

בס"ד

ירחון

האוצר

מנחם-אב ה'תשע"ז

גיליון ד'

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב יוחנן ברנשטיין הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב מאיר אופנהיימר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,

לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת

יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

לעת עתה הירחון מופץ רק בכתובת הדוא"ל הנ"ל

מפתח האוצר

בשער האוצר א

אוצר הגנזים

מעשי למלך - סימנים קכב-קכה
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

חידושי רמב"ם להגרא"מ שך - הלכות עדות
הגאון רבי אלעזר מנחם מן שך זצ"ל

אוצר הזמנים

איסור בשר ויין בסעודה מפסקת, שבוע שחל בו ותשעת הימים
הרב בני מוטרפרל

לבישת בגדי חול בשבת חזון
הרב אוריאל בנר

בגדרי הלכות אבילות בתשעה באב
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

אוצר אורח חיים

עשיית חפציו לפני התפילה
הרב יעקב אהרן סקוצילס

בענין למד לשונך לומר איני יודע
הרב משה פריץ

מקור זכירת יציאת מצרים ודינה בעת קיבוץ הגלויות
הרב יצחק מאיר יעבץ

גדר מאכל ה'לחוח' מאפה או תבשיל
הרב אורן צדוק

מפתח האוצר

דין צביעה באוכלין קלו
הרב יהושע האיתן זצ"ל

שיטת הרמב"ם בענין הקורע בחמתו ועל מתו בשבת קמד
הרב עמיחי ישראל כנרתי

אוצר יורה דעה

סוגיית כחל: ביאור שיטות הראשונים קמט
הרב זכריה טובי

דין קריעה לחולה שאינו יכול לעמוד על רגליו קסג
הרב מיכאל ספראי

אוצר אבן העזר

בענין הפסק בין ברכות הנישואין קעג
הרב אברהם סתיו

הערות על הנ"ל קעו
הרב רועי הכהן זק

בגדרי חובת יבום וחליצה קפג
הרב משה אפרים אינדיק

בירור דעת הגר"ע יוסף אודות הסכם קדם נישואין קצו
הרב פנחס שפירא

אוצר חושן משפט

רמאות בעביד איניש דינא לנפשיה רד
הרב אופיר שירה

מפתח האוצר

אוצר קדשים

קרבנות בזמן הזה ובדין קרבן צבור דוחה שבת ריא
הרב יעקב דוד אילן

אוצר התולדות

מאמר זיכרון לדמותו של הג"ר עקיבא קיסטר זצ"ל רל
הרב ד. חרותי

אוצר הספרים

יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד רנא
הרב יהושע ענבל

הערות הקוראים על גיליון ה' ש

בשער האוצר

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



מעלה גדולה נודעה לכתיבת חידושי תורה ופרסומם ברבים. ובפרט בחודש זה בו נחרב בית מקדשנו בעוונותינו הרבים, "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" (ברכות ח.).

וכתיבת חידושי תורה מקרבת הגאולה "לאשר המשכת הגלות ואיחור הגאולה עד ייצאו כל ניצוצי חלקי תורתנו הקדושה, מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ולהפיץ מעיינותיו חוצה. כי על כן ראוי להדפיס חידושי תורה כדי למהר הגאולה, וזהו שאמר (קהלת יב, ב): 'עשות ספרים הרבה' מפני 'אין קץ' שלא ראינו עוד קץ הגאולה, וע"י זה יחישו הקץ" (הגאון ממנוקאטש בשם מהר"ש קלוגר, בהקדמה לספרו מנחת אלעזר חלק ג'). וכ"כ מהר"ח פלאג'י (תורת חיים אות פ"ד) בשם הרב אגדת מרדכי (על הגש"פ בנשמת כל חי), שעל ידי שאדם מחדש חידושי תורה הרי הוא מקרב הגאולה. וראה מה שהאריך בביאור הדברים בהקדמה לספרו 'עיני כל חי' (על הש"ס) והביא לכך ראיה מתיקוני הזוה"ק. עי"ש. ועי"ע למהר"ש קלוגר בקדמה לספרו טוב טעם ודעת.

וכ"כ הגר"ע הדאיה (בהקדמה לשו"ת ישכיל עבדי חלק א') בשם אחד מחכמי אשכנז: "כי לפני ביאת משיח צדקנו צריך לגלות כל חלקי פרד"ס התורה שקיבלו כל נשמות ישראל בהר סיני. והודות לאל שגילה חכמת הדפוס בזמן הזה, שעל ידי זה מתרבים הספרים ומתפשטת כל חלקי חכמת התורה בכל העולם".



ועוד שבזמן שבית המקדש קיים אדם מקריב קרבן ומתכפר לו, אבל עכשיו שאין בית המקדש, כשאדם כותב בספר מה שלומד איזה חידוש, אזי כתיבה זו עולה לו במקום קרבן [מִרְנַן הַחִיד"א בברית עולם על ספר חסידים (סימן תק"ל) בשם לב אריה (ספר הדרושים) בשם חז"ל]. ועפי"ז כתב הרב 'לב אריה' לייב לבאר הפסוק (תהלים מ, ז - ח): "זבח ומנחה לא חפצת... אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי" שיעלה הספר במקום קרבן. וכ"כ בפלא יועץ (ערך חידוש). ועיין במדרש תלפיות (ענף חידושי תורה) בשם הזוה"ק שקרבנותיו של הקב"ה הם מה שישאל עוסקים בתורה. ובס' סגולת ישראל (מערכת ס' אות ל"ז). עי"ש.

וכתב עוד בספר פני דוד (אמור אות ז'): "וזהו רמז 'והקרבת מנחה חדשה לה'". שתחדשו בתורה ותכתבו, כי עולה במקום קרבן לכפר".

ועוד הוסיף בספר שמחת התורה (עמ' 91) דבר נחמד שאולי מהאי טעמא שגור בפי העולם לקרא למכונת הדפוס "מזבח הדפוס", דהמדפיס ספר הוי כמקריב קרבן, ושפיר המכונה עצמה חשיבה כמזבח.



בשער הגליון, נביע תודתנו העמוקה, בפני כל תופשי התורה הנכבדים, אשר שלחו לנו מאשר נתחדש להם, והעלו הדברים ע"ג הכתב, בלשון בהירה ומזוקקת. יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

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 חידושינו.



אוצר הגנזים

מעשי למלך סימנים קב-קכה ♦ חידושי רמב"ם
להגרא"מ שך הלכות עדות

מעשי למלך

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

סימנים קכב - קכה

סימן קכב

ואסור לראותו כשהוא ערום ולא כשהוא מסתפר ולא כשהוא בבית המרחץ ולא כשהוא מסתפג ואינו חולץ שנאמר וירקה בפניו וזה בזיון ואפילו רצה אין שומעין לו שהמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול והואיל ואינו חולץ אינו מיכם וכן [אם מת הוא] כיון שאי אפשר ליכם את אשתו כך אין חולצין לה אלא תשב לעולם בזיקתה. [מלכים ב, ג].

הרמב"ם פסק [בהלכות מלכים פ"ב ה"ג] כהא דאמרו רבנן בסנהדרין י"ח, א', דאין חולצין לאשתו ולא אמרינן דמצוה שאני כתי' הגמ' שם י"ט, ב', ובסוטה מ"א, ב', דמשני כן ג"כ הגמ', פסק הרמב"ם [פ"ג מהלכות חגיגה ה"ג] דמצוה שאני. ונלע"ד דתוס' הקשו בכתובות י"ז, א' [ד"ה פרשת דרכים הוא], למה משני פרשת דרכים הוי ה"ל לשנויי מצוה שאני ע"ש¹, ונראה לומר דבאמת במצוה צריך להקל על כבודו אך עדיין דבמצוה כה"ג שצריך לבא בב"ד אז אף במקום מצוה א"צ דגנאי לו נגד ב"ד לעמוד אף שהוא מצוה וזה שדקדק רש"י לבא לב"ד יעו"ש י"ט, ב' [ד"ה ולא חולצין לאשתו], וכן דקדק בשבועות ל"א, א', יעו"ש שקצרתי, משא"כ בסוטה שם דעמד כשקראו פ' בכורים הרי לא עמד מפני שום אדם רק מפני כבוד הקב"ה לכך שבחוהו, וא"כ מיושב היטיב קו' התוס' דשם אף דמצוה שאני מ"מ הרי היו שם בני אדם ולכן אסור לו להקל בכבודו, וקרוב לזה ג"כ תי' התוס' גופה, ובזה י"ל קו' השאלות שמואל [לרש"א תוספאה, או"ח] סי' [ס"א ד"ה הנה מדברין] שהקשה ע"ד הכ"מ שכ' דאף באיסורא אין דנין את המלך דהקשה דמאי טעמא מפני שהוצרך לעמוד

(* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו ונעתק ונערך בס"ד ע"י הרב מאיר אופנהיימר, ומתנגדים החפצים בעילום שמם.

1. וז"ל: "הכא לא מצי לשנויי מצוה שאני כדמשני באלו נאמרינן (ג"ז שם) גבי שקרא מעומד דהתם מצוה הוא שיש למלך לחלוק כבוד לתורה החשובה ממנו אבל הכא ליכא מצוה דכבודו עדיף מכבוד הכלה".

ומלך שמחל ע"כ כו' אבל באיסורא שצריך למחול א"כ כבודו מחול וא"כ למה לא ידונוהו באיסורא הא מצוה שאני. ולפמ"ש בס"ד א"ש דאף דמצוה שאני מ"מ הרי צריך לעמוד מפני הב"ד, זה אינו שרי. וק"ל².



סימן קכג

הרמב"ם השמיט הא דע"ז ד', ב', דא"כ יוסיף לא ליצלי אינש צלותא דמוספין ביומא קמא דר"ה. ונלע"ד דבר"ה ט"ז, א', ס"ל לר' יוסי דאדם נידון בכל יום, ולכאור' וכי לס"ל דר"ה הוא יום הדין, אך נראה דס"ל דבכל יום אדם נידון לבדו אך בר"ה הוא יום הדין לכל העולם ונידונין הכל ביחד, א"כ צ"ל דר"י דס"ל דלא ליצלי כו' וטעמא דילמא מתקיף עלוהי דינא היינו דאזיל לשיטתו דס"ל בר"ה שם כרבי יוסי דאמר כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי וא"כ שפיר לא ליצלי ביחיד דהרי הוא נידון ב"פ, הא', עם הציבור והב' בפני עצמו, משא"כ לדידן דס"ל דלא כר' יוסי וא"כ אינו נדון רק פ"א לכן יכול להתפלל אף ביחיד וא"ש.



סימן קכד

אף על פי שאין בית דין פחות משלשה, מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר בצדק תשפוט עמיתך. ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה, ושנים שדנו אין דיניהן דין. [סנהדרין ב, י].

הרמב"ם פסק פ"ב [מסנהדרין ה"י] דמדאורייתא אפילו [דיין] אחד כשר שנאמר בצדק תשפוט עמיתך [צל"ע דהאי בצדק תשפוט עמיתך איצטריך להא דדרשינן בשבועות ל', א', דצריך לדון לכף זכות ולא על הרמב"ם קושייתי וצ"ע כעת] רק מדרבנן צריך ג', וב' שדנו אין דיניהם דין. ותמהו כיון דמדאורייתא אפילו אחד כשר א"כ הל"ל דדיניהם דין. ונלע"ד דהרמב"ם פסק כרבי מאיר [סנהדרין ל"ד ב'] דמה רבים בג' אף כו', וק' הא סו' דסנהדרין ל"ד, א', לא אתיא כוותיה ואנן קיי"ל כסתם משנה, ונראה דבסנהדרין שם אמר אח"כ מתני' דלא כר"מ וק' ל"ל אמר

2. הערה בשולי העמוד: פ' הקהל קרא והיו כל ישראל ביחד וראי' שנענשו עש"א [...].

מקודם תיכף הל"ל מתני' דלא כר"מ, אך נראה דהגמרא מקשה א"ה אפי' תחילת דין נמי וע"ז הוצרך לשנויי כדרבא אבל באמת י"ל דמ"ש בושפטו את העם בכל עת מלת ושפטו אינו רק גמר דין ולא ת"ד והיינו נמי מדדרשינן דמדאורייתא בחד כשר שנא' בצדק תשפוט עמיתך דלמא איירי רק בתחילת דין אבל גמר דין צריך ג' ועכצ"ל דמלת משפט כולל גמר דין ולא תחילת דין א"כ לק"מ דאי הכי תחלת דין נמי אך לרבא הוצרך לשנויי הכי דאיהו ס"ל דמדאורייתא צריך ג' א"כ תשפוט י"ל דתחילת דין נמי במשמע ולשיטתו הוצרך לומר דסתרי קראי ומשני כאן בת"ד כו' אבל לרב אחא בריה דר"א ל"צ לכ"ז, וא"כ גם ריבים שהזכיר ר"מ אינו רק גמר דין ולא תחילת דין וא"כ א"ש מתני' כר"מ, אבל לבתר שהביא דברי רבא דרמי קראי אהדדי אז נשמע דמלת משפט כולל תחילת דין וגמר דין א"כ גם ריבים דר"מ תחילת דין משמע וא"כ אתיא מתני' דלא כר"מ, אך עדיין ק' דדילמא האי בצדק תשפוט עמיתך איירי רק בגמר דין ולא אתחלת דין וכמ"ש סנהדרין כ"ט, א', הגדול שבדינין א[ו]מר [איש פלוני אתה זכאי איש] פלוני א"ח אתה חייב כו'. מזה למד הרמב"ם דשנים שדנו אין ד"ד ודו"ק.

ובאו"ע נ"ל ליישב קו' התורת חיים [סנהדרין ל"ה, ב']³ שהקשה לדעת רב אחא בריה דרב איקא דבחד כשר א"כ למה אר"מ מה ריבים בג' ובמחכ"ת נעלם ממנו שקדמו בקו' זו הכ"מ בדברי הרמב"ם שם, וכתב דאסמכתא היא ולעד"נ פשוט וז"ל במק"א, סנהדרין ג', א', רב אחא בריה דרב איקא אמר מדאורייתא חד נמי כשר, כתב הת"ח תימה דלקמן לד', ב', אר"מ אי מה ריבים בג' ונשאר בקושיא ואני תמה ע"ז מאי קו' דהא הש"ס אמר שם דרב אחא בריה דרב איקא אית ליה דשמואל והנה לקמן ו', א', פריך אליבא דר' אבהו לימא כתנאי דר"מ ס"ל דין בג' וחכמים ס"ל ביחיד ובב' וכו' מקשינן פשרה לדין עי"ש וזהו לדעת ר"א הוצרך לתרץ שם וכמ"ש כ' תוס' שם ד"ה לא יעו"ש, וא"כ לק"מ על רב אחא בריה דרב איקא מר"מ דכיון דס"ל כשמואל ולדידיה פליגי באמת ר"מ וחכמים בזה א"כ ר"מ לשיטתו אזיל ורב אחא בריה דרב איקא כחכמים ס"ל ולק"מ עכ"ל ונכון. [ובדברי גמ' הנזכרת אמרתי ליישב מה שתמהו העולם בזבחים ק"א, (א') (ב' - ק"ב, א), דאמר מי

3. וז"ל: "קצת תימא לרב אחא בריה דרב איקא דאמר בריש מכילתין דמדאורייתא חד נמי כשר מדכתיב בצדק תשפוט עמיתך א"כ מאי קאמר אי מה ריבים בשלשה כיון דמדאורייתא בחדא סגי ואע"ג דרש"י ז"ל פי' דדוקא בהודאות והלואות קאמר משמע דבגזלות וחבלות בעינן שלשה מכל מקום מנא לן לאקשוויי נגעים לגזילות וחבלות ספי מהודאות והלואות וכיון דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי לא מקשינן כלל להך מילתא".

ראה נגע מרים משה זר היה אהרן קרוב כו' ותמהו העולם דהל"ל משה קרוב היה ונלע"ד דשם [ל"ה, ב'] אמר ומה ריבים שלא בסומין אף נגעים ומה ריבים שלא בקרובים אף נגעים וא"כ א"ש דבל"ז ל"ה יכול לומר דאהרן פסול מפני קורבתו די"ל דקרוב כשר באמת, אך מתוך שזר פסול קרוב נמי פסול דהא דזר פסול יש ללמוד ממה שסומין פסולין וק' למה צריך קרא להכי אך י"ל דה"א דזר יראה ויאמר לכהן וע"ז צריך קרא דאפ"ה פסול זר וזהו דצריך קרא למעוטי סומין היינו למעוטי זר וא"כ א"ש דבל"ז הייתי אומר דקרוב כשר, אך מדחזינן דמשה פסול מפני שזר היה וק' מנ"ל שזר פסול, וצ"ל מדילפינן דשלא בסומין פסול⁴ א"כ גם קרוב פסול מדמקשינן ריבים לנגעים וא"כ אהרן קרוב היה ודו"ק] ואגב אודיע שיש בתוספתא פ"א דסנהדרין ט"ס, דהכי אי' התם דיני ממונות בג' ר' אומר בה' כדי שיגמור הדין בג' דר"מ וחכ"א ביחיד עכ"ל התוספתא וניכר שחסר דברים ונ"ל פשוט דצ"ל הכי כדי שיגמור הדין בג', פשרה בג' דר"מ וחכ"א ביחיד, וכן הוא בסנהדרין ו', א', וחידוש ראיתי שבתוס' שנדפס בוין עם הגהות מבעל מג"א ובוזה לא התעורר והוא נלענ"ד אמת וישר ואין להאריך.



סימן קכה

הרמב"ם השמיט הא דא"ר יוחנן⁵ בתענית ז', א', אם תלמיד הגון כו' והרגיש בזה הגהות הגר"צ חיות (בוזה), ונלע"ד דביומא ע"ז, ב', איבעיא להו הרב אצל תלמיד מהו לילך ואמר רב יצחק בר בר חנה דזעירי הלך לרב חייא בר אשי [תלמידיה], ורב אשי אמר דרחבא הוא דהלך אצל זעירי, ונראה (שמזה) [שלזה]

4. הערה בשולי העמוד: רבים דפסול סומין ונגעים ואהכי כ' המקשן הא פשיטא לן דכשר ברבים וא"כ מקשינן רבים לנגעים ולכן אף הכא מקשינן רבים לנגעים.

5. בגמרא לפנינו רבי חנינא בר פפא, ולפי"ז אי אפשר לומר כדברי רבינו.

וז"ל הגמרא: "רבי חנינא בר פפא רמי כתיב לקראת צמא התיו מים וכתוב הוי כל צמא לכו למים אם תלמיד הגון הוא לקראת צמא התיו מים ואי לא הוי כל צמא לכו למים". ופירש רש"י שם: "אם תלמיד (חכם) הגון - שרוצה ללמוד ממך - מצוה לרב לילך אצלו במקומו. ואם לאו - ילך הוא אצל הרב".

וע"ז כתב מהרצ"ח וז"ל: "נ"ב עי' מדרש קהלת פיסקא כי העושק יהולל חכם כי ר"א בן ערך ביקש לילך לתלמידיו ואמרה לו אשתו חמת העכברים מי דרכו לילך למי ושכח תלמודו ע"ש. ועל הרמב"ם אני תמה מדוע השמיט דין זה בהלכות ת"ת וצ"ע".

השמיט הרמב"ם ולא כ' דמותר לרב לילך, דס"ל דרב אשי דבתראה פליג עליו א"כ הלכה כוותיה [ובכ"מ] [ובמגיד משנה] פ"ג משביתת עשור ה"ו כ' טעם אחר⁶ ולע"ד טעם זה נכון יותר] וטעמא דרב אשי דס"ל דלא נכון שילך רב אצל תלמיד א"כ יש ללמוד מזה דלא ס"ל הא דר' יוחנן וא"כ הרמב"ם לשיטתו השמיט בצדק דין זה⁷. עוד נראה דליתא לדר' יוחנן, דהרי בע"ז י"ג א', א"ר יוסי דיוסף הכהן טימא עצמו לילך אצל רבו ואס"ד כרבי יוחנן א"כ למה לא הלך רבו אצלו ויותר דר"י גופי' אמר שם דהלכה כר' יוסי⁸, וצ"ל אמוראי אליבא דר"י [ואף שלא הוזכרו אמוראים נמצא כה"ג במנחות נ"ב, ב'], וא"כ כיון שהרמב"ם פסק בפ"ג מהל' אבל הי"ד] כר"י דלשם א"כ ליתא כבר להא דר"י דהכא ודו"ק.



6. וז"ל: "ושם איבעיא להו הרב אצל תלמיד מאי ולא איפשטא הלכך אזלינן לחומרא. וכ"נ מדברי רבינו וכ"כ הר' יצחק ך' גיאות ז"ל".

7. ראה בשו"ת בצל החכמה ח"א סי' י"ג שכיון לדברי רבינו כאן.

8. כנ"ל בתענית אינו מימרא דרבי יוחנן אלא דרבי חנינא בר פפא.

חידושי רמב"ם להגרא"מ שך*

הלכות עדות

פ"ג ה"ד: "דין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים שנאמר על פי שניים עדים מפיהם ולא מפי כתב ידן, אבל מדיני סופרים שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר אף על פי שאין העדים קיימים כדי שלא תנעל דלת בפני לוי. ואין דנין בעדות שבשטר בדיני קנסות ואין צריך לומר במכות ובגלות אלא מפיהן ולא מכתב ידן". עכ"ל.

הנה יעויין בס' המצוות שורש ב' בהרמב"ן שם אות ל"ב [סוף שורש ב'] שהשיג ע"ז ממה שדנין בגיטין וקידושין ע"פ הגט והשטר קידושין ע"י עדי חתימה ע"ש. ויסוד שיטת הרמב"ם בזה ביאר בס' חידושי רבנו חיים הלוי ועוד שגם הרמב"ם סובר שכל שהוא שטר אין בו משום מפי הכתב ושטר הרי הוא כנחקרה עדותן בב"ד וכמעידין ע"פ הן. אלא שהרמב"ם סובר ששטר הוא רק אם עושה חלות כמו קנין או קידושין או גירושין זהו נקרא שטר, אבל שטר הלואה ושאר שטרי ראי' שאין עושה שום חלות, זהו עדות שבכתב ואין ע"ז שם שטר ומפי כתבם הוא, יעויין בספר הנ"ל כאן שביאר בזה בארוכה, ועיין בס' אבי עזרי מהדו"ק פ"א מהל' גירושין הכ"ד שהבאתי מה שכתבו הרמב"ן והרשב"א והר"ן הביאם השיטה מקובצת בפ' שניים אוחזין דף י"ג ע"ב בהא דסובר ר"מ שטר שאין בו אחריות אינו גובה לא ממשעבדי ולא מבני חורין, שהטעם הוא דכשיש בו אחריות נכסים דינו כשטר ואע"פ שאין העדים בפיהם אלא מתוך הכתב, התורה הכשירה עדותן דכתיב וכתוב בספר וחתום והעד עדים, אבל כל שאין בו אחריות נכסים אינו עושה מעשה שטר, אלא כעדים שכתבו עדותן ומפיהם בעינן ולא מפי כתבם וכו' עכ"ל. וזהו ביאור דבריהם לכאורה, דכשיש אחריות נכסים שהשטר משעבד, הרי זה נחשב כמו שטר קנין, שהשטר הוא המשעבד, וע"כ שטר הוא ואין בו משום מפי הכתב וכמו כל שטרי קנין וגיטין וקידושין, משא"כ אם אין בו אחריות נכסים שאין השטר עושה שום שיעבוד והוא רק ראי' על ההלואה שהיתה, והחיוב הרי נעשה

(* צילום כתב היד נמסר למערכת באדיבות הרב רפאל ברוך טולדנו ב"ב, ונעתק ונערך על ידי הרב מאיר אופנהיימר.

ע"י ההלוואה עצמה זה לא עושה מעשה שטר שאינו עושה שום חלות, ומפי כתבם הוא ור"מ לא סבר האי מדברי סופרים שכתב הרמב"ם שאינו סובר שתקנו חכמים שחותכין דיני ממונות אף שהוא מפי כתבם, וע"כ סובר שבשטר שאין בו אחריות נכסים אינו גובה בו אף מבני חורין.



אוצר הזמנים

איסור בשר ויין בסעודה מפסקת, שבוע שחל בו ותשעת
הימים ♦ לבישת בגדי חול בשבת חזון ♦ בגדי הלכות
אבילות בתשעה באב

הרב בני מוטרפרל
כולל טע"י "שיבת יד אהרן" ב"ב

איסור בשר ויין בסעודה מפסקת, שבוע שחל בו ותשעת הימים

א.

יסוד וגדר האיסור

איתא במסכת תענית (פ"ד מ"ז) שבסעודה המפסקת ערב ת"ב לא יאכל בשר ולא ישתה יין, ובגמ' (שם ל.) מובאת ברייתא ששרי בבשר מליח ויין מגיתו וביארה הגמ' בשם שמואל שלאחר ב' ימים כבר אינו כשלמים ולכן שרי בבשר מליח ורש"י שם (ד"ה עד כמה) ביאר שאחר ב' וג' ימים "הטעם נפסל". ובתוס' (ד"ה ואע"ג) כתבו שלדידן שרגילים בבשר מליח ל"ש אפי' עברו עליו ג' ימים.

ובטור (תקנ"ב) הביא שיטת הראב"ה שכל האיסור הוא דומיא דשלמים ומשום דכתיב בהו שמחה, והטעם לפי"ז הוא משום שמחה ודוקא בבשר דומיא דשלמים. והוסיף בטור שיש גם טעם משום אבל, וא"כ אסור אף אם אין בו שמחה בשלמים, כגון בשר עוף (עי"ש).

ובמג"א (תקנ"א סק"ח) כתב בשם הב"ח והובא במשנ"ב (שם ס"ק ס"ד) שמי שא"י במאכלי חלב שרי בבשר עוף, כיון שאין מביאין ממנו קרבן וגם אין שמחה אלא בבשר בהמה, וביאר במחצה"ש שם שאיכא ב' טעמים: א. משום שמחה, ב. משום שבטלי קרבנות, ושתי טעמים אלו ל"ש כ"כ בבשר עוף.

ובמשנ"ב (תקנ"ב סק"ה) כתב דהטעם באיסור אכילת בשר בסעודה מפסקת שהוא משום שבטלו קרבנות, וכן בתקנ"א (ס"ק ס"ו) משמע מדבריו שלמד כן המשנ"ב גם גבי איסור בשאר תשעת הימים. ונראה לפי"ז שגם האיסור שנהגו בתשעת הימים (ושבוע שחל בו - למר כדאית ליה הכי ולמר כדאית ליה הכי) הוא מעין הרחבה לאיסור מדינא דגמרא בסעודה מפסקת ויסוד אחד להם וטעמם שווה משום שמחה ומשום

ביטול קרבנות, ובמשנ"ב נקט בעיקר הטעם דבשר ויין משום שבטלו קרבנות (ועיין ב"י תקנ"ב ס"ט ודרכ"מ שם סק"ג).

ובזה יתבאר החילוק שהביא המשנ"ב להלכה (תקנ"א ס"ק ס"ו) בין עוף לבשר בהמה גבי מי שא"א לו במאכלי חלב (ומקורו במג"א וב"ח), דכיון שעיקר הטעם הוא משום שבטלו קרבנות הרי זה שייך יותר גבי בשר בהמה ולכן בשר עוף קייל. ומה גם שלבשר בהמה יש מקור בגמרא גבי סעודה מפסקת, וכיון שהמנהג של תשעת הימים הוא כהמשך והרחבה לאיסור של סעודה מפסקת, י"ל שגם גבי זה בשר עוף קייל מבשר בהמה.



ב.

בחידוש ה"ברכי יוסף" גבי בשר שנשתייר קודם לזמן איסורו

בברכי יוסף (אות ו', הובא בכף החיים ושע"ת כאן) כתב לחדש שבשר שנתבשל קודם זמן האיסור שמותר לאוכלו גם לנוהגים איסור בשבוע שחל בו או בתשעת הימים. ובשע"ת (תקנ"א ס"ק כ"ז) דן בדבריו וכתב שיש סמך לדבריו מדברי הרא"ש בחולין (פ"א ס' כ"ג) ע"ד הסוגיא שם (יו ע"א), ומסיק השע"ת שלדינא לא נהגו היתר בזה והמיקל הוא פורץ גדר.

ויסוד הדין הוא מסוגיא דחולין (שם) דבעי ר' ירמיה אברי בשר נחירה אי שרו לישראל שנשתייר אצלם אחר שבאו לארץ ונאסרו באינו זבוח. רש"י (ד"ה שהכניסו לישראל) כתב שאין נפק"מ לדינא ודרוש וקבל שכר הוא, אך הרא"ש (שם) פליג וכתב שנפק"מ לאחד שנדר בזמן ידוע שלא לאכול מאכל מסוים ונשתייר לו לאותו הזמן מאותו המין, וכן לבי"ד שגזרו שלא לאכול ונשתייר לו מאותו המין.

ובשו"ת נודע ביהודא (תנינא, יור"ד ס"ד) ביאר בסברת היתר זה (בסוף המשא ומתן בדברי הרא"ש) שאירי דוקא באופן שהאיסור של הנודר או הבי"ד קאי לזמן מסוים ולא מיד כשאסרו, וגם בדבר שקודם לכן היו נוהגים בו היתר לכל, שבכה"ג י"ל שכיון שקפיד על זמן מסוים הו"ל כמו איסור של אינו זבוח שקפיד רחמנא מזמן מסוים, וכיון ששם לא חל (לפי צד אחד של אבעית ר' ירמיה) על מה שנותר קודם לזמן הזה ה"ה בכל כהאי גוונא (יעושה בדבריו).

ואפשר לפי"ז שמדינא היה צריך להיות דשרי כשנשתייר וכמ"ש הברכי יוסף, אלא שהמנהג לאסור וכנ"ל מהשע"ת. אמנם זאת יש לומר שבכהאי גוונא גם גבי בשר בהמה אפשר שכבר אינו חמור כבשר בהמה רגיל והו"ל כבשר עוף שאין לו מקור מדינא דגמרא, שהרי מצד המנהג של "הרחבת הדינא דגמרא" מעיקר הדין הוא שרי וא"כ לא יאסר אלא בדרגה של בשר עוף (והנפק"מ כנ"ל באות א').



ג.

דין שבוע שחל בו כשחל ת"ב בשבת קודש והעולה לענין בשר ויין בתשעת הימים באופן זה

בשיטת המחבר גבי שבוע שחל בו כשחל ת"ב בשבת או ביום א' יש להעיר: א. המחבר (תקנ"א ד') הביא ב' שיטות בזה, שיטה אחת להקל ולהתיר ב' השבתות שלפני וש אחרי בתספורת וכיבוס, ושיטה שניה להחמיר ולאסור השבוע שקודם לכן בתספורת וכיבוס, ולכאור' בירושלמי (שהובא ברא"ש וכן תענית כט:) להדיא נפסק להתיר והבבלי לא פליג ע"ז, וא"כ מה"ת לאסור. ב. גם השיטות בראשונים שדנו לאסור (עיין רא"ש שם) בשבוע שקודם לת"ב הוא רק באופן שחל ת"ב בשבת ונדחה לאחר השבת, ומשום דסבירא להו שנוהג דברים שבצנעה ככה"ג בשבת עצמה ולכן הו"ל ממש שבוע שחל בו, אך המחבר (לקמן תקנ"ד י"א) פסק שאין דבר שבצנעה נוהג כהאי גוונא, וא"כ למה כאן הביא שיטות האוסרין. ג. המעיין יראה לכאור' שהלכה זו קאי רק גבי כיבוס, גיהוץ, ותספורת. אך גבי בשר ויין כתב לקמן (סעיף ט') שיש נוהגים איסור "בשבת זו" ולא חילק שכשחל ביום ראשון יש איסור שבת שקודם לכן, ונראה שבהלכה זו (סעיף ד') איירי רק במה שפירט איסורו קודם לכן ובשר ויין לא כתבם רק בסעיף ט', וצריך לבאר ההבדל שבין איסור תספורת וכיבוס לבין איסור בשר ויין בענין זה.

והנלע"ד לבאר בזה ע"פ מה שהתבאר לעיל (אות א') שאיסור בשר ויין מר"ח ושבוע שח"ב הוא מעין הרחבה לדינא דגמ' שאסור בסעודה מפסקת בבשר ויין. ואילו איסור כיבוס ותספורת הוא איסור עצמי משום אבילות (וכמ"ש הב"י (תקנ"א סעיף ג'), שבכיבוס נראה כמסיח דעתו מהאבילות, וגבי תספורת כתב הב"י (תקנ"א

סעיף ד') בשם הכל בו דהוא כדי "שיכנסו לתענית כשהם מנוולים". והתבאר (תקנ"ב ס"י) שכשחל ערב ת"ב בשבת שמעלה על שולחנו אפי' כשלמה המלך וא"כ ליתא לדין סעודה מפסקת בהאי שתא, וא"כ י"ל שגבי בשר ויין לא שייך "להרחיב" האיסור של דינא דגמרא בכה"ג שחל ביום א' ולכן כתב המחבר דין זה שאסור בשבוע שלפניו (ליש אומרים) גבי כיבוס ותספורת דוקא ולא גבי איסור בשר ויין.

ואפשר לפי"ז שגם לנוהגים איסור מר"ח שלא תליא בשבוע שחל בו (וממילא אסור גם בגוונא שחל ביום א'), מ"מ בהאי שתא שחל ת"ב ביום א' וליתא לדין סעודה מפסקת א"כ כל האיסור בבשר ויין הוא כמנהג שאין לו מקור מדינא דגמרא, וכמו שמתבאר לעיל (אות א') גבי בשר עוף שדינו קיל מבשר בהמה, ויתכן שה"ה הכא (גם בבשר בהמה) ויל"ע. ומ"מ גבי כיבוס ותספורת דין אחד להם, שעיקר המנהג לאסור מר"ח ושבוע שחל בו הוא מדין עצמי שיש אבילות בימים אלו, וגבי זה שייך המנהג לאסור אף שהוא בשבוע שקודם ולכן גביהם הביא המחבר שיטת האוסרים בשבוע שלפניו, ודו"ק.



הרב אוריאל בנר

לבישת בגדי חול בשבת חזון

דברי הרמ"א והחולקים עליו לגווניהם

כותב הרמ"א בתחילת סימן תקנ"א:

מילה שהיא מר"ח עד ט' באב נוהגין שהמוהל ובעל ברית ואבי הבן לובשין בגדי שבת אבל בלאו הכי, אסור. אפילו בשבת של חזון אין מחליפין ללבוש בגדי שבת, כ"א הכתונת לבד (מרדכי הל' תשעה באב והגהות אשירי"א פ"ב דתענית ואגודה ורוקח); אבל פורשין פרוכת של שבת, אם לא שאירע ט' באב בשבת ונדחה, שאז אין פורשין פרוכת של שבת. ומי שיש לו נשואין בשבת נחמו, מותר ללבוש בגדי שבת בשבת של חזון (מהרי"ל).

וכתב ע"ז בביאור הגר"א:

אפילו כו'. זה חומרא בעלמא אף אם היה אסור בכיבוס מר"ח, הא התירו לכבס משום כבוד השבת ולחד מ"ד אפילו בט"ב עצמו, ולא יהא חמור מט"ב שחל בשבת שאף אכילה דחמיר אמרו ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת כו' וזה שאמר ומי שיש לו נשואין כו'.

(א). בדרכי משה הביא:

כתוב בהגהות אשירי"א בפרק בתרא דתענית (סי' לח) בשבת של חזון אין מחליפין כליהם רק הכתונת בלבד וכן הוא במרדכי הלכות תשעה באב (תענית סי' תרלה) וכתב שם והכתונת היא מעיל ולא חלוק וכן פירש רבי דוד קמחי (ספר השרשים ערך כתן) ומה שכתוב (עי' שמואל ב' יג יח) כתונת המעיל פעמים קורא שניהם כאחד עכ"ל והמנהג שלא ללבוש שום בגד לשבת חזון חוץ מהכתונת לבד.

וכתב הגרי"ד סולובייצק מארה"ב (שיעורי הרב על ת"ב עמוד כ"ו):

לכאורה כוונת ההג"ה שע"כ חייב להחליף המעיל, פירוש משל חול לשל שבת כדי שלא יראה כנוהג אבילות בפרהסיא בשבת, אלא שקשה לפרש כן בדברי המרדכי שהרי סתם כתונת היינו חלוק הפנימי שלובש סמוך לבשרו, לכן העלה בחידושי אנשי שם דלעולם סובר המרדכי שאסור להחליף בגדי חוץ מחלוק הפנימי שמותר להחליף כי אינו אלא בגד זיעה...

ב). בשיעורי הגרי"ד סולובייצק שם רצה לחדש שסעודה מפסקת היא הלכה בהלכות תענית שהרי היא נוהגת גם ביוה"כ, אלא שבת"ב הוסיפו בה מקצת ניהוגי אבלות, לפי"ז כתב שיש לדחות דברי הגר"א שתמה מט"ב שחל בשבת, שכן שם אין זו קולא בהלכות אבלות אלא בהלכות תענית, ששבת דוחה כל דיני תענית וממילא היא דוחה גם דין סעודה מפסקת, ואין מכאן ראיה לדחיית איסורי אבלות בשבת חזון.

מדוייק בדברי הגר"א שלא ראה בהנהגה זו בעיה, אלא דבר שאינו נצרך. לעומת זאת מדברי היעב"ץ בסידורו בית יעקב (שער שלכת) נשמע שאין זה רק בגדר דבר שאינו נצרך, אלא דבר שאין לעשותו:

מילה שהיא מר"ח עד ת"ב, נוהגין שהמוהל וסנדק ואבי הבן לובשים בגדי שבת, לפ"ז ק"ו לשבת, שאין להחמיר באבלות ישנה, אטו מי גרע מיו"ט זה של בעל ברית הקל. לכן יש לפקפק הרבה על מנהג אשכנזים, שאין מחליפין בגדי חול בשבת חזון, אבל מנהגו של אמה"ג החסיד זצ"ל, שלא לשנות בו מאומה אפילו כשחל בו ט"ב, וכן אנו נוהגין אחריו, והרי אמרו שמעלה בו שולחנו אפילו כסעודת שלמה, ואם לשולחנו כך, לכבוד קונו במקום כבודו [ר"ל בבית הכנסת, ששכינתו שרויה בו] עאכ"ו, ולמדנו לשינוי בגדים מן התורה.

קדם להם הרדב"ז (שו"ת חלק ב סימן תרצג) שתמה על הראשונים שהיו מקור לרמ"א, בסגנון אחר וכתב^א:

שאלת אודיעך על מה שנהגו חכמי האשכנזים שלא להחליף בגדים בשבת איכה אלא לובשים בגדי החול והיה הדבר קשה בעיניך ושאלת אם יש להם סמך על זה המנהג. ...וכל גלילות ישראל אשר שמענו שמעם לא נהגו מנהג זה ויפה עשו לפי שאני סובר שהוא כנגד הדין דהא קי"ל מדברי קבלה כבדהו בכסות נקיה כיון שיש לו להחליף מחליף, והלא אם חל ט' באב בשבת אינו מונע ממנו דבר ואפי' דברים שבצנעא ואפי' תשמיש המטה וכן הסכימו כל גאוני עולם וכ"ש וק"ו בנו של ק"ו שבת של חזון ישעיהו ומי שרגיל ללבוש בשאר שבתות כסות נקיה ובשבת זה לובש

הערה זו ניתנת להיאמר גם על דברי הברכי יוסף שכתב:

מנהג ארץ ישראל שלא לומר בשבת חזון שום קינה, כמו שכתוב בסידורים. וכן הוא מנהג מצרים וכרכים ועיירות גדולות שבתוגרמה, דאפילו בט' באב שחל בשבת מעלה על שלחנו בשרא שמנה אפתורא דמשלם, לעשות יקר ביומא דשבתא. ומי שם פה לבכות ואב"ל הביא גם הוא כאשר קונן, ומה גם בפרהסיא קבל עם ביום שבת קדש, הא ודאי ראוי לבטל מנהג זה ולכבוד השבתא.

ג). וראה עוד מש"כ הרדב"ז בח"ג (סימן תרמ"ה) על מנגינות עצובות בשבתות בין המצרים וראה עוד מש"כ בכל הענין ידידי הרב יהושע ון דייק בשו"ת מבשן אשיב (סימן ל"ג).

בגדי החול בפרהסיא נמצא נוהג אבילות בשבת ונמצא מחמיר בשבת זה יותר מאבילות חדשה^(ד).

בדבריו משמע שיש כאן שתי בעיות. אחת, ביטול כבוד שבת, ושניה לה, אבלות בפרהסיא. ובמ"ב (סק"ו) כתב על דברי הרמ"א: "ובק"ק ווילנא נוהגין ע"פ הגר"א ללבוש בגדי שבת ויש משנים בגד אחד וכ"כ ר"י עמדין בשם אביו הגאון שצריך ללבוש בגדי שבת אפילו בשבת שחל בו ט"ב", ולא חידד את ההבדל המסוים בין הגר"א ליעב"ץ כיון שלא ראה בכך נפק"מ ממשיית^(ה).



דברי החתם סופר ביישוב קושיית היעב"ץ

והנה הרא"ש (תענית פרק ד סימן לב) פסק את דברי הגמרא: "שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסורין מלספר ומלכבס ובחמישי מותרים מפני כבוד השבת". וכתב בהגהות אשרי: "ולספר אסור אפילו בחמישי". וכתב המגן אברהם (סימן תקנא ס"ק יד): "ונ"ל הטעם דבלאו הכי אין רגילין לספר בכל שבוע". לפי זה כתב בשו"ת פנים מאירות (חלק ג סימן לז): "בסנדק שרגילים לספר זקנים ביום זה נראה כמו שהתירו לו ללבוש בגדי שבת אף שמדינא אסורים, וע"כ התירו מפני שי"ט שלו הוא הכי נמי יש להתיר לגלח זקנים".

וכתב החתם סופר (שו"ת או"ח סימן קנ"ח):

...ובדברי מהר"ם א"ש (פנים מאירות) מיושבים מנהגי הקהלות שהקשה עליהם מהריעב"ץ (בסידורו) בשער שלכת, על שנהגו ללבוש בגדי שבת ל"ט שלנו היינו מילה ולא בשבת חזון, ומעיד על אביו החכם צבי ז"ל

(ד). והוסיף לומר שאולי גם האור זרוע לא התכוון לכך:

ואי לאו דמסתפינא הוה אמינא שלא נתכוין הרב בעל א"ז למה שנהגו הם, אלא כן הוא דעתו דהאי וכן בשבת של חזון וכו' אבעלי ברית דלעיל מיניה קאי וכן בעלי ברית בשבת של חזון ישעיהו אין מחליפין כליהם ממה שנהגו ללבוש בשאר שבתות אלא הכתונות בלבד כפי הפירושים, אבל בגדי חול לא היו לובשים בשבת כלל אם יש לו להחליף ואם חכמי האשכנזים הם מקובלים בפירוש לשון א"ז כאשר נהגו אנחנו לא נחוש למנהג זה לפי שהוא כנגד כבוד השבת ועושה מהקדש חול.

(ה). יעויין מעשה רב (אות קצ"ז): "שבת חזון אינו משנה מבגדי שבת שלו כלל אפי' חל ט"ב בשבת וכן הדין לאבל".

שנהג בזה מנהג ספרדיים שאינם משנים כלום בשבת חזון מבגדי שארי שבתות השנה ואפילו חל בו ט"ב והנה מנהג פפד"מ וכל פרווהא שלא לשנות רק הסודר של שבת שהוא מלבוש חשוב י"ל בית צוואר וחוגרו לפניו ולאחריו והוא להם מלבוש נכבד מאוד ולא משנים בשבת חזון זולת זה. ולפי הנ"ל א"ש דצריכים אנו לנהוג אבילות במשחז"ל תספורת וכיבוס והם אמרו לכבוד שבת מותר, ומ"מ אנו מחמירים ואומרים דלהם היה ניכר אבילות בזה שהיו רגילים להסתפר באמצע שבוע וללבוש מגוהצין, משא"כ לדין גם בשבת אסור, וה"ה מגוהצין אין אנו נוהגין ללבוש באמצע שבוע, משא"כ אנשי פ"פ שניכר בהם אבילות בסודר הנ"ל שהוא דבר מסויים די להם בזה, א"כ אינם רשאים לשנות יותר...

ונראה מדבריו, שכמו היעב"ץ, לא הוטרד כלל מענין אבילות בפרהסיא, אלא רק מענין כבוד שבת בבגדים מתאימים, ועל כך כתב שחז"ל אמרו לציין את האבילות ואם אפשר לשלב זאת עם בגדים המכבדים את השבת עדיף, ואם אי אפשר, ציון האבילות עדיף.



מדוע נדחה החיוב לכבד את שבת בבגדים

וצ"ב מדוע דין האבילות גובר על חיוב בגדי שבת, והנה הרדב"ז כתב: "דהא קי"ל מדברי קבלה כבדהו בכסות נקיה", וא"כ לכאורה דין זה אמור להיות עדיף. והנה לבישת בגדי שבת בפשטות היא מדין כבוד כדברי הרמב"ם (הלכות שבת פ"ל, ה"ג): "ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה". ובאמת מצאנו דעות רבות בגדר מצוות כבוד שבת (ע"פ אנציקלופדיה תלמודית כרך כו, כבוד שבת, ושם בהערות נתבארו מקורות השיטות השונות) יש מהראשונים סוברים שהיא מדברי סופרים היינו מדרבנן. ויש שכתבו שהיא מצות עשה מדברי הנביאים, ויש סוברים שמצווה מן התורה היא, ואף בדעת הראשונים שכתבו שהיא מדברי סופרים יש מפרשים שהיא מן התורה, אלא שנקראת דברי סופרים לפי שאינה מפורשת. ומכל מקום יש שכתבו שרק עיקר המצוה הוא מן התורה, לסוברים כן, אבל פרטי הדינים אינם אלא מדרבנן,

שקבעו חכמים מה הוא הכבודו⁽¹⁾. ולכאורה היה מקום לומר שלחילוקי השיטות יש השלכה על הדעות השונות בענייננו והסוברים שכבוד שבת חמור יותר מדרבנן, לא יוכלו להעדיף את האבלות על לבישת בגדי שבת. ואולי יש לומר שכיון שכתב הרמ"א שמחליפי את הכתונת יוצאים בזה ידי חובה זו, ולכן לא חש החת"ס לבעיה שבביטול לבישת בגדי שבת, ואף אחרונים אחרים שעסקו בהסבר שיטת הגהות אשר"י והרמ"א טרחו בעיקר לישב את הבעיה שבאבלות בפרהסיא, ולא את הבעיה שבאי לבישת בגדי שבת כשלעצמה. ומעין זה מצאנו באשל אברהם שכתב: "ומש"כ בכתונת הטעם שמחליפין שהוא משום זיעה היינו מצד שאין חליפות כתונת כי אם לכבוד שבת ויו"ט שלגבי מלבושים כבודו גדול. בכזה י"ל דרך אסמכתא זכרהו מאחר שבא לשכחו כמו שאמרו חז"ל בפ"ב דביצה". אמנם בשו"ת מהרש"ל (סימן כ"ז) כתב אודות היתר החלפת הכותנת אף לאוסרים להחליף בגדים: "ונ"ל עוד טעם לדבר היתר שהכתונת אינו בכלל שינוי בגדים כי הוא משום זיע בעלמא ופעמים אפי' באמצע השבוע לובשין כתונת מכובס היכא שנתמלא זיעה בפרט בארצינו לכן אין זה קרוי שנוי בגדים שאינו כ"כ לכבוד שבת לכן מותר". לפי זה לא ברור האם נכון לומר שבהחלפה זו מקיימים כבוד שבת [לעומת דברי מהרש"ל יעויין בברכ"י יו"ד (סי' ת סק"ב) שכתב, האבל צריך להחליף בגדי חול וילבש בשבת בגדי שבת, דהויא פרהסיא בגלילותינו שאין שום עני בישראל שאין לו בגד לשבת טוב מהחול] ועדיין צ"ב בכל זה.



(1). וראה עוד חשוף חמד (יומא דף כג) שהביא נפ"מ בין השיטות השונות בתוקף החיוב ללבוש בגדי שבת:

עני מרוד שיש לו כסף לקנות לחג או חולצה חדשה או יין לקידוש, מה יקנה? תשובה. כתב בספר בן יהוידע במסכת שבת (דף קיד ע"א) מנין לשינוי בגדים מן התורה? שנאמר: "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים", ועפ"ז יש חיוב מדאורייתא להחליף בגדיו לכבוד שבת. ויעוין במסכת יומא (דף כג ע"ב) בגדים שבישל בהן קדרה לרבו לא ימזוג בהן כוס לרבו. ולמרות שיש לימוד אחר שממנו לומדים שיש חיוב להחליף בגדים לכבוד שבת, ממה שנאמר "וכבדתו", שלא יהיה מלבושו בשבת כמלבושו של חול, בכל זאת צריך גם את הלימוד מופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים. וצריך להבין מאי נפקא מינה מהיכן למדים זאת? ומבאר הבן יהוידע כי הפסוק "וכבדתו", הוא מהנביאים, משא"כ הפסוק "ופשט את בגדיו..." הוא פסוק מן התורה. ומוסיף הבן יהוידע וכותב: שיהיה נפק"מ לשאלה ששאלנו. אם נאמר שחיוב החלפת בגדים הוא מדאורייתא שנאמר: "ופשט הכהן..." "ברור שקניית החולצה קודמת, וקידוש יעשה על פת. משא"כ אם הלימוד הוא מפסוק: "וכבדתו", הרי שקניית החולצה שווה במעלתה לקניית היין ששניהם מדרבנן. יש עוד סברה להעדיף קניית חולצה מקניית יין, היות ומצוות קידוש היא רק "מצווה לשעתה", ומצוות החלפת הבגדים היא "מצווה המתמשכת", על פני כל השבת.

ישוב שיטת הרמ"א בענין אבלות בפרהסיא

כאמור, עסקו רבים בישוב קושית הרדב"ז בענין אבלות בפרהסיא. בשו"ת מהרש"ל שם כתב בתוך דבריו:

וכן נ"ל מכח דרשות של מהרי"ל ששאלוהו מפני מה אין משנין הבגדים ונוהגין כ"כ אבילות בשבת של חזון ישעיה והלא מותר בתשמיש המטה. והשיב בזה אין נראה כ"כ אבילות כשאינו משנה בגדו דשמא אין לו בגדים אחרים ואף אם יש לו מ"מ אין נראה כ"כ לאבילות אבל בכתונת אין עני שבִּישְׂרָאֵל שאין לו כתונת לבן בשבת א"כ נראה.

משמע שאין הדבר ניכר ולכן אין בו משום אבלות בפרהסיא.

ישוב נוסף, כתב בשו"ת האלף לך שלמה (חלק יורה דעה סימן שטו):

בדבר שאלתו בענין שינוי המקום באבל בשבת אין זה אבלות בפרהסיא דהכלל דאבלות בפרהסיא הוי רק מה דנוהג רק בשבעה ר"ל זה אסור בשבת בפרהסיא אבל מה דנוהג כל למ"ד אינו נחשב אבלות בפרהסיא, ותדע דהרי מדין הש"ע ומנהג ישראל כל למ"ד לובשין בשבת בגדי חול ועל אביו ואמו כל השנה, ואין זה אבלות בפרהסיא כיון דהוי כל למ"ד או כל השנה, כן הוי נמי בשינוי מקומו אין זה אבלות בפרהסיא.

ובסימן קי"ט כתב:

מה ששאל מ"ש ביו"ד סי' שפ"ט שכתב הרמ"א דנהגו איסור ללבוש בגד שבת כל יב"ח וע"ז שאל דהוי אבלות בפרהסיא. הנה זה כתבתי זה כמה שנים דאיסור האבלות בפרהסיא לא נאסר רק מה דהוי בדין שבעה אבל מה דהוי נוהג בדין ל' אבלות כזה לא נאסר בשבת ושבת שקודם ט"ב יוכיח דלא נאסר בו לומר דהוי אבלות בפרהסיא מכח דמה שנוהג כל למ"ד לא נאסר בשבת וזה פשוט וברור.

ועוד הביא שם דברים בגדר הדין, האם עקר העניין הוא ההחלפה עצמה אף אם הבגד השני שווה לקודמו בכל, או ההחלפה לבגד שונה דווקא עיי"ש.

והדברים מבוססים על דברי מהר"י וייל שכתב בסימן ה':

מה שנהגו האבלים בשבת תוך ז' בעטיפת הראש שפיר קעבד, ואין זה נראה כדבר פרהסיא, כיון דכן נהגו האבלים כל ל' יום. דהא דאמר פרק אלו מגלחין: פריעת הראש חובה, היינו דווקא בימיהם שלא נהגו בעטיפות הראש אלא תוך ז', ומשום הכי אי אזיל בעטיפת הראש אז נראה כאילו נוהג מצות ז' בשבת, אבל לפי מנהגינו אינו נראה כאילו נוהג מצות ז', כיון דהכי נהיגי כל שלשים. ועוד דאמר פרק אלו מגלחין: לא שנו שפריעת הראש חובה אלא שאין לו מנעלים ברגליו, אבל יש לו מנעלים ברגליו, מנעליו מוכיחים עליו, והוי פריעת הראש נמי רשות.

והלכה זו נפסקה ברמ"א ביו"ד (סימן ת' סעיף א'):

שבת אינו מפסיק אבלות ועולה למנין שבעה, שהרי קצת דיני אבלות נוהגים בו, דהיינו דברים שבצינעא שהם: תשמיש המטה ורחיצה. אבל דברים שבפרהסיא, דהיינו להסיר עטיפתו, ודוקא כשהוא מעוטף עטיפות ישמעאלים כמו שנתבאר לעיל סימן שפ"ו, אבל קצת עטיפה שנוהגים בקצת מקומות כל ל', אין צריך להסיר בשבת, הואיל ויש לו מנעלים ברגליו (מהרי"ו סימן ה'), וללבוש מנעליו, ולזקוף המטה מכפייתה, ושלא ללבוש בגד קרוע, אלא מחליפו, ואם אין לו להחליף מחזיר קרעו לאחריו.



מדוע לא קבל הרדב"ז הסבר זה?

א"כ לכאורה התשובה פשוטה, ולא מובנת תמיהת הרדב"ז. אבל במבט שני ניתן לראות שהרמ"א הביא טעם אחד מתוך שני הטעמים של מהר"י וייל, והוא הטעם שאינו מחלק בין אבלות שבעה לשלשים, וכמו שהעיר הש"ך שם בסק"ב:

...הואיל ויש לו מנעלים ברגליו - לא ידעתי מה ענין מנעלים ברגליו לכאן דמאן דמתיר משום מנעלים ברגליו מתיר אפי' בעטיפת ישמעאלי' כדמשמע בש"ס ורמב"ן ובאמת במהרי"ו כ' דהכא מותר מטעם כיון שנוהגים בעטיפה זו גם אחר ז' ימי אבילות דלא אסרינן דבר שבפרהסיא אלא מה שאינו רק

תוך ז' ואח"כ כתב דמותר ג"כ מטעם דמנעלים ברגליו עיין שם ובעט"ז השמיט האי סיומא דהואיל ויש לו מנעלים ברגליו.

ובספר בדי השולחן (ביאורים, עמוד שצ"ח) עמד על כך וכתב:

המהר"י וייל ...כתב להתיר בזה מטעם אחר...משום דלא אסרינן דבר שבפרהסיא אלא מה שאינו רק תוך ז' ...ולכאורה איכא נפ"מ בין שני הטעמים בזה דלטעמא דמנעלים ברגליו נראה דרשאי אם רוצה להסיר העטיפה ...אבל לאידך טעם דכל שאינו מיוחד לשבעה אין לחלק בין צינעה לפרהסיא נראה דחייבים בעלי מנהג זה לנהוג כן גם בשבת, ולפי"ז נראה דהרמ"א לא ס"ל אידך טעמא דהמהר"י וייל (וכדנקט באמת רק טעמא דמנעליו מוכיחים עליו) מדכתב שאין צריך להסירו ...ולאידך טעמא הרי אסור לו להסירו.



ישוב תירוצו של האלף לך שלמה בשיטת הרמ"א - מבעל "אורחותיך למדני"

וממילא נמצא שהשאלה במקומה עומדת על דעת הרמ"א וסיעתו שכן הוא לא פסק חילוק זה בין הנהגות השבעה להנהגות השלושים. הרב בעל שו"ת "אורחותיך למדני" כתב לי בהרחבה שלדעתו נכון תירוצו של ר' שלמה קלוגר בדעת הרמ"א וז"ל:

י"ל שכיון שבעצם אבילות היא מותרת בשבת, אלא רק מפני הפסוק של "נעצב המלך", (ירושלמי מו"ק ג, ה) אבילות בפרהסיא אסורה, י"ל שאין לנו אלא חידושו וכמו שהפסוק בדוד המלך מיירי בתוך שבעה של מיתת אבשלום, ה"ה שאין לאסור אבילות בפרהסיא אלא בדברים שנוהגים בתוך שבעה, אבל בדברים הנוהגים בשלשים אין לימוד מיוחד לזה, ולכן ממילא שאין איסור לפרסם אבילות בדברים הנוהגים בשלשים, ולכן הוא מותר לאבל לגדל שערו וצפורניו, אף שהכל רואים אותו בשבת ויש פרסום

לדבר, שהרי בעצם אבילות מותרת בשבת שהיא מועילה כדי להפיג הצער מלב האבל כיון שע"י סימני אבילות אלו, הוא מביע רגשותיו, וזה עונג לו. אלא עדיין יש לדון לגבי דברים שנוהגים לשלשים, כשהאבל עדיין בתוך השבעה, כגון שמי שנוהג לגלח זקנו בכל יום, ובאה שבת בתוך השבעה, והכל רואים השערות על פניו, והכל מכירים שהוא אבל ויש פרסום לדבר, שמצד אחד י"ל שכיון שזה בתוך השבעה אף זה אסור והוא צריך לגלח זקנו בערב שבת, ומצד שני י"ל שכיון שאיסור לגלח הוא מדין השלשים, אף כשהאבל בתוך השבעה אין חיוב עליו לגלח זקנו בערב שבת כיון שאין זה בכלל הפסוק של "נעצב המלך". וידוע שהוא אסור לגלח זקנו בערב שבת בתוך השבעה, ויש לבאר הטעם לזה. ונראה שהרמ"א סבר כצד הראשון הנ"ל שאף שגלוח הוא מדין השלשים, עדיין הוא אסור לפרסם לכל שהוא אינו מגלח זקנו כיון שהוא עדיין בתוך השבעה, אלא יש טעם שאין לו לגלח שעריו לכבוד שבת, והוא מפני שכיון שהאבל נועל מנעליו בשבת כבר יש סימן והיכר לרבים שהאבל אינו נוהג דיני אבילות בשבת, ולכן שוב אין לחוש לאלו דברים שהם אסורים בשלשים, ולכן אין לו לגלח זקנו בערב שבת בתוך השבעה.

והרמ"א למד כן ממ"ש המהרי"ו ס"ה. וז"ל: "מה שנהגו האבלים בשבת תוך ז' בעטיפת הראש שפיר קעבדי, ואין זה נראה כדבר פרהסיא, כיון דכן נהגו האבלים כל ל' יום. דהא דאמר פרק אלו מגלחין: פריעת הראש חובה, היינו דווקא בימיהם שלא נהגו בעטיפות הראש אלא תוך ז', ומשום הכי אי אזיל בעטיפת הראש אז נראה כאילו נוהג מצות ז' בשבת, אבל לפי מנהגינו אינו נראה כאילו נוהג מצות ז', כיון דהכי נהיגי כל שלשים. ועוד דאמ' פרק אלו מגלחין: לא שנו שפריעת הראש חובה אלא שאין לו מנעלים ברגליו, אבל יש לו מנעלים ברגליו, מנעליו מוכיחים עליו, והוי פריעת הראש נמי רשות." ע"ש.

וי"ל שהרמ"א סבר שמ"ש המהרי"ו "ועוד" אין זה טעם אחר לגמרי מטעם הראשון וזה לחוד וזה לחוד ואין טעם זה תלוי על טעם אחר, אלא זה אינו אלא בעינן שני טעמים אלו וטעם אחד מעכב טעם אחר. ולכן בשבת

שבתוך השבעה, אם הוא דבר שנוהג לשלשים, וגם יש מנעלים ברגליו, אז אף שיש פרסום לדבר עדיין אין לאסור אותו. וכל זה בתוך השבעה, וכמ"ש המהרי"ו הנ"ל "מה שנהגו האבלים בשבת תוך ז' בעטיפת הראש...", אבל אחר השבעה י"ל שאין חשש כלל, ואף כשאין הטעם שיש לו נעלים על רגליו בשבת, עדיין יש להתיר סימני אבילות בשבת כיון שאין האיסור אלא בתוך השבעה כנראה ממעשה דדוד המלך כשמת אבשלום בנו, שהוא מיירי רק בתוך השבעה. ולפי זה שפיר הוא מ"ש הרמ"א ביו"ד סימן ת' סעיף א', לגבי שבת בתוך השבעה, "קצת עטיפה שנוהגים בקצת מקומות כל ל' אין צריך להסיר בשבת הואיל ויש לו מנעלים ברגליו." שזה לפי מ"ש המהרי"ו הנ"ל, וגם סבר הרמ"א שהפירוש של "ועוד" במהרי"ו הוא דבעינן שני טעמים הנ"ל, וכמו שביארתי לעיל¹.

ולפי כל זה יש לדון לגבי דיני ט"ב. לפי דעת הרמ"א איסור רחיצה לאבל הוא לשלשים וכמ"ש בי"ד סימן שפ"א ס"א וכן הוא בכיבוס בגדים בסימן שפ"ט ס"א. והם דומים לדין איסור גילוח לשלשים. ולפי זה אין דברים אלו בכלל "נעצב המלך", ואפילו בפרהסיא הם מותרים, אפילו בלי הטעם של יש מנעלים ברגליו, שמ"ש הרמ"א דבעינן שני הטעמים במהרי"ו הוא רק בשבת בתוך השבעה כדלעיל. ואין חשש של ביטול עונג שבת, כיון שכל אלו בכלל "להפיג הצער" מלבדו. ולכן ה"ה בשבת לפני ט"ב י"ל הכי, שאין חיוב רחיצה מטעם כבוד שבת, כיון שכל כוונתו "להפיג הצער" בלבד על חרבן בית המקדש. וכן אין חשש ללבוש בגדי חול שאינם מכובסים בשבת, אף שזה בפרהסיא ואין לו עונג מצד הבגדים. וגם י"ל שבשבת לפני ט"ב, היא אינה כשבת בתוך השבעה, שהרי אין איסור של תשמיש המטה ותלמוד תורה וכו' בשבת זו, ולכן צ"ל שהיא כמו שבת בשלשים, ולכן אף הרמ"א מודה שמותר לנהוג האבילות של השלשים בשבת זו, אף כשאין מנעלים ברגליו. ולכן נוהגים שלא לרחוץ לשבת זו בחמין, ושלא ללבוש בגדים מכובסים לשבת זו.



(1). והעיר שזה לא כדעת הש"ך (ס"ק ב') שהבין שיש שני טעמים נפרדים במהרי"ו וי"ל עיי"ש.

ישוב על פי הכרת הרגלי הלבוש השונים

תשובה אחרת לשאלת הרדב"ז מצויה בערוה"ש (תקנ"א, י"א):

"ודע שאצלינו יש שנים או ג' דורות שאין נוהגין כמנהג הזה בשבת חזון אלא לובשין כל בגדי שבת וגדולי הדור שהיו אז הנהיגו כן באמרם שזהו במראים אבלות בשבת בפרהסיא ולכן אפילו בשבת שחל בו ט"ב ונדחה אנו לובשין בגדי שבת מטעם זה ולכן בימינו אלה כמעט נשכח הדבר שאין ללבוש בגדי שבת בשבת חזון ותמוה אצלי דבר זה דאטו קדמונינו לא ידעו זה ועכ"ז נהגו בזה אף שאינו כן מדינא ואיך נבטל מנהגם ולכן נלע"ד דזה תלוי באופן ההלבשה דאצל הקדמונים היתה הלבשת שבת וחול שוים בדמותם ובתמונתם אלא שההפרש היה בין סחורה יקרה ובין סחורה פשוטה ולא היה ההפרש ניכר כל כך שהרי עניים גם בשבת יוצאין בסחורה פשוטה ולכן הנהיגו ללבוש בגדי חול, משא"כ זה כמה דורות מקודם שבשבת היתה תמונה אחרת לגמרי להבגדים בין עני בין עשיר כמו שבחול היו נושאים כובע של קלאפי"ן ובשבת שטריימי"ל וכן שארי בגדים היה ניכר לכל שזה בגד חול כמו קיטאי"י וזה בגד שבת כמו של משי לעשיר ומשי פשוט לעני ולפיכך הנהיגו הגדולים שלא לנהוג מנהג זה מפני שההפרש ניכר הרבה והוי כאבלות בשבת ולכן אני אומר דבזמנינו זה שע"פ פקודת המלכות כבר החלפנו תמונת הבגדים ושבת וחול תמונה אחת להן אלא שההפרש בין זול ליוקר וודאי נכון לקיים מנהג הקדמונים.

וכ"כ בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"ב סימן ח):

המנהג אצל החסידים שלא לשנות הלבשה משאר שבת כיון דבשינוי מלבושי שבת של החסידים הוי אבלות בפרהסיא, משא"כ אצל האשכנזים שאין ניכר חילוק בין לבוש של ש"ק ובין שאר מלבושים תו לא הוי אבלות בפרהסיא.

מדבריהם משמע שיש ענין בשינוי בשבת רגילה, אך לא במחיר של פגיעה ניכרת מדי בכבוד השבת וברגע שנראה שיש כאן אבלות בולטת מדי - נמנע ממנה. ויש כאן חידוש למעשה שהדבר תלוי בנורמת הבגדים בשבת ובחול הנוהגת

בכל תקופה, ולפי זה היה מי שאמר שיש מקום לחלק בזמננו בין ציבורים שונים. שבציבור בו ההפרש בין שבת לחול לא גדול כ"כ יש לקיים מנהג הקדמונים ובציבורים אחרים - לא וצ"ב".



אבלות בפרהסיא כשכולם אבלים

כיוון נוסף מצאנו במהרש"ם (דעת תורה תקנ"א): "דלהמבואר בטור ושו"ע יו"ד סי' שע"ט ס"ד דאם כולם אבלים לא מקרי פרהסיא ה"נ בזה עיין שם ובסו"ס תקנ"ב". ואלו דברי השולחן ערוך שם: "בשבת, אם בירך ביחיד, או בג' אבלים, מברך כדרך שמברך בחול, דצינעא הוא. ואם אכלו אחרים עמו וברכו, אין מזכירין מעין המאורע, דכיון דאיכא אחרים לאו צינעא הוא.

וכע"ז כתב במועדים וזמנים (ח"ז רנה): "בזה"ז אפילו האשכנזים אין להם לנהוג כרמ"א ... דלכאורה ... הוי אבלות בפרהסיא, רק המפרשים הסבירו ע"פ דברי השו"ע יו"ד שע"ט ס"ד שאם כולם אבלים זה לא נקרא אבלות בפרהסיא לאבלים גופא", אך הוסיף: "וזה ניחא בזמן שכולם נהגו כרמ"א, אבל כהיום באירופא, באמריקה וכ"ש בא"י שנתקבצו היהודים מארצות שונות, אם קבוצה אחת ילבשו בגדי חול, וזהו אבלות בפרהסיא לאחרים וע"כ אסור מדינא ללבוש בגדי החול"ט". מדוע לא התחשב הרדב"ז בנקודה זו? כתב בשו"ת אבני ישפה (או"ח יו"ד עמוד 245): "יש לישיב דלא אמר הרמב"ן דבריו רק בשלשה אבלים אבל בעשרה לא

(ח). גם החת"ס הנ"ל חילק בין מקומות שונים והרגלי לבושיהם, אך בעוד שלדידו מדובר בחילוקים בענין כבוד שבת וניכרות האבלות, בערוה"ש מדובר בחילוקים המשליכים על דין אבלות בפרהסיא.

(ט). ובאמת צריך הסבר מדוע זה תלוי בהמצאות אנשים שאינם אבלים. הסביר בספר נופת צופים (מו"ק ט) שהאיסור להתאבל בפרהסיא טעמו שגורם לאחרים להצטער ולמעט בשמחה ועונג ולכן אינו קיים כאשר כולם אבלים, לעומת זאת בשש"כ (פרק ס"ה הערה מ"ו) כתב על אבלות בפרהסיא באופן כללי: "הא דהתירו דברים שבפרהסיא, ולא מצינו שיאסרו אם נמצא בחדרי חדרים, צ"ל שכך קבעו חז"ל, דכל שיש בו משום זלזול בקדושת השבת או החג, גם אם הוא נמצא לבדו, בשם פרהסיא נקרא". לאור הערה זו לכאורה צ"ל שדין ברכת המזון הוא מיוחד, ואינו מלמד על גדרי אבלות בפרהסיא, ומוכן מדוע הקשה הרדב"ז. כך עולה גם מהאמור שם הערה נ"ט, שם דן האם נקרא פרהסיא בנוכחות אבלים אחרים וכתב בשם הגרשו"א שאין להביא ראיה מת"ב שחל בשבת ונדחה, אף שכולנו אבלים על חורבן הבית "דשאני התם דיהיה בו משום זלזול השבת, אם כולם ינהגו בו אבלות", והבנה זאת תואמת ג"כ לרדב"ז.

הזכיר הרמב"ן, ומשמע דזה הוי אבלות בפרהסיא אף שכולם אבלים^י. וראה עוד בהערה ח'.



אבלות בפרהסיא אינה אלא בדיני אבלות

עוד דרך לישוב ענין אבלות בפרהסיא מופיע בדברי הרב מ"מ קארפ בספר הלכות ומנהגי בין המצרים (צ"ב-צ"ג) מזכיר את דברי הלקט יושר שמנהגו של התורה^ד שלא לשיר זמירות בשבת זו^א, ומעיר:

ולא נהגו כן בזה, כפי הנראה למנהגם שהלכו בבגדי חול, ושמו פרוכת שחורה או של חול בשבת חזון וס"ל דאין זה חשוב אבילות בפרהסיא שאין זה מעיקר דיני אבלות רק סימנים לזמן עצב ופורענות, אבל לדידן

(י). אמנם בשו"ת בצל החכמה (חלק ב סימן עו) כתב בפשטות: "וג' דנקט בשו"ע לאו דוקא אלא ה"ה עשרה אבלים ויותר וכן מבואר להדיא גם בערוך השלחן (שם אות ד') שכתב ואם האבל אוכל לבדו או אפי' אוכלים הרבה רק שכולם אבלים מברכין דהוי כצנעא ונוהג בשבת" ע"כ, ע"ש.

יא). הרב קארפ רואה כאן בעיה של אבלות פרהסיא, אמנם בלקט יושר מהדורת מכון י-ם ציין המהדיר ידידי הרב עמיחי כנרתי שבהלכות ימי הסליחות ס"ב כתב שלא אמר זמירות בשבת שלפני ר"ה, ובשנה אחרת אמר בנחת, וזאת בגלל יראת הדין, א"כ אולי י"ל שאין זה ענין מובהק של אבלות שהרי גם בימים שאינם קשורים לאבלות נהג כן. חיבור זה בין זמני תשובה לזמני אבלות החורבן בענין דומה, וראייתו כהנהגה של תשובה עולה מדברי המאירי שהזכיר הרב קארפ בהמשך (ספר מגן אבות ענין כד):

הוא שאנו נוהגים לומר אבינו מלכנו בשבת של ראש השנה ושל עשרת ימי תשובה, והם אינם נוהגים כן וצווחים עלינו היאך אתם מתפללים בשבת תפלה של שאלת צרכיו של אדם, ולא ניתן השבת לתפלה של שאלת צורך, אלא לתפלה של שבח והודאה וקדוש יום השבת וזכירתו. נמתי להם והלא אף הימים טובים לא ניתנו לתפלה של שאלת צורך, אלא לתפלה של שבח והודאה וקדוש היום טוב כשבת. וא"כ בראש השנה עצמה וביום הכפורים עצמו היאך אתם נוהגים לאמרו, אלא שהדבר ידוע שעשרת ימים אלו נתנו לתשובה ובריבוי כל מיני תפלות מה שלא הותר בשאר ימים טובים. וכן הותרו בהם דברים שלא הותרו בשאר ימות השנה אף בחול, שהרי אמרו (ברכות ל"ד א) אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות, ובכאן נהגו רוב הגאונים להוסיף בכלם חוץ מברכת רצה. והרי יש בהם שאלת צורך על החיים ועל הפרנסה מפני שאותם הימים נתיחדו לתשובה ולרבויה כל מיני תפלות. וכן התענית שנאסרו בכל יום טוב, נהגו הרבה מן הגאונים והחסידים להתענות בראש השנה ואפי' חל בשבת, וכן בשבת של עשרת ימי תשובה... שימים אלו לא נתנו אלא להכנעת ושבירת יצר. וכן כתבו הגאונים שאעפ"י שהשבת נאסר בכל מיני הספד ובכל ענין של קינה, בשבת איכה התירו לקונן בצבור דרך הכנעה ושבירת היצר מפני שיש בזכירת החרבן והתאונן על הצרות שאירעו באותו זמן חלק משרשי התשובה, וכל שעיקרו לתשובה ולהכנעה הותרו שאר התפלות אגב, וכ"ש בימים המיוחדים לכך והכל נגרר אחר העיקר.

שהולכין בבגדי שבת א"כ נוהגין בכל כשבת... א"כ מנגנין עכ"פ מה ששייך לשבת⁽²⁾...

מוסיף הרב קארפ:

אצל החזו"א קראו כרגיל (הפטרה)... שמעתי מהגריש"א שליט"א שתמה טובא בזה כיון שמקורו בראשונים... ואפשר שהחזו"א ס"ל דהם לשיטתם... דס"ל דכל שאינו מעיקר דיני אבלות לא חשיב אבלות בפרהסיא, אבל לדידן שנוהגין ע"פ הגר"א שעושין הכל כבכל שבת שאין להראות שום סימן אבלות בשבת אף זה בכלל. ואמנם במגן אבות למאירי סימן כ"ד כתב שהגאונים התירו בשבת איכה (חזון) לקונן, לעורר לתשובה בימים אלו.

כלומר, שלדידן שרואים אבלות בפרהסיא, אף בדברים שאינם מעיקר דיני אבלות, יש לאסור גם קריאת הפטרת חזון בטעמי איכה. א"כ יש להבין מנהג קהילות אשכנזיות רבות שלא משנות בבגדים אבל משנות בטעמי ההפטרה, ואולי צ"ל שמנגינה של ת"ב אינה נחשבת אבלות כמו בגדים וצ"ב.

נציין שבשו"ת מהר"ם בריסק (ח"ב סימן ח) הלך בדרך דומה לישב מנהג לשים פרוכת ועליה הפסוק אם אשכחך וכו', בבין המצרים ובאר שמה שאמרו שאין להתאבל בפרהסיא:

קאי על אותן דברים שהאבל חייב בהם והיינו עטיפת הראש, כפיית המטה, וחליצת הסנדל, ולבישת בגדים חדשים או לימוד התורה... אבל שאר ענינים המעוררים עצב באדם אין זה בכלל אבילות בשבת.

אך פשוט לו שם שזה מתאים לישוב המנהג הנ"ל, ואילו דברי הרמ"א קשים לו לפי הגדרתו, ולא ראה לחלק בינם לבין הדוגמאות שהביא, כפי שמחלק הרב קארפ.



(2). ויש לברר לפי כל דרך בהסבר הרמ"א מה י"ל בענין מנגינות עצובות וכדומה ואכמ"ל.

אבלות החורבן שאני

וראיתי בספר עלי תמר על הירושלמי (מועד קטן פרק ג) שכתב:

ואף שאין אבלות בפרהסיא נוהג בשבת ויו"ט ולובשין בגדי שבת, מבואר בא"ח סימן תקנ"א, שאין ללבוש בגדי שבת בשבת חזון וכו'. והטעם דשאני אבלות ביהמ"ק וחורבן ישראל דתקיפא טובא.

ולכאורה יש בכך תירוץ פשוט לקושית הרדב"ז, ומצאנו בתשובה אחרת של הרדב"ז עצמו (חלק ח סימן קעד) שהראה את חומרת אבלות החורבן וכתב:

ולענין אם נוהג אבלות בשאר הימים כשהוא בעל הברית. דברים שבצנעה פשיטא דנוהג, דלא עדיף משבת אבל דברים שבפרהסיא דעתי היה נוטה להקל להלכה אבל לא למעשה, לפי שהדור פרוץ מאוד בענין האבלות, ואם נתיר אפילו כמלא נימא יפרצו יותר ויותר. ואף על גב שנראה מהך דמייתי לעיל שאם חל בט' באב שלא נדחה לא היו מקילין בו אף על גב די"ט שלהם היה, שאני ט' באב שהוכפלו בו הצרות, ותו שהוא מדברי קבלה, מה שאין כן בשאר ימי האבלות חוץ מיום ראשון, ואף על גב דאיכא למימר נמי לאידך גיסא שאני אבלות ישנה מאבלות חדשה, ומשמע דאבלות חדשה חמירא טפי, היינו לקצת דברים, אבל לחומר האבלות אתה רואה שהחמירו בט' באב הרבה ועשו אותו כחומרת יום הכפורים.

וכע"ז העיר בשו"ת יביע אומר (חלק ג - אורח חיים סימן לא):

וע' בשו"ת הרדב"ז דפשיט"ל דלכ"ע מותר ללבוש בגדי שבת באבלות חדשה, ולכן תמה שהחמירו באבלות ישנה בשבת חזון יותר מאבלות חדשה. ע"ש. ולכאורה אף לסברתו ז"ל, הרי כ' התוס' יבמות (מג:) דבמידה דפרהסיא החמירו טפי באבילות ישנה, כגון משא ומתן שהוא דבר של פרהסיא אם יעסקו בפרקמטיא כל היום, יאמרו שאין חוששין להתאבל על ירושלים. וכו'. וכיבוס נמי חשיב כדבר של פרהסיא, שלא יהיו כולם עוסקים ליפות עצמם, ונראים שאין חוששים להתאבל כלל. ע"ש. וא"כ מאי קשיא ליה להרדב"ז בזה.

אך לבסוף תירץ: "ויש לחלק דקפדינן אכבוד שבת יותר במידי דפרהסיא". ולכן
אין להסביר שאבלות החורבן תנהג בפרהסיא על חשבון כבוד שבת.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

בגדרי הלכות אבילות בתשעה באב

א.

בחילוק דיני אבילות ת"ב משאר אבלות, ובדברי המנ"ח והגרי"ז דתרי

דינים הם בת"ב אבילות ותענית חמורה, והנפק"מ שיתכנו מזה

גרסינן בגמ' תענית (ל'): "ת"ר כל מצוות הנוהגות באבל נוהגות בת"ב אסור באכילה ובשתיה ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המיטה ואסור לקרוא בתורה וכו' אבל קורא הוא בדברים הרעים וכו' עיי"ש. וזו גרסת רש"י, אבל הר"ח הרי"ף והרא"ש לא גרסו אכילה ושתיה דהא אינם נוהגות באבל. ולגרסת רש"י צ"ל שנקט אף מילתא דאיתא בת"ב וליתא באבל.

והנה יעוי"ש ברא"ש (ס' ל"ז) דכתב דאף דנא' כל מצוות הנוהגות באבל נוהגות בת"ב, לאו דוקא כל, דדווקא מצוות ל"ת דאבל נוהגות בת"ב אבל מצוות עשה ככפיית המיטה ועיטוף הראש לא נהגי בת"ב. ואף במצוות ל"ת אין נוהגות אלא המפורש כאן, דהא איכא איסור מלאכה בת"ב דמותר במקום שלא נהגו כדמבואר בפ' מקום שנהגו (פסחים נ"ד:), וכן משיבים בשפה רפה לע"ה בת"ב כמו שביאר הרא"ש מהתוספתא והירושלמי, וכן חייב בתפילין מעיקר הדין כמש"כ שם הרא"ש, והכלל דלא חמיר ת"ב מאבלות כל שבעה, ואלו לא נאסרו באבלות כל שבעה, דתפילין לא נאסרו באבל אלא ביום הראשון, והשבת שלום לא נאסרה אלא עד יום השלישי, וכן עושה מלאכה בצינעא בתוך ביתו באין לו מה יאכל מיום השלישי, וע"כ לא נאסרו כל אלו בת"ב. ועיין בבהגר"א (אור"ח סימן תקנ"ח ס"א) דכתב דכ"ז משום דאבלות דת"ב היא אבלות ישנה כדמבואר בגמ' יבמות (מ"ג:).

ומ"מ לא בכל הדברים קיל ת"ב מאבלות חדשה, דמצינו בו חומרא לעניין רחיצה מדברי ר"א פ' מקום שנהגו שאסר אף להכניס אצבעו במים בת"ב כדרך

שאסור ביוה"כ, ואבל אין אסור ברחיצת פניו ידיו ורגליו בצונן כמבואר בתענית (י"ג: עיי"ש).

אמנם כבר ידועים דברי המנ"ח (מצוה שי"ג) וכ"ה בחידושי הרי"ז הלוי זל"ה בספרו על הרמב"ם הל' תענית, דחומרא דת"ב שאסור בו ר"א אף להכניס אצבעו במים אינו מליטא דאבילות אלא מליטא דתענית, דמליטא דאבילות לא נאסר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בצונן כבגמ' תענית י"ג ב', אלא דנאסר תו מדר"א מליטא דתענית אף אצבעו במים וכיוה"כ. וכן כל הה' עינים נאסרו בת"ב כיוה"כ וכלשון הרמב"ם הל' תענית, וכ"ה להדיא בפה"מ בתענית שם וכן בחינוך שם עי"ש.

ועי"ש בדברי הרי"ז דביאר דמ"מ איכא נפק"מ באיסור רחיצה נמי מהל' אבילות, דלעיל שם איתא בברייתא דכל שהוא משום ת"ב אסור בבשר ויין ואסור לרחוץ בו, וברש"י וברמב"ן בתה"א פ' דקאי על סעודה מפסקת ומדין האבילות דלילה שהיא הנאה דלאחר זמן, וא"כ יש נפק"מ באיסור רחיצה נמי מדין אבילות, דעי"ז נאסרה הרחיצה אפי' קודם התענית. אמנם למעשה לא נהגו כן, עי"ש ברא"ש וברמ"א (ס' תקנ"ג ס"ב) ובבהגר"א.

ומה שהביא שם הרא"ש בשם הראב"ד פירוש אחר שהברייתא קאי לאחר שסיים סעודה מפסקת, שאם פירש לאסור עצמו מהאכילה אסור לו ממילא גם לרחוץ עי"ש, וכ"ה בשו"ע עכ"פ בקיבל להדיא עי"ש בס"א. לכאז' הרי הוא רק מדין התענית, שהאבילות היא דין בעצם היום של ת"ב ואפשר דלא שייך בה קבלה וצ"ע.

אולם הלום ראיתי בספר כל בו שכ' הפי' הנ"ל בשם הראב"ד וכ' שנאסר לן לרחוץ פניו ידיו ורגליו ומשמע שאינו באיסור רחיצה של אצבעו במים. ולכאז' אין מובן דהא עכ"פ התענית בודאי קיבל ע"ע ולמה לא ייאסר אף אצבעו במים וצ"ע [אמנם הכל בו שם בלאו הכי לית ליה חילוק הנ"ל למעיין שם, ולדידיה איסור הכנסת אצבעו במים הוא גם מליטא דאבילות ת"ב עי"ש, וא"כ אפשר שיש בזה דרגות שונות שת"ב עצמו חמיר טפי מערב ת"ב אף בקיבל וצ"ע].

ויתכן למצוא נפק"מ לדינא לאיסור האבילות ברחיצה, ע"פ מה ששמעתי להסתפק במי שאינו חש בטוב בת"ב ויש לו אפשרות להשיב את רוחו ע"י שישתה או שירחץ מה יעדיף. דמקופיא היה נראה להעדיף את הרחיצה שבכ"מ היא

פחותה לגבי דין עינוי משתייה, וביוה"כ אינה אלא מדרבנן. אמנם עפ"י דברי המנ"ח והרי"ז היה מקום להעדיף את השתייה מפני שאין מבטל בזה אלא את דין העינוי, אבל כשרוחץ כל גופו הרי נמצא שמבטל אף את האבילות, וא"כ נמצא דיש נפק"מ במה שנאסרה הרחיצה אף מהל' אבילות, דלכה"פ אולי עי"כ נעשו הרחיצה והשתייה שקולים, וצ"ע לדינא.

וכן לגבי דין נעילת הסנדל יש לדון למש"כ השע"ת (ס' תקנ"ד ס"ק י"א) בשם הפ"מ להחמיר מלצאת בת"ב ויוה"כ במנעל העשוי מלבד ועשוי כמידת מנעל שלנו ומגן ואינו מרגיש כלל שהוא יחף ולא בכלל עינוי הוא וכו' עי"ש. ולפי האמור יש לדון האם יש מקום לחומרא זו בת"ב אף מצד דין אבילות וכן לגבי כל אבל או שכל דיבורם אינו אלא מדין עינוי וצ"ע בזה.

וכן לענין קטנים שכמבואר ביומא (ע"ח:) שיש איסור לנעול להם הסנדל מליתא דספיה לקטן עי"ש, יש לאסור לפי זה נמי בת"ב מדין התענית, דאילו משום האבילות כיון ולא בני דעת להתאבל נינהו לא שייך לאסור בהם.

אמנם לענין נעילת הסנדל בביתו במקומות שנוהגים ללכת לפעמים בלי מנעלים בבית, בשבת שחל בה ת"ב צ"ע, דהנה לענין ביהש"מ של מוצ"ש הא כתב הרמ"א בס' תקנ"ג (ס"ב) דאין חולצים מנעלים אלא אחר ברכו, וכתב ע"ז הגר"א בביאורו ז"ל דאסור שום סימן אבילות בשבת כמ"ש בפ"ג דמו"ק, ואף מה שפוסק מבע"י הקשו בספ"ג דעירובין ואמרו שהרי אכל ושתה כל היום משא"כ בחליצת מנעלים עכ"ל. ובאור כוונתו שבאמת אין שום סימן של אבילות ושל תענית בשבת, אלא שלענין אכילה וכן לענין סיכה ורחיצה כיון וכל היום הותר לו א"כ אין בזה משום תענית בשבת כדמבואר בגמ', משא"כ לגבי חליצת המנעלים שא"א לומר שמה שהלך כל היום במנעלים גורם שאין חשיב כתענית במה שיחלצם בביהש"מ אין לחלוץ בשבת כלל.

והנה בשו"ת אהל משה ח"ב מהגרא"מ מפינסק זצ"ל יצא להתווכח עם מש"כ הגר"א מהגמ' עירובין, דהא זו טענת רבנן שם ואנן לא קי"ל אלא כר"י דאמר דבת"ב שחל להיות בע"ש מתענה ומשלים, וא"כ אין מניעה כ"כ להתענות קצת אף בשבת עי"ש בסוגיא, וע"כ כתב דנהי שאין לנהוג אבילות בשבת, אבל עכ"פ מדין

תענית שהתחילה מבעוד יום היה מקום לחלוץ את המנעלים אפי' מבעוד יום, דהא לזה אין ראייה מהגמ' שאין לנהוג בה בשבת אם הוא רק זמן מועט עי"ש.

ועפי"ד כתבו קצת פוסקים שעכ"פ בתוך ביתו שבלאו הכי יש הרבה שהולכים בלא מנעלים, יש לחלוץ המנעלים בביה"ש, שהרי אין בזה משום אבילות בפרהסיא, ובפרט שאף לגבי דין אבילות בשבת יש דעות שנוהגת בה חליצת מנעלים בביתו דהוי דברים שבצנעא ע' בטור (יו"ד סימן ת'). אמנם זה קצת קשה, דמעתה צ"ע למה לא נהג אף בת"ב שחל להיות בשבת בכל השבת דין חליצת המנעלים בביתו.

ובשלמא למה שכתב הגרא"מ ז"ל שמדין תענית יש לחלוץ את המנעלים בביה"ש ניחא, שבשבת שחל בה ת"ב אין נוהגת תענית כלל, והוא ז"ל לא אמר אלא על ביה"ש שמוכח בגמ' שבזמן קצר כזה אין מניעה מלהתענות אף בשבת, אמנם מה שהטילו אותם פוסקים פשרה בענין זה ואמרו שבביתו יחלוץ המנעלים ומדין אבילות בדברים שבצנעא, הרי יצא שאף בשבת ת"ב יצטרך לכאורה ג"כ לנהוג כך וא"א לחלק בזה וצ"ע.

[אמנם דעת הגר"א כאמור שאין נוהג דין חליצת הסנדל בשבת כלל, ונראה דכוונת דבריו הן מדין אבילות הן מדין תענית, וכמו שהביא מהגמ' מו"ק שאין אבילות בשבת כלל, ומהגמ' שלהי בכל מערבין דאין היתר להתענות בשבת אלא דוקא משום שאכל ושתה כל היום כולו. ומה שהק' הגרא"מ על דבריו קו' חזקה דהא זו דעת חכמים אך לר"י דקי"ל כוותיה לכא' שרי להתענות מקצת מהיום דהרי כשמתענה בע"ש נמי מתענה ומשלים, נראה דהגר"א ביאר דבזו הודה להם ר"י בעיקר החילוק בין שאכל ושתה כל היום ללא אכל, דלא מצינו שחלק עליהם ובזה ניצחו אותו בטענותיהם, וע"כ מה שמ"מ קי"ל כוותיה זה משום שחלוק התחלת תענית מסיום תענית שאם כבר התחיל להתענות סברא שיסיים, אך להתחיל תענית בשבת היה אסור בלא שלא ניכר שמתענה כיון שאכל ושתה כל היום כולו.

וקצת סמך לזה מהברייתא שם להלן בגמ' שאמרו שאין גוזרין תענית על הציבור מלכתחילה בר"ח ובחנוכה ובפורים, ואם התחילו אין מפסיקין, ומוכח שלהתחיל חמור מלהמשיך, וה"נ י"ל דאסור להתחיל התענית בשבת אך אם

התחיל אין מפסיק. וכן מבואר שם בתוס' דזה בודאי אסור לכו"ע לקבל תענית בשבת מבעוד יום, וכמש"כ לדינא השעה"צ (ס' תקנ"ב ס"ק ז') בשם הפת"ע דאין צריך להתנות בסעודה שלישית בת"ב שחל להיות במוצ"ש כזו שאין מקבל ע"ע התענית מכיוון דאסור לקבל תענית בשבת מסתמא לא נתכוון לזה עיין שם, וא"כ ה"נ אסור להתחיל התענית בשבת ומשא"כ סיום התענית דשרי, זה הנראה בכוונת הגר"א עיי' היטב].

גם יש נפק"מ למה שאסרו תשמיש המיטה אף מדין אבילות, ע"פ מש"כ הרמ"א (סי' תקנ"ד ס' י"ט) המנהג לאוסרה אף בת"ב שחל להיות בשבת, ומדין אבילות בדברים שבצנעא הנוהגת אפי' בשבת, ואף שהתענית לא נוהגת בשבת כלל, וכן לדעה זו יש לאסור אף רחיצת ידיו בחמין בשבת כזו עפ"מ"כ המ"ב עי"ש.

ולעניין דין סיכה יש מקום עיון, דהנה בלח"מ (פ"ה מהל' תעניות ה"י), עמד על חילוק שיש בין יוה"כ לת"ב לגבי דין סיכה דבפ"ג משביתת עשור ה"ח כ' הרמב"ם שאסור לסוך ביוה"כ אף סיכה שאינה של תענוג וכמו להסיר הזוהמא, ומשא"כ בת"ב כאן לא כתב הרמב"ם לאסור אלא סיכה של תענוג, ומקור הרמב"ם הוא בירו' שבת פ' ר"ע על מתני' דמנין לסיכה שהיא כשתיה ביוה"כ וכו' עי"ש.

וכ' הלח"מ שכנראה דימה רבינו ת"ב לאבל שאין אסור בגמ' תענית י"ג אלא בסיכה של תענוג כי הוא עניין צער, משא"כ ביוה"כ שהוא משום תענוג אסור אף סיכה שאינה של תענוג וכמו שנתבאר שם בגמ', [וכן הוא בבה"ל (תקנ"ד ט"ו ד"ה סיכה)]. ולפי המבואר קשה שהרי נתנו לת"ב דין יוה"כ לענין התענית, וכן קשה מהגמ' בפ' מקום שנהגו שאמרה דאין בין ת"ב ליוה"כ אלא שזה ספקו אסור וזה ספקו מותר, וצ"ע.

ומה שנראה בזה דאף דאמנם לעניין תענית ת"ב ויוה"כ שווים, אולם ביוה"כ עפ"מ"כ הרמב"ם בפ"א מיוה"כ איסור ה' עיננים שבו הוא גם חלק מדין השביתה, שכשם שנצטוינו על שביתה ממלאכה בו נצטוינו גם על שביתה ממאכל ומשתה וכשם שנצטוינו על שביתה מאכל ומשתה, כן חייב לשבות בו מרחיצה וסיכה וכו' עיי"ש לשון הרמב"ם, וכיון דילפ' מקרא דתבוא במים בקרבו וכשמן בעצמותיו, דסיכה כשתיה לעניין יוה"כ, תו ליכא לחלק בין סיכה של תענוג לסיכה שאינה של תענוג, כיון דסיכה הוי כעין שתיה וחייב לשבות ממנה כבשתיה, אולם לעניין

ת"ב שלא נאסר אלא מליתא דאבלות ותענית אינו מחוייב למנוע אלא מסיכה של תענוג שהיא מכלל העינוי וצ"ע.

ויש להמשיך ולבאר ביסוד האמור גם מה שנתבאר בטור (ס' תקנ"ח) המנהג הכשר שלא לאכול בשר ולא לשתות יין בליל ויום עשירי עי"ש. ובמג"א בשם המהרש"ל כתב אף לאסור לכבס ולספר ולרחוץ במרחץ עד חצות יום עשירי. וכבר הביא הבה"ל מהמאמר מרדכי לחלוק על דברי המהרש"ל מסתימת דברי המחבר והרמ"א שלא אסרו אף ממנהג כשר אלא בשר ויין עי"ש. והביאור בזה פשוט כנ"ל דלא כתב הטור מנהג זה אלא מחמת שיום עשירי שבו נשרף ההיכל איתא בירושלמי שרבי אבין ציים אף בו, וע"כ כתבו דמנהג כשר שלא לאכול בשר ולשתות יין כדי להתענות מהם כלשון הטור שם "...רק כדי להשיב את הנפש שיהא קרוב לעינוי" [וע"ע שם לשון הגה' מימוניות בב"י]. אמנם בודאי שכ"ז אינו שייך לכל דיני שבוע שחל בו ת"ב שמפ' בברייתא [כמש"כ הגר"א בביאורו] דאינו אסור אלא עד התענית, וא"כ אין לאסור כיבוס וכו' מטעם זה.

אך המהרש"ל נראה שבאר דברי הטור כדכתב שם הב"ח דכוונתו במה שאמר רק כדי להשיב את הנפש שיהיה קרוב לעינוי על כל מאכל, אך בשר ויין אסור לגמרי כל היום, וכוונתו מדין אבילות ולא מדין עינוי, וע"כ אסר מתוך כך גם לרחוץ ולספר ולכבס בעשירי, וכמש"כ שם הב"ח בשם מהרש"ל שגם הוא נאסר משום האבילות ולא משום העינוי. אלא דבאמת לא מובן מש"כ המג"א בשמו דאחר חצות שרי, דבשלמא דין תענית מצינו עד חצות אך דין אבילות עד חצות היום לא מצינו בשום מקום וצ"ע, [ועוד יש לעי' למחבר שכ' מנהג כשר של אי אכילת בשר כל יום עשירי אי יש לנהוג כן גם לעניין רחיצה ותספורת, די"ל דכל דבריו מחמת התענית, אך לעניין רחיצה ותספורת הבו דלא להוסיף עלה וכל מה שנא' זה רק עד חצות, ואף שלא הבנו כל הצורך מקור הדין של עד חצות, וצ"ע ותלמוד].

[ואגב דברינו יש להעיר, דהנה כידוע מוצאי ת"ב שחל ביום חמישי מותר לכבס קודם חצות בעשירי, אלא שהסכמת אחרוני זמנינו דשרי אף מיד בערבית וא"צ לחכות לשחרית, ומשום דתקנת עזרא היתה לכבס בחמשי ולא בשישי כדי שיהיו פנויים לעסוק בכבוד שבת, וא"כ ע"כ שאין לאסור כעת בערב. אלא שהסתפקו

הפּו' האם יש להתיר כביסה שלא לצורך שבת. ונראה שיש לצדד להתיר דמלבד דכל איסור כיבוס בעשירי קודם חצות אינו ברור כמש"כ לעיל, עוד י"ל, דאם בתקנת עזרא קאימנא, הרי שיעויין בשעה"צ ריש הל' שבת בדין "תקנת עזרא" שהביא דמהמג"א משמע דכל תקנת עזרא היתה רק כדי שיהיו פנויים ביום שיש להכין צרכי שבת, ולא כדי שיהיו לו בגדים מכובסים לשבת, עי"ש שהאחרונים חלקו עליו, וכן היא הכרעת המ"ב שם. אמנם כאן יש לצרף דעתו, ולהקל עפ"יז לכבס מהערב אף שלא לכבוד השבת, (אך יש מקום עיון עוד באם נתיר ללבוש אף בגדים מכובסים בהאי שתא תכף אחר התענית מחמת שהותר הכיבוס או שמ"מ כל ההיתר לכבס אינו אלא כדי שיהיה פנוי לצורך שבת. אמנם כמדומה מקילים המורים אף בכל שנה ללבוש בגדים מכובסים מיד במוצאי ת"ב וכרגע איני זוכר הטעם). אך לא אמנע מלכתוב שקצת יש לפקפק על כל קולא זו, כי מאיזה טעם רבים לא חששו כיום לתקנת עזרא בכל השנה לכבס בחמישי או לא לכבס בשישי, ויש לדון האם נא' דמ"מ לא גזרו רבנן דין האבילות דת"ב אלא לפי מה שתיקן עזרא, או שמ"מ מי שאינו מקפיד כל השנה על תקנה זו לא שייך שיקל במוצאי ת"ב בזה וצ"ע].

אך לבאר שורש חילוק זה שבין דין האבילות דת"ב לדין תענית שלו, נראה ע"פ מה ששמעתי לא מכבר מהרב ר' אברהם צבי הכהן שליט"א מו"צ פה בעיר ב"ב יצ"ו, שאמר לבאר דגדר ההלכה שנשנתה דמר"ח אב ואילך ממעטים בשמחה כלשון המשנה בתענית, אינה מהל' אבילות כלל, אלא היא מתוך מה דאנו חשים כנזופים מתוך המצב העכשוי של החורבן, דהא ההלכות שנשנו כתוצאה מכך, דממעטים במשא ומתן ובבנין של שמחה וכו', נאמרו במס' תענית אף על תעניות גשמים שאין להם שייכות לעניין של אבילות, אמנם מה ששנינו שבשבוע שחל בו אין מכבסים ואין מסתפרים וכו' זהו מליטא דאבילות, וכמש"כ רש"י בתענית, דהכיבוס יש בו הסחת דעת מאבילות.

וכן י"ל דב' דינים אלו בת"ב גופא דין התענית ודין האבילות הם גם משורש זה, דגזירת תענית חמורה דנאמרה בת"ב, הוא בשל החורבן דהשתא, דהא אבל אין חייב בתענית כלל, ולא מצינו אף בשום ת"צ חומרא כזו שאסור אפי' להכניס אצבעו במים, אלא דבת"ב מתוך גודל הצער על שלא נבנה ביהמ"ק נגזרה עלינו תענית חמורה זאת כמו תענית אחרונה של גשמים. אמנם איכא בת"ב אף דיני

אבילות ועליהם שנינו שיש בהם קולא דאבילות ישנה דהא דינים אלו אינם אלא על מה שנחרב ביהמ"ק בזמנו והרי זו אינה אלא אבילות ישנה.

אלא שהנ"ל נתקשה עפ"י על מנהגינו באיסור כיבוס מר"ח ואילך, דבשלמא מה דאנו נוהגים איסור אכילת בשר מר"ח ניחא, דהרי בזה אין אנו נוהגים מנהג אבילות, דהא אבל מותר באכילת בשר ושתית יין כמבואר בגמ' מו"ק, אלא שהוא מדין המיוחד דת"ב וכדין התענית, וכמש"כ הגר"א בס' תקנ"א (ס"ט) עפ"י הגמ' ב"ב (דף ס':) שכשחרב ביהמ"ק רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ולשתות יין וכו' עד שבא ר"י וביטלם שאמר שזו גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה, ומכיוון שמצאו דעל פי דין המשנה אסרו בסעודה מפסקת הוסיפו אף מר"ח לנהוג בזה איסור שבזמן קצר כזה אפשר לעמוד, ואין בזה משום גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה עי"ש. אמנם מה דנהגו איסור כיבוס מר"ח ואילך לא הובן לו עפ"י, דהא כיבוס שייך לאבילות כמו שאמרנו, ואנו פוסקים כדין המשנה שאין האבילות מתחלת לענין איסור תספורת וכיבוס אלא משבוע שחל בו, ומה מקום יש לחומרא זו, וע"כ רצה לומר עפ"י מה שלמד מביאור הגר"א מלשון הירו' שבאמת אין כאן אלא מנהג נשים בעלמא בלא טעם. ולקמן אי"ה נבאר דרך בזה.



ב.

טעם אחר לחומרות שהחמירו באבילות ת"ב באיסור רחיצה וכיבוס אף

שהקילו בו בשאר דברים

והנה אף דמה דביארנו עד כה הוא פשוט לכאורה, אמנם בדברי הגמ' קצת קשה להעמיס את זה, דבגמ' תענית (י"ג א') נאמר כל שהוא משום אבל כגון ת"ב אסור ברחיצה בין בצונן בין בחמין וכו', ואם בלאו הכי נאסר בת"ב להכניס אף אצבעו במים כיוה"כ ומדין התענית החמורה, א"כ למה לגמ' לאסור בו אף בצונן מדין אבילות, ולומר שנכתב כן בשל כל מה שכתבנו לעיל שאכתי איכא נפק"מ לאסור הרחיצה מדין אבילות אינו מספיק לבאר עיקר פשט הגמ', וע' במרדכי סוף הל' תענית שביאר דהגמ' הזו פליגי עם ר"א דפ' מקום שנהגו שאסר בת"ב אף להכניס אצבעו במים, וע"ע ברא"ש תענית (פ"ק ס' י"ט).

וכן מדברי הריטב"א ועוד ראשונים ג"כ נראה שלא סבירא להו החילוק הנ"ל, אלא דהבינו שאף חומרת איסור רחיצה בת"ב שנאסר בו אף להכניס אצבעו במים הוא ג"כ מליטא דאבילות, דהנה שנינו במס' מו"ק (כ"א א'): "ת"ר אלו מצוות הנוהגות באבל אסור במלאכה וברחיצה וכו' ואסור לקרוא בתורה וכו' ואם היו רבים צריכים לו מותר". ועי"ש בריטב"א שכת' ז"ל: "הא תניא גבי ת"ב כהאי גוונא והוסיף עליו היתר לקרוא באיוב וכו' אבל לא קתני אם רבים צריכים לו מותר כאבל, ומספקא ליה לרבנן אם יש לתת את האמור של זב"ז שהרי יש דברים שבהם ת"ב חמיר טפי כגון רחיצה בצונן דאסור אפי' ידו ובאבל מותר וכן חומר באבל מט' באב עטיפה וכפיית המיטה ויציאה מפתח ביתו ופוסק ר' יצחק ז"ל ליתן את של זב"ז וכו'" עכ"ל [ומש"כ ליתן של זב"ז להתיר בת"ב ת"ת ברבים צרכים לו צ"ל דקאי אמה שכתב שם בהמשך דבריו דבכלל היתר זה אף אם נשאל שאלה להוראה דבלא זה לא יצוייר דהא בת"ב כולם אבילים].

