

בס"ד

ירחון

האוצר

סיון ה'תשע"ז

חוברת 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 קט-קיו ז
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

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

אוצר שבועות

קריאת מגילת רות בשבועות בלילה ואחר עלות השחר כז
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

בענין הברכה על קריאת מגילת רות בחג השבועות לג
הרב בועז משה

תיקון ליל שבועות מה
הרב שמואל ישמח

מנהג שטיחת עשבים בחג השבועות ס
הרב משה בוטון

האם ניתן להביא ביכורים בחג השבועות? סז
הרב אוריאל בנר

בירור האם מביאים ביכורים בעצרת עצמה, ובדין ביכורים בשמיטה פא
הרב אפרים זאב אברמוביץ

מפתח האוצר

שורש מצות הביכורים - עבודת מקדש או מתנות כהונה, והנפק"מ _____ צה
הרב משה יהודה לנדאו

אוצר אורח חיים

התפילין - לזכרון לפני ה' תמיד _____ קלא
הרב יצחק מאיר יעבץ

נשיקת ילד בעזרת נשים _____ קנג
הרב יעקב אהרן סקוצילס

בסוגית רץ בערב שבת והזיק ובחילוק בין בואי כלה לשבת מלכתא _____ קס
הרב משה אהרן קושלבסקי

בדין חטא כדי שיזכה חברך _____ קסד
הרב שרגא בויאר

בסוגית הדר עם הנכרי _____ קעו
הרב רפאל הייזלר

אוצר יורה דעה

הערות בעניני חתיכה עצמה נעשית נבילה _____ קפז
הרב משה מאיר שייך

יסוד דינא דאין מורין הלכה בפני רבו _____ ריד
הרב נחום פרידמן

בדין תפירת סת"ם בגידין _____ ריח
הרב יחיאל הלוי נוביק

מפתח האוצר

עיון במצות ניהום אכלים
הרב דוד הירש

רכג

אוצר אבן העזר

גדרים בחיוב מזונות אשה
הרב יעקב דוד אילן

רלו

אוצר חושן משפט

שיטת בעל המאור בסוגיא ד"אחריו"
הרב ש. צ.

רנה

אוצר התולדות

סקירה היסטורית על חייו ופועלו של מהר"י מינץ
הרב חיים משה הכהן זורגר

רפ

הערות הקוראים לחוברת ג'
רצט

רצט

בשער האוצר

והתבאר בזה איך התורה היא המורה הדרך להביא את האדם לחיי עוה"ב, כי התורה היא המצרף את האדם להוציאו מן הטבע ומורה לו דרך הנבדל, שהוא נוכח ה', להתדבק בו ית', ובפרט מי ששונה הלכות, הם הפסקים והדינים שהם הלכה, כי מעלת התורה היא היושר באמת וההלכה היא הדרך הישר בתורה, ולכך היא מוליכה את האדם בדרך היושר נכחו להתדבק בו יתברך, ולא שאר חכמות (תפארת ישראל, סוף פרק יד).

מרנא המהר"ל מלמדנו כי הדבקות בה' יתברך תושג תמיד ע"י לימוד התורה הקדושה, ובעיקר על-ידי לימוד ועיון ההלכה. זה הוא היושר, דהיינו, האמת המוחלטת, המסולקת מהחומריות ומכל נגיעה.

בעומדנו על ספו של זמן מתן תורתנו אנו חוזרים ומתמלאים בהארת גדולתה של התורה הקדושה ושל קישורינו ושייכותנו אליה. כל בירור בהלכה, באגדה, בתורה שבכתב ובכל שאר מקצועות התורה, מחבר את כנסת ישראל למלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך הוא. זאת, על ידי זיקוק ביאור הופעת התורה על-ידי לימוד לאמיתה של תורה^(א).

ודבר זה רמזו חכמים ואמרו "קול גדול ולא יסף", מאי 'ולא יסף' מלמד שקול של הקב"ה קיים לעולמי עולמים, וכמו שהביא מדרש זה רש"י ז"ל בפרשת ואתחנן. ורצו בזה כי קול הקב"ה שנתן תורה והשפיע אותה לישראל היה בלי

(א). ויעויין בהרחבה בדברי מרנא הגאון רבי חיים מוולוז'ין בנפש החיים, שער ה, פרק י"א.

שנוי כי הוא יתברך משפיע התורה והחכמה תמיד בלי שנוי כלל, כי אין שנוי בתורה... ולפיכך התורה היא נצחית מצד עצמה בלא שנוי כלל אף אם היה שנוי מצד המקבלים כי דור זה מקבל בפחות ודור זה מקבל ביותר, אבל שתהיה הסרה לתורה מישראל לגמרי דבר זה אי אפשר, כי כבר אמרנו כי התורה היא צורת ישראל לגמרי (תפארת ישראל, סוף פרק נ"ו).

כל לימוד תורה הוא המשך רצוף של מעמד הר סיני. זאת, מפני שאין מדובר על מאורע חד פעמי שאירע בעבר, אלא על נתינה וקבלה מתמשכות, אלא שעלינו להזדכך ולהיות ראויים להיות מקבלי התורה באמת, ולהתעלות עוד מעלה מעלה.

"כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה בסיני"^ב כך שכל חידוש תורה חושף בעולמנו ומחדש את גילוי אור התורה שנמסרה למשה רבינו, אלא שכל תלמיד חכם מחדש בתורה לפי שורש נשמתו.

בעלי אסופות אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין, שמא יאמר

(ב). ויקרא רבה, פר' כ"ב. ויעויין בדברי מרנא המהר"ל, תפארת ישראל, פרק נ"ו, על המדרש המקביל בשמות רבה, פר' מ"ו. עוד יעויין בירושלמי פאה, פרק ב, שלהי הלכה ד: "רבי יהושע בן לוי אמר עליהם ועליהם כל ככל דברים מקרא משנה תלמוד ואגדה אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני, מה טעם 'יש דבר שיאמר אדם ראה זה חדש הוא' וגו' משיבו חבירו ואומר לו כבר היה לעולמים". וכן, בבבלי מגילה (יט ע"ב): "ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר - מלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, ומה שהסופרים עתידין לחדש, ומאי ניהו - מקרא מגילה". אולם, שם מדובר דווקא על תקנות חז"ל.

אדם היאך אני למד תורה מעתה, תלמוד לומר כולם נתנו מרועה אחד, אל אחד נתנן פרנס אחד, אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב וידבר אלהים את כל הדברים האלה, אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים את דברי אוסרין ואת דברי מתירין את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין (חגיגה ג:).

דווקא על-ידי המשא ומתן בדברי התורה הקדושה מתחווים ומתבארים הדברים כשמלה, ודברי תורה שלא יצאו לאויר העולם הרי הם בבחינת נביא הכובש את נבואתו^א. אכן, גם משא ומתן בכתב הרי הוא בכלל משא ומתן, ולכן מצאנו לרבים מרבתינו הקדושים שלמדו לבדם ומסירת תורתם לרבים רק בכתב היתה^ב.

מתוך כל זאת, אשרינו מה טוב חלקנו שה' יתברך מזכה אותנו לעסוק בתורתו הקדושה, ולהוות אכסניה של תורה למאמרים בכל מקצועות התורה. ברכת ה' על כל הכותבים ועל כל הלומדים.

גליון זה של ירחון האוצר הוא הרביעי במספר, כנגד דוד המלך, רגל רביעית במרכבה. בברכת ה' יתברך, הגליון, כהמשך לגליונות הקודמים, גדול הוא בכמותו ובאיכותו, ויהי רצון שנוכה כולנו יחד כאחד להגדיל תורה ולהאדירה.



ג). דבר זה ידוע ומפורסם בספרים רבים, ובחיפוש באוצר החכמה מצאנוהו בהקדמת ספר שפתי כהן (לרבינו מרדכי הכהן) ובהקדמת ספר מערת שדה המכפלה בשם רבינו וידאל הצרפתי.

ד). ויעויין במקורות שהביא הרה"ג דוד מצגר, בהקדמתו לשו"ת הריב"ש, מהדורת מכון ירושלים.

אוצר הגנזים

מעשי למלך סימנים קט – קיז ♦ מבוא לחידושי
רמב"ם להגרא"מ שך ♦ חידושי רמב"ם להגרא"מ שך
הלכות סנהדרין

מעשי למלך

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

סימנים קט – קיז

סימן קט

צריך להזהר בקטנים הרבה וללמד לשונם דברי אמת בלא שבועה כדי
שלא יהיו רגילים להשבע תמיד כעכו"ם, וזה הדבר כמו חובה על
אבותיהם ועל מלמדי תינוקות. [שבועות יב, ח].

הרמב"ם (פ"ח) [פ"ב] משבועות ה"ח כתב צריך להזהר בקטנים הרבה
וללמד לשונם דברי אמת, והוא מגמרא יבמות ס"ג, א', כי גדל חייא
בריה אפיך ליה כו' את לא תעבד הכי דכ' למדו לשונם (ל)דבר שקר, ועי'
בהגהת הגאון ר' הירש חיות בסוכה מ"ו, ב'¹, שכתב דמשם הוציא
הרמב"ם, וג"ז נכון, אכן מש"ש דזולת מקום הנ"ל אין מקור לדבריו –
אינו.



(* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו ונעתק ונערך בס"ד ע"י
הרב מאיר אופנהיימר, הרב אריאל דוד והרב משה בוטון.

1. על מה שאמרו שם, א"ר זירא לא לימא איניש לינוקא דיהיבנא לך מידי ולא יהיב ליה משום
דאתי לאגמוריה שיקרא שנאמר למדו לשונם דבר שקר.

סימן קי

...נעשית בה מלאכה מאליה או שעלה עליה עול מאליו אם לרצונו פסולה שנאמר אשר לא עובד בה שאם עובד בה לרצונו ה"ז כמי שעבד בה, לפיכך אם שכן עליה העוף כשירה עלה עליה זכר פסולה ואצ"ל שהמעוברת פסולה. הכניסה לרבקה ודשה מאליה כשירה הכניסה כדי שתינק ותדוש פסולה שהרי עשה לרצונו וכן כל כיוצא בזה. [פרה א, ז].

הרמב"ם פ"א [א] מפרה הל"ז [ז] כתב דכ"ש פרה מעוברת דפסולה, והקשה הכ"מ דהרי אצ"ל היא ולמה כתבה [ד] היא היא², ונלע"ד דיכול להיות שבאמבטי עיברה כמ"ש בחגיגה י"ד, ב', ט"ו, א', א"כ יכול להיות מעוברת דפסול בלא עלה עליה זכר, ואולי לא יכול להיות זה בבהמה, וצ"ע³.



סימן קיא

כבוד אב ואם מצות עשה גדולה וכן מורא אב ואם שקל אותן הכתוב בכבודו ובמוראו כתוב כבד את אביך ואת אמך וכתוב כבד את ה' מהונך ובאביו ואמו כתוב איש אמו ואביו תיראו וכתוב את ה' אלהיך תירא כדרך שצוה על כבוד שמו הגדול ומוראו כך צוה על כבודם

2. ז"ל הכסף משנה: "והראב"ד כתב א"א אומר אני שר"א שמכשיר במעוברת מודה וכו'. כלומר משיג על רבינו שסובר שמי שפוסל במעוברת פוסל בעלה עליה זכר ומי שמכשיר במעוברת מכשיר בעלה עליה זכר והראב"ד סובר שכבר אפשר שמי שמכשיר במעוברת יפסול בעלה עליה זכר ואין דבריו מוכרחין ומ"מ לשון ואין צ"ל שכתב רבינו אינו נוח לי דכיון דמעוברת לא מיפסלה אלא משום דעלה עליה זכר ל"ש למיתני ואצ"ל דהיא היא".

3. עיין היטב במשנה אחרונה פרה (פ"ב משנה א').

ומוראם. [ממרים ו, א].

הרמב"ם פ"ו מממרים ה"א, ובאביו ובאמו כתוב איש אמו ואביו תראו וכ' את ה' אלקיך תירא, עי' בכ"מ שכ' ברייתא פ"ק דקדושין [ל' ב'] בל'⁴ רבינו. – ע"ש שמה שהזכיר הרמב"ם מורא – לא נזכר שם, והוא מירושלמי קדושין פ"א (הי"ג) [ה"ז], כלשון הרמב"ם, יעו"ש. ועי' בהגה' הגאון ר' הירש חיות בב"מ ל"ב, א', הקשה על תוד"ה כבד, דהקשו למה לא נקט היקש דמורא – דהרי אין אדם דן גז"ש מעצמו אא"כ קבלה מרבו – וע"ש שהאריך, ובמחכ"ת נעלם ממנו דאין זה מעצמו דהרי הירושלמי גמיר לה באמת, וקו' התוס' כיון דהירושלמי ס"ל לאותו ג"ש והבבלי ראה הירושלמי [עי' רי"ף סוף עירובין ובמק"א⁵ הארכתני בזה בס"ד] א"כ למה לא נקט הגמ' ג"ש דמורא, וע"ז תירצו דניחא ליה לאתויי קרא דכבוד דאיירי שם בהא וק"ל.



סימן קיב

היה טריפה פסול שנאמר יעמד חי. [ה, יח].

הרמב"ם [עבודת יו"כ פ"ה הי"ח] פסק דשעיר המשתלח טריפה פסול שנאמר חי. והקשה עליו הגאון ר' הירש חיות ביומא מ', ב', דמקשה שם חי ל"ל, ואי כדברי הרמב"ם א"כ למה ל"א דאתי לשלא יהי' טריפה, ונלע"ד דע"כ לא כ' הרמב"ם זה רק משום דקיי"ל טריפה אינה חיה, א"כ שפיר אמעיט טריפה מדכ' חי, משא"כ לר' יהודה דס"ל בתמורה יא', ב',

4. בכס"מ: "קרובה ללשון רבינו".

5. ראה ספר שבת אחים שער שלישי חלק כלל גדול אות י"א.

מעשי למלך

[אליבא דרבא דהכי קיי"ל] דטריפה חיה, א"כ שפיר הקשה הגמ' ביומא שם אליבא דר"י חי ל"ל, וק"ל.

ועפי"ד מתיישב גם קו' הגאון הנ"ל בחולין יא', ב', דהקשה ל"ל אמר הגמ' שם דלכך פסול שעיר המשתלח טריפה משום שנאמר חי ע"ש, דלפי"ז א"ש דמרא דשמעתא שם הוא רב אחא בר יעקב, ואיהו ס"ל בחולין נו', ב', דטריפה יולדת ומשבחת, א"כ טריפה חיה ס"ל דשפיר ליכא למעטו מחי והוצרך למנקט לימוד אחר ודברי הרמב"ם נכונים.



סימן קיג

המקדש בפחות מפרוטה אינה מקודשת. קידשה באוכל או בכלי וכיוצא בו ששוה פחות מפרוטה הרי זו מקודשת בספק וצריכה גט מספק שמא דבר זה שוה פרוטה במקום אחר. הא למדת שכל המקדש בשוה כסף אם היה באותה המדינה שוה פרוטה הרי אלו קידושי ודאי ואם אינו שוה פרוטה הרי אלו קידושי ספק. יראה לי שאם קידש בתבשיל או בירק שאינו מתקיים וכיוצא בהם אם לא היו שוה פרוטה באותו המקום אינה מקודשת כלל שהרי דבר זה אינו מגיע למקום אחר עד שיפסד ויאבד ולא יהא שוה פרוטה ודבר של טעם הוא זה וראוי לסמוך עליו. [אישות ד, יט].

הרמב"ם פ"ד [מאישות ה"י"ט] חילק בין דבר המתקיים לשא"מ והקשו עליו מנא ליה, ונלע"ד דס"ל להרמב"ם כפי' הגאון [ביאור הגר"א אבהע"ז סי' ל"א אות ט'] שפירש אפי' למדי ששם זל מעות אפ"ה צריך להוליכו לשם, א"כ בקידשה בתמרה צריך להוליך ג"כ במדי, א"כ שפיר צריך דבר המתקיים וק"ל.

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

עפ"י דברי הגאון מיושב קו' תוס' בב"ק קד', (א') [ב'], ד"ה חוץ דלמה אצטריך לאשמעינן דפחות משווה פרוטה א"צ להוליכו אחריו דכבר נדע מהרישא [ע' מהרש"א מה שהקשה על דברי תוס' ולק"מ דזה כבר רבותא גדולה דעל שווה פרוטה דהוא דבר מועט צריך להוליך למקום רחוק מאוד אפי' לסוף העולם וא"כ כדי רבותא בזה וג"ז הוא חידוש גדול הלכך א"ל בו אלא חידושו ולמה הוצרך לאשמעינן דפחות משווה פרוטה פטור הלא מעצמנו נדע כי פטור ודוק כי נכון הוא וקיצרתי] אבל לפי דברי הגאון א"ש דאף שהוא פחות משווה פרוטה כאן עכ"פ לפ"מ ששם זל המעות אפשר דשוויא כמה וכמה פרוטות ע"ז אשמעינן דאעפ"כ פטור.



סימן קיד

נשים ועבדים פטורין מן הראייה וכל האנשים חייבים בראייה חוץ מחרש ואלם ושוטה וקטן וסומא וחגר וטמא וערל וכן הזקן והחולה והרך והענוג מאד שאינם יכולים לעלות על רגליהן כל אלו האחד עשר פטורין ושאר כל האנשים חייבין בראייה החרש אף על פי שהוא מדבר אפילו חרש באזנו אחת פטור מן הראייה וכן הסומא בעינו אחת או חגר ברגלו אחת פטור האלם אע"פ שהוא שומע פטור טומטום ואנדרוגינוס פטורין מפני שהן ספק אשה מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מפני צד עבדות שבו ומניין שכל אלו פטורין מן הראייה הרי הוא אומר יראה כל זכורך להוציא את הנשים ומצות עשה שאין הנשים חייבות בה אין העבדים חייבים בה ועוד הרי נאמר בבוא כל ישראל להוציא העבדים ונאמר בבוא כל ישראל לראות כשם שהן באין לראות לפני ה' כך הם באים לראות הדר קדשו ובית שכינתו להוציא סומא שאינו רואה אפילו נסמית עינו אחת שהרי אין

ראייתו שלימה ושם נאמר למען ישמעו להוציא מי שאין לו שמיעה גמורה ולמען ילמדו להוציא מי שאינו מדבר שכל המצווה ללמוד מצווה ללמד ונאמר בעלותך ליראות את פני ה' מי שיכול לעלות ברגליו להוציא חגר וחולה וזקן וענוג וכבר ביארנו בהלכות ביאת המקדש שאין הטמא ראוי לביאה וכן הערל מאוס כטמא. [חגיגה ב, א].

הרמב"ם בפ"א(ב) מחגיגה ה"א [א] לא כ' דאיירי בטומטום כשביציו מבחוץ ונראה דהגמ' מקשה איצטריך קרא למעוטי ספיקא ע"ש והנה מקשים לשיטת הרמב"ם סוף הל' כלאים [פרק י' הכ"ח] דספיקא דאורייתא מדאורייתא לקולא א"כ למה איצטריך קרא למעוטי טומטום ת"ל דבלא"ה ספיקא לקולא, ונלע"ד דלק"מ די"ל דאי לא הוי כ' מיעוטא אז הו"א דמדאורייתא לקולא, עכ"פ מדרבנן לחומרא כדין כל ספיקא דמדאורייתא לקולא ומדרבנן לחומרא ע"ז אשמעינן קרא להדיא דפטור וכיוון דאשמעינן בהדי אדפטור שוב אין רבנן יכולים לחייבו כנודע ממ"ש הט"ז באו"ח [סימן תקפ"ח סק"ה] וביו"ד [סי' קי"ז סק"א] [...] דדבר המפורש להיתר בתורה אין כח ביד חכמים לאוסר הוא"כ א"ש דלהכי איצטריך קרא וא"כ א"א לומר דצריך קרא להיכי דביציו מבחוץ כתי' אביי דע"כ ל"צ לתרץ כן רק אי נימא ספיקא דאורייתא לחומרא וא"כ הרמב"ם בלא"ה פוטר וא"כ שפיר לא כתב וק"ל.



סימן קטו

וכיצד מצווין הן על הדינין חייבין להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות אלו ולהזהיר את העם וכן נח שעבר על אחת

משבע מצות אלו יהרג בסייף ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו ובן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד בלא התראה ועל פי קרובין אבל לא בעדות אשה ולא תדון אשה להם. [מלכים ט, יד].

הרמב"ם פ"ט ממלכים הי"ד פסק דדינן שנצטוו ב"נ היינו להושיב ג' דיינין שידונו כפי דיניהם, והקשו א"כ איך למדו הלכות לשבור מלכא בשלמא אי נימא כשנצטוו בכל הדינן כישראל א"כ י"ל דבשבע מצוות דידהו מותר כתי' הגמ' סנהדרין נו' א' משא"כ לשיטת הרמב"ם אין זה מז' מצוות וא"כ הו"ל חייב מיתה, ונלע"ד דבאמת דצריך ג"כ לשבור מלכא שהיה בקי באיסורי ע' סוף ע"ז [דף ע"ו ב'], וע"ע ע"ז ל', א', שמואל ואבלט הוו יתבי כו' ולכן נראה דתוס' בחגיגה י"ג, א', ד"ה [אין מוסרין] הקשו ת"ל שנכרי שעוסק בתורה ח"מ ונראה דר' יוחנן אמר כל העוסק ול"א כל הלומד והיינו כמ"ש הט"ז באו"ח סי' [מ"ז] ס"ק [א'] דלשון עוסק שייך היכא שהוא עוסק ביגיעה ולומד הוא לימוד בעלמא [הגה"ה: זד' הט"ז הללו פרשתי צס"ד מש"כ בקידושין כ"ט, ז', דר"י אמר שם נוש"א ואח"כ לומ"ת ורי"א ריחיים צווארו ול"פ הא לן והא להו, וע' רש"י ותוס' מה שפירשו בזה ועל רש"י ק' מאוד מהא דיצמות ס"ז, ז', דצמערבא א' כל השורה בלא אשה שורה בלא תורה ולרש"י אדרבה לצני א"י אר"י שלא ישא ולע"ג ואין להאריך ונלע"ד לפרש דר"י א"ש נקט בלישניה לעולם ישא ואח"כ ילמוד תורה ורי"א ריחיים צווארו ויעסוק בתורה, והיינו דצני צבל לומדים ביגיעה הרבה בחריפות ע' סנהדרין כ"ד, א', דדריש וחוצלים על ת"ח שצבצב שחוצלים זל"ז בהלכה ומזה רוחא שמעתתא ע' צ"מ פ"ד, א', וס"ל לר"י שם דצבל צלולה במקרא צלולה במשנה צלולה בגמרא וז"ש ריחיים צווארו ויעסוק בתורה ר"ל לצ"צ שלומדים ביגיעה איך ילמד כן כשיהי' לו אשה, אך שמואל אמר ישא אשה ואח"כ ילמוד תורה ר"ל לצני א"י שהם אינם לומדים ביגיעה שמנעמין זל"ז בהלכה א"ש אף כשישא אשה יוכל ללמוד וז"ש הא לן והא להו וכפי' התוס' ודו"ק]. א"ש דבאמת דווקא עוסק הוא דאסור דכשעוסק ביגיעה שפיר הוי כאילו גוזל לישראל וע"כ ח"מ משא"כ כשלומד פ"א בארעי בעלמא אין

כאן ח"מ כלל וע"ז קיי"ל דאעפ"כ אסור שעובר בעשה דמגיד דבריו ליעקב ודו"ק וא"כ א"ש מה שלמדו לשבור מלכא הלכות דאין זה בקביעות וגם לא שעסק בהם רק דרך ארעי בעלמא וגם דין א', ועפ"ז שפיר יש ליישב קושיית הגאון ר' הירש חיות, בהגהות בחגיגה שם נ"ג, א"פ⁶ על הרמב"ם שהשמיט לדר' אסי, ולפ"מ שכ' א"ש שממה שלמדו לש"מ הלכות ועו' נשמע שם דליתא לדר' אמי וק"ל.



סימן קטז

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

הרמב"ם [מאכ"א פ"ח הט"ו] פסק כר' אבהו דכל מקום שנא' לא יאכל הנאה במשמע ופסק ג"כ דחולין שנשחטו בעזרה דאורייתא⁷ ופסק ג"כ

6. ז"ל: "נ"ב הכל תמהו על הרמב"ם שהשמיט דין זה בספרו. עי' שו"ת באר שבע בהשמטות סימן י"ד ובשמים ראש סימן שכ"ז ושו"ת דבר שמואל סימן ע"ה ועי' מדרש פ' משפטים ותנחומא פ' שופטים שמבואר דגם הדינים ומשפטים לא נמסרו אליהם דלא כמהרש"א ובאר שבע דדוקא סודות אסור וגם לא התעוררו על החילוף דלפנינו הגירסא אין מוסרין לבד ובתוס' ב"ק ל"ח ע"א ד"ה קראו מובא הגירסא כל המלמד ד"ת לאחרים עובר בעשה והדין דאין מוסרין ד"ת לעבד מובא ברמב"ם מהל' עבדים ועי' שיטה מקובצת ספ"ב דכתובות דמחלק ג"כ בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ והארכתי בזה בתשובה".

7. אינו מפורש ברמב"ם, ובכס"מ שחיטה פ"ב הל"ג מדייק כן מד' הרמב"ם אישות פ"ה ה"א,

[הל' ע"ז פ"י ה"ד] כר"י דדברים ככתבן, והוא תמוה גדולה דסתרי אהדדי כמבו' במס' פסחים כ"ב, א', יעו"ש בכל הסוגיא⁸. ונראה דעוד ק' על הרמב"ם דכתב פ"ד מע"ז הל"י דאין ליתן לנכרי מתנת חנם דכתיב לנכרי במכירה והיינו כר' יהודה בע"ז כ', א', אבל ק' דהל"ל משום לא תחנם כדדריש שם, ונלע"ד דתוס' [ע"ז שם ד"ה רבי יהודה] הקשו למה צריכי תרי קראי לא תחנם וג"כ הא דגבי נבילה, ונראה דבאמת ליתא תרי קראי דהרי לא תחנם איצטריך ללא תתן חניה בקרקע ולא תתן עליהם חן, רק לדעת ר"י דס"ל דברים ככתבן י"ל דלכן צריך האי קרא דבעלמא לא סבירא ליה דברים ככתבן רק הכא – ולכן צריך קרא כדי שנדרוש דברים ככתבן, משום דבעלמא לא דרשינן – זהו לר"י – משא"כ לדידן דס"ל להלכה דבעינן קרא כדכתיב עי' סנהדרין מ"ה, ב', א"כ לא בעינן לא תחנם ללא תתן להם מתנת חנם, דבלא"ה נדע לדרוש דברים ככתבן משום דס"ל בעלמא ג"כ דבעינן קרא כדכתיב, וא"כ א"ש שלא כ' הרמב"ם דאין ליתן מתנת חנם משום לא תחנם דבאמת לא נדרש כלל על מתנת חנם אלא על דיני אחריני דחשיב שם. ובהיות כן לק"מ קו' הגמ' בפסחים כלל דמקשה דלר"י צריך קרא דנבילה לדברים ככתבן ומכח זה מוכיח דפליגי בפלוגתת חולין שנשחטו בעזרה אי דאורייתא או לא – דכ"ז לר"י [ד]איצטריך קרא לדברים ככתבן, משא"כ לשיטת

והלח"מ המצויין לק' ועוד הרבה אחרונים חולקים עליו, ומ"מ גם בלא"ה ד' הרמב"ם בהל' מאכ"א ובהל' ע"ז סותרים זא"ז.

8. דמבו' שם דפליגי תנאי בהא דלר"מ קרא דנבילה להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי, ולר"י קרא למימר דדברים ככתבן לגר דווקא בנתינה ולנכרי דווקא במכירה, ואמרי' דלר"מ מדאיצטריך קרא למישרי נבילה בהנאה הא כל איסורים שבתורה אסורין בין באכילה בין בהנאה, ולר"י נפק"ל מקרא אחרינא, ומבו' דלר"מ חנ"ב דאו' ולר"י מדרבנן. – וא"כ ב' דינים הראשונים כר"מ ודין השלישי כר' יהודה.

וק"ו זו כבר הק' הלח"מ הל' שחיטה שם ועוד אחרונים.

הרמב"ם דבכל מקום בעינן קרא כדכתיב, א"כ לא נכתב כלל קרא דנבילה לדברים ככתבן וא"כ א"ש [ש]פסק ככל הנזכר ודו"ק.



סימן קיז

מי שהיה בא בדרך וקדש עליו היום והיו עמו מעות נותן כיסו לנכרי להוליכו לו ולמוצאי שבת לוקחו ממנו. ואף על פי שלא נתן לו שכר על זה. ואף על פי שנתנו לו משחשיכה מותר מפני שאדם בהול על ממונו ואי אפשר שישליכנו. ואם לא תתיר לו דבר זה שאין איסורו אלא מדברי סופרים יבא להביאו בידו ועובר על מלאכה של תורה. במה דברים אמורים בכיסו אבל מציאה לא יתן לנכרי אלא מוליכה בפחות פחות מארבע אמות. [שבת ו, כב].

היה עמו חרש שוטה וקטן מניח כיסו על החמור ואינו נותנו לאחד מהן מפני שהן אדם מישראל. היה עמו חרש ושוטה ואין עמו בהמה נותנו לשוטה. שוטה וקטן נותנו לשוטה. חרש וקטן נותנו לאי זה מהן שירצה. לא היתה עמו בהמה ולא נכרי ולא אחד מכל אלו מהלך בו פחות פחות מארבע אמות. ואפילו מציאה שבאה לידו מהלך בה פחות פחות מארבע אמות. אבל קודם שתבא לידו אם יכול להחשיך עליה מחשיך ואם לאו מוליכה פחות פחות מארבע אמות. [שבת כ, ז].

הרמב"ם פ"ו [נ] משבת ה"כ"ב, ופ"כ הל"ז] פסק במציאה דמותר להוליך פחות פחות מד' אמות, ועי' בנו"כ, ונראה ראייה לדעתו דבשבת קנ"ג, ב', א"ר יצחק עוד אחרת היתה ולא רצו לגלותה [מאי עוד אחרת היתה מוליכו פחות פחות מד' אמות] מ"ט [לא רצו לגלותה] דלמא אתי לאתויי ד"א ברה"ר, וק"ל מאוד למה לא רצו לגלותה, מ"ט משום שמא יבא

להעביר ד"א ברה"ר, הלא אם לא גילו נמי הא קיי"ל אין אדם מעמיד עצמו על ממונו וא"כ אם לא יגלו נמי יבא לאתויי ד"א ברה"ר וא"כ מה הועילו אם לא גילו, ולכן נראה לפרש דאירי במציאה וא"כ א"ש שאם לא גילו אז היה אפ"ל שלא יבא לאתויי ד"א ברה"ר מכיון שאין זה מעותיו רק שמצאם, ורק עתה שגילו בזה יש חשש שמא יבא לאתויי ודו"ק, וע"ש ע"א בתרי לישני דרבא. ועי' רא"ש ב"מ פ"א סי' (כ"ג) [כ"ב]⁹, וחידוש שלא הזכיר דברי רבא שבשבת שם, וע' שו"ת חתם סופר או"ח סי' פ"ב, מה שנסתפק תלמידו בנידון שמצא מציאה אם מותר לטלטל, וחידוש עליו שלא הזכיר כלל מדברי הרא"ש הנ"ל, יעו"ש.



9. וז"ל: "מכאן מוכח דאם מצא ארנקי בשבת דאסור לטלטל אע"פ שהיה ירא שמא יקדמנו אחר כו' והא דאמרי' בריש מי שהחשיך דוקא כיסו אבל מציאה לא, לאו דוקא ליתן לנכרי או להוליכו פחות מד"א אבל להגביה שרי, אלא אף להגביה אסור משום איסור מוקצה".

מבוא

לחידושי רמב"ם להגרא"מ שך

מה נכבד היום, בהגלות נגלות אור יקרות, כתבי יד קדש, מרנא ורבנא פאר ישראל והדרו, אביהם של בני הישיבות ועולם התורה, מרן ראש הישיבה הג"ר אלעזר מנחם מן שך זצוק"ל, שהיו ספונים וטמונים במשך שנים, ויוצאים לראשונה לאור עולם בעזרתו הרבה של הרב רפאל ברוך טולדנו הי"ו.



וזאת למודעי, שלפני עריכת כתבים אלו, עברו עליהם גדולי תלמידיו של מרן ראש הישיבה זצ"ל, ובדקום שלא נכתוב בשנית דברים שכבר נדפסו בעבר.

בחידושים שלפנינו, עוסק מרן ראש הישיבה בעומק דין עדים זוממין וזוממי זוממין.

בעריכת הכתבים הושקעו עמל ויגיעה רבים, למען יהיו הדברים ברורים ובהירים ללא כחל ושרק. השתדלנו להביא הדברים כלשונו בלי שינוי, באשר לפי מיעוט ערכנו חששנו לגשת אל הקודש ולשנות ממטבע לשונו, שמא תסולף ח"ו כוונתו, ורק כאשר היה נראה שיש ט"ס תיקנו זאת בסוגריים.



אנו תפילה ובקשה לפני נותן התורה, שנזכה להמשיך במלאכת הקודש
הזו, ולהוציא לאור עולם בגליונות הבאים את שאר כתבי מרן ראש
השיבה זצ"ל, אשר תחת ידינו.

העוסקים במלאכת הקודש בס"ד

הרב מאיר אופנהיימר

הרב יוחנן ברנשטיין

חידושי רמב"ם להגרא"מ שך

הלכות סנהדרין*

פ"א ה"ח. ומצות עשה לקבור את כל הרוגי בית דין ביום ההריגה שנאמר כי קבור תקברנו ביום ההוא. ולא הרוגי בית דין בלבד אלא כל המלין את מתו עובר עליו בלא תעשה. הלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכין אינו עובר עליו. עכ"ל.

הנה יעויין במנ"ח מצוה תקל"ז כתב שהעשה של קבורה הוא לקבור ביום המיתה וע"כ אם קבר בלילה ג"כ עובר על העשה כי קבור תקברנו ביום ההוא, אבל הלא תעשה אינו עובר אלא בעמוד השחר כמו כל לינה שבמקרא.

פי"ד ה"י. צריכין בית דין להתיישב בדיני נפשות ולהמתין ולא יאיצו, וכל בית דין שהרגו נפש בשבע שנים הרי אלו חבלנין. אף על פי כן אם אירע להרוג בכל יום ויום הורגין. אבל אין דנין שנים לעולם ביום אחד אלא דנין זה היום והשני למחר, היו שניהם בעבירה אחת ומיתה אחת כגון נואף עם נואפת דנין שניהם ביום אחד. לפיכך אם הי' הנואף בועל בת כהן הואיל והוא בחנק והיא בשריפה אין הורגין שניהן ביום אחד, עכ"ל.

הנה בסנהדרין דמ"ו א' שרב חסדא מתרץ הא דאיתא בברייתא ואין דנין שנים ביום אחד ואפילו בנואף ונואפת כגון בת כהן ובועלה שאף שזו היא עבירה אחת אבל הן שתי מיתות, או בת כהן וזוממי זוממיה.

(* תודה להרב רפאל ברוך טולדנו ב"ב שהמציא לנו צילום כתב היד תשואות חן חן.

והתוס' בריש מכות מוכיח מזה שעדי בת כהן שהוזמו שאינן בשריפה אלא בחנק כמו הבועל שזה אף בשאין הבועל חייב (הי') כגון שהי' קטן דאי רק אם הבועל נתחייב בחנק, א"כ מה מוסיף בת כהן וזוממי זוממי' תיפוק משום הבועל. וע"כ שאיירי בשהבועל הי' קטן, ולכן אמר כן משום בת כהן וזוממי זוממי' ע"ש. אולם מלשון הרמב"ם בפ"כ מהל' עדות ה"י שרק כשהעידו לחייב את הבועל שנגמר דין הבועל לחנק והוזמו אזי חייבין העדים חנק אף שרצו לחייב האשה שריפה משמע שאי לא הי' הבועל חייב חנק מענשינן אותם כאשר זממו לחייב האשה שריפה. וכן כתב התוי"ט במשניות בסוף פ' הנחנקין לדייק כן מלשון הרמב"ם. והוכחת התוס' יעוי"ש בגבורת ארי שכתב שאיירי שאחרי שנגמר דינו של הבועל ברח הבועל שמ"מ העדים חייבין חנק שהרי רצו לחייב אותו ונגמר דינו, וכשהוזמו הזוממין חייבין (המזימין) חנק מה שרצו לחייב העדים וגם דנין את הבת כהן, אבל הבועל איננו ע"ש. ונמצא שאין שום חידוש בהא דבת כהן וזוממי זוממי' שאין דנין ביום אחד, וזה אותו הדין כמו בת כהן ובועלה, ומשום כן לא הוצרך הרמב"ם להביא זה, ומהדין דבת כהן ובועלה שמעינן גם הדין דבת כהן וזוממי זוממי'.

אולם נראה שיש כאן חידוש דין במה שאמרו בת כהן וזוממי זוממי', דלכאורה יש להקשות מה שהגמ' אמרה שזה עבירה אחת ושתי מיתות, והרי זה שתי עבירות, איסורא דא"א של הבת כהן, והזוממין שהם חייבין משום אשר זמם שהאיסור והאזהרה הוא הלאו דלא תענה, א"כ שתי עבירות הן. ואם באמת הכוונה מטעם שהם שתי עבירות, למה צריך לומר בת כהן וזוממי זוממי', אפילו בת ישראל וזוממי זוממי' ג"כ אין דנין ביום אחד משום שהן שתי עבירות. ובהכרח שהכוונה משום שהן שתי מיתות. וצ"ע באמת הלא יש כאן שתי עבירות זנות דא"א ואיסור של עדות שקר.

ונראה שהטעם הוא מאחר שזה תלוי בזה כשפוסקין שהזוממין שקרו, ממילא העידו העדים אמת ויש כאן איסורא דאשת איש וכן להיפך ומשום כן לא נקרא שדנין על שתי עבירות. וזה שחידשה הגמ' שמ"מ יש בזה דין על שתי מיתות אף שגם זה יוצא אחד מהשני שאם האשה חייבת שריפה א"כ פוסקין שזנתה, ממילא (המזומין) [המזומין] חייבין בחנק וכן להיפך. אף שיש לפעמים שהאשה תתחייב שריפה משום שהעדים הוזמו ואין העדים חייבין כאשר זמם, כמו אם לא הוזמו כולם, מ"מ כאן לא איירי אלא כשיש דיון בעצם החיוב וההזמה, היינו שזה ידוע שההזמה היתה כדין, את זה מה שהוזמו המזימין וצריכים לפסוק על האשה שחייבת שריפה והם המזימין בחנק וזה ג"כ נקרא שדנין על שתי מיתות אף שהאחת קשורה עם השניה ודו"ק. ובאמת מה"ט שאם יש זוממי זוממי' שוב יש שתי מיתות מטעם היא ובוועלה, אלא שאמר היא וזוממי זוממי' לומר לך שאף שהשתי מיתות באות ע"י שיש זוממי זוממי, מ"מ נקרא שיש בה דיון על שתי מיתות שאף שממילא הוא כשיש הזמה על המזימין ממילא נשארו האשה והבוועל בחיובן, מ"מ נקרא זה שתי מיתות ואינו דומה לבת כהן ובוועלה שהדיון בנפרד על כל או"א, שהרי אפשר שהיא תהי' מחוייב[ת] מיתה והבוועל לא מחוייב כגון שהי' שוגג או אנוס, עכ"פ יש בזה חידוש ושוב קשה מדוע הרמב"ם לא מודיע את זה. ועיין בחידושי רבינו יונה בסנהדרין דמ"ו שכתב באמת שיש מי שאומר שזה לא נקרא שתי עבירות וכמו שכתבתי. וב"ה שכוונתי לדעת הראשונים בזה. אבל עכ"פ מה שהרמב"ם השמיט את זה הציור קשה שהרי יש כאן חידוש דין. ועוד יש בזה חידוש דין שלכאורה מיירי שגמרו את דין הבת כהן והבוועל ואח"כ הוזמו, וא"כ אחרי שהוזמו הזוממין הרי אין לומר שהגמר דין הקודם הי' נכון וחזר הדין הקודם ולא צריכין שוב לגמר דין

אחר ולמה זה נקרא שדנין שנים. ומוכח מזה שגם זה נקרא דין על שנים
מה שפוסקין שהדין הקודם קיים וזה חידוש דין וצע"ג למה הרמב"ם לא
הביא את זה להלכה, ויש לעיין.



אוצר שבועות

קריאת מגילת רות בשבועות בלילה ואחר עלות
השחר ♦ בענין הברכה על קריאת מגילת רות בחג
השבועות ♦ תיקון ליל שבועות ♦ מנהג שטיחת
עשבים בחג השבועות ♦ האם ניתן להביא ביכורים
בחג השבועות? ♦ בירור האם מביאים ביכורים
בעצרת עצמה, ובדין ביכורים בשמיטה ♦ שורש
מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה,
והנפק"מ

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י "ישיבת יד אהרן" בני ברק

קריאת מגילת רות בשבועות בלילה ואחר עלות השחר

המנהג שנהגו בבית כנסיות של אשכנזים פרושים בא"י לקרוא מגילות מתוך קלף בברכה, יסודו במנהג שהובא במסכת סופרים (פי"ד הי"ח) [בה הובאו מנהגי א"י (כמש"כ הרמב"ן במס' מגילה דף כ"ב:), שהן שורש מנהג אשכנז הקדמון כידוע] שהיו קורין במועדים קריאות אלו, וכן מצינו שם (פי"ד ה"ג): "ברות בשה"ש באיכה ובמגילת אסתר צריך לומר על מקרא מגילה ואפי' כתובה בין הכתובים", והובא בהגהות מיימוניות מנהגי ת"ב. וע"פ מה שברר רבינו הגר"א בביאורו (ס"ט ת"צ ד"ה ונוהגין), ובעיקר ע"פ מה שהנהיג למעשה (כמבואר במעשה רב הל' יו"ט ס' קע"ה, עי"ש).

והמנהג הפשוט הוא לקרוא מגילת רות ביו"ט של עצרת (בא"י ביום הראשון ובחול"ל ביו"ט שני) מיד אחרי תפילת שחרית קודם מי כמוך, כמו שכתב במעשה רב (שם)^א.

א). ועל מדוכה זו ישבו כבר חכמים וסופרים, מה הטעם להקדימה לקריאת התורה, שגם אם אין כאן משום תדיר ומקודש, שאינו אלא מנהג, כמו שראיתי בשם הגרש"ז אוירבך זצ"ל, עכ"פ מה טעם להקדים? ואם תימא שהוא משום גזירה שאין קורין בכתובים אלא מן המנחה ולמעלה, הלא גם אי נימא דאף שבטלה גזירה זו, מכל מקום כך נהגו בשעתו לדעתו והמנהג לא זו ממקומו, א"כ למה שלא יקראו מן המנחה ולמעלה (וכך הלא נהג הגר"א בעצמו כשנחלש פעם אחת, כמבואר במעשה רב שם) אמנם זה לא קשה כ"כ, דיתכן שבבוקר מצויים יותר העם בבתי כנסיות, וצ"ע. וראיתי זה מעידן ועדנים שהגאון החוקר הרב דוד צבי הילמן ז"ל האריך בזה ומצא לזה איזה טעם הגון בקדמונים, ואינו תח"י כעת.

כח קריאת מגילת רות בשבועות בלילה ואחר עלות השחר

והנה זה כמה שנים היו שרצו להקדים קריאה זו לאחר עלות השחר, כי הציבור שהיה ער כל הלילה בשקידת התורה, כמנהג הלומדים להיות נעורים בו, עייף, וכשעושים כפי המנהג הרגיל יש שנרדמים כידוע (ובמקומות שהמניין קטן קשה לקושש אפי' עשרה שנוהגים במנהג זה שלא אנסתר שינה בקריאה זו), ועל ידי כך שיקראו קודם התפילה יהיה אפשר גם להתפלל ביתר מתינות, ולכאורה הצעה טובה היא.

כמה מהמורים קיבלו הצעה זו והנהיגו כך בכמה מקומות, ולעומתם, יש שהתנגדו לכך מטעם שינוי המנהג, וטענו שכיון והמנהג היה לקרוא ביום, חשיב שרק בכך המנהג, וא"א לשנות ולקרוא אחר עלות השחר שאין יוצא בו אלא בדיעבד, כדתנן במסכת מגילה (כ' א') לעניין מגילת אסתר: "אין קורין את המגילה וכו' עד שתנץ החמה, וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר".

הצעה מרחיקת לכת יותר, שספק אם יסכימו לה גם המורים הראשונים, הועלתה ע"י אי מ', לקרוא את המגילה בליל שבועות, וזאת מפני שבתוך תיקון ליל שבועות שסידר רבינו האר"י כלולה קריאת כל מגילת רות - ולכאורה הנוהגים כן כבר יצאו ידי חובת המנהג של קריאת המגילה, ומה מקום לכפול שוב ולקרוא אותה ביום? ולכאורה היה מקום לומר שנכנסים עי"כ למעין ספק ברכה לבטלה ביום.

ואל תשיבנו ממה שתיקן האר"י גם קריאת התורה וההפטרות שקורין בשבועות בשלמות (שלא כבשאר התיקון שאין אומרים אלא תחילה וסוף של כל פרשה), דשם הלא אין הדבר תלוי במנהג, ובין כך א"א לו לצאת במה שקורא ביחיד. אבל כאן שאינו תלוי אלא במנהג, יש מקום לחוש לזה שיש כאן כפל במנהג, וממילא אפשר היה לדון לכאורה דהוי כברכה

קריאת מגילת רות בשבועות בלילה ואחר עלות השחר כט

לבטלה בשחרית חלילה.

אלא שלברכה לבטלה כנראה אין לחוש, דהא כבר כתב הרב פעולת שכיר בהגהות על מעשה רב (שם) בשם הגר"א, שמנהג קריאה זו אינה מנהג יחיד אלא מנהג ציבור (ועל כן אין לחוש לגזירה דרבה שמא יעברנו, דציבור מדכרי אהדדי. עי"ש), וממילא אין לחוש כאן לברכה לבטלה מחמת קריאת הלילה ביחיד.

ומכל מקום יש לדון שאין סברא לקבוע כך מנהג, דהלא זאת חזינן במסכת סופרים (שם) שהיו קורין מקצתה בלילה ראשון ומקצתה בליל שני, כלומר ששייך גם לקרותה בלילה, וא"כ אף בקריאה זו בודאי יכול לקיים המנהג. ואפשר שזה היה מנהג האר"י, דמסתמא לא נהג כהגר"א אלא כמנהג בני ספרד שאין קורין אותה בציבור, ולא מסתבר לכפול הקריאה ב' פעמים, ומתוך כך היו שחשבו אולי אדרבא יקבעו קריאתה בלילה בברכה מקלף ובציבור, וכפי שנוהגים אצל הספרדים שקורין התיקון ברוב עם ובציבור יפה יפה, ועי"כ גם יאחדו את כל המנהגים לאחת.

ומצד שני, הלא אפשר שכאן יזעקו ככרוכיה כל העולם על שינוי המנהג, דהיינו כנ"ל שא"א לברך אלא עפ"י המנהג, ואם המנהג ביום א"א לקרוא ולברך בלילה.

ואני לדידי זה אינו פשוט כלל וכלל. לא מבעיא למה שציידד הרי"ז הלוי בהל' ברכות (פי"א הט"ז) בדעת הרמב"ם, שדין ברכה על קריאת המגילות בציבור אינו אלא כשאר ברכת התורה, שתיקנו שכל שקורא בציבור מברך, ואינו כברכה על המנהג (יעויין שם). הרי לפי זה אין מה לדון לגבי קריאת מגילה בציבור משום ברכה לבטלה, דכללא הוא דכל

האווער ♦ סיון ה'תשע"ז

קריאת מגילה בציבור מברכין עליה, שקריאת המגילה בציבור היא עצמה מחייבת ברכה (ולפי זה גם לעיל לעניין מש"כ שיש חשש ברכה לבטלה לקורין בלילה ביחידות אין לדון כן, ורק שאין טעם למנהג לקרוא ב' פעמים, שלא מצינו כן בשום מקום).

ולכאורה יש להביא ראיה שדעת הגר"א היא כמו שציידד הרי"ז הלוי, שאין ברכת המגילה על המנהג אלא עצמה של קריאת המגילה צריכה ברכה, דהלא ממה שמובא בתוספת מעשה רב (הלכות ר"ח אות מ') נראה שהיה חושש לשיטת הרמב"ם שאין לברך על המנהג, ולכן לא בירך בעצמו על ההלל. ואם כן, יהיה מוכרח לסבור דאין הברכה על המגילה משום המנהג אלא על עצמה של המגילה. אולם יש לדחות, שהלא שם מובא שעכ"פ הורה שהש"ץ יברך ויוציא כולם, וא"כ אף הכא מאי שנא.

עכ"פ, גם אם נניח כפי הפשטות שהברכה היא מחמת קיום מנהג הקריאה, אכתי מנ"ל דאיכא כאן מנהג מסויים לקרוא רק ביום? דילמא לא שנא, דהא חזינן במס' סופרים שיש שקרו חציה בלילה זה וחציה בלילה זה, ואם כן למה לא נוכל לשנות המנהג? וצ"ע.

ובשלמא במה שהתווכחו המורים לפני רבות בשנים (עיין ס' זה השולחן ח"ג עמ' ס"ט), כשהייתה המלחמה בירושלים ולפי פקודת הבטחון הייתה האפלה ולא יכלו לצאת מהבית לביהכ"נ בליל תשעה באב, שיש שהורו שיכולים לברך על המגילה בבוקר, כי גם מנהג כזה הופיע במסכת סופרים (פי"ח ה"ד), שיש שקורין בערב ויש שמאחרין קריאתה עד הבוקר לאחר קה"ת עי"ש, ויש שהורו להימנע מחשש ברכה לבטלה, משום שבמסכת סופרים הם מנהגים חלוקים, יש שהיו נוהגים לקרוא ביום אולי כשאר קה"ת, ואולי משום שגם הס"ת היו מורידים לארץ (כמבואר שם ה"ז)

קריאת מגילת רות בשבועות בלילה ואחר עלות השחר לא

ואז הוא עיקר הקינות גם, ויש שהיו קורין בלילה ע"ש "בכו תבכה בלילה", ואם כן יש טעם לקריאתה בלילה, ויש מקום לומר שהוא בדווקא. אבל הכא, אפשר שאין כ"כ קפידא לקרוא ביום, דהלא בודאי שהיו נוהגים בשעתו לקרוא בלילה, ואם נהגו כיום ביום יש לדון שאינו בדווקא.

וגם אי נימא שבדווקא איכא מנהג שקורין ביום, ומשום שהשוו קריאת שאר מגילות לקריאת מגילת אסתר, דהוי ככל המצות הנוהגות ביום, או משום דביום כל עמא מתכנסים לביהכ"נ - אולי יש מקום לצאת ידי שניהם אם יקראו אחר עלות השחר, דעכ"פ מיהא יום הוא [אף שהוא בדיעבד], וגם אפשר דמיהא הכא מחמת שנהגו להיות מניין זה נעורים בליל שבועות, חשיב דאיכא כנופיא נמי בשעה זו.

ובזה אפשר שגם יוכלו לצאת ידי התיקון, כי אמנם לא באתי בסוד ה', וכמדומה דאין התיקון שלם אלא בלילה, אולם כיון וקריאת התורה היא כנגד מעמד הר סיני, וקריאת התורה שזמנה אחר תפילת שחרית בודאי אין זמנה אלא ביום, אם כן יתכן שעדין חשוב במובן זה הקריאה של אחר עלה"ש כהכנה למתן תורה שהיא קה"ת ביום, וממילא אפשר לצאת בקריאה זו גם ידי התיקון [שעיקרו בקישוטי הכלה לקראת החופה, דהיינו קישוט כנס"י בכ"ד הספרים לפני מתן תורה], וצריך תלמוד².



(ב). וכעת שאלתי את הגה"מ רבי שריה דבלצקי שליט"א והוא שלל מכל וכל שאפשר לצאת בקריאה זו ידי תיקון, והיה נראה מדעתו שמלבד שהוא לאחר עלה"ש, גם סובר דהן שני עניינים נפרדים, התיקון, והקריאה. ולפענ"ד יש לדון בתרתי, שקריאה זו היא רק מנהג, וגם יתכן שאינה מכלל התיקון, ואינה רק לקיים המנהג של הקריאה כנ"ל וצ"ע.

לב קריאת מגילת רות בשבועות בלילה ואחר עלות השחר

סוף דבר, לצאת ידי כל הדעות א"א כאן וע"כ כל אחד יעשה כמנהגו, ועכ"פ לא נראה לשלול לחלוטין מנהגן של אלו שנהגו לקרות לאחר עלות השחר ע"פ מורים מוסמכים [וכן שמעתי שהורה גם הגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א, רבה של העיר העתיקה, וכן שמעתי מהגה"מ ר' שריה דבליצקי שליט"א דהוי יותר מבדיעבד בעלמא לקרוא אחר עה"ש, כיון ויש להקל למי שקשה לו גם להתפלל אחר עה"ש, מיהא בזה ודאי יש להקל שיקראו המגילה אז], שכולם לש"ש מתכוונים לקבל התורה באהבה ובשלום.



ובהיותי בזה אעיר שיש לעיין על מה שנוהגים העולם, שהניעורים בליל שבועות הולכים לישן אחר הקידוש בשבועות בבוקר, שלכאורה אינו מושלם מבחינת סדר היו"ט, שהרי כתב הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ו הי"ט) דבעי שיהיה חציו לה' וחציו לכם עיי"ש. והמדקדק במעשיו יש לו לתת הדעת על כך, שמא יש לתקן ביום הגדול גם זאת, ואולי שווה להתאמץ ולא לתת שינה לעפעפיו. אלא שאפשר שיש לחוש בזה משום צער וביטול עונג יום טוב, וסוף סוף הנח להם לישראל אם אינן נביאים בני נביאים הן.



הרב בועז משה

ר"מ ישיבת 'בית אליהו' ב"ב

בענין הברכה על קריאת מגילת רות בחג השבועות

מנהג קריאת מגילת רות בחג השבועות

מנהג ישראל לקרוא מגילת רות בחג השבועות, ומקורו ב'ילקוט שמעוני' רות (רמז תקצ"ו): "ומה ענין רות אצל עצרת שנקראת בעצרת בזמן מתן תורה, ללמדך שלא נתנה תורה אלא על ידי יסורין ועוני".

אלא שנחלקו המנהגים בזה: יש הקורין אותה בבית הכנסת מתוך קלף בברכה, ויש הקורין אותה בלא ברכה. ונתתי אל לבי לברר שורש מנהגים אלו.



מהות הברכה על קריאת המגילה במועדים

במסכת סופרים (פי"ד ה"ג) איתא: "ברות ובשיר השירים באיכה ובמגילת אסתר צריך לומר על מקרא מגילה", ע"כ.

והנה הברכה שמברכים על קריאת מגילת אסתר הינה ברכה על מצות העשה מדברי סופרים לקרותה ביום הפורים, ו'ברכת המצוות' היא, אולם יש לדון בגדר הברכה שמברכין על שאר המגילות, אם היא ברכה על קיום המנהג שנהגו ישראל לקרותם, ואם כן ברכתם הינה גם כן 'ברכת

המצוות', או דילמא ברכתם הינה מלתא ד'ברכת התורה', ואף על פי שכבר ברכו ברכת התורה בבוקר, צריך לחזור ולברך בשעת קריאתם בציבור, כמו שמברכים על כל קריאת התורה משום 'כבוד הציבור', כמבואר בתוס' ברכות (דף י"א ע"ב ד"ה שכבר).



ברכה על מנהג

והנה בתוס' סוכה (דף מ"ד ע"ב ד"ה כאן במקדש כאן בגבולין) הובאו דברי רבנו תם, דאף על גב דאין מברכין על מנהג חיבוט ערבה, מכל מקום מברכין על מנהג קריאת ההלל בראש חודש, וזה לשונם: "דערבה אינה אלא טלטול, וכיון דלאו תקנתא היא, אלא מנהגא, לא חשיבא למיקבע לה ברכה, אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה", ע"ש.

וצריך ביאור בכוונת התוס' במה שכתבו לחלק בין מנהג חיבוט הערבה שאין מברכין עליו, לבין מנהג קריאת ההלל שמברכין עליו, ד'קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה', דהא פשיטא דלא איירינן הכא בברכת התורה על קריאת הכתובים, דאם כי הקורא פסוקי תהילים לא גרע מכל הקורא בכתבי הקודש שצריך לברך עליהם ברכת התורה, מכל מקום הא לא מיירי הכא בברכה זו, שהרי כבר בירך ברכה זו בבוקר, ולא שייך כאן לברך שוב מטעמא ד'כבוד הציבור' כמו בשאר קריאת התורה בציבור.



גדר המנהג שראוי לברך עליו

ויעוין בחדושי מרן רי"ז הלוי (הלכות ברכות) שכתב לבאר דברי רבנו

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

לח בענין הברכה על קריאת מגילת רות בחג השבועות

תם בזה, דמנהג חיבוט ערבה כל עצמו הוא רק משום חובת המנהג בלבד, דבלאו חיובא דמנהגא אינה אלא טלטול בעלמא, ולהכי לא חשיבא למיקבע עליה ברכה, מה שאין כן בהלל דאין הברכה על חובת קריאתו אלא על עצם ההלל עצמו, וכיון דעצם החפצא של ההלל הוא מידי דשייך בו ברכה, שפיר מברכין עליה, ולא איכפת לן במה דחובת קריאתו הוא משום מנהג.

ויעו"ש בדבריו שמביא מה שכתוב בהגהות מיימוניות (פ"ג מחנוכה) בשם רבינו שמחה שיש לברך על קריאת ההלל, דלא יהא אלא כעוסק בתורה, ואפילו במגילת רות וקינוח ושיר השירים יש במסכת סופרים שמברכין 'על מקרא מגילה', ואף על גב שאין נזכרות בשום מקום בתלמוד, וכל שכן הלל שגם לחכמי התלמוד היה המנהג, ע"כ.

ומבאר שם, דהא דמייתי רבנו שמחה מחמש מגילות, היינו שאף על פי שאין בהם מדינא חיוב קריאה כלל, מכל מקום מברכין עליהו, ובעל כרחך דהברכה נתקנה על עצם קריאתו, והכי נמי בהלל דכוותה, עצם ההלל עצמו תיקנו בו ברכה, וכיון דעצם החפצא הוא מידי דשייך בו ברכה, לא איכפת לן גם אם חובת עשיתו הוא משום מנהג, דגם על מנהג שייך לומר 'וצונו', אלא דלא חשיב למיקבע עליה ברכה, ולא שייך זאת גבי הלל דעצם החפצא הוא דבר שנתקנה בו ברכה.

ובהמשך דבריו כתב בדעת הרמב"ם דסבירא ליה דאין מברכין גם על מנהג קריאת ההלל, על כרחך צריך לומר דהברכה על קריאת המגילות אינה ברכת המצוות כלל, אלא כמו שביאר הגר"ח דברכת התורה אינה שייכת להמצוה של תלמוד תורה כלל, רק דהתורה עצמה טעונה ברכה, הכי נמי יש לומר בקריאת מגילות אלו דעצם הלימוד בעצמו הוא דבר

שטען ברכה, גם בלא דין המצוה שבזה, אבל מצד קיום המנהג כשלעצמו אין מקום לברך, אף על פי שעצם הקריאה הויא מצוה, ע"ש.



שיטות הראשונים בענין הברכה על קריאת המגילות

במועדים

ונמצינו למידים מדברי מרן הגר"ז אלו, דנחלקו הראשונים בנידון זה, אם הברכה שמברכין על קריאת המגילות במועדים, הינה מלתא ד'ברכת המצוות', או דהיא מלתא ד'ברכת התורה', דלדעת רבנו שמחה הינה 'ברכת המצוות' כמו שמברכין על קריאת ההלל בימים שאין גומרין בהן את ההלל, דגם על מנהג שייד לומר 'וצונו', דהמנהגות הינם ככל דברי סופרים שנאמר בהם מצות 'לא תסור', כמבואר מדברי הרמב"ם בפ"א מממרים (ה"ב), וממילא שייד בהו ברכת המצוות כמבואר בגמרא שבת (דף כ"ג ע"א) לגבי הברכה על מצות הדלקת נר חנוכה, דפריך 'והיכן צונו', ומשני רב אויא, מ'לא תסור', ורק דמנהג כמו טלטול ערבה אף על פי שהוא ב'לא תסור', ושייד לברך עליו ברכת המצוות, מכל מקום לא תקנו בו ברכה, משום דחיבוט ערבה בלאו חיובא דמנהגא אינה אלא טלטול בעלמא, אבל קריאת המגילות דאיכא ברכה על עצם קריאתן, שפיר מברכין עליהן כשקוראים אותן בתורת מנהג.

אולם לדעת הרמב"ם הברכה על קריאת המגילות אינה 'ברכת המצוות' כלל, דמצד קיום המנהג כשלעצמו אין מקום לברך, רק דעצם לימוד המגילות הוא דבר שטעון ברכה, וכמו בכל לימוד התורה שמברכים על התורה עצמה, דהתורה עצמה טעונה ברכה, באופן דנמצא

דברכה זו הינה 'ברכת התורה'.



ביאור שיטת רבנו שמחה

ובאמת דגם לדברי רבנו שמחה דהברכה על קריאת המגילות הינה 'ברכת המצוות', צריכים אנו ליסוד הגר"ח, דברכת התורה אינה שייכת להמצוה של תלמוד תורה כלל, רק דהתורה עצמה טעונה ברכה, דאי נימא דברכת התורה הינה על המצוה של תלמוד תורה, וכמו כן הברכה על קריאת המגילות הינה על המצוה דתלמוד תורה שבזה, אם כן היכי מדמי רבנו שמחה מה דתקנו לברך על קריאת המגילות במועדים, למה דתקנו לברך על קריאת ההלל בימים שאין גומרין בהן את ההלל, הא מה דמברכין על קריאת ההלל בימים אלו הלא הוא משום דעצם החפצא של 'קריאת ההלל' הוא מידי דשייך בו ברכה, שהרי כבר תקנו ברכה על מצות קריאתו בימים שגומרים בהן את ההלל, וממילא שפיר מברכין על קריאתו גם כאשר חיובו אינו אלא מלתא דמנהגא, דהא ביסודן הינם דבר אחד, דהיינו 'קריאת ההלל', אלא שחלוקים הן הקריאות בחיובן, דזו חיובה בתורת 'מצוה', וזו חיובה בתורת 'מנהג', וכיון דעצם קריאת ההלל הויא מידי דשייך בה ברכה, לא איכפת לן גם אם חובת קריאתו הוא משום מנהג, אבל בקריאת המגילות הא תרי מילי נינהו, דהרי לא מצינו במקום אחר שתיקנו ברכה על עצם קריאתן, ורק דאיכא בהו ברכה מצד ה'מצוה' דתלמוד תורה שבזה, ובקריאת המגילות במועדים הרי שיטת רבנו שמחה דאין הברכה על ה'מצוה' דתלמוד תורה שבזה, אלא על 'מנהג' קריאתן בימים אלו, ואם כן הרי חלוקים הם ביסודם, דזה 'מצוה', וזה 'מנהג', ו'מנהג' זה – דאינו מצות תלמוד תורה – הא לא הוי 'מידי

דשייך ביה ברכה'. ועל כרחק צריך לומר, דגם אליבא דרבנו שמחה אין ברכת התורה מצד המצוה של תלמוד תורה, אלא דהתורה עצמה טעונה ברכה, וכיסוד הגר"ח, ושפיר הוו קריאת המגילות בעלמא וקריאת המגילות במועדים ביסודם דבר אחד, דהיינו 'תורה עצמה', אלא שחלוקים הן הקריאות בחיובן, דזו חיובה בתורת 'מצוה', וזו חיובה בתורת 'מנהג', וכיון דעצם קריאת המגילות הויא מידי דשייך בה ברכה, דהרי תורה עצמה טעונה ברכה, לא איכפת לן גם אם חובת קריאתן במועדים היא משום מנהג.



ביאור דברי המסכת סופרים על פי שיטת רבנו שמחה

והנה מדכללה הברייתא במסכת סופרים שם את כל קריאות המגילות בחדא מחתא, היה משמע כשיטת רבנו שמחה, דהברכה שמברכין על קריאת מגילת רות ושיר השירים ואיכה הינה 'ברכת המצוות', כמו הברכה שמברכין על קריאת מגילת אסתר בפורים, אולם מהמשך דברי הברייתא שם דהקורא בכתובים צריך לומר 'ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרות בכתבי הקודש', משמע דברכת 'על מקרא מגילה' שתקנו לברך על קריאת המגילות, הינה דומיא דברכת 'לקרות בכתבי הקודש' שתקנו לברך על קריאת שאר הכתובים, שהיא לכאורה 'ברכת התורה'.

אמנם יעוין בתוס' בשבת דף כ"ד ע"א (ד"ה שאלמלא), שהיו מפטירין בכתובים בשבת במנחה, ומקורם בגמ' שבת (דף קט"ז ע"ב) דבנהרדעא פסקי סידרא דכתובים במנחתא דשבתא, ואם כן יתכן דהא דאיתא

במסכת סופרים שם דהקורא בכתובים מברך 'לקרות בכתבי הקודש', הוה נמי 'ברכת המצוות' על מנהג קריאת הכתובים במנחתא דשבתא, ומיושבת שיטת רבנו שמחה, דכל דברי המסכת סופרים שם מיירו בענין הברכות שתקנו לברך על מנהג קריאת הכתובים בשבתות ובמועדים.



ברכת 'שהחיינו' על קריאת המגילות

והנה בלבוש (סימן ת"צ סעיף ה') כתב: וקורין שיר השירים כו', ומברכין עליו 'על מקרא מגילה' ו'שהחיינו', דהא מזמן לזמן קאתי, ע"כ. וב'מעשה רב' (סימן קע"ה) מובא מנהג הגר"א: "בשבת חול המועד פסח וסוכות, ובשבועות יום ב' אחר יוצרות קודם 'אין כמוך', קורין המגילה בניגון וטעמים, ממגילה הנכתבת בגליון כספר תורה עם עמודים, ואחד קורא וכולם שומעין, והקורא מברך שתי ברכות 'על מקרא מגילה' ו'שהחיינו', ע"כ. וכן מובא בהגהות הרש"ש על השו"ע או"ח (סימן ת"צ), שהגר"א הנהיג בעיר וילנא לברך על כל המגילות שתי ברכות 'על מקרא מגילה' ו'שהחיינו', לבד על איכה דלא שייך בה 'שהחיינו'. ויעו"ש בדברי הרש"ש שתמה על זה, דבמסכת סופרים משמע דאין לברך 'שהחיינו' על שאר מגילות זולת אסתר, דבהלכה ג' לא נזכר 'שהחיינו', ובהלכה ה' איתא: "במגילת אסתר אמרו שצריך להזכיר בה זמן", ומשמע להדיא דבאינך ליכא זמן, עכ"ד. וראיתי בספר 'מועדים וזמנים' (ח"א סוף סימן ל"ב) שעמד בזה, וכתב שם שהמהדר לברך 'שהחיינו' בפרי חדש דוקא, תבא עליו ברכה. אולם מאידך ראיתי בספר מנהגות וורמייזא (לרבי יודא ליווא קירכום) במנהגי שבת חול המועד פסח שכתב שאין אומרים 'זמן',

ובהגהות שם תמה למה באמת לא אומרים זמן, הא מזמן לזמן קאתי, ע"ש.

והנה כל נידון זה אם ראוי לברך ברכת 'שהחיינו' על קריאת המגילות במועדים, הוא לכאורה רק לשיטת רבנו שמחה, דקריאת המגילות במועדים הוא קיום מנהג בפני עצמו, ואינו מלתא דתלמוד תורה בעלמא, וקיום מנהג זה הרי בא מזמן לזמן, ושפיר יש מקום לדון אי מברכין עליו ברכת 'שהחיינו', אולם לשיטת הרמב"ם דקריאת המגילות במועדים הינה מלתא דתלמוד תורה בעלמא, לכאורה לא שייך בזה ברכת 'שהחיינו' כלל, דהרי מצות תלמוד תורה מצוה תמידית היא.

אמנם להאמור יתכן ליישב התמיהה הנ"ל על המסכת סופרים, למה אין מברכים ברכת 'שהחיינו' על קריאת מגילות אלו, אף על פי שהן באין מזמן לזמן, גם לשיטת רבנו שמחה, על פי דברי התוס' בשבת שם שבימיהם היו מפטירין בכתובים בשבת במנחה, ואם כן יתכן שגם מנהג קריאת המגילות במועדים היה במנחה, אלא שבשאר שבתות השנה היו מפטירין במנחה בשאר כתובים, ובמועדים היו במנחה קורין מגילות אלו דוקא, מפני השייכות שיש להם עם המועדים, ואם כן הרי אתי שפיר היטב מה דלא נזכר במסכת סופרים לברך 'שהחיינו' על שאר מגילות, זולת אסתר, דשאר המגילות היו קורין באותה שעה שהיו מפטירין בשאר כתובים בשאר שבתות השנה, ומשום הכי לא היה מנהג זה חשוב אצלם כמצוה הבאה מזמן לזמן שמברכין עליה 'שהחיינו', ורק מגילת אסתר שקורין אותה בלילה, ואינה שייכת למנהג קריאת הכתובים במנחה של שבתות ומועדים, צריך לברך על קריאתה 'שהחיינו', כיון שהיא מצוה הבאה מזמן לזמן, אבל לדידן שאין אנו מפטירין בכתובים בשאר שבתות השנה, שפיר יש לנו לברך 'שהחיינו' על מנהג קריאת המגילות במועדים,

דמזמן לזמן קאתי, וכמו שכתב הלבוש, וכמנהג הגר"א.



דברי הרמ"א בביאור המנהג שלא לברך על קריאת המגילות

על כל פנים מבואר דהמנהג לברך על קריאת המגילות במועדים מפורש הוא במסכת סופרים, ואם כן צריך ביאור טובא בטעם המנהג שלא לברך על קריאתו.

והנה הפוסקים הביאו בשם הרמ"א בתשובה (סימן ל"ה) שכתב שלא לברך על מנהג קריאת מגילות אלו, לפי שקריאה של מגילות אלו אינה אלא מנהג בעלמא, ואינן חיובא שיהא ראוי לברך עלייהו 'אשר קדשנו במצותיו וצונו', דהיכן מצינו שצו חכמים על כך, שהרי לא נזכרו קריאות אלו בתלמוד ולא בשום פוסק מפורסם, כי אם בדברי האחרונים ובקצת מדרשות, ואף לרבנו תם שכתב לברך על הלל דראש חודש, ושמברכין על מנהג, שאני הלל שהוא מנהג קבוע בכל ישראל, מה שאין כן במנהג זה. ולכן כתב לפרש כוונת המסכת סופרים בענין אחר, ואעתיק לשונו בזה: "ולכן נראה שכוונת מסכת סופרים באחד משני פנים, או שנאמר שמה שכתב לברך על כתבי הקודש היינו בימיהם שהיו נוהגין להפטיר בכתבי הקודש במנחה בשבת, כמוזכר פרק במה מדליקין (שבת כ"ד א'), ובהכי מיירי שם סוף פרק י"ג. ואפשר שכמו שמנהג זה נשתנה, כך נשתנה מנהג של קריאת מגילות אלו. ואפשר שבימיהם היו רגילים שאחד היה קורא מגילות אלו לפני העם להשמיע קריאתם את שאינו בקי, ולכן כתב לברך עליהם כמו בשאר דברים שקורין או מפטירין בהם

בציבור, ולכן בזמן הזה שאין נוהגין כן רק באיכה ובמגילה אין לברך על האחרים, כי מה שכל יחיד קורא מגילות אלו אינו אלא קריאה בדברי מגילות אלו כקורא בתורה בעלמא, ואין כאן כבוד ציבור לברך, מאחר שכל יחיד קורא בעצמו. ותדע, שהרי מה שמברכים העולים לקרות בתורה אינו אלא משום כבוד ציבור, כמוזכר בדברי התוס' (ברכות י"א ב' ד"ה שכבר), והרא"ש פרק קמא דברכות סימן י"ג, כל שכן בקריאות אלו שאין כאן כבוד ציבור מאחר שכל יחיד קורא לעצמו, וכי נסלק אדעתין שכל יחיד שקורא הפרשה כשאין ספר תורה בבית הכנסת לברך עליה, ולכן לא נזכר בשום פוסק לברך על מגילות אלו, זולת בדברי הג"ה הנזכרת [הגהות מיימוניות פ"ה מתענית אות ב']. ועוד אפשר לומר דמסכת סופרים לא מיירי אלא כשמשכים ללמוד במגילות אלו, דאז יש לברך על קריאתה 'על מקרא מגילה', וסבירא ליה כמאן דאמר פרק קמא דברכות י"א ב' דעל מקרא ומדרש מברכין אבל לא בתלמוד, ולכן כתב דנשתנה גם כן ברכה זו במגילות ובכתבי הקודש שלא לברך עליהו 'לעסוק בדברי תורה', רק 'לקרוא מגילה' או 'לקרוא בכתבי הקודש', אבל לברך על קריאתן שאנו נוהגין, וכבר ברך ברכת התורה בהשכמה, לא מיירי במסכת סופרים, עכ"ל.



ביאור דברי הרמ"א

והנה נראה דהא דכתב הרמ"א בתחילת דבריו שבימיהם היו נוהגין להפטיר בכתבי הקודש במנחה בשבת, ואפשר שכמו שמנהג זה נשתנה, כך נשתנה מנהג של קריאת מגילות אלו, הוא זה טעם בפני עצמו, והיינו דבימיהם היה מנהג קבוע בכל ישראל לקרא מגילות אלו, ולכן ברכו

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

בענין הברכה על קריאת מגילת רות בחג השבועות

מג

עליהם, אבל השתא שנשתנה הדבר ואין מנהג זה קבוע בכל ישראל, אין לנו לברך עליו. ומה שכתב הרמ"א שבימיהם היו רגילים שאחד היה קורא מגילות אלו לפני העם להשמיע קריאתם את שאינו בקי, ולכן כתב המסכת סופרים לברך עליהם כמו בשאר דברים שקורין או מפטירין בהם בציבור משום כבוד ציבור, הוא טעם אחר, והיינו דאפילו אם לא היה בימיהם מנהג קבוע בכל ישראל לקרא מגילות אלו, מכל מקום מכיון שקראום בציבור, והיה אחד קורא לפני העם, שפיר היו מברכים על קריאתם, וכמו בשאר דברים שקורין בציבור שמברכין עליהם משום כבוד ציבור. ועל שני טעמים אלו כתב הרמ"א בתחילת דבריו שאפשר לפרש כוונת המסכת סופרים 'באחד משני פנים', ומה שכתב בהמשך דבריו – ועוד אפשר לומר וכו', הוא זה טעם שלישי, דהמסכת סופרים מיירי ביחיד הקורא מגילות אלו כקורא בתורה בעלמא, ומכל מקום צריך הוא לברך על קריאתה ברכה בפני עצמה, משום דסבירא ליה כמאן דאמר דעל מקרא ומדרש מברכין אבל לא בתלמוד, והיינו דברכת התורה לא קאי על כל דברי תורה, אלא רק על מקרא ומדרש, שהוא קרוב למקרא, ומפרש הרמ"א דלהך מאן דאמר דרק ל'מקרא' צריך לברך היינו חומש, אבל נביאים וכתובים לא הוו בכלל 'מקרא', (וכהא דאיתא בברכות ה' ע"א: "מאי דכתיב 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם' – 'לוחות' אלו עשרת הדברות, 'תורה' זו מקרא, [ופרש"י, חומש, שמצוה 'לקרות' בתורה], 'והמצוה' זו משנה, 'אשר כתבתי' אלו נביאים וכתובים"), ולדידיה תקנו לברך על המגילות ועל כתבי הקודש ברכה בפני עצמה, אבל לדידן דברכת התורה כוללת כל דברי תורה, הרי גם המגילות וכתבי הקודש נפטרו בברכת התורה בהשכמה, ואינן טעונין ברכה בפני עצמה.



העולה מדברי הרמ"א

ולהאמור נמצינו למידים מדברי הרמ"א דמתרי טעמי איכא לברוכי על קריאת המגילות במועדים, א' היכא דהוי מנהג קבוע בכל ישראל, דבכהאי גוונא הויא הברכה מלתא דברכת המצוות, ב' באופן שאחד קורא מגילות אלו לפני העם להשמיע קריאתם את שאינו בקי, דבכהאי גוונא הויא הברכה משום כבוד ציבור, וכמו בכל קריאת התורה בציבור.

וזה ממש כמו שהארכנו לבאר בשיטות רבנו שמחה והרמב"ם, דלרבנו שמחה הויא הברכה מלתא ד'ברכת המצוות', ולהרמב"ם הינה מלתא ד'ברכת התורה', אלא שהרמ"א סבירא ליה שאפשר לברך משני הטעמים, ומה שכתב שלא לברך הוא רק משום שאינו מנהג קבוע בכל ישראל, וגם אין קורין אותן בציבור, וזה כמנהג קהילות ישראל בזמנינו שאין קורין המגילות בציבור, אלא היחידים קורין אותן לעצמם, אולם למנהג הגר"א שקורין את המגילות בציבור בתורת מנהג קבוע, פשוט שצריך לברך עליהן.



הרב שמואל ישמח

ישיבת היכל אליהו

תיקון ליל שבועות

התפשטות המנהג ♦ סדר הקריאה ♦ חציו לכם

במאמר זה נסכם בקצרה ובאופן מעשי את הנהגות ה'תיקון' הנאמר בליל חג השבועות. בסעיף הראשון נסכם בתמצות את מקורות המנהג. בסעיף השני נסכם את סדר הקריאה. כמו כן נדון בסיום מאמרנו (בסעיף השלישי) בדין 'חציו ליי' שנפגע לכאורה בעקבות מנהג ה'תיקון'.



א.

התפשטות המנהג^(א)

תיקון ליל שבועות נזכר לראשונה בזוהר הקדוש, שם מובא שכך נהגו 'חסידים הראשונים', כדי לקשט את הכלה ולתקנה [ורק המג"א, שנים רבות לאחר מכן, הוסיף ש"אפשר לתת טעם ע"פ פשוטו שזה תיקון למה שישראל ישנו בליל מתן תורה^(ב)]. מעלות גדולות נאמרו על מי שנוהג

(א). רובו של סעיף זה אינו אלא סיכום מהמובא בספרים שעסקו בנושא. מכיון שכך המקורות צוינו ללא מראה מקום מדויק, אלא במקומות בהם נתחדש לנו דבר. לסיכום המקורות בענין זה ראה: מחזור המבואר (לחג השבועות); נטעי גבריאל שבועות (בגוף הספר, וכן בסופו בסי' ד); שו"ת וישב הים (לרב יעקב משה הלל, ח"ב סי' יב), ובעיקר בסיכום המפורט שבספר 'שרשי מנהגי אשכנז' (ח"ג, עמוד 268 ואילך) שהאריך בזה כיד ה' הטובה עליו, ע"ש. להרחבה נוספת ראה במקורות שהובאו בחוברת שהוציאו ב'מכון פועה'.

(ב). אמנם לענ"ד יש לחזק דבריו מדברי ה'לקט יושר' המציין כי רבו, בעל תרומת הדשן, ישן

כך²). אט אט נתפשט המנהג לכל שדרות העם: באר"י כבר מובא שכך 'צריך האדם... ופשט המנהג בישראל', וכן נהגו "כל בעלי תורה" (ר' אברהם הלוי ברוכים, מגדולי צפת), ובשל"ה (ש"כ-ש"צ) כבר מובא ש"המנהג הזה נתפשט בכל א"י ובכל המלכות אין נקי, כולם כאחד מגדולים עד קטנים, וכן קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם". ובחיד"א (תקס"ו) ש"זה המנהג קבוע ברוב ישראל".

כאמור המנהג פשט בכל עדות הספרדים כבר מזמן האר"י, ואצל האשכנזים מצינו שפשט המנהג אצל המדקדקים בזמן השל"ה (ש"כ-ש"צ), ובמנהגי וורמזא (לר"י שמש, שנת ת"ח) הביא ש"יש לומדי תורה" שנהגו בזה, ובזמן המג"א (תמ"ג) התרחב ל'רוב הלומדים' ומשנת ת"ע לערך התפשט גם אצל פשוטי העם, ומופיע כמנהג פשוט לכל [בקיפוש"ע ועוד].

בדורנו נתגלה שכבר פילון מביא שהיו שנהגו כך כבר בזמן הבית השני "להיות נעורים כל הלילה, והיו עוסקים במנהגי חסידותם ובתפילות", ועוד נתגלה שר"מ די-ליאון (נפטר ה'ס"ה) הביא שבתקופתו יש 'יחידים השרידים אשר ה' קורא' ש'קבלת אבותיהם בידיהם' ללמוד כל הלילה. עוד מצאו שר' דוד בר' יהודה נכד הרמב"ן הביא ש"נהגו הקדמונים ז"ל משרתי עליון שלא לישן... וקבלת אבותיהם בידיהם".

והשכים מוקדם ולמד סמ"ק, או בהלכות ת"ת לרמב"ם. כמו כן כתב בשכנה"ג תצד, ה: "וקיבלתי שעיקר התיקון להיות ניעור באשמורת הבוקר". נראה שדבריהם קרובים לדברי המג"א, שהרי נראה שאין טעמם לקשט הכלה אלא להיות ערים בבוקר (ולדבריהם נראה שיכול לישון בלילה, ובלכד שיקום לפנות בוקר).

ג). שהעוסק בתורה כל הלילה ישלים שנתו ולא יארע לו נזק באותה שנה (מהרח"ו ע"פ הזוהר, הובא במשנ"ב), ונפטר מעונש כרת (מהרח"ו), ועוד.

פוסקים ות"ח רבים כתבו לומר התיקון^ה, וכמה מגדולי ישראל שלפחות יאמר התיקון הקצר כסדר שתיקן האר"י^ה, כפי שיבואר להלן.

לפי נסיוני הדבר אורך כשעה [בקריאה בקול רם ובטעמים, ללא מנין]. אמנם יש גדולים שכתבו ללמוד בתחום בו ילמד טוב יותר^ה.

