעמים רבות מזדרזים להודיע לאחראי על הקריעה, ונמצא שמרוויחים חומרה שאינה מן הדין על חשבון עיקר הדין. עוד נזק שיש בחומרה זו הוא בכך שכדי שהחוט לא יצא מהטווה שבין העמודים מרחיבים את העמודים על ידי הוספת לחיים, ובפעמים רבות הנזק בהן רב, כגון שהעמוד עקום לפנים או לצדדים ונמצא שהחוט אינו מעל הלחי, וכן לעתים ישנם הפסקים בין הלחי לחוט - ותקלות אלו היו פחות משמעותיות אלמלא הלחיים.



פסול 'צוה"פ מן הצד'

ידוע הפסול של צוה"פ מן הצד (עירובין י"א). "אילימא מן הצד והאמר רב חסדא צורת הפתח שעשאה מן הצד לא עשה ולא כלום, אלא על גבן", ופירש"י: "מן הצד - שמתח הזמורה מזה לזה באמצעיתו, ולא על ראשיהן", וביאר הריטב"א (עירובין י"א): את כוונת רש"י "שהקנה שנותן על גביהן אינו על גב הקנים אלא מן הצד על פניהם, או סמוך לראשן או באמצעיתן", ונמצא שפסול 'מן הצד' הוא כאשר החוט כרוך על צד העמוד או שהוא אמנם יוצא מלפניו, אך לא מעל ראש העמוד אלא באמצע גובהו.



חידוש החזו"א

כתב החזו"א (ע"א, י'): "... במ"ב... כתב בשם המשכנ"י דבקשת למטה - צריך לתקנו, ואם כפוף החבל הרבה עד שהרוח מבליט את אמצע החבל חוץ לבין הקנים ודאי אותה שעה בטל צוה"פ דהוי כמו הניח ידות הקנה ע"ג הקנים וכמש"כ סק"ח, ולפ"ז אף כשהחבל בין הקנים - פסול כיון שהוא ניטל ברוח" - הרי שנקט שפסול זה הוא רק כאשר 'כפוף החבל הרבה', והפנה למ"ש באות ח'.

לכאורה ההפניה לאות ח' היא ט"ס אלא צ"ל אות ז', וז"ל שם (ע"א, ז'): "עשה לקנה העליון ב' ידים לב' ראשיו והניח שתי ידותיו על הקנים - היינו צוה"פ מן הצד ופסול, דאל"כ כל מן הצד נימא דעובי קני המזוזה הנן ידות קנה העליון - והתחלת המזוזות מתחת אותן הידות, דמה לי חיבור טבעי ומה לי חיבור בידי אדם, ושפיר י"ל דחיבור קנה העליון עם ראשי קני המזוזה משהו להו כחד וראשי הקנים הן הן ידות קנה העליון - והן מונחין על המזוזות ומחוברין בהן חיבור טבעי. ועוד מי לא עסקינן דהמזוזות נעשו ע"י בנין אבנים ולבנים, ואפ"ה פסול מן הצד".



קושיות על ההבנה המקובלת בדברי החזו"א

לפי ההבנה המקובלת בדבריו, שצוה"פ נפסלת כשהחוט יוצא מהטווח שבין הלחיים מובן מדוע כתב ש'אמצע' החוט בולט חוץ לבין הקנים, אך אינו מובן מדוע אמר שנפסל רק ב'כפוף החוט הרבה' - וממילא מוכח שתנועה קלה אינה פוסלת, וגם אינו מובן כל כך מה הדמיון של חוט המובלט באמצעו להנחת ידות הקנה ע"ג הקנים - ששם החוט יוצא מצד העמודים ולא מאמצעו, וגם לא מובן מדוע לא הזהיר שישתמשו בלחיים רחבות או שהמרחק בין העמודים יהיה מועט [וכ"ש שלא נתן עצה שיחברו את החוט למשקולת כדי שהחוט יהיה מתוח ביותר כפי שהנהיגו בכמה מקומות], ומדוע לא גזר שלא להשתמש בחוטים אלא רק בקנים קשיחים מחשש לפסול כמעט ודאי [כפי שכתב המשכנ"י], וגם לא הסביר כיצד בימי חז"ל השתמשו בגמי ובעמודים העשויים מזמורות שאינן נעוצות בקרקע בתוך בור בטון [שאם מתחו את הגמי הכבד כך שלא יתנדנד אפילו יותר מרוחב הזמורה - הרי המתיחה לעתים גורמת לזמורה להתעקם קדימה שהרי אינה מחוזקת בבטון, ואז הגמי התרופף עוד יותר, וסביר שנדנודו ברוח גרם ליציאתו מבין הטווח שבין הזמורות], ובפרט, שאם אכן צוה"פ נפסלת בכה"ג - הרי שפסול זה מצוי ביותר אף אם מתחו את החוט בחזקה, ובפרט כשהעמודים רחוקים זה מזה והלחיים אינן רחבות - ואינו מובן מדוע שתקו מפסול מצוי זה כל הפוסקים עד החזו"א, אף בתקופות שצוה"פ היו רעועות.

שיטת החזו"א (ע"ז ו') היא ש'מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה' נפסלת לא מחמת הנדנוד אלא כתוצאה מפסול שהנדנוד גורם לו, כגון שהמחיצה תרד מגובה ' טפחים או שתעלה מעל ג' טפחים מהקרקע, וכך גם פירש ש'לחי שאינה עומדת ברוח מצויה' נפסלת לא מחמת הנדנוד אלא מחמת פסול המתרחש כתוצאה מהנדנוד, כמו במחיצה.

לאור זאת, כלל לא ברור איזה פסול מתרחש כאשר החוט מובלט מהטווח שבין הלחיים, ומה בכך שהחוט מעט מתעקם הצידה, ובפרט לא מובן מה הדמיון לצוה"פ מן הצד - ששם החוט יוצא מצד העמוד או מאמצעו [כלומר, מלפניו אך מתחת לראש העמוד]. על כן יש לבאר את דבריו כפי הנראה לענ"ד.



הבנה מחודשת בדברי החזו"א

לענ"ד, יש מקום ללמוד שאין כוונת החזו"א לפסול בהבלטה שכמעט ואינה מורגשת כשאמצע החוט יוצא מהטווח שבין העמודים, אלא רק במקרה של הבלטת החוט בקשת רחבה עד שיצא מצד העמוד, ובכך מיושב מה שהחזו"א דימה זאת להנחת ידות הקנים ע"ג הקנים, ובכך גם דומה לצוה"פ מן הצד שפסולה - ומוכן יותר מדוע החשיב זאת כפסילת צוה"פ ולא רק כנדנוד, וגם מובן מדוע כתב שהוא רק ב'חבל כפוף הרבה', ולכן לא הזהיר למתוח בחזקה או להניח לחיים רחבות או שיהיה מרחק מועט בין העמודים, וגם מובן שלא גזרו שלא להשתמש בחוטים, כי הפסול אכן אינו מצוי, וגם מובן כיצד יכלו להשמר מכך בזמן חזו"ל. לפי ביאור זה י"ל שכוונתו 'אמצע החבל' - היינו שכל החבל לא יבלוט מחוץ לקנים [פרט למקום חיבורו לעמוד]. לפי הסבר זה גם יותר מתקבל על הדעת שמה שכתב שצוה"פ נפסלת בכיפוף למטה מ' ובהרחקתה חוץ למבוי - אמור לא רק בעמודים אלא גם בחוט, כי משמעות דבריו היא שיש להכשיר כשכפוף אך עדיין למעלה מ', וכשמורחק אך עדיין בתוך המבוי, ואם יש תנאי שהחוט לא יצא חוץ לטווח שבין העמודים - מציאות זו אינה מובנת לי.

ונבאר דבריו: בתחילת דבריו כתב שאם קנה עם מסמרים מונח על העמוד נחשב זה כצוה"פ מן הצד, כי אם לא תאמר כן תצטרך להכשיר כל צוה"פ מן

הצד. ויש לבאר מדוע הכריח שאם מכשירים בקנה עם מסמרים בע"כ יש להכשיר גם בצוה"פ מן הצד, בטענה שיש לראות את החלק העליון של העמוד כמופרד מהעמוד ומתאחד עם החוט שבא מן הצד, ונמצא שהחוט עם התוספת של חלקו העליון של העמוד - מונחים מעל העמוד, וכשר.

וזה איננו מובן, כי החילוק לכאורה פשוט, שגם אם נאמר שקנה עם מסמרים כשר כי מסמרי מונחים מעל העמוד - עדיין נוכל לפסול בצוה"פ מן הצד, כי בכל צוה"פ מן הצד ניכר בבירור מה העמוד ומה החוט, וניכר בבירור שהחוט מונח בצד העמוד - ולכן פוסלים, משא"כ בקנה עם מסמרים, שהמסמרים כלל לא נראים כחלק מהעמוד כי הם דקים ושוכבים והעמוד עבה ועומד - ולכן י"ל שהמסמרים הם חלק מהקנה - ונמצא שהקנה עם המסמרים השייכים לו מונח מעל העמוד - ולכן מכשירים [יותר נראה לשייך את המסמרים לקנה כי שניהם שוכבים, מאשר לשייכם לעמוד, שהוא עומד והמסמרים שוכבים], ולכן יש להבין מדוע טען שאם מכשירים בקנה עם מסמרים בע"כ יש להכשיר גם בצוה"פ מן הצד.

מאחר והחזו"א דימה קנה עם מסמרים לצוה"פ מן הצד אף שהחילוק ביניהם ברור, י"ל שהבין שבכל כה"ג אין להתחשב רק במראה העיניים, המשייכות את המסמרים לקנה ולא לעמוד והמשייכות את חלקו העליון של העמוד לעמוד ולא לחוט שמצדו, וכלשונו 'דמה לי חיבור טבעי ומה לי חיבור בידי אדם' - שבדברים אלו מונח גם שאין נפ"מ במה שהעין משייכת את ראש העמוד לעמוד ולא לחוט שבצדו, כמ"ש שם. אם אכן אין מתחשבים במה שהעין משייכת את החלק העליון של העמוד לעמוד - אכן מובן מדוע סבר שאם יכשירו בקנה עם מסמרים יש להכשיר גם במקרה רגיל של צוה"פ מן הצד.

אמנם, מאחר ופסלו צוה"פ מן הצד - הוצרך החזו"א לומר שגם קנה עם מסמרים פסול, ומאחר והוצרך לפסול בקנה עם מסמרים - הוצרך לחדש שבכלל פסול של צוה"פ מן הצד הוא גם כאשר המסמר יוצא לצידי ראש העמוד ולא לפנים, בנוסף לפסול של צוה"פ מן הצד באופנים הידועים של חוט הכרוך בצד העמוד, או מלפנים אך לא בראש גובהו [כי אם לא יחדש כך - בעל כרחו להכשיר צוה"פ מן הצד, כמ"ש].

לאחר שקבע כלל זה יכול היה להוסיף בהמשך (ע"א י') שאם קנה עם מסמרים היוצאים מצד ראש העמוד הם צוה"פ מן הצד - חייבים לומר שגם כאשר החוט עצמו יוצא מראש העמוד בקשת צדדית נידון כצוה"פ מן הצד, ואין שום יתרון במה שניכר ובולט ההבדל שבין החוט לעמוד [כפי שבהוה אמינא החשיב את חלקו העליון של העמוד כחלק מהחוט שמצדו ולא כחלק מהעמוד, אף שניכר לעין שזה עמוד ולא חוט - ש"מ שבכל כה"ג אין להתחשב במראית העין, כמש"כ לעיל].

השתא דאתינן להכי, מסתבר שכל כוונת החזו"א היא רק לחדש שחוט רופף היוצא בעת הרוח מצד העמוד נידון כצוה"פ, וכלל לא חידש פסול צוה"פ מן הצד בחוט היוצא מהחלק הקדמי של העמוד ובמרחק כמה מטרים נוטה כמה ס"מ בעת הרוח וכעת נמצא מחוץ לטווח שבין הלחיים.

לאור זאת מה שבערובין רבים 'מחמירים' להשתמש בחוט דיג כדי שיוכלו למותחו בחזקה כך שאמצעו לא יובלט מהטווח שבין הלחיים - יצא 'שכרם' בהפסד גדול, שכידוע כשחוט דיג נקרע לאחר שהבודק כבר בדק - הרי גמישותו וקלותו ושקיפותו ומתיחתו כמיתר גורמים שיעוף למרחקים, וקטן הסיכוי שהעוברים והשבים יבחינו שהחוט נקרע, משא"כ בחוט מתכת - כובדו ועוביו גורמים שאם נקרע יהא מונח על הקרקע ויפריע לעוברים ושבים - שבחינוך מתאים יזדרזו להודיע לאחראי שיתקן, וכן בשבת יוכלו להודיע שההיקף נפסל. וכמו כן יצא שכרם בהפסדם שמשתמשים בלחיים כדי 'להרחיב' את העמודים ולעיתים נזקם רב על תועלתם כשיש הפסק בין הלחי לחוט וכשהעמוד נוטה לפנים או לצדדים וממילא החוט אינו מעל הלחי, ומעשים שבכל יום שאין מבחינים בשינויים מועטים בזה, וה' יאיר עיני.

לאחר מכן ראיתי שגם בחו"ב (ב' ט"ו) לא פסל כשהחוט מתעגל ויוצא מבין הקנים, אא"כ יוצא בזוית - שאז נראה כשתי צוה"פ ללא עמוד באמצע, ואפשר ששיעורו יותר מג' טפחים בין מרכז המשולש ליתר, וכתב שאף שחוט היוצא במשולש נראה כשתי צוה"פ ללא עמוד אמצעי, ואין נפ"מ באם יוצא מבין הקנים, ואפשר ששיעורו ביותר מג' טפחים בין המשולש ליתר, אולם כשהחוט מתעגל מחמת הרוח - הרי לא מצאנו שהפוסקים הצריכו להרחיב את הקנים, וגם צ"ע

מנין לתלות את הנדנוד ברוחב הקנים, ולא מצאנו אלא שהחבל צ"ל על ראשי העמודים, וגם בנדנוד עדיין תורת צורת פתח עליו, אלא שהחזו"א פסל, וצ"ע.

עוד יש להוסיף טעם מדוע לא יתכן שנדנוד החוט באמצע ארכו מעבר לרוחב הקנים ייחשב כצוה"פ מן הצד.

ביאר באבנ"ז (רצ"ו ו') ש'חודו הפנימי של הלחי מתיר' - הוא בנקודה שתחת החוט ולא כל רוחב הלחי, כלומר שמותר לטלטל עד החוט ולא רק עד תחילת הלחי. ראייתו היתה מקושיה - שאם תחילת הלחי היה נחשב 'חודו הפנימי' כיצד תועיל צה"פ, הרי החוט נמצא מחוץ ללחי ולא מעליה, אלא ע"כ שהלחי היא הנקודה שמעל החוט. אם אכן שם 'קנה של צורת הפתח' הוא רק על חלקו של הקנה שתחת החוט ממש ולא על כל רוחב הקנה - לכאורה ברור שנדנוד החוט מעבר לטווח שבין הקנים אינו פוסל, כי אם היה פוסל הרי שכל תנועה של החוט בשיעור של עובי החוט היתה פוסלת את צוה"פ, ולא יועיל לזה הנחת לחיים רחבות. כמובן שאין להניח שכלפי דין 'חודו הפנימי מתיר' יחול שינוי מתמיד עם נדנוד החוט, שהרי החוט משנה את מיקומו רק באמצעו ולא בנקודת חיבורו ללחי, ולא יעלה על הדעת שהמקום שעד אליו יהיה מותר לטלטל - משתנה כמה פעמים בדקה לפי הרוח, ופשוט שגם אין להניח שתמיד מותר לטלטל רק עד תחילת הלחי ולא עד מקום החוט.

כדי לדחות את הראיה יש לחלק בין הנדנודים, שכלפי נדנוד החוט יש שם לחי על כל הלחי, וכלפי 'חודו הפנימי מתיר' - רק הנקודה שתחת החוט מכונה 'לחי', אך כמובן שאין שורש לחילוק זה, שנולד רק כדי ליישב את ההבנה שהחזו"א פסל ביציאת אמצע החוט מהטווח שבין הלחיים.



הרב יהושע זון דייק

רבה של רמת מגשימים

האם יש לקבוע תענית בז' חשוון – בשל מיעוט גשמים בגולן ובעפון הארץ*

לכבוד הרב אהרון אייזנמטל שליט"א

רב הישוב חיספין ת"ו

שלום וברכה

בתשובתו ההלכתית ששלח לרבני הישובים^א קבע הרב, שהעולה מדברי הראשונים, רובם ככולם, הוא שגזירת תענית על הגשמים בסמוך לחג הסוכות אפשרית רק אם חסרים מי שתיה. והדעה היחידה שפסקה שמתענין גם על חוסר במים לחקלאות זהו הפרוש המיוחס לרש"י.

ברצוני להקשות על קביעה זו, כתלמיד הדן בפני רבותיו. ואע"פ שלמעשה אין קובעים היום תעניות לציבור כלל, וא"כ אף אם הלכה כרש"י, מ"מ אין נוהגין כן למעשה, מ"מ יש נ"מ בעניין, לאופי ולצורה שבה יש לערוך את התפילה המרכזית ביום ז' במרחשוון, וע"כ נראה שיש מקום לדיון הנ"ל.

דברי הרב התבססו על כמה יסודות:

א. הר"ן כתב שבורות שיחין ומערות שמתריעין עליהן, המדובר הוא בחוסר במי שתיה בלבד.

ב. המיוחס לרש"י כתב שזה מי השקיית שלחין אך הוא סותר את דבריו בפירושו למשנה, וע"כ הוא דעה יחידה ודחויה.

ג. הריטב"א, עפ"י הסברו של הרב, מבאר ג"כ שמדובר במי שתיה, ובכך מתבאר גם הרמב"ם.

(*) מאמר ב' מתוך ד' (ראה לעיל גיליון י' עמוד ר"ט).

א. ראה לעיל בגיליון י' הנ"ל.

רוב דבריו של הרב התבססו על דברי הריטב"א, שלדבריו סובר שבורות שיחין ומערות שמתריעין עליהן, המדובר הוא במים לשתיה בלבד. וזהו היסוד לדברים.

אך אם יוכח, שאין כוונת הריטב"א לבורות של מי שתיה בלבד אלא אף למי השקיית שלחין, א"כ בהסרת היסודות מתערער הבניין.

כמו כן, ניסינו בדברינו לבאר את הפרוש המיוחס לרש"י וליישב את הקושיות עליו, ואדרבה להוכיח, שפירושו של הר"ן דחוק יותר מביאורו של הפרוש המיוחס לרש"י.

כל זאת הנני כותב בדחילו ורחימו, ואם טעיתי אשמח לחזור בי מדברי, ואין הדברים נכתבים אלא לבירורה של הלכה.

ולהלן בירורי הדברים:

הראשונים היחידים שכתבו מפורשות בעניין ביאור הברייתא, למה נועדו מי השיחין בורות ומערות, הרי הם פירוש הר"ן על הרי"ף, והפרוש המיוחס לרש"י על הגמ' תענית (דף יט ע"ב) וכן פרוש רבנו יהונתן מלוניל. ונפרטם לקמן:

א.

הר"ן כתב (דפי הרי"ף ז' ע"ב ד"ה לבורות שיחין ומערות) שבורות שיחין ומערות הכוונה היא למקומות שמכניסין בהן מי גשמים, וכן כתב המיוחס לרש"י בפרוש המשנה.

ואולם, בגמ' (דף יט' ע"ב) מובאת ברייתא: "ת"ר מתריעין על האילנות בפרוס הפסח על הבורות שיחין ומערות (אפילו) בפרוס החג ועל כולן אם אין להם מים לשותות מתריעין עליהן מיד".

הר"ן הבין שזה ביאור לדברי המשנה "ירדו לצמחין ולא לאילן... מתריעין עליהם מיד" וביאר במשנה (ד"ה והאי מתריעין) שאין הכוונה מיד ממש, אלא "מתריעין עליהם בפרוס הפסח כדאיתא בגמ' בברייתא משום דההיא שעתא מבלבדי אילני" ה"ה שמה שכתבה המשנה "לזה ולזה אבל לא לבורות ולא לשיחין ולא למערות מתריעין עליהן מיד" - הכוונה "כשכלו המים מהבורות דהיינו בפרוס

החג כדאיתא בגמ' הרי זה דבר שאינו סובל מתון, שהרי הן מסוכנין שלא ימותו בצמא ולפיכך מתענין ומתריעין מיד".

ודבריו קשים לכאורה, שהרי ביאר את דבריו על המשנה, והמשנה לא הזכירה זמן כלל, אלא שאם ירדו לאילנות ולצמחים ולא לבורות - מתריעין מיד, וזה יכול להיות אפי' בחורף (!), ואולם הר"ן עשה אוקימתא למשנה והעמידה שמדובר בפרוס החג, כפי שבאילן העמידו בפרוס הפסח.

ובביאורו של הר"ן לדברי הברייתא "ועל בורות שיחין ומערות בפרוס החג" כתב (ד"ה מתריעין) "שדרכן שהמים הכנוסים היו מתמעטין הרבה באותו זמן והיו צריכין להתמלאות באותו זמן". ואמנם הרישא של דבריו מובנים, שהרי ברור שבסוף הקיץ הבורות מתרוקנים, אך סוף דבריו "והיו צריכים להתמלאות באותו זמן" קשים להבנה. וכי תמיד הגשמים מתחילים סמוך לסוכות עד שכל הבורות מתמלאים? והרי פעמים רבות אף בשנה גשומה החורף מתאחר מעט? מ"מ דבריו ברור מיללו שהמשנה והברייתא זהים ומדובר על מים לשתיה בלבד.



ב.

הפירוש המיוחס לרש"י כתב בפירוש המשנה שבורות שיחין ומערות היו "בית כניסות מי גשמים לשתיה" ועל זה מתריעין מיד כשיש חוסר במי שתיה.

לעומת זאת בברייתא בגמ' (דף יט' ע"ב) נאמר "על האילנות בפרוס הפסח על הבורות ושיחין ומערות (אפילו) בפרוס החג ועל כולן אם אין להם מים לשתות מתריעין עליהן מיד". ועל בורות שיחין ומערות בפרוס החג פירש הפירוש המיוחס לרש"י "להשקות זרעים ואת בהמתם". וקשה מדוע שינה מפירושו למשנה?

ונראה ליישב משני טעמים:

א. דאם "הבורות שיחין ומערות" הם של מי שתיה, א"כ זה כבר נאמר בסיפא של הברייתא, שאם אין מים לשתיה מתריעין עליהן מיד, ומי שתיה זה בורות שיחין ומערות, וא"כ מה ההבדל? ולכן תירץ שבורות שיחין ומערות היו גם למי שתיה וגם לחקלאות, וגם להשקיית בהמות. וכשאין מים לשתיה מתריעין מייד (ובזה

המשנה והסיפא של הברייתא (זהים), וכשאינן מים לחקלאות, שזה רק פרנסה ולא פקו"נ מייד, מתריעין בפרוס החג.

ב. משום שיש סתירה בין המשנה לברייתא. במשנה נאמר שכשחסר מים לבורות לשיחין ולמערות מתריעין עליהן מייד, ובברייתא נאמר שלבורות ושיחין ומערות מתריעין בפרוס החג. ועל כרחק שיש חילוק ביניהם, והחילוק הוא שבמשנה מדובר בחוסר מי שתיה בבורות, ולכן ההתרעה מייד. ובברייתא מדובר על בורות המיועדים למים לחקלאות, שאינם פקו"נ, ולכן מתריעין רק בפרוס החג.

ויש לציין שבמיוחס לרש"י שלפנינו, לא מבואר מהו "פרוס החג" ויתכן לפרש כהירושלמי והריטב"א שהכוונה לחג השבועות ואז הסדר של הברייתא הוא מדורג. לאילנות הזמן הקריטי הוא פרוס הפסח, ולכן אז מתריעין. לבורות שיחין ומערות שהם בעיקר מים לחקלאות שלחין של קיץ, הזמן הקריטי הוא פרוס עצרת (שאח"כ זה כבר מעשה ניסים) ולכן אפשר להתריע עד אז, ולמים לשתייה כשאזלו - מתריעין מיד כי זהו פקו"נ (וכ"כ המהדיר לריטב"א שם, הערה 84). ולפי פרוש זה הברייתא והמשנה שונים זה מזה בכוונתם למי בורות שיחין ומערות, וכל אחד מהם דיבר על מציאות שונה, ובכך מתיישב ג"כ החילוק מתי מתריעין על האילנות. המשנה דיברה ברביעה הראשונה אם ירדו לצמחים ולא לאילן מתריעין עליהן מייד, והברייתא דיברה על מצב שאפי' שכבר ירדו גשמים ברביעה הראשונה לאילנות, מ"מ כשיגיע פרוס הפסח, הם זקוקים לרביעה נוספת, כי הייתה הפסקה גדולה, ועיקר הבלבול תלוי בגשמים של אז, ולכן אם לא ירדו מתריעין בפרוס הפסח. וכך פירש הריטב"א (ד"ה ת"ר מתריעים על האילנות) שהבריתא "קתני על מילתא אחריתי" וכתב על פרוש זה "והוא הנכון" כנגד פירוש הר"ן שחיבר בין המשנה לברייתא (והביאו בפירושו הראשון).

מכל הנ"ל מתבאר פירושו של המיוחס לרש"י, והקושיות עליו ייושבו ובכך אינו שיטה דחוקה. ואדרבה, פירוש הר"ן קשה יותר, בניסיונו לחבר בין המשנה והברייתא ולבאר שעל האילנות מתריעין מייד - הכוונה לפרוס הפסח.

ונראה לבאר בדברי המיוחס לרש"י, שאמנם ברור שבורות היו ג"כ למי שתיה, אלא ששיחין ומערות היו בד"כ בשדות ובנדיקי ההרים ורחוקים ממקום הישוב,

והם שימשו בעיקר להשקיית מי שלחין. וכשאזלו המים מהבורות ליד הבתים, השתמשו גם בהם למי שתיה אך גם למי חקלאות להשקיית שלחין.

עד כה יוצא שיש מחלוקת בין המיוחס לרש"י לבין הר"ן ולא ברור כמי להכריע להלכה.



ג.

הרמב"ם (תעניות פ"ב הט"ז י"ז) כתב: "וכן אם הגיע זמן הפסח או קרוב לו בא"י שהוא זמן פריחת האילנות שם ולא ירדו גשמים הרי אלו מתענין וזוועקין עד שירדו גשמים הראויין לאילנות או עד שיעבור זמנם.

וכן אם הגיע זמן חג הסוכות ולא ירדו גשמים הרבה כדי למלאות מהם הבורות השיחין והמערות הרי אלו מתענין עד שירד גשם הראוי לבורות. ואם אין להם מים לשתות מתענים על הגשמים בכל עת שלא יהיה להם מים לשתות ואפילו בימות החמה". ואינו ברור בדבריו למה נועדו המי בורות שיחין ומערות.

מצד אחד, נראה שמדובר במים לחקלאות שהרי למי שתיה כתב בסוף דבריו "ואם אין להם מים לשתות מתענים על הגשמים בכל עת... ואפילו בימות החמה" ומשמע שבורות שיחין ומערות אינם מים לשתות אלא מים לחקלאות, והחילוק כנ"ל, שמי שתיה זהו פקו"נ ולכן מתריעין אפי' בקיץ (אפי' שזה מעשה ניסים) ומי חקלאות זהו פרנסה ואינו פקו"נ ישיר, ולכן לא מתריעין בקיץ, ורק כשמתחיל זמן הגשמים סמוך לסוכות, מתחילין להתריע ולא ממתינים לסדר התעניות הרגיל שנאמר במשנה.

ומצד שני, ניתן לומר שמדובר בבורות שיחין ומערות שנועדו למי שתיה בלבד. והחילוק בין הרישא לסיפא הוא, שאם נותרו מעט מים בבורות, לא מתריעין בקיץ כי עדיין יש מים ואין מתריעין על מעשה ניסים. אך כיוון שבסוכות הבורות כמעט מרוקנים כי "לא ירדו גשמים הרבה", א"כ כיוון שזו כבר עונת הגשמים מתריעין מייד כשמגיעה העונה, כדי שלא יגיעו למצב של צימאון, אך אם הגיעו למצב של

צימאון והבורות ריקים, אזי מתריעין אפי' בקיץ ואפי' שזה מעשה ניסים מפני פקו"נ.

ולכאורה אין הכרע בדבריו לאיזה פירוש מבין ב' הפירושים התכוון הרמב"ם. אך מוסכם בדברי הרמב"ם, שמה שכתבה הברייתא "בורות שיחין ומערות בפרוס החג" הכוונה לחג הסוכות ולא לחג השבועות, כפי שנשמע מדברי הירושלמי שכתב "עד פרוס עצרת".



ד.

הריטב"א כתב: "ועל הבורות שיחין ומערות בפרוס החג. פירש הרמב"ם וגם רש"י ז"ל (ברש"י לפנינו לא מופיע כנ"ל) ומפרשים אחרים דהיינו חג הסוכות".

ומקשה הריטב"א: "וזה תימה גדול שהרי צורך שלהם בימות החמה. והיאך לא התריעו עליהן כשהיו צריכין להן ויתריעו עליהן עכשיו שבאים הגשמים ויתמלאו, והלא אין ראיה לגזירה מן השמים בגשמים אלא כשלא ירדו בימות הגשמים, דאלו בימות החמה סימן קללה שנאמר 'הלא קציר חיטים היום'?"

ויש לברר, על איזה בורות שיחין ומערות דיבר הריטב"א, האם על בורות לשתייה או בורות להשקיה?

אם מדובר על בורות מים לשתייה, א"כ במה מדובר, אם הבורות ריקים לגמרי ואין מים לשתייה, הלא מפורש כתבה הברייתא "ואם אין להם מים לשתייה מיד מתריעין עליהם" וכתב הריטב"א (שם ד"ה ואם אין להם מים) "פירוש בכל זמן ואפי' מעצרת ואילך" וא"כ לא על זה כתבה הברייתא "ועל בורות שיחין ומערות בפרוס חג (הסוכות)", שמא תאמר שמדובר על בורות מים לשתייה שעוד לא התרוקנו אך אינם מלאים די הצורך ובהגיע חג הסוכות כמעט התרוקנו וע"כ מתריעין עליהם רק אז בסוכות, א"כ קשה, מהו התימה של הריטב"א, הרי ברור מדוע מתריעין רק בחג הסוכות, כי רק אז נוצר חוסר (שהרי אם כבר בקיץ לא היה מים לשתייה, על זה כבר כתב שמתריעין מיד אפי' מעצרת ואילך בזמן הקיץ ואפי' שזה מעשה ניסים!) ולא קודם לכן?

ומדוע כתב "שהרי צורך שלהם בימות החמה" והרי אז עדיין לא היה צורך שלהם? וכן הקשה למה לא התריעו אחרי פסח "כשהיו צריכין להן", ומה הקושיה, והרי אז באמת לא היו צריכין להם, שלא היו מסוכנין שימותו בצמא כדברי הר"ן, וא"כ ברור מדוע מתריעין רק בפרוס חג הסוכות ולא מתריעין על מעשה ניסים קודם לכן כשעדיין אין סכנת מוות מצמא? ואם הריטב"א סובר כהר"ן, א"כ קושייתו לא ברורה כלל.

זאת ועוד, כדי ליישב את שיטת הרמב"ם "ומפרשים אחרים" הסוברים שפרוס החג הכוונה לסוכות, ענה הריטב"א על קושייתו: "ולפי שיטת המפרשים ז"ל יש לדחוק ולומר כי בודאי הצורך שלהם היה יותר גדול בימות החמה. אבל לפי שאינו זמן גשמים לא התריעו עליו, שאין מתריעין על מעשה ניסים, וכשהגיע זמן הגשמים התחילו להתריע כמו שכבר הגיע להם הצרה מקודם לכן". ושוב קשה, כיצד כותב שהצורך שלהם היה יותר גדול בימות החמה, הרי זה אינו נכון, שהרי בימות החמה הבורות עוד היו מלאים מים (שהרי אם כלו לגמרי היו מתריעין מייד אפי' בימות החמה כדברי הריטב"א), ורק לקראת סוכות החלו להתרוקן ("שדרכן שהמים הכנוסים היו מתמעטין הרבה באותו זמן" כדברי הר"ן), וא"כ הצורך שלהם בפרוס חג הסוכות גדול לאין ערוך יותר מימות החמה?

ועל כרחק נראה בדברי הריטב"א שהוא הבין כרש"י, שמדובר על בורות שיחין ומערות שבהם היו משקין גני ירק של בית השלחין, ומדובר שהם בתחילת הקיץ מרוקנין כמעט לגמרי, ואין בהם מים להשקיה כלל, ועל זה הברייתא אמרה שמתריעין רק בסמוך לסוכות.

ועל כך שואל הריטב"א: מה ההיגיון? והרי רוב הירקות של בית השלחין גדלים בקיץ ואז היו צריכים למים שאז מגדלים את רוב הירקות והעלים, ואז ימי הקיץ החמים שהבהמות זקוקים להרבה מים לשתייה, וא"כ כיצד יתכן שבקיץ לא התריעו וחיכו עד סוכות, והלא אז בסוכות הצורך שלהם פחות, כי את רוב הירקות לא מגדלים בחורף וחלקם יסתפקו בהשקיית בעל, וא"כ מה הסברה להתריע בסמוך לסוכות?

ועל כך עונה הריטב"א, שצריך לבאר את הרמב"ם ומפרשים אחרים בדוחק ("יש לדחוק ולומר"), שאכן אמנם הצורך בקיץ, היה צורך גדול יותר, אך כיוון שזה

לא זמן גשמים ואין מתריעין על מעשה ניסים, לכך לא התריעו, ורק שמגיע זמן הסמוך לסוכות, שזהו זמן הראוי לגשמים, מתריעין מייד (ולא מחכים לזמנים הרגילים) בכדי להציל את המעט מגינות הירק שניתן להציל, אך אה"נ שמי בורות אלו, היו חשובים יותר בימות הקיץ, ורק בגלל שאין מתפללים על מעשה ניסים נמנענו מלהתריע אז.

והריטב"א מבאר כך גם את הרמב"ם. וע"כ נראה שהבין בדברי הרמב"ם שמדובר על בורות להשקיה ולא על בורות של מי שתיה.



ה.

אך הריטב"א בעצמו כתב שנראה לו ליישב את קושייתו כהירושלמי, ש"פרוס החג" הכתוב בבבלי הוא פרוס עצרת ובירושלמי זה פרוס חג השבועות, ואז ברורים דברי הברייתא בגמ', שבורות שיחין ומערות שמיועדים למי השקיה והם ריקים, מתריעין עליהם עד פרוס עצרת שהכוונה סמוך לחג השבועות, כי זה הזמן ש"צריכים להם" לצורך השקיית קיץ, ועד תקופה זו אין הגשמים סימן קללה (ומה שכתוב "יצא ניסן וירדו גשמים סימן קללה שנאמר הלא קציר חיטים היום" (תענית פ"א מ"ז) מבואר בירושלמי (פ"א ה"ח) שמדובר על תקופת ניסן ולא על חודש ניסן שזהו עד סמוך לזמן הקציר עי"ש במפרשים) ולכן מתריעין עד אז. ואם לא התמלא עד אז, אין מתריעין. ובירושלמי שאלו מדוע, וענו "שאין מתריעין על מעשה ניסים" ועד סמוך לחג השבועות אין ירידת גשמים מעשה ניסים, ולכן אפשר להתריע עד אז, אך מפרוס עצרת ואילך הרי זה מעשה ניסים, ואין מדובר בפקו"נ, ולכן אין מתריעין על כך.

אך אם התרוקנו בורות המים ואין מה לשתות (כגון שאף המעיינות יבשו) אז כתב הריטב"א שמתריעין "בכל זמן ואפי' מעצרת ואילך... כל זמן שיחסר להם" ואפי' מעשה ניסים מפני שזה פקו"נ.

ומכאן נראה שדברי קרבן העדה שכתב על הירושלמי: "ופריך מעתה. אם על הגשמים שבבורות - אפי' לאחר עצרת נמי מתריעין שהרי ימותו בצמא ואין לך צרה גדולה מזו, ומשני יותר מכאן, שירדו גשמים לאחר עצרת, מעשה ניסים הן

ואין מתריעין עליהם" אינם לדעת הריטב"א, שהרי הריטב"א מחבר בין הבבלי לירושלמי וסובר שמה שכתוב "פרוס החג" בבבלי הוא זהה "לפרוס עצרת" בירושלמי, שהכוונה לחג השבועות, ומדובר בבורות של מי השקיית שלחין שהתרוקנו, אך עדיין נותר מים לשתייה, ומכיוון שזה רק דוחק פרנסה, ועדיין אינו פיקו"נ (שאפשר לחיות מדגנים ומים ובלא ירקות שלחין), לכן אין מתריעין על מעשה ניסים.

אך אם מדובר על בורות שתיה שהתרוקנו, בהם מתריעין מייד כדברי הבבלי "ועל כולן אם אין להן מים לשתות מתריעין עליהן מיד" וכדברי הריטב"א שכתב "ואפי' מעצרת ואילך"⁽¹⁾, כי כיוון שמדובר בפיקו"נ, מתריעין אפי' על מעשה ניסים (ואין זה חולק על הירושלמי, כי הירושלמי לא דיבר על סכנת צמא של מי שתיה, אלא רק על מי השקיה ולכן אין צורך למעשה ניסים).



ו.

נמצא שמה שהב"י (באו"ח סי' תקע"ה) ניסה לאחד בין הבבלי לירושלמי ולומר ש"פרוס עצרת" בירושלמי זה שמיני עצרת, ונדחק מאד בפירושו שהרי "מכאן ואילך" אין זה מעשה ניסים שהרי בזמן סוכות הגשמים ראויים לבוא, ובדוחק ניסה לשייך את הסיפא של "מכאן ואילך" לא לבורות אלא לאילנות, ואף כתב שזה דחוק, הריטב"א איחד בין הבבלי לירושלמי בצורה הפוכה, ש"פרוס החג" בבבלי הכוונה לחג השבועות הנקרא עצרת, כמו שכתוב בירושלמי "פרוס עצרת", והוכיח מהגמ' בר"ה (ו' ע"א) שעצרת נקרא ג"כ חג.

ואילולי דמסתפינא הייתי אומר, דאילו ראה הב"י את דברי הריטב"א, היה פוסק כמוהו. שהרי הדוחק של הב"י קשה יותר מפירושו של הריטב"א, דלדבריו הירושלמי כתוב כסדר הנכון (ולא צריך עריכה), "והחג" שכתוב בבבלי הכוונה לחג השבועות, ואז מובנת ג"כ הגירסה הכתובה בגמרתנו "על הבורות ושיחין ומערות אפילו בפרוס החג", כי באילנות אמרה הברייתא עד סמוך לפסח, ואילו על בורות מחדשת הברייתא אפי' עד סמוך לשבועות, למרות שבד"כ אחר הפסח כבר לא מתפללים על הגשמים, וע"כ מתאימה המילה "אפילו".



ז.

יש הוכחה נוספת שהריטב"א מדבר על מי בורות להשקיית שלחין ולא מי שתיה, שהרי בביאורו לסיפא של הברייתא כתב "ואם אין להם מים לשתות מיד מתריעים עליהם. פירוש בכל זמן ואפי' מעצרת ואילך או מחג הסוכות ואילך, כל זמן שיחסר להם שאין להם לשתות מים כלל ופשוט הוא, וכן פירש הרמב"ם ז"ל"

ואם בביטוי "בורות שיחין ומערות" הכוונה הייתה למי שתיה, וההבדל בין המציעתא של הברייתא (בורות שיחין ומערות - בפרוס החג שהכוונה סוכות) לבין הסיפא הוא שאם אין להם מים לשתות - מתריעין מייד אפי' בקיץ, א"כ היה צריך הריטב"א לכתוב "ואפי' מעצרת ואילך" ולא להוסיף את המילים "או מחג הסוכות ואילך" - שהרי זה כבר נמצא במציעתא של הברייתא שבורות שיחין ומערות שהתרוקנו ממי שתיה בסוכות - מתריעין עליהן בפרוס החג, וא"כ זה מיותר, על כרחך שהמציעתא דיברה על מי השקיה ולא על מי שתיה כלל, ורק הסיפא דיברה על מי שתיה, ושם אמרו מתריעין עליהם וכדברי הריטב"א "בכל זמן (ועד עצרת זה עדיין לא מעשה ניסים ולכן אין זה כ"כ חידוש) ואפי' מעצרת ואילך (ואז זה חידוש, שהרי זה מעשה ניסים, ולכן הוסיף את המילה "ואפילו") או מחג הסוכות ואילך כל זמן שיחסר להם שאין להם לשתות מים כלל (שאו שוב אין זה חידוש, שאין זה מעשה ניסים) ופשוט הוא".



ח.

אם נכונים דברינו, יוצא א"כ שרק הר"ן ורבי יהונתן מלוניל כתבו במפורש שדין הברייתא שמתריעין על בורות שיחין ומערות, מדבר רק על חוסר מי שתיה עד כדי צמא ופקו"נ.

לעומתם, הפירוש המיוחס לרש"י וכן הריטב"א ואף רמב"ם (עפ"י הסבר הריטב"א) סוברים שבורות שיחין ומערות של הברייתא מדבר על מי השקיה, וכשעבר ימות הגשמים ולא התמלאו, מתריעין עליהן לפי הריטב"א עד סמוך לחג השבועות ולפי הרמב"ם בסמיכות לחג הסוכות, ובפירוש המיוחס לרש"י לא מוכרע אם כהרמב"ם או כהריטב"א בעניין זה.

ואף דברי השו"ע, שכתובים בדומה מאד לרמב"ם (כמעט מילה במילה), יכולים להתבאר היטב כפרושו של הריטב"א בדברי הרמב"ם וא"כ דעת השו"ע כדעת הרמב"ם.



ט.

להלכה למעשה, בכף החיים (או"ח סי' תקע"ה ס"ב מ') כתב ש"מעולם לא שמענו שהתענו בירושלים על גשמי בורות כיוון דמי השילוח יספיק לכל השנה, הגם דאיכא הוצאת ממון בעבור הבאת המים מן המעין... כי תענית גשמי בורות הוא בדאיכא סכנת נפשות ח"ו וכדמוכח מדברי הר"ן ריש פרק ג' דתענית". ודבריו נסובים על דברי השו"ע שכתב "ואם הגיע חג הסוכות ולא ירדו גשמים הרבה כדי למלאות מהם הבורות והשיחין והמערות הרי אלו מתענים עד שירד גשם הראוי לבורות", וא"כ משמע שהבין שבורות שיחין ומערות הכוונה למי שתיה כהר"ן.

אך גם על דבריו יש להעיר כמה הערות:

א. בעל "כף החיים" כתב "כדמוכח מהר"ן" ולא "כדמוכח מהרמב"ם" משמע שמהרמב"ם אין הוכחה לדבריו. ומדברי הריטב"א הוכחנו שהרמב"ם אינו סובר כהר"ן (בפירוש הברייתא בורות שיחין ומערות).

ב. הר"ן כתב: "כשכלו המים מהבורות דהיינו בפרוס החג כדאיתא בגמ' הרי זה דבר שאינו סובל מתון שהרי הן מסוכנין שלא ימותו בצמא ולפיכך מתענין ומתריעין מיד". דברי הר"ן האלו מוסכמים אף על רש"י, הריטב"א והרמב"ם, אלא שהר"ן חיבר את המשנה לברייתא וסבר "שמייד" הכתוב במשנה הכוונה לפרוס החג (שזה דוחק) והמיוחס לרש"י סבר שבחורף (!) אם אין מים בבורות לשתיה מתריעין מייד עוד בחורף! ועל זה המשנה דיברה, וכמו כן על זה הסיפא של הברייתא דיברה "ואם אין להם מים לשתות מתריעין עליהן מיד" וא"כ בדין זה אין מחלוקת כלל, והכל מודים שמתריעין בחורף כשחסר מי שתיה או בפרוס החג (כשנחסר אז), ומחלוקתם אינה אלא בכלל מי שתיה בקיץ, שלרמב"ם ולרש"י מתריעין אפי' על מעשה ניסים, ולר"ן לא מתריעין.

וא"כ הדין שהביא כף החיים בשם מזבח אדמה, שכשכלו המים לשתייה בפרוס סוכות מתריעין אז, מוסכם על הכל, ואין חולק, ומכיוון שזה לא היה המצב אז בירושלים, שהרי היה מי שתיה מהשילוח, ורק היה צריך לשלם ממון יותר, לכך כתב המזבח אדמה שבכה"ג לא שייך לגזור תענית.

ולענין חוסר מים להשקיה לחקלאות, שאלה זו לא הייתה שייכת לתושבי ירושלים, שלא היה ביניהם חקלאים כלל וכלל, וממילא הלכה זו לא הייתה רלוונטית לימיהם, וע"כ לא התייחס אילה בעל המזבח אדמה.



י.

ממסקנת דברינו עולה, שאם היה חוסר גדול במי השקיה לחקלאות מסוף החורף שעבר (בגלל שלוש שנות בצורת, כפי שתואר במסמכים שנשלחו אלינו) ויש חוסר מי השקיה, היה מקום להתריע בסמוך לחג הסוכות, ולפי"ז היה ג"כ מקום לתענית (או לכה"פ לתקיעת שופר כדברי הראב"ד) עפ"י רש"י והריטב"א והרמב"ם (עפ"י הבנת הריטב"א).

אלא שמפני שכיום לא נהגו להתענות (כי אין בי"ד מאחד שיגזור וכדו') ורק יחידים המקבלים על עצמם תענית מתענין, א"כ לא נראה שיש מקום לתענית, אך לכה"פ נראה שיש לקיים תפילה כפי שהיו מקיימים בתעניות ציבור, דהיינו לומר סליחות ולהוסיף עננו על הגשמים בברכת שומע תפילה וכיוצ"ב.

אך כל זאת במידה ואכן חסר מים להשקיה חקלאית. אך גם בזה, מהנתונים שקיבלנו, לא ברור לי כלל שזהו המצב, ולכאורה מחיר ההשקיה יקר יותר, אך אינו מוגבל, ואם זה המצב, א"כ אין זה בגדר של התרוקנות 'בורות שיחין ומערות', וא"כ אין מקום לזעקה כלל. כנלע"ד.

ויה"ר שהקב"ה ירעיף עלינו ברכת שמים עד בלי די, ודיון זה יהיה להלכה ולא למעשה. אכ"ר.

בברכת התורה והארץ

יהושע ון דייק

הרב אהרן אייזנשטל

רב הישוב חיספין

בעניין הנ"ל*

בס"ד, ב' כסלו תשע"ז^(א).

לכבוד הרב יהושע ון דייק הי"ו

רבה של רמת מגשימים ת"ו

שלו' וברכה

הריני נדרש בשנית על השאלה שהתעוררה במקומנו, האם קיימת אפשרות לקבוע תענית בז' במרחשון בשל חוסר מים להשקיה. הדברים נכתבים כמענה למכתבו, שמסקנתו היא שבהינתן מצב שכזה הרי שמעיקר הדין יש מקום להתריע, ואני לא כן עמד.

אפתח בתודה על שהשיב על דברי הראשונים, וחייבני לשוב ולעייין בדבריו ובסוגיה, ומתוך כך עלו בידי דברי ראשונים ואחרונים נוספים וגם בירורי דברים, המחזקים את דברי בתשובתי הראשונה. ואבוא על פי סדר הדברים בסעיפים שבמכתבו. בדברי אשלב את מה שנראה לענ"ד להסביר בפשט הראשונים, עם דחיית השאלות וההצעות שבמכתבו, כפי שוודאי ישים ליבו. אדלג לעת עתה על סיכום דברי בבירור קמא כפי שהציע בפתיחה של מכתבו, שאינני מסכים עימה, ואשוב אליה בסוף הדברים, ואגש מייד לסוגיה.

נזכיר שוב את שני המקורות, המשנה והברייתא, העוסקים בעניין הנידון לפנינו: המשנה (תענית יח, ב): "ירדו לצמחין אבל לא ירדו לאילן, לאילן ולא לצמחין, לזה ולזה אבל לא לבורות לשיחין ולמערות - מתריעין עליהן מיד".

הברייתא (שם, יט, ב): "תנו רבנן: מתריעין על האילנות בפרוס הפסח, על הבורות ושיחין ומערות - אפילו בפרוס החג. ועל כולן, אם אין להן מים לשתות - מתריעין עליהן מיד. ואיזהו מיד שלהן - שני וחמישי ושני".

(*) מאמר ג' מתוך ד'.

(א). לע"נ חמותי מרת שושנה קוטנר ע"ה שהיום הוא יום הסתלקותה לגנ"מ.

לדיון כולו יש להקדים את הדברים הבאים: שני מושגים שאינם מפורשים דיים עומדים למבחן עיוננו זה. האחד, על איזה מחסור מדובר בתענית שעל בורות וכו', הן במשנה והן בברייתא. השני, על איזה חג מדובר בברייתא.



א.

שיטת הר"ן

בפירושו למשנה יש שתי התייחסויות לאופי השימוש בבורות, שיחין וכו'. הראשונה בד"ה "בורות שיחין ומערות", שכתב: "מכניסין בהם מי גשמים לשתות". ולכאורה יש לשאול, מה ראה להדגיש שמדובר בבורות לאיסוף מים לשתיה? אין זאת אלא שרצה להדגיש שרק על מחסור במי שתייה מתריעין מיד, מפני שהיו חופרים בורות גם בשדות שלחין על מנת להשקות הזרעים, כפי שעולה במפורש בכמה משניות במסכת ב"ב, ומעוד מקורות, וכדי לשלול תענית על מחסור ממין זה, הדגיש שרק על מי שתייה מתענין מיד.

התייחסות רחבה לנושא הנידון מופיעה בד"ה "והאי מתריעין". יש שני חלקים בדברי הר"ן. בחלק הראשון הוא דן בשאלה האם הביטוי "מתריעין" כולל גם תענית. בחלק השני, והוא נושא הבירור שלפנינו, דן הר"ן במשמעו של הביטוי "מיד", שמופיע בכל המקרים המנויים במשנה. הר"ן מסביר שהכוונה היא שבכל המקרים בהגלות הצרה אין פועלים לפי הסדר המדורג של התעניות אלא מתענים "מיד" בחמורה שבתעניות "לפי שאינו דבר שסובל מתון". הרי שפירושו של הביטוי אינו במובן של זמן, כלומר במובן של לאלתר - באופן מיידי, אלא הפירוש הוא שמדלגים ישירות לתענית חמורה. וכך הוא מדגיש בכל המקרים, שאין לפעול במתינות ולהעלות לאט את רף התענית והיקף המתענים לאורך זמן, אלא יש לפעול במהירות על מנת להציל את הדרוש הצלה. אבל ביחס לזמן התענית, כלומר מתי מתענים, בזה המשנה לא דיברה, שהרי אין זה עניינה כלל, וכל תכליתה הוא להוציא את המקרים המנויים בה מסדר התעניות הרגיל, וכפי שעולה מהכותרת של המשנה: סדר תעניות אלו האמור (=שלמדנו בפרק קמא דתענית, הוא רק) ברביעה ראשונה, אבל (=לעומת זאת) צמחים ששנו מתריעים עליהן מיד". וכך

עולה במפורש מהברייתא שאומרת "ואיזהו מיד שלהן - שני וחמישי ושני". כלומר, במקרים המנויים בברייתא אין נוהג סדר תעניות הרגיל אלא סדר אחר, אבל אין הפירוש של "מיד" - מיידיות.

מעתה נשאלת השאלה, אם במשנה מדובר רק על אופי התענית, אז מה הוא זמן התענית? בשל כך האריך הר"ן וכתב על מה שלא נאמר במשנה, והוא נושא זמנה של התענית, ופירש שכל צרה יש לה את זמנה שלה, אולם העיקרון הוא משותף - שזה "דבר שאינו סובל מתון". ומכאן ואילך הוא מוסר את הזמנים של כל צרה. בנוגע לצמחים ששנו או במקרה שפסקו הגשמים ארבעים יום, לא שייך לנקוב זמן, אלא בכל גידול לפי עניינו, שאם הסכנה מיידית יש להתענות מיד בחמורה שבתעניות. לעומת זאת, ביחס למקרים האחרים אפשר להציב מסגרת של זמן, כגון, כ"שלא ירד לאילנות", כיון שהזמן הקריטי הוא בפרוס הפסח, כעולה מהברייתא יט, ב, הרי שכך יש להעמיד את המשנה. ממילא דברי הר"ן אינם אוקימתא כלל, ואין בהם צמצום דברי המשנה שלא עסקה כלל בזמן שבו שייך להתענות תענית זו, ואילו הברייתא משמשת מקור מובהק לזמן הראוי. וכשנדרש הר"ן לדין בורות וכו' הוא שוב פנה לברייתא, כי כמו שביחס לאילנות זה המקור הראשוני הנותן את מסגרת הזמן, כך גם ביחס למי בורות. והנה אם נאמר במשנה שהכוונה בהיגד "מיד" הוא כפשוטו, ואפילו בחורף, אם כן יש סתירה בין המשנה והברייתא, ומדוע הגמרא אינה מקשה זאת? על כורחנו שהפירוש הוא כדלעיל, והברייתא מוסיפה על המשנה. ממילא לא רק שאין קושי על הר"ן אלא שהוא התיך את שני המקורות התנאיים זה לזה, ולכן כתב "וכן כשכלו המים מהבורות, דהיינו בפרוס החג כדאיתא בגמ'", הרי זה דבר שאינו סובל מתון שהרי הן מסוכנין שלא ימותו בצמא ולפיכך מתענין ומתריעין מיד". פשוט לר"ן, כמו לרוב הראשונים, ש"חג" סתם בלשון התנאים פירושו חג הסוכות, וכי זה צריך להיות מקרה שדומה למקרים שלפניו, ולכן הוא מעמיד את הדברים במי שתייה, שזה - כמו כל המקרים האחרים - "דבר שאינו סובל מתון", וזה יכול להיות באותה תקופה רק במי שתייה, ולא בהשקיה וכדלהלן.

ושוב נדרש הר"ן לעניין בביאורו בברייתא, וכך כתב בד"ה "ועל בורות שיחין ומערות בפרוס החג": "שדרכן שהמים הכנוסים היו מתמעטין הרבה באותו זמן

והיו צריכין להתמלאות באותו זמן". וכוונתו להסביר מדוע נקטה הברייתא זמן זה של פרוס חג הסוכות, וביאר שמי השתייה בבורות בתקופה זו מתמעטין, כלומר בשלהי הקיץ, סמוך לראש השנה, פעמים רבות ("שדרכן") שיש מחסור מסוים אבל עדיין יש מי שתייה, ויש צורך שירד גשם מפני שהבורות עלולים להתייבש לחלוטין, ולכן מתריעין בתענית חמורה בפרוס חג הסוכות ולא בתעניות מדורגות, על מנת שלא יגיעו חס ושלום לסכנת מיתה בצמא, וכפי שכתב כבר בפירושו במשנה. וזה פירוש "והיו צריכין להתמלאות באותו זמן", שאין כוונתו שמבחינת זמן ירידת הגשם צריכים להתמלאות באותו זמן, כפי שאפשר היה לפרש, שזה אינו נכון, שהרי פעמים רבות הגשם מתאחר הרבה, אלא הכוונה מבחינת צורך האנשים למי שתייה, והפירוש של "להתמלאות" בוודאי שאינו שירדו מים רבים באותו זמן עד שיתמלאו כבמעשה חוני המעגל, אלא שייכנסו מים לבורות ותהיה הרווחה, ופשוט^ב.

וממילא לפי זה מובן המשך הברייתא, שמדברת במקרה חמור יותר והוא "ועל כולן, אם אין להם מים לשתות מתריעין עליהן מיד". פה מדובר באופן שכלו מי הבורות לחלוטין, והסכנה לחיים היא מיידית ולכן זה נקרא "ועל כולן", ולכן פה אין כלל תחימת זמן אלא בכל זמן בשנה "מתריעין מיד", כלומר מתענים בתענית חמורה ולא בסדר המדורג.

נמצאו דברי הר"ן פשוטים ומיושבים ומיישבים היטב את לשון המשנה והברייתא, ואין עליהם קושיא כלל, ולא רק זאת אלא שדבריו מפורשים ואינם סתומים, ולכן בעל מזבח אדמה וכף החיים התבססו על שיטתו להלכה. וכיון שדבריו מיושבים ונכונים הביאם בעל ה"שאגת אריה" בקיצור-מה בספרו "גבורת ארי" בפירושו למשנה, וכמובן שבזה הביע הסכמתו המלאה לעצם שיטתו של הר"ן, וכן בפירושו על הברייתא (יט, ב ד"ה מתריעין) כתב כשיטת הר"ן ודעימיה בביאור המציעתא: "ועל בורות שיחין ומערות בפרוס החג, שדרכן שהמים המכונסים היו מתמעטין מאוד באותו זמן והיו צריכים להתמלאות באותו זמן. כן פירשו המפרשים". ומי יבוא אחרי הארי. וכבר קדמו בעל התוי"ט על המשנה שהביא את דברי הר"ן בקצרה, עיי"ש.

ב). בסיום כתיבתי מצאתי שעסק בזה בעל "פרי אדמה", עיין בסעיף ט' לקמן.

וכבר הוזכרו בבירור קמא דברי רבי יהונתן מלוניל, מגדולי חכמי פרובנס, בן דורו של הרמב"ם, בפירושו על הרי"ף: "הבורות וכו' בפרוס החג, שאין דרך שיורדין כל כך גשמים שמתמלאין הבורות מהם ומהם מסתפקין כל השנה לשתייה. ואם אין להם מים לשתות מתריעין עליהן מיד, אפילו בימות החמה, דכל שעה מצטרכי לשתות ואין צרה גדולה מזו". הרי שכתב מפורש שמדובר בבורות שכונסים בהם מים לשתיה, ורק על זה מתענים לפני הזמן. ובהבדל בין שני המקרים בברייתא, נראה שפירש כנ"ל: דין המציעתא מדבר על שנה רגילה, שהמים בבורות היו מספיקים גם לימות הקיץ, אלא שפעמים רבות הבורות לא היו מתמלאים בעונת הגשמים ובהגיע החג נשאר להם רק מעט מים לשתיה, וקמ"ל שמתענים על זה עוד לפני מרחשוון. ואילו הסיפא מדברת על מקרה קיצון, שכל מי השתייה כלו עוד בימי החמה.