ולפי מה שנתבאר לעיל דחומרת אצבעו במים אינה מליטא דאבילות אלא מליטא דתענית ליכא כלל לסיפוקי כהריטב"א, דבודאי מהל' אבילות שממנו נאסרה הקריאה בתורה קיל ת"ב מכל אבילות, דהוא אבילות ישנה, אלא דחומרת הרחיצה אינה נובעת אלא מדין התענית החמורה כיוה"כ ומחמתה אין להחמיר כלל לגבי תלמוד תורה וברור. וא"כ מדברי הריטב"א עכ"פ לא משמע כדבריהם.

וכן התוס' בפ' מקום שנהגו עליו סובבים כל דברי הרי"ז שם הרי הם דלא כדבריו. וכן הוא להדיא גם בכל בו הל' ת"ב דחומרא דרחיצה דת"ב כיוה"כ הוא מליטא דאבילות עיי"ש, ואף שהוא תמוה קצת עכ"פ כן היא דעתם [ועי"ש עוד להלן שנראה מדבריו שלא סבירא להו כל החילוק הנ"ל, שכ' שם שלא נאסר בשבת שחל ת"ב תשמיש המיטה מדין דברים שבצנעא, מדלא נוהג בו גם התענית שאף הוא דברים שבצנעא שהותר בתענית חלום, ולחילוק הנ"ל אין ראייה מזה כלל שבשבת לא נאמר דין תענית אך דברים שבצנעא י"ל דנוהג כבכל אבל וכמש"כ לעיל]. ולדברי כל הנ"ל צ"ב בחומרא שהחמירו בת"ב משאר אבילות בדין רחיצה.

וע"ע בבה"ל (תקמ"ט ס"א ד"ה חייבים להתענות) שכ' בשם הריטב"א (תענית ל' ב') לעניין חתן שצריך להתענות בד' תעניות אף שדוחה אבילות חדשה שלו דהוה

כרגל ידידה הכא שאני שהיא אבילות דרבים ודוחה רגל דיחיד עיי"ש. ומבואר דסברו שכל אלו התעניות משום אבילות הן, כי אילו היו סוברים דדין תענית גרידא להן, היה פשוט שחתן מתענה, דלא מצינו שדוחה רגל שלו אלא אבילות ולא תענית עי'.

והנה מצינו עוד דברים דהחמירו בהם בת"ב יותר מאבילות דעלמא, ולמדנו כן מסוגיא דיבמות מ"ג דעולה שם ממסקנת הסוגיא דעל אף שאין איסור לארס מאבילות דת"ב, וכדכתבו שם התוס' מהירושלמי דאף בת"ב עצמו מותר לארס כדי שלא יקדמנו אחר ברחמים, וקיל משאר אבילות דיש בו אסור אירוס כל שלושם לדעת ר"י שם, ומה שהקילו לגבי ת"ב מבואר שם דזה משום דת"ב אבילות ישנה היא.

מ"מ לגבי משא ומתן דתנינן דקודם הזמן הזה העם ממעטין במשא ומתן ובבנין של שמחה וכו', חמיר ת"ב משאר אבילות דעלמא שאין בו האסור דכל אלה, וכן איכא חומרא באבילות ת"ב לגבי איסור כיבוס דנאסר כל שבוע שחל בו ת"ב, ומשא"כ שאר אבילות דאין אסור כיבוס אחר שבעה אף שאסור לארס עד אחר שלושם לדעת ר"י, וע"כ דהחמירו באיסור כיבוס בת"ב [אמנם הרא"ש בתענית כ' שת"ב קל יותר שהתירו בו בחמישי לכבוד השבת, ומשום דעכ"פ הקילו באיסור האבילות שנאסר כבר בו].

ולפי' התוס' שם בגמ' חומרא דת"ב באלו היא בגלל שהיא אבילות דרבים, וכדאמר התם שאני אבילות דיחיד מאבילות דרבים, ואלו דברים שבפרהסיא ומתוך העסק בהם נראה שאינו חושש להתאבל וע"כ נאסר המשא ומתן וכן הכיבוס והתספורת שהם עיסוקים של יפוי ואם יעסקו בהם הכל יהיה נראה שאין חוששים להתאבל כלל עיי"ש. אמנם רש"י פ' שם דתרויהו לקולא אבילות ישנה ואבילות דרבים. ולדבריו צ"ב למה לגבי משא ומתן וכיבוס החמירו בת"ב טפי מאבילות דעלמא, בעוד שלגבי אירוסין הקלו בת"ב משאר אבילות דעלמא, כיון והיא אבילות ישנה ואבילות דרבים וכמו שהקשו התוס' שם.

אלא דלגבי משא ומתן י"ל שאין קשה כ"כ, דכמש"כ הב"י בס' תקנ"א דהרי"ף והרמב"ם לא הביאו את האיסור דמשא ומתן כלל משום שהדבר אינו אלא מידת חסידות או במקום שנהגו עיי"ש. ונראה שהב"י למד כן מלשון קודם הזמן הזה

העם ממעטין מלישא וליתן וכו' ומשמע דאינו אלא ממנהג העם. ואפשר שזו אף דעת רש"י וע"כ במה שנהגו העם הוי ת"ב חמיר טובא, וכדמצינו אף בגמ' ב"ב (דף ס' ב') שכשחרב ביהמ"ק רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ולשתות יין וכו' עד שבא ר"י וביטלם שאמר שזו גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה עי"ש. וכדבהגר"א בסי' תקנ"א (ס"ט) שזהו מקור מנהגינו דלא לאכול בשר ולשתות יין מר"ח עי"ש. ושם (סעי' ד' ד"ה נוהגין) במה שנהגו באיסור תספורת מ"ז בתמוז ולא נהגו איסור תכבוסת דהוי גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה עי"ש. והרי דחזינו דמנהג העם היה להחמיר באבילות על חורבן ביהמ"ק, ומשום הכי אף החמירו למעט במשא ומתן מר"ח אב.

אמנם כ"ז ניחא במיעוט משא ומתן דמשמעות הבריייתא דאינה אלא ממנהג העם כמש"כ. אבל לגבי כיבוס דמשמע דהוי איסור גמור, אכתי צ"ב לרש"י אמאי חמיר ת"ב משאר אבילות דהא הוי גם אבילות ישנה וגם אבילות דרבים ועפ"י פרש"י תרוויהו לקולא.

והנה בטעם איסור כיבוס ע' בב"י תקנ"א (ס' ג') בשם רש"י דהוא משום שנראה כהיסח הדעת מאבילות, והוא מלשון (הנדפס ע"ש) רש"י תענית (כ"ט ב' ד"ה אפילו), אך באמת למעיין שם יראה שלא כתב כן אלא על איסור כיבוס ע"מ להניח שהתברר שם בגמ' דלרב ששת אף זה אסור, וע"ז כתב רש"י דאף זה אסור משום דנראה עי"כ כמסיח דעתו מאבילות, אמנם מה שאסור לכבס וללבוש נראה מרש"י שאין צריך לטעם זה, וכן לגבי מה שנתבאר שם בגמ' וברמב"ם, שאף ללבוש בגד מכובס אסור, גם בזה נראה בפשטות שאין הטעם משום הסח הדעת דלמה נאסור ללבוש בגד מכובס משום כך וצ"ע בזה.

אלא דמזה היה נראה דאיסור כיבוס ע"מ ללבוש וכן האיסור ללבוש בגד מכובס יסודו אינו רק מהל' אבלות אלא מדין השייך לדין ת"ב בעצמו, וכאיסור משא ומתן ואכילת בשר ויין. ויש להטעים קצת בזה שי"ל שאנו מראים בעצמנו שאין עסק ניקיון הבגדים ראוי לנו באבולותינו על חורבן בית מקדשינו שנחרב בעוונותינו והרי אנו מראים בעצמנו כאלו אנו מלוכלכים בחטאים המשולים לבגדים שאינם מכובסים, וכמש"נ אם תכבסי בנתר וגו', ויש לחפש אחר מקור לסברא זו.

ואם נימא כן הרי שיש בזה לתת טעם לחומרא שהחמירו באיסור כיבוס יותר משאר אבילות כהסוגיא ביבמות, שזה משום שכל דיני הת"ב שהם דינים מחודשים בו חמיר ת"ב משאר אבילות, וכל קולתו אינו רק לעניין דיני אבילות דעלמא שקיל ת"ב משום שהוא בכלל אבילות הישנה.

וכן יתכן לבאר עפ"י גם טעם לחומרת הרחיצה בת"ב שאסר ר"א אף להושיט אצבעו במים, וכמש"כ שמהנראה מהראשונים הוא ג"כ מליתא דאבילות ודלא כהמנ"ח והרי"ז הלוי זצ"ל, ומשום דכמש"כ התוס' במו"ק שם בסוגיא איסור כיבוס ואיסור רחיצה הוא ענין אחד עיי"ש. וא"כ י"ל דכיון דמצינו דחמיר אבילות דת"ב לגבי עסק הנקיון ע"כ החמירו אף ברחיצה לאסור כל תענוג של ניקיון, וכיון שמצאו דין ביוה"כ שאף להכניס אצבעו במים אסור נתנו לאבילות דת"ב לגבי זה דין דיוה"כ.

ובאמת גם לולי מש"כ כדי לבאר שיטת רש"י בסוגיא ביבמות, הא כבר כתבנו מה שפ' התוס' דהעיסוק ביפוי חמיר הוא באבילות ת"ב דהיא אבילות דרבים, וא"כ אפשר שע"כ נתנו חומר דרחיצה דיוה"כ בת"ב. אמנם אכתי מה שנסתפק הריטב"א לגבי ת"ת לתת זה בשל זה אין לו מקום לפמש"כ, דהא עכ"פ הוא דין מיוחד ברחיצה שהיא דומיא דכיבוס וצ"ע.

עכ"פ הכלל העולה מדברינו דלגבי דין אבילות, ת"ב היא אבילות ישנה ויש בה קולות לגבי שאר אבילות, אמנם בת"ב יש עוד הלכות שאינם שייכים לשאר הל' אבילות אלא הן מהל' ת"ב בעצמו, ומחמת זה נוהגים בו עוד הל' וכאיסור אכילת בשר ושתיית יין בסעודה המפסקת ולמנהגינו אף מר"ח, וחומרת איסור רחיצה וכיבוס.

ועפ"י ד יש לדון גם במש"כ לעיל במה ששמעתי לחלק בין ההל' שנשנו לגבי מר"ח ואילך לבין ההל' של שבוע שחל בו, דההלכות שנשנו מר"ח ואילך אינם מדינא דאבילות, והנה לכאורה נסתרים הדברים מהסוגיא ביבמות הנ"ל דנראה ממנה דגם כל הדינים דקודם הזמן הזה ממעטים במשא ומתן וכו', הם גם מליתא דאבילות, דאל"כ לא היתה הגמ' מקשה אמאי נאסרו דברים אלו בעוד שהאירוס הותר עיי"ש. אלא שי"ל עכ"פ לרש"י דזה גופא ישוב הגמ' דמה' אבילות ת"ב קל

דהוי אבילות ישנה ודרבים, ולא החמרנו בכל דברים אלו אלא מתוך שאנו חשים כנוזפין אף כעת וכמש"נ לעיל.

אלא שא"כ לפי"ד לעיל יש ליישב גם קושיתו ממנהגינו באיסור כיבוס ורחיצה מר"ח, דהא מצינו בו חומרא שלא הוסברה לדעת רש"י, וע"כ שבאמת אף חומרא זו אינה מהל' אבילות, אלא מדין המיוחד דת"ב שאינו שייך להל' אבילות בכלל וכאיסור אכילת בשר ושתיית יין, וכמו שהטעמנו בזה לעיל. וא"כ יש ליישב גם מה דנהגו בהם איסור אף מר"ח, אף עפ"י מה שנתבאר שאין הל' אבילות דת"ב נוהגים אלא משבוע שחל בו, דהא לפי"ז אף חומרא דכיבוס אינו מליתא דאבילות אלא מהל' שנאמרו בת"ב בפרט, וא"כ יש בזה אף ראיה לדברינו.

וכן י"ל עפ"י ביאור הגר"א שם שחומרת כיבוס ותספורת הוא מדין מנהג נשי שהוזכר בירו' שלא למתוח חוטי השתי מפני ביטול אבן השתיה, כיון ודין זה הוא דין פרטי ומיוחד לת"ב, ומתאים לפתוח בו בר"ח וכאמור וע'.

אמנם בהיתר אירוס אף בת"ב עצמו כמש"כ התוס' בשם הירושלמי שהוא לכאורה תמוה קצת על אף דת"ב קיל משום אבילות ישנה כמש"כ הגמ' שם בטעם זה, מ"מ הא כ"ז אינו מסתבר אלא כמש"כ לעיל בשם הגר"א לתת לת"ב דין דאבילות שבעה, ולא אבילות דיום ראשון או שלושה, אבל להקל עד כדי כך להתיר בו מה שנאסר בכל אביל כל שלושים זה קשה מאד. ואמנם בתוס' כתבו הטעם כדי שלא יקדמנו אחר ברחמים ומ"מ טעמא בעי דלמה לא נאמר כן בכל אביל.

והנראה בזה ע"ד דרוש קצת, שיש לומר דרצו בזה לומר שיש לנו להמשיך ולישא נשים ולקיים זרע ישראל שלא יכלה חלילה, ודלא כמו שאמר ר"י בן אלישע בב"ב שם שמשפשטה מלכות הרשעה שגוזרת עלינו וכו' דין הוא שנגזור עלינו שלא שלישא אישה ולהוליד בנים נמצא זרעו של ישראל כלה וכו' עי"ש. וע"כ באו בזה חכמים לומר שאין כן המידה אלא על אף החורבן יש לנו להוסיף ולארס ואמנם בלא שמחת האירוסין, דכתיב "אעלה את ירושלים על ראש שמחתי", ומ"מ שרי ומצווה נמי איכא לארס במקום הצורך אף בת"ב עצמו וכמש"נ.



אוצר אורח חיים

עשיית חפציו לפני התפילה ♦ בענין למד לשונך לומר
איני יודע ♦ גדר מאכל ה'לחוח' מאפה או תבשיל ♦ דין
צביעה באוכלין ♦ שיטת הרמב"ם בענין הקורע בחמתו
ועל מתו בשבת

הרב יעקב אהרן סקוצילס

רב ומו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

מח"ס "אוהל יעקב" ז' ברכים, ושא"ס

ירושלים

עשיית חפציו לפני התפילה

לכבוד ידידי היקר הגאון החשוב הנודע לתהילה המרביץ תורה לאלפים ה"ה רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס "גם אני אודך", ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים, ושא"ס, באתי כאן אחרי שראיתי כמה חקירות חשובות שחקרתם בכמה פרטים הנוגעים מאוד למעשה לגבי האיסור של עשיית חפציו לפני התפילה, ולתועלת הענין רשמתי כאן תשובות לחקירות שלכם והוספתי עוד פרטי דינים.



מקור האיסור לעשות מלאכה לפני שחרית

איתא במסכת ברכות (דף יד.): "אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו". וברש"י שם (דף ה: ד"ה סמוך למטתי) כתב דכל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי עד שאקרא ק"ש ואתפלל. וכן הביאו תוס' (שם ד"ה אלא אימא). ובשו"ע (סימן פ"ט סעיף ג') נפסק שאסור לו לעסוק בצרכיו או לילך לדרך עד שיתפלל תפילת שמונה עשרה. והרמ"א שם כתב שיש מקילין לאחר שאמרו מקצת ברכות קודם שאמרו ברוך שאמר, וטוב להחמיר בזה [ואף שמשמעות מקצת ברכות הוא ברכות השחר לפני ברוך שאמר, מ"מ יתכן שהוא רק ברכת התורה, ראה בשלחן ערוך הרב].

והמשנה ברורה שם (ס"ק י"ז) הביא מהשל"ה שקודם אור הבוקר מותר לעשות מלאכה. וכתב האליה רבה דמכל מקום אין לעשות שום ענין עד שיברך סדר הברכות, ופשוט דכוונתו בחצי שעה שסמוך לאור הבוקר. ועי' בערוך השלחן שם (סעיף כ').

וטעמא דהך איסור כתב בשו"ע הרב (סעיף ד') משום שאין להתעסק בצרכיו לפני שיתפלל לה' כדי שלא יפנה לבו עד שיתפלל.



עשיית חפציו אחרי אמירת ברכות

כתב הרמ"א (סי' פ"ט סעיף ג') בדין עשיית צרכיו קודם תפלה וז"ל: "ויש מקילין לאחר שאמרו מקצת ברכות קודם שאמרו ברוך שאמר, וטוב להחמיר בזה (תרומת הדשן סי' י"ח)". והנה מקורו הוא התרומת הדשן וז"ל: "שאלה, המשכים ואומר ברכות ושבחות עד ברוך שאמר וחוזר לביתו ועשה צרכיו וחפציו שפיר קעביד או לאו. תשובה, יראה דלא שפיר קעביד דגרסין פרק היה קורא אסור לאדם שיעשה חפציו קודם שיתפלל, וסתם תפלה המוזכרת בתלמוד הוא תפלת שמ"ע, וא"כ לא יועיל מה שאמר ברכות ותשבחות כבר בבהכ"נ, דאתפילת שמ"ע שנקבעו עיקר לעבודת המקום ב"ה וחמירי טפי לכמה מילי אפי' מק"ש קפיד תלמודא להקדים אותה לעשיית חפציו, והכי מוכח וכו'. אמנם ראיתי רבים המדקדקים שהיו נמנעים ללכת לצרכיהם בשחרית עד שהיו נכנסין בתחילה לבהכ"נ ולומר ברכות ותשבחות ואח"כ היו הולכין לצרכיהם אנה ואנה. והנראה לענ"ד לפום דינא דתלמודא כתבתי".

וכתב הג"ר בן ציון יעקב ואזנר שליט"א (קובץ אור ישראל חלק כ"ח) דיש סומכים על דברי הרמ"א אלו, אולם כמה שגו וטעו לסמוך על דברים הללו שאין להם שום פירוש. דהנה כל מעיין שם ע"כ א"א לומר דמפומי' דהרמ"א יצאו, דהאיך אפשר שהרמ"א יעתיק קולא בדבר שמקורו בתרומת הדשן, והתרומת הדשן בעצמו פתח וסיים בגנות הנוהגים כן, וכתב דלאו שפיר עבדי, לעשות דבר הנוגד תלמוד מפורש. וכן נקט הרמ"א בדרכי משה, א"כ איך כתב הרמ"א כאן להקל, ומקורו הוא בתרומת הדשן. ובאמת בדרכי משה הביא דמדברי הארחות חיים משמע שאין לחוש כל כך. מ"מ לא היתה כוונתו להורות בזה שום קולא למעשה, אלא כמעיר בעלמא.

וכן יש להוכיח כן, מהא דלא כתב קודם דברים אלו "הג"ה" כמו שכתב בכל פעם שהביא דברי הרמ"א. ועוד דהלבוש שהוא תלמידו המובהק מהרמ"א לא די

שנמנע מלהעתיק שי' רבו בזה, אלא אדרבה סתם להיפך, דלא סגי באמירת ברכות. וכן בשו"ע הרב יצא כאן מחוץ לדרכו, שאף אם אמנם העתיק מנהג המקילים, אבל מאחר שמצאם תמוהים, שיכל את ידיו, ובמקום "וטוב להחמיר" סיים להיפך "ואינו נכון", עכת"ד.

וידידי מח"ס סוכת חיים שליט"א העיר על זה בספרו סוכת חיים הל' תפילה וז"ל: דבר זה לא ניתן להיאמר דאין זה מלשון הרמ"א, דהרי הערוך השלחן כתב כן בשם הרמ"א. וכן המ"ב לקמן (סי' צ' סקנ"ג) כתב כן בשם הרמ"א. וכן מש"כ דלא כתב כאן הג"ה, אין זה דיוק דכמה וכמה פעמים לא כתוב הג"ה, ובודאי הוי דעת הרמ"א. ונראה דהרמ"א סמך על הארחות חיים, דכתב דיש להקל בזה, ומש"כ המראה מקום לדברי התרומת הדשן, זהו מש"כ לבסוף דטוב להחמיר.

ולענין דינא ראה מה שכתב הלבוש (סעיף ג') וז"ל: "וכן אסור לו להתעסק בצרכיו או לילך לדרך עד שיתפלל תפלת שמונה עשרה, ולא כאלו שמשכימים ואומרים קצת שירות ותשבחות וקודם שיתפללו הולכים לעשות חפציהם, דודאי לא שפיר עבדי, דעיקר מה שהקפידו חז"ל אתפלת שמונה עשרה הקפידו שלא יעכבו אותה". עכ"ל.

וכן בשו"ע הרב (סעיף ד') כתב וז"ל: "אסור לאדם להתעסק בצרכיו קודם תפלת י"ח בשחר כדי שלא יפנה לבו לשום דבר עד שיתפלל, ויש נוהגין להקל בזה לאחר שאמרו ברכות השחר קודם ברוך שאמר, ואינו נכון". עכ"ל.

ובערוך השלחן (סעיף כ"א) האריך יותר בזה וז"ל: "ובס' תרומת הדשן שאלו ממנו על האנשים שמתפללים עד ברוך שאמר והולכין לעסקיהם ואח"כ מתפללים אם מותר לעשות כן, והשיב שאסור דכונת הגמ' הוא על תפלת שמ"ע וכו', ועפ"ז כתב רבינו הרמ"א דיש מקילין לאחר שאמרו מקצת ברכות קודם שאמרו ברוך שאמר וטוב להחמיר בזה עכ"ל, ואינו מובן מי הם היש מקילין, ואם כונתו על איזה אנשים שמקילים בזה א"כ לא הו"ל לומר וטוב להחמיר דמשמע דהוא חומרא בעלמא, והרי מעיקר הדין כן הוא כמ"ש התה"ד, וכך ה"ל לומר ויש מקילין וכו' ואין להקל בזה וצ"ע, ובאמת הלבוש כתב כן ע"ש, וכן עיקר לדינא". עכ"ל. וראה עוד בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סוף סי' י"ט) שכתב דהא דכתב הרמ"א

דטוב להחמיר, היינו במקום שאינו צורך, אבל במקום צורך אפי' אם אינו צורך גדול כ"כ אפשר לסמוך ע"ז.



כמה נחשב מקצת ברכות

בספר הליכות חיים חלק א' (עמוד ט"ז) שאל הגר"י טאפלין שליט"א את הגר"ח קניבסקי שליט"א כמה ברכות חשיב מקצת, האם גם אחד או שנים מספיק. והשיב וז"ל: "מספיק, אבל יותר טוב שיאמר כולן". ובשו"ת אבני ישפה חלק ו' (סימן י"ב ענף ה') נשאל בזה, וכתב שכיון שלא מוזכר הגדר בפוסקים כמה ברכות צריך לברך, אם כן מוכח שאין שיעור לדבר, וכל שבדרך מעט ברכות, כבר מותר לו. וכן נראה מסברא כי העיקר שפנה להקב"ה לפני שעסק בצרכים שלו, וכ"כ ברמ"א "מקצת ברכות". וכמו כן כך שמעתי מכמה מורי הוראה שליט"א שהכוונה מקצת כפשוטו "מקצת", ויש שאמרו הכוונה לכל ברכות השחר.



עשיית חפצי שמים (מצוות) לפני התפילה

במגן אברהם (סימן רנ"א סוף ס"ק ו') כתב שאם לא ימצא לקנות צרכי שבת אחר התפילה אז יקנה ואח"כ יתפלל, שזה מצוה עוברת, ובלבד שיקרא קר"ש קודם, יוצא מדבריו שאינו מותר אא"כ הוא מצוה עוברת, וגם רק בקניית מאכלי שבת שעיקרו מן התורה. ובמשנה ברורה (סימן ר"נ ס"ק א') אחרי שהביא דברי המגן אברהם שם כתב שזה לא מה שכיוונו חז"ל שאסור לעשות חפציו לפני התפילה, כי הרי זה חפצי שמים, ומשמע מדבריו שכל חפצי שמים מותרים לכתחילה, וראה עוד בפרי חדש כאן אות ו', ובערוך השלחן (סעיף כ"ב), וכן בספר חוט שני הל' תפילה (עמוד קפ"ב).



קניות לפני התפילה

והנה כתב בערוך השלחן (סעיף כ"ב) שפשוט הוא דדוקא חפציו אסור אבל חפצי שמים מותרים ולכן מותר להכין צרכי שבת בערב שבת או ערב יום טוב. וכן מובא

במשנה ברורה (ס"ק ל"ו) שלקנות צרכי סעודה בערב שבת קודם תפילה שרי, דחפצי שמים המה, הא בחול אסור. ומבואר מכאן שדוקא בערב שבת ויום טוב מותר לעשות קניות, וכן מבואר במשנה ברורה (סימן ר"נ ס"ק א') ובביאור הלכה שם שיש להשכים לעשות קניות לשבת גם אם יפסיד תפילה בציבור, ומ"מ יראה לקרוא ק"ש תחילה. וכן דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל מובא בספר תפילה כהלכתה (פרק ו' הערה ל"ח) שאין לעשות קניות במכולת לפני התפילה. ובספר חוט שני שם כתב דמבואר מדברי המ"ב שאפי' אם לא יהיה לו מאכל אחר התפילה בימות החול אסור דאין זה חפצי שמים.

ועי' בשו"ת שבט הקהתי חלק א' (סימן ס"ט) שהביא דאם לא ימצא אחר התפילה לקנות צרכי שבת יקנה תחילה אח"כ, ומשמע מדברי השו"ע ומשנה ברורה שם שאם יכול למצוא לקנות אח"כ, אע"ג דהוי צרכי מצוה אסור לקנות קודם התפילה. והוסף שם וז"ל רע עלי המעשה לאלו שקונים בימי החול קודם התפילה באופן שאפשר לקנות אח"כ, דאפילו בערב שבת דהוי מצוה משמע במגן אברהם דאסור לקנות קודם התפילה אפילו בחול דהא צריך לו שיהיה בבית לאכול והא דמשמע במגן אברהם דרק בערב שבת מותר לקנות אם לא יוכל למצוא אח"כ הא בחול אסור אפילו בכה"ג, היינו אם יש לו לאכול ורק בערב שבת קונה מאכלי שבת אז כה"ג בחול אסור לו לקנות צרכיו סתם קודם התפילה ביש לו לאכול אבל בערב שבת מותר לקנות כל צרכי שבת, אבל אם יכול לקנות אח"כ אין שום היתר לקנות בחול קודם התפילה חוץ אם צריך לקנות מה שהוא צריך שיהיה בביתו לאכול עכשיו או אוכל לילדים וכדומה.



קניות אוכל לילדים עבור תלמוד תורה

כתבו הפוסקים שיש להקל לקנות אוכל לפני שחרית לקטנים היוצאים ללימודם, וה"ה להכין הארוחה עבורם, שהרי ודאי מוטל עליו לעזור לבני ביתו וגומל עמהם חסד בכך וחשיב כצרכי שמים. וכן דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל מובא בספר תפילה כהלכתה הערה ל"ט שהרי עצם אכילתם לפני התפילה מותרת, וכן דעת הגרשז"א זצ"ל, ואף מותר לפרוס לחם ולמרוח עליו. ובספר אור לציון חלק ב' (סימן מ"ה סעיף כ') כתב דאף שאין לו לאדם לעסוק בצרכיו קודם התפילה, מ"מ

מותר לו לטפל בילדים קודם התפילה. וכן רשאי לקנות דברי חלב וכדומה כשזה לצורך הילדים, או משום כיבוד אב ואם, אם הוריו בקשו ממנו לערוך קניות, ומותר לעשות דברים אלו משום חינוך ילדים.



ללכת לעבודה לפני התפילה

אסור ללכת לעבודה ולהתחיל לעבוד לפני שמתפלל אפילו אם יתפלל אח"כ במנין, וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים חלק א' (סימן ס"ו) שנשאל שם ממישהו שצריך ללכת לעבודה ואח"כ יתפלל שם במנין, והשיב שאסור על פי הנ"ל, ועוד שהמשנה ברורה כתב דאפילו אם במקום שיבוא יכול להתפלל עם הציבור בזמנו אעפ"כ אסור, ועי' במשנה ברורה שם (ס"ק ל"ג) שמבואר מדבריו דיותר טוב להתפלל ביחידות אפילו מי שיש לו שיעור קבוע מה שלומד שעליו להיזהר להתפלל בשעה שהציבור מתפללין ולא יתחיל בשיעור לפני התפילה פן ימשך ויעבור זמן התפילה, ומבואר מכל זה דאין לו להתחיל בשום עבודה לפני שיתפלל ואף אם מתפלל ביחידות דכיון שהוא מתפלל בזמן שהציבור מתפללין בבית הכנסת, ומבואר מכל הנ"ל שאין ללכת לעבודה לפני שיתפלל אפילו אם יתפלל אח"כ.



לסדר מיטתו קודם התפילה

מי שרואה שלא יהיה לו מספיק זמן לסדר מטתו אחרי תפילת שחרית מותר לסדר אותו לפני התפילה, וכן דעת הגרשז"א זצ"ל בספר הליכות שלמה (פרק ב' הערה ז'), וכן נקט באור לציון שם, ודעת הגר"מ שטרנבוך שליט"א מובא בספר שיח תפילה (עמוד תק"ל). ובעל הרבבות אפרים זצ"ל הביא שכן דעת החזון איש שיש לעשות כן משום דרך ארץ.



לכבס בגדים לפני התפילה

להכניס בגדים למכונת הכביסה והפעלתה מותר מעיקר הדין, כ"כ בספר הליכות שלמה שם. אבל דעת הגר"י בעלסקי זצ"ל הוא שלכתחילה יש למנוע מזה

כשאפשר. ואח"כ ראיתי בספר חוט שני הל' תפילה (עמוד קפ"ב) שכתב דאסור להכניס כביסה למכונת כביסה וכדומה לפני התפילה. וראה עוד בספר ויברך דוד הל' תפילה (סימן נ"ט).



עיון בעיתון לפני התפילה

והנה יש לעיין אם מותר לקרוא עיתון (כשר כמובן) לפני התפילה או שהוי בכלל עשיית צרכיו כיון שאינו עושה מלאכה. ובשו"ת שבט הקהתי חלק ג' (סימן מ') הביא כמה טעמים למנוע מזה, מהא דאיתא (סימן צ"ג סעיף ב-ג) דלא יעמוד להתפלל מתוך כעס אלא מתוך שמחה ולא מתוך דין שלא יהא לבו טרוד. והכא נמי על ידי שקורא חדשות לפני התפילה דיש שם כמעט רוב הפעמים שמועות מעציב ומטריד דעתו של אדם. ומהאי טעמא נראה שיש למנוע את עצמו שלא יקרא חדשות לפני התפילה. מיהו הגרשו"א זצ"ל פסק שמותר להביט עיון קט בעיתון קודם התפילה.

פסק הגר"ח קניבסקי שליט"א (דעת נוטה תשובה כ"ד) דאסור להסתכל בעיתון לפני התפילה, דהוי כמו שאר עשיית צרכיו שאסור לפני התפילה, ורק אם רואה ממילא ואין כוונה לקרות הוא דשרי. אך אם אמר ברכות אפשר דרשאי להסתכל לרגע בעיתון או במודעה לקרוא דבר נחוץ. ופסק הגרשו"א זצ"ל (הליכות שלמה פ"ב הערה ז') דעיון חטוף בעיתון שרי.

וכן פסק הגר"נ קרליץ שליט"א בספר חוט שני הל' תפילה (עמוד קפ"ב) וז"ל: "יש להמנע לקרוא כותרת העיתון קודם התפילה, דהתעסקות הראשונה של האדם בבוקר היא ההודאה לה' דעיקר קבלת מלכות שמים מתחיל מיד בעבודת ה', ולא להתעסק בדברים אחרים. וכל התעסקות אחרת מורידה את חביבות הענין, ומשו"ה אסור לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל, וק"ו לעמוד ולקרוא דברים אחרים שמראה בזה שישנם דברים אחרים קודם ה' צדק לפניו יהלך", ופרש"י צדק, תפלה שמצדיקו לבוראו והדר וישם פעמיו לדרכי פעמיו, וודאי שקריאת עיתון נחשב כזלזול בזה".

ובספר רב רבנן (עמוד תק"י) הביא שבעל שבט הלוי זצ"ל אמר שהקורא עיתון לפני התפילה או בעת התפילה עצמה "ממשיכים לקרוא בעיתון", שחושב על מה שקרא בעיתון באמצע התפילה. ועי' עוד בספר ויברך דוד הל' תפילה (סימן ס"א).



הוצאת האשפה בדרך לתפילה

והנה יש לעיין אם מותר להוציא האשפה בדרך לתפילה, והרי מקום הספק הוא על פי מה דכתב הערוך השלחן (סעיף כ"א) שהביא דברי התוס' במסכת ברכות שם וכתב דפשוט שאין לחלק בין מלאכה דוקא לשאר עסק דאיזה הפרש יש בין זה לזה. ולפי זה לכאורה הוצאת אשפה הוי כעסק אחר שלכאורה יש למנוע ממנו, אע"פ שהוא לאו דוקא נחשב כמלאכה.

מיהו שוב ראיתי בספר תפילה כהלכתה שם שהביא דעת הגרשז"א זצ"ל שמותר לקחת האשפה בדרך לבית הכנסת כיון שזה לא נחשב כמעשה ממש, וכן דעת הגר"י קמנצקי זצ"ל מובא בספר אמת ליעקב (עמוד נ"א הערה קי"א).



להמתין עם הילדים לאוטובוס לת"ת

מותר להורים להביא את ילדיהם לתלמוד תורה, כן נראה פשוט כיון שהוא נכלל בחפצי מצוה, וכן דעת הגר"ח קניבסקי שליט"א. וה"ה שמותר להמתין עם ילדיו לאוטובוס ללכת לתלמוד תורה, אבל העיר הגר"י בעלסקי זצ"ל שאם הוא רואה שזה לוקח הרבה זמן יש לומר ברכת התורה וברכות השחר קודם.



נהג אוטובוס שמסייע ילדים לת"ת אם מותר לפני התפילה

נראה שאסור להסיע ילדים או בחורים לישיבה או ת"ת באוטובוס או ברכב לפני התפילה, כיון שזה נחשב כהתעסקות בעסקיו וחפציו לפני התפילה. מיהו יש מקום לדון שיש בזה כעין צורך מצוה במה שמביאים אותם למקום לימוד, ובאמת הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שמותר לו להסיע אותם, ומח"ס שבט הקהתי

שליט"א כתב לי שאם אינו יכול להתפלל לפני כן מותר לו להסיע אותם, וראה עוד בספר ויברך דוד הל' תפילה (סימן ס"ח).



תשלום חובות קודם התפילה

יש אומרים בשם הגר"י קמנצקי זצ"ל שהתיר לשלם חובות לפני התפילה כיון שתשלום חובות הוי מצוה, וכן עי' בספר דולה ומשקה (עמוד ס"ו). וראה עוד במה שכתב בספר ויברך דוד הל' תפילה חלק א' (סימן נ"ח).



החלפת דולרים לשקלים לפני התפילה כדי לחלק צדקה בארץ ישראל

כבר הזכרנו לעיל מדברי הערוך השלחן שמותר לעשות חפצי שמים ומצוות, ולכן מותר לאסוף צדקה, ומצוי שבן חו"ל מגיע לאר"י ואין לו כעת שקלים רק דולרים ורוצה לחלק כסף לצדקה בבית הכנסת ויש לעיין האם מותר לו ללכת קודם התפילה לחלפן כדי להחליף דולרים עבור שקלים לצורך נתינת צדקה בתפילה. וראיתי בשו"ת אבני ישפה חלק ו' (סימן י"ב ענף ו') שדן במקרה שאחד רוצה ללכת לחלפן כיון שהוא נמצא בקרבת המקום ולא לצורך לחלק צדקה, והשיב לו שנראה שיש בזה איסור גמור כיון שזה ממש כמו קניה ומכירה, ואין להקל בזה אא"כ אמר מקצת ברכות. וכדבריו כ"כ לי כמה מפוסקי זמנינו שפשוט שהוא אסור לעשות כן לפני התפילה, אלא שיש לדון בנידון דידן שרוצה לחלק הכסף לצורך צדקה דאז שפיר יכולים לעשות כן לפני התפילה. ובספר ויברך דוד הל' תפילה (עמוד קמ"ד) צידד שלכאורה מותר לעשות החלפה לפני התפילה למען חלוקת צדקה. וכתבו לי בתשובה הגר"א נבנצל שליט"א ומח"ס שבט הקהתי שליט"א שלצורך צדקה מותר להחליף הדולרים לפני התפילה.



אם מותר לסופר סת"ם לכתוב קודם התפילה

והנה יש לעיין אם מותר לסופר לכתוב סת"ם לפני שמתפלל, וצדדי הספק הם האם זה שהוא כותב נחשב צרכי מצוה או לא, יש לדון שמאחר והוא רוצה למכור הסת"ם אולי זה נחשב כסחורה ולא כצרכי מצוה. ובספר ויברך דוד הל' תפילה חלק א' (סימן ס"ו) דן בזה וציין לדברי הביאור הלכה (סימן ל"ח סעיף ח') שחידש שם דמה שכתב המגן אברהם דתגרי תפילין ומזוזות לא חשיבי עוסקים במצוה אא"כ עיקר כוונתם לשמים להמציא תפילין לבני ישראל אף שבדרך אגב מרויחים, לא כשעיקר כוונתו רק להשתכר, שזה דוקא בתגר מפני שלמכור תפילין אינו עצם המצוה, אבל סופר הכותב תפילין חשוב עוסק במצוה אף כשכל כוונתו רק בשביל להשתכר, שהרי הוא מקיים עצם מצוה בכתיבתו דכתיב בקרא וכתבתם וכו', וממילא ה"ה נמי לגבי סופר סת"ם לפני התפילה. וחידש לפי זה, שגם מוהל, אע"פ שעיקר כוונתו בשביל כסף, מ"מ כיון שלמעשה הוא מקיים מצות מילה אפשר לעשות כן לפני שמתפלל, וה"ה לגבי רופא חולי ישראל מותר לרפאות אותם לפני התפילה, כיון שהוא מצוה, עכ"ד.

והנה נראה לענין דינא שאם התחיל הסופר לכתוב קודם התחלת זמן התפילה יכול להמשיך לכתוב אח"כ ובלבד שלא יעבור זמן התפילה, ובלבד שיאמר ברכת התורה קודם הכתיבה. ומשהגיע זמן התפילה לא יתחיל לכתוב לפני התפילה אלא יתפלל קודם, ואפילו אם אי אפשר לו להתפלל קודם לא יכתוב קודם התפילה אם יכול לכתוב אח"כ, ואם לא יהיה לו מספיק זמן בשביל פרנסתו במה שכותב רק אחר התפילה יכול לכתוב קודם התפילה ויהדר לכוין שרוצה לקיים מצות לימוד התורה ויברך מקודם ברכת התורה ומקצת ברכות, עכ"ד שו"ת שבט הקהתי חלק א' (סימן ס"ט) ועי' שם טעמו וביאורו. ועי' בשו"ת חיי הלוי חלק ב' (סימן א') מה שכתב בענין זה. וביררתי שאלה דידן אצל גדולי ההוראה שליט"א והשיב לי הגר"א נבנצל שליט"א שמותר לו לכתוב לפני התפילה, והגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א פסק דאם יש לו זמן קבוע לתפילה מותר לו לכתוב לפני זה. ואילו הגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א פסק דיאמר ברכות השחר מקודם (רשימות הגר"י שוב שליט"א).



למכור ספרים לפני התפילה

והנה יש לעיין אם מותר למכור ספרים לפני התפילה, ולכאורה מכירת ספרים עצמו לא נחשב כמצוה ולכן קשה להקל בזה ולמכור לפני התפילה. ובספר חוט שני הל' תפילה (עמוד קל"ג) כתב שם בענין הל' הנוגעים בגדר עוסק במצוה שפטור משאר מצות, והעיר דנראה דאם אחד פותח חנות לממכר אתרוגים או סוכות וסכך או תפילין וכדומה, לא חשיב זה כדבר מצוה לענין זה שיחשב שעוסק במצוה ופטור משאר מצות, אם הוא עושה כן לפרנסתו. ואע"פ שדברים אלו וכן מכירת ספרי קודש נחשב צרכי מצוה, מ"מ כל עוד שהוא עושה כן לצורך מסחר לא חשיב דבר מצוה, ושאינו מרופא שאף שגובה כסף עבור עבודתו מ"מ חשיב כדבר מצוה ואף אם אינו מתכוין לשם מצוה כלל, מ"מ עצם הריפוי הוי מצוה. ובספר ויברך דוד הל' תפילה (סימן ס"ו) כתב לענין מכירת ספרים לפני התפילה שיהא אסור כיון שמשתכר ואין עיקר כוונתו לשם מצוה, ועוד שאין מצוה בקניית ספרים, ובנידון דומה ציין שם לשו"ת דברי יציב או"ח (סימן נ"ט) שפסק דאסור לצאת ולהתעסק במלאכת השחיטה קודם שיתפלל עי' שם. ולא חשיב ליה למלאכת השחיטה מלאכת מצוה, ואולי משום שמקבל שכר עליה, מ"מ אולי חשיב מעשה מצוה, שהרי מברכין על השחיטה אשר קדשנו במצוותיו וכו', וצ"ע. ובאמת כששאלתי את פוסקי זמנינו ביררתי שנחלקו אם מותר למכור בנידון דידן, שהגר"א נבנצל שליט"א היקל בזה, ואילו מח"ס שבט הקהתי שליט"א פסק שאסור כמ"ש לעיל.

ולענין אחד שמוכר אוכל מביתו אם מותר למכור לפני התפילה, ראה בשו"ת אבני ישפה חלק ו' (סימן י"ב ענף א-ב) שכתב שאין לעשות כן, אא"כ הוא צורך שאי אפשר לעשות אח"כ. ועוד העיר שם לענין מכירה לפני התפילה, שאע"פ שאחד רצה לומר סברא שתהיה מותר למכור אם לא גובה הכסף עד אחרי שמתפלל, מ"מ לענין הלכה למעשה לא נראה כן ולא מוסיף שום דבר להתיר מכירה לפני התפילה, וה"ה לענין מכירת הספרים לפני התפילה.



לקנות ספרים לפני התפילה

נלענ"ד שאם אחד רואה ספר שרוצה ללמוד ממנו בפרט לפני התפילה, מותר לו לקנות אותו, וכמו שמצוי בבתי כנסיות שמוכרים ספרים ומונח לידם קופה להניח את הכסף, ולכאורה כל זה הוי חפצי מצוה.



אפיית מצות לפני התפילה

אחד שצריכים אותו לאפות מצות או שהוא צריך לאפות מצות וצריך לאפות לפני התפילה יש לעיין האם זה נחשב כצרכי מצוה שמותר לעשות לפני התפילה או לא. וביררתי אצל כמה פוסקים שליט"א אם נחשב כצרכי מצוה או לא, והגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שמותר. ושוב ראיתי בספר החשוב ויברך דוד הל' תפילה (סימן ס"ה) שדן בזה ופסק שמותר, וביאר דלא מבעיא מי שיאכל ממצות אלו לשם קיום מצות אכילת מצה בליל הסדר, שאז חשיב כעסק של מצוה ממש, אלא אף מי שהוא ובני ביתו אוכלים ממצות אחרים, אלא שהוא רוצה להתעסק באפייה כדי לקיים בעצמו את מה שכתוב "ושמרתם את המצות", גם בכה"ג נחשב כמצוה ומותר להתעסק בזה לפני התפילה. מיהו מח"ס שבט הקהתי שליט"א כתב לי שאם אין לו זמן אחר לאפות אלא אותו זמן לפני שחרית יש לו לומר ברכות השחר לפני האפייה. ובספר הליכות שלמה (שם הערה 27) הביא שהגרשז"א זצ"ל היה משגיח על אפיית מצות לפני התפילה.

ועי' בשו"ת רבבות אפרים חלק ח' (סימן תקל"ח) שכתב דמותר להכין סעודת מצוה לפני שחרית. וכבר הזכרנו מדברי הפוסקים שכל עזרה בתוך הבית נחשב כמצוה ומותר, כגון הכנת אוכל לילדים ושאר עזרה לאשתו.



התעמלות לפני התפילה

מי שמעונין לעשות התעמלות או פעילות גופנית לחילוף עצמותיו, כדי לחזק את גופו לעבודת הבורא, במידה ואין אפשרותו לעסוק בכך אלא לפני התפילה, מותר, ובתנאי שלא יעבור משום כך זמן ק"ש תפילה או תפילה בציבור. וכך הורה

הגרח"פ שיינברג זצ"ל מובא בספר תפילה כהלכתה (פרק ו' סעיף כ"ג) וטעמו משום שכל כוונתו הוא רק להתחזק לעבודתו יתברך, ולא להנאת גופו בעלמא וצרכי שמים הם. ובאופן שאי אפשר לאחר התפילה.

ובשו"ת רבבות אפרים חלק ה' (סימן ל"ט) כתב לענין ריצה לצורך ירידה במשקל האם מותר לעשות כן לפני התפילה, והביא שרק אם הריצה לצורך בריאות הגוף וכ"ש אם הוא לצורך רפואי אפשר להתיר כל זה אם אמר ברכות השחר וקצת מפסקי דומרה, ואחרת נראה שיש לאסור. מיהו אח"כ ראיתי בספר רשומי אהרן חלק שני (סימן פ"ט אות ג') שהביא פסקי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שהתיר להתעמל לפני התפילה כיון שלא נחשב כמלאכה. וכן דעת הגר"א נבנצל שליט"א.



המתפלל וטעה בתפילתו אם אסור במלאכה

בספר ברכת משה הביא מהגר"ש אלישיב זצ"ל שאם מישהו התפלל וטעה בתפילתו וצריך לחזור ולהתפלל, שוב ליכא איסור עשיית חפציו קודם שחזור ומתפלל, אף לדעות הסוברות שתפילה הראשונה לאו כלום היא.



להכניס שקית עם גניזה בתוך תיבה של הגניזה

כתב בס' בכרמי יהודה (מהגר"י שפירא זצ"ל ראש כולל חזו"א, תשובה ר"מ) וז"ל: "שאלתיו האם מותר לשים שקית של דברי גניזה במקום המיועד לכך קודם התפלה. ואמרתי דנראה לי דדמי למש"כ המ"ב ריש סי' ר"נ דקנית צרכי שבת קודם התפלה, שרי, אם לא ימצא לקנות לאחר התפלה, משום דהוי חפצי שמים. וי"ל דה"נ דהוי דבר מצוה דגונז הדברי תורה, ובאם לא יוכל לשים לאחר התפלה שרי. והגאון שליט"א הסכים לזה". והנה לפי מה שפסק הגרש"ז אויערבאך זצ"ל לעיל דמותר להוציא אשפה לפח כיון דמלאכות שעושים מהר מותר לפני התפלה, ה"ה כאן מותר אפי' בלא אמירת ברכות.



לשלוח מכתב בדואר בדרך לתפילה

מותר לשים מכתב בתוך תיבת דואר בדרך לתפילה בבוקר כיון שאינו נחשב כמלאכתו, וכן שמעתי מהגר"י ליברמן שליט"א שהוא עצמו היה עושה כן למעשה, וכן השיב לי בתשובה הגר"ח קניבסקי שליט"א שמותר. ואח"כ ראיתי שבספר הליכות חיים חלק ב' (עמוד יט) נשאל בזה וז"ל: "אם מותר ליתן מכתב בתיבת דואר קודם תפלת שחרית. והשיב וז"ל, אם כבר אמר ברכות השחר יש להקל". [ואולי זו כוונתו במכתב אליי]. מיהו יש לציין דבכה"ג יש להוסיף הקולא של הגרשז"א זצ"ל לגבי מלאכות שגומרים אותם מהר כגון הוצאת האשפה שמותר אפילו אם לא אמר מקצת ברכות, ולכן ה"ה בזה שמכניס המכתב לתוך התיבה שלוקח כמה שניות.



לשלוח דואר אלקטרוני לפני התפילה

נראה שאסור לשלוח דואר אלקטרוני לפני התפילה כיון שהוא התעסקות בצרכיו לפני שמתפלל, מיהו יש לדון למעשה באחד שצריך לשלוח מכתב דחוף שיהיה לו תועלת גדול אם ישלח את זה לפני התפילה, ובפרט אם יטריד מחשבתו במשך כל התפילה אם לא ישלח את זה, שלכאורה בכה"ג יש מקום להקל, וכבר כתב לי אחד מפוסקי זמנינו שליט"א להקל בכה"ג. ומה טוב אם יכול לומר ברכת התורה או ברכות השחר לפני כן, כמ"ש לי עוד פוסקי זמנינו.



אם מותר לאשה להכין ארוחה לבעלה שיהא מוכן כשחוזר מהתפילה

פסק הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה פ"ב סעיף ו') וז"ל: "אשה שדרכה להתפלל שחרית ולא הספיקה להתפלל עד ששב בעלה מתפילתו, אם רוצה הבעל לאכול מיד, תכין לו ארוחתו, ואינה צריכה לומר קודם לכן אפי' בקשה קצרה, הואיל והיא משועבדת בזה לבעלה". ולענין אם אצל נשים צריכים להקפיד לא להתעסק בצרכיהן לפני התפילה, ראה בשו"ת אבני ישפה חלק ו' (סימן י"ב), ובספר

ויברך דוד הל' תפילה (סימן ע') כתב שהנשים מוזהרות בזה מלבד טיפול בבניה הקטנים, ואם אמרו מקצת ברכות יש להקל בשאר דברים.

ויה"ר שלא נכשל בדבר הלכה

החותם בכל חותמי הכבוד

ידידך יעקב אהרן סקוצילס



הרב משה פרץ

מח"ס "שלמא בעלמא" אורח חיים

בענין למד לשונך לומר איני יודע

איתא בברכות (ד ע"א): "דאמר מר למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז". וגירסת רבינו חננאל בפירושו לבבא מציעא (כ"ג ע"ב) היא: "לעולם למד לשונך לומר איני יודע". ויש לעיין לגירסתו, מאי אתא לעולם לאתויי.

והנה בספר ניב שפתים (ח"ב סימן יז) ביאר, ד"לעולם" אתא לאתויי אף בדבר שאתה יודע, כמ"ש הריטב"א (ב"מ שם), ודלא כהמאירי בברכות (וע"ע במש"כ בזה בס"ד בס' שלמא בעלמא סימן קכח). אולם ק"ק על דבריו, דהרי המאירי גם כתב "לעולם ילמד אדם את לשונו לומר איני יודע". ואפשר לבאר דלדעת המאירי "לעולם" אתא לרביי דלאו דוקא המלים "איני יודע", אלא כל לשון ספק, וכדכתב בספר ניב שפתים הנ"ל, ע"ש. וחלק על הרב פת לחם (בביאורו לספר תורת חובות הלבבות ריש פ"ב משער היחוד) שכתב וז"ל: "למד לשונך לומר איני יודע, כלומר הרגל לשונך במלות אלו עד שתהיה בטוח שמעצמו ישיב כן לכל שואל, וכאילו הוא נעשה בטבע ולא בבחירתך", ע"ש [ולולי דבריו ז"ל היה אפשר לומר שגם אם לא אומר תיבות אלו דוקא, מ"מ יכול להרגיל דיבורו שיהיה תמיד בלשון ספק].

גם אפשר לומר עפמ"ש בס' פנס לדף (כאן) דאף לדעת המאירי שרי לומר איני יודע משום חילול השם אף אם יודע בוודאות, והוכיח כן מסוגיין. ע"ש. ולפי"ז יש לומר דהיינו מאי דאתא לעולם לאתויי.

ויש להעיר דכדברי הריטב"א מבואר באלפא ביתא דבן סירא (הנדפס באוצר מדרשים ח"א עמ' 37): "לעולם למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז. אם יבוא אדם ויאמר לך ראית אבידה פלניתא, אמור לו לא ראיתי אע"פ שתראה אותה, מפני הסכנה ההיא. מעשה באדם א' שהיה עומד בדרך רשות הרבים ובא לו גוי א' ואמר לו, ראית בכאן חמור א' כלו לבן. אמר לו, ראיתי חמור כלו לבן ואזניו שחורות. אמר לו הגוי, באיזה דרך הלך. אמר לו, בדרך פלוני. הלך הגוי באותו הדרך, ובקש ולא מצא החמור. חזר הגוי אצלו ואמר לו, לך עמי ונבקשנו

אני ואתה עד שנמצא אותו. הלכו שניהם ולא מצאו החמור. אמר לו, תן לי החמור שלי שאתה גנבת אותו. מיד הלך לשלטון העיר ואמר לו, זה גנב ממני חמור לבן ששוה מאה דינרים. גבה ממנו השלטון מאה דינרין בשביל החמור. ועוד טען עליו בעל החמור ואמר לשלטון, טלית א' היה לי על החמור ששוה חמשים זהובים והם צרורות בטלית מאתים דינרים. גבה ממנו עד ארבע מאות דינרין. לפיכך אמר בן סירא, למד לשונך לומר לא ידעתי שהוא שקול כזהב וכסף". ע"כ. ומשמע כדברי הריטב"א, דלמד לשונך לומר איני יודע אפי' אם הנך יודע בוודאות, כיון שיכול לצאת מזה סכנה.

וכן נראית גם דעת הרא"ם (מצורע יד, לה) שכ' וז"ל: "כנגע נראה לי בבית. אפילו ת"ח שיודע שהוא נגע ודאי לא יפסוק דבר ברור לומר נגע נראה לי, אלא כנגע נראה לי. בתורת כהנים. ולא ידעתי טעם בזה וכו', אבל שמעתי מרבותי שאין הכתוב מקפיד כאן בין ודאי לספק מפני טומאת הנגע וטהרתו, אלא מפני דרך ארץ בלבד, שלא יאמר אדם טומאה אפילו על דבר הברור לו ודאי אלא ספק, וזהו שאמרו חז"ל למד לשונך לומר איני (כצ"ל) יודע. ונכון הוא", עכ"ל (וה"ד בתוספות יום טוב נגעים פ"ב מ"ה). הא קמן דס"ל כהריטב"א דאפילו על ודאי למד לשונך לומר איני יודע. גם מוכח דס"ל כהרב נ"ב שפתים הנ"ל דכל לשון ספק במשמע, ודלא כד' הרב פת לחם הנ"ל שכ' דדוקא לישנא דאיני יודע במשמע.

ועי' למהר"צ הכהן בס' צדקת הצדיק (אות לח) שכתב וז"ל: "למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז, ורצונו לומר אף בדברים הברורים במחשבה, כשבאים לגילוי שהוא הלשון המוציא לפועל מה שבכח בלב, יהיו תלויים בספק, כי האדם עלול לטעות [כצ"ל], ולכך צריך שכל גלוי מעשיו יהיו דברים מבוררים לכל ולא מה שמבורר רק לו במחשבתו". ע"ש.

והעירני הר' שאול שרוגו נר"ו, דעוד אפשר לבאר ד"לעולם" אתא לאתויי דלאו דוקא כשעונה לגוי יש לו לומר בלשון איני יודע, וכמעשה דאלפא ביתא דבן סירא דמיירי בגוי ואיכא סכנתא, וכן בסוגיין מיירי באיצטגניני פרעה דהו נכרים ואיכא חילול השם, אלא אפילו כשעונה ליהודי, וליכא סכנתא ולא חילול השם, מ"מ דינא הוי דיענה בלשון איני יודע. וכדמוכח מדברי רבנו חננאל (שם)

דמיירי ביהודי (דהרי התם שאלוהו אם למד אותה מסכת, ולא מסתברא שהשואל היה נכרי).
וכן מוכח גם מדברי הרא"ם דמיירי ביהודי שבא לישאל על נגעו.

ועי' למהר"י קמנצקי ז"ל בס' אמת ליעקב עה"ת (מהדו"ב, מקץ מב, יג), שכ' עה"פ ואת הכסף המושב בפי אמתחתיכם תשיבו בידכם אולי משגה הוא, "לכאורה אין כאן שום ספק דודאי משגה הוא, וכי יעלה על הדעת שבמתכוון השיבו כספיהם באמתחתיים, אלא קיים כאן יעקב אבינו את דברי התנא דלעולם למד לשונך לומר איני יודע, ובא וראה דבאמת לא היה משגה. ודו"ק". ע"כ. וזה כדברי הר"ש שרוגו הנ"ל, דאף ביהודי שייכא האי מילתא. גם מוכח דס"ל כד' הריטב"א והרא"ם הנ"ל, דאפילו על ודאי למד לשונך לומר איני יודע. וכן מוכח דס"ל כד' הרב נב שפתים הנ"ל, דכל לשון ספק במשמע, ודלא כד' הרב פת לחם הנ"ל שכ' דדוקא לישנא דאיני יודע במשמע.

אלא שדברי מהר"י קמנצקי תמוהים מדברי הפסוק (שם מב, כח) לגבי השבת הכסף "ויחרדו איש אל אחיו לאמר מה זאת עשה אלקים לנו", ופרש"י: "מה זאת עשה אלקים לנו להביאנו לידי עלילה זו, שלא הושב אלא להתעולל עלינו". ע"כ. הרי שידעו שהשבת הכסף לא היתה משגה אלא כדי להתעולל עליהם. ולפי"ז מה שאמר יעקב "אולי משגה הוא", הוא מקצת נחמה לאחים, שאולי בכל זאת רק משגה הוא, אבל בפשטות כולם הבינו שהיה הדבר כדי להתעולל עליהם^(א).

והאמת אומר, שלפי דברי הרב פנס לדף הנ"ל, אפשר לומר דרבינו המאירי ס"ל דאם האדם יודע בוודאות, כל היכא דאין טעם נכון לומר איני יודע, יאמר שידע. משא"כ אם האדם אינו יודע בוודאות, א"נ אפילו יודע בוודאות, כ"ז שיש טעם נכון לומר איני יודע, כגון מפני חילול השם בסוגיין, או מפני הסכנה בהאי דבן סירא, או מפני דרך ארץ בהאי דהרא"ם, יאמר איני יודע. וזה מאי דאתא לעולם לאתויי, דאפי' היכא דידע, אי איכא טעם נכון לומר איני יודע, יאמר איני יודע.

ושוב אמר הר' שאול שרוגו נר"ו, דאפשר דלעולם אתא לאתויי דלא רק במילי דעלמא, אלא אפי' בדברי תורה, וכהאי דרבינו חננאל והרא"ם הנ"ל. וכ"כ הרמ"ז

(א). ומ"ש יונתן בן עוזיאל (שם מב לה), עי' במ"ש מהר"פ וולף בס' דיוקים (שם בפירוש הענינים) להשוות דבריו לפרש"י הנ"ל.

נר"ו בס' דרך השלמות (כה טז), שבמושכלות אמרו חז"ל למד לשונך לומר איני יודע, ע"ש^ב.



(ב). וע"ע בירחון אור תורה (אלול תשנ"ד) ובעלון היא שיחתי (פר' תרומה תשס"ו) ובקו' קול התורה שי"ל במקסיקו (פר' משפטים תש"ע).

הרב יצחק מאיר יעבץ

רב קהילת 'כלל ישראל' בית שמש

ישיבת 'דרך חיים' גן יבנה

מקור זכירת יציאת מצרים ודינה בעת קיבוץ הגלויות

אמירת פרשה שלישית בקריאת שמע היא חיוב נפרד ♦ 'למען תזכור' – האם דרשה דאורייתא? ♦ ראב"ע וחכמים, פטור ימות המשיח ♦ מקור אחר במכילתא למצוות זכירה ♦ המקור מהשוואה לתפילין ♦ השלמת ההשוואה והרחבתה למזוזה ♦ כיצד מצוה בטלה לעתיד לבוא? ♦ סיכום

א.

אמירת פרשה שלישית בקריאת שמע היא חיוב נפרד

קריאת שמע היא צירוף של שלוש פרשיות שונות^(א) שסידרו חז"ל לקראן יחד^(ב). שתיים מהן כוללות ציווי מפורש לקראן 'בשכבך ובקומך'^(ג), אך בפרשה השלישית לא נכתב ציווי לאומרה, לא בגופה ולא במקום אחר בתורה. חכמים קבעו לאמרה בכל יום והצמידו אותה לקריאת שמע, למרות שעניינה עומד לעצמו. הגמרא (ברכות יב ע"ב) מנמקת את צירופה לקריאת שמע כך: "פרשת ציצית מפני מה קבעוה? אמר רבי יהודה בר חביבא: מפני שיש בה חמשה דברים – מצות ציצית, יציאת מצרים, עול מצות, ודעת מינים, הרהור עבירה והרהור ע"ז".

(א). ראה ביאור הלכה (סד ד"ה אע"פ שאינו רשאי), שפשיטא ליה שאינן מעכבות זו את זו.

(ב). חכמים דנו האם להוסיף עוד פרשיות, כמו עשרת הדברות (ברכות יב ע"א) ופרשת בלק (שם ע"ב), הרי שאת סדרה ותכניה של קריאת שמע קבעו חכמים.

(ג). אך יש הסוברים שכוונת התורה היא ללימוד תורה באופן כללי ולא לאמירת פרשיות אלה, ולכן קריאת שמע מדרבנן (ראה יג ע"ב, כא ע"א). להלכה שיטת תלמידי רבנו יונה (ברכות ט ע"א מדפי הרי"ף ד"ה למימרא) שפרשה שניה מדרבנן, וראה שאגת אריה סימן ב, ומשנ"ב סז סק"ד.

נחלקו תנאים (משנה שם) האם מזכירים יציאת מצרים בלילות, ופירש"י: "מזכירין יציאת מצרים בלילות - פרשת ציצית בק"ש, ואע"פ שאין לילה זמן ציצית, דכתיב 'וראיתם אותו וזכרתם' (במדבר טו לט), אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה". כך פירש גם הרמב"ם בפירוש המשנה: "יציאת מצרים כינוי לפרשת ציצית, שנאמר בה 'אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים' (שם מא). והסברא נותנת שלא יקראו הפרשה הזאת בלילה, כי הכתוב אומר 'וראיתם אותו', בשעת הראייה כאשר באה הקבלה, לולי יציאת מצרים שנזכר שם, ויש לנו לקרותה מפני העניין ההוא". כך עולה גם מלשונו במשנה תורה (הלכות קרית שמע פ"א ה"ג): "אף על פי שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים". הרי שעיקר החיוב הוא הזכרת יציאת מצרים^ד, והסוברים שאין חיוב הזכרת יציאת מצרים בלילות לא אמרו פרשה שלישית בערבית^ה. ואף שישנם ארבעה עניינים נוספים בפרשה זו, כדברי רבי יהודה בר חביבא לעיל, צריך לומר שהם אינם גורמים לחיוב עצמאי אלא הם הסיבה מדוע חכמים בחרו לקבוע את קיום חיוב זכירת את יציאת מצרים דווקא בפרשה זו, מתוך פרשיות אפשריות אחרות. אולם אם אין חובה להזכיר יציאת מצרים, אין אומרים את הפרשה רק בשביל העניינים האחרים.

כך עולה גם מהגמרא (שם כא ע"א): "אמר רב יהודה: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא, אינו חוזר וקורא. ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר, חוזר ואומר אמת ויציב. מאי טעמא? קריאת שמע דרבנן אמת ויציב דאורייתא". הרי שזכירת יציאת מצרים היא חובה העומדת בפני עצמה שאינה תלויה בקריאת שמע, וניתן לקיימה גם בהזכרה אחרת, אפילו לא בפסוקי התורה^ו. לכן, אם לא קרא קריאת שמע ואמר אמת ויציב^ז יצא ידי חובתו מדאורייתא למאן דאמר שקריאת שמע

ד). בשאגת אריה (סימן ט) מביא את דברי רש"י והרמב"ם שכך עולה מדבריהם, וחולק עליהם (מחמת סוגיית הגמרא יד ע"ב שגם למ"ד שאין אומרים פרשת ציצית בלילה, אומרים את הברכה שלאחריה) וסובר שפרשה שלישית נאמרת בעיקר כדי להזכיר מצוות ציצית וזכירת יציאת מצרים מתקיימת בעיקרה בברכה שלאחריה.

ה). הרשב"א בחידושו (סוף פ"א) הביא את דעת הראב"ד שגם לשיטת חכמים היו מזכירים פרשה שלישית בלילות מדרבנן, ותמה עליו וכתב שודאי שלא הזכירו כלל, ואנן כראב"ע קי"ל להלכה וראה הערה יח. יש לציין שהרשב"א גם נקט שאין מזכירים לימות המשיח, ראה להלן.

ו). בגמרא (יג ע"ב) מבואר שהלומד הלכה שמזכירה את יציאת מצרים יצא חובה זו, וראה משנ"ב סז ס"ק ג אם יוצאים בשירת הים ועוד.

ז). כמבואר בהמשך הגמרא ובתוספות ד"ה ספק לא אמר.

מדברנו. אפשר שגם זמן החיוב אינו זהה לזמן של שתי הפרשיות, שהוא זמן שכיבה וזמן קימה, משום שלגבי פרשה שלישית לא נאמרה לשון זו, ואפשר שזמנה כל היום^(ח).



ב.

'למען תזכור' - האם דרשה דאורייתא?

מה מקורו של חיוב זה? בסוף פרק ראשון בברכות נראה שהמקור הוא מהפסוק: "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" (דברים טז ג), ונחלקו שם במשנה (יב ע"ב) האם המילה 'כל' מרבה את הלילות או את ימות המשיח. אך לכאורה דרשה זו הפוכה מפשוטו של מקרא, שהרי הפסוק אומר שאין צורך להזכיר בכל יום את יציאת מצרים: "לא תאכל עליו חמץ שבִּעַת ימים תאכל עליו מצות לחם עֲנִי כִּי בַּחֲפוּזִין יֵצְאֶת מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ". מקרא מלא דיבר הכתוב, שדי לאכול מצות שבעה ימים בשנה כדי להשיג את המטרה לזכור תמיד את יציאת מצרים.

הרמב"ם אינו מונה מצוה זו במניין המצוות, ואף בהלכות קרית שמע לא כתב שזכירת יציאת מצרים היא מן התורה, ועמדו על כך האחרונים^(ט). לדברינו יש

(ח). כך נקט השאגת אריה (סימנים ח-י) גם לגבי זמנה של לילה וגם של יום. המשנה ברורה (סי' נח סק"ה) כתב: "וצריך לגומרה כולה בזמנה", ולשונו מורה שכל שלוש פרשיות צריכות להיאמר לפני סוף שלוש שעות. מקורו מהפמ"ג (סי' פט, אשל אברהם סק"ד), אך שם לא בא אלא לומר שלא די להתחיל לפני סוף הזמן אלא צריך לסיים, ולא נחית לשאלה אלו פרשיות צריך לומר בזמן זה. המשנ"ב (סי' נח סקכ"ז) הביא את דברי השאג"א הנ"ל שאם עבר הזמן חייב לומר פרשת ציצית כדי להזכיר יציאת מצרים, ואמנם גם השאג"א כתב שלכתחילה צריך לאמרה בזמן קרי"ש וצ"ע הטעם.

(ט). ראה בספר המפתח מהדורת פרנקל תחילת הלכות קרית שמע ופ"א ה"ג. שם יש מקום לומר שהיא כלולה במצוות קריאת שמע, כלשונו בפ"א ה"ג: "אף על פי שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע". יש לעיין בלשונו 'ומצוה להזכיר' אם כוונתו לעניין בעלמא, או אולי למצוה מן התורה (ראה באור שמח שם).

אמנם בהלכה ב כשהוא מגדיר את ענייני המצוה הוא לא מזכיר את זכירת יציאת מצרים: "ומה הוא קורא שלשה פרשיות אלו הן שמע והיה אם שמוע ויאמר, ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו, ואחריה והיה אם שמוע שיש בה צווי על זכירת שאר כל המצוות, ואחר כך פרשת ציצית שגם היא יש בה צווי זכירת כל המצוות".

ליישוב שהרמב"ם נקט שזו אינה מצוה דאורייתא למרות דברי הגמרא דלעיל, על פי שיטתו בשורשי ספר המצוות שורש ב שאין למנות דרשות^(י). מכיוון שלימוד זה אינו פשוטו של מקרא אלא דרשת חכמים, סבר הרמב"ם שאין למנותה^(א) (ואף להלכה אין זו מצוה מן התורה ממש, כשיטתו שדרשות חכמים הן דברי סופרים^(ב)). אך לכאורה אין זה נכון, שהרי כתב שם שאם נאמר במפורש בגמרא על דרשה שהיא מדאורייתא יש למנותה, ובגמרא הרי כתוב שאמת ויציב דאורייתא^(ג).

אפשר שיש מקום לחלק בין הלכות הנלמדות בי"ג מידות או בריבוי, שבהם עוסק שורש ב, כמבואר בלשונו בתחילת השורש, ובין דרשות שאינן על פי מידות שנמסרו. בדרשות שעל פי המידות, כאשר חז"ל אומרים שהדין הוא מדאורייתא, הרי שהבינו שכאן זהו הפשט. אולם כאשר הדרשה אינה על פי המידות שהתורה נדרשת בהם אלא למדו את הפסוק שלא על פי פשוטו, ובעצם נראה שפירוש זה הפוך ממש מפשוטו של מקרא, בעל כרחנו שאין כוונת חכמים שזהו מדאורייתא ממש ואין למנות זאת^(ד).

(י). הצ"ח (על משנתנו) מיישב את דברי הרמב"ם על פי שורש ה, שאין למנות את טעם המצוה בפני עצמו, אך קשה, הרי אין מדובר כאן במניית טעם למצוה, שהרי המצוה שזהו טעמה לכאורה היא מצוות אכילת מצה ואת הטעם פירשו חכמים כמצוה נפרדת לגמרי, ואמנם הצ"ח כתב שאין זה דומה לגמרי לשורש ההוא.

יא). הפמ"ג (בפתיחה להלכות ק"ש) נקט שזכירת יציאת מצרים של יום היא מדאורייתא, אך של לילה היא דרשה מריבוי המילה 'כל' ורק אותה אין למנות (לכן יש למנות את מצוות ההגדה בליל פסח עיי"ש).

יב). לא ברור האם כוונתו שגם להלכה דינים העולים מדרשות אינם מדאורייתא. ראה דבריו (הלכות אישות פ"א ה"ב ופ"ג ה"כ) שקידושי כסף הם מדברי סופרים, ונראה שהראב"ד הבין כוונתו שהיא מקודשת מדרבנן, וכך הבינו הרמב"ן (השגתו לשורש השני) והריב"ש (שו"ת סימנים יד וקסג), אמנם המ"מ והכ"ס מ (אישות פ"א ה"ב) הבינו שזהו עניין לשוני ולא בהכרח הלכתי, וכך הרשב"א (שו"ת ח"ב תשובה רל, וראה גם ח"א סי' קפה ומאידך ח"ב תשובה כג) והתשב"ץ (ח"א סימנים א וקנא), והדברים ארוכים ואכ"מ.

יג). האור שמח (שם) כתב שהרמב"ם סבר שאינה מדאורייתא מפני שאינה פשוטו של מקרא אלא היפוכו, כמו שכתבנו, וכוונת הגמרא היא שזוהי תקנה שמטרתה להפיק רצון הבורא שנוכח את יציאת מצרים תמיד כפי שעולה מהפסוק, ולכן אף שהתורה לא חייבה לזכור כל יום בפה חייבו זאת חכמים, וראה דברי מהר"ל בבאר הגולה (באר א) שהאריך לבאר עניין אסמכתא, שחכמים עמדו על עומק רצון התורה ועל פי זה הרחיבו חיובים למעשה, אף שהתורה לא צוותה עליהם. (וכן כתב הריטב"א בחידושו לר"ה ט"ז. ד"ה תניא ר"ע).

יד). בדומה לכך לא מנה הרמב"ם ברכת התורה במניינו (והשיגו הרמב"ן, עשה טו ששכח הרב), אף שהגמרא (שם) אומרת שהיא מן התורה, ואפשר שגם לגביה סבר שפשוטו של מקרא הוא על לימוד תורה בציבור ולא ביחיד, ואילו להלכה עיקר החיוב הוא על של יחיד ולכן סבר שאינה דרשה גמורה. ראה מאמרי 'ברכת התורה וברכת ארבע מגילות מודפסות', אסיף ד, הערה 17.

אך קשה, הרי הגמרא מסיקה מכך נפקא מינה לדינא שספק פרשה שלישית לחומרא אף למ"ד ספק קריאת שמע לקולא^{טו}. הרמב"ם פסק (פ"ב הי"ג): "ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא, חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה, אבל אם ידע שקרא ונסתפק לו אם בירך לפניה ולאחריה או לא בירך, אינו חוזר ומברך". נמצא שדחה את כל הסוגיה מההלכה, שהרי פסק שספק קרי"ש לחומרא כמ"ד קריאת שמע מהתורה (כסוגיה בתחילת פרק היה קורא), וכאשר חוזר מספק חוזר גם על הברכות אף שהם מדרבנן, וממילא ודאי חוזר גם על כל הפרשיות, ונמצא שאין נפק"מ בשאלה אם ספק זכירת יצי"מ לחומרא (אלא אם יודע שקרא שתי פרשיות ומסופק אם קרא את השלישית ואת הברכה שלאחריה, ובוה לא עסק הרמב"ם כלל), וצ"ע וראה עוד להלן סעיף ה.

אמנם הרשב"א (בחיבורו פירושי האגדות, על סוגייתנו^{טז}) נקט שהזכירה היא מדאורייתא, וכתב ש'למען תזכור' אינו נתינת טעם למה שקדם, שכן הכתוב לא סמך 'למען תזכור' למצוות הפסח והמצה, אלא הפסיק ביניהם ואמר 'כי בחפזון יצאת מארץ מצרים'. אלא פירוש הפסוק הוא שלמען מה שנאמר עד כאן תזכור את יום צאתך, כלומר שכדי לקיים את זכרון יציאת מצרים יש מצוות זכירה בפה כל יום, וכמו 'למען ינוח עבדך ואמתך', שאינו נתינת טעם למצוות שבת אלא תוצאה שלה.



ג.

ראב"ע וחכמים, פטור ימות המשיח

כאמור, נחלקו ראב"ע וחכמים האם מזכירים יציאת מצרים בלילות (ברכות יב ע"ב): "מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר רבי אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתיאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא, שנאמר "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך", ימי חייך -

טו). האור שמח (שם) חידש שאף שהחזיב אינו מדאורייתא החמירו בו כמו שהחמירו בדברי קבלה.

טז). הובא גם בדרשות ר"י אבן שועיב תלמיד הרשב"א, דרשה ליום א' של פסח, ודן בדבריו גם המהר"ל בתפארת ישראל פנ"ב (ושם כתב שגם לדעת בן זומא מזכירים לימות המשיח ולא זכיתי להבין את ביאורו בסוגיה).

הימים, כל ימי חייך - הלילות. וחכמים אומרים: ימי חייך - העולם הזה, כל ימי חייך - להביא לימות המשיח". בגמרא שם מבואר שנחלקו בפירוש הפסוק בספר ירמיה: "תניא אמר להם בן זומא לחכמים: וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח? והלא כבר נאמר 'הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם' (ירמיהו כג ז-ח). אמרו לו: לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו"¹.

יז). לכאורה קשה הרי אין נביא יכול לעקור מצוה מהתורה, ואיך פטר בן זומא מלהזכיר יציאת מצרים בימות המשיח מכוח הפסוק בירמיהו? צריך לומר שמסברא יש לפטור, משום שכוונת המצוה היא להודות על נס היציאה מהגלות, ולאחר שיש נס חדש אפשר שאין עוד מקום להודות על הנס הקודם, וגם חכמים לא היו מחייבים לולא הריבוי 'כל ימי חייך'. בן זומא מביא את הפסוק בירמיהו כסייעתא לסברתו שמוטב לרבות את הלילות מאשר את ימות המשיח. יש לדון אם בימות המשיח ישנו חיוב להזכיר את קיבוץ גלויות, שהרי אין נביא רשאי לחדש דבר, ואולי זהו חיוב מסברא ולא מצוה גמורה, או שנלמד מכך שחייבה התורה להזכיר יציאת מצרים כשזו הגאולה העיקרית, וה"ה כאשר הגאולה העיקרית משתנה יש להזכיר אותה.

כתב הרמב"ן (שמות יב ב): "וטעם 'החדש הזה לכם ראש חדשים' שימנו אותו ישראל חדש הראשון וממנו ימנו כל החדשים שני ושלישי עד תשלום השנה בשנים עשר חדש, כדי שיהיה זה זכרון בנס הגדול כי בכל עת שנזכיר החדשים יהיה הנס נזכר... אבל כאשר עלינו מבבל ונתקיים מה שאמר הכתוב (ירמיהו טז יד-טו) 'ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפון' חזרנו לקרא החדשים בשם שנקראים בארץ בבל להזכיר כי שם עמדנו ומשם העלנו הש"י, כי אלה השמות ניסן אייר וזולתם שמות פרסיים ולא ימצא רק בספרי נביאי בבל (זכריה א ז, עזרא ו טו, נחמיה א א) ובמגילת אסתר (ג ז). ולכן אמר הכתוב 'בחדש הראשון הוא חדש ניסן הפיל פור הוא הגורל' (שם)... והנה נזכר בחדשים הגאולה השנית כאשר עשינו עד הנה בראשונה".

הרמב"ן פירש את הפסוק בירמיהו על שיבת ציון בימי בית שני, ואף ביאר על פיו הנהגה למעשה שמופיעה כבר במקרא, ולכאורה דבריו סותרים את סוגייתנו שלכו"ע הפסוק מדבר על הגאולה העתידה. ואם כדברי הרמב"ן, הרי היה על התנאים לחלוק בשאלת חיוב זכירת יציאת מצרים כבר בזמנם ולא לימות המשיח.

יתכן שהרמב"ן הביא את הפסוק רק כדי ללמוד ממנו את העיקרון שיש להזכיר גאולה מאוחרת גם תוך דחיית זכירת המוקדמת, וכך דחו את מספר החודשים המזכיר את יציאת מצרים מפני שמות החודשים המזכירים את שיבת ציון. אך אפשר לומר להיפך, שאכן הפסוק עוסק בשיבת ציון, והזכירה שמשתנה בו אינה זכירת יציאת מצרים בכל יום בקריאת שמע אלא מניין החודשים בלבד, שאף אינו ממש חובה הלכתית על כל יחיד, והתנאים נחלקו בפירוש הפסוק רק כדי ללמוד את העיקרון, האם דוחים לגמרי הזכרה מאוחרת מפני המוקדמת או שמצרפים את המוקדמת כטפילה, והוא הדין לימות המשיח. על פי זה ניתן לומר שאין בזה הכרעה כדעת בן זומא ששיבת ציון דחתה את גאולת מצרים, שכן אמנם אנו מונים את החודשים בשמות שעלו מבבל, אך מניין החודשים לא נעלם לגמרי והוא נזכר כטפל באותם פסוקים שציטט הרמב"ן, למשל 'בחדש הראשון הוא חודש ניסן', וגם היום אנו משתמשים מעט במניין זה, בעיקר בלימוד הפסוקים.

וראה להלן הערה ל"א בשיטת הרשב"א.

נראה אם כן שלהלכה שמזכירים יציאת מצרים בלילות, לא יזכירו לימות המשיח, שהרי אנו דורשים 'כל ימי חיך' להביא הלילות, ואין לנו פסוק להביא לימות המשיח^(ח). עוד עולה, שלכולי עלמא לא יזכירו יציאת מצרים בלילות בימות המשיח, שהרי ממה נפשך, או שהתרבו הלילות או שהתרבו ימות המשיח ואי אפשר לרבות את שניהם.

מהם ימות המשיח לגבי הלכה זו? לכאורה על פי הפסוק בירמיהו מדובר על זמן שבו תהיה חובת הודאה על קיבוץ נדחי ישראל מכל הארצות אשר נפוצו שם, ואפשר שדווקא בתנאי שאין עליהם שעבוד מלכויות. אבל אין הדבר תלוי בגאולה שלמה ובבניין בית המקדש. נמצא שבשעה שישראל על אדמתם ויש מלכות לישראל^(ט), אין לומר עוד פרשת ציצית בלילה לכולי עלמא, ולראב"ע וכן זומא גם ביום אין לאומרה עוד. האמנם?

יח. במשנה (יג ע"א) נאמר: "אמר ר' יהושע בן קרחה: למה קדמה... והיה אם שמוע לויאמר? שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד". בפשטות טעם זה נכון לשיטת חכמים, שכן לפי ראב"ע וכן זומא שמזכירים פרשת ציצית בלילות, הרי היא נוהגת ביום ובלילה! אלא שרש"י פירש: "ויאמר אינו נוהג אלא ביום - דמשתעי בציצית שאינה נוהגת אלא ביום, דכתיב 'וראיתם אותו', פרט לכסות לילה (שבת כז ע"ב)", וכך פירש הרמב"ם (בפיה"מ): "עניין דברו אינו נוהג אלא ביום, כי המצווה האמורה בפרשת ויאמר והיא מצוות ציצית, אינה מחייבת אלא ביום, כמו שביארנו קודם זה [במה שהבאנו לעיל סעיף א]". בשאגת אריה סימן ט תמה עליהם שאין זה טעם מסתבר לדחות את הפרשה, אמנם בירושלמי (פ"א ה"ו) נאמר: "מתניתא פליגא על רבנן דתמן ויאמר אינו נוהג אלא ביום"? כל פרשת ויאמר אינו נוהג אלא ביום". כלומר, לא כל דיני הפרשה נוהגים בלילה, שהרי מצוות ציצית בפועל אינה נוהגת, וכפירושם של הראשונים.

הרי"ף והרא"ש השמיטו את סוגיית הזכרת יציאת מצרים בלילות, ולא הביאו את המשנה והגמרא שעליה. הצ"ח (סוף פ"א ד"ה תני) נקט שדברי ריב"ק הם בשיטת חכמים ופירש את דברי הירושלמי הנ"ל בניחותא, שאכן ריב"ק חולק על סתם משנתנו שמזכירין בלילות, ועפ"ז ביאר שהרי"ף והרא"ש פסקו כחכמים וכדעת הראב"ד שמזכירים מדרבנן (לעיל הערה ה). אמנם גם על פי דעת הרשב"א והראשונים הנ"ל ניתן לבאר את השמטת הרי"ף והרא"ש בפשיטות, שבחבוריהם לא סידרו את סדר התפילה הפשוט, ואין צורך לדון ולפסוק הלכה בדבר פשוט הנוהג בכל ישראל לומר פרשה שלישית בלילה.

בדעת הרמב"ם כתב הצ"ח שלהלכה לא נחלקו כלל חכמים וראב"ע האם להזכיר בלילות, אלא רק על מקור הדין, ומחלוקתם למעשה היא רק לגבי ימות המשיח וזוהי הלכתא למשיחא. אלא שכמבואר בסמוך, הלכתא למשיחא זו ביורה קודם להלכות בית הבחירה למשל, שכן אין היא תלויה אלא בקיבוץ גלויות ושעבוד מלכויות, ומי יכריע לנו? ובפ"ב על משנת ריב"ק פירש הצ"ח את ריב"ק בדעת הרמב"ם אליבא דכו"ע.

יט. בימי מלכות בית חשמונאי, שחזרה מלכות לישראל (כלשון הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"א) ולא היה עליהם עול שעבוד מלכויות, לא התקבצו נפוצות ישראל מבבל מצרים ומשאר ארצות, ורוב העם לא היה על אדמתו.

עוד יש לעיין, אם רבי אלעזר בן עזריה לא זכה (כלומר, לא ניצח את החולקים עליו) עד שדרשה בן זומא, הרי שעדיין לא היתה לו דרשה כדבריו, ומפני מה סבר שיש להזכיר יציאת מצרים בלילות שלא כחכמים?



ד.

מקור אחר במכילתא למצוות זכירה

על הפסוק (שמות יג, ג): "זכור את היום הזה", כתב רש"י: "למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום". הרי שהמקור לחיוב ההזכרה אינו מ'למען תזכור' אלא מ'זכור את היום הזה'. מקור דבריו במכילתא כאן: "ויאמר משה אל העם וגו'. אין לי אלא שמזכירים יציאת מצרים בימים, בלילות מניין? שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך' וגו', ימי חייך - הימים, כל ימי חייך - הלילות, כדברי בן זומא. וחכמים אומרים: ימי חייך - בעולם הזה, כל ימי חייך - להביא ימות המשיח. אמר להם בן זומא: עתידים ישראל שלא להזכיר יציאת מצרים לעתיד לבוא, שנאמר 'לכן הנה ימים באים נאם ה' לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את ישראל ממצרים, כי אם חי ה' אשר העלה את ישראל מארץ צפון' (ירמיה טז, יד-טו). ר' נתן אומר: 'אשר העלה ואשר הביא' (שם כג, ז-ח), שמזכירים יציאת מצרים לעתיד לבוא"^כ.

נמצא שמקור החיוב להזכיר יציאת מצרים הוא מהפסוק 'זכור את היום הזה' בספר שמות, ורק לצורך ריבוי הלילות נזקקו לפסוק מספר דברים. בכך מיושב הקושי לעיל, שהפסוק בדברים אינו עוסק בחיוב הזכרה אלא באכילת מצות. עיקר החיוב מקורו מפרשת זכירת היום הזה, ורק הפרט הנוסף נלמד משם כגילוי מילתא וכריבוי, בדרך אם אינו עניין, שהרי 'כל ימי חייך' אינו יכול להידרש לגופו על אכילת מצות, ולכן העמידו את הריבוי על מצוות 'זכור את היום הזה'. אך אם כך, מדוע לזכירת יציאת מצרים צריך ריבוי ללילות, הרי לשון 'היום הזה' מכוונת

כ. דחיית חכמים בגמרא שיציאת מצרים תיזכר כטפילה, מבוארת כאן בדברי רבי נתן מכוון דרשת הפסוק המקביל בירמיהו, בו נאמר 'אשר העלה ואשר הביא', שלא כבן זומא הדורש את הפסוק בו נאמר רק 'אשר העלה'. המחלוקת האם יהיו שתי הזכרות, עיקרית וטפילה, או רק אחת, אינה מסברא בלבד אלא מחמת הבדל בין שני פסוקים דומים בנבואות ירמיהו.

ליום היציאה שאותו יש לזכור ולא ליום שבו זוכרים? ועוד צריך להבין, איך למדו מ'זכור את היום הזה' שיש להזכיר בכל יום?^(כא)



ה.

המקור מהשוואה לתפילין

בארבע פרשיות בתורה יש ציוויים על פעולות מעשיות כיצד לזכור תמיד את עיקרי האמונה שבאותן פרשיות. בשתיים מהן באה סדרה זהה של שלוש מצוות: פרשת שמע המצווה על יחוד ה' ואהבתו, ופרשת והיה אם שמוע המלמדת את עיקרון תורת הגמול, ממשיכות בסדר דומה של 'צוואות' (כלשון הגמרא ברכות טו ע"ב על פסוקי המצוות שבסוף פרשיות אלה). הסדר כולל את המצוות לקשור את הפרשיות על היד ובין העיניים (תפילין), לקראן פעמיים ביום (קריאת שמע) ולכתבן על מזוזת הפתח (מזוזה). שתי פרשיות אחרות, 'קדש - והיה כי יביאך', שעניינן זכירת יציאת מצרים, הצטוונו רק לקשרן על היד ובין העיניים. הן אינן נכתבות על המזוזה ולא נאמרות בשכיבה ובקימה.

אפשר שהשוואה לתפילין^(כב) הביאה את חכמים לדרוש בפרשת קדש חיוב זכירת יציאת מצרים בפה בכל יום מסיפא דקרא.^(כג) הדרשה היא מכך שכתוב "זכור

(כא). הנצי"ב בפירושו למכילתא נדחק בזה.

(כב). שוב ראיתי באור שמח (לעיל הערה י"ג) שכתב שחכמים לא חייבו נשים בזכירת יציאת מצרים (לשיטתו שהיא מדרבנן) מפני שהשווה לתפילין וציצית שנועדו לזכור את יציאת מצרים, וכן העלה שם אפשרות שעיקר 'למען תזכור' מתקיים בתפילין.

(כג). לעתים נקטו פסוק שקל לזכרו אף שעיקר הדרשה אינה ממנו, ראה למשל סוכה כד ע"ב תוד"ה בכתובה, מנחות מד ע"ב תוד"ה מנחתם [הראשון] ועוד. כאן טענתי היא שסוף הפרשה מלמד על כוונת התורה. בתחילת הפרשה נאמר לזכור, ובסופה נאמר באותה לשון לעשות זכרון תמידי בתפילין, ומכאן שכוונת התורה בזכירת היום הזה היא לזכרו תמיד במעשה.

דוגמא קרובה לזו יש בתוספות בקידושין (סח ע"ב ד"ה אמר קרא), שם דורשת הגמרא שאין קידושין תופסים בנכרית מהפסוק 'ולא תתחתן בם'. לדעת רש"י הדרשה היא שאין בה חתנות, והקשו התוספות שהרי ביבמות (עו ע"א) מסקנת הסוגיה היא שמדובר בכנענית שנתגיירה, ופירש ר"ת שכאן הדרשה היא מסיפא דקרא: 'ובתו לא תיקח לבנך', והקשה ר"י מאורליינש שמא לכתחילה אין להתחתן אך בדיעבד תופסים קידושין, ותיירץ ר' יצחק שי"ש שהדרשה בנויה על צירוף שני הפסוקים - 'לא תתחתן' לכתחילה (לולא הגמרא ביבמות שהיא לאחר שינוי הדרשה כאן בהמשך) ו'לא תיקח' בדיעבד.

את היום הזה וגו' והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך", הרי שכוונת התורה היא לזכור את היום הזה בכל יום בתפילין, ולמדו חז"ל ב'מה מצינו',^(כד) שכדרך שהשוותה התורה בין קשירה לאמירה בפרשיות 'שמע - והיה אם שמוע', שזכירה שלמה של יסודות 'שמע - והיה אם שמוע' מתקיימת כאשר היא נאמרת בכל יום בפה בנוסף לקשירתן על היד ועל הראש, כך זכירת יציאת מצרים לא תתקיים כראוי לה אם לא תיזכר בפה.^(כה)

נחלקו רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא אם לילה זמן תפילין (עירובין צו ע"א, מנחות לו ע"ב): "ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה" (שמות יג, י), 'ימים - ולא לילות, מימים - ולא כל ימים, פרט לשבתות וימים טובים, דברי רבי יוסי הגלילי. ר' עקיבא אומר: לא נאמר חוקה זו אלא לענין פסח בלבד". בהמשך הפרשה במכילתא, על הפסוק 'מימים ימימה', מובאת רק דעתו של ריה"ג הממעט לילה,^(כז) ואם כן, 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון': אם אמנם מקור החיוב להזכיר יציאת מצרים הוא מהשוואת קריאת שמע לתפילין, הרי שמקור זה מחייב רק ביום ולא בלילה, ויש צורך לדרוש מפסוק אחר את החיוב להזכיר גם בלילה.^(כח) בן זומא דרש זאת מ'כל ימי חייו' שנאמר בטעם מצוות אכילת מצות, אלא שאין לו מקור לרבות ימות המשיח ואכן הוא פוטר אז מזכירת יציאת מצרים, וחכמים דורשים לחייב בימות המשיח, ודווקא בימים, ואילו הלילות פטורים תמיד.

כד). השוואה כזו מצינו בספרי (דברים ו ח) בדרך הפוכה: "וקשרתם, אלו בקשירה ואין ויאמר בקשירה, שהיה בדין, ומה אם קדש לי והיה כי יביאך שאינו בשנון הרי הם בקשירה, ויאמר שהוא בשנון, אינו דין שיהא בקשירה? ת"ל 'וקשרתם', אלו בקשירה ואין ויאמר בקשירה", אחר כך דורש הספרי באופן דומה גם על עשרת הדברות. מדברים אלו עולה שאמירת ויאמר עומדת היא לעצמה ואינה נזקקת להשוואה לתפילין, ולהיפך, רצו לחייב הכנסת ויאמר לתפילין מכוח השוואה לקריאת שמע, ואפשר שהספרי ביקש להכניס את פרשת יציאת לתפילין בשביל ארבעת העניינים הנוספים בה על זכירת יציאת מצרים, כדברי ריב"ח שהובאו לעיל.

כה). מה נאה הוא המנהג לקרוא פרשיות 'קדש - והיה כי יביאך' לאחר הנחת התפילין, כדי לומר בפה את אשר קשרנו על היד ועל הראש, שכן 'מחופין הן' ואיננו רואים מה שכתוב בהן ומי שאינו קורא בפה אינו זוכר.

כו). במכילתא דרשב"י, תלמידו של ר"ע, מובאות שתי הדעות בדומה לבריייתא שבגמרא. אמנם מכילתא דרשב"י קרויה ע"ש רובה ויש אומרים שאין בהכרח קשר בין המכילות לבתי המדרש השונים ואכ"מ.

כז). אמנם מצד מקור החיוב, העדר חובת התפילין בלילה הוא העדר מקור לזכירה בפה, אך מאידך דווקא העדר התפילין מגביר את הצורך מסביר להזכיר את יציאת מצרים בפה, הערת רעי יקירי ר' אריאל דוד הי"ו. בדומה לכך העלינו במאמרי 'התפילין - לזכרון לפני ה' תמיד' (האוצר ד, סיון תשע"ז) סעיף ו, שלימוד תורה והנחת תפילין משלימים זה את זה, ומי שאינו עוסק בתורה חובתו להניח תפילין גדולה יותר.

אך לדעת רבי עקיבא שלילה זמן תפילין, ההשוואה לתפילין עצמה די בה כדי לחייב זכירת יציאת מצרים ביום ובלילה, כתפילין וכקריאת שמע. כשם שעצם החיוב נלמד מהפעולות שחייבה התורה לעשות כדי לזכור, כך זמני המצוות הללו שווים. אם כדי לזכור ציוותה התורה לקרוא את שמע ולהניח תפילין ביום ובלילה, הרי שגם את יציאת מצרים יש להזכיר ביום ובלילה כדי לזכרה כראוי. נמצא שהפסוק 'כל ימי חייך' שבספר דברים פנוי לרבות את ימות המשיח, ובנוסף יש להזכיר בימות המשיח ביום ובלילה, שכן הלילה שווה ליום מכוח ההשוואה למצוות תפילין^(כ).

להלכה פסקו רוב הראשונים שלילה זמן תפילין, ואין מניחים רק מחשש שמא יישן בהם (ראה טור וב"י סי' ל, ומשנ"ב סק"ד), ועל פי זה, לדידן חיוב ההזכרה בלילה אינו נזקק לדרשת בן זומא. הרמב"ם (תפילין פ"ד הי"א) פסק שלילה לאו זמן תפילין, אך כמובא לעיל, הוא הביא רק את הפסוק 'למען תזכור' על חיוב זכירת יציאת מצרים של כל השנה. את הפסוק 'זכור את היום הזה' הביא הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ז ה"א) והעמידו על חיוב הסיפור בליל פסח בלבד^(כט). וכבר התבאר שהרמב"ם כלל אינו סובר שזכירת יציאת מצרים מדאורייתא, וכנראה סבר שהתלמוד חולק על המכילתא בדרשה זו. ועדיין צ"ע האם לדעת הרמב"ם אין חיוב להלכה להזכיר יצי"מ בימות המשיח? הגר"ח מבריסק מתרץ את דעת הרמב"ם שלא מנה זכירת יציאת מצרים, שאכן החיוב הוא מהתורה, אלא שלא נמנה כמצוה מפני שורש ג שאין למנות מצוה שאינה נוהגת לדורות, והרמב"ם פוסק שאינה נוהגת לימות המשיח^(ל). דברים אלה הם כשיטת

(כח). בספרי על הפסוק 'למען תזכור' מובאת מחלוקת בן זומא וחכמים, ושם חכמים דספרי היינו רבי עקיבא (כמקובל בספרי דברים הוא דבי רבי עקיבא), ולא בא לאפוקי לילות אלא שלילות מתרבים ממילא.

(כט). בספר המצוות (עשה קנז) הביא את מקור מצוות הסיפור בליל פסח מהפסוק 'והגדת לבנך' וכדרשת המכילתא. מקור דרשתו למצוות הסיפור מ'זכור את היום הזה' הוא ממדרש שמות רבה על פסוק זה וממכילתא דרשב"י.

(ל). הגרי"ד סולוביצ'יק בספרו 'שיעורים לזכר אבא מר' ח"א עמ' יג, מפי אביו הגר"מ בשם אביו הגר"ח, וראה שם באריכות בסוגיותנו. דברי הגר"ח הובאו גם בהגדה של פסח מבית לוי עמ' קיח, וכך תירץ מדנפשיה בחזון יחזקאל ברכות פ"א הי"ב. יש לעיין בתירוץ זה, שהרי בשורש ג הביא הרמב"ם דוגמאות של מצוות שנאמרו לשעתן ממש, כמו הברכות והקללות בהר גריזים והר עיבל, ולא הביא מצוה כמו זו שנוהגת לדורות אלא שלא לעולם ועד, ולכאורה אין להשוות בין שני סוגים אלה. אמנם במצוות הריגת עמי כנען (עשה קפז) הקשה הרמב"ם מדוע יש למנותה ואת מחיית עמלק למרות שורש ג? הרי משאבד זכר אומות אלה אין המצוה נוהגת עוד, וביאר שאם המצוה באה אל תכליתה והתקיימה מטרתה אין זה נחשב שבטלה, שכן מה שבטל הוא האפשרות (והצורך) לקיים את המצוה בפועל אבל ההוראה העקרונית לא השתנתה, רק כאשר מתבטלת הוראת מצוה למרות שהאפשרות

הרשב"א^(א), שמקור החיוב הוא מ'למען תזכור' כפשטות סוגיית הבבלי, ולימות המשיח אכן לא מזכירים, אלא שהוסיף הרשב"א שזכירת קיבוץ גלויות מחליפה את זכירת יציאת מצרים.

לסיכום - הקשינו ארבע קושיות: א. דרשת זכירת יציאת מצרים מ'למען תזכור' נראית הפוכה מהפשט. ב. האמנם כשישראל על אדמתם אין מזכירים יציאת מצרים? ג. מגין לראב"ע להזכיר בלילות עד שלא דרשה בן זומא? ד. מגין לחלק בין יום ללילה בציווי 'זכור את היום הזה'? תירצנו על פי השיטה שמקור החיוב הוא מהשוואה לתפילין ולמען תזכור הוא רק לרבות הפרטים. הצורך לרבות לילה הוא למ"ד לילה לאו זמן תפילין ולהלכה (ע"פ רוב הפוסקים) אין סיבה לחלק בין יום ללילה, ונמצא ש'כל ימי חיך' מיותר ובא לרבות את ימות המשיח^(ב).



המעשית קיימת, הרי זו מצוה לשעה. מבואר שאילו היתה אפשרות מעשית למחות את עמלק ולמרות זאת ההלכה היתה לחדול מכך לאחר מאות או אלפי שנים, מראש לא היה הרמב"ם מונה את המצוה מפני השורש השלישי. כך אכן בענייננו, שהרי ניתן להזכיר יציאת מצרים בימות המשיח אלא שהתורה פטרה משום שיש להודות על קיבוץ הגלויות.

לא) הרשב"א (בפירושי האגדות, עמ' כז-לה במהדורת מוה"ק [ובדומה לכך בשו"ת הרשב"א מהדורת מכון ירושלים, ח"ח סי' שסח]) הביא את קושיית הנוצרים שלדעת בן זומא (כצ"ל אף שכתוב שם 'כדעת חכמים') אין מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח ואם כך הרי מצוות בטלות, והשיב (עמ' לא): "דע שאין הכוונה בקריאת שמע רק כדי שזכור בפה הנסים שעשה לנו השי"ת כשהוציאנו מארץ מצרים... ועם הזכירה נקבע בנפשותינו שהוא המשיח והיכול שלא ימנעו מונע בשום צד... ואחר היות התכלית בזכירת הפה ביציאת מצרים מהטענה הזאת, הנה גם התכלית שהוא שמור בהזכירנו קבוץ עם ממושך וממורט בעמים הנוראים מהארצות הרחוקות מצפון ומים ותהיה הכוונה ההיא יותר חזקה בהיותה ההזכרה באותות ובנסים יותר חזקים, אם כן אין מצוה מתבטלת בזה כלל". לשיטתו אמנם מעשה המצוה כפי שהוא בטל, אולם טעם המצוה מתקיים במעשה החדש של ההודיה על קיבוץ גלויות. יש לעיין אם זוהי אמירה הלכתית שבכך מתקיימת המצוה ממש כמו בזמן שזכרו את יציאת מצרים (בדומה לשיטת הרא"ש שכיום מצוות כתיבת ס"ת מתקיימת בספרים שלומדים בהם, ראה טור וב"י יו"ד סי' ער ופרישה שם ואכ"מ), או שאלו דברי אגדה רעיוניים, שיש בהם כדי לדחות את טענת הנוצרים שבכך חלילה התורה מוחלפת, אולם מבחינה הלכתית יש כאן שינוי וחובה חדשה במקום צורת המצוה שהיתה מקודם.

לב) משנת רבי אלעזר בן עזריה מובאת בהגדה של פסח ורבו פירושים וחיידודים לבאר את הקשר המוקשה לכאורה, שהרי סיפור יציאת מצרים בליל פסח חלוק בכל עניינו מזכירת יציאת מצרים בכל השנה. ר"מ איש שלום בביאורו מאיר עין למכילתא, פירש שבאו לחייב סיפור לימות המשיח, כפי שנאמר קודם לכן 'ואפילו כולנו חכמים', ובזה יש להשוות מסברא בין זכירה של כל השנה לסיפור של ליל פסח, והקשה שא"כ להלכה מזכין שטרא לבי תרי, שהרי מזכירים בלילות וא"כ בימות המשיח לא יזכירו, ומדוע מספרים בליל פסח 'כולנו חכמים'? לדברינו אין סתירה, שהרי להלכה אין צורך בריבוי ללילות ולכו"ע יזכירו לימות המשיח.

אולם על פי המכילתא ניתן לבאר בניחותא את הקשר להגדה, שכן הזכרת יציאת מצרים כל השנה היא אכן הרחבה של מצוות משה לישראל 'זכור את היום הזה', ועל פי דברינו שגדרי המצוה נלמדים מפרשת קדש, שבה נצטוונו גם 'להגדת לבנך ביום ההוא'.

ו.

השלמת ההשוואה והרחבתה למזוזה

ועדיין, השוואה בין שלוש המצוות: תפילין, קריאת שמע ומזוזה, מעלה הבדלים במספר הפרשיות הכלולות בכל אחת מהן. מצוות מזוזה כוללת שתי פרשיות, מצוות קריאת שמע כוללת שלוש פרשיות, ומצוות תפילין ארבע. הוי אומר: ארבע יסודות הם שציוותה התורה להזכירם תמיד, אלא ששניים מהם - יחוד ה' ואהבתו, ואמונה בשכר ועונש - צריך לזכרם בשלושה אופנים^(א): הנחתם על היד ובין העיניים, אמירתם פעמיים ביום וקביעתם על הפתח. היסוד השלישי - יציאת מצרים - די לו בשני אופני הזכרה: הנחתו על היד ובין העיניים ואמירתו פעמיים ביום, ואין צורך לקבעו בפתח, ויסוד נוסף, רביעי, אין גם צורך לאמרו ודי לו במעשה הזכרה אחד כפול - בתפילין. זוהי הפרשה המדגישה פרט אחד מתוך הכלל של יציאת מצרים - מכת בכורות, והחובה לזכרו בנפרד היא מפני שהוא מבטא את בחירת עם ישראל מתוך מצרים, גוי מקרב גוי^(ב). מדוע ישנם הבדלים כאלה בין ארבע הפרשיות?^(ג)

אפשר שזכירת יציאת מצרים החסרה במזוזה מושלמת בקיומה של מצוה נוספת, הלוא היא מצוות ציצית. אמירתה של המצוה צורפה לקריאת שמע, ובה נאמר זכרון יציאת מצרים, וקיומה בפועל מקביל למעשה קביעת המזוזה^(ד).