(ד). אמנם ישנו יוצא דופן, הלא הוא ה'חק ליעקב' שהביא בשם זקינו הרב אהרון שפירא שהתיקון מיועד לעמי הארץ (וחיזק דבריו בילקוט אברהם או"ח תצד אות קכז), אך האליה רבה שהיה נכדו של הרב שפירא כתב לומר את התיקון שהוא 'ממידות פרישות וזהירות', ונוסף לזה דברי החיד"א [וכע"ז כתב בימינו הגר"ש דבליצקי] הכותב שזהו תרתי דסתרי להישאר ער כמנהג המקובלים ולא לנהוג כדבריהם בסדר הלימוד (אמנם ראה בדברינו לעיל שנמצאו לכך מקורות קדומים בנוסף לזוהר, וראה גם להלן במה שציטטנו מדברי החיד"א שמשמע שעיקר התנגדותו היא מחמת ששינו מהמנהג, ורואים שכבר בימיו "קצת לומדים קבעו ללמוד פרק מהרמב"ם מהי"ד החזקה, ויש שלמדו האידרא, ולא רצו ללמוד תיקון האריז"ל...") ולכך התנגד החיד"א. בילקוט יוסף כתב (ע"פ דברי הגר"ע יוסף) לומר את התיקון, ומ"מ כתב שהלומד דבר אחר אין מוחים בידו מפני שיכול להסתמך על ה'חק ליעקב'.

בספר 'שרשי מנהגי אשכנז' חיוק ביותר את הצורך לומר דווקא את התיקון, והביא שמצאנו רבנים רבים ביותר שאמרו את התיקון, וביניהם הב"י, החוות יאיר, היעב"ץ, החיד"א, הפרמ"ג, הקיצו"ש, הבא"ח, השל"ה, הפלא יועץ, היסוד ושורש העבודה, ה'נתיבות', החת"ס, הגר"ע הילדסהיימר, המקובלים והאדמורי"ם לדורותיהם, וגם הליטאים בדורות האחרונים כמו האדר"ת והסטייפלר ומשפחותיהם, הגרש"ז אויערבאך ובניו, ר' משה סולוביצ'יק והרב שטינמן יבלח"א, ועוד ועוד. הרב יעקב משה הלל הוסיף ראייה מכך שרשב"י וחבורתו נהגו בזה, ובנטעי גבריאל הוסיף שכן נהג החת"ס והגר"א. על כך הוסיף לציין ב'חבל נחלתו' יח, יב, שהגר"ד הלוי (עשה לך רב ה, ס) כתב לומר את התיקון בדווקא, וכן כתב בשו"ת 'משנה הלכות' (טו, קסח).

יש להעיר שבמג"א ועוד מובא ללמוד 'בתורה' ולא מוזכר תוכן הלימוד, אך נראה שלא ירד לפרט את הדבר.

(ה). וכ"כ הגר"ש דבליצקי [הובא במחזור המבואר] וכן בכף החיים (תצד, ס"ק ח'), וכ"פ הגר"מ אליהו, ובסידורו כתב: "בחורי ישיבה שרוצים ללמוד גמרא או מי שאינו יכול להיות ער כל הלילה לפחות ילמד את התנ"ך המסודר בספרי התיקון, קטע מהמדרש וקטע מהזוהר" (ולענ"ד נראה שמי שאף בזה לא יכול מ"מ ילמד כסדר התיקון של אגרת ר"ש אלקבץ או לפחות את סדר

בפרק הבא נבאר מהו סדר האר"י ומה המקור להוספות המובאות במחזורים.



ב.

סדר הקריאה

בזוהר מובא באופן כללי שיעסוק "מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים ובמדרשות המקרא וברזי החכמה", אולם מאידך כתב שיעסוק בתושב"ע¹, ולהלן נעסוק בתירוץ לסתירה זו. נכדו של הרמב"ן כתב כע"ז: "בתורה בנביאים ובכתובים (ובהמשך: 'ומכתובים למשנה') ומדלגים בתלמוד ובאגדות הרמ"ק שנביא להלן).

ו). יש שנהגו ללמוד בליל שבועות את ספר המצוות (ב'חבל נחלתו' כרך יח סי' יב הביא שמשו"ת שואל ומשיב תליתאה ח"ב סי' כט עולה שנהגו ללמוד ספר המצוות, וביחווה דעת ח"ג סי' לב שכן מנהג 'רבים וכן שלמים', וכן נהג כידוע הראי"ה קוק, וראה אגרות הראי"ה ח"ב אגרת תר"צ, וכן צמח צבי אגרת כ"ד) אמנם אין מכך ראייה, שהרי ייתכן שבנוסף אמרו את התיקון. הגר"א נבנצאל (ירושלים במועדיה לשבועות, שו"ת, סדר הלילה) כתב ש'דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד' ושבישיבות בהם נוהגים ללמוד גמרא יעשה כמנהגם והוסיף שמי שאבותיו נהגו לומר תיקון יכול ללמוד דבר אחר אם חושב שכך ילמד יותר טוב. הרב יעקב משה הלל כתב שצריך לומר התיקון ומ"מ בחור ישיבה לא יפרוש ממנהג שקבעו ראשי הישיבה, אך הרוצה להתחסד ימצא בוודאי שעה קלה לומר פסוקי התנ"ך (שהם העיקר כמבואר להלן). בילקוט יוסף כתב לומר התיקון ומ"מ כתב שהלומד דבר אחר אין מוחים בידו מפני שיכול להסתמך על ה'חק ליעקב' (וכ"כ ביחוו"ד ח"ג סי' לב על בחורי ישיבה הרגילים ללמוד גמרא בלילה זה "אין למחות בידם, שיש להם על מה שיסמוכו... ורק מהיות טוב נכון לחוש לדברי רבותינו המקובלים ללמוד התיקון בכנופיא ובחבורה. ואם רוב הציבור קוראים התיקון אין ראוי ליחידים לפרוש מהם...). ובמקראי קודש (לגרצ"פ פרנק פסח ח"ג סל"ד) נקט שטוב הדבר לכתחילה ללמוד בנושאים בהם לבו חפץ, אמנם לא הביא מקור לדבריו, ובאור לציון (ח"ג פי"ח סי"א) כתב שגם בחורי ישיבה יאמרו את התיקון אלא אם כן הוא נגד הוראת ראש הישיבה שלהם.

ז). וגם הובא שם שהיו רשב"י וחבריו מחדשים חידושי תורה "ומחדשין מילי דאורייתא".

וקורין בחכמות של סתרי תורה עד אור הבוקר". וכע"ז בר"מ די-לאון.
כמה סדרי קריאה מפורטים נערכו על בסיס הדברים הכלליים הנ"ל:
סדר שתיקן הרמ"ק (וסדר דומה שהובא ב'סדר היום'), סדר שהובא באגרת ר'
שלמה אלקבץ, סדר מהאר"י הקדוש, וסדר שתיקן השל"ה הקדוש". שני
הסדרים האחרונים נתפשטו: הספרדים נהגו בסדר האר"י, והאשכנזים
בסדר השל"ה. השל"ה הסכים לכל דברי האר"י (למעט קריאת מגילת רות)
אלא שהוסיף עליו הרבה.

כאמור לעיל יש מגדולי ישראל שכתבו שראוי לכל אדם לומר לפחות
את הסדר שנתקן על ידי האר"י. ישנם גם בני תורה שמעוניינים לקרוא
את התיקון מחד, אולם מעוניינים מאידך להשמיט חלקים ממנו כדי
שיוכלו להספיק וללמוד גם גמ' ופוסקים. משום כך סידרנו כאן את סדר

ח). נציין את השינויים שיש באגרת ר"ש אלקבץ וברמ"ק (ב'סדר היום' הובא סדר קריאה הדומה
לסדר של הרמ"ק): באגרת אנו מוצאים את כל הסדר שהונהג באר"י, בשלש שינויים מרכזיים:

א. אין את העקרון של 3 פס' ראשונים ואחרונים בכל ספר כדברי האר"י, ובמקום זאת יש עקרון
של התחלה וסוף של התורה (ולכן כתב לקרוא בסוף ספר דברים לד, א- יב) וסיום הכתובים (ולכן
כתב לקרוא בפס' אחרונים של דברי הימים). סיום הנביאים כנראה אינו נצרך כיון שהנ"ך נחשב
ליחידה אחת.

ב. כמו"כ אנו מוצאים שבאגרת נוסף לקרוא בתהילים פרק יט, ופרק סח, ופרק קיט, ושיר
השירים, ונחסר הקריאה בפרשת ראה מ'שבעה שבועות תספור לך' (טז, ט) עד סופה.

ג. אחרי התנ"ך כתב שבנוסף ללימוד הנסתר ילמד משנה.

בסדר של רמ"ק אנו מוצאים גם כן כמו באגרת, אלא שאצלו יש כמה שינויים לעומת האגרת:

א. הושמט העקרון של קריאת סיום התורה וסיום הכתובים.

ב. הוא משמיט את הפטרת יום שני של שבועות (נראה לענ"ד שכיון שהרמ"ק חי בא"י ממילא לא
נהג יו"ט שני).

ג. הוא הוסיף רק את פרק סח בתהילים (אך לא מוסיף את פרק יט ופרק קי"ט).

ד. כמו"כ הוסיף שיש ללמוד מסכת אבות ותר"ג מצוות מאזהרות רש"ג.

הקריאה באופן שייקל על כל בן תורה לפתוח תנ"ך בליל שבועות ולקרוא את התיקון, כשיש בידו היכולת להבחין בין דברי האר"י לבין תוספות השל"ה, וכן להבחין בתוספות שנוספו ב'תיקונים' שונים שנדפסו (נעיר גם על כמה פרקים שנשמטו באגרת ר"ש אלקבץ ובסדר הרמ"ק, כדי שמי שזמנו קצר ביותר יוכל לדלג עליהם).

דברי האר"י הקדוש יובאו בכתב רגיל כזה. תוספותיו של השל"ה הקדוש מובאים בכתב קטן כזה^ט. (הערות שלנו מובאות בכתב קטן שכזה בתוך סוגריים). בכתב קטן ונטוי כזה צוינו תוספות (מתיקון 'מחזור המבואר' לאשכנזים, ותיקון 'כוונת הלב' לעדות המזרח, ותיקון 'קול אליהו' ע"פ פסקי הגר"מ אליהו, וכדו').



פירוט סדרי הקריאה

באר"י מובא שמכל פרשה בתורה וספר בנ"ך יקרא 3 פס' ראשונים ו-3 אחרונים [אא"כ הם חלק מפרשה קטנה של 4 או 5 פס' שאז יקרא את כולה].

ט). לפי השל"ה ישתדל שהקריאה תהיה במנין, וכבר בזהר מובא שתהיה בחבורה, וכתב בחיד"א שכן מנהג הספרדים, וכן פשט אצל האשכנזים. כמו"כ באגרת מובא שיקרא בנעימה, ובאר"י מובא שיקרא בקול [חוץ מאיכה], ובשל"ה מובא שיקרא בטעמים. השל"ה הוסיף י"ג קדישים (אמנם לר"ח פלאגי יש סדר אחר בקדישים: בסוף כל אחד מהחלקים הבאים: תנ"ך, אדרא רבה, תיקון חצות, תהילים, גמרא, 2 קדישים במדרשים, מוסר, בקשות. ב'שרשי מנהגי אשכנז' מובא בשם גדולי הונגריא שלא נהגו לומר קדישים בלילה זה). הבא"ח הביא שילמד "בחשק גדול ושמחה גדולה ובהתלהבות הלב" ו"לא יפנה לבו לבטלה ויתגבר כארי לדחות השינה" (בא"ח במדבר ג). בסידור הגר"מ אליהו כתב שגם בלילה זה "טוב מעט בכוונה מהרבות בלא כוונה". עוד הביא מהשל"ה שטוב לדבר בו רק בלה"ק, ושיכול להפסיק לדברי מוסר והתעוררות, ויזהר משיחה בטילה.

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

בנוסף מובא באר"י שיקרא את ההוספות הבאות:

בראשית: בראשית א, א - ב, ג.

בא: שמות יג, א - סוף הפרשה.

בשלח: מתחילת הפרשה - טו, כו.

יתרו: מ"בחדש השלישי" (יט, א) עד סוף הפרשה⁹.

משפטים: מ"ואל משה אמר" (כד, א) עד סופה.

כי תשא: לד, א - סוף הפרשה.

אמור: נוסף בתיקון של 'מחזור המבואר' (לאשכנזים) ובתיקון הגר"מ אליהו (לספרדים) לקרוא מ'וספרתם לכם' (כג, טו) עד 'לעני ולגר תעזוב אותם אני ה' אלוֹקֵיכֶם' (כג, כב), שהוא מענינא דיומא, ולא מצאתי לזה מקור קדום יותר¹⁰.

נשא: ברכת כהנים (במדבר ו, כב - כז).

פנחס: נוסף בתיקון של 'מחזור המבואר' וב'כוונת הלב' ובתיקון הגר"מ אליהו לקרוא מ'וביום הביכורים' (כח, כו - לא), כנראה ע"פ הגהת ר' שמואל ויטאל בשער הכוונות שם (ראה 'הגהות וביאורים' לרב מנחם מענכין הלפרין שם).

ואתחנן: מ'ויקרא משה אל כל ישראל' (ה, א) עד 'על מזוזות ביתך ובשעריך' (ו, ט).

י). את עשרת הדברות (כאן, וכן להלן בפרשת ואתחנן) יש לקרוא בטעם התחתון (הרגיל), ולא בטעם העליון שבו קוראים רק בציבור (מג"א תצד א, שועה"ר יא, ביאו"ה שם, אמנם בחלק מה'תיקונים' שנדפסו מובא הטעם העליון). יש שנהגו לעמוד בעת אמירתם.

יא). וצ"ע, שהרי בתיקון הגר"מ אליהו הביא באות ו: "טוב ללמוד סדר התיקון ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, כי הוא נתקן ע"ד האמת, והוא מתוקן ומקובל מפי המהרש"ו הקדוש ז"ל מספר 'עץ חיים' שע"פ האר"י ז"ל וע"פ הזוהר הקדוש..." (וכ"כ הגר"מ הלל בשו"ת וישב הים שם עמ' קצד, שבתחילה ילמד סדר האר"י ללא הוספות השל"ה, עיי"ש). וכן צ"ע על ההוספות בתיקונו בפרשת פנחס, משלי, תרי"ג מצוות, ועוד.

עקב: י, יב - יא, ט, וכן 'והיה אם שמע' (יא, יג - כא).

ראה: מ'שבעה שבועות תספור לך' (טז, ט) עד סופה (מושט באגרת ר"ש אלקבץ וברמ"ק).

קדיש (יתום) בסוף התורה.

שמואל ומלכים: (מוסכם על כולם שחלוקת ספר שמואל לשני חלקים אינה יהודית, ולכן אין להתחשב בה, וכך גם לגבי ספר מלכים).

יחזקאל: יוסיף את הפטרת שבועות מ'ויהי בשלושים שנה' עד סוף ההפטרה (א, א - א, כח), ויוסיף פסוק 'ותשאני רוח' (ג, יב).

תרי עשר: (יש אומרים שנחשב כספר אחד^ב), ולפי זה קוראים רק ג' פס' ראשונים של הושע וג' אחרונים של מלאכי) יוסיף לקרוא בחבקוק את הפטרת יום ב' דשבועות (ב, כ^א - סוף הספר) (לענ"ד ייתכן שגם זה אינו אלא בחו"ל, ונראה שלכן השמיטו הרמ"ק).

קדיש (יתום) בסוף קריאת הנביאים.

תהילים: פרק יט, ופרק סח, ופרק קיט (וכן באגרת ר"ש אלקבץ, וברמ"ק הזכיר רק את פרק סח).

יב). ראה הערה ב'כוונת הלב' ע"פ המובא ב'אור תורה' סיון תשנ"ד ומחזור עוד יוסף חי, וכ"כ בנטעי גבריאל. בתיקון הגר"מ אליהו הביא את שתי הדעות ולא הכריע. שוב הביאו כעת שבתיקון שיצא בשנת תשע"ב ע"י הרב ש"ץ כתב הגר"ש דבליצקי בהסכמתו (שנכתבה בשנת תשס"ד) שנחשבים כספר אחד, ולעומת זה כעת התפרסם שב'חמדת ישראל' לר"ש ויטאל (העתיד להיות מודפס ע"י 'אהבת שלום') מובא במפורש לקרוא מכל ספר וספר, וכך סובר כעת הגר"ש דבליצקי (כמובא בהסכמתו משנת תשע"ה על התיקון שיצא בשנת תשע"ו).

יג). ובתיקון הגר"מ אליהו מפרק ג פסוק א.

יד). בתיקון הגר"מ אליהו סדר הכתובים הוא: רות, תהילים, איוב, משלי, קהלת, שיה"ש, איכה, דניאל, אסתר, עזרא ונחמיה יחד, דברי הימים.

משלי: לא, י - סוף (של"ה, וכן נוסף בגר"מ אליהו ובכוונת הלב, כנראה כי הוא בכל מקרה סיום הספר, וצ"ע).

עזרא ונחמיה: (עזרא ונחמיה נחשבים ספר אחד לפי כל הדעות).

איכה: את פסוקי תחילת וסיום איכה יקרא בשקט.

רות: יקרא כל מגילת 'רות' (וכ"כ בכוונת הלב ובתיקון קול אליהו. אמנם של"ה וסדר היום השמיטו את קריאת רות^{טו}).

שיר השירים: ראה להלן.

קדיש (יתום) בסיום הכתובים.

ששה סדרי משנה: מכל מסכת ילמדו משנה ראשונה ואחרונה (ברמ"ק הוזכר רק מסכת אבות כולה, וכתב שישנה זמן מועט 'כשעה' במשנה ותלמוד^{טז}). השל"ה הביא שאחרי כל סדר יאמרו קדיש^{טז}.

ספר יצירה: משנה ראשונה ואחרונה בספר יצירה, ואח"כ קדיש.

זוהר פרשת אמור ["רבי אבא ורבי חייא הוו אזלי באורחא" - דחתיים בבשרא דבר נש", הובא גם בכוונת הלב, והביא ממחזור 'עוד יוסף חי' שיעדיף לימוד האדרא על

טו). אולי הטעם להשמטה הוא משום שבא"י קוראים בבוקר את מגילת רות (וראה כע"ז במנהגי החת"ס פ"א א-ב שלא היה אומר סדר תרי"ג מצוות כי עלה השחר וסמך על האזהרות שאומרים לפני מוסף), אך יש להקשות על סברא זו מכך שהרמ"ק הזכירה למרות שחי בא"י.

טז). וכידוע נחלקו בזה הדעות: לדעת מהר"ח הכהן לא יאמרו משנה, וכן בחיד"א ובא"ח וכה"ח ועוד, וכן נקטו ב'כוונת הלב' והגר"מ אליהו [ולגבי גמרא הסתפק הרב הלל, והביא מה'זוהר חי' שכתב שרק משנה אסרו אך גמרא ילמד, והרב הלל לא הכריע בדבר], ולעומתם לדעת השל"ה ונכד הרמב"ן ור"א גלאנטי ורמ"ק וסדר היום והב"י ור"ש אלקבץ והרמ"ע מפאנו יעסקו במשנה, וכן מנהג האשכנזים והתימנים.

יז). ב'עבודת ישראל' הביא שלפני הקדיש יאמר 'ר' חנניא', וכן שהקדיש הוא קדיש דרבנן, וכן הביא להלן בכל הלימודים הבאים. בתיקון הגר"מ אליהו אין קדישים, אך ציין לפני האידרא רבה שיש נוהגים לומר שם קדיש דרבנן.

פני הזוהר], ואח"כ קדיש.

תרי"ג מצוות: יקראו לפי סדר אחד מן הראשונים רמב"ם או סמ"ג או סדר אחר (הובא גם בגר"מ אליהו ובכוונת הלב, ברמ"ק הביא לומר אזהרות ר"ש גבירול, ובחיד"א שעדיף ללמוד לפי מנין הרמב"ם), ואח"כ 'ר' חנניה בן עקשיא... וקדיש.

שיר השירים: קרוב לשיאור היום יקראו שיר השירים [וכן הובא ברמ"ק ללא ציון הזמן הראוי לאומרה, ובאגרת ר"ש אלקבץ כתב לאומרה בתוך כדי אמירת התנ"ך], ויאמרו קדיש.

באר"י סיים ש'שאר הלילה בסודות התורה ובספר הזוהר כפי השגת שכלך' [וכן ברמ"ק וב'מטה משה'. גורי האר"י הוסיפו מהאדרא רבה (זוהר סוף נשא דף רמב: "אמר ר"ש לחבריא" - אנן בחביכותא תליא... אהבתי אתכם", ובכה"ח הבא שבזה מקיים דברי הזוה"ק ללמוד ב'רזי דחכמתא' (י"ח)], וכן נדפס ב'כוונת הלב' (ושם נוספו עוד הוספות רבות, וכן בתיקון הגר"מ אליהו (י"ט)], ומ"מ עיקר התיקון הוא פסוקי התנ"ך^ב). (ומהרבה מקורות משמע שרק הראוי לכך

יח). במחזור קול אליהו לפי פסקי הגר"מ אליהו הובא: "כבר נודע מנהגו של רבנו החיד"א ז"ל ללמוד בלילה זו שתי האידרות מעומד גם בעת זקנתו, אשריו ואשרי חלקו (בא"ח במדבר ד)". וב'שרשי מנהגי אשכנז' עמ' 325 הביא מה'בן יהוידע' מכות ג, ע"ב שהביא שהחיד"א עמד בכל התיקון ושיבח מנהגו.

יט). בתיקון קול אליהו (לגר"מ אליהו) הוסיפו מאידרא רבה (זוהר אמור קכז: "ר' שמעון פתח ואמר הולך רכיל מגלה סוד" - "דא רשב"י דאיקרי מכובד בעלמא דין ובעלמא דאיתי" (ואח"כ קדיש דרבנן), וכן מהזוהר לשבועות (=אמור דף צז). "ר' אבא ור"ח הו' אזלי באורחא אמר ר"ח כתיב וספרתם לכם" - "וכתיב אחלצהו ואכבדהו" [וכן הוסיף פיוט 'בר יוחאי' ותפילות לפני ואחרי הלימודים].

כ). כ"כ הרב הלל, שהרי בפרי עץ חיים לא הזכיר מהרח"ו שיש להוסיף על פסוקי התנ"ך, וכך גם בספר הכוונות ישן (שהוא מהדו"ק של שמונה שערים למהרח"ו), ורק בשמונה שערים (בשער הכוונות) הוסיף זאת, וכן בהגה"ה לפרע"ח כתב שכך נהגו גורי האר"י מזמן הר"א פנצ'ירי. ואמנם כך הוא בזוהר אך נראה ע"פ הנ"ל שאינו עיקר התיקון. ראה גם כה"ח תצד ס"ק ח' שמי שאינו יכול לומר את התיקון "לפחות ילמד התנ"ך כדי להשלים התיקון".

יעסוק בחכמת הנסתר, אמנם בחיד"א כתב שכל אדם ילמד מה שמוזכר כחלק מהתיקון^א, וכן כתב הקיצוש"ע בספרו 'אפריון' לפרשת יתרו).

בחלק מכתבי האר"י מובא שנהגו לומר 'אדרא רבה' (פרע"ח, וכן ב'נגיד ומצוה').

בזוהר ובאר"י ובשל"ה^ב מובא שלאחר התיקון טובלים באשמורת הבוקר, ונראה שהוא חלק מהתיקון^ג (אמנם יש שלא הזכירו זאת, כנראה מטעם שאסרו טבילה ביו"ט^ד).

עד כאן דברי האר"י עם ההוספות שהוסיף השל"ה.



יש לציין שלתרץ את הסתירה שהובאה לעיל מהזוהר שכתב מחד לעסוק בתושב"ע ומאידך הביא לעסוק בתנ"ך, ביאר ב'אור החמה' בשם הרמ"ק (וכ"כ מהרח"י^ה) שימעט בתושב"כ וירבה בתושב"ע (וכ"כ בשועה"ר).

כא). התנגדותו היתה למה ששמע "כי קצת לומדים קבעו ללמוד פרק מהרמב"ם מהי"ד החזקה, ויש שלמדו האידרא, ולא רצו ללמוד תיקון האריז"ל... כי אמרו כי דלים הם ולא אסוקי בסתרי תורה" ובתגובה כתב "לא טוב עשו לעשות במה לעצמם ולשנות מנהג כל ישראל... כי הגם כי לא ידעו רזי התורה מ"מ חיובה רמיא עליהו ללמוד הסדר הזה בכלל כל ישראל, ומה גם כי כן אמר רבינו האר"י זצ"ל.... ותימה על האנשים האלה המשנים מנהג כל ישראל..." [ומשמע מדבריו שעיקר התנגדותו היא מחמת ששינו מהמנהג, ויש לעיין בזה].

כב). וכ"כ עוד רבים כמו היוסף אומץ (יוזפא), היסוד ושורש העבודה, הסטייפלר, ועוד.

כג). ראה בדברי הרב יעקב משה הלל, ע"פ המובא בזוהר ובמהרח"ו.

כד). כך העיר ב'שרשי מנהגי אשכנז' שברוב המקורות על תיקון שבועות לא מוזכרת הטבילה, וייתכן כי הדבר נובע מהתגדות חכמי אשכנז מקדמא דנא לטבילה ביו"ט (כגון שו"ת מהרי"ל, מקו"ח, מעשה רב, ביאו"ה שכ"ו ד"ה 'אדם מותר' ועוד).

כה). אמנם הרב יעקב משה הלל הבין שכוונת מהרח"ו היא שעיקר התיקון יהיה בתנ"ך ונוסף לזה אח"כ תושב"ע. ובטור ברקת וכן במקדש מלך כתבו שעד חצות ילמד בתנ"ך ומשם בתושב"ע

ולפי"ז כל הסדר הנ"ל בתנ"ך הוא מיעוט הלילה. וכתב הרמ"ק שאין הכוונה ב'תושב"ע' למשנה וגמרא אלא לאגדות ומדרשים וסתרי תורה. וכתב שיעסוק שעה בתורה ושעה בתלמוד ושאר הלילה במדרשים וסודות^(כ). ובטור ברקת כתב שעד חצות יעסוק בתושב"כ ואח"כ בתושב"ע. ויש שביארו שסתרי התורה הם ה'תושב"ע'^(כ) וראה עוד בנטעי גבריא^(ל)

בגר"מ אליהו וב'כוונת הלב' הביאו גם ממדרש רבה פרשת יתרו [ומשה עלה אל האלוקים הדא הוא דכתיב עלית למרום" וכו' - "ולעת"ל כתוב אנכי אנכי הוא מנחמכם", וכתב בכה"ח תצד ס"ק ז' שכך המנהג ושבזה מקיים מש"כ בזוהר שיקרא ב'מדרשות המקרא'], ומעין יעקב שבת פו: "משה בהשכמה עלה" - "ולמה נקרא הר חורב? שירדה חורבה לאוה"ע"^(כח), ומזוהר [בראשית דף ח. ר' שמעון הוה יתיב ולעי באורייתא" - "דחתים בבשרא דבר נש"], ומאדרא משפטים ["תניא ברזא דרזין" - "ישבו ישרים את פניך", וכ"כ כה"ח שם שכך המנהג], וספרא דצניעותא ["פרקא קדמאה תאנא ספרא דצניעותא" - "וידע שבילוי וארחוי"].



[וכתב הרב הלל שאולי אין כוונתם 'עד חצות' בדווקא אלא הכוונה שבתחילה ילמד תנ"ך ורק אח"כ תושב"ע].

כו). וכ"כ ברמ"ע מפאנו וב'יש שכר' וב'אספקלריא המאירה' וב'מקדש מלך' ועוד, וכע"ז בשער יששכר, הובאו בנטעי גבריא^(ל), וראה מה שהביא שם מה'שם משמעון' ומר"צ מלובלין.

כז). וראה ב'אגודת אזוב' [שנת ר"י] שכתב "שיעסוק בתושב"ע כל ליל שבועות" ולא ציין מה ילמד.

כח). וכאן כתב הגר"מ אליהו בתיקונו שיש נוהגים לומר קדיש דרבנן.

האוצר ♦ **סיון ה'תשע"ז**

ג.

חציו לכם

בגמ' (פסחים סח, ע"ב) מבואר שלדעת ר' אליעזר ביום טוב יש לנהוג 'כולו ליי' או 'כולו לכם', ולדעת ר' יהושע "חציו ליי וחציו לכם", ו"הכל מודים בעצרת דבעינן לכם". הלכה נפסקה כדעת ר' יהושע, ומכיון שכך יש לתמוה, שהרי יש מהלומדים במשך כל הלילה שמחמת עייפותם ישנים במשך רוב ככל יום שבועות. לכאורה יש בכך ביטול דין 'חציו להשם', שהרי נראה ששעות הלילה אינן כלולות בחשבון (כן מוכח ממהרש"א ביצה ט"ו, ומהרמב"ם יו"ט ו, יט והג"מ שם כ"ט).

לענ"ד ניתן לצרף כמה טעמים וללמד זכות על ישראל קדושים:

א. לדעת ה'עולת שבת' (הובא במג"א רמב, א) הרי שבשבת ועצרת ההלכה היא ש'כולו לכם' (וכ"פ החכמת שלמה שם, והא"ר שם ס"ק ו', וראה הגהות ר"ב פרנקל שהביא כע"ז מהריטב"א והלבוש, וראה שו"ת דברי יציב ליקוטים והשמטות סימן מא, ס"ק יא שתירץ את קושיית המג"א על העולת שבת. ועיין מחזיק ברכה רמב, ב שהביא בשם 'זרע בירך' שסבר כעולת שבת). אמנם ודאי שרוב הפוסקים חלקו על ה'עולת שבת'.

ב. לדעת הפרי מגדים לא צריך 'חציו' ממש אלא רק 'חלק' [וכ"כ שפ"א ומהר"י אבוהב ודלא כיש"ש (וממנו במשנ"ב תקכ"ט סק"א) ושאגת אריה ורמב"ם וב"ח בשם סמ"ג ור' ירוחם. וראה גם ב'דברי מלכיאלי' (ח"ד, סי' כח) שלדעתו ר' אליעזר סובר שיכול לבחור האם ללמוד או לאכול או

(כט). כן כתב מסברא גם הגר"א נבנצאל ('ירושלים במועדיה' שבועות, עמ' ריח, והשווה לדבריו בעמ' רח). ראה גם א"א מבוטשאטש (או"ח, סו"ס תצד, ד"ה 'אודות'), וראה במה שנויאל להלן מה'דברי מלכיאלי' והעמק שאלה'.

שניהם יחד ולפי ר' יהושע חייב לשלב את שניהם אולם היחס בין שניהם הוא לפי רצון האדם].

ג. לדעת ה'דברי מלכיאל' (שם) הרמב"ם פסק שלא כר' יהושע ולא כר' אליעזר אלא שיכול לעשות כרצונו. כמו כן יש לצרף את דעת הראשונים שפסקו כר' אליעזר שיכול לעשות 'כולו לכם' (בעה"מ, רי"ד, ריא"ז, וכן דעת הירושלמי לפי הבגדי ישע על המרדכי שבת סי' ר"ל וחי' אנשי שם במקום, ועיין מחזיק ברכה רמב, ב שלדעתו סובר ר' יהושע שבעצרת ושבת צריך יותר מחציו 'לכם'). אמנם רוב הראשונים פסקו כר' יהושע שצריך 'חציו לכם', וכן הבינו בדעת הרמב"ם המ"מ ורוב האחרונים, וכן פסקו בבירור בטוש"ע (תקכט, א).

ד. שמא יש מקום לחדש שבחג השבועות נחשב הלילה כיום, ו'לילה כיום יאיר', ובייחוד משום שניעורים בו, ולפי"ז בשבועות באופן יוצא דופן נכללות שעות הלילה בחשבון החלוקה של 'חציו ליי', והדברים מחודשים, ושו"ר כמה מקורות המחזקים זאת (ראה כאן בהערה^ל).

ל. לפי המקובלים הארת ליל הסדר חוזרת בליל שבועות (ראה פרי עץ חיים שער כא, א, בסופו, ועוד), ובליל הסדר הרי מצאנו ש'לילה כיום יאיר' (זוהר ח"ב לח, ע"ב) ולפי זה נראה לומר שכך גם בשבועות, ומשום כך ערים בלילה. שו"ר שכיוונתי לדברי גדולים, שהרי החיד"א (ב'ניצוצי אורות' על הזוהר ח"ג צח ע"א, אות א') כתב שיש לעסוק בליל שבועות גם בתושב"כ (אע"פ שאין קורים מקרא בלילה), ובספר 'צבי לצדיק' (בלאזוב, סיון, מ"ג אות ט) כתב רמז לזה מהפסוק "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש" שהכוונה על ליל שבועות, על דרך 'לילה כיום יאיר', להורות שהלילה הזו כיום יאיר, גם לענין מקרא שמותר לקרות, מה שאין כן בשאר לילות. כעין זה הביא הרה"ק ר' חיים חייקא מאמדור (מתלמידי המגיד ממזריטש, בספרו חיים וחסד, דף ס, ע"ב) שבשבועות לא נזכר בתורה 'ליל' כיון שנתווסף בו בהירות עד שאין ניכר שום לילה ולכן אין ישנים בלילה זה. עוד אציין למובא ב'נהר מצרים' (עמ' 290) שדן כיצד ניתן לאכול בליל שבועות למרות דברי הזוהר האוסר לאכול לפני התפילה למי שקם אחרי חצות הלילה. הוא מתרץ שהאיסור בזוהר "היינו בישן וקם לו, אכן למי שלילה כיום יאיר אין כאן איסור, דיומא אריכתא הוא לדידיה. ושוב מצאתי הדבר מפורש להרב 'שלמי ציבור' ב'חלבי השלמים' דף י"א

אף שלימדנו זכות על מנהג ישראל קדושים, מכל מקום ודאי שראוי לו לאדם לעסוק בתורה ביום השבועות, הן מצד דין זה של 'חציו ליי' והן מצדדים נוספים^(לא).

זכות לימוד התורה ביום מתן תורה, על אף העייפות, תעמוד בודאי לישראל קדושים שלא תמוש התורה מפנינו ומפי זרענו עד עולם, ויתקיים בנו "בשכבך תשמור עליך, והקיצות היא תשיחך".



ס"ק מב". היתר זה עוסק בכל אדם הנעור במשך כל הלילה, ואינו מיוחד דווקא לליל שבועות, ומ"מ יש כאן אולי רמז שמי שנעור כל הלילה נחשב לעניינים מסויימים כמי ששרוי ביום, והוא רמז בעלמא. שו"ר ב'מועדים וזמנים' (ח"ו, סי' קיב) שכתב שנסתפק במי שלמד בליל שבועות האם כלולות שעות אלו ב'חציו ליי', וכתב: "ומסברא נראה שבשבועות שהפך לילה ליום ועסק כל הלילה בתורה דיצא ידי 'חציו ליי'... לפי שעיקר המצוות שמחה היא ביום טוב וחז"ל חילקו את היום ד'חציו ליי' וחציו לכם' מפני שבדרך כלל 'לילה לשינה קאי', אבל בשבועות שכבר עסק כל הלילה בתורה יכול לעסוק ביום יותר בשמחה ד'לכם', ובפרט בעצרת ש'הכל מודים דבעינן לכם'... וצ"ב". יש לציין שבשו"ת דברי מלכיאל (ח"ו, סי' ד') כתב רעיון הפוך מדברינו, והביא שבשבועות באופן יוצא דופן הלילה אינו בכלל החשבון, וכתב שמר בריה דרבינא התענה בדר"כ כיון שאכל בלילה ובזה קיים 'חציו לכם', ורק בשבועות הוא אכל ביום כי "יום שניתנה בו תורה" - יום ולא לילה. שוב מצאתי שכדבריו ממש כתב הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא סז, אות ח).
(לא). ב'לב דוד' לחיד"א (פרק לא) העיר על חשיבות הלימוד ביום חג השבועות, וכ"כ ב'זכר דוד' (פרק מד), אך טעמם אינו מצד דין 'חציו ליי'.

הרב משה בוטון

מנהג שטיחת עשבים בחג השבועות

א.

מנהג ישראל תורה היא לשטוח עשבים ולהעמיד אילנות בבתי הכנסת ובבתים בחג השבועות. וכל המרבה הרי זה משובח^(א).

במאמר זה נביא את אשר העלתה ידינו יד כהה בביאור המנהגים השונים באופן קיום מנהג זה וטעמיו.



מקור המנהג וטעמיו

המקור הקדום ביותר למנהג שטיחת העשבים הוא בסוף ספר 'יורה חטאים' המיוחס להרוקח וכתב שהוא מנהג קדמונים. לאחר מכן המנהג הובא גם במהרי"ל (הלכות יו"ט הלכה ב'), וכן הובא בספר לקט יושר בשם ה'תרומת הדשן' (הלכות יו"ט אות ל"ג)^(ב). וכ"כ בהגהות המנהגים (סיון אות מ"ט).

(א). כ"כ בספר "יפה ללב" (סימן תצ"ד אות ז') בשם ספר קמח סולת. וראיתי בכמה ספרים שהביאו זאת בשם המועד לכל חי, אולם לא מצאתיו.

(ב). ובתרגום שני למגילת אסתר (פרק ג' והובא ברוח חיים אות ד' עי"ש) מוזכר מנהג לעלות על גג בית הכנסת ולזרוק תפוחים ושושנים בחג השבועות, "בירח סיון תרי יומין טבין עבדין ועלין לבי כנשתהון וכו' וקריין יתיה יומא דעצרתא וסלקין לאגר בית אלההון ושדיין חזורי תפוחים [=שושנים ותפוחים] ומלקטין יתהון ואמרין היך מה דמתלקטין חזורי הכדין יתלקטון בניהול וכו' ואמרין דין הוא יומא דאיתיהבית אורייתא לאבהתינא על טורא דסיני".

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

בברכי יוסף (סימן תצ"ד סק"ו) אף הביא סמך קדום למנהג ממ"ש באגדה שהמן אמר לאחשורוש שמנהג ישראל לשטוח עשבים בעצרת^ד.

המנהג הובא להלכה בהגהת הרמ"א (או"ח סימן תצ"ד סעיף ג'): "ונוהגין לשטוח עשבים בשבועות בבית הכנסת והבתים, זכר לשמחת מתן תורה". וביאר המשנה ברורה [ומקורו בסידור רבי יעקב עמדין וכ"כ הלבוש] (סק"י): "שהיו שם עשבים סביב הר סיני, כדכתיב (שמות לד, ג) 'הצאן והבקר אל ירעו' וגו'". ש"מ שהיה שם מרעה.

מנהג העמדת האילנות הובא במגן אברהם (סק"ה) וז"ל: "נוהגים להעמיד אילנות בבה"כ ובבתים, ונ"ל הטעם שיזכרו שבעצרת נידונין על פירות האילן ויתפללו עליהם".

נמצא שיש כאן שני מנהגים שונים החלוקים בטעמיהם ובאופן קיומם. א' מנהג שטיחת עשבים זכר למתן תורה. ב' מנהג העמדת אילנות משום שבעצרת נידונין על פירות האילן.



ב.

מנהג שטיחת עשבים מריחים ושושנים

בחמדת ימים (וכ"כ בספר רוח חיים סימן תצ"ד סק"ד, ובמועד לכל חי סימן ח' אות ל"ג) כתב מנהג שטיחת העשבים באופן שונה במקצת ובטעמים

ג). וכ"כ בספר רוח חיים סק"ד ובמועד לכל חי (סימן ח' אות ל"ג), ובקטע מכת"י רבי דוד הסביוני (שריד ופליט עמ' 8) גם הביא מדרש זה בשם תרגום יונתן.
ד). וכבר התוספות בעבודה זרה (לג): למדו הלכה מסיפורו של המן. ועי' בשו"ת נודע ביהודה תנינא (יו"ד סימן קס"א).

אחרים, "נהגו לעטר בתי כנסיות ובתי מדרשות במיני שושנים זכר למתן תורה דכתיב (שה"ש ה, יג) 'שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר', ואמרו (שבת פח:) שכל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נתמלא כל העולם כולו בשמים^(ה)". וכן ב'יורה חטאים' (הנ"ל בתחילת דברינו) הביא המנהג לשטוח שושנים^(ו) וכתב הטעם לכבוד מתן תורה, ובמהרי"ל הנ"ל גם הביא המנהג, וכתב הטעם משום שמחת הרגל^(ז).

ובבני יששכר (מאמר ד' אות ז') ביאר המנהג ע"פ המדרש (רבה ויקרא פרשה כ"ג פסקא ג'): "ר' עזריה בשם ר' יהודה ברבי סימון אומר משל למלך... כך כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל תורה לאחר כ"ו דורות הציץ הקב"ה בעולמו לידע מה עשה ומצא מלא מים במים דור אנוש מים במים דור המבול מים במים דור הפלגה מים במים והביא קצצים לקוצצו שנאמר (תהלים כט, י): 'ה' למבול ישב' ראה בו שושנה אחת של ורד אלו ישראל ונטלה והריחה בשעה שנתן להם עשרת הדברות ושבת נפשו עליו בשעה שאמרו נעשה ונשמע אמר הקדוש ברוך הוא בשביל שושנה זו ינצל הפרדס בזכות תורה וישראל ינצל העולם".

וכתבו האחרונים בשם השל"ה (שבועות קפ:) מנהג אחר, שמביאים עשבים מריחים, ואין שוטחים את העשבים אלא מחלקים אותם בבה"כ.

ה). ובספר 'כתר שם טוב' (עמ' 13) כתב שמצא טעם זה בספר עתיק. ועי' ברוח חיים (אות ד') שהביא הטעם באופן שונה במקצת, משום שאמרו רז"ל כערוגת הבושם, על כל דיבור יצאה נשמתו והפיח השם יתברך ריח טוב מגן עדן וחזרה נשמתו אליהם. וכ"כ בליקוטי חבר בן חיים.
ו). והראוני במאמרו של הרב שלמה גליקסברג (שיח השדה גליון 5) שהביא אף מקורות קדומים יותר למנהג שטיחת שושנים. עי"ש.

ז). ב'כתר שם טוב' (הנ"ל) הקשה מדוע א"כ אין שוטחים עשבים בכל החגים? ותירץ דמשום שלא כתוב שמחה בחג השבועות עשו בו דבר הגורם לשמחה. ובספר 'אוצר הידיעות-אסיפת גרשון' ביאר כוונת המהרי"ל לשמחה דמתן תורה שהיה שם עשבים וכדברי המשנה ברורה הנ"ל.

ובשושנים נראה שמקיים גם מנהג העמדת אילנות, שהשושנים נחשבים כעץ לעניין ברכת הריח. וגם הטעם הראשון שהביא המשנ"ב לעיל [שהיו שם עשבים סביב הר סיני והראיה דכתיב הצאן והבקר אל ירעו] מקיים, אף שאינו עשב^ח, דכתיב (שה"ש ד, ה): "הרועים בשושנים".

ובספר יפה ללב (סק"ז) הביא טעם נוסף לשטיחת שושנים משום שהתלמידי חכמים נמשלו לשושנים כפירוש רש"י (תהלים מה, א): "על שושנים - לכבוד תלמידי חכמים יסדו השיר הזה שהם רכים כשושנים ונאים כשושנים ומרטיבים מעשים טובים כשושנים". ורמז לדבר דכתיב (אסתר ח, יד): "והדת ניתנה בשושן". ועי' בספר חוט המשולש (עמוד ק"ח) ובספר מנהגי וורמיישא (עמוד ק"י) ודו"ק. [וע"ע שם שהביאו עוד אופנים לקיום מנהג השושנים]. וע"ע בספר נוה שלום (מנהגי נא אמון, סימן תצ"ד אות ג') שנהגו לשטוח עשבים גם בשמחת תורה.

וכתב עוד טעם, שמעשה של וימצא דודאים בשדה (בראשית ל, יד) היה בערב חג השבועות, ולכן ישכב עמה הלילה היה בליל שבועות ויצא יששכר חמור גרם בתורה, והדודאים הם ממין השושנים. וכ"כ במדרש תלפיות (אות ד' ענף דודאים) על פי האלשיך ובספר המטעמים ליפשיץ (אות ע"ז).

ובספר זכרון יהודה (לד:) כתב מנהג אחר בשם הגאון בעל האמרי אש, לעטר הספרי תורה בכתרי פרחים ושושנים. וכ"כ בשולחן גבוה (סק"ו)^ט ובבני יששכר הנ"ל. ובספר המועדים (שבועות עמוד 248) כתב שרבי יהודה בן הרא"ש נהג לעטר הספר תורה בירק.

ח). אולם בס' יפה ללב (סק"ז) כתב שעשב שכתב הרמ"א היינו שושנים. עי"ש.

ט). וכתב עוד שנהגו להטמינם בסידורים, אולם יש איסור בדבר משום דאולידי ריחא. וכ"כ בס' בית דוד (סימן רצ"ג), מועד לכל חי (סימן י"ח אות ל"ג) ובכף החיים (ס"ק חן). עי"ש.

ובספר רוח חיים הביא עוד מנהג, ליתן שושנים בעשישיות ותולין אותן בביהכנ"ס, ומחלקים לתינוקות של בית רבן שקראו מגילת רות בביהכנ"ס ביום שני, ומוליכים התינוקות השושנים לביתם. [ועיין לעיל הערה א'].

בדרשות חתם סופר (לשבועות תקס"ב) כתב שהמנהג הוא לשטוח עשבים ולרמוס עליהם, כי ראה ויתר גויים (כב"ק ל"ח). ונקרא הר חורב שמשם ירדה חורבה לעולם הזה (שבת פ"ט:).

והרב מרדכי בענט זצ"ל (הובא בפרדס יוסף שמות ב' אות ג') כתב מנהג אחר לשטוח עשבים הגדלים על המים, משום ש"ותשמם בסוף על שפת היאור" חל בשבועות, ע"פ חשבון ג' חדשים מלידת משה רבינו בז' אדר. וכ"כ בספר המטעמים הנ"ל (אות ע"ה).

והרב מבענדין זי"ע בספר 'יכהן פאר' נתן רמז לשמות החג בתיבת עשב עצרת שבועות בכורים, ויש להוסיף כי עשבים ר"ת עצרת שבועות בכורים יום מתן תורה. [ספר אבני נחל ליכטנשטיין עמוד רפ"ח].



שושנים מנייר

והנה ראיתי נוהגים להדביק שושנים מנייר על קירות הבתים, ולכאורה אין למנהג זה כל יסוד ע"פ הטעמים הנ"ל שהרי אין בהם ריח.

אולם שו"ר בספר מי השלוח (בסוף הספר) שנתן טעם כי בחג השבועות נתנה תורה לישראל, ותורה אור, לכן מדביקים ניירות על החלונות היינו שהניירות ממעטים את אור השמש מלהאיר לבית, ותורה אור ולא צריך

עוד לאור השמש, כדכתיב (ישעיהו ס, יט): "לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנגה הירח לא יאיר לך והיה לך ה' לאור עולם ואלהיך לתפארתך". עתכ"ד. ועל פי דבריו יש להדביק הניירות דווקא על החלונות ולא על הקירות".



ג.

מנהג העמדת אילנות

בשו"ת שיח יצחק (או"ח סימן רל"ז) הקשה על טעם המג"א הנ"ל, שיזכרו שבעצרת נידונין על פירות האילן ויתפללו עליהם, דא"כ היה להעמיד ענפים מפירות האילן ומדוע מביאים מעצי סרק^(א), ותירץ דאסור לכרות אילני מאכל. עי"ש.

והאדמו"ר מסאטמר זצ"ל הקשה גדולה מזו, שלכאורה אם בשבועות נידונין על פירות האילן, מדוע אין מביאים את הפירות עצמם? וכן בט"ו בשבט ראש השנה לאילנות, ובמקום להעמיד אילנות אוכלים הפירות?!

ובאר את העניין בדרך הרמז, שהאילנות הם ההורים והפירות אלו הילדים. ולכן בשבועות בו נידונין הפירות, מביאים את אבותם האילנות,

(י). החתם סופר סיפר בשם הראב"ד דברלין על המשכיל מ"ד, שבתחילת כפירתו עדיין היה נוהג מנהגי ישראל בפיזור עשבים ואילנות ושושנים בחלונות, אבל אח"כ הפסיק מנהג זה, והמליץ עליו הרב שמקודם היה מודה במקצת והיה חייב בשבועות ואח"כ נעשה כופר הכל, וממילא נפטר משבועות. [ספר לב העברי חלק א']. וע"ע בספר חוט המשולש (דף מד. בהערה) מש"כ שהחתם סופר הקפיד מאד על מנהג שטיחת העשבים והשושנים.

(יא). בליקוטי חבר בן חיים הביא טעם אחר מכח קושיא זאת, שהמנהג הוא זכר למתן תורה דכתיב ביה (תהלים כט): "קול ה' שובר ארזים", "ויחשוף יערות".

שזכות אבותם תגן עליהם. ולעומת זאת בט"ו בשבט בו ראש השנה לאילנות, אוכלים הפירות, ומזכירים זכות הבנים שהרי פירותך מתוקין.



ובחוקתיהם לא תלכו

הנה החיי אדם (סוף הלכות פסח) הביא שהגר"א ביטל מנהג העמדת האילנות, מפני שעכשיו הגוים מעמידים אילנות ביום חגם, ויש בזה משום ובחוקתיהם לא תלכו^(ב).

ונראה ליישב המנהג ע"פ מש"כ מרן הבית יוסף (יו"ד סימן קע"ח) בשם מהר"י קולון, דלא שייך ובחוקתיהם לא תלכו אלא במנהג עכו"ם שהוא דרך חוק בלי טעם. או דבר ששייך בו פריצת דרך הצניעות והענוה. הא לאו הכי יש לקיים המנהג. וכן פסק הרמ"א שם.

וכן העלה השואל ומשיב ביוסף דעת (יו"ד סימן שמ"ח) שמנהג ישראל להעמיד ענפי אילנות לחג העצרת, תורה הוא. וכ"כ הגאון המהרש"ם בהגהותיו לספר ארחות חיים כהנא (סימן תצ"ד סק"ח). וכ"כ בשו"ת אגרות משה (חלק ח' יו"ד סימן י"א) עי"ש. וכן העלה באורך מרן הגרע"י זצ"ל בחזון עובדיה יום טוב (עמוד שי"ז בהערה), ובשו"ת יביע אומר (חלק ג' יו"ד סימן כד-כה). עי"ש. וע"ע בספר אורחות רבנו (חלק ב' עמוד צ"ט).



(ב). ובערוך השולחן (סק"ו) כתב ש"כדורות שלפנינו ביטלו האילנות והעשבים מטעמים שידעו הגדולים שבדור", ובאגרות משה (חלק ח' יו"ד סימן י"א) כתב שכוונתו להגר"א, אולם לכאורה א"כ לא היה לו לאסור גם העשבים. ועי' בספר אורחות רבינו (ח"ב עמוד צ"ט) שגם כתב שאין לאסור אלא האילנות.

הרב אוריאל בנר

האם ניתן להביא ביכורים בחג השבועות?

המשנה בביכורים (א, י) אומרת: "ואלו מביאין וקורין מן העצרת ועד החג". בפשטות הכוונה היא שמחג השבועות עצמו ניתן להביא ביכורים^(א). אולם בבכורות (כ"ו, ב') מצאנו בראשונים דעה אחרת. הגמרא שם מוצאת בפסוק היקש בין בכור אדם לבכור בהמה דקה ובין ביכורים לבכור בהמה גסה, ומסיקה מכאן שכשם שבכור אדם נפדה אחרי שלושים כך דינו גם של בכור בהמה דקה להינתן אחרי שלושים יום, וכשם שביכורים מובאים חמישים יום אחרי העומר, כך דינו של בכור בהמה גסה. כותב תוס' בד"ה "מלאתך ודמעך": "דהיינו נ' ימים מיום הבאת העומר בפסח, שגמר זמן בישול התבואה עד העצרת שמביאין שתי הלחם להתיר חדש במקדש וא"ת האי ביום חמשים הוא ולא הוי כעין בכור בניך וצאנך תתן לי דלאחר שלשים". ומדבריו משמע שמביאים ביכורים בשבועות^(ב) ותירץ בשטמ"ק (אות כ"ט) את קושיית התוס': "וי"ל דבכורי יחיד לא מיייתי עד

(א). והדבר מתאים גם לאמור בבמדבר (כ"ח, כ"ו): "וביום הביכורים בהקריבכם.. "משמע מזה שמצוות הביכורים להביאם ביו"ט של עצרת" [לשון האדר"ת בחשבונות של מצוה תחילת מצוה צ"א], אולם קודם שנראה את דברי הראשונים בעניין, יש להוסיף כלשון האדר"ת שם: "אולם אין הדבר מוכרח מזה, שי"ל שנקרא יום הביכורים על שם הבאת שתי הלחם שנאמר בהם ביכורים לה', שהם ביכורים קודם לכל המנחות והנסכים שבמקדש מחדש" [ויעיין רש"י ויד רמ"ה סנהדרין י"א, ב].

(ב). וכתב האדר"ת על שיטתם לעומת המובא לקמן: "לענ"ד דטפי עדיף לקיים קרא כדכתיב בביכורים ושמחת בכל הטוב, שהוא לזמן שמחה, כבפסחים ל"ו, ב ואין לנו זמן שמחה כעצרת דכולו לכם, כמו"ש בפסחים ס"ח, ב [נדצ"ל - שלכו"ע בעינן לכם א. ב.] וזולת זה הרי יאכלם אז בשמחה ובטוב לב כדת של תורה".

לאחר עצרת". ולדבריו אין להביא ביכורים בשבועות.



הסבר המהרי"ט אלגזי

כך נוסחה התמיהה ע"י המהרי"ט אלגזי (הלכות בכורות פרק ד'): "וצריך להבין דמנ"ל דבכורי יחיד אינו מביא בעצרת עצמו, דאחר הקרבת שתי הלחם כבר הותר להביא בכורים אפילו בו ביום, והר"ם בפ"ב מהל' בכורים דין ו' כתב אין מביאין בכורים קודם לעצרת וכו' ואם הביא אין מקבלין ממנו אלא יניחם שם עד שתבא עצרת ויקרא עליהם..."

וכתב לישב: "אולי דס"ל להתוס' דהיינו דוקא בדיעבד שכבר הביא מקודם, אבל להביא לכתחילה ביום עצרת עצמו לא והיינו טעמא דכיון דהבאת הבכורים טעון קרבן עמהם כמו שכתב הר"ם בפרק ג מהל' בכורים בדין י"ב, ואפשר דכיון דכתב הר"ם שם דאין הבאת הקרבן מעכבת אינו בסוג קרבן חגיגה ושמחה שמקריבים ביום טוב מפני שהן חובה, אלא הוי כנדריים ונדבות דאין מקריבין ביום טוב כמ"ש בפ"א מהל' חגיגה דין ח', ואפילו את"ל דקרבן זה קרבן חובה מקרי, מ"מ כיון דאין זמנן קבוע ביום טוב כמו שלמי שמחה אינו דוחה יום טוב, וכיון דעיקר המצוה לכתחילה להביא הבכורים עם הקרבן בבת אחת ודאי דלכתחילה לא יביא בעצרת כדי להביא הקרבן עמהם".

כיוון דומה ניתן לראות בדברי הטורי אבן (חגיגה ז, ב) האומר שלדעת האוסרים הקרבת נדרים ונדבות ביו"ט, נאסר הדבר בכל גווני גם אם מתכוון גם לשם שמחת הרגל, כיון שעיקר השחיטה אינה לשם שמחת הרגל וז"ל: "ונ"ל דאע"ג דיוצא י"ח שלמי שמחה בנדריים ונדבות בכל

ענין אפילו הכי אין קרבין בי"ט דהא בלא"ה כל הנדרים ונדבות חוץ מעולה יש בהן צורך הדיוט דהא הבשר נאכל ואפ"ה אין קרבין בי"ט מטעמא דמפרש בפ"ב דביצה (דף כא ע"א) דכהנים דכי זכו משלחן גבוה זכו. פי' דעיקר השחיטה משום צורך גבוה נעשית ולא משום אכילת הדיוט, ונעשה צרכי הדיוט טפל לשל גבוה ה"נ אף על גב דיוצא ידי חובת שלמי שמחה בנו"נ. מ"מ עיקר השחיטה נעשית לשם נו"נ שמחוייב ועומד כבר. אלא שממילא יצא י"ח שלמי שמחה דהא יש לו בשר במה לשמוח נמצא צרכי הדיוט דשמחה נעשה טפל לשם גבוה. משא"כ באם הביא שלמים מיוחדים לשם שלמי שמחה דהשתא עיקר הקרבן נעשה לצרכי הדיוט שיהא לו בשר במה לשמוח. אלא שהתורה הקפידה על בשר שמחה זה שיהא של קרבן דווקא, נמצא עיקר שחיטה נעשה לצורך אוכל נפש דהדיוט אלא שצורך הדיוט זה א"א בלתי הקרבה הלכך נעשה צרכי גבוה טפל לשל הדיוט ומותר להקריב בי"ט דה"ל כאלו חלק גבוה זוכה משלחן הדיוט ממצות המקום".

והנה בחגיגה (ז, ב) תמהו תוס' (ד"ה "עולות") מדוע נדרים ונדבות אינן קריבין ביו"ט לכו"ע והרי יוצא בהן ידי חובת שמחת החג. בתירוץ ראשון תירצו שאה"נ וכאן מדובר שכבר הקריב שלמי שמחה, ובתירוץ שני החמירו וכתבו: "דלא אמר בסמוך דנפיק בשלמי שמחה בנדרים אלא היינו היכא שהקריבום משום שמחה אבל הביאום לשם נדרים לא נפיק רק משום הקדישם". לפי"ז לכאורה יהיו תלויים דברי המהריט"א בשני התירוצים, בעוד שלפי הראשון יהיה מותר להקריב קרבן הבא עם הביכורים כל עוד לא יצא יד"ח שלמי שמחה, לתירוץ השני יאסר הדבר שכן אין הבאת הקרבן לשם שמחה.



קרבן הביכורים כקרבן שמחת הרגל

בדברי המהריט"א יש לדון מכמה צדדים. המנחת חינוך חולק על האמור לעיל וסבור שלכולי עלמא יהיה מותר להקריב את קרבן הביכורים ביו"ט וז"ל במצוה צ"א: "כיון דבקרבן זה כתיב שמחה אפשר יכול להקריב ביו"ט כי יכול לצאת ידי חובה בשלמי שמחת י"ט ע' חגיגה ז' ע"ב תוס' ד"ה עולות אף לתי' השני כיון דמביא לשם נדר ע"ש ובט"א מ"מ כיון דנפ"ל קרבן בביכורים מושמחת מה שמחה ברגלים ה"נ קרבן א"כ אפשר יצא ידי חובת שמחת חג ויכול להקריב משום זה". הוי אומר, כל דברי התוס' והטורי אבן נכונים בקרבן שיסודו אינו קשור לשמחה, אבל בקרבן בנלמד מהמילה ושמחת, אין הדין כן ומותר להקריבו ביו"ט ולקיים בו גם את שמחת החג.

הבנה זו המחדדת את ראייתו של קרבן זה כהיכי תימצי לשמחה, עולה גם מדברי הגר"א. המשנה בביכורים (ב, ד) אומרת שהביכורים טעונים קרבן ולינה ובירושלמי שם מצינו: "ולינה. דכתיב (שם טז, ז) ופנית בבוקר והלכת לאהליך הא כל פינות שאת פונה לא יהו אלא בבוקר. אמר רבי יונה הדא דאת אמר כשאין עמהן קרבן אבל יש עמהן קרבן בלא כך טעון לינה מחמת הקרבן". משמע שיש אפשרות של הבאת ביכורים בלי קרבן ועליה נאמר שצריך לינה מדין הביכורים. ויש להבין הרי צריך קרבן. על דברי הרמב"ם הפוסק שאין קרבן מעכב כתב הכ"מ (ביכורים פרק ג' הלכה י"ב): "ומ"ש ואין הקרבן מעכב טעמו מדאמרינן שם בירושלמי גבי טעונים לינה דכתיב ופנית בבקר הא כל הפונות שאתה פונה לא יהיו אלא בבקר אמר ר' יונה הדא דתימא כשאין עמהם קרבן אבל יש עמהם קרבן בלא כך טעון לינה מחמת הקרבן נראה בהדיא שאין הקרבן מעכב".

האם ניתן להביא ביכורים בחג השבועות?

עא

אמנם הגר"א בביאורו לירושלמי כתב שמשכחת לה בלא קרבן כגון שהביא הקרבן קודם יום הבאת הביכורים. ולא ר"ל כרמב"ם שהמשמעות היא שאין הקרבן מעכב. אלא שתמה עליו בתורת זרעים, שהרי קרבן זה הוא חובת הביכורים ואיך יתכן שיהא רשאי להביאו קודם. ותירץ שמש"כ ביכורים טעונים קרבן נלמד ממש"כ ושמחת בכל הטוב ולומדים מושמחת בחגך שהכוונה היא לקרבן, "לפי"ז. רשאי להקריב השלמים מאתמול ולהניח הבשר למחר ואז להביא הביכורים ויקיים מצוות שמחה באכילת בשר השלמים". והוסיף עוד שנראה לומר שאם יהיה לכהנים חזה ושוק או לישראל נדרים ונדבות יצאו בזה ולא יצטרכו להביא שלמים^(ג),^(ד). דרך זו תואמת להדגשתו של המנחת חינוך הרואה בקרבן זה דרך לשמחה ולא חיוב עצמי.



ג). בשיעורי דרך חיים (עמ"ס קידושין לרב מאיר ברקוביץ סימן ל"א) העיר שבניגוד לרש"י בסוכה מ"ז ממנו משמע שחיוב הקרבן נלמד מג"ש מושמחת הנאמר בהר גריזים, הרמב"ם בפרוש המשנה כתב:

"שנאמר בפרשת בכורים ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך וכו', ונאמר ושמחת בחגך, ואמרו מה שמחה האמורה כאן קרבן שלמים אף שמחה האמורה כאן קרבן שלמים". וכיון שיש אחרונים הסוברים שחובת שמחת הרגל כוללת חובת הקרבה [יעויין אבי עזרי הלכות חגיגה, צל"ח חגיגה ו] י"ל כן אף בביכורים.

ד). העיר המנחת חינוך (צ"א) שלפי הסבר המהריט"א יצא שעכ"פ אם אין לו קרבן, דהקרבן אינו מעכב כמבואר בר"מ פ"ג מביא אף בעצרת, ויש להוסיף שלפי דברי הגר"א יצא שאין בעיה לאור ההבנה העקרונית של המהריט"א בשטמ"ק, להביא קרבן מוקדם ואת הביכורים בשבועות, ומה שלא הזכיר זאת מהריט"א, היו שר"ל שלדעתו הקרבן אינו מדין שמחה אלא חיוב עצמי או שנאמר בסגנון אחר שס"ל כמשתמע בפשטות בכ"מ בדעת הרמב"ם שהירושלמי אינו מקור לחידוש זה, וממילא אין לו מקור.

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

האם יש כאן בעיה של עירוב שמחה בשמחה?

בשו"ת אגרות משה (קדשים וטהרות א, א) חולק על סברת המנחת חינוך [ונמצא מגן על סברת המהריט"א] וכותב: "פשוט לע"ד שאסור מדין אחר שאין מערבין שמחה בשמחה כיון שהקרבת ילפינן משום שנאמר ושמחת א"א להביאו ביום טוב שחייב בשמחה מצד יום טוב, ולכן אף אם נימא שהבכורים עצמן אינם שמחה ומותר להביאן מצד עצמן מ"מ הקרבן שחייבה התורה להביא ביום הבאתו הבכורים לשמחה ודאי אין יכולין להקריבו ביום טוב ולערב שמחת בכורים בשמחת היום"^ה.. אלא שיש להעיר שאף שמסברה ניתן לומר כגרמ"פ, אבל אין בכך קושיה שכן אם נעיין בדין אין מערבין עצמו נראה שאחד מהסברי הראשונים לכך שעושים סעודת ברית בחוה"מ הוא שאין מערבין נאמר דווקא בשמחת נישואין הנחשבת שמחה גדולה ולא בשאר שמחות [תוס' מו"ק ח, ב ד"ה מפני], ובוודאי לתירוץ אחר שם: "ונראה לי דקיימא לן כרב אשי דדריש בפרק קמא דחגיגה (ח:) בחגך ולא באשתך ואינו אסור לערב שמחה בשמחה". אין שום בעיה בנד"ד. ושמא נאמר עוד ששתי השמחות קשורות זו בזו כעין מש"כ האדר"ת לעיל הערה ב'^ו.



ה). והוסיף: "וגם היה מקום לומר דהבכורים שגורמים לחייב בשמחה הוא בדין אין מערבין שמחה בשמחה, אבל כיון שהרמב"ם משמע שסובר דמביאין הבכורים ש"מ שאין הבכורים עצמן בשם שמחה אבל הקרבן נראה שגם להרמב"ם אין מביאין ביום טוב מטעם זה, וא"כ יקשה מ"ט מביא הבכורים להרמב"ם בעצרת הא אין להביא לכתחלה בלא הקרבן".

ו). וכעין מש"כ הגרש"ז אויערבך (שלמי מועד עמוד קפ"ד) על עירוב שמחת תורה בשמחת שמיני עצרת: "דדוקא בשמחה דחדא מצוה הוא דאמרינן הכי [אין מערבין] משא"כ ושמחת בחגך ושמחת תורה חדא מילתא היא והשמחה שאנו שמחים ביום זה עם החג ועם התורה היא חדא שמחה בקרבנו אל ה'". אף שיש לחלק בין הנידונים ואכ"מ.

זריזות או הידור

עוד העיר האדר"ת על דברי המהריט"א, שאין זו סיבה לאחר את הבאת הביכורים שהרי יכולים להקריבם למחרת "דלא חמירי מנסכים שמביא אדם זבחו היום ונסכיו מכאן ועד לאחר עשרה ימים, ומשמע אפילו לכתחילה". ובאר הסברא בזה שזריזין מקדימין מלמד שכל הקדמה עדיפה. ולפ"ז ר"ל שדברי המהריט"א תואמים לשיטות שהידור עדיף על זריזות^ז, ולכן לא מקובלת עליו דחיית הקרבן, שכן ההידור הוא להביאו יחד עם הביכורים.



שלשה הסברים נוספים לדברי השטמ"ק

שני הסברים נוספים כתב המנחת חינוך (מצוה יח): "ואפ"ל דמילתא דפסיקא דהתורה כתבה דמביא ביכורים בעצרת, וכשחל עצרת בשבת ודאי אינו רשאי להקריב כי הקרבנות הללו אין דוחים שבת ע"כ ביום שלאחר עצרת היא מילתא דפסיקא ע"כ צריך ג"כ חמשים שלמים כאן היינו ליתנו ביום נ"א אבל פדיון הבן מה"ת אינו אסור אפילו בשבת ע"כ יום ל"א מלת' דפסיקא כנלע"ד"^ח. לפי זה ניתן לנסח את הכלל כך לעולם ניתן להביא ביכורים לא יאוחר מחמישים יום לאחר העומר [שיעורי דרך חיים הנ"ל].

ז. יעויין תרומת הדשן (סימן ל"ה), מג"א (סימן כ"ה סק"ב), שבות יעקב (ח"א סימן ל"ד) ועוד.

ח. העיר על כך האדר"ת שתירוצו זה אינו מתאים למ"ד שגם בזמן שמקדשים ע"פ הראיה היו נזהרים שלא לעשות בד"ו פסח. כמבואר בפסחים (נ"ח, ב) ברש"י (ד"ה בשני) בדברי האית דאמרי: "יומא קמא דשבתא דחזי לארביסר נקט, וחד בשבתא לא חזי לארביסר, דלא בד"ו פסח". אמנם רש"י דחה אותם: "ולאו מילתא היא, שהרי על פי הראיה היו מקדשין".

ואח"כ הוסיף: "ועוד אפ"ל כיון דבמשנה מבואר דהיו מביאים עם הביכורים גוזלי עולות א"כ העולות ודאי אין מקריבין ביום טוב א"כ לכתחלה לא היו מביאים ביום טוב", אך הקשה ע"ע: "אך באמת דגוזלי עולה לא מצינו חיוב בתורה, וע"ש במשנה בביכורים ובר"מ רק הקרבן שלמים היה מצוה מה"ת". והאדר"ת דחה אפשרות תירוץ זו מכיוון אחר: "דהא גם הגוזלות מצי להקריבם לשם מצוות עולת ראייה. וזאת לאור דברי הרמב"ם (חגיגה א,א) שמביאים עולת ראייה מן העוף"^ט.

תירוץ נוסף הובא בכמה אחרונים שאין להביא ביכורים כיון שמתקן בכך את הפירות שכן קודם הנחתן בעזרה אסורים הם אף לכהנים ודומה הדבר למפריש תרו"מ ביו"ט, לפי"ז י"ל שתוס' לא תירצו כך שכן זהו רק איסור דרבנן ומדברי הגמרא השתמע להם שעוסקים בדין תורה. [שיעורי דרך חיים הנ"ל].



הוצאה האסורה ביו"ט

גם הגר"ח"ק בדרך אמונה (ביאור ההלכה הלכות ביכורים פרק ב הלכה ו) נקט "דבדאורייתא איירי דהא אקרא קאי" ובאר: "ואפשר משום דההבאה מרה"ר לרה"י הוא איסור דאורייתא דהר הבית מקורה הוא ומדאורייתא הוא רה"י דפי תקרה יורד וסותם". אלא שכידוע הותרה הוצאה ביו"ט לצורך אוכל נפש ואף מעבר לכך, ע"פ הכלל שמתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ואם כן מדוע ישנה בעיה בהעברת הביכורים

^ט). והוסיף, שאין בזה משום כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין שכן עולות אינן חובה אלא באות לעטר את הביכורים כמו שנאמר במנחות (נ"ח, א).

האם ניתן להביא ביכורים בחג השבועות?

עה

מרשות לרשות? מתוך הגר"ק: "צורך מצוה גרע וכמש"כ התוס' בשבת כ"ד ב' גבי שרפת קדשים ביום טוב..ואומר ריב"א דודאי גרע דכיון שאסרה תורה כל הנאות רק הנאת שרפה א"כ הבערה זו אינה לצורך הנאתו אלא לשם מצות שרפה אלא שהתורה לא הקפידה שיהנה ממנה בשעת ביעורה, ולהכי לא דחיא יום טוב מידי דהוה אנדרים ונדבות דאין קרבין ביום טוב למ"ד משלחן גבוה קא זכו וכן שתי הלחם לדידיה אין אפייתן דוחה יום טוב אף על פי שיש בהן אוכל אדם משום דעיקרן לצורך גבוה, ולמ"ד קריבין ביום טוב היינו משום דקסבר דעיקר שחיטתן ואפייתן נמי לצורך אדם אבל שרפת תרומה טמאה ודאי לשם מצות ביעור ולא לשם הנאה הלכך אסור ביום טוב כשאר קדשים^(א) וההוצאה הוא רק לצורך גבוה שזה לא התירה תורה ביום טוב^(א)".

הנה מובא בברכי יוסף ובשערי תשובה בסימן תצ"ד, הנותן ספר תורה חדש לבית הכנסת בעצרת כאלו הקריב מנחה חדשה לה' בזמנה [עוללות אפרים סי' ק"מ], ולא הוזכר כאן האם צריך להמנע מהוצאה מרשות לרשות. אמנם בחוט השני (מזוזה ברכות נזיקין עמוד תה) כתב הגר"נ קרליץ:

(י). והמשיך בציטוט דברי התוס': ולר"י נראה דל"ש בשרפת תרומה לומר משלחן גבוה קא זכו ולא דמי לשתי הלחם שהאפייה היא לצורך גבוה שהרי אחר אפייה צריך לעשות בהם תנופה וכן אחר שחיטת נדרים ונדבות עושין מהן לגבוה אבל תרומה טמאה אין עושין ממנה לגבוה כלום וליכא למימר בה משלחן גבוה קא זכו כו' והכי מפרש ר"י לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב פי' גזרו תרומה אטו קדשים. לומד מכאן הגר"ק: א"כ בבכורים שיש בה תנופה שייך לומר משלחן גבוה קא זכו.

(יא). ומסיים: ואף על גב דבירושלים קודם שנפרצו בה פרצות הוי כרמלית כמ"ש בעירובין ק"א א' מ"מ הי' זמן מרובה שהי' רה"ר וגם בשילה נהג ביכורים וי"א גם בנוב וגבעון ושם לא הי' מחיצות כלל ולא יתכן שהתורה תצוה להביא בעצרת ביכורים שיש בזה איסור וע"כ דכונת התורה מיום שאחר עצרת אולם בודאי שבדיעבד אם הביא אחר שתי הלחם שבדיעבד יצא אף בעצרת וגם התוס' מודים לזה אלא שאין מצותו כן לכתחלה.

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

"וצ"ל דאיירי שמביא את הספר תורה במקום שיש עירוב שאין בו חששות דבמקום שאין בו עירוב הרי אסור להוציא את הס"ת אא"כ קורין בו ביו"ט משום שאין זה צורך היום של היו"ט, כמו שמילה שלא בזמנה לא דוחה יום טוב, אף שזו מצוה, מ"מ אין זה צורך היום, וה"ה בהכנסת ס"ת דאין להוציאו דאין זה צורך היום, ואין להוציאו אלא במקום שיש עירוב וכנ"ל. וסיים: "שוב הראני ח"א דבשטמ"ק איתא דאין מביאין ביכורים בשבועות עיי"ש ואפשר דזה מהאי טעמא"⁽²⁾.

הגרד"מ אייזנשטיין (כרם ציון י"א) מסביר את הבעיה בהבאת ביכורים בשבועות בדרך זו, התורה אומרת שחג הקציר הוא הזמן של מצוות ביכורים על כל חלקיה, ומשמע מדברי הרשב"ם (בב"ב פ"א, ב) ש"ולקחת" היינו בצירה, לפי זה לבצור קודם עצרת אי אפשר כי אין זמן לקיחה, ולבצור בעצרת אי אפשר שהרי בצירה אסורה ביו"ט, ולכן אין אפשרות לדעת השטמ"ק להביא ביכורים בשבועות. מוסיף הרב אייזנשטיין ואומר שגם אם נאמר שבצירה ביו"ט מותרת מן התורה, כמשתמע ברמב"ם, עדיין תהיה בעיה בכך שכן אין הבצירה מוגדרת כמותרת מדין או"נ או מתוך, שכן היא לגבוה. בכך דומה הבנתו לגר"ח"ק ולגרנ"ק.

לעומת זאת בשו"ת ויען יוסף (אורח חיים סימן שיז) כתב שזה מותר גם

(יב). כע"ז הובא במשמר הלוי (זבחים קלג, ב) בשם הגר"ד לנודו וראה שם אריכות בבירור השאלה אם בביכורים נכון לומר משולחן גבוה קזכו. ויעויין תשובות והנהגות (כרך א' סימן שמ"ח) שכתב: ..ויש מוציאים השופר בר"ה כדי לתקוע עוד תקיעות להידור וחומרא, ולכאורה כשם שלא התירו להוציא לפינוק שאינו שוה לכל נפש, כך הוצאה לצורך חומרא בעלמא לא נקרא צורך גמור להתיר הוצאה, ובשאג"א שם (ס' ק"ח) אוסר להוציא השופר אף לצורך אדם ששמע תקיעות דמיושב ולא שמע תקיעות דמעומד או להוציא הלולב לצורך נענועי ההלל, הובא בשע"ת סימן תקפ"ט, וכן לא התירו הבערה לשריפת קדשים שאינו אלא מצוה ולא חיוב, וע"כ נכון להוציא מוקדם כשמה"ת יש סברת הואיל.

ללא עירוב: "וע"פ זה מובן היטב מה שכתבו התוס' בכתובות (דף ז' ע"א ד"ה מתוך) דאף מצוה דרבנן שרי מטעם מתוך, והא דהמוצא חמץ ביום טוב אינו רשאי לשורפו, אין הטעם משום דמיירי שביטלו ואין מצוה לשורפו אלא מדרבנן, דמצוה דרבנן נמי שרי היכא דאיכא למימר מתוך, אלא הטעם משום דאסור לטלטלו משום מוקצה" עכ"ד. ולכאורה לשיטת התוס' דשלא לצורך היום אסור מדאורייתא איך אתי מצוה דרבנן ומפקיע מידי איסור דאורייתא. אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר דשוב לא מקרי מלאכת עבודה, אחרי דחכמים ציווהו על זה, ועושהו משום דמצוה לשמוע דברי חכמים³.. ונראה לענ"ד דאף כדי לקיים מנהג ישראל הקבוע ליום טוב ג"כ שרי מטעם מתוך, על כן הא דנוהגין להדר מי שמחנך ספר תורה חדשה, להביאו לבית הכנסת ביום טוב של שבועות בשירה ובזמרה דרך רשות הרבים להראות כבוד התורה, נראה לענ"ד דאין לפקפק ולומר כיון דאינו אלא מנהג לא מקרי צורך היום הואיל ואפשר לעשותו מערב יום טוב, דכיון דמצד מנהג ישראל הוקבע הדבר להדר להביאו בחג שבועות ביום מתן תורה, כמו שכתב בספר עוללות אפרים (חלק שני, סוף מאמר ק"מ), מקרי מצוה דיומא, ולא דמי לשריפת קדשים ומילה שלא בזמנה דאף דהוי מצוה כיון דאינן מצוה דיומא לא שרי מטעם מתוך, ותו נראה דלא גרע מהוצאת קטן לטיול דקיימ"ל (סי' תקי"ח סעיף א') דשרי משום דהוי בכלל עונג יום טוב, וה"נ בזה כיון דנוהגין לשמוח בשירה וזמרה בהבאת הספר תורה הו"ל בכלל שמחת יום

(ג). והוסיף: "ומדברי התוס' הללו מבואר דלא כמו שהעלה השאגת אריה בסי' ק"ח דאסור להוציא שופר בראש השנה בשביל תקיעות שעל סדר הברכות דהם מדרבנן, וכן להוציא לולב בשביל נענועים דהלל, או בשביל חינוך קטן, וחידוש שלא העיר דהוא דלא כהתוס' דכתובות הנ"ל, ובסי' פ"ג הביא בעצמו דברי התוס', וכבר כתב בספר קצה המטה (סי' תקפ"ט סק"ה) שעל ספר מטה אפרים דלא נהיגי עלמא כהשאגת אריה בזה".

טוב דלא גרע עונג רוחני מעונג גשמי".



אי אפשר להקריב ללא ידיעה ששתי הלחם כבר הוקרבו

בסוף דבריו מתרץ הגר"ק באופן אחר: "ויותר נראה דכונת התוס' אינו מצד איסור יום טוב, אלא משום שצריך להמתין עד שיקריבו שתי הלחם והקרבת שתי הלחם כשרה כל היום, וכיון שלא ידעו מתי הקריבוהו לא הביאו עד למחר ובעומר אמרי' הרחוקין מותרין מחצות היום ולמעלה שיודעים שאין ב"ד מתעצלין בו והיינו לפי שמוטל עליהן כדי שלא יצא תקלה כדאמרי' בעירובין ל"ב א' אבל בשתי הלחם דל"ש תקלה שהרי לביהמ"ק מביאין אותן ושם יודעין אם הקריבו או לא לא מיהרו ועי' סוכה נ"ה ב' שהיו מחלקין שתי הלחם ולחה"פ יחד ובזיכין בחמש או בשש עי' פסחים נ"ח א' מ"מ אינו חובה לעשות כן, ולא היו רגילין היחידים להביא עד למחר ושפיר ילפי' מיני' לענין בכור".

יתרון מסויים קיים בפירוש זה, שאינו בנוי על דינים מסוימים בהלכות יו"ט וכדומה, שאינם רמוזים בדברי השטמ"ק. ונראה לבאר ע"ד דברי הגר"ק אך מעט אחרת. מלשון הפסוק המשווה בין הבאה של דברים שונים וקובע להם זמן יש ללמוד שמדובר על קביעת יום באופן קבוע, ולא על בדיקה בתוך יום מסוים האם נעשה כבר משהו. כלומר, אם אפשר היה להביא ביכורים לפני שתי הלחם היה אפשר לומר שקביעת היום היא בשבועות, אבל כיון שזה תלוי במשהו שיעשה, וממילא אי אפשר לומר שכל היום כשר להבאת ביכורים שהרי יש פרק זמן בו אמור להיעשות קרבן שתי הלחם, ויותר מכך - אפשר שלפעמים תתאחר הקרבת שתי

הלחם זמן רב, ולכן אין לנו אלא לומר שנקבעה תחילת הבאת הביכורים, ליום אחר שכן דרכה של תורה בדינים רבים לקבוע זמן, דהיינו מסגרת של יום [ולכן אצ"ל שאיננו יודעים אם כבר קרבו שתי הלחם, כדברי הגר"ח^(ד)].

ושמא ניתן למצוא מעט חיזוק להבנה זו בדברי רש"י כת"י מנחות (פה, ב) על האמור בגמרא: "מנין שתהא שתי הלחם קודם לבכורים ת"ל וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים" שכתב: "שתהא שתי הלחם קודמת לבכורים" - שלא יביא בכורי תבואה קודם לה, "וחג השבועות תעשה לך" - תחילה ואח"כ מותר להביא בכורי קציר חטים". משמע שרק אחרי שנגמר חג השבועות יכול להביא ביכורים^(ט), ואף שאפשר כמובן לפרש, אחרי שתקריב את קרבן חג השבועות דהיינו שתי הלחם, תוכל להביא בכורים של יחיד, עכ"פ בלשון הדרשה יש קצת משמעות ששבועות מיוחד לקרבן שתי הלחם ואחרי יום זה, אפשר להביא שאר בכורים. ובספר טוב סחרה כתב נפ"מ בין ההסברים שלפי רש"י זה אין בעיה להביא ביכורים בחג הסוכות, משא"כ לפי המהריט"א, ויש להוסיף שגם לפי שאר ההסברים אין הדבר מיוחד לשבועות אלא נכון בכל יו"ט^(טז).



(ד). ועוד, כיון ששני הדברים נעשים בבית המקדש מדוע שתהיה בעיה לבדוק אם זה הוקרב, ואז להביא ביכורים, אלא ע"כ לומר כמוש"כ.

(טו). על דברי רש"י עמדו בספר מנחת אברהם לרב גרבוז בכורות (כ"ו) ובספר טוב סחרה (סימן י"ג).