ואליהם יש לצרף עוד שני ראשונים שחיברו פירוש על הרי"ף. האחד הוא הריב"ב, הלא ניהו רבי יהודה בן ברכיה, אחיינו ותלמידו של הרז"ה, שבדרך כלל מביא את שיטתו, הכותב (ז, ב בדפי הרי"ף על המסכת) במשנה: "לבורות שיחין ומערות – שמכניסין בהן מי גשמים לשתיה". ועל הברייתא כתב (שם): "על הבורות שיחין ומערות. אם לא ירדו להם גשמים אפילו בפרוס החג דימות החמה מתריעין משום דכל שעתא מצטרכי למשתי". הרי שמדובר רק על מי שתייה, הן במשנה והן בברייתא. וכן הריב"ב, הלא הוא ר' יהודה בר בנימין ענו, מראשוני איטליה, (רבו של בעל שבולי הלקט) שכתב כעין דברי הר"ן בביאור התענית על מי הבורות^ג שבברייתא.



ב.

שיטת רש"י

א. כבר הוזכר שרבו המפקפקים על זהות הפירוש המיוחס לרש"י, כך שקשה מאד לקבל קביעה שאם המיוחס לרש"י חולק על הר"ן הרי שלא ברור כמי להכריע להלכה. אם לא ברור מי המחבר, והאחרונים גם כותבים שכנראה נפלו שיבושים

ג. הובא בהע' 85 של המהדיר על הריטב"א הוצאת מוסד הרב קוק, ואינו ביד.

בפירוש שהגיע לידינו, האם לדברים אלו מעמד שווה להלכה כנגד דבריו המפורשים של הר"ן?^ד וראה בהמשך.

נפתח בהשערה הקרובה לוודאות. האם אפשר לדעת כיצד רש"י עצמו פירש את שני המושגים שאנו מחפשים פתרונם? יש לשער במידה קרובה לוודאות שהוא פירש גם כאן שמדובר במי שתייה, וכפי שכתבו שני תלמידיו בפירושם למשנה, הן במיוחס לרש"י והן ברש"י על הרי"ף.

זאת ועוד, כלל בידינו בכל מקום שכששם עצם או שם תואר מופיע בסתם, יש לפרשו כפירושו המקובל, אלא אם כן יש סיבה בסוגיה לשנות הפירוש.

לשני המושגים שאנו מחפשים את פירושם יש מקבילות בש"ס. לעניין בורות וכו', הנה מה שכתב רש"י במקומות אחרים: א. בבא קמא (צד, ב): "בורות שיחין ומערות - להכניס בהן מים לשתות דהוי דבר הצריך לכל". ב. וכן בחולין (סו, ב): "מנין להתיר בורות שיחין ומערות - שאינו נמנע לשתות עם התולעים שבהם..".

בוודאי שאת המילה "חג" פירש רש"י כמכוונת לחג הסוכות, כפירושה בכל הש"ס, וכפי שהוא עצמו מפרש את המושג הזה במקומות רבים. למעלה מזאת, הריטב"א (יט, א) כתב במפורש שזו שיטת רש"י. יתכן שהיה לו פירוש של רש"י שאינו בידינו, ויתכן - כמו ששיער המהדיר לריטב"א (הוצאת מוסד הרב קוק, הרב אליהו ליכטנשטיין, במבוא לפירושו על מסכת תענית), שלא היה לריטב"א את פירוש רש"י (שכן הוא ממעט להביא דברי רש"י, בניגוד לדרכו בחידושו)^ה והביא בשם רש"י רק מה שקיבל מרביתו שהייתה להם מסורת על דברים אלו. כך או כך, דומה שאנו יודעים כיצד רש"י פירש את המושגים הנ"ל. והם תואמים לפירושו של הר"ן. זה מתאים לידוע, שהר"ן דורך בדרך כלל בעקבי רש"י.

ב. דברים שאמרנו, שסתם "בורות" שבתלמוד נועדו למי שתייה, הרי הם עולים גם מדברי בית הבחירה למאירי במסכת תענית יט, ב שדן בשאלה אם מתענים על הגשם בשביעית: "אף על פי שהשביעית אסור בעבודת קרקע מתענים על האילנות בשביעית שהרי יש מהן פרנסה עד שעת הביעור... וכן מתענים על הבורות שיחים

ד). תלמידו הריב"ש כתב עליו: "אין ערוך אליו בכל חכמי ישראל ואין להשוות. כולם לפניו כקליפת השום וכגרגיר שומשום" (שו"ת הריב"ש סימן שעה).

ה). כל זה מחזק את הטענה שרש"י שבידינו אינו פירוש רש"י המקורי.

ומערות שמ"מ צורך שתיה הם". וביחס לברייתא כתב במפורש שמדובר בחג הסוכות: וכן אם הגיע א' בתשרי¹ ולא נתמלאו בורות שיחין ומערות² בכדי שיהיו יכולים להסתפק בהם כל השנה, מתענים ומתריעים עד שירדו ויתמלאו אבל קודם לכן אין מתענים עליהם, אא"כ לא היה להם מים לשתות מתריעים מיד אפילו בימות החמה³. הרי שגם לו נראה שסתם חג שבלשון חז"ל מתפרש חג הסוכות. צירוף דבריו מצביע על כך שגם אותו יש לצרף לחבורת הראשונים של שיטת הר"ן.

ג. ועתה נבוא לפירוש שבנדפס המיוחס לרש"י. בפירושו למשנה כתב: "לבורות שיחין ומערות - בבבא בתרא מפרש מאי בור ומאי שיח ומאי מערה, וכולן בית כניסיות"⁴ מי גשמים לשתיה⁵. אלו דברים ברורים⁶. ולעומת זאת, המובא בפירושו לברייתא משופע בהגהות, וגם יש שעלינו להשלים את החסר. למשל, מה הוא "החג"? סוכות או עצרת? הוא אינו כותב מאומה. בפשטות יש לומר שלא הרגיש צורך להסביר, שכן בכל מקום הכוונה לחג הסוכות, וכן כאן. יותר מזה, המהדיר על הריטב"א (הע' 84) כותב ביחס למה שכתב הריטב"א בשם רש"י שהכוונה ב"חג" לחג הסוכות, שזה לא כתוב ברש"י שלפנינו, ומוסיף⁷ ש"הנמוק"י כותב שכן נראה מפירוש רש"י!" וכוונתו לפירוש המיוחס לרש"י⁸. ממילא, כל ניסיון לשדך את המיוחס לרש"י עם הירושלמי והריטב"א, שהכוונה במושג "חג" הוא לעצרת, ולבנות בניין שלם על גבי זה, הוא מופרך לחלוטין, הן מהסתום והן מהמפורש. לו זו הייתה כוונתו בודאי שהיה עליו לומר זאת במפורש. וכאמור, הנמוק"י כתב שמפירושו נראה שמפרש שהכוונה לסוכות. ממילא, הרינו פטורים מלהתמודד עם ההצעה הזו.

1. כך פירש את המושג "בפרוס החג", וכן פי' ראשונים נוספים.

2. הכוונה, כאמור, בשנה שקדמה.

3. ניסוח לא שגרתי ומשובש. השווה לרש"י על הרי"ף, שגם הוא תלמיד ולא רש"י עצמו כתבו, שניסח זאת כך: "שמכניסין בהן מים לשתות, בור שיח ומערה מפרש בבבא קמא מה היא"

4. כל מפרשי המשנה - הברטנורא, תוי"ט ותפארת ישראל, הדגישו שמדובר במים לשתיה.

5. אין בידי דברי הנמוקי יוסף ולפיכך הריני מסתמך על המהדיר.

6. ממילא איני מבין את ההפנייה להערה זו, ועוד כמקור לניסיון לפרש שהחג הוא עצרת.

נשאר רק להבין מדוע כתב בד"ה אפילו בפרוס החג – "להשקות זרעים ואת בהמתם". נראה לומר כמו בבירור קמא, וכפי שנכתב במכתבו, שמה שהביאו לכך הוא הקושי מה ההבדל במצב בין ההיתר של מי בורות וכו' שהותר להתענות רק מפרוס החג לבין המצב שמוגדר כ"אין להם מים לשתות" שמתריעין "אפילו קודם" (הוספת הב"ח והגר"א) לפרוס החג, אף "דימות חמה נינהו" (תקופת תמוז) ולא שייך שיירד בהם גשם אלא בדרך נס. ומשום כך חילק שבמקרה הראשון עוד יש מי שתייה, אלא שאין בכדי להשקות גנות שלחין, ובנוסף אין מים לבהמות העלולים למות בצמא (ואולי זה העיקר), ואילו בסיפא "כולן צריכות"^ב לשתות" – גם האנשים וגם הבהמות, ולכן אין הגבלת זמן. עולה מהדברים שגם לשיטתו, הקדמת תענית בגלל זריעת שלחין אינה עומדת בזכות עצמה. וזה מסתבר, כי לא על זה הייתה חיותם.

קיצורם של דברים, אין בדבריו יתד או פינה שראויים לתלות עליהם תענית רק בשל חוסר מים להשקיה לפני יז' מרחשוון.

ההצעה שמופיעה בתשובה בסוף סעיף ב במכתבו, המחלקת בין בורות לשיחין ומערות מבחינת מיקומן, היא השערה שצריכה תימוכין. דומני שהיא מבוססת על פרשנות שגויה, שבור נחפר בידי אדם ואילו שיחין ומערות הן בורות טבעיים ב"נקיקי הרים", שנועדו בעיקר להשקיה. אם זו הסיבה, הרי שזו פרשנות מוטעית, שכן בשלושת הצורות מדובר במקומות כינוס למים שנעשו בידי אדם, ונעשו גם בחצרות, כמו שמפורש במשנה "אחד החופר, בור, שיח ומערה" (בבא קמא נ, ב), וכן שם בע"א: "החופר בורות, שיחין ומערות ברשות היחיד וכו'" ועוד. ובשולחן ערוך חו"מ רט"ו: "המוכר את החצר מכר בורות שיחין ומערות שבתוכה". וההבדל ביניהם הוא לא במקום חפירתם אלא בצורתם כדאיתא בגמ' (שם, ע"ב) וברש"י (ד"ה חריצין).



יב). שוב סגנון משובש. ולקוח כנראה מלשון הברייתא "ועל כולן אם אין להן מים לשתות".

ג.

שיטת הרמב"ם

להבנת שיטת הרמב"ם בסוגייתנו נביא דבריו במילואם, וכך כתב (הלכות תענית פרק ב'):

טז. תבואה שצמחה ונמנע המטר והתחילו צמחין ליבש הרי אלו מתעניין וזועקין עד שירדו גשמים או עד שיבשו הצמחים, וכן אם הגיע זמן הפסח או קרוב לו בארץ ישראל שהוא זמן פריחת האילנות שם ולא ירדו גשמים הרי אלו מתעניין וזועקין עד שירדו גשמים הראויין לאילנות או עד שיעבור זמנם.

יז. וכן אם הגיע זמן חג הסוכות ולא ירדו גשמים הרבה כדי למלאות מהם הבורות השיחין והמערות הרי אלו מתעניין עד שירד גשם הראוי לבורות, ואם אין להם מים לשתות מתענים על הגשמים בכל עת שלא יהיה להם מים לשתות ואפילו בימות החמה.

יח. פסקו הגשמים בין גשם לגשם ארבעים יום בימות הגשמים הרי זו מכת בצורת ומתענים וזועקים עד שירדו הגשמים או עד שיעבור זמנם.

הערות ראשוניות על סדר וסגנון: א. הרמב"ם לא כתב את המשנה כסדרה, אלא התיך את המשנה והברייתא לחטיבה אחת. ב. אף שבדרך כלל הוא מצטט לשון התנאים במדויק, כאן הוא שינה וכתב בלשונו, ועוד הוסיף הוספות, וזאת מפני הקיצור של המשנה והברייתא, ובשל הקשיים שבברייתא שכבר הוזכרו לעיל. ג. למרות שבודאי הירושלמי היה לפניו, הוא לא פירש כמוהו שה"חג" הוא עצרת וכדלקמן, אלא פירש שהכונה לחג הסוכות, מפני שסתם "חג" בלשון חז"ל הוא חג הסוכות וכנ"ל.

נרחיב ונבאר מה עולה מהערות אלו:

א. במשנה יש שלושה מקרים והרמב"ם לא הביאם ביחד אלא פירקם לשלוש הלכות. את הדין הראשון הביא בהלכה טז וצירף את הדין הראשון של הברייתא, את הדין השני – מכת בצורת – דחה להלכה יח, ואת הדין השלישי – בורות שיחין ומערות – הביא בהלכה יז, וצירף לה את שני הדינים הנוספים של

הברייתא, העוסקים מן הסתם באותו עניין ממש. מפני מה עשה כן? בודאי משום שרצה לסדר את ההלכות לפי עניינם, והוא: הלכה טז מדברת במחסור של מים לחקלאות – צמחים ואילנות, הלכה יז מדברת כולה על חוסר במי שתייה, והלכה יח עוסקת ב"מכת בצורת", שזו מכה שונה כפי שמתבאר בגמרא^(ג). הרי שמוכח שלהבנת הרמב"ם גם דין המציעתא בברייתא – של בורות וכו', עוסק במחסור של מי שתייה.

עוד יש להוכיח זאת מדברי הרמב"ם בהלכה יז, שפתח בדין בורות וכו' שבברייתא המתירה להתענות מפרוס חג סוכות, והוסיף "ולא ירדו גשמים הרבה". מהיכן לשון זו לקוחה? ממה שהגמרא פירשה באיזה אופן מדובר בדין בורות וכו' במשנה (ע"ן בדף יט, ב לפני הברייתא) "משכחת לה וכו' מיהו טובא לא אתא". והרי במשנה לכל הדעות מדובר במי שתייה, ומזה שחיבר את דין בורות, שיחין וכו' שבמשנה עם מקבילו שבברייתא, מוכח שהרמב"ם פירש שגם דין בורות וכו' שבברייתא מדבר על מי שתייה ולא על מים לחקלאות.

מעתה נשאלת השאלה, מה ההבדל בין שני המקרים המופיעים בהלכה יז?^(ד)

בבירור קמא הוצגו שתי אפשרויות. האחת, שברישא מדובר שהמים שירדו בחורף הספיקו לחודשי הקיץ, אבל לא היה בהם די, כך שעד חג הסוכות שלאחריו נותרו מעט מים בבורות, אזי מתענים אף לפני יז' במרחשוון, כיון שאם לא יירדו גשמים בתקופה הקרובה, עלולים להיות במצב שלא יהיו להם מים, ובהסתמך על כך שאלו כבר ימי גשמים, ואילו בסיפא מדובר שכלו המים לגמרי. הצעה זו מבוססת על לשון הרמב"ם שברישא כתב "ולא ירדו גשמים הרבה", ולא כתב במפורש שהתרוקנו הבורות, משמע שיש רק חוסר כי ירדה כמות מעטה מהרגיל ומהצורך, וזו סכנה עתידית, ואילו בסיפא כתב שאין מים לשתות כלל. ובזה מובנת לשון הברייתא שעל המקרה הזה כתבה "ועל כולן", הוספה שאינה

(ג). הגמ' מבארת שזו "מכה המביאה לידי בצורת", ו"אינה רעה כ"כ כרעתה של עצירת גשמים" (ריטב"א על המשנה).

(ד). מעניינת ההוספה של בעל "מעשה רקח" שמביא גירסה מכת"י בדינא דסיפא: "ואם אין להם בורות מים". גירסה זו מבחינה בין מצב שיש להם בורות מים שלא שנתרוקנו ונותר מעט, לבין קהילה שאין לה כלל בורות, וממילא בהעדר מים זמינים אין להם כלל מים לשתיה, ולהם הותר להתענות בכל עת.

מובנת. ונראה שבאה להבדיל בין שני המקרים הראשונים שאינם מהווים סכנה קיומית, האילנות לא קיבלו מים בסוף החורף וכתוצאה מכך הפרי יהיה מדולדל, הא ותו לא, וכן במי הבורות – יש מחסור המחייב צמצום במי השתייה ובודאי בשימושים אחרים (הגינה, בישול, לבהמות). לכן בשני המקרים הראשונים אי אפשר להקדים מעבר לזמן הנתון. ואילו במקרה שאין כלל מים הרי המחסור הוא אסוני ולכן הוא "על כולן" ומתענים מיד בחמורה שבתעניות. הסבר זה תואם לשיטת הר"ן ודעימיה.

עוד אפשר לומר שברישא מדובר אמנם שהמים בבורות כלו, אבל עדיין יש להם מעט מים ממקורות אחרים (כגון מי מעין, וכפי שהיה בירושלים בימי בעל המזבח אדמה ובימי הכף החיים, וכדלקמן)^{טו}. ואילו הסיפא בברייתא מחדשת – כך לפי הרמב"ם – שאם מי השתייה ומקורותיהן נגמרו לחלוטין בקיץ, מתריעין מיד, אף שאלו ימות החמה.

ב. הרמב"ם הוסיף וקבע את משך הזמן של התעניות בכל צרה וצרה, אף שבמשנה ובגמרא אין הדבר מופיע. ובחסרון של מי שתייה, כתב "הרי אלו מתענין עד שירד גשם הראוי לבורות"^{טז}. ויש לברר מה גדר הדבר?

לעומת זאת בסיפא, כשאין להם מים לשתות, לא נקט זמן לסיום התעניות. ונראה שבזה מתענים רק עד שירד גשם ויהיה מים לשתות ולא עד שיתמלאו הבורות, דכיון שתענית זו נוהגת בכל עת, ואפילו בקיץ שזו בקשה למעשה נסים, לא שייך לבקש מילוי בורות, מה שאין כן ברישא, כיון שזו עונת גשמים, והתחילו להתענות, אפשר להמשיך ולהתענות עד שימלאו הבורות, דזה גדר "גשם הראוי לבורות". ונראה שלמד זאת מחוני המעגל שביקש על הגשם בשלהי חודש אדר^{יז}, ואף שהתמלאה בקשתו לגשם המשיך לבקש עד שהתמלאו הבורות (ולמעלה מזה). על פי זה מתפרשת לשון הרמב"ם ברישא – "ולא ירדו גשמים הרבה כדי למלאות

טו). ואולי בשל כך במקרה הראשון כתב הרמב"ם שמתענים עד שיתמלאו הבורות, ואילו בסיפא לא כתב מועד, כי זה תלוי בהתחדשות ספיקת המעיינות.

טז). נראה שמקורו הוא מהמעשה של חוני המעגל המופיע בהמשך המשנה הראשונה בפרק, דאחר שהחלו הגשמים מנטפין ביקש גשמי בורות שיחין ומערות, דהיינו גשמים שימלאו את בורות המים של תושבי ירושלים, וכדמשמע מהמעשה כפי שמופיע בברייתא שהייתה זו שאלת חיים ומוות.

יז). בבלי תענית כג, א: ירושלמי תענית פ"ג.

מהם הבורות" – לצדדים, דגם מתייחס לעונה שעברה שהייתה מעוטת גשמים ולא מילאה הבורות, ולכן נוצר מחסור, וגם מתייחס לעונה הנוכחית, שכיון שמרחף איום על מי השתייה שהם קיומו של אדם, והתחילו להתענות, יכולים להמשיך עד שיתמלאו הבורות. וזה שייך רק במי שתייה החיוניים לחיותם, שכיון שבשנה הקודמת לא ירד מספיק, התירו בשנה שלאחריה להקדים ולהתענות ואף להמשיך עד שלא יהיה שוב חשש.

ובזה מיושב בפשטות ההבדל בין הדין ברישא לזה שבסיפא, וכמבואר. נמצא ששיטתו של הרמב"ם מתבארת מתוך דבריו שלו. וזה מוכרע, שמדובר על מי שתייה בלבד.



ד.

דברי הריטב"א ושיטתו

ראשית יש לומר שעצם ההצעה שהריטב"א מדבר רק על חוסר מים לזרעים, בה בשעה שהוא אינו אומר מילה על כך, נראית קשה.

אדרבא, מפירושו על הסיפא נראה שמדבר רק על מי שתייה, שכך כתב: "ואם אין להם מים לשתות מיד מתריעים עליהם. פי' בכל זמן ואפילו מעצרת ואילך או מחג הסוכות ואילך כל זמן שיחסר להם שאין להם לשתות מים כלל, ופשוט הוא, וכן פירש הרמב"ם ז"ל". משמע שרוצה להנגיד את הדין בין מקרה זה למקרה שלפניו, שבעוד שהסיפא מדברת שאין מים כלל לשתיה, ולכן מתריעין בכל זמן, הרי בדין המציעתא, במקרה של בורות וכו', המצב אינו חמור כל כך, ויש להם מים לשתות אלא שיש מחסור וחשש להמשך, ולכן יש הגבלת זמן.

זאת ועוד, לכאורה, מה שהזכיר שני זמנים, עצרת וחג הסוכות, קשה, שאם מתריעין מעצרת (שבועות) ואילך, שזה מעשה נסים, כשאין להם מים לשתות כלל, ק"ו שמתריעין מחג הסוכות ואילך, שאין זה מעשה נסים?^(יח) ועוד, הרי לריטב"א הזמן של חג הסוכות אינו מופיע בסוגיה זו, ומדוע הזכירו? אלא על כרחך שזה

יח). ממילא נופלת כל ההצעה לביאור דברי הריטב"א שמופיעה בסעיף ז' שבמכתבו. ואכמ"ל.

ביאור דבריו: העיקר הוא מה שכתב בתחילה, שבמקרה חמור שאין מים כלל - אין שום הגבלה של זמן, ובאמת לא היה צריך להוסיף זמנים, אלא שקשה מנין שאכן אין הגבלה ואפילו בימות החמה? משום כך כתב בהמשך "ופשוט הוא", והכונה - בסברא, שהרי עלולים למות בצמא, ומה יעשו. אלא שעדיין אפשר לחלוק ולומר שזה מעשה נסים ואין מתענים, לכן הוסיף לראיה את הרמב"ם שכתב במפורש שאם אין להם מים לשנות מתריעין אפילו בימות החמה. ועדיין קשה מה ההוכחה? לכך כתב שבדאי דין זה שונה מדין המציעתא שיש בו הגבלת זמן, בעוד שבדין זה אין הגבלת זמן, וכיון שלשיטתו ה"חג" זה עצרת, הרי על כרחך שקמ"ל בסיפא שאם אין מים כלל מתריעין מעצרת ואילך, אף שאלו ימות החמה, בניגוד לדין בורות וכו' שאין מתריעין אחרי עצרת. וכיון שהסתמך על דברי הרמב"ם המפורשים שמתענים בכל עת, והרמב"ם הלא סובר שה"חג" הוא חג הסוכות, לפיכך הוסיף הריטב"א - במקביל לשיטתו שלו - "או מחג הסוכות ואילך", אף שזה פשוט מק"ו מהמציעתא. והנה ממה שהבדיל את הסיפא מהמציעתא, משמע שיש מכנה משותף ביניהם (כל הבדלה באה אחרי דמיון לכאורה) והוא שבשני המקרים מדובר במי שתייה, ברם יש הבדל ברמת המחסור, כנ"ל, וזה יוצר סיבת ההבדל בזמנים.

עתה נשוב לדבריו בד"ה הקודם בדין בורות וכו'. הריטב"א פותח בשאלה על רש"י, הרמב"ם ומפרשים אחרים^(ט) שפירשו ש"בפרוס החג" הכוונה לחג הסוכות: "וזה תימה גדול שהרי צורך שלהם בימות החמה והיאך לא התריעו עליהן כשהיו צריכים להן ויתריעו עליהן עכשיו שבאים הגשמים ויתמלאו". ונשאלה שאלה במכתבו: "אם מדובר על בורות מים לשתיה שעוד לא התרוקנו אך אינם מלאים די הצורך ובהגיע חג הסוכות כמעט התרוקנו וע"כ מתריעין עליהם רק אז בסוכות, א"כ קשה, מהו התימה של הריטב"א, הרי ברור מדוע מתריעין רק בחג הסוכות, כי רק אז נוצר חוסר?". אכן, כך כתב המהדיר על הריטב"א (הערה 85), שלפי הר"ן והריבב"ן שכתבו שדרכן שהיו מי הבורות מתמעטין הרבה רק בפרוס החג, לא קשה קושיית הריטב"א. וכבר קדם להם בפסקי רי"ד (מגדולי איטליה הראשונים)

(ט). הריטב"א אינו מציין מי הם, אבל היו בידו כנראה כתבי יד של ראשונים נוספים, שגם הם פירשו שלא כירושלמי.

שכתב: "ת"ר מתריעין על האילנות בפרס הפסח, ועל הבורות ועל השיחין ועל המערות בפרס החג. פי' משעה שכלה הקיץ ויבשו הבורות"^כ.

אחר ששלושה ראשונים נקטו בחדא מחתא, והעמידו דין הברייתא על תילה, עלינו להבין מה ה"תימה הגדול" של הריטב"א.

ונראה שזו כוונת דבריו: לשי' הרמב"ם ודעימיה, נפסק בדין המציעתא, שכשיש מחסור במי שתייה אך עדיין יש מים בבורות, אפשר להתענות רק בפרוס חג הסוכות, אף אם הדחק במים הופיע עוד קודם לכן. ואמנם פעמים המחסור היה נוצר רק בפרוס החג כדברי הרי"ד והר"ן, אבל פעמים רבות היה מחסור חמור עוד קודם לכן, שהרי אין כמות המים היורדת לבורות שווה בכל שנה, וכן הכמות הדרושה לצרכים השונים אינה שווה בכל שנה, ויש שנים שיורדת כמות קטנה יחסית ומאידך גדלה הצריכה, ואז יוצא שחסרים מי שתייה כבר בקיץ^{כא}, ואעפ"כ נפסק שאין מתענים עד פרוס סוכות. על מקרים אלו שאל הריטב"א "שהרי צורך שלהם בימות החמה, והיאך לא התריעו עליהן כשהיו צריכים להן", שהרי עיקר השימוש במאגרי מי השתייה הוא בימי החמה, בימים החמים, ומדוע הגבילה הברייתא את זמן התענית לימי הגשמים ולא איפשרה להתענות בימי הקיץ.

ועל כך הוא מוסיף: הרי התענית באה לשנות דבר מה שנגזר, ובימי החג במילא יש אפשרות שירד גשם באופן טבעי, כידוע, אם כן בשביל מה להתענות? וזו שאלתו - "ויתריעו עליהן עכשיו כשבאים גשמים ויתמלאו?" כלומר, גם בלי התענית עשוי לרדת גשם, והרי זו תענית שלא לצורך, והלא התענית נצרכת רק כשזו שעת גזירה ומבקשים לשנותה. (בשלב הזה בריטב"א עדיין לא עלה ההסבר שאין מתענים בקיץ משום שזה "מעשה נסים").

ומוסיף הריטב"א: "והלא אין ראייה לגזירה מן השמים בגשמים אלא כשלא ירדו בימות הגשמים דאילו בימות החמה סימן קללה הם שנאמר הלא קציר חטים היום", דהיינו: יש מקום לתענית רק אם רואים שיש גזירה מן השמים, אבל בפרוס החג אין אי ירידת הגשם ראייה, כי זה עדיין שייך לימי החמה כי התבואה בשדה,

כ. גם שם ציין המהדיר (הערה 10) שלפי דברי הרי"ד מיושבת שאלת הריטב"א.

כא. כמו שאירע לפני מספר שנים שהאוכלוסייה גדלה והיה חשש ממחסור במים, והציבור נקרא לחסוך, מתוך אזהרת "הארץ מתייבשת".

וגשם עלול להזיק ליבול. וצריך להוסיף ולומר שסברא זו היא הוכחה נוספת שמדובר על מי שתייה, כי אם אמנם חסר מים לגנות שלחין, הלא ירידת גשם בימי קציר היא קללה, מפני שתזיק לתבואות הבעל, ומה התימה של הריטב"א. ברם אם חסרים מי שתייה, הצורך להם גובר על הנזק שעלול להיווצר.

מתרץ הריטב"א את שיטתם: "ולפי שיטת המפרשים ז"ל יש לדחוק ולומר כי בודאי הצורך שלהם היה יותר גדול בימות החמה^{כב}, אבל לפי שאינו זמן גשמים לא התריעו עליו שאין מתריעים על מעשה נסים, וכשהגיע זמן הגשמים התחילו להתריע כמו שכבר הגיע להם הצרה מקודם לכן, אבל על צרה שלא הגיעה עדיין כגון הגשם הצריך לתבואות הא ודאי אין מתענין עד רביעה אפילה, וכיוצא בזה אמרו בירושלמי לפי שיטתם בפרוס העצרת מעתה אפילו יותר מכן, כלומר למה לא יתריעו גם כן אף אחרי כן שצריכין לגשם יותר, והשיב רבי מעשה נסים הם ואין מתריעין על מעשה נסים". שני חלקים בתשובתו, כנגד שני חלקי השאלה. בחלק הראשון הוא מסביר מדוע לא יכלו להתענות בקיץ, ובחלק השני הוא כותב שההיתר להתענות בפרוס הסוכות בא רק משום שיש להחשיב את המצב כ"כבר הגיע להם הצרה מקודם לכן", שאם לא כן לא היה מקום להתענות, שהרי מצפים כבר לגשם "ויתריעו עליהן עכשיו שבאים הגשמים ויתמלאו?". בזה הוא מסכים בעקרון עם הר"ן, שההיתר להתענות שלא על פי סדר התעניות הוא רק אם "הדבר לא סובל מתון", וכיון שבפרוס סוכות הגשם כבר יכול לבוא, היה מקום לחשוב שהתנאי הזה לא מתקיים, לכן חידש הריטב"א שאפשר לגרור את הצרה של החוסר בקיץ ולהסתמך עליה על מנת להתענות.



ה.

הריטב"א עצמו הולך בעקבות הירושלמי, שה"חג" פירושו עצרת, וגם את שיטתו יש להסביר כמתייחסת למי שתייה בלבד, ולפי דבריו דין המציעתא מתיר להתענות במצב של חוסר במי שתייה – שאינו דומה למצב שאין בכלל מי שתייה – רק עד עצרת, אך מכאן ואילך אין מבקשים על מעשה נסים, ובמיוחד שגשם כב). הכונה היא שהצריכה לשימושים השונים בימות החמה, בשל החום, גדולה יותר מימים אחרים בשנה.

לאחר עצרת הוא קללה, והסיפא מוסיפה שאעפ"כ אם הגיעו בקיץ למצב שאין כלל מים לשתייה מותר להתענות אף שזה מעשה נסים, ופשוט, וכמש"כ לעיל.

הרי שדברי הריטב"א על כל חלקיו, מתפרשים היטב על פי העמדת הנושא במי שתייה.

הריטב"א הלך בעקבי הירושלמי, בשונה מכל הראשונים הרבים שהוזכרו לעיל, שאף ששבילי הירושלמי היו נהירין להם, העדיפו את הפשט של הבבלי שמדובר במציעתא בסוכות על פני הצעת הריטב"א שגם בבבלי הכונה היא לעצרת. נתבונן בירושלמי (תענית פ"ג, ה"ב): "תני מתריעין על האילן בפרס הפסח. לבורות לשיחין ולמערות בפרס העצרת. מעתה אפי' יותר מיכן? יותר מיכן מעשה ניסים ואין מתריעין על מעשה ניסים". והנה שני הפרשנים הגדולים של הירושלמי, "קרבן העדה" וה"פני משה" אומרים במפורש שגם לפי הירושלמי המדובר הוא במי שתייה. ר' דוד פרנקל, בעל קרבן העדה, כותב: "ופריך מעתה. אם על הגשמים שבבורות, אפי' לאחר עצרת נמי מתריעין שהרי ימותו בצמא ואין לך צרה גדולה מזו. ומשני יותר מכאן. שירדו גשמים לאחר עצרת מעשה ניסים הן ואין מתריעין עליהן". עולה לפי דבריהם שלאחר עצרת גם אם כלו מי הבורות ויש חשש שימותו בצמא אין מתריעין, כי אין מתריעין על מעשה נסים. ועל פי זה יוצא שיש מחלוקת בין שיטת הבבלי, אליבא דכל הראשונים, לבין הירושלמי במקרה זה. ולכאורה יכולים היה לומר, כמו שהוצע במכתבו, שבמי בורות מדובר על מי השקיה ולכן אין מתריעים אחר עצרת, כי אין זה פיקוח נפש ולא מתריעים על מעשה נסים, וממילא לא תהיה מחלוקת בבלי וירושלמי. וצריך לומר שפשוט לכולי עלמא שסתם מי בורות בכל מקום הם מי שתייה ואין לפרש אחרת. וכיון שבירושלמי יש בברייתא רק הלכה אחת ביחס למי בורות ולא שתיים כמו בברייתא שבבבלי, הרי שאי אפשר לחלק בין שני מצבים – חוסר במי שתייה ומצב של כלו המים – כמו בבבלי, וההלכה היא מוחלטת, שאין מתריעין אחר עצרת, ממילא הוכרחו לפרש שהירושלמי חולק על הבבלי במקרה שכלו המים אחרי עצרת.



ו.

הב"י בסי' תקע"ה ניסה לבטל המחלוקת על ידי זה שהציע שעצרת של הירושלמי הוא שמיני עצרת, ונכנס לדוחק גדול בפשט הירושלמי, והעדיף זאת על פני האפשרות להתאים את הבבלי לירושלמי (כפי שהציע הריטב"א). מדוע? משום שכל הראשונים מיאנו לקבל את שיטת הירושלמי. (ממילא מסתבר שגם אם היה רואה את דברי הריטב"א לא היה מקבל את הצעתו).

ז.

עיין מש"כ בהערה טו.

ח.

נמצא שסיכום הדעות בראשונים ובאחרונים בסוגיה הוא כדלקמן:

א. רבי יהונתן מלוניל, ריב"ב, ריבב"ן, והר"ן כותבים במפורש שהמשנה והברייתא מדברים על מי בורות שיחין ומערות על מי שתייה.

ב. מפסקיו של הרי"ד עולה את שפירש הברייתא כמו הר"ן.

ג. תלמידיו של רש"י כותבים במשנה שמדובר על מי שתייה. ובצירוף עדות הריטב"א, שרש"י פירש את ה"חג" כסוכות, נראה שהוא פירש הסוגיה כר"ן.

ד. כך כתב גם המאירי, שמכלל דבריו עולה שמפרש כר"ן.

ה. ניתוח דברי הרמב"ם מורה שגם הוא פירש כך את הסוגיה.

ו. בעל הגבורות ארי"מצטט לחלוטין את הר"ן בלא תוספות. וכן הביאם בתוי"ט.

ז. גם דברי הריטב"א לכל אורכם מתפרשים, ואולי אף מוכיחים, שמדובר על מי שתייה.

ח. פרשני הירושלמי מפרשים את דבריו כנ"ל.

ט. השו"ע ציטט את הרמב"ם. הניסיון שלו בב"י להתאים את הירושלמי לבבלי מוכיח שהיה פשוט לו שמסקנת הבבלי היא הראויה יותר.

י. בעל המזבח אדמה ובעל הכף החיים פסקו למעשה כר"ן, ודבריהם יובאו בהמשך.

כנגד כל הבניין הזה עומד מקום אחד בלבד שבו מופיע שימוש במי בורות לזרעים, והוא במיוחס לרש"י, וכבר מילתנו אמורה על זה לעיל.

ועתה אשוב לפתיחת מכתבו. בבואנו לדון בסוגיה כלשהיא להלכתא, עלינו לראות את התמונה הכוללת, למען לא נשגה ונביל את כל המערכת למקומות רחוקים. הדבר בולט בשני המושגים הסתומים בסוגייתנו שהם ציר הדיון - מי בורות וכו', והחג. פירוש מושגים אלו בדרך כלל הוא אחיד, ובנוסף בולט לעין כל שכמעט כל הראשונים בסוגיה ביארוה על פי דרך זו. לקחת את כל זה ולנסות להטות את הכול לכיוון שאין לו אחיזה מפורשת ומוצקה, נראה לי לא נכון. כבר בבירור הראשון אפשר היה להיווכח שרוב ככל הראשונים נוקטים בדרך אחת, וזה מה שכתבתי. המעיין בדברי שם יראה שלא העמדתי את כל הבניין על דברי הריטב"א, ולכן גם שום בניין לא נפל. בהיותו היחיד (עד כמה שידי מגעת) שהתייחס לירושלמי ואף רצה לפרש את הבבלי על פיו, אי אפשר לגרור את כל הסוגיה והראשונים לכיוון שלו. אם כבר, הכיוון צריך להיות הפוך, וכפי שמופיע בבירור זה. עסקתי בבירור קמא בדבריו מעט יותר בהרחבה מאחרים מפני שדבריו סתומים. על כל פנים, כפי שהקדמתי, הצורך להשיב העמיק והרחיב את הדרך. והדברים כמובן פתוחים לביקורת.



ט.

בקשר לדברי כף החיים בסי' תקע"ה (אות מ'), רצוי לעיין במקור דבריו, הלא הם דברי רבי שמואל בן רפאל מיוחס בחיבוריו פרי האדמה ומזבח אדמה וגם זה היה מסלק טעויות.

בספר פרי האדמה (הלכות תעניות) כתב וז"ל: "לענין שיעור אם היו מתענין משום גשמים לבורות איזה שיעור ירד כדי שיפסיקו או לענין ברכה לחוד^(כ)... ולשון הטור נקט עד שירדו כדי למלאות הבורות לשתייה כו' כדי מלוי הבורות. מדנקט לשתייה נראה דלא בעינן ממש מילוי, רק לשתייה, לא כדי לעשות צרכיהם גם כן. אמנם הלבוש כתב גשמים הרבה כדי למלאו' מהם הבורות כדי לעשות מהם צרכיהם ולשתות וכו' הרי אלו מתענין וכו' עד שירדו הראוי לבורות. נראה דהיינו נמי לצרכיהם מלבד השתייה. ומרן בש"ע נקט ולא ירדו כדי למלאות מהם הבורות וכו' הרי אלו מתענין עד שיתמלאו הבורות וכו', נראה דהראוי לבורות היינו כדי שיספיק לכל השתייה. וללבוש ז"ל גם לצרכיהם... כל זה כתבתי יען בשנה זו שהיינו בצרה מכמה עניינים הן דבר ושאר צרות... יפה עשו חדא כי מעולם לא שמענו שמתענין בירושלים על גשמי בורות יען כי יש מי שילוח דמספיק לכל השנה, והרי כתבו הר"ן ז"ל והתי"ט דהוא דבר שאינו סובל מתון דמתים בצמא, אם כן דעל ידי מעות יביאו מהשילוח ושאר מעיינות וכו'".

וז"ל בספר מזבח אדמה (או"ח תקע"ה): "הנה בשנת התקכ"ב אירע שתחילה ירדו גשמים כתקנן ואחר כך חצי טבת ושבת ורוב אדר לא ירדו גשמים. ולענין מי בורות היו בדלי דלות אפילו כי בירושלים ת"ו שיש לנו מי שילוח אין מתענים על מי בורות כמ"ש בס' פרי האדמה ח"א אם לא כשיש להם איזה סיבה אחרת שמסתפקים אם יגזרו ת"צ אזי בצירוף צרת גשמי בורות גוזרים כמ"ש שם מעשה שהיה וכו'. והנה בנ"ד בפרטות כי שנה שעברה ג"כ לא ירדו גשמים כתקנם והיו מביאים מי שילוח ביוקר גדול מים עכורים כעפר. ועתה קבלנו עדות שיש מהגוים שאמרו שהתחילו התבואה לכמוש ויש שאמרו שעדיין לא כמשו אבל בקרוב תכמוש ואינו סובל זמן ח"ו אם אינם יורדים גשמים תוך עשרה ימים יתחילו להתיבש ח"ו כי ע"כ יחד הסכמנו לגזור ת"צ בצרוף צרת מי בורות. מ"מ עוברות כו' לא יתענו עד יעברו אלו שני וחמישי ושני יען כל מה שאומרים היינו בצירוף גשמי בורות".

המעין בכף החיים יראה שהוא התיך את האמור בשני הספרים. רואים מדברי אחרונים אלה שהבסיס לתענית הוא רק חסרון מי שתייה. אמנם גם אם יהיה

(כ). ראה לעיל בבירור על שיטת הרמב"ם בענין זה. והנה כאן מצאנו דיון בענין זה.

מחסור חמור במי שתייה יגזרו תענית אם תצטרף צרה נוספת. ברם על מחסור במים לחקלאות לבדה, אף שהמשמעות היא הוצאה כספית כבדה, לא יגזרו. והרי מפורש בדברי בעל מזבח אדמה שהייתה חקלאות נכרית סביבות ירושלים, והיא ניזוקה כתוצאה מהבצורת, והתחשבו בה על מנת לגזור תענית, ברם היא לבדה אינה סיבה, ויכולה להצטרף לחוסר במי בורות, שזה תמיד המפתח. מבחינה זאת, אין זה משנה אם הייתה חקלאות יהודית או נכרית, שהרי המדובר הוא רק בממון.

וזה מה שמוסיף כף החיים, שבימי רבי רפאל מיוחס אמנם לא היה אף פעם מצב שלא היה מים לשתות בגלל שהיו מי מעיינות, כמו שכתב רבי רפאל, אבל היו מצבים של מחסור חמור שגרמו לעליית מחירים גדולה, ולכן הכריזו תענית בהצטרף סיבה נוספת, מה שאין כן מאז שלטון האנגלים, שיש מים בהרווחה ולא חסרים מי שתייה ולכן לא שייך כלל לגזור על תענית בשלב מוקדם^(כד).

נשאלה השאלה מדוע הם מזכירים רק את הר"ן ולא את הרמב"ם? פשוט כביעתא בכותחא, כי רק הר"ן דיבר דברים ברורים, ולכן כשבאו להסתמך להלכה את מי יכולים היו להזכיר? הראשונים האחרים שהזכרנו לא היו בידיהם, והרמב"ם אינו מפורש כר"ן. המזבח אדמה הזכיר את התוי"ט עם הר"ן, שחיבורו כבר היה בידיו, אך כמובן שלא יכול היה להזכיר את הגבורת ארי, בן תקופתו. כמובן שאת המיוחס לרש"י הכירו.



י.

מסקנת הדברים האמורים לעיל היא שאין מקור להתריע, לא בתענית ולא בתקיעת שופר, רק בשל מחסור של מים לחקלאות בסמוך לחג הסוכות, גם אם יש מחסור מצטבר, וגם אם יש חשש שלא יהיה מים לחקלאות השלחין של השנה הקרובה.

(כד). לכן, מלבד שהדברים שמופיעים בספר "מבשן אשיב" עמ' 67 אינם מדויקים לענ"ד, לא קשה כלל מש"כ שם על מקום הערתו של כף החיים, שכן הנושא הוא לא מצב שאין מים כלל (דינא דסיפא) אלא שיש רק חוסר מי שתייה (דינא דמציעתא), ועל זה בדיוק באה הערתו של כף החיים שבימיו כבר לא שייכת הלכה זו תלי"ת.

אמנם יש מקום להרבות בתפילה, ולבקש בתחנונים ובפיוטי סליחות, שה' יאיר פניו אלינו, כפי שנהגנו. והנה זכינו בעת כתבי ל"יום של גשמים", ויחד עם ההודאה נתפלל שבורא עולם יוסיף ויחוננו מידו הרחבה בגשמי ברכה ונדבה.

בצפייה לישועת הכלל והפרט

אהרן אייזנטל



אוצר יורה דעה

טעם גזירת חז"ל באיסור עוף בחלב לדעת הרמב"ם ♦
רבנן לא צריכי נטירותא

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

טעם גזירת חז"ל באיסור עוף בחלב לדעת הרמב"ם

א.

הערה בדברי הרמב"ם בשורש גזירה זו

רמב"ם פ"ט ממאכלות אסורות ה"ד: "וכן בשר חיה ועוף בין בחלב חיה בין בחלב בהמה אינו אסור באכילה מן התורה, לפיכך מותר לבשלו ומותר בהנייה ואסור באכילה מדברי סופרים, כדי שלא יפשעו (יפשוטו) העם ויבואו לידי איסור בשר בחלב של תורה ויאכלו בשר בהמה טהורה, בחלב בהמה טהורה שהרי אין משמע הכתוב אלא גדי בחלב אמו ממש לפיכך אסרו כל בשר בחלב".

מבואר ברמב"ם שאין גזירה זו כשאר גזירות חז"ל, שבאו לעשות סייג וגדר לדברי תורה ולכן אסרו דבר הדומה לאיסור של תורה, כשניות מד"ס שדומה לעריות או כרמלית שדומה לרה"ר וכדו', שע"י איסורם בדבר הדומה מתרחקים האנשים יותר מעיקר האיסור ולא יבאו לעבור על עיקר איסור התורה. לעומת זאת, הכא שורש גזירת חז"ל הוא במה שהיה אפשר לפרש המקראות עפ"י פשוטן, שלא נאסר בתורה אלא גדי בחלב אמו בלבד ולא כל בשר בהמה בכל חלב, וזה הטעם שאסרו כל בשר בחלב כדי שלא יבאו לומר כן.

וכן מתבאר בדבריו באורך יותר בפ"ב מהלכות ממרים ה"ט: "הואיל ויש לבית דין לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות, וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה, מהו זה שהזהירה תורה (דברים ד, ב): 'לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו'? שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן ולקבוע הדבר לעולם בדבר שהוא מן התורה, בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה. כיצד? הרי כתוב בתורה: 'לא תבשל גדי בחלב אמו', מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל

ולאכול בשר בחלב בין בשר בהמה בין בשר חיה^א, אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה. אם יבוא בית דין ויתיר בשר חיה בחלב, הרי זה גורע; ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה, הרי זה מוסיף. אבל אם אמר: 'בשר העוף מותר מן התורה ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהוא גזרה, שלא יבא מן הדבר חובה ויאמרו העוף מותר מפני שלא נתפרש, כך החיה מותרת שהרי לא נתפרשה, ויבא אחר לומר אף בשר בהמה מותרת חוץ מן העז, ויבא אחר לומר אף בשר העז מותר בחלב פרה או הכבשה שלא נאמר אלא אמו שהיא מינו, ויבא אחר לומר אף בחלב העז שאינה אמו מותר שלא נאמר אלא אמו - לפיכך נאסור כל בשר בחלב אפילו בשר עוף', אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה, וכן כל כיוצא בזה".

הרי מבואר מדבריו שיש לבי"ד לבאר את הדבר לעם כדי שלא יעברו על כל תוסיף, דהיינו שיסבירו שהם אסרו כל בשר בחלב, אפי' בשר העוף, כדי שלא יבואו הם לבאר קרא כפשטיה כך וכך, עד שיבואו לומר שאין איסור בתורה אלא גדי בחלב אמו בלבד, ולפיכך אסרו הכל לעשות סייג לתורה ולא הוי ככל תוסיף.

ויש לעיין דמה הועילו חכמים בתקנתם לעניין זה, לאסור מד"ס כל בשר בחלב, אם חששם שיאמרו שלא נאסר בתורה אלא גדי בחלב אמו ממש, והלא עכ"פ למה לא יאמרו העם גם עתה שמהתורה לא נאסר אלא גדי בחלב אמו ממש, ואם מחמת מה שאסרו חכמים הכל, הלא הם בעצמם מורים להם שאין איסורם מהתורה, ואם כן אכתי יאמרו שמהתורה אין לאסור אלא גדי בחלב אמו ממש, כדרך שהיו באים לומר בלא שגזרו חז"ל. ואם עכ"פ ירוויחו שבפועל ימנעו מלאכול אם מדרבנן אם מדאו', בשביל תועלת זה די אם ישאירו את הדין כמות שהוא מה"ת, שכל בשר בהמה (או חיה) אסור בחלב, וידרשו להם את איסורו שלא יבואו לפשוע בכך, ואם יאמרו שהכל מדרבנן - יאמרו ומה בכך? דהלא גם עתה, שגזרו על עוף בחלב, יכולים לומר כן, ולא דמי לכאורה לכל תקנת חז"ל, שהיא רק גדר וסייג שלא יבואו להתבלבל ולא להבחין בין דבר המותר לאסור, שכאן

(א). בסתירת הרמב"ם לכאורה, בין מש"כ בהל' מאכ"א שחיה בחלב הוא נמי מדרבנן, לבין מה שנראה מדבריו כאן שהוא מה"ת, האריכו המפרשים ואכמ"ל בזה. אבל לכא' נראה שהעיקר כמש"כ בהל' מאכ"א, וכאן רק בא להראות דוגמא של השתלשלות מעין זו.

הלא דעתם מבוססת על פשוטו של מקרא, ולמה שתשתנה דעתם בכך בעקבות התקנה וצ"ע.

וכפשוטו נראה ליישב, שאם לא היינו אוסרים עכ"פ מדרבנן כל בשר בחלב, היו מתחילים העם לדון מה באמת אסור ומה מותר, שיש כל מיני אפשרויות מה נאסר - האם גם בשר חיה או רק בהמה, וכן אולי דווקא גדי ואולי דווקא בחלב אמו ממש, והיו יכולים להסיק מתוך ספקותיהם שאין לנו אלא הכתוב במפורש, שגדי בחלב אמו אסור והשאר מותר. אולם, מעתה מאחר שאסרנו עליהם הכל, תו אין דנים כלל מה יש להתיר, שעכ"פ הכל אסור להם, מה לי מדרבנן מה לי מה"ת.



ב.

חכמים בגזירתם באו לעקור התפיסה ששורש איסור זה עיקרו בגדי בחלב אימו ממש

אמנם, יתכן שיש לחדש ביאור נוסף בדברי הרמב"ם, והוא שחכמים בגזירתם פירשו את שורש האיסור של תורה, שע"כ הם מנעו מהעם לפרש קרא כפשטיה.

ובהקדם נבאר מה שיש לחקור בעיקר מה דבתורה נאמר "לא תבשל גדי בחלב אמו", וקבלו חז"ל לאסור כל בשר בהמה (או גם חיה) בחלב - האם הכוונה היא שלא דיבר הכתוב אלא בהווה, אבל באמת שורש איסור התורה שווה בכל בשר בחלב ללא חילוק כלל, או דילמא נימא דעכ"פ עיקר איסור התורה היה על גדי בחלב אמו, אלא שקיבלו חז"ל שהתורה עצמה הרחיבה איסור זה, מאיזה טעם שיהיה, לכל בשר בחלב ללא חילוק.

והנה מדברי האבן עזרא על התורה (שמות כג, יט) נתבאר להדיא וביותר כצד הב', אלא שדבריו נראים תמוהים להלכה, שכתב שאיסור התורה הוא ממידת רחמנות ולא נאסר אלא גדי בחלב אמו ממש, ורק שהנאסר הכל שמא יבוא לידו גדי בלב אמו וספק דאו' לחומרא. וזה לשונו שם: "...ואין לנו צורך לבקש מה טעם איסורו כי נעלם מעיני הנבונים. אולי היה כי אכזריות לב הוא לבשל הגדי

עם חלב אמו כדרך ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו. גם לא תקח האם על הבנים. ומנהג רוב האדם שאין להם צאן ויקנו החלב בשוק והחלב יהיה מאוסף משיות רבות, אולי הקונה הגדי לא ידע אנה אמו והנה אם קנה חלב אולי יש בו מחלב אם הגדי שקנה ויהיה עובר. וכל ספק שהוא מן התורה לחומרא. והנה גם הישמעאלים מודים כי אם יבושל הגדי בחלב אמו שהתולדת שוה אז הוא יותר ערב והכתוב דבר על ההווה. והנה קדמונינו ז"ל החמירו להסיר כל ספק. ואסרו בשר בחלב. והשם שנתן להם חכמ' הוא יתן משכורתם שלמה".

ודבריו תמוהים שגם אם ספק דאו' מדאו' לחומרא, הכא הא לא הוי ספק כלל, דזיל בתר רובא ומהכי תיתי לחשוש כלל, וגם למה ילקה על הספק. אולם, יש לפרש ע"פ דרכו כנ"ל בצד הב', שמהתורה עצמה יש כאן הרחקה לעיקר איסור התורה להפריש כל בשר בחלב, ועכ"פ עיקר האיסור מה"ת הוא בגדי בחלב אמו ממש. ועל כרחק כן הוא לכל אותם ראשונים שהסכימו עימו בעיקר טעמו כהרשב"ם והרמב"ן עה"ת שם, ואכן עי' שם רמב"ן שבאר איך שנשתלשל מאיסור גדי בחלב אימו שהוא ע"צ הרחמנות איסור של כל בשר בחלב בכלל.

ויתכן שיש לומר עפי"ז בביאור דברי הרמב"ם הנ"ל שבאו חז"ל לשרש תפיסה זו, שיש בה סכנה לפתוח פתח מוטעה להקל שלא כדין בכל בשר בחלב שאינו גדי בחלב אמו ממש, ולכן באו חז"ל לומר שאכן עיקר קרא לא קאי מעולם רק על גדי בחלב אמו ממש, ואין הבדל כלל בין גדי בחלב אמו לבין כל בשר בחלב, ובשניהם שורש האיסור הוא במידה שווה, וזה מה שגזרו על בשר עוף (וחיה) בחלב ללמד על כך, שהלא בהן לא שייך כלל איסור זה, שהרי אין במין העופות חלב, ומדגזרו חז"ל על כל בשר וחלב (ואם חיה לא נאסרה מה"ת כללו בו גם חיה בכלל, כדי שייאסר הכל בלא חילוק) הדבר מלמד שאין יסוד האיסור מחמת גדי בחלב אימו, אלא האיסור הוא באמת בשר בחלב, וכקבלת חז"ל, ולא דברה התורה אלא בהווה ובמצוי, ולא יבואו ללמוד בטעות כפשוטו של מקרא ומתוך כך לא ילקו על כל בשר בהמה וחלב, ואמנם זה נראה נכון בכלל כוונת הרמב"ם, אף שלפשוטם של דברים העיקר מש"כ לעיל.

ויש להסתייע לכך מלשון תרגום אונקלוס, שתרגם על הקרא דלא תבשל גדי בחלב אימו "לא תיכלון בשר בחלב", הרי שכתב להדיא, בתור תרגומו של מקרא,

שאינן שייכות כלל בין איסור התורה השרשי לגדי בחלב אימו ואין כאן אלא צחות לשון בעלמא (וידועים דברי הרמב"ם במו"נ בהפלגת שבחו של אונקלוס הגר בתרגום, ונראה שגם הכא אזיל כשיטתו וכדלקמיה) ע"י בזה.



ג.

מה שורש האיסור ומה הענף, הבישול או האכילה

והנה בעיקר איסור בשר בחלב הלא מצינו בקבלת חז"ל איסור בישול ואיסור אכילה והנאה, ויש לחקור האם האיסורים האלו נובעים זה מזה או שכל איסור הוא בפ"ע, ואם הם נובעים זה מזה יש לעיין האם השורש הוא באיסור בישול, דהיינו שעיקר האיסור היה בבישול אלא שכדי שלא יבשל אסרה התורה גם לאכול, או דילמא להפך, שעיקר האיסור הוא באכילה של בשר וחלב שנתנו טעם זה בזה ע"י בישול (או שריה), ואסרה התורה גם את הבישול כדי להרחיק מן האכילה.

והנה ממה שכתב הרמב"ם כאן, שלא גזרו חכמים אלא באכילה של עוף בחלב ולא בבישול והנאה, נראה ששורש האיסור הוא באכילה ועל כן רק בו גזרו (ופשטות לשון מתני' ריש כל בשר בחלב אסור לבשלו, לא כן, ועי' שם ברשב"א). וכן נראה מדבריו בתחילת הפרק (שם ה"ב): "לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבשול כלומר ואפילו בשולו אסור ואין צריך לומר אכילתו, כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת". הרי לן שעיקר האיסור הוא האכילה ונלמד מק"ו מאיסור הבישול שכתבה התורה, כמו שנראה, כדי להרחיק אותו יותר מאיסור האכילה. ועי' עוד בפר"ח (ריש הל' בשר בחלב), שכתב ע"פ לשון ת"א שתרגם בג' המקומות שכתבה התורה איסור זה "לא תיכלון בשר בחלב", שיתכן לדינא דליכא לאיסור זה כשבישל ולא אכל, עי' שם.

אולם, לשון החינוך הוא בהיפך מזה, שכן כתב במצווה צ"ב: "משרשי מצוה זו, לפי הדומה שהוא כענין מה שכתבנו במצוות מכשפה, כי יש בעולם דברים שנאסר לנו תערבתן בסבת הענין שאמרנו שם. ואפשר שתערבת הבשר עם החלב במעשה הבשול יהיה סבת אסורו מן היסוד ההוא. וקצת ראייה לזה לפי שבא האסור לנו

במעשה התערבת אף על פי שלא נאכלנו, שנראה בזה שאין אסורו מחמת נזק אכילתו כלל רק שלא נעשה פעלת אותה התערבת ולהרחקת אותו ענין שאמרנו. והזהירנו גם כן במקום אחר שאם אולי נעשה התערבת לבל נאכלהו ולא נהנה בו להרחיק הענין. ואפילו (פסחים כה, א) אכלו מבלי שנהנה ממנו כלל, לוקה, מה שאין כן בשאר כל אסורי המאכלות, וכל זה מורה שיסוד טעמו הוא מחמת התערבת, וכענין שאמרנו בכשוף. זה נאמר מתוך הדחק ועדין אנו צריכים למודעי המקבל. והרמב"ם זכרוננו לברכה כתב בענין טעם אחר (מורה נבוכים ח"ג פמ"ח) אמר, כי יש עובדי עבודה זרה יעבדוה במעשה תערבת בשר עם חלב, ולכן הרחיקה התורה אותה התערבת. וכל זה איננו שוה לי (אסתר ה יג).

הרי שכתב להדיא ששורש איסור זה הוא בעצם הבישול והתערובת, ולא הרחיקה התורה את האכילה אלא כדי שלא יבוא לבשל, (ומדברי המו"נ שהביא גם נראה לכאורה שהעיקר הוא עצם התערובת כדרך הע"ז, וכן נראה שהבין החינוך, אולם י"ל שלדעת הרמב"ם, עכ"פ להלכה, אין בזה נפק"מ וקצת יל"ע). והארכנו בזה עוד בספר מן המים חולין (בס' סח ובעיקר בס' ע) עי"ש.

ולפי מה שבארנו לעיל בדעת הרמב"ם, יתכן שהרמב"ם אזיל לשיטתו, שאם עיקר האיסור הוא האכילה בודאי יותר מסתבר שאין שורש האיסור בגדי וחלב ממש, שהרי באכילה לא ניכר כלל הגדי וחלב אימו, ואין כאן אכזריות יותר מכל בישול בשר בחלב, ורק בבישול נראה הדבר כאכזריות, וכלשון הכתוב עפ"י המפרשים הנ"ל, אלא שהרמב"ם, כאמור, סובר כלשון ת"א, שאין עיקרו של איסור התורה אלא באכילת כל בשר בחלב בלא חילוק כלל, ולא דיבר הכתוב אלא בהווה וכמליצת השיר ותו לא, וזה שגזרו חכמים גם על אכילת עוף בחלב מלמדינו שעיקר האיסור של התורה הוא לא לאכול תערובת של בשר בחלב, ולמה שבארנו בדברי הרמב"ם היינו עיקר שורש גזירת חז"ל וטעמם ללמד עיקר זה וכמש"נ.



ד.

למה שנתבאר יובנו דברי הרמב"ם מפני מה גזרו חכמים דווקא על אכילה ולא על בישול (והנאה), ומה ראה לנכון לפרש טעם הגז' הכא ונראה שלפי זה יש להוסיף ביאור בדברי הרמב"ם שפתחנו בהן, שלכא' אכתי יש לעי' בדעתו שלא גזרו חז"ל אלא על אכילה של עוף בחלב ולא על בישול והנאה, שהן אמנם כפי שבואר דעתו שעיקר האיסור הוא האכילה והבישול והנאה הן ענפים, אך אכתי הלא נאסרו הן מה"ת ולוקין עליהן, ומהכי תיתי שלא נגזור גם בהן.

אולם לדברינו ניחא היטב, דכיון וחכמים למדו העם שורש האיסור בבשר וחלב תו לא הוצרכו לגז' בכל דבר, כיון וכבר לא יבאו העם לקרוא מקרא כפשוטו תו לא יעברו לא על איסור אכילה ולא על איסור בישול, אלא שכשחכמים שקדו ללמד את העם יסוד האיסור תלו גזירתם על איסור אכילה דווקא שהוא העיקרי (וגם בזה גופא הראו שאין ללמוד מקרא כפשוטו וכנ"ל שאם עיקר האיסור אכילה זה מלמד שאין מקרא כפשוטו כלל).

ונמצא כעת דברי הרמב"ם הן כמין חומר, דהא גופא מה שבא ללמד אותנו כאן, שהטעם שלא גז' אלא על האכילה הוא מכיון ויסוד הגז' הכא היה שלא כבכל דוכתי רק סייג בעלמא, אלא כדי שלא יבאו ללמוד קרא כפשוטו ונפיק מינה חורבה, ובשביל זה הלא די לתלות הגז' על איסור אכילה העיקרי ונמצא העם עומדים על שורש האיסור ותו לא נפיק חורבה גם לעניין שאר האיסורים, שעד עתה לא היה מובן כ"כ מה ראה הרמב"ם ללמד אותנו הכא שורש גז' חז"ל יותר מבכל מקום (ובהל' ממרים האריך לבאר מה אומרים בי"ד לעם כדי שלא יעברו בבל תוסיף ולכן הביא כל הטעם לדעתו).



הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

רבנן לא צריכי נטירותא

מי נחשב לתלמיד חכם לפטור ממיסים ושמירה

ב"ב דף ז, ב: "רבי יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן [וברש"י: הטיל יציאת חומת העיר על החכמים כמו על שאר בני אדם], אמר ר"ל רבנן לא צריכי נטירותא דכתיב אספרם מחול ירבון אספרם למאי וכו' אספרם למעשיהם של צדיקים וכו' שמגינים עליהם". מבואר בסוגיא דת"ח פטור לשלם על חומת העיר ושמירתה, הואיל ותלמידי חכמים אינם צריכים שמירה, וברש"י (ב"מ קח, א ד"ה לא צריכי נטירותא) כתב הטעם דתורתו משמרתו, וכ"ה לשון הר"מ בהל' שכנים (פרק ו הלכה ו) ובטוש"ע (ח"מ סימן קסג סעיף ד) כמובא להלן, והגמ' מביאה קרא על צדיקים, ולהלן (ח, א) אמרי' דאלו ת"ח שמכתתין רגליהם ללמוד וכו', ומבואר דת"ח שאינם צריכים שמירה הם דוקא ת"ח שהם צדיקים, כלומר שמעלתם היא גם בידיעתם בתורה וגם בצדקותם, ואין למעלה אחת הכח לשמרם, ובשו"ע (ביו"ד סימן רמג ס"ג) מפורש דתלמיד חכם המזלזל במצות ואין בו יראת שמים הרי הוא כקל שבצבור ועי"ש בהגר"א (אות ט), אכן בדברי הראשונים בסוגין מפורש יותר דת"ח שתורתן משמרתן הם דוקא כשיש להם בחיוב מעלת תורה ומע"ט, כמפורש ברגמ"ה, וביד רמ"ה אות פב, ועוד נראה בראשונים דגם אם הם צדיקים, כל שאינם בעלי תורה אין להם פטור מתשלום חומת העיר, כמפורש בריטב"א שם סוד"ה ואסיק, ובשו"ת הרא"ש (כלל טו סימן ח), ונתכוונו לזה בתורת חיים וברש"ש ב"ב שם [עוד מבואר בגמ' דדין ת"ח לא בעי נטירותא הוא גם לגבי רכושם, דהא הגמ' מיירי בשמירה לפי ממון, וא"כ אם חזינן שיש לו הפסד ממון ע"כ דל"ה בדרגת ת"ח].

והנה הר"מ כפל האי דינא, דעי' בפ"ו מהל' שכנים ה"ו, שכ' הטעם לפי שאין הת"ח צריכין שמירה שהתורה שומרתן, ועוד הביא האי דינא בהל' ת"ת פ"ו ה"ג, דת"ח אינן יוצאין לעשות בעצמן עם כל הקהל בבנין וחפירה כדי שלא יתבזו בפני

עם הארץ "ואין גובין מהן לבנין החומות ותיקון השערים ושכר השומרים וכיוצא בהן", וצ"ב הכפילות וגם השייכות להל' ת"ת, וביותר דבהל' ת"ת לא כ' הר"מ הטעם דתורתן משמרתן, וכמ"כ הלשון שם הוא "דאין גובין" מת"ח וכו', ובהל' שכנים הלשון דאין לוקחין מהם עיש"ה, ובהל' ת"ת כללם הר"מ יחד בהא דלא גובין מהם לחומה ולמיסים וכו', ובמקורות וציונים בר"מ פרנקל בהל' שכנים ציינו לר"מ בפה"מ באבות (פ"ד מ"ה) שכ' דת"ח פטור ממכס וצרכי העיר כמו דכהנים פטורים ממחצית השקל עי"ש.



פטור תלמיד חכם לשלם לחומת העיר

ובעיקר הדין דאין ת"ח מחוייב לחומת העיר, דלא בעי נטירותא, צ"ע, דאף דת"ח לא בעי שמירה מ"מ יחויב מצד חיוב בני העיר, דהא חזי' בשו"ע (חו"מ, סימן קסג, ס"ג) דכ' הרמ"א בשם מהר"י מינץ דבצרכי העיר אף במי שאינו צריך לזה חייב, והגר"א הביא המקור מתוספתא ב"ב (שם), דמי שיש לו חצר בעיר אחרת חייב אע"פ שאינו שותה מהן, ועי"ש בפת"ש ובנתיבות דמ"מ היינו דווקא כשרבים צריכים למקוה ולא מיעוט, וכן מצינו בשע"ת (או"ח, סימן תרנח, סק"ג) באתרוג הקהל די"א דגם מי שיש לו אתרוג חייב להשתתף, ככל צרכי הציבור.

ומעתה יש להקשות דנאמר כן גם לגבי הוצאות שמירה, דאף דהת"ח לא בעי שמירה, מ"מ כיון דרוב העיר בעי שמירה יהא גבייה גם מהת"ח על הוצאות השמירה, וצ"ל דבת"ח, דלא בעי שמירה על גופו ועל ממונו, הוי כמי שאינו בעיר, ואינו נחשב מבני העיר כלל. ובגמ' נלמד הפטור מקרא דכל קדושי בידך, וברש"י פירש בידך הם לשומרן, ולכן שפיר י"ל דהת"ח לא חשיב כבן העיר כלל [והמהרש"א בח"א כתב דפטור ממיסים כיון דת"ח מכתתין רגליהם ולא נמצאים בעיר, אך לדבריו תמוה, דא"כ בגוונא דנמצאים בעיר יהיו חייבים, אך י"ל דכוונת המהרש"א דבכל גווני הת"ח נחשבים כאילו אינם שייכים לעיר וחובותיה], עוד י"ל דהת"ח חשיב ששילם ע"י ששומר עצמו משום דהתורה משמרתם. ובחי' חת"ס בסוגיין העיר בכע"ז דאטו מי שיעשה שמירה לבד יפטר מחיוב חומת העיר שכל הצבור חייבים בה [ולא הביא את דברי הרמ"א הנ"ל בשם מהר"י מינץ], ותי'

דלהכי הביאו בגמ' הדרשה דשדי כמגדלות אלו ת"ח וכו' דהת"ח הוי כמגדל דמוכיח את כל עמי הארץ עי' בדבריו, ואולי כוונתו דהת"ח ה"נ משתתף בשמירה על העיר ע"י תורתו ורק עמי הארץ הם הגורמים לפורענות.

ובגמ' לקמן גבי מיסים דת"ח פטור מבואר בטוש"ע (יו"ד, סימן רמג) דהוא ג"כ מפני שת"ח לא בעי' שמירה, וכמש"כ הב"ח שם דלהכי פטור גם מהוצאות מס שעל כל יחיד, וכ"ה בטור שם ובחור"מ סימן קסג דדבר שצריך לשמירת העיר אין חייבים ת"ח לתת כלום שא"צ שמירה שתורתן שמירתן ולכן הם פטורים מכל מיני מיסים, שאין פורענות באה לעולם אלא בשביל ע"ה, וביאר הב"ח בחור"מ שם דכיון דאין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ להכי הם חייבים לשלם עבור הת"ח גם את אותן חיובים הקצובין על כל איש ואיש, וכ"כ בפרישה שם, וכ"ה בלבוש שם שהתורה משמרתן ולפיכך פטורים הת"ח מכל מיני מיסים הקצובים, וכפיה"נ נחלקו הראשונים בזה, דלהלן דאמר' דמיתמי אין גובין אלא דברים שיש ליתומים הנאה מהם כגון מים כו', וכ' הרא"ש בסימן כט מהר"י מיגש דארנוניות לא רמינן על יתמי דאין להם הנאה מהם דאין בזה נטירותא, והרא"ש כתב דכל מיסים הוי מידי דנטירותא כי הם השומרים מן הגויים, הרי דהטור אזיל בשיטת אביו הרא"ש, אבל לר"י מיגש, דמסים ל"ש לנטירותא, ע"כ הוי סיבה אחרת בהא דאין גובין מיסים מת"ח. והרמב"ן כ' דת"ח פטור דוקא ממיסים של המלך, דהוא מחמת פורענות שבאה מחמת ע"ה, ולא במיסים שעל היחיד, אכן בר"מ (בהל' ת"ת שם ובפיה"מ באבות הנ"ל) כ' להדי' דפטורים גם ממס גולגולת שהם על היחיד, וכ"ה בשו"ע יו"ד שם, ויבואר עוד להלן בזה.



חיוב צרכי העיר

ונראה דבאמת תרי דיני נאמרו בזה, דהנה בכל חיובי העיר איכא תרתי- חדא מצד חיוב העיר והם מתקנות בני העיר, ובזה גם מי שאינו נהנה חייב אם נחשב לבן העיר, וכמפורש במרדכי סימן תפב, שכ' דבהסכימו טובי העיר חייבים כל בני העיר לקיים תקנתם, ואפי' אם יש אחד מבני העיר שטוען דאין זה לצרכו, דמ"מ בן העיר הוא וחייב בתקנת העיר, והמרדכי לשיטתו כ' בסימן תעה דגם אחד

מהעיר שאינו דר בתוך העיר כיון שיש לו בתים בעיר חייב בבנין החומות, היינו דבזה אף שאינו נהנה מ"מ חייב מצד תקנת בני העיר וכמבואר. אכן, ישנו חיוב נוסף על בני העיר והוא חיוב עצמי על כל אחד מחמת שנהנה, ובוה מבע"ל בגמ' דישלם לפי קירוב בתים וכו' דאז נמצא דנהנה יותר. והבאתי לעיל את דברי הרמ"א (חו"מ סימן קסג סוף ס"ג), שכ' דכל צרכי העיר אע"פ שמקצתן אינן צריכין כגון בית חתנות או מקוה אפ"ה צריכין ליתן חלקן, בשם מהר"י מינץ ע"כ. ונראה דבזה חיובו רק מדין תקנת בני העיר, אבל אינו חייב משום שנהנה, דהרי לא נהנה כלל דא"צ לזה.

ולפ"ז נראה דבת"ח בעינן לתרתי טעמי לפוטרתן, חדא בעי' לפוטרתן מהחיוב העצמי מצד שנהנים מהשמירה של העיר, וגם בעינן לפוטרתן מצד חיוב תושבי העיר בתקנת העיר, דמצד נהנה על העבר אמרי' דאינו נהנה, שהרי ל"ב שמירה דתורתן משמרתן, אך עדיין יקשה דיהא חייב מצד חיוב בני העיר, דכולם חייבים, אף מי שאינו צריך לזה, להכי הוא שהביא הרמב"ם בהל' ת"ת פעם נוספת דפטור, היינו דזהו מצד כבוד ת"ח דאין "גובין" ממנו חיובי העיר כמו שגובין מההדיוטות, ולהכי סמך הר"מ שם בהי"א ענין של בוזי ת"ח, והיינו דהוי איסור לגבות מת"ח מחמת חסרון כיבוד במה שגובין ממנו ומע"ה, ובוה נ"מ דאולי אם כל אנשי העיר הוי ת"ח דתו ל"ש בזיון בזה שגובין ממנו ה"נ שייך לגבות מהם [ועי' בחזו"א (לקוטים ב"ב שם) שכ' דבוה גובין לשמירה, שלא לסמוך על הנס], וכמ"כ הב"י באבקת רוכל (סימן א) כתב דעשו חרם בצפת כשרצו לחייב ת"ח במיסים, וכ"ה במהרי"ט (ח"ב חו"מ סימן נט, הועתק בעין הגליון בשו"ע מהדורת טלמן הנספח לרע"א בחו"מ שם) שהביא בזה את דברי הב"י לדון בחרם על הגובין מת"ח, והיינו משום בזוי ת"ח וכמבואר, וכן ציין הברכי יוסף בשו"ע שם לדברי הדרכי נועם (חו"מ, סימן נה וסימן נו, נז) עי"ש מה שהביא מפוסקי דורו בזה, ומכל דבריו מוכח כמש"כ, דהוא ענין של כבוד ת"ח, דהדגיש דבגובין המסים מת"ח אינו רק ענין גזל אלא עברו על דאורייתא של בזוי כבוד התורה, ואולי זו היא גם כוונת הר"מ בפה"מ באבות הנ"ל שאין לוקחין מת"ח מיסים כמו שאין לוקחין שקלים מכהנים, ובר"ן נדרים (סב.) מבואר דפטורוהו כמו שפטרו את הכהנים ממעשרות עיש"ה [ולשון הר"ן נוטה יותר דבת"ח, דתורה משמרתן, הוי כמו ששילם בשמירה ע"י שתורה משמרת], וכ"נ בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן פד) עי"ש, אכן איכא הלכה נוספת בזה,

דהרי בבן העיר איכא חיוב פרטי מחמת שנהנה, והרי כ"א נהנה מהשמירה, ובוה כ' הר"מ בהל' שכנים דכיון דהתורה משמרת לא חשיב נהנה, וזש"כ הר"מ שם דאין לוקחין ממנו, והיינו דבהל' שכנים אין לוקחים ממנו תמורה למה שנהנה, שהרי אינו נהנה כלל דתורתן משמרתן, ובהל' ת"ת אין גובין ממנו דהגביה ממנו הוי בזוי כבוד התורה, [ואולי אם יתן מעצמו שפיר דמי], ולפ"ז יהיה נ"מ בבנו בעיר מקוה, והת"ח א"צ לזה דיהיה פטור, דמדין הפרטי שנהנה הא אינו נהנה כה"ג, ומהדין הכללי דבני העיר חייבים, בת"ח ל"ש זה דאינו בכלל מגבית העיר משום כבוד הת"ח וכו"ל, ורק בנהנה באופן פרטי חייב.

וברמב"ן הנ"ל, שכ' דאף דת"ח פטור ממס, היינו דווקא במס הכללי אבל במס לפי גולגולת חייב, חזי' ברמב"ן דבזה הוי כהנאה פרטית ויש לחייב גם ת"ח, ורק מהדין גביה של בני העיר בזה לא הוי לכבוד ת"ח, אך ברמב"ם בהל' ת"ת ובפה"מ באבות הנ"ל מפורש דבכל גווני פטור הת"ח ממס, ובמאירי כ' דמיסים המוטלים על הצבור אין ת"ח חייב ליתן חלק בהם וראשי הצבור שמכריחים אותו בכך עוברים על דברי חכמים וכו', וכ"כ הרא"ש בשו"ת כלל טו סימן ז דאין דעת חכמים נוחה הימנו. ובדרכי נועם שם האריך דא"א לומר קים לי כהרמב"ן ולחייבם, דהוי ספק איסורא של בזוי הת"ח עי"ש. ובלבוש (יו"ד, סימן רמג, סק"ב) כ' דלא כהרמב"ן וז"ל ואפי' אם אמר המלך שת"ח עצמם יתנו אין זה דינא דמלכותא אלא גזילה דמלכותא שאין כח בידי המלכים בימינו על כל זה ע"כ. ויתכן דד"ז הוא גם להרמב"ן, דאין כח לחייב הת"ח, והרמב"ן קאי על הא דאמרי' דעמי הארץ חייבים לשלם המס עבור הת"ח, דבזה כ' הרמב"ן דבמס פרטי אין עמי הארץ פורעין בשביל הת"ח, כיון דאין זה מס המוטל על העיר אלא על הת"ח עצמו.

ובשו"ע יו"ד (סימן רמג, ס"ב) אי' דת"ח פטורים מכל מיני מיסים ואפי' מיסים הקצובים על כל איש לבדו, וחייבים בני העיר לפרוע בשבילם אפי' הקבועים על כל איש ואיש, והרמ"א הוסיף דאפי' אמר ההגמון שת"ח עצמו יתנו חייב הצבור לתת בעדם, ומפורש כן בר"מ בפה"מ באבות פ"ד מ"ה הנ"ל [כמו שציין בבאר הגולה] דהקילה התורה מת"ח חוקי הארנונות וכו' בכל איש ואיש והם הנקראים כסף גלגולת יפרעו בעדם הקהל, וכן הביא הטור סימן קסג בשם הרמ"ה, והיינו

דלהרמב"ם והרמ"ה הוי דין מהל' כבוד ת"ח דאין גובין מהם, ועוד דהתורה זיכתה לת"ח, כמו שנתנה תרומה לכהן וכו', להכי הפטור הוא גם במס פרטי, ובדרכי נועם הנ"ל (שם, סוף סימן נה) כ' דאין הצבור יכול לומר קים לן כמאן דמחייבי להו, כיון שיש בדבר ספק איסור דעבר אתורה ונביאי וכו' ול"ה ככל ספק ממון עי"ש בארוכה ומבואר כמש"נ דהוי מאיסורא דבזוי תלמיד חכם, וכ"נ בשו"ת ריב"ש (סימן תעה) דלכבוד תורתם פוטרם אותם עי"ש.

ויש לדון דנ"מ עוד בהנך ב' הלכות, דהנה הרא"ש כ' דת"ח דפטור משמירה היינו דווקא בתורתו אומנתו ואפי' עוסק קצת במו"מ להתפרנס כדי חייו, אמנם בש"ך בסי' קסג (סקי"ד) הביא מס' חסידים (סימן תתריג) דדוקא כשלומד יומם ולילה ואין לו עסק אחר, ולתרוייהו לא בעי' דוקא ת"ח שיודע בכל מקום, אך ברמ"א (יו"ד, סימן רמג, ס"ב) כתב מהתרוה"ד דה"ד במוחזק לת"ח שמבין מדעתו ברוב סוגיות התלמוד, ולכאורה דין תורתו משמרתו שייך בכל מי שעוסק בתורה וגם התלמידים כמש"כ הריטב"א [ובדרכי נועם הביא בזה מכל פוסקי דורו דכל מי שעוסק בתורה ומלאכתו ארעי הוי בכלל זה, וראה בס' רזא דשבתי (שם ח. שורה 25) מה שצינו לגדולי הפוסקים בזה], אבל בדין בהל' ת"ת דאין גובין מת"ח מפני כבוד התורה י"ל דהיינו דווקא בת"ח שיודע לישא וליתן ברוב התורה, ועי' בב"ח מש"כ על רב פפא דעסיק גם במו"מ, והבין בדבריו בחי' רבי ראובן (ב"ב, סימן ו, עמוד קמז) דאכן לענין פטור ממסים הוא דווקא אם אינו עוסק במו"מ כלל, משא"כ לענין כבוד ת"ח ודאי דגם בעוסק במו"מ חייבים לכבדו כיון דהוא מופלג וקנה חכמה וכמש"נ [ועי' דבר נפלא בהקדמת הלבוש מרדכי למס' ב"מ מה שביאר בגדר ת"ח הלומד בעיון דנעשה לחפצא של תורה].

והנה החזו"א (ב"ב, שם, סימן ה, סקי"ח הנ"ל) הקשה בהא דרבנן לא צריכי נטירותא דהלא גם רבנן צריכין לנהוג מנהג העולם ולא לסמוך על הנס, וכ' דאפשר דבעיר דכולהו רבנן כופין זא"ז לבנות חומה, אבל בעיר שדרין בה בנ"א ויש ביניהן רבנן מטילין את החומה על המון העם ופוטרין את החכמים כמו שפטורים מן המס, שהתורה פטרתן, כיון שאינם משתדלים על השגת הממון בשביל עסקם בתורה אין ליטול מהם ממונם בשביל מס, וה"נ מצאו חכמים שאין ליטול מהם לנטירותא וכו' עי"ש בדבריו הנפלאים. ונראה דאה"נ, כשבאנו לדון לחייב

את הת"ח לאחר שבני העיר בנו חומה לשמור, ואנו רוצים לחייבו מצד דהת"ח נהנה, בזה אמרי' דתורתן משמרתן וממילא לא הוי נהנה כלל, אבל לכתחי', כשבאין לגבות מצד חובת העיר בשמירה, בזה כיון דאין סומכין על הנס ה"נ היה שייך חיוב גם על ת"ח, ורק דמשום כבודם אין גובין מהם יחד בגבייה עם כל אנשי העיר, דזהו זילותא בכבוד הת"ח, לגבות מהם יחד עם ע"ה, אבל אם כל העיר תלמידי חכמים שפיר אפשר לגבות מהם וכדפי' [ויתכן לפ"ז דנחשב דיש חיוב על הת"ח ורק דאין גובין ממנו יחד עם הגבייה עם כל אנשי העיר, ונ"מ דאם נתן הוי בכלל כל אנשי העיר דחייבים, ועי' בראשונים שכ' דאם נתן מקבלין ממנו ומוכח כנ"ל]. וכיו"ב מוכח בסוגיא גבי יתומים, דאין גובין מהם לצרכי העיר לחוב להם במיסים אבל עבור ההנאה במצאו מים גם הם חייבים, דלא נקרא חובה אלא הוי תשלום כנגד המים וז"ש גם בת"ח.

ובחקרי לב (ח"מ, ח"א, כב סימן קט [עמוד קסא ד]) הסתפק בת"ח דפטור אם פטורו הוא גם בגביה למצוה ולקופת העיר, ונראה דבעיקר דין תמחוי וקופה, מבואר בהגר"א בשו"ע דזהו חיוב מיוחד מצד צרכי העיר, והדברים מוכרחים ברי"ף שכ' דכופין על כך, ולכא' מאי חידושיה הרי אמרי' דכופין על הצדקה וע"כ דהכא הוי חיוב נפרד מצד חובת העיר, וכ"ה בהגר"א דציין על השו"ע דכופין דהמקור מהרי"ף, וע"כ דל"ש לצדקה, דבדין צדקה ה"ד כשהעני לפניו, אבל בקופת העיר הוא גם כשאין עניים דמכנינים את העיר לצרכיה אם יבואו עניים וכיוצא, ובזה אשמעי' הרי"ף דגם בזה שייך כפייה, וה"ד בהיה י"ב חודש בעיר.

ואפשר לפרש בזה הגמ' שם בהא דרבא אכפי' לר"נ לצדקה וכו', וצ"ע דאמאי ר"נ לא רצה לתת מעצמו לצדקה, ונראה דר"נ היה סובר דכיון דבאים לחייבו מצד קופת העיר וחובת העיר, כדכ' התוס' בכתובות (מט: ד"ה אכפייה) בתי' השני דקצבו ביניהן בני העיר לתת כך וכך לחדש וכו', ולהכי שייך כפייה אף שמתן שכרה בצידה עי' שם, ומעתה י"ל דר"נ סבר דכיון דהוי מחיובי העיר, שוב ת"ח פטור מחיובי העיר, וזהו דאשמעי' רבא דבחיוב זה דאזיל לעניים שייך חיוב גם על ת"ח, ועוד דכיון דהגובה היה "רבא" שפיר יכול לגבות גם מת"ח ואין בזה זילות בכבודו של ר"נ ושפיר אכפיה רבא לר"נ.



אוצר אבן העזר

בירור בענין קבלת תרומת ביצית מיהודיה ומנכרית
'שוויא אנפשיה' לדעת הרמב"ם

הרב פנחס שפירא

אב"ד 'שערי שלום' ומחבר שו"ת 'בריתי שלום'

בירור בענין קבלת תרומת ביצית מיהודיה ומנכרית*

בס"ד, יח חשון תשע"ח

לכ' הרב הגאון רבי פנחס פרנקל שליט"א

רב משרד הבריאות בא"י

שלום וישע רב

במענה לשאלתו אודות תרומת ביצית מיהודיה כשרה ליהודיה אחרת, אי איכא למיחש בזה לשמא ישא אח את אחותו. כבר גלוי לפניו מה שכתבתי בעוניי בבריתי שלום ח"ד (סימן יד) אודות תרומה ממזרת וחללה, שהפסול עובר לעובר לכו"ע, ומה שעוררתי משו"כ על בנק הביציות שמעורב שם תערובת פסולים באין משגיח על כך. וכן גלוי לפניו מה שהוספתי בברית"ש שם בסימן שאח"כ (סימן טו) בהבאת דברי שיטות האחרונים בהאי עניינא.

אלא שמסתפק כת"ר דאולי על אף שהפסול עובר לולד מתורמת הביצית כדמוכח מהש"ס בכ"ד, הן מיבמות פרק הערל (בדף עז) דאיתא שם שמעוברת שנתגיירה אין העובר צריך טבילה לאחר הלידה מחמת שמועלת לו הטבילה של האם בשעת העיבור, ומבואר שאם לא היתה מועלת הטבילה של האם אזי היה צריך גירות מחמת שתחילת העיבור היה בגויות, וכן מוכח עוד מגמ' נוספת ביבמות (בדף צז ע"ב) דאיתא שם בשני אחין תאומין שהורתן שלא בקדושה דלא חולצין ולא מייבמין, ולדעת האחיעזר (ח"ב סימן כט אות ו) והגר"ז מבריסק (בבכורות מו ע"א) יוצא דמוכח מכל הנך שאם בעלת הביצית היא גויה אזי הולד הוא גוי גמור, ומה שהעיבור והלידה נעשה ע"י יהודיה אינו כלום לדעתם, ואילו לדעת

(* הערת המערכת: מאמר זה עוסק בשאלה הנוגעת לשאלות חמורות של יוחסין. הרב המחבר שליט"א מציג בזה את חוות דעתו, כחלק מהדיון ההלכתי העקרוני בסוגיא. מובן מאליהו כי ההוראה הלכה למעשה בנושאים אלו מסורה אך ורק לגדולי הדור.

הזכר יצחק (סימן ד) יוצא שהולד הוא יהודי עם פסול גויות שיש להכשירו ע"י גירות, וכע"ז יוצא גם לדעת האמרי משה (סימן כז ס"ק ו), אלא שחילוק יש בינותם, לדעת הזכר יצחק יהיה הדין שרק היולדת היא האמא ואילו בעלת הביצית רק מעבירה לעובר את הפסול שיש בה, ואילו לדעת האמרי משה יהיה הדין שיש לו לולד שתי אמהות, גם בעלת הביצית וגם היולדת, וכאמור לדעת האחיעזר והגרי"ז מבריסק רק בעלת הביצית היא האמא.

אך עכ"פ שואל כת"ר, אולי אין הכרח מדברי האחיעזר והגרי"ז גם לענייננו אודות תרומת יהודיה כשרה, דדילמא על אף שתורמת הביצית היא האמא אך מ"מ אין דין "אחוה" ממש בלידה באופן כזה [שאינו כדרך כל הארץ] עם ילדים אחרים שנולדו או יולדו מאותה תורמת ביצית [או מביציות אחרות שאולי תתרום], וממילא שמא ליכא כאן לחשש דשמא ישא אח את אחותו.

וכשלעצמי לא הבנתי ספיקו של כת"ר, דפשוט בעיני שאם תורמת הביצית היא אם גמורה [בין לדעת האחיעזר והגרי"ז, ובין לדעת האמרי משה] כי אז וודאי שיש כאן גם דין "אחוה", אך מ"מ מכיון שאין בית המדרש בלא חידוש אשגר קמיה עוד ממה שיש עמדי בענין זה וטרם העליתי על הכתובים.

דהנה, לענ"ד מח' האחרונים שהבאתי לעיל היא בעצם מח' בראשונים, דבפירוש הטור הארוך על התורה בפרשת ויגש (פרק מו פסוק י) וכן בתוספות הריב"א עה"ת (שם) ובספר מושב זקנים (שם) ובספר פשטים ופרושים לרבינו יעקב מוינא (שם) ובפענח רזא (שם) הקשו איך נשא שמעון את דינה, הלא אחות מן האם אסורה גם לבני נח, ותירצו עפ"י דברי התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל בפרשת ויצא (פרק ל פסוק כא) שהתחלפה דינה ביוסף מבטן רחל לבטן לאה, וממילא לא היתה אחותו מן האם, כיון שמתחלה היתה בבטן רחל.

ולענ"ד מוכח מכאן דדעת כל הראשונים הנ"ל אינה כדעת הזכר יצחק, וגם לא כדעת האמרי משה, אלא כדעת האחיעזר והרי"ז הלוי [ומה שנקטו לשונות של 'תחלת העבור' וכן 'עיקר העבור', פשוט בעיני שזהו לאו דווקא, אלא דיבר הכתוב בהווה שזהו האופן שעל ידו נולדה מביצית של רחל, ודו"ק].

ומאידך, בחידושי הר"ן בסנהדרין (דף נח ע"א) הביא את שיטת רבינו דוד בונפיד תלמיד הרמב"ן, הסובר דגר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה יש לו שאר

אם מן התורה עם כל בנות אמו שנתגיירו קודם שנולד, "הואיל ובקדושה ילדתו" ו"כשנולד יהודי היתה אחותו מאמו יהודית". ומכאן מוכח שדעתו של רבינו דוד היא או כדעת הזכר יצחק או כדעת האמרי משה, אך לא כדעת האחיעזר והגרי"ז.

ואילו מהר"ן עצמו (שם), שנראה כמסתפק בכך אם לתפוס כדעת רבינו דוד בזה, מוכח שנסתפק דאולי האמת היא כדעת הטור וסיעתו, ואין לדחות דדילמא זהו משום שס"ל לר"ן דאולי מכיון שבנות אמו הללו גירות המה וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי לפיכך אינן נחשבות קרובותיו. זה אינו, דהא הר"ן עצמו (שם, לעיל מזה) ס"ל בפשיטות דמי שהורתו ולידתו בקדושה יש לו שאר אב עם בנות אביו שנולדו בגויות והתגיירו בטרם נתעברה אמו מאביו, אלמא שאינו סובר לדיחוי זה כלל, ואעפ"י כן מסתפק אם כרבינו דוד, אלא ע"כ אחת מהשתים, או שמסתפק הוא אם כדעת האחיעזר והגרי"ז או כדעת הזכר יצחק, או שמסתפק אם כדעת האחיעזר והגרי"ז או כדעת האמרי משה.

תבנא לדינא, שהעצה היחידה לענ"ד למי של"ע אין לה ביציות בריאות וזקוקה לתרומת ביציות, ליקח תרומת ביצית מאשה גויה [מה שהחוק הנוכחי נכון לעכשיו מערים קשיים על כך], ולאחר הלידה, כאשר יתאפשר, יש להטביל את הילוד לשם גירות, ואם הוא זכר יש לומר למוהל שיכוון במילתו גם לשם גירות, ואם הוא נקבה צריכים לדעת שאסורה לכהן כדין גירות.

ואף שלכאורה יש לסתור פתרון זה, דהלא מה שהתירו לאב להוציא זרעו [ע"י גרמא או ע"י דש מבפנים וזורה לתוך מבחנה] הוא רק לשם קיום מצות פו"ר, והלא לדעת הטור וסיעתו בנדו"ד אין האב מקיים מצות פו"ר, וא"כ לכאורה אין היתר לאב להוציא זרעו לשם כך אף באופנים שהתירו לצורך פו"ר. אך מ"מ לענ"ד יש להקל בזה לאב להוציא זרעו, דהלא מבואר בתוספות ביבמות (סב ע"א ד"ה 'הכל מודים') ובגיטין (מא ע"א ד"ה 'לישא שפחה') ובבבא בתרא (יג ע"א ד"ה 'לישא שפחה') שאף עבד שאין לו חיים כלל מ"מ יש לו מצות שְׁבַת כל דהו, ובתוספות בגיטין (שם ע"ב ד"ה 'לא תוהו') וכן בבבא בתרא (שם ד"ה 'שנאמר') כותב ר"י בר' מרדכי שהאי שבת כל דהו דאית ליה גם בצד גויותו היא לבד הגורם לכך שכופין את רבו לשחררו ולבטל מצות עשה ד'לעולם בהם תעבודו', וא"כ מסתברא להוציא

מכאן דלשיטת ר"י בר' מרדכי יש להתיר גם כאן לצורך מצות שבת כל דהו המתקיימת גם כאן, על אף שאין הולד מתייחס אחריו.

ואף שבחי' החת"ס בב"ב (שם) כתב לבאר שר"י בתוס' חולק על הר"י בר' מרדכי וסובר שהדין שכופין את רבו אינו משום שבת כל דהו של הצד עבדות, אלא רק בצירוף המצות פו"ר של הצד בן חורין, מ"מ אין לן ראייה לומר שלדעת ר"י לא יתירו כאן גם לשם השבת כל דהו לחוד, ומאי דמספקא לן אליבא דר"י מיפשט פשיטא לן אליבא דר"י בר' מרדכי, ובפרט שלזה יש לצרף גם את דעת רבינו דוד [והזכר יצחק והאמרי משה] שלשיטתו יש כאן לאב מצות פו"ר גמורה, וכן את דעת ר"י (המובאת ברמ"א באה"ע סימן כה סעיף ב), המתיר הוצאת זרע בדרך אקראי שאינה בקביעות.

וע"כ אחלה פני כת"ר לסייע בכל מאי דאפשר ליה בעד אלו הרוצים להשתמש באופציה זו של תרומת ביצית מן הנכרית.

ואחתום ביקרא דאורייתא ובברכה גדולה יה"ר שיזכה כת"ר בתפקידו ובכלל להרבות גבולות ההלכה והקדושה בעמ"י.

מינאי המוקירו ומעריכו

הצב"י פנחס שפירא

חופק"ק בית שמש



הרב יצחק שפירא*

ראש ישיבת 'עוד יוסף חי'

ממחברי אל הר המור, תורת המלך ועוד

שׁוּיָא אַנפְּשִׁיָּהּ לְדַעַת הָרַמְבַּם

כתב הרמב"ם בפרק כד מהלכות אישות (יז-יח):

מי שראה אשתו שזינתה, או שאמרה לו אחת מקרובותיו או מקרובותיה שהוא מאמינם וסומכת דעתו עליהם שזינתה אשתו, בין שהיה האומר איש בין שהיתה אשה - הואיל וסמכה דעתו לדבר זה שהוא אמת, הרי זה חייב להוציא ואסור לו לבוא עליה...

אמרה לו אשתו שזינתה תחתיו ברצונה... אם היה מאמינה וסומך דעתו על דבריה, הרי זה חייב להוציאה. ואין ב"ד כופין את האיש לגרש את אשתו בדבר מדברים אלו עד שיבואו שני עדים ויעידו שזינתה אשתו זאת בפניהם ברצונה, ואח"כ כופין אותו להוציא.

לכאורה פשוט שמה שהרמב"ם כותב שחייב להוציאה ואסור לו לבוא עליה, אין כוונתו לומר שרק האדם מצד עצמו חייב, שהרי הדבר פשוט שהאדם צריך לעשות מה שהוא חושב, ואם הוא אכן חושב שאשתו זינתה וודאי שהוא חייב להוציאה ואסור לו לבוא עליה, ואין בזה שום חידוש. אלא הכוונה היא שכך ההלכה וגם אנחנו צריכים להתייחס כך כלפיו - שאשתו אסורה לו. ואם כן, תמוה מאוד מה זה שכתב שאין בית דין כופין אותו לגרשה?^(*)

ונראה שהרמב"ם הבין בפשטות, שאדם זה, הטוען שהדבר אסור לו ואיננו מאמינים לו, הריהו כנערה שנדרה ואביה הפר לה ולא ידעה שהפר לה, שעל אף שהדבר מותר מצד עצמו, מ"מ לה עצמה אסור לעשותו משום שהיא חושבת שהדבר אסור לה [וכדברי הגמרא בקידושין (פא:): "אישה הפרם וה' יסלח לה (במדבר ל, יג) במה הכתוב מדבר, באשה שנדרה בנזיר ושמע בעלה והפר לה והיא לא ידעה שהפר לה בעלה והיתה שותה יין ומטמאה למתים... מי שנתכוין לאכול

(*) נערך ע"י תלמידים על פי שיעור כללי שנמסר בישיבה.

א). עיין בפתחי תשובה (אהע"ז סימן קטו אות לו) שהביא מהרבה אחרונים שנדחקו בזה.

בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה אמרה תורה צריכה כפרה וסליחה^(א). וכיוון מצד עצמו אכן הדבר אסור, חלים על זה דיני תוכחה ודיני "לפני עוור לא תתן מכשול", כלומר שאנחנו צריכים להוכיחו בדברים ואסור לנו לגרום לו לעבור על דבריו, משום שלדעת הרמב"ם דינים אלו אינם נובעים מכך שהאדם עובר על איסור אלא מכך שהאדם עושה דבר לא טוב^(ב).

אך מכל מקום, אין בית הדין צריכים לכופו על זה. שהרי לדעת הרמב"ם מה שבית הדין צריכים לכפות על המצוות (כדאיתא בכתובות פו. ובחולין קלב:) – אין הכוונה שהם צריכים לחנך את האדם מדין מצוות תוכחה, שהרי תוכחה היא רק בדיבור^(ג), אלא נראה שהוא מדין המצווה של העמדת שוטרים^(ד), כלומר שבית דין

ב. לגבי מצוות תוכחה כתב הרמב"ם (דעות ו, ז): "הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים, שנאמר (ויקרא יט, יז) הוכח תוכיח את עמיתך". ולגבי האיסור "לפני עוור" כתב (רוצח יב, יד. סה"מ לאו רצט) שהוא נאמר גם לגבי המשיא לחבירו עצה שאינה הוגנת לו ולא רק לגבי מכשילו באיסור.

ג. אמנם דין זה, שכופין על המצוות, לא נזכר כלל ביד החזקה, ולכן כתב באבן האזל (ק"ש ב, יג אות ו) שהרמב"ם סובר שנחלקו בזה תנאים ופסק כדעה שאין כופין. אך במפורש כתב הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות: "בזכרי המצוה אשר יתחייב עליה העונש הן עשה או לא תעשה אזכור ענשה... וכל מה שלא נזכר בה עונש מן העונשין תדע שאם היא ממצות לא תעשה – הוא כמו שאמרו כעובר על מצות מלך ואין לנו לענשו. אמנם מצות עשה בכללם כל מצוה מהם כשתתחייב עשייתה יש לנו שנלקה הנמנע מלעשותה עד שימות או יעשה אותה, וכשיסתלק זמן החיוב נמנע מזה, כמי שעבר ולא ישב בסוכה על דרך משל אין לנו להלקותו אחר הסוכות על עבירתו, ודע זה", הרי להדיא כתב דין זה והוסיף שהוא לא מתכוון להזכירו על כל מצוה. וראה עוד במקורות שיובאו בהערה ה'.

ד. שהרי כתב בהלכות דעות (שם): "המוכיח את חבירו, בין בדברים שבינו לבינו, בין בדברים שבינו לבין המקום, צריך להוכיחו בינו לבין עצמו וידבר לו בנחת ובלשון רכה ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו להביאו לחיי העולם הבא. אם קיבל ממנו, מוטב, ואם לאו, יוכיחנו פעם שניה ושלישית", ומשמע שזהו כל דין תוכחה – לדבר איתו. ועוד, שהרי כתב בהלכה הבאה "המוכיח את חבירו תחלה, לא ידבר לו קשות, עד שיכלימנו, שנאמר (ויקרא יט, יז) ולא תשא עליו חטא", א"כ אפילו להכלימו אסור וכל שכן להכותו. ומה שכתב הרמב"ם שהדבר רק במוכיח את חבירו תחילה, הוא בגלל מה שכתב בהמשך ההלכה שם: "במה דברים אמורים, בדברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחפרים אותו בפניו ומבזין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב, כמו שעשו כל הנביאים בישראל", ולכאורה אין זה מדין תוכחה כדי להחזירו למוטב, אלא כדי שלא ילמדו ממנו אחרים.

ומה שפסק הרמב"ם (עבדים ג, ה): "נרצע שמסר לו רבו שפחה כנענית והגיע יובל והיה רבו מסרב בו לצאת ואינו רוצה לצאת וחבל בו – פטור, שהרי נאסר בשפחה", דוחק לומר שהטעם הוא משום שהאדון

חייב להעמיד שוטרים שידאגו לתיקון המציאות, שבמציאות יקיימו את התורה ולא יעברו על ציוויה. אם כן, כיוון שסוף סוף הרי לדעתנו האשה מותרת לו והוא לא עובר על שום איסור תורה - ממילא אין מתפקיד בית הדין לדאוג שיעשה מה שהוא חושב.



מצווה לכופו שלא יעבור על האיסור, שהרי לא כתב שכן צריך לעשות אלא שאם עשה כן פטור (וגם בלא"ה דין זה לא יקשה עלינו, משום שאפשר לומר שלאדון כלפי עבדו, או יותר נכון, שפחתו, יש דין של בית דין). אלא נראה שהטעם שפטר הוא משום דעביד אינש דינא לנפשיה (כמו שפסק בהלכות סנהדרין ב, יב), וכיוון שאין זה חובה אלא רשות, לכן הרמב"ם לא כתב שכן צריך לעשות אלא שאם עשה כך הוא פטור. והטעם שכתב כן דווקא במקרה שרבו מסר לו שפחה כנענית - הוא משום שבלא זה העבד לא עושה לו כלום, ורק במקרה שמסר לו שפחה כנענית והעבד עובר על איסור בממונו של האדון (שמדובר כאן בשפחתו שלו) הוא יכול לעשות דין לעצמו [ומה שבגמרא בב"ק (כח.) הקשו על רב יהודה דאמר דלא עביד אינש דינא לנפשיה אלא רק במקום פסידא, מהברייתא שאומרת ש"נרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרבו בו לצאת וחבל ועשה בו חבורה שהוא פטור", ותרצו שמדובר "בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית, עד האידנא היתירא והשתא איסורא", הכוונה שמה שהעבד עושה איסור בשפחתו של האדון נחשב כמו פסידא, משום שעושה איסור בממונו].

ויש להעיר, שיוצא מדברינו כאן שאין אדם פרטי רשאי לאפרושי חבירו מאיסורא אלא רק בדיבור. אין צריך לומר שזה סותר למה שפסק השו"ע (חו"מ כא, יג. עפ"י הטור שם. עפ"י הרא"ש בב"ק ג, יג. על דף לג.): "באדם הרואה אחד מישראל מכה חבירו ואין יכול להצילו אם לא שיכה המכה", ש"יכול להכותו כדי לאפרושי מאיסורא". משום שאפשר לומר שכיוון שהאדם מצווה להציל חבירו בכל דרך שהיא מדין "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז), [שלאו זה נאמר לא רק על מקרה שחבירו עומד למות אלא על כל רעה שנגרמת לחבירו, כמו שמשמע מדברי הרמב"ם בהלכות רוצח (א, יד) שכתב שמדובר גם על אחד ששמע גוים "מחשבים עליו רעה או טומנין לו פח"], לכן מותר לו להכות כדי לקיים מצוה זו.

ה). כמו שכתב בספר המצוות (עשה קעו): "שצונו למנות שופטים ושוטרים שיכריחו לעשות מצות התורה ויחזירו את הנוטים מדרך האמת אליה על כרחם ויצוו לעשות טוב ויחזרו מהרע ויעמידו הגדרים על העובר עד שלא יהיו מצות התורה ואזהרותיה נדונות לפי אמונת כל איש" (ויש להעיר שגם מכאן משמע שאין כופין על שויה אנפשיה, שהרי כתב כאן שכל דין הכפיה של השוטרים הוא כדי שדיני התורה לא יהיו נתונים ביד כל אחד לפי דעתו, כלומר שאדם לא ינהג עפ"י מה שהוא חושב אלא עפ"י מה שבית הדין חושבים, וא"כ לא שייך לכפות אדם לעשות מה שהוא חושב. וכן משמע מכאן שאין דין הכפיה שייך ליחידים מדין תוכחה אלא רק לבית הדין לפי הבנתם). וכן בהלכות סנהדרין (א, א): "מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך שנאמר (דברים טז, יח) שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך... שוטרים אלו בעלי מקל ורצועה והם עומדים לפני הדיינים המסבבין בשווקים וברחובות ועל החנויות לתקן השערים והמדות ולהכות כל מעוות, וכל מעשיהם ע"פ

הדיינים, וכל שיראו בו עוות דבר מביאין אותו לבית דין ודנין אותו כפי רשעו". וכן בהלכות שביתת יו"ט (ו, כא): "חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבבין ומחפשיין בגנות ובפרדסים ועל הנהרות כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה, וכן יזהירו בדבר זה לכל העם כדי שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה, ולא ימשכו ביין שמא יבואו לידי עבירה".

אוצר חושן משפט

◆ שאל מטריה ונשברה ע"י הרוח ◆

הרב אלקנה סגל

שאל מטריה ונשברה ע"י הרוח

שאלה

ראובן השאיל את המטריה שלו לשמעון. המטריה נשברה בעקבות רוח חזקה. האם שמעון חייב לשלם?



תשובה

קיימא לן בב"מ דף צ"ג דשואל משלם בין על גניבה ואבידה ובין על אונס. וכן נפסק בחו"מ (סימן ש"מ סעיף א'): "השואל מחבירו בהמה או מטלטלים ונאנסו בידו חייב".

אמנם, במה דברים אמורים, באונס שאינו מחמת מלאכה. אך אם מתה או ניזוקה מחמת מלאכה פטור. הטעם לכך מובא בגמרא: דלאו לאוקמא בכילתא שאילתה (ב"מ צו:). דהיינו, המטרה של שאילת החפץ הוא לצורך שימוש השואל בו. עם זאת, גם במקום שהאונס בא מחמת המלאכה, אם שינה בה וניזוקה מחמת השינוי בשימוש בה, חייב (עיין סמ"ע סימן ש"מ סק"ד).

האם שבירת המטריה מחמת הרוח נחשבת כמתה מחמת מלאכה ופטור מלשלם, או אונס שאינו מחמת מלאכה וחייב?

בגמרא בבא מציעא (דף צו:) מובא: מעשה באחד ששאל חתול על מנת למנוע מכת עכברים והחתול מת מחמת אונס. בגמרא יש שתי גרסאות מהו האונס שכתוצאה ממנו מת החתול. בלישנא קמא מובא שהעכברים גברו עליו והרגו אותו, ובלישנא בתרא מובא שהחתול מת כתוצאה מריבוי אכילת העכברים. על כך פסקה הגמרא, על פי עדותו של אבימי מהגרוניא משמיה דרבא: גברא דנשי קטלוהו לא דינא ולא דיינא. דהיינו, אי אפשר לחייב את השואל.

תוספות שם (ד"ה ומתה) מקשים: "תימה מאי קמבעי ליה הלא מתה ממש מחמת מלאכה, וי"ל דאיבעי ליה אם שינה במה שהולכה למקום שהרבה עכברים מצויין אבל אין לו לשמור שלא יהרגוהו".

נמצא שמסקנת הגמרא היא שלא היה בכך שינוי, וממילא נחשב הדבר שמת החתול מחמת מלאכה ופטור השואל.

אם החתול היה מת מתוך עייפות מהמרדף אחרי העכברים, היה זה מתה מחמת מלאכה באופן מובהק. אך בשני המקרים שבגמרא מיתת החתול לא נגרמה מהמלאכה באופן ישיר. החתול הושאל על מנת שיהרוג את העכברים והמיתה שלו לא נעשית באופן ישיר מהמלאכה. במקרה הראשון העכברים באופן מפתיע תקפו אותו והרגוהו, ובמקרה השני החתול הגזים ומת מחמת ריבוי אכילת העכברים. אף על פי כן, הגמרא מסיקה שיש כאן דין של מתה מחמת מלאכה.

הטור (חו"מ סימן ש"מ) מביא את מחלוקת הרמ"ה והרא"ש: "כתב הרמ"ה מי ששואל בהמה לילך דרך ידוע ובאו עליו ליסטין באותו הדרך או חיות רעות ואנסוה ממנו, חשיב שפיר מתה מחמת מלאכה, כיון שמחמת הדרך ששאלה לילך בה הולכה ונאנסה. כי היכי דפטרינן לההוא דשאל שונרא ואכלוה עכברים טובא ומתה אף על פי שלא הרגתה המלאכה גופה, כיון שבמלאכה ששאלה לצורכה מתה בגרמתה. ואדוני הרא"ש ז"ל אומר דאין נראה, דלא דמי לשונרא ששאלה להרוג עכברים, דבאותה מלאכה עצמה נאנסה והוי כשואל בהמה למהלך יום אחד ומחמת ההילוך מתה, אבל אם נאנסה ממנו בדרך אונס אחר והוא אינו מחמת מלאכה שאף בלא מלאכה אפשר שתאנס ממנו הלכך חייב".

היינו, לרמ"ה אף אם האונס לא קשור למלאכה באופן ישיר אך נעשה בגרם המלאכה פטור, ולרא"ש רק אם האונס לא היה יכול להיות ללא המלאכה.

הבדק הבית שם מתרץ את שיטת הרמ"ה: אף בשואל לילך בדרך, האונס נחשב באופן ישיר מחמת מלאכה, שהרי אין חיות רעות ולסטים מצויים בעיר והדרכים בחזקת סכנה. נמצא אם כן שהמלאכה היא הגורם הישיר לאונס.

המחבר בשו"ע (חו"מ סימן ש"מ סע' ג') פסק כדברי הרמ"ה: "השואל בהמה מחבירו לילך דרך ידוע, ובאו עליו לסטים באותו הדרך, או חיות רעות, ואנסוה ממנו, חשיב שפיר מתה מחמת מלאכה".

הרמ"א שם מביא את דברי הרא"ש: "הגה: ויש חולקין בזה וסבירא להו דלא מיקרי מחמת מלאכה, דהרי אף בלא הליכת הדרך אפשר שיבא לה אונס כזה".

הש"ך (שם סק"ה) מכריע כדברי הרמ"א בשם הרא"ש. סיוע לכך הוא מביא מקושיית הרמב"ן המובאת בבית יוסף (שם): מה טעם פטור של מתה מחמת מלאכה, אם במיתה באונס אע"ג דמלאך המוות הוא דקטלה ומה לי הכא מה לי התם, חייב השואל, כל שכן שהסברה נותנת לחייב את השואל כאשר מתה מחמת מלאכה דשואל דמכל מקום איהו גרם לה. אם כן מה טעם הפטור.

הרמב"ן עונה: שואל אמנם חייב באונסים אבל לא בפשיעה של המשאיל, וכאן המשאיל פשע שהשאילה למלאכה והיא אינה יכולה לסבול אותה. לפי דבריו של הרמב"ן, נמצא שאונס לסטים וחיות רעות ודאי אינו מחמת פשיעת המשאיל ולכן השואל חייב.

על פי דברים אלו נראה לומר בנידון דידן: לפי דברי הרמ"ה והשו"ע יש להחשיב את הרוח ששברה את המטריה כמתה מחמת מלאכה. אף שהשימוש במטריה נועד להגנה מהגשם ולא מהרוח, הרי שאונס כזה יכול לקרות רק בזמן השימוש. ודומה הדבר לשואל בהמה ללכת בדרך ידוע ואנסוהו לסטים.

אך לפי דברי הרא"ש והרמ"א, על פי הסבר הש"ך, הרי שהמשאיל לא פשע, כי הוא נתן לו מטריה שיכולה לסבול את הגשם. המטריה לא נועדה לעמוד ברוח. וכיוון שאין כאן פשיעה של המשאיל אין כאן גדר של מתה מחמת מלאכה והשואל חייב. אמנם, יש מקום לפקפק על כך, דשמא חלק מהשימוש של המטריה הוא שהיא תוכל לעמוד ברוח מצויה ואם היא לא יכולה לעמוד ברוח מצויה הוי פשיעה של המשאיל. אך נראה שברוח שאינה מצויה ודאי אין פשיעה למשאיל והוי אונס וחייב השואל לדעת הרא"ש.

בתרומת הדשן (סימן שכ"ח) פוסק דאם שאל כלים להלחם עם השונאים ונפלו בני העיר ליד השונאים ולקחו הכלי זיין, הוה מחמת מלאכה ופטור, ומדמה לדין

של השונרא דאכלוהו עכברים. הש"ך (חו"מ ש"מ סק"ו) חולק עליו ומבדיל בין מיתת השונרא, שמחמת שרצתה לעשות מלאכתה בעצמה להרוג העכברים חברו עליה וקטלוה, ואם כן פשע המשאיל, ובין כלי המלחמה, שודאי אין הכלים עצמם עושים המלאכה אלא הבעל מלחמה, וקרי מתה מחמת הבעל מלחמה שלא ניצח המלחמה, ומחמת כן נלקחו מהם הכלי זיין ולא פשע המשאיל, הלכך על הכלים הוו אונסים וחייב.

ונראה להסביר את דעתו של תרומת הדשן: דרך מלחמה פעמים נוצחים ופעמים מפסידים וזה טבע המלחמה. אם כן, כשהשאיל כלי מלחמה ידע שיתכן ויפסידו ודומה למוחל על כליו, זה נחשב כעין פשיעה של המשאיל וממילא פטורים. לפי דרך זו, אף במטריה, הדרך בימי הגשמים הוא שמגיעה לפתע רוח סערה ומשברת את המטריה, ודומה שיש כעין מחילה של המשאיל על כך והוי פטור מחמת מלאכה.



מסקנא

נמצא למעשה, שאם תוך כדי ההילוך בגשמים רוח שיברה את המטריה, לפי דברי השו"ע והתרומת הדשן הוי מתה מחמת מלאכה ופטור השואל. אך לדעת הש"ך חייב. ממילא אי אפשר לחייב את השואל.

אמנם, אם קודם פתיחת המטריה היתה רוח סערה, לא היה לו לפתוח את המטריה ונחשב הדבר לפשיעה וחייב השואל.



אוצר זרעים

◆ הפרשת תרומה מן המוקף – כיצד, ובשיטת הרמב"ם ◆

הרב משה יהודה לנדאו

מכון למצוות התלויות בארץ בנשיאות הגרש"ז רווח שליט"א

הפרשת תרומה מן המוקף – כיצד, ובשיטת הרמב"ם

הקדמה

נאמר בתורה (במדבר פי"ח פס' כו, כח, כט): "והרמותם ממנו תרומת ה'..." ודרשו חכמים [ספרי. מובא ברש"י (סוטה ל. ד"ה ונותנת), ברמב"ן (גיטין לא:)] וברשב"א בתשובה (ח"א סי' קכו). אמנם בספרי שלפנינו לא מצאנו: "ממנו – מן הסמוך לו", שצריך להפריש תרומה גדולה מן המוקף, דהיינו שהחלק המופרש יהיה קרוב וסמוך לשאר הפירות שמהם מפרישים.

נביא כאן בקצרה מעט מהדינים המרכזיים בדיון זה השייכים לנושא שלפנינו: היו לו חמישים סאה בבית זה וחמישים סאה בבית אחר, לא יפריש מאחד מהן שתי סאין על המאה, שנמצא שהפריש ממקום על מקום אחר. בדיעבד אם הפריש שלא מן המוקף תרומתו תרומה. אמנם כתב הגרש"ז א (במעדני ארץ (תרומות פ"ד הי"ז אות ג), שאם אפשר ראוי לו להישאל על הפרשתו, כדי שיחזור ויפריש מן המוקף.

נחלקו הראשונים [ראה רש"י ותוס' ושאר ראשונים בגיטין ל:], ודעת ר"י ור"ח ביבמות צג:, ובביצה יג:, והר"ש בביכורים פ"ב מ"ה וברפ"ב דתרומות, ועוד] אם החיוב להפריש מן המוקף הוא מן התורה, או שחיובו אינו אלא מדרבנן, מפני החשש שמא אין הפירות בעולם, או שמא יטעה בשיעור ההפרשה [בשיעור שכוונתו להפריש, ושתיקנו חכמים לעין יפה, בינונית ורעה], וכדומה. ורבים מהאחרונים נקטו כעיקר שהוא מן התורה [ראה ביאור הגר"א (יו"ד סי' שלא סק"ע), וכן ערוה"ש העתיד (זרעים ריש סי' סב), וע"ש בסעיף ד שגם לדעת רש"י כ' שהוא דאורייתא. וראה בד"א (פ"ג מתרומות ס"ק קמב) שהביא שדעת הרבה ראשונים ועמם הרמב"ם שכתבו שהוא דאורייתא, וכ"ד הגר"א, ומנגד, דעת מקצת ראשונים שהוא דרבנן], ולכן צריך שיהיו הפירות מוקפים גם כאשר הם לפניו, ואף כשיועד בדיוק

כמה פירות יש לו. וכן בזה"ז, שאין מפרישים כשיעורים שקבעו חכמים אלא מפרישים משהו, מ"מ צ"ל מוקף, וכן הדין בספק טבל ובספק מוקף, וכן אפילו בתרומת ירק, שחיוב תרומה בהם מדרבנן.

עיקר החיוב להפריש מן המוקף אינו אלא בתרומה גדולה ובהפרשת חלה, אבל תרומת מעשר אין צריך להפריש מן המוקף. ומ"מ כתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"כ): "ותלמידי חכמים אין תורמין אלא מן המוקף ואפילו תרומת מעשר". ומקורו הוא מהגמ' בגיטין ל': ששאלה לגבי תרומת מעשר "וכי נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף". והראב"ד השיג עליו, שמלשון "נחשדו" משמע שהוא איסור ולא רק הנהגה לחברים, וע"כ מבאר שמדרבנן לוי המפריש תרו"מ תורם מן המוקף [ומסיף שישראל שתורם תרו"מ א"צ מוקף, ע"ש]. וכ"כ בתוס' בגיטין שם [אלא שלא חילק כהראב"ד בין לוי לישראל. וגם בתי' השני סובר שמדרבנן אסור לכו"ע, וכמבואר בגר"א סי' שלא, ס"ק סח]. ומ"מ הטוש"ע (בסי' שלא סכ"ד) פסקו כהרמב"ם שתרו"מ"ע לא צריך מוקף. וכ"ד הרמ"א, אבל הביא את ד' הרמב"ם שחברים מפרישים מן המוקף [והשו"ע, שלא הביא אף את דין חברים, או שסובר שאפילו חברים א"צ, או שלא כלל בחיבורו דיני חברים]. ויש סוברים שהוא חיוב מדרבנן בתרומת מעשר. ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רצ) סובר שתרי דיני מוקף יש, דין המוקף שנאמר בתרו"ג הוא שיגעו זב"ז ויתקיים הדין "ממנו", והוא מדאורייתא, אבל בתרו"מ דין מוקף הוא מדרבנן לכתחילה, והוא מסיבה אחרת, שיש חשש שהפירות שבמקו"א אבדו, ונמצא מפריש מכאן על מה שנאבד [ונפ"מ בזה שכשאינן חשש שמא אבד אז א"צ מוקף]. וכע"ז כ' הר"ש בביכורים (פ"ב מ"ה). והריטב"א בגיטין שם כתב שאף מדרבנן לא צריך מוקף, אלא שצריך שהפירות האחרים יהיו ברשותו או במקום המשתמר ביד אחר. וע"ע במעד"א (פ"ג ה"כ) מש"כ בזה [וראה בחזון עובדיה (תרו"מ, עמ' קצה) שכתב להלכה כדברי הרמב"ם והרמ"א, ובהערה בעמ' קצח שהרחיב בזה].

והנה לפי הרשב"א צ"ל שבתרומה גדולה אף כשבית מצרפם, מ"מ אם הבית גדול מאד, והפירות נמצאים בשני הצדדים מרוחקים זמ"ז, מדרבנן צ"ל הפירות לפניו, שהרי לא גרע מתרומת מעשר שחייבו חכמים בכה"ג. אולם, כאמור,

הרמב"ם סובר שלא התחדש חיוב הקפה מדרבנן בתרו"מ, ולכן אפשר להפריש בבית ובגינה אף שרחוקים זמ"ז ולא נראים לפניו.

ובשאר מעשרות [ראשון, שני ועני. וה"ה בבכורים] א"צ מוקף, וכן פסק הרמב"ם בהל' מעשר (פ"א ה"ו), וכ"ה בטושו"ע (שם סע' עא), וע"ש בב"י הגר"א (ס"ק קיח), וכ"כ במרכה"מ (הל' מתנו"ע פ"ד ה"י במהדורות החדשות), וראה בדר"א בהל' מעשר (שם סקמ"ט) ובביהה"ל (ד"ה וא"צ). אמנם לדעת הסוברים שחיוב מוקף הוא מדרבנן ומפני חשש תקלה, ה"ה בשאר מעשרות. ומ"מ העיקר להלכה כדברי הרמב"ם, השו"ע והרמ"א.



עיקר דברינו כאן הוא בהגדרה מה נקרא מוקף, והאם ומתי צריך שיגעו הפירות אלו באלו, ומתי צריך ומתי מועיל צירוף בית, ובפירות הנמצאים במאוזים האם צריך והאם מועיל שיגעו אלו באלו. ובעיקר נדון בדעת הרמב"ם, שאף שפירט דינים בזה, מ"מ פרטים רבים לא ברורים בכוונתו [כפי שיפורט להלן]. וראה גם בדר"א תרומות פ"ג ה"ח בביהה"ל ד"ה או, שדן בכמה ספיקות בדעת הרמב"ם], וכבר דנו האחרונים בדינים אלו. וראה בביאור הגר"א בסי' שכה סק"ח שהאריך בזה, וכתב בתחילת דבריו "ובדין זה נסתבכו גאוני עולם", ומרחיב בפרטי הדין, כפי שיובא להלן. ואף שגדולי עולם דנו וחיוו דעתם בשיטה זו, אבקש לדון ולהציע בדברי הרמב"ם מהלך שבו דבריו מסודרים ומבוארים יותר לענ"ד [וכן בדעת השו"ע. ואמנם כידוע השו"ע בסי' שלא העתיק את דברי הרמב"ם בדינים אלו, מ"מ ניתן לדייק ללמוד גם מאותם דינים שבחר להעתיק וממה שלא העתיק].

הלכה זו חשובה ומעשית מאד לכל מי שמפריש, כאשר לפעמים נמצאים חלק מהפירות במאוזים נפרדים, או שמפסיק משהו ביניהם, ובפרט בהפרשה בשווקים הסיטונאיים, שבהם מגיעים להאנגר אחד משטחי ענק ובהם פירות וירקות שונים, ובדרך כלל קיימת דרישה מיידית לסחורה זו ע"י סוחרים גדולים, וכדי להפריש מן המוקף יתכן שצריך המשגיח להפריש מכל משטח בפנ"ע, בטירחא יתירה. ולפעמים גם יוצא שכרו בהפסדו מאחר שעלול להיווצר מצב שבו לא יספיק או

לא יוכל להפריש במקומות מסוימים, ואילו הפרשה מן המוקף אינה מעכבת בדיעבד.



א.

מהו מוקף, ודעת הגר"א

הראשונים נחלקו מהו פירוש המושג מוקף, וכיצד מתקיים דינו? האם צריך שיגעו הפירות אלו באלו, או שמספיק שהם יהיו סמוכים זל"ז, או שהעיקר הוא שהם יהיו במקום אחד, וכפי שיתבאר בעז"ה. שורש מחלוקתם הוא בדברי המשנה בסופ"ב דחלה לגבי עיסה טהורה ועיסה טמאה שיש בכל אחת שיעור ורוצה להפריש מזו על זו, נוטל כדי חלה מעיסה שלא הורמה חלתה, ונותן פחות מכביצה באמצע כדי שיטול מן המוקף, וכן פסק הרמב"ם [בהל' בכורים פ"ז הי"ב], אלא שפסק שאפשר שתהיה החלה כביצה. ואכ"מ], הרי שכדי שיהיו מוקפין צריך שיגעו זב"ז. אלא שכבר הקשו בירוש' שם (הלכה ג): "ואין הבית מצרף?" ותירצו: דבר שהוא מקפיד על תערובתו אין הבית מצרף, ושאין מקפיד על תערובתו הבית מצרף. עיסה טמאה עיסה טהורה עשו כדבר שהוא מקפיד על תערובתו. ואמנם רבים מהראשונים והפוסקים ביארו שלדין מוקף א"צ שיגעו זב"ז, ורק כשמקפיד על תערובתם, כגון בטמא וטהור, צריך שיגעו. ובמהר"י קורקוס (פ"ה הי"ג, ופ"ז הי"ד) מביא שיש מי שכתב ליישב את הקושיא הנ"ל [לכאורה כוונתו לדברי הר"ש במע"ש (פ"ג, מ"ב) ובחלה (פ"א, מ"ט)] שאף שבתרומה א"צ שיגעו זב"ז מ"מ בהפרשת חלה, אף כשיש שיעור בכל עיסה, צריך שיגעו זב"ז כדי שיהיו מוקפים, ותמה ע"ז שהרי חלה למדים מתרומה. וראה במעדני ארץ (פ"ג הי"ח אות א) שכ' שלא מצא שיטה כזו אלא בפסקי חלה להרשב"א ש"ב שהביאה ודחאה. ואף שכע"ז כ' הר"ש שם, מ"מ כוונתו לחלק בין עיסות שדרכן להיות מעורבות כאחת, ולכן צריך נגיעה, לבין פירות או פת אפויה שאינם מחוברים. ומ"מ דעת רוב הפוסקים שגם בחלה א"צ שיגעו אלא כשמקפיד על נגיעתם. ובתרומת הדשן (סי' קפט) בתו"ד הרחיב גם בדין נגיעה דמוקף, והביא את שיטות הראשונים שסוברים שא"צ נגיעה אפילו כשמקפיד ע"ש, אבל העיקר לדינא כנ"ל.

אלא שכאמור נחלקו הראשונים בדין זה. בתוס' בפסחים מו: ד"ה הואיל מובאת דעת ריב"א, שא"צ שיגעו הפירות אלו באלו אלא די בהקפה בעלמא, ואילו ר"י מצריך נגיעה. ובתוס' בנדה ז. (ד"ה ומקפת) נוקט כשיטת ר"י שצריך נגיעה או צירוף סל. וע"ש שמסתפק אם מספיקה נגיעה גרידא או שצריך נשיכה או צירוף סל [ואף שעיקר דבריו הם בטהורה וטמאה, מ"מ אינו מחלק ביניהם, ע"ש]. וע"ע בר"ש בטבול יום (פ"ד מ"ב), וברא"ש בפסחים (פ"ג אות ו) שכתב כשיטת ריב"א, ובהגהות אשרי שם הובאה דעת ר"י. וראה מרדכי פסחים סימן תקצט, שכתב בשם הר"א ממין שגם צירוף סל אינו מספיק, וצריך נגיעה, ומביא שבסה"ת וראבי"ה סוברים שצירוף סל סגי, ע"ש.

לעומת זאת, רש"י (עירובין ל: ד"ה וליפרוש, ביצה לב: ד"ה מקיפין, גיטין ל: ד"ה מוקף ונדה ז. ד"ה ומקפת) ביאר שמוקף פירושו סמוך, דהיינו שהפירות שמפרישים אותם לתרומה והפירות שמפרישים עליהם צ"ל סמוכים זל"ז, וכן פירשו ראשונים רבים. וראה רש"י בנדה שם שהביא ראיה מלשון מקיפין האמור בחולין מו: לגבי בדיקת טריפות בריאות, שמקיפין ריאות זל"ז לראות אם דומים בנקביהם. ומשמע קצת שכוונתו שגם משמעות וסיבת ההקפה בתרומה הוא שייראו לפניו יחד. ומשמע שאין צריך שיגעו זה בזה אלא כל שהם סמוכים זל"ז די [ואמנם רש"י לשיטתו, שמובאת להלן, שהסיבה לדין מוקף היא שמא הפירות אינם בעין, וכדי לשלול חשש זה ודאי מספיק שיהיו קרובים זל"ז. אלא שגם הסוברים שמוקף הוא מדין תורה ולא משום חשש ביארו כן]. ואמנם בסוטה ל. (ד"ה ונותנת) פירש רש"י מוקף – מחובר ומקורב, וכן בחולין ז. (ד"ה לתרום) כתב מן המחובר וסמוך לו. אכן בשטמ"ק גרס שם במקום מחובר – מוקף, ובהגהות וציונים הביאו שכן הוא בכת"י, והביאם בחזון עובדיה תרו"מ עמ' ה, והוסיף "ועכ"פ נראה דלאו דווקא הוא". ומדברי הטור והשו"ע בסוף סי' שכה, והוא עפ"י הרא"ש, נראה שפירשו שמוקף היינו שהפירות לפניו, שכתבו בהפרשת חלה מעיסה על חברתה [שצריכה להיות מן המוקף, כמבואר שם בסוס"י שכג], וז"ל: אם יש בכל עיסה שיעור ורוצה להפריש מזע"ז, א"צ לא צירוף כלי ולא נגיעה, אלא כיון ששתייהן לפניו מפרישין מזע"ז [ודוחק לומר שמדובר באופן שהבית מצרף, ואעפ"כ הצריכו שיהיו סמוכים].

והנה בביאור הגר"א בהל' חלה (בסוף סי' שכה סק"ח) הרחיב בבירור דינים אלו, ודבריו הם אבן יסוד בסוגיא, ורבים האחרונים והפוסקים הביאו דבריו ונקטו כשיטתו להלכה, וע"כ נרחיב בשיטתו והעולה מדבריו [אלא שמ"מ נציע את הקושי בזה לענ"ד, ונציע שיטה אחרת בדעת הרמב"ם וההולכים בשיטתו, ונפ"מ להלכה]. בתחילת דבריו כתב שהשו"ע הנ"ל, שפסק שא"צ אלא שיהיו לפניו, פסק כדברי הרא"ש והטור שא"צ נגיעה. ומוסיף "ובדין זה נסתבכו גאוני עולם", ומביא את שיטות הראשונים השונות אם צריך נגיעה או צירוף סל או שא"צ, ונוקט: "ומ"מ דברי הרא"ש [שהוא כשיטת הריב"א הנ"ל, שבבית א"צ נגיעה אא"כ מקפידים, כגון בעיסה טמאה ועיסה טהורה] הן עיקר, ומתני' דפ"ג דמע"ש מסייעתו – עד שלא גפן תורם מאחד על הכל... והנה אבאר דג' דינים בזה. אם הם בלי כלי כלל א"צ אפילו נגיעה, ואפילו רחוקין הבית מצרפן. ואם הם בתוך כלי ופתוחים מלמעלה צריכים הקפה והוא קירוב ונגיעת כלים אהדדי, וזה מן המוקף כמו אין מקיפין שתי חביות (ביצה לב:)... ואם הם סתומין אפילו נגיעה לא מהני. וכ"פ הרמב"ם והשו"ע סי' שלא סכ"ו, וכמ"ש בתוספתא תרומות פ"ג פירות המפורזין, פי' שהם בלא כלל, שקי תבואה כו' כיון שהם בכלי אם היו בהקיפה אחת, ר"ל נוגעין זל"ז כנ"ל אין מקיפין... וכן חביות עד שלא גפן, וג"כ בהקיפה, אלא דסתמן כשסדורים במרתף הן בהקיפה... [שלא כדעת הר"ש בסוף מס' טבוי"י שהביא ראיה מדין זה שמה שהיה מוקף קודם סגי אף שבשעת ההפרשה כבר אינו מוקף]. ובהמשך דבריו מביא את הדין במפריש מטמא על טהור שצריך שיגעו זב"ז, ומוסיף "ומשם משמע ג"כ שמוקף דווקא בנגיעה, אלא שא"צ לזה אלא בכה"ג".

וביאור דבריו הק' לענ"ד – בתחילת דבריו מוכיח כדברי הרא"ש, שא"צ שיגעו זב"ז, מהמשנה לגבי חביות עד שלא גפן שמפרישים מזע"ז, הרי שלא צריך שיהיו נוגעים זב"ז. אלא שדבריו צ"ב, שבמפורש כותב בהמשך דבריו שחביות עד שלא גפן מפרישים רק כשנוגעות זב"ז, וזהו מוקף, ולכן ניתן להפריש, הרי שלמוקף צריך שיגעו. והתמיהה גדולה, שמאותו דין שמוכיח שבמוקף א"צ שיגעו כותב אח"כ שצריך שיגעו. וע"כ צ"ל שמודה הגר"א שמוקף פירושו נגיעה, וכפי שמוכח בהמשך דבריו, אלא שמוכיח שהפירות עצמם א"צ שיגעו אלו באלו, וכשיש כלי

לא הצריכו שיגעו הפירות שבתוך הכלים, ואין צריך אלא שיגעו הכלים זב"ז כדי לבטל את חציצת הכלים, ודי בכך.

א"כ סובר הגר"א שהדין לתרום מן המוקף, דהיינו בנגיעה, עיקרו לומר שכשיש כלים המפרידים צריך שיגעו זב"ז, וכשאינן כלים המפרידים הבית מצרף. אך לא על זה כיוונו כשאמרו מן המוקף, שהמילה מוקף, שפירושה נוגע, התייחדה למקרה של הפסקת כלים, ופירוש המילה מוקף הוא נוגע, ומדמה זאת ללשון אין מקיפין חביות האמור בביצה לב: שהכוונה נוגע, וכפי שפירש רש"י שם שמקיפין הכוונה שמקרבין זו אצל זו, ומשווה רש"י שם - כמו בהקפת ריאה, וכמו לתרום מן המוקף, הרי שהקפה פירושו קירוב זל"ז. ומוסיף הגר"א שכן פירש"י בסוטה ל: שמוקף היינו מחובר ומקורב, כמו אין מקיפין חביות [ואף שברש"י משמע יותר שא"צ שיגעו אלא מספיק שהם סמוכים, נראה שהגר"א סבר ברש"י שצריך שיגעו. או אולי מביא מרש"י רק שמשמעות מוקף הוא סמוך וקורב, ולגבי מידת הקירבה, סמוך או נוגע, סובר שצריך שיגעו]. ובהמשך מוסיף ומוכיח שגם כשמקפיד על תערובתו צריך נגיעה, ומוכיח משם שמוקף פירושו נגיעה, אלא שא"צ לזה אלא כשהפירות בכלים או כשמקפיד.

ומ"מ צ"ע לשיטתו מה הדין בפירות שנמצאים בסמיכות זל"ז, ואינם בתוך בית המצרפם, האם מספיק שיהיו סמוכים זל"ז, שהרי לשיטת הגר"א א"צ שיגעו, ובסמוכים סגי. אלא שמלשוננו משמע קצת שפירות שבתוך הבית אפשר להפריש מפני שהבית מצרפם, ומשמע שללא טעם זה אינם מצטרפים אלא בנגיעה? ואפשר שמש"כ שהבית מצרפם הוא רק כשהם רחוקים זמ"ז, וכמש"ש שבית מצרף אפילו ברחוקים הרבה, אבל כשהם סמוכים ולפניו א"צ אפילו בית. וכן נראה מלשון הטור והשו"ע [שכ' עליהם הגר"א שכן עיקר], שכתבו שכשהם לפניו סגי וא"צ שיגעו, ומשמע קצת שאף כשאין צירוף בית מהני. וצ"ע.

ובהמשך מביא הגר"א ששקי תבואה, וכן חביות עד שלא גפן, צריך שיגעו זב"ז, ומה שלא כתבו לגבי חביות עד שלא גפן שיהיו מוקפין זל"ז הוא משום שסתמן כשסדורים במרתף הם בהקפה. כל זאת לומד הגר"א בשיטת הרמב"ם [ואחריו השו"ע בסי' שלא סכ"ה - סכ"ו, שכידוע בהלכות תרומות העתיק בדרכי מדברי הרמב"ם, וכמו"ש הרמ"א בסוף הסימן שם].



ב.

דברי הרמב"ם והדיוקים בלשונו

אלא שעדיין דברי הרמב"ם בדין זה צ"ע [מלבד הערת הגר"א שהרמב"ם לא פירש בחביות שלא גפן שיגעו זב"ז], ולצורך הענין נביא כאן את דברי הרמב"ם (הלכות תרומות פ"ג הלכה יז-יט): "אין תורמין תרומה גדולה אלא מן המוקף. כיצד, היו לו חמישים סאה בבית זה וחמישים סאה בבית אחר, לא יפריש מאחד מהן שתי סאין על המאה, שנמצא שהפריש ממקום על מקום אחר ... ובה"ח - פירות המפוזרין בתוך הבית, או שתי מגורות שבבית אחד תורם מאחד על הכל. שקי תבואה ועיגולי דבלה וחביות של גרוגרות, אם היו בהקפה אחת תורמין מאחד על הכל. חביות של יין עד שלא סתם את פיהן תורם מאחת על הכל, ומשסתם תורם מכל אחת ואחת. ובהלכה יט: היה מלקט גפי ירק ומניח בגינה תורם מאחד על הכל. הביא מין אחד ביניהן תורם מכל אחד ואחד. הביא מינין הרבה בקופה, כרוב מלמעלה וכרוב מלמטה ומין אחר באמצע, לא יתרום מן העליון על התחתון. ואם הקיף חמשה צבורים בגורן תורם מאחד על הכל בזמן שעיקר הגורן קיים. אין עיקר הגורן קיים תורם מכל אחד ואחד". הדינים המבוארים ברמב"ם הם שפירות שנמצאים בבית אחד נחשבים כמוקפים. ובשקים ובחביות מועילה הקפה, מלבד בחביות של יין סתומות שלא מועיל להקיפן, וצריך להפריש מכאן"א. ובירקות גינה ניתן להפריש מזע"ז אף שאינן סמוכות זל"ז, אא"כ יש הפסק של מין ירק אחר. ואפילו ירקות שנמצאים בכלי אחד אינן מוקפים אם מפסיק מין אחר ביניהם. ובגורן נחשבים צבורים כמוקפים מאחר שעיקר הגורן קיים.

תחילת דברי הרמב"ם בהלכה זו הם שאין מפרישים אלא מן המוקף, וממשיך כיצד - היו לו פירות בשני בתים אין זה מוקף. ויש להעיר, דלפי הגר"א שפירוש המילה מוקף הוא נוגע, ודין מוקף נאמר במקום שצריך נגיעה כגון בכלים, מדוע פתח הרמב"ם בהל' זו כדי לבאר מהו אינו מוקף, היה צריך לפתוח כיצד אין מפרישים אלא מן המוקף, היו לו חביות פתוחות או פירות שמקפיד על תערובתם ואינם נוגעים זב"ז, אינו מפריש? עוד יש להעיר קצת מדוע השתמשו חז"ל וכל העוסקים בדין זה בלשון "הקפה", ולא השתמשו בלשונות מצויים יותר שמשמעם שנוגעים זב"ז?

עוד יש להעיר קצת שבהי"ח כותב הרמב"ם את דין השקים והחביות, ולא מבאר האם מדובר שהם בבית אחד, כמו בתחילת ההלכה, ואעפ"כ צריך שיהיו מקיפים זל"ז, או שצריך להקפת השקים והחביות דווקא כשאנו בתוך בית. וכן בהמשך ההלכה, לגבי חביות יין פתוחות לא ביאר אם הם בבית [מלבד שאלת הגר"א הנ"ל שלא מבואר שצריך שיהיו בהקפה].

עוד יש להעיר במש"כ הרמב"ם בהי"ט בפירות בגינה שמפרישים מזע"ז, אם אינם נוגעים זב"ז, מדוע מפרישים, ואין בית שיצרף? וכן בדין שבהמשך הרמב"ם, שבצבורים בגורן מצטרפים רק אם עיקר הגורן קיים, ואם לא לא, יל"ע שהרי ודאי מדובר שהצבורים אינם נוגעים זב"ז, שאל"כ פשיטא שיצטרפו, וא"כ מדוע הגורן מצרף אם עיקרו קיים, ומדוע כשאין עיקרו קיים אין חיבור, ומ"ש מגינה? וכן יש להעיר קצת מדוע השו"ע, שהביא מדיני המוקף האמורים ברמב"ם, לא כתב אלא את האמור ברמב"ם הי"ח לגבי בית שמצרף, ולא הביא את דין גינה וגורן האמור שם בהי"ט.



ג.

מו"מ בביאור המושג מוקף להרמב"ם

כאמור, בדברי הגר"א ורבנן קדמאי נוספים נראה שכל הנדון מהו מוקף הוא האם פירוש נוגעים, או שסמוכים זל"ז. והגר"א כתב בפשיטות וללא עוררין כדברי רש"י הנ"ל, שמבאר שלשון היקף היינו סמוך וקרוב, כמו הקפת חביות, וכפי שהבאנו לעיל. וכאמור, גם בדעת הרמב"ם מפרש הגר"א שמוקף פירושו נוגע, וכדעת רש"י, אלא שכ' שא"צ לזה אלא בפירות שבכלים או כשמקפיד על תערובתו. אלא שלכאורה אנו מוצאים בלשונות הראשונים, ואף בלשון הרמב"ם עצמו, משמעות אחרת למוקף, והיא שהפירות נמצאים בהיקף מקום אחד, כמו הקפת מחיצות בעירובין וכדומה, שהמחיצות יוצרות היקף מקום אחד, והיינו שהמילה מוקף מתייחסת למקום שבו נמצאים הפירות, ולא כפירוש רש"י, שפירושו סמוך או נוגע, והמילה מוקף מתייחסת לפירות עצמם שהם מוקפין זל"ז.

ואם אכן משמעות מוקף להרמב"ם שונה, לכאורה יהיה נפ"מ לדינא בדעת הרמב"ם.

הנה בפיה"מ להרמב"ם בתרומות פ"ד מ"ג פירש: ואין מפרישין תרומה אלא מן המוקף - כלומר ממה שמצוי תוך היקף מקום אחד. וכן פירש בפיה"מ בסופ"ק דחלה - המכונס ומצוי במקום אחד [כ"ה בכל התרגומים שלפניי]. וכ"כ הר"ש בחלה שם - שיהיו במקום אחד [ומה שכ' שם שלענין עיסה צריך שיגעו, ראה מש"כ לעיל]. גם ברשב"א בפסקי חלה (שער ב בשלהי אות א) כ' להדיא לגבי חמישה שקים בגורן, וכן לגבי חביות יין עד שלא גפן "שאע"פ שאינו מערה הכל למקום אחד, הרי זה מוקף כל שהן במקום אחד". הרי שמוקף פירושו שהם במקום אחד. וכן מבואר להדיא במאירי חלה (סופ"א במשנה השביעית, ד"ה מעתה) שהביא כן בשם אחרוני הרבנים, וכך נוקט לדינא, ע"ש. ולענ"ד יש להוכיח שהרמב"ם בהלכות גם סובר כך, עפ"י מה שהערנו לעיל, שבתחילת דבריו בדין מוקף (שם) מבאר כיצד אין מפרישין אלא מן המוקף - היו לו נ' סאה בבית זה ונ' סאה בבית אחר לא יפריש ... שנמצא מפריש ממקום זה על מקום אחר, הרי שכשבא לפרש את דין מוקף לא פירש שצריך שיהיו סמוכים או שיגעו זב"ז, אלא שיהיו באותו מקום, והדוגמא למה שאינו מן המוקף היא שנמצאים הפירות בשני מקומות. הרי שמוקף הוא במקום אחד. וכן משמע במרכה"מ (הל' מתנו"ע פ"ד ה"י, במהדורות החדשות) [וגם בדר"א בצהה"ל (פ"ג ס"ק שכט), הביא שזו דעת המרכה"מ] ובערוה"ש העתיד (זרעים סי' סב ס"ט).

ונראה להוכיח שכך סוברים גם מהר"י קורקוס והכס"מ, דהנה הרמב"ם פוסק בהי"ח שפירות בבית אחד תורם מזה על זה אע"פ שהם בשתי מגורות. והקשו מהר"י קורקוס והכס"מ שהגירסא בתוספתא לפנינו (תרומות פ"ג ה"ט) היא שבשתי מגורות תורם מכל אחת ואחת, ולא כמו שפסק הרמב"ם? ותירצו [בתירוץ הראשון שלרמב"ם היתה גירסא אחרת בתוספתא] בתירוץ השני שהרמב"ם דחה את דין התוספתא מחמת המשנה של חביות יין שלא גפן תורם מאחת על כולן. והנה, אם נימא שבחביות של יין צריך שיגעו ויהיו סמוכות זל"ז ואפילו בבית [וכן בשקי תבואה וחביות גרוגרות], א"כ קשה מה ראייתם מדין זה שהוא דלא כהתוספתא, הרי מגורות אינן נוגעות וסמוכות זל"ז, ולכן יש לתרום מכאו"א, משא"כ חביות

שמפרישין מזע"ז רק כשנוגעים זב"ז? אלא ע"כ שסוברים שמש"כ הרמב"ם שחביות בהקפה אחת מפרישים מזע"ז, הכוונה היא שהם בבית אחד, והוי מוקף, ומזה הוכיח דלא כהתוספתא דמגורות. אלא שבדברי מהר"י קורקוס עצמו יל"ע, שבהל' יט לגבי שקים וחביות מסתפק שם אם מיירי בבית, ע"ש. ואם כדברינו, פשיטא שהם בבית או בהיקף מחיצות אחר, וכפי שכתב הרמב"ם שהם בהקפה אחת? ואפשר שבזה גופא הסתפק, וצ"ע.

לפי דברינו, שמשמעות מוקף להרמב"ם היינו בהיקף מקום אחד, נראה שההערות שהערנו בדברי הרמב"ם מיושבות יותר. דעת הרמב"ם היא שהקפת המקום מחשיבה מוקף אף במגורות ואף בשקים וחביות פתוחות, וכל הלכה י"ח היא בהקפת מקום. בתחילת ההלכה מבואר שבית מקיף את הפירות שבתוכו אף אם הם בשתי מגורות. בהמשך מוסיף הרמב"ם שאפילו כשהתבואה בשקים או בעיגולי דבילה [שנמצאים בתוך כלים – כ"פ בדר"א (שם ס"ק קנח)] או בחביות של גרוגרות, בהקפה אחת מצטרפים. ולא הוצרך לפרש מהי הקפה כפי ששאלנו, מאחר שכבר ביאר בהי"ז שהקפה פירושה מקום אחד [ודוחק יהיה לומר שיש הבדל בין לשון הפרשה מן המוקף, לבין לשון אם היו בהקפה אחת. אלא כל הקפה פירושה מקום אחד]. ולפי זה יועיל צירוף בית אפילו בשקים ובחביות, ודלא כמו שלמד הגר"א [ואף שעפר ואפר אני לבאר שלא כדברי אדוננו הגר"א, אולם מאחר שהבאנו שמשמעות מוקף להרמב"ם שונה, ולא כפירוש רש"י, ודברי הגר"א הם כפי שלמד ברמב"ם כרש"י, איני אלא מציע דרך שונה].

ואחר שפירש הרמב"ם כן, לא הוצרך לכתוב שבחביות יין פתוחות אפשר להפריש מאחר שהם בהיקף אחד, שזה כבר נתבאר בכל ההלכה לפני כן, ולא הביא דין זה אלא כדי לחלק בין חביות יין פתוחות לסתומות, שבסתומות לא יועיל שום היקף. לשיטה זו מבואר שהוצרכו להשתמש בלשון מוקף, ולא קשה מה שהערנו לפי רש"י למה לא ביאר הרמב"ם שנוגעים זב"ז.

לפי דברינו מיושבת קושיא נוספת. בירושלמי בסופ"ג דחלה מבואר שכשצריך להפריש תרומות על יין שבגת מעלה משם חביות של יין שהם יהיו תרומה ונחשב מוקף כשהחביות על שפת הבור. וקשה- שמאחר שהיין בחבית צריך שיגעו זב"ז? ובדר"א (בצהה"ל שם ס"ק שכג), תירץ שאפשר שאם התרומה בכלי יהיה זה נחשב

מוקף, ושונה הדבר מהמקרה ההפוך, שהפירות בכלי והתרומה מחוץ לכלי. והנה תירוצו הוא חידוש גדול, ולא מצאנו מי שאומר כן. ורק מכח הכרח הקושיא נדחק ליישב כך. אמנם, לדברינו מיושב, שגם כשהם על שפת הבור עדיין נחשבים מוקפים, שהם במקום אחד.

והנה, להלכה, ברור שיש לנהוג כדעת הגר"א, וכך נוהגים, אבל בשעת הדחק, כשאין אפשרות להקיף כך, ולהלכה בשעת הדחק אפשר להפריש שלא מן המוקף [ראה יבמות צג., ואכ"מ] נראה לענ"ד שראוי להקפיד לכה"פ על הפרשת המוקפים במקום אחד אף שהם בכלים נפרדים, כגון בשווקים סיטונאים כאשר א"א להפריש באופן שיגעו זב"ז, מ"מ יקפידו להפריש בכל חדר בפנ"ע.

אגב, לכאורה נפ"מ בהנ"ל גם בהפרשה הביתית [בין בודאי טבל ובין בספק], כשמביאים בשקיות את הפירות שנקנו, ויש פירות מאותו מין בשקיות נפרדות, אם צריך שיגעו זב"ז. אמנם ראה בדר"א, בצהה"ל שם, ס"ק שכב, שהסתפק אם שקיות אלו מפסיקות, וכנראה ספיקו הוא שמא שקית שהיא לצורך נשיאת הפירות ועתיד האדם להוציאם משם ולצרפם לא תיחשב ככלי המפסיק, ואינו דומה כ"כ לשקי תבואה, שאינם עתידים להתערב. נפ"מ נוספת תהיה כשהפירות מאותו המין הם בארגז משלוח, ואת המופרש הוא מוציא כדי לקרוא שם. אלא שגם זה תלוי במחלוקת - האם מוקף צ"ל בשעת ההפרשה או שמה שהפריש לצורך ההקפה נחשב מוקף, או אולי מה שהיו מוקפים בעבר מועיל. ואכ"מ.

לסיכום: פירות שבתוך כלים נפרדים - בפשטות נוקטים הפוסקים שאפילו בבית צריך שיגעו המארזים זב"ז, או לכה"פ שיהיו סמוכים. והגר"א כתב שצריך שיגעו זב"ז, וסובר שגם דעת הרמב"ם כן. ולפי הדרך שהצענו בדעת הרמב"ם ודעימיה, ברמב"ם לא הוזכר שצריך שיהיו סמוכים או נוגעים, אלא כל שהם במקום אחד חשיב מוקף. וגם במארזים א"צ אלא שיהיו בתוך היקף מקום [מלבד חביות יין סתומות]. אמנם ודאי שכשהפירות צבורים יחד או נוגעים זב"ז, וכדו', בודאי שנקראים כמקום אחד אף כשאין מחיצות.



ד.

דין מוקף בגינה ובגורן להאמור

על הדין האמור ברמב"ם שם [ומקורו בתוספתא בפ"ג דתרומות ה"ח] שהמלקט ירקות ומניחם בגינה תורם מזע"ז, שאלנו מה מצרפם? בחסדי דוד שם ביאר שגינה מצרפת, משום ששם הוא מקום גידול הירק, לכך חשיב מוקף, אף שרחוקים זמ"ז. וכע"ז כתב בערוה"ש העתיד (זרעים סי' סב סע' יד), שגינה אין לה מחיצות ואעפ"כ כיון שהוא לוקט ומניח הוויין כולן כאחת [ומוסיף שנראה שמה שלקט בימים שונים אין מצטרפים. וכל זה לשיטתו, שמצטרפים אף שאין כאן בית המצרף. וצ"ע]. ומדבריהם נראה שבגינה חשיב מוקף לא מחמת המחיצות, ואפשר שלגינה אין מחיצות כלל, ואעפ"כ מהני מחמת שהוא מקומם [וע"ע במעד"א שם הי"ט סק"ב, שכתב בתוך דבריו שאפשר שהצירוף בגינה הוא משום שרואים אלו את אלו]. ובס' דרך אמונה (תרומות פ"ג ס"ק קסד - קסח), הוכיח מהגמ' בב"ב ד ע"א שסתם גינה היא מגודרת, ואעפ"כ אינה מצרפת כלל כיון שאינה מקורה, ובית המצרף הוא רק כשיש תקרה, וא"כ אין נפ"מ אם הגינה מגודרת או לא, ואעפ"כ פירות מפוזרין מצטרפים, כיון שאין שום דבר המפסיק ביניהם. גם בביאור ההלכה על סע' יח (ד"ה פירות) כתב: "נראה דדווקא בבית מקורה מצטרף, אבל בחצר אפילו הוא גדור מכל סביביו והוא רה"י, אינו מצרף, דהא כ' רבינו בסמוך בהי"ט דבגינה אין מצרף ציבורין רק אם עיקר הגורן קיים אע"ג דסתם גינה גדורה כדאמרינן בב"ב ד ע"א.... ואפילו חצר המוקפת לא תצרף אא"כ היא מקורה" [וע"ש ראייתו מהדמיון לחמץ, שמסתבר שלענין חמץ מצטרף רק בבית מקורה. ולענ"ד אינו מוכרח כלל]. והנה דבריו צ"ב, במה שכתב שהיקף מחיצות שאינו מקורה אינו כלום, מנליה, אדרבא, להלן יתבאר שרבים סוברים שמוקף פירושו במקום אחד, ומדוע צריך קירו? ומה שהביא ראיה בביה"ל הנ"ל שהרי בגינה צבורים אינם מצטרפים אא"כ עיקר הגורן קיים, צ"ע כוונתו, שהרי גינה וגורן הם שני מקומות שונים, גינה הוא מקום גידול הירקות, וגורן הוא מקום אסיפת התבואה, וגינה היא מגודרת ואילו גורן הוא בשדה התבואה ואפשר שאינו מגודר, ושתי הלכות שונות הן. ונראה שדייק דבריו מדברי הרמב"ם, שלגבי גינה כתב את דינו במפוזרים, ואילו בגורן כתב את דינו בצבורים, ומשמע להדר"א שבגינה אילו

היו צבורים לא היו מצטרפים, שהרי בגורן צירוף צבורים אינו אלא מחמת עיקר הגורן. ונראה שסובר שאין הבדל בעיקר הדין בין גינה לגורן. אלא שלפי מש"כ לעיל לכאורה ניתן לומר שהם שני דינים שונים, ובגינה יש מחיצות והיקף המחיצות מחבר, ובגורן אין היקף מחיצות, ועיקר הגורן מחבר, כפי שיתבאר. ומה שכתב שבגינה, בין במחיצות ובין ללא מחיצות, מפורזין מצטרפים משום שאין מפסיק ביניהם, הוא תמוה, וכי פירות שאינם מוקפות במחיצות יצטרפו במרחק רב ללא צירוף? הרי זהו דין מוקף לצרפם. וגם מהחס"ד והערוה"ש (לעיל), שכתבו שבגינה הם מחוברים מפני שהוא עיקר גידולם, מוכח שצריך טעם לומר שנחשבים מוקפים. ועוד, אם כדבריו, א"כ למה כתב הרמב"ם דין זה בגינה, שהיא מקום מגודר כמוש"כ, ולא במקום פתוח לגמרי [התינח לפי החס"ד יתכן שסוברים שגינה אינה בהכרח מוקפת, אבל להדר"א, שמוכיח שגינה היא בדר"כ מוקפת, קשה מאד - שנקטו בדין זה דוגמא של גינה, שהיא מקום מוקף מחיצות, והדין שהתחדש בזה הוא אף כשאינו מוקף כלל. אדרבא, היה צריך לכתוב דין זה במקום שאינו מוקף מחיצות ואעפ"כ מצטרפים הפירות]. ועוד יל"ע עפ"י דברי הרמ"א בסוס"י שכג, והביאו המשנ"ב בס"י תנז, סק"ה, שעיסות שיש בהן שיעור, שלא נילושו יחד, צריך להפריש מן המוקף אפילו בעיסת חו"ל, ולא נאמר בזה דין אוכל והולך ואח"כ מפריש, ע"ש. ואמנם שם מדובר על עיסת חו"ל, אך ראה בהליכות שלמה (הלכות פסח פ"ז הערה כ"ז), שלמד מזה שה"ה בהפרשה בא"י. וא"כ מה"ט לפחות מה שלא התמרח יחד יתחייב להיות מוקף. ושמה לזה גינה מצרפת להחשיבם כגורן אחד. ודוחק.

ע"כ לאחר מחילת מעכ"ת נראה לענ"ד לבאר בדעת הרמב"ם שצריך צירוף מחיצות [כפי שמשמע מהמרכה"מ שם], וגינה היא מקום המוקף מחיצות, ומש"כ מצרפת את כל הירק המפורז כמו בבית, אא"כ יש הפסק ביניהם. ושיטת הרמב"ם היא שמקום מצרפם, כפי שנכתוב להלן, ומ"מ לא צריך קירוי, וגורן שאני שאין לו מחיצות, והמצרף הוא עיקר הגורן, והוא מקרה שונה מגינה. ואכן, אם הגינה אינה מוקפת, יהיה דינה כדין גורן האמור להלן, שאינה מצרפת [אלא א"כ שייכת בה המציאות כמו בגורן, שעיקר הגורן קיים]. ולדעת החס"ד י"ל שאמנם צריך מחיצות, ורק בגינה שהיא מקום הגידול לא צריך מחיצות כלל. ולדעתו י"ל שגם

דין גורן הוא מעין סברא זו, שכיון שעיקר הגורן קיים נחשב מקומו אף כשאינ מחיצות.

ולדברינו סדר דברי הרמב"ם ברור, שבה"ח מביא את דיני צירוף מקום, ומוסיף שגם בשקים ובחביות מצרף מקום [ומה שפירט אם היו בהקפה אחת הוא משום שמחדש שגם בשקים מועילה הקפה] אא"כ היא חבית יין סתומה. ובה"ט מוסיף הרמב"ם שגם בגינה ניתן להפריש, או מפני שנחשבת מוקפת, אף שאינה מקורה, או אף אם מדובר באינה מוקפת, שייכות בה סברות האחרונים שבמקום הגידול נחשב מצורף, כעין הסברות בגורן. לדברינו מתבאר יותר מדוע השו"ע, שהעתיק את דיני הרמב"ם בהל' תרו"מ, הביא רק את דברי הרמב"ם שבהלכה יח לגבי צירוף בית, ולא הביא את דבריו בה"ט לגבי צירוף בגינה, ולפי מש"כ שהגינה מוקפת מחיצות ודינה כבית, לא קשה, דהביא את דין בית וה"ה גינה. וכידוע השו"ע לא האריך בהלכות אלו. ומ"מ עדין ק"ק מ"ט לא הביא את דין דברים המפסיקים, ודין הגורן.

והנה לעיל בהקדמה כתבנו שבבית גדול מאד שהפירות נמצאים בקצוותיו באופן שאינם נראים, אף שהם מוקפים, מ"מ לדעת הרמב"ם דינם כמוקף, ולדעת הרשב"א לכאורה יהיה דינם לכה"פ כתרומת מעשר שצריך שיהיו לפניו מדרבנן. ולפי זה, אם סיבת ההיתר בגינה הוא משום שמוקפת מחיצות, יהיה ניתן להפריש אפילו כשרחוקים זמ"ז מאד לדעת הרמב"ם והשו"ע והרמ"א להלכה, וכן אם ההיתר מיוחד לגינה שהיא מקום גידולם, יהיה היתר זה אפילו בגינה. אבל לדעת הגרשו"א שהיתר גינה הוא משום שרואים זה את זה, וכן לדעת הד"א שההיתר הוא משום שאין מפסיק ביניהם, נראה שבגינה גדולה לא שייך היתר זה.



לסיכום - גינה שמוקפת מחיצות וללא הפסק בין הפירות, לדעת כולם נחשבת ההפרשה מהמוקף אף בגינה גדולה. כשאינ מחיצות ואין הפסק, דעת כמה מן האחרונים שהובאו לעיל שחשיב מוקף, אבל לפי מה שהצענו בדעת הרמב"ם נראה שצריך היקף מקום. כשאינו במקום גידולם ויש מחיצות אפשר שגם החס"ד והערוה"ש מודים שנחשב מוקף [מלבד דעת הדר"א שמחיצות שאינן מקורות אינן

מועילות]. וכשאנו במקום גידולם ואין מחיצות ואין דבר המפסיק נראה מהאחרונים הנ"ל שאנו מוקף, מלבד לדעת הדר"א שא"צ מוקף.

בגורן, אף אם אין סביבו מחיצות, אם עיקר הגורן קיים, מצרף הוא את התבואה שבצידו, אף שצבורים בנפרד. וכשאינן עיקר הגורן קיים, אם אין מחיצות פשוט הוא שלא מצטרפים. ואם יש מחיצות תלוי לכאורה במש"כ לעיל, שאפשר שלדעת כולם חשיב מוקף, מלבד דעת הדר"א שלהיקף בית צריך שיהיה מקורה.



ה.

בדין הפסק בין הפירות להקפה לפי המבואר לעיל

הובאו לעיל דברי הרמב"ם בהלכה יט שאם יש פירות ממין אחר המפסיקים בין הפירות המופרשים, אין זו הפרשה מן המוקף. דין זה כתב הרמב"ם כהמשך לדין גינה שבה ירקות שאפשר להפריש מזע"ז, וכן לגבי קופה שיש בה ירק שאם מפסיק מין אחר, כגון שיש כרוב למעלה ולמטה, ובאמצע ירק אחר, לא יתרום מהעליון על התחתון או להיפך.

[נביא בקצרה דינים האמורים להפסק זה, ובספר קצירת השדה יפורטו דינים אלו: בביאור הגר"א (סוסי"י שכה שם), מבאר שבגד ושק וכדו' אינו מפסיק, אלא רק מין אחר, או אפילו מאותו המין, אם הפירות שבאמצע טמאים בזמן שהקפידו על טומאה וטהרה. וכתב ע"ז הגר"א שמ"מ לא צריך שיגעו זב"ז, אלא שלא יהיה הפסק, ע"ש.

כאשר מפרישים מיני פירות שונים יחד, ואומר שהתרומה תחול מכל מין על מינו לכאורה, צ"ל כל מין מוקף למינו. אמנם בדרך אמונה, בביה"ל סופ"ה דתרומות, הסתפק בזה.

אם בין הפירות החייבים מפסיקים פירות מאותו המין שכבר הופרשו מהם תרו"מ, או שהם פטורים מתרו"מ, כגון שהפירות שבאמצע היו הפקר או שמירחם גוי, לכאורה תלוי הדבר במחלוקת התנאים המובאת בירושלמי בסופ"ג דחלה [כפי שפירש הגר"א בדעת רבי שמואל בשם ר"א בשם ריו"ח] לגבי מי שצריך להפריש

כמה חביות תרומה על היין שבבור, שלרשב"ג יכול להעלות חבית ולקרוא לה תרומה, ואח"כ להעלות עוד חבית ולקרוא תרומה, ולדעת רבי צריך להעלות את כל החביות יחד, שאם יקרא שם לראשונה בפנ"ע נמצא שחלק מהיין כבר מתוקן והוא מפסיק בין התרומה לטבל. וגם רשב"ג שחולק, יתכן שסובר שההפרשה לא חלה כך, או שאינו חושש שמא יהיה הפסק וכקושיית הגמ' שם שהיין מחובר, אך לא חולק על עצם הדין שהוי הפסק. וע"ש שהגמ' הקשתה על שיטה זו, אולם, לכאורה אפשר שעצם הדין מוסכם שאין זה מוקף אם מפרידים פירות מתוקנים. וראה בביהה"ל בסופ"ה דתרומות.

אם בין הפירות החייבים מפסיקים פירות מאותו המין, שחייבים גם הם אלא שאינו רוצה כעת לתקן אותם, מוכח מהרמב"ן בגיטין דף לא ע"א שאין זה הפסק. והנה אף שהרמב"ם כ' דין זה לגבי גינה מ"מ לכאורה פשוט שכן הוא גם בבית, שהרי אפילו בכלי אחד אם מפסיקים פירות אחרים הוי הפסק כדלעיל, ובפרט לפי מש"כ לעיל שאין הבדל בין גינה לבית, וגם בית הגיתות דינם כבית, וכ"כ בערוה"ש העתיד (זרעים סי' סב סי"ד).

אמנם ראה במעדני ארץ (פ"ג הי"ט אות ב), שדן לומר שרק בגינה קיים ההפסק בפירות אחרים, מפני שהחיבור בגינה הוא משום שרואים אלו את אלו, ומה שבסל אחד אינו מוקף הוא רק כשצריך לצרף את הפירות שלמטה עם אלו שלמעלה, שצריך להוציא את הפירות שבאמצע כדי לחברם, אבל פירות שמונחים מימין ומשמאל, ומפסיקים פירות אחרים ביניהם הסל מצרפם. ע"ש, ודבריו מחודשים. ונראה שכתב כן משום שהוא סובר שבגינה הצירוף אינו מחמת המחיצות, ואפשר שאין לה מחיצות, ושונה בזה מבית, וע"כ מדייק שהרמב"ם כתב דין זה לגבי גינה. אבל לדברינו, שדין גינה כבית, לכאורה אין חילוק. גם בדרך אמונה, שם, ס"ק קנו וקסח, מחלק מסברתו בין הפסק בגינה לבין בית, שבבית רק הפסק בכל רוחב הבית מפסיק. ומתו"ד נראה שהיה מסתבר לו יותר לומר שבבית אין הפירות מפסיקים כלל, אלא שמביא שבערוה"ש כתב לא כך. וכל זה לשיטתו שגינה אינה מוגדרת כמוקף, ע"ש. אמנם לפי מה שנטינו לעיל לומר, שאין הבדל בין גינה לבית, ובפרט לענין הפסק, א"כ אין שום מקור וטעם לחלק.



עולה להלכה

א. בהפרשת תרומה גדולה יש להקפיד להפריש מן המוקף. בדיעבד מועילה הפרשה שלא מן המוקף. בשאר תרומות ומעשרות להלכה אינו צריך מעיקר הדין להפריש מן המוקף, ומ"מ ראוי שיהיו לפניו.

ב. כשהפירות במקום אחד, כגון בחדר אחד, והם מפוזרים ולא נמצאים בכלים, הבית מצרפם וניתן להפריש אף שרחוקים זמ"ז, אם אין פירות ממין אחר שמפסיקים ביניהם.

ג. כשפירות ממין אחר מפסיקים, יש להפריש מכל מקום בפנ"ע, לכאורה אין הבדל בין אם הפירות בגינה, בבית, או בכלי אחד. והגרש"ז אורבך נוטה לומר שבבית גמור אין הפירות מפסיקים, ואילו להדר"א בבית גמור יהיה הפסק רק כשמפסיקים הפירות לכל רוחב הבית.

ד. כשהפירות נמצאים בתוך כלים המפרידים, יש להצמיד את הכלים שיגעו זב"ז, ואז להפריש, וכדברי הגר"א והאחרונים [אלא שצידדנו בדברינו שאם אינו יכול להקיף כך, ועומד להפריש שלא מן המוקף, ראוי לכה"פ שיהיו הפירות בחדר אחד אף שאינם נוגעים, שלמש"כ אפשר שלהרמב"ם והפוסקים חשיב מוקף].

ה. הקונה פירות ומניחם בשקיות לצורך נשיאתם, ויש לו פירות מאותו המין בשקיות נפרדות, יש להסתפק אם נחשבים ככלים נפרדים המצריכים נגיעה זב"ז.

ו. בחביות יין מוגפות לא מועילה נגיעת הכלים אלא פותח את כולן או מפריש מכאול"א. ובחביות שאינן של יין וכן בכלים קטנים הוא ספק ונוהגים להחמיר. ואכ"מ.

ז. פירות מפוזרים שאינם בבית או בגינה, אם הם נוגעים זב"ז מפרישים מזע"ז. וגם אם אינם נוגעים אלא סמוכים זל"ז יש הסוברים שנחשב מוקף. והסתפקנו בזה לדעת הגר"א. ואם אינם סמוכים, יש סוברים שכיון שאין דבר מפסיק מצטרפים [עפ"י הדר"א לגבי גינה], אלא שלכאורה מהאחרונים ועוד נראה שאין מפרישים מזע"ז.

ח. ירקות שנתלשו והונחו בגינה מפרישים מזע"ז אם אין הפסק ביניהם.



אוצר חקר ועיון

השטרות החדשים של בנק ישראל ♦ סימני גדלות
קוציו של ארגמון

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

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

השטרות החדשים של בנק ישראל

א.

שטרות עם דמויות נשים

הנה משרד האוצר ובנק ישראל הנפיקו שטרות חדשים, של 20 ש"ח, ושל 100 ש"ח, ועל גבם דמויות נשים, ויש לעיין האם מותר להשתמש בשטרות אלו, מצד איסור "לא תתורו".

והגאון רבי ברוך דדון שליט"א כתב לי וז"ל:

הנלענ"ד דשרי להשתמש בשטרות אלו מכמה טעמי תריצי:

א. תחילה וראש, הנה על פי רוב, אין העולם מביטים בהתבוננות מעמיקה בדמויות שעל גבי המטבעות והשטרות, אלא הדבר נעשה בין רגע, בנתינת השטר או המטבע למוכר לקונה או למשלם, ואין לב האנשים נתון על פרטי השטר והמוצג בו^(א), ובאופן כזה לא אסרו משום "לא תתורו", כי האיסור הוא רק בהסתכלות ובהעמקה בדמות אשה, ולא בהבטה בעלמא, ובפרט כשאנו מביט להנאה, וכעין מה שכתב במשנה ברורה (סימן ע"ה ס"ק י"ח). ע"ש. וכן כתב בשו"ת תורה לשמה (סימן שצ"ד), כשאנו מתכוון לראות ביופיה קיל טפי. יעו"ש.

ב. עוד י"ל שרוב האנשים המשתמשים בשטרות טרודים במלאכתם, להפקיד או למשוך כסף מן הבנק, לשלם ולקנות, והרי זה בכלל בעבידתיה טריד, דלא חיישינן להרהור עבירה, וכמבואר בגמרא בעבודה זרה (כ:): שמטעם זה מותר להרביע בהמה, וראה עוד בזה בש"ך יו"ד (סוף סימן קצ"ה), ובשו"ת בנין ציון ח"א (סימן ע"ה), ובספר טהרת הבית ח"ב (עמ' רכ"ב). ועוד.

(א). וכבר אמרו חז"ל במדרש (תנחומא פרשת מטות סימן ו'), למה נקרא שמם זווים, שזוים מזה ונותנים לזה.

ג. הנה בגמרא בתענית (ה:) אמרו "כל האומר רחב רחב מיד נקרי... ביודעה ובמכירה", וביאר רבינו יוסף חיים בספרו בן יהוידע (שם), שכל זה דווקא כשראה אותה בחיים חיותה במלא קומתה, אך אם ראה אותה בצורה ותמונה בלבד, אין לחוש. יעו"ש. והאריך בזה בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סימן ק"ח). והכי נמי בנידון דידן, הנשים הנדפסות על גבי השטרות, אין האנשים מכירים אותן כלל בחייהן, ולא ראו דמותן בקומתן, ולא חיישינן בזה להרהור כלל.

ד. ואם יוספים אנחנו, הנה הנשים הנדפסות על גבי השטרות הנזכרים, נפטרו זה מכבר לפני שנים רבות, ובאשה מתה, הדבר קיל טפי, שאין בא להרהור כל כך, וכמו שכתב בשו"ת הב"ח (סימן שצ"ד), וכן כתב רבי יוסף משאש זצ"ל בספרו אוצר המכתבים (ח"ג סימן אלף תתמ"ז), יעו"ש. ובמקום אחר הארכנו בזה, גבי הדפסת תמונת אשה שנפטרה בספר.

ה. ונוסף גם הוא שתמונות אלו נעשו בצורה עמומה שאיננה בולטת ובצבעים חלשים שאינם צבעוניים ומושכים את העין, ולכן אין העין צדה להסתכל בזה כל כך, וכבר הביא בספר שולחן מנחם (חאהע"ז ח"ו עמ' ע"ד) בשם הרבי מלובביץ' זי"ע, שהתיר להדפיס את תמונת אשתו הרבנית, בתנאי שידפיסו בצבע שחור לבן, שלא יהיה בכלל בגדים צבעוניים, ומה עוד שהרבנית לא הופיעה בכלל בפני ציבור ואיננה בכלל מכירה הבא לידי הרהור, ומה עוד שהאנשים אינם מסתכלים ליהנות, אלא בהבטה בלבד. יעו"ש. והוא הדין בנידון דידן.

ועל פי כל האמור אין כל חשש להשתמש בשטרות אלו על אף שמודפסת עליהם צורת אשה, וכבר ראינו גדולי ישראל שהשתמשו בעבר בשטר עשרה שקלים חדשים, על אף שהייתה מודפסת עליו דמות אשה, וכן גדולי עולם באירופה השתמשו ומשתמשים במטבעות ושטרות עליהם מודפסת דמות מלכת בריטניה ודמויות נוספות ואין פוצה פה ומצפצף.

ומספרים בדרך מליצה על חסיד אחד שבא לפניו האדמו"ר שלו, ואמר לו שהדפיסו שטרות עם דמויות נשים, והוא איננו יודע כיצד לנהוג ומה לעשות, ואיך להשתמש בהם, וגם שאר החסידים מסתפקים בדבר, והאדמו"ר השיב לו תשובה השערה: לך ואמור לכל החסידים שכל מי שיש לו ספק או פקפוק בשטר

הזה שמודפסת עליו דמות אשה, שיעביר לי אותו, אני אינני חושש בדבר, ואשמח להשתמש בו...

וה' יתברך מלא רחמים, יערה עלינו רוח ממרומים, להתקדש ולהיטהר בקדושת קדומים, ראשונים כמלאכים שרפים ותחכמונים (עכ"ל).



ב.

שטרות עם תמונות רבנים ואמרותיהם

עוד הסתפקתי לפני כמה חודשים אודות השטרות חדשים של 20 ש"ח ושל 100 ש"ח אשר עליהם יודפסו דמויות נשים מפורסמות. ולפני הוועדה לתכנון שטרי כסף, הוגשה הצעה להדפיס שטרות חדשים עליהם מודפסים תמונות רבנים ואמרותיהם התורניות, ובמקרה שכזה תהיה בעיה לכאורה להכניס שטרות שכאלו לבית הכיסא, ויש לנהוג בהם בכבוד, או להדפיס שטרות עם דמויות נשים מפורסמות, שיש בזה לכאורה בעיית צניעות, ומה עדיף.

וכתב לי בזה אחי הגאון רבי אברהם יהודה הכהן רבינוביץ שליט"א, וז"ל:

נראה פשוט שבוודאי עדיפא שיהיה תמונות של רבנים ואמרותיהם בתורת ה', שהרי כתב המגן אברהם (סימן פ"ה ס"ק ד') בשם הספר חסידים, אם נכנס בלבו הרהור עבירה, מותר להרהר בדברי תורה בבית הכיסא, מפני שזהו כמו להפרישו מאיסור, שהתורה מצלת מהרהורים רעים, והביאו הערוך השלחן (סעי' ב') והמשנה ברורה (ס"ק י"ג) ועוד פוסקים.

ועוד שבלאו הכי הרי בדרך כלל זה נמצא בכיסו, והמשנה ברורה (בסימן מ"ג ס"ק כ"ה) הביא להתיר להכניס כתבי הקודש בבית הכיסא, אפילו בכיסוי אחד. ובפרט בנידון דידן שסתם כיס כהיום הוי שני כיסויים.

ועוד הבט וראה במה שכתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' קכ"ד) ובשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' קי"ז) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' ח') ובשו"ת יביע אומר (ח"ד סי' כ"א וכ"ב) שכולם כתבו להתיר להכניס לבית הכיסא שטרי כסף שמודפס עליהם דברי תורה, ואפילו פסוקים, כיון דלשם חול הודפסו, ועיין שם עוד (עכ"ל).

והגאון רבי ברוך דדון שליט"א השיב לי בזה וז"ל:

בגמרא בשבת (סד.) דרשו את הפסוק: "ויקצוף משה על פקודי החיל" (במדבר ל"א), אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא אמר להן משה לישראל שמא חזרתם לקלקולכם הראשון, אמרו לו לא נפקד ממנו איש, אמר להן אם כן כפרה למה, אמרו לו, אם מידי עבירה יצאנו, מידי הרהור לא יצאנו, מיד ונקרב את קרבן ה'. ונמצאנו למדים שהרהור עבירה חמור מעבירה עצמה (וראה עוד בזה למרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף זצ"ל בספרו מאור ישראל (שם) ותרווה נחת).

ומהכא איכא למידק גבי נידון דידן, שחמור הרהור עבירה באותן דמויות נשים מפורסמות, המודפסות על השטרות, יותר מ"עבירה" של זלזול בכבוד שטרות המודפסות בהם דמויות רבנים ומדברי תורתם, ואין הצר שווה בנוק המלך, ועל כן ודאי שעדיף להדפיס דמויות רבנים, מאשר דמויות נשים, ואע"פ שיכולים שטרות אלו להגיע לידי בזיון, הנה כבר האריכו בזה הפוסקים להתיר להיכנס עם שטרות אלו לבית הכיסא, וכפי שהעלה מרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סימן כ"א אות ד'), לגבי שטרות כסף אשר מודפס עליהם קטעים מהמגילות הגנוזות בספר ישעיה, ובהם אזכרות שם שמים, וניתן להבחין בזה על ידי זכויות מגדלת, ומותר להיכנס בהם לבית הכיסא ולבית המרחץ, כשהם מכוסים בבגדו או בארנק, וכן מותר לשרפם ולבערם בזמן שירצו להוציאם מן המחזור, עכ"ד. וכ"כ בזה בשו"ת אוהל יששכר (סימן ע"ה), ובשו"ת משנה הלכות ח"ה (סימן קנ"ז), ובשו"ת ציץ אליעזר חט"ז (סימן ל"א), ובספר גנזי הקודש פרק ד' (סימן ס'). יעו"ש.

ועל כן יש מעלה בהדפסת תמונות דמויות רבנים תלמידי חכמים ומאורי הדורות על גבי השטרות, ובפרט שהסתכלות בדמות הצדיקים, יש בה מעלה גדולה לנשמה, וכמו שכתב מרן החיד"א בספרו מדבר קדמות (ערך ציור) וז"ל: "כאשר יצייר האדם בדעתו צורה קדושה, הנה הצורה הקדושה שידמה בדעתו, ישלים שכלו. וזהו שאמר ר' אבא (זוהר פרשת משפטים דף קכ"ג:): שהייתה צורת ר"ש מצוירת לפניו, והיה משיג על ידי זה השגה גדולה, וזהו סוד שאמרו חז"ל חייב אדם להקביל פני רבו, וכן כתב רבינו האר"י זצ"ל כי כאשר יתקשה בדבר תורה יצייר צורת רבו, וטוב לו להבין העניין". עכ"ד. ועוד אומר החיד"א בשם האר"י

ז"ל: דהרוצה להצליח בלימודו ולהבין, יצייר בדעתו דמות דיוקנו של רבו, ובזה ייפתחו לו שערי אורה ("תורת החיד"א" פרשת תרומה אות ל"ג בשם האר"י ז"ל). ועוד האריכו בזה רבות במעלת ההסתכלות בפני צדיקים, ומעלה זו דוחה את החשש מפני זלזול בכבוד התורה, כי עדיפים פני הצדיקים על פני דמויות נשים מפורסמות (עכ"ל).

ולסיום חשבתי בדרך צחות שהנה השטרות חדשים, של 20 ש"ח, ושל 100 ש"ח, יש על גבם דמויות נשים, וזהו מרומז בפרשת חיי שרה שכתב רש"י: בת ק' כבת כ'. ודו"ק.



הרב איתמר לוי

בני ברק

סימני גדלות*

א.

להשלמת העניינים שנתבארו [בגיליונות שעברו] יש לבאר את עניין הגדלות עצמה, דקיי"ל בנדה (מ"ו) דקטן נעשה לגדול ע"י שנים וסימנים, ומבואר בגמ' דהיכא דבאו סימנים קודם הזמן הזה אינן מועילים ושומא בעלמא נינהו. ופליגי בגמ' שם בסימנים שבאו קודם הזמן ועבר הזמן אם נעשה לגדול ע"י סימנים אלו, או שצריך דווקא סימנים שיגדלו אחר שעברו השנים והכי קיי"ל^א.

ובכתבי הגרי"ז בתמורה (דף ב:) חקר בשם הגר"ח אי מאי דבעי שנים הוא משום שהגדלות לא סגי לה בסימנים ובעי גם שנים, או דילמא אין השנים אלא היכ"ת כי היכי דלא ניתלה את הסימנים בשומא. ותלה זאת במחלוקת התוס' והרמב"ם, דביבמות י"ב: אמרי' דבנים הרי הם כסימנים ואם נתעברה קטנה אך עדיין לא הביאה סימנים מהני הבנים תחת הסימנים, ודעת תוס' (ד"ה הרי) ושאר שם דאי"צ לזה שנים ואף קודם השנים מהני עיבור, והרמב"ם ס"ל דבעי שנים, ואין הבנים מועילים אלא כסימנים דעלמא, שאף בלא גדלו סימניה נמי תלי' בגדלות. וביאר הגר"ח דלדעת תוס' אין השנים אלא לאפוקי משומא, הלכך לעניין בנים, דל"ש האי טעמא, תלי' בשומא, ולדעת הרמב"ם השנים מכלל הגדלות הן ולכך גם בעיבור ולידה בעי שנים.

והדברים צ"ב הא להדיא אמרו בגמ' טעמא דמילתא שבהביא סימנים קודם הזמן תלי' בשומא, ומאי איצטריך להאי טעמא - תיפוק ליה דאינו נעשה גדול עד שיהיו גם שנים. ובחידושי הגרש"ר (יבמות סי' ט') ביאר דנפ"מ בטעם זה היכא דהביא סימנים קודם הזמן והגדיל, שאם הטעם רק משום שחסר שנים היו הסימנים

(* מאמר ג' בדיני קטן בתורה [ראה לעיל גיליון י' עמוד רצ"ד וגיליון ט' עמוד קכ"ו].

א). צע"ג, דהיכא דבא לכלל שנים איכא חזקה דרבא שבאו לו סימנים, ותימה כיוון שסימנים של קודם הזמן לא מהני, וכי איכא חזקה לומר שנולדו בו סימנים בו ביום.

מועילים לו לכשיבוא לכלל שנים, ולזה אמרו בגמ' דהני סימנים שומא ניהו ואינם מועילים אף לכשיגדיל.

אולם, מלבד שטעם דחוק הוא לומר שלא אמרה הגמ' טעם זה אלא משום נפ"מ זו, גם עצם הדבר אינו נכון, שהרי איכא למ"ד בגמ' דכה"ג באמת מהני, ואמרי' התם בגמ': "בן ט' שנים ויום אחד שהביא ב' שערות שומא, מבן ט' ועד י"ב שנה ויום אחד ועודן בו שומא. ר' יוסי בר' יהודה אומר: סימן". ומפורש בגמ' דלריב"י אם הביא סימנים קודם הזמן ועברו השנים באמת מהני, ועכ"ז מפורש הטעם דקודם הזמן אין הסימנים מועילים משום דהוו שומא, וחזי' שלא משום האי נפ"מ אמרה הגמ' לטעם זה, שהרי גם מאן דלא ס"ל נפ"מ זו ס"ל הכי מטעמא דשומא. לכאור' מזה נראה ברור שסימנין מהני לבדם, ולא בעי' שנים אלא כי היכי דלא ליהו שומא, וצ"ב דעת הרמב"ם, דס"ל דבעי' שנים גם למ"ד בנים כסימנים.

והנה ביבמות (דף פ.) פליגי רב ושמואל באכל חלב כשהוא בן י"ב שנה ונולדו בו סימני סריס, רב אמר נעשה סריס למפרע והגדיל אף בלא סימנים ולוקה, ושמואל אמר קטן היה באותה שעה, ואינו נעשה גדול למפרע. ודעת רוב הראשונים דמיירי בבת י"ב האוכלת חלב ולכך מהני לה י"ב שנים, ומפורש בגמ' ששני י"ב הן שני גדלות במי שאינו בר הבאת סימנים, וחזי' שיש משמעות לשנים גם בלא שייכות לסימנים כלל. ואין לומר דמשום חזקה דרבא מהני השנים, דחזקה שאם לא היה סריס היה מביא שערות בגיל י"ב, שהרי לדעת כמה ראשונים לא מהני חזקה דרבא אלא לחומרא, והתם קאמר רב דלוקה עפ"ז. וכן מבואר בדברי הרמב"ן, דס"ל דמיירי בבן י"ב ומהני למאן דס"ל ששערות מהני מי"ב ואילך, והתם ליכא חזקה כלל, כמבואר בגמ' דרובא לא מיייתו שערות בגיל זה, ומ"מ בסריס, שאינו בר הבאת שערות, מהני משנת י"ב, ש"מ שטעמא דרב לא הוי משום חזקה, אלא מדינא, דכיוון דסריס הוא לאו בר הבאת סימנים - גידולו הוא בשנים, וחזי' מזה דשנים נמי מהני ואינם היכ"ת בעלמא כי היכי דלא ליהוי שומא.

עוד יש להוכיח שאין השנים היכי תימצי בעלמא שלא יהיו השערות שומא, שבנדה (מ"ה:) פליגי רבי ורשב"א אי בן נעשה לגדול שנה קודם לבת או להיפך, דרשב"א ס"ל דשנים דבן בי"ב ושל בת בי"ג, וטעמא דרשב"א מפרש התם: "מתוך שהתינוק מצוי בבית רבו נכנסת בו ערמומית תחלה", וחזי' דלא זו בלבד שהשנים

נקבעות לפי רוב דעת שיש בו בשנים אלו, גם אין העניין תלוי במציאות הטבעית של גידול שיער, אלא בדעת הנרכשת לו בבית רבו, ובוודאי שאין דבר זה סיבה לגידול שערות כי היכי דלא ליהוו שומא, וע"כ שהשנים הם שני גדלות, ונקבעות לפי רוב הדעת שיש בו. וצ"ב א"כ מאי טעמא אמרו בגמ' הטעם שאינו מגדיל משום דהוו שומא.



ב.

במהרי"ט (סי' נ"א) חקר מה הם סימני גדלות, האם הם סיבת הגדלות, שע"י שיש בגוף סימנים אלו נעשה לגדול, או שאין הסימנים אלא ראייה על גדלות. והסיק שאין הסימנים סיבת הגדלות אלא רק ראייה לגדלות, שהרי לא פירשה התורה סימנים אלא דיברה על גדול וקטן בלבד, ואין הסימנים אלא ראייה לברר מי הוא גדול ומי הוא קטן. והכוונה, לכאורה, היא שהגדלות היא דבר נוסף, אולי שינוי פנימי בגוף, והסימנים אינם אלא ראייה שאותו שינוי אירע אבל אין הסימנים סיבת הגדלות.

ודימה זאת לסימני טהרה בבהמה, שאינם סיבה להיתר או לאיסור אלא הם סימן לידע מי הוא טמא ומי הוא טהור. והוכיח זאת מהא דקלוט במעי פרה, כדתנן בפ"ב דבכורות דטהורה שילדה כמין טמאה מותר וטמאה שילדה כמין טהור אסור, ואע"פ שאין להם סימנים, ש"מ שאין הסימנים אלא לראיה ואינם קובעים טומאה וטהרה בגופה.

עוד הוכיח שאין הסימנים אלא ראייה מהא דסריס סגי ליה בשנים, ואם הגדלות נעשית ע"י הסימנים סריס שאין בו סימנים לא היה לגדול כלל, וכיצד נעשה גדול בשנים לבד. וכן מהא דאיכא למ"ד בנים ה"ה כסימנים ומבואר בתוס' דאי"צ שנים, וחזי' שיכול להיעשות גדול בלא שנים ובלא סימנים, (והיינו דדוחק לומר דב' ענייני גדלות הם- האחד ע"י סימנים והאחד ע"י בנים, וע"כ תרוייהו מעידים על עניין אחד- שהוא הגדלות). וכן הביא מדברי התוס' (סנהדרין ס"ט. ד"ה בידוע): "דאף ע"פ שבדורות האחרונים נתנו חכמים סימן להבאת שערות לקטנה בת י"ב שנה ויום אחד ולקטן בן י"ג שנה ויום אחד בדורות הראשונים שהיו ממהרים להביא שערות היה זמן

גדלות מקודם הרבה", וחזי' מדברי התוס' שאין הגדלות תלויה בשנים, ורק נתנו סימן כפי הגדלות של דורות אחרונים, אבל דורות הראשונים הייתה הגדלות בעניין אחר.

והנה מה שהביא מסימני טהרה, כבר נודע העניין שגם שם אין הסימנים ראייה לכשרות הבהמה, אלא הסימנים הם גוף האיסור, והביאו ראיות רבות לעניין זה (עי' למשל בצפנת פענח ריש הלכות מאכלות אסורות), ואביא רק ראייה אחת לזה (הובאה בזרע אברהם (לגר"מ זמבא) סי' ג'), מגמ' בכורות (י) דס"ל לר"ש דבעלי סימן אחד יש בהם כשרות משהו לעניין שאינם צריכים מחשבה, והיינו- דחסרי ב' סימנים הפקיעה אותם התורה לגמרי מאכילה, ובעלי סימן א' לא הפקיעה אותו התורה לגמרי ועדיין נשתייר בהם שם אוכל במקצת, לעניין זה שא"צ מחשבה, ואם הסימנים אינם אלא ראייה מה לי ראייה אחת או ב' ראיות סו"ס אסרה אותם התורה באכילה. וע"כ אין הסימנים אלא גוף החפצא של הטהרה שבבהמה, שקבעה התורה את נעדר הסימנים כטמאים וזהו עצמות שם הטומאה שבהם. ודוחק לומר שכ"ז לר"ש אבל רבנן פליגי בזה גופא, שתימה לומר שמחלוקתם היא בגדר סימנים, ועכ"פ כבר אזלא הראיה מיוצא מן הטמא, שהרי ר"ש גם מודה לדין זה, וע"כ שדין יוצא מן הטמא שאני.

והטעם שיוצא מן הטמא אין הסימנים מטהרים או מטמאים אותו, ואולי' רק בתר האם, היינו משום שאין שם עצמי עליו, אלא עיקר שמו הוא מחמת מי שיצא ממנו, ואז אין צורתו קובעת עליו מידי, וזהאריך בזה מו"ר הגר"ח שרייבר בבכורות (סי' ט"ו).

ומה שהביא מדברי התוס', לכאור' היא ראייה לסתור, שהרי כתבו התוס' הטעם שבדורות הראשונים הייתה הגדלות קודם לכן הוא משום שהיו ממהרין להביא שערות, ולא חזי' מדברי התוס' אלא שאין השנים דבר עיקרי מהגדלות, ובדורות ראשונים לא היה צריך שנים, אבל מאידך חזי' שהגדלות תלויה בשערות, ובדורות ראשונים, שהיו ממהרין להביא שערות הייתה הגדלות קודם לכן, ולדברי מהרי"ט הפירוש הוא דבדורות ראשונים, שהביאו שערות קודם לכן, הייתה זו גם ראייה לגדלות מוקדמת יותר, ואין גידול השערות המוקדם אלא ראייה שהייתה גם הגדלות מוקדמת, אבל משמעות דברי התוס' היא דכיוון שהיו ממהרין להביא

שערות לכן הייתה הגדלות מוקדמת, ואדרבה נראה מדברי התוס' שהשערות הינם סיבת הגדלות ולא ראייה על עניין אחר.



ג.

ויש להביא ראייה לכך שאין הסימנים ראייה לגדלות אלא הם סיבת גדלות, מהא דאמר' בברכות (מ"ז:) קטן הפורח מזמנין עליו, והיינו קטן שהביא ב' שערות ולא בא לכלל שנים, ואהנו סימנים לעניין זימון, אע"פ שאינו כגדול לכל התורה, ואם איתא שאין הסימנים אלא ראייה לגדלות איך משכחת לה ראייה לחצאין, ממ"נ אם הוי ראייה לגדלות מ"ט לא יהיה כגדול לכל דבריו, ואם אי"ז ראייה מ"ט מהני לעניין ברכת המזון, ותימה לומר שזו ראייה לחצי גדלות.

וכן בהא דפליגי בגמ' נדה (מ"ה:) אי שנים דגדול וגדולה ב"ב או ב"ג ומפרש טעמא בגמ' משום שקטן נמצא בבית רבו ונכנסת בו ערמומיות תחילה, ואם הסימנים הם ראייה בעלמא, כיצד ייקבעו השנים לפי דעת שרוכש בבית רבו, ובשלמא אם הייתה דעת הבאה בטבע היה מקום לדון שהדעת אף היא עצמה ראייה לגדלות הגוף שמפני כך גדל בדעתו, אבל דעת הנרכשת בבית רבו בוודאי אינה יכולה להוות ראייה לגדלות.

והיה מקום לדון שהגדלות היא גדלות הדעת, והסימנים הם ראייה לגדלות הדעת, אלא שמלבד שתמוה לומר ששינוי הגוף הוא ראייה לגדלות הדעת, דוכי הגוף גדל מחמת ריבוי דעת?, ואע"פ שחזי' שבגדלות ישנה גם דעת, אבל בוודאי אין הדעת שייכת עם הבאת שערות, גם לא ייתכן לומר כן למ"ד בנים כסימנים, ובוודאי מה שנתעברה הקטנה אינו מוכיח שיש לה דעת יתירה יותר משאר קטנות. וכן לא ייתכן לומר שסימנים טבעיים הם ראייה לגדלות שבאה ע"י דעת וערמומיות שרכש בבית רבו, אלא דלכאו' דבר זה צ"ע, בין אם נאמר שסימנים הם סיבה ובין אם נאמר שסימנים הם סימנים, כי לכאו' סיבה היינו שבהבאת סימנים גדל הגוף, והשנים אף הם גידול מסוים של הגוף שבהם נעשה גדול, ואיך ייעשה גדול ע"י דעת הנרכשת לו בבית רבו.

וביבמות (י"ב:) פליגי אי בנים כסימנים או שאין בנים בלא סימנים והבנים אינם אלא ראייה שהיו בה סימנים ונשרו, ואם הסימנים אינם אלא ראייה על הגדלות שהיא דבר חיצוני לסימנים, הרי לא פליגי כלל, ואמרו דבר אחד ממש, שהבנים מעידים על גדלות, ומה לי אם הראיה היא ישירה או ראייה שמוכיחה על ראייה אחרת. ואמנם בתוס' שם (ד"ה רב זביד) כתבו נפ"מ אי הוי וודאי גדלות או ספק, וברש"י שם (ד"ה אין) מבואר דיש נפ"מ אי מהני גם תוך הזמן או שצריך גם שנים, אבל מלבד שלא נראה שזה גוף המחלוקת ביניהם ואי"ז אלא נפ"מ, הרי שגם הרמב"ן שם פליג בב' הנפ"מ, וא"כ הרי אמרו דבר אחד ממש.

וע"כ דסימני גדלות הם סיבת הגדילה, ופליגי אם בנים הם סיבת גדילה כמו סימנים, אלא שאינם אלא ראייה לסימנים, והגדלות עצמה באה ע"י הסימנים ולא ע"י הבנים. אלא שצ"ב דלפ"ז למ"ד בנים ה"ה כסימנים יש ב' ענייני גדלות, הא' ע"י סימנים והב' ע"י בנים, ותמוה מאוד לומר כן שיש ב' ענייני גדלות.

עוד יש להקשות על דברי המהרי"ט, שאם אין הסימנים אלא ראייה, הרי שלכאור' אף בלא סימנים יש לחוש שמא גדולה היא ולא הביאה סימנים, אלא די"ל כיוון דסתמא דמילתא גדול מביא סימנים, כל שלא הביא סימנים ע"כ לאו גדול הוא דא"כ היה מביא סימנים, והוי ראייה הפוכה, מדלא הביא סימנים ש"מ קטן הוא, אלא דלמ"ד בנים כסימנים לא יתיישב, דמ"ט קטנה שלא נישאת לא נחוש שמא אם הייתה נישאת הייתה יולדת, ושמא גדולה היא מעכשיו ומה שלא הביאה סימנים הוא משום שלא נישאת, וע"כ דהגדלות היא ע"י הבנים וסימנים גופא, וכל שלא באו לא אכפת לן מאיזה טעם לא באו, מ"מ לאו גדולה היא.

ואמנם צריך לברר עניין זה מה היא הגדלות, דלכאור' גדלות היא או גדלות הגוף או גדלות הדעת, ומצינו באמת שייכות לגדלות גם לעניין הדעת וגם לעניין הגוף, שהרי שערות הם שינוי הגוף ואי"ז גדלות הדעת, ואפי' נאמר ששינוי זה שבטבע מוכיח על שינוי הדעת, מ"מ בנים כסימנים בוודאי אין להם עניין עם דעת, ואינה נעשית בת דעת יותר ע"י שנתעברה, ומאידך חזי' שהגדלות שייכת עם גדלות הדעת משנים דרבי, שבאים ע"י שרוכש ערמה בבית רבו ובוודאי אין להם עניין עם שינוי בגוף אלא עם גדלות הדעת בלבד וצ"ב מה היא הגדלות.



ד.

ותחילה יש לברר מה היא שומא שאמרו בגמ', דלכאו' משמע הכוונה היא שכאשר הביאה שערות תוך הזמן תלינן שלא באו לה מחמת גדלות אלא מחמת יבלת שגידלה את השערות, וכפי שדן הגר"ח לומר לדעת תוס', שאין השנים אלא היכ"ת בעלמא שלא נתלה בשומא.

אבל נראה ברור ששומא אין הכוונה ליבלת שמחמתה באו השערות, דהא איכא למ"ד בגמ' בנדה (מ"ו.) דאף במקום שהביא שערות קודם הזמן ועדיין הם עליו נעשה גדול ע"י שערות אלו, וגדלותו היא מכאן ולהבא כמבואר בראשונים שם, ואם מתחילה אינו נעשה גדול ע"י השערות משום דשומא נינהו איך יועילו לו אחר זמן (וכן הוכיח ב"בית היין" ביבמות שם).

וכן מבואר מסוגיא דברכות הנ"ל דקטן הפורח מזמנין עליו, ואם אין הסימנים מביאים לידי גדלות שלמה משום דשומא נינהו כיצד יועילו לעניין ברכת המזון, וכי שומא מהני לעניין ברכת המזון.

וכבר הובא לעיל הא דשנים תלויים בערמה שרכש בבית רבו, ובזה גם נקבע אם תלי' בשומא אם לא, ואם השומא היא יבלת הרי שאין כל טעם שבזה שרכש ערמה ייחשב לו הדבר לסימנים ולא ליבלת. ולעיל נתבאר מזה שיש משמעות לשנים בפ"ע ואי"ז היכ"ת בעלמא שלא ייחשב הדבר לשומא, אבל חזי' מזה גם שהשומא אינה יבלת, דהא מ"מ בעי' גם לעניין זה שלא ייחשבו הסימנים לשומא, ואם השומא היא יבלת בוודאי לא תועיל הדעת לשנות עניין זה.

וברמ"ה (ב"ב קנ"ד.) מבואר למעשה דהיכא דמצאנו בו שומא אחר שהגיע לכלל שנים לא מהני ליה הסימנים, שהרי ידעי' שבאו מחמת שומא, וא"כ סימנים שבתוך הזמן, שתולים אותם בשומא, אין הכוונה שידעינן שבאו מחמת שומא שהרי זה לא מהני גם אחר הזמן, וע"כ מיירי דלא חזינן בשומא המביאה את השערות, ומה טעם לתלות ד"ז בשומא שאינה נראית.

ובבית היין הביא מדברי הרמב"ם (פ"ב מאישות הלי"ט) שכתב: "אם לא נבדקו אלא אחר זמן ונמצאו שם שתי שערות הרי הן בחזקת סימנין, ואין אומרינן שמא קודם זמן צמחו כדי שיהיו שומה" ומבואר בדבריו שאם נמצאו בו סימנים בגדלות

אין חוששין שמא באו לו בקטנות כדי שיהיו שומא, ואם השומא עניינה יבלת שעל ידה צמחו השערות, הרי עניין זה שייך בגדלות כמו בקטנות, אלא שבגדלות אין חוששין ליבלת זו משום דיותר שכיח שיביא שערות בצורה טבעית משיביא ע"י יבלת, ואילו ברמב"ם מבואר דהטעם לומר דשומא ניהו הוא משום שמא צמחו קודם הזמן.

ובבית היין (שם) הביא את לשון הרמב"ם ריש פרק ב' מאישות, שכתב דשערות שבאו קודם הזמן הרי הם כשומא, דהיינו שאין הטעם משום דחיישי' שמא באו מיבלת, אלא דשערות שבאו קודם הזמן חשבי' להו כיבלת, ואפשר דביאור העניין הוא כעין מה שאמרו בסוטה (י"ב:) דלמ"ד שמשה ילד וקולו של נער "א"כ עשיתו למשה בעל מום" ואין הכוונה שהיה לו מום שמחמת זה השתנה קולו, אלא הא גופא שיש לילד קול של נער הרי"ז מום, וה"נ הא דאמרו שומא ניהו הכוונה שילד שצמחו לו שערות קודם הזמן אי"ז אלא מום ושומא, או עכ"פ הכוונה היא שכשם שאם הייתה לו יבלת לא היה נעשה גדול, כך גם כשבא הדבר קודם הזמן אין נעשה גדול בכך, וחשבי' ליה כאילו בא ע"י יבלת, והקביעה אם נחשב הדבר כשערות או כשומא תלוי אם חשבי' ליה כזמן הראוי לו כבר לגדול ע"י שערות, או דילמא אי"ז זמנו וממילא אין השערות אלא שומא בעלמא.

ולמאן דאית ליה שהביא סימנים קודם הזמן ועודן עליו נעשה גדול על ידן, היינו משום דאעפ"י שקודם הזמן לא נעשה גדול ע"י סימנים אלו וחשבי' להו שומא, היינו משום שסימן זה גופו יכול להיחשב שומא ויכול להיחשב גדלות, ועניין זה תלוי בשנים, אם הגיע זמנו לגדול נחשבים סימנים אלו לגדלות ואי לאו הכי נחשבים כשומא.

ולכן מהני הסימנים גם קודם הזמן לעניין ברכת המזון, כי הגדלות היא תהליך מסוים, שתחילתו בהבאת סימנים וסופו בגדלות גמורה ע"י שנים וסימנים, ואע"פ שסימנים בלא שנים לא מהני וחשבי' להו כשומא, מ"מ כל זה הוא לעניין להחשיבו כגדול לכל דבריו, אבל לעניין ברכת המזון שפיר חשובים סימנים אלו כתחילת גדלות ומועילים להחשיבו כגדול לעניין זה. כי כשנבוא לדון האם נעשתה כאן גדלות גמורה ע"י הסימנים זה לא ייתכן, וכשנבוא להחשיבו כאדם גדול לא ייחשב הדבר אלא כשומא, ומאידך אין מניעה מלראות כבר את תחילת

תהליך הגדלות, ולעניין זה שפיר חשובות השערות כבאו בזמן. אמנם, צריך לבאר מה סימנים אלו באים לקבוע, כדי שיהיה אפשר לדון אותם כשומא מצד אחד וכגדלות מצד האחר.



ה.

נראה שעניין הגדלות אינה שינוי הגוף ושינוי המציאות הפיזית שלפנינו, אלא היא שם ותואר של האדם, שעבר מילדות לבגרות, ונשתנה מעמדו ע"ז, שהיה "חצי אדם" ונעשה לאדם שלם. והשלמות אינה רק הגידול המציאותי, אלא זהו תואר של האדם שהוא אדם שלם וגדול לפנינו, והגדלות אינה עניין של עובדה של שינוי, אלא היא שם ותואר של האדם שהוא "אדם גדול".

ואף שאין ספק שהגדלות באה ע"י שינוי מציאותי בגופו, ואי"ז רק הגדרה שרירותית של גדלות אחרי שבאו לו סימנים בגופו, וכמבואר בראשונים ביבמות (י"ב:) בהא דאמר רבה בר ליואי "קודם הזמן הזה היא מתה ועוברת מת" דהיינו קודם הבאת ב' שערות, שקודם להם אם מתעברת היא מתה, ורק אחר הבאת ב' שערות יכולה היא לחיות, והיינו משום דס"ל שקטנה אינה יכולה ללדת כלל ורק גדולה יכולה ללדת, ואם השערות אינן יוצרות שינוי מציאותי בגוף, בוודאי אין טעם ששם הגדלות שלה יגרום שתחיה בעיבור יותר מקודם לכן, אלא וודאי שהשערות באות ומורות שיש שינוי אמיתי בגופה, אבל שם הגדלות שבה אינו השינוי עצמו, והרי"ז ככינוי לגוף לומר שהוא גוף גדול, אלא עיקר השינוי הוא הגדרתה של האשה, שהיא גדולה לפנינו, ושינוי הגוף אינו אלא "חומר" והגדלות היא "צורה" דהיינו שם הבא מכח המכלול של השינוי שנעשה בגופו, שנעשית לאדם שלם.

וא"כ אין הגדלות לא גדלות הגוף ולא גדלות הדעת, אלא היא גמר התפתחותו של האדם, שהושלמה גדילתו ואינו עוד מן הקטנים. ואף שוודאי השלמת גדלות האדם יש בה גם גדלות בדעת וגם גדלות בגוף, וכפי שהוא במציאות, מ"מ הגדלות עצמה אינה שם לשינוי המציאותי שקרה, אלא שם של הגדרת האדם שכאשר אירעו בו שינויים אלו הרי הוא אדם גדול.

וזה ברור שכאשר לא צמחו בו שערות אין אומרים שמא גדול הוא אלא שאין ראייה לזה, או עכ"פ למ"ד בנים כסימנים אין אומרים שמא אם הייתה משמשת הייתה מתעברת וגדלה עי"ז (כמתבאר בדברי הרמב"ן יבמות י"ג.), והיינו משום שאין הסימנים כראיה לגדלות נסתרת, אלא הסימנים הם הם הגדלות, לא כסיבה המגדילה את האדם, שע"י שצמחו לו שערות גדל גופו, אלא שזה הוא שינוי במצבו של האדם שנעשה בר סימנים, ולכן כל זמן שלא נעשו בו שינויים אלו ל"ש לדון שמא גדול הוא, שהרי המציאות היא שלא הגדיל, שהרי לא אירע בו שום שינוי לפנינו.

וגדלות של בנים וסימנים אין אלו ב' ענייני גדלות, אלא ב' צורות לבוא לידי עניין אחד, שכשם שיש גדלות בשינוי הגוף, שנשתנה מצבה בגופה להיות בעלת סימנים המחשיבים אותה כגדולה, כך שינוי מצב שנעשית לאם לילדים נחשב שהושלם מצב הגדלות שלה, וכבר אינה בשלב הראשוני של חייה, אלא כבר יצאה משלב זה לבגרות, וא"כ אין הסימנים כראיה לגדלות לא ידועה, אך גם אינם סיבה בעצמותם ממש, ששינוי זה הוא המביא את הגדלות, אלא הגדלות היא שם ותואר לשינויים אלו, שרואים בהם שינוי מהותי במצבו של הקטן, וכאשר באים שינויים אלו ה"ה מוגדר כגדול.



ו.

ונשוב לדברי הגר"ח בפלוגתת הרמב"ם ותוס', וביאר הגר"ח דפליגי אם הבנים גורמים או הסימנים ואין השנים אלא היכ"ת שלא יהיו הסימנים כשומא, ונתבאר שלכאו' מצינו סתירה בעניין, דמחד מפורש בגמ' דאין השנים אלא כי היכי דלא ליהוי שומא, ומאידך בסריס מצינו שגדל בשנים בלא סימנים ש"מ שיש גדלות בשנים, וכל שיעור השנים נקבע כפי גדלות בדעת ובוודאי אין לדעת שייכות עם השערות שומא ניהו או גדלות.

אך הביאור הוא שהגדלות היא גמר גדילתו של האדם, ואדם שצימח זקנו הוא גדול, אלא שגם לזה יש שיעור שנים מסוים, וילד קטן שבתחילת שנות ילדותו יצמח זקנו לא יהיה זה אלא מום, וזהו מה שאמרו בגמ' שומא, לא שצימחו

השערות ע"י שומא, אלא שבתחילת שנותיו לא חשיבי השערות כגמר גדלות אלא כשומא בעלמא.

וא"כ ע"כ השנים אף הן מכלל הגדלות, שזה הוא זמן שממנו שייך להגדיר את הקטן כאדם שלם, ומ"מ גמר השלמות היא בשלמות הגוף, ולכן אם הגיע הזמן ועדיין לא הביא סימנים אינו נעשה גדול בשנים בלבד, ומ"מ אין השנים היכ"ת בעלמא לדעת שהסימנים אינם שומא, אלא זהו שיעור גדלות מסוים שמכאן ואילך שייך להגדיר אותו כגדול כשתושלם גדלותו, ומכיוון שהגדלות היא גמר השלמת האדם בגוף ובדעת, הרי ששפיר שייך לקבוע את שיעור הגעת הזמן כפי שיעור הדעת, ואם הגיע הזמן וגם הושלם בגופו כבר שייך להגדירו כגדול.

ובסריס, שאינו בר הבאת שערות, סגי בהגעת זמן כדי שייחשב כגדול, כיוון שאין גופו טעון עוד השלמה וגמר, שהרי ל"ש בו הבאת סימנים, ממילא גמר גדלותו הוא בשנים בלבד, וכפי שנתבאר שגם בעלמא השנים הן חלק מגמר הגדלות ואינן רק היכ"ת בעלמא שלא ייחשבו הסימנים לשומא.

והא דפליגי הרמב"ם והתוס' אי למ"ד בנים כסימנים בעי גם שנים, נראה שאי"ז תלוי כלל בעניין הנ"ל, אלא שלדעת תוס' ל"ש להגדיר בנים כשומא, שבסימנים שגדלו קודם הזמן שייך לומר שנחשב הדבר כמום ובאו קודם זמנם, ואילו עיבור הוא גדלות במה שנעשית אם לילדים, והוא גמר גדלות בפ"ע, שמי שהיא "אמא" ל"ש להגדירה כקטנה, ולעניין זה בכל זמן שיקרה הדבר תיחשב כגדולה, כי סו"ס באה לכלל מצב זה, ואילו הרמב"ם פליג וס"ל שגם בנים שייך להגדיר כ"שומא" שאין זו לידה רגילה, אלא ה"ה בעלת מום שכבר בגיל זה ילדה, ול"ש להגדירה כגדולה בגיל כזה.



ז.

ובמה שחקר המהרי"ט אם סימני גדלות הם סיבה או סימן, נתבאר שאינם לא סימן ולא סיבה, דהיינו שאין הסימנים מוכיחים על גדלות נעלמת שמחוץ לסימנים, ופשיטא שמי שלא הביא סימנים אינו גדול בוודאי, ולא רק משום שאין יודעים מגדלותו, ומאידך גם אינם ממש סיבה, שמי שיש בו סימנים גדל גופו, ומי

שנתעברה נמי נשתנה גופה באופן זה שנחשבת גדולה, אלא גדלות היא מצב מסוים של האדם, שנגמרה והושלמה גדלותו, ומצב זה קורה או ע"י גדילת הגוף בשנים וסימנים או ע"י עיבור, שבמצב זה כבר נעשה לאדם שלם ובהגדרתו הוא אדם גדול.

והמהרי"ט הוכיח את דבריו מהא דסריס גדל בשנים בלא סימנים, ש"מ שאין הסימנים סיבת גדלות, אך כיוון שנתבאר שאין הסימנים סיבת הגדלות עצמה, אלא הסימנים הם השלמת גדילתו של האדם, ממילא מי שאינו בר סימנים גדלותו מושלמת בשנים בלבד, לא משום שאם היה בר הבאת סימנים היה מביא סימנים, כחזקה דרבא, אלא מה"ט שבעלמא מכאן ואילך חשבי' ליה כסימנים ולא כשומא, משום שמזמן זה ואילך כבר הגיע לכלל גדלות ושייך להגדירו כגדול בהשלמת גדלות הגוף, ה"נ בסריס ע"י שנים בא לכלל גדלות, ואי"צ סימנים שהרי אינו בר סימנים, ונמצא שבא לכלל שלמות הגוף בשנים בלבד.

ואדרבה הא איכא למ"ד שם שסריס אינו נעשה גדול עד שיגיע לרוב שנותיו, ואיזה טעם יש ברוב שנותיו, אם הגדלות היא ע"י שינוי הנעשה בגוף מה עניין רוב שנים לזה, וכי קבלה היא שאדם שהגיע לרוב שנותיו בוודאי אירע בו אותו שינוי? ולא עוד אלא שקודם לכן אי"ז אפי' בגדר ספק, ואין אומרים שמא קודם לכן כבר אירע אותו שינוי, ואם מדובר בשינוי נעלם שאינו נראה לפנינו, למה לא נחשוש לו קודם לכן?, אבל הביאור הוא כמו שנכתב שהגדלות אינה עניין נסתר מהעיניים, אלא גמר גדלותו של האדם, ובעלמא כאשר הושלם גופו להיות כגדול זו היא גמר גדלותו, אבל בסריס שאין בו שינוי אין לו גדלות של שינוי הגוף, וכל הגדלות היא שעברו "רוב שנותיו" שעצם הדבר שעברו כבר רוב שני חייו משווי ליה כגדול.

וכן מה שהביא מהא דמהני בנים בלא סימנים ובלא שנים נתבאר כבר דבנים מהני להחשיבו כגדול ול"ש שם טעמא דשומא דסו"ס אית לה בנים. ומה שהביא מדברי התוס' בסנהדרין ס"ט. דדורות הראשונים היו ממהרים להביא שערות היה גידולם מוקדם יותר, ולא תלו בשנים, היינו משום דגדלות דורות הראשונים קדמה באמת, משום דהושלם גופם מוקדם יותר מאשר בדורות אחרונים.

ולכך אמרי' בברכות דקטן הפורח מזמנין עליו, ונתבאר כבר שאם משום ראייה ל"ש ראייה לחצאין, אלא שהגדלות היא תהליך מסוים שנשלם בשנים וסימנין, ואם הביא סימנים בלא שנים, אע"פ שלעניין גדלות שלמה קרי' לסימנים אלו שומא, מ"מ התחיל אצלו תהליך הגדילה ונעשה בר סימנים, ומהני מיהת לעניין ברהמ"ז.

והא דפליגי בגמ' ביבמות אי בנים כסימנים או שאין בנים בלא סימנים, אי משום ראייה הרי אמרו דבר אחד, דלתרווייהו מהני הבנים להוכיח הגדלות, אלא שאינו כן וכפי שנתבאר, והסימנים הם השלמת הגדלות בגופם, ולמאן דאית ליה בנים כסימנים הרי הגדלות היא בזה גופא שיש לה בנים ונעשית אם לילדים, שזו ג"כ השלמת גדלות מסוימת, ולמ"ד אין בנים בלא סימנים אין הבנים השלמת גדלות בגופם, והגדלות לעולם היא בהשלמת גדלות הגוף בסימנים, והבנים אינם אלא ראייה לכך שהיו בה סימנים ונשרו.



הרב יהושע ענבל

קוציו של ארגמון

ארגמון קהה קוצים, שהפך בשנים האחרונות לאחד מבעלי החיים המוכרים ביותר בציבור שומר המצוות, עומד כידוע במרכזו של פולמוס התכלת.

הפולמוס אינו רק מחקרי היסטורי, אלא גם הלכתי, והשקפתי, ולכן עונה להגדרה 'מטא הלכה', התייחסות כללית והשקפתית להלכה עצמה ולדרכי הכרעתה.

מטרתי במאמר זה, אינה לנסות להכריע בשאלה גדולה זו, ואף לא לצדד כלפי צד אחד, אלא לנסות ולהעמיד את השאלה באופן נכון ומאוזן. מאות מאמרים וחיבורים נכתבו על פולמוס התכלת הנוכחי, ולעתים מחמת מגמתיות יתר של הכותבים הנכבדים, הרי מחזקים הם את הצד שכנגד, בבואם לדחות כל דבריו מבלי שום תפיסת מורכבות והודאה לכל הפחות במקצת על דברים הגיוניים. וכן יש שנטו לגיבוב של כל סוגי הטענות לצד אחד, בלי שום לב לאיכותן וערכן, הסתמכות על כל מקור שהוא ועל כל סברא שהיא ועל כל דקדוק שהוא. כך שהרבה פעמים חוברות כאלו עושות שירות גרוע לצד אותו הן באים לייצג, ולולי שהיו שני הצדדים מאזנים זה את זה ע"י החוברות הפוגעות במפעלם של עצמם, לא היינו יודעים במי לא לבחור...

דברינו ינטו לצד השוללים, בנוגע למוסכמה כאילו המחקר הוכיח שזו התכלת והשאלה היא רק האם ההלכה מקבלת מחקרים או לאו, וכן בהקשר של מגמת חלק ממחייבי התכלת והמצדדים בו בפולמוס תקיף נגד הנמנעים והצגתם כחדלי אישים או חדלי מעש. אף שכמדומני יותר הרחיקו לכת השוללים מן המחייבים, בהתקפת הצד השני על דרך "מתוך שבא לידי כעס בא לכלל גיבוב דברים".

מאחר שאינני חוקר, אין הדברים הבאים כאן בעיניי מחקר, אלא רק הצעת רעיונות ודברים, כדוגמאות בעלמא, וגם אין בדברי שום חדוש מחקרי אלא רק הצגת הנדונים הקיימים והמוכרים.

בנוגע לנימוקים לשלילת הזיהוי, אין אני בא לפרש דברי אחרים או "טעם המתנגדים". המטרה של דברי כאן, להיות כגביהה בן פסיסא בעלמא, להראות שמה שמוצג כדברים וודאיים, אינו בהכרח כזה. אבל אין בכוונתי לנסות להכריע בשאלות מחקריות כאלו, ואף איני אומר שיותר סביר שהזיהוי אינו נכון, אלא רק מציג צדדים נוספים.



על מקורות ה'מסיחים לפי תומם'

ההיחשפות של יושבי בית המדרש, לשפע המקורות החיצוניים העוסקים בתכלת, עלולה להפתיע ולרגש. אל המציאות בימי אבותינו, שהכרנו רק דרך הגמרא והמדרשים, מגלים אנו צהר חדש, בדמות כתביהם של רומאים ויוונים שהסתובבו בארצנו, באותם ימים בהם חיו שמאי והלל, ריב"ז ורשב"ג, בירושלים ובשאר ערי הארץ, ותיעדו פרטים שונים, עדויות נפלאות של 'גוי מסיח לפי תומו'. והרי ברור שלאותו גוי לא היה אינטרס לשקר כדי להטעותינו, והרי מלמדינו זה לברר ולהבין דברים שונים שלפעמים באו בצורה סתומה במקורותינו, ויכולים אנו להרחיבם ולבררם עי"ז. שמות כמו פליניוס, וירגיליוס, תיאודוטוס, וכו' מתגלגלים על לשון אברכים מחברי קונטרסים, כעדים עתיקי יומין המשקפים נאמנה את מה שראו עיניהם ברחובות ירושלים.

לדחות בקש נתונים ועובדות ברורות, רק משום שהם מוגשים בכובע של 'מחקר', זה מנוגד לאמת ולצדק, אומרים לנו. זו אונאה עצמית וצמצום המוחין, התנגדות למחקרים באשר הם. בעוד אין המטרה כאן אלא לברר מקחם של רבותינו ומקחה של תושבע"פ.

אלא שהיכרות יותר רחבה עם התחום, יכולה ללמד שמה שיכול להיות מוצג או אפילו נראה באמת כנתונים ועובדות ברורות, ממש לא מייצג דברים ברורים וחד משמעיים.

היכרות כזו תלמדנו, שאותם מקורות, מובאים ע"י אותם חוקרים, גם כדי לסתור את הדברים שקבלנו מחז"ל בצורה ברורה, גם בהיסטוריה ובתחום האגדה, וגם בהלכה ובצורת קיומן של המצוות בימי קדם (למשל: נמצאו בירושלים הרבה סירי

חרס מנוקבים בידי אדם, שזו לכאורה עדות לכך שניקבום כדי לטהרם ולהמשיך להשתמש בהם, אלא שהנקב נעשה בדופן ופחות מכמוציא זית, האם זה מוכיח שגם כך הכלי נטהר? ראה תחומין כד' עמ' 505 ואילך). האם גם כאן יושר אינטלקטואלי יחייב אותנו לנטות חלילה מדברי חז"ל?

ההלכה קובעת ש"כל מילתא דלא רמי עליה דאיניש - אמר ולא אדעתיה" (שבועות מא:), ולכן גם כשמשנה מן המציאות בטענו לפני בית דין, אינו נחשב 'הוחזק כפרן', משום שהוא מדייק רק במה שמוטל עליו.

תיאור של קיום מצוה מפי מי שאינו מבין את מהות המצוה ועולם המושגים שלה, הינו הרבה פעמים חסר ערך, מדהים להיווכח עד כמה הכלל של מילתא דלא רמי עליה נכון ואמיתי, וכיצד האדם בתיאור המציאות מדייק באותו תחום שהוא מבין את מהותו ואת חשיבותו, ואילו בשאר הפרטים הוא מחליק את הדברים לפעמים בניגוד למה שרואות עיניו.

הסופר הרוסי דוסטויבסקי, בספרו "רשימות מבית המוות", מתאר:

"היהודי איסאי פומיץ'... בליל שבת, כלומר ביום ששי בערב, היו באים אנשים משאר הקסרקטינים במיוחד לראות כיצד יערוך איסאי פומיץ' את השבת שלו... מדליק שני נרות והיה מתכסה בטליתו, כשהוא ממלמל מיני מלים מסתוריות... את שתי ידיו היה קושר ברצועות של תפילין, ואל ראשו, מעל מצחו, היה מהדק איזו קופסת עץ קטנה עד כי דומה היה שאיזו קרן מגוחכת יוצאת ממצחו".

אלו כמובן טעויות גסות של דוסטויבסקי שערבב אירועים זה בזה: אף יהודי לא הניח תפלין בשבת, ובודאי לא בלילה. בהדלקת נרות אין מתעטפים בטלית, תפלין לא נעשו מעולם מעץ, ואינן נקשרות לשתי הידיים.

בעיני דוסטויבסקי לא היתה בעיה לתאר תיאור ספרותי, מציאות שכולם הכירו, כל הפרטים האלו משקפים כל אחד משהו מן המציאות, יום אחד בבוקר ראה אותו מניח תפילין, ובערב ראה אותו מדליק נרות, לא היתה לו סיבה לשער שהפיצול בין הערב לבוקר הוא בדוקא, כמו גם ההבדל בין הידיים בהנחת תפילין,

מי יכול להעלות על דעתו שזה משנה ימין או שמאל אחד או שניים? לאאלומי מילתא הוא תיאר את שני הידיים, וכך הלאה^א.

לפיכך אין להתפלא שתיאופרסטוס תלמידו וממשיכו של אריסטו בספרו 'על החסידות' כותב שהיהודים היו מקריבים לה' דבש ומסביר יפה את טעם הקרבת הדבש...

דוגמאות כאלו רבות מספור, ולא אחת עושים מהן החוקרים 'מטעמים', בכדי לסמוך להן תיאוריות בדויות.

תופעה זו אינה שייכת דוקא לתיאורים של מצוות וקיום הלכה, כל תיאור מציאות מושפע מנקודת המשקל החשובה בעיני המתאר. אדם מן השורה אינו מבדיל בין חמרי הנקיון השונים, גם כאשר הוא 'מסיח לפי תומו' בתיאור של נקיון רצפות למשל, הוא לא בהכרח ינקוב בשמו המדויק של החומר, סוף סוף למי משנה אם המקום נוקה ע"י אקונומיקה / פנטסטיק / מסיר שומנים / מבריק רצפות? אמנם בעיניים של כימאי אין שום קשר בין החמרים, כל כימאי יודע שישנם חמרים שהם 'בסיס' וישנם חמרים שהם 'חומצה', כל אחד פועל בצורה שונה, ועירובם זה בזה יכול להביא לריאקציה ואף לפיצוץ, כימאי לעולם לא יחליף בתיאורו אקונומיקה בפנטסטיק, משום שהוא יודע שבמציאות ההבדל ביניהם עלול להציל חיים.

בעיני ההדיוט אין הבדל בין אקמול / נורופן / אדויל, כולם הם משהו שלוקחים כשיש כאב ראש, אין לאדם שמתאר מציאות שום סיבה להיכנס לדקדוקי עניות ביניהם. אך המומחה יודע שישנן שתי משפחות בסיסיות של משככי כאבים, צורת הפעולה שלהן שונה, ולכן כל כדור מותאם למיחושים ספציפיים, ואף לכל אחת מהמשפחות תופעות לוואי שונות וסיכונים שונים, לאדם הסובל מכיב קיבה, אסור

(א). בתקופה ההלניסטית בפרט, עדיין לא התגבשו הגדרות ברורות ל'היסטוריה' 'מדעי הטבע' וכדו', ולכן אין הכותבים מבדילים בין דמיון למציאות, גם בדברים שהיה בידם להטיל ספק, והם משלימים את התיאור בהשלמות ספרותיות שמטרתן היא לספק ולענג את הקורא, הדוגמאות המפורסמות ביותר הן הנאומים ששמים המחברים ההלניסטיים (ויוספוס בכללם) בפי גיבוריהם בסיטואציות היסטוריות שונות. תיאורו של דוסטויבסקי דומה לתיאורים של חלק מסופרי יוון ורומי את היהודים בזמנם (רבים מהם מצוטטים בספר 'נגד אפיון' של יוסף בן מתתיהו), תיאור שראשיתו כנראה באיזו נקודה מציאותית, אלא שכל מעתיק הוסיף נופך משלו, עד שיצאו מעשיות מגוחכות.

בשום אופן לקחת משככי כאבים ממשפחת איבופרופן, בשבילו האקמול הוא תרופה (כמו כל משפחת פראצטמול) והנורופן – רעל. הוא זה שאסור לו להתבלבל ביניהם.

את זאת יש לזכור כשבאים לנתח ולהבין עדויות של נכרים בנוגע לפרטים שלא היו חשובים בעיניהם באמת. ידועה ומפורסמת אגרתו של הרומאי המתאר את עבודת בית המקדש בחג הפסח, המועתקת בשה"ק ובסידור יעבץ ועוד. רבים תמחו על הפרטים המתוארים בה שאינם תואמים להלכה, ואף לא ניתן להעלות על הדעת שמתוארת בהן הלכה שונה, למשל: הוא מתאר את הכהנים בבגדים אדומים, בעוד בגדי הכהונה מתוארים בצורה ברורה בתורה ואפילו בית דין של צדוקים לא היו יכולים לשנות זאת. מסתבר שהרומאי לא ראה חשיבות בצבע המדויק, והחליף את התכלת בארגמן, הוא התרשם מאד מההוד וההדר, מהסדר ומהזרירות, ולא העלה על דעתו שישנה בתורה הלכה של בגדי תכלת דוקא, ולכן נקט את צבע הארגמן שהוא מאותה המשפחה ובאותה רמת חשיבות, לפחות בעיניו (כל זאת בהנחה שהאגרת אכן אותנטית)².

אין ספק שגם כיום מי שאינו מכיר את הבדלי הניואנסים בין המלבושים של הקהילות השונות, לא יוכל להבדיל בין שטריימל לספודיק, ובין כובע חסידי לכובע ליטאי, למרות שמדובר בהבדלי צורה וצבע שבעינינו הם בולטים, ואנו יכולים להבדיל ביניהם בלילה בלי ירח, עוד לפני הזמן שמבדילים בין חמור לערוד...

אנו אנשי הלכה, מודעים למשמעות ההלכתית של פרטים מסויימים, ולעולם לא נבלבל ביניהם, ולכן גם אנחנו לא מפרשים ומסבירים, הכוונה מובנת מאליה. כאשר אדם מבקש לרכוש אתרוג, אם הימים הם ימי תשרי, הוא לא צריך להסביר

(ב). וכך מתאר היסטוריון מפורסם בן זמננו, דומונד סיוורד, את בית המקדש, בספרו 'הבוגד בירושלים', שנחשב כמסמך ומחקר היסטורי אודות יוסף בן מתתיהו, כמוכן שכל דבריו הם על פי מקורות בני הזמן... "כדי למנוע טומאה במקדש... מנעו שומרים... כניסתם של מי שנעלו נעליים מלוכלכות ושל מי שנשאו מטה או חבילה... הפסקות טקסיות שבהן קראו מן הכתובים ושתו יין על פי כללי הטקס... לאחר ששופו גרונות החיות... בשרם נישאו אל שולחנות שיש שם נשרפו על פי כללי הפולחן... המקדש... דלת הארזים האדירה שלו... הוסתרה ע"י פרוכת בבליה..."

מובן שע"י 'תיעוד' מדויק שכזה, לא מומלץ לחדש את העבודה במקדש ואת צורתו.

שאינן לו ענין באתרוג המורכב בלימון, שהרי הוא מחפש 'אתרוג', אבל אם הימים ימי ניסן, ומובן שכוונתו לעשות ריבה מהאתרוגים, גם אז הוא לא צריך להסביר שאינן לו כל ענין בטוהר יחוסו של האתרוג (אגב, חוקר הטבע הרומאי פליניוס הזקן, במאה הא' לספירה, "מעיד" שהאתרוג גדל רק בפרס ומדי, בעוד אנו יודעים שהאתרוג גדל בא"י דורות רבים קודם לכן, ובאותו זמן של פליניוס כבר הפך בעם ישראל לסמל לאומי, המופיע בכתובות ומסמכים, פליניוס ביקר בארץ ישראל, ואולי בעתיד יטענו שהאתרוג שלנו אינו האתרוג האמיתי, בהסתמכות על דברי פליניוס המסל"ת...).

כאשר יהודי בימי קדם ביקש לבנות מזבח, או שכר פועלים לבנות מזבח, הרי היו המון הלכות שהיה עליו ליישם בבניית המזבח, וכנודע כבר במזבח שבנה יהושע בן נון בהר עיבל, שנחשף בזמננו, אנו רואים את הלכות המזבח כפי שהן מתוארות במסכת תמיד, אף שאין זכר בתורה ליסוד, לסובב, לשני הכבשים הקטנים, ועוד, ההלכה נמסרה בעל פה. ואעפ"כ אין צורך לפרש ולפרט את משמעותו של המונח, כאשר מתואר יהודי ה'בונה מזבח' ברור שמדובר במזבח על פי דרישות ההלכה, וכאשר מתואר נכרי או צדוקי הבונה מזבח, אין המדובר במזבח שנעשה על פי דרישות ההלכה. ויתכן אף שהמתאר, אם עניני הלכה לא 'רמי עליה', לא יבדיל בכלל בין המזבחות.

כך גם הדבר לענין התכלת. התיאורים הכלליים של הפקת הצבע ואף הצבע בגווני הסגול, אינם נכנסים לפרטים שבעיני המתאר בלתי חשובים, ויתכן שכל הדרישות ההלכתיות בכלל הגדרה זו. בעיני המתאר את תעשיית התכלת, אין חשיבות ליצור המדויק שממנו מפיקים היהודים את התכלת שלהם לפי ההלכה והדרישות שלהם, הכל הוא ענין אחד, הפקת צבע ותו לא.

ויתכן לפעמים גם בדברי רבותינו הראשונים, שנקטו את שם הדבר, לא משום שחקרו והיה להם ידע בקבלה בהלכות התכלת וזיהויו, אלא משום שברור שהענין באופן כללי הוא אותו ענין, הפקת צבע כחול או תכלת מן החי. ולא באו דבריהם להורות לנו לתרגם את המונח הלועזי, לאתר את המין, ולהפיק ממנו צבע, אלא את שמו הכללי כפי שמקובל.

עקרון נוסף שחשוב מאד לדעת ביחס לכל המחקרים העוסקים בעבר הרחוק, הוא שכל הידע שיש בידינו, גם אם הוא נראה רב, הוא תמיד חלקי מאד וחד

מימדי. תיאור כתוב אף פעם אינו יכול להחיות את הדברים ולתרגם את החוויה המוחשית שבמציאות על כל רבדיה. ובפרט שהתיאורים הכתובים מקיפים רק חלק קטן מהמציאות האמיתית⁶.

מורכבות המציאות גורמת לכחות הפועלים בשטח להתמקד בדברים החשובים לתיאור בעיניהם. זר שיקרא את נאומו מנהיגי העולם בשנים האחרונות, יוכל להוכיח מהם בקלות שלא יתכן כי בסוריה מתחוללת מלחמה ומליונים נטבחים באכזריות, שהרי הנושא המרכזי הוא העוול הנורא ממנו סובלים הפלשתינים במחסומים, ולא סביר שבזמן שמליונים מתים כאן, יטענו מנהיגים אינטלגנטים שהבעיה של האנושות בכלל ושל המזרח התיכון בפרט היא המחסומים בשטחים. העיסוק הנרחב במצב הכינרת המתמלאת - מתרוקנת, יכול להביא אותנו למחשבה שהיא מקור אספקת המים המרכזי למדינה, בעוד האמת היא שרוב המים בישראל מגיעים מהתפלת מי ים. רבים מתושבי המדינה אינם מודעים לזה, ותיאורים שלהם היו מתעלמים לחלוטין מהאפיק המרכזי של אספקת המים למדינה כולה.

לא כל רומאי שקנה תכלת בשוק, היה מודע למקורה של התכלת, איזה צבעים ומינים נחשבים לתכלת מבחינה הלכתית, ואלו נחשבים כאתרוג מורכב או דקל קנרי, התעשייה בכלל, ומוצרים יוקרתיים בפרט, נחשבו לסודות שמורים, ונעשו על פי מסורות עתיקות שבטיות ואתניות. את הדברים ששמע ואת הפרטים שקלט חיבר והציג תמונה אחת, אבל זו לא בהכרח משקפת את מורכבות המציאות.

בכלל, בעניני מחקר, צריכים לזכור את מגבלות הידע, גם כשאין בידינו שום נימוק מוגדר בכדי לפקפק בו. מקומנו בעולם המחקר הוא תמיד צר ומוגבל מאד. התרחבות והתקדמות הידע בכל דור, נותנת לנו להבין את מה שבדורות אחרים לא יכלו להבין. כאשר האדמו"ר מראדזין הצליח להפיק תכלת מהדיונון, הוא לא העלה בדעתו שהצבע הכחול שמופק "לנגד עיניו", אינו קשור בשום צורה לדיונון, אלא הוא צבע המופק בתהליך כימי כתוצאה מהחמרים שנחשבו בעיניו כחמרי

ג). הרב הרצוג כותב (עמ' 428): "אלמלא נשתמר מימי קדם ספר שלם שתכליתו להורות את מעשי הצביעה השונים בדמי החלזונות כתוב ביד אומן מומחה לחכמה מלאכה זו היה מקום לקושיות כאלה. אבל מה שנשתייר הוא רק קטעים ולכל היותר פרקים קצרים שאינם עיקר בספר שנכללים בו, אלא שבאים אגב גררא ושלא נכתבו ביד אומן מומחה לכך אלא ביד חכם כולל, וכשם שאין למדין בהחלט מן הכללות כך אין למדין בהחלט מהחכמים הכוללים אלא מבעלי מקצועות שהתמחו במקצועותיהם".

עיבוד גרידא, והצבע מופק בצורה זהה גם אם הדיונן היה מושאר מחוץ ליורה... מראה העיניים, וההתאמה הנראית מושלמת לנתונים שבידינו, הם תמיד חלקיים.

ספר שנראה לקורא ממרחק של אלפיים שנה כספר ש'מתאר את הכל', יכול להיראות בעיני בני הזמן כספר שעוסק בסוג מסויים של דברים, ואין שום משמעות לשתיקתו. כשם שאנו מכירים עיתונים יומיים שאנוסים על פי הדיבור שלא לעסוק בדברים מסויים, אם מחמת הקשרים פוליטיים או עסקיים, אם מחמת ענינים אידיאולוגיים, ואין זה סותר לכך שהם מוציאים בכל יום מאות עמודים גדושי פרטים ודיווחים. כך גם סוגי ספרים ומספרים. ורואים שגם בענינים שקשורים למדע וטכנולוגיה (כמו מפעלי ים המלח, מתוה הגז, מנהרת הימים) כל אחד מציג לפי השקפתו, והקורא עיתון א' לומד על עולם א', ובקראו מקור אחר יראה מתואר עולם אחר לגמרי. ומדוע אחרי אלפיים שנה ייפכו טקסטים כאלו לראויים לדקדק בהם ולשאול למה לא כתב כך או מדוע שתק מענין כזה וכדו'.

הלימוד מן ההעדר, הרבה פעמים אינו במקומו. כך, למשל, במשך עשרות שנים נטען כי אין שום ראיות לקיומם של גמלים בימי האבות, וששרידיהם נעדרים בכל הערים המרכזיות בא"י, עד שלאט לאט גילו ע"י עדויות עקיפות שהיו גם היו גמלים מבויתים באותו זמן. גם אם אין עדיין בידינו הסבר להיעדרם של שרידי גמלים בתל גמא (המזוהה כגרר), אין זה אומר שלא היו גמלים אז. אין בידינו לשחזר את המציאות, ורק לאחר מעשה, כשאנו יודעים מכח הכתוב בתורה שכן היו אז גמלים, לכל הפחות בידי אברהם ויצחק, ניתן להמציא הסברים כיד הדמיון, אולי אנשי גרר התנגדו לגמלים מסיבות שונות. ממקרה הפוך של היעדר אזכור סובל החתול. חתולים חנוטים ומצויירים נמצאו במצרים בימי הממלכה הקדומה, הרבה זמן קודם למתן תורה, אבל בתנ"ך כולו לא מוזכר החתול ולו פעם אחת. השאלה מעניינת, וניתן להמציא לה הסברים כיד הדמיון (אולי מכיון שהמצרים עבדו - בין השאר - לחתול, היהודים תיעבוהו?), אבל ההיעדר עצמו אינו מוכיח כלום^ד.

ד). היעדר עוד יותר מתמיה של ממצאים יש בנוגע לחולדה, חיה מצויה זו אינה מתועדת בשום תיעוד באיזורינו, לפני המאה ה 12 לספירה (החולד המוזכר בתורה, והחולדה שבמשנה ובגמ' היא לפי דעות שונות חיה אחרת מהמכונה בזמננו חולדה, שאינה טורפת, לפי דעת חלק מהחוקרים הכוונה לחמוס), וכבר נמנו וגמרו שהגיעה רק עם מסעי הצלב לארץ, עד שנתגלה פסל רומי של חולדה מהמאה ה 1 לספירה, ובהמשך מצאו שלדי חולדות מתקופות קדומות הרבה יותר. כנראה שהמיתוס האירופי הקושר

אחת הדוגמאות ההיסטוריות הבולטות היא הרודוטוס היווני, שנחשב ל'אבי ההיסטוריה', סופר זה לא מזכיר בשום מקום את נבוכדנצאר, המלך הבבלי הגדול. ולולי ששמו נמצא חקוק באלפי לבנים שבשרידי בבל, היינו נאלצים להתמודד גם עם טיעוני החוקרים הגרמנים של המאה ה-19, שהיהודים המציאו את הסיפור על נבוכדנצאר. איך יתכן הדבר שדמות היסטורית כה מרכזית, כובש גדול ומלך אבי שושלת מלכים, נשמט מעיני ההיסטוריון? זו מסוג השאלות שקל להסבירן רק לאחר מעשה, ומן הראוי לזכור אותן למקרים אחרים דומים (וגם לזכור דקדוק קבלת חז"ל, יש לדעת ששם אשתו, הנזכר במדרש, 'שמירמית', נמצא ג"כ חקוק בשרידי בבל, ראה מגדים יד' דברי ד"ר ת. חפץ 'התקופה הפרסית' הערה 124).

העיר לוד לא מוזכרת כלל בספרות הבית הראשון, ומוזכרת רבות החל מעזרא, חכמים אמרו (מגלה ד.) כי היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, אלא שחרבה בימי פילגש בגבעה ונבנתה בימי שיבת ציון. ולא התרגשו מהעדר האזכור, כי מסורת אבותיהם היתה בידיהם, ואכן כיום אנו יודעים שהעיר לוד מוזכרת כבר ברשימת כיבושיו של תחותמס הג' כ Rwtm.

השאלה אם לסמוך על מחקרים, ועל הסוג הספציפי של המחקר שאנו עוסקים בו, היא שאלה מטא-הלכתית, שמוכרעת ע"י פוסקי ההלכה, ואינה תלויה בכל הויכוח הפרטני מול הנתונים. אותו אב שאומר לבנו: "הנתונים ברורים, ואין טעם לפקפק, הגרי"ש אלישיב והגר"ש וואזנר, עם כל גדלותם, לא היו פתוחים למחקרים, והאמת אהוב מכל", אין לו להתפלא, אם ברבות הימים בנו יודיע לו שהוא מקבל את תוצאות המחקרים בדבר קדמות ההלכה או ביקורת המקרא, משום ש"הנתונים ברורים, ואין טעם לפקפק, אתה וחבריך עם כל גדלותכם, לא מספיק פתוחים למחקרים, והאמת אהוב מכל". הפאזל המחקרי אינו סוף פסוק בעולמנו, וכל מחקר בנוי על הנחות יסוד שונות. הנושא אינו 'פתיחות למחקרים', אלא 'ערכם של מחקרים' מסוג מסויים.

מצדדי הארגמון מודעים לכך שהמחקר אינו מוכרח, אלא שגישתם היא שהפשטות היא שכך אכן הם פני הדברים, וממילא המכחיש עליו חובת ההוכחה. דהרי ודאי שלא צריכים בכל ספק (ובפרט ספק שאין בו צד איסור אלא רק חשש

חולדות למחלות, שהביא לאזכורים כה רבים שלהם באירופה, לא נהג בא"י והאיזור.

שחייבים) לברר בהוכחות מוחלטות שאינן בעולם. ואחרי שברור להם הדבר מבחינה היסטורית, ברור גם שדברי חז"ל והקדמונים ניתנים לדחיקה עם המציאות המוכרת, כדרך שעושים בעוד דברים שמה שרואים בעיניים איננו מכחישים, ומבארים דברי קדמוננו בהתאם לידוע שהוא אמת. ואמנם בודאי גישה זו להלכה אינה מובנת מאליה, ויש מקום לדחותה.

אך מאידך יש להדגיש שדברים כאלו הרבה פעמים גם אינם בגדר סתירה, מאותה סיבה, וכן פרטים שונים בקדמונים שנכתבו בתיאור החלזון, יתכן שבאו כפרשנות והצעת דברים לבאר את האמור בדברי חז"ל, אבל לא מתוך מסורת וידיעה על פרטי הדברים. ודבר זה צריך רב להכריע לאור המסקנות הכלליות בנושא, אבל קשה להכריע את השאלה עצמה מכח מקורות כאלו. שהרי הנושא הוא המציאות שהיתה ידועה לחז"ל שהיו קרובים לזמן המאורעות וגם קבלו ענין התכלת יחד עם כלל תושבע"פ ופירושי המצוות, ולא מה שכתבו בזמנים מאוחרים ורחוקים כפרשנות. שהרי ישנן הרבה פרשנויות וכמה וכמה דעות ואפשרויות, ובודאי לא נכון לנפנף בפי' אחד מקדמוננו, ולהעלים אחרים. לכן רוב ההשגות נגד הזיהוי שבאו באופן זה אינן באמת מכריעות. בכלל ההיצמדות למושגים ולהגדרות ולקחתן כפשטן (כגון 'שחור' 'דומה' 'דם' 'דג' 'פציעה' וכו'), אינה דבר מכריע בשאלות כאלו^ה.

ה). אגב אציין מה שכתבתי במאמרי 'חרוב לשבעים שנה': "אפשר לציין לעוד שני מקרים בהם משתמשים חז"ל בביטוי "אחת לשבעים שנה" והוא לאו דוקא. כלפי מעלה: השביט העולה אחת לשבעים שנה (הוריות י.), הוא שביט האלי, העולה אחת ל 75.3 שנים. כלפי מטה: החג הרומאי שחל אחת לשבעים שנה בו היו מזכירים "דחמי חמי ודלא חמי לא חמי" (ע"ז יא:), ידוע ממקורות רומיים כמתרחש פעם בזמן רב, אבל לא דוקא לפי קריטריון של שבעים שנה (כתב העת בד"ד 8 עמ' 71). אבל ברור שבעוד מאמרים הכוונה להפלגה גדולה ולא דוקא שבעים, למשל האמור במדב"ר ט' ח' "אחת לששים שנה או שבעים שנה הקב"ה מביא דבר גדול ומכלה את הממזרים", שאין הכוונה לזמן קצוב, אלא שמדי דור או שניים יש מגפות. וראה בערל"נ מכות ז. "סנהדרין ההורגת א' לשבעים שנה. נ"ל דה"פ על פי מה דאמר שמואל בשבת (קכו ב) ד' וה' כדאמרי אינשי ואפילו טובא ע"ש, א"כ הכא נמי יש לפרש במה דקאמר אחת לשבעים שנה דהוא הדין אפילו יותר, ונקט מנין זה כאורח ארעא דהוא כמו כדאמרי אינשי". וראה עוד בספר כנסת הגדולה ליו"ד מב', בנדון המקרה המוזכר בפוסקים, של בהמה שחסר לה את כיס המרה והוא דבוק בכבד. שהמקרה הזה קורה "אחת לשבעים שנה", וראה מה שכתבתי שם לגבי החרוב.

(יוצאת מן הכלל היא סוגיא דשבת עה., המתארת באופן ברור ומוגדר דרך הוצאת הדם מן החלזון לצורך צביעה, ואין כל הדברים האמורים שם מתאימים בפשטות עם הידוע לנו על הארגמון¹). אמנם כל דבר אפשר ליישב, וכן יתכן שאפני העיבוד היו שונים מהידוע לנו, ולכן שוב קשה לבנות יסוד ע"ז בלבד. וכן המאמר בירושלמי (שם, פ"א ה"ג): חלזון יש לו גידין ועצמות. יש שפירשו בדרך תמיהה, וכי יש לו גידין ועצמות. ושוב חזי' דא"א לבנות יסוד גם על דברים מפורשים. כמו"כ יש לציין לנדון צידה, שבגמ' מבואר שיש צידה בחלזון, ואילו באופן ליקוט הארגמון מחודש מאד להחשיבו צידה).

השאלות האם צריכים "מסורת" ומה גדרה של מסורת, איך להתייחס לספק חיוב, איך להכריע ספקות הלכתיים, האם יש משמעות הלכתית או אמונית לגניזת התכלת, וכו', כולן שאלות הלכתיות (או מי שירצה: מטא הלכתיות), ואין צורך לפרט כדי להבין זאת, ולכן לא אכנס אליהן כלל². כי זה בודאי מסור לפוסקי ההלכה (אפי' אם מצאנו אחרונים שכתבו שאם ימצא מן הראוי לחדשו וכו', עדיין יש מקום לדיון הלכתי של פוסקי דורינו!), ואין טעם להתפלמס בזה עד אין קץ אחר שהצדדים הובהרו. וברור שאין כאן תשובות חד משמעיות שמחקר יכול להכריע בהן.

כל המובאות מדברי המקובלים וכדו', בודאי אינן ענין להכריע על פיהן הלכות, לא לכאן ולא לכאן, וכדברי החת"ס הידועים שאין לזרוע כלאיים בהלכה.

1. אמנם יש הקבלה בולטת בין הנתון שבגמ' שפוצעים אותו כשהוא חי כי היכי דליציל צבעי' למה שהזכירו אריסטו ופליניוס שיש להוציא את הצבע מחיים. אבל ההסבר המציאותי שבדברי הגמ' שונה מההסבר אצל היוונים איך ומדוע יש לעשות זאת (מצוטט ב'התכלת' עמ' 248-250), וכמובן יתכן שכל אחד הסביר את המציאות אחרת, או שהיה זה כלל גדול אצל בעלי מלאכה בעולם העתיק לגבי צבענים מן החי.

2. רק אצטט מה שכתבתי בספרי יורה דעה, סי" קיח, סעיף ב: "יל"ע במש"כ דתכלת אסור בחותם אחד, האם הכוונה שאסור להשתמש בה, או שאסור לסמוך עליה לקולא כגון לכלאיים או לבגדי כהונה וכדו'. ולכאורה אין מצוי הני דינים, והכוונה שלא ישתמש בה להטיל בבגדו, והנה נח' במפרשים בטעם ההיתר לסמוך על חותם אחד משום דאין איסורו מגופו ע"פ הירושלמי, הרי דחותם א' הוא שפיר הוכחה, ובחלתית שהוא איסור דאורייתא ע"י תערובת סמכין עליה, ובקלא אילן אינו עובר שום איסור רק שמפסיד המצוה. ואולי כיון שהוא דאורייתא אין נפ"מ במה שאינו עובר איסור, דס"ס משנה צורת המצוה, וכעין הא שאמרו סוכה ל' יכול יביא פריש או רימון דלא תשתכח תורת אתרוג. ומכאן סמך למנהגינו שלא להטיל תכלת אף שמביאים ראיות טובות לזהותו, דכל שאינו מוחלט כמו ב' חותמות, הרי משנה צורת המצוה, (מלבד שהכא בכל הקהל עסקי', ולו יצויר שיש טעות הרי לא יוכלו לעקרה לעולם. וזה תוקף המנהג דמחמת שמדקדקין מאד בהנהגתו אין לעקרו, ולא להיפך").

השאלה המרכזית היא, האם השימוש בארגמון המתועד במקורות הקדומים, ומוכח בממצאים הארכיאולוגיים, היה גם המקור של התכלת בו השתמשו אבותינו לציצית ולבגדי כהונה. כאשר אנו משוכנעים במציאות, מבארים גם את דברי חז"ל לפיה, כמו שאת דברי חז"ל בענין השמש ומראה ומהלכה, אנו מפרשים לפי המציאות הנראית לנו.

ושאלה זו יש לה להיות מוכרעת בעיקר ע"פ מקורות מזמן המאורעות, בראש ובראשונה אם תימצא ראיה מדברי חז"ל שהם המה היודעים מבחינה מציאותית ומבחינת המסורת, או גם מדברי מקורות חיצוניים המתארים את המציאות שראו בעיניהם או ששמעו מפי מגידי אמת בזמנם.



כלל ופרט בארכיאולוגיה

מהותה של הארכיאולוגיה, היא הסקה מן הפרט אל הכלל. ברמת העיקרון הסקה מן הפרט אל הכלל יכולה להיות סטטיסטיקה. אמנם, כדי ליצור סטטיסטיקה אמינה צריכים להכיר את הכלל ואת התנאים בהם הוא שרוי, ובמקרה כזה הסטטיסטיקה חוסכת את הבדיקה של כל הפרטים. הארכיאולוגיה חייבת להישען על היכרות כל שהיא עם מה שלא נחפר, כדי להסיק לגביו מסקנות, שהרי ברור שהממצאים הם תמיד אחוז קטן ממה שהיה במציאות. והרי יודעים אנו שאף במציאות המוכרת לנו, הסטטיסטיקה משטה באנשים הרבה פעמים, כגון בסקרי בחירות או במחקרים רפואיים מקטיגוריים 'מחקר חדש קובע', וקל מאד להיסחף אחרי נתונים חלקיים מבלי להשגיח מדוע אינם מייצגים את הכלל.

מרביתם להזכיר את בתי המלאכה בהם נמצאו מאות אלפי שרידי ארגמונים, ולראות בזה מדגם מייצג לגבי התעשייה הקדומה. אך צריכים להבין את השיטה הרומאית וחלקה היחסי בארכיאולוגיה.

הרומאים הם שפיתחו את הטכנולוגיה והניחו יסוד לתעשייה (ובמדה מסוימת החלו בכך הכובשים היוונים עוד לפנייהם). בעת העתיקה התוצרת התבססה על הקיים, לא נעשו מניפולציות בפני השטח ובודאי לא בשוק. המשאבים חולקו לפי הצורה בה הטבע חילק אותם. אם נתבונן למשל על אספקת המים בא"י, הרי שרוב ככל

מפעלי המים שנמצאו בארץ הם הלניסטיים ובעיקר רומאיים, הקודמים להם הם רק מפעלים מתקופת שלמה המלך ועוד קודם לכן (ירושלים, גזר, ועוד כמה מקומות ספורים). אין זה אומר שבין ימי שלמה המלך לבין ימי פומפיוס הרומאי לא שתו מים בא"י. אלא שצריכת המים התבססה על המקום בו נבעו המים, ואף הישובים קמו סביב בורות ובארות, והמים הובלו ע"י חמורים בתוך כדים. הרומאים פיתחו שיטה של הולכת מים ע"י בניית אמות, למרחקים של עשרות קילומטרים, הם בנו את העיר במקום שהם רצו, והביאו את המים לשם. כך גם לגבי בורות טבילה, כמעט ואין ממצאים של מקוואות או בורות טבילה קודמים לתקופה ההלניסטית, האם יש להסיק מכאן שבמשך כל השנים שממתן תורה ועד התקופה ההלניסטית, לא טבלו בני ישראל ולא נטהרו? הטבילה התבצעה באופן מסורתי, בנהר, בבור מים, ולא היו נבנים מבני מרחץ מיוחדים. מן הסתם היו מבני עץ או מחיצות קנים לצניעות, אבל לא היתה תרבות בניית מרחצאות או מקוואות.^(ח) בנוגע לבתי כנסת טוענים החוקרים שאין שרידי בתי כנסת לפני התקופה ההלניסטית, אבל מבואר בחז"ל בכמה מקומות שהיו בתי כנסיות עוד קודם לכן, ושזו כוונת המקרא 'שרפו כל מועדי אל בארץ', ובאמת בתקופה ההלניסטית התחילו לבנות בית כנסת בסגנון מסויים, אבל יתכן שלפני כן לא היה בית הכנסת בנוי בצורה שונה מבית אחר, כי דרכי הבניה היו יותר פשוטות. וכן לגבי עזרת נשים, לטענת חוקרים אין שום סימנים לעזרת נשים לפני ימי הגאונים, אבל גם כאן יש לומר שמתקופה מסויימת נעשתה עזרת נשים דבר ממוסד ובולט מבחינה אדריכלית, אבל גם קודם לכן כשהיו מגיעות נשים לביהכ"ס היו משתמשים במחיצה ארעית או שהיו נמצאות באחד החדרים מבלי מבנה יחודי בצורה המוכרת לנו. כמו כן, רוב הדרכים הסלולות שנשארו להן שרידים הן רומאיות, משום שטכנולוגיית הבניה שלהם היתה יחודית, ואין זה אומר שעד הרומאים לא היו דרכים. ולכן אין למדוד כל תופעה רק לאור סגנונה בתקופה ההלניסטית ולראות בריבוי השרידים חזות הכל ותחילתה וסופה של התופעה.

גם כשאנו עוסקים בנושא הפקת הצבע מיצורים ימיים כל שהם, איננו יכולים להתחיל מהתקופה הרומאית. התכלת והארגמן הוכרו בכל רחבי העולם העתיק,

(ח). כיום יש בארץ יותר 'צימרים' מאשר חדרים בבית מלון, אבל מבחינה ארכיאולוגית עתידיית לא ידעו אלא על החדרים בבתי מלון, שכן הצימרים עשויים מעץ ולא ישאירו סימנים.

ומוזכרים בשמות האלו כבר בכתבי אכדית, כמובן שבני ישראל היוצאים ממצרים הכירו את התכלת והארגמן לא רק מתוך הציווי בתורה, והיו ברשותם מן המינים האלו, כמוזכר בתורה בפירוט התרומות.

פירוש המונח 'תכלת', לדעת כמה חוקרים, נגזר מהמלה taklu, דהיינו יציב ומהימן, כשהכוונה לכך שהצבע נשאר לאורך דורות רבים ואינו דוהה מן הצמר. וכך ישנה גם משמעות בלשונות חז"ל ש'תכלת' אינו שם של צבע, אלא שם של מוצר, בד הצבוע בגוון יציב (וזה פשט המאמר ביבמות ד: 'תכלת עמרא הוא').^ט ונראה מהרבה מקורות (המובאים בהמשך המאמר) שהשם תכלת שימש למגוון רחב של צבעים. יתכן שהצבעים השייכים לספקטרום של האדום-בורדו ודומיהם כונו ארגמן, וכל השאר 'תכלת' (וראה מדרש הגדול תרומה ס' ה': תכלת זה הרקיע, וארגמן אלו העננים). מקור השם ארגמן, לפי ההשערה (ראה אנציקלופדיה מקראית ערך ארגמן), בהיגוי urgu המשמש בשפות הודו אירופיות במובן של 'ברק'. ההבחנה בין צבעים אצל הקדמונים היתה שונה משלנו, כידוע, היתה זו קשורה פחות בקטיגוריות (כמו אצלנו), ויותר באסוציאציות.

אך אין זה אומר שכל מה שעונה לשם 'תכלת', הוא הוא התכלת ההלכתית. ההלכה ביסודה היא שמרנית, ו"א משמרת את המונחים הפיזיים שבתורה כצורתם, קרא כדכתיב, ספר תורה נכתב על הקלף, ואין לכתבו על מוצר איכותי שדומה לקלף. הזאה באזוב היא בעשב ממין ה'אזוב', ולא בכל עשב דומה (אזוב שיש לו שם לואי פסול, כגון אזוב יון, אזוב כוחלית, אזוב רומי, אזוב מדברי, פרה פי"א מ"ז). מצה היא לחם עוני כפי שנעשה במצרים, ואין ענינו משתנה בשינוי מנהגי העניים ולחמם. בתורה לא נאמר דבר על צורת עשיית התפילין, אבל ההלכה קובעת שצורתם כפי שנעשתה בימי משה מעכבת והן נעשות רק מאותם החמרים ובאותה הצורה והצבע. שיעורי התורה נקבעו לפי מדות ומטבעות שנהגו בזמן התורה ואינן משתנים (אף אם משתנה הזית או האצבע, הם אלו שקובעים את השיעור). וכך בכל מקום.

השם הכללי 'טוטפות' כלל סדרה שלמה של תכשיטים בצורת קמיע, שהיתה מקובלת ומוכרת באותו זמן, והטוטפת מוזכרת במשנה בין התכשיטים, אך התפילין

(ט). גם כחול אינו שם של צבע, אלא של מוצר - הוא ה'פוך' שהיה ניתן בעיניים, אמנם אפשר שהקשר הלשוני (הרופף) מעיד שהחומר שהיה נמשח בעיניים (כחילה - משיחה, ומכאן שמו של המכחול), היה דומה או קשור לתכלת.

הם כמובן רק הטיפוס המסויים שלימד משה את יהושע איך עושים אותו. כשם שכשמוזכר במסכת מעשרות או כלאים 'אזוב' אין הכוונה רק לאזוב הכשר להזייה, אלא לשם הכללי, לפי ענינו, כך גם ה'תכלת' של אחשורוש לא בהכרח היתה כשרה לפי ההלכה. התכלת ההלכתית היא זו שהיתה ביד יוצאי מצרים ועליה נצטוו בתורה.

כמובן שניתן להתווכח ולדון בזה, שהרי יש דברים שהחליטו חכמים שהדין יכול גם מציאות שונה, כמו דיו של ס"ת שאנו נוקטים כהפוסקים שאינו מעכב שיהיה בעפצים. דין דוכסוסטוס המפורש בחז"ל, נשתנתה מציאותו וצורת הפרדתו ועיבודו, ובכל אופן מכשירים אותו. לגבי מרור דנו הפוסקים אם כל ירק מר יהיה כשר (וע"ע חולין סב: בדין אם יש לו שם לואי, ובכורות ז: לענין דבש ותו' זבחים כב: לענין מים שיש להם שם לואי ובסוכה יג. אם יש הבדל בין שם לואי קודם מתן תורה). אבל מכיון שאין בידינו להביא ראיות ולהכריע, קרוב יותר שהדבר יישאר ספק. ועכ"פ אין לנו לדון בזה אלא אחר שנכיר מה היא התכלת של תורה, ומה ההבדל בינה לתכלת שבידינו (אם באמת יש הבדל), ואז נוכל לרצות להכריע בשאלה. אבל אין להניח מראש שכל מה שנמצא ויוכל ליפול עליו בעינינו שם תכלת, הוא הוא התכלת של תורה. וגם כשנאמר מפורש, כגון בר"ה כג. לחד מ"ד שההדס ממיני ארזים, אין הכרח ללמוד מכאן שיהיה כשר לעץ ארז דהזיה, ובירושלמי חשבי' כד' מיני ארזים, ונראה שלענין זה קרו לכל עץ עבות ונישא ארז, אבל לא לדיני ארז, והסבר זה עדיף מלהגדיר את ההדס כארז עם שם לואי. והר"ש נגעים יד' א' סובר דמטהרינן בכל מיני ארזים, והנדון שם בברוש, וצ"ע אם גם במינים יותר רחוקים כמו הדס.

נתאר לעצמנו, אם מין האתרוג היה נכחד מן העולם, והיו מנסים לשחזר אותו ממרחק של אלפי שנים, בהסתמך על תיאורים של מגדלים נכרים, הרי היו מוצאים את דרכי ההרכבה שלו עם לימון כדי שיצמח כראוי ובלא זה יהיה חולה ולא יעמיד פרות וכו', ומוצאים שרידים של המון הרכבות כאלו (נכון שבזמננו כמעט ואין לו שימוש, אבל בעבר שימש לתיבול ולאכילה בכל העולם), ומוכיחים שהמורכב עם הלימון הוא הנקרא אתרוג, וגם מקורות קדומים קוראים 'אתרוג' לפרי עץ הדר של תורה וכו'. ואין זה אומר איזה סוג אתרוג בדיוק הוכשר להיות פרי עץ הדר.

יתירה מכך, כל משפחת פירות ההדר מכונים על ידינו בכינוי האתרוג שבתורה 'פרי עץ הדר' (לפני כמה עשרות שנים היו מצויים פוסטרים של 'תפוזי יפו' ותחתיהם הכיתוב 'פרי עץ הדר'), וכמובן יש ביניהם דמיון רב המתבטא בפרמטרים שונים, עד כדי כך שהחזו"א דן מדוע הלימון אינו כשר לנטילה בסוכות מכיון שגם הוא אותו מין (וכך הוא כותב בכלאים ג' ז' "אפי' את"ל דאתרוג ולימון ב' צורות מחד מינא הן, מ"מ לענין מצוה קבלנו מאבותינו שהוא אתרוג דוקא"). וגם כאן היה ניתן להוכיח ממה שאמרו לא מצא אתרוג יכול יביא פריש או רימון, שהמתחרה היחיד לאתרוג הוא פריש או רימון, ומזה מוכח שכל שאר פירות הדר כשרים לאתרוג ג"כ.

כך גם לענין ההדס, כל שיחי ההדסים למיניהם נקראים הדס, גם אותם שאינם עשויים כלל בצורת בד, אלא בצורת שיח קוצני, כשאותו זקן לקח שני הדסים לשבת, או כשהנכרים היו קונים הדסים לקישוט ולריח או לאכילת ענביהם, כולם נקראו הדסים. אע"פ שברור היה לכל שכשרוצים הדס בימי תשרי רוצים בד הדס משולש מסוג מסויים, ולא כל מה שנקרא 'הדס' בכלל. בזמננו מחזיקים משפחה שלמה ל'משפחת ההדסים'. כמו"כ יש במקומותינו מפעלים למצות חמץ, המייצרים כל השנה מצות חמץ, ועושים מהם גם קמח מצה חמץ, ואנו מכנים גם את אלו מצות, ומשתמשים בהן לצרכים שונים, וברור שהבא לקנות מצה בימי ניסן מחפש מצה שמורה, והבא לקנות מצה או קמח מצה בימי תשרי מחפש רקיק חמץ. הגרים בשכונות החדשות בצפון ירושלים, מכנים את מקומם ירושלים, וכך גם לענין המנהג שלא לנגן בחתונות בכמה כלים, ושלא להלין את המת, אבל לענין קריאת המגילה רבים דנים את עצמם כעיר נפרדת. וכך בעוד הרבה מושגים שיש להם משמעות הלכתית משנית.

כאמור לעיל, העובדה שמקורות שונים בדברי קדמונינו השתמשו בשם הלועזי שמקובל לקשר אותו לארגמון, אינן ממש ראייה, שכן הדברים לא נכתבו לצורך איתור החלזון או על פי מסורת מפורטת, אלא רק הפניה למושג כפי שהיה מכונה בזמנם. אחרי שכבר פסקה מסורת ייצור התכלת בישראל. ברור שהחוות יאיר לא החזיק ידיעות סודיות בענין התכלת (והרי יש שחשבו שהוא דג טהור, עי' תועפות ראם על יראים תא, והרבה ראשונים כתבו שהוא כמין דג קטן, והרמ"ע מפאנו צבאות ה' ח"ב אות

יד', כ' שהוא צומח ושרשו בקרקע, ועוד רבים כאלו', ולכן אין טעם ללקט רק את המתאימים. בשום תחום מציאותי אין שום אפשרות ליישב את דברי כל המקורות שבכל הדורות, אם לא ע"י המצאות ופלפולי הבל, וכאן הוא גם 'איזור הנוחות' של המתנגדים לתכלת, שתמיד ימצאו איזה מקור מהופך).

אין שום אזכור בספרות הרומאית או בחוקים הרומאיים לתכלת שצרכו היהודים (אף שבהכרח מדובר בנתח שוק עצום, פליניוס טורח למשל לציין שהיהודים לא מאמינים בסגולות התמרים שהוא האמין בהם). וכן חז"ל לא הזכירו כלל שהתכלת והארגמן מקורם באותו מין.

העובדה המרכזית היא חשיבותו של הארגמון לתעשייה הרומית, אמנם שימוש המרכזי היה להפקת ארגמן, אך מוזכרים גם צבעים בגווני סגול או כחול (הדבר נתון לדיון, ראה בהמשך). אבל אין זה מוכיח שהיה זה בגוון של התכלת, ושהיה מוחזק ככשר לתכלת. אדרבה, כמה וכמה פרטים מראים דוקא שמדובר בגון קרוב לסגול שלנו, כעין האריגים הסגולים שנמצאו בתדמור והוכח שנעשו מהפורפור (ראה 'התכלת' עמ' 262, וכן שם עמ' 267 לגבי הממצאים בעכו מצבע הפורפור: 'כחול-סגול', וכך לגבי הממצאים מתל כיסן, שם עמ' 270, והממצאים מימית עמ' 286, הממצא מעין בוקק הוא 'כחול', עמ' 290, ואכן מסקנתו בעמ' 304 שהיקינטון הוא סגול)⁸¹. היקינטון הרומי הוא הגדרה של מוצר צריכה באותה תרבות, ולא הגדרה מופשטת של חומר או

י). למשל, בזהר אי' שחלזון היה בכינרת, ודורשי רשומות כתבו ליישב שמתחילה היה בכינרת, וכשחטאו עבר לים הגדול, וא"כ נדחה בזה זיהוי הארגמון שלא ידוע שהיה בכינרת... (אגב, לפי מקור שמביא עמר ב'הארגמן' עמ' 42, נתגלה בכפר נחום ריכוז קונכיות ארגמון מן התקופה הביזנטית, ייתכן שיש קשר בין תופעה זו ובין דברי הזהר (התקופה הביזנטית התחילה במקביל לתקופת האמוראים, וכדעת הסוברים שהזהר נערך באותו הזמן), ואולי נעשו נסיונות צביעה בתקופות קדומות דוקא באיזור הכינרת, מכיון שבאיזור החוף היה פיקוח השלטונות, או טעם אחר, ואולי נסיונות אלו קשורים למקובלי א"י בתקופת ר"י דמן עכו, שהידע שלנו עליהם מועט ביותר, ולהם יש מייחסים את העברת מסורות הזהר, בפרט לפי מרזו).

אגב, בבכורות לח' מוזכר החלזון כמועיל לטחורים, הדיון באמת משמש לכך, והמורקס לא. האם זו הוכחה שהדיון הוא התכלת? ברור שגם אם יש התאמה או אי התאמה בדברים כאלו, קשה להכריע מכח פרטים.

יא). הרב הרצוג במאמרו (עמ' 402) מצטט את אפיפנוס, המשוה את גוון היקינטוס (הכחול המופק מהפורפורה) לקלאינוס, שצבעו הוא כחול ירוק. ע"ש שתמה על זה, כי לדעתו היקינטוס הוא גוון התכלת ההלכתי שהוא כעין השמים (כפי שהעידו רבים בימי הבית, וכדמתרגם רב נחשון גאון) שהם יותר בהירים, ולכן הגיה בדברי אפיפנוס את המונח התלמודי 'קלא-אילן'. וזה בודאי דוחק.

גוון. צבעו נקבע לפי האפנה, יתכן בהחלט שמתוך 14 הגוונים שהוזכרו, היו כמה שנחשבו ליוקרתיים, והשאר היו אופציה תיאורטית בעלמא אבל לא בזבזו את החומר היקר על מוצר שאין לו דורש ואינו באפנה. כמו למשל בד הג'ינס בזמננו, שנצבע באינדיגו, ויש לו צבע קבוע שנחשב אופנתי ומאד יקר, ומי שיעשה חיקוי ג'ינס בצבע מעט יותר טורקז או מעט יותר סגול, לליצן של פורים יחשב.

כל התיאורים שהשיגה ידי (דרך הציטוטים בספרות התכלת והמסתעף, ובפרט ב'הארגמן' עמ' 40 והלאה) מזכירים בעיקר את תעשיית הארגמן, "הארגמן הצורי", תיאורים מפורטים ארוכים וקצרים, וכולם תחת השם 'ארגמן', פורפורה, וכך גם פורפורין של חז"ל בד"כ, הרושם העולה הוא שמדובר בסוג אחד של מוצר. ואמנם היו עושים בו כמה גוונים, אבל כנראה שגם הגוון הסגול נחשב כאחד מהצבעים הארגמניים, והכינוי כלל את כולם. מי שאינו מניח מראש שבכלל זה גם גוון בהיר יותר של תכלת, יתקשה מאד לקשר את כל זה לתכלת. (תכלת וארגמן נמנו כשני מוצרים ידועים בכל התרבויות, ולא סביר שהכוונה בכינוי ארגמן היא ל 13 מתוך 14 הגוונים של הארגמן, ובכינוי תכלת לגוון ה 14).

פרופ' מנדל זינגר (מקליבלנד), במאמרו שהופיע בקובץ "הלכה וחברה בת זמננו" (Journal of Halacha and Contemporary Society) מס' 42, סוכות תשס"א, בעריכת ר' אלפרד כהן, בהוצ' ביה"ס ע"ש הרב יעקב יוסף (המאמר באנגלית וזמין ברשת), כותב: "אין שום ראיה ששימש לכחול אלא רק לסגול, לא רק שאין תמיכה ארכיאולוגית לכך שהמורקס שימש לצביעת כחול, אלא זה גם בלתי אפשרי תיאורטית" (מכיון שההרכב הכימי של האינדיגו ושל המורקס זהה).

מהסוגיות העוסקות בכך בגמ', נראה שהמתחרה היחיד לתכלת היה קלא אילן (אמנם עי' ספרי ס"פ שלח: "הרי אני נותן צבעונים וקלא אילן והם דומים לתכלת ומי מודיע עלי"). וזה מתבאר לפי השיטה שהיקינטום מתוצרת הפורפור היה סגול (או משום

נמצאו גם אריגים שצבעם תכלת ונצבעו ע"י פורפור, אלא שאלו עפ"ר לא היו מאגן הים התיכון אלא ממקומות רחוקים יותר, ואין הכרח שבזמן חז"ל היה מצוי באיזורינו עיבוד כזה לפורפור. אגב, ההנחה המקובלת בנוגע לגוון התכלת שנצבעה ע"י הארגמן, מבוססת על בדיקות שיש טוענים שאין חד משמעיות, ונעשות ע"י בדיקת הפרופורציה בין מרכיבי הצבע. הפרופורציה שבארגמן יכולה להיות מושפעת מתנאים שונים ואינה בהכרח אחידה, ובכל מקרה בודאי א"א לשלול מין אחר, שהרי אינו ידוע לנו ואינו לפנינו.

שהפורפור היה יקר הרבה יותר מן התכלת², והנושא הוא זיוף בכדי לחסוך כסף). יש לדעת שיתכן שקלא אילן שלהם היה שונה, אין לנו את הידע המדויק כיצד הפיקו קלא אילן ובעזרת אלו סממנים (מקובל לייחסו לאסטיס וניל, אבל יש עוד צמחים רבים מאד שניתן להפיק מהם צבע, לפי ד"ר צ. קורן במאמרו 'על צבעים בעת העתיקה' לנו ידועים 50). ולכן קשה לשחזר איזה קלא אילן נהג בזמן שנאמרו הלכות אלו בזיהוי התכלת (בפרט שהבדיקות שבגמ' בין קלא אילן לתכלת, קשות לשחזור בין אינדיגו למורקס, הדבר ידוע וכן מתאר את הנתונים זינגר במאמרו הנ"ל, כי המורקס ואינדיגו המזוהה כקלא אילן זהים בהרכב הכימי שלהם, אין שום בדיקה שמבדילה ביניהם, ולכן מצדדי המורקס צריכים לומר שהצביעה בזמן חז"ל היתה שונה וכן היה ניתן לזהות, וזה מטיל צל על הזיהוי של דבר שבהכרח אינו שווה למקור).

האם יש להניח ש"היו שני חלזונות", כביטוי המורגל ע"י מצדדי התכלת לסתור כל קושיה על הזיהוי, וכפי שכותב אחד מהם:

המורם מכל האמור כי בכדי להניח שהפורפורה אינו חלזון התכלת צריכים אנו לומר כי היו בזמנם ב' מיני חלזונות ששניהם היו יקרים ביותר וצבעם עמיד ביותר, ושניהם שימשו לצביעת צמר בגוון כחול השווה לקלא אילן ואף צידת שניהם ומלאכת צביעתם היתה נעשית באותם מקומות וכמו"כ היו תכונותיהם שוות וכו' ויקר מקרה אשר באורח פלא חלזון התכלת של התורה הוכחד זכרו ושרידיו מהעולם לגמרי ולא נמצא שום תיעוד ארכיאולוגי כלפיו. וכמו"כ שמו נשמט מכל וכל מספרי כל חכמי הזמן ההוא, במשך מאות שנות כתיבת ספריהם, אף שכתבו על החלזונות שבאיזור הזה... ולעומת זאת החלזון האחר הדומה לו, תועד רבות בכל

יב). עצם העובדה שמחירו של הארגמן היה מופקע בצורה לא סבירה, גם בה יש כדי ללמד שהתכלת בה השתמש כל יהודי ויהודי בכל בגדיו, לא היתה מהארגמן, שכן בשום מקום לא מוזכר שהיא מצוה קשה ויקרה כל כך, אף שאמרו שדמיו יקרים. הארגמן, רק עשירים מופלגים ברמות של מלכים ואצילים יכלו להרשות לעצמם להשתמש בו. עלותו היתה בודאי יותר מחומש נכסי סתם כל יהודי ברוב התקופות (לפי 'התכלת' עמ' 251: "מחקרים חדישים הוכיחו שהכנת ק"ג אחד של פורפור היתה כרוכה כיום בהוצאה של יותר מ 6000 דולר"), אצל רוב האנשים הפשוטים שכר יומם הספיק לאוכל ולקנות בגדים ולא הרבה מעבר, וגם לא נראה שכונות התורה להטיל עול כזה. וכן לא היו אומרים חכמים שעשוי בעידנא דריתחא על מי שאינו לובש בגד ד"כ, ולא הזכירו את המקרה המצוי כ"כ של אדם שאין לו כסף, ואינו עושה כדי לפטור עצמו אלא שאינו יכול לחייב עצמו במה שאין לו. ע"ע 'הארגמן' לעמר עמ' 30, שה'כרב'לתא' האדומה שמוזכרת בגמ' כשוה ארבע מאות זוז, כנראה צבועה היתה בארגמן.

ספרי חכמי אוה"ע בזמנו ונמצאו לו שרידים רבים בבתי צבע. המוכיחים שימושו לצביעה בימים ההם... כמו"כ חז"ל לא הזכירו מהחלזון השני כלל אף במדרש מהמדרשים. ולא הזהירו מעשיית ציצית ממנו, אף שהוא צובע באותו גוון ומציאותו ואף מלאכת צביעתו באותו איזור... וזו סברא חזקה שאין עליה תשובה בדרך אמת^(ג).

וחברו אומר:

וכל זה בלבד הוא ראייה שאין עליו שום תשובה בעולם וא"א לסתור שזהו החלזון בקושיות חלושות. ואחרי הקדמה זו אז כבר ברור מהו התכלת בלי שום ספק, ואם יש איזה גמרא שדיבר על החלזון ע"כ הפשט האמיתי הוא הפשט שמתאים עם חלזון הזה.

אמנם הדבר הוא להיפך, התכלת והארגמן מוזכרים הרבה פעמים, אבל בשום מקום לא מוזכר שמקורם אחד, ובפשטות דברי חז"ל שהם דברים שונים שענינם שונה. וכשהזכירו צידת חלזון במשכן פירשוהו לתכלת, ולא פי' לארגמן, שגם הוא הוצרך במשכן^(ד). וגם הפורפורה מוזכר הרבה פעמים אצל חז"ל, ככינוי למלבוש

(ג). אגב, אין זה מפריע למחברי הקונטרסים להמציא ב' חלזונות כדי ליישב את הזיהוי, עיי' לולאות תכלת עמ' 27 שעושה ב' חלזונות כדי ליישב הזיהוי עם המורקס, ולכן כתב שהחלזון שמדובר בספרי שנמצא ליד כויב, הוא חלזון שאספו לעשות ממנו רפואה דשקדי חלזונא או לעשות ממנו בשמים. ושוב בעמ' 152 עושה ב' חלזונות ליישב הזיהוי עם פליניוס, דמה שכותב שצוללים בעומק הוא למין חלזון אחר, ומסתמא אותם הדייגים דגו ב' המינים.

(ד). ונראה מזה דהארגמן לא היה מצוותו דוקא במין מסוים, כי לא שנו חכמים בשום מקום דין זה, למרות שבשני תולעת טרחו ללמדנו שאינו כשר אלא מן התולעת שבהרים, ולהבדיל מן התכלת אין ארגמן אלא צבע ארגמן. ולכן תיאר הרמב"ם מקור אחר ולא את הארגמן. (ולא חש לכך שהארגמן היה התעשיה המרכזית וכו' וכל המקורות הקדומים מתארים אותו כמקור הארגמן בעולם, ואולי סבר שהארגמן היא תעשייה חדשה ואין להסביר בכך ארגמן של יוצאי מצרים, וכדלהלן).

אמנם מדברי חז"ל במקומות אחרים נראה שמלאכת הארגמן היתה ידועה ומוכרת, ושונה ממה שתיארו על התכלת. ראה תנחומא נשא ח: "רבי יהודה אומר אף מי שהיו ידי צבועות אסטים או קוצה או פואה לא ישא את כפיו, למה לפי שדרך בני אדם שמסתכלין בו, ר' הושעיה הגדול שונה אם רוב אנשי העיר מלאכתן בכך מותר לו לישא את כפיו כשם שיש בדרום עורות צבועות (יש שתיקנו: עיירות צבועות) ארגמן ומבין (יש שתיקנו: ורובן) ידיהן צבועות", הרי מדובר על מקומות בדרום הארץ שרוב אנשי העיר עוסקים בצביעת ארגמן, ואם מאותו חלזון המצוי כ"כ בעיירות אלו היה אפשר לעשות תכלת, מורה השתיקה בענין, ועוד בתקופה מאוחרת כ"כ. ומזה משמע כרמב"ם.

מכובד (וכתרגום לאדרת שנער, ועוד דוגמאות רבות), אבל בשום מקום לא בא בקשר לתכלת של תורה^{טו}, (ראה בס' התכלת עמ' 247, ממדרש קדום, דרוש גדול על פורפירא של מלכים, ושישראל הן פורפירא של הקב"ה. ולא הוזכר כלל ענין התכלת שהיה מתבקש כאן). יוסף בן מתתיהו מתאר את תעשיית הארגמן הנעשה מדגים (קדמוניות ג, 183), ואף מתאר שהיה במחסני בית המקדש מלאי של ארגמן פורפור (מלחמות ו ח ג), ולא מזכיר שגם התכלת, החשובה כ"כ ליהודים, קשורה לנושא. וכל התיאורים הרומאיים הם אך ורק של התעשייה הרומאית, אבל אין תיאורים לא אצל האכדים ולא אצל הבבלים ולא אצל האשורים, או המצרים, הכנענים, הפרסים, וגם לא אצל בני שבט זבולון, שהיו שם שנים רבות לפני הרומאים (גם במתקני צביעה שונים מהתקופה הישראלית שהתגלו בכל רחבי הארץ, ראה סקירה ב'התכלת' בפרק 'הממצאים הארכיאולוגיים', כמעט ולא נמצא זכר לקונכיות, שהיו מרכיב וסימן היכר לבתי הצביעה של הפורפור בתקופה ההלניסטית). וסביר בהחלט שהתכלת ההלכתית הסתמכה על ידע שהיה בימי מתן תורה אצל המצרים או האכדים, ולא בהכרח על הידע שהיה בידי התעשייה הרומאית. גילוי השימוש בארגמון מיוחס למינואים (שהיו אבותיהם של היוונים).^{טז} זינגר במאמרו הנ"ל מביא מחקרים רבי שנים של מומחים לטקסטיל

טו. יוצא מן הכלל הוא מאמר המובא בראבי"ה ברכות ס' כה שמבאר: "בין תכלת לכרתי - בין פורפירי ובין פריפינין", וכנראה נקטו את השמות הלועזיים כדי לזהות בין שני הגוונים הקרובים זל"ז, אבל לא שתכלת של מצוה באה מהפורפירי. וכפי שכותב ראבי"ה עצמו "והוא מעיל שקורין בלשון לע"ז פורפורא, ויש שדומה לו קצת", ולא העלה על דעתו שזו תכלת של מצוה (ע"פ הערוך ע' כרת נר' שהג' הנכונה היא בין פורפירי ובין כריתנין). אמנם פשט המשנה היא בתכלת של מצוה, אלא שהיא נשנתה בזמן שלכל א' היה תכלת בבגדו, והיה יודע מאימתי מבחינים בינה ובין מה שאינו ממש תכלת, ואילו המאמר שמביא ראבי"ה (ומייחסו לירושלמי, והרבה מאמרים מאוחרים ייחסו הראשונים לירי' וגם קטעי זהר שהיו בידם כינו לירושלמי, וזה בודאי נכתב בזמן שאין תכלת, שאם היתה לא היה צריך לבאר 'תכלת' ב'פורפירין' כי הרי לכל א' יש בבגדו תכלת) בא להסביר כוונת המשנה שנדע באיזה צבעים מיירי.

טז. לפי אגדות בעולם העתיק, ראשית המלאכה הזו יוחס לפיניקים, אלא שבעת האחרונה נמנו וגמרו שאין שום ראיה וזכר לכך שהפיניקים עשו במלאכה זו, ונתבטלה הדעה הנ"ל. אבל ייתכן שיסודה בצבען אחר מן החי, שהשתמשו בו הכנענים והאומות הקרובות למצרים. אלא שבסופו של דבר מלאכת הארגמון האפילה עליה לגמרי עד שבטלה את הקודמת, כמו שאר ענפי התעשייה הרומאיים. ואמנם ביחזקאל כו ז, המתאר את צור כרוכשים תכלת וארגמן מאיי אלישה (קפריסין), מתבאר שבזמנו לא התמחו הפיניקים במוצרים אלו, ואפשר שכבר בכיבוש הארץ ע"י בני ישראל בטל כח הכנענים בזה ונטלו בני ישראל לעצמם את זמרת הארץ (אי נמי, 'תכלת וארגמן מאיי אלישה' הוא שם לואי של תכלת וארגמן, והיו עושים שם סוג מיוחד במינו, ואולי הוא הפורפורא שלא היה מצוי אז לצידונים. בכל מקרה בתקופה

ולצבעים קדומים (ד"ר אירוונג זידרמן ע"פ פרנקו ברונלו ג'יליאן ווגלסנג-איסטוד ועוד) האומרים שבמצרים למשל אין שום בד כחול שמקורו במורקס, ז"א במדה והיה במצרים 'תכלת' היא לא היתה מהמורקס.

אגב, לא כל המקורות הלועזיים מזכירים גם את תולעת השני שנעשה מ'תולעת שבהרים' לפי חז"ל, למרות שהיתה גורם צבע ידוע בזמן מתן תורה ובזמן הבית. הפורפור היה תופעה אוניברסלית שעמים רבים עסקו בה, ולכן העתיקו זה מזה את תיאור מלאכתה.

יוליוס קיסר ואוגוסטוס אחריו אסרו את השימוש בפורפור מלבד האצילים הרומאים, נירון קיסר שבא אחריהם אסר את הפורפור בגוון 'אמתיסטינא' (שלפי המקובל הוא הכחול) לכל מלבד הקיסר. הקיסרים האלו היו בזמן שבית המקדש היה קיים, ולא מוזכרת שום התנגשות בנוגע לבגדי הכהונה והשרד, ואף לא לגבי התכלת שלבשו כל המוני בית ישראל, תחת ארצות הכיבוש הרומאי⁽¹⁾. ואילו הגזרה המובאת בספרות התכלת, המפורטת יותר, משנת 383 בפקודת קונסטנטינוס, שנודע כרודף היהודים וגוזר גזרות נגדם, דוקא היא אינה אוסרת כלל על לבישת פורפור, אלא רק על יצור ומכירה, שהוגבלו לבתי המלאכה הקיסריים, ברצונם להרויח את הכסף הכרוך בתעשייה זו, אבל אין הגבלות על קניה ושימוש⁽²⁾, ואם האיסור היה על לבישה והכוונה היתה לתכלת, הרי לא היו

הרומאית ישנן עדויות רבות על שגשוג התעשייה הזו בצור. וראה להרב הרצוג במאמרו (נד' ב'התכלת', עמ' 358) שהוכיח כן גם מדה"י ב' ו', ששלמה לא הביא מצור תכלת וארגמן.

(יז). הרב הרצוג כותב: "ספק אם הגזרות שיצאו מהם כללו את התכלת... אבל אפילו אם כן אין ספק שהמלכים הנאורים הללו הוציאו מכלל הגזרה את התכלת של הציצית כפי מצוות התורה" (עמ' 368). ונראים הדברים כדברי נביאות בלי טעם, אם המלכים הנאורים רצו להלאים את התכלת, מדוע שיתעניינו במצוות היהודים? וגם אין להוצאת היהודים מן החוק זכר בחוק ובתיעודו (הקלות שעשה יוליוס ליהודים בנוגע להיתר התכנסות דתית, ועוד, מתועדות, ולכן אפשר לכנותו נאור, ואילו נירון לא גילה שום נאורות ושלטונו היה שלטון טירוף).

(יח). הרב טבגר כותב (אסופת מאמרים בעניני תכלת עמ' 70): "לא תהיה שליטה לאדם פרטי בצביעה ובהפצה של הפורפורה... נכתב בקודקס יוסטיאנוס... מגבלות אלו הלכו והתעצמו עד לימי הרמב"ן... החוקים והגזרות שהועידו צבע זה לאנשי משפחת המלוכה בלבד יכולות בהחלט להיקרא גניות התכלת", נראה לכאורה שטבגר מעררב את גזרות יוליוס קיסר, עם דברי יוסטיאנוס מאות שנים אחריו, אין זכר בחוק יוסטיאנוס לשימוש ע"י משפחת המלוכה, אלא להגבלת שליטתו של אדם פרטי ביצור ובהפצה. אם רוצים למנוע לבישה של הפורפור, הרי אין צורך להשתלט על משאבי הצביעה אלא פשוט לאסור

צריכים לספר על איזה זוג שתפסו נשר, אלא שכל ישראל לא יכלו ללכת עם פתיל תכלת, והעונש על עברה זו היה מוות.

לפי שמידט (מובא ע"י הרב הרצוג עמ' 369) הגזרות בכלל לא כללו צביעה בצבע תכלת אם זו נעשתה בעירוב סממנים מן הצומח ("פורפירא קונכיליאטה", מהות הסממנים שמוזכרים בגמ' כמעורבים בתכלת ההלכתית, לא התפרשה). ויתכן שגוון התכלת הבהיר לא נחשב אצל הרומאים כלל, חשיבותו של הארגמן היתה ענין תרבותי ומסורתי אצל הרומאים, ראה דברי יוסף בן מתתיהו על טקס הנצחון בו לבשו ארגמן "כחוק לרומאים מימי קדם" (מלחמות ז' ד, גמ' חז"ל הזכירו להיטותו של טיטוס לפרוכת, שהיתה ארגמן), וכמובן שאין טעם לשאול למה ומדוע על עניני אופנה, וכבר אחד הסופרים הרומאים תמה על "שגעון הארגמן", וחברו סיפר שיש ארצות בהם לא צריכים לסכן נפשם ולטרוח כ"כ בחלזונות אלא צובעים ע"י סממנים צמחיים (וזה כמו לשאול אשה מדוע היא משלמת הון תועפות על תכשיט זהב ופנינים, הבאים ממכרות ומהמצולות, ולא קונה תכשיט גולדפילד עם פנינים מלאכותיות, שנראה בדיוק אותו דבר). יוסף מתאר את הכהנים שניסו לשחד את הרומאים בהעברת אוצרות המקדש אליהם, והביאו להם ארגמן ותולעת שני ממחסני המקדש, (מלחמות ו' ח ג), ולא

לבישה, שהרי לבישת בגדים יקרים היא כדי להתהדר בהם בשוק. לאיסור כזה אין זכר כאן, וגם לא בדברי הרמב"ן, ראה להלן הערה 22.

על אותה טעות לכאורה חוזר בעל 'לבוש הארון' סעיף 3-4 המתאר אנשים שעונו בימי קונסטנטינוס מכיון שארגו בגד סגול צורי בניגוד לחוק. בעוד גם כאן, האיסור הוא על הייצור העצמי, ולא על הלישה. רק בימי תיאודוסיוס מוזכר איסור על שימוש ב"אריגים שנצבעו בצבע הפורפורה" (424), אבל גם אם זה כולל את התכלת, אין הוכחה שאיסור זה היה קיים אף אחר נפילת האימפריה הרומית (ששקיעתה החלה שנים ספורות לאחר מכן, הנפילה הרשמית של רומולוס אוגוסטולוס היתה ב 476, אבל היתה זו נפילה סמלית בלבד שכן האימפריה הרומית כבר לא היתה קיימת כבר עשרות שנים קודם לכן, ולא יכלה לאכוף חוקים בא"י למשל), איסור זה שאנו מוצאים לו זכר במשך שנים ספורות (בגוף החוק של תיאודוסיוס מוכח שהוא התחדש רק בזמנו, ולכן הוא מצוה על האנשים להביא מביתם את כל האריגים שיש בהם מצבע הפורפור), גם הוא לא ביטל את התעשייה אלא רק הלאים אותה ואת השימוש, ולא היה באירוע זה בכדי לבטל את הארגמן והשימוש בו לגמרי מן העולם. האיסור בקובץ של יוסטיניאנוס, חוזר שוב לנוסח האיסור הרומאי העתיק, האוסר תעשייה ומכירה, אבל לא מוזכר איסור שימוש ולבישה. התעשייה היתה שייכת לקיסר. ההוכחה לכך שזו מהותו של החוק הרומאי העתיק, היא הגזרות שנגזרו כבר בזמן הבית, כאמור למעלה.

גם הרב הרצוג (עמ' 369) כותב: "הגזרה לא אסרה את המכירה של שום מין משני מיני הפורפורה לקהל, היא רק אסרה את ייצורם מחוץ לבתי התעשייה הקיסריים".

מוזכרת כלל התכלת, משמע שלא היתה בעלת ערך בעיני הרומאים, והצבע הכחול החביב עליהם היה בגוון הסגול, ואילו התכלת היתה סתם בגד שלא גילו בו ענין^(ט). צמד המונחים 'תכלת וארגמן' שאנו מוצאים אותו בכל העמים העתיקים, אינו בנמצא אצל הרומאים (בקטעים הרלבנטיים שצוטטו בספרות התכלת), הם גילו ענין רק בארגמן, והעובדה שהפיקו ממנו גוון שנקרא גם כחול או סגול אינה במקום ה'תכלת' המסורתית שהוזכרה אצל כל העמים האחרים, אלא סתם גוון שנחשב כדומה לים, למרות היותו ארגמני ביסודו. ויתכן שכשגילו הרומאים מה שגילינו בשנים האחרונות, שמהפורפור ניתן להפיק גם גוון כחול-סגול, השתמשו בו במקום התכלת המסורתית^(ז).