(ג). שניים מהאופנים הללו כפולים בעצמם: תפילין של יד ושל ראש, וקריאת שמע פעמיים ביום, ראה מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן על דרכי מניית מצוות אלה בשורש יא בספר המצוות.

(ד). ראה מאמרי על התפילין (לעיל הערה כ"ז) סעיף ב, אודות סיבת החיוב לזכור תמיד את יציאת מצרים בשני האופנים הללו - הכרה בגדלות ה' והכרת טובתו. במאמר אחר ארחיב אי"ה על ההקבלה בין זכירת יציאת מצרים לציווי 'אנכי ה' אלוהיך'.

(ה). לסבר את העין ראה נמחיש את הקושי באמצעות טבלה:

תפילין	שמע	והיה אם שמוע	קדש (יציאת מצרים)	והיה כי יביאך (מכת בכורות [בחירת ישראל])
קריאת שמע	שמע	והיה אם שמוע	ציצית (יציאת מצרים)	
מזוזה	שמע	והיה אם שמוע		

(ו). לכאורה הפסוק החותם את פרשת ציצית מלמד על קשר בין מצוה זו לזכירת יציאת מצרים, אלא שהגמרא (בבא מציעא סא ע"ב) שואלת מדוע הוזכרה כאן יציאת מצרים ומשיבה שזו אזהרה שלא לרמות בזיוף צביעת התכלת, הרי שאין קשר ישיר בין מצוות ציצית ליציאת מצרים. מאידך, רש"י בסוף פרשת שלח מביא את מדרשו של רבי משה הדרשן, המעלה כמה הקבלות בין מצוות ציצית ליציאת מצרים: ארבע כנפות כנגד ארבע לשונות גאולה, תכלת כנגד שיכול הבכורות, ושמונת החוטים כנגד שמונת הימים שחלפו בין היציאה ממצרים לקריעת ים סוף (כנראה כולל יום הקרבת הקרבן).

המזווה נקבעת בפתח ביתו של הישראלי והציצית נקשרת בכנף בגדו, והן משלימות זו את זו. מצוות תפילין מהווה זכרון היסודות הללו על גופו של איש ישראל, קריאת שמע היא זכירתם בפיו, והמזווה עם הציצית הם זכרון על נכסיו הבסיסיים – ביתו ובגדו.

ועדיין יש לנו שלוש יסודות בקריאת שמע ומזווה עם ציצית לעומת ארבע בתפילין.

והנה בתוספתא נאמר (ברכות ב, א הובא בירושלמי פ"א ה"ו): "הקורא את שמע צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב. רבי אומר: צריך להזכיר בה מלכות. אחרים אומרים: צריך להזכיר בה מכת בכורות וקריעת ים סוף". נמצא שבסדר שתיקנו לקריאת שמע, יסוד רביעי זה מושלם בברכה שלאחריה^(ז). הן בבוקר והן בערב מוזכרת יציאת מצרים בהרחבה בברכת גאל ישראל, ובתוכה מוזכרת בפירוש מכת בכורות. בבוקר: "כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת", ובערב: "המכה בעברתו כל בכורי מצרים ויוצא את עמו ישראל מתוכם". יש כאן הדגשה מפורשת של הוצאת ישראל מתוך בכורי מצרים המומתים^(ח).

כמו כן, עצם קביעתה של המזווה על הפתח, הלוא מביאה היא לידי זכרון את נתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות בליל יציאת מצרים, שהיא אשר סימלה את הפליית ישראל והגנה עליהם מידי המשחית בעת הכות ה' כל בכור במצרים. אם כן, זכרון מכת בכורות ובחירת ישראל בא לידי ביטוי היטב במזווה^(ט). בנוסף,

לז). זהו הסדר לכתחילה. אמנם מי שלא אמר פרשה שלישית יוצא בברכה שלאחריה גם ידי חובת הזכרת יציאת מצרים עצמה, לעיל סוף סעיף א.

לח). היסוד של יציאת מצרים זוקק פרשה בקריאת שמע, לעומת הפרטים הנוספים שכלולים בברכה שלאחריה ולא בקריאת שמע עצמה. מצאנו במדרש (שמות רבה כב, ד): "שנו רבותינו, הקורא את שמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורות באמת ויציב, ואם לא הזכיר אין מחזירין אותו, אבל אם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו, שנאמר: למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים, ומה בין יציאת מצרים לקריעת ים סוף, אלא שיציאת מצרים קשה, שנאמר (דברים ד, לד): "או הניסה אלקים וגו' ואתכם לקח ה' וגו', תדע לך שזו קשה מזו, שביציאת מצרים כתיב אנכי ה' אלקיך, אבל בקריעת ים סוף אינו מזכיר השם..."

לט). הרמב"ן בסוף פרשת בא כתב: "הקונה מזווה בזו אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה, כבר הודה בחדוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו, וגם בנבואה, והאמין בכל פנות התורה, מלבד שהודה שחסד הבורא גדול מאד על עושי רצונו, שהוציאנו מאותו עבדות לחירות וכבוד גדול לזכות אבותיהם החפצים ביראת שמו", והקשו עליו היכן נזכרה יציאת מצרים במזווה. ראה חידושי הגר"ז על התורה (מפי השמועה) סוף פרשת בא, שתיירץ שהזכרת במזווה מוזכרת מצוות תפילין והן כוללות את הזכרת יציאת מצרים, ועוד תירץ ששם 'אלוהינו' רומז לכך. לדברינו כאן מיושבים דברי הרמב"ן, שאמנם יציאת מצרים אינה כתובה בתוך המזווה, אך עצם קביעתה על הפתח מהווה

מצוות מזווה וציצית ניתן להגדירם כייחוד ביתו ובגדו של הישראלי לעומת הנכרי. ציון שם ה' בפתח הבית הרי הוא כשלט על דלת הכניסה המכריז כי כאן מתגורר עבד ה'. קשירת פתילים על קצוות הבגד העיקרי, מכרזת והולכת כי לובש בגד זה יש לו אדון שהוא עובדו^(מ). הרי שהבית הישראלי והבגד הישראלי מקבלים את אופיים במצוות אלה, ובכך הם מקבילים לפרשת והיה כי יביאך בתפילין המזכירה את בחירת ישראל^(מא).



ז.

כיצד מצוה בטלה לעתיד לבוא?

ההשוואה בין זכירת יציאת מצרים לתפילין, שעל פיה ביארנו את החיוב בלילה ללא צורך בדרשה, מעוררת קושי. כשם שניתן לחייב זכירת יצי"מ בלילה למ"ד לילה זמן תפילין, כך ניתן לחייב לימות המשיח, שהרי תפילין אינן בטלות לימות המשיח - ואם כך, מדוע יש צורך בדרשה לשיטת חכמים וכיצד פטר בן זומא (לדברינו למ"ד לילה לאו זמן תפילין)?

אלא שקושיה זו קשה גם לולא דברינו. לסברת בן זומא ועל פי הפסוק בירמיהו שאין מזכירים גאולת מצרים לאחר קיבוץ גלויות, מדוע חייבה התורה להניח פרשיות יציאת מצרים בתפילין באותם הימים? יש להרחיב את הקושיה גם ליתר המצוות שעניינן הוא זכר ליציאת מצרים, ככל מצוות הפסח ואף ימים טובים ועוד

עדות ליציאת מצרים בהנצחת נתינת הדם על הפתח בליל הכאת הבכורות.

(מ). בספר החינוך (מצוה שפו) כתב בשרשי מצוות ציצית: "ואין דבר בעולם יותר טוב לזכרון, כמו נושא חותם אדוניו קבוע בכסותו אשר יכסה בו תמיד", וראה תוספות מנחות מג ע"ב ד"ה חותם של טיט.

(מא). נציג שוב את הטבלה דלעיל לאור ישוב הדברים:

תפילין	שמע - יחוד ה' ואהבתו	והיה אם שמוע - שכר ועונש	קדש - יציאת מצרים	והיה כי יביאך - מכת בכורות, בחירת ישראל
קריאת שמע	שמע - יחוד ה' ואהבתו	והיה אם שמוע - שכר ועונש	פרשת ציצית - יציאת מצרים	ברכת גאל ישראל - מכת בכורות, בחירת ישראל
מזווה וציצית	שמע - יחוד ה' ואהבתו	והיה אם שמוע - שכר ועונש	לבישת ציצית - יציאת מצרים	קביעה על מזווה הפתח - מכת בכורות, בחירת ישראל

מצוות רבות. מדוע נוסיף לקיימן ולא יידחו מפני זכרון קיבוץ הגלויות? אם אין מקום לזכור ולהודות על יציאת מצרים, מה טעם יש לקיום מצוות אלה^(מב)?

אפשר שכאן נפתח צוהר לשאלת נצחיותה של מצוה לאחר שבטל טעמה. כשם שאנו מקשים על תוכן התפילין שבטל טעמו לדעת בן זומא, ניתן להקשות על צורת התפילין שעניינן הוא תכשיט (ראה מאמרי על התפילין, לעיל הערה כז), היעלה על הדעת לשנות את צורתן מפני שהשתנתה צורת התכשיטים? קושיה כזו יכולה להתרחב לזכרון תרועה בשופר של ראש השנה, שהרי אין אנו תוקעים עוד בשופר במלחמה או בהמלכת מלך וכן עוד מצוות רבות. כמו כן לדעת הרמב"ם (מו"נ ג לו) מצוות רבות נועדו כדי לעקור עבודה זרה. היעלה על הדעת לדון בביטולן אם ניוכח שאין כבר צורך לעקור ע"ז, או שאם אין הכמרים מקיפים פאת ראשם ייעקר חלילה איסור הקפת הראש?

בענייננו אנו רואים כמה דרגות של ביטול או שינוי בזכירת יציאת מצרים, וככל שהחיוב מפורש פחות השינוי בו קל יותר. הרמב"ן (לעיל הערה יז) כתב שכבר בימי שיבת ציון בימי בית שני, דחו את מנין החודשים שהזכיר את יציאת מצרים והחלו למנות על פי שמות החודשים שעלו מבבל כדי להזכיר את הגאולה החדשה. דחיה זו אינה שינוי של דין, שהרי כנראה אין חיוב הלכתי למנות חודשים באופן מסוים, אלא שכך מתפרשת כוונת התורה. משכך, רשאים חכמים להעמיק בכוונת התורה ולנהוג אחרת כאשר נראה שכך תתקיים מעתה אותה כוונה. הרשב"א (לעיל הערה לא) ביאר שזכירת קיבוץ גלויות לדעת בן זומא אינה עקירת מצוה וחדוש אחרת תחתיה, אלא זהו המשך של אותה כוונת מצוה, אך נראה שזה ניתן להיאמר רק במצוות הזכירה שאינה מפורשת אלא מובנת מתוך הפסוק הדורש לזכור ופירשו חכמים כיצד לעשות זאת^(מג), אבל מצוות שיציאת מצרים היא הטעם להן אך קיומן מבואר ומפורש בפני עצמו, לא ניתן לעוקרן משום שמצוות התורה אינן בטלות.

(מב). הרשב"א (לעיל הערה לא) הביא את טענת הנוצרים שכל המצוות המזכירות את הפסח בטלות לעתיד לדעת בן זומא, ודחה שרק זכירת יצי"מ בטלה, משום ש'למען תזכור' הוא ענין בפני עצמו ולא ממשיך את תחילת הפסוק העוסק במצוות הפסח (לעיל סוף סעיף ב), אך לא ביאר מה טעם החילוק.

(מג). לעיל (הערה לא) הבאנו דוגמא לכך ממצוות כתיבת ס"ת שלדעת הרא"ש מתקיימת היום בספרים שלומדים בהם, ואמנם גם מצוה זו לא נכתבה במפורש אלא כך הכריחו חז"ל מציויי התורה לכתוב את השירה, ראה סה"מ עשה יח.

משום כך לא ניתן ללמוד על חיוב זכירת יצי"מ לימות המשיח מחיוב התפילין, שכן מסברא יש מקום לדחות את זכירת יצי"מ מפני זכירת הגאולה החדשה, אלא שמצוה מפורשת אינה ניתנת לשינוי. אך מצוות הזכירה, שכאמור הינה פחות מפורשת, יכלו חכמים לדון האם יש להמשיך לקיימה כצורתה, מצד הסברא ומצד דברי ירמיהו^(מד).



ח.

סיכום

זכירת יציאת מצרים אינה מפורשת בתורה, אלא שחכמים פירשוה וצירפוה לקריאת שמע. מקורה מ'למען תזכור' נראה כמנוגד לפשט הפסוק, ומקורה מ'זכור את היום הזה' אפשר שנלמד ב'מה מצינו' מתפילין. להלכה שלילה זמן תפילין, גם זכירת יציאת מצרים נוהגת מעיקרה גם בלילה מבלי צורך בריבוי. כנגד הפסוק בירמיהו המחייב להזכיר בעת קיבוץ גלויות את הגאולה החדשה, יש ריבוי 'כל ימי חיך' להזכיר גם את יציאת מצרים לצידה לעולם, ביום ובלילה. מחלוקת בן זומא וחכמים היא רק למ"ד לילה לאו זמן תפילין ולכן יש צורך בריבוי להזכיר בלילות (אמנם דעת הרשב"א כפשטות הסוגיה שאכן לימות המשיח אין מזכירים אלא קיבוץ גלויות ואפשר שזו גם דעת הרמב"ם).

ההשוואה לתפילין מצריכה להזכיר גם את העניין הרביעי - מכת בכורות ובחירת ישראל, והוא מוזכר בברכה שאחרי קריאת שמע. השוואה זו באה לידי ביטוי גם במצוות מזוזה, שלמרות שיציאת מצרים אינה כתובה בה, היא ניכרת

מד). אפשר שחכמים ובן זומא דנו מסברא בתוקפה של גאולת קיבוץ הגלויות, האם היא תהווה תחליף לכל מטרותיה של זכירת יציאת מצרים. לעיל ראינו שני יסודות נפרדים בזכירת יצי"מ - גדולת ה' ובחירת ישראל. הרמב"ן (סוף פרשת בא) הראה שזכרון יצי"מ מוכיח כמה יסודות שונים באמונה (ראה מאמרי על התפילין, לעיל הערה כז). אם כן, מניין שבגאולה העתידה יהיה מענה לכל העניינים הללו? שמא התנאים בשעתם חלקו עד כמה נוכל להסיק מדברי ירמיהו תשובה לשאלה עתידית זו, על דרך שכתב הרמב"ם (הלכות מלכים ומלחמותיהם פ"ב ה"ב): "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו". אלא שהרמב"ם כתב שם שאין לדברים אלה נפק"מ מעשית, ושמא כאן מצינו נפק"מ ולכן חלקו בה עד להלכה למעשה. אפשר אם כך שבמחלוקת כזו, המציאות כפי שתברר בשעתה עשויה להכריע ואכ"מ.

בעצם קביעתה על פתח הבית, ויחד עם מצוות הציצית על כנפות הבגד הרי הן מורות על בחירת ישראל על ידי הקב"ה ובחירתם של ישראל לעבוד את ה'.



הרב אורן צדוק

ראש בית ההוראה 'נזר ההוראה' הרצליה

ומח"ס שו"ת 'אורן שלחכמים' ב"ח

גדר מאכל ה'לחוח' מאפה או תבשיל

לעניין ברכתו בקביעות סעודה והפרשת חלה ממנו

הַשְׁלִיכוּ מַעַלְיָכֶם... וַעֲשׂוּ לָכֶם לֶ'ב חֶדֶשׁ וִירוֹחַ חֶדְשָׁהּ (יחזקאל יח, לא)

שאל נשאלתי בענין מאכל הלחוח לבוא עד תכונתו, אם הוא מאפה או תבשיל, וההשלכות לכך הינן בברכה עליו בקביעות סעודה, ובהפרשת חלה ממנו, ואף שרבים מרבני קהילתינו הם המורים בענין זה, וכמעט כולם הושוו לדעה אחת ולהוראה אחת^א, אמרתי אף אני הקטון אענה חלקי, מפי ספרים וסופרים, משורשי הדין ומקורותיו, ועד לשורת ההלכה וטעמיה, ואעלהו עלי כתב למען יעמוד ימים רבים, לגלות ולהראות על מה נסמכה הוראה זו, ואחלק תשובה זו לארבעה ענפים, למען ירוץ הקורא בו, וכ'ל שונה ב'ו ל'ו יחכ'ם.



הקדמה

א.

הצעת מקורות הדין

בגמרא (ברכות ל"ז:) נאמר, 'טרוקנין חייבין בחלה. וכו' מאי טרוקנין, אמר אביי: כובא דארעא. ואמר אביי: טריתא פטורה מן החלה. מאי טריתא, איכא דאמרי: גביל מרתח וכו'".

ובהמשך הגמרא נאמר לאחר מכן (ל"ח.), 'אמר ליה אביי לרב יוסף: האי כובא דארעא מאי מברכין עלויה, אמר ליה, מי סברת נהמא הוא, גובלא בעלמא הוא, ומברכין עלויה בורא מיני מזונות. מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה, וברוך עלויה

(א). מלבד מו"ר הגאון הגדול רבי יצחק רצאבי שליט"א, יעויין ענף ד'. וכעת נודע לי שאף מוה"ר חיים יצחק הלוי זצ"ל רבה של הרצליה הורה כך למעשה כדבר פשוט.

המוציא לחם מן הארץ ושלש ברכות. אמר מר בר רב אשי: ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, מאי טעמא - לחם עוני קרינן ביה'.



ב.

ביאור סוגיית הגמרא הנזכרת בפרטות

בסוגיית הגמרא הנזכרת מבואר שני עניינים שנידונו בענין מאכל 'כובא דארעא', מצד חיובו בחלה ומצד ברכת הנהנין עליו (ואגב כך נזכר ענין יציאת אדם ידי חובתו בו בפסח), ואע"פ שלא שמענו על בירור ברכתו של מאכל הטרוקנין, מכל מקום ממה שאביי קשר בין שניהם, באומרו שטרקנין האמורים בחיוב הפרשת חלה, הן הן 'כובא דארעא', ואודותיו נזכר בגמרא, שמר זוטרא בירך עליו בקביעות סעודה, ברכת המוציא לחם מן הארץ, נמצא אם כן שכך הוא דינו של הטרקנין.

ולאור זאת עולה יפה תמיהת רב יוסף כמענה לשאלתו של אביי - מהי ברכת כובא דארעא - 'מי סברת נהמא הוא', שיש לשאול מהיכן מצא רמז בדעתו של אביי להחשיב את כובא דארעא כלחם, אלא ודאי משום שמחויב חלה הגיע אביי ('טרקנין חייבין בחלה'), לקשרם זה בזה לענין ברכת הנהנין, אלמא לחם הוא.

והחרה רב יוסף לעומתו שלא שייך להגדיר כובא דארעא כלחם, כיוון שגובלא בעלמא הוא, וממילא לא יכון בו לא דין הפרשת חלה ולא ברכת המוציא, ולעולם ברכתו תהא מזונות אפילו בקביעות סעודה שאם לא כן הרי עדיין תורת לחם עליו, והאמור בגמרא בענין טרוקנין החייבים בחלה, דבר אחר הוא, ואין הוא כובא דארעא כפי שקשר ביניהם אביי.

והגמרא הביאה חיזוק לדעתו של אביי, שיש לכובא דארעא תורת לחם, היות שְמֵר זוטרא בקבעו את סעודתו עליו, היה מברך המוציא לחם מן הארץ, וכמו"כ יש ללמוד ממר בר רב אשי שאמר שיוצא בו ידי חובתו בפסח, ואשר על כן לא ימנע מלהעמיד שמאכל הטרקנין הוא אכן כובא דארעא, ותורת לחם עליו.

והנה בפשט מהלך הגמרא לא נשמע שנחלקו האמוראים על אבחנתו המציאותית של רב יוסף, שכובא דארעא הוא גובלא בעלמא, רק שנטען שלמרות זאת, אין בכך כדי להפקיע ממנו תורת לחם, הן לענין חיוב חלה הן לענין ברכת הנהנין עליו, והן לענין שיוצאים בו ידי חובת אכילת מצה.

ולא רק שלא נחלקו עימו על אבחנתו זו, אלא אדרבא הסתייעו ממנה להשליך זאת גם להלכה, להיותו מברך על כובא דארעא ברכת מזונות כאשר אינו קובע סעודתו עליו, ואמנם לא עד כדי הבנת רב יוסף שסובר שחסרון 'גובלא בעלמא' הינו להפקיעו מתורת פת לגמרי, להיותו מברך עליו מזונות אפילו בקביעות סעודה ולפטרו מהפרשת חלה, דסבירא להו שהועילה הבחנה זו לעשות מחצה, לגרע ממנו שם לחם גמור, להיותו מברך עליו מזונות שלא בקביעות סעודה, ותו לא.



ג.

גדר 'גובלא' לפי ביאור הרשב"א

וראיתי לרשב"א בחידושי שכתב בדעת רב יוסף, שאדרבא הוא מאריה דהאיי פיסקא דדינא האמורה, שיש לברך מזונות על כובא דארעא רק כאשר אינו קובע סעודה עליו, מטעם שגובלא בעלמא הוא, אולם בקביעות סעודה שפיר דמי לברך עליו המוציא, וזה לשונו, 'וקאמר דלאו לחמא הוא אלא גובלא בעלמא, ומברכין עליה בורא מיני מזונות, ומיהו בשקבע סעודתו עליו מברך עליו המוציא, וכ"ה בספר האשכול (אלבק, הלכות סעודה, דף כ"ג.)'.

ולאור דבריו נמצא שאבוי כשאמר שטרוקנין הוא כובא דארעא, רמז על כך שאפילו ללא קביעות סעודה תהא ברכתו המוציא, ועל כן תמה רב יוסף, 'מי סברת נהמא הוא', והיינו האם סברת שלחם גמור הוא, (ולא פת הבאה בכסנין שרק בקביעות סעודה ברכתה המוציא, וכפי ההעמדה הנזכרת למעלה), ונמצא לפי זה שאף על מאפה פת הבאה בכסנין תיכון הבחנה של גובלא בעלמא, ולא יגרע בשל כך מלברך עליו בקביעות סעודה המוציא לחם מן הארץ ולהפריש ממנו חלה כדת וכדין, ויעויין עוד בסמוך בדעת הרמב"ם. וביאורה של סוגיא זו למעשה מתבאר

על פי שתי שיטות עיקריות - הרמב"ם ורש"י, וכדי לדון בפרטות בכל אחת מהן, נחלקם לשני ענפים.



ענף א' - שיטת הרמב"ם בביאור הסוגיא

א.

שיטת הרמב"ם בביאור הסוגיא

כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' ברכות ה"ט): 'עיסה שנאפית בקרקע כמו שהערביים שוכני המדברות אופים, הואיל ואין עליה צורת פת, מברך עליה בתחלה בורא מיני מזונות, ואם קבע מזונו עליה מברך המוציא'.

ומבואר שפסק כאב"י (על פי המהלך הראשון דלא כהבנת הרשב"א), של'כובא דארעא' יש תורת פת, ועל כן בקביעות סעודה מברך המוציא, רק משום שאין 'צורת פת' עליה, פחתה חשיבותה לברך עליה מזונות. ואפשר שכוחו וחילו לפסוק כן הוא משום שמר זוטרא ומר בר רב אשי מסייעים אותו, ולכן על זו הדרך פסק אף את שמועותיהם עצמן, בענין חלה כתב בפרק ששי מהלכות ביכורים (הי"ב), שאף שנאפית בקרקע מתחייבת העיסה בהפרשת חלה, ובענין כזית מצה כתב בפרק ששי מהלכות חמץ ומצה (ה"ו), שיוצא בפת זו ידי חובת אכילת כזית מצה.

ובביאור דבריו יש לומר בתחילה, שמפרש שה'דארעא' האמור ב'כובא דארעא', מתייחס למקום אפייתה שהוא על גבי הקרקע, שאינה נאפית בתנור, ועל כן נקראת כך, ומה שהוסיף 'כמו שהערביים שוכני המדברות אופים', הוא כדי לבאר מי דרכו לאפות בצורה כזו, זאת משום שאלו העושים כן, הם שוכני מדברות שאופין בצורה זו. ואפשר שהסיבה לכך, כיוון שנודדים ממקום למקום כמו הבדואים המצויין בימינו, לכן אינם אופין בתנורים אלא על גבי קרקע הזמינה להם בכל מקום, שרק חופרין ומסיקין בה ונותנים הבצק בתוכה, ועל כן בהדמיה אליהם ניתן דגש על מקום משכנם, שלא כתב 'ערביים' סתמא אלא שפ"ן דווקא לאלו שוכני המדברות, (ויעויין לקמן או' ו' ד"ה וזה לשונו), ועל כל פנים אין זה גדר בהלכה, אלא העיקר הוא במה שהעיסה נאפית בקרקע.

ומצאתי במשנה מסכת כלים (ה, י), שדרך אפיית הערביים הינה לאפות בקרקע תוך גומא, וזה לשונה, 'יורות הערביים, שהוא חופר בארץ וטח בטיט וכו'', וכתב רבינו הרמב"ם שם לפרש, 'יורת הערביים, והיא הגומא הזו שחופרין בקרקע לאפות בה'. והם תנוריהם כמבואר במשנה שם לאחר מכן, שנאמר בה, 'וזהו תנורו של בן דינאי', וכן פירש רבינו שמשון שם.

ובתפארת ישראל בביאורו למשנה זו (שם, יכין או' פ"א), כתב לשייך את האמור בדברי הרמב"ם בענייננו, בתיאור הערביים שוכני המדברות האופין שם, עם האמור בפירוש משנה זו, וזה לשונו, 'יורות הערביים. שהערביים 'שוכני מדבר' חופרין גומא בארץ, וטחין כתליה בטיט, ומסיקין אח"כ הגומא ומדביקין בצק בכתליה ואופין פת', ע"כ. זאת למרות שאין קשר בין הדברים, ואפשר שהוא מהטעם הנזכר שכתבנו למעלה, שמפני שכורח המציאות הוא כן לאפות בצורה כזו, על כן כתב לפרש זאת בהתאם.

ומצינו עוד משנה המדברת על יורת הערביין, והיא האמורה במסכת מנחות (פ"ה משנה ט') וזה לשונה, 'האומר הרי עלי בתנור, לא יביא מאפה כופח ומאפה רעפים ומאפה יורות הערבים', ופירש רבינו שם, 'יורת הערביים, גומה בקרקע מטוייחת בטיט כעין קדרה, מסיקין את האש בתוכה עד שתוחם, ונותנין שם את הבצק. וכל הצורות הללו מפורסמות אצלנו בכפרים ובערי השדה'². והוא בתוספת ביאור על האמור במשנה הנזכרת למעלה.

ומפירוש משנה זו מבואר שאפיה בדרך זו, פשטה בזמנו לא רק בין הערביים שוכני המדברות כאמור בחיבור אלא אף בכפרים ובערי השדה, רק שלערים הרגילות עדיין לא הגיעה, ומה שייחסה בחיבורו דווקא אל שוכני המדברות, אף שכאמור כבר פשטה בזמנו בכפרים ובערי השדה, אפשר שהוא משום שמהם בעיקר יצאה הנהגה זו, (ויעויין מה שכתבנו לקמן באות ו' ד"ה ולאור זאת).

(ב). ומבואר מדבריו שגומא זו טחו אותה בטיט, וזה דלא כפי האמור בדרך אמונה (ביכורים ו' י"ב), שכתב לבאר מדוע הגאונים כתבו לפטרה מחיוב חלה, ש'אפשר משום שדרך האופין באדמה שנדבק בה עפר וצרורות, ואין ראוי כ"כ לאכילה, כמש"כ רש"י בפסוק ויגרס בחצץ שיני, (אף על גב דשם מיירי בלש בארץ מ"מ גם באפיה בארץ נדבקין, אם לא עשה כמין טיחה בטיט, עיין כלים פ"ה מ"י יורות הערביים), ומדברי רבינו בפירוש משנה זו מבואר, שטחין גומא זו בטיט, וכן מפורש הוא במשנה עמ"ס כלים הבאנוה למעלה. ויעויין לקמן (או' ו' ד"ה ולאור זאת) מה שכתבנו לחלק בין אלו התנורים של הערביים שמתוקנים הם, לבין האמור בהלכה שכתב הרמב"ם בנידון דידן, ואפשר לפי זה אתו שפיר דברי הגר"ק כאן.

ואגב אורחא למדנו מדבריו, שהאפיה בקרקע הנזכרת נעשית בתוך גומא (שטחו אותה בטיט) ולא בהנחתה על פני הארץ, וכ"כ מרן בכסף משנה (הלכות ביכורים ו, י"ב), 'כובא דארעא, פירוש שעושין חפירה בקרקע ואופים שם', וכן הוא בנימוקי יוסף, וכן כתב בשו"ת התשב"ץ (סי' כ"ח), הבאתי את לשונו כולה לקמן (או' ו' ד"ה וזה לשונו), אלא שבס' הרוקח (סי' שמ"א) ראיתי שלא ביאר כך שכתב, 'כובא דארעא שאופין בטבלא בארץ'.



ב.

טעם פטור פת זו מברכת המוציא

ואף על פי ש'תורת פת' עליה כאמור לחייבה בהפרשת חלה וכו', וכן יש בגאונים שהגדירו מאכל זה 'כלחם' בכנותם אותו 'לחמא דארעא', יעויין שאלתות דרב אחאי גאון (פרשת צו שאילתא ע"ז), ובעל הלכות גדולות (הלכות פסח, סי' י"א) הובא ברי"ף (פסחים י"א: מדפה"ר), וכן ישנן נוסחאות בתלמוד שגרסו כך (בדוכתין), כמבואר בדקדוקי סופרים (או' כ'). וכן כתב רי"ף גיאת בספר מאה שערים (הנד"מ הלכות פסחים, עמ' שי"א), 'ונהמא דאפיה עלויה ארעא וכו'', וכן הוא ברשב"א בפסקי חלה (שער א' הלכה ח'), ואשר על כן חייבת בחלה, מכל מקום לדברי הרמב"ם 'צורת פת' אין עליה, וזהו הטעם לפטור מברכת המוציא כאשר אינו קובע את סעודתו עליה, אע"פ שגם הוא סובר ש'תורת פת' עליה לחייבה בהפרשת חלה והמוציא בקביעות סעודה, ויש לראות מהיכן למד הרמב"ם שזהו חסרונו.

ואמנם כבר כתבנו למעלה, שעל אבחנת רב יוסף באופיה של פת זו שגובלא בעלמא היא, לא נראה שנחלקו האמוראים, מכל מקום קצת קשה לומר שזוהי כוונת הרמב"ם בהגדירו אותה, במה שאין צורת פת עליה, זאת היות שפשט ביאור המושג 'גובלא' מתייחס לחומר ממנו נעשה המאפה, ובדבריו לא נרמז חסרון זה, ואדרבא אחז הרמב"ם בלשונו, 'עיסה' סתמא שמשמעה בצק רגיל, ועוד שלא נמצא בדבריו שום שינוי בדרך הכנתה אלא רק במה שנאפית בקרקע, אלמא מצד עיסתה לא נשתנתה משאר פת, וכן מבואר הוא במה שנקט בטעם הפטור, שכל גריעותה הינה "הואיל ואין צורת 'פת' עליה", היינו שהיחס בחסרונו מתבטא ביוצא ממנה,

כאשר כבר צריכה להיות פת, היינו בגימורה לאחר אפייתה, שמכיוון שאין צורת פת לה, אין מברכין עליה המוציא בלא קביעות סעודה.

ולפי זה עולה יפה, מה שהביאה הגמרא שם מדברי מר בר רב אשי, שיוצאים בכובא דארעא ידי חובת אכילת מצה בפסח, והיינו משום שנחשב לחם עוני, וכמו שניתן טעם זה בגמרא לכך, וזה שייך יותר בחסרון תוארה, מה שאינו במהות עיסתה.

ולאור כל זאת נמצא שהחסרון היחידי שבה, המגרע בה מהיותה פת רגילה כיוון שאין עליה צורת פת, נגרם מעצם מקום אפייתה, היינו בגומא שבקרקע, שכל מעשיה מעשה לחם הם, רק שמקום גימורה גרם לפחיתותה.



ג.

כיצד תתפרש לאור האמור, אבחנת רב יוסף ש'גובלא בעלמא' היא

אלא שלאור זאת נמצא, שביאור דברי רב יוסף בכנותו את 'כובא דארעא' כ'גובלא בעלמא', אינו ביחס לאופיו של הבצק, העב הוא אם רך, אלא לצורתו בגימורו אחר אפייתו, שאין לו דמיון לחם, ועל כרחינו לומר שהוא מפאת אפייתו תוך הגומא שבקרקע.

ועל פי זה מתבאר, כיצד היה סלקא דעתין דאביי להחשיבו כ'לחם' עד כדי קריאתו של רב יוסף, 'מי סברת נהמא הוא', זאת משום שאפייתו של מאכל 'כובא דארעא' הינו כשאר לחם, היינו בצק רגיל הנאפה, שהוא הגורם לראותו כן, ועל כן קרי עליה רב יוסף בחיל, על מנת להוציא מהבנה זו.

ונמצא על פי ביאור זה, שיסוד מחלוקתם בגמרא הינו, עד כמה הפסד צורת הפת מפקיעו מתורת פת, שרב יוסף סובר שאפייתו בקרקע מפסיד צורתו בשל כך לגמרי, עד שאפילו בקביעות סעודה תהא ברכתו מזוונות, ואילו מר זוטרא חולק וסובר, שהפסדו זה בצורתו אמנם מגרעו, ועל כן ברכתו מזוונות אולם עדיין תורת פת יש עליו, ולכן אם יקבע את סעודתו עליו ברכתו תהא המוציא, וכן יתחייב בהפרשת חלה כמבואר בדברי הרמב"ם בהלכות בכורים (פ"ו הלכה י"ג), שאפילו

בלילה רכה אם נאפתה בקרקע, תורת פת יש עליה, לחייב בהפרשת חלה^א. וכן יוצא בה ידי חובת מצה, כמבואר בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ו), וכמר בר רב אשי.



ד.

דרך נוספת בביאור דברי הרמב"ם

ואמינא לבוא לביאור דברי הרמב"ם בדרך אחרת, שהחסרון הנקוב הנזכר שאין צורת פת עליה, נגרם דווקא ממהות הבצק שנעשית ממנו, היינו מפאת רכותו, והוא פשט לשון 'גובלא בעלמא', שחוזר הוא על אופיה של הבלילה, וכמו מגבל תולדה דלש (פכ"א מהלכות שבת הל"ג), שחוזר הוא על העיסה שממנה עושים את המאפה, וכיוון שכך אמינא שהוא עיקר המכוון באפיה שעל גבי קרקע בדווקא ולא בתנור, שמכיוון שהבלילה רכה לא שייך לאפותה בתנור, שאי אפשר להדביקה בדפנותיה, או שאפשר רק שאינה נאחזת יפה, ועל כן ההעדפה בה לאפותה על גבי משטח ישר או בתוך גומא, והוא המכוון בקריאתו של רב יוסף 'גובלא בעלמא' היא, ורכות בלילתה זו, היא השורש וסיבת הפטור מברכת המוציא, ולא מצד אפייתה על גבי קרקע דייקא.

וכן ראיתי בספר הערוך 'ערך טרוקנין' שכתב כפירוש זה, 'אמר רבי יוחנן טרוקנין חייבת בחלה, מאי טרוקנין אמר רב יוסף כובא דארעא. פירוש היא גובלא שאופין על הארץ'. וב'ערך ככא' כתב, 'כובא דארעא, פירוש עושה גומא בכירה כמו שפירשנו בענין יורות הערביים, מערב קמח ומים בתוכה ומשליך באותה גומא'. ומבואר שמדובר בבלילה רכה, שהרי 'מערב קמח ומים', 'ומשליך', וכירה דקאמר היינו תנור הערביין שהובא במשנה שם, כפי שציין לשם, והיינו אינה כירה ממש אלא גומא שבקרקע.

ומבואר בדבריו כפי שכתבנו, שאין הבדל בין כשנעשית על גבי הקרקע או בכל מקום אחר, דלילותה הוא החסרון שבה, וכמו שכתב, 'מערב קמח ומים' ו'משליך', ופעולות אלו שייכות דווקא בבלילה רכה מאוד.

ג). ובענין בלילה רכה בדעת הרמב"ם לחיוב הפרשת חלה, יעויין לקמן ענף ד' (ד"ה ואם בכל אופן).

וכן הוא ברמב"ן בספר מלחמותיו (פסחים דף י"א: מדפה"ר), שכתב 'שמאחר שהם גובלא לא ניתן להדביקן על דפנות האילפס כמו עיסה בדפנות התנור, ולמרות זאת ישנו חיוב בהפרשת חלה כמבואר בגמרא'.

וכן נרמז הדבר בחידושי הרשב"א בדוכתין, שכתב לבאר בדעת התוספות מהי כובא דארעא, 'ושמא כובא דארעא לדבריהם היא עיסה רכה מאד ואופין אותה על גבי קרקע, וכ"נ מלשון ר"ה גאון ז"ל, וזה לשונו טריקני דהוא כובא דארעא מאפה ולא בתנור אלא על הארץ, חייב בחלה כדר' אבין אמר רבי יוחנן, ואף על גב דגובלא הוא, ראשית עריסותיכם קרינן ביה'.

וכן ראינו לתלמידי רבינו יונה (דף כ"ז. מדפה"ר עמ"ס ברכות), שכתבו כעין ביאור הרמב"ם הנזכר, תוך הצביעם על החסרון האמור שהוא מחמת רכות העיסה, וזה לשונם במילואו, (וגריס במקום כובא דארעא טריתא דארעא), 'האי טריתא דארעא מברך עלה במ"מ וכו', לדעת רש"י ז"ל צריכין אנו לומר, שההפרש שיש בין טריתא זו לטריתא שאמרו למעלה, שזו עשויה בקרקע כמו שדרך לעשות השוכנים באהלים, ולמעלה מדבר בשנעשתה בכלי ר"ל בכירה עצמה, ולפיכך אינו מברך עליהם המוציא ואינה חייבת בחלה, מפני שעל ידי שאופין אותה בקרקע, אין עושין אותה עבה ואי אפשר שתהיה כלילתה כמו שאר עיסות'. (ויעויין עוד להלן או' ו' ד"ה ואכן כך הוא הדבר, שהסתייענו מדבריו לביאור חסרון צורת פת שבה).

ומה שכתב הרמב"ם בפתח דבריו שהמדובר ב'עיסה', הנה לאור זאת נצטרך לומר, שלשון זו סובלת אף בלילה רכה, יעויין רמב"ם הלכות בכורים (פ"ו הי"ג), שכינה בצק אף על בלילה רכה ('הרתיח המים והשליך הקמח לתוכו', ובסמוך לכך, כינהו 'בצק' בכלל המנויין שם).

ולאור ביאור זה, נמצא שבעקיפין השמיענו את סיבת פטורו של מאפה זה במה 'שאין צורת פת עליו', היינו שמכיוון שהעיסה דלילה, נמצא שבגימורו אין בה צורת פת.



ה.

דחיית אופן ביאור זה בדעת הרמב"ם, והעמדת האופן הראשון בדעתו

אלא שיש להקשות על פירוש זה, שאם מיקום אפייתה על הקרקע נאמר משום דלילותה של העיסה, מדוע לא הביא עוד אופנים נוספים דומים ואדרבא יותר מציאותיים כגון באפייתה על גבי מחבת וכדו', וכבר כתבנו למעלה שהטעם שציין לערביים שוכני המדברות וכו' הוא כדי להשמיענו שישנם כאלו האופים בצורה כזו, אלמא מציאות אפייה בדרך זו אינה רווחת, אלא רק לאלו ושכמותם, ואף לולא זאת, עצם אפיה בגומא שבקרקע, היא מציאות יותר זניחה ורחוקה מאשר מחבת ואלפס.

ומה גם שהרחיב לשון, לדמות צורת אפיה זו למה שהערביים וכו', אלמא זהו דין דווקא באפיה שעל הקרקע שהיא סיבת הפטור, והוא כפי הדרך הראשונה שכתבנו, ונוסף על כך לא נשמע שינוי כל שהוא בסדר הכנתה של פת זו אלא רק במה שהשתנתה להיאפות על גבי קרקע, שעליה בלבד הצביע רבינו לשינוי מדרך אפיה הרגיל, אלמא הוא החסרון שבה בלבד, שאם מצד הבצק עצמו הנשפך, מדוע לא הזכירו שהרי הכל תלוי בו לגריעותא.

ועוד יש כדי לדחות סברא זו השניה, היות שרכות הבלילה, אין בה כדי להפקיע תורת לחם כאשר היא נאפית, כמבואר ברמב"ם הלכות ביכורים (פ"ו הי"ב) נרחיב את הדיבור בענין זה לקמן (ענף ב' ד"ה והרמב"ם לא נמצא לו, וכן בענף ד' ד"ה והנה אם במקומות אחרים), ועל כרחך מזדקקין אנו לבאר שחסרון האפיה שעל גבי קרקע הוא הגורם היחידי בגריעות הפת.

ואשר על כן נראה יותר לומר כפי הדרך הראשונה שכתבנו בדעת הרמב"ם, שמקום אפייתה שהוא על גבי הקרקע, הוא המגרע מברכת המוציא, והוא התנאי שהציב בראש דבריו בהלכה זו, ועיסה דקאמר היא כפשוטה בלילה עבה, והטעם לגריעותה הינו, שבכך הופקעה צורת הפת ממנה, היינו מראיתה בגימורה.

וכן נראה מדברי מרן בבית יוסף (סוף סימן קס"ח), שכתב לבאר את האמור בגמרא בענין כובא דארעא, 'ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, מאי טעמא - לחם עוני קרינן ביה'. וכתב על זה מרן, 'אי נמי דלא תימא כיון דאין צורת פת עליו לא

יצא בו ידי חובתו בפסח, קמ"ל דשפיר יצא בו ידי חובתו, דלחם עוני הכי הוי, שאין לעני תנור ואופהו בקרקע'. ומבואר שכן למד כפי שכתבנו בדעת הרמב"ם, והיינו שאפייתו על גבי קרקע היא הפוטרת אותו מהיות לו צורת פת, ובפסח אין הדבר חסרון כיוון שכולם עניים הם, אלמא בשאר ימות השנה אין דרך אפיה בכך, רק לעני שאין לו תנור.

ואמינא לאור האמור שמקום האפייה הוא הגורע, שיש להעמיד זאת גם בדעת רבינו תם שסובר שאף בלילה רכה מאוד מתחייבת בחלה אם אופה אותה לאחר מכן, וכפי שיתבאר לקמן באורך (ענף ב' או ב'), ולפי דבריו יש לבאר את דעת האמוראים החולקים על רב יוסף בדוכתין, שאמנם כובא דארעא גובלא בעלמא הוא, ומתייחס תיאור זה לבלילה עצמה שהיא רכה מאוד וכפשט הלשון ולא לגימורה כפת, אולם אין בכך כדי לחסר בתורת פת שבה כלל, כיוון שנאפה לאחר מכן, ואכן נהמא היא (כהבנת אביי) אע"פ שגובלא בעלמא היא (כאבחנת רב יוסף), אלא דסבירא להו מצד אחר שגריעא היא, ולכן נפטרת היא מברכת המוציא ללא קביעות סעודה, וזאת מצד מקום אפייתה כפי הנאמר כאן בדברי הרמב"ם, שאין צורת פת עליה בעקבות כך.

ועכ"פ שמעינן שחסרון צורת הפת שבה מגרע בברכת המוציא אולם לא בשאר חיובים שבה, שהרי תורת לחם עליה שבקביעות סעודה בה מברך המוציא כמבואר בהלכה זו, וכן חייבת פת זו הנאפית על גבי קרקע בהפרשת חלה כמבואר בהלכות ביכורים (פ"ו הי"ב), וכן יוצאים בה ידי חובת מצה כמבואר בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ו), וכמר בר רב אשי. אלא שעדיין לא יצאנו ידי חובת העיון, כיצד אפייתה על גבי קרקע מגרעת בצורת פת שבה.



ו.

הקושי כיצד אפייתה על גבי קרקע מגרע בצורת הפת

וכבר מצינו שנתקשו בביאור הדבר, כיצד אפייתה על גבי קרקע מגרע בצורת פת שבה, שבשו"ת תשב"ץ (חוט המשולש, טור שלישי לרבי אברהם אבן טוואה, סימן כ"ח), הביא מי שתמה על כך, שהרי לחם הוא לכל דבר, ואם כן כיצד הרמב"ם כותב

שאינו לו צורת פת, והשיבו אף הוא לעומתו, שאכן אין הבדל בין כאשר נעשית בגומא שבקרקע ובין כאשר נעשית בתנור, שלחם גמור הוא שברכתו המוציא, וכתב להעמיד דברי הרמב"ם אחרת.

וזה לשונו: "ומעתה זאת הפת שעושין הערביים שקורין מל"ה אינה חסירה שום ענין מענייני הלחם הגמור, באופן לישתה ועשייתה וחמוצה כמו כל מין פת, אלא שבאפייתה חופרין בקרקע מושב הפת, ומסיקין אותו היסק הראוי לאפייה, ומסירין האש ומנקים המקום מעפר ואפר, ומניחין הפת בו, ומחזירין האש עליה, ועושין זה כדי למהר הדבר, כשהם נוסעים או כשישכרו להם כלי אפייה או כשהרוכלים מרובים ולא יספיק להם כלי האפייה, ודבר חשוב היא אצלם שהוא פת מחומץ ובלילתו עבה, ומכבדין בה לגדוליהם ומשתבחים בטעמה, ואנו אכלנו ממנה כמה פעמים בהיותנו במדבר, בורחים מזלעפות המגפה והיא פת גמורה וצריך לברך עליה המוציא וברכת המזון.

ובודאי דלא גריעא פת זו מטרוקנין שהזכירו בגמרא, שעושין גומא בכירה ונותנין בה קמח ומים, ומערבין אותם ונאפית שם, והיא חייבת בחלה ומברכין עליה המוציא וברכה מ"ז, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, והטעם הוא לפי שבגומא מתקבץ יחד ונעשה כמו פת, ומעתה קל וחומר לזו הפת הנקראת מל"ה שהיא פת גמורה בכל אופני עשייתה. ואולי שבימי הרב ז"ל היו עושין באופן אחר, כגון ששוטחין גחלים על גבי קרקע ושופכין העיסה עליהם או באיזה אופן אחר, ועל כיוצא בזה הוא שכתב הרב ז"ל לברך במ"מ אבל בזו הנקראת מל"ה שעושין היום מודה הרב ז"ל, והכל מסכימין שהיא פת גמורה לברך עליה ברכת המוציא ולאחריה ברכה מ"ז כמו שמברכין על כל פת חשובה", עכ"ל.

ביאורינו במה מתבטא חסרון צורת פת באפייה שבקרקע

ולחומר הקושי במה נגרעת צורתה, אמרתי לך נא אנסה נא בפתרון הדבר, ותחילה ורא' שיש להעיר, שרבינו כבר השתמש במטבע לשון זאת - 'צורת הפת', בהלכה הקודמת לזו בענין חביצא, שאם אדם בישל פת פתוה לפתים, אם 'ניכר שהן פת ולא נשתנה 'צורתה' מברך עליה בתחילה המוציא, ואם וכו' עברה 'צורת הפת' בבישול, מברך עליה בתחלה בורא מיני מזונות".

ומבואר שצורתה של הפת הוא דבר עיקרי בהגדרתה לברכת המוציא או לברכת מזונות, בין לענין להפקיע ממנה שם של פת אפויה כמבואר בהלכה הנזכרת, ובין להחיל עליה בעשייתה שם של פת כבנידוננו.

ואם בבישול פתיתי הפת, הדבר פשוט מהו גדר היפסדות צורת הפת הנצרך על מנת להפקיע ממנה את שמה, שכל שעדיין ניכר בה צורת הפת שניתנה בה קודם בישול זה, נחשב עדיין צורת פת עליה, הנה כאן יש לעיין מהו, באשר אפיית העיסה בקרקע תוצאתה בכך לכאורה, שווה לאפיה בתנור, שהרי מצד ההכנות הנעשות קודם לאפיה היינו גלגול העיסה ועריכתה, שוות הן כמבואר למעלה, ולא השתנתה אלא רק במקום האפיה.

ואמרתי אפשר פתרון הדבר הינו לאור האמור בהלכה הקודמת, על דרך פשט לשון 'צורת הפת', והיינו שכל שישנו זיהוי שהמאפה הנאפה כעת הוא פת ולא נשחת תוארו או צורתו להיותו נדמה לדבר אחר, או ללא דבר, הרי שם פת עליו וברכתו המוציא, והוא מאמר הגמרא שם 'תוריתא דנהמא', וכמו שפירש שם רש"י, 'תואר מראית הלחם', וכן הוא בפתח דבריו בהלכה הקודמת, 'אם ניכר שהן פת וכו'', אולם אם אין הדבר כן, נחית חד דרגא שרק בקביעות סעודה מברכים עליו המוציא.

ואכן כך הוא הדבר בענייננו כאשר נאפה על גבי קרקע, היות שאינו מקום מסודר מוכן בתבניתו, הרי היוצא מאפיה זו דרך כלל, דבר שאינו מזוהה כל כך כפת בלשון המעטה בצורתה ובתבניתה, ועל פי זה נראה שנקט הרמב"ם תוספת ערביים 'שוכני המדברות', לרמוז זאת שאינו מקום מסודר אלא פעם כאן ופעם כאן כפי הצורך והנדרש באותה העת (וכפי שתיאר זאת רבי אברהם אבן טוואה בשו"ת התשב"ץ המובא למעלה), ותוצאות המאפה הינם בהתאם, ולאור זאת נמצא שלא כתב הרמב"ם לחינם תיאור אלו העושים כן, וכפי שכתבנו למעלה, אלא סיבה מכוונת בדבר, שעקב כך נמצא מגרע ממנה תוארה של הפת, ולא בכדי ציין זאת הרמב"ם בחיבורו. ותנא דמסייע לן בביאור זה, הוא הנאמר בדברי תלמידי רבינו יונה (כ"ו. מדפה"ר עמ"ס ברכות), הבאנו למעלה (או' ד' ד"ה וכן ראינו לתלמידי) את לשונו בשלימות יעויין שם, שכתב שמפאת עוביה של העיסה שאינה כשאר עיסות האפויות, היות שנעשית על גבי קרקע, אין מברכים עליה ברכת המוציא.

וכתוספת לכך אפשר לומר, שהגריעות שבאפייה בחפירה שבקרקע עולם, שאין חומה רב, וגם אינו משתמר כבתנור וכירה, ונוסף לכך אין החום אחיד, ואפשר שהוא הרמוז בדברי הריטב"א (הל' ברכות פ"א הל"א), שכתב בביאור כובא דארעא, "שהוא פת אפוי 'שחממו' אותה באש כדרך שהרועים אוכלים", והתוצאות הם בהתאם לאפיה בדרך זו, (ואמרנו על דרך ההשאלה, שהוא כמאכל בן דרוסא, מאכלו של אותו ליסטים, שהיה אוכל את מאכלו חסר בגימורו כיאות, וזאת משום שהיה מצוי בדרכים לא דרכים), לכן כתב הרמב"ם שאין עליה צורת פת, (ויעויין עוד לקמן ענף ד' ד"ה ואמנם מצינו כבר).

ולאור זאת נמצא שמה שהבאנו למעלה (או' א' ד"ה ומצאתי, ואילך), לסייע את ההבנה בהלכה דידן בענין אפיית הערביים, מפירוש המשנה דמסכת כלים ומסכת מנחות בענין יורות הערביין, אין קשר לכאן, שאף שגם הם אופין בקרקע, התם שאני שהמקום מסודר ומתוקן כמבואר היטב שם, ומשום כך כתב רבינו בפירוש המשנה על מסכת מנחות, 'והוא דבר ידוע בכפרים ובערי השדה', היינו שהדבר כבר הושרש בזמנו במקומות היישוב כמו שכתבנו למעלה, והוא דרך אפיה מתוקנת ומקובלת, ואינה כפת זו שהאופין אותה שוכני מדבריות הם, ומחמת כן נפסדה צורתה, ואמנם מכנה משותף להם, שערביים דרך כלל אופין גם בקרקע, רק שאלו הנוודים ממקום למקום אופים כפי ההיזדמן, לעומת השוכנים בכפרים ובערי השדה, במקום מתוקן ומזומן, שתורת וצורת פת להם.

ז.

סיוע להבנתנו זו מדברי גינת ורדים

וכן נמצא בשו"ת גינת ורדים (חאו"ח כלל א' סימן כ"ד) שכתב, 'ומלתא דפשיטא היא, דאין להצריך שיהיה בתואר ובצורת לחם, שהרי לחם הפנים עשוי כעין תיבה פרוצה ואין לו דמיון לצורת לחם דידן וכו'. ונראה דכיון שחררה זו נאפית בקרקע בגחלים ועצים, מושחת תארה ואינה ניכרת אם היא פת או דבר אחר, וזו

היא שאמרו דתוריתא דנהמא (בענין חביצא), שישאר שם היכר במעשה קדירה שהם מעשה עיסה, לאפוקי כשיושחת תוארה ומיחלפא לרואים שהוא דבר אחר^ד.

והוא הדבר אשר דיברנו, ועכ"פ לא מצד מה שכתב שהושחת תארה מפאת העצים וכו', אלא משום שאין לה היכר צורה שהיא, מהטעמים האמורים למעלה, והגורם לו לתלות זאת בכך, הוא מפני שהבין שהרמב"ם דיבר בחררה הנאפית על גבי גחלים, אולם לאור הנלמד בדעת הרמב"ם ובפרט מהאמור בפירוש המשנה בהנהו תרי דוכת, אין עצים כלל בשעת האפיה אלא את הכל גורפים לבחוף

(ד). וממה שהביא בתחילה ראה מלחם הפנים, לאמור שאין הקפדה על גוף צורתה, מבואר סתירת מי שרצה לבאר את דברי רבינו, שההקפדה הינה על צורת לחם השכיחה באותו זמן, ומכיוון שאפייה בגומא שבקרקע יוצרת תבנית כדור שאין היא צורת פת, על כן אין מברכים עליה ברכת המוציא שלא בקביעות סעודה, והיא כובא דארעא המבואר בגמרא. ומכאן יצא לדון במאכל הנהוג בקהילותינו הקרוי 'כובאנה', שמפאת שאין לו צורת פת בהיותו עגול, לכן ברכתו הינה מזוונות שלא בקביעות סעודה, אולם בקביעות סעודה מברך ברכת המוציא וברכת המזון כדין כובא דארעא. והוסיף ש'עדיין יש לה צליל השם התלמודי 'כובא - נה'. והנה לפי דבריו אלו נמצא שהכהנים כשהיו אוכלים את לחם הפנים, היו מברכים ברכת מזוונות כיוון שאין עליו צורת פת, אלא אם כן היו קובעים עליו סעודה. ולגופם של הדברים, אם דרך המאפה בכך, אם כן זוהי צורתו המאפיינת אותו, וכובאנה צורתה כך היא, מאחר שנאפית בכלי מיוחד בכונה תחילה, דוכי רק לחם הנהוג שאוכלין בני אותה העיר לשובע הוא המתכנה לחם, מה גם שבכל מקום אפשר שתהא צורת פיתו שונה, עגול, משולש, או מרובע וכדו', ואחר איזו צורה יש לילך, ואם תאמר אחר הצורה הנהוגה באותו מקום, יהא נמצא שבמקום אחד ברכתו מזוונות ובאחר 'המוציא לחם מן הארץ'. ומה שכתב לדמות כובא דארעא לאפיינת כובאנה בקדירתה, הנה לא משמע כלל מדברי רבינו כן, זאת היות שהרחיק את דינו להיאמר דווקא בעיסת הערביים הנודדים וכו', ומה יותר פשוט היה להשמיע כלל זה (אם אכן נכון הוא) בדבר המצוי להיאמר בכל מקום ובכל זמן, בעשיית מיני מאפה שונים בצורות שונות על ידי תבניות וכלים מכלים שונים, ועוד שאף שצליל השם דומה מכל מקום אין קשר ביניהם, דוכי מאכל ה'כובא' העירקי קשור אף הוא לאותה כובא דארעא בגלל שצליל השם התלמודי זהה, ולא כתב אותו מחבר דבריו על דרך ה'אפשר' או להביא 'סמך' אלא קבע ש'עדיין יש לה וכו' היינו שהיא היא. ומה גם שהכובאנה הרגילה אינה 'נאפית' כדרישת ההלכה בדברי רבינו, אלא שכל עשייתה, יצירתה ובניינה הינו משום הבלה האצור מפאת אטימותו של הסיר, שלא הרי כובאנה אטומה בסיר לשאינה כן, וכמו שאכן הוא במאכל הנפוץ כיום להיעשות המכונה בשם 'כובניות' (על משקל 'לחמניות'). ונמצא שעד שנחזור על גריעותא של הכובאנה לדמותה לכובא דארעא מפאת שיתוף השם, העיקר חסר, היות שכאן היא מבושלת וגדר מעשה קדירה לה וכמו זלאבייה וג'חנן, ואינה כמיני מאפה שונים. (ואמנם אם ניתנת כמות קטנה מאוד של מרגינה ושאר מיני נוזלים, עד שהכובאנה נמצאת יבשה ולא פריכה ורכה, בזה יש לדון, שאפשר שנמצאת על ידי כך אפוויה בסיר ולא מבושלת, וכן יש לדון גם באלו המאכלים המנויין, ויעויין בענין זה מה שנכתוב בתשובה בענין כוכניות בחמלת ה' עלי). ונמצא עוד לפי דבריו, שהאמור בגמרא פסחים (ל"ו), ופסקה רבינו בהלכות מאכלות אסורות (פ"ט הלכה כ"ב), שפת הנלושה בחלב שהצורך הוא לעשות לה שינוי היכר, כדי שלא יבוא לידי מכשול ותקלה לאכלה עם בשר, וכן פסק מרן בשולחן ערוך (סי' צ"ז ס"א), ובדבריהם מבואר שהשינוי הנדרש להתירה באכילה הוא שיעשו שינוי ב'צורת הפת' כל כך, עד שמחמתו לא יהא בא לכלל טעות, והוא על דרך הנאמר בגמרא, 'דעבדינהו כעין תורא', ולפי היסוד הנזכר הנאמר למעלה, פת זו בהכשרה לאכילה על ידי שינוי צורתה, תהא ברכתה מזוונות ללא קביעות סעודה, ולא מחמת טעם חלב שבה, אלא מחמת שינוי צורת הפת המקובלת באותו מקום, וזה במחילה לא נשמע ולא נודע.

לאחר ההיסק, ואפשר שהגורם להעמדתו את דברי הרמב"ם בכך, הוא הקושי האמור למעלה, כיצד ישנו חסרון בצורת הפת כאשר נאפית בקרקע, ועל כן העמיד זאת בחררה הנאפית על גבי גחלים, ולפי ביאורינו לא מזדקקין אנו לכך.

והיוצא והעולה מדברי רבינו הרמב"ם, שמסוגיא זו אמנם אין מקור כלל לנידוננו במעשה הלחוח, ברכתו וחיוב חלה בו, היות שמעמיד סוגיא זו בבלילה עבה, וכל חסרונה הינו מקום אפייתה בקרקע, אולם לקמן (ענף ד' ד"ה והנה אם במקומות אחרים) תתבאר דעתו ביתר שאת מה יהא משפטו של הלחוח ומעשהו, לכל דיניו וענייניו.



ענף ב' - שיטת רש"י והחולקים עליה

א.

שיטת רש"י בביאור סוגיית הגמרא

והנה אף שמדברי רבינו הרמב"ם כאמור אין שייכות מסוגיא זו לנידון דידן, מדברי רש"י (ברכות ל"ז:) שפיר מבואר ונלמד ממנה לענייננו, וזאת ממה שכתב לבאר אחרת את אופיו של מאכל זה הקרוי 'כובא דארעא' הוא הטרוקנין, וזה לשונו, 'כובא דארעא' - עושה מקום חלל בכירה, ונותן בתוכו מים וקמח, כמו שעושין באלפס'. ולגבי מאכל 'טריתא' שהגמרא העמידתו שהוא גביל מרתח כתב לפרש, 'נותנים קמח ומים בכלי, ובוחדשין בכף, ושופכין על הכירה כשהיא נסקת'.

וכ"כ לפרש הרא"ש בתוספותיו, וכן הוא בפסקי הרי"ד, הרא"ה בחידושו לברכות, רבינו יהונתן מלוניל, ס' המכתם, ובשיטמ"ק (כולם בסוגיין), וכ"ה בסמ"ג (עשיין כ"ז), רבינו ירוחם (נכ"א ח"ג), אור זרוע (הלכות ברכת המוציא סי' קכ"ח), כל בו (סי' קמ"ו), וס' תניא רבתי (סי' כ"ח).

והנה ראשית נראה ששני מאכלים אלו בלילתן זהה - בלילה רכה מאוד הנשפכת, שבטרוקנין כתב רש"י 'נותן בתוכו מים וקמח' ותו לא, והיינו מבלי מעשה נוסף בעשייתו מלבד 'נתינתו' שם, ועוד הוסיף 'כמו שעושין באלפס', והיינו דרך נתינה בעלמא אל תוכו כמו בשאר מעשה בישול, שאינו צריך פעולה נוספת

מלבד נתינה (ואפשר גם בחישה להפרדה בין הדבקים), ולכן ציין 'כמו שעושין באלפס'. ובטריאת חזר שנית על כך והוסיף 'ובוחשין' בכף, 'ושופכין' וכו', ולשון בחישה הוא עירוב לא לישה, וכמו שמצינו לרש"י (שבת קנ"ו. ד"ה בעבה) בפירושו על היתר בחישה השתית בשבת, 'בעבה - אין גובלין, ברכה בוחשין, שאין זו לישה', ומטרתה ליצור אחידות בהרכבה של הבלילה, ומפורש הוא יותר בריטב"א שם, במה שכתב להוציא מידי גירסא אחרת הנאמרת שם, 'ואינו נכון, דבוחשין בכולי תלמודא לא משמע אלא תערובת, שמערב הדבר ע"י תרוד, ואין זה גיבול'^ה.

והצורך להעמיד זאת בבלילה רכה מאוד הנשפכת, אפשר שהוא על פי הנאמר בדברי רב יוסף כפי האמור למעלה, בהגדרתו מאכל זה, שגובלא בעלמא הוא, ובפשוטו חוזר הוא על הבלילה ולא על התוצאה המתקבלת, היינו לאחר גימורו, וכן מבואר הוא בדברי הרא"ש והרשב"א שבסמוך, (ויעוי"ע לקמן הערה ו').

החילוק ההלכתי שבין שני המאכלים

ומאחר שהרכב בלילתן שווה, החילוק שבין שני המאכלים המבואר בדברי רש"י, הוא השינוי במקום אפייתן, שטרוקנין והוא כובא דארעא החייב בחלה, נעשה תוך גומא שבכירה, ואילו טריאת שפטורה מן החלה, נעשית על גבי משטח הכירה עצמו - השטוח.

וביאור זה כתבו הרא"ש (ברכות פ"ו סי' י"א) בדעת רש"י וזה לשונו, 'רבי יוחנן אמר טרוקנין חייבין בחלה, ואומר עליהם המוציא, ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, אף על גב דבלילתו רכה וגובלא בעלמא הוי, מכל מקום הוי כמו תחילתו סופגנין וסופו עיסה שחייב בחלה, אבל דבר שתחילתו סופגנין וסופו סופגנין כגון שבלילתו רכה ונטגן בשמן, פטור מן החלה, ואין מברכין עליו המוציא. מאי

(ה). והנה גירסת תלמידי רבינו יונה (ברכות כ"ו:) ברש"י, ש'מגבלין אותה' והעמדתו זאת הינה בטריאת, על פי ביאור 'מירתח גביל', שהוא מלשון גיבול, ולכן כתב שנראה לו שרש"י גרס בה חייבת, שהרי יש כאן גיבול, וזה לשונו, 'פרש"י ז"ל שבכירה עצמה עושין גומא ונותנין שם קמח ומים ומגבלין אותו ונאפה שם, ונראה שגורס חייבת דכיון שהוא עשוי דרך גבול למה תהיה פטורה, ואפשר להעמיד פירוש זה אפילו לגירסת פטורה, דכיון שאין זה דרך גלגול ואין דרך לעשותו לאכילת קבע פטור מן החלה'. וכן מצאתי בשיטה מקובצת (ברכות ל"ז:) שהביא גירסא זו דרש"י, אלא שהוא השתיתה על כובא דארעא המבואר בגמרא דחייבת, וכתב אף הוא להקשות שהרי אינו דרך גלגול, ויישב, 'מכל מקום כל שהוא פת חייב בחלה'. והיא שיטת הרא"ה שהביאה בקוצר ומקורה בספר פקודת הלויים, דסבירא ליה שאין הלכה כאביי בזה, ולעולם חייבת וברכתה המוציא אפילו באכילת עראי, והכל מכח הנימוק הנזכר שפת היא.

טרוקנין אמר אביי כובא דארעא, ואמר אביי טריתא פטורה מן החלה ולא דמי לטרוקנין, דאף על פי שבלילתה רכה (טרוקנין) אופין אותה בגומא שבכירה כמו שפירש"י דנעשה לחם, אבל מירתח גביל שופכין אותו על הכירה ומתפשט, ואין תורת לחם עליו וכו', [וכן הוא באור זרוע (הלכות חלה או' רט"ו), וכן עמדו על חילוק זה תלמידי רבינו יונה (כ"ז. ד"ה האיי טריתא דארעא). וע"ע רא"ש בהלכות קטנות (הלכות חלה או' ג')].

וביאור דבריו, שיש על הטרוקנין תורת לחם היות שנאפה בגומא, על כן נוצרה לו בעקבות כך מראה לחם, ואע"פ שתחילתו בלילה רכה, מכל מקום הוי כתחילתו סופגנין וסופו עיסה, שחייב בחלה, ולעומתו מאכל הטרייתא כיוון שנשפכת הבלילה על גבי הכירה ומתפשטת, וכך נאפית, אין לה תורת לחם, ואע"פ שנאפית היא ולא מתנגנת או מתבשלת, שאין שם נוזלים זולתה, הרי חסרונה במה שאין עליה תורת לחם, ולכן נחשבת אף כסופה סופגנין, שפטורה מן החלה.

ולפי זה צריך לומר, שהאמור בגמרא ביחס לטרוקנין שגובלא בעלמא הוא, הכוונה הינה בעודו בלילה בתחילה וכמו טריתא, אולם לאחר עשייתו תורת לחם עליו לעומתה, שעובי לו מחמת שנעשה בגומא ואין לו את היכולת להתפשט אלא אצור הוא בתוכה, אף שמצד מציאותו ומהותו שפיר מצי להתפשט כטרייתא, כאן נמנע ממנו הדבר, והוא דקרי עליה רב יוסף לעומתו דאביי, האם סברת שהוא לחם, היינו על שם סופו, 'גובלא בעלמא היא', בתחילתו, והיא גריעותו.

וכן כתב הטור (סוף סי' קס"ח), 'טרוקנין והוא שעושין גומא בכירה ונותן בה קמח ומים ומערבם בה ונאפה בה חייב בחלה, ומברך עליו המוציא ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, כיון שהוא בגומא ומתקבצין יחדיו נעשה כמו פת גמור, אבל טריתא שבלילתו רכה, והוא שלוקחין קמח ומים ומערבים אותם ושופכים אותו על הכירה, והוא נתפשט ונאפה אין עליו תורת לחם, וכו'.

ובדבריו יש תוספת ביאור על האמור למעלה, שהחילוק בין מקום גומא למקום כירה, הוא היות שטרוקנין נעשים תוך גומא, 'ומתקבצין יחדיו, נעשה כמו פת גמור', מה שאין כן טריתא, שמתפשטת על גבי הכירה מה שנמנע מהטרוקנין, ולכן אין על הטרייתא תורת לחם, והוא על פי האמור למעלה במה שפירשנו בדברי הרא"ש.

ומבואר שעוביו של הטרוקנין הנגרם מעומקה של הגומא אליו נשפכת הבלילה, ובשל כך מתקבצת בלילתו למקום אחד, ליצור לו את עוביו, הוא המקנה לו תורת לחם כי תוארו בשל כך תואר לחם, מה שאין כן הטריטא, למרות ששתיהם מאותו הרכב בלילה נעשו - קמח מעורב במים, והושוו גם במעשה הכנתם שהוא אפיה ולא טיגון, למרות זאת חלוקים הן כדבר האמור, ועל כן בקביעות סעודה מברך על הטרוקנין המוציא וחייב בהפרשת חלה, מה שאינו כן בטריטא.

ולעומתם הרשב"א בחידושו מאן לראות את מקום הכנתם כגורם לחילוק שביניהם, ועל כן הקשה על פירושו של רש"י, וזה לשונו, 'לדברי רש"י ז"ל מאי איכא בין כובא דארעא למרתח גביל, דאף היא נמי פירש הוא ז"ל, נותנין קמח בכלי ומים ובוחשין בכף ושופכים ע"ג כירה כשהיא ניסוקת'. ולא עלה על ליבו להעמיד את החילוק שביניהם שהוא משום מקום הכנתם, וזאת משום דמאי שנא, אחר שמאותה בלילה נעשו שניהם.

והתחדש בפירושו של רש"י זה, שאף בבליילה רכה בכללה יש מציאות להחיל תורת לחם בכל משפטיו, כאשר הוא בדרך אפייה, והנה כבר נמצא בזה דיון נרחב, ומכיוון שיש בו השלכה למעשה לנידוננו אמרתי להביאו, וכדלהלן.



ב.

מחלוקת ראשונים בחיוב חלה בבליילה רכה - שיטת רבינו תם וסייעתו

במשנה מסכת חלה (א, ד) נאמר, 'הסופגנין, הדובשנין, האסקריטין וכו', פטורין מן החלה'. ובגמרא פסחים (פסחים ל"ז). הובאה מחלוקת בטעם הפטור, רבי יוחנן סובר שהוא משום שנעשים בחמה, שאם היו נאפים מחמת האש אפילו בתוך אלפס היו מתחייבים בחלה, ואילו ריש לקיש סובר שהפטור הינו משום שאינם נאפים בתנור, שרק בו יש חיוב חלה, ולא זולתו אף שיהא נאפה מחמת האש (בהמשך הגמרא נאמר שריש לקיש מודה, שאף באלפס מין מאפה הוא לחיוב בחלה, והוא כאשר הרתיחו ולבסוף הדביק, שזה כעין מעשה התנור, ולא נחלק לפטור במעשה אלפס אלא כשהדביק ולבסוף הרתיח את האילפס, שכמעשה חמה הוא), ורוב הראשונים פסקו כרבי יוחנן וכן הלכה לחייב באפיה על ידי האש בכל אופן, מלבד במעשה חמה.

ונחלקו הראשונים במהות המנויין שבמשנה הנזכרת, אם בלילה עבה להם או רכה, רבינו תם (ספר הישר סי' רצ"ז) כתב שבלילתן רכה מאוד, וטעם פטורן מחלה האמור במשנה הוא משום שתחילתן וסופן, אין בו תורת חיוב חלה, שתחילתן בלילה רכה וסופן בישול וכדו' או מעשה חמה, ומכאן כתב לדייק, שבהתקיים תנאי אחד בלבד, היינו בלילה עבה בדרך בישול וכיוצ"ב או בלילה רכה בדרך אפיה, יש חיוב בחלה.

וכך מפרש רבינו תם את המשנה הבאה לאחר משנה זו, 'עיסה שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה מן החלה, תחילתה עיסה וסופה סופגנין תחילתה סופגנין וסופה עיסה, חייבין בחלה' (משנה ה'). ולפי ביאורו הנזכר, סופגנין הוא שם תואר לכל אופן שאין בו תורת לחם, שאם הוא בתחילה מדובר בבלילה רכה, ואם בגמורה, הוא בכל דרך שאינה דרך אפיה. ודעתו הובאה בראשונים רבים, ופסק בס' היראים (סי' קפ"ג) כמותו, וכן בספר האגור (סי' רי"ג), וכן נראה דעת תוספות עמ"ס ברכות (ל"ז: ד"ה לחם העשוי) וכן בפסחים (ל"ז: ד"ה דכולי עלמא), [ובמסכת בב"מ (פ"ט. ד"ה יצא) הביאו זאת בשם ר"י], וכן דעת תלמידי רבינו יונה (ברכות כ"ו: מדפה"ר ד"ה לחם העשוי לכותח) במה שהביאוהו בשתיקה, (יעיין לקמן או' ג' ד"ה ועל דרך זו אמרתי לבאר).

ותואמת שיטתו זו את האמור בדברי רש"י זקנו בסוגיא דברכות הנזכרת, לחייב טרוקנין בחלה למרות שבלילתן רכה הנשפכת, זאת משום שגמורה הוא בדרך אפיה, ולולא דמסתפינא אמינא, שהוא האמור כאן בפירושו של רש"י לסוגיא דפסחים לאלו המנויין הנזכרים שבמשנה, וזאת במה שכתב לפרש באיסקריטין - 'שלשין עיסתן רכה מאוד', וטעם פיטורן מחלה, משום שאין גימורן בדרך אפיה כמבואר בגמרא שם, ואמנם אם יאפם יתחייבו בחלה, ואכן כך מצאתי בפסקי הרי"ד שכתב, 'וכל אלו לשין עיסתן רכה ואינן קרויין לחם', אלמא אכולהו קאי ואינן קרויין לחם, וכן הוא בהלכות חלה להרא"ש (פרק ב'). אלא שמאידך כתב רש"י לעיל מינה בפירושו למנויין שם, 'הסופגנין - עשויין כספוג. והדובשנין - מטוגנין בדבש, וכולן מין לחם', וממה שכתב ש'כולן מין לחם', אלמא בבלילה עבה איירי, וכן למדו בדעתו המפרש על הריטב"א (פסחים שם, אפשר הוא נימוק"י), וכן המאירי (פסחים שם), ולאור זאת נצטרך לומר, שדקדק רש"י לעיל בדבריו לאמור, ש'לשין עיסתן' רכה מאוד, היינו שעדיין שם עיסה להם ללישתם, ואינם

בכלל בלילה רכה הנשפכת שאין בה דרך לישא כלל, וכפי שהוא בנידוננו, ורק בעיסה זו יש לחייב כשגימורה בדרך אפיה ולא בפחות מכך, וכן כתב הרשב"א בעניינו (יעוין לקמן סוף או' ב' ד"ה והעלה הרשב"א), אולם לאור האמור בפירושו של רש"י לסוגיא דברכות, נמצא כפי הבנתנו הראשונה בדעתו, שהיא כדעת נכדו רבינו תם.

ולעומתה שיטת הרמב"ן וסייעתו

ומנגדת לשיטת רבינו תם, היא דעתו של הרמב"ן בהלכות חלה (דף כ"ו:), שכתב לדחות את דעת רבינו תם מכמה טעמים יעויין שם, ובעניינו דעתו היא, שלעולם בלילה רכה אינה באה לידי חיוב חלה אף אם יאפנה בתנור, ואלו המנויין במשנה דחלה 'הסופגנין והדובשנין וכו'', אינם בכלל זה כיוון שעיסתם עבה היא, וטעם פטורן מחיוב חלה הינו, משום שגלגלו אותם על דעת לטגן או לבשול ואכן כך נעשה, והוא ביאור האמור במשנה שבסמוך (משנה ה'), 'עיסה שתחילתה סופגנין וכו'', ועל כן פתח התנא את המשנה בלשון 'עיסה', ולא החל מיד לדבר ב'סופגנין' היות שכינוי שם זה סובל אף בלילה רכה, וממה שנקב בשם 'עיסה', מבואר דלא היא.

ולעולם החילוק הוא בדעתו של האדם בשעת גלגול, שאם כוונתו היתה על מנת לאפות לבסוף עיסה עבה זו, הרי מתחייבת היא בהפרשת חלה כבר משעה ראשונה אף אם יהא נמלך לבסוף לטגנה, והוא אומרו 'תחילתה עיסה וסופה סופגנין', ואם דעתו היתה בשעת הגלגול לטגנה או לבשלה, אם נמלך לבסוף לאפותה, אף בזה מתחייבת בחלה, והוא אומרו 'תחילתה סופגנין וסופה עיסה', ולא פטר תנא דמתניתין בתחילתה סופגנין וסופה סופגנין, אלא רק במקום שהתכוון בשעת גלגולה לטגנה או לבשלה ולא נמלך ממחשבתו זו. ולעולם כאמור כל החילוקים הם בבליילה עבה, שאם בבליילה רכה בכל אופן פטור הוא.

ושיטתו זו הובאה גם בחיבור תלמידו רבי דוד בונפיד על מסכת פסחים (שם) שהביא בתחילה את שיטת רבינו תם וערך לעומתה את שיטת רבו הרמב"ן, וחתם עליה 'וכן עיקר', וכן ראיתי למהר"מ חלאווה שכתב כדעתו, והביא את כל ראיותיו והוסיף עליהן, והר"ן בחידושו (עמ"ס פסחים), הביא את שתי השיטות מבלי להכריע, וכן עשו ראשונים רבים.

מחלוקת רבינו תם והרמב"ן שורשית היא בביאורה של המשנה

אלא שהקושי ברור הוא, שלאור האמור נחלקו רבינו תם והרמב"ן בפירושה של המשנה, ולפי זה נמצא שמחלוקתן שורשית היא בראשונים, בהגדרת לחם או מעשה קדירה, ושיטת הרמב"ן הלזו היא שיטת רבינו שמשון הידועה, שמבאר את המשנה (חלה א, ד) כפי שביארה הרמב"ן, לפטור בבלילה עבה כל שטיגנה או בישלה, וכן היא דעת רבינו הרמב"ם בחיבור (פ"ו מהלכות ביכורים הי"ב, י"ג) ובפירוש המשנה (חלה א, ו), וכן דעת רבים מן הראשונים, הרשב"א בפסקי חלה (שער א'), והרא"ש בפסקיו (פ"ב דפסחים) ובהלכות חלה (פ"ב ה"ב) שלו, וכ"ד הסמ"ג (עשין קמ"א), ראבי"ה (פסחים סי' תכ"א), ספר המכריע (סי' ס"ג), סמ"ק (סי' רמ"ה), רבינו ירוחם (נט"ז ח"ה) ועוד. וכן פסק מרן בשולחן ערוך בשני מקומות (חאו"ח סי' קס"ח סעיף י"ג, חיו"ד סי' שכ"ט סעיף ג').

ומאידך רבינו תם חולק כאמור לחייב בבלילה זו, כיוון שעבה היא אף שלבסוף מבשלה או מטגנה, וכן היא דעת עוד ראשונים, וכתב הש"ך (סק"ד) שכן היא דעת פוסקים רבים, ולכן יפריש בעיסה זו שטיגנה בלא ברכה, (ואין לומר שרבים שציין הוא ממה שראה בבית יוסף שהביאם, זאת היות שכל המנויין שם, לא נקטו כדעת רבינו תם אלא כנסוהו לחיבוריהן עם שיטת רבינו שמשון, והטעם שכתב מרן לצינם, היות שנזכרה שם שיטת רבינו תם, יעויין).

ואם כן יוצא מכך שלא נחלקו כל הנך רבואתא, רק בעיסה עבה שטיגנה או בישלה בלבד, שהיא גולת הכותרת במחלוקתם הנזכרת, שרבינו תם מחייב ורבינו שמשון פוטר, אלא אף בהיפך מכך נחלקו, בתחילתה סופגנין וסופה עיסה, והוא בצד הפחות ידוע במחלוקתם לאור ביאורה של המשנה, היינו בבלילה רכה הנאפית, שכל הנמשכים אחר רבינו שמשון להורות כמותו בבישול בלילה עבה לפטרה מחלה ובכללם רבינו הרמב"ם ומרן בשולחן ערוך, יסברו גם לפטור בבלילה רכה הנאפית, והסוברים כרבינו תם לחייב בבלילה עבה בכל אופן, כן תהא דעתם לחייב בבלילה רכה הנאפית, וכמו שאכן הוא אליבא דרבינו תם והרמב"ן שנחלקו בביאורה של המשנה (א, ה) כדבר האמור, וממנה יצאו להוראותיהם בענין בלילה רכה הנאפית.

אלא דאמינא שאינו מוכרח כלל להעמיס זאת בדעתם, שאף שדעה זו היא דעת הרמב"ן ותלמידיו ונאמרה בחיבוריהם בפירוש שפוותן, מכל מקום אינה בהכרח נחלת שאר הראשונים העומדים בשיטת רבינו שמשון, שלא כתבו לחלוק על רבינו תם אלא רק בבלילה עבה שגימורה אינו בדרך אפייה בלבד, ולא יותר מכך בבלילה רכה הנאפית, וכדבסמוך.

ראשונים שהורו כדעת רבינו שמשון רק בבלילה עבה המתבשלת בלבד

הנה הרא"ש למרות שפסק כדעת רבינו שמשון וכפי שלמד בדעתו בנו הטור (חיו"ד סי' שכ"ט, יעויין בית יוסף שם), מכל מקום את המשנה דחלה (א, ד) כתב לפרש בהלכות חלה שלו (סימן ב') בבלילה רכה כדעת רבינו תם, (ובהמשך הביא את מחלוקתם בשתיקה), וכן מבואר בדברי הטור (שם) בדעת אביו הרא"ש, שאין קשר בין הנידונים, בלילה עבה המתבשלת ורכה הנאפית, והוא במה שהציג את דעתו של אביו בשתיקה, להורות בבלילה רכה הנאפית לחיוב כרבינו תם ובבלילה עבה המתבשלת לפטור כרבינו שמשון, והביאם אחד לאחר השני, אלמא לא ראה סתירה בין ההוראות. ונוסף לכך בדין הטרוקנין שכתב הרא"ש (ברכות פ"ו, סי' י"א) לפרש כדעת רש"י, (ואדרבא הוא המבארה בחילוק מקומות), שבלילה רכה הנשפכת הנאפית בכירה שם לחם יש לה, כאשר יש לה תורת לחם היינו שיש בה עובי הניכר, וזה כדעת רבינו תם.

וכן נראה מדברי רבינו שמשון עצמו מאריה דהאיי שיטתא, במה שכתב לפרש את האיסקריטין שבמשנה כרש"י שעיסתן רכה מאוד, וכן בפירוש המשנה (חלה א, ה) הביא את שיטת רבינו תם במלואה, וכתב לנטות ממנה רק במה שסבר שבלילה עבה מחייבת בחלה אף אם כוונתו לטגנה או לבשלה יעוי"ש, [אלא שהעמדה זו בדעתו אינה באשר הביאו תוספות (מ"ב. ד"ה לחמניות) בשמו, שיש לברך על הניבלי"ש ברכת מזונות אף בקביעות סעודה כיוון שבלילתו הינה כמין דייסא, ויש לעיין כיצד תיכון עדות זו על פי פירושו לאיסקריטין, ואפשר שהיא משנה ראשונה].

וכן מבואר הוא בסמ"ג (סי' קמ"א) שכתב שני נידונים אלו בחדא מחתא, ומבואר שלא ראה בכך סתירה ביניהם, אלמא לא אמרו את דברם לחלוק על רבינו תם רק בבלילה עבה, משא"כ בבלילה רכה שוו בשיעוריהו, להודות לו מיהת כאשר

יאפנה להחיל עליה תורת לחם, וכן הוא במאכל הטרוקנין שביארו ראשונים רבים כפי פירושו של רש"י.

וגדולה מזו מצאתי בתשובת הרמב"ם נביאנה לקמן (ענף ד' ד"ה ויתירה מכך), שמפורש שם לחייב בחלה את מאכל הקטאיף אף שבלילתו רכה, שמכיוון שנאפה תורת לחם עליו, יעויין שם, זאת למרות שכאמור בדעה אחת הוא עם רבינו שמשון בבלילה עבה דלא כרבינו תם.

וכן הוא בדברי מרן שפסק בבית יוסף בהנך תרי דוכתי (חאו"ח סי' קס"ח, חיו"ד סי' שכ"ט) שהלכה כדעת רבינו שמשון בבלילה עבה המתבשלת או המתטגנת, וכן הוא בשולחן ערוך (חאו"ח סי' קס"ח) שהביאו בדעת ה'סתם' ואת דעת רבינו תם בדעת ה'ויש', ואף שהמליץ לירא שמים לאוכלן בסעודה, מכל מקום אין בכך לסתור עיקרא דדינא שכתב קודם לכן, וכמבואר שם בבית יוסף להדיא, וראיה לכך שבשולחן ערוך בהלכות חלה (סי' שכ"ט סעיף ג') הביא רק את דעת רבינו שמשון להלכה, אלמא כך דעתו למעשה, ולעומת זאת בבלילה רכה מאוד הנאפית פסק כדעת רבינו תם במושלם בסעיף שקודם לו (סימן שכ"ט סעיף ב'), וכן הוא בנידוננו, שפסק בשולחן ערוך (סי' קס"ח סעיף ט"ו) כדעת רש"י, לחייב בבלילה רכה כל שנאפית בגומא, והוא מאכל הטרוקנין, וכן לעיל מיניה (סעיף ח') בדין לחמניות שבלילתן רכה מאוד, כתב שתורת לחם עליהם לחייבן בברכת המוציא בקביעות סעודה, למרות שבאותו סימן כאמור (סעיף י"ג) פסק כרבינו שמשון בבלילה עבה, אלמא לא ראה כלל לתלות את ההוראות זו בזו.

וכן משמעות דעתו של הרמ"א, בהוראתו כדעת רש"י בנידוננו (סימן קס"ח סעיף ט"ו), ומפורש הוא גם בהגהותיו לסעיף י"ד שבלילה רכה הנאפית, דינה כפת, ואילו במחלוקת רבינו שמשון ורבינו תם בבלילה עבה המתבשלת, לא הגיה מאום על פסק מרן בשולחן ערוך בהלכות חלה (סי' שכ"ט ס"ג), במה שסתם כדעת רבינו שמשון בלבד, וכן בהגהתו לשולחן ערוך (חאו"ח סי' קס"ח סעיף י"ג) ציין שהמנהג כסברת רבינו שמשון, [ולא ציין באלו המקומות הנזכרים למעלה, בחיוב בלילה רכה הנאפית, שלאור המנהג האמור נמצא שאין לחייבה בחלה ובברכת המוציא, משום שבבלילה רכה עסיקנין, וזה יש לדחות], (ויעויין דרכי משה או' ג').

ועל כרחק כדבר האמור, שמחלוקת רבינו תם ורבינו שמשון נסובה בעיקרה בבלילה עבה שטיגנוה או בישלוה, שעליה הוא שנשאו ונתנו, ובה היא שנטתה דעתו של רבינו שמשון מדברי רבינו תם כמבואר בפירושו, אולם לא בנלמד ויוצא ממנה היינו בבלילה רכה הנאפית, וסיוע לכך ראה גם את מכלול ראיותיהם להעמיד שיטתם, שעוסק בבלילה עבה בלבד, ושאר הראשונים דקימי בשיטת רבינו שמשון לא אמרו את דברם אלא רק בבלילה עבה ותו לא, ורק רבי דוד בונפיד תלמיד הרמב"ן, הוא שכתב זאת מפורש, שאין חיוב בבלילה רכה לעולם אפילו תיאפה בתנור, (וכן הוא במאירי אולם חזר בו מיד מחמת סוגיא דברכות, וכדבסמוך).

והאף גם זאת יש עדיין מקום דיון, מהו גדר בלילה רכה, עליה אידיינו הנך רבנן לחייבה כשנאפית, שאפשר שברמה מסוימת של דלילות כולי עלמא יודו שאין חיוב בהפרשת חלה, וכדבסמוך.

גדר דלילות הבלילה כדי לפטרה מחיוב חלה אף אם תיאפה

וראיתי בבית הבחירה למאירי (פסחים ל"ז) שהאריך להביא את שיטת הרמב"ן, וחתם בה, 'וזו היא השיטה המבוררת אצלי בדברים אלו, ואף דעת גדולי המחברים נראה כן', והיינו דעת הרמב"ם כידוע, אלא שהוקשה לו מסוגיא דברכות הנזכרת (על פי פירוש רש"י לסוגיא), שבה מבואר, שאף בבלילה רכה ביותר אם נאפית על גבי כירה (תוך גומא) חייבת היא בחלה, וזה הרי אינו כפי העולה מביאורו שלו לגמרא מסכת פסחים כדעת הרמב"ן, שרק בבלילה עבה יש מציאות חיוב כאמור אולם לא בבלילה רכה, וכלשוננו, 'כל שנעשו שלא כדרך לישא וגלגול אלא בבלילה רכה, אין שום אפייה מחייבתם, ואפילו אפייה בתנור'.

וזה לשונו בהקשות, 'אלא שאתה צריך לדקדק במה שאמרו במסכת ברכות, טרוקנין חייבת בחלה ופירשו בה כובא דארעא, רצה לומר שנאפית בקרקע, והרי זו בלילתה רכה וכמו שאמרו שם גובלא בעלמא הוא, ואעפ"כ חייבת בחלה ויוצא בה ידי חובתו בפסח וכן מברך עליה המוציא וכו'. והרי מ"מ למדת שבלילה רכה באפייה ביבש, לחם גמור הוא'.

וכתב ליישב וזה לשונו, 'ויראה לי לתרצה שאע"פ שבלילתה רכה, קמח הרבה היה שם, והרי הוא כעין לישא ויש שם קצת גלגול, ולא קראוה גובלא בעלמא אלא מצד שאינה מגולגלת בגלגול גמור אלא בגלגול רך, וכשמניחין אותה בקרקע

מתפשטת אילך ואילך, והרי שמה מעיד עליה, רצה לומר גובלא כלומר גבול, ואין גיבול אלא בעירוב ולישה וגלגול מועט, אבל בלילה רכה לגמרי כעין מים עכורים אין אפייה ביבש מחייבתו'.

וביאור דבריו, שבליילה רכה הנשפכת יתכן להיות בה תורת לחם כאשר יהא ניתן בה קמח הרבה, ומחמת כן יש שם 'קצת' גלגול כפי ששמה מעיד עליה – גובלא כלומר גיבול, ואין גיבול אלא בעירוב ולישה וגלגול מועט, ורק בזו אם יאפנה, תורת לחם עליה, והיא היא המדוברת בסוגיא דברכות, ועכ"פ מאידך לא בעינן בה סמיכות גדולה כל כך כדי להביאה לכלל לחם, שהרי כשמניחים אותה עדיין 'מתפשטת אילך ואילך' כדבריו. והנה מדבריו מבואר שלעולם כל שלא הגיעה לדרגת 'כעין מים עכורים', הרי היא בכלל תורת לחם משנאפית, ומשהגיעה לכלל כך, לא יכון עליה שם אפיה ותהא פטורה מן החלה, שאם אף ביותר סמיכה מכך אינו מתחייב, מדוע נקב שיעור דליל מאוד זה, 'כעין מים עכורים'.

והנה לא הועיל המאירי רק לעצמו אלא אף לדעת הרמב"ן אמר את דבריו כדבר האמור, שהקביל את שיטתו לאור סוגיא דברכות, ונמצא אם כן שלא פטר הרמב"ן כל אופני בלילות רכות מחיוב חלה, כאשר יהיו מגיעות למעשה גימור באפיה אלא דווקא זו בלבד שהיא דלילה כעין מים עכורים, שאם יהא ניתן בה קמח מרובה אף שעדיין רכה היא ל'התפשט אילך ואילך', בכלל עיסה עבה היא להתחייב באפייתה, והוא מאכל הטרוקנין, והנה לא מופקע כלל הדבר מלהעמיד זאת בדעתו, באשר אף עליו תעבור כוס התמיהה מסוגיא דברכות.

וכן ראיתי שכתב התשב"ץ בתשובותיו (ח"ב סי' רצ"א), שלאחר שהביא את שיטת רש"י בביאור הגמרא דברכות כתב, 'ויש מי שאומר כל שבלילתה רכה הרבה וכו' פטורה, לפי שאינה קרויה עסה, ואינה חייבת בגומא שבכירה אלא כשאין בלילתה רכה כל כך, אף על פי שהיא רכה יותר משאר עיסות. ע"כ.

ומבואר שכתב אף הוא לחלק בין סוגי הבלילות הרכות ובדעת הרמב"ן כתב זאת, ועל פי דברי המאירי הנזכרים יתפרשו דבריו באומרו 'כל שבלילתה רכה הרבה פטורה', היינו רכה כעין מים עכורים, ומינה כל שהיא סמיכה יותר מכך יש בה חיוב חלה, אף שעדיין רכה היא, והוא אומרו 'שאין בלילתה רכה כל כך'. ומוכרח פירוש זה דהמאירי בדבריו, שהרי הרשב"ץ בא מפירוש רש"י שכתבו

קודם לכן, ובו הרי מבואר שנותנים מים וקמח בגומא, וביחס אליו הביא את דעת 'יש מי שאומר', ודוק לשונו, "כל שבבלילתה רכה 'הרבה' וכו' פטורה", ובא בזה להוציא מהפשטות הנשמעת בדברי רש"י הנאמרים קודם לכן, לחייב אף בזו.

ואמינא ללמוד זאת מגוף דברי הרמב"ן עצמו, והוא ממה שכתב בספר מלחמותיו (פסחים דף י"א: מדפה"ר) לבאר, מדוע נאפית כובא דארעא שהן הטרוקנין על גבי הקרקע, 'שמאחר שהם גובלא לא ניתן להדביקן על דפנות האילפס כמו עיסה בדפנות התנור, ולמרות זאת ישנו חיוב בהפרשת חלה כמבואר בגמרא', עכ"ד, ומבואר שבבלילה רכה עסיקנין וכפירוש רש"י שם, שאינה כמו 'עיסה' בדפנות התנור, וכן 'לא ניתן להדביקן' וכו', אלמא לדעתו אף בבלילה רכה שייך חיוב אליביה כאשר נאפה בתנור, ולפי זה נמצא שלא אמר את דברו לפטור מחיוב חלה אלא רק כאשר הבלילה רכה מאוד, אפשר בדרגת מים עכורים כדברי המאירי, ואף שישנו הפרש גדול בין בלילה רכה מאוד לרמת בלילה כעין מים עכורים, מכל מקום ממה שמצינו למאירי שהעמיד זאת בכך על מנת שלא יוקשה מסוגיא דברכות, ובדעת הרמב"ן אמרה כאמור, לא ימנע שנאמר כן אף אנו בדעת הרמב"ן אלו שבמלחמות.

ואף גם זאת, אף אם נאמר שלא הגיע לרמה של דלילות כזו, ומסתבר הוא לומר כן כפי הנראה והנגלה מדבריו אלו, היות שביותר סמיכות מדרגת כעין מים עכורים אין מקום לשאלה מדוע נאפית על גבי קרקע, שפשוט הוא שלא ניתן לעשותה בתנור, ואם כן בהכרח מדבר בבלילה יותר סמיכה, בה יש מקום שאלה כאמור, והיא המתחייבת בחלה, אולם לא פחות מכך, וכן יש לומר בדברי התשב"ץ שהבאנו למעלה, והוא אומרו 'שאין בלילתה רכה כל כך, אף על פי שהיא רכה יותר משאר עיסות', היינו שרכותה הינה יחסית לשאר עיסות, והיא המתחייבת בהפרשת חלה, ולא מדובר ברכות מופלגת מאוד, סמיכה יותר מכעין מים עכורים, והנה אף אם נאמר כן, מכל מקום שמעינן מפורש בדברי הרמב"ן לחייב בבלילה רכה הנאפית, והוא גילוי נכבד בדעתו.

ואשר על כן לאור זאת, יש לפרש סתימות דברי תלמידו רבי דוד בונפיד, במה שכתב בדעת רבו לפטור בלילה רכה אפילו אם תיאפה בתנור, אם לפי המאירי, מדובר בבלילה בדרגת דלילות גבוהה מאוד, אפשר עד כדי מים עכורים, וכל שלא

הגיעה לכלל שיעור זה, אף שיכון עליה שם בלילה רכה מאוד, תהא חייבת בחלה כשתיאפה בתנור או במחבת, וכן בגומא שבקרקע, והוא הטרוקנין האמור בסוגיא דברכות, ואם לאור מה שהעלנו לבסוף מדקדוק דברי הרמב"ן והתשב"ץ, יתפרשו דברי התלמיד, שאף שלא הגיע לכלל שיעור זה של כעין מים עכורים, כבר פטורה היא מחיוב חלה אף שנאפית לאחר מכן, וכן מבואר ברשב"א בחידושו נביאו בסמוך, ועכ"פ הברור הוא בדעתו של הרמב"ן, שבליילה רכה מאוד תתחייב בהפרשת חלה כאשר נאפית, והיא בלילת כובא דארעא.

ואמרתי להוסיף מדברי רש"י עצמו, ראייה לחילוק בין הבלילות, והוא ממה שכתב לפרש בסוגיא דפסחים, את אלו המנויין במשנה דחלה, על פי פירוש המאירי והמפרש על הריטב"א בדעתו, שמדובר בבלילתן עבה, והוא כדעת הרמב"ן שם, וכמו שהבאנו למעלה בדעתו (סוד"ה ותואמת שיטתו), אלמא בבלילה רכה יש לפטור אף אם תיאפה בתנור, ולמרות זאת הוא מאריה דפירוש סוגיא דברכות שכתב בה לחייב בחלה בלילה רכה מאוד, ועל כרחך יש לחלק בדלילות הבלילות, שיש המתחייבות בחלה ויש הפטורות.

שיטת הרשב"א כדעת הרמב"ן

והנה על פי הבנה זו שכתבנו בדעת הרמב"ן, שפוטר בבלילה רכה אפילו כאשר אינה ברמה של נשפכת, ועכ"פ מודה הוא בעיקר הדבר לחייב בבלילה רכה, יש להוסיף שזו גם דעת הרשב"א בחידושו למסכת ברכות (ל"ז:), שכתב לערוך מחלוקת בין רש"י לתוספות, שרש"י בדוכתין סובר שאין בלילה רכה יותר מבלילת כובא דארעא, (וזאת לאור אופן ההכנה שתיאר רש"י), ולמרות זאת כאשר תיאפה, אם יקבע עליה סעודה ברכתה תהא המוציא ותתחייב בהפרשת חלה, ולעומתו חולקים התוספות (דף ל"ח. סוף דיבור ראשון) וסוברים, שכובא דארעא אינה רכה כל כך, ולכן ההוראה בה הינה כאמור, משא"כ בלילת הניבלי"ש רכה היא מאוד, וברכתה מזונות אף בקביעות סעודה ואינה חייבת בחלה, וכן כתב המאירי בדעתם (דף ל"ח. ד"ה ונמצאו), (יעיין בסמוך ד"ה ועיין בחידושו).

והעלה הרשב"א אפשרות הגדרת דלילות כובא דארעא לשיטת תוספות זו, 'ושמא כובא דארעא לדבריהם, היא 'עיסה' רכה מאד ואופין אותה על גבי קרקע', והיינו שיצאה מכלל בלילה להיותה עיסה, וכעת אפילו תהא רכה ביותר מכל

מקום עיסה היא, ומכיוון שרכה היא מאוד, אינה כשאר העיסות שיכולות להיאפות בתנור, על כן אפייתה הינה על הארץ, והיא הכובא דארעא, והביא להבנה זו ראייה מלשון רב האיי גאון. והרשב"א שם הסכים לחילוק זה שבין הבלילות וכדעת תוספות, והכריח זאת באומרו, שאם לא כן, מהו החילוק המציאותי בין כובא דארעא לבין טריתא, בכך שהוראותיהם להלכה שונות, ולא ראה לנכון לחלק כפי שכתב הרא"ש בדעת רש"י, וכמו שהערנו בזה למעלה (או' א' ד"ה ולעומתם).

ועיין בחידושיו של הרשב"א בהמשך הפרק (דף מ"ב.), שהביא מחלוקת אחרת של רש"י והתוספות בביאור לחמניות האמורות שם בש"ס, שהדין בהם לברך המוציא בקביעות סעודה, שרש"י כתב שהם האובליא"ש ואילו התוספות כתבו שהוא הניבלי"ש, ותמה הרשב"א על דברי התוספות כיצד מפרשים כן, שהרי בלילת הניבלי"ש רכה היא מאוד כדבר האמור למעלה, ואם כן כיצד ישנו חיוב המוציא בהם בקביעות סעודה (ואנא עניא לא ידענא, שהרי התוספות למעלה שמהם הביא הרשב"א לחלוק על רש"י, כתבו להדיא שניבלי"ש ברכתן המוציא בקביעות סעודה, כמו שכתבו בתוספות זה, יעויין שם סוד"ה הראשון, וכן בתוספות הסמוך לו, ד"ה מר זוטרא, ומה שהגדירו שם מאכל זה כגובלא בעלמא וממנו הביא הרשב"א דבריו, לא להפקיע ממנו תורת לחם לגמרי אלא להוריד ממנו ברכת המוציא כאשר אינו קובע סעודה עליו, כמבואר בגמרא שם, בדברי רב יוסף דקרי עליה 'גובלא בעלמא', ואפילו הכי בקביעות סעודה בירך מר זוטרא עליה ברכת המוציא, והכי הלכתא).

והנה הבנתו זו הנזכרת, לחייב רק במקום שהיא עיסה אף שהיא רכה מאוד, נאמנת היא מאוד על פי מה שכתבנו למעלה בדעת הרמב"ן שבמלחמות המובאת למעלה, לחייב בעיסה רכה מאוד ושזהו טעם אפייתה על גבי קרקע ולא בדפנות התנור, וכן הוא במש"כ התשב"ץ בשמו, וציין הרשב"א שכן דעת רב האיי גאון, ועיי"ע בספר הפרדס לתלמיד הרשב"א (שער א' סי"א) שכ"כ בדעת הרשב"א והרא"ה.

פשט שיטת שאר הראשונים אינו כפירושו

והנה כל זאת הועלנו לדעת הרמב"ן וסיעת מרחמוהי תלמידיו שותי מימיו ואף גם מבית מדרשו, אולם שאר הראשונים דקיימי בשיטת רש"י אינם סוברים העמדה זו, לאמור שדווקא במקום שישנו קצת גלגול, הוא המתחייב באפייה שבקרקע ולא

בפחות מכך, שפשט דברי שאר הראשונים הוא, שבכל בלילה רכה שתהא, אפייתה בכל כלי שהוא ואפילו בקרקע משווה לה שם של פת, וכן הוא פשט דברי רש"י שדיבר על נתינת קמח ומים ובחישתם¹, וכן כתב הרשב"א הנזכר בדעתו. וכן מפורש הוא בדברי הריטב"א בחידושיו (בבא מציעא פ"ט. ד"ה יצא הלש) ובהלכות ברכות שלו (פ"א או' ל"ב), במה שכתב שבליילה רכה המתחייבת בחלה באפייתה, היא אפילו שאין בה לישא, יעויין שם.