(טז). בקטע קדמון שנמצא בגניזה (מובא ע"י הרב י"י סטל בספר ירושתנו ב' עמוד ס"ב) נכתב: "ראיתי בני אדם מקשים, למה אין אנו מזכירין הבאת ביכורים בשבועות דכתיב ביה, כמו שאנו מזכירין חירות בפסח ושמחה בחג הסוכות דכתיב בהו, וגם בראש השנה אנו מזכירין תרועה דכתיב ביה, וביום הכיפורים אנו מזכירין מחילה וסליחה. ונ"ל, דכל הני שייכי כל חד וחד ביומיה, אבל

הבאת ביכורים לא היו בשבועות, לפי שאינו [מובא] לא שבת ולא יו"ט, אבל הוכשר שבועות להביא ביכורים מכאן ולהבא, אבל קודם שבועות לא היו יכולים להביא, לפיכך אין מזכירין אותו בשבועות, דלא שייכי ביה כלל אבל מתן תורה שהיתה בו ביום – מצווה עלינו לזכרה שנאמר יום אשר עמדת בחורב, צריכין אנו להזכיר כמו שחייבנו להזכיר יציאת מצרים ומעשה בראשית, חייבנו להזכיר יום מתן תורה". נראה שהדברים תואמים לשיטת השטמ"ק, אף שעדיין צריך להבין מה הכוונה במילים "אינו מובא לא בשבת", כי אם ביו"ט של שבועות אינו מובא, מה פשרה של שבת כאן, ושמה הכוונה לשבתות אחרות שאינן יו"ט, אך א"כ מדוע נכתב הדבר כאן, אא"כ נאמר שהכוונה כדברי המסבירים שמדובר על בעיה הנובעת מל"ט מלאכות וממילא הובאו יחד שבת ויו"ט כדי להדגיש זאת וצ"ב.

הרב אפרים זאב אברמוביץ

ירושלים

בירור האם מביאים ביכורים בעצרת עצמה, ובדין ביכורים בשמיטה

האם מביאים ביכורים בשביעית

ברש"י על התורה (שמות כג, יט) גבי ביכורים אקרא ד"ראשית ביכורי אדמתך" וכו' כתב: "אף השביעית חייבת בביכורים" וכו'. ובגור אריה ובמזרחי (שם) כתבו דודאי טעות סופר הוא בדברי רש"י, דעל כרחך אין נוהג ביכורים בשביעית שהפירות בהן הפקר. אמנם במנ"ח (מצוה צא) אף דמייתי מהאור החיים (דברים כו, ב) דשנת השמיטה אין בה ביכורים לפי שאינה שלו אלא מופקרת לכל. הביא דברש"י הנ"ל מבואר דביכורים אכן נוהג בשביעית. וכן דייק מדברי הרמב"ם והשו"ע מדסתמו ולא חילקו בין שנה לשנה ש"מ דנוהג בכל גווני ואפי' בשביעית. וכן מייתי בתשב"ץ (ח"ב רמז) דביכורים נוהג בשביעית וכמבואר ברש"י הנ"ל, יעו"ש.

והא דלא פטרינן מביכורים מטעמא דאילו מטמיא בת שריפה היא ורחמנא אמר לאכלה ולא לשריפה, כתב במנ"ח (שם) דילפינן מחלה דמבואר בגמ' (בכורות יב ע"ב) דטעמא דבכור לא ילפינן מחלה, דחלה עיקרה לאכילה משא"כ בכור שעיקרו לשריפה. ולכך ביכורים דעיקרם לאכילה ורק אילו מטמיא בעי שריפה מצינן למילף שפיר מחלה דכתיב ביה "לדורותיכם" (במדבר טו, כא) דנוהגת אף בשביעית.

וכדברי המנ"ח כתב נמי בחידושי הגרי"ז (בכורות יב ע"ב). והוסיף שם

עוד דמהאי טעמא אף אילו מתרמי פירות המחויבין בתרומה בשביעית, וכגון שקנה מדמי שביעית פירות שנתחייבו בתרו"מ דחייב להפריש עליה תרומה, לא אמרינן דאילו מטמיא בת שריפה היא, דילפינן מחלה. אמנם בתשב"ץ (שם) כתב להדיא היפך דברי הגרי"ז, דכתב שם דיש לפטור בשביעית מתרומה מטעמא דאילו מטמיא בת שריפה היא ורחמנא אמר לאכלה ולא לשריפה, וליכא קרא בתרומה לריבויא כדאיתא בחלה. ודבריו צ"ב מ"ט לא ילפינן מחלה וכמבואר בגמ' לכאו' דמצינן למילף מינה לדוכתא דעיקרה לאכילה. וביותר קשיא דהא איהו כתב שם להדיא דביכורים נוהג בשביעית, ולכאו' היינו טעמא כדכתב במנ"ח דגמרינן מחלה ומאי שנא תרומה דלא גמרינן.

ושמא י"ל בזה דכתבו מקצת ממפרשי רש"י, דטעמיה דרש"י משום דלעיל מהאי קרא (שמות כג, יב) אקרא ד"ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת", מייתי רש"י לדברי המכילתא: "אף בשנה השביעית לא תעקר שבת בראשית ממקומה שלא תאמר וכו'". והילפותא הוי מדלעיל מינה איירי בדין השביעית ונקט בדידה להאי קרא דשבת, ש"מ דאף בשביעית לא תעקר שבת בראשית ממקומה. וכן להלן מינה (כג, יז) "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך", מייתי רש"י לדרשת המכילתא, לפי שהענין מדבר בשביעית הוצרך לומר שלא יסתרסו שלש רגלים ממקומן. וסבר רש"י דה"ה גבי ביכורים, מדקאמר רחמנא להאי קרא גבי שביעית לאשמעינן דאף בשביעית מחויב הוא בהבאת ביכורים וכשבת ומועדות. ועפ"ז נמצא דטעמא דביכורים באים בשביעית לא משום דגמרינן לה מחלה אלא ילפותא לעצמה איכא, ויבואר להלן.

ובמזרחי (שם) דחה להאי פירושא, דהא במכילתא לא הוזכרה האי ריבויא אלא לענין שבת ומועדות אך גבי ביכורים לא אמרינן לה,

ואדרבא ילפינן במכילתא מהא דנאמרה פרשת ביכורים הכא דין אחר יעו"ש. וא"כ מנא ליה לרש"י למימר הא מילתא דנוהג ביכורים בשביעית.



בדין שתי הלחם שהם מכלל דין ביכורים

ויתכן לומר בזה, שאין המכוון בדברי רש"י לומר דהיא דרשה לעצמה גבי ביכורים שחייבים בשביעית מדנאמרה פרשת ביכורים גבי שביעית, אלא היא בכלל הדרשה האמורה גבי מועדות שנוהגים בשביעית, והיינו דלעיל מהאי קרא (כג, טז) אקרא ד"וחג הקציר ביכורי מעשיך", כתב רש"י שהוא זמן הבאת ביכורים, ששתי הלחם הבאים בעצרת היו מתירין החדש למנחות ולהביא ביכורים למקדש. וכן מבואר במתני' מנחות (סח:) שאין מביאין ביכורים קודם שתי הלחם. ומבואר ברש"י דמשו"ה נקרא שמו חג הקציר ביכורי מעשיך, ומשמע בזה לכאור' דשתי הלחם אף הם בכלל הבאת ביכורים והם ראשית לביכורים של שאר הפירות. וסמך לזה נראה דבבכורות (כו:) איתא עד כמה ישראל חייבין ליטפל בבכור בדקה שלשים יום ובגסה חמישים יום. ובגמ' יליף לה מדכתיב (שמות כב, כח) "מלאתך ודמעך לא תאחר, כן תעשה לשורך". ומלאתך ודמעך היינו ביכורים, וכי היכי דביכורים הוי אחר חמישים יום שהרי בפסח התבואה מתבשלת ואין מביאין ביכורים עד שיביאו שתי הלחם בעצרת. ובתוס' (שם) הקשו דהא בעצרת כבר מביאין ביכורים, וא"כ נמצא שאין יום החמישים בכלל. ובעינן למימר דה"ה גבי שור דילפינן מינה אין צריך ליטפל בה ביום החמישים, ונמצא שלא דמי לדקה דהיינו שלשים יום שלמים, וכתב עלה בשטמ"ק, וכן מייתי הרי"ט אלגאזי מתוס' חיצוניות,

וז"ל: "י"ל דביכורי יחיד לא מייתי עד אחר עצרת" ע"כ, והיינו דלא ילפינן מביכורי ציבור אלא מביכורי יחיד. אך שמעינן מלשונם דאיכא אף ביכורי ציבור והם באים בעצרת, וע"כ היינו שתי הלחם, ומבואר בדבריהם דחשיב נמי בכלל הביכורים וכמבואר.



אם מביאים ביכורים בעצרת

וביותר נראה, דהרי"ט אלגאזי (שם) נתקשה בדברי התוס' חיצוניות, מ"ט ביכורי יחיד אין קרבין בעצרת. וכתב שם די"ל דכיון דהבאת ביכורים טעון קרבן עמהם כמ"כ הרמב"ם (ביכורים פ"ג, הי"ב) אך קרבן זה אינו מעכב. ממילא י"ל דקרבן זה אינו דוחה יו"ט דאינם כחגיגה ושמחה שהם חובה משא"כ קרבן זה אינו מעכב. ואפילו את"ל דמיקרי חובה, מ"מ אין זמנו קבוע ביו"ט ואינו דוחה יו"ט, ולכך לכתחילה ביכורי יחיד אינם באים בעצרת שלא מצי להביא קרבן עמהם.

ומדברי התוס' דנקטי בסתמא דמביאים ביכורים בעצרת ואף ביכורי יחיד, מבואר דלא ס"ל הכי אלא באים אף בעצרת וקרבנם קרב עמהם, דהמביא ביכורים טעון קרבן. וכן דייק במנ"ח (מצוה צא אות יא) מדברי הרמב"ם בהל' ביכורים (פ"ד ה"א), שכתב "כל המביא ביכורים טעון קרבן ושיר וכו', אבל הוידוי אינו שוה בכל לפי שיש שחייבין להביא ביכורים ואינן קורין עליהם". מבואר בדבריו דקרבן שוה בכל, ועל כרחך דאף המביא ביכורים בעצרת מביא קרבן עמהם, וצ"ב מפני מה דוחין הן יו"ט וכדקאמר הרי"ט אלגאזי.

וכתב במנ"ח (מצוה שז אות יז) דיש לומר דכיון דקרבן זה הבא עם

האם מביאים ביכורים בעצרת ובדין ביכורים בשמיטה פה

הביכורים קרב שלמים כמבואר ברמב"ם הנ"ל, ממילא אתי שפיר. לא מיבעיא לתירוצא קמא דהתוס' (חגיגה ז ע"ב, ד"ה עולות) שבגוונא שלא הביא עדיין שלמי שמחה דמצי להקריב נדרים ונדבות ידיה ולצאת בהם ידי שמחה, דאף הכא י"ל הכי, אלא אף לשינויא בתרא דכתבו שם דבמקום שהביאום לשם נדרים ונדבות לא נפיק רק משום הקדישם ואין יוצא בהם ידי שמחה, י"ל דהכא שאני דכיון דעיקרו דהאי קרבן כתב הרמב"ם דילפינן לה מדכתיב בביכורים "ושמחת בכל הטוב" וברגלים אומר "ושמחת בחגך", מה שמחת החג בשלמים אף כאן בשלמים. לכך אף ששוחטן לשם חובתן כיון דעיקרו בא משום שמחה נפיק ביה נמי משום שלמי שמחה וקרבים ביו"ט. ונמצא על פי דבריו דקרבן זה דביכורים קרב בכל יו"ט בין דעצרת ובין דסוכות, כיון דעיקרו וטעמו משום דעל ידי זה יוצא בו ידי חובת שלמי שמחה. אך בלבד שלא קרב עדיין שלמי שמחה בפני עצמם, דבכהאי גוונא אין קרב קרבן דביכורים ביו"ט.



בטעם שאין מביאים ביכורים קודם עצרת

וראיתי למו"ז שליט"א בס' מנחת אברהם עמ"ס בכורות (שם) שכתב לבאר עוד דרך אחרת בדעת התוס' חיצוניות, מפני מה אין ביכורי יחיד קרבים בעצרת. דאיתא במנחות (סח ע"ב) במתני' דאין מביאין מנחות וביכורים ומנחת בהמה קודם לשתי הלחם, וביכורים (פ"א מ"ג) איתא דאין מביאין ביכורים קודם לעצרת. ובחידושי הגר"ז עמ"ס מנחות (שם) כתב לדקדק שם מלשון הרמב"ם דמבואר בדבריו דשתי הלכות נינהו ותרי דיני נאמרו בזה, הא' והוא דין בכל הקרבנות דאינם ראויים להקרבה

קודם שיביא שתי הלחם, ועוד נאמר דין מסוים בדיני ביכורים דאין מביאין ביכורים קודם עצרת. והנפק"מ בדין האמור בביכורים הוא שמחמת הדין האמור בכל הקרבנות מבואר במתני' במנחות (שם) שאם הביא קודם לשתי הלחם כשר, אך בדין ביכורים נאמר עוד מלבד דין הבאה – דין קריאה על הביכורים, ולקרות אינו קורא קודם עצרת. וזהו שכתב הרמב"ם בהל' ביכורים (פ"ב ה"ו): "אין מביאין ביכורים קודם עצרת שנאמר "וחג הקציר ביכורי מעשיך", וזהו קרא האמור בדין הביכורים, ואם הביא אין מקבלין ממנו אלא יניחם שם עד שתבוא עצרת ויקרא עליהם". דקדק לומר בזה "ויקרא עליהם", משום דעיקר טעמא דאין מקבלין משום דאין יכול לקרות וימתין עד עצרת ויקרא עליהם כאמור.

ומעתה יש להסתפק בהאי דינא האמור מדיני ביכורים שאין קרבים קודם עצרת מהו זמנם. אי רק קודם עצרת אין קרבים אך עצרת כבר הוא זמנם, או דילמא דאף עצרת אינו מזמנם ורק מעצרת ואילך זמן הבאת ביכורים הוא. ובמנחות (פד ע"ב) כתב רש"י (ד"ה וחג הקציר ביכורי מעשיך) וז"ל, חג שאתה מביא ביכורים שתי הלחם יהא קודם לכל אשר תזרע בשדה וכו', והאי קרא דחג הקציר וכו' הוא המקרא שמנייה ילפינן דאין מביאין ביכורים קודם לעצרת כמבואר במתני' בביכורים הנזכר, ועלה פרש"י דמשמעות המקרא הוא שחג הקציר יהא קודם לכל וכו'. מבואר בזה דזמן הבאת הביכורים אינו אלא אחר עצרת ולא בעצרת עצמה.

ועל פי זה ביאר מו"ז שם די"ל דהכי אף סברי התוס' חיצוניות, שזמן הביכורים אינו אלא לאחר עצרת, ומשום הכי קאמרי דאין ביכורי יחיד קרבים בעצרת. אלא דנתקשה שם דאי הכי מפני מה הוזכר במנחות דאין ביכורים קרבים קודם לשתי הלחם, דמאי נפק"מ אית בה. דבשלמא אי אמינא דזמנו אף בעצרת אתי שפיר דנפק"מ דבעצרת עצמה קודם לשתי

הלחם לא יביא הביכורים ומדין הקרבנות, אך לדעת התוס' חיצוניות שאין זמנו אלא אחר עצרת מאי נפק"מ בדינא דקודם לשתי הלחם. וכתב די"ל דנפק"מ בגוונא דביכרו קודם חנוכה העבר אך השרישו אחר שתי הלחם דשנה שעברה, דמדיני ביכורים לית בה מידי כיון דגבי ביכורים אינו חדש אלא משנה שעברה, ורק מדינא דקודם שתי הלחם אתינן עלה, יעו"ש.



דעת תוס' שהביכורים הוא מדיני העצרת

ונראה מעתה, בדברי התוס' מבואר דלא סבירא להו כדברים הללו, אלא סבירא להו דזמנו של ביכורים הוא אף בעצרת עצמה כדקאמרי להדיא דביכורים באים בעצרת. ונראה דאינהו סבירא להו דעיקר הילפותא שזמנן של ביכורים בעצרת ולא לפניה מבואר במתני' בביכורים דהוא מקרא ד"וחג הקציר ביכורי מעשיך". וברש"י על התורה הנזכר לעיל פי' המקרא הזה וז"ל שהוא זמן הבאת ביכורים ששתי הלחם הבאים בעצרת היו מתירין וכו', ונתבאר לעיל דמבואר בדבריו דסבירא ליה דשתי הלחם אף הן בכלל הבאת ביכורים וזמנו בעצרת. ועל פי המבואר במתני' דביכורים הנ"ל י"ל דילפינן מינה דאף זמנו של כל דין ביכורים הוא בעצרת, וזהו עיקר הילפותא שזמנו של ביכורים הוא בעצרת, ולכך כתבו התוס' דמביאין ביכורים אף בעצרת עצמה.

ולמבואר נראה דיש לבאר בזה אף דעת התוס' מסברת הרי"ט אלגאזי, שביאר דעת התוס' חיצוניות, דסבירא ליה דקרבן של ביכורים אין קרב ביו"ט. ובמנ"ח ביאר דעת התוס' דסבירא ליה דכיון דעיקרו משום שמחה

קרב ביו"ט ויוצאים בזה ידי שלמי שמחה, ונתבאר דהיינו דוקא בלא הביא עדין שלמי שמחה. אך למבואר נראה לומר בזה ביתר שאת ויתר עוז, דסברי התוס' דכיון דילפינן מקרא שזמן הבאת הביכורים הוא בעצרת, שוב ממילא הרי זה קרבן שזמנו היום שזמנו ליקרב הוא בעצרת, והוי דומיא דשתי הלחם שזמנם היום ודוחים יו"ט, אף קרבן זה דביכורים זמן הבאתו הוא בעצרת ודוחה יו"ט, ואף שזמנו אף אחר עצרת עד חנוכה ואינו דוקא היום, הרי זה דומיא דעולת ראיה ושלמי חגיגה שדוחים יו"ט כיון שזמנם קבוע אף שאפשר להביאם כל הרגל. ואף שיש לומר דשאני הנך דכל הימים הוו תשלומים לראשון ועיקר זמנם בראשון משא"כ ביכורים זמנם אף אחר עצרת ואין זה תשלומין, אשכחנא נמי כי הא בשלמי שמחה, דאף הם דוחים יו"ט וקרבינ ביו"ט וכמו שכתב הרמב"ם (הל' חגיגה פ"א, ה"ח) על אף שבהן אין שאר הימים תשלומין לראשון וכמו שכתב הר"י קורקוס שם ה"ד, ואף במי שהיו לו שלמים נדר ונדבה ושחטן מערב יו"ט ואכלן ביו"ט יצא בהן ידי שמחה כמו שכתב הרמב"ם (שם פ"ב ה"א), ואעפ"כ כיון שזמנם ביו"ט כשלא היו לו מערב יו"ט דחו ליו"ט, והכא נמי י"ל בזה דכיון דזמנם של ביכורים הוא בעצרת קרבים בו ביום ודוחים יו"ט. ועל פי זה נמצא דאף בהקריב כבר שלמי שמחה דעצרת ויצא ידי חובתו אכתי קרב קרבן של ביכורים בעצרת. אך י"ל נמי דאינו דוחה אלא לעצרת, אך ביו"ט דסוכות אה"נ דאינו קרב ודלא כמתבאר על פי דברי המנ"ח.

ומעתה מצינן למימר על פי האמור, דזהו המכוון בדברי רש"י על התורה דקאמר דביכורים נוהג בשביעית, דאין כוונתו דאיכא דרשה מיוחדת גבי ביכורים שדוחים לשביעית, אלא עיקר כוונתו דכיון דנתבאר דעיקר זמנו של ביכורים הוא בעצרת, הרי זה בכלל דיני העצרת דלית

ביכורים. ובהאי ילפותא גופא דילפינן שלא יסתרו שלש רגלים ממקומן ונוהגים בשביעית, ילפינן נמי דביכורים נוהגים בשביעית.



ביאור דעת התשב"ץ דביכורים נוהג בשביעית אף שפירות שביעית פטורים מתרומה

ובזה יתבארו דברי התשב"ץ במאי דקאמר דפירות שביעית פטורים מתרומה ומשום דאילו מטמיא בת שריפה היא ורחמנא אמר לאכלה ולא לשריפה, וסבירא ליה דלא גמרינן מחלה דרחמנא אמר לדורותיכם לתרומה. והא דקאמר דביכורים נוהגים בשביעית אף דגם בהו אילו מטמיא וכו', לאו היינו משום דגמרינן מחלה וכדכתב המנ"ח בדעת רש"י, אלא סבירא ליה דדרשה לעצמה איכא גבי ביכורים וכדנבאר דנוהגים בשביעית, ובאמת מחלה לא גמרינן. אלא דהא גופא צ"ב מאי טעמא לא גמרינן מחלה לתרומה וכדמבואר בגמ' דדוקא גבי בכורה לא ילפינן דעיקרה לשריפה אך תרומה דדמיא לחלה דעיקרה לאכילה לילף מינה.

ונראה דהנה צ"ב עוד, דבמנחות (פד ע"א) ילפינן מקרא דלדורותיכם האמור גבי עומר דנוהג אף בשביעית, ולכאורה צריך ביאור למאי בעינן קרא הא אף עומר דומיא דשתי הלחם וביכורים בכלל דיני המועדות אמור. ואם כן תיפוק ליה מהאי קרא גופא דילפינן הכא שלא יסתרו רגלים ממקומן בשביעית, דאף נשמע מינה דאף העומר נוהג בשביעית וכדאמרינן גבי ביכורים.



ביאור דרשת המכילתא דהמועדות נוהגים בשביעית

וצריך לומר בזה, דבעיקר הנך דרשות המבוארות בפרשה הזאת צ"ב מאי סלקא דעתך דלא ינהגו בשביעית. ובשלמא גבי שבת פירשו מפרשי המכילתא ומפרשי רש"י דכיון דשבת עיקרה אות ואף שביעית אות היא ס"ד דבשנה שכולה אות לא ניבעי לאות של שבת קמ"ל דנוהג, אך גבי מועדות צ"ב מאי ס"ד דלא נהגי בשביעית. ויש שפירשו דכיון דאיקרו המועדות חג הקציר וחג האסיף ס"ד דבשנה שאין בה קציר ואין בה אסיף אין נוהג בה דיני המועדות קמ"ל. ואכתי צ"ב דסוף סוף אין הקציר והאסיף מעיקר המועד, ומאי ס"ד דמחמת הא לא ינהגו בשביעית. ולכך נראה דאה"נ ובעיקר המועדות לא הוה ס"ד דלא ינהגו בשביעית, ועיקר הילפותא הוא על פי מה שנתבאר בדברי רש"י והתשב"ץ דמהאי קרא ילפינן נמי דביכורים נוהגים בשביעית. וי"ל מעתה דלא זו בלבד דאף גבי ביכורים ילפינן מפרשה זו, אלא עיקר הדרשה דוקא גבי ביכורים אתיא דביכורים כתיבי בפרשה זו דמועדות וכמבואר, ואהא אתא קרא לאשמועינן דביכורים נוהגים בשביעית. ומעתה ניחא דכיון דעיקר קרא גבי ביכורים קאי י"ל דדוקא ביכורים איתרבו מינה אך עומר לא נשמע מינה, דלא נזכר כלל בזאת הפרשה ובעינן לשומעו מקרא דלדורותיכם.

ויש להוסיף בזה עוד, דהן אמנם רש"י מייתי להאי דרשה דלא יסתרו רגלים ממקומן אקרא דשלש פעמים בשנה וכו', אולם במכילתא הובאה דרשה זו אקרא דוחג הקציר ביכורי מעשיך יעו"ש. ועמדו בזה מפרשי רש"י מפני מה נקטו רש"י במקרא אחר יעו"ש בדבריהם. ולמבואר מצינן למימר בדעת התשב"ץ דס"ל דבדוקא מייתי לה המכילתא אהאי קרא, ומשום דעיקר הרבותא הוי מחמת דינא דביכורים לאשמעינן דנהגי

האם מביאים ביכורים בעצרת ובדין ביכורים בשמיטה **צא**

בשביעית, ונתבאר דביכורים הוא מכלל דינא דחג הקציר, ומשום הכי קאי הדרשה אהאי קרא, וממילא על פי זה פשיטא דדוקא ביכורים דבו איתרבי דנהגי בשביעית ולא בעומר.

וע"פ האמור מצינן למימר דמשום כך סבר התשב"ץ דלא ילפינן אף לתרומה מחלה, דכיון דנתבאר דאיכא קרא מסוים דאתי לריבוי, ועיקר ריבוי גבי ביכורים על אף שביכורים מצינן נמי למילף מחלה דהא עיקרה לאכילה, שוב ממילא הו"ל חלה וביכורים שני כתובים הבאים כאחד דאין מלמדין, ולא מצינן למילף מינה לתרומה. ודוקא הנך דאיתרבו דהיינו חלה וביכורים נהגי בשביעית ושאר מילי לא נהגי.



דעת הבבלי בהאי דינא דהמכילתא

אלא דיש להעיר בזה מסוגיא דבכורות, דמייתי הגמ' להא דעיסת שביעית חייבת בחלה, ופריך וליגמר מינה, ומשני דשאני התם דעיקרה לאכילה. ומשמע דמידי דדמי לה דעיקרו לאכילה מצינן למילף, ואמאי לא קאמרה הגמ' דלכל מידי ליכא למילף משום דאף ביכורים איתרבו מקרא דנהגי בשביעית הגם דהוו עיקרם לאכילה, ושוב ממילא הו"ל שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין.

ומצינן למימר דתלמוד דידן לא סבר לדרשת המכילתא דאיכא ריבוי אף לביכורים, ומשום הכי לא קאמר לה, וצ"ב מאי טעמא לא סבר לה. אך נראה דדבר זה הוא פלוגתא בין תוס' במנחות (פד ע"א ד"ה רחמנא) למבו' בשיטה מקובצת (שם אות יא), דבתוס' הקשה אסוגיא דבכורות הנ"ל דקאמרה הגמ' דליכא למילף בהמת שביעית דתתחייב בבכורה מדעיסת

שביעית חייבת בחלה, דשאני חלה דעיקרה לאכילה משא"כ בכור עיקרו לשריפה, והקשו התוס' דהא במנחות שם ילפינן מקרא דמביאין עומר בשביעית הגם דעומר עיקרו לשריפה ונילף מעומר לבכורה. ותי' שם די"ל מה לעומר שכן ציבור ודוחה שבת וטומאה. ועוד תי' די"ל שאני עומר דמצותו בכך ולא מקיימא מצוותו אלא בשל שביעית, והוסיפו עלה וניחא נמי שתי הלחם הבאות בפני עצמן בשביעית למאן דאמר דלשריפה קאתיין, והיינו דלהאי מאן דאמר מצוותו בכך. ומבואר בדבריו דלא סברי דיש דרשה מיוחדת לביכורים כנתבאר, דאי על ביכורים איכא דרשה ודאי דשתי הלחם נמי בכלל הדרשה דהא הוא ודאי בכלל דיני עצרת, ועל כרחך דסברי דליכא להאי דרשה.

אך בשיטה מקובצת פירשו מה שכתבו התוס' גבי עומר דמצותו בכך דאי אפשר שלא יביאו עומר בכל שנה, אבל בכור אפשר שלא יולד בכור לישראל בשביעית, וכן חלה אפשר שלא יהא וכו'. והוסיף עלה בשיטה מקובצת תימה ונילף משתי הלחם, ופי' בהגהות חשק שלמה שם דר"ל דבהו לא שייך דמצותו בכך, דהא אדרבא עיקר מצותו שיהא נאכל לכהנים. והק' עלה וז"ל: "ומיהו קצ"ע דמנא ליה להתוס' דשתי הלחם הבאות בפני עצמן קרב בשביעית", ע"כ. ולכאורה מתבאר מדברי השיטה מקובצת דסבירא ליה דקרב בשביעית, וטעמא י"ל מדרשת המכילתא הנוכר דילפינן שלא יסתרו שלש רגלים ממקומן, ובכלל האי דרשה אף שתי הלחם דקרבי בשביעית. ומתבאר בזה על פי דברי השיטה מקובצת דאף תלמוד דידן סבר לדרשת המכילתא, והדר צ"ב מאי טעמא לא אמרינן בבכורות דהו"ל שתי כתובים הבאין כאחד כמבואר.

ונראה לומר בזה, דבמנחות (מו ע"ב) פליגי בגמ' בשתי הלחם הבאות בפני עצמן, והיינו אליבא דרבי עקיבא דסבירא ליה דכבשים אין מעכבין

את הלחם, אי לשריפה קאתיין או דלאכילה קאתיין. והנה הא דאמרינן דביכורים באים בעצרת מקרא ד"וחג הקציר" וכו' ודאי אף שתי הלחם בכלל האי ילפוטא, דהא אף הם ביכורים נינהו כדנתבאר ועיקר קרא בדידהו כתיב. ומעתה נראה דכל הא דאמרינן דביכורים דעיקרם לאכילה ילפינן מהמקרא הזה והו"ל שתי כתובים הבאים כאחד, היינו למ"ד דשתי הלחם הבאים בפני עצמן לאכילה קאתיין, ואם כן כל המקרא איירי בהנך דעיקרם לאכילה. אך למאן דאמר דלשריפה קאתיין שוב לא מצינן למימר דהמקרא בא ללמד על ביכורים, דאינהו מצינן למילף מחלה, ומוקמינן לקרא דאתי לריבויי בשתי הלחם הבאות בפני עצמן דלשריפה קאתיין דאף הם באים בשביעית, והא ליכא למילף מעומר דשאני עומר דמצותו בכך, מה שאין כן שתי הלחם וכמו שכתב בשטמ"ק וכדביאר דבריו בחשק שלמה. ותו ממילא לית לן שתי כתובים הבאים כאחד, ואתי שפיר דסוגיא דבכורות נקטה בסתמא לכו"ע, ופריך דליגמר מחלה, ואה"נ מצינן למימר דהניחא למ"ד דשתי הלחם הבאים בפני עצמן לאכילה קאתיין דליכא למיגמר דהו"ל שתי כתובים הבאים כאחד. אך התשב"ץ אזיל להלכה דקיי"ל כמאן דאמר דלאכילה קאתיין, ולכך ביכורים באים בשביעית מקרא דידהו, ולא גמרינן לתרומה דהו"ל שתי כתובים הבאים כאחד.

ועל פי זה נמצא, דהא דאמרינן דבדברי השטמ"ק מבואר דגמ' דילן סברה לדרשת המכילתא, דאין בזה הכרח כלל גבי ביכורים, דהא השטמ"ק לא קאי אלא למאן דאמר דשתי הלחם הבאים בפני עצמן לשריפה קאתיין, דהא הקשה דנילף משתי הלחם לבכור דעיקרו לשריפה, ועל כרחך דלהאי מ"ד קאי. ומה שפירש דבריו בחשק שלמה דבהו לא שייך מצותו בכך דהא אדרבא עיקר מצותו שיהא נאכל לכהנים, ודאי אין

כוונתו דאירינן למ"ד דעיקרו לאכילה דזה אינו וכמבואר, אלא כוונת דבריו דעיקר המצוה דשתי הלחם שיבא עם כבשים ויהא נאכל דזהו האופן הרצוי, ולכך עיקר מצותו שיהא נאכל, ואף בגוונא דבאו בפני עצמן הגם דבכי האי לשריפה קאתיין, מכל מקום לא חשיב מצותו בכך דהמכוון במצות שתי הלחם שיהא נאכל לכהנים, ולכך קשיא דנילף מהא אף לבכור. ומעתה כיון דנתבאר דהשטמ"ק לא קאי אלא למ"ד דלשריפה קאתיין, שוב ליכא למילף מהאי קרא גבי ביכורים דהנך לאכילה קאתיין וכדנתבאר לעיל, אך זה לא נתבאר בדברי השטמ"ק דאפשר דאה"נ ולמ"ד דשתי הללם הבאים בפני עצמן לאכילה קאתיין נמי איכא לדרשת המכילתא, ונשמע מזה ממילא אף גבי ביכורים. ומדברי התוס' נתבאר דחזינן דלא סבירא ליה כלל לדרשת המכילתא אף גבי שתי הלחם ולמ"ד דלשריפה קאתיין.



הרב משה יהודה לנדאו

כולל בית מדרש ומכון למצוות התלויות בארץ

בנשיאות הגאון רבי שניאור זלמן רוח שליט"א

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או

מתנות כהונה, והנפק"מ

הקדמה*

בעל ספר החינוך מבאר את שרש מצות הבאת הביכורים (מצוה צא), וז"ל: "משרשי המצוה, כדי להעלות דבר ה' יתברך על ראש שמחתינו, ונזכור ונדע כי מאתו ברוך הוא יגיעו לנו כל הברכות בעולם, על כן נצטוונו להביא למשרתי ביתו ראשית הפרי המתבשל באילנותינו...". מדבריו נשמע שעיקר הציווי בביכורים ומהות המצוה הוא לתת לכהנים את הביכורים [והסיבה היא כדי שנוכח בראש שמחתינו שהכל מה' יתברך], אלא שקודם לקיום עיקר המצוה נצטוונו גם להביאם למקדש כדין, ולהודות במקרא ביכורים. ונוסח דומה לדבריו כאן כתב גם במצוה שפ"ה לגבי חלה, ובמצוה תקז לגבי תרומה, שהמצוה היא לתת למשרתי ה' את החלה והתרומה, אלא ששם כ' למשרתי ה', וכאן הוסיף למשרתי ביתו, ולכאורה נראה כוונתו בזה שאת הביכורים מקבלים אנשי המשמר, והם משרתי ביתו, לעומת חלה ותרומות הניתנים למשרתי ה' בכל מקום שהם. ואמנם נחלקו בזה התנאים במשנה האחרונה שבמס' בכורים (פ"ג מ"ב), שלרבנן אנשי משמר מקבלים, ולר' יהודה טובת הנאה שלו ונותן לכל כהן שירצה. ולפי זה מש"כ החינוך למשרתי ביתו דווקא אפשר

(* המאמר נדפס בגליון "תנובות שדה" שע"י המכון הנ"ל, וכעת מתפרסם מחדש בתוספת מרובה.

שרמזו לשיטת חכמים שהלכה כמותם.

והנה אף שדיני הפרשת והבאת בכורים ידועים וברורים, והתפרשו בהרחבה במשניות שבמס' בכורים, כיצד מפרישים [פ"ג מ"א - יורד אדם לתוך שדהו, ורואה תאנה שביכרה... קושרו בגמי ואומר הרי אלו בכורים], וכיצד מביאים את הבכורים [שם ממשנה ב ואילך - כיצד מעלין את הבכורים...], אבל לגבי מהות המצוה ועיקר הציווי לכאורה הדברים פחות מוכרעים, האם עיקר המצוה הוא הנתינה לכהנים, אלא שנוספו דינים להביאם לבית המקדש ולהתוודות עליהם כמבואר בפרשת כי תבוא, או שעיקר מצוותם ומהותם היא לעבוד בהם עבודת קדשים כשם שמביאים למקדש עולות חטאות ושלמים, אלא שהם נאכלים למשרתי ה', אך אין עיקר מהותם מתנות כהונה. ולכאורה הדברים תלויים במחלוקות תנאים, ויש נפ"מ רבות לנידון זה, ולעיקר הגדרת הביכורים וקדושתם, וכפי שיבואר להלן [וכן יש בביכורים דמיון למצוות התלויות בארץ, ומאידך דינים שמשייכים אותה למצוות התלויות בגוף, ואכן נחלקו הראשונים אם היא ממצוות התלויות בארץ. ראה תוס' בב"ב פא. ד"ה ההוא].

שני חברים עולים לירושלים וביכוריהם עמם. שניהם מקשטים את השור ומוסיפים תוספת ביכורים ועיטור ביכורים, ועושים את כל שאר הדברים הנצרכים לביכורים כדין, ומעשיהם שווים זל"ז, ושניהם שמחים בעלייתם לירושלים ובהבאת הביכורים, כמפורט במשניות בביכורים. אלא שיתכן שהם חלוקים בהבנת מצוה זו, מאחר שאחד מהם סובר שביכורים הם קדשי מקדש, ורעהו סובר שהם קדשי הגבול, וכתרומה, תהיה כל התייחסותם למצוה זו שונה לחלוטין. האחד שסובר שביכורים כקדשי מקדש, העלאת הביכורים והנחתם היא לדעתו כעבודתו בהבאת קרבן.

לעומתו, חבירו שסובר שהם קדשי גבול, ועליו לתנם לכהנים כפי שהתרומה ניתנת לכהן בכל מקום שהוא שם, אלא שבדרכו לקיום מצות נתינת מתנת כהונה זו הוסיפה התורה מצוה לקיים בביכורים למזבח והודאת הבעלים, אבל סיבת ההפרשה היא כמתנות כהונה. לדעתו אין פעולה של הקרבה כקרבן, אלא היא מצוה ממצוות התורה שאינה קשורה לכאורה לעבודת המקדש כלל.



א.

ההשוואה והשינויים בין ביכורים לקדשי מקדש ולקדשי גבול

מצות הביכורים שהיא אחת מעשרים וארבע מתנות כהונה, שונה בדיניה ובמצוותיה משאר מתנות ומצוות הארץ, מאחר שיש במצוותיה שילוב של דינים שונים שחלקם שייכים למתנות הכהונה שבגבולין כגון תרומה, וחלקם לקדשי המקדש, בסמוך נפרט בהרחבה את הדינים שהם מעין קדשי מקדש, ודינים כעין מתנות שבגבולים. ואכן נחלקו התנאים אם ביכורים הוא קדשי מקדש או קדשי גבול [כמבואר בירושלמי בתרומות (פ"א ה"ב) ובביכורים (פ"א ה"ב), וכפי שיתבאר להלן].



הפרטים במצות ביכורים שדומים לקדשי מקדש:

א. מצוה להביא למקדש את הביכורים ולהניחם שם לפני המזבח. ובדרך אמונה (פ"ג ס"ק קב) מוסיף שצריך גם שיגע הסל למזבח, ודייק כן מלשון הירושלמי בפ"ג מביכורים (ה"ד), ומעוד ראשונים שכתבו שצריך תנופה

צח שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה

והגשה. וע"ע בתוס' בב"ב (פא:) על מש"כ בגמ' שם שיש איסור חולין בעזרה בהבאת פירות לעזרה אם אינם ביכורים, וביאר התוס' שאיסור חולין לעזרה הוא רק כשעושה כעין הקרבה כגון בפירות אלו שעושה הגשה או תנופה [לסוברים שיש תנופה], וכע"ז בתוס' (מנחות פ:), ע"ש ובשטמ"ק (אות כג).

ב. הביכורים טעונים תנופה (פ"ב דביכורים מ"ד). לדברי ראב"י (מכות י"ח ע"ב) ילפינן יד יד משלמים, ולר' יהודה והנחתו זו תנופה. ועי' תוס' בב"ב ובמנחות הנ"ל דהוי כעין עבודה. אמנם, בגמ' בסוכה (מז:), התבאר שמי שאומר שיש תנופה בביכורים הוא ר' יהודה, וכן נראה כוונת המשנה בבכורים פ"ג מ"ו, וכפי שביאר בשנות אליהו שם שת"ק דמתניתין סובר שא"צ תנופה, ורק ר' יהודה וראב"י מצריכים תנופה. וכן ראה תוס' בסוכה (שם ד"ה הבכורים), והתוי"ט בסוכה (פ"ג שם), ודברי השנו"א הנ"ל [וראה להלן שאף שר' יהודה הוא הסובר שביכורים הם קדשי גבול מ"מ סובר שביכורים טעונים תנופה].

ג. הביכורים טעונים שיר (שם). ובמלא"ש בפ"ג (מ"ד) מביא בשם הרא"ש שאין הכוונה לשיר ששרו בשעת ההבאה, ולא לשיר שבכניסתם לעזרה האמור במשנה שם, אלא לשיר שאמרו בשעת העבודה בביכורים שהוא שעת תנופה [וע"ש במלא"ש שתמה שהמשנה לא הזכירה שיר זה כלל]. אלא שיל"ע לדעת הסוברים שלא היתה תנופה כלל, כמובא לעיל, מתי נאמר שיר זה. אמנם מהרמב"ם בפיה"מ בפ"ב שם וכן ממפרשים נוספים נראה שהוא השיר שאמרו בכניסה לעזרה, ולפי זה נראה יותר שאינו דומה לשיר על הקרבן, אלא הוא פרט נוסף בהבאת הביכורים.

ד. הביכורים טעונים לינה (שם), והיינו שביום הבאת הבכורים לא יצא

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה צט

מירושלים, אלא ילין בה ולמחרת יצא, וכתבו המפרשים שגם כשלא הביא שלמים עם בכוריו [שלכתחילה הביכורים טעונים הבאת קרבן עמהם, כמבואר במשנה שם] טעון לינה מחמת הביכורים. אמנם נראה שדין זה אינו מחמת שביכורים כקדשי מקדש, אלא נלמד מהפס' "ופנית בבוקר והלכת לאהלך", כל פינות שאתה פונה מן המקדש כשתבוא לו לא יהיו אלא בבוקר [לשון הרמב"ם (פ"ג הי"ד)], הרי שסיבת לינה הוא מחמת הביאה למקדש.

ה. בגמ' במכות (י"ח ע"ב) מבואר שמי שסובר שהנחת הביכורים מעכבת מאכילת כהן, דהיינו שכהן אסור באכילת הביכורים אף שהגיעו לעזרה כל זמן שלא התקיימה בהם מצות הנחה, הוא משום ששנה הכתוב לעכב, והיינו שפעמיים ציוותה התורה על הנחת הביכורים, והחולק דורש ש"והנחתו" זו תנופה ולא שנה הכתוב. מוכח שאין מעכב בביכורים אלא אותם ששנה הכתוב לעכב, והרי הכלל שבעינן שנה הכתוב לעכב הוא דווקא בקדשים.

ו. הביכורים שאינם ממשקה ישראל, דהיינו מן המותר לישראל, פסולים [עפ"י המשנה במנחות (פ"ו) שביכורי תבואה שהביא קודם העומר פסולים, ובגמ' שם (ס"ח ע"ב) פירשה משום שלא הותר מכללו אצל הדיוט, וכמבואר בתוס' שם (ד"ה לא)]. והרי פסול ממשקה ישראל הוא פסול בקדשים ולא במצוות [וכן הוכיח בטו"א מגילה (כ' ע"ב ד"ה מיהו)].

ז. אין הבאת הביכורים והתנופה בלילה, כקדשים [וכן הוכיח הטו"א שם].

ח. לדעת רבינו גרשום (נדפס על הדף במעילה י"ג ע"א) יש מעילה בביכורים, וכן דעת רבינו עובדיה מברטנורא שם (פ"ג מ"ו), ורש"י ותיו"ט שם חולקים, שבמשנה שם נאמר שכל הראוי למזבח ולא לבדק הבית

ק שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה

מועלים בו, ואם הקדיש אילן ובו פירות מועלים בו, וביארו רגמ"ה ורע"ב (ד"ה אילן) שראויים הפירות למזבח לביכורים. אמנם רש"י שם כ' שאין הכוונה לביכורים, שהרי אינם קרבים ע"ג המזבח. ובתוי"ט הקשה דביכורים אינם אלא כתרומה, ולא שייכים להקדש [ע"ש, וראה להלן מש"כ בזה].

ט. אם נפגם המזבח אחר הבאה והנחה מצדד הרמב"ן דבעינן חזו לקריאה בשעת אכילה, דומיא דבכור שהוקש בשרו לדמו, ולכן יהיה אסור לאכול את הביכורים. אמנם לדעת התוס' (מכות י"ט ע"א ד"ה ואי) נאכלין בלא מזבח.

י. הביכורים אינם נאכלים אלא בירושלים. ובגמ' בחולין (קלג:) [ובמקומות נוספים] מובאת ברייתא המחלקת את המתנות לשלוש קבוצות, וז"ל: "עשרים וארבע מתנות כהונה הן, וכולן ניתנו לאהרן ולבניו בכלל ופרט וברית מלח...., ואלו הן, עשר במקדש וארבע בירושלים ועשר בגבולים. עשר במקדש – חטאת וחטאת העוף...וארבע בירושלים – הבכורה והביכורים ומורם מן התודה ואיל נזיר ועורות קדשים. ועשר בגבולים – התרומה ותרומת מעשר וחלה וראשית הגז...". הרי שביכורים בקבוצה של המתנות שבירושלים, לעומת קדשי מקדש וקדשי גבול, אלא ששם השייכות לקבוצות אלו היא לפי מקום האכילה, אם בעזרה, בירושלים או בגבולים, אך עדיין אין הוכחה למהות חיוב הביכורים, והדינים העולים מכך, והרי גם מי שסובר שביכורים הם קדשי גבול, סובר שדינם להיאכל בירושלים. אמנם הרמב"ם בפ"א מבכורים ה"ה מנה חמש המתנות שנאכלות בירושלים, והם חזה ושוק של שלמים והמורם מהתודה ואיל נזיר והבכור והבכורים, ובה"י כתב "החמש שבירושלים קדשים קלים הן...", הרי שאכילת הבכורים בירושלים היא מדין קדשים קלים [אמנם

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה קא

בדרך אמונה ס"ק נב דוחק שכוונת הרמב"ם שהם קדשים קלים אינה לגבי בכורים, אך זהו דוחק גדול בלשון הרמב"ם, ע"ש]. אלא שהרמב"ם כתב כן לפי מה שפסק במקומות שונים כמ"ד שהבכורים קדשי מקדש הם, אבל למ"ד קדשי גבול הם נראה ודאי שאכילתם בירושלים אינה משום שהם קדשים.



דינים שבהם הביכורים כתרומה:

א. זר האוכלם במזיד חייב מיתה, ובאכלם בשוגג מוסיף חומש כתרומה (בכורים פ"ב מ"א).

ב. כשנתערבו בחולין עולין בא' ומאה, כתרומה (שם).

ג. הביכורים מצטרפים עם התרומה לאסור כשנתערבו בחולין [ערלה (פ"ב מ"א)]. דין זה נובע מהדינים הקודמים, שמאחר ששיעורם שווה מצטרפים].

ד. טמא האוכל ביכורים במיתה (רש"י ביבמות עג. ובמכות יט., וכן הרמב"ן ביבמות שם), ולא כקדשים שדינו בכרת (חזו"א מכתב א שנדפס בסוף דרך אמונה חלק ד, וראה להלן).

ה. מחוסר כיפורים מותר בביכורים (פ"ב מ"א).

ו. הביכורים משזכה בהם הכהן הם נכסי כהן, וקונה בהם עבדים וקרקעות ובהמה טמאה, ובע"ח נוטלן בחובו (בכורים פ"ב מ"א ופ"ג מ"א), אבל בקדשים כהן המקדש בחלקו אינה מקודשת.

ז. שני פוסל שלישי כתרומה (תוספ' טהרות פ"א ה"ו), ואינו כקדש ששלישי פוסל רביעי.

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

קב שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה

ח. ביכורים טעונים הכשר מים, ואין דינו כקודש שחיבת הקדש מכשרתן (תוס' פסחים כ. ד"ה אלא. וראה גם בריבמ"ץ ביכורים פ"א מ"ח שביכורים שנטמאו – שהוכשרו לקבל טומאה, אלא שאפשר ששם מיירי לפני שראו פני הבית, שאז עדיין לא הוי ביכורים גמור לחיוב מיתה לזר, ועוד, כפי שיתבאר להלן, ואין ראייה לאחר שראו פני הבית).

ט. בת כהן חוזרת לבית אביה לאכול ביכורים, ואינה חוזרת לחזה ושוק (חזו"א שם).

י. ביכורים אינם נפסלים ביוצא ובלינה.

אגב, רוב הראיות המובאות כאן שביכורים כתרומה הביא החזו"א במכתב שנדפס בסוף ס' דרך אמונה ח"ד (מכתב א), ותחילת דבריו הם "לכו"ע ביכורים הם כתרומה ולא כקודש", ומביא שבע השוואות. אלא שקשה שהרי ישנם הוכחות שביכורים אינם כתרומה, כמבואר לעיל ולהלן, ובירושלמי כ' שלחכמים כקדשי מקדש, וכ"פ הרמב"ם. ואמנם החזו"א בליקוטים לזרעים סי' ח סק"ד כ' שגם מי שסובר שניתנים הביכורים לאנשי משמר מודה שעיקרו לכל כהן ועצה טובה לתת לאנשי משמר, וא"כ אפשר שהוא לשיטתו שהם כתרומה, אך בירושלמי מפורש לא כך, וכן ברמב"ם. ולהלן הרחבנו בזה. ולענ"ד אפשר שכוונתו בקטע זה לא היתה אלא לערוך את אותם דינים שבהם לכו"ע ביכורים כתרומה, ולא להוכיח שלכו"ע ביכורים הם כתרומה ולא כקדש.



מחלוקות שהירושלמי והראשונים תולים בשאלה האם ביכורים כקדשי מקדש או כקדשי הגבול:

א. האם לאחר הבאת הבכורים הם מתחלקים לאנשי המשמר, ואין

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה קג

לבעלים טובת הנאה לתנם לכהן שירצו, או שנותן אותם הבעלים לכל כהן שהוא בוחר. ולשיטה שמתחלקים לאנשי משמר מקבלים גם כהנים שאינם חברים את חלקם, כשאר קדשי מקדש, אבל אם טובת הנאה לבעלים אין ליתנם אלא לכהן חבר [פ"ג מי"א. ירושלמי פ"א ה"ב].

ב. האם מותר להביא בכורים מאילן אשירה שביטלה [וכבר אין עליה איסור ע"ז להדיוט], וכן מפירות שגדלו מזמורה שגזלה ונטעה [שקנאה, ואינו חייב לנגזל אלא דמים] כשם שמותר לקיים מצוות באלו, או שדינם כקדשי מקדש והם מאוסים לגבוה [ירושלמי שם, וראה להלן בהרחבה העולה מדברי הירוש'. ועי' בב"ב כ"ו ע"ב שלעולא אילן הסמוך למיצר חברו גזלן הוא ואין מביאים ממנו בכורים, ופי' בתוס' שם ד"ה גזלן בשם ר"ח שהוא משום שאין מביאים גזל למזבח, שנאמר אני ה' שונא גזל בעולה. ורש"י פי' טעם אחר].

ג. מופלא הסמוך לאיש האם יכול להפריש ביכורים, [בירושלמי פ"ק דתרומות (ה"ב דף ד:)], דן בדין מופלא לענין תרומה ולענין קודש, ותולה דין בכורים בשאלה אי הוו כקדשי מקדש או כקדשי גבול].

ד. ביכורים שנטמאו האם מותר ליהנות משריפתם, כגון שיסיק בהם הכהן תחת תנורו כתרומה שנטמאה, או שאסור. הנה הרמב"ם בפ"ב מביכורים (הי"ט) כתב: "יראה לי שביכורים שנטמאו אינו מסיק בהן התנור כתרומה טמאה, מפני שהן כקדשי מקדש". והנו"כ כבר תמהו עליו שבגמ' ביבמות (עג.) וכן בירוש' (פ"ב ה"א) מבואר דין זה להדיא, וא"כ למה כתב כן מסברא דנפשיה. ועוד, שטעם האיסור הוא משום שלמדים ממעשר שני שאין נהנים מהם, ולא משום קדשי מקדש, וכן ביאר רש"י ביבמות שם שהאיסור הוא לת"ק שסובר שמקישים ביכורים למעשר שני לכל מילי.

קד שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה

והנה בריבמ"ץ בפ"ב מ"א בביאור המשנה שביכורים הם נכסי כהן, ולא מעשר שני, ומביא מהירוש': "ארבב"ח בשם ריו"ח לך נתתם למשחה – לגדולה, להדלקה, בין טמאים ובין טהורים", הרי שמותר ליהנות מהדלקת ביכורים טמאים [ואח"כ מוסיף שהם נכסי כהן גם שיכול למכרם, וגם שאפשר למשכנם, ע"ש]. ואילו בהמשך דבריו מבאר שמע"ש שונה שאינו נכסי כהן "אין מדליקין בו כשהוא טמא...". הרי שעיקר הנדון אם הן נכסי כהן הוא האם ניתן ליהנות מהבעירה. נמצא שהריבמ"ץ חולק בזה על הרמב"ם, וסובר שמותר ליהנות בהבערה שהן כקדשי גבול. ואמנם יש לעיין מ"ט אליבא דהרמב"ם אינו יכול ליהנות מהביעור, האם הם נכסי כהן, וכשם שבטהור מותר למוכרו ולקנות בו עבדים ושפחות, כך בטמא מותר ליהנות בביעורו? ועוד יל"ע מ"ט להריבמ"ץ הראיה מההבערה בטמא היא הראיה שהם נכסיו, והרי במשנה בפ"ג מי"ב כ' מפורש ולמה אמרו שהם נכסי כהן, שיכול לקנות עבדים וכו'. ונראה לתרץ שמה שיכול לקנות עבדים וכו' אינו אלא ראיה שהשווי הממוני הוא שלו, ויכול להשתמש בביכורים כגורם לממון, אך אין זו השתמשות בגוף החפץ, ולכן הביא הריבמ"ץ ראיה מהנאה בטמא שהיא השתמשות לצרכיו מגוף החפץ. והרמב"ם שסובר שאינו יכול ליהנות מהביעור סובר שהם נכסיו רק לדין הממון אך בגוף החפץ הם קדשי מקדש.

והנה בירושלמי שם בהמשך לכאורה ראיה מפורשת כהרמב"ם [וכן הוכיחו המהריק"ו והכס"מ], שעל דברי ר"ז בשם ר"א שלומד מפס' שמע"ש שנטמא אין מדליקין בו הקשו אמאי צריך קרא, פשיטא שאסור, שיכול לפדותו? ובתי' א' תי' אליבא דר"י שלקוח בכסף מע"ש שנטמא אין לו פדיון, ותי' שני לכו"ע ולענין ביכורים, הרי שאין מדליקין

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה קה

בביכורים שנטמאו. ועוד ראה בביאור הגר"א שם שכ' שמשו"ה ביכורים שנטמאו בעזרה נופץ, והיינו שאין לכהנים שום שימוש בהם, הרי שאסור להדליק בהם. וצ"ל שהריבמ"ץ גרס אחרת בסוגיא. א"כ, יש ראיות מהבבלי והירושלמי שאסור להשתמש בביעורם, וכן מבואר ברמב"ם, וכן הוא פשטות המשנה שנטמאו בעזרה נופץ. מאידך, לריבמ"ץ מפורש בירוש' שמותר. והנה הרמב"ם כתב כן רק למ"ד שהביכורים כקדשי מקדש, אבל למ"ד קדשי גבול מותר להדליק כמו תרומה. וגם בבבלי ביבמות כ' רש"י שהאיסור לבער בטמא הוא רק למי שמשווה ביכורים למע"ש, אך לר"ש שביכורים כתרומה מותר להדליק בהם. וגם בירושלמי דין זה אינו ברור, כמבואר לעיל. ועוד, שתי' הגמ' שלא ביערתי בטמא קאי אביכורים לכאורה זה רק למי שסובר שביכורים כמע"ש, אבל אם ביכורים כתרומה אינו אסור. אם כן עולה שדין הדלקה בקדשים שנטמאו תלוי במח' הנ"ל.



דינים נוספים שתלויים במחלוקת הנ"ל:

א. בירושלמי (פ"א דביכורים ה"ו) כתב שאין מביאים ביכורים מאתנן, ולכאורה תלוי במחלוקת הנ"ל.

ב. אין מביאים לבכורים פירות מתמרים שבהרים ומפירות שבעמקים מפני שאינם משובחים. אם עבר והפריש לר' יוחנן אינו קדוש ולר"ל קדוש. בטעמו של ר"ל נאמרו בירושלמי ובבבלי טעמים שונים זה מזה. בירושלמי אמר שנעשה כמפריש תרו"מ מן הרע על היפה ותרומתו תרומה, ואילו בבבלי במנחות פ"ד ע"ב מפרש שנעשה ככחוש שבקדשים. נראה שהירושלמי נקט לכה"פ בדברי ר"ל שבכורים כתרומה. והבבלי

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

ביאר לפי דיני קדושת קרבנות.

ג. בגמ' במכות (יט.): אמר ר' יצחק ביכורים מאימתי חייבים עליהם [רש"י - זר האוכלן במיתה] משיראו פני הבית. וראה גם בר"ש (פ"ב מ"א) שהביכורים חייבים עליהם מיתה וחומש והם מדמעים רק מכניסתם לעזרה, וקודם לכן הוי קריאת שם בעלמא. והנה צ"ע מה מקור דין זה, מ"ט לא יתחייב זר בקריאת שם? ובפרט שדין מיתה ודימוע בביכורים הוא מחמת שנקרא תרומה, אמאי לא יחול בקריאת שם? ואמנם בחזו"א ליקוטים (סי' ט) מפרש שסובר ר' יצחק שכל שלא הותרו לכהן אין זר חייב עליהם כאמור בגמ' שם לעיל מיניה לגבי חטאת ואשם [וע"ש שכתב תי' נוסף]. ולכאורה בחטאת ואשם נלמד דין זה מפסוקים "ואכלו אותם... וזר לא יאכל", ומה"ת שגם בביכורים? אך אם נימא שביכורים הוא כקדשי מקדש ודינם כקדשים אפשר שיש מקום לדמות איסורי זרות והיתר האכילה לקדשים. וגם בדינים שנלמדים בביכורים משום שנקראים תרומה, למ"ד קדשי מקדש חל שם התרומה משעת חלות הביכורים, והיינו בעזרה. ומ"מ אם ביכורים כקדשי גבול נראה שאיסורם לזר ודין דימוע צ"ל קודם ההיתר לכהנים, משעה שנקראים ביכורים. וראה להלן שכתבנו שלדעת ר"ש עיקר קריאת שם ביכורים הוא משנתלש, וכתרומה.



ב.

ביאור המחלוקת אם ביכורים הם קדשי מקדש או קדשי גבול

הארכנו לבאר שבפרטים רבים שווה מצות ביכורים לדיני קדשי המקדש, כקרבנות, ובפרטים רבים שווה לקדשי גבול, וכתרומה, ובפרטים

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה קז

מסוימים נחלקו תנאים אם דינם כקדשי מקדש או כקדשי גבול. ויש להבין במה נחלקו.

במשנה בביכורים (פ"א מ"ב) מבואר שגזלן אינו מביא ביכורים, שאינו יכול לומר "האדמה אשר נתת לי ה'", ודנה הגמ' בגזל זמורה ונטעה ויצאו פירות, שמדיני גזילה הפירות שלו ואינם כגזל, מאחר שקנה ביאוש ושינוי השם או שינוי מעשה, האם מ"מ אין להביא מהן ביכורים מאחר שמקורם בעבירה. ואם ביכורים אינם אלא מצוה, אפשר להביא מהם, מאחר שלמסקנת הגמ' שם [כפי שביאר בפ"י הגר"א ומפרשים נוספים] מצוות לאו כגבוה, כלומר שאין דין מצוה כדין קדשים שא"א להביא כה"ג משום שמאוס, אלא כיון שהפירות שלו לכל דבריהם ולא גזולים, אפשר לקיים מצוות בהם. אלא שספק הגמ' אם ביכורים דינם כמצוה או שדינם כקדשים שבהם א"א להביא קרבן ככה"ג משום שכלפי קרבן הוא מאוס. וכמו כן הסתפקה הגמ' באילן אשירה שביטלה, שדינה שאין מביאים מעציה גזירין למערכה, שהרי נעבד פסול להקרבה, ואעפ"כ אפשר לקיים בהן מצוות, כגון ליטול לולב. והספק הוא אם אפשר להביא ביכורים מאשירה זו. ותולה הגמ' דינים אלו במחלוקת האם ביכורים כקדשי מזבח או כקדשי גבול, והיא מחלוקת רבנן ור' יהודה שנחלקו בסוף מסכת ביכורים (פ"ג מ"א), שר' יהודה אומר אין נותנים את הביכורים אלא לחבר בטובה, וחכמים אומרים נותנים אותם לאנשי משמר, והם מחלקים ביניהם כקדשי מקדש. והיינו שפשיטא לירושלמי שלר"י שסובר שיש לבעלים זכות נתינה לכהן [ומשום כך עליו לתת רק לחבר כתרומה], הוא משום שהוי כקדשי גבול, ולרבנן שניתנים לאנשי משמר ע"כ שסוברים שהם כקדשי מקדש.

והנה לדעת כולם דין הביכורים הוא לקיים בהם מצוות כקדשים,

קח שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה

שמביא אותם לבית ה', ומתוודה עליהם, מניח אותם לפני המזבח, וי"א שטעונים תנופה. ואכן לדעת חכמים עיקר מצות הביכורים הוא להביאם למקדש כדין קדשים, וכשמסיים את מצוותו מניח את הפירות, והפירות מתחלקים לאנשי המשמר שמצוותם לאכול את הקדשים בקדושת ירושלים ובטהרת הגוף והפירות, כעין קדשים, ובכך מתקיים דין הביכורים. ולפי זה אין לבעלים זכות וטובת הנאה בנתינת הפירות לכהן, שהרי אין עיקר מצוותם הנתינה לכהן, אלא כהקרבה, וכהנים זוכים ממילא. אולם דעת ר' יהודה שעיקר הביכורים הוא הנתינה לכהן כמתנה, כשם שנותנים תרומה לכהן, אלא שבביכורים אמרה תורה שיש לקיים בפירות מצוות נוספות, כדי שיוודה וישבח לקב"ה על כל הטוב, וע"כ מצווה הבעלים להביאם לבית ה', להתוודות עליהם, ולהניפם ולהניחם שם, אך כל אלו הם מצוות נוספות, אך עיקר מטרת המצוה וקיומה הוא בנתינה לכהן כמתנה, וע"כ טובת הנאה שלו כתרומה, וזכותו ליתנם לכל כהן שירצה גם לאחר שהביאם למקדש. ועל כן אמר ר' יהודה שזכותו בנתינת הפירות מחייבת אותו שאין יכול לתת אותם אלא לכהן חבר, ואין ליתנו לע"ה שמא לא ינהג בהם בטהרה כדיניו [משא"כ לחכמים שסוברים שניתן לאנשי משמר, מתחלקים הפירות לכל אנשי משמר בשוה כשאר קדשים, שהרי לשיטתם אין כאן מי שנותן]. ועל פי זה העלה הירושלמי שלשיטתו, אם ביכורים אינם אלא כתרומה אלא שיש בהם קיום מצוות נוספות, הרי שאין דינם כקדשים שנאמר בהם מאיסות בדבר שמקורו בגזל או מאשירה שביטלה, אולם לפי חכמים מוכיח הירושלמי שעיקר מהותם הוא קדשים, א"כ שייך בהם פסול של מאיסות לגבוה.

גם במה שתלה הירושלמי בתרומות (פ"א ה"א)) במחלוקת זו שבין חכמים לר' יהודה את השאלה האם קטן מפריש ביכורים [לדעת הסוברים

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה קט

שקטן יכול להקדיש אבל לא להפריש תרומה], שלחכמים יוכל לקרוא שם ביכורים דדינו כקדשים, ולר' יהודה אינו יכול, כתרומה, גם זה מוכיח שלחכמים ביכורים מהותם קדשים אע"פ שכתוב בפסוק גם לשון תרומה.

ואכן, באור שמח (בכורים פ"ג ה"א) ביאר שר' יהודה כשיטתו במכות יח: שלומד מ"והנחתו" - תנופה, וממילא הנחה לא מעכבת [דלא שנה הכתוב לעכב, ע"ש], והקריאה היא המעכבת, ואין זה כקדשי מקדש אלא כקדשי גבול. אבל לחכמים הנחה מעכבת, והוי כקדשי מקדש שעבודת הקרבן היא המתירה לכהנים, והם זוכים ומקבלים לאחר מכן, וכן כאן ההנחה מתירתן לכהנים וזכו בה מהמזבח, ולכן ניתן לאנשי משמר.

וע"כ היה נראה מכל הנזכר שאף שברוב פרטי מצות הביכורים אין מחלוקת, ולדעת כולם צורת מצותם שווה בהבאה למקדש ובפרטי הנהגתם, מ"מ במהות המצוה ובחלות הקדושה שעל הפירות נחלקו מקצה לקצה, האם הפירות מוגדרים כקדשים, וקיום מצות הביכורים הוא בעבודת הקדשים, דהיינו בהבאה ובהנחה לפני ה' ובאכילת הכהנים, או דינם כתרומה שמצוותה נתינה לכהן, אלא שלפני הנתינה יש חיוב לקיים במקדש מצוות [שהם כעין עבודת מקדש] משום מצות ההודאה. ואף שיש בהם מצוות המעכבות בביכורים, כגון ההבאה לבית ה' והקריאה, אעפ"כ אין זו עבודת מקדש.

אכן, להלן יובאו בעז"ה דברי הגר"ח סולוביצ'יק והחזו"א שלדבריהם אף שהבכורים הם קדשי מקדש אעפ"כ הם ממון השבט, ולדבריהם אפשר שעיקר הביכורים משולב מעבודת מקדש ומתנות כהונה. ע"ש.



ג.

שיטת ר' שמעון בהגדרת מצות הביכורים, מו"מ בשיטתו, והנפ"מ
א. במשנה בביכורים (פ"ב מ"א) בהבדלים שבין ביכורים לתרומה נאמר: "ואסורים לאונן, ור' שמעון מתיר". ובגמ' ביבמות (עג:): מתבאר שלרבנן הוקשו ביכורים למעשר שני שאסורים לאונן, וטעמיה דר"ש שא"צ ביעור דתרומה קרינהו רחמנא. ובתוס' (שם ד"ה ומר) מבאר שסובר ר"ש שמאחר שנקראת תרומה למדים מכך שאין להקיש למעשר. לכאורה מוכח שלר"ש שעיקר קיום דינם ומצוותם של הביכורים הוא כתרומה, ודינם כקדשי גבול, ואע"פ שמביאים אותם למקדש מ"מ מותר לאונן [ואמנם לרבנן אין ראייה מאילו שדינם כקדשי מקדש, אלא שלדיני האכילה בירושלים והאיסור לאונן נלמד ממעשר שני שיש חיוב שייאכל בירושלים ולא באנינות].

ב. עוד נראה להביא שלר"ש דינם כקדשי הגבול, שבמשנה שם מוסיפה - וחייבים בביעור [ביעור מעשרות בפסח שבשנה הרביעית והשביעית משנות המעשר], ור"ש פוטר. וכן הוא במעשר שני פ"ה מ"ו, ושם לשון המשנה מבואר יותר: "והמעשר שני והביכורים מתבערים בכל מקום, ור"ש אומר הביכורים ניתנים לכהן כתרומה". ומשמע שמדובר במי שלא הביא את ביכוריו, והגיע זמן הביעור, שלחכמים אינו יכול לתת לכהן מאחר שגם ביכורים שנמצאים אצל הכהן בזמן הביעור ולא נתקיימה מצוותם חייבים בביעור, שמאחר שמצוותם להיאכל בירושלים, וכמעשר שני, זהו קיום דינם, וזמן מצוותם הוא רק עד הביעור. ור"ש חולק וסובר שאין מצווה הכהן לאכלם, ודינו כתרומה, וע"כ אין חיוב ביעור במה שביד כהן, וקיום מצוותם הוא רק בנתינה לכהן, ואפילו חוץ לירושלים, ויכול

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה קיא

לקיים זאת בזמן הביעור. ואף שישנם מצוות נוספות לביכורים, כגון ההבאה, הקריאה וההנחה, ומשום מצוות אלו עיקר ההבאה מוטלת על ישראל, מ"מ מאחר שעיקר המצוה היא הנתינה לכהן, והגיע זמן הביעור ולא יוכל בזמן זה להעלות ולקיים מצוותו, לפיכך יתן לכהן ויקיים בכך את חיוב הביעור [ושאר המצוות יקיים הכהן אח"כ, ומביא ואינו קורא. ובאחרונים נאמרו עוד ביישוב השאלה מה עם מצות ההבאה]. ואף שמצוות אלו לא התקיימו, אין חיוב ביעור, משום שתכלית המצוה, שיגיע ליד כהן, התקיימה. ואף שבודאי שהיה הבעלים צריך לקיים את המצוה כתיקנה, אולם כאן שהגיעה שעת הביעור, ואילולי שיתן לכהן חייב לבער, תתקיים מצוותו כך בדיעבד. ולכאורה נראה שרבנן ור"ש נחלקו מהי מצות הביכורים, שלרבנן מצותם היא קיום דינם במקדש, ואכילת הכהנים כקדשים, ולכן לא תועיל נתינה לכהן לפני כן, ואילו לר"ש אף אם לא קיים עדיין את מצוות המקדש, מ"מ דין הביכורים כתרומה שעיקר מצותה אינו אלא נתינה לכהן, ובנתינתה מקיים ביעור. ובפרט יש להוכיח דהא מגליה לר"ש שבביכורים אין מצות אכילה לכהנים, ולא מצינו כן בכל קדשים. וע"כ הוא משום שס"ל שלתרומה הוקש, ואין דינו אלא כקדשי גבול [ואפשר לדחוק שלאחר ההנחה וקיום מצוותו הופך לקדשי גבול, אולם מדברי הרמב"ם שהובאו לעיל שבנטמאו אסורה ההנאה משריפתם מפני שהם קדשי מקדש, מוכח שדינם כקדשי מקדש גם אחר ההנחה].

יתירה מכך, מאחר שביכורים כקדשי מקדש לחכמים, א"כ במה שיתן לכהן לא עשה כלום, דאין זכיה לכהן כלל בביכורים כל זמן שלא נתקיימה מצותם, ואף אם יתן לכהן בתורת שליח להעלות את הביכורים ולקיים דינם, עדיין אין לכהן כלום בזה, אלא שכשתיעשה מצוותם אפשר

קרבן שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה

שהוא יזכה כדין מביא הקרבן, אך לפני כן אינו שלו. ולשיטתם ישנם שני שלבים בביעור הביכורים, כל זמן שהביכורים ביד ישראל לפני קיים מצוותו חייבים בביעור להעלותם לירושלים לקיים דינם, ולא מועיל נתינה לכהן וכדלעיל, וגם כשהגיעו ליד כהן לאחר גמר קיום מצוותם, מ"מ מצוה לאוכלם כמע"ש, וע"כ גם לכהן חיוב ביעור. ולפי זה מוכח שר"ש שסובר שגם לפני קיום מצותם הם ניתנים לכהן כתרומה, ע"כ שהם קדשי גבול, שאם הם קדשי מקדש פשיטא שלא מקיים כלום במה שנתן לכהן, כדלעיל. ועוד נאמר אליבא דר"ש שמאחר שילפינן מתרומה ולא ממע"ש, א"כ גם במה שביד כהן אין חיוב ביעור. נמצא לדברינו שבדברי ר"ש נאמרו שני חידושים: א. שביכורים משהגיעו ליד כהן [אפילו אחרי קיום מצוותם] הגיעו לתכליתם, ואינם כמע"ש שיש מצוה באכילתם. ב. גם לפני שנעשתה מצוותם עיקר דינם שיגיעו ליד כהן, ומתקיים דינם שהם כקדשי גבול, וע"כ אין צריך ביעור משהגיע ליד כהן [אבל אם הביכורים היו קדשי מקדש, אין בנתינה לכהן ולא כלום קודם שנעשה מצוותם, ואפילו ר"ש היה מודה שטעון ביעור]. לאור האמור נראה שלשון המשנה במע"ש מבוארת יותר, שלחכמים הביכורים מתבערים בכל מקום, היינו לא רק כשהם ביד ישראל וחוז' לירושלים שבזה פשיטא שלא תעזור נתינה לכהן כלל, אלא אף כשנמצאים ביד כהן בירושלים עדיין חייב בביעור אם לא נאכל. ור"ש אומר הביכורים ניתנים לכהן כתרומה, היינו שלא מיבעיא כשהם ביד כהן וממונו אחרי שנתקיים דין הביכורים שאין צריך לבער, אלא אף מה שביד ישראל יכול לתת לכהן, ומהני נתינתו אף קודם שקיים מצוותו [והמשנה בביכורים קיצרה בלשונה וכתבה רק את עיקר דין הבכורים שיש בהם ביעור לרבנן ולא לר"ש, משום שהנידון הוא בהשוואה בין ביכורים למעשר וההבדל מתרומה,

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה קיג

ולזה מספיק מה שהביכורים כשהם ביד כהן צריכים ביעור].

אלא שעפ"י דברי החזו"א בביאור דין זה יש לדון אם יש ראייה להנ"ל, שהחזו"א (ליקוטים שבסוף זרעים סי' ח סק"ד) תמה באיזה ביכורים אמר ר"ש שניתנים לכהן כתרומה: "אי כבר הביאם לירושלים וקיים בהם מצות הנחה, הלא כבר זכו בהם כהני משמר כדתנן פ"ג מי"ב, ואם הם תחת ידו בפקדון או בגזילה, אינו ענין לביעור. ואם עדיין לא הביאם, הלא א"א להביא ביכורים בערב פסח קודם עצרת... ובלא הבאה לא שייך בהו נתינה לכהן, דאי כהני משמר זוכין בהם לעולם, א"כ אין בהן טוה"נ לבעלים כלל. ונראה דודאי בכורים כתרומה, וטוה"נ לבעלים, ונותנה לכל כהן שירצה, והא דתנן נותנן למשמר אינו אלא עצה טובה... ואפשר שנותנו לכהן קודם הבאה ג"כ, והכהן יהיה שלוחו להבאה, דהא יכול לשלוח ע"י שליח". והיינו שמתרץ בתחילה שמיירי שכבר העלה לירושלים וקיים את כל מצוות הביכורים כדין ובזמן, אלא שלא נתן לכהן, אלא החזיר לחוץ לירושלים [כפי שמדויק במש"א חכמים שמתבערים בכל מקום], ובזמן הביעור סגי לר"ש בנתינה לכהן ולחכמים טעון ביעור. ואמנם תירוץ זה נראה דחוק קצת. ובהמשך כ' החזו"א דברים שניתן היה לפרשם כתירוץ נוסף, במש"כ בסו"ד "ואפשר", ע"ש. ואם זה תירוץ נוסף כוונתו לכאורה שאפשר שמיירי קודם הבאה, והכהן יהיה שליחו להבאה, וזה לפי מה שחידש בת"י שעיקר הדין גם לחכמים ליתנו לכהן בטוה"נ, ולכן שייכת נתינה לכהן [לא כפי שהבין בשאלתו]. ומה שהקשה החזו"א כיצד יכול להביא קודם הפסח, לפי ת"י זה מיירי שעשה את הכהן שליח שיביאם בזמן, ולר"ש בהכי נתקיימה מצוותו, ולחכמים גם הכהן חייב לבערו [אלא שתירוץ זה צ"ע, שהרי אם לא הגיע זמן הבאת הביכורים כפי שהקשה החזו"א, כיצד יתכן שיש חיוב ביעור

קיד שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה

לפני שהגיע זמן המצוה. ואם מדובר בפירות שנה שעברה שלא הובאו עד חנוכה, הרי נדחו. ויל"ע בזה]. אמנם אליבא דאמת נראה שכ' רק תירוצו אחד, לפי מה שנראה בהמשך דבריו, ע"ש.

והנה חידש החזו"א שגם למי שסובר שמתחלקים הביכורים לאנשי משמר אינו אלא עצה טובה, ומעיקר הדין ניתן לכהנים, ויש לו טוה"נ בהם. וזה מחודש מאד, ובפרט שבירוש' מוכח להדיא שמ"ד שניתן לאנשי משמר הוא שסובר קדשי מקדש, ומי שסובר שלכהנים סובר שהם קדשי גבול, ואין זה דין דרבנן ועצה טובה. ובפשטות היה אפשר לתרץ כדבריו אך לא בדעת חכמים אלא רק בדעת ר' שמעון שהוא סובר שהם כתרומה, והם כקדשי גבול, ולכן יש לו טוה"נ, אבל לחכמים הם קדשי מקדש וניתנים למשמר, וא"כ מיירי במתני' כשהעלה לירוש', ולפי חכמים הניחם לאנשי משמר, וע"כ שמתבערים בכל מקום היינו כשהם ביד הכהן, ואילו לרבי שמעון ניתנים לכהן היינו שאפילו אם לא קיים את הנתינה והם בידו, מ"מ סגי במה שיתן לכהן. אלא שהחזו"א לא תירץ כן מפני שדבריו אלו הם המשך וכהערה על דברי הגר"ח סולוביצ'יק בהל' ערכין [ראה בגליוני החזו"א על חי' הגר"ח שם], וכפי שיתבאר בעז"ה להלן.

ומ"מ דברי החזו"א מחודשים מאד, וגם יש להקשות עליו, שהרי בתרומות פ"א ה"א תלתה הגמ' את הדין אם קטן יכול לקרוא בכורים בשאלה אי הוי כקדשי מקדש ויכול להקדיש, או כקדשי גבול ואינו יכול למ"ד שתרומה אינו יכול להפריש. הרי שגם לקולא אמרו שדינו כקדשי מקדש. ועוד ראיות הביא בדרך אמונה בבביה"ל בבכורים פ"ג ה"א. וכן קשה מדברי הרמב"ן עה"ת (במדבר ה ט) עה"פ "וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל..." כתב בסו"ד: "ולמדנו עוד מכאן שיהיו הבכורים לאנשי משמר שיקריבוה [נדצ"ל שהקריבוה], ואינם לכל כהן שירצה כתרומה".

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה קטו

ג. עוד מצינו שנחלקו רבנן ור"ש מתי נקרא שם ביכורים, לרבנן קורא שם כשהפירות עדיין מחוברים, בעודם מבכרים, ור"ש סובר שצריך לקרוא שם גם בתלוש (פ"ג מ"א). ומבואר בירושלמי שם שלר"ש ללא קריאת שם זו לא חל כלום בפירות, "לא קידשו, אינן מדמעין, אין חייב עליהן חומש, ואין לוקין עליהן חוץ לחומה" [וביאר הצ"פ שאין הפירות הללו אלא כנדר להביא מהם בכורים]. ואמנם בירושלמי ובמפרשים פירשו שמחלוקתם תליא בדרשת הפסוקים, האם נצרכת קריאת שם כששם פרי עליו בתלוש, אולם נראה שר"ש דרש כך בפסוקים לשיטתו שביכורים דינם כתרומה, ותרומה לא חלה אלא בתלוש. ובס"ד מצאנו בדברי הרש"ס ובמלא"ש שקישרו כך בדברי ר"ש. הרש"ס בריש פ"ג על הירוש' שם, והמלא"ש בפ"ב מ"ד מביא את ר"ש שצריך לקרוא שם בתלוש, וכתב "ושמא היינו טעמא דר"ש דאזיל לטעמיה דתרומה קרינהו רחמנא, וקריאת שם תרומה בתלוש" [ומה שכ' שר"ש לטעמיה דתרומה קרינהו רחמנא למשנה במע"ש הנ"ל, ולגמ' ביבמות (עג): שביארה טעמיה דר"ש שא"צ ביעור ומותרים לאונן, דתרומה קרינהו רחמנא. ובתוס' שם ד"ה ומר מבאר שאף שלרבנן הוקשו בכורים למע"ש מ"מ סובר ר"ש שלא מקישים מהטעם דתרומה קרינהו רחמנא, דהיינו שמאחר שנקראת תרומה למדים מכך שלא הוקש למעשר].

ד. גם במחלוקת נוספת שבין חכמים לר"ש נראה לכאורה שייכות לשיטתם הנ"ל, שבמשנה בפ"א מ"ח איתא: "הפריש בכוריו, נבזזו, נמקו, נגנבו, אבדו או שנטמאו [לפני שהגיעו לעזרה], מביא אחרים תחתיהם ואינו קורא, והשניים אינם חייבים עליהם חומש... ומנין שהוא חייב באחריותן עד שיביאם להר הבית, שנאמר תביא בית ה' אלוקיך". ובירוש' אמרו שהתנא דמתניתין שסובר שאין חומש לביכורים השניים הוא

קטז שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה

יחידאה והוא ר' שמעון, ולדידיה אף קונה מהשוק ומביא. ומבואר שלחכמים שחולקים על ר' שמעון יש חומש, ודינו כביכורים עצמם, ואינו ניטל אלא מהשדה וכדין בכורים הראשונים. ובפשטות נחלקו בדאורייתא אם באחריות זו יש קיום מצות הבכורים, או הוא גדר אחריות בעלמא [כנראה מחמת ממון כהן], שלדעת ר"ש הוא אחריות בעלמא, ואילו לרבנן מאחר שלא נתקיימה מצות הבכורים חוזר ומקיים את המצוה כדינה, וממילא חוזר ומפריש לקיים מצוותו. ובפרט לפי האחרונים [המרכבת המשנה ועוד] שמדייקים בדעת הרמב"ם שבביכורים לא חלה כל קדושה עד ירושלים, כלשון הרמב"ם (בכורים פ"ג ה"ב) "הרי הוא חולין לכל דבריו", וא"כ מ"ט לא יוכל להביא אחר.

והנה אם נימא שרבנן ור"ש כשיטתייהו, ניתן לפרש שלדעת חכמים שהביכורים הם קדשי מקדש, הרי שלא התקיימה מצותם כלל עד שלא הגיעו לבית ה', ועיקר מצות וקדושת הביכורים חלה בכניסה לבית ה' [וראה בסוגיא במכות (יט.) שלכאורה חיוב מיתה לזר האוכלן וההיתר לכהנים חל בזמן אחד, משיראה פני הבית, ותלוי במח' הראשונים שם, ואכ"מ], ועל כן כל זמן שלא הגיע לשם ואינו יכול להביא הפירות, יביא פירות אחרים ויקיים בהם את מצות הביכורים כדינם. אבל לר"ש אפשר שעיקר קיום מצותם הוא בקריאת השם בתלוש, וכתרומה, משום שאין הביכורים אלא קדשי גבול, וע"כ כל דין האחריות אינו אלא אחריות בעלמא שהתחדש בביכורים יותר מבתרומה, ולא שבכך מקיים את עיקר מצות הביכורים, שהרי מעשה הביכורים הסתיים בהפרשה כתרומה. אלא שלפי זה נצטרך לחדש שלדעת ר"ש חל איסור זרות כבר משעת קריאת שם לפני ירושלים, וזהו חידוש שעדיין לא מצינו לו מקור [וראה להלן שהבאנו דעה שנחלקו אם אחריות דאורייתא, ולדעת ר"ש שהם קדשי

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה קיז

גבול אין אחריות דאורייתא, וכתרומה. וזה כפי דרכינו בס"ד].
ומ"מ במה שנקרא במשנה דין זה בלשון אחריות יש מקום לדייק כמו שכתבנו לר"ש, שאין זה אלא חיוב אחריות. אלא שלרבנן לפי מש"כ אין זה גדר אחריות, דההפרשה השניה היא לעיקר קיום המצווה, ולא נתקיימה המצווה בלא"ה. וצ"ל דלשון אחריות קאי גם על כה"ג.

