

בס"ד

ירחון

האוצר

אייר ה'תשע"ז

חוברת ג'

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב יוחנן ברנשטיין הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד

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

ספר מעשי למלך - חידושי רמב"ם ה
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

אוצר ימי הספירה

בעניין ספירת העומר וברכתה יט
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

דעת הרמב"ם בעניין ספירת העומר בזמן הזה מ
הרב אוריאל בנר

האם ייתכן שתלמידי ר"ע מתו במרד בר כוכבא נב
הרב שמואל אריה ישמח

אוצר אורח חיים

בביאור מחלקות רבי יהודה ורבי שמעון במוקצה סז
הרב משה קנובליך

תשובה בדין "שירות יקיצה" טלפוני בשבת צא
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מפתח האוצר

אוצר יורה דעה

בסוגיית הוא לפדות ובנו לפדות ובגדר מצוות פדיון הבן _____ צו
הרב יצחק קושלבסקי

אוצר אבן העזר

איסור פילגש _____ קד
הרב הלל בן שלמה

דעת הרמב"ם דבעינן קידוש ובעל לחייב מלקות בחייבי לאווין _____ קיט
הרב ראובן חיים קליין

אוצר קדשים

תקיעה בחצוצרות ובשופר במקדש _____ קלז
הרב חיים מאיר י. הלוי שטינברג

הערות הקוראים לחוברת ב' _____ קנח

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת אוֹצֵר שֶׁל חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יֶרְחוֹן "הַאֲוִצֵּר" חוֹבֶרֶת ג' – אֵייר הַתּשַׁע"ז, קוֹבֵץ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חוֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֹתָר וְאֹתָר.



חובת ומעלת כתיבת חידושי תורה ופרסומם

כֹּתֵב בִּסְפָר מַעֵם לוֹעֵז (בְּרֵאשִׁית כֵּט, כֹּז עַמ' תַּקַּע"ה) וּז"ל: "וַיֵּשׁ אֹמְרִים שְׁחָטָאם [שֶׁל כ"ד אֱלָף תַּלְמִידֵי הַק' שֶׁל רַבִּי עֲקִיבָא] הִיָּה שְׁלֹא רָצוּ לִלְמַד זֶה אֶת זֶה, וְזֶה עוֹן גָּדוֹל. שֶׁאִם יֵשׁ לָאָדָם חִידוּשׁ בַּתּוֹרָה, צָרִיךְ לְגַלוֹתוֹ לַחֲבִירוֹ שִׂידַע אוֹתוֹ. וְאֵל יַחְזִיק בְּמִידָה מִגּוֹנָה זֶה לְהַחֲזִיק טוֹבָה לַעֲצֻמוֹ וְלֹא לִלְמַד לְאַחֲרִים. לִפִּי שֶׁהַקִּב"ה לֹא נָתַן תּוֹרָה לְהַחֲבִיאָהּ, אֲלֵא לְפַרְסְמָהּ בְּעוֹלָם". עכ"ל.

וְרֵאָה בִּסְפָר חֲסִידִים (סִימָן תַּק"ל) שֶׁכָּתַב: "וְכָל מִי שֶׁגִּילָה לּוֹ הַקִּב"ה דְּבַר, וְאֵינוֹ כּוֹתֵבָה וִיכּוֹל לְכַתּוֹב, הֲרִי זֶה גּוֹזֵל מִי שֶׁגִּילָה לּוֹ, כִּי לּוֹ גִּילָה לּוֹ אֲלֵא לְכַתּוֹב, דְּכָתִיב "סוּד ה' לִירָאִיו וּבְרִיתוֹ לְהוֹדִיעֵם" (תְּהִלִּים כה, יד)". עכ"ל. וְעִי"ש בְּהַגְהוֹת מֶרֶן הַחִיד"א (שם) שֶׁהֵבִיא דְּרָאָה לְרַבֵּינוּ אֶפְרַיִם (עַל הַתּוֹרָה כַּת"י פ' כִּי תֵשָׂא) שֶׁכָּתַב מִשּׁוֹם רַבֵּינוּ אֶלְעָזָר מִגְרַמִּיזָא ז"ל "שְׁכַל מִי שֶׁמִּגְלִין לּוֹ רוֹי תּוֹרָה מִן הַשָּׁמַיִם וְאֵינוֹ כּוֹתֵב, עֵתִיד לִיתֵּן אֶת הַדִּין". ע"כ.

וכתב רבינו אליעזר פאפו בס' אורות אליים (בביאור דברי הזוה"ק): "יש תועלת אחר בעשיית ספר מצד אחר, שהוא מועיל מיד ולדורות ולכל העולם, וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בספר מו"נ שהכותב דבר בספר, הרי הוא כאילו דורשו לפני אלפים ורבבות. ואפשר כי ברוב ימים דבריו יעשו פירות". וכתב עוד בפלא יועץ (ערך זכיה): "אם חננו ה' רוח דעת, יעשה ספר ללמד ולהועיל. ואם יזכה שיועילו דבריו בדור מן הדורות לאחד מני אלף, דיינו אם לא בא לעולם אלא לדבר הזה".

וכ"כ הגאון יעב"ץ (מגדל עוז עליית הכתיבה דף קנ"א.): "ואם כותב חידושי תורה ומוסר לרבים, אין קץ לשכרו, צדקתו עומדת לעד. בודאי אין הרבצת תורה גדולה מזו, זכות הרבים תלוי בו. כי יעמיד תלמידים הרבה, ישוטטו רבים ותרבה הדעת את ה' וכו', ולא ימלט שימצאו מקומות שדברי תורה חביבין עליהם, ויעשו פרי תבואה". עכ"ל.



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

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



אוצר הגנזים

מבוא לספר מעשי למלך ♦ ספר מעשי למלך
סימנים קב - קח

מבוא

לספר מעשי למלך

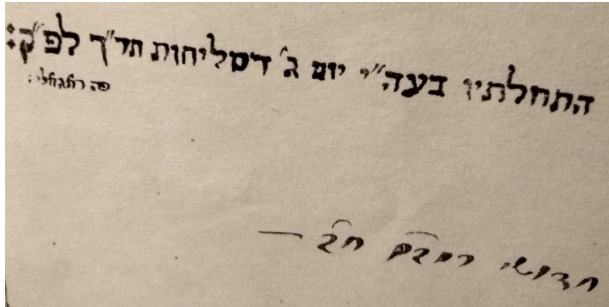
בסייעתא דשמיא אנו מגישים לפניכם היום מנחה חדשה, מחברת חידושי רמב"ם מאת הגאון העצום המפורסם מסוף העולם ועד סופו - רבינו אליהו דוד רבינוביץ-תאומים האדר"ת זצוק"ל.

רבינו זצ"ל מלבד כהונתו כרבן של פוניבז' ומיר ובסוף ימיו כרבה של ירושלים, ומלבד שקדנותו העצומה בכל עת ובכל שעה על אף הסבל הרב שהיה מנת חלקו (כעולה מקטעי יומניו שהיה נוהג לכתוב) ומידותיו המיוחדות - היה גם מחבר פורה בכל מכמני התורה. רבינו זצ"ל כתב למעלה ממאה ועשרים ספרים, וחלק ניכר מהם יצא (ועודנו ממשיך לצאת) על ידי גופים שונים.

המחברת שהתגלגלה לידינו באדיבותו הרבה של ר' מנשה לוינגר הי"ו כוללת חידושים על הרמב"ם והיא כונתה על ידי רבינו "מעשי למלך" [על שם הפסוק: "רַחֵם לְבִי דְבַר טוֹב אֶמַר אֲנִי מַעֲשֵׂי לְמֶלֶךְ לְשׁוֹנֵי עֵט סוֹפֵר מְהִיר". (תהילים מה, ב)].

החיבור אינו מסודר על סדר משנה תורה. כפי הנראה, האדר"ת ייעד מחברת זו לחידושו על הרמב"ם, וכל אימת שהיה לו חידוש כזה - כתב אותו. ניתן למצוא סימן העוסק בהלכה מסויימת, ואחריו סימן העוסק בהלכה מספר אחר מי"ד חלקי משנה תורה, ואחריו סימן מחלק אחר וכו' [רוב ספריו של רבנו לא נערכו בעריכה מושלמת על מנת להביאם לדפוס, ומשום כך לשונם קצרה, לעיתים הסימנים אינם מסודרים, מראי

מקומות חסרים, ופעמים שדבריו בענין אחד מפורזים בכמה מקומות ומשלימים זה את זה].



שער כתב היד

תחילת הספר בשנת תר"כ בעיר ראגאלי, וסופה בשנת תרס"ב בעיר פוניבז'.

הספר נחלק לשני מחברות, מחברת א' סימנים א-קא, מחברת ב' סימנים קב-קע ודברי סיום.

מחברת זו שלפנינו היא כרך ב', ובעז"ה בירחונים הבאים נביא ממנה וגם מכרך א'.



לתשומת לב המעיינים

- לתועלת המעיינים, הוספנו בתחילת כל סימן את דברי הרמב"ם עליו הוא נסוב.
- השתדלנו עד היכן שידינו מגעת לציין את המקורות לכל הספר שהזכיר רבינו המחבר [בסוגריים מוקטנים], וכן הוספנו את לשונם בהערות במקום שראינו שיביא למעיינים תועלת.
- גם השלמנו מילים חסרות ותיקנו טעויות סופר בסוגריים מוקטנים, עגולים למחיקה ומרובעים להוספה, כנהוג (יצויין, ששאר סוגריים עגולים או מרובעים שבספר משל המחבר הם).

האוצר ♦ אייר ה'תשע"ז

- מיעטנו בהוספת פסיקים ובפתיחת ראשי תיבות שלא במקום הצורך.



יהי רצון מלפני הקב"ה שזכות רבינו המחבר תעמוד לנו ונזכה להוציא לאור את כל הספר בשלמות ברוב פאר והדר.

העוסקים במלאכת הקודש בס"ד

הרב מאיר אופנהיימר הרב אריאל דוד הרב משה בוטון

ספר מעשי למלך

סימנים קב – קח

סימן קב

אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה
קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון
יציאת מצרים ומצוה להזכיר יציאת מצרים
ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום
צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך וקריאת
שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת
קריאת שמע. [קריאת שמע א, ג].

הרמב"ם [...] פ"א ה"ג [מ"ק"ש] פסק דצריך (ו) לקרות [ו] להזכיר יצ"מ
בלילות כבן זומא ברכות י"ב, ב', (ו)נלע"ד) דחכמים אומרים (ל) להביא
ימות המשיח [הגה"ה: אמרתי צ"ד צמק"א לצא"ר לשון חכמים הזהב "להציא", דבגמ'
אמרו שיהא שטעבור מלכות עיקר וי"מ טפל, וז"ש להציא [ל]ימות המשיח ר"ל שיהיה
טפל, ואחר זמן רב מלאתי תירוצ לזה צתוס' רע"ק אייגר ז"ל [אות י"ג]¹ ושסתני, ונלע"ד
דתליא פלוגתתם בהא דאיפליגו בנדה ס"א, ב', אם מצות בטילות לעתיד
לבוא או לא יעו"ש, דרבנן ס"ל דאינן בטילות, ובן זומא ס"ל דבטילות
א"כ הרמב"ם שפסק פ"י מכלאים הכ"ה דבטילות א"כ שפיר הוצרך
לפסוק כבן זומא וא"ש.

1. זו לשון רעק"א שם: "הא דלא קאמר בקיצור כל ימי חייך לימות המשיח, כמו דקאמר ראב"ע
כל ימי חייך הלילות, י"ל דדייק בלשון "להביא" לומר דימות המשיח אינו בזה כמו העוה"ז, כי
לא יהיה הזכרת יציאת מצרים עיקר אלא טפילה לשעבוד מלכויות כדאיתא בבריייתא הובא
בתוי"ט כאן".

ודע דבאותו ענין צל"ע דברי התוס' ב"ב ע"ד, א', סד"ה פסקי, שכתבו: "וההיא דלקמן יצתה בת קול כו' [ואמרה דביתהו דרבי חנינא בן דוסא עתידה למישדא בה תכלת לצדיקים לעתיד לבא] אתיא נמי כשמואל" עכ"ל², דהרי שם ר' יוחנן אמרה והרי ר' יוחנן ס"ל מצות בטילות לעתיד לבוא בנדה שם וצע"ג ואין להאריך יותר בזה³.



סימן קג

דולג בכתב יד ע"י רבינו המחבר



סימן קד

תפלת הערב אף ע"פ שאינה חובה המתפלל אותה זמנה מתחילת הלילה עד שיעלה עמוד השחר ותפלת נעילה זמנה כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה. [תפילה ג, ו].

הרמב"ם פ"ג מתפלה ה"ו פסק דתפלת ערבית כל הלילה ויש לתמוה כיון שפסק [שם ובפ"א ה"ו] דתפילת ערבית רשות א"כ ליכא למימר דמ"ש מתני' [כ"ו, א'] "אין לה קבע" פירושו כל הלילה כמוש"ש הגמרא [כ"ז,

2. תוספות שם מעמידים את המימרא (שהובאה בשם רבי יוחנן) שמשמע ממנה שמצוות לא בטילות לעת"ל, דלא כר' יוחנן הסובר שבטילות, אלא כשמואל החולק עליו.

3. כן הק' ברש"ש שם, והביא שבע"י הגי' ר' יונתן. [וכן בדק"ס בשם כמה כתי"י. וכן מסתבר, שאם הוא מדברי ריו"ח היה לגמ' לסדרו אחר מימרא הקודמת דריו"ח, יעו"ש].

ספר מעשי למלך

ב⁴]. ועי' בכסף משנה מה שהביא בשם הר' יונה וע"ש⁵. ולע"ד יראה ראייה לדעת הרמב"ם דבשבת דף (מ"ד) [י'], א', אמר א"נ ערבית דזמנה כל הלילה כו' והתם איירי אליבא דמ"ד תפילת ערבית רשות יעו"ש דף ט', ב', א"ו אף למ"ד רשות מ"מ זמנה כל הלילה.



סימן קה

היה עוסק באכילה או שהיה במרחץ או שהיה עוסק בתספורת או שהיה מהפך בעורות או שהיו עוסקין בדין גומר ואח"כ קורא קריאת שמע ואם היה מתיירא שמא יעבור זמן קריאה ופסק וקרא הרי זה משובח. [קריאת שמע ב, ו].

הרמב"ם פ"ד(ד) [ב] מק"ש ה"ה(ה) [ו] פסק דגומר ואח"כ קורא. (והנלע"ד) והקשה הקרבן נתנאל בשבת פ"א [סימן י"ח] אות [א'] דהרי קאמר שם [י' א'] כיון דכולא ליליא זמנה אתי למפשע וא"כ אמאי גומר וע"ע שלא תי' ע"ז כלום, ונלע"ד דבמהדורא בתרא [למהרש"א, ט' א'] הקשה מאי פריך שם ולמ"ד חובה מטרחינן ליה ממתני' ה"ל לשנויי הא בדאיכא שהות הא בדליכא ועי"ש ונלע"ד דבסוכה ל"ח א' מקשה הגמ' [על] המשנה דשם משבת ט' ב' דתנן ואם התחילו אין מפסיקין ומשני רב ספרא הא בדאיכא

4. במשנה כתוב "תפילת ערבית אין לה קבע", ובגמרא אמרו שאם הכוונה שזמנה כל הלילה, היה צריך לכתוב "תפילת הערב כל הלילה", אלא המשנה כדעת האומר שתפילת ערבית רשות. ואם כן קשה מדוע פסק הרמב"ם שני הפירושים.

5. רבנו יונה פירש שהכוונה בשאלת הגמרא היא שאם פירוש המשנה הוא רק שתפילת הערב כל הלילה, היה לכתוב אחרת, אלא הכוונה גם שזמנה כל הלילה וגם שהיא רשות.

שהות הא בדליכא. ורבא גמגם עלי' (ומשני) דמאי קושיא [דילמא] הא דאורייתא הא דרבנן ועי"ש, א"כ א"ש ומיושב קושית המה"ב הנזכר לעיל דבריו דבברכות כ"ז ב' מבואר שרבא ס"ל תפילת ערבית רשות, א"כ שפיר פריך ממתני' אליבא דרבא לשיטתו דלא סבירא ליה לחלק בין איכא שהות לליכא א"כ שפיר הוצרך לתרץ שינויא אחרני, משא"כ הרמב"ם לשיטתו דאיהו לא סבירא ליה תירוצא דרבא הא דאורייתא הא דרבנן, דלדידיה גם תפלה דאורייתא שכן פסק בפ"א מתפלה [ה"א] [והכ"מ פ"ו מתפלה ה"י כתב דתפלה דרבנן במחכ"ת לא דק דהא אליבא דרבינו הוא דאורייתא] א"כ עכצ"ל כתירוצא דרב ספרא ולחלק בין איכא שהות לליכא, א"כ גם ממתני' לא קשיא מידי דנוכל ג"כ לחלק כנ"ל וכקו' מה"ב, וא"כ באמת לא סבירא ליה כתירוצא דגמ' דכולא ליליא אתי למפשע כו' ודוק, ועפ"ד א"ש ג"כ קו' הגאון ר"ע איגר בתוספותיו בשבת פ"א אות [ח'] שהקשה מאי פריך בשבת י"א א' [מפסקין לק"ש ואין מפסקין לתפילה] הא תני ליה רישא אם התחילו אין מפסקין⁶, דדילמא אשמעינן דאף בתפילת ערבית דאיכא למיחש כיוון דכולא ליליא זמנה אתו למפשע אפ"ה אם התחיל אין מפסיק, [דעפ"ז] א"ש דמ"מ הקו' לדידן דלא סבירא ליה כתירוצא הגמ' לשם ודו"ק.

ואולי י"ל דמטעם זה גופא לא ס"ל להרמב"ם תירוצא דגמ' דכולא ליליא זמנה כו' ודו"ק, ובעיקר קושיית הגאון הנ"ל לא הבנתי דלכך הוצרך הגמ' לשנויי דאיירי בדברי תורה דל"ל דאשמעינן אפי' בתפילת ערבית ג"כ אין מפסיקין דזה נדע מדקתני מפסיקין לק"ש ותו לא, ומדקתני לק"ש מפסיקין א"כ איירי ע"כ בתפילת ערבית א"כ נדע כבר דלתפלה אין מפסיקין ולמה תני אין מפסיקין לתפלה אלא ודאי סיפא

6. וגבי תפילה קיימינן ולמה ליה למיהדר למיתני ואין מפסיקין לתפילה. רש"י.

אתאן לדברי תורה כתי' הגמ', אך אי קשיא לי הא קשיא לי לדברי תוס' שבת ט', ב', ד"ה ואם, דאפילו התחילו באיסור אין מפסיקין, א"כ קשה מאי פריך הא תני ליה רישא דדילמא אשמעינן דאפילו התחילו באיסור אין מפסיקין וצ"ע כעת.



סימן קו

בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין היה גדול בחכמה אבל לא במנין אבל לא בחכמה אינו יכול לבטל את דבריו אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהיו גדולים מהם והיאך יהיו גדולים מהם במנין הואיל וכל בית דין ובית דין של שבעים ואחד הוא זה מנין חכמי הדור שהסכימו וקבלו הדבר שאמרו בית דין הגדול ולא חלקו בו. [ממרים ב, ב].

הרמב"ם פ"א(א)[ב] מהל' ממרים ה"ב [כתב], דאפילו בטל הטעם שתקנו ב"ד מ"מ אין יכול ב"ד לבטל דברי ב"ד חברו ונראה ראייה לדבריו דתוס' במגילה ה', ב', ד"ה וביקש, הקשו דאיך רצה רבי לעקור ט' באב הא אין

ב"ד וכו', ותירצו דלא רצה לעקרו לגמרי רק מחומרותיו שיש בו יותר מבשאר (תעניתם) [תעניות], עוד תירצו דלא רצה לעקרו רק לקבועו בעשירי, ונראה דס"ל לרמב"ם עיקר תירוץ הראשון דעל תוס' הלא קשה דלעיל ב', ב', פריך הגמ' ג"כ מהא דאין ב"ד יכול וכו' על הא דאמר שם דתקנו לקבוע ימים אחרים יעו"ש ולדברי תוס' לא קשיא מידי, ושוב מצאתי בהגהת (בהגהת) הגאון ר' הירש חיות, שנתקשה בזה ונדחק מאוד, ואפ"ל ולחלק בין נודע הדבר מתחלה לשנודע הדבר אח"כ וע' רש"י במגילה ב', א', דקצת מורה לזה אך גם זה נראה דוחק להרמב"ם [הגה"ה: וכשני לענמי כ"ל לתרץ קו' התוס' באו"א דע"כ לא אין צ"ד יכול לצטל דברי צ"ד חצרו אלא בדבר (שיצטל בלא) שלא יצטל כלל אצל בדבר שיצטל בלא"ה כגון ט"ז אה"נ דבאמת מותר ודו"ק. וע' תוס' ביצה ה', א', ד"ה [כל דבר] ותוס' סנהדרין כ"ט, ב', ד"ה לכל דבר] וע' בירושלמי [ריש מגילה] דאמר שם דמותר כל החודש לקרות וע' שו"ת חת"ס [יורה דעה] סי' י"ג, וליקוטי תשובות סימן פ"ד] ויש להאריך ונ"ל דלכך רצה רבי לעקרו משאר חומרות לפי שאז בימיו היה שלום גדול כידוע מאהבתו עם אנטונינוס והוא היה אוהב לישראל וע' ר"ה י"ח, ב', א"כ כשהי' בזמנו שלום לכן רצה לעקרו מחומרות שיש בו וס"ל דלא כדעת הרמב"ם אלא דע"כ לא תעקור רק בעת צרות ואין שלום אבל לא בעת שהוא שלום כימי רבי ולכן רצה להקל בו, זהו דעת רבי אבל אמר שם דחכמים לא הודו לו, א"כ י"ל דה"ט דלא הודו לו דבשיטת הרמב"ם אזלי וק"ל.



סימן קז

האשה שגלחה פאת ראש האיש או שנתגלחה

פטורה שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית פאת זקנך כל שישנו בבל תשחית ישנו בבל תקיף ואשה שאינה בבל תשחית לפי שאין לה זקן אינה בבל תקיף. לפיכך העבדים הואיל ויש להם זקן אסורין בהקפה. [עבודה זרה יב, ב].

הרמב"ם פי"ב מע"ז ה"ב פסק דעבדים חייבין בהקפת זקן, ולכאורה הוא כלישנא קמא דבקיידושין ל"ה, ב', ולא כלישנא בתרא, ובכסף משנה פסקינן כלישנא בתרא, ועיין בל"מ ומ"ל ונו"כ, ונראה דיסבור הרמב"ם דלישנא קמא ובתרא פליגי בסברת תוס' דב"ק פ"ח, א', ד"ה יהא, שכתבו דע"כ לא מקשינן עבד לאשה רק להחמיר עלא אבל לא להקל ע"ש, וא"כ א"ש דלישנא קמא ס"ל כסברת התוס', ולישנא בתרא לא סבירא ליה כסברת התוס' דאעפ"כ מקשינן, וא"כ שפיר הוצרך הרמב"ם לפסוק כלישנא קמא דהרי [מוכח] הכי בב"ק שם מכח קו' התוס' דלא הוקש רק להקל אבל לא להחמיר [הגה"ה: עי' תוס' שבועות ל', א', ד"ה [שבועת העדות] שהניחו צתימה, קו' זו ולא תירצו כמו שתירצו צ"ק, ונלע"ד דהתוס' צ"ק תירצו דלא הוקש רק להחמיר ולא להקל והקשו עליהם מ' מחגיגה ד', א', ונלע"ד דתוס' תירצו דכלא"ה כתיב איש ועבד בכלל, אך א"כ קשה דהוי [...] ריבוי אחר ריבוי וא"כ נמעט מזה עבד דהרי אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט - ורליתי לומר שלכן כ' תוס' דגוי פסול לעדות, וא"כ לכ"כ אחיו אצל עדיין ק' דה"ל למכתב רעהו ונמעט מזה נכרי ונרצי עבד ול"ל ע"כ דס"ל עתה דהאי האנשים דכ' ר"ל הצעלי דינין א"כ לא נמעט עבד מזה לעדות דהרי צבע"ד איירי א"כ א"ש תי' התו' זהו צ"ק אצל בשבועות אמר שם בגמ' להדיא דמיירי בעדות, א"ש ל"ל [תירצו] כתי' התוס' [צ"ק], ולכן הניחו צתימה: כך כתבתי בס"ד במקום אחר] ודע שהקשו על תוס' דב"ק הנ"ל מחגיגה ד', א', דפריך

7. כן הקשה בתוספות רבינו פרץ בשבועות עי"ש מה שתירץ, וכן תירצו התוספות בזבחים קג, א (ד"ה אין לי).

מנלן דעבדים פטורים מראי' ומקשה תוס' הנ"ל הא גמר לה לה מאשה ואי כד' התוס' מאי קושיא הא להקל לא הוקש ונ"ל ליישב בס"ד דלפמ"ש דאפליגו בה לישנא קמא ולישנא בתרא א"כ י"ל דשם פריך ללישנא בתרא, אבל (ו) באמת נ"ל דלא קשיא מידי דהנה למשנה אחרונה דחציו עבד וחב"ח פטור⁸ מראיה א"כ ל"ל קרא דא(ת)[ל] פני האדון דהרי חב"ח חייב ול"ל לעבדים דהרי כבר ידעינן מג"ש דלה לה, א"ו מוכח מזה כדברי תוס' ב"ק הנזכר דלהקל עליו לא הוקש וק"ל ובזה א"ש מה שראיתי שהקשה בס"ס חקר הלכה הרב זצ"ל, על רש"י ערכין ב', ב', ד"ה [מי שחציו עבד וכו'] שפירש דהא דעבדים פטורין מראיה משום דכ' [שמות כג, יז] אל פני האדון מי שאין לו אלא אדון אחד⁹, דה"ל משום ג"ש דלה לה ע"ש, ולא קשיא מידי דלמשנה אחרונה דחב"ח חייב א"כ עכצ"ל דלה לה רק לחומרא כסברת תוס' ועכצ"ל דילפינן מאת פני האדון וא"ש.



סימן קח

היה העד חכם גדול והיה בבית דין פחות ממנו בחכמה הואיל ואין כבודו שילך לפניהם עשה של כבוד תורה עדיף ויש לו להמנע, במה דברים אמורים בעדות ממון אבל בעדות שמפריש בה מן האיסור וכן בעדות נפשות או מכות הולך ומעיד שנאמר אין חכמה ואין תבונה לנגד ה' כל מקום שיש

8. בכת"י נראה שתיבת פטור מחוק ומעליה רשום ח'.

9. ז"ל רש"י: אבל עבד גמור פטור דכתיב את פני האדון ה' מי שאין לו אדון אלא הוא.

חילול השם אין חולקין כבוד לרב. [עדות א,
ב].

הרמב"ם פ"א [א] מעדות ה"ב [ב פסק] כר' יהודה בשבועות ל', א', דאם רצו להוליך שניהם מוליכין, וע' בכס"מ מה שכתב מזה, ונלע"ד דרמב"ם פ"ד מת"ת ה"ב [ב] פסק דאין שואלין מעומד, וק' מירושלמי שהביאו התוס' בבכורות ל"ו, א', ד"ה עמד, דצריך לעמוד בהלכות ואגדות כששואל ועי' יו"ד סי' רמ"ו סקי"א בש"ך מ"ש מזה, ונלע"ד דהירושלמי יסבור דמיירי בבעלי דינין [וכ"מ לשון הירושלמי שם (נדריים פ"י ה"ח) וז"ל א"ל עומדין אלא נידונין [בעלי דינין] שואל הו"א מנין ת"ל עמדו ועמדו פי' שהיה יכול לכתוב עמדו וכתב ועמדו לרבות שואל הו"א דג"כ צ"ל ודריש מו' דועמדו וע' בס' יע"ד להגאון ר' יונתן מפראג זצ"ל בסופו שכתב דמו' בתרא דריש לה ובמחכ"ת שגה והעלים עין מירושלמי המבואר להדיא דלא כדבריו וא"כ שפיר מרבה מזה שואל הו"א דג"כ דמי לבע"ד משא"כ לגמ' דידן דמוקי לה בעדים א"כ ליכא לרבוויי מזה שואל הו"א דאין זה עדות ולכן שפיר פ' הרמב"ם דא"ש מעומד- ועפ"ז א"ש מה שהקשה הקרבן נתנאל פ"ב דמגילה סוף אות ב'¹⁰, על הרמב"ם דהא מצינו בבכורות ל"ו, א', דקתני עמד השואל, [לא הזכיר ג"כ מברכות כ"ז, ב', ומוקדם ג"כ] דשאני התם דדמי כעדות וא"כ שפיר יש לרבות ג"כ [...] מו' דועמדו אף לש"ס דאיירי בעדות ודוק. וא"כ א"ש שפסק כר' יהודה דלשיטתו אזל דאיירי בעדים ולא בבע"ד וק"ל. וע' בס"ס יערות דבש [חלק ב' דרוש י"ח] קרוב לדברי יעו"ש.



10. נמצא בתחילת פרק ג'.

אוצר ימי הספירה

בעניין ספירת העומר וברכתה ♦ דעת הרמב"ם
בעניין ספירת העומר בזמן הזה ♦ האם ייתכן
שתלמידי ר"ע מתו במרד בר כוכבא

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

בעניין ספירת העומר וברכתה

א.

יבאר דמה שביאר הגר"א בדברי השו"ע, דהברכה היא חלק מהספירה וכברכות ק"ש, זה משום דכולה זכר למקדש היא

שו"ע (או"ח ס' תפ"ט סע' ג'): "המתפלל עם הציבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה ואם יזכור בלילה יברך ויספור" ע"כ. מקור ההלכה, בב"י מהאבודרהם בשם המחזור ויטרי, ושם הוא בשמו של רבן של ישראל רש"י. וזה לשון הרד"א: "המתפלל עם הציבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה מימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שלא ברכתי לבטלה ואם אשכח הרי מנתי ימים ושבעות למצווה". אבל הרמב"ם (פ"ז מתמידין ומוספין הכ"ה) כתב: "אם מנה ולא בירך יצא וכן עיקר ולפיכך צריך להזהר מי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה שיאמר לו אתמול היה כך וכך שאם אומר היום כך וכך נמצא שכבר מנה ואינו יכול לחזור ולמנות בברכה" וכו' עכ"ל.

והנה, מלבד דדברי המחזור ויטרי תמוהים מצד עצמם, וכמו שכתב הרשב"א בשו"ת (ח"א ס' רל"ה) הובאו דבריו במג"א על אתר, שמי שאמר כן וכו', תלה בוקי סריקי ברבינו וכו', דאם מתיירא שמא ישכח בספירה ויסמוך על ספירה זו כמו בק"ש של ערבית, א"כ כבר יצא ידי ספירה וכשחזור ומברך הוי ברכה לבטלה, עכ"ל עי"ש. עוד קשה דנראה

דהאבודרהם בעצמו לא קים ליה שכן ההלכה כמש"כ אבל הרמב"ם וכו', וא"כ האיך העתיקו השו"ע. וביותר שבסע' ד' העתיק סוף דברי האבודרהם, לענין מי ששואל אותו חבירו בין השמשות וכו', והא זה מסקנת האבודרהם עפ"י מה שפסק כהרמב"ם, והאיך כתב השו"ע לתרוויהו, והוא סתירה לכאורה, וצ"ע.

ובמג"א כתב בזה, שכוונת השו"ע, שהוא מכוון בלבו, אם אזכור בלילה אין אני מכוון לצאת בספירה זו, ואז יכול לחזור ולספור בברכה, ואין כאן חשש ברכה לבטלה, שכיוון שלא לצאת בכהאי גוונא. ומש"כ בסע' ד' דין מי ששואל אותו חבירו וכו', שהתם מכיוון שלא כיון שלא לצאת, יש כאן חשש של ברכה לבטלה, לשיטות שמצות אינן צריכות כונה, עי"ש. אמנם בשו"ע לא הוזכר תנאי זה שחושב שלא לצאת בספירתו הראשונה, ועוד שלא הסביר המג"א דעת האבודרהם במחזור ויטרי שהוא גם מקור הב"י, דלפ"ד המג"א, ליכא כלל סתירה מדברי הרמב"ם, ואין להם שיכות כלל, דכאן הא אירי בתנאי שמתכוון שלא לצאת אם יזכור, ולא שצריך לחזור ולברך אף שיצא ידי ספירה, כמו שהבין האבודרהם, וע"ע שם בט"ז.

אמנם בבהגר"א שם כתב ז"ל: "היינו בהש"מ שיוצא בדיעבד כיון שהוא מדרבנן כו' דסבירא ליה דברכה מעכב לענין זה שיחזור ויברך, וכמש"כ בס"ס ס"ב לענין ק"ש וכו'. אבל הרד"א עצמו חזר בו וכתב אבל הרמב"ם וכו'. ואפשר דסבירא ליה לשו"ע כדעתו הראשונה דמהרמב"ם אין ראייה, דשם אירי שיוצא ידי ספירה וכו' אבל בסע' ד' כתב דברי הרד"א בחזירתו. ומק"ש אין ראייה כמש"כ הרשב"א (ברכות י"א ב') דברכות לא על הק"ש נתקנו וכו'", עכ"ל.

והנה מש"כ הגר"א מס"ס ס"ב, צ"ב, דהא שם איירי לעניין מי שקרא ק"ש בלא ברכות שחוזר ומברך. והתם הרי זה בודאי בגלל שהברכות לא על הק"ש ניתקנו (וכדביאר רבינו שם), אבל הכא אטו מי שלא בירך יתחייב לברך בשביל עצם הברכות ואפי' בלי לספור כדשם שמעיקר הדין אינו מחוייב לחזור על ק"ש כמבואר שם. וכן לשון הגר"א "דסבירא ליה דברכה מעכב לעניין זה" משמעם שהברכה מעכבת את הספירה ולא שהברכה מחויבת מצד עצמה כבק"ש. וע"כ שכוונתו אינה אלא שהכא הברכה מעכבת את המצווה, וע"כ צריך כאן לחזור ולברך ולספור. וע"ז קאי המשך דברי הגר"א שהרד"א חזר בו ע"פ הרמב"ם שכתב דהברכה לא מעכבא, אבל אפשר דהשו"ע סובר דמהרמב"ם אין סתירה לזה דשם איירי שיצא ידי ספירה בוודאי.

ובחילוק עניין זה שמעתי לפ' ע"פ מש"כ הגר"א לקמן (סע' ו') ע"פ מש"כ בס' ס"ז ששם נתבאר דין מחודש שמקורו ברמב"ם (פ"ב מק"ש הי"ג), ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה. אבל אם ידע שקרא ונסתפק לו אם בירך לפניה ולאחריה או לא בירך אינו חוזר ומברך. ובכס"מ שם הביא תשובת הרשב"א (ס' ש"כ) שנתפלא ע"ז, דכיון דספק ברכות הוא ספקא דרבנן ולקולא, א"כ אף אם נסתפק לו במצווה דאוריתא הרי עושה המצווה בלא ברכה, וכמש"כ הרמב"ם בתשובה, וא"כ למה כאן כתב הרמב"ם שבספק קרא ק"ש חוזר וקורא בברכותיה. וכתב שם לבאר שאפשר, שכך היתה התקנה מעיקרא דכל שהוא חייב לקרות קורא לכתחילה עם ברכותיה, וע"כ אם נסתפק אם קרא ק"ש, מתוך שמחוייב לחזור ולקרוא, צריך לברך אף הברכות, אף אם בירך בוודאי.

ולזה כוונת הגר"א, שי"ל שדעת המחזור ויטרי בשם רש"י, והשו"ע,

שאף ספירת העומר נתקנה כן שכל שהוא סופר צריך לספור בברכה, דהברכה נתקנה כחלק מגוף הספירה, וכמש"כ הרשב"א גבי ק"ש. וע"כ אם נזכר בערב חוזר וסופר בברכה ואין כאן חשש ברכה לבטלה, שכן נתקנה שכל שהוא סופר יספור בברכה, אלא שהרד"א כתב שברמב"ם לא כתב כן שהוא כתב דאם מנה ולא בירך יצא ואינו חוזר ומברך, הרי שהברכה אינה מעכבת, אבל השו"ע סבר כמו שביאר הגר"א שאין סתירה לזה מהרמב"ם ששם בודאי יצא, משא"כ כאן דמירי בבה"ש שלא יצא אלא מספק, וחייב אם זוכר לשוב ולספור, ע"כ חייב לשוב ולספור בברכה. דומיא דק"ש שכן הייתה התקנה שכל שמחויב יחזור בברכה, אבל אם קרא ק"ש בודאי ונסתפק לו עם בירך אינו חוזר ומברך כמש"כ הרמב"ם שם.

ומש"כ הגר"א: "אלא שבס"ד כתב דברי הרד"א בחזירתו דמק"ש אין ראייה כמש"כ הרשב"א דהברכות לא על הק"ש ניתקנו", כוונתו, למש"כ בסס"ז בבהגר"א שע"כ שאני ברכות ק"ש משאר ברכת המצוות שאם נסתפק אם עשה המצווה עושה המצווה ואינו מברך, דהברכות אינם מעכבות כמש"כ הרמב"ם בפי"א מברכות הל' ט"ז עי"ש, וספיקא דרבנן הוא לגביהם וכמש"כ הרשב"א. אבל הכא דאינו ברכת המצוות דלא על הק"ש נתקנה כברכת המצוות כמש"כ הרשב"א בחידושו, וע"כ בהם י"ל שכן היתה התקנה שכל שמחויב בק"ש חייב בברכותיה דכך צורת הק"ש שמברך שנים לפניו ואחת או שנים לאחריה, וע"כ כל שהוא מחויב בק"ש חוזר וקורא הק"ש בברכותיה, אבל הכא דלא הוי אלא ברכת המצוות בעלמא פשיטא דאף בנסתפק אם יצא דצריך לחזור ולספור מ"מ אינו מברך כשאר ספק ברכות. ע"כ בררנו דברי הגר"א בס"ד.

עכ"פ מתבאר מזה דלמש"כ הגר"א בביאור דברי המחזור ויטרי

האוצר ♦ אייר ה'תשע"ז

שפסקם השו"ע, ברכה דספה"ע שונה משאר ברכת המצוות באשר היא כחלק מהספירה עצמה וכברכות ק"ש, וכן כתב בבהגר"א בסע' ו' מלשון הראבי"ה, הובאו דבריו במנהגי המהרי"ל הלכ' ספה"ע, שנוסח הספירה שלו היתה ברכה דעל ספירת העומר שהיום יום אחד בעומר, ובמהרי"ל כתוב יותר, שלא ענה אמן אלא אחר הספירה, ומשמע מכ"ז דהברכה היא כחלק מהספירה, וע"כ הוסיף בה הראבי"ה "שהיום" ולא ענה המהרי"ל אמן עד סיום הספירה. ועי"ש בבהגר"א מה שבאר עפי"ז שיטת הראבי"ה שהובאה בטור כאן שאם התחיל אדעתא דיום ד' וסיים ביום ה' שהוא הנכון, וכן אם התחיל לברך אדעתא דהיום הה' הנכון וסיים ביום הד' דכתב דמסתברא דבתרויהו לא מהני ליה דבעיא פתיחה וחתימה בודאי עי"ש. ובאר הגר"א דכיון דהספירה היא סיום הברכה, וכלשוננו של הראבי"ה שצריך פתיחה וחתימה בודאי, והכא הרי הוי כספק ברכה, כבגמ' (ברכות י"ב.), גבי היכא דנקיט כסא דשיכרא בידא ופתח אדעתא דחמרא וסיים אדעתא דשיכרא דנסתפקו שם האם אזלינן בתר פתיחה או בתר חתימה, וכיון דהכא דמי לברכות ק"ש דאף בספק קרא חוזר על הברכות ומשום שכך נתקנה כמש"כ הרשב"א, ע"כ אף הכא חייב לחזור ולברך.

אלא דאכתי צ"ב דמהיכי תיתי שנא' שברכה דספירת העומר שאני משאר ברכת המצוות שהרי מברכין וציונו, ואינה כק"ש שברכותיה אינם כברכת המצוות שאינו מברך וציונו ומזה נראה שאינם ברכות כברכת המצוות בעלמא, אלא שנתקנו עם הק"ש. אבל גבי ספה"ע למה נא' כן וכמו שהסיק באמת הגר"א, וצ"ב.

ומה שנראה בזה, דהנה בגמ' מנחות (ס"ה:): "ת"ר וספרתם לכם שתהיה ספירה לכל אחד ואחד" וכו', ושם (ס"ו:): "גופא אמר אביי מצוה למימני

יומא ומצוה למימני שבועי רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי אמימר מני יומא ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא". ובפרש"י שם (ד"ה אמימר), "אמר האי מנינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומא סגי" ע"כ. וכדברי אמימר דבזה"ז אינו אלא מדרבנן זכר למקדש כתב הר"ן סוף מס' פסחים דכן קים להו לרוב הפוסקים, אלא דמנינן אף שבועות כדאביי ורבנן דבי רב אשי.

ובשם הרי"ז הלוי (סטנסיל מנחות שם) בארו דברי אמימר, דאין זה תקנה שתקנו חכמים מצות ספירה בזמן הזה כמו שהיה החיוב במקדש, דא"כ גם שבועי היה להם לתקן, דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון. אלא דהביאור הוא, דלעולם ליכא לחיובא בזה"ז כלל דהא ליכא עומר וכמש"כ רש"י. אלא דעשו תקנה לספור להזכיר את המקדש וע"כ ביומי סגי. וכתבו דכן נראה מדברי בעה"מ סוף מס' פסחים שכתב שע"כ אין מברכים שהחיינו על ספירת העומר שאין בה אלא זכר לעגמת נפשינו לחורבן בית מאוינו. ומזה נראה להדיא שספה"ע בזה"ז אינה אלא כהזכרה למה שהיה במקדש ולא מצוה מדרבנן זכר למקדש.

ובאמת שכן מבואר גם להדיא בלשון רש"י, שכתב שספה"ע בזמן הזה אינה חובה (אמנם כתבו שם עוד שה"ה למצות נטילת לולב במדינה כל שבעה זכר למקדש, שהרי כמה פסולים יש בלולב מדאורייתא שאינם בגבולין כדמבואר בלולב הגזול. אמנם בזה נראה ברור שהכא קיל טפי שהרי בלולב עכ"פ בעצם המצוה אין קולא כלל, וכן הא בלולב מברכים שהחיינו, וע"כ שמצווה היא כשלעצמה לביאור בעה"מ. וכן מתבאר להדיא בתוס' מגילה (כ: ד"ה כל הלילה), על מה שאומרים אחר הספירה יה"ר שיבנה וכו', משא"כ בשופר ולולב, שאין כאן עתה אלא הזכרה אבל לשופר ולולב יש עשיה. מבואר להדיא דספה"ע אין בה אלא זכר בעלמא וקילא מלולב ושופר. ועיין בהגדה מבית לוי שהביאו בשם הרי"ז את ההוכחה מהי"ר).

והנה רבינו ירוחם ספר אדם חלק הרביעי נתיב החמישי כתב, דביאור
אמימר דמני יומי ולא שבועי דאמר זכר למקדש הוא, הוא מפני דספירת
הימים וספירת השבועות הוו שתי מצות נפרדות מהתורה. אלא דחלוק יש
בין ספירת השבועות לספירת הימים בתורה, דספירת השבועות הוזכרה
בתורה בשיכות לעומר, כמש"נ שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש
וגו'. וכן וספרתם לכם וגו' מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות
וגו'. אבל ספירת הימים אינה שייכת לעומר, שנא' בה, עד ממחרת השבת
השביעית תספרו חמישים יום וגו'. וע"כ בזמן המקדש ספרו הימים
והשבועות כל אחד בפני עצמו בשתי ברכות נפרדות, ובזמן הזה אמר
אמימר שאין לספור אלא הימים מהתורה שאין ספירתם תלויה בעומר,
אבל השבועות יש לספור רק כזכר למקדש שהרי ספירתם תלויה בעומר
כדאמרן, וע"כ אין לסופרם כשלעצמם בברכה נפרדת אלא אגב ספירת
הימים שאומר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד, ואינו מברך אלא על
הימים, דעל השבועות אין לו לברך, דהם זכר למקדש בעלמא, ועל זכר
למקדש בעלמא אין לברך, מידי דהוי אכריכה דלילי פסחים וערבה דז'
של סוכות [ומקור שיטה זו באגרות הרמ"ה לר"ש משאנץ (מפולמוס
הרמב"ם)].

ואמנם בדבריו יש לדון בנפרד אם א-ל יגמור עלינו, אבל העולה
מדבריו לנידונינו שכתב, שלא היה מקום לברך על ספירת העומר בזה"ז
שאין מברכים על זכר למקדש בעלמא כערבה וכריכה, וכמש"כ שהם
לזכר בעלמא. וע"כ דלא הוי כמצות לולב כל שבעה בזה"ז שהיא מצוה
עצמית מדרבנן כזכר למקדש, וא"כ מעתה יקשה לנו, לפמש"כ רש"י בגמ'
שלדברי אמימר אין סופרים בזה"ז אלא לזכר למקדש וכמש"כ הר"ן
בשלהי פסחים דלרוב המפרשים הכי קי"ל דאין הספירה בזה"ז אלא לזכר

למקדש אלא דמנינן אף שבועות כדאביי ורבנן. למה מברכין כלל, והרי כמש"כ רש"י בזה"ז אינה חובה, ולמה לא תהיה כערבה וכריכה שאין מברכים עליהם, וכמש"כ רבינו ירוחם.

אלא שבהכרח צ"ל שהשאירו בה את הברכה שהיתה לה במקדש. דכיון ובמקדש ברכו, וכך הייתה צורת המצווה, ע"כ כשתקנו לעשות זכר למקדש, בכלל כן השאירו אף את הברכות כדי לעשות גם ע"י זכר למקדש, ולא דמי לכריכה ועריבה שאינם אלא זכרון שאינם נעשים בצורתם הנוכחית כבמקדש ונעשות כזכר בעלמא. אבל ספה"ע ס"ס הספירה עצמה כמו שהיתה במקדש, אלא דחסר העומר, וע"כ השאירו את ברכתה, כמו שהיתה במקדש. וא"כ הרי שבזה"ז אף הברכה אינה אלא מהזכר למקדש, וע"י הספירה והברכה ביחד מתקיים הזכר למקדש. ובזה מתבאר גם מש"כ במהרי"ל נוסח הראב"ה שבירך על ספירת העומר שהיום יום אחד לעומר, ובמהרי"ל נוסף בנוסח זה שלא ענה אמן אלא אחר גמר הספירה, ואחר אמר יה"ר שיבנה ביהמ"ק וכו'. דכ"ז משום שאין כאן ברכה כשאר ברכת המצוות לענות אחריה ולהפרידה מהספירה, דכולה עשית זכר למקדש היא אף הברכה וכמש"נ.

ועפ"י"ז נבין מש"כ רבינו הגר"א שיש לדמות ברכה דספירת העומר לברכות ק"ש, שנתבאר בסס"ז, שאם נסתפק לו אם קרא ק"ש חוזר וקורא ק"ש בברכותיה. וביאר הרשב"א דזה משום דכך היתה התקנה שכל שחייב בק"ש יקרא ק"ש בברכות. וא"כ גם בספה"ע כן הוא, שנתקנה ספה"ע עם הברכות, וכל שהוא מחוייב בספירה מתחייב בברכות. וכ"ז משום שאינה כשאר ברכת המצות אלא כחד עם הספירה נתקנה, מפני הזכר למקדש, וע"כ תוארה הוא לעולם ספירה עם ברכה. וזה מש"כ המחזור ויטרי בשמו של רש"י, דהיה מונה עם הציבור בביהש"מ בלא

ברכה ושוב היה מונה אם היה זוכר בערב אם ברכה, ואף שספק יצא כבר בספירתו מבעוד יום, מ"מ יכל לברך בספירתו בערב דהברכה מעכבת לענין זה שחזור ומברך כדאשכחן בק"ש, וכמש"נ דזה בגלל שאין הברכה על הספירה ברכה כשאר ברכת המצות דהא כל כולה של הספירה אינה אלא זכר למקדש ומעיקר דינה לא היתה צריכה ברכה. אלא שתיקנו לה ברכה כהמשך לברכתה במקדש, ועי"ז היא עצמה נעשתה כזכר למקדש, וע"כ כשם שמחויב לספור כן מחויב לברך. אלא דהרד"א כתב דמהרמב"ם לא נראה כן, דהא כתב בהל' תמו"מ דאם ספר ולא בירך אינו חוזר ומברך. ועפ"י המחזור ויטרי הבין הרד"א שיש לו לברך, דלעולם לא יוצא יד"ח עד שמברך דכך היתה התקנה ובלא זה אין כאן ספירה זכר למקדש. ובזה פליג עליו השו"ע כמו שביאר הגר"א, דסבר דמהרמב"ם אין ראיה דשם איירי בספר ודאי וע"כ אין חסרון הברכה מעכב, וכשאר ברכת המצוות, דהא אף בק"ש אינו מברך כשקרא בודאי, אלא משום חיוב הברכות גופא, והכא הרי אין הברכות מחויבות מצד עצמם שאם ספר ולא בירך שיחזור ויברך. אבל כשלא יצא אלא בדיעבד ומספק כגון כאן שספר ביה"ש בזה י"ל שאף שבד"כ אינו חוזר על הברכה כאן יספור ויברך לצאת לכתחילה ואין לו לחשוש מכך שאולי יצא כבר בספירתו דהא הברכה כאן היא צורת המצווה ואפשר לברך ולספור.

וי"ל עוד דאף אם נקוט כמש"כ הרד"א דמהרמב"ם יש סתירה לדין זה וכמו שבארנו, מ"מ י"ל דמהרמב"ם אין ראיה דהרמב"ם לשיטתו שספה"ע בזה"ז מהתורה כמש"כ שם שמצווה זו נוהגת בכל זמן. וא"כ פשיטא לדבריו דאם מנה ולא בירך דאינו חוזר ומברך דכיון דלא הוי זכר למקדש בעלמא, ע"כ לא שאני משאר ברכות המצות ואדרבא יתכן שמזה

בא הרמב"ם להפקיע שאל"כ הא דין זה מיותר שכבר שנאו בפי"א מברכות.



ב.

יתרין קצת סתירת דברי המחבר, ע"פ מה שביארו דספה"ע

ביסודה היא ספירת ציבור

ומש"כ השו"ע דין דמי ששאל אותו חבירו בביה"ש וכו', שהם דברי הרד"א בחזירתו כמש"כ הגר"א, בזה באמת צ"ע דהמחבר סתר עצמו מהלכה להלכה, וצ"ע. ואולי די"ל קצת, דהנה בשו"ע לא הוזכר דסופר עם הציבור כדי שלא יבוא לשכוח וכדביאר הרד"א, וי"ל דלדעת השו"ע מה דסופר עם הציבור הוא כדי לא לפרוש מהציבור כדכתב הט"ז שם.

וביותר י"ל כמו ששמעתי לחדש מהרב נחום לבה שליט"א, דמה דנתבאר בגמ' מנחות (ס':) דוספרתם לכם שתהיה ספירה לכאו"א, הוא לאפוקי ספירת בי"ד, אבל מ"מ נחשבת ספירת העומר לספירת ציבור. ואמר כן עפ"י ראיותיו, ואינם ברורות אצלי. אמנם מילתא דמסתברא היא, שהרי מה דהוצרכנו להפקעה בגמ' שלא בי"ד יספרו את ספה"ע זה דווקא משום דביסודו של דבר הספירה היא מההבאה של העומר שהיא חובת ציבור שהיו שלוחי בי"ד יוצאין כבמשנה שם במנחות, ועד הקרבת המנחה חדשה שאף היא מנחת ציבור. אלא דלמדו חז"ל שתהיה ספירה לכאו"א, אבל עכ"פ י"ל שמ"מ שע"י ספירת כאו"א יש כאן ספירת ציבור. ויש להטעים בזה עוד, דיעויין בכמש"כ רבינו ירוחם שם וז"ל, ומה

שלא תיקנו שיברכו בי"ד על ספירת העומר כספירת השמטות לפי שהם ימי קציר והעם טרודים ואינם מצוים בבתייהם לשמוע משלוחי בי"ד ולא היו יודעים מתי קדשו החודש וע"כ ציוו לספור שידע כל אחד מתי שבועות" עכ"ל. ומדבריו נראה דבאמת היו צרכים בי"ד לספור כספירת השמיטות (וכמש"כ שם בהמשך דבריו שיכות ספירת העומר לספירת היובל), אלא שתקנו כך שכאו"א יספור מהטעם שכתב, וא"כ י"ל דסו"ס הוי כספירת ציבור, ובציבור עדיף טפי.

ואולי מכאן המקור למנהג המקובל שהובא אף בספרים הקדמונים שהש"ץ או הרב סופרים בתחילה, ואחר סופרים כל הציבור. ואולי טעם מנהג זה כדי שע"ז תתקיים הספירה כספירת הציבור. וא"כ י"ל דדוקא בשביל ספירת הציבור כתב השו"ע להקל לספור עם הציבור בלא ברכה ולחזור ולספור בלילה בברכה כמנהג רש"י לעדות תלמידיו. אבל סו"ס לכתחילה יש לו לחוש שלא לענות לחבירו כששואל אותו כמה ימים היום לעומר, ואם עונה, פסק השו"ע דשוב אין לו לברך דשמא כבר יצא במה שאמר לחבירו ועוד צ"ע^א.

אולם יעויין בחזקוני בפ' בהר (ויקרא כ"ה ח') שכתב דבעומר איכא ב' מצות ספירת ציבור מהקרא דפ' אמור וספירת יחיד מהקרא דפ' ראה, ומחמת ספירת היחיד מברכין אבל מחמת ספירת הציבור אין לברך וכספירת היובלות, כן היא דעתו עי' שם. וסברתו נראית שלא תיקנו ברכה אלא על מצוה שבעשיה עצמה איכא תכלית והברכה נועדה לרומם המצוה ולהוסיף בה כוונה, כלשון חידושי הריטב"א (פסחים ז:), משא"כ

א). ויש להביא לכך מקור מספר הפרדס לרבינו אשר בן חיים (עניין הלל עמוד קי"ט) שכתב: המנהג שהש"ץ סופר אחרי הקהל. ואין לזה טעם אם הש"ץ סופר כדי שהקהל לא יטעה בספירתו, אבל אם תוקנה ספירת הש"ץ כנגד ספירת הציבור אתי שפיר.

במצות ציבור יסודה הוא בתכלית שתעשה כקידוש יובל או העצרת לא תיקנו ברכה, כשם שאין מברכין על כל מצות בי"ד כדין תורה או מלחמה וכדו'. ולפי זה אין נכון מש"כ. אמנם בראב"ד בפ' לתו"כ שם כתב שמברכין על ספירת היובל, ויל"ע.



ג.

ביאור דברי הר"ן בטעם שאין מברכין שהחיינו על ספירת העומר
והנה לענין ברכת שהחיינו על המצווה דספה"ע, כבר הבאנו מש"כ בהע"מ שאין מברכים כן בזה"ז דאין הספירה אלא לזכר עוותינו ולחרבן בית מאווינו. אמנם יעויין בר"ן ס"פ לולב וערבה שביאר דמאחר דאין מברכים שהחיינו על מצות, אלא באלו התלויות בזמן, וע"כ מצווה דספה"ע כיוון דאין זמנה אלא בלילה דכל הלילה כשר לקצירת העומר ולא היום, ע"כ אין לברך שהחיינו על מצווה זו. ודבריו תמוהים לכאורה דמה לנו בכך שמצוותה אינה אלא בלילה אטו אין מצוות שאין מצוותם רק ביום כלולב וכו' או רק בלילה כמצה וכו', דמברכין עליהם שהחיינו וכו' (ובמצה ושאר מצוות דליל פסח יוצא יד"ח בשהחיינו שעועשה בקידוש כמש"כ בפוסקים), ומה נפק"מ בזו שאין מצוותה אלא בלילה.

אמנם יתכן לומר דהנה יעוין ברבינו ירוחם שם שכתב סברא בשם י"א שמה שאין מברכים שהחיינו על מצווה דספה"ע משום שאין תשלום המצווה אלא אחר ארבעים ותשע ימים. ודחה סברתם דהא אף בסוכה וכו' אין המצווה נגמרת אלא אחר זמן, ואמנם אכתי יש לחלק דהתם גומר המצווה כשאוכל, וכל פעם ופעם מצוה אחרתי היא, משא"כ הכא

דמצוה חדתא היא, מ"מ מסברא אין מובן מש"כ. ויש אולי לומר דכוונתם דכיון ומצוה זו הנמשכת עד ארבעים ותשע יום אינה מצוה הנמשכת בכל עת דהא ביום לאו זמנה (וע"כ באמת י"ל שמברך על המצוה כל יום אף דהוי מצוה אחת נמשכת כיוון שיש הפסק בעשיתה וכבגמ' סוכה שם. וא"צ למה שאומרים דחזינן מכאן דמברך אף על חלק מחלקי המצוה, עיין).

וא"כ י"ל דאין מקום לברך על מצוה כזו ברכה דשהחינו, דיסודה של ברכה זו הוא בשבח והודאה להשם שזיכהו להגיע לזמן שיש בו שמחה של מצוה, וכיון והמצוה הזו נמשכת על כל הזמן דארבעים ותשע יום וצריך להודות על כל הזמן, ומצד שני הא אין כל הזמן כשר למצוה ולאו כל זמן החיוב זמנה, א"כ אין יכול לברך שהחינו וכו' והגיענו לזמן הזה. וי"ל דכן הוא גם באור דברי הר"ן וע'.



ד.

**מבאר שיטת רבינו ירוחם, וככלל ענין ספירת הימים והשבועות
ע"פ מה שמתבאר מחילוק הפסוקים שבפ' המועדות, דספירת
השבועות הוא לעומר וספירת הימים היא למנחה החדשה**

נחזור לדברי רבינו ירוחם, הנה דבריו [שמקורם באגרות הרמ"ה לר"ש משאנץ כנ"ל] כשלעצמם חידוש גדול, שהוא ז"ל למד שספירת הימים וספירת השבועות הם שתי מצות נפרדות. ורבינו הגדול הרמב"ם כתב בספר המצוות שלו [מצווה קס"א] שספירת הימים וספירת השבועות הם מצווה אחת ושכן מנו כל מוני המצוות שלפניו, והביא ראיה לזה מדאנו סופרים בכל יום ויום את הימים והשבועות. ואם ספירת השבועות היתה

מצווה בפנ"ע היה לנו לספור את השבועות רק בלילי השבועות והיינו אומרים שתי ברכות על ספירת העומר ועל ספירת השבועות עי"ש. אבל רבינו ירוחם באמת ע"ז בנה יסודו מאחר שהיה פשיטא ליה דשתי מצוות הם, התחיל להתקשות למה אין מברכים שתי ברכות נפרדות על הימים ועל השבועות, שהרי ב' מצוות הם כתפילין של יד ותפילין של ראש דאמר בברכות שאפי' לא שח מברך על כל אחד בפנ"ע. ועוד הקשה שם על נוסח הברכה דעל ספירת העומר למה לא יברך על ספירת הימים או על ספירה לעומר, דספירת העומר אינה שום דבר. וכן הקשה בנוסח הספירה למה לא סופר הימים והשבועות בנפרד, אלא סופר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד וכי אין אנו יודעים ששבעה ימים הם שבוע אחד. ומתוך זה בא לחדש דספירת השבועות וספירת הימים הם חלוקים בתורה, דספירת השבועות נאמרה גבי עומר, וספירת הימים לא נכתבה אלא בעלמא, שנא' בה עד ממחרת השבת השבעית תספרו חמשים יום (ודקדק עוד ע"ז ממה שאמר עד ממחרת וגו', ולא היה לו לומר אלא עד מחרת, אלא שהכוונה ממחרת הסיפור שנא' בה וספרתם לכם ממחרת וגו', עד מחרת השבת השבעית תספרו חמשים יום, וגילה בזה שאין הספירה של הימים תלויה במיום הביאכם אלא "במחרת"). וע"כ ספירת הימים גם בזה"ז היא חובה מהתורה, והברכה נאמרת על ספירת הימים, והשבועות אגבה נסבה, וע"כ סופרם בהבלעה. וע"כ לא מברך על ספירה לעומר שאין עומר בזה"ז, ואין הספירה בגללו, וגם אינו מברך על הימים שבזה לא היו נזכרים השבועות, ורצו להכליל גם אותם בברכה. אלא מברך על ספירת העומר, שע"ז נזכרים אף השבועות בברכה ואף הזכיר את העומר ועשה זכר למקדש. ולפי"ז הל' כאמיר במנחות דמנה יומי ולא שבועות מימר השתא זכר למקדש, דפרוש דבריו הוא דמכיוון וספירת השבועות היא זכר למקדש ע"כ לא מנה השבועות בנפרד אלא אגב הימים שהן ספירתם מן התורה

אף בזה"ז וכמש"כ. זה תורף דבריו כמו שהבנת, עיין עליו במקומו.

אמנם ע"פ דבריו הבנתי עוד, דהנה באמת צ"ב למה צייתה תורה למנות גם ימים וגם שבועות, ובפשטות אינם אלא שני סוגי ספירות החופפות זו לזו. ולפ"ד רבינו ירוחם יש להבין עוד, למה תלה את חיוב ספירת השבועות בהבאת העומר, ואת ספירת הימים לא תלה בעומר אלא חייב בהם גם בזה"ז (וע' באגרות הרמ"ה שכתב שטעם דבר זה הוא בבחינת סוד ה' ליראיו).

ונראה לבאר בזה, דהנה בפסוקי התורה חזינן באמת שתי מחלקות נפרדות, דבפסוק הראשון כתב "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהינה" הרי שצויה לספור השבועות ממחרת השבת, שהוא ממחרת יו"ט דפסח כדפרשו חז"ל, והוא יום הבאת התנופה למחרתו ובהחל חרמש בקמה, כדפ' בפ' ראה, מתחיל לספור, קרי בלילה שבו קוצר את העומר לתנופה כדמבואר בגמ' מנחות, וממילא כל שלא קצרו את העומר אין כאן חיוב ספירה, כמו שפסקו רוב הפ', דהספירה היא להבאת העומר. אבל בפסוק השני נא': "עד ממחרת השבת השבעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה" וכאן התפרש מנין הימים בלא שיכות לעומר כמש"כ רבינו ירוחם. אמנם מ"מ נראה מהקרא שיש כאן קישור בין ספירה זו למנחה חדשה שהוזכרה כאן דע"י שסופר הימים מקריב מנחה חדשה. אלא דאף זה צ"ב למה שייכת ספירת הימים בדוקא למנחה חדשה.

ואשר נראה לבאר בזה, דהנה כבר נתקשו חז"ל בביאור קראי אלו אשר לכאורה לפי פשטם הם סותרים, דבמצוות הספירה דימים נצטוו על ספירת חמשים יום ולעיל לא נצטוו אלא על ספירה של ארבעים ותשע

יום, כדנא': "שבע שבתות תמימות תהינה". ונתקשו בזה חז"ל, עד שפ' כמש"כ רש"י כאן בשמם דהכוונה דבחמשים יום והקרבנות וגו', ולכאורה באור דבריהם שאין החמשים בכלל הספירה אלא שאמרה תורה שבחמשים יום יקריב המנחה חדשה. אלא דזה לא יתכן דלפי זה ע"י דרשה זו הכיצד כתיב כאן כלל ציווי על ספירת ימים, דהא מנין הימים ילפינן במנחות מדכתיב: "תספרו חמשים יום". אלא דצ"ל, שלא באו חז"ל להוציא ממשוטו של מקרא כלל, והביאור כמש"כ כאן הרמב"ן (הובא גם ברבינו ירוחם שם) וז"ל: "שיספור שבע שבתות תשע וארבעים יום ויקדש יום החמשים הנספר בידו" וכו' עי"ש. הרי דיום החמשים על אף שלא ספרו מ"מ הרי הוא נספר בידו ע"י שספר מקודם וקדשו, וכלשון הגמ' חגיגה י"ז מנה ימים וקדש עצרת. וזה הביאור במה שכתב רש"י דתספרו חמשים יום והקרבנות וגו', דע"י הספירה של הארבעים ותשעה יספר היום החמשים ע"י שיקדש אתו בהקריבו מנחה חדשה, כן נראה בביאור הדברים.

והנה יעויין עוד בגור אריה כאן שכ' וז"ל: "והא דלא כתב והקרבנות ביום החמשים, שאם כתב תספרו ארבעים ותשעה יום וביום המחרת והקרבנות, היה יום החמשים נבדל מן המ"ט יום ולא היה שייך כלל אל המ"ט ימים, אבל הוא שייך אל מ"ט הימים, אע"ג דאין חמשים נכנס עמהם במספר הימים, ודבר זה הוא דבר מופלג בחכמה ואין זה מקומו" עכ"ל. ביאור דבריו, שכמש"כ הרמב"ן יום החמשים אף שאין סופרים אותו מ"מ כיון שהוא תכלית הספירה הרי הוא הנספר, והרי בארנו שזהו ע"י מה שמקריב מנחה חדשה בו ביום כדכתיב, וא"כ הרי שאין המנחה חדשה קרבה אחר הספירה של השבע שבתות והארבעים ותשע הימים, אלא שהיא קרבה ביום החמשים לספירה, דיום החמשים ע"י שמקריב בו

מנחה חדשה הוא המשך לאותה הספירה וע"כ לא אמר תספרו ארבעים ותשע יום והקרבתם ביום החמשים, אלא "תספרו חמשים יום והקרבתם".

עכ"פ מבואר מכל הנ"ל דספירת החמשים יום הם להקרבת המנחה חדשה וכמש"כ, אלא דמבואר עוד דהחמשים יום הם בדוקא דאין כאן ארבעים ותשע יום שאחריהם ההקרבה, אלא חמשים יום עם ההקרבה. וא"כ י"ל מה שהקשנו למה צוותה התורה לספור כלל ימים, די"ל דע"כ צוותה התורה לספור ימים, שהרי בלא ספירת הימים לא היה לנו יום חמשים, ולא היתה המנחה קרבה ביום החמשים, וע"כ צוותה התורה לספור ימים כדי שיהיה כאן יום חמשים שבו תקרב המנחה החדשה.

וכבאור זה נראה לבאר לכו"ע אף לראשונים שחלקו על רבינו ירוחם, אלא דרבינו ירוחם לא תלה את חיוב ספירת הימים בעומר אלא חייבם אף בזה"ז מהתורה ומשום דלדעתו אין שיכות כלל בין שני הספירות האלו והרי הם מחלקות שונות לחלוטין, משא"כ לשאר הראשונים הכל תלוי זב"ז. ויתכן עפ"י מה שנתבאר, דלדעת רבינו ירוחם אף המנחה חדשה אינה תלויה בעומר, אלא דתלויה במנין הימים, שביום החמשים מקריב מנחה חדשה, ובמהרה יבנה המקדש נוכל להקריב בחצרות בית אלוקינו מנחה חדשה בשנה זו מאחר שספרנו הימים. אמנם לשאר הראשונים דלא סברי את חילוקו של רבינו ירוחם, א"כ יתכן דהכל תלוי זב"ז, וכשם שאין ספירת הימים בזה"ז מהתורה משום שלא קרב העומר, כן א"א להקריב מנחת החיטים דשבועות בלא הבאת העומר, דאין כאן מחלוקת בין הדברים, אלא דכל שמביא העומר וסופר השבועות והימים מקריב מנחה חדשה ביום החמשים דהכל תלוי זב"ז, וצ"ע בזה.



ה.

ידון בהוכחה לשיטת הרמב"ם ורבינו ירוחם שספה"ע אף בזה"ז
 היא מדאוריתא, ממה שאף בזה"ז לכו"ע חג השבועות הוא
 מהתורה, והאיך נדע מתי יחול בלא שנצטווה לספור עדיין

שוב התבוננתי בזה ונבוכתי מאד, דא"כ למה לא נימא דאף חג
 השבועות תלוי בספירה דבלא חיוב ספירה מהתורה אין חג שבועות,
 וכדמפורש בתורה בהמשך הפרשה, וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש
 יהיה לכם וגו'. וכן נראה מהגמ' שהבאנו מנה ימים וקדש עצרת משמע
 דהוא תלוי במנין וקידוש דבל"ז אין זה (ואגב מכאן משמע דהוא תלוי בימים,
 וכמש"נ). וכן לשון הרמב"ם בתמו"מ ביום החמשים לספירה הוא חג
 השבועות, וכן לשון הטוש"ע, ועיין בבהגר"א שם דמקורם הוא בקרא.
 וא"כ צ"ע גדול לשיטת רוב הפוסקים דכל הספירה בזה"ז היא דרבנן אף
 הימים, וא"כ הכיצד חג שבועות הוא מן התורה בזה"ז. ועיין ברמב"ן על
 הקרא שם דבעצם היום הזה האמור רק ביוה"כ בשבועות ובאיסור חדש
 שמבאר שם שבא להורות דאלו אינם תלויים בקרבנות ונוהגים אף בזה"ז
 עי"ש. אמנם לא ביאר בהדיא דאינו תלוי בספירה אלא שאינו תלוי
 בקרבנות. ועיין עוד בספורנו על הקרא דחוקת עולם בכל מושבתיכם
 דביאר ע"פ הרמב"ן כדרכו בהרבה מקומות, וכתב שם דבא לריבויי אף
 במקומות שאין קרבים הקרבנות שמ"מ לא נחדל מן הספירה ומהמקרא
 קודש עי"ש. הרי שלפי מה שביאר אין המקרא קודש מנותק מהספירה,
 ולא בא אלא לרבות במקום שאין קרבים הקרבנות. אבל לעולם י"ל דהוא
 תלוי בספירה, וא"כ בזה"ז יש לעיין האיך תהיה הספירה דרבנן והחג
 מהתורה. אלא דמ"מ יש ללמוד ממה שנא' חוקת עולם דנוהג אף בזה"ז

לכל הדעות דאין המקרא קודש תלוי בספירה בפועל אלא דהוא ביום החמשים מהזמן הראוי לספירה.

והנה לכאורה עיקר דבר זה האם הספירה לעיכובא למנחה חדשה ולמקרא קודש דשבועות או דאינה אלא מצוה ולא לעיכובא, יתכן שהיה תלוי במה שנחלקו באחרונים לגבי יובל האם הספירה והקידוש מעכבים שבלעדיהם אין כאן קידוש יובל או לא. דהמנ"ח במ"ע של"ב וכן האו"ש בפ"ב מהל' קדה"ח כתבו שאינו אלא למצווה ולא לעיכובא עי"ש. אמנם ברבינו חיים הלוי בפ"י מהל' שמו"י ה"ה כתב בדעת הרמב"ם שם שהוא לעיכובא שבלא שהוקבע ע"י ספירה וקידוש אין חלות דשנת היובל כלל וכקה"ח שאינו נעשה בלא בי"ד עי"ש, וע"ע במש"כ בענין זה א"ז במשנת יעבץ יו"ד ס' כ"ח עי"ש. ולכאורה יש להשוות דבר זה לכאן ע"פ לשון הגמ' מנה ימים וקדש חודש מנה ימים וקדש עצרת, ועי"ש בתוס' שיש שגרסו במקום מנה ימים וקדש חודש, מנה שנים וקדש יובל. וא"כ יש להשוותם.

אמנם עכ"פ היה א"ל דגם אם אין צריך ספירה בפועל כדי שיחול היובל או המקרא קודש דשבועות, אמנם מ"מ מצות הספירה והמקרא קודש היו צריכים להתלות זב"ז. וא"כ יש מקום להקשות להפך דגם אם נימא דאין הספירה לעיכובא למנחה חדשה ולמקרא קודש, מ"מ צ"ע למה לא תצווה התורה למנות כדי לדעת מתי הוא המקרא קודש דשבועות, וכמו דהוא גבי זבה שנא' וספרה לה שתדע מתי חל יום השביעי שלה. ואף אם אין המצוה לספור בפה מ"מ הוא מצוה לדעת מתי חל שביעי שלה עיין בחינוך מ"ע של"א, וכן גבי יובל דלכו"ע יש מצות ספירה, שהוא בפשיטות כדי לדעת מתי יחול שנת היובל. ואף לשמיטה יש מצוה של מנין כמו שנא' בגמ' ערכין מנו יובלות לקדש שמטין. ועיין בר"ח הל'

שמו"י שלמד מזה שהוא מצוה מהתורה וגם אם אינו לעיכובא כמש"כ הבעה"מ, וכן לשון הגמ' בפשיטות גבי חודש דמנה ימים וקדש חודש. ואפי' נצטוונו לזכור כל יום מימי השבוע שלא נשכח מתי נעשה שבת עפ"י מש"פ הרמב"ן את הקרא דזכור את יום השבת לקדשו. וא"כ למה שלא תהיה כאן מצוה כזו לכה"פ למנות במחשבה עד לחמשים יום כדי לקדש העצרת, וא"כ ידעתי שאין לנו זכות לשאול שאלה כזו למה כאן ציוותה התורה וכאן לא, דמי יבוא בסוד ה', מ"מ תורה היא וללמוד אנו צרכים, ולכה"פ יש להביא סיוע מכאן לדעת הרמב"ם, או לדעת רבינו ירוחם דלא בטלה כיום מצות הספירה, וכמו שכת' רבינו ירוחם כדהבאנו לעיל דהמצוה דספירה היא לכאו"א כדי שלא נשכח מתי חל חג השבועות (וע"ע בר"מ במו"נ שנקט לעיקר הטעם דספירה שהיא למתן תורה, והוא מתאים לדעתו שמצוה זו נוהגת גם בזה"ז, עיין בר"ן סוף מסכת פסחים), והדברים צ"ע. (שו"מ בזה דברים באו"ש הל' תמו"מ עי"ש).

אמנם לבאר שיכות ספירת השבועות לעומר וספירת הימים למנחה חדשה כמש"נ לעיל, נראה ע"פ מה שכתב שם רבינו ירוחם שהעומר הבא מן השעורים הוא כמנחת סוטה והוא מורה על דין, וע"כ י"ל שהוא שייך לספירת השבועות, ובסוד השבע שהוא שלימות המחזור הטבעי, שכל ספירה זו שייכת עוד לבחינה של כיבוש היצר. וע"כ אין נוהגים בו לכנוס אשה ומגדלים בו שפם כמש"כ שם רבינו ירוחם דכ"ז הוא כדי להורות על פרישות מעוה"ז וכיבוש היצר, וכמו שאמרו הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין (וכידוע מהזוהר פ' בחוקתי דספירת העומר הוא כספירת זבה המטהרת מטומאתה, ובנ"י ספרו כשיצאו ממצרים להתנקות מטומאתם). אמנם ע"י מנין הימים מתנתקים אנו ממחזור השבע והסדר הטבעי, ומגיעים למנין החמשים בו מקריבים מנחה החדשה מן החטים הבאה מחמץ שהוא ענין

תיקון היצה"ר כידוע, והוא רמז לעוה"ב באלף השמיני וליובל הגדול, וכמש"כ רבינו ירוחם שם, והבן.



הרב אוריאל בנר

דעת הרמב"ם בעניין ספירת העומר בזמן הזה

נחלקו אמוראים במנחות (ס"ו, ע"א) כיצד סופרים ספירת העומר בזה"ז: "אמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא". והנה נחלקו הראשונים האם ספירת העומר בזמן הזה מן התורה.

הר"ן (כ"ח, ע"א בדפי הרי"ף) כתב: "רוב מפרשים מסכימים דספירת העומר עכשיו דליכא הבאה ולא קרבן אינה אלא מדרבנן בעלמא זכר למקדש כדאמר אמימר התם זכר למקדש בעלמא הוא", מדבריו משמע, שלכו"ע אין המצווה דאורייתא וכל מחלוקתם היא כיצד בדיוק תיקנו את המצווה דרבנן זכר למקדש. ולכאורה בדברי חז"ל במדרש משמע שהמצווה בזמן הזה דרבנן שכן "בהגדה גם כן אמרו בשעה שאמר להם משה תעבדון את האלוקים על ההר הזה אמרו לו ישראל משה רבינו אימתי עבודה זו אמר להם לסוף חמשים יום והיו מונין כל אחד ואחד לעצמו מכאן קבעו חכמים לספירת העומר כלומר בזמן הזה שאין אנו מביאין קרבן ולא עומר אלא מחשבין נ' יום לשמחת התורה כמו שמנו ישראל באותו זמן". אלא שממדרש זה משמע לכאורה שלתקנה היום אין קשר לענין העומר ולא כפשט הגמרא שהיא זכר למקדש לכן מוסיף הר"ן: "וזה ודאי דרך מדרש הוא דעיקרא דמילתא זכר למקדש כדאמר אמימר אבל מ"מ כל זה מוכיח שאין הספירה עכשיו אלא מדרבנן". ממשיך הר"ן: "אבל הרמב"ם כתב (פ"ז מהלכות תמידין ומוספין הכ"ד) שמצוה זו של ספירת העומר מוטלת על כל איש ישראל בכל מקום ובכל זמן"

ומנין למד זאת הרמב"ם? מסביר הכ"מ שסבר שבזה נחלקו האמוראים: "מדברי רבינו נראה שהוא מפרש דאי הוה סבירא להו דזכר למקדש בעלמא הוא לא הוה מצרכי למימני שבועי ומשום דסבירא ליה דגם בזמן הזה מצוה מן התורה מצרכי למימני שבועי ופסק כוותייהו". החיד"א בברכי יוסף מוסיף דיוק בגמרא לחיזוק הבנה זו: "ודייק קצת לשון הש"ס כשיטה זו, דקאמר אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, ואי אמרת דהא דזכר למקדש אליבא דכ"ע, הול"ל לא מני שבועי כיון דזכר למקדש הוא. אבל השתא דנקט האי לישנא "אמר זכר למקדש" משמע דאמימר אמר הכי, ולא מילתא פסיקתא היא".



האם אפשר שלדעת הרמב"ם המצווה אינה קשורה לקרבן העומר?

ויש לשאול כיצד יבאר הרמב"ם את המדרש שהביא הר"ן, הרי אין לומר שזה טעם נוסף לתקנה דרבנן שכן המצווה תמיד מדאורייתא, ואפ"ל שהמדרש הולך בשיטתו של אמימר בלבד. והנה במו"נ (ג, מ"ג) כתב הרמב"ם: "ושבועות, הוא יום מתן תורה, ולהגדיל היום ההוא נמנו הימים מן המועד הראשון אליו, כמי שממתין בו הנאמן שבאוהביו ושהוא מונה יום וגם השעות, וזאת היא סבת ספירת העומר מיום צאתנו ממצרים עד יום מתן תורה, שהוא היה הכוונה והתכלית ביציאתם באמרו ואביא אתכם אלי".

עפ"ז כתב הגר"י פערלא (ביאורו על ספר המצוות לרס"ג מבוא פרק יב) להסביר אחרת את דעת הרמב"ם על המדרש: "דמדברי הרמב"ם ז"ל

גופיה במורה (ח"ג פמ"ג) מבואר דסבירא ליה דעיקר מצות ספירה מצוה מצד עצמה היא, ולא תליא כלל בהבאה וקרבן, ולא באה אלא כדי למנות הימים שמיום צאתנו ממצרים עד יום מתן תורה, כדי להגדיל היום ההוא שהוא היה הכוונה והתכלית ביציאתם עיין שם בדבריו, וזהו כדברי המדרש שהביאו הר"ב העיטור והר"ן ז"ל שם, אלא שהם כתבו שם דאין זה אלא דרך דרש ואסמכתא לספירה בזמן הזה דמדבריהם עיין שם, אבל הרמב"ם ז"ל לשיטתו אזיל דסבירא ליה דגם בזמן הזה דאורייתא היא, ולכך סבירא ליה דזהו טעם לעיקר מצות ספירה אפילו בזמן הבית, ולא אסמכתא בעלמא היא, אלא זהו עיקר טעמא דקרא, ולא תליא בהבאה וקרבן".

והנה הרמב"ם כתב שנשים פטורות מספירת העומר, ודבריו פשוטים לכאורה שכן זו מ"ע שהז"ג, אבל הרמב"ן (קידושין ל"ד) כתב שספירת העומר אינה מ"ע שהזמן גרמא. מסביר הגר"י פערלא שמחלוקתם תלויה בשאלה הנ"ל אם בזה"ז המצוה מן התורה: "ומעתה לפי זה ממילא מבואר, דמצות עשה דספירת העומר נמי כיון דטעמא דזמן המצוה הוקבע באותו הזמן, היינו רק משום שתלויה בעומר כדכתיב מיום הביאכם את עומר התנופה וגו' וכתוב מהחל חרמש בקמה תחל לספור וגו', וא"כ לא הזמן מצד עצמו גורם שלא תתקיים המצוה בזמן אחר, אלא דבר אחר הוא שגורם לקביעות זמן זה, הילכך אין זו בכלל מצות עשה שהזמן גרמא, ואית לן למימר שהנשים חייבות בה. כן נראה מוכרח בכוונת הרמב"ן ז"ל. אלא דהרמב"ם ז"ל לשיטתו אזיל דסבירא ליה (בהלכות תמידין שם) דספירת העומר בזמן הזה נמי דאורייתא היא, וע"כ היינו משום דסבירא ליה דמאי דכתיב מהחל חרמש בקמה תחל לספור וגו' וגם מאי דכתיב מיום הביאכם, היינו רק לסימן בעלמא, לומר דבזמן קצירת

העומר מתחיל זמן מצות ספירה, וכן קרא דמיום הביאכם לא בא אלא להורות דההבאה והספירה חיילי ביום אחד. וא"כ אין הספירה תלויה בעומר, אלא זמן הזה מצד עצמו הוא זמן המצוה, שהרי אפילו בזמן הזה דליכא עומר כלל, המצוה מדאורייתא נוהגת באותו הזמן כדמעיקרא, ושפיר הוה ליה בכלל מצות עשה שהזמן גרמא, אבל דעת הרמב"ן ז"ל כדעת רוב הראשונים ז"ל דספירה בזמן הזה מדרבנן היא, וכפשטיה דקרא דספירה תליא בעומר ושתי הלחם, והאידינא דליכא הבאה וקרבן ליכא ספירה, ולהכי שפיר כתב דספירת העומר הוה ליה מצות עשה שאין הזמן גרמא ונשים חייבות בה".

וכ"כ גם ערוך השולחן (אורח חיים סימן תפט): "ואף על גב דעתה אין קרבן י"ל דעיקר הספירה הוא למתן תורה כמו שמנו ישראל מקודם לפי המדרש שהבאנו אך הקדוש ברוך הוא צוה להביא קרבנות בתחלת המניין מעומר שעורים ובסופו מחטים להורות דבלתי התורה אנחנו כבהמות נדמה שמאכלן שעורים כמו שאמרו בסוטה (ט"ו:) שקרבן סוטה הוא מן השעורים היא עשתה מעשי בהמה לפיכך קרבנה מאכל בהמה ע"ש וכשקבלו התורה הוי דמות אדם להנה ולכן קרבנם מן החטים מאכל אדם ולכן צותה התורה למנות להקרבן אבל עיקר הכוונה הוא למתן תורה ולכן המצוה גם בזמן הזה".

ויסוד לדברים באברבנאל (ויקרא פרק כג): "ולפי שישראל בצאתם ממצרים היו כבהמות מבלי תורה ודעת כמו שזכרתי צוה יתברך שיקריבו אז עומר השעורים ובחג השבועות שקבלו את התורה ונעשו בעלי שכל ומביני מדע צוה שיקריבו מנחה חדשה כמו שהיה בהם אז רוח חדשה ושהמנחה תהיה שתי הלחם מאכל בני אדם החכמים והנבונים ולכך היתה הספירה מחג הפסח עד חג השבועות לאמר מתי יבא יום ה' לדבר עמנו

כי האדם כשיכסוף דבר מאד ויקוה ביאתו יספור הימים עד בואו".

אלא שיש להקשות כפי שהעיר הגר"פ: "דברי הרמב"ם ז"ל שם במקומם סותרים זה את זה, דמאחר דסבירא ליה דעיקר מצות ספירה תליא בהבאה וקרבן, והיא בכלל הבאת העומר, ולכך לא כתבה אלא בתוך הלכות הקרבת העומר, א"כ ודאי ראוי לומר דבזמן הזה שאין הבאה וקרבן ליכא מצות ספירה, והיכי כתב דמצוה זו נוהגת בכל זמן, הרי דסבירא ליה דספירה גם בזמן הזה דאורייתא". ואף שאפשר לתלות זאת בכך שהגמרא הביאה הלכות אלו בסוגיה במנחות סביב קרבן העומר, ועוד "ל שאין מקום מובהק אחר המתאים לכתיבת הלכות אלו שכן אינן ממש מהלכות חמץ ומצה, ואף לתפילה אינן שייכות ממש שכן חיובם אינו קשור אליה, עדיין צ"ב האם יש בכך כדי לישב את הדעת.



ללא ספירת העומר אין שתי הלחם

ואפשר לומר בדרך אחרת, שבאמת המצווה אינה קשורה לעומר, ויש לה משמעות בפני עצמה, אלא שתלתה התורה את הקרבת שתי הלחם בספירה, ולכן קשורה המצווה לתמידין ומוספין.

בספר הררי קדם הביא דברי ספר קול אליהו לר' אליהו ישראל (סימן כט) שכתב: "נסתפקתי אם אירע הדבר בזמן הבית שלא מנו ספירת העומר בירושלים אם מקריבין מנחת העומר מן החדש בחג השבועות או לא, ובאתי לידי ספק זה לפי שראיתי לרש"י ז"ל בפירוש התורה שכתב על הפסוק (ויקרא כה, ח) וספרת לך שבע שבתות שנים יכול אם לא מנה שמיטות לא יעשה יובל תלמוד לומר והיו לך וכו'. משמע דוקא משום

דאייתר לן קרא גמרינן מיניה שיעשה יובל הא לאו הכי לא, וקרא כתיב תספרו חמישים יום והקרבתם מנחה חדשה וכן שבעה שבועות תספר לך וכו' ועשית חג שבועות משמע דהא בהא תליא ואין לנו שום ריבוי הא למגמר דאף על גב דלא מנו ימי הספירה יקריבו מנחה חדשה". ולפי זה א"ש שהרמב"ם הביא את דיניה בתמידין ומוספין.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ח (ה"א): "ביום חמישים מספירת העומר, הוא חג השבועות, והוא עצרת". ודייק הגרי"ד סולובייצ'יק [הררי קדם] שיום חג השבועות אינו יום שאחרי הספירה אלא חלק מזמן הספירה כפשטות לשון הפסוק תספרו חמישים יום, והכוונה שהקיום של היו"ט הוא ספירת החמישים. והוסיף שהרמב"ם לשיטתו שספה"ע בזה"ז דאורייתא, שאם נאמר שהיא דין בקרבן העומר ואינו אלא בזמן שיש קרבן, לא היה שייך לומר דביום החמישים של הספירה חג השבועות, אך להרמב"ם כשם ששבועות קיים תמיד, כך גם הספירה, וממילא שייך לומר שלעולם חג השבועות הוא יום חמישים ממש^(א). גם אם נאמר כך ונוכל לראות את הספירה כחלק לא רק מהלכות הקרבנות אלא מהלכות חג השבועות, עכ"פ כיון שהספירה משמעותית גם בסדר הקרבת הקרבנות, הביא זאת הרמב"ם בתמידין ומוספין.



(א). לפי זה תתבאר ההו"א המופיעה לפי גירסת הגר"א בספרי סוף פרשת ראה: "יכול בבי"ד ת"ל וספרתם לכם", שהיתה הו"א שמאחר שספירת העומר פועלת לקבוע את היו"ט של שבועות, תהיה מצווה זו חלק מממצוות קביעות הלוח, שהוא עניין המסור לבי"ד הגדול דווקא [ארץ הצבי לגר"צ שכטר סימן ג].

מקריבין אע"פ שנחרב הבית

מדברי הגרי"ז (מנחות ס"ו ע"א) בשם הגר"ח נראה שלא ניח"ל לומר כדברי הכ"מ והברכ"י שהמ"ד בגמרא שסופרים גם שבועות ס"ל שהמצווה מן התורה, לכן הלך בדרך אחרת וז"ל: "והגר"ח תירץ דהלא צ"ב דברי הגמרא דאטו אם לא יקריבו עומר תיבטל מצות ספירת העומר, וע"כ צריך לומר שהוא משום דכיון דחרב המקדש ובטל דין ההקרבה לכך בטלה גם מצות ספירה, אבל פשיטא דלא תלוי במעשה ההקרבה בפועל, אלא דכיון דבטל דין העומר זהו מבטל גם מצות ספירה, אבל אינו תלוי במעשה אם הקריבו עומר או לא, ולפי"ז צ"ל דהכא איירי אליבא דמ"ד דקדושת המקדש לא קדשה לע"ל, ומשום"ה כיון דבטל דין הקרבת העומר בטל גם מצות ספירה התלויה בה, אבל למ"ד דקדשה לעתיד לבוא שפיר נוהגת מצות ספירה גם בזמן הזה אף דבפועל אין מקריבין עומר אין זה מבטל את המצוה של ספירה, כיון דאפשר להקריב ולקיים דין ההקרבה, וא"כ הרמב"ם דפסק בהל' בה"ב (פ"ו הלט"ו) דקדושת המקדש לא בטלה ויכולין להקריב בזמן הזה, א"כ מצות ספירה נמי לא בטלה מן התורה". [אמנם יש שהביאו דברי הגר"ח באו"א לפיו, זוהי גם מחלוקת האמוראים, ואצ"ל שכל הדעות בגמרא אינן לפי הרמב"ם שפסק שקדושת המקדש קדשה לע"ל, [עיי' מפני הרב עמוד רכ"ו].

ויש לחדד, הנה נחלקו אחרונים האם איסור קצירה לפני העומר נוהג בזמן הזה [משכנות יעקב יו"ד סימן ס"ז, רש"ש מנחות ע] וכתב הגרצ"פ פרנק (מקראי קדש פסח ב סימן ס"ה) שלדעת הרמב"ם יש מקום לומר שנוהג כיון שמקריבין אע"פ שאין בית, והביא שם בשם הגר"י כהן לחלק בין איסור הקצירה לבין ספירת העומר, שכן איסור קצירה קשור רק לקצירת

העומר, אבל הספירה קשורה גם להבאת הכבש שתלויה במזבח שאינו קיים בזה"ז. [וגם לגבי איסור הקצירה כתב הגר"י שיש צד לומר שתלוי ביכולת להקריב וכמו"ש מהר"ם גלנטי שאין אפשרות לאכול מע"ש אף אם נדע מקום המזבח כיון שאין מאפשרים לנו להקריב]. א"כ מתחדד חידושו של הגר"ח, שכן לא חש להבדל זה, וסבר שחובת ההקרבה קיימת אף שא"א בפועל בגלל חסרון מזבח, וכו' וזה מספיק בשביל חלות של מצוות הספירה מדאורייתא.

יש להעיר על דרך זו, שהנה כתב הגר"מ שטרנברג [כי עין בעין יראו (עמוד רכ"ח)] להוכיח שאין אנחנו מוגדרים כאנוסים מלהקריב קרבנות, אלא כלל איננו מצווים כל עוד אין מזבח [אא"כ נגיד שמצווים לבנותו] שכן בפסחים (ק"כ, ע"א) מובאת דעת רב אחא בר יעקב, הסובר שחייב מצה בזמן הזה, שאין לנו קרבן פסח, הינו מדרבנן. ושם (קט"ז, ע"ב) הובא שלדעתו גם סיפור יציאת מצרים בזה"ז הוא מדרבנן, ונראה מזה שאנו פטורים שכן אם היינו אנוסים בלבד לא הייתה זו סיבה להיפטר מחיוב אכילת המצה שהרי מבואר בדף ק"כ שגם לרב אחא בר יעקב מצווים ערל וטמא ומי שהיה בדרך באכילת מצה, אף שהם מנועים מלהקריב פסח ואם כן למה ניגרע אנחנו, ע"כ לומר שאנו פטורים ולא רק אנוסים. א"כ יש לדון האם מספיק הדבר כדי לחייבנו בספירת העומר, אם כל ענינה הוא רק מכוח המצווה להקריב קרבן.



איסור חדש מן התורה אף בזמן הזה משפיע על חיוב

הספירה

הקרן אורה (מנחות ס"ו) חידד את השאלה וכתב: "והנה בהא וודאי כ"ע מודו דבספירה ג"כ לא נתחייבו עד ביאתם לארץ, דכי כתב כי תבאו אכולהו פרשתא קאי, וכיון דמצוה זו תלויה בארץ אם כן מנ"ל דבזה"ז חיובה ד"ת היא, וכי היכי דקצירה ליכא ספירה נמי ליכא". ואף שעמש"כ ביחס למדבר יש להעיר שכנראה לאו כו"ע מודו, שכן דעת אור החיים (ויקרא כ"ג, ט"ו) שונה וז"ל: "ממחרת השבת מיום וגו'. פירוש מעכשיו קודם שתכנסו לארץ ממחרת השבת, וכנגד אחר ביאתם לארץ אמר מיום הביאתכם וגו', ולזה הקדים ממחרת השבת להיותה מצוה שישנה אז מה שאין כן מיום הביאתכם שהוא אחר ביאה לארץ". עכ"פ השאלה במקומה עומדת. ובאר הקרן אורה בדרך שונה מעט וכתב: דחדש לכ"ע בזה"ז דאורייתא, והקדושה לענין זה לעולם היא, י"ל דנהי דקצירה והבאה ליכא היינו משום דליכא מקדש, אבל החיוב לא בטל, ומש"ה מצות ספירה מחוייבת היא לעולם, וי"ל בזה דרבנן דבי רב אשי לטעמייהו אזלי דס"ל לקמן (ס"ח ע"ב) דחדש בח"ל דאורייתא, וכיון דאיכא איסור חדש שייך ספירה מיום הבאת העומר, אבל למ"ד בח"ל דרבנן ובזה"ז בארץ גם כן מדרבנן וליכא איסור חדש כלל מסתברא דגם ספירה לא הוי אלא מדרבנן.

ונראה לומר לפי דרכו של הקרן אורה, באופן מפורט יותר. [ולמדתי רבות בזה מדברי הר"י זילברברג בקובץ אוצרות ירושלים ט] הנה דין זה שחדש אסור מן התורה כתב הרמב"ם במאכלות אסורות (פ"י ה"ב): "החדש כיצד כל אחד מחמשה מיני תבואה בלבד אסור לאכול מהחדש

שלו קודם שיקרב העומר בט"ז בניסן שנאמר ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו, וכל האוכל כזית חדש קודם הקרבת העומר לוקה מן התורה בכל מקום ובכל זמן בין בארץ בין בחוצה לארץ בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, אלא שבזמן שיש מקדש משיקרב העומר הותר החדש בירושלים, והמקומות הרחוקין מותרין אחר חצות שאין בית דין מתעצלין בו עד אחר חצות, ובזמן שאין בית המקדש כל היום כולו אסור מן התורה". אבל לשונו תמוהה, שכן בתחילת דבריו כתב שכל האוכל קודם הקרבת העומר לוקה בכל זמן, משמע אף בזמן הזה, וקשה הרי אין עומר שיתיר, ואח"כ כתב שבזמן שאין עומר היום מתיר. וצ"ב מה כוונתו בחלק הראשון.

דנו האחרונים מה הדין אם לא הקריבו עומר בזמן הבית האם מותרים באכילת חדש בסוף היום. המנחת חינוך (מצווה ש"ג) העלה אפשרות שאסורים: "אבל אם נאמר דבזמן העומר אסור בלא הבאה אם כן ניחא אף בזמן שאין בהמ"ק קיים היום מתיר מ"מ בזמן המקדש אין היום מתיר כלל רק העומר". אולם הטורי אבן בראש השנה (ז, ע"ב) כתב: "משכחת לה היתר חדש שלא ע"י מעשה כגון אם אירע איזה אונס ולא הקריבו עומר דאז היתר החדש בא מאיליו שלא ע"י מעשה כמו בזמן הזה". וכן מוכח בחידושי הרשב"א (מנחות ה, ע"א): "תלוי הענין בזמן שהרי אם לא תקרב היום ולמחר לא יקריבנה בעבור זה לא יאסר החדש דאפילו השתא דלא אסיק אדעתיה האיר המזרח מתיר מ"מ סוף יום ט"ז מתיר א"כ בזמן בלא העומר תליא מילתא". לפי"ז יוצא שהיום והקרבת אינם שני דברים נפרדים לגמרי שהרי גם בזמן הבית שיש עומר, יש נפ"מ ליום.

לפי זה יש לומר שאין שני מתירים נפרדים, אלא תמיד הבעיה היא אי הקרבת העומר ואין בעצם מעשה ההקרבה פעולה המתרת אלא שאי

קיומה היא האוסרת, וכשהקריב העומר הותר החדש ממילא, אך אי קיום מצוות ההקרבה שייך רק ביום ט"ז שבו חל חיוב ההקרבה, ממילא בסוף היום מותר החדש בכל מקרה, לכן כתב הרמב"ם שגם בזה"ז הבעיה היא שלא הקריבו עומר, וממילא אסור עד שההקרבה הופכת להיות לא מעשית, בסוף היום. לפי זה יובן מש"כ הרמב"ם בסה"מ (ל"ת קפ"ט): "שהזהירנו מאכול הלחם העשוי מתבואה חדשה קודם שישלם יום ששה עשר מניסן והוא אמרו יתעלה (אמור כג, יד) ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו. ומי שאכל ממנו כזית לוקה". כאן מיקד הכל ביום, ומה באשר לקרבן? ולפי הנ"ל א"ש שכן אי הקרבת הקרבן אוסרת רק כחלק מהיות היום יום הראוי לקרבן, וכנ"ל גם בזמן הבית היום מתיר בסימונו.

לפי זה נראה לומר שאיסור חדש הקיים בזמן הזה מדאורייתא מלמד שבמובן מסוים לא השתנה כלום מלפני החורבן שכן עדיין ישנו יום האוסר כל עוד לא הקריבו קרבן, ורק בטלה ההיכוי תימצי להתיר קודם סוף היום, ואין זה רק גדר כללי של קדושת המקדש שלא בטלה שאודותה עדיין יש לדון אם החיוב קיים היום, או לא, אלא עומר וחדש שאני, שכן הם צמודים וקשורים זה לזה, והיות החדש אסור בזמן הזה מן התורה מראה שהחיוב להקריב עומר חזק משאר הקרבנות, ולכן הספירה נשארה במקומה.

ויש להוסיף בזה דהנה בארו אחרונים שקרבן העומר אינו אלא מתיר לחדש ואינו חיוב בפני עצמו [עיי' "האוצר" גליון ב עמ' כח] והבנה זו מחזקת את האמור לעיל, שהעניין העקרוני היינו איסור חדש נשאר, ורק אחד המתירים איננו קיים בפועל, אך חובת הספירה קשורה למכלול העניין שיסודו באיסור חדש.



אם אין קמח אין תורה

נסיים בדברים על דרך המוסר שכתב ר' דוד קראנגלאס (שיחות חכמה ומוסר ח"ב עמוד רפ"ט) בדעת הרמב"ם כדי לבאר את הקשר בין הספירה לקראת מתן תורה לבין היתר החדש, ואף שעסקנו בענייני הלכה, נוכל להשלים בזה נקודה ולמתק מעט את השאלה הנכבדה בהבנת גדר וטעם המצווה מה הקשר בין ההכנה למתן תורה לבין קרבן העומר: "היתר אכילת תבואות השנה החדשה קשור בקשר בל ינתק עם קבלת התורה - אם אין תורה אין קמח. התורה והקמח צריכים זה לזה, חסרוננו של האחד מונע את קיומו של השני. היתר הקמח באכילה וקבלת התורה הם שני קצוותיה של הספירה. תחילתה של הספירה בהתרת הקמח באכילה, מפני שאם אין קמח אין תורה ואם לא היינו סופרים ומתכוננים לקראת קבלת התורה, לא היה שייך היתר הקמח באכילה, מפני שאם אין תורה אין קמח.. בטעמו של הרמב"ם שפסק כי ספה"ע בזה"ז דאורייתא כתבו ראשונים כי לדעתו אין הספירה תלויה בהקרבת העומר.. בתחילת דברינו היתה ההבנה בטעם זה כי הספירה עיקרה היא לקראת יום מתן תורה, ולא למן היום אשר הקרבנו את העומר, ומכח זה הוקשה לנו על הרמב"ם מפני מה קבעה התורה את יום תחילת הספירה למיום הביאכם את עומר התנופה, אולם עתה נוכל שפיר לבאר כי טעמו של הרמב"ם הוא כי באמת הספירה תלויה ביום זה, אך לא בהקרבת העומר דווקא, כי אם בהתרת התבואה החדשה באכילה. היתר אכילת חדש אינו תלוי במקדש ובמזבח, כי גם בזמן הזה ניתרת התבואה החדשה באכילה, שעיצומו של יום מתיר".



הרב שמואל אריה ישמח

ישיבת היכל אליהו – כוכב יעקב

האם ייתכן שתלמידי ר"ע מתו במרד בר

כוכבא

פתיחה

בגמרא יבמות (סב, ב) מובא כי עשרים וארבע אלף תלמידי רבי עקיבא מתו בין פסח לעצרת, וכך גם הובא במדרשים (בר"ר סא, ג, ועוד). לדעת רוב הראשונים זוהי הסיבה למנהגי האבלות בהם נהגו ישראל בימים אלו, וכך גם נפסק בשו"ע (או"ח תצ"ג, א).

בגמרא מובא שתלמידי ר"ע מתו משום ש'לא נהגו כבוד זה בזה', ושמיתתם היתה ב'אסכרא'. כעין זה הובא גם בחלק מהמדרשים, וכך גם מובא אצל רוב ככל חכמי ישראל, גאונים ראשונים ואחרונים, עד ימינו אנו.

אמנם במאתיים השנים האחרונות חוזרת ומועלית טענה – אותה נכנה במאמרנו 'השיטה החדשה' – ולפיה תלמידי ר"ע מתו במהלך קרבות מרד בר כוכבא. במאמר שפורסם לפני חודשים ספורים (בתוך 'אסיף', כרך ד, חלק א, עמ' 61 ואילך) סקרנו באריכות את המקורות והראיות כנגד שיטה זו ובעדה, והזכרנו את תלמידי החכמים והחוקרים שנטו אחריה ואת אלו שהתנגדו לה. הסקנו כי הקשיים כלפי שיטה זו מרובים, וההוכחות שהובאו כדי לאששה אינן חזקות.

במאמר זה נרחיב מעט בשאלה האם תלמידיו החדשים של ר"ע החלו

ללמוד אצלו רק לאחר שתלמידיו הראשונים מתו. נקודה זו נוגעת הן למאמר המדובר (כפי שיבואר), והן לספירת העומר וליום ל"ג בעומר הממששים ובאים. נסכם תחילה את עיקרי הדברים שפרסמנו, באופן תמציתי ומקוצר ביותר ובהשמטת רוב המקורות והראיות, בכדי להבין במה הדברים אמורים.



א.

תמצית הדברים

א. החכמים שאחזו בשיטה: בדברי המשנה הגמרא המדרשים הגאונים והראשונים השיטה החדשה אינה נזכרת. גם באחרונים היא אינה נזכרת כלל עד לפני כ-200 שנים. לראשונה נזכרת השיטה בדברי החוקר המשכיל נחמן קרוכמאל (רנ"ק; נפטר בשנת ת"ר) שמחויבותו למסורת ישראל היתה מפוקפקת. מאז רבים מהמלומדים אחזו בשיטתו, אך לאחר חיפוש מצאתי שגם תלמידי חכמים בודדים הביאו אותה^(א): הגאון העצום הרב יהוסף שטרן - בעל ה'זכר יהוסף', וכן הרב חנוך העניך טייטלבוים בפירושו 'עין חנוך' על המדרש. הדברים נזכרים אף בדפוס מאוחר של פירוש ה'עץ יוסף' על המדרש (וייתכן שהם תוספת שאינה מבעל הפירוש). בניגוד למקובל הרי שהגראי"ה קוק ובנו הגרצי"ה לא הזכירו את השיטה, וכך גם כמעט כל גדולי תלמידיהם^(ב).

(א). במאמר המלא ציינו אף לחכמים שחיו לאחר השואה. ראינו כי גם בדור מאוחר זה השיטה החדשה אינה נזכרת אלא אצל ת"ח מעטים, ואילו רובם נקטו שתלמידי ר"ע מתו באסכרא.

(ב). אמנם אחד מהפתגמים שהואיל הגראי"ה לחבר עבור לוח שנה שהתפרסם בשנת ה'תרע"ד בנוי ככל הנראה על השיטה החדשה, אולם הדבר אינו מוכרח. גם אם נניח שהגראי"ה הסתמך עליה

בנוסח הספרדי של אגרת רב שרירא גאון נזכר שתלמידי ר"ע מתו ב'שמדא', ויש שרצו להביא מכאן מקור לשיטה החדשה. כנגד ראיה זו עומדות כמה דחיות: ראשית - המונח 'שמדא' משמעותו בפשטות 'גזירות שמד' מצד המלכות כלפי לומדי התורה, ולא מאבק מלחמתי. שנית - כיום מקובל שהנוסח הצרפתי של אגרת רש"ג הוא הנוסח המקורי, ובנוסח זה לא נזכר שתלמידי ר"ע מתו ב'שמדא'^ג. שלישית - רב האי גאון כתב שתלמידי ר"ע מתו באסכרא, ומכאן שסבר שבדברי אביו רש"ג אין כל מסורת שונה באשר לאופן פטירת התלמידים. אין פלא איפה שבמשך 800 שנים מאז ימי רש"ג לא היה מי שטען שיש בדבריו מסורת שונה.

ב. קושיות ותירוצים: היו שהביאו כמה קושיות על דברי חז"ל שהובאו

הרי שמסתבר שלא ידע שמקורה ברנ"ק, שכנגדו כתב הגר"א דברים חריפים. ייתכן גם לומר שהגר"א ראה שהשיטה נפוצה בין ההמון ולכן השתמש בה בכדי להעביר בעזרתה מסרים הנצרכים לדורות. ייתכן גם שהגר"א הסתמך על מחקרו של תלמידו רמ"ב לוי' בספרו 'אגרת רש"ג' שם טען כי הנוסח הספרדי של האגרת הוא המקורי (להלן נעסוק בענין זה). מדברי כמה מתלמידיו של הרא"ה קוק עולה שלא נקטו בשיטה החדשה: הג"ר יצחק אריאלי (משגיח ישיבת מרכז הרב, שלמד שנים רבות בחברותא עם הגר"א) פירש בספרו 'ירח האיתנים' את המובא באגרת רש"ג באופן שיתאים לפשט דברי הגמרא (הועתק ב'ענינים למשפט' למסכת ברכות מהדורה חדשה ה'תשס"ו עמ' תרכז, ואינו ב'ירח האיתנים' מהדורת תשכד עמ' קכח). הגר"ש ישראלי (ראש ישיבת מרכז הרב, מאחורני תלמידי הרא"ה) כתב שהתלמידים מתו באסכרה, ולא הזכיר את השיטה החדשה (מסתבר שכך נקט גם הגר"מ חרל"פ -תלמידו של הגר"א וראש הישיבה אחריו, שהרי כך מובא בספרו של הרב חיים פרדס, חתן חתנו של הגר"מ). לעומתם הרמ"צ נריה האריך להביא ראיות המחזקות את השיטה החדשה (אך לא הזכיר שכך סבר הגר"א).

ג). יש להעיר כי בספר של פרופ' ירחמיאל ברודי שפורסם לאחרונה (ציון בין הפרת לחידקל - עולמם של גאוני בבל, הוצאת יד הרב נסים, ירושלים תשע"ו, עמ' 21) צוין כי החלוקה החדה של נוסחי האגרת השונים ל'נוסח ספרדי' ו'נוסח צרפתי' אינה מבוססת, ויש ראיות כנגדה (תודתי לחכם שהעירני על מקור זה).

האם ייתכן שתלמידי ר"ע מתו במרד בר כוכבא

בגמרא (יבמות סב, ב), וביארו כיצד יתיישבו הקושיות לפי השיטה החדשה. במאמרנו הדגמנו כיצד כל אחת מהקושיות הללו יכולה להיות מתורצת באופנים נוספים, וממילא אין מכאן ראיה לשיטה החדשה. כמה מהקושיות אף חוזרות כלפי השיטה החדשה. הוספו והבאנו שני מעשים הנזכרים בגמרא (מנחות סח, ע"ב; נדרים מ, ע"א) המחזקים את ההנחה לפיה תלמידי ר"ע מתו ממחלה, ולא במהלך הקרבות.

ג. חשבונות השנים: הבאנו כמה חישובים המקשים על השיטה החדשה. נציין חלק מהם:

א. מהגמ' נראה שרשב"י למד אצל ר"ע רק לאחר פטירת התלמידים הראשונים (וכך גם ר"מ ור' יוסי וכו'). רשב"י למד אצל ר"ע בבני ברק במשך 13 שנה (ויק"ר כא, ח), ומכיון שלפי המקובל ר"ע נהרג במרד בר כוכבא הרי יוצא שפטירת התלמידים אירעה 13 שנה לפני המרד. זאת ועוד: ר"ע עקר מבני ברק כמה שנים לפני המרד, ומכאן שרשב"י למד אצלו כמה שנים לפני המרד.

ב. יש כמה ראיות לכך שרשב"י היה ת"ח כבר בזמן החורבן, ומסתבר שהיה אז כבן 15. הייתכן שלימודיו אצל ר"ע במשך 13 שנים התחילו רק בזמן מרד בר כוכבא, בזקנותו של רשב"י כשהיה כבן 55 או 68? היעלה על הדבר שרשב"י ישב בבית המדרש כ-39 או 55 שנים לפחות מבלי לפנות לבית מדרשו של ר"ע (שהאריך ימים והיה מזקני הדור)?!

ג. מהגמ' (סנהדרין יד ע"א ורש"י) נראה שר"י בן בבא נהרג בתקופה הקשה שאחר מרד בר כוכבא וכן שר"מ נסמך ע"י ר"ע שנים רבות לפני שנסמך ע"י ר"י בן בבא. מכאן שמיתת התלמידים הראשונים, שהיתה לפני שר"מ

למד אצל ר"ע, אירעה שנים רבות לפני המרד".

ד. לר"ע היו 24,000 תלמידים כבר כשהיה בגיל 64 (כתובות סג, ע"א; ספרי, וזאת הברכה). ודאי שמאז נוספו לר"ע תלמידים רבים עד למרד בר כוכבא שאירע בסמוך לפטירתו בגיל 120.

ה. המפלה הגדולה בזמן המרד היתה עם נפילת העיר ביתר, וזו אירעה לפי המובא במשנה בתשעה באב, ולא בתקופת ספירת העומר.

ד. חגיגת ל"ג בעומר: היו שרצו להפליג ולטעון כי חגיגת ל"ג בעומר נתקנה משום שבו פסקו תלמידי ר"ע מלמות בקרבות המרד, לאחר שניצחו בקרב. לאור זאת הסבירו את ענין ה'חץ וקשת' והמדורות. על הנחתם הערנו משלשה כיוונים:

א. לפי הגמרא כל תלמידיו של רבי עקיבא מתו, וא"כ הפסקת מיתתם בל"ג בעומר לא היתה מחמת נצחון צבאי אלא מחמת שלא נותרו עוד תלמידים חיים.

ב. עיון בדברי הראשונים מעלה כי בימיהם לא היתה כל חגיגה בל"ג בעומר.

ג. נראה שמנהג ה'חץ וקשת' הוא מאוחר ביותר. גם הדלקת המדורות אינה נזכרת במקורות הקדומים, ובמקורות מאוחרים יחסית נזכר מנהג להדליק נרות, אך לא לעשות מדורות כפי שנתחדש אחר כך.

ד). הוכחה נוספת כנגד ה'שיטה החדשה' הובאה אצל החוקר גדליה אלון (בספרו 'תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד', ח"ב, עמ' 43-44). חוקר זה העלה את האפשרות לפיה תלמידי ר"ע מתו במרד, אך דחה אותה משום ש"מיתתם של תלמידי ר"ע הראשונים אירע לפני מלחמת בר כוכבא, שהרי לאחר מכן לימד ר"ע את תלמידיו 'השניים' רבי מאיר רבי יהודה וכו', והרי אין סיפק לכך בימים המעטים שחיה ר"ע לאחר גמר המלחמה".

סיכום הדברים מעלה שהמקורות והראיות שהובאו לטובת ה'שיטה החדשה' הן חלשות, וכנגדן עומדות ראיות וחשבונות המחזקות את השיטה המפורשת בגמ' לפיה תלמידי ר"ע מתו במחלה.

נראה לענ"ד כי אין להוציא את דברי חז"ל מפשטם ולהסבירם באופן אליגורי או דרשני אם אין לכך כל הכרח. במקרה שלנו דברי חז"ל אינם נוגדים את ההגיון, אינם סותרים מקורות אחרות, ואינם חסרי פשר או תועלת, ולפיכך אין כל סיבה להוציאם מפשטם.



ב.

אימתי למדו רשב"י ור"מ אצל ר"ע

כמה מהחשבונות ההסטוריים שהבאנו לעיל נסמכים על ההנחה לפיה ר"מ רשב"י וחבריהם החלו ללמוד אצל ר"ע רק לאחר שכל 24,000 התלמידים מתו בימי ספירת העומר. בפרק זה נדון בדבר ונבחן האם הדבר מוכרח.

בגמ' (יבמות סב, ע"ב) מובא:

"תניא, רבי יהושע אומר: נשא אדם אשה בילדותו - ישא אשה בזקנותו, היו לו בנים בילדותו - יהיו לו בנים בזקנותו, שנאמר: 'בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים'.

ר"ע אומר: למד תורה בילדותו - ילמוד תורה בזקנותו, היו לו תלמידים בילדותו - יהיו לו תלמידים בזקנותו, שנאמר:

האויער ♦ אייר ה'תשע"ז

'בבקר זרע את זרעך' וגו'.

אמרו: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא, מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם, עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם..."

מלשון הגמ' עולה שרק לאחר מיתת תלמידיו הראשונים לימד ר"ע את תלמידיו האחרונים. כך גם מוכח מדברי כמה מהאחרונים^(ה). אולם הרב אהרן היימן (תולדות תנאים ואמוראים, ערך רבי עקיבא, 1002) טען שרבי עקיבא לימד את תלמידיו האחרונים עוד לפני שהראשונים מתו.

דברי הרב היימן נסמכים על כמה מהחשבונות שהבאנו לעיל:

"והנה אף שהובא בכמה מקומות שהם היו תלמידיו האחרונים אבל אין הכונה שאחרי שמתו כל תלמידיו אז התחיל ללמוד עמהן והוא שהלך לו לדרום במקום שהיו דרים שם, שזה דבר שאי אפשר, שמצינו במעט כולם ששימשו ימים רבים לפני ר"ע.

אך כבר בארתי בערך 'רבי מאיר' שהגרסא האמיתית הוא כדמובא באגרת דרש"ג (ח"א פ"א): 'והיה העולם שמם עד שבאו אצל רבותינו שבדרום ושנאוה להם', ולא קאי שר' עקיבא בא אצלם אך קאי על ר"מ וחבריו שהם נשתיירו מכל חכמי ישראל והם העמידו תורה באותה שעה.

(ה). שהרי על מה שנהגו שמחה בל"ג בעומר על סיום מיתתם של תלמידי ר"ע הקשו כמה אחרונים שתמוה מה יש לשמוח, והרי כל התלמידים מתו?! ותרצו בכמה אופנים. אילו רשב"י ור"מ וחבריהם למדו אצל ר"ע עוד לפני המגיפה ממילא אין כאן מקום לקושיא.

וכדמצינו בויק"ר שר' חנניה בן חכינאי ורשב"י הלכו ללמוד תורה בבני ברק אצל ר"ע... ורשב"י מצינו שישב לרגל חכמי יבנה עוד בזמן קדום, שהוא היה השואל אם תפילת ערבית רשות בברכות דף כח... (והרב היימן מאריך בעוד הוכחות) ומכל זה אנו רואים בבירור שהיו תלמידיו כמעט כל ימיהם, ולכן צריכים אנו לומר מה שקראם 'אחרונים' יען שהם נשארו מכל תלמידיו".

אעיר על שני נקודות שיכולות לחזק במעט את דבריו, אף שאין בהן ראיה ממש:

ראשית – המעשה על "שנים עשר אלף זוגים תלמידים" לא נאמר בגמרא בשם ר"ע עצמו אלא בסתמא "אמרו: שנים עשר אלף..."⁽¹⁾ – מדוע? ניתן להסיק מכאן שר"ע אמר את דבריו עוד לפני שתלמידיו מתו, ולכן לא הביא חיזוק לדבריו מהמעשה שאירע עמו. לפי דרך זו ברור שר"ע קיים את המימרא שהוא עצמו דרש, ולימד תלמידים גם בזקנותו למרות שהיו לו תלמידים רבים שלימד בצעירותו שעדיין היו בחיים.

שנית – בגמ' ביבמות מובא רק מעשה אחד המתאים לדברי ר"ע, אולם בפירוש רש"י לקהלת (יא, ו) על הפסוק 'בבוקר זרע את זרעך' מובא מעשה נוסף המתאים לדברי ר' יהושע: "בבוקר זרע את זרעך – אם למדת תורה בילדותך למד תורה בזקנותך, אם היו לך תלמידים בילדותך יהיו לך תלמידים בזקנותך, נשאת אשה בת בנים בילדותך שא אשה בת בנים בזקנותך... מצינו ברבי עקיבא שהיו לו עשרים וארבעה אלף תלמידים

(1). השווה קהלת רבה יא: "בבקר זרע את זרעך – ...ורבי עקיבא אומר שנים עשר אלפים תלמידים היו לי מגבת ועד אנטיפרס וכולן מתו בחיי בין פסח לעצרת ובסוף העמידו לי שבעה ואלו הן...".

מגבת ועד אנטיפרת וכולן מתו מפסח ועד עצרת ובא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם, ולענין הבנים מצינו באבצן שלשים בנות שלח חוצה ושלשים הביא לבניו וכולם מתו בחייו, ובזקנותו הוליד את עובד ונתקיים לו". המעשה באבצן נזכר בגמ' בבא בתרא (צא, ע"א) והרשב"ם שם וכן הר"א אב"ד בעל האשכול כתבו שאבצן-בועז נשא את רות עוד לפני שבניו הראשונים מתו. שמא יש להשוות בין שני המעשים ולומר שגם ר"ע לימד את תלמידיו האחרונים עוד לפני שהראשונים מתו".

הבעיה הגדולה שעומדת בפני הסבר זה היא לשון הגמרא: "...וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם, עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם...". הרב היימן תירץ זאת בכך שדחה את גירסת הגמ' בפני גרסת אגרת רש"ג. ניתן אולי לפסוע בדרך אחרת ולומר ש"ושנאה" אין פירושו כפשוטו, שהרי אם כך היה ראוי לכתוב בפשטות "עד שבא רבי עקיבא ולימדם תורה". הכוונה אינה שר"ע לימדם תורה אלא שהוא חזר ושנה להם מהי הדרך הראויה ללימוד התורה:

"ואהבת לרעך כמוך - רבי עקיבא אומר: זה כלל גדול בתורה" (ספרא, קדושים ב').

ז). יש להעיר כי כדברי הרשב"ם פירש כאמור גם הר"א אב"ד בעל האשכול (הובא ב'קובץ שיטות קמאי'), אולם מדברי הפירוש המיוחס לרש"י לדברי הימים (א, ב, יא) נראה שפירש אחרת (פירוש זה נכתב ככל הנראה ע"י תלמיד הרס"ג או ע"י ר' שמואל בן קלונימוס החסיד מאשפירא, אביו של ר' יהודה החסיד). לדבריו בועז מת בלילה בו בא על רות, ולכן לדעתו לא ייתכן ששישים בניו מתו אחר כך [ויש לדון בזה. ראה: מהרש"א; שדי חמד, מערכת וא"ה, אות יד, ד"ה 'והנה'; בכור שור בסוף התבואות שור, ד"ה 'אמר'; משמרות כהונה; בית לוי (בראד); טל תורה. הובאו ב'ילקוט מפרשים'].

ח). ייתכן אף לומר שר"ע שנה לתלמידיו אלו עד כמה גדולה אחריותם כלפי הדור ששמם מתורה.

חיוזוק להסבר זה ניתן להביא מהמקבילות הנוספות למעשה זה:

"בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך - ר'... עקיבא אומר אם היו לך תלמידים בנערותך עשה לך תלמידים בזקנותך שאין אתה יודע איזה מהם מתקיים לך זה או זה ואם שניהם כאחד טובים. י"ב אלף תלמידים היו לר"ע מעכו ועד אנטפרס וכולם בפרק אחד מתו, למה? שהיתה עיניהם צרה אלו באלו, ובסוף העמיד שבעה... אמר להם: בניי, הראשונים לא מתו אלא שהיתה עיניהם צרה אלו לאלו תנו דעתכם שלא תעשו כמעשיהם. עמדו ומילאו כל ארץ ישראל תורה" (בראשית רבה סא, ג).

בבקר זרע את זרעך - ...ורבי עקיבא אומר שנים עשר אלפים תלמידים היו לי מגבת ועד אנטפרס וכולן מתו בחיי בין פסח לעצרת ובסוף העמידו לי שבעה ואלו הן... אמר להם: הראשונים לא מתו אלא מפני שהיתה עיניהם צרה בתורה זה לזה אתם לא תהיו כן. מיד עמדו ומילאו כל ארץ ישראל תורה" (קהלת רבה, יא)

במדרשים לא מובא שר"ע שנה להם את התורה, שהרי הם כבר היו בקיאים בה, אלא שר"ע הזהירם שלא תהיה עינם צרה זה בזה, וכך לימדם כיצד להנהיג נכון את לימודם ואת הדור כולו.

נסכם: לפי דרכו של הרב היימן ר"ע לימד את רשב"י ור"מ וחבריהם עוד לפני מיתת תלמידיו הראשונים. נראה שלאחר פטירת התלמידים הראשונים חידד ר"ע לתלמידיו השניים את החשיבות הגדולה של הכבוד והאהבה זה לזה.



ג.

שיטת האר"י בנידון

רבים מהאחרונים הביאו שהטעם לשמחה בל"ג בעומר היא משום שביום זה נפטר רשב"י. דבריהם מבוססים על דברי האר"י ב'פרי עץ חיים'. אמנם כבר החיד"א ורבים אחריו העירו שהדברים מבוססים על שיבוש בכתבי האר"י^ט.

מדברי האר"י (שער הכוונות, דף פז בדפוס הישן) נראה שסיבת השמחה בל"ג בעומר היא מפני שביום זה פסקו תלמידי ר"ע מלמות: "כי רשב"י ע"ה הוא מחמשת תלמידיו הגדולים של ר"ע, ולכן זמן שמחתו ביום ל"ג בעומר". משמע מדבריו שם שביום זה סמך ר"ע את חמשת תלמידיו ובכללם רשב"י אחרי המגיפה, וכך כמעט מפורש בלשון הפרי עץ חיים שם מובא: "ובבוא ל"ג בעומר אז נתגלה שם אכד"ט... ובהתגלות שם זה אז פסקו מלמות... ואז סמך ר"ע תלמידים אחרים...". כך גם בנוסחת שעה"כ שהובאה בספר אורחות צדיקים לר' חיים שלמה פירננדס דיאש (שהודפס בשנת תק"ל ומועתקים ממנו קטעים בשם ר"ח ויטאל מספר הכוונות שהודפס בשנת ש"פ, השנה בה נפטר מהרח"ו), וכ"כ המשנת חסידים (מסכת אייר אות ד, הובאו ב'ישורון' טו, וכן הבינו בדברי מהרח"ו הרב ב"צ מוצפי והרב יעקב משה הלל)^י.

ט. ראה לדוגמא בדברי החיד"א (כגון בספרו 'מראית העין', ומשם ל'שירי ברכה' סי' תצג) והבא"ח (כגון בספרו 'דעת ותבונה' דף ד ע"א, ועוד), ובשו"ת מבשרת ציון (ח"א, לרב ב"צ מוצפי), ובמקבציאל כה (במאמרו של הרב יעקב משה הלל), ובישורון' כרך טו (במאמר הרב בלוי), והארכנו בזה בספרנו 'אשי ישראל – לג בעומר' (כת"י), עי"ש.

י. ומ"מ החיד"א (ב'טוב עין' וב'מראית עין') כתב רק ש"אפשר שהכוונה" כן, וגם הפר"ח כתב זאת מדעתו "ואפשר שהשמחה היא על אותם תלמידים שהוסיף...".

מדבריהם ה'פרי עץ חיים' יוצא שלפי האר"י סמיכתם של תלמידי ר"ע היתה באותה שנה בה הסתיימה המגיפה. כך גם משמע בנוסחאות מקבילות לדברים אלו שהובאו ב'אורחות צדיקים' לר' חיים שלמה פירננדס דיאש וב'משנת חסידים' (הובאו ב'ישורון' שם).

מעתה עלינו לחשב: אם נאמר שמדובר בתלמידים שכבר למדו אצל ר"ע הרי אז מובן כיצד ייתכן שסמך אותם מיד, אולם אם נאמר שרק באותו יום התחיל ר"ע ללמדם הרי שהדבר מעלה תמיהה: כיצד ייתכן שר"ע סמך תלמידים אותם הכיר לראשונה רק באותו היום?!

לכאורה מצאנו כאן מקור לשיטה לפיה ר"ע לימד את תלמידיו החדשים עוד לפני שהתלמידים הראשונים מתו. אמנם ניתן לדחוק ולומר שאין הכוונה שחמשת התלמידים נסמכו באותו יום אלא שאז התחילו ללמוד אצל ר"ע, ולבסוף נסמכו על ידו. כך עולה לכאורה מדברי החיד"א (שו"ת טוב עין סי' יח): "ויום ל"ג בעומר התחיל לשנות לרשב"י ור' מאיר...".



ד.

השיטה הפשוטה

ניסינו עד כאן לבאר את שיטתו יוצאת הדופן של הרב היימן, אף מכל מקום ברור שאין כך פשטות דברי הגמ' (וכבר הבאנו שכן מוכח מדברי כמה מהאחרונים).

לפי הדרך הפשוטה נראה לתרץ חלק מקושיותיו של הרב היימן באופן הבא: ניתן לטעון כי רשב"י היה ת"ח עוד לפני שלמד אצל ר"ע, ומה

שנאמר שר"ע העמיד תלמידים חדשים אין הכוונה בהכרח שהחל ללמד את התורה מתחילתה אלא הכוונה שלקח ת"ח צעירים והפך אותם לגדולי הדור ומנהיגיו.

ניתן לחזק מעט כיוון זה מדברי הגמ' במנחות. ר' יהודה בר אילעאי מנוי בין תלמידיו החדשים של ר"ע. בגמ' מנחות (סח, ע"ב) מובא שר"י בר אילעאי היה מצוי לפני ר' טרפון, ומהמעשה שם נראה קצת שאותו מעשה היה בזמן מגיפת תלמידי ר"ע (כפי שכבר הערנו). הרי שר"י בר אילעאי למד אצל ר' טרפון והיה ת"ח עוד לפני שלמד אצל ר"ע.



אוצר אורח חיים

- ◆ בביאור מחלקות רבי יהודה ורבי שמעון במוקצה
תשובה בדיון "שירות יקיצה" טלפוני בשבת

הרב משה קנובליך

כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

בביאור מחלקות רבי יהודה ורבי שמעון במוקצה

א.

כמה גווני דנחלקו ר"י ור"ש במוקצה

פלוגתא דר"י ור"ש במוקצה מצינו בכמה גווני: נחלקו במיגו דאיתקצאי לביהש"מ אתקצאי לכולי יומא כגון מותר השמן שבנר, ונר עצמו לאחר שכבה דביהש"מ היה מוקצה למצוה לכו"ע, וכן סוכה רעועה שנפלה דביהש"מ היתה מוקצה מחמת איסור סתירה דר"י ס"ל דמיגו דאקצאי ביהש"מ אתקצאי כולי יומא, ור"ש לית ליה מגו כה"ג דס"ל דאדם יושב ומצפה מתי יסתלק המוקצה. ונחלקו נמי במוקצה עצמו, כגון אוצר של תבואה ושל עצים שעומדים באוצר לזמן ארוך (שבת קכ"ו: ביצה ל.). דלר"י הוי מוקצה ואסור אפי' בטלטול, ולר"ש שרי אפי' בטלטול. וכן חיטים שזרען בקרקע שעדין לא השרישו וביצים שתחת תרנגולת (שבת מ"ה.). לר"י הוי מוקצה ולר"ש שרי בטלטול, ובהנך שרי לר"ש לטלטל אע"פ שעדין נשאר בהקצאתו לאוצר ולזריעה, כמבואר בריש מפנין דמפנה האוצר בשביל האורחין, וכן לשון השו"ע (סי' ש"י ס"ב). ונחלקו נמי בנולד דכלי שנשבר וגרעיני תמרה דביהש"מ היו ראויים לשימוש בתורת כלי ואוכל אדם, ונשתנו בשבת דהשתא נעשה שברי כלים ואוכל בהמה, ר"י ס"ל דהוי ליה נולד, ואסור, ור"ש שרי.

וצ"ב איך כולו אתי בפלוגתא אחת, דאמרו דר"ש לית ליה מוקצה ור"י אית ליה מוקצה. ואין לומר דר"ש לית ליה כלל תורת מוקצה והכנה אלא כל דבר הראוי מצד עצמו ממילא מוכן הוא, דהא אשכחן דמודה ר"ש למוקצה דנולד גמור, דכ' תוס' (ביצה ב. ד"ה קס"ד ובדף ח. ד"ה אמר רב יהודה) דגם לר"ש הוי מוקצה, ואפי' באפר כירה מעצים שהוסקו היום דביהש"מ היו ראויין להסקה כיון דנעשה דבר חדש אין בו הכנה מביהש"מ (ואפי' דבידו לעשותו להנך עצים אפר מ"מ השתא דבר חדש הוא). ואשכחן נמי דר"ש אית ליה תורת מיגו דאתקצאי בגרוגרות וצימוקין שהעלן לגג והסריחו, ובאמצע היום נתייבשו נשארו בהקצאתן כיון דדחייה בידים ולא חזי בביהש"מ, וכן מבואר בגמ' ביצה (ל.) דאסור להסתפק מעצים העומדין לבנין דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס אע"פ דהשתא מבטל הקצאתן ורוצה להסיקן ותו לא עומדין לבנין מודה ר"ש דנשארו בהקצאתן משום ביהש"מ, וכן כתב המג"א (ש"ח סקי"ט) דכלי שיש בו חסרון כיס שנשבר בשבת הוי מוקצה גם לר"ש, [ורע"א בהגהותיו שם הקשה הא לר"ש לית מגו וא"כ נתבטלה הקצאתו וצ"ע דהא בגמ' ביצה (ל.) גבי ולא בעצים שבמוקצה העמידו בארזא ושוחא דר"ש מודה כה"ג במוקצה דח"כ דאמרי' מגו דאתקצאי]. הרי חזי' דגם ר"ש ס"ל דדבר שבאמצע היום נעשה ראוי אם לא קדמה לו הכנה בער"ש הוי מוקצה ומודה לתורת הכנה דהיא מבע"י וא"כ למה בשאר מוקצה פליג.



ב.

ביאור הסוגיא בחולין ביסוד המוקצה

הגמ' בחולין (י"ד) גבי הא דשנו דהשוחט בשבת שחיטתו כשרה ואמר אביי דשחיטתו כשירה ונאכלת בשבת, וגם אליבא דר"י דאמר בנבילה שנתנבלה בשבת אסורה לכלבים מודה הכא, דבהמה בחייה היתה מוכנת לאדם ולא לכלבים, אבל הכא מעיקרא מוכן לאדם והשתא מוכן לאדם דסתם בהמה עומדת לאכילה. וכ' הרשב"א דמוכן לאדם דקרו לבהמה, לאו שעומדת להישחט בשבת, אלא לומר שעומדת לאכילת אדם ואע"פ דבשבת בפועל לא היתה עומדת לאכילה משום איסור שחיטה ס"ל לאביי דאין מוקצה לר"י אלא מה שמקצה האדם מדעתו והכא דעתו לאוכלה ואריא דאיסורא הוא דרביע עליה, כ"כ בשם רבו, דהיינו דתורת מוכן לא נחית ע"י שעומד להאכל בפועל השתא אלא תורת מוכן נחית במה שעומד במהותו לשימוש המותר דהאדם והכא הבהמה עומדת לאכילה ע"י שתישחט, והגם שבפועל לא העלה בדעתו שתשחט בשבת מ"מ שחיטה לא היא המכינתו אלא דבשר הבהמה עצמה חשובה אוכל ואיסור שחיטה אריא דאיסורא הוא דרביע עליה.

ותוס' שם כתבו דע"כ היה יושב ומצפה שישחטנו חש"ו דאל"ה אפי' לר"ש הוי מוקצה. אמנם גם לדידהו צ"ל דתורת מוכן נחית לבהמה משום מה שעומדת לאכילה בעצם ולא מחמת צפייתו, דהא בעלמא לא מהני לר"י יושב ומצפה, (יעוי' לשון הראב"ד בהשגות על הרי"ף פ"ד דביצה אות ב'), וע"כ דהכא ירדה הבהמה לתורת מוכן ע"י שיעודה ותכליתה לאכילה אלא דבעי' לתוס' גם שיהא בדעתו אפשרות מעשית שיאכלנו בשבת דאל"ה דחיית הדעת לחודה הויא הקצאה חדשה גם לר"ש.

והקשו שם בגמ' לאביי מהא דאוסר ר"י לטלטל נר שהדליקו בו באותה שבת, ודחו דמוקצה מחמת איסור דדחייה בידים אוסר ר"י אבל איסור דלא דחייה כגון בהמה בחייה ס"ל לר"י דהוי מוכן, ובהמשך הסוגיא שם (טו.) רנב"י פליג עליה דר"י אית ליה מוקצה מחמת איסור אפי' דלא דחייה בידים. ויעוי' בביאור הגר"א על השו"ע (סי' שי"ח ס"ב) דפסק דשוחט לחולה שנחלה היום מותר לבריא דלא הוי מוקצה, וכ' הגר"א שהוא כאביי דאיסור דלא דחייה לא הוי מוקצה ודלא כרנב"י, ולדעת רנב"י דלר"י הוי מוקצה מחמת איסור הגם דלא דחייה אסור, נחלקו הראשונים אי מודה ליה ר"ש, דדעת הרשב"א והר"ן דשוחט לחולה שנחלה היום מודה ר"ש דהוי מוקצה לבריא דלא היה יושב ומצפה, וכן נראה דעת תוס' בתחי' הסוגיא שם דכ' דלר"ש ע"כ מצפה שישחטנו חש"ו דבלא מצפה מודה ר"ש והוכיחו כן מסוכה בריאה שנפלה דמודה ר"ש, והב"י סי' שי"ח כתב בדעת הר"ן דטעמא דמודה ר"ש הוא דמדלא שחטינהו אקצינהו, ודעת רבינו יונה הובא שם ברשב"א והרא"ש שם דלעולם לר"ש לית ליה מוקצה במה שחזי כיון דלא דחייה בידים דרך בלא חזי ודחייה מודה ר"ש, וכ"כ השו"ע בס' שי"ח דשוחט לחולה מותר לבריא אפי' בחולה שנחלה היום. הרי לנו לדעת הרב"י דלר"ש תורת מוכן בא לאו מחמת דעתו, אלא כיון דבמהותו חזי ועומד במהותו לשימוש האדם הוא המביאו לידי שם מוכן, וגם הר"ן דפליג ואוסר אם לא מצפה, כ' הב"י דדעתו דמלא שחטינהו אקצינהו והוי כגרוגרות וצימוקין, דכאילו בידים ביטל הכנתו לאותה שבת.



ג.

יסוד מוכן מה הוא

המתבאר מהאי סוגיא דלאביי תורת מוכן אפי' לר' יהודה בא בדבר שבמהותו עומד לאכילה, ואע"פ דבאותה שבת לא עומד להתממש יעודו מחמת איסור מ"מ נשאר במהותו אוכל, ולכך מוכן הוא, ולהרשב"א משמע דאפי' לא בעי עומד ומצפה דהוי מוכן בעצם, ולתוס' בעי גם עומד ומצפה, ולרנב"י כיון דאסור באכילה באותה שבת בטלה הכנתו דבעי עומד בפועל לשימוש באותה שבת, וזה דווקא אליבא דר"י אבל לר"ש דעת הרב"י והרא"ש דמה דחזי דעומד לאכילה הוא המוריד לו תורת מוכן ולא בעי מוכן בפועל לאותה שבת.

וכן כתב הר"ן שבת (מ"ו.) דחיטין שזרען בקרקע דלר"ש לא הוי מוקצה אין לך סילוק הדעת גדול מזה ואפ"ה כיון שראויין מצד עצמן לא נעשו מוקצים, וכן מתבאר מתוס' (ביצה ו: סד"ה השתא) דאמרי' בבהמה מוכן לאדם מוכן לכלבים, דבער"ש היתה מוכנה לאדם ולכלבים, ובשבת כשבא איסורו ירד הכנתו דאדם ונשאר הכנה לכלבים. הרי דתורת מוכן שייך גם בער"ש דיעודו ותכליתו לאדם וזהו שם מוכן, אלא דבשבת ירד הכנתו ע"י האיסור דתו אינו מוכן באותו שבת, [ועי' רש"י ביצה (י.) דמכין יוני שובך ואח"כ מימלך בטלה הזמנתו למפרע ונמצא דהיה מוקצה מער"ש, וכן בסוגיא שם מבואר דשייך להכין מוקצה ע"י ברירה, הרי דהכנה אינה ענין של דעת לחוד אלא מחיל על הדבר שם עומד לאדם במהותו].



ד.

ביאור מחלוקת דר"י ור"ש

ונראה דיסוד פלוגתא דר"י ור"ש הוא, דלר"ש תורת מוכן בא ע"י מה שבמהותו עומד לאדם לשימוש היתר ולא בעי' שבאותו שבת ישמש אלא סגי במה שגופו וענינו עומד לאדם, ולר"י שם מוכן בא במה שישמש בפועל באותה שבת, ורק מה שעומד בביהש"מ להיות משמש בפועל הוא החשוב מוכן, [והיכא דהוא עצמו מוכן אלא איסור מעכבו נחלקו אביי ורנב"י אי לר"י נשאר מוכן דאריא דאיסורא הוא דרביע עליה או לא], ולכך אוכל שהניחו באוצר ס"ל לר"י דע"י הנחתו שם לזמן ארוך אינו עומד בפועל להיות משמש לאדם, ור"ש ס"ל כיון דמהותו עומד להאכל ממילא הוי מוכן בעצם. וה"נ לענין מיגו דאתקצאי בדבר שבביהש"מ מוקצה הוא ועתיד הקצאתו להפסק באמצע היום דלר"י דבעי מוכן בפועל, בשעה שחל שם מוכן דהיינו ביהש"מ לא היה מוכן עד שיסתלק הדבר האוסרו ונמצא דחסר במימוש ההכנה בביהש"מ, ולר"ש דתורת מוכן בא להגדיר את מהות הדבר אי עומד לאדם, אמרינן דכל הקצאתו היא זמנית, וכבר מעתה מהותו מוכן לכשיסתלק האיסור ממנו. וה"נ לענין נולד דבביהש"מ לא היה קיים בפועל ואין כאן דבר הנתפס עליו הכנה ממשית, אבל לר"ש דבאנו רק להגדירו מוכן לאדם במהותו, כיון דעומד להיות כן וכבר עתה קיים מולידו אפשר להגדיר את מהותו מעתה לזמן שיולד.



ה.

מודה ר"ש בדחייה בידים

מודה ר"ש בגרוגרות וצימוקין שהעלן לראש גגו והסריחו דדחייה בידים ולא חזי, דהיינו הגם שנתייבשו באמצע היום ונעשו ראויין אפ"ה כיון דביהש"מ היו דחויים ולא חזו מודה דשנארו בהקצאתן, כ"כ הר"ן [דאין לומר דהך מודה ר"ש הוא לזמן שאינן ראויים דהא פשיטא אטו לר"ש לית ליה מוקצה בצרורות ואבנים]. ובפצעילי תמרה מבואר בגמ' דאינו מוקצה לר"ש דל"ד לגרוגרות וצימוקין דאיכא תרתי דחייה בידים, ולא חזו. והנך פצעילין פי' תוס' סוף ביצה דהן תמרים שלא נתבשלו עדיין ופוצעין אותו כדי שיתבשלו יפה, ואע"פ דלא חזי אינו מוקצה דלא דחייה בידם לפי שלא היו ראויין מעולם. וצ"ע מה ענין דחייה בידים שנאמר דלכך הוי מוקצה, הא גם גרוגרות וגם פצעילין תרוויהו שוו, דביהש"מ לא היו ראויים ונעשו ראויין בשבת, וכמו דפצעילין שרו אע"פ דלא חזי, דיושב ומצפה שיתבשלו, דלכך פצען, ה"נ נימא בגרוגרות דודאי יושב ומצפה שיתייבשו היטב, דהא לכך העלן לגג, ומה מגרע מה שהיה ראוי ודחייה, הא דחאן בשביל שיהיו יותר טובים ומצפה לכך.

והביאור נראה דבדבר שלא דחייה בידים מהניא צפייתו, דעי"כ חשוב מוכן אבל דבר שדחייה בידים לא מהניא צפייתו, והענין הוא דכיון דירד לתורת אוכל ודחאן, הוריד מהן תורת שם מוכן ואינם במהותם חשובים אוכל עד שיתוקנו היטב, ועי"כ באים לתורת אוכל, ולא מהניא צפייתו להחשיבו מוכן דכה"ג מודה ר"ש דבזמן ביהש"מ קובע להגדיר מהותו של דבר ונמצא דבאותו זמן אין כאן שם אוכל, דע"י צפייה לחוד אין כאן אוכל בביהש"מ, ולגבי זה מודה דאמרי' מגו דאתקצאי ביהש"מ אתקצאי

לכולי יומא דביהש"מ הוא זמן להגדיר מהותו של דבר אם מוכן או אינו מוכן, והכא אינו מוכן הוא במהותו, אבל פצעילין גם באותו זמן שעדיין לא נתבשלו ואינן ראויין מ"מ ירד להם במהותם שם אוכל ע"י מה שעומדים להיות ראויין ומעתה חייל בהו תורת מוכן לכשיתבשלו, דהבישול חשיב כהוצאה מהכח לפועל, והסיבה דחשיבי אוכל במהותם טפי מגרורות הוא דבגרורות שהיו בתורת אוכל ודחאן, הדיחוי מוריד להם תורת אוכל, וממילא במהותו כעת אינו מוכן, משא"כ פצעילין דלא היו ראויין מעולם ולא דחאן חשובים אוכל ממילא, כיון שתכליתם עומדת לשימושי אדם ולאכילתו ובמהותו הוא מוכן.

ונמצא דשם מוקצה ושם מוכן אינו נמדד אם בזמן ביהש"מ ראוי בפועל, אלא המדד הוא מה מהותו של דבר בזמן ביהש"מ, ואפי' אם בזמן ביהש"מ אינו ראוי בפועל מ"מ כיון שמהותו ותכליתו לאכילה או לתשמיש אדם חשוב מוכן מצד מהותו, ומהניא צפייתו דלכשיעשה ראוי אינו מוקצה, אבל אם דחייה בידים שהוריד הכנתו בידים ודחאו מהכנה הוריד את מהות הדבר מלהיות מוכן עד שיעשה ראוי בפועל ולא מהניא צפייתו לכשיעשה ראוי דבביהש"מ גופא אין כאן שם מוכן אלא שם דחוי. וכתב המשנ"ב (סי' ש"י ס"ק י"ט) בשם האחרונים דהיכא דידע בודאי בביהש"מ שלמחר יתבשלו היטב אפי' בגרורות וצימוקין שרי, ואע"פ דכ"ז שלא יבשו עומדין בדחייתן ובביהש"מ היו דחויין סבירא להו דהדיעה הודאית שיהא ראוי שקיימת בביהש"מ חשיבא כגמרו בידי אדם דמה דודאי יבוא ויתחדש כבר עתה אפשר להתייחס לאותו זמן כמוכן מהשתא.

וכן לענין מוקצה דחסרון כיס דמודה ר"ש דא"א לשנות יעודו באמצע שבת כדאמרו (שבת קנז). דאין מסיקין באשוחי וארזא וכן כלי דח"כ

האוצר ♦ אייר ה'תשע"ז

שנשבר דשבריו אסורים מחמת מוקצה דביהש"מ, הענין דביהש"מ בטלה הכנתו מצד מהותו כיון שיחדו בחיוב לתכלית אחרת שמיועד רק לאותם שימושים האסורים ואינו עומד לתשמיש אחר כלל בקפידתו ונמצא דקפידתו בטלה הכנתו, ובמהותו אינו מוכן לתשמישי היתר, ולכך מודה ר"ש דאמרי' ביה מגו דאתקצאי, דביהש"מ הוא זמן ההכנה וביהש"מ לא היה בו הכנה לתשמיש היתר כלל.

וכן מצינו דמודה ר"ש בסוכה דמצווה רעועה שנפלה דאסורה (ביצה ל:), וטעמא כתב הרמב"ן בשבת (מה.) בתחי' דבריו דכשהיא עומדת בביהש"מ בע"כ הוקצית לכל זמן המצווה דחל עליה שם שמים ולא יכול להתפס כאן צפייתו מתי תיפול שנאמר דמעתה מוכן למצב דנפילה, דכעת שעומדת הרי היא מיועדת לכל זמן המצווה, ונמצא דיעודה לכל זמן המצווה מבטל לה את תורת ההכנה, ואפי' שנדע בוודאי שעתידה ליפול, נפילתה הוי התחדשות ואין כאן הכנה במהותה של סוכה בזמן ביהש"מ, כיון דעומדת במהותה למצווה, ובע"כ מוקצית לכל זמן המצווה מחמת שם שמים שחל עתה, ולכך לא מהני תנאי, ולכך הגם דכשנפלה פקעה קדושתה מ"מ נשארה בהקצאתה בביהש"מ, ומודה ר"ש כה"ג דאמרי' מיגו.



ו.

פלוגתת הראשונים אי לדעת ר"ש בעינן דווקא יושב ומצפה

דעת רש"י (ביצה כד: ד"ה אם) דפירות שנתלשו בשבת מוקצין גם לר"ש וכגרוגרות וצימוקין דמי מדלא לקטן מאתמול אקצינהו מדעתיה, ופי'

הב"י בסי' ש"י דכיון דאסור לתלוש בשבת יודע שבמצב זה דמחוברין לא יהיו ראויין לו כלל ודמי לדחייה בידים, והרז"ה שם כ' דלא היה צריך רש"י לזה אלא כיון דאינו מצפה שיתלש דהא אסור לתלוש בהכי סגי דהוי מוקצה לר"ש, דר"ש לית ליה מוקצה רק ביושב ומצפה. דהיינו דרש"י ס"ל דהאיסור לבדו לא מפקיע מיניה תורת מוכן כאריא דאיסורא דרביע עליה וחשיב חזי, ולכך פי' דהקצאתו משום חיבורו במצב זה של מחובר חשיב כלא חזי, ודחה את האפשרות תלישתו מדלא לקטיה, והרז"ה ס"ל דכיון דאסור לו הרי הוא לא חזי שלא עומד לשימוש האדם וכיון שאינו יושב ומצפה הוי מוקצה לכל השבת.

ולכאוו' הוא כמחלוקת רב"י והרשב"א גבי שוחט לחולה שנחלה היום דלא היה יושב ומצפה ואסור בשחיטה, ואפ"ה דעת רב"י והרא"ש דשרי לבריא לר"ש כיון דלא דחייה בידים, דאיסורו גרידא לא מוריד לו שם המוכן ואפי' בלא מצפה הוי מוכן מצד עצמו כיון דחזי. וכן דעת רש"י כאן גבי מחובר דמהותו לאוכל מכינו, (וגבי שחיטה כ' הב"י בדעתו דלא אמרי' מדלא שחטינהו אקצינהו דטורח הוא לשחוט, אמנם דעת רש"י בחולין טו: דגם לר"ש הוי מוקצה אי לית ליה חולה מבע"י וע"כ דאית ליה סברא מדלא שחטינהו אקצינהו ודלא כהרבינו יונה דלא חשיב ליה דחוי מה שלא שחט כש"כ הב"י). ודעת הרשב"א כיון דלא יושב ומצפה שישחטנו מודה ר"ש דמוקצה, דמוכן בא ע"י ציפיתו וכדעת בהעה"מ הכא.

ולרש"י והרבינו יונה מה דבעי' לר"ש יושב ומצפה הוא רק בדחייה בידים כגון נר הדולק, שלולי ציפייתו הדלקתו ביטלה לו עמידתו לשימוש היתר ופקעה הכנתו, וע"י ציפייתו מתי תכבה נשאר בהכנתו, ומהני לר"ש יושב ומצפה להוריד בו תורת מוכן כיון דמהותו חזי' לאדם.



ז.

דעת ר"ש בבע"ח בריאים שמתו

מבואר בגמ' ביצה (כז:): דמר בריה דר"י ס"ל דחלוק היה ר"ש בבע"ח בריאים שמתו דמותר להאכילם לכלבים, ומר בר אממר ס"ל דבבריאים מודה ר"ש דהוי מוקצה ומתיר רק בחולה. ומבואר בגר"א (סי' שכ"ד ס"ז וסי' שי"ח ס"ב) בביאור מחלוקתם, כיון דאינו יושב ומצפה שתמות בהמתו הבריאה ס"ל למר בר אממר דמודה ר"ש. ומר ברי דר"י ס"ל דשרי, כיון דלא דחייה בידים. ולקמן (ל.) דאמרו בגמ' דמודה ר"ש בסוכה בריאה שנפלה דאסורה כתב הרשב"א דאפי' למדרב"י הכא אסור דשאני בע"ח דמיתה שכיחא, ולכא' משמע כוונתו דטעמא דמר בדרי דשרי דבאמת יושב ומצפה גם בבע"ח בריאים שימותו.

ונראה שכל מה דר"ש מתיר בדלא דחייה, הוא רק היכא דיש כבר דבר המוכן דהא נולד גמור מודה ר"ש אפי' דלא דחייה, ואי מיתה לא היה שכיחא כלל בבע"ח בריאים לא חשיבי מוכנים כלל ואין בו תורת הכנה, וע"ז כ' הרשב"א דבע"ח עומדים למיתה כיון דשכיחא בהן, ואפי' דהוא לא מצפה לכך כיון דרחוק הוא שיארע כן, מ"מ לתורת מוכן סגי בהכי דיש אפשרות שתמות וכיון דלא דחייה נשאר מוכן מצד עצמו. וסוכה בריאה דמודה ר"ש לפי דעצים שנתונין בבנין אין בהן כלל במצב זה עמידה לשימוש דהסקה, וכשנפלו הוי התחדשות דנעשו עומדים להסקה וכה"ג מודה ר"ש. אמנם הרמב"ן במלחמות בפ"ב כתב דסוכה בריאה מודה ר"ש דחשוב דחייה בידים במה שבנאה, דאל"ה חשיב שיש בו אפשרות להסקה ע"י שיסתרנו, ובשבת (קנו:) כ' דטעמא דמבדר"י דחלוק ר"ש בבע"ח בריאים דס"ל דאדם יושב ומצפה שתמות בהמתו כיון

דסופה למות משמע כוונתו דבעי' הכנה ע"י ציפייתו וס"ל למרבדר"י דאפי' בבע"ח בריאים מצפה למיתתה, ובזה גופא נחלק עליו מבד"א דאינו מצפה להכי שתמות במצב זה שהיא בריאה.



ח.

מוכן בכח

יש דבר אמצעי דבבהש"מ הרי הוא מוקצה לכל השבת לר"ש ומ"מ אפשר באמצע היום לשנות את יעודו, והוא דכ' הרשב"א בהא דשנו (ריש מפנין) דחבילי קש וחבילי עצים אם התקינו למאכל בהמה מטלטלן ואם לאו אין מטלטלן אותן, הך משנה גם אליבא דר"ש דמודה דכ"ז שלא התקינו לבהמה אלא עומדים ליכש לעצים לא ירדו לתורת אוכל דבהמה ואסורים בטלטול, ומ"מ לר"ש יכול לשנות יעודו באמצע שבת ולהאכילן לבהמה ומעתה מותרים בטלטול, וכן כתב נמי בדף קכח. דבשר חי המיועד לאדם ואינו ראוי לאוכלו חי הוי מוקצה כ"ז שעומד לאדם גם לר"ש ואסור בטלטול הגם דחזי לכלבים דאינו עומד כלל לכלבים (דלא כתוס' שם) ומ"מ יכול לשנות את יעודו ולהאכילו לכלבים ומעתה אינו מוקצה, (ועי' רעק"א סוף שבת על מתני' דמחתכין את הדלועין). וחזי' כאן דהגם דכ"ז שלא שינה יעודו מודה ר"ש דהוי מוקצה וא"כ ביהש"מ בטל ממנו תורת הכנה ואפ"ה לא אמרי' ביה מגו דאתקצאי דאם מחמת האפשרות להאכיל לבהמה חשיב מוכן כבר בביהש"מ למה הוי מוקצה כ"ז שלא יעדן לבהמה.

וכן מוכח לכאור' בריש ביצה דאמרו בגמ' בטעמא דביצה הנולדת

מתרנגולת העומדת לגדל ביו"ט אסורה דאפי' לר"ש דלית ליה מוקצה ותרנגולת עצמה מותרת בשחיטה אפ"ה ביצתה חשובה נולד וה"א דאפילו מאן דלית ליה מוקצה אית ליה נולד ולכך אסורה הביצה, וביצה הנולדת מתרנגולת העומדת לאכילה הוי אוכלא דאפרת ולא חשיבה כנולד. וכתב מהרש"א דהגם דמצי שחיט לה מ"מ נולדה הביצה מדבר המוקצה ולכך חשיבא נולד, וביאר בהערות למרן הגר"י שזצ"ל דאה"נ דיכול לשוחטה, אמנם כ"ז שעומדת לגדל לאו אוכל היא וא"כ ביצתה לאו אוכלא דאפרת אלא נולד, דנולד אוכל מדבר שאינו אוכל וכהנ"ל דהגם דכשעומדת לסחורה אינה אוכל, יכול לשנות יעודה באמצע יו"ט ולשוחטה ולא אמרי' מגו.

והביאור, דבאמת יש כאן דבר שמצד עצמו ראוי להאכל לאדם או לבהמה אלא שאינו עומד לכך אבל אינו דחוי מאותו שימוש דאכילה, ונמצא דיש כאן מוכן בכח ולא בפועל, ולכך כ"ז שלא יעדו לאכילה הוי מוקצה גמור שאין כאן בפועל מהות דאוכל אבל כשבא ליעדו לאוכל שפיר מהני ולא אמרי' מגו דאתקצאי, דבביהש"מ כבר היה בבכח להיות שם מוכן כיון דיש לו את התכונה של אוכל.

החזו"א (סי' מ"א סק"ה) הקשה בהא דאיכא מ"ד דמודה ר"ש בבעלי חיים בריאים שמתו דאסורים לכלבים הא איירי ביו"ט שיכול לשוחטו לאדם וא"כ ע"כ מוכן לאדם, ומוכן לאדם מוכן לכלבים, כמש"כ תוס' (שבת מה:) דאי אפרוח חי אינו מוקצה דחזי לשתק בו תינוק ממילא גם כשימות לכו"ע אינו מוקצה, דמוכן לאדם מוכן לכלבים לר"ש (יעוי' בביאור הגר"א סי' שכ"ד בסופו). ואולי להנ"ל אפש"ל דאיירי בבע"ח שעומדים לגדל ולכך כל זמן שלא שינה יעודם לאכילה באמת הוי מוקצים גם לר"ש ומה דיכול לאוכלם הוא רק משום דלא אמרי' מגו

כה"ג כיון דחזי, ונמצא דכשמתו מתו בזמן שאינם מוכנים לאדם וממילא איכא מ"ד דמודה ר"ש דאסורין לכלבים, כיון דאינו יושב ומצפה שתמות אינה עומדת בחייה לאכילת כלבים (יעוי' שם בחזו"א שכתב כעין זה), והא דהוכיחו (ביצה ו.) דר"י לא ס"ל מוכן לאדם מוכן לכלבים מהא דאוסר נבילה שנתנבלה בשבת ולא אוקמה בעומדת לגדל דאמרו במשנה ר"י אמר אם לא היתה נבילה מער"ש אסורה, משמע דהאפשרות היחידה להתיר נבילה היא רק בנתנבלה בער"ש, וגם בעומדת לאכילה אסר ר"י ולכך הוכיחו דמוכן לאדם לא מוכן לבהמה דסתם בהמה עומדת לאכילה כדאמרו בגמ' (חולין יד.).

ובזה מתיישב נמי קו' הגר"א (סי' שכ"ד ס"ז) בסתירת הרשב"א והרא"ש, דפסקו דהשוחט לחולה בשבת מותר לבריא הרי דלא בעי' יושב ומצפה, ומאידיך פסקו דבע"ח בריאים שמתו אסורים. ואולי אפ"ל דשוחט לחולה כיון ששחטו הרי יחדו לאכילה ואינו מוקצה כיון דחזי, אבל בע"ח בריאים שמתו דאסורים, איירי בעומדת לגדל שלא היו מוכנים לאדם בפועל ולכך אסרו, [אלא דצ"ב דהא בגמ' (חולין יד.) הוכיחו דלר"י סתם בהמה עומדת לאכילה דאל"ה היכי שחטי' ביו"ט וא"א לומר ע"י ברירה דהא ר"י לית ליה ברירה, ובסתמא ר"ש לא פליג בהא, הגם דלדידיה ליכא הוכחה מדשוחטין ביו"ט, וא"כ בהא איירי הפלוגתא בבהמה בריאה שמתה]. ולפי"ז מבדר"י ס"ל דחלוק ר"ש בבע"ח בריאים אפי' דעומדים לגדל כיון דיכול לשנות יעודם באמצע שבת ולשוחטם הרי בהכרח דבביהש"מ חזו בבכח דאל"ה ר"ש מודה דאמרי' מגו, ולכך השתא דמתו נשתנה יעודם ועומדים לכלבים, אבל לר"י דא"א לשנות יעודם בשבת אסורים, ומב"א ס"ל דכיון דלא עמדו לאדם א"א השתא שמתו ליעדם לבהמה דהא לבהמה לא עמדו מעולם והגם דיכול לשנות יעודם

לשחיטה הוא דווקא לשימוש אדם דלזה עומד אבל לא ליעדם ישירות לבהמה.



ט.

מחלוקת ר"י ור"ש בסמיכת קדירה בבקעת

אין סומכין הקדירה בבקעת וכן בדלת ור"ש מתיר (ביצה לג.). וכ' רש"י דר"ש לטעמיה דלית ליה מוקצה, וטעמא דר"י דאסר לפי שלא נתנו עצים אלא להסקה, פי' הר"ן אע"פ דהסקה שימוש היתר הוא ביו"ט מ"מ כיון שאינן מיוחדין אלא להסקה ואין עליהן תורת כלי מוקצה הן לשאר מלאכות, אבל בדבר שהוא כלי שרי לאשתמושי ביה אפי' למלאכה שאינו מיוחד לה דהא מסיקין בכלים אע"פ שאינם מיוחדים להסקה, דהיינו כיון דשימוש דהסקה אינו מביאתו לתורת כלי דהשימוש הוא בכלוי בגופו והנאתו וביעורו שווה, כל תורת הכנה בא רק לאותו שימוש ולא לשאר תשמישין אבל דבר שירד לתורת כלי ממילא מוכן הוא מצד עצמו לכל הדברים אפי' למה שלא מיוחד להן, דשם כלי מייעדו לכל תשמישי אדם אפי' לרבי יהודה. וא"כ לכאורה מה דאין סומכין הקדירה בבקעת הוא דלגבי זה הבקעת לא הוכנה והוי כעצים ואבנים, וא"כ צ"ב למה ר"ש לא מודה בהא.

והענין הוא דלר"י דשם מוכן מתייחס לשימוש בפועל בשבת זו דלכך אית ליה מוקצה דאוצר, ממילא ה"נ כשבא להחיל על בקעת תורת מוכן הכינה למה שמיועדת והוא להסקה ולשאר דברים לא הוכנה מעולם, אבל לר"ש דמוכן בא מצד מהותו של דבר העומד לתשמיש אדם וגם אם

בפועל לא עומד לשימוש חשיב מוכן, ממילא בקעת שמכינה להסקה תורת מוכן שבה ירדה על כל החפץ דבקעת דהוא מוכן לאדם ואין יחס בהכנתו לאיזה תשמיש, דשימוש דהסקה הוא רק סיבה שלכן הבקעת מוכנת לאדם ותורת מוכן לא יורד על שימוש דהסקה בבקעת אלא גופו של דבר עומד ומוכן לאדם, וממילא נעשית בקעת לר"ש ככלי לר"י, [ומצינו גם לר"ש דבר המוכן רק לתשמיש אחד ואסור בטלטול במיוחד אבנים לישב עליהן לשבת אחת דכ' הרמב"ן במלחמות בס"פ כל הכלים דהגם דשרי לישב עליהן אסורים בטלטול דכל הכנתן היתה לשיבה, ודווקא התם דיחודו היה רק לשבת אחת ולא לעולם ולאו מדין מוכן אתי' לידיה והוא לדעת ר"א שם ואנן לא קימ"ל הכי]. וקצת צ"ע עדיין מהא דאמר רבא (ח:) אפר כירה דעתו לודאי ואין דעתו לספק, הרי דשייך הכנה לשימוש הודאי ואינו מכינה מש"ה גם לספק ואולי הוא רק אליבא דר"י דביו"ט הכי קימ"ל.

תוס' (שבת מה:) כתבו דלר"י פירות הנושרין דאסורין באכילה מגזירה שמא יעלה ויתלוש מ"מ מותרין בטלטול. וכ' רע"א דהיינו דווקא לר"ש דהגם דעיקר שימושם דאכילה נאסר, לא הוי כאבן כיון דחזי לשאר תשמישים לסמוך עליה קדירה, אבל לר"י אסורין גם בטלטול כדאמרן ריש ביצה דביצה הנולדה ביו"ט אין סומכין עליה כרעי המיטה ולרב יוסף טעמא דביצה שאסורה היא מגזירת פירות הנושרין. והביאור כנ"ל דלר"י שם מוכן מתייחס לאותן תשמישים העומדים לשימוש ה"נ פרי עיקרו עומד לאכילה ולו אתכן וכיון שנאסר באכילה נעשה כאבן ואסור לסמוך בו כרעי המיטה דלא אתכן להכי, הגם דפרי המותר באכילה מותר לסמוך בו דכיון דשרי לעיקר תשמישו חשיב אוכל ככלי העומד לתשמיש אדם ועומד לכל תשמישו, ומ"מ בפרי אסור דעיקר הכנתו דרך שימוש דאוכל

והוא אינו דהא נאסר אין בו תו הכנה, אבל לר"ש דשם מוכן בא במהותו שעומד לאדם וא"כ האיסור הוא כאריא דאיסורא המונע ממנו שימוש, אך עדיין גם בשעת איסורו חשיב מוכן האיסור, ומשאר תשמישים לא נאסר ולכך נשאר בהכנתו לשאר דברים.

הב"י (סי' תק"א) כתב מהתוספתא (פ"ג הל"ט) וכ"פ הרמ"א דאין מסיקין באגוזין, והק' לש"ס דידן (שבת כט:): דמסיקין באגוזין, ותי' דכשיש להם קליפין מסיקין בהם אגב קליפין, אבל כשאיןם בקליפתן אלא בשר הפרו לחודיה אין מסיקין בו דאינו אלא לאוכל, ואע"פ דקליפיהן לחודיה לא עומדים להסקה דהא לר"י אין מסיקין בקליפי אגוזים דהוי נולד מ"מ דעתו להסיקן אבל כשהן בלא קליפיהן אין דעתו להסיקן, ושאני מכלים דלפעמים אדם מסיקן אבל אוכלין אין אדם מסיק בהם כלל, כך ביאר המג"א, והיינו לר"י דהיינו הגם דכל כלי שאינו עומד להסקה מסיקין לפי שלפעמים מסיק וירד בהכנתו גם להכי אבל אוכל עומד רק לשימוש אכילה, ואפ"ה לר"ש מסיקין ודומיא דבקעת דלר"ש ההכנה לא מתייחסת לתשמיש שאליו עומד אבל לר"י הכנתו מתייחסת לתשמיש שבו עומד להשתמש.

גמ' (לא.) אין מביאין עצים אלא מהמכונסין שבקרפף ולא ממכונסין שבשדה, ופרש"י אם כנסו מעריו"ט דג"ד דעלייהו סמיק. וכתבו האחרונים היש"ש וש"א דכ"ז לר"י דאית ליה מוקצה דהכנה בשדה אינה הכנה אבל לר"ש שרי. וצ"ב מה ענין זה למחלוקתם הא הכא מכינס להדיא לצורך מחר ובשדה אינו בטוח שישמר ואם יש כאן דעת יש כאן הכנה ואם לאו אין כאן הכנה, וצ"ע.



י.

מקומות דלית ליה לר"י מיגו דאתקצאי

מתני' (לא.) בית שהוא מלא פירות ונפחת נוטל ממקום הפחת, כ' רש"י ולא אמרי' מוקצין מחמת איסור הן דהא אין יכול לפחתו ביו"ט ואסח דעתו מינייהו, דכיון דלא הוי פחיתתו איסורא דאורייתא לאו מוקצה נינהו כדאמרי' גבי טבל שהוא מוכן אצל שבת שאם עבד ותיקנו מתוקן, דהגם דבשעת סתימתו דהבית הפירות מוקצין מחמת איסור דהם נמצאין במצב שא"א להשתמש בהן אלא א"כ יעבור איסור אפ"ה כשנפחת מותרין דכה"ג דהאיסור הוא רק דרבנן לא אמרי' מגו דאתקצאי בהש"מ וכן טבל הגם דבזמן איסורו מוקצה הוא לכו"ע כדתנן בריש מפנין מ"מ לכשנתעשר מותר דלא אמרי' ביה מגו כיון דאיסורו רק מדרבנן. והביאור נראה דמוקצה לר"י אינו סילוק הדעת גרידא, דהא אביי בחולין (יד.) ס"ל דמומר השוחט בשבת מותר לר"י כיון דעומדת לאכילה, אלא מוקצה ענינו להוריד תורת מוכן בביהש"מ ומה שאין לו תורת מוכן הוא המוקצה, וההכנה היא מצד מהות הדבר אם עומד לאדם, וכל דבר שהוא אוכל אלא דאסור מאיזה איסור כגון בית שנפחת דהפרי מצד עצמו מוכן אלא שמיקומו אוסרו והוי אריא דאיסורא, ס"ל לרש"י דהאיסור דרבנן לא מפקיע לו שם אוכל בעצם בזמן איסורו גם לר"י, ומ"מ כ"ז שאסור הוי מוקצה דכעת הוי כאבן דאין לו שימוש בפועל אבל לענין מגו כיון דבביהש"מ עצמו יש כאן אוכל שיש בו דבר אחר המונעו משימוש חייל בו תורת מוכן מצד מהותו והוי מוכן בכח, ולכך כשהוסר איסורו מותר דלא אמרי' כה"ג מגו כיון דהיה מוכן בכח גם בזמן ביהש"מ, וכן כתב הרמב"ן במלחמות ספ"ד גבי טבל דלא אמרי' ביה מגו לר"י דהפרי מוכן

ועומד לאדם לפני שתיקנו כלאחר שתיקנו ואין עליו אלא איסור אותו השם שהוא טבל, ונמצא דביהש"מ עצמו יש כאן מוכן עם איסור שם טבל וכשפקע הטבל חוזר להכנתו, דהפרי מצד עצמו מוכן עומד, אבל באיסור דאורייתא ס"ל לרש"י דהאיסור מפקיע מיניה שם מוכן והוי כאבן ולא כאוכל, ולכך אית ליה לר"י מגו.

דעת הרי"ף והרמב"ם דמודה ר"י בבהמה מסוכנת שמתה דמותרת לכלבים, דדעתו עליה דודאי שתמות. והנה כל נר שכבה הא בביהש"מ יודע בודאי שיכבה דא"א למעט שמן שידלק הרבה ואפ"ה אית ליה לר"י מגו. והביאור דהיכא דביהש"מ גופא הוי במצב מוקצה לא מהני לר"י מחמת ידיעת העתיד להכינו, אבל בהמה מסוכנת מצבה הוא שהיא בתהליך של מיתה וכביכול מיתתה מתחלת בביהש"מ שיעודה כעת הוא למות, ולכך חשיב מוכנת בביהש"מ לזמן מיתתה ולא אמרי' מגו אפי' לר"י.



יא.

פסחים (נו:): גבי מחלוקת אנשי ירחו וחכמים אי גזרי' שמא יעלה ויתלוש: אמר עולא דה"מ במכבדות אבל בין הכיפין דליכא למיחש לתלישה ד"ה מותר, א"ל רבא והא מוקצות נינהו, פרש"י דביהש"מ היו מחוברות ואח"כ נתלשו מאליהן ונמצא מוקצה מחמת איסור תלישה, ומגו דאתקצאי לביהש"מ וכו', א"ל מוכן לעורבים מוכן לאדם, גם לר"י דמוכן לאדם לא מוכן לכלבים והכא היה ביהש"מ בעודו מחובר מוכן לעורבים. וצ"ב ס"ס הא לאדם ביהש"מ היו מוקצות מחמת איסור ולא היו עומדים

לשימושו ואיך שייך לומר דהוי מוכן לאדם במה שאסור לו.

והביאור נראה לפמשנ"ת דענין מוכן הוא הגדרת מהותו של דבר למה עומד ובזה אמרי' דכיון דנחית לתורת אוכל משום עורבים בכללו שם אוכל לאדם, והגם שבפועל לא עומד לאדם מחמת איסור סגי במה שירד לתורת מוכן, בתורת אוכל ובכלל אוכל בהמה אוכל לאדם, והרי"ז כדבר מאכל שלאדם אחד הוי תוך התחום ולאחר חוץ לתחום, שאין חשיב מוקצה כיון דמהותו אוכל וראוי לאדם אלא שהשימושים מוגבלים, ולא אמרי' מוקצה מחמת איסור אלא דווקא שהאיסור מונעו לגמרי משימוש בשבת, ובסוגיא שם מתבאר דאמרו כן אפי' לר"י דאית ליה מוקצה דגם הוא מודה דמהותו של מוקצה הוא לא נתינת הדעת להשתמש בפועל אלא סגי שיש לו שימוש בפועל בתורת מוכן דאוכל.

והגם דהיה אסור בטלטול בביהש"מ דהיה מחובר ואינו בר טלטול כ' תוס' (שבת קנו: ד"ה והא אמר רי"ו) וכן בביצה דף ג. (בתי' הא"נ לפי ביאור המהרש"א שם) דבמוקצה בטלטול לא אמרי' מגו דכיון דנחית לתורת אוכל מצד טלטול לבד אינו מוקצה לכל השבת דענין מגו בביהש"מ הוא זמן הגדרת מהותו של דבר לאיזה תשמיש עומד והכא עומד לאדם משום דחייל ביה תורת מוכן.



יב.

מוכן לאדם מוכן לכלבים

תוס' (שבת קנו:) כ' גבי הא דאמרו דשמעי' מהא דאוסר ר"י נבילה

האוצר ♦ אייר ה'תשע"ז

שנתנבלה בשבת ליתנה לפני הכלבים דמוכן לאדם לא הוי מוכן לבהמה, והק' גם אי מוכן לבהמה הא הוי מוקצה מחמת איסור שצריך להורגה, ות' דאיירי גם כה"ג דחזי להאכל חי לפני הכלבים כגון עופות ואפי' בהא אוסר ר"י ע"כ דמוכן לאדם לא מוכן לכלבים, וצ"ע דתוס' בדף מה: כתבו להוכיח דאפרוח חי הוא מוקצה כגרוגרות וצימוקין הגם דחזי לשתק בו תינוק, וכן משמע בד"ה והא א"ר יוחנן דכ' דודאי כו"ע מודו דבע"ח הן מוקצין, וא"כ גם אי נימא מוכן לאדם מוכן לכלבים היינו דווקא בתר מיתה אבל מחיים מקצהו שלא ינתן לכלבו, והוי מוקצה כגרוגרות וצימוקין וא"כ הדרא קו' לדוכתא דלכלבים הוי מוקצה מחמת איסור שחיטה.

ונראה דאם באנו להוריד להם תורת מוכן בעודן חיין מצד מצבם שראויים השתא להאכילן לכלבים או לשתק תינוק בזה אמרו דפשיטא דלכו"ע הוי כגרוגרות וצימוקין דאינם עומדים לכך כלל והוי כלא חזי, אבל בתר דירד לו שם מוכן בתורת אוכל לאדם אי הוי ס"ל דבכלל הכנה לאדם הכנה לכלבים דהיינו דכלפי שם אוכל כוללים יחד אכילת אדם ואכילת כלבים, ודומה לאכילת הרבה בנ"א, א"כ ממילא בהמה בעודה בחייה קרויה אוכל אדם ואוכל בהמה הגם שלא נשחטה דשם אוכל חייל עליה מצד מהותה שסופה לאכילה כמבו' בגמ' חולין יד. ואם באנו לדון דאפי' דירד לשם אוכל מ"מ אינו עומד לשימוש זה כיון דהוא אסור בזה סגי למצוא איזה שימוש חד שהוא מותר כגון אם ימלך וירצה להאכילו חי לכלבים, וכיון דהך אכילת כלבים היתה מוכנת לו במהותה נשאר שפיר בתורת מוכן לשבת ואין כאן מוקצה, אמנם כתבו תוס' בד"ה והא א"ר יוחנן דכל זמן שלא מתה אסורה בטלטול אע"פ שיש בה תורת מוכן לכלבים, ומחמת האפשרות להאכילה חי לא הוקצת לאיסור, מ"מ כיון

דאינה עומדת בפועל להשתמש בהם כשהם חיינ נמצא דהכנתו אינה בפועל דכעת אין בו חשיבות אוכל גמור, כיון שאינו עומד לכך כעת, ודינא הוא בטלטול דרק דמה שמשמש בשעה שמטלטל מותר בטלטול, אבל כשבאנו לדון לענין להשתמש בו בזה אמרי' דכיון דסופו לאכילה הרי עומד ומוכן לאכילה במהותו וגם לשבת לא הוקצה דשייך להשתמש בה להך תשמיש, ואולי האיסור טלטול דומה למש"כ הגר"ז והפרמ"ג (סי' תק"ב) והובא במשנ"ב בסי' תקי"ח (ס"ק כ"ג) דבקעת ביו"ט דניתנה להסקה ואסורה בשאר תשמישין לר"י אסורה נמי בטלטול לצורך מקומו, דכיון דאין בה שימוש כלי כל תורת מוכן בה ירד לשימוש דהסקה, אבל אין זה מתיר בטלטול סתם כיון שאין בה תורת כלי (יעוי' בר"ן ביצה יח:), וה"נ כיון דאינה עומדת לאכילה בפועל אין לה שם אוכל ממש דנתירה בטלטול, אבל כיון דיעודה לאכילה כשבאנו לדון אי שרי להשתמש בה שימוש אוכל כלפי זה הוי מוכן לאכילה, ונמצא דהוי מוכן לשימוש דאכילה מצד מהותו אך לא בא לתורת אוכל.



יג.

שינוי בתשמישי אדם אי בעינן הכנה

המג"א (סי' תק"א סס"ב) כתב דהא דמסיקין בשברי כלים לר"ש הוא משום דמצפה שישבר כליו ויסיק בהן דדרכן להשבר, ומבו' דלא סגי במה שהיה עומד מעיקרא לתשמיש אדם בתורת כלי והשתא משמש לאדם להסקה דמ"מ חשיבא נולד וע"כ דיושב ומצפה להכי, והגם דלר"ש איכא מ"ד דחלוק גם בבע"ח בריאים שמתו וכ"כ השו"ע (סי' שכ"ד), וכ' בביאור

האוצר ♦ אייר ה'תשע"ז

הגר"א שם דאע"פ דאין יושב ומצפה שרי מטעמא דחזי, הכא אין כלי בעודו כלי חשיב חזי להסקה, דאין זה מהדברים שאיליו הוא מיועד ולא ירד ליעוד זה אבל בהמה עומדת לאכילה במהותה, ולכך חשיבא חזי.

וכדברי המג"א דההכנה דחזי לר"ש מתייחסת לשם השימוש ולא סגי במה דחזי לאדם מבואר בתוס' (ביצה ח.) דאפר כירה שהוסק היום מודה ר"ש דהוי מוקצה דנולד גמור הוא, ואע"פ דמעיו"ט היה עומד הבקעת להסקה המותרת ועדיפא דבידו לעשותו אפר אפ"ה חשיבא נולד דהכנה בתורת אפר דהוא דבר חדש לא היה מצב שהיה חזי' ולכך מודה ר"ש ולא אמרי' דסגי מה דחזי לאדם מה לי שימוש הסקה מה לי שימוש כסוי אלא דתורת חזי חייל על יעודו של חפץ.

וצ"ע בתוס' שבת (מה:) דכתבו דאי אפרוח חי לא היה מוקצה משום דחזי לשתק בו תינוק א"כ גם כשימות לר"ש לא יהא מוקצה אפי' למ"ד מודה ר"ש בבע"ח בריאים שמתו דמוכן לאדם מוכן לכלבים, והנה בעלמא מוכן לאדם מוכן לכלבים היינו תרוויהו לאכילה ואמרי' דבכלל אכילת אדם אכילת כלבים, אבל הכא מוכן לאדם הוי לשתק בו תינוק וא"כ לא עמד כלל לאכילה, ואיך ירד לתורת מוכן לכלבים בלא יושב ומצפה.

ונראה דלעולם דכל דברי המג"א דגם לר"ש מוכן מתייחס לתשמיש ההכנה הוא דווקא גבי היכא דחל שינוי במהותו של הדבר דכלי שנשבר יש כאן פנים חדשות של החומר דמעיקרא כלי והשתא שבר כלי, ובזה בלא יושב ומצפה היה מוקצה, וכן באפר כירה דהוי נולד גמור, אבל בבהמה שמתה אין המיתה יצירה חדשה אלא שינוי ממות לחיים גרידא והגם דכ' המהרש"א שבת (קמג:) דחשיבא נולד וכן הביא הביאה"ל (תקי"ח ד"ה אע"פ) מהגר"ז מ"מ אין כאן יצירה חדשה, אלא חשיבא נולד משום

שינוי היעוד דהיתה עומדת לאדם והשתא שמתה עומדת לבהמה, וכה"ג כ' הרשב"א (קכ"ח.) גבי בשר שהסריח דחשיב נולד, משום שינוי היעוד ובזה לר"ש ל"צ ליושב ומצפה דסגי מה דהיה חזי במהותו לאדם ולבהמה, דתורת מוכן לא יורד לתשמישים אלא על החפץ כמו שהוא, וכמו שנתבאר דלכך ס"ל דסומכין קדירה בבקעת הגם שאין לה תורת כלי דתורת מוכן חל החפץ כמו שהוא בביהש"מ אך היחס של מוכן הוא מוכן לאדם לשימושים המותרים בשבת.



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

תשובה בדין "שירות יקיצה" טלפוני בשבת

הסתפקתי אם מותר להכין מערב שבת "שירות יקיצה" בטלפון, דהיינו שבאופן אוטומטי על ידי מחשב במרכז הטלפונים, מצלצל הטלפון אצלו כאן בשעה שמזמינים אותו.

דהנה יש בזה מספר חששות: יש לדון מטעם השתמשות במוקצה, משום משמיע קול בשבת וזילותא דשבת.

ונביא בזה תשובות הפוסקים בקצרה:



א.

השתמשות במוקצה

הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א ראש ישיבת שומרי החומות, כתב לי בעניין זה וז"ל: יש לדון מטעם השתמשות במוקצה שאסור, אפילו בלי לטלטלו, כמש"כ הגרעק"א בגליון השו"ע (סי' שכה למג"א סק"ט) שאסור לישיב על אבן.

אבל זה רק כשהאדם משתמש במוקצה להדיא, אבל שימוש דממילא מותר כבמשנ"ב (סי' תק"א סקכ"ו, תק"ז סק"ח), והכא שהכין את צלצול היקיצה בערב שבת, הגם שהטלפון מוקצה, מ"מ באה ההנאה ממנו רק ממילא.

האוצר ♦ אייר ה'תשע"ז

לכסות הטלפון שלא ישמע הצלצול

ואין לאסור בנידון דידן לכסות הטלפון, כדי שלא יישמע קולו אחרי שכבר קם ממתנו [באופן שיזהר שלא יזיז השפופרת], מטעם בסיס, שלא רק דבר המונח תחת המוקצה בין השמשות נעשה בסיס, אלא גם דבר המונח עליו לצרכו, כמובא בשמירת שבת כהלכתה (פ"כ הערה קנז) מאחרונים ש"אהיל" למנורה נעשה בסיס למנורה, וכן מהדקים לכביסה רטובה.

דלא שייך בנידון דידן כלל, דשם מדובר רק במונח על המוקצה לצרכו, אבל לא כבנידון דידן שמכסה הטלפון לצורך האדם שלא ישמע הצלצול.



ב.

משמיע קול בשבת

עיקר החשש כאן בנידון דידן הוא מטעם משמיע קולו דקיי"ל בשו"ע (סי' שלח, ג) זוג המקשקש לשעות וכו' מותר להעריכו ולהכינו מבעוד יום, כדי שילך ויקשקש כל השבת, ובמשנ"ב (סקי"ד) דלא חיישינן שיחדוהו שהעריכו בשבת, דהכל יודעין שדרכו להעריכו מאתמול.

ובשעון מעורר חוכך הגרש"ז אויערבאך ז"ל (בשכחה"ל פכ"ח סוף הערה סה) להחמיר אפי' העריכו מערב שבת, דאושא מילתא ויחדוהו שהעריך אותו בליל שבת (כרגיל בשעון מעורר).

אבל למעשה נהגו להקל בזה, ומכינים מערב שבת שעון מעורר לשבת

האוצר ♦ אייר ה'תשע"ז

תשובה בדין "שירות יקיצה" טלפוני בשבת

צג

בבוקר. ויותר מזה נהגו בשנות קדם, כשלא היו עוד שעוני שבת אוטומטיים, כיבו את המאור על ידי שעון מעורר גדול, שקשרו אליו חבל, וכשצלצל הסתובב הבורג ונמשך החבל וכיבה את המאור.

וגם קורה שהטלפון מצלצל בטעות (מנכרי שהגיע בטעות למספר זה), ואם כן לא יחשדוהו שהעריכו בשבת.



ג.

זילותא דשבת

והגם שאפשר לחלק בין שעון מעורר שהעריכוהו לצרכי כיבוי מאור השבת, שכולם יודעים שזה שעון-שבת, ול"ה זילותא דשבת, כמו גנרטור דל"ח, כיון שעיקרו לשבת. — לבין שעון מעורר סתם, שאינו מיוחד לשבת, מ"מ הנח להם לישראל שנהגו להקל בזה [ועי' במשנ"י סוגיות או"ח ח"ג (בכת"י) בענין השמעת קול בשבת].

וא"כ גם בטלפון שמעריכים אותו מע"ש שיצלצל בשבת, בפרט אם מצלצל בשקט, ואח"כ מכסהו שלא יישמע קולו, לא הוי זילותא דשבת.

[ואגב שמעתי מכ"ק גיסי הרה"ק אדמו"ר מהר"א מבעלזא זי"ע, שאסור בשבת להסב מחוגי שעון לשעה הנכונה, וכ"כ הכה"ח (שח, רפ) שמנהג ירושלים לאסור, וע"ע בששכה"ל (פכ"ח הערה נב) ואכמ"ל]. עכ"ל.



אוצר יורה דעה

בסוגיית הוא לפדות ובנו לפדות ובגדר מצוות פריון
הבן

הרב יצחק קושלבסקי

בסוגיית הוא לפדות ובנו לפדות ובגדר מצוות פדיון הבן

בגמרא קידושין (כט, ב) מובא מחלוקת רבי יהודה וחכמים בענין הוא לפדות ובנו לפדות מי קודם. ומבואר בגמרא שאם יש לו רק חמשה סלעים כולי עלמא מודי שהוא קודם דמצווה דגופא עדיף, כי פליגי כשיש לו חמשה בני חורין וחמשה משועבדים, דרבי יהודה סבר דמלווה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמי וחל חיוב על המשעבדים למצוה ידידה שקדמה ללקוחות, ועל כן מגבינן מבני חורין לבנו, ומצוות גופו נגבית מן המשועבדים.

וכתב שם רש"י (לפי איך שביארוהו התוספות), שמכל מקום היה רבי יהודה צריך לומר שמצוות בנו עליו קודמת למצוותו (ולא סגי במה דסבירא ליה מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמי), כי אם לא כן, היו הלקוחות יכולים לטעון שאין לכהן זכות לגבות מהם מצוות גופו כיון שהניחו לו בני חורין לגבות מהם, ומה שהגבה את בני החורין לכהן עבור מצוות בנו אינו כדין כי חובת גופו קדמה לחובת בנו והיה לו לפדות חובת גופו מן בני החורין^א, ובהכרח שמצוות בנו קודמת למצותו ומתחייב מחמתה בבני

א. אמנם עדיין יש להעיר שלכאורה לפי רש"י לא היתה הגמרא צריכה לומר שחכמים חולקים על רבי יהודה וסוברים שמלווה הכתובה בתורה לאו ככתובה בשטר דמי, אלא היתה יכולה לומר שגם חכמים מודים שככתובה בשטר דמי, ומחלוקתם על רבי יהודה היא משום שסוברים שמצוותו לפדות את עצמו קודמת למצוות בנו עליו, ולכן אין אפשרות להגבות לכהן את חובת בנו מבני החורין ואת חובתו שלו מן המשועבדים, כי הלקוחות יוכלו לטעון שהניחו בני חורין לגבות מהן כי חובתו קודמת לחובת בנו גם ביחס לבני החורין.

חורי ועל כן לא חשיבי כהניחו לו מקום לגבות ממנו [וכתבו התוספות שצריך לומר שמדובר באופן שאי אפשר לגבות מן המשועבדים לחובת בנו, כי מכר נכסים אלו לפני שנולד בנו].

ותמהו התוספות על רש"י דעכ"פ מאחר ובמקום שיש רק חמשה סלעים מצוות גופו עדיפא, מדוע באמת אין הלקוחות יכולים לטעון טענה זו. ולכן העמידו את הסוגיא באופן אחר, עיין שם.

וכתב המהרש"א שדעת רש"י לחלק בין מקום שיש רק חמשה סלעים שאז מצוות פדיון גופו עדיפא על פני מצוות פדיון בנו, לבין מקום שיש גם בני חורין וגם משועבדים, דהיינו שיש לקיים שניהם, שאז מצוות בנו קודמת למצוות גופו. וכעין זה כתב גם הפני יהושע וזה לשונו: "פירוש דאף על גב דלכולי עלמא מצוה דגופא עדיף היינו היכא דאי אפשר לקיים שניהם, מה שאין כן היכא דיש בידו לקיים שניהם יש לו לקיים תחלה פדיון בנו שעיקר מצוותו עליו. והוצרך רש"י לזה ליישב הא דקאמר רבי יהודה שזה מצוותו עליו ולא קאמר טעמא דכתובין בשטר אלא על כרחך דאי לאו האי טעמא הוי אונאה ללקוחות, ומצי למימר הנחתי לך מקום כקושיית התוספות, אבל כיון דאיכא נמי האי טעמא דעיקר מצוותו עליו סובר רש"י דליכא אונאה ללקוחות". והוסיף שם לבאר שהדין שאין נפרעין מלקוחות במקום שיש בני חורין הוא תקנתא דרבנן, ולא תקנו זאת חכמים במקום מצוה.

ועיין במהרש"ל ובמהרש"א שהקשו זאת, ותירצו שזאת היה פשוט לגמרא שבאופן שיכול לקיים גם את מצוותו וגם את מצוות בנו ודאי מצוות בנו קודמת, כי חובת התורה בפדיון הבן היא חובה על האב לפדות את בנו, והמצוה חלה על האב ולא על הבן, ורק כשאין לו אלא כדי לפדות אחד מהם חובתו לתקן את עצמו קודמת, ולא יתכן שחכמים יחלקו על כך. ולכן הוכרחה הגמרא לומר שהטעם שחכמים חולקים הוא רק משום שסוברים שאין כאן אלא לתקן אחד מהם כי מלווה הכתובה בתורה לאו ככתובה בשטר דמי. [ועיין עוד במהרש"ל מה שכתב בזה].

ואכתי לא נתחוויר מדברי האחרונים מה דתלה זאת רבי יהודה במה שחובת בנו קודמת לחובתו כיון שמצות אב היא, דהלא נראה לכא' שבאמת חובת עצמו קודמת היכא שאין לו רק חמשה סלעים ומהיכי תיתי לן לחלק בין מקום שיש לו רק חמשה סלעים שאז חוב גופו קודם, למקום שיש לו לשלם שניהם שאז חובת בנו קודמת.

והנראה בזה, שיש לחלק בעצם החיוב המוטל עליו לפדות את עצמו לגבי החיוב לפדות את בנו, שמצד חיוב ה"גברא" חיוב פדיון בנו קודם לפדיון עצמו, כי בפדיון עצמו היה החיוב מוטל על אביו, ואילו פדיון בנו החיוב מוטל עליו בעצמו, כי כך צוותה התורה שכל אב יפדה את בנו. אבל מצד חיוב ה"חפצא שבגברא" חיובו קודם על פני חיוב בנו, כי על האדם מוטל לתקן את ה"חפצא" שלו יותר ממה שמוטל עליו לתקן את ה"חפצא" של בנו. ולכן, במקום שיש רק חמשה בני חורין צריך קודם לתקן את החפצא שלו אפילו אם לא יישאר בידו אח"כ האפשרות לקיים את מצוות ה"גברא" שלו לפדות את בנו. אולם כאשר יש בידו חמשה בני חורין וחמשה משועבדים והנידון הוא מה להקדים לגבות מבני החורין, בזה קודם חיוב הגברא שיש לו לפדות את בנו, על פני חיובו לתקן את ה"חפצא" שלו, מאחר וסוף סוף יהיה בידו לתקן החפצא שלו אחר כך (על ידי המשועבדים).

והנה בשערי ישר לגאון רבי שמעון שקאפ (שער ה' פרק ט"ז) דן מהו גדר החיוב של פדיון הבן, והוכיח שאין זה רק חיוב של מתנות כהונה לפרוע לכהן את חובו, כי אם כן מה שייך לומר בסוגיין שאם יש לו רק חמש סלעים מצוה דגופיה עדיפא, הלוא חיוב הממון שלו וחיוב הממון של בנו שווים [וקצת קשה לי על דבריו למה פשוט לו שחיוב הממון שווה, הלוא חיוב הממון על גופו קודם לחיוב הממון שיש לו על בנו,

וממילא יש קדימות לבעל חוב הקודם, ואפילו אם קדם בעל החוב המאוחר וגבה יש נידון האם מה שגבה גבה או לא. ונראה מדבריו שדיוקו הוא מהלשון מצוה דגופיה עדיף, דהיינו שיש יותר מצוה בפדיון גופו מאשר בפדיון בנו, ועל זה כתב שמצד מצוות "פריעת בעל חוב מצוה" אין סברא שהמצוה לפרוע חוב גופו קודמת למצוה לפרוע חובת בנו שגם היא מוטלת עליו, אף שמצד הלכות ממונות באמת יש קדימות לחוב הראשון]. וכתב שם שעל כרחק מצוות פדיון הבן היא בעצם מצוה נפרדת ולא פריעת חוב כמו, והוכיח כן מפשטות לשון התורה, וכן מכך שבספק בכור כתבו כמה אחרונים שיפריש חמש סלעים ויעכבם לעצמו.

ולולי דמסתפינא היה מקום בידי לומר שבזה גופא חלוקה מצוות פדיון גופו ממצוות פדיון בנו, דהנה ברמב"ם בספר המצוות (מצוות עשה פ') כתב וזה לשונו: "והמצוה השמונים היא שציונו לפדות בכור אדם ושניתן הדמים ההם לכהן. והוא אמרו יתעלה (משפטים כב, כח) בכור בניך תתן לי. ובאר לנו הנתינה הזאת איך תהיה והוא שנפדהו מן הכהן וכאילו הוא כבר זכה בו ונקנהו ממנו בחמש סלעים. והוא אמרו (סוף פרשת קרח) אך פדה תפדה את בכור האדם. ומצוה זו היא מצות פדיון הבן. ואין הנשים חייבות בה ואמנם היא ממצות הבן על האב כמו שהתבאר בקדושין (כט, א)". ומבואר בדבריו שהבן כאילו קנוי לכהן ועל האב יש מצוה לפדות אותו ולקנות אותו בחזרה בחמש סלעים.

ומעתה נראה לומר שהחויב על האב לפדות את בנו אינו בגדר פרעון חוב, כי הבן לא שייך לאביו יותר ממה ששייך לכהן, אלא הוא בגדר מצוות פדיון גרידא שהטילה התורה על האב על בנו (וממילא נוצר עליו שעבוד ממון לקיים מצוה זו²). לעומת זאת, החויב על האב לפדות את עצמו (ב). ועיין בקובץ שיעורים קידושין (אות לו) שכתב שחויב פדיון הבן אינו פרעון חוב גרידא, אלא

(באם אביו לא פדה אותו) אינו מצד עיקר מצוות פדיון הבן (שנאמרה דווקא לאב על הבן), אלא מצד שמאחר והוא כאילו עדיין קנוי לכהן, הרי שכביכול כדי להיות "שייך לעצמו" עליו "לקנות" את עצמו מן הכהן.

ולפי זה מבוארים היטב דברי רבי יהודה אליבא דרש"י, שאם יש בידו רק חמשה סלעים ודאי עליו להעדיף את פדיית עצמו מפדיית בנו, כי אף שפדיית עצמו אינה עיקר מצוות פדיון הבן, מכל מקום חובה עליו לקנות עצמו מן הכהן, שאם לא כן כאילו הוא עצמו שייך לכהנים ואין לו רשות בעצמו. אולם במקום שיש בידו גם לפדות את עצמו וגם את בנו מצוות פדיון בנו קודמת לפדיון עצמו, כי בפדיון בנו מקיים מצוות עשה של פדייה שהתורה חייבתו, ואילו בפדיון עצמו אינו מקיים מצוות פדיון הבן, אלא רק קונה את עצמו כדי שיהיה שייך לעצמו [ולפי זה יתכן שאם פודה את עצמו אינו מברך על מצוות פדיון הבן, ויש לחפש בפוסקים האם דברו על כך].

[והיה ניתן אולי להמשיך את הדברים הלאה, שכל מה שנאמר בגמרא שמצוות פדיון הבן היא בגדר מלווה הכתובה בתורה מתייחס רק לגבי חובתו לפדות את עצמו, שזוהי המלווה המבוארת בתורה, שכאילו גופו קנוי לכהן ועליו לקנות עצמו מן הכהן, אך מצוות האב לפדות את בנו אינה מוגדרת כמלווה הכתובה בתורה כי אינה אלא חובת גברא על האב לטובת בנו לפדותו מן הכהן. ולפי זה שוב לא צריך להגיע לאוקימתא של התוספות בדברי רש"י שמדובר שמכר את הנכסים לפני שנולד בנו, כי גם אם מכר את הנכסים לאחר שנולד בנו, אינו יכול לגבות לפדיון בנו ממשועבדים. אולם אין זה מוכרח כלל, שהרי אף אם חובת האב היא

תולדה ממצוות הנתינה שיש לכהן [ובזה ביאר איך מהני בפדיון הבן מתנה על מנת להחזיר אף שודאי לפרעון חוב לא מהני מתנה על מנת להחזיר].

בסוגיית הוא ובנו לפדות ובגדר מצוות פדיון הבן

קיום מצוות פדיון שייך לומר על זה שהוי מלוה הכתובה בתורה ויש על זה שעבוד נכסים, וכך משמע מפשטות דברי הראשונים (תוספות בסוגיין ועוד) והפוסקים (עיין ביאור הגר"א סימן ש"ה סק"ז^ג), שיש שעבוד נכסים גם על פדיון בנו ולא רק על פדיון עצמו].

ועיין במהרש"א שכתב שעל פירוש רש"י שמדובר באופן שב' הנכסים הם של הבן ולא השתעבדו מעולם לאב, לפי"ז קשה למה אמר רבי יהודה שזה מצוותו על אביו וזה מצוות בנו עליו, הרי כעת ב' המצוות עליו, וביאר שזו כוונת התוספות בסוף דבריהם שלפי פירושם ניחא לשון הברייתא, עיין שם.

ולפי מה שביארנו דברי רש"י הרי שלשון רבי יהודה בברייתא מתיישבת כמין חומר, שבדבריו בא לבאר את החילוק שאמרנו, שזה מצוותו על אביו, כלומר שאין לו מצוות פדיון הבן אלא רק חובת פרעון לכהן, ואילו מצוות בנו עליו דהיינו שיש עליו מצוה גמורה של פדיון הבן, ולכן גובה קודם כל מבני חורין עבור מצוות בנו ואחר כך גובה לחיובו מן המשועבדים.



ג). בביאור הגר"א שם הקשה על דברי הרמ"א שפסק שאי אפשר לפדות על ידי שליח, שודאי ניתן לפדות אפילו על ידי אחר בלא דעתו של האב, שהרי אין זה אלא חוב בעלמא וכפי שמצאנו שהנכסים עצמם משועבדים לפדיון (והוכיח זאת מסוגיין). ואם אכן כנים הדברים שעל מצוות פדיון בנו אינה בגדר חוב כלל ואין עליה שעבוד נכסים אזלא הוכחת הגר"א שם מסוגיין ומיושבת קושייתו על הרמ"א.

אוצר אבן העזר

◆ איסור פילגש ◆ דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל
לחייב מלקות בחייבי לאווין

הרב הלל בן שלמה

איסור פילגש

במקרא ובדברי חז"ל בהקשרים שונים נזכרת הפילגש. מדברי כמה מהאחרונים ניתן להבין כי ישנה מחלוקת בנידון, ובמקרים מסוימים - על כל פנים לחלק מהדעות, אין איסור בדבר. אולם מהי הפילגש? האם יש מי שהתיר למעשה לאדם לשאת פילגש? האומנם ייתכן שיהיה היתר לאדם לחיות עם אשה, שאינה אשתו לכל דבר? כפי שיתבאר להלן, לאור הבנת מושג הפילגש מתוך עיון במקורות השונים, הדבר אסור באופן מוחלט, וחילוקי הדעות השונים בעניין, מתייחסים לרמת האיסור בלבד.



א.

הפילגש - אשה במעמד נחות

במקומות רבים בתנ"ך נזכר המושג "פילגש". כינוי זה ניתן לאשה שהאדם לוקח, אולם היא אינה במעמד רגיל של אשה נשואה. כך אנו מוצאים לגבי בלהה שפחת רחל, שמצד אחד היתה נשואה ליעקב, ככתוב: "ותתן לו את בלהה שפחתה לאשה" (בראשית ל, ד); ואילו מצד שני, היא מכונה פילגש - "וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו" (בראשית לב, כה). מעמדה היה נחות ממעמדן של רחל ולאה, אשר היו נשואות לגמרי ליעקב.

כך גם אנו מוצאים לגבי הגר וקטורה נשות אברהם: על פי התיאור של נישואיהם, נראה כי הן היו נשואות לו לכל דבר: "ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה... ותתן אותה לאברם אישה לו לאשה" (שם טזג); "ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה" (שם כהא). אולם כמה פסוקים לאחר מכן מופיע (פסוקים ה-ו), כי אברהם אבינו נותן את כל אשר לו ליצחק, בניגוד לבני הפילגשים להם הוא נותן מתנות ומשלחם; וכך קטורה מכונה בספר דברי הימים א (א,לב) "קטורה פילגש אברהם". גם כאן נראה להבין, כי מעמדן של הגר וקטורה היה נחות מאשר מעמדה של שרה.

בנוגע לבלהה ולהגר אנו מבינים שמדובר בשפחות, ועל כן אין הן מהוות את עיקר הבית. בנוגע לקטורה לא נזכר במקרא שהיא היתה שפחה - ואף על פי שיש אומרים שקטורה זו הגר בעצמה, כפי שסובר רב בבראשית רבה (פרשה סא אות ד; וכן כותב רש"י בבראשית כה,ו), הרי שדעה זו אינה מוסכמת, כמבואר שם, ואין זה פשט המקרא. ייתכן לומר, כי קטורה לא נחשבה באותו מעמד של שרה, משום ששרה היתה האשה הראשונה והיא נחשבה לעקרת הבית; מה שאין כן קטורה, שנישאה לו בשלב הרבה יותר מאוחר, אחרי מותה של שרה, ובוודאי היתה הרבה יותר צעירה (ועל כן הלידה של ששת ילדיה אינה נחשבת כל כך לנס).

מושג פילגש נזכר לא רק אצל ישראל אלא גם אצל הגויים, כמו שנאמר על תמנע שהיתה פילגש של אליפז (בראשית לו,יב); והיינו, שפרט לחמשת בניו של אליפז שנולדו לו מאשתו - תימן, אומר, צפו, געתם וקנו - היה לו בן נוסף, עמלק, שנולד מהפילגש, שמעמדה היה נחות משל אשתו.



ב.

פילגש - בלי כתובה

הגמרא בסנהדרין (כא,א) המתייחסת לנשיו ופילגשיו של דוד המלך, מבארת את ההבדל בין נשים לבין פילגשים: "אמר רב יהודה אמר רב: נשים, בכתובה ובקידושין; פלגשים - בלא כתובה ובלא קידושין". גרסה זו, היא הגרסה המופיעה בגמרא שלפנינו, וכך היא הגרסה בדברי רבים מהראשונים, כפי שמוכח מדברי הרמב"ם (מלכים ד,ד), הרמב"ן (בראשית כה,ו), תוספות ותוספות הרא"ש ותוספות ישנים ביומא (סו,ב ד"ה פלוני), יד רמ"ה ופסקי רי"ד בסנהדרין (שם), סמ"ג (סימן רכב) ורד"ק בשמואל שם.

אמנם, רש"י על התורה (בראשית שם) כותב כי פילגשים הם בלא כתובה, ואינו מזכיר שהן בלא קידושין; והראב"ד בהשגה (על הרמב"ם שם) מזכיר כי יש הגורסים בנוגע לפילגשים, שהם "קידושין בלא כתובה" (וכך כותב הכסף משנה מלכים ד,ד בשם רש"י, אלא שהכסף משנה מסכים לגרסת הרמב"ן). כגרסה זו ניתן להבין מדברי הרשב"א בתשובה (ה,רמב), המזכיר בנוגע לאדם שקדש אשה ולא כתב לה כתובה, כי לולא היו מחרימים על כך, היה לו היתר להישאר עמה מדין פילגש; ומדקדק כן מדבריו בשו"ת הרדב"ז (ד,רכה). מכל מקום, הדבר מוסכם על כל הדעות, שבפילגש אין כותבים כתובה, וממילא נוכחותה אצל הבעל היא בלי אחריות מצדו במקרה של גירושין או מיתה, ובמקרים כאלו היא אינה מקבלת דבר.

זאת, כדעת רבי מאיר המופיעה בירושלמי (כתובות ה,ב), ולא כרבי יהודה שם: "ואי זו היא אשה ואי זו היא פילגש? רבי מאיר אומר: אשה יש לה כתובה, פילגש אין לה כתובה. רבי יודה אומר: אחת זו ואחת זו יש לה כתובה - אשה יש לה כתובה ותנאי כתובה, פילגש יש לה כתובה

ואין לה תנאי כתובה".

[במאמר מוסגר נעיר, כי לא מצאנו במפורש מי שיגרוס אחרת מהגרסה שלפנינו - ובדעת רש"י נראה לומר, בניגוד להבנת הכסף משנה, כי הוא גרס כשאר הראשונים. כך מסתבר על פי המבואר לעיל, כי גם בתקופת האבות היו נשים ופילגשים, ובוודאי שקודם למתן תורה לא שייך לדבר על קידושין, וכמו כן אנו מוצאים פילגשים גם אצל גויים ולא רק אצל ישראל. ממילא ניתן לומר, כי הפילגשים אליהם מתייחס רש"י בספר בראשית, אין דינם כדין הפילגשים הנזכרים בגמרא ביחס לדוד המלך, והוא מתייחס רק להבדל המעשי שהיה ביניהם, שהוא רק בנוגע לכתובה, שלבעל יש אחריות כזו רק כלפי נשים ולא לפילגשים (וכן כותב בביאור דבריו בשו"ת שאילת יעבץ ב,טו. ואע"פ שהרמב"ן בפירושו שם הקשה על רש"י, על פי ההנחה שהכתובה היא מדרבנן, נראה להשיב לדבריו, כי אע"פ שלא היה חיוב, היו נוהגים לכתוב כן לנשים, בשביל שהקשר ביניהם יהיה בר תוקף). גם בנוגע לדברי הרשב"א, ייתכן לומר בניגוד לדברי הרדב"ז, שלא היתה לו גרסה אחרת, אלא שלדעתו כל זמן שאין גם קידושין וגם כתובה, היא תיחשב לפילגש, ובוודאי שזה יהיה דינה אם אין את שניהם].



ג.

האם מותר לאדם לחיות עם אשה ללא כתובה?

בגמרא בכתובות (נז,א) מופיעה מחלוקת בין חכמים, המתירים לאדם לשהות שנתיים-שלוש ללא כתובה, לבין רבי מאיר, האוסר; וכפי שהוא נוקט במשנה שם (נד,ב): "כל הפוחת לבתולה ממאתים ולא למנה ממנה -

הרי זו בעילת זנות". הגמרא מכריעה להלכה כדעת רבי מאיר, משום ש"הלכה כרבי מאיר בגזרותיו"; וכך נוקטים הפוסקים, שאסור לאדם לשהות עם אשתו אפילו שעה אחת ללא כתובה (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, רי"ף, ר"ן, רא"ש בכתובות שם; רמב"ם אישות י'; שולחן ערוך סו,ג).

לפי הדברים הללו נראה פשוט, שאין כל היתר לאדם לשאת פילגש - ואף אם נאמר כי בתקופות מסוימות בזמן התנ"ך היה היתר לדבר, מסתבר שהדבר נאמר לפני שחכמים אסרו על השהייה ללא כתובה; אולם לאחר שחכמים אסרו זאת, אין עוד מקום להתיר את הדבר (וכן יש לומר ביחס לאפשרויות אחרות בגללם יש לאסור את הפילגש מדרבנן, כמו איסור הייחוד עם הפנויה, או איסור "כלה בלא ברכה").

אמנם, הרמב"ן בתשובה (מופיעה בשו"ת הרשב"א - המיוחסות לרמב"ן - סימן רפד) לרבינו יונה, כותב כי הצורך בכתובה נאמר כדי שהאשה לא תהא קלה בעיניו להוציאה; והיינו, כאשר הוא לוקח את האשה אליו בדרך אישות, אם הוא יפחות לבתולה ממאתיים, כיוון שאינו נוהג עמה כמו בעל, הרי זה כאילו הוא נתן את עיניו בגירושין והיא דומה ל"גרושת הלב" (שהיא אחת מבני תשע המידות בגמרא בנדרים כ,א). אולם אם מלכתחילה היא אינה נמצאת אצלו בתור אשתו, אין הדבר אסור מן הדין (ובדומה לזה מסביר הרמב"ן מדוע בפילגש לא קיים האיסור של "כלה בלא ברכה", שהיינו דווקא כשהוא לוקח אותה בדרך של אישות אבל לא כפילגש). למעשה, הרמב"ן בתשובה זו מורה להחמיר: "ואתה רבינו ה' יחייך במקומך תזהירם מן הפילגש, שאם ידעו ההיתר יזנו ויפרצו ויבואו עליהן בנדותן". אולם נראה, כי הנחת היסוד של הרמב"ן, שיש מקום להתיר לאדם לקחת אשה שלא בדרך אישות, אינה ברורה כלל, וכפי שיתבאר.



ד.

אשה שלא בדרך אישות - זנות

על הפסוק "לא תחלל את בתך להזנותה" (ויקרא יט, כט) נאמר בתורת כהנים: "יכול לא יתננה ללוי ולא יתננה לישראל? תלמוד לומר להזנותה, לא אמרתי אלא חילול שהוא לשם זנות, ואיזה זה? זה המוסר לחבירו בתו פנויה שלא לשם אישות, וכן המוסרת עצמה שלא לשם אישות". מדברים אלו משתמע כי ישנו איסור זנות באשה הנלקחת שלא לשם אישות. דברי התורה כהנים הללו מובאים בספר המצוות לרמב"ם (לא תעשה שנה), וגם רש"י על התורה מזכיר בקצרה, שהכתוב מדבר על המוסר את בתו הפנויה שלא לשם אישות. לפי דברים אלו, בלקיחת פילגש יש משום איסור זנות - וכך כותב בביאור פסוק זה רבינו יונה בספרו שערי תשובה (שער ג אותיות צד-צה).

הרמב"ן בפירושו על התורה שם ובהשגותיו על ספר המצוות (שורש ה), טוען כי דברי התורה כהנים הללו אינם יכולים להתקבל כפשטם להלכה - שהרי בהגדרת הזונה האסורה לכהן יש מחלוקת בגמרא ביבמות (סא, ב), והגמרא שם שוללת את דעתו של רבי אלעזר, האומר שאפילו פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשה אותה זונה. לדברי הרמב"ן, דברי התורה כהנים נאמרים בהתאם לדעת רבי אלעזר, הדחוייה מההלכה; או שיש לדחוק בכוונתם, שהכוונה היא במי שלא שייך בו אישות, כמו גוי או עבד (והיינו כדעת חכמים במשנה שם, שהזונה היא הגיורת או המשוחררת או מי שנבעלה בעילת זנות).

גם בדברי הרמב"ם אנו מוצאים (איסורי ביאה יח, ב) שהוא נוקט בהגדרת הזונה הפסולה לכהן כדעת חכמים, ולדבריו, אפילו קדשה שהפקירה את

עצמה לכל, אינה אסורה עד שתבעל למי שפוסל אותה. על פי הדברים הללו יש ללמוד בדעת הרמב"ם, שיש לחלק בין זונה לבין קדשה. הזונה היא האסורה לכהן, ואילו הקדשה אינה אסורה לו (כל זמן שהבועל לא היה אסור עליה באיסור הפוסל אותה), אולם עצם הבעילה של הקדשה, מאחר שהיא לא היתה לשם אישות, הרי היא אסורה באיסור תורה.

חזוק לשטת הרמב"ם כותב המגיד משנה (א,ד), על פי המופיע בכמה מקומות בדברי חז"ל בנוגע לאדם שבעל אשה, שבוודאי הוא התכוון לקנות אותה בבעילה זו: "חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות". חזקה זו שייכת דווקא אם האיסור הוא מהתורה, אבל אם הוא מדרבנן, לא מסתבר שתהיה חזקה, שאנשים יימנעו מלעבור על האיסור (ובשו"ת שאילת יעבץ ב,טו כתב לחלק בין אשה שדעתו לקנותה, שאז הבעילה היא בעילת זנות, לבין אשה שאין דעתו לקנותה, שאז אין הבעילה בעילת זנות - ודברים אלו לכאורה צ"ע, שהרי משמעות החזקה היא, שהוא קונה אותה והיא צריכה ממנו גט, משום שהוא בוודאי אינו מתכוון לעשות דבר איסור, ואם יש אפשרות שהיא לא תהיה קנויה לו ולא יהיה איסור בדבר, מדוע שיהיה צורך בגט? ואם אין איסור בדבר, ממילא אין מקום לקושיית הגמרא על בעילת זנות).



ה.

הפילגשים הנזכרים בנביא

אם אכן הפילגש אסורה באיסור תורה, יש צורך לבאר את המתואר בדברי הנביאים פעמים רבות על לקיחת פילגשים: על ידי כלב, על ידי גדעון, על ידי האיש הלוי במעשה פילגש בגבעה, על ידי שאול המלך, על ידי דוד המלך ועל ידי שלמה המלך.

האוצר ♦ אייר ה'תשע"ז

הרמב"ם בהלכות מלכים (ה,ד) כותב, כי הפילגש מותרת למלך ואסורה להדיוט. בטעם הדבר מבאר רבינו יונה בספרו שערי תשובה (שם), כי מאחר שאימת המלך מוטלת על הציבור, אין חשש שהפילגש תזנה עם אנשים אחרים, ועל כן היא קנויה לגמרי למלך. אבל להדיוט, שאין לאנשים אחרים אימה ממנו, והיא אינה מקודשת לו, הרי שהיא אינה קנויה לו והמציאות שלה אצלו אינה אלא זנות. על פי הדברים האלו יש לומר, כי לשאול ולדוד ולשלמה מותר היה לקחת פילגשים. אולם מה בנוגע לכלב ולגדעון ולאיש הלוי?

הרמב"ן בתשובה הנ"ל כותב כי לא ניתן לומר שבגלל חשיבות האנשים הללו הם נחשבו למלכים, שאם כן צריך להדגיש מי חשוב יותר ומי לא. ומאחר שאין מקור ברור לחלק בין מלך להדיוט, טוען הרמב"ן כי מעיקר הדין אין איסור בדבר. אמנם, הכסף משנה (אישות א,ד) כותב, כי ניתן לומר בנוגע לפילגשים הללו, כי מדובר באמה העבריה אחר ייעוד, שהיא מותרת ונחשבת כמו אשה (ומאחר שלא נקנתה בכתובה וקידושין אלא רק על ידי הייעוד, ניתן לכנותה פילגש).

אפשרות הסבר אחרת, היא שהאנשים הנזכרים לא נהגו לפי ההלכה. וכך כותב רבי אברהם בן הרמב"ם (בשו"ת שלו סימן כא) בנוגע למעשה פילגש בגבעה: "ואותו איש עבר עברה בלקחו פילגש... והם היו אז כמו פריצים, כמו שנאמר באותו ספור - בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה".



ו.

כפייה להוציא פילגש

על פי המבואר בדברי רבים מהפוסקים, יש לכפות את הרווק להתחתן, כשם שכופים על כל מצות עשה (ראה מה שכתב בשולחן ערוך אבן העזר א,ג, על פי דברי הרי"ף והרא"ש והטור, ומה שהעירו על דברי הרמ"א שם בפתחי תשובה ובביאור הגר"א). אם יש איסור בנשיאת פילגש, ברור שאדם שנשא פילגש מחויב להוציא אותה; וכן אם בנשיאת הפילגש יש משום ביטול מצות עשה, גם כן יש לכפות להוציא אותה. היה נראה לומר לכאורה, כי לפי הראשונים הסוברים שיש מצות עשה בקידושין (הרמב"ם וסיעתו) או על כל פנים בנישואין (הרמב"ן והר"ן), יש לכפות את האדם להוציא את פילגשו (ואולי אופן ההיתר הנזכר בדבריו, הוא דווקא במציאות שאין בזה פגיעה במצות הנישואין החלה עליו; וכגון שיש לו אשה אחרת - אם נאמר, שבמקומו לא נהגו בחרם דרבינו גרשום); ואילו לפי הראשונים הסוברים כי מצות העשה היא רק הפריה ורביה, ואילו הקידושין והנישואין אינם אלא רק הכשר מצוה, הרי שהמצוה יכולה להתקיים באמצעות נשיאת פילגש - כפי שבאמת מזכיר הרא"ש - וממילא, אין מקום לכפות על האדם להוציא את הפילגש שהוא כנס.

אולם הרא"ש בתשובה (כלל לב סימן יג) מביא שתי סיבות לכך שניתן למחות ביד המתייחד עם אשה בקביעות ורוצה שהיא תהיה לו לפילגש: א. הדבר מהווה פגם עבור בני משפחתה, שהיא תהיה פילגש. ב. דבר ידוע הוא, שהפנויה מתביישת לטבול, ועל כן בוודאי הוא בא עליה בנידתה - ועל כן בית דין צריכים לכפות אותו להוציאה מביתו.

דברי הרא"ש הללו מובאים על ידי בנו הטור (אבן העזר סימן כו),

הכותב כי יש לכפות להוציא את האשה הנמצאת אצל האיש בלי קידושין אפילו אם היא מיוחדת אליו, וכן כותב השולחן ערוך (כו,א). אמנם, הים של שלמה על יבמות (ב,יא) סובר כדעת הרמב"ן, ועל כן לדבריו אין אפשרות לכפות על אדם שלקח פילגש להוציא אותה (אלא אם כן מדובר בפילגש שהוא לקח בנוסף על אשתו, שבזה פשוט לו שחל חרם דרבינו גרשום) - אולם למעשה, בגלל הפריצות הגדולה הקיימת, הוא ממליץ להחרים ולגזור על כך מלכתחילה, כדי שניתן יהיה להוציא את מי שיקח.



ז.

האם יש מי שמתיר פילגש?

הרמ"א בהגהותיו לשולחן ערוך שם כותב: "אבל אם מייחד אליו אשה וטובלת אליו, יש אומרים שמותר והוא פלגש האמורה בתורה (הראב"ד וקצת מפרשים). ויש אומרים שאסור, ולוקין על זה משום לא תהיה קדשה (דברים כג, יח) (הרמב"ם והרא"ש והטור)".

מדברים אלו משתמע לכאורה, כי ישנם המתירים את הפילגש לגמרי, ולעומת זאת ישנם המחמירים וסוברים, כי הפילגש אסורה מן התורה ולוקים עליה, ואילו דעה אמצעית, לפיה איסור הפילגש אינו מן התורה אלא רק מדרבנן - אין כאן בכלל. ואמנם, הרמ"א עצמו אשר מביא כדעה אחרונה את דעת המחמירים, בוודאי סובר כדעתם (כפי שמקובל לנקוט בלשון "יש ויש", שהלכה כיש בתרא); והדבר מוכח מהמשך דברי הרמ"א שם, לגבי מומר שנשא מומרת בנימוסי הגויים, שאף על פי שהם שהו יחד

כמה שנים, היא מותרת לצאת ממנו בלא גט, ואין זה אלא כזנות בעלמא. מקור הדברים הוא בתשובת הריב"ש (סימן ו), שם הוא מסביר שאין כל תוקף לנישואין בנימוסי הגויים, וגם אין לראות בנישואין אלו כוונה של קניין, אלא רק שהות של איש עם פילגשו. ומאחר שהרמ"א נוקט לשון של "זנות בעלמא", משמע שהפילגש לדעתו אסורה לגמרי.

אמנם, הראב"ד הנזכר בהפנייתו - אשר חולק על הרמב"ם בהלכות אישות (א,ד) - אינו אומר במפורש שיש בזה היתר, אלא רק שאין בזה איסור תורה, ומשמע מכאן, שעל כל פנים איסור מדרבנן יש כאן; וכן מדקדק הרדב"ז הנ"ל בתשובתו. אכן, הרמב"ן בתשובה הנ"ל תמה, היכן מצינו שחז"ל גזרו בעניין; אולם הרדב"ז כתב כי הדבר נכלל בגזירת הייחוד על הפנויה, שגזרו דוד ובית דינו כשאירע מעשה אמנון ותמר, כמובא בגמרא בסנהדרין (כא,ב); וכן כתב החלקת מחוקק על הרמ"א, בביאור דעת הראב"ד.

במסקנת תשובתו כותב הרדב"ז, כי לאור סיכומו של הרמב"ן בדבריו בתשובה, שלמעשה יש להחמיר בגלל ההשלכות שעלולות להיות אם יודע ההיתר, הרי שאם הוא היה בדורנו, על אחת כמה וכמה שהוא היה מחמיר ואוסר; וכפי שבאמת אנו מוצאים בדברי הרש"ל, ההולך בשיטת הרמב"ן, כפי שנתבאר לעיל - ועל כן למעשה, אין מי שמתיר.



מסקנה להלכה

אין היתר לאדם לחיות עם אשה בתור "פילגש", וגם אם אדם לקח לו אשה כפילגש, יש לכפות אותו להוציאה.



נספח

דברי השאילת יעב"ץ

בשו"ת שאילת יעב"ץ (ב,טו) טוען כי אין מקור לחלוקת הרמב"ם בין מלך להדיוט, ולהלכה יש לומר כדעת הרמב"ן, שהפילגש מותרת לכל. אולם בניגוד להמלצת הרמב"ן להחמיר בדבר, היעב"ץ מביא שתי סיבות, בגללן לדעתו יש לעודד מציאות של פילגש:

א. למעט מההפקר והזנות - שתהיה לו אשה המיוחדת לו; לרווק, או לנשוי בזמן שאשתו אסורה לו.

ב. לסייע לקיום מצות פריה ורביה, בפרט לפי הנוהגים כחרם רבינו גרשום, שאין היתר לשאת אשה שניה, ועל כן יש להם ילדים מאשה אחת בלבד.

אמנם, להלכה ולמעשה, גם היעב"ץ אינו מורה להיתר, ובסוף התשובה הוא מחפש את הגיבוי הרבני - שכנראה הוא לא מקבל: "איני רוצה שיסמוך אדם ע"י בזה כי אם על פי הסכמת גדולי הדור. ואם ייטבו דברי אלה בעיניהם, יהי חלקי עמהם הריני נמנה ונלווה אליהם לדבר מצוה וסניף לאריות כי קטן יעקב ודל".

מדוע באמת לא נתקבלו דברי היעב"ץ? נראה, כי ישנן כמה סיבות לדבר:

א. הכרעת הפוסקים כדעת הרמב"ם, לאסור פילגש לאדם פרטי, מתבססת על מקורות ברורים בדברי חז"ל. דווקא היתר הפילגש הנזכר ברמב"ן, אינו מובן מאליו, ויש צורך להידחק בזה בביאור כמה מהסוגיות, כנזכר לעיל.

ב. אף ההולכים בשיטת הרמב"ן, נטו לומר, שמציאות של פילגש אינה ממעטת את ההפקר והזנות, אלא דווקא גורמת לריבויה. זאת, משום שכאשר האדם לוקח פילגש, הוא כבר אינו מרגיש את הצורך לקחת לו אשה - ומאחר שאין לו אחריות כלפיה, הרי שהוא יכול להתנתק ממנה כשירצה, ולחפש לו אשה אחרת. ואם המדובר באדם נשוי הלוקח פילגש, הרי שהוא 'בוגד באשתו', כלפיה יש לו אחריות גמורה לכל דבר, עם אשה שאין לו כל אחריות כלפיה (ובדומה למה שכותב רש"י בבראשית ל,יא: "למה נקראת תיבה אחת בגד, כמו בגדת בי כשבאת אל שפחתי, כאיש שבגד באשת נעורים").

היעב"ץ עצמו מבין שישנן סכנות בלקיחת הפילגש, כפי שהוא עצמו כותב אחרי החתימה, בתוספת מאוחרת לתשובתו - בה הוא מורה דרך למי שיסמוך על דבריו: "עוד אני מעיד במי שרוצה לסמוך על הוראתי זאת, על כל פנים לא יעשה כזאת עד שימלך ברב ומורה צדק לעדתו. שיסדר לו ההתרע"פ יחוד גמור בטוח ממכשול, דהיינו לייחד לה חדר בביתו ולהזהירה מיחוד כל שאר אדם, ושבאם תמצא שעברה ולא נזהרה ישלחנה מיד מביתו, וכן יצווה שתטבול בזמנה ויודיענה שאין בזה בושה כלל... ובאופן זה אם ישמעו ויעשו ככל האמור אזי אין אחריות מכשול

עון כל שהו בדבר זה ולמצוה יחשב להרים המכשלות את הרשעים. וגם ת"ח צריכים לכך ביותר שכל הגדול מחברו יצרו גדול וראוי להיות לו פת בסלו ולקיים זרע אם אינו זוכה לו מאשתו שנפלו בגורלו והכל הולך אחר כוונת הלב. בלבד שיכוין אדם דעתו לשמים..."

ג. עצם המציאות של פילגש - גם אם היא היתה מותרת מעיקר הדין ולא היו בה חששות, הרי שהיא מציאות שאינה ראויה. כך נראה ללמוד מדברי הרא"ש, אשר מזכיר את פגם המשפחה בדבר, וכן את החשש "שהדבר ידוע שהפנויה בושה מלטבול".

נראה, כי היעב"ץ מבין, שמאחר שהפנויה אינה רגילה בטבילה, על כן היא מתביישת לעשות זאת. אולם במקרה שהיא תדע שאין בכך כל בושה, לא יהיה עיכוב בדבר מבחינתה. אבל יש מקום לומר, כי הבושה המדוברת אינה נובעת מעצם הטבילה, אלא מעצם הפרסום של טבילתה - שבזה מתברר מעמדה. כך אנו למדים מדברי רבינו יונה בשערי תשובה הנ"ל, הכותב כי כאשר היא תלך לטבול ייודע זנותה, ועל כן הוא יבוא עליה בניתתה. דברי רבינו יונה יוצאים מנקודת הנחה שהפילגש אסורה מן התורה; וכן נראה שמבינים הטור והרמ"א בדעת הרא"ש.

אמנם, יש שביארו בדעת הרא"ש, כי עצם החשש הוא הבעיה, ואין כל בעיה אחרת פרט לזה, ובמקום שאין פגם למשפחה ואין חשש, גם הרא"ש יכול להתיר (ים של שלמה הנ"ל; ובכיוון זה מבארים החלקת מחוקק והבית שמואל). אכן, יש מי שמבאר בדעתו שהאיסור אינו מן התורה - אך זוהי הסיבה שחכמים אסרו את הפילגש, משום שיש לחשוש שהיא לא תרצה שידעו שהיא פילגש ועל כן תתבייש מלטבול. כך כותב הרדב"ז בתשובתו הנ"ל, ואף בדעת הרמב"ם הוא רוצה לומר כי האיסור הוא רק

מדרבנן - אלא שעל המלך לא גזרו, משום שהאשה אינה מתביישת להיות פילגש של המלך (אכן, בדברי הרמב"ם בספר המצוות הנ"ל מפורש שיש איסור לאו של "לא תהיה קדשה" בלקיחת פילגש; ועל כן גם אין לקבל את מה שכתבו כמה מהאחרונים בדעתו, שאין בזה איסור לאו אלא רק ביטול עשה - ראה חלקת מחוקק וערוך השולחן).



הרב ראובן חיים קליין

ביתר עילית

בעמחה"ס המקום מרחק, לחם ממרחק, ועוד

דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל לחייב מלקות בחייבי לאוין

א.

הנני בא להרחיב קצת בדעת הרמב"ם הידועה בכמה מקומות דס"ל דאין לוקין על חייבי לאוין באיסורי ביאה אא"כ קידש ובעל את האסורה לו. הרמב"ם מביא דין זה בכמה מקומות והנני פורטם לפתוח לנו את הסוגיא: וזה יצא ראשונה שכתב הרמב"ם (איסו"ב פט"ו ה"ב) בזה"ל: אחד ממזר שנשא ישראלית או ישראל שנשא ממזרת כיון שבעלו אחר הקידושין לוקין קידש ולא בעל אינו לוקה בעל ולא קידש אינן לוקין משום ממזרת שאין לך בכל חייבי לאוין מי שלוקה על בעילה בלא קידושין אלא כהן גדול באלמנה כמו שיתבאר עכ"ל. ולהלן מיניה כתב הרמב"ם (איסו"ב פט"ז ה"א): פצוע דכא וכרות שפכה שנשאו בת ישראל ובעלו לוקין וכו' ומפרש המג"מ דמש"כ שנשאו היינו מטעמיה הנ"ל דאין לוקין על חיי"ל אא"כ קידש ובעל. ועוד כתב הרמב"ם אצל איסורי כהונה (איסו"ב פי"ז הל' ב-ג) וז"ל: כל כהן שנשא אחת מהשלש נשים בין כהן גדול בין כהן הדיוט ובעל לוקה ואם בא עליה דרך זנות אינו לוקה משום זונה או גרושה או חללה שנאמר "לא יקחו" (ויקרא כא, ז) עד שיקח ויבעול אבל כהן גדול שבעל אלמנה לוקה אחת אע"פ שלא קידשה שנאמר "לא יחלל" (ויקרא כא, טו) כיון שבעלה חללה ופסלה לכהונה

האווער ♦ אייר ה'תשע"ז

קב דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין

אבל זונה וחללה וגרושה הרי הן מחוללות ועומדות קודם בעילתו לפיכך לוקה כהן גדול לבדו על בעילת אלמנה אע"פ שאין שם קידושין שהרי חיללה והוא מוזהר שלא יחלל כשרים לא אשה ולא זרעו. עד כאן לשון הרמב"ם. וכ"כ הרמב"ם (יבום וחליצה פ"ה ה"ח) שיבמה שנשאת לזר ובעלה לוקה וכו' ר"א מן ההר (יבמות צב:) דזהו לשיטתו דבעינן קידש ובעל כדי לחייבו מלקות. והרמב"ם הזכיר דין זה עוד פעם ביד"ו החזקה כאשר הוא מונה וסופר כל הלאוין שבתורה שלוקין עליהם ואין בהן כרת או מיתת ב"ד והוא כותב (סנהדרין פי"ט ה"ד) ק"נ כהן שקדש זונה ובעלה קנ"א או שקדש גרושה ובעלה קנ"ב או שקדש חללה ובעלה קנ"ג וכהן גדול שבעל אלמנה אע"פ שלא קדשה וכו' קנ"ז ממזר שנשא בת ישראל ובעל קנ"ח פ"ד שנשא בת ישראל ובעל וכו' קס"ד גר עמוני שנשא בת ישראל ובעל קס"ה גר מואבי שנשא בת ישראל ובעל ע"כ דבריו וגם נקט הרמב"ם בכפילות לשונו קידש או נשא^א וגם בעל משום שאינו חייב מלקות בלאו הכי. וגם מופיע דין זה בספה"מ להרמב"ם שהרמב"ם אצל איסורי כהונה (ל"ת קס"א ול"ת קס"ב) הדגיש דכהן בשלש נשים הפסולות לו אינו חייב מלקות עד שיקח ויבעול משא"כ בכהן גדול חייב מלקות על האלמנה אפ' אם בעל ולא קידש. וכן אצל פצוע דכא שם כתב הרמב"ם (ל"ת ש"ס) דכל זמן שבעל בת ישראל אחר קידושין לוקה וכן באיסור גר עמוני ומואבי כתב הרמב"ם שם (ל"ת נ"ג) דאם בא על בת ישראל בנישואין לוקה^ב.



א). ואף שהרמב"ם בהני מקומות מהם נקט לשון קידושין ומהם נקט לשון נישואין כבר כתב המל"מ (מכירה פ"א ה"ד) דהלשון נישואין לאו בדוקא נקט והכל תלוי בקידש ובעל ולא בנשא ובעל.

ב). הרמב"ם בספה"מ לא הביא דין זה אצל ממזר (ל"ת שנ"ד) ומחזיר גרושתו (ל"ת שנ"ו) ויבמה

דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין קבא

ב.

הנה מקורו הנאמן של הרמב"ם בדין זה הוא סוגיית הגמ' בפרק עשרה יוחסין (קידושין עח.) ששם מצינו דס"ל לאביי דבכל איסורי ביאה דחייבי לאוין לוקה על הביאה לחודא ואם כתוב "לא יקח" יש איסור גם על הקידושין בפ"ע. ורבא סובר דז"א אלא בעינן קיחה וביאה מדכתיב לשון קיחה לגבי איסורי כהונה שמענו שבהם בעינן קידש ובעל כדי לחייבו מלקות^א ושאר חייבי לאוין לא חמירי מלאוין דכהונה ולכן ה"ה בכל חייבי לאוין אינו לוקה אא"כ קידש ובעל והלכה כרבא נגד אביי בכל מקום (חוץ מיע"ל קג"ם) ומה"ט פסק הרמב"ם בכל חייבי לאוין דאינו לוקה עד שקידש ובעל^ב. והנה יש להבין בזה שלכאורה מצינו סתירה בדברי רבא עצמו דבמקו"א (תמורה כט:) אמר רבא כהן הבא על גויה זונה לוקה משום זונה ומשמע מסתימת לשונו דלוקה על ביאה לחוד וא"צ שיקדשנה ואח"כ יבעול אותה כדי לחייבו מלקות וז"א כדברי רבא הנ"ל. כן הקשה ר"א מן ההר (יבמות סא:)^ג ותירץ בזה ב' תירוצים: האחד די"ל דלוקה לאו

לשוק (ל"ת שנ"ז) וצ"ע. וגם בספר החינוך מביא דין זה דבעינן קידש ובעל כדי לחייבו מלקות באיסורי כהונה חוץ מאלמנה לכה"ג (מצוות רס"ו, רס"ז, רס"ח, רע"ד) וגם אצל פ"ד (מ' תקנ"ט) וממזר (מ' תק"ס) אבל לא גבי איסור גר עמוני ומואבי (מ' תקס"א) מחזיר גרושתו (מ' תק"פ) ויבמה לשוק (מ' תקצ"ז).

ג). במדרשי תימן (מאור האפלה ומדרש הביאור ומדרש החפץ ויקרא כא, ז) דרשי מכפילות לשון המקרא דבעינן קידש ובעל דכתיב "אשה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאישה לא יקחו" (ויקרא כא, ז) ודרשו בזה"ל "לא יקחו" למה ב' פעמים שאין חייבין עד שיקח ויבעול "לא יקחו" דרך לקוחין אבל אם אתה בא על אחת מאלו דרך זנות אינו חייב. עכ"ל.

ד). כל זה מבואר בפירוש רבינו אברהם מן ההר (המכונה "תוס' ר"י הזקן") שם וכן מרמז לזה הרמב"ם עצמו בשו"ת פאר הדור (ס' ל"ב).

ה). ר"א מן ההר מביא קושיא זו גם בפירושו עמ"ס קידושין הנ"ל. ומש"כ הרב המגיה שם שנפל ט"ס אמת הוא וכן מוכרח מדבריו בפירושו עמ"ס יבמות ע"ש.

קכב דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין

דוקא, א"נ דלדבריו של אביי קאמר רבא וליה לא ס"ל. האמנם התירוצים הללו לא עולים עם ד' הרמב"ם שהרי הרמב"ם פסק לדינא (איסור"ב פי"ב ה"ג, פי"ז ה"ו) דכהן הבא על הגויה לוקה משום זונה אפי' אם לא קידש אותה.^ו ודוחק לומר דמש"כ הרמב"ם לוקה לאו דוקא.

וגם אי אפשר לומר בדברי הרמב"ם דרבא לדבריו של אביי קאמר וליה לא סבירא ליה, דהא לפי זה הרמב"ם עצמו שפסק כרבא הו"ל לפסוק דאינו לוקה אא"כ קידשה? ובאמת הרואה יראה שהרמב"ם עצמו כבר הרגיש בזה ופ' דלוקה משום של"ש בה קידושין, ומזה שמענו שלא בעינן קידושין באיסור עם הביאה האסורה כדי לחייבו מלקות, רק דבעינן ביאה דרך אישות, ובאשה ששייך בה קידושין, דרך אישות היינו בקידושין, ואם לא שייך בה קידושין (כגון גויה או אם היא כבר אשתו בהיתר וכגון באיש נשוי שנעשה פ"ד^ז או שזינתה אשתו לרצונה או אשת כהן שנאנסה) לוקה משום הביאת איסור בלחוד ואפי' בלא קידושין, (וע' מש"כ בהמקום מרחק יבמות נו:). ומזה שמענו שבחייבי לאוין עיקר האיסור הוא ביאת עבירה ורק בעינן קידושין כדי שתהא ביאה דרך אישות ובלא"ה אין

ו). וצל"ע דר"א מן ההר כתב (יבמות סא.) גבי גויה בזה"ל ואע"פ שנאסרו עליו משום זונה אינו לוקה עליהן אלא אחר שנתגיירו שהרי אינו לוקה כהן הדיוט עד שיקח ויבעול עכ"ל ולכאורה דבריו תמוהין הן דהלא מפורש בסוגיא דתמורה דכהן הבא על הגויה לוקה משום זונה וכ"פ הרמב"ם (כמו שכתבתי בסמוך) וכ"מ ר"א מן ההר עצמו. ולכאורה בזה אויל ר"א מן ההר לשיטתו דס"ל דהך דין דתמורה לאו להלכה איתמר או בלאו דוקא נאמר ולכן אין לוקין עליה.

ז). ע' בשו"ת חקרי לב (אה"ע ס' ח') שדן בנשא אשה ונעשה פצוע דכא אם לוקה כשבא עליה לדעת הרמב"ם או דרק אם גירשה ואח"כ החזירה וקידשה באיסור ובא עליה לוקה. ולכאורה ספיקו הוא בענין הא דצריך קידושין אם הוא משום שהקידושין הוא חלק מן האיסור או שזה מאפשר שתהיה דרך אישות.

דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין קכג

מחייבין אותנו מלקות על ביאתו^ה.



ג.

עכשיו שזכינו לברר מקורו של הרמב"ם נחפשה בדרכו ונחקור בדעתו ב' חקירות חשובות שדנו בהם רבותינו, האחד דמ"ש הרמב"ם דקידש ולא בעל דאינו לוקה האם יש עכ"פ איסור לקדש את החיי"ל אף אם לא יבא עליהן או שאפי' איסורא ליכא. והשני דמ"ש הרמב"ם דבעל ולא קידש דאינו לוקה האם עכ"פ איכא איסור לבא על החיי"ל אף אם הוא בלא קידושין ואינו דרך אישות או שר"ל דאפי' איסורא ליתא בכה"ג שאינה מקודשת לו. והנה מלשונו של הרמב"ם שכתב בשני ההלכות דאינו לוקה איכא למשמע מיניה דאין לוקין אבל איסורא מיהא איכא, דהא לא כתב הרמב"ם דמותר הוא רק כתב דאין לוקין. איברא אף אם כנים אנחנו מ"מ לא נתברר לנו האם האיסורים בקידש ולא בעל ובבעל ולא קידש הם איסורים דאורייתא או דרבנן. ובאמת ראיתי בשו"ת המהרי"ל דיסקין (ח"ב ס' ט"ו) שכתב שמלשון אינו לוקה שנקט הרמב"ם גבי בעל ולא קידש משמע שעכ"פ יש איסור דרבנן בכך^ט. האמנם דע לך שבשדי חמד (כללים מערכת האל"ף כלל ל"ח) האריך להראות ברוב בקיאות שלפעמים מצינו שלשון "אינו לוקה" משמע שיש איסור דרבנן ולפעמים משמע דיש איסור דאורייתא והעלה דאין לנו כלל מוחלט בזה (ועיי"ש בפאת השדה כללים מערכת האל"ף כלל פ"ג מש"כ בנוגע לנושא דידן). וא"כ ליכא למשמע מיניה

(ח) ויל"ע לפי"ז מהו הדין בכהן שבא על הגויה דרך זנות האם לוקה או לא דאולי מהני מה שלא שייך זה קידושין רק אם עכ"פ בעלה דרך אישות ולא בדרך זנות.

(ט). וע' מש"כ לקמן אות ו'.

קכד דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין

מידי (אם הוא איסור מדאו' או מדרבנן). וגם עצם הדיוק בלשון הרמב"ם לאו דיוקא מוכרע הוא, על כן באו ונחתין ונסלקין לעומקא דדינא ונשובה על הראשון ראשון ועל האחרון אחרון^י.



ד.

הנה פשיטא ליה להריטב"א (קידושין מב:) דלפי רבא דאינו לוקה עד שקידש ובעל דכהן שקידש את הגרושה לא עבד איסור עד שיבעלנה אבל בקידושין לחוד אין איסור. והנה בב"מ (י:) איתא מח' אמוראי בדין אין שליח לדבר עבירה שמצינו בקנין חצר דמהני מדין שליחות לקנות את הגזילה אע"פ שאיסורא עביד או משום דדין אין שליח לדבר עבירה נאמר רק היכא דהשליח בר חיובא ולגבי קנין חצר כיון שאינו בר חיובא שפיר מחייב השליח את שולחו או משום דדין אין שליח לד"ע נאמר רק בדאי בעי עביד ואי בעי לא עביד ולגבי קנין חצר כיון דבע"כ קונה ליה מהני השליחות לחייב בעל החצר משום גזילה. ושוב מפרש הש"ס דיש נפ"מ בין הני אמוראי בכהן דאמר ליה לישראל צא וקדש לי אשה גרושה דלמ"ד דבדאי בעי עביד אי בעי לא עביד תליא מילתא לא מחייב השולח ה"נ הכהן לא נתחייב, שהרי השליח אם ירצה לא יקדש אותה. אבל למ"ד דכל היכא דהשליח לאו בר חיובא לא נאמר דין אין שליח לד"ע ושפיר יכול לחייב השולח ה"נ הכהן חייב שהרי השליח ישראל הוא

(י). מן הראוי לציין שלבי אומר לי דשתי החקירות תלויות זב"ז שעל שני הציורים כתב הרמב"ם בהלכה אחת דאינו לוקה וקצת דחוק הוא בעיני לומר שבהלכה אחת פירוש דברי הרמב"ם מתפשטין לצדדין לומר שבזה אינו לוקה ומותר ושבזה אינו לוקה ואסור. אך אינו כ"כ דחוק לומר ששניהם מותר או ששניהם אסור אף אם אחד אסור מדאורייתא ואחד אסור מדרבנן.

דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין קכה

ואינו בר איסור גרושה^(א). וע"ז הקשו התוס' שם דלמאי נפ"מ דנו אם הכהן חייב או פטור אפי' אם מהני הקידושין והכהן "חייב" מ"מ אינו לוקה דהא קי"ל כרבא (הנ"ל באות ב') דקידש אינו לוקה בעל לוקה וא"כ אינו לוקה עד שבא עליה וזה אינו שייך לענין השליחות? ומשני התוס' דיש נפ"מ לענין מלקות דאפי' רבא מודה דכי בעיל אח"כ לוקה אף על הקידושין^(ב) א"נ יש נפ"מ לעצם חלות הקידושין אי חל או לא. ופ' החת"ס דתירוצ' השני אזלא אפ' לדעת הרמב"ם דס"ל דבשום פנים אין לוקין על הקידושין מ"מ יש איסור לקדש החיי"ל ומה"ט דנו בכהן זה שאמר לישראל לקדש בשבילו גרושה אם מהני שליחותו ומקודשת לו או דכיון דיש כאן עבירה ואין שליח לד"ע ל"מ השליחות וממילא אינה מקודשת אליו.

נמצא דמהסוגיא דב"מ יש הוכחה דיש איסור לקדש החיי"ל אף דאין לוקין בחיי"ל עד שקידש ובעל בפרט לפי דעת הרמב"ם דלא ניח"ל

יא). וצ"ע דברי רש"י שם שכתב דעובר על בל יקח מזמן שקידשה ולכאורה ס"ל דסוגיא זו אזלא כאביי כמש"כ בסמוך.

יב). והם הוכיחו כן מסוגיא דתמורה (ה:): דהתם פרכינן לדעת רבא דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד ל"מ מהא דתפסי קידושין באלמנה לכה"ג דאמאי מהני הלא איסורא יש כאן ומוכרחין אנו לומר דהתוס' הבינו דהאיסור בזה הוא דלאחר שיבעלנה יתחייב למפרע על הקידושין ומכאן הביאו ראי' שלוקין על הקידושין אפ' לרבא אך ורק לאחר שבעלה. ובאמת דעת הרמב"ם אינו כדברי התוס' שהרי הוא לא הזכיר דאם קידש החיי"ל ואח"כ בא עליה דחייב מלקות על הביאה וגם על הקידושין. וא"כ לכאורה מוכרח אנו לפרש דהרמב"ם הבין הגמ' בתמורה כפשוטו שיש איסור לכה"ג לקדש את האלמנה אף שאינו לוקה אח"כ בא עליה (בין אם קידשה כבר בין אם לא קידשה כנ"ל באות א'). ומזה הביאו המנ"ח (מצווה רס"ו) והפמ"ג (שושנת העמקים שורש י') ראי' דלדעת הרמב"ם יש איסור לקדש החייבי לאוין. אך יש לדחוק ולומר דהתם נמי מיירי באיסור דרבנן ואעפ"כ שייך ענין כל מילתא דאמר רחמנא ל"ת אי עביד ל"מ כמש"כ בשו"ת הגרעק"א (ס' קכ"ט) ובמלא הרועים (אות כ"ף כלל כל מילתא דא"ר ל"ת אעל"מ אות טו-טז) ששייך כלל זה גם באיסור דרבנן (ודבריהם צ"ע).

קבו דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין

בתירוץ הראשון של התוס'. והנה הקשה הריטב"א (קידושין עח. וב"מ י:): דלפי רבא אין לוקין עד שקידש ובעל וליכא איסורא במקדש חיי"ל היאך מתיישבת הסוגיא בב"מ דמוכח ממנה לכאורה שיש איסור לקדש חיי"ל? ותירץ הריטב"א או שצ"ל דסוגיא דהתם אזלא אליבא דאביי (דודאי ס"ל שיש איסור דאורייתא על הקידושין דהא לוקין על הקידושין לחוד), ואכן אינו מסתדר עם דעת רבא. או שצריך לפרש דברי רבא כמו התירוץ הראשון של התוס' הנ"ל (לפי"ז נמצא דהרמב"ם שפוסק כרבא ולא ניח"ל תירוץ א' של התוס' יסבור דליכא איסור לקדש חיי"ל). ובאמת מצינו בתוס' (יבמות י.) שכתבו להדיא שיש איסור מדרבנן לקדש החיי"ל מגזירה שמא יבא עליה^ג ואף שהתוס' כתבו שם בלשון אפשר מ"מ הריטב"א הביא זה בלשון ודאי. ולכאורה דיברו דבר זה בדעת רבא דאילו לד' אביי פשוט דאיסור מדאורייתא ומדסתם הריטב"א את דבריו שם משמע שהוא הבין שגם הרמב"ם מודה לזה לדינא שיש איסור לקדש החיי"ל מדרבנן. וכן העלה הבית מאיר (אה"ע ס' ט"ו סעיף א') וכתב שם דגם הריטב"א מודה שיש בזה איסור דרבנן.

ולכאורה יש להקשות על הריטב"א הנ"ל הסובר בדעת רבא דליכא איסור כלל במקדש חיי"ל דא"כ זה סותר לכאורה למש"כ ביבמות דיש איסור דרבנן לקדש החיי"ל? ונראה לי ליישב, דהיא הנותנת דלעולם יסבור רבא שיש איסור דרבנן לקדש את החיי"ל ואעפ"כ הריטב"א כתב שלדעתו אין איסור משום שהריטב"א מיירי בדאורייתא, דהיינו דברי הריטב"א שבהם פתחנו באות זו (קידושין מב:) נאמרו לגבי איסור לפני

יג.). וכ"כ הבית מאיר (הנזכר בסמוך) דהקידושין הוי כמעשה המקרב לביאת איסור ולכן אסור מדרבנן. וע' נוב"י (מהדו"ק אה"ע ס' פ' אות כ"ד) שכתב כע"ז והדגיש דבאיסור לאו דיבמה לשוק אין איסור בקידושין לחוד משום שלאו בהכרח מקרבת הקידושין לביאת איסור דהא אפשר שלא יבא עליה עד לאחר החליצה. וע' באהל דוד (יבמות יד:).

דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין קכז

עור של ישראל לקדש הגרושה בעד הכהן דע"ז כתב הריטב"א דליכא איסורא עד הבעילה משום שהאיסור לקדש הוא רק מדרבנן ובאיסור דרבנן יתכן דל"ש לאו דלפני עור (ע' במנ"ח מצווה רל"ב בקומץ המחנה שהסתפק בזה ואכמ"ל). וכמו כן מש"כ הריטב"א דהסוגיא דב"מ אינה עולה לדעת רבא היינו משום דס"ל להריטב"א דלא נאמר האי כללא דאין שליח לד"ע כי אם בעבירה דאורייתא⁽¹⁾ ורבא סובר דאיסור לקדש את החיי"ל הוא מדרבנן ולכן לא שייך לומר דהסוגיא אזיל כוותיה. (ובמנחת חינוך העלה שרק באיסורי כהונה יש איסור לקדשה אבל בשאר חיי"ל לא ועיי"ש).



ה.

הנה יש עוד סוגיא בש"ס השייכת לענין זה והיא מבוארת שאין איסור כלל לקדש החיי"ל. הפמ"ג (שושנת העמקים שורש י') מביא סוגיא זו כסתירה לכאורה לסוגיא דב"מ והשער המלך (מעילה פ"ז ה"ב) הביא סוגיא זו כסתירה לד' התוס' ביבמות. הא לך תמצית הגמ' (סוטה מד.): תנו רבנן "אשר ארס אשה ולא לקחה וכו'" (דברים כ, ז) פרט לאלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט ופריך דז"א כדברי ריה"ג דאמר "הירא" (דברים כ, ח) מעבירות שבידו ומשני כדרבא דאמר רבא קידש אינו לוקה בעל לוקה. ומשמע דאפ' איסורא בעלמא ליכא בקידש לחוד דאי נימא

(יד). וע' בשו"ת המהרי"ט (ח"א ס' קט"ז) שהסתפק אם הדין אין שליח לד"ע נאמר גם באיסור דרבנן וע"ע במל"מ (רוצח פ"ב ה"ב) ובספר המקנה (כלל י"ח אות ז') ואכמ"ל. וע"ע בישרש יעקב (יבמות נו:): שהוכיח מדלא הביאו רא' מסוגיא זו דאין שליח לד"ע אפ' בעבירה דרבנן מוכרח דיש איסור דאורייתא לקדש החייבי לאוין וכ"כ הישרש יעקב בשו"ת שלו (שנקראו שו"ת בית שלמה אבל ל"מ ד"ז שם). אך לפי מסקנת הישרש יעקב שם שמדאורייתא אין איסור לקדש חייבי לאוין צ"ל כמו שכתבתי אני וק"ל.

קכח דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין

דיש בזה איסור הלא עדיין יתיירא מהעבירות שבידו ואין אנו צריכים לומר פרט לאלמנה לכהן גדול וכו'. ואפי' אם רק איסור דרבנן איכא במקדש החי"ל כבר אינו יוצא למלחמה דלהלן מיניה (סוטה מד:): שמענו דלריה"ג אפי' השח בין תפילה לתפילה נתמעט ממש"כ הירא מעבירות וא"כ מדאצטריך מיעוטא למעט כה"ג המקדש אלמנה וכדו' מוכח דאפ' איסור דרבנן לית בהו לפי רבא. כנוצר הפמ"ג הק' שזה סותר הסוגיא דב"מ שמבואר שיש איסור לקדש החי"ל, וגם השער המלך הק' מכאן שיש סתירה למש"כ התוס' ביבמות שיש איסור למקדש חי"ל. ויש ליישב שתי הקושיות בחדא מחתא ע"פ מש"כ הבית מאיר (אה"ע ס' ט"ו סעיף א') והישרש יעקב (יבמות נו:): דלא בא הגמ' אלא לפרש במקרא שכתוב "ולא לקחה" דבא למעט כה"ג שקידש אלמנה וכדו' שפסוק זה נאמר קודם שאמרו חז"ל דאסור לקדש את החי"ל וא"כ עדיין לא נתיירא מהעבירות שבידו וחייב לצאת למלחמה, אבל כאמור למעשה סובר רבא דיש איסור מדרבנן לקדש החי"ל, ולכן למעשה בלאו הך מיעוט הרי פטור מלצאת למלחמה משום שעבר על איסור דרבנן. ושפתים ישק.

ו.

ועתה נבא על הקודש לברר דעת הרמב"ם בענין בעל ולא קידש בחייבי לאוין אם יש בזה איסור. ראש המדברים בענין זה הוא הגר"ש אבוהב (שו"ת דבר שמואל ס' ז') שכתב שיגע ולא מצא ברמב"ם שיש בזה איסור ואדרבה אף משמע מהרמב"ם דאינו אסור שהרי הרמב"ם בספר מנין המצוות (בתחילת הלכות איסו"ב) ובספה"מ כותב כל פעם בחייבי לאוין שהאיסור הוא ליקח או לישא ומשמע דס"ל דרך דרך אישות

האוצר ♦ אייר ה'תשע"ז

דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין קבט

אסרה התורה ולא ביאה לחודא^(ט). אבל עדיין לא ברור הדבר ולכאורה נוטה שם להתיר (וע' שם בשו"ת דבר שמואל ס' כ')^(ט). ויש מן האחרונים שצידדו לומר דבעל ולא קידש אסור מדאורייתא משום חצי שיעור כ"כ הגר"ש איגר (ספר העיקרים עיקר איסורי כהונה אשכול ג') ובשו"ת מלבושי יו"ט (ח"ב אה"ע ס' ס"ב). ולכאורה לפי דבריהם ה"ה בקידש ולא בעל אסור מן התורה מחמת חצי שיעור וזהו משום שהם סברי דיש ב' צעדים באיסורי חיי"ל איסור לקדשה ואיסור לבא עליה ועד שיעשה ב' הדברים האלה לא נשלם לו השיעור כדי לחייבו מלקות. ולכאורה דבר זה אינו

טו). אכן אני מצאתי שבספה"מ כתב הרמב"ם (ל"ת שנ"ד) שהזהיר ממזרים לא לבא על בת ישראל ועוד כתב (ל"ת ש"ס) שהזהיר מי שנפסדו ממנו כלי המשגל עד שא"א לו שיליד שלא יבא על בת ישראל. איברא רבינו דוד הכוכבי (בספר הבתים מגדל דוד על ספה"מ) גרס אצל פ"ד שלא ישא אך בממזר גרס לא ילקה עד שקידש ובעל. ואי נימא דיגיד עליו רעו אפ"ל דה"ה בכל חייבי לאוין יש איסור דאורייתא על הביאה בלחוד אף שלא ילקה עד שקידש ובעל. ויל"ע. וכ"כ בספר המקנה (קידושין עה.) שיש איסור דאורייתא בבעל ולא קידש.

טז). הקשה הנוב"י (דורש לציון דרוש י"ג, שבת תשובה תקי"ב) היאך נשא א"א את הגר המצרית הלא אסורה משום מצרית ותירץ דלפילגש נשאה וכל חייבי לאוין לדעת הרמב"ם אסורים דוקא ע"י קידושין וכאן הרי לא קידשה. תרתי בלבי להעיר בדברי הנוב"י שכבר נחלקו רש"י והרמב"ן (בראשית כה, ו) אם "פילגש" פירושו קידושין בלא כתובה או אפ' בלא קידושין. וגם שלכאורה מוכרח מדבריו דס"ל שלפי הרמב"ם אפ' איסור ליכא בבעל ולא קידש חיי"ל. וכן הוא לכאורה דעת האבני מילואים בב"ש (אה"ע ס' קל"ז סק"ה) כתב דאם אמר לאשתו הרי"ז גיטך חוץ מזנותיך דפלוני אם אותו פלוני אסורה עליו ואין לו בה תפיסת קידושין אין זה שיעור ושפיר הוי גט. והקשה האבני מילואים (ס"ק ז') דא"כ מאי שנא יש בו קידושין עליה ומ"ש אין בו קידושין עליה הלא בשניהם כבר אסורה היא לו וא"כ בשניהם ל"ה שיעור והגט כשר ולמה חילק הב"ש בין יש בו תפיסת קידושין בין אין לו? ותירץ האמ"ל עפ"ד הרמב"ם דבאין בו קידושין הרי כבר זנוהת בו אסורה לה וא"כ אם נתנו לה גט למעט הזנות עמו אין כאן שיעור כיון שאסורה ועומדת לענין זה משא"כ בחייבי לאוין דיש לו בה תפיסת קידושין לפי הרמב"ם לא נאסר הביאה אא"כ קידש ובעל וא"כ בזנות לחוד אינה אסורה עליו אשר על כן כשהלה נתן לה גט חוץ מזנות דפלוני הרי שיעור מהיתר הגט (דלולא דבריו היתה מותרת לזנות עמו). שמע מיניה מכל זה דס"ל להאבני מילואים דלפי הרמב"ם בעל בלא קידש בחייבי לאוין מותר ולא אסור רק אין לוקין עליו.

קל דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין

שהרי מצינו מלקות אפי' בלא קידושין וכגון בכהן הבא על הגויה דחייב מלקות משום זונה ואף שלא קידשה (ע' מש"כ לעיל אות ב') וא"כ מוכרח שאין הקידושין חלק מן העבירה אלא היא רק היכי תמצי בעלמא לעשות ביאת העבירה כביאה דרך אישות. וא"כ לא רחוקה היא לומר שמדאורייתא נאסרה הביאה אף שלא בקידושין רק שאינו לוקה עד שבא עליה דרך אישות וברוב גווני זהו דוקא אם קידש ובעל. וגם לפי"ז א"ש מסקנת הדברים דלעיל (אות ה') שכתבתי דאין איסור מה"ת לקדש החיי"ל וזהו משום שגדר האיסורים שהם "איסורי ביאה" (אשר על כן קרא הרמב"ם חלקן בספרו "הלכות איסורי ביאה") ורק בעינן קידושין כדי לעשותה ביאה דרך אישות^(י).



ז.

לאור זה א"ש עוד פסק שמצינו ברמב"ם שכתב הגרמ"ש הכהן (משך חכמה דברים כג:יט) בדעתו דיש אתנן זונה מחיי"ל אפ' בביאה בלא קידושין. וכן הוכיח בספר מעשי למלך על הרמב"ם מלשון הרמב"ם (איסורי מזבח פ"ד ה"ח) שכתב בזה"ל איזה הוא אתנן האומר לזונה הא לך דבר בשכריך אחד זונה גויה או שפחה או ישראלית שהיא ערווה עליו או מחייבי לאוין אבל הפנויה (ר"ל שאין לו עליו איסור כי אם איסור פנויה דהיינו קדישה דהיא פנויה ואפ' אשת איש אינה) אפ' היה כהן אתננה מותר ע"כ ומשמע דרק בפנויה שאינה אסורה עליו מטעם אחר אתננה מותר.

(יז). וע' בשו"ת מנחת עני ס' מ"ח (מובא בפת"ש אה"ע ס"ו סק"א) שדן בכהן שקידש את הגרושה ואח"כ גירש אותה טרם שבא עליה האם צריך כפרה משום הקידושי איסור וזה תלוי במה שאנו דנים כאן.

דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין קלא

ומדוייק מדברים אלו דאפ' היתה עליו חיי"ל וגם היתה פנויה (דהיינו דלא נתקדשה אליו) אתנן שלה אסור ומזה מוכרח דבביאה לחוד נעשית אתננה אתנן זונה ואפ' בלא קידושין. וכאן יש מקום להתגדר דאילו הקידושין בחיי"ל הוא חלק ממהות האיסור א"כ מ"ש חיי"ל בלא קידושין מפנויה בעלמא הרי לא חשיבא כאיסור חיי"ל אא"כ קידש ובעל וכאן בבעל לחוד מיירי. אלא דצ"ל דהוא הדבר אשר דיברנו שגדר החיי"ל הוא איסור ביאה ולא בעינן קידושין כחלק של האיסור כי אם לעשות ביאתו ביאה דרך אישות. וכע"ז כתב בטעם המלך (כבוד חופה על קונטרס חופת חתנים סעיף ט' של השער המלך בהלכות אישות) בענין איסור יחוד בחיי"ל.



ח.

ומצאתי אני שכבר נחלקו בזה גדולי העולם דהנה כתוב בשו"ת דברי חיים (או"ח ס' ל"ה) ובשו"ת שערי דעה (ח"ב סק פ"א) באשה שזינתה תחת אישה דיש ענין להגיד כן לבעלה אף בזה"ז ואף אם הוא לא יאמין לה דהרי הר"ן (נדרים צ:): כתב דהא דאשה שאמרה טמאה אני לך מותרת לבעלה לפי המשנה אחרונה היינו משום דבאומרת כך לא מאמינים לה ואף אם באמת זינתה עדיין מותרת היא לבעלה דבכה"ג אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה ולכן כדאי להודיע לבעל שאשתו זינתה דעי"כ הופקע הקידושין ומותרת לו עכת"ד. והנה בהמשך דבריו כתב הר"ן (שם) לפרוך על פ' זה דא"כ באשת כהן שאמרה טמאה אני לך ממזר או נתין אמאי מותרת לבעלה הא לא מהני' הפקעת הקידושין אלא להתיר איסור סוטה לבעלה אבל לא להתיר לו איסור זונה לכהן? ומה"ט דחה הר"ן את הפירוש הנ"ל. וילה"ק דאם פירוש הראשון של הר"ן נדחה על ידו היאך

קלב דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין

סמכו הדברי חיים ושערי דעה את ידיהם על פ' זה? כה"ק הגרע"י זצ"ל (שו"ת יביע אומר ח"ב אה"ע ס' ב') והוא תירץ שדברי הר"ן בראשית דבריו נאמרו ע"ד הרמב"ם ולשיטתו לק"מ וא"ש קושיית הר"ן שהרי הרמב"ם ס"ל דאין עוברים בחייבי לאוין אא"כ קידש ובעל ולכן באשת כהן שזינתה עם ממזר ואמרה לו טמאה אני לך מהני הפקעת הקידושין מיניה לומר שעכשיו כשיבא אל אשתו ל"ה קידש ובעל זונה אלא כבעל לחוד בלא קידושין דלפי הרמב"ם אין כאן איסור (עכ"פ מן התורה). ומה שהקשה הר"ן ע"ד בזה אזיל הר"ן לשיטתו דס"ל דאפ' בבעל ולא קידש יש איסור מן התורה (והוא ציין להר"ן כתובות כח. ולא ראיתי ד"ז שם). האמנם בא הגר"י פישר זצ"ל (שו"ת אבן ישראל חלק ח' ס' פ"ה) וסתר בנינו של הגרע"י דכל דבריו מיוסדים על ההנחה שלפי הרמב"ם האיסור תורה תלוי באם יש כאן קידושין או לאו וזה אינו אלא הכל תלוי בדרך אישות ושלא בדרך אישות וא"כ בנידון דידן אפ' אם אפקעינהו רבנן לקידושין מינייהו מ"מ עדיין חיים הם כאיש ואשתו וכשיבא עליה ילקה ככהן שקידש ובעל את הזונה (וא"כ אין בזה שום תועלת להודיע לו שאשתו זינתה ואפ' לדעת הרמב"ם). נמצא דהגרע"י סובר לפי הרמב"ם בעינן קידש ובעל משום שעצם החלות קידושין הוא חלק מן העבירה, ומאידך גיסא ס"ל להגר"י פישר דאין הקידושין אלא אופן לעשות ביאתו כדרך אישות.



ט.

זה הדבר אשר בו אסיים את הענין דמבואר בפרק שני דיבמות (כ:): דמאורייתא דאמרינן עדל"ת להתיר חייבי לאויין ליבום אך מאחר שלא הותר ע"ז כי אם הביאה הראשונה ולא הביאה שני' גזרו חז"ל לאסור

דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין קלג

אף הב"ר אטו הב"ש. ועל זה הקשה הערול"נ שם דלפי דעת הרמב"ם דאין לוקין בחיי"ל אא"כ קידש ובעל למה לא אמרין שגם ביאה שני' מותרת מה"ת בחייבי לאוין דהא לא קידש היבם את יבמתו קודם שבא עליה וא"כ הו"ל כבעל בלא קידושין^(י)? וכתב הערול"נ דאין לומר דהוי' כמקודשת ע"י המאמר שעשה ביבמתו משום שאין זה אלא מדרבנן ואנן בעינן קידש מדאורייתא ובעל כדי לחייבו מלקות? ותירץ הערול"נ דמש"כ הרמב"ם דבעינן קידש ובעל כדי לחייבו מלקות לאו דוקא בעינן שקידשה ואח"כ בעלה אלא ה"ה אם קידשה בביאתו עליה (ע' מנ"ח מ' תקנ"ט) דהיינו בבת אחת ורק כתב הרמב"ם לאפוקי בא עליה בלא קידושין כלל עכת"ד הערול"נ. וכעין תירוצו חזינן גם בשו"ת אחיעזר (ח"א ס' ד' אות ה') שכתב דבעכצ"ל דאע"פ שיבום לא הוי בענין קידושין מ"מ כיון דע"י היבום קונה אותה וילפינן מ"ולקחה" (דברים כה,ה) דהוי כאשתו לכל דבר הרי זה חשיב כקידשה לענין איסורי כהונה והו"ל כקידש ובעל.

עכ"פ שמענו מתוך דבריהם דס"ל דקידושין דרבנן בחיי"ל ל"מ לן שתהא נחשבת כמקודשת לו ויהא חייב מלקות אם בעלה, ולכאורה זהו משום שהם סברי דהקידושין הוא חלק של האיסור דחיי"ל ותרתי בעינן קידושין של איסור ובעילה של איסור. אכן לפמש"כ לעיל האיסור הוא רק הביאה אבל יש דין דאינו לוקה עד שיבעלנה דרך אישות, י"ל דבדרך כלל בעינן קידושין שתהא נחשבת כמקודשת אצלו, אבל בקידושין דרבנן אם בעלה דרך קידושין דרבנן (כגון חללה שהשיאוה אמה ואחיה לכהן הדיוט) לוקה עליה אף שאין כאן קידושין דאורייתא. ומצאתי חבר לזה בשו"ת

(יח). ולכאורה משמע דס"ל להערול"נ דבחיי"ל בעל ולא קידש מותר מה"ת לפי הרמב"ם ולא שאוסר רק דאין לוקין עליו וע' מש"כ לעיל אות ו'.

קלד דעת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל למלקות בחייבי לאוין

אבני נזר (אה"ע ס' קפ"ח אות ב') שכתב כמש"כ בספרי המקום מרחק (יבמות עז:): דדברי הרמב"ם בתרי הלכות תלויים זב"ז דשיטת הרמב"ם דבעינן קידש ובעל בחייבי לאוין ושיטתו דיש לאו דקדישה בביאת פנויה ולכן במקום שאינו לוקה מחמת לאו דקדישה וכגון שעשה בה קידושין דרבנן (וע' מש"כ בספרי המקום מרחק יבמות נט:): אז כבר חשיבא כמקודשת אצלו ללקות עליה אם בא עליה והיא מהחיי"ל לו. וזהו כמש"כ דבקידושין דרבנן סגי ללקות על החיי"ל אם בא עליה אפ' לדעת הרמב"ם וא"כ סגי במאמר שיהא כאן איסור חיי"ל.

ובאמת יש לאל ידי לתרץ קושיית הערול"נ באופן אחר, דמבואר (ממש"כ שם) דענין מקודשת לגבי לאו דקדישה ולגבי חיי"ל תלוי במה שהיא אגידא ביה וא"כ בכל יבמה אפ' קודם שבא עליה היבם יש לה אגידות לו שהרי אסורה לשוק וכ"ש אם יש זיקה אגידא ביה (ויל"ע מהו הדין בב' יבמים) וכבר סגי בזה ללקות עליה אם בא על החייבי לאוין מלבד ענין המאמר, ומלבד מה שי"ל שאפ' להרמב"ם בכל חיי"ל יש איסור דאורייתא בבעל ולא קידש (וכמו שכתבתי לעיל אות ו') הרי בנפילת יבום לחוד כבר קיימנו ענין הקידושין שתהא ביאתו עליה אח"כ נחשבת כדרך אישות ויהא בה איסור חיי"ל ומה"ט פשיטא לגמ' דהביאה שני' אסורה בחייבי לאוין. (וע"ע מש"כ בספרי המקום מרחק יבמות פג. לענין ספק קידושין. וע"ע מה שכתבתי בגליון על הטור אה"ע ס' קט"ז).



אוצר קדשים

◆ תקיעה בחצוצרות ובשופר במקדש ◆

הרב חיים מאיר י. הלוי שטינברג

ראש כולל "אור הנר", ב"ב

תקיעה בחצוצרות ובשופר במקדש

א.

קושית המנחת חינוך למה לא נזכר דין תקיעה בשופר בשעת הקרבנות

ר"ה (כ"ו ב'): "מתני' שופר של ראש השנה של יעל, פשוט ופיו מצופה זהב, ושתי חצוצרות מן הצדדין, שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצות היום בשופר. ובתעניות בשל זכרים כפופין ופיהן מצופה כסף, ושתי חצוצרות באמצע, שופר מקצר וחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות".

ושם (כ"ז א'): "ושתי חצוצרות מן הצדדים, ותרי קלי מי משתמעי כו' והתניא כו', תרתי קלי מחד גברא לא משתמע, מתרי גברי משתמע כו' והתניא כו', כיון דחביב יהיב דעתיה ושמע. אלא למה מאריך בשופר, לידע שמצות היום בשופר". [ובפי' ר"ח כתב ש"מ דשופר ביד אחד וחצוצרות ביד אחרים ותוקעין בהן].

ובהמשך הגמ' אמרו: "רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתני', א"ל רבא לא אמרו אלא במקדש. תניא נמי הכי במה דברים אמורים במקדש, אבל בגבולין מקום שיש חצוצרות אין שופר, מקום שיש שופר - אין חצוצרות. וכן הנהיג רבי חלפתא בציפורי, ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני, וכשבא דבר אצל חכמים אמרו לא היו נוהגין כן אלא

בשערי מזרח ובהר הבית בלבד. אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי מאי קראה דכתיב (תהלים צח, ו) "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם", לפני המלך השם הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר, אבל בעלמא לא".

ובמתני' מבואר דדינא דשופר עם חצוצרות הוא בין בתעניות שמצותן בחצוצרות, ובין בר"ה דמצותו בשופר, וכתב הרמב"ם בהל' שופר (פ"א ה"ב): "במקדש היו תוקעין בראש השנה בשופר אחד ושתי חצוצרות מן הצדדין, השופר מאריך והחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר, ולמה תוקעין עמו בחצוצרות משום שנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם, אבל בשאר מקומות אין תוקעין בר"ה אלא בשופר בלבד".

ובהל' תעניות פ"א ה"א כתב: "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר (במדבר י-ט) על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות כו'". וכתב בה"ד: "ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבא על הצבור עד שירוחמו מן השמים, ובימי התעניות האלו זועקין בתפילות ומתחננים ומריעין בחצוצרות בלבד, ואם היו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר, השופר מקצר והחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות, ואין תוקעין בחצוצרות ובשופר כאחד אלא במקדש, שנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם".

ונאמר בבמדבר (שם פסוק י') "וביום שמחתכם ובמועדכם ובראשי חדשכם ותקעתם בחצוצרות על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם וגו'". וביאור מצוה זו כתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"ג ה"ה): "בימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעין בחצוצרות בשעת הקרבן, והלויים אומרים שירה, שנאמר וביום שמחתכם ובמועדכם ותקעתם בחצוצרות"

ע"ש. ודעת החינוך במ' שפ"ד דמצות תקיעה בחצוצרות נהגה בכל יום על קרבן התמיד ולא דוקא במועדים.

והרמב"ם בהל' תו"מ (פ"ו ה"ו) כתב: כשהיו נותנין היין למנסך היו שני כהנים עומדין על שלחן החלבים ושתי חצוצרות בידן כו', תקעו והריעו ותקעו כו'. והוא ממתני' תמיד (ל"ג ב'). והוא כד' החינוך דתקיעה בחצוצרות נהגה בכל יום על קרבן התמיד. ובמנ"ח שם אות ז' כתב דלהרמב"ם צ"ל דהא דתוקעין על התמידין הוא מדרבנן, דמה"ת תוקעין רק על קרבנות המועדים, וכ"כ המבי"ט בקרית ספר.

ובמנ"ח שם (אות ד') כתב וצ"ע מדוע לא נזכר במתני' דתמיד (ל"ג ב') שמובא דין חצוצרות שעל התמיד, דבעינן שופר עם החצוצרות, וגם הרמב"ם אינו מביא דין זה דבעינן שופר עם חצוצרות רק בדיני ראש השנה ובדיני תענית, אבל בהל' כלי המקדש דכתב דין חצוצרות במועדים לא כתב זה, וכן בש"ס אינו מבואר זה ואיני יודע למה, כיון דהוא מדברי קבלה [שנא' בתהלים (צח, ו): "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'"] א"כ תמיד הו"ל להיות דין זה, וצ"ע.

והוסיף דהא להרמב"ם מצות תקיעת בחצוצרות על הצרות ועל הקרבן היא מצוה עשה אחת, [כמו שכתב הרמב"ם בסה"מ מ"ע נ"ט], ומ"ש דבחצוצרות על הצרות תקעו במקדש גם בשופר, ואילו בחצוצרות על הקרבנות במקדש לא כתב שתקעו גם בשופר, ע"ש.

ומה שהק' במנ"ח דבמשנה במס' תמיד לא נזכר תקיעה בשופר עם החצוצרות שתקעו הכהנים, י"ל דמתני' דתמיד באה לפרש את עבודת התמיד, שבכללה ה' תקיעת החצוצרות ע"י הכהנים, אבל תקיעות השופר עם החצוצרות לא נעשית ע"י כהנים וכשרה אף בזרים, לכן לא נזכר

תקיעת השופר עם החצוצרות במתני' דתמיד. ושו"ר שכ"כ בשפ"א במתני' ר"ה שם.

וי"ל עוד כיון שאף התקיעה בחצוצרות על התמידין להרמב"ם היא רק מדרבנן כמו שכתב במנ"ח הנז', לא תיקנו מדרבנן גם תקיעה בשופרות עם החצוצרות.

[ובתוי"ט בתמיד שם כתב דהתקיעות הללו אינם מעיקר הדין, אלא התעוררות ללויים ליתן לב על שעת הניסוך שישוררו בה, ועי"ש שכתב דלא תקעו בכל פעם, אלא רק אם היו הלויים טרודים שהיו צריכים זירוז רב, עי"ש. ולפ"ז פשוט דלא היו צריכים לתקוע גם בשופרות עם החצוצרות].

אבל ק' ממתני' דר"ה הנז' דהזכירו שופרות עם חצוצרות רק בשופר דר"ה ובחצוצרות דתעניות, ולמה לא הזכירו גם שופרות עם חצוצרות על קרבנות המועדים. ואף הרמב"ם עצמו שכתב בהל' כלה"מ הנז' דין תקיעה בחצוצרות על הקרבנות, לא כתב דתוקעין בשופר עם החצוצרות.

ב.

תירוצ' ראשון: אין המצוה במקדש לתקוע בשניהם רק כשיש

בגבולין איסור בשניהם, מחמת כבודו של מקום

ונראה בביאור דברי הרמב"ם, בהקדם מש"כ בהל' שופר (פ"א ה"א): "מ"ע של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה" כו'. ה"ב "במקדש היו תוקעין בראש השנה בשופר אחד ושתי חצוצרות מן הצדדין כו',

האוצר ♦ אייר ה'תשע"ז

ולמה תוקעין עמו בחצוצרות משום שנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם, אבל בשאר מקומות אין תוקעין בר"ה אלא בשופר בלבד".

ולכאורה צ"ב מה שהוסיף הרמב"ם בסוה"ב "אבל בשאר מקומות אין תוקעין בר"ה אלא בשופר בלבד", דהא כבר שמעינן כן ממש"כ בה"א דהמצוה לשמוע שופר בר"ה, ובריש ה"ב כתב במקדש תוקעין בשופר ובחצוצרות, הרי דבשאר מקומות תקעו רק בשופר, ולמה הוצרך להכפיל את הדברים.

וכן בהל' תעניות פ"א ה"א כתב: "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור" כו'. ובה"ד כתב: "...ובימי התעניות האלו זועקין בתפילות ומתחננים ומריעין בחצוצרות בלבד, ואם היו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר כו', ואין תוקעין בחצוצרות ובשופר כאחד אלא במקדש, שנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם".

וגם כאן צ"ב מש"כ בה"ד "ואין תוקעין בחצוצרות ובשופר כאחד אלא במקדש כו'", דהא כבר כתב בריש ההלכה ומריעין בחצוצרות בלבד, ואם היו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר כו', ומה הוצרך לכפול את דבריו בזה שכתב "ואין תוקעין בחצוצרות ובשופר כאחד אלא במקדש כו'".

והנראה בבי' ד' הרמב"ם דדינא דתוקעין בשופר ובחצוצרות דנלמד מקרא בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם, דהיינו דתוקעין בשניהם יחדיו לכבוד המלך במקומו, דהיינו במקדש שהוא המקום שנחשב לפני השם. והא דמחוץ למקדש אין תוקעין בשופר ובחצוצרות, בפשוטו היינו שא"צ לתקוע בשניהם, הואיל והתקיעה בשניהם דהיינו

בשופר ובחצוצרות היא רק לפני השם דהוי בכך כבוד להשם, ולא מחוץ להמקום שנחשב לפני השם. וזה שכתב הרמב"ם בתחילת דבריו דהמצוה לתקוע בשניהם הוא רק במקדש.

והוסיף הרמב"ם דלא רק דא"צ לתקוע בשניהם מחוץ למקדש, אלא גם שלא יתקעו בשניהם מחוץ למקדש, הואיל ותקיעה בשניהם נעשית רק לפני המלך במקומו, ואם תוקעין מחוץ למקדש בשופר ובחצוצרות, הוי כעין זלזול בכבוד המלך, דהא תקיעה בשניהם נעשית רק לפני המלך.

וזה שכתב בהל' שופר: "...אבל בשאר מקומות אין תוקעין בר"ה אלא בשופר בלבד", ובהל' תענית כתב: "...ואין תוקעין בחצוצרות ובשופר כאחד אלא במקדש כו'", לומר דלא רק דא"צ לתקוע בשניהם מחוץ למקדש, דזה כבר שמעינן מריש דבריו, אלא כוונתו בדברים אלו דיש איסור לתקוע בשופר ובחצוצרות ביחד מחוץ למקדש, כמו שעושין לפני המלך במקדש, דהוי זלזול בכבוד המלך.

ולפ"ז יתפרשו ד' הרמב"ם בהל' תענית שכתב: "ואין תוקעין בחצוצרות ובשופר כאחד אלא במקדש שנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם". דהביא האי קרא בחצוצרות וקול שופר וגו', הן על הא דבמקדש תוקעין בחצוצרות ובשופר, והן על הא דמחוץ למקדש לא יתקעו בשופר ובחצוצרות.

מעתה י"ל דסבר הרמב"ם דהא דנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם, דיש בתקיעה בשופר ובחצוצרות משום כבוד המלך, שייך רק בשופר דר"ה שמצותו היא לכל יחיד בכל מקום לתקוע בשופר בלבד, ואילו במקדש מוסיפין על תקיעת השופר גם תקיעה בחצוצרות ותוקעין בשניהם כאחד - לכבוד המלך. וכן בתעניות שהמצוה היא לתקוע

בחצוצרות בכל מקום ובמקדש מצרפין לחצוצרות תקיעה בשופר - לכבוד המלך.

והיינו דהמצוה היא לתקוע בשופר או בחצוצרות, ולכבוד המלך תוקעין בשניהם, ובזה יש ביטוי לכבוד המלך דמשו"ה תוקעין לפניו בשניהם, אף דהמצוה מתקיימת בתקיעה באחד מהם, וכל התקיעה בשניהם הוא לכבוד המלך ולא לקיום המצוה של התקיעה. אבל במצוה שאינה נוהגת מחוץ למקדש וכל המצוה היא רק שייכת במקדש כגון תקיעה בחצוצרות על הקרבנות, י"ל דאם יצרפו תקיעת שופר עם תקיעת החצוצרות, אין בזה ביטוי של כבוד המלך כמו שנ', דכבוד המלך שייך כאשר המצוה בא' מהם ובמקדש בשניהם, אבל מצוה ששייכת רק במקדש - לא יהי' בזה משום כבוד המלך אם יצרפו תקיעה בשופר עם החצוצרות. וזהו שלא אמרו במתני' וברמב"ם דבתקיעה החצוצרות על הקרבנות תוקעין בשופר עם החצוצרות.



ג.

תירוץ שני: עיקר החידוש דמתני' הוא השינוי בצורת המצווה

במקדש מבגבולין

ובענין אמירת פסוקי שופרות בתפילת מוסף דר"ה, כתב הר"ן (על הרי"ף) בר"ה פ"ד (ט. מדפי הרי"ף) "זכרון שיש עמו תרועה. פי' שיש עמו תרועה ואין עמו שופר, כגון "זכרון תרועה מקרא קדש" (ויקרא כג-כד), אומרה עם הזכרונות, ואומרה עם השופרות דברי רבי יוסי, פי' דסבירא ליה לרבי יוסי דכל פסוק שנזכר בו תרועה כאילו נזכר בו שופר כו',

ומיהו דוקא תרועה סתם, הא תרועה שנזכר בה חצוצרות אינו אומרה כל עיקר, דאנן שופרות בעינן, וביוכל דמיניה גמרינן שופר תרועה כתיב (שם כה-ט), ואותן שנהגו לומר בסוף השופרות "ותקעתם בחצוצרות" (במדבר י-י), טעות הוא. ואע"ג דכל מקום שיש חצוצרות במקדש יש שופר, אפ"ה אנן קראי דמזכיר שופר בעינן והא ליכא. עי"ש.

ומבואר מד' הר"ן דגם בתקיעת החצוצרות על הקרבנות היו תוקעין גם בשופר, ולכן היו שסברו דבכלל פסוקי השופרות י"ל גם קרא "ותקעתם בחצוצרות וגו'" שהוא מצות תקיעה בחצוצרות על הקרבנות, הואיל והיו תוקעין עם החצוצרות גם בשופר, אלא שהר"ן כתב ע"ז דמ"מ אין להזכיר האי קרא בכלל פסוקי שופרות הואיל ולא נזכר להדיא בהאי קרא שופרות.

ועל הר"ן ק' מה שהעיר במנ"ח שהובא באות א' ממתני' דתמיד (ל"ג ב') דנזכר תקיעה בחצוצרות על קרבן התמיד, ולא נזכר תקיעה בשופרות עם החצוצרות. וי"ל דכיון דהתקיעה בשופרות לא הי' בכהנים, לכן לא נזכר שם התקיעה בשופרות, כמו שנ' שם.

וי"ל עוד דהר"ן סבר כהרמב"ם דרק במועדים נאמרה המצוה מן התורה לתקוע בחצוצרות על הקרבנות, ואילו התקיעות בחצוצרות על התמידין בכל השנה היא רק מדרבנן כמו שכתב המנ"ח, ולכן י"ל דלא היו תוקעין על התמידין בשופרות עם החצוצרות, כיון שאף התקיעה בחצוצרות על התמידין הי' רק מדרבנן, ולא תיקנו מדרבנן גם תקיעה בשופרות עם החצוצרות, כמו שנ' שם בד' הרמב"ם.

אבל ק' על הר"ן ממתני' דר"ה הנז' דהזכירו שופרות עם חצוצרות רק בשופר דר"ה ובחצוצרות דתעניות, ולמה לא הזכירו גם שופרות עם

חצוצרות על קרבנות המועדים שהיא מצוה מן התורה.

ונראה בזה דהא נאמר בקרא "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם", דהיינו דלפני השם תוקעין בחצוצרות ובשופר, ובפשוטו קאי האי קרא על תקיעה בחצוצרות על הקרבנות שהיא מצות תקיעה שאינה מצות הגברא ונוהגת רק במקדש דהיינו לפני השם, ובזה נאמר לתקוע גם בשופר עם החצוצרות, וזו היא צורת המצוה. אבל במצות שופר של ר"ה שהיא מצות כל יחיד ויחיד ובכל מקום, מהיכי תיתי שיהי' במקדש דינא לתקוע בחצוצרות עם השופר, הרי מצוה שופר דר"ה אינה ממצוות המקדש, וכל אחד מצווה בזה בכל מקום ובכל זמן. וכן תקיעה בחצוצרות בתעניות הרי היא נוהגת בכל מקום ובכל זמן ואינה ממצוות המקדש, ולמה יהי' דינא דבמקדש צורת המצוה היא שונה, והיא לתקוע בשופר עם החצוצרות.

[וי"ל דלכן אמרו בגמ' דרב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתני', וכן הנהיג רבי חלפתא בציפורי, ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני, דהם סברו דכך היא המצוה בכל מקום ולא רק במקדש, דלמה במצוה המוטלת על היחידים יהי' שינוי בצורת המצוה אם היא נעשית במקדש].

מעתה י"ל דכוונת המשנה כאן לחדש דאף מצות שופר של ר"ה שהיא מצות הגברא, וכן מצות תקיעה בחצוצרות בתעניות שאינה ממצוות המקדש ונוהגת בכל מקום, מ"מ במקדש צורת מצוות אלו לתקוע הן בשופר והן בחצוצרות ביחד, וכ"ז בכלל קרא בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם.

ולפ"ז יבואר הא דלא שנו בהאי מתני' דגם במצות תקיעה בחצוצרות על הקרבנות תוקעין בשופר עם החצוצרות, דבזה אין כל חידוש הואיל

וזהו מקרא מפורש שנאמר בתהלים "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם", ובפשוטו איירי במצוה הנוהגת במקדש והיא תקיעת חצוצרות על הקרבנות כמו שנ'. והמשנה באה לחדש דאף במצוות תקיעה שאינם מדיני המקדש - במקדש צריך לתקוע בחצוצרות ובשופר יחדיו, והיינו בשופר דר"ה ובחצוצרות דתעניות.



ד.

תירוץ שלישי: תירוץ על פי החקירה אם יש מצוה לשמוע תקיעות מקדש

ועי"ל דעל דברי המשנה שופר של ר"ה כו' ושתי חצוצרות מן הצדדים, הק' בגמ' ותרי קלי מי משתמע כו', והיינו דמצות שופר בר"ה היא לשמוע את קול השופר, כמו שכתב הרמב"ם בריש הל' שופר מ"ע של תורה לשמוע תרועת השופר בר"ה, וזהו שהק' בגמ' דכיון שעם השופר תוקעין בחצוצרות הרי תרי קלי לא משתמע, וחסר בשמיעת קול השופר שהיא המצוה בר"ה, ואיך יוצאים בזה ידי חובת שמיעת קול שופר דר"ה.

ובמנ"ח (מ' שפ"ד אות ט') הסתפק אי בתעניות המצוה לשמוע התקיעות דהחצוצרות, כמו שהמצוה לשמוע תקיעת שופר בר"ה, עי"ש. והנה על הא דאמרו במתני' גבי תעניות שמצות היום בחצוצרות, פרש"י דכנופיא בעלמא נינהו וכל כנופיא בחצוצרות דכתיב (במדבר י, ב) והיו לך למקרא העדה, עי"ש. וכ"כ הר"ן על הרי"ף במתני'. ונראה דלפ"ז המצוה היא לשמוע בתעניות את תקיעת החצוצרות, [וכן נראה ברש"י תענית (י"ד א']

האוצר ♦ אייר ה'תשע"ז

ד"ה בשופרות), עי"ש, אלא דדבריו שם צ"ב].

וא"כ י"ל דקו' הגמ' דתרי קלי לא משתמע, היא גם על הא דבתעניות תוקעין בשופר עם החצוצרות, וכיון דתרי קלי לא משתמע – לא שומעין את קול החצוצרות שהיא מצות היום. ותי' בגמ' כיון דחביב יהיב דעתיה ושמע. והיינו דבר"ה יהיב דעתיה ושומע את קול השופר, ואילו בתעניות יהיב דעתיה לשמוע את קול החצוצרות.

[אך הרמב"ם בפיה"מ והרע"ב כתב דמצות חצוצרות בתעניות נלמד מקרא (שם פסוק ט') על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם וגו'. וכ"כ הריטב"א. ועי' בערול"נ ובפי' רי"פ לסה"מ לרס"ג (ח"א קל-ד). ולפ"ז י"ל דבתעניות אין המצוה בשמיעת התקיעות, ולפ"ז קו' הגמ' תרי קלי משמע היא רק על שופר דר"ה].

ובגמ' אמרו דדינא דמתני' דתוקעין בשופר ובחצוצרות נוהג רק במקדש, וילפינן מקרא בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם. ולכאורה הו"ל להגמ' להק' דתרי קלי לא משתמע על הפסוק עצמו דאיך נאמר בהאי קרא לתקוע בשניהם הא תרי קלי לא משתמע, ולמה העמידו בגמ' את הקו' על המשנה. ועי' יום תרועה מש"כ בזה.

וי"ל דלולי מתני' הי' מקום לומר דאין כוונת הפסוק שהיו תוקעין בשופר ובחצוצרות ביחד, אלא דאמנם היו תוקעין בשניהם אבל היו תוקעין בהן בזה אחר זה, והי' אפשר לומר דגם בכך מתקיים מה שנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם, ולכן לא הק' על הפסוק דתרי קלי לא משתמע.

אבל במשנה שאמרו: "שופר של ר"ה כו', שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצות היום בשופר. ובתעניות כו' ושתי חצוצרות באמצע,

שופר מקצר וחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות", משמע שתקעו בשופר ובחצוצרות ביחד, ולכן הי' צריך בר"ה להאריך בשופר ובתעניות להאריך בחצוצרות, וע"ז הק' דתרי קלי לא משתמע, ותי' דכיון דחביב יהיב דעתיה ושומע.

ועוד י"ל דהפסוק עצמו הי' יכול להתפרש דלא איירי בשופר דר"ה ובחצוצרות דתעניות, דהמצוה בשמיעת התקיעה כמו שנ', אלא איירי במצות תקיעה בחצוצרות על הקרבנות, די"ל דבזה אין מצוה בשמיעת התקיעות והמצוה היא בעצם התקיעות, וע"ז נאמר בהאי קרא דתוקעין בשופר עם החצוצרות, אף דתרי קלי לא משתמע. אבל על מתני' שהביאו האי דינא לתקוע בשופר ובחצוצרות גבי שופר דר"ה וחצוצרות דתעניות, הק' דהא מצותן בשמיעה ותרי קלי לא משתמע. [ועי' במנ"ח (מ' שפ"ד אות ט') שהסתפק אי מצוה לשמוע תקיעות החצוצרות על הקרבנות, ועי' משנת חיים תענית (ריש סי' נ') שכתב להוכיח דמצוה לשמוע תקיעת החצוצרות על הקרבנות, וצ"ע].

ולפ"ז נמצא דהחידוש במתני' אינו עיקר הדבר שתוקעין בשופר ובחצוצרות במקדש, דהוא מקרא מפורש, אלא החידוש הוא שתוקעין בשופר ובחצוצרות ביחד, ואף בשופר דר"ה וחצוצרות דתעניות, דהמצוה היא בשמיעת התקיעות ותרי קלי לא משתמע, כיון דחביב הוא שומע.

ולפ"ז י"ל דכוונת המשנה אינה לומר דתוקעין במקדש בשופר ובחצוצרות, דזה נאמר בתהלים "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם", אלא החידוש במשנה הוא דאף דהמצוה לשמוע בר"ה את קול השופר, ובתעניות לשמוע את קול החצוצרות לפרש"י והר"ן דתקעו לכנופיא, ותרי קלי לא משתמע, אפ"ה כיון דיהיב דעתיה שומעין, ולכן תוקעין בשניהם במקדש.

אבל בתקיעת חצוצרות על הקרבנות אם נימא דאין דין לשמוע התקיעה, אין כל חידוש שתוקעין בשופר עם החצוצרות, דאף אי תרי קלי לא משתמע, הא א"צ לשמוע תקיעת החצוצרות שעל הקרבנות, ולכן לא תני במשנה דעל הקרבנות תוקעין בשופר עם החצוצרות.

וכבר נתבאר דהרמב"ם בפיה"מ והרע"ב כתב דמצות חצוצרות בתעניות נלמד מקרא על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם וגו'. וכ"כ הריטב"א. ולפ"ז י"ל דבתעניות אין מצוה בשמיעת התקיעות, כמו שאין מצוה לשמוע התקיעות של החצוצרות על הקרבנות. ולפ"ז קו' הגמ' תרי קלי לא משתמעי היא רק על שופר דר"ה, וע"ז תי' דכיון דחביב יהיב דעתיה ושמע. אבל על תקיעת חצוצרות בתעניות די"ל דא"צ לשמוע התקיעה - ע"ז לא הק' דתרי קלי לא משתמע, ובזה א"צ לת' הגמ' דכיון דחביב יהיב דעתיה ושמע.

ולפ"ז א"א לומר דחידוש המשנה הוא דאף דתרי קלי לא משתמע תוקעין בשניהם ומשום דחביב יהיב דעתיה ושמע, דהא תקיעת החצוצרות בתעניות א"צ לשמוע ואין בזה כל חידוש אף דתרי קלי לא משתמע, וע"כ כוונת משנתינו להורות את עצם הדבר דהן בר"ה והן בתעניות תוקעין במקדש בשופר ובחצוצרות.

מעתה הי' ק' להרמב"ם דלמה לא תני דגם בתקיעת חצוצרות על הקרבנות תוקעין בשופר כיון דאיירי במקדש, כמו דבמקדש תוקעין בתעניות בחצוצרות ובשופר. ומכאן הוציא הרמב"ם דאמנם בתקיעת חצוצרות על הקרבנות לא היו תוקעין בשופר עם החצוצרות, כמו שנ' באות ב'.



ה.

תירוץ רביעי: יחקור האם בעי' להאריך בחצוצרות משופר דקרבנות

וי"ל עוד בהא דלא תני במתני' דגם בחצוצרות דקרבנות היו תוקעים גם בשופרות. דהנה במתני' אמרו: "שופר של ר"ה כו' שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצות היום בשופר. ובתעניות כו' שופר מקצר וחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות". ובגמ' פי' גבי שופר של ר"ה "לידע שמצות היום בשופר", וכן צ"ל דבתעניות השופר מקצר, "לידע שמצות היום בחצוצרות".

ויש לעיין לד' הר"ן דבתקיעת חצוצרות על הקרבנות היו תוקעים גם בשופר, האם בזה היו חצוצרות מאריכות כדי לידע שהמצוה היא בחצוצרות או שלא הי' צריך להאריך בחצוצרות יותר מהשופר. ושורש הספק האם מה שנאמר בתהלים "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם", הוא מצוה מדברי קבלה, או שהוא הלכה למשה מסיני אלא דדוד אסמכיה אקרא.

דאם מה שנאמר בחצוצרות וקול שופר וגו' הוא מצוה מדברי קבלה, י"ל דכיון דמן התורה המצוה היא רק בתקיעת החצוצרות על הקרבנות, יש מקום לומר דכאשר תוקעין בשופר עם החצוצרות, בעינן להאריך בחצוצרות כדי לידע שהמצוה היא בחצוצרות. אבל אם תקיעת השופר עם החצוצרות היא הל"מ, י"ל דמצות התקיעה בחצוצרות כוללת תקיעה בשופר, ואין עדיפות לחצוצרות על פני השופר, ולפ"ז א"צ להאריך בחצוצרות שעל הקרבנות יותר משופר.

מיהו י"ל דגם אם התקיעה בשופרות עם החצוצרות היא הל"מ, מ"מ אין התקיעה בשופר בכלל מצות תקיעת החצוצרות, דמצות התקיעה בחצוצרות על הקרבנות מתקיימת בתקיעה בחצוצרות בלבד, אלא שנאמר הל"מ לתקוע גם בשופר עם החצוצרות, אך אין התקיעה בשופר בכלל המצוה של תקיעת החצוצרות, אלא היא הל"מ לתקוע גם בשופר. ולפי"ז יש עדיפות בתקיעת החצוצרות מהתקיעה בשופר, ויש מקום לומר דדינא הוא להאריך בחצוצרות יותר משופר.

ומד' הר"ן שכתב שהיו שסברו לומר קרא וביום שמחתכם וגו' ותקעתם בחצוצרות וגו', בכלל פסוקי שופרות, משמע דדינא דתקיעה בשופר עם החצוצרות על הקרבנות אינה רק הל"מ בפ"ע, אלא היא בכלל הפסוק שמצוה לתקוע בחצוצרות – לתקוע גם בשופרות, ולכן הי' שייד לומר האי קרא בכלל פסוקי שופרות. והר"ן דחה שי' זו הואיל וסבר דצריכים להזכיר בפסוקי שופרות רק פסוקים שבהם נזכר שופר בפירוש, ובהאי קרא אף דהכוונה היא גם לתקיעה בשופרות אך לא נזכר כן להדיא בפסוק. מ"מ נראה שהר"ן הסכים דבהאי קרא נכלל גם תקיעה בשופר, ולפי"ז נמצא דגם התקיעה בשופר היא בכלל האי מ"ע, ויתכן דאין עדיפות לתקיעה בחצוצרות מהתקיעה בשופר, וא"צ להאריך בתקיעת חצוצרות יותר מהתקיעה בשופר כמו בתעניות.

ולפי"ז יש ליישב הקו' על הר"ן דכיון דהיו תוקעין בשופר על הקרבנות ביחד עם התקיעה בחצוצרות, למה לא נזכר כן במתני'. די"ל דכוונת המשנה לחדש שבר"ה אמנם תוקעין גם בחצוצרות עם השופר ביחד, מיהו כיון שמצות היום בשופר – מאריכין בשופר כדי לידע שמצות היום בשופר, ואילו בתעניות תוקעין בשניהם ומאריכין בחצוצרות שמצות היום בחצוצרות, להודיע דהמצות היום בחצוצרות. אבל גבי תקיעת

חצוצרות ושופר שעל הקרבנות שהמצוה היא לתקוע בשוה בשניהם, ולפי' נתבאר דיתכן דא"צ להאריך בחצוצרות יותר משופר, לפי' לא קתני בהאי מתני' לדינא דחצוצרות עם שופר על הקרבנות.



ו.

יוכיח גם מהתוס' שבקרבנות מצות שופר נכללת במצווה דחצוצרות

בתוס' זבחים (ס"ח א' ד"ה כשהוא חי קולו אחד כשהוא מת קולו ז'): "כתב מפרש במסכת קינין (פ"ג מ"ו) קרניו לחצוצרות, משמע דבאות שלא מן הכסף, וכן משמע בפרק כל הצלמים (ע"ז מ"ז א') דבעי רמי בר חמא המשתחוה לבהמה קרניה מהו לחצוצרות כו', ועוד י"ל דחצוצרות דקינים ודמסכת ע"ז היינו שופר כדאמרינן בפ' במה מדליקין וכו'.

ומיהו קשה דבמס' ע"ז איירי במכשירי קרבן כדאמר התם, ועל הקרבן לא היו תוקעין בשופר אלא בחצוצרות, כדכתיב ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם". וכ"כ התוס' במנחות (כ"ח א') סוד"ה חצוצרות.

ובשפ"א זבחים שם תמה על דבריהם דהא בר"ה כתוב בתורה לתקוע בשופר, ואעפ"כ במקדש תוקעים גם בחצוצרות עם השופר, א"כ י"ל דה"ה בתקיעת חצוצרות על הקרבנות אף שנאמר בתורה רק תקיעה בחצוצרות, מ"מ נימא דתוקעין גם בשופר לקיים מה שנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם, וע"ז אמרו בע"ז דהשופר הוי בכלל מכשירי

קרבן. אלא שכתב דגם הרמב"ם לא כתב דתוקעין בשופר עם החצוצרות על הקרבנות, עי"ש. [ובשפ"א בר"ה כ"ו ב' (במשנה) כתב ליישב הא דלא כתב הרמב"ם גבי מצות חצוצרות על הקרבנות דתוקעין גם בשופר עם החצוצרות].

ובב"ד' התוס' י"ל דאף אם אמנם היו תוקעין בשופר עם החצוצרות שעל הקרבנות לפי שנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם, אך בע"ז שם דנו במשתחוה לבהמה אם קרניה ראויים לחצוצרות או לא, והנידון הוא מצד דהחצוצרות הם מכשירי קרבן, וע"ז כתבו התוס' דעל הקרבן היו תוקעין רק בחצוצרות והם נחשבים מכשירי קרבן, אבל תקיעת שופרות עם החצוצרות לא מחשיב את השופרות למכשירי קרבן, הואיל ואינם נצרכים לקרבן כמו החצוצרות, אלא תקיעת השופרות עם החצוצרות היא רק לכבוד המלך השם, ולכן י"ל דאינם בכלל מכשירי קרבן.

מיהו הדבר תלוי בנידון הקודם האם הא דתוקעין בחצוצרות ובשופר הוא מדברי קבלה או שנכלל בכלל הציווי לתקוע בחצוצרות על הקרבן - לתקוע גם בשופר כד' הר"ן. דאם התקיעה בשופר עם החצוצרות על הקרבנות היא מדברי קבלה או הל"מ, י"ל דאין השופר בכלל מכשירי קרבן, הואיל והוא בא רק לכבוד המלך.

אך אם נימא כד' הר"ן דהתקיעה בשופר היא בכלל קרא ותקעתם בחצוצרות על עולותכם, אף שלא נתפרש להדיא בפסוק, י"ל דגם השופר נחשב בכלל מכשירי קרבן, דהא מצוה התקיעה על הקרבן היא בין בחצוצרות ובין בשופר. ויש בזה ליישב את קו' התוס'.



הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים לחוברת ב' ◆

הערות הקוראים לחוברת ב'

הערה על מאמר של הרב ישראל אליהו "שרויה - לא רק לחסידים" (עמוד ה')

הערה

בס"ד

לכבוד הרה"ג ישראל אליהו שליט"א

בשקיקה רבה קראתי את מאמרכם בירחון האוצר האחרון בעניין חומרת אי אכילת מצה שרויה בפסח, ובמה שרצה לחדש שחומרה זאת היא חובה במצות מכונה משני סיבות: א'. הבצק אינו מעורבל היטב ונשארים גושי קמח וכשיתערבו בפסח במים יחמיצו, ב'. משום שגם אחר ניקוי המכונות עדיין נשארים פירורי חמץ ונדבקים למצות.

אולם אחר המחילה רבה כבר השיבו הפוסקים על שני טענות אלו.

א. כבר התיר הגר"א לעשות כפותאות מקמח מצה, מכיון שאפילו נחוש שנשאר קמח במצה, כל שהיה בחום התנור אינו מחמיץ. כ"כ בספר מעשה רב (הלכות פסח אות קפ"ז) וז"ל: "מותר לאכול מאכלים ותבשילין העשויים מקמח מצות ואין לחוש שמא נשאר מקום שלא נאפה יפה וכשיבא במים יחמיץ, דאף שלא נאפה כל צרכו עכ"פ לא נרע מקליות שאינו מחמיץ". [והובא להלכה בכמה מספרי הפוסקים, וכן הובא להלכה בשו"ת יחוה דעת ח"א סימן כ"א, עי"ש].

ב. כבר כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ב סימן כ"ג אות ט"ז): "גם בזמנינו זה יש

האוצר ♦ אייר ה'תשע"ז

להוכיח שהמנהג שאינו חוזר וניעור, ממה שהכל אוכלים המצות הנאפות ע"י מכונות ובתי חרושת למצות, זולת איזה יחידים, וכפי מה שנודע ועינינו הרואות שכמעט אי אפשר במציאות שלא ישארו איזה פירורי עיסה בין נקבי המכונות הרבים, ואחרי ששוהים זמן מה כשליש שעה או חצי שעה, נופלים שוב לתוך העיסות הבאות לאחר מכן, ע"י איזה דחיפה וכיו"ב. ומוכרחים לסמוך על הסברא שכבר נתבטלו קודם הפסח ושוב אינו חוזר וניעור". עי"ש.

ולכן שרויה - רק לחסידים, גם במצות מכונה.

וע"ע בספר ילקוט יוסף פסח ח"ב הנדפ"מ, שדן בדין מצות מכונה בכמה מקומות שם.

בברכת פסח כשר ושמח

משה ב.

תשובת המחבר

לגבי טענה א', הגר"א דיבר על מצה שלא אמור להיות בה קמח. ובזה אמר דאף אי נימא דיש קמח, יש להקל. ובמקרה כזה גם המשנ"ב מודה וכמ"ש בתנט ס"ק מד.

ואין זה ראיה כלל לנידון דידן שודאי שיש קמח. וכמ"ש בשעה"צ תנט ס"ק נט, ומשנ"ב תס"ג ס"ק ז, שהתבטל אסור אף בהנאה.

[ואף להמתקש לאפושי פלוגתא בין הגר"א למשנ"ב (וקי"ל אפושי פלוגתא לא מפשינן), מ"מ דעת המשנ"ב לאסור אף בהנאה, וא"כ מיהא לדעת המשנ"ב "שרויה - לא רק לחסידים".]

ולגבי טענה ב', מדברי המעיר נראה שלא הבין את דברי, על כן לא
אגיב עליהם, וישפוט הקורא.



הערה על מאמר של הרב יצחק מאיר יעבץ "גדר הסיבת ליל הסדר" (עמוד ט')

הערה

הערה קטנה על מה שכתב הרב יצחק מאיר יעבץ "בגדר הסיבה בליל
הסדר" אות ב'.

רצה להוכיח יסודו שהסיבה כל הסעודה היא כדי להראות שעושה כן
דרך חירות ולא משום המצוה גרידא, ממעשה דר"ע וכו' שהיו מסובין
בבני ברק והיו מספרים ביצ"מ כל אותו הלילה, והלא ראב"ע סובר שאין
מצות אכילת מצה וסיפור אלא עד חצות, אלא שמ"מ עי"כ מראה דרך
חירות ע"כ דבריו.

ויש להעיר שלא נא' שם כלל שהיו מסבין כל אותו הלילה, רק
מספרין כל הלילה, ואדרבא בזמן הסיפור אין הדרך להסב כמש"כ
השל"ה. ואולי עיקר כוונתו להוכיח מעצם מה שסיפרו כל הלילה שהוא
עצמו מדרך בן חורין להאריך ולספר גם כשעבר זמן המצוה.

על כך ענה לי קורא אחר:

ראה בהגש"פ מעשה ידי יוצר מרש"ק שהוכיח מזה דלא כהשל"ה
וראה בשו"ת שיח יצחק (ווערבויו) סי' רט"ז מה שכתב לדחות, אולם
ברשב"ץ מפרש לשון מסובין לשון היושבים לסעוד, וראה בשו"ת יד

האוצר ♦ אייר ה'תשע"ז

יצחק (גליק) ח"ג סי' ט"ז.



הערה על מאמרו של הרב הלל בן שלמה "תבשילים זכר לפסח ולחגיגה" (עמוד ט"ו)

הערה

יש לבדוק האם טעם המנהג אינו להעדיף דווקא בשר לזכר קרבן פסח וע"כ דווקא אותו בעי לצלות, משא"כ בביצה שיש בה עוד טעמים כנ"ל (ואגב כמדומה הגר"א שלל הטעם של זכר לחורבן, בליל הסדר. עי' בהגר"א שו"ע סו"ס תע"ו ד"ה נוהגין כו').

תשובת המחבר

מאחר שגם הפסח וגם החגיגה הם קרבנות, הרי ששני מיני הבשר נאמרו לזכר שניהם - ואדרבה, הטעם של אבלות בביצה על העדר קרבן פסח, או הטעם האחר "דבעא רחמנא למיפרק יתנא", שייכים לקרבן פסח יותר מאשר לחגיגה. ובאמת, משמעות "זכר לקרבן" אינה זכר לאבלות אלא דווקא התעוררות חיובית - כמו שאנו מוצאים במקרים רבים על "זכר למקדש" בחז"ל. "זכר לחורבן" לא נזכר בחז"ל, שלא היו זקוקים להיזכר בחורבן. הם הבינו שזו המציאות. לפעמים נמצאים עמוק בשגרת הגלות, שאנו צריכים להזכיר לעצמנו את זה שהמצב צריך תיקון.

הלל בן שלמה



הערה על מאמרו של הרב איתמר לוי "בגדר חפצא

דאיסורא" (עמוד קע"ה)

הערה

במאמר של הרב איתמר לוי בענין חפצא דאיסורא, ראיתי בדף קצ"ג שדן בענין עדל"ת בקטן, דאע"ג דליכא בהו קיום העשה מ"מ חפצא של המצוה איכא גם בקטנים. אפשר שיש להוסיף הסבר לפי מה שכתב רב ניסים גאון במס' שבת דף קל"ג דבכל עדל"ת הכוונה שהעשה היא תנאי בל"ת, דהיינו דבמקום העשה לא ניתנה הל"ת, וכ"נ מהחינוך מצוה תקפ"ד (אמנם במהרי"ק לא נהירא ליה זה) ולפי"ז אפשר לומר דא"צ לקיום העשה רק במקום שיש חפצא של המצוה לא ניתנה הל"ת.

ובעיקר דבר זה, ראה בנועם חלק כ"ה (תשמ"ג מ"ד) דף כ"א מכתב מהגאון ר' אלחנן וסרמן הי"ד שנסתפק בזה אם אפשר לדמות עדל"ת בקטן למש"כ הראב"ד בנשים. ובענין עדל"ת בקטן ראה באחיעזר ח"ג סי' פ"א אות ו' שכתב ע"פ התרוה"ד דאיסור לא תאכילום הוא משום דאתי למיסרך, ולפי"ז במקום שעדל"ת כשיהא גדול יהא מותר ממילא ליכא איסור גם בקטן, וראה שם שמביא משו"ת ושב הכהן אם קטן מותר להטמא לקרוביו כיון שאין בו מצות טומאת קרובים וראה בזה בזכר יצחק ח"ב סי' ל"ח, והאחיעזר שם הרגיש שם ממה שיבמה נופלת לפני קטן, ודוחה דאשת אח הותרה לגבי יבום עיי"ש עוד.

ומה שהביא שם רא"י מגיטין דבי"ד אביהם של יתומים ולא פטר אותן מטעם שקטנים הן ופטורים מן המצוות, בפשטות לק"מ כיון שהיא אפקעתא דמלכא, וזה ברור דקטן דין ישראל יש לו (ראה בקוב"ש ב"ב אות

נ"ד דאע"ג שהאבות לא נצטוו בתרי"ג מצוות מ"מ דין ישראל היה להם) רק לשיטת היראים ששביעית משמט רק אם המלוה אומר משמט אני יש להקשות, אבל באמת כבר נתקשו האחרונים בזה, ראה בתומים סי' ס"ז ס"ק כ"ה ובגליוני הש"ס שם. ואפשר שיש לדון דבמקום דליכא לא יגוש אין אפקעתא דמלכא דומיא למלוה על עשר שנים, אבל בפשטות הכוונה שם דאין המציאות של נגישה ולא להאיסור וילע"ע.

ש. צ.

ברוקלין נ. י.