ויש להוסיף עליהם את הראשונים הרבים שכתבו בביאור לחמניות המובא בהמשך הגמרא (ברכות מ"ב.), שדין ברכה עליהם בקביעות סעודה היא ברכת המוציא לחם, שכתבו שהם הניבלי"ש, ותוארם בלילה רכה מאוד הנשפכת, וכהגדרת ר"ש שהיא כמו דייסא הובא בתוספות (שם סוד"ה לחמניות), ולא ניתנה להם תורת לחם אלא משום שנאפית לאחר מכן, שכן כתבו תוספות הנזכרים למעלה בשלשת מקומותיו המצויינים, וכן היא דעת רבינו יהודה החסיד בתוספותיו (דף מ"ב.), וכן דעת הרא"ש (ברכות פ"ו סי' ל'), תלמידי רבינו יונה (ברכות ל. ד"ה ואמר רב יהודה), ריטב"א (הלכות ברכות פ"ב סעיף י"ט), ריב"ש בתשובה (סי' כ"ח), נימוק"י (ברכות מ"ב.), תניא רבתי (סי' כ"ח), ס' המאורות, טור (סי' קס"ח), אבודרהם (הלכות ברכות שער ראשון), שיטה מקובצת, אגודה ועוד, וכן פסק מרן בשולחן ערוך (סי' קס"ח סעיף ח').

והאף אמנם יש החולקים וסוברים שניבלי"ש לא יועיל בו קביעות סעודה לברך עליו המוציא, שכן דעת ר"ש המובאת בתוספות (דף מ"ב. סוד"ה לחמניות), [והוא נאמן לשיטתו הנזכרת למעלה במחלוקתו עם רבינו תם, יעויין למעלה ד"ה וכן נראה מדברי רבינו שמשון, מש"כ בזה], וכן היא דעת רבינו פרץ כפי המובא בתוספותיו (ברכות ל"ז: ד"ה לחם, פסחים ל"ז: במה שפסק שם לענין חלה), שסובר שאינו

1. ומצאתי בספר בית אליהו – כיצד מברכין (פישר, עמ' צ"ב), הגדרה יפה בענין, המחזקת הבנה זו, וזה לשונו, 'ופשוט בפי כל הראשונים הנ"ל דטרוקנין בלילתן רכה ואין בהן לישא וגלגול אלא עירוב בעלמא, ונראה הכרחן לזה משום דהיינו שורש הלשון 'טרוק', וכדאמרינן בב"ק (קט"ו:), 'ל"ש אלא שלא טרקן, ופירש"י ד"ה שלא טרקו וכו' בשלא עירבו, וכן בשבת (ק"י), 'ולטרוקינהו בהדי הדדי', וכ"ה בערוך (ערך טרק א'). ומשמע דהכא אסיק להו שמא דטרוקנין מהאי טעמא שלא היה בהו לישא עבה אלא עירוב מים וקמח בלבד. ולפי"ז מבורר מאי דדיינינן בהו בלשון רבים, דחייבין או פטורין בחלה, ולא אמרו חייב או פטור, דאין הכוונה למין מסויים, אלא קמ"ל דאף כל אותן המינין שאין בהם לישא אלא טרוק בעלמא, חשיבי פת ורק פרשינן בגמרא דחד מנהון הוא כובא דארעא'. ודפח"ח.

חייב לא בחלה ולא בברכת המוציא, היות שאין בהם תוריתא דנהמא, וכן הוא בהגהותיו לסמ"ק (סי' קנ"א או' ד', סי' רמ"ו), יעוי"ש.

ואף המסתפקים בזה וכמו שהביא מרן בבית יוסף (סי' קס"ח), שהמרדכי (סי' ק"כ) נסתפק בהם לפי שהם רכים יותר מדאי, ושכן נסתפק בהם ר"י למעשה, וכ"ה בהגהות מיימוניות (פ"ג מהל' ברכות או' ג') בשם רבו מהר"מ, וכן הובאה דעתו בתוספות (ל"ח. ד"ה מר זוטרא) בשמו (ועיין ב"ח סי' קס"ח או' ה'), מכל מקום ספיקם בא לידי ביטוי לעשות מעשה לאכלו בתוך הסעודה בלבד, ולא לבטל דעת הראשונים הנזכרים, לברך מזונות אף בקביעות סעודה, רק שלמעשה ראו לנהוג כן, [מלבד ר"ש הנזכר וסייעתו], אלא שראיתי כעת שהסמ"ג (עשיין כ"ז) כתב בענין ספיקו של ר"י שאינו אלא לענין ברכת המוציא אולם לענין חלה פשיטא ליה לפטור, וכן כתב בתוספות רבי יהודה חסיד בדוכתין בשם רבו הוא ר"י, וכן כתב הרא"ש בתוספותיו (ל"ח. ד"ה גובלא), ועיי"ע תוספות הרא"ש עמ"ס יבמות (דף מ. סוד"ה אלמא). ואם כן יש להוסיפם להיותם נמנים על שיטת הרמב"ן וסייעתו לפטור בלילה רכה, ועכ"פ רבים הם הסוברים לחייב בהפרשת חלה ובקביעות סעודה בברכת המוציא, כדעת תוספות כאמור, (ויעוי"ע לקמן ענף ג'), [ויש להעיר במה שפשיטא להו לפטור מחלה אולם להסתפק בברכה ראשונה, שהוא כדרך יסודו של רבינו יונה הידוע, הבאנוהו בהמשך בסוף הענף ד"ה ולכאורה אם נאמר].

אף דעת המאירי לחייב בלילה רכה ביותר

ואף המאירי עצמו מודה שכך הוא פשט הדברים, ועל כן הוקשה לו ממה שכתב קודם לכן לפטור כל בלילה רכה אף שנאפית לאחר מכן בתנור וכדעת הרמב"ן, ומחמת כך הוצרך להידחק, שהמדובר בפטור מחיוב חלה הוא בבליילה רכה מאוד, כעין מים עכורים, ולא ההין המאירי לפנות לדרך יותר מרווחת ונוחה, היינו לבטל את ביאורו של רש"י בכובא דארעא, ולהעמיד את הביאור בבליילה עבה ומשום כך תהא חייבת בחלה, ולעולם בלילה רכה תהא פטורה אף כשתיאפה, אלמא סבירא ליה שבליילה רכה בכל אופניה הנאפית תתחייב בחלה, לולא העמדת הרמב"ן.

וראה נא עוד גודל הקושי שניצב לפניו, עד שהרחיק הדבר להעמיד את הפטור בבליילה רכה הנאפית שכתב קודם לכן, ולהמירו בכעין מים עכורין, שלא תואר

בלילה רכה אפילו מקצת דמקצת עמו, ואף גם זאת היוצא ממנה על ידי נתינתו בתנור, רחוק הוא מלהיקרא בשם מאפה, וכל הלחץ הגדול הזה הינו, משום שפשט הגמרא דברכות מורה שכל אשר בשם בלילה יכונה, אף הרחוק ביותר, הרי הוא בכלל כובא דארעא המתחייב בחלה, ועל כן לא נותר אלא להעמיד זאת במופלג ובמרוחק ביותר, היינו 'מים עכורין'.

וכן מבואר בחידושו למסכת ברכות (ל"ז:) שכתב, 'מי שנתן קמח לתוך מים ובללן בלילה רכה ביותר, כעין מים עכורין ונקרא בלשונם טרוקנין, ואפאה על גבי קרקע שהסיק בו וגרפו, יש פוסקים שאפייה זו שהיא כעין תנור ובלא שום משקה עושה אותה לחם וכו'', ועוד הביא שם בזה שיטה מקילה יותר, שאפילו ללא קביעות סעודה תהא הברכה עליה המוציא, יעויין, ומבואר שמתחילה סבר, שאפילו דלילה ביותר בכעין מים עכורין, באה לכלל חיוב באפייתה, והיא הקרויה טרוקנין, רק שחזר בו מכך בחידושו לפסחים מכח שיטת הרמב"ן, לאמור שעיסה דלילה 'כעין מי עכורים' פטורה מחיוב חלה, ואינה זו המדוברת בסוגיא דברכות, ועכ"פ אף שחזר בו, היינו רק ממה שהגדיר את מאכל הטרוקנין שבלילתו הינה ב'כעין מים עכורים', להעמידו בסמך יותר מכך כבלילה רכה מאוד, שלא שייך לומר שהעמיד במציאות רחוקה יותר ממה שהוא בפשט הדברים, היינו להעמידו בבלילה עבה, וכן מפורש הוא בדבריו, כמו שהבאנו למעלה".

כך שנמצא שהחילוק שנכתב למעלה, בענין מקום האפיה אם עמוק אם שטוח, יציב פתגמו לשיטת רש"י ויפה כוחו אפילו בבלילה רכה עד מאוד, שכל שיהא למאפה עובי היות שנעשה במקום גומא, ונתקבצו בעקבות כך חלקיו אלו לעומת אלו, הרי נדמה ללחם ותורת לחם עליו וברכתו תהא המוציא בקביעות סעודה, אולם אם תהא בלילה זו נשפכת על גבי כירה או שאר משטח ישר וכדו',

(ז). 'ונראה דמש"כ שיש בה קצת לישא וגלגול, לא ר"ל גלגול גמור, דהיינו ששייך למיעבד מינייהו כמין חבלים דקין העומדים לקליעה, דכל כי האי פשיטא דחשיבי פת גמור ועדיפי מטרונקנין, ועוד שמן הנסיון מוכח דאפילו בלילה רכה יותר מכך שאינה ניתנת לגלגול כנ"ל, מ"מ שייך להעמידה בגודש וא"צ גומא באפייתו, ובמאירי נתבאר להדיא דאף בדרגה שצריכין גומא חשיבי פת דומיא דטרוקנין, וע"כ רצה לומר, שאין עירובן עירוב רך לגמרי אלא יש בעירובן כמין עובי המורגש בעיסה, והעין מבחנת בזה ע"י שמעביר אצבעו ונעשה כמין שביל אחריו לרגע קט, ועי"ז נראה כעין גלגול רך, ולא אתי לאפוקי אלא מים עכורין בלבד שעירובן נראה ממש כמו עירוב מים, ובהכי ס"ל דגרע מטרונקנין ול"ח פת'. (בית אליהו הנזכר).

שבעקבות כך תתפשט הבלילה לגמרי, ולא יהא עליה תורת פת, לא יהא מתחייב בחלה, וברכתו אף בקביעות סעודה תהא ברכת מזונות.



ג.

חילוק שיטות הנאמרות בסוגיא דברכות

והנה אף שמוכח הוא שלא הושוו הרמב"ם ורש"י בביאוריהם לכובא דארעא, שרש"י פירשה כאמור בבלילה רכה הנשפכת לתוך גומא החקוקה בכירה, וכמו שהוא מפורש בשיטה מקובצת (ברכות שם) שכתב, 'פירוש שבכירה עצמה עושין כמין גומא ומסיקין אותה, ונותנים שם קמח ומים ומגבלין אותו לשם ונאפה שם' (רק שצריך עיון כיצד בא לידי ביטוי ה'דארעא' שבשמה, לאור זאת).

והחידוש לדעתו שהשמיעונו חכמים בחיוב כובא דארעא הינו, שאע"פ שבלילתה רכה מאוד ונחשבת בשל כך כתחילתה סופגנין, מכל מקום הגומא משויא לה תוריתא דנהמא מפאת עוביה הנוצר באפייתה, ומתחייבת בחלה וברכתה בקביעות סעודה המוציא וכו'.

אולם הרמב"ם סבירא ליה ההיפך מכך, שהחידוש בכובא דארעא הוא להיותה נגרעת ונחסרת מתורת פת, שבמה שנעשית בגומא שבקרקע, מחסר ממנה תורת פת וצורתו, ובשל כך מברך עליה ברכת מזונות שלא בקביעות סעודה, למרות שמעיסה גמורה היא (וכמדויק בלשונו, 'עיסה' שנאפית בקרקע וכו').

ומדברי מרן נראה שהבין שאינם חולקים, והוא ממה שהביא בבית יוסף (סי' קס"ח) את פירוש הרמב"ם בשתיקה, אחר שדן ארוכות בפירוש רש"י והרא"ש, ואפשר שסובר שאף שנחלקו בפירוש השמועה, מכל מקום אין ראייה שלהלכה למעשה נחלקו, (אף שבעלמא קשה הדבר להיאמר, באשר כל חד מינייהו מורה על חידוש גדול היוצא מן הסוגיא, ואילולא נזכר לא היה נאמר, מכל מקום מהעלאת מרן בבית יוסף את שתי הדעות בשתיקה כאמור, הוצרכנו לומר זאת), ועל כן בהביא דין זה בהלכות ברכות וחלה לפסק הלכה, פסק בפשיטות כפי העולה מדברי רש"י, מבלי להעיר בדעת הרמב"ם מאום, יעויין בסמוך. וראיתי בביאור הלכה (סי' קס"ח סעיף ט"ו ד"ה קמח

ומים) שכתב, שמרן נמשך אחר ביאור הרא"ש 'והוא הוא' ביאור הרמב"ם. ולאור האמור זה ליתא.

פירושים שונים גם ל'טריתא'

ולא רק בביאור כובא דארעא נחלקו אלא אף בביאור מהו מאכל ה'טריתא', שרש"י כאמור פירש שהיא בלילת מים וקמח הנבחסת בכלי, הנשפכת על גבי כירה שהסיקה מכבר, וכיוון שמתפשטת ביותר עד שאין לעוביה תורת לחם היות שאין לכירה לבזבזין, על כן פטורה היא מחלה וברכתה מזוונות גם בקביעות סעודה, וכפי שביאר הרא"ש את שיטתו.

שיטת הרמב"ם לחייב בטריתא כאשר נאפית לאחר מכן

והרמב"ם לא נמצא לו שהתייחס למאכל הטריתא, וכבר העירו על כך רבים, אולם אמינא אפשר שהוא האמור בפרק ששי מהלכות ביכורים (ה"ב), שהוא מאכל ה'מעיסה' המבואר במשנה דמסכת חלה (א, ו), וזה לשונו שם, 'עיסה שנילושה ביין וכו', או הרתיח המים והשליך הקמח לתוכו ולשו, אם אפאה בין בתנור בין בקרקע בין על המחבת והמרחת, וכו' כל אלו חייבין בחלה'. ואמינא שהוא מאכל הטריתא, זאת היות שבגמרא נמנו שלש אפשרויות שונות לביאורה ואחת מהן הוא ה'גביל מירתח', וכתב רב האיי גאון הובא בחידושי הרשב"א (בדוכתין) לבאר, כפי האמור בדברי הרמב"ם בהלכה זו, דמרתח גביל הוא שלוקחין הקמח ומטילין אותו במים רותחין, וכן הובאה דעתו זו של רה"ג בדברי תלמידי רבינו יונה (ברכות כ"ו: ד"ה טריתא)^ח, וכ"ה במאירי (ברכות ל"ז:), 'נתן קמח לתוך מים רותחים ומתבשלת שם והיא הנקראת טריתא, אין בהם ספק שאין שם לא דין המוציא ולא דין חלה', וכן ראיתי לתלמידי רבינו יונה שכתבו שפשוט לפטור

ח. רק ששם היפך את סדר הנתינה לאמור שנותן מים רותחין על הקמח, והכל אמת היות שיש בזה שני ביאורים מהי המעיסה ומהי החליטה, שיש האומרים כן ויש האומרים ההיפך, יעויין בס' הערוך (ערך טרתא), שאף הוא היפך, ועכ"פ שניהם להלכה פטורים כמבואר במשנה שם, והוא מחמת שלא הגיע לאפיה אלא נשאר בבישולו זה, יעויין בסמוך (ד"ה אלא שכלפי לייא), וזה לשונו של הרמב"ם בפירוש המשנה דמסכת חלה (פ"א משנה ו') אם הרתיח את המים עד שהוא רותח מאד ונתן לתוכו הקמח ולש אותו בו נקרא מעיסה. ואם יצק המים הרותחין על הקמח נקרא חליטה. ואין הבדל בין מעיסה וחליטה. אלא שתנא שמע מחלוקת בית שמאי ובית הלל במעיסה. שבת שמאי פוטרין ובית הלל מחייבין, וכך הדין אצלו בחליטה. ותנא אחר שמע מחלוקתם בחליטה, שבת שמאי מחייבין ובית הלל פוטרין, וכך הדין אצלו במעיסה, וכ"ה בגמרא מסכת פסחים (ל"ז:).

בגביל מירתח (כפי הפירוש הנזכר), היות שאין כאן גלגול עיסה כלל. ואשר על כן יפה ציין ב'עין משפט' לדברי הרמב"ם בהלכה זו, עיין הערה^ט.

אלא שכלפי לייא דעת הרמב"ם הינה לחייב כאמור, והם אמרו את דברם לפטור, וזאת כפי האמור בגמרא שלפנינו שגביל מירתח שהוא הטרייתא פטורה מן החלה, ואמינא שאין צורך להפליג ולומר שגירסתו של הרמב"ם בגמרא שהיא חייבת, וכמו שיש שגרסו כן, יעויין דקדוקי סופרים (עמ' ק"ג, ועיי"ע שם בהגהות או' ח'), וכן ציין המאירי ש'יש שגורסים בה חייבת', זאת משום שסבירא ליה לרבינו שהפטור האמור בגמרא, הוא כאשר אינו אופה אותו לאחר מכן אלא מבשלו בלבד, ואמנם אם יאפנה לבתר הכי תתחייב בהפרשת חלה, וכמו שפסק בחיבור הנזכר למעלה, וכן כתב בפירוש המשנה למסכת חלה (א', ו') וזה לשונו, 'אם הרתיח את המים עד שהוא רותח מאד, ונתן לתוכו הקמח ולש אותו בו נקרא מעיסה וכו', וההלכה שהמעיסה והחליטה וכו', אם נאפית אותה עיסה בתנור או בפורני או במחבת וכיוצא בה או בגומא שבקרקע, ואפילו נתן את הבצק בכלי ואח"כ חמם את הכלי עד שנאפה, הואיל ודעתו לאפותו הרי זה חייב בחלה'. ע"כ, אלמא כאשר אינו אופה אותה לאחר מכן באלו המקומות וכיוצא בהם, פטורה היא מן החלה, וכמו שכתב בפירוש המשנה דעדיות (פרק ה' משנה ב') להדיא, 'ומעיסה הוא שירתח את המים בקדרה עד שירתח מאד, ויתן הקמח לתוכו ויגיס עד שיתעבה ויתבשל, וזה אינו חייב בחלה כבית שמאי'. ושם ללא אפיה מדובר, ועל כן קאמר שאינו חייב בחלה והוא אשר דיברנו, וזה ה'גביל מירתח' על פי ביאור רב האיי גאון שאמר לפטור מהפרשת חלה, וכן מדוקדק בדברי המאירי בדעתו.

ט). ובספר שולחן גבוה (ס' שכ"ט סק"ד) כתב להקשות עליו, במה שציין את ההלכה הזו שברמב"ם כמקור לדין טרייתא המבואר בגמרא שם, וכתב שו"ג שביקש ולא מצא דין זה בהלכה הנזכרת, ואמינא יציב פתגם דהרי שלך לפניך, שהוא ה'גביל מירתח' שאכן מבואר בחיבור הרמב"ם שם, ומכיוון שהוא גם המעיסה דמתניתין דחלה, על כן תמה הרב שו"ג שלא מצא דין טרייתא, וכמו שמתבאר למעלה. ובשו"ת ויוסף אברהם (ס' כ"ח עמ' קפ"ז) לגאון ר' משה דיין, מחכמי אר"ץ לפני מאה וחמישים שנה, העיר עליו, שכוונת בעל עין משפט הינה ללחם העשוי לכותח שאכן מבואר ברמב"ם שם, וכתב שצדק בציונו לשם, ואם אכן ברצונו של השולחן גבוה להקשות, יכול להקשות, מדוע את הציון לא הניח על 'לחם העשוי לכותח', ושמו לעיל מיניה במימרת אב"י, 'טרייתא פטורה מן החלה'. ואמינא אנא עניא, שלא ניתן לומר שהציון יצדק בהראותו מקור ללחם העשוי לכותח, היות שבציון עצמו הפנה להלכה י"ב, ולחם העשוי לכותח התבאר ברמב"ם בהלכה י"ד, ולדברינו שהוא הגביל מירתח, אתי שפיר שאכן הוא בהלכה י"ב, וטעם שהציב ציון על 'טרייתא' ולא על גביל מירתח, זאת היות שכל הפירושים נכונים להלכה לפטור מחלה, ועל כן לא מן הנכון להניח הציון דווקא על אחד מהם, שהיה משמע עקב כך שרק הוא לפטור והשאר לחייב כידוע, ועיי"ע בהערה הבאה.

דעת רבינו יונה לחייב בבלילה רכה הנאפית

ועל דרך זו אמרתי לבאר את האמור בדברי תלמידי רבינו יונה, בהביאם את דעת רב האי גאון הנזכרת, שכתבו, 'ורבינו האי גאון ז"ל פירש, דמרתח גביל הוא שלוקחין הקמח ומטילין אותו במים רותחין, ולפיכך פטורה מן החלה, דאין בזה שום גלגול כלל, וקשה קצת לפי זה הפירוש דכיון שאין שם גלגול פשיטא דפטור, דודאי הגלגול מחייב והכא ליכא גלגול, ואפשר לומר שמפני שנחלקו בזה בפרק כל שעה (דף ל"ז:) דחד אמר זה וזה לפטור וחד אמר זה וזה לחיוב, בא להשמיענו דהלכה כמאן דאמר זה וזה לפטור'.

ולכאורה אם נאמר שלאחר מכן אופה בלילה זו, נמצא שרבינו יונה סובר כדעת הרמב"ן הנזכר למעלה, לפטור בלילה רכה הנאפית, ואוסופי קא מוסיף לה גם את דעתו של רה"ג, אלא שזה אינו ניתן להיאמר בדעתו, בהיות שבהמשך דבריו (דף כ"ז.), הובאה דעתו של רבינו תם הנזכרת בסתימות מבלי חולק, ועל פיה השתית שם בהמשך הדברים את יסודו הגדול, לחלק בין חיוב חלה התלוי בגילגול העיסה, שאם בלילתה עבה חייבת היא אף אם לא תיאפה לאחר מכן, לבין ברכת המוציא שתלויה היא בגימורה, ורק אם תיאפה יברך, ואם לא הרי זה כשאר מעשה קדירה לברך מזונות אף בקביעות, ומיסוד זה למדנו שרבינו יונה סובר כדעת רבינו תם (מלבד ענין ברכת אכילתה), ואשר על כן נצטרך להעמיד כאמור את דבריו הנזכרים, שאין המדובר כשאופה אותה לאחר מכן, ועל כן פטורה היא מהפרשה כאשר דלילה היא ולא שייך בה גלגול, אולם אם יאפנה תתחייב בהפרשת חלה למרות שהיא מבלילה רכה מאוד, שו"ר מפורש כן בדבריו לקמן (דף ל. ד"ה ואמר רב יהודה) בענין ביאור לחמניות דהש"ס, שכתב לפרש כדעת תוספות שהן הניבלי"ש, זאת למרות שמבלילה רכה נעשו.

והנה טעם הדבר שלא זכרה הרמב"ם בחיבורו בהלכות ברכות, להצריך ברכת המוציא בגביל מירתח כאשר נאפית לבסוף, הוא משום שבגמרא נידונה רק בענין הפרשת חלה, והרמב"ם כידוע נאמן להביא להלכה רק במקום שנאמר מפורש,

וכ"כ מרן בבית יוסף (סוס"י קס"ח) לבאר". ולעומתה מאכל כובא דארעא נזכר שם, היות שעיקר הזכרתו בגמרא נאמר לענין ברכה עליו.



ענף ג' - דעת מרן להלכה ולמעשה

הוראת מרן בענין טרוקנין וטריטא

ומרן בשולחן ערוך בהלכות חלה (חיו"ד סי' שכ"ט סעיף ה'), פסק להלכה את העולה מדברי רש"י על פי ביאור הרא"ש, שטרוקנין חייבין בחלה אף שהם מבלילה המורכבת ממים וקמח הנשפכת, כל שיש בו תורת לחם בעקבות הימצאותו תוך גומת הכירה ואפייתו שם, הרי זה חייב בחלה, ולעומתו הטריטא פטורה מן החלה כיוון שאין לה תורת לחם, שמתפשטת אנה ואנה באפייתה, ובעקבות כך נמצאת דקה ביותר.

ואפשר שמכיוון שאין חילוק באלו המאכלים בבלילתם הנשפכת כמבואר למעלה בהרחבה, לכן מרן בהביאו דין זה בשולחן ערוך לא ראה צורך לכנות שם מיוחד למאכל הטרוקנין, אלא חילק במאכל הטריטא עצמו במקום הכנתו, אם במשטח ישר אם בתוך גומא, [וכבר מצינו בראשונים שכינו את מאכל הטרוקנין כטריטא, יעויין רבינו יונה (ברכות דף כ"ו: מדפה"ר), וכן הרא"ה בחידושו (ברכות ל"ח.)].

וכך פסק בשולחן ערוך (חאו"ח סי' קס"ח סעיף ט"ו) בענין הברכה עליהם בהתאם, שבקביעות סעודה יברך המוציא על טרוקנין, ואילו הטריטא אפילו בכה"ג ברכתה

(י) ויעיין למאמר (סי' קס"ח סק"ו) שהקשה מדוע השמיט הרמב"ם דין טריטא וטרוקנין בהלכות ביכורים לענין חלה, ותמה על מרן שכתב בבית יוסף שהרמב"ם כתבו בהלכות חלה ולא בברכות כיוון שהובא בש"ס לענין חלה בלבד, וזה תמוה שהרי גם לענין חלה לא הביאו, ולדברינו אתי שפיר שטריטא הוא אומרו, 'הרתיח המים והשליך הקמח לתוכו ולשו', והוא הגביל מירתח, והטרוקנין הוא עיסה הנאפית על גבי קרקע שכתבה בהלכה זו, והוא כובא דארעא שכתבה בפרק שלישי מהלכות ברכות, ובגמרא הובאה בעיקר לענין ברכת המוציא יעויין, ויעויין עוד בהערה הקודמת. ובספר באר יהודה (שליזינגר, על הרמב"ם פ"ג מהל' ברכות), כתב שהרמב"ם מפרש שטריטא הוא לחם העשוי לכותח, והוא האמור בדבריו בהלכות ביכורים (פ"ו הי"ד), ועל כן לא הזכיר דינו לענין ברכה כיוון שאין דרך לאכלו כך, וזאת משום שסובר שהגמרא תפסה לעיקר דטריטא דהכא, הוי פירוש לחם העשוי לכותח, ומשום כן אף היא לא הזכירתו לענין ברכה.

תהא מזונות, (וכאן אף שניקבו בשמות, מכל מקום מכנגד הרחיב בפרטי ההכנה לכל אחד ואחד).



אף מדברי האחרונים ומדוגמאותיהם רואים בעליל חילוק זה למעשה

וכאמור מקור דברי מרן הוא מדברי רש"י והרא"ש וסייעתם, שדיברו בבליה רכה מאוד הנשפכת, וכן כתב מגן אברהם (סק"מ) על הטרוקנין האמורים בשולחן ערוך, 'ובלילתן רכה מאוד', וציין לכך את האמור למעלה בסעיף ח', וכוונתו למאכל הניבלי"ש הנזכר שם, שאף בו ההוראה הינה כמו בטרוקנין, שבקביעות סעודה הברכה המוציא, ולולא זאת מברכים ברכת מזונות, ומרן בשולחן ערוך שם כתב בהגדרתו, 'ואותן שבלילתן רכה ודקים מאוד שקורין ניבלא"ש', היינו תרתי לריעותא גם רכים וגם דקין מאוד, ואפילו הכי סבירא ליה שתורת לחם להם, לברך עליהם בקביעות סעודה המוציא לחם מן הארץ, (ויתחייבו בהפרשת חלה).

ויתירה מכך הביאו האחרונים מאכל המכונה 'נלסינק"י' שהיה כנראה נפוץ בזמנם, וכתבו שהוא הניבלא"ש הנזכר בדברי מרן, ואופיו של מאכל זה הוא שבלילתו רכה מאוד הנשפכת, רק שישנו עובי קל באפייתו, המשווה לו על ידי כך תורת לחם, ולכן כשקובע עליו את סעודתו מברך המוציא, ומתחייב בהפרשת חלה. יעויין ב"ח (או' ה'), של"ה הקדוש (שער האותיות, קדושה כלל ב' או' ג'), ואביו בס' עמק ברכה (הלכות ברכות הנהנין כלל ב' סימן ג'), מגן אברהם (סק"כ) ועוד, וכן פסק משנ"ב (סקל"ז), וזה לשונו, 'וכתבו האחרונים (הם הנזכרים למעלה), דהיינו (ניבל"ש האמור שם בשולחן ערוך) מה שקורין בלשון רוסיא נאלסילק"ע, שמערבין קמח עם הרבה מים בקדירה כמו דייסא, ושופכין על עלי ירקות ונאפים בתנור עם העלים, ודווקא באלו שהם 'דקים ורכים ביותר' וכו'.

והנה מה שתליתי טעם הדבר לברכתו הנזכרת שהוא מחמת עוביו, זאת משום שהאחרונים הנזכרים דימוהו לטרוקנין שזהו המאפיין היחידי המבדילו מטרייתא כמבואר למעלה, ועוד ממה שהביאו בהמשך דבריהם סוג אחר של נלסינק"י, שהוא נחית ופחית מהקודם, ועל כן דינו הוא, שאפילו בקביעות סעודה אינו מברך עליו

המוציא, והוא מפאת שדק הוא ביותר ממנו, אלמא זה המדובר לעיל מיניה, עדיף הוא משום תורת לחם שבו, הנקנית משום עוביו.

וזה לשון המגן אברהם (סק"מ), 'ומכל מקום אותן שאופין בדפוס ברזל אף על פי שהן מכונסין בדפוס שקורין בפראג וואפלטק"ס, מ"מ כיון שהן ריקקין דקין מאוד אחר האפייה, אפילו קבע עליהו, לא הוי קביעות ומברך במ"מ (של"ה ב"ח)', וזאת משום שנדמו לטריטא, שלא רק שהיא רכה מאוד כטרוקנין, אלא אף דקה היא מאוד יותר מטרוקנין, ואין בה תורת לחם כלל.

וכן כתב משנ"ב (סקל"ח) דמיון זה מפורש, 'וכתבו הפוסקים, דאותן שקורין בפראג וואלאפלאטקע"ס שנעשין ג"כ בלילתן רכה, אך מפני שמתפשטין באפייתן נעשים דקין וקלושים הרבה יותר מאותן נאלסילקע"ס שנזכר לעיל, אין לברך עליהם המוציא אפילו בדקבע, דאין ע"ז תורת לחם כלל, ודמיא לטריטא בסעיף ט"ו'.

ובשער הציון שם (סקל"ו) כתב את מעשה הכנתה, ומבואר מפורש כפי שכתבנו וזה לשונו, 'ובעמק ברכה מבואר אופן עשייתו, וזה לשונו, שלוקחים סולת ובלילתה גם כן רכה מאד, ונוטל בכף מאותו כלי שהעיסה בתוכו ושופך אותה בדפוס של ברזל שקורין פורב"ן, ויש למעלה עוד ברזל אחר כמוהו, והעיסה נשפך בין שני הברזלין, וכשמהדק ברזל בברזל יחד [כעין צבת] ואותו הרקיק הוא בתוך, אז נאפה מיד על הברזל שהוא חם מאד, 'ואלו אין להם תורת לחם כלל, הואיל ונתפשטו כל כך דק דק'.

ומבואר כפי שכתבנו, שהנלסינק"י שהוא הניבלי"ש האמור בדברי מרן בשולחן ערוך, מפאת עוביו שנדמה בכך ללחם, מברכים עליו המוציא בקביעות סעודה מדין טרוקנין, ואף שעוביו דק ובלילתו רכה מאוד כאמור אפילו הכי תורת לחם עליו, וכל שהוא פחות מכך מצד העובי שהוא דק מן הדק דינו כטריטא^(א).

(א). והן אמת שמאכל הנלסינק"י דק מאוד הוא, ולכן הוקשה בספר עמק ברכה, מדוע לאור האמור בסעיף ט"ו ברכתו תהא המוציא בקביעות סעודה, הלא נדמה הוא לטריטא, ולכן העלה ששני מיני נלסינק"י הם, הראשון הוא הניבלי"ש, והיותר דק ממנו, הוא הנעשה על ידי שני הברזלים האמור למעלה, ומבואר עכ"פ שהנילסנק"י הראשון דק מאוד מן הטרוקנין רק שלכלל עובי הטריטא לא הגיע. והנה למרות שהט"ז (סק"ט) חלק עליו, בחילוק שכתב שבמאכל זה שיש דק ויש יותר דק ממנו, מכל מקום האחרונים סברו וקבלו להלכה את חילוקו של ספר עמק הברכה.

והנה מרן חילק דין זה לשני סעיפים, באחד כתב דינו של הניבלי"ש (סעיף ח'), ובשני דינו של הטרוקנין (סעיף ט"ו), למרות שגדר אחד להם, שמפאת תורת לחם שבהם ברכתם המוציא בקביעות סעודה, וטעם הדבר לכך, הוא משום שאופני הכנתם שונה, שטרוקנין תורת לחם שבו נוצר מפאת שניתן תוך גומא, ואילו הניבלי"ש נעשה על משטח ישר כמבואר למעלה שניתן על גבי עלי ירקות, ואפשר שעוביו נוצר מפאת סמיכותה של הבלילה או משום החום הרב שבתנור וכדו', שזה הגורם שיעשה לה עובי, ותהיה נדמית בכך ללחם, יעויין עוד בסמוך ענף ד' (ד"ה ומינה).

והן אמת שלדעת רש"י (ברכות מ"ב. ד"ה לחמניות), שכתב לפרש שלחמניות האמורות שם בגמרא, שברכתן המוציא רק בקביעות סעודה, הן האובלייא"ש, אלמא הניבלי"ש נחתי חד דרגא שבקביעות סעודה יברך עליהם מזונות, למרות שיש להם עובי קצת, מכל מקום אין כן דעת התוספות והרבה מן הראשונים (יעויין למעלה ענף ב' ד"ה ויש להוסיף עליהם, שהבאתי מחלוקת גדולה בדבר), וכן היא גם דעת מרן בשולחן ערוך כאן.

ויתירה ממה שפסק כן בשולחן ערוך, כן נשמעת דעתו ביתר שאת לדחות שיטה החולקת לגמרי, והוא במה שפסק בסכינא חריפא כדעתם, שלא הסתפק בדין זה בהבאת הדוגמא הנזכרת בגמרא - 'לחמניות', ותהא מתפרשת לפי כל אחד מן השיטות וכמו שהוא בהרבה מן המקומות שלא רצה להכריע להדיא כמאן, אלא הביא את שני המאכלים אובלייא"ש וניבליא"ש בשמותיהם, וכתב דין כל אחד ואחד מהם על פי שיטת התוספות וסייעתו, וזאת כדי להוציא מהבנה אחרת.



ענף ד' - גדר מאכל הלחוח אם מאפה או תבשיל

הקבלת כל האמור למעלה למאכל ה'לחוח'

ולאור כל האמור נמצא בדעת מרן, שמאכל 'הלחוח' הנהוג בקהילותינו, אף שבלילתו רכה היא מאוד, מכל מקום אין בכך כדי לגרע ממנו את ברכת המוציא בקביעות סעודה והפרשת חלה עליו בהגיע לכדי שיעור חיוב, היות שלמאפה זה יש כידוע עובי הנרגש לאחר אפייתו ואף יותר מכך, ויותר הוא מהניבלי"ש

שברכתו המוציא בקביעות סעודה, שמרן כתב להגדירו בכך שבלילתו רכה היא ודקה מאוד, וכפי שהבאנו למעלה להוכיח זאת אף מדברי האחרונים, ופשוט כאמור שהלחוח עולה עליו בעוביו ורחוק הוא מלהגדירו כדק מאוד, ולא רק לענין ברכתו שבקביעות סעודה תהא ברכתו המוציא, אלא אף לענין חיובו בחלה, ככל חוקות הטרוקנין וכמשפטיו.

ואין לטעון שישנו שינוי במעשה הכנת הטרוקנין ממעשה הכנת הלחוח, בהיות שמבואר שהטרוקנין נעשה בגומא או בשאר כלי שיש לו שפה, היוצר לו את עוביו, מה שאינו כן בלחוח שנעשה במשטח ישר, וכטרייתא הנעשית על גבי משטח הכירה הניסקת, היות שלא איכפת לן כאמור למעלה כלל ועיקר באיזה מקום הוכן, שהעיקר היא התוצאה המתקבלת בסוף האפייה, אם יש עליו תורת לחם מפאת עוביו או לאו, (ומנילסנק"י הוא הניבלי"ש, שמעינן שאפילו בעובי מועט מספיק^(ב)).

ומינה ללחוח המצוי הנעשה במחבת ללא שוליים אלא על גבי משטח ישר, שלא איכפת לנו בכך אלא על תוצאת עשייתו בלבד, והוא אכן בעל עובי הניכר וההרגש, ונגרם זאת מפאת סמיכות הבלילה וצנינות המחבת שבתחילה, וזה וזה גורם, ומשום כך מתקבלת תוצאה זו טרם התפשטותו לגמרי מלהיות דק מן הדק כבטרייתא, וזה פשוט, ודרך זו נלמדת ממאכל מניבלי"ש וכפי שכתבנו למעלה (ענף ג' ד"ה והנה מרן חילק), וכ"כ בשו"ת גינת ורדים (ח"א סי' כ"ד ד"ה ויש לדקדק על דברי מרן) להדיא. ובעקבות כך היינו אומרים ליתר דיוק, שמצד הכנתו של הלחוח דין ניבלי"ש יש לו יותר מטרוקנין.

ויש להעיר שממה שביררתי במקומות רבים, כיום כבר אין עושים אותו על משטח ישר כמו שעשו בתימן ואף גם כאן בארץ ישראל בשנים קדמוניות, שמעשה אפייתו היה נעשה אז על גבי כלי חרס גדול שטוח הנקרא 'צולא' (ויש מקומות שהיה מכונה מַצְלָה) ואש מתחתיו, ועליו היו יוצקים את בלילת הלחוח^(ג), שמציאות

(ב). יעויין הערה הקודמת.

(ג). ובמקומות רבים היתה כעין מצקת עם חור בתחתיתה, והיו שופכים באמצעותה את בלילת הלחוח, תוך הולכתה מעל הצולא ליצור בהנעתה מעליה, את רביכות הלחוח אחת הנה ואחת הנה על גבי משטח הצולא, וכן הוא מעשה הקטאי"ף על ידי כלי כזה, כפי שתיאר בשו"ת ישכיל עבדי (ח"א סי' י') את מעשה הכנתה, והוא הלחוח דידן כפי המבואר למעלה.

זו כיום השתנתה, וכמעט כולם^ד עושים את הלחוח על גבי מחבת בעלת שפה, ועכ"פ לא היא היוצרת את עוביו של הלחוח, להגבילו מלהימשך הלאה, אלא עוביו נוצר מפאת הנתונים שכתבתי למעלה, סמיכות הבלילה וכו', שהם הגורמים לו להיעצר מאליו, ושפת המחבת הועילה רק ליצור לו את צורת הלחוח מסביב.

ויש להעיר עוד, שהחלק האמצעי של הלחוח בדרך כלל עבה הוא יותר משפתו, ויש לדבר מספר סיבות, ובזה אף אם נאמר ששפתיו דקים, מכל מקום מצד עביו נדמה הוא בכך לפת בתוארה, ורק מצד זה כבר מספיק כדי לראות שיש בו תורת לחם, ועל כן גם אם נאמר ששפת המחבת מתחממת את גבולות הלחוח לאמור עד כאן תבוא, ואין עובי הנרגש במקום ההוא מכל מקום מצד עוביו באמצעו נראה דמות לחם, ויש אמנם העושים אותו עבה אף בשפתו, והוא הנגרם מחמת שפת המחבת, ודינו בכה"ג כטרוקנין הנעשה בגומא ממש.



גילוי נכבד בדברי הרמב"ם

והנה אם במקומות אחרים עוד יכולנו להישען על מנהג קדום, בנידון דידן אינו כן, היות שבדבר זה אין מנהג, מפאת שהלחוח בתימן רובו ככולו היה נעשה מקטנית הד'רה, וברכתו שהכל^ט. והוראת הרמב"ם בנידון הטרוקנין לענייננו אינה,

יד. כל מי שביררתי העיד על עשייה במחבת עם שפה, ועכ"פ כתבתי 'כמעט', שאם הימצא ימצא מקום שעושים אותו ככתחילה על גבי כלי שטוח, לא אהיה נתפש בדבר זה, ועכ"פ טעם היווצרות העובי שכתבתי למעלה יפה כוחו גם למציאות זו.

טו. וכמו שהעיר על כך מו"ר שליט"א בבארות יצחק (ח"ה עמ' צ"ז), וכן אמר לי הגאון ר' שלמה קורח שליט"א ביום ראשון דחווהמ"פ ה'תשע"ז, (ועיין סערת תימן עמ' קכ"ב), ואשר על כן הראשון שמצאנו שכתב לדון בענין מאכל זה היה מהר"א אלגנדאף זצ"ל בשו"ת זכרונותי אי"ש (סי' ל"א) ובענף חיים (דף י"ז.), שהיה מהראשונים שבאו לשכון בארץ ישראל, והעירני ידידי הרה"ג יוסף צברי שליט"א שמחמת כן לא הזכירו חכמי תימן בחיבוריהם מאכל זה בכלל המאכלים שנידונו אודותם בענין הפרשת חלה וברכות. ע"כ. והנה מיני הדורה (הד'רה) נחלקו בגוניהם שיש אדום, לבן, וצהוב, והלחוח היוצא הוא בהתאם לגוון הדורה ממנו היה עשוי, והנפוץ מכולם הוא האדום, ועל כן כאשר שואלים זקנים בענין זה, אין לשאלם אם עשו מחיטים אלא מה היה בצבעו של הלחוח בתימן. וראיתי שהביאו משם הגאון רבי עזריה בסיס שליט"א שברדאע 'לעתים' היו עושים לחוח מקמח חיטה, והיו מברכים עליו מזונות אף בקביעות סעודה. והנה ודאי שתורת מנהג לכל גלילות תימן אין להביא מכאן, ואף שם במקומם לאנשי מקומם קשה לומר שיהא בו תורת מנהג, כיוון שעשו כן לעתים, מלבד שעל זה לא יכון שם מנהג, מכל מקום קרוב לוודאי שהוראת רבני אתריהו הוא, ואם כן לא יגרע מרבני זמנינו שהובא בשמם להורות כן, ואין על כך תורת מנהג אלא הנהגה. עוד שמעתי מי שאמר שבצנעא היו עשירים שעושים לחוח מקמח חיטה, ואמינא במחילה כמה כבר עשירים היו בצנעא שמהם אנו באים ללמוד לכלל הציבור כיום שאבותיהם היו פוורים באלפי נקודות יישוב

היות שהיטה את מקור הדין היחידי בענין זה – כובא דארעא, לאפיית עיסה רגילה תוך גומת הקרקע, כמבואר למעלה בהרחבה (ענף א')^{טז}, ודין לחמניות המבואר בש"ס השמיטו לגמרי.

ואם בכל אופן הרצון ללמוד דעתו של הרמב"ם מהי, הנה הינה לפנינו במה שכתב בהלכות ביכורים (פ"ו ה"ב), והוא על פי הוראת רבי יוחנן שם (פסחים ל"ו.), שאם נאפית בלילה רכה בתנור או בכל מקום שהוא, תורת לחם עליה לחייבה בחלה אף שהיא בלילה רכה מאוד, ולמעלה (או' ג' ד"ה והרמב"ם לא נמצא לו), כתבנו שהיא 'המעיסה' הנשנית במשנה, שבליילה רכה היא ובאפייתה מתחייבת בחלה, יעויין שם היטב.

וכעת אמרתי לדקדק בדבריו ומצאתי דבר חפץ קשט דברי אמת בדעתו, שהוקשה לי מאוד בלשונו של רבינו בחיבור במה שכתב, 'הרתיח המים והשליך הקמח לתוכו ולשו', אלמא מדובר בגדר בלילה הטעונה לישא ולא בבליילה הנשפכת, וכן הוא בפירוש המשנה (חלה א', ו') שכתב, 'אם הרתיח את המים עד שהוא רותח מאד, ונתן לתוכו הקמח ולש אותו בו נקרא מעיסה'. אלמא אם אין הבליילה בגדר נילושה יש לפטור מחלה אף שתהא נאפית לאחר מכן, אלא שיש לדחות הבנה זו, היות שיש לשאול כיצד הרמב"ם משאיר גדר כל כך חשוב בהלכה המחייב בהפרשת חלה על דרך הרמז, ומצאתי בסייעתא דשמיא את שאהבה נפשי, בדברי רבינו בפירוש המשנה על מסכת עדויות (פ"ה משנה ב') שכתב, 'ומעיסה הוא שירתיח את המים בקדרה עד שירתח מאד, ויתן הקמח לתוכו ויגיס עד שיתעבה

בתימן, ואף מאותם עשירים אם אמנם כך היה, אין זאת אלא בדור האחרון, בו שלט בעוז האימאם יחיא, והתקופה היתה בחסדי שמים טובה יחסית מכל הבחינות, אולם קודם לו במשך מאה וחמישים שנה לפחות, כמה סבל צרות פרעות ורדיפות אירעו את אבותינו (יעויין בספר יהודי תימן במאה התשע עשרה), וכמה 'עשירים' היו באותם תקופות, ואם כן שוב חזרנו לאותה טענה מקהילת רדאע.

טז) והנה ישנה תופעה נפוצה לייחס את דעתו של הרמב"ם, לכל מיני הוראות והנהגות שאינם תואמות את דעת מרן, והרבה מן הפעמים אין מדבריו של רבינו שום גילוי לא לסייע ולא לסתור דוק ותשכח, ולמרות זאת נשמע בעוז טיעון זה, ופשר הדבר נראה לי, שבהיות שהרצון להביא סמך חזק להנהגה שהשתרשה בכללו של הציבור, אשר מנגדת את דעת מרן וכל קדושים אשר עימו, על כן הנטיה הינה לתלות זאת באילן גבוה (במקום לתקנה), ומי לנו גדול ביהדות תימן מרבינו משה, ובזה ודאי תנוח הרוח, על כן אמרין לה וטענינן לה שכך היא דעתו של הרמב"ם אף שאינה מוכרחת או שאין ממנה גילוי כלל ועיקר. וכן שמעתי מי שכתב מכתב תשובה בענייננו, וצירף לגיבוש הראשונים שהביא אחת הנהגה ואחת הנהגה, גם את דעתו של הרמב"ם (מבלי לומר מהיכן למד זאת, אלא כדבר פשוט), היות שמשקל גדול יש לה בהוראה גבן כאמור, זאת לעומת הוראת רש"י וסייעתו, וכוונתו בעריכת הדברים בצורה כזו כנראה לאמור שהוא 'אשכנזי', לרמוז שלא לנו הוא לא לנו.

ויתבשיל, ומבואר שמטרת ההגסה הינה לגופה, כדי ליצור אחידות בחלקי הקמח הנשפכים אל תוכה לדבקם אחד אל אחד ועל ידי כך לעבות את הבלילה, ולא שסמיכה היא כבר מתחילה כמו שעלה במחשבה להחשיבה כנילושה, אלא אדרבא מימית היא, ועירובה והגסתה הוא כאמור כדי ליצור לה עיבוי, ומבואר שלמרות שבתחילתה בלילה מימית היא, ואף לבסוף אינה בגדר בלילה עבה הטעונה גלגול, אלא שיש לה עיבוי, אם תהא נאפית לבסוף תהא חייבת בהפרשת חלה (כמבואר למעלה ד"ה אלא שכלפי לייא).

ויתירה מכך והעולה על כולנה, הוא מה שמצאתי בספר תשובותיו (פאר הדור סי' קל"ג, מהדורת בלאו סי' רי"ג), שכתב בענין מאכל הקטאיף שהוא מאכל הלחוח דידן (כמבואר בספרי הפוסקים הספרדים סדר עשייתה, יעויין שו"ת יש"א אי"ש סי' ב', גו"ר כלל א' סי' כ"ד, זכרוננו אי"ש חאו"ח סי' ל"א, שו"ת ישכיל עבדי ח"א סי' י' או' ל"ו ועוד"), שכתב רבינו בעניינו, וזה לשונו, 'ודעו שהקטאיף פת הם וחייבים בחלה, ולכן אם אוכלים אותם בפני עצמם אחר הסעודה, לא יברך עליהם בתחילה ולא יתייחדו בברכה בסוף'. וגילוי עצום הוא בדעתו.

ואגב כך יציב פתגם ויקיר ממלל מה שכתבנו למעלה להוכיח, שהפוסקים שנקטו כדעת רבינו שמשון דלא כרבינו תם, אין זאת אלא בבלילה עבה המתבשלת או המתטגנת אולם אין מכאן כדי להכריח בדעתם שיסברו כן אף בבלילה רכה הנאפית, להורות כדעת הרמב"ן וסיעת מרחמוהי, יעויין ענף ב' (או' ב' ד"ה אלא דאמינא שאינו מוכרח), וכעת נוסף על כל הראשונים שהבאנום למעלה בהוכחת הדבר, גם את דעת הרמב"ם בגילוי הנכבד זה להלכה למעשה, להגדיר את הקטאיף - לחוח שתורת לחם עליו, להפרשת חלה וברכת המוציא בקביעות סעודה, למרות שפסק להלכה כדעת רבינו שמשון בבלילה עבה המתטגנת. (ובזה יש סיוע למה שכתב בספר ראש יוסף (פסחים ל"ז), ללמוד בדעת הרמב"ם שסובר כרבינו שמשון, שהכל תלוי בדעת הלש והיינו בעיסה עבה אולם ברכה לא תועיל דעת, ורק אם אפה להדיא הוא המחייב בחלה).

(ז) הקטאיף שבימינו הנקרא ג'זל אל בנת הוא מאכל הכונאפה המכונה בפי הפוסקים (דברי דוד ח"ג חיו"ד סוס"י ט"ו), והוא נקרא כיום 'בקלאווה', והוא ברור שנחשב מין תבשיל, היות שאין לו תואר לחם כלל. ואנו על הקטאיף הקדום שהוא כמעשה הלחוח דברינו אמורים.

ושוב ראיתי שממה שהביאו תוספות בשם רבינו שמשון לפטור בבליה רכה הנאפית, הבאנוהו למעלה שם, נמצא שדברינו כאן אמורים לשאר הראשונים המחזיקים בשיטתו, ואות לכך היא דעת הרמב"ם כאן, מה גם שהתוספות כתבו כן למילתא דפשיטא, אולם בתוספות ר"ש משאנ"ץ (פסחים ל"ז:) הביאו זאת על ספיקו של ר"י האמור למעלה.



הבאת דעה אחרת בענין זה ודיון בעניינה

וראיתי בכמה ממחברי הזמן שכתבו שברכתו של הלחוח מזונות אף בקביעות סעודה, ונימקו זאת בכך, שאינו דרך לישא ואינו דרך אפיה, והנה ברור ופשוט שלאור מה שכתבנו למעלה טיעונים אלו אינם, שמצד שאין היא דרך לישא, אם הכוונה למה שבלילתה רכה מאוד הנבחסת ולא נגללת ונגבלת, הרי בזה כבר שמענו לחייב בטרקנין למרות היותו בלילת קמח ומים הנבחסת, יעויין רש"י וכל הראשונים בסוגיא זו המובאים למעלה, וכן הוא במאכל הניבלי"ש כמבואר בדברי האחרונים סדר מַעֲשֵׂיהָ, וכך פסק מרן בשולחן ערוך.

ואף החולקים בגדר בלילת מאכל הטרקנין לאמור שהינה עבה וסמיכה, הנה כל שלא הגיעה הבלילה לכדי מים עכורים, סוברים הם שבכלל החיוב היא וכטרקנין, ורק כאשר דלילות הבלילה מפאת הקמח המועט שבה ביחס אל המים, בדרגת מים עכורין הוא שנאמר לפטור, ולחוח כידוע אינו כן, ובשל כך מגיע הוא לעוביו הידוע מה שאינו כן בבליה בדמיון מים עכורים, שלא היתה מגעת לכלל עובי כלל ועיקר אף אם היתה נעשית במחבת שיש בה שפה, וספק אם היתה מתגבשת לכדי מהות אחת.

ומבירור אצל עושי הלחוח נמצא שיחס מרכיביו הוא, קילו אחד קמח על אחד ושלושת רבעי ליטר מים או קצת יותר מכך, ואף שעדיין דליל ונשפך הוא, מכל מקום לכלל מים עכורים לא הגיע, בפרט שלאחר בחישת הקמח במים ועירובו בנחת, מניחים אותו בלא מעשה זמן מה כדי שיתפח, והבלילה המתקבלת הינה כמעט כפליים מכדי שיעורו הראשון, וזהו השלב בו נוצרים הבועות והם החורים הידועים שבו, (וכן ראיתי בשו"ת ישכיל עבדי הנזכר אות ל"ה, שתיאר בדיוק ממש את מעשה

הכנת הקטאיי"ף אצלם, ושמחמת כך יש לה עובי הנרגש), כך שאמנם היחס בין המרכיבים הוא כאמור, מכל מקום הבלילה המתקבלת לבסוף, משקפת יחס אחר של מרכיביה, להיותה סמיכה בהרבה יותר מבתחילה.

והנה אף עוגת 'טורט' בלילתה נשפכת, ולא עלה על הדעת לאמור 'אין דרך לישא בכך', ומפרישים חלה עליה ומברכים עליה בקביעות סעודה המוציא, וטעמא דמילתא הוא האמור במאכל הטרוקנין, שתורת לחם עליה באפייתה, ומינה נלמד למאכל הלחוח.



דחיית טענת 'אין דרך אפיה בכך'

ולגבי מה שנאמר שאינו דרך אפיה, גם טענה זו מושללת, שאם הכוונה במה שנעשה על גבי מחבת ולא בתנור, דעה זו כבר נזכרה בגמרא והיא דעת ריש לקיש (פסחים ל"ז.), ואמנם אכן הוא יסבור שהלחוח מעשה אילפס הוא, באשר המחבת אליה ניתנת בלילת הלחוח צוננת היא (בכוונת מכוון, כדי לפתוח את הבעות להביאם לכלל נקבים), שסובר שהדביק ולבסוף הרתיח אין הוא מאפה, וזהו טעם המנויים במשנה (חלה א', ד') לפטור, אולם אנן קיימא לן כדעת רבי יוחנן שסובר, שבכל אופן ישנו חיוב חלה בין הדביק ולבסוף הרתיח ובין הרתיח ולבסוף הדביק, וכמותו פסקו כמעט כל הראשונים להלכה, וכן היא דעת רבינו הרמב"ם (הלכות ביכורים פ"ו הי"ב), ושם כתב למנות את כל האופנים שתיתכן בהם אפיה – מחבת, קרקע, תנור, מרחשת. ואשר על כן לא ידענא פשר הטיעון אין דרך אפיה בכך, ואף שרוב אפיות נעשות בתנור לא איכפת לן, אחר שאפילו על גבי קרקע מוגדר כדרך אפיה לחייב בחלה.

ואמנם מצינו כבר בלבוש (סי' קס"ח סט"ו) שאחזו במטבע לשון זאת, אולם הוא לא קאי על טרייתא, שאליה שואפים כדי לפטור את מאכל הלחוח בטיעון הנזכר, היינו לאמור שאף בקביעות תהא ברכתה מזוונת מחמת שאינו דרך לישא ולא דרך אפיה, אלא בהתייחס למאכל הטרוקנין כתב הלבוש לבאר, מדוע ברכתו בלא קביעות סעודה מזוונת ולא המוציא לחם, אחר שגדרי לחם יש לו, וסברא זו, שאין דרך אפיה בכך, אין ביכולתה להפקיע כליל מתורת לחם, אלא רק להורידה דרגה

מחשיבות פת בברכת המוציא, לשאינה חשובה בברכת מזונות, אולם עדיין נשארת על מתכונתה בחיוב חלה.



דחיית טענת 'דרך בישול'

עוד ראיתי מי שכתב לפטור מחמת שלחוח נעשה בדרך בישול ולא אפיה, ולא הבינותי טיעון זה כלל, שאם מחמת ריבוי הנוזלים שבה הגדירה כבישול, הרי כל בלילה רכה מאוד הנשפכת בכלל זה, ואעפ"כ לא שמענו דיון בסוגי הבלילות אלא רק מצד אופן הכנתה (אם אפיה וכו') והצורה המתהווה בה לאחר מכן (אם יש תורת לחם עליה)^(י). ואמנם אם הרצון לחדש מעתה יסודות חדשים בענין, אדרבא יגדיל תורה ויאדיר אולם צריך לתמוך זאת על מקורות וראיות, ובנידון דידן כבר דנו הפוסקים באופני עשיית מאכלים המקבילים למאכל הלחוח, ואם כן הצורך הוא לא רק לבנות בהבאת ראיות לחדש גדרים, אלא אף לסתור כל האמור מן היסוד, ומאן ספין בהאיי דרא לחלוק על ראשונים כמלאכים רש"י והרא"ש וכל קדושים אשר עימם, ובפרט הכרעתו של מרן בענין זה בשולחן ערוך על שלושת מקומותיו (באו"ח סימן קס"ח סעיפים ח' וט"ו, וביו"ד סי' שכ"ט סעיף ג') בצורה שאינה משתמעת לשני פנים, ונוסף על כך דעתו של רבינו הרמב"ם בתשובתו הנזכרת. והנה אף שישנם ראשונים החולקים וסוברים לפטור בלילה רכה מאוד הנשפכת אף אם אופה אותה לבסוף בתנור, והבאנו שיטתם למעלה (ענף ב' מד"ה ואף גם זאת ואילך), מכל מקום אין בכך כדי לסתור הדין שקבעו מרן בשולחן ערוך הלכה למעשה.

ולבי אומר לי שלא נאמרו הדברים בהתבסס על סמך מקור הלכתי כל שהוא, אלא מסברא בעלמא והרגש הלב, שלא נראה להחיל תורת לחם על הנעשה מבליה דלילה הנשפכת אף אם תיאפה לאחר מכן, הן לענין ברכה והן לענין חיוב חלה, וסימן לדבר מה שטענו שאינו דרך אפיה, ואף שישנם ראשונים הסוברים כן, לא מכוחם באו לומר זאת.

(י). וראיתי שהביאו כעדות לכך שמעשה בישול הוא, מחמת החורים שיש בו, והנה אין מזה ראיה היות שחורים אלו נוצרים בעקבות ההתפחה שנעשתה קודם לכן, בהעלות בועות רבות בתוכה, וכן הוא בכל דבר שמתפחים אותו, רק שמכיוון שבליה זו דלילה והמחבת אליה היא נשפכת היא קרה, נוצרים חורים גדולים אף בהכנתה, משא"כ בשאר מאפה, כך שאין להביא מכך שום ראיה לאופיו של הלחוח שנחשב מעשה בישול.

דעת מו"ר שליט"א

ואמנם מו"ר שליט"א האריך הרחיב בענין זה בכל ספריו אשר נכתבו, וחזר ושנה שילש וריבע ואפילו חימ'ש א'ת כ'ל אר'ש, בפסקי מהרי"ץ (ח"ה סקל"ב מעמוד צ"ז), שו"ת עולת יצחק על שלשת כרכיו (חלק א' סימן ק"מ או' א', ח"ב סי' רכ"ב, ח"ג סי' רמ"ג), שו"ע המקוצר (ח"ה סי' ק"ע הלכה י"ט ובעיני יצחק או' נ"א). והוראתו ודעתו ברורה בענין זה, כפי שכתבנו בענייננו, הן לענין ברכת המוציא בקביעות סעודה, הן לענין הפרשת חלה לאחר האפייה. ואף שתמך הוראתו זו ממקורות רבים ונכבדים, והדברים פשוטים, למרות כל זאת עדיין נשמעים שוב ושוב אותם טיעונים, שאין בהם במחילה ממש^(ט).

והנה אם מצד הברכה עדיין היה הדבר יכול לבוא לידי תיקון במה שיאכלנו בתוך הסעודה, וכן בדרך כלל מונהג במסיבות בהם משתתפים בעלי תורה, שאין מברכים את ברכת המוציא על הלחוח אלא מחזירים על צלוף וכדומה לברך עליו, כך שאכילתו של הלחוח נעשית בתוך הסעודה. אולם עדיין ישנו חשש גדול יותר, שמאכל זה הגיע לידי חיוב חלה כאשר הגיע לשיעור הנדרש, ובדרך כלל במקומות גדולים שמזמינים שירותי 'קייטרינג' כבתי חתנות וסעודות אבילים, ודאי שהגיע לשיעור חיוב ואף יותר מכך, ואם לא יהיו מפרישים עליו חלה, נמצא שאוכלים טבל רחמנא ליצולן, ואשר על כן יש לשאול, כיצד ניתן לשאת באחריות גדולה כזו על סמך טענות כאלו שאין להם מקור, ולכל הפחות שתהא ההוראה להפריש בלא ברכה, אולם גם זה כפי הנשמע לא נעשה.

(ט). ויש מי שרצה לטעון שאמנם יש עובי ללחוח אולם אין זאת כבטרוקנין, ששם בכוונה תחילה נעשה הדבר, ומשום כך ניתן הוא בתוך גומא כדי ליצור לו תורת לחם, אולם כאן היווצרות העובי הינה מפאת שפת המחבת, וכל מטרתה אינה ליצור אותו אלא כדי שלא תשפך הבליילה החוצה. וראשית יש לומר, מאן לימא לן שכך היא 'כוונת הדברים' בעשיית הטרוקנין, והיא תנאי בדבר, שלא שמענו אלא גדר אחד בעובי, והוא 'תורת לחם', היינו במה שנדמה ללחם, והדבר מתקיים במלואו, תהא הכוונה אשר תהא, אם ליצור אותו, אם מחשש התפשטות יתר של הבליילה, ועוד, דלפי מה ששאלתי נעשה העובי בכוונה, כדי לשוות למאכל ממשות הניכרת, שאם יהיה מתפשט ביותר לא יערב לאוכל, שחפץ בממשו ולא בהבלו. ולא הבאתי טענה זו בגוף התשובה, היות שהפסדה ניכר, ואף אני החפץ עמי בממש ולא בהבל.

סוף דבר כתחילתו, שהלחוח הנפוץ כיום שיש לו עובי ידוע וניכר^כ, ברכתו מזונו, ואם קובע עליו סעודה מברך עליו המוציא בנטילת ידים בברכה כדת וכדין. ויש להפריש ממנו חלה בברכה לאחר אפייתו כמובן בצירוף סל, היינו שלאחר אפייתו ירדנו מיד לתוך כלי עם שפה, כך שיהא בשיעור הכללי של ריקי הלחוח, שיעור של חלה מן הקמח הניתן בבלילה זו, היינו 1,666 גרם, וזוהי כמות גדולה מאוד.

וישנו מקום לחשוש מלברך על הפרשה זו מחמת הראשונים המבוארים למעלה, וכלל גדול הוא, ברכות אינם מעכבות וספק ברכות להקל, ועכ"פ החיוב מוטל להפריש כשהגיע לשיעור, שכן עיקר, היות שזו דעתו של רבינו הרמב"ם ומרן בשולחן ערוך, מה גם כפי שראיתי הרבה עושי לחוח כיום אינם עושים אותו עבה כל כך, אף שעובי מסויים עדיין יש לו, ולכן יש מקום להסתפק בו אם יש עליו

(כ). ומו"ר שליט"א הגדיר את העובי שממנו ואילך יהא בו 'תורת לחם', לכל ענייניו ומשפטיו, בשיעור שמונה או עשרה מילימטר, ואם הוא בשיעור ארבעה עד שבעה ספק הוא, וכל שהוא פחות מכך אין לו תורת לחם וברכתו מזונו אף בקביעות סעודה, ואין מפרשין עליו חלה, ודינו כדין הטריטא, וכן הוא הלחוח החבאני כידוע. והנה ברור ששיעורים אלו הינם למי שלא ראה ולא ידע באיזה עובי מדובר הלחוח של היום, אולם הנפוץ והידוע הוא שיש לו שיעור עובי ניכר, ואין הצורך בשבילו לשיעורים אלו, וכתבתי זאת מפני שראיתי נתלים בשיעורים אלו, כדי לסתור דעת מו"ר שליט"א מהיכן הביאם, היות שלא נשמע מעולם שיעורים במילימטרים ספורים שיהיו קובעים גדרו של מאכל, ועל כן חזרו לסברת עצמן לאמור שבלילה רכה כזו אין בה כדי ליצור תורת לחם הנאפה, ולא ראו לנכון להתייחס לעיקר ראיותיו, וחבל. ועיי"ע בסיכום ההלכה כאן ד"ה וישנו מקום לחשוש. והיטיב חרה לי מה שראיתי בספר אחד, שלאחר שהביא את מסקנת מו"ר שליט"א הנזכרת חתם עליה 'ואין דבריו נראין', ולאחריו הביא רבנים החולקים, והנה לא הביא בדבריו מקור לסתור את דברי מו"ר שליט"א, שתמך יסודות הוראתו על אדני הש"ס והפוסקים ש'דק' מפיהם ו'רק' מפי כתבם אנו חיים, ותחת זאת דחאו באיבחת לשון ובהנף קולמוס לאמור, שאין דבריו נראין, ואדרבא יפרש לן מר מדוע אינם נראים, ואם מפני טענת הרבנים הנזכרת, אדרבא כלפי לייא יאמרו הדברים, שסתירת דבריהם נגלית בעליל לפני כל דורש אמת, שאין להם מקור וראיה, האם בזה נראים הם נראים, אתמהא. ואם מדברי הרמב"ן ורבינו דוד בונפיד שהבאנו למעלה, הנה כבר הראינו שאין בכך כדי לטעון כנגד רובא דרובא קמאי ובתראי, ומרן מלכא בראשם והעולה על כולם דעת רבינו הרמב"ם בחיבור ובתשובה, מה גם שהראינו כיוון בדברי הרמב"ן שאינם חולקים וא"ב אח"ד הוא לכולן לכל הראשונים הנזכרים שם, ואף אלו הנוספים עליהם מכל מקום לרבים שומעים, מה גם שכמסתפקים אמרו את דברם. ורבנים אלו לא הביאו מדבריהם כלל ראיה אלא תלו הדברים במילי דסברא, כך שמחברי ספרים למיניהם המביאים כיום מדברי הראשונים הנזכרים סמך, אין זה אלא לקיים הוראת רבנים אלו, ומעיקרא לא היו נתמכים בו, כך שהכל בבחינת טלאי על גבי טלאי. ויש להעיר שמחבר ספר זה, יסוד חיבורו הינו על ספר שתילי זיתים, ודעת שתילי זיתים (סקס"א) בהאיי פתגמא הינה כדעת המגן אברהם (סקמ"א) ולחומרא יותר מהוראת מרן, להצריך ברכת המוציא בקביעות סעודה אף על טריטא, ומינה שבלחוח שבימינו כך תהא הוראת מהרד"ם, ואם כן עד שהינו דוחה בגילא דחיתתא הוראה ברורה ומוצקה, יעשה ראשית כל בדיק בית בחיבור אשר לפנינו, ובביאורו שם כנראה הרגיש בזה, ועל כן היטה את ביאור כוונתו הברורה של מהרד"ם, לכך שמדין חומרא קאמר, ולא היא, יעויין בדבריו.

תורת לחם, ולכן יפריש בלא ברכה עד שיצא הספק מליבו, וזו דרך ישרה שיבור לו האדם.

ויש לידע שכיום בהרבה מאוד מקומות אינם מפרישים חלה מן הלחוח, וזאת על פי ההוראה הנזכרת למעלה, ולכן יראה לעצמו להפריש בלא ברכה כדי שלא יכשל באכילת טבל, רחמנא ליצלן. ויש לפרסם את הדברים.



הרב יהושע האיתן זצ"ל*

דין צביעה באוכלין

איתא בשו"ע בסימן ש"כ (סעיף י"ט): "ליתן כרכום בתבשיל מותר ואין לחוש לו משום צובע, דאין צביעה באוכלין". ע"כ. ונכפל האי כלל שם בסעיף כ', שכתב וז"ל: "אבל אם צובע פתו במשקה הפירות לית לן בה, דאין צביעה באוכלין". ע"כ.

ומקור הדין הוא בשבלי הלקט [השלם] סי' פו בשם ספר היראים, וכמבואר בב"י, שכתב הב"י וז"ל: "כתב בשבלי הלקט צריך עיון על הכרכום אם יש לחוש עליו משום צובע, ולפי דברי בעל היראים דאמר אין דרך צביעה באוכלין" מותר, וזה לשון בעל היראים, ראוי לכל בר ישראל שאוכל תותים או שאר פירות הצובעים שיזהר שלא יגע בידיו צבועות בבגדיו או במפה, דהוה ליה תולדת צובע וכו', אבל אם צובע פתו במשקה הפירות לית לן בה, דאין זה צביעה באוכלין^ב, עד כאן לשונו". ע"כ.

והנה הב"י לא הביא כל חולק בהאי דינא דאין צביעה באוכלין. אולם בדברי הרמ"א בדרכי משה שם מובא דדעת מהר"ר אברהם מינץ שיש צביעה באוכלין, שכתב וז"ל: "ושמעתי מאבא מורי ש"ן ששמע ממנהר"ר אברהם מינץ דאסור ליתן

(* הרב יהושע האיתן זצ"ל (בן הרב מאיר זצ"ל, הרב האיזורי לשומרון, נכד הגאון הגדול רבי משולם ראטה זצ"ל בעל שו"ת קול מבשר), תלמיד חכם ובעל מידות יקרות, מפארי האברכים ברמות ג'. אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה, ועלה האיש ונתעלה בתורה ובכל מידה יקרה. אהוב למעלה ונחמד למטה על כל מכיריו. זכה הרב יהושע לעסוק בהרבה ממקצועות ההלכה, וכתב מאמרי הלכה חשובים, בראשם קונטרס מקיף "עטרת מאיר" על מלאכת בורר.

נלב"ע בדמי ימיו ו' ניסן תשע"ד, בתום מ"ו שנים לחייו. תנצב"ה. השאיר אחריו זרע ברוך ה' ההולך בדרכיו. לזכרו יצאו קונטרס "אראנו בישע" (קורות חייו ומאמרי הספד והערכה עליו), וספר זכרון "בחקתיך אשתעשע" (כולל מאמרי הלכה רבים שלו).

כאן מובא מאמר הלכה שלו שלא נדפס עדיין. ואע"פ שלא זכינו שיסיימו בכל ההיקף כדרכו, מ"מ יש בו הרבה דברי חפץ.

א). לפנינו בשב"ה"ל (סי' פ"ו) קתני בתבלין במקום באוכלין, והוא ט"ס. [כ"כ בספר קצות השלחן סי' קמ"ו בבדי השלחן סקט"ז, חלק ח' עמ' י"ח].

ב). לפנינו בשב"ה"ל קתני דאין דרך צביעה באוכלין, ונראה שזהו הנוסח הנכון, והנוסח שבב"י (דאין זה צביעה באוכלין) הוא ט"ס. [כ"כ בבדי השלחן שם].

יין אדום לתוך יין לבן בשבת משום צובע, אבל לפי דברי בעל יראים דאין צביעה באוכלין נראה דזה ג"כ שרי, ונראה קצת ראייה לדבריו מהא דסוף סימן שי"ט דנותן ביצה לתוך החרדל אע"ג דעושה לו מראה". עכ"ל.

והנה אע"ג דבדרכי משה הביא הרמ"א דעת מהר"ר אברהם מינץ שאוסר צביעה באוכלין, מ"מ בהגהותיו בשו"ע לא הגיה כלל על מש"כ המחבר שאין צביעה. ובפשטות טעם הדבר הוא שכיון שהביא קצת ראייה לדברי היראים מנתינת ביצה לחרדל לכך סבר דהלכתא כוותיה.

נמצינו למדין דנפסק בשו"ע שאין צביעה באוכלין, ולא הובא כלל שיש מי שאוסר, וגם בדברי הרמ"א משמע דלדינא מודה לדברי המחבר, וכמו שנתבאר.

והנה הרבה אחרונים הקשו בזה קושיה גדולה מדברי רב בפרק כלל גדול דמחייב שוחט משום צובע, דאיתא בגמ' (שבת דף ע"ה ע"א) שוחט משום מאי חייב, רב אמר משום צובע (שצובע את הבשר של בית השחיטה, רש"י), ושמואל אמר משום נטילת נשמה, ומקשה הגמ', משום צובע אין, משום נטילת נשמה לא^ג, ומתרצת הגמ', אימא אף משום צובע, ואיתא בגמ', אמר רב מילתא דאמרי אימא בה מילתא, דלא ליתו דרי בתראי וליחכו עלי, צובע במאי ניחא ליה^ד, ניחא דליתווס בית השחיטה דמא (שיהא צבוע בדם, רש"י) כי היכי דליחזוה אינשי (שנשחטה היום, רש"י) וליתו ליזבנו מיניה, ע"כ.

והנה קתני בגמ' דאליבא דרב שוחט חייב גם משום מלאכת צובע, כיון שצובע את בית השחיטה, ופירש רש"י שצובע את הבשר של בית השחיטה, וא"כ מוכח להדיא דאיכא חיוב משום צובע בבשר שהוא אוכלין, וקשה טובא איך אמרינן דאין צביעה באוכלין.

והנה התוספת שבת כאן (סי' ש"כ סק"מ) דן בקושיה זו, ונעתיק דבריו, וז"ל: "ליתן כרכום בתבשיל וכו' דאין צביעה באוכלים, דין זה הביא הב"י בשם השבלי הלקט ולא הביא שום חולק על זה, ולי קשה מהא דאיתא בפרק כלל גדול שוחט משום מאי מחייב, רב אמר משום צובע, ופירש רש"י שצובע בשר של בית

ג). ופירש הרמב"ן וז"ל: "ולרב משום צובע אין משום נטילת נשמה לא, פירוש א"כ קשיא מנתינת דקתני צובע ושוחטו בתרתי", עכ"ל.

ד). צובע בשר במאי ניחא ליה להאי שוחט בצביעת הבשר, רש"י.

השחיטה, וכן פירש שם ג"כ אח"כ דעיקר הטעם משום צביעת הבשר, הרי מבואר מפירושו רש"י דגם באוכלים שייך צביעה. וקושיא זו הקשיתי לגדול אחד מופלג בדורינו, והשיב דרב ס"ל באמת דיש צביעה באוכלים, אך כיון דקיימא לן דאין עיבוד באוכלין כמ"ש סימן שכ"א, הוא הדין נמי דאין צביעה באוכלין, עד כאן, והוספתי על דבריו לאמור, דאף דבעיבוד קיימא לן דאסור מדרבנן, היינו משום דמחזי כעיבוד, אבל בצביעה אין צביעה אף מדרבנן. ובזה נתיישב ג"כ קושיית הלחם משנה דהקשה על הרמב"ם דפסק כשמואל גבי שוחט דחייב משום איבוד נשמה, דהא אנן קיי"ל כרב באיסורא וכשמואל בדינא, ולמש"כ אתי שפיר, דכיון דקיי"ל דאין עיבוד באוכלין ממילא אידחי לה הך דינא דרב, וק"ל. שוב מצאתי כן בשו"ת חכם צבי. עכ"ל.

נמצא דהתו"ש נתקשה בזה והביא תשובה בשם גדול אחד מופלג בדורו, דבאמת בדברי רב מוכח דיש צביעה באוכלים, אולם לא קיי"ל בזה כוותיה דרב אלא כשמואל, ותלה אותו גדול דין צביעה באוכלין בדין עיבוד באוכלין, דכיון דקיי"ל דאין עיבוד באוכלין לפיכך קיי"ל נמי דאין צביעה באוכלין, והקשה התו"ש דלכא' ליתסר צביעה באוכלין מדרבנן דומיא דעיבוד, ותירץ דדוקא בעיבוד אסור רבנן משום דמחזי כעיבוד אבל בצביעה לא.

וכתב דלפי"ז אתי שפיר הא דפסק הרמב"ם כשמואל דשוחט חייב משום נטילת נשמה^(ה), דאע"ג דבכל דוכתי קיי"ל כרב באיסורא, מ"מ כיון דקיי"ל דאין עיבוד באוכלין ממילא קיי"ל דאין צביעה באוכלין, ונדחת דעת רב.

(ה). הרמב"ם (פי"א מהל' שבת הל' א') כתב וז"ל: "השוחט חייב, ולא שוחט בלבד, אלא כל הנוטל נשמה לאחד מכל מיני חיה ובהמה ועוף ודג ושרץ, בין בשחיטה בין בנחירה או בהכאה, חייב, עכ"ל, וכתב המגיד משנה וז"ל, בכלל גדול, השוחט, ובגמ' שוחט משום מאי חייב, ואמר שמואל משום נטילת נשמה, עכ"ל, וכתב הלחם משנה וז"ל, ורבינו נראה שפסק כשמואל, וכמו שמשמע מדברי הרב המגיד, ודבר תימה הוא, דהיה לו לפסוק כרב באיסורי וכו', אלא דאפשר שהוא ז"ל סובר דטעמיה דרב קלישא, דהוא עצמו אמר בגמ' מילתא דאמרי אימא בה מילתא וכו', ואע"פ שנתן טעם, מ"מ לכא' נראה קצת דחוק, ומפני כן לא פסק כמותו", עכ"ל.

[ועיין במנחת חינוך (מצוה ל"ב, מוסף השבת, מלאכת הצובע אות ד') שבתחילה סבר שאינו מוכרח מש"כ הרב המגיד (נדצ"ל הלחם משנה) שהרמב"ם לא פסק כרב, שאפשר שפסק כרב ואעפ"כ לא הזכיר החיוב משום צובע כיון שדרכו של הרמב"ם להביא רק מה שעוסק בו, ומסיק המנח"ח דמ"מ נראה שלא פסק כרב, שאל"כ היה להרמב"ם להביא החילוק בין שוחט למכור (שחייב גם משום צובע) לשוחט לעצמו (שחייב רק משום נטילת נשמה), וכתב המנח"ח שטעמו של הרמב"ם שפסק כאן דלא כרב הוא משום שאין צביעה באוכלין, עיי"ש].

והנה התו"ש כתב שמצא כדבריו בשו"ת חכם צבי, והוא בסימן צ"ב, שהאריך החכ"צ ליישב המנהג שנהגו בקצת קהילות ביו"ט לתת בשמים לתוך המים לצורך נטילת ידי הכהנים, דדעת המג"א שאסור לעשות כן⁽¹⁾, וכן דעת הט"ז, והט"ז הוסיף לאסור גם בגוונא שנתנו את הבשמים במים מערב יו"ט⁽²⁾, והחכ"צ מיישב המנהג, וכתב דלא מיבעיא ברחיצת ידים במים המריחים אין בה שום נדנוד איסור בין ביו"ט בין בשבת, אלא אף ליתן בשבת ויו"ט בשמים לתוך המים ולרחוץ בהם מותר.

וכתב החכ"צ שאין איסור משום מוליד ריח באוכלין ומשקין, והביא סיוע לדבריו מהא דאין צביעה באוכלין, שכתב וז"ל: "דלא גזרו משום מוליד ריחא אלא בדבר שאינו אוכל ולא משקה כמו חרס ופחמין ושיראי, אבל באוכלין ומשקין לית בהו משום מוליד ריחא, וגדולה מזו אמרו דאפי' משום צובע לית ביה כמ"ש בסוף סימן ש"כ, וכן פירש רש"י בשבת קל"ט ונותנין ביצה במסנת של חרדל, שהחלמון הוה ליה למראה, הרי שאפי' בשבת מותר לצבוע את האוכלין וכו', ואפשר דהיינו טעמא דהרמב"ם דלא פסק כרב בשוחט שחייב משום צובע, ואפילו לרב י"ל משום שאסור באכילה שייך ביה צביעה אבל דבר הראוי למאכל אדם לא שייך ביה צביעה כלל אפי' לרב, תדע שהרי מותר למזוג יין אדום בשבת ולא חיישינן שהמים נצבעים ונעשים אדומים, אלא על כרחך לא שייך צביעה בדבר מאכל ומשקה וכו'", עכ"ל.

חזינן דהחכ"צ כתב שאפשר שטעמו של הרמב"ם דלא פסק כרב בשוחט שחייב משום צובע הוא משום שאין צביעה באוכלין, והוא התירוץ שהביא התו"ש לקושיא מדברי רב, דאע"ג שבאמת מדברי רב מוכח שיש צביעה באוכלין, מ"מ לדינא קי"ל דאין צביעה באוכלין, כיון דנקטינן לדינא כדעת שמואל, וזה כיישובו של התו"ש אמאי פסק הרמב"ם כשמואל גבי שוחט אע"ג דקי"ל כרב באיסורא⁽³⁾.

(1). המג"א בסימן תקי"א (סקי"א) כתב וז"ל, ופשוט דאסור ליתן דבר המריח לתוך המים כדי שיריחו, דלא כמו שנהגין קצת לעשות ליטול ידי הכהנים, עכ"ל, וכ"כ בסימן קכ"ח (סק"ח) וז"ל, אסור לתת ביו"ט שום דבר במים כדי שיריחו, משום מוליד ריחא, וכמ"ש סי' תקי"א, עכ"ל.

(2). הט"ז בסימן תקי"א (סק"ח) כתב וז"ל: "ראיתי בקצת קהילות ששופכין שמן של ריח שקורין שפינגר"ד לתוך המים ביו"ט לצורך נטילת ידי הכהנים לדוכן, ואיסורא קא עבדי דמולידין ריח במים, ואפי' שופכים בערב יו"ט, מ"מ מולידין ריח ביו"ט על ידי הכהנים וזה נחא להו ומכוונים לכך, על כן יש למנוע מלעשות כן", עכ"ל.

ותירוף זה כתב גם החת"ס בחידושו (שבת ע"ה ע"א) שהחת"ס ג"כ הקשה על דברי היראים מדברי רב, ותירץ דאנן קיי"ל אין עיבוד באוכלין וה"ה אין צביעה באוכלין, ואילו רב ס"ל כמאן דאמר יש עיבוד באוכלין ולכך ס"ל שיש צביעה באוכלין, וכתב שבזה אתי שפיר הא דהרמב"ם פסק כשמואל ודלא כרב, כיון דקיי"ל אין עיבוד באוכלין, עיי"ש^ט.

אולם באמת אין בדברים אלו תירוף מספיק לקושיה זו, דאע"ג דהרמב"ם פסק כשמואל ולדידיה אפשר לומר דלא קשיא מרב כיון דלא קיי"ל כוותיה, מ"מ בדברי היראים הקושיא במקומה עומדת, שהרי בספר היראים משמע שפסק כרב ששוחט חייב גם משום צובע^ז, שבתחילת דבריו במלאכת הצובע כתב וז"ל, תולדה דאורייתא לצובע אמרינן בפרק כלל גדול שוחט משום מאי מיחייב רב אמר משום צובע וכו', עכ"ל, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דהלא היראים הוא בעל המימרא שאין צביעה באוכלין ואיהו פסק לדינא כרב דקאמר שחייב על צביעת בית השחיטה, וצ"ע. כן הקשה בספר טל אורות^א.

והטל אורות כתב תירוף חדש ליישב הקושיא מדברי רב, דלעולם אין צביעה באוכלין, ודוקא כשהוא על מנת למכור חייב משום צובע, שכיון שכל כוונתו באותה צביעה אינה אלא כדי למכור לכך לא חשיב מידי דאוכל, עיי"ש, ודבריו צריכים ביאור, דקשה מה בכך שהצביעה היא לצורך מכירה, מ"מ הלא הוא צובע בשר שהוא אוכל ואין צביעה באוכלין.

וכעין דברי הטל אורות כתב גם הפמ"ג, שבפתיחה להלכות שבת כתב שיש חילוק בין נתינת כרכום לתבשיל דאמרינן ביה אין צביעה באוכלין לבין שוחט דחייב משום צובע אליבא דרב, דהשוחט ומוכר לאחרים ניחא ליה בכך שיקנו

(ח). וחזינן שהחכ"צ כתב תירוף נוסף לקושיה, דיש לומר דאף רב מודה דדבר הראוי למאכל אדם לא שייך ביה צביעה כלל, ודוקא הכא חייב משום צובע כיון שאסור באכילה. והרבה דנו בתירוף זה, ראה בספר טל אורות, בחיי אדם בנשמת אדם, ועוד, ואכמ"ל.

(ט). וכדברים אלו כתב גם בספר ישועות יעקב (סי' ש"כ סק"ט) וציין שכן כתב אבי זקנו החכ"צ בתשובה, וכוונתו לתשובה בסימן צ"ב המובאת לעיל [ועיין בחי' החת"ס שם במה שכתב עוד בענין זה].

(י). וישנם עוד כמה ראשונים שמשמע מדבריהם שפסקו כרב. ומ"מ היראים עצמו במלאכת שוחט הביא דברי שמואל.

(יא). עמ' רל"ב במהדור' אור ודרך.

ממנו והוה צובע ממש, עיי"ש^(ב), וכן כתב בסוף סימן ש"כ (א"א סק"ה) שכתב וז"ל, ויש לעיין^(ג) במוכרי י"ש ומי דבש אם רשאים ליתן מראה ביי"ש ודבש לקונים דניחא להו בכך, ולא דמי לכרכום בתבשיל שרוצה בכך מ"מ אכילה מותר בכל גוונא באפשר וגם אין מתקיים, משא"כ במוכר הוה דומיא דשוחט שבת ע"ה ע"ב, ואף דקיי"ל כשמואל כמ"ש המגיד משנה פ"א משבת, היינו דאין כוונת השוחט לכך, ומ"מ י"ל דחייב כשעושה גוון במשקה שיקנו ממנו וכו', עכ"ל, וגם דברי הפמ"ג צריכים ביאור, אמאי כשמוכר לאחרים הוה צובע ממש ואינו בגדר אין צביעה באוכלין^(ד), וצ"ע^(ט).

והנה הקהלות יעקב (שבת סימן מ"ט)^(ה) הביא שהאחרונים הקשו על הא דאמרינן אין צביעה באוכלין מדברי רב, וכתב שנראה לו ליישב דהאי כללא דאין צביעה באוכלין אינו משום שבחפצא של אוכל לא שייך צביעה, אלא שצביעה שתכליתה תיקון המאכל והשבחתו לא מקרי מלאכת צביעה, ואם יצבע אדם תפוח כדי להראות טיבו של הצבע אז שפיר יחשב צובע אע"פ שצובע חפצא דמאכל, וצביעת בית השחיטה כיון שתכליתה היא כדי שיקנו את הבשר ולא לתיקון האוכל לכך חייב משום צובע, עיי"ש.

(ב). הפמ"ג שם בא לבאר הטעם שפסק הרמב"ם כשמואל ולא כרב, ונעתיק לשונו בקצרה ונבאר, וז"ל: "והנה הרמב"ם כתב השוחט חייב משום נטילת נשמה, עיין מגיד משנה הביא רק דברי שמואל, ועיין סי' ש"כ סעיף י"ט אין צביעה באוכלין, אין זה ראייה לשוחט לאחרים דניחא ליה בכך דליובנו מיניה והוה צובע ממש משא"כ בנותן כרכום לתבשיל, ומיהו יראה לפי מה שכתב הרמב"ם ז"ל פרק תשיעי דהצובע דבר שאין מתקיים הרי זה פטור וכו', ואפשר משום הכי פסק כשמואל דשוחט לית ביה משום צובע, שאין צביעה באוכלין לפי שאין דבר המתקיים ממש", עכ"ל.

וביאור דבריו, שלכא' היה אפשר לומר שלא פסק כרב כיון שאין צביעה באוכלין, אולם זה אינו, דשוחט לאחרים חלוק מצביעה באוכלין, ואע"ג דקיי"ל אין צביעה באוכלין מ"מ הרמב"ם הוה מצי לפסוק כרב, אלא טעמיה דהרמב"ם הוא שצביעת הבשר אינה מתקיימת והצובע דבר שאין מתקיים פטור.

[הפמ"ג בספרו ראש יוסף (שבת דף ע"ה ע"א) מציין לדבריו אלו, שכתב שבפתיחה ביאר שהרמב"ם לא פסק כרב כיון שהמלאכה אינה מתקיימת, עיי"ש].

(ג). בפמ"ג נכתב וי"ל, ופתחתי ראשי התיבות ע"פ הבנתי.

(ד). וגם עצם לשונו מה שכתב 'אכילה מותר בכל גוונא באפשר וגם אין מתקיים' אינה מחוורת ל:

טו). בביאורים והגהות לפתיחה של הפמ"ג (אות צ') במהדור' הדרת קודש (טושו"ע הל' שבת כרך א') ביארו דברי הפמ"ג שכרכום מיירי בתבשיל שלו ואינו מקפיד כל כך על המראה משא"כ בשוחט המוכר לאחרים, ולענ"ד אין נראה לפרש כן, דהא בא"א בסי' ש"כ כתב הפמ"ג שמשמע מהדרכי משה שאין צביעה באוכלין גם כשרוצה לעשות מראה, ובפשטות משמע שכונתו גם באופן שמקפיד על המראה ואפי' הכי שרי כשאינו מוכרו לאחרים.

טז). במהדורה קודמת הוא סימן ל"ח.

ובודאי אפשר לומר דכוונת הטל אורות (במה שכתב שצביעה שכל כוונתו היא למכור על ידי אותה צביעה אינה בגדר צביעה באוכלין) היא כסברת הקה"י, אולם יש לעיין האם אפשר לפרש כן גם בדברי הפמ"ג, שיש לדעת את המציאות מה הטעם שמוכרי יי"ש ומי דבש צבעו את המשקה, האם מיירי כעין צביעת הבשר בדם, שהצביעה מטרתה רק להראות שהמשקה אינו ישן וכיו"ב, או דמיירי שצובעים כדי ליתן גוון יפה למשקה לצורך שתייתו (כגון שהאנשים אוהבים יי"ש בצבע מסוים ולכך צובעו), דאי נימא דמיירי שצובעים רק לצורך המכירה, והוי דומיא דצביעת בית השחיטה בדם, א"כ אפשר לבאר גם דברי הפמ"ג על פי סברת הקה"י, דדוקא צביעה שתכליתה תיקון המאכל אינה צביעה וצביעת היי"ש והדבש אינה לתכלית זו ולכך הויה צביעה, אולם אי מיירי שמוכרי היי"ש והדבש צבעו לצורך השתיה עצמה, דהיינו שהקונים חפצים לשתות המשקין עם גוון מסוים, א"כ הרי זו צביעה שתכליתה תיקון המאכל, ואע"ג שכוונת המוכרים היא למכור את המשקה שצבעו מ"מ הצביעה באה לתקנו לאכילה, וא"א לבאר את הפמ"ג ולומר שכוונתו כסברת הקה"י^(י).

ובאמת בספר קצות השלחן^(יז) הביא דברי הפמ"ג וכתב עליו דיש לומר דדוקא צביעת בית השחיטה אינה בגדר צביעה באוכלין, כיון שהצביעה אין לה שייכות עם גוף האכילה אלא היא רק כדי שיקנו, שהרי רוחצים את הבשר מהדם כיון שאסור לאוכלו, אבל מוכרי יין שצובעים את היין כיון שהצביעה היא לצורך האכילה, שהאדם נהנה כשאוכל מאכל עם גוון יפה, אז בכה"ג שפיר יאמר אין צביעה באוכלין, עיי"ש, והשתא דברי הפמ"ג צריכים ביאור.

ומצאנו שהתפארת ישראל (כלכלת שבת מלאכת הצובע) כתב ביאור בדברי הפמ"ג, שכתב וז"ל: "אין צביעה באוכלין. ומה"ט מותר לתת כרכום במאכל (ש"כ י"ט). ודוקא במתכוון לתבל ולאכול לאלתר. אבל סוחרים אסורים לצבוע יי"ש או עוגות וכדומה, שכוונתם למראה ושיתקיים (אשל שם ססי)".

ובאמת חילוק זה כתב ג"כ החיי אדם (בסוף דבריו בנשמת אדם כלל כד) שכתב וז"ל, ואפשר דדוקא בשוחט חייב דהוי כדבר המתקיים דניחא ליה שיהיה קיים עד

(יז). ולענ"ד בפשטות מיירי שצובעים לצורך השתיה (וכן הבין הקצות השלחן המובא לקמן).

(יח). סי' קמ"ו בבדי השלחן סקט"ז, חלק ח' עמ' כ"ב.

שימכור הבשר, אבל כרכום בתבשיל שאינו נותן רק לאכול לאלתר, ואין לך אינו מתקיים יותר מזה".

ונראה שיסוד חילוק זה (שצביעת התבשיל בכרכום מותרת כיון שאינה מתקיימת) הוא ע"פ ההנחה שהטעם שאין צביעה באוכלין הוא משום שהיא צביעה שאינה מתקיימת^ט, דאז אפשר לחלק שבכרכום אינה מתקיימת ובשוחט מתקיימת, אולם יל"ע בזה שהרי בלשון השבה^ל מבואר להדיא שהטעם שאין צביעה באוכלין הוא משום שאין דרך צביעה באוכלין, וצ"ע.



יט). וכן משמע בפמ"ג, בלשונות שציטטתי לעיל, וגם בפמ"ג בהמשך דבריו בסוף הסימן.

הרב עמיחי ישראל כנרת

שיטת הרמב"ם בענין הקורע בחמתו ועל מתו בשבת

בסוגיה שבת (קה, ב) דנה הגמרא בענין הקורע בחמתו ועל מתו, האם פטור או חייב, שיש בכך סתירה בדברי המשנה והברייתא.

ועיי"ש מה שמיישבת הגמרא בענין מתו, שתלוי האם חייב לקרוע, ובענין חמתו מבואר שיש בכך מתקן מצד שעושה נחת רוח ליצרו ליישבו, ומצד שעושה להטיל אימה על אנשי ביתו [ודעתו מיושבת עליו, כדברי הר"ח והרמב"ם. ודיוקם מלשון הגמרא "דעביד למירמא"].

ויל"ע בדברי הרמב"ם להלכה, וליישב ע"פ המבואר בראשונים בסוגיה זו.

כתב הרמב"ם (הלכות שבת פרק י הלכה י): "הקורע כדי לתפור שתי תפירות על מנת לתפור שתי תפירות חייב, אבל הקורע להפסידה פטור מפני שהוא מקלקל. הקורע בחמתו או על מת שהוא חייב לקרוע עליו חייב, מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו, והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב".



ויש להעיר כאן בשני דברים:

הערה אחת, כבר דן בכך המגיד משנה (שם ח, ח), מדוע לא הביא הרמב"ם את האוקימתא למסקנה "דעביד למירמא אימתא אאנשי ביתיה". ויישב בהבנת הרמב"ם בסוגיה, שיש תיקון גם במשכך חמתו, אלא שהגמרא שאלה איך מותר לקרוע בחמתו והרי יש בכך פגם במידות וכו', ותירצה כגון דעביד למירמא, אבל גם בלי זה הוא תיקון.

ונראה להוכיח לשיטת הרמב"ם בזה, מקושיית תוס' שם למה הגמ' לא העמידה את המשנה והברייתא כרבי יהודה ולומר הא כגון דעביד למירמא והא דלא עביד וכו', עיי"ש. ולפי הרמב"ם מיושב הדבר, שהרי לאו דוקא באוקימתא זו.

ועוד אפ"ל בדעת הרמב"ם ע"פ שיטת תוס' שם שאם עושה לצורך מצוה נחשב "צריכה לגופה", עיי"ש היטב. ולכא' "עביד למירמא אימתא" הוא צורך מצוה, וכדברי חיבור-התשובה למאירי (משיב נפש, מאמר א פרק ד): "וכענין מה שהתירו לבעל הבית לכעוס מעט כדי להטיל אימה על בני ביתו, וכו', עד שיכירו שהוא מרגיש בעניניהם ופוקח עין על פעולותיהם ולא ימעט מוראו בעיניהם ולא יקלו במצוותו ומאמרו, כענין מה שאמרו לא צריכא דקא עביד למרמא אימתא אאנשי ביתיה". וא"כ מדוע נחשב בסוגיה הקורע בחמתו מלאכה שאצל"ג. ולדעת הרמב"ם הרי מיושב, שאה"נ לאו דוקא העמדנו כשעושה למירמא אימתא.



ועוד הערה יש בדברי הרמב"ם שם, מה שהקשה התויו"ט (תחילת פרק י"ג דשבת) מדוע כתב הרמב"ם גם לגבי הקורע על מתו שיש בכך תיקון מצד שיכוך היצר והצער^א, והרי בסוגיה מבואר שהוא מצד החיוב לקרוע על מתו הקרוב, או אדם כשר, ובשעת יציאת נשמה. וז"ל: "שהרי בגמ' תירצו כן אדתני מתו חייב דאיירי במי שחייב לקרוע עליו, ולא תירצו דקא עביד נחת רוח ליצרו אלא אדתני בחמתו חייב". וכן העיר התויו"ט שם שברור מסברא שתיקון מצוה לא גרע מתיקון יצרו. והיא תמיהה גדולה, וצ"ע מדוע עד התויו"ט לא תמהו זאת.

א). יל"ע בלשון הרמב"ם, האם אפשר לומר שכל נתינת הטעם שכתב הרמב"ם "מפני" וכו' הולך רק על הקורע בחמתו. ואע"פ שהוא דוחק בלשון, שהרי הזכיר שניהם, הקורע בחמתו ועל מתו, וגם תחילה הזכיר חמתו ואח"כ מתו, וא"כ מצד הלשון נראה שהולך על שניהם, מ"מ אפ"ל שהולך הטעם רק על חמתו, שהרי כתב: "מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו", ולמה הזכיר ענין היצר בקורע על מתו, והיה צ"ל וינוח צערו (ודוחק לומר שכתב כאן שני דברים, ו"מיישב דעתו" הולך על מתו שהזכיר שני ו"ינוח יצרו" הולך על חמתו שהזכיר בתחילה. אמנם יש שבארו כך, ראה במפתח פרנקל רמב"ם זמנים, מהד' חדשה תשע"ז). וגם סיים דבריו: "והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב", ומשמע יותר שהולך לבאר רק את "חמתו".

ומ"מ כל זה לדיוק לשונו מה שניתן לדון ולדקדק, אבל נראה שהפשטות יותר כתויו"ט שהשווה הרמב"ם את הדברים, וכן מפורש בפיה"מ, וכן משמע בלשונו לקמן פי"ב ה"א שהוא אותו טעם: "המבעיר כל שהוא חייב, והוא שיהא צריך לאפר, אבל אם הבעיר דרך השחתה פטור מפני שהוא מקלקל. והמבעיר גדישו של חבירו או השורף דירתו חייב אף על פי שהוא משחית, מפני שכוונתו להנקם משונאו והרי נתקרה דעתו ושכחה חמתו, ונעשה כקורע על מתו או בחמתו שהוא חייב" (וראה במפתח פרנקל רמב"ם זמנים, מהד' חדשה תשע"ז, שהביאו שיטה כזאת באחרונים ששל הטעם שכתב הרמב"ם הולך רק על "בחמתו", ודחו אותה מכח פיה"מ ולקמן יב, א, וכמש"כ).

ולכאורה יש בכך קולא וחומרא, וכגון שקורע קריעה שלא יוצא בה יד"ח (פחות מטפח, או שלא התכוון לקריעת מצוה) אבל כן מצטער², או להיפך כגון שקורע על מתו שחייב לקרוע עליו אבל לא נמצא בצער על מתו זה³, כגון שנפטר זקן או לא היה אוהבו וכיו"ב.

ואפשר לומר בדעת הרמב"ם ע"פ שיטת רש"י בסוגיה הנ"ל, שכשהגמרא מעמידה "הקורע בחמתו" מצד אצל"ג "הא ר"ש והא ר"י", יש בכך חזרה גם לגבי הקורע על מתו, וגם שם מתרצים "הא ר"ש והא ר"י". וא"כ אפ"ל שכמו שכעת חזרנו בנו בגוף התירוץ, חזרנו בנו גם מגוף הסברא, ואחר שתרצנו על "חמתו" בסברא של שיכוך היצר כך אפ"ל גם בענין הקורע "על מתו", ודוק.

ולסיום נעיר שהרבה פעמים דעת הרמב"ם מתיישבת יפה לפי שינויי נוסחאות בסוגיה, ואע"פ שבנידון דידן לא מצאנו לפום ריהטא בכת"י לפנינו איזה שינוי נוסח לתלות בו שיטת הרמב"ם מ"מ יתכן שלפניו היה נוסח מסויים, ועל פיו כתב מה שכתב, והדברים ידועים.



ב). אפשרות אחת נשללת ע"י הרמב"ם והתויו"ט, כגון בקורע על אחד שאינו "מתו" (קרוב, חכם וכו') ובכל אופן מצטער, וכתב התויו"ט לבאר: "ודקשיא אם כן אפילו על שאר המתים נמי. יש לומר דכיון שלא חייבתו התורה להתאבל אין כאן שיכוך חימה ולא צער, שהתורה ירדה לסוף דעתן של הבריות שאין להם צער וחימה כל כך בשאר מתים כלל, ולפיכך פטרתם התורה מלקרוע".

ג). וכבר ייסד לנו רש"י בסוכה (כה, א): "טירדא דרשות - שאף על פי שהוא חייב לנהוג אבילות של נעילה רחיצה וסיכה להראות כבוד מתו אינו חייב להצטער". ועיי"ש מש"כ בספר רשימות שיעורים לגריד"ס זצ"ל.

אוצר יורה דעה

סוגיית כחל: ביאור שיטות הראשונים ♦ דין קריעה
לחולה שאינו יכול לעמוד על רגליו

הרב זכריה טובי

ראש הכולל בישיבת כרם ביבנה

סוגיית כחל: ביאור שיטות הראשונים*

א.

נושא הדיון

בפירוש סוגיית הגמרא על דין כחל נתחבטו הראשונים, ואופן הפירוש משליך על פסיקת ההלכה בכמה מקרים: בישול כחל לבדו, בישול כחל עם בשר וצליית כחל.

במאמרנו נשתדל לבאר כיצד רש"י, רבנו תם והרי"ף ביארו את הגמרא, ומהי שיטתם במקרים שלעיל. כמו כן, נברר מה העלו השו"ע והרמ"א להלכה ולמעשה.



ב.

סוגיית הגמרא

במשנה חולין (ח, ג) נאמר:

הכחל - קורעו ומוציא את חלבו. לא קרעו - אינו עובר עליו.

ובגמרא שם (קט ע"ב):

אמר רבי זירא אמר רב: אינו עובר עליו ומותר... ואיכא דאמרי א"ר זירא
אמר רב: אינו עובר עליו ואסור... תניא כלישנא קמא דרב: כחל שבשלו
בחלבו מותר, קבה שבשלה בחלבה אסור. ומה הפרש בין זה לזה? זה כנוס
במעיו וזה אין כנוס במעיו.

כיצד קורעו? אמר רב יהודה: קורעו שתי וערב וטחו בכותל, אמר ליה רבי
אלעזר לשמעיה: קרע לי ואנא איכול. מאי קא משמע לך? מתניתין היא!
הא קמ"ל דלא בעינן שתי וערב וטחו בכותל^(א)...

(*) מתוך ספר 'של אמרת' על הלכות איסור והיתר שאי"ה ייצא לאור בקרוב.

(א) בחלק מהגירסאות מופיע תירוץ נוסף: "אי נמי לקדירה", וראה בהמשך המאמר.

אמרה ליה ילתא לרב נחמן: מכדי כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה... בעינן למיכל בשרא בחלבא. אמר להו רב נחמן לטבחי: זויקו לה כחל. והאנן תנן "קורעו"? ההוא לקדרה. והא קתני "שבשלו" - דיעבד אין לכתחלה לא? הוא הדין דאפילו לכתחלה, ואידי דקא בעי למיתנא סיפא "קבה שבשלה בחלבה אסורה" דאפילו דיעבד נמי לא, תנא נמי רישא שבשלה.



ג.