אלא שמש"כ קשה מדברי הרמב"ם שפסק שאין מביאים ביכורים מאשירה שביטלה מפני שהביכורים כקדשי מקדש, ובעוד מקומות פסק שכקדשי מקדש, ואילו לענין ביכורים שנטמאו שמביא תחתיהם פסק כתנא דמתני' שאין חומש, ולהאמור לעיל לכאורה תליא הדינים, דאי הוּו קדשי מקדש א"כ הביכורים השניים הם עיקר מצות הביכורים, ולא כתשלומים.

ואפ"ל בפשיטות שלהרמב"ם אף שכקדשי מקדש, מ"מ לא נאמר דין הביכורים אלא בביכורים הראשונים, והביכורים השניים כבר אינם יכולים להיות ביכורים, אלא מדין אחריות.

ה. עוד מובאים דברי ר"ש בגמ' במכות (יז.) שקריאת פרשת ביכורים מעכבת את היתר האכילה לכהנים, ומשמעות הגמ' שם שקריאה מעכבת ולא הנחה [שהגמ' רוצה לומר שתנא של המשנה שקריאה מעכבא הוא ר"ש, ומשמעות המשנה שם שרק קריאה מעכבת ולא הנחה]. והנה גם ר' יהודה סובר שההנחה אינה מעכבת (שם יח ע"ב), והוא התנא שסובר שביכורים קדשי גבול. וכבר הבאנו לעיל בשם האור שמח שר"י סובר שהם קדשי גבול מפני שההנחה אינה מעכבת אלא הקריאה. אמנם עדיין יש לדחות דלר"ש אפשר שגם הנחה מעכבא, וגם אם לא מעכבא מ"מ הכניסה לעזרה מעכבא [ראה כע"ז בחזו"א ליקוטים סי' ח].



קִיחַ שׁוֹרֵשׁ מִצּוֹת הַבִּיכּוּרִים – עֲבוֹדַת מִקְדָּשׁ אוֹ מִתְנַת כְּהוֹנָה

ו. עַד עֵתָה הָאֲרֻכָּנוּ לְבָאֵר שֶׁנִּרְאָה שֶׁמִּחְלֻקוֹת חֲכָמִים וּר"ש שׁוֹרֵשׁ בְּמִחְלֻקָּתָם אִם בְּכוּרִים קִדְּשִׁי מִקְדָּשׁ, וּבִדְעַת ר"ש נִרְאָה שֶׁהֵם קִדְּשִׁי גְבוּל. אֲלֹא שֶׁמִּצִּינוּ מִחְלֻקָּתָם בֵּין רַבֵּנן לְר"ש שֶׁאֵינָה תּוֹאמָת לְכַאוּרָה אֶת הַנ"ל. בְּמִשְׁנָה שֶׁבְּסוּף שְׁקָלִים נִחְלְקוּ רַבֵּנן וּר"ש "הַמִּקְדִּישׁ שְׁקָלִים וּבְכוּרִים, ה"ז קוֹדֵשׁ, ר"ש אוֹמֵר הַבְּכוּרִים אֵינָם קוֹדֵשׁ". לְפִי בִיאוּר רַבִּים מִהַמְּפָרְשִׁים שֶׁהַנִּידוֹן הוּא בְּאֶחָד שֶׁקָּרָא שֵׁם בְּכוּרִים בְּזֶה"ז אִם חָל. רַבֵּנן אָמְרוּ שֶׁחָל, וּר"ש סוֹבֵר שֶׁלֹּא. וַיִּלְפִּינָן מִקָּרָא "תְּבִיא בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ" שֶׁיֵּשׁ דִּין בְּכוּרִים רַק כְּשִׁישׁ מִקְדָּשׁ. וְהִנֵּה הִיא מִתְבַּקֵּשׁ שֶׁלְּדַעַת ר"ש שֶׁסוֹבֵר שֶׁהַבְּכוּרִים כְּתוּרָמָה יִחְלוּ הַבְּכוּרִים, וְלְרַבֵּנן שֶׁכְּקִדְּשִׁי מִקְדָּשׁ לֹא יִחְלוּ כָּלֵל. וְשֵׁם הוּא לְהִיפֹךְ. וְאוֹלֵי יֵשׁ לְתִרְץ שֶׁלְּר"ש שֶׁהֵם קִדְּשִׁי גְבוּל, א"כ ל"צ שְׁנָה הַכ' לְעֵכָב, מִשָּׁא"כ לְרַבֵּנן בְּעֵינֵן שְׁנָה לְעֵכָב, כַּמְבֹּאֵר לְגַבִּי הַנַּחֲחָה בְּגַמ' בְּמִכּוֹת יוֹז. אֲמַנָּם בְּסוּגִיָּא שֶׁם נִרְאָה שֶׁאֵפִילוּ לְר' יְהוּדָה מ"מ צָרִיךְ שְׁנָה הַכ' לְעֵכָב, וְשִׁמָּא בְּזֶה חֲלוּק ר"ש מִר"י. וְצ"ע. וּמ"מ אֲפָשָׁר לְתִרְץ בְּפִשְׁיטוֹת, שְׁדַעַת ר"ש שֶׁהִמְיָעוּט בְּקָרָא הוּא בְּעֵצֶם הַחֲלוּת, וְאֵילוּ לְרַבֵּנן הִמְיָעוּט הוּא בְּמִצְוָה וְלֹא בַּחֲלוּת, וְזוֹ מִחְלֻקָּתָם כִּיֻּצַּד לְלַמּוֹד אֶת הַדְּרָשָׁא, וְלֹא קֶשׁוֹר לְשִׁיטָתָם הַנ"ל. וְאֲמַנָּם רָאָה בְּמִפְרָשִׁים שֶׁם שְׁבִיאוֹ שֶׁלְּר"ש לֹא חָל מִשּׁוּם שֶׁסוֹבֵר שֶׁהַפְּסוּק לְעֵכָב [וְע"ע בְּגַמ' בְּמִכּוֹת יט].

אֲלֹא שִׁיּוּתֵר יֵשׁ לְהַקְשׁוֹת לְפִי שִׁיטַּת הַרְמַב"ם בְּמִשְׁנָה שֶׁם שְׁפִירֵשׁ שֶׁהַנִּידוֹן בְּמִשְׁנָה הוּא הֵאֵם אֲפָשָׁר לְהַקְדִּישׁ בְּכוּרִים לְבִדֵּק הַבֵּית, שֶׁרַבֵּנן סוֹבְרִים שֶׁחָל הַהִקְדָּשׁ וּר"ש סוֹבֵר שֶׁלֹּא. וְלְכַאוּרָה הַשְּׂאֵלָה הִיא שֶׁאִם יֵשׁ טוֹה"נ בְּנִתְיָנָה לְכַהֵן, כְּפִי שֶׁסוֹבֵר ר' יְהוּדָה, וּמִזֶּה לְמַד הִירוּש' שֶׁלְּדִידִיָּה הֵם קִדְּשִׁי גְבוּל, וְלְדַבְּרִינוּ לְעֵיל גַּם ר"ש סוֹבֵר כֵּךְ, מ"ט לֹא חָלָה הַהִקְדָּשָׁה.

וְנִרְאָה לְתִרְץ דִּהְנָה כְּבֵר הַקְּשָׁה רַבִּינוּ עֻבְדִּיָּה מְבִרְטָנוּרָא שֶׁם לְפִירוּשׁ הַרְמַב"ם מ"ט לְר"ש שְׁקָלִים קִדְּשִׁי וּבִיכּוּרִים לֹא קִדְּשִׁי. וּבִתּוּי"ט תי'

הַאֲוִצֵּר ♦ סִיּוּן ה'תשע"ז

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה קיט

ששקלים הם ממון הקרבנות שלו, ודין הקרבנות הם שהוא הבעלים עליהם, ויכול להקדיש לבדק הבית ולהחרים אותם (משנה בערכין כח: ובתמורה לב.), משא"כ ביכורים הם ממון הכהנים, ולא שלו, ואינו יכול להקדיש דבר שאינו שלו.

ובתוי"ט חוזר ומקשה מ"ש ביכורים מבכור שאף שהוא לכהנים, כ' במשנה בערכין שם שמקדיש ומחרים? ומת' שבכור שאני שהוא קדשים קלים, והתרבו קק"ל שחלה בהם קדושה. ומוסיף שמשו"כ חל הקדש אפילו בבכור בע"מ אף שאינו קק"ל מ"מ משלחן גבוה קא זכי [שהיה ראוי מתחילתו להקרבה, וכמתבאר בדבריו]. ונראה שכוונתו היא שכיון שמשלחן גבוה הוא אין זה ממון השבט עד שיתן לכהן. משא"כ בביכורים שמתחילתן אין בהם קדושת קדשים, אלא לכהן יהיו, אין יכול להקדיש, שאינו שלו.

והנה במש"א שבכור לא חשיב ממון השבט אלא משלחן גבוה, והישראל הוא הבעלים עד שיגיע ליד כהן, דנו האחרונים רבות, ויש סוברים שיכול הישראל להביא את הבכור כבעלים והמתכפר, והקרבת יתחלק לאנשי משמר [כ"כ בחידושי הגרי"ז (תמורה ז:), וכן ראה בס' דבר שאול על תמורה (סי' יד), ועוד]. ומש"כ התוי"ט שגם בבע"מ חשיב כזוכה משלחן גבוה, הוא חידוש.

אך בעיקר דבריו שביכורים הוא ממון הכהנים ומשום כך אינו יכול להקדיש, יש להקשות שאם לר"ש אינו קדשי מקדש אלא קדשי גבול, אם כן יש לו טוה"נ לתת לכל כהן שירצה, וכפי שסובר ר"י, וא"כ מ"ט אינו יכול להקדיש את הטוה"נ שבבכורים, וכעין שמבואר במשנה בערכין שם לגבי המקדיש את הבכור ששמין כמה אדם רוצה ליתן בבכור זה ליתנו לבן בתו, ע"ש. ואם סובר התוי"ט שבביכורים אין טוה"נ, א"כ כך

קב שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה

היה צריך לחלק בין בכור לביכורים.

ועכצ"ל שכוונת התוי"ט היא שאם בכור היה נכסי כהן אי אפשר היה להקדיש אפילו את הטוה"נ, מאחר שעיקרו הוא ממון כהן. ומה שאפשר להקדיש את הטוה"נ כשמקדיש את נדבתו והבכור שלו, היינו משום שהקדשים חשובים שלו.

לשיטתו זו מתבארים דברי ר"ש היטב כפי שביארנו עד עתה, שמאחר שסובר שהביכורים הם קדשי גבול וכתרומה, א"כ אין הביכורים שלו אלא ממון כהן, ואין יכול להקדישם.

אלא שכל זה היה ראוי וטוב בפירוש המשנה, אלא שהרמב"ם פסק להלכה כדעת ר"ש שאינו יכול להקדיש ביכורים, והרי הוא עצמו פוסק שהווי כקדשי מקדש, וא"כ מ"ט לא יחול הקדש עילוי בביכורים ככל הקדש עילוי?

אמנם זכינו בס"ד לתירוץ נוסף לבאר מ"ש בכורים שא"א להקדישם, במש"כ הג"ר אברהם טרויב אב"ד קידען [במקצת מהדורות נדפס אחרי שקלים, ובמקצתם בסוף סדר מועד], שמבאר שאין ממון בביכורים שיחול עליהם הקדש, משום שאין דין אחריות מדאורייתא על ביכורים לר"ש, וכן אין בביכורים פדיון בדמי טוה"נ. ומבאר שאין אחריות לר"ש שהרי במשנה בפ"א כ' שבביכורים שנטמאו ונאבדו חייב באחריות בלי חומש, ובגמ' ירוש' כ' שמתני' יחידאה והוא ר"ש, וחכמים חולקים וסוברים שחייב באחריות עם חומש [הובא לעיל]. ומבאר שנחלקו רבנן ור"ש אם דין האחריות בביכורים) הוא מדאורייתא או מדרבנן, שלרבנן הוא דאורייתא ולכן חל ההקדש בביכורים כמו בנדר שאומר הרי עלי קרבן שחל, כמבואר במשנה בערכין שם, ופודה בדמי הקרבן מפני ששוה

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה קבא

הפדיון שאל"כ חייב להביא אחר כאחריות, ולר"ש דין אחריות בביכורים הוא מדרבנן ולכן לא חל. וזו מחלוקתם לענין חומש באחריות, שבמשנה בפ"א כ' שבביכורים חייב באחריות בלי חומש, ובגמ' ירוש' כ' שמתני' יחידאה והוא ר"ש, והיינו משום שסובר שאחריות לא דאורייתא, משא"כ לרבנן חייב חומש דהוא דאורייתא. וע"ש שמבאר עפ"י למה פסק הרמב"ם שם כר"ש. ועוד מבאר שם שבביכורים אין טוה"נ, דבנודר קרבן מבואר בערכין שם שפודה את טובתה, כמה אדם רוצה ליתן בשור זה להעלותו עולה [היינו שהוא יהיה בעל הקרבן, והריצוי שלו], אבל בביכורים אין אחר שיכול להביא את הביכורים אלא רק הבעלים, והוא לא חייב כנ"ל דאין אחריות, וא"כ אין לקדושה על מה לחול.

ולדבריו צ"ע עדיין מ"ט אין הקדושה חלה על הטוה"נ שיכול לתת לכל כהן שירצה? ונלענ"ד נראה שסבר שגם לר"ש ביכורים הם קדשי מקדש, ואין טוה"נ שהרי ניתן לאנשי משמר ולא לכהן מסוים.

והנה לתי' זה אפשר לבאר את הרמב"ם שפסק כדברי ר"ש, משום שאף שהם קדשי מקדש מ"מ אין לקדושה על מה לחול. ורבנן שחולקים סוברים שהקדושה חלה מפני חיוב האחריות. ואמנם בדעת ר' שמעון עצמו אפשר כפי שאמרנו לעיל שסובר שהם כקדשי גבול, וכתירוצ' התוי"ט, אלא שהרמב"ם פסק שלא חלה קדושה אף שפוסק שהם קדשי מקדש, צ"ל שסובר שאחריות אינה דאורייתא, כדלעיל.

תירוצ' נוסף כעין זה כתב הרש"ש בסוף ביכורים, שמחלוקת ר"ש ורבנן בשקלים תלויה במחלוקת ר"י ורבנן בביכורים, שלר"ש אין טובת הנאה בנתינת הביכורים, ורבנן דר"י, ואילו רבנן דר"ש שסוברים שהקדש חל כר"י שיש טוה"נ. והרמב"ם פסק כסתמא דמשנה דביכורים. לשיטתו עכצ"ל שלדעת ר"ש ביכורים הם קדשי מקדש.

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

קכב שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה

והנה גם הגר"ח מבריסק בחידושו, ועמו החזו"א, ביישוב שיטת ר"ש בשקלים, ביארו שסובר שהם קדשי מקדש, אלא שבדבריהם נוסף שאף שהם קדשי מקדש, מ"מ הם גם ממון הכהנים, וזה לכאורה שלא כדברינו שאם הם קדשי מקדש אין הזכיה לכהנים אלא משלחן גבוה, וכקדשים. הנה הגר"ח בהל' ערכין בשיטת ר"ש והרמב"ם שפסק כמותו מבאר ששקלים הם קדשי מזבח ולכן דין בעלים לו, משא"כ ביכורים שהם ממון כהן. ומביא את קושיית תוי"ט מבכור [וכנראה לא ניחא לו במש"כ התוי"ט שבכור אינו ממון כהן, ובפרט בב"ע"מ], ומת' שבכור נקרא של בעלים כל זמן שלא נתנו, מאחר שתלה רחמנא בנתינה. ולא מיבעיא למ"ד טוה"נ ממון א"כ יש לבעלים גם דין ממון בו, אלא אף אם טוה"נ אינה ממון מ"מ כ"ז שלא נתן הוא עדיין הבעלים, ומוכיח כן מהא דבכור בבית בעלים עושה תמורה, וקי"ל שהמתכפר עושה תמורה, ובבכור הבעלים הוא המתכפר, וע"כ שהוא בעלים [החזו"א בגליון שם השיג על ראייתו, וכבר השיג הד"א על ההשגה, ואכ"מ], משא"כ בביכורים אינו בעלים, ואין לו טוה"נ אליבא דר"ש לתת לכהן שירצה, משום שר"ש סובר שהם קדשי מקדש. ות"ק סובר כר"י שהם קדשי גבול, וא"כ טוה"נ שלו לתת לכהן, ולכן אפשר להקדיש.

ובחזו"א בגליון שם הקשה דא"א לומר שלר"ש הם קדשי מקדש מדאורייתא, שהרי במע"ש פ"ה מ"ו מבואר שהביכורים ניתנים בזמן הביעור לכהן כתרומה, כמבואר לעיל, והרי בע"פ אין מביאים ביכורים, וע"כ דלר"ש איכא נתינה לכהן יחיד [וזו קושיא גם על האחרונים דלעיל שסברו כן בדעת ר"ש], והא דניתן לאנשי משמר הוא מדרבנן, ע"ש שביאר. ובהרחבה כתב כן בספרו בסוף זרעים בליקוטים סי' ח. והנה מסקנתו נראית שביאר כהגר"ח ביישוב שיטת ר"ש והרמב"ם שפסק כן,

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה קבג

אלא שלהגר"ח הוא מדאורייתא, ולחזו"א הוא מדרבנן. וכבר כתבנו לעיל שקושייתו על הגר"ח קשה[אולי י"ל שמה שהבכורים ניתנים לכהן כתרומה הוא דווקא בשעת הביעור שכבר א"א להביא ירושלים למקדש ולאנשי משמר, וע"כ כל דינו נשאר רק קדשי גבול. וזה ק'], אבל תירוצו קשה ומחודש, וכפי שהבאנו לעיל כבר הקשו עליו בד"א ועוד, ע"ש.

והנה תי' הגר"ח כתירוץ הרש"ש, אלא שהרש"ש לא כתב שהוא ממון כהן, ואילו בגר"ח נראה להדיא שלא חזר בו ממש"כ בתחילה שביכורים לר"ש הם ממון כהן, ואעפ"כ הם קדשי מקדש. וכ"נ בדעת החזו"א.

ולכאורה דינם כקדשי מקדש כבר בגבולין, שאם עד ירוש' הם כקדשי גבול, א"כ לכאורה יש לו טוה"נ ויכול להקדיש. והנה זה שילוב תמוה לענ"ד לומר שהם קדשי מקדש, ולכאורה זו הסיבה שאין בהם טוה"נ אלא ניתנים לאנשי משמר, ואעפ"כ נקראים ממון כהן לפני הנתינה.

ואמנם אילו היה הכרח לדבריהם משיטת ר' שמעון בשקלים, והרמב"ם שפסק כמותו, נקבל, אלא שהבאנו שדברי ר"ש מתיישבים היטב עפ"י התוי"ט, ופסק הרמב"ם מתיישב עפ"י ד הגרא"ש טרויב, כמבואר לעיל, וע"כ לא חזרנו ממש"כ שלר"ש הוא קדשי גבול, ומשו"ה לא יכול להקדיש.

ז. עוד יש להעיר מלשון הרמב"ם בבכורים (פ"ב ריש משנה ד) שמש"כ שביכורים נקנים במחובר הוא שזוכה בהם הכהן בעודו במחובר. ולכאורה לרבנן שהם קדשי מקדש אין זכיה בהם לכהונה עד שיקיים מצוותו? וצע"ע [ואמנם לפי הגר"ח והחזו"א ל"ק]. ורצו לת' שהמשנה כמ"ד קדשי גבול. וגם זה דחוק. וצ"ע.



ד.

בדברי ה"משך חכמה" ששורש מהמחלוקת תלוי בביאור

הפסוקים

הגאון רבינו מאיר שמחה מדווינסק בספרו משך חכמה בפרשת כי תבא על הפסוק "ולקח הכהן הטנא מידך" (כו, ד) מבאר שמחלוקת התנאים מהיכן למדים את דין התנופה בביכורים הינה מחלוקת מהותית מהי עבודת התנופה וההנחה בבכורים, והיא שורש המחלוקת אם ביכורים הינם קדשי מקדש או קדשי גבול. בגמ' בסוכה (מז:): ובמכות (יח:): מובאת הברייתא: "ר' יהודה אומר והנחתו זו תנופה. אתה אומר זו תנופה או אינו אלא הנחה ממש? כשהוא אומר והניחו הרי הנחה אמור, הא מה אני מקיים והנחתו - זו תנופה". ברייתא נוספת מובאת שם שלומדת את דין התנופה מפסוק אחר: "ולקח הכהן הטנא מידך - לימד על הביכורים שטעונים תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב". ומבארת הגמ' שם שלמד שיש תנופה מפס' זה בהיקש "יד יד" משלמים, שם כ' "ידיו תביאנה", וכאן כ' "מידך", מה כאן כהן אף שם כהן, ומה שם בעלים אף כאן בעלים, הא כיצד - כהן מניח ידו תחת ידי הבעלים ומניף.

והנה דעת ר' שמעון במנחות (ס ע"א) שמנחות שאינן נאכלות לכהנים, כגון מנחת כהן, אין בהן תנופה והגשה, שכל שאין בו קמיצה להתיר את השיריים לכהנים, אין בו הגשה. ומבאר המשך חכמה שכוונת הדברים היא שכל עבודת התנופה וההגשה היא כדי שיהיו הכהנים אוכלים ממה שרבים אוכל, כלומר ממה שהגיע למזבח. ולפי זה, לפי ראב"י שלומד את דין התנופה בביכורים מהפס' "ולקח הכהן", הרי שעיקר דין התנופה הוא של הכהן, וממילא עבודתו היא שמניף אל המזבח, והוי קדשי מקדש,

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה קכה

ומתחלקת לאנשי המשמר, ואכילתם היא אכילה משלחן גבוה. ומביא את הפסוק בסוף ספר נחמיה (יג, ל-לא) שהעמיד נחמיה משמרות לכהנים וללוויים למלאכתם ולקרבתן עצים ולביכורים, הרי שהביכורים ניתנים לאנשי המשמר. לעומת זאת, ר' יהודה שלומד דין תנופה בביכורים מהמילה "והנחתו", סובר שעיקר התנופה היא של הבעלים, כפי משמעות הפסוק, ולכן סבר שאינם נעשים קדשי מזבח, וניתנים לכהן בטובה, וכמבואר לעיל.

דבריו הנפלאים מוכיחים ומבארים ביתר שאת שהמחלוקת אם ביכורים הם קדשי מקדש או קדשי גבול הינה מחלוקת ביסוד הבאת ועבודת הביכורים אף שהפעולות דומות, שהרי לדבריו לראב"י עבודת התנופה היא עבודת תנופה של שלמים, והיא עבודת מקדש לכל דבריה, ועיקר העבודה בזה היא עבודת הכהן להגישו לשלחן גבוה, ולאכול את השירים כדין אכילה משלחן גבוה [אף שבביכורים אין אכילת גבוה כלל, דאין קמיצה, מ"מ העיקר הוא שחלק הכהנים נאכל משלחן גבוה, וזה נעשה ע"י התנופה, ההגשה וההנחה. ולא דמי למנחת כהן ששם להיפך, יש אכילת מזבח ולא אכילת כהנים, ולכן אין תנופה. ואין לתרץ ולומר שכוונתו שיש אכילת מזבח בקרבן הבא עם הביכורים, דלכאורה זה אינו המתיר של הביכורים. ואכ"מ]. ומאידך, ר' יהודה סובר גם הוא שיש תנופה, אך זו תנופה אחרת, שעיקרה היא עבודת הבעלים המביא, ואין זו עבודת מקדש כלל [ולכן מותר להביא מאשירה שביטלה, וכדומה, וכמבואר לעיל], ואינה אלא מצוה שנעשית בביכורים לפני שמתקיים עיקר דינם להינותן לכהן שיבחרו הבעלים.

לפי דבריו ניתן לומר שמדויקים היטב דברי המשנה במנחות (סא.), אלו טעונים תנופה ולא טעונים הגשה... והביכורים כדברי ראב"י. וקשה

קבו שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה

מ"ט לא אמרה המשנה שכן היא גם דעת ר' יהודה? וכן הקשתה הגמ' שם. ולהאמור אפשר לתרץ בפשיטות, שהמשנה שם כתבה את ראב"י משום עיקר הנידון שם באיזו עבודת מקדש יש תנופה ולא הגשה, ולכן לא הביאה את ר"י שדין התנופה שלו שונה. אלא שקשה אדרבה, אם כנים דבריננו, מדוע אם כן תירצה הגמ' תירוצים אחרים? אמנם במש"ח בסו"ד כתב שאפשר שזהו כוונת הגמ' בתירוץ השני, שר' יהודה רב גובריה, כנראה כוונתו שרב גובריה ללמוד מהפסוק שממנו נלמדה תנופה זו שהם קדשי גבול.

עוד יש להעיר בדברי המש"ח שכתב שלר' יהודה נלמדת התנופה מהמילה "והנחתו", ואכן זו הגירסא שלפנינו ושיטת הראשונים שם שטורחים ליישב שיטה זו מכמה קושיות שעליה, וכיצד תתפרש המשנה (פ"ג מ"ו) שלדעת ר' יהודה היה קורא עד ארמי אובד אבי ואז עושה את התנופה, והרי שם נלמד מהפס' "והניחו" הנאמר לגבי כהן. אמנם ידועה שיטת הגר"א בשנות אליהו שם שגורס שלר' יהודה נלמדת תנופה מההנחה הראשונה - מ"ולקח הכהן הטנא מידך והניחו" האמור לגבי כהן [עפ"י דבריו שם מיושבות כל קושיות הראשונים, ולשון המשנה והסדר שבה מתיישב היטב לפי"ז]. ואם כן לכאורה גם לדידה היא עבודת הכהן. וצ"ע.

עוד יש להעיר שרבינו המש"ח השווה את עבודת התנופה וההנחה להגשה בטעם דינם, שהיא עבודת הכהנים להעמיד את הקרב לשלחן גבוה, ועי"כ אכילתם משלחן גבוה. אמנם ביכורים לדברי המשנה במנחות שם טעונים תנופה ולא הגשה, אף שיש שטעונים שתיהן. כנראה לדבריו תנופת הביכורים והנחתן היא כעין הגשה [ולעיל הבאנו מדברי הדרך אמונה שכתב שצריך שיגעו הביכורים בקרן דרומית מערבית, והוא שלא

שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה קכז

כדברי המשנה שם. ואמנם הביא שם בצהה"ל את לשון הירוש' בביכורים שם, ועוד ראשונים רבים שכתבו בתו"ד הגשה בביכורים. וע"ש שתירץ שאין זו הגשה גמורה. וצ"ע. ומה שכתב שכן הוא בירוש' לכאורה אינה ראייה גמורה, שנראה שהירוש' שם הביא את הברייתא לגבי מנחות, ואין הכוונה שגם בביכורים יש הגשה. ודוחק לומר שצריך הגשה כשיש משנה מפורשת שאין. וגם הרמב"ם לא הזכיר הגשה].



העולה מהנ"ל

חלקו רבנן ור' יהודה אם בכורים הם קדשי מקדש או קדשי הגבול. והתבאר שיש הבדלים רבים להלכה ביניהם. ולהלכה פסק הרמב"ם שהביכורים קדשי מקדש הם. והארכנו שנראה שר"ש כר' יהודה, והנפ"מ כדלעיל.

והתבאר שנראה שמחלוקת זו אינה רק מחלוקת בדינים, אלא הם שני מהלכים שונים לחלוטין בשורש ובגדר מצות הביכורים, האם מהותה היא עבודת מקדש, והכהנים זוכים בביכורים כשם שזוכים בקדשים, והביכורים עצמם כקדשים וע"כ שייד בהם פסול מאיסות, או שעיקרה נתינה לכהנים, אלא שיש לקיים בזה מצוות מסוימות לפני הנתינה. ומצוות אלו אף שנעשות בעזרה אין דינם כעבודת הקדשים אלא כשאר מצוות. והבאנו שיטה נוספת בשם הגר"ח מבריסק שמשלב ביניהם, שהם גם ממון הכהנים וגם קדשי מקדש.

מצות הביכורים התייחדה בשמחה הגדולה שבעשיית המצוה, כמבואר במשניות בביכורים פ"ג. לאור האמור יתכן לבאר את החביבות המיוחדת

קכח שורש מצות הביכורים – עבודת מקדש או מתנות כהונה

שבמצוה זו, שבלקחת פירות מועטים, ששוויים מועט, אעפ"כ מאחר שמפריש את ראשית פרי האדמה, ומודה לקב"ה על כל הטוב, מגיע ע"י הפרשה זו לשיא של קיום המצוה בעבודת מקדש ממש כאילו מקריב קרבנות [ולמ"ד קדשי גבול – זוכה לקיים מצוה שהיא כעין הקרבת הקרבנות].

יהי רצון שנוכה לקיים בקרוב את מצות הביכורים כהלכתה מתוך שמחה וטוב לבב בבנין ביהמ"ק בב"א.



אוצר אורח חיים

התפילין – לזכרון לפני ה' תמיד ♦ נשיקת ילד
בעזרת נשים ♦ בסוגית רץ בערב שבת והזיק
ובחילוק בין בואי כלה לשבת מלכתא ♦ בדין חטא
כדי שיזכה חברך ♦ בסוגית הדר עם הנכרי

הרב יצחק מאיר יעבץ

רב קהילת 'כלל ישראל' בית שמש

ישיבת 'דרך חיים' גן יבנה

התפילין – לזכרון לפני ה' תמיד

- ◆ ארבע פרשיות הן בתפילין ◆ שני יסודות ביציאת מצרים
- ◆ תפילין דמרי עלמא ◆ צירוף הפרשיות כהוכחה לחובת
- ◆ התפילין כל היום ◆ מקור להנחתן לפחות פעם ביום
- ◆ התפילין כתלמוד תורה ובמקומו ◆ ביאור חדש במעשה
- אלישע בעל כנפיים

א.

ארבע פרשיות הן בתפילין

ארבע פרשיות יש בתורה שנצטוונו לכתבן בתפילין. עומק פשוטו של מקרא הוא^א שאלה יסודות אמונה כה בסיסיים במחשבתו ובחייו של

א. רשב"ם (שמות יג ט): "לפי עומק פשוטו, יהיה לך לזכרון תמיד כאלו כתוב על ידך, כעין שימני כחותם על לבך". וראב"ע כתב: "יש חולקין על אבותינו הקדושים שאמר כי לאות ולזכרון על דרך כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך. גם וקשרתם לאות על ידך, כמו קשרם על לוח לבך תמיד. גם וכתבתם על מזוזות ביתך, כמו כתבם על לוח לבך. ומה שיהיה לאות ולזכרון, שיהיה שגור בפך, כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים. ואין זה דרך נכונה, כי בתחילת הספר כתוב משלי שלמה. והנה כל מה שהזכיר הוא דרך משל. ואין כתוב בתורה שהוא דרך משל חלילה רק הוא כמשמעו. על כן לא נוציאנו מידי פשוטו, כי בהיותו כמשמעו איננו מכחיש שקול הדעת. כמו ומלתם את ערלת לבבכם, שנצטרך לתקנו לפי הדעת".

ברור שכוונת רשב"ם לומר שקבלת חז"ל מפרטת את האופן המעשי לקיים את עומק הרעיון המובע בכתוב. נראה שראב"ע מתנגד לכך ומעדיף לפרש את פשט הכתוב עצמו כהנחיה מעשית

האיש הישראלי, שהתורה מזהירה שלא ימושו מפיו ומזכרונו. לשם כך עליו לקשרם על ידו ובין עיניו, כדי שכל חייו יושתתו על יסודות אלה.^ב מסורת חכמינו על פי הלכה למשה מסיני פירשה את המצוה לפרטיה המעשיים, כיצד לעגן את העניינים הללו במעשים ממשיים, כשם שעושה אדם בענייניו החשובים, שהוא כותב ועונד אותם במקומות בולטים.^ג

ארבע פרשיות הן, ארבע סוגיות הן, ארבע יסודות אמונה שלולא זכירתן יחסר האיש הישראלי את הבסיס לעבדות הבורא. פרשת שמע מעמידה את יסוד יחוד ה' ואהבתו, ובלשון המשנה (ברכות פ"ב מ"ב) "קבלת עול מלכות שמים". פרשת והיה אם שמוע מעמידה את תורת הגמול, שהבורא גומל טוב לעושי מצוותיו ומעניש לעוברי מצוותיו, ובלשון המשנה (שם) "קבלת עול מצוות". פרשיות קדש והיה כי יביאך מזכירות את יציאת מצרים.

כך כתב הרמב"ן (שמות יג טז): "והנה שורש המצוה הזאת שנניח כתב יציאת מצרים על היד ועל הראש כנגד הלב והמוח שהם משכנות המחשבה. והנה נכתוב פרשת קדש והיה כי יביאך בטוטפות מפני המצוה

בלבד. עם זאת, גם לדעתו נראה פשוט שזוהי מטרת המצוה.

ב). במנחות לו ע"ב (ומקבילות) נאמר: "אמר רבה בר רב הונא: חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה קל וחומר מציץ, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה "והיה על מצחו תמיד" שלא תסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה", ונפסקה מימרא זו להלכה. האזכרה שבציץ עומדת לעצמה לקדש את השם, ואי הסחת הדעת היא מחמת קדושת השם בלבד, אולם האזכרות שבתפילין נכתבות בתוך הקשרים רחבים, ולכאורה חובת נתינת הדעת אינה על האזכרות בלבד אלא על כל דברי התורה שהאזכרות מקדשות.

ג). טוטפת היא תכשיט שאינו מיוחד דווקא למצוה (שבת פ"ו מ"א, וראה מנחות לד ע"ב תוד"ה לטוטפת [השני]), אלא שבטוטפתו של איש ישראל כתובים עניינים אלה, וראה ברכות (ו ע"א): "הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו", כלומר, מהם העניינים שכביכול אינם סרים מסדר יומו של הבורא, ראה להלן אות ג.

הזאת שנצטוינו בהם לעשות יציאת מצרים טוטפות בין עינינו, ובפרשת שמע והיה אם שמוע נצטוינו שנעשה המצות גם כן טוטפות, דכתיב: והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך... והיו לטוטפות בין עיניך, ולכך אנו כותבים גם שתי הפרשיות ההן לטוטפות שהם מצות הייחוד וזכרון כל המצות ועונשן ושכרן וכל השרש באמונה". ובקצרה בלשון ספר החינוך (מצוה תכב): "והעניין בארבע פרשיות אלו יותר מבשאר פרשיותיה של תורה, לפי שיש באלו קבלת עול מלכות שמים, ואחדות השם, ועניין יציאת מצרים... ואלה הן יסודות דת יהודית". ישנם בודאי יסודות נוספים הנחוצים לאיש ישראל, וחז"ל דנו אם לדרוש להכניס לתפילין פרשיות נוספות - פרשת ציצית או עשרת הדברות (ספרי דברים, פיסקה לה), אך להלכה רק המפורשות בתורה נכתבות בתפילין, הרי שקבעה התורה שרק יסודות אלה לא ימושו מבין עינינו ומנגד לבנו.

אך פתחנו בארבע וסיימנו בשלוש. מדוע יש צורך בשתי פרשיות לזכור את יציאת מצרים? אם התורה ציוותה לזכור שתי פרשיות שעוסקות ביציאת מצרים, על כרחנו ישנם שני יסודות שונים המחייבים שתי פרשיות. מהו היסוד הנוסף?



ב.

שני יסודות ביציאת מצרים

יציאת מצרים מייסדת את האמונה בבורא העולם ומנהיגו. הוא שמשדד מערכות הטבע, הוא שמנבא את עבדיו הנביאים ושולחם לברואי עולם להזהירם ולצוותם, והוא דן את הגוי ומי יאמר לו מה תעשה.

במכות מצרים שהביאו לכניעת פרעה, הראה ה' את ידו הגדולה וזרעו הנטויה למען נספר באזני בנינו ובני בנינו את גודלו וניטע בלבבנו את האמונה בו.^ד אך יסוד נוסף נלמד ביציאת מצרים ועומד הוא לעצמו. לקיחת גוי מקרב גוי מלמדת על אהבת ה' לישראל, על ברית אבות הנזכרת לבנים, למען נדע אנו וידעו גם באי עולם אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל^ה.

יסוד חשוב זה הודגש לאורך כל המכות, אך באופן מיוחד במכת בכורות. עיקר מטרתה של מכת בכורות, לאחר כל המכות, הוא בירורו והארתו של היסוד הזה. שידוד מערכות הטבע במכת ברד למשל, בולט ומהדהד יותר מאשר במכת בכורות, ואכן בברד מדגישה התורה יותר את ידיעת כוחו של הקב"ה (שמות ט טז): "וְאֵלֶם בְּעֶבֶר זֹאת הָעֶמְדָּתִיךָ בְּעֶבֶר הָרֶאֱתָךְ אֶת כֹּחִי וְלִמְעַן סֵפֶר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ". מכת בכורות כוחה רב בהוכחת ההפליה בין מצרים ובין ישראל, שאמנם התקיימה גם במכות אחרות, אך כאן נראה שזה עיקר עניינה (שם יא ז): "לְמַעַן תִּדְעוּן אֲשֶׁר

ד). האריך בזה הרמב"ן בסוף פרשת בא (שמות יג טז).

ה). ניתן לפרש כך את ההבדל בין שירה לברכה, ששירה היא הודאת הניצול וברכה היא הכרה בגדולה. כך מפרשים את דברי חז"ל (סנהדרין צד ע"א): "תנא משום רבי פפיס: גנאי הוא למשה וששים ריבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ברוך ה'". למרות שהם אמרו שירה והודו על הצלתם בנימה אישית, אך חסרו את ההכרה בגדולת הבורא כשלעצמה, מה שראה יתרו העומד מבחוץ. כך ניתן ליישב קושי בדרכת רבי יונתן (שם לט ע"ב, ובמגילה י ע"ב בשם רבי יוחנן, וחילוף שמות זה נפוץ באגדות הש"ס): "מאי דכתיב (שמות יד, כ) ולא קרב זה אל זה כל הלילה, באותה שעה ביקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה, אמר להן הקב"ה: מעשה ידי טובעין ביים ואתם אומרים שירה לפני?!". איך אם כך אמרו משה ובני ישראל שירה? ולדברינו יש לחלק בין הודאת הניצול, שראויה גם בעת כזו, לשבח המלאכים על גדלות ה', שאינה רצויה בעת שנענשים הרשעים. וראה מהרש"א סנהדרין שם (חידושי אגדות ד"ה ומי חדי קב"ה) שחילק בין שירה להלל.

יְפֹלֶה ה' בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל^(ו).

במעמד הר סיני פתח האלוקים ואמר (שם כ ב): "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים". לאורך התורה מובא הנימוק של קבלת עול מצוות בשל יציאת מצרים פעמים רבות. נימוק זה מתחלק לשניים: גדולת ה' מחייבת לקבל את עול מלכותו, והכרת הטוב על הצלתנו שמביאה לכריתת הברית. בלשון התפילה ניתן לומר זאת: אבינו, מלכנו. אבינו הוא יחס של קרבה על הולדתו אותנו גוי מקרב גוי, ומלכנו הוא יחס של עבדים כי האלוקים בשמים ואנו על הארץ. אם כבנים אם בעבדים, באהבה וביראה^(ז).

שתי הפרשיות שבתפילין, קדש והיה כי יביאך, מביאות לידי זכרון את שני היסודות הללו בנפרד, על בסיסה של יציאת מצרים^(ח). פרשת קדש אמנם פותחת בציווי על קידוש בכורות, אך ללא נתינת טעם. דברי משה אל העם עוסקים בזכירת יום היציאה ועבודת הפסח, וההגדה לבן היא על

(ו) הרמב"ם שיסד שלושה עשר יסודות לאמונת ישראל (בפירוש המשנה בהקדמתו לפרק יא ממסכת סנהדרין, ובמידה מסוימת של הקבלה בהלכות תשובה פ"ג הלכה ז-ח), האריך בידיעת ה' והנהגתו את העולם, אך לא מנה כיסוד נפרד את בחירת עם ישראל מבין העמים. לעומתו, ריה"ל יסד את חובת עבודת ה' ואת השתלשלות האמונה בעולם על יסוד בחירת האבות ובניהם. אמנם דווקא הרמב"ם סיכם שם שמי שאינו מאמין ביסודות האמונה שמנה שם הוציא עצמו מקהל המאמינים שהם זרע ישראל.

(ז) ריה"ל הקשה מדוע לא נאמר 'אנכי ה' אלוקיך אשר בראתי שמים וארץ'. בספרו הכוזרי (א כה) עיקר תירוצו הוא שעדות ישירה חזקה ממסורת רחוקה, ולכן יציאת מצרים מהווה בסיס איתן יותר מבריאת העולם להכרת גדלות הבורא. לעומת זאת, ראב"ע שהביא את קושייתו זו של ריה"ל בשמו (שמות כ, ב) מדגיש את היסוד של חובת עבודתנו על בסיס הכרת הטוב.

(ח) לא מצאתי הסבר אחר מדוע יש שתי פרשיות של יציאת מצרים בתפילין, וצל"ע כיצד דבר יסודי כזה לא נכתב במקורות הידועים. אודה מאוד למי שיפנה אותי לפירוש זה או אחר במקור קדום.

עצם היציאה ממצרים שהיא המחייבת את המצוות הללו. מחויבות זו היא למלכנו, מצד היראה, מחמת גדולתו וגבורתו.

פרשת והיה כי יביאך מדגישה את הבדלת ישראל. הקדשת הבכורות לה', פדיון בכור אדם, הקרבת בכור בהמה טהורה ומצוות פטר חמור, מחדדות את מכת בכורות מכלל מכות מצרים, ומעמידות את עול המצוות על יסוד הכרת הטוב (שם יג טו): "וַיְהִיג ה' כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם... עַל כֵּן אֲנִי זֹכֵר לָהּ כָּל פֶּטֶר רֶחֶם הַזְּכָרִים וְכָל בְּכוֹר בְּנֵי אֶפְרָיִם". פרשת זו מעמידה את יסוד האהבה לאבינו, מחמת בחירתו באבותנו ובנו.

ג.

תפילין דמרי עלמא

אפשר שניתן למצוא ביסוס לחלוקה זו בין פרשת קדש לפרשת והיה כי יביאך, בדברי הגמרא (ברכות ו ע"א) המפרטת את ארבע הפרשיות שבתפילין דמרי עלמא: "א"ל רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין: הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו, א"ל: ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ... אמר להם: הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: תינח בחד ביתא, בשאר בתי מאי... אלא כי מי גוי גדול ומי גוי גדול דדמיין להדדי בחד ביתא, אשריך ישראל ומי כעמך ישראל בחד ביתא, או הנסה אלהים בחד ביתא, ולתתך עליון בחד ביתא".

את הפרשה הראשונה הגמרא מקבילה לפרשת שמע. הקב"ה מייחד את ישראל כשם שישאל מייחדים אותו. נראה שיש הקבלה גם בין הנושאים הנוספים לפרשיות שבתפילין, ועל פי דברינו לעיל: מי כעמך ישראל ואשריך ישראל (יחוד ישראל על ידי הקב"ה ואהבתם) כנגד שמע, ולתתך עליון (כגמול על שמירת התורה, דברים כו טז-יט) כנגד והיה אם שמוע, כי מי גוי גדול ומי גוי גדול (גדולת ישראל) כנגד יציאת מצרים שבפרשת קדש, או הניסה אלוקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי (בחירת ישראל) כנגד מכת בכורות שבפרשת והיה כי יביאך. גם כאן ישנו דמיון, רעיוני ולשוני, בין הפרשה השלישית לרביעית, אלא שאחת מגדילה את ישראל ואחת מדגישה את הבחירה של ישראל מתוך מצרים, כשם שבתפילינו אחת מגדילה את הבורא (קדש) ואחת עוסקת בבחירת ישראל (והיה כי יביאך).



ד.

צירוף הפרשיות כהוכחה לחובת התפילין כל היום

זכרון זה שעל פי פשוטו הוא למען לא יסור מלבבנו ולא ימוש מבין עינינו, האם קיומו הוא פעם ביום או בכל עת? לכאורה התפילין מצוותן כל היום, שהרי התורה לא נתנה להם שיעור וגבול אלא רק בזמנים שהתמעטו - לילה ושבתות וי"ט על פי חלק מהתנאים (עירובין צו ע"א ועוד), אך מאידך, המציאות המצויה היא שמצוות תפילין מתקיימת רק מעט זמן מן היום.

מקורות רבים מורים בפשטות שעיקר מצוותן שיהיו מונחות עליו כל

היום, אלא שמפני הקושי לשמור על קדושתן מצומצמת הנחתן בפועל לזמן קריאת שמע ותפילה, שלכל הפחות לא יהיה כמעיד עדות שקר כשהוא אומר את פסוקי הציווי להניח תפילין ואינו מקיימם^ט. ידועות ההוכחות לכאן ולכאן^י, אך יש לטעון שכבר המבנה החיצוני המוכר של התפילין מוכיח בבירור שעיקר מצוותם כל היום, ולולא כן כלל לא היו נראות התפילין כפי שהן נראות.

התורה ציוותה בארבע פרשיות שונות לקשרן על היד ובין העיניים, כשבכל פרשה מופיע הציווי בה עצמה, ואין שום פסוק המחבר בין הציוויים הללו. נאמר בגמרא (מנחות מד ע"א) שהמניח תפילין מקיים שמונה מצוות עשה, ארבע על היד וארבע על הראש. אך במניין המצוות

ט. ברכות יד ע"ב מימרא דעולא, תוספות שם ד"ה ומנח תפילין, טושו"ע או"ח כה סעיף ד ופוסקים.

י. הרמב"ם בהלכות תפילין (פ"ד הכ"ה) כתב שמצוותן כל היום, כך בחינוך (מצוה תכא) ובסמ"ג (עשה ג) ועוד. הריטב"א בשבת מט ע"א (ד"ה כיון שהגיע) כתב שחיובן מדאורייתא פעם ביום וממדת חסידות כל היום. ראה בטושו"ע לז סעיף ב ואחרונים שם, ובאשל אברהם (בוטשאטש, או"ח כה יב) האריך בצדדים שהחיוב רק פעם ביום.

לשונו של הרמב"ם שם צריכה עיון, שכתב: "קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא, אמרו עליו על רב תלמידו של רבינו הקדוש שכל ימיו לא ראוהו שהלך ארבע אמות בלא תורה או בלא ציצית או בלא תפילין". הוא כותב אמנם שזוהי מצוותן כגדר הלכתי מחייב, אולם כל לשונו היא על דרך מעלה וחסידות, לצד המלצה ועצה להינצל מן החטא. ובמיוחד שכתב "צריך אדם להשתדל", ואם זהו חיוב מה מקום יש להשתדל? אמנם לשון כזו כתב הרמב"ם גם בחיוב לאכול את כל בשר הקרבן ולא להותיר, למרות שזהו לאו ברור (הלכות קרבן פסח פ"י ה"א): "צריך אדם להשתדל שלא ישאיר מבשר הפסח עד בקר, שנאמר "לא תותירו ממנו עד בקר" וכן בשני שנאמר "לא ישאירו ממנו עד בקר", ואם השאיר ממנו בין בראשון בין בשני עבר בלא תעשה". נראה שחיוב שקשה לקיימו ויש להזהר מפני התרשלות, ולפעמים גם מפני מניעות מוצדקות, נקט בו הרמב"ם לשון כזו.

נמנו שתיים בלבד, אחת על היד ואחת על הראש, משום שארבע פרשיותיהן מעכבות זו את זו, וכפי שביאר זאת הרמב"ם בשורש יא. מניין שיש בכלל קשר מעשי ביניהן? מדוע לא נניח ארבע תפילין נפרדות, שבכל אחת פרשה אחת? מה מקור חיבור כלל הזכרונות יחד? הרי ארבעה ציוויים נפרדים לגמרי יש בתורה^{יא}.

הברייתא (מנחות לד ע"ב) דורשת: "ת"ר יכול יכתבם על ד' עורות ויניחם בד' בתים בד' עורות? ת"ל ולזכרון בין עיניך, זכרון אחד אמרתי לך ולא ב' וג' זכרונות. הא כיצד? כותבן על ד' עורות ומניחן בד' בתים" (בהמשך שם מבואר שם שזהו בשל ראש, ובשל יד עור אחד בבית אחד). הברייתא שואלת בעצם את שאלתנו, מניין שיש חיבור בין הזכרונות השונים? מדוע לא נניח ארבעה תפילין עם ארבע פרשיות על היד, וכך על הראש, ללא כל קשר ביניהן?^{יב} תשובת הברייתא היא שאין מקום לכמה זכרונות. אך תשובה זו קשה להבנה. האם ניתן לדרוש שלא נאכל מצה ומרור בזה אחר זה, או חגיגה ופסח, משום שיש כאן שתי אכילות? האם ניתן לדרוש שלא יהיה מקום לשתי אמירות ביום, קריאת שמע וברכת המזון למשל? הלוא ברור שניתן לעשות מעשה אחר מעשה ואין כל סתירה ביניהם. כיצד הנחת כמה תפילין שונות סותרת את היות כל זכרון עומד לעצמו?

ברור שכוונת הדרשה היא שאי אפשר להניח כמה זכרונות באותו

יא). הגמרא במנחות (לד ע"א) מצטטת את המשנה: "ארבע פרשיות שבתפילין מעכבות זו את זו ואפילו כתב אחד מעכבן" ומקשה "פשיטא". אך הקושיה היא על סוף המשפט והתירוץ הוא על קוצו של יו"ד או על אות שאינה מוקפת גוויל. כך גם לעיל (כט ע"א) לגבי מזוזה. אך על עיכוב הפרשיות זו את זו אין הגמרא מקשה מנלן.

יב). בלשון הברייתא אפשר לפרש שהכוונה היא שלא תהיה חובה לחבר את הבתים בעור אחד, ועדיין מצוה אחת היא גם בהווה אמינא, אך במכילתא דרשב"י (שמות יג ט) הלשון היא: "יכול יתן בארבעה מקומות? ת"ל ולזכרון בין עיניך, מלמד שנותנם במקום אחד".

מקום בגוף, והרי מקומן של התפילין זהה לכל הפרשיות. גם אם אמנם פיזית מקום יש בראש להניח בו שני תפילין, ואם היו קטנות יותר, שכל אחת היתה כוללת רק פרשה אחת, אפשר שהיה מקום גם לארבע תפילין^(ג), הדרשה היא שאין לזכור יותר מעניין אחד בנפרד ויש לאחדם לכלל זכרון מאוחד. אך דרשה זו מובנת רק אם כל הזכרונות מונחים בו בזמן. אם כוונת התורה היתה להניח פעם ביום, הרי אפשר להניח בזה אחר זה, והרי זה ככל המצוות שאדם מקיים אחת ואחר כך את האחרת, גם באותו איבר עצמו, ואין כאן שום התנגשות. ברור אם כן מתוך הדרשה שזכרון הוא דבר הקבוע כל הזמן על מקומו, ולא שייך לבאר את כוונת התורה לזכור כל פרשה בחלק אחר של היום, שכך אף לא אחד מהזכרונות מקוים במלואו. אם ציוותה התורה לזכור ארבעה עניינים, ואם לשון התורה מורה שאין ב' וג' זכרונות, הרי הדרך היחידה היא לאחד בין כל הזכרונות ולהניחם צמודים יחד, שכן על כולם להיות מונחים בעל עת^(ד).

(ג). אמנם ישנו קושי להניח כמה תפילין שכולן יהיו ממוצעות בין העיניים, אך יש להעיר שלא מצאנו כלל מפורש שעל התפילין להיות ממוקמות בצורה סימטרית בין העיניים. לכאורה כשם שהקיבורת של יד מוגדרת בכל המקום התפוח שכנגד הלב, ואם התפילין אינן ממלאות את כל הקיבורת ניתן להניח מעט למעלה או מעט למטה ובלבד שיהיו בתחום מקומן, וכך גם בשל ראש ניתן להניח מתחילת השיער ומעלה ולחלופין ממקום שמוחו של תינוק רופס ומטה, ואין חיוב למקמן דווקא באמצע גובה המקום המוגדר קיבורת, כך ניתן גם להניח בימין המקום המוגדר בין העיניים או בשמאלו, ומניין שחובה להניח דווקא באמצעו אם הן קטנות מלתפוס את כל המקום? בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סי' ג אות יא) הביא משו"ת דברי חיים (צאנו ח"ב סי' ו) שהמכוון במראה את התפילין בין העיניים הוא דרך בורות, אך משו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תעח) הביא שמקפיד בזה, ולדעתו מקום יש בראש להניח שני תפילין זו מעל זו באורך הראש ולא זה ליד זה לרוחב, ודן שם בדבריהם, ובאפשרות לפ"ז שיש מקום לארבע תפילין בראש, שתיים באורך ושתיים ברוחב.

(ד). צריך עיון מהיכן נדרשת ההלכה המקבילה במזווה, ששתי פרשיותיה מעכבות זו את זו והיא

בלשון קצרה נאמר זאת כך: אם מצוות תפילין מוגבלת בזמן כמו עשיית מעשה, הרי ניתן לעשות כמה מעשים בזה אחר זה ואין לכך כל סתירה מלשון התורה. רק אם הנחת התפילין היא מצב קבוע, או אז כמה תפילין בו בזמן יהוו הקבלה של כמה זכרונות, ולא כך משמע מלשון התורה. נמצא שצורת התפילין מוכיחה שהתפילין מלווים את הישראלי לאורך כל זמנו במידת האפשר.



ה.

מקור להנחתן לפחות פעם ביום

לדברינו, מצוה זו אין לה שיעור למעלה מבחינת הזמן. האם יש לה שיעור למטה? האם יש מינימום של זמן הנחה שבו יוצאים ידי חובה ואין זה נחשב ביטול מצוות עשה? מקובל שפעם ביום הוא המינימום והעובר יום בלי הנחת תפילין ביטל עשה. ההקפדה על הנחתם פעם ביום בעת אמירת קריאת שמע ותפילת שחרית, מקורה בדברי חז"ל: "כאילו מעיד עדות שקר".^(ט) אך לכאורה הלכה זו אין יסודה בהלכות תפילין אלא כדי

מורכבת משתייהן יחד, למרות שהציווי כתוב בשתי פרשיות נפרדות. ואולי גם שם הוא כתירוצו כאן, שלא מסתבר לשים כמה כתבים על מזוזת הפתח, שהרי המזוזה קבועה תמיד, אך לא מצאתי דרשה כזו. בקריאת שמע אכן לא ברור שיש כאן מצוה אחת ממש, שכן יש סוברים שפרשה שניה אינה מהתורה, וגם אם היא מדאורייתא - מי שאינו יודע את כל הפרשיות חייב לומר לפחות את מה שיודע ומקיים בזה מצוה. וראה ביה"ל סד ד"ה אע"פ שאינו רשאי, שפשיטא ליה שאינן מעכבות זו את זו.

(טו). מדוע לא נאמר גם להיפך, שכל המניח תפילין ואינו קורא בהם קריאת שמע כאילו מעיד עדות שקר, שהרי נכתב בהם 'ודברת בם' והוא קושר ציווי זה ואינו מקיימו? נראה שגם מזה יש להראות שתפילין ביסודן הן כל היום, ונמצא שמצוות תפילין רחבה וכוללת יותר מקריאת שמע

להימנע מעדות שקר (אף שבפועל יש כאן הנחיה מתי להניח תפילין והיא אכן מופיעה בהלכות תפילין). אדם שנאנס וקרא קריאת שמע בלי תפילין, מדוע עליו להניחם דווקא באותו יום? בדברי חז"ל לא מצאנו מקור לשיעור זה.

נחלקו הראשונים אם בחול המועד יש להניח תפילין. בגמרא (מנחות לו ע"ב) נאמר ששבתות וימים טובים פטורים משום שהם עצמם אות, והתוספות (שם ד"ה יצאו) וסיעתם טוענים שלא רק איסור מלאכה מהווה אות אלא מצוות החג, מצה, סוכה ולולב, ואולי גם איסור מלאכה חלקי, מהווים אף הם אות ולכן חולו של מועד פטור מתפילין; ולעומתם, דעת הרא"ש וסיעתו שחולו של מועד חייב בתפילין. האריכו בזה הפוסקים (ראה ב"י סימן לא), וכידוע הכרעת השו"ע (סימן לא סעיף ב) לפטור, בעיקר מפני דברי הזוהר שהביא בבית יוסף, והרמ"א הביא את מנהג אשכנז להניח בברכה. יש גם שנהגו להניח בלי ברכה או בצנעא והדברים עתיקים.

לכאורה, אם חיוב הנחת תפילין הוא פעם ביום מעיקר הדין, איך נהגו ישראל להקל בספק מצוות עשה דאורייתא ללא שהוכרעה ההלכה באופן ברור? וכי דעתם של סיעת ראשונים נדחתה לקולא מפני סיעת ראשונים ואזהרת הזוהר עד שאין חוששים לה כלל? דומה שאין זו דרך הכרעת ההלכה בדרך כלל. נראה מכך שאין ביטול של יום אחד נחשב ביטול מצוות עשה, אלא שיעור זה הוא מנהג ישראל כדי שמצוות תפילין לא תיבטל¹⁰¹.

שהיא מעשה שזמנו קצוב. לכן לא שייך עדות שקר כשמניח ואינו קורא, שכן אינו נראה כביטול, שמא קרא כבר או יקרא אחר כך, אך כשקורא ואינו מניח יש בזה עדות שקר, שכן בעצם יש להניח בכל עת.

טז). באשל אברהם מבושטאטש (כה ה) כתב שמעיקרא סבר שנשמטה הגמרא שיש חיוב בכל יום

אך מצאתי בדברי הירושלמי (הוריות פ"א ה"ג) מקור המורה לכאורה על שיעור של פעם ביום לכל הפחות: "נביא ומדיח, יכול אם יאמרו לך אל תתן תפילין היום תן למחר תשמע להם? ת"ל ללכת בהם, בכולן לא במקצתן, הרי עקרת שם כל אותו היום"¹. הברייתא דורשת שרק אם נביא שקר ומדיח מבקשים להעביר על מצוה שלמה הם חייבים מיתה, וכדוגמא מובא ביטול של יום אחד בתפילין. משמע שכל יום הוא מצוה לעצמה וביטול יום אחד נחשב ביטול מצוה. ושמא למ"ד לילה לאו זמן תפילין יש סברא שבכל יום מתחדש חיוב נפרד, אבל למ"ד לילה זמן תפילין החיוב רצוף ואין משמעות ליום נפרד (וגם האיסור מדרבנן להניחם, הוא רק מחשש שירדם בהם ואיננו קוטע את החיוב מהותית, ולכן אין גם סברא שיהיה חיוב חדש מדרבנן בכל יום).



ו.

התפילין כתלמוד תורה ובמקומו

גדרה ההלכתי של מצוות תפילין צריך ביאור. מצוות ציצית למשל, נוהגת בכל עת שאדם לובש בגד המחויב, והפושט את בגדו צריך לשוב ולברך כשלובשו שוב אם היה הפסק², שכן הוא מקיים שוב מצוה

מהמוני ישראל שאינם מניחים בחוה"מ, עד שהסיק שאין חיוב מדאורייתא בכל יום, וכך הביא במועדים וזמנים (ח"ד עמ' עח) בשם הגרי"ז.

יז). ניתן לדחות שהוא הדין אם יאמרו לא להניח שעה אחת ביום ולשון הירושלמי לאו דווקא, ולפני כן ננקטה לשון דומה על אכילת כזית חלב היום ושתיים למחר, אף שודאי אין הגדרה של יום באיסור אכילת חלב, אך ההקשר שם צ"ע, ועיין במפרשים.

יח). ובשו"ע (ח סי"ד) נחלקו הפוסקים מה נחשב הפסק.

גמורה. מאידך, מצוות לולב למשל, קיומה הוא פעם אחת ביום, ואף שאנשי ירושלים היו נוטלים את הלולב כל היום מפני חיבוב מצוה (סוכה מא ע"ב), וכן מצוה לנענע בהלל ויש לזה גדר של שיירי מצוה (שם לז ע"ב), אך משיצא ידי חובה אינו רשאי לברך עוד (שם מז ע"א, שו"ע תרנא ס"ה רמ"א). מצוות תפילין גדרה ממוצע ביניהם. מחד, המניח וחולץ והסיח דעתו שב ומברך^(ט), שכן הוא מקיים מצוה גמורה, אך מאידך, מי שאינו שב ומניח אינו מבטל מצוות עשה כהולך בבגד בלי ציצית, ורובא דעלמא הולכים רוב היום בלי תפילין. מהו גדר ממוצע זה?

מצוות תלמוד תורה גדרה דומה לכך. מחד, ביטולה אינו אלא כאשר עבר יום שלם בלי לימוד תורה, וכיון שקרא אדם קריאת שמע קיים לא ימוש (מנחות צט ע"ב), ומאידך, בכל עת שלומד תורה מקיים מצוה גמורה ואילו היה מסיח דעתו היה צריך לשוב ולברך כמה פעמים ביום, רק שלרוב אינו נחשב היסח הדעת.^(כ) גדר תלמוד תורה הוא שילמד האדם בכל זמנו הפנוי, כשאינו טרוד בצרכי הגוף ובדרך ארץ ואינו עוסק במצוה עוברת^(כא). אפשר שכן הוא גם בתפילין. מצוותן היא להניח בכל עת שהוא ראוי ומסוגל לכך. המבטל מפני צרכיו, מפני היות גופו בלתי ראוי וכדומה, אין עליו עוון. אך המבטלה לחינם שלא כדין הוא עושה.

(ט). שו"ע (כה ס"ב). ואף לדעת חכמים, (סוכה מז ע"א), שאין מברכים אלא שחרית, היינו שפוטר בברכה זו את כל היום. ראה תוספות שם מה ע"ב ד"ה אחד, שכתבו שברכת תפילין בכל פעם שמניחן היא משום שמצוותן כל היום, שלא כלולב. וראה בגמרא (מנחות מג ע"א) שמשווה ברכת ציצית לברכת תפילין, שמברכים בכל לבישה והנחה.

(כ). שו"ע (מז ס"י), ובסעיף יא הביא מחלוקת ראשונים אם שינת יום היא הפסק שצריך לברך שוב.

(כא). ראה אור שמח תחילת הלכות תלמוד תורה, ושוב ראיתי שהאריך שם בדברים דומים לעיקר שכתבנו כאן בדמיון לתפילין.

ומכל מקום אסור לעבור יום שלם בלעדיהם, כאמור לעיל (וגם זה בדומה לתלמוד תורה).

דמיון זה בין תורה לתפילין אכן מובא בגמרא בכמה הקשרים^{כב}. בקידושין (לד ע"א): "ומצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. מנלן? גמר מתפילין, מה תפילין נשים פטורות אף כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ותפילין גמר לה מתלמוד תורה, מה תלמוד תורה נשים פטורות אף תפילין נשים פטורות". ומצאנו (סוכה כח ע"א) מעלת רבן יוחנן בן זכאי ורבי אליעזר שלא הלכו ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין - שניהם כאחד^{כג}.

בסוף מסכת תפילין נאמר: "כך היה רבי אליעזר אומר: גדולה היא מצוות תפילין, שכך אמר הקב"ה לישראל: 'והגית בו יומם ולילה'. אמרו

כב). לדברים אלו התעוררתי עם רעי יקיר לבבי ר' אריאל דוד הי"ו שהרבה דברים במאמר למדתי איתו וממנו.

כג). ביומא (פו ע"ב) נאמר: "היכי דמי חילול השם... רבי יוחנן אמר: כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין". העניין שם אינו מצד ביטול מצוה, אלא שכיון שרגילים לראותו בתפילין, בביטולם יש חילול השם לפי המצופה ממנו, וכמו דוגמאות אחרות שם שאין בהם חטא מצד המעשה עצמו, רק שהם ירידה ממדרגת אותו חכם. אצל ריב"ז ור"א מדובר במעלה עצמית של קיום מלא של מצוות תלמוד תורה ותפילין, וכן אצל רבי יוחנן עצמו (ראה להלן, ואמנם הרמב"ם [יסודי התורה פ"ה הי"א] לא נקט את דברי רבי יוחנן על דרך השלילה אלא על דרך החיוב, כדרכו של חסיד המקדש את השם בהליכותיו).

בסוף מסכת תפילין מובא: "מעשה שהלך רבי אליעזר לאובלין אצל בעה"ב אחד, נהגו שיטבל במערה, פשט ר"א את כליו ופשט את תפיליו. אמר ליה: רבי! והלוא מי המערה זו יפים משל זו. ולא היה בין זו לזו אלא ארבע אמות. לבש ר"א את כליו ונתן את תפיליו, שלא היה ר"א מהלך ארבע אמות בלא תפילין, כך היה ר"א עושה מצוות תפילין קבע". לכאורה לא הרויח ר"א זמן נוסף בתפילין, שהרי הליכת ארבע אמות היא זמן קצר יותר מעיסוק בלבישת וחליצת תפילין. נראה שהקפיד יותר שלא ללכת בלי תפילין מאשר שלא לשהות בעמידה בלי תפילין, בדומה למה שאנו נוהגים היום בכיסוי ראש.

ישראל לפני הקב"ה: רבון העולמים! וכי אנו יכולין להגות יומם ולילה? אמר להם הקב"ה: בני! הוו נותנים תפילין על ראשיכם ועל זרועותיכם, ואני מעלה עליכם כאילו אתם הוגים בתורה יומם ולילה, שנאמר והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך". וגדולה מזו מצינו במכילתא, ונפסק להלכה בטושו"ע (לח י) שהעוסק בתורה פטור מן התפילין, ונחלקו הראשונים בפירוש ההלכה, והפוסקים סייגו את הפטור, ראה כל זה שם בנו"כ.

נראה שגדרה של מצוות תפילין הוא שלימוד התורה יקוים בפה ובמעשה, ולכל הפחות באחד מהם. קשירת עיקרי התורה על הלב ובין העיניים, הרי היא מקבילה ללימוד התורה והגייה בה ומשלימה אותם, ובמיוחד בזמן שאיננו יכולים לעסוק בה כראוי. נמצא שהעוסק בתורה אינו נצרך לזה, ודוקא במסחרו ובהילוכו התזכורת חשובה יותר,^(כד) ואולם

כד). כך כתב הסמ"ג בדרשתו (ראה להלן): "עוד זאת דרשתי להם כי יותר חפץ הקב"ה באדם רשע שיניח תפילין מאדם צדיק, ועיקר תפילין נצטוו להיות זכרון לרשעים ולישרם דרך טובה ויותר הם צריכים זכר וחיוזוק מאותם שגדלו ביראת שמים כל ימיהם והבאתי ראיה גדולה וחזקה כי בתפילין יש ארבע פרשיות ובכל אחת כתוב ולטוטפות חוץ מאחת ששינה בה הכתוב וכתוב בה ולזכרון ללמד שעיקר חיוב תפילין לאותם שצריכים יותר זכר".

וכן בספר החינוך (מצוה תכא): "ומה שאמרו [שבת מ"ט ע"א] שתפילין צריכין גוף נקי, ואמרו בגמרא מאי גוף נקי, שיזהר שלא יפיח בהן. אבל אין הענין לומר שצריכין גוף נקי מעבירות או מטומאה, כי כל אדם ואפילו טמא ובעל עבירות מחוייב במצות תפילין ובלבד שידע להזהר שלא יפיח בהן, ואולי מתוך התמדתו במצות התפילין שהן זכרון גדול לאדם במלאכת שמים ישוב מדרכו הרעה ויטהר מכל גלוליו, וחכמים זכרונם לברכה חייבונו [סוכה מ"ב ע"א] במצות התפילין לחנך בה אפילו הנערים הקטנים כל זמן שהגיעו לכלל שידעו לשמור אותן. ומזה יש להבין שדעת רבותינו זכרונם לברכה להיות כל אדם מחזיק במצוה זו ורגיל בה כי היא עיקר גדול ושמירה רבה מן העבירות וסולם חזק לעלות עמה להכנס בעבודת הבורא ברוך הוא, והמחמירים בקדושת המצוה ומניאים לב ההמון בדבריהם מהתעסק בה, אולי כוונתם לטובה, אבל באמת יש בזה מניעה לבני אדם בכמה מצוות והיא רעה רבה. ואם ידעתי כי יסמכו הדורשים דרשות אלו על מעשה

אם החזיק בזה וגם מזה לא הניח ידו, הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו, וכמעלת ריב"ז ור"א שהקפידו להחזיק בשניהם כאחד. וכן מצינו (ב"ק יז ע"א) שרבי יוחנן לא השיב לשאלת תלמידו כשיצא מבית הכסא, עד שהניח תפילין, ולגירסת השאילתות (הובאה שם בתוד"ה והאמר) התורה היא הלימוד והתפילין הם הקיום, ובלמוד של יחיד מוטב להקדים התורה לתפילין משום שלימוד גדול ממעשה.

בנוסף, כהנים בשעת עבודתם פטורים מן התפילין (ורשאים להניח תפילין של ראש אך לא של יד משום חציצה. זבחים יט ע"א, רמב"ם תפילין פ"ד ה"ג, כלי המקדש פ"י ה"ו). נמצא שמי שעסוק בעבודת ה' במעשה - עבודת הקרבנות, או במחשבה - לימוד תורה, פטור מתפילין. התפילין נועדו בעיקר כדי להשלים את העדר היכולת לעסוק בעבודת ה' בפועל בכל עת, ובאמצעות התפילין לא יסיח דעתו מעבודת ה' (זכרון הציצית גדר אחר לו, כעבד המציין על בגדו את חובתו לאדונו וכבן מלך המציין על בגדו את קרבתו למלכות, ואכ"מ).

המצב בפועל הוא שרובא דעלמא אינם מניחים תפילין כל היום, ומכך נובעת ההקפדה שלא לשוח בהן שיחת חולין, אפילו דברי רשות ראויים. המניחן כל היום הרי ודאי שעוסק בהן בענייני חולין המותרים והראויים, כמסחר ועשיית מלאכה וכדומה, וכאמור זוהי כוונת התורה, שיקדש בהן

שנזכר בירושלמי [ברכות פ"ב ה"ג] בחד בר נש דאפקיד גבי חבריה כסא דכספא, ולזמן תבעיה ניהליה וכפר ביה, ואמר ליה בעל הכוס לא לך הימנית אלא לאילין שבראשך, וכוונתם לומר שיש חילול השם להתחסד בקצת מצוות ולהרשיע בקצתן. ולא כן ביתי אני עם האל, כי ידעתי שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ועם כל זה לא נמנעו מהתעסק במצוה בעת רוח אלהים טובה תלבשהו לעשות טוב, כי מי יודע אם אולי ימשך בדרכו הטובה עד עת מותו והמות פתאום תבוא. וכבר למדונו זכרונם לברכה [אבות פ"ד מ"ב] שמצוה גוררת מצוה, וששכר מצוה מצוה. בכל אלה הדברים ומוסרים טובים קדמונו והורונו זכרונם לברכה, והמתחכמים להוסיף על דבריהם או לגרוע אינה חכמה".

את כל הליכותינו. אמנם המניחן רק בעת התפילה מקפיד לחולצן בטרם יעשה כל פעולה שאינה חלק מהתפילה, וכך התקבלה התחושה ששיחה מותרת שאינה דברי תורה ותפילה פוגמת כביכול בקדושת התפילין, ועל האדם לשהות בכעין תענית דיבור בעודן עליוכה).



ז.

ביאור חדש במעשה אלישע בעל כנפיים

בימי קדם גם הנחתם באופן יומיומי לא תמיד היתה מובנת מאליה. כך עולה מהתוספות (שבת מט ע"א ד"ה כאלישע), וידועה עדותו של הסמ"ג (מצוות עשה גכ"ה) שעשה רבות כדי להשיב את מצוות הנחת תפילין

גם חליצת התפילין לפני מוסף של ראש חודש, נראה שלא היתה נקבעת כך אילו היו מניחים תפילין בכל עת, שכן אין סיבה לבטל מצוות עשה מדאורייתא, ורק משום שבלאו הכי מניחים רק זמן מוגבל, נהגו על פי המקובלים לחולצן בזמנים שנראים כאינם ראויים לכך, מפני מעלת הזמן כמוסף, או מפני חסרונו כעיסוק בדברי חול. הדבר דומה לתהליך שעבר מחובת כתיבת ספר תורה לשם לימוד קבוע בו בכל בית מיראלי, ועד המצב שגם מי שכותבו ומקיים את המצוה כתיקנה מפקידו בבית הכנסת מפני החשש מאי שמירת קדושתו כראוי, וכבר הפרישה (יו"ד סימן ער) כתב שאין ללמוד בו ביחיד: "משא"כ בזמננו שנעשה לנו בהיתר לכתוב ספרים דפין דפין כל אחד בפני עצמו, א"כ למה לנו לזלזל בכבוד ספר תורה לחינם ללמוד מתוכו שלא לצורך כיון שאין אנו לומדים כלום מחסרות ויתירות ותגין ופיסוק טעמים כבימיהם". אמנם להלכה הביאו המשנ"ב (רפה סק"ב) בשם הרדב"ז והכף החיים (שם סק"ג) בשם האר"י שיש הידור לקרוא שניים מקרא מתוך ספר תורה.

כו). וז"ל שם לאחר שהביא את עיקרי דרשתו שדרש בקהילות ישראל: "ויהי אחר ארבעה אלפים ותשע מאות ותשעים וחמש שנים לבריאת עולם היתה סיבה מן השמים להוכיח ובשנת תתקצ"ו הייתי בספרד להוכיחם ואמץ הקב"ה זרועותי בחלומות היהודים ובחלומות הגוים וחזיונות הכוכבים ויט עלי חסדו ותרגו הארץ ותהי לחרדת אלקים ועשו תשובות גדולות וקבלו אלפים ורבעות מצות תפילין מזויות וציצית וכן בשאר ארצות הייתי אחר כך ונתקבלו דברי בכל

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

לקהילות ישראל, אחרי שראה שהמצוה נטושה.

כבר בגמרא (שם קל ע"א) נאמר: "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר: כל מצוה שמסרו ישראל עצמן עליהם למיתה בשעת השמדה, כגון עבודה זרה ומילה, עדיין היא מוחזקת בידם. וכל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת השמדה, כגון תפילין, עדיין היא מרופה בידם. דא"ר

המקומות".

שמא ניתן לבאר בכך את היווצרות מחלוקת רש"י ור"ת על סדר הפרשיות, שהרי אם התפילין היו מצויות בכל בית קשה להבין איך נחלקו על סדרם, אמנם אם היו נדירות ורוב ישראל לא הניחום ניחא יותר. במאמר בואו חשבון של בעל יפה עיניים (מודפס בסוף מסכת ערכין) אות ב, הקשה זאת וכתב שאין להוכיח הלכה אלא מהעיון בסוגיות ולא מהמונח לפנינו. וצע"ג, האמנם מצוה יומיומית שיש בה רציפות של מסורת יחלקו הראשונים על עצם כשרותה מכוח עיון בסוגיה ובעצם יפסלו מכאן ולהבא את כל התפילין המצויות? (אמנם גם לדעת ר"ת, ודאי שרש"י שהניח בשעתו כהבנתו אינו בגדר קרקפתא דלא מנח תפילין חלילה, וראה מכות יא ע"א שפסלו את תפיליו של רבי חייא שהיו תפורות בפשתן, וכתב החזו"א [אגרות ג, יז. וראה גם שבלי הלקט הל' תפלה סי' ה]: "הדבר תימא דרבי חייא (דאמרו פ' הפועלים מי גילה רז זה) לא קיים מצות תפילין חלילה. ומיהו אי ר"ח ובית דינו קבעו הלכה דכיתנא כשר, היה הדין כשר, וכשאמרו בגמ' ולית הלכתא כוותיה, נקבע הדין שהוא פסול").

ואמנם מחלוקת זו קדומה יותר - רב האי גאון נקט כר"ת (מנחות לד ע"ב תוד"ה והקורא, וראה רמב"ם וראב"ד פ"ג מתפילין ה"ה, ושם בכס"מ דברי הרא"ש ותשובת הרמב"ם לחכמי לונגיל), ואפשר שנחלקו בה תנאים (ראה יבי"א ה"ל הערה 13) - לכן לא ניתן היה להוכיח מהתפילין המצויות, שכן השאלה היתה כיצד לפסוק בין השיטות הקדומות.

לולא דמיסתפינא שמא אפשר לומר שבזמנים קדומים היו שסידרו את הפרשיות כרש"י והיו שסידרו כר"ת וסברו שהכל כשר, עד שחלקו בכך חכמי ישראל בדור מן הדורות ומאז היתה להלכה פסוקה כך או כך, זה פוסל סדר זה וזה פוסל סדר זה. בדומה לתקנת רבי אבהו לתקוע שברים ותרועה בכל האופנים מפני הספק, שלדעת רב האי גאון (תמים דעים סי' קיט ואוצה"ג לר"ה סי' קיז) אין זו מחלוקת או ספק בדין והכל כשר, אלא שרבי אבהו תיקן שלא תראה תורה כשתי תורות, משום שהיו שתקעו כך והיו שתקעו כך. ומ"מ כיום להלכה מי שיעשה רק שברים או רק תרועה הרי זה ספק דאורייתא אם יצא, שכן להלכה פסלו הפוסקים (שו"ע תקצ ס"ב ומשנ"ב סק"ו) קול זה או זה מספק ואין יוצאים ידי חובה דאורייתא עד שיתקעו את כל הספקות. נמצא

ינאי: תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים. מאי היא? אמר אביי: שלא יפיח בהם. רבא אמר: שלא יישן בהם. ואמאי קרו ליה אלישע בעל כנפים? שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל שכל המניח תפילין על ראשו יקרו את מוחו, והיה אלישע מניח תפילין ויצא לשוק וראהו קסדור אחד, רץ מלפניו ורץ אחריו, כיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו. א"ל: מה בידך? אמר לו: כנפי יונה, פשט את ידו ונמצאו בה כנפי יונה. לפיכך היו קוראין אותו בעל כנפים" (המעשה מובא גם בשבת מט ע"א).

שתי קושיות מעלה המעשה והדין הנלמד ממנו. ראשית, מניין שאלישע שמר על גוף נקי? התוספות (מט ע"א ד"ה כאלישע) פירשו שלולא היה שומר על קדושת התפילין בגוף נקי לא היה נעשה לו נס, אך צע"ג, שהרי אם אין הלכה לשמור על גוף נקי, מדוע לא ייעשה לו נס? ואם הכוונה שגם ללא ההלכה המחייבת ברור שמידת חסידות לשמור על גוף נקי, כיצד ניתן להוכיח מכאן שאכן זהו חיוב גמור? שמא אלישע נהג חסידות ולכן נעשה לו נס.

שגם אם לא היה ספק הלכתי בעבר בין האפשרויות, למרות שהן היו קיימות, הוא נוצר עם השנים. כך גם שיעורי כזית ואמה וכדומה, בעבר היה כל אחד משער לעצמו והיו הבדלים בין התוצאות של אנשים פרטיים, ורק במקום ציבורי כבית המקדש היו אמות מוסכמות. ראה תשובתו של רב שרירא גאון (ספר האשכול [אלבק], הלכות חלה ח"ב סי' יג) ש"הכל לפי דעתו של רואה", ותשובתו של רב האי גאון (שם): "ולכן נתנה תורה שיעור בביצים ובפירות... לפי שהביצים והפירות נמצאות בכל מקום. כי גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שישראל עתידין להתפזר בין האומות...". אך לאחר שנשאלו הדברים לפני חכמי הדורות וקיבלו שיעור אחיד, שאינו תלוי עוד בזית המצוי ובאמת היד, מי שעושה פחות משיעור זה לא יצא ידי חובתו, גם אם זהו גודל הזית שצמח באילנו וגם אם זהו אורך אמתו. גם היום אנו רואים לעינינו כיצד הלכות שהיו שנהגו בהן כך או כך על פי החוש או על פי ההבנה, הופכות לאחידות ומחייבות, כמו חישובי 'יד סולדת' במעלות צלזיוס, שיעור זמן אכילת פרס בדקות ועוד.

קושיה שניה הקשו הראשונים, איך היה מותר לאלישע להסיר את התפילין כשהגיע אליו הקסדור, והלוא בשעת השמד יש למסור את הנפש על כל מצוה ואפילו אערקתא דמסאני. נאמרו כמה תירוצים בראשונים. התוספות (שם ד"ה נטלם) תירצו שהרבה ישראל הולכים בלי תפילין ואין זה נראה כמבטל מצוה ואף לא כמראה נכרי. הר"ן בחידושיו והנימוקי יוסף בסנהדרין (יז ע"ב מדפי הרי"ף) תירצו שהנכרי יכול להסירם מראשו בעל כרחו, והרי זה כקרקע עולם שאין חיוב מסירות נפש, משום שהמעשה ייעשה כך או כך.

ניתן לפרש את המעשה אחרת ושתי הקושיות מתורצות זו בזו. אלישע אכן לא הסיר את התפילין למרות הסכנה, מפני שבשעת השמד יש למסור את הנפש על כל מצוה. ברם משהגיע אליו הקסדור חשש אלישע שלא יוכל להעמיד עצמו בגוף נקי מפני פחד המוות,^(כ) והסיר את התפילין מראשו מצד שמירת קדושתן ולא כדי להינצל. לאחר שהוכיח את אי כניעתו לקסדור שלא הסירן קודם, אין בזה גם חשש שנראה כנכנע לגזירה.



כז). הריטב"א בחידושיו (מט ע"א ד"ה תפילין) כתב: "תפילין צריכין גוף נקי כאלישע, שבא לסמוך עליהם על הנס בשעת הפחד דביעותא מייתי לידי הפחה כדדרשינן גבי ותתחלחל המלכה מאד וכן פירבינו מנחם ז"ל". כוונתו שאלישע היה בטוח שיוכל להעמיד עצמו שלא יפיח למרות הפחד ולכן רק לו היה מותר להניח במצב כזה.

השפת אמת כתב (קל ע"א ד"ה כיון שהגיע אצלו): "י"ל דלפיכך נטלן מראשו משום נקיות שלא רצה שיקרב אצל קסדור בתפילין כדאיתא לעיל ברבי יהושע שחלק תפיליו קודם שנכנס אצל המטרוניתא... ובוה מיושב מה שהקשו התוספות לעיל מט ד"ה נטלם". הפירוש למעלה מורכב משני אלה ומיישב את שתי הקושיות כאחת.