(ט). מקורות יווניים ורומאיים ראו משום מה את הצבע האדום והצבע הסגול כצבע אחד, ואף קישרו את הגוון הסגול כ"דומה לים", ודומה שקישור זה היה תרבותי אסוציאטיבי, ולא בהכרח משום שהסגול והים היו קרובים מאד בעיניהם (וכמו עשבים דומים לרקיע, שכולל לא רק צבע אלא גם יחס נפשי, המרחב הירוק והעצום, דומה למרחבי השמים), ולכן הומירוס מדמה תמיד את הים לין (The Wine Dark Sea), כנראה על בסיס הקשר בין אדום לסגול, ובין סגול לים, וכמובן על רקע אסוציאטיבי של הנוזל התוסס והאוצר בחובו אוצרות רבים ועתיקים, ואולי בהדגשה על ים אפל – לקראת שקיעה. הערבוב הרומאי של כחול עם ארגמן נמצא גם ביוסף בן מתתיהו (מלחמות ה'ד' וכן פילון (חיי משה עמ' 290) המציינים שהפרוכת שהיתה מארגמן מסמלת את הים. כל הביטויים האלו מלמדים עד כמה אין לסמוך על תיאורים ממרחק תרבותי, ובפרט בעיני צבעים יש דוגמאות רבות נוספות לכך (מקור שמו של הצבע ה'כתום' הוא ב'כתם' דהיינו זהב, אבל הצבע הזה לא באמת חופף לצבע הזהב, גם הצבע שנקרא בזמננו 'אפרסק' לא ממש מקביל לאפרסק שלנו).

ייליאם גלדסטון במחקרו הגדול על האודיסיאה הסתבך כ"כ עם תיאורי הצבעים של הקדמונים, עד שהגיע למסקנה שאין דרך להסביר את תיאורי הצבע המשוניים של הומרוס באיליאדה מלבד להניח שהוא ובני תקופתו ראו את העולם בצבעים אחרים לגמרי מאלו שאנו מכירים. את צמר הכבשים וגוון עורם של השוורים מתאר הומרוס כסגול, את הדבש הוא רואה כירוק, ובעלי חיים כמו אריות וסוסים נצבעים בכתביו דווקא באדום. הכחול נעדר לגמרי, הים "נראה כמו יין", ובמקרה אחר "כמו פרח הסיגלית".

כ). בכלל יש לציין שההזדקקות לצבעוניות היא מאד תלוית תרבות, הסופרים ההלניסטיים מתארים את ההלם שאחזו באלכסנדר וחייליו כשנצחו את דריוש ונכנסו למעונות מלכות, שפע הבדים הצבעוניים המפוארים בסגנון המזרח הכה אותם בתדהמה, לאחר שנים בהם למדו אותם שהפרסים הם 'ברברים' (הסגנון הפרסי מתואר כבר במגילת אסתר: חור כרפס ותכלת אחוז בחבלי בוץ וארגמן על גלילי כסף ועמודי שש מטות זהב וכסף על רצפת בהט ושש דר וסוחרת, כל זה הוכן עבור משתה לכל המון העם! מחזה שמוקדוני לא ראה מימיו). תרבות הרומאים לא הזדקקה לריבוי צבעים, עד היום ניתן לראות בהודו ובאפריקה שתרבות הלבוש והקישוט היא מרובת צבעים באופן שנחשב בעיני אנשי המערב כצעקני וכאקלקטי. להבדיל בין החול ובין הקודש, גם המשכן שנצטוו בו ישראל היה מאד מרובה צבעים, עורות תחשים, עורות אילים, תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר, כסף וזהב ונחושת, פתוחי חותם ופטורי

תעשיית הצביעה ע"י פורפור היתה קיימת שנים רבות בימי הראשונים, ובכל אופן התכלת נחשבה כגנוזה, למרות היות הצביעה מקצוע יהודי מובהק^{כא}, ולא עלה על הדעת לתהות על קנקנה של פורפורה (הרי"ף, שחי תחת הכיבוש הערבי כותב בהל' ציצית "ועכשיו אין לנו תכלת", הרמב"ם, שבדאי הכיר דברי אריסטו בתיאור החלזונות, כותב בפיה"מ מנחות פ"ד: "ואינו נמצא בידינו היום לפי שאין אנו יודעים לצובעו שאין כל מין תכלת וצמר נקרא תכלת אלא תכלת ידוע שאי אפשר לעשותה היום", ור"א בנו כותב: "ומשום אי הכרת דג זה ע"י מסורת מדוייקת נמנעה מהמאחרים עשיית התכלת", המספיק לעובדי ה', ר"ג תשמ"ט עמ' 273). יתירה מכך, רב שרירא גאון, בתיאורו על טקס הכתרת ראש הגולה, מזכיר כי הכסא היה מקושט בתכלת וארגמן, ומובן הדבר שאין כוונתו לתכלת הלכתית, אלא לתכלת מסחרית שהיתה מופצת אז, וידעו שאין זו התכלת ההלכתית שלא היתה ביד ישראל. לפי היסטוריונים (מצוטט ע"י הרב הרצוג במאמרו על התכלת עמ' 371), תעשיית הפורפורה נפסקה עם נפילת קונסטנטינופול (1453)^{כב}. הרדב"ז שחי באותו דור כותב שאפשר שחלזון התכלת נמצא בים אלא שאיננו

ציצים וכרובים, וזה הפאר וההדר שהיו מקובלים באומיננו. ואילו בבתי הטומאה של הרומאים או סתם כך במקומות התרבות שלהם, העיצוב היה יותר דומה למה שמכונה בימינו 'קו נקי' (לאפוקי משטיחים פרסיים, ערבסקות, וכדו'). לכן אין להתפלא שהרומאים לא גילו ענין לא בתכלת ולא בתולעת שני ולא בעוד סממנים של העולם העתיק. שיא הפיסול ההלניסטי הוא אדם עירום או כמעט עירום, ואילו באמנות המזרח האנשים לבושים בלבושים רבים ומפוארים ושונים זה על גבי זה.

כא). אמנות הצביעה היתה מצויה בידי היהודים במשך דורות רבים, הרמב"ן מזכיר יהודים צבעים בא"י בזמנו, ואף בתעודות מן הגניזה מהמאה ה'ט' נזכר צבע יהודי בירושלים (ראה י. ברסלבי תרביץ יג' עמ' 51). וכן: "מסורות" של תעשיית צבעים בלוד וברמלה ובה נטלו חלק גם יהודים, ישנן מימי הביניים^{כג}, (הארגמן, עמ' 43, ע"פ רוזנפלד). "היהודים בתקופה הרומית-ביזנטית הועסקו בשירות האימפריאלית במלאכת צידת החלזונות ובהפקת הצבע מהם, מלאכה קשה שדרשה מיומנות רבה" (שם עמ' 49, ע"פ אליאן). ישוב באיזור שקמונה הסמוכה לחיפה נקרא פורפריון על שם הארגמן, והעיר מכונה אצל נוסע מהמאה הששית "עיר היהודים" (שם, וראה בהמשך עלהאפשרות שנרמז במשנה שיהודי חיפה היו צבעי ארגמן, וראה עוד שם על מצבות יהודים מאסיה הקטנה שהשתייכו לאיגוד צובעי הפורפורה). בנימין מטודלה מתאר את היהודים הצבעים הבאים לצבוע אצל הדרוזים, ואת היהודי הצבע היושב בלוד, היהודי הצבע בנוב, היהודי הצבע בקריתיים, וביפו שני יהודים צבעים. כנראה אמנות הצביעה דרשה ידע בכימיה (כשהכוונה כמובן להכנת הצבע, ולא רק למריחתו), ובמקביל לאלכימיה ורפואה שהיו 'מקצועות יהודיים'. לפי גירסה אחת במסע בנימין מטודלה, עליה מסתמך הרב הרצוג, היהודים היו מעורבים בזמנו בעסקי צביעת הפורפור בצור. הרב טבגר טוען שגירסה זו משובשת.

כב). בס' התכלת עמ' 137 מצוטט י' ברסלבסקי (מתוך: "זבולון לחוף ימים", ספרית מרכז החבל הימני, חוברת ו', עמ' 81) הכותב: "גורלם של אמני התכלת והארגמן היה אולי טוב מגורלם של ציירי החילזון, הם שמרו על אומנותם זאת כנראה עד אמצע ימי הביניים".

יודעים לצודו, ואינו מקשר את הדברים כלל לפורפורה שהיה חלק מהתעשייה כמעט עד זמנו. (וכן כותב שבני ישראל צדו אותו במי ים סוף, בעוד הפורפורה אינו נמצא כלל בים סוף, לעומת זאת מיני ארגמונים אחרים נמצאים בים סוף, ראה 'הארגמן' לעמר עמ' 35)⁽³⁵⁾.

זה מוכיח א' מן השתיים: או שידעו והבינו שייצור הארגמון שהיה קיים וידוע בימיהם, אינו תכלת של תורה. או שסברו שהיחס לתכלת כגנוזה וכמשהו שאבד מאיתנו בדורות הדלדול שאחר החרבן ואין מוטל עלינו לשחזרו. ואמנם בזמן הראשונים תקופות ארוכות רוב ישראל לא לבשו טלית קטן כלל וגם לא הניחו

(ג). הרב טבגר (אסופת מאמרים בעניני התכלת עמ' 55), מצטט את דברי הרמב"ן "והתכלת גם היום לא ירים איש את ידו ללבוש חוץ ממלך גוים", וכותב: "מיהו אותו מלך גוים שעליו מדבר הרמב"ן, ומה הוא לבש? מסתבר ש'מלך גוים' זה הוא האפיפיור היושב ברומי... שלבש פורפורה כסמל השליטה והמלוכה. האפיפיורים בתקופת הרמב"ן אחזו ברעיון שלהם לשלוט על העולם הם התערבו בעניני המדינות... מדברי רמב"ן אלה רואים מה היה מצב הענינים בימיו, למרות שידעו לזהות את התכלת עם הפורפורה, לא היה בכך ערך מעשי לקיום מצות ציצית. התכלת הפכה להיות נחלתו של חוג מצומצם מאד, האפיפיור ודומיו, ולאדם מן הישוב לא היתה שום אפשרות להשיגה". פירושו נראה מאולץ, הרמב"ן אינו מדבר על השגת התכלת, אלא על כך שאף אחד אינו מעיז ללבוש תכלת, ואין הנושא חוטי תכלת של ציצית, אלא בגד שכולו תכלת, בגד מלכות. אין שום ספק שהדיוט בימי הביניים שהיה מתעטף בגלימה מלכותית, היה נענש כדין מורד במלכות, ואין צורך להגיע בשביל זה עד האפיפיור. אבל אין כאן שום זכר לכך ש"ידעו לזהות את התכלת" ההלכתית, או ש"לא היתה שום אפשרות להשיגה", להיפך, משמע שחוט תכלת בבגד ניתן היה להשיג, אין שום זכר בדברי הרמב"ן שהאפיפיור או מלך אחר בתקופתו הקפיד על שזירת חוט תכלת בבגד, ובודאי לא באופן שמוכן כמצוה דתית ולא כקריאת תיגר על המלכות ע"י חוט זה (כך עולה גם מן המקורות שמביא זינגר בתגובה למאמרו הנ"ל). למרות השימוש בבגדי תכלת בפועל אצל הנכרים, כתבו הראשונים באותו זמן, וגם מחוץ לאימפריה הרומאית והביזנטית, כמו הרי"ף והרמב"ם, שאין לנו תכלת ואיננו יודעים מה היא.

הרמב"ן רק בא להסביר ולהמחיש עד כמה בגדי הכהונה הם בגדים חשובים ומלכותיים, ראשית דבריו הם לבאר את כתונתהשבץ המוזכרת אצל הכהנים, שהיא כתונת פסים שעשה יעקב ליוסף, והיא מנהג בני מלכי קדם ומנהג הבתולות בנות המלך (והרי אין ללמוד מכאן שמלבושי הנסיכות בימי הביניים או אפי' כתונת פסים של יוסף, כשרים לבגדי כהן גדול), ולאחר מכן כותב "והמצנפת ידועה היום למלכים ולשרים הגדולים", האם הכוונה שמצנפתו של האפיפיור היא היא מצנפת הכהן הגדול, או שעשויה מאותם חומרי גלם? כך לגבי ההמשך "והאפוד והחשן לבוש מלכות, והציץ נזר המלכים". ובקצרה, אין שום ראיה מדברי רמב"ן. בעל לבוש הארון שם סומך לדבר את הידיעה שבתקופה הביזנטית הייצור היה תחת פיקוח ושליטה קיסרית, אבל מזה אין להסיק על איסור שימוש. ולהיפך, שימור הידע והתעשייה ע"י השלטונות מוודא שהתהליך המסורתי של עיבוד הארגמון היה ידוע ומומן ונשלט ע"י גופים חזקים.

תפילין, אבל בתפלה היו מתעטפים בטלית (ומזה נשתלשל טלית גדול, שנתקן כדי שלכל הפחות בתפילה יאמרו ק"ש עם ציצית).

כאמור לעיל, נראה שהשמות תכלת, פורפורה, שמשו ככינוי כללי למוצרים ולא כהגדרה מדויקת וברורה למוצא הצבע, ובודאי אינו שם של מין חי כל שהוא. התיאור שבא מנקודת מבט רומאית מתאר את התעשייה שהם הכירו (כמו שרוב המדברים או אפילו העוסקים ב'ג'ינס' אינם יודעים מה מקור הצבע ואיך נעשה, אלא עוסקים בגוון). אבל תחת השמות הכלליים של תכלת, ארגמן, פורפור, יכלו להיות מכונים הרבה סוגים של הפקות צבע, ולא רק שני חלזונות⁽⁷⁾. והרי גם מהינטינה התעלמו הרומאים, או מה שיותר סביר, בלבלו בינו לבין הארגמן, כפי שאירע גם לגזניוס (אמנם יש טוענים שא"א לצבוע כלל מהינטינה). והמסתמך על התרגומים לתכלת כיקינטוס, יצטרך לסתור גם את שיטת הרמב"ם בארגמן, שכן תרגמו ארגמן פורפור, ולרמב"ם הארגמן נעשה מתולעת הלכה. ובע"כ שהכוונה רק לשם הכללי של הדבר, ולא לצורת העשייה המדויקת ע"פ ההלכה. (וכן הרמב"ם ה' דעות ה' ט': ולא ילבש מלבוש מלכים כגון בגדי זהב וארגמן, והרי המלכים לובשים פורפור ואין זה ארגמן להרמב"ם). ראה עוד מאמרו של זינגר, המראה שהתרגום של השבעים לתכלת כפורפור לא עקבי ונראה ששימש כשם כללי.

למעשה, ידועים לנו היום הרבה מינים של מורקס, למרות שבד"כ מוזכרים רק שלשת המינים העיקריים, שמאחד מהם יותר קל להפיק את הגוון התכול⁽⁸⁾. אבל

כד) איך היינו מגיבים לטיעון ה'לא סביר', שבזמננו היו שני מינים שאחד נקרא 'מנטה' ואחד נקרא 'נענע', שניהם תבלינים בעלי טעם מאד דומה, וצורה דומה, ושניהם משמשים לתיבול תה, לטעם של מסטיקים, למשחות שיניים, ורוב האנשים בעולם לא מבדילים ביניהם? זה לא צירוף מקרים, אלא מינים קרובים ששימושיהם קרובים, יש עוד כמה וכמה מינים של נענע, וכולם שייכים למשפחת השפתניים. בשפות לעז נקרא באמת המנטה 'נענע חריפה', כשם שהאבטיח נקרא 'וטר מלון', כך שיתכן שם אחד הכולל מה שבשפה אחרת ייחשב לשני מינים. וכן להיפך, תפוח, תפוח זהב, ותפוח אדמה, הם שלשה מינים שאין ביניהם שום קשר, ואעפ"כ כולם תחת שם אחד (ובלשון חז"ל גם האתרוג נקרא תפוח). ודרך זיהוי שמות אי אפשר באמת לדעת את הדברים על אמתתם, כמו"כ ע"י סדרת השמות "פלפל אדום, פלפל ירוק, פלפל כתום, פלפל שחור, פלפל אנגלי, פלפל חריף", לא נוכל לדעת ששלשת הראשונים הם אותו ירק, הרביעי תבלין חריף שמשמש ע"י טחינה, והחמישי ניתן בתבשיל לנו"ט אבל אינו נאכל כלל וא"א לאכלו, והששי ספק ירק ספק פרי והוא גם ירק וגם תבלין.

כה). הרב הרצוג (עמ' 423) מתאר שאחד החוקרים מצא תת מין של ארגמן ש"מוציא צבע כחול טהור". לפי זהר עמר בס' הארגמן יש כ 400 סוגי ארגמונים.

אין צורך להניח שהתכלת ההלכתית היתה קשורה דוקא בארגמון או באיזה תת מין שלו, יתכן בהחלט שהיו עוד מינים רבים אחרים שנמצאו בהם צבענים טבעיים, וכמובן שלא בהכרח מדובר במינים בעלי קונכיה. ישנה אפשרות שמין זה חי וקיים וישנה אפשרות שהוא נכחד לגמרי. היכחדות של מינים הוא תהליך קבוע בטבע ומתרחש כל הזמן בכל מקום, בכל שנה נכחדים אלפי מינים^(כ), ובפרט רכיכות ימיות שהן חסרות ישע ותלויות בתנאים בלבד. הממצאים מלמדים שהרומאים גידלו את הארגמון בבריכות על שפת הים (התכלת עמ' 273), ויתכן בהחלט שגם החלזון ההלכתי היה תלוי במדה מסוימת במגדלים, וכשהופסק גידולו, נכחד מהאיזור (ישנם יצורים שונים בעלי דם כחול שאינם באיזורינו, ויתכן שבעבר היו באיזור, ואולי חלק מהם יכלו לשמש לצביעה), או נכחד לגמרי. וכן יתכן שהשינויים הביולוגיים הגדולים המתוארים כתוצאה מהחורבן והגלות, השפיעו גם עליו בפעולת שרשרת. האדמה לא עובדה, הארץ שממה, מקורות מזון של בעלי חיים שונים נפסקו, ובעלי החיים האחרים שניזונו מהם גם הם נדדו הלכו או שהתמעטו, וגם התכלת נגנו מעיני בני ישראל (במונח 'נגנו' משתמשים חז"ל גם לגבי התחש, שהיה מין שהשתמשו בו בני ישראל בימי הקמת המשכן, ולאחר מכן לא נודע להם עוד. בודאי לא סביר שמין שחי וקיים אלא שהמלכות אסרה את השימוש בו יכונה 'נגנו'^(כ), ברם, ראה לעיל שהמלכות לא אסרה את השימוש בו).

התיאור המפורסם בספרי (וזאת הברכה פ' שנד):

אמר רבי יוסי פעם אחת הייתי מהלך מכזיב לצור ומצאתי זקן אחד אמרתי לו פרנסתך במה אמר לי מחלזון אמרתי לו וכי מצוי הוא אמר לי השמים שיש מקום בים שמוטל בהרים וסממיות מקיפות אותו ואין לך אדם שהולך לשם שאין סממיות מכישות אותו ומת ונימק במקומו אמרתי ניכר הוא שגנוז לצדיקים לעתיד לבא.

(כו). "להערכתו של ריצ'רד ליקי, ראש ארגון השימור WildlifeDirect מדי שנה נכחדים כ-50 אלף מינים".

(כז). הרב טבגר (אסופת מאמרים בעניני התכלת עמ' 70), מפרש נגנו -הוכנס לבית גנזיה של המלכות, ובכך מתעלם מלשונות מדרשים אחרים "גנוז לצדיקים לעתיד לבא". לדעתי לא מתאים גם לקבוע על התכלת שהוכנסה לבית גנזים, בעוד הייצור היה קיים במלא העוז, אלא שלטענתנו היו הגבלות על לבישתו.

נשמע כמו תיאור של מין בסכנת הכחדה (ויתכן שהתיאור של עולה א' לע' שנה הוא תיאור של שלבי ההיכחדות^{כח}), וכן משמע ברדב"ז ח"ב תשו' תרפ"ה שאחרי החרבן לא היה עולה. כל הנושא הזה מהווה בעיה לזיהוי הארגמון שאינו מין נדיר כלל), כנראה הכוונה כאן לאחד האיים שמול חוף אכזיב של ימינו. אם היה התכלת מופק מן הארגמון, הרי בזמנו ועוד דורות רבים מאד לאחר מכן, היו לאורך כל החוף הצפוני עדיין בתי מלאכה ובהם מליני קונכיות, והיה לו לאותו זקן להתלונן על החוק הרומאי, ולא על שממיות המקיפות את החלזון במקום מסויים מאד^{כט}). ונראה שכבר בזמן התנאים חלזון התכלת התמעט מאד, ועדיין היו מעטים בקיאים בדבר יכולים להשיג אותו, ואפשר שבניגוד לארגמון, שמעשרות אלפים של חלזונות אפשר להגיע לצביעת בגד אחד, היה החלזון הנ"ל יותר יעיל כמותית. ואמנם הרומאים לא הלאימו אותו, או משום שהסוד התעשייתי לא הגיע לאזניהם (כדרכם של סודות אלו שהיו שמורים בידי בעלי מקצוע, כמו שמצינו בבית אבטינס ובית גרמו^ל), ראה זהר עמר, הארגמן עמ' 10: "בשל חשיבותה הכלכלית של תעשייה זו, כבר בעת העתיקה היו רבים מפרטיה

כח). בבריתא דציצית הגי' א' לשבע שנים. מדי פעם היו הגלים או סופות מביאות לחוף כמויות, אבל תדירות הדבר פחתה והלכה. ולשלוחו מעומק הים לא היו יודעים.

כט). ואכן יש מדורשי רשומות שבאקדמיה שפירשו ש'סממיות' כאן הכוונה לנציגי החוק הרומאי, מצוטט ב'הארגמן' עמ' 47.

ל). זה גורם מכריע מאד, ולא רק בתעשייה הקדומה, גם בזמננו מפורסמות האגדות על הסוד של קוקה קולה, ובכלל פטנטים נשמרים בסוד, אא"כ הם מוגנים ע"י החוק. במקרה שאין חוק המגן על זכויות יוצרים, סוד הייצור הוא הערובה לפרנסה ולחיים בכלל, פעם שאלתי ערבי המנהל מפעל לסבון, איך הוא מייצר את הסבון, ותשובתו היתה: "אם אני מגלה לך אני צריך להרוג אותך".

ייתכן שהתיאור של לוז כמקום עשיית התכלת (סוטה מו: סנה' יב.), הוא תיאור מליצי הבא להסתיר את הפרטים המדויקים מפחד השלטון הרומי שחייב כל דבר שמכניס כסף, ובפרט אם הוא מדכא את הצרכים הדתיים של העם. ובהתאם לעוד דברי אגדה שתיארו את לוז כמקום סודות ורוזים, ואולי ע"פ שופטים א' כו' כינו כל מקום שמבואו מוסתר בשם 'לוז', ואולי שייך לזה גם מה שאמרו שיעקב ישן בבית אל אבל בעצם נתקפלו לו עוד מקומות בארץ תחתיו, ושם המקום לראשונה היה לוז כמו שאומר יעקב ברא' מזר ג (בנימין מזר כותב כי מובן השורש לוד בשפות קדומות הוא: 'מצא מקלט' וממנו נגזר שם העיר לוז, 'כנען וישראל' עמ' 19, וגם שם האבר לוז כנראה שייך לענין זה). בכלל כל תיאורי החלזון נאמרו בצורה מליצית משהו, ואפשר שמטעם זה.

כל הסגנון הזה של נתינת סימנים ותיאורים, מחזק את הטענה שהחלזון אינו המורקס, שהיה מין ידוע לכל ועמד במוקד פוליטי מדיני וכלכלי, צורתו מופיעה על המטבעות וכו', עבורו לא היה צריך תיאורים איוטרניים בסגנון המובא בגמ', למורקס בודאי היה שם לועזי ידוע בכל שפה ובכל מקום בו התגוררו יהודים.

בגדר של סוד מקצועי"), או משום שמכיון שהיה קשה להשיגו, יותר כלכלי היה לנצל את הארגמון שהיה בידם בכמויות גדולות. והעיקר הוא שהארגמן היה הצבע לו קינאו הרומאים.

יתכן גם ששינויי צורת הלבוש המתוארים במנחות מא. "סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא", גרמו לכך שרבים לא הוצרכו כלל לפתיל תכלת. או להיפך, יוקרו והקושי להשיג אותו הביאו עוד ועוד אנשים לשינוי צורת הלבוש (עי' ב"ר ל"ח יח' "סנהדרין המצויינין בפתיל", משמע שכבר אז היה מנהג רק של אנשי מעלה). וזה היה אחד הגורמים לזירוז ההיכחדות ולדלדול השוק הזה.

מצער מאד לחשוב שהתכלת אותה מצווה עלינו התורה ללבוש נכחדה ואינה עוד בעולם, אך זה חלק מצער החורבן והגלות, הארץ נלקחה מאיתנו ורבים מחלקיה וממשאביה עדיין לא שבו, ואינם יכולים לשוב בדרך הטבע. גם האומות שציוותה עליהן התורה דינים שונים, נכחדו ואינן כפי שפוסק הרמב"ם כידוע ע"פ הגמ' שסנחריב בלבל את האומות, וגם ללויים אנו מתייחסים כספק לויים ולכן לא נותנים מעש"ר (סימוכין לכך שהלויים התבלבלו יותר מן הכהנים, מספק המחקר על הגן הכהני, שמצא כי הכהנים בני זמננו שייכים כולם למשפחה אחת, משא"כ הלויים). התכלת היא חוט אחד מבגד מלכות וכהונה, המלמד על השתייכותינו לממלכת כהנים וגוי קדוש (עי' מדרש משנת ר' אליעזר עמ' 266: "מי שהוא עוסק בתורה, יבא וילבש לבוש הארון")¹⁸, וכשגלינו מארצנו, ואין לנו כהנים בעבודתם ובבגדי כהונתם, גם התכלת גלתה מעמנו.

הסיבה שתיארו "ציידי חילזון מחיפה ועד צור", היא משום שחוף הים שמחיפה ועד צור (למעשה כבר כמה עשרות ק"מ דרומית לחיפה, מחוף צביה ולצפון) הוא מפורץ וסלעי ועמוס בלגונות ושרטונים, (להבדיל מהחוף שמצביה ודרומה שהוא ברובו חולי), ולכן ניתן למצוא בו את החלזון נלכד בין הסלעים ע"י הגלים. אבל מאותה סיבה

קל יהיה למצוא שם עוד יצורי מים. כמו"כ יתכן שצידי חילזון כאן בא במובן של חלזונות הארגמן, שהיו חשובים לבבלים ולמלכויות^(ב).

בכלל יש לדעת שיחס הקדמונים לסוגים ולמינים שונה מאד משלנו. כבר בתורה אנו רואים שתחת שמות מועטים היא כוללת הרבה פרטים שאצלינו נחשבים למינים נפרדים, תחת ההגדרה 'מפריסי פרסה שוסעת שסע' מונה התורה עשרה מינים, בעוד אנו מונים עשרות מינים^(ג).

לא). ובאמת יש רגליים לדבר שגם כתונת פסים שעשה יעקב ליוסף היתה פסי תכלת, שייעדו בזה למלוכה, ולכן עורר קנאת האחים (וכנגדו אף יהודה הלך בפתיל תכלת, כמו שדרשו על חותמן ופתיליך, והרי גם הוא יועד למלוכה). וגם בכתובת סנחריב המתארת את דורונות חזקיהו מלכנו אליו כותב "בגדי פסים בד תכלתו", וזה מתאים לאגדה ששלח יעקב ליוסף עם המרכבות בד תכלת, להזכירו תפארת המלוכה האמיתית שיועד לה. וגם בתמונות צבעוניות (שבקבר בני חסן) מימי יוסף (בערך) נראית כתונת פסים בצבעי תכלת וארגמן (גם התכלת שנתגלתה בתדמור היתה בצורת פסים בבגד, ראה 'התכלת' עמ' 262). האצילים הרומאים היו רוקמים פס תכלת או ארגמן בשולי הבגד, מכיון שלא לכל אחד היה כסף לבגד שכולו תכלת, והעשיר יותר יכל לרקום הרבה פסים בבגדו. וגם פתיל תכלת שבציצית הוא כמו 'פס', אלא שהפס נמצא בתוך המצוה דהיינו חוטי הציצית. ואת זה לא הבין קורח, שאמר שהלובש בגדי תכלת שלמים, הוא ככהן עצמו, ולא הסתפק בכך שכל העדה יהיו קשורים לממלכת כהנים ע"י האות של הפתיל, אלא רצה לאפשר לרוצה (-לעצמו) להיות יותר מסתם ישראל. אמנם רעיון זה בניגוד לאגדה שכתונת פסים היתה דבר זול שגרם לקנאה מחמת עצם השינוי, וכבר הרמב"ן שמות כח נקט שכתונת פסים היא בגד מלוכה, וא"כ בודאי אינו דבר זול. (המנהג בישראל היה לעשות בטלית גדול פסי תכלת, זכר לתכלת, שמשמר בעצם את הצורה שקדמה לתכלת של תורה, פסים רוקמים בבגד עצמו. כמוזכר בא"ר ופמ"ג או"ח ט'. ולאחרונה החליפו צבע זה בשחור, אולי מחמת דגל מדינת ישראל, שהוא עצמו נבחר מחמת הטלית).

אגב, הציור המצרי הנ"ל מתאר אורחת שמיים, ואילו אצל המצרים, טוען הרב הרצוג במאמרו (עמ' 364) לא היה מצוי אז התכלת כ"כ, שהרי את יוסף הלבישו בבגדי שש במלכו ולא בתכלת או ארגמן. ועי' ב"ר ששלח לו "חלזון חמר", ויש שפי' החלזון הצובע אדום, דהיינו ארגמן שהיה מצוי בארץ. עכ"פ ביציאת בני ישראל ממצרים היה להם תכלת, וגם למצרים (שהרי רכושם בא בעיקר מביזות המצרים), ואפשר שבני יעקב הביאו חכמה זו למצרים.

לב). ביד רמ"ה סנה' צא. סובר דגם בדברי חז"ל 'חלזון' אין הכוונה תמיד לאותו חלזון.

לג). משפחת הפריים (Bovidae), משפחת האייליים (Cervidae), משפחת איילי המושק (Moschidae), משפחת האיילוניים (Tragulidae), משפחת הג'ירפיים (Giraffidae), משפחת האנטילוקפרות (Antilocapridae). יש להניח כי כל המשפחות האלו משתייכות לעשרת המינים אותם מנתה התורה כמפריסי פרסה ומעלי גרה. לפרטים בנוגע לזיהוי כל חיה שבתורה ואלו משפחות מסתעפות ממנה, ראה: זהר עמר, רם בוכניק וגיא בר-עוז, "זיהוי החיות הטהורות שבמקרא לאור מחקר הארכאולוגיה", קתדרה 132, תשס"ט, עמ' 33-54.

ההלכה "תכלת אינה באה אלא מן החלזון", אינה מחייבת שיש רק חלזון אחד מוציא צבע, כי הכוונה לאפוקי מן הצומח, וברור לשומע שהכוונה לחלזון המוציא את גוון התכלת ההלכתי. וכמו ששני הבא מ'תולעת שבהרים' הכוונה למין מסויים, ולא שכל מי שימצא תולעת על הר יהיה לה דין שני. וגם הדיון של "היכי צבעיתו", משתמע כמו צביעה יחודית לישראל, ולא ששאלו על המלאכה והאומנות הידועים בעולם ונעשים תמידים כסדרם בידי אלפי אלפים של בני אדם בכל העולם. יתכן שמבחינה הלכתית כשרה סוג מסויים של עיבוד וצביעה, בעוד בתחום זה אין בידינו לשחזר את האמצעים בהם השתמשו.

כל הדיונים מסברא שמנין שצריכים אופן עיבוד מסויים, או שצריכים גוון מסויים דוקא בתוך ספקטרום הגוונים הכחולים, ומנין שצריכים חלזון מסוים דוקא, באים מנקודת הנחה שתכלת הוא משהו שנעשה על פי טקסט מסויים בתורה או בחז"ל, ואחרי שלמדים מתוך הטקסט מה לעשות אפשר לשאול שאלות שונות ומהיכי תיתי שלא (וכדברי אחד המחייבים: "אם היה דין בגוון מסויים הגמרא היתה צריכה לפרט", האמנם? לד). והאמת להיפך: 'תכלת' הוא מציאות מסויימת שהיתה מוכרת בזמן מתן תורה, המשנה לא טרחה במלה אחת לתארה כי הדבר היה מציאות קיימת (כמו שלא תוארו התפילין ועוד), ובגמ' באו כמה מאמרים עליה. הטקסט משקף במדה מסויימת איזו ידיעה עליה, אבל אין מהותה משהו שנולד מתוך הטקסט (כמו שברור שלא נאמר דמשום שאמרו שנותנים 'סמנים' ולא פירשו, א"כ כל דבר שיש עליו שם 'סמן' מתאים לייצור התכלת). וזו מהות תושבע"פ. ודוקא לכן, שכמעט ואין אפשרות לשחזר מציאות מסויימת לפני אלפי שנים, מתייחסים לכל סוג של שחזור בספקנות.

ננסה לדמיין איך היינו משחזרים את התפילין, על פי ה'סימנים' שנתנו בהם חכמים, ואף שיש בידינו מאות מאמרי חז"ל ותיאורים על תפילין, עדיין יהיה השחזור רחוק מן המקור. לתפילין יש כידוע "קציצה", ו'סימן' זה יתפרש אצלינו על פי המונח 'קציצה' במקומות אחרים, ומכיון שיש כמה תיאורים של קציצות, מהקציצות שבצלחת, וקציצת ריבית שנקראה ע"ש שהמעות עגולות, ועד חבית שבורה בנישואי אשה שאינה הוגנת, יש לדון אם 'כל צורת קציצה כשרה'. וכך

לד). כמו אותו שתמה: למה לא הזהירו חז"ל שאין כוונתם למורקס?

משמע ממעשה דאלישע בעל כנפיים שדימה התפילין לכנפיים דהיינו שהיו מעוגלות קצת^{לה}. ומה שאמרו עגולה שהיא סכנה, אדרבה, מהיכי תיתי יעשו עגולה אם לא שזה דומה לצורה המקורית, וכן מאי סכנה ובע"כ שהכוונה לעגולה שקצה אחד חד כדמשמע בירו' המובא בנחל אשכול, וכמו שמצאנו ביצה שהיא עגולה וראש אחד חד. ויש גם ציור קדמון של אדם המניח תפילין מעוגלות קצת. וכן מקום הנחתם ניתן ללמוד מכמה וכמה תמונות של גדולים בדורות קודמים שהוא על המצח ושלא צריך שיהיה באמצע. ודין 'פרודות' יש ללמוד מגדר 'הפרדה' שמצינו בחז"ל שהוא לפחות כדי ליתן בין פצים לחברו. וכן ה'סימן' של 'מעברתא', מן הסתם דומה למעבורת, ואולי אף לאעבורי אחסנתא, או נימא 'כל צורת מעבורת כשרה'. הצבע של תפילין הוא שחור הלכה למשה מסיני, אבל מצאנו כמה סוגי שחרות, וברור שגם דם נקרא שחור, ואף דם חלזון התכלת, וא"כ אולי כל מיני שחור כשרים, או שבתפילין מסתבר דכיון שהם עשויות מעור שהוא חום כהה, לחום כהה זה קראו שחור, דלא מסתבר שיצריכו חז"ל צבע שונה, וכמו פרה אדומה שהיא חומה. וזה מוכח ג"כ ממעשה דאלישע בעל כנפיים, דמסתמא כוונתו ליונה חומה שהיתה מצויה אז, כמו שביררתי אצל מומחה יר"ש (ובתמונת אדוננו הגר"א זצוק"ל נראה שהתפילין שלו היו ירוקות). ודין האות ש' הטבועה בתפילין, הנה מצאנו כמה פעמים 'אות' שפירושו סימן, ויותר נראה שהכוונה לד' הבתים שפרודים ביניהם, והרי לא מצאנו ש' בעל ארבע ראשים, ובע"כ כמו שנת'. – ואין

לה). אלישע בעל כנפיים כיון דאתי לידן נימא ביה מילתא, דנראה שמה שאמר שיש בידו כנפי יונה, הוא משום שברגע שראה את החייל ניסה להסתיר את התפילין בין שני ידיו, ולא היה לו זמן לגלגל את הרצועות אלא קימט הכל בין ידיו, וכנראה בלטו החוצה הרצועות המסובכות. ולכן היה ניתן לדמיין שהקצוות השחורים המסובכים זב"ז דומים מעט לכנפי יונה שחורה, ואמר שבתוך ידיו הוא מחזיק יונה שהצליח לתפוס, ולכן אינו יכול לפתוח ולהראות לו כי היונה תפרח ויפסיד את עמלו עד שהצליח לתפסה, ובזה הובן לקסדור מדוע רץ ומדוע מאמץ ידיו אל חיקו כמנסה להסתיר, ואולי גם נענע את ידו כביכול היונה מנסה לצאת ולנוע, והמחזה הזה היה נראה לחייל אמיתי, והסתפק במה שפשט ידו וראה קצת מבצבץ ביו ידיו ואמר על זה 'הנה כנפי היונה'. וכך ניצלה היונה התמה מהנשר הדורס. ולכן אמרו ומאי שנא יונה וכו', כי באמת זו היתה הרגשתו של אלישע, שהוא כיונה הבורחת מפני עוף הדורס, וגם אותו קסדור ידע שהוא עוף דורס הרודף אחרי יונה תמה, ולכן ראה מה שהרגיש.

(ויש מי שהשיג על דברי, משום שאמרו "נהפכו לכנפי יונה", ולדבריו ב' נסים היו, א' שנהפכו לכנפיים, וב' שחזרו ונעשו הכנפיים לתפילין לאחר מכן, אמנם לפ"ז התפילין החדשות פסולות שכן לא עובדו לשמה ולא נכתבו כסדרן ובכלל לא נעשו מעור בהמה. וענין 'נהפכו' הוא שכן ראה הרואה, וזה הנס שנהפכו בעיניו למה שלא היו במציאות).

קץ לדברי הבל שניתן להמציא. כל הרעיונות האלו באמת הגיוניים בתורת שחזור הנאה להיסטוריונים ולמוזיאונים, ודוקא לכן צריכים אנו לשמור את המסורת, משום שאין דרך לשחזרה מסברא. וברגע שנוצר פער ידע מסויים, זה כבר לא דרכה של תורה, אלא סתם ספקולציות, ויותר נכון להודות שאין בידינו לשחזר.

מרבית הארכיאולוגים והחוקרים עד הזמן האחרון הבינו בפשטות שהתכלת והארגמן מוצאם בשני מקורות שונים, בזמן האחרון נשמעות יותר דעות המתמקדות בקיים ומסבירות גם את התכלת ההלכתית בארגמון, (אם כי לא כל בעלי הדעות האלו מתייחסים ברצינות מלאה לכל תג בדברי חז"ל). ר' זהר עמר כותב שזיהוי התכלת אינו חד משמעי וסוגיה זו עדיין לא מוצתה (הקדמה לספרו 'הארגמן', וראה דבריו בהמעין תמוז תשע"ג). בעמ' 33 הוא מציע לזהות את החלזון המוזכר בספרי דברים שנו' כחלזון התכלת, בארגמנית אדומת הפה (לאפוקי קהה קוצים), וראה שם הערה 12 כי שמות המינים בפליניוס אינם מחוורים ויש להניח כי הוא משתמש בשמות נרדפים, וכן על הקושי בזיהוי חלזון השופר שהוא מזכיר.

ההבנה שלא כל דבר ניתן לשחזר, היא קשה לעיכול עבור חוקרים. המחקרים העוסקים בעבר רגילים להתמקד בקיים, במיעוט הידע שכן יש לנו, ולשחזר מתוכו תמונה כללית ככל שמתאפשר. כמובן שבד"כ לאו בשופטני עסקי', והם יודעים שמדובר רק בספקולציה, אבל זה תפקידו של המחקר, לצייר תמונה מתוך מה שאפשר לדעת. אין שום ספק בעולם שאם ה'נחקרים', בני הדור שאת תרבותם ותנאיהם מנסים לשחזר, היו קמים לתחיה, הם היו ממלאים פיהם צחוק שבעה ימים ושבעה לילות על האופן בו ציירו אותם. כל שחזור של צורת חיים שלמה מתוך רסיסי ידע שנותרו באקראי, לא יכול לקלוע באמת אל המטרה. וגם בענין התכלת, אם נרפה מההנחה שאפשר לנו לשחזר הכל, וההתלבטות היא בין שיחזור הארגמון או שיחזור הינטינה, והאם הצביעה במקום סגור או שמא דווקא תחת כיפת השמים, יעלה על דעתנו פתאום, שאולי אין דרך לשחזר ולדעת באמת. ואם היינו מגיעים לקברו של אחאי בר יאשיה ומציגים לו את דברינו בענין התכלת, היינו זוכים במצוה של לשמח ישני עפר, כי בודאי דבר ראשון היה צוחק מלא פיו ושמח על ההודמנות ללמדנו מוסר, ובעינו כל מחקרנו יישמעו כעין המחקר על

התפילין דלעיל. ומיד לאחר מכן היה נוזף בנו: דאקרייך משנה ברורה לא אקרייך קהלת: "רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו".

ומה שקשה לחוקרים שזו מלאכתם להציג ספקולציות ולבססן ככל האפשר באסמכתאות והערות שוליים, לא יקשה כ"כ עלינו. אחרי שאנו למודי נסיון בראותינו את הסתירות התמידיות בין מה שקבלנו במסורת ובין שחזורים הנראים מרשימים במבנה ובאסמכתאות. והאמת שכל השחזורים, גם אלו שנראים מבוססים, הינם הטעייה, שכן מנקודת המבט הצרה שלנו הם יכולים להיראות מבוססים, אבל מתוך ראיית התמונה השלמה, שאין לנו אפשרות להשיג את פרטיה וחלקיה, הדברים נראים אחרת, והטיעונים נשמעים מצחיקים. וקל מאד להמחיש זאת מול מציאות חיינו המורכבת, שלא ניתן לעמוד על מהותה מבלי להכיר את כל התמונה, ואפילו אנשים החיים בזמננו באירופה, ויכולים לדלות כל מידע שירצו על המתרחש בא"י, לא קולטים באמת מה קורה ואיך קורה. קל וחומר מול ידע חלקי וחד מימדי כ"כ.



הצד השני

כל הדברים שנאמרו לגבי מחקר מסוג כזה, תקפים ג"כ לגבי מכחישי הזיהוי עם ארגמון בדחייה ודאית. שהרי מה שהם עושים הוא מחקר נגדי, אלא שבעוד אלו שטרחו לזהות ולצבוע עשו מחקר מעמיק ויסודי ומקיף, הרי המחקר הנגדי יסודי בליקוט מתוך החמרים שהביאו המזהים, וכל אברך מחבר קונטרס נעשה 'חוקר להכעיס' כדי לסתור את התכלת בכל מחיר. ולשם כך מוכן הוא לצטט מדברי פליניוס-גוניוס-קופרניקוס-אריסטוטלוס כל מה שמצא כתוב.

למרות כל הקשיים שהזכרנו (שרובם אינם טענות נגד הזיהוי, אלא הטלת ספק כל שהוא בהוכחות לזיהוי), ברור שאין כאן דחיה לזיהוי של התכלת עם הארגמון (אך ראה זינגר שם הכותב: "הראיות נגד המורקס מכריעות"). ובודאי הזיהוי לכשעצמו הוא סביר, לזהות מציאות של צביעה שידוע לנו שהתקיימה, עם הצביעה של אחד מגווני הכחול שהתקיימה באותו זמן.

היעדר האזכור בספרות הרומאית לתכלת שצרכו היהודים, יכול להיות מוסבר בכך שעיסוקם בארגמון הוא רק מפני חשיבותו לתרבות הרומאית, ולא מעבר לכך. שתיקת חכמינו מהזיהוי בין תכלת לארגמן, מוסברת לפי הרמב"ם שארגמן של תורה אינו מן החלזון. ואמנם יוסף בן מתתיהו מתאר את הארגמן שבמקדש כפורפור"א, אבל לא היה הדבר רמי עליה לדקדק בזה וראה הדבר בעיניים רומאיות.

האיסור הרומאי נזכר באופן כללי לאימפריה הרומאית, ויתכן שבימי הבית היה הסדר כל שהוא בין נציגי העם ובין הנציב הרומאי בדבר תכלת של מצוה, שכן עיקר הקפידא היתה על צבע הארגמן (כדברי הרב הרצוג). יש לדעת שלא כל חוק קויים כלשונו וככתבו, וגם לחוקי הרומאים היה "תורה שבעל פה", ויש מצב שחוק כתוב בחומרה רבה, ובמציאות מתגמשים עמו. באופן כללי תכלת נשאר לשנים רבות, ומן הסתם היו מעבירים אותו מבגד לבגד. וגם לא מופקע שהיו התנגשויות עם המלכות בתקופת אוגוסטוס למשל שלא מתוארות במקורותינו, שלא מזכירים גם מאורעות רבים וגדולים אחרים שהיו באותו הזמן ואחרים הזכירים. ואין מלאכתם של חז"ל לתאר דברי הימים.

התעלמות קדמונינו מתעשיית הפורפורא שבימי הביניים לעניין התכלת, אפשר שהיא משום שלא היה ידוע להם אם התכלת הופקה מהפורפור. ואף שהיו זיהויים כאלו במקורות כמו התרגומים, לא ראו אותם כמכריעים. ולבדוק בפועל לא היה אפשרי.

בודאי זכותו של כל ת"ח לעשות כדעתו וכהבנתו אם הגיע למסקנה שהזיהוי נכון, ואין בזה לא חשש יוהרא ולא חשש התגודדות ושום מרעין בישין אחרים, מכיון שיש כאן מחלוקת בהלכה, וזכותם וחובתם של תלמידי חכמים לגבש דעה בכל שאלה הלכתית העומדת על הפרק.

בסופו של דבר המחלוקת העיקרית היא לא בין מחקר לשמרנות, אלא מחלוקת בשיקול הדעת ובהלכה בין תלמידי חכמים, כל דעה מחייבת קשיים, וכל קושי אפשר ליישב. וכך צריכה להיתפס מחלוקת זו. ברור שיתכן קשר למחקר או קשר לשמרנות, אבל לא זו נקודת המחלוקת.

העמדה המסתמנת ע"י רוב פוסקי הדור היא לא שלילת הזיהוי, אלא "להמתין"⁽¹⁾. הדברים הבאים ידברו בשבח ההמתנה והמתניות.



על אנרכיה ואנרכיסטים

אנרכיה היא חברה המתנהלת ללא מערכת חוק ומשפט, התורה כידוע אינה דוגלת באנרכיה, חוקיה אינם גמישים, אינם ניתנים לשינוי, ולא נמסרו ליחיד, והיא מצוה על בית דין בלשכת הגזית, שהכרעתו מחייבת, והמורה כנגדו נידון למוות על עצם המראת פיו. וכן על מערכת אכיפה באמצעות שוטרים.

לא כאן המקום לתאר את השתלשלות תושבע"פ בכל הדורות, גם כאשר לא הייתה סנהדרין, אך ברור שלתהליך של הכרעת ההלכה תמיד היו גבולות, וברור שבסופו של דבר עיקר ההכרעה היתה על ידי גדולי הדורות והמקומות. תמיד רשאי היה כל תלמיד ותיק להקשות ולשאת ולתת מול הגדולים והמורים, אבל בסופו של דבר, "אין בתורתנו מופתים חלוטים כבחכמת התשבורת", ואעפ"כ מישוהו צריך להחליט.

מצב בו כל אברך קובע הלכה למעשה על פי מסקנות לימודו האישי, הינו בפירוש אנרכיה. נכון הדבר שעקב מורכבות דרכי הלימוד והקהילות השונות, אי אפשר לכפות על אדם או על קבוצה פסיקותיו של פוסק מסויים, ואפילו אם הוא מגדולי וזקני הדור. אבל לא יתכן להניח כי על דעת כך ניתנה תורה, שכל אחד הלומד סוגיא יעשה מה שנראה לו, ויקהיל קהילות להטיף לרבים כך.

כמובן שבמסגרת מסויימת ועד גבול מסויים נחשב הדבר למשא ומתן של תורה, ואפילו תלמיד קטן זכותו וחובתו להרצות לפני גדול שבגדולים כל קושיה, וכל ראייה מיוחדת שגילה, וכדו'. אבל כל הנמנה על קהל הפרושים (להבדיל מצדוקים) חייב לצייר בדעתו איזה שהוא מנגנון של פסיקת הלכה. והרי לא יתכן שהתורה ניתנה על דעת שיבואו שלוחי הב"ד לאדם שחילל שבת לפי דעתם, והלה יוכיח להם שאין בזה חילול שבת ויפרסם קונטרסים להוכיח חידושיה. א"נ שינהג בדיני ממונות כפי ראות עיניו וחדושיה, ויטען קים לי כמו שחידשתי.

(1). לא מופקע הדבר שיימצאו פתילי תכלת שהוטלו בבגד ארבע כנפות, שלא יהיו עשויים מקלא אילן.

אין לנו כיום נשיא שיכול לצוות את רבי יהושע לבא לפניו במקלו ובמעותיו ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונו, אבל לא יתכן שנטיף ונגרורם לאנרכיה בהלכה. מן הסיבות שנתבארו לעיל, אי אפשר ולא ראוי לכופף יחידים לדעת אחרים, ואפי' רבים וגדולים. אבל חייבים אותם יחידים להבין את דעת הרבים, שהלכות, ובפרט הלכות שיש להן משמעות מרכזית הנוגעת לכלל דרכי הפסיקה וקיום התורה, נקבעות בעיני רבים ע"י רוב המורים והפוסקים.

יש להבין, שאין בידינו להוכיח דבר בצורה מוחלטת, למרות שהמציאות היתה אחת, אין לנו דרך לשחזרה באופן מלא, ולכן בסופו של דבר מדובר בויכוח מסברא. ובויכוח משהו צריך להחליט, על כן אין להתפלג אם כשם שאתה החלטת כצד א', רבים וטובים החליטו כצד ב'. וההולך אחריהם עושה מה שראוי לו לעשות.

בנקודה זו טוענים האנרכיסטים שהצד השני לא מוכן לבדוק ואין לו מושג והוא מתחמק וכו', אך לדעתי זה שימוש לא הוגן וזלזול באינטליגנציה של הצד השני. הפוסקים והמורים הרבים המתנגדים לחידוש התכלת אינם צריכים להתנצל, ולא חייבים להיכנס למחקר ולחבר קונטרסים, זכותם להביע את דעתם גם בלי להיגרר לחילופי קונטרסים, שייתכן שבהם ידם תהיה על התחתונה⁽¹⁾. הנקודות המהותיות בויכוח לא בהכרח קשורות בתרגום קטעים מפליניוס ובעריכת חוברות מחקריות. ביטול הלגיטימיות של הצד השני הוא שלב חדש ומדאיג באנרכיזם המתפתח בהלכה. ואין פלא שהוא גולש גם לתחומים אחרים כמו עליה להר הבית, וכיו"ב.

המונח גבולות ההלכה, קשור תמיד לזמן ולמקום. לפני תקופת ההשכלה ברור היה שמי שקובע את ההלכה במקום הוא המרא דאתרא, לא משום שהוא בהכרח הגדול שבדור, אלא משום שמישהו צריך להחליט, היו תקנות קהילות, תקנות ועד ארבע ארצות, תקנות גלילות, וכדו', ולא רק בהסדרים קהילתיים אלא גם

(1). א' המחייבים כותב: "עם כל הכבוד מי שרוצה לברר את הענין בשלימותו אין לו ברירה אלא לקום ולבדוק ולהתאמץ, לראות איך עושים איך החלזון נראה איך הליך הצביעה, מהם גווניו המשתנים וכו' וכן בספרי הראשונים והאחרונים ולהבדיל אא"ה בכתבי הגוים והתאריכים וכו' כך בודקים ברצינות!". האמנם כדי להכריע חייבים בהכרח לראות את מראהו של הארגמון ואת תהליך הצביעה? או לחלוש על כל כתבי היוונים והרומאים?

בנושאים הלכתיים. והעובר על הסכמת המקום ורבניו היה נחשב פורץ גדר ונענש ע"י הקהילה בכח חוק המלכות.

עם התערערות מעמד הקהלות והאמנציפציה, פשטה לא רק ההשכלה, אלא גם המורכבות והפיזור של ההלכה והכרעותיה, ולפעמים הרב המקומי היה סתם 'רב מטעם', שלא היה אפשרות לייחס לפסיקתו חשיבות. אבל עדיין היו גבולות, אפי' באירופה שבין מלחמות העולם, האבלה מבלי בניה והחרבה ממעונותיה, אם היו הח"ח והגר"ע ושאר גדולי הדור מסכימים על הלכה מסויימת או אפי' על הנהגה מסויימת, הפורש ממנה היה נחשב כפורש מן הציבור^{לח}. נכון שנדרשה הסכמה יותר רחבה, שהרי מספיק שגאון מפורסם אחד יתווכח עם הגדולים הנ"ל, ושוב יהיה 'דעביד כמר עביד', אבל לכל דבר יש גבולות. אין לבלבל מורכבות עם אנרכיה.

גם כיום, איננו יכולים לקבוע שלהסכמה רחבה של פוסקי הדור יש מעמד של תורה מסיני, ויש קהילות וציבורים שיש להם פוסקי הלכה משלהם שאינם מסונכרנים עם 'פוסקי הדור' שלנו. אבל בסופו של דבר לכל קהילה יש איזה מנגנון הכרעה של ההלכה, מישוהו צריך להחליט בסוף, התורה לא ניתנה שכל אחד יעשה מה שנראה לו בהבנתה, שהרי זה ההיפך מהמושג תורה, חוק ומשפט הפועלים ע"י מערכת מסודרת.

המערכת של ההכרעה ע"פ נימוקים אינה באמת מערכת מסודרת וברת קיימא, תמיד תיתכן הצגה אחרת של הדברים, צורת חשיבה אחרת, חיפוש נימוקים אחרים, שיהפכו את הקערה על פיה. הצגת התורה כבנויה על הנימוקים וההכרעות האלו היא מנוגדת למהותה, זו בעצם העמדה הצדוקית של תורה כרוכה ומונחת.

הרי אין להניח שהנימוקים שאנו יכולים לתת לעמדת חז"ל בפירוש 'ממחרת השבת' למשל, הם בהכרח יותר מכריעים ויותר קרובים לפשט מאשר לעמדה

לח). צא ולמד מהתייחסותם של גדולי אותו הדור לתכלת של הראדזינר, למרות שידעו והבינו שאין לזיהוי שום ביסוס, איך בעדיניות נפשם הלכו בין הטיפות, ולא פגעו בו על חלומותיו ועל דבריו, אלא כבדו אותו כת"ח גדול, והשיבו לדבריו בפקחות ובוהירות. שלא לפסול אותו, וגם שלא ילכו אחריו. וע"י יחס כזה יתאפשר להמשיך לחדש ולגלות דברים מבוססים, כאשר אולי בוהירות והמתנה יוכלו בסוף להתגלות גדולות ונצורות.

הצדוקית. הסיבה שאנו דבקים בעמדה הפרושית היא הסמכות שהעניקה התורה לחכמי ההלכה (וזה, מלבד המקרים שמדובר על מסורת איש מפי איש עד משה מסיני, שגם לזה לא האמינו הצדוקים וחבריהם).

המייצגים של העמדה הצדוקית הם רבים מהחוקרים בזמננו, שמציגים אפשרות שונה לפרש את הטקסט (בין בתורה ובין במשנה או אפילו בראשונים) כלגיטימית באותה מדה, או כ'נכונה' יותר. בעוד האמת היא שאם יש שתי אפשרויות, מה שקובע להלכה הוא מה שהכריעו המורים. אמת אובייקטיבית אין בתחום זה, מכיון שאף שהמציאות היתה אחת איננו יכולים לשחזרה באופן מלא, ולכן ההלכה נקבעת לפי הכרעת חכמי התורה. והטענה כי "אין מקור לקביעה פלונית" חסרת משמעות. אין הוכחה מתמטית לאף קביעה הלכתית, ותוקפה של ההלכה ניתן לה ע"י הסמכות שנתנה התורה לחכמים.

לצערנו הרב, האנרכיסטים החדשים ממשיכים את הקו ה'אובייקטיבי', ואינם מוכנים לפרוס את משנתם בדבר השאלה "מי יחליט?", יש מהם המשתמשים בכסות של 'אחר חתימת התלמוד אין זכות לאף אדם לקבוע', אבל מכיון שרוב השאלות העומדות בפנינו אינן מוכרעות מן התלמוד, והנסינות להביא ראיות מוחלטות הינן אשליה. הרי השאלה נותרת פתוחה, אין תורה ואין הלכה ואף לא חוק ומשפט, מבלי שישנו מנגנון הכרעה. והרי אף לגרועות שבאומות ולשבטים הכי פרימיטיביים יש איזו מערכת שמחליטה. ובלי זה אין ראויים לשם 'אומה' כלל אלא יחידים הדרים בשכנות.

מסירת הדברים לנימוקים ולאובייקטיביות, משאירה את כל השאלות פתוחות לאנרכיה, בדיוק כמו בשדה המחקר, שהדברים פתוחים לויכוחים ולדיונים אין קץ, ומדי כמה דורות מתהפכים על פניהם. וכך היתה נראית גם סנהדרין של צדוקים כפי שמתוארת באגדה. "תורת כל אחד בידו" היא לא רק בעיה טכנית, אלא גם מהותית, אין גבול לרעיונות ולגמישות האנושית, גלישה למרחב אישי של פרשנות והבנה יכולה להכניס בתורה ככל שתעלה הרוח האנושית. אנו אומה וממלכה, ולא קובץ יחידים הנותנים כל אחד תורה לעצמו.

אין בכוונתי להאשים כמובן את כל המצדדים בתכלת, ומהם ת"ח גדולים ומובהקים. דברי באו רק להעיר על סדר היום של חלק מהפולמוסים בנושא,

שמתעלמים משאלת ההיררכיה והסמכות ההלכתית הדרושה לנו בהכרח, ואף טוענים שאין סמכות ואין מי שמחליט, ובמדה ויש כזה הרי שהוא לא קרא את הטיעונים ולא הבין אותם.

הנסיון להכריח את מורי ההוראה לשחק במגרש של הפולמוסים והציטוטים – נלא, יוכרע דינם ע"י האנרכיסטים כמי שאינם מבינים ואינם צד בדיון, שגוי ומדאיג ביותר. כדוגמתו נעשה בפולמוס מתנגדי הפאות הנכריות, וגם שם ראו את הדברים מורי הוראה מגדולי הדור באופן חמור, כמערער על יסודות ההלכה והכרעתה. תפקידו של תלמיד ותיק הוא להציע את חדושו בפני הרבים, אבל אינו יכול להעמיד את כל התורה על תפיסת עולמו ומסקנותיו, ולשלול את הלגיטימיות של הצד השני.

הנסיון להפריד בין הלכה למטא-הלכה הוא נסיון נואל המערער את הלגיטימיות של ההלכה כולה. משנה מטא-הלכתית נובעת בהכרח מפסיקת הלכה וממהות היותו של אדם פוסק הלכה שקבלוהו רבים, מי שמורה לאותם אנרכיסטים בשאלות של מראות דמים, ומי שמורה להם בשאלות של כלאיים / עגונות / עירובין, הוא זה שצריך להורות להם גם מטא-הלכה.

כאמור, אי אפשר לכופ דעת רוב גדולי מורי ההוראה על היחידים, אבל מי שאין לו הכרעה בענין, אלא שלבו נוקפו, וחושש שהוא מבטל מצוה מן התורה. יכולה לנוח דעתו, מצוות התורה פירושיהן ודקדוקיהן, נקבעות לפי הוראת הפוסקים, בדורם של יהושע ופנחס, כמו בדוריננו, אם נפסק שאין בדבר מצוה, הרי אינו מבטל שום חובה, ובודאי יש לו על מי לסמוך.

אי אפשר להשתחרר מההרגשה, שמעבר לטיעונים אובייקטיביים בדבר זיהוי הארגמון, ישנה גם מגמה – אצל חלק מלובשיו – של התחדשות לאומית ואישית, המתבטאת בהרבה תחומים נוספים מעבר ללבישת תכלת, ויש קשר גם לפריצת המסגרת החרדית ה'ישנה', או לחיבור לערכי ציונות וגאולה. ועל אלו יש לומר טלו קורה מבין עיניכם, גם בבית מדרשכם יש הרבה מטא-הלכה ושיקולים רגשיים שונים שלא כפופים רק לגילויים האובייקטיביים. אם באמת מדובר במפגש בין אידיאולוגיות, אין לנפנף בו במחקרים. ואם לטענתם אצל אחרים השמרנות נהפכת למצוה עצמית, הרי אצלם לעתים נהפך האנרכיזם למצוה עצמית.

ואין בדברי תוכחה אלו בכדי לפגוע בכבודם של ת"ח גדולים ומופלגים שקבלו את הזיהוי של הארגמון, שהרי בודאי יש בדבר ביסוס והגיון רב. ולא כל החלטה הגיונית קשורה באנרכיזם או בדבר שלילי חלילה.

המגיד מראשית אחרית זריו יכנס ושיר לו יחודש, ובשובו להיכלו יביא עמו כלי משכיתו, וארון בריתו ממעמקים יוציא, ולנו יחדש מאוצרו הטוב תכלת וארגמן ושמן המשחה וקטורת הסמים, ועמד מצרף ומטהר ותורה חדשה מאתו תצא, ואש המזבח משמים תרד, ותעלה לפניו לרצון.



הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון י' ◆

הערות הקוראים

הערות על מאמרו של הרב יעקב דוד אילן "בדין תבנית המנורה
ובמצות ההדלקה" (עמוד כ"ג)

הערה א'

מש"כ שהדליקו נרות בחצירות קדשין משום דעדיין לא טהרו הכלים ולא היה מתקיים דין נוכח השולחן, ורק דין הדלקה שמעכב בה בית התקיים ע"י שם באורך. ולא הבנת, דאם עכ"פ הבית מעכב האיך הדליקו "בחצירות קדשין", הלא הבית מעכב, ובמפורש כתב הטעם ע"פ המדרש להאיר את בית המלך, וגם האם נימא דידליק בכל ירושלים או בכל א"י, ומנ"ל עזרה דווקא למקום המנורה, וצ"ע. משה מרדכי אייכנשטיין

תשובת המחבר

אין הקושיא מובנת, הלא בודאי שהדלקה ה"ד במקום המקדש, ובחצרות קדשין מתקיים הדלקה במקום המקדש, והוי להאיר את בית המלך, ואפי' הר הבית נחשב למקום המקדש כמבואר במס' בכורים עד שיביאנו להר הבית וכו' (ראה בארוכה תורת הקודש ח"ב סימן א), ורק ביארתי דדין הדלקה בהיכל ה"ד כשהוא נוכח השלחן עם לחם הפנים, ובליכא שלחן אין יכול להתקיים הדלקה בתבנית בית הבחירה בהיכל נוכח השלחן, ולכן מקיימים מצות הדלקה בחצרות קדשין, אבל בודאי אם לא מדליק במקום המקדש ל"ש ההדלקה למקדש כלל, ופשיטא שלא נתקיים מצות הדלקה.

תגובה א' - הרב משה מרדכי אייכנשטיין

יש"כ, ואני בשלי אעמודה שלא מסתבר כלל שלעניין זה של להאיר את המלך אף מקום העזרה (וכל הר הבית כדברי הגהמ"ח) בכלל.

תגובה א' - הרב יעקב דוד אילן

הדברים פשוטים בתכלית למי שלמד סדר קדשים, והראיה היסודית היא מהסוגיא במעילה יט ורש"י חולין קלט דחיוב אחריות בקרבנות מתקיים בהבאת הקרבן לעזרה, וכדברי המשנ"ל דחשיב שהביא הקרבנות ופרע חובו למלך כיון שהביאו לעזרה, ולדברי הגר"א גם כשהגיע להר הבית התקיים חיובו, דהביאו לרשות גבוהה, הרי דכל החפצא של מקדש הוא בית המלך, ושפיר קיים מצות הדלקת המנורה גם כשהיא בחצרות קדשין, אך מדין תבנית ביה"ב בעי בהיכל, ואגב הבאתי במאמרי שגם החת"ס בחי' משנת תקב"ץ כתב כן להדי', והדברים ברורים.

בידידות והערכה

י"ד אילן



תגובה ב' - הרב משה מרדכי אייכנשטיין

אחלה כבוד הדר"ג, אם בכ"ז אעיר שאם קבלה נקבל ואם לדין יש תשובה, שיש לחלק בין קיום הבאת קרבנותיו, להדלקת מנורה שבחוץ אינה מאירה כלום ואין בה טעם לכא'.

תגובה ב' - הרב יעקב דוד אילן

אני מתפלא עליך, האם באמת אתה מבין שצריכים את המנורה להאיר, וכמש"א וכי לאורה הוא צריך וכו' וכל ענין המנורה הוא כמשל שבאנו להאיר את פני המלך וכדברי המד"ר תצווה משל לפקח וסומא וכאילו מאירים בבית המלך, וכל עשייה של כלל ישראל הוא להראות כאילו מאירים בבית המלך ועושים אור להקב"ה וזוהי מהות מצוותה, ולכן דיינו במאירים בחצרות קדשין. ופשוט וא"צ לפנים וא"צ להאריך למי שאינו רוצה להתעקש.



הערה ב'

מש"כ הגאון שליט"א לעניין עשר מנורות שהדליקו בנס בימי החשמונאים וזה היה ההידור, והנס שהיה כבר ביום ראשון וכו'. לענ"ד קשה טובא להעמיס נס גדול כזה בלא מקור ברור יותר, שהרי לא היה כאן אפי' התחלה של שמן שיתברך ע"י הנס, והוא נס גלוי לגמרי ולא מסתבר שהיה להם נס כזה שהוא כמעט כקריעת ים סוף ובפרט שלא נזכר מזה כלום (הגע עצמך שאפי' נס פך השמן המקובל בידינו לא היה מפורסם כ"כ וביוסיפון לא נזכר אלא נס אחר, ואם היה מתרחש להם נס כ"כ גדול מסתבר שהיה מתפרסם מקצה העולם עד קצהו, אף שי"ל שא"א היה לדעת האם היה להם שמן או לא ואם השתמשו בשמן טהור או לא). מה גם שלפי המתבאר ממגילת תענית לא היה בידם אפי' מנורה אחת ולקחו שיפודים של ברזל וחיפו אותם בבעץ, ומנ"ל עשרה מנורות.

וזאת ועוד ובעיקר, שמן הנראה שעשרה מנורות הוא דין בתבנית הבית, שהרי רק במקדש עשה אותם שלמה מחמת גודל ההיכל יותר מהמשכן וכמו העשר שולחנות, ואם כן מהיכי תיתי שיהיה איזה עניין להדליקם בחוץ ולא בתוך הבית (וזה גם לפי שיטת הגאון שליט"א הנ"ל).

משה מרדכי אייכנשטיין



הערות על מאמרו של הרב ישראל טופיק "בגדר ההידור דמוסיף והולך" (עמוד כ"ג)

הגר"י טופיק שליט"א, במאמרו הנפלא אודות מהדרין מן המהדרין, הביא למ"ש השו"ע (סי' תרע"ד ס"א) דמדליקין מנר חנוכה לנר חנוכה, ומשמע דשפיר מדליקין את נרות ההידור מנר החובה, ונתקשה הרה"ג הכותב מפני מה הותר הדבר להדליק נר של הידור מצוה מנר של חובה שהוא גדול ממנו במעלה, והן אמנם שהעיד בנו הרמ"א כי המנהג להחמיר בזה, וכמ"ש התו"כ כ"ג א', אך אכתי תקשי לך בד' השו"ע שלא אסר הדבר, וכן הרמ"א לא הביא זה אלא כמנהג ולא מן הדין. וליישב הקושיא הביא את מ"ש בזה הערוך השולחן (שם ס"ב): "דכיון דעיקר האיסור הוא משום ביזוי מצוה, הא אין כאן בזיון עכ"פ, שהרי עכ"פ נר

האוצר ♦ גיליון י"א

של מצוה היא". אך הקשה ע"ז הה"כ: "אכן במג"א (ר"ס תרע"ד) הרי מבואר שאם כבו הנרות אסור מן הדין להדליקם מנר אחר של חנוכה, וע"כ דלית לי' הך סברא, אלא סובר שאם מדליק הנר מנר אחר שקדושתו חמורה גם זה הוי זלזול במצוה".

והקושיא פלא, שהרי להדליק נר שכבה אין זה אפי' בגדר מצוה, דהא קי"ל כבתה אין זקוק לה, וכאשר ביאר שם היטב דבריו המג"א: "דאין בהדלקה זו מצוה, דקי"ל כבתה אין זקוק לה", וא"כ ודאי שיש בזה משום ביזוי, כיון שאין כאן קיום מצוה, ואיך אפשר לדמות לזה הדלקת נרות הידור משל חובה, דדוקא בהא קאמר הערוך השלחן דכיון דסו"ס כולם נרות של מצוה הם, אין בדבר משום ביזוי כלל [ויש להעיר, עד שמקשה מדברי המג"א על הערוה"ש, היה לו להקשות שהערוה"ש סותר משנתו מיניה וביה, שהרי באותו הסעיף הביא העה"ש את דברי המג"א!].

ואה"נ שבהחלט ראוי לשוב ולהדליק נר שכבה וכמ"ש המג"א (סי' תרע"ג ס"ק י"ב בשם המהרש"ל והב"ח), אך מ"מ כיון שבפירוש קאמר המג"א 'דאין בהדלקה זו מצוה', ע"כ דאין לדמות לזה כלל את נרות ההידור, שודאי נכללים בגדר 'מצות נר חנוכה' [ואע"פ שלשון המהרש"ל היא 'הרוצה לזכות במצוה שלימה יחזור וידליק דלא גרע מן המהדרין' (שו"ת סי' פ"ה) מ"מ פשיטא לי' להמג"א שאי"ז אלא בגדר 'ענין', ולכן מדגיש ואומר 'דאין בהדלקה זו מצוה'. גם הב"ח, שממנו הביא המג"א שראוי לחזור ולהדליק, מ"מ אסר (בשם המהר"ש) להדליק זה מנר של מצוה - 'אם כבה נ"ח שלא דלק שיעורו, אע"ג דאו"ז כ' דמי שחזור ומדליקו שפיר עביד, מ"מ אין להדליקו מנר אחר', והערוה"ש מבאר דאיסור זה מן הדין הוא, ואינו דומה למנהג שלא להדליק נרות ההידור מנר החובה].

ומצאנו חבר להערוך השלחן בדבר זה, הלא הוא הארצות החיים בהל' ציצית (סי' ט"ו ס"ק ה'), "מדליקין מנר לנר, אע"ג דמצות נ"ח נר איש וביתו, ומוסיף והולך הוא רק למהדרין מן המהדרין, אע"פ ליכא ביזוי מצוה במדליק הראשון שהוא חובה לנר הב' שהוא הידור מצוה לבד", ועי' כע"ז בחי' מהרצ"א מדינוב (עמ' ס"א), ובהע' הגריש"א (שבת כ"ב א' אות י"ט).

ולסיום, לעונג וליקר יהיה לי להביא סייעתא רבה ויקירא לעצם יסודו הנפלא של הרה"ג הכותב שליט"א [ע"ש שהאריך טובא בדברים נכוחים להוכיח עניינו], והוא בדברי הרב בעל פלא יועץ ז"ל (בספר חדש האביב, שבת, עמ' מ"ה): "דמהדרין אינם עושים נר א' עיקר ושאר משום הידור, אלא שעושים המצוה מהודרת להיות מדליק כמה נרות זכר לנס וכולם שוים לטובה, תדע שהרי אמרו דלמ"ד טעמא משום ביזוי מצוה מדליקין מנר לנר".

חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ו



תשובת המחבר

ייש"כ למע"כ הרה"ג חו"ב וכו' רבי חיים אשר ברמן שליט"א, אשר שם ענינו להעיר ולדון במה שכתבתי.

והנה בסיום דבריו הביא תנא דמסייע לעיקר דברי, מדברי בעל פלא יועץ בספרו חודש האביב, שכתב בתירוצו השני שאצל המהדרין מן המהדרין כל הנרות הם זכר לנס, וכולם שוים לטובה, ותודתי לו על מציאה נכבדה זו.

ואציין עוד שמדברי הגאון הנ"ל שם יש ראייה ג"כ דלא ס"ל לסברת הערוך השולחן שעליה דן מע"כ, והיינו מדכתב בחודש האביב ראייה להך יסוד ממה שאמרו דלמ"ד טעמא משום ביזוי מצוה מדליקין מנר לנר, וכמו שהעיתקתם דבריו. וכוונתו היא, שהוקשה לו אמאי מדליקין מנר לנר, הא הנר השני אינו אלא הידור, ומזה סייע לסברתו שכל הנרות הם כחיוב, וזה כמו שכתבתי ליישב דעת השו"ע דמה"ט מדליקים מנר לנר, ומבואר דלא ס"ל כסברת הערוך השולחן.

ואודות מה שכתבתי על דברי הערוה"ש, שמדברי המג"א מבואר דלא ס"ל כן, ממה שכתב שנר שכבה אין להדליקו מנר אחר, וכוונתי שכיון שעכ"פ יש מעלה להדליק נר חנוכה שכבה כמ"ש הפוסקים, א"כ נהי דאין זקוק לה בתורת חיוב, ורשות היא בידו, מ"מ כיון שבעשיית דבר זה יש מעלה, ולשם כך עושה ד"ז, א"כ אין הנר לשם צרכיו הפרטיים אלא לצרכי שמים ולקיום דבר שהוא מעלה בהדלקת נר חנוכה.

האוצר ♦ גיליון י"א

ולענ"ד מסברא אין לחלק בין נרות ההידור לנר שכבה, וכשם שאם מדליק הידור מחובה אף שהוא פחות ממנו אין בכך פגם כיון שעוסק בצורך מצוה, כך אם מדליק לצורך מעלה בעלמא מנר של חובה, עכ"פ במצוה הוא עוסק ולא בצרכיו הפרטיים, ולכאורה חד טעמא הוא, ומה"ט יש להתיר בשניהם. וממילא להמג"א, שהעתיק לאסור בנר שכבה, ראוי היה לאסור מן הדין אף הדלקת נר הידור מנר מצוה.

ומה שכתב מע"כ שהיה לי להעיר שהערוה"ש סותר משנתו, הנה באמת לענ"ד אדרבה מהערוה"ש משמע שמשווה ב' דינים אלו. שבסי' תרע"ד ס"א העתיק את דברי השו"ע דמדליקין מנר לנר, ושם ס"ב כתב וזה לשונו: "אמנם רבינו הרמ"א כתב דנהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר, דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד, והשאר אינו למצוה כל כך, ולכן אין להדליק זה מזה עכ"ל. וכ"ש אם כבה אחד מהנרות שאין להדליקה מנר חנוכה האחרת שהרי אין מצוה בהדלקתה, דהא קיי"ל כבתה אין זקוק לה כמ"ש בסי' הקודם [מג"א]. ובאמת כל אלו טעמים חלושים הם, דכיון דעיקר האיסור הוא משום ביזוי מצוה, הא אין כאן בזיון עכ"פ, שהרי עכ"פ נר של מצוה היא, אך כיון שהמנהג כן אין לשנות. וכ"ש שאסור להדליק השמש מנר של חנוכה, שבו אין מצוה כלל וזה אסור מדינא".

הרי שבתחילה הביא מ"ש הרמ"א שנהגו להחמיר מנר חובה לנר הידור, ואח"כ כתב שכל שכן לענין דברי המג"א שכשכבה הנר אין להדליקו מנר החיוב. ואח"כ כתב שכל אלו טעמים חלושים וכו', וביאר סברתו שאין כאן בזיון משום שנר של מצוה הוא, ונ"ל שדבריו הם על ב' האופנים שהביא לעיל, וכוונתו באמת להשיג גם על הרמ"א וגם על המג"א, שבתרווייהו כיון שכוונתו למצוה ויש בזה הידור ומעלה, ל"ש כאן ביזוי מצוה, וזיל בתר סברא. ומה"ט סובר שמן הדין היה ראוי להתיר להדליק, אלא שכיון שנהגו לא כן, אין לשנות. ואח"כ כתב לענין השמש, שכיון שאין בו מצוה כלל (אף לא בתורת מעלה והידור) מן הדין אסור להדליקו מנר חנוכה. אבל בהנך תרי דיני דלעיל, להדליק נר הידור מנר החיוב ונר שכבה מנרות הדולקים, משמע דס"ל שאין לאסור מעיקר הדין.

[ובאמת הוא מוכרח לכאן' לדעתו, שהרי אף במדליק נר ללמוד בו או כדי להתפלל לאורו וכדו', ששם אין הנר מיוחד על ידו לכך בהחלט, אלא הדליקו

לשם כך, ג"כ נקט הערוה"ש (שם ס"ג) שמותר להדליקו מנר חנוכה, אע"פ שאין על זה שם הדלקת מצוה, והיינו משום דסו"ס מדליקו לשם מצוה, וא"כ ה"ה במדליק משום המעלה להדליק נר שכבה, ומייחדו לכך, לא גרע ממדליק נר ללמוד בו דשרי משום שעושה כן לשם צרכי שמים].

וכל זה הוא כהנ"ל, שלסברת הערוה"ש אין לחלק בין הנך דינים, וכל היכא דהדליק לצורך גבוה מותר להדליק מנר חנוכה, וא"כ להמג"א נצטרך ליישב דעת השו"ע באופן אחר.

ואמנם הב"ח (בסי' תרעג) כתב שאע"פ שיש מצוה להדליקו, מ"מ אין להדליקו מנר חנוכה אחר (של חיוב או הידור) וכמו שהביא מע"כ, אלא שאכן הב"ח העתיק בסי' תרעד לאסור ג"כ הדלקה מנר החיוב לנר ההידור, וכמ"ש הרמ"א.

ולעומת זה הארצוה"ח, מהרצ"א מדינוב והגריש"א, שכפי שהבאתם כתבו ג"כ כסברת הערוה"ש, אפשר שלסברתם מה"ט גם נר שכבה אם רוצה לחזור ולהדליקו, מעיקר הדין רשאי, ורק משום החומרא והמנהג הרמ"א אין להדליקו מנר של חיוב.

וסוף דבר אכתי לא מצאתי מקור, וכמו"כ לא מצאתי כ"כ הכרח בסברא לחלק בין הדינים. אך לפי מה שביארתי בגוף המאמר שכשמדליק כמה נרות דעתו שהחיוב מתקיים רק בצירוף כולם יחד, שפיר יש לחלק בין הדינים הנ"ל, משום שאין להדליק נר הקל מנר החמור, משא"כ במדליק כמה נרות להידור, כולם שווים בקדושתם, וכדברי בעל פלא יועץ שהביא מע"כ.

ובזה אכפול תודתי למע"כ אשר שם עיניו לטובה לדון במש"כ, ומיניה ומינאי יתבררו הדברים בע"ה.



תגובה א' - הרב חיים אשר ברמן

שלו' רב לאוהבי תורתך, מעלת הגר"י טופיק שליט"א
אודה למר על כי נתן עינו הבדולח במאמרים, וטרח להבהיר דבריו היקרים, בא"ר היטב כי ממנה ישקו העדרים, ולענ"ד עדיין תלוי ועומד הענין בשיקול הדעת כהררים, והקוראים הנבונים יכריעו הדברים.

האוצר ♦ גיליון י"א

עתה נתעוררתי לסייע יסודו של כת"ר [להשוות קדושת הנרות להדדי, ולדון את נרות ההידור כנר החובה] מדברי הפוסקים (עי' ט"ז סו"ס תרע"ו, ומ"ב ס"ק י"א) דיש לו לעמוד סמוך לנר שעומד להדליקו ראשונה, בכדי שלא יצטרך להעביר על המצוות [במה שמעביר ידו כנגד הנר הימני ואינו מדליקו]. והנה התו' ביומא ל"ג א' (ד"ה אין מעבירין) כ' דלא אמרי' לכללא דאין מעבירין על המצוות אלא כד בעינן למיעבד לתרוייהו, וכגון ציצית ותפלין, ששניהם לפניו ועליו לקיים שניהם, התם הוא דאמרי' שבהי מינייהו דפגע תחילה יש לו להקדימו, אבל כאשר אינו מקיים אלא אחת מהם, וכגון שפיכת שיריים, שאין לו לשפוך אלא בחד דוכתא, ביסוד מערבי או בדרומי, בהא ליכא לאקדומי למאי דפגע ביה ברישא.

והנה הכא היה מקום להתפלא אמאי נקטו הפוסקים שהפוגע באחד מן הנרות יש לו להדליקו תחילה משום דאין מעבירין על המצוות, והלא אין הוא בא לקיים מצותו אלא באחד מן הנרות, שהרי רק אחד מהם הוא מדליק לחובתו והשאר אינם אלא למהדרין, וא"כ דמי זה לשפיכת שיריים, שאינו מקיימה אלא במקום א', וה"נ לא יהא שייך ענין העברה על המצוות כאשר אין המצוה מתקיימת אלא בנר אחד. ומוכח מזה, דגם נרות ההידור מצטרפים הם לעיקר קיום המצוה, ולכך שפיר דמי זה לציצית ותפלין, שאת שניהם הוא בא לקיים עתה, וממילא באותו אחד שהוא פוגע ראשון יש לו לקיים המצוה תחילה [אם כי יל"ד שמא הט"ז נקט כהתו' במגילה (ו' ב') דפליגי עם התו' ביומא, ועי' במג"א (סי' קמ"ז ס"ק י"א) מ"ש ע"ד התו', ועי'].

ואכפול ברכה ושלו'

חיים אשר ברמן



תגובה א' - הרב ישראל טופיק

שלמא בכפילא קמי מע"כ הגר"ח א ברמן שליט"א

ראיתי מה שכתב להוכיח מדברי הט"ז, והדברים נראים נכונים, ובפרט שכדברי התוס' ביומא כן כתבו התוס' בסתמא גם בזבחים (נא, א ד"ה אשר) ובמנחות (סד, ב ד"ה איבעית), ודחוק לומר שסמך הט"ז על התוס' במגילה שדחו סברא זו שהוזכרה

בתוס' בכמה מקומות, ולא הזכיר כלל שקושייתו תליא באשלי רברבי, אלא כתב בפשיטות שיש בזה משום אין מעבירין, ומזה הוכיח שראוי להתחיל בנר השמאלי, ומשמע דפשיטא ליה שאין זה שייך למחלוקת בעלי התוס' הנ"ל, כי כל הנרות הם בכלל עסק אותה מצוה.

ומתוך דבריו היקרים נתעוררתי דנפ"מ בכל נידון זה, לענין מי שהדליק הנר הראשון, ועתה הוא נמצא סמוך לנר השני שצריך להמשיך ולהדליק ממנו, אמנם אינו רוצה להדליק נר זה עתה, אלא מעדיף לדלג עתה לנר אחר שאינו סמוך, ואח"כ לחזור לנר זה. שבפשטות היה מקום לומר שאין בזה חסרון כ"כ ורשאי לשנות מהסדר, כיון שאת עיקר החיוב כבר קיים, והנרות הנוספים אינם אלא הידור ומעלה, ובידו שלא להדליקם, וא"כ יכול להעביר על נר זה ולהדליק תחילה נר אחר. ואף שכתבו הפוסקים שכבר קיבלו עליהם ישראל הידור זה של מוסיף והולך, מ"מ היה מקום לומר שכיון שאינו חייב בזה אלא מדין מנהג, אינו חמור כל כך, ואין בזה דין אין מעבירין על המצוות [ועי' בספר רנת יצחק על הגדה של פסח עמ' טו, שנקט שנחלקו הראשונים בדין זה, אם איכא דין אין מעבירין על המצוות בדבר שחיובו משום מנהג בלבד].

אולם לפי המתבאר אינו כן, כי החסרון בכה"ג אינו מדין ההידור בלבד, אלא מצד קיום גוף המצוה, שכשדעתו להדליק כמה נרות, הדלקת כולם היא מכלל המצוה, וממילא כל זמן שלא סיים הדלקתו עדיין בגוף המצוה קעסיק, ושייך בזה עיקר דינא דאין מעבירין על המצוות.

והנני מכיר טובה למעלת כת"ר שליט"א, על כל אשר העיר והאיר בענין זה.

בברכה והוקרה מרובה

ישראל טופיק



תגובה ב' - הרב חיים אשר ברמן

בעה"י

השלו' והברכה יקדמו פני מעלת הגר"י טופיק שליט"א, דבריו היקרים האירו למולי, כפעם בפעם.

האוצר ♦ גיליון י"א

ואמרתי אבא אעיר"ה, במ"ש דמכח חידושו עולה שגם אחרי שהדליק כבר את הנר הראשון מ"מ מחויב להמשיך ולהדליק הנרות שלפניו כפי הסדר שהם עומדים בו משום דאין מעבירין על המצוות, משא"כ אם אין הדלקתם אלא מתורת הידור אי"צ להקפיד בזה על כללא דאין מעבירין.

וילה"ע דהנה אמרו בגמ' יומא (ע' א') הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפים, ואמרו בגמ' פשיטא ומשני: "מהו דתימא כדר"ל דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצוות, ומאי מצוה ברב עם הדרת מלך קמ"ל", ומבו' דגם כלפי מצוה דברב עם, שאינה בגדר חיוב, ג"כ אמרי' דאין מעבירין בה על המצוות [וגם הקמ"ל אינו אלא דכיון שאינו עסוק בה בעצמו אין כאן העברה, וכדפרש"י, ולא לומר דקמ"ל דבמצוה זו רשאי להעביר עליה], וכיון דהידור מצוה ודאי עדיף הוא על מעלת ברוב עם [שהרי הסכימו האחרונים ז"ל דהידור מצוה עדיף על זריזין מקדימין, וכדלמדנו מד' התו' יומא ל"ז ב', ודין זריזין קודם הוא לברב עם וכמ"ש בר"ה ל"ב ב', והאריכו האחרונים ז"ל טובא בכ"ז], הרי שק"ו הוא שגם בהידור מצוה נוהג דינא דאין מעבירין על המצוות, ונמצא שאף אי לאו חידושיה דמר מ"מ יש לו להדליק הנרות כסדר ולא לדלג בהם [וממילא אין משמעות הכא למה שדנו אם במנהג ג"כ אמרי' אין מעבירין על המצוות, דאין לדמות הידור שקבעוהו חז"ל למנהג ראשונים ז"ל].

ואמנם עדיין יש מקום להסתפק אם מעבירין על נרות ההידור בכדי לקיים את נר החובה, ונ"מ היכא שבתוך הדלקתו את נרות ההידור כבה הנר הראשון אותו הדליק לחובתו, ואיהו בערב שבת קאי [דאז לשי' הט"ז (סי' תרע"ג ס"ק ט') כבתה זקוק לה, וחייב לחזור ולהדליק את הנר הראשון, מן הדין ולא מן ההידור], ובזה יש לדון האם נימא לי' שיש לו להניח את נרות ההידור ולחזור ולהדליק את הנר הראשון, אותו חייב הוא מן הדין להדליק, או דילמא כללא דאין מעבירין הוא גם להקדים את נרות ההידור על נר החובה. וא"כ זוהי הנ"מ העולה מחידושו של כת"ר, דלדידה כיון שכל הנרות שוין לטובה להיחשב כולם נרות החיוב, אין כאן ספק כלל, דודאי אין לו לחזור לנר החובה, בשעה שכל הנרות שעוסק בהם הם לחובתו, ולכך לא יעביר על המצוות אלא יגמור הנרות כסדרן, ורק אח"כ יחזור להדליק את הנר שכבה.

והיכא שבאמצע שמדליק את נרות ההידור כבה אחד מהם [שאו זקוק לו מכח דינא דהמהדרין, שהרי עניינו הוא להדליק נרות כפי מנין הימים, ואם כבה אחד מהם לפני שגמר להדליק את כל הנרות שכנגד אותו יום, נמצא שכלל לא קיים את ההידור להדליק כמנין הראוי לו היום], בכה"ג ליכא לספיקא הנ"ל, אלא לכו"ע ימשיך להדליק כפי סדר הפניה לימין ורק אח"כ יחזור להדליק את אותו הנר. ואע"פ שכבר מתחילה היה מחויב בו, מ"מ עדיפא הפניה לימין מדינא דאין מעבירין על המצוות, לכה"פ היכא שאין לפניו העברה ממשית אלא רק דין לחזור לנר שפגע בו מתחילה, וכדמוכח ביומא (נ"ח ב'), ועי' שו"ת חתם סופר (או"ח סי' קפ"ז) ושו"ת צמח צדק (או"ח סי' ס"ז).

ובהא נחיתנא וסליקנא בקדה חמש מאות באהבה רבה
חיים אשר



תגובה ב' - הרב ישראל טופיק

שלמא רבא כנהרא, להאי גברא רבא ויקרא, הגרח"א ברמן שליט"א
ראיתי אותיותיו המחכימות, וצדקו מאד דבריו בהוכחתו מדברי הגמ' ביומא,
שלא רק על עיקר המצוה אין מעבירין, אלא אף על דבר שהוא רק מעלה כמו רוב
עם, וא"כ יש ללמוד מזה בק"ו לענין מעלת זריזין ומעלת הידור מצוה, דג"כ אין
מעבירין, וכמו שכתב לנכון.

ואולם מה דכתב מעכ"ת וז"ל: "דגם כלפי מצוה דברב עם שאינה בגדר חיוב
ג"כ אמרי' דאין מעבירין בה על המצוות" ונראה שסובר כן לענין כל דבר שיש בו
מעלת ברוב עם, אף באופן שאין בזה חיוב, לכאורה י"ל שאינו כן, ומסברא נ"ל
פשוט שאם רשאי לא לעשות כלל אותו הידור או מעלה, בודאי יכול ורשאי
להעביר ממנה לדבר אחר, ולעשותה רק לאחר מכן.

ומה שהביא כת"ר מההיא דיומא, עי"ש בהערות הגריש"א שלמד מזה
שכשנמצא במקום מסויים ומתחילים שם ברית אסור לצאת משם משום ברוב עם
[אם לא שרוצה ללמוד תורה]. וכנראה טעמו, שכיון שכבר נמצא במקום זה,
ובפרט אם כבר התחילו בקיום המצוה, והוא מאלו שקיומה של המצוה מתהדר

האוצר ♦ גיליון י"א

בהם, אסור לו לבטל ד"ז לחינם, ולפרוש משם לצורך דבר הרשות. ומדבריו מבואר, שרק משום שבכה"ג יש חיוב לקיים הך ברוב עם, היה ס"ד שאינו רשאי לילך ממקום שכהן גדול קורא, שכיון שחייב להישאר שם ולא לפרוש לדבר הרשות, ס"ד דכמו"כ אינו רשאי לילך משם כדי לעסוק במצוה אחרת, משום שאין מעבירין על המצוות.

ואה"נ יש ללמוד מזה לענין זריזין, וק"ו לענין הידור מצוה דעדיפי מ"ברוב עם", שיהא שייך בהם אין מעבירין כמ"ש כת"ר, והיינו באופן שמעלות אלו הן חובה עליו, אבל באופן שדין ההידור או דין הזריזין הוא רשות ולא חובה, י"ל של"ש בו דינא דאין מעבירין, שאם רשאי לא לקיים כלל, רשאי גם להעביר מזה ולילך לקיים מצוה אחרת וכנ"ל.

וא"כ י"ל דה"ה לענין נידון דידן בהדלקת נרות ההידור דמוסיף והולך, דאם נימא דעוסק הוא בהידור מצוה שתיקנו חכמים בתורת אפשרות ורשות, ואין חיוב לעשות כן, א"כ כשם שרשאי שלא להדליק הנר שלפניו, כך רשאי להעביר עליו ולילך להדליק נר אחר.

ואף דנראה מדברי הפוסקים שיש חיוב להדליק נרות ההידור, וכסתימת השו"ע והרמ"א שלא הזכירו כלל שהוא רק הידור, מ"מ אם נימא דחיובו בזה רק מכח המנהג, עדיין י"ל שאין בזה דין אין מעבירין, שהרי עצם דין ההידור אינו אלא רשות ולא חובה, וכל מה שיש לדון כאן אין מעבירין הוא אך מחמת שקיבלוהו עליהם בתורת מנהג, וי"ל שכשהחיוב רק מתורת מנהג אינו כחיוב גמור שיהא בו דין אין מעבירין [ואף דאיכא בזה קיום דהידור מצוה מתקנת חז"ל, מ"מ הך הידור אינו אלא רשות, ול"ש בו אין מעבירין וכנ"ל].

ורק לפי"ד הגליא מסכת (סוף סי' ו) שכתב שעיקר ההידור נתקן מדרבנן בתורת חיוב, שפיר י"ל דע"כ אף שהוא רק דין הידור מ"מ יש בו דין אין מעבירין, בק"ו מההיא דיומא, וכמ"ש מעכ"ת.

ויתר הדברים בענין ההדלקה וסדרה, יפה דן ויפה הורה, לאמתה של תורה. ובוזה אסיים ואצא בברכה גמורה, על דבריו המחכימים הבאים בטעם נכון ושפה ברה.

דורש בשלום תורתו הרמה
ישראל טופיק



הערה על מאמרו של הרב יצחק מאיר יעבין "מצוות מאה ברכות וחיוב ברכות השחר" (עמוד צ"ט)

מש"כ שנשים אינן חייבות במצוות מאה ברכות. ראה בהליכות עולם (ח"א עמוד נ"ט) שכתב שדברי השבט הלוי [שהבאתם בהערה כ"ה] ודברי הרבבות אפרים (ח"ג סימן מ"ז), אינם מוכרחים, ויש לנשים להשלים מאה ברכות בפירות ומגדנות. וכ"כ הגרי"ש אלישיב (הובא בשו"ת ישיב משה טורצקי עמוד י"ט).

ובעניין האם חייב לחזור אחר ברכות, הדבר שנוי במחלוקת. החיד"א (מחזיק ברכה ריש סימן ר"צ) כתב שהוא מידת חסידות, והרב פתח הדביר (סימן ר"צ סק"ג) העלה שהוא חיוב גמור וכ"כ השדי חמד (מערכת ח' כלל ל"ד). ועי"ש בהליכות עולם.

משה ב.



הערה על מאמרו של הרב ראובן חיים קליין "בעניין משקין בית מטבחיא דכן בנס חנוכה" (עמוד מ"ח)

בגיליון י' הופיע מאמרו הנפלא של הרב ראובן חיים קליין על עניין משקיא בית מטבחיא בנר חנוכה, ובסוף דבריו כתב ליישב עיקר הקושיא האיך נטמאו כל השמנים למ"ד דמשקיא בית מדבחיא טהורים לגמרי, עפ"י מש"כ בשו"ת שו"מ משום דאתו פריצים וחללוה, פקע שמם משם משקי בית מדבחיא, עי' שם ודפח"ח.

האוצר ♦ גיליון י"א

ויתכן שיש להוסיף, דהנה יש לחקור לפי זה מה דינם של משקי בית מדבחיא שנעשה בהן מעשה המכשירם מצד עצמם לקבל טומאה אילולי היו משקי דבית מדבחיא, ושוב באו פריצים וחיללו את המקדש, האם נימא דלא יטמאו כל שלא תהיה להם סיבה חדשה לטומאה, או דילמא שכיון והייתה מתחילה סיבה לטומאה, אלא שיש הלכה לטהר, כל שאזל שם בית מדבחיא מהן, נימא דירדו לידי טומאה משום הסיבה הנ"ל וצ"ע.

ויתכן דהוא תלוי בטעם דדכן, דאם נימא כמש"כ הרה"מ עפ"י הרלב"ג משום דלא חשיבי "משקה אשר ישתה", דאינן עומדים לשתייה, אם כן לא היה בהן סיבה לטומאה מעיקרא, אולם אי הוי כהלכתא בלא טעמא, או מטעם דרבנן רצו לטהר בבית המקדש המשקין ולא אסרו טומאה מדרבנן דמשקין התם, אם י"ל דסיבת הטומאה נמצאת ומיתלא תלי וקאי עד שיפרח מהם שם בית מדבחיא ועי'.

ואם אכן כן נימא, י"ל בפשט שבאו ומצאו שנטמאו כל השמנים, שלכא' אינו מובן כ"כ מנ"ל שנטמאו, וכבר פלפלו ע"ז הרבה דלכא' הייתה להם חזקת טהרה, ולא נראה שמשום ס"ס ברה"י טמא יטמאו על אף החזקה, והאריכו בזה הרבה האחרו' (עי' למשל בספר בית מאיר חנוכה מהגאון האדיר מאסטרובצה זצוק"ל ועוד). אמנם לפי זה י"ל, שהיה ידוע להם שמתחילה הייתה סיבה לטומאה, כגון שנעשו מתחילה ע"י ע"ה ולא בטהרה, אלא שמתחילה היו בגדר של משקי בית מדבחיא, וכשבאו היונים להיכל היא עצמה הייתה הסיבה שנטמאו כל השמנים משום שחיללו המקדש, וכשבאו ורצו לחנוך המקדש לא רצו להשתמש בשמנים האלו שרק אי נימא כעין גיטו וידו באין כאחת אפשר לטהרם מחדש, ע"י שנחשיבם שוב כשמן בית מדבחיא, וזה לא רצו בחינוך לסמוך, וגם שהוא מעין נראה ונדחה שי"ל שהוא דחוי לגמרי.

ולפי זה לעניין הפך שמן שהיה מונח בחותמו של כה"ג, שגם יש להעיר מה הוצרכו לזה, הא היה די לומר שהיה מונח במקום שלא הגיעו אליו, כגון בקרקע ומוחבא, ועוד שכבר הק' התוס' שמנ"ל שלא הסיטו אותו, והלא גזרו על הגויים להיות כזבים. ואולי לפי זה נאמר שכיון והיה מונח בחותם הכה"ג לעולם הוא בגדר משקי בית מדבחיא, כיון והוא שמור ומונח בחותם כה"ג לשם שימוש בבית

המקדש, לגביו לא הוה בגדר באו פריצים וחיללוה, כיון וי"ל שאינו דין במקדש עצמו, אלא במה שהמשקים שבו הופכים להיות כלא עומדים יותר למקדש, וממילא לעניין מה שמונח בחותמו של כה"ג בוודאי אינו כן, ומתיישבת ק' התוס'.

ונזכה בזכות המסי"נ לשמר תמיד את פך השמן הטהור

משה מרדכי אייכנשטיין



הערה על מאמרו של הרב עידוא אלבה "התאמת זמני היום למציאות - שקיעה וצאת הכוכבים" (עמוד קט"ז)

בספר 'זמני היום בהלכה' (של הרב פרופ' יהודה לוי, בן אחותו של ר' יחיאל מיכל שלזינגר), ערך תצפיות וחישובים, ועמד על כך שאין אחידות מתי הכוכבים מתחלפים, כי בכל עונה כוכבים אחרים הם אלו שנראים ראשונים, וממילא זמן הראות 'ג' כוכבים בינוניים' הוא שונה, ועשה טבלאות שבהן בניסן חד עין ראה את הכוכב הראשון השני והשלישי 6/9/12 דקות אחר השקיעה, וכן ערך טבלאות לבינוני בראיה ולחלש ראה, ובתשרי הזמנים הם 12/14/17 לחד עין, 17/20/22 לבינוני ראה, 19/23/26 לחלוש ראה, ובפשוטות די שאחד הנתונים יתאים לנתוני הגמ' [כלומר, יש הבדלים גדולים בין העונות, שהרי כוכב הנראה בסתיו לאחר השקיעה - לא בהכרח נמצא בשמים בחורף בשקיעה, וממילא אותם כוכבים בינוניים הם כוכבים שונים, שנראים בשעות שונות, וממילא סימן זה אינו יכול להעיד על כמות דקות מדויקת] (שמעתי מחכ"א).

אין שום אפשרות להגיע בריצה מפסגת הכרמל המוזכרת במאמר תוך חמש דקות - עד הים, מאחר והשביל תלול ומפותל וזרוע אבנים, ולא מסתבר שבזמן חז"ל המציאות היתה שונה, ודברי הרשב"א ברור מללו - שהלך בשיטת ר"ת, והבין שהזמן ארוך ביותר, שירד ויטבול ויעלה - וחושבני שבמציאות המסע אורך כשעה.

יש ט"ס בעמ' קנ"א - שכתב 'שהמזרח נותן אדמומית למערב' וצ"ל 'שהמערב נותן אדמומית למזרח'.

בברכה

יואל שילה

תשובת המחבר

לכבוד הרב שילה

בענין הירידה מהכרמל, במאמר של הרב יאיר וייץ (אסיף ג עמוד 588) מציין שהוא ירד בעצמו בהליכה מהירה [לא בריצה] ויצא לו שלוקח 8 דקות לרדת עד שפת הים [בהתחשב בכך שהיום צריך לחצות כביש רחב באמצע].

בהזמנים בהלכה (ח"ב עמ' תרס) מציין שכיום יש שתי דרכים, האחת ישרה וקצרה דרך מערת אליהו, והשניה מפותלת ומאורכת דרך המדרון הדרומי מזרחה. ובגמרא ירושלמי שם איתא בההוא דאזיל ליה בקפונדרא דהיינו בדרך המקוצרת.

פסגתו של ההר 190 מעל פני הים, מרחקו מהים 355 מטר, ואין שום סיבה הגיונית שלא תהיה דרך לרדת ממנו בריצה תוך 5 דקות.

אני אישית ירדתי מהר ברכה בריצה קלה למעיין יוסף מרחק של 1800 מטר בעשר דקות.

תגובה א' - הרב יואל שילה

אינני מכיר את הטופוגרפיה של הר ברכה, אולם אני מכיר את הדרך מסטלה מאריס לים היטב מנסיון אישי, לא מסיפורים, ולא מאמין שניתן לגמול דרך זו באופן נורמאלי בלי להתגלגל במדרון - תוך חמש דקות, אלא אף בהליכה מהירה - הדרך תיקח לא פחות מרבע שעה, ובהליכה רגילה - עשרים עד 25 דקות לפחות, ואם צריך גם לטבול ולעלות - מתקרב לשעה.

מדובר במדרון תלול ומפותל, גם כיום שהדרך נכבשה יותר ממה שמסתמא היתה לפני שהיה מיושב.

'מדרון דרום מזרחי' - אין לאזור זה של הכרמל, אלא רק באזור יוקנעם.

הדרך הקצרה היא בדיוק צפונה מהפיסגה, וככל הנראה יש דרך מערבה, אולי עם נטיה קלה דרומה. המדרון הצפון מזרחי הוא תלול ביותר, ולא שייך לרדת אותו, פרט לרכבל המתנשא עליו, ומסתמא הוא טעה והתכוון מדרון דרום מערבי.

בברכה

יואל



תגובת הרב עידוא אלבה

לכבוד הרב שילה

אני לא הייתי בשטח ואיני יכול להכריע בין מה שמוסר כבודו למה שמוסר הרב וייץ. עכ"פ אני מדגיש שהוא אומר שירד בעצמו ברגליו ולא עשה זאת בצורה המהירה ביותר.

אם האמת כפי שכותב כבודו נצטרך לפרש שמה שאמרו בגמרא הוא כרש"י שיעורא בעלמא לדעת מהו חצי מיל, וזה יתאים למה שכותב כבודו שהוא יותר מרבע שעה אם נצרף את הנחתי שהשקיעה האמיתית היא 5 דקות אחרי הכנסות השמש, והכוונה כאן רק שיטבול ויעלה מהמים ולא להר, ולמעשה הוא באמת קצת יותר מרבע שעה.

בענין הכוכבים מסתבר לדעתי שהמודד הוא הימים המוקדמים דהיינו בניסן שהוא זמן בריאת העולם.



תגובה ב' - הרב יואל שילה

ברור שלרש"י הוא רק שיעור כדי לדעת אימתי מסתיים חצי מיל [לא כמה הוא חצי מיל, אלא מתי הוא מסתיים] מהשקיעה, שתחילתו כשהחמה נראית רק בראש

האוצר ♦ גיליון י"א

סטלה מאריס, כלומר כמה דקות אחר השקיעה, וסיומו כמה דקות לאחר מכן, כשמסיים את הטבילה.

ואילו לרשב"א הנידון הוא השיעור הוא כשירד מהכרמל ויטבול ויעלה, והרי אזיל בשיטת ר"ת.

אשלח תמצית שיטת רש"י והרשב"א:

בפשטות לדעת רש"י אין כוונת הגמ' למדוד שיעור חצי מיל, אלא לציין מתי לרבי נחמיה מסתיים ביהש"מ, ומתחיל הלילה, כך משמע מלשונו 'הוי לילה', וכך יש להוכיח מביאור דבריו:

ראיית החמה בראש סטלה מאריס, הגבוהה 145 מטר מעל פני הים, כאשר הטובל נמצא בחוף המזרחי לה, בנמל, במרחק כשני ק"מ - היא בזוית של כארבע מעלות ונמשכת כ-16 דקות - וברור ששיעור של תשע דקות [חצי מיל, כי כפי הנלמד מהסוגיא בפסחים שהילוך אדם ביום מ' מילין - מיל הוא 18/22.5/24 דקות, והכרעת הגר"א והחזו"א כמ"ד 18 דקות] שתחילתו 16 דקות לפני השקיעה - לא מסתיים בלילה [כי מסתיים שבע דקות לפני השקיעה], ואם הטובל נמצא בחוף של בתי הזיקוק המרוחק כשמונה ק"מ - הרי שהראיה בזוית של כמעלה אחת ונמשכת כארבע דקות - ואז סיום העליה מהטבילה כחמש דקות לאחר השקיעה - וגם זה לא כל כך לילה.

עוד אפשרות היא לומר שמדובר במי שטובל בחוף המערבי של הכרמל ומתחיל לטבול כשהחמה נעלמה מעיניו מתחת לאופק, אך בשל עיגול כדור הארץ היא עדיין נראית על ראש הכרמל [וכן מי שעל ראש הכרמל עדיין רואה אותה], וממילא קמ"ל הגמרא שאף שטובל כשהחמה נעלמה מעיניו - עדיין נחשב שטובל לפני הערב שמש מאחר והחמה עדיין נראית על ראש ההר הסמוך לו. אם מדובר שרואה את החמה בראש סטלה מאריס הנמצאת בגובה כ-145 מטר מעל פני הים - הרי שהחמה נראית שם כשתי דקות לאחר ששקעה כלפי העומדים בגובה הים, ובתוספת תשע דקות הוה כ-11 דקות לאחר השקיעה במישור - ואז נחשב לילה לדעת רבי נחמיה, ואם מדובר שרואה את החמה בפסגת עוספייה, שבגובה כ-580 מטרים מעל פני הים - הרי שהחמה נראית שם כ-3.8 דקות לאחר ששקעה כלפי

העומדים בגובה הים - ובתוספת של תשע דקות - הוא כ-13 דקות לאחר השקיעה המישורית.

אם ביאור זה הוא הנכון, יש להוסיף שמילותיו של רש"י "חמה סמוך לשקיעתה נראית על ראשי ההרים" מזכירות את התוספתא והירושלמי, שרבי יהודה לא התפלל כותיקין עד ש"החמה מטפטפת (נראית) בראשי ההרים", ופשטות הפירוש הוא שההרים היו במערבו של רבי יהודה, והחשיב את הזריחה לגבי תפילת ותיקין כשהחמה נראתה על ראשם - שאז כבר ניכרת השפעתה על העולם, והפירוש הנכון איננו שההרים במזרח, כלומר - בינו לבין החמה כך שצריך להמתין עד שהחמה תעלה מעליהם, ובזאת מצאנו עוד הוכחה שתפילה כותיקין לא מצריכה להמתין עד שהחמה תעלה מעל ההרים המסתירים.

"וירד ויטבול ויעלה" - פי' בקונטרס "ובתוך כדי שירד ויעלה הוי לילה, וקשה דלא ה"ל למינקט סימנא דטבילה אי לאו דאתא לאשמעינן דטבילה מעליא היא" [שצריכה להסתיים לפני תחילת ביהש"מ], ובירושלמי משמע בפרק א' דברכות דמשיעלה מתחיל בין השמשות, והשתא קמ"ל דשפיר טבל ועלה לו הערב שמש. וה"ה דלפי זה הוה ליה למינקט הרוצה לידע בין השמשות דרבי יהודה [שהרי לא נחלקו שביהש"מ מתחיל בשקיעה, אלא רק מתי מסתיים (בפשטות כוונתם לשאול מדוע לא נתנו סימן גם לשיעורו של רבי יהודה בנוסף לשיעורו של רבי נחמיה, ואין כוונתם לשאול מדוע לא נתנו סימן לשיעורו של רבי יהודה במקום שיעורו של רבי נחמיה)] - אלא שמא סבר כרב יוסף דבין השמשות דרבי יהודה אינו מתחיל משתשקע החמה אלא משהכסיף התחתון.

גם לדעת הרשב"א כוונת הגמ' איננה למדוד חצי מיל, אלא לציין אימתי הוה לילה לרבי נחמיה:

הרשב"א קאי בשיטת הרמב"ן שנקט כשיטת ר"ת ששקיעת החמה הנראית היא עדיין יום גמור, כמבואר בתחילת דבריו, ופירש שמאחר ואין הכל בקיאת לקבוע מתי מתחילה השקיעה השניה כדי שיוכלו לחשב ממנה את סוף השקיעה השניה (כחצי מיל לאחר מכן, לרבי נחמיה) - שהוא כבר לילה, ומותר לאכול בתרומתו - ע"כ מוסרים שיעור שכולם יוכלו לחשבו. הסביר הרשב"א שאין הכוונה שהחמה נראית מראש הכרמל, כפירש"י, אלא שכאשר החמה נמצאת בראש הכרמל - האדם

שנמצא שם ירד מההר, ויטבול, ויחזור ויעלה אל ראש ההר - ואז יוכל לאכול בתרומתו. מאחר וה'פסגה' הנמוכה ביותר של הכרמל היא 'סטלה מאריס' בגובה 145 מטר מעל הים, והשביל היורד ממנה לים נמשך כ-850 מטרים - הרי שניתן להגיע מראש ההר לים בכרבע שעה, ולטבול בכמה דקות, ולעלות בחזרה תוך לפחות 25 דקות בשביל העולה, ובסה"כ לפחות כ-45-50 דקות לכל התהליך. לזאת יש להוסיף את מה שהחמה מוסיפה להראות כשתי דקות בראש ההר לאחר שכבר שקעה מהמישור. שאר פסגות הכרמל הן רחוקות מהים, וגם גבוהות הרבה יותר (פסגת עוספיה גבוהה כ-530 מטר מעל הים, ורחוקה מהמפרץ וכן מעתלית כ-11 ק"מ בקו אוויר), ומסתבר שלא אליהן הכוונה.

לא הבנתי את כוונתך שהמודד הוא כוכבי ניסן, ומה התכוונו שיעשו בתמוז? יחשבו חישוב טריגונומטרי היכן השמש תחת האופק כעת, ואם זה תואם לזוית שלה תחת האופק בניסן ג' רבעי מיל אחר השקיעה? או שמא יביאו מישוהו שהיה בניסן בא"י וראה את מצב התאורה ד' מילין אחר השקיעה, ויזכור לומר לנו בחו"ל אימתי מספיק חשוך, כמו שהוא זוכר מירושלים, אני לא מאמין שכך הוא.

כשמסרו את סימן הכוכבים כאינדיקציה לתחילת שלטון הלבנה וצבאה - הרי שלא חישבנו שיהא זה בשנת 2018 זמן אחיד בכל ימות השנה לאחר השקיעה, אלא שיהא סימן ביד כל מי שמסוגל לראות כוכבים - שידע אימתי כבר חשוך.

בברכה ושבת שלום

יואל



הערה על מאמרו של הרב יהושע ון דייק "האם מזכירים שם

תואר בתפילה על אביו או רבו החולה" (עמוד קצ"א)

עיין בשו"ת זרע אמת (ח"ב דף קצ"ט:), הובא בחזון עובדיה אבילות ח"א עמוד ז' שכתב, שאם העושה השכבה הוא תלמידו של הנפטר, אין לו להזכירו בשמו בלבד. משום שאסור להזכיר לרבו בשמו, אפילו אם צוה כן, ואע"פ שחכם שמחל על

כבודו כבודו מחול, שאני הכא דחשיב כבזיון. אלא יאמר בהשכבה אבי פלוני או רבי פלוני. עי"ש.

משה ב.



הערה על יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד

(הערות הקוראים גיליון י' עמוד שכ"ג; גיליון ט' עמוד קפ"ב; גיליון ח' עמוד ר"ג; גיליון ז' הרב אליהו מרגלית עמוד קפ"ז; גיליון ו' הרב יהושע ענבל עמוד רנ"א)

בעניין מלוה הכתובה בתורה

לידידי הנכבד, התורני המופלג הרב ר' משה מרדכי.

דרך לימודי הצטברו באמתחתי דברים חדשים בנידון מלווה הכתובה בתורה, ביחס לאדם המזיק והריני מגישם לפניך.

א. לגבי מה שהבאתי ראיה מהגמ' ב"ק (ד'). "לא הרי השור כהרי האדם", עיין מרומי שדה שם, שביאר דלה"א איירי באונס. אם כי לדעתי אין דבריו מוכרחים (עיין שיטמ"ק ב"ק ד'. מה שהובא בשם המהר"י כץ, לאור זאת, הערת הנצי"ב נדחית). מ"מ הרוצה ליתלות באילנא רברבי מוולוז'ין יוכל לדחות את ראייתי. יש להדגיש, גם הנצי"ב יצטרך ללמוד שגם אדם המזיק הוי מלוה הכתובה בתורה, לאור המשך הדברים. סברת הנצי"ב הינה אך ורק דאי התורה חייבה שור, ממילא, מוכרח נמי להתורה תחייב אדם המזיק (אגב, הערה זו העירני חכם אחד מיוצאי ישיבת סלבודקא).

ב. עיין גמ' ערכין (דף ו'): בביאור המשנה "ואם הזיק חייב", שם נחלקו ר' יוסי ותנא קמא אי מלווה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמי. להדיא חזינן דגם באדם המזיק שהמשנה איירי בה שייך סברת מלוה הכתובה בתורה.

ג. עיין שיטמ"ק ב"ק (דף ק"ד:), שם הובאו דברים בשם הרא"ש, נציג את לשונו: "ואף על גב דבפרק קמא דערכין אמרינן דנזיקין מלוה הכתובה בתורה היא היינו טעמא משום דמשלם אף על פי שלא נהנה והוי כעין חומש שחייבתו תורה מה שלא נהנה אבל גזלן הא דמשלם משום שנהנה הוא וזה מן הדין נשאר מלוה על פה שיש לו להחזיר מה שלוה ולא חשיבא כמו מלוה הכתובה בתורה".

חזינן להדיא את הסברא שכתבתי לרב יהושע ענבל ורמזתי עליה לרב איתמר לוי בביאור הטעם דאדם המזיק הוי מלוה הכתובה בתורה, ברוך שכוונתי. אם כן, יש לנו עוד אות ומופת דנמי אדם המזיק הוי מלוה הכתובה בתורה.

ד. תוך כדי כתיבתי נזכרתי בעוד ראיה ברורה בנידון זה. עיין כתובות (דף נ"ו:) בתוספות (ד"ה הרי זו וכו'). שם, תוספות הקשו על מה דמבואר בפרק החובל דקרע את כסותי ושבר את כדי על מנת לפטור פטור, מדוע פטור, הרי נזיקין הוי מלוה הכתובה בתורה וא"כ לא שייך בזה מחילה דהוי מתנה על מה שכתוב בתורה, עיין שם בדבריו.

חזינן להדיא מדברי התוספות שאדם המזיק הוי מלוה הכתובה בתורה. די התפלאתי על עצמי שעד עכשיו לא הרגשתי בראיה זו. אם כן, הנה לנו ארבע ראיות אלימות ואם תימצי לומר כהנצי"ב, אכתי יש לנו שלשה ראיות אלימות שאדם המזיק הוי מלוה הכתובה בתורה.

לסיכום, ראייתנו מריש ב"ק נשמטה, למי שילך בדרכו של הנצי"ב, אך הרווחנו שלושה ראיות אלימות לטענתנו.

ה. עלי לציין תופעה מעניינת. בעקבות הויכוח בנידון זה כאשר התעניינתי אצל הלומדים ותלמידי החכמים בנידון, כל הלומדים וגדולי התורה אשר הינם בעלי אוריינטציה בריסקאית נקטו בפשיטות כסברת הרא"ש הנ"ל והדגישו שאפילו לולי הראיות שהצגנו, פשוט שאדם המזיק הוי מלוה הכתובה בתורה.

אצל הלומדים ותלמידי החכמים האחרים (כדוגמת יוצאי ישיבת סלבודקא ועוד) תופעה כזאת נחרצת לא הייתה קיימת.

בידידות ובברכת התורה

אליהו מרגלית



תגובת הרב משה מרדכי אייכנשטיין

אני חושב שהדיון בנושא זה אכן הגיע למיצוי, הוכחת ר' אליהו מדברי התוס' כתובות היא הוכחה שאין עליה תשובה, שאף אדם המזיק בכוונה הרי הוא בכלל

מלווה הכתובה בתורה, ועל כן חזרני בי ממש"כ לעיל (גיליון ט' עמוד קפ"ד).
והסברא בזה נראית, שגם דבר שאפשר להבינו מסברא כאדם המזיק בכוונה, כל
עוד צריך חוק ליצור חיובו (ויהיה אף חוק של אוה"ע כחוקי חמורבי), עכ"פ כבר הוי
מלווה הכתוב בתורה, דלא דמי למלווה שהוא ממוני גבך ולא בעי לחוק כדי
לתובעו, וזה ברור.



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב שמואל ישמח

shmuel6520@gmail.com

הרב אוריאל בנר

baneruri@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי

esa@etrog.net.il

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

7648551@gmail.com