שיטת רש"י בהסבר הסוגיה

רש"י מבאר שהמשנה מדברת בצליית הכחל, ומה שכתוב שצריך לקרעו הכוונה קריעה קצת (שתי או ערב). כל זה הוא לכתחילה, ולכן אם לא קרעו כלל אינו עובר עליו לפי הלישנא קמא של רבי זירא בשם רב, כיוון שעל ידי הצליה נפלט החלב שכנוס בתוך הכחל - ומה שלא נפלט אינו אוסר, כיוון שחלב שחוטה אסור מדרבנן, וכל עוד לא פירש החוצה אינו אוסר אפילו מדרבנן.

וכך מבאר רש"י את דברי רבי אלעזר שאמר לשמשו "קרע לי ואנא איכול", שהכוונה לצלי ואפילו בקריעה קצת (שתי או ערב) סגי. בהוה אמינא סברה הגמרא שר"א דיבר בקריעת שתי וערב וטיחה בכותל, ושדברי רבי יהודה "קורעו שתי וערב וטחו בכותל" עולים על המשנה, ולכן שאלה "מאי קמ"ל? מתניתין היא!" - ותירצה הגמרא שקריעת שתי וערב וטיחה בכותל צריכים רק בבישול כחל, ולא בצלייתו.

למסקנה, לצלי מספיקה קריעה כלשהי לכתחילה, ובדיעבד אפילו כשלא קרע כלל. לפי זה, רבי יהודה אינו עולה על המשנה אלא "מילתא באפי נפשיה היא", והיינו לבישול בקדירה, שאז צריך קריעת שתי וערב וטיחה בכותל.

מה שאמר רב נחמן "זויקו לה כחלי", רש"י מפרש שזויקו היינו צלו, כי ר"נ התיר ללא קריעה, ובישול בלא קריעה אסור אפילו בדיעבד. ומנין לרש"י שר"נ התיר בלא קריעה כלל? משום שהגמרא שאלה על ר"נ מהאמור במשנה "קורעו",

ומכח זה העמידה את המשנה בבישול. ואם נאמר שר"נ סבור שבצליה צריך קריעה קצת, כמו ר"א ורב, היה יכול להעמיד את המשנה בצליה ובקריעת שתי או ערב - על כרחך שלפי ר"נ בקריעה לא צריך קריעה קצת, ובבישול צריך קריעת ש"ו וטיחה בכותל.

אלא שרש"י כתב על דברי ר"נ (ד"ה ההוא לקדירה) "רב נחמן סבירא ליה כלישנא בתרא דרב". וקשה, הרי ר"נ מיקל יותר מלישנא קמא דרב, שהרי מתיר לכתחילה צלי בלי קריעה כלל, וכיצד סובר כלישנא בתרא האוסרת? אלא כוונת רש"י לומר שלפי ר"נ שהמשנה עוסקת בבישול, הרי שצריך קריעת ש"ו וט"ב, ואם לא קרעו עובר עליו ואסור, כעין האמור בלישנא בתרא דרב (אף שכמובן רב עצמו מעמיד את המשנה בצליה).

מה שדחוק בפירוש רש"י הוא שהמשנה בפשטות עוסקת בבישול, ורש"י נדחק לומר ש'בישול' כאן הוא צליה (כפי שכתוב "ויבשלו הפסח" [דברי הימים ב' לה, ג]) והכוונה לצליה).

רש"י פוסק כר"א בצלי דבעינן לכתחילה קריעת שתי או ערב, ובדיעבד כל"ק דרב שאפילו לא קרעו מותר, ולא כר"נ שהתיר לכתחילה צליה ללא קריעה. וכן פוסק כר' יהודה שבקדירה ללא בשר בעינן ש"ו וטיחה בכותל וגם ר"א מסכים לזה. ואם קרעו קצת - לל"ק מותר אפילו בבישול ולל"ב אסור, וקיימא לן כל"ק ומותר.



ד.

שלוש שיטות בדעת רש"י בקדירה עם בשר

ראינו לעיל שרש"י העמיד את דברי ר' יהודה בקדירה ללא בשר והצריך קריעת ש"ו וט"ב. אך מה הדין לפי רש"י בקדירה עם בשר, האם גם כאן יועילו קריעת ש"ו וט"ב?
נחלקו בכך גדולי הראשונים.



א. שיטת תוספות, הר"ן ורבנו ירוחם

התוספות (קיא ע"א ד"ה תותי בשרא. וכן ברבנו ירוחם [נט"ו, יא] ובר"ן מ ע"א) למדו מהגמרא על היתר קדירה עם בשר לאחר קריעת ש"ו וט"ב, וכתבו שלא מצאנו שרש"י חולק. וזו לשון הסוגיה (שם):

דרש מרימר הלכתא: בין כבדא בין כחלא - תותי בשרא שרי, עילוי בישרא דיעבד אין לכתחילה לא.

ושאלו תוספות באיזה מקרה מדובר - אם לא קרעו ש"ו וט"ב, מדוע מותר, הרי שמנונית הבשר נוטפת על הכחל? ואם קרעו ש"ו וט"ב, הרי מותר לבשלו אפילו בקדירה? ותירצו שמדובר כשקרעו ש"ו וט"ב ומכל מקום עדיין נוטף החלב מן הכחל על הבשר וניכר שהוא בעין, אבל בבישול אין ניכרת נטיפת החלב. וכתבו שלא מצינו שרש"י חלק על זה.

אמנם, אם נשאר חלב אחרי קריעת ש"ו כיצד מותר לבשלו עם בשר? בערוך השולחן (צ, יב) הביא בשם הסמ"ג (לאווין קלו) שבאמת בקריעת ש"ו יוצא כל החלב, אך בצליה יש לבנונית כעין חלב שנראת בצליה ואסור משום מראית עין - ואין זה חלב ממש ובקדירה מותר כי הלבנונית לא ניכרת.

על כל פנים, רואים שאם צולה את הבשר על כחל שקרעוהו ש"ו וט"ב, אע"פ שהשמנונית נוטפת על הכחל - מותר לכתחילה. אם כן, הוא הדין בבישול של כחל - אחרי קריעת ש"ו וט"ב מותר עם בשר, וגם רש"י מסכים לזה.



ב. שיטת ספר התרומה, המרדכי וההגהות מיימוניות

בספר התרומה (סי' נו), במרדכי (סי' תרחץ), בהגה"מ (מאכ"א ט, יב) ובטור (צ, א), כתבו שלפי רש"י אסור לכתחילה לבשל כחל בקדירה עם בשר אפילו קרעו ש"ו וט"ב, ובדיעבד מותר.

הם מפרשים את דברי מרימר "עילוי בישרא דיעבד אין לכתחילה לא", שאפילו לאחר ש"ו וט"ב אסור לכתחילה והוא הדין בבישול בקדירה, הואיל ונשאר מעט חלב בכחל, אך בדיעבד אם קרעו ש"ו וט"ב - מותר, ולא גזרו בדיעבד.

לשיטה זו קשה מדוע התירו על ידי ש"ו וט"ב תותי בישראל לכתחילה, שהרי נשאר מעט חלב בכחל. וצ"ע.



ג. שיטת הראב"ה והאור זרוע

הראב"ה (סי' אלף קי) והאור"ז (הל' בשר בחלב סי' תסג) כתבו בשיטת רש"י לאסור בישול כחל עם בשר אפילו בדיעבד, ואפילו לאחר ש"ו וט"ב. זוהי השיטה המחמירה ביותר בדעת רש"י.

וליישב דברי מרימר שתותי בישראל שרי ועילוי בישראל לכתחילה לא ובדיעבד מותר, כתבו שיש הבדל בין צליה לבישול: בצליה החלב הנוטף על הבשר מועט הוא הואיל וקרעו ש"ו וט"ב ורובו נופל באש, ולכך לא גזרו בו חכמים בדיעבד. אך בקדירה הבשר מתבשל היטב וקולט טעם החלב וגזרו בו חכמים אטו בו"ח דאורייתא (וכן ביאר שם הרשב"א את ההבדל בין צליה לבישול).



ה.

ביאור שיטת רש"י בדין כחל

כאמור, רש"י הבין שהמשנה מדברת בצלי ורק בכהאי גוונא אם לא קרעו אינו עובר עליו, כלישנא קמא. אך צריך להבין, מה הכריח את רש"י לדחוק את המשנה בצליה בלבד?

בגמרא בדף צז ע"ב נאמר:

כחל בששים, וכחל עצמו מן המנין.

רש"י למד שהסוגיה שם מדברת על כחל לבדו, ללא בשר. ומכאן רואים שלחלב הנפלט מן הכחל יש דין חלב גמור ואוסר משום בו"ח. אך כל עוד הוא כנוס ולא פירש מן הכחל, אין לו דין חלב כלפי הכחל עצמו ואינו אוסר משום בו"ח.

וכן כתבו התוספות בדף קט ע"ב (ד"ה אינו):

ומה שכתוב בספרים בפרק גיד הנשה (לעיל דף צו ע"ב) "כחל עצמו אסור היכא דלא קרעיה ובשליה בהדי בשרא", לא גרסינן ליה, דאפילו בשליה לחודיה אסור לפירוש הקונטרס, לפי שפירש וחזר ונבלע.

הרי שלפי שיטת רש"י חלב הכחל שפירש אוסר את הכחל עצמו גם ללא בשר. וממשיכים התוספות ואומרים שאם יש שישים במים כנגד החלב, הכחל לא יאסר. וכך יש לפרש את הברייתא (קט ע"ב) ש"כחל שבשלו בחלבו מותר", שמדובר כשיש שישים במים והחלב היוצא מן הכחל מתבטל בהם.

וכאן יש הבדל בין צליה לבישול: כאשר הוא צולה את הכחל, נפלט החלב החוצה ומה שכנוס אינו אוסרו (ולל"ק מותר אפילו לא קרע כלל). אך כאשר הוא מבשל את הכחל, אפילו לבדו, הרי לחלב הכחל שפירש יש דין חלב והוא אוסר את הכחל מדין בו"ח דרבנן, ורק על ידי קריעת ש"ו וט"ב יהיה מותר לאוכלו לכתחילה (ובדיעבד גם על ידי קריעה קצת).

זו הסיבה שרש"י נדחק לבאר את המשנה בצליה ולא בבישול, למרות שכתוב בגמרא במפורש "אם בשלו ולא קרעו אינו עובר עליו".

כל זאת בכחל לבדו. אך בבישול עם בשר (אפילו לאחר ש"ו וט"ב) נשאר מעט חלב בכחל, ואם כן, החלב הכנוס בו יחד עם הבשר האחר נחשבים כבו"ח מדרבנן - שמה שהתיר רש"י חלב הכנוס זה רק כלפי הכחל עצמו, שלא גזרו בו חכמים - ולכן יש ראשונים שנקטו ברש"י לאסור עם בשר.



ו.

שיטת רבנו תם

שיטת ר"ת בסוגיית כחל מופיעה בתוספות דף קט ע"ב (ד"ה אינו עובר עליו ומותר).

ר"ת אינו מקבל את החלוקה של רש"י בין צליה לבישול, שהחלב שנפלט מן הצלי חוזר ונבלע דרך הילוכו, ולא אמרינן "כבולעו כך פולטו" אלא דוקא בדם

שהוא משרק שריק, אבל חלב מסרך סריך ואם מתירים לצליה יש להתיר גם כחל שנתבשל בפני עצמו.

לכן מבאר ר"ת שהסוגיה מדברת בבישול, כסתמא דברייתא, ומה שהצריכה המשנה קריעה הכוונה לש"ו וט"ב, משום שהמשנה מדברת בבישול עם בשר, אולם בבישול בלי בשר, למרות שחלב הכחל פורש החוצה, חלב הכחל אינו אוסר את הכחל ובוזה לא גזרו חכמים.

ומה שכתבה הגמרא (צו ע"ב) "שווינהו רבנן כחתיכת נבילה", זהו כאשר בישלו עם בשר, שאז גזרו חכמים איסור בו"ח כלפי הבשר האחר, ובמקרה כזה נעשה הכחל נבילה מדרבנן אפילו כאשר יש שישים כנגדו.



ז.

ביאור הסוגיה לשיטת רבנו תם

המשנה "הכחל קורעו ומוציא את חלבו" מדברת בש"ו וט"ב בבישול כחל בקדירה עם בשר, ועל זה אומרת הגמרא בשם רב "לא קרעו אינו עובר עליו", והכוונה כשקרעו קצת ובדיעבד מותר, אבל כשלא קרעו כלל נאסר.

אלא שהוקשה לר"ת, מדוע אומרת הגמרא שתניא כל"ק דרב שכחל שבשלו בחלבו מותר, הרי הברייתא מדברת בבישול ללא בשר (בשלו בחלבו, כלומר בפני עצמו)! לכן הוכרח ר"ת לפרש שהמשנה עוסקת בשני מקרים: א. בישול קדירה עם בשר, ולפי ל"ק דרב אם קרעו קצת בדעבד מותר. ב. בישול כחל בפני עצמו, שצריך קריעה קצת ולפי ל"ק דרב אם לא קרעו כלל אינו עובר עליו - וזו "תניא כלישנא קמא" שאם בשלו בחלבו מותר.

לפי ר"ת מה שאמר ר"א לשמשו "קרע לי ואנא איכול", הכוונה בקדירה ללא בשר על ידי קריעה קצת (שתי או ערב), וזה מותר לכתחילה.

וגם ר"נ שאמר "זויקי לה כחלי" דיבר בקדירה ללא בשר על ידי קריעה קצת, שבדיעבד מועיל לל"ק אפילו ללא קריעה כלל. ומה שהגמרא שאלה מהמשנה

"והא קורעו קתני", כי סתם קריעה היא בש"ו וט"ב, ולכן תרצה הגמרא "ההיא לקדירה", והכוונה קדירה עם בשר, שאז צריך ש"ו וט"ב.

ואם כן, דברי רב יהודה עולים על המשנה, בקדירה עם בשר, ולכן הצריך ש"ו וט"ב לכתחילה.

לשיטת ר"ת יש הוכחה מהגמרא בדף קיא ע"א:

דרש מרימר הלכתא: בין כבדא בין כחלא, תותי בשרא [מתחת לבשר] - שרי, עילוי בשרא [מעל הבשר] - דיעבד אין לכתחילה לא.

תוספות שם שאלו במה מדובר - אם קרעו ש"ו וט"ב, אפילו בקדירה עם בשר מותר, ואם לא קרעו ש"ו וט"ב, מדוע מותר? הרי השמנונית של הבשר נוטפת על הכחל!

ותרצו שמדובר בקריעת ש"ו וט"ב ולכן בקדירה עם בשר מותר. אך בצלי שנוטף החלב הבלוע, אסור לכתחילה משום שניכר, ואם הבשר מלמעלה והכחל למטה, מותר אפילו לכתחילה.



הדוחק בשיטת ר"ת הוא שישנן שתי מחלוקות בין ל"ק ול"ב דרב, הן בבישול עם בשר והן בבישול בפנ"ע, ואין לכך רמז בגמרא.

הדוחק בשיטת רש"י הוא שה"בישול" בברייתא פירושו צליה, ולא בישול (וכן הקשו הרשב"א והר"ן).

אך ישנה שיטה שלישית בסוגיה, שיטת הרי"ף, עליה כתבו הרשב"א והר"ן שהיא המחזורת מכל השיטות.



ח.

שיטת הרי"ף

הרי"ף (חולין לח ע"א-ע"ב) תימצת את לשון הגמרא כך:

מתני'. הכחל קורעו ומוציא את חלבו לא קרעו אינו עובר עליו הלב קורעו ומוציא את דמו לא קרעו אינו עובר עליו...

גמ'. אמר ר' זירא אמר רב לא קרעו אינו עובר עליו ומותר, ותניא נמי הכי: כחל שבשלו בחלבו מותר... והני מילי שבשלו לכחל בחלבו בפני עצמו, אבל בשלו עם הבשר אסור, דקי"ל כחל בששים וכחל מן המנין וכחל עצמו אסור. כיצד קורעו? אמר רב יהודה: קורעו שתי וערב וטחו בכותל. אמר ליה רבי אליעזר לשמעיה: קרע לי ואנא איכול. מאי קמ"ל? מתני' היא! הא קמ"ל דלא בעינן שתי וערב, אי נמי לקדרה. והלכתא היכא דקרעיה שתי וערב וטחיה בכותל שרי לבשולי בקדרה, והיכא דלא עביד ליה הכי שרי למטוייא לכתחלה אבל לבשולי לכתחלה לא.

לפי שיטת הרי"ף המשנה מדברת בבישול בקדירה ללא בשר, ומצריכה קריעת ש"ו וט"ב, כפי שהסביר רב יהודה.

ומה שאמר רב בלישנא קמא, שאם לא קרעו אינו עובר עליו - כוונתו לכתחילה צריך ש"ו וט"ב, אך בדיעבד מותר אפילו כשלא קרעו כלל. טעם הדבר הוא שחלב הכחל כלפי הכחל אינו משתנה טעמו וגם בקדירה אינו בעין ממש ולכן בכה"ג חכמים לא גזרו. אך לכתחילה צריך קריעת ש"ו וט"ב משום סרך בשר וחלב, או שלא ירגיל בבשר בחלב שחוטא (שאסור מדרבנן).

כל זאת בבישול, אבל לצלי אין צריך קריעה כלל.

רב יהודה שאמר קורעו ש"ו וט"ב עולה על המשנה שאפילו בקדירה ללא בשר צריך קריעת ש"ו וט"ב, ורבי אליעזר שאמר לשמשו "קרע לי ואנא איכול" - לפי התירוף הראשון חולק על רב יהודה וסובר שלא צריך בבישול ש"ו וט"ב; ולפי התירוף השני, ר"א ור"י סוברים שניהם שצריך ש"ו וט"ב, אך המשנה מדברת בקדירה ללא בשר ור"א מחדש שאפילו בקדירה עם בשר סגי בקריעת ש"ו וט"ב.

הרי"ף פוסק כתירוף השני, שבין קדירה עם בשר ובין קדירה עם כחל לבדו - צריכים קריעת ש"ו וט"ב. ואין לרי"ף דין של קריעה קצת אלא נחשב שלא קרעו כלל, ולכן אם בקדירה עם בשר לא קרעו או שקרעו קצת - נאסר אפילו בדיעבד, כי טעם הבשר נכנס לכחל והוי בשר בחלב דרבנן.



ט.

המקור לשיטת הרי"ף

המקור לשיטת הרי"ף שמלכתחילה צלי אינו צריך קריעה כלל, הוא ר"נ שאמר "זויקו לה כחלי" ולא הורה לקרוע - ומכיוון שזהו מעשה, משקלו רב ולכן פוסק הרי"ף כמותו.

אמנם יש לתמוה, מדוע הרי"ף סתם שצלי אינו צריך קריעה, אך השמיט מחיבורו את ר"נ?

ליישוב הדברים יש להבין את קושיית הגמרא על ר"נ: "והא קתני שבשלו - דיעבד אין לכתחילה לא". מהי הקושיא? ר"נ התיר בצלי והקשו עליו מבישול?! אלא מכאן הסיק הרי"ף שר"נ התיר בין בצלי ובין בבישול ללא בשר, ופוסקים כמותו בצלי אך לא בבישול. לכן בחיבורו השמיט את מעשהו של ר"נ אך פסק כמותו בצלי. ובטעם הדבר, שבצליה מה שנפלט אינו אוסר ועל הכנוס בתוכו לא גזרו חכמים, מה שאין כן בקדירה.



י.

שלוש מחלוקות בין ר"ת לרי"ף

לפי האמור כאן נחלקו ר"ת והרי"ף בשלושה מקרים:

- א. בצלי - לרי"ף אין צורך בקריעה כלל, ולר"ת לכתחילה יש לקרוע קצת.
- ב. בקדירה ללא בשר - לרי"ף צריך לכתחילה קריעת ש"ו וט"ב, ולר"ת מספיק לכתחילה לקרוע קצת.
- ג. בקדירה עם בשר - לרי"ף צריך קריעת ש"ו וט"ב ומעכב, ולר"ת לכתחילה ש"ו וט"ב ובדיעבד קריעת קצת.²

(ב) כפי שניתן לראות, לפי הרי"ף אין חילוק בין קרעו קצת ללא קרעו כלל.

נעיר כי הרמב"ם (ט, יב) פסק שגם בצלי צריך קריעה קצת (מירוק), וכתב הב"י (ז, א) שאפשר שכך תפס בשיטת הרי"ף, אף על פי שהרי"ף כלל לא הזכיר קריעה בצלי.



יא.

הכרעת השו"ע והרמ"א

השו"ע בסי' צ סעיף א פוסק:

הכחל אסור מדברי סופרים, שאין בשר שנתבשל בחלב שחוטה אסור מן התורה. לפיכך אם קרעו ומירק החלב שבו, מותר לצלותו ולאכלו. ואם קרעו שתי וערב וטחו בכותל עד שלא נשארה בו לחלוחית חלב, מותר לבשלו עם הבשר. וכחל שלא קרעו, בין של קטנה שלא הניקה בין של גדולה, אסור לבשלו. ואם עבר ובשלו בפני עצמו (וכ"ש אם צלאו), מותר לאכלו. ואם בשלו עם בשר אחר, משערין אותו בששים וכחל מן המנין.

השו"ע פוסק כשיטת הרמב"ם שגם לצלי בעינן קריעה קצת, ובקריעת ש"ו וט"ב מותר אפילו בקדירה עם בשר, וכן פסק הרי"ף על פי ה'אי נמי'.

אך בסעיף ב כתב:

נהגו שלא לבשלו עם בשר כלל ולבשלו בלא בשר, בטיגון או בפשטיד"א מצריכין קריעה שתי וערב וטיחה בכותל. ולצלי קריעה שתי וערב.

הגה: ואם עבר ובשלו, אם קרעו שתי וערב וטחו בכותל יש להתיר בדיעבד במקום הפסד מרובה, אבל בלאו הכי אין להתיר... ולצלי נוהגין לכתחלה לקורעו שתי וערב וטיחה בכותל, מיהו אם עבר וצלאו אפילו בלא קריעה, שרי, אם נצלה לחוד בלא בשר עמו. ואם נצלה עם בשר עמו, אם נקרע שתי וערב וטחו בכותל שניהם מותרים, ואם לאו העליון מותר והתחתון אסור... לכתחלה אין לצלותו עם בשר כלל. ולקדירה בלא בשר נוהגין בו איסור לכתחלה... ואם עבר ובשלו בקדירה לבדו, בדיעבד מותר אם נקרע שתי וערב וטחו בכותל.

המנהג המובא בשו"ע הוא שיטת רש"י, שאוסר בישול כחל עם בשר אפילו על ידי קריעת ש"ו וט"ב, אך בדיעבד כתבו סה"ת והטור שאם בישלו מותר (וכן כתבו הש"ך והגר"א בדעת השו"ע, שהמנהג להחמיר כרש"י). ובבישול כחל בפני עצמו פסק השו"ע שמותר על ידי ש"ו וט"ב, ובדיעבד אף אם לא קרעו כלל, כשיטת הרי"ף בסוגיה. ובצלי סגי קריעת שתי ערב (בלי מירוק), כרמב"ם, ובדיעבד אפילו ללא קריעה כלל (כל"ק דרב).

הרמ"א פסק כשיטת רש"י אליבא דהראב"ה והא"ז, שאפילו בדיעבד אסור בישול עם בשר, אע"פ שקרעו ש"ו וט"ב, אך בהפסד מרובה יש להתיר (והב"ח אסר אף בהפס"מ). ובבישול כחל בפני עצמו אסר לכתחילה אפילו על ידי ש"ו וט"ב (שמא יבוא לבשל עם בשר), ובדיעבד - אם קרעו מותר ואם לאו אסור. ולצלי הצריך לכתחילה ש"ו וט"ב (רב יהודה לפי הסבר הרשב"א), ואם עבר וצלאו אפילו ללא קריעה כלל - שרי. והוסיף הרמ"א שלכתחילה יש לצלות כחל לבדו, ולא עם בשר (אך בדיעבד - אם קרעו ש"ו וט"ב מותר, ואם לא - העליון מותר והתחתון אסור).



יב.

פסק ההלכה למעשה

א. בישול כחל שו"ע - אפילו לאחר ש"ו וט"ב אסור, ובדיעבד מותר רק אם עם חלב: קרעו.

רמ"א - אפילו לאחר ש"ו וט"ב אסור, ובדיעבד בהפס"מ ע"י ש"ו וט"ב יש להתיר (והב"ח אוסר אפילו בהפס"מ).

ב. בישול כחל שו"ע - לכתחילה ש"ו וט"ב, בדיעבד אפילו לא קרעו מותר. בפני עצמו: רמ"א - לכתחילה אסור אפילו על ידי ש"ו וט"ב, ובדיעבד אם קרעו מותר.

ג. צליית כחל שו"ע - מותר על ידי מירוק החלב (ש"ו בלי ט"ב), ובדיעבד בפני עצמו: אפילו ללא קריעה כלל.

רמ"א - מותר על ידי ש"ו וט"ב, ובדיעבד אפילו ללא

קריעה כלל.

ד. מנהג העולם: שו"ע - נהגו לבשל כחל לבדו בלבד, ולא עם בשר.

רמ"א - נהגו לא לבשל כחל כלל אלא לצלותו (שמא יבוא לבשל עם בשר, שלשיטת רש"י בשם הראב"ה נאסר).



נספח: סיכום הסוגיה בטבלה

משנה	הכחל קורעו ומוציא חלבו, לא קרעו אינו עובר עליו
רב	לישנא קמא - אינו עובר עליו ומותר
	לישנא בתרא - אינו עובר עליו ואסור
רבי אלעזר	קרע לי ואנא איכול
רב יהודה	קורעו שתי וערב וטחו בכותל
רב נחמן	זויקו לה כחלי



קדירה להלכה		צלי להלכה	רב נחמן	רב יהודה	רבי אליעזר	רב	משנה	
עם בשר	בפני עצמו							
ר"ן, רי"ו, סמ"ג: ש"ו וט"ב סה"ת וטור: ש"ו וט"ב מועילים רק בדיעבד ראב"ה ואו"ז: אסור אפי' בדיעבד ואפי' לאחר ש"ו וט"ב	ש"ו וט"ב	תוס', רא"ש, רשב"א: קריעת ש"ו ר"ן: קריעה קצת ב"ח: שתי או ערב או טיחה בכותל רשב"א והגר"א: ש"ו וט"ב	צלי: א"צ קריעה כלל	קדירה: ש"ו וט"ב	צלי: לכתחילה - בקריעה בעלמא סגי בדיעבד - אפילו לא קרעו כלל קדירה: ש"ו וט"ב	לא קרעו וצלאו ל"ק: אינו עובר ומותר ל"ב: אינו עובר ואסור	מיירי בצלי	רש"י
לכתחילה: ש"ו וט"ב בדיעבד: קריעה קצת	כמו בצלי	לכתחילה: קריעה קצת בדיעבד: אפי' לא קרע כלל	קדירה ללא בשר: קריעה מעט	קדירה עם בשר: ש"ו וט"ב, כדין שבמשנה	קדירה בלא בשר: בקריעה קצת	לא קרעו אלא קצת ובישלו עם בשר ל"ק: מותר ל"ב: אסור	מיירי בבישול בקדירה עם בשר, ע"י ש"ו וט"ב	ר"ת
ש"ו וט"ב ואם לא קרעו או קרעו קצת, אסור אפי' בדיעבד	לכתחילה: ש"ו וט"ב בדיעבד: אפי' לא קרע כלל מותר	א"צ קריעה כלל אפי' לכתחילה רמב"ם: ע"י קריעה קצת (ב"י: אפשר שכך דעת הרי"ף)	צלי: א"צ קריעה כלל	קדירה עם בשר: ש"ו וט"ב	תירוצ' א: חולק על ר"י וסובר שבבישול לא צריך ש"ו וט"ב תירוצ' ב: מודה לר"י בבישול שצריך ש"ו וט"ב	לא קרע כלל ובישלו בלא בשר: ל"ק: מותר ל"ב: אסור	מיירי בישול בקדירה בלא בשר, ע"י ש"ו וט"ב	רי"ף



הרב מיכאל ספראי

ירושלים

דין קריעה לחולה שאינו יכול לעמוד על רגליו

שאלה

יש לעיין במקום שהאבל המחוייב בקריעה אינו יכול לעמוד על רגליו האם מורים לו לקרוע בישיבה או שבכה"ג אינו חייב קריעה כלל.



תשובה

א.

אמרינן בגמ' מו"ק (כ, ב): "אמימר שכיב ליה בר בריה קרע עילויה אתא בריה קרע באפיה אידכר דמיושב קרע קם קרע מעומד אמר ליה רב אשי לאמימר קריעה דמעומד מנלן דכתיב ויקם איוב ויקרע את מעילו אלא אלא מעתה ועמד ואמר לא חפצתי לקחתה ה"נ והא תניא בין יושב בין עומד בין מוטה א"ל התם לא כתיב ויעמוד ויאמר הכא כתיב ויקם ויקרע אמר רמי בר חמא מנין לקריעה שהיא מעומד שנאמר ויקם איוב ויקרע דלמא מילתא יתירתא הוא דעבד דאי לא תימא הכי ויגז את ראשו ה"נ אלא מהכא ויקם המלך ויקרע את בגדיו ודלמא מילתא יתירתא עביד דאי לא תימא הכי וישכב ארצה ה"נ והתניא ישב על גבי מטה על גבי כסא על גבי אודייני (גדולה ע"ג קרע מכולן) לא יצא ידי חובתו וא"ר יוחנן שלא קיים כפיית המטה א"ל כעין ארצה".

ולפ"ר משמע ממעשה דאמימר, שאם קרע מיושב לא יצא ידי חובה, וצריך לחזור ולקרוע. אך הרא"ש (סי' מ"ד) הביא את הראב"ד שהקשה מנלן שדין עמידה הוא לעיכובא, ותי' הראב"ד מדתנא ביה באיוב ודוד, אי נמי איכא למימר דאמימר מחמיר על עצמו. וכן כ' הטור (יו"ד ריש סי' ש"מ) שדעת הרי"ף והראב"ד שיצא ידי חובה, וביאר הב"י שהטור דייק מדברי הרי"ף שהשמיט את מעשה דאמימר, על כרחך דס"ל שאמימר לא נהג כן אלא לחומרא בעלמא, ולדינא קיי"ל שהקורע

מיושב יצא ידי חובה, ואין צריך לחזור ולקרוע. אבל כ' הטור שהרי"ף גיאות והרא"ש הכריעו שלא יצא ידי חובת קריעה אם קרע מיושב וצריך לחזור ולקרוע. אבל הב"י כ' דלענין הלכה כיוון שהרי"ף גיאות והרא"ש הכריעו שלא יצא, וכן משמע מפשטות מעשה דאמימר, ואף בדברי הראב"ד מצינו ב' תירוצים על מעשה דאמימר האם היה מעיקר הדין או לא, וכדלעיל, ואת ראית הטור מהשמטת הרי"ף יש לדחות שכיוון שהביא הרי"ף האי דינא דגמ' שצריך לקרוע מעומד ומייתי ליה מקרא, ממילא שמעין דהוי לעיכובא, ומש"ה לא הוצרך הרי"ף להביא ג"כ את מעשה דאמימר, הלכך נקטינן שהקורע מיושב לא יצא ידי חובה. ובדרכי משה הוסיף שכן מבואר במרדכי שהקורע מיושב לא יצא וצריך לחזור ולקרוע מעומד.

ובשו"ע (יו"ד, סי' שמ, א) כתב: "וצריך לקרוע מעומד, ואם קרע מיושב לא יצא". והוסיף הרמ"א "וצריך לחזור ולקרוע".

וא"כ לפו"ר אשכחן שהסכימו השו"ע והרמ"א לדעה אחת שאינו יוצא ידי חובה אם קורע במיושב.



ב.

והנה הב"י כ' שבדעת הרי"ף יש לומר שדין קריעה מעומד הוא לעיכובא, אלא שלא היה צריך הרי"ף להביא את מעשה דאמימר, משום שהביא את הפוסקים שצריך לקרוע מעומד, ומהם משמע דהוי לעיכובא. ולכאורה אשכחן בפוסקים שלשון צריך בדין עמידה אינה דווקא לעיכובא, כדאשכחן בשו"ע (או"ח סי' תקפ"ה ס"א) גבי תקיעת שופר שצריך לתקוע מעומד או בספירת העומר (או"ח סי' תפ"ט ס"א) שצריך לספור מעומד, וילפינן מהחל חרמש בקמה דקרינן בקומה ואעפ"כ קיימא לן שהתוקע מיושב או הסופר מיושב יצא ידי חובה, וא"כ היה צריך הרי"ף להשמיענו להדיא ממעשה דאמימר שכאן בקריעה הוי לעיכובא, וא"כ פשטות דברי הרי"ף משמע שצריך לקרוע מעומד, אך הקורע מיושב יצא ידי חובה בדיעבד, וכמו שנקטו הרא"ש והטור בדעתו.

אך מאידך בחידושים וביאורים על סי' ש"מ (סק"ד) הוכיח שדעת הרי"ף שקריעה בעמידה היא לעיכובא והקורע בדיעבד לא יצא, דאם נאמר שרק לכתחילה צריך לקרוע מעומד, ואמימר שחזר וקרע מעומד לאחר שקרע מיושב עשה כן רק ממידת חסידות, היה לרי"ף להשמיענו שהקורע מיושב יש לו להחמיר על עצמו ולחזור ולקרוע. ומדשתק הרי"ף לגמרי ממעשה דאמימר משמע דס"ל שאין בזה שום חידוש, וזה אתי שפיר רק אם נאמר שילפינן מקראי שקריעה מעכבת, וא"כ אין צורך למייתי להאי מילתא נמי ממעשה דאמימר.

וכתלמיד הדין בקרקע יש לדחות ראייה זו, דהא נחלקו הראשונים האם צריך לקרוע על קרובים שמתו לקרוב שמתאבל עליו, והרי"ף מו"ק (יב, ב מדפיו) כ' שדין זה נוהג רק בחמיו וחמותו, מפני כבוד אשתו. וכ' הב"י שם סק"ד דמשמע מדברי הרי"ף דדווקא על חמיו וחמותו קורע, אבל על שאר קרובים כגון בן בנו וכדו' אינו קורע. וכ' הב"י ראייה לזה דהא אשכחן שאמימר קרע על בן בנו ולא הביא הרי"ף מעשה זה, וע"כ משום דס"ל שאמימר החמיר על עצמו.

ולכאורה, לדרכו של החו"ב, יש להקשות על דברי הב"י אמאי לא הביא הרי"ף את מעשה דאמימר לאשמועינן שיש להחמיר ולקרוע על שאר הקרובים, וע"כ צ"ל שהרי"ף ס"ל שאין ללמוד חומרות ממעשה דאמימר שלא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול, ודווקא אמימר החמיר על עצמו. וא"כ גם בדין קריעה מיושב בדיעבד י"ל שיצא, ואע"פ שלכתחילה צריך לקרוע מעומד. ומצינו שאמימר החמיר על עצמו שהקורע מיושב צריך לחזור ולקרוע, ואין ללמוד מאמימר להחמיר, כמו שאין ללמוד מאמימר שצריך לקרוע על קרובים שמתו לקרובו.



ג.

אך לכאורה יש לדון מגלן שקריעה בעמידה היא לעיכובא, והראב"ד כ' מדמצינו קרא בדוד ובאיוב, ולפו"ר כוונתו דכיוון דאיכא ב' פסוקים חשיב כשנה עליו לעכב, ומצאתי לשון זו בשמן המאור (שלזינגר) או"ח (סי' ח' ד"ה הנה המחבר ג, ב מדפה"ס). אמנם יל"ע בזה דכיוון דבאיוב אשכחן שעשה מילתא יתירתא, א"כ

נימא שאע"פ שקריעה בעמידה אינה אלא לכתחילה אעפ"כ עשה איוב את הקריעה בעמידה משום שעשה מילתא יתירתא, דהא אם נימא שהגמ' חזרה בה לגמרי מהא דאיוב עבד מילתא יתירתא, א"כ אף אנו נאמר שיש דין לכתחילה לאבל לגזוז את ראשו, דהא אשכחן לזה רק חד קרא גבי איוב וליהוי לכתחילה, וע"כ דאיוב עשה מילתא יתירתא וליכא למילף מינה כלל, וא"כ מנלן שייחשב ככה"ג כשנה עליו לעכב^(א) וזה לכאורה דעת הראב"ד בתי' הב' שאמימר החמיר על עצמו. שו"ר בחו"ב שנתקשה בזה, והק' עוד דאטו קריעה קדשים היא דבעינן שיהיה שנה עליו לעכב, ע"ש.

ולפו"ר יש לומר דס"ל לראשונים שקריעה במעומד אינו כשאר דיני מצוות שדין עמידה הוא כדי לכבד ולהחשיב את המצווה טפי, אלא ס"ל שעצם הקריעה מיושב איננה קריעה שלימה של אבילות, שהקורע על מתו צריך לעשות כן מתוך הכנה ולא שיראה כדרך מקרה, ומשו"ה צריך לעמוד ועמידה מעכבת, דוגמא למש"כ החכמת אדם כלל קנ"ב ס"ב בשם שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תק"ס שהקורע לרוחב הבגד לא יצא ידי חובה שנראה כנקרע מאליו. וקצת משמעות יש בדבר דהא בקראי גבי איוב ודוד לא כתיב כלל עמידה אלא קימה, והיינו שהיושב ששמע שמועה המחייבתו לקרוע צריך לקום על רגליו ואז לקרוע, ולא לקרוע מיד בישיבה.

ולפי"ז יש לדחות מש"כ בס' משכן העדות (שער ב' פרק ד') שיכול לקרוע כשהוא סומך על איזה דבר, דדווקא היכא דכתיב בקרא עמידה ממעטים סמיכה שהיא כישיבה, אבל כאן בקריעה דכתיב ויקם היינו לומר דלא יקרע מיושב, אבל סגי כשעומד וסומך על איזה דבר. ולמשנ"ת יש לומר דהא דכתיב בקרא ויקם היינו לומר דעמידה כאן בקריעה היא לעיכובא, ואפילו במיושב אם קרע לא יצא ידי חובתו, וסתימת הפוסקים היא שלא מהני אלא עמידה וסמיכה כישיבה והקורע בה יצא ידי חובתו.

ולכאורה יש להביא ראייה שבקריעה מיושב יוצא ידי חובה בדיעבד, דאמרין בגמ' (כו, ב) שכהן גדול שאינו קורע ופורם על מתו, שיהיה פורם מלמטה שזוהי קריעה שאין יוצא בה ידי חובת קריעה של אבילות. והנה לא השמיעונו בעלי

(א). וע"ע בבאר הגולה שצ"ן רק לאיוב, וצ"ע.

הגמ' והראשונים שיהיה הכה"ג רשאי לקרוע בישיבה קריעה של טפח עם הבדלת בית הצוואר, וע"כ נראה שבאופן זה בדיעבד עכ"פ יצא ידי חובת קריעה באופן זה.

ושמעתי לחלק דקריעה מלמטה היא קריעה שמצד עצמה איננה קריעה של אבילות, ולכן הותר לכהן גדול להיות פורם מלמטה. משא"כ קריעה במיזב שמצד הקרע עצמו הוי קרע של אבילות, אלא שהגברא הקורע לא היה במצב הראוי לקרוע הלכך קרע זה לא הותר לכהן גדול לעשות. אך לכאורה אם טעמם של הראשונים שעמידה בקריעה מעכבת משום שקריעה בעמידה היא נחשבת כקריעה אחרת, א"כ הדק"ל אמאי לא מצאנו שכה"ג יוכל לקרוע קריעה בישיבה, ויל"ע.

ד.

והנה לכאורה היה מקום לומר דהראשונים אזלי לשיטתייהו, דהא הרמב"ן והריטב"א הביאו את דברי הראב"ד שקריעה היא מן התורה, ומקור דין קריעה הוא מבני אהרון כדאיתא בגמ' כד, א אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל אבל שלא פרע ושלא פירם חייב מיתה, שנאמר ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו וגו', הא אחר שלא פרע ושלא פירם חייב מיתה. ושאר הראשונים פליגי ע"ז וסברי שקריעה היא מדרבנן, ומה שאמרו בגמ' שחייב מיתה היינו כשאר עובר על דברי חכמים שחייב מיתה².

וא"כ י"ל שאם קריעה היא מן התורה, הא בתורה לא הוזכר כלל עניין עמידה, ולפו"ר עמידה בקריעה איננה אלא מדברי סופרים, דילפינן מדוד ומאיוב או משאר מצוות דבעינן לעשותם במעומד, וא"כ הקורע מיושב יצא ידי חובה דמהיכי תיתי לומר שרבנן אמרו שדין עמידה בקריעה יהיה לעיכובא. אבל שאר הראשונים דסברי שהפסוק בבני אהרון אינו אלא אסמכתא בעלמא, וכל עיקר חיוב הקריעה

(ב). ולכאורה יש משמעות בדברי הראב"ד, דאם נאמר כהרמב"ן וסיעתו שקריעה היא מדרבנן, א"כ היה לגמ' להקשות אמאי קתני גבי קריעה חיוב מיתה, דהא בברכות ד,ב דאמרינן התם שכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, מקשה הגמ' מאי שנא דקתני לה התם ולא קתני לשון זו בכל גזירות חז"ל, ומתרצינן ב' תירוצים, וכאן שתקה הגמ' מלהקשות כן, ומשמע שכאן אינו מדרבנן, וע"י.

אינו אלא מדרבנן, א"כ יש ללמוד מדוד ומאיוב שקריעה צריכה להיות בעמידה, ועמידה לעיכובא.

ואם כנים הדברים יש לומר דהראשונים דסברי שקריעה היא מדרבנן כדילפינן מדוד ואיוב, פשיטא להו שקריעה במעומד היא לעיכובא, דהא לא אשכחן כלל קריעה שאיננה בעמידה.

וא"כ לפו"ר כיוון שהסכמת כל הפוסקים היא שקריעה איננה אלא מדרבנן, ודאי שקריעה בעמידה היא לעיכובא, ואם האבל אינו יכול לעמוד אינו חייב בקריעה כלל, ואם יהיה יכול לעמוד על רגליו בתוך ז' על שאר קרובים או על אביו ואמו לעולם אז יקרע את בגדיו כדין, ואם קרע האבל מיושב צריך לחזור ולקרוע, וכן נקט לדינא בשו"ת קנה בשם ח"ב סי' ק"ב שחולה שקרע מיושב לא יצא ידי חובה, ואם אין החולה יכול לעמוד על רגליו פטור מקריעה, ואם קרע יש בו משום בל תשחית, יעו"ש.



ה.

אך לכאורה יש מקום לחייב אף את החולה שאינו יכול לעמוד על רגליו בקריעה, דהנה יש לדון בדבר החדש, דאשכחן בגמ' כו,ב שמקרעין לקטן משום עגמת נפש, ופי' רש"י לעיל (יד, ב) ד"ה מפני שעוגמת נפש היינו שיבכו הרואין, וירבו בכבוד המת, ולא מפני שהוא אבל. וברש"י שעל הרי"ף כו, ב ד"ה מפני פי' מפני עגמת נפש שיבכו הרואין, לפי שאף בגד הקטן נקרע.

והנה במש"כ רש"י שאף בגד הקטן נקרע, משמע שהרואים מתעוררים לבכי כאשר הם רואים שלא זו בלבד שנקרעו בגדי הגדולים, אלא שבגדי הקטנים נמי נקרעו, והטעם שבגדי הגדולים נקרעים משום מצוות קריעה שמוטלת על הגדול. אך יש לחקור במקום שאין על בגדי הגדולים דין קריעה מעיקר הדין, מחמת איזה טעם שיהיה, האם יש לגדול דין לקרוע משום עוגמת נפש שהרואים יתעוררו לבכי, שהרי גם קריעת בגד של גדול מעוררת לבכי, או דילמא שבמקום שאין לגדול חיוב קריעה מן הדין אינו קורע כלל שבגדול לא שייך עוגמת נפש כלל.

ומצאנו בגמ' (כו, ב) שכהן גדול פורם מלמטה, ופי' רש"י שעל הרי"ף שכהן גדול פורם מלמטה לא מפני שהיא קריעה שהרי אינו מחוייב בקריעה כדכתיב את בגדיו לא יפרום אלא משום עוגמת נפש, וחזינן שאף בגדול שאינו חייב בקריעה מן הדין יש לו לקרוע משום עוגמת נפש.

הר"ן והנימוק"י ביארו שכהן גדול פורם מלמטה על אביו ואמו לזכר בעלמא לכבוד אביו ואמו. ויש להסתפק בדבריהם האם קריעה זו היא רשות או חובה. ובמנחת חינוך מצוה ק"נ נקט שקריעה זו של כהן גדול היא רשות ולא חובה, אמנם סתימת לשון הגמ' משמע שזהו חיוב קריעה אצל כה"ג, וכן יש לפרש את דברי הראשונים לא מיבעיא לשיטת רש"י דהוי דומיא דקריעה לקטן דלפ"ר היא חובה אלא גם לדעת הר"ן הנימוק"י י"ל דהוי חובה על הכהן לעשות היכר לכבוד אביו ואמו.

ולכאורה כשם שמצינו בכה"ג שאין לו דין קריעה ואעפ"כ קרע משום עוגמת נפש, ה"ה יש לומר בכל אבל גדול שאינו יכול לעמוד ולעשות קריעה כתיקונה, שיש לו לקרוע משום עוגמת נפש, והיינו שעוגמת נפש איננה דווקא היכא שמקרעין לקטן, אלא בגדול נמי איכא עוגמת נפש כשרואים את בגדיו קרועין אזי מרבים יותר מהספד מאשר במת שלא קרעו עליו כלל.

ואע"פ שאפשר לדחות ולומר שדווקא כהן גדול יש בקריעת בגדיו עוגמת נפש לרואים אותו עם בגד הפרום מלמטה, אבל בשאר אבלים גדולים בעלמא אולי לא שייך עוגמת נפש כלל, אך לכאורה לא אשכחן לחילוק זה שום רמז בדברי רש"י שעל הרי"ף, ועל המחדש כן עליו להביא ראיה.

ואם כן לכאורה יש מקום לקריעה לחולה שאינו יכול לעמוד על רגליו, משום עוגמת נפש דלא גרע מקטן.

אך לכאורה לא נזכר חידוש זה בשום אחד מהראשונים או האחרונים לחייב גדול משום עוגמת נפש, ולכן קשה להכריע מחמת סברא זו בלבד לחייב קריעה בישיבה למי שאינו יכול לעמוד על רגליו.



מסקנת הדברים

א. יש לקרוע מעומד, ויזהר שלא יסמוך על דבר שאם יינטל יפול האדם הנסמך עליו.

ב. אם קרע מיושב לא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור ולקרוע מעומד.

ג. אבל שאינו יכול לעמוד על רגליו ואם לא יקרע בישיבה תתבטל ממנו מצוות הקריעה לגמרי אינו מחויב לקרוע. ואם רוצה לקרוע, כתב בשו"ת קנה בשם דעובר על איסור בל תשחית, אמנם מסברא נראה לכאורה שיש מקום לומר שהרשות בידו, וא"צ לחוש לבל תשחית, כי יש לדון שיהיה לו דין קריעה מעיקר דינא משום עגמת נפש ככהן גדול.

ד. אם אבל אינו יכול לעמוד אבל יכול לסמוך יש להעדיף שיסמוך על איזה דבר בשעת הקריעה ולא יקרע בישיבה.



אוצר אבן העזר

בעניין הפסק בין ברכות הנישואין ♦ בגדרי חובת יבום
וחליצה ♦ בירור דעת הגר"ע יוסף אודות הסכם קדם
נישואין

הרב אברהם סתיו

בעניין הפסק בין ברכות הנישואין

בגיליון הקודם של ירחון האוצר כתב הרב פנחס שפירא מאמר תחת הכותרת "על דבר הרפורמה החדשה להפסיק בין ברכות הנישואין וכו'", ומסיק שם שאם אמרו נשים דברי ברכה בין שבע ברכות הנישואין, הוי הפסק גדול וצריכים החתן והכלה לילך לשמוע שוב ז' ברכות במקום אחר כדי להתירם באישות זה לזה. והנה אפשר למצוא שתי טענות בדברי הרב שפירא, ונדון בהן ראשונה ראשונה.

בתחילה הביא מה שדנו הפוסקים בעניין שבע ברכות החופה, אם מותר לחלק את הברכות בין כמה רבנים או שמא אסור להפסיק בין ברכות הסמוכות אחת לחברתה, ושרוב הפוסקים מקילים בזה וכן עמא דבר. אלא שהוסיף וטען שגם הפוסקים המקילים בפיצול הברכות לא יתירו לומר דברי ברכה ביניהן. זאת משום ששני טעמי היתר מבוארים בפוסקים בעניין הפיצול: א. שהחיוב הוא חיוב כללי על הציבור, ולא על המברכים (ציץ אליעזר ח"ו, סי' ב, פרק א, אות ה). ב. שהחיוב הוא על החתן והכלה ולא על המברכים (יביע אומר ה, יב). ולשני הטעמים הללו הותר רק להפריד בין האישים המברכים, אך לא בין הברכות עצמן. ועל כך יש להשיב בתרתי:

ראשית, בדבריו התעלם מן הטעם העיקרי המובא בפוסקים, ובכללם באותה פסקה שציטט משו"ת ציץ אליעזר: "מפני שמכיון שנסדרו מתחילה כסמוכה לחברתה כבר הוקבעו עליהם שם ברכה גם בלי סמיכות". דהיינו, אף שהברכות מנוסחות כברכות סמוכות (ללא פתיחה בברוך), אין איסור להפסיק ביניהן. וכן כתב בשו"ת אגרות משה (אה"ע א, צד): "אפשר לא אסרו להפסיק מצד הסמיכות דהא לא יתבטל הפטור שלה מפתיחה".

יש להדגיש כי זהו טעמו העיקרי של הציץ אליעזר, ורק בסוף דבריו כתב: "וזהו הכל מלבד מה שיש מקום לדיון בכלל ולומר דכיון דאמירת הברכות אלה היא מצווה כללית על הנועדים וכו'". ואף בשו"ת יביע אומר, לאחר שהביא את

הסברה שהזכיר בשמו הרב שפירא, כתב ש"בלאו הכי נראה עיקר" לסמוך על כך שאין חובה כלל להצמיד את הברכות. וצ"ע שלא זכר הרב שפירא מכל זה.

שנית, גם אם נבקש להחמיר כדעת האוסרים להפסיק בין ברכה לחברתה, הרי שהאיסור מוטל על בני הזוג, והם מפסיקים רק בשתיקה שלרוה"פ מעיקר הדין אינה הפסק (עי' מ"ב ס' ר"ו ס"ק יב), וכן מדבר בדברים הנאמרים לכבוד החופה ודמי להא דנהגו להביא הדס ולברך עליו בין שבע הברכות (רמב"ם אישות פ"י הלכה ד), ואכמ"ל בזה.

טענה שניה שכתב הרב שפירא, היא שכאשר שומע קול אישה אינו יכול לומר דבר שבקדושה, וממילא הוי הפסק טפי משתיקה בעלמא, כדאמרינן בחולין (פו.) שהאומר "הב לן ונברך" הוי הפסק בשתיה משום שאי אפשר לברך ולשתות בבת-אחת.

וודאי שכל דבריו אמורים לפי הנחתו, שיש איסור הפסק בין הברכות, ואילו לפי דברינו לעיל אין כאן חשש. אך אפילו לטעמיה אין דבריו נכונים בזה. ראשית, משום שכל דבריו מבוססים על מה שחידש "שאף לסוברים שמותר לשמוע נאום ודברי ברכה של אשה, זהו דווקא... כשלא עסיק באמירת דבר שבקדושה, אך בזמן אמירת דבר שבקדושה דחמיר טפי פשוט שכו"ע מודו שאין שום היתר בכך".

והנה דבריו בזה דברי נביאות הם, וגם אם קבלה היא לא נקבל. שהרי כל עיקר ההיתר לשמוע דברי ברכה וכדו' הוא משום דהוו בכלל "קול הרגיל" שאינו ערוה. והרי דין "קול הרגיל" הובא בראשונים ונפסק ברמ"א דווקא לעניין קריאת שמע, דעל דברי המחבר (או"ח עה, ג) שכתב "יש ליזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת קריאת שמע", הגיה הרמ"א: "אבל קול הרגיל בו אינו ערוה". וביאר בשו"ע הרב (שם, ו): "אבל קול דיבורה כיון שרגיל בו אינו ערוה אפילו של אשת איש ואפילו קול זמר אם יכול לכוין לבו לתפלתו בענין שאינו שומעו ואינו משים לב אליו מותר". ומפורש להדיא ששמיעת קול דיבור הותרה גם בזמן אמירת דבר שבקדושה ואין כאן דבר ערוה כלל.

זאת מלבד שבעיקר הסברה שהביא מן הגמרא בחולין, כתב השל"ה (מגילה, נר מצוה, ט) שדווקא ברכת המזון וכדו' שבאו להפסיק את האכילה נחשבים הפסק

כשאנו יכול לשתות ולברך כאחד, אך פעולות שלא באו להפסיק (כגון תפילה באמצע הסעודה) אינן הפסק גם אם אינו יכול לאכול ולהתפלל בבת אחת.

סוף דבר הכל נשמע, אין ממש בטענות ההלכתיות שכתב הרב שפירא. ואם בענייני השקפה רצונו לדון, יתכבד ויפרש דבריו, ולא יעשה את ההלכה קרדום לחפור בה. אך גם אם לא נרחיב כאן בענייני השקפה והנהגה, נטעם מעט מדבריו של גדול הלוחמים בתנועת הרפורמה בגרמניה, הגאון רבי שמשון רפאל הירש, הראויים להיחקק בציפורן שמיר (שו"ת שמש מרפא סי' עט):

נהיה עמוד ברזל וחומת נחושת לכל המתפרצים בעם, בכל אשר יש בו באמת נדנוד עבירה והריסת הדת. אבל בכל דבר שאין בו שמץ איסור נהיה רך כקנה ולא נקשה ערפנו, אז גם לתוכחתנו על עון יטו און. אכן, אם גם בדבר שאין בו נדנוד עברה נתנגד להם, גם בתוכחתנו על עון פלילי ישימו תהלה לאמר, אף זה אינו כי אם עקשות לב וקשיות עורף ממורנו, הלא גם על דבר מותר ריב יריב עמנו.

די בזה כדי לדחות דברי המלעזים, והרוצה לברר את הדברים כראוי לאמתה של תורה, יעיין בדברינו בזה בגליון ל"ז של 'תחומין', ובספרנו 'אבוא ביתך' העתיד לראות אור בקרוב אי"ה.

ממני, החונה פה ק"ק אלון שבות טובב"א
אברהם בלאאמו"ר הרב דוד שלמה סתיו שליט"א
מח"ס 'מבית לפרוכת', 'כחלום יעוף' ושאר ספרים



הערות העורך*

א.

בירור תחום הדיון

ראשית, מן הראוי להגדיר תחילה את תחום המחלוקת. הרב אברהם סתיו כתב כי בדברי הרב פנחס שפירא, יש שתי טענות: א. יש איסור הפסק בין ברכות החופה כאשר מדובר ב"דברי ברכה"^(*); ב. כאשר מדובר בדברי ברכה הנאמרים ע"י אשה ההפסק חמור יותר. הרב סתיו משיב על הטענה הראשונה בהרחבת מה ועל הטענה השניה בקיצור מה. בסוף דבריו כותב הרב סתיו: "והרוצה לברר את הדברים כראוי לאמתה של תורה, יעיין בדברינו בזה בגליון ל"ז של 'תחומין', ובספרנו 'אבוא ביתך' העתיד לראות אור בקרוב אי"ה"^(**) אכן, יש לציין כי המאמר בתחומין איננו מזכיר כלל דברי ברכה ע"י אשה, וממילא אין בו כל התייחסות לטענתו השניה של הרב שפירא⁽²⁾.

אולם, יש להבהיר כי במאמרו של הרב שפירא יש גם טענה שלישית, ורמוזה גם טענה רביעית. זאת, בפיסקא המופיעה בתת-פרק ג' של המאמר (עמ' רפא): "ובר מכל דין, הלא מקובלנו מגאון האחרונים הוא ניהו בעל החות יאיר... שאין אפשרות בדורותינו שיש בהם חולשת המנהגים לדון אודות היתר אמירת קדיש לבת יתומה במקום שאין בנים, ועאכו"כ בדור שלנו, ובפרט לחדש חלילה מנהג שכזה שכל כולו זועק התרסה ובוז כלפי מנהגי ישראל הישרים והטהורים, וכבר ידועים דברי האגרו"מ... לגבי הני נשי שמתעטפות בטלית ומתעטרות בתפילין, שאם עושים כן ממניעים זרים אין בכך שום מצוה כי אם עבירה גדולה ואף כפירה". לטענות הלכתיות זו לא התייחס הרב סתיו⁽³⁾, ובהן נעסוק בהרחבה להלן, לאחר הדיון בדברי הרב סתיו.



(*) הבהרה: תגובתי זו לא תואמה עם הרב פנחס שפירא והיא משקפת את דעתי בלבד. ר. זק.

(א). ולא בשתיקה או בקריאת האנשים המכובדים בשבע הברכות.

(ב). לספרו העתידי של הרב סתיו, אין ביכולתי להתייחס, כמובן, מפני שלא ראיתיו.

(ג). הרב סתיו אמנם רמז בסוף דבריו - "ענייני השקפה והנהגה" כמנוגדים ל"טענות הלכתיות". דא עקא, שהרב שפירא העלה טענה הלכתית ברורה, כמבואר בפנים.

ב.

הפסק בין הברכות

ביחס לדיון הכללי על ההפסק בשבע ברכות, הרי שהמקורות נוטים לדברי הרב שפירא ולא לדברי הרב סתיו.

הגאונים רבי אליעזר יהודה וולנדינברג [ציץ אליעזר, ח"ו, סי' ב, ענף א', אותיות ה'-ז'], הראש"ל רבי עובדיה יוסף [יביע אומר, חלק ה', אבן העזר, סי' י"ב, ושם ציין הגרע"י גם לדבריו בח"ד, אבן העזר, סי' ז], ורבי משה פיינשטיין [אגרות משה, אבן העזר (א), סי' צד], עסקו בשאלת עצם ההיתר לחלק את שבע הברכות לאנשים שונים, בשל היותן ברכות הסמוכות לחברתן, ולא דיברו על הפסק אחר בין הברכות. שאלה שניה זו לא עלתה במפורש בדבריהם שם, וממילא לא עליה מוסב היתרם וגם לא ההגדרה (לפי חלק מהמקורות שהובאו) שאין אלו ברכות הסמוכות לחברתן. לפיכך, צודק הרב שפירא שאין בדבריהם פתרון לבעיית ההפסק שבהצעה להפסיק בדברי ברכה אחרים בין שבע הברכות, שכן מדובר על הפסקה בעניין אחר, החורג מהעיסוק בשבע הברכות עצמן.

אכן, הרב סתיו מוסיף וטוען כי מצד החתן והכלה מדובר בכל מקרה בהפסק שבשתיקה בלבד, "שלרוה"פ מעיקר הדין אינה הפסק (עי' מ"ב סי' ר"ו ס"ק יב)..."^ד. אולם עיון בדברי מרנא החפץ חיים מלמד כי הוא עוסק שם בשתיקה ממש, כפשוטה, ולא בהקשבה לדברים אחרים שמדבר אדם אחר, ואין ראיה מדבריו שאין בכך הפסק, וכן הוא ביחס למנהג ברכת ההדס שהביא הרמב"ם אליו ציין הרב סתיו.

על כל אלה, יש להזכיר כי קיים הבדל מהותי בין הצדקת מנהג קיים, לבין חידוש הנהגה חדשה, שכן חידוש דורש ראיות חזקות יותר מאשר הצדקת מנהג קיים.^ה



ד. ויעויין עוד בדברי מרנן הגאונים רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא ורבי מרדכי אליהו, בתחומין ט"ו, (עמ' 182-183), בדבר האיסור ההלכתי לשנות מנהג בכה"ג.

ג.

קול באשה ערוה

הרב שפירא כתב כי קיים איסור קול באשה ערוה בדיבור בעת אמירת דבר שבקדושה, והרב סתיו דחה טענה זו. אולם, ביחס לשמיעת "נאום ודברי ברכה" של אשה קיים איסור מיוחד של קול באשה ערוה. כידוע יש מרבתינו הראשונים שהחמירו בכך אפילו שלא בשעת אמירת דבר שבקדושה^(ה), וכן הורה מרן הראש"ל הגאון רבי מרדכי אליהו^(ו).

יתר על כן, הרב סתיו אינו מתייחס לאיסור הסתכלות בנשים, שבדאי יש לחשוש לו כאשר מלוא תשומת הלב של החתן (ורוב הציבור) ממוקדת באשה הנושאת דברים.

ד.

חידוש מנהג - השקפה והלכה

כעת, ניגש אל טענתו השלישית של הרב שפירא. יש להדגיש כי אין מדובר בשאלה של "השקפה", כפי שהתנסח הרב סתיו, אלא בשאלה הלכתית מובהקת^(ז), לא פחות מדיני הפסק בשבע ברכות.

דיון מקיף בסוגיה עקרונית זו מצוי בתשובתו של הגאון רבי צבי שכטר [בספרו בעקבי הצאן (ירושלים: תשנ"ז), סימן ה, עמ' כא-ל"ז], העוסקת בשאלות דומות לנידון דידן^(ח): "...בכדי להנהיג מנהג מחודש בעינין ב' דברים: א' שיהי' תוכן המנהג בטוב טעם, וכמו דקי"ל דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, כמו-כן כן הדבר במנהגים, שהמנהגים צריכים שייקבעו בתורת איזה חשש לאיזו דעה בגמ' או

(ה). יעויין במקורות לכאן ולכאן שהביא הרה"ג שמואל הבר, בספרו את צנועים חכמה, כך ב', עמ' תנט-תסב.

(ו). ספר הלכה, ח"ב, עמ' כ"ח, סעיף מ"ה.

(ז). כמוכן, שגם אם היה מדובר בשאלה של "השקפה", אין פירוש הדבר שניתן לשנות ולחדש ללא התייעצות עם גדולי ישראל, ואדרבה.

(ח). התשובה הנ"ל עוסקת בשאלה הבאה: "במקצת בתי כנסיות אורטודוקסים הנהיגו הקפות מיוחדות לנשים בשמחת תורה, ומנינים מיוחדים לנשים לתפילה, לקריאת התורה, ולקריאת המגילה".

בפוסקים, או בתורת הרחקה או סייג לאיזה דין. ומנהג שאין לו יסוד בריא הוא הנקרא מנהג שטות, אשר עליו אמרו הפוסקים שמנהג הוא אותיות גהנם... ומנהג שטות אינו מנהג, עי' תוס' ומרדכי ריש ב"ב מזה; וב', שתהיה כונת מתקני המנהג לשמה, וכנ"ל מתשו' הנצי"ב^ט, ואשר זוהי קפידת הפוסקים (עי' מג"א לס' תר"צ ס"ק כ"ב, ובכמה מתשובות האחרונים), שיהיו המנהגים מנהגי ותיקין, דותיקין הם אנשים יראי שמים העושים כל דבריהם לשם שמים...^י.

דברים אלו נכונים גם בנידוננו, שהרי גם הרב סתיו מודה כי אין שום מצוה להפסיק בין שבע הברכות בדברי ברכה וכדומה. מכיון שגם הרצון של החוגים אצלם עלתה ההצעה לחדש הנהגה זו נובע מהמגמה לשתף נשים במקומות בהן לא היה נהוג עד כה לשתפן, הרי שתקפה לגביו הגדרתו של מרן הגאון רבי משה פיינשטיין, כי מדובר על חשש כפירה^{יא}, אותה הביא הרב שפירא, ובודאי שלא קיימת רמת יראת שמים הדרושה לחידוש מנהג.

למען הסר כל ספק ולויות שפתים, הריני מבהיר בזה כי אין כוונתי לערער על יראת השמים של הרב סתיו, והציטוט מדברי הגר"צ שכטר הובא כדי להתייחס לרמת יראת השמים של החוגים מהם נובעים רעיונות אלו, אשר הרב סתיו, בתום לבו, מנסה למצוא להם בסיס הלכתי.



ה.

חוקות הגויים

יתר על כל האמור לעיל, הרי שיש בהצעה זו איסור דאורייתא של חוקות הגויים.

ט. שו"ת משיב דבר, ח"א, סי' מו.

י. בעקבי הצאן, שם, עמ' כז.

יא. שו"ת אגרות משה, או"ח (ד), סי' מט: "מצד תורעמותה על השי"ת ועל תורתו, אין זה מעשה מצוה כלל, אלא אדרבה מעשה איסור. שהאיסור דכפירה שחושבת ששייך שיהיה איזה חילוף בדיני התורה היא עושה גם מעשה שחמיר". וגם בנידון דידן, הצעה זו עלתה בשל האיסור המוטל על אשה לברך אחת מהשבע ברכות, וכתחליף שמטרתו לטשטש את ההבדל בין גברים לנשים בעבודת ה', כאמור.

גם כאן, הדברים נדונו בהרחבה ע"י הגר"צ שכטר, ביחס לשאלות דומות, וכלשונו: "והנה הדבר ידוע שהנהגות אלו לא נתחדשו בזמננו אנו מתוך החלל, אלא בתורת תוצאה מהתנועה הכללית לשחרור הנשים, אשר ענינה ותכליתה בשטח הזה לשם פריצות, להשוות הנשים לאנשים בכל מאי דאפשר. דהתורה אמרה לא ילבש גבר שמלת אשה ולא יהי' כלי גבר על אשה, כי תועבת ד' וכו', והורונו חכמינו ז"ל במס' נזיר (נח:), שלא רק לבישת המלבושים המיוחדים למין האחר כלולה בהך איסורא, אלא אף שאר פעולות והנהגות ג"כ בכלל... וכוונת התורה באיסור הזה למנוע הפריצות, וכדכתיב בסיפיה דקרא, כי תועבת ד' וכו'. ובזמננו שרצו לעסוק בכל עניני פריצות ולהתיר בולמוס של עריות, ביטלו והרסו המון העם כמה וכמה מההבדלים בהנהגה שבין אשה לאיש שהיו קיימים מדורות קדומים. וענין זה של מנינים מיוחדים, והקפות מיוחדות לנשים, הוא ג"כ חלק מאותה הכוונה. ובתורת כן, בודאי יש בו חשש אסור מדין חוקות הגויים. ועיין יו"ד סי' קע"ח בבהגר"א, שנחלקו התוס' והר"ן ביסוד הדין הזה, ודעת הרמ"א שמה להקל כשיטת הר"ן ומהרי"ק, דדוקא במנהגים שהונהגו לשם פריצות או לשם ע"ז נכללים באיסור זה. אכן נראה ברור שאף לפי דעה זו יש לאסור בנדון דידן, וכמו שנתבאר, שהרי כל מגמת אותה התנועה אינה אלא להרבות בפריצות. ואף דגדרי איסור זה אינם מסויימים, מכ"מ בודאי צדקו דברי הכסף משנה רפי"א מהל' עבד"ז, שד"ז לא מסרו הכתוב אלא לחכמים, ולא רק לחכמי הש"ס, אלא בכל דבר ובכל מקום ובכל זמן החובה מוטלת על חכמי הזמן לקבוע איזה פעולות נכללות בהך איסורא ואיזה לא, וכמו שהביא הדרכ"ת ליו"ד (סי' קע"ח ס"ק י"ח) בשם תשו' האחרונים^(יב).

כמובן, שביחס לאמירת דברי ברכה ע"י נשים בין שבע הברכות בחופה חמורים הדברים שבעתיים, שהרי אין מדובר רק על מגמה ורצון, אלא על ערבוביה וחוסר צניעות בעצם המעמד של אשה הנואמת בפני גברים רבים, כאמור.



(יב). שם, עמ' לב-לג.

ו.

סיכום

סוף דבר, על-פי ההלכה, אין כל מקום להצעה להתיר אמירת דברי ברכה ע"י נשים בין שבע הברכות שתחת החופה, וממילא דברי הגאון רבי שמשון רפאל הירש, אותם הביא הרב סתיו בחיתום דבריו, אינם עניין לנידון דידן שהרי כאן מדובר על מקום בו יש "נדנוד עבירה והריסת הדת".

בברכת התורה

רועי הכהן זק



תשובת המחבר

א. אכן, הפוסקים שדבריהם נידונו במאמר התייחסו בעיקר לשאלת פיצול הברכות בין המברכים. אך טעם ההיתר שלהם הוא שאין כל חובה לסמוך את הברכות, וטעם זה שייך גם בהפסק מסוג אחר. כפי שכתב הרב פיינשטיין: "ליכא דין הפסק אלא בשביל שתיית היין"^א. אף הרב שפירא היה מודע לכך שלפי טעם זה יש להשוות את הנושאים, ולכן העדיף להתמקד בטעמים הצדדיים שהובאו אצלם, שאכן לא שייכים בנידון דידן, ועל כך תלונתי.

ב. אין בכוונתי לפתוח את הדיון בגדרי "קול באישה ערווה", וכל אדם יעשה כמנהגו. כל שביקשתי להוכיח היה שאין לחלק בנקודה זו בין עצם האיסור לשמוע קול אישה לבין האיסור לומר כנגדו דבר שבערווה. חילוק שאותו חידש הרב שפירא ועליו ביסס את עמדתו. איסור הסתכלות איננו מהותי לעניין, והחושש לכך - שלא יסתכל.

ג. העורך טוען כלפיי כי "אין מדובר בשאלה של השקפה אלא בשאלה הלכתית מובהקת". אך בהמשך מצטט בעצמו מדברי הרב שכטר (שמאמרו, אגב, מהווה את המקור הכמעט-יחיד שעליו מתבססת תגובת העורך, כאילו הייתה זו תורה מסיני): "גדרי איסור זה אינם מסויימים, ובכל מקום ובכל זמן החובה מוטלת על חכמי הזמן

א). לשתיית היין התייחסנו במאמרנו הנ"ל, ואכמ"ל בזה.

לקבוע איזה פעולות נכללות בהך איסורא". אם כן, חכמי הזמן הם שצריכים לקבוע אם נשים הנושאות דברים תחת החופה עושות זאת מתוך רצון "לעסוק בכל עניני פריצות ולהתיר בולמוס של עריות", או שמא מדובר במגמה טהורה לקחת חלק בטקס החופה במסגרת ההלכה המקובלת. ומי יקבע מי הם חכמי הזמן?



תגובת העורך

א. לענ"ד, האבחנה בין סוגי ההפסק השונים התבארה היטב בהערותי לעיל, והבוחר יבחר.

ב. אכן, אין כאן המקום להרחיב בעניין "קול באשה ערווה" (ורק אעיר שאין הדבר תלוי במנהג, כמבואר בהערותיי לעיל). באשר לאיסור הסתכלות הרי שהוא מהותי מאוד לדיון, ובוודאי שקיים איסור ליצור מצב של חשש ברור להסתכלות, וגם כאן הבוחר יבחר.

ג. ציטטתי רבות מתשובתו של הגר"צ שכטר כי דבריו נוגעים ישירות לענייננו, וכמדומני שכוונתו (וגם כוונתי) שונים מהאופן שהבין הרב סתיו. הגר"צ שכטר כתב כי כל שינוי מעין זה בסדרי עבודת ה', אסור מהסיבות שפורטו באר היטב בדבריו, וכפי שכבר הכריעו "חכמי הזמן", כמבואר בדבריו.

סוף דבר, הדברים התבררו והדיון מוצה.



הרב משה אפרים אינדיק

ישיבת מיר, ירושלים

בגדרי חובת יבום וחליצה

א.

אם יש ראייה ממצות יבום שמצוה קיומית דוחה לא תעשה

מן התורה מי שמת בלא בנים, יש לאחיו הברירה לבחור בין שני המצוות, או לייבם או לחלוץ. וקיימא לן שעשה דוחה לא תעשה שאין בו כרת, ולכן מן התורה מותר לייבם אף אם אשת אחיו הוא מאיסורי ערוה שאין בו כרת, כי עשה של יבום דוחה איסור הערוה. ועל אף שיש כלל שלא אמרינן עשה דוחה לא תעשה אם אפשר לקיים שניהם, ולכאורה כאן אפשר לו לחלוץ ולא לדחות הלא תעשה, מבואר בגמ' (יבמות כא.) שביבום עדיין אמרינן עשה דוחה לא תעשה, ולא נחשבת כאפשר לקיים שניהם זה שיכול לחלוץ, כי "חליצה במקום ייבום לאו מצוה היא". וכמה אחרונים (קובץ הערות למסכת יבמות סי' יד, שו"ת משנת רבי אהרן סוף אבהע"ז, שיעורי ר' שמואל, ועוד) מצאו מכאן ראייה שגם מצוה שאינו חובה (המכונה בביהמ"ד "מצוה קיומית") דוחה לא תעשה, כיון שבאמת אפשר לו לחלוץ, על כרחך כל המעליותא של יבום על חליצה אינו אלא מעלה בקיום המצוה, ואף זה לא נחשב אפשר לקיים שניהם, אם כן הוא הדין מצוה קיומית שאין חוב לעשותה לא נחשב אפשר לקיים שניהם, ושפיר אמרינן עשה דוחה לא תעשה, עכת"ד. וניחזי אנן מהו גדר החובה שמוטלת עליו או לייבם או לחלוץ.

גרסינן ביבמות (לט:), תנן התם (בכורות יג.) מצות יבום קודמת למצות חליצה בראשונה שהיו מתכוונין לשם מצוה, עכשיו שאין מתכוונין לשם מצוה אמרו מצות חליצה קודמת למצות יבום, ע"כ. מבואר בהמשך הגמ' שהסיבה שעכשיו אומרים מצות חליצה קודמת הוא משום שלא מכוונים למצוה, ודעת אבא שאול היא, שדרש מיבמה יבוא עליה שצריך לעשות מעשה היבום דוקא לשם מצוה^(א),

(א). בגדר כוונה זו ע"י נודע ביהודה (חאה"ע סי' נד) וכ"כ בערוך השלחן (סי' קע"ה) שרק מי שמכוון רק לשם נוי עובר באיסור זה, אבל מי שמכוון לשם מצוה ולשם נוי נמי שפיר דמי. וכן האריך להוכיח בטוב טעם ודעת ביביע אומר (אבהע"ז ח"ו יד). ברם מצאתי באור זרוע סימן תרלח שכתב בזה"ל: "...דאז אנו יודעים שאין מתכוונים אלא

ואם לאו קרוב הדבר לומר שהולד ממזר. אבל דעת החכמים היא שאף אם אינו מכוון לשם מצוה עדיין מצות יבום קודמת, ולא דרשו מיבמה יבוא עליה שצריך לכוון לשם מצוה.

ואף זה שלדעת אבא שאול מצות חליצה קודמת הוא תקנה מאוחרת בדורות שלא היו מכוונים, אבל מן התורה גם הוא מודה שמצות יבום קודמת לכו"ע. ויל"ע מה המעליותא של מצות יבום שקודמת, ועוד צריך בירור מאי קאמר שמצות יבום קודמת, במאי עסקינן, אם היבם רוצה אז מי מעכבו שצריך לומר שקודמת, ואם אינו רוצה הלא מקרא מלא דיבר הכתוב "ואם לא יחפוץ גו" שיש לו ברירה לעשות חליצה, וצ"ע.



ב.

אם יש חוב למי לייבם אם היבם חפץ

והנה בתשובת הרא"ש (כלל י"א, אות ו') דן במי שנשבע לחלוץ ולא לייבם אם נחשב נשבע לבטל את המצוה. וכתב הרא"ש "ואין זה נשבע לבטל את המצוה דבדידה תלה רחמנא אי ניחא ליה ליבם אי ניחא ליה לחלוץ, וכאן שבאותה שעה [שנשבע] נתרצה לחלוץ זהו מצותו ולא נשבע לבטל את המצוה כנשבע שלא ישב בסוכה ושלא ליטול לולב, אבל לחלוץ לא מיקרי נשבע לבטל המצוה, כיון דאי בעי לחלוץ ליתא לעשה דמצות יבום" עכ"ל. והנה לא התיר הרא"ש מטעם שלא ביטל את המצוה כיון ששייך לחלוץ, רק כתב משום שלא רצה לייבם, ומי שלא רוצה לייבם אז מצותו לחלוץ, ובכגון דא לא נחשב נשבע לבטל את המצוה כיון שזוהי מצותו, אבל משמע מדבריו במקום שנתרצה לייבם לו יצויר שנשבע שלא לעשותו שפיר נחשב שבועה לבטל מצוה ולא חלה השבועה.

וכן בתשובת הרדב"ז (ח"א סי' נ"ו) דן על אופן כזה במי שנשבע שלא לייבם אי חלה השבועה ואם נחשבת שבועה נגד מה שכתוב בתורה. והעלה שם שתלוי אם

לשם מצוה ולא לשם נוי ואישות וממון ולהכי אמרי' להו אי צבית ליבומי יבם...", ומשמע שהכוונה היינו רק לשם מצוה ולא לשם נוי.

זה שמצות יבום קודמת למצות חליצה הוי קדימה מדאורייתא או מדרבנן^ב. וכתב הרדב"ז שאם הקדימה מה"ת ביסודו חליצה הוי ביטול עשה דמצות יבום, וא"כ אם נשבע שלא לייבם לא חלה השבועה, אלא שחידש שם שבמקום שאינו חפץ לייבם אז מותר לכתחילה לחלוץ כמו שכתוב בתורה אם לא יחפוץ, ולכן הסיק שבשעת השבועה ודאי לא רצה לייבם דאל"כ לא היה לו להשבע, וממילא לא נחשבת שבועה לבטל את המצוה וחלה השבועה^ג. וכן בתשובת תשב"ץ (סי' ק') העלה כהרא"ש וכהרדב"ז שכל השבועה חלה רק משום שבאופן זה רצונו לחלוץ.

ועוד מצאתי שהאבודרהם (ברכת המצוות ומשפטיהם) הביא תשובה מה"ר יוסף בן פלאט, שכתב בזה"ל: "ואין מברכין על מצות עשה דחליצה, דמצוה הבאה בעבירה היא, דקא עבר על מצות עשה דיבום" עכ"ל. ומבואר כנ"ל שייבום ביסודו הוי חיוב מצוה, וחליצה הוי ביטול מצוה. אלא שבדבריו יש חידוש נוסף שמשמע שגם אם לא חפץ לייבם עובר בעשה, וזה צ"ע, דהא מקרא מלא דיבר הכתוב שאם לא יחפוץ ועלתה כו'. ואמנם שמעתי מחכם אחד נ"י שיש לומר שבאמת רק אם רוצה לייבם יש ביטול מצוה, רק שלא תקנו ברכה כלל על מצות חליצה אף אם אינו רוצה לייבם אטו ציור שהוא רוצה לייבם ששם יש עבירה. ואולי יש לדמותו לדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' יח) שכתב שלא תקנו ברכה על מצות כיבוד אב ואם, משום שאפשר שימחל האב ושוב אין מצוה, וחזינן שלא תיקנו ברכת המצוות במקומות ששייך שיבוא לידי ברכה לבטלה, ועדיין צע"ק.

והנה בשלחן ערוך (יו"ד רל"ט סעי' ז') הובאו דברי הרא"ש בתשובה, וז"ל: "הנשבע לחלוץ ליבמתו אין זה נשבע לבטל את המצוה דבדידיה תלה רחמנא אי ניחא ליה ליבם אי ניחא ליה לחלוץ" עכ"ל, ואמנם באבהע"ז (קס"ב סעי' ד') כתב שמי שנשבע שלא לחלוץ וגם שלא תתייבם לא חלה השבועה כיון שנשבע על מש"כ בתורה. והגר"א בביאורו שם הקשה שלכאורה הוה ליה להשבועה לחול בכולל, שאילו נשבע שלא לייבם לחוד חלה השבועה, ומיגו דחייל שלא לייבם, יחול נמי שלא לחלוץ, וכתב לתרץ שם שאני הכא ששניהם מצותו, עכת"ד. ונראה

ב). ואף שהסיק שם בתשובה זו שהקדימה מדרבנן, מ"מ במקו"א [ח"ב תרנה] נקט שהוא מה"ת ובאמת כן מוכח מהרבה מקומות שהקדימה מדאורייתא, ועי' בזה ביביע אומר (אבהע"ז ח"ו סי' יד).

ג). ובאמת יש לעיין טובא אי לאחר שנשבע שוב החליט לייבם, ואז לחלוץ הוי ביטול מצוה אי פקע השבועה, או דילמא כיון שבשעת השבועה היתה שבועה שראוי לקיימו וכבר חלה השבועה שוב לא פקעה, וצ"ע.

בביאור כוונתו דיש כאן מצות התורה לייבם או לחלוץ. ולכן מי שנשבע שלא לייבם חלה השבועה משום שהשאייר לו חלק המצוה של חליצה, ובפירוש נתנה לו התורה רשות לחלוץ, אם אינו רוצה לייבם. אבל מי שבנשימה אחת אומר שלא ייבם ולא יחלוץ ודאי מבטל המצוה, כיון שלא השאייר לעצמו שום אחד מהדרכים שהתורה נתנה לו, וזה שברצונו תלה הכתוב לא מהני אלא אם במקום יבום יעשה חליצה, אבל אם לא יקיימו אף בחליצה אז ודאי הוא מבטל מצוה, כיון שבאמת שניהם מוטלים עליו ושניהם מצוה, כן נראה לי כוונת הגר"א.

ושוב מצאתי בתרומת הדשן (תשובות סי' רס"ג) שנשאל על אחד שכבר קיים פריה ורביה, אבל נתאלמן וקי"ל ביבמות (ס:) שיש מצוה לישא עוד אשה מדין בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך, ורצה זה לישא אשה שאינה בת בנים משום שהיא היתה מוחזקת כמי שאינה בת קטטה, ושאל להתירוה"ד אם מותר לו לבטל דין זה למען השלום. והשיב שם "...מכל מקום יש להביא ראייה דדחינן לה מקמיה דקטטה בתוך ביתו מהא דתניא בפ' החולץ (יבמות מד.) וקראו לו זקני עירו ודברו אליו, מלמד שנותנין לו עצה ההוגנת לו שאם הוא ילד והיא זקינה או הוא זקן והיא ילדה אומרים לו מה לך אצל זו כלך אצל כמותך ואל תכניס קטטה אל תוך ביתך, אלמא דדחינן בשביל קטטה מיבום לחליצה, ואף על גב דמן התורה חליצה במקום יבום לאו מצוה היא אפילו למידחי לא תעשה שיש בו כרת כדמוכח בשיטת עליה פ' קמא דיבמות... "עכ"ל. הרי שהבין שיש מקור מזה שמבטלין יבום בשביל השלום על אף שיש חיוב לייבם, הוא הדין שיכול לבטל דין בבקר זרע את זרעך. ואם נימא שאין חיוב לייבם, אלא ברצונו תלה הכתוב ושני המצוות שוין הן, אז אין שום מקור מזה שנותנים עיצה לחלות במקום יבום בשביל השלום, אלא על כרחך דעת התרומה"ד הוא שמצות יבום היא חובה⁷.

ד). באמת יש לומר שלמד שמצות יבום היא כמצוה קיומית, והביא ראייה לזה שמבטלין המצוה קיומית, שהוא הדין שיכול לבטל דין בבוקר זרע את זרעך, שגם זה אינו מצוה חיובית אלא מצוה קיומית [אכמ"ל בזה, אבל כן נראה מכמה ראשונים שם שדין זה הוא מצוה קיומית כיון שכבר קיים חובת פו"ר]. אבל ודאי שהבין כוונת חליצה במקום יבום לאו מצוה היא שלא כדברי המאירי והרמב"ן והרשב"א שמובא לקמן.

ואגב באמת יש לדון בהוכחת התרומה"ד שהבין שמסוגיא שנותנין עיצה לחלוץ חזינן שלמען השלום מבטלין מעלת יבום, שיש לומר שאין שם שום ביטול, אלא ענין העיצה הוא לשכנע אותו שלא לייבם משום שאין זה לטובתו, ושוב הוא ליה כמי שאינו חפץ לייבם מצותו לכתחילה לחלוץ בלי שום ביטול מצוה, וצ"ע.

על כל פנים מכל הנך דברים חזינן שיש ביטול עשה לחלוץ במקום שחפץ לייבם, ובמקום שאינו חפץ לייבם מותר לחלוץ לכתחילה. ולכן צריך לומר שזה שאמרו "חליצה במקום יבום לאו מצוה היא", היינו דוקא כשיש אופן לקיים יבום וגם חפץ היבם לייבם, ואז יש חובה ממש עליו לייבם ולכן שפיר יש לומר שעדל"ת כיון שיש כאן חובה, ואי אפשר לקיים שניהם, ונמצא ששוב אין ראייה מסוגיא זו שקיום עשה דוחה לא תעשה, שכאן אינו מצוה קיומית, אלא יש כאן מצוה חיובית.

וכן מבואר מדברי תוספי הרא"ש (יבמות ח: ד"ה מלמד), וז"ל: "תימה דמשמע דלביאה שניה לא איצטריך קרא להתיר ואמאי הא מצוה דרמא עליה עבדא בביאה ראשונה דהא ביאה שנייה לא דחייה חייבי לאוין, י"ל דסברא הוא דלא אמר רחמנא יבמה יבא עליה לגרשה אחר ביאה ראשונה, ומ"מ ביאה שנייה לא דחייה בחייבי לאוין משום דגמרינן מכלאים בציצית דעשה דוחה את ל"ת, ומהתם לא מצינן למיגמר אלא עשה של חובה אבל ביאה שנייה רשות היא דעיקר קיום עשה היינו ביאה ראשונה".

ומבואר מדבריו שלמד שיש קיום מצוה בביאה שניה^(ה) ואעפ"כ זה לא דוחה לא תעשה כיון שלא דמי לכלאים בציצית דהוא עשה של חובה^(ו). מבואר כאן שאין קיום עשה דוחה לא תעשה, אבל מצות יבום הוא "עשה של חובה", ומפני זה הוא דוחה הלא תעשה. וזה מובן כנ"ל, שהמעליותא של יבום על חליצה הוא לא רק במעלת קיום המצוה, אלא יש חוב גמור לייבם במקום שרוצה.

אבל תדע שאף מי שיחפוץ ואין מצותו אלא בייבום מבואר בכמה מקומות שאם חלץ יצא בדיעבד, כמו שמצינו (יבמות קו.) בחליצה מוטעת שאומרים לו חלוץ ובכך אתה כונסה עי"ש שמירי באחד שאינו כשר ורצה לייבם, ואמרו לו שעל ידי החליצה יקנה אותה [כלומר שסבר שהדרך לייבם הוא ע"י חליצה], ומבואר שם שאין חסרון בחלות החליצה על אף שרצונו היה לייבם. ולכאורה כמו כן להיפוך

(ה). הענין שיש קיום מצוה בביאה שניה מובן, כמו שכתב הרא"ש "שלא אמר רחמנא יבמה יבא עליה לגרשה", אם כן על כל ביאה יש קיום של רצון התורה והיא היא מצוה קיומית. ויש להוסיף שכיון שמפורש בתורה שתכלית היבום הוא להוליד בנים, א"כ בבתולה שאינה מתעברת מביאה ראשונה, פשוט שרצון התורה כולל ביאה שניה. אבל אין זה מוסכם לכולי עלמא עי' רמב"ן ורשב"א ביבמות כ: שמפורשים שאין שום סרך מצוה בביאה שניה.

(ו). וזה עוד מקור שמצות תכלית הוי מצוה חיובית כמו שבארנו במקו"א, ודלא כמש"כ הפני יהושע ב"מ (סא:).

במי שלא יחפוץ ואין מצותו אלא בחליצה, ודאי אם ייבם לא עבר על איסור אשת אח, אלא פשוט שיצא ידי חובת מצות יבום (כמו שהוכיחו הראשונים מהבא על יבמתו בשוגג שקנה, גם אליבא דאבא שאול, עי' רמב"ן לט:, ואכמ"ל), וע"כ כל זה שהוכחנו מהראשונים שאין חיוב לייבם אם לא יחפוץ, אין זה אלא בדיני קדימת המצוות, אבל ודאי דבדיעבד כל צד מהני.



ג.

דעת התוספות הרי"ד

המאנס את האשה כתוב בתורה ש"לו תהיה לאשה", ובכתובות (מ.) מבואר שאם היא ערוה להמאנס לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה, אלא מלמדין אותה לומר שלא בעינא, ולכן ליתא לכל העשה ואין צריך לדחות הלאו.

בתוס' רי"ד (כתובות דף מ.) הקשה שכשם שמלמדין את האנוסה שהוא ערוה להמאנס לומר שלא בעינא ולא ידחה הלאו, כמו כן ביבום למה דוחה לא תעשה, הא הוה לנו ללמד היבם לומר שלא חפץ ויחלוץ, ובסוף תירצו "הא אמרינן התם חליצה במקום יבום אינה מצוה". ולכאורה מוכח מדבריו שאף במקום שלא חפץ היבם לייבם, כגון אם שכנע אותו לחלוץ, עדיין נשארת סברא זו של חליצה במקום יבום לאו מצוה, ומצות יבום קודמת, ולכאורה זה דלא ככל הני ראשונים לעיל שלמדו שאין מעלה למצוות יבום אם אינו רוצה. ולפי דברי התוס' רי"ד זה שאמרו חליצה במקום יבום לאו מצוה, היינו אף במקום שאינו רוצה לייבם עדיין יש מעלה לייבום, עד כדי כך שלא נחשבת אפשר לקיים שניהם. וצ"ע לדבריו למה נתנה לו התורה רשות לבטל מצוה זו של יבום אם לא יחפוץ, הא ע"י עשיית חליצה לא מקיים מצוה גדולה זו של יבום שנחשבת לחיוב עד כדי כך שא"א לקיים שניהם וצ"ע".

(ז). ואולי יש לפרש שכוונת התוס' רי"ד אינו משום שחליצה במקום יבום כו' לא מהני אם הוא יאמר שאינו חפץ לייבם שעדיין אי אפשר לקיים שניהם, אלא ענינו הוא שייבום הוי מצוה שראויה להתקיים, ולכן אינו ראוי ללמדו לומר שאינו רוצה לקיימו שזה יגרום ביטולו. משא"כ מצוה של "ולו תהיה לאשה" כיון שאינו אלא להפסיק דעתה, במקום עבירה ראוי ללמדה לומר לא בעינא. ובאמת כן משמע מדבריו שכתב שם: "דמאי דאמר רחמנא גבי אונס ולו תהיה לאשה אינה אלא להפסיק דעתה ואי אמרה לא בעינא ליה ליתא לעשה כלל, הלכך לאו כלום הוא עשה

עכ"פ לכאורה יש כאן מחלוקת בין התוס' רי"ד להרא"ש והרדב"ז אם זה שאמרו "חליצה במקום יבום לאו מצוה היא" נאמר אף אם אינו חפץ לייבם או לא, וצ"ב מהו יסוד המחלוקת.

ד.

הבנה חדשה ב"חליצה במקום יבום לאו מצוה היא"

הנה ביבמות (דף יח.) מבואר שדעת רבי מאיר היא שאסור לבטל מצוות יבמין. זאת אומרת, שאם יש ארבעה אחים, ושנים מהם נשואים לשני אחיות, ומתו ונפלו נשותיהם לפני השלישי והרביעי, סבר ר"מ שחולצין ולא מייבמין, שחוששים שמא עד שייבם אחד מהם ימות השלישי, ושוב יש לו שתי אחיות זקוקות לו ואי אפשר לייבם, וממילא כדי שלא לבטל מצות יבום תיקנו לחלוץ. והקשו התוס' ועוד ראשונים למה חיישינן למיתה ואילו בתרומה ושאר איסורין בעלמא לא חיישינן שמא ימות ומותרת לאשת כהן לאכול מתרומה בחזקת שבעלה חי. ובחידושי הרמב"ן (יח. ד"ה יש מתרצים) כתב לתרץ שאה"נ בעלמא לא חיישינן למיתה אבל הכא "כיון דיבום וחליצה כי הדדי נינהו אין אנו מביאין עצמינו לידי ספק ביטול מצוה" עכ"ל, וכן כתב הרשב"א (שם ד"ה קסבר).

ומבואר שהסיבה שחיישינן למיתה ביבום הוא רק משום שאין להיכנס לחשש ביטול מצוה היכא שאין פגם בעצם קיום המצוה אם חולצין. ועי' בריטב"א שם שהביא דבריהם וכתב (סוף ד"ה דילמא בסופו): "ואין זה מחזור כל הצורך דהא אמרינן לקמן חליצה במקום יבום לאו מלתא (אולי צ"ל מצוה) היא" עכ"ל, והיינו שקשה לו על שיטת הרמב"ן והרשב"א שהרי יבום הוי מצוה גדולה יותר מחליצה,

למדחי את לא תעשה כיון שלא ציוהו הבורא אלא להפסיק דעתה, אבל מצות יבום רחמנא הוא דרמי עליה דאע"ג דאמר לא בעינא, לא מעיקרא מצות יבום הלכך מצוה דרמי עליה רחמנא הוא כו". ומבואר מדבריו שעיקר החילוק בין יבום ללו תהיה לאשה אם יש חיוב לעצם המצוה או להפסיק דעתה. ויש לפרש דבריו כנ"ל, שאם יש חיוב לעצם מעשה המצוה אף שאם לא רוצה לייבם אין כאן מצוה, אינו ראוי לנו ללמדו לומר הכי שזה גורם לביטול המצוה, משא"כ מצוה לפי שיש מחילה שע"י המחילה ליתא לעשה כלל ודו"ק היטב בדברינו.

ונמצא שאף להתוס' רי"ד י"ל שזה שחליצה במקום יבום כו' זה דוקא היכא שרוצה היבם לייבם, ואז יש חיוב גמור לייבם דוקא ושלא לחלוץ, אבל אם אינו רוצה אז התורה נתנה לו רשות לחלוץ, ועדיין צריך לי עיון בשאר דבריו שם.

ואיך כתבו שהם כי הדדי נינהו. ויותר יש לתמוה לפי מה שביארנו לעיל שלדעת כמה ראשונים יבום נחשב כחיוב גמור, א"כ ודאי אי אפשר לומר שחליצה ויבום כי הדדי נינהו.

ואשר על כן נראה לפרש הבנה אחרת במעלת יבום מעל חליצה. הנה הגמ' כתבה "חליצה במקום יבום לאו מצוה היא" לתרץ למה לא נחשב אפשר לקיים שניהם. ועי' מאירי שכתב (כ:): "ושמא תאמר האיך עשה זו דוחה ל"ת והרי איפשר לקיים העשה בחליצה, אין זה כלום שחליצה מצוה אחרת היא ובמקום יבום לא נחשבה" עכ"ל. ונראה בביאור הדברים שחליצה ויבום שתי מצוות הם (וכן מנה אותם הר"מ בס' המצוות כשתי מצוות) והענין של אפשר לקיים שניהם היינו שהוא סברא שלא נדחה הלא תעשה מאחר שלא מוכרח שהתורה צוה לעשות עשה זה באופן שצריך לדחות הל"ת, כי יש דרך לקיים שניהם. אבל היכא שא"א לקיים שניהם העשה דוחה משום שהתורה צוה לעשות העשה אף באופן זה, ואין דרך אחרת לעשותה. ונראה שכל זה נאמר רק אם בפועל הוא מקיים הן עשה זה והן הלא תעשה, אבל אם יש דרך שלא לעבור על הלאו אמנם מ"מ לא מקיים עשה, יש לומר שאין זה מקיים שניהם אלא הוא מקיים מצוה אחרת. ולכן יבום וחליצה מאחר שהם שתי מצוות נפרדות, על אף שאינו מוכרח לדחות הלא תעשה, מ"מ אין דרך לקיים שניהם היינו לקיים יבום ולא לדחות הלאו, אלא יש דרך לקיים מצוות חליצה והלאו, ואין זה נחשב אפשר לקיים שניהם ושפיר אמרין עדל"ת ודו"ק.

והנה על הצד שהקיום מצוה של חליצה שוה לקיום מצוה דיבום, צריך לבאר למה מצוות יבום קודמת למצוות חליצה. ונראה שהוא על פי כלל אחר שמצינו בהרבה מקומות, שכל מקום שיש כמה מינים, יש מעליותא למה שנזכר בתורה תחילה". ובאמת יש מקום ללמוד שכן הוא הענין ממתני' סוף פ"ק דבכורות (יג.): "מצוות הפדייה קודמת למצוות עריפה, שנאמר אם לא תפדה וערפתו. מצוות יעידה קודמת למצוות הפדייה, שנאמר אשר לא יעדה והפדה. מצוות הייבום קודמת

ח. עי' מנחות לח. מצוה להקדים לבן לתכלת ורש"י פי' "דלבן כתיב ברישא". וע"ע בפסחים נו: וכן בכריתות כח: שמבואר שיש צד להקדים כבשים לעזים בכל מקום, משום שבכל מקום כתוב בתורה כבשים קודם לעזים, אלא שיש לימוד להוציא מזה. וכן בברכות מא. לענין שבעת המינים שכל המוקדם בפסוק מוקדים לברכה, וכן במנחות קה. ובעוד הרבה מקומות.

למצות חליצה... מצות הגאולה באדון, הוא קודם לכל אדם, שנאמר ואם לא יגאל ונמכר בערכך" ע"כ. ומשמע מלשון המשנה שההקדמה של פדיה על פני העריפה הוא מדיוק לשון הכתוב שמשמע שרק אם לא פדה יערוף, וכן לענין יעוד ולענין גאולת האדון. א"כ יגיד עליו רעו שהוא הדין ליבום וחליצה המעליותא הוא משום שכתב בתורה תחילה לייבם, ורק אם לא יחפוץ אז יחלוץ.

אבל שוב חשבתי שאין אנו צריכים לכל זה, שהרי מהפסוק עצמו מבואר שיש חסרון בעשיית חליצה במקום יבום, דכתיב "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו". ובכל אופן, נמצינו למדים שיש קדימה ועדיפות למצות יבום על פני מצות חליצה, לא משום חובת המצוה אלא משום צורת הציווי, או משום תיקון שנעשה ממעשה המצוה.

ניהדר אנפין לנד"ד, יש לומר שהרמב"ן והרשב"א למדו הגמ' דחליצה במקום יבום לאו מצוה היא^ט, שהוא סברא למה לא נחשב אפשר לקיים שניהם וכדברי המאירי, אבל אין מקור מכאן שיש מעלה בקיום מצות יבום יותר מחליצה, אבל הריטב"א למד שהוא סברא שיבום נחשב חובה ולכן אמרינן עדל"ת ולכן הקשה על הרמב"ן. נמצא ששיטת הרמב"ן והרשב"א שהקיום של חליצה ויבום כי הדדי, ואילו להריטב"א כשיחפוץ לייבם הוי חובה גמורה. ויש לפרש התוס' רי"ד בכתובות נמי ע"פ הנ"ל, כלומר שזה שחליצה במקום יבום לאו מצוה, אינו אלא סברא בהלכות אפשר לקיים שניהם, ואין מקום לחלק בין אם כשיחפוץ לייבום או אינו חפץ, משא"כ להריטב"א, שחליצה במקום יבום הוי גדר של חיוב, שפיר יש לחלק היכא שיחפוץ להיכא שאינו חפץ ודו"ק.

הנה לשיטת הראשונים שיש חיוב גמור לייבם צ"ל לאבא שאול, שאמר שחזרו לומר מצות חליצה קודמת, ע"כ ס"ל שעקרו דבר מן התורה בשב ואל תעשה לומר שאין מייבמין לכתחילה ואכמ"ל^י.



ט). וגירסת הריטב"א הוא שלא מילתא היא, ויש לפרש גי' זו כהרמב"ן שמצוה אחרת לאו מילתא, כלומר שאין אנו דנין אלא בעשה זו, ודו"ק.

י). ועינא דשפיר חזי שבפסקי ריא"ז בסוגיא דאבא שאול כתב שאם רצה לייבם אז מפתין אותו לחלוץ כיון שברצונו תלה הכתוב עי"ש, ומבואר שתקנת אבא שאול היה לבית דין לפתות היבם לחלוץ, אבל לא עקרו הקדימה של מצוות יבום ממש עי"ש.

ה.

דברי הראשונים הם לשיטתם מסוגיא דהכשר מצוה

ועוד ידי נטויה לפרש על פי דברינו מחלוקת רש"י ושאר ראשונים ביבמות (ו). שאיתא שם שזה שאין מקור ללמוד מכיבוד אב ואם ומורא מקדש שעשה דיבום דוחה ל"ת דאחות אשה, משום מה להנך שכן הכשר מצוה, ופירש"י שהנך אי אפשר לקיימם באופ"א בלא עקירת הלאו וזהו הכשר קיומו, משא"כ יבום אפשר בחליצה ולא ידחה הלאו. ועי' תוס' (שם ד"ה הכשר) והריטב"א ועוד כמה ראשונים שהקשו על רש"י איך כתב שאפשר בחליצה, הא אמרין שחליצה במקום יבום לאו מצוה היא.

ועל פי דברינו נראה לפרש ששיטת רש"י הוא כמו שיטת המאירי, והיינו שחלוק ביסודו הסברא של אפשר לקיים שניהם והסברא של הכשר מצוה. אפשר לקיים שניהם היינו סברא שתלוי רק בעשה זו שאם יש דרך לקיים יבום בלי דחיית הלאו א"א לעשות הדחיה, אמנם סברא זו אינו מחייב חליצה. אבל סברת הכשר מצוה י"ל שענינו הוא שהתורה צויתה שודאי יעקור לאו זו והוא חסרון בהלא תעשה ולא מעלה בהעשה, ולכן אם שייך ע"י מצוה אחרת לקיים הלאו על כרחך לאו זה לא ניתן להדחות, הגם שחליצה מצוה אחרת היא, מ"מ א"א לומר שודאי נדחה הלאו ודו"ק היטב.

ומצאתי שכל הראשונים הקשו על רש"י מהא דחליצה במקום יבום, לבד מהרשב"א והרמב"ן שרק הקשו עוד קושיות על רש"י מלבד מזה, ומובן מאוד כיון שלשיטתם אינו קשה כלל מהך גמרא.



ו.

עוד מקום שמצינו שהראשונים לשיטתם בגדר חובת יבום

עוד איתא בגמ' יבמות כ: כשדן לענין הגזירות שעשו שלא להכשל, והגמ' שם שואל "כל הנשים לא תתיבמנה גזרה משום אילונית" ועי' תוס' שפירש שזה שכל הנשים לא תתיבמה קאי דוקא על אשה שלא היה לה בנים מעולם לא מזה ולא

מאחר דדמיא לאילונית, אמנם עי' ברמב"ן והרשב"א^(א) שלמדו קושית הגמרא כפשוטו שהיה להם להחכמים לעקור לגמרי כל מצות יבום. וז"ל הרשב"א: "ונעקור לגמרי מצות יבום כיון דאפשר בחליצה" והנה לא העיר הרשב"א והרמב"ן כלל על זה. אמנם הריטב"א כתב על שיטה זו "ולא תיקשי לן היאך נבטל מצות יבמים, הא מבטלים לה למ"ד מצות חליצה קודמת למצות יבום"^(ב), ועוד כיון דבדידיה תלה רחמנא ובידו לבטלה כדכתיב אם לא יחפוץ האיש כו' מלמדין אותו שיאמר איני חפץ כו' " ועל פי דברינו לעיל ניחא למה להרשב"א והרמב"ן לא היה קשה זה שמבטל מצות יבום, שלדעתם אין מעלה יתירא בעצם קיום המצוה של יבום יותר מחליצה, ולכן אינו קשה כ"כ שיבטל את המצוה, אבל להריטב"א שביארנו שס"ל שיבום הוי כחיוב גמור כלפי חליצה שפיר צ"ע למה שייך לבטלנו, והוצרך לתרץ, או כאבא שאול כלומר שכבר מצינו שעקרו לדבר מה"ת, או שמלמדין אותו לומר שאינו חפץ, ותו ליכא ביטול מצוה.

וגם לפי דברינו שביארנו דלית ליה להתוריי"ד סברת הריטב"א שיבום הוי חובה, אם כן הבנת הריטב"א ששייך לומר מלמדין אותו אי אפשר לומר, כיון שלדעת התוס' רי"ד אפילו אם לא יחפוץ עדיין אמרינן חליצה במקום יבום כו' אמנם לדעת הריטב"א שאם לא יחפוץ אינו מצוה, אז שפיר שייך ללמדו לומר שאינו רוצה. אלא זה שכל ערוה לא מלמדין משום שאין חיוב ללמדו כיון שאין זה בגדר אפשר לקיים שניהם כדברי המאירי שיש כאן שני מצוות, ודו"ק.



ז.

קושיית הנודע ביהודה ויישובה לפי דברינו

הנודע ביהודה (בספר דורש לציון דרשה י"ג) הקשה למה בעדל"ת ביבום לא אמרינן אפשר לקיים שניהם על ידי יבום להצרה שאינו מחייבי לאוין, והרבה

(א). ובריטב"א מובא כן בשם רש"י נמי, אלא שליתא לפנינו, אבל לדברינו לקמן שהכל לשיטתם אזלי ודאי ס"ל לרש"י הכי ע"פ רש"י בדף ו.

(ב). זה מבואר דלא כהריא"ז שהבאתי בהערה לעיל שלמד שגדר מצוה חליצה קודמת היינו שמפתינן אותו שלא לייבם ולכן אין ביטול מצוה, אבל לדעת הריטב"א מבואר שבאמת עקרו דבר מה"ת לאבא שאול, ולא רק מלמדין אותו לומר איני רוצה.

אחרונים האריכו למצוא פשר לדבר. והנה לפי הראשונים שס"ל שאין מצוה לייבם אלא כשירצה ודאי לא קשים הדברים כלל, כיון שאם ירצה לייבם זה שהוא חייבי לאוין ליתא להמצוה על האחרת, שנעשית הצרה אשה שלא יחפוץ ואז אין מצותו אלא לחלוץ, ונמצא שיש לפניו שני דרכים: או מצות יבום של החייבי לאוין, או חליצה של הכשרה, ושפיר י"ל שזה נחשב שאי אפשר לקיים שניהם כיון שחליצה של זה במקום מצות יבום של אידך לאו מצוה היא ויש חוב גמור לייבם ודו"ק¹.

אבל לכאורה לדעת הרמב"ן והרשב"א שלמדו כהמאירי, שאין מעלה בקיום מצות יבום בין אם ירצה לייבם בין אם לא חפץ, צ"ע קושית הנוב"י איך אפשר לייבם החייבי לאוין. ונראה שיש לומר כעין סברת המאירי, שבהלכות דחייה לא נקראת אפשר לקיים שניהם אלא א"כ שייך לקיים אותו הלאו ואותו העשה, ולכן י"ל שאינו נחשבת אפשר לקיים שניהם בשני גופים כיון שאינו אותו קיום. ושמעתי להביא ראי' שיש מצוה אחרת של יבום על כל צרה וצרה משיטת רש"י לעיל י"א. שבית אחד הוא בונה כו' הוי לאו הבא מכלל עשה, ולא הוי מיעוט בעצם מצות יבום כמש"כ תוס' שם, ומבואר שאילולי הפסוק של בית אחד הוא בונה יש הוה אמינא שחייב לייבם לשניהם, ולכאורה צ"ע שכבר יצא המצוה באחד מהם, וי"ל שיש חיוב נפרד על כל צרה ומה שקיים בא' לא מהני לאידך ועדיין יהי' חייב לייבם, ומוכח שיש מצוה נפרדת על כל צרה, ולכן י"ל שלא נחשב אפשר לקיים שניהם כדעת המאירי הנ"ל כיון שזה מצוה נפרדת ואינו קיום על אותו מצות יבום, ודו"ק.



ח.

סיכום

זכינו לדין שלענין מצות יבום במקום חליצה יש מחלוקת ראשונים אם הוא חובה אם לא, אבל על הצד שאינו חובה אין שום ראייה מכאן שקיום עשה דוחה

יג). שו"ר כעין תירץ זה במצפה איתן, ועי' קה"י (סי' י"ד) שהשיג על המצפה איתן, אבל לענ"ד לפי הדברים שכתבנו לעיל לא קשה מידי.

לא תעשה, אלא ששאני הכא שיש כאן שתי מצות שונות כמו שביארנו, ולכן שפיר
אמרינן עשה דוחה לא תעשה.



הרב פנחס שפירא

אב"ד 'שערי שלום' ומחבר שו"ת 'בריתי שלום'

בירור דעת הגר"ע יוסף אודות הסכם קדם נישואין

מבוא

סקירה היסטורית קצרה על השתלשלות הסכמי קדם נישואין

א. הכתובה הקונסרבטיבית: בשנת תשט"ו החליטה 'כנסת הרבנים' הקונסרבטיבים לאמץ את הרעיון של ראש ביהמ"ד ל'רבנים' ע"ש שכטר, פרופ' שאול ליברמן, לפיו הבעל יתחייב בזמן החתונה שאם לא ינהג כשורה עפ"י התורה יוכל בית הדין לחייבו בתשלומי ממון לאשה. הדבר גרר הוקעה נוקבת מכל רחבי הממסד הרבני האורתודוכסי בארה"ב, כולל מאת הסתדרות הרבנים דאז (פירושי לב איברא עמוד 74, וע"ע שו"ת ציץ אליעזר בפתחה לדרך ה פרק ז). אולם, חלק מגדולי ישראל ובראשם הרב הראשי הגרי"א הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים חלק ח סימן קסה) התלבטו האם כוונת הקונסרבטיבים היא להפעיל את החיוב הממוני רק במקרה של חיוב גירושין או גם מעבר לכך, ובהתאם לזה התחבטו בתגובה הראויה.

ב. פסק דין בית דין הגדול (הגר"י ניסים, הגרי"ש אלישיב, והגר"ב ז'ולטי): הובא לפתח ביי"ד הגדול הסכם גירושין אשר נקבע בו תשלום מזונות מהפרוד לפרודה ע"מ שלא יחזור בו מההסכמה, ונפסק פה אחד שאם הבעל חזר בו מרצונו לגרש, הגט פסול.

ג. הצעות הסתדרות הרבנים ע"י הרב יהודה דיק, הגר"ב ז'ולטי, והגר"ש משאש: בשנים תשמ"ג-תשמ"ו יזמו ראשי הסתדרות הרבנים באמריקה, ובראשם הרב יהודה דיק (במאמרו שבספר היובל לגרי"ד סולוביצ'יק ועוד), נוסחים שונים של הסכמי קדם נישואין שיופעלו אך ורק למקרים של חיוב גירושין (או של השתמטות מקבלת מרות בית הדין), אך נתקלו בהתנגדותו הנחרצת של מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל. גם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל ומרן הגר"ש ישראל זצ"ל התנגדו לעומתם, תמכו

בהצעה הגר"ב ז'ולטי זצ"ל (הפרדס אייר תשנ"ג) והגר"ש משאש זצ"ל. אם כי, הגר"ב ז'ולטי התנה שהסכמתו היא לא להלכה למעשה, אלא מותנית בהסכמתו של מרן פוסק הדור הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, שכאמור התנגד אח"כ.

ד. "הסכם נעמ"ת" של פרופ' אריאל רוזן-צבי: הסכם זה בא להרחיב את הצעת הסתדרות הרבנים הנ"ל (בסעיף ג'), ולהחיל את החיוב גם למקרים של 'מצוה לגרש' או אף 'המלצה לגרש' ע"י ביה"ד הרבני. כנגד הצעה זו יצאו בשנת תשמ"ו שני הרבנים הראשיים דאז מרן הגר"א שפירא זצ"ל ומרן הגר"מ אליהו זצ"ל בחריפות רבה (נדפס בתחומין כה עמ' 283).

ה. הצעת הגר"ן גולדברג והרב צבי גרטנר ב'מוריה' (אייר תשמ"ח): הצעה זו דומה מאוד ל"הסכם נעמ"ת" הנ"ל (בסעיף ד'), רק במקום 'מצוה' ו'המלצה' מוזכרת המילה 'פשרה'. המציעים הסבירו, שהצעתם נוגעת רק לאמריקה, ולפיכך מכיון ששם החוק קובע חיוב מזונות לאשה גם לאחר הגירושין ע"כ אין אומדנא שהתחייבות זו נעשית לשם כפיית גט. יצויין, שמלבד העובדה שנימוק זה לא שייך כלל בא"י, הרי שלאחרונה גם במדינות אמריקה משתנה המגמה המשפטית בענין, כך שהבסיס הנ"ל הולך ונשמט.

ו. יוזמה שנייה של הסתדרות הרבנים: בשנת תשנ"ב ניסחו כמה מחברי הסתדרות הרבנים נוסח שעל פניו הוא דומה מאוד להצעות האמורות בסעיף ג' (שזכו להסכמת הגר"ב ז'ולטי והגר"ש משאש), אלא שבין המילה "פסק" למילים "בית הדין" נוספו המילים "או הצעת", באופן שמזכיר את ההצעות האמורות בסעיפים ד'-ה'.

נוסח זה זכה לחתימות של כמה רבנים ובראשם מרן הגר"ע יוסף זצ"ל, אם כי כאמור בסעיף ה' יתכן שהסכמתו נבעה מהנימוק הנובע מהמצב המשפטי שם, אשר בא"י אינו שייך כלל, וגם בארה"ב הוא הולך ומשתנה בשנים האחרונות.

בנוסף, הגרש"מ עמאר שליט"א סבור שהגר"ע יוסף הוטעה ע"י המחתימים ולא התכוון לאשר יותר מאשר הסכימו עליו הגר"ב ז'ולטי והגר"ש משאש (האמור בסעיף ג'). גם הגר"ח ג' צימבליסט שליט"א, אחד מהחותמים, טוען שהוטעה ע"י המחתימים. יצויין עוד, שבשנת תשס"ו השיב הגרש"מ עמאר תשובה הלכתית רשמית לארגון "הסתדרות הרבנים", והתייחס לשאלתם אודות הנוסח של הגר"ב ז'ולטי והגר"ש משאש (האמור בסעיף ג') [ויבואר במכתבי שלהלן].

ז. "הסכם עגונה" המיוחס לחוגי ישיבת הר עציון: הסכם זה מרחיב את "הסכם נעמ"ת" ואת הצעת הרב גולדברג והרב גרטנר (המוזכרים בסעיפים ד-ה) באופן שמחייב את הבעל במזונות לפרודתו גם בלא שבית הדין ממליץ לו להתגרש, ובלבד שלא ממליץ לאשה על שלום בית. הרב יהודה דוד בלייך (בנתיבות ההלכה ח"א עמוד כא), מראשי הסתדרות הרבנים באמריקה, כינה בשנת תשנ"ו את הסכם זה כיוצא מבית מדרשו של "חוג רבני מסויים". בטיוטת פסק דין של בית הדין האיזורי בתל אביב (הובא בספרי קדושת הנישואין), על מקרה שבו בשנת תשנ"ז מסדר קידושין החתים זוג על הסכם כזה, נכתב על ההסכם כי "אין רוח חכמים נוחה הימנו בלשון המעטה".

ח. "הסכם לכבוד הדדי" של הקיבוץ הדתי: הסכם זה, שנחנך בשנת תשס"ד, מגדיר את חיובו של הבעל במזונות לפרודתו לכל מקרה שבו האשה תחפוץ בפירוד (ויחלפו מספר חודשים), לרבות גם מקרים של 'עיניה נתנה באחר'. בנוסף, הסכם זה קובע את סמכות השיפוט המלאה לגבי התחייבויות ההסכם בידי בתי המשפט ולשכות ההוצל"פ, ולא בידיהם של בתי הדין הרבניים.

ט. יוזמה שלישית של הסתדרות הרבנים: בשנת תשס"ח זנחה הסתדרות הרבנים באמריקה את הנוסח האמור בסעיף ו' (אחרי שכעשור וחצי קודם לכן זנחו כמה מחבריה את הנוסח האמור בסעיף ג'), ואימצה את "הסכם עגונה" (האמור בסעיף ז').

י. החלטת ארגון "בית הלל": בשנת תשע"ג החליט ארגון "בית הלל" לתמוך באופן רשמי ב"הסכם לכבוד הדדי" (האמור בסעיף ח').

יא. "הסכם מאהבה" של ארגון "צהר": הסכם זה פורסם בשנת תשע"ה והוא זהה כמעט לחלוטין ל"הסכם לכבוד הדדי" האמור בסעיפים ח ו-י, אלא שסמכות השיפוט לגבי הסכם זה אינה באופן אוטומטי בידי בתי המשפט ולשכות ההוצל"פ, אלא נתונה קודם לכן בידי בורר שימונה ע"י "ראש רבני צהר" או ע"י "ראש לשכת עורכי הדין", לפי סימון בחירה של בני הזוג בעת החתימה על ההסכם.

יב. "הסכם לכתובה הדדית": בשנת תשע"ד ביקש הגר"ד ליאור מאת כותב השורות לחפש הצעות חלופיות "שלא יפגעו ביסודות ההלכה". בשנת תשע"ה הצגתי בפני הגר"ד ליאור את ה"הסכם לכתובה הדדית", וקיבלתי את ברכתו והסכמתו. הסכם

זה מבוסס על הצעת הגר"ב ז'ולטי והגר"ש משאש האמורות בסעיף ג', בתוספת
מנגנון של פיצוי כספי שמשלם הצד החפץ להתגרש.



מכתב ובו משא ומתן קצר בבירור דעת הגר"ע יוסף זצ"ל אודות הסכם קדם נישואין

בס"ד, ד' ניסן תשע"ז

למע"כ הגאון המובהק מוהר"ר פייטל לויין שליט"א מגדולי רבני אוסטרליה,
אחד"ש מעכת"ה.

במענה לשאלתו אודות מכתב עם חתימת הגרע"י על נוסח מסויים של הסכם
קדם נישואין.

חתימת הגרע"י היתה על נוסח אחר ממה שנהוג כיום אצל "הסתדרות הרבנים
ה-RCA", שבנוסח שהובא לפני הגרע"י נכתב בדפוס שהתחייבות הבעל לזון
תיפסק באם יהיה מוכן לשמוע לבית הדין, ואילו לאחר ההדפסה נוספה בכתב יד
תוספת מוזרה המוסיפה שכדי שייפסק החיוב צריך מלבד זאת גם שהאשה לא
תשמע לבית הדין. וברי לי כשמש בצהרים שהוספה זו נכתבה לאחר חתימת
הגרע"י זצ"ל, גם מחמת עצם הדברים עפ"י דיני התורה ועפ"י דברי הגרע"י עצמו
בשו"ת יביע אומר (ח"ה סימן יד אות ג), וגם מחמת שנשלח אלי מסמך של רבנים
שמפרסמים את דברי הגרע"י בהקלדה חדישה, ושם אין את התוספת הנ"ל. אלמא
שגם הם יודעים שאין לייחס את התוספת הזו לחתימת הגרע"י, וגם מחמת מה
שיפורט להלן.

עצם הדבר לקבל על עצמו קנס שיחול באם לא ישמע לפסק בית הדין, דהיינו
שכפועל יוצא מכך ההסכם יחייב בממון כל בעל אשר יימנע מלבוא להתדיין בבית
הדין, וכן כל בעל אשר יפסקו לו בית הדין חיוב גירושין ולא ישמע אליהם, כבר
הציע זאת הגאון רבי בצלאל ז'ולטי זצ"ל ופירסמה ב"הפרדס" (שנת תשמ"ג), וכן
הגר"ש משאש כפי שכתב בשו"ת שמש ומגן (ח"א חאה"ע סימן י"א וסימן י"ב). אלא
שמרנן הגר"מ פיינשטיין והגרי"ש אלישיב זצ"ל וכן הגר"ש ישראלי זצ"ל (בשו"ת

במראה הבזק ח"א סימן צ"ד^(א) התנגדו גם לכך וזאת מאחר שגם היכא שמחייבים בגט, הלא בהרבה מקרים אין דין כפייה. ובמאמרי הנקרא "הצעת הסכם לכתובה הדדית" בספרי שו"ת בריתי שלום ח"ד (סימן י"ח. מופיע גם באתר 'ישיבה'), הארכתי בעניין זה וצידדתי שמכיון שזוהי כפייה כדין מבחינת דיני חושן משפט, לכן יש מקום רב להקל בזה היכא שיש חיוב גירושין ברור, וכדעת הגר"ב ז'ולטי והגר"ע יוסף והגר"ש משאש. אלא שהעליתי גם חששות בזה המסבירים את התנגדות הגר"מ פיינשטיין והגר"ש אלישיב והגר"ש ישראל, עד שלבסוף הצעתי שיוסיפו גם מנגנון של פיצוי שישלם הצד החפץ בגירושין, אשר ע"י זה בצירוף הא שיש דין חיוב גירושין ברור נלענ"ד שאפשר להקל, וקיבלתי ע"כ כמה הסכמות מפוסקים חשובים.

עכ"פ ברור שחתימת הגרע"י משנת תשנ"ב היא כדעת הגר"ש משאש והגר"ב ז'ולטי, וכפי שכתב מאוחר יותר גם תלמידו של הגרע"י ה"ה הגרש"מ עמאר בספרו שו"ת שמע שלמה (ח"ו חאה"ע סימן י"ט) בתשובתו אל ארגון "הסתדרות הרבנים דאמריקה". ושם בתשובה מבואר בהדיא ששאלתם היתה לגבי הסכם כזה שגורם לחיוב ממון רק היכא שהבעל מסרב להופיע לדיונים בבית הדין או היכא שפסקו בית הדין חיוב גירושין והבעל מסרב לשמוע. וע"כ ברי לי שזו אמנם היתה כוונתם של הסתדרות הרבנים בשנים הללו, וכפי שאכן מופיע ומסופר בפירוש בשו"ת שמש ומגן שם, שזהו מה שביקשו ממנו בשנת תשמ"ו להסכים עליו ובניגוד לדעת הגר"מ פיינשטיין, וע"ז חתם הגרע"י בשנת תשנ"ב. ועד לשנים האחרונות ממש כנראה גם בהסתדרות הרבנים לא העלו בדעתם הצעה כזו כפי שעושים הם היום.

ומידי דברי עם הגרש"מ עמאר שליט"א הקשיתי לפניו שהרי גם בנוסח המודפס, עליו בוודאי חתם הגרע"י, הלא כתוב שם שהפטור מהחיוב יהיה רק אם ישמע הבעל גם לעצת בית הדין, והכיצד ניתן לעשות הסכם כזה שפוגע בכל יסודות ההלכה שקבעה מפורשות באילו מקרים יש לרבנים יכולת לחייב גירושין

(א). במהדורה הראשונה אשר נדפסה בחיי המחבר, ולא כמו במהדורות הבאות אשר נדפסו לאחר פטירתו, שבהן נוספה "הערת מערכת" אשר סותרת מפורשות את הדברים שנכתבו ע"י המחבר בגוף הפסק וכן בשו"ת חוות בנימין (ח"ג סימן קי"א), ובוודאי ששקר ענו בפיהם, וגם שוחחתי על כך עם כמה מגדולי תלמידי הגר"ש ישראלי זצ"ל ואמרו מפורשות שאינם מאמינים ל"הערת מערכת" זו.

ובאילו מקרים אין יכולת כזו. ומי הוא זה ואיזהו אשר יעלה בדעתו לחדש דבר שכזה היפך דעת חז"ל, אף אם יהיבנא להו כל דילהו שע"י כך ניצלו כביכול מאיסור "גט מעושה". וע"ז השיב לי הגרש"מ עמאר באריכות שנראה לו שהגרע"י התכוון לחתום רק על נוסח המחייב כפועל יוצא היכא שיש חיוב גירושין, אלא שהמחתימים הטעו אותו והוסיפו תיבות "או עצת" מבלי משים, עכ"ד הגרש"מ עמאר שליט"א. גם היה הגרש"מ עמאר עצמו מופתע באותה שיחה מכך שארגון "הסתדרות הרבנים" הנ"ל נוהגים בפועל בנוסח אחר ממה שהציגו בפניו, ואמר שכלל לא ידע על כך.

וכשהצעתי הדברים בפני בנו של הגרע"י, ה"ה הגר"ד יוסף שליט"א, אמר לי שמספר חודשים לפני פטירת אביו זצ"ל היה נוכח כאשר נכנס אחד מהדיינים ברבנות לשאול את אביו על נוסח הנהוג בשנים האחרונות שמחייב את הבעל לשלם גם היכא שאין פסק של בית דין לגירושין, וענה הגרע"י זצ"ל שזהו גט מעושה, עכ"ל.

ואחתום ביקרא דאורייתא

הצב"י פנחס שפירא

חופק"ק בית שמש ת"ו

אוצר חושן משפט

◆ רמאות בעבד איניש דינא לנפשיה ◆

הרב אופיר שירה

כולל דיינות, כרם ביבנה

רמאות בעביד איניש דינא לנפשיה

שאלה

עבדתי במשרד כ-140 שעות בחודש. בחודש שעבר, עקב ריבוי העבודה, דיברתי עם המעסיק וסיכמנו שאעבוד עוד 20 שעות בתוספת שכר ראוי. לתדהמתי, בסוף החודש לא הגיעה התוספת, ובדברי עם מעסיקי על כך הכחיש את כל העניין! האם עקב החוב הנ"ל מותר לדווח על שעות עבודה שקריות (להחסיר בהתאמה שעות עבודה בחודש הבא אך להעביר את הכרטיס כרגיל)?



תשובה

בגמ' ב"ק (כ"ז ע"ב) מובא הדין של עביד איניש דינא לנפשיה, והעולה מדברי הראשונים והפוסקים^א שעבור חוב של הלוואה אסור לתפוס, אך בנידון דידן הוי חוב של שכירות, ונחלקו בזה הריב"ש והמרדכי^ב (הו"ד בב"י ורמ"א חו"מ סי' ד'), שלדעת המרדכי רק את החפץ עצמו שרי למיתפס ולא כסף בשווי, והריב"ש כתב דלא שנא. ולא הכריעו מרן הב"י והד"מ בזה, וא"כ מספק יש לומר דאסור לתפוס.

אמנם בדליכא עדים על התפיסה, כבר כתבו הסמ"ע והש"ך שם שמותר לתפוס גם כשאין לו ראיה, דהרי השתא אית ליה מיגו דלקוח, ואע"פ שהמהרש"ל חולק נראה דפסקינן כש"ך והסמ"ע^ג.

(א). מהא דאיתא בב"מ קט"ו, יעויין בחו"מ סימן ד' וסי' צ"ז ס"ו.

(ב). מקורותיהם מב"מ (קט"ו ע"א) וברכות (ה' ע"ב), ועיין ביאור הגר"א (סי' ד') ושו"ת שואל ומשיב (ח"א סי' שע"א) ליישב כל שיטה מראיה שכנגדה. ועיין בזה למרן הגרע"י ביביע אומר (חו"מ סי' א') שהאריך בזה.

(ג). דגם הב"ח בסי' ד' דעתו כן, וכן משמע גם מדברי הקצוה"ח שם דמודה לדברי הש"ך בחוב שאינו של הלוואה ע"ש. וכן משמע מתשובת השבות יעקב סי' קס"ז הובא בפת"ש שם. גם הגאון יבי"א שם כתב כן בפשיטות, ואפי' לא הביא את דברי הרש"ל. אמנם בס' משפט כהלכה לדיין הרה"ג שמחה קליין מלונדון מובא בשם הגרי"ש אלישיב דאסור (יעויין בסוף הספר בנספח "שים שלום" פסקים מהגרי"א סי' ד' ובהערות שם).

אלא דאכתי יש להסתפק שמא הלכה כמרדכי הנ"ל, אמנם נראה דבמקום פסידא גם המרדכי יודה דשרי ודמי למה שכתב הרי"ף בתשובה (הובא בב"י סי' צ"ז) דמקום פסידא שרי לשליח בית דין להכנס לביתו^ד. ואם כן, יהיה מותר לתפוס ולדווח נתונים לא נכונים בנידון דידן.

אלא שיש לעיין מצד שקר ורמאות, שאולי הוא אסור אף בעביד איניש דינא לנפשיה. בשו"ת הרשב"א (ח"ג סימן פ"א) נשאל האם מותר גם לשקר עבור עביד איניש דינא לנפשיה, והשיב דאסור:

חס ליה לזרעיה דאברהם דלימא שיקרא, ואפילו במקום פסידא, דכתיב 'שארי'ת ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב'. וגדולה מזו אמרו בשבועות דף לא ע"א שאפילו באומר אמת, אלא שהדבור אינו על אותו דרך שאמרו, אסור. וכדאמרינן התם מנין לשלשה שהפקידו אצל אחד וכפר בהן, מנין שלא יהא אחד תובע ושנים מעידים, תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. וזה ודאי אמת, כמו שמעידין אלו שהממון הופקד בידו בפניהם, ואפילו הכי כיון שהן אומרינן בתורת עדות, אסור. ומה דאמרינן בבבא בתרא (דף לב ע"ב) שטרא זייפא הוא ונאמן במגו, לא אמרו שיהא מותר לו לעשות ולטעון כן, אלא כל שטען מאמינן אותו משום מגו, ותדע לך דאי מהתם נימא דשרי נמי למיעבד שטרא זייפא כי התם, וחס לנו לומר כן, אלא ודאי שנאוי השקר ואהוב האמת ואין תמורתו כלי פז.

שפתיו ברור מללו דאסור לשקר גם שהצדק עם התובע, וחיליה מן הש"ס שבועות ל"א^ה, ואת הגמרא בב"ב גבי שטרא זייפא העמיד בדיעבד וכמבואר בדבריו.

והנה הריטב"א (כתובות כא ע"א ד"ה ותנן) כתב שלדעת הרמב"ם שנאמן לטעון פרעתי על שטר בכתב יד, אם אחד הוציא עליו כתב יד והוא שקר, מותר לטעון

ד). ואגב, מכאן לענ"ד המקור המרכזי לשימוש בהוצאה לפועל על פי היתר בית דין, ואע"פ דקי"ל בחו"מ צ"ז ס"ו דאסור גם לשליח ב"ד להיכנס לביתו, במקום פסידא שרי ליה וכרי"ף הנ"ל וכן נהגו בכל ביה"ד הרבניים, וזה פשוט, ולא כרבנים הגאונים שפקפקו בזה (והדברים עתיקים ואכמ"ל בזה).

ה). ואין לדחות דהתם ע"כ מיירי כשאין ראייה אחרת מדהוצרך לעשותם ב' עדים ולכן אסור דזה רק הלכה ב"עביד איניש דינא לנפשיה" אך מה זה ענין ל"מדבר שקר תרחק", הרי בין כך ובין כך הוי שקר וק"ל.

פרעת. ולכאורה מבואר בדבריו שמותר לטעון בבי"ד טענה שקרית כדי שלא יחוייב בשקר.

ובכתובות (כח ע"א) גבי קיום שטרות דרבנן, הקשו שם התוס' (ד"ה קיום):

תימה כיון דמדאורייתא אפילו אין עדים שיכירו חתימת העדים השטר כשר, א"כ כל אדם שירצה יזייף ויכתוב ויחתום מה שירצה ויגבה ממנו?

וכתב עלה הפני יהושע:

אין לתמוה כל כך, דהא אם יוציא איזה אדם חשוד שטר מזוייף על חבירו, בקל יוכל זה שכנגדו להציל עצמו ולשבר מלתעות רשע ע"י שיכתוב ג"כ שובר מזוייף באותן עדות עצמן או עדים אחרים שאין מכירין גם כן.

ולכאורה מבואר בדבריו שמותר לכתוב שטר מזוייף כדי להינצל מתביעת שווא⁽¹⁾.

ויעויין בשו"ת תורה לשמה (סימן שעא) שעסק שם בבת המורדת בדיני תורה ותובעת ירושה מנחלת אביה בערכאות של גוים במקום שיש בנים יורשים, כי לפי דיניהם הבת לוקחת ירושה עם הבן, אי מותר לעשות שטר צוואה או מתנה בשקר מפני האב על שם הבנים היורשים בדין תורה, או אם יש בזה חשש מדבר שקר תרחק, והשיב:

ודאי שרי ואין בזה חשש מדבר שקר, דארז"ל משנים מפני דרכי השלום, והא עדיפא להקים דגל התורה ואין לך שלום גדול מזה... אך ודאי צריך לשקול בפלס משפט העניינים, ואין לעשות היתר זה בכל גוונא, וישימו יראת השם על פניהם, ותחלת הכל יהיו רואים היטב את הנולד שלא יצא מזה חילול ה' ח"ו אח"כ, ואם אפשר שיהיה נודע לערכאות ששקר עשו ודאי צריך שיחדלו מעשות הדבר הזה, כי אין לך דבר שעומד בפני חילול ה'.

(1). והגם שהיה מקום לחלק בין נידון דהפנ"י שבא להחזיק ממון, לבין נידו"ד דבא לתפוס, אפ"ה הסתירה בין דברי הפנ"י לתשובת הרשב"א בעינה עומדת. מה גם שלענ"ד לא נראה לחלק בהכך, דסו"ס הוי רמאות ואם אסור לשקר לא מובן מה החילוק.

ולכאורה כל זה^ז מבואר דלא כרשב"א, אלא שקשה מהגמ' בשבועות.

והנראה לענ"ד בזה דאין כאן מחלוקת והדברים פשוטים, דהנה מקור דינה של הגמרא בשבועות הוא הפסוק "מדבר שקר תרחק", ויעויין שם ברוב הפרשנים המרכזיים על התורה, שכולם פירשו דין זה על בית דין (וכלשון ראב"ע שם: "עם הדיינים ידבר")^ח, שאסור לאדם לשקר בבי"ד ועל ידי כך לגרום לעיוותו. והגרש"ר הירש שם שכתב:

מדבר שקר תרחק. פסוק זה נדרש לכמה וכמה הלכות בדיני בית דין, והצד השווה שבכולן הוא שיש למנוע כל דבר שיוכל להביא לידי כך שפסק הדין יסטה מן האמת, אפילו סטייה כלשהי.

אמנם נראה דכל זה הוא לאפוקי ממון, דאז בי"ד פועל^ט שלא כדין, שמוציא ממון מאדם שלא על פי דין. אבל כשאדם בא להחזיק ממון, כאן בי"ד לא פועל להוציא ממון מרשותו דזה המצב גם בלי פסק בי"ד, שרי למיעבד הכי אי מיירי בגוונא של עביד איניש דינא לנפשיה^י. וזהו ההבדל בין נידונם של הריטב"א הפנ"י והבא"ח, שהאדם בא למנוע הוצאת ממון שלא כדין, לנידונו של הרשב"א, שעסק ב**לאפוקי זוזי** (כלשון השואל שם, וכן מוכח מהדמיון לב"ב ע"ב גבי שטרא זייפא, דמיירי התם לאפוקי קרקע מן המוחזק לפנינו), ועל זה כתב הרשב"א דאע"ג דקי"ל

ז. ולומר שהתורה לשמה כתב דשרי רק כי מיירי בערכאות של גוים, לענ"ד דחוק מאד בסברא, דסוף סוף מוציאים מיהודי בשקר (ואע"פ דעל פי דין לא מגיע לבת דהרי אינה יורשת) וגם לא משמע מלשונו דזהו הטעם כאן.

ח. וכן משמע מלשון הרמב"ם (טוען ונטען טז, ט): "אסור לאדם לטעון טענת שקר כדי לעוות הדין או כדי לעכבו, כיצד? היה נושה בחבירו מנה, לא יטענו מאתים כדי שיודה במנה ויתחייב שבועה. היה נושה מנה וטענו מאתים, לא יאמר אכפור הכל בבית דין ואודה לו במנה ביני לבינו כדי שלא אתחייב לו שבועה". ולכאורה קשה, מדוע קרי לה הרמב"ם עיוות הדין? אדרבא, זהו הדין האמיתי כלפי שמיא! על כרחך דכוונתו עיוות הדין בפועל אצל ביה"ד, שהרי אין לו לדיין מה שעיניו רואות וכו"ל.

ט. ובעוד כתבי זאת עלה במוחי שזהו בעצם יסודו הידוע של הגרש"ק (שערי יושר ש"ז פ"א) שעדים בדיני ממונות גורמים לבי"ד לפעול דהיינו להוציא ממון, וזה יישב את קושיה הידועה של הרשב"א גבי עדי קידושין (עיין קצוה"ח סי' רמ"א סק"א), ובתוך דבריו כתב גבי איסור הצטרפות של עד כשר עם עד פסול בידוע את האמת (והש"ך בסי' ל"ד סק"א התקשה בזה): "ומהאי טעמא גם עד הכשר שמצטרף עמו אסור להעיד, יעו"ש, והיינו משום דמכשיל את בי"ד שחוקטין הדין שלא במשפט, כיון דהעדים פסולים אין לבי"ד כח לכופר את הנתבע אעפ"י שהדבר אמת, ומשום הכי גם עד הכשר עושה איסור אף אם לא יהיה פסול בהגדתו, כיון דבי"ד עושים מעשה ע"י שניהם בהצטרפות הרי גם עד זה גורם מכשול לבי"ד", והן הן הדברים.

י. אכן, בגוונא דליכא דין עביד איניש, אסור גם בסתם לרמות את ביה"ד, עיין בגמ' שבועות הנ"ל.

עביד איניש דינא לנפשיה מ"מ לשקר אסור, דמעוות הדין וגורם לבי"ד לפסוק שלא כדין ואע"פ שמציל ממונו, מה שאין כן בלהחזיק וכמבואר^(א).

ואם כן, בנידון דידן - אע"ג דהוי להוציא, מכל מקום לא גורם לבי"ד לפסוק שלא כדין והדר דינא שעביד איניש דינא לנפשיה במקום פסידא דשרי, כלענ"ד.



מסקנה

באם הנתונים שהציג השואל נכונים והוא בטוח שהאמת כדבריו, אזי כאשר השקר אינו גורם לדיינים לפסוק שלא כדין, וכאשר אין חשש חילול השם, מותר לדווח באופן שקרי כדי לקזז חוב מן המעסיק.



(א). והנה בשו"ע (ח"מ סי' י"ב ס"ו) כתב: "מי שתובעים אותו ממון שהוא מוחזק בו, אסור לבקש צדדים להשמט כדי שיתרצה הלה לעשות עמו פשרה וימחול לו על השאר". וכתב שם האורים: "עיי' בתומים (סק"ה) מש"כ בזה באורך בכוונת דברי תוס' בב"ק, והעליתי דאם יש לו טענת מלוה ישנה על חבירו ואין לו עדים, דפשיטא דיכול לעשות כן להציל שלו, וקמי שמיא גליא". והביאו בנתה"מ שם (סק"ג). אך סיים שם התומים שאע"ג שמעיקר הדין מותר מ"מ ירא שמים יחמיר לא לשקר, ומביאור הגר"א שם (סקי"א) נראה דס"ל דאין לשקר אפילו כדי להעמיד את האמת, וצ"ע מדברי הריטב"א הנ"ל. ועיי' עוד ברמ"א (ח"מ סי' קכ"ט) ובנתה"מ (סי' רס"ד סק"ח).

אוצר קדשים

◆ קרבנות בזמן הזה ובדין קרבן עבור דוחה שבת ◆

הרב יעקב דוד אילן
ר"מ ישיבת כנסת יצחק חדרה
ומח"ס משא יד וקובץ על יד ו"ח

קרבנות בזמן הזה ובדין קרבן עבור דוחה שבת

א.

ביאור בנוסח תפילת ר"ח

במוסף בתפילת ר"ח נוסח התפילה היא בבקשה על "מזבח חדש בציון תכין ועולת ר"ח נעלה עליו ושעירי עיזים נעשה ברצון" וכו', ואח"כ הבקשה על המקדש "ובעבודת בית המקדש נשמח כלנו ובשירי דוד עבדך הנשמעים בעירך" וכו', ואילו בשבת ר"ח, וכן במועדים ובראש השנה הנוסח הוא דמבקשים מיד על בניית המקדש, "ושמם בית מקדשנו ואין אנחנו יכולים לעשות חובותינו", והנה לגבי מועדים מובן כיון שרצונו לקיים מצות עליה לרגל וז"ש רק כשיש בית, ולכן מבקשים על בנין בית המקדש, אכן, בתפילת ראש השנה הנוסח זהה לרגלים, אף דבראש השנה אין מצות עליה לרגל.

ונראה בזה על פי הראשונים, ובכללם הרמב"ם בהל' בית הבחירה שפסקו דקדושת המקדש קדשה לעתיד לבא ומקריבין באין בית (זבחים סב, א), וא"כ לדין הקרבה סגי בבקשה של מזבח חדש בציון תכין, דלבנית מזבח בעינן נביא כי מקומו מכוון ביותר וכמש"כ הר"מ בהל' בית הבחירה, וכשיש מזבח אפשר להקריב קרבנות, ולכן גם כשנזכה למזבח בלבד, יתאפשר לכלל ישראל להקריב תמידים ומוספים. אכן, כידוע שיטת החנוך (מצוה ת"מ) דגם להלכה דמקריבין בזה"ז דקדשה לע"ל, אין הכוונה דעתה בעונותינו אנו חייבים להקריב דאין זה חובה אלא רשות, וכך נראה בשיטת הרמב"ם בסה"מ בכמה דוכתי דאין חובה להקריב בזמן הזה, וכן פסק הרמב"ם בהל' אסורי מזבח (פ"א ה"ז) דהמטיל מום בזה"ז אינו לוקה, וע"כ דכיון דאינו חייב להקריב לא חשיב שפוסלו ומפסידו מחובת הקרבה ולהכי אינו לוקה, נמצא, דגם בבקשה של מזבח חדש בציון תכין כבר אפשר להקריב קרבנות ר"ח, אך בודאי מבקשים גם שיבנה בית המקדש לקיום ושכנתי בתוכם וכו', מה גם דבאין בית ליכא ריח ניחוח, כדברי הנצי"ב הידועים בפ' בחוקותי ובפ' ראה

ובמשיב דבר (סימן נ) [ודלא כמשמעות הרמב"ן בפ' בחוקותי שם], ועוד דגם במקריבין באין בית משמע בר"מ בהל' ביה"ב שכ' דהעיד הנביא שמקריבין על המזבח "הזה" היינו דוקא על מזבח החיצון, אבל במזבח הפנימי בעי בית דבעי אהל מועד ובנפחתה התקרה לא היה מזה וכו' כדאיתא בזבחים (מ, א), ובס' זרע אברהם [לחתן האו"ש] חידש דבפרת חטאת ליכא דין הבאתה באין בית גם למ"ד מקריבין באין בית, כיון דבעי הזאות נוכח אהל מועד ובעי שיהא אהל מועד.

ומעתה י"ל דבראש חודש שחל בשבת מבקשים מיד על ביה"מ, דבזה לא יהני מזבח בכדי להקריב, דכיון דבזה"ז הקרבן רשות שוב אינו דוחה שבת, דלדין קרבן תמיד דוחה שבת בעי שיהא קרבן חובה, ואף דגם בזה"ז מקיים מצוות הקרבת התמיד, אך כיון דהוי רשות ולא חובה אין בו הכח והגזה"כ דבמועדו לדחות שבת, דדין תמיד דוחה שבת הוא רק משום החיוב להקריבו בשבת.



קרבן צבור דוחה שבת

ונבאר הדברים ובהקדם מש"כ בתוס' הרשב"א משאנן בפסחים (עא, ב) שהביא ספק נפלא מרבו הר"י הזקן [הובא בספרי כנסת ראשונים מנחות פט:]: לענין קרבן תמיד שהקריבו שלא לשמה דדינו דהוא כשר ולא עלו לבעלים לשם חובה כדאיתא בריש זבחים, דכיון דהוי נדבה שוב הוי חילול שבת מחמת שלא יצא ידי חובת תמיד, והיינו דאף דשלא לשמה הוי שם תמיד עלה כדאי' במנחות (פט, ב) דטעון נסכים וגזרי עצים, [וכידוע דמשו"ה ליכא לגביו האיסור הקרבה קודם לתמיד של שחר כמשה"ק תוס' במנחות מט ויומא כט, כיון דהוי קרבן תמיד, ואף דאינו עולה לחובה, מ"מ לגבי קרבן ששמו תמיד ליכא איסור הקרבה קודם לתמיד ש"ש], מ"מ הא הוי תמיד של נדבה ולא חובה וממילא אינו דוחה שבת. וכך משמע גם בר"מ שגגות (פ"ב הי"ג): "השוחרט בשבת שלא לשמו הרי"ז חייב חטאת", ובכס"מ הביא מקורו בתוספתא פסחים (פ"ה ה"ו), דקתני חייב ויקטיר אימורים לערב, והטעם בזה נראה דכיון דהוי קרבן נדבה ואינו מקיים חובת קרבן תמיד להכי אינו דוחה שבת, דהרי לא יצאו ידי חובת תמיד וצריכים הצבור להביא תמיד אחר לחובתם, להכי שפיר הך תמיד נדבה לא דחי שבת. [ספיקו של הר"ש

בזה נראה דכיון דהוי קרבן תמיד נדבה, אפשר דדחי שבת, דשם קרבן תמיד דוחה שבת].

ויש להוסיף עוד את דברי רש"י המפורסמים ביבמות (לג, ב ד"ה שחיטה) שכ' דאין כאן זרות, ודייק הרש"ש דמשמע דאיסור שבת מיהא איכא דלא הותרה שבת במקדש אלא לכהנים בלבד, ועי"ש ברש"ש מה שהביא בשם החכ"צ, וצ"ע דהא שחיטה כשרה בזר ואמאי אין הזר יכול לשחוט את הק"צ בשבת, וכבר ביאר הגרי"פ על הרס"ג ח"א עמוד שס (ובח"ב ל"ת קפג) בד' רש"י דלדחות שבת הוא מחמת מצוות וחובת הקרבת התמיד, והמצוה והחובה נאמרה על הכהנים, ומדין הקרבן מצותו בשבת בשחיטת כהנים. עכ"פ מדברי רש"י סמך לדברינו דהדחיה בשבת הוא מחמת חיוב המצוה וה"ד כשהוא חובה ולא כשהוא רשות.

ובזה נראה לבאר דברי רש"י המחודשים ביבמות (סד, ב) דבמתו אחיו מחמת מילה אם מל אותו הוי חילול שבת, וראה בעונג יו"ט (סימן מא) ובאבני נזר (יו"ד סימן שכו וסימן שלט) ובחי' רבי מאיר שמחה ובישרש יעקב ביבמות שם שתמיהו דאמאי הוי חילול שבת הא במל קיים מצוות מילה, עי' בדבריהם, ובספרי משא יד דנתי דמדין פקו"נ דנאמר וחי בהם הוי כקודם זמנו ואין לו מצות מילה כלל, והבאתי שם משו"ת בנין ציון סימן פז והערוך לנר ביבמות עא שהסתפק דאם מל חולה צריך הטפת דם ברית כיון דלא קיים המצוה, ועד"ז כתב העונג יו"ט שם בדיונו בחולה שאכל מצה בשעה שסכנה היא באכילתו ופטור מהמצוה, אם צריך אח"כ כשהבריא לעשותה שנית, דאפשר דהוי כעשה מצוה בשעה שהיה שוטה וכו'. והביא להוכיח מהך רש"י ביבמות דבמל במתו אחיו מחמת מילה לא קיים מצוה ועביד ליה חילול שבת, אך כתב דלשון רש"י דהו"ל כמילה שלא בזמנה, ולא כ' רש"י דהוי כמילה קודם זמנה, משמע דאית ליה קיום מצות מילה, ובסוף התשובה הוסיף שם דאפי' אם רק לכתחילה אינו חייב למול שוב אינו דוחה שבת עי"ש. ובאמת יש לפרש בדברי רש"י בב' אופנים במש"כ דהוי כמילה שלא בזמנה, חדא דהכוונה דנחשב כמל קודם זמנו דאז ל"ה ערלה כלל, וממילא אם מל לית ליה קיום מצוה ובהבריא בעי הטפת דם ברית, אך זה סותר לרש"י בר"פ הערל, דגם בערל שמתו אחיו מחמת מילה נחשב ערל ואסור באכילת קדשים ותרומה, א"כ מסתבר דבמל קיים מצות מילה וא"צ הטפת דם ברית. ולפיכך צריך לפרש

ברש"י דהכוונה דבמל הוא כמילה שלא בזמנה דאינה דוחה שבת, והיינו דאפי' אם נאמר דבמל חולה קיים מצות מילה, מ"מ לענין מצות מילה בשמיני הדוחה שבת, "חיוב המצוה" היא הדוחה שבת, ולא קיום המצוה גרידא, וכיון דבקטן החולה אין לאב חיוב במילת בנו, [ומה"ט אינו מעכב את האב בקרבן פסח כמבואר ביבמות עא, ב ומשום דאינו חייב במילתו], לכן אין מילתו דוחה שבת. וראיתי בס' הערות להגריש"א זצ"ל בקדושין לט שהביא דברי העונג יו"ט הנז' שרצה להוכיח מהרש"י ביבמות דלא קיים מצוה, ודחה כדברינו דכוונת רש"י דאף דקיים מצוה מ"מ אינו דוחה שבת כיון דאינו חייב במילה, ומדמה ליה לרש"י ביבמות לג: הנ"ל דשחיטת תמיד דוחה שבת דוקא בשחיטת כהן וכמש"נ.

וכיו"ב דן הצ"פ בשו"ת למ"ד דאשה כשרה למול דלא תמול בשבת כיון דאינה חייבת בכך, [וס"ל דאשה פטורה מלמול אפי' מדין כל ישראל ודלא כהמקנה בקדושין כט דפטורה רק מחיוב הפרטי דאב ואכ"מ, עוד מתבאר בדבריו חידוש דבמוהל שמל במילה בזמנו בשבת את בן חבירו, דחית השבת היא משום דהמוהל מצווה במילתו מדין כל ישראל, שנאמר עליהם הצווי המול לו כל זכר, נוסף על כך שהוא שליח האב, ויש לדון לפ"ז דאם האב יודע למול, ומכבד את המוהל למול את בנו בשבת, דאין זה ראוי, כיון דכעת בשמיני עיקר חיוב המצוה על האב, ולענין דחיית שבת בעי' הבר חיובא דלגביו דוחה שבת, מיהו יש לדון דלגבי המילה החיוב של הקטן הוא הדוחה שבת, ולהכי אין נ"מ לגבי זה מי המוהל ולגבי כולם מילתו דוחה שבת, ולפ"ז גם ע"י נשים שימולוהו ידחה שבת], ולאור הנ"ל י"ל בטעמי' דהר"ש משאנץ דס"ל דקרבן תמיד נדבה כגון תמיד של"ש כיון דאינו יוצא בו חובת קרבן תמיד להכי אינו דוחה שבת.

ועד"ז נ"ל דבקרבן תמיד בזה"ז, דלשיטת החנוך מקריבין באין בית הוא רשות להכי אינו דוחה שבת, ואכן בזה הוא חידוש יותר ול"ד לנידון הר"ש, דבתמיד שלא לשמה הא קרב כנדבה וצריכים להביא תמיד אחר לחובתם, ולהכי עברו על חילול שבת, אבל בזה"ז, אף דלשיטת החינוך אינו חיוב, אבל כשהביאו תמיד קרב כתמיד חובה ומקיים מצות חובת תמיד, ובזה היה אפשר לומר דדחי שבת. אכן י"ל דכיון דאינם מצווים בהך תמיד בזה"ז ל"א עשה דוחה ל"ת דקרבנות בשבת, ולהכי אינו דוחה שבת.

ובצ"פ בתשובה (ורשא סימן רנג) כ' דבר דומה לענין בא מדרך רחוקה להתחייב בפסח, דכיון דאינו חייב אינו דוחה שבת, ותלי ליה במח', דבבבלי פסחים צא: נראה דפסח נשים שהוא רשות אינו דוחה שבת, אך הביא דבירושלמי נראה דדוחה שבת והיינו דפליגי אם החיוב דוחה או הפסח דוחה עכתו"ד. ותלוי במש"נ אם קיום המצוה דוחה או החיוב.

ובזה נראה לבאר דברי התוס' הידועים בכתובות (כג. ד"ה עדי) שכ' דמשכח"ל נ"מ בעדות שהיא שבויה דבנה יהא חלל ויתחייב סקילה בעבודה בשבת וכו' ותמהו מפרשי הש"ס (ראה מים חיים שם ועוד) הרי חלל עבודתו כשרה, והעונג יו"ט שם בסוף הסימן כ' דכיון דלכתחי' אינו עובד אין עבודתו דוחה שבת, וכע"ז כ' הדבר אברהם (ח"א סימן כו סק"ו), וכן ברש"ש בקדושין (יב.) מדמי' ליה לרש"י הנ"ל דשחיטת ק"צ דוחה שבת רק ע"י כהן, וה"נ בחלל הוי חילול שבת, ולדברינו ניחא יותר בפשיטות, דהיינו דכיון דלדחיית שבת בעי' שיהא מחוייב בעבודה, להכי בחלל אף דעבודתו כשרה אבל ודאי אינו מצווה לעשות העבודה להכי אין עבודתו דוחה שבת. [ובאבי עזרי בהל' בכורים תלה זאת בחקירה אם קרבנות בשבת הוי הותרה או דחייה, אך אינו מוכרח וגם אם הוי הותרה י"ל דהותר מחמת חיוב המצוה].

[ויל"ע בשחט הפסח על החמץ, דכ' תוס' פסחים סג. דאף דעבר בלאו דלא תשחט עה"ח וגו' מ"מ דרשי' בירושלמי דהפסח כשר, אם בזה מ"מ דחי שבת כיון דהפסח כשר, או דנימא דכיון דלא עביד את הפסח כהלכתו ועבר בלאו דלא תשחט, לא נאמר בהך פסח ההיתר דדוחה שבת. ומסתבר דכיון דהפסח כשר ויוצא ידי חובה דינו דדוחה שבת אף דל"ה לגמרי כמצותו].



הדלקת מנורה דוחה שבת

וכן מצינו לענין הדלקת המנורה בבית המקדש, דפסק הרמב"ם בפ"ט מביא"מ (ה"ז) וז"ל: "וכן הדלקת הנרות כשירה בזרים", וכבר העיר במנ"ח דבסה"מ כ' הרמב"ם דמצות ההדלקה היא על הכהנים, ועי' סוגית הגמ' ביומא (כד, ב), ובריטב"א ותו"י שם הק' על המ"ד דהדלקה לאו עבודה וכשרה בזה, דהא כתיב

להדי' בקרא דבר אל אהרן ואל בניו בהעלותך את הנרות, הרי דהוי צווי לאהרן, והצווי הוא בין על ההטבה ובין על ההדלקה וכדפרש"י שם. ונראה לומר בזה דאכן עיקר מצוות ההדלקה נאמרה לכהנים, כשם שכל מצות הקרבנות במקדש נאמרה לכהנים, ובודאי המצוה שנאמרה בהדלקת הנרות, היא בהדלקתה ע"י כהנים, אלא דלהך מ"ד דהדלקה לאו עבודה ס"ל דגם אם הדליק זר, איכא קיום בזה שהמנורה דלוקה ועומדת, וכמו שביאר הגר"ח שם. והיינו דודאי עיקר המצוה היא בהדלקת המנורה, אלא דקיום חובתה היא במה שהמנורה דלוקה ועומדת במקומה. ולכן שפיר מהני גם מה שהיא דלוקה ע"י זר כיון דאין עבודתה במעשה ההדלקה. ולפ"ז, נראה לענין הא דהדלקת המנורה דוחה שבת, ולכאורה אם עיקר המצוה מה שהיא דלוקה אמאי הדלקתה דוחה שבת, (ובפרט אי נימא דמהני גם מה שהיא דלוקה ע"י קוף, וראה במנ"ח מצוה צח), אע"כ דודאי איכא מצוה במעשה ההדלקה, והדלקה עושה מצוה, ומברכין עליה. וא"כ נראה דהא דהדלקה דוחה שבת, היינו דוקא בהדלקת הכהן דעל הכהנים מוטלת מצוות המקדש ובכללם מצוה דהדלקת המנורה, ולהכי נאמר בקרא הצווי לכהנים דעיקר המצוה על הכהנים ובהדלקת המנורה בשבת הוא דווקא ע"י כהנים. ועי' בשער המלך (פ"ו מביאמ"ק).

ומה"ט נראה לחדש בההיא דמנחות (צט.) דשלמה עשה עשרה מנורות ועשרה שלחנות, ולחד מ"ד הדליקו בשל כולם, ראה רש"י ורגמ"ה שם, ומה שהבאתי מח' תנאים במדרשים בזה כמובא בכנסת ראשונים שם. אכן, ריהטת הדברים דל"ה חובה להדליק בשל כולם, והרבנו בחיי בפ' תרומה העיר מדין כל תוסיף ותירץ דהוי גלוי בנבואה שיעשה עשרה. והקרן אורה העיר לענין לחם הפנים, דאיך יקריבו עשרה לחה"פ ואיך יקטירו בשבת עשרה בזיכין. וביארנו בכנסת ראשונים שם דה"נ היה רק לחה"פ על השלחנות מדין השלחן, אבל קרבן לחה"פ ובזיכין היה רק בשל משה דדין קרבן לחה"פ הוא אחד. וה"נ יש לדון לענין מנורה, דבשבת הדליקו רק בשל משה, ואכן בס' יד דוד לר' דוד זיצהיים (הוצאת מכון ירושלים) במנחות שם כתב דאפשר דבשבת הדליקו רק בשל משה, דלא דחה שבת כל העשרה מנורות, ולכאורה נראה לדברינו דתליא דאם הוי חובה להדליק כל העשרה ה"נ דוחה שבת, אבל אם הוי הידור גרידא יש לדון אם דוחה שבת, אך שפיר י"ל דכיון דמצוה להדר ולהדליק כל העשרה [וביארנו במק"א דבנס חנוכה

היה להם שמן למנורה אחת ורק רצו להדר להדליק כל העשרה, שהרי גם בבית שני היו עשרה מנורות, וכמבואר ביומא (נא, ב) ובתוס' ר"ד שם, ועי' משך חכמה פרשת תצוה ואכ"מ, ושוב להכי הוצרכו לנס גם ביום הראשון, ונמצא דהנס נעשה מחמת רצונם להדר, וניחא הא דבנ"ח יש מצוה מיוחדת בהידור] שפיר דוחה שבת הדלקת כל העשרה, כמו דמצינו בקדשים דהידור מצוה דוחה שבת כדאי' במנחות (סד, א) כמש"נ במקומו.



ישוב לנוסח תפילת ראש חודש

ומעתה י"ל דלכן בתפילת ר"ח בחול סגי קודם בבקשה של מזבח חדש בציון תכין דמ"מ כבר נוכל להקריב באין בית, ולכן כתוב ושעירי עיזים נעשה ברצון, היינו דהוי ברשות ולא בחובה, ואח"כ מבקשים על בית המקדש ומוסיפין ובשירי דוד עבדך, דמסתבר דבמקריבין באין בית ליכא מצוות שירה דל"ש שירה במצב של חורבן בית המקדש, [ועוד דשירה בזמן נסכים, ולגבי נסכי מים כ' הטו"א והגר"ח דל"א דמקריבין באין בית, וי"ל כן נמי בנסכי יין דאין בזה"ז]. אבל בר"ח שחל בשבת, מבקשים מיד על ביה"מ, דלא יהני מזבח לבד בשביל להקריב תו"מ, דכיון דבזה"ז הוי רשות כדכ' החנוך שוב ל"א דדוחה שבת, וכן בתפילת מוספין של כל שבת מבקשים רק על ביה"מ כי הרי לא יהני מזבח גרידא בשביל להקריב קרבנות בשבת, והבקשה היא על תמידים כסדרן ומוספין כהלכתם.



קרבן פסח בזמן הזה

ובתוס' בזבחים (מה.) ובכמה דוכתי הקשו על הא דאמרי' גבי קרבן פסח דהלכתא כר"ע דמכשירין שאפשר לעשותן מע"ש אינו דוחה שבת, דנימא הלכתא למשיחא. וצ"ע דאם מקריבין באין בית אמאי הוי הלכתא למשיחא. אך לדברינו לענין לדחות שבת כיון דבזה"ז לחינוך הוי רשות אינו דוחה שבת ושפיר הוי הלכתא למשיחא [ואינו דוחה לגמרי לנידון הר"ש משאנן הנ"ל דהתם בשלא לשמה קרב התמיד בתורת נדבה, אבל בזה"ז אף דאין חובה להקריב מ"מ בהקריבו עולה להם בתורת קרבן חובה, ושפיר יש לדון דדוחה שבת, אך מ"מ י"ל דכיון

דליכא צווי להקריב אינו דוחה שבת, דבעי' שיהא עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת כמבואר בפ"ק דיבמות ולהכי בעי' שיהא צווי להקריב בשביל שידחה שבת].

ויש להעיר דגדולי עולם לפני כמה דורות ובתוכם רע"א ודרישת ציון, שדנו להקריב ק"פ בזה"ז מדין מקריבין באין בית, לדברינו כל הדיון הוא רק בערב פסח שחל בחול ולא כשחל בשבת דאז אינו דוחה שבת כדפי', ובר מן דין יש להעיר דהרי גם ק"צ דוחה טומאה הוא מאותה פרשה, ונימא ג"כ דה"ד כשהתמיד חובה ולא כשהוא רשות, וא"כ בלא"ה ל"ש בזה"ז תמיד או פסח כיון דאינו דוחה טומאה כיון דהוי רשות, [ולומר דיעשו פרה בזה"ז ויטהרו את העובדים, הרי לעיל הבאנו דליכא פרה בזה"ז כיון דל"ש הזאה נוכח אה"מ], א"כ לכאורה משמע דהך אחרונים נקטו דגם בזה"ז דוחה שבת וטומאה, דהדין דחייה אינו תלוי במציאות אם הוא חובה, אלא בשם קרבן חובה דתמיד, וכיון דתמיד בזה"ז הוי קרבן תמיד שוב דוחה שבת וטומאה אף אם הוי רשות, ולפ"ז גם תמיד של"ש דנשאר נדבה ידחה שבת. [ולתוס' פסחים סו הוי ב' פסוקים על דחיית שבת ועל דחיית טומאת וא"ש]. ולקושטא דמילתא נראה דגם לאחרונים אלו בקרבן תמיד של"ש מודי דאינו דוחה שבת, ודבריהם נסובים על קרבנות בזה"ז דוקא, כיון דנקטו דמקריבין באין בית הוי חובה, ולא היה לפניהם דברי החנוך, שהרי הם דנו לחייב להקריב ק"פ מחמת חובתו גם בזה"ז.

ולסיכום משכח"ל כמה דוגמאות בפסח שאינו יוצא ידי חובתו ובזה הספק אם דוחה שבת, והיינו פסח שלא לשמה בגוונא דכשר ולא עלו לשם חובה, וכן פסח בזה"ז דאינו חייב בהבאתו, וכן תמורת הפסח, לתו"י יומא נב שכ' דאינו יוצא בו י"ח דדבר שבחובה אינו בא אלא מהחולין, ומפורש בתו"ד התו"י שם דאינו דוחה שבת, הרי להדי' דאם דהוי פסח כיון דאין יוצאין בו ידי חובה אינו דוחה שבת וכמש"נ. וכן בנמצא בדרך רחוקה במביא הפסח דאינו דוחה שבת, וכן נשים בפסח, או ח"ע וחב"ח דכ' המנ"ח דכיון דהוי נדבה אינו דוחה שבת. וכן נ"מ אם מל חולה שפטור ממילה במילה בזמנה בשבת, וכן שחיטה בור בק"צ בשבת, וכן הדלקת מנורה בשבת ע"י זה, דבכל הני כיון דאינו חייב בכך אינו דוחה שבת.

ובס' עזרא פ"ג מפורש דבשעה שבנה עזרא בית שני, בכ"ב שנה דעדיין לא הושלם הבית, הקריבו גם בא' בתשרי ובסוכות כדכתיב ויעלו עליו עולות ויעשו

את חג הסוכות ולכל מועדי ד', ועי' מלבי"ם שם דלא הקריבו חטאת דהוי במה גדולה וכו' דלא קרב חטאת בבמה גדולה, ולכאורה מוכח דגם בהקרבה באין בית שייך קרבן ביו"ט, אך להמבואר בתוס' רי"ד במגילה (י:) ניחא היטב דשם כ' דבהך כב שנים הוי דין במה גדולה ומקריבין בו תו"מ מחמת הקלעים ושפיר היה דינו כבמה גדולה ואפשר להקריב בחובה תו"מ ולהכי דוחה שבת ויו"ט.

ולקושטא דמילתא נראה דכל דברי החינוך דבמקריבין באין בית הוי הקרבת רשות, ה"ד בזה"ז לאחר חורבן הבית, וכלשון החנוך שכ' להדי' דאין הכוונה דעתה בחורבנו יהא חובה, אבל בזמן בניית הבית, או בגוונא אחריתי דיש בית ואינו כתקונו ומקריב מדין אין בית, בזה ה"נ הוי קרבנות חובה, ושפיר דוחה שבת ויו"ט, ויבואר בהרחבה באות ב'.



ב.

באיסור עשיית תבנית המקדש וכליו בזה"ז

איתא בשו"ע יו"ד (סימן קמא ס"ח): "לא יעשה בית תבנית היכל כשיעור גבהו וארכו ורחבו וכו' שלחן תבנית שלחן ומנורה תבנית מנורה, אבל עושה של חמשה קנים או של ששה או שמונה, אבל של שבעה לא יעשה כו' ואפי' אינה גבוהה י"ח טפחים". וכ' הגר"א שם (אות לה), "הטעם דאסור אפי' אינה גבוהה י"ח טפחים, דג"כ אינו מעכב, וכמ"ש בזבחים סב, א דגובהה של מזבח אינה מעכב, ואע"ג דגובהה כתיב בקרא כ"ש במנורה דלא כתיבא. ול"ד לבית תבנית היכל ואולם, דאסור רק כמדת ארכו, דשאני התם בהיכל ואולם, שאינו ניכר שהבית בנוי בתבניתם אלא א"כ בשיעורא וכו'" ע"כ. ומבואר לכאורה בדברי הגר"א דמדות כלי המקדש, ובכללן מדות המנורה ל"ה לעיכובא, ואפשר להדליק במנורת המקדש גם כשאינה גבוהה י"ח טפחים, ומש"ה איכא איסור עשיית תבנית כלי המקדש אף באינו כשעורו במקדש, והיינו דדין "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית" הנא' על תבנית המקדש וכליו בקרא בדברי הימים א (כח, יט), (וברש"י בערכין י, ב הובא הך קרא גם לענין כלי שיר), לא הוי לעיכובא בתבנית בית הבחירה. ואף דבגמ' בכמה דוכתי מקשינן דאי אפשר להוסיף על הבית ועל המזבח

מדין הכל בכתב, (עי' זבחים לג, א ובסוכה נא, ב, ובחולין פג, ב), היינו לענין איסורא, אך לא הוי לעיכובא לעבודת הקרבנות. אמנם בחי' הגר"ח מבריסק בספרו על הרמב"ם בהל' ביה"ב גבי נעקרה אבן מאבני רצפת העזרה, בסוגית הגמ' בזבחים (כה, א), ובביאור שיטת הרמב"ם שם, נקט דבאותו זמן שנעקרה אבן מהרצפה אי אפשר להקריב קרבנות מחסרון דהכל בכתב. וכבר העיר בחזון יחזקאל בחי' בזבחים שם דמאי דפשיטא ליה להגר"ח דכל שחסר ממדת המקדש פסולה כל העזרה, פשיטא ליה להגר"א הנ"ל איפכא, דאין המדות דהכל בכתב מעכב. ומצאתי בזה שו"ט בראבי"ה מכ"י בחולין שם [הוצאת הר"ד דבליצקי] שהאריך להוכיח מסוגיות הש"ס אם הכל בכתב הוי לעיכובא עי"ש [והו"ד בכנסת ראשונים בזבחים שם]. ולכאורה מוכרח לומר דהכל בכתב ל"ה לעיכובא, מהא דבמנחות (כח, א) מרבי' מקרא דשבעה קני מגורה מעכבין, וכן בזבחים (סב, א) מרבי' מקרא דכבש יסוד ורבוץ מעכבין במזבח, הרי דצריך ילפותא לכך, ולכאורה תיפ"ל דמעכבין מדין הכל בכתב, וע"כ דמדין הכל בכתב לא הוי לעיכובא לקיום מצות הדלקה מגורה והקרבת קרבנות.

ונראה ובהקדם דברי הרמב"ם בהל' ביה"ב (פ"ב ה"ג) שכ' מדות המזבח מכוונות הרבה "ואין להוסיף על מדתו ולא לגרוע ממנה", והעירו האחרונים דסותר למש"כ הר"מ להלן בהי"ז דכל מזבח שאין לו קרן ורבוץ הרי הוא פסול, אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו "אינן מעכבין", והאחרונים נדחקו מאוד בישוּב הסתירה ברמב"ם, ראה מה שציינו בספר המפתח שם בזה. ונראה לומר דבר חדש בשיטת הרמב"ם, דס"ל להר"מ דאה"נ מדות המזבח מעכבין מדין הכל בכתב, מ"מ בשינה ממדות המזבח אין הפסול בעצם המזבח, אלא הוי פסול דאי אפשר להקריב כ"ז שאין הבית וכליו עפ"י תבניתם, ולהכי בעינן קרא דקרן ורבוץ מעכבין, ולא סגי לומר דמעכב מדין הכל בכתב, דהילפותא היא דמזבח בלי קרן לא הוי חפצא של מזבח כלל, משא"כ מדין הכל בכתב ל"ה פסול בעצם המזבח. וכן במגורה ילפי' מקרא דשבעה קנים מעכבין, דמגורה של ששה קנים הוי פסול בעצם המגורה. אולם, במדות המזבח דליכא קרא לעכב, אף דאי אפשר להקריב, מדין הכל בכתב, מ"מ לא חשיב דמזבח עצמו פסול. וניחא היטב דברי הר"מ דמש"כ דאין להוסיף על מדות המזבח, היינו לעיכובא מדין הכל בכתב, אכן ל"ה פסול בעיקר

המזבח, ובה"ז כ' הר"מ דמזבח בלי קרן ויסוד "הרי הוא פסול", היינו דהוי פסול במזבח עצמו, אבל במדות המזבח אין מעכבין במזבח עצמו.

ונראה דנ"מ להלכה בזה לשיטת הרמב"ם, דפסק כמ"ד דמקריבין אע"פ שאין בית דקדשה לשעתה קדשה לע"ל, אך מסתבר דבזה ליכא דין הכל בכתב, דהא ליכא בית, דכל דליכא בית קיים ואין תבנית בית, לא שייך דינא דהכל בכתב. ודבר זה מפורש במאירי בשקלים (פ"ד), שכ' בהא דאמרי' בירושלמי שם דהמזבחות מנורה שלחן וכיור מעכבין את הקרבנות, וכ' המאירי דלא קי"ל הכי, כיון דקי"ל דמקריבין אע"פ שאין בית. וכיון לזה בחסדי דוד על התוספתא מנחות פ"ו. והביאור בזה הוא דלהירושלמי דהנך כלים מעכבין את הקרבנות, לכאורה הוא מדין הכל בכתב דהוי לעיכובא, אך זה שייך רק באיכא בית, אבל במקריבין אע"פ שאין בית, דקדשה לע"ל, ליכא עיכוב הקרבה בהא דאין שלחן ומנורה, דליכא דין הכל בכתב. והמאירי והחסדי דוד חידשו בדעת הרמב"ם שהשמיט הירושלמי, דס"ל דלמ"ד דמקריבין באין בית ה"נ גם בזמן הבית בליכא לכלים הקבועים, - יוכל להקריב מדין מקריבין אע"פ שאין בית. - אולם הירושלמי ס"ל דבאיכא בית, דין הכל בכתב, שנאמר בתבנית הבית וכליו, הוי לעיכובא ואין להקריב קרבנות כל שחסר בתבנית הבית או באחד מכליו, ואינו יכול להקריב בו מדין מקריבין באין בית. כך הוא גם ריהטת דברי הגר"ח הנ"ל, שכ' דבנעקרה אבן מהרצפה א"א להקריב מדין הכל בכתב, והיינו דלא אמרי' דבנעקרה אבן אחת לא גרע מדין מקריבין באין בית, ומשום דדין הקרבה באין בית הוי דין הקרבה אחר, וליכא בו דין הכל בכתב כדיבואר להלן, אבל בדאיכא בית, כל היכא דל"ה כדינו וכדין הכל בכתב פסול להקריב בו. וניחא היטב מש"כ לעיל בשיטת הרמב"ם, והיינו דנ"מ במזבח ששינה את מדותיו, דאין בזה פסול בחפצא של המזבח, ורק דאינו יכול להקריב עליו מדין הכל בכתב, א"כ במקריבין באין בית דליכא דין הכל בכתב, שפיר יכול להקריב גם על מזבח שהוסיף על מדותיו.

ונ"ל עוד נ"מ בזה לדין חינוך כלי המקדש, דהיכא דהוי פסול במזבח עצמו כגון בנפגם המזבח, הרי כשמתקנו בעי' מחדש לדין חינוך מזבח בתמיד ש"ש, כמו שדן המנ"ח במצוה תא, וכן בחזו"א במנחות, אבל במזבח ששינה מדותיו ואח"כ מתקנו,

מסתבר דאינו צריך חינוך מחדש. כמו כן, נראה גבי נתדלדלה הרצפה דאף דאינו יכול להקריב מדין הכל בכתב, כמש"כ הגר"ח, מ"מ לא בעינן לחנך את בית המקדש מחדש לאחר שתיקן את האבן, כיון דל"ה פסול בבנין עצמו.

ומעתה נראה ביאור מחודש דודאי גם להגר"א מדות המזבח וכלי המקדש מעכבין את הקרבנות מדין הכל בכתב, דכל דלא הוי כמדתו אי אפשר להקריב במקדש, אלא דלענין איסור עשיית תבנית המקדש וכליו, איסורו הוא לעשות ככלי המקדש, וה"ד בעושה מנורה של שבעה קנים, ומזבח עם קרן ויסוד וכיוצא, אבל מנורה של ששה קנים או מזבח בלי יסוד, דהוי פסול בחפצא של המזבח והמנורה, לא חשיב שעושה כתבנית כלי המקדש, ואינו אסור, אבל בעושה מנורה שאינה כגובה המנורה שבמקדש, או מזבח שלא עפ"י מדות המזבח שבמקדש, בזה איכא איסור עשיית תבנית, (כמבואר בשו"ע שם עפ"י דמהרי"ק), על זה ביאר הגר"א הטעם דהמדות אין מעכבות, כל שכן ממדת המזבח, היינו אף דודאי דמעכבות להקרבה, מדין הכל בכתב, אבל מכל מקום ל"ה פסול בחפצא של המזבח והמנורה. ועוד דהרי הגר"א מיירי על דברי השו"ע, דקאי על זה"ז, וכבר נתבאר דבזה"ז, בליכא בית, בלאו הכי ליכא דינא דהכל בכתב וכנ"ל, ולהכי ביאר הגר"א דבעושה מנורה שאינה כגובה מנורת המקדש עובר בלאו דעשיית תבנית, דחשיב שעושה כתבנית כלי המקדש, ועובר בלא תעשה, דיסוד האיסור דעשיית תבנית הוא מדין מורא מקדש, וזה תלוי אם עושה צורת כלי הקיימת במקדש, ולא תליא דוקא אם אותו כלי ראוי כעת לעבודה, ולהכי הלאו נוהג גם בזה"ז כיון דלכ"ע איכא דין מורא מקדש בזה"ז. [וזה תלוי במה שיש לדון בגדר איסור כתבניתם לא תעשו, אם הוא רק בעושה ככלי המקדש הראוי גם לעבודה, או גם בעושה כלי שאינו ראוי לעבודה, והדברים תלויים ביסוד הך איסור, אם הוי מדין מורא מקדש, או איסור נפרד כמו שדן החשק שלמה בע"ז מג, ראה בדברי אאמו"ר הגאון זצ"ל בספרו תורת הקודש ח"ב]. נמצא דדברי הגר"א אין סותרין כלל לדברי הגר"ח, דלכ"ע מדות הבית והכלים מעכבים את הקרבנות מדין הכל בכתב, אלא דל"ה פסול בחפצא של הכלי, ודוקא היכא דאיכא קרא מיוחד, דזהו צורתו במקדש, כדילפי' דבעי' מזבח עם קרן ויסוד, וכן מנורה של שבעה קנים, בזה כל היכא דמשנה צורתו ל"ה חפצא של כלי המקדש, ושפיר אין איסור לעשות כיו"ב. [וזהו

שהוסיף הגר"א דדוקא לגבי תבנית איסור עשיית היכל בעי שיהא כמדתו, דאל"כ הוי בית גרידא ואינו ניכר כעשיית היכל].



נפחתה תקרה של היכל

ובעיקר דברי הגר"ח, דבנדלדלה אבן מרצפת העזרה פסול מדין הכל בכתב ואי אפשר להקריב קרבנות, יש לי הערה עצומה שלא עמדו בה, והיא מהגמ' בזבחים מ. דבנפחתה תקרה של היכל לא היה מזה, ואיכא קרא לכך, וצ"ע תיפוק ליה דפסול מדין הכל בכתב, דמ"ש אם נפחתה תקרה של ההיכל או נדלדלה אבן מאבני רצפת העזרה. א"כ אמאי קתני רק דבנפחתה תקרה לא יזה במזבח הפנימי, הא באותו זמן שנפחתה תקרה באהל מועד יהיה פסול להקריב בכל בית המקדש, גם במזבח החיצון, מדין הכל בכתב, ובגמ' קתני לה לדין נפחתה תקרה דלא היה מזה במזבח הפנימי, והרמב"ם הביאו לענין הזאות יוהכ"פ, ומשמע דעל מזבח החיצון יכול להקריב, וליכא בכה"ג חסרון מדין הכל בכתב.

ונראה בזה, דהנהגה בהא דקתני דבנפחתה תקרה לא היה מזה, החידוש דהוי פסול בעיקר "שם אהל מועד" ולא רק מדין הכל בכתב, ונ"מ בזה, דהנהגה יש מהאחרונים שדנו דבקרבנות מזבח הפנימי בעי' אהל מועד ול"א בהו מקריבין באין בית, וזש"כ הר"מ בהל' ביה"ב דמקריבין באין בית על המזבח "הזה", (ראה בארוכה בתורת הקודש ח"א סימן ד). ונראה דזה החידוש, דלא היה מזה היינו דאיכא פסול באהל מועד, אך שוב הוי כאין בית, ונמצא דלענין קרבנות מזבח החיצון יכול להקריב כדין מקריבין אע"פ שאין בית. [ונ"מ דבנדלדלה האבן פשוט דבמתקנה אין צורך לחנך את המקדש מחדש, כיון דל"ה פסול במקדש עצמו, אבל בנפחתה התקרה, דבטל דין אהל מועד, הרי כשמתקנה צריך לקדש המקדש מחדש, כיון דבמקדש חסר דין אהל מועד].

נוסיף עוד, דכבר נתבאר דביש בית מעכבים תבנית הבית וכליו ולהכי לירושלמי הנ"ל השלחן המנורה וכו' מעכבים את הקרבנות, אך כשאין בית ליכא דין הכל בכתב ומקריב על המזבח אף דליכא שאר הכלים, ומ"מ כשיש בית וחסר מהכלים הקבועים או בנדלדלה הרצפה ל"א דיקריב מדין אין בית, דביש בית

איכא עיכוב בכל הכלים והמדות מדין הכל בכתב, ושפיר י"ל דכיון דנפחתה תקרת ההיכל ליכא דין אהל מועד והוי כאין בית קיים, ולהכי הקרבנות על מזבח החיצון אפשר להקריב מדין מקריבין באין בית. [וכמו כן בגוונא דנפחתה התקרה, אם יחסר השלחן והמנורה או אם גם נדלדלה אבן מהרצפה, יוכלו להקריב על מזבח החיצון, מדין מקריבין באין בית, כיון דנפחתה תקרה נחשב כליכא לבית, וממילא ליכא דין הכל בכתב וכנ"ל], אבל על המזבח הפנימי לא היה מזה, כיון דאיכא פסול בדין אהל מועד, ובהזאות הפנימיים ל"א דמקריבין באין בית, וה"נ גם לא היו מקריבין קטורת כיון דל"ה אהל מועד, ונקטה הגמ' דלא היה מזה, לומר דגם הזאות לא היו עושין, ולא נימא דיזה מדין זריקה שלב"מ וכקו' האחרונים דיהני מדין הזאות על מזבח החיצון (ראה תורת הקודש ח"א סימן ד אות ג). ובכתבי הגר"ז בזבחים שם כ' דדוקא במשכן, דליכא קדושת מקום, בזה אמרי' דבגללה הרוח את היריעה ל"ה אה"מ, אבל במקדש דיש קדושת מקום לא נתבטלה קדושת היכל ע"י מה שנפחתה התקרה, ורק לענין הזאות ממעט' דפסול. וכפי הנראה נקט הגר"ז דנפחתה התקרה ל"ח דליכא אהל מועד, אלא דהוי פסול לענין הזאות מז' הזאת פנים, אך תמוה דמאי עדיף נפחתה תקרה של היכל, מנדלדלה אבן מהרצפה, דכ' הגר"ח דא"א להקריב בבית המקדש את כל קרבנות מדין הכל בכתב, וע"כ צ"ל כמש"נ.

וברמב"ם הביא דין דנפחתה התקרה לענין הזאות יוהכ"פ, ויל"ע דלפי דברינו דנפחתה התקרה הוי כאין בית, ומקריבין הקרבנות מדין מקריבין באין בית, והרי בדעת הרמב"ם והחינוך מבואר דבמקריבין אע"פ שאין בית הוי הקרבת רשות, וביארנו לעיל דמה"ט בקרבן תמיד בזה"ז אינו דוחה שבת ומועד, א"כ ל"ש כה"ג כלל קרבנות ביוהכ"פ דהא אינו דוחה יוהכ"פ, וצריך לדחוק דמיירי דהקריב הקרבנות ורק אח"כ נפחתה תקרת ההיכל.

אמנם נראה עוד בזה עפ"י המבואר בסוף אות א' דכל דברי החנוך דבמקריבין באין בית הוי רשות, היינו רק בזה"ז דחרב הבית וליכא ריח ניחוח וכו' וכמש"כ החנוך דעתה בעונותינו כשחרב הבית וכו' הוי רשות, אבל בנפחתה התקרה אפי' נימא דנידון כאין בית מחמת דליכא אהל מועד, מ"מ ל"ה כבזמן החורבן, ובזה אם מקריבין בו כדין מקריבין באין בית, ה"נ הוי קרבן חובה, דהרי בלא"ה חייבין

לתקן המקדש, ועכ"פ כשמקריב הוי מחובת הקרבה, ובוה יהא דינו דדוחה שבת ויו"ט ככל קרבן תמיד, ונמצא דחלוק דין מקריבין באין בית בחורבן הבית, למקריבין כשיש בית ונידון כאין בית, או בזמן בניית הבית ועדיין לא הושלם הבנין, דבוה שייך לומר דההקרבה הוי חובה וכמש"נ.



ג.

כהן גדול שאינו צם אם יכול להקריב קרבנות יוהכ"פ

רמב"ם (עבודת יוהכ"פ פ"א ה"א) ביום "הצום" מקריבין וכו' וצ"ע מ"ש ליום הצום והל"ל ביום הכפורים, ומשמע לכאורה בר"מ דעבודת כ"ג ביוהכ"פ ה"ד אם הוי ביום הצום, ולפ"ז אם הכ"ג חולה ואינו צם אינו מקריב קרבנות היום וצ"ע בטעמא דמילתא.

ונראה בזה ובהקדם דברי הר"מ שם בה"ב. הנה שי' הר"מ כבעה"מ ביומא ריש פ"ג דהכ"ג מקריב כל הקרבנות כולל התמיד, אף שאינו חובת היום, והכס"מ הביא את דברי הריטב"א יומא, בשם הרמב"ן, דמדאורייתא אין חובה בכ"ג אלא בעבודות היום ממש, אבל תמידין ועבודות של כל יום כשרות בכהן הדיוט אלא דמצוה בכ"ג. ורבינו שמשון כ' דאפי' תרוה"ד שהיתה עבודת לילה אינה כשרה אלא בכ"ג, ולדעת רבינו שמשון והרז"ה אין פייסות ביהכ"פ לפי שכל העבודות בכ"ג, אבל הגאונים בפיוטיהם הזכירו פייסות ביוהכ"פ, לכן כ' הרמב"ן במלחמות דאף ביוהכ"פ היו פייסות אחד לתרומת הדשן וכו' עי"ש. ובאמת גם בר"מ (להלן פ"ד ה"א) מבואר דהיו פייסות לתרומת הדשן, וכמש"כ הלח"מ שם דס"ל כרמב"ן הנז'.

ובד' בעה"מ דס"ל דגם דשן הוי עבודת כ"ג, צ"ל דס"ל דכיון דמקדש ידו"ר לדשן והוי כתחילת עבודת יום כדאי' בובחים כ: נחשב כעבודת היום. וע"ע ברש"ש יב, ובד' רש"י ותוס' יש סתירות בזה עי' תוס' כ: וברש"י בכ"ד.

ועי' או"ש (שם פ"ד) שכ' על הא דמבואר בר"מ, דגם המוספין של שבת מקריב הכ"ג, וביאר שם דקדושת יוהכ"פ חל על המוספין דשבת ומיקרי מוסף דיוהכ"פ ועי"ש חידושו לגבי קידוש ביוהכ"פ שחל בשבת.

והנה השעה"מ שם הסתפק אם כהן הדיוט שעבד בעבודות הנ"ל חייב מיתה כדין זר, או דהוי רק בלאו אבל לא נחשב כזר, ובס' עיני דוד [נדפס באיזמיר שנת תמא] העיר דכיון דעבודת כהן הדיוט פסולה שוב חייב כרת מצד חילול יוהכ"פ.

ונ"ל להעיר דבר חדש, דכיון דלמצוה לכ"ע הוי בכהן גדול, שוב בהקריב כהן הדיוט ביוהכ"פ חייב משום חילול יוהכ"פ. ויסוד הדברים עפי"מ שביארתי לעיל על הרש"י ביבמות לג:, דזר ששחט בשבת ק"צ חייב משום שבת, וכ' הבית הלוי הטעם דהמצוה היא הדוחה והמצוה היא על הכהנים, והיינו דכל דחיית קרבנות בשבת ויו"ט הוא רק על מי שנצטווה בהקרבה וכמש"נ לעיל. ומעתה י"ל דכיון דביוהכ"פ לכ"ע המצוה על הכהן גדול, שוב לכה"ד יהיה איסור מצד יוהכ"פ, דלית ליה היתר דחייה, כיון דעליו ליכא המצוה, ואפי' אם איכא קיום מצוה מ"מ החיוב הקרבה הוא על הכ"ג, א"כ הדין דחיה נאמר רק על הכ"ג.

אכן, נראה לחלק דדוקא בזר בשבת, דעליו אין מצוה כלל, ומדין הקרבן מצותו בכהנים, אבל ביוהכ"פ הוי חובת היום שיהיו עבודות הקרבנות ביום הצום על הכהן גדול, ולרמב"ן הוי לכתחילה, אבל זה לא משוי הפקעה לכה"ד דליהוי מופקע כזר לחייבו משום יוהכ"פ, דלא הוי אלא מעלת קדימה לכהן גדול שהוא יהיה המקריב ביום זה, והרי גם כה"ד יוכל להיות כ"ג אם יתמנה א"כ ל"ה מופקע כזר.

ולפי המבואר נראה לחדש במש"כ לעיל בכוונת הר"מ דכ"ג מקריב ביום הצום, דאם הכ"ג אינו צם אינו מקריב, וי"ל הטעם דאף דהוי בקדושת כ"ג מ"מ באינו צם ליכא עליו החיוב הקרבה ומש"ה אינו דוחה יוהכ"פ.

ובעיקר הנידון בכהן גדול שלא צם אם יכול להקריב ביוהכ"פ, שאלתי את הגר"ח"ק שליט"א ונעניתי כי ודאי מקריב ולשון הר"מ אינו מוכרח. אך ראיתי מובא בס' ויקהל משה בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שהסתפק בזה, והסיק דיכול להקריב. ונ"מ גם לש"צ שאינו צם דיכול להיות ש"ץ אף בתפילת המוספין, וכבר דן בזה בפסקי תשובה (ח"א סימן קב בהגה, ובח"ג סימן רצד) והסיק דפסול לעבודת כ"ג

ולש"צ, אמנם העיר ממועד קטן (ט.) דבחינוך מקדש ראשון היו אוכלים ושותים ביוהכ"פ ומסתמא היו עובדים עבודת יוהכ"פ וכו', אך במצבת משה במו"ק שם לרמב"ל זצ"ל כתב דלא עשו עבודת יוהכ"פ, וכ"ה מפורש במאירי מו"ק שם שכ' דאז הקריבו ביוהכ"פ רק קרבנות של שמחה לבד ר"ל שלמים עיש"ה. ונראה ראייה לזה מהא דהתורה כתבה צווי התענית גם בפ' אחרי בהדי עבודת הקרבנות [נוסף על הנאמר בפ' פנחס], ומשמע דהתענית שייכא גם לעבודת יוהכ"פ, ומתאימים הדברים למש"כ בספר החנוך במצות יוהכ"פ דהצום והקרבנות מכפרין.



אוצר התולדות

◆ מאמר זיכרון לדמותו של הג"ר עקיבא קיסטר זצ"ל ◆

הרב ד. חרותי

מאמר זיכרון

לדמותו של הג"ר עקיבא קיסטר זצ"ל

"אשריך ר' עקיבא אשריך, אוי ר' עקיבא, אוי מה היו לנו".

לדמותו הנערצת והבלתי נשכחת של מורינו ורבינו הגאון הצדיק רבי עקיבא קיסטר זצלה"ה, ר"מ בישיבת "יד אהרן".

ביום ראשון ג' בסיוון, בשלושת ימי הגבלה הקודמים לחג מתן תורה, נלקח מאיתנו לב"ע אחד ומיוחד שבעמלי תורה הלא הוא מו"ר הגאון הצדיק רבי עקיבא זצ"ל. שבועות ספורים עברו עלינו מני אותו היום, והנני להעלות על הכתב ולפרוש לפני הקוראים שביבים מדמותו ולזכרו, ויהיו הדברים לע"נ הטהורה: לו הייתי רוצה להגדיר את מו"ר זצ"ל הייתי אומר שני מאפיינים ואלו הם: 'עמל' ו'למדנות' ('לומדות').

אני יודע שזה נשמע נדוש לגמרי, הלא כולנו מכירים עמלי תורה ולמדנים מופלגים. אבל אני רוצה לומר לכם שר' עקיבא שלנו היה משהו אחר. אחר. כשאזכיר את שמו לכל מי שזכה להכירו, לא כל שכן לכל מי שזכה לקבל ממנו תורה, הרי ששני המאפיינים הללו מיד יעלו לנגד עיניו.

רבים הם העמלים ורבים הם הלמדנים, וכבודם של כל תלמידי חכמים במקומו מונח, אבל ר' עקיבא.. מה אומר לכם? אצל ר' עקיבא לא היה בשתי המילים הללו שום קמצוץ של סופרלטיבים, שום קמצוץ של הגזמה, אפי' לא פירור... אינני צריך לקשור את שני הכתרים הללו לראשו, משום שהם פשוט כבר קשורים ומונחים שם בלעדיי...



יושב לו יהודי כבן שבעים שנה ומתיגע על סוגיא כמו בחור צעיר, בהתלהבות, בשאגות, במרץ נעורים, יום אחרי יום, שעה אחרי שעה, כחשיכה כאורה, אין לו

יום ואין לו לילה, אינו במאכל ואינו במשתה, אינו בכבוד ואינו בשררה, כל העולם בטל ומבוטל, ור' עקיבא לא ינוח ולא ישקוט עד שלא תישאר ולו פינה אחת בדברי התוס' שלא תהיה ברורה כל צורכה, ולו פינה אחת שלא תהיה מוגדרת במילים חותכות. האמינו לי, הוא כבר למד את הסוגיא עשרות פעמים בשנה זו, ועוד עשרות פעמים, אולי מאות, בשנים עברו, אבל הוא אינו מגלה שום סימני תשישות, שום סימני לאות בשעה שהוא מתחיל אותה פעם נוספת מן ההתחלה...

אצל ר' עקיבא לעולם לא תהיה חלילה מילה מיותרת בתוס' או ברמב"ן, זו לא היתה רק 'הצהרה', זו היתה התייחסות של מציאות חיה ונושמת, הוא יחשוב בראשונה וישנה וישלש עוד ועוד ועוד, עד שהעקוב יהיה למישור והערפל יתמוסס כמו לא היה. הוא יסחט את לשד עצמותיה של הסוגיא בכל כוחותיו כשהוא כולו מלא חיוניות, מה לי בשעה תשע בבוקר מה לי בשעה שלוש בלילה, עוד פעם את רש"י, עוד פעם את תוס', עוד פעם את דברי הרמב"ם הרמב"ן הרשב"א והריטב"א, רעק"א והקצוה"ח ר' חיים ור' שמעון... וכולו בוער בשמחת התורה.

הלא הוא כבר מזמן שולט בכל המהלכים שה'אחרונים' התוו בסוגיא, שום דבר כבר לא חדש לו, ובכ"ז... הכל חדש! כל יום יהיו בעיניך כחדשים, כפשוטו, לא כאידיאל אלא כמעשה, לא כהצהרה כ"א כדרך חיים. כל מילה של ש"ס, ראשונים, ואפי' אחרונים, טומנת בחובה כה הרבה פנינים, ור' עקיבא, הו' ר' עקיבא, הוא האיש הוא הגבר שלא יתן מנוחה לעפעפיו עד שיפרוש אותם לעיני תלמידיו מחוורים כשמלה, מאירים כחמה, בהירים כלבנה.



והלילה נוצץ כולו מכוכבים, והשחור השמימי ממלא את הכל. הרחובות ריקים אין נפש חיה... השעה היא כמעט שלוש לפנות בוקר, ובביהמ"ד הקטן של הישיבה הקדושה בשכונת קטמון, יושב לו ר' עקיבא ומחדש מהלך נוסף... ומגדיר הגדרה מחודשת, הסכיתו ושמעו! אחרוני השקדנים כבר עומדים בפתח ביהמ"ד ובעיניים לאות נשענים על המשקוף... שם בפתח ביהמ"ד יושב לו ר' עקיבא כשומר הסף, שם מקומו... כאן נמצא כאן היה... והבחורים? הם כורים אוזניהם לשמוע, ור'

עקיבא מדבר, בקולו הגדול, בקולו החזק, הוא מנסר את חלל האוויר, את הרוח המנשבת פנימה מן הדלת הפתוחה... והם מתלהטים ומתווכחים... ור' עקיבא מסביר, חותך באיזמל מנתחים שני משפטים של התוס', מחזיק אותם כמו במלקחיים ולא נותן להם להישמט... למה התכוונו התוס' בשני המשפטים הללו? ר' עקיבא לא מרפה... יש לו הגדרה, יש לו ביאור, צריך להטות אוזן, הלא דברי התוס' מדוייקים הפלא ופלא... והבחורים? קשה... הראש כבר מעורפל... מה לא מובן? מרעים ר' עקיבא, ומסביר שוב... נו מילא מחר נדבר בשיעור...

והבחורים? נו הם עולים אל הפנימייה לנום את שנתם ולהחליף את כוחותיהם. ור' עקיבא? עתה הוא אץ רץ לעצור מונית באישון לילה, להגיע לביתו טרם יעלה השחר... ותפילת שחרית שלו היכן תהיה ואימת? בישיבה כמובן! בשבע בבוקר! יום יום! הלא הוא אחד מבני הישיבה, אחד מן ה'חבורה'...



וכמו תמיד, כולם כבר מורגלים: בעוד הכל עוסקים בכריכת רצועות ה'של יד' בזרועותיהם ובהידוק ה'של ראש' בראשיהם, ר' עקיבא פונה בשקט אל אחד מן הבחורים ומשאלתו הקבועה בידו- 'ברכות השחר?' לאמר: התוכל להוציאני בברכות השחר?... בחור צעיר מן החדשים ניגש בלאט אל אחד הוותיקים ואומר לו בפנים סמוקות ונרגשות: "השמעת? ר' עקיבא לא ישן גם הלילה... שוב הוא ביקש את פלוני אלמוני שיכוון להוציאו בברכותיו..." אלא שהבחור הוותיק מניף את ידו בביטול: "מה לך מתפלא? הלא כך הוא מדי יום, אין חדש תחת השמש, ר' עקיבא שב לביתו לפנות בוקר אחרי יום של עמל מפרך, וכרגיל הוא מתיישב בספרייתו כדי להשלים עוד איזו "הבנה" וליישר עוד איזה "קמט" כביכול כמעט בלתי נראה שנותר בסוגיא..."

פעם גילה בפנינו טפח מהנעשה בשארית לילותיו: "אני שב הביתה, מתיישב בסלון, פותח שוב את הסוגיא, רק עוד הצצה קטנה...בלתי ניתנת לדיחוי... אסיימה ואלך לישון... מפעם לפעם אני חש איך שהראש נשמט והעיניים נעצמות... פוקח את העיניים ומעיין פעם נוספת בדברי ה'בעל המאור', מעלעל במחברת ישנה שלי מצהיבה מיושן שם כתבתי את שיעורי רבותיי... ושוב הראש נשמט... ושוב העיניים נפקחות... עוד עיון קל ואלך לישון... להחליף כח, הלא המחר הוא גם

יום... אלא שלפתע, מבלי להתכווין, אני מבחין בנצנוץ של אור בוקע ועולה מעבר לחלון... השחר עלה..."



ולמחר? יושב ר' עקיבא בשיעור, ומסביבו כל בני החבורה, כבר בתחילת זמן 'אלול' הוא הודיענו: כאן בשיעור אנחנו לומדים ביחד, מלבנים את הסוגיא ביחד, כולנו ב'חבורה' אחת, "מדברים בלימוד", מקשים ומתרצים, מגדירים ומבארים... אין מקום כאן לשקט... כאן חדות התורה מפכה בקול שאון רם... ר' עקיבא לא יכול לסבול שקט של דברי תורה... קול ה' בכח! קול ה' שובר ארזים! אם משתרר לו השקט, ר' עקיבא מאבד את השקט: מדוע אתם לא שואלים? הכל מובן? הכל ברור? אין לכם שום הערה? הא כיצד?! 'שניים או חזין' של שקט לא יתכן, 'מרובה' של שקט לא מתקבל על הדעת... הלא התורה נתנה בקולות וברקים... וכי כיצד ניתן להישאר רגועים כאשר ההבנה בדבריו של הרמב"ן ב'מלחמות' לא חדה דיה?

ובכל זאת... כשר' עקיבא מתחיל "לדבר בלימוד" ולומר את הגדרותיו המורכבות, כשר' עקיבא מלטף מילה אחת של תוס' כמי שמטמון טמיר חבוק בזרועותיו, כשר' עקיבא לא נרגע עד שהכל דהיינו הכל! ממש הכל יהיה מחזור כשמלה, אזי השקט בעל כורחו שמשתרר, והכל מטים את ראשיהם ואת ליבם, שלא לפספס אף מילה, לקלוט ולעבד היטב את כל המהלך, לרדת לסוף דבריו, להגדרותיו שהן לעיתים בבחינת דק עד דק... וכאשר הברק מנצנץ בעיניהם, ר' עקיבא מחייך, נהרה נשפכת על פניו, וכאשר הויכוח הסוער 'את והב בסופה' מתפרץ לו ומתלהט, ר' עקיבא שש עליו ושמח כמוצא שלל רב, ומיניה ומינייהו התקלס עילאה.



וכאשר ר' עקיבא נאלץ לעצור את השיעור, כן, לעצור.. מפני שהשיעור אף פעם לא יכול באמת להיגמר... תמיד יש לו לר' עקיבא מה לחדש עוד ולומר... אלא שמבעד לחלונות נוהרים בני הישיבה אל ביהמ"ד, ועוד רגע קט וקול איש"ר של תפילת מנחה יהא נשמע בחלל, ור' עקיבא מסיים את השיעור בחופזה, לא

לפני שמבטיח להשלים את החסר בשיעור הבא... ורגלי הכל מדשדשות בזריזות להכין את עצמם לתפילה ולהיכנס בהיכלה...

ור' עקיבא רץ ככולם, מכין את עצמו ופונה אל עבר ביהמ"ד, אך אוי... הציבור כבר התחיל את תפילת העמידה, שוב אין אפשרות להיכנס אל תוך ביהמ"ד, לבל יעבור חלילה לפני המתפללים. אמנם ניתן להתפלל גם בחדר ה'אוצר' אחורי ביהמ"ד אשר גם אותו ממלאים הבחורים בתפילתם, דא עקא שגם פתח הכניסה של ה'אוצר' נחסם ע"י צורבים העומדים בצקון לחשם, ור' עקיבא אנה הוא בא?

והנה, לחדר ה'אוצר' חלון נמוך הקבוע בשוליו, ראו כמה בחורים כי טוב וידלגו בקלילות מעל החלון ויחדרו פנימה. ור' עקיבא? הוא לא מהסס... גם הוא מדלג אחריהם בעד החלון ומיד פותח בתפילתו ההומה... הבחורים מחייכים בביטול... נו ר' עקיבא, הלא מבחינתו הוא ככל אחד מבני הישיבה... שיקולים של "נכבדות" אינם מוכרים לו... כבוד אמיתי הלא ידענו... אין כבוד אלא תורה.



וכשם שר' עקיבא היה אות ומופת לכולנו בעמלו הבלתי נלאה בכל סוגיא וסוגיא, כן היה הוא לנו לעיניים בתפילתו הנרגשת, הפשוטה, הטהורה, כולו אומר כובד ראש, כעבדא קמיה מריה... איננו מתיימש מלשוב ולהפוך פעם אחר פעם את כסאו שב'מזרח' ע"מ שפניו לא יהיו מופנים אל בני הישיבה בשעת התפילה כ"א אל הקיר קדמה לנוכח יביטו, עיניו וליבו אל ה'...

וכשר' עקיבא זעק בכל כוח: אמן, יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא! דומה היה עלינו אותה שעה שגם קירות ביהמ"ד הצפופים נהדפים והולכים צפונה ונגבה, מזדעזעים מן התחינה.

וכשר' עקיבא קיבל על עצמו עול מלכות שמים בקריאת שמע של שחרית וערבית ברמ"ח איברים ושס"ה גידים, לא לפני ששיווע "בשכבנו ובקומנו נשיח בחוקיך ונשמח בדברי תורתך" בקול רטט אדירים, וכשר' עקיבא בברכת החודש מפציר בשיחו לפני בורא עולמים "חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים" ובקולו הרם מטלטל את נפשם של התלמידים, וכשר' עקיבא של 'ימים נוראים' שוב מרטיט בקולו האדיר חוצב להבות אש מרעיד את אמות הסיפים... וכשר'

מאמר זיכרון לדמותו של הג"ר עקיבא קיסטר זצ"ל

עקיבא של 'תשעה באב' נעמד על רגליו מקונן באמירת 'אלי ציון ועריה' וקולו מנסר בחלל העולם 'כמו אישה בציריה'...

וכשר' עקיבא, וכשר' עקיבא... וכשר' עקיבא... כמו בחור צעיר ועול ימים המתרפק בגעגועים, עובד את בוראו בכל כוחותיו, באמונה, בקדושה, בסילודין, גם לעת ערב כשיסורי הגוף אותו היו מלפפים, בעמל התורה נפשו סערה, אשריך, אשריך ר' עקיבא שגופך היה טהור בכל מיני טהרה.



מו"ר הג"ר עקיבא קיסטר זצלה"ה נולד בל' בניסן התש"ד לאביו הר"ר יצחק ז"ל ולאִימו מרת גיטל ע"ה ונקרא ע"ש סבו- אבי אימו הר"ר עקיבא שווימר ז"ל. עודנו פעוט רך בשנים כבן שנתיים ימים, נלקחה אימו לב"ע והיא בשנת ה'ל"ז לימי חלדה, וייוותר ר' עקיבא עם אחיו ועם אחותו הגדולים לאביהם. ויקח לו אביו לזו"ש את מרת שרה סימה ע"ה בת הר"ר יעקב ניסן מה יפית ז"ל ממשפחות הרבנים המיוחסות שבלטביה, ותהי להם לאם. ברבות השנים כאשר הוציא ר' עקיבא לאור את הספר "יקר תפארת" ובו מחידושי תורתו אשר העלה לדפוס לע"נ אביו, העמיד בפתח הספר זכרון עולם לשתי האימהות גם יחד: את אימו הביולוגית אותה לא זכה להכיר הוא מכנה "אמנו הורתנו", ואת אימו החורגת הוא מכנה "אמנו מורתנו" כשהוא מוסיף בשבחה והולך: "שגידלה אותנו במסירות מופלאה בחן בחסד וברחמים".

אכן, אם יש המונים גדולי תורה ויראה אשר ערש ילדותם היתה בצל היתמות, ומתוך השכול והכאב צמחו ועשו פרי הילולים, הרי שאת מו"ר הג"ר עקיבא ניתן למנות ביניהם.

אביו ר' יצחק היה אישיות יוצאת דופן, יהודי ירא אלוקים דבוק בחכמים ונכנע להם אשר שימש בחיי היום יום בתפקיד שופט בבית המשפט העליון. כמדומה שעד היום מונים אותו כשופט העליון היחיד שהיה יהודי חרדי באורח חייו האישי, מקובל לומר שטרם קיבל עליו את התפקיד נועץ בדעתו של פאר הדור מרנא החזון אי"ש נ"ע אשר הורה לו להיתר חרף השאלה ההלכתית כבדת המשקל, בהכירו את הנפש הפועלת ואת תומתה.

משפחת קיסטר התגוררה בשכונת זכרון מאיר שבעיה"ק בני ברק, ופרשת ידידותו האמיצה של אבי המשפחה ר' יצחק עם ישיבת פוניבז' וגדוליה היתה לשם דבר, הוא השתתף ועמד בראש בכל מאורע חגיגי של הישיבה, ומקום מושבו היה קבוע איתן ב'כותל המזרח' של היכלה. אהוב היה, נעים ונחמד על כל ראשיה. קירבה יתירה נודעה לו ממרן הרב הגאב"ד דפוניבז' זצוק"ל, הוא היה לאיש סודו של הרב, מידידיו הנאמנים ביותר וממקורבי נפשו, הוא אף היה האיש שערך את צוואתו.

גם ממרנן הגראמ"מ שך הגר"ד פוברסקי והגר"ש רוזובסקי זצוק"ל זכה ר' יצחק לנשיאות חן יוצאת מגדר הרגיל.

ר' יצחק היה ת"ח אשר הרבה לעסוק בתורה בכל שעותיו הפנויות, והיה מקדיש זמנים קבועים של עיון ולימוד בנושאים שונים שעלו על הפרק בערכאות, ברצותו לכווין את פסיקותיו שיעלו בקנה אחד עם ההלכה. בעניינים רגישים נוהג היה הוא להתייעץ עם גדולי התורה: עם רבינו הגדול החזו"א אשר קירבו, עם מרנן הקהלות יעקב והגר"י אברמסקי, וכמו"כ עם גדולי הדיינים הגרש"ב ורנר והגר"א גולדשמידט זצ"ל. בניו כותבים על התבטלותו המרשימה אפי' בפני ת"ח שהיו צעירים ממנו בשנים, כמו הגר"ש ברמן זצ"ל שהיה יושב לצידו בהיכלה של ישיבת פוניבז' ותדיר היה דן עימו בד"ת, עוד כותבים הבנים על היחס ועל ההערכה המופלגים שהיו בו כלפי יבל"ח מרנן הגר"ג אדלשטיין והגר"ד פוברסקי שליט"א ראשי הישיבה הצעירים דאז של ישיבת פוניבז'.

ידידות חמה נקשרה בינו ובין מרנא הגאב"ד דטשעבין זצוק"ל, והערצה מיוחדת היתה חקוקה בליבו כל ימיו לרבינו החזו"א ולחבר תלמידיו. ר' יצחק ז"ל היה נוהג לומר כי קבלה בידיו מאמו ע"ה להתנהג בכבוד עם ת"ח והנהגה זו טבועה בנפשו. כאשר נודע לו על פגיעה בכבודם של ת"ח, היה הדבר כה נוגע לליבו עד שהיה מדיר את שנתו מעיניו במשך כמה לילות בצערו ובעגמת נפשו.

רבינו הקה"י (הסטיפלער) זצוק"ל אמר על ר' יצחק ז"ל בזה"ל: "ד"ר קיסטר הוא יחיד, יחיד בכל ארץ ישראל" ועוד התבטא אודותיו: "הוא קידש שם שמים הרבה, כמה שרק יכל".

מרנא הגראמ"מ שך זצוק"ל כתב אודותיו: "היקר באדם, איש ירא שמים". מרן הגר"ש וואזנר כתב: "הכרתי את האיש בידידות כמו יובל שנים, ועל אף תפקידו נשאר ת"ח והעיקר ירא אלוקים מתחילה ועד סוף, נכנע לתורה ונושאי התורה, וחי חייו הפרטיים ע"פ ד"ת והיראה".

הגרש"ב ורנר זצ"ל אב"ד ת"א, כתב לבניו של ר' יצחק אחרי פטירתו: "וי לארעא דישראל דחסרה גברא רבא, ענק הזכויות וכביר המעשים למען משפט התורה ולחיזוק היהדות התורנית והערכים המקודשים, אשר קידש שם שמים בהרבה ממשפטיו, אשר נשא ברמה רוח התורה ולחם כגיבור חיל נגד הפורצים".



בין קורות ביתם של אביו הנערץ ואמו החורגת המסורה, גדל ר' עקיבא ויגמל, ראשית חינוכו בת"ת רבי עקיבא בעיר בני ברק, חמש שנות לימוד נוספות ב'הישוב החדש' בת"א, ויהי ר' עקיבא לאיש, ובהיותו כבר ח"י שנים עלה והתעלה לעסוק בתורה על טהרת הקודש עת נכנס בשעריה של הישיבה דפוניבז' מכורת עלומיו.

"כשהגעתי לפוניבז' היה מרן המשגיח זצוק"ל אומר לי: עכשיו צריך להפוך את השרוול, להתהפך".

ור' עקיבא? הוא אכן הפך את השרוול. "אני ידעתי בילדותי להתלוצץ לא מעט... אבל המשגיח זצוק"ל הוציא ממני חצי מרוח ההתלוצצות", ומה עם המחצית השנייה? ר' עקיבא מחייך... אבל אנו תלמידיו יכולים להעיד עליו את קירות בית המדרש הספוגים בלהט תורתו, שלא ידענו לחיוכו מה זו עושה.

פעם הקריא לנו ר' עקיבא במהלך השיעור כמה שורות מתוך שיעורי רבו מרן הגר"ש רוזובסקי כדי לדקדק עימנו במילותיו. הגר"ש ביאר את סברתו אולם בסוף דבריו הוסיף הגר"ש ואמר: "וסברא זו אינה משמחת אותי"... "אתם שומעים?", צוהל ר' עקיבא, "וסברא זו אינה משמחת אותי"! חסר ב"פיקודי ה'... משמחי לב", מדוע הגר"ש ציין זאת? מותיב לה ר' עקיבא ומיד מפרק: מפני שאצל ר' שמואל סברא שאינה משמחת, הרי שצ"ע אם היא אכן סברא נכונה... סברא אמיתית צריכה לשמח! "משמחי לב" אמר רחמנא!

היה ובאישון ליל, עת רק אחרוני הבחורים עוד עמדו בביהמ"ד על משמרת משאם, ור' עקיבא נושא ונותן עם כמה מהם בכובד ראש, חותר באיטיות אל הבהירות הנכספת בדבריו של חד מקמאי או מבתראי, והנה הנה ההבנה מבצבצת ומנצנצת... עוד ליטוש זעיר ועוד ליטוש קטנטן, והרי לכם יהלום זוהר, סוגיא בזהקת, ר' עקיבא שפיר קאמרת! שפיר קאמרת! והלב עולה על גדותיו ולפתע קול עב נשמע בחלל:

"נגיל ונשיש בזאת התורה כי היא לנו עוז ואורה! נגיל ונשיש בזאת התורה כי היא לנו עוז ואורה"... כמה מן הבחורים היושבים לפני הבימה קדמה נושאים עיניים עייפות ומחייכות אחרנית, ור' עקיבא? קולו גובר והולך: "נגיל ונשיש בזאת התורה כי היא לנו עוז ואורה"... אור של חדווה ננסך על פני הצורבים והם מצטרפים לשירתו המתרוננת אל תוך הלילה העבות, ומן הפנימיה הסמוכה נפתחים החלונות, ופנים צוהלות של בחורי חמד מביעות בלי מילים את שאין צריך לבטא בשפתיים... אוי ר' עקיבא, אוי מה היה לנו...

אמנם כן ר' עקיבא שהכרנו היה שש ושמח בדברי תורה "והיו הדברים שמחים כנתינתם מסיני", אך קלות ראש מעולם לא נראתה במחוזותיו, דמות דיוקנו של רבו המשגיח הקוה"ט הגר"י לוויןשטיין צוק"ל כמו היתה חקוקה בכל הוויתו, אשרי האיש שכה הרבה זכה להיות מושפע מרבותיו. "אני זכיתי ל'רעבע'ס" שהיו מלאכים", כך אמר, קיימתי בנפשי את לישנא דקרא: "...תורה יבקשו... כי מלאך... הוא".

ובכל זאת, ואעפ"כ, פעם בשנה, ביומא דפוריא, בהיותו יושב בביתו עוסק במצוות היום "עד דלא ידע" ומסביבו נעים וחגים תלמידיו, או אז נחשפה לעינינו מעט מן אותה רוח התלוצצות של ימי נעוריו, אלא שגם היא היתה ספוגה בדברי מוסר מטלטלים וביראת שמים לזהטת. כל מי מאיתנו שניחן באמיצות הלב, היה נדחק ומסב לפניו, או אז היה שומע ממנו את דברי תוכחתו שלעולם נעו וחגו סביב עמל ויגיעת התורה עוז החיים עלי חלד: "מילא מה שר' עקיבא אומר בשיעור לא חשוב... נו מילא... אבל את הרמב"ם, את ה'לחם משנה' את דברי הרמב"ן, את ה'אבני מילואים', את רעק"א ור' חיים חייב כל אחד ואחד מכם

לראות בפנים הספר ולברר וללבן את עומק דבריהם!" מנענע ר' עקיבא באצבעו כלפי התלמידים העולצים בשמחת הפורים... הדר קבלוה בימי אחשוורוש...

אכן, ר' עקיבא חידש וביאר כיד ה' הטובה עליו, אבל בראש ובראשונה דאג וחרד שמא מי מתלמידיו ישתמט מלעיין היטב בדברי הראשונים וגדולי האחרונים. כיצד יתכן ללמוד סוגיא מבלי לראות את דבריהם המחכימים? מבלי לדקדק בכל אות ובכל תג מתיבותיהם? "מילא את חידושיי אם יהיה תלמיד שלא ילבן, אבל את דברי רבותינו?" מאן דכר שמיה...

וכמה התייגע כמה התייזע ר' עקיבא עצמו על דברי רבותיו? הוא היה תלמידם האמיתי, הוא עמל על שיעוריהם, על תורתם, מימי נעוריו ועד זיבולא בתרייתא.

כהיום כן אז בהיותו עלם צעיר, היו מן הבחורים שהעדיפו את שיעוריהם של ר"מ או ר"י פלוני שהיה בהם הרבה מן הברק, והזניחו את שיעוריהם של ר"מ או ר"י אלמוני שסגנון אמירתם היה פשוט יותר וממוקד בסוגיה המקומית פנימה כדרכם של מרבית ראשי הישיבות מן דור העבר.

אבל לא כן היתה עם ר' עקיבא, הוא נכנס לשיעורים כולם, והתייגע על כל דברי תורתם, הן בעת לומדו בין כתלי ישיבתם והן במשך עשרות השנים הבאות בהן לא זו מחבבם. "בפוניבו", החלק הראשון של סדר שני היה מוקדש לחזרה על השיעורים. הוּ הוּ כמה סוגיות, ראשונים ואחרונים, ר' שמואל (הגר"ש רוזובסקי זצוק"ל) היה מעמיס בשיעוריו, אבל אנחנו פתחנו את כל הספרים, התאמצנו לעיין ולראות את הכל, לא הזנחנו אף מראה מקום" כך ר' עקיבא, שב ומפציר בנו לתפוס גם אנו דרך זו, לייקר כל ראשון וכל אחרון אשר הוזכר בשיעור, ולעיין היטב בדבריו. לייקר כל בדל סברא, לשוב ולהפוך בה, להתעמת עימה חזיתית, להבריקה ולצחצחה, כאדם האוחז בידיו זהב ופז רב.

"כשלמדתי בפוניבו" היו רבותינו מרנן הגר"ג אדלשטיין והגר"ד פוברסקי שליט"א עודם צעירים לימים, בפרט הגר"ד שהיה מבוגר מאיתנו בשנים מעטות יחסית, ובכ"ז הייחס שלנו אליהם היה כשל תלמיד לרב לכל דבר ועניין, הם היו הרעבע'ס שלנו, ייקרנו את כל דבריהם", כך שוב ר' עקיבא, מזכיר לנו פעם נוספת את דרכי קנייניה של חכמת התורה העוברת בכל דור ודור מרב לתלמיד.

ור' עקיבא? כשם שהיה נאה דורש, כן היה נאה מקיים, ידענו זאת גם ידענו, והידיעה הכנה הזו חדרה היטב במעמקי לבבנו. את שהוא ביקש מאיתנו, דרש גם מעצמו, הוא עמל על התורה שקיבל מרביתו בימי חורפו, והמשיך לעסוק בדבריהם כל ימיו לרבות לילותיו. אכן גם רבותיו הגדולים לא זזו מחבבו כל ימיהם: "ידידי ורב חביבי יקר היקרים ברוב עמלו ויגיעתו בלימוד התורה, עוד בהסתופף אצלנו בישיבה יגע ומצא" (לשון רבינו הגדול מרן הגראמ"מ שך זצוק"ל במכתבו אליו, תשנ"ג).



קשה זיווגו של אדם כקריעת ים סוף, וגם זיווגו של העלם ר' עקיבא התמהמה, ר' עקיבא הולך ומתבגר, ואבידתו טרם נמצאה...

"וכשהייתי עובר לפני מרן המשגיח זי"ע בראש השנה", כך ר' עקיבא: תחת להבטיחני כי אתארס בזו השנה, מה היה אומר לי? "וואס שפעטער איז בעסער!" "כמה שיותר מאוחר יותר טוב"...לאמר: אל לך להתיסר על העיכוב, אלוקים חשבה לטובה, כמה שבידך לחסות תחת כנפיה של הישיבה הקדושה ללא ריחים על צווארך, כן יטב... ור' עקיבא? הוא אכן ניצל את שנותיו הארוכות בישיבת פוניבז' עד תום, סופג וסופן בקרבו את תורת רבותיה גדולי הדור עד אשר יגע ומצא כדי מידתו.

קרוב לשנתו השלושים היה כאשר נישא בשעטו"מ עם זוגתו הרבנית הצדקנית תחי' בת הר"ר ביינוש ומרת פרומט לוין ע"ה הלא הם בעלי החסד הנודעים מהעיר ארוזה שבשוויץ. ר' עקיבא בונה את ביתו בעיה"ק ירושלים, ופונה ללמוד בישיבת מיר, שם הוא דבק במרנא הגר"ח שמואלביץ, ואף לומד בחברותא עם בנו, לימים תיאר את מחזה ההוד לו נחשף בהיות רבו הגר"ח שוכב על ערש דווי, ויבוא ר' עקיבא לבקרו, והנה הגר"ח נר אלוקים טרם יכבה, הכרתו מעורפלת לגמרי, חושיו מטושטשים, אך הוא לא חדל מלנוע בחוסר מנוחה, שפתיו לא פוסקות מלרחוש דברי תורה: "התוס' בנזיר אומרים כך", "הרשב"א בכתובות אומר כך", "הבבלי" "הירושלמי" "הרמב"ם", קושיא כאן, "מרפסין איגרא" שם, ולפתע חיוך חלוש וכמעט צעקה "התירוץ הוא" דער תירוץ איז אזוי...

איי איי, כתב הרמב"ם: "ועד יום מותו חייב אדם ללמוד תורה" שנאמר "ופן יסורו... כל... חייך", עד יום מותו, אפי' על ערש דווי, לימים קיים כן אף ר' עקיבא עצמו בנפשו, שעה שעמל בתורתו מתוך צער וחוליים רעים עד זיבולא בתרייתא, לא מוותר על מסירת השיעור בישיבה בשום אופן, גם כאשר גופו מלופף ביסורים, מטיפול בביה"ח אל הישיבה ומן הישיבה לטיפול נוסף וחוזר חלילה. אם היה עליו לשהות בביה"ח ביום, הרי שמסר את השיעור בלילה, אפי' בשנה האחרונה לימי חלדו, עת כבר לא הותר חוליו מתום בגופו המיוסר, לא הפסיד ר' עקיבא את מסירת השיעורים, עד שהגוף כבר לא עמד לו, ימים בודדים טרם הלקחו לגנוי מרומים.

מרן הגר"ח שמואלביץ' נלב"ע זצוק"ל, ור' עקיבא? הוא ממשיך לדבוק באדירי התורה, ומכל אחד מהם הוא יונק תמצית היניקה, שואב מלא חופניים, מספיג את כל חושיו בעושר תורתם. בהמשך לימודיו בישיבת מיר הוא דבק בהג"ר נחום פרצוביץ' זצוק"ל, לימים היו אומרים כי את הלמדנות המופלגת, זאת שאינה נותנת מנוס ומפלט לאף תיבה (כביכול זטרה) של "ראשון", מבלי לנתח ללבנה ולבארה תכלית הליבון והביאור, את הלמדנות הזו, כך היו אומרים, הביא ר' עקיבא מבית מדרשו של מורו ורבו הג"ר נחום זצוק"ל. ר' עקיבא לא מסתפק בגדולי התורה אשר הרביצו תורה בבתי המדרש בהם קנה את תורתו, כ"א הרבה להתקרב ולדבר בלימוד עם כל אדם גדול שנקרה בסביבתו, כך נשא ונתן בד"ת עם מרן הגרש"ז אויערבאך ועם הגרי"ז גוסטמן זצוק"ל, כמו גם עם יבל"ח הגר"ש אויערבאך הגר"מ ברניקר ועוד, כולם תושבי סביבת מגוריו בשכונת רחביה-שערי חסד.

מישיבה רבתא דמיר עובר ר' עקיבא ללמוד בכולל אברכים מופלגים בראשותו של הגרי"ב ז'ולטי זצוק"ל רבה של ירושלים, ה'כולל' שמצא מנוחה בביתו של הר"ר אהרן חיות ז"ל בשכונת רחביה, היה לביתו של ר' עקיבא אשר דבק גם בדברי תורתו הערבים של הגרי"ב ז'ולטי בעל "משנת יעב"ץ", ומני אז נמנה גם הוא בין מוריו ורבותיו. הגרי"ב ז'ולטי היה מוסר שיעורים תמידין כסדרן בהיכל הכולל, מסכתות מן הש"ס נלמדו מריש עד גמירא, ובימי שישי, אף האברכים מופלגי התורה, היו מוסרים בתורנות את שיעוריהם על הסוגיות הנלמדות. על

האברכים נמנה גם חתנו הגדול של הגרי"ב ז'ולטי, יבל"ח הגר"י אייכנשטיין, בהמשך דרכם נקרא החתן לשמש בקודש כר"מ ולאחמ"כ כראש ישיבה בשיבת איתרי-חדרה, וכאשר גמר הגרי"ב ז'ולטי אומר להקים את ישיבתו על אדניו האיתנים של ה'כולל', קרא את חתנו הגר"י אייכנשטיין שליט"א והעמידו בראשה, הגר עקיבא זצ"ל התמנה לר"מ שיעור ב'.

ומני אז היו הישיבה ור' עקיבא לגוף אחד, תרי רעין דלא מתפרשין. את צילה חמד ובה ישב, באוהלה ספון יומם ולילה, כל עוד היה מיקומה של הישיבה בשכונת מגוריו רחביה-שערי חסד כמעט לא יצא את כתליה, וגם כאשר ברבות השנים עקרה ממקומה וקבעה את משכנה קודש בשכונת קטמון, גם אז איווה ר' עקיבא את בית מדרשה למושבו בטח. בשבתות היה מכתת את רגליו מביתו ברחביה לישיבה בקטמון וממנה לביתו וחוזר חלילה, בגשם הניתך ובכפור השלג, ברוח קדים ובשמש הקופחת, לעיתים כאשר רעיתו הצדקנית תבל"ח חרדה לבריאותו, הצטרפה עימו ללוותו ולהשגיח מקרוב על צעדיו. לא די היה לו לר' עקיבא בעול עמלה של תורה שנשא על שכמו בכל כוחות נפש וגוף, אלא שמעתה הטיל על עצמו עול נוסף, אשר גם אליו התמסר עד תמצית: עול הרבצת התורה לתלמידים. השיעור היה תמצית רוחו, קשה לתאר כמה זהיר היה שלא למעול חלילה בתפקידו. הוא האמין בכל ליבו שיש לו אחריות שאין למעלה ממנה: עליו ללמד את בני יהודה קשת, ללמד את אצבעותיהם למלחמה: איך לעיין בראשונים, כיצד לדקדק בכל תג של דבריהם. איך לקנות דעת מדברי האחרונים, כיצד לייקר את מילותיהם. איך להגדיר ואיך לנתח, כיצד לומר סברא ואיזו סברא יש להימנע מלומר. ועיקר העיקרים היסוד והשורש: להחדיר בקרב תלמידיו איך וכיצד שותים בצמא את דבריהם של כל רבותינו, מר' עקיבא ור' טרפון, ר' יהודה ור' מאיר, ועד הרב שך ור' שמואל, כיצד ואיך עלינו להתרפק על תורתם, לערוג על אפיקי מימיהם.

הרבה היה מעורר אותנו על החובה לעמול על השיעורים. באמצע השיעור, עת מתלהט הויכוח על דבריו של הגר"ד פוברסקי וצוק"ל, שולף ר' עקיבא מחברת נושנה בה כתב את שיעוריו של הגר"ד בימי עלומיו, "הנה, ר' דוד אמר זאת

בנוסף כזה, במילים הללו... הלא אני כתבתי... אתם רואים, אני כתבתי את דבריהם של רבותי, עמלתי לרדת לסוף דעתם והעליתי הכל על הכתב"...

ואנו ידענו: לא רק בין בתרי מחברותיו כתב ר' עקיבא את דברי רבותיו, כ"א גם על לוח לבבו חקקם כחותם, את חלבו ואת דמו נתן על קניין תורתם.

ואת כל שקיבל מרבותיו התמסר ר' עקיבא בכל כוחותיו להעביר הלאה לתלמידיו. בשבתות הקפיד ללמוד את הסוגיא בחברותא עם כל אחד מבני שיעורו לפי תורנות מסודרת. ובאמצע השבוע היה לומד עם המובחרים שבהם עד השעות הקטנות של הלילה. וכשבחור ניגש לר' עקיבא והודה בצער ש"השבוע לא הייתי מונח בעניינים" וביקש מר' עקיבא שימצא עבורו זמן ללבו עימו את הסוגיא עם כל מה שהתחדש בשיעורים, לא איש כר' עקיבא יסרב לבקשה מעין זאת... והוא מזמין את הבחור לבוא לביתו בליל שבת, ושם במשך שעות ארוכות למד ר' עקיבא עם הבחור את הסוגיא מן ההתחלה, מלבן עימו מחדש את כל מה שעמל למסור לתלמידים בשיעוריו במשך כל ימי השבוע שחלף... וכשחזר הצורב הצעיר וניצב בפתח הישיבה בשעת לילה מאוחרת, אור על פניו וחיוך פרוש על שפתותיו, "היכן היית, שרוליק" אנו שואלים, "הייתי אצל ר' עקיבא, למדתי איתו ביחד את הסוגיא, הוא חזר איתי על השיעורים של כל השבוע", ואנו כולנו פוערים את פיותינו בהשתהות, ומביטים בו בקנאת סופרים: "ר' עקיבא למד איתך את כל הסוגיא עם כל ה"רייד" והשיעורים מתחילת השבוע, מה אתה אומר? ככה?... "ממש 'חוטא נשכר'... אולי גם אנחנו נאמר לר' עקיבא ש"לא היינו בעניינים" כדי שהוא ילמד גם איתנו במשך כמה שעות את כל השיעורים של השבוע..."

והנה, כעבור שבוע או שבועיים מעת שהתחלנו את הסוגיא, כלו כל הקיצין... רבינו ראש הישיבה שליט"א פונה לר' עקיבא כשחיוך של חן מוצק בשפתותיו ובשילוב תנועת יד קלה הוא אומר לר' עקיבא בקול שקט, כמו רוצה לרכך את הבשורה: "ביום ראשון- עלינו להמשיך לסוגיא הבאה, צריך להמשיך, מתקדמים". ור' עקיבא? אוי וי... השמים כמעט נופלים... הלא עוד כ"כ הרבה יש לו להוסיף בסוגיא הנוכחית, כ"כ הרבה סברות יש עוד למשמש לקרצף וללבו... אוי וי... איזו גזירה... צריך להתקדם לסוגיא הבאה... ור' עקיבא כ"כ אוהב את הסוגיא בה הוא כעת ספוג וטמון מלוא איבריו וגידיו... כ"כ דבוק בה בכל אחד מנימי נפשו... כיצד

יעלה על הדעת להיפרד ממנה? מים רבים לא יוכלו לה לאהבה שאוהב ר' עקיבא את זו הסוגיא...

ולמחרת, ר' עקיבא מסתער, כמו קברניט הנלחם ברוחות הסוערות כדי להביא את האוניה אל החוף הנראה מבצבץ מרחוק, כך ר' עקיבא נלחם בימות השבוע המתקצרים והולכים כדי לגמוע את כל הים הבלתי נגמר של מימי הסוגיא, כדי לצלול לכל מעמקיה ולגלות את כל רויה וספונותיה. השיעור אמנם נמסר עם תחילת הצהריים, אך ר' עקיבא החרד על כל בדל של סברא הגדרה או הרגשה שלא הובהרה או שחלילה הוחמצה, שולח בשעת לילה את אחד הבחורים לכנס שוב את כל בני ה'חבורה': "שיעור השלמה"...

כן, "שיעורי ההשלמה" של ר' עקיבא היו 'מושג' בישיבה... ר' עקיבא פשוט לא יכל, לא היה מסוגל להמשיך לסוגיא הבאה ללא שיעורי ההשלמה בלילה, ורק לאחר שמיצה גם את האפשרות הזאת שהיתה לו לצקת בידי תלמידיו את תמצית ליבו שנתן על הקפת הסוגיא מכל פניה, רק אז, כשהבעה של הכרח וחוסר ברירה נסוכה על פניו היגעות, רק אז נכנע ר' עקיבא ונפרד מן הסוגיא כאחד הנפרד מבן משפחה אהוב כשכבר בעת הפרידה ליבו מתרפק והומה בגעגועים...

ולמחרת? ר' עקיבא פותח בסופה ובסערה את משא הכיבוש החדש: הסוגיא הבאה! שוב ברעש, שוב ביסודיות, שוב בעמל, בהיקף, בעומק, שוב ממשש את הסוגיא בכל צדדיה וצדדי צדדיה, שוב שמחת התורה מפכה בכל עוז, שוב המעיין הבלתי נדלה שופע, ולבסוף- שוב הסתערות מחודשת של הימים האחרונים של הסוגיא, אווז ולא מרפה, תופס ומסרב להניח... עד הסוגיא הבאה, וחוזר חלילה...

מלבד שיעוריו היומיים, היה ר' עקיבא גם מוסר שיעור על ענייני פרשת השבוע בשעת רעוו דרעווין של סעודה שלישית בישיבה, דן ומפלפל, מנתח וחוקר, מבאר ומגדיר, ודבריו מאירים באור יקרות באוזניהם הכרויות של הצורבים הצעירים, לקראת סיום הרצאת חידושו, היה מקשר את הדברים עם דברי מוסר וכיבושין, מעורר את התלמידים לאחוז בעץ החיים, לדבוק בעמל התורה ולהתרחק מן המפריעים את שקידתה, באותה ההזדמנות היה מוסיף בליבותינו לקח מאת שראה וממה ששמע עת הסתופף בצל רבותיו הגדולים, והכל סובב והולך סביב

ציר אחד בלבד: עמל התורה עוז החיים עלי חלד, תורה ותפילה, תורה ויראת שמים, תורה ומידות טובות:

"תורה", כך ר' עקיבא, "תורה צריך ללמוד באימה ביראה ברתת ובזיע" מי מאיתנו לא זוכר את המילים הללו יוצאות בטהרה מתוך ליבו ספוג יראת השמים של ר' עקיבא?

וכמה דיבר על "צורת הישיבה", ומה היא אותה צורה? "צורת ישיבתנו ללון בעומקה של הלכה והלימוד בעיון רב" מי מאיתנו לא זוכר את ר' עקיבא שב ומצטט פעם אחר פעם את דבריו אלו של המשגיח ממיר הגה"ק ר' ירוחם הלוי זצוק"ל?

בשבתות לפני היארצייט של רבותינו מרנן החזו"א והרב שך זצוק"ל, היה מרבה להאריך ולספר אודות גדלותם, הלא אפי' את מרן החזו"א עוד זכה להכיר בילדותו בהיות אביו מתפלל בבית מדרשו, ואת מרן הרב שך? מה יש לדבר, הלא הוא היה תלמידו המובהק, הלא הוא התייגע על כל מילה ועל כל אות מחידושי תורתו. שנים רבות לאחר שנישא ועזב באופן פיסי את הישיבה הקדושה דפוניבו' הלא עוד המשיך "לשאת" אותה עימו, ובכלל זאת גם הקשר המתמשך של דברי תורה פנים אל פנים או ע"י חלופת מכתבים ששמר לאורך השנים עם רבותיו הגדולים, ובאיוזו חרדת קודש עסק בשמועותיו של רבו המשגיח הקדוש מרן הגר"י לוינשטיין זצוק"ל, שכל ימיו היתה דמותו חקוקה כנגד עיניו.

לפני החגים והמועדים היה מרבה לעורר על ההתחדשות בעמל התורה שהם נושאים בכנפיהם. בכלל "ההתחדשות", ההתחלה מחדש עם כל הכח, עם כל הלהט, היתה אבן יסוד במשאיו. בשבתות בהן ידידו ורעו יבל"ח מו"ר רה"י הגר"י אייכנשטיין נאלץ לשהות בחו"ל לטובת החזקת הישיבה, היה ר' עקיבא מנצל את ההזדמנות כדי לדבר בשבחו של רעהו האהוב ולהגביר את חינו בעיני התלמידים.

ומיד עם תום תפילת מעריב והבדלה, כבר היו טובי הבחורים נושאים ונותנים עימו על חידושי, ר' עקיבא עומד על מקומו, קומתו הגבוהה מיתמרת, גוו כפוף קמעה בתנוחתו האופיינית מלאת החן והענווה, הבחורים מתגודדים סביבותיו, ידו האחת שעונה על מסעד הספסל, ידו השנייה עולה ויורדת הולכת ובאה, מסייעת את ר' עקיבא בהמחשת מאמריו. הצעירים שבחבורה היו פושטים את ספקותיהם

בפני המבוגרים מהם, או מבררים חוליה כזו או אחרת של דבריו שנשמטה מדעתם טרם יהינו להקשות בפניו. אחרים היו נחפזים ליטול בידיהם נייר וקולמוס למהר ולהעלות את החידושים על הכתב, טרם תשלוט בהן ידו של שר השכחה...

כשלעצמו הלא היה ר' עקיבא מחדש פורה, פה מתגבר בדברי תורה, וכמה יופי של צניעות מרוממת היתה בו שעה שהיה מקפיד לעיין גם בחידושיהם של עמיתיו מרביצי התורה, מייקר את דבריהם אפי' של ת"ח צעירים ממנו שמא דווקא על ידיהם יזכה לעמוד על אמיתותה של תורה. לא מיבעיא שהיה נוהג לשגר את דברי תורתו לביקורת אצל רבותיו, אלא שהיה נוהג למסור את חידושו העמוקים גם לשבט ביקורתם של ת"ח מופלגים בני גילו ידידיו ורעיו מני ימי שחרותו.

ואנחנו? לא רק תורה למדנו אצל ר' עקיבא. מפני שאצל ר' עקיבא, תורה עם יראת שמים, תורה עם מידות טובות, עם דרך ארץ, כל אלה תמיד משמשים בערבוביא: היה מספר כיצד שוחח רבו המשגיח וצוק"ל עם בנותיו, כיצד היה מתעניין בקניותיהן: "כמה עלו תפוחי האדמה, כמה עלו העגבניות, האם המחיר התייקר או הוזל..." "כן, כן" כך אומר לנו ר' עקיבא: "את המשגיח עניין מאד לדעת מה מחירן של העגבניות... כן, בטח, בוודאי... כשם שעניין אותו השלג דאשתקד... אלא מאי? צריך להיות בן אדם! אם אין ד"א אין תורה, צריך לתת לאחרים תחושה טובה, להביע התעניינות, התעניינות קלה... ויחזור לתלמודו!"

וכאשר במהלך השקלא והטריא של השיעור שמע ר' עקיבא את אחד הבחורים מכנה כשרות בלתי מהודרת במילה: "טרף", הקפיד ר' עקיבא ובמילים ספורות חינך אותנו: "לא אומרים 'טרף'! אומרים: אנחנו לא אוכלים, אנחנו מקפידים".

ובימי אדר העליזים, הוזהרנו: כשאתם דופקים בדלתותיהם של אנשים להתרימם עבור הת"ת של הישיבה הקדושה, אל תדפקו בשעות מאוחרות, דרך ארץ! וכשבמסיבת ליל הפורים, כטוב לב התלמידים ביין, אירע שנדמה היה לו לר' עקיבא שכבודו של מי מעמיתו רבני הישיבה לא נשמר כיאות, ר' עקיבא עצר את המסיבה ומחה נמרצות, מפני שאצל ר' עקיבא גם כששמחת הפורים עולה ומתפרצת, כבוד התורה יראת שמים, ודרך ארץ לא נידחות מפניה. אם חלילה אין כבוד התורה ואין דרך ארץ, לשמחה מה זו עושה.



שלושת עמודי העולם התקיימו בו בר' עקיבא:

עמל התורה עד כלות, כאחד מיחידי הדור, מו"ר רה"י הגר"י אייכנשטיין שליט"א אמר בהספדו על ר' עקיבא, כי ר' עקיבא היה מיחידי הדור ממש בעמלו בתורה, בבחינה הנשגבה של "ממית עצמו באהלה של תורה". ואנו שראינו את עמלו מעורר ההשתאות יכולים רק להנהן בראשינו, אוי ר' עקיבא, אוי מה היה לנו...

תפילה בהשתפכות הנפש, כעני העומד ומבקש בפתח, תפילה פשוטה, מלאת רגש עד גדותיה, טבולה באמונה יוקדת וטהורה עד מעל ראשה.

וצדקה. ר' עקיבא כמובן לא דיבר, לא סיפר, אך מכאן ומשם גם על אוזנינו המקשיבות לא פסחו השמועות על הצדקות הרבות של ר' עקיבא, על גמילות החסדים, על האנשים הרבים שדפקו על דלתו ומעולם לא הושבו פניהם ריקם. וגם חסד בגופו: בנו הצעיר סיפר בהספדו שפעם ראה את אביו מהלך מחנות המכולת וסל עם מצרכים בידיו, הבן התמלא בתימהון: הלא אביו- ר' עקיבא מעולם לא היה עורך קניות, הרעיה הצדקנית האם המסורה יאריך ה' שנותיה בבריות היא שתמיד עסקה בכל ענייני הבית מותרה את בעלה הגדול בלתי לה' לבדו, ומה אירע איפוא שהאבא החל עורך קניות? החידה באה אל פתונה כאשר נודע הדבר שאיש זקן מאנשי השכונה אשר גם הוא לא היה מורגל בעריכת קניות במכולת נאלץ לעשות כן לעת זקנותו עקב נפילתה של רעייתו למשכב, ר' עקיבא כנראה הבין ממנו שהדבר עליו לקושי ולטורח, ופשוט נטל על עצמו את העול תחתיו...



המראה האחרון העומד לנגד עיני כותב השורות מדמותו המרוממת של מו"ר הג"ר עקיבא זצ"ל הוא מאירוע התכנסותם של בוגרי הישיבה הקדושה בעיה"ק ב"ב לפני כארבע שנים. שתי תמונות צרובות בתודעתי מאותו האירוע, שתי תמונות המבטאות היטב את דמותו של מו"ר ר' עקיבא:

האחת, ר' עקיבא שאמנם אין כמותו לעמלה של תורה, ללמדנות ולעמקנות, אבל גם אין כמותו לפשטות ולענווה ולהתבטלות בפני החכמים.

והשניה, ר' עקיבא שלנו, ר' עקיבא שאין כמותו לתלמידים.

וכך הוא המראה:

באותה עת זכינו שרשכבה"ג מרנא הגראי"ל שטיינמן שליט"א השתתף עימנו בהתכנסותינו, רבינו רה"י הגר"י אייכנשטיין שליט"א יושב מצידו האחד, ומו"ר הג"ר עקיבא יושב מצידו השני. מרן הגראי"ל שליט"א פותח בדברים בפני מאות האברכים, ולפתע... מה אירע לו לר' עקיבא? הוא מחליק בזרירות מכסאו וכמעט משתטח מלא קומתו ארצה לעיניהם המשתאות של תלמידיו הרבים, כמו מקפל את קומתו התמירה תחת פניו הטהורות של גדול הדור, מאהיל בידיו על אוזניו עושה אותן כאפרכסת שלא להפסיד חלילה אף מילה מדבריו של יבל"ח רשכבה"ג... מעיד אני על עצמי: מחזה הוד כזה של התבטלות לא ראיתי עד אותה עת, וגם לא מני אז ועד היום, וזו היא התמונה הראשונה החקוקה בי, פלא פלאים.

והתמונה השניה? ר' עקיבא עומד בפאתי האולם, גוו שחוח קמעה, על זיו פניו כבר ניכר היטב שהבריאות האיתנה ממנו והלאה.. והוא פונה בקול שקט ומתעניין לכל אחד ואחד מן האברכים: "מה שלומך? מה נשמע?", "היכן אתה לומד? באיזו סוגיא אתם עוסקים?" וזה, זה היה "ר' עקיבא של התלמידים"^א.



א). בשולי המאמר יש לציין כי את הפרטים הנוגעים להוריו של ר' עקיבא לקחתי מתוך ההקדמה לספרו של ר' עקיבא: "יקר תפארת". ואת הפרטים הנוגעים לכולל "יד אהרן" למדתי מהתכתבותי עם הרב משה מרדכי אייכנשטיין.

אוצר הספרים

◆ יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד ◆

הרב יהושע ענבל

יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד

על ספרו של הרב אליהו הכהן מרגלית:

"יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד, ובראשו קונטרס מבא לתורה שבעל פה", מהדורה שניה אדר ב' תשע"ו, בהוצ' מכון פלגי מים, בני ברק".
ועל הגר"ח והחזו"א בכלל.



לפי דברי ההוצאה לאור, מטרת החיבור היא להבהיר: "שיש סדר למשנה ותורתם של רבותינו מכרזת עליהם שיש חלוקה שיטתית בין רבותינו ולא ראי עקרונות הלימוד של זה כראי עקרונות הלימוד של רעהו".

זו מטרה נכבדה מאד כמובן, אם כי נראה שיש הפרזה מעטה בדברי המו"ל שם, שאלו שלא עמדו על העקרונות האלו "לא זכו לאור התלמוד להבין ולהשכיל את עומק שיטתם של כל אחד ואחד מרבותינו לדורותיהם, נמצא שתלמודם אשר הם עצמם עוסקים בו יומם ולילה חסר ונעדר את יסודות החכמה". ואם כי הנושא חשוב ומעניין, קשה לקבוע שמי שלא הגדיר את החילוקים הפילוסופיים או התיאולוגיים שבין האחרונים השונים "תלמודו חסר ונעדר יסודות החכמה". והרי הבדלים כאלו לא התחילו אצל הגר"ח והחזו"א, ומימותיהם של אבותינו לא פסקה ישיבה מהם, ולא פסקו מחלוקות ודעות שונות ואף קבוצות שונות, וההבדלים ביניהם עמוקים וחשובים, אבל אינם יסוד החכמה והתלמוד.

ועוד, כל הפיכה של שיטה חיה ונובעת ממקור אנשי מעלה מורמים מעם, לשיטה מופשטת ומוגדרת, חוטאת במדת מה לאמת, ואינה אלא צמצום וקירוב אל השכל. מטעם זה לא הורגלנו לנתח שיטות רבותינו התנאים והאמוראים, שכן דבריהם נשיקת השכל הנאצל כל אחד ממקור חכמתו, למעלה מיכולת ההגדרה, וא"א להפכם לשיטה ונוסחה שעל פיה כל אחד יכול לבא ולהמשיך ליצור כיצירתם ולעשות כמעשיהם. ואמנם גדר זה לא בא ברבותינו האחרונים, שהיו

תלמידיהם-רבותינו מספרים בשבחיהם ובתכונותיהם, אבל גם כשעשו זאת, ידעו שאין ההגדרות המופשטות מיצוי להם. ודוקא משום שהכרנום ראינום מפי תלמידיהם וספריהם, ברור היה גם לאומרים שלא יקחו את ההגדרות כתמצית השיטה, אלא רק כפרפרת הממחישה ומקרבת אל הלב^א. ועל עצם הגדרת הסברא והשיטה, אמר החזו"א "דבר עיוני קשה להגדירו במלים והדבר מסור ללב" (אגרת ב' כ'), ואין זה רק קושי טכני, אלא שלא מדובר בהכרח במשהו מוגדר לפי הגדרות מופשטות, אלא דבקות בתורה ובחכם שע"ז מבינים ותופסים הכוונה ופנימיות הדברים.

נכון הדבר שהחילוק הזה שבין בית בריסק לבין שיטת החזו"א ותלמידיו, רלבנטי מאוד לתלמודינו, שכן בדורינו אין אנו מתלבטים בין שיטת הלימוד של הר"י מיגאש לבין שיטת בעלי התוספות, ואף לא בין שיטת הרשב"א לשיטת הרא"ה, אלא בין השיטות המקובלות בדורינו. ולכן הספר בודאי חשוב רלבנטי ומעניין כל חובש ספסל בן דורינו.

בדורינו שבו חלק גדול מהספרים אין בהם שום חדוש והם בבחינת 'ראש קטן'^ב, עצם קיומו של ספר כזה, הבודק בצורה מקורית ומעניינת יסודות ועקרונות בפרשנות התלמוד, הוא חדוש נפלא ומרענן.

מעלת הספר ומעלת מחברו, כמרבין תורה נכבד, גדול בחכמה ובמנין, כבר נודעו בשערים (אף שבחר להעלים שמו), וכל המעיין בספר ימצא בו מלא חפנים נחת. אלא שבעיוני בו, מצאתי גם דברים עקרוניים שמן הראוי להעיר עליהם, בהם לפי הבנתי הספר מחטיא קמעא את מטרותיו.

(א). המחבר מביא "אישור מפתיע להתעסקותינו באופיים של גדולי התורה", באגרת החזו"א המפורסמת (ב, קלג) ראוי להמחזיקים בתורת ה' לדעת את גדוליה באופיים האמיתי ואם הותר לדבר לה"ר על אומן באומנותו וכו'. ואף הודפס ציטוט זה בדש הספר, כמבטא את רוח הספר. ובאמת אין שום קשר כלל לנושא דידן, החזו"א במכתבו הנ"ל, ביאר לתלמידו את העובדה שעסק בביקורת על רבנים בני זמנו, ועל כך השיב שאין זה לשון הרע להודיע לצריכים לדעת, כי גם מי שנחשב 'רב' ייתכן שיש לו דעות פסולות וכדו', שהרי אומנות גדולי ישראל היא להורות דרך, ומי שאינו ראוי לזה ואעפ"כ משנתו מופצת, מצוה לפרסם. אבל אין כוונתו שמן הראוי ללומדים ספרי אחרונים לנתח את אופי המחברים. ומה זה שייך לאומן באומנותו וללה"ר?

(ב). ואין זה קשור לירידת הדורות, אלא לירידת מחירי הדפוס... (זו תופעה כלל עולמית, שאינה קשורה דוקא לציבור בני התורה). וכבר היעב"ץ התאונן בזמנו עם קלות האמצעים להוצאת ספר: "החבורים מתפשטים ורוב הקונים אינם מבינים אותם וחושבים שכל המחבר ספר אדם גדול הוא אפי' ראוי המחבר לכרכו בספרו ולהוציאו לבית השריפה" (קונ' 'סייג לתורה', בהקדמת מור וקציעה ח"ב).

המחבר אמנם כותב (עמ' 43) שהינו משתייך לנוטים לשיטה הבריסקאית¹, אבל דבריו ייכתבו באובייקטיביות כנדרש לצורך המחקר. אך נראה שחוסר היכרות וחוסר ידע, הביאו אותו להציג את הצד השני באופן מוטע פערמים רבות, וחבל. דוגמא קטנה להמחשה:

המחבר מביא (עמ' 97) את פרשנות החזו"א (ב"ק ב' ב') בתוס' ב"ק כג. "אבנו שכיננו" כפתרון למלה 'אש', ומעיר: "כלומר הדברים נכתבו בשגיאת כתיב". ויש לתמוה עליו, שהרי המלה 'שכין' לשון מקרא היא (משלי כג ב), וגם מצוי הרבה אצל הפייטנים האשכנזים שבעלי התוס' היו רגילים בהם, שמחליפים ס' בש'², ונאים כאן דברי המקרא הנ"ל במשלי "אם בעל נפש אתה ושמת שכין בלועך"³.

כמובן, שהספר מלא גם בדוגמאות נכונות ומעניינות, אוצר ידע, אוצר של יראת שמים ואהבת תורה. ולא לנו להעיד על הספר הרחב ומחברו הגדול, וכפי שהוא כותב על השיטות שהוא מנתח: "חיבור זה בא רק להציע את הגישות השונות מורכבותם, מעלותיהם, ומגבלותיהם" (עמ' 45, כאן העיקר צ"ל כנוסח ספרד: מורכבותן, מעלותיהן, ומגבלותיהן...), כך נבא אנו וננתח את ניתוחו, על המורכבות שבו, מעלותיו, ומגבלותיו. ההתמקדות בביקורת, היא משום החדוש שבה, ולא באה להעיב על מעלות החיבור ומחברו, ועל התוכן הרב שיש למצוא ולהפיק מן הספר.

ג). עקב לימודו אצל הגאון ר' הלל זקס זצ"ל שלמד אצל ר' ראובן גרוזובסקי – יחוס מעט מפולפל, כמדומני שלהגדיר את ר' הלל כ'בריסקר', זו הגדרה הרחוקה מלהיות מדויקת, ואף תלמידיו אינם מגדירים עצמם כך. נכון הדבר שר' הלל ביטא בהרבה הזדמנויות את ביקורתו על ה'בני ברקים' בראותו בהם 'ראש קטן', אבל אין אדם נעשה 'בריסקר' ע"י דחיית הצד השני...

ד). ובידיו יוהכ"פ במקום אות ס' מתוודים על שיח שפתותינו ושיקור עין, ובפיוט אשר אומץ תהלתך וכו' נשוי טובה שבעי רוגז עגומי נפש, ובפיוט האדרת והאמונה: הנני והנצח השגוי והשגב העוז והענוה, וכן בפיוטים: 'נאמירך באימה', 'רוממו אדיר ונורא', 'אין מספר לגדודי', 'מי יתנה תוקף', ועוד רבים מספור בפיוטים ובקינות וביצירות, וזה החילוף המצוי ביותר בפיוטי הראשונים (ועי' גם לרבינו יצחק אלחנן בבאר יצחק אה"ע ח', דאפי' אם כתבו בגט ש' במקום ס', יש להקל, משום דהכוונה לקרותו בש' שמאלית והן מתחלפות).

ה). כפי שמוסיף החזו"א וכותב יתכן באמת שמדובר בט"ס, והכותב הראשון כתב א"ס, ומכיון שס' בכתב משיטא יכול להתחלף בש', וגם מכיון שמלת אש מצויה בסוגיות אלו, הפך א"ס לאש. כמובן שתמיד הגהה הינה חדוש ואינה מובנת מאליה, אבל גם זה צריך להיות מוצג בפרופורציה הנכונה, ולא בהגזמה.

אגב, החזו"א שם לא 'מניף ידו בקלות רבה כדי לתקן' כפי שכותב המחבר, אלא כותב "קרב הדבר דט"ס וצ"ל ואבנו, או דצ"ל וא"ש והוא ר"ת ואבנו ושכיננו, ואם דרך סכין בלשון חכמים בס' יש להגיה וא"ס", הרי כותב ג' אפשרויות ולא בדרך ודאי, וגם אחר כך מסיים: "כל זה אינו וכמ"ש לק' עיקר".

לעומת הרב אליהו סולוביצ'יק הכותב בהערכתו לספר:

המחבר עוסק בגישתם של רבי חיים מבריסק והחזון איש בפרשנות התלמוד, כמייצגים גישות שונות באופן קיצוני המנוגדות זו לזו. הספר טבול בד' אמות של תורה וקיום ההלכה ומשויך לבית המדרש המסורתי. מבין כותלי הספר ניכר המחבר כתלמיד חכם שעיון התורה אומנות. אעפ"כ השכלתו של המחבר רחבה, הכתיבה היא בעברית תקנית, ההגדרות נכתבו במונחים לועזיים הלקוחים מעולם המדע הכללי ותוך כדי השוואה אליהם.

הספר מסיב לקורא בה שעות של עונג רוחני אינטלקטואלי, תוך כדי צפייה במסע שעורך המחבר בחשיבה התורנית המרכזית של המאה וחימשים השנים האחרונות. המחבר תופס את השור בקרניו, מעמיד את דרכי החשיבה של רבי חיים והחזון אי"א על השולחן, משתמש בכלי איזמיל מחודדים, בוקע לנבכי דבריהם, מנתח את אופיים, דן בתוצאות הניתוח ומניח תשתית להמשך פיתוח החשיבה התורנית בעולם משתנה.

אמור מעתה, כל כתיבה על דרכי הלימוד של רבותינו הממוקמים בין רבי חיים והחזון אי"ש, ואלו הם רוב המאמרים שהתקבלו לבית הוועד, חייבת להתייחס לדברים שנאמרו בספר הזה, המנתח את דרכם ביושר, בהבנה, בעומק ובהיקף. ההתרשמות שלי שונה מעט, וכפי שאפרט.



המתודה של הדיון

החלוקה העיקרית אותה מציע המחבר היא בין 'חשיבה ראלית' ובין 'חשיבה הומנית' (עמ' 47). דא עקא, שהמונח 'חשיבה הומנית' אינו מונח המקובל בעולם המחקר, ושייך יותר לספרות הניו איג', שאי אפשר להסתמך על הגדרותיה בניתוחים רציניים (ניתוח הרבה יותר מדויק נמצא בספרו של בראון 'החזון איש', עמ' 339 ואילך, ושם ביבליוגרפיה). ההומניזם היא הגישה של התרבות המערבית החילונית בעת החדשה, השמה את האדם במרכז התרבות, ובוטחת בו וברצונו הטוב לכונן

חברה ערכית וצודקת. המונח הקרוב הוא "מקצועות הומניים", בו יש מכנים מקצועות כדוגמת: חינוך, שפות, ספרות, אמנויות, שכן מקצועות אלו דורשים הבנה וגישה לתרבות האנושית.

אך התיאור כאילו "בחשיבה הומנית תהליך החשיבה מתייחס בעיקר למהותם ולהבנתם של הערכים והעצמים שעומדים לפני האדם החושב ולא ביחס שביניהם. במילים אחרות תהליכי החשיבה מתייחסים לרעיון ולמהות ולא בהכרח לתוצאה... החשיבה ההומנית מתאפיינת בניתוח מעמיק של הערכים והתופעות אשר אנו נחשפים אליהם", רחוק מלהיות עקבי ומוגדר, ונראה קצת כאילו נתפר סביב שיטת הגר"ח, בשילוב האלמנט של בידוד הערכים לכשעצמם, והמונח 'עמקות'.

הפילוסופיה נחשבת למקצוע הומני, לא משום ש"אין הפילוסוף מעסיק את מוחו ביחס שבין נתון לנתון", אלא משום שפילוסופיה קשורה בתודעה ובמודעות אנושית. וחלק מהפילוסופיה הוא דוקא גם "היחס שבין נתון לנתון".

במקום אחר כותב המחבר (עמ' 50): "האחד נדרש יותר לחישוב המתמטי של הסוגיה, והשני נדרש יותר לעומק ולהבנת המושג ההלכתי", המושג 'עומק' שכיח מאד בעגה הישיבתית, אבל בעולם ההגדרות המופשטות אין לו הרבה משמעות, מה שאחד יכנה 'עומק' השני יכנה 'פלפול' של הבל', ולכן אי אפשר להשתמש ב'עומק' כקנה מדה. במובן הפשוט של הדברים, 'עומק' הוא ההיפך משטחיות, מקריאה במרוצה בלי לשים לב. וכיון שכך, עומק צריך לאפיין כל הוגה דעות ואדם גדול, ואינו יכול להיות מאפיין של שיטה אחת בלבד.

יותר מבלבל הוא המשך הדברים בפתיחה (בעמ' 47), בו שולח המחבר את הקורא (בהערה 34) למצוא מקבילה לחילוק זה בדברי המלבי"ם לאיוב יא' ו', ושדברי המלבי"ם "מופיעים גם בפילוסופיה של עמנואל קאנט". המלבי"ם שם מחלק את החילוק בין "הדבר לכשעצמו", ובין "המושג בחושים", חלוקה זו קשורה בעצם 'תורת ההכרה' הקנטיאנית, אך אינה רלבנטית לענייננו. מתאימה יותר החלוקה של קאנט בין טיעון "אנליטי" לטיעונים אחרים, האנליטי תקף בזכות האנליזה – הניתוח, ואינו צריך ידע נוסף, הטיעון שאינו אנליטי, יכול להיות תלוי בסוגים רבים ושונים של ידע או הבנה.

במובן זה דוקא הגר"ח מייצג את האנליטיות, מבלי להשתמש בידע נוסף מעבר להגדרת המושגים בגמ' או ברמב"ם, והחזו"א את החשיבה המתחשבת בנתונים חיצוניים כגון טעם הדין, ההקשר שלו, וכדו'.

אלא שמחברינו רוצה לנקוט להיפך, לייחס לחזו"א את החשיבה הריאלית, כלומר - להגדרתו - המנתחת את מכלול הנתונים, בהם הוא כולל את טעם הדין והמצוה. ואילו לגר"ח את החשיבה ההומנית, כלומר - להגדרתו - המעמיקה, עומק שמתבטא בניתוח המושג לכשעצמו על כל הנגזר מהגדרתו, בהתעלם מההקשר.

ולכן הוא טוען שבלימוד התלמוד יש צורך גם בחשיבה מתמטית⁽¹⁾ ("פיענוח הרעיון ההלכתי ומהותו"), וגם חשיבה הומנית עמוקה ביותר (היכן ממוקם הרעיון ההלכתי במו"מ, לשיטת מי נאמר הרעיון, האם למסקנה או להו"א, והיחס לסוגיות אחרות). בעוד הנטייה של הקורא היא להבין שהגר"ח עוסק ב'פיענוח הרעיון ההלכתי ומהותו' (תהליך שלפי הרב שג"ר, בתורתו יהגה עמ' 84 ואילך, יסודו באינטואיציה - במקביל להברקה מדעית), והחזו"א הוא העוסק במה שמכונה 'חשבון', לשיטת מי נאמר, האם למסקנה או להו"א, היחס לסוגיות אחרות, וכדו'. הרי שכוונת המחבר להיפך, החזו"א מקבל את תואר החשיבה ה'מתמטית', והגר"ח את ה'הומנית עמוקה', שמתפרשת כאן כיחס בין חלקי הסוגיא זה לזה.

כך שנראה שהגדרת הדברים די רופפת וצולעת. ואינה מהווה פתיחה מספיקה לדיון. ואכן בפרקים הבאים לא עולים שוב המונחים 'חשיבה הומנית' מול 'חשיבה מתמטית'.



להגדרת שיטות הגר"ח והחזו"א

את בחירתו דוקא בגר"ח ובחזו"א לביאור 'עקרונות פרשנות התלמוד', הוא מנמק: "מדוע התעלמתי מגדולי הפרשנים הקדמונים? ... התעלמות זו נובעת מפני

(1). ההשוואה בין מתמטית לאנליטית, אינה מדויקת, שכן מהותה של המתמטיקה תלויה בדיון הפילוסופי, קאנט דוקא הגדיר את הטענה המתמטית כ'סינתטית אפריורית', ופרגה לעומתו טען כי המתמטיקה היא אנליטית אפריורית.

שהשניים האחרונים הקצינו את שיטתם כפי שכבר הזכרתי ומייצגים את שני קצוות הקשת של האסכולות הפרשניות השונות" (עמ' 44), האמנם, הגר"ח והחזו"א מייצגים קצוות קשת של אסכולות שונות? מעולם לא היתה אסכולה שדגלה בעיסוק בהגדרות, זה חדושו של הגר"ח שבא משורש נשמתו". החזו"א, מוגדר בספר, כאילו מהות לימודו היתה "הפילוסופיה של ההלכה", אבל אפילו אם היה כן, וכי היתה אסכולה שלמדה בצורה כזו?

כך היא ההגדרה המורחבת בספרינו (בעמ' 55): "בעין בוחנת נראה שהחזו"א בדרכו מתאמץ באופן כמעט עקבי עד כמה שניתן, לפרש את יסודות ההלכה על פי הפילוסופיה של ההלכה. לפי תפיסת החזו"א כוונת חז"ל ותכליתם בפסיקה ההלכתית לפי הבנתנו האנושית, מאפשרת לנו לפרש את מהות ההלכה".

ההגדרה הזו רחוקה מלהיות מדויקת או למצות את גישת החזו"א, אם החזו"א היה שומע את המונח "הפילוסופיה של ההלכה", הוא היה מזדעזע כולו, כשם שהתנגד בתקיפות לשיטתו של הרב עמיאל ליצור שיטה פילוסופית סדורה מהטיעונים ההלכתיים, ודן את ספרו לאיבוד". החזו"א הדריך את תלמידיו "להיזהר מלהאריך בהסברת סברא" (אגרת ב'). נכון הדבר שכשאנו משווים להגר"ח, הרי ברור שהגר"ח נמנע בשיטתיות מלעסוק בטעמים שלא נכתבו במפורש, והתמקד בהגדרה. אבל החזו"א לא ייסד את שיטתו על "הפילוסופיה של ההלכה",

ז). בכמה דברים שכתבתי על הגר"ח זצ"ל, נסתייעתי בידידי ר' ירמיה יפה, כהן שדעתו יפה, ותשו"ח לו. ח). שיח החזו"א בנוגע להבנת התורה, אינו פילוסופי, אלא רוחני, את חכמת התורה מתאר החזו"א: "נפש המשכלת אשר באדם היא רק כח היולי לקבל צורת החכמה, והחכמה אצולה בת מרום", אגרת ב' יח', ושם יז' כותב שלא ניתן להבין את התורה 'בתארים חיצוניים ובתמונות מדומות'. "כשהן מעמיקין בהלכה הן בשעה זו כמלאכים ורוח ממרום שורה עליהם", ראה בח"א אגרת טו': "יגיעת העיון ברב עמל ובמשנה מרץ עד שמתווסף בו דעת ותבונה בלתי טבעי", את מדרגת הגר"א וסמכותו ייחס לרוח הקודש (השווה לגר"ח להלן סוף הערה י"ב שתפס את המימרא "בטלה רוח הקדש" בגמרא כפשוטה). "לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן הבריות ולדקדק בצואותיו ית' לקבלת מלכותו ית' וגם לקים חכמת התורה הכלולה בכל דיני המצוה ולסוד הפנימיות" (או"ח קלח' ד'), לא הוזכרה כאן פילוסופיה וגם לא הגיון. הדרך להבין את הסוגיא לפי החזו"א היא לא להתפלסף, אלא: "טביעות עינא דליבא בדרך הגמ' הוא היסוד היותר חזק בלימוד ההלכה" (אגרת ב מג), "ידעתי כי מי שלבו נוטה לצד אחר יביט באופן אחר, אבל טביעות עינא דלבא אני מעתיק" (שם ג לה). "והעיקר תלוי בדבר בהשקפת הלב, ולא שייך לדון בכתב בטביעות עין, ולבא דאינש אינש" (שם מ). "העמלים בתורה אינם חפשיים לשפוט ע"פ הרגשות נפשיות, אף היוצאות מזיק הקדושה, ומוכרחים לבכר את המושכלות ע"פ יסודי התורה" (שם סד). ויש להתפלל בראותינו שהחזו"א ינק תובנותיו מדבקות ברוחניות ומהאצלה עליונה, איך אפשר להתיימר להסביר זאת בפילוסופיה או בפרקטיקה גרידא? נוסחאות העוברות מיד ליד וכל סטודנט לתלמוד כביכול בידו ליישמן ברצותו דיבך לאור וברצותו פירש?

אלא על 'חשבון' דברי הגמרא והראשונים, כאשר הסינתזה שלו למסקנה אחת מכריעה, משתמשת גם בסברא במקרה הצורך. הניגוד להגר"ח הוא, לא בשאיפה כביכול לייסד את ההלכה על פילוסופיה, אלא שהגר"ח פותר בעיות רק ע"י חידושים בהגדרת הדין, כגון שישנן שתי הגדרות נפרדות (שני דינים), או שני שלבים בהגדרת הדין, או שמתוך ההגדרה נובע שהמקרה המדובר לא נכלל, למרות שהוא היה נראה דומה. ואילו החזו"א פותר בעיות גם ע"י שימוש בסברא ובהגיון.

המחבר מסכם: "רבי חיים מבאר את ה'מה' וה'איך' שבהלכה, משא"כ אצל החזו"א, המבאר את ה'מדוע' ו'למה' של ההלכה", וזו שוב הגדרה לא נכונה, ר' חיים ביאר אך ורק את ה'מה', והסתייג מ'למה'. אבל החזו"א לא בא כלל לבאר את המדוע ולמה, ואין הוא 'ספר החינוך' של תושבע"פ ולא מורה נבוכים שלה. אלא שהוא לא נמנע מלהשתמש בהגיון ובסברא.

כשאנו מתבוננים על דרכי שאר רבותינו הראשונים והאחרונים, אנו רואים שקשה מאד למצוא בהם מי שנמנע מהעיסוק ב'למה' כעיקרון, אלא שכדרכה של תורה נחלקו למחלקותיהם, וכל אחד מהגדולים גיבש לו את דרך לימודו בהתאם. אם בספרי רעק"א אנו פחות מוצאים עיסוק ב'למה', אף שאינו נעדר לגמרי, הרי שבספרי הקצה"ח אנו יותר מוצאים עיסוק ב'למה'. אבל אין החזו"א יוצא דופן כלל בעיסוקו בזה, אלא הגר"ח הוא המחדש.

נכון הדבר, שיש בשיטת החזו"א יחודיות מורגשת, בכך שהיה חדשן מטבעו, ולכן גם סברותיו מחודשות, ובפרט שהן כתובות ועשויות בסגנון יחודי, אבל אין החדוש בעצם השימוש בסברא. אלא כמחבר חדשן, כמו שמצינו כבר בקדמונים (למשל בתורי"ד), ובאחרונים (למשל היעב"ץ, הנו"ב, השאג"א), ובכך שהקיף את כל התורה כולה, וכך יש לנו ממנו הרבה חדושים. אבל טעות אופטית תהיה להתמקד בכמה סברות ידועות ומפורסמות כגון קו התאריך, חשמל בשבת, מעמיד דמעמיד, ומתן ליצור את הגדרת שיטת הלימוד של החזו"א. זו דרכם של 'חוקרי חרדים' ודומיהם, שאינם מסוגלים להיכנס בעובי הקורה של הלימוד עצמו, ה'הארד קור' של הסוגיות, אלפי העמודים הצפופים של חישובי הסוגיות לדעות הראשונים השונות, ואיך תהיה שיטתן בעשרות מקרים בזה אחר זה.

החזו"א היה פרפקציוניסט, בכדי להגיע למסקנות הוא השתמש בכל כלי הידע והחשיבה הקיימים, גם בבקיאות עצומה, גם בהתייחסות לכל דברי הראשונים (שהיו תחת ידו) ובחישוב כל פרטי דבריהם עם כל פרטי הסוגיא, וגם בבירור בין האחרונים, ובצורות החשיבה וההגיון האפשריות והמתאימות לכל סוגיא, עם הצורתא דשמעתתא הכללית והטביעות עינא דליבא, ע"י יצירת סינתזה מכלל השיקולים העומדים לפני מי שלמד את כל הסוגיא בעיון. כאשר לומדים באופן זה של לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, מתעוררים בהכרח חילוקי דעות עם חלק מהאחרונים או דעות מקובלות אחרות, שכן החכם היחיד מפרש את כל המקורות לפי שיטתו היחודית. ובודאי שלא כל החכמים שלפניו כיוונו לדעתו בזה. ואילו הוא נסמך על הגמ' והראשונים, ולא על סברא גרידא, ומכאן היחודיות, ושימת לב המעיין לסברתו. אבל האמירה שתורתו מושתתת על הפילוסופיה, היא עיוות של שיטתו, בדיוק להיפך, שיטתו מושתתת על החשבון והניתוח האנליטי של כל השיטות. (ומה שכתב המחבר בעמ' 79: "החזו"א בהתעלמותו מהפורמליזם של ההלכה באופן מוקצן, מבודד בגישתו הפרשנית אל מול הראשונים והאחרונים", הפריז על המדה, ואפילו ד"ר בראון בספרו על החזו"א, - שנראה שהיה בקי בחזו"א יותר ממחברינו - הגדירו כפורמליסט מתון).

בזה שיטת הגר"ח בדיוק להיפך, מכיון שהתמקד בניתוח אנליטי של ההגדרה, בחר לעסוק בשיטה יחידית תמיד, בשיטת הרמב"ם, בד"כ היכן שחולק על כל הראשונים האחרים. או בסוגיות דקדשים, בהם אין ראשונים ונמצא הלומד יחידי. הסיבה היא, שהגר"ח לא למד בדרך זו של חישוב כל שיטות הראשונים ודבריהם, שכן המסקנות המגיעות מחישוב זה לא יתאמו בהכרח למסקנות המגיעות מניתוח המושג. הדרך היחידה שאפשר להתמסר לניתוח המושג בלי שום 'מפריע' היא דרך 'דעת יחיד' הבאה בלי נימוקים, כדוגמת הרמב"ם^ט.

לדברינו אכן ניתן להגדיר את שיטת הגר"ח כאנליזה, ואת שיטת החזו"א כסינתזה, הגר"ח עשה אנליזה למקור הראשוני מה שאיפשר לו להימנע מהסברים

ט. כפי שכותב גם המחבר: שהגר"ח "בחר אתגרים אינטלקטואליים יחודיים בטולי מסקנות מעשיות" (עמ' 170). וכנודע הגר"ח התעלם מנימוקים ותיקונים של הרמב"ם עצמו לדבריו, ואמר "הרמב"ם אינו בעל בית על משנה תורה", ראה הערה ט.

ונימוקים, והחזו"א עשה סינתזה לכלל המקורות, מה שהכריח אותו להשתמש בהסברים ונימוקים.



מי נחשב למחדש

אין שום ספק ששיטת הגר"ח מחודשת מאד ביחס לשיטות הפוסקים והגדולים בדורות שקודם לכן (עד פריחת הישיבות בליטא, לא היתה הבדלה בין גדולים ולמדנים ובין פוסקים), וראה את תגובתו החריפה של הרידב"ז מסלוצק בספרו נימוקי רידב"ז פ' תרומה:

ואנו מתפללים כל יום ותן חלקנו בתורתך ר"ל שיתן לנו, ממילא מי שאיננו לומד התורה אלא לחכמה בעלמא א"כ לפ"ז פורש את התורה מאביה והקב"ה אמר לפרוש ממנה אינו יכול, ואינו נותנה על אופן זה אלא נותן התורה למי שלומד התורה כשהיא נדבקת עם אביה, ואוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר, שבעו"ה נתפרצה במדינות ליטא וביחוד בזאמיט ע"י איזה רבנים לימוד בדרך הכימי או הגיון והוא לא רוח התורה אך רוח זרה באה מבחוץ והכניסו בעו"ה להתורה שבע"פ ונתפשטה לימוד הזה אצל בחורים בעו"ה עד שהתורה לבשה צורה אחרת בעו"ה והמבינים מועטים והוא רחום יכפר עוון.

(י). וכן בצוואתו שבסו"ס בית רידב"ז: "מהלימוד החדש שיצא בשנים האחרונות בזאמוט וליטא אשר המביני תורה קוראים לה כימאיה תוהרו מאד ותתרחקו ממנו", (פלך זאמוט נמצא בצפון מערב ליטא, כמה ישיבות מפורסמות היו בו: קובנא-סלבודקה, כנסת בית יצחק בראשות מרן הגרב"ב ולאחר מכן חתנו ר' ראובן, טלו, קלם).

תגובות נוספות להתחדשות דרך הלימוד:

הגאון הליטאי ר' חנוך העניך אייגש בהקדמת ספרו 'מרחשת':

בזמננו נשתנו הרבה דרכי הלמוד בתורתנו הקדושה, שסגנון סברתם ואופן הבנתם פלסו להם נתיב בבתי מדרש התורה והתלמוד, וביחוד בבתי הישיבות בדורינו, ואני כאשר כל ימי גדלתי בין חכמי בהמ"ד הישן... אנכי אשר לא ניסיתי באלה והליכותי בחדושי הלכות הינן בדרך הכבושה והסלולה מרבותינו קדמאי ובתראי ז"ל.

הרב דסלר ב'מכתב מאליהו' ח"א 317:

הנה הורידו לנו מן השמים בדורות האחרונים דרך חדשה בדרכי הלמוד... הדרך הישיר אל ההבנה העמוקה אשר בה אפשר להגיע בקצרה אל אהבת עיונה של תורה והנאתה עוד טרם השגת חובת עול התורה.

ברור שהרידב"ז לא היה מעלה בדעתו לכתוב כך על הגר"ח עצמו, שהוחזק לרבן של ישראל, ובפרט הרידב"ז עצמו שמיוצא ליטא הוא. ותלונתו היתה על הפיכת הדבר לשיטה שהיתה פני וחזות כל הלימוד בישיבות (כפי שהוא מציין את הבחורים), בעוד הגר"ח עצמו עסק גם בהלכה וגם בלימוד הש"ס והראשונים, וספרו לא בא אלא לתת תמצית יחודיות השיטה, ולא היתה כוונתו שילמדו את כל התורה רק בצורה זו. לפי זה הגישה הנכונה לספר חי' הגר"ח הוא כ'פסגה' ולא כ'שיטה'. וכעין שכ' הגרא"ז בהקדמה לאבה"א קנין:

אם אמנם דרך החדוש שיצא מזה תועלת למעיין הוא דוקא לנתח יסודות ההלכה ולהגדיר גדריה, שכן הורה לנו אדמו"ר גאון ישראל בשיעוריו כאשר יראה המעיין בספרו המאיר עיניים חדושי רבנו חיים הלוי, אבל לא בכל מקום אשר יקשו לנו דברי הרמב"ם אפשר לישב בדרך זה.

ובזה יבואר יחס המחבר למרן הגרב"ב כאילו 'הקצין את שיטת הגר"ח' (עמ' 50 הערה 36), שהרי הגרב"ב היה לגבי רבו כרבי אליעזר הגדול שלא אמר דבר שלא שמע ממנו. אלא שזה גופא, שעשה הגרב"ב את הדבר לשיטה, זה עצמו היה תחילת החדוש הזה שעליו מתלונן הרידב"ז. הגר"ח שט בים התלמוד מחוץ אל חוף, ובספרו סימן רק את האיים המנצצים באור יקרות, שמצא בהם את המקום ללמדנו ניתוח הגדרת הדינים מה הוא. אבל החדושים האלו הם רק קצה הקרחון של לימודו, ולא תמצית כל מה שחדש ולמד בחייו^א. וכך אפשר היה לעשות גם

ברור שראו את שיטת הגר"ח כחידוש גדול שירד לעולם. ואין שום ספק ששיטת החזו"א, על אף סגנונו היחודי, נתפסת כהמשך של שיטת המג"א, הגר"א, המ"ב, ושאר הפוסקים. ואילו שיטת הגר"ח מחודשת הרבה יותר.

יא). וכפי שכותב הגרי"ז בהקדמתו: "באופן שהדברים הקצרים שאנו מדפיסים פה בכל ענין וענין הם מסקנא דשמעתא של שקלא וטריא ארוכה ועיון מרובה וחדושים רבים שנאמרו באותו ענין כל ימי משך תלמודו עד שנותיו האחרונות, והוא הכרעת סוף דעתו בכל הענינים הנ"ל". משתמע שהגר"ח בדק את הדברים גם בשיקולים שאינם 'ניתוח הגדרות טהור', אלא בלשונות הראשונים, בחשבון הסוגיא, וכדו', אלא שבספר בחר להכניס רק את פסגת עיונו, להנחיל את השיטה למי שראוי להשתמש בה. אבל לא שיבואו התלמידים וילמדו רק כך כל חלק בתורה, כי לא בכל מקום ניתוח ההגדרה באופן זה מביא את התוצאה המקווה.

ומעניין מאד, שהנה בספר חי' הגר"ח באו כמאתיים 'שטיקלעך', ובשום מקום אינו מציין לקישור בין הרעיונות, כגון "ועיין עוד מה שכתבנו ב...". ולפעמים הדברים נראים ככפולים, מיוסדים בכל מקום על דברי רמב"ם אחר, ולפעמים נראים כסותרים, והא לך כמה מקומות שנכפלו הדברים באפנים שונים (מלבד הדברים המפורסמים בדיני מחיצות בשבת וסוכה, וכן בעניני אהלות וכוורת):

א. דין תשלומי גנב וגזלן, קרן וכפל, שינוי וכעין שגול בקרקע ובמטלטלין: גניבה א"ט"ו, גזילה ב"ט"ו, גזילה ט"א חובל ומזיק ו'ד' וע"ע איסורי מזבח ה'ז'

בספר חזו"א, וללקט מכל אלפי העמודים והחישובים המסובכים, כמה מאות קטעים מייצגים של סברא מחודשת אופיינית, בכדי ללמדנו פרק בהלכות הסברת סברא. אבל אין זה במקום כל תלמודו של הרב.

וגם יבואר מה שתמה המחבר עצמו "יש ליתן את הדעת על בידודו הדמוגרפי של רבי חיים מבריסק בקהילת הפרשנים לדורותיהם בגישתו הפרשנית המוקצנת. גישה זו בלעדית ויחודית העומדת מנגד אל מול הראשונים קרי הרמב"ן בעלי

- ב. דין בע"ח גובה את השבח: מלוה ולוה י"ט ח' שם כ"א א'
- ג. דין שומר שמסר לשומר (וחיוב שמירת נזיקין): נזקי ממון ד'ד' ד"א, שכירות א'ד'
- ד. דיני עובר לנחלה ולאישות ושחרור: אישות ז"ט, תרומות ח'ד' עבדים ז'ה'
- ה. ענין העדות שבשטר: אישות ג"ח, גירושין ו"ט שם י"ב ג' עדות ג'ד' שם ה'ו'
- ו. קניני עבדות: איסורי ביאה י"ג י"א, שם שם י"ב, (עיי"ש ששולח לדבריו בדיבור הקודם).
- ז. גדר איסור סוטה וקינוי וסתירה: יבום וחליצה ו"ט, סוטה ג'כ"ג, איסור"ב א'כ"ב.
- ח. שותפות היורשים וחלוקתם: תרומות ח'ד' בכורות ו"י שכנים ב'י"א.
- ט. דין זכיה ושליחות (בעכו"ם ובקטן): זכיה ומתנה ד'ו' מלוה ולוה ה'ג'
- י. מעין, זוחלין וגל שנתלש: מקואות ט"ט ט'ו'
- יא. עירוב מקואות ושיעור שפופרת הנוד: טומאת אוכלין ז'ה' מקואות ו'ד'
- יב. דין ביאה בטומאת מקדש ובבית המנוגע: ביאת מקדש ג'כ"א, טומאת צרעת ט"ז ח'
- יג. גדר חיוב בן סורר ומורה: גירושין ו"ט ממרים ז'ז'
- יד. קבלת עדות על קטן: גירושין ו"ט יבום וחליצה ד'ט"ז.
- טו. משפטי התנאים: אישות ו'ד' גירושין ח'י"ג, מכירה י"ג ג'
- טז. הלכות תערובות וטעם כעיקר: חמץ ומצה ו'ה' מאכלות אסורות ט"ט י"ד ו' שם ט"ו א' תרומות י"ג ט' מעשה הקרבנות י"ב.
- יז. חיובי ופטורי חלה: חמץ ומצה ו'ה' עוד שם שם, ביכורים ו"י"ט, ח'ו' י"י"ד.
- יח. ענין נאמנות ע"א בעדות אשה וסוטה ורוצח בעגלה ערופה, ובענין הכחשותיהם זה עם זה בכשרים ובפסולים, ודין כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים: גירושין י"ב כ"א, רוצח ט"י"ד, ט"ט"ו, ושוב ט"ט"ו. וע"ע בסוטה ג'כ"ג.
- יט. ביאור פסק הרמב"ם בדין יש בגר בקבר: נערה בתולה א'ט"ו, נחלות ה'ח' ושניהם מיירו בגדר זכות האב בבתו - עוד בזה בנערה בתולה ב'י"ג. ובביאור הסוגיא דבגר בקבר האריך ג'כ"ב באישות ב'ט'
- כ. דין תביעת קרקע וכפירת שעבוד קרקעות במוב"מ ובקרבן שבועה: אישות ט"ז כ"ה, שבועות ח'י"ג, טונ"ט ה'ב' והנה כתבו בהקדמה "והשאיר לנו אוצר נחמד מלא ברכה אורה ושמחה ברוב הענינים החמורים שבש"ס", ובאמת יש לדון שזו שאלה עקרונית, האם באמת ברוב הענינים החמורים שבש"ס מצאה יד הגר"ח שהמסקנה מגיעה בדרך הניתוח שבא ללמד בספרו, או שאינו מדויק, ואדרבה, דוקא לפי שהרבה סוגיות לא נפתרות בדרך זו, והרבה מדברי הראשונים והפוסקים אינם מתחזקים ע"ז, ליקט הגר"ח דוקא אותן הסוגיות הנבחרות שבו מתמצית פסגת

התוס' הרשב"א ריטב"א ועוד שאר הראשונים וכן הפרשנים המאוחרים יותר, האחרונים קרי המהרש"א, מהרש"ל, פנ"י, רע"א ועוד שאר האחרונים. בלעדיות קיצונית זאת לכאורה מעמידה בספק את גישתו של רבי חיים מבריסק ומערערת על גישתו וממשיכי דרכו" (עמ' 79). אבל באמת, אם נתייחס לספר חי' הגר"ח כפסגה, כאילו איסוף בו רק את המקומות בהן הניתוח המדויק והבהיר של הגדרת ההלכה פותר את מה שנראה כבעיה, לא יהיה הגר"ח כבודד, וגם ממשיכי דרכו הלא המה ראשי הישיבות שלמדו ממנו ושתו בצמא דבריו, לא הלכו רק בפסגות, אלא לימדו תלמידיהם הסוגיות כסדרן דף אחר דף, ורק לעת הצורך השתמשו בשיטה המיוחדת של הגר"ח באופן טהור, ובד"כ היו מושגי הגר"ח ודרכו לעיניים יחד עם שאר סוגי השיקולים המצויים בכל הפרשנים. ולכן התימה היא רק על "ממשיכי דרכו" בקיצוניות רבה שאינם לומדים אלא באופן הניתוח, וזה אינו מספיק לכל התורה כולה, וכמו שכתב המחבר, אף אחד מעולם לא למד כן.

ולכן אין טעם להקשות מדוע הגרב"ב מביא כל מיני ספרי אחרונים (רעק"א פנ"י וחת"ס), דאטו הגר"ח ביטל כל תורת האחרונים? ואטו כשרצה לברר הלכה לא הסתכל בש"ך וט"ז ומג"א? ואילו מחברינו מגיע למסקנה המוזרה: "הבריסקאים מכירים בסמכותם של הראשונים והאחרונים לעסוק בהנמקת ההלכה... השאלה היא שאלה של סמכות, האם לנו, פרשני זמננו יש את הסמכות לדון בהנמקת התלמוד או לא" (עמ' 80). כלומר, לדבריו, לפי 'הבריסקאים', כל שאר הלומדים ההולכים בדרך האחרונים הנ"ל (למשל רעק"א פנ"י וחת"ס שהזכיר) חורגים מסמכותם, כי בזמננו בטלה הסמכות לעסוק בהבנת הדברים. והדברים נראים תמוהים טובא, מהיכי תיתי להמציא דברים כאלו, וגם הגר"ח לא ביטל ולא פסל תורת כל חכמי זמנו, והרי בשאלות הלכתיות היו שולחים בבריסק לר' שמחה זליג, שלא היה מגביל את עצמו רק לניתוח של 'שני דינים', ולא בטלה סמכות ה'אחיעזר' וה'משנה ברורה' משום שלמדו כדרך כל רבותינו? ונראה מדברי המחבר כאילו הגר"ח ייסד ח"ו כת של קראות תלמודית, לאסור על הלימוד המקובל עד ימיו מחוסר סמכות להמשיך לעשות כך?²

שיטתו. אבל רוב הענינים החמורים שבתורה אינם שייכים לזה, וכנר' הכוונה לרוב התחומים בתורה, ולא לרוב הסוגיות.

(וממילא מה שכותב בעמ' 88: "בניגוד לבריסקאי החזו"א רואה את עצמו חלק אינטגרלי מפרשני התלמוד ובאופן פוזיטיבי הינו מעורב בשיקולי הכללים ההלכתיים וטעמי ההלכה וממילא מביע עמדה לצד זה או אחר", אין בו שום יחוד בחזו"א, אלא כל שאר המפרשים והלומדים חוץ מ'הבריסקאים' שלדעתו "עומדים מחוץ למערכת פרשני התלמוד כמשקיפים באופן אובייקטיבי").

וברור שאין שיטת הגר"ח, אלא חלקו שנתנו לו מן השמים, להאיר עיני הדור בדרך הניתוח שלו המגלה צפונות ונפלאות. והוא עצמו לימד את תלמידיו את

(יב). בעמ' 86 כותב המחבר: "אחרונים כדוגמת הפני יהושע נתיבות המשפט ועוד, אשר דנים פעמים לא מעטות על פי ההנמקה ההלכתית, למרות זאת הבריסקאים כורעים בך לפנייהם ודנים במשנתם הפרשנית של אחרונים אלו, כמובן רק בפורמליזם היוצא מפרשנותם ולא בהנמקותיהם", והם דברי זרות, אין לך קץ מגונה מזה. ואם היה הגר"ח חושב כך, הרי היה לו לכרוע בך אף הוא כביכול ולהביא דבריהם בחידושו ולהתחשב גם בדרכים האלו אשר באו ע"י בעלי הסמכות לך... וברור הדבר, שלא היתה עינו של הגר"ח צרה בכל עולם התורה העצום שלפניו, שבזמנו, ושאחריו, והוא התמקד במה שהורוהו מן השמים, וגם כשלא היה בדרך הראשונים (כדלהלן בהמשך הקטע). ולכן תלמידיו, שלא היו במעלת הרב, פני משה כפני חמה וכו', הוצרכו בעל כרחם גם לתורת חכמים אחרים. ורק הגר"ח שהיה כמעין המתגבר מעצמו, לא הוצרך לדרך אחרת. (כסמך מביא המחבר בעמ' 87 את דברי הגר"ח הידועים שאין תפקידו לחדש חדושים אלא להבין את הראשונים, והרי מעשה לסתור, שאינו מדבר על תפקידו האישי, אלא על כלל האחרונים, שאין המטרה בלימוד לחדש הלכות חדשות, כמו שעשו הראשונים, כגון ספר התרומה, אלא להבין את מה שכבר פסקו הראשונים ומה להוציא ההלכה. וזה הוא הקו הכללי בפוסקים האחרונים, וכל החדושים שבהם באו כביכול אגב בירור דברי הראשונים, והרי גם בדברי הגר"ח עצמו באים הרבה חדושים, וביניהם גם חדושים להלכה, אלא שלימודו לא בא לחדש, כמו שלמדו הראשונים, אלא רק לברר, וכך היה לומד גם הגר"א, וכן ראינו מרבתינו. וגם החזו"א כותב: "אין לנו לחדש דבר שלא נזכר בגמ' ובראשונים ז"ל", יו"ד קנט' יא').

בעמ' 83 מדמה המחבר לענין אחר, ומתאר שאחד התלמידים שאל את ר' הלל זקס, האם לא יכול להיות שרשי טעה, והשיב ר' הלל שבדאי יכול להיות אלא שאיננו יכולים להגיד זאת. לפי המחבר הדבר מתבאר בכך "שהרב זקס אשר היה בעל אוריינטציה בריסקאית מובהקת, הביע באופן מתומצת את העדר סמכותו להתערב בשיקולי פרשנותם של הראשונים, בדומה להעדר סמכותו מלדון בהנמקת ההלכה שבתלמוד". ואי אפשר להבין את הקשר בין הדברים, הביטוי "רשי טעה" הוא בבל יראה ובבל ימצא, ובוילנא היו מלקין עליו לפי האגדה, וזה מה שאמר ר' הלל, שודאי מצד הטבע יתכן שטעה, אלא שכדי לזהות ולקבוע את הטעות צריכים להיות חכמים כמותו או בשיעור קרוב אליו. ואין זה ענין לסמכות תורנית וכדו', וברור הדבר גם לכל סטודנט בפזיקה, שיתכן שאינשטיין טעה, אלא שעל סמך הידע של סטודנט פשוט או אפילו פרופסור, אי אפשר לקבוע את הטעות הזו, ולכן מטופש ויהיר יהיה לטעון כך. הדיון בהנמקת ההלכה שבתלמוד הוא חלק מהלימוד, והמבטלו עוקר דבר מן התורה.

לגבי האמירה הכללית של המחבר, על השניות שבדוגמיות של הגדרות מצד אחד, והכרה בסמכות שלאחרים לנהוג אחרת. ניתן להביא דוגמא: ראה בספר הח"ח ופעלו (עמוד תתרסז) שנשאל הגר"ח מבריסק אם להח"ח היה רוה"ק והשיב דכבר אמרו חז"ל שנסתלקה רוה"ק. וזו תשובה אופיינית הקובעת בפסקנות ע"פ המפורש בגמ', ואילו בספר דברי אליהו (מיליקובסקי עמ' שג) כ' על אחד מפירושי המלבי"ם: "שמעתי מפי הגר"ח הלוי סולוביצ'יק זצוק"ל שאמר משם אביו הרי"ד זצוק"ל שהפ' הזה על הפסוקים האלו א"א לאדם לומר בלתי אם יש לו רוח הקדש", וכיון שכך אמר אביו, הרי העביר את הדברים כמות שהם, ולא חש על הסתירה (שקיימת כבר בגמ' שתיארו את ר"ג ור"מ צופים ברוח הקדש), ודוגמאות רבות לדבר בבית בריסק.

השיטה שחידש. אבל לא משום שלדעתו הלומדים בדרך אחרת אין להם סמכות לעשות זאת, וכולם מחוייבים לנהוג רק כמותו, ואם לא יישבו 'רמב"ם קשה' על פי שני דינים, אלא יישבו וביארו את הסוגיא 'סתם כך', הרי גילו פנים שלא כהלכה...

אמנם המחבר אחרי מעשה הלהטים של ביאור העמדה הבריסקאית כביכול, מסיק: "אחר פענוח האסכולה הבריסקאית שהצגנו המפרשת בין גישת רבי חיים מבריסק לבין גישת שאר הפרשנים עולה מדברינו מבט והתייחסות שונים", מדוע? "התרחקותו והתבדלותו המוקצנת של החזו"א בשיטתו הפרשנית משאר הפרשנים המקובלים, ובפרט אי התייחסותו לכתבי היד ולנוסחאות הראשונים שנתגלו, וכן נטייתו לדחוק בלשון הראשונים ולהתעלם מדיוק הלשון במקום שהדבר מפריע להבנתו להנמקת ההלכה מבודדת את החזו"א משאר פרשני התלמוד ומהווה קושי ובעיה לחזו"א" (עמ' 89).⁴

יג). לחזק הדבר מביא בהע' 68, שכתבו על החזו"א שהיה דמות שונה מכל הסביבה ומכל מה שהיה ידוע אז בכל אותה תקופה בא"י, גם בדרך הלימוד וגם בהנהגה הציבורית והפרטית. אבל הדברים האלו לא נאמרו ביחס להגרי"ז ודומיו, אלא ביחס לציבור שהיה בא"י באותו הזמן, שנחלק לישוב הישן, שהיו בסגנון שמרני ומוקצן מאד, ולא הסכימו אפי' לדבר בעברית, או להכיר במציאות שמעבר לישוב הישן. ולישוב החדש, שגם שומרי המצוות שבו היו רחוקים מהעולם הישן שבעיירה, והדת לא תפסה אצלם מקום מרכזי, ואילו המדינה ומוסדותיה ורבניה נחשבו בעיניהם לשופרו של משיח (בשנת תש"ד, שאלת זמן שמירת יום הכיפורים אצל בני ישיבת מיר ועוד חרדים ובני ישיבות, שנעשתה לשאלה הלכתית יהודית כלל עולמית, הועברה להכרעה אצל - - הרבנות הראשית...). הלכך נחשב החזו"א כמוזר בעיני שניהם, הישוב החדש לא הבין מדוע הרב הליטאי כ"כ פנאט ומה יש לו נגד הרב הראשי לת"א, והישוב הישן לא הבין איך זה שת"ח גדול מדבר בעברית ומשתף פעולה עם הישוב החדש וכנסת המינים. ולא עוד אלא שאינו מקבל מנהגיהם שנוסדו ע"י ליקוטים מהמציאות שבישוב הישן בדורות שלפני כן, ויוצא בכח התורה ובכח העיון לחדש ולפקפק על דברים שנחשבו אצלם מובנים מאליהם, מכיון שכך הורגלו. וסו"ס החזו"א הוא בן ליטא ומייצג את עולם התורה הליטאי הגדול ורחב הרבה יותר מעולמם של בני הישוב הישן, שהיו בבחינת עיירה, והלכו לאור גדוליהם וגאונים, אבל לא היו קשורים בתורת ישיבות ליטא בכלל, וגם לא בשיטתם של חלק מתלמידי תלמידי הגר"א שהמשיכו בדרכו להכריע כל השאלות מהוכחות מגמ' והראשונים, כמו הנחל"ד, ועוד, ולא הוציאו הלכות מתוך המקובל בעיירתם ותו לא. ולכן בעיני הגר"ע היה פשוט שהחזו"א ממשיך את דרך הח"ח ורבינו יצחק אלחנן.

הגרי"ז בודאי נחשב לחדוש הרבה יותר גדול, ואם נשווה דרך לימודו, לדרך הלימוד של הרב קוק או הרב טיקוצ'נסקי, הגר"פ פראנק, ושאר רבנים שהיו בירושלים באותו הזמן, יהיה חדוש לא פחות מהחזו"א. אלא שכבנו של מרן הגר"ח היתה לו מלא הסמכות ללכת בדרך נפרדת, ואין שום חדוש בדבר (והרי כבר היו דברים מעולם, כשבמחלוקת בין הבית הלוי לנצי"ב בישיבת וולז'ין, ראינו כמה היתה שיטת הבית הלוי מחודשת מצד אחד, וכמה היה כחו וגודלתו מצד שני). אבל מעולם לא התאימה דרך לימודו לציבור הרחב. וגם להנהגת הציבור הרחב מדין ועד באר שבע, לא היה יכול להגיע לפני שייסד החזו"א את הציבור החרדי הליטאי עצמו (מעבר לישוב הישן, ולחסידויות שפעלו במקביל בתחומן שבתוך הציבור שלהם). הגרי"ז לא היה דוחף הקמת מפלגות וכדו', וגם לא

מה נאמר ומה נדבר, ולא ידענו מה היה מהדס בבבלי זה, ומה המשמעות של הטלת הספק של החזו"א בכת"י מן הגניזה לענינינו? והרי מעולם לא היה הדבר מקובל בבית המדרש, לא שמענו מהגר"ח מוולז'ין שחיפש את כת"י מינכן (אשר נגלה כבר לפניו), ולא הוזכרו הגירסאות אצל שאר ראשי הישיבות (מלבד הנצי"ב), וגם לא אצל גדולי הפוסקים כמו רבינו יצחק אלחנן, הגר"ח ע"כ, אלא שהחזו"א שהתעמת עם רבנים מודרנים בא"י, הוצרך גם לנמק את הדבר ולהעלותו על הכתב⁷). וכי משום כך נכנס הוא לבידוד? והרי הגר"ח קיצוני בדבר עוד הרבה יותר מהחזו"א, וכנודע גם במקום שהרמב"ם עצמו הסביר את דבריו, והובאו הדברים בנו"כ, וגם במקום שהרמב"ם שלפנינו ט"ס לפי עדות הרמב"ם עצמו המובאת בנו"כ, התעלם מכך הגר"ח⁸).

היה מקים ישיבות ובתי חינוך בעברית בערי השדה (כשברור שמבלעדי כל הפעולות האלו לא היתה שום זהות חרדית לדתיים שבחיפה או רחובות וכו' ובסופו של דבר הם היו נותרים ענף של ה'דתיים' גרידא ובניהם היו מתחנכים בחינוך הכללי). אלא שאחר שנתגבש ציבור חרדי, ברור שהגרי"ז שהיה פיקח שבדורו, הואיל לחלוק מחמתו לבשר ודם, והיו העסקנים מתייעצים בו כגדול הדור. והרי 'גדול הדור' תמיד הוא דמות חריגה בדור. וגם הח"ח היה חריג בקרב בני ליטא, וכאלו רבות.

יד). מחברינו מסביר את הדבר באופן הבא: "לאור הבהרת שיטתו, הדברים מוסברים היטב. ההנמקה ההלכתית אצל החזו"א דומיננטית מאד בשיפוט פרשנות הסוגיא ההלכתית, וממילא אין הוא זקוק לכתבי יד חדשים העלולים לשבש את משנתו ההלכתית", (עמ' 97). ולא ידענו מאי קאמר, וכי למה כתבי יד חדשים ישבשו את משנתו ההלכתית? ושמה ימצא בהם דוקא סיוע לשיטתו? סיבת התנגדותו, משום שהתנגד למחקר תלמודי, המקעקע בדרך של בירור היסטורי כביכול את דברי הראשונים וההלכה. בלי שום קשר להנמקה, אלא משום שההלכה נקבעה ע"פ הנוסחה שנמסרה ונתבררה, ולא ע"פ נוסחאות יחידיות שאין עליהן מקור סמכות שאישרן, וכפי שביאר יפה במכתביו לליברמן ועוד. המחבר מביא את נימוקי החזו"א עצמו, ומוסיף: "מכל מקום נראה שמאחורי טעמים אלה מסתתרת לה האידאולוגיה המתוארת" ("שאם נחשוש לכתבי יד חדשים שיימצאו בעתיד אשר יערערו את ספקותיהם של הראשונים, ההכרעה ההלכתית נמצאת לקויה ותוקפה של אמונת החכמים תטושטש"), וברוך היודע.

טו). עי' בהגר"ח תפילין א' טו' בביאור דעת רמב"ם שלא כתב דצריך שתהיה המזוזה כתובה לשמה, משום דאף דבעי' כתיבה לשמה, הרי סתמא לשמה, ונפ"מ רק בעכו"ם, והרמב"ם לשיטתו דפוסל עכו"ם לכתיבה. אבל כבר ביאר הרמב"ם בתשו' לחכמי לונגל והביאה הכס"מ סת"מ א' יא' טעם אחר לגמרי.

וברמב"ם נזקי מומן ד' ד' כ' המוסר בהמתו לשומר חינוך וכו' הבעלים חייבים, והראב"ד תמה עליו ודן בדבריו, והאריך הגר"ח לפלפל ביוצא מזה, אלא שכבר נשאל הרמב"ם מחכמי לונגל והשיב: "גם זה טעות ואין על המעתיקים תלונה, שבספר הראשון יצאו דברים בגליון שלא במקומם, וכבר הוספתי אני עתה דברים שלא היו בתחלה והוא "אפילו המיתה את האדם" הוסיפו גם אתם זה! ויהיה נוסח ההלכה כך: ויצאת והזיקה השומרים פטורין, שמרוה שמירה פחותה: אם שומר חנם הוא - פטור, ואם שומר שכר הוא או שואל - חייבין. זהו הנוסח, ולפי שנכתב "הבעלים חייבין" שלא במקומו נתקשו הדברים בודאי, לא מכאן חלילה, אלא הקולמוס הוא שסתמן והקולמוס יגלה עמקן". אבל הגר"ח לא קיבל גילוי זה ומיישב הגי' הישנה ובסו"ד כותב שזה גם ד' הרמב"ם.

ואכן תוקף אחיזתו של החזו"א במסקנתו, גם במחיר דוחק הלשון^{טז}, אינו דבר הרגיל אצל כל המפרשים, אבל רגיל הוא בודאי אצל רבים וטובים מבעלי העיון, וכפי שרגיל גם הש"ך למשל (ראה בדבריו חו"מ פו' ה': "לפי שכבר הבאתי הרבה פוסקים מאד שכתבו... לכך מוכרח אני להאריך לסתור דבר זה או לפרש בענין שגם הם מודים לדברי"). וראה בשרידי אש (א' קמח'): "הגאון החסיד בעל החזו"א.. בחסידותו הגדולה לא הרהיב לחלוק נגד הראשונים ורק טרח להעמיד דבריהם, אבל טירחה זו לא הביאתו לסילוף ההגיון ולעיקום הכתוב.. לא היה כמותו לא בדורנו ולא בדורות הקודמים מזמן הגר"א ואילך", (ועוד הרבה מקורות בנושא, ראה מאמרי: לדרכי התחברות ופסיקת מ"ב וחזו"א, בקטע: דברים כפשוטן, ובהערות שם). וכבר חז"ל נקטו כן לגבי המשניות^{יז}.

טז. דוגמאות לדבר הביא המחבר בעמ' 98 ואילך, בין השאר הוא מביא פי' החזו"א בד' הרמב"ן בענין אונס גמור, ועי' במאמרי לדרכי התחברות ופסיקת המ"ב וחזו"א בקטע 'דברים כפשוטן' בהערה, שביארתי הכרח דבריו וש"א א לנטות מהם.

יז. והרי הדבר מצוי גם אצל הגר"ח, כגון בה' מאכ"א ד' ג' שפסק הר"מ דהאוכל עוף טהור חי לוקה משום אוכל נבלה, ותמחו הנו"כ מה שייך נבלה אם הוא חי, ופי' הגר"ח שמדובר בעוף שהוא נבלה מחיים כגון נפסק הגרגרת. והוא דוחק גדול ואוקימתא.

ובה' רוצח ט' יד' פוסק הר"מ דבאו ב' אחר דהעיד הא' והכחישוהו ואמרו לו לא ראית, הרי הן כב' עדיות המכחישין זא"ז. ותמחו הנו"כ דאין כאן הכחשה אלא הב' דוחים דברי הא', ופי' הגר"ח שמדובר בעדות מיוחדת, דהיינו שאותם ב' ראו הדבר כ"א בפנ"ע והם כב' יחידים. וג"ז דוחק גדול ואוקימתא.

ובה' חמץ ומצה ז' ה' בנדון גרירה, דמחדש הגר"ח דחדוש הגרירה הוא גם לגבי דגן עצמו, ולולי דין גרירה לא היו יוצאים בו, ותמיה דבתוס' מנחות מבואר לא כן, שכתבו דמהא דמהני טעם דגן לעיסה שנבללה באורז ה"ה דמהני לעיסה שתבלה בתבלין דיוצאים בה אם יש טעם דגן. והרי בתבלין לא שייך לומר כמו שכתב לגבי דגן, ומפרש דברי התוס' דהיינו דוקא כשתיבלה לאחר שנעשית עיסה, והוא אוקימתא בדבריהם שלא נתפרשה כלל, וכדי לקיים חדושו דלעיל.

ובה' נערה בתולה ב' יג', שכ' הראב"ד דהבא על בתו פטור מבשת הואיל ואי בעי מסר לה למוכה שחין, ומוקי לה הגר"ח במשמש מת דליכא חיובא דעריות, ומ"מ שייך בזה אי בעי וכו'. וג"ז אוקימתא מחודשת מאד.

ובה' יסוה"ת ה' א' מביא ד' התוס' דכשזורקין על התינוק הוי רוצח, ודוחק דבריהם שלא דברו אלא באופן דמשכח"ל שנחשב רוצח ע"י שוא"ת, משום דתמיה לו מסברא.

ובה' אישות ב' ט' כ': "דהרשב"א פירש דהוא משום דקודם שנת י"ב אינה מתעברת בני קיימא כלל, והוכיח זאת מהא דאיתא בסוגיא דיבמות שם דאי לאו דבנים הרי הם כסימנים היא מתה ועוברת מת", והמע' ברשב"א יראה שלא כ' כן כלל, והגר"ח דחק טובא בכוננתו להתאים עם שיטתו דלעיל ועם מה שהוכיח מהר"מ בפ"ט שם.

ואם היה המחבר מעיין בגליונות חזו"א על הסדר, היה רואה שדוקא בזה התווכח עמו החזו"א בחריפות, שהגר"ח מעמיד את הדברים בניגוד לפשוטם, ולמשל בגליון למאכ"א ד' ג':

כפי המקובל בידינו אין להעמיס דברים שהם בבחינת עיקר חסר מן הספר, שבעלי המסורה שקדו שהבאים אחריהם יבינו דבריהם באר היטב. ומבחינה זו יפלא אית יתכן שהר"מ... יכחיד תחת לשונו

דוגמא נוספת מביא המחבר, מהחזו"א באו"ח כח' ד' שמסתפק בגדר בהמ"ז ומכריע מסברא ע"פ ראייה שאינה מוכרחת. וכן שמוכיח מגמ' נגד כלבו ולכן מסיק כרש"י. ומסיים: "מצינו כאן הכרעה של החזו"א לספקו, אע"פ שהכרעתו נטולת ראייה ואינה אלא הכרעה סובייקטיבית של החזו"א לפי הבנתו"⁹², מה שהחזו"א פוטר את עצמו בזכר לדבר... ודאי שאינה ראייה בעלת משקל... החזו"א מתערב בשיקולי ההנמקה ההלכתית ומכריע בין הראשונים לפי הבנתו כתוצאה מקושי עצמאי בסוגיא, תופעה שאינה יכולה להתקיים כלל אצל הבריסקאי" (עמ' 92).

ואכן נכון הדבר שהכרעה מסברא, וכן הכרעה בין ראשונים מכח הסוגיא, הן תופעות המצויות יותר בחזו"א מאשר בשאר הספרים בני דורינו, אבל אין הן חידוש שלו. ומצאנו כן תדיר בפוסקים ובאחרונים, וגם אצל הגר"ח מצאנו הרבה פעמים שמכריע בין ראשונים ע"י "קושי עצמאי", אלא שמלביש חדושו בגוף הרמב"ם, אף שאין שום ראי' מרמב"ם שחולק על שא"ר. כפי שקיבלתי מה"ר ירמיה יפהן. קצר המצע מהשתרע ונביא רק כמה דוגמאות:

הדבר, וכאילו מכוין להעלים מהלומדים כוונתו... ואולי לא נאמרו הדברים אלא לחדד התלמידים.

לפי דברי ד"ר צבי יהודה אמר החזו"א על הבריסקאים:

"הם לא יודעים לקרוא טקסט, הם קוראים את הרמב"ם במלותיו ואינם רואים את הרמב"ם בהקשרו... הם מדייקים ברמב"ם כאילו זה דיוק בתורה... מכל הבדל קטן כזה עושים ענין גדול, אם יש הבדל סימן שיש לך שני דינים. הם לא תופסים שזה דרך השטף הספרותי" (ע"פ בנימין בראון, נספח ב' לדוקטורט, עמ' 28).

וראה גם השגותיו לכלילא דורדא מהגר"ח ש שאין לדקדק יותר מדי בלשון, וכע"ז בהשגתו לאבי עזרי חגיגה ב' י'. יח). יש להעיר שגם הגר"ח מפעיל את שיקוליו בהגדרות הדברים באופן סובייקטיבי, ומשתמש בהם כסברא אף כדי לדחוק את הגמ' ולהעמידה על פי ההנחה ההגיונית של ההגדרה, למשל:

"ובאמת שכן הוא מוכרח גם מצד הסברא, דנראה דכל עיקר הך דינא דבעינן כעין שגול על דין השבה נאמר, דדוקא אם היא כעין שגול מיקיימא בה חובת השבה, ובאינה כעין שגול לא מיקיימא בה שוב בהשבתה חובת השבה ומתחייב בתשלומין, וממילא הוא דהדר דינא דכיון דאינה בדין השבה בזה הוא דנקנית לו הגזילה, וא"כ הרי הא ודאי דכל שאינו כעין שגול אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, כיון דלא מיקיימא ביה דין השבה. והא דתלי לה בגמ' הך דינא דהרי שלך לפניך בדין שינוי קונה, היינו משום דלמ"ד שינוי אינו קונה לא צריכין כלל בהשבת גזילה שתהא כעין שגול ושפיר מיקיימא מצות השבה ויכול לומר הרי שלך לפניך ג"כ", (גזו"א ב' טו').

"מלבד דעצם הסברא קשה, וכי בשביל שכתב לו דין ודברים אין לי עמך עליו לראות שלא יגולגל לו הפסד אחריות, אלא דיותר קשה דמשום טענת הפסד אחריות היה לו להועיל שלא יגבה כלל מהלוקח שני, אבל לא שהוא יחזור ויטרוף השדה מבעל חוב, דאם אך הטרפא כדין שוב אין לו להלוקח ראשון כלום בזה. ואשר יראה מוכרח בזה, דכל מוכר באחריות, כשבא הבעל חוב וטרף, דהלוקח חוזר וגובה מעותיו מהמוכר, הדר דינא דגביית הבעל חוב היתה מהמוכר", (מו"ל יט' ח').

א. עדות כא' ט', איכא סתירת הסוגיות אי מצטרפין עדים ע"י רמיזה, והתו' חלקו בין רמיזה חשובה לרמיזה סתם, וכן בין נפשות לממונות. הר"מ מיירי בממונות, ולכן הדברים א"ש כתי' ב' דתוס' וכמ"ש הכ"מ. אבל הגר"ח לא ניח"ל בחילוק זה, וחידש חילוק אחר לבאר הדין בין עדי נגיחה לבין עדי מכירה.

ב. עדות ג' ד' ד"ה והנה, מביא הגר"ח ד' הנמק"י דמסיק שזמן בשטר הוא חלק מדו"ח מה"ת אלא שרבנן ביטלוהו, ותמה עליו מגיטין יז. ומיבמות לא: ועוד, וחולק בזה על הנמוק"י, וסובר דזמן דרבנן, ומש"כ דבשטר שחרור לא שייך שיועיל מדרבנן, חולק על התוס' ב"מ כ. ד"ה שובר שכ' לא כן.

ג. גזו"א ב' טו' ד"ה והנה בב"ק, מביא מהראשונים ב"ק צז. שביארו דהתוקף ספינתו דהתם לא נתכוין לגזול ולכן לא קני בשינוי, וכ' דלהרמב"ם אינו כן דדין שינוי אינו משום קנין, ושייך גם בלא נתכוין לגזול. אבל לפי המבואר ברשב"א שם הראב"ד אין שום סתירה מהרמב"ם, וכן לפי המבואר בחדושי הראב"ד אין סתירה כמו שיר' שם המעיין.

ד. שבועות ח' יג', מביא ד' תו' שבועות לז: דכופר בפקדון ולא יהיה כפירת שע"ק, משכח"ל במחל השעבוד, וכ' דהרמב"ם סתם הדבר, ולכן כ' ביאור חדש, אבל אין סתימתו סותרת ד' התוס', דהרי בזה"ז בלא"ה עקרו חכמים דין גביה במלוה ע"פ.

ה. איסו"מ ה' ז', דוחה ד' התוס' דחטאת גזולה שנודעה אינה מכפרת, דוקא בנודעה קודם זריקה, ומדחה דבריהם מסתימת הרמב"ם ומחדש לשיטתו. אבל הרמב"ם לא אמר כלום מעבר לכתוב בגמ'. ונטה מד' התוס' בלי שום הכרח.

ו. יסוה"ת ה' א', התו' חדשו דבלא עביד מעשה כגון שמשליכין על התינוק אינו חייב למסור עצמו, ובד' הגר"ח מבואר שחולק על התוס' בג' דברים: א. דסובר דאין רציחה דומה לקרק"ע דעריות, ב. דסובר דכשמשליכין על התינוק לא הוי רוצח, ג. דסובר דאם נחשב רוצח אסור לו אפי' בשווא"ת. וכ"ז תלה בד' הר"מ משום דהשמיט דין קרקע עולם, אבל גם לחידושו היה לו להזכירו לענין פרהסיא.

ז. שחיטה יב' ט', דחה ד' התוס' חולין עט: ד"ה בין, וכ' ביאור אחר ברמב"ם, אבל אין סתירה בין דבריהם לרמב"ם, עי' דבריהם: דאמרינן התם בד"א וכו', וכמו שכתבו המ"מ והכ"מ.

ח. אי"ב טו' ט', דוחה ד' התוס' בכורות מז. וכ' דאינם מתרצים אלא לקושיית הלוייה וכו', אבל כ"ז הוא

לפי מה שחידש בסוף שיש לוייה בכהן מחמת כהונתו, ובפשט התוס' אין שום סתירה.

ט. ביאמ"ק ד' ו', דוחה ד' התו' פסחים פא: עי"ש.

י. יבום וחליצה ו יט', דוחה ד' התוס' סוטה ה, ולדבריהם אין לומר כמסקנתו וגם אינם סותרים לרמב"ם עי"ש.

יא. שכנים יא' א', חולק על התו' סנה' עז. בג' דברים. א. סובר דלמ"ד אשו מ"ח ל"מ לשחיטה, ב. סובר דאזלא לתחת פטור אפי' למ"ד אמ"ח, ג. סובר דאסו"מ שנפלו ברו"מ אינם אלא ממונו.

יב. תפילין א' טו' דוחה קו' התוס' גיטין מה.

יג. פסוהמ"ק יד' ב', שמיישב קו' התוס' זבחים קח.

יד. מעילה ח' א' שמיישב קו' התוס' קדו' מג.

טו. ק"פ ה' ז' בסוגריים, שמביא פלוג' רש"י ותוס', ונר' שמכריע כרש"י מכח קושיא.

הנטיה מדברי הראשונים, בד"כ לא באה בצורה ברורה ומפורשת, אלא תוכ"ד הצגת הדברים שבאים לבאר את הרמב"ם, אך הקורא רואה שאין כאן שום הכרח מהרמב"ם, והם חדושי הגר"ח לנטות מהראשונים. מעניין לציין לדברי המחבר בעמ' 169: "כתיבתו של רבי חיים מבריסק דלה במיוחד... אפשר לומר שהניתוח ההלכתי הינו אינטרסנטי", לכאורה הדברים סותרים לאמור בהקדמה שדקדק וליטש כל מלה וכל תיבה במשך שנים רבות. אבל ברור שהגר"ח לא כתב כך בלי שימת לב, ולא רק כשרונו האדיר המתנשא מעל שאר בני התמותה בדורו, אלא גם יגיעתו הרבה והעצומה וחרדתו לדיוק האמת, מוציאים מכלל אפשרות את זאת.

ואין לנו אלא להסיק כי כל זאת בחכמה יסד, וכפי שמתאר מחברינו את שיטת החזו"א (לעיל אצל הערה 17) ללמוד ולנסח את הדברים בצורת מסקנת לימודו גם כשדוחק דברי הראשונים, הרי הגר"ח יסד שיטתו סביב הניתוח המדויק והבהיר של המושג, ועפ"ז סידר כל המושגים והדברים.

והמעין יראה שגם כשהגר"ח מצטט דברי הגמ' או הראשונים, לפעמים אין כאן באמת ציטוט, אלא לפי צורת ניתוחו והבנתו, ראה למשל בה' אישות פ"ב ה"ט (ד"ה והנה דברי), "וקשה על הרמב"ם שפסק דבנים הרי הם כסימנין רק משעת לידה, והא בסוגיא דכתובות מבואר להדיא דבנים הרי הם כסימנין משעת עיבור", וכוונתו לכתו' לח: שהביא לעיל בשם הנמוק", אבל אין הדבר מבואר כלל להדיא בכתובות, ובגמ' שם לא נאמר אלא "שמא תתעבר ותמות", ולא הבינו כך הראשונים בסוג' כתובות, אלא משום שרצו לבארה עם סוגיית יבמות יב: וכך בהמשך בד"ה ויש להסביר כותב: "שפיר קאמר הגמ' דלא מצינו בגר בקבר, משום הך טעמא דבנים הרי הם כסימנים", ואין הדבר בגמ' כלל. ושם בד"ה אולם כתב "נלמד מתוך המשנה" (וכן לעיל מיני' דהא תנן וכו'), ואינו במשנה אלא רק ביאור ר' ספרא בגמ' שם לבריתא. ועי"ש: "והנה ברמב"ם פי"ט מה' אישות וכו' בהשגות זה לשונו וכו'", ואין זה כלל לשון הראב"ד, וכתבו בשינויים (העירני לזה אחד מיו"ח רבינו).



החומר המנותח

למרבה הפליאה, למרות הגדרת הנושא כחילוקי השיטות בין הגר"ח לבין החזו"א, כמעט ולא מובאות בספר מחלוקות בין הגר"ח והחזו"א לשם ניתוחן, ליתר דיוק בכל הספר כולו מובאות רק שתי מחלוקות, שתיהן מגליונות החזו"א לגר"ח, מתחילת הספר (המקום הראשון שמובאת בספר מחלוקת בין הגר"ח לחזו"א הוא בעמ' 132! מן ה'גליונות' ה' תפילה, והמקום השני הוא בעמ' 162 מן ה'גליונות' ה' סוכה). כל שאר ההנגדות הן עקיפות או משוערות, דהיינו: "בבית בריסק כתבו כך וכך, ברור שהחזו"א היה אומר להיפך". או: "תלמיד של תלמיד החזו"א כתב כך וכך, ברור שבריסקאים לא יוכלו לקבל זאת". ואף: "החזו"א כתב כך, במקרה זה הוא מסכים לגישת בריסק".

במקום עבודת מחקר שהיינו מצפים לראות, ובה ילוקטו ויעובדו פסיקות או גישות שונות של שני המחברים הגדולים מתוך רחבי ספריהם. הרי איננו רואים כלל עבודה כזו, החזו"א המצוטט בספר הוא בעיקר מחזו"א ב"ק בשתיים או שלש סוגיות ישיבתיות, והאזכורים מספר חזו"א מועטים מאד, ועיקר הדוגמאות מובאות משיטות מי שהמחבר מחשיב לתלמידי הגר"ח והחזו"א.

ניתוח שיטות של גדולים ע"פ הגישות של תלמידיהם, הינו בעייתי מכמה וכמה סיבות, ברור שאף תלמיד לא מייצג ממש את הרב. המחקר על התלמידים חשוב מאד, בבחינת סקירה על התפתחות בית המדרש הכללי, אבל לא יכול לבא במקום המחקר על ההוגים עצמם.

יתירה מכך, ההגדרה של תלמיד באה באופן מורחב ומעט מתמיה בספרינו, בין תלמידי הגר"ח נמנים ר' שמעון שקאפ ור' אלחנן וסרמן, למרות שידוע ששני גדולים אלו למדו אצל הגר"ח וקבלו ממנו תורה, הרי שיטותיהן שיטות נפרדות לגמרי, יש למנות אותם כענפים מבית המדרש הבריסקאי ששילבו אלמנטים אחרים ופיתחו שיטות יחודיות. אבל תורתו של אף אחד מהם אינה מזכירה את השיטה של הגר"ח, ההתמקדות רק בהגדרות הדין. ר' שמעון שקאפ עוסק במוצהר בטעמי הדינים ודורש תכניהם ורעיונותיהם^(ט), ואילו ר' אלחנן וסרמן שמרן יותר, אבל צורת לימודו דומה ללימודם של שאר ראשי הישיבות בדור, ששילבו את

(ט). חושבני שאין צורך במובאות, ונסתפק בדבריו הידועים על דיני הממונות כענף נפרד שהשכל מחייבו וקודם לדיני התורה. (המחבר כותב בעמ' 169 שר' שמעון שומר על הקו של הגר"ח "להתעלם מההנמקה ההלכתית והפילוסופיה של ההלכה", אבל "פיתח פילוסופיה פנימית של ההלכה הצומחת מתוך גדר ההלכה", וכך היה יכול לומר גם על החזו"א – ולהכתירו כתלמיד הגר"ח ג"כ, – אלא שר' שמעון הרבה יותר נוטה לפילוסופיה ולהנמקה שכלית מהחזו"א).

מחברינו לעומת זאת כותב (עמ' 51 הע' 37) שעקב השוני ביניהם יש לערער על ההגדרה של הגרשש"ק כתלמיד, ובפרט שאינו מכנה את הגר"ח בשם "מורי ורבי", אמנם למרות זאת הוכנס הגרשש"ק לקטגוריה של תלמידי הגר"ח, ע"פ המתועד בספר זכרון: 'תורה יבקשו מפיהו' (יו"ל בשנת תש"ס), שהגרשש"ק למד שש שנים בוולוז'ין, והיה דבוק מאד בהגר"ח, והצטער שלא זכה לשמוע ממנו שיעורים. – השיקולים האלו נשמעים לא רציניים, בכדי לאפיין שיטת לימוד. דוקא תלמיד הגרשש"ק, ר' שמואל רוזובסקי, משתמש הרבה יותר בשיטת הגר"ח, מאשר רבו הגדול. (וראה חי' ר' שמעון יהודה הכהן גיטין סי' ד': "נוכרתי שע"פ אופן זה אמר לי זה כבר ידי"ן הגר"ח דק"ק בריסק זצ"ל לפרש ענין זה אחרי נשאו ונתנו בענין זה הרבה אמנם אין דעתי עתה מתישבת גם בדרך זו", הגר"ח מוזכר בכתבי ר' שמעון עוד פעם אחת בשערי ישר ש"ב פכ"א מפי השמועה, ופ"א בקונטרס השעבוד סי' יא, ותו לא).

המטרה במחקר כזה אמורה להיות הגדרה מדויקת של השיטה עצמה, ולא הצבעה על קשרים רופפים שנשמרו.

חדשנות הגר"ח עם כלל מושגי הלמדנות שהתפתחה מאז הקצה"ח רעק"א ושאר רבותינו שבאותם דורות. מן הסתם גם בהשפעת הפשטות והריאליזם של הח"ח, שאותו ראה ר' אלחנן לרבו האחרון, ובודאי לא פחות מהגר"ח.^{כ)}

ואילו לייצוג שיטת החזו"א, אחת הדוגמאות העיקריות של המחבר היא שיטת ר' גדליה נדל (מוזכר רבות בספר, והעמודים 161-137 מוקדשים אך ורק לו ולתורתו). בעוד כל הנמצא אצל תלמידי החזו"א, יודע שאין דבריו מייצגים כלל את החזו"א^{כא)},

כ). ולכן הדוגמאות המובאות בעמ' 95 הע' 72 שר' אלחנן דן בטעמי הדינים, אינם משום ש"הבריסקאים משתמשים בטעמי הדינים היכן שאין אי התאמה מול הפורמליזם של ההלכה", אלא משום שר' אלחנן אינו באמת בריסקאי, ודיונים כאלו לא ימצאו אצל ר' ברוך בער. הרבה יותר מתאים היה להביא למשל דוגמאות מהגר"ז מלצר, שבכל מקום מביא את דברי הגר"ח בתור "אדמו"ר", ותורת הגר"ח מרכזית במשנתו.

כא). בעמ' 60 הע' 46 כותב המחבר "רג"נ תלמידו הגדול של החזו"א", ובעמ' 69 הע' 53 "הרב גדליהו נדל גדול תלמידי החזו"א", בעמ' 81 הע' 1 "מגדולי תלמידי החזו"א", בעמ' 137 "מגדולי בני החבורה, אם לא הגדול מכולם" (מביאו הרבה פעמים, ראה עמ' 88, מעמ' 137 באריכות), בעמ' 161: "לא נטעה אם נקבע שהרב נדל אימץ 'לחיכו' את המוטיבים המרכזיים בשיטת החזו"א יותר מכל תלמידיו". אין שום ספק שר' גדליה היה אדם גדול, אבל גם אם רוצים לדרג את גדולת תלמידי החזו"א, אין משוואה בין גדלות האדם לבין הייצוג שלו את הרב. אפי' נאמר שבוחן כליות ולב קבע שר' גדליה הגדול שבכולם (ודעת לנכון נקל שאין טעם לצטט מהספדים – עי' עמ' 137 – כדי להכריע בסוגיות גדולות כאלו), הרי ברור שאין הוא הקרוב בכולם לחזו"א, ואין הוא המייצג שלו. ועל זה באה הסכמה מכל תלמידי החזו"א, שהגר"ח שגריינמן הוא ניהו גדול התלמידים והקרוב ביותר לדעת רבו, ושהחזו"א סמכו להיות מוסר תורתו, והוא בפירוש הסתייג משיטת רג"נ. וגם לגבי הגר"ח, מעצם תורת החזו"א שהיא אקלקטית וביקורתית, מתחייב שהתלמיד לא ימשיך ממש את תורת רבו, ואכן יש הבדלים גדולים ביניהם, ראה גם מאמרי: "דברי הרב ודברי התלמיד – לדמותו של חר"ב סנהדרין".

ישנו גם בלבול זמנים בספר, לפיו סובר המחבר ש"חדושי ר' גדליה" הם סיכומי השעורים שמסר אחרי שפרש מתפקידי הוראה ציבוריים (עמ' 139), ולא היא, אלו הן המחברות שכתב בצעירותו. השיעורים שמסר בסוף ימיו היו בגישה אחרת כידוע. ועל אלו אין ויכוח שלא רק שלא מייצגים את החזו"א, אלא גם לא מייצגים את ר' גדליה תלמיד החזו"א שהכירו בשנותיו היותר צעירות.

עוד כותב המחבר: "לעומת הבריסקאים נאמני שיטת החזו"א מביאים את פרשנותו של הרב נדל כדוגמא להתפתחות מרשימה של רעיונות פילוסופיים ועומק המחשבה, אשר יכולים לצאת מעולמה של ההלכה. המעלה הגדולה שנאמני החזו"א מעלים על נס, הינה חורבן והרס הדת לבריסקאים. כמובן שראיית פרשנותו של הרב נדל באור חיובי אצל נאמני החזו"א מלווה באמונת חכמים הכרה בסמכות העל של הרב נדל לפרש את ההלכה והתורה". לקול ענותו אני תנים, כל המכיר את המציאות יודע שמדובר בדברים בדויים, 'נאמני החזו"א' לא מעלים רעיונות רדיקליים על נס, והם שמרנים בענייני השקפה ומחשבה הרבה יותר מתלמידי ר' הלל זקס למשל, ובודאי לא רואים את ר' גדליה כסמכות על לפרש את התורה. אצל זקני התלמידים יש כבוד לר' גדליה מתוך עברם המשותף, אבל הצגתו כמייצג את עמדת החזו"א הינה סוג של מציאות אלטרנטיבית, נרטיב פוסט מודרני.

יש משהו בכך שר' גדליה היה דומה לחזו"א, בהיותו בעל רגש פיוטי, והרגשות נאצלות עצמאיות כיוונו אותו בחייו, בדיוק כמו את החזו"א (ולכן בישבינו בשיעורי הרגשנו כמין בבואה כאילו אנו שומעים הד ובת קול של החזו"א עצמו), אבל דוקא משום כך הוא סלל דרך עצמאית. בעוד רגשותיו של החזו"א דחפו אותו להקים כוללים,

אלא את שיטתו שפיתח בהמשך ימיו, אף שהושפע עמוקות מהחזו"א, ומרגלא בפומיה: "השאפה שלי היתה להיות יותר חכם מהרב'ה". והרי זה כאילו נביא את שיטת הרב ליכטנשטיין כדי לייצג בה את שיטת הגרי"ז^{כב}, או שיטת ר' מנשה מאיליה לייצג בה את שיטת הגר"א. הקשר בין התלמידים האלו לרבותיהם הגדולים ברור, אבל יש כאן השפעה חד צדדית, של נקודות מתורת הרב, ואין התלמידים האלו נחשבים באמת כמייצגים את דעת הרב.

הוא אמנם כותב "ננסה למצוא עקבות לגישתו הפרשנית של החזו"א אצל ממשיכי דרכו – הרב גדליהו נדל, הרב חיים שאול גריינמן והרב נסים קרליץ ובית דינו", בעוד עיקר המובאות הן מרג"נ, ובאריכות יתירה, הרי מהגר"ח – גדול התלמידים, אין אפילו מובאה אחת בכל הספר (מלבד הכללה בהערת שוליים 66 בעמ' 88, בלי שום אסמכתא), ובקשר ל'בית דינו של ר' נסים קרליץ', מובאים דברי מו"ר הגר"י פוזן (עמ' 135), שנודע בשיטתו היחודית, ועכ"פ אינו תלמיד החזו"א^{כג}.

לחזו"א היו תלמידים רבים, אבל בין ממשיכי דרכו, מלבד הגר"ח, ג, בולטים מאוד ארבעה נוספים: הר"י בויאר, הר"י שפירא, הסטייפלר והגר"ח ק"ד^{כד}. שני

רגשותיו של ר' גדליהו דחפו אותו לדחות את השיטה לפיה עוסקים בתורה ומקבלים מילגה, וכך הלאה. לא יתכן לנתח את שיטת ר' גדליהו באפשרות שחזו"ל טעו, כהמשך של שיטת החזו"א, ולהתעלם מהחריפות הגדולה בה התייחס החזו"א עצמו לאפשרות זו בכמה הזדמנויות "כשמועה של גידוף". החזו"א היה מתרועע גם עם אנשים פשוטים ועם ילדים ומאציל עליהם מהודו, ור' גדליהו היה אליטיסט, והיה לו קושי להתחכך עם בני תמותה שאינם בעלי מעלה ועדיניות הנפש לפי טעמו. ר' גדליהו כוון ע"י רגשותיו ואצילותו ליצור גם צורת חיים מסויימת, וכשאמר לו חכם אחד 'על טעם ועל ריח אין להתווכח', השיבו: אני אומר שגם על טעם ועל ריח יש להתווכח, והפתגם הנ"ל אין לו טעם ולא ריח.

כב). משום מה המחבר מסתמך הרבה פעמים גם על שיטת הגרי"ד מבוססות כמייצגת את הגר"ח, ואף מדגיש בעמ' 57 הע' 42 ש"הוא שמר באדיקות על אופיה של גישתו הפרשנית של רבי חיים מבריסק בחיבוריו ההלכתיים", דבר שנכון בלי ספק שהגרי"ד המשיך באדיקות מה שראה כדרך סבו. אבל ניתן להתווכח האם תורתו וגישתו באמת מייצגים את הגר"ח, או שגם זה ענף מסויים, בניגוד לשאר תלמידי הגר"ח (וכבר עמד הרב שג"ר על ההבדלים שבין הגר"ח לגרי"ד).

כג). וכן מובאת בעמ' 5-94 שתי פסיקות (אחת מפ"י השמועה ואחת מעלון לשבת, גם זו על הכרעה במחלוקת אחרונים מפורסמת ולא על פסיקה עצמאית) של הרב יהודה אריה דינר, ששייך לבית דין של ר' נסים קרליץ, שמוזהה עם החזו"א, וכי באמת זו הדרך לעמוד על שיטת החזו"א??

כד). כל מחקר בנושא חייב להתייחס לשני הגדולים האלו, שכן הסטייפלר היה וגם נותר חניך עולם הישיבות הליטאי, המושפע רבות מהגר"ח ושיטתו, והגר"ח ק הינו מחבר דגול ופורה שחיבר עשרות ספרים בהם הוא מתעד ומבהיר את שיטת החזו"א ושיטתו בהשוואה לכל המקורות של ספרות חזו"ל והמדרשים ראשונים ואחרונים וכו' (מענין לציין למנהג הגר"ח במקרה של מח' החזו"א והגר"ח, בדר"א ה' מעשר פ"ב ס"ק יג': ואין תלוי בראיית פני

הראשונים נחשבים כהולכים בצורה היותר קרובה לדרכו, ומייצגים את דעתו ושיטתו. ושני האחרונים זכו להנהיג את הציבור כגדולי הדור, וחושבים עצמם ג"כ כתלמידיו המובהקים ובדרכו הנהיגו. לתורת האשים האלו אין שום זכר בספרינו^{כה}, והניתוח היחידי בא לר' גדליה נדל, אתמהה!



היכרות עם תורת החזו"א

הספר, המתיימר לנתח את גישת החזו"א, כמעט ואינו מגלה היכרות עם כתביו ועם תורתו המורחבת או תורת תלמידיו. בפתיחה הוא כותב: "כאשר אנו עוסקים בחכמי התורה, גדולי האומה, אין אנו מתיימרים למעט מגדלותם. נר לרגלינו המעשה המיוחס לחזו"א. כאשר החזו"א כתב את ספרו על חושן משפט ועסק בדברי הקצה"ח והנתה"מ, שאלו ר' שמריהו גרינמן, מי גדול יותר? השיב לו החזו"א: כולם שרפי מעלה ומה לי מלאך גבריאל או מיכאל?" (עמ' 43). דברים אלו מראים על היכרות מועטה מאד עם שיחו של החזו"א, המעשה הנ"ל לא היה ולא נברא, המשפט לקוח מאיגרת החזו"א (סי' לב', לבעל 'בני ציון') בה כותב "אחת היא לנו אם החולק על הרמב"ם הוא רש"י או הרא"ש והטור ומ"ל אם אמרו מלאך גבריאל או מיכאל הלא כל הראשונים שרפי מעלה, והרי כתב הרא"ש "וכן עיקר" וכן הטור אחריו סיים "וכן עיקר" וזה הלכה למעשה שכל הדברים הנאמרים בגמ' ובפוסקים היא הלכה למעשה", וכוונתו למחוייבותינו לפסיקת הראשונים, אבל למנות מעלות האחרונים ותכונותיהם, היה דבר רגיל אצלו, ואמר שהמג"א גדול מפרשי השו"ע, ועוד רבים ע"ז הדרך.

הבית וכו', ובציון לג': חזו"א וכו' ודלא כמנ"ח ודלא כחי' הגר"ח). אם הגר"ח"ג הוא הממשיך של החזו"א, הרי הגר"ח"ק הוא הנושא כלים שלו, ומי יהיו לגשת אל המלך שלא דרך נושא כליו? גם מו"ר הגרד"ל, עם כל חיבורו לתורת החזו"א, נותר עדיין 'חברונער' ומחובר לתורת גדולי האחרונים יותר משאר תלמידי החזו"א (בין השאר, גם משום היותו נושא כליה של תושבע"פ ויודעה על בוריה עם כל מקורותיה בעיון).

כה). הסטייפלר דוקא מוזכר בעמ' 139, שם נכתב כי "לא אימץ את גישתו של החזו"א והתקרב יותר לשיטה הבריסקאית". הכללה שאינה נכונה בעליל, הסטייפלר עצמו למד בשיטה ישיבתית, אבל לא היתה לו שום זיקה לבריסק, והוא אימץ חלקים גדולים מגישת החזו"א, וראה את עצמו כתלמידו המובהק. היחסים בין הסטייפלר – הגר"ח"ג – הרג"נ, ראויים לעיון מרתק בפני עצמו.

ננסה לעקוב אחר הדוגמאות המובאות מתחילת החיבור ואילך, להמחיש את ההגדרות של המחבר לשיטות השונות: "חלק א' משקל הפילוסופיה של ההלכה וישומה על ההלכה".

כאמור לעיל, המחקר והדוגמאות הממצות את הטיעונים ומוכיחות את הגדרות המחבר לשני הצדדים, בוששים לבא, באופן מתמיה הדוגמאות הראשונות הן מקומות בהם לפי המחבר החזו"א 'כופף קומתו ומשתמש בשיטת ר' חיים מבריסק', וגם אלו באות בהכללה ובצורה מתמיהה.

הדוגמא הראשונה היא "תופעה בולטת בפירושו של החזו"א על סדר קדשים היות ואופיים ההלכתי של רוב דיני הקרבנות נטול הנמקה ברובו, זאת בגלל אחת משתי הסיבות, או מהסיבה שאע"פ שישנה הנמקה אמנם אין היא גלויה לפנינו מהטעם שאנו עוסקים בתחום מיסטי, או כדעת הרמב"ם בספר מורה נבוכים ג' כו' שלפירטי המצוה אין טעמים ואין סיבתיות ובפרט דיני הקרבנות כמבואר שם, כאן החזו"א חייב לכפוף את קומתו ולהשתמש בשיטת רבי חיים מבריסק בהרבה מקומות, התופעה שהצבענו עליה קיימת גם בפרשנות לסדר טהרות" (עמ' 65). לקביעה יומרנית זו לא מובאת אפי' דוגמא אחת, והנסיון לייחס לחזו"א את השקפת המו"נ שאין טעם לפרטים והם שרירותיים – הינו חסר כל בסיס^{כו}. הטיעון הקודם 'שאנו עוסקים בתחום מיסטי', גם הוא אינו רציני, כל המצוות הם 'תחום מיסטי', גם נטילת לולב, וגם הלכות שחיטה, והמעין בחזו"א לא ימצא שום הבדל בין התחומים השונים, שהרי אין שיטתו של החזו"א מיוסדת על 'טעמא דקרא', להבין מדוע מביאים קרבנות, אלא על הבנת הדברים והמושגים שציוותה התורה, איזה אופי אמור להיות להם, ובוה כמוכן שגם בקרבנות מוכן ענינם הכללי, שצריכים לבא בצורה מכובדת בהתאם לכללי התורה על דרך הבאתו ועבודתו, ולכל קרבן יש את האופי שלו. וכך גם בדיני טהרות, אין שום שחר לטענה שהחזו"א משנה את שיטתו.

כו. והרי הרמב"ם עצמו הסביר כל טעמי מצוות הקרבנות כולן אחת לאחת (מלבד השולחן), ורק לגבי פרטים מסויימים מאד כתב שאין טעם בפרטים. ומן הסתם גם בעניני או"ח היה אומר הר"מ על פרטים מסויימים שאין טעם מוחלט לפרטים, כגון מצוות ציצית, שהתורה עצמה מבארת ענינה למען תזכרו וכו', אבל אין לנו טעם מכריע מדוע דוקא ח' חוטים, וכך הלאה. ומה שכתב המחבר בעמ' 84 הע' 64 "פרטי דיני קדשים וטהרות המתייחדים ברובם בזאת שהינם משוללי רעיון פילוסופי ותכלית", תמוה.

כפי שאמרנו לעיל, אין שיטתו של החזו"א מיוסדת על חיפוש טעמים, וברור שעם אופי הסוגיא משתנה גם היכולת לדעת בבירור טעם והסבר, אבל הרעיון לעשות הבדל בין חלקי החזו"א, יסודו בסברת כורסא, הנובעת מחוסר היכרות עם ספרי חזו"א, דוקא משום שגם בשאר חלקי התורה אין דבריו שמים לעיקר את הטעמא דקרא.

קטע כדוגמת "נראה דעמד ע"ג כלים פוסל, אף במשכן, אף שאין שם קדושת המקום, מ"מ לא חשיבא עמידה, אא"כ עומד על הקרקע ולא בעומד על התלוש, ואין זה דרך שירות" (חזו"א זבחים ה ב), שהוא קטע סתמי לגמרי בחזו"א קדשים, ואינו יוצא דופן, אופייני כ"כ לחזו"א, ומתאים לקדשים כמו לאו"ח. אין החזו"א מחפש 'פילוסופיה של ההלכה', אלא בא להעמיד ולהגדיר את הבנת הדברים הבסיסית (לא להגדיר את המושג 'עמידה', אלא להסביר שיש עמידה שאינה 'דרך שירות' ולכן פסולה), ומכחה מחדש לעתים ב'נראה' חדשים שונים. קצר המצע מהשתרע כאן ולצטט עוד דוגמאות, אך כשמסתכלים בעין בוחנת ומבינה, ומנסים לרדת למהות הדברים, אין שום קושי ללמוד גם קדשים וטהרות, מכיון שאיננו באים לדון בפילוסופיה, אלא בדרך לקיים את הצורה היחודית של כל עבודה ועבודה, או לחילופין ההרחקה הנאותה מכל טומאה, והדרך הראויה ליטהר. בכל אלו תקפה ועומדת שיטת החזו"א. ברור שמושגי סדרי קדשים וטהרות יחודיים במדה מסויימת (אם כי יש הרבה הקבלות וחיבורים לכל התורה כולה כמובן), אבל אין זו תופעה בחזו"א, אלא בכל המפרשים ראשונים ואחרונים^(כז).

הדוגמא השנייה, מתמיהה לא פחות: לפי המחבר, בחיבורו של החזו"א עמ"ס ב"ק יש התקרבות לשיטה הבריסקאית, וההסבר הוא: גם דיני נזיקין בתורה מלאים בפרטי דין נעדרים הנמקה הלכתית מושלמת כמו פטור אדם וכלים בבור ופטור טמון באש, פטור גרמא בנזיקין, והסוברים שהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק.

(כז). באותה מדה יכלנו לטעון שהגר"ח בעסקו בחשן משפט כופף קומתו ונוגע בהגיון, שהרי ברור שכשמדברים על להאמין לעדות, לחייב אדם ולא להאמין לטענתו וכדו', עוסקים סו"ס בענין הגיוני, וגם הגר"ח לא מנסה לתת את ההרגשה שעושים משהו לא הגיוני שהוא עוול לאדם, רק משום שיש "דין". אבל טענה זו שגויה, שכן הגר"ח אינו עוסק בזה, ואין הוא מכחיש את ההגיון והטעם, אלא מצמצם את תפקידו לניתוח המושגים. וכך החזו"א בקדשים, אינו מכחיש את מה שאמר חז"ל שטעם פרה אדומה אינו מובן לנו, אבל מתייחס בהכרח לכל פרט כנובע מאיזו צורה שניתן להלבישה בכלל שניתן לבני אדם להגות בו, כמו 'כבוד' 'עבודה' 'דרך שירות' וכדו'.

אין צריך אפילו לפרט מדוע הסבר זה אינו מסביר שום דבר, וכי משום הפרטים האלו כל הספר יקבל אופי בריסקאי? והרי סוף סוף דיני נזיקין שבתורה כוללים הרבה יותר מהלכות אלו, וס' ב"ק עוסק בעשרות ומאות סוגיות, וכי זה מסביר את כל הספר? בפרט שאין שום יחודיות בדינים אלו^(כ), מעבר להרבה דינים מחודשים ויחודיים בכל חלקי התורה, שאינם מוסברים בהגיון 'בעלכתי' פשוט, אלא יש בהם עומק וענין גדול, ואין זה מונע אותנו מלדון בהם, כמו פטור בעליו עמו בב"מ, הסברא שהבערה ללאו יצאת בשבת, וכו' וכו'. גם סברות התורה נלמדות ונדרשות עומק לפנים מעומק, ואינן צריכות להיות מתאימות ל"חאפ' של בעל בית – או כלום".

בכלל, ההגדרה שספר ב"ק 'מתקרב לשיטה הבריסקאית' היא הפרזה, שכרגיל כאן, לא מגובית בשום נתונים, לא זו המדה. יש יותר מושגים ישיבתיים בס' ב"ק, והסיבה ידועה לכל, שבכתבו את הספר היו נושאים ונותנים אתו בחורי ישיבת פונוביז' (הס' יו"ל בתש"י, אם כי יש בו גם חלקים עתיקים), ומטבע הדברים התייחס גם להגדרות המקובלות בישיבות, לפי הנושאים שעלו לפניו. אבל אין כאן בריסקאיות, ואין כאן סוד מיוחד בהלכות ב"ק דייקא. ולכן אמר שאת ס' ב"ק "נתן

(כ). האמת היא שכל הדינים האלו אינם 'נטולי הנמקה' כלל וכלל, כנודע ללומדים, והמחבר מביא (בהערה 49) את דברי המשך חכמה הנותן טעם לפטור כלים בבור, מפני שאין דרכן לילך. ותמיהה עליו שהרי דרך להטעין על חמור: 'חמור במשא'. אמנם הדין נקבע הרבה פעמים לפי עיקר שמו, בד"כ כלים נמצאים בשימוש האדם, משאוי החמור הוא עפ"ר פירות וכדו' (גם לפירות יש דין 'כלים', אבל אין דרכן להינזק כ"כ ע"י נפילה). וכן החילוק בין בור לאש לענין טמון, שעשה ממנו המחבר כאן ובהערה 53 להלן עיקר גדול להוכחה שמדובר בענין לא רציונלי, מובן למעיין, שהרי ענין הבור הוא אחריות עתידית, ואין המשכיות בין חפירת הבור לבין הנפילה בו, אלא שעשאו התורה כאילו ברשותו (לענין ההולכים ברחוב, אבל לא הרחיבה לענין כלים). אבל האש הוא אחריות ישירה, אפי' למ"ד משום ממונו, זה נמשך מפעולתו, ולכן אחריותו יכולה להיות מוגבלת למה שראה בעיניו. ואדם המדליק מדורה ליד סמרטוט, נזהר בו כפי שנוהרים בסמרטוט, ולוקח בחשבון את האפשרות שאם יינזק הסמרטוט ישלם, ואם אינו יודע שבתוך הסמרטוט יש יהלומים, יש מקום להוריד מעליו את מדת האחריות.

המחבר כותב ש"תופעה זו מוסברת ע"י התפיסה המובאת בתוספות בכמה מקומות שחיובי נזיקין מוגדרים כמלוה כתוב בתורה, משמעות הדבר שחיוב תשלומי נזיקין אינו מוכרח ע"י ההגיון האנושי, אלא חדוש חוקתי של התורה". ואיה השכל שיגזור כן, שאין הגיון לשלם מה שהזיק? ואם כן הוא, אין אנו צריכים כלל לטמון באש, ונוכל לומר שעצם העובדה שתשלום על נזק הוא דבר לא הגיוני ומסוג החוקים חסרי הטעם מסביר את היות ס' ב"ק בריסקאי. ואין זו כוונת התוס' כלל, ולא כתבו אלא "שלא היו יודעים עניני נתינות הללו אם לא שנתחייבה תורה בפירוש", (תוס' קדושין יג:), שהרי אף שברור שהמזיק באופן כללי צריך לשלם, ואפילו חמורבי הבין זאת, עדיין אין אנו יודעים את ענין התשלום, עד כמה אחראי לממונו, האם משלם מן העידית או כסף, אימתי יש לפטור אותו, מה דין שור תם, וכל ההלכות הרבות השנויות בבבא קמא ונלמדות מן המקראות, ולכן גביית הקרקע שע"י נזק שונה ממלוה לענין שעבודא דאורייתא, שבמלוה הוא מחייב את עצמו ע"י הלקיחה.

מתנה לעולם הישיבות", ואולי גם היתה בזה כוונה, כדי שיתקבל ספרו אצל הלומדים, כשב"ק היא מסכת ישיבתית יסודית.

והדוגמא השלישית, שוב אינה מדגימה כלום, שהרי לאחר כל האריכות בביאור יסוד שיטת הגרי"ז בביאור דין אסו"מ, מופתע המחבר לראות כי "אנו מוצאים תופעה מעניינת בספר חזו"א חלק חושן משפט נזיקין ב"ק סי' ג' ס"א, המעיין בדבריו יראה שהוא מאמץ את גישת הרב יצחק זאב סולוביצ'יק בנדון זה"^{כט}, והרי שוב בפעם השלישית, אין כאן מחלוקת, וכנראה שגם אין כאן איפיון ואין הפתעה, כי הן הן דברי הרא"ש שם^ל. כמו"כ מדובר שוב בדברי הגרי"ז, והרי אנו צריכים להתחיל עכ"פ מאפיון הגר"ח עצמו מול החזו"א עצמו.

(כט). הניסוח מוזר שכן החזו"א התפרסם לפני חדושי הגרי"ז, ואין כאן שום אימוץ.

ל). וביאורו כבהערה הקודמת, שענין טמון שייך באש, אבל אבנו סכיננו ומשאו שהניחם בראש גגו, לא נלמד מאש אלא החיוב למרות שהם הולכים ומזיקים שלא כבוד, אבל אין פעולה ישירה, ובזמן שהונחו האסו"מ בגג לא היה כלל הניזק, וק"ו שאם אח"כ נעשה טמון אין נפ"מ (טמון אזיל בתר שעת הדלקה, דזה ודאי שאם ידליק אדם אש וימהר לכסות לא ייחשב טמון). –ולעיקר מה שמביא מהחזו"א, לא ידענא מה מצא בדבריו, ומציין לב"ק סי' ג' ס"א ד"ה שם שו"ר, שכ' שם החזו"א שאם היינו לומדים שו"ר מבור (כדאמר' כולהו מבור וחד מינייהו אתיא), היה חייב גם במקרב, כמו בבור, והשתא (דילפי' להלכותיהן) פטור. ואין זה שייך לנושא כלל, ואין מכאן שום ראיה שמדובר ב"גדר הלכתי ללא הנמקה רציונלית", ובודאי אפשר לבאר בקל סברת הדבר, אלא שהנושא כאן הוא מה נלמד מהתורה, שהרי אפשר לבאר גם סברא הפכית, והסברא באה לבאר הדין שלמדו וביארו חז"ל, ולא במקום ללמוד. ובאמרנו "גזירת מלך", אין הכוונה שמדובר בענין שאין בו טעם, אלא שהיינו יכולים לתת טעם לכאן או לכאן, וגזרה התורה לחד צד. הסוד הגדול הוא מפני מה בחרה התורה דוקא סברות אלו וכאלו, אבל עצם השימוש בסברת הדין והבנתו הוא דבר שלא נמנעו ממנו רבותינו מעולם בצורה עקרונית. והרי המונח 'גזרת מלך' או 'גזירת הכתוב' הוא מונח תלמודי, ולא מונח בריסקאי, ואין פלא שהחזו"א משתמש בו, כמו שהוא משתמש בו בהרבה מקומות בספריו, וראה חזו"א פרה יא' א': "קטן שהוא בר דעת, אלא שגזירת מלך היא שאין דעתו מספקת במצוות התורה", דהיינו שהיה מקום לסמוך על דעה זו, וגזרה תורה דבעי' דעת מבוגר ממש. ובה' פדיון בכור קפג': "וצ"ל דהא דכתיב גולגולת בתורה היינו לחייב ב', וא"כ ע"כ גזה"כ בהאי טריפה, אבל הדבר תימה מה ראתה תורה לחייבו יותר מכל טריפה וכו'". וראה בכלים לג' ח': "אע"ג דקי"ל כר"י דמשנתנו דבגד לעור מתבטל התם גזה"כ הוא, ועוד דלענין לק"ט מכאן ולהבא שאני", הרי שאין סתירה ממה שהוא גזה"כ למה שיש לבאר, וכדמצינו כבר בבכורות ה: מה נשתנו פטרי חמורים א"ל גזיה"כ הוא ועוד וכו'. ובחזו"א נגעים א' יז': "והא דמטמאין עורות צבועים יותר מבגדים גזיה"כ הוא ואפשר ליתן בו טעם דצבע העור הוא כעין גמר עיבודו".

ועי' שם בחזו"א ס"ב ד"ה לעולם בדאפקרינהו וכו', שכ' "נראה עיקר כדברי הרא"ש דלא מצינו מוזיק שיהיה לו דין חלוק מכל אבות נזיקין אלא כל התולדות דינן כאחד מן האבות", הרי שאין הטעם משום שכל דינים אלו מעיקרא הם "גדר הלכתי ללא הנמקה רציונלית", אלא שכך הוא החלוקה הפורמלית בין סוגי הנזיקין, ויש מעשים שבעיקרון ישנה אפשרות לראותם כשייכים לסוג בור וישנה אפשרות לראותם כשייכים לסוג אחר, כל סוג על סברותיו ופרטיו, וההלכה היא להתאים כל תולדה לאב, ואין 'יצורי כלאים'. (ובאמת הביא שם מס' הערות וצינונים שמוכיח מחזו"א במקום אחר שאינו מקבל את "גישת הגרי"ז", אבל מסיים "המקורות שהבאנו להוכיח שהחזו"א מזדהה עם גישת הגרי"ז מכריעים כדברינו").

דוגמא רביעית להמחשת החשיבה הבריסקאית, היא סו"ס מהגר"ח, אבל לא במה שכתב בעצמו, אלא שמועה בשמו, מעשה שהיה בבריסק באדם שהיו לו ב' ספרים ישנים יקרי המציאות וכל ספר היה חמש מאות רובל, ובא אחד ושרף ספר אחד, ועתה נעשה הספר השני שוה אלף רובל, א"כ לא הפסידו כלום. ואמרו בשם הגר"ח דתלוי בחיוב תשלומי המזיק, אם הוא על ההפסד הרי פטור, ואם הוא להשלים החפץ שהזיק חייב. ומ"מ הסיק דפטור כיון שאין שם הפסד אין שם מזיק כלל. ובזה פירש הגר"ח דברי רש"י ב'לא מכליא קרנא' לגבי צמחים שנשחתים וצומחים מחדש באופן חלקי, על ידי 'אנליזה חכמה'.

אבל באמת הדברים תמוהים^(א), דאין שום קשר בין ב' הספרים, וכיון שהזיק ספר ששוה חמש מאות רובל, צריך לשלמו בין מצד מעשה ההזיק בין מצד ההפסד שגרם, ומה שעיי"ז נעשה ספר אחר של אותו בעלים שוה הרבה כסף, אינו שייך לכאן כלל. ואם יכול לתבעו מדין משביח נכסיו אולי יתבענו, אבל אין זה שייך לנזקו כלל. (וכבר הרגיש המחבר בהע' 56 שהדברים תמוהים מאד מסיבה אחרת, וגם לא מיישבים דברי רש"י, ולכן כתב שאף שיש לדחות, "לדידו של הגר"ח הוכחה זו מספקת כדי להסיק את ההגדרה ההלכתית הבלתי מנומקת").

וגם אם נתעלם משאלה זו, ונתמקד בעיקר פסיקת הגר"ח, הרי אין בדבר שום 'בריסקאיות' מיוחדת, הטענה ש"כדי לחייב מזיק צריך שיהיה הפסד למרות שהתשלום אינו על ההפסד", אינה "שניות מחוסרת הנמקה לחלוטין" כפי שכתב, אלא דבר הגיוני, שלמרות שהחיוב נוצר ע"י מעשה ההזיק, תנאי לתשלום הוא שיהיה הפסד. ומהות ההזיק הוא שיש בו הפסד. ובאמת אם השאלה הנ"ל היתה באותו חפץ, ונניח שככל שהוא יותר קטן הוא יותר יקר, ובא אחד ושבר את השיא והצליח להקטינו יותר, מובן שיהיה פטור, אף ששבר חלק מהחפץ בגזל, כיון שסו"ס השביחו, ואין מה לשלם.

לא). יורשה לי גם להטיל ספק באמינות הסיפור עצמו, על "שני הספרים שהיו שוים 500 רובל וע"י שנשרף נעשה שוה אלף רובל", שכן הסיפור עצמו לא סביר שאכן התרחש בשני ספרים בבריסק שבמקרה אחד נשרף, והוא מזכיר יותר מדי את הסיפור של ארתור הינד, אספן הבולים האמריקאי שבשנת 1922 קנה את הבול המפורסם 'מג'נטה 1 סנט', שכמותו היו רק שניים בעולם, ב 7500 דולר, כאשר נמצא הבול השני רכש אותו הינד ומיד השמידו, וכך עלה מחירו של הבול הראשון ללמעלה ממיליון דולר. מסתבר יותר שהדי הסיפור הזה הגיעו לבית המדרש ויצרו 'היכי תימצא'. אבל כל המעשה היה אחר הסתלקות הגר"ח.

הדוגמא החמישית משווה בין סגנון החזו"א לסגנון הגרנ"ט, בניסוח אותה סברא עצמה.

הדוגמא השישית, היא הראשונה (והאחרונה בפרק שאמור לאפיין ולהגדיר את המחלוקת) המנגידה משהו שאמר החזו"א למשהו מבית בריסק, אלא שלמרבה הצער, שוב מדובר בהשוואה בין דבר הכתוב בחזו"א, לבין 'מסורת בריסקאית' בשם הרב יצחק זאב סולוביצ'יק מראשי הבריסקאים^(לב). לא דברים מתועדים וניתנים לבירור וחקירה, ולא הגר"ח עצמו. (בהערת שוליים הובא עוד הבדל בין הגר"ח לחזו"א בדין חצר, אלא שהמחבר עצמו הרגיש שדברי החזו"א יכולים להתבאר "גם על פי הגישה הבריסקאית").

כאן מסתיימת ההדגמה של שתי השיטות.



הבדלים בפרשנות

הפרק השני עוסק בהבדלים בפרשנות הנובעים משתי השיטות, ועל הדוגמאות הראשונות שבו ראה הערות: 5, 14, 16, 38. באריכות רבה הוא מדגים את הגדרתו לשיטת החזו"א הידועה בענין 'אלפיים תורה' בטריפות^(לז), כשלטענתו

(לב). המדובר בחידושו המפורסם של החזו"א שבזמננו אין דין מורדין ולא מעלין. ברור שמדובר בחידוש מאד גדול, שאינו מובן מאליו. אבל מן הצד השני, גם בבריסק החמירו מאד בפיקוח נפש, והרי מדובר בדין הקובע שיש להמית מחללי שבת, כלומר מליוני יהודים בזמננו, ולכן אין זה רק חידוש של החזו"א, אלא שבאמת אף אחד לא נהג כך. יתכן שבבריסק היו מנסחים את הדבר בתורת ספק, שאיננו יכולים להרוג, כי איננו יודעים אם המציאות מתאימה להלכה שנאמרה. אבל החזו"א לא הסתפק בכך, שהרי גם פסק דין מוות מסופק, מהווה אמירה חמורה ביותר, וגם לזה אין הצדקה לדעתו.

מה שכתב המחבר בהע' 58 "שגישת הבריסקאים שאחר שנפסקה ההלכה בגמ' וכו' אין לנו רשות וסמכות לדון כלל בסיבתיות והנמקת ההלכה", לא ברור, הלא מצאנו מקומות רבים מאד בראשונים ובאחרונים שדנו אם תקנות מסוימות שייכות בזמננו או לאו, והרבה פעמים הדבר תלוי בסיבה ובנימוק של ההלכה, ואין אנו מטיפים לקראות תלמודית. וכנראה הכוונה שבדורינו דור עני אין אנו רגילים לדון כך (למרות שהגר"ח דן כך בדעת הרמב"ם, אף שהרמב"ם לא אמר זאת כלל, "הרמב"ם לטעמיה דס"ל דבעינן ביאת כולכם, ומנינא דיובלות הוא רק מדבריהם, על כן שפיר י"ל מסברא דלאחר החורבן לא תקנו מנינא דיובלות", שו"י יב' טז), אבל שונה הנושא הנ"ל שהוא דיני נפשות וא"א להתחמק מלעסוק בו.

(לג). בעמ' 115 מביא המחבר טענה נוספת נגד סברת החזו"א, מהדעות הסוברות שהמאמר של שית אלפי שנים הוי עלמא הוא דעת יחיד. אבל אין קשר הכרחי בין הקץ של ששת אלפים, ובין ההגדרה אלפיים תורה שהגדירו חז"ל את העבר, ובוזה אין כאן חישוב לעתיד אלא תיאור המציאות כפי שראו אותה. שהתורה נקבעה בתקופה מסוימת ולא כל דבר נתון לשינוי תמידי.

פשטות דברי הרמב"ם היא משום שאפי' אם חז"ל טעו קיימת מצוות לא תסור. בעוד הדברים זרים ומוזרים, הרמב"ם אמנם כותב בהקשר לטריפות את הפסוק "על פי התורה אשר יורוך", ויש ראשונים שכתוב בהם שענין הפסוק 'אשר יורוך' הוא אפילו אם ב"ד טעו. אבל הרי אין כאן תחילת ראייה ולא פשטות שלזו כוונת הרמב"ם באמרו 'על פי התורה אשר יורוך'. ולא יעלה על הדעת שה'פשטות' היא שחז"ל טעו במציאות בחלקים גדולים מהלכות טריפות והמציאות שהן חיות, והסיבה שאנו מקילים בזה הוא משום שדבריהם מחייבים אפילו טעו. שהרי אין ולא היתה הלכה כזו, שברור שב"ד טועין ועדיין צריכים לשמוע בקולם, (מלבד בקדוש החודש שנאמר במפורש אתם אפי' מוטעין אפי' מזידין, כי אין הקידוש תלוי בנימוקים לקידוש). ואם ברור שטעו בדבר משנה וכדו' הרי דבריהם חוזרים, ולא מקיימים אותם מכיון שנאמרו, שאין לך תורת הבל גדולה מזו. ולא כתבו אלא שה' ציוה לשמוע בקולם, אף שאפשר שלפעמים יטעו, ואולי גם מחוייב שבין כל ההכרעות תהיה גם טעות, שהרי בבני אדם עסקי^(ד), מ"מ טוב לנו לסבול המציאות הרחוקה הזו, מאשר שנבטל סמכותם. ולכן אפי' אם חכם יחיד טוען שהם טועים, אין הלכה כמותו.

כנגד זה מדייק המחבר מס' החינוך שכותב שהצורך בסנהדרין היא משום שטבע האדם לחלוק לדעות שונות ולא תיעשה תורה לכמה תורות, ומפני מה לא אמר שלא יתכן שיטעו? ואין דיוק זה נכון, שהרי בשיקול הדעת לא שייך 'טעות', ואלו ואלו דברי אלהים חיים, וישנן הרבה דרכים, אלא שאם לא ניתן סמכות לגוף אחד, תיחלק התורה להרבה תורות, ולא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד. ומה זה שייך לטעות במציאות של סנהדרין? וכ"כ התעצם המחבר ב"פשטות" הרמב"ם לפי הבנתו, עד שגזר אומר בסיכום הדברים "החזו"א בספרו שולל מכל וכל את דרך הרמב"ם" (עמ' 114).



להד). ולא ברור מדוע מתאמץ המחבר בהע' 80 להוכיח שיתכן שהיתה טעות בד' חז"ל, והלא הש"ס מלא מזה "דברים שאמרתי לכם טעות הם ביד", או דסבר למימר מילתא והתברר שהיה טועה בדבר משנה, אלא שעצם האפשרות התיאורטית של הטעות, לא מאפשרת לנו לזהות ולקבוע שיש טעות, כדלעיל הערה 12. ומה שמאריך להביא דוגמאות מטעויות במציאות, אינו מוכיח לטעויות בהלכה.

התייחסות 'מבחוץ' לשיטת החזו"א

רגילים אנו להבדיל בין המדברים והכותבים 'מבפנים' ובין החוקרים והמלקטים 'מבחוץ', הכותבים 'מבפנים' לעתים מקצרים במובן, או לא טורחים להגדיר במונחים הלועזיים, אבל דבריהם משקפים את ההוייה המקורית. ואילו הכותבים 'מבחוץ', באים מעולם אחר, ומנסים להבין את ההוייה האורגנית שהיא חיים שלמים, דרך הגדרות חיצוניות שונות, כפי שאנו מוצאים אצל 'חוקרי חרדים', וכן אצל חלק מחוקרי תלמוד והלכה, אלו שלא באו מבית המדרש. ברור שבריסקע'ר אמיתי, גם אם דיבורו עילג והגדרותיו מתובלות באידיש וארמית, מכיר וחי את ההוייה הבריסקאית ואף משקף אותה, הרבה יותר מאנשים מן החוץ שיבואו להגדירה. דבר זה מובן לכל יודע דת ודין, ואבותינו באירופה היו מתייחסים למחקרים מן החוץ במונח 'טעות גוי'. אי לכך מתפלאים אנו למצוא אצל מחברינו כל מיני הגדרות כאלו על שיטת החזו"א, שהן 'כתיבה של חוץ', ואף מסתמכת על כל מיני מקורות והיקשים מפוקפקים.^(לה)

כמו למשל:

"אצל החזו"א השאיפה להרחבת הפסיקה ההלכתית ומימושה בחיים הראליים כפי שתוצג בהמשך המאמר מתנגשת בתחילתה של תקופת המודרנה. מצב זה מציב אתגר לא פשוט לשאיפתו של החזו"א – הרחבת ההלכה במסגרות החיים בתקופתנו וגורם להקצנה בשיטתו עקב הקשיים שעמדו בדרכו" (עמ' 44 בהערה).

נראה כאילו נכתב ע"י פרופ' כץ או 'חוקר חרדים' מסוגו, אימתי נחשבת בעיני המחבר 'תחילתה של תקופת המודרנה'? ואיזו הקצנה בשיטתו אפשר למצוא מתוך 'התנגשות עם המודרנה'?

או:

(לה). גם בענין הנוסח לעתים עשוי להרגיש הקורא נוסח 'של חוץ', כגון ההיכרות שנעשית עבורו עם "הרב יצחק זאב סולוביצ'יק, בנו וממשיך דרכו של רבי חיים" (עמ' 67 ועוד רבים), פעם אחר פעם, או עם 'חידושי הגר"ח על הש"ס – המיוחסים לרבי חיים סולוביצ'יק', וכיוצא בזה. ביאורי מושגים מן 'הטרמינולוגיה התלמודית' (עמ' 66), בעוד הרבה דברים אחרים נכתבו באופן שלא יובן כלל למי שבא מן החוץ, כך הרבה מושגים היסטוריים ותלמודיים שנחשבו כמובנים מאליהם לקורא.

"תופעת האקטיביזם השיפוטי שמצינו אצל החזו"א המרחיב את גבולו לשטחים 'אפורים' שאינם מתייחסים לגדרי ההלכה המובהקת. תופעה זו אינה קיימת כלל אצל השיטה הבריסקאית" (עמ' 56).

ניתן להבין את ההרגשה המבוטאת בקטע זה, ואכן ההלכה אצל הבריסקאי צריכה להיות מוגדרת, משום שהביטוי הוא פורמלי, ולכן יתקשה לנמק את החובה המובנת מאליה להיות דבוק ברוחו ובנפשו בהוייה היהודית, וקושי זה בעוכריו. אבל מכאן ועד לכנות את החלת חובות היהדות על מציאות החיים כ"אקטיביזם שיפוטי"^(ל), הדרך רחוקה, הגרי"ז ראה את ההצבעה בבחירות לנציג החרדי כחובה, (בנוגע לבחירות בליטא עכ"פ כתב: "מחובתו של כל יהודי להילחם להשפיע ולעשות תעמולה כל איש ברחובו בבית מדרשו בין מכריו וקרוביו... ולכן חייב כל אחד ברגע זה..."^(לז)), ולא היה צריך לפלפל בהגדרת ההלכה בזה, שהרי גם עברת חילול ה' היא הלכה, וגם מצוות קידוש ה' היא הלכה, התחברות לרשעים הוא איסור, ארור אשר לא יקים את התורה הזאת, כל צורת החיים היהודית נגזרת מהלכות גדולות, ואין צורך בשום אקטיביזם שיפוטי, להמשיך את מסורת רבותינו, אבותינו, ונביאינו, שכולם הורו וקבעו את צורת היהודי מתוך הויית רוח הדת, בלי שום סתירה לעיון ההלכתי והתלמודי בגדרי הלכות איסור והיתר^(לח).

לו). בעמ' 170 ואילך מגדיר המחבר את קביעת החזו"א לאסור גיוס בנות בייהרג ואל יעבור כ"אקטיביזם רעיוני" (בעמ' 173 מגדירו כאקטיביזם הלכתי, בעוד מדובר כאן בהלכה הידועה של שעת השמד וכדו' כל מה שנתפס כהעברה על דת, וכנראה שהחשמונאים לא היו בריסקרס, והראיה שהקלו בפקוח נפש כשיצאו למלחמה על הגורות...), ומודה שגם הבריסקאים למעשה יתנהגו כחזו"א, אלא שהם לא היו כותבים לקלמן כהנא שההפרדה בין הלכות איסור והיתר ובין הוראה בשוק החיים היא איסור, אלא להיפך, החזו"א מטשטש בין התחומים, והבריסקאים היו כותבים למשל לקלמן כהנא שהוא עובר באיסור לפני עיוור... וברוך שמסר עולמו לשומרים, שאינם צריכים לשחרוריתא דאשייתא כדי לבער את המזיקין ואת הנהגים שלא מדעת בעלים.

וראה גם במכתב הגר"ח לרא"ב קמאי ע"ד התמיכה בר' אברהם טיקטינסקי: "קופת הישיבה חייבת להספיק להגאון ר' אברהם הנ"ל שיח' כל צרכו בדרך המכובד כראוי לת"ח יקר ומובהק".

לז). בניגוד למחברינו הכותב בעמ' 172 שמכתב "בסגנון זה הקובע חובה בהליכות והנהגות על פי סברא" לא היה יכול להיכתב ע"י הגר"ח או הגרי"ז.

לח). באופן מוזר תולה המחבר את הכרעת החזו"א לאסור חשמל בשבת משום בונה, בסוג של אקטיביזם שיפוטי כדלהלן: "גם אם נקבל את העדויות מפי מקורבי החזו"א שהאמביציה של החזו"א לאסור את יצירת זרם החשמל נבעה מחשש של שמירת הצביון של יום השבת" (עמ' 101), והרי מעולם לא העיד כך שום מקורב, שההכרעה לחייב משום בונה קשורה לאמביציה של צביון השבת. ואין שום ויכוח על כך שגם הענין של שמירת צביון השבת הוא ענין לעצמו אפי' לא היה החשמל משום בונה, וגם באפנים שאין בונה כגון ע"י גרמא או לסוברים שרישום דיגיטלי אינו בונה, וכדו', ולכן כל הציטוטים בהע' 76 העוסקים במקרי גרמא והערמות וכדו' לא רלבנטיים לנושא

נסמך לזה מחלוקת מעושה האם יש תועלת בלימוד לשם הבנת סברת התורה שהיא סברת החכמה האלהית, כפי שכתב הגרי"ד סולוביצ'יק, וכ"כ הגר"ז בתניא לק"א ה', ואף נסמך מהגמ' סנהדרין עא. שכן סורר נכתב לדרוש ולקבל שכר,^(ט) ואילו "לעומת האסכולה הבריסקאית החזו"א מתייחס לעיסוק בהלכה ובסוגיא התלמודית ככלי שתכליתו להביא לשלמות התורה ע"י הרחבת התורה במציאות הריאלית שהיא מימושה של חוקי התורה במציאות החיים של הכלל והפרט" (עמ' 59). והרי אין על דבר זה שום ויכוח, ולא נאמר בגמ' שם אלא שאפי' אם אין שום נפ"מ בדין למעשה, עדיין ישנה מציאות של דרוש וקבל שכר, ומכלל היוצא דופן אתה שומע שבכל שאר דיני התורה לא הוצרכו ל'דרוש וקבל שכר', אלא עיקרן להוציא מהם הלכה, והרי תכלית הלימוד היא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא (סוטה כא. ב"ק צב. סנה' קו. ודואג ואחיתופל לא הוו סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא, אף שפפלו ד' מאות בעיות במגדל הפורח באויר). וכמובן שבצד המסקנה ההלכתית, יש בכל דבר מן התורה גם גילוי חכמה אלהית. אבל אין כאן שום מחלוקת. וההבדל הוא מה שמובא שם בהערה 45 בשם הגרמ"ש, שהגרי"ז למד את הסוגיא לחוד, ואח"כ את הפוסקים לחוד, וכן עושים רבים מן הלומדים בזמננו. ואילו החזו"א למד מעיקרא במבט הלכתי. ואלו ב' דרכי לימוד, אלו ואלו דברי אלהים חיים. אבל לא שישנו מהלך של לימוד שאינו מגיע בסופו של דבר להלכה^(ט). ולכן אינו שייך כלל לבן סורר ומורה.

לדיוטא מוזרה עוד יותר נחתנין בקטע הבא:

"הזדהות עם ההגיון החברתי האנושי והזדהות עם התפיסות של הפסיכולוגיה המודרנית אנו גם מוצאים בדברי החזו"א בספרו. בספרו

העיקרי: ההכרעה שחשמל חייב משום בונה, שהיא הכרעה ודאית בהלכות שבת, ולא ניתנת להתפרש כנובעת מאמביציה לשמירת אופי השבת. אא"כ נגדיר בתוך המונח 'מלאכה' גם את אופי השבת, וכאן שוב אנו חוזרים להגדרה הלכתית פורמלית, ולא לאקטיביזם שיפוטי. ואין בכל זה שום 'תיעוד' כפי שמתיימר להביא להסבר זה כביכול מפי מקורבי החזו"א.

לט). וגם הביא כאן דברים שלא מן הענין, כגון שהחיד"א כותב בשם רב האי גאון בתשובה דעיקר התורה ועבודת ה' הוא ללמוד הש"ס. והרי דברי רה"ג שם כוונתם לאפוקי ללמוד חכמות (הובא לשונו באגרת הרמב"ן נוסח ב', במנחת קנאות סי' צ', ובריב"ש תשו' מה'), ובזמנו לא היתה בכלל 'ספרות הלכה' במובן המאוחר.

מ). כמו התופעה המצויה בזמננו אצל קצת מהלומדים, שיושבים ימים ושנים על ד"ה אחד בתוס' לבארו בכל מיני דרכי למדנות, אבל כשרוצים לפסוק הלכה משתמשים בילקוט יוסף ודומיו...

בהלכות שבת, החזו"א מעודד לקיחת פועלים ערבים לצורך חליבה בשבת... כאן אנו נפגשים בחזו"א המאמץ בקוים כלליים את התפיסה של הפסיכולוגיה המודרנית שעוצבו ע"י זיגמונד פרויד, אלפרד אדלר, ויקטור פרנקל, קרל גוסטאב יונג ועוד. קביעה זו קובעת באופן נחרץ שפעמים, האדם הוא בלתי נשלט ואינו אחראי על מעשיו" (עמ' 127).

המדובר בדברי החזו"א אוח נו' ד', שלמרות הפרעות וההצקות של הערבים, אין ראוי לשנוא את המריע מתוך חולי נפש המשכלת וחסר משקל המדות, ואין בין בלייעל למטורף הדעת ולא כלום. החזו"א מאריך שם, שאין תפקידינו בהכרח להעניש את כלל הציבור הערבי על התנהגותם (שזו כנראה היתה דעת התנועות הציוניות באותו הזמן), העונש הוא למניעת השחתת העולם, אבל הוא צריך לבא "מתוך יגון עמוק נקי מרגש צרות עין".

נראה כי הוא ראה את החברה הערבית המוסתת של שנות ה-30 כפרימיטיבים וסכלים שאינם שולטים כלל בדעתם, ונוהים אחרי ההסתה של ראשיהם כשוטים גמורים, אכזריותם נבעה מטפשות ואטימות ודומים בה לחולה נפש הפוגע באחרים בעת התקפה. זו גישה סלחנית המזכירה את האמור באמו"ב "בידעו שאין רוב בני האדם אצילי המדות, ומה אפשר לתבוע מהם" (א יא).

יש בהכללה זו באמת מן החידוש, ומסתבר שלא באה כקריטריון הלכתי, אלא כאמירה כללית כנגד התעמולה הציונית של אז (שהרי אם מותר לחלוב רק ע"י נכרי, ומשק הרפת חיוני לחיי הישוב, ענין קיומי זה דוחה גם את הצורך המוסרי להעניש את הציבור הערבי, ובודאי שלא נורה לחלל שבת בחליבה כדי שלא לפגוע בעיקרון ענישת הערבים). אבל מכאן ועד הקישור לפסיכולוגיה המודרנית אין שום טעם^{מא}. מלבד העובדה שהרעיון "שפעמים האדם הוא בלתי נשלט ואינו אחראי על מעשיו", אינו קשור

מא. החזו"א התנגד אפי' לתנועת המוסר, וטען שגם תיקון המדות מגיע רק ע"י דקדוק הלכה ולא ע"י עיון במדות ובנפש, לחיים גראדה אמר "בני אדם נחלקים למספרים כערדליים", כלומר השינוי שאדם סטנדרטי יכול לשנות את עצמו הוא רק ברמת התכנה ולא ברמת החומרה, היומרה לשנות את האדם עצמו ע"י עיסוק במוסר, מביאה לצביעות של אדם שלא משתנה באמת אבל מדבר יותר על מדות מתוקנות, הפער הזה מביא להשחתה (את זה מסמל 'צמח אטלס' הנודע). הפתרון הוא ברמת התכנה, התורה היא התכנה של העולם, חיבור אליה מביא את המקסימום של התיקון. ואכן, אותו ערבי מוסת ואומלל, או כל מטורף הנפש ובליעל, אנשים שאינם אצילי מדות 'ומה אפשר לתבוע מהם', יש להם להיות כמשה רבינו, כיצד? ע"י שיאמרו נעשה ונשמע, ועל כל צעד יתייעצו עם השו"ע, יתקיים בהם 'מה ה' אלהיך דורש מעמך כי אם ליראה ולאבה', כמשה דלגביו מילתא זוטרותא היא קודם מתן תורה, כל ישראל שיקימו התורה אחר נתינתה הכי נמי.

בשום צורה לפסיכולוגיה המודרנית, ובודאי לא לרשימת הפסיכותראפיסטים דלעיל שנראה כאילו הועתקה מויקיפדיה בלי שום הקשר והגיון. גם המכחישים את הבחירה החפשית, ולדעתם האדם נשלט ע"י דחפים, לא מסירים ממנו את האחריות, ותומכים בהענשה לחוטא, כדי להכניס במערכת הדחפים השולטים גם את דחף הפחד מעונש. במקרה של מחלת נפש, הדבר ידוע שלפעמים האדם אינו אחראי על מעשיו, הנדון שלנו הוא באדם שאינו חולה בנפשו, אלא שהוא נתון להשפעה תרבותית והסתה, עד שכמעט ואין לבא עליו בטענות^{מב}. לא ידוע לי על שום תזה כזו כאבן יסוד בפסיכולוגיה של פרויד וממשיכי דרכו. אם כי עקב היות הענין הגיוני, יתכן שנכתב פה ושם ע"י אנשים שעסקו בהגיון של תורת הנפש.

בעיני המחבר, הדברים האלו הם "התעלמות מוחלטת" מדעת הרמב"ם בה' תשובה, שכל אדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם וכו', "הרמב"ם שולל לחלוטין את האפשרות שהאדם מוגבל בבחירתו". ומוזר הדבר שהוא מתעלם מדברי בעלי המחשבה בדורינו, ובראשם הרב דסלר, שהאריכו לבאר את ענין "נקודת הבחירה", שברור שאין הכוונה שבכל רגע כל אדם יכול להפוך למשה רבינו, ובכל זמן נתון נקודת הבחירה נעה סביב מצבו הרוחני של האדם. הרמב"ם אמר שמצד טבע האדם, הוא יכול להתחיל לדרוש את ה' מיום עמדו על דעתו, ואם תמיד יבחר בטוב בכל רגע, בסופו של דבר יגיע למקסימום שמאפשר הטבע. אבל הבוחר ברע שוב ושוב, ומדרגתו יורדת ויורדת, יכול לבחור מתוך מקומו ושעתו להעלות מצבו, אבל לא שיוכל להיות בבת אחת כמשה רבינו. וכל אדם שבוי בנקודת הבחירה שלו כפי שהאריך להראות הרב דסלר, שלאדם מן השורה אין כלל נסיון ויצר רע לרצוח את חברו, וכן אין לו כלל אפשרות רוחנית להגיע בבת אחת לקדושה עליונה. המחבר אמנם מביא את דברי הפחד יצחק המבאר את דברי החזו"א, ואינו מקבל את ביאורו, וכמובן אפשר לדון ולהתווכח כדרכה של תורה, אבל דברי הסיכום "הצגת המבנה הפסיכולוגי של האדם התואמת את התפיסות הסוציולוגיות והפסיכולוגיות המודרניות שנעשתה ע"י

מב). בכלל ברור הדבר שאין הנדון לקחת ערבי שפעל בעצמו כנגד יהודים שהוא אויב וא"א לסמוך עליו, אלא התייחסות כללית לכלל הקיבוץ הערבי שהיה בא"י באותו הזמן, וע"ז מתייחס החזו"א כציבור מוסת ומסכן שאין להעניש אותו באופן גלובאלי, כשם שהתורה התייחסה למשל לעמון ומואב כעם מושחת, שבחר לא לקדם את ישראל בלחם ומים.

החזו"א, חסרי טעם, אין כאן שום תפיסה מודרנית, והנושא הוא תפיסת התורה עצמה.

גם משפט כדוגמת: "מהנראה שהחזו"א מייחס חשיבות שההנמקה ההלכתית תהא מתואמת עם התפיסה האנושית והחברה" (עמ' 166), מן הסתם היה מקפיד את החזו"א עצמו, שכן בין השיטה הדוגלת בלהבין את ההלכה ומהותה, ובין הרעיון 'לתאם' את ההנמקה עם החברה, יש מרחק רב.



על המחקר

השימוש במונחים מעולם המדע לפעמים בא בצורה לא מדויקת, ופוגם במכוון, בעמ' 48 הערה 35 אנו קוראים: "כשם כשניטון ולייבניץ כשניגשו לנסח את חוקי הגרביטציה ע"י הדיפרנציה והאינטגרציה...", אלא שלייבניץ לא ניגש לנסח את חוקי הגרביטציה, הוא בכלל התנגד לרעיון הגרביטציה, ותיאר את מה שאנו קוראים גרביטציה, כגמישות יחסית של החומר ומערבולות.

המחבר לעתים 'תופס טרמפ' על נושא שהובא דרך אגב, ומצרף לקט מקורות בנושאים שונים, שיש בהם חדוש כלפי החשיבה הישיבתית המאד שמרנית, כפי גישת הרמב"ם "יקר בעיני ללמד מיסודי האמונה מכל אשר אלמדהו", כך למשל על רקע דברי ה'שערי ציון' המובאים בעמ' 22 שהנס הגדול שבפורים היה התלבשותו בטבע, מובאות בהערת שולים 26 שם באריכות של כמה עמודים, שיטות הקדמונים השונות בשאלת ההשגחה³². על רקע ההסבר שהחזו"א היה פרפקציוניסט, ועסק גם בנושאים מדעיים המשיקים להלכה כמו אסטרונומיה

מג). אלא שהמובאות שם עשויות לבלבל את הקורא, לפי שמשאירות בסתירה את דברי הרמב"ן, הרמב"ם, וכן כמה מימרות חז"ל, בעוד יש מקום ליישבם זה עם זה. בפרט דברי הרמב"ם, אין תחילת קושיא, והרי הרמב"ם במו"נ לא כתב אלא שעל היחידים יתכן שיימסרו לטבע, אבל ציבור שלם, לא גרע מהשגחה על המין שיש גם בבע"ח. ואם בסתירות עסקינן, הביא דברי ס' החינוך רמא, והרי במצוה תקמו' כתב להיפך. גם דברי האוה"ח בפירושו על התורה ברא' לו כא הובאו כאילו כתב כלל גדול ש'התנהגות בני אדם שתלויה על ידי בחירה חפשית אינה תלויה בהשגחת הבורא'.

בסתירה שעשה המחבר מחולין ז: שרק מי שנפיש זכותיה אין כשפים שולטים בו, ובין האמור שם ע"א שאין אדם נוקף אצבעו וכו', מתעלם הוא מהכלל של צינים ופחים בידי אדם, שמי שמסכן את עצמו אין ההשגחה מצילתו אפי' אם לא נגזר עליו למות, והרי הוא כמי שקופץ מהגג.

גיאומטריה וכדו', בעמ' 61, באה הערת שוליים 47 המפרטת בעקבות השערת המחבר (הנכונה) שהחזו"א עיין בספרי מדע, על הענין בלימוד חכמה ומדע מפי חכמינו בדורות השונים (ויש לציין לנספח בו מבדיל המחבר בין ההוכחה שהביא החזו"א למשפט פיתגורס, ובין ההוכחות שהביאו אחרים). בעמ' 81 באה הע' שוליים 61 לדוגמאות רבות על פירוש מעשי האבות לפי הבנה אנושית ותכונות אנושיות^(מ). בעמ' 151 באה הע' 122 על פני כמה עמודים בביאור גדר רובא דאיתא קמן.

בעמ' 104 ואילך, מובאות באריכות בהע' 80 הדוגמאות לכך שיש סוברים שחזו"ל טעו במציאות. אלא שהמחבר מקשר להן באופן מוזר את דרך הראשונים לפרש פשט המקראות שלא כפי הדרש, וכותב: "סימוכין לגישה זו המציעה שאפשר שיהא שיקול מוטעה ופרשנות שגויה או עכ"פ שפירושם של חזו"ל אינו אמת אבסולוטית שאינה ניתנת לערעור אפשר למצוא בתופעה בפרשנותם של הראשונים"... בעוד אין שום קשר ושייכות לעניינינו, ומעולם לא אמרו שהדרש הוא טעות ושיקול דעת מוטעה, אלא שהציגו בצדו את הפשט (וכן מה שמונה בעמ' 111 את הגר"ז כסובר שיתכן שיש דברים בגמ' שנוסדו על טעות, ולא אמר כן מעולם, אלא רק אמר שלא היו שואלים עצות גשמיות מחכמים שאינם נביאים ואפי' לא מחזו"ל, אפשר לנסות לגזור ולהקיש מכאן, אבל הגר"ז לא אמר דבר זה מעולם).

בעמ' 138, אגב הזכרת ר' גדליה ומקוריותו, באה אריכות בהערה 110, נגד אימוצו של ר' גדליה את תורת האבולוציה. אלא שלמרבית הצער הדברים שם הם חומר בריאתני קדום שאינו מעודכן כלל לזמננו. יש להודות שגם ר' גדליה לא באמת הכיר את החומר המדעי, והושפע בעיקר מספרות פופולארית, אבל ההתקפה נגדו שם לוקה בתרתי: (א) המחבר מניח שר' גדליה אימץ אבולוציה אקראית, ורוב דבריו באים להתקיף עמדה זו, שחוקי הסטטיסטיקה בלבד אינם מספיקים להסביר את המציאות. אבל אין שום זכר בדבריו של רג"נ לכך, ר' גדליה מדבר על אב קדמון, ועל תהליכים של מוטציות וכדו', אבל בפירוש מדבר על כך שהכל מעשי ה' בלבוש טבעי, מה שנקרא בזמננו 'תכנון תבוני'. (ב) המחבר רוצה

(מ). ומסופר שם באריכות מעשה בראש ישיבה שאמר שלא יתכן שבגר"ז כתוב שרבא דמלח שיבוטא היינו משום שהיה חביב לו השיבוטא, ורב ספרא דמחריץ רישא, שהיה חביב לו רישא. והיה לו להעיר, דלא רק שאשתמיט הגר"ז מהנ"ל, גם אשתמיט מניה תלמוד ערוך: "אמר שמואל אילו מייתו לי ארדיליא וגזוליא לרב מי לא אכלינן?" (ברכות מז.), ופרש"י: "שמואל חביבין עליו ארדיליא בקנח סעודה - והן כמהין ופטירות, ולרב היו חביבין גזולות". ושטמ"ק: "רב היה דרכו לאהוב גזולות ולאכלן בקנח סעודה".

להביא "אנשי מדע ברי סמכא אשר שוללים תיאוריות אלו", אבל בפועל מביא מספר מקורות שהמאוחרים שבהם משנות ה 70 של המאה הקודמת, לפני שבכלל פוענח הדנ"א והקשר שלו למוצא המינים, והקודמים עוסקים עוד בקביעתו של הלורד קלווין על קצב ההתקררות, - משהו שמקביל לפרהיסטוריה, מבחינת המחקר בן ימינו.

לפעמים הדברים מוצגים בחד צדדיות, כך בעמ' 100 הע' 74: "בנדון האם לדמות את יצירת זרם החשמל למלאכת בונה נחלקו לא מעט רבנים, נציג את חלקם", הבעיה שבתור 'חלק' הובאו רק שלשת הסוברים שאין בו משום בונה, ואף לא דעה אחת מן הצד השני.

ובפרט בנושא קו התאריך, עמ' 125: "דעת החזו"א אינה מוסכמת על דעת הרוב... רבים מהרבנים סוברים שירושלים נחשבת אמצע העולם ושקו התאריך 180 מעלות מירושלים... לפי דעה זו שיטת בעל המאור אינה מקובלת על דעת שא"ר ואין הלכה כמותו", בהערה פורטו ה"רוב": הרימ"ט, הגרא"ז, הגרצ"פ, ורא"מ מגור. ראשית, מוזר שאינו מזכיר שדעת הגרי"ז היתה שהעיקר כבעל המאור:

"דעת אא"ז הגאון זצ"ל... כשנשאל מאאמו"ר הגאון זצ"ל בעת הפרדו ממנו בוילנא על זמן השבת ביאפאן ענה לו הלא דעת בעה"מ ברורה היא ואין מי שיחלוק עליו... ולא רצה להכריע לפסוק להקל ביום המוקדם לגמרי, אבל בזה... לא היה ספק ופקפוק כלל ודעת בעה"מ היא הדעה המחזורת, והוא דעת ששה מהראשונים, לשון אא"ז, הדברים האלו ברורים הם ולא אחת שמעתים מאאמו"ר הגאון זצ"ל" (הגאון ר' אברהם יהושע, נד' בגנזים ושו"ת ח"ה).

וכן מה שכתב בשם הרבנים האחרים אינו מדויק כלל, הגרא"ז לא חיווה דעתו וקבע שאינו מתערב בשאלה זו, מהאדמו"ר האמרי אמת אין שום תיעוד לתשובתו בנושא, אלא להיפך, התפרסם מכתב שנכתב ע"י ר"ז שטיצברג המעיד שהאדמו"ר לא נכנס לנושא עקב חולשתו (שם).



הצעה למודל חדש

בכדי לסיים בדברי תורה, לאור דברי המחבר (ראה לעיל הערה יב) שהבריסקאים מכירים בסמכות של פרשנים חשובים אחרים לדון בדרך ההגיון וההנמקה, והבריסקאים לוקחים דברים אלו ומנתחים אותם בדרך ההגדרתית. ברצוני להציג שלב נוסף, בו יכירו הבריסקאים בכך שניתן (להולכים בדרך אחרת) להחיל את הפרשנות וההנמקה, גם על ניתוחי הגר"ח. ונביא דוגמא, איך שיטת הניתוח הטהור של הגר"ח, כשמחילים עליה הסברים, יכולה לגלות נפלאות יותר מאשר השיטה המשלבת כל סוגי השיקולים יחדיו, חשבון, משמעות הראשונים, ההגיון שלנו, וכו'.

אי' במשנה דראשית הגז אינו חייב אלא מה' צאן, ולפי זה אם גוזז ארבעה צאן, אינו חייב בראשית הגז. והדבר צריך ביאור, דהרי אם יש לו גרגר אחד מפריש ממנו תרומה, ולמה בראשית הגז יצטרכו שיעור ששים סלעים שנראה שיעור מרובה?

וכ' רש"י חולין קלה. "ובציר מהכי לא חשיב גז שזו פחותה שבגזות", ורשב"ם ב"ב קנ. "בציר מהכי כמאן דליתא דמי", אבל עדיין אינו מובן, וכי צמר של ארבע כבשים הוא פחות משהו פרוטה או דבר מזולזל? וממש לא מסתבר כך. וראה חי' ר"מ קזיס לחולין, דאין דרך האדם לגזוז צאנו כשאין לו שיעור זה, ובודאי מסתבר שגוזזים כל הצאן ביחד. אבל אם יש לאדם ארבעה צאן בחצרו, וכי אינו גוזזם לעולם?

יותר מפתיע פסק הרמב"ם (בכורים י יד) שגם כששני שותפים מחזיקים בתשעה צאן, הם פטורים מראשית הגז, משום שאין לכל אחד כשיעור. והרי אי אפשר לומר שאין דרך לגזוז תשעה צאן? או שהוא כמאן דליתא (והמאירי באמת לא מצריך שיעור לכ"א).

החזו"א (ליקוטים לזרעים ז ב) מבאר את הדברים בהגיון: "ואע"ג דבחלה א"צ שיעור לכל א', הכא שיעור ה' צאן נאמר על הבעלים של איש אחד יהיה ה' צאן, שאין לצאן אלו שום תנאי לצירופן, שאין צריכין שתהיינה בדיר אחת ולא במדינה אחת אלא שיהיו של איש אחד, ואם הן שותפות אין לאיש אחד ה' צאן, ומה יועיל שיש לשותפו השלמת הצאן". כלומר, באופן עקרוני ראשית הגז דומה

לחלה, שהמחייב הוא הדבר שמפרישים ממנו, ומה אכפת לנו של כמה אנשים הוא. הבעיה היא שאין כאן 'צירוף סל', מה שיוצר את השיעור של חמש, הוא רק הבעלות, ואם יש פגם בבעלות אין שיעור. אמנם אין הדברים מוכרחים, שהרי גם שותפים היא בעלות משותפת, והרי הבעלות המשותפת יכולה לצרף. ורואים שהתורה הקפידה על בעלות של אחד. ואכן החזו"א לעיל (סק"א) כותב בזה עוד: "נראה דבעלים מחלקים לראשית הגז, כמו דשדות מחלקין לפאה, וכ"ש שאין מצטרפין לשיעורא", ולפי דבריו יש לומר שחילוק הבעלות יוצר ריעותא בשיעור, ולא רק שאין צירוף, אלא שבעלות נפרדת מחלקת, ואמנם בחלה אין חילוק, אבל בפאה יש.

הגר"ח (לר"מ ביכורים שם) נזקק רק לניתוח ההגדרה, וכותב:

הא דמחלק הרמב"ם בין חלה לראשית הגז, דבחלה מצטרף של שניהם לשיעורא, ובראשית הגז בעינן דוקא שיהא בחלק כל אחד כשיעור, נראה דהיינו משום דחלוקה חלה מראשית הגז, דבחלה עיקר חיובא ושיעורא הוי רק על גוף החפצא של העיסה, דכל דהויא עיסה שהיא כשיעור נטבלת ומתחייבת בחלה, ועל כן מצטרפי לזה גם משני בעלים מיוחדים, כיון דיש כאן מ"מ עיסת שיעור הנטבלת לחלה, משא"כ בראשית הגז, אחרי דילפינן מקרא דאינה טובלת, הדר דינא דאין כאן חיובא כלל על גוף החפצא של הגיזות, ורק על הבעלים הוא דחייל חיובא, וכן צירוף שיעורא דחמשה צאן ג"כ לא הוי בהחפצא של הגיזות, וכדחזינן דגם בגז השניה לאחר מכירת גיזות הראשונה ג"כ פסק הרמב"ם בהט"ו שם דחייב בראשית הגז, ואף על גב דליכא גבי' כלל חפצא גיזות של חמשה צאן כיון דמכר אחת קודם גיזת חברתה, ומ"מ חזינן דחייב בראשית הגז, ובעל כרחך שמע מינה דעיקר צירוף שיעורא בעינן רק לגבי הבעלים, דבגיזת חמשה צאן מתחייב בראשית הגז, ועל כן מצטרפי גם בזה אחר זה.

לדבריו, חיוב החלה נובע מהעיסה, ואילו חיוב ראשית הגז נובע מהבעלים. ונראה כמילתא בלא טעמא.

אמנם כשמחילים את השיטה המשתמשת בהנמקות על דברי הגר"ח, ניתן להבין את הענין בפשטות. מנהג אבותינו היה לעשות בעת הגז הילולים ושמחה כמו בימי

הבציר, כמתואר בשמואל א' כה', שיום הגז נחשב כיום טוב, והיו טובחים במיוחד ומוסכים יין כדי שיחגגו הגוזזים, וכן בש"ב יג' כג' נראה שהיתה חגיגה ומזמינים אליה קרואים (ואולי גם זה ענין ירדת יהודה לגזו צאנו). ומתנה דראשית הגז לא נתקנה על הצמר, אלא על החגיגה הזו שתהיה הילול לה', ויבא הכהן ויטול חלקו. ופחות מה' צאן לא היה נתפס כברכה גדולה וסיבה לחגוג. ולכן הוא באמת דין בגברא, שהאדם שמח על חלקו, ולא מתאים שכמה בני אדם יקבצו יחדיו וישמחו כאילו יש להם חלק גדול. ולכן באמת חזי' שלמדו בית הלל שיעורם ממקרא דש"א כה' הנ"ל ה' צאן עשויות. ולפי זה לא צריכים להיכנס לטעמים בגדר הדין כמ"ש החזו"א דהמצרף הוא הבעלות וכו', אלא שראשית הגז יסודו בענין מציאותי מסויים דחייל על הבעלים. וא"א לדמותו לשום מתנה אחרת.

וגם במהות מצוות חלה עצמה, יש ללמוד בדברי רבותינו כיו"ב. דלד' החזו"א שם נפיק שענין החלה הוא משום שהדבר שמפרישים ממנו הוא אחד מצד טבעו, משא"כ בגז דרק הבעלות מצרפת. וזה חילוק בגדרי ההלכות, כאמור. אבל עפ"ד הגר"ח נר' לפרש בענין אחר, כשנחיל על מסקנת ניתוחו את מודל הפרשנות.

דהנה חלה חייבת משעת גלגול, דעירוב הקמח במים ראוי להחמיץ, אע"פ שלא ראוי לאכילה העיקר הוא תחילת החימוץ, וברמב"ם ביכורים ח' ו' מבואר דאם הקדיש או הפקיר עיסה שנתן קמח במים אלא שעדיין לא גלגל פוטר בזה מחלה, ואחר הגלגול כבר חייבת. ותמהו בזה אחרונים דהא משעת נתינת המים יכול להפריש חלה כמ"ש פ"ג מ"א, והוה לי' כמירוח דתבואה שכבר התחייב בהפרשה.

וכ' הגר"ח דבאמת רק הגלגול מחייב, והא שיכול להפריש אחר נתינת מים הוא גזיה"כ מיוחדת אף שאין שום זיקת חלה.

ובגליונות חזו"א שם, לא ניח"ל ב'גזיה"כ מיוחדת, וכ' דשאני חלה שיכולה להתחייב בגלגול אחר הפקר, כי נשתנתה צורתה בגלגול, ובתרומה לא שייך הדבר וההפקר פוטר לגמרי.

ונראה דיש להבין קביעת הגר"ח על גזיה"כ מיוחדת, שיש בחלה ענין מיוחד משאר המתנות, שהרי ענין המצוות התלויות בארץ, הוא לתת חלק לה' מכל מה שיש לאדם, שלא קיבל אלא ע"מ שיתן והטבל מעורב בו, וכך בצמר ובפירות האילן ובשדה וכו'. אבל העיסה הזו הרי כבר הפרישו ממנה תרו"מ. וכבר ניתן

החלק לה'. ויש לפרש, דמי שאינו מגדל ואינו זורע אלא קונה בשוק אין לו כל המצוות האלו שכן המוכר צריך לעשר. ולכן ציוותה תורה מצווה חדשה על היצירה של האדם בביתו, על גלגול העיסה, שקונה קמח ומגלגל ובפלאות תמים דעים מחמיץ ומתנפח ומוציא לחם מן הארץ, וטבע החימוץ הוא כביכול ריווח של האדם שמקבל בזה דבר חדש שלא היה כאן, ומריווח זה של החימוץ מפריש חלה. ולכן נקרא הכל חלה ולא לחם, כי לחם הוא שם גם ללחם עוני, ואילו חלה נקרא רק הלחם המובחר והמנופח (חלה מלשון עיגול או אולי מלשון חלול) לכן כשאוכלים מלחם מרימים חלה שהוא חלק אחד מן הראוי לחימוץ וליעשות חלה. וע"ז הדגישה התורה שהוא כתרומת גורן, דהיינו שגלגול החלה ועשיית הלחם החמץ הוא כמו תרומת גורן, הוא ענין לעצמו שמחייב הפרשה, אף שאינו ממש כתרומה, ע"ז באה כאן ההדגשה.

וממילא באמת בנתינת מים, אין זיקת חלה, כי לא קיבל כלל את הריווח של החימוץ והתפיחה. אלא דיש סיבת חיוב ותנאי חיוב, סיבת החיוב היא היכולת להחמיץ וזה מיד כשנותן קמח במים, ולכן יכול להפריש חלה, וכך הוא בעל כרחינו, שהרי גם ממצה מפרישין חלה, משום דאם אין לו זמן להמתין אינו נפטר מחמת זה, וממילא חייב להיות שיוכל להפריש מכל לחם קודם שהמתין. אבל תנאי החיוב הוא שיהיה כאן ריבוי של איש לביתו, וברגע שמפקיר קודם זמן שיכול לחמץ, דומה לנמלך עליה לחלק וגרע הימנו, שאין כאן מי לחייב, ומסתמא אפילו הפריש ואח"ז הפקיר ואח"ז גלגל אין כאן חלה למפרע. וזה החדוש המיוחד של חלה ע"מ לחלק דפטור, כי מצוות הפרשת חלה הוא על כל התהליך שיגיע בסופו של דבר ללחם לסעודת האדם, שיש לו לחם יומיים. ולכן היכולת להפריש מנתינת מים, היא להודרו במצוה ולהיפטר מחובתו וכמו דין מיוחד שמתיר לו להפריש, אבל רק בתנאי שהכל ילך כפי התכנית, ולכן זו גזה"כ מיוחדת, ולא זמן החיוב עצמו.

וממילא אין החילוק כמ"ש החזו"א שהחלה גוש א' והצאן נפזרות, דאפי' אם היה להיפך, שהחלות הם גושים נפרדים, שאינו מקפיד על נשיכתן, צירופן הוא משום שעתידיים להתאחד על שולחנו. ואילו הצמר הוא להיפך, שמוכרו ומפזרו, וכל אחד מן החוגגים לוקח מעט צמר ומשלם עליו, והמעבר הראשוני דרך

הבעלים הוא זמן השמחה והוא המחייב. בעוד בחלה הלחם לשולחן בסוף התהליך הוא המחייב. שהוא מצוות הבית ולא מצוות השוק והשדה.

ובזה מובן מה דנשתנתה חלה מכל מצוות התלויות בארץ בדברים הרבה: י"א דנוהג בזמן הזה, נכנס מחו"ל חייב וי"א יצא נפטר, שביעית חייב בחלה, יש לו שיעור גדול להפרשתו, יש לו פטור ע"מ לחלק (אפי' אם יש שיעור בפאה אין נפ"מ אם מחלקו), ואין לו פטור לקוח (חזו"א שביעית ב' ב') יש לו הרבה הגבלות בצירוף מינים, עד שבירושלמי נסתפקו אם טחן מה' מינים יחדיו אם חייב מן התורה ותמהו האחרונים עד לאין שיעור (ויש שלמדו מכאן שהירושלמי סובר שתלוי במין, אבל להבבלי אינו תלוי אלא בחימוץ).

וכן יש לדקדק גם כן בעצם המושג הפרשת חלה מן העיסה, שהוא בדיוק להיפך מפרישים עיסה מן החלה, והחלה הוא הלחם הנאפה, ומה שנלקח הוא תרומת חלה. (והב"י שכח' הביא הסמ"ג בשם י"א וכן המנהיג דסברי הכי שהעיסה הוא הנקרא חלה).

ולכן המין החייב בחלה תלו חכמים בבא לידי חימוץ, ונסתפקו בזה אם אינו אלא סימן לחשיבותו אצל בנ"א ועי"ז נוצרו המינים החשובים, או שהוא תנאי דכל שבא לידי חימוץ בא לידי חלה, ובחו"ב כ' נפ"מ אם הרכיב מין חדש שבא לידי חימוץ. והנה עוד מצאנו בירושלמי ספק מתמיה שאמרו שם שאם החמיץ פחות משיעור חלה ואפאו ואח"ז צירף עמו עוד שמא אינו מצטרף כיון שאינו ראוי עוד לחימוץ אחר האפיה, ומסברא לא היינו מחלקים בזה כלל כיון שהוא מין שמתחמץ.

ויחוד החלה מבואר כבר במקרא, שנאמר בה (במדבר טו) בבואכם אל הארץ, ואמר ר' ישמעאל בספרי שינה הכתוב ביאה זו מכל ביאות שבתורה שבהם הוא אומר והיה כי תבואו, ללמדך שכיון שנכנסו לארץ מיד חייבין בחלה. ובירו' פ"ב ה"א למדו מאשר אני מביא אתכם פירות חו"ל שנכנסו לארץ חייבין ויצאו פטורין לחד מ"ד. שזה מה שהדגישה התורה "כתרומת גורן כן תרימו אותה", שהיא תלויה בביתו של אדם ולא בשדה.

והחיוב נקבע לפי ראשית עריסותיכם, נראה לפרש שאדם עוסה עיסה ליום או יומיים ואופה ממנה ומסתפק ממנו, לכן החיוב הוא לא לפי כל אפיה ואפיה, אלא

העיסה הראשונה שעושה לזמן מחייבת, ולכן יש שיעור גדול, כי החיוב אינו על עצם מה שנמצא בידך כמו טבל דאפילו זית חייב, אלא על שיצר כאן ריבוי, ועד שאין כמות גדולה המספיקה לפרנסת הבית לא נקרא שנוצר כאן ריבוי. ולכן אין מצטרפין כאן המינים כי אין הכוונה לצירוף כל המאכלים שבבית, אלא שמדבר אחד מוציא הרבה, ואם יש לו מעט מהרבה סוגים לא מקרי ריבוי של דבר אחד. ולכן ע"מ לחלק פטור דלא כשאר דינים אלו, דאין זה ריבוי לבית ואין כאן עריסה אחת אלא נחתום. ולכן נאמר "באכלכם מלחם הארץ" אף שההפרשה קודמת לאכילה. ובוזה דומה לראשית הגז, דגם שם כבר הופרש הבכור, והופרש מעשר בהמה, ומתנת ראשית היא רק בהצטרף מצב שמחה חדש. כך גם הלחם שהופרשו ממנו תרו"מ, ורק בהצטרף מצב עשיית לחם יומיים מתחייב, ולכן לשתי המתנות האלו יש שיעור גדול.

ומכיון שחיוב חלה הוא על הגברא שונה גם לענין הכנסה מחו"ל ולענין פירות שביעית, ולכן נסתפקו בירושלמי לומר דאחר שאינו יכול להחמיץ א"א לקבוע עליו ריבוי למפרע. ומסקנת הירושלמי היא "מינו קרוי לחם" וגם בזה יש ב' פנים, או כפשוטו דכך הוא בכל חוק דאזלי' בתר שמו הכללי, וכדמפרש הרידב"ז וכ"נ ברשב"א, או כמ"ש בס' ניר דילפינן לה מלחם ולא מגז"ש דפסח שעשוי להחמיץ, והיינו שהירושלמי אינו פוסק כהאי סברא דבעי' ראוי להחמיץ. ובפ"ב מ"ב מחייבין נילוש במי פירות, וכן בפ"א מ"ג תבואה שלא הביאה שליש פטורה מפני שאינה ראויה לחימוץ, אמנם אין סתירה בכ"ז דלא הביאה שליש באמת אינה ראויה להיות לחם, משא"כ מי פירות ראויה היא מצד עצמה. ובנאפתה יש ספק כנ"ל.



לסיכום

כפי שאמרנו בפתיחת הדברים, הספר מלא וגדוש, וכל צורב ימצא בו רוב תוכן וענין, אין ספק שהמחבר כפי שמעיד על עצמו בא במבט אובייקטיבי, אלא שכך אירע, שתיאור צד החזו"א ותלמידיו בא לפעמים בצורה לא מדויקת. ואין בדברי הביקורת שלנו כדי לגרוע מאומה מגודל החיבור ומחברו ורוב התועלת שבו, בכל

פרק ופרק בספר נמצא הרבה ידע ולימודים, וגם ביאורים עמוקים לסוגיות נכבדות^{מה}, ויזכה בעז"ה להמשיך להרביץ תורה בע"פ ובכתב, ובפרט בספר ההמשך.



מה). לא נכנסו כאן לפלפול הסוגיות הבא בספר בכמה מקומות, באשר אין זו תכלית המאמר, ולחיבת הקודש הערה קטנה: בעמ' 70 בהע' מפרש האמור בב"ק טו. דפלגא נזקא קנסא משום דסתם שוורים בחזקת שימור, הכוונה שסתם שוורים בחזקת שימור כתוצאה מגזוז"כ שפטרה ח"נ ומיעטה בשמירתה. אבל בגמ' שם נאמר להדיא להיפך, דענין פ"נ קנסא, הוא משום דבעצם השור נחשב שמור וכך טבעו שהוא בחזקת שימור, ולכן התורה מחייבת רק מטעם קנס ולא מטעם אב נזיקין של ממון המזיק.

הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון ה' ◆

הערות הקוראים על גיליון ה'

הערה על "מעשי למלך" להאדר"ת סימן ק"כ (עמוד י')

בחיבור מעשי למלך סימן ק"כ, עיין ביה"ל סימן רס"א סעיף ב' מה שכתב בדעת הרמב"ם.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



הערה על מאמרו של הרב משה מרדכי אייכנשטיין "הערות בהלכות

וענייני בין המצרים" (עמוד כ"ב)

הערה א'

הרב משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א הביא סתירה בדברי הש"ע סימן תקס"א, ואיני מבינו כי צריך לקרוע כל בגדיו עד לבו וכל בגד קורע כשיעור טפח.

לענין הפטרה בתענית במנחה, לכאורה לפי השע"ת סימן תקס"ו בענין ז' אשכנזים.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



תשובת המחבר

ביורה דעה הלכות קריעה (ס' ש"מ ס"ט) מבוארים ב' חילוקים בין מצוות קריעה על אביו ואמו לקריעה על שאר קרובים שחיי להתאבל עליהם.

א'. על אביו ואמו צריך לקרוע את כל הבגדים, משא"כ שאר קרובים שאין חייב לקרוע אלא בגד העליון.

ב'. על אביו ואמו צריך לקרוע עד שיגלה ליבו, משא"כ שאר קרובים דלא בעי אלא טפח.

האוצר ♦ גיליון ו'

ובשו"ע (אור"ח תקס"א) כתב בס"ג לעניין קריעה על המקדש ועל הרי יהודה וירושלים שקורע כל כסותו עד שיגלה את ליבו, ומשמע שהקריעה היא כקריעה על אביו ואמו, ומאידך בסעיף ב' כתב שכל קריעה היא טפח, משמע שאין דינה רק כקריעה על שאר קרובים שהיא טפח בלבד ולא עד שיגלה את ליבו, זוהי הסתירה שהבאנו. ומה שכתב "בעי עד ליבו ובלבד שיהיה טפח", אם כוונתו ע"ד שהבאנו מהחת"ס, דהיינו "לפחות טפח" הלא זה כתבנו, ואם כוונתו לדבר אחר, לא ירדנו לסוף דעתו.

ומש"כ משע"ת (ס' תקס"ו ג') דדי ברוב מניין לעניין הזכרת ענינו בתפילה וקריאת ויחל לעניין ד' תעניות שהן מד"ק. לעניין הפטרה יתכן שהדין שונה, ואפשר שפיר לקרוא במקום שנוהגים כך דיש ללכת אחר מנהג המקום, או דנימא להפך שא"א כלל לצרף ובעי עשרה כדין הנזכר שם בשו"ע לעניין שאר תעניות, כיון ואין כאן חיוב כלל לאלו שאינן נוהגים וצ"ע.



הערה ב'

מה שכתב הרב משה מרדכי אייכנשטיין במאמרו הערות לימי בין המיצרים על מה שהק' השעה"צ על תה"ד בעניין תעניות מ"ז בתמוז האם צריך קבלה או לא. ורצה לסבור שם בזה סברא, דתעניות אלו אינם אלא להראות שראוי היה לנו שלא לאכול ולשתות כלל כבשלהי ח"ה. ולפי זה הוא מכלל האבלות דת"ב, ומי שלא חשוב לאיתאבולי על ביהמ"ק יהיה אסור לו להתענות (כב"ק נ"ט:).

אמנם לקושטא דמילתא נראה לכא' שהוא תלוי כפי המקובל להתענות, וכנראה שבימי תה"ד היו התעניות האלו מקובלות יותר מתעניות עשי"ת, שלא כבימי המ"ב וכימינו, ועדין צריך תלמוד דל"מ הכי.

רפאל היזלר

כולל שע"י ישיבת יד אהרן בני ברק



הערה על מאמרו של הרב שמואל אריה ישמח "המתנה עד לגלילת ספר תורה" (עמוד ס"ד)

במאמרו של הרב שמואל אריה ישמח שליט"א יש כמה דברים להעיר, בראשונה יש לומר דאפילו לטעם 'חבילות' יש להמתין עד שיגמרו כל גלילת הספר, ואם לא כן נאמר דדי להמתין עד שמסירים אותו מן הבימה.

הא שהביאו הב"י בשם המרדכי פשוט הוא כיון שזה היה מצוי אצל רבים שהיה כרוך ביחד עם הרי"ף, ורוב המקומות שציינו בתשב"ץ לבית יוסף הם מראי מקומות שציינו בטור החדש, אבל הב"י בעצמו לא מזכירו הרבה פעמים, וכן לגבי ארחות חיים וכל בו נראה שלא בכל פעם היה לו לב"י ספרים הללו, דהרי ברוב פעמים הם דומים ולא מזכירם ביחד.

לומר שהשו"ע השמיט תיבת "במטפחותיו" כדי להשוות חיבורו לבני ספרד אינו נראה, כי הב"י העתיק כל אותיות סת"ם שלא כפי ספריהם, וכן בהל' קריאת ס"ת סתם כפי ספרי תורה של אשכנזים, עיין סימן קמ"ז סעיף ה' וכו'.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



הערות על המאמר "לדמותו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג", מפי הגאון רבי אשר וייס שליט"א (עמוד רצ"ה)

כמה הערות לפום ריהטא:

א. לא הרה"ק מאוסטורוצא אמר שיקרא שם הספר דברי יציב, אלא אביו אמר לו, כמובא בהקדמת המחבר לשו"ת דברי יציב. ורק אמר עליו שיודע להשיב כהלכה ושיכתוב תשובות ולא כמובא שם.

ב. המאמר שהגיע הזמן להחליף את הבגד נאמר בשם הרה"ק מראפשיץ, רבו של הדברי חיים, ולא בשם הד"ח.

ג. רבי ברוך מגארליץ לא היה הבן הבכור של הדברי חיים.