סיכום

ארבע פרשיות יש בתפילין: יחוד ה' ואהבתו, אמונת שכר ועונש, חיזוק האמונה דרך יציאת מצרים, ובחירת עם ישראל דרך מכת בכורות. בתפילין דמרי עלמא מופיעים ארבע עקרונות דומים כלפי עם ישראל.

צירוף ארבע העיקרים לכלל מצוות תפילין יחד, נובע מהחובה לזכור את העקרונות הללו כל היום, וכך אין מקום לכמה זכרונות בו זמנית במקביל ויש לאחדם לכלל זכרון אחד. לו היה נכון לכתחילה להסתפק בזכרון בחלק מהיום, היה ניתן לחלק את הזמן בין ארבעת הזכרונות. עם זאת, ישנו שיעור מינימום של אחת ליום. גדרה של המצוה דומה לתלמוד תורה, שיש לקיימה ככל האפשר ולפחות אחת ליום. התפילין הן לימוד התורה במעשה, ועיקרה כדי להציל את מי שאינו לומד תורה שלא יסיח דעתו מעבודת ה'.

בשעת הגזירות, לא מסרו עצמם ישראל על מצוה זו ועדיין היא רפויה בידם, מלבד אלישע שמסר עצמו על קיומם והסירם רק מפני קדושתם ולא מחשש מיתה.



הרב יעקב אהרן סקוצילס

רב ומו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

בנשיאות הגה"צ רבי מתתיהו דייטש שליט"א

מח"ס "אוהל יעקב" ז' כרכים וש"ס

ירושלים

נשיקת ילד בעזרת נשים

לכבוד ידידי היקר והחשוב מרביץ תורה לאלפים הגאון שמתחשק להגדיל תורה ולהאדירה בכל כוחו רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס יקרים ונצרכים "גם אני אודך" "ופרדס יוסף החדש"- מועדים - וש"ס, אחרי מבוא הברכה והשלום.

בדבר השאלה החדשה שהסתפקתם לפי מה דאיתא ברמ"א (או"ח סימן צ"ח סעיף א') שאסור לנשק ילדים בבית הכנסת, האם אסור גם כן בעזרת נשים. וכדי לברר הלכה זו צריכים לבאר מתחילה את גדרי האיסור לנשק ילדים בבית הכנסת, והאם לעזרת נשים יש קדושה כבית הכנסת לענין זה, ונבאר כל זה בסמוך בס"ד.



א.

בשו"ת בנימין זאב (סימן קס"ג) הביא בשם ספר אגודה (מסכת ברכות פרק ו') שאסור לנשק את בניו הקטנים בבית הכנסת ובבית המדרש, וכן פסק הרמ"א (או"ח סימן צ"ח סעיף א') וז"ל: "אסור לאדם לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת, כדי לקבוע בליבו שאין אהבה כאהבת המקום". כלשון

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

הרמ"א כתבו בחיי אדם (כלל י"ז דין ט"ו) ובקיצור שו"ע (סימן י"ג סעיף א'), ובדומה לכך בבן איש חי (פרשת ויקרא סעיף י"א), שאסור לנשק בנו הקטנים בבית הכנסת דאין ראוי להראות שם אהבה אחרת זולת אהבת המקום.



ב.

הדרכי משה (סימן צ"ח ס"ק ג') הביא הדין הנ"ל ושינה את הלשון קצת, וכתב שאסור לנשק בנו בבית הכנסת "להודיע" שאין אהבה וחיבה כאהבת הקב"ה, עכ"ד. וראיתי בשו"ת משנת יוסף חלק ו' (סימן ל"א) תשובה ארוכה שנכתב למע"כ שליט"א בענין נשיקת ילד בבית הכנסת, וציין לדברי הדרכי משה ששינה את הלשון קצת, והביא כמה נפק"מ בין שני הביאורים האלו להלכה. ונפרט:



ג.

בבית קודם התפילה, יש לעיין אם מותר לנשקם, דלרמ"א בהג"ה שהוא מטעם לקבוע בלבו, אין האיסור דוקא בבית הכנסת, אלא האיסור הוא על האדם קודם התפילה וגם בעת התפילה, ולפי הדרכי משה בביתו לא שייך להודיע ולהראות אהבה אחרת, כי זה רק בבית הכנסת או בשעת התפילה. ועוד נפקא מינה בבית הכנסת שלא בשעת תפילה, שבזה תהא קולא לדברי הרמ"א דמותר, דרק בזמן התפילה צריך לקבוע בליבו אהבת ד', ולדרכי משה שהוא להראות ולהודיע, תהא חומרא, דיש לומר

שזה שייך בבית הכנסת תמיד, שהוא בית ה', מיוחד לעבודתו ולאהבתו ית"ש, ואין מראים שם שום אהבה לבשר ודם אפילו שלא בשעת התפילה.

וכיון ששני ביאורים יצאו ממקור אחד, מהרמ"א ז"ל, יש להתחשב בשניהם, וכמו שכתב בעל האז נדברו זצ"ל בספרו בית ברוך (כלל יז, ט"ו) שיש להחמיר לב' סברות, ולכן בכה"ג יש להחמיר גם בבית הכנסת שלא בשעת תפילה וגם בביתו קודם התפילה, ואין זה כספיקא דדינא בדרבנן להקל, כיון שנוגע לכבוד שמים, שהוא חשוב ביותר. ולכן הגם דבעלמא קיימא לן עיקר כהרמ"א שחיברו אחרי הדרכי משה (פמ"ג יור"ד סימן ס"ט משב"ז טז), מ"מ כאן משום כבוד שמים יש להחמיר בכל אופן, עכת"ד.



ד.

והא חזינן מהנ"ל שיש צד גדול להחמיר לב' סברות, וכן נראה מדברי הכף החיים (סימן פ"ט ס"ק י"ג) שכתב דלא ינשק ילדיו לפני התפילה וכ"ש בתוך הבית הכנסת. מדבריו נראה שגם כן נקט להחמיר כב' חומרות, ולפי זה יש לעיין אם ניתן להקל בעזרת נשים, או ששפיר יש מקום להחמיר משום כבוד שמים, ונראה דמתחילה יש לברר אם עזרת נשים דינו כבית הכנסת, ואת"ל שלא, אולי הוא לא גרע ממה שיש מחמירים לנשק ילדיו קודם התפילה בביתו כנ"ל, ונבאר הצדדים בס"ד.



ה.

האחרונים דנו האם מותר לנתוץ חלק מבית הכנסת לצורך עזרת נשים, ויסוד השאלה אם יש בעזרת נשים קדושה כבית הכנסת, מאחר והנשים מתפללות שם, או שלא, מכיון שאין להם חיוב להתפלל, ולצד זה יש בסתירה איסור של הורדת קדושה. בחיי אדם (כלל פ"ו דין ט"ו) כתב שאין קדושת בית הכנסת חלה על עזרת נשים, ולכן אסור לנתוץ שום דבר מבית הכנסת לצורך עזרת נשים (אלא שאין להקל בה בשחוק וקלות ראש). וכן כתב בשו"ת מהר"ם מלובלין (סימן נ"ט) שעיקר קדושת בית הכנסת הוא בעזרת הגברים, וכן נקט בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט' (סימן י"א) בשם המהרי"ט. ובספר ברכת נפתלי חלק ב' (פרק ח' סעיף י"ג) כתב ששמע מהגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל שכוונתו שקדושתו לא חמורה כקדושת בית הכנסת, וכך נקט לדינא.



ו.

מאידך, הערוך השלחן (סימן קנ"ד סעיף ז') כתב דחלה קדושת בית הכנסת על עזרת נשים, ובשו"ת אבני נזר או"ח (סימן ל"ד אות י"ג) כתב שקדושת עזרת נשים קלה יותר מקדושת בית הכנסת. וראה עוד בספר מקור חיים שכתב שיש לעזרת נשים כל דיני בית הכנסת, וכן נראה מדברי שו"ת שואל ומשיב חלק ב' (סימן כ"ב) אלא שאין בו קדושת בית המדרש, כיון שאין לומדות שם. וכך נראה מסקנת רוב הפוסקים וכמ"ש בשו"ת יביע אומר חלק י' (או"ח סימן ט"ו) בשם הרבה אחרונים. וכ"כ בספר צדקה ומשפט לגר"י בלוי זצ"ל (פרק י"ב סעיף כ"א) וז"ל: "עזרה

המיוחדת לתפלת נשים דעת רוב הפוסקים שיש בה קדושה, אלא שקדושתה קלה מקדושת בית הכנסת שמתפללים בו אנשים".

ז.

בשו"ת דברי חיים חלק ב' (סימן י"ד) כתב להדיא דלעשות מבית הכנסת עזרת נשים הוי הורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה. וטעם הדבר משום דאינו דומה כבוד בית הכנסת לעזרת נשים, כי הרבה דברי קדושה קבועים בבית הכנסת דוקא, ולא בעזרת נשים, כמו תקיעת שופר, הלל, לולב, קריאת מגילה ועוד. ולכן בודאי אין משנים בית הכנסת לעשות עזרת נשים. ועוד טעם מדוע עזרת נשים קדושתה פחותה מבית הכנסת מצאנו בשו"ת בית שלמה או"ח (סימן כ"א), כיון שהנשים אינן מתפללות בעזרת נשים בקביעות כ"כ כמו האנשים בבית הכנסת, שמתפללים בו בכל יום ערב ובוקר.

ח.

בספר משנת יוסף הלכות בית הכנסת (סימן י"ט אות ב') כתב שגם אם אין לעזרת נשים קדושת שכינה של בית הכנסת, עכ"פ מקום קדוש הוא מצד התפילות הנשים, והביא ראיה לזה ממה שכתב ברמ"א (סימן פ"ח) שהמהג שאין לאשה נדה בימי ראייתה ליכנס לבית הכנסת או להתפלל [הכוונה לעזרת נשים]. ואם אין לעזרת נשים שום קדושה למה לא תכנס בימי נידותה, אלא ודאי יש לעזרת נשים קדושת עצמה, שלא גרעה

משאר תשמישי מצוה, שהרי לתפילה מיוחדת. אבל פחותה במדרגתה מבית הכנסת של אנשים. ושוב מצא שכן מבואר בשו"ת תשורת ש"י (סימן תקמ"ה), ע"י שם ביתר מראה מקומות. וע"י עוד לגבי קדושת עזרת נשים בשו"ת מנחת יצחק חלק ז' (סימן ח'), ושבט הלוי חלק ה' (סימן כ"א) ובשו"ת רבבות אפרים חלק א' (סימן ק"כ).

ט.

ומעתה נראה דמאחר ויש קדושה לעזרת נשים עכ"פ מפני תפילות הנשים, יש מקום להחמיר (בפרט בשעת התפילה) לא לנשק שם ילד קטן, אא"כ להשקיט ילד קטן שבוכה או מפריע, שאז אינו דרך חיבה, וכמ"ש בשו"ת משנת יוסף שם להקל בזה. ועוד, לפי מה שהזכרנו לעיל שיש ענין להחמיר בנוגע לכבוד שמים אפילו כשיש צדדים להקל, יש מקום נוסף להחמיר גם בעזרת נשים. וראיתי בשו"ת משנת יוסף חלק ז' (סימן כ"ג) שכתב תשובה למע"כ שליט"א בנידון דידן והסיק להחמיר בזה ע"י שם.

י.

אמנם שוב מצאתי בספר פסקי הגרי"ש קובץ קיצור הלכות או"ח (עמוד ס"א סעיף כ"ד) שהביא דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל באיסור נשיקת ילד בבית הכנסת, שבעזרת נשים יש להקל לנשק קטנים. וכן ראיתי בשו"ת אבני ישפה חלק ט' (כת"י) תשובה למע"כ שליט"א בנידון דידן וכתב וז"ל:

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

"בענין אם מותר לנשק לבניו בעזרת נשים, הרי עזרת נשים קדושה קלה מקדושת בית הכנסת, ודברים שנאמרו לענין בית הכנסת לא נאמרו לענין עזרת נשים וכמו שכתב המ"ב סי' ק"נ ס"ק ט', ולכן מותר לו לנשק לבניו בעזרת נשים. וכן בספר בית הכנסת כהלכה (פרק י"ח סעיף ו') כתב שיש מי שאומר שמותר לנשק את בניו הקטנים בעזרת נשים, מאחר שאין קדושתו כקדושת בית הכנסת, ומקור לזה הביא מספר התפילה והלכותיה חלק ה' (סימן כ' הלכה ז') בשם שו"ת אדני פז חלק ד' (סימן ד'), אולם בשו"ת משנת יוסף שם החמיר, עכ"ד.

יא.

ולענין דינא נראה שהמיקל יש לו על מי לסמוך, והמחמיר בענין כבוד שמים בודאי שתבוא עליו ברכה, ויש להתייעץ עם רבו מובהק לדעת כיצד עליו לנהוג בכה"ג. ומ"מ במקום הפרעת התפילה או להרגיע את התינוק, כבר הזכרנו שאין חשש לנשק אפילו בתוך הבית הכנסת. אלא שעדיין צריך עיון מה הדין לנשק ילד בעזרת נשים שלא בשעת תפילה, שהרי הזכרנו לעיל שיש אומרים שכל הדין של הרמ"א איירי דוקא בשעת תפילה, וא"כ אולי במקום שיש פוסקים שנקטו שאין קדושה לעזרת נשים, שלא בשעת תפילה שפיר יש להקל, וצ"ע. ועוד יש לעיין בעזרת נשים שבמשך השבוע לומדים שם אנשים, אולי דינו כבית מדרש ויש בו קדושה וצריך להחמיר, וצ"ע.

הרב משה אהרן קושלבסקי

בני ברק

בסוגית רץ בערב שבת והזיק ובחילוק בין בואי כלה לשבת מלכתא

נאמר במשנה (בב"ק ל"ב ע"א): "שנים שהיו מהלכין ברה"ר, אחד רץ ואחד מהלך, או שהיו שניהם רצין, והזיקו זה את זה - שניהם פטורין". ובגמרא איתא: "מתני' דלא כאיסי בן יהודה; דתניא, איסי בן יהודה אומר: רץ - חייב, מפני שהוא משונה; ומודה איסי, בע"ש בין השמשות - שהוא פטור, מפני שרץ ברשות. א"ר יוחנן: הלכה כאיסי בן יהודה. ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר ר' יוחנן: הלכה כסתם משנה, ותנן: אחד רץ ואחד מהלך, או שהיו שניהם רצין - פטורין! מתני' - בע"ש בין השמשות. ממאי? מדקתני: או שהיו שניהם רצין - פטורין, הא תו ל"ל? השתא אחד רץ ואחד מהלך - פטור, שניהם רצין מבעיא? אלא הכי קאמר: אחד רץ ואחד מהלך - פטור; בד"א - בע"ש בין השמשות, אבל בחול, אחד רץ ואחד מהלך - חייב; שניהם רצין, אפי' בחול - פטורין. אמר מר: ומודה איסי, בע"ש בין השמשות - שהוא פטור, מפני שרץ ברשות. בע"ש מאי ברשות איכא? כדר' חנינא, דאמר ר' חנינא: בואו ונצא לקראת כלה מלכתא; ואמרי לה: לקראת שבת כלה מלכתא. רבי ינאי מתעטף, וקאי ואמר: בואי כלה, בואי כלה".

ובמסכת שבת (ק"ט ע"א) איתא בשינוי קל: "רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא, אמר: בואו ונצא לקראת שבת המלכה. רבי ינאי לביש מאניה מעלי שבת, ואמר: בואי כלה בואי כלה". ובחכמת שלמה

רץ בערב שבת ובחילוק בין בואי כלה לשבת מלכתא קסא

העיר: משמע שהיה יוצא לשוק למהר ולטרוח לכבוד שבת, והכי אמרי' בב"ק פוטר היה איסי בע"ש בין השמשות מפני שהוא רץ ברשות, מאי ברשות? ברשות מצוה, כי הא דר' חנינא כו' תוס'.

ויש לשאול, האם בשימוש במונח 'בין השמשות' או 'אפניא דמעלי שבתא' הכוונה לזמן שבין השקיעה לצאת הכוכבים, או לזמן הסמוך לכניסת השבת?

רש"י מפרש שהרץ ברשות פטור מפני שכדברי רבי חנינא צריך לצאת לקראת שבת, כמו שיוצאין לקראת המלך. דברי רש"י אינם מבארים שצריך לרוץ, וי"ל הואיל ומצינו בגמרא^(א) שדרך הוא להיות רצים לקראת המלך, מוכח שיש רשות מצוה לרוץ לקראת השבת. ויש לדמות זאת לחנווני שהדליק נר חנוכה בחוץ, שאם גרם לשריפה פטור^(ב).

ולפי"ז הפטור הוא דווקא אם הריצה היא לכבוד שבת, וכן משמע מדברי החכמת שלמה הובאו לעיל 'שהיה יוצא לשוק למהר ולטרוח לכבוד שבת', וכן פסק הרמ"א (חושן משפט סי' שעח סע' ח), וז"ל: "ודוקא בסתם, דתלינן דרך לצורך שבת. אבל אם ידוע שאינו רץ אלא לשאר חפציו, ולא שייכא ביה צורך שבת, חייב כמו בחול (ר"ן פרק המניח)".

היוצא לדברי רש"י, החכמת שלמה והרמ"א, שהריצה המותרת היא זו

(א). ברכות (ט, ב): "אמר רבי יוחנן: לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה - יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם".

(ב). בבא קמא (כב, א): "תא שמע: גמל טעון פשתן ועבר ברשות הרבים, נכנסה פשתנו לתוך החנות ודלקו בנרו של חנווני והדליק את הבירה - בעל גמל חייב, הניח חנווני נרו מבחוץ - חנווני חייב, רבי יהודה אומר: בנר חנוכה - פטור"; ופרש"י שמצוה להניחה ברה"ר לפרסומי ניסא.

קסב רץ בערב שבת ובחילוק בין בואי כלה לשבת מלכתא

שנעשית לצורך שבת וכיציאה לקראת השבת, וזה עכ"פ צריך להיות סמוך לשבת, ומוקדם יותר אין הרץ פטור אם הזיק.

אולם הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פ"ו ה"ט) כתב: "שנים שהיו מהלכין ברשות הרבים, אחד רץ ואחד מהלך, והוזק אחד מהן בחבירו שלא בכוונה - זה הרץ חייב, מפני שהוא משנה. ואם היה ערב שבת בין השמשות - פטור, מפני שהוא רץ ברשות כדי שלא תכנס השבת והוא אינו פנוי. היו שניהם רצים והוזקו זה בזה - שניהם פטורין ואפילו בשאר הימים". ומשמעות הרמב"ם ממה אמר "והוא אינו פנוי", שגם אם אין הפעולה מהווה הכנה ישירה לשבת יש לפטור אותו, כדי שיוכל להקדים להיות פנוי לשבת. ולפ"ז אם הריצה נחוצה לאפשר שהשבת תכנס כשהוא פנוי, הזמן יכול להיות מוקדם יותר.

וצ"ל שהרמב"ם, באמרו שצריך להמתין לשבת כשהוא פנוי, נקט בדרכו של רבי ינאי, שצריך להמתין לשבת שתכנס, כמו שהחתן ממתין לכלה ומזמין אותה להכנס לחופה. והריצה שהרמב"ם מדבר עליה אינה ריצה להכניס את השבת אלא ריצה לסיים פעולות, וכלל אין ענין לרוץ לקראת שבת.

וכן נראה ממה שכתב הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ל ה"ב), וז"ל: "איזהו כבוד? זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת, ומתעטף בציצית ויושב בכבוד ראש מיחל להקבלת פני השבת, כמו שהוא יוצא לקראת המלך, וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן בערב שבת ומתעטפים ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלך". בהלכה זו בבירור נוקט הרמב"ם בדרכם של רבי חנינא ורבי ינאי גם יחד, אבל אין כאן ריצה.

רץ בערב שבת ובחילוק בין בואי כלה לשבת מלכתא קסג

וכנראה שהרמב"ם למד שאין כלל מחלוקת בין רבי חנינא ורבי ינאי, אלא שמנהגו של רבי חנינא היה שלפני כניסת השבת יוצאים לקראת שבת, ומנהגו של רבי ינאי היה בעת כניסת השבת.

מכאן נוכל לבוא לביאור ההבדל בין קהילות אשכנז וספרד בסיום הפיוט לכה דודי.

קהילות ספרד מסיימים "בואי כלה בואי כלה, בואי כלה שבת מלכתא", וזהו כהבנת הרמב"ם שאין מחלוקת בין רבי חנינא ורבי ינאי, אבל קהילות אשכנז מסיימים ב"בואי כלה" ואינם מוסיפים בואי כלה שבת מלכתא, והוא על פי ההבנה שנוהגם של רבי חנינא ורבי ינאי היה שונה זה מזה - המקבל שבת בדרכו של רבי ינאי מזמין את השבת להיכנס ככלה, ואם מוסיף "שבת מלכתא" הרי הוא מחויב לצאת בריצה לקראת שבת, כדרכו של רבי חנינא וכפירוש רש"י שצריך לרוץ לקראת שבת, וא"כ התוספת שבת מלכתא סותרת את האמירה בואי כלה.



הרב שרגא בויאר

ראש כולל 'זכרון צבי' תל-אביב

בדין חטא כדי שיזכה חברך

ראובן יהודי מבוגר המחובר למוקד מצוקה נפל בביתו ביום שב"ק, ברוב לחצו לחץ על לחצן המצוקה שנושא על גופו, לאחר רגע הרגיש שלא אירע לו כלום בנפילה. דרך פעולת המוקד שבאותו רגע שנפתחת קריאה, נדלק המיקרופון בבית המנוי ושואלים אותו למצבו: אם הוא משיב שהכל כשורה, לא מוזנק אמבולנס; אם אינו משיב, מוזנק אמבולנס. ומתחבט ראובן מאחר והטכנולוגיה שבה מופעל המיקרופון הוא רק איסור דרבנן, האם יעבור איסור דרבנן וישיב להם ששלומו טוב, ובכך ימנע מהם כמה איסורים של חילול שבת הכרוכים בנסיעה, או דלמא ישתוק ולא יענה.

שמעון חש ברע בעצם יום השבת וביקש מהעובד הזר שבביתו שיזמין אמבולנס, לאחר כמה דקות מרגיש הוא שיפור ניכר במצבו, האם מותר לו לומר לגוי שיודיע להם לא לבוא ולעבור איסור דרבנן של אמירה לגוי, ע"מ להציל את צוות האמבולנס מאיסור דאורייתא, אם לאו.



אימת אמרינן חטא כדי שיזכה חברך

א. איתא בגמ' עירובין (לב:) גבי חבר שנתן פירות לא מעושרים לע"ה, וחיישי' שהע"ה לא יעשרן וע"כ אמרי' דיעשר השתא החבר ואף דעביד איסורא במה דעביד איסורא קלילא של תורם שלא מן המוקף אמרי'

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

דניח"ל לאיניש לעביד איסורא זוטא ולא ליעביד חברו איסורא רבה של אכילת טבלים (אף שאם נתן לחבר אינו רשאי לעשר שהרי החבר יחשוש שמא חברו לא עישר).

והקשו בתוס' (שבת ד. עירובין שם) דהא מצינו בגמ' לעניין רדיית הפת דאם הכניס אחד פת לתנור בשבת אין רשאי חברו לרדותה ולעבור על איסור דרבנן של רדיית הפת להציל חברו מאיסור דאורייתא של אופה בשבת, דלא אמרי' חטא בכדי שיזכה חברך.

ותי' התוס' בשבת כמה תי', והנוגע לענייננו: א. רדייה שאני שפשע במה שהניח הפת סמוך לשבת. ב. בשלא מן המוקף החבר גרם לע"ה את האיסור וע"כ חובתו להצילו.

ולכאורה לפי כל התי' בענייננו מותר להתקשר בשבת להצלת נהג האמבולנס: א. החולה גרם את האיסור ב. נהג האמבולנס לא פשע בזה.

ב. אלא שיש לדון אם דווקא בפשע במעשה עבירה זו כה"ג לא אמרי' חטא כדי שיזכה חברך, אבל במי שבלא"ה מחלל שבת אלא שהשתא אני גורם לו עוד איסור כה"ג אם אמרי' חטא כדי שיזכה חברך. או"ד לא אמרי' כן במי שהוא רשע ובלא"ה מחלל שבת והרי הוא דוגמת פושע. ולפי"ז לתי' דפושע לא יהיה שרי לחלל שבת ולעבור איסורא קלילא להצלת חברו כה"ג. ושמא י"ל דמודה האי תי' דמ"מ היכא שהוא גורם לחברו לעבור איסור אף שחברו מצ"ע חשיב פושע אפשר דכה"ג כו"ע מודו דשרי להציל חברו ולא אמרו דין פושע רק היכא שלא אני הגורם להאי איסורא.



האם גם בספק עבירה חמורה וודאי עבירה קלה אמרינן

חטא כדי שיזכה חברך

אלא דמאחר ובמוקד יש גם נהגים גויים ואין לנו ודאות דישראל יחלל שבת, א"כ יל"ד דעד כאן לא שמענו אלא באופן שמציל מאיסור ודאי אבל בגוונא דאינו אלא ספק יל"ד אי אף כה"ג שרי ליה לישראל לעשות איסור קל להציל ישראל מספק איסור דשמא לא יסע ישראל אלא גוי. ואף דאיכא רוב נהגים ישראל, מ"מ כיון דאיכא נמי נכרי הרי חשיב קבוע דלא איירי בפרישה אלא בקבוע ודינו כמחצה על מחצה ואי"ז אלא ספק^א.

א. והנה בדינא דחבר שנתן פירות לע"ה מבואר דאם נתן לחבר א"צ לחוש שיאכל החבר בלא מעשר. וע"כ דדין הוא בע"ה והנה ודאי אין ודאות שהע"ה לא יעשר ולכל היותר אינו אלא ספק, ומ"מ אמרי' דיעשר החבר בכדי שלא יעבור הע"ה ספק איסור הרי דמתירים חטא קל שלא יעבור אחר ספק איסור חמור מחמתו. מבואר דאף בספק אמרי' כן.

אלא דיש לשדות בה נרגא דא"כ הלא איכא רוב ע"ה מעשרין ובודאי לא נתיר כנגד הכרעת רוב לעבור איסור קל כדי שלא יעבור הע"ה על צד המיעוט איסור חמור. וע"כ דהכא שאני דיותר יש לחשוש שיסמוך הע"ה על החבר אף אי בעלמא הרי הוא מעשר. וחלוק מחבר דלא יסמוך על חברו בזה דיודע שאסור לתרום שלא מן המוקף. וא"כ שמא י"ל דאינו ספק כלל אלא ודאי שהע"ה סומך על החבר. או שמא אינו רוב

(א). ועדיין יל"ד דהלא אי"ז מוכרח שיהיו באותה משמרת נהגים גויים וא"כ הוא ספק קבוע ותלי בפלוגתא דרבוותא בספק קבוע אי אזלי' בתר רוב אם לאו ואכמ"ל.

גמור שהרי הוא רוב התלוי במעשה ותלי בזה^ב.

ב. עוד ראיתי להוכיח בהאי עניינא מהגר"א גניחובסקי זצ"ל דמבואר בגמ' שלהי ר"ה במי שיש לפניו ביום ר"ה עיר שאם ילך אליה ספק אם יהיה מי שיתקע בשופר, ועיר אחרת שיש בה ודאי מניין לתפילה ויוציאהו בתפילה. הי מינייהו עדיף אם ספק דאורייתא או ודאי דרבנן ואמרי' דספק דאורייתא עדיף וא"כ י"ל דאף לעניין איסורים כן ויל"ד בזה אי דמי.



אם באיסור דאורייתא קל נמי אמרינן חטא כדי שחברו לא יעבור איסור חמור דאורייתא

יש לדון אף אי נימא דהדיבור במיקרופון כרוך באיסור דאורייתא, מ"מ אי"ז אלא איסור אחד ואילו נסיעה באמבולנס כרוכה בהרבה איסורים של הבערה וכותב ועוד הרבה איסורים.

א. כתב הר"ן (חולין ד:): בהא דשוחטים לחולה בשבת היכי דינא בגוונא שיש נבילה לפני החולה אם שרי לשחוט לו שחוטה. או"ד יאכילהו נבילה. וכתב דאם יש לפניו איסור של שוחט בשבת או הרבה איסורי נבילה אף דשבת חמור מנבילה ראוי שישחוט בשבת אף שהוא איסור

ב). בתחילה הייתי סבור לפרש דהחבר עביד תנאי דלא יחול מעשרו אלא אי ע"ה לא יעשר, אבל אי יעשר לא יחול מעשהו כלל. ונמצא דלא יעבור איסור קל רק על צד הוודאי שהע"ה לא יעשר. אלא דא"כ אמאי מתירים אף לחבר לאכול את אותם פירות ואמאי לא נימא דיעשר ובכך ימנע מהנותן פירות לעבור על איסור שלא מן המוקף. וע"כ דלא עביד הכי. ותימא אמאי לא עביד הכי אלא אי נימא דמוכרח הוא דע"ה לא יפריש וע"כ אין טעם בתנאי ונמצא דאי"ז ראייה כלל מצב דשל ספק.

חמור מ"מ אינו אלא איסור אחד מהרבה איסורי נבילה דאף שבמהותם קלים הם מ"מ איסורים מרובין חשוב כחמור טפי מאיסור חמור אחד.

וא"כ יל"ד דאף לעניין חטא כדי שיזכה חברך אי אמרי' להאי כללא אף במקום איסור דאורייתא אחד שלא יכשל חברו בהרבה איסורי דאורייתא.

ב. וראייה לדבר דאף באיסורי דאורייתא אמרי' להאי כללא, חדא שהתוס' (עירובין שם ושבת ד') דימו לדין עליה השלם שדוחים עשה דפסח שיש בו כרת דוחה עשה דהשלמה ודימו התוס' לעניינא דחטא בכדי שיזכה חברך.^ג

ועוד ראייה כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קכז) בדין איסורא דשלא מן המוקף דהנה דעת הרבה ראשונים שאיסורו מדאורייתא, ולהני ראשונים מוכח מסוגיא דעירובין דמתירים לחבר לעבור איסור דאורייתא של שלא מן המוקף בשביל שע"ה לא יעבור איסור חמור טפי של אכילת טבילים.^ד

א"כ יש להסתפק כן אף בענייננו שנתיר איסור חילול שבת אחד של שיחת טל' לעומת הרבה חילולי שבת שייגרם ע"י צוות האמבולנס

ג. ואמנם יש לדחות דהנה הרמב"ן בשבת תי' בעניין אחר ותו"ד דמאחר וחיוב ההקדמה מטול על הכהנים אינם חשיבי עושים בשביל האחרים אלא דזהו דינם וכעין שלוחים דידו. ולפי"ז אינו ענין כלל לחטא בכדי שיזכה חברך.

ד. עי' במל"מ (פ"ג מתרומות יז) דהוכיח מסוגייתא זו דאיסור שלא מן המוקף דרבנן דאי דאורייתא הא אמרי' יבמות (פב.) מ"ל איסור לאו מ"ל איסור כרת. אלא שיש להעיר חדא דתוס' גופא דימו לעשה דהשלמה דודאי דינו מדאורייתא ומ"מ דחי. ועוד ראיתי לנו"ב אבהע"ז (ת' לז) שהעיר מדברי הרשב"א בהא דמשומדת.

כמבעיר כותב וכו' ^(ה).



היכא דכלפי האיסור חמור יהיה לו היתר פיקו"נ אי שרי לעבור איסור קל להינצל מאיסור חמור שיש בו פיקו"נ

אלא שיש לדון מטעם אחר שאף דמתירים איסור קל מפני איסור חמור, י"ל דהכא שאני דמאחר ועל האיסור החמור יש לנהג האמבולנס היתר של פיקו"נ ועל האיסור הקל אין היתר של פיקו"נ, א"כ אין ראוי להתיר איסור קל מפני איסור שיש עליו דחייה של פיקו"נ.

ונברר במקצת עניין מכניס עצמו לאונס, ומזה נוכל ללמוד לענייננו:

א. איתא בגמ' מסכת שבת (דף יט.) תנו רבנן אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת במה דברים אמורים לדבר הרשות אבל לדבר מצוה שפיר דמי. ומצינו בזה כמה פי' בראשונים. ופי' הרי"ף שם שהטעם שאסור להפליג בספינה בימים הסמוכים לשבת, משום דלמא איכא חילול שבת בספינה מחמת פיקו"נ, ואסור להכניס עצמו לפיקו"נ. מ"מ לצורך מצווה שרי להפליג אף סמוך לשבת. ולכאורה אם המצווה אינה חמורה כמו שבת אמאי לא נימא שידחה שבת למצווה. ש"מ שכל שיש לו היתר

(ה). לכאורה ראייה לדבר דעוברים דאורייתא בשביל להציל מאיסורים מרובים מצינו בהא דמבואר בשו"ע או"ח (סי' שו סעיף יד) מותר לחלל שבת להציל בת מלהשתמד. הרי דעביד חילול שבת אחת בשביל שתשמור שבתות הרבה. ואמנם יעוי' מש"כ רמ"א שכח דמי שאונסים אותו לעבור עבירה גדולה אסור לחלל שבת להצילו מאותו עבירה גדולה. ולכאורה הוא סתירה לדברי השו"ע בסי' שו. ותי' המ"ב (סי' שו) דשאני איסור פ"א מאיסור של השתמדות דהוא איסור קבוע. ובגדר הדברים אפשר להטעים דהוא כעין חלל שבת אחת בשביל שישמור שבתות הרבה. ויעוי' שם במג"א דנקט להאי סברא אלא שהסתפק בה. ולפי"ז לא ברירא מהתם.

פיקו"נ על אותו החילול אין בזה איסור ואפי' להכניס עצמו לאונס. ולא אסרי הפלגה בספינה לצורך מצווה.

ב. מאידך יש להוכיח מדברי הגמ' עירובין (סז:) שהוא ינוקא דאשתפיך חמימיה אמר להו רבה נייתו ליה חמימי מגו ביתאי אמר ליה אביי והא לא ערבינן אמר ליה נסמוך אשיתוף אמר ליה הא לא שתפינן נימרו ליה לנכרי ליתי ליה אמר אביי בעי לאותביה למר ולא שבקן רב יוסף. ופי' בעה"מ ועוד ראשונים דמיירי דנשפכו חמין בשבת וא"א למול התינוק בלא חמין אין אומרים ימול ואח"כ יהיה היתר של פיקו"נ לחמם מים אלא מבטלים מצוות מילה ובלבד שלא יחממו מים. ואף שבחימום המים יש היתר פיקו"נ וע"כ דדוחים למצווה קלה בכדי שלא לעבור איסור שבת ואף שיש בו היתר פיקו"נ.

ולכאורה סותר לדינא דאין מפליגים בספינה דמבואר דאין דוחים אפי' למצווה קלה בשל חילול שבת באונס. וכבר עמד בזה בקה"י שבת וייסד בזה דלהכניס עצמו לאונס בשבת הוה איסור דאורייתא^ו וע"כ דוחים למילה מפני איסור שבת. והיינו דקודם שבת עדיין לא מוטל לפניו האיסור וע"כ מדאורייתא אינו חייב למנוע עצמו ממצב של איסור בשבת משא"כ בשבת עצמה דאיסור שבת עליו מוטל עליו לדאוג שלא להיכנס מדאורייתא לחילול שבת. ולפי"ז בענייננו הרי דראוי לעבור איסור קל בכדי שלא לעבור איסור חמור של שבת ואף שיש לאיסור חמור היתר פיקו"נ דומיא דמצינו לענין מילה שדוחים למילה מפני שבת. ולכאורה

ו. ואם לא נימא כדעת הראשונים דפיקו"נ הותרה אצל שבת הרי דגדר האיסור להכניס עצמו לאונס דבאמת ראוי להימנע מעבירה של חילול שבת ואפי' בגוונא דפיקו"נ ורק כל דלא אפשר דחי' וכיון דמבטלים מצוות מילה בכדי שלא לעבור איסור שבת ה"נ נעבור איסור קל בכדי שלא יעבור איסור חמור. ואין גדר האיסור להכניס עצמו כאילו אין כאן אונס כלל.

לפי"ז ה"ה בנידו"ד דראוי לעבור איסור קל למנוע איסור חמור אף שיש עליו היתר פיקו"נ.

ג. הח"ח בספר מחנה ישראל דן בכעי"ז לעניין חייל שיכול לעשות מלאכה דרבנן בליל שבת לחסוך מלאכה דאורייתא למחר מי שרי ליה או"ד אמרי' דהשתא הא אין לו פיקו"נ וימתין למחר. והביא בזה ב' ראיות.

א. אמרי' בגמ' כתובות (ג:) תקנו חז"ל שיהיו נושאים נשים ברביעי בשבת, אמנם מעת שגזרו דתיבעל להגמון תחילה התירו להינשא בשאר ימים. ומק' הגמ' ולדרוש להו דאונס שרי. ופי' התוס' דמאחר וההגמון אונס את הנשים נמצא שאין איסור להיבעל, א"כ אמאי התירו להינשא שלא ביום רביעי. וחזי' מהא דכל שיש היתר של פיקו"נ על האיסור א"צ לדחות אפי' איסור קל מפני איסור חמור שיש בו פיקו"נ.

ב. עי' נדרים (יד:) והנודר שלא יישן ג' ימים, ופי' הר"ן ואלא דאמר קונם עיני בשינה - כלומר וקא משמע לן דנהי דאי אפשר בלא שינה אפילו הכי אי ישן שלא מתוך האונס הרי זה בלא יחל. ולכאורה אמאי אסור לו לישן כיון שבלא"ה הרי יחלל את נדרו ומדוע לא נתיר לו לישן מיד, והוכיח מינה דע"כ שאני מעשה שיעשה באונס דל"ח מעשה כלל ואינו עובר בבל יחל, ממעשה שעושה מעצמו שהוא בבל יחל. וע"כ לא נתיר לחייל לעשות היום מעשה חילול שאינו אנוס עליו מלעשות מחר מעשה חילול שיש שם אונס עליו.

ג. אלא דיש לתמוה מ"ש דין הגמ' בכתובות דמבואר דכל עבירה בהיתר פיקו"נ א"צ לבטל שום דין בשביל להימנע ממנה. מהא דמבואר באשתפוך חמימי דמבטלים מילה מפני איסור שבת והא איכא היתר

פיקו"נ על איסורא דשבת.

ד. ולענ"ד נראה ליישב, דשאני היכא דהוא אנוס על גוף המעשה וכגון בהגמון דכה"ג מעשה באונס ל"ח כלל כמעשה דידיה. לבין מעשה דאינו אנוס על עשייתו אלא עושה בשביל לרפא אחרים דאמנם יש לו היתר אבל מ"מ המעשה ודאי מתייחס אליו וע"כ כל כה"ג שאנוס על גוף המעשה א"צ לבטל כל איסור בשביל להימנע מעבירה שאנוס על עשייתה דמעשה באונס לא מתייחס אליו כלל. משא"כ בגוונא דמתרפאים דעביד מעשה מדעתו לצורך פיקו"נ בעי לבטל איסור קל ע"מ שלא לעבור איסור חמור וע"כ מבטלים מצוות מילה ובלבד שלא לחמם מים שהרי לא יהיה אנוס על מעשה החימום עצמו אלא יעשהו בשל היתר פיקו"נ וזה לא שרי. וכע"ז מצינו בנדרים דכל דאנוס על המעשה ל"ח עבירה כלל אבל בגוונא שידע שיעבור ועדיין אינו אנוס על גוף המעשה אסור.

ה. ואם כנים אנו בחילוק זה נמצא דאף בנידון דאמבולנס אין הנהג חשיב אונס על גוף המעשה ואינו אלא היתר וכה"ג מבטלים מצווה בשביל לא לחלל שבת עם היתר פיקו"נ וכדמצינו במילה.



אם פקוח נפש הותר אצל שבת או דחוייה

א. לכאורה נידו"ד תליא אי פיקו"נ דחוייה אצל שבת או הותרה אצל שבת דלמ"ד הותרה אצל שבת הרי דל"ח כלל איסור. והנה לעיל הבאנו לנידון הראשונים בחולה שיש בו סכנה ויש לפניו נבילה אי שרי לשחוט לו בשבת, וכ' הראשונים טעם נוסף על המובא לעיל, דז"ל שו"ת הרא"ש כלל כו סימן ה ששאלת: חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו ויש כאן

האוצר ♦ **סיון ה'תשע"ז**

נבלה, אי זה מהם יכשר: לשחוט, או להאכילו הנבלה. דבר זה שאלו לרבינו מאיר והשיב לשואל: לדברייך, שאתה אומר שמוטב להאכילו נבלה, שהיא בלאו, ממה שישחטו לו בשבת, שהוא איסור סקילה, אם כן, למה שוחטין ואוכלין ביום טוב, והוא עשה ולא תעשה, מוטב שיאכלו נבלה, שאינה אלא בלאו! ועוד, יאמר לאינו יהודי לנחור עופות, דליכא אלא איסורא דרבנן, למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה אלא ודאי, כיון שהתורה התירה לנו אוכל נפש ביום טוב, הוי כמו בחול שמותר בו כל מלאכה. וכן בחולה נמי; כיון דפקוח נפש ילפינן ביומא (פה) דשרי כל מלאכה לחולה שיש בו סכנה, שריא בשבת כמו בחול; הילכך, כיון שהשחיטה מותרת היא, לא ספינן ליה איסור לחולה. הרי לדבריו ל"ח כלל איסור במה שעושה חילול שבת מחמת פיקו"נ. וכ"ש דלא נתיר לעשות איסור קל למנוע מחילול שבת מחמת פיקו"נ.

ב. אלא שכל ראייתנו באות א' תלויה בפל' הראשונים. והנראה להביא ראייה אף לדעת הראשונים דפיקו"נ דחוויה אצל שבת מ"מ אסור לעבור איסור קל להציל לחולה מאיסור חמור כתב הפרשת דרכים לבעל המל"מ דרוש יט דהק' בהא דנחלקו בגמ' אי מאכילין לחולה טבל או תרומה. ומיירי שאם יתקן לטבל לא יהיה שיעור להאכילו רק מהחולין שיש בפירות. והק' נימא שיפריש תרומה ויבטלו בתוך שאר פירות והשתא שרי לאוכלה ואף דאין מבטלין איסור לכתחילה, מ"מ עדיף לעבור איסור דרבנן מאיסור דאורייתא. ותי' וז"ל ויראה דסבירא ליה לרש"י, דכל איסור שנעשה שהוא לצורך החולה וכגון טבל ותרומה, דאכילת הטבל או התרומה הוא צורך החולה, וכן לשחוט לחולה או להאכילו נבילה, דעל כרחק לצורך החולה צריכין אנו להתיר איסור דנטילת נשמה או איסור דאכילת נבילה, בזה הוא שאנו משערים האיסורים איזהו קל ואיזהו

חמור ומאכילין אותו הקל הקל תחילה, אבל הכא באיסור זה שאנו מבטלין איסור, אין בו צורך לחולה כלל, דמאי איכפת ליה אם אנו מבטלין האיסור אם לאו, ואף שאנו מצילין אותו מאיסור חמור, מכל מקום כיון שאין בו צורך לחולה, לא ניתן איסור זה לידחות אף שהוא איסור קל, ומוטב שיעבור החולה על איסור חמור, כיון שהוא צורך החולה, ממה שנעבור על איסור קל, כיון שאיסור זה אין בו צורך לחולה. ולפי"ד אין ראוי לעבור איסור קל של דרבנן להציל חברו מאיסור דאורייתא של שבת מאחר ואת האיסור של שבת עביד בהיתר של פיקו"נ.

יעוי' שם בדברי המל"מ דקאי אף למ"ד דל"ח פיקו"נ הותרה אצל שבת דקאי בשי' הר"ן דהתיר לשחוט מטעם דהרבה כזיתים של נבילה חמור מחדא חילול שבת ומ"מ כ"ז בב' איסורים שיש עליהם להך היתרא. אבל בביטול איסור לכתחילה ליכא כלל היתר דפיקו"נ וע"כ אסר. וא"כ ה"ה בענייננו להתקשר לאמבולנס אין בזה כלל היתר דפיקו"נ וכה"ג לא נתיר.

ג. ואין להק' ממילה בשבת, דשאני היכא שכבר נמצא לפניו הפקו"נ המכריחו לעבור העבירה כמו לעניין הא דמאכלין לחולה טבל או תרומה דאיירי ביה המל"מ, משא"כ הכא דהנידון להכניס את עצמו לאונס העבירה כה"ג לא שרי ועדיף לבטל מצווה בשל כך.



היכא דכלפי האיסור החמור הרי הוא אונס אי שרי לעבור איסור קל להינצל מאיסור חמור

אלא דמ"מ בענייננו היתר של הנהג יל"ד אם שייך להיתר דפיקו"נ שהרי גלוי לכל שאין כאן חשש סכנה, אלא שהנהג לא יודע שאין סכנה ובכה"ג דאינו אלא טעות של הנהג שלא מעודכן שיש כאן סכנה ול"ד לכל ספק פיקו"נ שהדבר בכלל ספק באמת ואינו ניכר המצב יל"ד אי חשיב היתרא דפיקו"נ או"ד דכל שאין כאן כלל צד ספק ורק הנהג לא יודע אי"ז אלא אונס ולא בכלל היתרא דפיקו"נ". ואם כנים אנו בזה יל"ד אם מתירים לעבור איסור קל למנוע מחברו לעבור איסור חמור באונס. וכל שאינו אונס על גוף המעשה אלא מטעם מאי הו"ל למיעבד, כל כמה שיכול למנוע עצמו בכל מה שאפשר ראוי למנוע עצמו.

וה' יתברך יראנו מתורתו נפלאות ויאיר עינינו בדברי תורתו.



ז). הגע עצמך מי שרוצה שיתקנו החשמל בביתו בשבת האם מותר לו לאיים על החשמלאי במיתה ובכך יחשוב החשמלאי שיש לו היתר של פיקו"נ ושוב ליכא בזה כלל איסור דהחשמלאי לא עבר איסור שהרי ס"ל שהוא במצב פיקו"נ והמאיים גם לא עובר איסור שהרי גרם היתר ולא איסור לדעת הרא"ש. וע"כ דכל שאינו מצב אמיני של פיקו"נ ודאי אין את ההיתר אלא דמ"מ אונס הוא. ובזה לכאורה אסור להכניס עצמו לאונס וכדיבואר. ויל"ד דע"כ אף לרא"ש מבואר בגמ' בכ"ד דאסור להכניס עצמו לאונס של פיקו"נ וע"כ דאף דהותרה הוא מ"מ קיים איסור להכניס עצמו למצב זה. וגדר הדברים דאמנם בלית ברירה הותרה אבל כל שמכניס עצמו חשיב כאילו אינו מכורח לזה ובזה ודאי עביד איסור. וחשיב כמי שאינו אונס כלל. אבל כלפי חברו ל"ש כלל דרך לעצמו מה שמכניס חשיב כלא אונס אבל כלפי חברו הרי הנאנס הוא באמת אונס ומי שהכניסו אינו עובר שום איסור שהרי לא גרם לו לעבור עבירה אלא מעשה המותר.

הרב רפאל הייזלר

כולל שע"י ישיבת יד אהרן בני ברק

בסוגית הדר עם הנכרי

א.

**יסוד פלוגתת ר"מ ור"א בן יעקב האם דירת נכרי חשובה כדירה
לאסור עצם הרשות או רק לקלקל העירוב**

מתני' (עירובין ס"א:): "הדר עם הנכרי בחצר או עם מי שאינו מודה בעירוב ה"ז אוסר עליו, ר"א בן יעקב אומר לעולם אינו אוסר עד שיהיו שני ישראלים אוסרים זה על זה".

וצ"ב לשון ר"א בן יעקב "...אוסרים זה על זה", דלכא' משמע שיסוד האיסור של הדר עם הנכרי בחצר הוא מפני שאינו בתורת עירוב וממילא הוא אוסר עליהם. וסברת ר"א בן יעקב נתבארה בגמ' דנכרי מעיקר דינא אין דירתו דירה, ורק גזירת חכמים שתהיה דירתו דירה ויאסור, והצריכו לשכור ממנו כדי שיתרחק ממנו, ור"א בן יעקב סבר דאין לגזור עד דאיכא ב' ישראלים ששכיח שדיירי עם הנכרי. ואם כן, כל שאין ב' ישראלים אין כאן איסור כלל מחמת הנכרי שאין דירתו דירה, ומה היה לו להוסיף לשון "עד שיהיו אוסרים זה על זה".

ונראה דאמנם הטעם במתני' הוא כמבואר בגמ', אבל עיקר גדר התקנה היא שלר"מ שוו חכמים דירת נכרי כדירה ועל כן הוא אוסר ישראל שדר עימו, ולר"א בן יעקב מתוך הטעם הנ"ל עשו חכמים את הנכרי כמאן דמקלקל העירוב של ב' הישראלים שעירבו זה עם זה ולכן

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

ישראל אחד לא נאסר, ורק ב' דבעו עירוב נאסרים ע"י הנכרי שנמצא עירובם מקולקל כביכול ע"י הנכרי שדר עימם ואינו מערב איתם.

וזה הטעם להא דמבואר ברמב"ם (עירובין פ"ה הט"ז) שכשאוכלים ב' ישראלים ביחד הוו כיחיד ואין הנכרי אוסר עליהם, עי' שם לשונו. ואילו היה הטעם רק מפני ששכיחי שדיירי בכהאי גוונא, הלא הכא שדרים בב' בתים גם אם אוכלים בשולחן אחד למה לא יאסרו (ולהדיא במאירי שהדרים בב' בתים לא מפחדים מגוי, עי' שם).

אלא מוכח שעכ"פ אין גדר האיסור לר"א רק מחמת ששכיחי דדיירי ובכך תיקנו שדירת נכרי תהיה כדירה, אלא מחמת שאוסרם כנ"ל. ובכהאי גוונא אין יכול לאסרם, דהא לא בעו בכהאי גוונא עירוב כלל. וזה למד הרמב"ם מלישנא דמתני' דר"א בן יעקב אינו אוסר רק כשיש ב' ישראלים האוסרים זע"ז, משא"כ באוכלים על שולחן אחד דלא בעיא לעירוב כלל אינו אוסר עליהם. וכ"כ בב"י (או"ח שפ"ב ס"א). [ויסוד הדברים העלה מו"ר הגאון ראש ישיבת חברון "כנסת ישראל" הגרש"ז ברוידא זצ"ל בהגותו על המאירי (120), עיי"ש].

אלא שלכאוו' יש להעיר ע"ז מהא דמבואר בגמ' להלן (ס"ג:) גבי מעשה בהמן בר ריסתק דלא רצה להשכיר רשותו, ולא הרשו בגמ' שיבטלו רשותם זה לזה כדי שיהיו כיחיד לגבי נכרי, משום דעכ"פ שכיחי דדירי. והלא עכ"פ בכהאי גוונא אינם אוסרין זע"ז והוו להו כיחיד לגביו. אמנם נראה שכיון דע"כ משכחת לעולם לעשות כן, הלא בטלה התקנה לגמרי ולא אהני חכמים כלום בתקנתם ולכן אסרו זאת^א (וכ"מ שם בביאור

א). ועי' עוד בסוגי' (ס"ה:) לענין ישראל ונכרי בפנימית וישראל בחיצונית, דלהדיא בסוגי' דבעי לר"א בן יעקב ב' ישראלים אוסרין זע"ז, דע"כ מוקים התם סוגי' לר"ע דאמר רגל המותרת במקומה אוסרת שלא במקומה עיי"ש היטב. אולם הרמב"ם (פ"ב מעירובין ה"ט) באמת לא הדגיש

חידושי המאירי, עיי"ש).



ב.

דירת נכרי חשובה כדירה מעיקר דינא כלפי להוציא מדירתו לחצר

והנה בגמ' "יתב אביי בר אבין וכו', בשלמא ר"מ קסבר דירת נכרי שמיה דירה ולא שנא חד ולא שנא תרי, אלא ר"א בן יעקב מאי קסבר וכו', אמר להו אביי וסבר ר"מ דירת נכרי שמיה דירה, והתניא חצירו של נכרי הרי הוא כדיר של בהמה וכו'". ויש להעיר האין נעלם מעיני בני אבין תוספתא (פ"ה הט"ו) ערוכה זו מתחילה וסברי דר"מ סבר דדירת נכרי ה"ה כדירה מעיקר דינא.

אכן, אין התוספתא הזו לגרסת ופרש"י ותוס' מדברת במקרה אחד כבמתני', דהלא במתני' מיירי לעניין איסור הישראלים להוציא מביתם לחצרם כשיש נכרי בחצר, ואילו בתוספתא איירי לעניין ההוצאה מביתם של הנכרים לחצר דכל שאין ישראל שם שרי, וכשיש ישראל שם נאסר "מפני שהיא כחצירו".

אלא שאבוי הביאה סיעתא דפשיטא דאם "חצירו של נכרי הוי כדיר של בהמה" כלפי לטלטל מביתו לחצר, אין יכול לאסור על ישראל הדר

דבעי אוסרין זע"ז דווקא ומשמע דהעיקר דיהיו ב' ישראלים ורק אם אוכלים ביחד חשיבי כחד, ואמנם כבר השיג עליו שם הרמ"ך מסוגי' זו, אולם אכן מתאם הדבר לשיטתו שם להלן (הי"א) שפסק כסוגי' זו אף שפסק כרבנן וכ"נ מלשון ההלכה שם עיי"ש היטב, ואכמ"ל. ועל כרחק באוכלין על שולחן אחד טעם אחר איכא להתירן דחשיבי כחד ממש עי'.

בשכנותו רק מפני שהוא יש לו תורת חצר, דהלא הוא איפכא מסתברא, שרק מפני שהישראל נתן כאן שם חצר ייאסר מכוח הנכרי להוציא מביתו, דהאיך יהיה כח האוסר מחמת חלקו בחצר שהוא בעצם אמור להתיר לו.

אמנם מכל מקום לשון התוספתא משמעה שהוצאה מדירת הנכרי לחצר נאסרה מכוח זה שדר שם ישראל דהיא כחצירו, ומשמעות סתמיות הלשון שהוא מעיקר דינא ולא מגזירה.

ונראה בזה, דהנה יש לעיין במה שאמרו שחצירו של נכרי הוי כדיר של בהמה, דהלא פשיטא שקנינו של הנכרי קניין ויש לו זכות בעלותית על רשותו וקנינו, ומאי האי דאמרינן דאין דירתו חשובה כדירה.

אמנם נראה עיקר המכוון בזה, דנכרים דאיירינן בהו הכא שפלים בבני אדם הן, וכדחזינן רוב גסותם ובערותם שאינן מבינים מהות ביטול רשות כצדוקי (עי' תוס' ד"ה ועכו"ם לא מוגר), וחיישי לכשפים על השכירות כיון שלא יצא מידם מחמת כך, והכל משום דמיירי באנשים עבים וחומריים שאינן משיגים בשכל מופשט בגלל ארציותם וגסותם.

ובאנשים כאלה אמרינן שאין חלוקה דירתם מחצירם במאומה באשר שאינן בכלל ישראל אשר טובו אהליו ואיכא להם הפרדה ברורה של רשות הפרט מרשות הכלל, שבזה גזרו חכמים שלא יוציא מביתו לחצר כדי שלא יראה כמוציא מרשות היחיד לרשות הרבים (רמב"ם פ"א מעירובין ה"ה). אבל הנכרים מחוסר צניעותם אין להם חילוק רשויות, ורשות הפרט ורשות הכלל שווים לדידם, ועל כן הוי כל דיורם בחצר כדיר של בהמה, ואין לאסור בהם כלל מצד חילוק רשויות.

אולם ברגע שישראל קבע מושבו בחצר, כבר נקבע שם לחצר זו כחצר

המחולקת לרשות פרטית ורשות כללית, וממילא נראה שיש לאסור מעיקר דינא להוציא מבית נכרי לחצר זו, דעכ"פ כיון ויש כאן רשות חלוקה לישראל, חשיב כהוצאה מרשות נכרי לרשות ישראל. דהא לא אמרינן שדירת נכרי הוי כדירה ללא בעלים למ"ד דלא הוי כדירה, שלא חשובה כדיוורין כלל, אלא רק שאין להם רשויות חלוקות, ולכן אין להן בית וחצר. אבל אכתי להוציא מביתם לחצר של ישראל נראה שיש לאסור, דהלא עכ"פ איכא להם רשות ובעלות ודיוורים, כמו שנתבאר.

וע"כ סברי בני אבין אביי ורב חנינא דיש לאסור מחמת כך אף להוציא מבית ישראל לחצר זו, וזה פרך להם רבם אביי, דלא מסתברא כלל לאסור בית ישראל מחמת שהיא כחצירו, דהלא הוי כמוציא מרשותו לרשותו דרך ע"י נקבע שם רשות בחצר ואין מסתבר שהוא שנתן שם רשות בחצר ייאסר מטעם כך, וא"א לאסור מחמת כך רק להוציא מדירת הנכרי לחצר כי נחלקה הרשות ע"י מגורי ישראל. לכן מסיק אביי שמעולם לא נאסר בהכי אלא מחמת גזירה שלא ילמד ממעשיו, שמחמת כך שוויה רבנן לדירתו כדירה, ור"א בן יעקב סבר דרק ב' ישראלים בב' בתים האוסרים זע"ז, תיקנו שהנכרי יקלקל את עירובן, ולכן באוכלים על שולחן אחד שרי.



ג.

ביאור התוספתא ומהלך הסוגיה למה שנתבאר

"גופא חצירו של נכרי הרי הוא כדיר של בהמה ומותר להכניס ולהוציא מן חצר לבתים ומן בתים לחצר, ואם יש ישראל אחד אוסר,

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

דברי ר"מ. רבי אלעזר בן יעקב אומר לעולם אינו אוסר עד שיהיו שני ישראלים אוסרים זה על זה. ובגמ' אמר מר חצירו של נכרי הרי הוא כדיר של בהמה, והא אנן תנן הדר עם הנכרי ה"ז אוסר עליו וכו'".

ופירש רש"י: "דנכרי לא אסר מידי וכי דייר ישראל גביה קאמר ר"מ דישאל הוא דאוסר על ביתו של נכרי, אבל נכרי אינו אוסר על ביתו, והתנן וכו'". ולכאורה קושיית הגמרא תמוהה מאד, דכפשטא לפי ביאורם למה לא נימא שהתוספתא רק הוסיפה על מתני' לאסור להוציא מביתו של נכרי נמי כשדר עם ישראל מה שהיה מותר כשלא דר שם ישראל, ומנ"ל שהתירה לגמרי להוציא מביתו של ישראל הדר עם הנכרי שלא כבמתני'.

וגם נוסח הקושיה תמוה, דהיה להם להביא את המשך הברייתא דתניא ואם היה ישראל אחד אוסר, שממנו משמע כפי הבנת הגמ' שרק אוסר על ביתו של נכרי והנכרי לא אסר ביתו, ומה הביאו מהרישא שחצירו של נכרי כדיר של בהמה שמזה לכאורה לא נראה כלום, וצע"ג.

אולם לדברינו דלעיל מובן היטב, שהתוספתא כתבה את הדבר הבסיסי שחצירו של נכרי הוא כדיר של בהמה ואין אצלו חילוק רשויות, ורק אם דר עם ישראל נאסר להוציא מביתו של נכרי, מפני שהוא כחצירו של ישראל ולגביו איכא חילוק רשויות כמש"נ, אולם לאסור מכוח כך להוציא מביתו של ישראל כבמתני' מהיכי תיתי, דכמבואר בגמ' וכמו שבארנו לעיל זה אינו נאסר אלא מכוח גזירה להחשיב דירת נכרי כדירה, ובתוספתא משמע שלעולם דירת נכרי כבהמה, ומעולם לא הייתה גזירה כזו להחשיב דירתו כדירה, והיינו מה שהק' דלא נראה מהתוספתא ממה שאמרה שחצירו של נכרי כדיר של בהמה כגזירה דמתני'.

ויישבה הגמ': "הא בדאיתא הא בדליתא, דדירת נכרי בלא בעלים לא שמה דירה דלא גזרו ביה רבנן". ויש לעיין, דאם כן למה נאסר להוציא מביתו של הנכרי.

ובאבן העוזר ובחזו"א (אור"ח ס' פ"ב סט"ז ד"ה ס"ב ב') כתבו דלעניין ביתו ממש - לא אמרינן דדירה ללא בעלים לא שמה דירה. וסברתם נראה שכל דין דדירה ללא בעלים לא שמה דירה אינו אלא רק מחמת שתשמישיו מסולקים מהחצר כשלא נמצא, וכל יתר בני החצר משתמשים לבדם, אבל דירתו שהיא פרטית לו עכ"פ הוזה דירה גם כשאינו נמצא שם.

אולם לזה עוררני ידידי החו"ב היקר ר' נחום פרידמן שיחי', דאם כנים דברינו עד כה, בלאו הכי לא קשה, דהלא עכ"פ לעניין ביתו של נכרי שנאסר מעיקר דינא יש לגזור שדירתו אף ללא בעלים תהיה דירה, וכמבואר בגמ' גבי ישראל (ומזה התעוררנו לכל דברינו כאן).

אלא שהקשה ע"ז, דאם כן האיך אסר ר"א בן יעקב (בתוספתא) רק בשני ישראלים, הלא הכא מעיקר דינא נאסר (וחשב ליישב ע"פ היד דוד כאן בביאור דברי המרדכי שר"א בן יעקב לא קאי אדר"מ, עי' שם. ודוחק). אולם למה שנתבאר לעיל אות א' י"ל דעיקר הגדר לר"א בן יעקב שסבר שנכרי אין בכוחו לאסור אלא לקלקל את עירובם של הישראלים האוסרים זה על זה, דלר"מ באופן שדר ישראל עם הנכרי חשיב דירתו של הנכרי כדירתו, ולר"א בן יעקב אין לנכרי חשיבות של דירה אליבא דאמת, ורק כח לקלקל העירוב ולאסור שני ישראלים הצריכים לעשות עירוב יש לו.

וממילא מתחלק הדין הן כלפי מה שנאסר מעיקר הדין להוציא מביתו

של נכרי בדאיכא ישראל הדר בחצר, שלר"מ נאסר מחמת דירת הנכרי עצמה, ולר"א בן יעקב אין דירתו חשובה גם בזה רק לעניין לקלקל העירוב של ב' ישראלים (ואכתי יש לעי' בטעם הדבר).

וכן לעניין להוציא מביתו של ישראל במקום שיש כאן נכרי שלא נאסר והצריכו לשכור רק מטעם גזירה שלא ילמד ממעשיו, גם נחלקו מעין כך האם תיקנו שתחשב דירתו לדירה או רק שיקלקל העירוב, ובזה הוסיפה הגמ' סברא מפני דלא שכיח לדור בשכנותו ישראלי אחד. אבל הלא כאמור מוכח שאין זה כל הטעם, שהרי גם באופן ששכיח כב' ישראלים הדרים בבית אחד לא נאסר, ומשום דאליבא דר"א בן יעקב לעולם אין דירתו של נכרי חשובה באמת כדירה אין כוחו אלא לקלקל העירוב ותו לא, ויל"ע עוד.



ד.

שכירות בישראל

כתב הרמב"ם (פ"ב מעירובין הט"ז): "כללו של דבר כל מי שאינו מודה במצות עירוב אין מערבין עמו, לפי שאינו מודה בעירוב, ואין שוכרין ממנו לפי שאינו כגוי". וכתב הכס"מ דמוכח מדברי הרמב"ם דלא מהני שכירות בישראל, ומקורו ממעשה דר"ג שלא שכרו מהצדוקי שהיה דר בשכנותם אלא מהרו להוציא כליהם למבוי קודם שיחזור מביטולו, ושכן היא דעת מהר"ם שהובאה במרדכי וברא"ש. עי"ש.

ולכאורה אינו מוכח ברמב"ם, די"ל דכוונתו דלא בעי לשכור,

ששכירות בישראל לא הוה מידי והוי כלא השכיר וחוזר בו על אף שהשכיר, והיינו מה שמדוייק ממתני' דלא מהני לעניין צדוקי שחשיב כביטול רשות ולכן מהני חזרה, וכן דעת המאירי בחידושו, אבל בשו"ע (ס' פ"ט) כתב בי"א בתרא דלא מהני שכירות כלל. וצ"ב הטעם.

ובמג"א (סק"ו) באר דלא איירי בחול, דבזה לא גרע מביטול, אלא דבשבת איירי דאסור משום דדמיא למו"מ, ודוקא בנכרי שרי כיון ואין דירתו דירה רק מחמת גזירה לא חשיב כמו"מ.

ולפי עיקר יסודו אפשר שניתן לומר באופן יותר מרווח, ששכירות הזו הלא כלשון הרמב"ם (שם הי"ב): "שוכרין מן הגוי אפי' בשבת, שהשכירות כביטול רשות, שאינה שכירות ודאית אלא הכר בלבד", ולכן בישראל לא מהניא כלל דגריעי מביטול רשותו להדיא, ויל"ע.

עכ"פ, אם כנים דברינו לעיל, לכאורה ייצא שלמה שנאסר מעיקר דינא בדר עם הנכרי בחצר להוציא מביתו של נכרי לחצר, לא יהני לעניין זה רק שכירות גמורה לכל היותר, דהלא לא מהניא שכירות גרועה רק מפני שמעיקר דינא אין דירת נכרי דירה, וצ"ע.



אוצר יורה דעה

הערות בעניני חתיכה עצמה נעשית נבילה ♦ יסוד
דינא דאין מורין הלכה בפני רבו ♦ בדין תפירת
סת"ם בגידין ♦ עיון במצות ניחום אבלים

הרב משה מאיר שיין

בית וגן ירושלים

הערות בעניני חתיכה עצמה נעשית נבילה

מבואר בגמ' בחולין דף ק"ח לגבי בשר בחלב וכן בדף ק' לגבי איסור נבילה, דאמרי' חתיכה עצמה נעשית נבילה. ונפלו בדבר זה הרבה מחלוקות אימתי נאמר דין חענ"ן ומהו גדרו, והאם דין זה הוא מדאורייתא או מדרבנן, והאם הוא תלוי בהא דאמרינן דאפשר לסוחטו אסור, ומהו פשר איסור זה דאפל"ס, והאם יש חילוק בין בב"ח לשאר איסורים, והראשונים והפוסקים הוסיפו בדין זה הרבה חילוקים והגבלות כמבואר הכל בדבריהם, וכעת נבוא להעיר כמה ענינים בסוגיא חמירתא דא.



גדר איסור חענ"ן אי הוי כאיסור חדש

הרעק"א נוקט בכמה מקומות דאיסור חענ"ן הוא כמו איסור חדש, ואין לו את שמו של האיסור המולידו. ולכן ס"ל דאין איסור בל יראה על חענ"ן של חמץ, וגם אין איסור הנאה ע"י חענ"ן. ומה"ט ס"ל דחשיבי כב' איסורים בהל' צירוף, והיינו דאם האיסור לחוד אינו נרגש בתערובת ע"י טעמו, וההיתר שנעשה חענ"ן לחוד ג"כ אינו נרגש, ושניהם יחד נרגשים, דתליא דין זה בדינא דב' איסורים שונים השווים בטעמם. הרי דלדידיה יש לדון את איסור חענ"ן כאיסור בפנ"ע, ולא עם שמו של האיסור האוסרו.

(עוד מבואר בדבריו, דחענ"ן הרי זה דומה ל"סרוחה מעיקרא" דלכו"ע מותרת בשאינה ראויה לגר, ובוה יישב ד' התוס' שהביאו ראייה דאין חענ"ן מהגעלת כלי מדין, וצידדו לדחות דמגעיל הכלי כשאינו בן יומו, ולכאורה ק' דממ"נ אם נטל"פ מותר למה בעי' הגעלה, ואם אסור אכתי לא תועיל הגעלה כי חענ"ן, וע"ז תי' הרעק"א דד' התוס' אזלי אליבא דר"מ דנבילה שא"ר לגר אסורה ונטל"פ אסור, ומכיון דמודה ר"מ בסרוחה מעיקרא דמותרת, א"כ מהני הגעלה בכלי כשאינו בן יומו, ולא נימא דחענ"ן והכל אסור, כיון דכלפי חלות דין חענ"ן הוי כסרוח מעיקרו, ואף דהמים נאסרים ע"י טעם האיסור הנבלע בהם, מ"מ באיסור זה ל"א חענ"ן. ולכאורה ג"ז מיוסד על שיטתו הנ"ל).

והוכיח הרעק"א עוד דחענ"ן מכח תרומה אין בו חומרא שאינו בטל אלא במאה, וכן חענ"ן של ע"ז אינו אוסר במשהו, וכיו"ב. וראייתו דהרי אליבא דרשב"ם אמרי' (גם בחענ"ן של שאר איסורים) דבעי' ביטול גם כנגד ההיתר שנכנס לאיסור ויצא ממנו, ולמ"ד מב"מ אוסר במשהו ה"ה אוסר את כל מינו. וא"כ יל"ע איך מהני ביטול בששים גבי תרומה, והרי החולין שנכנס לתרומה ויצא ממנו שוב, הא הוי מב"מ של שאר החולין, ושיעורו במאה. וע"כ דחענ"ן דתרומה אין שיעורו במאה אלא בששים כשאר איסורים דעלמא.

אמנם בדברי הראשונים לכאורה מבואר שלא כדבריו, אלא ס"ל דחענ"ן של תרומה שיעורו במאה, דהנה לשיטת התוס' חולין דף ק' בראיית רבינו אפרים "מהא דאמר אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון ולא אמרינן שיעשה הכל תרומה", הרי דמדין חענ"ן ה"ה חוזר ומדמע כתרומה. ולהדיא כתב בתמים דעים להראב"ד (סימן ז') דחענ"ן של תרומה צריך ביטול במאה.

ויתכן להציע בזה חילוק, דבאמת עיקר החקירה הנ"ל האם חענ"ן הוי

כאיסור עצמי או שיש לו את כל הדינים של האיסור הראשון, לכאורה ראוי לתלות ענין זה בפלוגתת הרשב"ם והר"י, דהרי שיטת הרשב"ם דחענ"ן אוסר במב"מ בין בבב"ח ובין בשאר איסורים, ואילו הר"י ס"ל דאין הנאסר חמור מן האוסר, ואם האוסר הוא מין אחר מהחענ"ן, אין החענ"ן אוסר כדין מב"מ וכו'. וא"כ י"ל דד' הר"י הם גם לחומרא, דאמנם לפי רשב"ם י"ל דהחענ"ן הוא איסור חדש, וכדהוכיח הרעק"א מיניה וביה בשיטת הרשב"ם וכנ"ל, אבל לפי הר"י דהנאסר מוגבל לפי מינו וחריפותו וכו' של האוסר, י"ל דגדר הדין הוא דהחענ"ן רק מגדיל ומנפח את כמות ושיעור האיסור, שלא יתבטל ברוב אא"כ יהיה בהיתר בריבוי הנצרך כנגד הכל, אבל אין כאן איסור חדש.

ונמצא דלשיטת ר"י ודאי יהיה בחענ"ן את כל החומר של האיסור עצמו, כדין ע"ז ותרומה וכו', דד' הר"י אינם הגבלה בעלמא שלא יהיה הנאסר חמור מהאוסר, אלא נתחדש בדבריו דכל הגדר של חענ"ן הוא לנפח את האיסור, והוי ממש כהאיסור עצמו לקולא ולחומרא. ואמנם אין הכרח שיהיה איסור בל יראה או איסור הנאה, כי י"ל דמ"מ לא נאמר חענ"ן לענין זה, אבל ודאי דלפ"ז ל"ש לומר דהחענ"ן והאיסור המוליד הו' כב' איסורים, ודו"ק. אמנם אכתי יש להוכיח מד' הריטב"א דלא ס"ל כד' הרעק"א אף בשיטת רשב"ם, דבדף ק"ח כ' הריטב"א את עיקר חידושו של רשב"ם כלפי מב"מ האוסר במשהו לר"י ולדידן בע"ז, הרי דהחומר של ע"ז שאינו בטל במינו הוא נאמר גם בחענ"ן.

ומ"מ דבר זה ספק גדול הוא, האם כוונת הר"י רק להגביל את דין חענ"ן, או דס"ל דכן הוא האמת דהגדרת המין של החענ"ן היא תלויה רק באיסור הראשון בין לקולא ובין לחומרא. והנה הרמב"ן בתו"ד כתב: "ואם תאמר כיון שאמרו שדין בליעה שבתוך החתיכה של איסור כאותו

מין של איסור עצמו היא אם כן הוּוּ להוּ מים הבלועים בחתיכה במים שבקדרה כמין בשאינו מינו ולא יהבי טעמא וכל מין בשאינו מינו דלא יהיב טעמא שרי וכו' דהכא בדין הוא שיאסור דרואין אותן כמין שנאסר הימנו וכל שאלו היה אותו המין אוסר אף זה אוסרו", ואף בזה ילה"ס האם כוונתו לומר דבאמת החענ"ן מוגדר כפי מינו של האיסור גם לחומרא, או דרך כאן ס"ל הכי כיון דממ"נ, אם נדונו בפנ"ע ה"ה מב"מ דאין להתירו בקפילא, ואם נדונו כהאיסור הראשון הרי הקפילא יכול להרגיש טעמו. וצ"ע.

ובחור"ד (סי' צח בחיד' סק"כ) כתב: "והוא הדין אם כזית בשר נ"נ מחמת חלב וכן כזית בשר נעשה נבילה מכח דם, ג"כ כל אחד מצטרף לבטל טעם חבירו אבל שני זיתים שאין טעמם שווה שנ"נ מדברים שטעמן שווה אין מבטלין זא"ז ובעי' ס' נגד שניהם", הרי דס"ל דד' ר"י דאין הנאסר חמור מן האוסר הם גם לחומרא, וכפי שביאר דבריו בביאורים (סק"ח) דחשבי' ליה לאיסור החענ"ן כהאיסור המוליד וממילא חשיבי הנך ב' זיתים כשם אחד של איסור, אע"ג דהם חלוקים מצ"ע, מ"מ האיסור המולידם שם אחד הוא.

אמנם בד' הגר"א שם בסק"כ מבואר דל"ח כמין האיסור לחומרא, שכ' "אבל אם כו'. כ"מ שם דקאמר לקדירה אחרת ול"ק לאותה קדירה ב"פ דהא קאי אנתבטלה בס' ואף על גב דבלוע שבו נ"נ והוי כאיסור אחר שנפל דאוסר כמ"ש בסי' צ"ט ס"ו בהג"ה והטעם דהא אותו הבלוע הוי בקדירה מין במינו ובכה"ג אוקמוה אדאורייתא ברובא וכמ"ש הרא"ש בפ' ג"ה דמין במינו בס' גזירה אטו שא"מ משא"כ בכה"ג דליכא למיגזר דא"א באותו קדירה אלא במינו ועש"ך סי' צד סק"ה", ושם בש"ך גם מבואר כן, שכתב: "ולא נודע בנתיים - דאם נודע בנתיים כבר נתבטל הראשון ושוב

גם בפעם הב' בטל באותן הס' ואע"ג דמשמע דעת ב"י לקמן ס"ס צט דאם נפל כזית איסור לתוך ס' זיתים היתר ואח"כ חזר ונפל כזית איסור חוזר וניעור אפי' מין במינו אפילו נודע בנתיים וכמ"ש הרב שם מ"מ הכא אין טעם כלל דהא יש ס' נגד כל הכף ולא יהא הכף אלא כולו חלב אלא דמטעם נ"נ צריך ב"פ ס' ואע"ג דמין במינו נמי אינו נ"ט מ"מ כיון דראוי ליתן טעם בכנגדו בשאינו מינו אסו' וכמ"ש הרמב"ן והר"ן בסוף מס' עבודת כוכבים ומביא' ב"י שם וזה לא שייך הכא ודו"ק".

ובדעת הרעק"א בענין זה לכאורה יש למצוא סתירה, דהנה בגי' השו"ע (סי' קו כ'): "ונראה דבטל ברוב דל"ש שמא יבשל ויתן טעם דהא טעם החתיכה עצמה שנאסר הוי עם החתיכות אחרות מב"מ וליכא טעם", ומבואר דלא דייני' ליה כמין בשא"מ מחמת השוואת הנאסר לאוסר לחומרא. אבל בחי' בדף ק' כ' בתו"ד: "אך לפ"ז יקשה דגם לר"ת לא הקשו כלום, דהא אף דהמים נ"נ, מ"מ כשמגעיל פעם ב' המים ההם המה רוב נגד המים האסורים הראשונים, דכיון דטעמם שוה מה"ת ברוב בטל כדמסיק הש"ך סי' צ"ח דלענין זה תליא בטעמא ולגבי הבליעת איסור יהי' ששים", ומדהק' רק אליבא דהש"ך ולא אליבא דהרמ"א דתלי בשמא ולא בטעמא, מבואר דס"ל דהנאסר חשיב כמין האוסר גם לחומרא.

והנה הראשונים והפוסקים דנו האם אמרי' חענ"ן בכלים, ומהם שהעמידו הנידון כלפי הבלוע בכלים, האם איסור הבלוע עושה חענ"ן על תערובתו, ולהיפך האם היתר הבלוע נעשה חענ"ן אם מעורב עם איסור, (ובראב"ן השווה הדברים לדין טומאה בלועה שאינה מטמאת ואינה נטמאת), אמנם יש שדנו להדיא על חענ"ן בחרסי הכלי גופא, דכיון דנבלע איסור בדפנות הכלי, א"כ נעשה כולו כאיסור מדין חענ"ן, וצריך לשער כנגד כל הדפנות מדינא. ולכאורה תימה דאף אמנם דהדפנות נעשו איסור מדין

חענ"ן, אבל הרי אין בהם שום טעם ואין מהם שום פליטה, וא"כ למה יהיה דין לשער כנגד כל הדופן, והא ידעי' בבירור שאין להם פליטה מלבד הבלוע בהם. וע"כ צ"ל דדמי להאי דינא דקליפין ועצמות, דהתם נמי הרי אין לקליפין שום טעם של איסור ואינם פולטים טעם בתערובת, ומ"מ בעי' ששים כנגד הכל, כי העצמות והקליפין "מנפחים" את האיסור וצריך לשער כנגד הכל. וא"כ מבואר דד' הר"י בהשוואת הנאסר לאוסר הם גם לחומרא, דלעולם דין חענ"ן הוא "לנפח" את האיסור ע"י ההיתר, ואם יהיה נידון להגדיר את ההיתר שנ"נ כמינו של האיסור, ודאי נימא כן כי עכ"פ ההיתר יהיה כדפנות הכלי וכקליפין ועצמות וכנ"ל.

ומ"מ נראה להוסיף דכל הנידון הנ"ל הוא לגבי חענ"ן בשאר איסורים, אבל חענ"ן האמור גבי איסור בב"ח, הרי כבר כ' הראשונים דהוא מעיקרא דדינא טפי משאר איסורים, כיון דהחלב והבשר כ"א בפנ"ע הוי מגוף האיסור, וא"כ גבי בב"ח ודאי גדר החענ"ן הוא דהכל הוי איסור בב"ח, ושפיר שייך בזה איסור הנאה וכו', ושיעור הביטול ידידה יהיה תלוי כשיעור הדין של בב"ח לכל מילי. ואמנם הרי אין הכוונה דבב"ח צריך לשער כנגד הכל גם בלי דין חענ"ן, דהרי אפי' שהתורה אסרה את כל התערובת, מ"מ היה שייך דאח"כ יחול ביטול על חד מינייהו וממילא יהיה פקע מיניה איסור בב"ח, וע"כ צריך בזה את האיסור המחודש של אפל"ס וחענ"ן. ומ"מ הרי מצינו חילוקים בגדרי החענ"ן בין בב"ח לשאר איסורים, דהרי כל ד' ר"י להגביל את הנאסר לאוסר לא נאמרו לגבי חענ"ן של בב"ח, וכן יש הסוברים דהאי כללא דאין הנאסר אוסר מדין חענ"ן אא"כ האיסור הולך עימו ג"כ לא נאמר גבי חענ"ן דבב"ח אלא רק לגבי חענ"ן דשאר איסורים. וה"ה בענין הנ"ל די"ל דגבי בב"ח החענ"ן ל"ה כאיסור עצמי אלא יש בו את כל הדינים של איסור בב"ח.



בשיטת הראב"ד דחענ"ן רק למ"ד מין במינו אוסר במשהו

הנה הרי"ף השמיט את כל דינא דחענ"ן, הן לגבי שאר איסורים והן לגבי בב"ח, ועמדו בזה הראשונים, והרמב"ן כתב ליישב בזה ע"פ שיטת הראב"ד (בהשג' על הר"מ פ"ט ה"י ממאכ"א) שכתב דכל דינא דחענ"ן הוא רק אליבא דר"י דאמר מב"מ לא בטל, אבל לדידן דמב"מ בטל ג"כ, אין נפק"מ בהא דחענ"ן. וביאר הרמב"ן שיטה זו וכתב: "טפת דם שנפלה לחתיכה ואסרה בנותן טעם ונפלה חתיכה לקדרה אוסרת כל החתיכות מפני שהן מינה, שכל דבר שנאסר בין שאיסורו מעצמו בין שאיסורו מחמת דבר אחר אין מינו מוציאו מכלל איסור, וכיון שאינו מצטרף להיתר ניעור עמו שלא ליבטל בשאינו מינו, וכענין הזה כתב הראב"ד ז"ל, ולזה הדעת יפה השמיטה רבנו ז"ל מן ההלכות, אלא שאין דבריו בזה מחוורין כל צרכן". ולעיל מינה הציע הרמב"ן לפרש בשיטת הראב"ד דדין חענ"ן בשאר איסורים הוא רק למ"ד מב"מ אוסר במשהו, אבל חענ"ן בבב"ח הוא גם לדידן, עי"ש, אבל כ' ע"ז ד"לזה הטעם אף לדידן דסבירא לן מין במינו בטל, גבי בשר בחלב חתיכה עצמה נעשית נבלה, ואם כן היה לו לרבנו לכותבה בהלכות". ובאמת כדברי הרמב"ן במסקנא הנ"ל מבואר בהשגות הראב"ד על הר"מ הנ"ל, כי הרי השיג דלעולם אין נפק"מ בדין חענ"ן לדידן וגם בבב"ח.

ובביאור שיטת הראב"ד יש להציע כמה אופנים, וכדלהלן. לכאורה י"ל דבאמת אף הראב"ד ס"ל דיסוד דין חענ"ן הוא לאסור את ההיתר, ומ"מ שיעור האיסור של ההיתר מוגבל לפי שיעור האיסור הבלוע בו, (מעין סברת אין הנאסר וכו'), ולכן לדידן אין נפק"מ בדין חענ"ן כיון דכמות

האיסור לא גדלה, ורק למ"ד מב"מ לא בטל יש נפק"מ כיון דכלפי הגדרת המין מהני חענ"ן (ול"א אין הנאסר וכו'). אמנם דרך זו צ"ע בסברא היתכן להגביל את ההיתר להיות חענ"ן דוקא לגבי הגדלת הכמות ולא לגבי הגדרת המין. (ולדידן הא שמעי' איפכא, דהחענ"ן מגדיל את הכמות של האיסור, אבל לא אוסר כפי מינו אלא כפי האיסור, דהא אין הנאסר וכו'). עוד יש להעיר בזה דלכאורה בבב"ח הרי באמת הבשר עם החלב הם בכלל החפצא דאיסורא, (ולגבי בב"ח לכו"ע ל"א אין הנאסר וכו'), ומהיכ"ת לשער רק לפי הנבלע ולא לפי החתיכה הבולעת. גם לש' הרמב"ן לא משמע כן כלל, ובפרט דהרמב"ן ס"ל בפשיטות דאמרי' אין הנאסר וכו' ול"ה כמב"מ אם האיסור היה ממין אחר. ואמנם זה ק' בלא"ה איך הרמב"ן שתק לד' הראב"ד לומר דע"י חענ"ן יש כאן איסור מב"מ, אף דהרמב"ן ס"ל בפשיטות סברת אין הנאסר וכו', וכ' על ד' רבינו יצחק הצרפתי בעה"ת לעיל מיניה "זו סברא ברורה".

ובחי' הגר"ח ביאר שיטת הראב"ד דלעולם הוא ג"כ מודה ביסוד דין חענ"ן אלא דאעפ"כ ס"ל דאיסור הבא מחמת חלות הדין של טכ"ע אינו חל ע"י איסור דחענ"ן ואפל"ס, יעוי"ש בדבריו טעם הדין. ואמנם לפ"ז עדיין יש נפק"מ בדין חענ"ן גם לדידן, דהרי מב"מ מדאו' צריך ביטול של חד בתרי, ולולי דין חענ"ן שיעור הביטול יהיה רק כנגד בליעת האיסור, ואחרי דין חענ"ן צריך רוב של היתר יותר מכל החתיכה דחענ"ן, ואכתי תיקשי למה השמיטה הרי"ף. והנה הראשונים הק' על שיטת הראב"ד מד' הירו' גבי גריסין של תרומה שנתבשלו עם העדשים, דרבי אמר עד שירבה על כולו, והשתא ממ"נ, אי ס"ל לרבי דמב"מ אוסר במשהו הרי גם לא יועיל שירבה על כולו, אלא ע"כ דס"ל דמב"מ בטל, ושוב תיקשי הרי לשיטת הראב"ד ל"א חענ"ן למ"ד מב"מ בטל. אבל לד' הגר"ח ל"ק דהתם

הא לא איירי בדין טכ"ע אלא בדין מאה דתרומה, ובוה שייך חענ"ן גם לפי הראב"ד לד' הגר"ח. ועכ"פ שוב תיקשי השמטת הרי"ף לדין חענ"ן כיון דנפק"מ לדידן בשיעור מאה דתרומה. (והרמב"ן כ' ע"ד הראב"ד: "ומכל מקום הקושיא שאמרנו ממשנת מסכת תמורה מתפרקת היא מן הדרך הזו בין בטעם שלנו בין בדברי הראב"ד ז"ל", ומבואר דס"ל דלגבי תרומה ג"כ אין נפק"מ בחענ"ן ולא דמי למ"ד מב"מ לא בטל ואוסר אפי' במשהו. ולפ"ז ודאי ד' הירו' לא א"ש).

ואמנם מצינו בד' הראשונים דהביאו בשיטת הראב"ד דאף החתיכה עצמה מותרת, (עי' המאורות המאירי והבתים), ועכ"פ לגבי שאר איסורים. וזה מוציאנו לדרך אחרת, דלעולם עיקר דין חענ"ן לא בא לאסור את החתיכה המותרת, והיא בהיתרה קיימא ודאי, (וצ"ע איך לפרש לפ"ז התלייה של חענ"ן בבב"ח בדין אפל"ס, ויב' להלן), אבל דין חענ"ן הוא לומר דדהאיסור עצמו מקבל את הגדרת המין של חתיכת ההיתר שהוא בלוע בתוכה, וממילא לא יועיל ריבוי מאותו המין למ"ד מב"מ אוסר במשהו, ולדוגמא אם דם נפל לבשר ואח"כ נתערב שם עוד בשר, דלולי דין חענ"ן הרי בכל הבשר המותר יש כעת יותר מששים מהדם האסור, אבל כיון דמתחילה כבר נפל לחלק מהבשר ונתערב בו ולא נתבטל בו, א"כ הוא קיבל את שמו והדם מוגדר כעת כבשר, ולא יועיל ריבוי הבשר כנגדו כיון דמב"מ אוסר במשהו. (ולדידן דמב"מ בטל אין נפק"מ בחענ"ן כלל וכהשמטת הרי"ף, אא"כ בתרומה. ול"ק כלל מכללל דאין הנאסר וכו' דאדרבה האיסור הוא שנשתנה להיות מב"מ של ההיתר).

ולפ"ז לעולם לא נתחדש בדין חענ"ן לאסור את המותר, אלא רק להגדיר את מין האיסור, וזהו שהוכיח הראב"ד בהשג' ד"מתניתין הכי משמע טיפת חלב שנפלה ע"ג חתיכה ויש בה בנ"ט באותה חתיכה אסור ניער את הקדרה אם יש בנ"ט בכל הקדרה כל הקדרה אסורה למה לי

ניער את הקדרה והלא החתיכה קבלה טעם חלב ונעשית נבלה בלא נייעור הרי יוצאת מאותה חתיכה רוטב לשאר חתיכות והוא רוטב נבילה אלא ש"מ דבעינן שיצא מן החלב האסור לחתיכות", והיינו דאין שום חלות איסור בהיתר, והראיה דפליטה מההיתר לבד אינה אוסרת בלי הולכת האיסור עצמה, וע"כ כשיטתו דרק האיסור אוסר אלא שנעשה מב"מ לפי ההיתר הראשון שהתערב בו.

והדברים מפו' לכאורה בד' הראב"ד בתמים דעים סי' ז (תו"פ סי' צב) שכתב: "וכן מה שכתב דחתיכה נעשית נבלה אינה אלא לדעת רבי יהודה ואפילו לדעת רבי יהודה נמי הכא מאי אהני לן למיסר מידי אטו נבלה היא למיסר ברוטבה ובצירה, וכי קאמר רבי יהודה נעשית נבלה לא שנשתנית לנבלה. אלא שאין האיסור שבה נפרד מן הבשר שלה כעין חתיכה של נבלה שהרוטב שלה נידון כבשרה לומר שכל היוצא ממנה נדון כבשר אסור. ואם היא טפת חלב שנפלה על גבי חתיכה ונתנה בו טעם כל מה שיצא ממנה עוד נקרא בשר בחלב ואוסר כל שאר החתיכות במשהו כדין בשר בבשר, וקסבר אפשר לסוחטו אסור, לפיכך אין נפרדין זה מזה ולא נחשב החלב לצד אחד והבשר לצד אחר, שאילו כן היה הבשר מצטרף עם שאר החתיכות ומבטלין את החלב שהוא מין בשאינו מינו. ולדעת רבנן דאמרי מין במינו בטל אע"פ שהוא נקרא בשר האסור בטל בס' ואם אין בהם כדי לבטלו אסורות", הרי דכיון דאין האיסור נפרד מן הבשר הוי האיסור עצמו כמב"מ עם שאר ההיתר.

ועל משה"ק הר"ן על הראב"ד מד' הירו' גבי גריסי תרומה, הנה הראב"ד שם עמד בזה ג"כ, וז"ל: "ואני תמה מאד על דברי רבי שחשב כל העדשים של חולין כאילו הם תרומה מפני טעם תרומה שבהם, בשלמא לרבי יהודה דאמר חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת כל

החתיכות משום דסבירא ליה מין במינו במשהו. וכיון שטפת החלב נתנה טעם בחתיכה כל מה שיצא מאותה חתיכה לשאר החתיכות בשר בחלב הוא. אלא משום דשם הבשר האסור אוסר כל הבשר האחר במשהו. אלא לרבי כיון דמין במינו בטל סבירא ליה ואינן נאסרות אלא מפני הטעם של תרומה והוא טעם הגריסין שבהם מה לנו עוד לבטל שיעור העדשים של חולין, ואם קבלו טעם הגריסין מ"מ טעם העדשים להיכן הלך והלא יש בהם גם כן טעם עדשים ויותר מטעם גריסין. והיכן מצינו בנ"ט שיהפוך את המקבל למינו ואם כן ילקה אדם על טעם האיסור בשיעור ממשו ואנן לא סבירא לן הכי", ועי"ש בהמשך דבריו מש"כ על דין נהפך ועל דין גרירה.

ותי' ע"ז שם: "נראה לי דלא אמר רבי אלא בתרומה וכיוצא בה ובלבד בדבר שהוא בעינו והוא נאסר מטעם איסור ובא לבטלו מין במינו שהוא צריך ביטול אחר חוץ מביטול הטעם, כגון עדשים הללו שנאסרו מטעם גריסין של תרומה, וכיון שנאסרו והרי הוא בעין שנחשוב אותן כאילו הן תרומה וצריכות מאה ואחד לבטלן אע"פ שבטל בהם טעם התרומה, וכן לערלה וכלאי הכרם. אבל כל דבר הנימוח ובלול שאינו ניכר בעינו שאינו צריך כי אם בטול הטעם בלבד כיון שנוסף עליו כדי לבטל טעם האיסור שבו הכל מותר ואין ההיתר מסייע את האסור לאסור. ואם העדשים הללו שקבלו טעם התרומה נימוחו ונתערבו במין אחר שאינן ניכרין בו אין צריך שיעור כי אם לבטל טעם הגריסין של תרומה שבהן. וקא נגעה הא מלתא בהא דאמרינן בעלמא רואין את ההיתר כאילו אינו והשאר שאינו מינו רבה עליו ומבטלו ואפילו ביין נסך אומרים כן וכ"ש בשאר איסורין, אלמא אין היתר מצטרף לאסור כנ"ל". והדברים צ"ב.

והנה ילה"ק על הראב"ד מד' הגמ' בד"ק, דאמר רבא אפילו תימא לא

קדם וסלקו הוי מין ומינו ודבר אחר וכל מין ומינו ודבר אחר סלק את מינו כמי שאינו ושאין מינו רבה עליו ומבטלו, וצ"ע דהרי החענ"ן רק קובע דין מב"מ, ואם אמרי' סלק ואינו מינו רבה עליו ומבטלו אז מה הנפק"מ בדין חענ"ן. ועכצ"ל בזה כמו שהוסיף הרמב"ן ד"כיון שאינו מצטרף להיתר ניעור עמו שלא ליבטל בשאינו מינו", וכוונתו למש"כ קודם לכן לפי הדרך הראשונה שנקט בראב"ד, ד"כשנפל איסור למינו ואסרו לדברי הכל לא אמרינן רואין וסלק אותו כמי שאינו, שכבר מצא מין את מינו קודם שמצא את שאינו מינו", ויש כאן דין נוסף על חענ"ן, דמלבד הא דאמרי' דהאיסור נעשה כמינו של ההיתר וכבר אינו בטל, גם הרוטב שיכול לבטלו כי הוא אינו מינו לא נאמר בו סלק וצריך שיעור ביטול כנגד הכל. וא"כ י"ל דגבי גריסי תרומה וכו', כיון דע"י חענ"ן נעשו הגריסין כמין העדשים, ואין תרומה בטילה מב"מ אלא במאה אפי' לדידן דמב"מ בטל, א"כ צריך השתא שיעור כנגד הכל, (ומהני גם עדשים אף דנעשו הגריסים כעדשים, כי לדידן מב"מ בטל ואפי' בתרומה אם יש מאה כנגדו). אמנם בלש' הראב"ד הנ"ל לא נראה שכך תירץ אלא הוסיף בזה עוד חילוקים, וצ"ע.

ועיקר הדבר לדון שאיסור המתערב בהיתר ולא בטל בו, נשתנה הגדרת המין שלו כמין ההיתר, יש לדקדק בד' התורא"ש שהוא מצדד בזה, שהרי כתב בד"ק על ד' הרשב"ם: "ונראה לי דלפי' רבינו אפרים לא נצטרך לזה דכיון שהרוטב מבטל הבשר מבטל נמי טעם הבשר המעורב ברוטב ולא מיקרי מין במינו דכיון דאין צריך ביטול אלא טעם האיסור המעורב בהיתר מידי דהוה אחמרא דהיתרא לגו מיא דאיסורא", ומבואר דס"ד דטעם הבשר המעורב מיקרי מין במינו ונשתנה שמו להיות כמין בשר, אלא דהוכיח ל"כ מההיא דחמרא דהיתרא לגו מיא דאיסורא.

הערות בעניני חתיכה עצמה נעשית נבילה

קצט

(ואפשר לדון דהס"ד של התורא"ש הוא במה שהאריך הרשב"א צח, ב לדון האם טעם הבשר ברוטב מוגדר כמים או כבשר). וכעת צריך ליישב שיטת הראב"ד מראיית התורא"ש.

והנה הרי בגמ' מבואר דדין חענ"ן תליא באיסורא דאפל"ס, ויל"ע מה ביאור הדבר לפי הראב"ד, ולמה הגדרת האיסור כמינו של ההיתר תלויה בנידון האם ההיתר נאסר עולמית או דאפל"ס מותר. ונראה לבאר, דבאמת כל הטעם להגדיר את האיסור כמינו של ההיתר שנתערב בו, הוא רק מחמת האיחוד של האיסור בחתיכת ההיתר, ונעשו כדבר אחד, אבל כל כמה דאפל"ס מותר א"כ האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. ועכ"פ לא קשיא מהוכחת התורא"ש מסוג' דע"ז, דהרי זה כבר נת' בראש' מד' הראב"ד דגבי לח בלח ל"ש לאסור אפל"ס, כיון דהבלילה היא בהשוויה גמורה, וא"כ היכא דמתירי' באפל"ס ודאי האיסור לא נהפך להיות מוגדר כמין ההיתר. (וצ"ע במה שהביאו הראשונים בשם הראב"ד לחלק דבתערובת לח בלח ל"א חענ"ן ואפל"ס, דהא בחילוק זה לטעמיה אזיל בגדר איסור חענ"ן, ומנ"ל לחלק כן אליבא דידן).

ובאמת בד' הראב"ד בתש' הנ"ל הא מבואר עוד דאיסור אפל"ס הוא גם טעם לומר שחלק ההיתר לא יצטרף להיות מבטל, (ונסתפק בזה שם, ז"ל "עד כמה ירבה פלוגתא דר' ורבי ישמעאל ברבי יוסי על דעתיה דרבי דו אמר עד שירבה על כלהן על דעתיה דרבי ישמעאל ב"ר יוסי דו אמר עד שירבה על כל הנופלים וכו' ורבי ישמעאל ברבי יוסי נמי אפשר לסוחטו אסור סבירא ליה, ומשום הכי ההיתר שלהן אינו מסייע אל הרבוי הנוסף עליהן. אי נמי אפשר לסוחטו מותר מיהו כיון שקבלו העדשים טעם התרומה אינם עוזרים עוד לא לאיסור ולא להיתר"), וע"כ הטעם בזה דאיסור אפל"ס מעמידנו על איחוד האיסור עם ההיתר, אבל בלח בלח דל"ש כל האי דינא כי הרי אפל"ס מותר, וביותר דהרי החלק הראשון ג"כ מצטרף לשיעור ששים כנגד האיסור, א"כ ודאי

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

בזה לא יהיה האיסור נגדר לפי מין ההיתר.



החילוק בין בשר בחלב לשאר איסורים

הנה דין חענ"ן נזכר בגמ' דק"ח לגבי בשר בחלב, ובד"ק נזכר לגבי תערובת של איסור והיתר. והראשונים הביאו את שיטת רבינו אפרים דס"ל דלעולם ל"א חענ"ן בשאר איסורים לאסור את ההיתר, ומפרש את הסוג' בד"ק בדרך אחרת. ואף הראשונים דפליגי על רבינו אפרים, מ"מ יש מהם שחילקו להדיא דחענ"ן בבב"ח הוא מדאו', וחענ"ן בשאר איסורים הוא רק מדרבנן, (גזירה אטו בב"ח או מטעם אחר).

עוד מצינו לחלק בדין אין הנאסר וכו', והיינו דחלב שנאסר בתערובת בשר ושוב נתערב בחלב, ה"ה אוסר במשהו אליבא דר"י כדין מב"מ, ואילו היתר שנתערב באיסור וחענ"ן ונתערב במינו אינו אוסר במשהו אם מין האיסור אינו כמין ההיתר שנתערב בו עתה. ויש שכ"כ גם לענין דין הולכת האיסור, והיינו דהרי נת' בראשונים דאין בלע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, ובכה"ג ל"א חענ"ן כי אין ההיתר אוסר אא"כ מצורף עימו מעט מן האיסור הראשון, ובפשטות הכלל הזה הוא גם לגבי בב"ח, דאם החלב והבשר נפרדו לגמרי כבר ל"א חענ"ן, וכן מבואר להדיא בד' הראשונים, אבל הש"ך כ' (וכן הק' בבד"ה לדעת הרשב"א) דבב"ח חלוק ולא נאמר בו דין של הולכת האוסר. ואמנם מצינו בראשונים ובפוסקים שהשוו את הכלל של אין הנאסר וכו' עם דין הולכת האיסור וכו', ותרווייהו משום שלא יהיה יפה כח הבן מכח האב, (כך הוא לש' הרשב"א, וכן מבואר בד' הגר"א סו"ס קה), אבל אעפ"כ יש חילוק בין הדינים לענין

בב"ח וכן"ל, אם לא כדעת הש"ך. ויש לעמוד על שורש ההבדל בין בב"ח לשאר האיסורים, הן לענין הקולא של רבינו אפרים ועכ"פ מדאו' דשא"ר נמי מודו ליה, והן לענין כללי אין הנאסר וכו', ושאר חילוקים.

והיה מקום לומר דבאמת גבי בב"ח דין חענ"ן הוא פשוט מצד עצמו, דכל בשר שנתבשל עם חלב וכן להיפך, לעולם הוא עומד באיסורו. ואמנם כן פי' הר"ן, ויש מהאחרו' שנקטו כן. (והר"ן הוסיף דחענ"ן בשאר איסורים הוא אטו בב"ח, ומה"ט אינו מודה לדינא דהולכת האיסור ואין הנאסר וכו', כיון דבבב"ח אין אוסר ונאסר אלא הכל אסור מעיקר הדין. אמנם גם הוא מודה דיש חילוק בין חענ"ן של בב"ח לשאר איסורים לענין דין חתיכה הראויה להתכבד, דגבי שאר איסורים אין דין חהר"ל כיון דאין איסורו מחמת עצמו אלא מחמת הבלוע בו. וצ"ע. ואולי כוונתו כעין שיטת הרא"ה דאף איסורא דחטאת טמאה לא חשיב איסור מחמת עצמו). אבל בד' הראשונים והפוסקים משמע דגם לגבי בב"ח יש כאן הלכה מחודשת של חענ"ן ואיסור אפל"ס, כי לעולם אין לאסור בשר שנתבשל עם חלב אא"כ הוא מעורב עימו עתה, (ולכן אם יצא ממנו כל החלב לגמרי יש להתיר ואין חענ"ן), ולכן כל כמה דהשתא היה ראוי לחלב להתבטל ברוב של בשר, הרי כעת אין כאן תערובת של בב"ח בדרך בישול, ורק משום דאמרי' חענ"ן אסרי' ליה אע"ג דהשתא אינם מעורבים בדרך בישול. ואעפ"כ מבואר דהחענ"ן של בב"ח הוא יותר מחענ"ן של שאר איסורים וכן"ל.

והטעם לזה כתבו הראשונים כיון דחזי' דהאוכל חצי זית בשר וחצי זית חלב לוקה על אכילתו, משא"כ שאר איסורים דל"א היתר מצטרף לאיסור, וא"כ לגבי בב"ח ע"כ כל אחד מחלקי התערובת הוא גופא דאיסורא, דהא כל חד לחודיה שרי ובתערובת אסור, ואין כאן איסור והיתר אלא ב' מיני היתר הנאסרים בתערובתם, ולכן אמרי' חענ"ן בבב"ח

טפי מאיסור שנתערב בהיתר. אמנם אין הדברים מחוורים כה"צ, דסו"ס הא בגוונא דהחלב נפרד מהבשר לגמרי הרי לא אסרי' להו, וע"כ דבלאו התערובת בדרך בישול אין לאסור מחמת שנתבשל בעבר, וא"כ כעת שהתערובת איננה בדרך בישול, כי נתמעט החלב משיעור נו"ט בבשר או להיפך, א"כ מה זה טעם לומר בו חענ"ן טפי משאר איסורים. ואם כללא הוא דשיעור נתינת טעם וביטול ברוב נקבע בתחילת התערובת ולא משתנה אח"כ א"כ שאר איסורים נמי הוו כבב"ח. גם אינו מבואר מה הביאו הראשונים מהא דהאוכל חצי זית בשר וחצי זית חלב לוקה, הרי לכאורה כל הצד לומר כן הוא רק משום דגדי אסרה תורה ולא חלב, וזה הרי ודאי לא היה הנידון, א"כ מה זה נוגע לדין חענ"ן של בב"ח למימר דגם אחרי שיש ביטול ברוב וכו' דנתמעט החלב אז יישאר האיסור. ובלש' הראשונים משמע כאילו היה צד לומר שהאיסור בב"ח הוא רק בגדר היתר מצטרף לאיסור, (ואולי ס"ד דהתורה אסרה רק את המיעוט שנתערב ברוב, וכל השאר אסור רק כחתיכה שבלעה איסור), וצ"ע.

עוד ראוי לעיין, במה שהרחיבו הראשונים לבאר למה לגבי בב"ח לא מתאים הכלל של אין הנאסר וכו', דלכאורה הרי הדבר פשוט דלגבי בב"ח אין כאן אוסר ונאסר אלא תרומייהו אסורים בתערובת, ואין כאן לא בן ולא אב, ומהיכ"ת לומר דהחלב לא יאסור חלב אחר כדין מב"מ במשהו מחמת זה שנאסר בתערובתו עם בשר, והבשר לא יאסור בשר אחר במשהו כי לא נאסר אלא מכוח החלב שנתערב עימו, הא בורכא, דהא הבשר והחלב תרומייהו אסירי. אבל הראשונים לא ביארו כן בפשיטות אלא נקטו דיש בזה חיד', ולדוגמא ניחזי לש' הרשב"א שכ' "ועיקר חדושו דרב לומר וכו' שרואין את החתיכה כאלו היא חתיכת בשר נבילה ותאסור את החתיכות ואפילו הן אלף ואין רואין אותה כאלו היא

חתיכת חלב שנאסרה ממנה ולא תאסור אלא בפחות מס' בשיעורה כעין חלב שנפל לתוך קדרה של בשר, וזה -חדוש- שלא שמענו ממנו עדיו, והוא בבב"ח בלבד משא"כ בשאר האיסורין שאין רואין אותן אלא כאיסור האוסרן, והטעם בבשר בחלב לפי שהאיסור בא משניהם ואין כאן איסור והיתר מעורבין אלא כל אחד אוסר את חברו והילכך איסורן מחמת עצמן והרי חתיכה זו לגבי בשר מין במינו ולגבי חלב מין במינו, ומש"ה לא אקשי ליה לרב ומאי קמ"ל רב דמין במינו לא בטיל והא אמרה רב חדא זימנא דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה מין במינו במשהו משום דהכא -טובא- קמ"ל דחתיכה עצמה נעשית נבילה ולא שתהא החתיכה כחתיכת האיסור שאסרה אלא כמין בשר אסור ויאסור כל חתיכות הבשר ואפילו הן אלף". (ואפשר לשאול מצד אחר, הרי הרשב"א הגדיר את התנאי של הולכת האיסור עם ההיתר דחענ"ן מצד שלא יהיה יפה כח הבן מכח האב, ומבואר להדיא בדבריו דגם לגבי בב"ח נאמר האי תנאי, ואם החלב לא ילך עם הבשר אז הבשר לא יאסור, וצ"ע מה שייך בזה בן ואב). וכ"ז צ"ע.

אמנם בד' הפוסקים מבואר שהבינו את החילוק המת' בד' הראשונים בין חענ"ן דבב"ח לחענ"ן דשאר איסורים על דרך אחרת. חדא, דהנה הב"י והרמ"א בסו"ס קג ובשו"ע שם נקטו כדבר פשוט דבב"ח שנתערב בהיתר שלישי אמרי' ביה חענ"ן, וזה למרות שהשו"ע פוסק בסי' צב ובסי' קו כשיטת רבינו אפרים דאין חענ"ן בשאר איסורים מלבד בבב"ח. וגם הרמ"א דמחמיר בחענ"ן בשאר איסורים, מ"מ נוקט שם בסי' קג דהמים שנאסרים ע"י בב"ח יש בהם חומר חענ"ן של בב"ח. ובאמת הרעק"א בריהטת דבריו כ' דודאי האי חומרא דחענ"ן של בב"ח בירקות אינו אלא מדרבנן.

(ולכאורה יש להוכיח כן, דהא התוס' הוכיחו מהגעלת כלי מדין כשיטת רבינו אפרים, ותיקשי דלדידיה מי ניחא, והא יש לחוש דנתבשל בכליהם בב"ח, ושוב המים נעשים חענ"ן, אלא ע"כ דהאי חענ"ן אליבא דרבינו אפרים אינו אלא מדרבנן, משא"כ חענ"ן דשאר איסורים למאן דאית ליה הכי דס"ל להתוס' דהוי מדאו', ודו"ק. וכבר עמד בקו' זו במטה יהונתן בסי' צד ס"ג, עי"ש בדבריו וצ"ע. אבל יש מקום לפלפל בזה, דהרי למדיינים לא היה בשר שחוטא אלא נבילות בלבד, וא"כ להסוברים דאיסור בב"ח אינו חל על איסור נבילה, ולהסוב' דבכה"ג אף החלב מותר, א"כ לק"מ. ואפי' אם אחע"א בכה"ג, אכתי י"ל דלפי ד' הפוסקים המובאים להלן יוצא דאם הבשר או החלב כבר היו אסורים באיסור אחר אין בזה את החומרא של בב"ח לענין חענ"ן. אלא דלכאורה עצם ד' הפוסקים הללו מוכיחים שלא כד' הב"י, וכדלהלן. גם יל"ד דהרי ישראל במדבר אכלו בשר נחירה שהותר להם, וצריך להוסיף דמ"מ בעי' נחירה ע"י ישראל, וכמו למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת, ודו"ק. ויל"פ בתי' אלו גם על משה"ק במטה יהונתן איך מותר להגעיל את כלי מדין, ודלמא מבשל שם בב"ח. גם יל"פ דאולי לא חיישינן ליה מצד בב"ח כיון דלענין זה יש חזקת היתר דהבשר לא נאסר וכו').

אבל צ"ע דמנ"ל להב"י להמציא בזה איסור מדרבנן. והנה האחרו' הביאו דהש"ך פליג על הב"י הנ"ל, וכן פי' הרעק"א בגי' סי' צ את טענת הש"ך על הב"י, אמנם בלש' הש"ך גופיה נראה שיש כאן פלוג' אחרת, וכן נקט בגי' מהרש"א (סי' צב על הש"ך סק"י) בביאור ד' הש"ך, וכדלהלן.

דהנה מצינו חידוש גדול בד' הט"ז והש"ך בהאי ענינא דבב"ח שאני משאר איסורים לענין חענ"ן, דהט"ז בסי' פז כ' דבשר טמיאה בחלב אין בו חענ"ן של בב"ח, "דהא עיקר הטעם לרבינו אפרים דמחמיר בבשר בחלב הוא מטעם שכל אחד בפני עצמו מותר רק בתערובות אסורים ונעשים גוף אחד כמו שמביא ב"י בשם התוספות בסי' צ"ב וזה לא שייך כאן במין אחד טמא דהא בלאו הכי יש בו איסור מן התורה וא"כ הוי

כשאר איסורים". ואמנם בנקוה"כ שם פליג ע"ז, אבל הש"ך גופיה בסי' צד (סק"ד) כ' כע"ז לגבי אם הבשר כבר נאסר קודם מחלב וכעת נתערב בחלב אחר, ז"ל: "דלא אמרינן חנ"נ רק בבשר בחלב דטעמא הוא מפני שכל א' היתר בפני עצמו וע"י חבורן נאסרו משא"כ בשאר איסורים וכמ"ש בסי' צב סק"י והלכך כשתחבו פעם ב' תו ליכא למימר דנ"נ דכיון שכבר נאסר הכף לא נ"נ אח"כ אפי' תחבו הרבה פעמים סגי בב' פעמים ס' והסמ"ק דס"ל בכל איסורי' חנ"נ באמת לא כ' בסי' ריג האי לישנא דצרי' ב"פ ע"ש ודו"ק".

ולא זו בלבד, אלא דעל ד' הש"ך בסי' צב סק"י כשביאר את עיקר החילוק בין בב"ח לשאר איסורים, כ' הפמ"ג: "הטעם דבב"ח האי לחודיה שרי משא"כ בשאר איסורים ש"ך. הנה תראה בפ"י כל דבלאו הכי אסור לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה אף בבשר בחלב להמחבר וכן יוצא מפורש מפי הכהן הגדול ז"ל בסי' צד אות ד דאפילו בבשר בחלב גופא כל שנאסרה פעם אחת תו הוה כשאר איסורין לענין דלא נעשה נבילה להמחבר", (ועמד שם בסתי"ד מהנקוה"כ הנ"ל), הרי דפשיט"ל דכיון דהחילוק בין בב"ח לשאר איסורים הוא האם הוי היתר והיתר והתערוכת אוסרתם או איסור שנתערב בהיתר, לכן אם היה אחד מהם אסור מעיקרא אין בזה את החומר של חענ"ן בשאר איסורים. ועי"ש עוד מה שדן הפמ"ג בגוונא דצד אחד היה אסור מעיקרא אבל לא באיסור מחמת עצמו אלא מחמת בליעת איסור אחר ומדינא דטכ"ע. (ועל עיקר חידוש הט"ז והש"ך הנ"ל וכו', עי' חו"ד ויד יהודה שתמהו בזה).

וכעת אם נדקדק את לש' הש"ך כשבא להשיג על ד' הב"י דבב"ח בירקות יש לו חענ"ן של בב"ח, יותר נוטה דאזיל בזה לטעמיה דאם צד אחד כבר נאסר אין בזה את החומר של חענ"ן דבב"ח. ז"ל בסי' קג "ומ"מ

בעיקר הדין שס"ל להמחבר והרב דקדורה שבלוע מבשר בחלב דאמרינן חנ"נ איני מודה להם דזה דמי לשאר איסורים כיון שכבר נאסר וכמ"ש בסי' צד סקכ"ב ע"ש", וז"ל בסי' צד סקכ"ב "דהא טעמא דהפוסקים דאמרינן בבשר בחלב חנ"נ הוא משום דבשר בחלב כל חד באפי נפשיה שרי וכי איתנהו בהדי הדדי אסור הלכך הבשר עצמו נעשה איסור משא"כ בשאר איסורים כמ"ש הפוסקים והבאתים בסימן צב סק"י א"כ הכא שכבר נאסר הבלוע בקדורה לא שייך חנ"נ וזה ברור בעיני שוב מצאתי להב"ח בסי' צו ס"ג שכוון ג"כ לסברת הב"י ואולי ס"ל דכיון דבא מבשר בחלב דיינינן ליה כמעיקרא". וכנרמז לעיל, דהרעק"א בגי' סי' צ הבין דהש"ך מתווכח עם עיקר ד' הב"י דל"ש בזה החומר של בב"ח, אבל בגי' מהרש"א ציין על ד' הש"ך בסי' צד סק"ד את דבריו בשני המקומות הנ"ל שהוא חולק עם הב"י, והיינו דעיקר השגתו היא דכיון דהבב"ח כבר נאסר מעיקרא תו לא דמי להיתר והיתר שהתערובת אוסרתן, אלא דמי לבב"ח כשצד אחד כבר נאסר מעיקרא.

וצריך לבאר את ד' הש"ך בסו"ד שהציע ליישב את דעת הב"י "דכיון דבא מבשר בחלב דיינינן ליה כמעיקרא", דלהבנת הרעק"א ודאי נרמז בזה מעין איסור דרבנן להחמיר בבב"ח בירקות כעין חענ"ן של בב"ח גמור, אבל להבנת הגרש"א מתבאר כאן לכאורה חילוק אחר, דהנה ילה"ס כלפי ד' הט"ז והש"ך הנ"ל דבנאסר חד מינייהו ל"ה כחענ"ן דבב"ח, האם כשנאסר מחמת איסור צדדי עדיף טפי מאשר נאסר מחמת בב"ח או להיפך. דהנה הרי הנקוה"כ פליג על הט"ז הנ"ל, ומבואר דס"ל דאם נאסר מחמת איסור צדדי אז י"ל דסו"ס לגבי בב"ח חשיב דכל חד באפי נפשיה שרי, (ומדוקדק כן בלש' הנקוה"כ שם), אבל אם נאסר מחמת תערובת בב"ח גופיה גרע ואין בזה חומר של חענ"ן דבב"ח. אבל מאידך

בלש' הפמ"ג בפתי' (ומובא בגי' מהרש"א הנ"ל) מבואר דאם נאסר מחמת איסור צדדי טפי י"ל כד' הט"ז משא"כ אם לא נאסר אלא מחמת איסור בב"ח. ובאמת יש בזה צדדים לכאן ולכאן, ועכ"פ הש"ך כאן דן ליישב את הב"י "דכיון דבא מבשר בחלב דיינינן ליה כמעיקרא", והיינו דבאיסור צדדי אולי מודה להט"ז בסי' פז. וכ"ז תמוה דהש"ך הפך שיטתו לגמרי, וצ"ע.

עוד יש להס' בשיטת הב"י הנ"ל, לגבי שאר החילוקים בין בב"ח לשאר איסורים בדין חענ"ן, וכגון ד' הר"י דלגבי שאר איסורים אמרי' אין הנאסר וכו', האם לד' הב"י דבב"ח בירקות יש לו את החומר של חענ"ן דבב"ח אז ה"ה דל"א ביה אין הנאסר וכו', או דלענין הירקות שנתערב בהם שוב שייך למימר דלא יהיו חמירי מהבב"ח גופיה האוסרם.

והנה החזו"א נקט כדבר פשוט דבהא דמחלקי' בין בב"ח לשאר איסורים בנידון אי אמרי' חענ"ן בתערובת לח בלח, (וטעם החילוק מבואר בתוה"ב "דבשר בחלב שאני לפי שזה בפני עצמו מותר וזה בפני עצמו מותר ותערובתן אוסרתן ולפיכך חזרו להיות כגוף אחד של איסור שאיסורו מחמת עצמו עד שאמרו שהאוכל חצי זית מזה וחצי מזה לוקה משא"כ בשאר האיסורין כמו שכתבנו למעלה שאין היתר מצטרף לאיסור אלא בקדשים"), דבב"ח בירקות אין לו את החומר של חענ"ן דבב"ח. דעל ד' הש"ך שכ' בסי' צב סקט"ו "לש' הס' אפי' רברבי מיהו בבשר בחלב יש להחמיר אף בלח עכ"ל ולפע"ד אינו משום חומרא אלא דכ"ע מודו בזה כדמוכח בהדיא בש"ס פכ"ה גבי הא דקאמר התם חלב אמאי מותר חלב נבילה הוא דגבי בשר בחלב אפילו בלח חנ"נ", כ' החזו"א בסי' טז סק"ג "לדעת הרמ"א ס"ס ק"ג נראה דחלב שנאסר מבב"ח ונתערב אח"כ בשאר משקין או בחלב היתר אמרינן בי' חענ"נ אבל הש"ך לשטתו שם דזה מקרי שאר איסורין ולא

מש"ל בב"ח לח בלח רק חלב שקבל טעם בשר", ודו"ק.

אמנם בד' הרעק"א בגי' בסי' צ מבואר דסברת אין הנאסר וכו' לא שייכת בבב"ח שנתערב בירקות לד' הב"י, שכ' "והנה לפום רהיטא אמרתי דהב"י הוכיח שיטתו ממה דמבואר במתני' דטיפת חלב דעכ"פ אותה חתיכה אסורה וכדפסקי' ג"כ רס"י צב, ולזה קשה הא חוץ לקדירה הוי רק צלי ואינו אוסר רק כדי נטילה, וכן תמה הש"ך (סי' צב), ולזה הוכיח הב"י שאף חתיכה הנאסר מבב"ח אמרינן בי' חתיכה נ"נ דהוי איסור מחמת עצמו, ומה"ט כל החתיכה אסורה דנטילה חוזר ואוסר כדי נטילה וחוזר ואוסר דבב"ח ל"א כל הנאסר וכו', וכמבואר (סימן קה ס"ז) ע"ש בש"ך, וכ"ז אם גם הנאסר מבב"ח הוי איסור מחמת עצמו אבל אם נימא כסברת הש"ך הנ"ל לא הו"ל לאסור רק ב' נטילות דהנטילה הראשונה הוי איסור מחמת עצמו אבל הנטילה ב' הוא רק נאסר מבב"ח והדרי' לכללי דכל הנאסר וכו' אע"כ כדעת הב"י וק"ל". וכיו"ב מבואר בגי' הרעק"א על החו"ד סי' צו, ז"ל "דטעם הבלוע אינו יוצא בלא רוטב והא דלא חיישינן דלאחר שנעשה הזית נבילה חזר ונבלע מהזית בסכין וחוזר ואוסר האחרים היינו כיון דהטעם הבלוע אינו יוצא מהזית ממילא אין הנאסר יכול לאסור וכו' ומ"מ יש לדון דאולי נבלע בסכין בשר בחלב ובזה כיון שהזית נעשה נבילה מבב"ח דיינינן ליה כבב"ח עצמו עיין בש"ך סי' צד סקכ"ב ובב"ח לא אמרינן אין הנאסר יכול לאסור עי' בש"ך סי' קה סקט"ז".

ויש להעיר מד' הגמ' בדק"ח דמתרצי' גדי אסרה תורה ולא חלב, ולכאורה כקו' הר"י על רשב"ם יש להק' על שיטת הב"י, דאם בב"ח בירקות ל"א ביה אין הנאסר וכו' אכתי החלב יאסור במשהו כדין מב"מ. (ואין לחלק בין דין הולכת האיסור שדן בו הרעק"א לדינא דאין הנאסר וכו', דהרי

החילוק בין בב"ח לשאר איסורים לגבי שני הכללים הוא אותו חילוק). ואולי יל"פ בזה דכל החומר של בב"ח בירקות הוא רק משום דבב"ח הוא איסור של תערובת, ואז אמרי' דהירקות נכללים בתערובת האיסור, אבל אם גדי אסרה תורה ולא חלב אז לא נאמרו כ"ד הב"י. וצ"ע.

ויש לציין בדין זה עוד ידיעה חשובה, דהנה הפליתי הק' בד' הגמ' דאמרי' דליכא למילף טכ"ע מבב"ח כי בב"ח חידוש הוא, ואתי' למילף מגיעולי מדין, וק' דדלמא בעו כלי מדין הגעלה משום חששא דהם בלועים מבב"ח. ויל"ע בקו' זו, אם טכ"ע לאו דאו' ורק בבב"ח אמרי' טכ"ע, האם רק טעם הבשר בחלב וטעם החלב בבשר חשיב, או דהמכוון בזה הוא דגם טעם בב"ח שנתערב בדבר אחר יש בו דין טכ"ע מדאו', אלא דלא ילפי' מיניה לשאר איסורים כי בב"ח חידוש הוא. ועמד בזה הגאון רבי ליבוש רוקח מקאסנטין, ונדפסו דבריו בחו"ד סוף הל' בב"ח, אלא שהוא מציין על זה את ד' הש"ך בסי' צד. ומבואר דס"ל (לו ולחותנו, כמבואר שם) דיש לדחות את קו' הפליתי בדרך הנ"ל, רק אי סבירא לן כהש"ך, אבל לשיטת הב"י דבב"ח בירקות יש לו חומר של חענ"ן דבב"ח, ה"ה דאם טכ"ע זה רק בבב"ח ולא בשאר איסורים, דבב"ח בירקות יש לו דין טכ"ע כבב"ח ממש. והדברים נשגבים.

ובאמת הרי גם הט"ז הנ"ל בסי' פז הוסיף עוד, דאף לענין החילוק בין בב"ח לשאר איסורים בדין חתיכה הראויה להתכבד, אם צד אחד נאסר דמי לשאר איסורים. והיינו דהרי כ' הראשונים דל"א דחהר"ל אינה בטילה אלא כשהאיסור הוא בגופה, אבל כשאיסור החתיכה הוא מכח בליעת איסור ה"ה בטילה, אמנם חילקו בזה דבב"ח שאני כיון דהכל הוי מכלל האיסור דהא תרוייהו היתר מעיקרא וכו'. ובזה נמי כ' הט"ז שם "דהא דהחמיר שם בבשר בחלב הוא מטעם שהחתיכה עצמה נעשית

נבילה כמבואר בב"י שם בשם ת"ה וסמ"ק וסה"ת דכיון דנתבשל בשר בחלב נעשה גוף אחד של איסור משא"כ בשאר איסורין כו' עכ"ל וכאן לא שייך לומר כן דיש באחד מהם איסור דאורייתא בלאו תערובת בשר בחלב מש"ה הוי בשר בחלב שלו עכ"פ לא גריע משאר איסור בלוע ואין בו משום ראוי להתכבד". וצ"ע.



דין חענ"ן בתערובת יבש ביבש

הראשונים דנו בראיית רבינו אפרים דל"א חענ"ן בשאר איסורים, מהא דתנן אין המדומע חוזר ומדמע, וכתבו לדחות דל"א חענ"ן בתערובת יבש ביבש, דיש לחלק בין דבר יבש לדבר הנאסר ע"י בליעה. ובאמת להסוברים דיסוד דין חענ"ן בשאר איסורים הוא מחמת דין "נהפך" האמור בדין טעם כעיקר, א"כ פשוט דבתערובת של יבש ל"א חענ"ן, ואף דלגבי מין במינו אמרי' חענ"ן, זה רק משום גזירה אטו מין בשאינו מינו, אבל בתערובת יבש הרי אין שום נתינת טעם ול"א חענ"ן.

אמנם הרמב"ן בתו"ד מציע לומר דבאמת הדבר תלוי בפלוג', ז"ל: "הא דאמרינן חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה. איכא דקשיא ליה הא דתנן במסכת תמורה אין המדומע חוזר ומדמע אלא לפי חשבון ואין המחומץ חוזר ומחמץ אלא לפי חשבון ואין מים שאובין פוסלין את המקוה אלא לפי חשבון וכו' וניחא ליה שאני מדמע ומחמץ שהוא ביבש ואין אומרי' חתיכה עצמה נעשת נבלה אלא באיסור לח או בבלוע, ומים שאובין קולא דרבנן היא וכו' ושוב מצאתי במסכת מקואות בפ"ג דפליגי רבנן אמתני' דתמורה דאין המים השאובין

פוסלין אלא לפי חשבון, דתנן התם וכו' שמעינן מינה דמים פסולין לר' יהושע אינן פוסלין אלא לפי חשבון, ולרבנן כולן נעשין שאובין ופוסלין, ופסק הרמב"ם ז"ל נמי כרבנן וכן פסק חתיכה עצמה נעשית נבילה, וש"מ דכולה מילתא פלוגתא היא בין בלח בין ביבש בין בחתיכה".

והצ"ע בכל זה, דהראשונים לא הביאו ראיה מהמשנה של גיד וכו' דאיירי בה, דהנה תני במתני': "גיד הנשה שנתבשל עם הגידים בזמן שמכירו בנותן טעם ואם לאו כולן אסורין והרוטב בנותן טעם וכן חתיכה של נבילה וכן חתיכה של דג טמא שנתבשלה עם החתיכות בזמן שמכירין בנותן טעם ואם לאו כולן אסורות והרוטב בנותן טעם", ומקשינן בגמ' על הגיד ועל החתיכה למה לא יבטלו ברובא, ומתרצי' דגיד אינו בטל ברוב כי הוי בריה, וחתיכה היא ראויה להתכבד וכו' ואינה בטילה ברוב. וא"כ יש לפנינו תערובת של גידין או חתיכות וכולן באיסור קיימי משום דאין שם ביטול ברוב, ואי נימא דאמרי' חענ"ן על יבש ביבש, א"כ צריך להיות שיעור ברוטב כנגד כל הגידין והחתיכות, ובודאי מבואר במשנה לא כך. וצ"ע למה הראשונים לא דנו ממשנה זו. (ואמנם הדבר תלוי בפלוג' הפוסקים האם אמרי' חענ"ן לגבי איסור דדרבנן, ואולי גם יש לחלק בין איסור דרבנן להיכא דהאיסור מדאורי' ורק מדרבנן אינו בטל ברוב).

ואולי י"ל בזה דבר חדש, דהנה הנידון לומר חענ"ן גם על יבש ביבש ע"כ מורה שאין כאן הגדרה בהל' טעם כעיקר ונהפך וכו', אלא סברא בפנ"ע היא בכל תערובת שאסור לאכול את כולה מחמת האיסור המעורב בה, דגדר האיסור הוא דהיתר נמי נהפך לאיסור. דהנה עיקר היסוד של ביטול ברוב הוא בהיות כל התערובת כיחידה אחת, וצריך לפסוק על כולה איסור או היתר, ובזה אמרי' אחרי רבים להטות להגדיר הכל כפי הרוב, (וכלשון הרשב"א בתוה"ב: "כל שאין אתה יכול לברור דבר מתוך דבר אלו

היית אוסר הרוב מפני המיעוט נמצא שאין המיעוט בטל", ושם כד, א כ"כ ביתר ביאור: "שאינ דבר מצטרף לבטל את האיסור אלא מה שנכנס בספק מחמת האיסור דכלפי שהאיסור מכניסו בספק מתעורר הוא לבטל, מה שאינו נכנס בספק איסור מחמת האיסור מה לו להצטרף עם אחר לבטל את האיסור וכו' שאין ראוי להצטרף אלא הנכנס בספק", אבל בגוונא דליכא רוב ומיעוט וכגון דאיכא מחצה על מחצה, או שאין דין ביטול ברוב מאיזה טעם, א"כ חוזר הכל להיות מוגדר כפי האיסור המעורב בו, ולכן אם אמרי' חענ"ן אז חוזר ומדמע לפי חשבון וכו'.

והנה מצינו ברא"ש (סי' לז) שהאריך להוכיח דעל אף שבביטול ברוב מותר לאכול הכל כי האיסור נהפך להיתר, מ"מ אם נתרבה שיעור האיסור הר"ז חוזר וניעור, והביא ראיה שם עוד "דאפי' לקולא אמרינן מצא מין את מינו וניעור וכו' ואע"פ דמעיקרא נאסרו הואיל וחזרו והותירו בטחינה שמצא הנתותר את מינו הנאסר וניעור מאיסורו מצטרף עמו והותר הכל, כל שכן שהאיסור מצא מין את מינו המותר וניעור מהיתירו ונצטרף עמו ואוסרין ההיתר", וצ"ע מהיכ"ת לומר שיישאר באיסורו, ומה זה נוגע לההיתר שחל ע"י ביטול ברוב למילף מיניה בק"ו. (ובמקור הדברים בתש' מהר"ם הנד' ברשב"א ח"א סי' תשל ובמיוחסות סי' קפב הק' כן על דבריו ותירצם, אבל הרא"ש לכאורה לא נחית לזה). וע"כ דהרא"ש הבין דאע"ג דאליבא דאמת ל"א חענ"ן ביבש ביבש מ"מ ודאי גדר הדין הוא שהכל נאסר, והיה ראוי להיות גם שיישאר באיסורו, ואעפ"כ אמרי' חוזר וניעור, ומינה איכא למילף דבנתרבה האיסור נמי אמרי' חוזר וניעור ופקע ההיתר. וא"כ זהו הצד שדנו בו הראשונים למימר חענ"ן גבי יבש יבש, (ועכ"פ מדרבנן), דכל ההיתר נאסר כי בע"כ לכל התערובת יש דין אחד, ול"א חוזר וניעור אפי' אם נתרבה ההיתר אא"כ נתרבה כנגד כולו.

וא"כ י"ל בזה דבר חדש, דהנה בהא דבריה אינה בטילה וכן חהר"ל ושאר דברים חשובים דלא בטלי, (ובפשטות זה רק מדרבנן), נראה דהגדר בזה הוא דהני דברים חשובים צריכים להיות נידונים בפנ"ע, ומה"ט לא חייל בהו ההיתר של רוב התערובת כי יש להם חשיבות בפנ"ע ולא מוגדרים רק כחלק אחד מיחידת התערובת. וכבר עמדו בזה האחרו' לגבי לש' הר"מ גבי גיד ד"אם אינו מכירו הכל אסור מפני שהוא בריה בפני עצמו הרי הוא חשוב ואוסר בכל שהוא". וא"כ י"ל דכפי השיעור שהגיד והחתיכה עומדים בפנ"ע ולא חל בהו דין הרוב, ה"ה דלא חל על ידם בכל ההיתר דין חענ"ן, כי כמו שהם לא נגדרים כהיתר ע"פ רוב התערובת, כך גם התערובת אינה נגדרת לאיסור מחמתם, כי אדרבה אם נגדיר את כל התערובת כיחידה אחת הכוללת את הגיד והחתיכה הרי אדרבה הכל יהיה מותר, וכל צד האיסור בזה הוא מחמת שהגיד והחתיכה עומדים בפנ"ע. ולכן הראשונים לא הביאו מהאי מתני' מקור ברור להא דל"א חענ"ן גבי יבש ביבש.



הרב נחום פרידמן

כולל שע"י ישיבת יד אהרן

יסוד דינא דאין מורין הלכה בפני רבו

האם יסודו הוא מדין כבוד תלמיד לרבו או שאין חלות
הוראה של תלמיד במקום הרב

גמ' עירובין (ס"ב.): "ואמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר"א בן יעקב, מהו לאורויי במקום רבו, א"ל אפי' בעיתא בכותחא, בעי מינה מרב חסדא כל שני דרב הונא ולא אורי לי". ופרש"י מהו לאורויי תלמיד במקום רבו: "כיון דלא תליה בסברא ומילתא דפשיטא היא שרי או דילמא חוצפא הוא".

ומשמעות רש"י שיסוד האיסור הוא מדיני חיוב כבוד של תלמיד לרב. והיינו מאי דמסיק שאפי' דבר פשוט שאינו נכנס בגדר הוראה כלל מכל מקום אסור כי חוצפא מיהא איכא בזה.

וכן נראה בפשטות מדברי הרמב"ם שהביא דין זה בפ"ה מהל' ת"ת בכלל דיני כבוד לרבו, וכתב שם (ה"א): "...ואין לך כבוד גדול מכבוד רבו כו', לפיכך אמרו כל החולק על רבו כחולק על השכינה וכו'". ולהלן שם (ה"ב): "איזהו חולק על רבו זה שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו ורבו קיים ואע"פ שרבו במדינה אחרת וכו'".

ומבואר שאפי' הדין המחודש שחידש הרמב"ם שאף כשרבו במדינה אחרת אסור לו לקבוע ישיבה ולהורות הוא מדין כבוד הרב, ואף שהוסיף הרמב"ם בסוף (ה"ג) תנאי דכשמת רבו מותר לו לקבוע עצמו להוראה, רק

היכא שראוי להורות עי' שם. על כרחך אין כוונתו שהוא מדיני ההוראה, אלא שעכ"פ איכא לתנאי זה.

אולם מתוס' אפשר שמבואר אחרת, דהנה להלן שם בגמ' א"ל ר' יעקב בר אבא לאביי כגון מגילת תענית דכתיבא ומנחא מהו לאורויי באתרי דרביה, א"ל הכי א"ר יוסף אפי' ביעתה בכותחא וכו'. ופרש"י בד"ה כגון מג"ת וכו': "אלו ימים אסורים להתענות וכו'". ובתוס' (ד"ה כגון) הק' על פרש"י דא"א לומר הכי דהא מבואר להלן בסוגי' (ס"ג.) דאפרושי מאיסורא שרי במקום רביה דאין חכמה ואין תבונה וכו', אלא בימים המותרים איירי אי שרי לאורויי עיי"ש.

וברעק"א תמה טובא על דברי התוס', דהלא לא הוי אפרושי מאיסורא רק כשרואה אותו עובר איסור, אבל היכא ששואלו האם שרי להתענות היום, הלא גם אם לא יאמר לו כלום מחמת שאסור לו להורות בפני רבו, אכתי מהיכי תיתי שיחליט להתענות כל זמן שלא הורו לו דשרי.

ועוד יש להעיר על התוס' דמנ"ל דינא דאפרושי מאיסורא באופן דאינו רק בשב ואל תעשה, דאפשר כל מה דהתירו לתלמיד לאורויי במקום רבו לאפרושי מאיסורא, אינו רק במקום דאיכא חילול השם מחמת שעובר בידים על איסור, וכגון המעשה המבואר בגמ' להלן ברבינא דהוה יתיב קמיה דרב אשי וחזיא דחזי ליה לההוא גברא דקא אסר ליה לחמריה בצינתא בשבתא (רש"י, בצינתא, בדקל ואין משתמשין באילן משום שבות), רמא ביה קלא ולא אשגח ביה, א"ל להוי האי גברא בשמתא, א"ל (רבינא לרב אשי) כהאי גוונא מי מתחזא כאפקרותא, א"ל אין חכמה ואין תבונה וכו', כל מקום שיש בו חילול ה' אין חולקין כבוד לרב. ודילמא דווקא כהאי גוונא דעבר בריש גלי בקום ועשה על שבות מדרבנן איכא

חילול ה' ובוזה אין חולקין כבוד לרב, אולם היכא דאין עובר רק בשב ואל תעשה כגון שמתענה ביום שאסור להתענות וגם אינו רק כביטול עשה שצריך לאכול ביום זה מחמת חיוב שמחה וכדו', מנ"ל דהוי בכלל לאפרושי מאיסורא [ובתר"פ כתב להדיא להלן בסוגי' דגם בכהאי גוונא דהוי שוא"ת איכא לדינא דאפרושי מאיסורא עיי"ש], וצ"ב.

אמנם יתכן שלדעת התוס' עיקר איסור הוראת תלמיד במקום רבו אין עיקר יסודו מטעם חיוב כבוד תלמיד לרב גרידא, אלא מדיני ההוראה, שאין חלות הוראה חלה על מה שתלמיד מורה במקום רבו, והוי כתלמיד שלא הגיע להוראה ומורה, דכיון ואיכא הכא רבו אינו רשאי להורות, שתלמיד במקום רבו אין זכות להורות, שהרי רבו הכא וזיל שאיל ליה, ומחמת כך לא חשיבה הוראת התלמיד כהוראה [ומסתברא לפי זה דליכא למה שחידש הרמב"ם שגם במרחק יותר מג' פרסאות, איכא עכ"פ לאיסור זה לקבוע בית הוראה כנ"ל, דהלא בכהאי גוונא פשיטא שכיון ורבו אינו הכא להורות איכא למימר דאיכא לתלמיד זכות הוראה].

ומחמת כך אמרינן דעכ"פ היכא דאין מורה להתר אלא לאיסור אין כאן בית מיחוש כלל, דהלא אין שם הוראה לאיסורא ורק להתירא איכא שם הוראה, ועל כן בכ"מ שמורה התלמיד לאיסור שרי אף במקום רבו, דהא ליכא למימר הכא דליכא שם הוראה אלא במורה להתר ולא במורה לאיסור.

ועל כן תוס' לא חילקו בין אי שאל על איסור שעובר עליו רק בשב ואל תעשה לבין איסור שעובר עליו בקום ועשה, שאין עיקר הטעם מחמת שיש כאן חילול ה' במאי דעביד איסורא, אלא שכל שאין להוראתו שם הוראה וכמו במורה לאיסור ליכא לאיסור זה כלל [אולם

אכתי לפי זה אינו במשמע מלשון הגמ' במקום שיש חילול ה' וכו' וצ"ע].

וכן מיושבת בפשיטות קו' רעק"א הנ"ל, דאף שאין כאן מניעת איסור בפועל תוס' קראו לזה אפרושי מאיסורא, דכיון דעכ"פ אין כאן שם הוראה כשמורה לאיסור, אף שאין כאן מניעת איסור שרי ליה להורות, דעכ"פ ליכא כאן שם הוראה, וממילא גם איסור מחמת כבוד לרבו גם ליכא בזה, ועוד יש לעיין.



הרב יחיאל הלוי נוביק

ראש כולל דעת יוסף אשדוד

בדין תפירת סת"ם בגידין

ברמב"ם (פ"ט מה' ס"ת הי"ג): "וכשתופרין היריעות אין תופרין אותן אלא בגידין של בהמה וחי' טהורה כו' כדרך שתופרין את התפילין, ודבר זה הלכה למשה מסיני, לפיכך אם תפרן שלא בגידין כו' פסול". ע"כ. והנה במכות (דף י"א.): "ספר תורה שתפרו בפשתן פליגי בה ר' יהודה ור"מ חד אמר כשר וחד אמר פסול, למ"ד פסול דכתיב למען תהי' תורת ד' בפין, ואיתקש כל התורה לתפילין מה תפילין הלל"מ לתופרן בגידין אף כל לתופרן בגידין, ואידך כי איתקש למותר בפין להלכותיהן לא איתקש", ופי' רש"י "לדבר שאינו כתוב בתורה, ובתפילין גופיהו לא גמרינן לה אלא מהלכה למשה מסיני, לא ילפינן לי' מהיקישא". ע"כ.

ובספר ראשית ביכורים להגאון רבי בצלאל הכהן מו"ץ דווילנא זצ"ל (סי' י') תמה על הרמב"ם שפסק דספר תורה שתפרו בגידין פסול, דכיון דיסוד הפסול הוא הלל"מ, ובהלל"מ פסק הרמב"ם דאזלינן לקולא בספיקא כמש"כ בס' שיבת ציון (סי' מ"ח ומ"ט) מהרמב"ם (פ"ה מה' שחיטה ה"ג) לענין ז' טריפות שמהלל"מ, ומכ"מ, ונמצא דספק בהלל"מ דיינינן כספק דרבנן, וכיון דקיי"ל דכל היכא דפליגי תרי תנאי או אמוראי ולא איתמר הלכתא כחד מינייהו ושניהם שוין בחכמה ובמנין באיסור דרבנן אזלינן להקל, א"כ ה"נ בהך פלוגתא דר"מ ור"י הכא אף דאינן שוין דהא קיי"ל ר"מ ור"י הלכה כר"י מ"מ כיון דלא מסיימי הי' מינייהו הוא דמכשיר והי' מינייהו הוא דפוסל הו"ל ספיקא דדינא בהלכה למשה מסיני

דהו"ל כספיקא בפלוגתא דרבנן דהוה לן למיזל לקולא. עכ"ד וע"ש.

ויש להעיר ע"ד בתרתי, חדא מה דנקט דכאן הוא ספק בהלל"מ, לכאורה יש לדון בזה, דיש לומר דאף דבתפילין הוא הלל"מ, מ"מ אם ילפינן בהיקישא דגם בס"ת ישנם להנך דינים, יהי' לזה דין דאורייתא, כיון דילפינן לי' מהיקישא דקרא, ועי' בזה. ועוד במש"כ לפי"ד דחשיב ספק בהלל"מ דאית לן למיזל לקולא כיון דלא מסיימי, לכאורה כיון דקיי"ל ר"מ ור"י הלכה כר"י, ורק דלא ידעינן מי הוא הפוסל ומי הוא המכשיר, הרי זה חסרון ידיעה ולא ספק, והרי הוא בעצמו כתב לעיל מיני' דגם בדרבנן היכא דהוה רק חסרון ידיעה לא אזלינן לקולא, וא"כ כאן ודאי הו"ל חסרון ידיעה, דכל הספק שלנו הוא רק מחמת שאין אנו יודעים מה אמר ר"י ומה אמר ר"מ. ודו"ק בכ"ז.

והנה במגילה (דף ח' ע"ב) במתני': "אין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא" וכו', ובגמ' "הא לתופרין בגידין וכו' זה וזה שוין", וברש"י: "כל ספריהם עשויין בגליון והלכה למשה מסיני הוא בתפילין ומזוזות שיהו תפורין בגידין, ובספר תורה נחלקו במס' מכות בספר תורה שתפרה בפשתן, השתא אשמעינן מתניתין כמאן דפסל". ע"כ.

ובראשית ביכורים שם כתב דזהו מקור לדעת הרמב"ם דפסול, כיון דקיי"ל בכ"ד דסתם במתניתין ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם מתניתין, ע"ש. ואולם עכ"פ מלשון רש"י משמע קצת כמש"כ לעיל דרק בתו"מ הוא הלל"מ. ועי'.

והנה מלשון רש"י במגילה שם שכתב, והלכה למשה מסיני הוא בתפילין ומזוזות שיהו תפורין בגידין, דגם במזוזות ישנה להאי הילכתא שיהו תפורין בגידין, וצ"ע דמזוזות אינן נתפרין כלל, ועמד בזה בשו"ת

חות יאיר (סי' קצ"ב אות י"ג), ובגליון הש"ס ציין לזה, ועי' חידושי הרשב"א שם.

והנה יל"ע למה הוצרך רש"י לפרש דההלכה היא גם במזוזות, וצ"ב. וי"ל בזה, דהנה התוס' בשבת (דע"ט ע"ב ד"ה תפילין), הקשו אמאי לא קתני במתני' במגילה החילוק דס"ת נכתב על הגויל ותפילין ומזוזות אין נכתבות על הגויל, ותירצו משום דלא מיפסלי בגויל מחד טעמא אלא משום שזה דינו על הקלף וזה בדוכסוסטוס, אבל הא דנכתבים אשורית הוי מחד טעמא דדרשינן והיו בהוייתן יהו, ועוד תירצו דאפי' עצמן אינן שוין שזה על הקלף וזה על הדוכסוסטוס, ע"ש. ולפי"ז י"ל דזהו שהכריחו לרש"י לפרש דגם במזוזות ישנה ההילכתא דנתפרין בגידין, ומשום דאי נימא דהך הלכתא נאמרה רק בתפילין ולא במזוזות, א"כ היכי דייק בגמ' דלתופרן בגידין זו"ז שוין, הא י"ל דבאמת אינן שוין ובס"ת לא בעינן לתופרן בגידין, והא דלא קתני לה באין בין הוא משום דגם תפילין ומזוזות אינן שוין בזה, וע"כ כתב רש"י דההלכה נאמרה בין בתפילין ובין במזוזות, ושפיר דייק בגמ' דלתופרן זה וזה שוין.

ולכאורה י"ל עוד לפי"ז דבאמת אין הלכה מיוחדת במזוזות, אלא ההלכה נאמרה בסתמא דאם צריך תפירה צריך להיות התפירה דוקא בגידין, וממילא בתפילין שצריך תפירה בעינן דוקא גידין, ובמזוזות דלא צריך תפירה, אין דין לתופרן בגידין, אלא דרק אם הי' שייך תפירה הי' דין בגידין דוקא. ומזה שפיר דייקנן בגמ' דהא לתופרן זה שוין, דאם לא היו שוין הוי קתני לה התנא, ומשום דבין תפילין ובין מזוזות שוין בזה, דאם צריך תפירה בעינן גידין דוקא לכן קתני לה, והשתא מיושבים דברי רש"י וכמש"נ, ועי' בזה. (וע"ע תוס' מנחות דל"ב ע"א ד"ה תפילין שהק' כנ"ל, ותי' דלא איירי בדבר שכתובים בו, ועוד תי' כהתוס' בשבת הנ"ל, ובדעת רש"י י"ל

כמש"כ).

אולם יעוי' בראשית ביכורים בהמשך דבריו שדקדק מלשון הרמב"ם הנו' שכתב דדבר זה הלל"מ דמשמע דקאי אס"ת ולא אתפילין, "כיון דבתפילין כבר כ' לעיל מיני' בה' תפילין פ"ג ה"א, ומה לו לחזור כאן, וע"כ כונתו דבס"ת הוא הלל"מ, וכן הביא מהחז"י סי' קצ"ב אות נ"א שכתב בזה"ל, ומזה עוד במיימוני פ"ט מה' ס"ת ה"ה ס"ת נתפרות בגידין הלכה למשה מסיני וצ"ע מנא ליה" עכ"ל, וכן הביא מש"כ עוד שם באות ע"א לדין זה בין ההלל"מ שהשמיט הרמב"ם בהקדמתו לזרעים וכתבן במיימוני, ע"ש, וכן הביא בשם הספר באר יעקב (סי' ל"ב), וע"ש שהקשה ע"ז דלכאורה הוא נגד הסוגיא דמכות דמשמע דאפי' מאן דפוסל יליף מהיקישא ולא דיש הל' מיוחדת בס"ת, והביא בשם הב"י שכ' דגם הרמב"ם כונתו כן, וכתב ע"ז שם דהוא דוחק. ויעו"ש עוד שהביא גירסא במס' סופרים פ"א שמזה דקדק דיש ה' מיוחדת בס"ת לתפור בגידין, ורק שהק' שהרי בגמ' מס' מכות הנ"ל משמע דלא כן, ואיך הניח הרמב"ם סוגיא דידן ופסק כהמס' סופרים, ובסו"ד תי' דהרמב"ם הוכיח כן מהא דק' רב אדרב וכמו שהק' במגילה די"ט דשם אמר רב דמגילה צריך לתפור בגידין כמו ס"ת ואילו במכות די"א משמע לכאורה דרב ס"ל דאף בתפילין כשר בחוטי פשתן, וע"ז כתב הראשית ביכורים דהרמב"ם הוכיח מזה דרב ס"ל דיש הלל"מ מיוחדת בס"ת, והרי הכ"מ כתב דהרמב"ם שפסק דס"ת שתפרו בגידין פסול סמך עצמו על רב שאמר כן במגילה די"ט הנ"ל, וא"כ ה"נ י"ל שהרמב"ם הוכיח גם מסוגיא זו דאיכא הלכה מיוחדת בס"ת ע"ש בדבריו.

ולכאורה י"ל עוד בזה דהרמב"ם הוכיח כן מהא דאמרין במגילה (ד"ח ע"ב) דלתופרן בגידין זו"ז שוין, ולכאורה אי נימא כהסוגיא דמכות הנ"ל

א"כ אינן שוין דבתפילין הוא הלל"מ ואילו בס"ת הוא מקרא, ומזה הוכיח הרמב"ם דהך סוגיא דמגילה פליגא על הסוגיא דמכות וס"ל דישנה הלכה מיוחדת בס"ת, וע"כ שפיר כתב דהוא הלכה מיוחדת בס"ת. ועי' בכ"ז.



הרב דוד הירש

עיון במצות ניחום אבלים

”כאשר אבלים ינחם” (איוב כט, כה)

אין המנחמין רשאים לומר דבר עד שיפתח האבל

הגמרא במועד קטן (כח:) אומרת: ”אמר רבי יוחנן, אין מנחמין רשאים לומר דבר עד שיפתח אבל, שנאמר (איוב ג, א): ‘אחרי כן פתח איוב את פיהו’ והדר (שם ד, א): ‘ויען אליפו התימני’.”

כך נפסק ברמב”ם (הלכות אבל פרק יג, ה”ג): ”...ואין המנחמין רשאים לישוב אלא על גבי קרקע... ואין רשאים לומר דבר עד שיפתח האבל את פיו תחלה, שנאמר (איוב ב, יג): ‘ואין דובר אליו דבר’, וכתב: ‘אחרי כן פתח איוב את פיהו וגו’ ויען אליפו”.

וברא”ש (מועד קטן פ”ג סימן צט): ”אמר רב יהודה אמר רב, אין המנחמין רשאים לומר דבר עד שיפתח האבל, שנאמר: ‘ואין דובר אליו דבר’, וכתב בתריה: ‘אחרי כן פתח איוב את פיהו ויקלל את יומו’, הדר: ‘ויען אליפו התימני ויאמר’.”

וכן פוסק הטור (יו”ד סימן שעו): ”אין המנחמין רשאים לפתוח עד שיפתח האבל תחלה”. ובאותה לשון נפסקו הדברים גם בשו”ע (יו”ד סימן שעו ס”א).

[בענין שתיקת האבל יעוין בגמרא ב”ב (טז:): ”מה עדשה זו אין לה פה (כמו שיש לפולין ולשאר מיני קטנית כמין סדק – רש”י. שאין לה שום ביקוע –

רבינו גרשום) אף אבל אין לו פה (שהוא יושב ודומם – רש"י).



שני טעמים שונים לדין זה

בטעמה של הלכה זו ביאר הלבוש (יו"ד סימן שעו): "אין המנחמים רשאים לפתוח עד שיפתח האבל תחלה, וטעמא דמסתבר הוא כלומר שהוא מתחיל להראות צערו שמצטער מאד על מתו ואחר כך מתחילין לנחמו, אבל מקודם אין שייך לנחמו דשמא אינו מצער על מתו".

ה"ערוך השולחן" (יו"ד שעו ס"א) מנמק באופן שונה: "ויראה לי הטעם, דענין ניחום אבלים הוא להצדיק דינו של הקב"ה כמו שאמר איוב: "ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך", ולנחמו מעצבונו, ולכן מחויב האבל מקודם להצדיק דינו. וראיה לזה ממ"ש הטור בשם הרמב"ן במנהגי הקדמונים שהאבל התחיל לומר דיין האמת (ע' באר הגולה אות א')."

אודה ואבוש שלא זכיתי להבין טעמו ונימוקו של ערוה"ש. אדרבה, אם ענין דיבורם של המנחמים הוא לגרום לאבל להצדיק דינו של הקב"ה – היה מובן יותר שהם יפתחו בדברי ניחום עד שיגרמו לאבל "להגיד כי ישר ה'..." ולא מובן לענ"ד מאי שייאטה הך ד"ענין ניחום אבלים הוא להצדיק דינו של הקב"ה" להך דלכן יהיה "מחויב האבל מקודם להצדיק דינו" [ואמנם הפסוק שהוא מביא, "ה' נתן וגו', באמת נאמר ע"י איוב (א, כא) קודם שבאו לנחמו, אך היא הנותנת, לא נראה בסוגיית הגמרא שיש קשר בין אמירה זו של איוב לבין הניחום שניחמוהו, ואדרבה: הלא רעיו שתקו "ואין דובר אליו דבר" לאחר שאמר "ה' נתן..." [אלא שכיון שאמר זאת קודם הגיעם, אולי לגביהם אין זה נחשב כפתיחה שלו

בדברים (ואולי לא ידעו כלל שאמר זאת). זאת ועוד, במה שפתח לאחר מכן בדברים בפני רעיו לא נראה ענין צידוק הדין אלא (ג, א) "אחרי כן פתח איוב את פיהו ויקלל את יומו".



אנחה - האם נחשבת כפתיחה בדברים?

מסופר על הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל, ראש ישיבת חברון ("נסיד ממלכת התורה" עמ' 361): "חזרו בפניו על חידוש להלכה בשם גדול אחד, שאמר בהא דקיימא לן שאין המנחמים מדברים עד שהאבל יפתח תחילה, שאין המכוון בזה לדיבור כפשוטו, ואף אם האכל משמיע אנחה - גם זה לסוג של דיבור יחשב, לענין זה.

אך הוא הגיב בפליאה לשמע החידוש, ואמר שזה תמוה, דהלא מקור הדין שיש לשתוק עד שהאבל יפתח נלמד בגמרא מהא דכתיב אצל איוב 'ואין דובר אליו דבר', וכתיב 'אחרי כן פתח איוב את פיהו', ואם כדברי אותו אדם גדול זצ"ל שאנחה גם היא סוג של דיבור, אם כן על כרחך יש לומר שבמשך כל שבעת הימים האלו [כמבואר שם (ב, יג): "וישבו איתו לארץ שבעת ימים ושבעת לילות ואין דובר אליו דבר..."] איוב לא רק ששתק ולא הוציא מילה מפיו, אלא גם לא הוציא מקרבו שום אנחה כלשהי, אתמהה".

אכן, בספר "ועלהו לא יבול" (ח"ב, עמ' קמז) מבואר, שכחידוש זה שהובא כאן בשם אדם גדול אחד, כך סברו להלכה הגר"ש סלנט, הגרי"מ חרל"פ והגרש"ז אויערבך, זכר צדיקים לברכה. אשר על כן אמרתי לנסות להפך בזכות פסק הלכה זה של שלושת הרועים, ולהצדיק הצדיקים

דמעיקרא, וכדבעינן למימר לקמן.



דינה של אנחה תלוי בשני טעמי ההלכה

לגופו של חידוש, היה נראה לכאורה לתלות זאת בשני הטעמים שהבאנו לעיל לכך שהאבל צריך לפתוח תחילה: לפי הלבוש, שהטעם הוא "שהוא מתחיל להראות צערו שמצטער מאד על מתו ואחר כך מתחילין לנחמו, אבל מקודם אין שייך לנחמו דשמא אינו מצער על מתו" – הרי שגם אנחה שפיר מוכיחה שהוא מצטער, ויכולים המנחמים לדבר אליו. אך לפי טעמו של ערוה"ש, שמחויב האבל מקודם להצדיק דינו – פשיטא שאנחה זו אין לה ולא כלום עם הצדקת הדין, ולא תחשב כפתיחת האבל בדברים [וכיון שבעניותין טעמו של ערוה"ש לא ברירא לן, כפי שכתבנו לעיל, נישאר עם טעם הלבוש. אשר לפי זה חידוש הגדולים הנ"ל קם וגם ניצב, שאנחה כדיבור תחשב בנידוננו].



"המנחמין באין אצל האבלים... ואומרים להן" – והרי לא

פתח האבל בדברים?

הנה זו לשון הרמב"ם בתחילת פי"ג דאבל (הלכות א-ב): "כיצד מנחמין את האבלים, אחר שקוברין את המת מתקבצין האבלים ועומדין בצד בית הקברות, וכל המלוין את המת עומדין סביב להן שורה לפני שורה... האבלים עומדין לשמאל המנחמין, וכל המנחמין באין אצל האבלים אחד אחד ואומרים להן תנוחמו מן השמים...".

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

ולכאורה הקושיה מזדעקת: אם ניחומים הם אלו, הלא מיד בהמשך (הלכה ג) פוסק הרמב"ם כפי שהבאנו לעיל: "ואין רשאין לומר דבר עד שיפתח האבל את פיו תחלה..." וכאן הרי לא דיברו האבלים מאומה, כיצד אפוא יתכן הניחום באופן זה?



תשובת האגרו"מ: אין זה ניחום, וממילא אינו מחייב פתיחת האבל

מרן הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל התייחס לשאלה זו (שו"ת אגרות משה או"ח ח"ה סימן כ', אות כא), והוא טוען שבאמירה כגון זו, "תנוחמו מן השמים", "המקום ינחם אתכם" וכדומה - אין יוצאין ידי חובת עיקר החיוב של ניחום אבלים (שהמצוה היא לדבר דברים שיגרמו לאבל להתנחם ושתשקוט רוחו עליו, "כדמצינו בחברי דאיוב שבאו אליו לנחמו, שהרבו לדבר אליו, וכן אליהוא, והקב"ה בעצמו, עד שנשקט רוחו עליו", ואילו משפטים קצרים אלו הם רק ברכה שהשי"ת יתן לו חיזוק להתנחם) - אשר על כן גם לא שייך לגביהם הדין שאין המנחמין רשאים לפתוח עד שיפתח האבל תחילה, היות וזה אינו הניחום.

וזו לשון הגרמ"פ זצ"ל: "ואיכא במו"ק דף כ"ח ע"ב, א"ר יוחנן אין מנחמין רשאין לומר דבר עד שיפתח אבל, שנאמר אחרי כן פתח איוב את פיהו, והדר ויען אליפו התימני. שלא שייך זה לעניין אמירת המקום ינחם אותך, שברכה זו שייך אף כשאין האבל אומר כלום".

אכן בתוך דבריו הוא מעלה אפשרות נוספת ליישוב השאלה: "...שם אפשר לומר, דעמידת אבלים במקום שעושין השורה לנחם הוא כהתחלה

בדיבור". אלא שהוא כותב על כך: "אבל יותר מסתבר לומר דאין זה התחלת דברים מהאבל, אלא דלתנחומים אלו שמכרכו שהמקום ינחמהו וא"א לומר יותר, כמו בזמן השורה... אין צורך להתחלה דאבל, משום שאין זה חיוב התנחומין ממש, שהוא להשקיט את רוחו, שאינו יוצא בזה אלא בישיבה לדבר עמו. וכמו דאשכחן בסוף מו"ק דף כ"ח ע"ב, בעובדא שמתו בניו של רבי ישמעאל ונכנסו ד' זקנים לנחמו, רבי טרפון ורבי יוסי הגלילי ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, ששם הוא דינא דרבי יוחנן דאין מנחמין רשאין לומר עד שיפתח אבל".



מלשון הרמב"ם נראה שמדובר בקיום גמור של מצות הניחום

ובאימה אומר דלענ"ד תרוצו צ"ע. דזו לשון הרמב"ם (הל' אבל פי"ג הלכות א-ב, וכפי שהבאנו לעיל): "כיצד מנחמין את האבלים, אחר שקוברין את המת מתקבצין האבלים ועומדין בצד בית הקברות, וכל המלוין את המת עומדין סביב להן שורה לפני שורה... האבלים עומדין לשמאל המנחמין, וכל המנחמין באין אצל האבלים אחד אחד ואומרים להן תנוחמו מן השמים, ואחר כך הולך האבל לביתו...". הרי ששפתי הר"מ ברור מללו: "כיצד מנחמין את האבלים?", ואיך נבוא ונאמר שזה אינו כלול בעיקר מצות הניחום? וכן נוקט הרמב"ם פעמיים בביטוי "המנחמין": "האבלים עומדין לשמאל המנחמין, וכל המנחמין באין אצל האבלים אחד אחד ואומרים להן תנוחמו מן השמים", והיה יכול לנקוט בביטוי: המלוין, וכפי שאומר בתחילה "וכל המלוין את המת עומדין סביב להן שורה לפני שורה" כך יכול היה להמשיך: 'האבלים עומדין לשמאל המלוין, וכל המלוין באין אצל האבלים אחד אחד...', ומדלא נקט הכי

אלא "המנחמין" (וכן כאמור מה"כותרת" שנתן להלכה זו: "כיצד מנחמין את האבלים") נראה לענ"ד שדעת הרמב"ם שאמירה זו ד"תנוחמו מן השמים" בצד בית הקברות היא קיום של עצם מצות ניחום אבלים גופא.

[עוד נראה לענ"ד שניתן לדייק זאת גם מדברי הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ה ה"ז. ויעוין להלן): "...ולא ינחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו מפני שהוא בהול עד שיקברהו", משמע שמיד לאחר הקבורה ניתן לקיים מצות ניחום בשלימות].



בזה מוסברים דברי הרמב"ם שמעמד השורה מתקיים בצד בית הקברות

נראה לי שאולי אפשר להסביר בכך גם את דיוק לשון הרמב"ם הנ"ל: "אחר שקוברין את המת מתקבצין האבלים ועומדין בצד בית הקברות...". אין הרמב"ם נוקט מילים בעלמא, וכל מילה בלשונו הזהב מדויקת, כידוע. מה זה משנה היכן יתקיים מעמד השורה? והרי האבלים והמלוים כבר נמצאים בבית הקברות, ומדוע היה על הרמב"ם להדגיש שההתאספות היא "בצד בית הקברות"?

לדברינו יתכן, שהיות ובמעמד השורה ובאמירת "תנוחמו מן השמים" ע"י המלוים יש קיום גמור של מצות ניחום אבלים, הרי שכשם שפוסק רבינו (הלכות אבל פ"ד הי"ג): "לא ילך אדם בתוך ארבע אמות של קבר ותפילין בידו וספר תורה בזרועו, ולא יתפלל שם, וברחוק ארבע אמות מותר", והסיבה לאיסור זה היא משום "לועג לרש חרף עושהו" (משלי יז, ה) כדאיתא במסכת ברכות (יח.), כך סובר רבינו שגם כל מצוה אחרת

שניתן לקיימה מחוץ לארבע אמות של קברים - אסור לעשותה בסמוך לקבר, משום "לועג לרש", ואף מצות ניחום אבלים כאחת מהן, ומשום הכי הדגיש שמעמד השורה, שהוא ניחום לכל דבר וענין, יהיה בצד בית הקברות ולא בתוך ארבע אמות של הקבר.



עמידת האבלים במקום שעושים השורה - כהתחלה בדיבור

אם כנים דברינו שאמירת "תנוחמו מן השמים" במעמד השורה בצד ביה"ק יש בה קיום גמור של עצם המצוה דניחום האבלים (דלא כהאגרו"מ), חוזרת וניעורה השאלה: כיצד יתכן לנחם, כאשר האבלים טרם אמרו מאומה?

על כרחנו נחזור לתירוץ שהבליע מרן הגרמ"פ בתוך מהלכו, ולא היה מסתבר בעיניו כל כך: "אפשר לומר דעמידת אבלים במקום שעושין השורה לנחם הוא כהתחלה בדיבור" [גם הסבר זה מובן לענ"ד דוקא לטעם הלבוש, דבביאת האבל למקום השורה במטרה לשמוע את ניחומי המלומים הרי הוא מגלה שהוא מצטער ורוצה להתנחם. אך לטעם ערוך השולחן - איזה צידוק הדין נשמע מפי האבל בכך שהוא עומד במקום שעושין השורה?].

ואם כנה יישוב זה של האגרו"מ, זכינו לדין שיש צורה של "יפתח האבל תחילה" שאינה דוקא ע"י דיבור, אלא עשיית מעשה המוכיח על צערו.

מעתה אף אנו נאמר: גם אנחה לא יצאה מכלל זה, ואף היא כ"פתיחה" נחשבת לענין זה, וככל הנ"ל.



האם איוב לא נאנח?

עדיין ניצבת בפנינו תמיהת הגרש"ז ברוידא, שאם כך "על כרחך יש לומר שבמשך כל שבעת הימים האלו איוב לא רק ששתק ולא הוציא מילה מפיו, אלא גם לא הוציא מקרבו שום אנחה כלשהי, אתמהה?"

נראה להסביר בהקדם שאלה: לכאורה קשה מאוד על טעם הלבוש לאיסור הפתיחה בדברים קודם שיפתח האבל ("שהוא מתחיל להראות צער שמצטער מאד על מתו ואחר כך מתחילין לנחמו, אבל מקודם אין שייך לנחמו דשמא אינו מצער על מתו"), הלא כל איסור זה נלמד מאיוב, ושם נאמר (ב, יג) "וישבו איתו לארץ שבעת ימים ושבעת לילות, ואין דובר אליו דבר כי ראו כי גדל הכאב מאוד", הרי מפורש שראו רעיו עד כמה הוא מצטער, וא"כ לטעם הלבוש יכלו הם לפתוח בדברים, ומדוע "אין דובר אליו דבר"?

אלא צריך לומר, שבפסוק כתובים דברים פשוטים וברורים, "ואין דובר אליו דבר כי ראו כי גדל הכאב מאוד", דהיינו: דוקא מפני שראו את גודל כאבו – הבינו שאין זה הזמן המתאים לדברי ניחום. כך מסביר ה"מצודת דוד" על אתר: "ואין דובר – אין מי בהם דובר אליו דבר, כי ראו אשר גדל הכאב מאד ולא מצאו עדיין מקום לנחמו". והנה שנינו במסכת אבות (פ"ד מי"ח): "רבי שמעון בן אלעזר אומר: אל תרצה את חברך בשעת כעסו, ואל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו" [ומסבירים המפרשים: "שמתוך שצרתו עומדת בפניו אינו מקבל תנחומין" – רש"י (והרשב"ץ ב"מגן אבות" אף מביא מאיוב: כי לא יועילו התנחומין באותה שעה, כמו שהיה אומר איוב [כא, לד] "ואיך תנחמוני הבל"). "כי בשעת העצבון – הנחמה מוספת עליו כעס, ובא לומר דברים לא טובים" – רבינו יונה. "דאדרבה

כשיראה שאין אדם מצטער בצערו, יצטער יותר" - תפארת ישראל], ונפסקו הדברים ברמב"ם (הלכות דעות פ"ה ה"ז): "תלמיד חכם... אם רואה שדבריו מועילים ונשמעים אומר ואם לאו שותק, כיצד, לא ירצה חבירו בשעת כעסו... ולא ינחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו מפני שהוא בהול עד שיקברו, וכן כל כיוצא באלו". ונראה דכך אצל איוב, מגודל הכאב היו עדיין שבעת הימים והלילות הללו כעין מצב של "מתו מוטל לפניו" ולא היה הזמן כשר לתנחומין.

ומה שחז"ל למדו משם שלא יפתחו המנחמים קודם שיפתח האבל, נראה שזו אסמכתא בעלמא מאיוב לדין זה, שהוא דין דרבנן וסיבתו כפי שכתב הלבוש כדי שידעו המנחמים שאכן האבל מצטער (ולכן גם אנחה תועיל לכך כפי שהבאנו והסברנו). מה שאין כן שם באיוב הסיבה שלא דיברו היתה הפוכה וכנ"ל שראו שהכאב גדול מאוד ולא שייך בשלב זה לנחמו, אשר לפי זה אנחה של איוב באותם ימים של שתיקה לא היתה מעלה ולא מורידה, ואולי היתה מראה לרעיו עוד יותר עד כמה גדל כאבו, ולכן במקרה של איוב מה לי אם נאנח או לא נאנח - שתיקת הרעים נבעה מסיבה שונה והפוכה מאשר סיבת השתיקה שהורונו חז"ל קודם שיפתח האבל, ורק הביאו להוראתם אסמכתא משם, ככל אסמכתאות שבדברי חז"ל. ומיושבת לענ"ד בסייעתא דשמיא תמיהת הגרש"ז ברוידא זצ"ל.



העולה מן המדובר

א. אין המנחמין רשאים לפתוח עד שיפתח האבל תחילה.

ב. הטעם, ללבוש: מקודם אין שייך לנחמו דשמא אינו מצטער על מתו.

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

לערוה"ש: מחויב האבל מקודם להצדיק דינו של הקב"ה [ותמהנו על טעמו של ערוה"ש].

ג. אנחה נחשבת כפתיחת האבל בדברים [הגר"ש סלנט, הגרי"מ חרל"פ, הגרש"ז אויערבך. והגרש"ז ברוידא תמה על כך].

ד. נראה שללבוש אנחה תועיל כפתיחה בדברים ולערוה"ש לא תועיל.

ה. לגר"מ פיינשטיין אמירת "תנוחמו מן השמים" בשעת מעמד השורה שלאחר הקבורה, אינה מעיקר הניחום ואינה מחייבת פתיחת האבל בדברים. תמהנו עליו מדברי הרמב"ם.

ו. מעמד השורה נעשה בצד בית הקברות (רמב"ם), נראה שהסיבה היא שלא לעבור על "לועג לרש חרף עושהו" בקיום מצות ניחום האבלים סמוך לקברים.

ז. עמידת האבלים במקום שעושים השורה נחשבת כהתחלה בדיבור (סברת הגרמ"פ, וכך נראה לענ"ד).

ח. הלימוד מאיוב ורעיו הוא אסמכתא לדינם של חז"ל, אך שם סיבת שתיקתם היתה אחרת.

יעזור השי"ת ובקרוב נזכה לקיום הייעוד (ישעיהו כה, ח) "בלע המות לנצח, ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים, וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ, כי ה' דיבר".



אוצר אבן העזר

◆ גדרים בחיוב מזונות אשה ◆

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת 'כנסת יצחק' חדרה

ומח"ס 'משא יד' ד"ח

גדרים בחיוב מזונות אשה

אם הוי כחוב ממון לאשתו או חיוב להאכילה ונחשב שאוכלת משל הבעל ♦ האם הבעל יכול להאכילה משל הפקר או חייב להאכילה משלו ♦ החילוק בין חיוב מזונות מהתורה לחיוב מזונות מדרבנן ♦ האם הבעל חייב להשכיר עצמו לתשלום מזונות אשתו ♦ אם כל יום הוי חיוב חדש

מזונות אם הוי כחוב ממון לאשתו או חיוב להאכילה ונחשב שאוכלת משל הבעל

מתני' כתובות (ריש פרק המדיר דף ע'.), המדיר את אשתו מליהנות לו כו'. בתורע"א בנדרים (פ"ה אות מב) דן אם מתני' מיירי בהדירה הנאה ממנו או בהדירה מנכסיו, והעיר דאם הדירה מנכסיו א"כ מה קו' הגמ' כתובות (ע:) דפרנס שליחותיה עביד הא ל"ה מנכסיו, כיון דנהנית מנכסי הפרנס ולא מנכסיו [מיהו בזה י"ל דכיון דמשלם לפרנס חשיב תמורת נכסיו ושוב עברה על הנדר שלא ליהנות מנכסיו], ועוד דאם הנדר מנכסיו ל"ש זה על תשמיש כפרש"י, וע"כ דהנדר שלא תהנה ממנו, אלא שע"ז נמי הק' דאם מיירי דהדירה שלא תהנה ממנו אמאי אסורה במזונותיו הא הוי חוב דידה, ונקט הרע"א דבנדרו שלא יהנה ממנו נותן לו מה שמחוייב לו, ודייק ברא"ש בפסקים לעיל פ"ה סימן ט"ז בקושייתו

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

וקו' תוס' (נט:) דיאסור בקונם לבע"ח, דכ' הרא"ש בקושייתו דיאסור עליהם אשר לו בקונם [וכ"ה בתורא"ש לעיל (שם): לאסור עליהם כל אשר לו ע"י קונם], דמשמע דהיינו באוסר נכסיו, אבל לא בקונם שאת נהנית ממני דפרעון חוב לא מקרי נהנה ממנו, ולהכי הק' הרע"א דבאת נהנית לי מה מהנה אותה במזונות הא נוטלת כן מדין ואינו מהנה לה כלל. עכ"ל.

ויסוד הרע"א דבמודר הנאה יכול לפרוע החוב למודר, כן כתב המחנה אפרים בהל' גביית חוב (סימן ג'), ובפנ"י בסוגיא, וע"ע בקצוה"ח בסימן קי"ז (סק"ו) בשם המהרי"ט דמבואר דקונמות מפקיעין משעבוד היינו דווקא היכא דיכול לסלקו בזווי, הא לאו הכי אינו יכול לאסור עליו בקונם דהוי כאינו שלו, ועי' בקצות מה שהעיר בדבריו, עכ"פ גם במהרי"ט משמע דפריעת החוב ל"ח שנהנה ממנו, ובמדירו מנכסיו כיון דיכול לסלקו בזווי להכי הקונמות מפקיע מהשעבוד, והדק"ל דאיך מהני נדרו על מזונות, וכה"ק באב"מ בסי' עב סק"ב ד"ה ואכתי דאמאי במודר אסורה במזונות הא הוי חוב וכו' ועי"ש בדברי תלמיד האב"מ הג"ר ענוזיל וצ"ל בהגהה שכ' דחשיב דאוכלת משל הבעל.

ובתוס' כתובות (נט:) הק' דיעשה קונם על בע"ח, ותי' דאלמוהו לשעבוד הבע"ח, וברא"ש הנ"ל מדוייק דהכוונה דידירו מנכסיו, וכ' הרע"א הנז' דאם הנדר שלא יהנה ממנו בחוב ל"ח שנהנה ממנו, ורק במדירו מנכסיו חשיב שנהנה מנכסיו, ובפנ"י שם כ' דכשאיין לו במה לפרוע ל"מ מה שאסר בקונם, כיון דב"ד יורדין לנכסיו ולא מטי ליה הנאה מנכסי המדיר דדידיה קא שקיל, וכ' ההפלאה דזה אינו שהנכסים אינם אלא משועבדין לבע"ח אבל הוי של הלוח, ובקצות שם נראה דתליא אם בע"ח למפרע גובה עי"ש. ויל"ע דבתורא"ש לפנינו בהכרח

דפי' המשנה דמדיר שלא תהנה ממנו שהרי הביא מהר"ת דהנדר היה כולל גם תשמיש, אלא דכיון דשניהם נהנים לא הוי בכלל הנדר, ומשמע דבלא"ה אסור, ואם הוי נדר מנכסיו ל"ש לתשמיש כלל, וצ"ע דאמאי לגבי כל בע"ח נקט תורא"ש דדוקא כשאמר קונם מנכסי חל הנדר לאוסרו.

והנה הא דנקט הרע"א ושאר אחרונים הנ"ל דלהחזיר החוב שרי במודר הנאה, הביאור הוא דחשיב דנוטל את שלו, דכ"ד שהוא תמורה ל"ח שנהנה ממנו והחזרת החוב הוי תמורת ההלוואה, וכמו דאם הזיק המדיר את המודר מסתבר דמשלם ול"ח דנהנה ממנו כי הוי תמורת הנזק (ויל"ע לגבי תשלומי כפל), ומה"ט י"ל במשה"ק בהפלאה בסוגיא דאיך נותן לה כתובה, והוסיף דאם נימא דתנאי כתובה לא חשיב שנהנית מהבעל א"כ ה"נ המזונות כיון דמחוייב בתקנתא דרבנן וע"כ דעכ"פ הנאה היא ה"נ הכתובה עצמו וכו', והסיק דלא הדירה אלא בעודה תחתיו והכתובה נותן לה לאחר שגירשה, אכן י"ל דלענין כתובה דהוי תמורת דמי הבתולים וכמבואר בראשונים ובבית יעקב סימן סז-יא דהוי חליפי מוהר הבתולים, וכ"כ רע"א במערכה להלן עה, ולהכי נותן לה כתובה, ול"ח שעוברת על נדרו כיון דהוי כחוב דשרי, ולא דמי למזונות וכדיבואר להלן, וניחא קו' ההפלאה.

ונראה לדון דחיוב מזונות ל"ה כחוב הלוואה, אלא דחיובו הוא לזון אשתו מדין בעל, ובחיוב מזונות דאורייתא חובתו הוא להאכילה להחיות נפשה כדיבואר להלן, ובחיוב מזונות דרבנן הוי כנגד מעש"י, אבל ל"ה תמורת מעש"י, ול"ח כחוב מלווה, אלא הוי חיוב למזונות אשתו, אבל בודאי ל"ה חוב כהלוואה דממוני גבך, ודוקא חוב דממוני גבך זה לא חשיב דעובר על נדרו ונהנה מחברו כיון דשלו הוא נוטל, וחוב דכתובה חשיב

דשלה היא נוטלת דהוא תמורת הבתולים, ולדוגמא בהא דאמר' בנדרים פרק רביעי לג: דמחזיר לו אבידתו, וכ' הר"ן ב' הטעמים דמחזיר משום המצוה ושליו הוא נוטל, ואף דהחזרת אבידה הוי חוב ממוני ולא רק מצוה גרידא כמש"כ הגר"ח וכידוע, מ"מ ל"ה חוב דממוני גבך אלא דיסודו מחמת מצות החזרת אבידה, ולהכי בעי לטעם דמחזיר משום מצוה, וטעם דשל המדיר הוא מחזיר, הא לא"ה היה אסור במודר הנאה. ולענין חוב דמזונות נראה יותר דחשיב דאוכלת משל בעלה וסמוכה על שלחנו ול"ח החזרת חוב, ועיקרו הוא להאכילה במזונות וחשיב דאוכלת משלו, ולהכי חשיב שפיר דנהנית ממנו, ועד"ז משמע בדברי תלמיד האב"מ שם.

ולכאורה נראה דנחלקו בזה רש"י והרמ"ה בסנהדרין (ע"א) גבי בן סורר דבעי' שיאכל משל אמו, וכ' רש"י דהיינו ממזונות, ותמה היד רמ"ה דזה ל"ח משל אמו, ובדעת רש"י צ"ל דלענין גניבת ב"ס סגי בכך להיחשב גנב משל אמו כיון דחייב במזונותיה, ודומה לגונב מע"ש דחשיב גונב משל אביו אף דהוי ממון גבוה מחמת ההיתר אכילה וכמש"נ בספרי משא יד (ח"א פ' כי תצא) [וע"ע בשו"ת מהרש"ם ח"ג סימן רצא].

והנה בירושלמי כאן מקשה בנוסח אחר מהבבלי דאיך נודר שלא לפרוע החוב וכו', והרשב"א לעיל (נט:) נקט דהיא כקו' הבבלי דמשועבד לה, והאב"מ (סימן ע"ב) פי' דקו' הירוש' מדין נדר לבטל מצוה דפריעת חוב, אך הפנ"י נקט דהירוש' מקשה ע"ד קו' רע"א דהוי חוב ול"ח שנהנית ממנו, ונראה לפי"ז דתי' הירוש' שם דיכול לגרשה, היינו דהוי בגדר ראי' דהמזונות ל"ה כחוב קבוע דהא יכול לגרשה, אלא דכ"ז שהיא עמו אוכלת משלו וכדפי'.

ובחי' הרשב"א בסוגיין (ע:) הק' על קו' הגמ' דמשועבד לה דהא יעמיד

פרנס קתני ואינו משועבד לפרנסה בידי וכו', ותי' דלא קתני במתני' חייב להעמיד פרנס וכו', ולכאורה כוונת הרשב"א להק' דכיון דמעמיד פרנס א"כ מקיים שעבודו במזונות אשתו ע"י הפרנס, ובהערותי על הרשב"א הוצאת מוה"ק הבאנו הערה דהא בגמ' מוקי לה באומר כל הזן דאי לאו הכי אסור במודר הנאה, וא"כ אין הפרנס פוטר שעבוד הבעל, דהרי הפרנס מפרנסה משל עצמו ולא משל הבעל, ואינו יכול לתבוע מהבעל המזונות כמש"כ הריטב"א והר"ן, וא"כ אין הבעל נפטר עי"ז משעבודו, ואם האשה תרצה מזונות דוקא מהבעל מחוייב ליתן לה [ודוח"ל דמה שגורם לזה באמירתו כל הרוצה דהפרנס נותן לאשה, דיחשב כקיום שעבודו במזונות אשתו].

ונראה ובהקדם דיש לחקור בחיוב מזונות אשתו אם הוי חוב ממון או חוב מזונות, ונ"מ היכא דהאשה קיבלה מזונות מהפרנס ע"י כל הרוצה, או בכל גוונא שכבר אכלה ע"י אחר, אם תוכל האשה לתבוע חוב מזונותיה מהבעל, ולא דמי לצמצמה דהמותר לאשה כתוס' נזיר (כד: ד"ה שקימצה), דהכא י"ל דחיוב הבעל הוא ליתן מזונות לאשתו, אבל אם כבר אכלה תו ליכא חיוב הבעל, אמנם יש לדון דהבעל מחוייב בחיוב ממון של מזונות וא"כ גם בגוונא שאכלה אצל אחר תוכל לתבוע מהבעל. והנה בר"ן נדרים (לה.) במתני' ביאר בהא דהמדיר יכול ליתן מזונות לאשתו של המודר, דאתי אפי' כרבנן דחנן דממילא מתהני וכו' ומבואר עכ"פ בר"ן דאם אחר האכילה פטור הבעל מליתן לה מזונות ובזה הוא מתהני [וברשב"א ורש"י ותוס' שם כ' ליישב באופ"א דמיירי על הנך מזונות לפטומי שאין הבעל חייב לאשתו עיש"ה], ובקו"ש כתובות אות רכ כ' בד' הר"ן דחיוב הבעל במזונות אשתו הוא כעין רפואה ואם אינה צריכה המזונות הרי הוא פטור. אמנם נראה דהראשונים נחלקו בדבר, דעי' דעי'

בריטב"א להלן (צו. סוד"ה אמ' ר' יוחנן) דמבואר דבהלכה מתוך מריבה לבית אביה אם לא הודיעה שלא מחלה על המזונות הוי מחילה וכו'. ומוכח בריטב"א דכל הנידון הוא אם מחלה הא לא"ה חייב ליתן לה מזונות אף שאכלה בבית אביה. ומצינו בבית יעקב בסימן סט סק"ד דיכול לתת לאשה שו"כ והיא תטרח במזונות, ומאידך גיסא כ' הבית יעקב בסימן עג (סק"א) דבנתן לאשתו מזונות ונגנבו ממנה דפטור כיון דכבר נתן לה. ועי' ברמ"א בסימן נב (סק"א) ובח"מ שם (סק"ה) דהיכא דהאשה חייבת לבעל חוב אינו יכול למנוע המזונות מחמת החוב, ומבואר דהוי חוב מזונות.



האם הבעל יכול להאכילה משל הפקר או חייב להאכילה משלו

וביסוד החקירה נ"מ גם היכא דהבעל האכילה משל הפקר אם מקיים חיובו ושעבודו ושוב אינו חייב במזונות או דבעי' שהבעל יאכילה משלו, דבתוס' בסוגיין (ד"ה טפי) שהק' וא"ת יפקיר, מוכח דס"ל דאם אוכלת מההפקר הבעל פטור ממזונות, אכן י"ל בד' התוס' דכוונתם דכיון דיש לה לאכול שוב ליכא הדין דכופין אותו לגרשה ויתן כתובה, דמה דקתני במתני' דיוציא ויתן כתובה אין הטעם מחמת דאינו מקיים שעבודו, אלא מחמת שאין לאשתו לאכול, ולהכי נקטו תוס' דבאוכלת מההפקר שוב אין הדין דיוציא אבל ה"נ אינו מקיים שעבודו.

ובזה נראה דכ"ה השו"ט ברשב"א הנ"ל, דבקושיא נקט הרשב"א דיעמיד פרנס היינו דמקיים בכך שעבודו בחיוב מזונות אשתו, ובתי' כתב

דכיון דלא קתני דחייב להעמיד פרנס משמע דאינו מקיים בזה שעבודו אלא דע"י העמדת פרנס אין בו הדין דיוציא ויתן כתובה. ומצאתי ברע"א החדש מהדורה שלישית כאן הובא מתלמיד רע"א שהוסיף הרע"א על התוס' דיפקיר על תנאי שלא יזכה בזה אח"כ כשיבא לידה כמו שזוכה במציאתה, ופטור מלזונה כיון דאית ליה מאכל עכ"ל. הרי דנקט הרע"א דכיון דיש לה מזונות מההפקר ה"נ הבעל מקיים שעבודו ופטור מלזונה [ובתלמיד רע"א שם כ' דבנתן ע"י אחר הבעל חייב לזונה עיש"ה].

וכע"ז מבואר בירושלמי (ריש המדיר) דאמר' דאשה ניזונית מפירות שביעית של בעלה ול"ה כפורע חובו מפירות שביעית כיון דמזונות דרבנן, והק' הפאת השלחן (סימן כה סקנ"ט) דהר"מ בהל' שמיטה (פ"ה הי"ד) הביא הירושלמי אף שפסק דמזונות מהתורה, והא הוי פורע חובו בפירות שביעית. ועי' במהרי"ק שם דמ"מ לא נראה כפריעת חוב, ונראה דסגי במה שיש לה אוכל מהפקר דשביעית דמ"מ יש לה לאכול וממילא שוב אינו חייב במזונותיה ולהכי לא נחשב פורע חובו בשביעית, ועד"ז מבואר בחזו"א שביעית סימן יג סקכ"ו שכ' על הרמב"ם הנז' דאפשר עוד דבנותן לאשתו במתנה נמי מיפטר ממזונות כיון שהיא שבעה אינו חייב לזונה ע"כ, והן הם הדברים שנתבארו דכה"ג ל"ח פורע חובו דממילא נפטר מחוב מזונות דאינה צריכה לאכול יותר [ויש להוכיח כדברינו מדברי הסמ"ע בחו"מ (סימן צו סקנ"ז), דמשמע דלהכי בע"ח קודם למזונות כיון דהאשה אוכלת משל בעלה ובאין לו אין לאשה עיש"ה].

ועפ"ז יש להוסיף ישוב על קו' הרע"א הנ"ל בהא דבמדירו אסורה במזונות והא הוי חוב לאשה, די"ל דמשום החוב הרי מהני לתת לה מהפקר או לתת ע"י צאי מעש"י למזונות, ומעתה אם נותן לה מזונות שוב הרי הוא מהנה אותה ולהכי במדירה אסורה במזונותיו, מיהו יקשה

דאמאי יוציא הא מ"מ אית לה לפרנס עצמה.

ומצינו נידון דומה אם במדבר כשהיה "מן" היה חיוב מזונות אשתו, דהפנים יפות בפ' ויקהל והאמרי אמת דנו דאיך הביאו נשים נדבה למשכן ללא רשות הבעל, הרי מעש"י לבעלה, ותירצו דכיון שבמדבר אכלו מן א"כ היה לנשים מה לאכול, ושוב לא היה חיוב מזונות על הבעל וממילא מעש"י לעצמה ע"כ, ותליא בהנ"ל, אם בכה"ג שיש לאשה אוכל אם הבעל פטור ממזונות. אך במכילתא דרשב"י איתא על הפסוק בשמות (טז), "איש לאשר באהלו תקחו" - "מכאן שאדם חייב במזונות אשתו ובניו", ומשמע דחייב במזונות וקיום חיובו הוא ע"י שמביא את המן לאשתו. אכן י"ל לפי מה דיבואר להלן דאת החיוב דאורייתא של מזונות יוצא כשיש לה להחיות נפשה, ולכן לגבי מן יצא הדאורייתא במה שהיה לנשים במדבר לאכול ממנו, והחיוב דרבנן שהוא לתת מזונות משלו כנגד מעש"י אכן לא נתקיים במדבר כיון שאינו נותן משלו ולהכי אין מעש"י שלו, ותליא גם במה שדנתי במשא יד ח"א בפ' בשלח אם איכא בעלות על המן או משלחן גבוה קזכי ואכ"מ.

ולפ"ז מוסבר היטב כוונת הרשב"א בתרוצו, דמדלא קתני חייב להעמיד פרנס, היינו דאם קתני חייב ע"כ דפוטר חובו, אבל כיון דהוי רשות ע"כ דהחוב קיים [ומעמיד פרנס בכדי שיהא לה מה לאכול ולא יהא דינו דיוציא ויתן כתובה], ושוב הוי נדר כנגד משועבדים.

וביסוד דברינו י"ל דנ"מ בגדר דינא דצאי מעש"י למזונותיך וכו' האם אמירת צאי הוא הסתלקות מהחיוב דמזונות [ולפ"ז יש ליישב עיקר קו' תורע"א הנ"ל, די"ל דכיון דיכ"ל צאי כו' וליפטר מזונות שוב בנותן לה מזונות אף דהוי חובתו חשיבה דנהנית ממנו ודוק], או דמקיים חיובו ע"י

שמשלם לאשה המזונות ממעשה ידיה, והוא אופן של תשלום המזונות, או דמ"מ כיון דיש לה לאכול שוב פטור ממזונות, ודנו בזה בקו"ש אות רכו, ובחזו"א סימן סח סק"א, ולשון הריטב"א הוא דהוי כפורע חובו. אלא דצ"ב דא"כ אמאי שרי במודרת הנאה, הא נמצא דנהנית מהבעל ע"י דמקבלת ממנו המזונות בכך (והרגישו בזה בקו"ש ובחזו"א שם), ואפשר דזהו טעמו של הרמב"ם שהשמיט אוקימתת הגמ' באומר צאי וכו', אך נ"ל דל"ח מהנה לאשתו כיון דכה"ג שוב אינו זוכה במעש"י כלל ול"ח שנותן לה משלו, וכ"כ הגרש"ר ז"ל דהוי כמקנה זכות מעש"י וממילא מסתלק שעבוד המזונות.



החילוק בין חיוב מזונות מהתורה לחיוב מזונות מדרבנן

נחלקו בגמ' אם חיוב מזונות אשתו הוי מהתורה או מדרבנן, וברמב"ם בהל' אישות (פי"ב ה"ב וה"ד) סתר שיטתו בדין חיוב מזונות אשתו, דבה"ב מבואר דחיוב מזונות לאשתו הוי מה"ת כחיוב עונה, ובה"ד משמע דהוי תק"ח כנגד מעש"י, וברשב"א ריש פרק המדיר הביא שיטת הרמב"ם דהוי מדאורייתא, ובפני יהושע לעיל נ"ח ועד"ז בהפלאה שם [וכ"ה בדברי ההפלאה בקו"א (סימן סט ס"א), ובס' קובץ שם] כ' דמה"ת חיוב הבעל במזונות אשתו הוא להחיות נפשה, ותקנת חז"ל היא דנעשה לחוב מזונות, וכ"נ בלשון הקרי"ס (פי"ב מאישות) דבדאורייתא סגי בדבר המספיק לה וכו' עיש"ה. והרמב"ם (אישות פי"ב הי"א) כ' דאם היה עני ביותר ואינו יכול ליתן לה אפי' לחם כופין אותו להוציא ויתן כתובה וכו', ועי"ש בכס"מ דהטעם דהוי מדיני האישות כעונה וכו', ובתש' חת"ס (אב"ע סימן קל"א) כ' דהיינו משום דמזונות מה"ת ומש"ה כופין אותו

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

להוציא, וכ"כ הבית מאיר והישו"י דהר"מ לשיטתו דמזונות אשתו מהתורה ולהכי באין לו להחיות נפשה חייב לגרשה, ומבואר בזה כמש"כ דעיקר החיוב מזונות מה"ת הוא להחיות נפשה, ומתאימים הדברים ליסוד הבני אהובה (פי"ב מאישות) שכ' דבדאורייתא מזונות אשתו הוי בגדר צדקה ואין בו שעבוד נכסים והוסיפו חז"ל חיוב לעשותו חוב ממון, ולפ"ז י"ל דבמזונות דאורייתא כל היכא שיש לה אוכל ע"י אחרים שוב אין הבעל חייב כלל במזונותיה דהא יש לה להחיות נפשה, אבל במזונות דרבנן דהוי חוב לאשתו גם בכה"ג שהאכילה הפרנס עדיין הבעל חייב במזונות אשתו. עכ"פ לעיקר קו' תורע"א ושאר אחרונים הנ"ל דהמזונות הוי חוב לאשה ואמאי מהני נדרו לאוסרו במזונות, דבזה י"ל דכיון דהנידון על המזונות דאורייתא [דלשי' רש"י בסוגיא משמע דעל חוב דרבנן שפיר חל הנדר, וכ"נ לשון הגמ' בנדרים טו:], ובדאורייתא חיובו רק להחיות נפשה וחשיבה דאוכלת משלו ול"ה חוב ממון אלא חוב מזונות ולהכי שפיר חשיבה דנהנית ממנו וכמש"נ. ולפ"ז י"ל במש"כ לעיל בדינא דצאי וכו' דתליא בהא דאם מזונות אשתו חיובו רק מדרבנן תמורת מעש"י, א"כ גדר אמירת צאי הוא הסתלקות מהחיוב דרבנן דמזונות, אבל אם חיוב מזונות מה"ת להחיות נפשה, שפיר י"ל דהא דמהני אמירת צאי וכו' הוא דמקיים חיובו ע"י שמשלם לאשה המזונות ממעשה ידיה, והוא אופן של תשלום המזונות להחיות נפשה.



האם הבעל חייב להשכיר עצמו לתשלום מזונות אשתו

שיטת רבינו אליהו בתוס' כתובות (גו.) דחייב להשכיר עצמו כפועל לפרנס אשתו [ועי' טור (סי' ע) דר"ת חולק], ולענין כל חוב אינו חייב

להשכיר עצמו כדאי' בשו"ע חו"מ (סימן צו סט"ו), והסמ"ע שם כ' דהטעם דכתי' כי לי בנ"י עבדים וכו', וכ"ה ברא"ש בתשובה (כלל עה ס"ב) דדוקא במזונות אשתו ס"ל כן לרבינו אליהו. וביאר בחזו"א (ב"ק סימן כג סקכ"ח) דדוקא למזונות אשתו דשעבוד אישות אפשר דישנו בגופו כמו עונתה והכי נמי בשארה וכסותה וכו', היינו דחיוב המזונות אינו רק חיוב ממוני גרידא אלא זהו מעצם חיוב האישות, ונראה דכן מבואר בדברי הר"י מיגש בש"מ (להלן סג.) בהא דבאומר איני זן הוי מורד עי"ש, ומפורש כן בפרישה בחו"מ (סימן צו סקמ"א) דמזונות אשתו מסתברא דלא חייבה התורה ולא חכמים בתורת חוב אלא חייבתו התורה או חכמים להיות אשתו כגופו דהיינו ליתן לה שארה וכסותה כמו שמאכיל ומלביש נפשו וכו'. ולפ"ז יש לדון דגם לרבינו אליהו חיוב הבעל להשכיר עצמו הוא רק עד כדי המזונות להחיות נפשה ותו לא, אמנם בב"ש בסימן ע' (סק"ח) ובח"מ שם (סקי"ב) כ' דגם לפי כבודה חייב להשכיר עצמו, והיינו דכל המזונות כפי צורכה הוי בכלל חיוב האישות ולא רק להחיות נפשה, ומש"ה חייב להשכיר עצמו גם לזה, ומדבריהם נראה דזהו מטעם התחייבות ידיה שכתב בכתובה אנא אפלח, ומ"מ הב"ש והח"מ כ' להדי' שם כמובא לעיל דלענין כפיה להוציא באינו נותן מזונות, ה"ד באינו נותן מזונות כדי מחייתה כחיוב דאורייתא וכמש"נ. ויתכן דזהו טעמו של הריטב"א להלן (ק"ג) [וכ"ה בשו"ע ברמ"א סוף סימן ע'] דחיוב מזונות ה"ד בשאשתו עמו, היינו דאז איכא על הבעל כל חיובי האישות, וכמ"כ י"ל דזהו טעמו של הירושלמי שהביא הרא"ש כאן דהא דהבעל יכול לתת המזונות ע"י שלישי ה"ד בהסכמת האשה, וי"ל דהטעם דכיון דחיוב המזונות הוא מדין האישות שפיר יכולה לטעון דרוצה המזונות מהבעל דוקא. ונראה דיסוד הדברים מוכרח בסוגיא דיבמות (פה.) דבחי"ל לית לה

מזונות דבעמוד והוצא קאי, והיינו דכיון דחיוב המזונות הוא מדין האישות, להכי אמרי' דהיכא דבעמוד והוצא קאי וצריך להפקיע האישות ליכא חיוב מזונות, וכיו"ב חידש הרע"א בסוף הדו"ח דבאשה שזינתה ומחוייב לגרשה ליכא עליו חיוב מזונות (והשיג בזה על המג"א שכ' דחייב) וציין להך גמ' דבעמוד והוצא קאי, ומבואר היטב עפ"ימש"כ.

ונראה דבחיוב דאורייתא להחיות נפשה ל"ה חוב, ורק בחיוב דרבנן נעשה כחוב לאשה, ובמפורש כתב כן בעל התומים בספרו בני אהובה (פי"ב מאישות) דבדאורייתא מזונות אשתו הוי בגדר צדקה ואין בו שעבוד נכסים והוסיפו חז"ל חיוב לעשותו חוב ממון [וע"ע בתומים סימן צז סקכ"א]. ולפ"ז מבואר היטב מש"כ לעיל דבמזונות דאורייתא כל היכא שיש לה אוכל ע"י אחרים שוב אין הבעל חייב כלל במזונותיה דהא יש לה להחיות נפשה, אבל במזונות דרבנן דהוי חוב לאשתו גם בכה"ג שהאכילה הפרנס עדיין הבעל חייב במזונות אשתו, וניחא כל הסתירות שהקשינו והוכחנו מכ"ד דאף ביש לאשה לאכול וכגון בהלכה לבית אביה או בבת אשתו שניסת ויש לה מזונות מבעלה, דעדיין יכולה לתבוע מזונות מהבעל, והיינו משום החיוב דרבנן דהוי חוב לאשה.

ובהפלאה בסימן ס"ט כ' וז"ל: "ומ"מ נראה פשוט דכשאומרת איני ניזונית ואיני עושה פטור אפי' ממזונות מקיום נפשה אף שהוא מהתורה מ"מ הכל בכלל מעש"י תחת מזונות" עכ"ד. ומבואר בהפלאה דלאחר שתיקנו חז"ל דמעש"י תחת מזונותיה התקנה היא גם במזונות דאורייתא, אך דמהתורה המזונות הם רק כדי קיום נפשה וזה חיוב בפ"ע בלי הכנגד מעש"י, מ"מ לאחר שתיקנו חז"ל דהוי כנגד מעש"י הוי תקנה גם על הדאורייתא, והיינו דאין הדרבנן תקנה בפ"ע וחיוב חדש, אלא דרבנן עשו דהחיוב מזונות נעשה כעין חוב לאשה תמורת מעש"י וחייב יותר כדי

נפשה, ונעשה לחוב כתנאי כתובה, וגם חוב זה הוא מדיני האישות, ומה"ט פסק הר"מ דמוחלת כתובתה הפסידה מזונות מחיים, ותמה הטור דכיון דמזונות מהתורה מ"ט הפסידתן במחלה על הכתובה, ומוכרח דלאחר הדרבנן נעשה הכל כתנאי כתובה ובמחלה הוי כקיבלה את המזונות, ולהכי כשאומר צאי מעש"י למזונותיך פטור מכל המזונות גם בשיעור כדי מזונות דאורייתא, ומדוייק היטב ברמב"ם שהבאנו בה"ד שכ' לאחר הלכה הקודמת דשארה מהתורה, דמפני תקנה זו יחשבו המזונות מתנאי הכתובה, היינו דכל חיוב המזונות הוי כתנאי כתובה וכחוב לאשה, וע"ע בנידון זה בשו"ת הריטב"א (סימן קנ), ונראה דמוכרח כן בסוגיין דאמרי' דמיירי באומר צאי, ואם נשאר החיוב מזונות דאורייתא של להחיות נפשה, הדר תיקשי איך חל נדרו והא משעובד לה ודוק. ולפ"ז י"ל דנ"מ בדינא דצאי וכו' דתליא בהא דאם מזונות אשתו חיובו רק מדרבנן תמורת מעש"י, א"כ גדר אמירת צאי הוא הסתלקות מהחיוב דרבנן דמזונות, אבל אם חיוב מזונות מה"ת להחיות נפשה, שפיר י"ל דהא דמהני אמירת צאי וכו' הוא דמקיים חיובו מהתורה ע"י שמשלם לאשה המזונות ממעשה ידיה [וכ"ה לשון הריטב"א דהוי פורע חובו], והוא אופן של תשלום המזונות להחיות נפשה.



חיוב מזונות אשתו אם כל יום הוי חיוב חדש

שיטת הריטב"א לעיל (נח:) בדעת התוס' (מז:) דבאמרה איני ניוזנית וכו' מהני חזרה דהטעם הוא דמזונות הוי חיוב כל יום מחדש, וכ"ה בשו"ת הריטב"א (סימן קנ), והיינו דהאישות המתמשכת כל יום היא המחייבת כל יום מחדש בחיוב מזונות, וצ"ע מסוגין דר"פ המדיר דא"כ

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

הנדר קדם לחיוב מזונות דלמחר, והפנ"י בסוגיין הרגיש בזה בתו"ד דאיכא למימר שהנדר קדים למזונות שהרי המזונות הוי חיוב כל יום מחדש ומכאן ואילך נדרה קדים דאכתי לא נתחייב במזונות דלמחר. ובאור שמח (אישות פ"י) פ"י דברי התוס' דלהכי בהגיע זמן חל הנדר כיון דהוי חיוב קנס הוי חיוב כל יום ונמצא דהנדר קדם וכו', והנה שי' הרשב"א במובא בר"ן (ריש פרק עשירי מט:) מדפ"ה כ' דבמזונות הקלו ועשאום כאילו לא חל שעבודן מעיקרא אלא בכל יום חל שעבוד מזונות אותו יום וכו', ולהכי כ' דחיוב מזונות אשתו שקדמה לבע"ח אינה קודמת מדין בע"ח מוקדם דהקלו ועשאו להשעבוד דמתחדש בכל יום, וצ"ע דהמשנ"ל (פ"ו מאישות) הוכיח מהרשב"א (לעיל נ"ו) גבי ע"מ שאין לך שאר כסות ועונה דהיינו ע"מ שתמחלי לי, הרי דמהני מחילת האשה במזונות להפקיע החיוב ואינה יכולה לחזור, ואם הוי חיוב חדש בכל יום אמאי ל"מ חזרה, ועו"ק דאם חיוב מזונות הוי בכל יום מחדש א"כ איך יהני מחילתה לעולם הרי הוי מחילה על דבשלב"ל לענין להבא.

ובמתני' דריש הנזקין אי' דאין מוציאין למזון האשה והבנות מנכסים משועבדים מפני תיקון העולם, וכ' הר"ן ובב"ש (סימן ע') דמזון האשה היינו לא רק חיוב היתומים אלא גם חיוב הבעל [ועי' בית יעקב לעיל מ"ט], הרי דבלא"ה היה גובה ממשעבדי, ומצאתי שהרגיש בקו' זו בהגר"א (חו"מ סימן ק"ג סקל"ג), דע"כ מוכח דהחיוב חל מהנשואין ולהכי בעי לתקון העולם דלא גבי מלקוחות. ומוכרח לומר בזה דבודאי איכא שעבוד למזונות בנשואין דסיבת החיוב משעבדת הנכסים והוא משעת הנשואין, ותחילת החיוב הוא מחמת הנשואין, אלא דזמן פרעונו וחיובו הוא מחדש בכל יום, וכ"נ בשו"ת הרשב"א (ח"ז סוף סימן קי"ג) שכ' דמזונות דבר יום ביומו נתחייב בהן אלא שהשעבוד חל עליו משעה

שקבל עליו המזונות עכלה"ק. ומשמע ברשב"א דסיבת החיוב עושה שעבוד למזונות מהנשואין ומ"מ הוי חיוב דבר יום ביומו.

ונראה דבחיוב מזונות דאורייתא דהוא להחיות נפשה כל זמן שאשתו עמו ודאי חל החיוב בנשואין לכל ימי הנשואים, והוא חיוב מדין האישות דלהכי באין לו מזונות להר"מ חייב לגרשה, ולרבינו אליהו חייב להשכיר עצמו כפועל, ורק בחיוב דרבנן דהוי חוב י"ל דעשאוהו כל יום שעבוד מחדש, דמפני תיקון העולם תקנו דיחול כל יום השעבוד מחדש וכלשון הרשב"א דהוי קולא ועשאו כאלו חל כל יום ולהכי לא גבי מלקוחות. ובהכי ניחא גם משה"ק הכנה"ג על הב"י בסי' צ"ז הנ"ל מהגמ' (קא:) דמזונות בת אשתו הבת מוציאה ממשועבדים, וכה"ק הגר"א הנ"ל בחו"מ (ק"ג סקל"ג), דאכן הוי קולא מיוחדת במזון אשתו דלא יגבו מלקוחות [ומ"מ מוכח בסוגיא באוקי' שהדירה כשהיא ארוסה דליכא שעבוד משעת האירוסין אף דמהני תנאי דע"מ שלא יהא שכ"ו באירוסין, ומבואר ביד רמ"ה ב"ב קכו דהאירוסין תחילת החיוב, אבל מ"מ השעבוד הוא משעת הנשואין].

והנה בשו"ע חו"מ (סימן צו סכ"ד) נפסק דבע"ח ומזונות אשה בע"ח קודם, וכדברי הרשב"א הנ"ל, וכ"ה בס' התרומות (שער א') בשם תשו' הרי"ף, וכ"ה ברמב"ם בהל' מלוה ולוה (פ"א ה"ח) והמ"מ כ' דנראה פשוט, והכס"מ הביא הבעה"ת הנז', ובלח"מ הביא את הנמק"י (ב"מ קי"ד) דהטעם מפני שמזונות הם מדבריהם ושעבודא דבע"ח דאורייתא, והק' הלח"מ דהא להרמב"ם לשיטתו מזונות אשה דאורייתא, וכן בב"י שם כ' הטעם כיון דשעבודו של המלוה הוא מדאורייתא דשעבודא דאורייתא ומזונות אשה הם מדרבנן ואתי שעבודא דאורייתא ומבטל דרבנן, ובהמשך הק' דכיון דכותב ומזונתיכי הרי נשתעבד לה בשטר ושוב הוי דאורייתא, ולמה

יקדם מלוה בשטר [והפנ"י כ' דה"נ כיון שכתב לה הוי מזונות דאורייתא, אך גדולי הפוסקים נקטו דגם בכתב לה התחייב רק כפי תקנת חז"ל שיהיה חיובו מדרבנן], ותי' הב"י דחיוב מזונות הוי מכאן ולהבא ולהכי מלוה בשטר קודמת דעדיין לא הגיע זמן המזונות לגבות עכ"ל, וכוונת הב"י דאכתי לא הגיע זמן חיוב מזונות אשתו, והיינו דמזונות אשתו הוי חיוב חדש בכל יום וכרשב"א שהביא הר"ן ר"פ מי שהיה נשוי וכנ"ל, וע"ע בסמ"ע (סקנ"ז) שכ' בתו"ד הטעם דחיוב מזונות אינו חוב ממש אלא נותן לה ממה שהוא אוכל וכשאיין לו פטור ממזונות [וזה סיוע למש"נ לעיל בתחילת הדברים], ושוב כ' הסמ"ע בהמשך הטעם דמזונות מדרבנן ושעבוד בע"ח דהוא מהתורה קודם, וכ"ה בהגר"א שם אות עט, והש"ך הק' להנך דמזונות דאורייתא, ועי' בהפלאה שם בקו"א שתי' דמהתורה חיוב מזונות הוי חיוב כל יום ובע"ח קודם, ובחיוב מזונות דרבנן שמשועבד מהנשואין בזה בע"ח קודם כי חיובו מהתורה. וההפלאה כ' דבספק חיוב מזונות הו"ל כא"י אם נתחייבתי משום דחיוב מזונות הוא יום ויום, ואף דהשעבוד מתחיל בשעת נשואין מ"מ עיקר החיוב בא יום יום עכ"ל, ומבואר בדבריו כמש"כ דסיבת החיוב היא הנשואין ומאז איכא שעבוד.

ונראה הביאור דאיכא שעבוד הגוף מיניה ידידה משעת הנשואין מדין ערבות, ולאחר התקנה מפני תיקון העולם דאין גובין ממשועבדין נאמר בתקנה דהקילו לעשות השעבוד שהוא חצי קנין וזכות ממון בנכסים שיהיה דבר יום ביומו, ולהכי אין גובין מלקוחות, אבל מ"מ סיבת החיוב הוא בנשואין שיהא לבעל שעבוד וחיוב למזונות אשתו כדין ערבות, וא"כ לענין קדימה בבע"ח תלוי בזכות ממון ובחצי קנין ולא סגי בערבות, ולהכי בע"ח קודם למזונות, דיש לו קנין בנכסים, אבל לענין שיחול

הנדר שפיר אינו יכול להדירה כיון דמ"מ כבר חל שעבוד ערבות למזונות משעת הנשואין [ול"ד להג"ז דכוונת האו"ש לומר דבהג"ז גם סיבת החיוב דמזונות חל בכל יום על שמעוכבת לינשא מחמתו], ומפני תיקון העולם שלא לגבות מלקוחות אמרי' דהוי כאילו השעבוד חל בכל יום מחדש, ולהכי בע"ח קודם למזונות. וכ"נ באבני נזר (אב"ע סימן שכ"ה) עי"ש, ושפיר ניחא הא דמהני מחילתה על מזונות ול"ח מחילה על דבשלב"ל, דכיון דמוחלת על סיבת החיוב מהנשואין, שוב לא חל אח"כ חיוב מזונות בכל יום.



אוצר חושן משפט

◆ שיטת בעל המאור בסוגיא ד"אחרי"ך ◆

הרב ש. צ.

ברוקלין נ.י.

שיטת בעל המאור בסוגיא ד"אחריך"

א.

שיטת הבעל המאור שאפילו אם אחריך כמעכשיו אפשר לראשון למכור

בגמ' מס' ב"ב (דף קלו.): "הכותב נכסיו לבנו אחר מותו: איתמר מכר הבן בחיי האב, ומת הבן בחיי האב אמר ר' יוחנן לא קנה לוקח, וריש לקיש אמר קנה לוקח, ר' יוחנן אמר לא קנה לוקח, קנין פירות כקנין הגוף דמי, וריש לקיש אמר קנה לוקח, קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי". ולהלן מביאה הגמ': "איתיבי ר"י לר"ל, נכסי לך ואחריך לפלוני ואחריו ירש פלוני, מת ראשון קנה שני מת שני קנה שלישי מת שני בחיי ראשון יחזרו נכסים ליורשי ראשון, ואם איתא ליורשי נותן מיבעי ליה, א"ל כבר תרגמה רב הושעיא בבבלי, אחריך שאני, והתניא יחזרו ליורשי נותן, אלא תנאי הוא, דתניא נכסי לך ואחריך לפלוני וירד הראשון ומכר ואכל, השני מוציא מיד הלקוחות דברי רבי, רשב"ג אומר אין לשני אלא מה ששייר הראשון", ורמינהו כו' עד א"ר יוחנן הלכה כרשב"ג.

והנה לעיל (דף קכה:) איתא: "ההוא דאמר נכסי לסבתא ובתרא לירתאי, הויא ליה ברתא דהוה נסיבא, שכיבא בחיי בעלה ובחיי סבתא, בתר דשכיבא סבתא אתא בעל קא תבע, אמר ר"ה לירתי ואפילו לירתי ירתי, ורב ענן אמר לירתי ולא לירתי ירתי, שלחו מתם הילכתא כוותי'

דר"ע ולא מטעמי, הילכתא כוותי דר"ע דבעל לא ירית, ולא מטעמי, דאילו ר"ע סבר אע"ג דהוה ליה ברא לברתי לא ירית, ולא היא דאילו הוה ליה ברא לברתי ודאי ירית, ובעל היינו טעמא דלא ירית משום דהוה ליה ראוי, ואין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק, מכלל דר"ה סבר בעל נוטל בראוי כבמוחזק, אר"א דבר זה נפתח בגדולים ונסתיים בקטנים, כל האומר אחריך כאומר מעכשיו דמי, אמר רבה מסתברא טעמא דבני מערבא, דאי קדים סבתא וזבנא זבינה זביני" ע"כ. ומפשטות דברי הגמ' נראה, וכן מפרש הרשב"ם, דבני מערבא סברי אחריך לאו כמעכשיו, ומש"ה אמרי דאין הבעל נוטל בנכסים, וע"ז אמר רבה דמסתברא כבני מערבא דאחריך לאו כמעכשיו, דהא פסקינן כרשב"ג דהסבתא יכולה למכור, ואם איתא דאחריך כמעכשיו האין אפשר דהסבתא יכולה למכור, והא הגוף הוא כבר ליורשים, אלא ע"כ נקטינן דאחריך לאו כמעכשיו הוא, ומש"ה הוה ראוי ואין הבעל נוטל, ולפי"ז נמצא דאם אמר בפירוש מעכשיו, הסבתא אינה יכולה למכור והבעל יורש לה, וכן פסקו הרי"ף ור"ח שם וכן ביד רמ"ה שם (אות צג).

אמנם מצינו שיטה אחרת בזה, והוא בבעה"מ שם וז"ל: "כתב הרי"ף ז"ל דלית הילכתא כר"ה, דאמר כל האומר אחריך כאומר מעכשיו דמי, ודייקינן מינה טעמא דאמר אחריך הא אמר מעכשיו מוחזק הוא ובעל ירית לה, ולדידן לא מסתברא לן מאי דאמר הרב ז"ל, דעד כאן לא אדחיא דר"ה אלא משום דאי קדמה סבתא וזבנה זבינה זביני ראוי הוא, אבל בכל האומר אחריך כאומר מעכשיו דמי לא אדחיא לה דר"ה, ור"ה נמי לא פליג אהאי דאי קדמה סבתא וזבנה זבינה זביני ולא אשכחן אמורא דפליג עליה, דהא בין לר"י בין לר"ל קיי"ל הלכה כרשב"ג, אלא קסבר ר"ה אף דאי קדמה סבתא וזבנה זבינה זביני, כיון דהשתא מיהא

הא לא זבנה וכל האומר אחריך כאומר מעכשיו דמי, מוחזק הוא ובעל ירית לה ורבה דמפרש טעמייהו דבני מערבא אליבא דנפשי, ס"ל כל היכא דאי קדים וזבן זבינה זביני לאו מוחזק הוא אלא ראוי, הילכך אע"ג דאמר מעכשיו נמי ראוי הוא" עכ"ל, דהיינו דהבעה"מ סובר דכו"ע מודו דאחריך כמעכשיו, וגם כו"ע מודו דהלכה כרשב"ג דהראשון יכול למכור, רק בהא פליגי רב הונא עם בני מערבא, אם מה שיש להראשון יכולת למכור משוי ליה ראוי והבעל אינו יורש אותה, או לא כיון דהשתא מיהא לא זבני מוחזק הוא, ולפי"ז אפילו אם אמר בפירוש מעכשיו הוה ליה ראוי לבני מערבא, דהא יש לראשון יכולת למכור וכ"כ הרשב"א והר"ן וכן הוא בריטב"א ור"י. (אלא שברשב"א אינו מבואר דרבה סובר אחריך כמעכשיו רק דהוא איירי באופן שאמר מעכשיו).



ב.

קושיית הבעל המאור האיך אפשר שתבטל המתנה אם אמר מעכשיו ומבאר שאי אפשר ללמוד בתירוצו כפשוטו

והנה לכאו' צ"ב לפי הבעה"מ האיך באמת יתקיימו שניהם, האיך אפשר דאמרינן אחריך כמעכשיו, דהשני זוכה מיד - משעת מתנת הנותן - בהגוף ועכ"ז יהא הראשון יכול למכור ולהפקיע המתנה מהשני, ובאמת קושיא זו מקשה הבעה"מ בעצמו בד"ה ואל תתמה, והתירוץ לזה מבואר בד"ה וא"ת, וז"ל: "ואפילו א"ל מעכשיו אפשר שימכור ויאכל הראשון, ואין לשני כלום שכיון שאמר לראשון נכסי לך, גוף ופירות הקנה לו כשם שהיו קנוים לנותן האומר לו נכסי לך, ואע"ג דאמר ליה ואחריך מעכשיו

לפלוגי, אין לשני אלא מה ששייר ראשון, והרי הוא כמי שאמר לו כשתרד בנכסים ששייר לך הראשון קנם מהיום" עכ"ל. ובפשטות כוונתו, דאע"ג דנתן לשני מעכשיו, לא נתן לו רק בתנאי שירד בנכסים שישתייר מן הראשון ואם הראשון מכר או אכל א"א לשני לירד, ולא נתקיים התנאי וממילא לא קנה, ולפום ריהטא היה נראה דצ"ל דגם לראשון לא נתן רק בתנאי אם לא ישתיר, דהיינו על הצד שהראשון ירצה למכור, שלא ישתיר לשני, נתן לראשון, ועל הצד שלא מכר שנשתייר לשני נתן לשני, וההכרח לזה דהא בפשטות נקטינן בדיני התנאים דכשנתקיים התנאי אגלאי מילתא למפרע דהמעשה חל^א וכמו שנראה מפשטות הסוגיא בקידושין (דף ס.) דנקטינן דכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו ואם קיבלה קידושין מאחר מ"מ כשנתקיים התנאי חלו קידושי הראשון, וא"כ כיון שכאן היה התנאי דכשיירד בנכסים איגלאי מילתא דהשני קונה הנכסים, א"כ איך אפשר לראשון למכור, הא מ"מ כשהשני ירד קנה הנכסים למפרע, ואין לומר דהא בודאי התנאי כשתרד אין הכונה על הירידה בפועל, אלא על הירידה בשדה שיהיה שלו, וא"כ כיון שהראשון מכר א"א לשני לירד, זה אינו, דמאי חזית דהמתנה לראשון חלה, וממילא א"א לשני לירד, הא כ"כ יש לומר להיפך דהשני ירד וממילא המתנה לראשון לא חלה, וע"כ צ"ל דאם הראשון רוצה למכור נתן הנותן לראשון, דהיינו דהנותן התנה עם שניהם, דאם ראשון רוצה להשתמש בהמתנה כשלו, שימכור לאחר, יהיה לראשון ולא לשני, ואם לא, שישתייר לאחר מיתתו, אגלאי שהיה לשני למפרע.

אמנם מלבד מה שקשה ע"ז מה שהקשה ר' שמעון במערכת הקנינים

(א). ראה בשיעורי ר' שמואל יבמות (אות שס"א), אולם מה שהביא כן מהשער"י צ"ב דהא כותב להיפך כמו שיובא להלן וע"ע שם אות שס"ז.

(סי' י"ח), דא"כ כשהראשון לא מכר ונשתייר לשני האיך יצא הראשון יד"ח אתרוג, וכמו שיובא להלן אי"ה, עוד קשה על עצם הדבר שיכולים לעשות תנאי כזה שאם יתקיים צד זה תהא המתנה לאחד ואם לא יתקיים תהא המתנה לאחר, דהנה ידוע מה שכתבו התוס' בכתובות (דף נ"ו.) וכן בשו"ת הרא"ש (כלל מו.), דלולי פרשת בני גד ובני ראובן דילפינן משם דיני תנאי, לא היה אפשר לעשות מעשה על תנאי, דא"א לעשות מעשה שיהיה רק על צד אחד, ואף לאחר שנתחדש פרשת תנאי, לא נתחדש, רק שיכולים להחיל חלות מן הצד - שאם לא נתקיים התנאי - סותר המעשה, דהיינו שהמעשה נעשה על כל הצדדים רק שתנאי מן הצד סותרו, ומש"ה כתב הרא"ש דיכולים לבטל התנאי, ובאמת יש ליסוד זה סמך בגמ' מס' גיטין (דף פ"ב.) ובנזיר (דף י"א.) דיש חילוק בין ע"מ לשמור ויש בזה אריכות ואין כאן מקומו (עיין קובץ שיעורים כתובות קעא-ג) ועפ"י הנ"ל נראה - וכן מבאר ר"ש בשער"י ש"ז (פרק י"ח), ובמערכת הקנינים סי' ט"ז ד"ה ולפמש"כ - דא"א לעשות בשום פנים שני מעשים הסותרים זה לזה אף בדרך תנאי, דכיון שא"א לעשות מעשה שתהיה רק על צד אחד ע"כ צריך להיות שבכוח המעשה לחול על כל אופן, וכיון שכן א"א להכניס כח הדין במעשה השני הסותר כח מעשה הראשון, ונמצא לפי"ז שא"א לאדם להתנות שאם ירדו גשמים שדי יהא לראובן, ואם לא ירדו יהא לשמעון, דשתי הקנאות סותרות זו לזו, דאם הקנה לראובן א"א להקנות לשמעון, ואם הקנה לשמעון א"א שיהיה לראובן, וא"כ א"א לפרש דהנותן התנה, דאם הראשון רוצה למכור יהא שלו, ואם לאו יהא לשני, דהא שתי המתנות א"א להן להתקיים כאחת כנ"ל.



ג.

מבאר תירוץ הבעל המאור לפי מה שביארו שדין תנאי הוא מכאן ולהבא למפרע

ולכא' היה נראה לומר לפי מה שהאריכו האחרונים², דמה שתנאי חל למפרע אינו בגדר אגלאי מילתא למפרע, אלא שבאמת חל בשעת

(ב). ראה בשער"י ש"ז פי"ח ובש"ה פ"י ד"ה ונלע"ד לפרש.

באחרונים איכא כמה הוכחות לזה, לראשונה משיטת הרמב"ם הנפלאה בפ"ט מגירושין הלכה י"א שנתבאר במגיד משנה (פ"ח הכ"ב) והאריך בזה הגר"ש איגר בשו"ת רע"א קמא (סי' קכ"ו) שקיום התנאי וביטולו צריך להיות בפועל, דהיינו דבמס' גיטין (דף ע"ו:) נסתפק הגמ' כשאדם אומר הרי זה גיטך מעכשיו אם לא באתי עד י"ב חודש ומת בתוך י"ב חודש אם הוא גט לאלתר דהא בודאי לא יבא, וממילא מותרת להנשא מיד או דילמא דוקא לאחר י"ב חודש דאיכא דאיקיים ליה תנאי' מותרת להנשא אבל קודם זה לא והקשו שם התוס' דלאלתר מה יש לחוש דהא בודאי יתקיים התנאי דכיון שמת לא ישוב לביטולו ותירצו שם התוס' דאיכא למיגזר אטו לא מת כי אין העולם יודעין שמת כו' אמנם הרמב"ם דייק מזה יסוד חדש בדיני התנאים דלקיום או לביטול התנאי לא סגי מה שבכח יתקיים או יתבטל - כמו שיטת התוס' דהיינו דמעיקר הדין מותרת להנשא מיד כיון שברור שלא יבא אע"ג דבפועל לא היה כאן אי ביאה - אלא צריך שבפועל יתקיים או יתבטל התנאי, ובמציאות דגן צריך שיעברו הי"ב חדשים ואז מותרת להנשא, שעכשיו היה בפועל אי ביאה, ולפי"ז בודאי א"א אפשר לומר כפשוטו דתנאי הוא רק מגלה אם נתקיים המעשה בשעת עשי' דהא בשעת עשיית המעשה עדיין לא נתקיים התנאי בפועל, וע"כ צ"ל כמו שביארנו דתנאי הוא רק מכאן ולהבא למפרע, דהיינו מכאן ולהבא משעה שנתקיים התנאי בפועל, אז חל המעשה, ודין התורה היא שחל הדין אלמפרע, ועיין בשער"י ש"ז פי"ח) שמבאר לפי שיטת רש"י ותוס' דסגי שיתקיים בכח ומעיקר הדין היתה מותרת להנשא אף קודם י"ב חודש, האיך אפשר לומר דתנאי חל רק מכאן ולהבא. עוד ראי' מביא ר"ש (שער"י ש"ז פי"ט ועוד) משיטת הרא"ש הנזכר לעיל דיכול אדם לבטל התנאי קודם שבטל החלות, ואם אמרינן דקיום התנאי וביטולו אינם רק לברר אם חלו הגירושין בזמן הקודם, א"כ אם לא נתקיים התנאי נתברר שהגירושין לא חלו בשעת עשיית הגירושין, ואיך יועיל מה שמבטל עכשיו התנאי (וא"ל דתנאי הוא רק מונע להחלות שיחול, דא"כ אפילו לאחר שנתקיים התנאי יהי' אפשר לבטלו) אלא ע"כ דאין המקרה של קיום או ביטול התנאי גילוי מילתא למפרע ממש, אלא במה שאין מתקיים התנאי, המקרה הזאת גורמת הדין למפרע, ומשו"ה יכול להקדים קודם שגרמה לבטלה, שלא תגרום, כמו בכל מקום שהמקרה

עשיית התנאי, (כדוגמת ברירה למ"ד יש ברירה עיין שער"י שע"ז פרק י"ח), רק דמכאן ולהבא, דהיינו משעת קיום התנאי או להיפך, חל המעשה או נעקר למפרע, דמזמן קיום התנאי חשבינן כאילו חל משעת עשיית החלות. וליתר ביאור דתנאי אינו רק מברר אם החלות חל או לא, אלא תנאי הוא גם סיבה להחלות שיחול או יתבטל, וע"כ א"א לומר שבשעת קיום התנאי 'נתגלה' שהמעשה חל, דהא בשעת עשיית המעשה עדיין לא

הגורמת הדין טרם באה יכול האדם לבטל שלא תגרום המקרה העתידה, כמו בעושה קנין לאחר ל' שיכולים לחזור שלא יחול הקנין (ולפי"ז צ"ע מש"כ בשער"י שע"ז פ"ח פ"ה אמנם ואכמ"ל). וביסוד זה יש לתרץ באופן פשוט מה שטרחו הראשונים במס' גיטין דף כה: (ראה שם ברש"י ד"ה ולכי מיית וכן בתוס') מה החילוק בין תנאי לברירה - דהיינו דאפילו למ"ד אין ברירה מ"מ מודה דתנאי מועיל - ולכאור' אמאי לא אמרינן בזה ג"כ אין ברירה, אבל לפי הנ"ל א"ש, דכל הדיון אם יש ברירה או אין ברירה, היא באופן כשעושה חלות על דבר שאינו מבורר עכשיו, ורוצה שעל החפץ שיעשה בו מעשה מסוים בעתיד, יתברר שע"ז חלה החלות למפרע, כגון שאומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה, רוצה שההפרשה שתעשה בעתיד, יברר על איזה שני לוגין חלה התרומה עכשיו, דהיינו דהמקרה בעתיד אינו רק גילוי מילתא על החלות שחלה בעבר ונמצא דחלות חלה על דבר שאינו מבורר ובזה פליגי המ"ד יש ברירה עם המ"ד אין ברירה אם זה אפשר (ראה ר"ן נדרים מה:): אבל כשאדם עושה חלות שיחול בזמן כשיהי' מבורר, כ"כ הקצוה"ח (סי' ס"א סק"ג) בשם הר"ש בורעים דבזה לכ"ע מהני ואינו תלוי בדין ברירה, ולפי"ז לפי מה שביארנו דתנאי הוא רק מכאן ולהבא למפרע דהיינו דחל מכאן ולהבא רק חשבינן כאילו חל למפרע א"כ א"ש שאינו תלוי בדין ברירה דבשעה דחל כבר מבורר כמש"כ הקצות וראה בשער"י שע"ז פרק י"ח שמבאר כן בשיטת הרמב"ן עיי"ש.

ובאמת יסוד זה מוכרח לומר בכמה דיני למפרע שמוזכרים בש"ס כגון בהתרת נדרים שאיתא בכתובות ע"ד: שחכם עוקר למפרע, ועכ"ז ידועין דברי השער"י (שע"ב פ"ט) דאין התרת חכם כמברר הדבר שכבר היה בטל הנדר למפרע, אלא שהתרתו גורמת את עצם ההיתר ויסודו מדברי הרא"ש בנדרים (פ"ו סי' ג) דמבאר דברי הירושלמי דנדר חשיב כדבר שיש לו מתירין אע"ג דחכם עוקר נדר מעיקרו ונמצא שלא נאסר מעולם מ"מ עיקר העיקור מכאן ולהבא דהיינו כמו שביארנו מכאן ולהבא למפרע וכן בשיטת אב"י בפסחים (ל"א.) דבע"ח למפרע הוא גובה עיין באריכות בשער"י שע"ז פכ"א שרק מכאן ולהבא למפרע וכמו כן ידועין דברי הגר"ח (הל' אישות פ"ב ה"ט ד"ה והנה) בדין מיאון שמבואר ברמב"ם בפ"א מהל' גירושין ה"ט שהמאנת דינה עם בעלה שמיאנה בו כדינה עם מי שלא קידשה מעולם היא מותרת בקרוביו והוא מותר בקרובותי'

היה קיום התנאי. וע"כ צ"ל דהמעשה חל בשעת קיום התנאי רק דין התורה היא שחל הדין כאילו כבר חל למפרע, וכמו שכתב ר"ש במס' כתובות סי' א וז"ל: "דהנה לדעתי ענין תנאי אינו רק גילוי מילתא על חלות הדבר בעיקר, ומקרה של קיום התנאי אינו מעלה ואינו מוריד (כלומר, שקיום התנאי אינו סיבה לחלות שיחול רק גילוי דעת על רצונו של אדם) אלא מכיון שרצה המתנה לתלות קיום של חלות הדבר וביטולו באיזה מקרה אז גם חלות הדבר תלוי בזה, ולפי"ז המקרה הזה גורם עיקר הדין, דאף דבכל דוכתא לא מצינו שיהי' איזה סיבה פועלת בזמן הקדום (כלומר, דמציאות שנעשה באיזה זמן יהיה סיבה לדבר שנעשה כבר בזמן הקדום) מ"מ כיון שמצינו גם בדיני התורה בכה"ג שהדברים של עכשיו פועלים בעבר דהרי בשאלת נדרים כו' כ"כ נאמר בתנאים שאדם מתנה דילפינן ענין זה מבני גד ובני ראובן דיש ביד אדם לעשות כן שיהי חלות הגט תלוי ועומד" עכ"ל.

ולפי"ז י"ל בביאור דברי בעה"מ, דהנותן נתן לשני בתנאי שירד לשדה לאחר מיתת הראשון, אולם מכיון שכדי שיהיה המעשה נגמר צריכין אנו לקיום התנאי, דהיינו שרק לאחר קיום התנאי אפשר לומר שיש להשני השדה למפרע, א"כ אם ירד הראשון ומכר, א"א להתקיים התנאי, וממילא א"א לשני לקנות.



ומצד אחר אמרינן ביבמות דף ק"ח. דבעלה זכאי במציאתה ובמעש"י וגם לאחר המיאון ג"כ אין חוזרין כל הנך דינים למפרע, וע"ז כתב הגר"ח דהפקעת המיאון לא מהניא רק מכאן ולהבא למפרע, ומש"ה למה שנוגע עכשיו, דהיינו איסור קרובים דיינינן ליה כאילו לא נתקדשה מעולם, משא"כ לענין מציאתה ומעש"י, שזכה בשעה שהיה בעלה לא נפקע, כיון דההפקעה לא היה רק מכאן ולהבא.

ובביאור יסוד זה ראה מה שביאר ר"ש בקונטרס הליקוטם (סי' ב).

ד.

מקשה שעדיין לא אתי שפיר מה שהשני קונה למפרע כשמת הראשון

אמנם לכאור' עדיין לא אתי שפיר, דהנה אחרי שנתבאר דקנין השני - אף דמבואר בבעה"מ דאחריך כמעכשיו - לא חל רק אחר מיתת הראשון, כשירד השני לשדה, ומש"ה אפשר לראשון למכור קודם ירידת השני, יל"ע על עצם דין אחריך, דנתן לראשון ואחרי מיתתו לשני, דהא לכאור' זה ברור דלא נתן לראשון רק קנין לזמן, דהא חזינן לרשב"ג דהילכתא כוותי' אפשר לראשון למכור, וא"א לשני להוציא מיד הלקוחות, ובודאי א"א למכור אלא מה שיש לו, ואפי' לר"י דקנין פירות כקנין הגוף מבואר בבעה"מ דא"א לבעל הפירות למכור מכח שהוא כקה"ג, רק מכח אחריך שאני, וא"כ מוכרח דיש לראשון קנין עולמית, ועכ"ז אחרי מיתתו אינו מוריש ליורשיו, וקנה השני. ולכאור' יש להבין כיון דהנותן הקנה לראשון קנין עולמית האיך אפשר לו להפסיק קנין הראשון לאחר מיתתו, ולהקנות לשני, ויבואר עוד להלן אי"ה, אבל עכ"פ מבואר דהראשון יש לו קנין עולמית, ורק לאחר מיתתו נפקעת המתנה וקנה השני. ולפי"ז לכאור' צ"ע האיך קנה השני למפרע כשירד בשדה, דהא זה ודאי דהתנאי של הנותן דכשירד בשדה יקנה למפרע, הכונה כשירד מכח מתנת הנותן, דזה ברור דאם הראשון מכר השדה - דהדין הוא דאין לשני אלא מה ששייר הראשון - ואח"כ מכר הלוקח השדה לשני, בודאי אין השני קונה למפרע, אף שירד בשדה.

וההסבר פשוט דכיון שלא קנה מצד מתנת הנותן, דמצד מתנת הנותן היה לראשון, הרי זה כשדה אחרת, וכמו כן בגונא שהראשון הקנה

בחזרה לנותן, מסתבר ג"כ דאין לשני בו כלום, דהנותן הוא כמו לוקח אחר דא"א לשני להוציא מידו, וא"כ לכא' גם כשמת הראשון דהשני קנה רק מחמת שנפקע מתנת הראשון, הוא ג"כ כמו הנ"ל, דהא מצד המתנה לראשון היה לו קנין עולמית כדחזינן דיכול למכור, רק לאחר מיתתו נפקעת מתנתו, והרי זה כמו שהחזיר הראשון לנותן והיא נתנו לשני דאין השני קונה למפרע וצ"ב.



ה.

קושיית הבעל המאור מאי שנא ממתניתין שמכירת האב היא רק עד שימות ובביאור תירוץ

הנה בבעה"מ מקשה מ"ש באחריו דאמרינן דאם הראשון מכר אין לשני אלא מה ששייר הראשון ואינו יכול להוציא מהלוקח, ומ"ש במתני' כשאב נתן לבנו קנין הגוף ושייר לעצמו קנין פירות, דאיתא דאם מכר האב מכורין עד שימות ותו לו, והבעה"מ תירץ ע"ז דאחריו שאני, דהיינו דבאחריו הקנה להראשון קנין הגוף ג"כ, ולא כבמתני' דנשאר לאב רק קנין פירות - שכשהקנה לראשון הקנה כשם שהיו קנוים לנותן - ואע"ג דאמר ואחריו לשני, ואחריו כמעכשיו, אין לשני אלא מה ששייר הראשון, והרי הוא כמי שאמר לו כשתרד בנכסים ששייר לך הראשון קנם מהיום. והבעה"מ ממשיך: "וכן אתה מפרש בהא דקאמר ר' יוחנן, מכר הבן בחיי האב ומת הבן בחיי האב לא קנה לוקח, ואע"ג דא"ל מהיום, נעשה כאומר לו לכשתקנה פירות לאחר מיתה קנה לך גם הגוף מהיום ולאותו זמן, ואם מת בחיי האב ולא הניח בן, לא קנה לא זה ולא

זה" עכ"ל, דהיינו דהבעה"מ מפרש דמה שר' יוחנן סובר דאם מכר הבן בחיי האב ומת הבן בחיי האב דל"ק לוקח, אינו - כמו שאר הראשונים - משום דקנין פירות שיש לאב, מעכב הבן מלהקנות קנין הגוף שלו, אלא משום דהאב התנה שרק אם יגיעו הפירות לידו קונה הגוף למפרע, וממילא כשמת הבן שלא הגיעו הפירות לידו לא קנה.

נמצא דהבעה"מ מפרש שיטת ר"י ע"ד שפירש באחריך, ולפי"ז יל"ע מה תירץ הבעה"מ על קושיתו - דמ"ש במתני' דמכר האב מכורין רק עד שימות, ובאחריך המכירה חלה לגמרי - דאחריך שאני והיה לראשון קה"ג ג"כ, דלכא' כמו באחריך אמרינן דכיון דהשני לא קנה רק בתנאי, א"כ אם הראשון מכר, דא"א לשני לירד, ממילא אגלאי דהשני לא קנה, כ"כ יש לומר בציור דמתני', דכיון דהבן לא קנה רק בתנאי שירד או הוא או יורשיו, ומש"ה אם מת הבן בלי יורשים בחיי האב, איגלאי דלא קנה הבן והנכסים ליורשי האב הן, א"כ כשהאב מכר נמי י"ל דהבן א"א לירד בפירות, וממילא לא קנה והנכסים נשארים לאב, ובמה שתירץ הבעה"מ דאחריך שאני והראשון יש לו קנין הגוף, עדיין לא עלתה ארוכה, דכיון דמה שיש לראשון קה"ג הוא רק אם השני לא ירד, כמו כן באב אם הבן לא ירד בפירות יש לו לאב קה"ג.

אבל באמת לק"מ, דהנה האחרונים נסתפקו בדין תנאי, דדינו דאם נתקיים התנאי המעשה קיים, ואם נתבטל התנאי המעשה בטל, ויש להסתפק, כדי שהמעשה יתקיים או יתבטל למה אנו צריכין, לקיום התנאי או לביטול התנאי^(ג), דהיינו די"ל דכדי שיתקיים המעשה אין אנו צריכין

(ג). דזה ברור דא"א לומר דלקיום המעשה אנו צריכים בין לאי ביטול התנאי ובין לקיום התנאי, וכדי שיתבטל המעשה צריך בין לביטול ובין לאי קיום, דאם צריך למעשה קיום התנאי ממילא אם ליכא קיום התנאי המעשה לא נתקיים וכן להיפך ופשוט.

לקיום התנאי, דהמעשה מצד עצמו קיים, רק אם נתבטל התנאי נתבטל המעשה, דלביטול המעשה צריכים אנו לביטול התנאי, ולו יצויר גוונא של אי קיום התנאי אבל גם לא נתבטל, המעשה יהיה קיים, דלקיום התנאי אנו צריכים רק שאל"כ נתבטל, או די"ל להיפך דהמעשה לא נתקיים רק אם קיום התנאי^ד, ולביטול המעשה אין אנו צריכין לביטול התנאי, רק כיון שלא נתקיים התנאי לא תתקיים המעשה, ומש"ה בגוונא של אי קיום התנאי שגם לא נתבטל, אין המעשה קיים.

ובשער"י ש"ב פ"י מבאר^ה דהדבר תלוי בדעת המתנה, דבאופן שהמתנה רוצה שקיום הדבר יהא תלוי בקיום התנאי, דהיינו שאינו רוצה במעשה רק עם קיום התנאי, אז המעשה אינו קיים עד שיתקיים התנאי, ולביטול המעשה אין אנו צריכין לביטולו של תנאי, ואם היה דעתו שביטול המעשה יהא תלוי בביטול התנאי, אז המעשה אינו צריך לקיום התנאי, רק אם נתבטל התנאי נתבטל המעשה, ולדוגמא מה שאיתא ביומא (דף י"ג.) דלר' יהודה דסובר דמתקנין לכה"ג אשה אחרת, שמא תמות אשתו ויהי' בלא בית, וכדי לתקן שלא יהי' לו שני בתים, מגרש את הא' ע"מ שלא תמות חברתה, ומגרש את הב' ע"מ שאכנס אני לביהכ"נ, וכשיראה שהב' מתה יקדים ליכנס לביהכ"נ, ולכאו' קשה לפי שיטת הרמב"ם דקיום התנאי צריך להיות בפועל (הבאתיה לעיל בהערה ב'),

ד). ואין לזה שייכות אם תנאי הוא למפרע ממש או רק מכאן ולהבא דאפילו אם הוא למפרע ממש, ג"כ אנו צריכין לקיום או לביטול התנאי בכוח, דהיינו מה שכלפי שמיא גליא כהיום שיתקיים או יתבטל התנאי.

ה). כן הוא מבאר שם אולם בשאר מקומות - ראה בקונטרס הליקוטים סי' ב' ובמס' כתובות סי' א' - ביאר באופן שונה.

ודע עוד דכ"ז הוא מבאר לשיטתי' דתנאי הוא מכאן ולהבא ולמפרע אבל כ"כ יש לבאר אם תנאי הוא למפרע ממש.

נמצא דעד שלא עברה כל היום ולא מתה חברתה, הגט אינו חל, כיון דלא נתקיים בפועל, וא"כ יש לו שני בתים, וכן בשני' שמגרש לה ע"מ שאכנס לביהכ"נ, עד שלא יכנס, התנאי אינו מתקיים בפועל והגט אינו חל.

אבל לפי היסוד הנ"ל דענין זה של קיום וביטול התנאי תלוי בדעת המתנה א"ש, דבכה"ג היה דעת המתנה בגירושי הא', שלקיום הגט אין צריכין לקיום התנאי שלא תמות הב', דלחלות הגירושין אין אנו צריכים לשום סיבה, רק לענין ביטול הגט אנו צריכין לביטול בפועל, דכשמתה הב' נתבטל הגט למפרע, ומשו"ה כשלא מתה השני', הראשונה מגורשת גם קודם שנתקיים התנאי בפועל, ובשני' היה כוונת התנאי להיפך, שהגט לא יתקיים רק עם קיום התנאי שיכנס לביהכ"נ, ולביטול הגט אין אנו צריכין לשום סיבה שאין צריך לביטול בפועל, ומשו"ה אם לא מתה הב' היתה הא' גרושה למפרע והשני' נשואה, דלראשונה לא הוצרך קיום התנאי בפועל, ולשני' לא הוצרך ביטול בפועל, ואם מתה השני' ונכנס לביהכ"נ ונתגרשה השני' ובטלו גירושי הראשונה כיון דבראשונה היתה כוונתו דלביטולו של גט תהי' מקרה מיתת השני גורמת לחלות ביטול וכ"ז שלא בא המקרה חשובה כגרושה והשני' היתה נשואה דאצלה היתה כוונתו שהמקרה של הכניסה לביהכ"נ תגרום חלות הגט וכ"ז שלא באה המקרה היא נשואה נמצא דלעולם עביד עבודה, עד כניסתו לביהכ"נ מחמת השני' ואף דאח"כ אמרינן דהשני' נתגרשה למפרע והראשונה היא ביתו, מ"מ מעכשיו נתחדש דין זה אבל מעיקרא היה הדין להיפך.

ולפי כל הנ"ל יש לבאר תירוץ הבעה"מ, דבאחריך אמרינן אחריך שאני דהיינו דהוא נתן לראשון גוף ופירות כשם שהיו קנויים לנותן, ולא תלה קיום המתנה בקיום התנאי, והמתנה חל בלי שום סיבה, רק אם

לאח"כ ירד השני בשדה שנתקיים התנאי קנה השני למפרע וממילא בטלה מתנת הראשון למפרע, דדעת המתנה היה שקיום המתנה של השני יהא תלוי בקיום התנאי שירד בשדה משא"כ בגונא דמתני' כשהאב נתן לבנו גוף מהיום לא היה דעתו שהמתנה יהא תלוי בקיום התנאי, ורק כשהבן ירד בפירות יקנה הגוף למפרע, רק להיפך דהמתנה חל בלי סיבה אחרת, רק אם הבן לא ירד בפירות תתבטל המתנה למפרע ומש"ה באחריך אם הראשון מכר לא קנה השני, דלא נתקיים סיבת המתנה לשני, משא"כ באב שמכר, דהמתנה לבן כבר חלה וא"צ לשום סיבה נוספת כדי שיקנה הבן. (אבל באמת בלשון הבעה"מ לא משמע הכי וצ"ע).



ו.

מבאר לפי זה המשך דברי הבעל המאור

ולפי יסוד זה יש להסביר דברי הבעה"מ להלן, שמקשה הבעה"מ וז"ל: "וא"ת לרבי דאמר יחזרו ליורשי נותן, מ"ש ממתני' דהכותב נכסיו לבנו לאחר מיתה דפרישנא דלא פליג ר' יוחנן אלא כשמכר הבן אבל כשהוריש לא פליג וכן פירש הרשב"ם, והלא האב במשנתנו כמו הראשון בברייתא לדברי רבי ששניהם אין להם אלא אכילת פירות והבן במשנתנו כמו השלישי בברייתא ששניהם יש להם הגוף מאחר שאנו אומרים כל האומר אחריך כאומר מעכשיו דמי לדברי הכל, וא"כ מ"ש הבן שהוא מוריש ליורשיו והשלישי אינו מוריש ליורשיו" עכ"ל, דהיינו דהבעה"מ מקשה לפי מה שפירש לעיל דר"י שסובר מת הבן בחיי האב לא קנה לוקח זה דוקא אם לא הניח בן אבל אם היה בן הוא עומד במקום אביו

דהכוונה היה כשתרד הבן או בנו וקנה לוקח, מ"ש באחריך דכשמת השני בחיי הראשון אמרינן לרבי דיחזורו ליורשי נותן ואמאי לא אמרינן דהבן עומד במקום אביו ויורש נכסי השני.

אבל לכאן צ"ב אמאי מקשה הבעה"מ דוקא לפי שיטת רבי דיחזורו ליורשי נותן הא כמו כן יש להקשות לשיטת רשב"ג דסובר דיחזורו ליורשי ראשון - משום דאחריך שאני - דאמאי לא אמרינן דהשני מוריש ליורשיו כמו במתני' דהבן עומד במקום אביו ויורש נכסי השני. אבל לפי מה שביארנו א"ש דלפי רשב"ג דסובר אחריך שאני והראשון יכול למכור ע"כ דהנותן הקנה לראשון ורק התנה דאם ירד השני יקנה ותתבטל מתנת הראשון למפרע דהמתנה לשני חל בזמן כשירד הלמפרע, וע"כ אם מת שני א"א לומר דבנו ירד במקומו ויקנה השני למפרע, דכיון שחל מכאן ולהבא למפרע אם מת איך יחול עליו הדין דכל דין שחל מכאן ולהבא ולמפרע צריך שהחפץ שעליו חל הדין שיהיה בעולם בזמן שחל הדין, וזו סברא פשוטה עיין בחי' ר"ש כתובות סי' א סוף אות א'. ואפילו בלא זה כיון דאינו חל רק משעת ירידה וקודם ירידה לא היה נקנה לאב א"כ איך ירש הבן מה שלא היה נקנה לאב, משא"כ לרבי דלא אמרינן אחריך שאני והראשון אין לו רק קנין פירות א"כ הוא ממש כמו במתני' דהאב יש לו ק"פ והבן קה"ג, וסבר הבעה"מ דכמו במתני' אמרינן דהבן יש לו קה"ג מעכשיו, רק אם לא ירד בפירות נתבטל המתנה למפרע כמו כן

ו). וראה עוד בענין זה בצפנת פענח הל' תשובה פ"ג ה"ב. וראה שם בר"ש שהביא משאלת נדרים שהדין אם אכלו כולו אין נשאלין, וזה צ"ע דהא קי"ל כאמימר בשבועות דף כח. דאפילו אכלה כולה נשאל עליה, אולם באמת בתוס' בגיטין דף לה: ד"ה אבל, נראה ג"כ דלאחר שאכלו אין יכולים לעקור, וכבר תמיהו שם הראשונים מגמ' הנ"ל, ובאחרונים שם יש שרצו לחלק בין שבועה לנדר, דבמס' שבועות איירי בשבועה שהדין חל על הגברא, משא"כ בנדר שחל על החפצא, אם החפצא אינו בעולם אין יכולים לעקור, וא"ש.

לרבי, השני כבר יש לו הגוף מעכשיו ורק אם לא ירד בפירות תתבטל מתנתו, וע"ז מקשה הבעה"מ שפיר דכמו במתני' אמרינן דהבן יכול לירש אביו ונתקיימה התנאי במה שבנו ירד בפירות, כמו כן השני אמאי אינו מוריש ליורשיו.

והבעה"מ מתרץ וז"ל: "יש לנו להשיב אע"פ שכל האומר אחריך כאומר מעכשיו דמי שאני היכא דאמר בפירוש מהיכא דלא אמר בפירוש" עכ"ל, ובביאור תירוצו נראה לומר דאע"ג דלרבי, הראשון אין לו רק קנין פירות, מ"מ לשני אין לו קה"ג מעכשיו, רק כמו לרשב"ג דכשירד יקנה למפרע, כ"כ לרבי כשירד בפירות יקנה השדה למפרע, דהיינו דעד שעת ירידה לא קנה, ומש"ה אינו יכול להוריש, ולא דמי למתני' דיכול להוריש, דהתם אמר מהיום, משא"כ כאן, ואע"ג דאחריך כמעכשיו מ"מ שאני היכא דאמר בפירוש מהיכא דלא אמר בפירוש.



ז.

**קושיית ר' שמעון לפי הבעל המאור איך הראשון יצא יד"ח
אתרוג ומבאר דאם כוונת הבעה"מ היא מכאן ולהבא למפרע
לק"מ**

והנה במערכת הקנינים סי' ח' מקשה ר"ש דלשיטת בעה"מ דלכ"ע אמרינן אחריך כמעכשיו והשני קונה כשירד למפרע, א"כ איך אמרינן לקמן בגמ' דכשנתן אתרוג לראשון ואחריך לשני לרשב"ג נטלו ראשון יצא בו, הא כשירד השני נתגלה דקנה השני ולא הראשון ואיך יצא בו הראשון (ואף דקנין פירות בודאי היה לראשון, ולמסקנת הגמ' אפשר דזה סגי

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

לצאת ידי חובת אתרוג מ"מ בהו"א עדיין לא ידעה הגמ' זאת).

והנה לפי מה שהוכחנו לעיל דכוונת הבעה"מ אינו דכשהשני ירד איגלאי דלא היה נקנה לראשון, רק כשהשני ירד נעקר מכאן ולהבא ולמפרע קנין הראשון, ומכאן ולהבא אמרינן דהיה קנוי לשני למפרע, לכאו' נראה דלא קשה קושיא זו, דהא ידועין דברי הגר"ח (הל' אישות פ"ב ה"ט ד"ה והנה) בדין מיאון דאמרינן דנעקרו הנשואין למפרע, דאין הביאור דנעקרו הנשואין דגם בשעת הקידושין קודם המיאון לא היו הקידושין חלין וקיימין אז, רק דלאחר המיאון דיינינן ליה מכאן ולהבא כאילו לא נתקדשה מעולם, וע"כ כתב שם דלענין איסור קרובים דהיינו הוא בקרובותי' והיא בקרוביו אמרינן כיון דהשתא הופקעו הקידושין למפרע הוא מותר בקרובותי' והיא מותרת בקרוביו כיון דדיינינן ליה השתא כאילו לא נתקדשה מעולם, משא"כ לענין זכי' במעש"י ומציאתה שקודם המיאון אמרינן דמאחר דהנשואין בשעתן היו חלים וקיימים אז, שפיר זכה בהן בשעתן ולא מהניא ע"ז הפקעת המיאון, דהיינו דאיסור קרובים הוא מפני שעכשיו היא קרובה למי שהיתה לו לאשה, וכיון דלאחר המיאון דיינינן לה כאילו לא היתה אשתו מעולם, מותרת היא לו, משא"כ במציאתה ומעש"י דבעלותו אינו תלוי כל הזמן במה שהיא היתה אשתו, רק סיבת הזכי' שזכה במעש"י ומציאתה היא משום שבזמן ההוא היתה אשתו, וכיון דלענין דין הנשואין בשעתן לא מהניא הפקעת המיאון, דבשעתן היו חלים וקיימים, לא נפקע בעלותו אפילו לאחר המיאון. ולכאו' כ"כ כאן כיון שבשעה שהראשון נטלו היה שלו וגם לאחר ירידת השני לא נפקע בעלותו רק למה שנוגע עכשיו, דהיינו דעכשיו דיינינן כאילו לא היה שלו מעולם, אבל כשנטלו שלו היה א"כ אמאי לא יצא, הא כדי שיצא יד"ח א"צ שעכשיו לפי מצב זה יהא שלו רק כיון דבשעה

שהראשון נטלו היה שלו יצא יד"ח, ומה איכפת לן דלמה שנוגע עכשיו דיינינן דלא היה שלו, ואפשר שאם ירד השני בזמן החיוב כיון שעכשיו דיינינן דלא היה שלו מעולם, לא נפקע חיובו עדיין וצ"ע בזה.



ח.

מהלך של ר' שמעון בדברי הבעל המאור

ובמערכת הקנינים מתרץ בהקדם יסודו הידוע^ז דכמו דאפשר כל חפץ להתחלק בתשמישים שתשמיש זה יהי' לאחד ותשמיש זה לשני, כ"כ ודאי אפשר לחלקו לזמנים שיהי' תשמיש זמן זה קנוי לזה וזמן השני לאחר, שאפשר שיהי' לאדם קנין על זמן דלהבא, מעכשיו, דהיינו בשונה ממה שמבואר בכמה דוכתי שאפשר להקנות לאחר זמן, דשם הכונה שאפשר לעשות קנין היום, וחלות הקנין לא יחול עד לאחר זמן, ועד הזמן שהקנין חל החפץ היא של בעלים הראשונים עד לעולם, רק כשמגיע הזמן נקנה הדבר לשני, ומש"ה מבואר בקידושין (דף נ"ט.) שכשקידש לאחר ל', אם בא אחר וקידשה בתוך ל', חלו קידושי שני, ור"ל סובר דאפילו לא קידשה שני יכול לחזור, ואפילו לר' יוחנן דאינו יכול, זהו משום דלא אתי דיבור ומבטל דיבור, אבל כ"ע מודו דקידושי שני עדיין לא חלו, אבל כ"כ יש להקנות על זמן דלהבא אבל יהא נקנה כבר מעכשיו, דמעכשיו יהא שלו על זמן ההיא, וממילא הבעלים הראשונים אין להם רק קנין לזמן, ובמציאות כזה לא יהא אפשר לבעלים הראשונים להקנות לאחר אלעולם, דא"א להם להקנות יותר ממה שיש להם דזמן

ז. ויסוד זה מוזכר ג"כ בחזו"א (אה"ע סי' ע"ד) ובקהלות יעקב ב"מ (סי' ל"א).

השני היא כבר לשני מעכשיו.

ולפי"ז אפשר לומר דכשאדם נותן נכסי לראשון ואחריך לפלוני, אין הכונה דלאחר מיתת הראשון יהא נקנה לשני, רק דבזמן נתינת המתנה לראשון הוא מקנה לשני הזמן דלאחר מיתת הראשון והוא כבר לשני מעכשיו, והפלוגתא בין רבי ורשב"ג היא, דרבי סובר כיון דלשני לא הגביל זמן קנינו דמשעת מיתת הראשון נתן לשני, לעולם כוונתו בעיקר מתנתו לשני, ולראשון לא נתן רק קנין לזמן עד מיתתו, ומש"ה קנין הראשון הוא רק קנין פירות כמ"ש הר"ן בנדרים דף כט. (ד"ה א"ל) דכל קנין שאינו עולמית קנין פירות מקרי (כ"נ כוונת ר"ש ראה שם ריש סי' ט') ורשב"ג סובר דאחריך שאני דעיקר כוונתו ומתנתו לראשון, והזמן של אחר מיתת הראשון לא נתן לשני בהחלט, אלא נתן לו רק הזמן שישתייר לאחר מיתת הראשון, דהיינו בעצם כשיש לאדם חפץ בלי הגבלה יש לו בעלות אפילו על זמן שלאחר מיתתו, דעכשיו הוא שלו לעולם, ומש"ה כשמכר לאחר לא נפקעת המכירה לאחר מיתתו, כיון דהיה שלו אפילו על זמן זה, ורק לרבי דהנותן הגביל קנין הראשון רק עד זמן מיתתו, א"א לו למכור אלעולם, כיון דזמן שלאחר מיתתו אינו שלו, משא"כ לרשב"ג דהגבלת הנותן על קנין הראשון הוא, דעל זמן שישתייר מן הראשון דהיינו שהראשון ימות, והנכסים עדיין בבעלותו של הראשון שלא מכר או אכל, זמן כזה לא נתן לראשון רק הקנה לשני, והוא כבר לשני מעכשיו, אבל לא נתן לשני זמן דלאחר מיתת הראשון, ומש"ה אם הראשון מכר או אכל, חלה המכירה, כיון דהוא שלו אפילו אזמן דלאחר מיתתו, רק על זמן שישתייר אינו שלו, ומש"ה לרשב"ג מקרי קנין הראשון קנין הגוף, אף באופן דהראשון לא מכר ולא אכל, אע"ג דאפילו לפי שיטתו קנין הראשון הוא מוגבל דעל זמן שנשתייר לא נתן לראשון,

מ"מ מקרי קה"ג, כיון דמה שקנין לזמן מקרי קנין פירות הוא כיון דבפועל לא ניתן לו זכות אכילה ומכירה, דהיינו דאע"ג דמצד זמנו אפשר לו למכרו ולאכלו, מ"מ כיון דמעורב חלקו עם זמנו של אחר, בפועל לא ניתן לו זכות אכילה ומכירה אפילו על זמנו (כ"נ מדבריו ויל"ע עוד בזה) משא"כ כאן אף דאין לו זמן שישתייה, מ"מ כיון שאפשר לו למכרו ולאכלו מקרי קה"ג.

ולפי"ז מיושב שפיר הקושיא שהתחלנו - דכשירד השני נתגלה דקנה השני ולא הראשון ואיך יצא בו הראשון - דלפי מה שביארנו אפילו כשירד השני לא נעקר קנין הראשון, דמה שכתב הבעה"מ דכ"ע מודו דאחריך כמעכשיו הכוונה דהזמן שנשתייר לאחר מיתת הראשון הוא כבר לשני מעכשיו, משעת נתינת המתנה, אבל קנין הראשון לא נעקר, וכיון דלראשון היה יכולת למכור או לאכול מקרי קנינו קנין הגוף ויוצא יד"ח אתרוג.

ולפי"ז מיישב ר"ש מה שמקשה הרמב"ן במלחמות על הבעה"מ וז"ל: "ועוד למה אין הבעל יורשה מכיון שמתה סבתא ולא מכרה איגלי מילתא דמשעת מתנה קנתה ומוחזק הוא ואעפ"י שהייתה יכולה למכור, שאפילו פירוש לו כדבריו ואמר כשתרד בנכסים ששייר לך הראשון קנם מהיום מוחזק הוא, ולא מצינו תנאי במעכשיו שיבטל כלום מן המעשה והוא שיתקיים, ואפילו לענין גיטין מגורשת משעת נתינה לגמרי כיון שנתקיים תנאי דמעכשיו ואע"פ שנתקרקע הגט או שאבד א"נ שמת הוא או שמתה היא" עכ"ל, דהיינו שהמלחמות מקשה כיון שעכשיו נתברר שהיה לשני, דהא הראשון מת ולא מכר, א"כ אמאי לא ירש הבעל הא עכשיו נתברר דלראשון לא היה יכולת למכור דהא נתברר שנתן לשני, ואי משום שבפועל היה לראשון יכולת למכור, הא לא מצינו תנאי במעכשיו שיבטל

כלום מן המעשה והוא שיתקיים, דהיינו כמו בעושה מעשה על תנאי, אף שאפשר שהתנאי לא יתקיים, מ"מ כשנתקיים אמרינן דהמעשה חל לגמרי למפרע, ואפילו אם הגט אינו קיים או שמת הוא או מתה היא^ח, ט כ"כ כאן אם נתקיים התנאי דהיינו שהשני ירד א"כ מתנת השני חלה לגמרי ומוחזק הוא. אבל לפי מה שביארנו א"ש, דהא לפי מה שביארנו אפילו עכשיו כשזכה השני, לא נתברר שהראשון לא היה יכול למכור, דהא השני לא זכה רק מעכשיו, דאף שזכה בשעת נתינת המתנה אבל לא זכה רק על זמן של עכשיו וכיון שכן הראשון היה לו יכולת למכור אף לאחר שזכה השני וא"כ שפיר הווי ראוי.



ח). הנה מה שכתב הרמב"ן שאע"פ שנתקרקע או שאבד הגט חלו הגירושין, זהו גמ' מפורשת בקידושין דף ס. דלפי מה דקיי"ל כל האומר אחריך כאומר מעכשיו דמי חלו הגירושין אפילו אם הגט אינו קיים בשעת קיום התנאי, (ואפילו לפי מה שביארנו דתנאי הוא מכאן ולהבא למפרע וא"כ לכאו' צריך להיות הגט קיים בשעת קיום התנאי, דהא אז חל הגירושין, וכמו שהבאנו לעיל מדברי ר"ש במס' כתובות, אבל זה אינו, דהא תנאי מילתא אחריתי הוא, וכמו שהבאנו לעיל דברי הרא"ש, א"כ המעשה מצד עצמו כבר נתקיים בשעת עשייתו, רק התנאי מעכב החלות משיחול עד שיתקיים התנאי, וכיון שהמעשה כבר נתקיים א"צ שהגט יהא קיים בשעת החלות ראה מערכת הקנינים סי' א' וסי' ב'.

אמנם מה שהוסיף הרמב"ן דאפילו אם מת הוא חלה הגט, לאו כו"ע מודו בזה, ראה בשו"ת רע"א קמא סי' קכ"ו שמביא שיטת הבה"ג דקיום התנאי לאחר מיתת הבעל לא מהני, ועיין בחי' ר"ש בכתובות סי' א' אות א' שמסביר זאת ביסודו דתנאי היא מכאן ולהבא למפרע, וכיון שהסיבה להגירושין היא קיום התנאי, בעינן שהאישות תהא קיימת עכשיו בשעה שהסיבה פועלת, וכיון שכן כשמת הבעל דבטלה האישות, א"א שקיום התנאי יפעול הגירושין, ובאמת מהרמב"ן כאן משמע שסובר דתנאי הוא למפרע ממש.

ומה שכתב הרמב"ן או מתה היא ראה שו"ת חלקת יואב אה"ע סי' י'.

ט.

מבאר דברי הבעה"מ בביאור אחר קצת

והנה לפי מה שביארנו נמצא דהתירוך על מה שהקשינו - האיך אפשר לומר דהראשון יצא יד"ח אתרוג אחר שזכה השני - היא, דאפילו לאחר שזכה השני, לא נעקר קנין הראשון, דהשני לא זכה רק מכאן ולהבא, אמנם אמאי לא חשיב קנין הראשון קנין פירות כיון דהיה לו רק קנין לזמן, ע"ז הבאנו מה שכתב ר"ש דכיון דהראשון היה לו יכולת למכור לעולם לא חשיב קנין פירות, דכל מה שקנין לזמן חשיב קנין פירות כו'.

אמנם ביסוד זה יל"ע טובא ואכ"מ, והיה אפ"ל כעין מה שביאר ר"ש אבל בביאור אחר קצת, בהקדם מה שיל"ע כשאדם עושה קנין עד מצב מסוים, דהיינו כמו שאדם עושה קנין לזמן כגון שמקנה עד ל' יום, מה הדין כשמקנה עד כשיתרחש מצב זה כגון עד שירדו גשמים, דלכאור' היה אפשר לומר דכמו שאפשר לסיים הזמן, כשאומר עד איזה יום הוא מקנה לו, כגון עד ל' יום, כ"כ אפשר לומר עד הזמן שירדו גשמים, דהיינו הוא קנין לזמן רק הזמן שהוא מסיים - לומר שעד הזמן ההוא יהי' שלו - הוא הזמן שירדו בו גשמים, ולפי"ז כשהנותן הקנה לראשון עד מיתתו או עד שישתייר לאחר מיתתו, הקנה להן רק לזמן, דהיינו עד הזמן שיהי' בו מיתתו. אמנם לכאור' יש לבאר באופן אחר דכשאדם מקנה עד שירדו גשמים, אין הכוונה עד הזמן שירדו בו גשמים, רק עד עצם המציאות של ירידת גשמים, דהיינו אף דע"כ המציאות הוא בתוך זמן, מ"מ אין כוונתו דזמן ההיא לא הקנה לו, רק מצב כזה של ירידת גשמים לא הקנה לו, ולפי"ז אין קנינו קנין לזמן, דאין קנינו מוגבל עד זמן מסוים, דבמצב של

אי ירידת גשמים יש לו לעולם, שאף אם יגיע מצב של ירידת גשמים, אין קנינו נפקע משום דעל זמן זה לא היה לו, דמצד הזמן הוא שלו גם עכשיו, רק משום שעל מצב זה לא הקנה לו^ט. ואם ניתן לומר כביאור זה, יש ליישב שפיר שיטת רשב"ג, דבעצם הנותן הקנה לראשון לעולם, רק התנה שבמצב שישתייר לראשון לאחר מיתתו, מצב כזו הקנה לשני, ולפי"ז הכל מיושב שפיר, שמצד הזמן היה לראשון קנין לעולם, דהיינו במצב שהיה לראשון היה שלו לעולם, ומש"ה אפשר לו למכור ולאכול, ושפיר יצא יד"ח אתרוג, רק במצב שהשתייר לשני לאחר מיתת הראשון, על מצב זה הקנה לשני, והקנה לו כבר בשעת נתינת המתנה, שיהיה שלו על מצב כזה.



ט). וליתר ביאור יש להביא דוגמא ממה שנסתפקו האחרונים במכירת שדה בזמן שהיובל נוהג אם הוא מכירה לזמן או מכירה עולמית רק יובל הוא אפקעתא דמלכא, ראה באמרי משה סי' י"ג אות ח' ובקובץ ביאורים מהגרא"ו על גיטין אות מ"ו ובאו"ש הל' עבדים פ"ד ה"ה, והנה אף לפי הצד שהיא מכירה לזמן, ברור לכאו' שלא מכר לו עד חמישים שנה או לפי השנים שקודם היובל, אלא מכר לו עד הזמן שיהיה בו יובל, דהיינו שהוא מסיים הזמן, שעד הזמן שיהיה בו יובל הקנה לו, (ולפי"ז צ"ע על הקוב"ש קידושין אות מ"ו שכתב להוכיח מדברי הרמב"ן והרשב"א בגיטין לו. שכתבו, שאם קנה עבד בזמן הבית ונרצע וחרב הבית קודם שיצא ובטל היובל, שדינו שעובד לעולם, וכתב הקוב"ש דמזה מוכח שהמכירה היא מכירה עולמית רק שיובל מפקיע מגזירת מלך ומש"ה אם בטל היובל נשאר עבד לעולם, אבל לכאו' אפילו אם הוא מכירה לזמן, מ"מ מכר לו עד הזמן שבו יהיה יובל, וא"כ אם בטל היובל לא יגיע זמן כזה ונשאר שלו לעולם, ואפשר שיש לדמות למה שכתב ר"ש בכתובות סי' מ"ז וצ"ע) ומ"מ הוא קנין לזמן, שהזמן שיהיה בו יובל לא הקנה לו, אבל אם אנו אומרים שיובל אפקעתא דמלכא היא, א"כ יש קנין לעולם, רק כשמגיע המציאות של יובל, נפקעת הקנין מגזירת מלך, וכ"כ אפשר לאדם לעשות קנין אלעולם רק על מצב מסוים לא הקנה.

אוצר התולדות

◆ סקירה היסטורית על חייו ופועלו של מהר"י מינץ ◆

הרב חיים משה הכהן זורגר

רבי יהודה בן רבי אליעזר הלוי מינץ רבה של פאדובה שבאיטליה

סקירה היסטורית על חייו, פועלו, ומורשתו לדורות

מקור השם "מינץ"

מקור השם מינץ הוא, כידוע, שם המשפחה של יהודים אשכנזים שבאו מהעיר "מיינץ" שבגרמניה, ומשפחה זו העמידה לכלל ישראל רבנים ופוסקים ידועי שם, המהר"י הוא חוליית זהב נוצצת ביותר משלשלת המשפחה המפוארת הזו, ובכדי לדעת מניין מקורות המעיין הטהור עלינו לדעת את שורשיו המפוארים הנטועים עמוק במדינת אשכנז, בעיר מיינץ.

העיר מיינץ נקראת במקורות היהודיים **מגנצא**, והייתה עיר מרכזית ומכוננת ביהדות אשכנז, במשך כאלף שנים התקיימה בה קהילה יהודית מפוארת, ביחד עם הערים וורמס (ורמיזא) ושפייר (אשפיירא – עיר מוצא משפחת שפירא הידועה) הרכיבה את שלוש הקהילות היהודיות הגדולות שלאורך הריין, שנודעו בראשי התיבות שו"ם.

וכמו כל קהילות אשכנז לא נפקד אף מקהילה מעטירה זו סבל נחת זרועם של בני גרממיא של אדום, ובמהלך מסע הצלב הראשון נפגעה הקהילה היהודית קשות על ידי הצלבנים שעברו בעיר בדרכם מזרחה, לאחר שטבחו ביהודי וורמס המשיכו הצלבנים אל מיינץ, בתחילה מצאו

1,300 יהודים מחסה בבית ההגמון, תמורת סכום כסף רב (חמש מאות מארקים של כסף).

לאחר יומיים של משא ומתן בין הצלבנים לארכיהגמון נפתחו שער העיר בפני הצלבנים, ביום מתן תורה, יהודי הקהילה, כשבראשם עומד ר' קלונימוס, "לבשו שריונים וחגרו כלי מלחמתם" ולחמו אל מול הפורעים, כשהתברר שהפורעים מנצחים את המערכה ברחו אנשי חיל המשמר של ההגמון ואף הארכיהגמון עצמו, כשהתברר שאין מנוס, בחרו יהודי הקהילה להמית את יקריהם בעצמם מאשר להפקיר אותם למוות באכזריות בידי הצלבנים, כמו כן הספיקו היהודים לשרוף בעצמם את בית הכנסת כדי שלא יחולל, הפליטים נרדפו ונטבחו ורק כ-60 מעשירי העיר הוברחו אל מחוץ לעיר אולם גם הם נתפסו ונרצחו, בפרעות אלה גם עלה באש חלק מהעיר.

רבי טוביה בר אליעזר מזכיר בספרו לקח טוב את גזירת תתנ"ו בעיר מגנצה, הוא כתב בפירושו ל פרשת אמור על הפסוק **הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיּוֹת (ויקרא כב, לג) וז"ל:** "ואני כותב להיות זיכרון שעשו קדושי עליון קהל מגנז"א, שמסרו עצמם ואת נשיהם ובניהם ובנותיהם ביום אחד בפרס חג השבועות ונשחטו כאיש אחד על קידוש שם אלהי ישראל בשנת ד'תתנ"ו לבריאת העולם, כשנתנו יד ישובי הארץ לעלות לרשת משכנות עליון. ועליהם ועל כיוצא בהם הכתוב אומר: **וְנִקְיְתִי דָמָם לֹא נִקְיְתִי**" (יואל ד, כא).

בקהילה זו כיהן כרב רבנו גרשום מאור הגולה והיו בה חכמים גדולים נוספים, כ**רבי שמעון הגדול**, רבי קלונימוס מלוקה ועוד, קהילה יהודית זו אף תרמה למסורת היהודית, בין השאר, את תפילת "ונתנה תוקף"

המפורסמת.

מקהילה מעטירה וחשובה זו יצאה משפחת מינץ המפוארה, שרבינו המהר"י נמנה על צאצאיה, ועתה נפנה אל משפחתו ורבותיו.



ואלה תולדות...

הגאון מו"ה יהודא הלוי מינץ נולד בשנת קס"ד לערך^א, לאביו רבי אליעזר הלוי אחי ר' יצחק אביו של המהר"ם מינץ [דהיינו המהר"י היה בן דודו של מהר"ם מינץ הראשון^ב] אשר היה חכם גדול.

כותבי העתים מציינים כי רבו היה רבי אשר המכונה עשרין^ג - כפי הנראה טעות וצ"ל ענשכין כנדפס בשו"ת המהר"י סי' ב' וג' תלמיד מרנא מגדולי אשכנז מהר"י וייל^ד, מחוץ לתפקידיו בהרבצת תורה והוראה, אף היה גבאי לטובת עניי אר"י כמובן מתשובות המהרי"ק בהן נזכר שמו כ"ראש מתיבתא", לפניו היה מושבו באויגסבורג ואחר כך בשנת רכ"ה ישב באולם (ספר חליצה למהר"י מינץ), בסוף ימיו גר באיטליה, ושם נשא ונתן עם תלמידו מהר"י שגם היה קרובו כנזכר בתשו' הנ"ל.

א. כך כתב אא"א בספרו על תולדות הגר"ד לידא ז"ל מובא לקמן בהערה, אולם יש החולקים על כך, עיי' בהקדמת מכון זכרון אהרן לשו"ת המהר"י ז"ל, שיו"ל זה עתה ברוב פאר והדר (אשר אין כוונת מאמר זה להתיימר לעשות את המלאכה היטב כמלאכתם אלא להציג עובדות נוספות).

ב. ושני גדולים אלה אף התכתבו ביניהם במשא ומתן של הלכה.

ג. ראה בספרו של אברהם אבא אייזנער "תולדות הגאון רבי דוד לידא זלה"ה" ברסלוי תרח"צ בערכו של המהר"י.

ד. כך כתב עליו ר"מ מרגליות בערכו באנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל ח"א.

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

מהר"י היה רבה של קהילת האשכנזים בפדובה,^ה נהג נשיאותו ברמה בעיר פאדובה שבע וארבעים שנה, והיה נכבד מאוד בארץ ונתקבלו הוראותיו, וגדולי אותם הדורות ואחרים כותבים עליו בכל מיני לשונות של יראת הכבוד והערצה.



לבו פתוח כאולם לחכמה

מהר"י מינץ היה אשכנזי בלימודו לאמתו, רוב ראיותיו ופסקיו בנה על דברי חכמי צרפת ואשכנז, וכך אפשר לראות למשל בסדר הגט שנדפס ממנו, ובתשובותיו, הכל מיוסד ומבוסס על דברי חכמי דורו וקודמיו בארצות אשכנז.

כמובן שאת אור תורתו לא שמר רק בכדי לשמש ברכנות ולהכריע בדבר הלכה, אלא ישיבה היתה לו בפדובה, שממנה יצאו רבים וגדולים מהם אנשי השם בארץ, ביניהם בנו רבי אברהם הקרוי לעיתים הרב אבי"ה, אשר מלך אחריו על כס רבנות פאדובה, וכן נכדו חתן בנו רבי מאיר קצנלבוגן הידוע כמהר"ם פאדובה, שמלך אחר חותנו המהר"א בן המהר"י על כסא רבנות פאדובה העיר, כן למד בישיבתו הר"א קפשאל, בעל "סדר אליהו זוטא"^ו, גם רבי דוד בר"י [-ריש מתיבתא בנאפולין] מיסיר ליאון בעל תהלה לדוד, ועין הקורא [על מורה נבוכים להרמב"ם]

ה). עובדה זו מוזכרת ג"כ בספר הנ"ל, ומקורה כפי הנראה קדום, בספר מצרף לחכמה ליש"ר מקנדיא עמ' ע"ב [הובא גם בס' גדולת שאול עמ' פד] שם נכתב עליו, "אביהן של אשכנזים".

ו). רבי אליהו קפשאל הספיק ללמוד תקופה קצרה ביותר אצל מהר"י ז"ל היות והגיע סמוך לפטירתו, ומעצם כתב ידו שרד תיאור על החיים וסדר הלימוד בישיבה הרמה בפאדובה תחת הנהגת מהר"י, סדר השתלשלות הדברים, המלחמה שסבבתם, פטירת מהר"י ועליית בנו על כסאו.

- מרבני אלבניה היה תלמידו נסמך אצלו בהיותו בן י"ח, ואף הגאון הגדול רבי דוד ב"ר חיים הכהן, בעל שו"ת רד"ך ואב"ד קורפו ופטראס שביוון יצק מים על יד מהר"י ז"ל, ויש אומרים שאף רבינו אליהו מזרחי בעל פירוש הרא"ם עה"ת למד אצל המהר"י.

הרב מרדכי שמואל גירונדי^ז ששימש על כס רבנו שנים לאחמ"כ והיה האבד"ק פאדובה^ח כותב בספרו לתולדות חכמי ישראל בתחילת מערכת היו"ד מזכיר עוד שני שמות, רבי יאודה (דאלמיכיט) [דלמדיגו הנזכר לקמן] שהרביץ תורה אח"כ בקאנדיא ונזכר בתשובת אבקת רוכל למרן הבית יוסף ז"ל, ורבי יוסף בן יחיא שהעיד עליו בנו בשלשלת הקבלה (עמ' ס"ד) שלמד אצל מהר"י מינץ בפאדובה, כן למד אצלו בנו של בר פלוגתיה, רבי יהודה דלמדיגו, שהיה בנו של רבי אליהו דלמדיגו בעל מחבר ספר "בחינת הדת", שנחלק עם מהר"י בחריפות, ואודות מחלוקת זו נרחיב אי"ה להלן.

ז). רבי מרדכי שמואל גירונדי המובא כאן ויובא בהערות לפנינו, נולד בשנת תק"ס בפאדובה שבאיטליה לאביו רבי בן ציון אריה גירונדי, בן שש עשרה חיבר את ספרו הראשון על ענייני מוסר ובין אדם לחבירו [הכוונה כנראה לספרו תוכו רצוף אהבה שנדפס בשנת תקע"ח בפיוזה], בשנת תקפ"ט נבחר לשמש כמשנה לרב העיר פאדובה, ולאחר פטירת האב"ד, רבי אלישמע מאיר פדובני זצ"ל, בחרו בו אנשי קהל פאדובה לנשיא עליהם, רמז"ג שימש בכהונה זו עד פטירתו בי"ג טבת שנת תרי"ב והוא בן חמישים ושתים שנים.

חכמי דורו העידו עליו כי אין בנמצא כמוהו בקיא בחכמת האמת, היה בקשר עם שדר"י אר"י ואף התכתב עמם בעניינים הלכתיים, ולחלק מספריו קיבל הסכמות מאיתם, כתב בחריפות כנגד אהרן חורינר הידוע שיצאו נגדו גדולי הדור, חיבר כמה ספרים, 'יד מרדכי', 'מירא דכיא', 'ליקוטי שושנים', 'קבוצת כסף', 'תוכו רצוף אהבה', 'דובר שלום' ו'תולדות גדולי ישראל', ויש עוד ממנו שכנראה נאבד בצוק העיתים, ומהנמצא נדפס בקובצים השונים ברבות הזמן.

ח). וכפי הנראה אף ראש מועצת רבני המחוז כאשר היה נהוג שרבה של פאדובה הוא המוסמך לכך, ראה מאמרו של ר"א זיו בקובץ הדרום על מהר"ם פדוואה.

סקירה היסטורית על חייו ופועלו של מהר"י מינץ

ולא רק בחכמת התורה גברה ידו שבעתיים על הכל, אלא אף בשאר מיני חכמה ומדע, היה אור לגויים גם כן אשר באו לשמוע מפיו ולהתבשם מחכמתו, וכאשר תספר העדות הבאה:

"מפני שהיה לו יד ושם גם בחקירה ופילוסופיה זכה ללמד בפומבי למודי המחקר במדרש החכמות, רוב אצילי ארץ היו תלמידיו, הסגנים בני הנוצרים היו כרוכים אחריו וחקקו צלם דמות תבניתו במדרש החכמות ואני הצעיר ראיתיו מוצב שם במעלות הסולם עם מכתב ציון תהילתו לכבוד ולתפארת עד היום"^ט, אמנם יש החולקים על עדות זו ואומרים שלמעיד נתחלף מהר"י ז"ל ברבי אליהו דלמדיגו.^י



בפי ישרים תתרומם

גדולי דורו לא חשכו ממנו את שבחיהם הנלהבים, וקלסוהו ועטרוהו על גודל חכמתו וידו החזקה בעסק התורה.

וכך נכתב עליו, "חכמתו ובינתו היו עמוקים ורחבים הרבה יותר

ט). עדות הרב רמ"ש גירונדי בעל "תולדות גדולי ישראל" שהיה אב"ד בפאדובה.

י). הכוונה לעדות רמ"ש גירונדי הנ"ל, בספרו הנזכר, שהעיד כאמור בפנים, אולם החוקר מרדכי מרגליות חלק עליו וכתב שנתחלף לו וכו', אולם כל המזכירים את דברי ימי המהר"י מצטטים עובדא זו ואין חולק, מה עוד שמן הסברא דברי החולק מופרכים ומשוללי יסוד, כי מה יענה ויאמר נגד המעיד, האומר שראה תמונתו חקוקה עם תעודת הוקרה ושמו רשום עליה, כאמור בעדות בפנים, וכי אפשר לומר על כך, "נתחלף לו"? והדברים תמוהים ביותר, ומחזורתא כדרמ"ש גירונדי לכאורה [להעיר במאמר המוסגר שעדות זו הובאה בעוד הרבה מקורות העוסקים בענין, [עיין כרם חמד (ח"ג עמ' 89) וכן ד"ר בצלאל רות מחוקרי התקופה, מתייחס בספקנות לעדות זו לפי שלא נשאר שום תיעוד רשמי לכך].

מכפלים ממה שפסקיו מורים עליו"^א), וכן הם פני הדברים בעדות הגמהר"א מזרחי (שכאמור י"א שהיה תלמידו) בתשובותיו.

כן כתב עליו המהרש"ל בתשובותיו, (שו"ת מהרש"ל סי' ו) בלשונות של הערצה ויראת הכבוד, והמעייין שם אף יראה שרבינו תיקן תקנות והיה גודר גדר ועומד בפרץ.



אשכבתיה דרבי

לגבי שנת פטירתו הדעות חלוקות, מכיון שהרמש"ג מפדובה כותב שנפטר בשנת רס"ח, ואילו החוקר מרדכי מרגליות באנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל מוסיף את התאריך הלועזי והיינו שנפטר בשנת רס"ח^ב), - 1508, ובכך הם חולקים על הרא"א אייזנער שכתב שהמהר"י נולד בערך שנת קס"ד ונפטר בשנת רס"ט לפ"ק - 1509 וכן כתב ג"כ הרב אשר זיו במאמרו על מהר"ם פדוואה.

כפי הנראה הנכון הוא שנפטר בכ"ד תשרי, רס"ט שהם חמשה ימים לפני פטירת האברבנאל שנפטר בכ"ט בו, אמנם שנה זו עדיין נחשבת מבחינת הלוח הלועזי לשנת 1508, כך שייתכן שזה מה שמסביר את הדעות החלוקות.

גם נחלקו הר"ר יצחק בן הר"י יעב"ץ בהקדמתו לס' חסדי ה' של אביו

יא). לשון רבי יהושע שונצינו כמו שהביאה הרב הרד"ק [רבי דוד קונפורטי] ז"ל בספרו קורא הדורות, שראה את הדברים הללו כתובים בפסק שלו בכתב יד.

יב). עיין ענף עץ אבות להר' שמואל זאנוויל כהנא, קרקא תרס"ג במספר 172 ושם כתב שנפטר בשנת רס"ה תוך ה' ימים מפטירת הר"י אברבנאל, וכנראה נתחלפו לו ח' בה' ודו"ק.

שכתב שם שהמהר"י ז"ל נפטר כשהיה בן מאה שנה - והיינו שראהו מברך ברכת החמה בהיותו בגיל זה, אולם מהר"א קפשאל¹ שהיה תלמידו ונכח בפטירתו וקבורתו, כתב שהיה בן תשעים ושמונה שנים כשנפטר⁽²⁾ וא"כ צריך לומר שנולד בשנת קע"א לכאורה, דלא כמובא לעיל].

עדות מעניינת היא שכתב רבי מרדכי שמואל גרונדי, שלשנה הבאה, שנת רס"ט, התרגשה ובאה מלחמה על פאדובה⁽³⁾, ונהרסו כל הקברים ולא נודע מי קבור היכן, ולא ידע איש את קבורת קרוביו, המהר"י מינץ והמהר"י אבוהב נפטרו קודם "כי מפני הרעה נאסף הצדיק".

ורבינו ורבי יצחק אברבנאל נקברו איש סמוך אל רעהו, מחוץ לחומות העיר ליד אחד משעריה, והרמש"ג מעיד, "אכן אנחנו יחידי ק"ק פאדובה נוהגים לבקר קברות הצדיקים הללו בכל ערב יוה"כ ולבקש רחמים לפני ה' שיזכור לנו זכותם ויצילנו מכל צרה וצוקה אמן".



(ג). הערת ר' אשר זיו במאמרו על מהר"ם פדוואה בקובץ הדרום משנת תשל"ב [ולא הבנתי היות וכתב שהיה "כבן מאה שנה", וממילא שפיר יכול להיות שהיה סמוך לגיל זה, והרי באותה שנה נפטר - כמצוין שם בהמשך, וייתכן שלא עיין בלשון ר"י בן הריעב"ץ].

(ד). בשנת 1405 היא שנת ה"א קס"ה, נכבשה פדובה על ידי הרפובליקה של ונציה ונותרה תחת שליטתה עוד כמה מאות שנים לאחר מכן, נציגים של האפיפיורות, ביניהם צרפת, קיסרות אשכנז ורומי (היא הישות המדינית שקדמה למעשה לגרמניה, ששלטה אז על אזורים נרחבים באירופה כבלגיה, הולנד, צפון איטליה ומזרח צרפת) והמלך פֶּרְנַנְדוּ השני (שמלך על כחצי מספרד וחלקים נרחבים מאיטליה), התנגדו לרפובליקה, אנשיו של הקיסר מקסימיליאן הראשון כבשו את פדובה ב-1509 היא שנת רס"ט המדוברת, תוך שבועות מספר, אך הוונציאנים במהרה החזירו לידיהם את העיר.

המחלוקת עם רבי יעקב פולק

מחלוקת גדולה היתה זו, אשר רבים מגדולי אשכנז חיו דעתם בה, וזה היה דבר המעשה, בשנת רנ"ב (1492) "מיאנה" אחות אשתו של הר' יעקב פולק, שנשאה לאיש בהיותה קטנה בטרם הגיעה לגיל נערו, ר' יעקב פולק אישר וקיים את המיאון בכל תוקף מעשה בי"ד, וביטל את הקידושין, למרות שלפני חמישים שנה תיקן הרב ר' מנחם מריזבורק שלא תוכל אשה נשואה בקטנותה למאן.

הדבר הזה גרם לסערה גדולה נגד הר' יעקב פולק, ובייחוד בפראג מקום המעשה, כי שם ישב בעל האשה הממאנת והוא היה "אדם גדול בתורה", כל רבני פראג ורבני אשכנז ואיטליה יצאו נגדו, והרב ר' יעקב מרגלית מנירנבורג (רבו של הר' יעקב פולק) החרימו את הר' יעקב פולק.

ומהר"י מינץ כתב עליו^{טו} "אם חוזר בו (הר' יעקב פולק בנדון המיאון) מוטב, כיון שהנידוי היה על תנאי זה עד שיחזור, ואם ח"ו שאינו חוזר, ראוי להורידו מגדולתו"^{טז}.

אולם הגאון רבי יעקב פולק "מרום חשיבותו וגדלותו העמיד המיאון על דעתו ולא השגיח בהם ובגזירותם, והייתה נשואה אותה אשה

טו). לא התייחסתי כאן לכל אריכות דברי רבי מתתיהו שטראשון בסוף ספר קריה נאמנה להר"ש פין, מכיון שחלקם בנויים על השערות, ומכוחם הוא אף משמיץ שם את מהר"י מינץ כביכול שיצא נגד אחד בשם רבי גרשון בונאפצו 'על לא עול בכפו כלל וכלל' ואחריו נגדו עוד רבנים וכאילו היתה התארגנות רבנית נגד אותו רבי גרשון מסיבות אישיות ח"ו, ועוד כהנה וכהנה דברים אשר המה עשן לעיניים, לכן, אם ירצה הקורא בכל זאת לקרוא 'מחול ויטלם משם, סוף ספר קריה נאמנה, ודי לחכימא בכך.

טז). שו"ת מהר"י מינץ סי' י"ג עיי"ש באורך.

הממאנת לאדם אחר ע"פ אותו המיאון^(יז).

מעניין לציין, כי גדולי אשכנז אמנם נחלקו בעניין זה, ונידו את רבי יעקב על כך, אולם בשו"ע אבהע"ז פסק רבינו הרמ"א כרבי יעקב פולק מבלי חולק, ונחלק בזה על המהרש"ל והקודמים לו, וזו לשונו, "ולכולי עלמא אם היא פחות מבת י"ב שנים ממאנת אפילו בזמן הזה וכן עשה מהר"ר יעקב פולק ז"ל מעשה בימיו ודלא כיש מחמירין ואמרו שאין בת ממאנת בזמן הזה כלל (מהר"ם מריזבורק ור"י מינץ סי' י"ג)".

ואע"פ שהורד מגדולתו בפראג^(יח), התקבל בפולין ובקראקא כמלאך אלקים, והתורה שעמדה אז בפולין בשפל המדרגה עלתה על ידו לדרגה רמה, הוא הרביץ תורה והעמיד תלמידים רבים, הגדיל את העיסוק בתלמוד והוסיף ללימוד נופך של פלפול וחריפות, הוא לימד בשיטת "החילוקים" שהביא עמו מנירנברג לפראג ומשם לקראקא, דבר שעזר להעמקה בלימוד התלמוד והעלה את רמתו בארץ פולין.

רבי יעקב נפטר בכ"ג סיון בשנת ש"א, ויש המביאים כי נפטר באותו היום בו נפטר בנו של המהר"י מינץ, הוא רבי אברהם שישב על כסא אביו בפאדובה, ורבי יעקב יצא נגדו בחרב ובחנית וכמו שהרחיבו על זה כותבי העיתים ונמצא בספרי השו"ת מחלוקת הנך רבוותא על עסק הלוואה וריבית.



(יז). מהרש"ל ים של שלמה יבמות פי"ג סי"ז.

(יח). כעדות מהרש"ל שכתב שהגדולים הנ"ל עמדו כנגד מהרי"ף "וברכוהו על ככה" והיינו נידוי והורדה מגדולתו, וכך מורה המהרש"ל בסוף הסימן, שכל המורה כן צריך להורידו מגדולתו, עי"ש ודו"ק.

המחלוקת עם רבי אליהו דלמדיגו

המחלוקת עם רבי אליהו דלמדיגו מוזכרת בדברי כמה וכמה מכותבי העיתים, וטרם נגולל את יריעתה, נשבר את אונן, הקורא, במי אנו עוסקים.

משפחת דלמדיגו היתה משפחה יהודית בִּימי קדם, אשר יצאו מתוכה רבנים חכמים ומחברי ספרים שם המשפחה לקוח משיבוש המילים הלטיניות, "דל מדיקו" - הרופא, בסביבות שנת - ה"א ק"ס-קס"א - [1400] ראש המשפחה ר' יהודה דלמדיגו עבר מגרמניה אל בירת כרתים קנדיה [הרקאליון של היום], ושם קבע את מושבו.

רבי אליהו נולד בכרתים, בשנת ר"ח ט, לאביו רבי משה אבא, בזמנו היה האי כרתים כפוף תחת ממשלת העיר ונציה^(ט), וכך מצא את דרכו לפאדובה, שם לימד והעמיד הרבה תלמידים, וחיבר ספר נגד הקבלה בשם "בחינת הדת".

נכד דודו^(כ) הרב היש"ר מקנדיא, הוא ניהו רבי יוסף שלמה דלמדיגו

יט). לאחר שנכבש במשך מסע הצלב הרביעי בשנת ד' אלפים תשס"ד - 1204 למנינם. כ). יחוסו של היש"ר מקנדיא כתוב לפרוטרוט בספר אליהו ע"י תלמידו הנזכר בפנים, והא לך מש"כ שם: שמו כבר ידעתו ומשפחתו גדולה בישראל ממנה ראשי ישיבות שלשלת יוחסין ותורה בלי הפסק וגדולה ועושר שרים וסגנים נגידים בירושלים תו"כ ומלמדים לפנים בפדו"בה פירנ"זה ופלורין"ציאה ופי"זה לנוצרים בראש חוכמות פלוסופיות שם אביו יצ"ו הוא חכם תורני לא פלוסוף והוא רב מופלג בתלמוד ובפסק דין ושמעו הולך במצרים קוסטנ"דינה וויניצ"יאה הוא רב מובהק כמוה"רר אליהו בן הרב הגדול המופלא כמוה"רר אליעזר זצ"ל בן הרב החסיד האלוף התורני כמוה"רר אבא בן הגאון הגדול הפלוסוף האלהי הרופא המומחה כמוה"רר מנחם זצ"ל והוא הנקרא מקהלו קנדיאה לשוב להרביץ להם תורה אחרי שנשבה בפדו"בה בשעת מלחמות הויניציאני עם הקיסר והמלכים ולקחו כל ממונו ככתוב בספר דברי הימים להרב האלוף כמוה"רר אליהו קפשלי מקנדיאה וזה הרב היה ראש ישיבה ליהודים בגמרא ולנוצרים בחקירה פלוסופית

רופא, מביא את סדר יחוסו ומעטרו בשבחים רמים וקילוסים מפוארים, וכן האריך וכתב בשבחו תלמיד היש"ר, רבי משה מץ, בספר "אלים" שכתב היש"ר.

כל זאת לא מנע מהיש"ר לכתוב ספר בו הוא עונה למעשה על דברי רבי אליהו הוא ספר "מצרף לחכמה^{כא}" שנדפס כמה פעמים במרוצת הדורות.

כאמור, שלח רבי אליהו את ידו במלאכת ההוראה לתלמידים, ואף בחכמות חיצוניות כפילוסופיה היה שמו גדול בגויים, וחכמיהם הידועים למדו אצלו, וכך כתב תלמיד היש"ר עליו, "ושמעתי אומרים בקוסטנ"טינה ובמצרים כי בכל פלוסופי האומה הישראלית לא היה כמוהו, ויש לו

בפדו"בה בזמן הגאון כמוה"ר יודא מינץ זל"ה והיה עשיר מופלג והוא נקרא שמואל מנחם שהניחו אביו בבטן אמו במותו והוא האלוף התורני כמוה"ר שמואל בן הרב השלם מדברנא דאותמיה כמו"הר אלקנה שהיה מרביץ תורה בקנדיאה עם אחיו מרנא ורבנא משה שהיה נגיד בירושלים א"חכ ועם אחיו מה"ר אליה והמה יצאו בלהט החרב נגד מה"רי קולון לעזרת מה"ר משה קפשאל ז"ל וג' אלו גדולי עולם היו בני הזקן ונשוא פנים המופלג בחסידות השר האלוף כמה"ר אבא הזקן אשר בנה בארץ קנדיאה בית הכנסת הנקרא אלימא"ניקו והקדיש ספרי תורה ותכשיטי כסף ומרגליות כי עשיר גדול היה ובנה בתים ובירניות והוא בן השר האלוף הראשון שבא מארץ אשכנז לדור באי קנדיאה כמה"ר יאודה ולמעלה למעלה מהם רבים רבים עד זרע המלוכה.

ומצד אמו גם היה מיוחס מאוד כמו שמפרט והולך שם, ואולם בעבור הראותך גזע אמו של מורי הרב ש"ן ארדה נא מן ההר הטוב הזה והלבנון שלמה"ר אבא הזקן הנ"ל היו עוד ב' אחים אחד מה"ר מיוחס ומת בלא בנים והשלישי היה מרנא ורבנא שמריה איש מפורסם בעולם ובנו היה הרב האלוף כמוה"ר משה אבא ובנו הוא הפלוסוף הגדול המלמד בראש לנוצרים באיטליאה רבו של פיקומירנדולאנו, והוא בר פלוגתא של מה"ר יודא מינץ זל"ה נודע בשערים שמו כמה"ר אליהו זל"ה (הוא רבי אליהו דילמדיגו הנזכר בפנים המאמר).

כא). נדפס לראשונה ע"י תלמידו רבי שמואל (וי"ג שאול) אשכנזי בבאסיליאה (היא באזל שבשווייץ) בשנת שפ"ט, ובדורות מאוחרים יותר באודסה (תרכ"ה) ובווארשא (תר"נ).

חבורים דפוסים בלטין באחדות השכל ובמניע ראשון ובמהות ומציאות (ענפים בפילוסופיה) וחבורים חשובים על בן ראשד (היה אחד הפילוסופים הגדולים באוה"ע באותם הימים בספרד) והם בידי כל גם בלה"ק בכתבת יד בכל המקומות כמה חבורים ויש אצלי ספר יקר שלו הנקרא עצם הגלגל ובור קטן נקרא בחינת הדת וויכוחים שונים ופסקים והוא מלעיג על רלב"ג והתפלספותו, והרמב"ם הוא נשמתו...

וכפי מה שספר לי רבי האיש המעולה הזה לא האריך ומת בחצי שנות האדם^(כב) ולוהו שרי הנוצרים תלמידיו לקבורה מלובשים בגדי אבלות, והיה יפה מראה ומינו נאה לאדנות וסיבת מיתתו היתה מחמת שצוה לחתוך בשר צומח בלחיו הנקרא ניוס, ואולי משחו התער בסם ממית כי הקנאה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם^(כג).

והניח ב' בנים גדולי עולם, האחד הנקרא החכם הכולל כמה"ר משה היה פלוסוף שלם ונכבד, והב' אריא דבי עילאי הוא הרב הגדול בגמרא ובעיון התוספות בר פלוגתא של מה"ר משה אלשקאר שכנגדו (-בעל מחלוקתו) של מה"ר אליאו קפשאל שמו נודע בשערים כמוה"ר יחודה זצ"קל, והוא תלמידו של מה"ר יחודה מינץ שהיה לומד אצלו בפדו"בה ובשובו לקנדיאה הרביץ תורה והעמיד תלמידים גדולי עולם..."

אך גם בהוראת המעשה אשר יעשון עסק, והיה דיין ומורה הוראה, מחלוקת אחת אשר נתגלעה בינו למהר"י אנו מוצאים אגב אורחא בשו"ת מהר"א מזרחי בסי' נ"ו, שם מזכיר הרא"ם שראה שני קונטרסים, האחד כתבו מהר"י והשני כתבו מהר"א דלמדיגו, ועוסקים בענייני סתם יינם ויין

(כב). בגיל שלושים וחמש היה בסך הכל בעת פטירתו, נפטר בשנת ה"א רנ"ג.

(כג). אם כי מהקדמת היש"ר מקנדיא לספרו מצרף לחכמה נשמע שמת במגיפה שהשתוללה באי כרתים באותו הזמן.

נסך.

אך עילת המחלוקת בה יצאה הבערה ללהב היתה כפי הנראה מרשימות כותבי העיתים למיניהם, על שרבי אליהו יצא בספרו "בחינת הדת" נגד הקבלה, ופקפק באמיתות ספר הזוהר.

ועל כך היה מהר"י לוחם בו בחרב ובחנית עד אשר הוצרך לצאת מן פאדובה העיר, לבלתי שוב אליה, ואע"פ שהיה איש הדור בלבושו ולפני מלכים יתיצב, לא עלתה לו בכל אלה וגורש מפאדובה לצמיתות.

אמנם עדות לתגובת המהר"י מינץ בכתובים על ספרו של רבי אליהו לא נותרה לנו, אבל די במה שכתבו בדורות שאח"כ, בכדי להבין שמחלוקת מרה היתה שם.

למען האמת וליתר דיוק, ישנם כאלו המצטטים את דברי היש"ר מקנדיא וגורמים לכך להיראות כביכול בעטיה של המחלוקת בינו ובין מהר"י מינץ הוצרך לעזוב את פאדובה, אך עיון קצר בהקדמת היש"ר לספרו "מצרף לחכמה" מעלה מצב שונה לחלוטין.

ושם מתאר היש"ר כיצד היה רבי אליהו אחד האנשים המכובדים ביותר בפאדובה, מכיון שהיה ראש ישיבה לתלמידים יהודים מחד, ומאידך גיסא גם היה מלמד פילוסופיה לחשובי הנוצרים, ולא נפקד מקומו בין המלומדים באוניברסיטת פאדובה שנחשבה אז לאחד המרכזים הידועים של חכמה ומדע בעולם הנכרי דאז^(כד).

כד). ולדוגמא, גלילאו גליליי, המדען האיטלקי הידוע באירופה (שיצא נגד קביעות הכנסיה הנוצרית ונענש ע"י האינקוויזיציה לאחר שהיה הראשון שכיוון טלסקופ לשמים וגילה דברים שסתרו את השקפת הנצרות), שהרב יש"ר היה תלמידו, למד ולימד באותה אוניברסיטה, ושם אף למד ריש"ר אצלו.

וכך היו כל נכבדי הנכרים כרוכים אחריו, עד אשר פרצה מחלוקת ביניהם בענייני פילוסופיה, ונפרדו לשני מחנות, ומלחמה מזויינת איימה לפרוץ, המריבה תפסה הד כה עצום עד כי שלטונות ונציה הוצרכו להתערב בה ולמנות בורר בין הניצים, לאשר היו הם אנשים חכמים ובעלי מדע ולא יכלו לגבור כת אחת על השניה בראיות וסברות מגודל חכמתם, ולכן אחזו אומנות אבותיהם...

עד אשר החליטו למנות עליהם את רבי אליהו לשופט שיכריע עם מי הצדק, לאשר לדעתם היה האדם המתאים ביותר לכך, מהיותו יהודי ואין דעתו משוחדת לצד אחד יותר מלצד האחר.

ועוד שהוא החכם מכל אדם במדינתם, ונודע שמו בתוכם על שם ספריו המלאים חכמה שנדפסו בלטינית^{כה}, ולכן הוחלט שהוא ואין בלתו יוכל לקבוע יד מי תהיה על העליונה, וכשרבי אליהו פסק לטובת אחד הצדדים, כסתה כלימה את פניהם של המפסידים, שאיימו לקום על רבי אליהו ולרצחו נפש, וכך, מחשש לחייו, ללא מגן ומחסה מצד הגויים, היות ופטרונו הגוי 'יוהן פיקו מירנדולאנו' מת באותו הזמן, ואף אצל קהילת היהודים היה שנוי במחלוקת עם דברי ריבות מהר"י ז"ל, הוצרך רבי אליהו להימלט כל עוד נפשו בו מאיטליה, (כי הערלים רדפוהו בכל הארץ ההיא) וחזר לקנדיא אשר בכרתים, ושם הוסיף ללמד וישב בישיבה עם תלמידים עוד כשנתיים או שלוש שנים, עד אשר עלה השמימה בסערה בקיצור שנים.

וכך הסתיימה פרשת חייו המרתקת של אחד מגדולי איטליה ויוון

כה). עליהם חתם בשם "אלי" קריטיניסיס", לאמר, אליהו איש כריתים, (ביוונית נקרא האי 'קריטי').

הידועים פחות, עם מי הצדק היה במחלוקתו עם מהר"י אי אפשר לדעת, כי מי יכניס ראשו בין ההרים הגדולים האלה, אבל זאת ידע הקורא נאמנה, שלא כדברי הרבה מכותבי המאורעות בשנים קדמוניות שכתבו ותלו במהר"י את סיבת עזיבתו של רבי אליהו את פאדובה בפרט ואיטליה בכלל, אלא כי אם מאת ה' היתה זאת לסבב המחלוקת הגדולה הנ"ל ולהחזיר את רבי אליהו לקנדיא מולדתו.

פרשיה נוספת, בה נטל המהר"י חלק בהגנה על שמו הטוב של הגאון רבי משה קפשאל, שהרב הגדול רבי יוסף קולון המהרי"ק ז"ל יצא נגדו בחרב ובחנית, והמהר"י התייצב ודיבר בעדו וסנגר עליו ושמר על כבוד תורתו, הלא היא נצרכת ליריעה נפרדת, וכבר נידונה בהרחבה בכמה מקומות^(כו).



גוילים נשרפים ואותיות פורחות באויר

המהר"ם מפדובה חתן בנו כותב בהקדמה לספר השו"ת בו נדפסו במשותף שו"ת של שניהם, כי סיבת הדבר שלא נשארו מחיבוריו רק ט"ז תשובות וסדר גיטין וחליצה, היא "יען כי בשנת מותו היתה קרית פאדובה עיר מושבו לשלל ושלטו ידי זרים בספריו וקרעום ושרפום, אמנם מזאת השארית נוכל לשפוט על טובו ותכונתו ודרך לימודו".

אולם גיסו של המהר"ם פדובה בן מהר"א מינץ מצא כמה תשובות, ואותן הדפיס מהר"ם פדובה יחד עם סדר הגט למהר"י, וכל המעיין בתשובות אלו יראה קילורין לעינים את דרך לימודו המאירה והבהירה

(כו). כבספר דבי אליהו לר"א קפשאל, ועיין מ. בניהו בספרו על ר"א קפשאל.

של רבינו מהר"י ז"ל אשר אור תורתו אשר נשאר לנו לפליטה יאיר באור
הבהיר עד ביאת גוא"צ בב"א.

ובעז"ה ביריעה נפרדת נסקור את דרך לימודו היסודית, בפשט ובפסק
הלכה בהוראה לרבים, ועוד חזון למועד אי"ה.



הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים לחוברת ג' ◆

הערות הקוראים לחוברת ג'

הערה על מאמרו של הרב שמואל אריה ישמח "האם
ייתכן שתלמידי ר"ע מתו במרד בר כוכבא" (עמוד נ"ב)

הערה

במאמר על פטירת תלמידי רבי עקיבא טען הכותב דשמדא היינו מצד
המלכות כלפי לומדי תורה, אולם המעיין שם יראה בהאגרת שמזכיר
כמה פעמים תיבה זו וציין לגמרא בבא מציעא דף פ"ו, ושם פירש רש"י
אימת מלכות.

עוד כתב דמלחמת ביתר היתה בתשעה באב ולא בימי הספירה, וזה
אינו קשה כל כך כי העיר נלכדה בתשעה באב אבל יכול להיות
שהמלחמה התחילה מקודם ונהרגו הרבה בימי הספירה.

דוד אריה שלזינגר
מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



תגובה ותוספת בענין המאמר הנ"ל מאת המחבר

א. הרב שלזינגר העיר לגבי המונח 'שמדא' באגרת רש"ג. דבריו
מתייחסים לתקציר שבפתיחת מאמרי, אולם בדברי הבהרתי כי מדובר
בתקציר בלבד והפניתי אל המאמר המלא אשר בו נידון הנושא ביתר
פירוט, עי"ש. עוד אעיר לגבי מה שהוכיח מן ההפניה לגמ' בבא מציעא

שהמדפיס הראשון של האגרת הוסיף לה ציוני מקורות, ולכן יש לבדוק האם בכלל הפניה זו יצאה מתחת ידי רש"ג עצמו.

ב. עוד העיר הרב שלזינגר בענין תאריך מלחמת ביתר, ואכן ניתן לתרץ כך, אלא שיש בכך דוחק, כפי שרמזו הרב שלזינגר בעצמו.

ג. בתקציר המאמר הבאתי את הגמ' בברכות המזכירה כי רשב"י שאל שאלות בבית המדרש בשנה בה ראב"ע היה כבן 18. חישבנו שראב"ע היה כבן 18 שנים ספורות לאחר החורבן, ומכך הסקנו שרשב"י היה ת"ח כבר בזמן החורבן. על כך ביססתי את ההוכחה השניה מתוך חמשת ההוכחות שהבאתי בתקציר.

ת"ח חשוב העיר לי כי הירושלמי (ברכות פ"א, ה"ו) חולק בעניין זה על הבבלי, ולפי דבריו בטלה ראייתנו, וזו לשון הירושלמי: "מתני': מזכירין יציאת מצרים בלילות אמר להן ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה... גמ': אף על פי שנכנס לגדולה האריך ימים...". עד כאן דבריו.

לענ"ד אין כאן דחיה, שהרי הירושלמי עצמו בפרק ד' (ברכות פ"ד, ה"א) מביא שכאשר ראב"ע התמנה לנשיא הוא לא היה "כבן שבעים" אלא נער צעיר כבן 18 (או פחות). מכיון שכך קשה לומר שהירושלמי בפרק א' חולק על הבבלי, ושתי שיטות מרכזיות יש לביאור דברי הירושלמי בפרק א': השיטה הראשונה נוקטת שלפי הירושלמי ראב"ע אכן אמר "הרי אני כבן שבעים שנה" כבר בהיותו כבן 18, ודברי הגמרא "אף על פי שנכנס לגדולה האריך ימים" אינם פירוש לדברי המשנה אלא מימרא בפני עצמה. כך ביאר תוספות ר"י החסיד (בבלי ברכות כח, ע"א) בפירושו הראשון, וכך ביארו ברש"ס על הירושלמי (ובמאיר נתיב) וב'שער שמעון', ולענ"ד כך מוכרח מה'פני משה', וראיתי מביאים שכך גם בספר

יוחסין (מ"א, רבי אלעזר בן עזריה). השיטה השניה נוקטת שהירושלמי מסכים שראב"ע התמנה לנשיא בהיותו נער, אולם הוא נחלק על הבבלי בנקודה אחרת: לדעת הירושלמי ראב"ע אמר "הרי אני כבן שבעים שנה" כאשר היה בגיל מבוגר, קרוב לגיל 70. כך ביאר תוס' ר"י החסיד בפירושו השני. כך ביארו כמה ממפרשי הירושלמי: החרדים, ומהר"ם חביב, וראיתי מביאים שכך גם ב'אור יצחק' על הירושלמי, וב'מלאכת שלמה' א, ה (וראה 'פה מראה' שביאר בדרך הראשונה או השניה). אמנם ב'גליון הש"ס' פסע בדרך שלישית ולפיה הירושלמי טוען שראב"ע התמנה בהיותו מבוגר, אלא שה'גליון הש"ס' עצמו מציין שקשה על כך מדברי הירושלמי בפרק ד.

ד. כאמור בתקציר המאמר הבאנו הוכחות לכך שרשב"י היה ת"ח כבר בזמן חורבן הבית, ועל כך ביססנו את ההוכחה השניה מתוך חמשת ההוכחות. ת"ח חשוב עמו התכתבתי רצה להוכיח שרשב"י עדיין לא היה ת"ח בזמן החורבן מתוך הגמ' בסנהדרין (יה, ע"א) בה מובא שר' יהודה בן בבא סמך את רשב"י. מהגמ' שם נראה שרשב"י לא נסמך לפני כן על ידי רבו ר"ע, וכן שסמיכתו ע"י ר"י בן בבא היתה בתקופת מרד בר כוכבא. אילו רשב"י היה ת"ח מבוגר בזמן המרד, כטענתנו, הרי שיש לתמוה מדוע רשב"י לא נסמך עד אז ע"י רבי עקיבא רבו? לעומת זאת אם נניח שרשב"י היה אדם צעיר בזמן המרד נוכל להסביר את הדבר באופן הבא: מעט לפני המרד סמך ר"ע את רבי מאיר, על אף היותו צעיר, משום שהיה מחודד לעומת שאר חבריו. סמיכה זאת לא נתקבלה, מכיון שר"מ היה צעיר מאוד. לאחר שנים ספורות נפטר ר"ע, במהלך המרד, מבלי שסמך את רשב"י ושאר התלמידים, שהיו עדיין צעירים למדי, מעט זמן אחר כך, בתקופת הגזירות שלאחר המרד, סמך ר"י בן בבא את ר"מ

ורשב"י. סמיכתו התקבלה מפני שר"מ וחבריו בגרו במעט, או משום שבעקבות מיתת גדולי ישראל במהלך המרד הסכים הציבור לקבל על עצמו אף ת"ח צעירים לימים. עד כאן הוכחתו של אותו ת"ח חשוב.

יש להעיר על הסבר זה מכמה כיוונים: א. בניגוד למה שנראה מדברי הגמ' סנהדרין הנ"ל הרי שהאר"י הביא שר"ע סמך את כל חמשת התלמידים (כ"כ ב'שער הכוונות' ספירת העומר, דרוש יב, וכ"כ ב'פרי עץ חיים' שער ספירת העומר פ"ז, וכ"כ בארחות צדיקים לר' חיים שלמה פירננדס דיאש בו מועתקים קטעים מספר הכוונות שנדפס בשנת פטירתו של מהרח"ו, וכ"כ במשנת חסידים מסכת אייר אותיות ד-ו, הובאו ב'ישורון' טו עמ' תת"ס ואילך. ראה מה שהערנו בזה ב'האוצר' אייר תשע"ז, ושם הבאנו מדברי החיד"א בספרו שו"ת טוב עין סי' יח: "ויום ל"ג בעומר התחיל לשנות לרשב"י ור' מאיר..."). לפי דברי האר"י הרי שאין מגמ' זו ראייה לכאן או לכאן. ב. רש"י במסכת סנהדרין כתב שסמיכתו של ר"מ על ידי ר"ע לא התקבלה כיון שר"מ "עדיין היה בחור", ומשמע בפשטות שעברו שנים רבות בין סמיכתו בידי ר"ע לבין סמיכתו ע"י ר"י בן בבא. ג. השאלה מדוע רשב"י לא נסמך עד לימי המרד היא אכן שאלה קשה, אולם ניתן להציע כיוונים נוספים כדי לתרצה: ייתכן לדחוק ולומר שרשב"י אמנם היה מבוגר למדי אולם די היה בחכמים המבוגרים יותר שחיו אז, דוגמת ר"י בן בבא ור"ע. ייתכן גם לתרץ ולומר שר"ע נמנע מלסמוך עוד חכמים נוספים לאחר שראה שהציבור לא קיבל את הסמיכה שסמך את ר"מ. ועדיין צ"ע.

ה. במאמרנו הזכרנו את דברי הגמ' במנחות סח ע"ב: "אמר לו רבי עקיבא: יהודה, צהבו פניך שהשבת את זקן, תמיהני אם תאריך ימים. אמר רבי יהודה ברבי אילעאי: אותו הפרק פרוס הפסח היה, כשעליתי לעצרת שאלתי אחריו: יהודה בן נחמיה היכן הוא? ואמרו לי: נפטר והלך

לו". שיערנו כי זהו תיאור של אחד מתלמידי ר"ע שנפטר בימי העומר, ומכך הבאנו חיזוק קטן לכך שתלמידי ר"ע מתו ממחלה ולא במלחמה.

יש להעיר כי ממעשה זה עולה לכאורה שר' יהודה למד אצל ר"ע עוד לפני פטירת יהודה בן נחמני, כלומר – לפני פטירת התלמידים הראשונים, ולכן ר' יהודה שם לב להיעדרו. בכך יש חיזוק לדברי הרב היימן שהובאו במאמרנו ב'האוצר' אייר תשע"ז. ת"ח חשוב הסב את תשומת לבי לכך.

על כך יש להעיר משני כיוונים: א. ניתן לדחות ולומר שר' יהודה הגיע לר"ע לראשונה רק לאחר העצרת, אלא שבגלל היכרות קודמת שהיתה לו עם יהודה בר נחמני לכן שאל עליו, או משום שהיה חכם מפורסם. ב. יש להעיר שהגרסא "אמר רבי יהודה בר אילעאי" היא גרסת דפוס וילנא, וכן הוא גם בדפוס ונציה (ובתוס' רי"ד), אולם בכתב יד מינכן מופיע רק "...א"ר אותו הפרק פסח היה..." (בלי "יהודה בר אילעאי" ובלי "פרוס הפסח").



הערה על מאמרו של הרב גמליאל הכהן רבינוביץ "תשובה

בדין "שירות יקיצה" טלפוני בשבת" (עמוד צ"א)

שלום רב!

נהניתי מאד מן הירחון, מלא תוכן ויפה

ראיתי מה שכתב הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בשם הגאון רבי יוסף ליברמן שליט"א בהסתפקות השתמשות בשירות יקיצה ויש לדון

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

הרבה בדבריו.

במה שכתב לעניין מוקצה נראה לענ"ד שאין כאן שאלה דהרי מבואר בסימן ש"ח סעיפים כ, כא, כב, דיני יחוד מוקצה לשבת ואין לך מעשה גדול מזה של הזמנה מראש, ובדבר שרגיל כגון אבן לפצוח בו אגוזים אין צריך יחוד לעולם אלא לשבת אחת סגי ואפילו במעשה כל דהו כ"ש במעשה.

ואם תאמר משום שמחובר א"כ יהיה אסור גם להשתמש במאוורר בשבת דהרי הוא מחובר, אלא בוודאי שאין אסור משום מחובר.

(ואגב יש מקום לדון בכלל לגבי פלאפון שמשתמש בו לשעון מעורר שבשבת נהפך דינו לכלי שמלאכתו להיתר היות שזה גם כן יחוד לשבת אחת ולכאורה דבר סגי דמה אם מוקצה מחמת גופו אפשר ליחד לשבת אחת לדבר שתדיר תשמישו כ"ש הכא, ואז נפתר הבעיה של טלטול הפלאפון שראיתי ספרים שדנו בארוכה האם מיקרי טלטול לצורך גופו או מקומו או לא, שעכשיו שיש לו דין של כלי שמלאכתו להיתר עצם זה שמפריע לי בחדר מותר לטלטל).

וכן מה שכתב שאוושא מילתא לכאורה צ"ע דהרי אינו נשמע מבחוץ וא"כ מה שייך בזה אוושא מילתא ודבר זה מפורש במנחת שלמה ח"א סימן ט בעניין השתמשות ברמקול בשבת קודש.

וכן מה שכתב בעניין זילותא דשבת צ"ע דהרי כבר דשו בזה רבים וניהיה מקובל לכל להשתמש לשעון מעורר בפלאפון וכו' וא"כ לא שייך כלל לזילותא דשבת.

היוצא לנו דבוודאי מותר להשתמש בשירות יקיצה בשבת ואין גדר השתמשות במוקצה כי הוי יחוד, וכן לא הוי אוושא מילתא כי לא נשמע מחוץ לביתו בדרך כלל (ואם נשמע בחוץ אסור), וכן לעניין זילותא אין כאן

כי הרי כבר דשו בו רבים.

בברכת

להגדיל תורה ולאדירה



משא ומתן במאמרו של הרב הלל בן שלמה "איסור

פילגש" (עמוד ק"ד)

כתב המחבר: ואם המדובר באדם נשוי הלוקח פילגש הרי הוא בוגד באשתו כלפיה יש לו אחריות גמורה לכל דבר עם אשה שאין לו כל אחריות כלפיה, (ובדומה למה שכתב רש"י בראשית ל, יא: "למה נקרא תיבה אחת בגד, כמו בגדת בי כשבאת אל שפחתי, כאיש שבגד באשת נעורים").

הערתי: ואם לוקח אישה נוספת? אלא שאין לדברים האלו עיקר בהלכה.

ענו לי: בשני המקרים אין איסור אך יש גנות (ולכן שתי הנשים נקראות 'צרות', והוכיח הר"ר מרגליות (עוללות ה-ו) שכל המקרים בחז"ל של תנא או אמורא שנשאו שתי נשים, היה זה בגלל שהראשונה היתה עקרה או בגלל שהשניה נפלה לפניו לייבום).

הערתי: המושג "בוגד" באשתו, הוא מושג מערבי ולא הלכתי. י"א בשם הגר"א שאם היה בכוחו היה מבטל חדר"ג כי מעכב הגאולה, ועתה מה נאמר רק כי אין זה פוליטיקלי קורקרט.

על כך השיב המחבר:

א. אם אין איסור קדשה באשה הקבועה אצלו, אין מקום לקושיית הגמרא שאדם אינו עושה בעילותיו בעילות זנות, שהרי אלו אינן בעילות זנות.

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

ב. כלפי אשה נוספת הוא אחראי לגמרי, ויש לו קידושין וכתובה עימה. מה שאין כן בפילגש. בלשון התנ"ך המושג הנפוץ הוא שטיה או זנות, שפירושו הוא בעצם בגידה. יש מהפוסקים הרואים בכך משמעות הלכתית של אשה השוטה תחת אישה, להחשיבה כמזידה בגלל בגידתה בבעלה, גם אם לא ידעה שיש בכך איסור תורה. המושג "בוגד" אכן מצוי בשפת ימינו, אך גם הוא מקורו בתנ"ך, כמופיע שלוש פעמים בקטע הבא (מלאכי ב, יד-טז): "ואמרתם על מה על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדתה בה והיא חברתך ואשת בריתך. ולא אחד עשה ושאר רוח לו ומה האחד מבקש זרע אלקים ונשמרתם ברוחכם ובאשת נעוריך אל יבגד. כי שנא שלח אמר ה' אלקי ישראל וכסה חמס על לבושו אמר ה' צבאות ונשמרתם ברוחכם ולא תבגדו".

השכתי:

יפה כתב ונימק דבריו.

אולם אין הכרח במה שהביא שלישיא אשה נוספת על אשתו היא בגידה בה. וכמובן שאין לדמות אישה לאיש בהקשר זה בהלכה. והפסוק, לבד ממה שאינו אלא אלגוריה כמובן, גם בהקשר הדרושי מופיע בסוף גיטין על גירוש אשתו, ולא על נשיאת אחרת.

הראיה מבעילת זנות היא אכן הערה על מי שסובר שפילגש הותרה, ואולי מכל מקום בפילגש הוא קובע איתה עכ"פ בדיבור ומתחייב, משא"כ היכא שנתבטלו הקידושין ואינו מחויב כלל ועיקר, הוי כבעילת זנות, ויל"ע.

שב המחבר והשיב: לא כתבתי שאשה שניה היא בגידה באשה ראשונה, אלא שפילגש היא בגידה. כך גם מופיע ברש"י (בראשית ל, יא): "למה

נקראת תיבה אחת בגד, כמו בגדת בי כשבאת אל שפחתי, כאיש שבגד באשת נעורים".

על כך השבתי: באמת רש"י שם קשה דהלא ברצונה עשה זאת, אבל אכן יש כאן מקור שאדם שפוגע באשתו ע"י לקיחת שפחתה הרי הוא כבוגד בה.

אולם עדין אין כאן מקור שנשיאת ב' נשים נחשבת כבגידה, ואפי' לא ע"י לקיחת פילגש. המצב של הבגידה הוא שכביכול העדיף את שפחתה ע"פ, ואינו כן באשה אחרת, ואפי' לא בפילגש שאינה שפחתה.

אכן, כיון וראינו כבר דבר זה, מסברא יש ללמוד שכל מיאוס שמואס באשת נעוריו ולוקח ע"פ אשה אחרת נחשב כבגידה בה, ומכל מקום מסברא לא מצאתי חילוק בין לוקח אישה אחרת לבין לוקח פילגש, דעכ"פ בוגד הוא באשת נעוריו.



הערות על המאמר הנ"ל

א. מה שכתב הרב להוכיח מדין אסור לאדם שישהה עם אשתו בלא כתובה, לא מובן, שהרי מבואר בכתובות נ"ו: בגמ' ובתוס' שם [וכן בדברי הנו"כ על השו"ע באה"ע סימן ס"ו] שכיון שהאישה יודעת שיכול מחר להוציא אותה, אין לה סמיכות דעת להיבעל לשם האישות = הקידושין שעשו, ולכן הוי כביאת זנות. שמצד אחד אסורה על כל העולם ומשועבדת רק לבעלה לאישות, ומאידך חוששת שמא יגרשנה. אך בפילגש, שלא היו קידושין מתחילה ומותרת לכל העולם וגם לביאה אין שם של ביאה של אישות שהרי לא היו קידושין מתחילה, ודאי א"צ

בכתובה, וזוהי גם כוונת הרמב"ן, אך כו"ע יודו לזה ופשוט.

ב. לא הבינתי כלל את התליה אם יש לכפות על הוצאת הפילגש במח' של הרמב"ם והרא"ש, דגם לרמב"ם דס"ל שיש מצות עשה בקידושין, מה זה ענין לפילגש? יכופו אותו לקדש אישה אחרת כדת משה וישראל, וביטול מצות עשה אמנם יש כאן לכמה דעות, אך לרמב"ם דקי"ל כוותיה [סימן ל"ד ס"ג] עובר על כך גם בלא נשא כלל. אמנם יכפוהו להוציאו משום דעבר על לא תהיה קדשה ולוקין על זה לדעתו וכמבואר באה"ע סימן כ"ו ס"א, וקי"ל דמלקין לאפרושי מאיסורא - ב"ק כ"ח. וברא"ש שם.

ג. להלכה בודאי יש להחמיר, אך יש לדון בהיכי תימצוי של מסורב גט שנים רבות ובפרט שלא קיים פו"ר [יעויין ב"דברות אליהו" להרה"ג אליהו אברג'ל ח"ז אות צ"ג שהתיר בזה בכה"ג].

אופיר שירה

כרם ביבנה



תשובת המחבר

א. מאחר שההבדל הננקט בגמרא בין אשה לפילגש הוא בנוגע לנתינת הכתובה, הרי שכאשר חכמינו אסרו לשהות עם אשה ללא כתובה, ממילא הם אסרו גם פילגש - ואגב, הלשון "אסור לאדם שישהה עם אשתו" נזכר בכמה ראשונים, אבל בגמרא הלשון היא "כל הפוחת לבתולה ממאתיים ולא למנה ממנה - הרי זו בעילת זנות"; ולא נזכר כאן חילוק שבמקרים מסוימים הדבר מותר, אלא הדבר נאסר בכל בתולה ובכל אלמנה. ובאמת,

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

הרמב"ן לשיטתו יצטרך להידחק ולחלק כפי שכתבת, על פי טעם התקנה שהזכרת, אבל פשטות הדברים אינה כן, וחכמים לא חלקו בדבר.

ב. למסקנה אכן לכל הדעות יש לכפות להוציא את הפילגש. אפשרות התלייה במחלוקת הנזכרת נאמרה ביחס לאיסור הנוהג בימינו שאין לשאת שתי נשים - מחמת חרם דרבינו גרשום או מחמת מנהג המקום - וממילא הלוקח פילגש מבטל בידיים את אפשרות לקדש אשה (על כל פנים לפי הים של שלמה הסובר שחדר"ג נאמר אף באופן זה, ונראה שדעתו היא המקובלת, ולא כיעב"ץ, שדעתו לא היתה נוחה מחדר"ג ולדבריו יש לבאר את חרם באופן מצומצם כמה שניתן).

ג. במקרה של מסורב גט שנים רבות שלא קיים פריה ורביה, הרי שיש דרך יותר סלולה וברורה, והיא לקיחת אשה שניה על פי היתר מאה רבנים (ראה ברמ"א ונושאי כליו אבן העזר א,י). אפשרות זו אינה עומדת בפני קשיים הלכתיים כלל, בניגוד לאפשרות לקיחת הפילגש, שהיא בעייתית ביותר כפי שנתבאר בדברינו, ולרבים מהראשונים המדובר באיסור תורה.



תשובת המעיר

לא זכיתי להבין, הרי זה מה שכתב הרמב"ן בעצמו בתור פשיטא, והסברא כמו שכתבנו לעיל שבפילגש לא שייך לומר דהוי בעילת זנות [מחוסר סמיכות דעת האשה] שהרי אין כאן קידושין. וק"ל.

לגבי הערה ב', הרי הדין נכון גם שבא לקחת את הפילגש בנוסף לאשתו הנשואה לו. ומה שכתבת שיקח אשה עפ"י מאה רבנים [סימן א' ס"י] כמובן שיש מקרים שהאשה לא רוצה להתחתן רשמית או שהבעל

לא יכול לזונה וכד', וקל להבין.

אופיר שירה

כרם ביבנה



תשובת המחבר

א. כפי שכתבתי. נכון שזו דעת הרמב"ן, אבל דעת הרמב"ן אינה מוסכמת, ומפשט הגמרא לא משמע כדבריו.

ב. אם מניחים, שגם אם יש היתר לפילגש, הרי שלאחר חרם דר"ג אין לקחת פילגש בנוסף על אשתו, כפי שכותב המהרש"ל, הרי שאין מקום עוד לדין זה.

ג. יש מקרים שהאשה רוצה לעשות כל מיני איסורים. מה זה קשור? שאלת על פתרון למסורב גט, שלא קיים פו"ר, והבאתי את הפתרון המקובל בפוסקים, של היתר מאה רבנים (ואגב, לפי השו"ע והרמ"א ניתן לשאת אשה שניה במקרים כאלו גם בלי היתר זה, אלא שנוהגים למעשה כדעות המצריכות). היתר זה מדובר על נשיאת אשה. מדוע להעלות אפשרות בעייתית של פילגש? רק בגלל שיש מי שחפץ לעשות איסור?



הערה על הערות הקוראים לחוברת ב' (עמוד קנ"ח)

במכתבים הובא ראיה מעשה דרבי אליעזר וכו' שהיו מסובין בבני ברק נגד השל"ה שהזהיר לא להסב בשעת הגדה של פסח, ובאמת יש להפריכו

האוצר ♦ סיון ה'תשע"ז

כי מדרשי חז"ל ס"ל שיש ללמד כדרך לימוד אבל הרחבת סיפור יציאת מצרים מותר בהסיבה ואף שדברי התנאים הם מדרשים מ"מ עדיין לא נכתבו, ועוד כי יש להעיר כי השל"ה דיבר מהלל ולא מהגדה של פסח ומקורו הוא בחק יעקב.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב

