

בס"ד

ירחון

האוצר

אדר ה'תשע"ח

גיליון י"ג

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב מאיר אופנהיימר הרב יוחנן ברנשטיין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,

לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת

יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

אוצר הגנזים

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

אוצר הזמנים

תשובת ה'תרומת הדשן' בדין חובת קריאת פרשת זכור עם הערות וציורים
הרב אהרון אמיאל

תענית אסתר
הרב אוריאל בנר

מקרא מגילה בט"ו בבני ברק ובשכונת רמות
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

קריאת מגילה לנשים ע"י אשה
הרב יהושע ון-דייק

הזיק בפורים מחמת שיכרות
הרב משה פלדמן

איש לרעהו
הרב עמיחי כנרתי

הגיגים ורעיונות על מגילת אסתר
הרב יעקב דוד אילן

אונס, הנאה, ורצון - במשתה אחשורוש, בהשתחוויה לצלם, ובאסתר
הרב שמואל ישמח

מפתח האוצר

"עתידיים ליום הזה להינקם מאויביהם" צה
הרב יצחק טסלר

אוצר אורח חיים

אמירת קטעים שונים בתפילה עם הציבור קכה
הרב איתיאל סופר

תיקון למי שלא כרע בתפילת שמונה עשרה קלז
הרב מיכאל ספראי

ברכת הודאה על הולדת בת קמב
הרב גד מכטה

בירור בענין זמן בין השמשות דר"ת קנג
הרב יחיאל אומן

מעשה שבת בשימוש ברכבת הנוסעת על פסים שנבנו בשבת ע"י ישראל רח"ל קסה
הרב אברהם צבי הכהן

פסק הרמב"ם לגבי המפיס מורסא והצד נחש בשבת קעט
הרב יצחק שפירא

אוצר יורה דעה

באיסור לא תחנם קפד
הרב מתתיהו גבאי

באיסורי ע"ז וג"ע מדרבנן, אי יהרג ואל יעבור ר
הרב חיים מאיר שטינברג

בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה - גזבר כבעלים ריב
הרב צבי כהן

מפתח האוצר

תמצית הטענות בסוגיית מכונות הגילוח רכב
הרב יואל שילה

מחלוקת הראשונים בביאור ימי נדה וימי זיבה רלד
הרב דניאל אדר

אוצר חושן משפט

קבלת שמירה על פי אומדנא רנז
הרב אופיר שירה

אש מהי? רסו
הרב משה אהרן קושלבסקי

אוצר קדשים

ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש רעב
הרב הראל דביר

אוצר חקר ועיון

בענין כללות ופרטות נאמרו בסיני שא
הרב משה בנימין גורטלר

הערות הקוראים שטז

ברכה על יהודי חכם בחכמות העולם שטז

חיוב עירוב חצרות בחדר מדרגות שטז

כתובת המחברים למשלוח הערות שיח

בשער האוצר

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



קיימו וקבלו

נאמר בגמרא בשבת (פח.): "ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות טז, יז), א"ר אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. א"ר אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא: אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב (אסתר ט, כז): "קיימו וקבלו היהודים", קיימו מה שקיבלו כבר".

וכתב על כך המהר"ל בהקדמה לספר אור חדש: "...ומה שהקשו בתוספות מה כפה עליהם הר כגיגית הרי כבר קדמו נעשה לנשמע, דבר זה מפני כי התורה שהיא לישראל בה קיום העולם וכמו שאמר (שם) אם מקיימין את התורה מוטב ואם לאו אחזיר את העולם לתוהו ובהו, וא"כ התורה הוא מחויב והכרחי, ומה בכך שהם קבלו התורה והקדימו נעשה לנשמע מ"מ נתנה לישראל התורה כמו שהיא בעצמה, וכיון שהתורה בעצמה הכרחי כך נתינת תורה לישראל בהכרח הגמור שאם אין התורה העולם חרב. ומ"ש דאיכא מודעא רבה לאורייתא דסוף סוף כיון שהיתה התורה בהכרח דבר זה הוא מודעא רבה לאורייתא, ואיך לא יהיה כפה עליהם הר כגיגית כי יאמרו כי התורה אינה מוכרחת ומחויבת בעולם רק שבאה התורה לעולם בשביל שרצו בה ישראל שהיו מקבלים אותה מדעתם ואינו דבר מוכרח, ואין הדבר כך כי התורה היא מחויבת בהכרח ואם לא היה התורה היה חוזר העולם לתוהו ובהו, וכפי שהיה התורה בעצמה כך היה קבלתה שהכריח אותם על זה. ועוד, בשביל כך היה כופה עליהם הר כגיגית כדי שיהיו אנוסים,

שהיה מאנס אותם על קבלת התורה, וכיון שהיו ישראל אנוסים ובמאנס כתיב (דברים כב, כט) "לא יוכל לשלחה כל ימיו" וכן לא יפרד ישראל מן הש"י לעולם. וכך אמרו במדרש וכו', והטעם הוא כיון שהיה מאנס אותה א"כ הוא היה מכריח אותה אל החבור הזה, והחבור שהוא הכרחי אין לזה סילוק כלל כיון שהיה החבור הכרחי וכו'".

מבואר מדבריו שיש ב' בחינות הנצרכות לקבלת התורה, יחס - הכרח, ויחס - רצון. ועד שלא נשלמו ב' בחינות אלו, האחת ע"י שכפה עליהם הר כגיגית בהר סיני, והשנייה כאשר הדור קיבלוה בימי אחשוורוש, לא נשלמה במלואה קבלת התורה. ויסוד הדברים נראה ע"פ מה שכתב הפחד יצחק (שבועות מאמר ד') על יסוד נוסח הברכה "ונשמח בדברי תורתך ובמצותך לעולם ועד כי הם חיינו", שכאשר התורה היא עצם החיים הייחס אליה הוא כפול, יחס של הכרח ויחס של מותרות בעת ובעונה אחת, כיחס לעצם החיים, עי' שם באורך.

ובמדרש תנחומא (נח) נתבאר עוד על קושיית התוס': "ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקדוש ברוך הוא את ההר כגיגית, שנאמר 'ויתיצבו בתחתית ההר' (שמות, יט). ואמר רב דימי בר חמא: א"ל הקב"ה לישראל: אם מקבלים אתם את התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה, ענו כלם ואמרו 'נעשה ונשמע' מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להן על התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאול קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקדוש ברוך הוא בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו שנאמר 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך' (דברים, ו, ה). ומנין אתה למד שאין אהבה זו אלא לשון תלמוד, ראה מה כתיב אחריו: 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך' ואי זה, זה תלמוד שהוא על הלב, הוי אומר 'ושננתם לבניך' זו תלמוד שצריך שנון, ללמדך שפרשה ראשונה שבק"ש אין בה פירוש מתן שכרה בעוה"ז כמ"ש בפרשה שנייה 'והיה אם שמוע תשמעו וגו' ונתתי מטר ארצכם' - זה מתן שכר עוסקי מצות [ס"א: תורה שבכתב] שאין עוסקין בתלמוד, ובפרשה שנייה כתיב בה 'בכל לבבכם ובכל נפשכם' ולא כתב בכל מאדכם, ללמדך שכל מי שאוהב

עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה, לפיכך מתן שכרה לעה"ב שנאמר 'העם ההולכים בחשך ראו אור גדול', אור גדול - אור שנברא ביום ראשון שגנוז הקב"ה לעמלי תורה שבע"פ ביום ובליילה, שבזכותן העולם עומד, שנאמר (ירמיה לג, כה): 'כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת'. אי זה הוא ברית שנוהג ביום ובליילה? זו תלמוד. וכו'".

ופשוט עפ"י דברי המדרש הללו, שעיקר קבלת התורה של "קימו וקבלו" בימי אחשורוש, הייתה על תושבע"פ, עליה כפו עליהם הר כגיגית מתחילה כמבואר שם. וכן מסתבר, שהרי עיקר קבלתם הייתה במה שקיבלו עליהם מתוך אהבת הנס והתקשרותם החדשה לאל בורא העולם, מצות מקרא מגילה וימי הפורים שהן מצוות מדברי סופרים כשאר תושבע"פ. וכך נוטים הדברים, שהיחס הכפול של קבלת התורה על דרך ההכרח ועל דרך הרצון (שנתבאר לעיל), הכרחי הוא בעיקר לעניין קבלת התורה שבע"פ, שהיא היא חיינו ואורך ימינו, ובעיקר בה נהגה יומם ולילה, ואותה אין לומדים אלא אלו שאוהבים את הקב"ה בכל ליבם ובכל נפשם ובכל מאדם ויש שאף מנבלים עצמם עליה, והקב"ה מחזיר להם אהבה על אהבתם ומזכה אותם באור גדול לעוה"ב אכ"ר.



בשער הגליון, נביע תודתנו העמוקה בפני כל תופשי התורה הנכבדים, אשר שלחו לנו מאשר נתחדש להם והעלו הדברים על גבי הכתב. יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאيفתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

ובעמדנו בפתח השנה השניה להופעת הגליון, נעתיר 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 חידושו.



אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך סימן קמו - קמט ◆

מעשי למלך*

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

סימנים קמו – קמט

סימן קמו

הרמב"ם השמיט ולא כתב הא דא"ר שמואל בר נחמני [א"ר יונתן] בחולין ק"ל, ב, דאין ליתן לכהן שאינו מחזיק בתורת ה' מתנות, ונראה דשם קל"ב, ב, דחי הגמ' דברי ר' חסדא דכל כהן שאינו בקי כו' מדברי הברייתא, והק' התוס' [ד"ה ולא] למה לא דחי מדברי ר' יונתן¹, וצ"ע דהא ר' חסדא ס"ל דר' יונתן ע"ש², אלא ס"ל לרמב"ם דג"כ דברי ר' יונתן מדחי מהאי ברייתא, ומה שלא הקשה הגמרא על ר' יונתן משום די"ל דר' יונתן תנא הוא ופליג אבל באמת גם דר' יונתן נדחה מכח דברי הברייתא וא"כ א"ש.



סימן קמז

ישראל שעשה מלאכה בשבת אם עבר ועשה בזדון או סור לו ליהנות באותה מלאכה לעולם. ושאר ישראל מותר להם ליהנות בה למוצאי שבת מיד שנאמר ושמרתם את השבת כי קדש היא היא קדש ואין מעשיה קדש. כיצד ישראל שבשל בשבת במזיד. למוצאי שבת יאכל לאחרים אבל לו לא יאכל עולמית. ואם בשל בשגגה למוצאי שבת יאכל בין הוא בין אחרים מיד וכן כל כיוצא בזה. [שבת ו, כג].

הרמב"ם פ"ו [משבת ה"כ"ג פסק] כר' יהודה דהמבשל בשבת יאכל לקולא, והיינו כמ"ד מעשה שבת דרבנן בב"ק ע"א, א'³, ונראה ראייה דלכאורה למ"ד

(* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו. נעתק ונערך בס"ד ע"י המתנדב החפץ בעילום שמו.

1. וז"ל התוס': "הוה מצי למימר מדאמרינן בריש פירקין המחזיקין בתורת ה' יש להם מנת משמע מחזיק אפילו שאין בקי".

2. צ"ע מה כוונת רבינו, ומנין לו לומר כן להיפך מד' התוס'.

3. כן מוכח ממ"ש הרמב"ם שם שנא' ושמרתם את השבת כי קדש היא היא קדש ואין מעשיה קדש.

דאורייתא 'היא' למאי אתא, דלמ"ד דרבנן אתי היא ולא מעשיה, וצ"ל להא דאיתא ביומא (פ"ו) [פ"ה], ב', דפיקוח נפש דוחה שבת שנאמר היא היא מסורה בידכם ולא אתם מסורין בידה, אך זה רק [ב]וודאי פיקו"נ אבל ספק מנ"ל, וצ"ל דספק פ"נ לא מחללין שבת⁴, אבל אם נילף מחלל שבת א' כדי כו' א"כ אפי' ספק כמש"ש רבא, א"כ רמב"ם לשיטתו דפ' דאפילו ספק מחללין שבת א"כ צ"ל דיליף מחלל שבת א', א"כ ק' היא למאי אתא, ועכצ"ל להיא ולא מעשיה, א"כ מוכח דמעשה שבת דרבנן.

⁵ ודע דהמהרי"ט⁶ הקשה על השוחט בשבת, (חולין י"ד, א'), דשחיטתו כשרה, דהא כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ולכאורה י"ל דלהכי איצטריך קרא דהיא ולא מעשיה ודו"ק, ועי' תוס' ב"מ מ"ח, א', ד"ה ואמר רבא, דהקשו מאי קמ"ל רבא בזו שאמר דאין רוח חכמים נוחה הימנו, ולכאורה נ"ל דלא תימא דשייך בזה כל דא"ר לא תעביד דלא מהני, [ד]אף בדרבנן, עי' כתובות פ"א ב' כל דא"ר לא תזבין אי זבין לא מהני כו', וע"ז קמ"ל רבא לשיטתו דאין לנו אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו ולא שייך בזה כל דאמר רחמנא לא תעביד לא מהני אלא מהני, וק"ל.



סימן קמט

הרמב"ם לא כתב דהידור מצוה עד ג' במצוה כב"ק ט', ב', ב', ונראה כמ"ש אמ"ו הגנ"י בחדושי ב"ק שלו וז"ל, הקשה בני אליהו דוד נ"י למה השמיט הרמב"ם לדין זה, והשבתי דפשוט י"ל דהרמב"ם מפרש דהא דמסיק הגמ' אמרי במערבא עד שליש בא משלו מכאן ואילך משל הקב"ה ועפרש"י, וא"כ⁸ אין נ"מ למעשה רק לענין שכר אם בעוה"ב או בעוה"ז, אבל לענין שיעור דהידור מצוה תלוי בדעת האדם העושה, דאם רוצה בפחות מג' נמי מיקרי הידור מצוה ואם

4. צ"ע, דבגמ' משמע שלכו"ע ספק פיקוח נפש דוחה שבת, והנידון בגמ' הוא רק היכי ילפינן לה.

5. בכת"י צוין כאן בסוגריים סימן קמח.

6. עי' מהרי"ט ח"א ס"ט.

7. ראה לעיל הערה 5.

8. אולי צ"ל: דא"כ

מוסיף מוסיפין לו שכר אבל אה"נ דאף בפחות משליש מיקרי הידור מצוה וקיים בזה זה אלי ואנוהו דדרשינן מיניה הדור מצוה בשבת (קל"ד) [קל"ג], ב', התנאה לפניו במצוות, עכ"ל, ונכון.⁹

ובאותו ענין עי' פלפ[נ]לא חריפתא שבועות פ"ג ס"ס יו"ד, דכתב הרא"ש דאין אדם חייב ליתן כל ממונו לצדקה וע"ז כתב פלפולא חריפתא: כדאי' בב"ק גבי הידור מצוה [עכ"ד], ולכאורה שם הוא בכל המצוות אבל לא בצדקה, ויותר ה"ל להביא מכתובות נ', א', המבזבז אל יבזבו יותר מחומש, והתם איירי באמת לענין צדקה. ועי' רמב"ם¹⁰ (ע"כ הועתק¹¹).



9. וכ"כ בבכורי יעקב תרנ"ו סק"א.

10. שלא הביא את תקנת אושא זו לגבי צדקה אלא בהלכות ערכין (פ"ח הלכה יג) לגבי ערכין וכדו'.

11. כ"ה בכת"י, וכנראה הכוונה שהיה המשך בענין זה שלא הועתק.

אוצר הזמנים

תשובת ה'תרומת הדשן' בדין חובת קריאת פרשת זכור עם הערות
וציונים ♦ תענית אסתר ♦ מקרא מגילה בט"ו בבני ברק ובשכונת
רמות ♦ קריאת מגילה לנשים ע"י אשה ♦ הזיק בפורים מחמת
שיכרות ♦ איש לרעהו ♦ הגיגים ורעיונות על מגילת אסתר ♦
אונס, הנאה, ורצון – במשתה אחשורוש, בהשתחויה לצלם,
ובאסתר ♦ "עתידים ליום הזה להינקם מאויביהם"

הרב אהרון אמיזאל

כולל 'בנין אב' ירושלים תובב"א

תשובת ה'תרומת הדשן' בדין חובת קריאת פרשת זכור

עם הערות וצינונים

שו"ת תרומת הדשן סימן ק"ח

שאלה

בני היישובים שאין להם מנין בעיר, ורצונם ללכת אל הקהילות הסמוכות להם לימי הפורים, כדי לשמוע מקרא מגילה בציבור. צריכין ליזהר שיקדימם [שיקדימו] ביאתם גם לשבת פרשת זכור שהוא סמוך לפורים או לאו^(א).



א). שנינו במשנה במגילה (כט.) 'בשניה זכור', וכתב רש"י (שם ד"ה ומפסיקין) שנשמעה פרשת זכור לפורים, לסמוך מחיית עמלק למחיית המן. וכ"פ הרמב"ם (תפילה פרק יג כ) הטור והשו"ע (סימן תרפ"ב). ובלקט יושר (הלכות פורים אות ב) כתב דמדינא מותר לקטן לעלות לפרשת זכור 'שאין כתוב בתורה שזה השבת דוקא מצוותו ולא בשבת אחר'.

ומצות הזכירה תקנוה חז"ל פעם אחת בשנה, ובטעם הדבר כתב בספר מיני תרגימא (פיק, ליקוטים עמוד 35 ד"ה זכור) מפני שנאמר (דברים פרק כה יט) 'לא תשכח', ושכחה היא לאחר שנים עשר חודש, ע"כ. ובשו"ת תורת חסד (סימן לז) כתב דשיעור שכחה מסרו הכתוב לחכמים, והם שיערו בשנה, ע"כ. ובחתם סופר (אה"ע א סימן קיט) כתב שאפילו בשנת העיבור כך השיעור, אך מ"מ כתב המהר"ם שיק (מצווה תרה) שהחת"ס החמיר בשנת העיבור לצאת יד"ח בקריאת התורה בשבת פרשת כי תצא, ע"כ. ויש להעיר דבהרבה שנים פשוטות נמצא שיש הפרש בתאריך משנה לשנה, כך שיוצא שההפרש הוא יותר משנה, ובכל אופן תיקנו לקוראה רק בשבת זכור, דו"ק ותשכח.

ויש קצת להעיר ע"ד רבנו, שבשאלתו (שכפי הידוע הוא כתבה, עיין בש"ך יו"ד סימן קצו כ) מסתפק האם יש חיוב להקדים לשבת זכור, ואילו בתשובתו עונה שזכור חשוב ממגילה, דמשמע שמדובר שיש באפשרותו לבוא או לזכור או למגילה, וע"ז השיב שיש עדיפות לזכור. ויש מקום לומר בכוונתו, דלא רק דיש להקדים, אלא שעדיף לעשות כן, ועדיין יל"ע.

ומדברי רבנו עולה מוכח דאי חיוב הקריאה הוא מדאורייתא נמצא דהחיוב הוא על כל יחיד ויחיד, מאשר אי חיוב קריאתה מדרבנן נמצא דחיובה הוא חובת צבור גרידא. וע"ע בזה לרבנו לעיל (שו"ת סימן כד 'ואע"פ שישבתי המנהג וכו') דנשמע דחובת הקריאה בשאר קריאות היא חובת ציבור, עי"ש. והנפק"מ בזה שצריך כוונת שומע ומשמיע לצאת ידי"ח, ולא בכוונה לשמיעה כבשאר קריאות. וראה

תשובה

יראה דאדרבה צריך טפי שישמע קריאת פרשת זכור בצבור ממקרא מגילה^ב. אף על גב דמקרא מגילה עדיפא וכל מצות נידחית [נידחות] מפניה^ג, מכל מקום לדעת רוב הפוסקים נקראת היא ביחיד^ד, אבל קריאת פרשת זכור כתב האשירי פרק שלשה שאכלו^ה, דעשה דאורייתא הוא לקרותן בעשרה^ו, ודוחה לא תעשה דלעולם בהם תעבודו, להכי שיחרר רבי אליעזר עבדו^ז כדי להשלימו לעשרה^ח. עיין שם פרק שלשה שאכלו באשירי, ובתוספות שנ"ץ^ט שכתבו דאין שום קריאה מדאורייתא רק פרשת זכור^י. ובתוספות הקצרות מברכות פרק שני^{יא} פירש, דפרשת זכור ופרשת פרה אדומה^{יב} חייבים לקרותן מן התורה. וכן בסמ"ק^{יג} חלק

בזה בשל"ה (מגילה פרק נר מצוה אות א) שהזהיר על כך, והביאו באליה רבה (סימן תרפה כא). וע"ע בזה בעמק ברכה (פומרנצ'ק, פרשת זכור) בדעת הרמב"ם.

ועיין בשו"ת בנין שלמה (א סימן נד, ב סימן סה), שמבדיל בין קריאת זכור למצות קריאת התורה בצבור, שבזכור המצוה היא על כל יחיד ויחיד, ואם אין לו ספר תורה מחוייב לקרות מתוך החומש, אבל בשאר חיובי קריאת התורה החיוב מעיקרו הוא על הצבור, וכשאר צבור אין היחיד חייב כלל. וכתב שזה טעמו של הגר"א, שהיה מהדר לעלות לס"ת לפרשת זכור ולקרותה בעצמו, משום מצוה בו יותר מבשלוחו, ע"כ. והנה מדברי רבנו עולה שאף שהוא חובת ציבור יש צורך לכל יחיד להכניס את עצמו לחיוב של הציבור, אך עדיין אין ראייה מכך, דהא השאלה היא האם יש עדיפות לפרשת זכור או למגילה, אך אין כאן חיוב לילך לשמוע זכור בציבור, ויל"ע.

ומעצם ספקו דרבנו, יש ראייה גדולה לסוגיא דמצווה הבאה לידך אל תחמיצנה. דהנה בשו"ת הרדב"ז (סימן אלף פז) כתב דמי שחבש בבית האסורים ויש בידו אפשרות לצאת פעם אחת בשנה, דהמצווה הראשונה שתבוא לידו שאי אפשר לעשותה בבית האסורים קודמת, דהא אין חולק כלל שאין מעבירין על המצות, בין אם היא מצווה קלה או חמורה, 'שאי אתה יודע מתן שכרן של מצוות, וזה פשוט מאוד אצלי', ע"כ. וכ"נ מדברי הרמב"ם (אבות פרק ב משנה א). וכדבריו פסקו האליה רבה (סימן נה כב) והמשנ"ב (סימן צ כח).

אך מדברי רבנו מבואר להדיא שאינו כן, דהא בתשובה מבואר שיש בידו לילך פ"א לעיר, ועכ"פ לא פסק שחובה לילך לקריאת זכור מכיון שהיא קודמת בזמן לקריאת מגילה, אלא מחמת שהיא מדאורייתא, וכדלהלן. אלא דיש להעיר, דרבנו מיירי שאף אם לא ילך לעיר לקריאת מגילה, עדיין יקראנה ביחיד (ומשמע שיש בידו המגילה), מאידך בקריאת זכור אם יישאר במקומו לא יקיים את המצוה כתיקונה, ואף אם יש בידו ס"ת כשר, כל שחסר לקריאה עשרה, אינו מקיים את המצוה כתיקונה, (ויל"ע האם מקיים עכ"פ מדרבנן, ואכמ"ל), אך עדיין מוכח דאינו סובר כדעת הרדב"ז וסיעתו, דאל"כ שאלה מעיקרא ליתא, וראה בתשובת רבנו (שו"ת סימן לה) ובמש"כ שם, ויש עוד לפלפל בדבר, דו"ק. ועיין עוד בנידון זה בקושיות ובראיות, בשו"ת חכם צבי (סימן קו) ובנשמת אדם (כלל סח א), וכן במה שהאריך בזה בטוטר"ד בשו"ת הרי יהודה (א או"ח סימן יג), ואכמ"ל.

למצות עשה זכור אשר עשה, וזה שאנו קורין פרשת זכור קודם פורים. ואם כן צריך לזהר יותר שישמע קריאת פרשת זכור בעשרה ממקרא מגילה בזמנה^(ז), אלא שהעולם לא זהירי בהכ"ט^(ז).

ב). וכן כתב בלקט יושר (הלכות פורים אות ב) שדרש רבנו 'כל אדם צריך לזהר לבא למניין לפרשת זכור יותר ממקרא מגילה, כי מצות עשה הוא בסמ"ק לזכור עמלק, ומ"מ הזמן הוא מדרבנן, וגם החזן צריך לקרותו בקול רם, ולא במהירות שישמעו כולם, וזכורני שאמר שצריך ליקח ס"ת לפרשת זכור שהיא מוחזקת שהיא מדויקת'. אך הוסיף בשם רבנו (שם), שאם אינם יכולים לבוא כלל למניין, יש להם לקרוא הפרשת זכור בניגון וטעמים, וכדין יוצר דקדושה שלא נתקנה לאומרה ביחיד, אך הרוצה לאומרה ביחיד אין לו לאומרו אלא בניגון וטעמים, וכן כתב רבנו לעיל (שו"ת סימן ח), ע"ש. וכ"כ הרמ"א בדרכי משה בשם ספר המנהגים לר"א טירנא (מנהגי ד' פרשיות אות מז) שיאמרו בניגון ובטעמים. וכ"פ לדינא בהגה (סימן תרפה ז).

ג). ראה מגילה ג.

ד). ולפי דברי רבנו יש לעיין במי שאין בידו מגילה כשירה, או שאין באפשרותו לילך ב' פעמים, האם עדיף שילך לקריאת זכור, אך יפסיד את קריאת מגילה, או איפכא. ובספר הקריאה בתורה והלכותיה (פרק עח טז) פסק דעדיף שילך לקריאת המגילה לקוראה כדין, ואילו את פרשת זכור יקרא מתוך סידור בניגון וטעמים, וצירף בזה דעת המג"א, שתובא להלן, שיוצא אדם בקריאת המגילה יד"ח זכור, ע"ש.

ה). פרק ז סימן כ. ובשו"ת ציץ הקודש (סימן נא) כתב להוכיח ע"פ דברי הרא"ש, שנשים פטורות מקריאת זכור, ע"ש. וכן כתב בשו"ת בנין ציון (חדשות סימן ח), אך דחה את הראיה, ע"ש. וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (קמא א סימן ס) ובמש"כ באורך בשו"ת יביע אומר (ח סימן נד) בנידון זה, ואכמ"ל.

ו). דעת רוב הראשונים דקריאת פרשת זכור היא מדאורייתא ומהם התוספות (ברכות יג. ד"ה בלשון מגילה יז: ד"ה כל), רבי יהודה מפריס בתוספותיו (ברכות שם), הרא"ש (תוספות ברכות שם, פסקים שם פרק ז סימן כ), הרשב"א (ברכות שם ד"ה לימא) בדעת רש"י במס' מגילה, ע"ש בתוס', אך לפנינו ליתא. תוספות שאנ"ץ (סוטה לג.). הריטב"א (מגילה יז:), והחינוך (מצוה תרג). ובדברי חמודות (על הרא"ש שם אות נב) כתב שמקור הדין מדברי הספרי (פרשת בחוקותי פרשתא א ג) 'זכור בפה ואל תשכח בלב'. וכ"כ במחזור ויתרי (סדר הפרשיות) בדעת רש"י.

אלא דמצינו גם ראשונים שלא החשיבו זאת למ"ע, דהנה בעל הלכות גדולות לא הזכיר כלל את מצות זכירת מעשה עמלק, וכן רבנו סעדיה גאון, והיראים, ועיין מש"כ הגרי"פ פירלא בביאורים לרס"ג (ג פרשה סא).

ובס' האשכול (איערבך, ב הלכות חנוכה ופורים סימן י) כתב להוכיח מדברי הגמרא דבעינן דווקא ספר (מגילה יח.) שהקורא את המגילה ע"פ אינו יוצא יד"ח, מגזירה שווה זכירה ממעשה עמלק, ע"כ. וכן כתבו להוכיח הב"ח (סימן תרפה) המג"א (שם), והגר"א (שם כא). וכ"כ הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (א סימן מז), המהר"ם שיק (סימן שלו) ועוד. אך בספר צביון העמודים (על הסמ"ק מצוה קמז) כתב לדחות ראיות האשכול וסיעתו. ולשיטתם נמי יש לדחות את ראית הרא"ש מהא ששחרר רבי אליעזר עבדו, ע"פ דברי הרמב"ן (גיטין לח:), הוב"ד ברשב"א ובר"ן (שם), שמותר לשחרר עבד לצורך קיום מצוות האדון, ע"ש.

והנה מדברי רבנו עולה שחיוב קריאתה הוא דווקא בס"ת ובעשרה, וכפי שהביא מדברי הרא"ש בפסקים, והתוספות שאנ"ן. אולם מדברי הרא"ש בתוספותיו והרשב"א (ברכות שם) משמע דלא פסיקא ליה מילתא בזה, וכ"כ הפני יהושע (מגילה יח.) בדעת התוספות, וכן נראה להדיא מדברי הריטב"א (שם) והרמב"ן (ע"ה"ת פרשת כי תצא) שחיוב הזכירה הינו דווקא בפה דווקא, ואין חיוב קריאתה מתוך ס"ת דווקא. ואף הרמב"ם (מלכים פרק ה ה, עשה קפט) לא הזכיר אלא זכירה בפה ולא הזכיר כלום מעניין ס"ת, וכן משמע דעת הסמ"ג (עשין קטז), עי"ש. וכן העמידו רבים מהאחרונים, ואכמ"ל. ובבית יוסף לא הביא מדברי רבנו, אלא הביא את דעת התוספות שקריאת זכור ופרה מדאורייתא, ובדרכי משה (שם א) כתב ע"פ דברי רבנו שצריך יותר בקריאת זכור בעשרה מאשר בקריאת המגילה בעשרה. וכן כתב לדינא בשו"ע (סימן תרפה ז), בשם י"א, כמסקנת רבנו כאן בתשובה, שצריך להקדים לקריאת זכור יותר מקריאת המגילה. וכן פסק לעיל (סימן קמו ב) בסתם שקריאת זכור ופרה הם מדאורייתא. וכן בזה נקטו הפוסקים לדינא. אך עיין בספר ידי חיים לרבנו יוסף חיים מבגדד (סימן תרפה), דכתב דחיוב הקריאה מתוך ספר הוא מדרבנן, ומדאורייתא סגי בזכירה בפיו, עי"ש.

ז). ברכות מז:

ח). וז"ל הרא"ש: '...מצוה דרבים שאני דאלים עשה דרבים, דכתיב (ויקרא פרק כב לב) ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה דרבים, ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה אפ"ה דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי'. ומוכיח רבנו מתוך דבריו שלקריאת פרשת זכור בעינן עשרה דווקא, אך מש"כ רבנו 'להכי שיחרר רבי אליעזר עבדו, כדי להשלימו לעשרה' צ"ב, דהא ברא"ש אין מבואר כן, דהא כתב דלא מסתבר לי וכו', ודו"ק. ובס"ד מצאתי שכבר הקדימני בהערה זו ע"ד רבנו בשו"ת בנין ציון (ב סימן נה).

ובעצם מה שהביא רבנו מדברי הרא"ש, כתבו האחרונים להקשות, דבשו"ת בנין שלמה (סימן ז) כתב דדברי רבנו מתמיהים, דהא משיגרת לשון הרא"ש עולה דהקריאה בעשרה בוודאי היא מדרבנן, ורק עצם הקריאה של זכור היא מדאורייתא, דהא כוונת הרא"ש דעשה דיחיד מדאורייתא דשחרור עבד, ומה דהביא פרשת זכור הוא שאף שעיקר החיוב הוא מדאורייתא, מ"מ עשרה הם מדרבנן, ודוחה עשה דיחיד, עי"ש. וכן כתב להקשות בשער הציון (סימן תרפה ה) ע"ד רבנו.

ובספר חלקת יואב (תנינא סימן כ) כתב להקשות, דאם איתא כדברי רבנו, קשה אמאי תקנו בפורים שחל י"ד ביום ראשון להקדים ליום הכניסה, הרי כיון שבאו לשבת לשמוע זכור הרי יכולים לשמוע את הקריאה בזמנה, גם בליל י"ד וגם למחרת ביום, שהרי לא יצאו לדרך במוצ"ש, שהרי אמרו חז"ל בפסחים (ב). לעולם יכנס אדם לעיר ויצא ממנה בכי טוב, ואם כן יכולים לשמוע בזמנה, וביותר קשה, דהא ביכולתם לקרא המגילה ביום השבת, שהוא י"ג, שהרי גזירה דרבה לא שייכת בבני הכפרים, כיון שאינם טרודים, וכמש"כ הר"ן (ר"ה פרק ד), אלא בוודאי שחיוב קריאת זכור אינו צריך להיות בס"ת ובציבור דווקא, עי"ש.

ולענ"ד יש להוסיף ולהקשות, הרי מצינו שחז"ל תקנו (מגילה ב.) ש'מגילה נקראת ב"א, י"ב, י"ג, י"ד, ט"ו, לא פחות ולא יותר', וטעם התקנה איתא בגמרא (ד): 'מפני שמספקים מים ומזון לאחיהם שבכרכין' ועל כן הקילו עליהם להקדים את הקריאה ליום הכניסה כדי שלא יצטרכו להיכנס לעיר במיוחד ביום י"ד. ומשום כן הקדימו עבורם גם את מצוות מתנות לאביונים, ובתוספות רי"ד (ב). כתב שהקדימו עבורם

גם את קריאת 'ויבוא עמלק', הנקראת בפורים (ועיין בתוספות הרא"ש שם ובפירושו הרא"ש על הסמ"ג הלכות מגילה עשין ד, ואכמ"ל). וא"כ יש להקשות אמאי את פרשת זכור, שחיובה מדאורייתא בס"ת ובעשרה, לא הקדימו עבורם, דהא אין קריאתה בשבת זכור דווקא מעכבת.

ובשו"ת יביע אומר (ח סימן נד) כתב להקשות ע"ד רבנו, דהא שם הקשתה הגמרא (שם) ע"ד רבי יהושע בן לוי שתשעה ועבד מצטרפין, ממעשה דרבי אליעזר, ואם איתא כדברי רבנו בדעת הרא"ש, שחיוב העשרה הוא מדאורייתא, מהי קושית הגמ', הא רבי יהושע בן לוי מיירי בצירוף לעשרה בעלמא, כגון לקדיש וקדושה וספר תורה, דהוי מדרבנן, ואילו רבי אליעזר מיירי בפרשת זכור דבעינן עשרה מן התורה, עי"ש. וכבר העיר כן בספר נשמת חיים (להגאון רבי חיים ברלין, בנו דהנצי"ב, סימן ריב), עי"ש. ועוד כתב בשו"ת בנין שלמה (שם), דבתוספות הרא"ש (ברכות מז:): לא נזכר כלל שצריך עשרה לזכור, ואכן הגירסא בנדפס היא 'עשה דאורייתא', וכן תיקן במקור חיים בדברי המג"א (סימן צ ל). וכן העיר בשו"ת חוות יאיר (סימן קטו). ובספר בני ציון (שם) כתב שהרי הרבה מדברי הרא"ש בפסקיו, וביותר בתוספותיו, העתיקם מדברי התוספות רבינו יהודה שירליאון מבלי להזכירו, ואכן שם (נו: ד"ה מצוה דרבים) כתב את כל הדברים המובאים ברא"ש, וכתב להדיא 'והוי עשה דאורייתא'. וכן ראיתי שכתב הרב דוד מצגר (הערות לשו"ת בנין שלמה שם אות ה, וכן בתרומת הדשן מהדורת הרב אביטן הערה 3) שמצא בב' כתבי יד של פסקי הרא"ש במקום בעשרה 'בעשה', עי"ש. והאריך בזה במאמר בקובץ בית אהרן וישראל (כח עמוד צא), קחנו משם.

עוד כתב להקשות הפר"ח (סימן קמו ב), מנין מצינו שיש חיוב לקרא בעשרה. וכן הקשה בשו"ת תורת חסד (לובלין א סימן לו ה), וציין לדברי הרמב"ן (עה"ת פרשת כי תצא) שכתב בלשון תמיה 'אם נאמר שנקרא פ' עמלק בציבור' וכו', ומשום כן כתב לפטור את הנשים משמיעת זכור בציבור, עי"ש.

אלא דעכ"פ נקטו הפוסקים לדינא כדעת רבנו, וכן הביא הב"י (סימן תרצ) בשם רבנו תשובה זו, וכן כתב בב"י (סימן קמו) 'וכל מיני היתרות אלו שכתבו המפרשים להקל בשמיעת קריאת התורה אינם ענין לפרשת זכור שהיא מן התורה בעשרה כמבואר בדברי הרא"ש ובדברי סמ"ק והתוספות', וכן פסק השו"ע (שם ב, סימן קמו ב, תרפה ז) שחיוב קריאתה הוא בציבור דווקא, ועל כן בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא. ועיין להלן בדעת המג"א. וכן כתב המשנ"ב (שם טז) דאפילו אם נימא דעשרה לזכור הוא מדרבנן, מ"מ עיקר קריאת זכור הוא מדאורייתא, ועדיף ממקרא מגילה בציבור.

ט. סוטה לג.

והנה איתא בתורת כהנים (פרשת בחוקותי פרשתא א): 'וכן הוא אומר זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבך, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהיה שונה בפיד'. ובפירושו המיוחס לר"ש משאנ"ץ (שם) כתב: 'זכור את אשר עשה לך עמלק: שתהא שונה בפיד הלכות מגילה, א"נ כגון ושננתם לבניך שתקבע זמנים להיות קורא בתורה בכל אלו העניינים'. ועיין בספר הקריאה בתורה והלכותיה (פרק עח) שכתב להוכיח שאין כוונתו לקריאה מתוך ספר תורה דווקא, אלא דיהיה קורא את הפסוקים המדברים בזה העניין דמחיית עמלק, ובוה יוצא יד"ח המצווה, והוכיח זאת מדבריו שם, דגם גבי זכירת מעשה מרים וזכירת יום השבת ומעשה העגל כתב הר"ש שיקבע זמן לקריאת אלו העניינים בתורה, ובהם הרי לא מצינו שקוראים את שאר הזכירות מהתורה, וע"כ בוודאי שכוונתו ללמוד את אותם עניינים בפיו ולא סגי במה שזכר בליבו, עי"ש בטוטה. אך לכאורה אין בכך סתירה

בדבריו, דהתם בדעת הספרא מיירי, ודו"ק.

י. וכדברי רבנו כ"כ להדיא התוספות (ברכות יג. ד"ה בלשון, מגילה יז. ד"ה כל) והרא"ש (תוספות ברכות שם, פסקים שם פרק ז כ), והרשב"א (ברכות שם, מגילה יז:) ורבי יהודה מפריס (ברכות שם). ועיין עוד בזה בספר סמיכה לחיים (סימן ב) בתשובה מהגאון חקרי לב, שהוכיח מהרבה ראיות שקריאת התורה הינו חיוב דרבנן, ואכמ"ל.

אלא דמדברי רש"י (סוטה לג. ד"ה כל, ברכות שם ד"ה לימא) עולה שכל קריאת התורה היא מדאורייתא, וכן כתבו בדעת רש"י הפר"ח (סימן קמו ב), ובספר קרן אורה (סוטה שם). וכן מוכח מקושיית התוספות והרשב"א (שם) ע"ד. וכן כתב בהדיא הריטב"א (מגילה שם) שקריאת התורה שבכל שבת ויום טוב בציבור היא מהתורה. וכ"כ בשו"ת התשב"ץ (ב סימן קסג, אך עיין שם סימן רסא, ואכמ"ל), והוסיף שכן דעת הרמב"ן שמנה ברכות התורה בכלל תרי"ג מצות, ע"כ. אך מדברי השו"ע (סימן קמו ב, סימן תרפה ז) מוכח שנקט שהעיקר כדברי הראשונים ששאר קריאות הם מדרבנן, ע"ש. יא. תוספות ברכות יג. ד"ה בלשון.

יב. והנה במהדורות שלפנינו אינו נמצא 'פרשת פרה', אך בש"ס דפוס ראשון (וונציה) איתא פרשת פרה. וכן איתא בתוספות ר"י (שירליאון ברכות יג.) ובתוספות הרא"ש (שם, סוטה לב:), ובחידושי הרשב"א והריטב"א (ברכות שם). וכבר הקשה ע"ד התוספות בדברי חמודות (על הרא"ש ברכות פרק ז נב) 'ולא ידעתי אנה מצאו שפרשת פרה מחויבים לקרותה דאורייתא'. וכן העיר הברכי יוסף (סימן תרפה ה). והנה אף דרבנו העתיק בשתיקה פרשת פרה, מ"מ כשסיים להלן בלשון 'ואם כן צריך לזוהר יותר' וכו', לא כתב להזהיר על קריאת פרה, כמו שהזהיר גבי קריאת זכור, וגם בשאלתו לא דן האם צריך להקדים נמי לקריאת פרשת פרה. ואפשר שהוא גופא מסופק בדבר, אך עיין בלקט יושר (הלכות מגילה אות ב) דאיתא בזה"ל לעניין קריאת שנים מקרא וא' תרגום, 'וגם היה מעביר פרשת זכור שמו"ת, וגם פרשת פרה משום דתוס' משנץ או פסקי תוס' כתבו דאף פרשת פרה מן התורה, ויל"ע. וראה בשו"ת מהרי"ל (סימן קסז) דכתב דלבו מגמגם בעלית קטן לפרשת זכור, ע"ש. ומ"מ השו"ע בנידון דידן (סימן תרפה ז) כתב בשם יש אומרים, ללא חולק, שקריאת זכור ופרה שהיא מדאורייתא. וכן פסק בסתם בהל' ס"ת (סימן קמו ב).

יג. סימן קמו. וז"ל: 'לזכור מעשה עמלק דכתיב (דברים פרק כה יז) זכור את אשר עשה לך עמלק, זהו בשבת שלפני פורים שמזכירין פרשת זכור.'

יד. ובמהרש"ל (הובא בב"ח סימן תרפה) כתב דע"פ דעת רבנו, דצריך טפי שישמע קריאת פרשת זכור בצבור ממקרא מגילה, יראה להדיא שאין הקטן עולה למפטיר בפרשת זכור, ואף על פי שהשליח צבור קורא בתורה, דהרי בעינן בר חיובא, ע"כ. אלא דבלקט יושר (הלכות פורים אות ב) כתב דכיון שהגדול קורא בתורה, מותר להעלות גם קטן למפטיר בפרשת זכור, אך סיים, 'מ"מ שמעתי שמקצת גדולים נהגו להפטיר בגדולים', ע"כ. וכן כתב הב"ח (שם), וע"ע בהל' ס"ת סימן רפב, ובשו"ת הב"ח סימן קנח) לחלוק על המהרש"ל והוא סובר דאפילו קטן שאינו יודע למי מברכים יכול לעלות, שהרי אנו יוצאים יד"ח מהש"ץ הקורא ולא מן העולה. וכן דעת הלבוש (סימן רפב ד). וכ"פ בשו"ע הרב (סימן רפב טז). ובט"ז (שם ב) פסק דבקטן שאין יודע למי מברכין אין יוצאין יד"ח על ידו, אבל בידוע למי מברכין כתב דשפיר יוצאין. ועיין בזה עוד בשו"ת גינת וורדים (כלל א סימן לח) ובשו"ת המבי"ט (סימן קט), ובערוך השולחן (סימן קפט ז), ובשו"ת ציץ אליעזר (ז סימן א קונטרס קטן למפטיר), ואכמ"ל. ובספר בנין שלמה (א

סימן נד) מובא שהגר"א נהג לעלות לקריאת זכור, דמצוה בו יותר מבשלוחו.

טו). וכתב המגן אברהם (סימן תרפה בהקדמה) 'ולי נראה ליישב מנהג העולם, דאטו מי כתיב בתורה שיקראו דוקא בשבת זה, אלא שחכמים תקנו בשבת זו הואיל ושכיחי רבים בבה"כ וסמוך לפורים כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה המן, כמ"ש הלבוש (סימן רפב ד), וא"כ כששומע בפורים פרשת ויבא עמלק נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא ידי חובה, וכ"ה ברא"ם (סימן ב), ...מכל מקום כל אדם יהא זהיר וזריז במצוה לבוא למנין'. אך עיין בחתם סופר שהקשה ע"ד, וכן בחכמת שלמה שהביא קושית חכם אחד ע"ד המג"א, ומש"כ לישבו.



הרב אוריאל בנר

תענית אסתר

ברצוננו לברר את ענינה של תענית אסתר תוך שימת דגש על השאלה כזכר לאיזו תענית אנו צמים.

הרא"ש (מגילה פרק ראשון סימן א') ביאר את מקורה של התענית בשם ר"ת וז"ל: "זמן קהילה לכל היא - שהכל מתאספין לתענית אסתר ובאים בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים, לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים, וכן מצינו במשה שעשה תענית כשנלחם בעמלק, דכתיב ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה ודרשינן במסכת תענית^א מכאן לתענית ציבור שצריך שלושה^ב, מכאן נראה לר"ת סעד לתענית אסתר שאנו עושין כמו שעשו בימי מרדכי ואסתר כשנקהלו היהודים לעמוד על נפשם ולא מצינו לו סמך בשום מקום אלא בכאן"^ג.

(א). לפנינו אינו.

(ב). הדרשה המובאת ברא"ש נסמכת על הפירוט לרשימת העולים עם משה ובאה מן הסתם לענות על השאלה, לשם מה הפירוט. לדעת משנת ר"א המובא לקמן.

ניתן לומר שהפירוט "ומשה אהרן וחור" יתפרש כבמכילתא דרשב"י (שמות י"ז): "ומשה אהרן וחור... מכאן לשליח ציבור שיהיה אחד מימינו ואחד משמאלו" וזאת לשיטתו, שבצום היו שותפים כל ישראל ורק בעניין שליחות הציבור והסיוע לה היו עסוקים משה אהרן וחור. יש להעיר שברש"י עה"ת נאמר: "מכאן לתענית שצריכים שלושה לעבור לפני התיבה שבתענית היו שרויים". לפי"ז, כולם צמו ושלושתם היו שליחי ציבור. ובטור (או"ח תרי"ט) כתב: "איתא בפרד"א שצריך להעמיד אחד לימין ש"צ ואחד לשמאלו כדכתיב ואהרן וחור תמכו בידי מזה אחד ומזה אחד, ומזה נהגו להעמיד סגן אצל שליח ציבור ביום הכיפורים". ויש בכל זה נפ"מ, דהנה גם המאירי כתב כדברי ר"ת שמכאן לתענית שצריך שלושה ופירש: "שבפחות משלושה מתעניין אינו אלא תענית יחיד" והוסיף: "ומ"מ יש שכתבו שכל שאין שם עשרה מתעניין, אינו אלא תענית יחיד לקריאת ס"ת ולא לשום ענין של רבים... אבל רבותי המובהקין היו מתניין בשלושה כדרך הדרש... ואם גורסים כרש"י עה"ת איך כלל ראה ממדרש זה לענין גדר תענית ציבור ויחיד, אלא לענין שליח ציבור בתענית.

(ג). בערוך השולחן (או"ח תרפ"ו) כתב: "ואין לשאול הא צום זה מפורש בקרא דכתיב [אסתר ט, לא] 'לקיים את ימי הפורים וגו' וכאשר קיימו על נפשם דברי הצומות וזעקתם', אך באמת דדברי הצומות לא קאי אלקיים וגו' אלא ה"פ לקיים את ימי הפורים למשתה ושמחה כאשר קיים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם, כלומר כמו שכל ישראל קבלו עליהם ארבע תעניות לזכר חורבן בהמ"ק כמו כן קבלו עליהם ימים אלו למשתה ושמחה [ר"ן פ"ב דתענית] ובע"כ צ"ל כן, דהא תענית מרדכי ואסתר היו בניסן וכמפורש במס' סופרים ריש פכ"א וז"ל

דברי חז"ל בעניין מלחמת עמלק מצויים במכילתא בפרשת בשלח: "מחר אנכי נצב... רבי אלעזר המודעי אומר מחר נגזור תענית ונהיה מעותדין על מעשה אבות". ובמדרש משנת רבי אליעזר (פרשה ט"ו): "כשהיו הצרות מגיעות אותן היו גוזרין תענית ועושין תשובה והקב"ה עונה את תפילתן ממי אתה למד? ממשה רבנו במלחמת עמלק כיון שראה שהיא עת צרה גור תענית על ישראל וזימנן למחר שנאמר ויאמר משה... ר"א המודעי... קראו כל ישראל צום ולא טעמו מאומה אותו היום ועמדו בתפילה ובתחנונים עד הערב", ויש לשים לב שמהמקור המובא ברא"ש משמע שרק משה אהרן וחור צמו, ובמכילתא לא ברור למי הכוונה, אבל במשנת ר' אליעזר נאמר במפורש שכל ישראל צמו וכן נשמע מהמכילתא. ניתן לפרש לדעת המדרש שהובא ברא"ש ולומר שהלוחמים אינם יכולים לצום, כמו מלמד תינוקות שאסור לו לסגף את עצמו כדי שיהיה לו כוח לעבודתו, ואף ק"ו. אפשרות דומה מצויה בדברי האשכול (מהדורת אלבק, הלכות שני וחמישי ותענית) שכתב: "ויש אומרים שיום צער היה להם בימי מרדכי כדכתיב נקהלו היהודים וגו' ומלחמה עשו וצער היה להם ונחו ב"ד, וזכר לאותו צער עשו ותקנו זה התענית", אך מדבריו נראה שאין צורך לומר שצמו אז, אלא הייתה להם צרה ועל כן אנו צמים, כזכר למצב אז.



שלושת ימי הצום כבסיס לתענית אסתר

מקור אחר מצוי במסכת סופרים (פרק כ"א): "מנהג רבותינו שבמערב להתענות שלשת ימי צום מרדכי ואסתר פרודות, ולאחר פורים, שני וחמישי ושני. ולמה אין מתענין אותן בחדש ניסן, מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן, ושנים עשר נשיאים הקריבו קרבנם לשנים עשר יום, יום לכל שבט ושבט, וכל אחד היה עושה ביומו יום טוב". דברים אלו הובאו בטור או"ח תרפ"ו¹ [אמנם לפי דברי הבית יוסף הובאו כדי לבסס את דעת ר"ת "ואנו שלא נהגינן כן נראה שהטעם כדי שלא

מנהג רבותינו שבמערב להתענות ג' ימי צום מרדכי ואסתר פרודות ולאחר פורים שני וחמישי ושני ולמה אין מתענין אותן בחדש ניסן מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן עכ"ל, הרי לא הוזכר כלל תענית אסתר שקודם פורים". אמנם יש להזכיר שהר"ן העיר: "ומיהו מה שאמר וזעקתם מורה שהוא מדבר בתעניות של אסתר שהיו בזעקה, שד' הצומות לאבל הם ולא לתפלה וזעקה", אך לא חזר בו שכן: "ממה שכתוב במסכת סופרים נראה שאין תענית י"ג תענית קבוע". ויעויין לקמן בדברי הראב"ד.

להכביד על הצבור"] כמבואר בהערה כאן. ואף שלפי האמור כאן מדובר בצום אחרי פורים שאיננו נוהגים בו, מדברי השבלי הלקט (סימן קצד) משמע שזה מקור הצום שלנו: "ואמר רב תענית זה אינו מדברי תורה ולא מדברי סופרים אלא מנהג בעלמא שהרי תענית של מרדכי ואסתר היו בימי פסח". כלומר, כיון שאין זה בפסח אין זה אלא מנהג, אך שורשו בשלשת הימים.

נראה שכך עולה גם מדברי הראב"ד (מובא בריטב"א תענית דף י.) שכתב: "...שכבר קבלו עליהם בימי מרדכי ואסתר, כדכתיב (אסתר ט') ואשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם, שפירושו כי כשקבלו עליהם ענין ימי הפורים כך קיימו עליהם ענין הצומות שבזמן ההוא, שאין פירוש דברי הצומות מפני ד' צומות שתיקנו חז"ל על החורבן כי מה ענין להזכיר זה בכאן, ועוד מה ענין וזעקתם של ד' הצומות דמשום אבליהם הן ולא היו לזעקה". ואף שלא פירט שמדובר על שלשת הימים נראה יותר שזה פשר הצומות שבזמן ההוא, שכן הם מפורשים במגילה.

גם החד"א בברכי יוסף הביא מי שהבין שזה מקור המנהג לצום בתענית אסתר: "וראיתי להרב בית דוד סי' תע"ה, שכתב שטעם התענית לפי שזכו ישראל שנתקבל אותו תענית ביום י"ג בימי מרדכי, לפי שמגלגלין זכות ליום זכאי, וכהאי גוונא כתב הר"ן (ר"ה ג ב) בטעם ראש השנה... והשיג עליו הרב מהר"ש פלורנטיין

(ד). וקודם לכן כתב: "וכשחל פורים ביום א' מקדימין התענית ביום ה' שלפניו, לפי שרגילין להרבות בו בסליחות ותחנונים ולא יתכן לעשות כן בע"ש, שלא יוכלו להכין צרכי שבת. ויש מתעניין ג' ימים באדר והכי איתא במסכת סופרים רבותינו שבמערב מתעניין באדר ג' תעניות של אסתר אף על פי שאותן היו בניסן לא היו רוצין להתענות בניסן לפי שבו נגאלו אבותינו ממצרים והוקם בו המשכן". הבית יוסף מבאר שהטור בא לבסס את דעת ר"ת ולהגן עליה מקושיות וז"ל: "ומ"ש שאנו מקדימין התענית ליום חמישי היכא שחל פורים להיות במוצאי שבת. היינו לומר דלא תימא אם איתא דתענית זה נתקן מפני שהתענו בימי מרדכי בשלשה עשר שהוא יום המלחמה כשחל פורים במוצאי שבת היה לנו להתענות בערב שבת כדי לסמכו לשלשה עשר כל מה שאפשר ומדחזינן שאנו מתעניין ביום חמישי נראה שאין טעמו של תענית זה מפני שהתענו בימי מרדכי בשלשה עשר שהוא יום המלחמה אלא מטעם אחר אנו נוהגים להתענות, לכך כתב דלעולם מטעם זה אנו מתעניין וכשחל פורים במוצאי שבת בדין הוא שיתענו בו ביום ששי אלא מפני שרגילין בתענית בסליחות". ואח"כ הוקשה לו: "ומשום דקשיא ליה אם כן שאנו מתעניין תענית זה זכר לתענית מרדכי ואסתר למה אין אנו מתעניין השלשה תעניות שהתענו הם בניסן לכך כתב רבותינו שבמערב היו מתעניין אותם ואנו שלא נהגינן כן נראה שהטעם כדי שלא להכביד על הצבור".

בספר בית הרואה דף ל"ה, שאינו דומה למ"ש הר"ן, דשם היה אותו יום עצמו, וכו' אבל הכא היה התענית י"ג בניסן, כמשו"ל (מגילה טו א) על פסוק ויעבור מרדכי, ואנו מתענין באדר, ולא שייך מגלגלין זכות וכו'. ואם היה התענית בי"ג אדר אתי שפיר מ"ש משום שמגלגלין, עכ"ל". והחיד"א דוחה: "ולא קשה מיד, שהרב בית דוד על הטור קאי, שפירש יום קהלה כר"ת, וכונתו שגם ישראל ומרדכי התענו בי"ג אדר, כמו שעשה משה רבינו כשנלחם בעמלק, וכדמוכח מדברי הרא"ש (מגילה פ"א ס' א) ומפורש בדברי הר"ן (מגילה א ב ד"ה גמ') שבי"ג אדר עשו תענית בימי מרדכי. עש"ב".



דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הלכות תעניות פ"ה, ה"ה): "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם". וכתב המגיד משנה: "תענית זה לא נזכר בגמרא אבל נהגו בו ואמרו קצת מפרשים שמ"ש פ"ק דמגילה (דף ב') זמן קהלה לכל היא ר"ל זמן תענית שנקהלו הכל בשושן בי"ג באדר להתענות עם מרדכי ואסתר ועל זה סמכו להתענות". כאמור לעיל, אנו נתמקד בשאלה כהמשך לאיזה צום אנו מתענין, ולא בשאלת תוקף התענית, א"כ מדברי הרב המגיד נראה שדעת הרמב"ם דומה לר"ת, ואף שציטט זאת בשם "קצת מפרשים" ולא אמר שזו כוונת הרמב"ם, לא מסתבר שיתכוון שהרמב"ם חלוק על כך, ולא יציין זאת". כך עולה גם מדברי המשנה ברורה (סק"ב) שכתב: "כי בימי מרדכי ואסתר נקהלו ביום י"ג באדר להלחם ולעמוד על נפשם והיו צריכין לבקש רחמים ותחנונים שיעזרם ד' להנקם מאויביהם ומצינו כשהיו ביום מלחמה שהיו מתענין שכן אמרו רז"ל שמרע"ה ביום שנלחם עם עמלק היה מתענה וא"כ בודאי גם בימי מרדכי היו מתענים באותו יום", וציין בשער הציון: רמב"ם.

אולם הרב מאיר מאזוז (סנסן ליאיר סימן ה') העיר שברמב"ם משמע אחרת וז"ל: "נראה שלא התכוון הרמב"ם לומר שהתענו ביום... י"ג באדר... דלשון זכר

(ה). אמנם הרב מאזוז מדייק הפוך ואומר שהה"מ רגיל לסיים 'שכן דעת רבנו', ומדלא סיים כך משמע שאין זו דעת הרמב"ם.

לתענית שהתענו משמע שדבר פשוט וידוע הוא שהתענו בימי המן, ואם רצונו לומר שהתענו ב"ג באדר עדיין לא שמענו זה, והול"ל שכן התענו בימי המן. ועוד, דהול"ל בימי מרדכי, שהרי כבר נתלה המן מאשתקד, וכשהגיע יום המלחמה י"ג באדר לא היה המן בעולם, ולכן נראה שלדעת הרמב"ם אין תענית זו אלא מנהג בעלמא זכר לשלשה ימים שהתענו בימי המן".

ובספר עלי תמר על הירושלמי (מגילה פ"א ה"א) כתב: "ומצאתי בפירוש מגילת אסתר להרמב"ם ז"ל שנדמ"ח, וז"ל: וכתבו מרדכי ואסתר לכל הארצות הקרובות והרחוקות וקבעו לתוקף ולמצוה ולחיוב שיהיה מוטל על כל היהודים הצום ביום י"ג לחודש אדר, זכר לצומם כשנגזר השמד ביום י"ג ניסן (נראה שכוונתו שלא תקנו לצום אלא את היום הראשון מג' ימי צום, מפני שהיה ההתחלה של הצום וע"ד שאמרו בתענית כ"ט גבי ט"ב, שאף שרובו של ההיכל נשרף בעשירי מ"מ אתחלתא דפורענות עדיפא, עיין שם) והכותם לפי חרב את האויב ביום י"ג אדר, ונקבע יום י"ג לאדר זכר ליום י"ג עכ"ל. וכנראה שהיה לו מקור ע"ז מאיזה מדרש שלא נשתמר בידינו". מזה משתמע פירוש שלישי: זכר לשתי התעניות.



מדוע צמים?

בין אם מדובר בדין ובין אם במנהג, בין אם יסודו בצום של שלשת הימים ובין אם ביום י"ג באדר, עלינו להבין לשם מה לצום, הרי מדובר בבעיה שנגמרה. ואף שהרמב"ם בפרק ה' ה"א מהלכות תענית קישר את צומות החורבן לתשובה, ולא כדברי הר"ן (בתענית ה' ע"ב בדפי הרי"ף) שכתב "שד' הצומות לאבל הם", ותשובה מתאימה תמיד, אבל ברור שגם לרמב"ם מדובר על תשובה הקשורה למאורעות שאירעו ולא תשובה סתמית כלשונו שם: "ויהיה זה זיכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות".

תשובה אחת מצויה בדברי האשכול (הלכות שני וחמישי ותענית) שהוזכרו לעיל: "ויש אומרים שיום צער היה להם בימי מרדכי כדכתיב נקהלו היהודים וגו' ומלחמה עשו וצער היה להם ונחו בי"ד, וזכר לאותו צער עשו ותקנו זה התענית, והשמחה בי"ד כאדם שיצא מצרה לרוחה". לפי זה נראה שעניינה של התענית הוא כדי לחוש את עוצמתה של השמחה כשם שחשו אז, במעבר בין צרה לרוחה,

אולי זו גם כוונת הר"ן (על הרי"ף מסכת תענית דף ז.): "דזכרון הוא לנס שנעשה בו". לעומת זאת, באורחות חיים (חלק א הלכות מגלה ופורים) כתב: "...התענית שאנו עושים אינו אלא זכר לתענית אסתר ושיזכור כל אדם שהבורא יתברך רואה ושומע כל איש בעת צרתו כאשר יתענה אליו וישוב אליו בכל לבבו, כאשר עשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה שהתענו ג' ימים לילה ויום". וזו הבנה אחרת.

אפשר ששורש ההבדל ביניהם קשור לשאלה הנ"ל: לאיזה צום אנו עושים זכר, שכן בעוד שהאשכול עוסק ב"ג אדר, בו לא הייתה יציאה מצרה לרווחה כה חדה, האורחות חיים מדבר במפורש על שלושת הימים, בהם יצאנו מצרה לרווחה. דברי האורחות חיים תואמים למה שכתב הרמב"ם בהקדמה למנין המצוות שעל סדר היד החזקה: "וציוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקדוש ברוך הוא ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשוועתנו כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטחנו בתורה ומי גוי גדול אשר לו אלוקים" כלומר, שחלק ממטרת קביעת קריאת מגילה היא כדי לזכור שהקב"ה שומע לתפילתנו, וממילא נכון גם לצום כדי להזכיר זאת [ותואמים הדברים להבנה ברמב"ם שהצום הוא זכר לשלושת הימים, אך גם אם נפרש אותו אחרת, אפשר ללמוד ממנו עיקרון זה, ויעויין קונטרס חנוכה ומגילה לרב טורצין סימן א]⁹.

טעם שונה לגמרי מביא האשכול בהמשך דבריו: "ואני הכותב אומר כי לא נתקן זה התענית אלא כדי שיהיו זריזין לשמוע מקרא מגלה לפיכך קבעו תענית שלא לאכול קודם מקרא מגילה". יתרונו של ביאור זה שאין הוא נזקק כלל לשאלה שבראש סעיף זה, שכן אין כאן זכר לתענית שהייתה בעבר, אלא שקשה להבין מדוע לשם כך צריך לאסור אכילה כל היום כולו וצ"ב.



9. על אופיו של יום זה כיום של זעקה ניתן ללמוד גם מדברי הר"ן (על הרי"ף מסכת תענית דף ז.): "מה שאמר 'וזעקתם' מורה שהוא מדבר בתעניות של אסתר שהיו בזעקה". ועפ"ז כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ה, רל"א): "ולפי"ז נמצא דמש"כ בקרא שקיבלו על זרעם דברי הצומות וזעקתם, היינו שקיבלו לעשות בכל שנה ושנה כתעניות דאסתר שהיו גם ימי זעקה, ומבואר חידוש שתענית אסתר הוא זמן לזעוק ולהתפלל לה' ולא רק באמירת סליחות בבוקר שאומרים גם בכל תענית ציבור, ועיין במ"א (סי' תרפ"ו ס"ב) שאין מתענים תענית אסתר בע"ש שמרבין בתחנונים ולא יוכלו לטרוח לכבוד שבת... ולפי זה אפילו מי שלא יכול לצום, מ"מ היום הוא זמן לזעקה וראוי לומר תהלים ולהתפלל, כי תענית אסתר היא עת רצון כמו אז, ונשאר כן לדורות, ויכולים לפעול הרבה בתענית אסתר".

השלכות מעשיות לשאלה לאיזה צום אנו עושים זכר

בשו"ת בנין שלמה (סימן נו) מובאים דברי אחיו ר' בצלאל, שדן לפי מה דאמרינן שעיקר התענית אסתר הוא משום זכר לישראל שהתענו כשיצאו למלחמה על אויביהם, "א"כ הכהנים שלא היו אז במלחמה" אולי אין צריכים לצום. כיוצא בזה אמר הרב זוננפלד (האיש על החומה ח"ג עמוד 424) למה בתענית אסתר הקלו יותר מבשאר הצומות, כי תענית אסתר הוא זכר לישראל שהתענו כשיצאו למלחמה על אויביהם, והלא חלושים וחולים לא יצאו למלחמה, ולפיכך עצם עשיית הזכר לתענית דאז, הוא בכך שרק בריאים מחוייבים להתענות. אולם כתב הרב שמחה עלברג (שלמי שמחה ח"ב סימן ל"ה) על דברי ר' בצלאל הכהן: "דבריו צ"ע בשתים. א. דאפילו אם נניח דהכהנים לא הלכו באותה מלחמה, בודאי היו צריכין להתענות, דחובת תענית ותפילה היא לא על זה לבד שהלך בעצמו במלחמה"... מש"כ לדבר ברור, דהכהנים לא הלכו למלחמה... כוונתו לדברי הרמב"ם פי"ג משמיטה ויובל הי"ב, למה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו מפני שהובדל לעבוד את י"י לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטין ליעקב ותורתך לישראל, לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, אולם כבר תמהו כולם ממשנה מפורשת בסוטה מ"ד, ר' יוסי אומר אלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט... הרי הוא הירא ורך הלבב, וכן אמרינן בקידושין כ"א ע"ב איבעיא להו כהן מהו ביפת תאר אולם איך שלא נתרץ כל הסתירות נראה ברור דאז שנקהלו היהודים לעמוד על נפשם, גם הכהנים הלכו למלחמה, וזאת לאור דברי דברי רש"י במלחמת מדין שגם שבט לוי הלכו למלחמה, וע"כ יש לחלק בין מלחמת כיבוש לשאר מלחמות. וכע"ז כתב מרן הרב קוק (שבת הארץ שם): "נראה שאע"פ שאין שבט לוי עורכין מלחמה, היינו לעשות מלחמה פרטית, כמו שאפשר שיזדמן ששבט אחד עושה מלחמה בשביל התנחלות שלו. אבל כשכל ישראל יוצאין למלחמה מחויבים גם הם לצאת", עכ"פ כל הדיון שייך רק אם נאמר שמדובר בצום ב"ג אדר.



ז. וכ"כ הרב זילברשטיין (חשוקי חמד מגילה ג) שיש לדחות, דאף שהכהנים והלוויים אין צריכים לצאת למלחמה, האם לא צריכים לצום ולהתפלל על אחיהם היוצאים למלחמה?! והלא אף הם נמצאים באותו צרה.

הצום בזמן הבית ולעתיד לבוא

בסימן נו שם כתב הבניין שלמה שלפי ר"ת נראה שצמו תענית אסתר בזמן בית שני, שכן זמן קהילה לכל הובא בגמרא כהסבר לקריאת המגילה ב"ג, וזה שייך רק בזמן הבית, כמבואר שם שבזה"ז אין קורין אלא בזמנה עיי"ש ובאופן עקרוני "הדין דין אמת דהיה נוהג אף בזמן הבית, דמהיכי תיתי לחלק בתענית כזה, בין לפני החורבן בין לאחר החורבן כיון דכל עצמו אינו נעשה אלא זכר לנס שהיו מתעניין בזמן המלחמה". ויש לדון לפי הסוברים שהצום הוא זכר לצום שלשת הימים, האם צמו גם בזמן הבית. מבחינת הסברה שהזכיר הבנין שלמה, אפשר לומר כך גם על הטעם השני התואם יותר לצום שלוש הימים וצ"ב^ח.

שאלה זו קשורה לשאלה האם לעתיד לבוא נצום בתענית אסתר. כתב הרמב"ם (תעניות פ"ה ה"ט): "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה שנאמר כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו". מהבאת הפסוק בזכריה ניתן לכאורה ללמוד שתענית אסתר, שאינה מופיעה שם, לא תבטל, אולם מהלשון כל הצומות משמע שכן, וי"ל שהפסוק בא לחדש שאפילו הצומות שתוקנו על החורבן, ותענית אסתר שפחותה מהם, ק"ו. בשם הגרי"ד סולוביצ'יק (הררי קדם סימן קפ"ח) הובא מקור נוסף ברמב"ם שיש להסתפק במשמעותו. בפ"ב מהלכות מגילה ה"ח

ח). ויש לשאול כיצד יסביר הבנין שלמה את דבריו לאור דין יום נקנור המופיע במגילת תענית ואוסר לצום וצ"ל כדברי הקרבו נתנאל (מגילה פ"א, ב) שכתב: "...אבל קשה מהא דאמרי' בתענית דף ח"י ואלא בני ארביסר וקא קרי ליה בתליסר יום נקנור הוא. ומאי פריך לפי' ר"ת היה תענית אסתר קבוע מיום שנעשה הנס. נמצא התענית קודם לגזירת נקנור ותניא שם דף י"ב אם נדרו קודם לגזירתנו בטל נדרו את גזירתנו. ותו מה פריך התם אלא לאו דקא קרי לה בחדסר וקתני מותר בהספד ותענית הא יום שלפני יום טוריינס הוא ונראה לי דגרסי' במגילת תענית דלא למספד ביום נקנור וטוריינס ומש"ה פריך שפיר נהי דתענית קבוע וקודם לגזירת נקנור מ"מ קתני מותרין בהספד והא יום נקנור הוא ויום חדסר נמי יהא אסור בהספד דהוי יום שלפני טוריינס".

אולם מרן הגר"א שפירא (מנחת אברהם א סימן ז) כתב: "לדעתי ברור דגם לר"ת בזמן הבית לא צמו ב"ג תענית אסתר שהרי לא עדיף תענית זה מד' צומות שלא צמו". [גם בצפנת פענח (הלכות תעניות פ"ה ה"ה) כתב: "ובזמן ביהמ"ק אסור להתענות מחמת יום טוריינס או נקנור כמבואר בתענית דף י"ח"נאולם שם לא דיבר בשיטת ר"ת].

כתב הרמב"ם: "ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל, שנאמר כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני, ימי הפורים לא יבטלו, שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים, וזכרם לא יסוף מזרעם", מפשטות לשון הרמב"ם דכל זכרון הצרות יתבטל, משמע לכאורה שגם תענית אסתר תיבטל, אולם מאידך "משאלת הרמב"ם מזכרון הצרות לימי הפורים משמע דגם פורים יש בו זכרון הצרות, אלא שימי הפורים לא יעברו מתוך היהודים, וא"כ גם תענית אסתר שהיא זכרון הצרות לא תיבטל, דכל זה נכלל בהא דימי הפורים לא יעברו מתוך היהודים, וכצד זה נקט הגרי"ז". ונראה שהביטוי זיכרון הצרות, מתאים [מעט] יותר לשלושת הימים מאשר לצום במלחמה, ונמצא שיש מקום לומר שלשתי השיטות ליסוד הצום צמו בזמן בית שני, כדברי הבנין שלמה [אך הדבר שנוי במחלוקת כנ"ל] ויצומו לעתיד לבוא.



דין בי"ג באדר או ביום שלפני פורים

צמידות זו של הצום ויום הפורים התפרשה ע"י הרב בקשי דורון (אור תורה תשנ"ד, חוברת שי"ד) כגדר עם נפ"מ הלכתית, בה השתמש בשעת דחק גדולה להתיר לערוך חופה בסוף יום תענית אסתר [יעוי"ש] וז"ל: "ונראה עוד שגדר תענית אסתר... כזכר לתענית ודברי הצומות וזעקתם, גם אם הוא דין ביום שגזרו בו תענית, ולא רק להתענות, נראה שהוא דין ביום שלפני פורים ולא בי"ג באדר כיום בפני עצמו, כלשון הכתוב לקיים את ימי הפורים האלה וכו' דברי הצומות וזעקתם, שיש לקיים כחטיבה אחת זכר לנס את שני הדברים, גם את השמחה וגם את התענית לפניה, ולפי זה דין התענית הוא ביום שלפני פורים, ולא דין בי"ג אדר, לפי שנקבע יום י"ג אדר שכך היה שהתענו לפני שנחו מאויביהם, ולפני המנוחה יש לעשות זכר למלחמה ולתפילה... לאור זאת גם אם נאמר שבשאר תעניות צריכין להשלים עד צאת הכוכבים, כיון שגדר יום התענית הוא עד שתשקע החמה, בתענית אסתר שדין הוא לא ביום י"ג אלא ביום שלפני הפורים, חובת התענית היא עד יום הפורים, וברור שאם התפללו ערבית מפלג המנוחה ולמעלה שאינם חייבים להשלים תעניתם, לפי שחל עליהם יום הפורים, ועל כן הצענו מפני דוחק השעה שכל הקהל יתפללו ערבית באולם החתונה בפלג המנוחה

ויוכלו לקיים החופה ולהפסיק התענית". והנה בהררי קדם הנ"ל הביא מתשובת הגאונים (אוצר שו"ת הגאונים למגילה אות ל"ה) דעה שבשנה מעוברת מתענים תענית אסתר גם באדר ראשון ור"ל לפי"ז "דשייך דין תענית אסתר בתורת קיום בפני עצמו ולא רק בתורת חלק מימי הפורים" [ולפי זה "יתכן לומר שתבטל התענית לע"ל כיון שעומדת בפני עצמה בתורת תענית, ואינה קשורה לשמחת פורים"], ולדרך זו אין נראה כהסבר הנ"ל. אמנם, כידוע, דעה זו לא נפסקה להלכה.



האם אומרים בתענית אסתר אקדומי פורענות לא מקמינן

נחלקו הראשונים האם נכון לומר על תענית אסתר - "אקדומי פורענותא לא מקדימין". המרדכי (מגילה פרק מגילה נקראת) כתב: "מה שאנו מקדימין התענית ליום ה' כשחל פורים אחד בשבת מפרש שם מפני שאין יכול לקובעו בע"ש מפני שהן טרודין לטרוח בכבוד שבת והכי איתא בתשובת הגאון ואף על פי אמרינן לקמן ט' באב מאחרין ולא מקדימין משום דפורענותא הוא אבל צום אסתר לאו פורענותא הוא".

לעומת זאת, הרמב"ן (מלחמת ה' מגילה דף ד:) כתב: "עוד ראיתי במס' סופרים פט"ז לפורים ג' ימי הצום אין מתענין רצופין אלא פרודין שני וחמישי ושני ורבותינו שבא"י נהגו להתענות אחר פורים מפני נקנור וחביריו ועוד שמאחרין בפורענות ואין מקדימין".

ובאר במשנת יעבץ (או"ח ע"ו) שאם התענית היא בי"ג שבו ביום היה הנס, אפ"ל שהתענית היא מעיקר הנס כמו"ש הרא"ש בתענית פרק שני, אבל ג' ימי הצום שמתענין לזכר ג' ימי הצום של מרדכי ואסתר קבלו עליהן כשאר תעניות, ולכן גם על תעניות אלו אמרינן שמאחרין בפורענות ואין מקדימין. ושמא אפשר לומר באופן אחר, שאם בתענית שבמלחמה עסקינן אין זו פורענות שכן עם כל החשש, הייתה להם זכות ורשות מהמלך להילחם^ט, וכל זה אחרי תליית המן

ט). מהלבוש לא משמע כדברינו שכן כתב: "וא"כ ודאי בימי מרדכי גם כן התענו ביום שהיה להם מלחמה עם צריהם. ומפני שאנו מקיימים ימי הפורים לזכר אותו הנס, גם כן צריכין אנו לעשות כמותם בענין התענית והסליחות והתחנונים, כי אם את הטוב נקבל והרע לא נקבל בתמיה", ואף שדבריו צריכים ביאור, עכ"פ נקרא המצב "רע". וכל העניין יכול להשליך גם על השאלה האם יש להתנהג בתענית

וכתיבת האגרות בכ"ג סיון אשתקד, שהביאה "לאורה ושמחה וששון ויקר",
שלא כבשלושת הימים בהם הייתה גזרת כליה מרחפת מעל ראשם ואין פורענות
כמותה.



אסתר כבשאר הצומות "ולא לנהוג עידונו בעצמו" כלשון הרמב"ם (תעניות פ"א הי"ד) יעויין משנת
יעבץ הנ"ל ומנחת אשר מועדים ואכמ"ל.

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

מקרא מגילה בט"ו בבני ברק ובשכונת רמות

הנה לכאורה, הנדון ברמות והנידון בבני ברק הוא אחד, האם מה שבתוך עיבורה (שבעים אמה ושירים) של עיר המוקפת או ספק מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, נחשב לכל היותר רק כסמוך לדרך [כמש"כ החזו"א בספרו (או"ח קנ"ג א)]. או שהכל כעיר אחת ממש דמיה, ומהיכא שיש הפסק של קמ"א אמות (שהן עיבור ב' ערים המתחברות זע"ז) מתחיל דין הסמוך, וכל עוד אין הפסק אלפים בעי לקרוא גם במקום ההוא בט"ו משום סמוך [כשיטת הגאון בעל תורת חסד ועוד, כמובא בספר "ירושלים הרים סביב לה" מאת מוריננו הגר"ש דבליצקי, ע"י שם באורך, וכן הוא בכף החיים בהל' מגילה (סי' תרפ"ח סק"י)]. ולפי שיטה זו יתכן שנצטרך לקרוא מדין ירושלים בט"ו, עד לכמעט שער הגיא.

כמו כן, א"א יהיה להקל בבני ברק שלא לקרוא בט"ו, רק משום מש"כ הברכי יוסף (שם סק"ט בשם תשובת משאת משה), שסמוך לספק אין לחוש לקרוא גם בי"ד וגם בט"ו, דמעיקרא הוא חידוש דין רק במגילה (ולא בבתי ערי חומה) סמוך לדרך, והבו דלא להוסיף עליה בכרך המסופק ע"ש.

ויש אומרים שאין המנהג בא"י כדבריו, כי ברבים מערי הספיקות שהיו נוהגים גם בעבר לקרוא גם בט"ו, כמו צפת, היו קורים משום נראה לספק, היא העיר טבריה, כמו שכתב בפאת השולחן (הל' א"י ג טו). וגם החזו"א בהל' מגילה (שם) הכריע שלא כדברי הברכ"י.

והשאלה אם יש עצה לחלק בטוב בין הדבקים גם ללא זה, כי למעשה כיום מנהג העולם, גם של חלק מציבור המדקדקים, לא לקרוא בט"ו בבני ברק בגלל פרויקט נתיבי אילון, שמפריד את גוש דן המזרחי קמ"א אמה מיפו (כמו שהעלה להלכה בקונטרס "האגרת הזאת" מהג"מ רבי שריה דבליצקי שליט"א). ומצד שני, ברמות נהגו רובא דעלמא, גם מהציבור היראים ביותר, לקרוא רק בט"ו, וכן הורו הגר"ש ז' והגר"ש נ"ע. וגם הספרדים, כפי ששמעתי, ברובם נהגו כן בשנים האחרונות (מתוך רצונם העז של התושבים שם להמנות על תושבי ירושלים), ורק מתי מספר נוהגים לקרוא

מגילה גם או רק בי"ד [אמנם הלום שמעתי שבשנת תשע"ז התאספו רבים בשכונת רמות לקרוא בי"ד בברכה בביהכ"נ גדול "אהל יוסף", וא"א לדעת אם מגמה זו תתפשט או לא, ועכ"פ מנהג רוב העולם כעת לא כן], ושומה עלינו לבאר בשים לב האם יש לחלק ביניהם בטוב ליישב מנהג העולם, או שמא אכן אין שום חילוק.

וקודם נבאר מעט את מה שנראה בשורש הנידונים האלו.



א.

הנה דין סמוך ונראה לכרך הוא דין מחודש שנא' רק במגילה, וצ"ע ביסודו. ומצינו בתוספתא (פ"א ממגילה ה"א), דילפי' ליה מדכתיב מדינה ומדינה, וכעין זה משמע בש"ס שלנו, מתוך המו"מ של הגמ' (מגילה ג:), שמיתור עיר ועיר דרשינן לדין סמוך ונראה, עי' שם.

אולם אכתי יתכן, כמו שנבאר להלן בדעת הרמב"ם, שהוא סברא בעלמא של גרירה וקולא להטפיל את הסמוך והנראה לכרך, דהיינו שדין סמוך אלפים הוא שיעור להחשיב עד שם כמרחק סביר להיטפל למקום, כמו שמצינו ביהושע סימן ב' לעניין ארון, שנצטוו שיהיה רחוק מהם אלפים אמה מפני הכבוד. וכן מצינו, כמובן, שיעור זה לעניין מגרש ערי הלויים ותחום שבת, וגם דין "נראה", כמו שיתבאר, יכול להכנס לגדר זה.

וכן משמע ברמב"ם, מדכלל את דין סמוך ונראה בפ"א ממגילה בהלכות בן עיר שהלך לכרך (ה"י) ולא בתוך עיקר דין כרך ועיר לעיל שם (בה"ד). ומשמע שהוא דין גרירה בעלמא לדין הקריאה, כבן עיר שהלך לכרך וכדו', ולא שחל דין על מקום הסמוך ונראה להיות בכלל עיקר התקנה של בני כרכין (כך שמעתי מאבי לפו"ר), ובסמוך יתבאר שכן נראה מכל שיטת הרמב"ם כפשטותה, כפי שהיא לגרסא שלפנינו.

ונבאר יותר במה ששייך לעניינינו, דהנה עיקר דין זה של סמוך (למשל) יש לעיין אי יסודו בדין עיר, כמו שמשמע מהילפותא של "מדינה ומדינה", או

דמלכתחילה הוא דין בכל דבר שנגרר, ואפי' א"צ שיהיה שם בית, ואין זה תלוי בשם עיר כלל.

ובזה יש לבאר את שורש השאלה של הגאון ר' יחיאל מיכל זצ"ל בספרו עיר הקודש והמקדש (פכ"ז א), שאין סמוך אלא מרחק כפשוטו ואין גוררים בכלל עיר בתרה, ומשום שמיל הוא שיעור רוחק, כמו שנא' ביהושע לעניין מרחק הארון מפני הכבוד כנ"ל. ולעניין נראה יתכן שסברו דבעי נמי שיהיה לכה"פ סמוך תוך אלפים במרחק האווירי (כפי הפי' השני של הב"י ברמב"ם שם).

ובאמת זו פשטותה של שיטת הרמב"ם (שם, שהביא דין תוך אלפים על נראה דווקא ולא על סמוך), שסבר שסמוך הוא דין בעיבורה של עיר בלבד (כמו שבאר הב"י בס' תרפח בפשטות יותר), ולנראה בעי שתהיה בתוך אלפים, כלשון הרמב"ם. ולפי זה פשיטא שגדר סו"נ אינו גדר של עיר ועיר, אלא נגררות בעלמא לכרך (וגם אם זו הילפותא אבל גדר הדבר הוא כנטפלות, ולכן אפשר לחלק גם את העיר עצמה בין מה שסמוך לבין מה שלא סמוך).

אולם צד אחר איכא, והוא שיש למיזל כלשון הילפותא מדינה ומדינה כעיקר הטעם, דאיכא הלכה של עיר הסמוכה שנגררת בתר העיר של הכרך. ועי' ריטב"א (ב: ד"ה אלא קרא) שכתב שהביאור בדין סמוך ונראה - כיון דמגנו בתוך העיר בשעת צרה ומשתתפי לכל מילי, כדידהו חשיבי לעניין מקרא מגילה. ונראה שזה הוא טעם לדין עיר שנא' כאן בדין סו"נ, שאינו סתם קירבה לכרך, אלא זו הלכה בעיר הסמוכה ונראית, שהיא בכלל הכרך הגדול שלידה, כיון שהיא מסתופפת איתו בעת צרה ומשתתפת עימו בכל מילי, ועל כן כל העיר נכללת בכרך הגדול, והוא דין בעיקר שם העיר שלה כדילפ' מעיר ועיר [ולא שאנו אומרים שבית בודד לא נכלל בעיר, אבל כמובן עיר נכללת בעניין].

ולפי זה אף בית הנכנס לשבעים אמה של העיר הסמוכה הרי הוא בכלל העיר להכלל בה בכלל שם המוקף, כיון שעכ"פ הוא בכלל שם העיר הסמוכה, ונפק"מ גדולה בדבר.



ב.

וכעת לעניינו, לנסות לחלק בין בני ברק לרמות. ובתחילה נבאר שוב בפירוט, דהיינו שאם לא ננקוט כספר עיר הקודש והמקדש הנ"ל (וכצדדנו לעיל מעט בדעת הרמב"ם), דאין סו"נ אלא הנגרר עד אלפים אמה, וכהמנהג הברור לקרוא בכל ירושלים החדשה בט"ו (שלא כדבריו בספרו הנ"ל ובלוח א"י שלו), הלא לכאורה איכא רק ב' צדדים הנ"ל, ובני ברק ורמות תלויים זב"ז, דהיינו שאם אנו נוקטים שמה שנמצא מחוץ לחומות חשיב כעיבור העיר ממש ואינו בגדר סמוך, ודין הסמוך אלפים מתחיל אחריו, הלא בבני ברק בעי לקרוא נמי בט"ו, דנמשכת מיפו ברצף אחד, ולא יעזור ההפסק של נתיבי אילון שאינו אלפים אמה, וברמות יקראו רק בט"ו, שכנראה אין הפסק אלפים בינה לעיבור העיר, שהוא לצד זה כהעיר עצמה, ועכ"פ דין נראה מהכרך בוודאי יש להם. לעומת זאת, אם נוקטים כהצד השני, שעיבור העיר עצמה נכלל רק בשם סמוך, הלא ת"א בעצמה חשיבה רק כסמוך ליפו, ומה שלאחריה לא יצטרף לאחר קמ"א אמה, ולא יצטרכו לקרוא בבני ברק בט"ו, וגם ברמות יהיו חייבים לקרוא בי"ד, כי יש הפסק של קמ"א בינה לשכונה הקרובה ביותר הסמוכה לירושלים.

ועיקר הנדון כתב בספר ציץ הקודש (ח"ב ס' נב) להג"מ ר' הירש מיכל זצ"ל, שהוא תלוי בדין "הוקף ולבסוף ישב", האם נא' גם לעניין מקרא מגילה, עי' בסוגי' בגמ' (ג:) ובמפרשים, ואי קי"ל (כבשו"ע תרפח א) דהוקף ולבסוף ישב לא מהני אף לעניין מקרא מגילה, מסתבר שבית אחד שאחר החומה אינו נכלל בחומה, כפי שהוא הדין לעניין בתי ערי חומה, וכל דינו אינו אלא משום סמוך בלבד, משום דקל הוא שהקלו בקריאתה. ובקונט' אחרון שם חלק עליו תלמידו הגאון מוהר"ר יעקב משה חרל"פ זצ"ל, שאינו תלוי בסוגי' הנ"ל עי"ש [ובקונט' "ירושלים הרים סביב לה" למוריניו הג"ר שריה דבלצקי שליט"א שסיכם עיקרי הדברים].

ולכן נראה יותר לתלות את מחלוקת אחרוני הזמן הנ"ל בעיקר התקנה של מקרא מגילה בכרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון, האם יסודה הוא דהחשיבו חכמים כאילו כעת יש חומה במקום שהייתה בימות יהושע בן נון, או שדנים עפ"י מה שהיה חומה אף שכעת איננה, לא שכאילו כעת יש שם חומה, אלא שדנים על מקום שהיה בו חומה בשעתו כמגדיר את שם המקום בלבד.

ותלוי בזה, שאם נאמר כצד האחרון כיון שעתה מיהא אין חומה, הלא העיר כעת נמשכת גם מעבר למה שהיתה החומה בשעתו, ומסתברא דאין דנים סמוך רק מעיר החדשה ואילך (וכדעת הגאון בעל תורת חסד). אולם, אם דנים לומר שאף שאין כעת חומה הרי שכאילו יש כאן חומה כפי שהייתה בשעתו, שכן היא התקנה על עיר המוקפת חומה, כדין בתי ערי חומה שדנים עפ"י העיר שנתקדשה, כדדרשינן מקרא אשר לוא חומה אף שאין לה עתה, הלא מסתברא שאין נחשבת כמוקפת חומה אלא ממנה ולפנים, אבל מעבר לחומה שהייתה בזמנו, אין חשוב אלא כסמוך בלבד (כדעת החזו"א).

[ויש לעי' לפי זה, אם החומה ההיא אכן נשארה שם או עכ"פ יש מקצת חומה באותו מקום, האם אז לכו"ע נדון שמה שמחוץ לחומה הוי כסמוך בלבד, ולמעשה בירושלים אינו כן כידוע, וידידי ר' משה ר"ל שזה הביאור בחזו"א (אור"ח קנג בסוף העמוד), ולדידי לא משמע כן].

ויתכן ששורש הדבר תלוי במה שנתבאר לעיל אות א', שאם ניזל בתר הילפותא דמדינה ומדינה, א"כ ניתן כאן גדר של עיר למוקפת, ולסמוך אליה, מחוץ לחומה הדמיונית, ניתן גדר של עיר סמוכה. (דנוטה לומר שעיר כזו הנמשכת משם דינה כעיר בפ"ע, שהרי כך זה מתחלק - עיר מוקפת - ועיר סמוכה -). אולם, כפי הצד השני, דכל הדין כאן של סו"נ הוא מחמת גרירה בעלמא, יש מקום לדון לכאן ולכאן, אולם אין תלייה זו מוכרחת כל עיקר.

[ואגב, לעניין בתי ערי חומה אין עיבור עיר מצטרף, כמבואר בירו' מגילה, וכפי שנראה מהרמב"ם הל' שמיטה ויובל, ואינו דומה לערי מקלט, שעיבורם קולט, וכנראה מפני שאין לערי מקלט חומה ועי'].

ולעניינינו, שוב אנו חוזרים שלפי זה לא מצינו לחלק בין בני ברק לרמות, לבד מהסברא של הרב ברכי יוסף וכמובן ללכת לקולא, מה גם שיש מקום לנטות לקולא בעניין זה, עפ"י האמור בירו' (מגילה פ"א ה"א) שיסוד דין סו"נ כאן הוא משום דקל הוא שהקלו בקריאתה (להזכיר נס דשושן כמש"כ הרשב"א בפ"ק דמגילה), וזה רק להקל בקריאת בט"ו ברמות ולא בשני הימים, כמו שהוא להדיא בירו' שם, לעניין רבי יוחנן בטבריה שקרא רק בט"ו משום כך, ולא כהבבלי, ועי'.

אלא שנראה שיש סברא גדולה לחלק במה שרמות היא כעיר אחת ממש עם ירושלים לכל דבר ועניין, וזו היא סברא חזקה יותר מסמוך ונראה, שילפ' ממדינה ומדינה מחמת שהן נכנסות לעיר. וכוונת הריטב"א דבעי גם בשותפת בעניניה שתהיה נראה וסמוכה, הוא על עיר אחרת, שנכללת בכמה ענינים עם העיר הזו, אבל אם היא עיר אחת לגמרי, כברמות שאנשים רואים עצמם כגרים בירושלים ולא בישוב סמוך לירושלים, בזה בעי לדון אותם מק"ו דסמוך ונראה כעיר אחת לגמרי, ואף אם אין רצף של בתים.

והלא המנהג כן, כהתוספתא והריטב"א, שלא כמו שדייקנו ברמב"ם שהוא כגרירה בעלמא, שהרי לפי זה כתב הב"י שסמוך הוי רק תוך עיבור העיר, והעולם מקדמת דנא לא נהג כן אלא כל סמוך הוי בכלל עד אלפים, וגם בשו"ע לא נראה כן, וכמו שדייקו המג"א והגר"א, שהשו"ע צידד כדעת הטור עי' שם היטב.

וכן שמעתי בעצמי מהג"מ רש"ז אורבך זצ"ל (ונדפס משמו בספר הליכות שלמה הל' מגילה פ"כ ח וראה שם בדבר הלכה ס"ק יב) דיש לקרוא בכל שכונות ירושלים בט"ו, אף המרוחקות כרמות, מחמת שהן שותפות בכל עניניהם בעיר י-ם, וזאת עפ"י דברי הריטב"א הנ"ל עי"ש (ובהכרח י"ל כמש"נ, דשותפות גמורה עדיפה טפי, דאל"כ אדרבא הריטב"א הוא ראייה לסתור, שגם בשותפת בעניניהם בעי דווקא שתהיה בכלל סו"נ).

אלא שיש לעי' אם משמע כן בתוס' בפ' כיצד מעברין (עירובין נו: ד"ה רב הונא), שכתבו בשם ר"ת דמסברא אמרינן לעניין בתים הסמוכים לשבעים אמה לעיר דחשיבו כהעיר עצמה, דלא מסתבר דבעי שיהיו הבתים דבוקים זה לזה עי"ש. ומשמע דאין אפשרות לקבוע שם עיר בלא הסמיכות של שבעים אמה ושיריים, על סמך שותפות בעניניהם.

וי"ל (מעט בדוחק), דהכא דילפינן דין סמוך ונראה מדכתיב מדינה ומדינה, שהיא עפ"י השותפות וההסתופפות בצל הכרך, כהריטב"א הנ"ל, כבר יש ללמוד מק"ו נמי שמדינה אחת לגמרי שהיא בכללה אף שאינה בגדר סמו"נ, וכמו שחלקנו. או שנחלק באופן פשוט יותר, דלעניין תחומין יותר מסתבר לילך אחרי רצף של בתים ומקום ישוב, וכדחזינן שאף ב' ערים מתחברות זל"ז אם אין ביניהן רווח מבתים בשיעור של מרחק בין ב' ערים, ואף שפשוט שהן ב' ערים אחרות לגמרי, אבל

לעניין קריאת מגילה דנים עפ"י השייכות מחמת דמגנו בעת צרה, שאז הן חלק מההקף.

[וכפי ששמעתי הורה הגרש"ז אורבך זצ"ל על הדסה דבעי לקרוא בט"ו, כי החולים שם הם חולים של ירושלים. וכן אמר לי ר' אריה לייב גריינמן שיחי' בשם החזו"א על דיר יאסין, כמדומה, שכיון שכל מה שהיה להם היה בירושלים דינם ממש כנטפלים, וכבר אמרו כן בעבר בשם הגרי"ל דיסקין לעניין בית היתומים, שעל אף שברור שהיה ממש במדבר ומרוחק טובא מהעיר עצמה (כפי שרואים בתמונות מאז), מכל מקום אנו לומדים מפי השמועה שהורה לקרוא בו בט"ו, ומסתמא זו הייתה סברתו שהן "היתומים של ירושלים" כמו שנהוג לומר בשמו (לא בדקתי האמינות המוחלטת של דברים אלו שהם מפי השמועה בלבד)].

ועי' עוד בא"ר (תרפ"ח סק"ד) עפ"י האגודה, שמתחייבים מסים עפ"י גדר סמוך ונראה והובא בשעה"צ (שם סק"ז). ומשמע שהעיקר הוא מה שיש שותפות, ולכן אפי' בסמוך הגדר הוא כן [אף שאינו נראה כ"כ המנהג כן, שהרי מעולם חייבו סמוך בלי שותפות, כמו שמשמע בפאת השולחן ומנהג החזו"א לקרוא בבני ברק גם בט"ו].

ונמצא לפי זה שיש להצדיק מנהג העולם הן לעניין בני ברק והן לעניין רמות, דלעניין רמות, בפרט לפי שיטת התורת חסד, ועוד שרמות היא בגדר סמוך ונראה לעיקר העיר החדשה הממשיכה ונכללת בכלל העיר העתיקה המוקפת חומה וכנ"ל, הלא היא נכללת בכל עניניה עם ירושלים כאחת משכונות העיר, אבל לעניין בני ברק, כיון שאין לה שום שותפות עם יפו ואינה נטפלת לה בשום עניין הא לאו חדא היא עם יפו ויש לפוטרה מט"ו לגמרי, גם לא כאחת מערי הספיקות, וגם אם לא ננקוט כהברכי יוסף, דלא נקטינן סמוך לספק להחמיר.

יתר הסברות כמו חוטי העירוב, ובורגנין ועיר היושבת על שפת הנחל, לא ראיתי לנכון להאריך בהן, כי יש בזה הרבה ויכוחים שכבר נכתבו [ובמה שיש לחדש לפלפולא בעלמא לצערי לא היה כעת עת ויש אתי בכתובים], וכפי הנראה עיקר שורש המנהג תלוי במה שרמות היא כירושלים לכל עניניה, משא"כ בני ברק שאינה יפו בשום אופן וכמש"נ.



ג.

האם מהני צירוף ע"י בורגנין

אכתוב בכ"ז בקיצור לעניין בורגנין שרצו לצרף ע"י את רמות לעיר (כהצעת המנחת יצחק, בשביל לפתור את מה שפסק ביבי"א לקהילות בני ספרד, שברמות יש לקרוא רק בי"ד, כשיטת מרן הב"י שגם הנראה בעי שיהיה סמוך אלפים דווקא).

הנה בעיקר הדיון אם בורגנין מועיל גם באופן מלאכותי, מקורו טהור בירו' פ' כיצד מעברין (עירובין פ"ה ה"א) שמשה עשה להן שלושה צריפים ושלושה בורגנין מחוץ למחנה כדי שיוכלו להפנות בשבת מחוץ למחנה ולא יחשבו כיוצאים מחוץ לתחום שבת י"ב מיל כמידת המחנה (אם לא נחשבים אהלי המחנה כקבועין מפני שחנו ע"פ ה') עי"ש. אולם, יתכן דבעי שיהיו ראויים לדירה קבועה, [כמש"כ הרשב"א בעבוה"ק הל' עירובי תחומין ו].

וגם אם נקיל בזה, או נעשה אותם בורגנין קבועין במידת האפשר (כפי שאמרו שלנו שם קצת מבני ישיבת פורת יוסף בירושלים) הלא ישנה עוד בעיה, שכביש רמות רחב כנראה יותר מקמ"א אמה ומפסיק את הרצף איך שלא יהיה.

ויש שרצו לדמות זאת לעיר היושבת על שפת הנחל (עירובין סא.), שלגאונים והרמב"ם (פכ"ח משבת ה"ט) מודדים משפת הנחל החיצונה [וכן הוא להדיא בירו' (פ"ה ה"א), שמשמע שאפי' היא רחבה הרבה יותר משבעים אמה מודדים משפת הנחל החיצונה אם אין הנחל עמוק הרבה, דהוי תל המתלקט עשרה טפחים מתוך שלושה, והובא ברמב"ן במלחמות ה' סוף פרק כיצד מעברין כמקור לשיטת הרי"ף הנ"ל עי"ש].

אמנם, הלא הקשו שלא מצינו מצטרף לעיר ביותר משבעים אמה ושיריים, וענה הריטב"א דזה רק בבית מסויים, אבל היכא שהוא מקום תשמיש לכל בני העיר מהני טפי.

ולפי זה, הכא יש לדון האם כביש רמות חשיב כמשמש בעיקר את בני העיר או את כל באי הארץ, שאז לכאורה לא יכלל בעיר ביותר משיעור עיבור הערים.



הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

קריאת מגילה לנשים ע"י אשה

שאלה

בקהילתנו הועלתה הצעה לקיים קריאת מגילה לנשים באחד הבתים, ע"י אשה שתקרא בפניהן. ונשאלנו האם הדבר מותר הלכתית, ואם כן - האם ראוי לעשות כן.



תשובה

א.

מקור חיוב האשה במגילה

בגמ' במגילה (דף ד' ע"א) מובא: "ואריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס. ופרש"י (שם ד"ה שאף הן היו באותו הנס) שאף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים וגו'". והתוס' (שם ד"ה שאף הן היו באותו הנס) פירשו בשם רשב"ם, שעיקר הנס היה על ידן, בפורים ע"י אסתר, בחנוכה ע"י יהודית, ובפסח - שבזכות צדקניות שבאותו הדור נגאלו.

וכן מובא בגמ' בערכין (דף ג' ע"א): "הכל כשרין לקרות את המגילה. לאתויי מאי? לאתויי נשים, וכדרכי יהושע בן לוי, דאמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה שאף הם היו באותו הנס". ופרש"י (שם ד"ה לאתויי נשים) "שחייבות במקרא מגילה וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם". ומשמע מדבריו, שחיובן הוא באותה רמת החיוב של הגברים, ולכן הן יכולות להוציאם יד"ח, דכל המחויב בדבר יכול להוציא את חברו ידי חובה.

אולם, בתוספתא מגילה (פ"ב הלכה ד') מובא: "הכל חייבין בקריאת מגילה, כהנים לויים וישראלים... נשים ועבדים וקטנים פטורין, ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן". וזוהי סתירה לגמ' הנ"ל.

וכתבו הרשב"א והריטב"א (על הגמ' שם) שהבחינת התוספתא משובשת, ולכן הלכה כהגמ', שנשים חייבות מוציאות אף את הגברים. והמאירי הוכיח שהתוספתא משובשת ממה שנכתב בה תחילה שנשים פטורות ממגילה, וא"כ פשיטא שאינן מוציאות את הרבים יד"ח, ולא היה צריך להשמיע זאת שוב. ומסכם המאירי (במגילה שם): "ועיקר הדברים, שלא לדחות תלמוד ערוך שבידינו מברייתא, או מדברי תלמוד המערב, וכל שכן מסברא, אלא בואו ונסמוך על הכלל הידוע, כל המחויב בדבר מוציא את הרבים ידי חובתן". וכן כתב האור זרוע (ח"ב סי' שס"ח), וכן פסקו הרי"א ז"ל (פ"ב הלכה ב, ג) הנימוק", בעל המכתם ובספר המאורות (על מגילה שם), והגר"א בביאורו לשו"ע (או"ח סי' תרפ"ט סעיף א' ב') וכתבו שגם מהסוגיא בערכין (שם) מוכח שאין לסמוך על התוספתא, שהרי הגמ' מפרשת שם את הרישא של הברייתא שבתוספתא "הכל חייבין במקרא מגילה" לרבות את הנשים, א"כ ודאי שאי אפשר לגרוס בהמשך הברייתא שנשים פטורות. וכן דעת הרמב"ם (ריש מגילה) וכמ"ש הרב המגיד והגהות מימוניות.

אבל התוס' במגילה (שם) הביאו את דברי בה"ג, שפסק בעקבות התוספתא "דאשה מוציאה מינה, אבל לא אנשים" ומבארים התוס' את הגמ' בערכין, דסלקא דעתך דלא תועיל קריאתן אפילו להוציא נשים, קמ"ל דמוציאות. וכן כתבו התוס' בערכין (שם ד"ה לאתויי נשים) בשם בה"ג, שנשים חייבות בשמיעה, לפי שהכל היו בספק להשמיד ולהרוג ולאבד, ולכן אישה יכולה להוציא אישה אחרת יד"ח, אך אינה יכולה להוציא גבר.

וז"ל הבה"ג (ריש הלכות מגילה): "מחייבין בית ישראל למיקרי מגילתא באורתא... אמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות במשמע מגילה שאף הן היו באותו הנס", ומשמע שגורס כן בגמ' דידן, שנשים חייבות במשמע מגילה, ולא בקריאה. ועפ"י דברים אלו מתורצת הסתירה בין התוספתא ובין הגמ', שאמנם נשים חייבות לשמוע, אך הן אינן בכלל חיוב הקריאה, ולכן אין הן מוציאות את האנשים. אלא דהא גופא צריך הסבר, מהו החילוק בין שמיעה לבין קריאה.

בדברי בה"ג נאמרו כמה הסברים:

א. החיוב של איש ואשה בקריאת מגילה זהה, ואעפ"כ אסור לנשים להוציא גברים, וכפי שנימק זאת באורחות חיים (ריש הלכות מגילה אות ב') "והטעם משום

דקול באשה ערוה, ואע"ג דמדליקות נר חנוכה ומברכות לא דמי, לפי שאין צורך שיהיו שם האנשים בעת הדלקה". ולפי"ז אם אשה קראה לגברים, יצאו בדיעבד יד"ח.

ובאשכול (ח"ב עמ' 30) כתב, שהטעם שאשה לא תקרא לגברים מפני שדומה לקריאת התורה "להכי תקנו שלא תוציא אנשים, ולכאורה משום כך לא יוצאים גברים מאשה אף בדיעבד. (אלא שקשה, שבקריאת התורה נאסר מפני כבוד הציבור, משמע שבדיעבד יצאו יד"ח, וצ"ע).

ב. בעל ערוה"ש מבאר (או"ח סי' תרפ"ט ס"ה) שחיובן של נשים הוא רק מטעם "שאף הן היו באותו הנס" ואין הוא חיוב גמור, כשל הגברים, ולפיכך הן חייבות רק בשמיעה ולא בקריאה. ערוה"ש מביא ראייה לשיטה זו, דאי אפשר לומר דמטעם זה ש"אף הן היו באותו הנס" יהיה חיובן של הנשים זהה לשל גברים, דא"כ למה על חיוב מצה לנשים בפסח אמרה הגמ' היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכול מצה (פסחים מ"ג ע"ב), לימא מטעם דאף הן היו באותו הנס? אלא ודאי שמטעם זה אינו חיוב גמור כאיש לקריאה, אלא די בשמיעה. וה"ה בחנוכה, דאין חיובן בהדלקה אלא בראיית נר חנוכה, אא"כ יש לה בעל (ואינו שם) דמדלקת בשביל הבעל.

[ובזה מתורץ מדוע לבני אשכנז, הפוסקים כרמ"א שכל אחד מבני הבית מדליק, אין האשה והבנות מדליקות, דאף אם נאמר אשתו כגופו, אך מה עם בנותיו? אך לפי ערוה"ש נחא, דאין חייבות אלא בראייה ולא בהדלקה^(א)].

ג. המרחשת (ח"א סי' כ"ב) כתב, שבקריאת המגילה יש גם משום זכירת עמלק. ומצווה זו קשורה במחיית עמלק. ומכיוון שאשה פטורה ממחיית עמלק (כהחינוך מצווה תר"ג), כי אין דרכה במלחמה, ה"ה שהיא פטורה מזכירת עמלק, ולכן היא פטורה גם מקריאת המגילה, אך בשמיעת המגילה חייבת, משום פרסומי ניסא.

ולפי"ז, יש לומר שאשה לא יכולה להוציא אפי' את עצמה, כי היא חייבת לשמוע מפי בר חיובא, והיא עצמה איננה בר חיובא. ופרסומי ניסא עניינו להצטרף לקהל השומע את המגילה, וככל שהקהל גדול יותר, כך גדל פרסום הנס

(א) המנהג המוכר לי הוא שבנות שאינן נשואות כן מדליקות בברכה. (הערת ר' בעז אופן). אך אין זה המנהג הרווח, אלא שהבנות הקטנות לפעמים מדליקות כחיוב מצווה.

(ולפי"ז דומה שמיעה של קריאת המגילה לראיית נרות חנוכה, שאף הרואה מברך שעשה ניסים אע"פ שאינו מדליק). וכן פסק הבן איש חי (פרשת תצוה שנה א' הלכות פורים סעיף א') דהנשים אע"פ שיודעות לקרוא ישמעו מן האנשים "שמעולם לא נשמע שהאשה קראה מגילה". וכן פסק המג"א (סי' תרפ"ט ס"ק ו') בשם מדרש הנעלם רות, שאשה לא תקרא לעצמה רק תשמע מהאנשים.

ד. עוד כתב המרחשת (שם), שיש בקריאת מגילה גם קיום מצוות הלל, כמבואר בגמ' מגילה (דף י"ד) דקרייתא זו הלילא. ואשה פטורה מהלל וחיבת רק בפרסומי ניסא. ודו"ק.

ה. הטורי אבן במגילה (דף ד' ע"א) כתב, שבעצם אשה פטורה מקריאת מגילה, כי זו מצוות עשה שהזמן גרמא, וכל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון, ומה שחייבוה משום שאף היא הייתה באותו הנס, הוא חיוב חדש של פרסומי ניסא, וחיוב זה הגדרתו היא בהצטרפות לשומעים, ולכן הן חייבות לשמוע מפי בר חיובא, ואין הן יכולות להוציא את עצמן, וכנ"ל.



ב.

שיטת הרא"ש עפ"י הקרבן נתנאל

הרא"ש במגילה (פ"א סי' ד') הביא את דברי בעל הלכות גדולות, שנשים חייבות בשמיעה בלבד, והביא גם את הירושלמי (מגילה פ"ב ה"ד), דריב"ל היה מכנס את אנשי ביתו (הנשים) וקורא לפנייהן מגילת אסתר, וכן רבי יונה אבוב דרבי מנא. ומבאר הרא"ש, שלפי בה"ג, הא דכתבה הגמ' בערכין שהכל כשרים לקרות המגילה.... לאתויי נשים? היינו "לא שיוציאו אנשים בקריאתן, אלא דווקא נשים, דלא תימא אף נשים אינן יוצאות אלא בקריאה חשובה של אנשים, קא משמע לן שהאשה מוציאה חבירתה". עכ"ל.

וכתב הקרבן נתנאל (שם ס"ק ס') שהאשה מוציאה דווקא "חבירתה", וכן צריך לדקדק בדברי הרא"ש, "אבל נשים רבות אין אשה מוציאה דוילא בהו מילתא, כמו שכתבו תוס' בסוכה דף ל"ח עיי"ש וכדפרשתי". כדי להבין את הקרבן נתנאל ראוי, אפוא, לבאר את התוס' בסוכה היטב.

במשנה בסוכה (דף ל"ח ע"א) נאמר ש"תבוא מארה" למי שאישה או קטן מקריאים לפניו את ההלל (המדובר שם הוא על אדם שאינו יודע לקרוא את ההלל, ואשה או קטן מקרין אותו והוא עונה אחריהם מה שהם אומרים. ותבוא לו מארה משום שלא למה. רש"י שם).

ובגמ' שם: "ת"ר באמת אמרו בן מברך לאביו ועבד מברך לרבו ואשה מברכת לבעלה (ברהמ"ז), אבל אמרו חכמים תבוא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו".

ומבואר שם דבבן קטן איירינן, ואעפ"כ יכול להוציא את אביו. כפי שכתב רש"י (שם ד"ה בן מברך לאביו): "דחייב מדרבנן ובמסכת ברכות פרק מי שמתו (דף כ' ע"ב) מוקים לה כגון שלא אכל אביו אלא כזית או כביצה דהוי שיעורא דרבנן, דמדאורייתא לא מיחייב עד דשבע דכתוב ואכלת ושבעת וברכת הלכך אתי מדרבנן ומיפיק מדרבנן".

ומשמע מזה שאשה מוציאה את בעלה בברהמ"ז לחלוטין, דחיובה נמי מדאורייתא. ומקשים התוס' (שם ד"ה באמת אמרו) דהרי בתוספתא מובא שאין אשה ועבד וקטן מוציאים את הרבים יד"ח בברהמ"ז, ומדוע, והרי אשה חייבת בברהמ"ז מדאורייתא וכל המחויב בדבר יכול להוציא אחרים יד"ח?

ומתרצים התוס' ב' תירוצים: א. באמת אשה חייבת בברהמ"ז מדאורייתא, אלא כיוון דנשים אינן מצטרפות לזימון (בעשרה) לכן אין הן מוציאות אנשים אע"פ שהאיש מוציאן, דשאני איש דחשיב טפי. ובתוס' הרא"ש (שם ד"ה באמת) ביאר דאשה אינה יכולה להוציא אנשים בברהמ"ז, למרות שחייבת בברהמ"ז מדאורייתא, מכיוון דאנשים "חשיבי טפי שחייבים בכל המצוות" וא"כ הם אינם בדרגת חיוב זהה. ב. עוד כותבים התוס': "אי נמי משום דרבים זילא בהו מלתא, דהרי מגילה, דנשים חייבות בה, ופירש בה"ג דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה".

ולכאורה יש נפקא מינה בין ב' תירוצי התוס': דלתירוץ הראשון אשה לא יכולה להוציא רבים בברהמ"ז אפי' בדיעבד, כי היא אינה באותה דרגת חיוב כהאיש במצווה זו, דהאיש יש בו זימון (בעשרה) ולא האשה, ולכן בדבר ששייך לרבים אין היא יכולה להוציאם. אך לפי התרוץ השני, זה רק לא ראוי כי זילא בהו מלתא, אך בעיקרון אשה חייבת בברהמ"ז כאיש, ולכן בדיעבד, אם ברכה לציבור אנשים, היא הוציאה אותם יד"ח.

אך הקרבן נתנאל מדייק מתירוצי התוס' לגבי ברהמ"ז נפקא מינה גם לגבי קריאת המגילה ע"י אשה. דלפי התירוצי הראשון, אישה אינה יכולה אמנם להוציא גברים, כי חיובם אינו באותה דרגה, אבל נשים אחרות יכולה היא להוציא, משום שחיובן שווה. אמנם, לפי התירוצי השני עיקר הטעם שנשים אינן יכולות להוציא את הרבים ידי חובתם הוא "משום דרבים זילא בהו מילתא". לפי הקרבן נתנאל (ס"ק מ'), כוונת התוס' בתירוצם השני הוא לאסור כל קריאה של אישה ברבים, אף בפני ציבור שכולו נשים.

לעיל ראינו בדעת ערוה"ש (או"ח סי' תרפ"ט ס"א), שביאר בדעת בה"ג שאין אישה מוציאה גברים ידי חובתם "מפני שאין זה כבוד הציבור". טעם זה נאמר ביסודו בתקנת חז"ל שאישה לא תקרא בתורה בציבור "מפני כבוד הציבור", ושם הכוונה היא לפגיעה בכבוד ציבור הגברים, שאם אישה קוראת לפנייהם סימן הוא שלא נמצא אף גבר שיוודע לקרוא, דאל"כ לא היו מניחים לה לקרוא. לפי"ז אין כל מניעה שאישה תקרא בפני ציבור שכולו נשים, כי אין כאן פגיעה בכבודו של אף אחד, וחיובן שווה. וכן כתב הערוה"ש (שם ס"ו) במפורש, וחלק על המג"א (שם ס"ק ו') והשאירו בצ"ע.

אבל הקרבן נתנאל (על הרא"ש במגילה ס"ק ס' והרחיב זאת בס"ק מ') הבין דאף קריאת אשה לפני ציבור נשים נחשב ל"זילא בהו מילתא" אף אם רמת חיובן שווה. ונראה לבאר כוונתו, שמכיוון שקריאת המגילה מצריכה דקדוק רב בקריאתה, ונשים בד"כ לא היו בקיאות בקריאה מדוקדקת, שהרי אינן רגילות לקריאה בתורה, וממילא לא היו רגילות בקריאה מדוקדקת, לכן אם היו נותנים לאשה לקרוא לפני הקהל, הרי הם כמזלזלים בקריאה, דאם היה צריך לקרוא בדקדוק כיצד לא הביאו גבר שיקרא בדקדוק?

ואם זו הסברה שלכך תיקנו חכמים שאשה לא תקרא לרבים, א"כ ה"ה שאשה לא תקרא לציבור נשים, דאדרבה בציבור נשים שייך האי סברא טפי, דאם ישלחו לציבור נשים אשה שתקרא בשבילם - יאמרו שנשים אינן חייבות במגילה ולכן אפשרי לתת להן בעלת קריאה שאינה מדקדקת, ויבואו לזלזל בחיוב קריאת הנשים במגילה.

יוצא אם כן לפי הבנת הקרבן נתנאל, ש"זילא בהו מילתא" שונה מ"כבוד הציבור" של קריאת התורה, ולא כפי שהבין ערוה"ש.

ונראה להוכיח דבריו, שהרי הרמ"א כתב (בסי' תרפ"ט ס"ב) דאם האשה קוראת לעצמה מברכת "לשמוע מגילה", משום שאינה חייבת בקריאה. ואם כדברי ערוה"ש, הרי אשה חייבת כמו איש ורק טעם חיצוני של פגיעה בכבוד בציבור מונע ממנה מלקרוא, אך בדיעבד אם קראה לגברים יצאו הגברים יד"ח (כמו בקריאת התורה), וא"כ מדוע אישה הקוראת בפני נשים, או הקוראת לעצמה, לא תברך "על מקרא מגילה" כדרך הגברים?

אך לפי דברינו ניחא, שמכיוון שקריאת מגילה נתקנה לכתחילה בציבור (מפני פרסומי ניסא), ומראש תיקנו שאשה לא תקרא לרבים (בין גברים ובין נשים), כדי לא לזלזל בקריאה, לכן החיוב שלה הוא שמיעת המגילה בלבד, ולכן אף אם תקרא בעצמה תברך "על שמיעת מגילה".

ואמנם אם היא לא שמעה קריאת בציבור חייבת היא לקרוא בעצמה, גם אם אין היא יודעת לדקדק בקריאת המגילה, כפי שחייב האיש בכהאי גוונא (עיין שו"ע סי' תר"צ י"ד), מ"מ אינו דומה קריאה בציבור לקריאה ביחיד, וכמו שיחיד שלא שמע בציבור קורא בעצמו אף אם אינו יודע טעמים וכדו' ויעמוד לידו אדם עם מגילה מנוקדת שיתקנו, כדי לצאת יד"ח, ה"ה באשה, שיכולה לקרוא לחברתה בכה"ג, אך כמו שבציבור אין זה ראוי, ד"זילא בהוא מילתא" קריאה מעין זו, ה"ה שתיקנו שאשה לא תקרא בציבור מהאי טעמא.

ואם תקשה, א"כ אשה הבקיהא בקריאה כבעל קורא מנוסה, תוכל לקרוא בציבור, ולכה"פ לציבור נשים? אך נראה שמכיוון שרוב נשים לא היו בקיאות בקריאה, בכה"ג אמרינן "לא פלוג רבנן" וכפי שפסק המ"ב (סי' תרפ"ט ס"ק ז').

וראיתי בשו"ת בני בנים (ח"ד מאמר ה') שדחה את דברי הקרבן נתנאל, בטענה שהמעין בדברי תוס' הרא"ש בסוכה (שם) יווכח שהתוס' התכוונו שאשה לא תקרא לאנשים דווקא, משום זילא בהו מילתא, אך לנשים יכולה לקרוא ואין בכך זילא בהו מילתא, אלא שבזמנו של הקרבן נתנאל עדיין לא יצא לאור הספר תוס' הרא"ש, ולכן דקדק ברא"ש במגילה דקדוק שאינו מכוון.

אך המעין היטב בדברי תוס' הרא"ש, יווכח שדברי הקרבן נתנאל בעינם עומדים. תוס' הרא"ש (סוכה ל"ח ע"א ד"ה באמת אמרו) כותב בשם התוספתא דאשה לא מוציאה רבים בברכת המזון והוסיף "ואין לדקדק משם דנשים לא מחייבי

בברהמ"ז דאוריתא" משום ב' סיבות: א. "דאיכא למימר אפי' מחייבי דאוריתא לא חשיבי להוציא אנשים דחשיבי טפי שחייבים בכל המצוות". ב. "אי נמי זילא בהו מילתא באנשים שיוציאום נשים, מידי דהוה אמגילה דנשים חייבות בה וקאמר בה"ג דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה".

הרי מפורש שלגבי ברהמ"ז כתב שאשה לא תוציא אנשים יד"ח, לא כי אינה חייבת כמותן אלא כי "זילא בהוה מילתא" כפי שאשה לא מוציאה את הרבים במגילה כי "זילא בהוה מילתא". ולדברי שו"ת בני בנים קשה, מדוע שינה תוס' הרא"ש את לשונו בין ברהמ"ז למגילה?

אמנם, ניתן היה לתרץ שמגילה נקראת בבית הכנסת, ושם מצויים אנשים ונשים (בעזרת נשים), ולכן כתב "דאין נשים מוציאות את הרבים", אך אה"נ שיכולות להוציא נשים ידי חובה, משא"כ בברכת המזון, שלא מצויות שם נשים, ולכן כתב שלא מוציאות "אנשים". אך דוחק הוא, שיותר מצוי שזימון יהיה בחוג המשפחה, ויהיו בו אנשים ונשים, ואעפ"כ כתב לגבי ברכת המזון "אנשים" ולגבי מגילה "הרבים". משמע שיש חילוק בין ברכת המזון, שאמר הרא"ש שלא תוציא ידי חובה אנשים בלבד, אך נשים יכולה להוציא, לבין קריאת המגילה, בה אין אשה יכולה להוציא אפילו ציבור נשים.

ולפי דברינו דבריו מדויקים. דאמנם בברהמ"ז, שלא צריך לדקדק כ"כ בקריאתה ויכול לאומרה לכתחילה בכל לשון (שו"ע סי' קפ"ה ס"א), וגם רגילות לאומרה בכל יום, אין בכך זלזול אם אישה תוציא נשים רבות ידי חובתן. אך במגילה, שלכתחילה אין לקוראה בלעז (עיין שו"ע סי' תר"צ ס"א), וצריך לדקדק בקריאתה, ויש בה לפעמים חומרא שאין בקריאת התורה, יש חשש של זילא בהו מילתא, שלא יאמרו שנשים אינן חייבות. ובכך מדוקדקים דברי הרא"ש בתוספותיו, ששינה לשונו בין ברכת המזון לקריאת מגילה - אף שהדברים נאמרו בסמיכות [והתוס' השאילו את המושג זילא בהו מילתא, שנאמר לגבי קריאת מגילה ע"י אשה לרבים (אפי' ציבור נשים)], גם לקריאת ברמה"ז של אשה להוציא ציבור גברים, למרות שיש הבדל בהלכה ביניהם, דכל אחד לפי עניינו, וכפי שביארנו²].

(ב). ואם תאמר, שזילא בהו מילתא נאמר רק בפרסום ובבית הכנסת, לא משמע כן, שהרי לא נזכר בית הכנסת בדבריו כלל, אלא רק "הרבים", ומשמע שגם בקריאת מגילה שלא בבית הכנסת יהיה הדין כן.

ואכן מה שהכריח את הקרבן נתנאל לומר כן, הוא ההבדל בין ב' תירוצי התוס'. שבתירון הראשון אמרו, שאשה לא מוציאה אנשים כי היא לא באותו רמת חיוב, ולכן היא נחשבת ל"אין מחוייבין בדבר", שאינו מוציא אחרים. אך בתירון השני משמע, שאיש ואשה הם ברמת חיוב זהה, ואעפ"כ אין האשה מוציאה ידי חובה, משום זילא בהו מילתא, כפי שבמגילה היא חייבת באותה רמת חיוב, שאף הן היו באותו הנס (והיו צריכים להוציא את הרבים, אפי' גברים, כרש"י ועוד), ואעפ"כ כתב בה"ג (בביאור ויישוב התוספתא) "דנשים חייבות ואין מוציאות את הרבים (זו גרסת התוספתא) ידי חובתן", ומה הוסיף בתירון זה של התוס', והרי תירון זה חלש יותר, שהרי משמע שהן חייבות באותה רמת חיוב? אלא שהחידוש הוא, שאף את הנשים לא מוציאות נשים יד"ח משום זילא בהו מילתא וכנ"ל, ומה שהגמ' בערכין כתבה הכל כשרין לקרוא את המגילה לאיתווי נשים, הכוונה, שאשה יכולה להוציא את חברתה, אך לא ציבור של נשים.



ג.

שיטת המ"ב עפ"י הרמ"א

אע"פ שראשונים רבים לא כתבו ככה"ג, וסוברים שאשה חייבת כאיש, ואף יכולה להוציא אנשים, וכך משמע ברמב"ם, וכן בדעה הראשונה בשו"ע (בסי' תרפ"ט ס"א), מ"מ בדעה השנייה כתב השו"ע: "וי"א שהנשים אינם מוציאות את האנשים" ועל כך הוסיף הרמ"א בהגה: "וי"א אם האשה קוראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה, שאינה חייבת בקריאה".

והמ"ב (שם ס"ק ז') פסק כהדעה השנייה וביאר כמה טעמים לדעת בה"ג: א. "ולא דמי לנר חנוכה (שמוציאה את האנשים יד"ח בהדלקת הבית) דשאני מגילה דהוי כמו קריאת התורה, ופסולה מפני כבוד הציבור ולכן אפילו ליחיד אינה מוציאה משום לא פלוג" וזוהי דעת המג"א. (ועפ"י תירון זה אכן אשה ואיש חיובין זהה, ורק בגלל עניין צדדי, כבוד הציבור, לא מוציאה, אך בדיעבד יצאו). ב. "וגם דאפשר דאשה אינה חייבת בקריאה רק לשמוע, וכדלקמיה, ומקרי שאינה מחויבת בדבר לגבי איש, אבל אשה מוציאה את חברתה", והוסיף בשער הציון (ס"ק ט"ז) "אבל לנשים רבות אין האשה מוציאה, דזילא בהו מילתא [ק"נ בשם התוספות]".

וצ"ע מה הכריח את המ"ב לפסוק כהרא"ש עפ"י הקרבן נתנאל, ולא כרש"י והרמב"ם והדעה הראשונה (שנאמרה ב"סתם") בשו"ע? ונראה לומר דמכיוון שהרמ"א פסק דהאשה מברכת "לשמוע מגילה" ולא על קריאת מגילה" בסמיכות לדעת הי"א בשו"ע (שנשים אינם מוציאות את האנשים), א"כ בני אשכנז היוצאים ביד רמ"א ומחויבים לפסקי הרמ"א, על כרחך פוסקים כדעת בה"ג, שהרי נוסח זה נכתב בראב"ה (מסכת מגילה ס' תקס"ט) בהבנת דעת בה"ג, ומכיוון שפסק הרמ"א שאשה, אפי' הקוראת לעצמה מברכת "לשמוע מגילה" ולא על קריאה, על כרחך הטעם שאשה לא תקרא לגברים אינו מטעם כבוד הציבור כמו בקריאת התורה (כערוה"ש), דא"כ הייתה יכולה לברך ברכה כהגברים "על מקרא מגילה", אלא הטעם הוא או כי חיובה שונה (מהטעמים לעיל) או כי מראש תיקנו שלא תקרא לציבור (בין גברים בין נשים) כי זילא בהו מילתא, ומכיוון שקריאת מגילה נתקנה לכתחילה לקרוא בציבור, משום פרסומי ניסא, לכך אין ברכת "על קריאת מגילה" שייכת בה, ולכן אפי' כשקוראת לעצמה תברך לשמוע, כי עיקר חיובן בשמיעה.

אלא שא"כ הוא, עדיין ניתן לפרש שהטעם של בה"ג הוא משום שחיובה של האישה במצוות פחות מהאיש, (כתירוצו הראשון בתוס' בסוכה) ולפ"ז אישה יכולה להוציא גם נשים רבות, כי חיובן במצוות שווה, וא"כ מה הכריח את הרא"ש, עפ"י הסבר הקרבן נתנאל, לאסור זאת?

ונראה ליישב, שתירוצו זה קשה להולמו, דא"כ נשים ג"כ לא תוכלנה להוציא גברים יד"ח בהדלקת נר חנוכה, שהרי אותו ביטוי של ריב"ל "אף הן היו באותו הנס" נאמר על חיוב נשים בחנוכה ובפורים, וא"כ מאי שנא? ואכן הראב"ה כתב במפורש בדעת בה"ג שלגבי חנוכה אין הבדל בין גרסת בה"ג לגרסתנו (כפי שגרס במגילה "נשים חייבות במשמע מגילה"), ואף בה"ג גורס שנשים חייבות "בהדלקת נר חנוכה" (ולא רק בראייה). ומה שרצה ערוה"ש ס' תרפ"ט ס"ה לחדש שגם בחנוכה דינה שונה, שחיובן הוא רק בראייה – דבר זה לא נזכר באף פוסק, ולכן נראה דחוק. ולכן נראה יותר שאף התוס' בסוכה הבינו שתירוצו זה קשה ולכן הביאו תירוצו נוסף, וע"כ טעם זה נראה דחוי.

ויש להביא עוד ראייה לכך שבה"ג אסר קריאה לציבור נשים ע"י אישה, מכך שהטעם היחיד המופיע בראשונים בהבנת טעמו של בה"ג מדוע נשים חייבות רק

בשמיעה ולא בקריאה, הוא בתוס' בסוכה בתירוץ השני מפני "זילא בהו מלתא". ואם "זילא בהו מילתא" שייך רק בקריאת אישה לגברים ולא בקריאת אשה לנשים, מדוע יש לשנות את נוסח הגמ' ולומר "אשה חייבת במשמע מגילה" לעומת גברים שחייבים במקרא מגילה? והרי הבעיה היא רק באשה לגברים בגלל זילא בהו מלתא, אך לא ברמת החיוב?

על כרחך, ש"זילא בהו מילתא" נאמר בכל קריאה של אשה לציבור (שזה עיקר התקנה) בין גברים ובין נשים ולכן אין חיוב של אשה בקריאה כלל מהטעם שאמרנו לעיל, וצדק הקרבן נתנאל בהבנת התוס' והרא"ש.

ולכך החמיר המ"ב כדעת התוס' והרא"ש - כי זו דעת הרמ"א(!).

והמ"ב (בס"ק ח') עוד הוסיף בשם המג"א שאף לעצמה לא תקרא לכתחילה (וכן פסק הבן איש חי). ולפי דברינו דבריו מובנים, מכיוון שכשנקבעה חובת קריאת המגילה היא נקבעה לקוראה בציבור, משום פרסומי ניסא, ומשום כך תקנת הקריאה נתקנה דווקא על הגברים, שהרי הנשים אינן שייכות בקריאה בציבור, ואילו לגבי הנשים, מלכתחילה הייתה התקנה שתשמענה מאחרים. ודברים אלו מכוונים כדברי המרחשת והטורי אבן שהובאו לעיל, שהקריאה שייכת למחיית עמלק, שמחוייבים בה רק גברים ולא נשים, והנשים שייכות רק בפרסום הנס ע"י השמיעה^ג.

והחולקים סבירא להו, וכך פסק הרמ"א (שהרי כתב "אם אשה קוראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה שאינה חייבת בקריאה") וכך פסק המ"ב (בדיעבד), שתקנת המגילה לכתחילה היא בציבור ולכן אשה לא יכולה לקרא (משום זילא בהו מלתא) וחייבת רק בשמיעה, מיהו אם שומעת את עצמה או את חברתה, במקום שאין זילא בהו מילתא, שפיר דמי, ובתנאי שתברך "לשמוע מגילה" כפסק הרמ"א. נמצא שהמחויבות לדברי המ"ב, שפסק כהקרבן נתנאל בהבנת התוס' והרא"ש, היא מחויבות לפסק הרמ"א שכל בני אשכנז נשענים עליו^ד.

ג. ואף אם לא יתקבלו דברינו, יש לחלק בדוחק שכל קריאה פומבית, בין באיש בין באשה, היא הפך הצניעות, ולכן אשה לא תקרא לרבים, ומה שהותר (וצווה) כן לגבר, הוא כי אין דרך אחרת לקיים מצווה ציבורית, ולכן נדחה ערך הצניעות מפני חובת הציבור, ודו"ק. ויעיין בהרחבה בזה בדברי הגאון רבי צבי שכטר, במאמרו בקובץ אור המזרח, חוברת ל"ד.

ד. הערת ר' בעז אופן: עפ"ז מובן מדוע לדעת הרמ"א בשאר מצוות עשה שהזמן גרמן אישה רשאית לברך עליהן אף שאיננה מצווה, ואין בזה "דובר שקרים", שהרי עם ישראל בכללו נצטווה. ולעומת זאת

וע"כ עפ"י המ"ב אין אשה יכולה לקרוא לציבור נשים, וכן פסק כף החיים (שם ס"ק י"ז).



ד.

שיטת בני ספרד

ואע"פ שלדעת בני ספרד הדבר קל יותר, שהרי לפי הדעה הראשונה בשו"ע (שנכתבה ב"סתם") אשה יכולה להוציא אפי' איש, וא"כ כ"ש שיכולה להוציא נשים, אך אין זה מוסכם על כל הפוסקים, דהפרי חדש כתב דהלכה כדעת ה"ש אומרים', וביאר זאת כף החיים (שם ס"ק י"ד) בשם תשובת בית דוד (סי' רנ"ט), דכל היכא שלא פירש השו"ע בפירוש בדעה ראשונה וכתב י"א ושם ביאר במפורש, דעתו לפסוק כה"ש אומרים'. וכן פסק דרך החיים אות ג'. ובנדוננו, השו"ע בדעה הראשונה לא כתב במפורש שאשה מוציאה איש, וב"ש אומרים' כתב במפורש כדעת הבה"ג, וא"כ שמא גם מרן השו"ע פסק כבה"ג, ואכן כך פסק הבן איש חי (תצוה אות ב') וכן פסק הגר"מ אליהו (ספר ארבע פרשיות ופורים עמוד 100 הערה 5), וא"כ ודאי שלכתחילה יש לחוש לדעתם ולצאת מהספק, וע"כ ראוי שאיש יקרא לנשים.



ה.

ספק בנוסח הברכה

עוד נראה לומר, שיש להמשיך במנהג הרגיל שאיש יקרא לנשים, מכיוון שכשאשה קוראת להן היא מכניסה עצמה לספק מהו הנוסח שעליה לברך, האם "לשמוע מגילה" או "על מקרא מגילה" ואילו כשאיש (שטרם יצא יד"ח!) קורא לנשים יכול לברך "על מקרא מגילה" ללא ספק. וכן כתב המחזיק ברכה (שם אות ד') "ונראה דהטוב והישר שהאיש המוציא האשה בקריאת המגילה הוא יברך על

בקריאת מגילה אינה יכולה לברך במטבע הלשון של הגברים "על מקרא מגילה" אף שישראל בכללם נצטוו על קריאתה! ולפי המבואר לעיל יש ליישב, שבקריאת מגילה ישנו דין מיוחד שנשים לא תקראנה משום "זילא ביה מילתא", וא"כ אינן יכולות לברך בלשון הסותרת לאותה תקנה.

מקרא מגילה" והביאו כה"ח (שם ס"ק י"ט). אמנם, מדבריו משמע שאפי' אם האיש יצא כבר יד"ח יכול לברך כך והביא כה"ח חולקים בדבר, אך אם הקורא לא יצא יד"ח לכו"ע זה עדיף.

ו.

קריאה ברוב עם

טעם נוסף נראה להוסיף, שאף על האשה יש מצווה ללכת לביהכ"ס לשמוע המגילה ברוב עם, וכך כתב הרמ"א בדרכי משה (סי' תר"צ): "ואותם בני אדם שמניחים בית הכנסת וקוראים המגילה ביחיד לא טוב עושים, אלא צריכים לבוא לביהכ"ס, הם ונשותיהם וילדיהם". משמע שיש עניין לבוא למניין המרכזי ולא לעשות מניין נשים בבית פרטי. וכן פסק הב"ח והלבוש והח"א, וכן פסק הקיצשו"ע (סי' קמ"א ט'): "דמצווה מן המובחר לשמוע את המגילה בביהכ"ס במקום שיש רוב אנשים משום דרוב עם הדרת מלך, ולכל הפחות יראה לשמוע אותה במניין עשרה". וכידוע מניין עשרה הוי בגברים בלבד. וברכה שלאחרי המגילה אין אומרים אלא בעשרה גברים, וע"כ ודאי שזה מהודר יותר ואף עדיף ללכת למניין המרכזי מטעם זריזין מקדימים למצוות. ומהאי טעמא, אף נשים שאינן יכולות לבוא למניין המרכזי, עדיף שתבואנה לאחר מכן אל ביהכ"ס, ותשמענה מגילה בקריאת נשים שמשתתפות בה כמה שיותר נשים. ומשום כך נאמר בגמרא שמבטלין ת"ת למקרא מגילה, אף שלכאורה אין כל חידוש בכך, שהרי לכל המצוות מבטלין ת"ת, מ"מ במקרא מגילה יש עניין שיהיו כמה שיותר, משום פרסום הנס.

ז.

שמירת המנהג והמסורת

וכבר כתב על כך מו"ר הרב יעקב אריאל שליט"א (מובא בשו"ת חבל נחלתו ח"ד עמ' 104): "ולעצם התופעה שנשים מוציאות נשים, אין דעת חכמים נוחה ממנה. מצוות קריאת המגילה צריכה להתקיים בהמון גדול ככל שניתן, משום פרסומי

ניסא. פרישתן של נשים מהציבור למניין פרטי נוגדת את רוח ההלכה, כי היא ממעטת את פרסום הנס. וכל זה לשם מה? רק לשם מתן אפשרות לאשה לקרוא. אין כאן כוונה לשם שמיים, אלא רק להביע מחאה חברתית באמצעות המגילה. זאת לא דרכה של תורה (עיין אג"מ או"ח ד' מ"ט). ומסיק להלכה ולמעשה: "קריאת המגילה ע"י אשה מותרת רק למקרה חריג שבו אשה לא שמעה קריאת המגילה בציבור ואין מי שיקרא לה". וכן פסק בספרו שו"ת באהלה של תורה (ח"ב סי' ק"ה). ובשו"ת אג"מ הנ"ל כתב, שאף דברים המותרים עפ"י ההלכה אך הם באים משום תרעומת או מניעים זרים הרי הם אסורים בגלל המניע.

וכן ענה לי הגרא"ד אוירבך שליט"א, אב"ד טבריה ת"ו, שכיום זוהי "שעת גזירה" (מפני מאבקי הרפורמים ותומכיהם) ולכן אין להתיר זאת כלל. וידוע, שגדולי ישראל הקפידו מאד על שמירת מנהגים בישראל, והשינוי במנהג נקרא בשם "אל תטוש תורת אמן", ופסק בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שכ"ג) שמנהגן של ישראל תורה היא.

ואף שגדולי ישראל ידעו להקל, אפי' קולות מופלגות, בשעת הצורך, מ"מ כשזיהו אותם גדולים, רוחות זרות הנושבות מכיוונים הבאים לערער על המסורת והמנהג, נלחמו על כך כאריות. וידוע דעתו התקיפה של מרן הגראי"ה קוק זצ"ל בעניין הזזת הבימה בביהכ"ס בזכרון יעקב, שבמסע המושבות סירב הרב להיכנס לביהכ"ס זה מכיוון שהבמה הייתה בסמיכות לארון הקודש כמנהג הרפורמים. וכתב אח"כ לגבאי ביהכ"ס בשו"ת אורח משפט (סי' קמ"ט): "שיסוד מוסד הוא שלא לשנות ממנהגי אבותינו הקדושים נוחי נפש ז"ל, ולהשתוות עם כללות עם קדוש בכל דרכי עבודת השי"ת הוא עיקר גדול בתורה, וממקרא דלא תתגודדו למדנו שלא לעשות אגודות אגודות", והוסיף על כך "שבמקום שהדבר שווה בישראל בציבורים רבים אין לשום ציבור להיפרד ולהשתנות, ואין זה תלוי בהוראה של קהילה מיוחדת". ודון מינה ואוקמי באתרין.

וכן כתב הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל (מובא בנפש הרב, לגאון הרב צבי שכתר שליט"א, עמ' רל"ה) שמנהגי הציבור הרי הם מחייבים "ומי שאינו נוהג במנהגי הציבור בדבר הניכר והבולט והנראה לעין, הרי זה בבחינת פורש מדרכי הציבור"^ה.

ה). ויעויין בהרחבה במאמרו של הגאון רבי צבי שכתר שליט"א, "צאי לך בעקבי הצאן", שבספרו עקבי הצאן, שהעמיק בעניין זה.

ובפרט בענייננו, שעמותות 'חברתיות' פרסמו בכלי התקשורת את כל המקומות שמתקיימת בהן קריאת מגילה לנשים ע"י אשה, והתברר שחלק מהקהילות שפורסמו באותה רשימה הן קהילות רפורמיות וקונסרבטיביות. וא"כ ברור ששינוי המנהג בנידון דידן (גם אם המארגנים לא מתכוונים ודעתם לש"ש) הרי הוא נותן כח לתנועות המנסות להשחית את כרם ד' צבא-ות בית ישראל ולהדיח רבים מאחרי ד' אלוקי ישראל ותורתו הנאמנה (לשון מרן הרב קוק בשו"ת אורח משפט סי' ל"ה). וע"כ נראה שבזמננו יש יותר להקפיד בעניין, כדברי הגרא"ד הנ"ל.



ח.

סוף דבר

ולכן נראה, שיש להמשיך במנהג שנהגנו עד כה, שנשים שלא יכולות לבוא לשמוע המגילה בביהכ"ס במניין המרכזי, מפני שהן שומרות על ילדיהן וכדו', תתכנסנה בביהכ"ס ותדאגנה שאיש הבקיא בקריאת המגילה בכל דקדוקיה ופרטיה (וטרם שמע בעצמו קריאת מגילה), יקרא לפניהן ויוציאן ידי חובה. ובכך יוצאים ידי כל הדעות, ומנהג ישראל תורה הוא.

וידועים דברי ערוה"ש (או"ח סי' תר"צ סעיף כ"ד) שרק מנהג שנתייסד על פי גדולי הדור הוי מנהג ולא מנהג שנהגו בעצמם, ודון מיניה ואוקי באתרין. כנלע"ד.



הרב משה פלדמן

הזיק בפורים מחמת שיכרות

שאלה

אדם נהג ברכב ביום הפורים מתוך שכרות, ופגע ברכב חונה והזיקו. האם יכול המזיק לפטור עצמו בטענת אונס שהיה שיכור, או מצד שהנזק אירע כתוצאה משמחת פורים, דקיי"ל שמזיק מחמת שמחת פורים פטור.



תשובה

מקור הענין בגמ' ששיכור אין ממכרו ממכר

א. איתא בגמ' עירובין (סה.) שיכור מקחו מקח וממכרו ממכר, עבר עבירה שיש בה מיתה ממיתין אותו, מלקות מלקין אותו, כללו של דבר הרי הוא כפיקח לכל דבריו, אלא שפטור מן התפלה. מאי יכולני לפטור דקאמר נמי מדין תפלה, אמר רבי חנינא לא שנו אלא שלא הגיע לשכרותו של לוט, אבל הגיע לשכרותו של לוט פטור מכולם.

וכן פסק הרמב"ם (פכ"ט מהל' מכירה הל' י"ח): "השכור מקחו מקח וממכרו ממכר ומתנותיו קיימין, ואם הגיע לשכרותו של לוט והוא השכור שעושה ואינו יודע מה יעשה, אין מעשיו כלום והרי הוא כשוטה או כקטן פחות מבן שש".

וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' רל"ה כ"ב): "השכור מקחו מקח וממכרו ממכר ומתנותיו קיימות, ואם הגיע לשכרות של לוט, והוא העושה ואינו יודע מה עושה, אין מעשיו כלום והרי הוא כמו השוטה". וכן פסק (אבהע"ז סי' מ"ד ג'): "שיכור שקדש, קדושו קדושין אפילו נשתכר הרבה, ואם הגיע לשכרותו של לוט, אין קדושו קדושין, ומתיישבין בדבר זה".

מבואר מהנ"ל להלכה ששיכור יש לו דעת והוא יכול למכור ולקדש אשה, רק בתנאי שלא הגיע לדרגת שיכרותו של לוט. אולם, אם כבר הגיע לדרגה זו, נחשב

שאין לו דעת ולא יכול הוא לעשות קנינים ולקדש אשה וכו', וכלשון השו"ע דנחשב כשוטה, וכלשון הרמב"ם דנחשב כקטן. רק כלפי קידושין, כיון שהוא חמור, בודקים טוב האם הוא באמת שיכור כלוט, ורק אז מבטלים הקידושין.



שיכור שהזיק חייב לשלם

ב. ועתה יש לדון בשיכור שהזיק, כאשר היה בדרגה של שיכרותו של לוט האם נחשיב אותו לשוטה, וכמו שממכרו אינו ממכר, וקידושיו אינם קידושין, וכן לפי דברי הרמב"ם, שמדמה שיכור לקטן לגבי מקח וממכר, כך נדמה אותו ג"כ לנזיקין, ונאמר דכמו שקטן שהזיק פטור, אז כך שיכור שהזיק יהיה פטור, או שנאמר שכלפי נזיקין הדין שונה והוא יתחייב באופן שהזיק. ונבאר הדברים.

הרמב"ם (פ"א מהל' חובל ומזיק הי"א) כתב אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן בין שכור, אם חבל בחבירו או הזיק ממון חבירו משלם מן היפה שבנכסיו. הים של שלמה (ב"ק פרק ג' סי' ג') הרחיב בדברים בענין שיכור שהזיק, וז"ל: "והשיכור אפי' הגיע יותר משכרתו של לוט, מ"מ מחייב בתשלומים על כל הזיקות, ומה שמסקינן בפ' הדר (עירובין ס"ה:) דשיכור כלוט פטור ממיתת ב"ד, ולא מלקין אותו, היינו דפטור מדיני שמים על אותו העון, ומ"מ מקבל דינו על מה שלא עצר ברוחו ושיכר עצמו להשתגע, אבל לפוטרו מדין שמזיק לחבירו, פשיטא שחייב, דאדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן בין אונס בין רצון, דאל"כ לא שבקת חיי, דכל שונא ישתכר על חבירו להזיקו, ויפטר ע"ז. ואפילו בפורים דמחויב להשתכר, מ"מ אין כונת רבותינו כדי שישתגע, רק כמו שכתב הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הט"ו) צריך להשתכר להיות נרדם בשכרתו", עכ"ל. היינו דס"ל דשיכור שהזיק חייב לשלם דאדם מועד לעולם.



יש לבאר מדוע שיכור שהזיק לא נחשב כשוטה

ג. אם כן, מבואר הן בדברי הרמב"ם והן בדברי היש"ש, ששיכור שהזיק חייב לשלם, וכדכתב היש"ש דאפי' ששיכור שהגיע לדרגה של לוט חייב לשלם. ויש לבאר מ"ש נזיקין ממכר וקידושין דמבואר שאין מעשיו מעשים ונחשב כשוטה,

ומדוע כשמגיעים לדון בדיני מזיק לא מתחשבים בזה שהשיכור שוטה ואינו שולט במעשיו ואין לו דעת, כמו במכר וקידושין, אלא מחייבים אותו לשלם.

ויש עוד לעיין, דהרי שיטת התוס' (ב"ק כז: ד"ה ושמואל, ב"מ פב: ד"ה וסבר) היא, וכן פסק הרמ"א (חו"מ סי' שע"ח א'), דכל מאי דמבואר דאדם המזיק חייב באונס, זהו רק באונס רגיל, אבל באונס גמור פטור. ולכאורה היינו צריכים להחשיב את השיכור כאונס גמור ולפטור אותו, דהרי בזמן שיכרותו אין לו דעה והוא לא שולט במעשיו, ומדוע מבואר ביש"ש דאם הזיק חייב, דהרי היש"ש ג"כ סבירא ליה לחידוש התוס', דאדם המזיק באונס גמור פטור.



אדם שמכניס עצמו למצב שיכול להזיק זה עצמו סיבה שאפשר לחייבו

ד. והנראה לבאר דהתוס' (ב"מ פב:) מביאים ראיה לחידושם, דאדם המזיק באונס גמור פטור, מהירושלמי (בבא קמא פ"ב ה"ח) דאם היה ישן ובא חברו וישן אצלו והזיקו זה את זה, הראשון פטור והשני חייב, ומה שהראשון פטור צריך לומר דכיוון שהישן נחשב לאונס גמור ופטור. אולם יש לבאר למה השני חייב, הרי גם הוא ישן, והיו צריכים להחשיב גם אותו לאונס גמור, כמו שמחשיבים את הראשון, שהרי שניהם ישנו, ומדוע את הראשון פוטרים מלשלם ורק את השני מחייבים לשלם.

מוכח מכאן יסוד גדול, דהרי שהשני שהגיע לישון, ראה שכבר משהו ישן שם, לא היה לו להיכנס לשם לישון, שהיה לו לחשוש שמא יזיק אותו בשעת שנתו, ואם בכל זאת נכנס לישון, עשה זאת על אחריותו, וע"ז הוא נחשב פושע, ולכן חייב לשלם, שמחשיבים אותו לפושע ע"ז שהכניס עצמו למצב שיכול להזיק וע"ז מתחייב. וא"כ, גם כאן בשיכור, אמנם לכאורה היה צריך להחשיב זאת כאונס גמור שהזיק ושיהיה פטור, אלא שמה שמחייבים אותו הוא מדיש עליו טענה שנחשב פושע על כך שהכניס את עצמו למצב הזה, וכלשון היש"ש: "ומ"מ מקבל דינו על מה שלא עצר ברוחו ושיכר עצמו להשתגע", זאת אומרת, על זה עצמו שהשתכר ולא מנע ממנו מלהגיע למצב של שיכרות הוא מתחייב בתשלום. וגם אם

נניח כשיטה שמזיק באונס גמור פטור (כשיטת התוס', וכך כתב שם היש"ש), הרי שבשיכור יש סיבה לחייב אותו, כיון שפשע שהכניס את עצמו למצב כזה.



שיכור שהזיק בפורים דמצוה להשתכר

ה. עד הנה ביארנו טעם החיוב בשיכור שהזיק בשאר ימות השנה, שפשע בכך שהכניס עצמו למצב של שיכרות שאין בזה שום חיוב, ואכתי יש לדון דבאופן שהנזק היה בפורים. דמבואר בגמ' (מגילה ז:): אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרצ"ה סעי' ב') חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, וכיון שכן ליכא למימר דפשע שהכניס עצמו למצב של שיכרות, דהרי הוא מצווה ועומד להשתכר, ולכאורה היינו צריכים לפטור המזיק.

ו. והנראה לומר, דהרמ"א (או"ח סי' תרצ"ה סעי' ב') כתב בסוף דבריו: "וי"א דאם הזיק אחד את חברו מכח שמחת פורים פטור מלשלם", והמג"א (סק"ח) ביאר: "פי' שעשה מכח שמחה אבל אם כיוון להזיק חייב עיין בחושן משפט שם", וצריך ביאור, מה כוונת דברי המג"א שפטור רק שעשה מכח שמחה ולא שהתכוון להזיק.

ובשביל לבאר זאת יש לראות את פסק הרמ"א בעניין נוסף. הרמ"א (חור"מ סי' שע"ח סעי' ט') פסק: "בחורים הרוכבים לקראת חתן וכלה והזיקו זה את זה ממון חברו דרך שמחה ושחוק, וכן בשאר דבר שמחה, הואיל ונהגו כן, פטורין, מ"מ אם נראה לב"ד לעשות סייג וגדר, הרשות בידם".

ומקור הדברים הוא מתני' בסוכה (מה.): מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן, ורש"י בד"ה ואוכלין אתרוגיהן וכו' של תינוקות ואין בדבר לא משום גזל ולא משום דרכי שלום שכך נהגו מחמת שמחה, והתוס' (בד"ה מיד), אחרי שהביאו את פירוש רש"י, כתבו וז"ל ויש ללמוד מכאן לאותן בחורים שרוכבים בסוסים לקראת חתן ונלחמים זה עם זה וקורעין בגדו של חברו, או מקלקל לו סוסו שהן פטורין, שכך נהגו מחמת שמחת חתן.

המבואר מהסוגיא בסוכה, שהיא המקור לפטור מזיק בשמחה, דהפטור הוא הואיל וכך נהגו. ומוכח מזה דכל הפטור של מזיק מחמת שמחה קיים רק אם

המזיק עושה פעולה שרגילים לעשותה בזמן שיכרות, אבל ודאי דאם זיזק בצורה לא רגילה הוא לא יהיה פטור אלא יתחייב על כך. וזו כוונת דברי המג"א, דהפטור הוא רק אם הדבר קרה מכח שמחת פורים ולא אם כיוון להזיק. וכן מבואר ביש"ש דהבאנו לעיל, דכתב דאפילו בפורים דמחויב להשתכר, אין כוונת חז"ל כדי שישתגע, רק כמו שכתב הרמב"ם דיש להשתכר עד שירדם.

ז. המ"ב (תרצ"ה ס"ק יג) הביא את שיטת הב"ח דכל הפטור בפורים הוא רק בנזק קטן אבל בנזק גדול מקפידין, ואין המנהג לפטור בנזק גדול. ויעויין בערוך השולחן (או"ח תרצ"ה י'): "עוד כתב די"א דאם הזיק אחד את חברו בשמחת פורים פטור מלשלם (רמ"א), כלומר שלא כיוון להזיק, אלא כיוון לשמוח ומכח השמחה הזיקו, וכבר כתבנו זה בח"מ ס"ס שע"ח, ועכשיו בעונותינו הרבים ערבה כל שמחה ואין אנו נוהגים לשמוח כל כך עד שיבא להזיק, ולכן עכשיו כשהזיק חייב לשלם ואפילו בזמן הקדמון חייב בנזק הגוף".

המבואר מדברי ערוך השולחן, שהוא מבאר דהפטור של הרמ"א הוא רק בלא התכוון להזיק, אלא עסק בלשמוח בשמחת פורים וכתוצאה מכך נגרם נזק, אבל אם התכוון להזיק ודאי שיהיה חייב. אם כן, גם כאן, שהאדם נכנס לרכב במצב שיכרות ויכול היה להגיע לסכנת נפשות, ודאי שחייב, דכל הפטור של הרמ"א חל רק אם הנזק אירע מכח שמחת פורים, ואילו לנהוג ברכב במצב שיכרות אין זה מחמת שמחת פורים, ולכן חייב.



תבנא לדינא

ח. באופן שאדם השתכר מחמת שמחת פורים, נהג ברכב בשכרות, והזיק - חייב, ואין הוא יכול לפטור את עצמו ע"פ מאי דמבואר ברמ"א, דאם הזיק מחמת שמחת פורים פטור. לא מבעיא לשיטת הערוה"ש, שסובר שכיום שאין שמחה עד כדי כך ואין את הפטור של מזיק בשמחה וממילא חייב לשלם. אלא גם לרמ"א, שסובר שמזיק מחמת שמחה פטור, כבר כתב הב"ח (והמ"ב מביא זאת), שבהזיק גדול לא נאמר הפטור, וכאן, בהזיק רכב, מדובר בהזיק גדול. ועוד סיבה יש לחייב, דהרי כתב המג"א על דברי הרמ"א דכל הפטור הוא רק אם עשה זאת מחמת

שמחת פורים, ולא אם כיוון להזיק, ובאופן שנכנס לרכב במצב שיכרות זה נחשב כיוון להזיק, וחייב לשלם עבור הנזקים.



הרב עמיחי כנרתי

איש לרעהו*

מצוה חביבה^א מדברי קבלה בפורים^ב: "משלוח מנות איש לרעהו"^ג.

הסיפא "ומתנות לאביונים" מובנת: לאביון אין אוכל, וצריך לדאוג לו, אחרת לא יוכל לשמוח עמנו בפורים. אבל מה הטעם ברישא, מצוה לשלוח מנות לחבר, שב"ה יש לו כל טוב בבית ולא חסר מאומה^ד? ודאי שאין זו "גזירת הכתוב", להתעסק בפורים עם צלחות, פתקים, מגשים ואריזות, תבשילים, קופסאות וממתקים!

לימד אותנו המקובל האלוקי רבינו שלמה אלקבץ זצ"ל בספרו הידוע מנות הלוי (על המגילה, פרק ט פסוק יט וכב), שהטעם לכך הוא בשביל להרבות אחדות בישראל, היפך מדברי הצורר שאמר "ישנו עם אחד מפורז ומפורד בין העמים". אדם מביא מנות לחבירו, וחבירו מביא לו, נוצרת יותר אחדות גם בלב.

נראה מדבריו, ש"משלוח מנות לרעהו" אין הכוונה דווקא לחבר^ה, שהרי איתו בין כה יש אחדות, אלא אדרבה, נראה שעדיף לתת למי שפחות מוכר, ועוד יותר

(*) מצד המוסר והאמת היה ראוי בפתיחת מאמר שמדבר על מידות טובות וכו' שיציין הכותב מפורש שאינו אוהו בכך, רק כתב לעצמו דברי חיזוק ושאפיות, ומיגו דוכי לנפשיה וכו'. אלא שאז יתכן שיחשדוהו גם בענווה, או שיחשדוהו ביוהרא. לכן אינני כותב, ויהא בעיניכם כאילו היתי פורטן... [המאמר מוקדש לע"נ ולכבוד אלו שהיטיבו, שמחו והאירו פניהם לאחרים: א"מ מרת פרידה שולמית, חמי הרב יצחק מאיר, גיסי הרב יהושע, וידידי הרב אליהו דוד, ז"ל].

(א). חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה (שה"ש רבה א, יח. וראה ע"ז לה, א). והוסבר הטעם לחידוש זה בשע"ת לרבינו יונה שער ג אות ז ובאורות התורה פרק א'.

(ב). הרמב"ם לא מנה את כל מצוות הפורים (משלוח מנות, מתנות לאביונים וסעודה) במנין המצוות מדרבנן שלו, אלא רק את קריאת המגילה, וראה בהרחבה בקונטרס "אשר החלו לעשות" (הרב מרדכי פטרפרוינד שליט"א, אדר תשס"ז) שיסוד החיוב של משלוח מנות ומתנות לאביונים הוא מנהג שהחלו ישראל לקיים בזמן מרדכי ואסתר.

(ג). על מצוה זו בס"ד כתבתי בעוניי במאמר "קיום מצוות משלוח מנות בשמחה ובידידות" (קובץ "המעין" טבת תשע"ז).

(ד). לא ניכנס כאן להבנת דברי רבינו המהרא"י בעל 'תרומת הדשן' בטעם המצוה, כדי שיהיה לכל אחד סעודת פורים, וכבר פלפלו בזה רבים בנפקא מינות שונות בין הטעמים, אספם כולם לאחרונה בבית מתתיהו ח"ב סי' ט.

טוב לשלוח למי שנמצאים עמו במצב של קפידא וסכסוך^ה, כדי ליצור בפורים אחדות חדשה^ה.



חיבה וריעות בישראל

במחשבה ראשונה, אפשר לטעות ולחשוב שחיוזק קשרי הידידות והאחוה בינינו הוא פעולת רשות. הכל תלוי באופי, ותלוי אם רצונך ותכונתך להיות "חברותי"^ה. אם אתה "מתחבר" לזה, "מתאים" לך, ו"זורם" עם זה^ה, מצוין, ואם לא, לא קרה כלום. אבל מכמה מקורות נראה אחרת, שיש בכך ענין גדול גם ע"פ ההדרכה התורנית, וגם בזה יש עבודת השם.

ה). אמנם הב"ח בס' תרצה כתב שעיקר מצוות משלוח מנות היא לרעהו הטוב, עיי"ש שבאר מדוע משלוח מנות דוקא לאיש אחד, שמסתמא יש בעיקר חבר טוב אחד, וז"ל: "... אבל בשמחת האדם עם אוהביו ורעיו אולי לא ימצאו לאדם אוהבים רבים, כמו שאמרו רז"ל או חבא כחברי דאיוב, וכן אמרו קנה לך חבר, על כן המצוה לשלוח שתי מנות לרעהו הטוב להיות שמח ושע"מ"ו [תודתי לרב אברהם משה רוט שליט"א על ציון המקור, והעיר על זה: "ולפי"ז אולי יש כאן דגש בעבודה של אהבת ריעים, להתחיל דוקא מהקרובים, והשלום הפנימי בבית פנימה ילך ויתעצם וירחיב את שורותיו עד שתתרבה אהבתו עם כל ישראל" (ודפח"ח, כנין ונכד לצדיק אוהב ישראל הרב אריה לויין וצ"ל)].

ו). כעת משלימים ונמצא שהוא בבחינת "לרעהו". ואם גם כעת הוא לא אוהבו בלב ועדיין הוא שונא, לא ברור שיצא יד"ח אם שלח לו משלוח מנות, שאולי לא נחשב "איש לרעהו", ראה בית מתתיהו ח"ב סי' ט אות ח.

ז). ואולי לכן כתוב: "משלוח", מראה על ריחוק, אי אפשר לתת לו, צריך לשלוח. [אולי הכוונה: שישלח גם לרחוק בלב, מי שמחוץ לקהילה ולאנ"ש, ואולי גם קצת במריבה עימו, כדי "להרבות ידידות בישראל" גם להם].

ח). אכן, לעיתים אכן יש מעלה בהתבודדות ולא "חברתיות": "יש שעות שאדם חש שנכנס רוחו כולו בקרבו פנימה, מאד הוא מרוכז או בעצמיותו, העולם החיצוני איננו פועל עליו מאומה, הוא קשור בעומק ההתבודדות הפנימית. אם יבוא אחד ויבקרהו מבחוץ לא ידע את העשוי ברוחו, הוא יוכל לדון עליו הרבה מצידו השלילי, איך שאיננו חברותי, איך שהוא מתרחק מן הבריות, ואיך שהכל, כל העולם וכל החיים, הכל מוזר לו. ובאמיתיות רוחו בקרבו הוא מרגיש הרמוניה גדולה ואחודה, בפנימיותו טוב טוב לו מאד. השקט הנכסף, שכל העולם רודף אחריו, שרוי הוא אז בתוכו, והוא באמת יושב אז ברומו של עולם. ויש לשער שהנקודה החיה העזיזה שבתוכו פועלת היא בלא יודעים על הסביבה יותר ממה שכל אגיטציה רעשנית יכולה לפעול ולעשות" (אורות הקודש, ח"ג עמ' רסט).

ט). מסוג הביטויים שהתחדשו בדורנו, ואכמ"ל.

א. הכנסת אורחים - מבואר בפוסקים שמצות הכנסת אורחים היא דווקא כשבאו אורחים מחוץ לעיר ונתארחו בביתו, אבל המזמין את חברו שבאותה העיר לסעוד בביתו, אינו נקרא 'אורח', ואינה סעודת מצוה אלא סעודת רשות¹. אבל לעומתם כתב רבי חיים מפרידברג, אחי רבינו המהר"ל מפראג²: "וראוי לאדם לקרב שכניו ומיודעיו, אפילו הם עשירים יכניסם לפעמים לביתו כדי לכבדם, וזהו מצות הכנסת האורחים שמנו חז"ל מכלל המצוות שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב, וכו'. ומעתה אל תהא סעודת המריעים קלה בעיניך, בזמן שאין שחוק וקלות ראש... כי גדולה לגימה שמקרכת את הרחוקים, ומחזקת את האהבה שבין איש לרעהו. וכן היה המנהג אף מימים הקדמונים להיות לכל משפחה ומשפחה יום מיוחד בשנה שהיה להם למשתה ולשמחה, כמו שאמר דוד (שמואל א' כ, כט) כי זבח משפחה לנו בעיר" ("ספר החיים", פרנסה וכלכלה פ"ג).

הנה לנו שבהחלט יש ענין תורני בביקור אחד אצל השני, שכנים וקרובים.

ב. נתינת מתנה - גמרא (שבת י': וביצה טז:): "הנותן מתנה"³ לחבירו צריך להודיעו⁴, "למרות שלכאורה מהצד המוסרי היה עדיף לתת בסתר, יותר "לשמה" בלי ציפיה בדווקא להכרת הטוב. ובאר רש"י טעמו של דבר שצריך להודיעו: כדי שתרכה חיבה וריעות בישראל!

י. ב"י ורמ"א סי' שלג סע' א, וראה באנצ' תלמודית כרך ט' ערך הכנסת אורחים (טור קלג-קלד) ובהערות שם. יתכן שגם דעות אלו אינן חולקות בדוקא על דברי רבי חיים בספר החיים, אלא שאין זה בגדר מצוה גמורה של "הכנסת אורחים" אלא רק הנהגה טובה.

יא. בספר ארח דוד (הנהגות הג"ר דוד בהר"ן זצ"ל) עמ' רכה כתבו שהיה מזרז מאד על מאמרו ז"ל (יבמות סב, ב) "הוי מקרב את קרוביך", וכן זירז להשתתף בכל מסיבות מרעים של המשפחה, ורגיל היה לומר את דברי ספר החיים המובאים כאן [הפניית הרב מרדכי פטרפרינד שליט"א]. אמנם לומדי תורה צריכים לחשב בכל מקרה לגופו מה הצורך וההכרח והתועלת בהשתתפות זו מול ביטול תורתם, ולעיתים מדובר על ביטול תורה מספר שעות, ביחוד כשמדובר על נסיעות, וכל ערום יעשה בדעת ולשם שמים.

יג. אבל במצוות צדקה לעניים ודאי שעדיף לתת באופן שהמקבל לא ידע, כדי שלא יתבייש כמבואר בגמ' בב"ב דף י', בועוד.

יד. לאו דווקא מתנה, אלא כל טובה: ראה דוגמא מעניינת בספר "להלכות ציבור", כרוזי רבינו הרצי"ה זצ"ל (כרוז ו'), באגרתו לג"ר בנימין מנדלסון זצ"ל, רבה של קוממיות, שנאסר באשמת התנגדות למסיון וכדומה, שהרצי"ה מודיע לו על פנייתו לשופטים להקל בעונשו, ומעיר שמספר לו על כך מצד הגמרא שהנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו.

ג. מצוה גדולה לפרגן^{טו} לשני [דאורייתא, "ואהבת לרעך כמוך"!] וידועה הגמ' בכתובות יז, א: "כיצד מרקדין לפני הכלה, נאה וחסודה" גם אם אינה כך לדעת הרואים, ועל זה הגמרא שם כותבת: "לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות".



רעהו

בספר 'לקט רשימות'^{טז} על פורים האיר את עינינו בנקודה חשובה:

מצות הזמן בפורים הוא משלוח מנות איש לרעהו, אבל לפני שנותנים מתנות, צריך לדעת ולהכיר שיש 'רעהו'...

אנשים שנמצאים בתחנת רכבת, רצים וממהרים ולא שמים לב בכלל מי שנמצא לידם, כיון שהם עסוקים להגיע למחוז חפצם. וכן הוא בכל אדם, אם אינו נעצר לראות השני, הוא לא רואה אותו.

האדם עסוק עם עצמו מהבוקר עד הלילה, וסגור בתוך בית האסורים של הד' אמות של עצמו, ואינו רואה שום דבר חוץ מרצונו. וכל זמן שלא יצא משם, הוא לא מבחין בכלל שיש עוד אנשים בבריאה חוץ ממנו.

כלומר: הבעיה של האדם היא שהוא בכלל לא שם לב למה שקורה אצל השני. טוב לו עם עצמו, עם עולמו החומרי ואפילו הרוחני^{יז}, ואינו מצליח לראות מעבר לזה.

כדי להתרומם מעל האנוכיות הטבעית הזאת צריך השתדלות חזקה, מה שמרן הראי"ה קורא לה "היחלצות". והוא מדגיש שהיא פעולה תמידית, כי בעצם כל

טו. בלעז, והיינו פעולה של אהדה, עידוד ותמיכה באדם. וכמה יש יצה"ר בזה, שלא לפרגן, ולהציק ולהצר לשני בכל מיני שטויות וקטנות.

טז. למשגיח הישיבה בלייקווד, רבי נתן מאיר ווכטפויגל זצ"ל (כתב בטוב טעם ודעת הרב ראובן הכסטר שליט"א, משגיח ישיבת מיר בקרית ספר 'ברכפלד'), עמ' ג.

יז. "אדם שהוא חי ועסוק עם עצמו, הוא מצומצם בתוך עולם קטן, ואפילו אם הוא ת"ח גדול הרי כל עולם התורה שלו נגמר בד' אמותיו. אבל כשיוצא מבית האסורים שלו מיד נפגש עם עולם התורה הגדול, מלא ת"ח ועוד מעלות, וזה ממלא את האדם בשמחה" (לקט רשימות שם עמ' ד).

הזמן אדם בטבעו חוזר לאנוכיותו. הא לנו דבריו המאירים (באורות הקודש ח"ג עמ' קמז):

האדם צריך להחליץ תמיד ממסגרותיו הפרטיות, הממלאות את כל מהותו, עד שכל רעיונותיו סובבים תמיד רק על דבר גורלו הפרטי, שזהו מוריד את האדם לעומק הקטנות, ואין קץ ליסורים גשמיים ורוחניים, המסובבים מזה. אבל: צריך שתהיה מחשבתו ורצונו, ויסוד רעיונותיו נתונים לכללות, לכללות הכל, לכללות העולם, לאדם, לכללות ישראל, לכל היקום, ומזה תתבסס אצלו גם הפרטיות שלו בצורה הראויה.

וכל מה שהתפיסה הכללית היא יותר חזקה אצלו ככה תגדל שמחתו, וככה יזכה יותר להארת האור האלוקי, כי שם מלא חל על עולם מלא, ולית שכינתא שריא באתר חסיר, וכיון דבאתר חסיר או פגים לא שריא איך תשרה באתר שהכל נטול וחסר, ואין שם כי אם נקודה דלה מצערה ואפסית, שהיא הפרטיות האנוכית לבדה.

והתביעה הזאת להיות תמיד נתון ביסוד הכללי, בצרורא דלעילא דביה חיי כולא, הוא יסוד נשמת הצדיקים, המתהלכים לפני האלוקים, ומתענגים על ד'. והם צריכים להתחזק לדעת את עצמות רצונם, ושלא לעזבו משום מניעה שבעולם, רק תמיד יגדלוהו יקדשוהו ויפארוהו, ויזכו לברכת ד', מיסוד בכל מכל כל.



רגישויות

נקדים שיש סוגים שונים של רגישויות, כל אחד ותכונת נפשו. צריך להיות מודעים לדברים, כדי שלא לצער את השני. יש מה שמכונה 'שולחן ערוך חלק חמישי', להיות בן אדם טוב שמתחשב באחרים ורגיש לרגישויות של אחרים!

יש מי שיטען: "מה הדקויות האלו? למי זה אכפת בכלל שכך עשו לו?". נאמר לו, שאת זה יגיד כל אחד לעצמו, שלא צריך להיות רגיש למה שעשו לו או אמרו עליו! כלפי אחרים תזהר ותקפיד לפי היכולת! ועוד, שגם לך ודאי יש מקרים של

העלבות והרגשה לא נעימה, גם אחרי ההצגה של כביכול "חספוס" ואי לקיחה ללב.

אז נכון, קשה להיות מושלמים בזה, וכבר חז"ל העידו בנו על דברים ש"אדם דש בעקביו" בלי תשומת לב^(ח), אבל נשתדל לפחות להתחזק בדברים אלו.

וביחוד בני תורה ראוי ששימו לב לדברים, הן מצד התביעה כלפיהם, ולמנוע חילול השם, וגם מצד שלימוד התורה מעדן את הלומד ומביאו לתשומת לב לדברים שסתם אדם נוטה להתעלם מהם.

נביא כאן מספר דוגמאות, מתוך הרבה אפשרויות, כדי לסבר את האוזן:
א. לא ראוי להזכיר איזה דבר טוב שיש לאדם לפני השני שיש לו [אולי^(ט)] חסרון מסויים בדבר זה, שזה מזכיר לו את כאבו^(כ). כגון, לספר ולהתפאר בילדך לפני אחד שאין לו ילדים^(כא), או אשה שמספרת בשבח בעלה לפני אשה אלמנה או אשה שבעלה אדם קשה, או אבא שמתפאר בילדיו המוצלחים לפני מי שמסובך עם בעיות בילדיו, וכדומה^(כב). כמובן שאין לברך "ברוך משנה הבריות" בפרסום^(כג)

יח. ראה רש"י תחילת פרשת עקב. וגם דברי חז"ל במסכת ברכות שייכים לכך: "דברים העומדים ברומו של עולם, ובני אדם מזלזלים בהם".

יט. הוספת הרב יואל קטן שליט"א, ודוק.

כ. כשהיינו מגיעים לחמותי לשבת, קיבלתי מאשתי עצה טובה ונכונה, שלא לברך את הילדים כמקובל לפני הקידוש, כדי שגסי הקטנים לא יצטערו שאין להם אבא בחיים שיברכם.

כא. זכור מעשה פנינה וחנה (ראה שמואל א, א, ו). אמנם חז"ל במסכת ב"ב הודיעו לנו שפנינה התכוונה לשם שמים כדי שחנה תתפלל יותר מעומק הלב על עצמה (ומ"מ נענשה פנינה, ואכמ"ל).

כב. ואע"פ שיש אנשים מיוחדים, שהם גיבורים או אצילים במיוחד, וממילא הינם שמחים בשמחת השני למרות חסרונם בכך, מ"מ ודאי שאין כולם בדרגה זו, ואין לצערם בחינם.

כג. "ומעשה בחסיד שוטה שהחשיב עצמו למדקדק בהלכה וראה בין אנשים רבים ננס אחד, נדחק ורץ אליו חטפו בידיו ובירך בקול רם ובשמחה גדולה ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם משנה הבריות" (מהרש"ם, הקדמה לספר דעת תורה, מאמר שכל טוב לכל עושיהם, עמ' יד). הגר"י זילברשטיין שליט"א הביא מעשה זה (חשוקי חמד, בכורות דף לה, א), וכתב: "אוי לו לחסיד שוטה זה שבמקום לברך את ה' ניאצו, ובמקום להודות לו רצח את יציר כפיו של הקב"ה", ועיי"ש הנידון בחשוקי חמד. העיר על זה מעצמו גם בפסקי תשובות סי' רכה הערה 148: "אך יזהר שלא להלבין פניו של אותו שמברכין עליו, ויברך בלחש בינו לבין עצמו, או בשאר אופנים שלא ישמע הלה". והוא מילתא דפשיטא שא"צ כלל להאמר, ומילי דרבנן נדחים מפני כבוד הבריות (ברכות יט, ב).

ב. מרן הגרש"ז אויערבך זצ"ל הדריך פעם יתום שיעשה בדיקת חמץ במהירות, ונימק זאת כי אימו האלמנה נזכרת כעת בבדיקת חמץ של האב, וראוי לקצר ולא להרבות צערה.

ג. מצוי לעיתים דיבור ב'ציניות' וב'חספוס' אחד לחבירו, דיבור שיכול לפגוע בשני. ד. לגבי בעל קורא שטעה, לא פשוטה כלל המציאות של גערות שלעיתים הציבור צועק אליו לתקנו, וביחוד בבר מצוה שהדבר יכול מאד לצער (ראה בקובץ 'הכי איתמר' ח"ו מאמרי בעניין זה, מהצד ההלכתי והמוסרי).

ה. גבאי בית הכנסת צריך מאד חכמה ותשומת לב את מי "לכבד" בעליה לס"ת או לש"ץ, שלא לשכוח משהו. והיא 'עבודה קשה שבמקדש' להיזהר בכבוד השני, ובקל אפשר להגיע בזה ל"קפידות" שונות. וראה מ"ב סי' קמא ס"ק טז.

ו. "לא ישנה אדם בנו בין הבנים". והחכם עיניו בראשו, שגם אם צריך פעם להעדיף ילד אחד, יעשה זאת באופן שלא יעורר קנאת אחיו. וכנ"ל בתלמידיו, אחיו, שכניו, וכדומה.

ז. לא לבקש מאורח לומר דברי תורה, שמא אין לו כעת משהו לומר, וגם אינו מיושב בדעתו כעת, ונמצא מתבייש.

ח. בשעת צער או שמחה, אם אין תגובה והתייחסות מחברים או מקרובים, הדבר עלול מאד לפגוע. ועובדא ידענא באחד שנולד לו ילד, ואחד מאחיו התמהמה שבועיים עד שהתקשר לומר "מזל טוב", והאבא המאושר נפגע מכך. ועוד למדנו, שלדוגמא אם משהו יושב שבעה רח"ל, גם אם אין אפשרות ליסוע בגלל ריחוק הדרך וכיו"ב, ראוי מאד להתקשר ולדבר עימו, וכיו"ב בשעת שמחה.

ט. אדם שכתב ספר או מאמר טוב, ואין תגובה חיובית מחברים, הדבר פוגע^{כה}. ועובדא ידענא באחד שהיה כותב מאמרים טובים בעיתון הצופה, וכמעט לא

כד). לא חייבים לשאול נשים עקרות מה שם אימן עבור תפילה. מתוך פרסומת לגליון הלל, בענין נשים עקרות: "תתפללו עלינו. גם בלי לדעת את שם אמי. לא תמיד נעים לי לענות על השאלה הזאת, כשאני יודעת שאני נושא לתפילות. תתפללו בשקט, תשדרו לנו תמיכה חברית אותנטית, ואל תסיימו כל משפט ב'בקרוב אצלכם'".

כה). חוקר אחד (נפתלי וידר) טען בספרו למנהג קדמון בארץ ישראל, שאחרי הדרשה היו העם משבחים את החכם בפסוקים שונים, כגון "מי כהחכם ומי יודע פשר דבר" (הפניית הרב רועי זק שליט"א). ודאי שיש בכך מנהג טוב לגשת לרב הדורש או למרצה ולומר לו תודה ויישר כח, וכן לש"ץ ולבעל קורא, ואפילו לנהג אוטובוס וכיו"ב.

"פירגנו" לו, והצטער מכך, וסיפר שרק הרב ישראל מאיר לאו שליט"א, אז הרב הראשי, עם כל טרדותיו היה קבוע מתקשר אליו ואומר לו "ישר כח" לבבי!

י. דין בשו"ע (או"ח סי' קע סע' טז), שלא להשקות מכוסו לאחר, שאולי הוא איסטניס בכך ונמצא מצטער^{כז}. והוא אפילו בחמיו וחמותו, שאינם ממש קרוביו מבטן, שראוי לחוש לכך, ולכן אם עושה קידוש ומוציאם יד"ח ימזוג תחילה לכוסית קטנה עבורם לפני שתייתו מהכוס.

יא. גם במצוות ביקור חולים צריך הרבה לשים לב מה באמת לצורך החולה, ולהתחשב בו. וב"המעין" (ניסן תשע"ב עמ' 85 בהערה) פרטתי מעט^{כח}: דבר מצוי הוא שאנשים מנסים לקיים מצוות ביקור חולים, ולא מספיק חושבים על טובת החולה ונחת רוחו. כגון, שמכבידים עליו בביקור ממושך, או להיפך כשזמנם קצר נותנים לחולה הרגשה לא נעימה של חוסר זמן (בחושבם בטעות שחולים אינם כ"כ מבינים ומרגישים...), מביאים לחולה מתנה ממתקים שאסור לו לאכלם, שואלים שאלות מביכות או אומרים אמירות שלא במקום, וכדומה, וצריך תשומת לב לדברים אלו.

יב. ראוי לאדם לפני שמחליט עושה מעשה חשוב בחייו להתייעץ עם רבותיו וקרובים וחברים טובים, מלבד עצם התועלת שיש בזה הרי לעיתים יתכן שמישהו מהם יכול להיפגע מזה שלא דברו אתו לפני כן כלום בעניין. ויחסית הוא דבר קל לעשייה וחבל להימנע מזה.

נביא כאן גם שני סיפורים על הג"ר אברהם גנחובסקי זצ"ל מראשי ישיבת טשעבין ורגישותו כלפי הזולת^{כח}:

א. ביציאה ממחלקה פסיכיאטרית בבי"ח לאחר ביקור אצל פלוני, פגש באברך שעמד להיכנס למחלקה. מבלי להסס ניגש אל האברך ואמר לו: אני מבקש שתבטיח לי שלא תספר שראית אותי כאן (כדי שלא לגרום בושה לאברך הוא יצר 'מצג שוא' כאילו יש לו מה להסתיר בעצמו^{כט})...

(כו). וכן נהג למעשה הגרשו"א זצ"ל, ראה בהליכות שלמה, פסח, עמ' רכד.

(כז). מפי דודי ר' יעקב אריה כנרת ז"ל, נלב"ע כ"ו שבט תשע"ב, אחר שהזדכך ביסורי המחלה.

(כח). תודה לרב מאיר ברקוביץ שליט"א על מסירתם.

(כט). כעין המעשה הידוע על אחד מגדולי בעלי המוסר שראה אחד שנשפך לו כוס על השולחן, ושפך גם את שלו, באומרו שהשולחן כאן עקום...

ב. תלמיד שהגיע לבית הרב גנחובסקי בשבת בצהריים (אולי ע"מ ללמוד עימו) לחץ בטעות על הפעמון. לאחר כעשר דקות הרב גנחובסקי פתח את הדלת כשהוא לבוש בפיג'מה והתנצל שהוא כנראה נרדם חזק...

נסיים פרק זה בהערה, שספרי "איש צדיק היה" ו"צדיק יסוד עולם", על ר' אריה לוין זצ"ל, וספרי "התורה המשמחת" ו"אורו של עולם", על הגרש"ז אויערבך זצ"ל, מלאים בדברים כאלו של רגישות לזולת, לכבוד^ל ולמנוע צער ממנו, וכל שכן שלא לצער^{לא}. וכל המרבה לקרוא בהם ולקחת לעצמו הנהגות - הרי זה משובח!



לפי רוח רעהו!

לא תמיד פשוט להבין מה טוב לשני ומה מצער אותו.

"יש איש מתאוה להיטיב לזולתו, הפגשו עם רעהו הוא לו לחדוות לב, מקבלו בספר פנים יפות, חרד אולי לא קלע אל המטרה לפי רוח רעהו" (חזו"א אמו"ב פ"א סי' טו). פרצופיהם שונים ודעותיהם שונות, וצריך להתאמץ להבין היכן אני באמת מיטיב לו והיכן ח"ו מצערו, לפי ענינו של השני.

וידוע שגם גדולי ישראל שנהגו פרישות בעצמם, מ"מ נהפכו להיות "מבינים" בעניני טעם ותאוה כלפי הנאת האחרים, וכאברהם אבינו שהביא לאורחיו בן בקר "רך וטוב".

ובספר אורחות רבינו^{לב}, הביא מכתב נפלא של הגאון בעל הקהילות יעקב זצ"ל, שמבקש מחילה מגאון גדול שבא לבקרו, ודברו בדברי תורה, והקה"י הקשה עליו כמה קושיות, וכדרכה של תורה. ואח"כ כתב לו איגרת שמבקש מחילתו

(ל). "המלכת את חברך בנחת רוח" (מסכת גן עדן, נמצא באוצר המדרשים. מלשון מלוכה, אבל יש שפרשו מלשון המלכה ויעוץ).

(לא). גם בספרים המצויינים של ר' יוחנן דוד שלמון ז"ל "בעין יהודית" יש מאמרים שונים שקשורים לזה.

(לב). לגר"א הורוביץ זצ"ל, ח"ד עמ' ריד. וכן בהוצאה החדשה (ב"ב תשע"ד) ח"ב עמ' שנב, ובספר אגרות ורשימות הקה"י (ב"ב תשס"ב) עמ' פ.

אולי ח"ו פגע בכבודו, שאמנם אצלנו למדנו מהחזון איש דרך זול¹, אבל אולי כב' אינו רגיל בכך, וא"כ הנני מבקש מחילתו. ישמע חכם ויוסף לקח, לנהוג כבוד "לפי רוח רעהו". ולחיבת הקודש נביא לשונו הטהורה:

אתמול נתכבדתי בביקורו אצלי, ופלפלתי בדבריו, ורצוני להדגיש כי לא אמרתי שום דבר כמחליט רק כתלמיד הדין, ואנכי הורגלתי בזה ממרן החזו"א וצוק"ל שהיה "מבקר" רצוי, וכמעט על כל חידושי התורה שהצעתי לפניו השיב על חלק מהם ולפעמים על כולם כי זה לא מסתבר וזה לא יתכן, מטעמים כך וכך, והוא משום שתורתנו הקדושה היא תורתו של הקב"ה וצריכים לברר מהי אמיתו כוונת התורה וכל כך הורגלנו בזה עד שזה אצלנו סגנון המשא ומתן בדברי תורה. ואח"כ נתישבתי אולי פא"מ שליט"א איננו מורגל בזה, ושמא חילוקי הדעות גרם לו ח"ו צער ועגמת נפש או לחלישות הדעת ח"ו, ואם אמת הוא שכן היה אבקשה ממעלתו בבקשה רבה שימחול לי בלבב שלם יענה ויאמר סלחתי, כי אני לתומי חשבתי לתועלת בירורא דשמעתתא שראוי כל אחד להגיד מה שעלה על דעתו וממילא רווחא שמעתתא.

ומסתבר שיש לחלק בזה בין אחד שרוצה ללמוד, כגון חברותא או תלמיד, לבין אורח שבא ומרצה חידושו, ואז יותר נח"ר לו לקבל הארת פנים.

ובספר בשדה הראי"ה (עמ' 276) הביא מה ששמע מהג"ר ירוחם ורהפטיג זצ"ל, שהיו גדולים שהיו מבטלים דברי זולתם, וכשהגיע אצל מרן הראי"ה זצ"ל לביקור והרצה חידו"ת "האיר פניו אלי ברוב ענוותו, חיזק את דברי וביססם בעוצם בקיאותו, העמיק והטעים סברותי ברוחב הבנתו" וכו'.



לג). וכמבואר במסכת ב"מ פד, א שעדיפה קושיה מראיה: "את כבר לקישא?" וכו'. ובאגרות חזו"א ח"א סי' קנד כתב: "כי מטבע החכמים להתענג על מיתבי יותר מתניא נמי הכי כמו שאמר ר"י בב"מ". וכדי "להתענג" צריך שממש לא יהיה לו שום נגיעה אישית בדברים, מלבד עצם בקשת האמת. ומה נאמר ברוב העולם שתענוגם להיפך...

הארת פנים

ויש עוד ענין חשוב, של הארת פנים.

"והלכת בדרכיו" כתיב, ומה הקב"ה כתוב בו "יאר ה' פניו אליך", ואמרו חז"ל בילק"ש "אמרו ישראל לפני הקב"ה, אין לנו אלא הארת פניך", כך גם אנחנו צריכים להאיר פנים לסובבים. להורים, לאשה, לילדים, לחברים, ולסתם אדם ברחוב.

המלבין שיניים לחבירו טוב ממשקהו חלב, וכבר דברו בזה גדולי המוסר בציור מהו "משקהו חלב" חם ביום חורפי שממש מחייהו וכו' ועדיין חיוך בהלבנת שיניים עדיף^(ד). וכן למדנו באבות בדברי שמאי (א, טו) לקבל כל אדם בסבר פנים יפות, ובדברי רבי ישמעאל (ג, יב) לקבל בשמחה.

ונודע בשערים דברי האורחות חיים לרא"ש ליום ד': "אל יהיו פניך זעומות נגד עוברים ושבים, וקבל אותם בפנים מאירים"^(ה). פני האדם אינם ברשותו, ויכול להזיק ולצער אם פניו יהיו זעומות! ולכן אמר חובות הלבבות: "הפרוש אכלו בליבו וצהלתו על פניו". גם צער רוחני או גשמי ראוי לבעל המעלה לשמור בלב, ולא לצער את כל העולם^(ו) (כמובן, לא סותר לדאגה בלב איש ישחנה לאחרים, אם נצרך).

ונביא כאן מפורום אוצה"ח באשכול על "דברי חכמה ושנינות ממרן שר התורה הגר"ח ק"ש שליט"א". וכתבו שם על הנהגתו: "מי שמכיר את מרן שליט"א יודע שאין צריך לפתוח כזה אשכול כי אלו דברים לא נדירים, הוא אדם שמח ומדבר בסגנון כזה כל יום, עד היום עמו"ש, וחלק מהתגובות שלו הן בשביל להשרות רוח של שמחה בבית. ויש כאלו שמחמת שאינם מכירים ורגילים לא יודעים שהוא מדבר לעיתים בהומור, ותולים בתגובות וכו'". ישמע חכם ויוסיף לקח, ללמוד מהאדם

לד). אצל מרן הגרשז"א זצ"ל הדברים היו כבר כ"כ בטבע, שאחרי פטירתו ידוע שהעיתונים היו צריכים להתאמץ לחפש תמונה "כבדה" שלו בלי חיוך לשים בעמוד השער, ובקושי מצאו...

לה). מפורסם בשם הסבא מסלבודקה זצ"ל שההולך ברחוב ופניו עצובות, הרי הוא בור ברשות הרבים, כיון שהוא מזיק ומקלקל למי שרואה אותו. וראה על הסבא בספר "תנועת המוסר" ח"ג עמ' 189-190 (במהד' החדשה, פלדהיים תשנ"ו).

לו). כשאמי ע"ה נפטרה סבתי ע"ה נהגה באיפוק יחסי, וכשנשאלה אמרה שכך היה החינוך אצלם (הונגריה, טרסלבניה) שבוכים בלב ולא מצערים את כולם.

הגדול שכולו תורה, וכך ראינו גם אצל מרן הגר"א שפירא זצ"ל ועוד גדולי ישראל.

לסיום נעיר שהארת פנים אינה רק מהגדולים לקטנים, אלא גם הגדולים מצפים להארת פנים מהקטנים אליהם, כגון ילדים להוריהם ותלמידים לרבניהם. וכבר זירז על זה בדברים נפלאים בספר עלי שור (ח"א עמ' קצא). ובגליון שמחת שלמה (פרשת משפטים) כתב העורך הרב אברהם משה רוט שליט"א: "אאמו"ר שליט"א סיפר לי בשם הגר"י זילברשטיין שליט"א שכאשר חמיו מרנא הגריש"א זי"ע נפל למשכב, הוא הגיע לבקרו וסיפר לו שהשכנים שלו ברמת גן (אנשים פשוטים מההמון) מתעניינים מאד בשלומו ודואגים על מחלתו, וכששמע זאת הגריש"א האירו פניו. ואמר הגר"י זילברשטיין, הרי לנו שאפילו אנשים גדולים שראשם בשמי שמיים מ"מ שמחים בהארת פנים אף מפשרי ארץ, וכו', כי אפילו הגדול בענקים מתרומם ומתהנה ממאור פנים של זולתו".



שניהם שווים!

רש"י (שמות לא, יח) מביא דרשת חז"ל על הלוחות, ששניהם היו שוות. והאיר עיננו בזה הרש"ר הירש (שם, וכן לעיל כה, יז) בפירוש נפלא, שהכוונה הרעיונית במאמר זה היא שהלוח הראשון שעיקרו בין אדם למקום, והלוח השני שעיקרו בין אדם לחבירו⁽¹⁾, שניהם שווים בחשיבותם! ולא כמצוי שיש המקפידים באחד מהתחומים והשני קצת מוזנח... [אמנם בפירוש הרא"ש (מסכת פאה פ"א מ"א) כתב: "הקדוש ברוך הוא חפץ יותר במצוות שיעשה בהם גם רצון הבריות מבמצוות שבין אדם לקונו". ויל"ע].

(לז). חלוקה זו נמצאת כבר בדברי רבינו הרמב"ן (שמות כ, יג): "והנה עשרת הדברות חמישה בכבוד הבורא וחמישה לטובת האדם, כי כבוד את אביך כבוד האל, כי לכבוד הבורא ציוה לכבוד האב המשתתף ביצירה, ונשארו חמישה לאדם בצרכו וטובתו", ובהמשך דבריו שם: "והנראה במכתב הלוחות שהיו החמש ראשונות בלוח אחד שהם כבוד הבורא כמו שהזכרתי, והחמש השניות בלוח אחד, שיהיו חמש כנגד חמש". אם כן, מבואר שאין זה פשוט שבכל לוח היו כתובים חמישה דברות, וגם החלוקה אינה מוכרחת, שהרי כיבוד הורים הוא לגבי אדם, וכן לא תנאף שבלוח השני הוא גם בעריות שאין זה פגיעה באל"ח (אמנם רבים הסבירו לא תנאף באשת איש, שהוא פגיעה בבעלה). ועכ"פ ודאי שהלוח הראשון עיקרו באל"מ והשני עיקרו באל"ח.

וכך העידו על מרן הגרשז"א זצ"ל בהספד בנו הגרא"ד שליט"א בהלוויה: "אצל אבא לא ראינו שהיה אדוק בדבר אחד יותר מהדבר השני, כל תרי"ג מצוות עבדו באותו לחץ. להניח תפילין ולשלם ביומו שכר שכיר היה באותו קדושה, באותו הידור" (קובץ ההספדים "רבן של ישראל" עמ' 159).

ואם הגאון רבי חיים זצ"ל, אבי הישיבות, שכל כולו חי תורה בלי גבול, בלימודה והרבצתה, מעיד עליו בנו בהקדמה לנפה"ח: "וכה היה דברו אלינו תמיד, שזה כל האדם לא להועיל לעצמו נכרא, כי אם להועיל לאחרני בכל מה שיוכל להועיל", נמצאנו למדים מה החשיבות שאיש התורה נותן לבין אדם לחבירו.



מתוך מה לשלוח מנות בפורים?

יש נידון בפוסקים^(ח) האם משלוח מנות צריך "כוונה" לעיכובא למ"ד מצוות צריכות כוונה (גם במצוות מדרבנן^(ט), ואכמ"ל), ואולי הוא כמו מצוות שבין אדם לחבירו שלא ברורה לגביהן חובת מצוות צריכות כוונה^(י). ועכ"פ פשיטא שראוי לכוון למצווה, ויש בספרים גם "לשם יחוד".

וכאן אפשר להעיר לנקודה נוספת בזה, שהמשלוח מנות יהיה מתוך נדיבות לב ואהבת הרעים, שזו היא מטרת המצווה לפי מנות הלוי ועוד.

וכבר כתב מרן הגרימ"ח זצ"ל (מכתבי מרום איגרת כה) דברים נפלאים על כל ערך המעשה מתוך נדיבות הלב:

כלל אחד המקיף הרבה: יש לידע כי העולם טועה וחושבים כי המגמה של חסד היא הפעולות להיטיב עם אחרים. כן, אבל העיקר הוא המחשבה, הצורה. צריך שההצטיירות יהיו ציורי חסד, ציורי אהבה, ציורי הטבה,

(ח). ראה בפמ"ג סי' תרצה מ"ז ס"ק א. וראה ע"ז בבית מתתיהו ח"א סי' א אות מז.

(ט). שו"ת אורח משפט או"ח סי' קכח: "קיי"ל מצוות צריכות כוונה, והיינו כל המצוות דאורייתא הכוונה מעכבת בהן, ומצוות דרבנן אף ש"א א"צ כוונה מ"מ ודאי לפי האמור בספר חרדים דביטל מצות עבודה שבלב הוא הדין במצוות דרבנן שכולן עבודה הן צורך גבוה".

(מ). ראה לגבי מצוות שעיקרן התוצאה מש"כ בקובץ שיעורים (כתובות סי' רמט-רנ, וכן ח"ב סי' כג אות ו) שנראה שהכוונה אינה מעכבת בהם, וא"כ גם מצוות שבין אדם לחבירו רובם או כולם כן.

והפעולות הנמשכות מציורים כאלה הן הנה העולות במעלה עליונה מאד, והן המשלימות את האדם^(א).

ואם כן כדאי לפני קיום מצוות המשלוח מנות לחשוב איך ברצונו לתת לשני, לשמח אותו ולכבד אותו, ולהרבות אחדות ביניהם, ומתוך זה לשלוח. שנזכה.



סוף דבר

נס פורים היה כתוצאה מאחדות גדולה בעם ישראל: "לך כנוס את כל היהודים, וצומו עלי". עם ישראל בטבעו הינו "עם אחד", "ערבין זה לזה" ו"ערבין זה בזה^(ב)", אע"פ שלא תמיד הוא מצליח להוציא את כשרונו הטבעי הזה לפועל, ולכן נראים לעינינו לעיתים תופעות של מחלוקות ומריבות. המשימה שלנו היא להוציא את האחדות הזאת לפועל, ופורים ומצוותיו מלמד אותנו שכדי ליצור "עם ישראל" ו"כלל ישראל" צריך לפעול תחילה במעגל הקרוב, כלפי "ר' ישראל" האישי שאתה מכיר ורואה, לדעת להתייחס בכבוד וחיבה אחד לשני^(ג).

יש כאלו שהתרגלו לכך מקטנותם ונערוותם, ויש כאלו שלצערם התרגלו להיפך, וממילא עבודתם קשה לשנות הרגלי דיבור ועשיה. אדרבה, לפום צערא אגרא, והבא ליטהר - מסייעין בידו!

מא). הרי בבית שני היו עוסקים בגמ"ח והיתה שנאת חנם! וכבר דנו בזה, ואפ"ל שהגמ"ח היתה לחברים שלהם והשנאה לשוננים מהם, אבל אפ"ל גם שהיו מעשים של הטבה אבל בלב היה קלקול של שנאת חנם. [מדברי החפץ חיים בספרו אהבת ישראל ובעוד מקומות משמע ששנאת חנם מצד עצמה בלב כבר היא גרמה לחורבן הבית. אמנם בהקדמה לספרו חפץ חיים נקט אחרת: "לבסוף ימי בית שני גברה שנאת חנם ולשון הרע בינינו בעונותינו הרבים, ובעבור זה נחרב הבית וגלינו מארצנו כדאי' ביומא (ט ב) ובירושלמי פ"א דיומא. הגם שהגמרא נקטה שנאת חנם, הכוונה היא על לשון הרע גם כן שיוצאת מצד השנאה, דאי לא הכי לא היו נענשים כל כך, והיינו דסיים שם ללמדך שקשה שנאת חנם כנגד עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים, וזה מצינו בערכין (דף ט"ו ע"ב) גבי לשון הרע. ועוד מגופא דשמעתא דיומא מוכח כמו שכתבנו, מדפריך שם ובמקדש ראשון וכו' ודוקרין את חבריהן וכו' עיין שם"].

מב). תומר דבורה, פ"א הפעולה הד': "האדם עם חברו כל ישראל הם שאר בשר אלו עם אלו מפני שהנשמות כלולות יחד, יש בזה חלק זה ובה חלק זה, וכו', וכן מטעם זה ישראל ערבים זה לזה מפני שמשמש יש בכל אחד חלק אחד מחברו".

מג). את ההערה בסגנון הזה של "ר' ישראל", כמדומה ששמעתי פעם בשם הרב בנימין הרלינג זצ"ל הי"ד.

בהצלחה לכולנו במשימה החשובה והמרוממת, לקיום דבר השם והכלל הגדול
בתורה של "ואהבת לרעך כמוך".



הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

הגיוגים ורעיונות על מגילת אסתר

וכלים מכלים שונים [א, ז]

נהגו בקהילות האשכנזים לקרוא הפסוק הזה בניגון איכה, כיון דהכלים הוו מכלי המקדש, ויש לעיין אמאי לא נהגו לקרוא את הפסוק ד'בגדי שש' באותו ניגון, דלפי"ד חז"ל הוי בגדי כהונה. אכן, נראה ליישב את המנהג, דיש לחלק בין בגדי כהונה לכלי שרת. בכלי שרת יש בהם מועל אחר מועל ולא יצאו מקדושתם, כדאיתא במעילה (יט, ב), ולכן דבשעת הסעודה עדיין הוי כלי שרת, לכך אנו עצבים על העבירה, שמעלו בכלי שרת, ואפי' אם נאמר דלגוי עצמו אין איסור מעילה, מ"מ היה פגם שנהנו מסעודתו של אחשורוש בשעה שמעלו והשתמשו בכלי שרת. אבל בגדי שש הוי בגדי כהונה, ולשיטת הריטב"א (קדושין נד, א) בגדי כהונה לא הוי כלי שרת, כיון דאין משתמשים בגופם, אלא מכשירי עבודה ניהו (ועיין בס' המקנה שם). ולפ"ז, הרי הם כבר יצאו לחולין בשעת לקיחתם מהמקדש, וא"כ בשעת הסעודה הוי כבגדי חול, ונמצא שהשתמשו בהם בסעודה בשעה שהם בגדי חול ולא כלי המקדש.



כי אין לה אב ואם [ב, ז]

נראה לבאר הטעם שחזר ושנה הכתוב הא דאין לה אב ואם ע"פ מש"כ בספר תורת חולין (חולין צב, א), שביאר בהא דכ' רש"י עה"פ (ה, יג) "בכל עת אשר אני רואה את מרדכי יושב בשער המלך", אמרו רבותינו שהיה מראה לו שטר שמכר עצמו לעבד על חוסר מזונות כשנתמנו ראשי גייסות מרדכי והמן במלחמה אחת, והוא מגמ' במגילה (טו, א). ובתרגום איתא 'ומרדכי לא קם מן קדם אנדרטיה ולא רתת מינייה אלהן פשט ית רגליה ימינה ואחוי ליה שטר זביניה דאזדבן ליה בטולמא דלחם דמיכתבה באיסטרקליליה מיד גבר רוגזו', וצ"ב הא דפשט רגלו

והראה לו שטר המכירה, ואטו היה השטר כתוב על רגלו. ותי' דהמן נתקנא במרדכי על דבר הבכורה והברכה שלקח יעקב מעשו, ומרדכי היה ניצוץ וכן גילו דיעקב, וכאשר זחה דעתו של המן על מרדכי, פשט את ירכו בשטר מכירתו אשר עליו [כדאי' בב"ב קלה: דייטקי קשורה על ירכו] להראות לו שגם הוא גם אבותיו גם כל אומתו עבדיו הם מימים קדמונים, ע"י הבכורה שקנה יעקב מעשו. עכ"ד.

וע"פ דבריו נראה להטעים טעם הפסוק שחזר ושנה העניין דאין לה אב ואם ע"פ הא דאי' במדרש (איכה ה, ג): "חייכם אף הגואל שאני עתיד להעמיד מכם במדי לא יהיה לה אב ואם, הדא הוא דכתיב ויהי אמן את הדסה היא אסתר בת דודו כי אין לה אב ואם". ונראה דכיון שהמן היה מזרעו של עשיו, ואיתא בזה"ק (תולדות רו): "פתח רבי ייסא ואמר בן יכבד אב ועבד אדוניו, בן דא עשו דלא הוה בר נש בעלמא דיוקיר לאבוי כמה דאוקיר עשו לאבוי, וההוא יקירו דאוקיר ליה אשליט ליה בהאי עלמא", להכי הוצרכה להיות הגאולה ע"י אסתר, שאין לה אב ואם ולא נכשלה בעון זה של אי הכיבוד של אב ואם. דכדי לגבור על עשיו שייך רק ע"י שליח שלא נכשל בזלזול בכבוד אב. ועיין בגמ' (קידושין לא, ב) "אשרי מי שלא חמאן [שאי אפשר לקיים כבודם ככל הצורך - רש"י]".



יכתב לאבדם [ג, ט]

איתא בגמ' (מגילה יב, א): "שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו דור כליה, א"ל אמרו אתם, אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע, א"ל א"כ שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו, א"ל אמור אתה א"ל מפני שהשתחוו לצלם" וכו'. ויש לעיין דלכאורה 'נהנו מסעודתו של אותו רשע' אינו סיבה לחייב את אנשי שושן מיתה, והרי היה כרצון איש ואיש, ואיתא בחז"ל דהוי בכשרות.

ונראה לבאר עפ"י הא דאיתא במדרש (אסתר"ר פ"ח): "לדעת מה זה ועל מה זה, אמרה לו לך אמור לו, מימיהם של ישראל לא באו לצרה שמא כפרו ישראל בזה אלי ואנוהו, ושמא כפרו בלוחות דכתיב בהן (שם לב) 'מזה ומזה הם כתובים' ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו, אמר להתך לך אמור לה בן בנו של קרהו בא

עליכם, הה"ד 'אשר קרך בדרך'". ומבואר במדרש דהחטא היה 'קרירות', שהיא אם ושורש לכל החטאים, וכמו שנאמר בעמלק 'אשר קרך בדרך', שהכניס קרירות בעם ישראל לאחר הנסים הגלויים של קריעת ים סוף וכו' ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים שריפו ידיהם מהתורה, היינו מדת קרירות ומצוות אנשים מלומדה.

וזהו החטא של "נהנו" מאותו סעודה של אחשוורוש, היינו מה שנהנו לשבת עם פריצי האומות זה קרירות גדולה, שלא הרגישו בחרפה הנוראה לשבת עם פריצי האומות ולראות "בכלים מכלים שונים" בבזיון שהשתמשו בסעודת פריצים עם כלי המקדש ובגדי כהונה בגדי שש, זהו תוצאה מאשר קרך בדרך, וזהו עומק תשובת מרדכי לאסתר המובא במדרש הנ"ל.

והתלמידים שאלו א"כ שבשושן יהרגו ומדוע יענשו כל המדינות, וזה נענה שהשתחוו לצלם, היינו שנהנו מהסעודה וחלו בקרירות שהביאה לע"ז "צלם" הפוגע בכל כלל ישראל.



כאשר אבדתי אבדתי [ד, טז]

בברכי יוסף (אבה"ע סימן י) נסתפק באשה שנתגרשה בגט שהוא כשר מהתורה ופסול מדבריהם והלכה וזינתה - האם מותרת לחזור לבעלה לכתחילה. מי קרינן בה "ונטמאה" מדרבנן, כיון דאגידה ביה וגיטא מפסיל מדרבנן, או דילמא הואיל והגט כשר מהתורה אזי אף דזינתה תהיה מותרת לבעלה. והאריך הברכ"י להוכיח דליכא ונטמאה מדרבנן ולכן היא מותרת לחזור לבעלה אף אם זנתה, ועי"ש שהוכיח זאת מדין ג' גיטין פסולין, דאם נשאת הולד כשר [גיטין ג, א], וע"כ דהואיל והגט כשר מדאורייתא ליכא ונטמאה אף דהגט פסול מדרבנן. ובסו"ד כ' הברכ"י עוד ראינו וז"ל: "וכן יש ללמוד מדברי הרשב"א (מגילה טו, א) שהקשה באותה שאמרו באסתר שאמרה כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך וכו', דהו"ל למרדכי לגרשה, ואי משום שהיה ירא מהמלך, כמ"ש התוס' שם, ופרק בן סורר דף ע"ד, וביומא דף פ"ב, סוף סוף הו"ל לכתוב הגט בכתב ידו, שהוא כשר דאורייתא, דלא היתה אסתר עוברת, ולא היתה נאסרת למרדכי" עכ"ד. הרי שכתב

הרשב"א בפשיטות דאם הגט בכתב ידו שהוא פסול מדרבנן, אף שאח"כ הייתה עם אחשוורוש, אינה נאסרת על מרדכי, ומוכח דבמגורשת מדאורייתא שזינתה יכול בעלה שגרשה להחזירה.

מבואר בברכי יוסף דהיכא דרבנן פסלו הגט, לא הוי דינא דאכתי קאי באישות מדרבנן, אלא דיש דין מיוחד מדרבנן דבעינן גט אחר, ולהכי בזינתה מותרת לבעלה, וכמו שהוכיח מהא דנישאת לא תצא, ומה"ט ס"ל להרשב"א דדבר תורה גט שנכתב בכת"י דבעל כשר, ואם זינתה ליכא דין דכשם שאסורה לבעל וכו', והברכ"י נקט דבכ"מ דבעי' מדרבנן גט הכי דינא הוא. וביד דוד במנחת עני (עמוד כה) עורר בדברי הברכ"י, דמהרשב"א ליכא ראייה, דמנ"ל דכבר מזמן מרדכי גזרו לפסול גט בכתב ידו וכו', אך לשון הרשב"א הוא כן לכתוב בכ"י שהוא כשר "מדאורייתא", ומשמע דמדרבנן ידע מרדכי דפסול. ובס' מכתם לדוד לר"ד חסאן בהל' סוטה הביא דדנו הבני יעקב והדרכי נועם האם אמרי' כשם שאסורה לבעל בגט הפסול מדרבנן עי"ש [ויל"ע מיבמות (ל): דמפורש דבגירשה הערוה בהנך ג' גיטין צרתה הוי צרת ערוה, הרי דמדרבנן הוי אשת המת, דאוסרת צרתה, וכן הוכיח בשערי חיים (גיטין סימן כ). מיהו יש לדחות דברש"י ביבמות שם כ' דאמרי' אינשי וכו' ומשמע דהוי רק גזירה שיגידו דצרת ערוה מתיבמת עי"ש. ועי' באבני מילואים (סימן עח סק"א), שכתב דמוכח מתוס' גיטין ג, ב ד"ה כתב דבג' גיטין הוי אשתו מדרבנן ואוכל פירות וחייב בפרקונה].



יבוא המלך והמן היום [ה, ח]

בראשי התיבות נרמז שם הוי"ה, וצ"ב מדוע דוקא כאן נרמז לשם הוי"ה. ונ"ל כי דוקא כאן טמון הנס, כי אסתר הרגישה שכלל ישראל בטוח בעצמו ומרגיש כי אחות לנו בבית המלך ולא התפללו כנצרך, ולכן קראה לאחשוורוש והמן למשתה אצלה, כדי שכלל ישראל יחשוב שאין לסמוך עליה ואין לנו להישען אלא על אבינו שבשמים, ומכאן היה קידוש השי"ת לך כנוס את כל היהודים. והתפילה והתשובה היא שביטלה את גזירת המן.

ולכך דוקא כאן, בפסוק יבא המלך והמן היום, נרמז שם השם, כי כאן התחיל הישועה, בתפילתם של כלל ישראל.



איש צר ואויב המן הרע הזה [ז, ו]

בכתבי הגר"א מבואר דאויב קאי על גזירת כליון הגוף, ושונא קאי על הנפש, ובוזה נראה דגזירת אחשוורוש היה מעיקרא על עונש רוחני, כטענת המן 'ודתיהם שונות', והמן שינה הגזירה דקודם להרוג, ומעתה נראה דזהו שאמרה אסתר איש צר ואויב, היינו אויב ולא שונא.



ויתלו את המן על העץ [ז, י]

איתא במדרש (אסת"ר פר' י'): "ויקח המן את הלבוש ואת הסוס וגו' אתא לגבי מרדכי ואמר עמוד ולבוש וכו', וכיון דרכיב התחיל מקלס להקב"ה 'ארוממך ה' כי דלתני ולא שמחת אויבי לי ה' אלוקי שוועתי אליך ותרפאני ה' העלית משאול נפשי חייתני מיורדי בור' (תהילים ל), תלמידיו מה היו אומרים 'זמרו לה' חסידיו והודו לזכר קודשו כי רגע באפו חיים ברצונו בערב ילין בכי ולבוקר רנה' (שם), אותו רשע מה היה אומר 'ואני אמרתי בשלווי בל אמוט לעולם ה' ברצונך העמדת להררי עוז הסתרת פניך הייתי נבהל' (שם), אסתר מה הייתה אומרת 'אליך ה' אקרא ואל ה' אתחנן מה בצע בדמי ברדתי אל שחת היודך עפר היגיד אמיתך' (שם), כנסת ישראל מה הייתה אומרת 'שמע ה' וחנני ה' היה עוזר לי הפכת מספדי למחול לי פתחת שקי ותאזרני שמחה' (שם), ורוח הקודש מה הייתה אומרת 'למען יזמך כבוד ולא ידום ה' אלוקי לעולם אודך' (שם). ומפורש בגמ' מגילה (ד, א) דהא דחייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום ילפינן מקרא דלמען יזמך כבוד ולא ידום וגו' הנאמר במזמור זה, ורש"י במגילה שם הביא מהפסיקתא דמזמור זה נדרש על מרדכי ואסתר והמן ואחשוורוש, ורש"י בתהילים שם פס' יב' כתב דרבותינו דרשו כל המזמור על מרדכי ואסתר והמן עיש"ה.

ויש לבאר את שייכות נס מרדכי ואסתר למזמור של חנוכת בית המקדש, ונראה שהוא ע"פ הא דאיתא בגמרא (מגילה יא, א): "אחשורוש, אמר רב אחי של ראש ובן גילו של ראש, אחי של ראש אחי של נבוכדנצר הרשע שנקרא ראש וכו', בן גילו של ראש הוא הרג הוא ביקש להרוג הוא החריב, הוא ביקש להחריב שנאמר 'ובמלכות אחשורוש' בתחילת מלכותו כתבו שיטנה על יושבי יהודה וירושלים". ובפרקי דר"א (פמ"ט) מבואר דבני המן סופרי המלך היו שמשי וסופרי המלך, וא"כ אחר הנס, שתלו את המן ובניו, סרו המעכבים את בנין ביהמ"ק, וכדאיתא בגמרא (שם טו, ב): "חצי המלכות ולא כל המלכות ולא דבר שחוצץ למלכות ומאי ניהו בנין בית המקדש". והרי מבואר שעל הנס הזה ראוי לומר את המזמור שיר על חנוכת הבית, משום שנסתלקו מעכבי בנייתו.

עוד נראה לבאר בעניין אחר, דקודם בנין בית המקדש בעי שתהיה מחיית עמלק, דכל זמן שלא נמחה א"א לו לבית להבנות, ה"נ הוצרך שתהיה מחיית בני המן ורק אח"כ יבנה הבית, וממילא ניחא השייכות דחנוכת הבית לנס דמרדכי ואסתר.

ובעניין תליית המן ובניו על העץ איתא (פרד"א שם וילקו"ש רמז תתרנ"ט): "פני המן חפו וצווה המלך לתלותו על העץ, באותה שעה מה עשה אליהו ז"ל נדמה לחרבונא אחד מסריסי המלך אמר לו אדני המלך יש עץ בביתו של המן מבית קדשי הקדשים שנא' ויבן את בית יער הלבנון ויעש את אולם העמודים חמשים אמה ארכו ושלש אמות רחבו, מיד צוה המלך לתלותו וכת' ויתלו את המן", ובתרגו"ש איתא דמרדכי הוא שתלה על עץ זה את המן.

והנה יש לעיין, דלכא' הוי משתמש בשל הקדש ואיך היה מותר לתלות את המן על עץ זה, דהוי קדוש בקדושת הגוף ויש בו מועל אחר מועל. אמנם, נחלקו הרמב"ן ובעל המאור (ע"ז פרק רביעי דף כה. מדפי הרי"ף) במקדש אי הוי קדושת דמים ואין בו מועל אחר מועל, אך גם להנך שיטות דהוי קדוה"ג, י"ל ע"פ שיטת המאירי (קידושין נד) דמועל אחר מועל הוא דין בקרבן דווקא, משא"כ בעצי המערכה אין את הדין דמועל אחר מועל, כיון שהוא קדושת הגוף גרידא ואינו קרבן. והכא נמי י"ל דגם בעץ של הבניין אין בו קדושת קרבן והוי דינו כעצי

המערכה, וא"כ י"ל דהעץ יצא לחולין קודם לתלייה ואין בו מעילה כיון דכבר יצא לחולין ואין בו מועל אחר מועל.

ומצאתי ביד אליהו לר"א מלובלין (תע"ב) בסימן נ שעמד בעיקר הקושיא ור"ל דבאו פריצים וחיללוה ע"ש. אכן זה תלוי במח' בעה"מ ורמב"ן בע"ז שם אם גם בפריצי גויים אמרי' דינא דבאו פריצים וחיללוה [ותליא אם הוי דין חדש שמתחלל או שזה מדין מעילה, דבגוי שמעל בהקדש אין בו מעילה ולא יצא לחולין, ועי' שפ"א (פסחים כו) על הא דאיתא בגמ' 'והלא מעל המסיק' שהק' דנוקי לה דהוי ע"י גוי, דע"י לא יצא לחולין, ודין זה מפורש ביראים השלם ח"א סימן קן], ובבעה"מ שם מבואר דכיון דגויים לאו בני מעילה נינהו לא יצאו על ידן לחולין, ורק ע"י פריצי ישראל יצאו לחולין. ולשיטתם יוצא שכל כלי המקדש שהיו בסעודת אחשורוש לא יצאו לחולין, כיון דאין יוצאים לחולין ע"י גוי, ונמצא שחטאם שנהנו בסעודה היה גדול מאוד, שהרי נהנו בסעודה עם השתמשות בכלי המקדש.

ולחידודא י"ל דאפי' אם הוי העץ של מקדש ולא יצא לחולין ע"י בלשצר, אמנם כיון דלבניין בית המקדש נצרך שיהא הכרתת זרעו של עמלק, א"כ לתלות את המן על העץ הוי צורך מקדש ול"ש בזה חיוב מעילה [ובלא"ה יש לדון, דאם השתמשות לצורך מצוה דמי למה דאיתא בגמ' (ר"ה כח) גבי תוקע בשופר של עולה, דלא מעל דמצות לאו ליהנות ניתנו], ולפי"ז אתי שפיר גם הא דנא' 'מזמור שיר חנוכת הבית' על מרדכי ואסתר, כיון דעל ידן נתקיימה מצות בנין הבית בשלמות, שהרי למצות בנין ביה"מ נצרך קודם להכרית את עמלק.



ומרדכי יצא בלבוש מלכות תכלת [ח, טו]

בקדמונים כתבו (ראה חידושי אגדות מהר"ל ב"ב עמ' קג) דהיינו עם תכלת דציצית, ובתרגום כתב שהיה לבוש בתפילין, ונראה הביאור דממה שהתירה תורה כלאים בציצית למדו חז"ל (ביבמות ד, א) דעשה דוחה ל"ת. ולהוסיף טעם ותבלין בביאור טעמי דקרא, כ' הרמב"ן (שמות כ, ז): "ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין

ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאבהה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכן אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה", וא"כ בפורים דקיימו וקיבלו מאהבה, שפיר שייך עשה דוחה ל"ת.



ליהודים הייתה אורה ושמחה וששון ויקר [ח, טז]

איתא בגמ' (מגילה טז, ב): "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר אמר רב יהודה אורה זו תורה וכן הוא אומר 'כי נר מצוה ותורה אור'". והנה יש לתמוה, דאחר שדרשו חז"ל אורה זו תורה, לכאור' הו"ל למיכתב ליהודים הייתה תורה ואמאי כתבוה בלשון כינוי. ונראה לבאר העניין דאכן אורה אין זה כינוי של תורה, אלא אדרבה תורה הנלמדת מתוך שמחה ואהבה הוא האור האמיתי, וישראל היו נתונים במצב שקבלוה מאהבה ולא ע"י כפיית הר כגיגית ועי"כ זכו לדרגה כזו גבוהה של תורה שהייתה אורה ממש ע"כ כתבו בל' זו.



בדין מחיית עמלק

ובבזה לא שלחו את ידם [ט, י].

על הפסוק 'תמחה את זכר עמלק' (דברים כה, יט), כתב רש"י: "מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה". והוא מהא דאיתא בספרי: "תמחה את זכר עמלק מתחת השמים. וכן הוא אומר, כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים, שלא יהיה נין ונכד לעמלק תחת השמים. ואומר, כי יד על כס יה, מלחמה לה' בעמלק מדור דור - נשבע הקב"ה בכסא הכבוד שלו, שלא יניח נין ונכד של עמלק, ולא גמל ולא חמור תחת כל השמים; שלא יאמרו, גמל זה, של עמלק". והוא המקור לדברי רש"י דאיכא דין מחיה על בהמת עמלק, וכ"ה במכילתא בפ' בשלח. ומבואר דאיכא דין מחיית עמלק גם על בהמה, וכ"מ ברבנו בחיי (בשלח יז, טז) שכ'.

על הנא' במגילת אסתר דבביזה לא שלחו את ידם דהוא משום דאסור בהנאה כנכסי עמלק, ומשום דנצטוו למחותם.

אמנם דברי המכילתא והספרי צ"ב, דהא נינו ונכדו דעמלק הוא עצמו עמלק הוי ומאי רבותא בזה, וביותר מה השייכות להמשך הדברים במכילתא דההריגה היא שלא יאמרו גמל זה של עמלק, ובמנחת חינוך (מצוה תר"ד) הביא את דברי רש"י בזה ונסתפק מהיכן הוציא רש"י דין זה, וכ' דממעשה דשאל דהכרית את הבהמות אין ראיה, דהקב"ה צוה לו אז ע"י שמואל, וכ"ה ברמב"ם בהקדמה בפה"מ דהוי הוראת שעה, ולא נאמר כמצוה לדורות, עוד יקשה על דברי רש"י, שפסק כספרי ומכילתא, מהא דכתי' (שם ח, א) 'ביום ההוא נתן וכו' לאסתר המלכה את בית המן', והא המן היה מזרע עמלק וא"כ איך לקחו את בית המן, ואולי י"ל דלא הוי ממונו הפרטי אלא הוי של המלך, וביותר כיון דנקרא "בית מרדכי" ל"ה כבר זכר לעמלק וכדיבואר, וכבר עמדו בזה באבי הנחל (סי' יד), והגרי"פ על הרס"ג (ח"א עמוד רסב) עי"ש.

והנה כ' החינוך במצוה תרד דבמחית עמלק איכא חובת צבור וחובת יחיד, וזאת מן המצוות המוטלות על הציבור כולן וכו' ובאמת כי גם על כל יחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב להורגן ולאבדם מן העולם אם יש כח בידם וכו' עכ"ד, ונ"ל דבקרא כתיב דין מחייה בפ' בשלח ובפ' תצא, דבפ' בשלח דכתי' מלחמה לה' בעמלק וגו' היינו הדין שעל הצבור וזהו מדין מלחמה ובכלל זה להרוג הבהמות, אבל בפ' תצא זהו החיוב שעל כל יחיד למחות עמלק ולא מדין מלחמה הוא, ומד"ז החיוב הוא רק להרוג עמלק בעצמו וכדפי' [ויתכן דבמצוה שעל כל יחיד יש קיום גם אם חובל בעמלק אפי' אם לא הרגו, אבל במצוה שעל הצבור בעי' שיכרית את העמלק, ומכבר שמעתי בשם הגאון מטשיבין זצ"ל שעורר מרש"י פסחים סח. שכ' דמחוי קרבים מחוי לשון חובל דכתיב תמחה את זכר עמלק, הרי דגם בחובל מקיים מחיית עמלק, אכן אינו מוכרח, די"ל דכוונת רש"י דתמחה זכר עמלק היינו לאחר שהרגם, דחובל בהם שלא ישאר זכר, כמו שאמרו חז"ל דשמואל הרגו לאגג וחתכו כזית כזית לכלבים, ושפיר י"ל דבכל עמלק, אחר שהרגו, בעי למחותו ולחבול בו].

ולפ"ז נראה דאפי' נימא כמו שדנו האחרונים דעל בן בתו של עמלק ליכא דין מחיית עמלק, כיון דבאומות הלך אחר הזכר, ובוזה ביארו בגמ' (גיטין נז, א ובסנהדרין לו, ב) דמבני בניו של המן למדו תורה, והרי אין מקבלין גרים מעמלק, [ומשמע דגם הגירות לא חלה, וכלשון המכילתא סו"פ בשלח דדוד הרג לנער העמלקי כיון דאין מקבלין גרים מעמלק] אלא דהוי מבני הבת, ואם האב כנעני הבן כמותו. ואולי זהו הביאור במכילתא בשלח דילפי' "את זכר זה המן" היינו דמחיית המן הוי רק מדין זכר, וניחא הא דלקחו את בית המן דהמן עצמו הוי מחיית זכר וזה ל"ש על ממונו. וע"ע מש"נ בספרי משא יד עה"ת (ח"א בפ' כי תצא).

ועי' בס' אהבת יונתן למהר"י אייבשיץ שכ' דאמו של אגג היתה מעמלק ואביו מאומה אחרת, [ולכן שאול לא הרגו, ונענש על כך משום דנצטווה בהוראת שעה], ודבריו נסתרים מדברי התרגום שני, דמפורש שם דהמן הוי בן בנו של אגג, ולדבריו המן אף שהוא מזרע עמלק אינו מאומה העמלקית, אכן בכתבי בית בריסק הובא בשם הגר"ח ז"ל דגם מי שאינו מזרע עמלק אם נוהג ברשע כעמלק יש עליו דין מחייה, ובו' עממים אין דין מחייה בזה"ז דאבד זכרם, עיין רמב"ם (הל' מלכים פ"ה ה"ד) שכ' על מ"ע להחרים שבעה עממים כו' וכבר אבד זכרם, וכ' הרדב"ז כיון דעלה סנחריב ובלבל את כל האומות, אבל לענין עמלק פסק הר"מ (שם פ"ה ה"ה) דמ"ע לאבד זכר עמלק, והיינו גם בזה"ז, דבוזה לא סיים הר"מ וכבר אבד זכרם, וכ' הגר"ח דבכל שהוא נוהג כעמלק ברשעו יש חובה למחותו כעמלק דהוי כאומת "רשע" של עמלק עכ"ד, וביאור הדברים נ"ל דיסוד מחיית עמלק הוא על העם המושחת במידותיו וכל אחד שהולך ברשעו כעמלק יש עליו דין מחייה, ועי' בהגר"א פ' דברים שכ' על המדות רעות דזהו דין מחייה של עמלק ומבואר כנ"ל. וכדברי אהבת יונתן נראה בירושלמי ביבמות פ"ב ה"ו דהמן ל"ה מזרע עמלק ומחייתו הוא מדין רשע של עמלק, דהמן צורר בן צורר, ובק"ע רוצח בן רוצח וכו', ועד"ז כ' בקובץ הערות בסוף יבמות (בחלק האגדה סימן י') דכל אחד מאומות שרוצה להרוג את ישראל נידון כעמלק עי"ש.

ונראה דדין מחייה על עמלק ועל ממונו הוי דין במי שהוא מזרע עמלק ממש, אבל על רשע שנוהג כעמלק אין דין מחייה על ממונו, וניחא הא דהר"מ לא הביא דין מחיה על ממון של עמלק דזה ל"ש בזה"ז דבא סנחריב ובלבל וכו' וליכא

עמלק, ולכן הר"מ גם לא הביא את הדין שאין מקבלים גרים מעמלק דכיון דאבד זכרם אין נ"מ בדין זה, ובעמלק שדינו כן מחמת שעושה רשע כעמלק, בנתגייר שפיר מהני הגירות כיון דאינו זרע עמלק ורק נוהג ברשע כעמלק ובזה כיון דנתגייר שפיר מהני, וא"כ ניחא הא דמרדכי לקח את בית המן, דכיון דהמן ל"ה מזרע עמלק אלא רשע כעמלק ליכא דין מחייה על ממונו, וניחא גם הא דמבני בניו של המן למדו תורה.

ונראה עוד בזה לפי"מ שביארו רבותינו דעכו"ם אית ליה קנין בבנו כשורו ועבדו [עי' זכר יצחק וזרע אברהם (לחתן האו"ש) שביארו בזה המכילתא בפ' בא דס"ד דגר יעוכב בק"פ מחמת בניו העכו"ם, ואין להק' דא"כ איך גוי יכול להתגייר הא הוי קנין של אביו, דצ"ל דבגרות פקע מאליו קנין האב], וא"כ י"ל דגם על בן בתו של עמלק איכא דין להורגו, כמו שצריך להרוג בהמה של עמלק, דהא מ"מ עי"ז נשאר זכר לעמלק, דבן בתו של עמלק הוי בקנין הממון של אביו ואמו דשייך למולידים היינו אביו ואמו, ונמצא דהוי ממון של עמלקית [ואפי' תימא דלסב ליכא קנין ממון בנכדו מ"מ הרי ע"י נכדו נשאר זכר מעמלק, ולא גרע מהטעם שיאמרו גמל זה של עמלק], ומוכרח כמנ"ח (מצוה שמז) דגם בן גדול הוי קנין של אביו העכו"ם, וכ"כ במקור ברוך (ח"ב סימן מ), וא"כ מצד המצוה שעל הצבור שלא יזכר מעמלק צריך להרוג גם בן בתו כמו שהורגים בהמתו. ויל"ע דבניו של המן הוי ממון דממונו ואמאי יש עליהם דין מחייה הא ביארנו דעל ממון של ממון של עמלק כגון עבדי עמלק שקנו עבדים ליכא דין מחייה, ועוד דאם אביו ואמו של המן כבר מתו שוב ל"ה ממונם, וצ"ל באופ"א דהמן ובניו יש להורגם מדין "זכר" עמלק, היינו דבמחיית זכר נאמר על כל דבר שיש לו שייכות לעמלק, וכיון דמצד אמו הוי עמלק ונחשב לזכר של עמלק, צריך למחותו, ודומה לדין מחייה של בהמת עמלק.

ומעתה נראה לבאר המכילתא הנ"ל דאמרי' נשבע הקב"ה שלא ישאר נין ונכד של עמלק, דהיינו אף מבן בתו, כדי שלא יאמרו גמל זה וכו' דהוי כדין בהמת עמלק דחייבין להורגה, מדין זכר עמלק [ויתכן דלהכי בזה אפי' דנימא דבא סנחריב ובלבל האומות ולא ידעי' מיהו עם עמלק, מ"מ מדין זכר עמלק שייך חובה להורגו, משא"כ בז' אומות דליכא דין מחייה על זכר להכי כ' הר"מ דבזה"ז

דאבד זכרם ליכא המצוה], אלא דהנ"מ בזה דבנו של עמלק דהוא בעצמו עמלק לא יהני גירותו, כיון דבעמלק איכא דין מחיה בכל גוונא, אבל בן בתו דכל הדין מחיה הוא מטעם שלא יזכר כבהמת עמלק, א"כ שפיר בנתגייר מהני הגרות, דתו ל"ח זכר מעמלק [דלא גרע מעמלק שמכר בהמתו לישראל דליכא דין מחיה כיון דל"ח שנשאר זכר מעמלק, וכ"כ בעונג יו"ט שם], וניחא הגמ' דמבני בניו של המן וכו' וכמש"כ הגליוני הש"ס דמיירי בבן בתו וכמבואר, ובזה יש לבאר גם לשון המכילתא שם אמחה לו "ולמשפחתו", דהכוונה דגם משפחת עמלק מהאם, איכא עלה דין מחיה דלא גרע מבהמת עמלק. ויתכן דנ"מ בכ"ז לפ"ד העונג יו"ט בהקדמה שם בהגהה דדין מחיה על הבהמות ה"ד לאחר שהרגו כל אנשי עמלק דאז חייב גם להרוג הבהמות כדי שלא ישאר זכר וכו' עי"ש [ויל"ע בעבד של עמלק מאומה אחרת אם יש בו דין מחיה כבהמת עמלק, די"ל דשאני עבד דקנוי רק למעש"], ודוקא בבנו מבנו דהוי קנין הגוף איכא דין מחי', מיהו י"ל דמ"מ עי"ז יזכר עמלק ושייך גם כה"ג דין מחיה. והאחרונים הק' מקרא בדה"י דדוד לקח זהב מעמלק, וי"ל דבזה ל"ח זכר מעמלק אלא דוקא בדבר מסויים כבהמה].

ונמצא דבכל עמלק יש שלשה סיבות למחייתו, חדא מה דהוי עמלק ביחס מצד אביו, ועוד דהוי רשע כעמלק אם מתנהג ברשעות, ועוד דהוא ממון של אביו והוי ממון של עמלק, וכל אחד הוי סיבה בפ"ע להורגו.



ואת עשרת בני המן תלו [ט, יד]

ובפזמון מעוז צור כתב הפייט 'רוב בניו וקניניו על העץ תלית' ולבאר עניין בניו וקניניו נראה, ע"פ הא דכתבו האחרונים דגוי אית ליה קנין בבנו כשורו ועבדו, ולפי"ז י"ל דגם על בן בתו של עמלק איכא דין להורגו, כמו שצריך להרוג בהמה של עמלק, דהא מ"מ עי"ז נשאר זכר לעמלק, דבן בתו של עמלק הוי קנין ממוני של אביו ואמו, ונמצא דהוי ממון של עמלקית, ולא גרע מהטעם שיאמרו גמל זה של עמלק, ואפי' תימא דלסב ליכא קנין ממון בנכדו מ"מ הרי ע"י נכדו נשאר זכר מעמלק, ובזה נמי איכא הטעם שיאמרו זה של עמלק, ומוכרח כמנ"ח (מצוה שמז), דס"ל דגם בן גדול הוי קנין של אביו הגוי, וכ"כ במקור ברוך (ח"ב סימן מ) כנ"ל. ובזה מבואר נוסח הפזמון של חנוכה רוב בניו "וקניניו" על העץ תלית,

האוצר ♦ גיליון י"ג

ובאמת מצד המצוה שיש על הצבור לדאוג שלא יזכר מעמלק זכר צריך להרוג גם בן בתו של עמלק כמו שהורגים בהמתו, ולפ"ז המן ובניו יש להורגם מדין "זכר" עמלק [אפי' אם נאמר כדברי אהבת יהונתן הנ"ל, דהמן היה עמלק מצד אמו של אגג ולא מצד אביו], היינו דבמחיית 'זכר' נאמר על כל דבר שיש לו שייכות לעמלק, וכיון דמצד אמו הוי עמלק ונחשב לזכר של עמלק, צריך למחותו, ודומה לדין מחייה של בהמת עמלק.



הרב שמואל ישמח

ישיבות הדר להדר וצרור המור, חיפה

אונס, הנאה, ורצון – במשתה אחשורוש, בהשתחוויה לצלם, ובאסתר*

הקדמה

שאלו תלמידיו את רשב"י: מפני מה נתחייבו שונאיהם של ישראל שבאותו הדור כליה? אמר להם: אמרו אתם. אמרו לו: מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אם כן שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו? אמרו לו: אמור אתה. אמר להם: מפני שהשתחוו לצלם (בימי נבוכדנצר – רש"י, וכן הוא בשיר השירים רבה ז, ח). אמרו לו: וכי משוא פנים יש בדבר? אמר להם: הם לא עשו אלא לפנים (מיראה – רש"י) אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים, והיינו דכתיב 'כי לא ענה מלבו' [מגילה יב ע"א].

רש"י למגילת אסתר (ד, א) הביא את שתי הדעות יחד, מבלי לציין שאלו שתי דעות חולקות. ר"ש אלקבץ מבאר בספרו מנות הלוי ששתי התשובות משלימות אחת את חברתה: ההשתתפות בסעודת אחשורוש אינה הסיבה לגזירה, שהרי הגזירה היתה על כל עמ"י ואילו בסעודה השתתפו רק תושבי שושן. גם ההשתחוויה לצלם אינה הסיבה לגזירה, שהרי אירוע זה התרחש בימי נבוכדנצר, שנים רבות לפני עליית המן לגדולה. שילובן של שתי הסיבות יחד הוא שהביא לגזירה.

בספרנו 'אשי ישראל' למגילת אסתר (כת"י) הארכנו בכל הנ"ל, וביארנו את הקשר הפנימי בין גזירת המן לבין שני החטאים שנזכרו בגמרא. לפי המהלך שהבאנו שם, חטאים אלו גרמו גם לצרה נוספת: גזירתו של המן אירעה בשנת 12 לאחשורוש, אולם אסתר נבחרה למלכה כבר בשנה השביעית למלכותו, ועוד לפני כן היא שהתה בארמון, לפחות במשך שנה. נקל לשער כמה צער עבר על אותה

(* בגליון הקודם התחלנו לעסוק בדין זמן קריאת שנים מקרא ואחד תרגום. מאמרי ההמשך יפורסמו אי"ה בגליונות הבאים.)

הצדקת במשך שנותיה בארמון: היה עליה להיבעל לאותו גוי רשע^א, ולשהות בארמונו המלא טומאה ואוירה קלוקלת. מדוע ההשגחה האלוקית לא גלגלה שבחירת אסתר למלכה תתרחש ימים ספורים לפני גזירת המן, וכך יימנע מאסתר הסבל הנורא?! ובכלל – מדוע לא גלגלה ההשגחה האלוקית את הצלתם של ישראל בדרך אחרת, מבלי שאסתר תוכרח להיבעל לאותו רשע^ב?! בספרנו (שם) ביארנו כי אסתר היתה שליחה של עם ישראל, ולכן גם סבלה נגרם בשל חטאיהם – ההשתחויה לצלם וההשתתפות במשתה.

במאמרנו זה נתמקד בנקודה מעניינת, הנובעת מהמהלך שהבאנו: רשב"י הסביר לתלמידיו שישראל ניצלו לבסוף מגזירת המן משום שהשתחויתם לצלם היתה "לפנים" כלומר "מיראה" (רש"י). לפי מהלכנו מסתבר שגם ההשתתפות בסעודת אחשורוש היתה אף היא ללא רצון, וכך גם ביאתה של אסתר אל אחשורוש: "אמר רבי לוי: כיון שהגיעה [אסתר] לבית הצלמים נסתלקה הימנה שכינה, אמרה: 'אלי אלי למה עזבתני?' שמא אתה דן על שוגג כמזיד ועל אונס כרצון?!" (מגילה טו, ע"ב).

במאמר זה ננסה לסכם את המקורות שמצאנו בנידון: האם בכל המקרים מדובר באונס גמור, מתחילתו ועד סופו? ובאיזה סוג אונס מדובר?



א.

הנאה ורצון במשתה אחשורוש

הגמרא מביאה שישראל חטאו כאשר השתתפו בסעודתו של אחשורוש משום "שנהנו מסעודתו של אותו רשע" (מגילה יב, ע"א).

שמא אפשר לומר שישראל נאלצו להשתתף בסעודה בעל כרחם, מפני כבוד המלכות ומשום סכנת נפשות, וחטאם היה בכך שהם התרחקו כל כך עד ש"נהנו"

א). לא התייחסנו במאמר זה למובא בזוהר הקדוש (רעיא מהימנא, כי תצא, דף רעה ע"ב ואילך) שאסתר לא שימשה עם אחשורוש ובמקומה נשלחה שדה. בספרנו 'אשי ישראל' למגילת אסתר הרחבנו בדברי הראשונים מהם עולה שלא נקטו כזוהר, וכן הרחבנו בביאורים השונים שיש לדברי הזוהר.

ב). כע"ז הקשו האלשיך הקדוש (אסתר ב, ה) ור' אביעד שר שלום באזילה (אמונת חכמים, פרק כג).

ולא נגעלו מאותה הסעודה. שו"ר שזכיתי לכוון לדברי היערות דבש (ח"א, דרוש ג', ד"ה 'הביטו') שכתב כעין זה.

שוב מצאתי בחתם סופר (מגילה יב, ע"א) שכתב שבמשתה אחשורוש היו ישראל אנוסים, כמובא באסתר רבה (ז, יג) שהיה אחשורוש מקבצם למשתה בעל כרחם, ואף שאחר כך כשישבו לאכול נאמר 'אין אונס', מכל מקום הרי זה 'תחילתו באונס וסופו בפשיעה' ובוזה אמרינן בכתובות (נא ע"ב) שאשה שנאנסה ואחר כך צועקת שרוצה בבעילה נחשבת לפי ההלכה כאנוסה כי 'יצרא אלבשה' - היצר אונס אותה. החתם סופר ממשיך וכותב שמכל מקום היתה טענה על עם ישראל, שיכולים היו לפני המשתה למלא את בטנם "עד שיהיו קצים במזונם" ובכך תהפוך סעודת אחשורוש ל'אכילה גסה' שפטורים עליה (אעיר לגבי המדרש שהביא החת"ס, שלענ"ד נראה שבמדרש מדובר דווקא על המשתה הראשון אך במשתה השני לא מובא במדרש שאחשורוש אנסם, והמשתה השני היה רק לבני שושן ולכן שאל רשב"י את תלמידיו "אם כן שבשושן יהרגו" כיון שהקטגוריה היתה רק על המשתה השני שבו לא נאנסו כלל, והארכנו בזה יותר במקו"א).

לפי החתם סופר, לא זו בלבד שישאל "נהנו" לבסוף מסעודת אחשורוש, אלא שאף היה להם "רצון" באכילה. אלו הן רמות שונות: ייתכן מצב בו תוחבים מזון טרף לגרונו של אדם, אך למרות שהדבר נעשה נגד רצונו [ויתכן שהוא אף פועל כנגד הכנסת המאכל לגרונו] מכל מקום חש האדם בטעמו המתוק של המאכל ונהנה ממנו. ישנו מצב חמור יותר שבו האדם אף רוצה שימשיכו ויתחבו לו את המאכל, והוא אף עלול להביע את רצונו במילים או במעשים.

הדעות שהובאו מסכימות שישאל עשו פעולה פיזית – הם באו ברגליהם למשתה, והכניסו בעצמם את המאכל אל הפה, אולם הסיבה לפעולתם היתה אונס חיצוני.



ב.

אונס ורצון בהשתחוויה לצלם

בשו"ת הריב"ש (סי' קעא ד"ה 'ומה שאמר') הביא את דברי רשב"י (מגילה יב, ע"א), לפיהם גזירת המן נגזרה משום שהשתחוו לצלם, וכתב על זה הריב"ש: "אמרו ...

שמפני שהשתחוּו לצלמו של נבוכדנצר נתחייבו ישראל באותו הדור כלייה, ואף על פי שעשו מתוך האונס... מכל מקום נתחייבו כלייה מפני שגלוי וידוע לפני הקדוש ברוך הוא שהיו יכולין לברוח או להסתר מן המלך. כמו שמוזכר במדרש חזית...".

המקורות שהובאו עד כה מלמדים שחטא ישראל באותו דור היה באונס, אלא שאשמתם היא בכך שלא 'נגעלו' מהחטא ולא נמלטו ממנו בכל דרך אפשרית.

מכיון שאנו מניחים שיש דמיון בין צרתה של אסתר ובין חטאיהם של עמ"י הרי שיש לבדוק האם גם אצל אסתר ישנה תופעה דומה: האם ניתן לומר שאסתר נלקחה בעל כרחא אל אחשורוש, ולא סייעה לכך כלל אלא היתה 'קרקע עולם' (סנהדרין עד, ע"ב), ומכל מקום היא נהנתה בעל כרחא מבעילתו של אותו רשע כאשר שימשה עמו במשך כמה שנים?

נביא כמה מקורות מהם ניתן להסיק האם אסתר נהנתה מבעילתו של אותו רשע. האם היה לה 'רצון' בשלב כלשהו? והאם היא נאלצה לעשות בעל כרחא פעולות של התקרבות אל אחשורוש?



ג.

הנאה מבעילת אחשורוש

התוספות במסכת יומא (פב ע"ב) כתבו בענין אסתר "דאי אפשר שלא תיהנה קצת" (ביערות דבש ח"א דרוש יז כתב על אסתר: "שהיא נהנית מהעבירה, וכמו דאמרו בניזר גבי יעל דאף שעשתה לשם שמים מתהנית מעבירה, והוא הדין נמי באסתר...").

התוספות במסכת סנהדרין (עד ע"ב, ד"ה והא) כתבו שהיתר 'קרקע עולם' מועיל גם לענין איסור גילוי עריות, ובערוך לנר (סנהדרין עד ע"ב, ד"ה 'משום דהנאה') כתב על שיטת התוספות: "איך קאמר הכא 'אסתר קרקע עולם היתה' הא ההנאה חשובה כמעשה? ויש לומר דלא שייך לומר הנאה היא כמעשה אלא הנאה הבאה לה ברצונה היינו שנבעלה ברצון, אבל כשנבעלה באונס – הנאה זו באה לה בעל כרחא ואיך יחשב זה לה כמעשה כיון שאינה רוצה בה, ולכן הכא גבי אסתר

שהיתה אנוסה לא שייך דהנאה יחשב מעשה", מדבריו יוצא שאסתר נהנתה מהבעילה, אלא שהדבר אינו נחשב כמעשה.

נראה שהרמב"ם (יסודי התורה ה, א) לא סבר כשיטת התוספות, וכמה ביאורים נאמרו בשיטתו (חידושי ר' חיים הלוי שם; חזו"א על דבריו; תוספת יום הכיפורים סנהדרין פב ע"א). מביאורו של אבן האזל (ד"ה 'ובעיקר הקושיא') כמדומה לי שיוצא שגם לפי הרמב"ם ברור שהאשה תמיד נהנית מהבעילה ולשיטתו הנאת הבעילה נחשבת כמעשה.

לעומתם בספר כוס הישועות (סנהדרין עד, ע"ב) למהרשש"ך¹ כתב: "אסתר קרקע עולם – נקט האי לישנא ולא קאמר 'שאני אסתר דלא עבדה מעשה' כדי לרמוז גם כן דלא הוה הנאה כלל, וכקרקע וכאדמה הוה דלא נתהנה כלל, משום ש'הטיל בה זוהמה' כדמשני שם גבי יעל".



ד.

רצון מבעילת אחשורוש

עד כאן דיברנו בענין 'הנאה', ומכאן ואילך נדון האם לאסתר היה 'רצון' בבעילה.

מהגמרא בכתובות (נא, ע"ב) עולה שלעיתים אשה שנאנסת מגיעה אף ל'רצון' ממש (כך לפי הפני יהושע, אך לפי בעל ההפלאה בספרו בית יעקב היא אף מגיעה לכך שאינה פורשת מהבועל, למרות שהדבר אפשרי. לענ"ד כך משמע גם מהים של שלמה [אות לב], שהרי כתב שאם האשה עושה פעולה להתקרב אל הבועל בזה אינה נחשבת עוד ל'סופה באונס', ומדבריו ניתן להסיק שאם רק אינה פורשת מהתשמיש בזה עדיין היא בגדר 'סופה באונס'). הדבר יכול להתרחש אפילו במצב בו לא מדובר בבעילות לאורך זמן אלא באונס חד פעמי: "אמר אבזה דשמואל: אשת ישראל שנאנסה - אסורה לבעלה, חיישינן שמא תחילתה באונס וסופה ברצון... ופליגא דרבא, דאמר רבא: כל שתחילתה באונס וסוף ברצון, אפילו היא אומרת 'הניחו לו שאלמלא נזקק לה היא שוכרתו' (=הניחו לו שיבעלני, שאם לא היה בועלני מעצמו - הייתי שוכרת אותו שיבעלני) - מותרת,

1. היה מגדולי רבני העיר פרנקפורט ואבי-סבו של החתם סופר. נפטר בשנת תע"ט.

מאי טעמא? יצר אלבשה (הבועל הלבישה ביצר זה, שעל ידי שאנסה גרם לה ליצר תקיף שאינה יכולה להתגבר עליו). שני האמוראים מסכימים שהדבר שכיח (לא רק 'אפשרי' אלא 'שכיח' ומצוי - מאירי; פני יהושע ד"ה 'בגמרא אמר אבוח', והביא ראיה לזה מהירושלמי; בעל הנתיבות בספרו בית יעקב סוף ד"ה 'בתוספות ד"ה אסורה'; מלא הרועים; וראה מג"א רד, כ), אלא שהם נחלקים מה הדין במקרה כזה: לפי אביו של שמואל אשת איש שנקלעה למצב כזה אסורה על בעלה, ואילו לדעת רבא היא מותרת.

הג"ר יאשיהו יוסף פינטו זצ"ל (בפירוש הרי"ף על ה'עין יעקב', מגילה טו ע"ב, ד"ה 'כיון שהגיע לבית הצלמים') סבר שבשנה ה-12 אמרה אסתר 'כאשר אבדתי אבדתי' משום "שלענן הביאה היתה אסורה למרדכי, כי ל'רצון' היא חשיבא... לפי שתחילתה הוי באונס וסופה רצון, דיצרא אלבשה...". השבות יעקב (לג"ר יעקב ריישר, ח"ב, סימן קיז) תמה על מהר"י פינטו: אם נחשוש לכך שאסתר 'סופה ברצון' וגם נפסוק שבמקרה של 'תחילתה באונס וסופה ברצון' נאסרת אשת איש לבעלה [כדעת אביו של שמואל בכתובות נא, ע"ב], אם כן כיצד היתה אסתר מותרת למרדכי בחמש השנים הראשונות?! אלא ברור, כך הוא אומר, שההלכה נפסקה כדעת רבא, שאשה זו מותרת לבעלה, וכפי שמובא בפוסקים. עוד הוא מקשה על מהר"י פינטו: הרי התוספות (בסוגיא שם בכתובות נא, ע"ב, ד"ה 'אסורה לבעלה') כתבו שאין להקשות על שיטת אבוח דשמואל מאסתר [שהמשיכה לחיות עם מרדכי ב-5 השנים הראשונות], משום ש"צדקת גמורה היתה". הרי שלשיטת התוס' אסתר היתה צדקת וברור שלא היה סופה ברצון [לענ"ד ניתן לתרץ את הקושיא השניה ולומר שמהר"י פינטו לא סבר כשיטת התוס', שהרי מצאתי שיטה נוספת בדבר, הלא היא שיטת הראב"ה, המובאת בדברי תלמיד הרא"ש (המודפס בתוס' הרא"ש מהד' מה"ק כתובות נא ע"ב), ומצאתי שכן הוא בתשובת הרא"ם אל הראב"ה (ראב"ה עירובין סי' שצב-שצג). לפי תירוצם, אמנם ראוי היה שאסתר תיאסר על מרדכי, אולם מדובר בגזירת חכמים, והם התירו זאת למרדכי באופן יוצא דופן].

קשה לומר שקושיות אלו נעלמו מעיני מהר"י פינטו, ולכן כותב השבות יעקב שצריך לומר שכוונת מהר"י פינטו היתה שאסתר חששה שמא דווקא בכניסתה בשנה ה-12 היא כן תגיע לידי רצון "משום חיבת ישראל והצללתם".

החיד"א (דברים אחדים, דרוש ח' לשבת זכור, מהדורת תשס"ג עמ' קכד) מביא את הדברים, מעיר על הקשיים שיש על יישובו של השבות יעקב, ומתרץ את דברי

מהר"י פינטו באופן אחר: בגמרא מדובר במקרה שכל מעשה הביאה מתחילתו היה באונס, וכך היה גם אצל אסתר בשנים הראשונות [וממילא המשיכה לחיות עם מרדכי, כיון שההלכה היא כדעת המתירים, ואף לדעת אבוב דשמואל, שהחמיר בזה, מכל מקום לאסתר היה הדבר מותר, משום שכפי שכתבו התוספות היא היתה 'צדקת גמורה' ו'היתה מעמדת עצמה שלא תהיה בסופה ברצון'], אולם בשנה ה-12 אסתר באה מיוזמתה אל אחשוורוש ובמקרה כזה לפי כל הדעות יש לחשוש שמא סופה יהיה ברצון, ולכן נאסרה על מרדכי. החיד"א מוסיף ומדייק שאסתר עצמה ידעה שגם בשנה ה-12 לא יהיה סופה לרצון, אך ידעה שמרדכי "שאינו בוחן לבות" אינו יכול לסמוך על דבריה ולכן היא תיאסר עליו.

לסיכום: מהגמרא עולה שבאופן כללי מצוי שהנאנסת 'סופה ברצון'. לגבי אסתר: התוס' והרא"ש כתבו שאסתר היתה 'צדקת גמורה' ולכן לא ייתכן שסופה היה ברצון [דברי התוס' נאמרו רק לפי שיטת אביו של שמואל, אך לפי שיטת רבה אין הכרח לומר כך]. הרא"ם והראב"ה נקטו, לעומת זאת, שגם אצל אסתר ייתכן שסופה היה ברצון. מהר"י פינטו סבר שבשנה ה-12 היה סופה ברצון, והשבות יעקב כותב שלדעת מהר"י פינטו אסתר חששה שמא תגיע לידי רצון מתוך חיבת ישראל והצללתם. החיד"א כותב שלדעת מהר"י פינטו לא היה 'סופה לרצון', אף לא בשנה ה-12, אלא שאסתר ידעה שמבחינה הלכתית מרדכי אינו יכול לסמוך על כך [כיון שהיא נכנסה מרצונה אל אחשוורוש].



ה.

פעולה בבעילת אחשוורוש

האם אסתר פעלה בשעת הבעילה או ששכבה כמו קרקע ממש?

בהעמק שאלה (שאלתא מב, אות יד) כתב בביאור המושג 'אסתר קרקע עולם' כך: "פירש רש"י שאינה עושה מעשה, וכן פירש הערוך (ערך 'קרקע') שלא זזה ממקומה, אבל רבנו [-בעל השאלות] לא ניחא ליה לומר כן שאסתר היתה ככפותה לפני ארי, דודאי היה אחשוורוש מקפיד על זה...". הרי שלהבנתו, לשיטת

רש"י והערך היא לא עשתה כל מעשה, ולשיטת השאלות אסתר אף עשתה מעשי התקרבות אל אחשוורוש [אף שייתכן שלא היה לה שום רצון בכך].

עוד ראה במאירי (סנהדרין, דף עד, ד"ה 'ויש גורסין') שהביא שאסתר "על כרחא מוליכין אותה" [ונראה לי שמהמשך דברי המאירי נראה שכוונתו היא רק עד ל'כאשר אבדתי אבדתי' שאז נכנסה מרצונה משום הצלת רבים]. כמדומני שמלשוננו נראה שאסתר לא הלכה בכוחותיה שלה. לעומת זאת מדברי השבות יעקב (ח"ב, סימן קיז) עולה, לענ"ד, שבכל השנים אסתר נכנסה אל המלך בכוחותיה שלה, אלא שהיא עשתה כך רק לאחר שהמלך ציווה עליה לבוא ולכן היתה סכנת נפשות אילו היתה מסרבת.

עוד נעיר שמדברי המהרי"ק (שורש קסז) נראה שלדעתו אע"פ שבשנה ה-12 אסתר נכנסה אל המלך "ברצון" והיא "המציאה עצמה לאחשוורוש בשעה שלא היה תובעה" מכל מקום נחשבה אסתר גם אז כ'קרקע עולם'.



ו.

ביאתה של אסתר לארמון

כאשר הוכנסה אסתר אל ארמון המלך נזכר "ותלקח אסתר". הרד"ק כתב בשם 'רבותינו' שלשון זו מלמדת על הגעתה מרצון:

אמרו רבותינו ז"ל: בשרה הוא אומר 'ותוקח' [האשה בית פרעה] 'שמשמעו בעל כרחה, לפי שהיתה אשת איש. באסתר אמר 'ותלקח אסתר' 'שמשמעו ברצונה, לפי שהייתה פנויה והולכת להינשא למלך (רד"ק בראשית יב, טו)

מהדיר הרד"ק ציין שלא מצא את דברי רבותינו הללו (ראה גם אסתר"ר ו, י). בתוספות ישנים (קידושין ב, ע"ב, ד"ה 'מפני מה', מובאים בתוך ה'תוספות' שעל הדף) כתבו [בהקשר אחר] ש'תלקח' משמע 'מדעתה' (וראה 'אוצר מפרשי התלמוד' שם עמ' ס' שדנו בדעתם). לעומתם מפרשים רבים כתבו ש'ותלקח אסתר' משמעותו בעל כרחה (תרגום, ראב"ע, ר"מ חלאיו, ר"י נחמיאש, מגילת סתרים, מהר"ל, גר"א, ועוד).



ז.

מאכלות אסורים בארמון

מה היה חטאם של ישראל שהשתתפו בסעודתו של אותו רשע? האם האוכל היה טרף, או שמא היתה שם בעיה של 'בישולי גויים', או שמא הבעיה היתה עצם ההשתתפות בסעודה [משום שהיה בה חגיגה על כך שהמקדש לא ייבנה, וכדו']? כמה דעות נאמרו בענין זה (ראה בהערה⁷), ומעניין לציין שאף אסתר נקלעה, שלא בטובתה, למצב דומה במשך שנותיה הרבות בבית המלך.

האם בעל כרחו נאלצה אסתר להיכשל במאכלות אסורים? נראה שישנה מחלוקת אמוראים בדבר:

אמר רב: שהאכילה מאכל יהודי, ושמואל אמר: שהאכילה קדלי דחזירי. ור' יוחנן אמר: זרעונים (מגילה יג, ע"א)

אם כוונת שמואל היא כפשוטה, לבשר חזיר ממש⁸, הרי שלדעתו אסתר נאלצה ככל הנראה לאכול בעל כרחו מאכלות אסורים, מתוך אונס, ומסתבר שבהכרח נהנתה מהם.



ד). במדרש שיר השירים רבה ז, יד: "למה באו ישראל בספק בימי המן? רבנן אמרי על שעבדו ישראל עבודה זרה, ור' שמעון אמר על שאכלו מתבשיל הגויים". במגילה יב, ע"א: "לעשות כרצון איש ואיש, אמר רבא: לעשות כרצון מרדכי והמן...", וכתב במהרש"א: "פירש רש"י: 'שהם היו שרי המשקה במשתה', עכ"ל, ואין פירושו מבורר לי... ונראה כפירוש התרגום 'למעבד כרעות גברא דבית ישראל'... כי תלה הכתוב כלל ישראל במרדכי, והיינו כרצונו שלא להאכילן ולהשתותן דבר איסור, דמרדכי גופיה ודאי דלא היה נהנה כלל מאותה סעודה...". ראה גם אסתר רבה ב, יג: "והשתיה כדת אין אונס... רב אמר: אין אונס ביין נסך".

ה). יש דעות במפרשים בענין 'קתלי דחזירי', ראה תוספות (מגילה יג ע"א) ובמנות הלוי (ב, ט), ועוד, ורש"י כתב שהיה זה בשר חזיר אלא שאסתר היתה אנוסה לאכול, וביערות דבש (ח"ב דרוש יג) כתב שהשידה של אסתר אכלה את החזיר, ושור"ר שכ"כ גם במדרש תלפיות (אות יו"ד, ענף ייחוד), וכן במגילת סתרים ובבן יהוידע בשם אחד האחרונים. בפרקי דרבי אליעזר (פרק מט) מובא שמרדכי שמר שלא תיטמא במאכלות אסורים, וברש"י מגילה יג ע"א ובתוס' שם הניחו שלא ייתכן לומר שאסתר אכלה מרצונה בשר חזיר (אך רש"י נקט שייתכן שאכלה בשר חזיר באונס).

הרב יצחק טסלר*

ישיבת תורת החיים**

“עתידיים ליום הזה להינקם מאויביהם”

היחס לנקמה באויבי ה'

הקדמה

מדי שנה, בהתקרב חג הפורים, כאשר מתחילים לשאול ולדרוש בענייני החג בהלכה ובאגדה, עולה סוגיה שגורמת לרבים לחוש אי נעימות, לדוחקה הצידה, להתעלם ממנה ולהמשיך בהעמקה בשאר ענייני דיומא. מתוך העיסוק במגילת אסתר ובמצוות מחיית עמלק, צפה ועולה לה שאלת היחס התורני לשנאה, לאכזריות ולנקמה. מושגים שבמשך כל השנה אנו סולדים מהם, ובצדק, פתאום מוצאים את מקומם בין כותלי בית המדרש. אמנם, זו הזדמנות מועצמת מהרגיל, אך בל נתעלם מכך שישנם מופעים רבים כאלה בחכמינו ז"ל שמימיהם אנו שותים ובאפרם אנו מתאבקים. לא מעט פסוקים, מאמרי חז"ל ודברי רבותינו הראשונים מפוזרים במרחבי תורתנו הקדושה שאנו נוטים להשאיר ב'צריך עיון' ולהמשיך הלאה. אכן, יתכן שבפורים זה בולט במיוחד, כי שם זה נוכח מאוד גם בדברי רבותינו האחרונים.

בשביל להעצים את השאלה נביא חלק מלשונות רבותינו האחרונים, ונבחן אם אנו יודעים פשר דבר: האם זו דרכנו ודרך התורה, ש"דרכיה דרכי נעים"? התורה שמעודדת העברה על המידות ואוסרת נקימה ונטירה, האם היא זאת שמעודדת ללכות שנאה, תאוות נקם ושמחה לאיד?

◆ אדוננו הגר"א (בפירושו על מגילת אסתר ט, ה) מפרש את הייתור בפסוק "מכת חרב והרג ואבדן" וז"ל: "שהכו אותם בתחילה על מקום שלא ימות מזה להרבנות ביסורים ואח"כ הרגו".

(* דברים רבים נתלבנו יחד עם חברותא שלי מיכאל הרשטיין נ"י.

(** לעילוי נשמת הרב רזיאל שבח הי"ד, בוגר הישיבה. שנרצח על קידוש השם באור לכ"ג טבת ה'תשע"ח ע"י בני עוולה.

- ◆ המשגיח דישיבת ליקווד, הרב נתן וואכטפויגל זצ"ל, כותב (לקט רשימות ממרן המשגיח בעניני פורים אד"ב תש"ס עמ' נז-ס): "אצל הצדיקים השמחה הגדולה ביותר כשרואים נקמה מהרשעים". ובשם הגאון רב ברוך דב לייבאוויץ זצ"ל, ראש ישיבת קמיניץ: "אם האדם רוצה לדעת באמת כמה אהבת ה' יש לו, הוא יכול לבדוק את עצמו ולראות כמה שנאה יש לו לרע", ושוב: "הגה"צ ר' דניאל מקלם זצ"ל הי"ד היה אומר כדי לקיים כראוי את מצות מחיית עמלק צריך לבא עם גבורה ואכזריות ושנאה".
- ◆ הגראי"ל שטיינמן זצ"ל כותב (ימלא פי תהלתך ח"ב עמ' תרלב): "כשרואים נקמה בעושי רע צריך להיות שמחה".
- ◆ אני אישית (י"ט) שאלתי את הגאון רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א בפורים, אם השמחה היא רק על הצלתינו אן גם על מפלתם של שונאינו, והשיב שבוודאי שגם על מפלת אויבינו.
- ◆ שר התורה הגר"ח קנייבסקי שליט"א כותב (טעמא דקרא ח"ב עמ' קנו): "יש בזה ענין ג"כ להנקם בו כמו שרצה לעשות בישראל".
- ◆ המקורות שמבטאים יחס זה בצורה הברורה ביותר הם רבים ממנהגי פורים במהלך הדורות. הערוך (בערך שוור) מתאר: "מנהג בכל העולם כולו שבחורים עושין צורה כדמות המן ותולין אותה על גגותיהן ד' וה' ימים ובימי הפורים עושים מדורה ומשליכים אותה צורה בתוכה ועומדין סביבה ומזמרין...^(א)".

כע"ז נכתב ברמ"א (תרצ, יז).

לצורך יישוב שאלות אלו, נשתדל להעמיק ולהרחיב מעט בעניין זה, שגולש מעבר לעיסוק הפרטי בענייני פורים, ולהעמיד סוגיה זו על תילה בבהירות ובצורה

(א). מנהג דומה מתועד גם במקורות חיצוניים מדרום צרפת לפני כ-700 שנה (מסכת פורים). כע"ז בספר 'תולדות היהודים במצרים וסוריה' (א. שטראוס) "בימי הממלוכים עדיין נתקיים בקרב יהודי מצרים המנהג לעשות בפורים פסל של המן, לעשות בו קלס ושחוק ולשרוף אותו לסוף". וכן בתימן: "דמות המן ממקלעת עצים משוחה בששר בצבעים שונים, תולים את הדמות הזאת בחצר בית הכנסת על עץ גבוה וזורקים עליה חיצים ואבנים עד שהיא מנופצת לרסיסים" ולבסוף שורפים אותה (אבן ספיר ח"א). בקאוקז נהגו שמכנים מקל טבול בזפת וכשחוזרים מבית הכנסת מראים על המקל ושואלים מי הוא השד הנורא הזה, עונה האשה זהו המן הצורר הגדול שלנו, מיד כולם חוטפים את המקל ובכעס גדול משליכים אותו לתוך האש (ספר המסעות עמ' 190). עדויות אלו ועוד נוספות הובאו בספר "דור דור ומנהגיו" פרק ז, ע"ש.

מבוססת ומובנת ככל שידנו מגעת. כדרכה של תורה נתמקד בעיקר בדברי רבותינו הקדמונים, ומובן שאם נאריך גם בדברי האחרונים אין לדבר סוף, אולם אף על פי כן נשתדל לתת טעמות מדברי רבותינו האחרונים מכל החוגים והמגזרים, בשביל לוודא שבדרכנו זו איננו סוטים מ"עקבי הצאן". נפתח ונזכיר את דברי הגר"ח שמואלביץ זצ"ל בבואו לבאר שאלה גדולה זו במאמרו 'נקמה' (שיחות מוסר שמות תשל"ג): "שאלה זו לא ישאלנה אלא מי שאינו יודע טיבה של נקמה, כי יש בה ב'נקמה' ענין גדול ורב...".



קידוש השם וחילול השם במשמעות הפרטית

נתחיל בביאור המושג 'קידוש השם'. ישנה משמעות פרטית למושג זה, והיא עצם מצות התורה לקדש את שם ה', ופירוש העניין הוא קיום מצוות התורה והימנעות מעבירות, בשל ציווי הבורא ברוך הוא, ולעיתים אף במסירות נפש, כדברי הרמב"ם (הל' יסודי התורה פרק ה). חלק נוסף ממצוה זו, הוא להיות דמות המייצגת בכבוד את שם ה' אותה היא נושאת, כל אחד לפום דרגא דיליה, "עד שימצאו הכל מקלסים אותו ואוהבים אותו ומתאוים למעשיו" (לשון הרמב"ם שם הי"א). זוהי מצות התורה ברובד הבסיסי והפשוט שלה.



קידוש השם וחילול השם במשמעות הכללית - מצבו של כלל

ישראל

עם זאת, דברי הנביאים מלאים במשמעות נוספת למושג 'קידוש השם', משמעות כללית יותר. משמעות זו מופיעה פעמים רבות מספור בדברי הנביאים, ויש לה שורשים איתנים כבר בחומש.

ביחזקאל (לו, טו-לב) כתוב שה' הגלה את עם ישראל בעקבות חטאיו, והגלות היא חילול השם ולכן ה' יגאל את עם ישראל למען קידוש שמו בעולם, מכיוון שכאשר עם ישראל שפל ובזוי, המלך שלהם, הקב"ה, כביכול מובס: "בֵּית יִשְׂרָאֵל יֹשְׁבִים עַל אֲדָמָתָם וְיִטְמְאוּ אוֹתָהּ... וְאֶפִּיץ אֹתָם בְּגוֹיִם... וַיְחַלְלוּ אֶת שֵׁם קִדְּשִׁי

באמר להם עם ה' אלה ומארכו יצאו^ב. ואחמל על שם קדשי אשר חללוהו בית ישראל בגוים אשר באו שמה... כה אמר אדני ה' לא למענכם אני עשה בית ישראל כי אם לשם קדשי אשר חללתם בגוים אשר באתם שם, וקדשתי את שמי הגדול המחלל בגוים אשר חללתם בתוכם, וידעו הגוים כי אני ה'... בהקדשי בכם לעיניהם, ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם^ג". על פי פסוקים אלה רש"י גם כותב כעבור מספר פרקים (שם לט, ז): "שפלותם של ישראל - חילול שמו הוא". ובישעיה (מח, יא; בסוגריים הובאו פירושי רש"י ורד"ק): "למעני למעני אעשה (למען שם קדשי אעשה) כי איך יחלל (יתחלל שמי במפלת ישראל) וכבודי לאחר לא אתן (שיגידו העמים שיד אלהיהם רמה, ולא היה לה' כח להציל את עמו)".

תקדים לנבואה זו, שאומות העולם יכירו במעלת עם ישראל וישבחו אותו רק כאשר הקב"ה ינקום את נקמת ישראל בגאולה העתידה, מופיע כבר בחומש, בשירת האזינו (דברים לב, מג): "הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצרייו"^ד.

כך גם מפורש בדברי חז"ל (חגיגה ה, ב) על הפסוק "במסתרים תבכה נפשי מפני גנה ודממע תדמע ותרד עיני דמעה כי נשפה עדר ה'" (ירמיה יג, יז). כלומר הקב"ה

ב. רש"י: "השפילו את כבודי, ומהו החילול? באמור אויביהם עליהם - עם ה' אלה ומארכו יצאו ולא היה יכולת בידו להציל את עמו ואת ארצו".

ג. רש"י: "ומה הוא הקידוש? ולקחתי אתכם מן הגוים".

ד. באמת תפילותינו אמורות להיות מכוונות לעניין זה - להתפלל על קידוש שם שמים, על הרמת קרן ישראל ועל הפסקת חילול שמו ורמיסת כבודו. כך מצינו בהרבה מתפילותינו על הגאולה, בתפלת שמונה עשרה, בתחנון, בתקון חצות, בסליחות ובתפילות נוספות.

כך התפלל משה רבינו אחרי חטא העגל וחטא המרגלים, שהגויים יגידו "מבלתי יכלת ה'" (במדבר יד, טז ודברים ט, כט), וביתר פירוט בגמרא (ברכות לב, א): "אמר משה לפני הקב"ה: רבונו של עולם, עכשיו יאמרו אומות העולם תשש כחו כנקבה ואינו יכול להציל... למלך אחד יכול לעמוד, לשלשים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד... חזר הקב"ה והודה לו למשה שנאמר ויאמר ה' סלחתי כדברך, כדברך עתידים אומות העולם לומר כן... מלמד שאמר לו הקב"ה למשה: משה, החייתני בדברך" ומפרש רש"י "החייתני - בפני האומות". בזכות דברי משה ידעו אומות העולם שה' קיים, חזק, יכול וחזק.

כך התפלל גם יהושע אחרי תבוסת ישראל במלחמת העי (ז, ט) "ומה תעשה לשמך הגדול". וכן דוד המלך בתהלים (עט, ט-י; ובעין זה גם שם קטו, ב): "עזרנו אלהי ישענו על דבר כבוד שמך והצילנו כפך על חטאמינו למען שמך למה יאמרו הגוים איה אלהיהם ינדע בגוים לעינינו נקמת דם עבדך השפוך".

ובכל שני וחמישי אנו מתפללים את תפילת דניאל (פרק ט) שסובב כולו סביב עניין זה, חרפת ישראל וירושלים היא חילול השם, ותחינה לה' לעשות למען שמו.

בוכה בגלות "מִפְנֵי גְנֹה". מסבירים חז"ל: "מפני גאוותן של ישראל שניטלה מהם ונתנה לנכרים" ו"מפני גאוותה של מלכות שמים". ומוסיף המהרש"א שם, "שהכל אחד, שאין גאוותן של ישראל אלא הקב"ה".

יסוד זה מופיע בהקשר הלכתי ברש"י במסכת עבודה זרה (נד, א בד"ה ודאי). הגמרא דנה במצב של גזירת שמד שאנסו יהודים להשתחוות לעבודה זרה, ויש דעה שהע"ז נאסרת בהנאה כי חוששים שמא יהודי אחד עבד אותה מרצון. רב אשי מגיב ואומר שבוודאי שמתוך כל היהודים שנאנסו לעובדה, לכל הפחות יהודי אחד עבד אותה מרצון, ומסביר רש"י: "אחרי שרואה את ישראל ידם מטה, נוטה ליבו לעבודת כוכבים".



עם ישראל מסמל את שם ה'

קידוש השם או חילולו נובע מהמצב הכללי של עם ישראל. נעמוד עתה על מהות הזיקה והקשר ההדוק בין השניים. המצב המתקן והבריא של העולם הוא שעם ישראל עובד את ה', לומד את תורתו, שוכן בארצו, ומאוחד תחת מלכות בית דוד. המלכות משגשגת מבחינה תורנית, ביטחונית, כלכלית וערכית, ויש הרתעה כלפי אומות העולם ויד ישראל תקיפה. בית אלוקינו עומד בתפארתו, ומתקיימות מדי יום ביומו עבודת הקרבנות, שירת הלויים, הקטרת הקטורת, הדלקת המנורה ושאר עבודות שבמקדש. מהסנהדרין היושבת בלשכת הגזית יוצאת תורה ברורה לעם ישראל. נביאים מתנבאים בשם ה' ומוסרים את דברו ליחידים, לעם ישראל ולעולם. גם אומות העולם נהנים מהשפע הרוחני והגשמי שיוֹרד לעולם דרך עם ישראל. במצב מתקן ואידיאלי שכזה, העולם ועם ישראל בראשו רואים בקידוש שם שמים. כולם רואים בבירור שאלוקי ישראל מלך ומצליח את דרכי עמו ישראל בכל, ושם טוב יוצא לקב"ה מסוף העולם ועד סופו.

לעומת זאת, הגלות היא חילול השם בהתגלמותו. כאשר עם ישראל, עם ה', נמצא בגלות, שם ה' מושפל ונרמס. כאשר נראה שאין לישראל מושיע, אומרים הגויים "אֵיָה אֱלֹהֵיהֶם", או בשפה הכואבת והמוכרת לנו "איפה אלוקים היה בשואה". וזוהי אכן שאלה. הרי אם אלוקי ישראל הוא השולט בעולם כיצד הוא

לא שומר על עמו? כיצד הוא נותן לעמו לסבול כה רבות? איך יתכן שבניו נטבחים באכזריות שכזו? כיצד הם כה מושפלים ובלתי מוצלחים?

הרי הקב"ה כרך את שמו הגדול בשמנו: "ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת" (מתפילת מוסף לשלוש רגלים), "שמנו קראת בשמך" (מ'ונתנה תוקף'). עם ישראל קרוי "ישראל", או "עם ה'", וה' קרוי "אלהי ישראל". אנו נציגי הקב"ה בעולם הזה. אנו שגרירי ה' ונושאי דברו. היחס לשגריר של מדינה, כמוהו כיחס למדינה עצמה. כך מובן מה שמצינו במקומות רבים במקרא ובחז"ל^ה שאויבי ה' הם אויבי ישראל ואויבי ישראל הם אויבי ה'; כבוד וגאווה לעם ישראל הינו כבוד שמים, ואילו השפלת עם ישראל היא השפלה לשמו יתברך. בדברי הרה"ג שמשון פינקוס זצוק"ל (נפש שמשון תהילים עמ' קמד) ברור שמושג זה שייך גם אצל כל יהודי יחיד. כל יהודי מייצג את הקב"ה, וממילא גוי ששונא יהודי, אינו שונאהו באופן אישי אלא הרי הוא שונא את הקב"ה^ה.

ה). "שְׁלַחְנִי אֶל הַגּוֹיִם הַשְּׁלֵלִים אֲתָכֶם כִּי הִנֵּנִי עֹבְדֵיכֶם נִגְעָבִיכֶם וְנִגְעָבִיכֶם עֵינֵי (זכריה ב, יב); "כל מי ששונא את ישראל כאלו שונא את מי שאמר והיה העולם... כל מי שעוזר את ישראל כאלו עוזר לפני מי שאמר והיה העולם... כל זמן שישאל מושעבדין כביכול שכינה משתעבדת עמה... כשהן חוזרין שכינה חוזרת עמה" (ספרי במדבר, פד); "ברוב גאונך תהרוס קמין, הרבית להתגאות נגד מי שקם נגדך ומי הם שקמו נגדך הם שקמו נגד בניך. תהרוס קמין, תהרוס קמינו אין כתיב כאן אלא תהרוס קמין מגיד הכתוב שכל מי שקם כנגד ישראל כאלו קם כנגד הקדוש ברוך הוא" (מכילתא בשלח, מסכתו דשירה, ו); "שונאי ישראל הם שונאי מי שאמר והיה העולם" (פסיקתא זוטרות שמות טו, ז), ועוד רבים.

עניין זה בולט במיוחד במלחמת דוד וגלית (שמואל א, יז; וראה סוטה מב, ב), כאשר גם גלית וגם עם ישראל אומרים שהוא לועג לצבא ישראל "וַיֹּאמֶר הַפִּלִּשְׁתִּי אֲנִי חִרְפְּתִי אֶת מַעֲרָכֹת יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה... וַיֹּאמֶר אִישׁ יִשְׂרָאֵל הָרְאִיתָם הָאִישׁ הַזֶּה כִּי לָחָץ אֶת יִשְׂרָאֵל עָלָה". לעומתם, דוד המלך מתרגם את הלעג לישראל ללעג לה' יתברך: "כִּי חִרְף מַעֲרָכֹת אֱלֹהִים חַיִּים". והוא צודק באבחנה שלו, וכדברי גלית אחר כך: "וַיִּקְלַל הַפִּלִּשְׁתִּי אֶת דָּוִד בְּאִלְהֵיו". דוד מבין שהוא נלחם מלחמת ה', ושהניצחון שלו יוביל ל"וַיִּדְעוּכָל הָאָרֶץ כִּי יִשְׁאָלֵהֶם לְיִשְׂרָאֵל".

ו). וכביאור הרב נתן רפאל אויערבאך במאמרו 'שמח צדיק כי חזה נקם...' (קובץ ישורון טו עמ' תשט). לאחר שמביא את דברי המהר"ל (בפירושו 'דרך חיים' עלמ"ס אבות) "שודאי כאשר הרשעות מסתלק מן העולם - יש שמחה, וזהו מפני כבוד השי"ת ולפיכך יש לשמוח". והסביר הרנ"ר אויערבאך "ועומק דבריו דאנו באנו לעולם להרבות כבוד שמים, וכאשר דרך רשעים צלחה - הרי מתחלל שם שמים בעולם, אבל כאשר באים הרשעים על עונשם - מתגדל ומתקדש שמו יתברך בעולמו וראוי לשמוח במפלתן של רשעים כאשר כל השמחה נובעת בכבוד שמים. (ויעויין שם שהמשיך וביאר מדוע אעפ"כ הקב"ה בעצמו לא שש אלא רק משיש אחרים).



נקמת ישראל - נקמת ה'

מתוך כך מובן אפוא שנקמת ה' היא נקמת ישראל ונקמת ישראל היא נקמת ה'. דברים מפורשים אנו רואים בדברי הגמרא המבוסס על תפיסה זו (סנהדרין נח, ב; וברמב"ם בהל' מלכים י, ו): "הסוטר לועז של ישראל כאילו סוטר לועז של שכינה". על פי יסוד זה מובנים דברי הרמב"ם (שם ז, טו), שבשעת מלחמה אסור לחייל לחשוב על משפחתו וביתו, אלא יסמוך על ה' "וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה". כי ייחוד שם שמים תלוי בהצלחת עם ישראל במלחמה.

ביאר זאת הגאון המשגיח הרב חיים פרידלנדר זצ"ל (בשפתי חיים רינת חיים, עמ' שז), והביא את הפסוקים הבאים כראיה מובהקת ליסוד זה. לגבי מלחמת הנקמה במדין (במדבר לא, א-ג), הקב"ה אומר למשה רבנו לאמר לעם ישראל: "נָקַם נִקְמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֵת הַמִּדְיָנִים". ומשה רבנו אומר לעם לארגן אנשים לצבא "לְתֵת נִקְמַת ה' בְּמִדְיָן". דומה שאין מפורש יותר מפסוקי התורה אלו לנידון דידן¹.



שורש הנקמה הוא קידוש השם

מהו הפתרון והתיקון לחילול השם הנורא שבגלות? אם נעמיק בשורש חילול שם ה', נראה כי התיקון האמיתי הוא הנקמה.

אין ספק ששם שמים מתקדש ומתעלה בהרמת קרן ישראל, גם כאשר מדובר 'רק' בהצלחה לעם ישראל, מכיוון שעניי העולם נפקחות לאיטן לראות במלכותו יתברך. אבל עדיין נשארות קושיות בלתי פתורות: כיצד עם ישראל הוכה והושפל כל כך; כיצד הצלבנים, הקוזקים, הגרמנים, הערבים ושאר רודפינו עשו לנו את

ז. עיין בכלי יקר (ויקרא יט, יח) שמעמיק ומרחיב בביאור יסוד זה שנקמת ישראל בגויים היא נקמת ה', וראה בציץ אליעזר (הלכות מדינה ח"ב ש"ג סק"ג) נפקא מינות מעשיות לאבחנה זו.

מה שהם עשו והם נשארים בשלוותם. האם חלילה אין דין ואין דין? האם מעשיהם הרעים נשכחו? האם חלילה הם חזקים יותר מאלוקי ישראל?"^ח

אי אפשר להתכחש לכך שהחשבון לא נסגר. אמנם עם ישראל שרד למרות כל הרדיפות. אך אחרי כל הנצחונות, הוא נשאר מושפל. היכו אותו, דרכו עליו, שחטו, טבחו, התעללו בו, ירקו עליו, ואז בשלווה ובנחת הגוי התורן פינה את מקומו ונשאר רגוע. עם ישראל לא החזיר לו. לא התנקם בו. למעשה, ההשפלה עדיין צורבת.

חלוקה זו של שני שלבים - הצלת והצלחת ישראל כשלב ראשון והנקמה בגויים כשלב שני ומשלים לראשון - ושרק בצירוף השלב השני משתלמת יכולת ההכרה במלכות ה' ומגיע השבח לה', כתב כבר אדוננו הגר"א במשלי בביאור הפסוק שם (יא, י) "בטוב צדיקים תעלוץ קריה ובאבוד רשעים רנה", ומראה שכך היה ביציאת מצרים ובנס פורים.

לעומת זאת, כאשר גאולת ישראל תכלול, בנוסף להצלחה של עם ישראל, גם השפלה מוחצת ומוחלטת לרודפינו במשך הדורות, אז ישוב כבודנו, שכאמור הוא כבוד שמים. וכדברי הרד"ק (זכריה ב, יב) "כי אין די לא-ל יתברך בטובה שישלם לכם תמורת הרעה שהגיע לכם בגלות עד שיקח נקמה מאויביכם אשר שללו אתכם".

הסברא לכך פשוטה: כאשר אדם מותקף על ידי אדם אחר הוא חווה כאב בשני מישורים: מלבד הכאב הגופני, כואב לו גם נפשית. הוא מרגיש מושפל. מתעורר בו הרגש הטבעי לחזור ולהכות במתקיף. ואין זה רק לצורך הגנה עצמית, אלא גם כאשר המתקיף כבר הפסיק להתקיף ואין חשש עתידי שינצל את חוסר התגובה למתקפה נוספת. וכשהמותקף אכן מכה את המתקיף - זה מרגיע אותו. מדוע? כי זה מחזיר לו את הכבוד. וכדברי רבינו הרמח"ל במסילת ישרים (פרק יא): "האדם מרגיש מאד בעלבונותיו ומצטער צער גדול, והנקמה לו מתוקה מדבש, כי היא

ח. אליבא דאמת, אין סתירה בין הגלות לבין מלכות ה', כמובן. יש סיבה לגלות ולכל הצרות שה' עושה עמנו, והוא יתברך הוא העומד מאחורי המקל, אומות העולם. כל מכה ומכה מחושבת ומדויקת עד לפרטי פרטים. "הצור תמים פְּעֻלָּתוֹ כִּלְ דַּרְכֵּי מִשְׁפָּט, אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עֹל צַדִּיק וְיֵשֶׁר הוּא" (דברים לב, ג). ואין זה ענייננו במאמר זה לבאר את סיבת הגלות והצרות. רק נעיר שסוף סוף, הגלות מהוה חילול השם עצום, כדברי ה' ביד יחזקאל הנביא.

מנוחתו לבדה"^ט). אין לנפש מנוחה בלי נקמה. וכפסקו המפורסם של הרמב"ם שלמרות שבהלכות שבת "כל המקלקלים פטורים", המקלקל לשונאו חייב, כי הוא עושה לעצמו טוב, וזהו תיקון ולא קלקול, וכלשונו (שבת יב, א): "והמבעיר גדישו שלחברו או השורף דירתו - חייב, אף על פי שהוא משחית, מפני שכוונתו להינקם משונאו, והרי נתקררה דעתו ושככה חמתו".

היה מקום לומר שנקמה היא דבר קטנוני הנובע מגאווה ותאוות כבוד מוגזמת, וממילא אין טעם לצאת למלחמה בשביל להזין מערכת מידות קלוקלת כזו. אך האם זה נכון? כדי לחדד את הדברים נתבונן במשל מחיי הפרט: כשרח"ל אדם נהרג בתאונת דרכים, תאונת עבודה, או מסיבה אחרת הנובעת מרשלנות של אדם אחר - פעמים רבות קרוביו של ההרוג הם העומדים בראש המערכה למען ענישת הרשולן והעמדתו לדין. מדוע? הרי זה לא יחזיר את ההרוג לחיים. ובחלק ניכר מהפעמים הם גם אינם עושים זאת כדי שההרוג לא יחזור על מעשיו, שהרי מדובר במעשים חריגים וחד-פעמיים. כמו כן, במקרים רבים גם הרתעת אנשים אחרים אינה מהווה סיבה עיקרית לתביעה לענישה. הסיבה העמוקה למאבק זה היא שאין להם מנוחה כל עוד הם מרגישים שעושה העוול לא בא על עונשו. הרגש האנושי הפשוט מבקש ענישה, ורואה בכך עשיית צדק. כך מתנהל העולם כולו - מהמדינות הפרימיטיביות ביותר ועד בתי המשפט הנאורים והפוסט-מודרניים. כך מתנהלים גם מצביאים ומנהיגים, המדגישים את כבוד הציבור שאותו הם מייצגים ושעבורו הם נלחמים.

הנקמה, אפוא, אינה אלא עשיית צדק, המצויה ורווחת ברוב ככל מערכות החיים שאנו פועלים בה. ביסודו של הרצון האנושי-הטבעי לנקמה - כשהוא מופיע בצורתו המתוקנת - מצויה הכמיהה לצדק, וכדברי הגאון הרב יעקב משה חרל"פ (מי מרום ח"ח עמוד פ) שמחלק בין הנקמות, ובשונה מהנקמה השלילית

ט). הרמח"ל כותב כך לגבי הנקמה האסורה, נקמת יהודי מיהודי. אך זה אותו טבע ורגש בנקמה המשובחת, נקמת ה' ועם ישראל. ומפורש כך גם לגבי הנידון שלנו בפירוש מהר"י קרא על יחזקאל (כה), יד), שהנקמה הכי מעולה בשונאי ישראל היא זאת שנעשית על ידי עם ישראל, והיא עושה "נחת רוח גדול".

הכלי יקר דלעיל, מחד משווה בין שתי הנקמות שיסודם וטבעם אחד, ומאידך מחלק בין הנקמה ליהודי האסורה, כי היא עסוקה בעניינים קטנוניים ולא חשובים, לבין נקמת ישראל מהגויים, המותרת והמשובחת, כי בה תלויה כבוד שמים ואין לך דבר חשוב מזה.

"הנקמה האמיתית, שהיא רק מצד אהבת האמת והצדק, אינה גנאי לנו, אלא אדרבה הדר הוא לכל חסידיו", וכע"ז כתב הרה"ג יעקב אריאל שליט"א (הלכה בימינו עמ' 238). נדבך נוסף כותב מרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל במאמרו 'נקמה' (שיחות מוסר שמות תשל"ג), שבעקבות עשיית צדק זה מתקדש שם שמים "והבאור בעניינה של נקמה הוא, כי תוכנה אינו עונש לרשע גרידא, אלא היא מיצוי חשבון הצדק בעולם, וכיוון שחשבון הצדק נעשה - הרי זה כבוד שמים בעולם... והוא מה שאמרו 'גדולה נקמה' כי על ידי שבני אדם רואים את הנהגת הקב"ה, שמשלם שכר טוב ליראיו ונפרע מעושי רשע, ע"ז שמו יתברך מתגדל ו'כסאו' נכון בעולם".

אף איסור הנקמה אינו איסור לכל באי עולם, אלא דין מיוחד המוגבל ל"בני עמך", וכמפורש בפסוק (ויקרא יט, יח) "לא תקום ולא תטור את בני עמך". כך דרשו חז"ל בספרא (קדושים פרשה ב): "נוקם אתה ונוטר לאחרים", וכבמקומות רבים בחז"ל פירוש המילה "אחרים" הוא גויים, וכמו שפירשו בספרא הראב"ד, המיוחס לר"ש משאנץ, היראים (סי' מ) החינוך (רמא), ועוד, שמפורש כן במדרשי חז"ל מקבילים שנקטו להדיא בלשון "אומות העולם" (קהלת רבה ח, ד ובראשית רבה נה, יג), וכ"פ הרמב"ם (דעות ז, ח וספר המצוות ל"ת שד) והובא דבריו במג"א (סי' קנו).

מפורש בגמרא (ברכות לג, א) "גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות (= שמות ה') שנא' 'א-ל-נְקָמוֹת ה''", וכדברי רש"י: "במקום שצריכה נקמה דבר גדול הוא", וכפי שנקט בחריפות 'הנשר הגדול האברבנאל' (כלשון הבית יוסף באו"ח קסח, י) בפירוש לספר נחום (א, ב): "כמו שאין הנקמה ראויה ברעים כן היא ראויה והגונה כנגד הצרים והאויבים".

מרן המשגיח הגרא"א דסלר (מכתב מאלוהיו ח"ב עמ' 124*) כותב שהמילה נקמה נגזרת מלשון תקומה, הקמת כבוד הנפגע. הנקמה היא התקומה שלאחר הנפילה וההשפלה. דברים כאלה נמצאים במקומות רבים בתפילה, כגון "קוֹמֶה ה' וְיִפְצוּ אֹיְבֶיךָ וְיִנְסוּ מִשְׁנֵאֵיךָ מִפְּנֵיךָ" (במדבר י, לה), "זָכַר זֹאת, אוֹיֵב חֲרָף ה', וְעַם נָכַל נֶאֱצַו

(י). ותמוה מנהג מחברים מסויימים לטשטש דברי גמרא אלו שנאמרו למסקנה, ולהבליט במקומם את ההור"א בגמרא שתמדה על מעלת הנקמה.

יא. כ"כ גם בחלק ה עמ' 404, ודקדוק זה כתוב גם בפירוש הרש"ר הירש על התורה (בראשית ד, טו) ובספר אור הרעיון עמ' קלג.

שְׁמָךְ... קוֹמָה אֱלֹהִים רִיבָה רִיבְךָ זָכֹר חֲרַפְתָּךְ מִנִּי נָבֵל כָּל הַיּוֹם" (תהלים עח, יח-כב),
 "קוֹמָה אֱלֹהִים שְׁפֹטָה הָאָרֶץ" (שם פב, ח).

הגאון הרב מנחם זמבה הי"ד מחדד ומבהיר (בקובץ 'זכור' חלק יא עמוד 138)
 שבדרך כלל, דרישה של אדם לכבוד אינה דבר חיובי. אבל זה רק כאשר מדובר
 בכבוד אישי. כאשר מדובר בכבוד שמים, משמעותו של הכבוד משתנה וממילא לא
 ניתן להמשיך להתייחס אליו באותו אופן כמו שמתייחסים לכבוד האישי^(י). כדי
 להמחיש זאת ניתן להתבונן בביטויים אחרים של כבוד שמים בעולם: ודאי שכבוד
 התורה הינו ערך חשוב; ישנן הלכות מפורשות בענייני כיבוד הורים ותלמידי
 חכמים (לגביהם מפורש שעליהם לנקום ולנטור כנחש ביומא כב, ב ושבת סג, א), כבוד בית
 הכנסת ובית המדרש. כבוד שמים הוא הנעלה והחשוב ביותר. וכמו שכתוב במסכת
 אבות (ו, יא): "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו, שנאמר (ישעיה
 מג, ז): כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו"^(ז).



יב). וזו תשובה למתקשים מטעמי מצוות איסור הנקמה, כיצד דברינו מסתדרים עם טעמי הראשונים
 לאיסור זה. האמור למעלה עונה לטעם של הרמב"ם (דעות ז, ז) שענייני העולם הזה אינם ראויים לנקום
 עליהם, ומובן שכבוד שמים ראוי וראוי. לגבי הטעם של ראשונים רבים (על התורה, מושב זקנים בשם
 הרא"ש, החזקוני, ר' יוסף בכור שור ועוד), שתלאוהו בעניין האחוה ואהבת ישראל (וכדגראה בירושלמי
 נדרים דף ל שמשווה את הנוקם בישראל ליד ימין של האדם שמשיבה ליד שמאל שלו), מובנים דברינו.
 וגם לטעם של ספר החינוך (רמא) שצריך להאמין שהכל מה', דברינו מתיישבים. שהרי על כרחנו להבין
 שלא עם כל דבר שה' מזמן לאדם, על האדם להשלים איתו (ככפרנסה, בריאות, מלחמת מדין ועמלק
 ועוד). דברים רבים דורשים טיפול ותיקון של האדם. אם כן, כיצד נדע מתי ה' רוצה שנשלים עם המצב
 ומתי ה' רוצה שנשתדל לתיקון המצב, על פי ציוויו. והוא ית' ציווה בציווי זה רק לא לנקום מיהודים
 (כמפורש גם בחינוך, בעל הטעם הזה) [למרות הנ"ל, חובה להבהיר, שכמובן שכל ההתייחסות לטעמי
 המצוות, לא מפיה אנו חיים. טעמים אלו לא נכתבו בשביל לקבוע על פיהם את גדרי האיסור, אלא
 להיפך, הגדרים יילמדו ורק אחר כך בא החיפוש לטעמי המצוה להטעימה לנו].

יג). נעיר שבמאמר זה אנו עוסקים במושג הנקמה בהתרתה, השבת הגמול לשונאי ישראל, מלבד עצם
 ההגנה וההרתעה שבדבר, כאבחנה שציין הרב אליעזר מלמד (פניני הלכה העם והארץ עמ' 103). מובן
 הרי שכחלק מ"עזרת ישראל מיד צר" לא די לעסוק רק בהגנה, אלא אף בהרתעה, דבר שפעמים רבות
 דורש להגיב ולגבות מחיר מהאויב לאחר פגיעה שלו בנו. הרתעה זו, היא בעצם עיסוק בהגנה, רק
 שאיננה הגנה להרגע אלא הגנה לטווח הרחוק יותר. פעמים רבות שמושג הנקמה ומושג ההרתעה
 מתערבבים כי פעולתם דומה, לתקוף בחזרה בתגובה למכה שספגנו מהאויב. הצורך בהרתעה מובנת
 ואינה מעוררת ספקות (דבר שמופיע במקורות רבים וכגון בפסק השו"ע או"ח שכט, ו, שו"ת צמח צדק

הנקמה כשלב בביאת משיח צדקנו

הנקמה מהווה חלק מהותי מהגאולה, ונביא כמה פסוקים המראים זאת. בסופה של שירת האזינו (דברים לב, מא-מג) נאמר: "אָשִׁיב נָקָם לְצָרִי וְלִמְשָׁנָי אֲשֶׁלָם, אֲשָׁכִיר חֲצֵי מָדָם וְחֶרֶבִי תֹאכַל בָּשָׂר מָדָם חָלָל וְשִׁבְיָה מֶרֶאֶשׁ פְּרָעוֹת אוֹיֵב, הֶרְנִינוּ גוֹיִם עִמּוֹ כִּי דָם עֲבָדֵיו יָקוּם וְנָקָם יָשִׁיב לְצָרָיו וְכָפָר אֲדָמָתוֹ עִמּוֹ"⁷¹. בישעיה (סג, ד) נאמר: "כִּי יוֹם נָקָם בְּלִבִּי (רד"ק: היה בלבי זמן רב) וְשָׁנַת גְּאוּלִּי בָּאָה". ועוד שם (סא, ב; בסוגריים פירוש המצודת דוד): "לְקַרְא שָׁנַת רְצוֹן לַה' יוֹם נָקָם לְאַלְהֵינוּ (לבשר שיבא מִה' שְׁנַת רְצוֹן לְיִשְׂרָאֵל וְעַתָּה נִקְמָה מֵהָאוֹמוֹת) לְנַחֵם כָּל אֲבֵלִים (נִקְמַת הָאוֹמוֹת יִהְיֶה לְתַנְחוּמֵי לֵאבֵלִי צִיּוֹן עַל הַצֶּעַר שֶׁסָּבְלוּ)". וכן בכל ספר עובדיה, ובפרט פסוקים אלו: "כִּי קָרֹב יוֹם ה' עַל כָּל הַגּוֹיִם, כֹּאֲשֶׁר עָשִׂיתָ יַעֲשֶׂה לָךְ גְּמֻלָּךְ יָשׁוּב בְּרֹאשְׁךָ... וּבָהֶר

הקדמון ס"ס קיא, שו"ת חיים ביד לגר"ח פלאגי סימן קט, הגרי"ד סולווייצ'יק בקול דודי דופק עמ' 81). במאמר זה אנו מתמקדים במושג הנקמה, גם מעבר למימד ההרתעה שבו (אם כי ברור לכל בר דעת שאי אפשר לנתק לגמרי בין שני העניינים, שהרי ככל שכבוד העם גדול יותר, כך הרתעתו והפחד ממנו, בבחינת "חכמת המסכן בזויה", וע"ע ברש"י בתענית טז, א ד"ה מורא). לצורך חידוד ההבדל נביא נפק"מ לדבר, כגון הרצון לנקום באויבים עתיקים של עמ"י וכגון עמלק וגרמניה, וכן בעוצמת התגובה המתבקשת לאויב העכשווי. נציין עוד, כי מלבד ענייני הנקמה שכתבנו במאמר, והם: עשיית הצדק האלוקי בעולם ע"י הענשת עושי הרשעה, הרתעת הרשעים מלהרשיע בעתיד, והרמת קרן ישראל וכבוד שמים, בנוסף לנ"ל יש בנקמה עניין נוסף. הנקמה דומה בזה למצות התשובה. יש בה תיקון לחטא שנעשה, אלא שהתשובה נעשית ע"י החוטא עצמו בעוד שהנקמה ע"י אחרים. כשם שמצות התשובה באה לתקן את רגע החטא, ולגלות בעזרת החרטה, שהחטא היה מעשה לא ראוי. הוא לא היה נכון, ראוי, חכם או משתלם. זאת היה טעות. כך גם הנקמה באה לגלות שהחטא היה מעשה לא ראוי, טעות ולא משתלם [אגב, יש המתנגדים למושג הנקמה כי הוא בא לעולם רק באופן של בדיעבד, ואילו לכתחילה היינו מעדיפים לא להזדקק לו. למרות צדקת דבריהם, שהלוואי ולא היינו נזקקים לו, אך יש לדעת שעתה, שנוקקנו לו, זה הלכתחילה של עכשיו. בדיוק כמו שאין מי שאינו מאדיר את מושג התשובה בגלל שהיינו מעדיפים לא להזדקק לה, לכה"פ לא במובנה הפשוט של תשובה מחטאים שנעשו וכמשמעותה בדברי הראשונים. אין כאן המקום להאריך, אך ע"פ הנ"ל יש להעמיק ולמצוא את הקשר העמוק בין עניין הנקמה שבפורים ובין עניין התשובה מאהבה שבפורים וה"הדור קבלוה בימי אחשוורוש" ותן לחכם ויחכם עוד].

(יד). "ויש לדעת, שגדולה היא הנקמה עד כדי כך שבפרשת האזינו, בה התורה מגלגלת את כל ההיסטוריה האנושית, היא אינה מסיימת בריבוי האורה, הברכה, השפע, הטוב והשלמות שיהיה בזמן ההוא, אלא דווקא בנקמה שיעשה הקב"ה באויביו..." (הרב אליהו זילברמן שליט"א, ראש ישיבת 'אדרת אליהו', אבן בוחן עמ' רעו)

ציון תהיה פליטה והיה קדש וירשו בית יעקב את מורשיהם... ועלו מושעים בהר ציון לשפט את הר עשו והיתה לה' המלוכה".

על פי זה, מובן גם מדוע בהרבה מקומות כתוב שהתוצאה של הנקמה היא גילוי מלכות ה' וקידוש שמו. בסוף ספר עובדיה כתוב שכשעם ישראל ישפוט וינקום בעשיו - אז "והיתה לה' המלוכה". ביחזקאל (פרק לה) כתוב על נקמת ה' בשעיר, ושם כתוב חמש פעמים שתוצאת נקמה זו היא "וידעת כי אני ה'". בתהלים (סוף פרק פג; וכעין זה ראה גם שם עט, י; נח, יא-יב) נאמר: "בן תרדפם בסערך ובסופתך תבהלם... וידעו כי אתה שמך ה' לבדך עליון על כל הארץ". בצפניה (ג), נאמר: "כי משפטי לאסף גוים לקבצי ממלכות לשפך עליהם ועמי כל חרון אפי כי באש קנאתי תאכל כל הארץ, כי אז אהפך אל עמים שפה ברוך לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד". ובזכריה (יד, ג-ט) נאמר: "ויצא ה' ונלחם בגוים הָהֵם בַּיּוֹם הַלָּחֶמּוֹ בַּיּוֹם קָרֵב... וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא וְהָיָה ה' אֶחָד וְשְׁמוֹ אֶחָד". יסוד ברור זה כתוב גם במכתב מאליהו (ח"ב עמ' 124 וח"ה עמ' 404) ובדברי הרה"ג יעקב אריאל שליט"א (הלכה בימינו עמ' 238).

לכן מובן מדוע יום הנקמה והגאולה קרוי "יום ה'" (בהרבה מקומות, וביניהם ישעיה יג, ו; יואל א, טו; ב, א; ג, ד; צפניה א, ז; מלאכי ג, כג) - מכיוון שרק אז שמו של ה' מתגלה בעולם באופן מלא, וכדברי הרש"ר הירש (תהילים קמט, ז) "בטרם תיהפך הכרת האלוקים המושלמת לנחלת הכלל, מוכרחת לבוא נקמה, גמול בגויים...".



השמחה שבנקמה

דבר פשוט העולה מן האמור הוא שיש לשמוח בנקמת ה'. אם אנו כעס ישראל מצפים ומתפללים להגדלת שמו של הקב"ה בעולם, כאשר סוף סוף זה קורה - נתמלא בשמחה אמיתית ושלילה. כך מפורש בתהלים (נח, יא) "ישמח צדיק כי תזה נקם". וכמו שכתוב בגמרא (סוטה יג, א) על פי פסוק זה שכאשר יעקב אבינו ראה במות עשו הוא חייך ושמח^{טו}. כך כותב הספורנו (שמות יח, ט) שראוי למקנא לכבוד

טו. את הפסוק הידוע (משלי כד, יז): "בנפל אויבך אל תשמח", העמידו חז"ל דווקא באויב המשותף לעם ישראל, וכך אמרו (מגילה טז, א): אמר ליה המן למרדכי "לא כתיב לכו בנפל אויבך אל תשמח?"

קונו לשמוח בנפילת שונאי ישראל, וכדבריו כותב אף האברבנאל ש"כמו שהאומות היו מרננים בבושת ישראל וכלימתם, כך ישראל שמחת עולם תהיה להם כאשר יירשו האומות בארצם משנה וכפל מהכלימה והבושה אשר קבלו ישראל בידיהם..." (ישעיה סא, ז וע"ע בדבריו בישעיה כה, ט; ירמיה מט, יד; צפניה ג, יט ועוד).

וכדברים האלו, שיש צורך לשמוח במפלת שונאי ישראל, מצינו אף בדברי רבים מגדולי האחרונים, כגון: השפת אמת שכתב (פורים תרמ"ה) "לכן צריכים מאוד לשמוח באבוד רשעים שונאי ה'". הרה"ג שמשון פינקוס זצוק"ל (נפש שמשון, תהילים עמ' ריז-ריח) כותב: "בכל בוקר אומרים אנו את שירת הים, וההלכה היא שיש לקרוא שירה זו מתוך שמחה... עלינו לשמוח שמחה גדולה במפלתם של פרעה ומצרים, שהם אויבי ה'". המשגיח דישיבת ליקווד, הרב נתן וואכטפויגל זצ"ל (לקט רשימות ממרן המשגיח בעניני פורים אד"ב תש"ס עמ' נז-ס) "אצל הצדיקים השמחה הגדולה ביותר כשרואים נקמה מהרשעים". הרה"ג יעקב אדלשטיין זצ"ל כותב (חיי יעקב עמ' רד) שמבואר בחז"ל שכל הנאה אסורה, יש כנגדה אותה הנאה בדרך היתר, והנאת מתיקות הנקמה האסורה יש בנקמות שעושה בשליחות הקב"ה, וכגון בגרמנים. מרן רה"י הגר"א"ל שטיינמן זצוק"ל (ימלא פי תהלתך ח"ב עמ' תרלב) "על איבוד המצריים צריך לשמוח... כשרואים נקמה בעושי רע צריך להיות שמחה". הרה"ג יעקב אריאל שליט"א (הלכה בימינו עמ' 440 ו 447) "על הבאת החוטא על עונשו וטיהור האווירה בעולם עם הענשתם של רשעים, מצוה לשמוח". הרה"ג אליהו זילברמן שליט"א (אבן בוחן עמ' רעז) "מה שביאר הגר"א שריבוי השתיה שורשו מעניין הנקמה, היינו שאנו באים לבטא שאנחנו שמחים לאיד ושמחים במפלת המן, ועל כן השותה יין ואינו מתבונן על שמחה לאיד

אמר ליה: הני מילי בישראל, אבל בדידכו כתיב ואתה על במותימו תדרוך (דברים לג, כט)". ואכמ"ל בסוגיית של רשעי ישראל, מתי אומרים כך ומתי "באבוד רשעים רנה". ובאמת מקורות רבים מלמדים על השמחה שבנקמת ה' ברשעים: "וּבְאֵבֶד רְשָׁעִים רְנָה" (משלי יא, י), שירת הים, שרובה עסוקה במפלת המצרים ולא בהצלחת והצלחת ישראל, הרבה מהמקורות שהובאו במאמר זה, דברי הגמרא (ברכות ט, ב): "מאה ושלוש פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה", ועוד כתוב על דוד (שם י, ב) "ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה", ועוד מקורות רבים. לכן מוכרחים להעמיד פסוק זה של "בְּנֶפֶל אוֹיְבֶיךָ אֶל תִּשְׁמַח" באויב פרטי של יהודי פרטי (ולא ברשע, אויב של ה' ועם ישראל). וכך מבואר גם בתנא דבי אליהו (פרק יח).

מפלת הרשעה, לא קיים מצוה כצורתה" (ועיין בביאור דברי הגר"א הנ"ל בדברי רבינו ירוחם הלוי ממיר בספרו 'שביבי דעת' מועדים וזמנים עמ' רעה).

לכן אנו מבקשים לראות את נקמת ה' בעיניים שלנו, כך אנו מבקשים מדי שבת בתפלת 'אב הרחמים', וקוראים את הפסוק מתהלים (עט, י) "לְמָה יֹאמְרוּ הַגּוֹיִם אֵיךְ אֱלֹהֵיהֶם יִדְעוּ בְּגוֹיִם לְעֵינֵינוּ נִקְמַת דָּם עֲבָדֶיךָ הַשָּׁפוּךְ". לכן אנו אומרים על מי שיזכה לנקום בבבל כמו ידיו באכזריות הראויה שאין כדוגמתה שהוא יהיה שמח ומאושר בזה: "בֵּת בָּבֶל הַשְּׂדוּדָה אֲשֶׁרִי שִׁישְׁלָם לָךְ אֶת גְּמוּלָךְ שֶׁגִּמַּלְתָּ לָנוּ אֲשֶׁרִי שִׁיאֲחִזוּ וְנִפְץ אֶת עַלְלֶיךָ אֶל הַסֵּלַע" (תהלים קלו, ט). החסידים האמיתיים מתהדרים בנקמת ה', ככתוב (תהלים קמט, ז-ט): "לְעֲשׂוֹת נִקְמָה בְּגוֹיִם... הִדָּר הוּא לְכָל חֲסִידֶיךָ".

חז"ל אף קבעו יום טוב על נקמה אכזרית בשונא ה'. י"ג אדר הוא "יום ניקנור"^(טז), ומבואר בגמרא (תענית יח, ב) שניקנור היה שר צבא יווני, ו"בכל יום ויום היה מניף ידו על יהודה וירושלים ואומר אימתי תיפול בידי וארמסנה, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, קצצו בהונות ידיו ורגליו ותלאום בשערי ירושלים ואמרו פה שהיה מדבר בגאווה וידיים שהיו מניפות על ירושלים תעשה בהם נקמה".

ובעצם מפורש בפסוק בתורה שעם ישראל לא יתפייס ולא יתנחם על הגלות עד שלא נראה בנקמה: "הִרְגִּינוּ גוֹיִם עָמּוֹ כִּי דָם עֲבָדֶיךָ יָקוּם וְנָקָם יָשִׁיב לְצָרֶיךָ וְכִפֹּר אֲדָמְתוֹ עָמּוֹ" (דברים לב, מג), וכפירוש רש"י: "וכפר לשון ריצוי ופיוס, יפייס אדמתו ועמו על הצרות שעברו עליהם ושעשה להם האויב"^(יז). כך מתואר במדרש מדהים (ילקו"ש ישעיהו תמג, וכע"ז שם באיכה תתלא, ובמדרש זוטא איכה נב, א) שמאריך בויכוח בין כנסת ישראל לקוב"ה, וכשסוף סוף הקב"ה מקבל דבריה, כביכול, ואומר לה "בתי, הגיע זמנך להיגאל", היא מתעקשת ו"מיד אומרת לפניו רבש"ע איני

(טז). אלא שבטל יחד עם כל הימים הטובים שבמגלת תענית מלבד חנוכה ופורים.

(יז). כדברים האלו ביארו בשם הרה"ק ממאדונין זצוק"ל: זקיננו הרה"ק רבי יחזקאל מקוזמיר זצ"ל הסביר את מאמר חז"ל (איכה רבה א נז) "נחמה בכפליים" שהכפליים הם נקמה בגויים ונחמת ישראל, ובדרך זו פירש הוא עצמו, הרה"ק ממאדונין זצ"ל, את הפסוק "שבטך ומשענתך המה ינחמוני" (תהלים כג, ד) 'שבטך' היינו שתנקום נקמתנו מן הגויים 'ומשענתך' שתיטיב לנו, 'המה ינחמוני' בשתי אלה אוכל לנחם את עצמי (מהגה"צ רבי ישראל יצחק רייזמאן בספר בישישים חכמה עמוד שמח).

מתנחמת עד שתראנו באותן הרשעים שצערנוי וחרפו את שמך, מיד אמר לה בתי חייך אני מביא אותם ונפרע מהם בפניך עד שאוכלים את בשרם".

זאת ועוד, נראה שאין להסתפק בשמחה האידיאלית הגבוהה של קידוש שם ה' בעולם על ידי נקמה. זו תהיה קפיצת מדרגה לשמוח רק בשמחה זו. הרי ישנה שמחה בסיסית וטבעית הרבה יותר.

למדנו ששונאי עם ישראל הם שונאי ה'. באופן טבעי, מי שאוהב את ה' שונא את שונאי ה'. זהו דבר ברור ופשוט. כך כותב בעל חובת הלבבות בהקדמה לספרו, שלא רק שמצוה לשונא את שונאי ה', אלא גם שזו סברה פשוטה. אם כן, אנו אמורים לשונא את כל שונאי ה' וליהנות ולשמוח בכל רעה הפוגעת בהם. שנאה זו נובעת מאהבת ה', כדבריו של המסילת ישרים, וז"ל: "הענף השלישי [של אהבת ה'] הוא הקנאה, שיהיה האדם מקנא לשם קדשו, שונא את משנאיו ומשתדל להכניעם במה שיוכל, והוא מה שאמר דוד ע"ה (תהילים קלט, כא-כב): "הלא משנאיך ה' אשנא ומתקוממך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים, לאויבים היו לי"... ואומר (תהילים צז, י): "אוהבי ה' שנאו רע"'. גם דבר זה מעוגן בהלכה. בהלכות אבל (א, י) פוסק הרמב"ם לגבי הפורשים מדרכי ציבור, מינים, משומדים ומוסרים: "כל אלו אין מתאבלין עליהם, אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשין לבנים ומתעטפין לבנים ואוכלים ושותים ושמחים שאבדו שונאיו שלהקדוש ברוך הוא, ועליהם הכתוב אומר "הלוא משנאיך ה' אשנא"'. ומעיד הגאון הרב משה שטרנבוך שליט"א שכך נהגו הלכה למעשה בלומדו בישיבת תורת אמת^(יח).

אצל דוד המלך אנו מוצאים תפילות רבות למפלת שונאי ה', יחד עם השתדלות והצלחה להילחם את מלחמות ה', ושמחה במפלת הרשעים. שנאת הרשעים

(יח). כך סיפר הגר"מ שטרנבוך שליט"א בשיעורו השבועי (נדפס בגיליון פרשת וישב ה'תשע"ח): "ועוד מהדהד באוזני קול השמחה כששמענו בשיבה על מותו של הרשע הרפורמי מאמריקה סטיבן וייז ימ"ש (אשר תמך בפעילות הכפיה נגד ילדים דתיים, ופעל אצל הממשלה באמריקה לא להכניס פליטים מאירופה), ואחד מבני הישיבה הגה"צ רבי משה שוואב זצ"ל לבש בגדי שבת והקריא בקול רם את דברי הרמב"ם בהלכות אבל (א, י) שכתב וז"ל "האפיקורסין והמומרים והמוסרים כל אלו אין מתאבלין עליהם אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושמחים שהרי אבדו שונאיו של הקב"ה..." וכל בני הישיבה פרצו בריקוד ושוררו בניגון ובשמחה את הפסוק "באבוד רשעים רינה", ומורי ורבי הגה"צ רבי משה שניידער זצ"ל נהנה ושמח מאוד לראות איך בני הישיבה שמחים על מיתתו של רשע..."

והשמחה במפלתם מופיעות ביתר שאת דווקא אצל דוד המלך, נעים זמירות ישראל, אוהב ה' הגדול, שחיבר שירי כיסופים וגעגועים לה' יתברך. מתוך אהבתו הגדולה לה', הוא שונא את שונאיו של ה' וחפץ במפלתם.



נקמה בידי שמים או בידי אדם?

כשם שבכל מצוה, כאשר מחוברים אליה ואל ה' שנתנה לנו, שמחים בה ורוצים לזכות לעשותה. "מצוה בגופו עדיף", "מצוה בו יותר מבשלוcho", "מתי תבוא לידי מצוה זו ואקיימנה". בהקשר שלנו אין מפורש יותר מהפסוק המשבח את האדם שינקום בידיו בבבל, מחריבי מקדש ה', וישיב להם כגמול ובאכזריות הראויה להם: "בַּת בָּבֶל הַשְּׂדוּדָה, אֲשֶׁרִי שִׁשְׁלָם לָךְ אֶת גְּמוּלָךְ שֶׁגַּמַּלְתָּ לָנוּ, אֲשֶׁרִי שִׁיֵּאֲחֹז וְנַפֵּץ אֶת עַלְלֶיךָ אֶל הַסֵּלַע". אכן כך מפורש גם בסוף ספר עובדיה, שהנקמה תיעשה על ידי ישראל, וכן ביחזקאל (כה, יד): "וְנָתַתִּי אֶת נִקְמָתִי בְּאָדָם בְּיַד עַמִּי יִשְׂרָאֵל וְעָשׂוּ בְּאָדָם כְּאִפִּי וְכַחֲמָתִי וְיָדְעוּ אֶת נִקְמָתִי גָאֵם ה'". דוד המלך אף מתפלל לה' ומבקש שהוא יזכה לעשות בעצמו את הנקמה המיוחלת בשונאי ה' (ראה רש"י ומצודת דוד לתהילים ז, ז). מפורש בפסוקי התורה שכך נהגו גדולי עולם כגון פינחס (ראה רש"י במדבר כה, יא), דוד המלך ושמשון הגיבור.

טענה רווחת היא, שאין לבני האדם עצמם עסק עם נקמת ה', משום שנקמה היא תפקידו של הקב"ה, ואינה שייכת כלל לבני האדם. צריך עיון האם יש מקור לדעה זו. בנוהג שבעולם ה' פועל בעולם דרך בני האדם, ולא בדרכי נס. בני האדם הם שלוחיו להוביל את העולם אל ייעודו. ועוד, לא מצינו דבר שבני האדם רוצים ומבקשים בתפילה אך אינם עושים את ההשתדלות השייכת בשביל שהוא יתקיים. זאת, בפרט בנושא הנקמה הנוגע לכמה מצוות של תורה, למניעת חילול שמו, לקידוש שמו יתברך, לאהבתו ולהליכה בדרכיו. וכן מצינו שה' אמר למשה לנקום במדין, וראינו את הנבואות על הנקמה שלעת"ל, ומכל זה נראה שהנקמה היא נקמת ה', אך היא מתקיימת דרך מעשיהם של בני אדם.

ואין להקשות על דעתנו מלשון הפסוקים המייחסים לה' את הנקמה, כמו (תהלים צד, א): "א-ל נקמות ה'" וכד'ט. שהרי לא כתוב בפסוק שהנקמה היא לה' בלבד ושאלו לבני האדם חלק בזה. במלחמת עמלק שאנו מצווים בה כתוב "מלחמה לה' בעמלק". כתוב גם שה' "מקבץ נדחי ישראל" (ישעיה נה, ח), וכי אין אנו מצווים לעלות לארץ ישראל? ה' הוא "משביע לכל חי רצון" (תהלים קמה, טז), וכי אין עלינו להשתדל לפרנסת עצמנו ולדאוג לפרנסת העניים? "בונה ירושלים ה'" (שם קמז, ב), וכי אין אנו מצווים בבניין ירושלים ובית המקדש? וכי דוד ושלמה ועולי בית שני לא עשו זאת? ה' גם "רופא כל בשר", "אוהב צדיקים", "אוהב גר", ועוד ועוד. ראייה מעין זו יש מנוסח "על הניסים" בחנוכה, שהנקמה שבתחילת התפילה מיוחסת לה' ("רבת את ריבם, דנת את דינם, נקמת את נקמתם"), מתפרשת בסופה כנעשית בידי אדם ("מסרת גיבורים ביד חלשים, רבים ביד מעטים..."). הרה"ג יעקב אריאל שליט"א אף הוא הביא טענה רווחת זו ודחאה בשתי ידיו, ומעין הדברים שכאן, והוסיף שתי ראיות (הלכה בימינו 440). הפסוק (תהלים קמט, ז) "רוממות א-ל בגרונום וחרב פיפיות בידם לעשות נקמה בגויים" מתאר שהחסידיים מחזיקים בידם חרב פיפיות בשביל לעשות נקמה בגויים², וכך גם דוד המלך משתבח בנקמה שניתנה לו כבשר ודם ואומר "הא-ל הנותן נקמות לי"^{3א}.

מקור נוסף לכך שגם בנקמה אין לחלק בין המוטל עלינו ובין ה'מוטל' על הקב"ה. במדרש (בראשית רבה נה, ג) מתנהל דו שיח בין עם ישראל להקב"ה כביכול. עם ישראל מקשה על הקב"ה "רבון העולמים, כתוב בתורתך 'לא תקם ולא תטר' ואתה נוקם ונוטר שנאמר 'נקם ה' ובעל חימה נקם הוא לצריו ונוטר

יט). הטענה שהנקמה היא בידי הקב"ה ולא בידי אדם, כל עוד אין ציווי מפורש ומסויים של הקב"ה, רווחת מאוד, ונמצאת גם בדברי גדולי עולם כגון הרב מפונוביז' (מובא בשמו בספר חיי יעקב עמ' רד) והרב משה צבי נריה זצ"ל (הגדש"פ נר למאור עמ' 119). וקיצרו בדבריהם ולא ביארו כיצד מתיישבים עם דברינו.

כ. כך ראינו שמבואר בגר"א (אמרי נעים ברכות לג, ב) על פסוק זה, דבריו מצוטטים בהמשך המאמר. כא). היה נלענ"ד להביא ראיה מפסק השו"ע (יו"ד שסד, ד), שהנהרג ע"י גוי קוברים אותו כמו שהוא, בבגדיו, ומנימוק הש"ך וט"ז "כדי להעלות חימה ולנקום נקם". אך לא נכחיד כי הרה"ג יעקב אריאל (שם) והרה"ג צבי שכטר (נפש הרב עמ' ק, בשם רבו הגרי"ד סולוביצ'יק) הבינו שכאן מדובר במעשה שאמור לעורר נקמה משמים, ולא ללבות את קנאת משתתפי ההלוויה ולהביאם לפעולת נקם. כדבריהם אכן משמע קצת בספר חסידיים (תמט). והדבר עוד צריך הכרע.

הוא לאויביו?". מקושי זה ודומיו (המופיעים במדרש שם) נראה ברור בתור כלל, כי לא יתכן דבר שהקב"ה נוהג ואנו איננו יכולים לנהוג בו, ובפרט בנושא הנקמה. דבר זה לא נסתר, אלא אדרבה מתחזק, מתשובתו של הקב"ה שאיננו מחלק בינו ובין עם ישראל, אלא בין נקמה ב'בני עמך' ובין נקמה בגויים. "אמר להם הקב"ה אני כתבתי בתורה 'לא תקום ולא תטר את בני עמך' אבל אתה נוקם ונוטר לעובדי כוכבים".

כדברים הללו מצינו בדברי רבותינו האחרונים. ביניהם מרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל במאמרו 'נקמה' (שיחות מוסר שמות תשל"ג) מהם ברור שנקמת ה' מוטלת על בני האדם, ואף מחדש ומוכיח כי "זה שנפגע מן העוול מרגיש יותר מזולתו את הפגם בעולם כל זמן שלא נתמצה חשבון הצדק ולכן חיזרו דוקא הם לנקום את נקמת ה' בעושי רשעה...", אף שהנקמה איננה פרטית אלא להשבת והגדלת כבוד שמים. כך גם שמעתי (יט) את הגר"ד ליאור שליט"א אומר שיש מעלה בנקמה בשונאי ישראל הנעשית בידי עם ישראל על פני נקמה דומה הנעשית בידי שמים. הצמח צדק הקדמון אף מעיד שכך נהגו למעשה, וכדבריו (בסוף סי' קיא): "וכן נהגנו פעמים הרבה ועשינו עם פרנסי הדור שהיו מעמידים 'גואלים' לרדוף אחר הרוצחים". יסוד חשוב זה שנקמת ה' בגויים נעשית דווקא ע"י עם ישראל ואינה שייכת רק לקב"ה מואר אף בדברי הכלי יקר שהבאנו לעיל (ויקרא יט, יח), שם כותב להדיא שמה שנאסר לעשות לאחינו היהודים, עליו נאמר לעשות נקמה בגויים וז"ל: "...אמנם מותר לעשות נקמה בגוים כי המה מסתמא רוצים להעבירך מעל מצות ה' ולהדיחך מעל ה' אלקיך וזה דבר חשוב וספון וראוי לבקש נקמה על זה, כי היא נקראת נקמת ה' לכך נאמר כאן 'את בני עמך' למעט הגויים שאינן מבני עמך שנאמר תהלים (קמ"ט ז') "לעשות נקמה בגוים" ועל זה אמרו רז"ל (ברכות לג) 'גדולה נקמה שנתנה בין שני שמות שנאמר "אל נקמות ה'" (תהלים צ"ד א)...", וכבר הקדימו רבינו האברבנאל בדבריו בספר נחום (א, ב) שהובאו לעיל^{כב}.

כב). בשביל להימנע מכפילויות רבות, נזכיר שגם במקורות אחרים שמובאים במאמר זה מדויק גם כן שנקמת ה' משונאיו נעשית ע"י בני אדם, וכגון: הגרי"א חבר (אור תורה ד, נט), השם משמואל (מטות עמ' תא), הרה"ג זמבה (קובץ 'זכור' חלק יא עמוד 138), הגרי"ד סולוויצ'יק (קול דודי דופק עמ' 81), הציץ אליעזר (הלכות מדינה ח"ב שער ג סק"ג), הרה"ג אליהו זילברמן שליט"א (אבן בוחן עמ' רעד-רעח).

נסיים פרק זה בתשובתו של הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני סי' טז) שדן בפעולת תגמול מלחמתית שנעשתה כנגד כפר ממנו יצאו מחבלים רבים, ובה הסיק הלכה למעשה שלפעולה זו יש גדר מלחמת מצוה, ע"ש בדבריו^(כג).



מידה כנגד מידה

במקומות רבים אנו עדים לנקמה עוצמתית וקשה הכוללת במהלכה אכזריות גדולה, ונשאלת השאלה אם זה בעצם או במקרה. האם חלק מהותי מהנקמה הינה העוצמה והאכזריות?

הרה"ח יחזקיה פיש מספר: "חסידים שנסעו יחד עם האדמו"ר ממאטיסאלקה לאושוויץ ונותרו בחיים מספרים, כי בקרון המשיך בדברי נחמה שלו והדגיש הצורך בנכונות לקדש השם, אך הוסיף כי אסור למחול לעולם לרשעים הגרמנים ואם יישאר בחיים אפילו יהודי אחד, עליו לקחת נקם מהם. אם רצון הבורא כי היהודים יקדשו שמו, עליהם לעשות כן, אך חובה לנקום בגרמנים המבקשים להשמיד את כל היהודים" (אדמורי"ם שנספו בשואה עמ' 124).

כג). יש להעיר שה'נקמה' בתורת מלחמה, לא נתברר לנו דיו אם דינו כמלחמת מצוה או כמלחמת רשות. בגמרא (סוטה מד, ב) נחלקו חכמים ור' יהודה בגדר מלחמה 'למעוטי גויים דלא ליתי עליהו', ולהלכה זו מלחמת רשות. בגדר מלחמה זו משמע מהרמב"ם בפיה"מ (ח, ו) שמדובר במלחמת הרתעה, וכדברי החזו"א (עירובין, ליקוטים סי' ו, ב) "שהורגים ישראל לפרקים אלא שאינם עורכים מלחמה, אלא שאין אימת ישראל עליהם ופוגשים ישראל יחידי או יחידים והורגים אותם, ולוחמים להחלישם ולהטיל אימת ישראל עליהם, וצריך עיון למה רבנן לא חשיבא מצוה?". נציין כי החזו"א כתב דבריו ע"פ התרגום הישן של פיה"מ, ומאז יצא תרגום חדש, ובנידו"ד איכא בינייהו. אם כי במשנה תורה הרמב"ם לא מונה מלחמת נקמה ברשימת מלחמות המצוה. מאידך, הרמב"ן (בסוף השגותיו לספר המצוות) כתב "והנראה אלי בטענה הזאת כי המניעה בתורה היתה לדורות שלא נערוך עמהם (עם עמון, מואב ושעיר) מלחמה לקחת מהם ארצם... אבל לזנב מהם הנחשלים לא נמנענו בתורה... ואולי דרשו מלשון אל תתגר בם שלא יגרה מדון, אבל אם יתגרו בנו, מותר לנו להנצל וגם להנקם מהם כפי הראוי לנקמת מה שעשו עמנו רעה, רק ארצם נשאיר להם... והנה עתה פרצו הם הגדר, לא נמנענו לזנבם ולקחת נקמתנו מהם כמצוה הבאה במדין 'נקום נקמת בני' מאת המדינים'... וכן בבני עמון הותר לזנבם לנקמתו שעשו אחרי כן רעה... ולא מצינו מלחמה לדוד עם מואב וזולתי מה שאמר 'וימדרם בחבל' ופירשו (מדרש תהילים ז, ה) שעשה זה לנקמה שהם המיתו את אביו או שהותר מפני מלחמה שעשו עם ישראל", ומדברי הרמב"ן הללו למד הגר"ש ישראלי שמלחמת נקמה היא מצוה ולדורות, כמו שהבאנו למעלה (וכ"כ גם בקונטרס דרכי מלחמה בעמ' 13). נושא זה ונושאים רבים נוספים נותרו לליבון וברור (כגון אם יש אפשרות לצאת למלחמת רשות בלי סנהדרין ואורים ותומים, על מי מוטלת מצוות הנקמה), ועוד חזון למועד.

נפתח בדברי הרמב"ן שכותב על הפסוק "דן ידין עמו" (בראשית מט, טז) ששמשון הוא היחיד שנקם בפלישתים על כל פגיעותיהם בעם ישראל. "ואע"פ שכתוב בשמגר (שופטים ג, לא) 'ויך את הפלישתים שש מאות איש במלמד הבקר', איננה נקמה כי איננה מכה רבה". ברור בדבריו שעוצמת הפגיעה היא משמעותית ומהותית בנקמה עצמה. מדוע זה כך?

ע"פ הנימוק המרכזי שהבאנו לעניין הנקמה, שהיא מתוקה מדבש, והיא היחידה שמנחמת את המוכה, נראה ברור כי התגובה הנדרשת תהיה בהתאם לרמת הפגיעה. לא הרי פגיעה קטנה בכבוד ישראל כהרי פגיעה גדולה. לא כל גוי שבמהלך הדורות ירק על יהודי ולעג לו בקריאת 'יהודי מטונף', דומה לחייל ס.ס., שבמשך מספר שנים התעלל באופן שיטתי ובאופן הכי קשה, מעבר לכל דמיון, ביהודים רבים. מובן מאליו שהגמול יהיה שונה, הן בעוצמתו, אם חזק או חלש, והן בצורתו, אם באופנים לגיטימיים או אכזריים.

כך למדנו פסוקים רבים, למשל בשמשון שמחפש תואנות לנקום בפלישתים את נקמת ישראל - שהיא נקמת ה' - אומר (שופטים טו, יא) "כִּאֲשֶׁר עָשׂוּ לִי כֵן עָשִׂיתִי לָהֶם" (וכל זה לאחר ששמשון שרף שטחים חקלאיים גדולים של הפלישתים ולאחר שהפלישתים עצמם שרפו את כלתו ואת אביה באש על בגידתם ופגיעתם בשמשון, ואעפ"כ ראה שמשון צורך להוסיף ולהכות בפלישתים "שוק על ירך מכה גדולה").

וכן שמואל הנביא הורג את אגג, ומציין את עניין ה"מידה כנגד מידה" במיתה זו: "כִּאֲשֶׁר שִׁכְּלָה נָשִׁים חֲרָבְךָ כֵּן תִּשְׁכַּל מִנָּשִׁים אִמִּי וַיִּשְׁסַף שְׁמוּאֵל אֶת אֲגַג לִפְנֵי ה'".^(כד)

כך גם עובדיה הנביא מנבא על נקמת ה' באדום לעתיד לבוא ומודיע שזה ייעשה באופן של מידה כנגד מידה (א, טו): "כִּאֲשֶׁר עָשִׂיתָ יַעֲשֶׂה לָךְ, גְּמֻלָּךְ יָשׁוּב

כד). מעניין הביטוי כאן "לפני ה'". ונראה בסגנון של מדרש חז"ל (פסיקתא רבתי פרק ב) שדרשו מילה זו שנאמרה אצל דוד המלך "דמים רבים שפכת לפני" שכל הדמים של אויבי ישראל שדוד המלך שפך, הרי הם כקרבתנות לפני ה', וע"ש במדרש. עוד נציין למדרש חז"ל (פסיקתא דרב כהנא זכור ג, ו) על אופן המתת האכזרית של אגג: "מה עשה לו? ר' אבא בר כהנא אמר היה מחתיך מברשו זיתים זיתים ומאכיל לנעמיות... בירר לו מיתה מרה. ורבנין אמרין העמיד ארבעה קונטיסין ומתחו עליהן והיה אומר 'סר מר המות', כך ממיתין את השרים מיתות חמורות. ר' שמואל בר אבדימי אמר בדיני אומות העולם דנו, לא בעדים ולא בהתראה. ר' יצחק אמר סירסו..."

בְּרֹאשׁוֹ". ובאמת אם הנקמה היא תשלום גמול הרשע בוודאי שהיא בהתאם למעשיו. זה פירוש המילה "גמול".

במזמור עט בתהלים, המזמור המר המתאר את חורבן בית אלוקינו ואת מצב החרפה בה היינו, מסתיים בתפילה לנקמה (בפסוק יב): "וְהִשָּׁב לְשִׁכְנֵינוּ שְׁבָעִתִּים אֶל חֵיקֵם חֲרָפָתָם אֲשֶׁר חָרְפוּךָ ה'". מהמילה "שבועתיים" אנו לומדים שיש יחס בין מעשיהם ובין הנקמה המתבקשת מהם (וגם כמובן, שהנקמה שהיא מידה כנגד מידה, אין הכוונה לעשות בדיוק את מה שהם עשו לנו, אלא להכפיל פי כמה וכמה, אך כמובן בשמירת פרופורציות ויחס של מעשיהם שלהם. יעויין בפרשני פסוק זה)^{כה}.

בתחילת ספר שופטים מתוארת כיבוש העיר בזק ע"י שבטים יהודה ושמעון, התעללות באדוני בזק ע"י קציצת בהונות ידיו ורגליו, והוא מעצמו הבין שזו נקמה בו, וגמול מעשיו שהגיע לו, וכלשונו (א, ז) "שְׁבָעִים מְלָכִים בְּהִנּוּת יְדֵיהֶם וְרִגְלֵיהֶם מְקַצְצִים הָיוּ מְלָקָטִים תַּחַת שֶׁלְחָנִי", ולכן המסקנה מתבקשת "כֹּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי כֵן שְׁלֹם לִי אֶ-לֵהִים".

עניין המידתיות ניכר גם באמירת ישראל לאחר תליית ניקנור (תענית יח, ב), הובא לעיל במאמר זה "קצצו בהונות ידיו ורגליו ותלאום בשערי ירושלים ואמרו פה שהיה מדבר בגאווה וידיים שהיו מניפות על ירושלים תעשה בהם נקמה", ולאחר הצלת בית המקדש בעזרת שמעון הצדיק הכהן הגדול, שיצא לקראת אלכסנדר מוקדון והיפך את המזימה של הכותיים להחריב את בית ה' (יומא סט, א): "כיון שהגיעו להר גריזים חרשוהו, וזרעוהו כרשינין, כדרך שבקשו לעשות לבית אלוקינו" (גם כאן נציין שזה לאחר שנקמו גם בכותיים עצמם באכזריות רבה, ולא רק בהר גריזים, וככתוב שם "מיד נקבום בעקביהם ותלאום בזנבי סוסייהם, והיו מגררין אותן על הקוצים ועל הברקנים עד שהגיעו להר גריזים").

כפי המבואר בפסוקים ובגמרא, כך לימדונו אחרונים רבים. מלבד פרשני הפסוקים הנ"ל, הראשונים והאחרונים, כתבו זאת גדולי רבותינו האחרונים. אדונו הגר"א כותב על מגילת אסתר (ט, ה): "מכת חרב והרג ואבדן - שהכו אותם

כה). אצל דוד המלך מצינו כע"ז במספר מקומות, גם בשבח של מי שינקם בבבל באכזריות, בתהלים (קלז, ט), וגם שביצע כך בפועל בשמואל ב ח, ב ושם יב, לא, ע"ש ובפרשנים [יעוין עוד בדברי רש"י על תהילים (נט, יב) שכתב "אל תהרגם - שאין זו נקמה הניכרת, פן ישכחו עמי - כי כל המתים משתכחים, אלא הניעמו מנכסיהם, שיהיו עניים והיא נקמה שתזכר לאורך ימים"].

בתחלה בחרב על מקום שלא ימותו מזה להרבותן ביסורים, ואח"כ הרגו, ואח"כ אבדו את הגופים...", ועוד כתב שם על המשך הפסוק "ויעשו בשונאיהם כרצונם" "כמו שהיה רצונם לראות ביהודים בתחילה, עכשיו ראו היהודים נקמתם שנהרגו אויביהם". והגר"ח קנייבסקי שליט"א (טעמא דקרא ח"ב עמ' קנו) הביא דבריו והמשיך להדיא כדברינו, שבשביל גילוי כבוד שמים הנקמה צריכה להיעשות באופן של מידה כנגד מידה ובכך מתקדש שם שמים באופן היותר טוב.

כדברים הללו כתב הגר"ש ברעוודא זצוק"ל (קיימו וקבלו עמ' צג) על הנקמה בעמלק, שהוא ראש המורדים במלכות שמים: "מדה כנגד מדה יש להרבות צערו וכלימתו, הן בגוף והן בכבוד והן בכל אופני צער, לפרסם על ידי זה שנעשו בו משפטי ה' ית"ש הנפרע מן הרשעים על מעשיהם דיבורם ומחשבותיהם, כי הלא עמלק כופר במשפטי ה' בהאי עלמא על כן צריכים לפרסם ע"י עונשו מה יותר, כי ה' אלקינו הוא באמת שופט כל הארץ".

המידתיות והאכזריות במלחמת הנקמה מבוארת גם באגרת של הגראי"ה קוק זצוק"ל (אגרות הראי"ה ח"א עמ' ק): כשאויבי ישראל "זאבי ערב" נלחמים בפועל, לא יתכן שעם ישראל לא יגיב בהתאם, "ואדרבא היה מוכרח גם להפיל פחד על הפראים גם על ידי הנהגות אכזריות". כן הוא בדברי הגרי"ד סולוויצ'יק (מובא בשמו ב"נפש הרב" עמ' צ"ב) שדן בגדרי המלחמה השונים ואמר שלמרות שבגדרי מלחמה הרגילים אין הורגים טף ונשים, נשתנתה מלחמת עמלק בגלל מעשיהם, באופן מידה כנגד מידה. בנוהג שבעולם היה להילחם רק נגד אנשי הצבא ולא להרוג את כל האזרחים, הואיל ועמלק המציא את השיטה האנטישמית להילחם הכל עם ישראל, כולל הנשים והטף, לכן נצטוונו לערוך כנגדם מלחמה כדוגמת המלחמה שהם נלחמו בנו, ולהרוג את כל עם עמלק, על נשיהם וטפם^(כ).



(כו). כעין זה מופיע בדבריו גם בקול דודי דופק (עמ' 81) שם מציע לפרש כפשוטו את המאמר "עין תחת עין" כלפי שונאי ישראל.

(כז). וע"ש שהביא שמועה בשם הגאון רבי חיים מבריסק. שמועה זו מובאת גם בספר קול צופיך (עמ' 183) בלשון זו: "שהעיר על דברי הרמב"ם, למה כתב הרמב"ם על שבעה עממין 'וכבר אבד זכרם' והיום אין מצוה זו נוהגת, ובמחייט עמלק אין הרמב"ם מסיק שכבר אבד זכרם, הרי עמלק לא נמצא כבר היום, כי הם היו בעל מעשים רעים ונערכו בין האומות ונאבדו? והוכיח מזה שבמובן עמלק לא גזע של עמלק

דרך האמצע - דרך ה'

ועדיין יש לדון בשאלה שמפריעה לרבים: האם נקמה אינה משחיתה את הנפש? וקושיה זו קשה שבעתיים, לאחר שראינו שלעיתים היא מתקיימת באכזריות רבה ושיש גם לשמוח בה ולא רק לעשותה כמי שכפאו שד.

בנושא זה יש לדון בשלושה רבדים, קומה על גבי קומה: ראשית, גם אילו ביצוע הנקמה אכן היה פוגע במידות שלנו, עלינו לזכור מהי מטרתנו בעולם: האם התכלית היא להיות בעלי מידות מתוקנות או לעשות רצון ה'? האם אנו מבוטלים לה', או שמא לאידיאלים ולמוסר כשלעצמם? כאשר אברהם אבינו עליו השלום נצטוו להקריב את יצחק בנו קרבן לה', האם היו לו ספקות לפני שהלך לבצע את רצון ה'?

שנית, אדם שיעשה את רצון ה' בוודאי שלא ייפגע מכך. האם יתכן שאדם עושה דברים כי ה' אמר לו וזה יהפוך אותו למושחת? אם הסברה אינה מספיקה, מצינו הבטחה מפורשת כזאת אצל הריגת יושבי עיר הנדחת בפסוק (דברים יג, יט) "וַיִּנָּתֶן לָךְ רַחֲמִים וְרַחֲמֶיךָ" (לפי האוה"ח והמלבי"ם). ושמעתי ממורי ורבי הגר"ש טל שליט"א שכך מובטח לנו בכל המצוות, ולכאורה זו סברה פשוטה. ויתכן מאוד שזה כלול בדברי קהלת (ח, ה): "שׁוֹמֵר מִצְוָה לֹא יִדַּע דָּבָר רָע". ושוב הראוני שכך כתב להדיא הרה"ג אברהם שאג, רבו של הגרי"ח זוננפלד, בספרו דרשות הרא"ש (קצו, ב), גם בתורת כלל וגם בהתייחסות ספציפית לנקמה, ע"ש.

שלישית, האם פעולה אכזרית זו של נקמה היא פעולה של שחיתות או של יושר? נתאר לעצמנו שלשה בני אדם הולכים ברחובות ברלין בתקופת השואה, ופוגשים מולם את ראש הצוררים ימ"ש. האחד מחייך אליו בנימוס ואומר בוקר טוב. השני מפנה את מבטו הצידה ומתעלם. השלישי מתנפל עליו והורג אותו במכות אכזריות. מי כאן המושחת בנפשו? הרי שבתיקון מידות נפש האדם יש מקום גם למידת האכזריות, ושימוש נכון בה הוא חלק משלמות המידות, וכמו שנבאר ונבסס כעת.

בלבד, אלא כל עם שהולך בשיטת עמלק להשמיד את עם ישראל ולאבדם, הם עמלקים ועליהם אמרה התורה 'מלחמה לה' בעמלק מדור דור'. ולפיכך הגרמנים הארורים והערבים שרוצים לאבד ישראל ולהשליכם לים - הם בבחינת עמלק וזה נכלל במלחמת מצוה של מחיית עמלק" וכן מובא בשמו בספר הררי קדם (ח"א סי' קפג).

הרמב"ם (הל' דעות, פרק א) והכוזרי (ב, נ; ג, ב-כב) מדברים על האיזון הנכון של כוחות הנפש. נפש מתוקנת אינה הולכת לקיצוניות בשום מידה, אלא מאוזנת באיזון הנכון. מהו האיזון הנכון? הכוונה לדיוק ולאִיזון, שאותו אנו יודעים על פי התורה. מצוות התורה הן האיזון הנכון לכל כוחות הנפש.

כזה היה דוד המלך. "עדינו העצני" (שמואל ב כג, ח) - "כשהיה יושב ועוסק בתורה היה מעדן עצמו כתולעת, ובשעה שיוצא למלחמה - היה מקשה עצמו כעץ" (מו"ק טז, ב). וכך כותב תלמיד רבינו יונה (ברכות מה, ב בדפי הרי"ף ד"ה בכל): "יצר הרע נברא לאכזריות, וכשאדם אינו מרחם על הרשעים והוא אכזרי להם, נמצא שהוא עושה מצוה גדולה ועבודת השם עם יצר הרע". וכן כתב אדוננו הגר"א (אמרי נעם ברכות לג, ב), שעובד ה' שלם זה רק מי שיש בו גם רחמנות וגם אכזריות, ושזו הסיבה לכך שאברהם איש החסד נתנסה דוקא באכזריות, ובאיזון הזה האדם בעצם הולך בדרכי ה'. "אין השלימות ניכר באדם אלא כשיש לו שני מדות הפוכות דהיינו מדת הרחמניות ומדת אכזריות, לפי שכשהאדם נוהג במדה אחת אינו מוכרח לומר שהוא צדיק, אלא יש לומר שכך הוא טבעו, אבל כשיש שני מדות הפוכות כגון רחמניות ואכזריות אז מוכח שהוא צדיק לכך נתן הקב"ה מצוות של רחמניות שהוא כבוד אב ואם... ושוב נתן להם מצוות אכזריות דהיינו שילוח הקן... וזה שנאמר 'לעשות נקמה בגויים וגו' הדר הוא לכל חסידיו" ר"ל שאע"פ שהם חסידים שנוהגים במדת הרחמים אעפ"כ יעשו נקמה בגויים, שהיא מדה הפוכה, וזה הוא הדר להם". עד כדי כך, שתלמיד הגר"א, הרה"ג מנשה מאיליא, ביאר שהמידות שנקראות בפינו "מידות רעות", הן לא רעות בעצם, שהרי יש להם מקום והכרח בעבודת ה', אלא נקראו כך רק על פי הרוב, שברוב המצבים, על האדם להשתמש בחסד וברחמים, ורק מעט באכזריות, וכד'. "למשל מדת הרחמנות שהיא טובה ברוב, אבל יש מקום שנצרך אכזריות ונקמה, במלתיה 'גדולה היא' והרחמנות רעה כדכתיב 'ורחמי רשעים' - אכזרי" שיש לפרשו שכשמרחמין על הרשע הוא אכזריות לו ולעולם^(כח)" (אלפי מנשה סי' כ). כך מבאר גם הגאון רבי יצחק אייזיק חבר, פה שלישי להגר"א (אור תורה ד' נט, הובא באוצרות

כח). כמו שמוכיח הרה"ג שמשון פינקוס (נפש שמשון תהילים עמ' רלח-רלט) ממספר מקרים, שרחמנות על רשעים הביאה לאסונות גדולים על עם ישראל. ובאחד המקומות זה נבע מהפעלת שכל מיותרת, כאשר הנכון היה שתהיה התפרצות הלב.

רבי אייזיק חבר עמ' לד): "עיקר שלמותו הוא שיהפך כל מידה 'רעה' שבו ל'טוב', הכל לצורך התורה ומצוותיה, דרך משל הקנאה - לקנאות במדת צדיקים, והתאוה - גם כן למעשיהם, והכעס - לנקום ברשעים כמדתו של פנחס". ודברים אלו דומים במקצת לדברי המלבי"ם עה"פ "לעשות בהם משפט כתוב, הדר הוא לכל חסידיו" ש"משפט כתוב" היינו הכתוב בתורה 'ונתן מלכיהם בידך והאבדת את שמם' (דברים ז, כד), ולא יתראה זה כאכזריות כי "הדר הוא לכל חסידיו" שקיימו כי מצות ה' ולא הלכו אחר חקירת השכל האנושי ומשפטי, כשאל שחמל על אגג ועל מיטב הצאן" (שאמר מסברה שלו, נגד ציווי ה', "אם גדולים חטאו, קטנים מה חטאו", ועל דבר זה יצאה בת קול ואמרה את הפסוק "אל תהא צדיק הרבה", כמבואר ביומא כב, ב).

וכמו שכתב הרמב"ם (מורה נבוכים א, נד) שה' יתברך נוהג בשילוב הזה, שמתוך י"ג המדות בהם ה' יתברך מנהיג את עולמו, י"ב הם של רחמים ואחת של דין ואכזריות^{כט}). והוא ממשיך שם ומבאר שעלינו ללכת בדרכי ה' אלו, תוך האיזון הנכון ביניהן, ובדומה לאיזון שבמידות הקב"ה. וכן מצינו בשיר הכבוד, שגם בהנהגת ה' בעולמו יש מעין "עדינו העצני", ובזה גופא האדם הולך בדרכי הקב"ה. "זקנה (המבטאת רחמים) ביום דין, ובחרות (המבטאת קשיחות) ביום קרב". וזה על פי הגמרא בחגיגה (יד, א) "כתוב אחד אומר לְבוּשָׁה כְּתֹלַג חָנָן וּשְׂעָר רִאשָׁה כְּעֶמֶר זָקָא (=לבן, כמו של זקן), וכתוב קְצוֹתָיו תִּלְתְּלִים שְׁחָרוֹת כְּעוֹרֵב (כמו של צעיר)? לא קשיא כאן בישיבה (=של דין) כאן במלחמה, דאמר מר אין לך נאה בישיבה אלא זקן, ואין לך נאה במלחמה אלא בחור".

השם משמואל מסוכטשוב (מטות עמ' תא) מדגיש שהנקמה לא נעשית "בקור רוח וביישוב דעת יתירה ובמתינות", אלא אדרבה "שיחם לבבו על גודל העוול

כט). גם אם דבריו אלו לא התקבלו ביחס למניין י"ג המידות, אך אין שום סיבה להגיד שהעיקרון אינו מוסכם. הרי גם אם אין מידה של דין בתוך י"ג המידות, פשוט שה' נוהג כך לפעמים, אלו פסוקים מפורשים "אַל קְנוֹא וְנָקָם ה', נָקָם ה' וּבְעַל חֲמָה, נָקָם ה' לְצָרָיו וְנוֹטֵר הוּא לְאִיבָיו" (נחום א, ב), "אַל נִקְמוֹת ה'" וכד'. ומצאנו שכתב כן להדיא הנצי"ב מוואלוו'ין בהקדמת פתח העמק (א, ח) לחיבורו העמק שאלה על השאלות, שאין לרחם ולהתחסד יותר מהקב"ה, אלא יש ללכת בדרכיו גם בחסד שלו וגם בגבורה שלו "דאפילו במידת החסד אין לזוז מרצונו ית' שהוא כאריה ישאג, וידוע כי הארי יש לו מידת החסד וגבורה, חסד עם השפלים וגבורה לנקום ברצח את המעמידים פנים נגדו". וע"ע במאמר "לעשות נקמה בגויים" שבספר להבין ולהשכיל, שכתב כדברינו, ע"ש ורווה נחת.

שעשה". ולא עוד, אלא "הרוגי נקמה מסתברא מותר לברור לו המיתה היותר מצערת, ולא עוד אלא אפילו להחיותם כדי להגדיל צערם, שפעמים הריגתם נוחה להם מלחיות חיי צער כאלה, בודאי אז מותר להחיותם כדי לצערם לנקום מהם עוד יותר". את אותו העיקרון הטעים באופן נפלא, הרה"ג אליהו זילברמן שליט"א "כמו שמצות חסד וצדקה אין ענינה רק הנתנה אלא העיקר האהבה שאוהב את חברו והרצון האמיתי והכנה לתת לו. כנגד זה אמרו "אוהבי ה' שנאו רע" (תהילים צז, י), שכנגד המצווה שיש בדרך כלל להשפיע ולתת מתוך אהבה, כך במקרה של עמלק יש כנגד זה מצוה לשנוא ולתעב ולרצות ברעת הרע, ולא די במיתתו אלא יש להראות את השנאה והשמחה לאיד". ונסיים פרק זה בדברי האור החיים הקדוש (ויקרא יט, יח) שלמד מסמיכות הפסוקים לקשר ולתלות בין מושג הנקמה - האסורה והמותרת, ובין מושג האהבה והשנאה. מי שחייב לאוהבו - אסור לנקום בו, וכן להיפך. ומשמע כדלעיל, שהנקמה אינה מעשה גרידא ללא לב, אלא מגובה בלב. המניעה מנקמה אצל "בני עמך" - נעשית מתוך אהבתו. והנקמה במי שאינו מ"בני עמך" - נובע משנאתו^(ל).



סיום

פתחנו בהעלאת השאלה של מה לנו ולכל מושגי מלחמה, שנאה, נקמה ושמחה לאיד, מושגים הזרים לנו, ואעפ"כ מוזכרים לא מעט בתורה ובפרט סביב חג הפורים. בשביל להשיב על שאלה זו, השתדלנו להרחיב את היריעה בנושא, וזכינו לסלול דרך מסודרת, הגיונית ומבוססת בסוגיה גדולה זו. נציין כי במהלך לימוד וכתובת סוגיה זו נחשפנו לעוד ועוד מקורות, ומובן שלא היה ביכולתנו להביא הכל בפניכם, וע"כ הבאנו את עיקרי הדברים. כמובן שנשמח מאוד לכל הערה בנושא המאמר, בין אם לבנות ובין אם לסתור, נא אל תמנעו טוב מבעליו.

(ל). ובאמת לכל לחימה נצרכת שנאה לאויב, שאם לא כן הלחימה לא נעשית כהוגן, וכדמשמע ברמב"ם במצות זכירת מעשה עמלק (קפט) ע"ש. יסוד זה למד גם הרב הנזיר ממצוה זו (מגילת המלחמה והשלום עמ' יג) "המלחמה מלווה שנאה, וזקוקה לה, שמגדלתה ומחזקתה. מלמדים ומזכירים לשנוא, לשנוא את האויב".

במהלך הרחבת היריעה בסוגיה זו, זכינו לא להסתפק בהסבר מנהגי וענייני חג הפורים, אלא גם לגעת בסוגיות אקטואליות, ולגעת בדברים שיש לתת עליהם את הדעת לקראת ימות המשיח בהם נזכה וסוגיות אלו יהיו מעשיות, וכדרכו של מרנא החפץ חיים שתמיד הזהיר להיות מוכנים עם ההלכות הנצרכות לימים אלו, כדי שלא נבוש וניכלם כשנגיע אליהם.

ראוי להעתיק את סיומו הנפלא של הרב נתן רפאל אויערבאך במאמרו "ישמח צדיק כי חזה נקם..." (ישורון טו עמ' תשכג) "הנביאים לא הסתירו את הדברים. הם כתבו על יהושע ומלכי כנען, שמואל ואגג, על דוד וגלית ועל אחרים, זו נבואה שהוצרכה לדורות! (מגילה יד.) אם קשים לנו הדברים להשגה, הרי זה משום שרחקנו מדרגת טהרתם, קדושתם ואהבת ה' שלהם, ובעיקר על דא קא בכינא, משום שחדרו לתוכנו חיידיקי השקפות זרות העטופים במעטה של מוסריות מסולפת, וגם על זה יאותו חז"ל (ירושלמי פאה א, א) עה"פ (דברים לב, מז) "כי לא דבר רק הוא מכם" - א"ר מנא: כי לא דבר ריק הוא, ואם ריק הוא, מכם הוא. ולמה? מפני שאין אתם יגעין בתורה! בנו החסרון, באשר רחקנו בעוה"ר משנאת הרע. השי"ת הוא יפתח לבנו בתורתו וישם בלבנו אהבתו, ולעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם".

ונסיים בתפילת הגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א (ויבינו במקרא, דברים עמ' שכז) "השי"ת יזכנו לראות בעינינו נקמת עמו ישראל מיד הגוים והרשעים הארורים שרדפום וציערום ועשקום כי א-ל נקמות הוא".



אוצר אורח חיים

אמירת קטעים שונים בתפילה עם הציבור ♦ תיקון למי שלא כרע
בתפילת שמונה עשרה ♦ ברכת הודאה על הולדת בת ♦ בירור
בענין זמן בין השמשות דר"ת ♦ מעשה שבת בשימוש ברכבת
הנוסעת על פסים שנבנו בשבת ע"י ישראל רח"ל ♦ פסק הרמב"ם
לגבי המפיס מורסא והצד נחש בשבת

אמירת קטעים שונים בתפילה עם הציבור

א.

הצגת השאלה

אדם העסוק בתפילתו והגיע הציבור לקריאת שמע או ל'עלינו לשבח' או לדברים שבקדושה שצריך לאומרם עם הציבור - האם צריך לקרוא עמהם, והאם הדין בזה שווה לכל הדברים או שיש לחלק ביניהם?

הדבר מצוי במקומות בהם מתקיימים כמה מניינים בזה אחר זה, או אדם הנוהג להתפלל בנוסח ספרדי [או ספרד] שמתפלל שחרית עם ציבור הנוהג בנוסח אשכנז (האומרים 'עלינו לשבח' לפני שיר של יום) או שמתפלל מנחה וערבית בנוסח שלא נוהגים לומר בו 'למנצח' ו'שיר למעלות' אלא רק 'עלינו לשבח', וכל כיוצא בזה.

ואחר שעיינתי בנושא זה ע"פ דברי הגמ' והראשונים וכן רבותינו הפוסקים הקדמונים, יצאתי לחופשי בתשובות מחברי פוסקי זמננו וראיתי שהתייחסו לנידוננו, מהם שהעלו ארוכה ומהם בקצירת האומר. ומ"מ אין בית מדרש בלא חידוש, ודברי תורה עשירים, והמעין בנבכי לשונות הפוסקים מפייהם אנו חיים ימצא כפעם בפעם עומק לפנים מעומק, וה' יזכנו להבין ולהשכיל בתוה"ק. וזה החלי בס"ד.



ב.

אמירת ק"ש עם הציבור

תנן (ברכות כ ע"ב): "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה". ובגמרא שם פליגי אמוראי למה מהרהר (פירש"י: מה מועיל ההרהור), ודעת רבי אלעזר "כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל". ואמר רב אדא בר אהבה שצריך שיעסוק דווקא בדבר שהצבור עוסקין בו, ולא בפרקא אחרינא.

וכתבו הראשונים (פסקי הרי"ד ברכות שם, רא"ש סי' יד, שבלי הלקט תפילה סי' טו ועוד) שבה"ג למד מכאן דאם קרא ק"ש ובא לבית הכנסת ומצאם שקוראים ק"ש - קורא פסוק ראשון עמהם. וכן ראיתי בסדר רב עמרם גאון (תפילת מנחה) ובספר הרוקח (הלכות ברכות, סי' שכ) כתב שיקרא את כל ק"ש עם הציבור, אולם בב"י (סי' סה) כתב דעצה טובה לנהוג כן, אבל לענין שלא יהא נראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חבריו בפסוק ראשון סג, וכדברי בה"ג.

וכ"פ בשו"ע (שם, סעיף ב): "קרא קריאת שמע ונכנס לבהכ"נ ומצא צבור שקורין ק"ש, צריך לקרות עמהם פסוק ראשון, שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חבריו". ובסעיף ג כתב: "קרא ק"ש ונכנס לבהכ"נ, ומצא צבור שקורין ק"ש, טוב שיקרא עמהם כל ק"ש ויקבל שכר כקורא בתורה". וביאר הרמ"א: "אבל אינו חייב רק בפסוק ראשון, כמו שנתבאר". והוסיפו כמה אחרונים, ע"פ ספר תשב"ץ לתלמיד מהר"ם (סי' רמא), שיאמר גם בשכמל"ו (א"ר אות ב, הגהות רע"א ועוד).

והגר"א (על סעי' ג שם) כתב דיותר נראה כדעת הרוקח, שיקרא עם הציבור כל ק"ש, שהרי לגבי בעל קרי שהוא מקורו של דין זה אמרו "מהרהר בלבו" על כל ק"ש, ולא רק על פסוק ראשון. וסיים שדברי בה"ג צ"ע [וביאר טעמו של הגר"א ראה בהערה ג להלן].



ג.

אמירת שאר דברים עם הציבור

המג"א (שם סק"ג) הביא בשם תניא ושבלי הלקט בשם גאון, דה"ה שאר דברים שהציבור אומרים, כגון תהלה לדוד, קורא עמהם, שכן דרך ארץ. ומקור הדברים בשבלי הלקט (ענין תפילה, סי' מד): "ומצאתי בשם גאון זצ"ל, אדם שהתפלל עם הצבור וסיים תפילתו ובא לבית הכנסת אחרת ומצאן קורין תהלה לדוד, יקרא עמהן, שכן דרך ארץ". וכ"ה בספר תניא רבתי לר' יחיאל הרופא (שהוא קיצור ספר שבלי הלקט) סי' ז. וכעין זה כתב גם במחזור ויטרי (סי' לה): "ומאן דעייל לבי כנישתא ואשכח ציבורא דקיימין איהו נמי ליקום. ואי יתבן איהו נמי ליתיב דלא

לתיחזי כפורש מן הציבור". וכן כתב להלכה בשו"ע הרב (סי' סה סעי' ב). ובמחצית השקל הוסיף דה"ה עלינו לשבת. וכן פסקו האחרונים (עי' משנ"ב סק"ט, כה"ח אות ד ועוד).

קטע נוסף בתפילה שהוזכר בדברי הפוסקים לעניין אמירתו עם הציבור הוא נפילת אפים. בברכי יוסף (סי' קלא שיעורי ברכה אות ה) כתב בשם רבי אברהם חזקוני בספר שתי ידות (דף לא ע"ב): "בשעה שהציבור נופלין אף שהוא לא התפלל עמהם צריך לעשות נפילת אפים עם הציבור, לפי מ"ש במדרשו של רשב"י. וכן ראוי לנהוג ליפול על פניו ולכסות עצמו בטליתו כמו שעושין הציבור אף שהוא אינו אומר נפילת אפים והוא בזמירות וכיוצא". והובא בשערי תשובה (שם סק"ב).

והנה הרב מאמר מרדכי (סי' סה אות ו) העיר על דברי המג"א הנ"ל בזה"ל: "מפשט דבריו משמע דתהילה לדוד ושאר דברים יש להם דין פסוק ראשון וחובה לאומרו. אבל א"א לומר כן, דודאי לא עדיף משאר ק"ש, דאינו חובה אלא דטוב לעשות כן, כמבואר לקמן סעי' ג. ומן הראוי היה להעתיק זה לקמן ס"ג ולא כאן בס"ב בדין פסוק ראשון"^א. ומבואר מדבריו שאמירת תהילה לדוד וכיו"ב עם הציבור היא בגדר מה שכתב השו"ע בסעיף ג' "טוב שיקרא עמהם כל קריאת שמע" – דאין זה חובה אלא רק טוב לעשות כן, וכך בנידונו של המג"א "טוב" לקרוא עם הציבור את שאר הדברים אבל אין זה חיוב [ומסתבר שכך יסבור המאמר מרדכי גם בנוגע לנפילת אפים עם הציבור].

אולם יש לעיין בעצם סברתו, מדוע יש לדמות דין שאר הדברים לאמירת כל קריאת שמע שבסעי' ג' ולא למש"כ השו"ע בסעי' ב, שצריך מן הדין לקרוא פסוק ראשון עם הציבור שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים?

ונראה פשוט שהוא למד זאת מהנימוק שכתב השבלי הלקט "שכן דרך ארץ" – היינו שבאמירת תהילה לדוד וכיו"ב אין חשש מצד קבלת עול מלכות שמים וכדו', אלא ראוי לאומרו עם הציבור מצד דרך ארץ, כלומר שלא ישנה ממנהג הציבור (כפי שלמדו מכאן כמה אחרונים לדין 'לא תתגודדו', ואכמ"ל בזה)^ב. ולכן המאמר מרדכי מדמה דין זה למש"כ בסעי' ג, ש"טוב" לקרוא כל ק"ש – שגם זה מצד "דרך

(א). וכע"ז הרגיש בספר רוח חיים להגר"ח פלאג'י, ובספר תהלה לדוד (אות ז).

(ב). וראה בשו"ת משנה הלכות (ח"י סי' כב) שביאר מקור הנימוק "שכן דרך ארץ" ע"פ הגמ' בקידושין.

ארץ", שיקרא עם הציבור במקום שהם קוראים, ובוזה לא שייך קבלת עול מלכות שמים עם הציבור, כי לשם כך די בקריאת פסוק ראשון. ודו"ק^ג.

ומעתה נראה לדייק, שבמג"א מובא "שאר דבר שהציבור אומרים כגון תהילה לדוד", וע"ז כתב המאמר מרדכי את דבריו, ולא התייחס באופן מיוחד לתפילת עלינו לשבח (שהובא במחצה"ש^ד). ונלע"ד שבאמת יש לחלק בין סוגי הקטעים שהציבור אומרים, שאמירת תהילה לדוד [וכן נפילת אפים וכיו"ב] עם הציבור היא משורת דרך ארץ, וכקורא את כל ק"ש (סעי' ג בשו"ע), אבל תפילת עלינו לשבח יש מקום לדמותה לחיוב לקרוא פסוק ראשון (סעי' ב בשו"ע), היות ותוכנה של התפילה הוא קבלת עול מלכות שמים. ולפ"ז יוצא שיש חיוב לקרוא עם הציבור את תפילת עלינו לשבח [בחלקה הראשון, עד "אין עוד"], או לכה"פ לעמוד בה, ולכרוע באמירת "ואנחנו משתחוים" כפי שהציבור נוהג.

ולפ"ז, מש"כ המחצה"ש "וה"ה עלינו לשבח" אפשר לומר דאין כוונתו מטעם "שכן דרך ארץ", השייך לתהילה לדוד וכיו"ב, אלא רק לציין שכן הדין גם בעלינו לשבח, אבל באמת הוא מטעם אחר – של קבלת עול מלכות שמים עם הציבור, וע"כ יהיה דינה כק"ש. ועכ"פ גם אם המחצה"ש לא נחית לכל זה [וכוונתו שגם עלינו לשבח הוא משורת דרך ארץ], מ"מ עדיין מצד האמת מהות תפילת עלינו לשבח היא כק"ש ובוזה לא יכוננו דברי המאמ"ר, וכמשנ"ת.

ואולי ניתן למצוא סמך לדבר, שתפילת עלינו לשבח דינה בזה כק"ש, דהנה מהר"י אבוהב בפירושו על הטור (או"ח סי' קלג) וכן רבי יעקב כולי בספרו ילקוט

ג). יש להעיר, שלפי דעת הגר"א (לעיל), הסובר שיש חיוב לקרוא את כל ק"ש ולא רק פסוק ראשון, היה נראה לומר דה"ה בשאר הדברים יש לאומרם עם הציבור מן הדין, ודלא כהמאמ"ר. אבל באמת אפשר לומר שגם הגר"א יודה לדברי המאמ"ר, שהרי בטעמו של הגר"א גבי ק"ש י"ל דס"ל, ע"פ הוכחתו מהגמ' שבעל קרי קורא כל ק"ש, שכל פרשיות ק"ש יש בהם עניין קבלת עול מלכות שמים, ולכן צריך לקרוא הכל עם הציבור. אבל שאר דברים, שאין בהם עניין קבלת מלכות שמים (כתהילה לדוד ונפ"א), ייתכן שגם להגר"א רק "טוב" לנהוג כן ואין זה מעיקר הדין. וצ"ע.

ד). דברי המאמ"ר מוסבים רק על דברי המג"א, ולא הזכיר את ההוספה של המחצה"ש [יצוין כי אמנם רבי שמואל קעלין בעל מחצה"ש (ה'תפ"ד-ה'תקס"ו) מבוגר מרבי מרדכי כרמי בעל מאמר מרדכי (ה'תק"ט-ה'תקפ"ה), וא"כ היה מקום לחשוב כי בעל מאמ"ר ראה את ספר מחצה"ש. אולם בדקתי ומצאתי כי ספר מאמר מרדכי נדפס לראשונה בשנת ה'תקמ"ד, ומחצית השקל לאחר מכן בשנת ה'תקס"ז].

מעם לועז (פרשת עקב) סוברים שתפילת עלינו לשבח נתקנה רק בתפילות בהן אומרים שמע ישראל [שחרית וערבית], היות ועניינה של ק"ש עדות על יחודו של ה', וזו גם מטרת עלינו לשבח, לסיים את התפילה ביחוד ה'". ואף שאין זה עניין לנידון דידן, מ"מ רמז יש בו להשוות אמירת עלינו לשבח לקריאת שמע, דתרוויהו חד טעמא אית להו, שאם אינו משתתף עם הציבור נראה שאינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים. ועל כן חובה מן הדין לומר עלינו לשבח בשעה שהציבור משבחים ואומרים.



ד.

קריאת שמע כאשר עוסק בתפילה

עד הנה התייחסנו לאדם שנכנס לביהכנ"ס והוא אינו עוסק בתפילה, אבל כאשר הוא עצמו עוסק בתפילה, כתב בתרומת הדשן (סי' ג) דאם הוא עומד בברכות ק"ש, אין לו להפסיק כלל ולומר פסוק ראשון. והיה טעמו, שהרי בה"ג דייק דין זה מדאמרינן "שלא יהו כל העולם עסוקין והוא יושב ובטל", אלמא דאין קפידא אלא ביושב ובטל, וא"כ מי שעוסק בברכות של ק"ש עצמו, פשיטא דלא בטל הוא. ויתרה מזו כתב התה"ד, דאפילו אם עסק בשאר דברי שיר

(ה). בטור לא מוזכר לומר עלינו לשבח בתפילת מנחה, אלא רק בשחרית (סי' קלג), וכן באבודרהם, וכ"כ בספר שתי ידות בשם הרב תולעת יעקב (הובא בכנה"ג סי' רלד). אמנם כיום המנהג לומר עלינו לשבח גם בסיום תפילת המנחה. ועיין בשו"ת הרדב"ז מכת"י (או"ח סי' לג), שמדבריו משמע כטעם שכתבו מהר"י אבוהב ומהר"י כולי לאמירת עלינו לשבח, אלא שכתב דלפ"ז צריך לומר עלינו לשבח בכל תפילה, ואדרבה – היות אין ק"ש במנחה יש מקום להשלים את החסר ע"י אמירת עלינו לשבח. וז"ל: "איני רואה לבטל ממני עול מלכות שמים אפילו שעה אחת [ע"פ המשנה ברכות פ"ב מ"ה. הכותב], ושבח נאה כזה ראוי לאדם לומר אותו כמה פעמים ביום, וכל שכן בתפלת המנחה, ואדרבה מפני שאין באותה תפלה קריאת שמע, צריך לומר עלינו לשבח שהוא במקום קריאת שמע, והוא הייחוד הגמור. והרי בתפלת מוסף שאין בה קריאת שמע תקנו אותו מסדרי התפלות בראש השנה ויום הכפורים, וכן אמרו לי שנמצא בתשובות הגאונים ז"ל שצריך לאומרו, וכן אני נוהג כל ימי". וכ"כ רבי משה בן מכיר בספר סדר היום, ושכן כתב האריז"ל. וכן הביאו הפוסקים להלכה, שיש להזכיר את ייחוד ה' בכל תפילה ותפילה (עי' מג"א, סי' קלב סק"ג; עטרת זקנים שם, בשם לחם מן השמים להחיד"א; שו"ת תורה לשמה, סי' קמח; ועוד). ובספר כנסת הגדולה סוף סי' רלד הביא דעת הסוברים שאין אומרים עלינו במנחה, אך לבסוף ציין "ומנהגנו לאומרו בלחש" [הערת העורך: מנהג בני תימן (בלאדי) שלא לאומרו במנחה, וכ"כ האליה רבא לגבי מנהג אשכנז, ויעיין בסידור אזור אליהו ובשו"ע המקוצר לגר"י רצאבי].

ושבח – היינו פסוקי דזמרה – לא מקרי בטל. ולכן אפי' בין ברוך שאמר לישתבח אין לו להפסיק כדי לקרות פסוק ראשון עם הציבור, משום דאינו יושב ובטל.

ובתחילה רצה לומר, שאף יש בכך משום הפסק אם יאמר עם הציבור, שהרי אסור לדבר בין ברוך שאמר לישתבח. אבל דחה זאת וכתב דאדרבה אין קפידא, אם יפסוק לכבוד שמים, לקבל עליו עול מלכות שמים עם הציבור. "ומה שכתבו הגאונים דאסור לאישתעווי הלשון משמע, דוקא דברי בטלים או דבר צרכיו, אבל לא דבר של קדושה". אמנם בק"ש ובברכותיה, שדין ההפסק חמור יותר [שיש הסוברים שאסור לענות אפי' קדושה ואיש"ר], יתכן שיש לאסור לומר ק"ש עם הציבור. וסיים וכתב: "מ"מ ראיתי בני אדם מן המדקדקים, כשהיו עומדים בק"ש ובברכותיה, שהיו עוצמים עיניהם, והיו מנגנים בתיבה אחת או שתים שהיו אומרים בלאו הכי באותו פעם, בניגון הציבור בפסוק ראשון, כדי שיהא נראה כאלו קורא עמהן".

וע"פ דברים אלו פסק השו"ע (סה, ב): "אבל אם הוא עוסק במקום שאינו רשאי לפסוק, כגון מברוך שאמר ואילך, לא יפסיק אלא יאמר התיבות שהוא אומר בשעה שהציבור אומרים פסוק ראשון, בניגון הציבור, שיהיה נראה כאילו קורא עמהם". ומבואר שהכריע שלא יפסיק אף בפסד"ז, ולא רק בברכות ק"ש¹.

אמנם ממסקנת התה"ד, כמובא לעיל, משמע דמשום כבוד שמים יפסיק בין ברוך שאמר לישתבח, ורק בברכות ק"ש לא יפסיק. וכנראה השו"ע מסברא דנפשיה כתב דה"ה אם עוסק בפסוקי דזמרה לא יפסיק (וכע"ז ראיתי שהעיר בפמ"ג משב"ז סק"א). ואכן כמה אחרונים (עי' ט"ז סוף סק"א ומשנ"ב סק"א) הכריעו שבין ברוך שאמר לישתבח יפסיק ויאמר פסוק ראשון עם הציבור, ובברכות ק"ש ינגן בניגון הציבור [ומ"מ כתב המשנ"ב (סק"י) שבין ב"ש לישתבח נראה דאין לקרוא כל ק"ש, כדעת הגר"א, שהרי דעת השו"ע שאין להפסיק שם אפי' לפסוק ראשון].

ולענין מש"כ הפוסקים שיאמר התיבות שהוא אומר בניגון הציבור, הנה כיום שהרבה אינם קוראים בניגון מיוחד או בטעמי המקרא, נראה פשוט דהיות ונוהגים

1. והב"ח תמה על התה"ד, ולשיטתו גם כשהוא נמצא בברכות ק"ש חייב להפסיק ולומר פסוק ראשון עם הציבור, וכתב "וכן אני נוהג, דלא כהשלחן ערוך". ורוב האחרונים חלקו על דברי הב"ח (עי' ט"ז, פ"ח ועוד) והגדיל הפר"ח לכתוב שהעושה כסברת הב"ח "ראוי לגעור בו". וכן נפסק להלכה (עי' כה"ח אות ו בשם הרבה אחרונים).

(כמובא בשו"ע סי' סא סעי' ד) שמכסים העיניים ביד ימין בעת אמירת פסוק ראשון, א"כ צריך להשית ידו על עיניו (ושו"ר כן להדיא בכה"ח סי' סה אות ז בשם סידור בית עובד וחסד לאלפים, אות ב). ויתרה מזו, ייתכן דסגי בהנחת הידיים, שבכך ודאי נראה כאילו קורא עמהן¹.

ובפשטות נראה, שגם אם עסוק בתפילתו במקום שרשאי להפסיק, ייתכן דסגי בהכי, מפני שאין דין עצמי שצריך לומר ק"ש, אלא מצד חשד הציבור, שלא יהיה נראה כאילו אינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים, וא"כ כשמכסה עיניו ונראה כקורא ק"ש די בזה [וראה להלן בסוף המאמר].



ה.

אמירת שאר דברים כאשר עוסק בתפילה

ולעניין שאר דברים, לפי המבואר לעיל [לגבי מי שאינו עוסק בתיקוני התפילה], נראה פשוט דאם עוסק בתפילתו א"צ להפסיק לאמירת תהילה לדוד ונפילת אפים וכיו"ב. ואף אם עסוק במקומות שמותר להפסיק בהם אינו צריך, הואיל ואין זה אלא רק מצד "דרך ארץ", וכמשנ"ת לעיל מיסוד דבריו של המאמר², שאף כשאינו עוסק בתפילתו אין זה חיוב לומר תפילות אלו עם הציבור אלא רק "טוב" לעשות כן, וא"כ בנ"ד, כאשר הכל רואים שהוא עוסק בתפילתו, אין בזה אפילו צד דרך ארץ.

ברם, אכתי יש לדון לענין עלינו לשבח, דהנה איתא עוד בברכות (כא ע"ב): "אמר רב הונא: הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור למודים - יתפלל, ואם לאו - אל יתפלל; רבי יהושע בן לוי אמר: אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור לקדושה - יתפלל, ואם לאו - אל יתפלל". ופירש רש"י (ד"ה רב הונא סבר) שיטת

1. ואחז"ר בספר הלכה ברורה (להגר"ד יוסף, ח"ד עמ' שפט) שכתב "טוב שיניח יד ימינו על עיניו" וכו' (וציין בשעה"צ אות יד לסידור בית עובד והכה"ח), ע"ש. ולענ"ד כיום שאין ניגון מיוחד הוא מעיקר הדין ולא רק "מנהג טוב", והנה כסות עיניים הוא לנו ידיים מוכיחות שאומר עם הציבור, ועדיף שיכסה עיניו ולא יאמר מאשר יאמר ולא יכסה עיניו [אא"כ הוא אומר בקול רם].

רב הונא: "יחיד המתפלל עם הצבור אומר קדוש, הלכך: אם לא גמר עד שלא יגיע שליח צבור לקדוש - לית לן בה, אבל מודים, אף על פי שיחיד אומר מודים, אם אינו אומרו עם הצבור - הרואה את כולם כורעים והוא אינו כורע, נראה ככופר במי שחבריו משתחוין לו".

וכן כתבו התוס' שם (ד"ה עד שלא יגיע), והוסיפו: "והוא הדין נמי אם יגיע למודים כששליח צבור יגיע למודים דשפיר דמי כיון שהוא משתחוה עם חבריו וכו', ור"ת היה רגיל כשהיה מתפלל ביחיד כשהחזן מגיע למודים היה כורע עם הקהל בלא אמירה כלל" (וע"ש בפנ"י דנפק"מ גם לדידן, דקיי"ל כריב"ל), והביא כל זה הרא"ש בפסקיו (פ"ג סי' יח), ועי' בטוש"ע סי' קט סעי' א.

ולכאורה הוא הדין והוא הטעם לתפילת עלינו לשבח, שכאשר הציבור אומרים "ואנחנו כורעים ומשתחוים" וכו', צריך לעמוד ולכרוע עמהם, שלא יראה ככופר במי שהציבור משתחוין לו. ובאכן כך פסק הגרי"ח מבבל בספר עוד יוסף חי (פרשת כי תשא, אות כב) שהנכנס לביהכ"ס והציבור אומרים עלינו לשבח, צריך לעמוד ולכרוע עמהם אפי' שכבר התפלל, כדי שלא יהיה נראה לעיני הרואים שהוא כופר בדברים אלו שמודים בהם הציבור, ע"ש.

ועוד נראה בטעם הדבר, ע"פ מה שחילקנו לעיל בדברי המאמ"ר, היות וגם עניינה של תפילת עלינו לשבח הוא כעין קבלת עול מלכות שמים, א"כ אפשר שיש לדמותה לקריאת שמע שחובה גמורה להפסיק ולקרוא כאשר עסוק במקום שרשאי לפסוק.

איברא, שבנידון זה ראיתי בספר ילקו"י (תפילה ח"ב, סי' קלב הערה כ) שציטט את הדין שכתב במג"א ע"פ שבלי הלקט, וכך כתב: "ולגבי שאר דברים שבקדושה, מצינו בשבלי הלקט... שהוא הדין לגבי שאר אמירות שהצבור עוסק בהם, שכן דרך ארץ לומר עם הצבור ביחד דבר שהצבור עוסק בו. ע"ש. וכתב המגן אברהם שם (סק"ג) דביושב בטל יש להפסיק לומר עם הצבור תהלה לדוד, ולא דוקא קריאת שמע". ומזה דייק דדווקא "ביושב בטל", אבל דאם עסוק בתפילתו ואינו יושב בטל א"צ להפסיק ולומר. עכ"ד. אמנם במג"א לא כתוב להדיא שדין זה הוא "ביושב בטל", אולם מזה שכתב את דברי הגאונים על לשון השו"ע בתחילת הסעיף "נכנס לבהכ"נ ומצא צבור שקורין ק"ש", משמע שנכנס ואינו עוסק

בתפילה [דאם דין זה גם כשאנו יושב בטל, היה לו לקבוע על לשון השו"ע בהמשך "וה"ה אם הוא בבהכ"נ ואומר דברי תחנונים" וכו'].

והדעת נותנת כן, שבעל שבלי הלקט נימוקו עמו - "שכן דרך ארץ", וא"כ מזה יש ללמוד שדיבר דווקא ביושב בטל, אבל בעוסק בתיקוני התפלה לא שייך בזה שורת דרך ארץ, היות שהוא עוסק בתיקוני התפלה.

אבל לפי מה שנתבאר גם זה אינו ענין לנידון דידן, דיש לחלק בין תהילה לדוד ונפ"א וכיו"ב לבין תפילת עלינו לשבח, שהיא ממש כק"ש וכמו מודים. ומ"מ ברור שגם כאן אין צריך לומר בפיו עם הציבור, אלא די במה שיעמוד יחד עם הציבור וישתחווה, וכדין ק"ש, שאומר התיבות שהוא נמצא בהם בניגון של ק"ש [ולפי המנהג מכסה עיניו כמו שנתבאר לעיל], ודיו לבא מן הדין להיות כנידון.

ובהמשך דבריו בילקו"י שם כתב שיש לדמות דין עמידה בעלינו לשבח למש"כ רב אבה"ו בשו"ת יביע אומר (ח"ה או"ח סי' ח אות ד") לדון באדם העוסק בפסוקי דזמרה והציבור אומר 'ברוך שמי'ה'. וכתב שם שא"צ לכרוע עמם באמירת "דסגידנא קמיה" אלא די לעמוד בלבד, שאין זו תקנת חז"ל לומר בריך שמי'ה (ומקורו בזה"ק ויקהל דף רו ע"א, אבל לא נקבע ע"י חז"ל בסדר התפילה). וגם עצם הכריעה היא מנהג בעלמא ואינה מן הדין [ואדרבה, יש שסוברים שאין לכרוע, ע"ש. וא"כ ה"נ בדין עלינו לשבח, שאין זה מתקנת חז"ל להשתחוות, ודלא כאמירת מודים שזו תקנ"ח, א"כ די שיעמוד עם הציבור ואינו חייב לכרוע. ובפרט שאין הכל כורעים ביחד באמירת "ואנחנו משתחוים" אלא כל אחד כשמגיע למילים הללו, משא"כ ב"מודים" שהוא תחילת הקטע ואם לא יכרע ולא ישתחוה ניכר שאינו משתתף עם הציבור ונראה ככופר. עכת"ד (ועי' בשו"ת אבני לוי ח"א או"ח סי' ח).

ואני תמיה, האף אמנם שאמירת מודים יחד עם הציבור היא תקנת חז"ל בגמ', אולם מהיכי תיתי לחלק בין ק"ש לעלינו לשבח, הרי גם ק"ש עם הציבור וגם אמירת שאר דברים (כתהילה לדוד, וכ"ש עלינו לשבח כמשנ"ת לעיל שאמירתו ממש כק"ש) נלמדים מדברי הגאונים, שבעל הלכות גדולות למד מהגמ' דין קריאת שמע עם הציבור, ודין אמירת שאר דברים אף הוא מובא בשבלי הלקט ובתניא בשם "גאון"

(ח). והביאו הילקו"י בהמשך דבריו, תחת הכותרת "להשתחוות באמירת בריך שמי'ה".

[ומי הוא אותו גאון לא נתפרש לנו, ובד"כ הוא רב האי גאון, שיש מהראשונים המכנים בשם "גאון" סתם. וראה בהערה^ט]. ואם לגבי ק"ש ברור ונפסק להלכה שיאמר בניגון הציבור, אף שהוא עוסק בתפילתו, ה"נ בעלינו לשבח יעמוד ויכרע עם הציבור. אמנם בשאר דברים, כתהילה לדוד וכדו', שהם רק משורת דרך ארץ - נראה שאינו צריך, אבל בעלינו לשבח, שיסודו קבלת עול מלכות שמים, לא גרע מק"ש וכנ"ל.

ובפרט שאמירת עלינו לשבח תקנה קדומה היא, ועל כן יש מקור מתקנת חז"ל לכרוע באמירת "ואנחנו משתחוים" [ולא כמו "דסגידנא קמיה"]. עי' במחזיק ברכה (סי' קלב סק"ב) מה שהביא מתשובת רב האי גאון שגרס בש"ס עירובין שזו תקנת חז"ל מימי ריב"ז [אמנם יש שפקפקו בייחוס תשובה זו לרה"ג, ולפנינו לא נמצא כן בגמ'. ועי' בספר שם הגדולים (מערכת ספרים) שלגאונים היו גירסאות בש"ס שאבדו מאתנו].

ושמעתי באומרים לי לבאר סברת הילקון^י שיש לחלק בין ק"ש לתפילת עלינו לשבח, שק"ש היא חיוב דאור' וגם יש בה קבלת עומ"ש, ובהצטרף שניהם אמרו

(ט). בספר יד מלאכי (כללי הגאונים והרי"ף אות יד) כתב: "נראה שבכל מקום שכתב הרי"ף 'והגאון אמר' או 'וכ"כ הגאון' היינו ר' האיי גאון, וכן נראה מדברי הגהות מיימוניות בפ"ה מהלכות ברכות שכתב שם וכו' וכן פי' רב אלפס בשם הגאון שהוא רב האיי ע"כ. וכ"כ רבינו יונה... ועיין קורא הדורות דף ה' א' וספר לב שמח דף מט ע"ב". וכן כתב ר' נפתלי יעקב הכהן בספר אוצר הגדולים (ח"א, ערך 'גאון סתם'), שבכל מקום שהרי"ף כותב "גאון" סתם כוונתו לרב האי גאון, וכשראב"ע כותב זאת כוונתו לרס"ג. אולם בשאר ספרי הפוסקים הכוונה לאחד מגאוני בבל יהיה מי שיהיה, ולא לגאון מסוים דווקא. עכ"ה. ומאידך עי' בשו"ת תפילה למשה להגר"מ לוי (ח"ד סי' כו) שכתב באופן כללי שכאשר מוזכר גאון סתם הכוונה לרב האי.

והנה לנידון דידן בדברי השבלי הלקט, העירוני שאולי מכנה כאן תואר "גאון" לאחד מן הראשונים, שכן דרכו בכמה מקומות (למשל בהל' שמחות סי' טו "מצאתי במנהגות הגאונים", וראה בהקדמתו), והדבר צריך בדיקה נרחבת, ושמה יש להבדיל בין הלשונות. אמנם עתה באתי ובדקתי בשבלי הלקט מהדור מירסקי, ושם (עמ' 248 הערה 5) ציינו שמדברי השבלי הללו הועתק לאוצר הגאונים (לוי) ברכות סי' קכה (עמ' 50), וע"ש ובהערות המו"ל. וכעין זה הובא בסדר רב עמרם גאון (תפילת ערבית, דף יט ע"א; ובסדר רע"ג השלם ח"א קצג ע"א), וז"ל: "ומאן דעאיל לבי כנישתא ומשכח צבורא קיימין, איהו נמי ליקום. אי יתבין, איהו נמי ליתוב. דלא ליתחזי כי בטל מן כוליה צבורא. הכי שדרו ממתיבתא". וכן במחזור ויטרי שהוזכר לעיל (סי' לה) במהדורת גולדשמיט ציינו למקורות הנ"ל. ועוד, שמש"כ שם שכן דרך ארץ שלא יפרוש מן הציבור, מקורו במסכת דרך ארץ זוטא (פ"ד ה"ה) שלא יהא יושב בין העומדים וכו'. אתה הראת לדעת שיש מקור לדברים כבר בכתבי הגאונים ובחז"ל. ועכ"פ ראה להלן בפנים דאין כ"כ נפק"מ מהו מקור הדין.

שחייב לקרוא עם הציבור, דאל"כ יחשדוהו שאינו מקיים חובתו וכופר ח"ו במלכות שמים. משא"כ עלינו לשבח שיש בו רק קבלת עומ"ש, אך אינו חיוב, יש מקום לומר שאינו חייב לאומרו עם הציבור כשעסוק בתפילתו.

ולענ"ד אין זו טענה, שהרי ק"ש חייב לקרוא עם הציבור גם אם ידוע לכל שכבר קרא ק"ש וקיים חובתו, כגון שרואים שחולץ התפילין וכיו"ב, ולא מצאנו שום חילוק כזה. ע"כ מוכרחים אנו לומר שעיקר הדין הוא שלא יפרוש מן הציבור בעת קבלת עול מלכות שמים, ומעתה אין לחלק בתוקף החיוב, דזה אינו עניין לכאן כלל.

השתא דאתינן להכי, נחזור ונאמר לענין מקור דינו של השבחה"ל, דבאמת אין נ"מ אם מקורו בדברי הגאונים או בדברי רבותינו הראשונים, וגם אין נ"מ אם אמירת עלינו לשבח והכריעה באמירת "ואנחנו משתחוים" היא מתקנת גאונים או לא, דסו"ס אם נפסקה הלכה שצריך לומר עלינו לשבח עם הציבור משום קבלת עומ"ש, הרי שאין לחלק בתוקף חיובו, וכאמור".

ומעתה מדברי היב"א לענין בריך שמיא אין שום ראיה, ששם לבד מהעובדה שאין זו תקנת חז"ל וכו', ואף אם נאמר שגם עלינו לשבח אינה מתקנ"ח, אך בתפילת עלינו לשבח יש קבלת עומ"ש כק"ש, ודלא כבריך שמיא.

ולענין מש"כ בילקו"י שאין הכל כורעים ביחד וכו', סברא זו ראיתי בכמה ספרים, שכיום רבים מתפללים בלחש, וא"כ אם הציבור אומר עלינו לשבח בקול הרי ניכר שאינו כורע, ובכל מקרה אם עליו לעמוד מה אכפת ליה להשתחוות יחד עם הציבור.

והמעייין בספרי האחרונים יראה שהכריעו לכאן ולכאן בנידון דידן, כגון המתפלל בנוסח ספרדי [או ספרד], האם צריך לומר עלינו לשבח עם הציבור המתפלל בנוסח אשכנז, וכתבו סברות מסברות שונות^(א). ולפי המתבאר, לכה"פ יש

(י). ומטעם זה נתבאר לעיל לעניין ק"ש, דנראה דסגי בהנחת ידו על עיניו, ואינו חייב לקרוא ממש, שהרי אין זה דין עצמי של חובת קריאה, אלא רק שלא יפרוש מן הציבור.

(יא). הסוברים שאין להפסיק ויש להתפלל כסדר: שו"ת ישכיל עבדי ח"ח סי' יז, שו"ת מנחת יצחק ח"ט סי' ח אות ד, שו"ת משנה הלכות ח"י סי' כב, שו"ת וישב הים ח"א סי' ה ועוד רבים. וכן בשו"ת להגר"מ מאזוז באתר ישיבת כסא רחמים כתב שאין צריך לומר עם הציבור (וכ"כ שם לגבי י"ג מידות ועוד).

לעמוד והוי כאמירת ק"ש בניגון הציבור, ובסוף התפילה יאמר עלינו לשבח, ובכך לא ישנה מסדר התפילה ע"פ מנהגו. ובמנחה וערבית יוכל לומר המזמור שנוהגים לומר קודם עלינו לשבח (למנצח ושיר למעלות), כי יספיק לסיימו ומיד יעמוד ויאמר עם הציבור עלינו לשבח, ובזה לא ניכר כ"כ שמשנה ממנהג הציבור. הנלע"ד כתבתי, והיעב"א.



הסוברים שיש לומר עלינו לשבח עם הציבור ואח"כ להשלים כדי לומר כסדר האריז"ל: שו"ת אור לציון ח"ב, פ"ז הערה לח, שו"ת ישא יוסף ח"ב סי' לט (וראה שם בשם הגרי"ש אלישיב) ועוד. וראה סיכומי דעות בזה בספר תורת הישיבה פ"ד אות יח, אבני ישפה פ"ו סעי' ט ובהערות, שו"ת אבני דרך סי' קלז, שו"ת מחקרי ארץ סי' לז, ספר שיח בחורים פ"ו סעי' ה ובהערות.

הרב מיכאל ספראי

תיקון למי שלא כרע בתפילת שמונה עשרה

בגמ' ברכות לד ע"א: "ת"ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן - באבות תחלה וסוף בהודאה תחלה וסוף, ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה מלמדין אותו שלא ישחה". וכן פסקו בטושו"ע ר"ס קיג.

ויש לדון היאך יהיה דינו של מי שהתפלל תפילת י"ח, ולאחר שאמר ברוך אתה ה' בחתימת ברכת מגן אברהם או בברכת ההודאה נזכר שלא כרע, וה"ה מי שלא כרע בתחילת ברכת אבות או ברכת ההודאה. האם יש לו תיקון או שהוא בכלל מעוות לא יוכל לתקון.



א.

לכאורה היה מקום לומר שיסיים מיד למדני חוקיך, ואח"כ יחתום את הברכה בכריעה כתיקונה. אמנם, לכאורה אין זו תקנה מעלייתא ואין לסמוך לעשות כן למעשה שהרי מרן השו"ע (או"ח קיד, ו) לענין מי שלא הזכיר בימות הגשמים משיב הרוח ומוריד הגשם ונזכר אחר שאמר ברוך אתה ה', לא הזכיר כלל עצה זו לומר למדני חוקיך, ואפילו בדברים שאם חיסר מלהזכירם יצטרך לחזור לראש. והביאור הלכה (שם ד"ה בלא חתימה) כתב שקשה להכריע נגד השו"ע, ומ"מ בדברים המעכבים את התפילה הכריע הביאור הלכה שיאמר למדני חוקיך, כדי שלא יצטרך לחזור לראש, אבל במקום ששכח הזכרה שאינה מעכבת אף לדברי הביאור הלכה לא יעשה עצה זו, וכן מבואר בסי' תכב, ד.

וכן באגרות משה (ח"ד סי' צ"ג) פקפק רבות בתקנה זו של אמירת למדני חוקיך באמצע העמידה, שפשוט שהוא הפסק גמור.

ובשבט הלוי (ח"ח סי' קל"ב) כתב שלהזכיר למדני חוקיך באמצע התפילה לאו מילתא זוטרתא היא ואין לך בו אלא חידושו בדבר המעכב ממש.

ואם כן בנידו"ד שהכריעות אינן מעכבות את התפילה לכאורה אין בית אב בפוסקים להתיר לומר למדני חוקיך כדי שיוכל לכרוע כדינו.



ב.

והראוני דברי רבנו יוסף חיים בספרו עוד יוסף חי (פרשת בשלח אות ד') וז"ל: "אם שכח ולא עשה כריעה וזקיפה במגן אברהם יעשה בחתימה דהקל הקדוש, משום דשלושה ראשונות כחד ברכה חשיבי וזו היא הסוף".

והנה לכאורה כוונתו שמצא תיקון למי שלא כרע בחתימת מגן אברהם - שיחתום בברכת האל הקדוש, הואיל וג' ברכות ראשונות כחדא חשיבי, א"כ שפיר יש להחשיבו ככורע במקומו.

אמנם, בעיקר דברי הגר"ח יש לדון, דלכאורה לכמה דברים לא מצינו שתהיינה ג' ברכות ראשונות נחשבות כברכה אחת, וא"כ יש להסתפק אולי שגם להאי מילתא של כריעה לא יועיל מה שנחשבו ג' ברכות ראשונות כברכה אחת.

דהנה לעניין כוונה ראשונה לעיכובא לא מצאנו מי שיחמיר ויאמר שכוונה בכל ג' ברכות ראשונות מעכבת. וכן לעניין מאה ברכות פשיטא שנחשבות כברכות נפרדות. וגם לעניין דברים שהדין להזכירם בג' אחרונות, כמו יעלה ויבוא בעבודה או על הניסים בהודאה, לא מצאנו רמז שיוכל להשלים אותם בברכת שים שלום הואיל וג' אחרונות כחדא חשיבי^(א).

וביותר שבנידון דידן הרי איכא קולא, במה שמורים לאדם לכרוע בברכת האל הקדוש, שהרי קיי"ל שאין לכרוע בחתימת ברכה שלא תיקנו בה חכמים כריעה, כמבואר בגמ' ובפוסקים.



(א). והראני הגר"מ פטרפרוינד שליט"א את דברי הבא"ח בשו"ת תורה לשמה (סי' מו) שמבואר בשאלתו שם, שאע"ג שדן לענין אם יכול לצאת י"ח חלק מתפילת העמידה בשמיעה מהש"צ וחלק מהתפילה יוציא בפיו, מ"מ את ג' ברכות ראשונות וג' אחרונות פשיטא ליה שאין לחלקן זו מזו, ע"ש.

ג.

והנה לא הזכיר הגרי"ח האם עצה זו תועיל גם למי שלא כורע בחתימת ברכות מודים, שיחתום בברכת שים שלום הואיל וג' אחרונות כחדא חשיבי, ולפון"ר נראה שלא סבירא ליה לעצה זו, וצריך טעם לחלק ביניהם.

ונראה שיש לבאר את הטעם לתקנת חז"ל שיהיה כורע בברכת אבות ובברכת ההודאה, אמאי דווקא במקומות אלו תקנו חז"ל כריעה, ולפי"ז נדון בעז"ה האם שייך לעשות השלמה לכריעה זו בברכת הקל הקדוש או בשים שלום.

ולכאורה מצינו שנחלקו בזה הראשונים. הנימוק"י (ברכות לד, א) הביא בשם התוספות, וכע"ז בתוס' רבינו יהודה (שם), שטעם הכריעה הוא ע"ש הפסוק דכתיב באליעזר (בראשית כד, מח): "ואקד ואשתחוה לה' ואברך", ועוד דדרך ארץ הוא שמשתחוין כשבאין לפני מלך או כשנפטרינ מלפניו.

ואת טעמו הראשון של הנימוק"י כ' גם רבינו יונה (כד, א מדפי הרי"ף) ובריטב"א, ונתפרשו הדברים יותר בס' המנהיג בשם הירושלמי^ב וז"ל: "באבות מניין, דכתיב ואקוד ואשתחוה לה' ואברך את ה' אלוקי אדוני אברהם, ובהודאה ואשתחוה למלכא".

אמנם, במאירי מצינו ביאור שלישי בטעם הכריעה באבות ובהודאה, וז"ל: "בא להודיע שצריך אדם לעורר עצמו בכוונה יתירה במקומות, והוא שאמרו שצריך לו לשחות ברכה ראשונה תחילה וסוף ובברכת הודאה תחילה וסוף". ומבואר מדבריו שהכריעה באה לעורר את הכוונה ולכן יש לכרוע דווקא בברכת אבות ובברכת הודאה.

ונראה בכוונת המאירי שאף שלדינא אין הכוונה לעיכובא אלא רק בברכה אחת, והיינו לרוב הראשונים בברכת אבות (וי"א בברכת מודים ואכמ"ל), מ"מ כו"ע מודו שבברכות אלו, אבות והודאה, יש לכוון בכוונה יתירה יותר משאר ברכות, ולכן תקנו חז"ל כריעה תחילה וסוף באלו הברכות דווקא.



ב. בס' שיח יצחק על חגיגה בקונטרס תפילת כל פה העיר שלפנינו בירושלמי ליתא להאי דרשא [כפי שמצאנו לרבותינו הראשונים פעמים רבות, שקוראים למדרש "ירושלמי". ראה אצל ר"ד דבליצקי במבוא לראבי"ה עמ' 12 ממקורות קדומים].

ד.

והנה לכאורה יש נפק"מ בין הטעמים, שאם נאמר שטעם הכריעה באבות ובמודים הוא משום שכריעת אליעזר הייתה בברכת אבות, וכן מצינו בקרא השתחוואה גבי הודאה, א"כ יש לומר שלא שייך תשלומין בכריעות אלו בשאר הברכות, שהרי טעם הכריעה הוא בדווקא בברכת אבות ובברכת מודים, וא"כ אפילו אם נאמר שג' ברכות ראשונות חשיבי כחדא ברכה, מ"מ הכריעה צריכה להיות דווקא בברכת אבות ולא בברכת האל הקדוש.

אך אם נאמר שטעם הכריעה הוא משום שזוהי דרך ארץ להשתחוות בתחילה ובסוף כשבאין לפני מלך וכשנפטרים לפניו, א"כ היה מקום לומר שאם לא כרע בברכת אבות ישלימנה מיד בברכה הסמוכה לה, וכן אם לא כרע במודים ישלים את כריעתו בסוף הי"ח ברכות, דהיינו בברכת שים שלום, כדי להפטר מן המלך בכריעה.

אמנם, ודאי לא לזה נתכוון הגרי"ח, שהרי אם כנים הדברים אזי מי שלא כרע בברכת אבות יש לו לכרוע מיד בברכת גבורות ולמה ימתין עד האל הקדוש, וביותר שהגרי"ח לא הזכיר שמי שלא כרע במודים יכרע בשים שלום, ולטעם זה אדרבה יותר פשוט שיש לתקן את חוסר הכריעה במודים בברכת שים שלום בסוף העמידה, מאשר את ברכת אבות בברכת האל הקדוש.

אמנם יש מקום לומר שכוונת הגרי"ח היא שכיוון שמצאנו שיש בג' ברכות מעלה שנחשבים יחד כפתיחת שמו"ע, ומשום כך הטועה בה צריך לחזור לראש, א"כ כשכורע בהאל הקדוש חשיב ככורע בתחילת התפילה במידה מסויימת, אבל ברכת גבורות איננה נחשבת כפתיחה בפני עצמה לשום דין ועניין, וא"כ אף מי שלא כרע בברכת אבות יש לו לתקן זאת דווקא בחתימת ברכת האל הקדוש ולא בברכת גבורות.

ולכאורה פשוט שלדברי המאירי, שטעם הכריעות הוא לתוספת כוונה בברכות אלו דווקא, אין עצה ואין תקנה למי שלא כרע באבות או בהודאה ואין לו תשלומין בשום ברכה אחרת.



ה.

וחשבתי אולי לומר שיש בית אב לדברי הגרי"ח באחד הראשונים, הרי הוא ר"ש מגרמייזא בסידורו^ג, שכתב בדיני שמו"ע וז"ל: "וברכה ראשונה מתחיל בברוך ומסיים בברוך ושוחה בה תחילה וסוף, שדומה לאדם שנכנס לפני המלך ומשתחוה בכניסתו, כשמתחיל לדבר דבריו עוד משתחוה, ומודים תחילה וסוף לפי שמודים הוא אחר עבודה ועבד שעבד לרבו ונפטר ממנו משתחוה לו, ומודים הוא לשון השתחוואה וישתחוו למלכא ומודינא למלכא, ואחר שמשתחוה אומר לו רבו לך לשלום ולכך סמוך למודים ברכת השלום"^ד.

ומבואר מדבריו שעניין הכריעה במודים הוא בדווקא אחר העבודה וקודם שים שלום^ה, ופשיטא שלפי זה לא שייך שתהיה השלמה לכריעה במודים. אמנם הכריעה באבות היא משום שכאשר מתחיל בדבריו אל המלך יש לו להשתחוות לפניו, וא"כ יש לומר שיש השלמה לכריעה זו כל עוד הוא בתחילת דבריו, וכיוון שכל ג' ראשונות נחשבות כברכה אחת א"כ נחשבות כתחילה לשאר ברכות העמידה, וא"כ יש מקום לומר שאם לא כרע במגן אברהם ישלים את כריעתו בחתימת האל הקדוש.

אולם כל זה הוא כדי לבאר את דברי רבן של ישראל הבן איש חי, אמנם להלכה ולא למעשה לענ"ד נראה שאין לסמוך על עצה זו שלא נמצאה בשום אחד מהפוסקים, וגם ברוב רבותינו הראשונים נראה שלא ס"ל לתקנה זו, וכיוון שיש חשש בזה של מוסיף על הכריעות שב ואל תעשה עדיף, ואם לא כרע באבות הרי הוא בכלל מעוות לא יוכל לתקון.



ג. רבים מייחסים סידור זה לראב"ן, ראה אצל א' גרוסמן בחכמי אשכנז הראשונים עמ' 346-348.

ד. והראני הגר"מ פטרפרוינד שליט"א שכ"כ בפירוש המיוחס לרש"י [בדבר ייחוסו של הפירוש לרש"י וזהות מחברו האמיתי, עי' שם הגדולים מערכת ש' אות ל"ה ובמנוחת שלום (סופר) ח"ד סי' ט"ו] לבראשית רבה (לט יב) שהכריעה במודים היא, שאינה אחרונה לכולם שיש לאחריה שים שלום, ע"ש.

ה. משא"כ לשאר הראשונים שהובאו לעיל, אשר הזכירו רק את השייכות של הכריעה למודים, ולא הזכירו את העניין שתהיה הכריעה קודם שים שלום ואחר העבודה.

הרב גד מכטה

ברכת הודאה על הולדת בת

במשנה בברכות (ט, ב; בבלי נד, א): "ועל הבשורות הטובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל שמועות רעות אומר ברוך דיין האמת", ובברייתא (נט, ב) מובא שכשאמרו לו שילדה אשתו זכר, אומר ברוך הטוב והמטיב. לכאורה מדויק מלשון הברייתא שדווקא אם הלידה היא של בן זכר מברך על כך ברכת ההודאה של הטוב והמטיב, וכלשון זו סתמו הראשונים והטוש"ע (או"ח, סי' רכג). הבית יוסף כתב שאין לדייק מלשון הברייתא ש"אמרו לו" ילדה אשתו וכו' שדווקא אם אמרו לו, אלא אפילו אם ראה בעצמו יש לו לברך, ועם זאת, לענין ההמשך שמדובר על הולדת "בן", הבית יוסף לא העיר שלא דווקא בן, וכנראה שהדברים אמורים בדווקא.

יש לשאול מדוע לא לברך אף על הולדת הבת כבהולדת הבן, והרי בשמחת הלב תלויה ברכת ההודאה, ולרוב שמחת ההולדת שווה היא. אנסה לברר זאת כפי השגת ידי.



א.

מהי בשורה טובה?

בגמרא (ברכות נט, ב) ישנה קביעה, שעל הנאה המשותפת לאדם עם חבירו מברך את ברכת ההודאה "הטוב והמטיב", אולם הרשב"א (ד, עז) בתשובותיו הגדיר שלא על כל הנאה משותפת הדברים אמורים:

בדבר שיש לו תועלת והנאה בו, ולאחרים עמו. כגון: ירידת הגשמים וירושת הקרובים. ואפילו בריבוי יין, ואחרים נהנים ושותים ממנו עמו. אבל בהנאה לבד בראיית פירות חדשים, לא מצינו... אלא שהנאת תועלת קאמר. וכלידת אשתו זכר, יש לאב ולאם הנאת תועלת. חדא: דהוה להו חוטרא לידה ומרא לקבורה. ועוד: שהוא כירך האב והאם, ומידת כל אדם תאבין לו ליורשן.

מפורש בדברי הרשב"א שהנאה של תועלת היא המחייבת את הברכה, ובביאור יתר כתב במקום אחר (א, רמא): "ברכת שהחיינו אינה תלויה בשמחה אלא תלויה בדבר שמגיע לו תועלת. ואף על פי שמתערב עמה צער ואנחה, שהרי אפילו מת אביו ונפלה לו ירושה אומר שהחיינו". בניגוד לתפיסת אנשים רבים, הברכה לא נתקנה על שמחת הלב אלא על תועלת^א.

צריך ברור מדוע עצם השייכות לירושה נחשבת אף לאמא כהנאה שיש בה תועלת, שהרי רכוש הוא של הבעל וכעת אין לה ממון משלה^ב, בכדי שנאמר שתמתין לבנה שיירשנה, ופסקו הגמרא והראשונים בברכת הודאה זו שיש ללכת אחר המציאות העכשווית ולא אחר "אפשרות עתידית"^ג. כנראה שלמרות שתועלת זו אינה עכשווית אלא עתידית, כיוון שזהו תהליך שהתחיל ברגע זה, ויגדל הילד ויגמל וכו', ואין זה דומה לשיטפון בשדה שכעת היא רעה אך עתיד להיות שינוי ויהפך לטובה של השקיה, כיוון שבשיטפון יש מציאות שמשתנה משוב לרע ואוליגן בתר השתא, ובנידון הלידה התהליך החל עתה וימשיך הלאה.

התועלת המתוארת היא הימצאות חוטרא לידה, כלומר עזרה מהבן לשעת הצורך ומרא לקבורה - עזרה לעת הקבורה, ובנוסף הזכיר שהבן הוא כירך האב והאם. יש לשאול האם מה שכתב שהבן כירך האב והאם הוא היינו הך של סיום דבריו שהכל תאבין לבן שירש אותם והעיקר הוא הירושה, או שיש שלשה פרטים בדבריו: חוטרא ומרא, כירך האב והאם, ירושה (הירושה שייכת דווקא בבן זכר, כי מדינא הבת אינה יורשת). אין סיבה לומר שצריך את שלשת התנאים יחד כדי שהבשורה תחשב כטובה בעלת הנאה ותועלת. על כן נראה שאין צורך בכל

א). ודברים מחודשים כתב במרומי שדה לנצי"ב (ברכות נט, א) שבשורות טובות הן לאו דווקא טובות לפרט, אלא "טובות כלל ישראל ואף על פי שאינו נוגע לו, מכל מקום טובת הכלל היינו לו, וכן בשורות רעות להיפך... דאילו רואה טובת הכלל היינו עומד עמהם ומסתמא נכלל עמהם בטובתם וברעתם", אולם להלכה כתב שאין הדין ברור, עיי"ש.

ב). באופן סתמי, בלי נכסי צאן ברזל.

ג). ברכות ס, א ושטמ"ק שם, פירוש המשנה לרמב"ם על משנתנו (תרגום הרב קפאח): "... דברים המצוים הן שאין במציאותן ספק, ולכן מברך על מה שהוא עכשיו ולא יביט לסוף, לפי שאותו הסוף אפשרי, ודיו לאפשרי היותו אפשרי".

הטעמים שכתב הרשב"א, אלא די בכך שיש להורה חוטרא לידה ומרא לקבורה, וזה גורם לו להנאה כבר במצב הילד כתינוק.



בן או בת

חוטרא לידה ומרא לקבורה שייך לכאורה גם בבן וגם בבת. וקא חזינן שסמכא דעתיה של אדם על כך שבתו תסעוד אותו בימים קשים, ולעת זקנה, וכל שכן ל"עת מצוא" זו קבורה. ובזית רענן (ב, ג, לרבי משה יהודה ליב זילברברג) הגדיר שברכת הטוב והמטיב נתקנה על "הטבה גשמיית ואית לאחרינא שותפות בהדיה", ודייק שיש יתרון דווקא לבן זכר מצד זה של חוטרא לידה וכו'. הסוגיה ביבמות (סו) עוסקת בנשים שדורשות לעזוב את בעליהן בטענה שלא נפקדו והן רוצות לזכות לחוטרא לידא וכו' ואכן טענתן מקובלת. רש"י כתב: "חוטרא לידא - רוצה אני שיהא לי בן שיחזיק בידי בזקנותי ואשען עליו, וביום מותי יקברני". הסברה לשייך זאת דווקא לבן זכר היא שדווקא הוא יוכל לשמש את אביו ואמו כי זה בידו וברשותו, אך האישה לכשתתחתן ותהיה תחת רשות בעלה, וכבודו קודם לכבוד הוריה (קידושין ל, ב), מסתבר שהיא לא תהיה זמינה ולא פנויה לצרכי ההורים הנזקקים לה. ועוד יש לומר שה"חוטרא לידה" הוא צורך פרנסה, וכמו שכתב הראב"ן ליבמות (ד"ה האישה אינה) "חוטרא לידה ומרא לקבורה כלומר בנים שיפרנסוה ויקברוה", והבת אינה שייכת בכך כיוון שממונה ביד בעלה ומה שקנתה היא קנה בעלה, ואם כן אין את נחת הרוח הזו להורים בהולדת הבת.

אולם, הריטב"א ביבמות (סו, ב) הביא שיש אומרים שאם יש לאישה בת הרי זה נחשב שיש לה חוטרא לידה ומרא לקבורה (ואף החולקים על כך סוברים שלמרות שיש לה כבר בן או בת עדיין יש לה טענה לומר שהיא חפצה בעוד, בשביל חוטרא וכו' אך באחת כבר יש לה חוטרא "פורתא"). שיטה זו הובאה גם בנימוקי יוסף (יבמות כא, א) ובפוסקים כרדב"ז (ג, תקעה) ונושאי הכלים על אבן העזר (קנה, ו).

נראה ברור שכיום, לרוב האנשים, פשוט הדבר שיש יתרון זה של חוטרא לידה ומרא לקבורה אף בבנות, ויש להורים נחת רוח זו בלידת הבת. כיום, לענין חוטרא לידה, רוב אנשים ישמחו בהולדת הבן והבת כמעט באופן שווה, ואכן

נראה שזה תלוי במנהגים ותרבויות בציבורים שונים וקבוצות שונות באוכלוסיה, ובכל אופן, כאמור, הרשב"א התמקד בהנאה שיש בעיני ההורים, ולא בהרגשת השמחה.

לעומת הרשב"א, בספר חסידים (תתמג) הביא שזקן אחד היה מברך הטוב והמטיב על הולדת נכדו בעיר אחרת, ונימק את מעשיו: "אפילו נולד לצדיק בן ואני אוהבו מפני צדקותיו אם נולד לו בן אני מברך". בפשטות, לדעתו אין צורך כלל בהנאת תועלת כדי לברך הטוב והמטיב, אלא בעצם הבשורה הטובה ושמחת הלב הנובעת ממנה. אולם, בהגהות ברית עולם (לחיד"א) הסביר שהברכה היא מפני שחברו חייב בברכה והרי הוא כמברך על טובת חברו, וכפסק השלחן ערוך (אורח חיים ריט, ד), שאדם מברך הגומל על הצלת חברו, ולפי זה יברך רק באופן שבעל הטובה עצמו חייב בברכה. אך כבר העירו שהדברים קשים בלשונו של ספר חסידים. ושוב כתב החיד"א שיש לומר שנידון ברכת הטוב והמטיב עדיף מהלכה זו, "דמברך על הטוב שקיבל הוא עצמו מן הטובה הזו שהטיב לחברו באהבתו אותו". כלומר לא צריך טובת הנאה של תועלת גשמית, אלא די בשמחה בחברו שמקבל טובה מאת ה'. למעשה, החיד"א כתב שלא יברך בשם ומלכות כי רוב מוחלט של האחרונים לא הזכירו דין זה.

נמצנו למדים שלדעת הרשב"א מברכים על שמועות ובשורות טובות, ולא בגלל השמחה בלבד שהן מביאות עמהן, אלא מפני התועלת הגשמית; ולדעת ספר חסידים ההבנה היא שהברכה היא על השמחה שבבשורה הטובה. וכפי שבארנו, גם עניין התועלת הגשמית לאדם השתנתה בדורנו בצורה משמעותית.



ב.

שמחה בבת נקבה, ודברי המשנה הלכות

המשנה הלכות (יג, לב) כתב לא לברך שום ברכה על הולדת הבת, על-פי על הגמרא (פסחים סה) שאי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות ועם זאת "אשרי למי שבניו זכרים, ואוי לו למי שבניו נקבות", הרי לנו שאין כאן בשורה טובה, ואין לברך עליה. וכן הסתמך על דברי הרשב"א שבעינן דווקא הנאת תועלת.

בעל משנה הלכות דחה אף את חידושו של המשנה ברורה (רכב, ס"ק ב, שיובא עוד להלן), לברך שהחיינו בראיית ביתו הנולדת כדין הרואה את חבירו ושמח בו, כיוון שפשוט לו שברכת הרואה את חבירו היא דווקא בידעו ומכירו מלפנים, כפסק השלחן ערוך הברור (רכה, ב), שאם לא ראה את חבירו מעולם, כשרואהו אין לברך עליו אף על פי שמח בראייתו, ומקורו מתשובת הרשב"א (ה, עו). הפרי מגדים (שם) כתב שמברך על בנו, אף על פי שלא ראהו מעולם כי יש לו שמחה בזה, והביאו המשנה ברורה, ואינם חולקים על הרשב"א בזה, אלא כנראה הפרי מגדים והמשנה ברורה סוברים שמה שלא ראהו מעולם זהו סימן על כך שאין שמחה כל כך, אך אין הכי נמי, שבבנו הנולד לו ודאי שהשמחה רבה".

המשנה הלכות הביא את לשון הרשב"א בתשובה (הבית יוסף קיצר את לשונו) והראה כי בברכה זו חכמים דיברו דווקא על אופן שהמברך ראה כבר את האדם שהוא מברך עליו, שאם מדובר באדם שלא ראהו מעולם לא שייכת החלוקה בין לא ראהו שלשים יום ובין לא ראהו י"ב חודש, שהרי לא ראהו מעולם. והוסיף: "וכנראה דהפרי מגדים לא ראה הרשב"א בפנים, וצריך עיון".

נראה ליישב, שלדעת הפרי מגדים חז"ל דיברו על האופן הרגיל שאכן מדובר באדם שכבר ראהו את חבירו, ולכן חילקו כנ"ל, אך בבנו או ביתו הנולדים לו יש כאן שמחה גדולה יותר משאר חברויות, שנוצרו על ידי תחלופת מכתבים וכדומה, ואף טענת הרשב"א הראשונה, בתחילת תשובתו, "שאם יברך על כל מי שנהנה בראייתו, רבו הברכות", כמובן אינה שייכת בבנו ובתו של אדם, שהוא שמח מאוד בראייתם.

נשוב לטענתו הראשונה של המשנה הלכות, שאין לברך הטוב והמטיב על הבת, כפי שאמרו חז"ל אוי לו למי שבניו נקבות וכו'. הדברי יציב (אורח חיים פח)

ד). המשנה הלכות דן בדברי שולחן ערוך הרב, וכתב לדייק שהוא עוסק דווקא באופן שראה כבר את בתו פעם אחת, ושואין משם שום ראיה לברך על הבת שהחיינו אם לא ראה אותה מעולם, אך גם הוא סיים שצריך עיון.

ה). ובשו"ת הר צבי (אורח חיים א, קטו) דן במעשה שהיה, שהגיע האדמו"ר ממונקאטש וברך שהחיינו בראותו את פני גדול הדור, המהרש"א אלפאנדרי, למרות שלא ראהו קודם לכן, וזה מבוסס על שיטת הפרי מגדים הנ"ל, וכתב שלדעת הפרי מגדים באופן שלא ראהו מעולם ושמח מאוד בראייתו, יכול לברך כרצונו אחת משתי הברכות שהחיינו או מחיה המתים.

כתב תשובה ארוכה בענין, והראה בבירור שיש מחלוקת בין חכמי המשנה והתלמוד לדורותיהם, האם יש עדיפות בזכר או בנקבה, והגמרא הנ"ל בפסחים סה, היא שיטת רבי, אך אחרים חולקים עליו, ודיונים אלו בכמה מקומות בש"ס (וראה עוד להלן בדעת הדברי יציב).



ג.

פירושי האחרונים לדעת הרי"ף והרמב"ם

האחרונים דנו מדוע הרמב"ם והרי"ף השמיטו את דין הברייתא שאמרו לו שילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב, וכמה פירושים בדבר:

א. ערוך השלחן (רכג, ב): הרי"ף והרמב"ם דחו את הברייתא מהלכה מפני שבאופן סתמי אין לברך על הולדת צאצא, אפילו זכר! וזו לשונו: "והברייתא מיירי באדם שדואג ותאב ללידת זכר... ואמרו לו ילדה זכר כלומר בשורה בשורה טובה שהקב"ה מילא תאוותך... בסתם אינו מברך ורק בכאן היה תאוב לזה".

ב. כנסת הגדולה (רכג): אולי הם סוברים שברכות אלו רשות ולא חובה. אולם תירוץ זה קשה, שהרי הם הביאו את שאר דיני ברכות ההודאה, ורק את זה השמיטו⁽¹⁾.

ג. בן ידיד (לרבי ידידיה טאריקה, על הרמב"ם, פרק י הלכה ג): אין חידוש כלל בדין הברכה על הבן כיוון שזה כלול בדין הרגיל של בשורות טובות, וכך היא דרך רבינו הרמב"ם לקצר.

ד. הרב קאפח (על הרמב"ם ברכות י, אות ז) על פי קבלתו מ"רבותינו נ"ע": בלידת בן זכר מברך שהחיינו על המילה ופוטר בכך את הטוב והמטיב – "שהחיינו דשעת המילה עולה לשתייהן"⁽²⁾.

(1). ושוב חזר בו וכתב בשו"ת כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף ז) שהוא מסכים עם דברי הלחם חמודות, שדברי הרמ"א וסיעתו ש"ברכות אלו רשות" אמורים דווקא על שהחיינו ולא על הטוב והמטיב.

(2). והוסיף שאין הכי נמי כאשר הבן נולד מהול ואין ברכת שהחיינו מנהגם הוא שאבי הבן מברך הטוב והמטיב בשעת הטפת דם ברית.

ה. דברי יציב (אורח חיים פח): האריך לבאר שישנן סוגיות סותרות בש"ס, ודעות שונות בין התנאים ואמוראים, וכפי הנראה יש מחלוקת האם ישנה עדיפות לזכר או לנקבה, ויש לתלות את זה במחלוקת בית שמאי ובית הלל (יבמות סא, ב) לגבי פריה ורביה, שלדעת בית שמאי הולדת שני זכרים היא קיום המצווה ולבית הלל דווקא זכר ונקבה, ואם כן משנתנו היא אליבא דבית שמאי, ואינה להלכה (וכתב הדברי יציב על כך "ודו"ק כי נכון הוא"). הילכך, אין מקום לחייב ברכה דווקא על בשורת בן זכר ועל כן השמיט זאת הרמב"ם. ולמרות שהרמב"ם בהלכות סוטה (ג), כב) פסק על פי האמור בברכות (לא) שאישה סוטה שהיתה יולדת נקבות תתברך בכך שמעתה תלד זכרים, הרי בעניינינו, שהקביעה היא סובייקטיבית, אי אפשר לקבוע מסמרות, וכפי שאמר רב חסדא (בבא בתרא קמא, א) "לדידי בנתן עדיפן לי מבני". ואם כן הדבר תלוי בכל אדם ולא קבוע במסמרות, ומבחינה עקרונית בברכת ההודאה שייך לברך אף על בת.



ד.

ברכת הרואה את חבריו

המשנה ברורה (רכג, ס"ק ב) חידש שיש לברך על הולדת הבת ברכת שהחיינו, וזאת למד ב"קל וחומר" מדין הרואה את חברו לאחר שלשים יום שלא ראהו והוא שמח בראייתו (שלחן ערוך רכה, א). דבר זה בנוי על הנחת יסוד שתקנת חכמים לברך על חבריו היא אפילו אם מעולם עוד לא ראהו, כגון שהכירו דרך מכתבים ודרכי תקשורת אחרים, וכן פסק כבר הפרי מגדים (רכה, אשל אברהם ג) ואחריהם האגרות משה (אורח חיים ה, מג). וכך נראית דעת ההלכות קטנות (א, רא), וכמו שביאר בברכת ה' (פרק ב, הערה 154).

ח. ראה רש"י, שהתקשה בדברי רב חסדא והביא אפשרות שלא התקיימו לו בנים ולכן אמר את דבריו, ובתוספות כתבו שחתניו היו גדולי הדור ושמח בהם, וראה דברי סופרים (אות יב ד"ה וזה הטעם) לרבי צדוק הכהן מלובלין שכתב שכשאמר זאת טרם היו לו בנות אלא רק שבעה בנים ומשתוקק היה לבנות. וראה עוד משנה הלכות ד, רז מה שכתב בזה, ובמאמר "הולדת הבת במקורות היהדות" (רן חורי) בתוך: פתוחי חותם ה.

השלחן ערוך הרב (סדר ברכת הנהנין פרק יב) כתב לא לברך על שמועת הולדת הבת כיוון ש"אינה שמועה טובה" (ראה לעיל אות א), אולם כתב שהן על בן והן על בת יש לברך כל שלשים יום, כשנהנה ושמח בראייתם, ומשמע מלשוננו שדווקא אם כבר ראה את הבן או הבת פעם ראשונה ("וכשחזיר ורואה הבן הנולד..."), אולם מהמשך דבריו משמע שגם כאשר לא ראה אותם מעולם יש לברך שהחיינו על הראייה הראשונה ("צריך לברך אפילו אם ראהו כבר לפני שלשים יום" ומשמע שגם כאשר לא ראהו מעולם יש לו לברך שהחיינו בראייה זו). והדברים נוטים שהוא מסכים לדברי הפרי מגדים, וכך הביא הגרע"י בחזון עובדיה (ברכות עמוד שפט) שדעת השלחן ערוך הרב מסכימה למשנה ברורה^ט. וראה לעיל הערה ד, שהמשנה הלכות לא הסכים לדיוק זה מהשלחן ערוך הרב.

בספר מרומי שדה (לנצי"ב מוולוז'ין ברכות נה, א) כתב שמכך שהמשנה הצריכה לברך שהחיינו על קניית כלים חדשים (ואם יש בהם שותפות אזי מברך עליהם הטוב והמטיב), יש ללמוד קל וחומר לברך ברכת ההודאה על הולדת בתו "דלא גרע מאילו קנה עבד או שפחה לשמשו, שהרי מעשה ידיה לאביה" אולם הוא העיר שלא ראה זאת בפוסקים, ו"אולי" סיבת הדבר היא שבת אינה מתנה טובה לאביה, כדאיתא באגדה, ראה הערה^ז. דבריו אלו נראים כדברי הסתר, וקשה לומר שדברי האגדה יזיזו את חומת הפשט של חובת ברכת ההודאה על בשורות טובות ומשמחות. ושוב ראיתי שהעיר על כך הציץ אליעזר (יג, כ), ותורף דבריו הוא שנראה שדעת הנצי"ב היא לברך שהחיינו, אלא שלא ראה כן בפוסקים, וגם את הדחייה לסברתו כתב הנצי"ב בלשון מסופקת: "ואולי", ונימוקו זה שמבואר באגדה שבת אינה מתנה טובה "אינו משכנע" (כלשון הציץ אליעזר), משתי סיבות: א.

ט). ראה ציץ אליעזר (יג, כ) שפסק כמו המשנה ברורה שיש לברך שהחיינו על הולדת הבת, אך נראה מדבריו שהבין שברכת שהחיינו זו אינה מדין "הרואה את חבירו" אלא מדין שמחה בעצם הולדת הבת, והעיכוּב לברך "הטוב והמטיב" הוא: "לאשה לעולם נחא לה בזכר, ואין הטבה לאחריא", ואם גם האישה יכולה היתה לברך שהחיינו בראייתה הראשונה, והיה שיתוף בטובה, כבר הייתה חלה תקנת ברכת "הטוב והמטיב". דו"ק היטב בדבריו שם, וצ"ב.

י). ראה סנהדרין ק, ב שהביאו מספר בן סירא: "בת לאביה מטמונת שוא, מפחדה לא יישן בלילה, בקטנותה - שמא תפתה, בנערותה - שמא תזנה, בגרה - שמא לא תינשא, נישאת - שמא לא יהיו לה בנים, הזקינה - שמא תעשה כשפים" [ברור שמשל זה של בן סירא הינו בדרך גזומה, וכל שכן בדורנו שהדברים נראים לנו זרים].

אין למדין מן האגדות; ב. בענין ברכות ההודאה דנים את המקרה באשר הוא שם ולא כפי העתיד להתרחש, וכיוון שכעת יש שמחה, לא אכפת לן מה "שאיננו בטוח מה שיהא עליה כשתגדל".



ה.

בין שהחיינו והטוב והמטיב

לפי הסברא הנ"ל, שיש לומר שבימינו הדין הוא שיש לברך "הטוב והמטיב" על בשורת לידת הבת, לכאורה לאו שפיר הוא לברך "שהחיינו", שהרי לטובה והנאה משותפת תיקנו דווקא הטוב והמטיב. אולם בביאור הלכה (רכג, ה) פסק שאם מברך שהחיינו במקום שמוטל עליו לברך הטוב והמטיב שפיר דמי ואינה ברכה לבטלה, שהרי סוף סוף הנאתו שלו היא, וצירף לכך שיש פוסקים הסוברים שלעולם צריך לברך גם שהחיינו עם ברכת הטוב והמטיב.

וכך עולה מעוד פוסקים שכתבו שלא נוהגים לברך על הולדת הבן "הטוב והמטיב" אלא סומכים על ברכת שהחיינו שאומר האב בעת המילה, וכן כתבו רבי יצחק פלאג'י ביפה ללב (רכג, א), והרב קאפח הנזכר לעיל על פי גדולי תימן (ברכות י, אות ז).



ו.

סיכום

בברייתא (ברכות נט, ב) נאמרה דוגמה לבשורה טובה משותפת שעליה יש לברך ברכת הטוב והמטיב: אמרו לו שילדה אשתו זכר. מסתימת הדברים יש לומר שדווקא בן זכר, ודנו הפוסקים האם לברך על בשורת הולדת בת, בימינו השמחה גדולה במקומות רבים באופן שווה בין על זכר או נקבה, ופעמים אף שמחה גדולה יותר כשנולדת בת, תלוי בכמה משתנים כגון שאר הילדים שכבר נולדו וכדומה.

הראנו שיש מחלוקת ראשונים (רשב"א - ספר חסידים) האם הברכה היא על הטבה גשמית דווקא, או על בשורה משמחת.

יש פוסקים שסוברים שלא לברך על הולדת הבת ברכת ההודאה כלל^(א). עם זאת, נראה שהמברכים הטוב והמטיב, יש להם על מה שיסמכו^(ב), והיותר מרווח הוא לברך שהחיינו^(ג), ומכמה טעמים:

א. התקנה היתה כללית על בשורות טובות (שיש בהם הנאה ותועלת), והכל תלוי במצב ובמציאות המשתנה (ובדומה לדברי הבן ידיד על הרמב"ם, וזו היא סברה פשוטה).

ומהרשב"א נראה שאם יש חוטרא לידה ומרה לקבורה יש לברך, ודבר זה שייך בדורנו מבחינות מסוימות גם על בת. ויש לומר שאף בדורות קודמים, כמו שהביא הריטב"א (וכל עוד אין ריעותא שמכוחה יחשוש שביתו לא תהווה לו חוטרא ומרא, יש לו לברך^(ד)).

ב. הרי"ף והרמב"ם שהשמיטו את הדוגמא של המשנה, והדברי יציב הסביר שזה מפני שאי אפשר לקבוע שדווקא על הולדת זכר יש לברך.

ג. פסק המשנה ברורה על פי הפרי מגדים, שיש לברך שהחיינו על בתו שרואה אותה בפעם ראשונה (והאחרונים נחלקו בפירוש דברי שלחן ערוך הרב)^(ה).

יא. רוח חיים פלאגי (רכה, א), חזון עובדיה (ברכות, עמוד שפט) ובספר ברכת ה' (חלק ד, עמוד קכט) כתבו שלא לברך על לידת בת משום ספק ברכות להקל. וכן כתבו הבן איש חי (א, ראה, ח), כף החיים (שם, ו), אלא שלדעתם במקום שנוהגים לברך - יברך. וראה בתשובות והנהגות שטרנבוך (ב, קלב) שדעתו בזה שלא לברך שהחיינו אלא אם כן יש לו השתוקקות ושמחה בזה, כגון שנולדה לאחר כמה בנים.

יב. בחשוקי חמד (ברכות נט, ב) צידד שאמנם לא מברכים הטוב והמטיב על הולדת נקבה, כי לא תיקנו חכמים כזאת, אך המברך אינו נחשב כמשקר וכמברך לבטלה, כיוון שסוף סוף יש שמחה משותפת של הבעל והאישה, וענין הברכה שייך כאן.

יג. ראה לשון האשל אברהם בוטשאטש (רכג): "כיוון שהמברך שהחיינו במקום הטוב יצא ידי חובתו, נכון לו לברך שהחיינו, מצד שהטוב יש בו ספיקות... אין צריך מנהג לברכה שהיא על פי תקנת חז"ל, ואין להבחין בזה על המנהג". וראה עוד בדבריו המחודשים במהד' תניינא (ד"ה מה שלא) שהטעים מדוע חכמים קבעו ברכה למתבשר על הולדת בנו ולא קבעו על הולדת בתו. והשיגו בציץ אליעזר (שם) שיש לומר שאין תקנה מיוחדת אלא סמכו על תקנתם הכללית בענין ברכות ההודאה.

יד. באשל אברהם בוטשאטש (שם) כתב שכל עוד אין ריעותא מברכים, ולמרות שיש ספק מסוים, ובעלמא לא מברכים במקום ספק ספיקא, "על פי רוב מברכים".

טו. בציץ אליעזר (שם) הכריע לברך שהחיינו, והוסיף שאין לחשוש לברכה לבטלה מפני ספקות, כי בעניין ברכת שהחיינו קבע הב"ח (או"ח כט) שהכלל של "ספק ברכות להקל" אינו שייך. וכך היא דעת ההלכות קטנות (ב, ח עיי"ש). אולם במשנה הלכות (שם) כתב שאין לסמוך על זה כיוון שהב"ח עצמו

ד. דברי הנצי"ב שהולדת הבת לא גרעה מקונה עבדים ושפחות שמעשה ידיה וידיהם שלו הם (ברכה זו לא שייכת לאמא אלא דווקא לאבי הבת, וכפי שהעיר הציץ אליעזר).



סתר את דבריו באורח חיים סימן תלב, ובשו"ת הישנות קלב. הגרע"י ביחודה דעת (א, סט ועוד מקומות) הראה מדברי הפוסקים שאומרים ספק ברכות להקל אף בברכת שהחיינו, וקבע כך לדינא. ובעניין הברכה אחר הלידה, דעת הגרע"י (חזון עובדיה שם) היא שאף על בן זכר לא יברך אלא יפטור את זה בברכת שהחיינו שבמעמד ברית המילה. למרות שיש דעות שלא לברך, נראה שאפשר לברך, ולא דווקא מטעמיה דהב"ח הנ"ל אלא מכיוון שהסברות מסתברות כל אחת בפני עצמה, וודאי כאשר מצטרפות הן יחד.

הרב יחיאל אומן

בירור בענין זמן בין השמשות דר"ת

נקדים תחילה שסוגיא זו רחבה מיני ים, וכל רבותינו שפכו בה נהרות של דיו, ומי אנו שנבוא לדון במקום גדולים, אבל אעפ"כ הסתמכנו על גדולים שקדמונו בבירור חדש ונפלא בסוגיא זו, ובתפילה שלא תצא תקלה מתחת ידינו (וכמובן שח"ו לסמוך על זה להקל).



א.

הצעת הסוגיא ופירוש הגאונים

בגמ' בשבת (דף לד:) נתבאר דיש זמן שהוא ודאי יום, ויש זמן שהוא ודאי לילה, ויש זמן המסופק, שהוא משך הזמן שביניהם, אשר יש בו ג' צדדי ספק, או שכולו מן היום או כולו מן הלילה, או מחצה על מחצה.

ובברייתא אמר ר"י סימנים לג' זמנים אלו, כדאיתא התם: "איזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה", ופירש רבה בגמ' דביהש"מ מתחיל מהסימן הראשון של 'פני מזרח מאדימין' ובסימן השני של 'הכסיף התחתון' עדיין הוא ביהש"מ, ובסימן השלישי ש'הכסיף העליון' אז הוא לילה, ולדעתו השיעור דביהש"מ הוא שלשת רבעי מיל. ואילו ר' יוסף פירש דהסימן הראשון הוא עדיין יום, וביהש"מ מתחיל רק מהסימן השני, ולדעתו שיעור ביהש"מ הוא שני שלישי מיל.

והנה אם נפסוק כגמ' זו לבדה, וכמו שפסקו הגאונים, נמצא שאין לנו אלא ג' זמנים אלו, וקודם לשה"ח אין בו צד ספק כלל, וכן לאחר צאה"כ שסימנו בג' כוכבים כמו שאמרו בהמשך הגמ', הוא ודאי לילה, וביניהם שיעור זמן של $\frac{3}{4}$ המיל (שהוא לערך רבע שעה, ותלוי בפלוגתא גדולה כמה שיעור מיל).

וכן הוא לכאור' דעת הרמב"ם, שכתב (בפ"ה מהלכות שבת ה"ד): "משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינוניים הוא הזמן הנקרא בין השמשות, והוא ספק מן

היום ספק מן הלילה ודנין בו להחמיר בכל מקום...". ויותר נתפרש בדברי ר"א בן הרמב"ם, שכתב: "וביה"ש יש בו וכו', והוא משתערוב השמש עד שיראו ג' כוכבים בינוניים, ואפילו ששקעה רוב עגולת השמש באופק ולא נשאר ממנה כי אם דבר מועט כל עוד שלא שקעה כל העגולה בכללה ותערוב השמש תחת האופק הרי הוא יום ומשפטו כמשפט חצי היום וכשיראו ג' כוכבים אחר עריבת השמש הוא לילה והזמן שבין עריבת השמש ובין ראיית הג' כוכבים הבינוניים הוא ספק והוא זמן ביה"ש".



ב.

דברי ר"ת וביאורו לדעת המנחת כהן

והנה בתוס' הביאו את דברי ר"ת שחלק על פירוש הגאונים, והביאוהו ג"כ כל הראשונים שפסקו כמותו, ותוכן דבריו שהקשה מהגמ' בפסחים (דף צד:), דאיתא התם דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים שיעור ד' מילין, ואילו הכא נתבאר דמשך בה"ש תלתא רבעי מיל, וע"כ תירץ ר"ת וסייעתו לחלק בין שקיעת החמה דפסחים לשקיעת החמה שבשבת, דההיא דפסחים היא התחלת השקיעה ומאז עד צה"כ ד' מילין, ומשתשקע החמה שבשבת הוא סוף השקיעה, שהוא $3/4$ מיל קודם צאה"כ.

והנה ההבנה הרווחת בדברי ר"ת היא כפי שביאר בארוכה המנחת כהן (שחיבר ספר מיוחד בענין, והביאו המ"ב), שר"ת בא להפוך את הקערה על פיה, דמה שקראוהו הגאונים בשם 'שקיעה' באמת אינו אלא התחלת השקיעה, וסופה מרוחק מאוד כמעט שלשה מילין, שרק אז נחשך אורה ואינו מאיר עוד על הארץ, ומאז מתחילים להסתפק שמא הוא לילה, אבל קודם לכן כל זמן שעדיין ניכרת השפעת אור השמש בעולם מעט עדיין הוא בגדר יום.

ויסוד דעה זו, דשקיעה ראשונה קאי על שקיעת גוף החמה ואילו שקיעה שניה קאי על שקיעת אורה^(א), ולפ"ז מש"כ דסוף שקיעה הוא "אחר שנכנסה חמה בעובי

(א). ולפ"ז ביאור השם "בין השמשות" הוא: הזמן שבין שקיעת גוף השמש ובין העלם אור השמש,

הרקיע" פירשו דכל משך הילוך החמה מאחורי האופק, שעדיין מאירה במקצת, הוא בבחינת 'עובי הרקיע', וכשגומרת להלך שם אז נחשך אורה לגמרי, וכן יתפרש במש"כ הרשב"א "שתשקע החמה בעובי הרקיע ונסתלקה זריחתה מעל פני הארץ.. עד גמר השקיעה שהלכה כל עובי הרקיע, ואז הוא יציאת הכוכבים", וכן בשאר ראשונים.

והנפ"מ להלכה היוצאת מזה, דלר"ת אחרי השקיעה הנראית לעינינו עדיין הוא יום גמור לכל דבר, עד $3/4$ מיל לפני צאה"כ, דאז מתחיל סוף השקיעה.

ובספרי זמנינו טרחו רבות ליישב את דבריו עם המציאות הנראית לעינינו, שנראים יותר מג' כוכבים כחצי שעה אחרי השקיעה, ותרצו בכמה אופנים מחודשים דהבדיקה במערב הרקיע, או שמיירי במקומות מסוימים, וכ"ז כמובן דחוק מסתימת כל הראשונים שלא הזכירו כן².



ג.

הקושיות על ביאור המנח"כ

והנה הקושיות העולות לפי ביאור זה רבות הנה, ונמנה מקצתם:

א. לפי פירוש זה יוצא שאע"פ שמפורש בגמ' סימנים לביהש"מ, דהיינו 'פני מזרח מאדימין' וכו', אבל באמת אין הדבר תלוי בהם, שאין הם מתאימים אלא לפי ימים השווים כגון ניסן ותשרי, והעיקר הוא ג' רבעי מיל קודם צאה"כ, והדבר קשה מאוד למה האריכו לדון ולחלוק בשיעור ביהש"מ ובאלו הסימנים אם אין העיקר להלכה כן, וכמובן קשה מאידך מדוע לא הביאו סימנים על השקיעה השניה, שהיא עיקר הנפ"מ להלכה.

כלומר: בין שתי "שמשות". כמו 'בין הערביים' שפירשו בין עריבת היום לעריבת הלילה [עי' רמב"ן בפרשת בא].

ב). ובאמת קושיא זו הוקשה לר"ן על פירוש אחר, והביא את דעת ר"ת כיישוב מרווח לתמיהתו, שכתב דאין לפרש ש $3/4$ מיל אחר השקיעה הוא כבר שקיעה שניה ורק אז נמשך זמן ארוך עד צאה"כ, דהמציאות אינה כן, שאין הכוכבים שוהין לבוא, ולכן כתב כדעת ר"ת. הרי דבדעת ר"ת ניחא ליה מהמציאות.

ב. בגמ' בתחילת ברכות אמרו דאיכא 'ביאת אורו' ואיכא 'ביאת שמשו', ופי' התוס' ד'ביאת שמש' הוא צאת הכוכבים, ו'ביאת אורו' היינו תחילתה של שקיעת החמה והוא תחילת הכנסתה ברקיע, והנה לפי המנח"כ הרי שקיעה ראשונה ראויה יותר להיקרות 'ביאת שמשו' שאז שוקע ונעלם רק גוף השמש, והאור עדיין נשאר עד צאה"כ שהוא 'ביאת אורו' [וכע"ז תמה הגר"א (בסי' רס"א שם). ויש לציין שבאמת ברשב"א ובמיוחס לריטב"א פירשו ביאת אורו סוף השקיעה וביאת שמשו תחילתה "שבא השמש בעביו של רקיע"].

ג. דברי הרמב"ן בסוגיא באו בארוכה בספר תורת האדם (ענין אבילות ישנה), שבא לבאר ענין תוספת שבת, ותמה איך מסתדר הענין לפי פירוש הגאונים, דלשיטתם התוספת הזה קודם שקיעת החמה הוא, "וזה דבר של תימה שתהא חמה זורחת כנגדו והוא חייב בעינוי ואסור במלאכה", וע"ז הביא את שיטת ר"ת פירוש נכון **בסוגיא הזאת** (כלומר בסוגית תוספת שבת) דאיכא ב' שקיעות כנ"ל, וסיים דלפי' זה מובן דתוספת שבת הוא באותו הזמן שמשקיעה ראשונה, "רצה להוסיף כל הזמן הזה מחול על הקדש מוסיף, ואם רצה לעשות מקצתו חול ומקצתו תוספת עושה". ויסוד הדברים, כמו שכתבם הרמב"ן, נפסקו להלכה בשו"ע.

והנה לפי הבנת המנח"כ בדברי ר"ת הרי הדבר צ"ב טובא, האיך יתכן שחידוש כה עצום להלכה שיש בו נפ"מ בחיובי סקילה, שמן הסתם לא היה רווח בעולם עד שנתחדשה דעת ר"ת ובודאי עד אז נהגו העולם כדעת הגאונים, והרמב"ן בכל מקום ג"כ מביא את דעתם שדבריהם דברי קבלה, וא"כ מהפך כזה ביסודי ההלכה איך כתבו בדרך אגב ובכלל לא בדיני שבת עצמה אלא בדיני תוספת אימתי אפשר להוסיף מן החול על הקודש, ועוד פירש בתחילה שדבר זה לא דובר עד אז, כמש"כ "בכאן הביא הענין לפרש דבר נעלם מדעת רבים, שהראשונים לא הרחיבו בפירושו, והוא זמן התוספת הזה", ואיך יתכן שיסוד היסודות של זמן קבלת שבת נעלם מדעת רבים ולא טרחו הראשונים לפרשו^(ג).

(ג). וז"ל שו"ת בני ציון: "...זה פשוט כי דין המבואר בתלמוד אשר בכל תפוצות ישראל נתקבלו דבריהם באימה וביראה, לא יהיו שום פוסק אפי' קדמון שבקדמונים שהיה לאחר חתימת התלמוד לבטלו או להעלימו ח"ו, ובפרט דבר הנגדר בתלמוד מטעם הרחקה מן העבירה, ואך אדרבה להיפך מצאנו שהוסיפו לגדור גדר ולעמוד בפרץ, והוסיפו על חומרת התלמוד. ומעתה אם כבר נגדר בתלמוד "אדשימשי בריש דיקלי איתלי שרגא", לא יבאו רבנו החסיד הרמב"ן ז"ל להקל ח"ו על דברי התלמוד, ולהשמיענו דא"צ

[וכבר בסוגיא עצמה יש להקשות, שבמקום שבאה לפרש הלכות קבלת שבת סתמה הדברים, ונצרכים לסמוך על סוגיא דאגדתא. וגם צ"ע לפי מה שהקשה הרמב"ן "הוא דבר של תימה שתהא חמה זורחת כנגדו והוא אסור במלאכה וכו'", ונימא איפכא, דתימה הוא שהחושך מכסה ארץ והוא עושה מלאכה כיום שיש לכל דבריו].

ד. והדבר קשה שבעתים על מרן המחבר שלאורו אנו הולכים, והנה בכל ארבעת חלקי השו"ע שיש בהם עניינים חמורים הנובעים מזמני השקיעה וצאה"כ לא הזכיר המחבר את דעת ר"ת, ואדרבה בכל מקום הזכיר רק הסימן של ג' כוכבים [דהיינו בהל' צאת שבת בסי' רצ"ג ס"ב כתב: "צריך לזהר מלעשות מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים", ובהל' מילה רסו ס"ט ג"כ כתב דבשיעור בין השמשות אפליגי תנאי ואמוראי בסוף פרק במה מדליקין, ועבדי' לחומרא], ורק בהלכות תוספת שבת כתב את דעת ר"ת בתוך הסעיף שצריך להוסיף מחול על הקודש (ובסעיף א' שם ג"כ לא ביאר מהו ביהש"מ שאין לעשות בו מלאכה, והרמ"א כתב והיינו כדי שיעור הלוח ג' רביעי מיל אחר שקיעת החמה), ואין נאמר שסמך על ר"ת רק לקולא לעשות מלאכה אחר השקיעה ולא לחומרא ביציאת השבת, ששם כתב דבג' כוכבים כבר אפשר לעשות מלאכה.

ובאמת כבר עמד בקושיא זו המ"ב בסי' רצ"ג בביאה"ל, דלפי מה דפסק המחבר לעיל בסימן רס"א כשיטת ר"ת, דמשקיעת החמה עד ג' כוכבים יש כשעור הילוך ד' מילין, א"כ אם אנו רואין כוכבים ואנו יודעין שעדיין לא נשלם הזמן דד' מילין ע"כ דאותן הכוכבים הם גדולים, א"כ אמאי לא התנה הכא המחבר שיהא נשלם השעור דד' מילין מעת השקיעה. ומתחילה רצה לפרש דמכיון שאנו רואין ג' כוכבים תלינן דמסתמא נשלם השעור^ה, אבל אם אנו יודעין שלא נשלם אה"נ דצריך להמתין עד שיושלם (וא"א לפרש כן אלא אם נאמר דשיעור יציאת הכוכבים קרוב מאוד לשיעור ד' מילין, אבל אם נלך לפי המציאות שהכוכבים מגיעים קודם, א"כ איך נאמר שמחמת שאינו רואה כוכבים צריך להמתין עוד זמן רב, אפי' שבודאי הוא זמן הגעת הכוכבים).

הרחקה גדולה כ"כ להרחקה מן העבירה, ורק מספיק לאחר שקיעת עצם החמה ממש להתחיל מאז שיעור התוספת ועד שעה בערך לאחר שה"ח, היעלה זה על הדעת!?

ד. וכ"כ המ"ב עמש"כ השו"ע בסי' רל"ה דאם הוא יום מעונן ימתין עד שיצא הספק מלבו, וכ' המ"ב דאם הוא יודע מתי שקעה החמה ימתין כשיעור ד' מילין שהוא ע"ב מינוט, וציין לביה"ל בסי' רצ"ג.

ואח"כ הביא הביה"ל מספר מנחת כהן, דאפילו לר"ת מכיון שאנו רואין סימן הכוכבים שוב אין להקפיד עד שלא נשלם השעור דד' מילין (ומ"מ כתב, דאפילו להמנחת כהן עכ"פ נכון שיראה אז אם הכסיף העליון ושוה לתחתון כיון שהוא בתוך ד' מילין), וגם זה צ"ב על השו"ע שלא ציין בסי' רס"א שיש לחוש לשיעור זה.

ה. הקושיא הגדולה ממנהג ישראל, שהנהגה לכאן היה ראוי לחוש לשיטת ר"ת, שרוב הראשונים פסקו כמותו (הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, וכן הרא"ה [בברכות כז.], והר"ן [שם לה.]) ורבנו פרץ [בהגה' סמ"ק צו] והמרדכי ועוד, וכן רבים מהאחרונים נקטו כמותו^(ה), ובפרט אצל גדולי ספרד (כגון מהרי"ף [סי' מז] "שהעיקר כד' ר"ת" ובעוד הרבה)

אכן מ"מ ידוע שבא"י ובעוד הרבה מקומות^(ו) המנהג בדורות האחרונים גם לקולא דלא כר"ת (כמש"כ בשו"ת פרי יצחק [ח"ב קו"א לסי' ט'] בשם הגר"י מלצאן "שהמנהג פשוט ע"פ הגדולים שנהוג כסברא זו אף להקל, ולא ימצא מהמחמירים רק אחד מאלף", וכ"כ בשם הגרצ"פ [משנת חנוך עמ' עד] "זה כמה דורות שנהגו בא"י כשיטת הגאונים, וכגון זה אמרו מנהג קובע הלכה"), וגם אצל בני ספרד, (כמש"כ בגנת ורדים שכן נהגו במצרים ע"פ מהר"ם אלשקר מארי דאתרא, ובעוד הרבה מקומות, כמב' בהערה^(ז)) וא"כ הדבר צריך תלמוד, האיך לא חששו לרוב מנין ובנין שנקטו כר"ת, והקלו דלא כמותו באיסורי שבת החמורים.

ו. עוד קושיא שעמד עליה בתשוה"נ, לפי מנהגינו שמדליקים ל' או מ' דקות קודם השקיעה, ולכאן להמחמירין כשי' רבינו תם אינם מקיימין בזה הדל"נ, שהרי לשי' ר"ת שאחרי השקיעה עדיין הוא יום גמור, ע"כ די"ב שעות זמניות דהיום הוא מעה"ש עד צאה"כ, ופלג המנחה הוא שעה ורבע קודם צאה"כ שהם ע"ה דק',

(ה). כגון הב"ח (בשו"ת סי' קנ"ד) שכתב: "רוב המחברים תפסו פי' ר"ת", והמג"א [סי' של"א ס"ב] לגבי הנולד בשבת רבע שעה קודם הלילה, "נ"ל להלכה למולו בשבת, אבל לא למעשה, אא"כ יסכימו בזה רוב חכמי ישראל", הלבוש (רסא) וא"ר (שם סק"ב) תוספת שבת.

(ו). ובסה"ס נבאר בע"ה מ"ט בחו"ל נהגו דוקא כר"ת.

(ז). כ"ה ג"כ במהרי"י נבון (בשו"ת נחפה בכסף ח"א דקנ"ד) שגם בירושלים אתריה דמרן ז"ל לא נהגו כוותיה, ובודאי שהוא מנהג קדום, קודם שנתפשטה קבלת הוראות מרן, ולא קבלנו עלינו הוראתו בדין זה. והובאו דבריו במחבר"ר (ס"ס רסא). וכ"כ בשו"ת לב חיים (למהר"ח פלאגי ח"ב סי' יט), שלא חשש לשיטת ר"ת, ובשו"ת זבחי צדק (ח"ב יו"ד סי' יז) שמנהגם בבגדאד וכן מנהג כל העולם לחשוב דין לילה ודאי לכל דבר, אחר עשרים דקים מן המגרב, שהוא ו' דקים אחר שקיעה"ח.

וצאה"כ הוא ע"ב דק' אחר השקיעה, והיינו דפלה"מ הוא ג' דקות קודם השקיעה. והרי המדליק קודם פלה"מ לא יצא יד"ח וצריך לחזור ולהדליק".



ד.

הצעת הביאור בדעת ר"ת

ועתה נבוא להציע הביאור בדעת ר"ת, שהביאוהו בכמה אחרונים וספרי זמנינו^ט, ותורף הדברים שבאמת החידוש הגדול של ר"ת אינו בהוספת השקיעה השניה אחרי השקיעה דהגאונים, אלא בהוספת שקיעה ראשונה לפני השקיעה של הגאונים.

ומעתה מובן שאין בזה נפ"מ להלכה בקבלת או ביציאת השבת, שהרי מודה ר"ת דהשקיעה האמיתית היא השקיעה השניה, שהיא היא השקיעה המקובלת מדורות עולם, וצאה"כ גם הוא לא השתנה אלא נקבע לפי ג' כוכבים בינוניים כמפורש בגמ', והנפ"מ רק לענין תוספת שבת, שזה בא הרמב"ן להחמיר דמזמן זה ראוי להוסיף מן החול על הקודש^י.

ח). ומתחילה כתב דבאמת טעמא דא"א להקדים קודם פלה"מ כיון שאינו ניכר שזהו לשם שבת, וכיון שסו"ס למעשה אנו נוהגים כהגאונים שמהשקיעה הוא כבר שבת, א"כ כשמדליק סמוך לשקיעה ניכר שזהו לשם שבת ויוצא גם לשי' ר"ת, אבל עדיין לפי המנהג בעיה"ק שמקדימין להדליק ארבעים דקות קודם לשקיעה שזהו רחוק מהשקיעה לכאו' אין יוצאין לשי' ר"ת. וע"ש שהאריך בכמה יישובים למנהג ירושלים.

ט). כ"כ בחידושי הרו"ה לר"ז אלשקר, ובשו"ת בני ציון (להגאון רבי דוד שפירא, ח"ב סי' ט"ז) ובשו"ת דבר יהושע (ח"ב סי' ע"ה) ובקונטרס אור חיי שבשו"ת יצחק ירנן (לרבי יצחק ברדא חלק ג' סימן לג), ובמשמרת השבת להגרמ"מ קארפ ובמאמר הרב לוינגר בכה"י המעיין גליון 200 ובספרו של הרב אליהו רחמים זייני. ויש לציין שבכמה מקומות השיגו על דבריו, כגון בירחון אור תורה (חשון תשל"ט סימן טז), ובספר מנוחת אהבה חלק א' (עמוד תקכז), ובספר אור הישר (הנד"מ) להרה"ג רבי חיים אורפלי שליט"א, שהאריך בזה מאד, (וכן עוד רבים) ואנו לא זכינו עדיין לראות דבריהם.

י). וכ"כ בשו"ת ב"צ שם אחר שתמה שתמיד הראשונים באים להחמיר על התלמוד ולא להקל עליו, כתב לפי ביאור זה "כי הרמב"ן בא לזרז אותנו יתר ולגדור גדר ולהחמיר להוסיף יותר בשיעור התוספת בערך שעה לפני שקיעת עצם החמה ממש, אשר מדין התלמוד מספיק בשיעור תוספת מעט, ובא הרמב"ן להרחיק אותנו עוד יותר מן העבירה בשיעור שעה.

ואכתי מוטל עלינו לבאר איך מסתדר הדבר עם לשונות הראשונים שכתבו דבשקיעה ראשונה החמה כבר נכנסת בעובי הרקיע.. אכן בסמוך נביא לשונות כמה ראשונים שמדויק בדבריהם דגוף גלגל השמש עדיין נראה לעינינו הגם שנמצאת בעובי הרקיע, דהיינו שקודם שקיעתה אף שרואים את גוף השמש מ"מ היא כנמצאת כבר בעובי הרקיע, והראיה שניתן אז להביט בה בלי מפריע.

ולפ"ז יובן היטב מש"כ תוס' דקרוי 'ביאת אורו' ולא 'ביאת שמשו', שהרי ביארנו שקודם שקיעת גלגל החמה מתחיל אורה להתעמעם, ורק לבסוף נשקע גם גלגל החמה בעצמו, וא"כ השקיעה האמיתית היא באמת כשגלגל החמה נעלם מהעין כפשט הלשון, ו'ביאת אורה' הוא הקודם, ואמנם אין בו נפ"מ למעשה כיון שעדיין החמה בעולם, ורק לענין תוספ"ש כנ"ל.



ה.

הוכחת הדבר בלשונות הראשונים

ונתחיל להראות איך הדבר עולה מאליו מתוך דברי הראשונים, ותחילה נביא דברי ר"ת עצמו בספר הישר שכתב: "...שאין זמן בין השמשות מתחיל משעה שרוצה החמה ליכנס ברקיע, שאם כן יש שעור חמשה מילין עד צאת הכוכבים", מפורש משמע דהשקיעה הראשונה היינו בשעה שקרני החמה מתחילות ליכנס ברקיע, ולא משעה שגלגל החמה נכנס ברקיע.

וכן יש להוכיח מלשון תוס' הרא"ש: "דמשקיעת משמע מתחלת שקיעה שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע ומתחלת אורה להיות כהה, ומאז ועד צאת הכוכבים איכא ד' מילין", הרי מפורש בדבריו שאין כאן היעלמות השמש אלא שנכהה אורה.

וכן מבואר בלשון המאירי (ברכות כו:): שכתב: "שמי"א שעות פחות רביע ולמעלה חמה מתחלת להשתקע ואינה נראית לרוב בני אדם, אבל קודם לכן אין שם סרך לילה כלל", מוכח דבתחילת השקיעה היינו שאינה נראית לרוב בני"א, ולא כשנעלמת לגמרי.

ועוד יותר מפורש בדבריו שבת לד: "ומה שאמרו בפסחים משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ד' מילין, פירושה מתחלת שקיעתה כשמתחלת ליכנס והיא נראית עדין מעט מעט עד שתכנס כולה, ומ"מ גדולי הדורות משתמשים בתחלת שקיעה זו לומר בה שהיא בכלל תוספת חול ר"ל שקודם שתתחיל לשקוע כלל אינה בכלל תוספת ומשתתחיל לשקוע אם רצה להוסיף הרי הוא בכלל תוספת".

ועוד הוכחה ברורה מדברי הבית יוסף (יו"ד קצ"ו) לגבי הפס"ט, שכתב: "ובין השמשות דקא אמרן משמע ודאי דלאו דוקא.. דקודם זמן בין השמשות טובא הוא, ואף קודם בין השמשות דרבינו תם". הנה מפורש בדבריו דזמן ביהש"מ דר"ת מוקדם מזמן ביהש"מ דהגאונים.

וכן ברמב"ן מוכח כן, שהוכיח מהגמ' בדף לה: "אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדאיכא שמשא בריש דיקלי איתלו שרגא", והוכיח דלמאן דקים ליה, אע"פ שנסתלקה מראש הדקלים כל זמן שלא שקעה מותרין במלאכה, והנה חמה בראש הדקלים הוא בודאי מיירי בגוף גלגל החמה עצמו, והוא עוד לפני השקיעה הראשונה, ומעתה מסתבר מאוד דמש"כ 'עד שלא שקעה' מיירי על שקיעה שלנו.



ו.

הוכחות מהאחרונים והפוסקים.

וכן באחריו נתבאר בכ"מ כבירור זה, כגון הפנ"י בברכות (כו:): לגבי פלוגת ר"י ורבנן בזמן מנחה אם עד הלילה כסוף זמן הקרבת התמיד, או עד פלה"מ כעיקר זמנו לר"י, והקשה הפנ"י דבזבחים דנ"ו איתא שהדם נפסל משקיעת החמה, וכ' התוס' דהיינו מתחילת שקיעה שהוא מהלך ד"מ קודם צאת הכוכבים, "וא"כ הוא קרוב ממש לשיעורו דר"י", ומזה הכריח דקאי על כל השייך להקרבת התמיד כולל הנסכים ע"ש, ועכ"פ מהא דכתב שהוא קרוב ממש, ברור א"כ כמשנ"ת שתחילת שקיעה היא מעט אחרי פלה"מ.

ובעולת שבת: "וזה שכתב המחבר שאין השמש נראה, כלומר שאינו נראה בכוחו כמאז מפני שהתחיל לכנס ברקיע". ובפרישה (סי' תרכ"ג) "דכיון שמתחלת

החמה לשקוע היא מתחלת לכנוס בחלונה היא זורחת למטה כנגדה ממש, נמצא שהיא על ראש האילנות".

ויש עוד להוכיח כן מדברי הב"ח, שהביא ג' דיעות, א' דעת ר"ת, ב' דעת הראב"ן דנקט כהגאונים דביהש"מ הוא 3/4 מיל שאחר שה"ח עד צאה"כ, ג' דעת היראים, דביהש"מ הם ג' רבעי מיל קודם שמתחלת החמה לשקוע, שרק נוטה מעט ומכירין העולם שרוצה ליכנס בעובי הרקיע, ובשה"ח הוא באמת לילה גמור. וסיים הב"ח דהמרדכי והאגודה הביאו לדברי הרא"ם, ומשמע שדעתם להורות לחומרא כמותם באיסורא דאורייתא, "מיהו כבר נהגו העם להקל על פי פירוש רבינו תם והגדולים שהסכימו לפירוש, אבל ודאי המחמיר לעצמו בהכנסת שבת כדעת הרא"ם תבוא עליו ברכה", והנה מפורש בדבריו דדעת ר"ת הוא לקולא, ובודאי גם בצאת השבת הוא כן, (שא"א לומר שתפסו קולא דר"ת בכניסת השבת וקולת הגאונים ביציאתה שהוא נקרא רשע בגמ' בעירובין), ובפשטות כונתו כר"ת היינו נמי כהגאונים, ולאפוקי מדעת היראים שהקדים את זמן ביהש"מ וממילא את התוספת המחויבת.

ועיין בספר שלחן לחם הפנים (לרבי יעקב רקח סימן שלא עמוד צח וצט) שכתב על שיטת רבינו תם "ודוקא לענין החומרא טוב להחמיר בקבלת שבת", והיכן מצאנו חומרא בשיטת ר"ת, אם לא שנפרש כונתו להוסיף את החמישים ושמונה דקות וחצי לפני השקיעה שלנו, ואז יקבל שבת לפני השקיעה הראשונה של רבינו תם (והב"ח כתב קולא היינו כנ"ל לאפוקי מהיראים שמשוי ליה ביהש"מ גמור, אבל לר"ת הוא רק זמן הראוי לתוספת).

ז.

גם להמפרשים שאין השמש נראית, כונתם שאינה נראית בכל המקומות

והנה בכמה ראשונים (תוס' רי"ד ועוד) מצאנו לשונות ששקיעה ראשונה היא שקיעת השמש ממש, ולכא' יש לשדות מזה נרגא ביסוד הנ"ל, שמדבריהם נראה דשקיעת השמש היא הראשונה.

אבל יש לדחות גם הוכחה זו ע"פ בירור אחר שנתברר באחרונים (ועמד ע"ז הר' עידוא אלבה בגליון י'), דהנה גם היעלמות השמש מעינינו אינה שווה בכל המקומות,

וכשעומד אחד על ההר וחבירו בתחתית ההר, יראה העומד בגובה את השמש שוקעת זמן רב לפני חבירו, אבל פשטות הגמ' משמע דמדינא אין הולכים לפי ההר אלא לפי המישור [וכפי שאמר ר' יוסי בדף קיז: "יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי", ופירש"י דטבריה בתחתית ההר והשמש שוקעת מעיניהם מוקדם וסבורים שחשיכה, ואילו ציפורי שוהה מלהחשיך ולכך מאחרים מלצאת, והרי שם מיירי על מידת חסידות, ומוכח דמדינא לא היו צריכים לעשות כן להחשיב לפי הגובה].

וא"כ העיקר נשאר, שהשקיעה האמיתית היא כאשר שוקעת השמש מכל האופק, שרק אז מגיע הסימן של פני מזרח מאדימין, וקודם לכן, אף שבמקצת מקומות גם גוף השמש כבר אינו נראה, אבל עדיין אינו עיקר השקיעה.

והדבר מדויק היטב בדברי התוס' רי"ד, שכתב: "שאע"פ ששקעה החמה ונעלמה מן העין, עדיין אורה שולט בעולם, שעדיין לא נעלמה מכל העולם כולו, שאילו הי' עולה אדם על ההרים עדיין הי' יכול לראותה ומפני זה שולט עדיין אורה בעולם, וכ"ז שאורה שולט אין פני המערב מאדימין, אבל כששוקעת לגמרי והולכת תחת הארץ מסתלק אורה מן העולם ואז מתחילין פני המערב להאדים מכח זהרוריתה".

ורמז לדבר במה דקאמר רבי חנינא הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה, ונתבאר בראשונים כאן דאתא לאשמועינן דטבילה מעלייתא היא וז"ש יניח חמה בראש הכרמל וכו' ואחר כל זה יתחיל השיעור, ומשמע בדבריהם דחמה בראש הכרמל היינו תחילת שקיעה, ולא הוי שקיעה אלא לאותו שעומד בראש הכרמל.



ח.

יישוב מנהג ישראל בחו"ל כר"ת

והנה רבים תמהים מאוד על חידוש זה, פוק חזי מה עשו אבותינו ואבות אבותינו בחו"ל, שנהגו בכל הקהילות כר"ת אף לקולא, וכמש"כ החת"ס (בסי' פ'),

וכע"ז במג"א): "והנה אנחנו כולנו במדינות אלו עושים במלאכה עש"ק עד קרוב לשעה או ג' רביע שעה קודם צאת הכוכבים"^א.

ובשביל לבאר ענין זה, יש להקדים בבירור יסודי בהאי סוגיא, דהנה בגמ' נזכרו ב' סימנים עיקריים לדעת מתי לילה, א' בהכסיף העליון והשווה לתחתון, והב' ביציאת ג' כוכבים (והוא באמת הסימן העיקרי שנזכר בכ"מ ללילה, כמב' בברכות ב' ע"א ופסחים ב' ע"א ומגילה כ' ע"ב), והנה לא נאמר שיעור כמה הוא זמן מהשקיעה ועד הלילה, ולפ"ז העיקר לדינא לקבוע את הלילה הוא רק השיעור של צאה"כ או 'הכסיף' לבד.

וכ"כ המ"ב: "ואף על גב שנראה לעינים שמשך בה"ש שהוא עד צאת הכוכבים הוא הרבה יותר מג' רבעי מיל, הוא כמו שכתב הגר"א בבאורו ששעור הגמרא נאמר רק על אופק בבל או א"י, ובמדינותינו שנוטה יותר לצפון מתארך יותר. ולכן לענין סוף בה"ש אין לנו משך זמן מסוים מן הגמרא על אופק שלנו ורק תלוי לפי הראות מתי הוא ג' כוכבים בינונים אבל לא גדולים ולפי שאין אנו בקיאין איזהו בינונים צריך להמתין עד קטנים".

וכ"כ להלכה: "דאם רואה שהכסיף העליון ושוה לתחתון, (דהיינו שנשקע האודם מן כל כפת הרקיע בצד המערבי), ויש ג"כ ג' כוכבים, א"צ להחמיר להמתין על שעות זמניות בימים הארוכים אפילו לדעת ר"ת! דהא אלו שני הסימנים ג"כ נאמר בגמרא על זמן הלילה, (וכדאיתא ג"כ שם בגמ' דאביי הוי מסתכל על סימנא דהכסיף, ומשמע דבסימן זה לבד היה מסתפק), ונהי דאין אנו בקיאין כ"כ כמותם עכ"פ בהצטרף ג"כ סימן הכוכבים בודאי שוב אין לנו להחמיר יותר".

ובדרך אפשר ניתן לומר דזהו סיבת מנהגם של ישראל בחו"ל למנות מהשקיעה הנראית לעינינו ע"ב דקות, כיון שזמן יציאת הכוכבים אצלם היה מאוחר, וא"כ במקומם התפרש ר"ת כמו המנח"כ, אבל לא צריך לומר בשביל זה שזהו כונת ר"ת שמסביר את הגמ' כך, שהרי הגמ' מיירי בא"י, ולכן גם מנהג יושבי א"י כהגאונים, והכל על מקומו בא בשלום.



יא). אמנם המנחת כהן כתב שבמקומו לא נהגו לקולא כר"ת, וכן ביד דוד דח"ו לנהוג כן לקולא.

הרב אברהם צבי הכהן

רב קהל חסידים שיכון ה

ודומ"צ ור"מ בעיה"ק ב"ב ת"ו

מעשה שבת בשימוש ברכבת הנוסעת על פסים שנבנו בשבת ע"י ישראל רח"ל*

א.

מקור הדין

איתא בגמ' (בב"ק עא.): "תנן, המבשל בשבת, בשוגג יאכל, במזיד לא יאכל, דברי ר"מ (פירש"י, בשוגג יאכל אפילו הוא עצמו ואפילו בו ביום, במזיד לא יאכל בו ביום, והוא הדין לאחרים. ואידי דתנא רישא בדידיה, תנא נמי סיפא בדידיה). רבי יהודה אומר, בשוגג יאכל במוצאי שבת, במזיד לא יאכל עולמית (פירש"י, בשוגג יאכל הוא בעצמו למוצאי שבת, ובו ביום לא הוא ולא אחרים. ואידי דבעי למיתנא סיפא בדידיה, תנא נמי ברישא בדידיה. במזיד לא יאכל - הוא עולמית אבל אחרים אוכלים). רבי יוחנן הסנדלר אומר, בשוגג יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו, במזיד לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים. מ"ט דר' יוחנן הסנדלר, כדדריש רבי חייא אפיתחא דבי נשיאה - ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם (שמות ל"א), מה קדש אסור באכילה, אף מעשה שבת אסורין באכילה. אי מה קדש אסור בהנאה, אף מעשה שבת אסור בהנאה, תלמוד לומר - לכם, שלכם יהא. יכול אפילו בשוגג, תלמוד לומר - מחלליה מות יומת, במזיד אמרתי לך ולא בשוגג" (פירש"י: יכול אפי' בשוגג יאסר באכילה. במזיד אמרתי לך - קודש הוא, היכא דשייך דין מיתה, ולא בשוגג). פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר מעשה שבת דאורייתא (פירש"י: אסורין באכילה), וחד אמר מעשה שבת דרבנן. מ"ד דאורייתא, כדאמרן. ומ"ד דרבנן, אמר קרא - קדש הוא, הוא קדש ואין מעשיו קדש".

וכתבו התוס' (חולין ט"ו ע"א): "המבשל בשבת בשוגג יאכל - אפילו בו ביום, דר"מ לא קניס כלל שוגג אטו מזיד, כדמוכח בהניזקין (גיטין נג:)... ורבי יהודה -

(* מתוך שיעור שנמסר בשבת שובה התשע"ח, ובא כאן כתגובה למאמר הרב פנחס שפירא בגיליון י"ב (עמוד קל"א).

ובמזיד לא יאכל עולמית, הוא, אבל אחרים אוכלים למוצאי שבת, דאי לא יאכלו עולמית, א"כ היינו מזיד דרבי יוחנן הסנדלר... כללא דמילתא, מזיד דר"מ, שוגג דר' יהודה, מזיד דרבי יהודה, שוגג דרבי יוחנן הסנדלר".

והנה איתא בגמ' (חולין שם): "אמר רב חנן בר אמי, כי מורי להו רב לתלמידיה, מורי להו כר' מאיר, וכי דריש בפירקא, דריש כרבי יהודה, משום עמי הארץ".

וכתבו התוס' (שם ד"ה מורי): "משמע שכן הלכה. וכן דרש רבא בפרק כירה (שבת ל"ח ע"א) כרבי מאיר".

והר"ן (שם) הביא דבריהם וכתב: "אבל רב אחא משבחא והרב אלפסי ז"ל פסקו כרבי יהודה. דעד כאן לא מורי להו רב לתלמידיה כר' מאיר, אלא משום דס"ל דלא איתמר (הלכה) בדרכי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה, אלא מטין איתמר, כדאיתא בעירובין [מ"ז ע"א]. אבל אנן כר' יהודה נקיטינן, דקיימא לן כר' יוחנן דאמר התם [מ"ו ע"ב] הלכה איתמר. ועוד, דרב גופיה כי דריש בפרקא, דריש כר' יהודה משום עמי הארץ, ואנן הא שכיחי עמי הארץ גבן. וכן פסק הר"ם במז"ל בפרק ו' מהלכות שבת. הילכך במבשל בשבת במזיד יאכל לאחרים במוצאי שבת, אבל הוא לא יאכל לעולם, ואם בישל בשוגג מותר במוצאי שבת בין לו בין לאחרים".

וכ"פ בשולחן ערוך (או"ח סי' שי"ח סעי' א'): "המבשל בשבת (או שעשה אחת משאר מלאכות), במזיד, אסור לו לעולם, ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד. ובשוגג, אסור בו ביום גם לאחרים, ולערב מותר גם לו מיד".



ב.

הנאה ממעשה שבת

כתב במשנה ברורה (סי' שי"ח ס"ק ד'): "אסור לו לעולם ליהנות מאותה מלאכה, דקנסוהו רבנן. ומ"מ מותר לו ליהנות מדמיה של המלאכה", וציין (שעה"צ שם ס"ק ז'): "בבא קמא ע"א, דמעשה שבת מותר בהנאה".

ולכאורה צ"ע, דזה קאי לרבי יוחנן הסנדלר, דאפילו לדידיה מותר מה"ת, אבל מנלן דגם ר"י ור"מ, שאסרו מטעם קנס, לא אסרו בהנאה. וצ"ל דפשיטא ליה להמ"ב דבזה לא נחלקו, דלא מצינו שיחמירו ר"י ור"מ יותר מר"י הסנדלר.

והנה בשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סי' י"ז) כתב: "אסור למכרו או ליתנו במתנה לאחרים, ורק אם מוכרו בזול, כאשר היה שוה קודם שעשה בו מלאכה, מותר". וכ"כ בקה"י (י' חלקים ח"ב ס"ס ז') ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א ס"ס ה').

וכתב בשו"ת מנחת שלמה (שם): "גם אפשר דיש ללמוד איסור הנאה על המבשל עצמו לעולם, מהא דתנן (גיטין נ"ז ע"ב) בנוטע בשבת דחייב לעקור, ומשמע דאין זה דוקא בעצים העומדים לאכילה אלא ה"ה בעצים העומדים להסקה או לנוי וריח דהוי רק להנאה ואפי"ה חייב לעקור, זולת אם נאמר דשאני נטיעה, דכיון שכל יצירתו בעבירה גרע טפי וכיון שהוא בפרהסיא החמירו בו חכמים כמו בארון וקבר".

ובספר ויצב אברהם - שבת (סי' כ"ח) הוכחתי שכן דעת המ"ב, ממש"כ (סי' שט"ז סעי' ו' בבה"ל): "נסתפקתי בישב על הפתח [שיש בו צבי] בשגגת שבת או שגגת מלאכה [דבמזיד מבואר לקמן בשי"ח ס"א דאסור לו לעולם ליהנות מזה] ואח"כ נודע לו, אם מותר לו לישב עד שתחשך, דמאי דהוה הוה ולא יתקן האיסור במה שיסתלק". ולכאורה, גם במזיד יכול במוצ"ש למכור את הצבי. ועל כרחך, שכיון שבלא האיסור לא היה כלל הצבי ברשותו, מודה המ"ב שאסור ליהנות ממנו.

וכל זה לענין דבר העומד לאכילה, דבזה יש מקום לדון אם נאסר גם בהנאה. אבל דבר שעומד לשימוש אחר, פשיטא שנאסר לאותו שימוש, כדאיתא בגמ' (ביצה י"ז ע"ב): "המטביל כליו בשבת, בשוגג ישתמש בהן, במזיד לא ישתמש בהן".

וכ"ה לשון הרמב"ם (הל' שבת פ"ו הכ"ג): "ישראל שעשה מלאכה בשבת, אם עבר ועשה בזדון, אסור לו ליהנות באותה מלאכה לעולם, ושאר ישראל מותר להם ליהנות בה למוצאי שבת מיד".



ג.

לאחרים שנעשה האיסור בשבילם

כתב המגן אברהם (שם ס"ק ב'): "נ"ל דלמי שנתבשל בשבילו, הוי ג"כ דינו כמו הוא עצמו, כמ"ש בי"ד סי' צ"ט סעי' ה', דה"נ טעמא משום קנסא. ומיהו מדברי הרב"י שם משמע, דוקא התם חיישינן שיאמר לנכרי לבטלו, אבל הכא, הא בלא"ה צריך להמתין בכדי שיעשה כשבשלו עכו"ם, ולישראל לא חיישינן, דאין אדם חוטא ולא לו".

וכ"פ בשולחן ערוך הרב (שם סעי' א'): "המבשל בשבת או שעשה אחת משאר מלאכות במזיד, אסור לו לעולם ליהנות מאותה מלאכה משום קנס... אבל לאחרים מותר אף התבשיל במוצאי שבת מיד ואין צריכים להמתין בכדי שיעשו אף אם בישל בשבילם, שלא הצריכו להמתין כן אלא בנכרי העושה בשביל ישראל שאם נתיר לו ליהנות במוצאי שבת מיד יש לחוש שמא יאמר לו לעשות בשבת כדי שיהיה הדבר מוכן לו במוצאי שבת מיד, שאיסור האמירה לנכרי קל בעיני הבריות, וכן אפילו בישראל העושה אלא שהתחיל מבעוד יום עשייתו בדבר שאסור להתחיל, כמו שנתבאר בסי' רנ"ג שאיסור זה ג"כ קל בעיני הבריות ויש לחוש שיעבור עליו בשביל שיהא מוכן לו במוצאי שבת מיד, ולכן הצריכו להמתין בכדי שיעשו גם לאחרים גזרה שמא יאמרו לאחר שיתחיל להם מבעוד יום. אבל אין לחוש כלל שמא יאמר לישראל לעשות לו מלאכה בשבת בשביל ליהנות ממנה במוצאי שבת מיד, ועוד שהישראל לא ישמע לו שאין אדם חוטא ולא לו. וכן אם היה שוגג אסור בו ביום גם לאחרים, שכיון שעשה איסור של תורה החמירו לקנס בו ביום כמו במזיד שאסור גם לאחרים גזרה שמא יבשל במזיד ויאמר שוגג הייתי, אבל לערב מותר גם לו מיד ואין צריך להמתין בכדי שיעשו מטעם שנתבאר".

וכתב הפרי מגדים (א"א סי' שכ"ה ס"ק כ"ב): "במומר לעכו"ם כהאי גוונא, אם בישל המומר מעצמו לישראל במזיד, אסור למי שנתבשל בשבילו, דלא שייך אין אדם חוטא ולא לו".

וכ"כ בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' נ'): "למסקנת המג"א דלמי שנתבשל בשבילו מותר לפמ"ש הב"י ביו"ד הטעם דלמי שנתבטל בשבילו אסור דחיישינן שמא יצוה לעבד או לנכרי וזה ל"ש כאן, ולישראל ל"ח שיצוה שלא ישמע לו... אבל זה נראה לי פשוט, דדוקא במי שמבשל במקרה בשביל אחר גם שהוא לדעתו ורצונו, לא חיישינן שמא יצוה לאחר, דלא ישמע לו ולא שכיח, וכל כי האי לא קנסו. אבל בנדון שלנו שמבשל הפונדק בקביעות מידי שבת בשבתו לאחרים דמקפידין לאכול מבושל בן יומו, וזה פרנסתו של פונדק זה תמיד בחול ובשבת, בוודאי קנסא קנסו רבנן לאלו שנתבשל בשבילם כמו להמבשל עצמו. הגם כי בשביל זה לא יחדלו מלפשוט, דהא אוכלים בשבת עצמו, אנו אין לנו אלא קנס חכמים לאסור למבשל במזיד לעולם. דהוא הדין למי שנתבשל בשבילו בידיעתו ולרצונו כבנדון שלנו, דשייך שיצוה לו בפעם אחרת, דחל עליו קנס חכמים, כנ"ל פשוט".

ד.

במזיד במוצ"ש בשעת הדחק

בשולחן ערוך (או"ח סי' שי"ח סעי' א') פסק: "המבשל בשבת (או שעשה אחת משאר מלאכות), במזיד, אסור לו לעולם, ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד. ובשוגג, אסור בו ביום גם לאחרים, ולערב מותר גם לו מיד", והיינו כשיטת ר' אחא משבחא, הרי"ף והרמב"ם, וכמשנ"ת לעיל.

אבל בביאור הגר"א (שם) האריך הרבה ובתוך דבריו כתב: "...התוס' וסייעתם פסקו כר"מ, וראיתם ברורה מאד... ומ"ש הגאונים וכן הר"ן והרמב"ן דלהכי יש לפסוק כר"י משום דנפיש ע"ה גבן כו', וכ"כ הרא"ש ספ"ק דחולין, ליתא, דכבר כתבו תוס' בפ"ק די"ט ושאר מקומות, דאנן חשיבי בני תורה, וראיה מבישולי עו"ג, וכל שכן לאחמורי בהוראה, דרב מורי כר"מ, וכל שכן דסוגיא דפ"כ דשבת כוותיה וכל אמוראי שם וכן עיקר להלכה".

ובמשנה ברורה (שם ס"ק ז') הביא את דברי הגר"א וכתב: "ובמקום הצורך יש לסמוך על זה בבשול בשוגג".

והסכים עמי מו"ר בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' ס"ב ס"ק ג'), דמסתבר דיש להקל גם למבשל עצמו במזיד במוצ"ש לעת הצורך, כגון כשעשה תשובה אח"כ, וז"ל: "כ' כב' דיש לצרף שיטת הגר"א סי' שי"ח דקיי"ל כמ"ד דגם לו מותר במוצ"ש וכ' המ"ב שם דיש לסמוך ע"ז בשעת הצורך, ואף שכ' המ"ב דאין לסמוך ע"ז אלא בשוגג דוקא דהיינו להתיר בו ביום היינו דעושה במזיד למה נקיל, משא"כ בנ"ד ששב מרשעתו גם במזיד יש לסמוך אהגר"א דשקדו חז"ל על תקנת השבים כהא דמריש בב"ק ס"ו ע"ב, בזה נכון דיבר כב".

ולפ"ז נראה פשוט, דכל שכן שיש להקל לאחרים לעת הצורך, וא"כ אי אתינן לאסור מכח דברי הפמ"ג והכת"ס, יש מקום להתיר להשתמש ברכבת, כיון שודאי הוא צורך גדול מאד.



ה.

במילתא דפרהסיא

אלא דאכתי יש לדון בזה מצד אחר. דהנה איתא בגמ' (מו"ק י"ב ע"א) לענין חוה"מ: "אמר שמואל, מקבלי קיבולת, בתוך התחום אסור, חוץ לתחום מותר. אמר רב פפא, ואפילו חוץ לתחום לא אמרן אלא דליכא מתא דמקרבא להתם, אבל איכא מתא דמקרבא להתם אסור. אמר רב משרשיא, וכי ליכא מתא דמקרבא להתם נמי לא אמרן אלא בשבתות ובימים טובים, דלא שכיחי אינשי דאזלי להתם, אבל בחולו של מועד דשכיחי אינשי דאזלי ואתו להתם, אסור. מר זוטרא בריה דרב נחמן בנו ליה אפדנא מקבלי קיבולת חוץ לתחום. איקלע רב ספרא ורב הונא בר חנינא ולא עלו לגביה, ואיכא דאמרי הוא נמי לא על בגויה. והאמר שמואל מקבלי קיבולת בתוך התחום אסור חוץ לתחום מותר, אדם חשוב שאני. ואיכא דאמרי, סיועי סייע בתיבנא בהדיהו".

וכתב הבית יוסף (סי' רמ"ד): רבינו [הטור] לא כתב כאן כלום לענין שבת, ובסימן תקמ"ג בענין חול המועד כתב שאם נבנה באיסור על ידי גוים נכון להחמיר שלא יכנסו בו. וכתבו רבינו גבי חול המועד, משום דמשם נלמוד להיכא דנבנה באיסור בשבת דנכון להחמיר, דכל שכן הוא".

וכ"פ בשו"ע (שם סעי' ג'): "אם בנו אינם יהודים לישראל בית בשבת באיסור, נכון להחמיר שלא יכנסו בו".

וכתב הט"ז (שם ס"ק ד'): "יש כאן נפקותא בין ב' הלשונות, דללישנא קמא לא מיירי כלל מן צד איסור, דהיינו תוך התחום, אלא מן ההיתר, דהוא חוץ לתחום, ואפ"ה אסור באדם חשוב. וא"כ במקום שיש צד איסור, דהיינו בשבת תוך התחום, ובחזרה מ' אפי' חוץ לתחום, אפשר שיש איסור לכל אדם. או אפשר דגם בזה אין איסור אלא לאדם חשוב, אלא דקמ"ל רבותא דאפי' חוץ לתחום יש איסור לאדם חשוב. אבל ללישנא בתרא, דמיירי בסייעיה בתבן, ממילא מיירי באיסור גמור, ובזה אמרו דלא יכנסו שם כל אדם, ממילא ה"ה בלא סייעיה בתבן דיש עכ"פ בשבת איסור תוך התחום, ובחזרה מ' אפי' חוץ לתחום יש ג"כ דין זה דלא יכנסו שם שום אדם. ובמקום שיש היתר גמור, כגון חוץ לתחום בשבת ולא סייעו בתבן, מותר אפי' לאדם חשוב. והך איסור לכל אדם שזכרנו, היינו עכ"פ אינו איסור גמור מצד הדין כשאר איסורים, מדלא מצינו בו איסור מפורש, רק שאלו אמוראי לא רצו לעייל בגוה. ש"מ דאין איסור להם, רק לכתחלה החמירו על עצמם שלא לכנס שם, וכן לכל אדם. והטור פוסק כלישנא בתרא, ועל כן כתב שם דנכון להחמיר שלא לכנסו שם אם נבנה באיסור, משמע אבל לא מצד עיקר הדין".

וכ"פ בשו"ע הרב (שם סעי' ז'): "נכרי שכיר יום שבנה בשבת, נכון להחמיר שלא יכנס בו שום ישראל לעולם. ואפילו אם כששכר את הנכרי לימים התנה עמו שלא יעשה ביום השבת והנכרי עשה מעצמו, אם עשה לטובת הישראל, נכון שלא יכנס בו שום ישראל לעולם".

אבל המג"א (שם ס"ק י"א) כתב: "שלא יכנסו בו, אפי' אחרים, כ"מ בגמרא. ואף על גב דבסימן שכ"ה סעי' י"ד כתב, דדוקא לאותו ישראל אסור, שאני התם דהעכו"ם עשאו מעצמו לצורך ישראל, מה שאין כן כאן שהוא שכר העכו"ם, ועססי' תרס"ד. מיהו כאן מדינא שרי, כיון דקצץ לו שכר ועכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד, לכן כתב דנכון להחמיר".

וכתב במ"ב (שם ס"ק י"ט) על דברי השו"ע שנכון להחמיר: "היינו שהיה בקיבולת ובתוך התחום, דהוא אסור רק משום מראית עין, דבאמת אדעתיה דנפשיה עביד וכנ"ל. אבל אם היו שכירי יום, דמדינא אסור, יש בזה איסור מצד

הדין בדיעבד, ולא נכון בלבד, כ"כ המ"א, וכן מוכח ג"כ דעת הב"ח לענין שכיר יום, וכ"כ הח"א דבשכיר יום אסור מדינא בענין זה שהוא מילתא דפרהסיא לו לעולם ולאחרים בכדי שיעשו, וכמו לקמן בסימן שכ"ה סי"ד ע"ש. ויש מקילין דאף בכה"ג אינו אסור מדינא כי אם בכדי שיעשו, וציין (שעה"צ ס"ק כ"א): "כן משמע מט"ז בסעיף זה, דסתם וכתב דאפילו נעשה באיסור גמור אין לאסור מדינא רק נכון להחמיר, וההיא דשכ"ה סעיף י"ד, התם משום דגנאי הוא שיקבר בקבר מפרסם שנתחלל בו שבת בשבילו, וכמו שכתב הט"ז שם באות י"ג [ונוטה שם מדעת המגן אברהם בשם הרמב"ם דהוא הדין בכל פרהסיא] בשם הר"ן, וכן משמע קצת דעת האליה רבה בסימן זה".

וכתב בקהלות יעקב (י' חלקים ח"ב סי' ז'), דפשוט דכל שכן כשבנו ישראל בית במזיד, וכן בכל מילתא דפרהסיא, שלדעת המג"א אסור להשתמש בו לעולם.

ומכל מקום, גם אי אתינן לאסור מכח זה בנידון דידן, יש בוודאי מקום לסמוך על הט"ז וש"ע הרב ואליה רבה במקום צורך גדול, ובפרט שגם במ"ב לא הכריע לאיסור, ולדידהו לא מצינו שבמקום פרהסיא יש להחמיר יותר, וא"כ גם כשעשה ישראל אין מקור לאסור.



ו.

כשלא נעשה לישראל מסויים

והנה הרמב"ם (הל' שבת פ"ו ה"ב וה"ה) פסק: "גוי שעשה מלאכה מעצמו בשבת, אם בשביל ישראל עשה אותה, אסור ליהנות באותה מלאכה עד מוצאי שבת, וימתין בכדי שתעשה. והוא שלא יהא הדבר בפרהסיא, עד שידעו בו רבים שדבר זה בשביל פלוני הוא נעשה בשבת... מת שעשו לו גוים ארון וחפרו לו קבר בשבת או הביאו לו חלילין לספוד בהן, אם בצנעה ימתין בכדי שיעשו למוצאי שבת ויקבר בו. ואם היה הקבר בסרטיא גדולה והארון על גביו, וכל העוברין והשבין אומרים שזה שהנכרים עושין עכשיו בשבת לפלוני הוא, הרי זה לא יקבר בו אותו ישראל עולמית, מפני שהוא בפרהסיא".

וכתב הב"י (שם סי' שכ"ה): "משמע דאף על גב דנעשה באסרטיא, כל שאין העוברים ושבים מכירים שהוא לישראל, ואפילו מכירים שהוא לישראל, אם אינם מכירים לאיזה ישראל הוא, אינו אסור עולמית".

והתהלה לדוד (שם ס"ק ל"ח) כתב שגם הרמב"ן והתוס' סוברים כן, ודקדק מהרשב"א והר"ן שאינם סוברים כן, וסיים: "אלא כיון דדעת הרמב"ם ז"ל והתוס' והרמב"ן ז"ל דבעינן ישראל פלוני, הכי נקטינן".

ולפ"ז בנ"ד, שלא נעשה חילול השבת עבור יהודי מסויים, אף שהוא בפרהסיא, אין לאסור.



ז.

כשמחו בעושה

עוד נראה לצדד בזה להיתר, דהנה על דברי השו"ע הנ"ל, לענין נכרי שבנה בית לישראל בשבת, כתב הרמ"א: "מיהו אם התנה ישראל עם אינו יהודי שלא לעשות לו מלאכה בשבת, והאינו יהודי עשאה בעל כרחו למהר להשלים מלאכתו, אין לחוש".

ובשו"ת כתב סופר (או"ח סי' נ') כתב כע"ז גם לענין מעשה שבת של ישראל: "ראה פר"מ נ"י מ"ש המג"א סי' שי"ח סס"ק ב', דלמי שנתבשל בשבילו דינו כמו הוא עצמו כמו במבטל איסור שאסור נמי לו שנתבטל בשבילו, ונכנס ספק בלבו אם תליא במזיד המבשל או תליא במזיד ורצון מי שנתבשל בשבילו, לפע"ד פשוט, כיון דלמד המג"א דלמי שנתבשל בשבילו אסור כמו למי שנתבטל בשבילו שביו"ד סי' צ"ט, ושם נאמר בטו"ז ס"ק י' בשם מהרש"ל, דוקא בידיעתו וברצונו של מי שנתבטל בשבילו, והפר"ח חולק עליו, וכבר הסכים עם המהרש"ל הטו"ז ופ"ת ופרמ"ג, וה"נ במבשל בשבת בשביל אחר בידיעתו ורצונו של מי שנתבשל בשבילו תליא מלתא דאיסורא".

והנה בהג' רעק"א ביו"ד שם כתב: "ואם ביטל על הסתם למי שירצה לקנות, הרי הוא כמו שנעשה בשבילם ביחוד ואסור לכולם - תשו' הריב"ש סי' תצ"ח. ונשמע מזה דאף מי שנתבטל עבורו לא ידע מזה, ודלא כט"ז".

ונלענ"ד, שגם לפי מה שדייק רעק"א מדברי הריב"ש, אין ראייה לאסור אלא באופן דמיירי הריב"ש, שבשעת הביטול לא ידע מזה, אבל אח"כ, כשנודע לו, ניחא לו בזה ורוצה לקנותו. אבל אם גם כשנודע לו לא ניחא ליה בזה שנעשה איסור בשבילו, שפיר איכא למימר דמודה הריב"ש לסברת המהרש"ל, דליכא איסור. וכן נראה להדיא מדברי הפרי תואר שם (ס"ק ט'), דכשלא ניחא לו בזה, פשיטא לו להתיר יותר מאשר כשלא ידע.



ח.

כשיש יהודים שניחא להם, אם מותר עכ"פ למי שמחה

והנה איתא בברייטא (שבת קכ"ב ע"א): "עיר שישראל ונכרים דרין בתוכה והיתה בה מרחץ המרחצת בשבת, אם רוב נכרים, מותר לרחוץ בה מיד, אם רוב ישראל, ימתין בכדי שיחמו חמין... כי מחממי אדעתא דרובא מחממי. נר הדלוק במסיבה, אם רוב נכרים, מותר להשתמש לאורה, אם רוב ישראל אסור, מחצה על מחצה אסור... כי מדלקי אדעתא דרובא מדלקי".

וכ"פ בשו"ע (שם סי' רע"ו סעי' ב'): "ישראל וא"י שהסיבו יחד והדליק א"י נר, אם רוב א"י, מותר להשתמש לאורו. ואם רוב ישראל, או אפי' מחצה על מחצה, אסור".

מפרש המ"ב (שם ס"ק ט"ו): "דמסתמא אדעתא דרובא קעביד". וכ"כ המג"א (שם ס"ק ו'), שאין היתר כשיש רוב, אלא כשיש ספק על דעת מי עשה: "אבל אם עשה לצורך שניהם אסור".

אבל בבה"ל שם כתב: "עיין במ"ב שהעתקנו בשם המג"א, דאם עשה בשביל שניהן אסור וציין המ"א על זה, כמש"כ בסימן תקט"ו סוף סעי' ו'. ורצונו לומר דאיתא שם בהג"ה, דאם לוקט בשביל שניהן אסור... לכך הביא המג"א ראייה, כי היכי דשם פסק הרמ"א דאם ידוע שלוקט בשביל שניהן אסור, ורצונו לומר אף

ברוב א"י [וכדמוכח שם להמעין], אף דבעלמא אמרינן מאן דעביד אדעתא דרובא עביד וכדאיתא בגמרא, ועל כרחך דגמרא איירי במסתמא, אבל בידוע שעשה גם בשביל המועט אסור, א"כ ה"נ אף דאמרינן אם יש הוכחה מותר, והיינו משום דהעיקר אדעתיה ידידה עביד ולא אזלינן בתר האחרים אפילו היו רובא, היינו דלא ידעינן שעשה בשבילם, אבל אם ידעינן שעשה גם בשבילם אסור בכל גווני... והנה כל זה כתבנו להסביר ראית המג"א, דראיתו נכונה היא. אמנם בעיקר הדין יש לעיין טובא, דאף שמדברי הרמ"א שהעתיק דברי הסמ"ג משמע שפוסק כדעת ר' יונה בירושלמי דלצורך עצמו ולצורך ישראל אסור, בחדושי הרשב"א על שבת ס"פ כל כתבי מוכח בהדיא שדברי רבי יונה נדחה מפני הקושיא שהקשה עליו בירושלמי, וכן מוכח פשטא דסוגיא סוף פרק כל כתבי בההיא מעשה דשמואל דסבר כראית הירושלמי להיתר... וכן פסק בספר חמד משה להקל בהדליק הא"י לצורך עצמו ולצורך ישראל. אך מה נעשה שמדברי הרמב"ם בפ"י המשנה ובהלכותיו מוכח שאוסר גם בזה, ומה שרצה הח"מ לדחות זה דבריו דחוקין. ומ"מ נראה דהסומך להקל בהדליק לצורך עצמו ולצורך ישראל כדברי הרשב"א וכפשטא דסוגיא דידן, אין למחות בידו... וכן משמע קצת בחדושי הרשב"א סוף פרק כל כתבי ע"ש דהמעוט נחשב כאלו לא נעשה בשבילן כלל".

עכ"פ, בהא מודו כו"ע, שאם דעתו רק על הנכרים, חשיב כנעשה רק עבורם ומותר. מעתה יש לצדה, איך יהיה הדין, כשיש בעוה"ר ישראל שניחא להם במלאכת הגוי או הישראל עבורם בשבת, ויש מי שלא ניחא ליה, ומחה וגילה דעתו שלא ניחא ליה. מי נימא דכיון שלאותם שניחא להו ודאי אסור, שוב אסור לכל ישראל, או דלמא דלאותם אנשים שידוע היה לעושה המלאכה דלא ניחא להו במלאכתו בשבת, לא נאסרה מלאכתו בדיעבד, דלא עבורם נעשתה המלאכה.



ט.

כשאפשר ליהנות מחילול השבת רק לאחר השבת

אלא דאכתי יש לדון בנ"ד, מכח הא דאיתא בגמ' (גיטין נ"ג ע"ב): "הנוטע בשבת, בשוגג יקיים במזיד יעקב, ובשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקב, דברי ר"מ. רבי

יהודה אומר, בשביעית בשוגג יקיים במזיד יעקר, ובשבת בין בשוגג בין במזיד יעקר.

וכתב בביאור הלכה (סי' שי"ח שם): "דע דלדעת השו"ע, דפסק כר"י דבשוגג מותר ליהנות במוצ"ש, זהו בכל מלאכות דמנכר הקנס שקנסו חז"ל שלא ליהנות בו ביום עד מוצ"ש. אבל בנוטע בשבת וה"ה בזורע, דבלא"ה אין יכול ליהנות לאלתר, שוגג שוה למזיד, דבשניהם צריך לעקור הנטיעה, כן איתא בהדיא בגיטין נ"ג ע"ב בדעת ר' יהודה, עי"ש."

וא"כ, לפ"ז בנ"ד אסור לעולם אפילו לדעת ר"מ, כיון שאין אפשרות ליהנות מחילול השבת אלא לאחר זמן, ובכה"ג צריך לעקור ולבטל מלאכתו.



י.

כשנעשה על דעת ליהנות ממנו במוצ"ש

גדולה מזו ראיתי בספר ארחות שבת (ח"ג מילואים פי"ב, עיי"ש, והוספתי ביאור בדבריו, דבל"ז אין להם מובן) לדייק מדברי הגמ' (ביצה י"ז ע"א) לענין מי שלא עשה עירוב תבשילין כדי להתיר לבשל מיו"ט לשבת: "איבעיא להו, עבר ואפה מאי... ת"ש, המעשר פירותיו בשבת, בשוגג יאכל במזיד לא יאכל. לא צריכא, דאית ליה פירי אחריני. תא שמע, המטביל כליו בשבת, בשוגג ישתמש בהן במזיד לא ישתמש בהן. לא צריכא, דאית ליה מאני אחריני, אי נמי אפשר בשאלה".

והרי מה שאסור לאכול הפירות ולהשתמש בכלי, היינו רק בו ביום, ולא לעולם, כמש"כ רש"י שם והרמב"ם (הל' שבת פכ"ג ה"ח והט"ו), כיון שאין בזה אלא איסור דרבנן (ועי' בה"ל ר"ס שי"ח ובשעה"צ סי' של"ט ס"ק כ"ד). וא"כ איך רצתה הגמ' להוכיח מכאן לאסור לאכול את התבשיל בשבת שאחר יו"ט. ועל כרחך דפשיטא להגמ', שכיון שרצונו לאכול את התבשיל בשבת שאחר יו"ט, יש לאסור את השבת שאחר יו"ט כמו את היו"ט עצמו.

אלא דמזה אין ראיה לאסור אלא בכדי שיעשה, שלא יהנה מחילול השבת, אבל אין ראיה לאסור לעולם, אפילו לו עצמו וכל שכן לאחרים.



יא.

במקום דבלא"ה אהנו מעשיו למרשיעי ברית

ומכל מקום, עדיין יש לאסור לכאורה בנ"ד, מכח הא דנוטע בשבת, שצריך לעקור, וכנ"ל. והנה בשו"ת כתב סופר שם כתב בתוך דבריו: "בנדון שלנו שמבשל הפונדק בקביעות מידי שבת בשבתו לאחרים דמקפידין לאכול מבושל בן יומו, וזה פרנסתו של פונדק זה תמיד בחול ובשבת, בוודאי קנסא קנסו רבנן לאלו שנתבשל בשבילים כמו להמבשל עצמו. הגם כי בשביל זה לא יחדלו מלפשוט, דהא אוכלים בשבת עצמו, אנו אין לנו אלא קנס חכמים לאסור למבשל במזיד לעולם. דהוא הדין למי שנתבשל בשבילו בידיעתו ולרצונו כבנדון שלנו, דשייך שיצוה לו בפעם אחרת, דחל עליו קנס חכמים, כנ"ל פשוט".

ואמנם אין משיבין את הארי, אבל לולי דבריו היה נראה לענ"ד, דכל הסברא לאסור גם לאחרים, אף שבוודאי אין שום מקום לקנסם, היא משום דאם לא נאסור גם להם אהנו מעשיו, עכ"פ שיהנו מהם אחרים. וא"כ י"ל דעד כאן לא אסרו אלא במקום שאם יפרשו ממה שנוצר באיסור לא יהנו מעשיו. אבל באופן כמו בנ"ד, דאהנו מעשיו למרשיעי ברית, שוב אין לקנוס את מי שמחה ולא רצה במעשיו, כיון דבלא"ה אהנו מעשיו כפי רצונו, ולא יפסידו מזה אלא שותומ"צ.

ואף דמיסתפינא לחדש כן, דאולי אין לך אלא מה שאמרו חכמים לאסור, סברא זו ממש מצינו במכתב שכתב הגאון רבי שמריהו גריינמן זצ"ל (במכתב בסוף קונטרס דיני שביעית מהגר"מ הורוויץ שליט"א) לענין שמור בשביעית, שהחזון איש נקט להלכה (חזו"א שביעית סי' י' ס"ק ה') שהאיסור הוא רק מדרבנן משום קנס, ולכן התיר לקנות פירות משדות של משמרים, ש-"הקנס לא היה מגיע למשמרים, כיון שבין כך ימכרו פרותיהם, ואדרבה הפסידו בזה רק הנוהרים באיסור שביעית, לכן הקל למעשה באיסור משומר, אחר שהיחיד הקונה, קונה אצל הסוחרים, ולא אצל המשמרים".

אכן, אפילו אי נימא כדברינו, לכאורה לא מהני טעם זה להתיר במוצ"ש, אלא בדבר שנאסר מקודם בשבת, שאז כל טעם האיסור במוצ"ש הוא משום קנס, כי היכי דלא ליהנו מעשיו וכנ"ל. אבל באופן שכל ההנאה היא במוצ"ש, כהא דנוטע,

לכאורה אין האיסור מטעם קנס, אלא כי היכי דלא ליתנהי מעבירה, כמש"כ רש"י בחולין ט"ו ע"א לענין הנאה לאחרים בשבת עצמה וז"ל: "לאחרים נמי דאסור למיכליה בו ביום, דטעמא משום דלא נמטייה הנאה מאיסורא הוא, וכי שהי לאורתא בכדי שיעשו, לא מטי לו הנאה מיניה", עכ"ל. ועוד כתב שם וז"ל: "הוא הדין לאחרני, דאע"ג דבשווג חיוב סקילה ליכא, עבירה מיהא איכא, ובעינן בכדי שיעשו, דלא נימטיה הנאה מעבירה", עכ"ל.

אלא דהדעת נותנת דמשום זה היה די לאסור בכדי שיעשה, ואין צורך לחייבו לעקור הנטיעה, שלא יהנה ממנה כלל, ועל כרחק, דמה שחייבוהו לעקור הוא משום קנס, ולא רק כדי שלא יהנה מן העבירה. ולכן, עכ"פ אחר שעבר שיעור בכדי שיעשה אין לאסור אף במה שאפשר ליהנות ממנו רק לאחר השבת, אלא משום קנס, ושפיר שייך לומר סברתנו הנ"ל, דבכה"ג שאין הקנס פוגע אלא בשותמ"צ, לא גזרו.

וכיון שמדובר בנושא הנוגע להרבה מאד אנשים מאחב"י, ויש בזה בוודאי כמה וכמה פעמים גם ענין של הפסד ממון וטירחה גדולה וצורך גדול, כחא דהיתרא עדיף, ויצאו דברינו בהיתר.

ויה"ר שהשי"ת יגדור פרצות עמו, וישמרו כל ישראל את השבת, ואז יקויים בנו מאז"ל, דמיד נגאלים בעגלא דידן, אמן ואמן.



הרב יצחק שפירא*

ראש ישיבת 'עוֹד יוסף חי'

ממחברי אל הר המור, תורת המלך ועוד

פסק הרמב"ם לגבי המפּיס מורסא והצד נחש בשבת

גרסי' בגמרא בשבת בפרק שמונה שרצים (קז:):

הצדן לצורך חייב וכו'": מאן תנא, אמר רב יהודה אמר רב: רבי שמעון היא, דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה.

איכא דמתני לה אהא, המפּיס מורסא בשבת - אם לעשות לה פה חייב, אם להוציא ממנה לחה פטור. מאן תנא, אמר רב יהודה אמר רב: רבי שמעון היא, דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה.

ואיכא דמתני לה אהא, הצד נחש בשבת - אם מתעסק בו שלא ישכנו פטור, אם לרפואה חייב. מאן תנא, אמר רב יהודה אמר רב: רבי שמעון היא, דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה.

ולכאורה נראה מכאן שהמפּיס מורסא על מנת להוציא ממנה לחה והצד נחש בשבת, פטור רק לפי רבי שמעון, הפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה, אך לפי רבי יהודה, שמחייב במשאצ"ג, יהיה חייב. ומכאן תמיהה גדולה על הרמב"ם, שלמרות שפסק (שבת א, ז) כרבי יהודה שמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, פסק את המשנה של מפּיס מורסא ושל צד נחש להלכה. וזו לשונו (שם פרק י, הלכה יז והלכה כה):

המפּיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה כדרך שהרופאין עושין שהן מתכוונין ברפואה להרחיב פי המכה, הרי זה חייב משום מכה בפטיש, שזו היא מלאכת הרופא. ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה, הרי זה מותר...

(*) נערך ע"י תלמידים על פי שיעור כללי שניתן בישיבה.

א). במשנה שם (קז:): "ושאר שקצים ורמשים (שלא משמונת השרצים)... הצדן לצורך חייב, שלא לצורך פטור".

רמשים המזיקין כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהן, אף על פי שאינן ממיתין הואיל ונושכין מותר לצוד אותם בשבת, והוא שיתכוין להנצל מנשיכתו. כיצד הוא עושה, כופה כלי עליהן או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו.

בכדי להסביר את הרמב"ם, נקדים את דברי הגמרא בסוף פרק האורג (קז):

אמר שמואל: כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, לבר מהני תלת דפטור ומותר: חדא הא^ב. וממאי דפטור ומותר, דקתני סיפא למה זה דומה לנועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו.

ואידך, המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב אם להוציא ממנה לחה פטור. וממאי דפטור ומותר, דתנן מחט של יד ליטול בה את הקוץ.

ואידך, הצד נחש בשבת אם מתעסק בו שלא ישכנו פטור אם לרפואה חייב. וממאי דפטור ומותר, דתנן כופין קערה על הנר בשביל שלא תאחוז בקורה ועל צואה של קטן ועל עקרב שלא תישך.

יש לשים לב שבמקרה הראשון, של הצד צבי בדרך ממילא, האדם יושב במקום שמותר לו לשבת ורק לאחר זמן קרה הדבר, שלולא היותו שם הצבי היה יכול לצאת. לפיכך, ברור שהטעם שהוא פטור ומותר, הוא כלשון הרמב"ם (י, כג), משום שהוא "לא עשה כלום". אם כן, נראה שזו כוונת שמואל גם בשני המקרים האחרים, וכדלקמן:

במקרה של המפיס מורסא, הרמב"ם סובר שכשכוונתו היתה לעשות פתח החיוב הוא "משום מכה בפטיש, שזו היא מלאכת הרופא", וכמו שהאריך בלשונו לומר שעשה זאת "כדרך שהרופאין עושין שהן מתכוונין ברפואה להרחיב פי המכה". ולפי זה, כשאין כוונתו לעשות פתח אין זה מוגדר כלל כמכה בפטיש ואין זה מלאכה כלל.

אותו הדבר גם בצד נחש, הגדרת מלאכת צידה היא תפיסת בעל חיים על מנת לקחת אותו, ולא מספיק רק למנוע ממנו לזוז. אך כאן הרמב"ם מדגיש שהוא רק

ב). מדובר על הא דאיתא במשנה שם (קז): "צבי שנכנס לבית... יושב הראשון על הפתח ומילאהו ובא השני וישב בצידו, אע"פ שעמד הראשון והלך לו הראשון חייב והשני פטור".

חוסם אותו, וכמו שכתב "כופה כלי עליהן או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו", וגם כאן אין זה מוגדר כלל כמלאכה^ג.

אם כן, שמואל שאמר שבשלושת המקרים האלו פטור ומותר, סובר שהטעם שפטור הוא משום שאין כאן מלאכה כלל, בניגוד לדעת רב בפרק שמונה שרצים (קז:): שהבאנו בהתחלה, שסובר שהטעם שפטור בשני המקרים האחרונים (מפיס מורסא וצד נחש) הוא משום שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה. לפי זה, יש לומר שהרמב"ם פסק כשמואל ואתי שפיר מה שהקשינו עליו.

ונראה שהרמב"ם פסק בזה כשמואל, אף שהלכה כרב באיסורי (כדאיתא בבכורות מט:), משום שבגמרא בפרק שמונה שרצים לא ברור לגמרי מה דעת רב, שהרי בגמרא שם ישנן שלוש גירסאות על מה דברי רב נסובים - והוי ליה רב ספק ושמואל ודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי.

ואכן, את הגירסא הראשונה בדברי רב (הגורסת שרב אמר את דבריו על דברי המשנה לגבי שאר שקצים ורמשים, שהצדן שלא לצורך פטור), שעליה שמואל לא חלק, הרמב"ם פסק להלכה - שהרי בניגוד למשנה שם, שפטרה את הצד שאר שקצים ורמשים שלא לצורך, הרמב"ם (י, כא) פסק שחייב, כשיטתו שהלכה כר' יהודה שמחייב במשאצל"ג.



ג. ומה שבמקרה שהם לא נושכים הדבר אסור, נראה שרבנן גזרו על זה משום דדמי לצידה, אך עכ"פ אין זה נוגע למשאצל"ג.

אוצר יורה דעה

באיסור לא תחנם ♦ באיסורי ע"ז וג"ע מדרבנן, אי יהרג ואל
יעבור ♦ בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר
כבעלים ♦ תמצית הטענות בסוגיית מכונות הגילוח ♦ מחלוקת
הראשונים בביאור ימי נדה וימי זיבה

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס "בית מתתיהו"

ירושלים

באיסור לא תחנם

בס"ד, טבת תשע"ח.

למע"כ ידידי הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב.

א.

מחילת חוב לגוי אם לא תחנם

מש"כ לדון אם מותר למחול חוב לגוי, ואף שאסור להלוות מעות לגוי, הרי כתבו התוס' (ע"ז ב' ע"א ד"ה להלוותם) דע"י ריבית שרי להלוותם משום דמצטער, ורק בחינם אסור להלוות לגוי עי"ש [ובשו"ת בית הלוי (ח"א ס"כ אות ד'), ובשו"ת להורות נתן (ח"ד ס' ס"ט)]. וא"כ היכא שהלווה לגוי בריבית, האם יהיה שרי למחול לו החוב, וכן באופן שהגוי חייב מעות לישראל שלא ע"י הלואה, האם מותר למחול לגוי החוב.

ובבית מתתיהו (ח"א ס' י"ח אות ח'), כתבנו לתלות את השאלה האם מותר למחול חוב לגוי, במה שחקר בס' מחנה אפרים (הל' זכיה מהפקר ס' י"א) בגדר מחילה- האם היא כהקנאה, דע"י מחילת החוב חשיב שמקנה לו המעות, וא"כ שפיר אסור למחול חוב לגוי, דאין ליתן מתנה לגוי. אולם אם נימא שמחילה הוי שמסתלק מהחוב ולא הוי כהקנאה, יש לדון דיהא שרי למחול חוב לגוי ורק ליתן לו מתנה אסור, ומחילת חוב שרק מסתלק מהחוב אולי יהא שרי. ונחזי אנן בזה.

איתא בגיטין ל"ח ע"ב: "גופא א"ר יהודה אמר שמואל כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבדו, מיתיבי מעשה בר' אליעזר שנכנס בביהכנ"ס ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, מצוה דרבים שאני", והרמב"ן שם הקשה (והו"ד ברשב"א שם), דלהתפלל בעשרה הוי מצוה מדרבנן, ואיך זה דוחה מ"ע מה"ת דלעולם בהם תעבדו, ותירץ הרמב"ן דעיקר הציווי דלעולם בהם תעבדו

לא לשחרר העבד זהו משום הך איסורא דלא תחנם, שלא ליתן מתנה חנם לגוי, אולם כל זה שנותן לו מתנה בסתמא, ואילו הכא, כשמשחרר העבד לצורך קיום מצוה להשלים מנין, אי"ז מתנת חנם שהוי כצורך עצמו עי"ש, ולהלן נדון בזה.

ולכא' אם נימא דהאיסור לשחרר עבד הוי מהך איסורא דלא תחנם, הרי לשחרר עבד הוי כמחילת חוב, וחזינן שגם בשחרור עבד עובר באיסור לא תחנם, ואף שאין נותן לו מתנה ממש בידו, אלא רק מוחל לו על עבדותו, ואפ"ה אסור משום לעולם בהם תעבודו, שזהו משום הך איסורא דלא תחנם. אולם, למש"כ בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח ס' מ"ו), דאין כוונת הרמב"ן משום לא תחנם ממש, אי"ז מוכח עי"ש.

אמנם י"ל כיון דאיירי בהך סוגיא דר"א ששחרר עבדו בעבד כנעני, ועבד כנעני גופו קנוי לאדון כקנין חפציו, ועי"ז שמשחרר העבד הוי כנותן לו מתנה ממש את גופו, ולהכי אסור לשחרר עבדו משום לעולם בהם תעבודו, דחשיב שנותן לו מתנה ממש את גופו שהיה קנוי לאדון, ולא חשיב כסילוק גרידא, ועי' בתוס' קידושין (ט"ז ע"א ד"ה אמר), דכתבו דאי עבד עברי גופו קנוי, לא מהני מחילת העבדות, ובסלקא דעתך דאין ע"ע גופו קנוי א"צ אלא מחילה, כמו מחילת חוב, עי"ש, הרי דאם גוף העבד קנוי ל"מ מחילת העבדות עי"ש, וא"כ בעבד כנעני, שגופו קנוי, כשמשחררו חשיב שנותן לו את גופו במתנה ושפיר הוי לא תחנם, אי לאו הכי דהוי לצורך מצוה, ואין מוכח משחרור העבד למחילת חוב.

ומצאתי בטורי אבן (מגילה כ"ח ע"א), אהא דמבו' בבכורות ב' ע"ב דאסור לאדם שיעשה שותפות עם גוי שמא יתחייב לו שבועה והתורה אמרה לא ישמע על פיך, וכתב הטו"א, שמה"ט דשמא יתחייב לו שבועה אין לאסור השותפות עם גוי, דאפשר שימחל לו השבועה, אלא דאיתא בע"ז כ' ע"א דאסור ליתן מתנת חנם לגוי משום לא תחנם, ואם מוחל השבועה שנתחייב לו הוי מתנ"ח, שמא ע"י השבועה ישלם לו וכשמוחל הו"ל מתנת חנם עי"ש, ומש"כ ע"ד בס' נחלי אפרסמון (פר' וישלח עה"פ עם לבן גרתי) עי"ש. הרי להדיא מהטו"א דאסור למחול חוב לגוי, וביותר אף למחול לו שבועה אסור, שמא ע"י השבועה היה משלם לו והוי מתנ"ח ולא תחנם. וכל זה משום לא תחנם. ושאלתי להגר"א נבנצאל, אם מותר למחול חוב לגוי או הוי לא תחנם, וכתב לי, אולי עובר על לנכרי תשיך.

ושו"מ במנחת חינוך (מ"ע תע"ו סק"ב), דאם אין נוגש חובו מהגוי מחמת חמלה עובר ג"כ בלאו דלא תחנם עי"ש, ולפמש"נ יל"ד בזה, לפי מש"כ המחנ"א די"ל דמחילה הוי כסילוק ול"ה כהקנאה א"כ אפשר שבמחילת חוב אין עובר בלא תחנם, דלא נתן מתנה אלא הסתלק מהחוב.



ב.

להפקיר חפץ בפני גוי אם הוי לא תחנם

וראיתי בתשו' פתחי שערים (ס' מ"ט), שכתב: הסתפקתי בלאו דלא תחנם, דאסור ליתן מתנה לגוי, איך הדין אם מפקיר הדבר בפני גוי, ועי"ז יזכה הגוי אח"כ, אם ג"כ עובר בלא תחנם, כיון שעל ידו מגיע הדבר לגוי, או דרך אם נתנו בידים אז עובר, אבל אם ממציא להגוי ע"י הפקר אפשר דאין עובר. והביא ראייה להוכיח דאף בכהאי גוונא עובר בלא תחנם, ממה ששחרר ר"א עבדו להשלים לעשרה, ואף שהמשחרר עבדו עובר בעשה, אם נימא שבמפקיר חפץ ע"י גוי ויזכה אין עובר בלא תחנם, ה"ה היה לר"א להפקיר עבדו ועי"ז אין עובר בלא תחנם, וע"כ מוכח שאף אם מפקיר בפני גוי כשעי"ז יזכה הגוי עובר בלא תחנם, ומש"ה ר"א לא הפקיר עבדו, דאף ע"י הפקר העבד יעבור בלא תחנם עי"ש.

ואשתמיט ליה להפתחי שערים, מש"כ הרמב"ן ושאר בגיטין ל"ח, הא דפריך שם והאיך שיחרר ר"א עבדו, והא עובר בלעולם בהם תעבודו, וכתב הרמב"ן, דהך עשה דלעולם בהם תעבודו יסודו מאיסור לא תחנם, וא"כ זהו דפריך היאך עבר ר"א בהך איסור דלא תחנם כששחרר עבדו, וא"כ ס"ל להסוגיא שם שכל שחרור עבד עובר בלא תחנם, ועי"ז אמרי' מצוה, שאני היינו שכשעושה לצורכו לצורך מצוה לא חשיב שנותן מתנה לגוי, ואי"ז לא תחנם כלל, א"כ ל"ק משה"ק הפתחי שערים, מ"ט לא יפקיר העבד ועי"ז אין עובר בלא תחנם ולא אמרי' עדל"ת כשיכול לקיים שניהם, וע"י שיפקיר אין עובר באיסור כלל דלא תחנם, דגם כשמשחרר העבד לצורך מצוה ידיה אין עובר בלא תחנם, דל"ח שנתן מתנה לגוי כשעושה לצורכו, וא"כ זהו דאמרי' שם מצוה שאני, דע"י שעושה משום מצוה

דידיה אין עובר כלל בלא תחנם, דאי"ז מתנה כשעושה לצורכו. וא"כ מש"ה לא הוצרך ר"א להפקיר עבדו, ואין מוכח דע"י הפקר עובר בלא תחנם.

ושו"ר בשו"ת שרגא המאיר (ח"ה ס' י"ד) מש"כ לדחות דברי הפתחי שערים, וכתב דשרי להפקיר בפני גוי, אף שע"ז גורם שהגוי יזכה עי"ש, והסכים עמו בשו"ת שלמי חובה להג"ר דב אהרן ברייזמאן (יו"ד ס' כ"ג) עי"ש. ואולם בס' אורחות מתנה (ס"ט פ"א ענף ד' אות ט') הביא בשם הגר"א נבנצאל, שאסור להפקיר חפץ בפני גוי, ודעת הגרש"א שטרן בעל השביבי אש, שמותר להפקיר חפץ בפני גוי ואין עובר בלא תחנם עי"ש.

והנה להפקיר חפץ בפני גוי הוא כעין מחילת חוב לגוי, אם נימא שמחילה הוא כסילוק, ה"ה הפקר הוא כסילוק, שמסתלק מהחפץ, ועי' בתוס' יבמות (מ"ח ע"א ד"ה המפקיר), דהפקר עדיף ממחילת חוב עי"ש. ואם להפקיר בפני גוי שרי, ה"ה למחול חובו וצ"ע. ובשו"ת שלמי חובה הנ"ל כתב דלהפקיר שרי, דאי"ז הקנאה לגוי אלא נתינה עי"ש, ועי' בשו"ת משנת יוסף (חי"ב ס' מ"ב או"ד).



ג.

לא תחנם כשעושה לצורכו

אמנם, בסוגיא דברכות מ"ז ע"ב פריך, במעשה דר"ג ששחרר עבדו, אף דאמרי' שם מצוה שאני, והא הוא מצוה הבאה בעבירה אף דהוי מצוה עי"ש. וצע"ג למש"כ הרמב"ן הנ"ל, דאין עובר ר"א בשחרור העבד בלא תחנם, כיון שעושה לצורך מצוה דידיה, והוי כלצורכו, א"כ מ"ט הוי מצוה הבאה בעבירה, הא אין עובר כלל בלא תחנם [וכבר הק' כן המג"א (או"ח ס' צ' סק"ל), וכן בבית יוסף (יו"ד ס' רס"ז) עי"ש והקרוב נתנאל (ברא"ש גיטין ל"ח אות י'), וכן הטו"א (חגיגה ב' ע"ב). ועמש"כ לתרץ בשו"ת חת"ס (יו"ד ס' שכ"ב), ובשו"ת יד אליהו (ס"ז)]. ואולם בגמ' גיטין ל"ח, לא פריך והא הוי מצוה הבאה בעבירה, ועמש"כ לתרץ סתירת הסוגיות בזה בבית מתתיהו (ח"א ס"ג ענף ב' אות ו') בגדרי מצוה הבאה בעבירה עי"ש [ומש"כ לתרץ בשו"ת נחלי אפרסמון (ס' י"ג) עי"ש באופ"א, וע"ע בס' עצי ארזים (ס' ט"ו סק"ג) ובס' מגן גיבורים (ס' סק"ט) ובקהילות יעקב (ע"ז ס' כ"ד) עי"ש].

ולפמש"נ י"ל דפליגי הסוגיות בגדרי לא תחנם, אם כשעושה לצורך עצמו עובר בלא תחנם, והסוגיא בגיטין ס"ל דכשעושה לצורך עצמו ולקיום מצוה ידידיה אין עובר בלא תחנם, ול"ח שנותן מתנה בחינם, אולם בהסוגיא דברכות, דפריך והא מצוה הבאה בעבירה, ע"כ ס"ל דאף כשמשחרר עבדו לצורך מצוה ידידיה עובר בלא תחנם, ומש"ה פריך והא הוי מצוה בעבירה, ועי' בשפת אמת (חגיגה ב' ע"ב) עי"ש.

והנה בשו"ע (או"ח ס' רמ"ו ס"ג) כתב: "אסור להשכיר להשאיל בהמתו לגוי כדי שיעשה בו מלאכה בשבת וכו', ואם השאילה או השכירה לגוי והתנה עמו להחזירה לו קודם השבת ועיכבה בשבת, יאמר בהמתו קנויה לגוי" עי"ש. והמור וקציעה (שם) הקשה הא הוי מתנת חנם לגוי, דהוי איסור דאורייתא, ואי משום להנצל מאיסור היכא אשכחן שמותר עי"ש. והפתח הדביר שם כתב, עפי"ד הר"ן והרשב"א הנ"ל, דלהכי מותר לשחרר העבד להשלים מנין, ואי"ז מתנ"ח, דהוי לצורך מצוה ידידיה, ובהכי אי"ז לא תחנם שהוי לצורכו, וא"כ ה"ה הכא, שנותן מתנה לגוי להנצל מאיסור שבת, ליכא בהכי איסור לא תחנם. ואולם מהמו"ק נראה דאף שנותן מתנה לגוי לצורכו ובכדי לינצל מאיסור אסור משום מתנ"ח, וצ"ע במאי פליגי. ועי' בשו"ת כת"ס (או"ח ס' ס"א) מש"כ להוכיח שעובר בלא תחנם גם שעושה לצורך עצמו עי"ש, אולם הברכ"י (או"ח ס' רנ"ד במחזיק ברכה ס"ג) כתב דאין איסור לא תחנם כשיש טובת הנאה להנותן, וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת ח"ב ס' ע"ז).

והנה בתוספתא פסחים (פ"ב אות ו') איתא: "ישראל ונכרי שהיו באין בספינה וחמץ ביד ישראל ה"ז מוכרו לנכרי ונותנו במתנה, וחזור ולוקח ממנו אחר הפסח ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה", וכן נפסק בשו"ע (או"ח ס' תמ"ד ס"ג): "חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה וכו' ואם מכרו או נתנו לגוי שמחוץ לבית קודם הפסח, אע"פ וכו' ויחזור ויתנו לו מותר ובלבד שיתנו במתנה גמורה בלי שום תנאי או שימכרנו" עי"ש. וכתב החק יעקב (שם ס"ק י"ב), נתנו והיינו במכירו, דאל"ה אסור משום לא תחנם [וכ"כ תוס' בעירובין סד: ד"ה ולמדנו] עי"ש. הרי שהקשה הח"י היאך נותן לגוי חמץ במתנה, הא עובר בלא תחנם, ועל כרחק שאירי במכירו דבהכי ל"ח מתנ"ח, והקשה ע"ד הח"י בפתח הדביר (או"ח ס' רמ"ו),

הא כל שיש לו תועלת במתנה לינצל מאיסור חמץ אי"ז מתנ"ח וכן"ל עי"ש, וע"ע בשדי חמד מערכת ל' אות צ'.

ומבואר מהח"י, דאף שנותן מתנה לצורכו עובר בלא תחנם, ולפמש"נ בהכי פליגי הסוגיות בברכות וגיטין, בהא דר"א שחרר עבדו לצורך מצוה אם עובר בלא תחנם, ולהכי פריך בברכות דהוי מצוה בעבירה אף ששיחרר לתועלת מצוה ידידה, ואילו הסוגיא בגיטין דלא פריך והא הוי מצוה בעבירה ע"כ ס"ל דאין עובר בלא תחנם כשעושה לתועלת עצמו, וכן מבו' בתוס' בע"ז (כ. ד"ה רבי יהודה), דהיכא שנותן לגוי משום דרכי שלום מותר. וכ"פ בשו"ת ישועת מלכו (יו"ד ס' נ"ה) דכשעושה לטובת עצמו אין עובר בלא תחנם. אולם, מהח"י הנ"ל מוכח שאף כשעושה לטובת עצמו עובר בלא תחנם. ולפמש"נ בהכי פליגי הסוגיות וכן"ל, וא"כ שפיר הוכיח הפתחי שערים מר"א ששחרר עבדו, והא יכול להפקיר העבד ולא יעבור בלא תחנם, די"ל דגם שמשחרר העבד לצורך מצוה ידידה עובר בלא תחנם, וא"כ היה לר"א להפקיר העבד, ומוכח דאף כשמפקיר בפני גוי עובר בלא תחנם כשעי"ז יזכה הגוי.

ולכאו' הרי כל חקירה זו, אם יש איסור לא תחנם כשנותן לגוי מתנה לטובת עצמו, ולצורכו, תלויה במה שחקר בס' באר אלחנן להג"ר אלחנן קונשטט זצ"ל (ס"ג), בהך איסורא דמתנת חינם, אם הוא משום קבלת הגוי, שאסרה תורה לגרום הנאה לגוי, שיקבל דבר בחינם ללא תשלום, א"כ בהכי י"ל דאף שנותן לו מתנה לטובת עצמו, אי"ז מפקיע ההנאה שיש לגוי מהמתנת חינם שקיבל. אולם, אם נימא דאיסור לא תחנם מצד הישראל, שאסור לו להוציא מידו דבר השוה כסף וליתנו לגוי בחינם, הרי שכל שהישראל נותן המתנה משום צורך ידידה ליכא איסור דלא תחנם, דאי"ז מתנ"ח, אלא לצורכו ולתועלת עצמו, וא"כ י"ל שבהכי פליגי הסוגיות, בגדר לא תחנם, אם זהו מחמת הגוי, שלא יהנה מחפץ ישראל, א"כ זהו אף כשנותן לו מתנה לצורך עצמו, סו"ס הגוי נהנה ממתנתו בחינם. אולם, אם נימא שאיסור לא תחנם זהו מצד הישראל, דאסור לו ליתן מתנה בחינם לגוי, כשעושה לתועלת עצמו אי"ז מתנ"ח ושרי. וא"כ י"ל דהמו"ק והח"י הנ"ל, דס"ל דאסור ליתן מתנ"ח אף בכדי לינצל מאיסור, ס"ל דיסוד איסור לא תחנם הוא שהגוי לא ירויח בחינם מהישראל, וזהו אף שהישראל נותן בכדי לינצל

מאיסור, הרי סו"ס הגוי נהנה ממתנ"ח, ומצאתי כע"ז בשו"ת פלגי מים (ח"א ס' נ"א סק"ז) ע"ש, וכיו"ב בנוסח אחר בשו"ת מנחת חן (ח"א יו"ד ס"ח אות כ"ב) ע"ש [וראה מש"כ בשו"ת בית שערים (או"ח ס' קצ"ה), ובשו"ת משנת יוסף (ח"ט ס' קי"ח) בענין נתינת חמץ לגוי ע"ש].



ד.

ליתן מתנ"ח לגוי המכירו

והנה בשו"ע (יו"ד ס' קנ"א ס' י"א) כתב: "אסור ליתן מתנת חנם לגוי שאינו מכירו", הרי שלגוי המכירו ליכא איסור לא תחנם. וכן מבואר בתוספתא (סופ"ג דע"ז), דנכרי המכירו מותר ליתן דהוי כמוכרו לו, ומובא בתוס' ע"ז (כ' ע"א ד"ה רבי יהודה) ע"ש, וכן בשו"ת הרשב"א (ח"א ס"ח). וכתב הט"ז (יו"ד ס' קנ"א סק"ח) דאם מכירו לא הוה עלייהו שם מתנה אלא מכירה, שהרי ישלם גמולו או כבר שילם לו, וכ"כ הלבוש שם ע"ש.

אולם ברמב"ם (פ"ג מזכיה ומתנה הי"א) כתב: "אסור לישראל ליתן מתנת חנם לגוי וכו'", והשמיט הרמב"ם דין התוספתא דלשכינו ומכירו מותר. ועמד בזה בס' מעשה רקח שם, ועי' בשדי חמד (מערכת ל' כלל פ"ט).

ונראה דעת הרמב"ם דאיכא איסור לא תחנם אף ליתן מתנ"ח לשכינו ומכירו, ודלא כמו שפסק השו"ע, דלמכירו שרי. וצ"ע במאי פליגי. ולכאור' י"ל כמו שנתבאר לעיל דפליגי הסוגיות, כשמשחרר עבד לצורכו היינו לצורך מצוה דידיה שבהסוגיא דגיטין ל"ח, דאמרי' מצוה שאני, כיון שהוי לצורכו אי"ז מתנ"ח, דאיסור לא תחנם זהו מצד הישראל דאסור לו ליתן מתנה בחנם, ולהכי י"ל שבעושה לצורך עצמו ל"ח מתנ"ח, וכדעת הרמב"ן הנ"ל, אולם בהסוגיא דברכות דפריך ע"ז והא הוי מצוה בעבירה, ומוכח דאף שנותן לצורך עצמו לקיום מצוה דידיה חשיב כנותן מתנה לגוי, ע"כ ס"ל דלא תחנם זהו משום שהתורה אסרה לגרום הנאה לגוי, ומשום קבלת הגוי, ואף שנותן מתנה לצורכו, סו"ס הגוי נהנה ממתנתו ועובר בלא תחנם, וא"כ י"ל דמש"ה השמיט הרמב"ם הך היתרא ליתן מתנ"ח למכירו, דס"ל להרמב"ם כהך סוגיא דברכות, דאף שנותן מתנ"ח לצורך

מצוה דידיה, כשחרור העבד, עובר בלא תחנם, ומש"ה פריך שהוי מצוה בעבירה, וה"ה י"ל דאף ליתן לגוי המכירו, אף דהוי כמו שנותן לצורכו, ס"ל להרמב"ם דאף ליתן לצורכו אסור משום קבלת הגוי ולא ס"ל להרמב"ם שמכירו הוי כמוכרו לו, ואף במכירו אסור דסו"ס הגוי קיבל מתנ"ח, ועמש"כ בס' אורחות מתנה (ס"ט פ"א ענף ה'), וע"ע למו"ר בשו"ת משנת יוסף (חי"ב ס' קמ"א).

אולם ראיתי בס' אבני שהם, להגה"ח רבי רפאל משה לוריא זצ"ל, (ע"ז ס' י"ז), שהקשה בהא דפריך בגמ' ברכות הנ"ל והא הוי מצוה בעבירה, ומ"ט הוי עבירה, הא אי"ז לא תחנם כשעושה לצורך עצמו למצוה דידיה, וכמש"כ הרמב"ן והר"ן, וכתב שלא מצא מי שיתעורר בזה, ואישתמיט ליה שכן הקשו הב"י המג"א והטו"א הנ"ל ועוד. וכתב האבני שוהם, שבדין לא תחנם, נאמרו שני דינים: חדא שיש איסור ליתן מתנ"ח, והוא משום לתא דגוי כדי שלא יקבל מתנ"ח, ועוד נאמר בלא תחנם דין בהגברא, שהוא לא יעשה מעשה של התקרבות לגוי ליתן לו מתנ"ח, כדי שיהיו מרוחקים, והא דמותר ליתן במכירו, דתרוויהו טעמי ליתנייהו, שהגוי אינו מקבל מתנ"ח כיון שיחזיר לישראל, וכן אי"ז מורה על התקרבות הגברא, כיון שמקבל בחזרה, אולם במש"כ הר"ן, דמותר לשחרר העבד לצורך מצוה דידיה, נהי שלא תחנם מצד הגברא ליכא, שאין הוא עושה להתקרבות הגוי אלא לצורך עצמו, אולם איכא לא תחנם מצד קבלת הגוי, שמקבל שחרור ללא תמורה, ולהכי פריך שהוי מצוה בעבירה עי"ש וכש"נ. ולפמש"נ, דהרמב"ם דהשמיט היתרא דמכירו ס"ל דגם במכירו הוי מתנ"ח לגוי ולא ס"ל דמכירו הוי כמוכרו לו, וכיון דפריך בגמ' ברכות והא הוי מצוה בעבירה, ע"כ גם שנותן מתנ"ח לצורכו עובר בלא תחנם, וס"ל להרמב"ם שה"ה בנכרי המכירו ושכינו, ואף דכתב הרמב"ם פ"ט מעבדים ה"ו, דמותר לשחרר העבד לדבר מצוה, אפי' למצוה של דבריהם כגון שלא היו עשרה בביהכנ"ס ה"ז משחרר עבדו ומשלים המנין, יעו"ש, ע"כ ס"ל להרמב"ם כתירוץ הגמ' בברכות מצוה דרבים שאני, ועי' בנתיב חיים (ס' רמ"ח ס"ק י"א) עי"ש.

אולם, י"ל דס"ל להרמב"ם דשאני שחרור העבד, שאין עובר כלל בלא תחנם כשמשחרר עבד, ע"פ משה"ק בקובץ ביאורים (גיטין אות כ"ב), מ"ט בשחרור העבד עובר בלא תחנם, הא בשעת השחרור כשנהיה העבד בן חורין הוא ישראל גמור

ואין כאן לא תחנם, שהרי בקבלת המתנה כבר אינו עבד, כמו שהנותן מתנה לגוי שיחול המתנה בזמן שיהא גר, ואמנם בשו"ת כת"ס (או"ח ס' ס"א) תירץ שעובר בלא תחנם בשעה שמרחם עליו ורוצה לשחררו בחינם, ומרחם עליו בעודו עבד עי"ש. ואולם י"ל שס"ל להרמב"ם דאין בשחרור העבד כלל לא תחנם, שבקבלת השחרור שזהו המתנה כבר נעשה בן חורין, ואולם הרמב"ן והר"ן ודעימיה דכתבו דלעולם בהם תעבודו זהו משום לא תחנם, ס"ל שלא תחנם זהו דין בהגברא לא ליתן מתנ"ח לגוי ובשעה שמשחרר ונותן מתנה לעבד בזמן זה עדיין הוא גוי ושפיר עובר בלא תחנם, וע"ע בקובץ שיעורים כתובות (אות ל"ד).



ה.

ליתן לגוי חפץ הפקר

והנה בעירובין ס"ד ע"ב איתא: "והתניא, מעשה בר"ג שהיה רוכב על החמור, והיה מהלך מעכו לכזיב והיה רבי אילעאי מהלך אחריו, מצא גלוסקין בדרך אמר לו אילעאי טול גלוסקין מן הדרך, מצא נכרי אחד אמר לו מבגאי טול גלוסקין הללו מאילעאי" עי"ש, והתוס' שם (ד"ה ולמדנו) הקשו האידן נתן ר"ג הגלוסקין לגוי והא דריש ר"י בסוף פ"ק דע"ז (כ' ע"א), לא תחנם, לא תתן להם מתנ"ח עי"ש. וכתב האור שמח (פ"י מע"ז ה"ד), ע"פ הירושלמי ה"ט, דהמעשה בר"ג היה שהלך עם טבי עבדו והוא א"ל להגביה את הגלוסקין, והרי עבד אין לו זכיה לעצמו דמה שקנה עבד קנה רבו, וא"כ כיון שר"ג הוא הזוכה ור"ג לא התכוין לזכות אלא רק בכדי לא להעביר על האוכלין, ליכא בהכי איסור לא תחנם ליתן לגוי, ורק ליתן לגוי מממונו אסור ולא בדבר שלא התכוין לזכות, דהוי כחפץ הפקר דשרי ליתן לגוי עי"ש. הרי שס"ל להא"ש דשרי ליתן לגוי חפץ הפקר. ואולם מהתוס', שהקשו דהוי לא תחנם בהמעשה דר"ג, י"ל שס"ל דאף בחפץ של הפקר אסור ליתן לגוי, וכן נראה בס' עבודת עבודה (ע"ז י"ג ע"ב) עי"ש. ועי' בשו"ת פתחי שערים (ס' מ"ט הג"ל), דהוכיח מקושיית התוס', היאך נתן ר"ג הגלוסקין לגוי והא הוי לא תחנם, דאולי ר"ג הפקיר הגלוסקין, והוכיח דע"כ אף אם הפקיר בפני הגוי עובר בלא תחנם. ועי' במראה הפנים (בירושלמי פ"ק דע"ז ה"ט), דתירץ דס"ל לר"ג

כיון שהוא פת גויים ולא היה ראוי אלא לגוי זה, אי"ז איסור לא תחנם. וכע"ז כתב החק יעקב (ס' תמ"ח ס"ק י"ב) הא דשרי ליתן לגוי חמץ ומ"ט אי"ז לא תחנם, כיון שחמץ אי"ז שוה כלום דאסור בהנאה ואי"ז לא תחנם ע"ש. הרי כיון שאין לחמץ שוויות, דאסור בהנאה, אי"ז מתנ"ח, וזהו כדברי האו"ש, דשרי ליתן לגוי חפץ הפקר, כשלא התכוין לזכות [ועמש"כ בס' אורחות מתנה (ס"ט פ"א ענף ד') ובס' לא תחנם (פ"ב ס"ח) ובשו"ת פלגי מים (ח"א ס' נ"א אות ג'), ובס' סדר יעקב (ע"ז כ' ע"א)].

ועיקר ד"ז ראיתי בס' גם אני אודך עה"ת (בראשית יד, כג) בשם מרן הגר"ח קנייבסקי לתרץ האיך אברהם נתן למלך סדום את הרכוש במתנה, והלא אברהם זכה ברכוש מדין כיבוש מלחמה או מדין המציל מן הארי, א"כ כשנותן למלך סדום עובר בלא תחנם^א, ותירץ הגר"ח קנייבסקי, שאיסור לא תחנם נאמר רק במקום שישראל נותן לגוי חפץ השייך לו, אבל אם הישראל לא זכה בחפץ ע"י קנין אין איסור לומר לגוי לזכות מההפקר, א"כ יתכן שהדין של המציל מן הארי ומהדוב, וכן הדין של כיבוש מלחמה, רק מוציא את הממון מידי הבעלים, אך עדיין הממון הפקר וצריך לעשות בו מעשה קנין כדי להכניסו לרשות הכובש [וכ"כ בשו"ת דבר אברהם ח"א ס"י], א"כ לגבי אברהם, שלא רצה לזכות בכסף של מלך סדום, אין הדין של כיבוש מלחמה מכניס הכסף לרשותו, ונפיק שהוי כהפקר ולהכי ליכא איסור דלא תחנם ליתן לגוי דבר של הפקר שלא התכוין לזכות ע"ש. הרי שס"ל להגר"ח ק דשרי ליתן חפץ של הפקר לגוי וליכא בהכי איסור דלא תחנם, וכדעת האו"ש הנ"ל.

ונראה שה"ז תליא בגדר לא תחנם ובמש"נ לעיל, אם איסור לא תחנם זהו דין אגברא, שעל ידו לא יהנה גוי ע"י קבלת מתנה בחינם, וא"כ בהכי י"ל דאף אם נותן חפץ של הפקר, כשלא התכוין לזכות, אסור על הגברא שעל ידו יהנה הגוי ואף שאין החפץ שייך להבעלים והוי הפקר סו"ס על ידו נהנה הגוי ועובר בלא

(א). וכבר הקשו כן בס' פנים יפות (פר' ויצא פסוק כ"ב) והחת"ס בס' תורת משה ובכת"ס (שם). ועמש"כ בזה בתורה תמימה (פר' ויצא אות י"ט), ובס' חכמה ודעת להגר"מ שטרנבוך (פר' ויצא פסוק ט"ז), ובס' חבצלת השרון (ויצא פסוק כ"ג), ובשו"ת תשובה כהלכה (ס' מ"ה), ובשו"ת דברי שלום (קרוין) ח"ד ס' ק"ח), ובשיעורי הגר"ד סולוביציק (לך לך יד, כא), ובשיעורי עמק התורה (ח"א עמ' ע"ז), ובארוכה בקובץ עיון הפרשה (גליון ק"נ עמ' קי"א) ע"ש.

תחנם. אולם, אם נימא דאיסור לא תחנם הוי בחפצא, שלא יתן מממונו ומחפציו לגוי, כ"ז היכא ששייך החפץ לו ובחפץ הפקר שאינו שלו ליכא איסור ליתן לגוי כיון שאי"ז שלו.

ואשר עפ"ז י"ל לענין מחילת חוב לגוי, אם נימא שמחילה ל"ה כמו שמקנה לגוי, אלא שמסתלק מהחוב, ליכא בהכי איסור לא תחנם, דהאיסור לא תחנם זהו ליתן חפץ השייך לו לגוי, וע"י שמוחל החוב ומסתלק מהמעוה ל"ח שנתן לו מממונו, ואולי בהכי אין עובר בלא תחנם.



ו.

נתינה לגוי פחות משה פרוטה

ובבית מתתיהו (ח"ב ס"ו אות ו') כתבנו לדון אם יש איסור לא תחנם כשנותן לגוי פחות מש"פ, כיון שאי"ז ממון ול"ח מתנ"ח. ובשו"ת תולדות יעקב (יו"ד ס' כ"א) כתב לדון דח"ש איסור מה"ת עי"ש, וכתבנו לתלות אם פחות מש"פ הוי ממון עי"ש.

אולם, י"ל שזה תליא בגדר לא תחנם, אם האיסור הוא על הגברא, שלא יגרום הנאה לגוי, א"כ י"ל דאף שאין נותן לו שוה פרוטה, כל שהגוי קיבל הוי לא תחנם, אולם אם נימא דאיסור לא תחנם הוא שלא יתן מחפציו וממנו לגוי, הרי שכל שאי"ז שוה פרוטה ל"ח שנתן לו מתנה, וה"ז תליא אם מותר ליתן לגוי חפץ הפקר די"ל כיון שאין נותן לו מממונו אי"ז לא תחנם וכנ"ל.

ושאלתי להגר"ח קנייבסקי אם יש איסור לא תחנם בפחות מש"פ, וכתב לי "בגוי יתכן", ואולי כוונתו שמכיוון שגוי מחשיב גם פחות משו"פ כממון, א"כ לדידה הוי מתנה ועובר בלא תחנם, ועמש"כ בזה אם עובר בלא תחנם בפחות מש"פ בס' חמש פרוטות הן (ס' קכ"ג), ובשו"ת פלגי מים (ח"א סו"ס נ"ב), ובס' נופת צופים (גיטין ס"ד), ובס' תפארת ציון (ס' י"ב סוף אות כ').



ז.

ליתן לגוי מתנה ע"מ להחזיר

והנה המור וקציעה (ס' רמ"ו ס"ג) כתב בזה"ל: "אבל ליתן מתנה ע"מ להחזיר אין בו כ"כ איסור מתנ"ח" עכ"ל. ונראה דכוונתו דאין כ"כ איסור אולם יש להמנע וליזהר גם מליתן לגוי מתנה ע"מ להחזיר. ובס' עבודת עבודה להגר"ש קלוגר (ע"ז כ' ע"א) כתב בתו"ד די"ל דאף במתנה ע"מ להחזיר אסרה תורה אף שאי"ז מתנה עולמית עי"ש. ולכא' כיון דקי"ל דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה, והוי בזה קיום של דין לכם באתרוג, כמבו' בסוכה (מ"א ע"א), וכ"פ השו"ע (או"ח ס' תרמ"ח ס"ב) עי"ש, וכיו"ב לענין קידושין, כשקידש אשה במתנה עמ"ל הוי קידושין, כמבו' בקידושין (ו' ע"ב) וכ"פ השו"ע (אהע"ז ס' כ"ח ס"כ) עי"ש, וכן לענין פדיון הבן יוצא ידי חובת פדה"ב במתנה עמ"ל, כמבו' בקידושין שם וכ"פ בשו"ע (יו"ד ס' ש"ה ס"ח) [ועמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס' י"ג אות י'], וא"כ ע"כ שמתנה ע"מ להחזיר הוי כמתנה גמורה ושפיר הוי לא תחנם כשנותן לגוי במתנה ע"מ להחזיר, ועי' במה שהאריך בזה בס' לא תחנם (ס"א), ובמש"כ בזה בס' אורחות מתנה (ס"ט פ"א ענף ה' אות י"א).

והנה בשו"ע (או"ח ס' שכ"ג ס"ז) כתב: "מותר להטביל כלי חדש הטעון טבילה בשבת, ויש אוסרים, וירא שמים יצא את כולם, ויתן הכלי לגוי במתנה ויחזור וישאלנו ממנו וא"צ טבילה" עי"ש. וחזינן שיכול ליתן לגוי במתנה ע"מ להחזיר הכלי בכדי ליפטר מטבילת כלים, הרי שבמתנה עמ"ל אין עובר בלא תחנם. וכן הקשה בשו"ת כתב סופר (או"ח ס' ס"א) מ"ט אי"ז לא תחנם ליתן הכלי לגוי, ואין לומר דכיון שחוזר ושואל ממנו אין כאן לא תחנם, שהרי צריך ליתן לו במתנה גמורה שלא יהא ערמה, וכתב דאפשר שצריך ליתן לנכרי שכינו או מכירו, שבהכי אין עובר בלא תחנם יעו"ש.

והנה הרמב"ם השמיט הך היתרא דמכירו וכנ"ל, וכן בשו"ע, אף שס"ל דבמכירו שרי ליתן מתנה לגוי, לענין טבילת כלים לא הזכיר ליתן הכלי דווקא לגוי שכינו או מכירו, וע"כ בזה דאף אם נימא דבמתנה עמ"ל נמי אסור ליתן מתנה לגוי, שאני בטבילת כלים בשבת, שנותן לו בכדי שיוכל להשתמש בכלי בשבת והוי כנותן לו לצורך עצמו דאי"ז לא תחנם, וכנ"ל שנותן בכדי לינצל מאיסור חמץ

דאי"ז לא תחנם דהוי לתועלת עצמו. וכ"כ לתרץ הפתח הדביר (ס' רמ"ו אות ה'), עפי"ד הרמב"ן והר"ן הנ"ל בטעמא דשרי לשחרר עבד לצורך מצוה דאי"ז לא תחנם, כשעושה לתועלת עצמו שרי, ומש"ה מותר ליתן לגוי כלי בשבת מתנה עמ"ל להתיר שימוש בכלי, והוי כצורך ידידיה עי"ש [וע"ע בשדי חמד (כללים ל' ס' צ'), ומש"כ ידידי בס' אהל יעקב (טבילת כלים עמ' שס"ח) ובס' לא תחנם (פ"ב ס' י"ב) עי"ש, ובס' טהרת כלים (עמ' קפ"ה)].



ח.

נתן לגוי מתנה והגוי לא קיבל

והלום ראיתי בשו"ת נחלי אפרסמון (ס' י"ג) דכתב, והנה יש לחקור אם נתן לגוי מתנה והגוי לא רוצה לקבל המתנה אם עובר הישראל בלא תחנם, די"ל דסו"ס רצה ליתן מתנ"ח ואיסור מתנ"ח הוא על הנתינה ולא על הקבלה, יעו"ש.

ולכאו' ה"ז תליא במה שחקר הבאר אלחנן הנ"ל, באיסור לא תחנם, אם זהו דין אנברא לא ליתן מתנ"ח לגוי, והכא כשרצה ליתן מתנ"ח אף שלא קיבל הגוי עבר באיסור שרצה להתקרב לגוי, אולם אם נימא שאיסור לא תחנם זהו מחמת הגוי שקיבל מתנה בחנם ונהנה ממתנ"ח, והכא שהגוי לא רצה לקבל אין עובר הישראל בלא תחנם, וצ"ע.



ט.

ליתן לגוי מאכל שאינו כשר

ובס' חשוקי חמד להגר"י זילברשטיין (זרעים פ"ג מ"א), כתב לדון אם מותר ליתן לגוי מאכלים שאינו סומך על כשרותם אם הוי לא תחנם, כיון שהוא לא יאכלם, וכתב לדון אם הוי לא תחנם כשנותן לגוי חפץ הפקר, וכן בדברי הח"י ליתן לגוי חמץ יעו"ש. אולם יש לחלק מדברי הח"י הנ"ל, דמותר ליתן חמץ לגוי שאינו שוה כלום דאסור בהנאה, דשאני איסוה"נ, די"ל דאיסוה"נ אינם שלו והוי כהפקר,

אולם כשנותן לו מאכל כשר, רק שהוא אינו סומך על כשרותו, אולי הוי לא תחנם, אל"ה דנימא דכל שאין הישראל מפסיד מנתינתו אין עובר בלא תחנם וכנ"ל.

וראיתי בשו"ת מנחת חן (ח"א יו"ד ס"ח אות כ"ח) שכתב בנידון דידן, אם מותר ליתן לגוי הנוסע עמו באוירון מזון שאינו כשר, וכתב עפ"י דהח"י הנ"ל דשרי ליתן חמץ לגוי כיון שאינו מפסיד בנתינתו אין בזה לא תחנם עי"ש. ולמש"נ יש לחלק, דשאני חמץ דהוי איסור"נ ובאיסור"נ י"ל דאינו שלו וכמש"כ הרשב"א בנדרים מ"ו, [ועמש"כ בבי"מ ח"א ס"כ אות ו'], ושפיר אי"ז לא תחנם דלא נתן משלו והוי כחפץ הפקר וכנ"ל.

אולם, בנותן לו מאכלים שאינם כשרים ואי"ז איסור"נ והם שלו כשזכה בהם, אולי הוי לא תחנם, ועמש"כ בנידון זה אם מותר ליתן לגוי כשנוסע עמו במטוס כשקיבל מנה טריפה, או מנה כשרה שאין רוצה לאוכלו, אם הוי לא תחנם בשו"ת פלגי מים (ח"א ס' נ"א) עי"ש, ולכאו' יש להוכיח מר"ג, שנתן פת גויים לגוי וס"ל שאי"ז לא תחנם, ואף למש"כ המאירי ברכות (מ"ז). דפת גויים אין איסורו ברור עי"ש, וא"כ ה"ה הכא ליכא לא תחנם כשאין סומך על כשרות האוכל כפת גויים.

ואולי י"ל עפ"י במשה"ק התוס' בעירובין ס"ד הנ"ל האיך נתן ר"ג הפת לגוי ואין ליתן מתנ"ח לגוי משום לא תחנם, כיון שאירי בפת גויים וכדאמרי' שם, ולמדנו שהולכין אחר רוב דרכים, ופרש"י דאחזקינהו בחזקת פיתן של נכרים, להכי ר"ג החמיר על עצמו שלא לאוכלו, וס"ל לר"ג בכה"ג שאין הוא אוכלו אין עובר בלא תחנם, דאין מפסיד כלום מנתינתו לגוי. ועפ"י יהא מוכח מהך סוגיא דשרי ליתן לגוי אוכל שאין הוא סומך על כשרותו ואי"ז לא תחנם, כיון שבלא"ה הוא אינו אוכלו, וכפת גויים, דס"ל לר"ג דאין עובר בלא תחנם כשנותן לגוי. והתוס' שהקשו האיך נתן ר"ג לגוי והוי לא תחנם, י"ל שס"ל שלא תחנם הוי גם שאין הישראל מפסיד כלום, וכמש"כ בחי' חת"ס ע"ז ס"ד ע"א, דלא תחנם זהו גם כשאין הישראל מפסיד עי"ש [וע"ע מש"כ בהך סוגיא דעירובין ס"ד בדין אין מעבירין על האוכלין בפת גויים בבית מתתיהו ח"ג ס"ט אות ג'].
 ושו"מ במראה הפנים בירושלמי (פ"א דע"ז ה"ט), דהירושלמי שם הקשה בהך מעשה דר"ג כקושיית התוס' דהוי לא תחנם, והיאך נתן ר"ג לגוי הפת, והירושלמי

לא תירץ, וכתב המראה פנים שם, דכיון שאי"ז היה ראוי רק לגוי, ולא היה ראוי לר"ג, אי"ז מתנת חנם, דהכא לא משום חן נתן לו מתנ"ח זה עי"ש, הרי כיון שר"ג לא היה ראוי לו האוכלין אי"ז לא תחנם, ונפיק עפ"ז אף כשאין סומך על כשרות האוכלין יכול ליתן לגוי דאי"ז מתנ"ח ונתינת חן לגוי. ואולם מהתוס', שלא תירצו כן, י"ל שס"ל דלא תחנם הוי מצד הגוי וסו"ס הגוי קיבל מתנה בחינם אף שהגברא א"צ להך אוכלין.

ובתשו' ויען דוד (ח"ד יו"ד ס' צ"ט), נשאל אם מותר ליתן בלאי בגדים לעניי גויים מחמת הלאו דלא תחנם, כשאינם ראויים לעניי ישראל, וגם שע"ז משתרשי ליה החבילות שבהם צריך להניח כדי שיקחו אותם לאשפה וכתב שכיון שהנותן אינו מפסיד אלא שהמקבל מרויח אין איסור לא תחנם, שכשהמקבל יודע שלנותן אין בו צורך אי"ז מוסיף אהבה עי"ש. ולכאו' כן מבואר מדברי הח"י, בטעמא דשרי ליתן לגוי חמץ ואי"ז לא תחנם, כיון שאסור בהנאה ואינו שוה כלום לנותן, א"כ ה"ה בגדים העומדים ליזרק לאשפה ואי"ז שוה כלום אי"ז לא תחנם. ועי' בשו"ת בית שערים (או"ח ס' ס"א), דכתב בתו"ד, דלא תחנם ל"ש אלא בדבר שהישראל מפסיד ומחסר עי"ז לעצמו כשנותן לו מתנ"ח עי"ש. הרי דאם אין הישראל מפסיד בנתינה לגוי, כדבר העומד ליזרק, אי"ז לא תחנם. ועמש"כ כיו"ב בס' חשוקי חמד פסחים (כ"א ע"ב).

אולם, י"ל דאף אם נימא דאיכא איסור לא תחנם כשאין הישראל מפסיד כלום, כנידון בלאי בגדים העומדים ליזרק לאשפה וע"י שנותן לגוי מרויח הטירחא לזרוק לאשפה הוי כנותן לו לצורכו, ואי"ז לא תחנם, וכיו"ב כתב המהר"ל (עירובין ס"ד ע"ב [והו"ד באסיפת זקנים שם]) לתרץ האיך ר"ג נתן הגלוסקין לגוי ומ"ט אי"ז לא תחנם משום דאין מעבירין על האוכלין, ור"ג היה צריך לטרוח ליקח הגלוסקין למקום מכובד, וכיון שיש טירחא לו נתן ר"ג לגוי ואי"ז לא תחנם, כיון שיש לו תועלת למונעו מטירחא. וכתב בס' לא תחנם (פ"ב עמ' י'), דוגמא לדבר, כשנשאר לו בחצירו חומרי בנין המפריעים לו, דמותר לומר לגוי ליקח אותם, ועי"ז מרויח שמנקה לו את חצירו מהאבנים, או שנשאר בחצר תנור או מכונת כביסה שאינם בשימוש ורוצה להוציאם מביתו, ואומר לגוי ליקח זה במתנה אי"ז לא תחנם, כל שיש לו תועלת, שמוציא לו ד"ז מביתו ומונע ממנו טירחא עי"ש. וא"כ ה"ה י"ל

בבגדים העומדים ליזרק לאשפה מותר ליתן לגוי, שעי"ז מונע טירחא ממנו לזורקו לאשפה והוי כלצורך עצמו, וע"ע מש"כ יד"נ הגר"י סקוצילס בקובץ בית יוסף (כסלו תשע"ח סו"ס ק"ג).

ושו"ר בשו"ת שבט הקהתי (ח"ד ס' ר"ט), שכתב לדון במאכל שמותר בהנאה ואסור לאוכלו, ואם יאבדנו יעבור בבל תשחית, או יתן לגוי ויעבור בלא תחנם, וכתב לדון שבל תשחית בשאר דברים חוץ מאילנות הוי מדרבנן ולא תחנם ליתן לגוי הוי מה"ת, וכתב די"ל דמה שנותן לגוי בכדי לא לעבור בבל תשחית הוי כצורך הישראל ואין עובר בלא תחנם, ומסיק שיניח המאכל עד שירקב ואי"ז בל תשחית כשאין משחית בידים [ועמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג ס' מ"ה], ולא יתן לגוי עי"ש. ולפמש"נ בדבר העומד ליזרק י"ל דאין עובר כלל בלא תחנם ול"ח מתנ"ח, וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג ס' מ"ה).



הרב חיים מאיר שטינברג

ראש כולל אור-הנר ב"ב

באיסורי ע"ז וג"ע מדרבנן, אי יהרג ואל יעבור

א.

ע"ז י"ב א': "ישב לו קוץ בפני ע"ז לא ישחה ויטלנה, מפני שנראה כמשתחוה לע"ז, ואם אינו נראה מותר. נתפזרו לו מעותיו בפני ע"ז לא ישחה ויטלם, מפני שנראה כמשתחוה לע"ז, ואם אינו נראה מותר. מעיין המושך לפני ע"ז לא ישחה וישתה, מפני שנראה כמשתחוה לע"ז, ואם אינו נראה מותר. פרצופות המקלחין מים לכרכין לא יניח פיו על פיהם וישתה, מפני שנראה כמנשק לע"ז, כיוצא בו לא יניח פיו על סילון וישתה, מפני הסכנה כו', אלא אימא אם אינו נראה כמשתחוה לע"ז מותר. וצריכא, דאי תנא קוץ, משום דאפשר למיזל קמיה ומשקליה, אבל מעות דלא אפשר אימא לא, ואי תנא מעות דממונא, אבל קוץ דצערא אימא לא, ואי תנא הני תרתי, משום דליכא סכנה, אבל מעיין דאיכא סכנה, דאי לא שתי מיית אימא לא, צריכא".

וכ' הרשב"א "מיהא שמעינן דאסור לשחות לפני ע"ז לעולם, ואפילו במקום סכנת נפשות, ואפילו אין אדם רואהו, והרי הוא בכלל בכל מתרפאין חוץ מע"ז [פסחים כ"ה א']".

ובמתני' ע"ז י"א ב': "אמרו עיר שיש בה ע"ז כו', מהו לילך לשם, בזמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום אסור כו'", ופרש"י: "אסור לילך שם שנראה מהלך לעובדה". והריטב"א הביא את פרש"י, וכ': "וטעם נכון הוא, דהא בגמ' אמרינן דחיישינן לחשדה, ואפילו במקום סכנה כגון דצחי מיא דאי לא שתי מאית, והוא בכלל אביזרי ע"ז שיהרג ואל יעבור".

הרי דהריטב"א דימא דינא דנראה כמשתחוה לע"ז דאסור אפילו במקום סכנה, דה"ה שלא לילך לעיר שיש בה ע"ז, שיש בזה חשד שהולך לעובדה, ויש אף דין של יהרג ואל יעבור על כך.

והטור ביו"ד (ריש סימן קמ"ט), כתב: "עיר שיש בה ע"ז אסור לילך שם כו', ופרש"י משום חשדא, שיחשדוהו שהולך שם לעבוד ע"ז כו', וכ' הרשב"א ומשום הך טעמא דחשדא אפילו ישראל הדר בעיר שיש בה ע"ז אסור לילך לרחוב שע"ז שם כו', ואפשר דאפילו על עסקי רבים ואפילו על פיקוח נפש אסור ליכנס שם, כדאמרינן גבי מעיין המושך מים לפני ע"ז שלא ישתה אפילו אי מאית אי לא שתי".

והר"ן (על הרי"ף) כתב: "ומדאמרינן אבל מעיין דאיכא סכנה דאי לא שתי מאית, משמע דאפילו במקום סכנת נפש אסור להיות נראה כמשתחוה לע"ז, ואפילו אין אדם רואהו, והרי זה בכלל מה שאמרו בכל מתרפאין חוץ מע"ז וכו', מיהו עיר שיש בה ע"ז דאסור לילך שם מפני שנראה כהולך לעבוד ע"ז. מסתברא דהיכא דאיכא סכנת נפש מותר, שאם למדנו בנראה כעובד דאפילו במקום סכנה אסור, בנראה כהולך לא למדנו", עי"ש.

והיינו דאף דנראה כמשתחוה, והולך לעיר שיש בה ע"ז, שניהם אסורים משום חשדא דעובד ע"ז, מ"מ יש לחלק בין זל"ז ביחס לדינא דיהרג ולא יעבור, דאמרו כן גבי נראה כמשתחוה, אך לא ביחס להולך לעיר שיש בה ע"ז, דאף דנחשד שהולך לעבוד ע"ז, מ"מ אכתי אינו נראה כעת כמשתחוה, ולכן בזה י"ל דיעבור ולא יהרג.

ובביאור מחלוקת הר"ן עם שאר הראשונים אי גם בהולך לעיר שיש בה ע"ז דינו שיהרג ועל יעבור כמו בנראה משתחוה, י"ל דהר"ן מפ' דהחידוש שלא לשנות ממעיין לפני ע"ז הוא דבר זה עצמו, דאפילו אם ימות בצמא אם לא ישתה - ימות ולא ישתה. והואיל ואמרו כן רק בנראה כעובד, י"ל דרק בזה אמרו דיהרג ולא יעבור, ולא בהולך לעיר שיש בה ע"ז, דאינו נראה כעובד ע"ז, כמו שכ' הר"ן.

אבל הב"ח כתב בסי' קמ"ט (סעיף ה'): "...דמעין המושך לפני ע"ז דלא ישחה וישתה מפני שנראה כמשתחוה לע"ז, דאמרינן בגמ' דאיצטריכא לאורויי דאע"ג דאי לא שתי מיית בצמא, ואיכא למיתלי דלא נתכוין לשחות לע"ז אלא לשחות מן המעיין, ואפילו הכי אסור, מפני שנראה כמשתחוה לע"ז כו'", עי"ש.

והעירני ידידי הרה"ג ר"א שגב שליט"א, דנראה מד' הב"ח דהחידוש בזה הוא דאפילו אם ימות אם לא ישתה, דס"ד דבכך לא נחשב נראה כמשתחוה, שהרי כיון

דאם לא ישתה ימות - מוכח שעושה כן רק כדי לשתות כדי שלא ימות בצמא, ולא לשחות לע"ז, וזה שאמרו דאפ"ה אסור.

ולפ"ז לא באו בזה לחדש דבנראה כמשתחוה יהרג ולא יעבור, וזה הי' פשוט גם בלא דינא דהאי ברייתא, וגם ממילא שמעינן כן דאף אם ימות שלא ישתה, אך לא זה באו לחדש בברייתא. וי"ל דכך פי' שאר הראשונים את החידוש בהברייתא.

ולפ"ז אין הכרח למש"כ הר"ן, דאם למדנו גבי נראה כמשתחוה דיהרג ואל יעבור, לא למדנו כן גבי הולך לעיר שיש בה ע"ז, דכ"ז שייך לומר אילו הברייתא באה לחדש דינא דיהרג ולא יעבור, אבל לפי' הב"ח לא באה הברייתא לחדש דבזה יהרג ולא יעבור, כמו שנ', וא"כ אין נ"מ בין נראה כמשתחוה להולך לעיר שיש בה ע"ז, לעניין דינא דיהרג ולא יעבור.



ב.

והוסיף הר"ן, ואפשר עוד לומר, דאף במעיין המושך שאע"פ שנראה כעובד, כיון שאינו אלא משום מראית העין, היכא דאיכא סכנה ממש מותר, וכי אמרינן דאי לא שתי מאית, לא מאית ודאי אמרינן אלא שאפשר לבא לידי סכנה, שאם לא ישתה עכשיו, שמא ימות בצמא קודם שימצא מים. וכ"כ בחי' הר"ן.

ובטור סי' ק"נ (סעי' ב', ג') כתב: "ישב לו קוץ כו', מעיין המושך מים לפני ע"ז לא ישחה וישתה ואפילו אי מאית אי לא שתי". וכ' בב"י: "ישב לו קוץ כו', ברייתא בפ"ק דע"ז. ומש"כ ואפילו אי מאית אי לא שתי, אינו מפורש בברייתא, אבל כך משמע שם בגמ', עי"ש.

וצ"ב מש"כ בב"י "כך משמע שם בגמ'", והרי הוא מפורש בגמ' שאמרו "אבל מעיין דאיכא סכנה, דאי לא שתי מיית אימא לא, צריכא", ולמה כ' הב"י דאינו מפורש בברייתא רק משמע בגמ'. וצ"ל דבגמ' עצמה הי' אפשר לפ' כד' הר"ן, דאין הכוונה דממש ימות אם לא ישתה, אלא רק שאפשר לבא לידי סכנה, וזהו שכ' הב"י על ד' הטור שכתב "ואפילו אי מאית" דמשמע בגמ', מיהו לא נחשב שהוא מפורש בגמ'.

ובשו"ע (שם סעי' ג') כתב: "פרצופות המקלחות מים בפני ע"ז, לא יניח פיו על פיהם וישתה, מפני שנראה כמנשק לע"ז. הגה: י"א דכל שאינו אסור אלא מפני מראית העין, כגון בדין זה, אם יש סכנה בדבר כגון אם ימות אם לא ישתה, מותר לשתות, ואין בזה משום יהרג ואל יעבור. [ר"ן פ"ק דע"ז]".

[ועי' בגליון מהרש"א שם, שכ' על ד' הרמ"א כגון בדין זה אם יש סכנה בדבר, אבל אם רק אפשר לבא לידי סכנה אסור, עי' בהר"ן. ודוקא בנראה כעובד אבל בנראה כהולך לעיל ר"ס קמ"ט, י"ל דגם בליכא סכנה ודאית שרי שם כהר"ן].

ובבי' הגר"א (שם סק"ד) כתב: "י"א כו', העתיק את כל ד' הר"ן הנז'. וכ' ודבריו דחוקים, וכ"כ הטור כאן בהדיא ואפילו אי מאית אי לא שתי, וכ"כ הרשב"א, הביאו הטור בסי' קמ"ט, וכ' הרשב"א ומשום הך טעמא דחשדא כו', ואפילו על פקוח נפש אסור ליכנס לשם כדאמרינן גבי מעיין כו'. וכ"ז שלא כדברי הר"ן. וכן אמרינן בסנהדרין ע"ה א' בשלמא כו', ואע"ג דסיפור עמה מדרבנן בעלמא לדעת הרמב"ן וש"פ. עכ"ל.

והיינו דאמרי' בסנהדרין שם אמר רב יהודה אמר רב מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת, והעלה לבו טינא. ובאו ושאלו לרופאים, ואמרו אין לו תקנה עד שתבעל. אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו. תעמוד לפניו ערומה, ימות ואל תעמוד לפניו ערומה. תספר עמו מאחורי הגדר, ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר. פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי שמואל בר נחמני. חד אמר אשת איש היתה, וחד אמר פנויה היתה, בשלמא למ"ד אשת איש היתה שפיר כו', עי"ש.

והרמב"ם כתב בסה"מ (לאו שנ"ג): "היא שהזהירנו מקרוב לאחת מכל אלו העריות ואפילו בלא ביאה כו', ולשון ספרא לא תקרבו לגלות כו', מנין שלא יקרב ת"ל כו'". ועי"ש בהשגות הרמב"ן דאיסור קריבה לעריות אין בזה לאו ואינו מה"ת, ואיסורו מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, עי"ש.

ולפ"ז, מה שאמרו בסנהדרין שם בשלמא למ"ד אשת איש היתה שפיר, והיינו דיש בזה איסור קריבה לעריות, להרמב"ם מה"ת ולהרמב"ן מדרבנן, ולכן יהרג ואל יעבור. וזה שכ' הגר"א להוכיח משם, דלשי' הרמב"ן מוכח דגם באיסורי דרבנן

בג"ע אמרינן יהרג ואל יעבור, וא"כ ה"ה באיסור דרבנן בע"ז, שנראה כמשתחוה דמ"ש, וזה אינו כהר"ן והרמ"א.



ג.

ולולי ד' הגר"א היה מקום לומר דאף הר"ן מודה דגם על איסורי דרבנן בג"ע וע"ז יהרג ואל יעבור, אך אין הדברים אמורים בכל האיסורים. שהרי הר"ן עצמו, בדרכו הראשונה שכ' דגבי נראה כמשתחוה אסור לשתות אפילו שאם לא ישתה ימות, מ"מ כתב דאין ללמוד מכאן דה"ה בהא דאסרו לילך לעיר שיש בה ע"ז דאסור משום חשד דהולך לעבוד ע"ז, שיהי' גם בזה יהרג ולא יעבור, דבזה י"ל דיעבור ואל יהרג.

כמו כן, י"ל דמש"כ הר"ן בדרכו הב', דנראה כמשתחוה מותר במקום פקוח נפש, י"ל דאין הדברים אמורים אלא בחשד של נראה כמשתחוה, דכיון דהאיסור הוא רק משום מראית העין הוא יותר קל, אבל בשאר איסורי דרבנן, שהם איסור עצמי, י"ל דמודה הר"ן דיהרג ואל יעבור.

ולפ"ז, אין סתירה לד' הר"ן מהגמ' בסנהדרין הנז' ואפילו לשיטת הרמב"ן, דאיסור קריבה לעריות הוא איסור דרבנן, ואעפ"כ אמרו בזה דיהרג ולא יעבור. זאת, הואיל ואיסור קריבה לעריות הוא איסור עצמי, משא"כ איסור נראה כמשתחוה, דהאיסור הוא רק משום מראית העין, דבזה כ' הר"ן דיעבור ואל יהרג. ועי' במקור מים חיים לשו"ע שם, ובאו"ש בהל' ע"ז (פ"ג ה"ה). וע"ע בס' בית מתתיהו (ח"ב סי' כ"ג ד"ה וע"כ).

ובהא דהסתפקו בע"ז (ו' א') האם האיסור לישא ולתת עמהם לפני אידם הוא משום הרווחה או משום לפני עור, כ' במנ"ח (מ' פ"ו סוף אות ט') דיש נ"מ דאם הוא משום הרווחה הוי בכלל אביזריהו דע"ז וחייב למסור נפשו על כך, ואם האיסור הוא משום לפני עור א"צ למסור נפשו, כיון שאין הלאו מיוחד בע"ז, עי"ש [והיינו דהמנ"ח נקט דגם על איסור דרבנן בע"ז - יהרג ואל יעבור, אלא שמחלק אם מדובר באיסור מהל' ע"ז או איסור כללי. ועי' מנ"ח מ' רצ"ו סוף אות י"ט].

לפ"ז, יש לחלק עוד בין איסור משום מראית העין לשאר איסורי דרבנן, דאיסור מראית העין אינו איסור מיוחד בע"ז, אלא הוא איסור כללי הנוהג בכל האיסורים, ולכן י"ל דבזה סבר הר"ן דיעבור ואל יהרג, דכיון דהאיסור הוא כללי לא נחשב הוא בכלל אביזריהו דע"ז. משא"כ איסור קריבה לעריות, שהוא איסור מסוים בג"ע, הוי בכלל אביזריהו דג"ע ולכן יהרג ואל יעבור, אף דהוא איסור רק מדרבנן, כדמוכח בגמ' בסנהדרין הנז'.

מיהו הגר"א לא סבר לחלק את החילוקים הנז', אלא כל איסורי דרבנן שוים, וזהו שהוכיח מהגמ' בסנהדרין הנז', דצריך למסור נפשו אף על איסור קריבה לעריות, שהוא מדרבנן לד' הרמב"ן, דה"ה באיסור דרבנן בע"ז, דנראה כמשתחוה, שצריך למסור את נפשו, כד' רוב הראשונים ולא כהר"ן. ועי' מש"כ עוד חילוק להלן בסוף אות ו'.



ד.

והר"ן בע"ז פ"ב (ט-ב ברי"ף) ובפסחים רפ"ב כ' בכולהו לאוי בגלוי עריות אמרינן יהרג ואל יעבור, וכ' הר"ן להוכיח כן מהגמ' בסנהדרין הנז', וכ' ובודאי שדברים אלו אינם גלוי עריות ממש, אלא שעובר בהם על לאו דלא תקרבו לגלות ערוה, שהוא לאו בגילוי עריות, עי"ש.

והיינו דהא דבג"ע יהרג ואל יעבור, אינו רק בגילוי ערוה ממש, שיש בזה עונש מיתה, אלא גם בשאר לאוין בג"ע, שאין בהן עונש מיתה, אפ"ה יהרג ואל יעבור. והוכיח כן מההיא דסנהדרין, דאין בזה גילוי עריות ממש, רק לאו דלא תקרבו, ואפ"ה יהרג ואל יעבור.

ונראין הדברים דהר"ן שם קאי בשי' הרמב"ם דלאו דלא תקרבו - הוא לאו מה"ת שלא להתקרב לערוה, וזהו שהוכיח משם דגם בלאוין בג"ע דאין בהם עונש מיתה אפ"ה יהרג ואל יעבור. ומיהו לא שמעינן משם שגם על איסורי דרבנן בג"ע יהרג ואל יעבור, והוא כמסקנת הר"ן כאן, דבאיסורי דרבנן בע"ז אין צריך למסור נפשו [ובש"ך (יו"ד סי' קנ"ז סק"י) כתב להוכיח מכאן כהרמב"ם דכל קריבה לעריות הוא בכלל גילוי עריות מה"ת].

וצ"ב, מה שכ' הגר"א לדחות את ד' הר"ן כאן, דא"צ למסור נפשו על איסורי דרבנן בע"ז, מסנהדרין שם, דצריך למסור נפשו על איסורי עריות מדרבנן להרמב"ן, דהא הר"ן עצמו אזיל בשי' הרמב"ם, דיש בקריבה לעריות איסור תורה, ולכן לשיטת הר"ן עצמו אין להוכיח משם דגם על איסורי דרבנן צריך למסור נפשו.

וצ"ל דמש"כ הגר"א על ד' הר"ן "ודבריו דחוקים", הוא הואיל שבגמ' משמע דאפילו אם ימות אם לא ישתה אפ"ה לא ישתה. ומה שכ' הגר"א להוכיח מהטור והרשב"א ומהגמ' בסנהדרין, דצריך למסור נפשו אף על איסורי דרבנן בעריות להרמב"ן וש"פ, כוונתו בזה לחלוק על הרמ"א, שפסק כהר"ן דא"צ למסור נפשו על נראה כמשתחווה בע"ז הואיל והוא איסור דרבנן, דהא הטור והרשב"א כ' למסור נפשו גם בזה, וכן מוכח בגמ' בסנהדרין, לשי' הרמב"ן וש"פ דאיסור קריבה לעריות הוא מדרבנן. ואמנם, הר"ן עצמו דסבר כהרמב"ם דקריבה לעריות הוא איסור תורה - לדבריו אין ראייה משם דגם איסורי דרבנן הם בכלל יהרג ואל יעבור, אך השגת הגר"א היא על הרמ"א, שכ' כהר"ן והוא נגד רוב הראשונים שכ' דיהרג ואל יעבור, וגם מהגמ' בסנהדרין מוכח כן לד' הרמב"ן ושאר הפוסקים.



ה.

והר"ן בפסחים שם כ' בהמשך דבריו וקצת קשה בעיני, כיון דאמרינן דבהני עבירות וכל אביזריהו פי' הנמשך אחריהם, נמי יהרג ואל יעבור, אמאי לא היו נכרי הבא על בת ישראל אביזרא דגילוי עריות, כי היכי דתעמוד לפניו ערומה מאביזרא דעריות, וכי היכי דלא ידבק בידך מאומה מן החרם מאביזרא דע"ז, עי"ש מה שכ' לתרץ.

וצ"ב מה הק' הר"ן שיהי' דין יהרג ועל יעבור בנכרי הבא על בת ישראל, כמו גבי תעמוד לפניו ערומה, והרי הוא עצמו כ' דתעמוד לפניו ערומה הוא איסור תורה דקריבה לעריות, שכ' ושמעינן משם דגם בלאוין שאין בהן מיתה בג"ע יהרג ואל יעבור. אך דינא דנכרי הבא על בת ישראל אינו לאו מה"ת והוא מגזירת בי"ד של שם כמו שאמרו בע"ז ל"ו ב', ולכל היותר הוא כאיסור דרבנן, ועל איסור

דרבנן כ' הר"ן בסוגיין דא"צ למסור נפשו, ולד' הגר"א הא מש"כ הר"ן דא"צ למסור נפשו, לא איירי רק באיסור שהוא משום מראית העין אלא בכל איסורי דרבנן, א"כ מ"ש גזירת בי"ד של שם שהק' הר"ן שיהי' דינו דיהרג ולא יעבור.

ויש לעיין בגדר אביזרייהו דע"ז וג"ע, דנאמר גם עליהם יהרג ואל יעבור, האם היינו משום שגם איסורים אלו הם בכלל ע"ז וג"ע, דהיינו דגדר ע"ז וג"ע, לענין יהרג ואל יעבור, אינו תלוי דוקא באלו האיסורים שיש עליהם חיוב מיתה וכדו', אלא אף האיסורים הקלים, שהם רק בלאו וכדו' גם הם בכלל ע"ז וג"ע, וכמו שנאמר על עבודה זרה וג"ע עצמם יהרג ואל יעבור ה"ה על שאר איסורי ע"ז וג"ע הקלים.

או שאמנם אין שאר איסורי ע"ז וג"ע חמורים כהאיסורים שיש עליהם חיוב מיתה, והא דהם בכלל יהרג ואל יעבור הוא הואיל והם קרובים לע"ז וג"ע, וכדי להתרחק מהע"ז וג"ע נצוינו להתרחק גם מאיסורים אלו בתכלית הריחוק, ואשר ע"כ גם דינם של אלה בכלל יהרג ואל יעבור. וכן יש לדון באיסורי דרבנן, להניי שיטות שגם הם בכלל יהרג ואל יעבור.

והנה הא דאמרו בסוגיין, דאסור מדרבנן להיות נראה כמשתחוה אף במקום סכנה, וסברו רוב הראשונים דהיינו דיהרג ואל יעבור, הנה הטור הביא הלכה זו בהלכות ריחוק מע"ז בסי' ק"נ דאיירי כל ההלכות בסי' זה באופני הריחוק מע"ז, שצריך להתרחק ממנה ארבע אמות וכדו', ובכלל זה כ' האי דינא שלא יהיה נראה כמשתחוה לע"ז. אבל הרמב"ם ביד החזקה כתבו בכלל כל העבודות האסורות לע"ז, עי"ש בהל' ע"ז פ"ג ה"ז, ח'.

ונראה מדברי הרמב"ם דהאיסור להיות נראה כמשתחוה אינו רק משום ריחוק מע"ז, אלא שמדרבנן נראה כמשתחוה הוא בכלל משתחוה לע"ז, וזהו שגם החינוך הביא דינים אלו במ' כ"ח, בה מבואר איסור השתחואה לע"ז.

ונראה שנחלקו בחקירה הנזכרת, דהטור סבר דהא דיהרג ואל יעבור הוא אף על אביזרייהו, אינו משום שהם בכלל ע"ז, אלא דשאר איסורי ע"ז, בין מה"ת בין מדרבנן, הרי הם בכלל ריחוק מע"ז, וגם על זה נאמר דינא דיהרג ואל יעבור. מיהו מהרמב"ם והחינוך נראה דהא דיהרג ואל יעבור גם בשאר האיסורים, הואיל והם בכלל ע"ז, ומשו"ה יהרג ואל יעבור דהוי כעובד ע"ז, וכן איסורי דרבנן הרי הם

בכלל עבודה לע"ז ומשו"ה אף הם בכלל יהרג ואל יעבור האמור בע"ז, ולכן הביאו את איסור נראה כמשתחוה לע"ז בכלל הל' השתחואה לע"ז.

ובשיטמ"ק כתובות (ל"ו א' ד"ה שניות כו'), על הא דמבואר בגמ' שם דשניות לעריות חשיבא אשה הראויה לקיימה, הק' מ"ש מנתינים, שאף הם לא אסורים מה"ת ולא נחשב אשה הראויה לו. ותירץ וז"ל: "דלכך כ' רש"י שניות שגזרו חכמים על שניות להן להרחיק מן העבירה כגון וכו', פירוש לפירושו דשאני שניות מנתינה, דהנתינים דוד גזר עליהן שלא יבואו בקהל כממזרים ושאר הפסולין, והלכך מ"מ הרי אינם ראויים לבא בקהל, אבל השניות לא אסרום חכמים אלא להרחיק מן העבירה, מעתה לענין קנס לא הפקיעו חכמים מה שחייבין להן", עכ"ל.

ונראה מד' השיטמ"ק דיש שני סוגים באיסורי דרבנן, יש איסורי דרבנן אשר עשאו חכמים כהאיסור עצמו מה"ת, כמו נתינים וכדו', דהם פסולים לבא בקהל, ויש אשר הא דאסרום הוא לא בתורת איסור עצמי, אלא בתורת ריחוק מאיסורי התורה. ולכן, אם אסרום בתורת איסור עצמי - לא נחשבת אשה הראויה לו, ואם אסרום רק בתורת הרחקה מאיסור תורה - הם בכלל אשה הראויה לו.

ובזה יש לבאר את שי' הר"ן, שסבר דבאיסורי דרבנן לענין יהרג ואל יעבור תלוי מה הוא גדר האיסור, דאם רבנן אסרוה בגדר איסור עצמי כעין של תורה - דינו דיהרג ואל יעבור בכלל אביזריהו דג' עבירות. אבל אם אסרוהו רק בגדר הרחקה מהאיסור - יעבור ואל יהרג.

ולכן כ' הר"ן בדרכו הראשונה, דעל נראה כמשתחוה צריך למסור נפשו כבע"ז עצמה, ובה חילק מההולך לעיר שיש בה ע"ז דבזה א"צ למסור נפשו. והיינו משום דאיסור נראה כמשתחוה אסרוהו חז"ל דהוי בכלל משתחוה לע"ז, כמו שנראה מד' הרמב"ם, ולכן יהרג ואל יעבור. משא"כ איסור הליכה לעיר שיש בה ע"ז, הוא רק הרחקה מע"ז ולא איסור עצמי, לכן בזה א"צ למסור נפשו ויעבור ואל יהרג.

ובדרכו השניה סבר הר"ן דגם בנראה כמשתחוה א"צ למסור נפשו, הואיל וגם נראה כמשתחוה אינו איסור עצמי ואינו כמשתחוה לע"ז מדרבנן, אלא אף הוא

בכלל הרחקה מע"ז, כמו שנראה מד' הטור, ובזה סבר הר"ן דאין צריך למסור נפשו ויעבור ואל יהרג.

ואילו בדינא דנכרי הבא על בת ישראל מגזירת בי"ד של שם, סבר הר"ן דהי' צריך להיות בכלל דינא דיהרג ולא יעבור, אף שהוא רק גזירת בי"ד של שם ואינו אסור מה"ת, הואיל וע"כ איסור זה אינו משום ריחוק מאיסורי גילוי עריות, דהא בי"ד של שם גזרו ע"כ לפני שניתנה התורה ובכללה איסור גילוי עריות. וע"כ דהגזירה היתה בגדר איסור עצמי, דוגמת נתינים לדברי השיטמ"ק הנז', והוי כמו איסורי ביאה מה"ת. ובזה סבר הר"ן בתמיהתו שהי' הדין נותן שיהי' בכלל יהרג ואל יעבור כעריות עצמם.



ו.

ולשי' הרמב"ן, דלא תקרבו האמור בעריות אינו לאו של תורה לקירבה לעריות, וכל אסור הקירבה לעריות הוא רק איסור דרבנן. מוכח מהגמ' בסנהדרין הנז' דגם על איסורי דרבנן בג"ע יהרג ולא יעבור, כמו שהוכיח בבי' הגר"א משם.

ואילו הרמב"ן במלחמותיו לפסחים שם כ' לענין אסתר, וז"ל ולא מיקרי גילוי עריות, דנכרי הבא על בת ישראל בזנות לאו מחייבי מיתות וכריתות הוא, אלא גזירת בי"ד של שם הוא כדאמרינן במס' ע"ז, וליכא נמי קרא לאיסורא כלל, עי"ש. וצ"ב, כיון דלשיטתו גם על איסורי דרבנן בג"ע יהרג ואל יעבור כדמוכח בסנהדרין שם, א"כ מה תירץ על אסתר שאין בזה מיתה וכתת רק גזירת בי"ד של שם, והרי גזירת בי"ד של שם לא גרע מאיסור דרבנן, וגם הוא בכלל יהרג ואל יעבור לשיטתו. וגם צ"ב מה שסיים הרמב"ן שם "ולכא נמי קרא לאיסורא", והא סבר שם דדינא דיהרג ואל יעבור תלוי בחיוב מיתה או כרת מה"ת, ומה מהני קרא לאיסורא לזה, וצ"ע.

ובקונטרס דברי סופרים להר"א וסרמן זצ"ל (סי' א' אות ל"ב) כ' בשם הגר"ח מברסק זצ"ל לבאר את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בסה"מ בלאו שי"ב בענין לאו דלא תסור, דדעת הרמב"ן דאמנם נצטוינו בסיני לשמוע דברי חכמים, מיהו אין בזה איסורם המיוחד, ולדוגמא איסור שבות בשבת שהוא מדרבנן, אין בזה איסור

שבת וחומרתו כלל, אלא רק מצוה לשמוע דבריהם. וכן איסור שניות לעריות אינם בכלל איסורי ביאה, אלא הוא ציווי כללי כמו ציווי מלך. והרמב"ם ס"ל דיש על כל דבר איסורו המיוחד, כגון איסור ארוסתו בבית חמיו, חשיב שהוא מאיסורי ביאה, ולכן אין המים בודקין את אשתו, וכן איסורי דרבנן בג' עבירות הוי איסורי ביאה מה"ת, ולכן הוי מאביזרייהו ויהרג ואל יעבור עליהם, עי"ש.

ומעתה יש לעיין אם שייך לומר לפי דעת הרמב"ן דאיסורי דרבנן יהיו בכלל אביזרייהו דע"ז וג"ע, דאם נימא דאביזרייהו הוא שגם איסורים אלו הוי בכלל ע"ז וג"ע, לא יתכן זה לשיטת הרמב"ן, שלדבריו אין על איסורי דרבנן את האיסור הפרטי כמו שנתבאר, והוא רק בכלל "לא תסור" הכללי ואיך יהיה בכלל אביזרייהו דג"ע וע"ז.

וגם אין לומר לדבריו דאביזרייהו הוא משום ריחוק מהאיסור כמו שנראה מהטור, דגם זה שייך לכאורה רק באיסורי דאורייתא, שקבעה התורה שאם לא יתרחק מאיסורים אלה יכשל באיסורי ע"ז וג"ע עצמם, ולכן יהרג ואל יעבור אף על שאר האיסורים, אבל אם רק רבנן קבעו הרחקה זו עדיין אין זה מספיק ליהרג ולא לעבור על זה, שהרי התורה לא הצריכה ריחוק זה, ומה שרבנן ריחקו מזה הוי רק בכלל "לא תסור" ואינו בכלל ריחוק מע"ז וג"ע, שיהי' על זה דינא דיהרג ולא יעבור כבע"ז וג"ע.

ומעתה צ"ע לשיטת הרמב"ן עצמו, איך יתכן דעל איסורי דרבנן יהי' דינא דיהרג ואל יעבור, כמו שיוצא לפי שיטתו מהגמ' בסנהדרין הנז', כמו שכ' הגר"א, והרי אין על איסורי דרבנן שם האיסור של גילוי עריות, ואיך יהי' ע"ז דינא דיהרג ולא יעבור.

וי"ל דמה שבי' הגר"ח בד' הרמב"ן, דאין באיסורי דרבנן את השם הפרטי של האיסור, וכל המניעה היא שלא לסור מדברי חז"ל באופן כללי, כ"ז הוא באיסורים שחידשו חז"ל מדעתם. אבל באיסורים שיש בהם אסמכתא מן התורה, בזה מודה הרמב"ן דבאיסורים אלו יש עליהם את השם הפרטי של האיסור.

ויבואר כל זה ע"פ מש"כ הריטב"א (ר"ה ט"ז א' ד"ה תניא), בגדר אסמכתא, וז"ל: "שהתורה נתכוונה בעצם לאותה דרשה בתורת הערה שראוי לעשות כך, אלא

שלא קבעתו חובה, ומסרה הדבר לחכמים שאם ירצו יקבעוהו חובה". ועי' משך חכמה (דברים יז-יא).

ולפ"ז י"ל דאמנם בשאר איסורי דרבנן שלא נרמזו בתורה - אין דינם שיהרג ואל יעבור עליהם, הואיל ואינם בכלל ע"ז וג"ע כמו שנ' בשי' הרמב"ן, אבל איסורים שיש להן אסמכתא מן התורה, בזה י"ל דכיון דנרמזו בתורה - אחר שאסרום חכמים יש על איסורים אלו את שמם הפרטי, ועל איסורים אלו יהרג ואל יעבור.

ולכן איסור קריבה לעריות, דמוכח בסנהדרין לשיטת הרמב"ן עצמו שיהרג ואל יעבור, חלוק בזה משאר איסורי דרבנן, הואיל והוא רמז בקרא דלא תקרבו, שמודה הרמב"ן שהוא אסמכתא לאסור קריבה לעריות, ועליו יש את האיסור הפרטי והוא בכלל גילוי עריות.

אבל איסור נכרי הבא על בת ישראל, שהוא מגזירת בי"ד של שם - יעבור ואל יהרג כשאר איסורי דרבנן, וזה שכ' הרמב"ן שאינו מחייבי מיתות וכריתות אלא רק גזירת בי"ד של שם. והוסיף הרמב"ן "ולכא נמי קרא לאיסורא", ודבריו בזה לכאורה סתומים כמו שהקדמנו, אך להמתבאר י"ל דכוונתו פשוטה, דאילו הי' בזה קרא לאיסורא, אפילו בתורת אסמכתא, הי' דינו דיהרג ואל יעבור, כמו לאו דלא תקרבו, דמבואר בסנהדרין שם שיהרג ולא יעבור, דאף שאינו מה"ת, הואיל ונרמז בתורה ע"י אסמכתא, והוי בכלל ג"ע ויהרג ואל יעבור על זה כמו שנתבאר. אך הואיל ועל דינא דנכרי הבא על בת ישראל אין קרא לאסמכתא, לכן אינו בכלל ג"ע ויעבור ואל יהרג.

ובהא דכתב בבי' הגר"א להוכיח מהגמ' בסנהדרין, דגם על איסורי דרבנן יהרג ולא יעבור, דלא כהר"ן, כבר נתבאר באות ג' מה שיש לחלק בין זל"ז. ועתה נראה לחלק עוד, דהגמ' בסנהדרין איירי באיסורי דרבנן שיש להם אסמכתא מה"ת, ולכן הם בכלל ג"ע ולפי' יהרג ולא יעבור, אבל איסור להיות נראה כמשתחוה לע"ז הוא איסור דרבנן שאין לו אסמכתא מה"ת, ולכן אין לו שם עבודה לע"ז ולפי' בזה יעבור ולא יהרג.



הרב צבי כהן

בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר כבעלים*

פרק ג' (**)

א.

איתא בשאליות (שאלתא מ'): "ומעשה ברבי עקיבא בן יוסף שהיה מושכר אצל רבי אליעזר בן הורקנוס וכו' אמר לו (ר"א) העבודה כך היה, הורקנוס בני לא היה עוסק בתורה והקדשתי כל נכסי לשמים כדי שיעסוק בתורה, עד שבאתי אצל חכמים והתירו את נדריי וכעי"ז בשבת קכ"ז. והקשו ע"ז, הרי ר"א סובר כב"ש, שאין שאלה בהקדש, כמו"ש בערכין (כ"ג ע"א).



ב.

והנה ר"א לא סובר לגמרי כב"ש, כמו"ש בנזיר (ל"ב ע"ב), דבנזירות ס"ל דיש שאלה ואין היא כהקדש, כשיטת ב"ש, וא"כ יתכן לומר שגם בנדרי הקדש ממש לא בכל אופן הוא סובר כב"ש. כי יתכן לומר שכיון שכל הדין של הקדש טעות שחל גם בשוגג ובטעות אליבא דב"ש הוא משום חומרא דהקדש, א"כ יש לחלק, כפי החילוק שמצינו בשו"ת הרשב"א (המיוחסות, סי' רנ"ה) לגבי דיני חרטה, שכל שאדם נודר מחמת הדבר עצמו שנדר ממנו, "שכל נדרים אלו חזקים הם, ולולא שמתחרט מנדרו מעיקרו, אין זו חרטה גמורה, לבטל הנדר. אבל כל דבר שאסר על עצמו, מחמת עצמו של דבר הנדור, אלא קנס בעלמא, קיל משאר נדרים, לפי שאין תכלית כוונת הנודר מחמת עצמו, ואפילו בחרטה דהשתא סגי להו, לומר שמעכשיו מתחרט על מה שאסר על עצמו". וא"כ יש לחלק כיו"ב גם לגבי הקדש טעות, שהוא רק היכא שמקדיש מחמת שרצונו להתחייב לגבוה, אז הוי נדר חמור

(*) פרקים ג - ד מתוך ה.

(**) ראה פרקים א-ב לעיל בגיליון יב עמוד רפ"ג.

בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר כבעלים ריג

והוא חל גם כשישנה טעות בדבריו. אבל כשאומר בפירוש שמקדיש משום סייג, כמו עובדא דר"א הנ"ל, י"ל שכשם שנדר לסייג קיל משאר נדרים לענין חרטה, דסגי בחרטה דהשתא, הו"ה שהוא קיל גם לענין חומרא דהקדש, שבעלמא הוא חל בטעות ואילו כאן הריהו כשאר נדרי חולין וניתן להישאל עליו.



ג.

אמנם לכאורה לא דמיין דיני חרטה בשאר הקדשות לדיני הקדש טעות, כי לגבי דין חרטה בנדר, הכל תלוי בחומרת הקבלה שקיבל על עצמו להיאסר בנדר, אבל דין חרטה וטעות בהקדש, אליבא דב"ש, לכאורה תלוי כולו בזכיית הקדש, שהיא חמורה וחלה גם בטעות, וא"כ לא צריכה להיות נפק"מ אם דיבור ההקדש חמור או קל.

אולם, גם בדין הקדש טעות י"ל שהכל הוא משום גמירת דעת המקדיש, שלב"ש משום חומרת הקדש כל המקדיש גם כשאומר בטעות לשון הקדש ודאי לו יש רצון מסוים להקדיש. וגם למ"ד בירושלמי נזיר (פ"ה ה"א), שאפילו נתכוין לומר חולין ואמר הקדש הרי"ז הקדש לדעת ב"ש, הוא משום דאזלינן בתר אמירתו, שמראה על איזהו צד של רצון שיש בלבו להקדיש. וכע"ז כתב הר"ן בנדרים (פ"ז ע"א), שמ"ש שבהקדש תוכד"ד לאו כדיבור הוא משום שבהקדש חמור אדם מקדיש בהסכמה גמורה, עכ"ה. ובנזיר ט' ע"א מבואר שדין תוכד"ד גם הוא מתורת דיני טעות, וכמפורש בר"מ הל' שבועות (פ"ב הי"ז) (ועיין להלן פ"ה אות י'). ולכן גם בדיני הקדש טעות יש מקום לחלק בין מקדיש בסתמא, שהוא חל גם בטעות, ובין מקדיש במפורש משום סייג, שאין לו רצון בעצם ההקדש, אלא משום קנס על עצמו או על אחר אם יעשה דבר פלוני, שאז דינו כשאר נדרים כנ"ל.



ד.

ולפי"ז מ"ש בב"ב (קכ"ז ע"ב), דלב"ש לא איצטריך הגז"ש ד"זה הדבר" כדי ללמד שאלה בהקדש, משום דס"ל שהקדש טעות הוי הקדש, אי"ז אליבא דר"א, שלשיטתו שפיר צריך גז"ש להקדש שהוא לסייג, שאינו כתמורה ואינו חל בטעות.

ריד בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר כבעלים

[כיו"ב י"ל על מה שהקשה בקהלת יעקב (למשכנ"י) בשבת קכ"ז על שיטת ר"א בשבת הנ"ל, הרי לר"א המחרים כל נכסיו אין החרם חל, כמו"ש בערכין, ולהנ"ל י"ל שאם מחרים לסייג, כגון שמקדיש לא משום שמנדב כל נכסיו, אלא לצורך ענין אחר שמועיל לעצמו, הריהו חל].



ה.

ועיין בפסחים (מ"ו ע"ב), דלר' אליעזר ניתן להישאל על חלה, ופירש"י שם ובנדה (מ"ו ע"ב) ששאלה בתרו"מ ילפינן משאלה מהקדש, וכ"ד כמה ראשונים. והקשו ע"ז, הרי גם בהקדש אין שאלה לר"א, כמו"ש בגמ' ערכין (כ"ג). ולפי הנ"ל י"ל שתרו"מ, מאחר שאדם מפרישם משום החיוב שעליו, אי"ז כנודר ואוסר מחמת עצמו של הדבר שרוצה לאסור על עצמו, אלא כנודר לסייג, ובכה"ג ס"ל לר"א שיש שאלה גם בהקדשות (ועיין להלן בנספח בסוף המאמר).



פרק ד'

א.

בשיטת רבי אליעזר, שס"ל בערכין (כ"ג) שאין שאלה בהקדש (ועיי"ש בפרגמ"ה, שגירסתו להיפך מגירסתנו), הקשה הרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' ס"ב, מובא בהגהות מהר"ב מרנשבורג בפסחים מ"ו ע"ב), ממ"ש בפסחים שם, דלרבי אליעזר אמרינן בחלה הואיל ואי בעי מיתשיל עלה. ותירץ הרמ"ע מפאנו שרק בהקדש, שהוא בי גזא דרחמנא, א"א להישאל, אבל תרומה, שהיא ממון כהן ויכול ליתנה לבן בתו כהן, לא דמי להקדש. וצ"ב ממ"ש בירושלמי תרומות (פ"ג ה"ה), שגם טעות בתרומה תלויה במחלוקת ב"ש וב"ה. וגם עצם הדבר שסובר הרמ"ע מפאנו, שבגלל היות ההקדש בי גזא דרחמנא א"א להישאל, צ"ב שהרי לב"ש גם כשהטעות היא בדיבור ההקדש ס"ל דחל ההקדש, כמו בתמורה. ואולי ס"ל כמושכ"ל (בפ"ג אות ג'), שלב"ש הנודר להקדש גומר בדעתו שגם בטעות תחול ההקדשה, וא"כ הכל תלוי במה שצריך להיכנס ע"י הנדר לבי גזא דרחמנא.

ועוד יל"ע לכאורה, הרי לדעת ר' יוסי הגלילי, דקדשים קלים ממון בעלים הוי ומקדשים בו את האשה, לא שמענו מעולם שלשיטתו מודים ב"ש שהקדש קדק"ל בטעות הוי הקדש. אולם באמת קושיא זו ל"ק, כי זכות המקדיש בקדק"ל גרועה מזכות הכהן בתרו"מ, וכמוש"כ רש"י בב"ק (ע"ו ע"א ד"ה דר' יוסי הגלילי), שאע"פ שגנב והקדיש לקדק"ל לאו מכירה היא, לר' יוסי הגלילי הסובר דממון בעלים הוא וברשותיה קיימי, מ"מ אם אח"כ טבח פטור מדו"ה משום דמרשות מרא קמא אפקינהו שם הקדש וכי קא טבח לאו דמרא קטבת, עכ"ד, והיינו דהקרבת משועבד להקדש והוא בי גזא דרחמנא (ועיין ביד דוד להגר"ד מקרלין ח"ב עמ' 68-69).

ב.

והנה על קושיא זו כבר עמד המאירי בפסחים שם, ותירץ שרק בהקדש, שיש פסידא ע"י השאלה, א"א להישאל, אבל בחלה, שהדרא לטיבלא וחוזר ומפריש חלה, לכו"ע אפשר להישאל [ולפי"ד אם אכל את שאר העיסה ונשארה רק החלה, שאם ישאל יצטרך אח"כ להשאיר כל דהוא כדי שיהיו שייריה ניכרים, יל"ע אם הדבר נחשב שיש פסידא להקדש. עוד יל"ע, אם אכל החלה בשוגג והתחייב בקרן וחומש לכהן, אם יכול להישאל ועיד"ו יפטר מתשלומי תרומה לכהן, שהם עתה רק חוב ואינם בעין].

ג.

ודבריו צ"ב, שהרי בב"ב (ק"כ) כתב המאירי דדין שאלה בתרומות ילפינן מהכתוב "זה הדבר" האמור בקדשים, כי הוא נכלל בדין שאלה בהקדשות, וכ"ה ברשב"ם שם וברא"ש נדרים פ"ח, ובגמ' שם אמרו דאליבא דב"ש, דאין שאלה בהקדש, הכתוב ד"זה הדבר" בא לריבוי אחר, א"כ אליבא דר' אליעזר, דבקדשים אין שאלה, מנל"ן לרבות שאלה בתרומות.

ד.

וצ"ל דס"ל לר"א דתרומות דינן כשאר נדרי חולין והן נכללות בכתוב ד"לא יחל דברו", וכמו דס"ל בנזיר (ל"ב ע"ב) לגבי נזירות. ויל"פ שהדבר תלוי במש"כ הרמ"ה בסנהדרין (ק"ב ע"א ד"ה החרם וכו'), דיש סברא לומר דכיון דאיקרי קודש, אע"ג דמטו ליד כהן שלל שמים מיקרו, דכהנים זכו מגבוה וממונא דגבוה נינהו ורחמנא זכינהו למכלינהו בטהרה וכו', עכ"ד. ולפי"ד י"ל דחכמים ס"ל דכיון דתרומה חשיב ממון גבוה ושלל שמים, הוי בכלל נדרי הקדשות. ואם כי הרמ"ה שם כתב שזוהי דעת רב חסדא אבל לר' יוסף לא הוי שלל שמים, נראה שגם לר' יוסף י"ל כן, לשיטת הרמב"ם בהל' ע"ז (פ"ד הי"ד) שתרומה ביד ישראל הוי נכסי שמים [ויתכן שלכן אמרינן בתרומה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, כמוש"כ תוס' ביבמות (צ"ג ע"א ד"ה קנויה). והוי דומיא דחרמי כהנים, שהאומר הרי זו לחרמי כהנים, אמרינן אמל"ג, כמוש"כ תוס' בתמורה (ל"ב ע"ב ד"ה והאמר), אע"פ שחייב להינתן לכהן]. וכ"ז לשיטת חכמים. אבל ר' אליעזר סובר שאין כל צד של הקדש בתרומה ולכן אין צורך ללמוד שאלה בתרומה מפסוק מיוחד לגבי הקדשות, אלא דין שאלה בתרומה כלול בכלל נדרי חולין. וכיו"ב כתב בבאר יצחק (חיו"ד ס' כ"ז).

ה.

אולם כ"ז צ"ב, שהרי המאירי וכן רש"י רשב"ם והרא"ש שכתבו ששאלה בתרומה ילפינן משאלה בהקדשות, נקטו כן מסברא. כי בבבלי לא נזכר כלל שצריך ילפותא לשאלה בתרו"מ. וא"כ, אם סובר המאירי הנ"ל שלר' אליעזר יש הכרח שאין נדר התרומה בכלל נדר הקדשות, מנא ליה לנקוט בפשטות מסברא שלחכמים צריך ללמוד לשאלה בתרו"מ משאלה בהקדשות.

ובפשטות י"ל שההנחה של המאירי, שלחכמים תרומות הן בכלל נדרי הקדש, היא עפ"י הירושלמי, הנ"ל באות א', שמחלוקת ב"ה וב"ש בהקדש טעות היא גם לגבי תרומה בטעות. ורק לר"א יש הכרח שפליג ע"ז.

ו.

אולם יתכן לבאר באופן אחר, שמה שהכריח את הראשונים הסוברים ששאלה בתרומות היא בכלל שאלה בהקדשות, הוא עצם הדבר שצריך ריבוי שיש שאלה בהקדש. זאת, כי מסתבר לראשונים הנ"ל בגלל הטעם שאין לדון את ההקדשות כדין נדר של חולין, אע"פ שיש להם צד משותף לנדרי חולין, כמוש"כ רש"י בפסחים (מ"ו ע"ב, ד"ה ר' אליעזר), שעל כל נדר והקדש ותרומה הקדוש באמירת פה יכול להישאל, ובנדה (מ"ו ע"ב, ד"ה תרומה) כתב ד"ת תרומה ותרומה והקדש ונדר חדא היא דמקדשה בדבורו וכו' ואעפ"כ הקדשות צריכים ריבוי מיוחד. הטעם הוא משום שמצינו שתי פרשיות לחיובי נדרים, האחת בפרשת מטות "ככל היוצא מפיו יעשה וגו'", והשניה בפרשת כי תצא "כי תדור נדר לד' א' וגו' מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לד' א' נדבה וגו'", שהיא מ"ע הכוללת את כל חיובי הקדש, והם שתי חטיבות נפרדות. והטעם לכך הוא, משום שכל הכלולים בפרשת "כי תדור נדר לד' א'" הם צרכי גבוה, לכן הם קרויים קודש והם נמנים למ"ע בפני עצמה. ולכן מצד זה עצמו, שהם נדרי גבוה, יש צורך לרבות שגם חובות של נדרים כאלה, שכאמור מצד היותם נדרים לגבוה הם נמנים במ"ע בפנ"ע, גם הם ניתנים לשאלה. ומאחר שגם תרו"מ כלולים בפרשה זו (כמוש"כ תוס' ב"ה ד' ע"א ד"ה ומעשרות לגבי כל תאחר, עיי"ש בטורי אבן ועיין במנחת אברהם ח"ד עמ' קמ"ז שגם במ"ע ד"מוצא שפתיך תשמור" הם כלולים. ומקור הדברים במדרש תנאים לדברים (פרשת כי תצא) והרמב"ן בסהמ"צ מ"ע צ"ב), לכן הוסיפו רש"י, רשב"ם, הרא"ש והמאירי שגם הם בדין שאלה, כהקדשות.

ז.

ומה שנקט המאירי, שמלבד תרו"מ ילפינן מ"זה הדבר" גם דברים כיוצא בהם, נראה שר"ל שאר דברים הכלולים בפרשה בכי תצא, דהיינו מעשר עני, פאה וצדקה. ואם כי המאירי שם, וכן הרשב"ם, כתבו "והוא הדין לכל דבר הקדוש במוצא פיו", יל"פ משום שכל אלו נכללו בשם "קודש" בפרשת ביעור מעשרות "בערתי הקודש וגו'". והטעם שמ"ע וכו' קרויים קודש, הוא מעצם חובת נתינתם לעניים, שג"ז הוא בגדר קודש (ועיין להלן פ"ה אות ו').

ח.

אמנם, יל"ע בכל זה מדברי הרא"ש בנדרים (ע"ח), שנקט תרומה ומעשר לריבוי של נדרי הקדשות לדין שאלה. ומעשר היינו מע"ש ולא הזכיר את כל המעשרות. ולכאורה יל"פ שס"ל שאין הו"א שדבר שאין בו כל איסורי קדושה אלא חובות נתינה יהיה שונה משאר נדרים לדין שאלה, ורק תרומה ומע"ש, שנקראים קודש בדין אכילתם והשתמשותם, בהם יש הו"א שמצד היותם חטיבה שונה מנדרי חולין בכך שיש בעצמותם קדושה, הרי הם כנדרי הקדשות ממש, משא"כ שאר מעשרות ופאה, שהם אמנם נקראים נדרים כמו"ש בר"ה וגם נקראים קודש לדין ביעור, אבל הם נכללים בין שאר נדרי חולין לדין שאלה ואי"צ ריבוי מיוחד שנשאלים עליהם.

אולם בשו"ת הרא"ש (כלל י"ב סי' ב') כתב וז"ל: "בכל דבר שבא ע"י קדושת השם, נדר והקדש ותרומה וצדקה, יכול להתיר" עכ"ל. משמע שלמעשר ראשון אין התרה, וכשיטה שהביא המאירי בשבת קל"ו. ומ"ש בר"ה ד', שמעשרות הם בכלל בל תאחר מהכתוב "לד' א'", ס"ל שרק מע"ש בכלל ולא מעש"ר, וכסברת הטו"א (ר"ה ד' ע"א, ד"ה ומעשרות).



ט.

לכאורה החקירה בגדר צדקה ופאה, אם הם בכלל נדרי הקדשות לשאלה, תלויה בספק הגמ' בנדרים אם יש יד לצדקה ולפאה, מי אמרינן כיון דאיתקש לקרבנות - ל"בל תאחר" - מה קרבנות יש להם יד אף פאה יש לה יד, או דילמא כי איתקש לבל תאחר הוא דאיתקש. ולפי הצד דלא איתקש לידות, י"ל שגם לדין שאלה אין הם מכלל נדרי הקדש. ומבואר מספק הגמ' שודאי אין הם מכלל נדרי חולין וא"כ אם אין הם בכלל נדרי הקדשות, אין בהם שאלה. וא"כ, צריך ביאור בזה, שלגבי ידות קימל"ן דהוי בעיא דלא איפשטה ורק כיון דהוי ספק איסור, לדעת הרא"ש ורוב הראשונים, פסקו דחייב לתת, ואילו לגבי שאלה בצדקה כתב הרא"ש בפשטות דיש לו שאלה, אע"פ דהוי לקולא.



י.

עוד יל"ע לגבי תרומה וחלה, שאפילו אם הם בכלל הכתוב ד"בל תאחר", מ"מ לכאורה דין הנדר שבהם דומה לדין הנדר של צדקה ופאה, כי בכולם אין צורת דיבור נדר מפורש, ואותו ספק שיש בצדקה ופאה לגבי ידות, אם הוקשו לקרבנות גם לידות, יש בתרומה וחלה, וא"כ הו"ה לגבי שאלה, היה צריך להיות ספק אם הם בכלל נדרי הקדש. ומכ"ש לסוברים שבתרומה וחלה אין כלל "בל תאחר", א"כ לא מצינו בהם כלל דהוקשו לקרבנות ומגל"ן לכוללם בדין שאלה דהקדשות.

אמנם, לשיטת רש"י בפסחים (מ"ו) ובנדה (מ"ו) ששאלה בתרומות היא משום שגם הם מתקדשים בפה ע"י שקרא עליהם שם בדיבורו ולכן הוו כהקדשות, וכ"ה שיטת הרשב"ם והמאירי ב"ב דף ק"כ והרא"ש בנדרים ע"ח, י"ל שתרומות אין צורך ללומדם מריבוי הכתוב ד"כי תדור נדר לד' א' לא תאחר לשלמו", כמו שצריך ריבוי בצדקה ובפאה, אלא מסברא ידעינן שדיני נדרים שבהם שווים לגבי ידות ולגבי שאלה. וגם אם אין בהם ריבוי לגבי "בל תאחר" משום שאינם ניתנים לצורך גבוה או לעניים, מ"מ לשאר דיני נדרי הקדש הם שווים. ורק צדקה ופאה, שאין בהן עצמן קדושה ממש, אי אפשר להשוותן מסברא להקדשות לגבי דיני ידות ולגבי שאלה, אלא רק מאחר שהתברר בכתוב ד"בל תאחר" יש ספק אם לכל מיילי דנדרי הקדש התברר.

לפי"ז, יתכן שגם דין שאלה בצדקה ופאה יהיה תלוי בספק הגמ' לגבי ידות אם מקשינן להו לקרבנות, כמושכ"ל. וא"כ יל"ע בשיטת הרא"ש הנ"ל, דפשיט"ל שיש שאלה בצדקה. ובע"כ יש לחלק בין ידות של דיבור הנדר לצדקה ובין שאלה על הרצון וההחלטה לידור לצדקה וצ"ע.



יא.

אמנם, י"ל עוד שרק לחומרא יש ספק אם הוקשו צדקה ופאה להקדשות, אבל לקולא ודאי שהוקשו. וח"א העירני שהכרח לומר שלקולא הוקשו, דאל"כ יהיו צדקה ופאה חמורות מהקדשות. אבל אי"ז הכרח, שהרי מצינו במנחות מ"ז ע"א דיש קדושה שאינה גמורה דלא אלימא למיתפס פדיונה, והכי נמי י"ל בצדקה

רכ בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר כבעלים

ובפאה, דלא הוו לגמרי כנדרי הקדשות ולכן לא מהני בהן שאלה. ומצינו כע"ז בירושלמי נזיר פ"ט ה"א דאיכא למ"ד דלנכרי אין היתר נדרים (ועיין בחת"ס יו"ד סי' רכ"ז ד"ה ותלמיד).

יב.

עוד יל"ע במש"כ הריטב"א בשבועות (כ"ו ע"ב), שאע"פ שבהקדשות מרבינן שגם במחשבה הוי נדר, מ"מ בצדקה לא מיחייב ב"בל תאחר" עד שיוציא בפיו, כדכתיב בהדיא "מוצא שפתיך תשמור ועשית", וכל שמקיים מה שגומר בלבו אפילו בדברים בעלמא, ירא שמים וכו'. וצ"ב, שלכאורה היה צריך להיות ספק בדין זה, כמו שהסתפקו בנדרים לגבי ידות אם הוקשו צדקות להקדשות.

וצ"ל שמאחר שבאותו כתוב עצמו שמרבה צדקות לדין נדרי הקדשות מפורש "מוצא שפתיך תשמור", פשיטא לריטב"א שא"א להקישם לחידוש שבהקדשות, שגם במחשבה חל הנדר, משא"כ הדין דידות, שהוא יכול להיכלל ב"מוצא שפתיך תשמור", יש מקום להסתפק אם צדקות הוקשו גם לכך לקרבנות.

יג.

ויתכן שהספק אם צדקות הוקשו גם לידות הוא בנקודה זו גופא- אם ניתן לכלול בכתוב ד"מוצא שפתיך וגו' כי תדור נדר וגו'" גם ידות, או שאין ידות יכולות להיכלל בכך ולכן א"א להקישן להקדשות. ומשום כך, גם א"א לומר כאן אין היקש למחצה (ועיין בר"ן, ברא"ש ובריטב"א שם).

יד.

ולפי"ז יש ליישב מה שהקשיתי לעיל על הרא"ש בדין שאלה בהקדשות, כי י"ל שדין שאלה, שאין הוא כלל מענין הכתוב ד"מוצא שפתיך" אלא דין מנדרי הקדש, ודאי שראוי שגם צדקות יכללו בדין זה דהקדשות.

טו.

עכ"פ לפי האמור לעיל, שכל הסברא שתרומה צריכה ריבוי מיוחד לדין שאלה היא אליבא דשיטת הברייתא בר"ה, שתרומה נכללת בפרשת נדרי הקדש שבכי תצא, א"כ י"ל שס"ל למאירי שאליבא דרבי אליעזר תרומות אינן כלולות בפרשת נדרי הקדש ואין צורך לרבותן לשאלה, כי גדר הקדושה שבהם אינו כהקדש גבוה אלא כקדושת נדרי חולין, שאף הם קדושים באמירת פה, כדברי רש"י בפסחים מ"ו ע"ב, ולכן התרומות הן כשאר נדרי חולין הכלולים בפרשת מטות. ומ"ש בנדרים, שצדקה ודאי אינה בכלל נדרי חולין, הוא משום שאין בה קדושה ממש, גם לא כקדושת נדרי חולין, אלא גדר קדושה שבה היא מחמת מצות צדקה, והיא בודאי כעין קדושת נדרי הקדש, משא"כ תרומה.



הרב יואל שילה

תמצית הטענות בסוגיית מכוונות הגילוח

ידוע שדעת רבים מגדולי הפוסקים בשלשים השנים האחרונות היא לאסור את השימוש במכוונות הגילוח המצויות, וממילא לא מלאני לבי להתיר למעשה, ואיני אלא כתלמיד הדן לפני רבותיו בקרקע.

ברצוני לבאר מדוע הדברים נוטים לענ"ד לכך שאין איסור גילוח במספריים שמשחיתות, וממילא אין איסור מן הדין לגלח במכוונות הגילוח הפועלות בעקרון המספריים, אף שיש בדרך זו כמה דחוקים - וזאת מאחר ולענ"ד השיטה האוסרת את השימוש במכוונות הגילוח לכאורה דחוקה ואולי אף קרובה להיות בלתי אפשרית.

ואלו תמצית טענותי:



האוסרים את השימוש במכוונות הגילוח, מעיקר הדין, חששו לשני חששות:

א. שפעולת המכונה היא כסכין ולא כמספריים. מה שהבינו שהמציאות של הגילוח במכונה היא מחמת חריפותה כתער, ולא באמצעות גזירת השער בין הסכין לרשת כמספריים - נובע גם ממה שנראה בהשקפה ראשונה מההסרטה המיקרוסקופית של חברת פיליפס, שנראה בה בבירור שהשער נחתך מהסכין עוד לפני שנח על הרשת, כך שאין כאן גזירה אלא חיתוך, כתער.

ב. גם אם פעולת המכונה היא כמספריים - הרי אסור לגלח במספריים שמשחיתות. זאת, על בסיס הביאור הפשוט לסוגיא [מכות כ"א. "ת"ר ופאת זקנם לא יגלחו, יכול אפילו גלחו במספריים יהא חייב - ת"ל לא תשחית, אי לא תשחית יכול אם לקטו במלקט ורהיטני ('פינצטה' לרמב"ם או סכין של רצענים לרש"י) יהא חייב - תלמוד לומר לא יגלחו, הא כיצד גילוח שיש בו השחתה - הוי אומר זה תער"] - שכאשר מתקיימים שני התנאים, גילוח [לרמב"ם - חיתוך,

ולרש"י - שימוש במכשיר שהדרך לגלח בו] והשחתה [אין שארית שער לאחר הגילוח] - הרי זה איסור תער, אף אם נעשה במספריים.

לדבריהם, חובה להסביר שההיתר לגלח ב'מספריים כעין תער' מיירי רק כשעכ"פ נשארת שארית זיפים המורגשים בצפורן, אך אם אין מורגשים כלל זיפים - הרי אין אלו מספריים אלא תער ממש, והוכיחו זאת מדברי הראשונים המגדירים שלאחר הגילוח במספריים [המפורש בגמ' להיתר] נשארת שארית שער. השיעור של 'נרגשים בצפורן' נלקח מדברי מרן החת"ם סופר (א' או"ח קנ"ד), המבאר כך את השיעור הקטן שבמשנה 'כדי לקרוץ בצפורן' - שבשיעור פחות מכך לשער אין שם שער. עוד הסתייעו מפסק תה"ד (רצ"ה) שאסור להשתמש במספריים חדודות כתער, שמא הסכין התחתונה תגלח את השער ישירות; ומדברי החת"ם סופר (שם) שהגדיר שהגילוח במספריים שמשחיתות - היינו איסור תער; ומדברי החפץ חיים (לקוטי הלכות מכות ג', עין משפט י"ד) החושש לאיסור תער בשימוש ב'מכונה החדשה'.

עד כאן תמצית טענות האוסרים, וכך היא השיטה הרווחת להלכה - שלא להתיר מכונת גילוח שאינה משאירה זיפים הנרגשים בצפורן.



לענ"ד יש לדון בדבריהם, כתלמיד הדן לפני רבותיו בקרקע:

א. לענ"ד החיתוך במכונה לא נעשה מחמת חידוד הסכין, שכלל איננה חדה אלא בזוית כשישים מעלות בלבד, אלא רק מחמת גזירת השער בין הסכין לרשת.



בעיון גדול בהסרטת פיליפס מוכרחים לומר שמה שנראה בהסרטה בהשקפה ראשונה, שהשער נחתך בעודו באויר שבין חריצי הרשת, כלל איננו אויר, אלא הוא החלק המתכתי הפנימי של החריצים האלכסוניים, הנראה מוצלל בהסרטה, כלומר - השער נחתך רק לאחר שהושכב על הרשת ולא באויר החריצים,

ונמצא שאין כאן חיתוך ישיר מחמת חוד הסכין, אלא גזירת השער בין הסכין

שאיננה חדה לבין הרשת [רק כך ניתן להבין כיצד השער מתקפל באמצעו ולא בבסיסו, ומה נותן את ההתנגדות הגורמת ל'התקן ההרמה' להרתע לאחר למרות עוצמתו ומהירותו (כ-73 קמ"ש), ומה גורם לשער להסתובב תוך כדי החיתוך].

את דברי תמכתי בנסיונות לחתוך שער כשהמכונה פועלת ללא רשת - שער



ידי נקלף אך השער לא נחתך אלא נדרס, וכן מנסיונות כושלים לחתוך שער באמצעות גירודו בסכין המכונה האחווה ביד. ואילו כשהנחתי שער בתוך חריצי הרשת וסובבתי את הסכין ביד במהירות אפסית - השער נחתך מיידית, ממילא מוכח שהשער נחתך בעקרון המספריים ולא רק באמצעות חוד הסכין [כמובן שדקות הרשת גורמת שמקום החיתוך צמוד לעור, אך אין בזה נפ"מ, כמבואר בהמשך].

מ"מ יתכן שראוי לשייף מעט את חודי הסכינים בפצירה כדי להוציא מכלל ספק שמא יארע ששערה תחתך מחמת חוד ומהירות הסכין, וישנן מכונות שבהן אין אפילו צד לחשש זה.

ב. ביאור הסוגיא המקובל נובע מביאור המנחת יצחק (ד' קי"ג) והשבט הלוי (ב' ק"ה ב', ד' צ"ו, ה' ק"א, ו' קי"ז), שהבינו שכוונת הגמרא שגילוח והשחתה הם שני תנאי האיסור, ואין נפ"מ באיזה כלי נעשה הגילוח,



ואילו ביאורו של הגר"מ פיינשטיין לסוגיא (כפי שביארו הגר"י בעלסקי והגר"ד פיינשטיין והרה"ג ר' ראובן פיינשטיין את דעת האג"מ, כמובא במאמר של מכון 'הלכה ברורה' 'Electric Shavers in Halacha') הוא שונה, שלדבריו הגמ' הניחה שהתורה אסרה דוקא גילוח בכלי מסויים, והוכיח שהתורה לא אסרה לגלח במספריים [כי אז לא היתה אומרת שאסור להשחית] וגם לא אסרה להשחית את

השער במלקט ורהיטני [כי אז לא היתה אומרת שאסור לגלח], ע"כ כוונת התורה לאסור לגלח בתער [ולכן אסרה גם גילוח וגם השחתה]. לפי ביאור זה אין איסור לגלח במספריים שמשחיתות, וה"ה במכונה, ואין נפ"מ באם יש שארית הנרגשת

בצפורן, או שאין, ובאם יש או אין במכונה התקן הרמה [Lift & Cut], המכונה בטעות 'סכין כפול'.

ג. לענ"ד, לפי הבנת הסוגיא עפ"י האוסרים - לא היה להם להתיר לגלח במכונות גילוח שנשארים זיפים הנרגשים בצפורן, וגם לא להתיר לגלח במספריים רגילות [דלא כמפורש בסוגיא להיתר!], וגם לא להתיר לגלח בסם, ואבאר דברי. אם היתר מספריים מתבסס על כך שתשאר שארית [כי ללא שארית נחשב כתער גמור] - הרי היה צריך להיות מפורש בחז"ל או בראשונים מה אורך השארית המבדילה בין איסור דאורייתא לבין היתר לכתחילה. המקור היחיד שלנו לשיעור השער הוא המשנה (נדה נ"ב): "שתי שערות האמורות בפרה ובנגעים והאמורות בכל מקום - כדי לכוף ראשן לעיקרן דברי רבי ישמעאל, ר"א אומר כדי לקרוץ בצפורן, רבי עקיבא אומר כדי שיהו ניטלות בזוג", ועליה אומרת הגמ' "הלכה כדברי כולן להחמיר" - כלומר, שלהבנתם ההיתר לגלח במספריים צ"ל מותנה בכך שתשאר שארית שער כפי השיעור הארוך.

והנה, נחלקו הראשונים האם השיעור הארוך הוא כדי לכוף ראשו לעיקרו [לרמב"ם מכות פרק ג' ה"ה], או כדי נטילת הזוג [לרש"י קדושין ל"ה: ד"ה ת"ל, נדה נ"ב: לפי הסבר האו"ז א' חליצה תרע"ב ד', וגירסת המהרש"ל ברש"י, המובאת במל"מ אישות ב' ט"ז - נטילת הזוג הוא ארוך רק מ'כדי קריצת הצפורן], ותמה החת"ם סופר (א' או"ח קנ"ד) כיצד 'כדי נטילת הזוג' הוא שיעור ארוך - הרי ה"ל שזה השיעור הנמוך - כי מספריים חותכות גם שער כל כך קצר שצפרניים כבר לא תופסות, ולכן חידש ש'כדי לקרוץ בצפורן' איננו תפיסה בין שתי צפרניים אלא שער הנרגש בצפורן אחת. ביאור זה הוא מנוגד להבנת האו"ז בדעת רש"י - שהבין את רש"י כפשוטו, וגם את קושיית החת"ם סופר ניתן ליישב, כפי ביאור ה'מלמד להועיל' (ב' ס"ד), שרש"י הבין ש'כדי נטילת הזוג' הוא שער שניתן לחותכו בכל מספריים, אך שאינן חדות כל כך, וממילא צריך גם לאוחזו באצבעות כדי שיוכלו לחותכו במספריים אלו. מכל מקום, שיעור זה של החת"ם סופר לא חודש אלא לחומרא, לגבי שאלת הבשמים רא"ש (סי' י"ח) אם מותר לגלח בתער לאחר שסיפרו את השער במספריים, שהרי כבר לא נותר בו שיעור 'כדי לכוף ראשו לעיקרו'. והנו"ב (תניינא יו"ד פ'-פ"א) אסר בזה לגמרי, בטוענו שכלפי איסור גילוח הזקן שיעור השער הוא 'כל שראוי לתער' ולא שיעורי המשנה,

והחת"ם סופר חלק עליו וסבר ששיעורי המשנה שייכים אף כאן, אלא שיהיה מותר לגלח בתער רק אם לא ישאר השיעור הקטן - שלחידושו (שנזכר לעיל) הוא כל שנרגש בצפורן.

מ"מ, כל נידון החת"ם סופר היה לחומרא - להתיר לגלח בתער לאחר מספריים, אולם להתיר לגלח ב'תער' העשוי ממספריים דקות, תוך הסתמכות שישאר שיעור המורגש בצפורן - הוא קולא שאינני מכיר לה שום מקור או ראיה, מאחר והן לנו"ב [שכל שראוי לתער - היינו שיעורו] והן לחת"ם סופר [שהשיעור שמותר לגלח בתער הוא רק אם יש פחות מהרגשת הצפורן] - אין שום קולא לגלח בתער כשנשארת שארית מזערית, שהרי מפורש בגמ' שאזלינן בתר השיעור החמור יותר, ונמצא שלפי ביאור הרבנים בסוגיא - מוכרחים לאסור את מה שמפורש בגמ' להיתר. לא מצאתי התייחסות בדברי המנחת יצחק ושבת הלוי למה ששיעור החת"ם סופר נאמר רק לחומרא ולא לקולא, ובעקבותיהם הלכו שאר האוסרים לגלח במכונה - שהתירו עכ"פ לגלח כשהרשת מספיק עבה כך שהשער נרגש בצפורן לאחר הגילוח.

לענ"ד, לפי ביאורם, שכל מכשיר שאינו משאיר שארית הנרגשת הוא אסור, היו צריכים לאסור לא רק את הגילוח במכונה בעלת רשת עבה, אלא גם לאסור לגלח ב'פאטור', שהוא ממש מספריים דקות אך איננו משאיר שארית 'כדי לכוף ראשו לעיקרו'. ולא עוד אלא שגם היו צריכים לאסור את הגילוח בסם - שהרי הוא אמצעי חיתוך מקובל שאינו משאיר שארית [=כל התנאים לאסור], ומה שמבואר בגמ' (ניזיר מ'). ש'סך נשא' מותר - אינו אלא כלפי נזיר, שאסור רק לגלח בתער, אך אין מקור לומר שאיננו נחשב 'דרך גילוח', וממילא כלפי גילוח הזקן היה להם לאסור.

ד. עוד חיילי ממנהג הראשונים^(א) שהתירו לגלח במספריים העשויות משני תערים [עכ"פ מעיקר הדין, ורק הסתפקו באזהרה לספר שלא להניד את החלק החדוד המונח על העור כדי שלא יחתוך כתער (ולדעת התה"ד (סי' רצ"ה) אסור לגלח במספריים אלו, שמא הספר יניד את החלק הנוגע בעור ונמצא שגילח בתער, ויש

(א). המובא בפסקי תוס' (מכות ג' כ"ז-כ"ח), תוס' שאנץ (מכות כ'), ריטב"א (מכות כ"א), וברמ"א (יו"ד קפ"א י').

שאסרו מפני גזירת הרואין, אך כאמור הרמ"א הכריע להיתר) - שאינני מכיר שום אפשרות להבין כיצד התירו לגלח במספריים חדודות שאין משאירות שארית - אא"כ מניחים שסברו שאין איסור לגלח במספריים שמשחיתות.

אף שלשונות כמה ראשונים מורות שהיתר מספריים מותנה בכך שתשאר שארית שער², אך לענ"ד מוכרחים לפרש (וכ"כ בשו"ת שאול שאל סי' ק"ו) שראשונים אלו רק הסבירו מדוע באופן עקרוני הגילוח במספריים אינו נחשב כ'השחתה', אך לא התכוונו לומר שבמקרה הנדיר של מספריים כעין תער שיש בו גילוח וגם השחתה - יהא אסור כגילוח בתער, וממילא אין בכך סתירה למה שמותר להשתמש במספריים כעין תער אף שמשחיתות, שהרי לגבי מספריים כעין תער התבטאו הפוסקים שהמושג 'כעין תער' משמעותו השחתה מוחלטת³. גם במקרה הנדיר

ב). ריב"ן (מכות כ"א. ד"ה ת"ל): "מספריים אינן משחיתים שאין חותכין שיער בצד עיקר תער" [כלומר שהגזירה במספריים אינה השחתה כי משיירת את זיפי השערות], וכ"כ בתוס' (נזיר מ': ד"ה דתניא): "במספריים ליכא השחתה שאינו נוטל השער מעיקרו ושרשו", ובפי' הרא"ש (נזיר נ"ט): "וידע דבמספריים אי אפשר לגלחן כל כך סמוך לבשר", וברבינו יהונתן מלוגיל (מכות משנה ז'): "ואינו חייב עד שיטלנו בתער כלומר שנשאר קצת משורש השיער בתוך הבשר אבל אינו בולט מבחוץ כמו שבולט במספריים", ובנמוק"י (מכות ג'): "במספריים מותר דלית בהו השחתה שהרי ניכר שם השער", וברבינו בחיי (קדושים י"ט כ"ז): "וע"ד השכל טעם המצוה הזאת... הותר הגלוח במספריים להשאיר קצת השער ואין זה קרוי השחתה".

ג). דנו לגבי נזיר, שער בית השחי, פאות הראש או פאת הזקן: תוספות (נזיר ל"ט. ד"ה נזיר): "שעוקר השיער מעיקרו ומשחית מן השורש כעין תער" (נזיר ל"ט: ד"ה ת"ר) "בקוצץ מעיקרו לגמרי כעין תער" (נזיר ל"ט: ד"ה כל) "כעין תער - מעיקרו משרשו לגמרי" (נזיר מ'. ד"ה ובתער) "כעין תער שעוקר השער ומשחיתו מעיקרו" (נזיר מ'. ד"ה נשא) "מאי שלא בתער שלא כעין תער ואפילו סך נשא נמי" [מוכח מתוס' שכעין תער הוא כשהתוצאה היא כלאחר סיכת נשא, עיי"ש].

ברא"ש (מכות ג' ב') כתב שמספריים כעין תער אינן משאירות שארית שער ולכן אסורות גבי איסור הקפת הראש כי צדעיו מושווים לאחורי אזנו ופדחתו [פירוש, החלק שללא שערות שמאחורי אזנו ממשיך בקו ישר ללא שערות בצדעיים (=פאות הראש, 'פאטים') - עד המצח], אולם מותרות לגבי גילוח הזקן, שאיסור הגילוח בו הוא דוקא בתער ולא במספריים כעין תער - ומוכח מדבריו שהגזירה "כעין תער" אינה משאירה שארית (אם נפרש ש'צדעיו מושווים לאחורי אזנו ופדחתו' היינו ללא שערות כלל, כמו שהמציאות מאחורי האוזן ובמצחו, אך אם נפרש שגם שערות קצרצרות שבצדעיים נחשבות כאילו אין שערות - אין ראייה, אך לא מסתבר לי שלכך כוונתו כי סוף סוף הצדעיים אינם מושווים לאחורי אזנו ופדחתו).

רבינו יהונתן מלוגיל (מכות ד'): "אלא כי אמר רב במספריים, ומותר אפילו בית השחי ובית הערוה אפילו כעין תער - שמניח בסמוך לבשר" [כלומר שמניח את המספריים בסמוך לבשר, ואינו נ"ל שכוונת

שהמכונה תחתוך שער באמצעות הסכין - לכאורה לא גרע ממנהג ראשונים זה שהתירו לגלח במספריים חדודות, שבעקרון החיתוך נעשה באמצעות גזירה, אך לעתים הספר עלול לטעות ולהניד את החלק התחתון של המספריים - ונמצא שגילח בסכין בכלי שאיננו מיועד לכך, וה"ה לנדו"ד.

ה. עוד יש להעיר לענ"ד על מה שהוציאו המנח"י (ד' קי"ג) ושבה"ל (ד' צ"ו) מדברי החת"ם סופר (א' או"ח קנ"ד), שדן בגילוח בתער של שער שגולח במספריים, ואסר כשיש בשארית השער שיעור שנרגש בצפורן [כשיטתו דלעיל, שכך השיעור הקטן ביותר הנחשב כשער].

"שמניח בסמוך לבשר" היינו שמניח מעט שער כי הרי כאן משמיע את קצה החידוש שבהיתר ("אפילו כעין תער... אפילו הכי מותר") ולא בא להשמיע הגבלה בהיתר (אא"כ נפרש שכוונתו 'שמניח בסמוך לבשר' - שנשארות שערות בעובי הווג).

סמ"ק (ע"א): "שלא להקיף פאת הראש... ואפילו במספריים כעין תער אסור משום דבזה נמי משוה צדעיו לאחורי אוננו ופדחתו" [משמע שכלל לא נשאר שער - ובכך מראה העור נקי משערות כמו המצח]. ריטב"א (מכות כ"א): "משורת הדין כל שהוא במספריים אפילו כעין תער מותר, אבל מדת חסידים שלא לעשות כן מפני חשד הרואים" [כלומר שלאחר הגזיזה "כעין תער" נראה ממש כאילו גילח בתער ולכן חשש שיחשדוהו שגילח בתער, וברור שהבין שהדמיון בין מספריים כעין תער לבין תער הוא בתוצאה].

וכן ראה: בביאור מהר"ז זק לסמ"ג (ל"ת ס'): "כעין תער - שגזזו במספרים בסמוך לבשר כעין תער... וי"מ שהחליקו יפה יפה כאילו סיפר עם תער, וכן מפורש לקמן בלאו ר"נ והוא שקצצה מעיקרא כעין תער". בש"ך (יו"ד קפ"א ד'): "כיון דכל הפוסקים כתבו סתמא דבמספריים מותר אם כן הא דתרומת הדשן חומרא היא" [כלומר - מעיקר הדין מותר להסתפר במספריים חדודות החותכות דק כתער]. בפרישה (יו"ד קפ"א ג'): "במספריים כעין תער - רצה לומר לספר כל השער עד שיהיה חלק כאילו סיפר בתער". בהון עשיר (כלים י"ג א'): "מספרים כעין תער הם אותם שהחלק העומד על הראש הוא חד מאד שמגלח כמו תער, שהרי בהיותו כך נמצא שמשחית השער בו כמו בתער שמשחית השער ומגלחו עד שאינו נראה מעל העור כלל. בנודע ביהודה (תניינא יו"ד פ'): "היום מגלחים במספריים עד העיקר". מלבי"ם (ויקרא י"ט ע"ד): "המגלח במספרים כעין תער - ר"ל שמגלח עד עקרי השערות, ואם גוזז ומשייר בא לשון גזיזה". בקיצור שו"ע (ק"ע א'): "מספריים כעין תער דהיינו סמוך לבשר ולא משייר כלום מן השערות סמוך לבשר". בחכמת אדם (פ"ט ט"ז): "כעין תער - דהיינו שמגלח סמוך לבשר ולא משייר כלום מן השערות סמוך לבשר - חייב [בפאות הראש האסורים בגילוח במספריים כעין תער]... כעין תער - דהיינו סמוך לבשר, ולכן אם צריך לגלחם [את פאות הראש] לרפואה - יזהר שלא יגלח סמוך לבשר ממש, ואז מותר לכולי עלמא". ובשו"ת שאול שאל (ק"ז): "אע"ג דבמספריים כעין תער הוא משחית גם שרשי השערות - מ"מ אינו חייב בזקן". וכן הוכיח במנחת יצחק (ד' קי"ג) שיש במציאות מספריים שיש בהם השחתה שהרי בנזיר (ל"ט). אמרו שנזיר שגילח בין בזוג בין בתער חייב, ופירשו תוס' שצק השער מעיקרו ומשחית מן השורש כעין תער.

המנח"י ושב"ל תפסו את תחילת דבריו בהוה אמינא, שהמספריים שהשחיתו נחשבים כתער כי לאחר הגזיזה אין בשער שיעור שיער [ש"מ שמספריים שמשחיתות - אסורות], וכלל לא ביארו את סיום דבריו, שהאיסור למעשה לגלח בתער את השארית הגזורה - נובע רק מכך שלאחר הגזיזה עדיין יש בשער שיעור האסור בגילוח בתער, ולא מחמת הקטנת השערות באמצעות המספריים [וכלל לא ביארו את המשך דבריו 'אע"כ צ"ל...'], הסברתי את דיוק דבריו בחוברת 'כעין תער'.

ו. עוד חיילי מהידיעה ההיסטורית שלפני תשובת המנחת יצחק המנהג הרווח גם אצל היראים היה להתגלח במכונה, שהיתה טובה ביותר גם אז, ראה מכתבו של הרב והפוסק של קהילה אחת, שכתב עבורי ע"מ לפרסם: "באשר לצערנו קיימת מגמה לסלף את המציאות שהיתה נהוגה אצל היראים בענין הגילוח במכונה, ארשום למזכרת כי מנהג היראים באירופה ובארה"ב היה להשתמש במכונת גילוח, וההיתר היה כל כך פשוט עד שגם בחורי הישיבות שהיו מעטים ומובחרים בימים ההם [כוונתו בערך לשנת תש"כ, כשבע שנים לפני תשובת המנח"י] נהגו להשתמש במכונה ולא ידעו ולא שמעו שיש פקפוק בזה, וזאת על אף שהידרו אחרי חומרות שלא קבלו מאבותיהם כדרך הצעירים כידוע. והטוענים שלא היה מי שהתיר להם במפורש אלא רק העלימו עין מפני שסברו דמוטב שיהיו שוגגים - מסלפים את המציאות [לא ידעתי אם בשוגג אם במזיד] כי אין ספק שכך היתה ההוראה הרווחת, ואדרבה היראים השתמשו במכונת גילוח על פי רבותיהם, והפושעים השתמשו בתער כידוע. כמובן שלא מפני זה אנו פטורים מלדון לגופו של ענין, ובפרט שיתכן שחל שינוי בטיב המכונות, ולא כתבתי את הדברים אלא מפני שאסור להוציא לעז על הראשונים גם כשהמטרה היא ליצור שינוי לטובה - כי המטרה אינה מקדשת את האמצעים, וחלילה להפוך את אבותינו שנזהרו בקלה כבחמורה לעבריינים". וכן העיד שבישיבתו באירופה כל הבחורים התגלחו במכונה, פרט לאחד שהשתמש בסם, ועוד העיד שגם אז תוצאת הגילוח היתה חלקה כבתער.

ז. הפקפוק בזה למעשה - התחיל אצל המנחת יצחק, אך לשונו ולשונות הפוסקים שאחריו - מעידים שהניחו שהמכונה עובדת באמצעות תערים קטנים - וכן מסתבר שבעבר היכולת הטכנית לא אפשרה לייצר התאמה מדויקת של חלקי המתכת הזעירים כדי שהמכונה תוכל לפעול כמספריים זעירות מושלמות - אלא החיתוך התבסס בעיקר על סכין חדה המוגנת באמצעות רשת עבה, ואילו את המכונות המודרניות עפ"י רוב מוחלט מייצרים עם סכין שאינה חדה כל כך [כשישים מעלות, ואילו זווית התער בערך מעלה אחת בלבד] למניעת פציעה,



ולכן יכולים לייצר רשתות דקות ביותר המאפשרות מגע הסכין עם העור. בשל כך לסכיני המכונה אין יכולת ממשית לחתוך מחמת חריפותו, אלא רק בגזירת השער בין הסכין לרשת. גם לשונו של החפץ חיים מעידה שהבין

שכוונתו היתה לאסור את השימוש ב'משינקע החדשה' מחמת חידוד סכיניה, ואף שאין לנו ידיעה מוחלטת לאיזה מכשיר חיתוך התכוון [מאד יתכן שכוונתו היתה ל-Safety Razor שיצאה לשוק בשנת 1904], אך אין להוכיח מדבריו מאומה לגבי הגילוח במספריים חדודות.

כאשר אני נשאל על כך למעשה, רגילני ליידע את השואל שכמעט כל חכמי



הדור שווים לאיסור, וממילא לא יוכל לסמוך על הביאור שלי לנושא, אך אם מתעקש הוא להשתמש במכונת גילוח - עכ"פ ששייף מעט את חוד הסכינים [ובכך מכונות אלו תהיינה דומות למכונות שנהגו בהן היתר לפני ההתעוררות לנושא], ואם שואל איזו

ד. הר צבי (י"ד קמ"ג): "החשמל מנדנד את סכין הגילוח שבתוך המכונה... עצם הסכין אינו פוגע ולא נוגע בבשר. דברי יציב (י"ד ס"א): "התחתון אינו עושה כלום שזה רק לשמור על הבשר, וכל פעולת הגילוח מהסכין שמתנועע ואינו נוגע לבשר כלל שיש הפסק התחתון". שבת הלוי (ד' צ"ו): "כיון שהוא בגדר סכין למלאכתו וחותר ע"י חדודו... כל המודלים שראינו ונפוצים בעולם חותכים ע"י מהירות התנועה של הסכין בפגישתו עם שכנגדו". מנחת יצחק (ד' קי"ג): "במכונה שלפנינו נמצאים הסכינים, דומה לסכיני גלוח קטנים, מוצבים כלומר שהצד החד נוגע ברשת אשר דרכן השערות חודרות... נדמה שחריפות הסכינים הקטנים חותכים כבתער ממש... ביותר באלו שהסכינים הקטנים חותכים כבתער ממש - דאילו באותם שמחתכים רק ע"י חיכוך זה ע"ג זה...".

מכונה לקנות - אני ממליץ על מכונות שהסכין שלהן קהה ביותר או אפילו בעלות זווית ישרה, כגון אלו המנידות מערכת עיגולים ימינה ושמאלה במהירות נמוכה [כגון Norelco G370, Braun 130,150] - ששם לא רק שהרשת חייבת להשתתף בתהליך החיתוך כמחזיקה את השער, אלא הרשת אפילו משתתפת פעילה בחיתוך.



אסכם שוב את עיקרי הדברים:

יש שתי גישות: או שכשהתורה אמרה שלא לגלח [לאפוקי מלקט ורהיטני] ושלא להשחית [לאפוקי מספריים] 'הא כיצד גילוח שיש בו השחתה - הוי אומר זה תער' - כוונתה לקבוע שני תנאים לאיסור, ובהתקיים שניהם - הפעולה אסורה, וממילא גם מספריים שמשחיתות תהיינה אסורות, ולגישה זו ההיתר היחיד למכונות גילוח הוא רק באופן שהשער לא יושחת. לרמב"ם מלקט ורהיטני הם פינצטה, וממילא י"ל שהבין ש'גילוח' הוא חיתוך, ולרש"י וסייעתו מלקט ורהיטני הם סכינים שאינם משמשים לזקן, כגון של סנדלרים, והסביר ש'גילוח' הוא הפעולה שהדרך לגלח באמצעותה.

הגדרת 'השחתה' צ"ל שמגלח באופן שלא נשאר שיעור שמחשיב אותו 'שיער', אלא שמבואר בגמ' נדה ש'הלכה כדברי כולם להחמיר' ששיעור המחשיב ל'שער' הוא 'כדי לכוף ראשן לעיקרן' או 'כדי לקרוץ בציפורן' או 'כדי שיהו ניטלות בזוג' - וממילא כדי שהשער עדיין יחשב כשער לאחר הגילוח במכונה - צ"ל שגם לאחר הגילוח עדיין יהיה בו את השיעור הארוך מכולם, שהוא בפשטות כדי לכוף ראשו לעיקרו.

מכונת גילוח משאירות שער בשיעור הרבה פחות מזה, ולכן למי שסובר כגישה זו - לא אמורה להיות שום מכונה המותרת בשימוש.

אמנם, מזה שהיה ברור לגמ' שמותר לספר את הזקן במספריים, אפילו שלאחר התספורת לא נותר שיעור כדי לכוף ראשו לעיקרו, הרי שהיתר מספרים המבואר בגמ' לא מותנה בכך שתשאר שארית שיש לה שם 'שער', וזו לכאורה קושיא חזקה לכל ההבנה הזו בגמ'.

ובפרט, שהסתמכות על כך שבשער נותר שיעור כדי שיורגש בציפורן מתבססת על הגדרת החת"ם סופר ל'כדי לקרוץ בציפורן', אלא שיש לדעת שהוא השתמש בשיעור זה רק לחומרא - להתיר לגלח בתער לאחר שסיפרו את הזקן במספריים דקות ולא נותר אפילו שיעור זה שמורגש בציפורן, אך לא עלה על דעתו שישתמשו בשיעור שלו לקולא, כלומר, לגלח במכונה שנחשבת כתער - על סמך זה שנשארת שארית מועטת זו.

בנוסף, לגישה זו, שיש לאסור כל אופן שהשער נחתך כפי דרכו ואין שארית, לכאורה היה צ"ל שאין להתיר להשתמש בסם, שהרי כל שמבואר בגמ' ש'סך נשא' אינו בכלל האיסור - הוא רק בנזיר, ששם איסורו מותנה בשם 'תער' - והגמ' קמ"ל שנשא איננו תער, אולם באיסור גילוח הזקן, הרי לשיטתם האיסור נובע מכל אופן שיש שילוב של גילוח והשחתה, ולכאורה לא היה להם להתיר גילוח בסם.

גישה אחרת לסוגיא היא שלגמ' היה ברור שיש אופן פעולה אחד שאותו התורה אסרה, והגמ' מנסה לפענח מהו, ומבארת הגמ' שבודאי שהתורה לא התכוונה לאסור את התספורת במספריים - כי אז לא היתה אומרת שאסור להשחית, וגם לא התכוונה לאסור מלקט ורהיטני - כי אז לא היתה אומרת שלא לגלח, אלא מזה שאמרה גם גילוח וגם השחתה - הרי שהתכוונה רק לאסור את הגילוח בתער. לגישה זו לכאורה יהיה מותר לגלח את הזקן במספריים שמשחיתות - שבהן יש פעולת גזירה בין שני אלמנטים, ואסור רק בתער - שבו השער נחתך רק באמצעות אלמנט חד אחד.

לגישה זו יש לבאר שכשבחלק מהראשונים כתוב שבמספריים נשארת שארית - אין כוונתם להגדיר שזה מתנאי ההיתר, אלא רק לאפיין מדוע מספריים נורמאליות אינן משחיתות, ואכן כמה ראשונים ופוסקים כתבו במפורש ש'מספריים כעין תער' המותרות - הן גם כשהשער מושחת לגמרי.

יש לסייע לשיטה זו מהמבואר בכמה ראשונים, וכ"פ הרמ"א, שמותר לגלח גם במספריים חדודות, כלומר שעשויות משני תערים, ורק יש להזהיר את הספר שלא להניד את החלק התחתון הנוגע בעור, אולם לא אסרו לספר בהן כי תוצאת החיתוך היא חלקה [ויש שאסרו זאת מחמת מראית העין או מחמת שמא הספר יניע את החלק הנוגע בעור, אך הרמ"א פסק להתיר].

וממילא אינני יודע מה הבסיס לאסור את התספורת במספריים שלא משאירות שארית, כלומר, במכונת גילוח.

אשר על כן, צריך רק לוודא שהמכונה לא פועלת בעקרון של סכין - החותכת את השער לבדה, מחמת חידודה ומהירותה, אלא רק בעקרון של מספריים - שחותכים את השער בגזירה בין שני אלמנטים.

מהסרטת פיליפס הסקתי שמכונות גילוח פועלות רק בשילוב הרשת והשער לא נחתך רק מחמת הסכין, אך עדיין אין הוכחה שלא יתכן שאי פה אי שם תחתך שערה רק מחמת הסכין המחודדת והמהירה.

אשר על כן, חושבני שיש לשייף מעט את חוד הלהבים עם פצירת צפרניים, ועוד יותר טוב לרכוש מכונות שבהן הסכינים כלל לא חדות, וגם מהירות התנועה



של הסכינים היא איטית - שבהן אין סיכוי שהשער יחתך רק מחמת הסכין. במכונות אלו יש רשת עגולה הנראית כצינור החתוך לאורכו, ובו נעים עיגולים ימינה ושמאלה במהירות לא כל כך גבוהה, ומגלחים את הזיפים הנכנסים לרשת.

וכן ראיתי במאמר [FEM simulation of single beard hair cutting with foil blade shaving system] של ד"ר גאנג פאנג (מאוניברסיטת צ'ינגואה, בייג'ין, סין) וד"ר אלואיס קופל (מקרונברג אים טאונס, גרמניה) המוכיחים שכלל שהסכין בעלת זווית קהה יותר - הרשת עצמה משמשת לא רק כסדן שעליו החיתוך מתבצע, אלא גם משתתפת בפועל בחיתוך, וכן, כשהמרחק שבין הסכין לרשת גדול יותר - גם הרשת משמשת כחותכת, ושם גם כתבו שמהירות החיתוך במכונות בראון הנ"ל היא כ-3.2 קמ"ש [ואילו בפיליפס המהירות כ-73 קמ"ש]; אף שהיתר 'מספרים' לא מותנה בכך ששני החלקים יחתכו, אך אם בפועל זה מה שקורה, ואם אין אפשרות שחלק אחד יחתוך ללא האחר - לכאורה יש להחשיבן כמספריים גמורות^(ה).



(ה). נ"ב: ניתן לקבל במייל המחבר [שנמצא בסוף הגיליון] את הקובץ עם המקורות המלאים, ועם השגות שהשיגו על החוברת, ותשובות להשגות, ואת הסרטת חברת פיליפס.

הרב דניאל אדר

ישיבת תורת החיים

מחלוקת הראשונים בביאור ימי נדה וימי זיבה*

א.

מקור הדין

מבואר בגמרא בכמה מקומות ש"י"א יום שבין נדה לנדה' הנם הלכה למשה מסיני. הכי איתא במנחות (פט ע"א) בנדה (עב ע"ב^א) וכן בירושלמי ברכות (פ"ה ה"א) ועוד. אולם, נחלקו רבנן קמאי בביאור דין ימי זיבה וימי נדה.



ב.

מחלוקת הראשונים בפירוש המשנה בערכין

שנינו במשנה בערכין (פ"ב ה"א): "אין פתח בטועה פחות משבעה ולא יתר על שבעה עשר" וכו' ע"כ. והרמב"ם (שם) כתב וז"ל: "ושמע מהם עתה מה שצורך לו במקום זה, והוא, שהאשה אם ראתה דם נדה הרי זו טמאה שבעת ימים, ואין הבדל בין שראתה הדם יום אחד או כל שבעת הימים נקראת נדה, ואם ראתה הדם בלא עת נדתה כלומר אחר שבעת הימים, הרי אז נקראת זבה. אם ראתה יום אחד או שנים הרי היא נקראת זבה קטנה או שומרת יום כנגד יום, ואינה חייבת קרבן זיבות, אבל אם ראתה שלשה ימים זה אחר זה באותו הזמן שבין נדות לנדות נקראת זבה גדולה, וחייבת בקרבן זיבות, והזמן (המועט²) שיהא בין נדות לנדות

(*) מאמר א' מתוך ב'.

א). בנדה שם נחלקו התנאים האם דין זה נלמד מן הפסוקים, או שהוא הלכה למשה מסיני. הרי"ף וראשונים נוספים יפסקו שהוא הלכה למשה מסיני. מדברי ערוך השולחן (סי' קפג) נראה שהבין שזו הלכה למשה מסיני לכו"ע, והתנא שלמד מן הפסוקים, עשה זאת כעין אסמכתא בעלמא. אולם לא נראה כדבריו מן התלמוד.

ב). הנה תיבת 'מועט' לכאורה אינה נכונה ע"פ שיטת הרמב"ם הידועה, אלא דווקא לפי שיטת רש"י והרמב"ן. וכבר העיר בכך הרב קאפח שהרמב"ם בצעירותו סבר כדעתם, ולאחר מכן שינה דעתו

אחד עשר יום והוא קבלה, והוא אמרם אחד עשר יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני. נמצא כל דם שתראה האשה כל שבעת הימים שקבעה לה וסת שזה הוא עת נדתה הוא דם נדה, וכל שתראה באחד עשר יום שאחר השבעה הוא דם זיבה, ומה שתראה ביום השנים עשר ומה שאחריו הוא דם נדה לפי שהוא זמן הנדה, כלומר וסת שניה. הנה נתבאר כי מיום ראשון של נדות עד יום ראשון של נדות שניה שמונה עשר יום לא פחות מזה ולא יתר על זה, הנה זה כלל אחד זכרהו. וכו' ע"כ. וביתר ביאור כתב בחיבורו (איסורי ביאה פ"ו ה"ו): "כל ימי האשה מיום שיקבע לה וסת עד שתמות או עד שיעקר הוסת ליום אחר תספור לעולם שבעה מתחלת יום הוסת ואחריהן אחד עשר, שבעה ואחריהן אחד עשר, ותזהר במנין כדי שתדע בעת שתראה דם אם בימי נדה ראתה או בימי זיבה, שכל ימיה של אשה כך הן שבעה ימי נדה וי"א ימי זיבה, אלא אם כן הפסיקה הלידה כמו שיתבאר". ע"כ.

דהיינו ששיטת הרמב"ם היא שכל ימי האשה מתחלקים, מעת שראתה בפעם הראשונה עד שתגרום סיבה לשינוי דבר זה, לחלוקה של שבעה וי"א, שבעה וי"א. על כן אם תראה בתשיעי לימי הזיבה במשך שלשה ימים ותקבע לה זיבה, שבעת הימים הנקיים שלה יפלו בכל ימי הנדה. ואם ראתה בנוסף גם בעת וסתה, שהוא בימי נדתה, שבעה ימים, הרי היא חוזרת בסופם לימי זיבה ומונה שבעה נקיים בימי זיבה, ופשו לה ד' ימים מימי זיבה בטהרה, ולאחר ד' ימים אלו תתחיל שוב ימי נדה. כך הבינו את שיטת הרמב"ם כל הראשונים.

אולם, רש"י כתב במשנה זו פירוש אחר. ושיטתו של רש"י היא כך: האשה בתחילת ראייתה נכנסת לימי נדה, לאחר שבעת ימי הנדה מתחילים ימי הזיבה.

במהדורות המאוחרות של פירוש המשנה ותיקן את הדרוש תיקון, ותיבת 'מועט' נשארה לפליטה. וכן הבינו בפשטות בפירוש המשנה מהדורת מכון המאור (ערכין פ"ב ה"א הערה יא), וכן בנדה (פ"ד ה"ד הערה נב). אולם הרב קדר זצ"ל (תוספת אוהל סי' א) וכן בגיליון המעין (טבת תשע"ה, מאמרו של הרב ב"צ אוריאל), מר כדאית ליה ומר כדאית ליה, כתבו שהרמב"ם לא חזר בו כלל, אלא אלו רק תיקוני לשון 'בעלמא'. אולם לענ"ד יש קושי לומר כן שכן הרמב"ם בפירוש תיקן את המילים 'הבעייתות' בעקביות גם בנדה וגם בערכין. וגם אי איתא דהוי רק שיפורי לשון בעלמא, היאך יתכן זה בכך שמחק מילים שבמחיקתם ישתנה הדין. אולם הרווח הן של הרב קדר והן של הרב אוריאל הוא בכך שהרמב"ם עצמו בדין פתח בטועה פירש את הסוגיא באופן שונה לגמרי מרש"י, הגם כשלכאורה סבר כמותו במניין ימי זיבה וימי נדה.

ואביא דוגמא לכך מלשון רש"י עצמו בתוספת טבלא בכדי שיתברר במראית העין (מקרא: נקודה=ראייה. נגדה. זזבה): "ארבעה ימים וכו' פתחה ששה עשר - שאם לא תראה עד לאחר ששה עשר לבד מהנך יצתה מן הספק ממה נפשך, אם תחלת נדה היו, הרי כלו ימי נדות וזוב לסוף י"ד אחר ד' הללו.

[illegible]

ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז*	ז*	ז*	ז*
נק 6	נק 5	נק 4	נק 3	נק 2	נק 1				
16	ז	נ	נ	נ	נ	נ	נ	נ 8	ז נק 7
								חזורת לפתחה כאן!	
									17* ראתה כאן, כאן מתחילה ימי נדות אף שפתח נדות שב כבר קודם

האוצר ♦ גיליון י"ג

ומבואר שאף שחזרה לפתח נידות ביום השמיני, לאחר סיום השבעה נקיים, מ"מ לא החלה את ימי הנידה עד שראתה בפועל. ושמור כלל זה בדברי רש"י. ולא אביא כאן את כל הציורים לדעתו ע"ה בכדי שלא להאריך. וכ"כ רש"י בהדיא (נדה נד ע"ב): "ומיהו תחלת נדה לא הוי כל זמן שלא ספרה ולא טהרה מזובה" ע"כ.



ג.

הקושיות שהקשו הראשונים על שיטת הרמב"ם

והקשו ראשונים רבים כמה וכמה קושיות על הרמב"ם, ודחו את שיטתו בשתי ידיים. ואמרתי אל עצמי לא יתכן שמרן הרמב"ם יטעה בצורה כל כך ברורה כביכול, בעוד שהוא נושא מסורות בכל התורה מן הקדמונים, והכא כשדבריו לכאורה סתרי לתלמודא^ג הדבר אומר דרשני. קושיות הראשונים על הרמב"ם מתחלקות לשני סוגים, הסוג האחד קושיות על הרמב"ם העולות מן התלמוד. והסוג השני קושיות על הרמב"ם מדברי עצמו.



קושיות הרמב"ן

קושיות רבנו משה בן נחמן עליו השלום (בחיודשיו נדה דף נד) וכן עוד ראשונים, מתבססות ברובן על סוגיית הגמרא במסכת נדה דף נד ע"א, שם הגמרא עוסקת באשה הרגילה לראות במקבצים קצרים של ימים, החל ממציאות של יום אחד רואה ויום אחד שאינה רואה וכלה ב-'עשר רואה ועשר שאינה רואה'. והנה, אליבא דהרמב"ם יש לאשה צורך גדול לדעת אימתי ראתה דם, לידע אם הוא דם נידה או דם זיבה. והרמב"ן הקשה על הרמב"ם מחישובי הגמרא לימים אלו. בראשית דבריו הביא הרמב"ן את שיטת רש"י והראב"ד, וכתב למסקנה בדבריהם וז"ל: אבל דבר שהכל מודים בו שאין ימי נדה מתחילין עד שתספור נקיים. ע"כ.

ג). ולא רק סתרי דבריו לתלמודא, אלא גם לחשבון הפשוט וכן לחכמת הרפואה.

ופשוט שדעתו כדעתם, ומיד לאחר המשפט הזה החל להקשות על הרמב"ם^ד. ובעזרת ה' נעבור פרשתא דא ונתנייה, אולי נמצא בס"ד פירוש ישר לדברי הרמב"ם.

קושיית הרמב"ן הראשונה הינה מדין אשה שרואה כל ארבעה עשרה יום, דהיינו שבעה ימים רואה, ושבעה ימים 'טהורה', דהיינו אינה רואה דם, וחוזר חלילה. והכי איתא בגמרא (שם): "שבעה ימים טמאין ושבעה ימים טהורין - משמשת רביע ימיה, מתוך כ"ח ימים". ע"כ. כך שלפי הרמב"ן בשבוע הראשון היא קובעת נדה, בשבוע שלאחריו הרי היא טהורה. בשבוע השלישי היא קובעת זיבה ביום השמיני שלימי הזיבה, ובשבוע הרביעי סופרת שבעה נקיים, ולאחריהם חוזרת לפתח נדה. בשבוע החמישי כשתראה פותחת ימי נדה מחדש. דהיינו שהשבעה נקיים 'מאפסים' את המניין, ולא חוזרים למנות עד שתשב האשה שבעה נקיים, וכך נמצאו הרמב"ן ודעימיה מקיימים את הגמרא 'משמשת רביע ימיה מתוך כ"ח'.

ומכאן הקשה הרמב"ן, שהרי לפי הרמב"ם לא נמצאת משמשת רביע ימיה מתוך כ"ח אלא בסבב הראשון של הראיות הללו, אך מהסבב השני והלאה המניין משתנה, כיוון שהוא לא אופס ע"י השבעה נקיים לשיטת הרמב"ם. וז"ל: "שלדבריו לא תמצא לרואה שבעה טמאים ושבעה טהורים שתשמש אלא שבוע שני, ולסוף תשעה שבועות משמשת ששה ימים בשבוע העשירי וחמשה ימים משבוע שנים עשר ופתחה של זו לסוף שמונה עשר שבועות. ובגמרא אמרו רביע ימיה מתוך עשרים ושמונה יום. והוא טרח ונדחק לפרש בחיבורו רביע ימיה ולא קיים אלא בתוך כ"ח הראשון, וכו' ע"כ. ואכן הרמב"ם התייחס להלכה זו (הלכות איסורי ביאה פרק ז הלכה כ) וכתב: היתה רואה שבעה טמאין ושבעה טהורין, משמשת השבוע הראשון הטהור הסמוך לנדתה ויבוא אחריו שבוע טמא תקבע בו זבה והשבוע הטהור שיבוא אחריו לספירה ואסורה לשמש בו, נמצאת שלא שמשה

ד). הרמב"ן מכנה את הרמב"ם שם 'הרמב"ם פאסי'. ולא בריר לי אמאי נתן הרמב"ן כינוי זה להרמב"ם (דבר שעשה גם בעוד כמה מקומות), שכן על דרך הרוב (כמאה שבעים פעמים. נבדק ע"י חיפוש בפרויקט השו"ת) מכנהו 'הרב משה הספרדי' או הרמב"ם הספרדי'. והכינוי הנזכר בסוגיין נזכר רק בעוד שתי סוגיות, עוד סוגיא בנדה ועוד סוגיא בגיטין.

מטתה בד' שבועות אלא שבוע אחד, וכו' ע"כ. והנה טבלא בכדי שיתברר ביתר קלות:

א	*	*	*	*	*	*	*
ב ז' משמשת	ט משמשת	ט משמשת	ט משמשת	ט משמשת	ט משמשת	ט משמשת	ט משמשת
ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז
ג	*	*	*	*	*	*	*
ז	ז	ז	ז	ז כאן צריכה ז' נקיים	ז כאן כלו ימי זיבה	ז	ז
ד	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים
נ	נ	נ	נ	נ	נ כאן כלו ימי נדה	ז	ז
ה	*	*	*	*	*	*	*
ז	ז	ז	ז	ז	ז מכאן צריכה ז' נקיים	ז	ז
ו	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים
ז	ז	נ	נ	נ	נ	נ	נ
ז	*	*	*	*	*	*	*
נ קבעה לה נדה	ז	ז	ז	ז מכאן צריכה ז' נקיים	ז	ז	ז
ח	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים
ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז
ט	נ*	נ*	נ*	נ*	נ*	נ*	נ*
י משמשת ו'	ט משמרת יום	ט משמשת	ט משמשת	ט משמשת	ט משמשת	ט משמשת	ט משמשת
ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז
יא	*	*	*	*	*	*	*
ז	ז	ז	ז	ז	ז קבעה לה נדה	ז	ז
יב משמשת ה'	ט נ	ט משמשת	ט משמשת	ט משמשת	ט משמשת	ט משמשת	ט משמשת
נ כאן טובלת לטומאת נדה	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז
יג	*	*	*	*	*	*	*
ז	ז	ז	ז	ז	ז כאן צריכה שבעה נקיים	ז	ז
יד	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים
נ	נ	נ	נ	נ	נ	נ	נ
טו	*	*	*	*	*	*	*
ז	ז	ז	ז	ז	ז כאן קבעה ז' נקיים	ז	ז
יו	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים
ז	ז	ז	ז	ז	ז כלו ימי זיבה	נ	נ
יז	*	*	*	*	*	*	*
נ	נ	נ	נ	נ	נ כאן צריכה ז' נקיים	ז	ז
חי	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים
ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז

וממשיך הרמב"ם: "וכל ימיה משמשת שמנה עשר יום בכל שמנה עשר שבועות, כיצד שבוע חמישי הרי היא זבה, שבוע ששי שהיא בו טהורה לספירה^ה, שבוע שביעי זבה, שבוע שמיני לספירה, שבוע תשיעי שהיא רואה בו, חמשה ימים ממנו מימי נדה, ושנים מתחלת ימי זיבה, משמרת יום אחד מן השבוע ה' הטהור ומשמשת ששה, שבוע אחד עשר שהיא רואה בו שנים מסוף ימי זובה, וחמשה מתחלת ימי נדה, ומשמשת ה' ימים משבוע שנים עשר הטהור^ה, שבוע י"ג זבה ושבוע י"ד לספירה, וכן שבוע ט"ו זבה, שבוע ט"ז לספירה, ושבוע י"ז זבה, ושבוע י"ח לספירה, וסופרת על דרך זו לעולם, נמצאת אומר שבכל י"ח שבועות משמשת י"ח יום, ואילו לא אירע לה חולי זה והיתה שבוע נדה וי"א יום טהורה היתה משמשת בכל הי"ח שבועות י"א שבועות שהן שבעה ושבעים יום". ע"כ. דהיינו שהרמב"ם ע"ה הבין שמשמשת רביע ימיה (וכנראה לא גרס 'מתוך כח' כפי שכבר העיר המ"מ") היינו שמשמשת רביע ימיה מתוך הימים שהיתה יכולה לשמש אם לא היה לה חולי זה. ימי השימוש האפשריים אילו לא אירע לה חולי זה הם שבעים ושבעה יום, ורביע ימיה הללו הם 19.25, וכך הבין הרמב"ם רביע ימיה, והרמב"ם דקדק מאד בלשונו וכתב (שם הלכה כא): "ובזמן שהיא רואה שבוע טמא ושבוע טהור משמשת י"ח יום שהם כמו רביע הימים", ע"כ. ואף שיש קצת דוחק בזה^ה, מ"מ בפירוש זה סרה מעל הרמב"ם קושייתו הראשונה של הרמב"ן, ובפרט שהכל תלוי בגירסא דהכא.

והמשיך הרמב"ן זצ"ל להקשות: "וכן לדבריו בשמונה ימים טמאים ושמונה טהורים אינה משמשת חמשה עשר יום אלא מתוך מ"ח ראשונים אבל במ"ח שניים אינה משמשת אלא שלשה ימים, וכיון שלא אמרו משמשת ארבעה עשר יום מתוך

ה). זאת אומרת שאינה חוזרת כלל לדיני ימי נדה עד שתספור שבעה נקיים. שכן אם היתה חוזרת לדיני ימי נדה אזי הייתה חייבת למנות מאמצע השבוע החמישי שבעה ימים שלמים לנדתה. קמ"ל שגם להרמב"ם שבעה נקיים מונעים את ימי הנדה מלחזור לתקפם ההלכתי.

ו). היכן השימור ליומיים שלנדה? ואפשר שכיוון שלא ראתה יומיים בימי טומאתה הם יהיו השימור וצ"ב.

ז). וחפשי בגניזה ועדיין לא מצאתי דף המאשש את גירסת הרמב"ם הזו, למעט דף אחד של רבנו חננאל שנקרע בדיוק בסוגיין, וחבל (מאד) על דאבדין ולא משתכחין (אך אולי ישתכחו ע"י עדיאל נ"ר).

ח). דהויא לה לגמרא לאקשווי 'לא דק' כדמקשה בסוכה דף ח' ע"א ולב ע"ב. ושמא אפשר לתרץ דכיוון דהוי פורתא ולחומרא לכן לא הקשתה.

מחלוקת הראשונים בביאור ימי נדה וימי זיבה

רמא

שלישים ושנים או משמשת שמונה עשר מתוך תשעים וששה וכן כיוצא במנינין הללו ש"מ שפתחה של זו מ"ח ומכאן ואילך חוזרת חלילה", ע"כ.

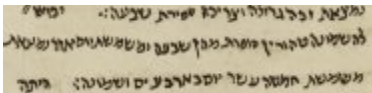
וזה"ל הרמב"ם: "היתה רואה ח' ימים טמא וח' ימים טהור הרי זו משמשת ט"ו יום מתוך מ"ח ימים, כיצד שמנה טמא שבתחלה שבעה מהן ימי נדתה, ויום אחד זיבות סמוך לנדתה משמרת לו יום אחד מן השמונה הטהורין ומשמשת שבעה, ואח"כ יבואו לה שמונה טמאין, מהן שנים תשלום ימי זיבתה, וששה מימי נדתה, ויבואו ח' טהורין יום אחד מהן תשלום ימי נדתה ומשמשת ז' שניות ואח"כ יבואו לה שמונה טמאים, מהן ד' תשלום ימי זיבתה, וד' מימי נדתה, נמצאת זבה גדולה וצריכה ספירת שבעה, יבאו לה ח' טהורים, סופרת מהן שבעה ומשמשת יום אחד, נמצאת משמשת ט"ו יום בכל מ"ח" ע"כ. והנה טבלא בכדי שיתברר במראית העין:

א	* נ	* נ	* נ	* נ	* נ	* נ	* נ	* נ
ב	ט ז שומרת יום כנגד	ט ז משמשת	ט ז משמשת	ט ז משמשת	ט ז משמשת	ט ז משמשת	ט ז משמשת	ט ז משמשת
ג	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז
ד	ט נ	ט ז משמשת	ט ז משמשת	ט ז משמשת	ט ז משמשת	ט ז משמשת	ט ז משמשת	ט ז משמשת
ה	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז
ו	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים	ט נקיים
א'	נ	נ	נ	נ	נ	נ	נ	נ
ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז
ח	ט נ נקיים	ט נ נקיים	ט נ נקיים	ט נ נקיים	ט נ נקיים	ט נ נקיים	ט נ נקיים	ט נ נקיים
ט	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז
י	ט נ נקיים	ט נ נקיים	ט נ נקיים	ט נ נקיים	ט נ נקיים	ט נ נקיים	ט נ נקיים	ט נ נקיים
יא	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז
יב	ט ז	ט ז	ט ז	ט ז	ט ז	ט ז	ט ז	ט ז
יג	*	ז	ז	ז	ז	ז	ז	ז
יד	ט	ט	ט	ט	ט	ט	ט	ט

וקושיית הרמב"ן אכן קשה על לשון הרמב"ם, ואף הרב ידי אליהו גאליפאפא^ט כתב על כך (ידי אליהו הלכות איסורי ביאה פרק יא) שעמל שם בכדי לתרץ את שיטת הרמב"ם בזה כתב: "אמנם היטב חרה לי לשון רבינו שכתב נמצאת משמשת ט"ו

ט). היה חכם ברודוס יע"א.

יום 'בכל' מ"ח דמשמע מלשון זה שבכל מ"ח משמשת ט"ו יום לעולם ולא ידענא מה אדון בה"ע"כ. אולם אם נאמר שיש למחוק תיבת 'בכל' ליכא קושיא לחלוטין, וצ"ב. ובחפשי בגניזת קאהיר (שעלתה לרשת) בחסדי ה' זכיננו למצוא שני כתבי יד

של משנה תורה בהלכות אלו דאיתא בהו כך:  ע"כ.

ומבואר שמשמשת חמישה עשה יום בארבעים ושמונה, ולא בכל ארבעים ושמונה.

וכן:  ע"כ. ואפשר לומר

שהרמב"ם בסוף ימיו תיקן גירסא זו¹ ולא נשארה לפליטה אלא בעדי נוסח מזרחיים, בני מקומו של הרמב"ם^(א).

והקשה הרמב"ן עוד קושיא שלישית: "וכן האשה שראתה עשרה ימים טמאים ועשרה ימים טהורים אין זיבתה ושימושה שוים אלא פעם אחת בלבד לפי דברי הרב ז"ל, שהרי כשהיא חוזרת ורואה כן בשניה בשמונה ימים טהורים נשלמו ימי זיבה ראשונה והתחילו ימי נדה, נמצא שבעשרה ימים טמאים השניים חמשה ימים מימי זיבה ואין ימי שימושה בטהורים אלא שלשה, וכן למאה וכן לאלף למה מנו חכמים שבעה לנדה והשאר לזיבות? והלא נעשית היא נדה אף על פי שלא ספרה לזיבה". ע"כ. דהיינו שאליבא דהרמב"ם לא ברור היאך כל מחזור של עשרים יום יהיה מניין ימי השימוש כימי טומאת הזיבה, שכן לא יהיה זה נכון אלא בסבב הראשון של העשרים אך בסבב השני ימי זיבתה חמשה, וימי שימושה שלושה.

ולענ"ד קשה לומר שנעלם מהרמב"ם ע"ה חשבון פשוט כל כך^(ב). ולענ"ד יש לתרץ קושיא זו כמעט באותו אופן שתירצנו את הקושיא הקודמת. הרמב"ן ע"ה

(א). שאינה נמצאת באף אחד מכתבי היד התימניים, הספרדיים, או האשכנזיים.

(יא). ולענ"ד אין לומר שזה תיקון סופרים כדי לתרץ את הקושיא. מכיוון שלא מדובר על הלכה הנוהגת בכל יום, או גמרא מפורשת שהרמב"ם גרס הפוך. אלא מדובר כאן על חשבונות מסובכים, שבכדי להבין שיש כאן 'טעות' על הסופר להיות מונח בחשבונותיו של רש"י בסוגיא, ולדעת ולהבין את חשבונות הרמב"ם לעומתם, וכך להבין שיש לשנות את הגירסא. ובעיני זה רחוק.

(יב). הרמב"ם עצמו היה בקי בדרכי החשבון והתשבורת כמו שכותב בפירוש המשנה (כלאים פ"ג ה"א): "וכל הענינים הללו ברורים למי שלמד תורת ההנדסה. אבל מי שלא למד ממנה כלום הרי הוא מקבל את כל הענינים האלה בתור קבלה, ואם היה בעל הבנה זכה מאד הנה תכלית מה שיוכל להבין הוא סדר הענין בלבד, לא שיתברר לו". ע"כ. משמע מינה שהרמב"ם עצמו ודאי התבררו לו הדברים.

יוצא מנקודת הנחה שאנחנו מדברים כאן על מספרים מחזוריים, ובאמת לשון הגמרא אכן מטה לשם, מכיוון שהמחזור המקולקל של הנשים הללו הוא מחזורי, אך טבעי שגם המספרים הללו מחזוריים, ובאמת לשיטת רש"י והרמב"ן לק"מ. אולם הרמב"ם הבין שאין זה מחייב כלל, וכמו שהראינו לעיל בדין שמונה טמאים ושמונה טהורים, דשפיר יש לומר בדעת הרמב"ם דלא עסקינן הכא במספרים 'מחזוריים' אף שהמחזור הינו מחזורי. ובאמת כוונת הרמב"ם היא שרק בסבב הראשון של העשרים, בנ"ד, ימי שימושה כימי טומאתה. ויש לסייע לזאת מלשון הרמב"ם, שכן הרמב"ם לא כתב באף מספר בהדיא¹ שהוא מחזורי, חוץ מהמספרים 'שבע ותשע' וז"ל הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק ז הלכה כג): "היתה רואה ט' ימים טמאים וט' ימים טהורין משמשת ח' ימים בכל י"ח יום לעולם, כיצד ט' הטמאים, ז' מהן נדתה ושנים זיבות סמוך לנדתה משמרת להן יום אחד מן הט' הטהורין ומשמשת שמנה וכן לעולם". ע"כ. ובאמת הרמב"ן לא הקשה על דין זה. שכן ע"פ החשבון הפשוט יוצא שאותה אשה מסיימת את תשעת ימי ראייתה, שמתוכם שבעה ימי נדה ושני ימי זיבה, ואחד היא צריכה לשמירת יום כנגד יום ונמצאת משמשת שמונת ימי הזיבה הנותרים ובפעם הבאה הרי היא חוזרת לימי נדתה. דהיינו שהרמב"ם הבין שלא כל מספר הינו מחזורי, אלא הא כדאיתיה והא כדאיתיה, ועל מה שהוא מחזורי הרמב"ם ציין בפירוש שכן רק בו הוא כתב 'לעולם'. ובאמת מה שכתב הרמב"ן כמה פעמים שהמניין צריך להיות בבחינת 'וחזור חלילה' לכאורה אינו נכון בדעת הרמב"ם.

והקשה הרמב"ן קושיא רביעית על הרמב"ם בזה וז"ל: "ועוד לדבריו מצינו אשה רואה יום אחד מסוף ימי נדה ויושבת עליו ששה ימים מימי הזיבה. ואין לנדה ספירה אלא בימיה. וכן שנוי בכמה מקומות במסכתא זו שהרואה יום מ"א לזכר ויום פ"א לנקבה הרי היא תחלת נדה ואין מונין לימים שמקודם לכן והטעם לפי שכבר נשלם המניין. והרב ז"ל הודה ביולדת שמפסקת ומתחלת למנות מתחלת ראייה שלאחר מלאת, ולדבריו צריך הוא להביא ראיה מן התורה לשנוי זה שהוא

(ג). למעט בשמונה טמאים ושמונה טהורים לפי גירסת רוב כתבי היד והדפוסים. אולם לגירסת עדי הנוסח המזרחיים גם שם לא נכתב כן. וגם בשאר המספרים, הרי ב'אחת ושנים' אין צורך לכך כיוון שאין האשה נעשית זבה גדולה לעולם. משלוש עד שש, אין האשה חוזרת לתשיש לעולם מאימת שנעשית זבה גדולה. ורק מהמספר שבעה והלאה יש לזה נ"מ, שכן יש לה גם ימי נדה וגם ימי זיבה.

אכן, לענ"ד אעיקרא דדינא פירכא, והרמב"ם כלל לא סובר כפי שתלה בו הרמב"ן, שכן בשבוע שהבאנו לדוגמא בהערה, שבוע שביעי של הרואה שבעה טמאין ושבעה טהורים, אכן היום הראשון שלה הוא נדה, וקבעה בו נדה. ודינה של הנדה הוא שמותר לה לראות דם בכל השבעה. אך מוכח מדברי הרמב"ם שם שלאחר ג' ימים בימי זיבתה^(טז) היא נעשית זבה גדולה, ותמה על עצמך, היאך נעשית זבה גדולה אם מעיקר דין התורה, אין משמעות לראיית הדם במשך כל שבעת הימים, שכן היא טמאה שתטבול לאחר ימי נדתה!? אלא על כרחך יש לומר שאף שאשה הנעשית זבה אוכלת זיבתה מימי נידתה עד שתסיים את שבעת הנקיים, מ"מ אין הדין כן בנדה 'האוכלת' בימי זיבתה. ודלא כמו שכתב המו"ל (שם) וז"ל: "ובמרכבת המשנה שם כתב דהרמב"ם ס"ל שכשם שזבה גדולה בסוף ימי זיבה סופרת נקיים תוך ימי נדה, ה"ה לרואה בסוף ימי נדה שטומאתה נמשכת

(יד). כוזה:		ז	נ	קבעה לה נדה	ז	ז	ז	מכאן צריכה ו' נקים	ז	ז	ז	ז
-------------	--	---	---	-------------	---	---	---	--------------------	---	---	---	---

טז). היינו ביום הרביעי לראיית הנדה.

תוך ימי זיבה" ע"כ. וע"פ דברי הרמב"ם הללו הרי זה מפורש שאין הדבר כן, אלא ימי הזיבה, אם ראתה בהם, מבטלים את כל דיני ימי הנדה^(ז).

והרמב"ן ז"ל הביא ראיה לדבריו וכתב: "וכן שנוי בכמה מקומות במסכתא זו שהרואה יום מ"א לזכר ויום פ"א לנקבה הרי היא תחלת נדה ואין מונין לימים שמקודם לכן והטעם לפי שכבר נשלם המניין". ע"כ. דהיינו שכשם שביולדת לא חוזרים למניין הקודם, כך גם בזיבה, כשמתחילים ימי הזיבה אינה נוהגת את ימי נדתה, כיוון שנשלם המניין של ימי הזיבה, ואינה חוזרת לימי נדתה עד שתראה. אולם ממ"ש לעיל עולה שגם להרמב"ם אינה מונה לימים של מקודם אלא בימי זיבה הנכנסים לימי נדה, אך לא בימי נדה הנכנסים לימי זיבה. ואם קושיית הרמב"ן היתה מימי זיבה היה לו לכתוב כן בהדיא.

והקשה הרמב"ן על הרמב"ם מדידיה: "והרב ז"ל הודה ביולדת שמפסקת ומתחלת למנות מתחלת ראיה שלאחר מלאת, ולדבריו צריך הוא להביא ראיה מן התורה לשנוי זה שהוא משנה היולדת משאר נשים, שאפילו כשאין רואות הן מונות ימי נדה וזיבה כאלו הן רואות". ע"כ. דהיינו שגם הרמב"ם אזיל ומודה ביולדת שמפסקה את מניין הנדות והזיבות, וא"כ מה נשתנו שאר נשים שלא מונות מתחילתן, מיולדת. ולענ"ד התירוף פשוט והרמב"ם כתבו בהדיא (הלכות איסורי ביאה פרק ז): "מאחר שתבין כל העיקרים שביארנו, יתבאר לך מה שאמרו חכמים שאפשר שתראה האשה דם מן המקור יום אחר יום מאה וארבעה עשר יום ולא תהיה זבה, כיצד שנים לפני נדתה ושבעה ימי נדתה ושנים לאחר ימי נדתה, וארבעה עשר קושי, ושמונים של נקבה, ושבעה ימי נדה, ושנים אחר ימי נדה, הא למדת שכל דם שתראה האשה אחר יום מלאת הוא תחלת נדתה ואין משגיחין על וסתות שמקודם, לפיכך הרואה דם בסוף יום מלאת בין השמשות הרי זו ספק נדה שמא בלילה ראתה הדם שהוא תחלת ימי נדתה". ע"כ. דהיינו הרמב"ם למד זאת מן הגמרא לגבי יולדת שבה לאחר שמונים שלנקבה חוזרת ומונה ימי נדתה, משא"כ בשאר נשים. והראיה מן התורה פשוטה, שכן כיוון שלילדת יהיבין ימי טוהר שבה דמה טוהר, אז הדם שתראה לאחר ימי הטוהר חוזר לימי נדתה כקטנה שנולדה, קרא כתיב וראיה גדולה היא.

(ז). ואנומליה זו יש להבין רק אם נאמר שדיני הזיבה 'חזקים' יותר מדיני הנדה. כיוון שטומאתם חמורה יותר וזמנם ארוך יותר.

והקשה הרמב"ן קושיא חמישית: "ועוד דהא בפ' בנות כותים (ל"ט ב') אמרינן דלכו"ע נדה ופתחה מכ"ז מנינן. ואם היינו מונין משעת ראייה ראשונה כ"ז בימי זיבה קאי לה, ועוד מהא דתנן היתה למודה לראות יום ט"ו, ואוקמה שמואל ט"ו לטבילתה שהן כ"ב לראייתה וכו' ואם אתה מונה כל ימי נדות וזיבה לתחלת ראייה ראשונה שראתה זו כי הדרי אתו כ"ב תליתאי בימי זיבה קיימי, והיאך קבעה וסת בכך שאין האשה קובעת וסת בי"א כדאיתא התם בשלהי בנות כותים, ואין הוסת נקבע אלא בשלשה הפלגות כדבעינן לפרושי לקמן, וכל שכן לרב הונא בריה דרב יהושע דקשיא דאמר אינה חוששת בתוך אחד עשר, וכל זה במסכתא הזאת". ע"כ.

ופה נבוא העיר במה שנתחדש לי הקטן בדברי הרמב"ם וכבר עמדו בחלקו האחרונים (בפרט החוות דעת זצ"ל, סי' קפג בביאורים ס"ק ב' ד"ה ובעיקר, ונעסוק בדבריו לקמן אות ד', בס"ד), שיש לומר בדעת הרמב"ם שיום הוסת הקבוע מאפס את ימי הנידה ואת ימי הזיבה ולא משנה כלל היכן נפל. ובחסדי ה' עלינו נביא ראיות לכך מדברי הרמב"ם.

הנה ז"ל הרמב"ם (פ"ו מהלכות איסור"ב ה"ו): "כל ימי האשה מיום שיקבע לה וסת עד שתמות, או עד שיעקר הוסת ליום אחר תספור לעולם שבעה מתחלת יום הוסת ואחריהן אחד עשר [ואחריהן] שבעה ואחריהן אחד עשר, ותזהר במנין כדי שתדע בעת שתראה דם אם בימי נדה ראתה או בימי זיבה, שכל ימיה של אשה כך הן שבעה ימי נדה וי"א ימי זיבה, אלא אם כן הפסיקה הלידה כמו שיתבאר". ע"כ. ומבואר דעסקינן באשה שיש לה וסת קבוע, ואם נעקר יום הוסת ממילא נעקר גם המניין של ימי הזיבה וימי הנידה.

ועוד כתב הרמב"ם בפ"ח (ה"א): "יש אשה שיש לה וסת ויש אשה שאין לה וסת אלא לא תרגיש בעצמה עד שיצא הדם ואין לה יום קבוע לראייתה, וזהו שיש לה וסת היא שיש לה יום קבוע, או מכ' יום לכ' יום, או מכ"ד יום לכ"ד יום, או פחות או יותר". ע"כ. דהיינו שהרמב"ם ידע שאשה יכולה לראות אף בפחות או יתר על חשבון ימי הנדה והזיבה. וא"ת שהרמב"ם לא נקט בדבריו ימים הנופלים בימי הזיבה, וא"כ שמא אם נופל יום הוסת בימי הזיבה ממילא לא נקבע הוסת. לכאורה זה אינו שכן הרמב"ם נקט בפשטות 'או פחות או יותר' ולא חילק. ועוד, בתשובה

כתב הרמב"ם בהדיא (שו"ת הרמב"ם תנ"ט): "ולענין ימי ליבון [שאמרת], יראה לי שאינך אומר אלא על ימי הספירה, שאי אפשר לכל אשה שבעולם שלא יהיה לה ימי ספירה ואפילו על דין תורה, שהעיקר שאנו סומכין עליו והוא מן התורה אחד עשר יום שבין נ[ד]ה [לנדה], וכי כל הנשים יהיה וסתן כך אחד עשר [אחד עשר], אלא יש רואה לעשרים יום ויש רואה מחודש לחודש ויש רואה מחמשה ועשרים יום לחמשה ועשרים. וכו' (י"ט) ושלום". ע"כ. דהיינו שהרמב"ם ידע (אף שלא פסק את דברי רבא לגבי עונה בינונית שהיא שלושים יום) שיש נשים שדרכן לראות מחודש לחודש, ובפשטות אז נקבע לה הוסת, אף שבודאי יהיה זה בימי זיבה.²

והראיה הברורה מלשון הרמב"ם, לענ"ד, היא מדבריו בפ"ח ה"ג-ד: "כבר ביארנו שכל אשה שאין לה וסת אסורה לשמש עד שתבדוק עצמה תחלה. ושיש לה וסת אסורה לשמש בכל עונת הוסת, אם וסתה ביום אסורה לשמש כל אותו היום, ואם וסתה בלילה אסורה לשמש כל אותה הלילה, ושמתיחלת יום הוסת תספור ימי נדתה וימי זיבתה לעולם. (ד) לפיכך צריכות הנשים להזהר בוסתות, עד שתדע היום והשעה שנקבעה בה וסתה וכו'". ע"כ. ובפשטות שפיר יש להבין שמיום הוסת הקבוע, שבכך עוסקת ההלכה בהבדלים שיש בין וסת קבוע לשאינו קבוע, ממנו כל פעם מונה האשה את ימי נדתה ואת ימי זיבתה.

וכן נראה גם מדברי הרמב"ם לגבי אשה 'מקולקלת' שנתקלקלה וסתה מחמת שהפילה ואינה יודעת מה הפילה, שכתב הרמב"ם (פ"י איסור"ב הכ"א): "וכל דם שתראה מיום שהפילה עד שמונים יום אם בא בימי נדתה הרי זו ספק נדה מאחר השבעה מיום שהפילה, ואם בא בימי זיבתה הרי זו ספק זבה שכל ימי מלאת אין בהן וסת. וכן אם ראתה ביום אחד ושמונים עדיין היא מקולקלת ותהיה ספק נדה

(יח). ההשלמות ע"פ כתי"ק דהרמב"ם ומסברא, כפי שהשלים ידידי עדיאל ברויאר. וכן השלימו בתשובות הרמב"ם הנד"מ (מכון ירושלים שעדיין לא יצא לאור עולם) בקובץ המעיין (תשע"ה טבת).
(ט). בס"ד נדון בתשובה לגופה בהמשך אם יעזרנו ה' תע'.

(כ). ואין לומר שוסתה נקבעת רק בראיית השלושים שתפול בימי נידתה, שכן ע"פ החשבון אם היא מתחילה לראות, אזי כבר הראיה השניה תהיה בימי זיבה כפי שדקדק הרמב"ן. הראיה השלישית אכן תהיה בימי נדה, אולם הראיה הרביעית והחמישית ישובו שוב לימי זיבה, ולא תשוב לראות בימי נדתה אלא עד הראיה השישית. ובגמרא אין זכר לדילוגים מעין אלו. ופשטות לשון הגמרא שגם הרמב"ם מודה לה שכאשה קובעת וסת בקפיצות שוות לא אכפת לן לכאורה אם נופלת הראיה בימי נדה ובימי זיבה, אלא בעל ג' ראיות מצטרף.

כמו שביארנו, אף על פי שלא ראתה אלא יום אחד. וכשיקבע לה הוסת אחר השמונים יסור קילקולה ותחזור להיות נדה ודאית או זבה ודאית, וכן מיום שהפילה עד ז' ימים ותהיה נדה ודאית אם הפילה בתוך ימי נדתה כמו שביארנו. ע"כ. דהיינו שתיקון הקלקול נעשה לא רק ע"י ראיה חדשה המנותקת מן הראיות שראתה בספק ימי הטוהר שלה, אלא דווקא ע"י קביעת וסת. וכן נראה ממ"ש הרמב"ם (שם פ"ו ה"ד): "כל שבעת הימים שנקבעה לה וסת בתחלתן הן הנקראין ימי נדתה", ע"כ, ואי כוונת הרמב"ם לוסת הראשונה בחייה הויא ליה למכתב 'בתחילתה'.

ובטרם נבוא להאריך בחידוש זה (שכבר כתבו החו"ד) נשלים את קושיות הרמב"ן ונביא את קושיית הרמב"ן האחרונה: "ותמהני עליו אם העביר עיניו בפתחי נדה במס' ערכין (ח' א') דתנו רבנן טועה שאמרה יום אחד טמא ראיתי פתחה שבעה עשר, פי' שאפילו היה תחלת ימי נדות הרי השלימה עליו ששה ועמדה י"א אחריהן נמצאת חוזרת לתחלת נדות וכל שכן אם היה בימי זיבה שכבר עברו ימי זיבתה וימים שהיתה ראויה להיות נדה, ואלו לדברי הרב ז"ל אי אפשר דהא איכא למיחש שאותו יום בתוך אחד עשר הי' וכשעמדה אחריו שבעה עשר נמצא עומדת בימי הזיבה למנין הראוי, וכן כל השמועה, ומדאמרינן התם נמי ארבעה וחמשה ימים טמאים ראיתי וכן כולם את שמע בהדיא דמשעה שנעשית זבה גדולה אינה נעשית נדה לעולם עד שתספור שבעה נקיים שלה, ואין לי להאריך". ע"כ.

ובאמת אין לתמוה שכן הרמב"ם לא רק שהעביר עיניו על אותה השמועה, אלא פירשה היטב בפירוש המשנה במסכת ערכין, רק בימי הרמב"ן עדיין לא תורגם סדר קדשים ללשון עברית^{כא}. שכן לא תורגם אלא בשנת ה' אלפים נ"ז בסרקוסטא אשר בספרד ע"י נתנאל הרופא, שציין על עצמו 'ואני לא בעוונותי גמרא אלא מעט', כפי שציין הרב קאפח זצ"ל במבוא לפירוש המשנה במהדורתו (עמ' 10). והרמב"ן עלה לארץ ישראל בזקנותו בשנת ה"א ז"ך, ונפטר כשלוש שנים לאחר מכן בגיל 73 בשנת ה"א ל', עשרים שבע שנה לפני שתורגם פירוש המשנה על

כא). במאמרו בהמעין הנ"ל תמה הרב ב"צ אוריאל על תמיהת הרמב"ן וכן הרב קדר תמה, שהרי הרמב"ם פסק את הסוגיא במשנה תורה. ולענ"ד תמיהתם על הרמב"ן אינה במקומה. הרמב"ן הרי ידע שהרמב"ם פסק את סוגיא זו במשנה תורה, הוא רק לא ידע היאך יפרש הרמב"ם סוגיא זו לפי שיטתו, וזה משום שלא היה פירוש המשנה בימיו ופשוט.

סדר קדשים. ואף אם נאמר שהרמב"ן ידע לשון ערבי והבין בו, לא היה מצוי אצלם באותה העת פירוש המשנה, ודאי לא כולו.

ולגופן שלדברים, הרמב"ן הקשה שלפי הסוגיא של פתח בטועה, יצא שתמיד יש לחוש שמא אם ראתה יום אחד היה זה בימי זיבתה ואם ישבה עליו שבע עשרה לא חזרה לפתח נידות אלא לימי זיבה, החוזרים ושבים לעולם. והרמב"ם ביאר בפירוש המשנה שם שאשה שאנו מסופקים אם היא בעת נדתה או בעת זיבתה די לה אם שהתה לאחר שתראה שבעה ימים נקיים ותטהר לבעלה ולתרומה, כיוון שאף אם היתה זבה כבר נטהרה. וכל מאי דאהני לן מניין שבע עשר הימים לפתח נידה, הוא שנדע אימת חוזרת לימי נדתה, בכדי לקבוע וסת^{כב}. וכתב הרמב"ם שם: "אם אמרה יום אחד בלבד ראיתי דם, הרי יש לנו לומר שמא הוא יום ראשון של נדה ונשאר לה מן המחזור שבין נדה לנדה שבעה עשר יום, ששה ימים שאר הנדה ואחד עשר יום שבין נדה לנדה כמו שבארנו, הרי אשה זו פתחה שבעה עשר יום, ואם ראתה דם אחר השבעה עשר יום יהיה דם נדה לפי שהוא עת נדתה". ע"כ. וקושיית הרמב"ן היא מאי חזית דמוקמת לה בימי נדה ולא בימי זיבה.

והחוות דעת (שם) תירץ מדקדוק לשון הרמב"ם, שבעלמא היה לנו להקל באשה שתקבע וסת ותתקן עצמה כבר בפעם הראשונה לראייתה, מטעם ספק ספיקא, וז"ל: "ולפרש דבריו נראה, דהנה בטועה אפילו ביום א' היה ראוי שתקבע לה וסת מחמת ספק ספיקא, דהא אפילו בימי זיבה, הוא רק ספק נגד קביעת וסת, כמו שכתב הרמב"ם שם (הלכה ט' וי'), וכיון שיש עוד ספק דלמא לאו מימי זיבה הוא, הוה ספק ספיקא". ע"כ. היינו, הספק הראשון הוא דאם ראתה כעת בימי זיבה ועומדת בימי זיבה, הרי וסת זו היא רק ספק, לעומת וסת הבאה בימי נידה, דאין אישה קובעת לה וסת בימי זיבתה. והספק השני הוא שמא כלל אינה עומדת בימי

כב). והוא אשר כתב הרמב"ם: וזה שאמרנו פתחה שבעה עשר ומה שפחות מכן עד שבעה, אין הכוונה בכך שתשאר כל אותו הזמן אסורה לבעלה, אלא ענינו כפי שהזכרנו שאחר אותו הזמן תקבע לה וסת לנדתה והוא הפחות ביותר האפשרי כמו שבארנו ע"כ. והרב קאפח העיר שאחר שחזר בו הרמב"ם משיטת רש"י, וסבר כדברי ר"ח בסוגיין יש למחוק תיבת 'הפחות ביותר האפשר' שתיבות אלו שרדו ממה"ק. ולענ"ד, אף שבמקרים אחרים בסוגיין אכן יש למחוק, לענ"ד הכא אפשר דיש לקיים את הגירסא. שכן גם להרמב"ם הזמן הפחות ביותר האפשרי לקבוע וסת הוא אחר שבעה עשר הימים, שכן בתוך ימי זיבתה הראשונים אינה קובעת וסת, ובפרט בנ"ד, דמספקא לן אי בימי נדה אי בימי זיבה.

זיבתה^(ב). וטעמא דלא קבעינן לה וסת מחמת הספק ספיקא כתב החו"ד שכל עוד אין לחוש לספק זיבה, רמינן עלה דין נידה גמורה, ויש כאן כעין הכרעת הספק, וכלשונו: "רק כיון דבהתחלת הטעות כבר אסרינן להספק שתשב ז' ימי נדות, לא הוה ספק ספיקא וכו'" ע"כ. ועל כן צריכה לישב שבעה מחמת ימי נידותה. אולם לענ"ד לכאורה אכתי לא ברור, שכן אם מחמת הס"ס היה אפשר לקבוע וסת, א"כ אמאי כשמכריעים את הספק ומחייבין אותה לשבת ימי נדה, אמאי מחמת זה אינה קובעת לה וסת.

ואולי אפשר לתרץ את קושיית הרמב"ן בפשטות, שכיוון שזיבה הויא מילתא דלא שכיחא, ודמיה מסולקים בימים אלו, מכח הלכה למשה מסיני. ואשה הרואה ב"א יום שבין נדה לנדה הרי זה כעין חולי^(ג), נקט הרמב"ם לשיטתו, שמספק לא מחתינן לה טומאה חמורה, דלא שכיחא^(ה).



ד.

חידושו של החוות דעת בדעת הרמב"ם

ובאמת כבר קדמוני רבנן, הלא הוא הגאון מליסא בחיבורו חוות דעת (ביאורים סי' קפג), שכתב לתרץ את שיטת הרמב"ם באופן הנזכר, שיום הוסת הקבוע 'מאפס' את ימי הזיבה וימי הנידה. כך שאם האשה רואה ביום הוסת, אף אם יום הוסת נופל לדוגמא ביום השלושים (שהוא בתוך ימי זיבתה), אזי הוסת נקבעת בו ומתחילים

כג). לכאורה זה ספק בגוף וספק בתערובת דלא עבדינן ביה ס"ס אלא בדרבנן, כמ"ש אחד האחרונים, וצ"ב.

כד). ולא בכדי אפקינהו קרא לזב וזבה בשמות דומים ובדינים דומים.

כה). אולם אי קשיא על דברי הרמב"ם הא קשיא, שכן מאי דתרצינן הכא אהני לשאלה 'מאי חזית דמוקמת לה בימי נדה ולא בימי זיבה'. אולם ישנה עוד שאלה, שיש לשאול על הרמב"ם - מאי חזית דסמכת אספקא חדא, ולא חששת, כשיטת רש"י, לשאר הספקות? ונראה ברור מדברי הרמב"ם שכל התפיסה שלו לסוגיא אחרת.. הרמב"ם הבין שעלינו להניח שהמציאות היא כאחד הספקות, בכדי לברר לאותה אשה את וסתה וכלשון המשנה 'יש פתח בטועה'. ואם תקשה היאך יכולים חכמים להקל כל כך באיסורי כרת. יאמר הרמב"ם שאינו אלא ספק דאורייתא שלשיטתו הוא מד"ס, יכולים חכמים להקל בדבר. וכיוון שאותה אשה באמת לא ראתה עד לאחר השבע או השבע עשרה, כל מספר וכדאית ליה, סובר הרמב"ם שיש לקבוע את ימי נדתה וימי זיבתה החל מאותו יום.

שוב ימי הנדה. ובכן, אשה הרגילה לראות אחת לשלושים יום תהיה - נדה שבעה, לאחר מכן ימי זיבה אחת עשרה - הגענו לשמונה עשרה. לאחר מכן שבעה ימי נדה - הגענו לעשרים וחמש, ולאחר מכן חמשה ימי זיבה, ובששי קובעת לה וסת ומתחילה את ימי נדתה שוב. וכן כתב הרב יוחאי מקבילי נר"ו בביאורו על הרמב"ם, והאריך בזה במאמרו בכתב העת 'סיני' (כרך קמ"ה).



קושיות על חידושו של הרב חוות דעת

אולם, ישנן שתי קושיות עיקריות על חידושו של הרב חוות דעת - שיום הוסת הקבוע מאפס את מניין ימי הזיבה וימי הנידה. הקושיא הראשונה היא מכך שאין אשה קובעת וסת בימי זיבתה, ואם כדבריו יוצא שהאשה קובעת וסת בימי זיבתה באופן קבוע. הקושיא השנית היא מדין אשה הרואה שבעה ימים טמאים ושבעה טהורים. על פי שיטת הרב חו"ד הרי קבעה לה וסת לשבעה ימים, וממילא בשבוע השלישי היא צריכה לשוב ולהתחיל ימי נדה, וימי זיבה אין לה⁽¹⁾. אולם ברמב"ם מפורש שאין הדבר כן, אלא בשבוע השלישי כשהיא רואה שוב היא נתקלת בימי זיבה.



תירוצו של הרב חוות דעת לקושיא הראשונה

כתב החו"ד וז"ל: "גם מה שהקשה הרמב"ן מנדה דף ל"ט [ע"א] דהא כ"ב וכ"ז בימי זיבה קאי, לא קשה מיד, לפי מה שכתבתי לעיל דבימי נדה וזיבה שהן בלא ראות רק לפי החשבון קובעת וסת. ועוד דכיון דשתי פעמים הראשונים לא היו בימי זיבה, אף דבפעם שלישית היה בימי זיבה קובעת וסת, כמבואר בבעלי הנפש שער וסתות [שם] מנדה דף ל"ט [ע"ב] מהא דריש ירחא וריש ירחא וכ"ה בירחא וריש ירחא. אך הא קשה לי, הא קיימא לן דוסתות דרבנן, והיאך תלה חשבון בפתחי נדה וזיבה שהן גופי הלכות דאורייתא בוסתות שעיקרן דרבנן. לכן נראה לי דהרמב"ם סובר דהא דוסתות דרבנן, אף דבכל מקום חזקת ג' פעמים דאורייתא

(כו). וראה זה פלא את הקושיא הראשונה הקשו כל המפרשים. אולם את הקושיא השניה עדיין לא מצאתי מי שהקשה אותה באופן הזה, ואף הרב קדר הקשה קושיא אחרת מהדין הזה.

היינו דוקא לענין שנאמר שלעולם תראה כשיגיע יום וסתה, דקים להו לחז"ל דוסתות חזקה העשויה להשתנות היא, וכשהאשה באה בימים נתמעטו הדמים וחדל האורח שהיה לה כבר, אבל כשהיא רואה בשעת וסתה אמרינן מחמת חזקת דג' פעמים דוסתות, דמחמת גרמת היום של וסת בא הדם, דחזקת ג' פעמים בכל מקום היא דאורייתא והוי עת נדתה, וימי זיבה תלה רחמנא בלא עת נדתה דוקא, משום הכי חשבינן אותה לנדה ולא לזבה. כן נראה לי ליישב דברי הרמב"ם.¹ ע"כ.

דהיינו, שכיוון שחזקה ג' פעמים יש לה משמעות מן התורה, כאשר אשה רואה ביום וסתה הקבוע אזי יש לזה דין דאורייתא של וסת נדה², ומה שוסתות הן דרבנן היינו לעניין שאם לא ראתה לא מחזיקנן לה כאילו ראתה, דזוהי חזקה העשויה להשתנות. וזה גם יתרץ את הקושיא הראשונה שהקשה החו"ד (שאותה לא תירץ אלא רק הביא ראיה מהגמרא שכך היא המציאות), שכן המציאות של וסת שנקבעה ג' פעמים היא יותר חזקה ומבטלת את הכלל שאין אשה קובעת לה וסת בימי זיבתה. ודין זה שאין אשה קובעת וסת בימי זיבתה בא לידי ביטוי באופן שלאשה יש וסת קבוע, והיא ראתה בימי זיבתה, הוא להלכה כמו שמבואר בגמרא (נדה לט ע"ב) וברמב"ם (איסור"ב פ"ח ה"ט) אשה שראתה בימי זיבה חוששת לזיבתה, שמא היא מתחילה לקבוע וסת חדשה. על כן אם היא עדיין לא עקרה את הוסת הקבועה וראתה גם בימי זיבתה בכי האי גוונא חוששת לשתי הוסתות. אולם אם היא עקרה לחלוטין את הוסת הקבועה וקבעה בימי זיבתה, אזי שוב הוסת הקבועה מאפס את ימי הזיבה וימי הנדה. כגון, אם אשה רגילה לראות כל פעם ביום העשרים וחמש, ופעם אחת ראתה גם בשלושים, ובפעם הבאה ראתה גם בעשרים וחמש וגם בשלושים, ובפעם הבאה ראתה לא בעשרים וחמש וראתה בשלושים, ולאחר מכן ראתה בעשרים וחמש ולא ראתה בשלושים - בזה נעקר 'הוסת' השני כיוון שהוא בימי זיבה ולא ביטל את הוסת שבא בימי הנדה, וגם לא נקבע שלוש פעמים כל עוד הוסת הקבוע שלה קיים.

ויש לסייע לזה מלשון הרמב"ם בעצמו, שכתב (איסור"ב פ"ח ה"י) לגבי אשה שראתה בימי זיבתה כיצד חוששת לאותה ראיה: "כיצד חוששת לוסת? אם ראתה

כו). דאל"ה לכו"ע קשה, שכן אי וסתות דרבנן היינו שגם מציאות הוסתות היא מדרבנן לא מצאנו נדה דאורייתא לעולם, שכן אף אם ראתה דם מאן יימא לן שזו ראיה דאורייתא?

דם בוסת זו, אפילו יום אחד, תשב לנדתה מספק ואסורה לשמש באותו היום, ואפילו לא ראתה בשאר ימי הוסתות, ואם ראתה ג' ימים הרי זו זבה". ע"כ. ויש לשאול 'מאי אפילו', דהרי לכאורה לא דברנו באשה שרואה גם ביום וסת וגם בימי זיבתה. אלא באמת אפשר להבין מדברי הרמב"ם שהמציאות הפשוטה שהוא דבר עליה באשה שרואה בימי זיבתה, היא שהיא רואה גם בשאר ימי הוסתות הרגילים, ומחדש הרמב"ם שאף אם לא ראתה בכולם, אלא פעם אחת דילגה על ראייתה הקבועה מימי הנידה וראתה רק בימי הזיבה, אכתי לא נקבעה לה ראייתה בימי הזיבה, עד שתעקור קביעותה כדין כל וסת. וכן עולה מדברי המגיד משנה (פ"ח ה"י) ככל החיזיון הזה.

ובכדי לתרץ את הקושיא השניה שהקשנו בס"ד, מדין אשה הרואה שבעה טמאים ושבעה טהורים, יש להקדים שדין אשה הרואה שבעה טמאים ושבעה טהורים הוא מיוחד, שכן הוא המספר הראשון, באשה הרואה במקבצים קצרים ולא נורמאטיביים, שבו לאשה יש גם ימי זוב גם ימי נדות וגם ימי שימוש. ואסביר, במקרה שאשה רואה יום אחד או יומיים טמא ויום אחד או יומיים טהור, יש לה ימי נידות ושימוש, אך לא תהיה לעולם זבה גדולה. אשה הרואה מיום השלישי והלאה, יש לה שלושה ימי שימוש, פעם אחת ימי נידות, וימי זוב במשך כל חייה. וכן נמשך על דרך זו בכל המספרים עד שרואה ששה ימים טמאים וששה טהורים, שאינה משמשת לעולם מחמת הזוב. אולם, כשרואה שבעה טמאים ושבעה טהורים יש לה גם ימי זוב גם ימי נדות וגם ימי שימוש. על קושיית הרמב"ם מדין זה בדעת הרמב"ם כבר עמדנו לעיל, כאן נבוא לבאר בס"ד אמאי אין דין זה סותר את חידושו של הרב חוות דעת. ובכן יש לשים לב שהרמב"ם מגדיר מציאות זו של אשה הרואה שבעה ימים טמא ושבעה ימים טהור בתור חולי וז"ל (איסור"ב פ"ז ה"כ): "ואילו לא אירע לה חולי זה"^כ והיתה שבוע נדה וי"א יום טהורה היתה משמשת בכל הי"ח שבועות י"א שבועות שהן שבעה ושבעים יום". ע"כ. וכאן במילים נפלאות אלו, הרמב"ם גם מגדיר מהו המינימום הנורמאלי לאשה - שמונה עשרה יום, שבעה ימי נדה דאורייתא, וי"א ימי זיבה הלכה למשה מסיני. וכיוון שאי אפשר שלא לקיים את דין התורה ואת ההלכה למשה מסיני, אלא הם דברים קבועים ועומדים ויתד היא שלא תימוט. בכי האי גוונא שאשה קבעה וסת לפחות

כח). שרואה שבעה טמא ושבעה טהור.

משמונה עשרה יום, איננו מתחשבים בוסת הקבוע אלא רק במניין הימים של 'שבעה אחד עשר'. כיוון שאם היינו מתחשבים בוסת הקבוע לא היו באים לידי ביטוי ימי הזיבה לעולם, שכן בכל פעם היא מאפסת את אותם הימים.



ה.

מסקנת ההלכה לפי שיטת הרמב"ם

למסקנה עולה לדעת הרמב"ם שעל האשה למנות מראיתה הראשונה ימי נדה וימי זיבה כל חייה, עד יום הוסת הקבוע שהוא 'מאפס' את ימי הזיבה וימי הנדה וממנו מתחילים למנותם מחדש, אף אם יום הוסת הקבוע נופל באמצע ימי הזיבה. ודברי הרמב"ם כפתור ופרח ואין בהם נפתל ועיקש. וחשוב להדגיש שכל דברי הרמב"ם הללו הנה הינם באשה שיש לה וסת קבוע. הרמב"ם לא איירי כלל באשה שאין לה וסת קבוע, ואין אנו יודעים מה היתה דעתו בזה. ועי' לקמן בס"ד [במאמר שיופיע בגיליון הבא בעז"ה, פרק ו'].



אוצר חושן משפט

קבלת שמירה על פי אומדנא ♦ אש מהי?

הרב אופיר שירה

ר"מ בישיבה התיכונית רמת גן

קבלת שמירה על פי אומדנא

נשאלתי: התארחנו בשבת קבוצת חברים בישיבה מסוימת, וכל שוכני החדר קיבלו מפתח על מנת לנועלו (מפתח אחד לכולנו). בצאתי מן החדר לא נעלתי את הדלת (במזיד), וכתוצאה מכך נגנבו 1000 ש"ח שהיו שייכים לאחד החברים. יש לציין, שלא ידעתי שהחבר הנ"ל הביא עמו את הכסף. האם עלי לשלם לו? ובתשובה לשאלה זה יש לדון בכמה עניינים:



א.

האם יש לחייב מדין מזיק

מילתא דפשיטא היא שפטור הוא מדין מזיק, דהוי גרמא בנזיקין ודמי ל"פורץ גדר בפני בהמת חבירו" דקיימא לן שפטור^א מדיני אדם וחייב בדיני שמים (ב"ק נה:).

וגם הפירוש שחייב בדיני שמים משמעותו תשלומי ממון אינו ברור כל כך, דהנה בגיטין (נג.) איתא: "מתב רבי אלעזר: העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים". ופירש רש"י (שם ד"ה וחייב): "וחייב בדיני שמים - פורענות לשלם לרשעים שנתכוין להפסיד את ישראל", ולכאורה מוכח בדעתו שאין זה חיוב תשלומין אלא רק חיוב עונש.

ויעויין בקצוה"ח (סימן לב סק"א) שישב את קושיית הש"ך על הרמ"א שם, שפסק שבאומר לעדי שקר בואו להעיד פטור מדיני שמים, והקשה הש"ך דבקידושין (מג.)

א). וידוע שנחלקו הראשונים אם יש חילוק בין גרמא לגרמי, או שבשניהם חייב (יעויין בב"י חו"מ סימן שפו ס"ג בארוכה), מיהו אפי' לרמב"ם ודעימיה דאין חילוק ביניהם וגם בגרמא חייב, בגרמא של הפורץ גדר וכד' גם הוא מודה דפטור, וכמו שמבואר בפ"ד מנוקי ממון ה"ב ע"ש. ובביאור שורש החילוק בין "הגרמות" לדעת הרמב"ם, י"ל דיש לחלק בין אם זו גרמא ישירה, כמו הזורק כלי מראש הגג ובא אחר וסלק כרים וכסתות ונשבר הכלי שזה יבוא בהכרח, לבין הפורץ גדר, דאין הכרח שהבהמה תיגנב וק"ל [וחילוק זה מדוקדק, לענ"ד, מלשון הרמב"ם פ"ז מחובל ומזיק ה"ז יעו"ש ודו"ק ואכמ"ל].

מבואר דיש עונש על כך! והקצה"ח תירץ דכאן מיירי בחיוב תשלומין דמזה הוא דפטור, אך חיוב עונש ודאי יש גם באומר, ע"ש. אך הש"ך סובר שגם הסוגיה בב"ק עוסקת בחיוב עונש, וכרש"י הנ"ל^ב, וק"ל.



ב.

האם יש לחייב מדין שומר

אלא שיש לדון כאן אם חייב מדין שומר, שכיון שסיכמו חברי החדר ביניהם לנעול את הדלת, יש לומר שקיבלו עליהם שמירה זה לזה, ומי שפותח את החדר מחויב לשוב ולנעול, ואם לא עשה כן, הוי פושע שחייב לשלם.

אכן, לפני שנדון אם אכן הוי שומר, נראה דגם על הצד דהוא חשיב שומר יש לפטרו, מדין שמירה בבעלים, דהרי כל חברי החדר היו שומרים כל אחד בזמן שהמפתח אצלו והוי כאומר "שמור לי ואשמור לך" דהוי שמירה בבעלים ופטור, וכמפורש בסימן שה סעיף ו. אך תשובתו בצדו, שהרי מפורש בגמרא ובשו"ע שם שהאומר "שמור לי היום ואשמור לך למחר" לא הוי שמירה בבעלים, וכתב הש"ך שם (סק"ו) דהוא הדין בשעות מחולקות. וגם בנידון דידן, מי שהמפתח אצלו מיקרי שומר ובאחריותו לנעול את הדלת ולעולם לא ישמרו כולם יחד.

ואע"פ שדעת הש"ך (סימן שמו סק"א) שבאמירה לחוד סגי, וכאן הרי ברגע שקיבלו את המפתח וסיכמו שנועלים את הדלת הוי כאמירה "שמור לי ואשמור לך" והוי שמירה בבעלים, אע"פ שמעשה השמירה לא היה ביחד, ועיין שם בש"ך, שמוכיח כן מרא"ש ומרדכי ותוספות (ולענ"ד כך גם דעת המאירי בב"מ צה:). מכל מקום כאן הוי כאומר לו "שמור לו היום ואשמור לך למחר", שודאי לא מהני אף לדעת הש"ך (שהרי על זה דיברה הגמרא).

(ב). אמנם, גם לדברי קצוה"ח יש בית אב בדברי המאירי בב"ק נו. שכתב דודאי הסוגיא מיירי בחיוב תשלומין. והנה בקצוה"ח [סימן כח סק"א] הביא מח' הפוסקים אם מועיל תפיסה בחיוב בדיני שמים, דדעת הריב"ש דלא מהני והמל"מ חולק, ולכאורה י"ל דפליגי בנדון זה, אם חיוב בדיני שמים הוא חיוב תשלומין או רק חיוב עונש גרידא, ואינו מוכרח ויש לפלפל בזה.

ובלאו הכי כבר פסק השו"ע^(ג) שם (ס"ג) שרק אם הזמינו עצמם למלאכה יחד חשיב שמירה בבעלים, וזה לא שייך בנידון דידן, ובפרט לדעת הגר"א (שם סק"ג בדעת הרמב"ם), דבעינן עיסוק במלאכה ממש, ע"ש.



ג.

האם הנתבע היה חייב לשמור על הכסף שלא ידע על קיומו

עוד יש לדון עפ"י מה דאיתא בב"ק (סב.): "אמר רבא: הנותן דינר זהב לאשה, ואמר לה 'הזהרי בו, של כסף הוא', הויקתו - משלמת דינר זהב, משום דאמר לה: מאי הוה ליך גביה דאזקתיה; פשעה בו - משלמת של כסף, דאמרה ליה: נטירותא דכספא קבילי עלי, נטירותא דדהבא לא קבילי עלי", וכן פסק השו"ע (סימן רצא ס"ד, ע"ש).

לפי זה, יכול הנתבע כאן לטעון שכיוון שלא ידע שאחד מחברי החדר הביא עמו 1000 ש, לא קיבל עליהם שמירה, דאין דרך להביא סכום כזה לשבת אירות.

אמנם, לכאורה דין זה תליא בפלוגתא דרבוותא, שהנה המרדכי (ב"ק סימן רז) כתב: "ראובן ששאל סייף משמעון שהיה לו במשכון מגוי [ואבד] ושואל ממנו ממון הרבה בעד הסייף שאבדו והשואל לא ידע שהיה סייף יקר, מצי אמר נטירותא דסייף יקר לא קבלתי עלי כדאמרינן גבי נתן דינר זהב לאשה וכמו חטין מחופין שעורין וצ"ע".

וביש"ש (פרק הכונס סי' לד) תמה, דבשלמא בעובדא דש"ס המפקיד פשע, דאמר לה שהוא של כסף ובאמת הוי דינר זהב, אך בסתמא, כשהבעלים לא אמר דבר מוטעה, השומר מקבל עליו לשמור את כל שווי של החפץ! והש"ך (סימן עב סק"מ) דחה את דבריו וכתב שחייב השומר בנידון שבגמרא אינו משום פשיעת המפקיד אלא הוא אמר לה כן כדי שתתרצה לשמור והיא איבעי לה אסוקי אדעתה דהוי של זהב (וכן משמע בתוס' שם), אך בסייף, שאין רגילות שיהיה יקר, לא חייב לשלם את שווי האמיתי. ובקצוה"ח (שם סק"ד) דחה את דברי הש"ך והחזיק בדעת

(ג). וכ"פ בנתה"מ שם סק"א.

המהרש"ל, שאם המפקיד אינו פושע, חייב הנפקד בכל ערך החפץ אע"פ שלא ידע, וע"ש שהאריך בזה.

אם כן, לכאורה תלוי המקרה דנן במחלוקת רבותינו האחרונים הנ"ל, אלא די"ל דגם לש"ך פטרינן ליה מלשלם דווקא בסייף, שאין רגילות שיהיה יקר, אך בסתם חפץ (ובנידוננו תיק, שאין לדעת מה יש בתוכו) מקבל עליו השומר שמירה על השווי.

אמנם, לאחר העיון נראה די"ל איפכא, דאפילו למהרש"ל ולקצוה"ח יהיה פטור בנידון דידן, והחילוק מבואר, דבעובדא דהגמרא ודהמרדכי השומר קיבל חפץ מסוים שעליו הוא צריך לשמור, וזה שאין הוא יודע את ערכו האמיתי לא איכפת לן (אם לא פשע המפקיד), אך כאן יש לומר דהשומר לא קיבל שמירה על החפץ משום שלא ידע שהוא קיים (ורק על הבגדים וספרים וכו' קיבל שמירה), ודמי להגדיש חיטים וחיפם בשעורים, שמשלם רק דמי שעורים, כמבואר בב"ק שם ובשו"ע סי' תיח סט"ו. וצל"ע בזה. ומיהו, מכל מקום נראה דאין עליו דין שומר כלל וכמו שיתבאר להלן.



ד.

האם היתה כאן קבלת שמירה

ובעיקר הדין, דמיקרי בנידון דידן שומר שקיבל עליו חיובי שמירה, יש לעיין טובא, דמי אמר דהוי קבלת שמירה? ובפרט לדעת הרמב"ם והשו"ע, שצריך קנין כדי להתחייב בחיובי השומרים, וכאן לא נעשה קנין!

והנה בב"ק (מז). איתא: "הקדר שהכניס קדרותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות, ושברה בהמתו של בעל הבית - פטור, ואם הוזקה בהן - בעל הקדרות חייב, ואם הכניס ברשות - בעל החצר חייב. רבי אומר: בכולן אינו חייב עד שיקבל עליו לשמור". וידוע דנפסקה ההלכה כרבי, יעויין ברמב"ם (פ"ז מהל נז"מ ה"ד) ובשו"ע (חו"מ רצא, ג; שצג, א; שצח, ה), והיינו דסבירא ליה שצריך לקבל שמירה בפועל ולא סגי באומדנא.

ועוד נאמר שם (בדף מח.): "ההיא איתתא דעלתה למיפא בההוא ביתא, אתא ברחא דמרי דביתא אכלה ללישא חביל ומית, חייבה רבא לשלומי דמי ברחא.

לימא פליגא אדרב, דאמר רב: הויא לה שלא תאכל! אמרי: הכי השתא, התם שלא ברשות - לא קביל עליה נטירותא, הכא ברשות - קביל עליה נטירותא. ומאי שנא מהאשה שנכנסה לטחון חטין אצל בעל הבית שלא ברשות, ואכלתן בהמתו של בעל הבית - פטור, ואם הוזקה - חייבת; טעמא שלא ברשות, הא ברשות - פטור! אמרי: לטחון חטים כיון דלא בעיא צניעותא מידי, לא בעי מסלקי מרוותא דחצר נפשיה, ועליה ידיה רמי נטירותא, אבל למיפא כיון דבעיא היא צניעותא, מרוותא דחצר מסלקי נפשיה, הלכך עלה דידה רמיא נטירותא". וכן פסקו הרמב"ם (פ"ג מנזקי ממון ה"ד) והשו"ע (סימן שצג, ג). ולכאורה קשה, דמגמרא זו מוכח דמהני קבלת שמירה באומדנא, דהרי האשה לא קיבלה בפירוש שמירה, וסוגיא זו אתיא כרבנן, וכיצד פסקו הרמב"ם והשו"ע דין זה, והלא הם נוקטים כרבי?

אכן, הרא"ה (הו"ד בשטמ"ק שם) פירש את הגמרא דאזלא אליבא דרבנן, ולפי רבי האשה אכן תהיה פטורה. אך הרשב"א בחידושיו כתב: "התם שלא ברשות לא קביל עליה נטירותא הכא ברשות קביל עליה נטירותא דבהמתו. ואע"ג דרבא הוא דאמר לעיל דברשות סתמא קביל עליה בעל החצר נטירותא ולא בעל הפירות, הכא אמסקנא סמיך דכיון דצריכה לגלות זרועותיה למיפא סלוקי מסלקי מרוותא דחצר נפשיה מן החצר ועליה לשמור שלא תוזק בהמתו בלישתה ואפילו לרבי". והיינו דהרא"ה סובר דרבי ס"ל דצריך קבלת שמירה בפירוש, ובלא"ה לא הוי שומר בשום גוונא, אך הרשב"א ס"ל דאם יש אומדנא דמוכח דמקבל הנפקד שמירה, א"צ בקבלת שמירה בפירוש, ורבי דהצריך קבלת שמירה היינו במקום דאין לנו אומדן דעת ברור. וכיוצא בזה כתב בהגהות אשרי (הו"ד בש"ך בסימן רצא), דרק בחצר צריך לומר הנח לפני, מה שאין כן בבית הנפקד, דאפי' בסתמא אמרינן דקיבל עליו לשמור.

ונראה בביאור מחלוקתם, דהנה יש לחקור מהו הגדר של קבלת שמירה המבואר בב"י ריש סימן רצא (ומקורו מב"מ פא:), דב-"הנח לפני" מקבל עליו שמירה וב-"הנח לפניך" לא. האם א"צ לומר הנח לפני, אלא שכשאומר הנח לפניך כביכול אומר הוא שאינו רוצה לקבל עליו שמירה ולכן לא חייב, אך בסתמא יתחייב" (אם

ד). וכ"כ להדיא הסמ"ע בסימן שמט סק"ה, אך מהב"י בבד"ה שם משמע דלא חשיב קבלת שמירה והסכים עמו בקצוה"ח סק"ב, אך התם י"ל דאין גמ"ד כלל לשמירה, ולהלן יתבאר בעו"ה.

ביקש ממנו המפקיד לשמור, כמובן), או שגם בסתמא לא יהיה חייב, עד שיקבל עליו בפירוש לשמור ו"הנח לפני" דווקא^ה.

והיה נלענ"ד דאפשר לתלות שאלה זו בחקירה הידועה^ה בסיבת חיובי השומרים, האם היא מכוח התחייבות השומר או דשומר דינו כפועל וחייב בתשלומין מדין מזיק שלא שמר, ובזו תלויה מחלוקת הרמב"ם והרא"ש, אם צריך קנין או די בנסתלקו הבעלים, דאם נאמר שהשומר מתחייב - צריך קנין^ה, אך אם נאמר דהוי פועל - סגי בהתחלת מלאכה, וכמבואר כל זה בקצוה"ח סימן שז סק"א^ה יעו"ש. אם כן, אף אנו נאמר שאם חיובי השומרים הם מדין חיוב השומר, צריך שיקבל עליו שמירה בפירוש, דהרי קבלה זו היא המחייבת, אך אם חייב מדין שלא שמר, א"כ בעינן רק הסכמה ורצון לשמור, וסגי בהתחלת השמירה דהוי כהתחלת מלאכה.

אך יש לדחות, דהנה השו"ע ס"ל כרמב"ם, שצריך קנין^ה, ובכל זאת פסק את מעשה דאשה הנ"ל, וביאורו מוכרח כהרשב"א, דהרי פסקינן כרב, וא"כ מוכח לכאורה דלא תליא זה בזה^ה.

וכן יש עוד להוכיח מסימן רצא ס"ג, שפסק שם השו"ע את תשובת הרא"ש: "מכל מקום מי שהיה מהלך בדרך וא"ל חבריו: הולך עמך אלו המנעלים, ואמר לו: הניחם כאן על החמור, והניחם שם ולא קבלם הנפקד בידו אלא כמו שהניחם המפקיד על החמור כך הולכים ולא קשרם, והלך לו מן הצד להסך רגליו והניח

ה). ומצאתי שנחלקו בזה רבותינו האחרונים, דהנה במחנ"א (סימן ב מהל' שומרים) הסתפק בכה"ג דהמפקיד הכניס את החפץ לבית הנפקד וביקש ממנו לשמור והנפקד שתק, אי חשיב קבלת שמירה משום שתיקה כהודאה, והכריע דל"ח קבלת שמירה, ומה ששתק - שלא אכפת לו שיניח ע"ש. וכן דעת נתיה"מ (רצא סק"ה). אך בבני אהרן (המובא במחנ"א) כתב שחייב בכך, וכן פסק בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת ח"ב סימן כח).

ו). האריכו בזה הקה"י בב"מ סימן לח, וקוב"ש שיעורים בקידושין אות יד.

ז). מיהו יעויין בחידושי הגרעק"א (ב"מ מח.), מה שהקשה על זה.

ח). ולענ"ד, מלבד שדבריו מובנים מאד בסברא, גם מוכרחים הם מסימן שמ ס"ד, יעו"ש ואכמ"ל בזה.

ט). כמפורש בסימן שג ס"א, ויעויין בסימן רצא ס"ה, סימן שז ס"א, סימן שמ ס"ד.

י). אמנם, בשיטת הרשב"א גופיה אתי שפיר, דהרשב"א ס"ל דשומר חייב מדין פועל (עיין בחידושו לקידושין יג. ד"ה סברה) וא"כ סגי בג"ד וא"צ קבלה בפירוש.

החמור על אם הדרך ונאבדו המנעלים, הוי שומר חנם והוה ליה פושע וחייב לשלם". והיינו דהרא"ש חידש דאף ד"הניחם על החמור" הוי כמו "הנח לפניך", מ"מ כיון דודאי היה אבוד בדרך, אנן סהדי דמקבל עליו שמירה, משום דבלא"ה ילך לאיבוד^(א).

הא קמן דהשו"ע ס"ל דדי בגמירות דעת דתהני כקבלת שמירה, דהרי שם לא קיבל שמירה בפירוש!

והנה הגרעק"א בהגהותיו על השו"ע שם כתב דהרא"ש לשיטתו, דלא בעי קנין ולכן חייב לשלם, אך לרמב"ם הוי ספק אם חשיב חצר (וכמבואר בסימן רב) ולכן לא יתחייב^(ב). ולכאורה דבריו צע"ג, דהשו"ע הרי ס"ל כרמב"ם, דשומר בעי קנין, וכיצד פסק כאן כהרא"ש?^(ג)

והנראה לענ"ד בביאור כל הענין, דהנה בעיקר מחלוקת רבי ורבנן נחלקו הראשונים כמאן הלכתא, דהתוס', וכן הטור בשם הרא"ש^(ד), כתבו שהלכה כחכמים, וכן פסק הרמ"א (בסימן שצג ס"ג ובסימן שצח ס"ה), אך הרי"ף והרמב"ם, ובעקבותיהם מרן הב"י, פסקו כרבי, דבעינן בפירוש קבלת שמירה.

ושורש מחלוקתם, לענ"ד, הוא דהרי"ף והרמב"ם ס"ל דחייב השמירה נובע מהתחייבות השומר, ולכן בעינן קנין וקבלה מפורשת לשמור, אך תוס' והרא"ש ס"ל דחייב השמירה מקורם בכך שלא שמר, והוי כפועל דעלמא, ולכן לא בעינן קנין וגם א"צ קבלה מפורשת לשמירה, אלא סגי בהסכמה לשמור ובהתחלת מלאכה וק"ל. והרמ"א לשיטתו, דפסק בסימן שמ ס"ד כתוס' ורא"ש שא"צ קנין לחיובי השמירה, ובסימנים שצג ושצח פסק דהלכה כחכמים, שא"צ קבלה בפירוש.

(א). כך נראה בכוונת הרא"ש, כמבואר לכל מעיין בסימן צד אות ד.

(ב). אמנם, הנתיחה"מ שם (סק"ז) ביאר שדין זה הוי לכו"ע וחייבו הוא מדין מזיק, שעשה מעשה בידים וע"ש, אך במחנ"א הל' שומרים סימן ז מבואר כרעק"א.

(ג). אמנם, על הרמ"א, דהביא את דעת הנ"י ומרדכי שחולקים על הרא"ש, לא קשה כלום, דהם מטעמא אחרינא פליגי, דיש סברא להיפך, דבביתו קיבל שמירה, אך בדרך, דהוי מקום שאינו משתמר, י"ל דלא, וכמבואר חילוף הסברות בב"מ (פא:) ובב"י כאן ופשוט.

(ד). אמנם, הב"י תמה על הטור, דלכאור' לא מפורש ברא"ש כמי הכריע, וע"ש.

מיהו, גם לרי"ף ולרמב"ם י"ל דהיכא שיש אומדנא ברורה שמקבל עליו שמירה, כעובדא דהרא"ש הנ"ל, מקבל עליו השומר בלי קבלה בפירוש ובלי קנין! וכמו שידוע בעלמא לענין מו"מ, דהיכא דיש גמ"ד ברורה ל"צ קנין, וכמו שביארו התוס' בכתובות (קב. ד"ה אליבא דבן ננס כו"ע לא פליגי) את הדין של "הן הן הדברים הנקנים באמירה", ויעויין עוד באחרונים גבי אודיתא (קובץ שיעורים ב"ב קמט.) וגבי סיטמותא (כך ביאר הגרא וייס למ"ד דהוי מדאו', עיין בספר משפט הקנין בעמ' הראשון) והדברים עתיקין. לכן פסק השו"ע את תשובת הרא"ש, דבכה"ג י"ל דגם הרי"ף והרמב"ם מודו^(ט).

ומעתה מיושב הכל, דבעובדא דההיא איתתא היה ברור שמקבלת היא עליה שמירה, כי הרי הבעלים היה חייב לצאת (ועיין תוס' שם ד"ה הכא) ולכן לא צריך קנין, ואתיא אפילו כרבי, וכביאור הרשב"א וכפסק הרמב"ם והשו"ע (סימן שצג ס"ג).

וזוהי כוונת הרמב"ם בפ"ג מנזקי ממון הי"ד: "אם הכניסן ברשות והניחו בעלי החצר את זה שהרשוהו בחצר לשמרו ואכלתן בהמתו של בעל הבית והזוקה באכילתן - בעל הפירות חייב, שכיון שראה הבהמה אוכלת דברים המזיקין לה והניחה חייב, שהרי אין בעלי החצר מצויין שם להעביר הבהמה מהן. ומעשה באשה שנכנסה לאפות...", דכיון שאין הבעלים מצויין שם אנן סהדי דקיבל עליו השמירה וכנ"ל. אך הרמ"א יכול^(טז) לפרש את הסוגיא כרא"ה, דאזלא הסוגיא אליבא דחכמים ולכן חייבת לשלם.

(טו). אחרי כתיבי כל זאת ראיתי שכעין דברינו כתב בנתה"מ (רצא סק"ב), אמנם אין זה ממש דומה וע"ש.

(טז). אך אינו חייב לפרש כן כמוכחן ופשוט.

ויוצא^(י) שדעת השו"ע היא דבעינן קבלת שמירה בפירוש^(ח), אלא אם כן יש אומדנא ברורה דמקבל עליו השמירה, ודעת הרמ"א כתוס' ורא"ש^(ט), דלא בעינן קבלת שמירה בפירוש ומהני אפילו הסכמה שבשתיקה ואומדנא קלה^(ז).

ובנידון דידן י"ל דלא חשיב גמ"ד ברורה, שאין דרך לנעול חדרים בישיבה, שאין גנבים מצויים שם (ואכן הוברר שהרבה מהחברים לא נעלו את חדריהם). ונראה דאפילו לרמ"א יש להקל בכך דלא חשיב כלל קבלת שמירה.

לכן, להלכה למעשה פטור החבר מלשלם.



(יז). ועיין בפת"ש (רצא סק"א) דהביא ויכוח בין הצ"צ לשעה"מ, וי"ל דתליא במחלוקת השו"ע והרמ"א, יעו"ש ודו"ק.

(יח). ומה שכתב הש"ך בדעת השו"ע, דדוקא לחצרו בעינן קבלת שמירה אך בביתו אפי' בסתמא מהני, יל"פ כדרכנו דהוי גמ"ד ברורה, אם כי י"ל דסו"ס השו"ע השמיט את זה, דס"ל דלא הוי אנן סהדי כ"כ כמו גוונא דתשובת הרא"ש וכדו'.

(ט). צ"ע מדוע כאן הרמ"א לא הגיה כלום, אלא רק בהגהותיו להלכות נזקי ממון. אמנם, גם בסוגיא דשומר אי בעיא קנין לשמירה פסק השו"ע שצריך והרמ"א הגיה רק בסימן שמ"ס ד, וצ"ל דסמך הרמ"א על מש"כ אח"כ, וכה"ג אמרינן טובא בדינים אחרים. ויעיין בערוה"ש רצא סכ"ו מש"כ בזה, אך לענ"ד אין הצדק עמו וכמשנ"ת.

(כ). וזהו כדעת הסמ"ע (סימן שמט, הובא לעיל הערה ד), אך הב"י שם לשיטתו וכדס"ל בשו"ע דצריך קבלת שמירה בפירוש. וכן הקצוה"ח לשיטתו בסימן רצג סק"א ובסימן עד סק"ב, ששמירה היא התחייבות השומר, ולכן מסכים לב".

הרב משה אהרן קושלבסקי

בני ברק

אש מהי?

בערב שבת פרשת שמות תשע"ח, טרמפולינה שהיתה בבית אחד בשטח פתוח וחשוף לרוח, הועפה ממקומה ונחתה על גג בית סמוך.

הנחיתה על הגג השכן לא היתה רכה. נשברו רעפים. בדרך כלל כאשר גומרים בנין בגג רעפים אין יוצקים את התקרה של הקומה האחרונה, אלא עושים תקרת "רביץ", על-ידי שמחברים רשת פלדה לקורות התקרה ומכסים את הרשת בטיח. טיח זה חדיר למים, ואם כן גשמי הברכה שירדו בכח בודאי חדרו ושטפו את הדירה והזיקו.

אירוע זה עורר אותי לחשוב על ההשלכות ההלכתיות של מה שקרה.

א. האם יש חיוב תשלום נזקים בגין שבר הרעפים?

ב. האם יש חיוב תשלום נזקים כתוצאה מחדירת הגשמים?

ג. מה עושים עם כל המים שדולפים לתוך הדירה – האם מותר לטלטלם?

אני מבקש לחלוק את המעט שעלה בידי להציל מהסערה ומן השטפון.



א.

בבא קמא (ג, ב): "אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו, היכי דמי? אי בהדי דאזלו קא מזקי, היינו אש! מ"ש אש? דכח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתן עליך!".

וברש"י ד"ה ברוח מצויה: "דאי ברוח שאינה מצויה הוי אונס ולא מחייב, אבל ברוח מצויה הוי תולדה דאש, שהרי אש נמי הרוח מוליכה".

ובחידושי הרשב"א (שם) ד"ה מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו. כתב: "טעם זה של כח אחר מעורב בו, פעמים שתופסו לקולא ופעמים לחומרא, כל אחד לפי

מקומו, דודאי קולא וחומרא יש בו, וכאן תופסו לחומרא, ולומר - שעל כן חייבה בו תורה - שאע"פ שבעל התקלה אינו מדליק את הגדיש ממש, מ"מ מיד שהוא מדליק את האש, מצוי הוא להתערב עמו מיד כח אחר שמוליכו ומזיק, וכן הטעם באבנו וסכיננו שהניחן בראש גגו שמצויין ליפול ברוח מצויה, עכ"ל.

קל להעלות על הדעת, שאש דולקת מצד עצמה היא מין "מזיק", וכהגדרת הרשב"א "תקלה", כי כל אשר נדרש להפעיל את האש להיות "מזיק" זה לקרב אותה לחומר דליק, לכן, אין צורך שבעל האש יקרב את האש לגדיש, אלא די בכך שהוא הכין את האש לכך שהרוח תוכל לשאת את האש אל החומר הדליק.

ממה שהרשב"א מדמה את מוכנות האש להתערב עם כח אחר לילך להזיק, למוכנות אבנו סכיננו ומשאו ליפול ברוח מצויה, משמע שהרשב"א מבין שגם כל חפץ שיכולים להנזק על ידו הוא מין "מזיק" או בלשון הרשב"א "תקלה" ודינו זהה לדין האש.

ברשימות שיעורים לרי"ד סולובייצ'יק מבוססות על זצ"ל לבבא קמא (ו, א) כתב: "והנה לקמן (דף ס, א) דנה הגמ' באש שנעשתה בעזרת כח אחר, ז"ל: "ת"ר ליבה ולבתה הרוח - אם יש בליביו כדי ללבותה חייב ואם לאו פטור. אמאי ליהוי כזורה ורוח מסייעתו כו' רב אשי אמר כי אמרי' זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור, עכ"ל.

פשטות הגמרא מורה שאין לחייבו אם עשה את האש יחד עם כח אחר. החידוש שכח אחר מעורב בו מחייב באש, חל אך ורק בקירוב המזיק אצל הניזק (או להיפך, עיין בראשונים) אבל לא בעשיית המזיק; בעל המזיק אינו חייב, אא"כ עושה המזיק לבדו בלי סיוע כח אחר.

לפי"ז עולה הקושיא, הרי באבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח והזיקו אחרי שנחו הרוח סייעה בעשיית המזיק, כיצד לפי"ז נלמד חיובם מאש, והלא באש כשהרוח משתתפת בעשיית המזיק פטור. עכ"ל.

[אגב, כמדומני מי שרשם את השיעור לא דייק בדברי הרב. אנו לומדים את חיוב אבנו סכיננו ומשאו שנפלו מאש רק כאשר הזיקו דרך נפילתן, אבל אם הם הזיקו אחרי שנחו אין החיוב משום תולדת אש, אלא משום תולדת בור].

אולם, לעצם הקושיה, כבר התבאר לנו מדברי הרשב"א שכל מה שיכולים להנזק בו דינו כאש, שגם אם כח אחר מביא אותו אל הניזק הרי הוא כאש.

אכן, עצם הנחה זו, שהאש היא "תקלה" וכן כל דבר שיכול להזיק הריהו "תקלה", צריכה הסבר. הלוא רוב מוחלט של להבות שמבעירים בני אדם אינן גורמות שום נזק, אדרבה בלי האש קשה מאוד לאדם לקיים חיים סדירים, ואנו מברכים ברכה מיוחדת 'בורא מאורי האש', כפי שבירך אדם הראשון כשלמד במוצאי שבת להוציא האש מן האבנים.

ועוד יותר צריך להסביר את דברי הרשב"א, שמדמה כל חפץ לאש, מדוע כל דבר שבהיותו במקומו אינו גורם הניזק ורק אם כח אחר מעורב בו הוא מזיק יחשב ל"תקלה"?

אולי ניתן לומר כי אכן אבנו סכינו ומשאו אינם תקלה מצד עצמם, אבל כאשר אדם מניחם על הגג וכל רוח מצויה יכולה להעיפם הוא הפך אותם ל"תקלה". כי הנחה במקום כזה שגורם סכנה, מצטרפת לחפץ להופכו ל"תקלה" ולכן הרוח המעיפה אותם הפכתם במעופם ל"אש". בעל החפצים המונחים במקום שהם יכולים להפוך ל"תקלה" חייב לשמור שזה לא יקרה.

וצריך לומר שזהו מה שחדשה התורה שזו אחריותו של בעל החפצים המונחים במקום שהרוח יכולה להעיפם, או של מדליק האש, לשמור שהרוח לא תוכל להזיז את האש או את החפצים.

כל זה ברוח מצויה, אבל ברוח שאינה מצויה אין מוטל על בעל החפצים לשמור, ולכן החפצים אינם נחשבים ל"תקלה" אם רוח שאינה מצויה העיפתם, אלא הוא נחשב כאנוס (כפי' רש"י שהובא לעיל, דאי ברוח שאינה מצויה הוי אנוס ולא מחייב).

מעתה, כיון שהנחה במקום התורפה הופכת כל חפץ תמים ל"תקלה" יש לדון שגם מקום שרק רוח שאינה מצויה יכולה להזיז את החפץ יכול להחשב למקום תורפה, ובלבד שיש התראה שתבוא רוח שאינה מצויה.

ומכאן שהשארית חפץ במקום חשוף לרוח שאינה מצויה שיש ידיעה שהיא תבוא, בלי לוודא שגם הרוח שאינה מצויה לא תוכל להזיז את החפץ, הופכת את החפץ ל"תקלה" כי כבר אין כאן אנוס.

אשר על כן, הטרמפולינה ששברה רעפים יכולה להחשב כאש ובעל הטרמפולינה יהיה חייב על שבירת הרעפים.



ב.

שאלנו אם יהיה חייב בעל הטרמפולינה לשלם נזקים שעשו מי הגשמים. נראה פשוט שנזקים אילו הם בכלל גרמא, גם אם הם חדרו בכח ראשון עם שבירת הרעפים, וגרמא בנזקים פטור בדיני אדם אבל חייב בדיני שמים.



ג.

לגבי טלטול המים כדי לפנותם מהדירה או להניח דלי תחת הדלף נראה שאין בעיה של מוקצה וזאת, על-פי הסוגיא בעירובין מה: "אמר רב יוסף, תא שמע: גשמים שירדו מערב יום טוב יש להן אלפים אמה לכל רוח. ביום טוב - הרי הן כרגלי כל אדם, וכו'. אמר מר: ביום טוב - הרי הן כרגלי כל אדם. ואמאי? ליקני שביתה באוקיינוס! [מו:] ותניא: נהרות המושכין ומעיינות הנובעין - הרי הן כרגלי כל אדם, וכו', שרואין שמי גשמים אינם מוקצה לא משום תחומין ולא משום נולד".

אכן, בקיץ כשצינור ניקוז של מזגן נסתם והמזגן מתחיל לטפטף בתוך הבית יש בעיה של מוקצה כי מי המזגן בודאי נולד הם.



אוצר קדשים

◆ ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת
המקדש ◆

הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש

פתיחה

שאלת כשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש היא אחת השאלות העיקריות בתחום הרחב של חידוש עבודת המקדש, וייתכן שהיא תהיה נוגעת למעשה כשנזכר וייבנה בית המקדש, אף שייתכן שכל ענייני היוחסין יתבררו בנבואה שתתחדש אז^א.

כבר באזכור הראשון של חכם שרצה לחדש את העבודה לאחר חתימת התלמוד - רבי יחיאל מפריס, מתחבט רבי אשתורי הפרחי בשאלה העבודה בכהני חזקה (כפתור ופרח פ"ו).

מאוחר יותר עלתה השאלה על שולחן מלכים ומאז לא ירדה - בין הסוברים שכהני חזקה רשאים לעבוד במקדש נמנים המבי"ט (קרית ספר הל' איסורי ביאה, כ), משמעות הזכרון יוסף (אה"ע, ג), החתם סופר (יו"ד, רלו; וכן משמעות דבריו בקובץ תשובות חת"ס, ס; ובחידושיו לכתובות כה, ב ד"ה והנה בפ"כ^ב), הרב צבי הירש קלישר

(א). ראה יומא ה, ב: "כיצד מלבישן לעתיד לבוא? לעתיד לבא נמי, לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם", ובתוס' פסחים (קיד, ב ד"ה אחד): "וכשיבנה משה ואהרן יהא עמנו וליכא למיטעי".

(ב). הרב אפשטיין (להלן הערה 4, עמ' 172-173) מציין שדברים בכיוון שונה כתב החת"ס בחידושי (כתובות כג, א ד"ה אמנם), אך לכאורה אין בדברי החת"ס בחידושי התייחסות לנידוננו: כיצד לנהוג כשאינן אפשרות לעבוד בכהנים מיוחסים - האם להתבטל מעבודת המקדש, או לעבוד בכהני חזקה. וברור שגם הנוקטים שניתן לעבוד בכהני חזקה במצב כזה, אינם טוענים בהכרח שלא יתבצע לעתיד בירור יוחסין בדרך נבואית.

מלבד זאת, לכאורה יש לדון טובא על עיקר דברי החת"ס שם, במה שהניח שכאשר כולם טמאי מתים לא שייך להביא שעירי רגלים ויום הכיפורים, משום שהם באים על טומאת מקדש וקודשיו. דלכאורה גם כשכולם טמאי מתים לא פקעו הלכות טומאת מקדש וקודשיו, ולא פקע הצורך בכפרה. אמנם טומאה הותרה בציבור, אך עדיין ישנם מצבים רבים שבהם היא לא הותרה וצריך לכפר עליהם. ואם כוונת

ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש רעג

(דרישת ציון עמ' 92 ואילך) והראי"ה קוק (משפט כהן צד, ב¹). וכך מטרים דברי הרי"מ טוקצ'נסקי (עיר הקודש והמקדש ה, פ"ג) והחזו"א (אה"ע ב, ז), אף ששניהם לא הכריעו כן בהחלטיות.

לעומתם, המעשי למלך (על הרמב"ם הל' מעשה הקרבנות ב, טו) והרי"א הרצוג (תורת האהל מהד' תש"ח דף נו-נו ומהד' תשנ"ד עמ' תכב-תכג) נקטו שאין אפשרות לעבוד במקדש בכהני חזקה. ואחרונים נוספים כתבו בהקשרים אחרים שכהונתם של כהני החזקה בזמננו אינה ודאית (יש"ש ב"ק ה, לה; מהרשד"ם אה"ע, רלה; שאילת יעב"ץ א, קנה²; בית אפרים או"ח, ו³ ואה"ע קכב ד"ה ועתה; מהרש"ם ה, עב; ועוד)⁴.

החת"ס היא לומר שקרבן הבא בטומאה אינו יכול לכפר על טומאה, צריך עיון מה ההכרח להבין כך. ויש לדון טובא גם על מה שחידש שמכיון שאי אפשר להקריב את הקרבנות הללו, ממילא אי אפשר להקריב שום קרבן. ואכמ"ל.

ג). אך בגנוי ראי"ה (ג, עמ' 64) כלל זאת בכלל ה'ספיקות המעכבים את תכנית בנין בית המקדש' שבהם 'רוח הקודש תסייע לבירור ההלכה', וכעין זה כתב באגרות הראי"ה (ד, איגרת תתקצד). וצריך עיון האם חזר בו, או שאין סתירה בין הדברים. וגם צריך עיון מה הביסוס לקביעה זו, והאם היא נאמרה כהלכה פסוקה. והרי בין הספקות הנזכרים בדברי הראי"ה מוזכרת שאלת זיהוי התכלת, שלדעת רבים נפשטה בדורנו, והדבר נעשה ללא רוח הקודש. ורבים נוספים סבורים שלא נפשטה אך מבחינה עקרונית היא יכולה להיפשט ללא רוח הקודש, אם תימצאנה ראיות ברורות. ויעוין עוד במה שכתב בחבל נחלתו (א, סח) בדעת הראי"ה, ובמאמרו של הרב פרופ' נריה גוטל: 'אכן' בשמים היא' בהלכות מקדש וקדשיו', מעלין בקודש טז (אלול תשס"ח) עמ' 95-113.

ד). ושם כתב שטוב וישר שהכהנים יחזירו תמיד את דמי פדיון הבן לאבי הבן. לכאורה, הנחיה זו עומדת בסתירה לדברי גדולי הפוסקים, שכתבו שידיעה שהכהן יחזיר את דמי הפדיון, ללא שסוכם במפורש שהפדיון הוא מתנה על מנת להחזיר, היא חיסרון ולא יתרון; ולא חילקו לעניין זה בין כהנים מיוחסים לכהני חזקה (רמב"ם הל' ביכורים יא, ח; רמב"ן הל' בכורות סה, א; כלבו, צד; רשב"ש, קלו; שו"ע יו"ד שה, ח; ועוד רבים). ואפילו אם סוכם כן מראש, ישנה בעייתיות בדבר, ואכמ"ל. יתר על כן, לפי דברי השאילת יעב"ץ יוצא לכאורה שאין חובה לפדות את הבנים, דהמוציא מחברו עליו הראיה, והרי כל ישראל נהגו להקפיד על פדיון הבן כחובה גמורה, ואף לברך על כך ללא פקפוק. וצ"ע. ויעוין עוד בחת"ס (קובץ תשובות חת"ס, ס) שהאריך להקשות על דברי היעב"ץ הללו.

ה). ויעוין לקמן בדבריו בעניין נשיאת כפים על ידי כהני חזקה.

ו). לפוסקים נוספים שכתבו כן, יעוין במאמרו של הרב נח לנדסברג: 'נישואי גיורת למי ששמו כהן', תחומין יט, (תשנ"ט), עמ' 145-146. פוסקים נוספים בני דורנו האריכו בעניין עבודה בכהני חזקה. ראה עת לחננה (לרב יצחק שטרן), עמ' 116-129; הרב זלמן נחמיה גולדברג: 'הקרבנות קרבנות על ידי כהנים שאינם מיוחסים', מעלין בקודש ז (אב תשס"ג) עמ' 1-15; הרב זלמן קורן: 'על כשרותם של הכהנים שבזמן הזה לעבודת המקדש', מעלין בקודש ח (אדר תשס"ד) עמ' 121-140; הרב ישראל אריאל: 'האם נדרש כוהן מיוחס לחידוש העבודה במקדש?', מעלין בקודש כו (אלול תשע"ג) עמ' 13-54; הרב יעקב

רעד ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש

במאמר זה תיבחן האפשרות להסתמך על ברכת כהנים, שנהגה ונוהגת בכל תפוצות ישראל עד ימינו ועד בכלל¹, כראיה להסתמכות הלכתית על כהונתם. נושא זה כמובן עלה לדיון באחרונים, וכבר הגמרא דנה על העלאה מנשיאות כפיים ליוחסין, וכדלהלן. אך דומה שדווקא היבט משמעותי ומרכזי של ההעלאה מנשיאות כפיים עדיין לא נבחן כל הצורך, והוא הדיון האם בברכת כהנים על ידי זר ישנו איסור תורה או לא. לפי האפשרות שיש בדבר איסור תורה, וכדלקמן, נמצא שעצם העובדה שכהני חזקה מברכים ברכת כהנים, מראה בבירור שסומכים על חזקתם מדאורייתא, ומכריחה לכאורה את ההבנה שהחלוקה בין ברכת כהנים לדינים אחרים, שבהם נדרשים דווקא כהנים מיוחסים, אינה מעיקר דין התורה אלא מדרבנן².



אפשטיין בתגובתו לרב אריאל: 'כהני חזקה אינם רשאים לעבוד במקדש', מעלין בקודש כז (אדר תשע"ד) עמ' 165-174; והרב אריאל בתגובה לתגובה: 'העבודה במקדש תתחדש על ידי 'כהני חזקה'', שם עמ' 175-192.

לכאורה יש לדון על מה שכתב הרב אפשטיין (שם עמ' 173) בשם שבט הלוי (ג, קס) שרק כהנים מיוחסים כשרים לכהונה, דנראה שהשבט הלוי רק שקיל וטרי במקורות שונים ולא פסיקא ליה מילתא להכריע ביניהם למעשה. ועוד יש לציין שבחבל נחלתו (א, סח) הובאה הערת הרב יעקב אריאל, ובה מבואר שלדעתו אפילו כהנים המחזיקים ספרי ייחוס בימינו אינם יכולים להקריב על גבי המזבח, ושלא כדעת אחיו הרב ישראל אריאל הנ"ל.

ז. מקורות על כך נאספו במאמרו של יצחק זימר: מועדי נשיאת כפים, סיני ק (תשמ"ז) עמ' תנב-תע (=הנ"ל, עולם כמנהגו נוהג, עמ' 132-151).

ח. דברים דומים בסגנונם כתב האחיעזר (ג, לו ד"ה והנה דעת) בהקשר אחר: 'והנה דעת המהרי"ט בתשובה (ח"א סי' קמט) דמהני כהני חזקה אף בשל תורה היכא דליכא חששא שמא יעלו אותו ליוחסין, וליוחסין החמירו דבעי ב' עדים, ודוקא בתרומה, דאיכא עון מיתה כמבואר בגמ' כתובות שם דמחלק בין תרומה ונשיאת כפים. ולפי זה, באיסור הנאת כילוי, דאית ביה רק איסור עשה, לשיטת המהרי"ט מהני כהני חזקה.

יש להביא ראיה לשיטת המהרי"ט מהא דמבואר ברמב"ם (הל' ביכורים יב, יד) ובשו"ע (יו"ד שכא, יח) להלכה דפטרי חמור של כהנים ולויים פטורים. והא פטר חמור אסור בהנאה מן התורה, ואיך מהני בזה כהני חזקה. ויעוין בהגהות הרש"א ביו"ד שהרגיש בזה, ולמה שכתב המהרי"ט אתי שפיר, דרק בתרומה דאורייתא לא מהני.

וכן יש להביא ראיה מהא דחרמים דביד הבעלים מועלין בהם וניתנים לכהנים והרי הן חולין, ואיך מהני כהני חזקה לדין וכבר תמה בזה בספר מנחת חנוך (שנו, ב), וידידי הרב הגאון מוהר"ח העניך אייגעש

מחלוקת הראשונים בהבנת דברי הגמרא בכתובות

נאמר בגמרא (כתובות כד, ב):

איבעיא להו: מהו להעלות מנשיאות כפים ליוחסין? תיבעי למאן דאמר מעלין מתרומה ליוחסין, ותיבעי למאן דאמר אין מעלין.

תיבעי למאן דאמר מעלין, הני מילי תרומה דעון מיתה היא, אבל נשיאות כפים דאיסור עשה - לא, או דלמא לא שנא? תיבעי למאן דאמר אין מעלין, הני מילי תרומה דמיתאכלא בצנעא, אבל נשיאות כפים דבפרהסיא, אי לאו כהן הוא כולי האי לא מחציף אינש נפשיה, או דלמא לא שנא? רב חסדא ורבי אבינא, חד אמר: מעלין, וחד אמר: אין מעלין.

בגמרא מבואר שישנו 'איסור עשה' בנשיאת כפיים על ידי זה. בביאור האיסור כתב רש"י:

דאיסור עשה - 'כה תברכו' (במדבר ו, כג) - אתם ולא זרים; ולא הבא מכלל עשה עשה.

בספרות חז"ל שבידינו לא מצאנו מדרש כזה, ונראה שרש"י הבין את הדברים מדברי הגמרא כאן, אף שאין לשלול אפשרות שהיה בידו מדרש כזה. דברי רש"י הובאו בהסכמה בזהר הרקיע לרשב"ץ (עשה קא^ט), בקרית ספר (הל' תפילה, טו^ו) ובחרדים (מצווה עשה פרק ד, יט). לעומת זאת, בספר האשכול מהד' אוירבך (ח"א סי' טו עמ' 32) נאמר:

ואמרין בפרק האשה שנתארמלה ישראל שנושא כפיו עובר בעשה. איכא מרבואתא אמרו עשה ממש, דכ' דבר על אהרן וכו' כה תברכו - ולא זרים,

שיחיה הראני ביש"ש בב"ק פ"ד שהרגיש בזה לענין חרמים בזמן הזה. ולדברי המהרי"ט אתי שפיר, דהא קיי"ל דמעילה אינה אלא באזהרה, ומהני כהני חזקה אף בשל תורה לבר מתרומה^ו. הרי שהנאת הכהנים מבכורות החמורים ומחרמים מעידה על תוקפה של חזקת כהונתם^ז.

ט). ומה שכתב שם שהרמב"ן הכניסו בחשבון המצוות, אין כוונתו ללאו הבא מכלל עשה של ישראל המברך, אלא ללאו הבא מכלל עשה שבאכילת כזית מפסח צלוי מבעוד יום, שהוסיפו הרמב"ן למניין המצוות של הרמב"ם (שכחת העשין, יב).

י). במקום אחר (הל' איסורי ביאה, כ) גילה הקרית ספר דעתו, שמן התורה רשאים כהני החזקה של זמננו לעבוד במקדש.

רעו ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש

ולא הבא מכלל עשה עשה. ואיכא מאן דאמר מדרבנן ומשום ברוכי דלא מצי מברך, והוה ליה ברכה לבטלה.

השיטה המובאת באשכול מפרשת שה'עשה' אינו אלא איסור דרבנן של ברכה לבטלה^(א). לכאורה יש קושי גדול בפירוש זה, שהרי לשון הגמרא היא 'איסור עשה' וקשה מאוד לפרש זאת כאיסור דרבנן. אדרבה, סתם עשה בכל מקום הוא עשה דאורייתא, וגם אם מצאנו הופעות מועטות בספרות חז"ל של עשין דרבנן, הם על כל פנים עשין חיוביים ולא איסורים המוטלים על האדם בשב ואל תעשה. זאת ועוד, הגמרא באה לבטא את החילוק שישנו בין איסור אכילת תרומה לזר ובין איסור ברכת כהנים לזר. ואי איתא שבברכת כהנים אין כל איסור תורה, היה על הגמרא לומר זאת, ולא לנקוט לשון שמטשטשת את החילוק בין איסור תורה לאיסור מדרבנן, שהוא עיקר מה שהגמרא רצתה לבטא בלשון זו^(ב). מלבד זאת, הדברים מתאימים רק לדעה שברכה לבטלה אסורה מדרבנן, ולא לדעת הרמב"ם שברכה לבטלה אסורה מן התורה (כמבואר בטל חיים ברכות ח"א עמ' קא-קי). וכל זאת מלבד העוררין שיצאו על מהדורה זו של ספר האשכול^(ג). ובמהדורת אלבק שנדפסה על פי כתבי היד שבידינו, ליתא לכל זה^(ד).



מקורות נוספים בראשונים האוסרים על זר לברך ברכת כהנים

בספר החילוקים שבין בני מזרח לבני מערב (סי' כט^(ה)), נאמר:

י. משמעות הלשון 'ברכה לבטלה' היא שהאיסור הוא בברכת 'אשר קידשנו בקדושתו של אהרן' וכו', ולא בברכת כהנים עצמה. וכן נראה ממה שהאריך וכתב 'ומשום ברוכי דלא מצי מברך'.

יב. והשווה ללשונות הגמרא בשתי בעיות של ר' ירמיה. האחת (מו"ק יב, ב - יג, א): 'כוון מלאכתו במועד ומת, מהו שיקנסו בניו אחריו? אם תימצי לומר צרם און בכור קנסו בנו אחריו, משום דאיסורא דאורייתא', והשנייה (גיטין מד, א): 'מכר עבדו ומת, מהו שיקנסו את בנו אחריו? אם תימצי לומר צרם און בכור ומת קנסו בנו אחריו, משום דאיסורא דאורייתא היא, אבל הכא איסורא דרבנן'.

יג. ראה סיכום הדיון בעניין זה במאמרו של הרב אריאל אפרים אהרונוב, בירורים נוספים אודות ספר האשכול מהדורת הרב אויערבך, עץ חיים - באבוב כד (אלול תשע"ה), עמ' שצז-תכב.

יד. ויצוין כי בדברי הרי"ז (ר"ה ד, ב, ג) מבואר שישראל המברך ברכת כהנים אינו עובר בבל תוסיף. אולם מדבריו שם משמע שלשיטת זקנו הרי"ד אין הדבר כן.

טו. וכעין זה הנוסח בקטע מגניזת קהיר שפורסם בישראל לד עמ' כג.

ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש רעז

אנשי מזרח, שליח ציבור מברך ברכת כהנים בקהל, ובני ארץ ישראל אומ':
'ושמו את שמי על בני ישראל' (במדבר ו, כז), שאסור לאדם להשים את השם,
אלא אם כן היה כהן.

מכך עולה שלפי בני בבל שהם 'אנשי מזרח', שליח ציבור רשאי לברך ברכת
כהנים כשאין כהנים, ואילו לפי בני ארץ ישראל ישנו איסור לזר לברך ברכת
כהנים; ולא מדין ברכה לבטלה או הזכרת שם שמים לבטלה, אלא מדין מיוחד
שנלמד מהמילים ושמו את שמי. גם כאן, מדובר בדרשה שלא מצאנוה בספרות
חז"ל שבידינו, אך מכיון שספר החילוקים הוא מתקופת הגאונים, ייתכן שזוהי
דרשה של חז"ל שעברה במסורת בעל פה ונכתבה לראשונה בספר החילוקים.
ומכל מקום אין מדרשה זו, ואף לא מדברי ספר החילוקים כשלעצמם, הכרע
שמדובר באיסור תורה ולא באיסור דרבנן.

דברים אלו הובאו גם בתשובת גאוני מזרח ומערב (סי' מו^ט) ובמנהיג (הל' תפילה
עמ' צט). המנהיג הוסיף וכתב:

למדנו מזה שאסור ליחיד לקרותו. מכל מקום כל הגלות הם אנשי מזרח,
וקורי' אותו כקורא בתורה.

נראה שמה שכתב 'יחיד' אינו מתייחס לכהן יחיד, שהוא ודאי נושא את כפיו
(ראה סוטה לח, א), אלא לזר. כך נראה גם ממה שכתב על מנהג 'כל הגלות', לשון
שבוודאי לא נאמרה רק על כהנים. מדברי המנהיג נראה שהוא מקבל את האיסור
העקרוני, ורק מוסיף היתר כשקוראים את פסוקי ברכת כהנים 'כקורא בתורה'. וכך
נוהגים שליחי הציבור גם בזמננו, כאשר אין כהן. דברי המנהיג בשם ספר
החילוקים ומה שהוסיף עליו הובאו להלכה בטור ובשו"ע (או"ח קכז, ב^ט).
ובגמרא (שבת קיח, ב) נאמר:

ואמר רבי יוסי: מימי לא עברתי על דברי חברי; יודע אני בעצמי שאיני כהן,
אם אומרים לי חבירי עלה לדוכן, אני עולה.

טז). תחילתו של סימן זה היא תשובה לרב מתתיה, אך אין להסיק מזה שגם סופו הוא המשך דברי רב
מתתיה, וייתכן ששני עניינים שונים נכרכו בסימן אחד, כמצוי בקובץ תשובות זה.

יז). ובשו"ע שם כתב שכאשר אין כהנים הציבור אינם עונים אמן אלא כן יהי רצון. ובב"י ציין שמקורו
באבודרהם (סדר שחרית של חול, ברכת כהנים) שכתב כן בשם הרי"ף. אולם בשו"ת הרי"ף שלפנינו (ב,
יט) לא נאמר שעונים 'כן יהי רצון', אלא רק שעונים אמן אחר 'וישם לך שלום' ולא בסוף כל פסוק.

רעה ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש

ועל כך כתב הרא"ש בתוספותיו (ד"ה אלו):
אלו היו אומרים לי חברי עלה לדוכן - לאו דוקא, דבפרק האשה
שנתארמלה מוכח דישראל העולה לדוכן עובר בעשה. אלא כלומר דבר גדול
הייתי עושה בשבילם.

כעין זה כתב גם ר' בצלאל אשכנזי (ליקוטיו לשבת שם):

עלה לדוכן אני עולה - כלומר, דבודאי דמשום לקיים רצון חבירי לא היה
עובר על דברי תורה, אלא כלומר דאפילו דברים שיגזרו עלי חבירי הם נגד
סברתי, אני מבטל את רצוני ואעלה לדוכן, ולא אברך, אף על גב דהרואה
יחשדני שברכתי ברכה לבטלה או עברתי בעשה. כן נראה לי, ודוק. גיליון.



דברי ר"י הזקן והבנות האחרונים בדבריו

דברי התוס' בשם ר"י הזקן

אולם התוס' (שבת שם ד"ה אילו) כתבו:

אילו היו אומרים לי חברי עלה לדוכן - לא ידע ר"י מה איסור יש בזר
העולה לדוכן, אם לא משום ברכה לבטלה, שלכהנים אמרה תורה לברך את
ישראל.

ומשם בפסקי התוס' (שבת, שצג):

זר הנושא כפיו, אסור משום ברכה לבטלה.

דברי ר"י מתאימים לפירוש האשכול מהד' אורבך הנ"ל, שלפיו אין איסור
עצמי בברכת כהנים על ידי זר. לכאורה יש בדבר קושי גדול, לאור דברי הגמרא
הנ"ל בכתובות. ובאמת האחרונים הלכו בכמה דרכים ליישב את דברי התוס' עם
דברי הגמרא^(ח). ובתוס' ר"י הזקן ותלמידו לא מופיעה כל התייחסות לעניין זה.



(ח). ויצוין כי בתורה תמימה (במדבר ו, כג הערה קלא) הביא את דברי התוס' בשבת, וכתב: 'ועל
הדברים המעטים האלה רעשה הספרות בכמה מחבורי ראשונים ואחרונים, ליישב דבריהם מדרשה

ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש רעט

הסבר מהרי"ט הראשון: האיסור לזר לברך קיים רק בזמן הבית

כמדומה שההתייחסות הקדומה ביותר לדברי התוס', נמצאת בשו"ת מהרי"ט (א), קמט ד"ה ותמה^(ט), ושם כתב שתי דרכים ליישב את הקושי מהגמרא בכתובות. ובהסברו הראשון כתב:

וסבור אני לומר שר"י ז"ל לא סבירא ליה הא דפרש"י דעשה היינו אתם ולא זרים, דזר המברך מה בכך, אם לא משום ברכה לבטלה, דלכהנים אמרה תורה לברך את ישראל. והיינו בשם המפורש, אבל זה שברך אותה ברכה בשם, כיון שאינו חייב, הוה ליה הוגה את השם שלא במקום מצוה. ואמרינן בפרק ארבע מיתות בית דין (סנהדרין נז, א) גבי ונוקב את השם דמגדף: ואימא פרושי שמא הוא, דכתיב 'אשר נקבו בשמות' (במדבר א, יז), ואזהרתיה מהכא: 'את ה' אלהיך תירא' (דברים י, יג). ומסיק דאזהרת עשה לא שמה אזהרה. אלמא פרושי שם אזהרת עשה היא, והיינו דאמרינן בכתובות דנשיאת כפים איסור עשה. ולפיכך צריך לומר דאין האיסור אלא בזמן המקדש, שהיו אומרים את השם ככתבו, אבל לאחר חרבן בזמן ר' יוסי ליכא האי איסורא, ומאי למימרא.

ההסבר הראשון הוא שקיים איסור תורה באמירת השם המפורש שלא לצורך, ואליו התכוונה הגמרא בכתובות כשאמרה "איסור עשה". לעומת זאת, ר' יוסי חי לאחר החורבן, כאשר הכהנים כבר לא נהגו לברך בשם המפורש, ובזה כבר לא

שלפנינו, דנשיאות כפים בזר הוי איסור עשה. וגם דברי ר' יוסי בעצמו תמוה מאד, כי איך לא חשש הוא לאיסור נשיאות כפים בזר, ובכל הדברים הנאמרים בזה לא מצאתי קורת רוח. ולא אמנע מלהעיר דבר חדש ונפלא מה שמצאתי בהקדמת ספר רבינו ירוחם (ד"ה נאם ירוחם), שהביא מאמר זה דר' יוסי, ובמקום שכתוב לפנינו יודע אני בעצמי שאיני כהן, כתוב שם יודע אני בעצמי שאיני כדאי. ולפי זה יהיה הכונה אם יאמרו לי חבירי עלה לדוכן, לא לדוכן של כהנים בנשיאות כפים, אלא למקום ששם דורשין גדולי החכמים לפני הצבור, והוא מקום גבוה וכולט כעין איצטבא, וכמ"ש בב"ב כ"א א' מותבין ריש דוכנא. וכן כתב בערוך, דבלשון ישמעאל קורין לאיצטבא דוכן. ומזה הלשון במגילה ג' א' ובכמה מקומות ולוים בדוכנם. ואם כן, אין כל ענין נשיאות כפים במאמר זה של ר' יוסי, כי נשתבשה הגירסא שבגמרא, ובמקום כדאי כתוב כהן. ולפי דבריו ליתא לכל דברי התוס' והרא"ש. אולם בכל כתבי היד והדפוסים שבידינו, הנוסח הוא כלפנינו. וכן בראשונים (תשובות חכמי פרוניצא ס, ד"ה תשובה; מאירי שבת שם ד"ה לעולם; תשב"ץ ב, קכח ד"ה ודע).

יט. בן דורו הצעיר, המגיני שלמה (שבת שם ד"ה אלו), הקשה אף הוא על התוס' ונשאר בצ"ע.

רפ ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש

היה איסור תורה, וכמו שכתב ר"י. כעין זה כתבו גם הפני יהושע (כתובות שם ד"ה נשיאות) והיהודה יעלה (אסאד; או"ח, מא ד"ה ולע"ד).

לכאורה יש מספר קשיים בהסבר זה: ראשית, הגמרא (סנהדרין שם) העלתה את האפשרות שיהיה איסור תורה בהגיית השם המפורש רק כהוה אמינא, במסגרת הדיון על מי נאמר 'בנקבו שם יומת' (ויקרא כד, טז). אך למסקנת הגמרא נדחית כל ההצעה הזו, ומוכרע שעונש המיתה אינו מתייחס להוגה את השם המפורש אלא למגדף. וקשה להתבסס על הוה אמינא שנדחתה ולומר שיש כאן מקור לאזהרה במפורש את השם המיוחד. ואף שאין הכרח שההוה אמינא נדחתה גם לעניין האזהרה, וניתן להבין שנדחתה רק לעניין העונש, מכל מקום פשטות הגמרא מורה שכל ההוה אמינא נדחתה. שנית, לדעת הרמב"ם (הל' ע"ז ב, ז) גם שם אדנות הוא בכלל השם המיוחד, אף שאינו השם שכתבו אלא כקריאתו. ויעוין בנושאי כליו על אתר שהאריכו לבאר את דבריו. שלישית, מהמשך הסוגיה בכתובות שם משמע לכאורה שדברי הגמרא אמורים גם על נשיאות כפיים שלא במקדש, שהרי נאמר שם:

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: מהו להעלות מנשיאות כפים ליוחסין? אמר ליה: פלוגתא דרב חסדא ורבי אבינא. אמר ליה: הלכתא מאי? אמר ליה: אנא מתניתא ידענא; דתניא, ר' יוסי אומר: גדולה חזקה, שנאמר: 'ומבני הכהנים בני חביה בני הקוץ בני ברזילי אשר לקח מבנות ברזילי הגלעדי אשה ויקרא על שמם, אלה בקשו כתבם המתיחשים ולא נמצאו ויגאלו מן הכהונה, ויאמר התרשתא להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ותומים' (עזרא ב, סב-סג). אמר להם: הרי אתם בחזקתכם, במה הייתם אוכלים בגולה? בקדשי הגבול, אף כאן בקדשי הגבול; ואי סלקא דעתך מעלין מנשיאות כפים ליוחסין, הני כיון דפרסי ידיהו אתי לאסוקינהו.

והגמרא ממשיכה ודנה בעניין זה. ואם כדברי מהרי"ט והפני יהושע, שכל מחלוקת רב חסדא ורבי אבינא שנזכרה לעיל מינה באותו עמוד אינה אלא בזמן המקדש, לא ברור כיצד הגמרא מוכיחה מנשיאת כפיים בזמן גלות. והפני יהושע הרגיש בזה וכתב:

ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש רפא

והא דקאמר הכא דאיסור עשה אף על גב דאיירי בגבולין, אפילו הכי נקיט לרבותא, דאפשר דאף מנשיאות כפים דבית הבחירה אין מעלין, כדמוכח בסוגיין גופא, דמייתנין עלה מגדולה חזקה דאיירי בנשיאות כפים דבית הבחירה.

ואף על גב דלפי זה הא דמקשה ואלא מאי גדולה חזקה, הוה מצי לשנויי דמעיקרא היו נושאים כפיהם בגבולין בלא שם המפורש, והשתא בבית הבחירה בשם המפורש, אפילו הכי ניחא ליה לשנויי דגדולה חזקה לענין אכילת תרומה גופא, דאיירי ביה פשטא דקרא.

אך לכאורה יש בזה דוחק גדול, שכן לפי הסבר זה יוצא שדיון הגמרא המקורי היה האם מעלין מנשיאות כפיים דמקדש ליוחסין, שבזה נחלקו רב חסדא ורבי אבינא. ועל דיון זה עצמו נאמרה תשובת רבא, אף שהיא אינה פושטת אותו כלל וכלל. וצ"ע.

ועוד כתב הפני יהושע (שם ד"ה אבל) ביישוב קושי זה:

הא דאמרינן הכא דאיסור עשה, אף על גב דאיירי בגבולין, כדאמרינן לקמן נשיאת כפים בבבל ראייה, מכל מקום הכא קאמר לרבותא, דאיכא למימר דאין מעלין אפילו מנשיאת כפים דבית הבחירה ליוחסין, כיון דליכא אלא איסור עשה. אבל מאן דאית ליה מעלין, היינו משום דבפרהסיא לא הוי מחציף נפשיה, וזה שייך אפילו בגבולין, כן נראה לי. ודו"ק.

אך לכאורה גם בזה יש דוחק גדול, שכן רבא אמר 'אנא מתניתא ידענא', וקשה מאוד לומר שעיקר כוונתו לענות מסברת עצמו על השאלה ששאל אותו רב נחמן בר יצחק, וכפי שיוצא מדברי הפני יהושע שהברייתא רק מלמדת שאין מעלים מנשיאת כפיים שבגבולין ורבא עצמו מוסיף על כך ונוקט שגם מנשיאת כפיים דבית הבחירה אין מעלין. ובפרט הדבר קשה אחרי שמבואר בגמרא שמתחילה לא ענה רבא אלא שזו פלוגתא דרב חסדא ורבי אבינא, ונמנע מלהביע את דעתו האישית. וצ"ע. ולכאורה יש קושי גם בעצם ההבנה דמאן דאית ליה מעלין סובר שההוכחה אינה מעצם העובדה שנשיאות כפיים היא בעשה אלא משום דבפרהסיא לא מחציף נפשיה, אחרי שהגמרא הזכירה רק את העובדה שמדובר באיסור עשה ולא התייחסה לכך שמדובר בפרהסיא.



הסבר מהרי"ט השני: 'ברכה לבטלה' ממש, חשובה 'איסור עשה'

כשנעשית דרך הודאה

עוד כתב מהרי"ט (שם):

ועוד יש לומר דברכה לבטלה ממש קאמר, ולא עבר משום לא תשא לשוא, דדרך הודאה היא אומר. אלא אזהרתיה מאת ה' אלהיך תירא, דהוה ליה אזהרת עשה (תמורה ד' ע"א). והיינו דאמרינן בכתובת דבהני איסור עשה, משום ברכה. מכל מקום קשיא להו דיוכל לעלות ולא יברך. הילכך ראייה גדולה היא מנשיאות כפים בזמן הזה שמברך.

לפי הסבר זה, כוונת ר"י בלשון 'ברכה לבטלה' היא לאותו איסור שהגמרא בכתובות קראה לו 'עשה'. וקושייתו אינה באה לבטל את העשה הזה, אלא רק להעלות אפשרות שהכהן יעלה לדוכן בלי לברך, וכך לא יעבור על איסור.

לכאורה, גם בהסבר זה יש קשיים: ראשית, לא ברור מדוע אין בזה ברכה לבטלה ומדוע חשוב הדבר 'דרך הודאה', והרי מדובר באדם שלא נתקדש בקדושתו של אהרן ולא נצטווה לברך את ישראל, והוא עומד ואומר 'אשר קידשנו בקדושתו של אהרן וציוונו לברך את עמו ישראל באהבה'. ולכאורה הודאה על דברים שלא היו אינה דרך הודאה. שנית, אם אין בדבר איסור ברכה לבטלה אלא רק איסור נשיאת שם שמים לשווא, לא ברור מדוע ר"י נקט לשון ברכה לבטלה. ובאמת, הפרי חדש (קכח, ג) כתב שבקונטרס הדרושים שלו הוא התקשה בדברי מהרי"ט בעניין זה, ושמא כוונתו למה שהתבאר.



הסבר הרמ"א: האיסור דווקא במברך לבד

ובדרכי משה (או"ח קכח, א; וכן בהגהותיו לשו"ע שם) כתב:

ועל דברי התוספות קשה לי, דהא איתא בהדיא בכתובות פרק שני, דזר הנושא את כפיו עובר בעשה. ואפשר דר"י לא קאמר אלא כשעולה עם כהנים אחרים, אבל לבד הוא עובר בעשה. וצריך עיון.

ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש רפג

הרמ"א מציע להעמיד את האיסור דווקא בכהן המברך לבד, ואת דברי התוס' דווקא בעולה עם כהנים אחרים.

לכאורה, יש בהצעה זו דוחק מתרי גיסי: גם דברי הגמרא בכתובות וגם דברי התוס' נאמרו בלשון סתמית וכללית, ודברי התוס' נאמרו בתמיהה, ולכאורה קשה להעמידם דווקא במציאות מסוימת. והרי שתי המציאויות שכיחות טובא - גם ברכה עם כהנים נוספים, וגם ברכה ככהן יחיד. ובאמת הב"ח (קכח, ג) תמה על האמירה שכשעולה עם אחרים אינו עובר, והט"ז (קכח, ב) כתב שלא משמע כדברי הרמ"א, והמג"א (קכח, א) כתב שלא ברור מניין לר"י חילוק זה, והמור וקציעה (קכח, ד"ה כתוב בד"מ) כתב שהרמ"א נכנס בלחץ עצום, והמשנ"ב (קכח, ו) כתב שהסכמת האחרונים שלא כדברי הרמ"א.

החת"ס (כתובות כד, ב ד"ה אמנם בכל; והעתיק מחידושו בתשובתו שבקובץ תשובות חת"ס, ס) כתב ביישוב דברי הרמ"א, שהאיסור לזר חל רק כשקוראים לו לברך. וכמו שהחיוב על כהן לברך חל רק כשקוראים לו (ירושלמי ברכות ה, ד; טוב"י ושו"ע קכח, ב-ג), כך גם האיסור לזר. ולכן יש חילוק בין זר שעולה לברך יחד עם כהנים נוספים, שבזה הקריאה אינה מיוחדת עבורו, והוא כעולה ללא קריאה שאין איסור בברכתו, ובין זר שעולה לבד. והוסיף החת"ס (כתובות שם):

ומה שכתוב התם אומרים לו עלה לדוכן, לא מיירי שאומרים לו בשעת תפילה עלה, אלא בעלמא אומרים לו אם יקראו כהנים תעלה גם אתה.

נראה שהטעם להעמדת הדברים דווקא באופן זה הוא שפשטות הלשון 'עלה לדוכן' היא שפונים ישירות לר' יוסי עצמו, ובזה דווקא אמור לחול איסור לפי הרמ"א. ולכן תירץ החת"ס שלא הייתה פנייה ישירה אל ר' יוסי לעלות לדוכן, אלא רק אמירה כללית שיעלה כאשר יקראו לכלל הכהנים. ודווקא בזה 'לא ידע ר"י' איזה איסור ישנו. אך לכאורה העמדה זו היא דחוקה, ומפשטות הגמרא לא נראה שמדובר דווקא בכהאי גוונא. וקשה מאוד לומר שר"י העמיד את דברי הגמרא במציאות כה רחוקה, ועל מציאות רחוקה זו הוא תמה, במקום לפרשם כפשוטם, שאמרו לר' יוסי לעלות לדוכן ולהיפטר מהקושי. וצ"ע.^כ



כ. ועוד הציע החת"ס (שם ד"ה ועוד י"ל) בביאור דברי הרמ"א, שבכהן יחיד שמברך לר' יוסי יש מצווה אף שאין חיוב ואילו לר' יהודה אין מצווה. וכדמצינו שנחלקו ר' יוסי ור' יהודה אם נשים סומכות

הסבר ההפלאה: האיסור דווקא במברך עם כהנים נוספים

ומאותה סיבה יש להקשות לכאורה על דברי ההפלאה (כתובות שם על רש"י ד"ה דאיסור; ובספרו פנים יפות על במדבר ו, כג), שהציע לחלק להיפך מדברי הרמ"א, ולהעמיד את איסור הגמרא במברך עם כהנים נוספים ואת דברי התוס' במברך לבד. שהרי גם חילוק זה אינו כתוב, לא בגמרא בכתובות מחד גיסא ולא בתוס' בשבת מאידך גיסא.

עוד יש להעיר, שעיקר דברי ההפלאה מתבססים על ההנחה שכדי שהכהן יקיים את מצוות הברכה, יש צורך בישראלים שיתברכו, ולכן העשה חל גם עליהם. ולכן הוא מחלק בין מקרה שבו כבר ישנם כהנים שמברכים, שבוה יש ביטול עשה אם ישראל עולה לברך יחד איתם, ובין מקרה שבו רק הוא עולה ומברך, שבוה בכל מקרה הוא לא היה מתברך כהלכה. ולכאורה יש קושי בדברי ההפלאה הללו, שהרי הכהנים יקיימו את מצוות הברכה בין אם ישראל זה ימצא בקהל ובין אם לאו, שהרי ישנם עוד ישראלים נוספים בקהל. ואף אם ננקוט שיש מצווה על הציבור להתברך, לא ברור מדוע לנקוט שיש מצווה כזו על כל יחיד ויחיד. ולכאורה לפי ההפלאה יש הכרח לומר שהיוצא מבית הכנסת לפני ברכת כהנים מבטל עשה, וזו לא שמענו. ומלבד זאת, ההנחה שיש מצווה על הישראל להתברך אינה מוסכמת. ומדברי הריטב"א (סוכה לא, ב ד"ה אמר) נראה שאין מצווה על הישראל^(כא).



או לא (ר"ה לג, א), ולר' יוסי המתיר לנשים לסמוך, יש להבין שגם הפטור מן הדבר ועושהו מקיים בכך מצווה, ולהשליך מזה לכהן יחיד שמברך. ולכן גם בישראל יחיד קיימת מחלוקת, שלר' יוסי יש איסור ולר' יהודה אין איסור. אך לכאורה קשה להעמיד את כל זה בלשון התוס'. וגם יש לעיין האם לר' יוסי יש מצווה בסמיכת נשים, דלכאורה בגמרא הוא רק אמר שיש להן רשות לסמוך ולא שיש בכך מצווה, ואין לך בו אלא חידוש.

כא). ויעוין בזה עוד במאמרו של הרב קלמן כהנא: אי יש מצוה על ישראלים להתברך, המעין טז, ג (תשל"ו) עמ' 41-36; ובמאמרו של הרב משה מאיר פרג: המצוה שעל ישראל בברכת כהנים, מוריה רצט-ש (תשס"ד) עמ' צב-צה.

הסבר הב"ח וסיעתו: ר' יוסי לא בירך ברכת כהנים כהלכתה

והב"ח (קכח, ג) כתב:

נראה עיקר דודאי רבי יוסי לעלות לדוכן ולברך קאמר, אלא שהיה מברך בלא פריסת ידיים, וגם לא בירך אשר קדשנו וכו'. וסבירא ליה דאיסור עשה ליכא אלא בדמברך בנשיאת כפים, דכה תברכו אתם ולא זרים, קאי דוקא אברכת כהנים בנשיאת כפים, כדכתיב: 'וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם' (ויקרא ט, כב), אבל ברכה בלא נשיאת כפים, אפילו עולה לדוכן ומברך ליכא איסור עשה. ולהכי קאמרי התוספות: ר"י לא ידע מה איסור יש בדבר וכו'. וסבירא ליה דליכא נמי מפני הרואים, כיון דמפורסם דמברך בלאו פריסת ידיים.

הב"ח נוקט שר' יוסי לא בירך כרגיל, אלא ללא ברכת המצוות וללא פריסת ידיים, ולכן התקשה ר"י. וכעין זה כתבו היהודה יעלה (אסאד; או"ח, מא ד"ה ולע"ד) והילקוט הגרשוני (או"ח קכח, ג). לכאורה, יש דוחק בציור המסוים של ברכת כהנים ללא ברכת המצוות וללא פריסת ידיים, דבר שלא נזכר בגמרא ובתוס'.

הסבר דומה ביסודו להסברו של הב"ח כתב המהרש"א (שבת שם), ולפיו אין כוונת התוס' לחלוק על הדין המפורש בגמרא אלא רק להקשות שלא ברור איזה איסור יש בעצם מעשה העלייה לדוכן כשלעצמו, אם הוא נעשה ללא ברכה. ולפי זה, התוס' הזכירו את איסור ברכה לבטלה כאפשרות לאיסור, שאם נמנעים ממנו ורק עולים לדוכן בלי לברך, בזה לא ידע ר"י איזה איסור ישנו. ואין הכי נמי, שהיה אפשר לנקוט גם את האיסור בעצם ברכת זר, אך כיון שהתוס' לא התכוונו לפרט את האיסורים, אלא רק לתאר את המציאות שבה אין שום איסור, לכן לא נחתו לפרט. וכן הסכים בספר שבת של מי (שבת שם על תוד"ה אילו). וכעין זה כתבו הנחלת צבי (קכח, א^ב) וערוה"ש (או"ח קכח, ו).

ובניגוד למהרש"א וסיעתו, שפירשו שבפועל ר' יוסי לא היה מברך לא את ברכת הכהנים עצמה ולא ברכת המצוות, במקראי קודש (אבולעפיא; על הרמב"ם הל' תפילה טו, ג ד"ה ומה שנ"ל) הבין בדעת התוס' שהוא היה מברך רק ברכת המצוות

כב). ומה שכתוב שם 'שאיין שום איסור לענות', נראה שהיא ט"ס וצ"ל לעלות, וכלשוננו בסוף דבריו: 'רק לעלות לדוכן ולא לברך סבר שאין בו שום איסור'.

רפו ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש

ולא את ברכת הכהנים עצמה, דברכה לבטלה היא דרבנן וברכת הכהנים היא איסור עשה. והמור וקציעה (סי' קכח ד"ה כתוב בד"מ) והבן ידיד (על הרמב"ם הל' תפילה טו, ג ד"ה והרב) כתבו להיפך מהמקראי קודש, דהיינו שר' יוסי היה מברך את ברכת הכהנים עצמה ללא ברכת המצוות^(כ).

אחרונים אלו הלכו בדרכים שונות, והמשותף לכולם הוא שהעמידו את מימרת ר' יוסי ופירוש ר"י שעליה, באופן שאין בו ברכת כהנים גמורה, שעליה נאמרו דברי הגמרא בכתובות. אלא שנחלקו בצירור המעשי של אופן זה.



הסבר הט"ז: ר"י התקשה מניין שיש איסור בזר המברך

והט"ז (קכח, ב) כתב:

וקשה הא ודאי יש איסור עשה כדאיתא בכתובות דף כ"ד דפירש"י דכתיב כה תברכו אתם ולא זר ולא הבא מכלל עשה עשה [...]

ונראה לי דהתוס' מקשים מנלן דעובר הזר בעשה, דלמא התורה הטילה חוב על הכהן לברך, אבל הזר אין עליו חיוב אבל אין עליו איסור. וכהאי גוונא מצינו בפרק הבא על יבמתו דף נ"ד: דלמא יבמה יבא עליה לאחר מיתת בעלה מצוה, בחיי בעלה רשות. אי נמי, לאחר מיתת בעלה אין, בחיי בעלה לא, ולא הבא מכלל עשה עשה. תלמוד לומר: איש כי יקח וגו'. שמע מינה שאין מן ההכרח לומר לאו הבא מכלל עשה עשה במקום שיש לפרש לענין חיוב ורשות, הכא נמי גבי דוכן, מנא לן שיש עשה, כיון שאין כאן שום עבודה.

נראה שישנן שתי הבנות אפשריות בדברי הט"ז: הבנה אחת היא שר"י הזקן התקשה בעצם דברי הגמרא בכתובות, מדוע הגמרא נוקטת שיש ביטול עשה בברכה על ידי זר. וכך נראה שהבין רע"א (גליון הש"ס שם), דציין למקומות נוספים

(כג). אלא שהמור וקציעה הבין שזו הסיבה לכך שאין שום איסור, עד שקושיית התוס' היא 'דמאחר שבלא ברכה אין כאן איסור כלל, מאי רבותא דר"י שנתפאר שיעלה לדוכן', ואילו הבן ידיד הבין שברכת הכהנים עצמה נקראת ברכה לבטלה בלשון התוס', ולפי זה קושיית תוס' היא הפוכה, דהיינו שלא ברור איך היה שומע לחבירו ועובר אעשה דאורייתא'.

בתוס' שבהם הם תמהים על מקורם של דינים הכתובים בגמרא. וכן הבין המקראי קודש (אבולעפיא; על הרמב"ם הל' תפילה טו, ג סד"ה ובחידושי) בדעת הט"ז, 'דקשיא להו לתוס' מנ"ל לש"ס דיש עשה'. אך בהבנה זו יש קושי לכאורה, שכן משמעות הלשון 'לא ידע ר"י' היא שכלל לא קיים איסור בדבר, ואי איתא שקיים איסור, והשאלה היא רק מהי הדרך שבה חכמים הגיעו אליו, וכיצד היא מתיישבת עם שיטתם במקום אחר, לא היה מתאים להתנסח בלשון 'לא ידע ר"י'. וכעין זה הקשה המגן גבורים (או"ח שלטה"ג קכת, ב) על הט"ז^{כד}.

ולכן היה מקום להבין אחרת את דברי הט"ז, שהקושי על התוס' אינו מהגמרא בכתובות אלא דווקא מדברי רש"י בכתובות. וכדמשמע קצת מכך שהט"ז מציין את דברי רש"י, ולא מעתיק להדיא את דברי הגמרא עצמה, ולכאורה רש"י רק נותן טעם לדברי הגמרא, והקושי אינו מדבריו אלא מהגמרא. ולכן משמע שהט"ז התקשה דווקא מדברי רש"י. וכן נראה שהבין בדבריו הר"פ פערלא (על סה"צ לרס"ג, לאו רסד-רסה ד"ה ומה שפירש"י), דכתב בשמו שהתוס' נחלקו על רש"י. דא עקא, שלכאורה הקושיה היא כבר מהגמרא, וכפי שהתבאר. והר"פ פערלא הזכיר בחדא מחתא עם הט"ז את מהרי"ט, ונראה שכוונתו להסברו השני הנ"ל, ש'איסור עשה' אינו אלא איסור ברכה לבטלה. אבל כאמור לעיל, לכאורה הדבר אינו במשמע. וצ"ע. ובאמת ערוה"ש (או"ח קכת, ו) הקשה על הט"ז מדברי הגמרא בכתובות, שדנה על העלאה מתרומה ליוחסין, תוך הסתמכות על ההנחה שיש איסור בברכת כהנים על ידי זר. וצ"ע.



הסבר המג"א: ר' יוסי המתיר לנשים לסמוך, מתיר לזר לברך

והמג"א (א קכת, א) האריך בעניין זה, ובסיום דבריו כתב:

ועוד יש לומר דמצינו פ"י דעירובין דר' יוסי סבר אף על גב דכתיב דבר אל בני ישראל וסמך ולא בנות ישראל, מכל מקום רשות לנשים לסמוך, אם כן

כד). ובמקראי קודש (שם) הקשה על הט"ז: 'וליתא, דאי הכי, בכתובות הו"ל להקשות כך', ונראה שכוונתו שקושיית התוס' שייכת למסכת כתובות ולא למסכת שבת. וצ"ע אם יש הכרח בקושיה זו.

סבירא ליה גם כן, אף על גב דכתיב דבר אל אהרן וכו', מכל מקום רשות לזר לישא כפיו. ולכן תמה ר"י עליו.

והא דאיתא בכתובות דזר עובר בעשה, קאי אליבא דר' יהודה, דאית ליה מעלין מתרומה ליוחסין, עיין שם סוף הפרק, ולדידיה נשים אסורים לסמוך, כדאיתא סוף עירובין. ולכן זר שנושא כפיו עובר בעשה. כן נראה לי עיקר, עיין שם.

לכאורה ישנם כמה קשיים בהסבר זה: ראשית, לכאורה קשה להעמיס זאת בלשון התוס', שממנה משמע שלכל הדעות אין איסור, ולא רק לדעת ר' יוסי. ואי איתא שהתוס' כותבים את דבריהם רק אליבא דר' יוסי, היה להם לפרש דבריהם. ונראה שלכך התכוון ערוה"ש (קכו, ח), שכתב שדברי המג"א דחוקים. שנית, בשער המלך (שבת יט, כג ד"ה ודבריו) ובעונג יו"ט (טו, ד"ה בשבת) הקשו על המג"א מכך שבסוגיה בכתובות הסתמכו על ברייתא של ר' יוסי, והרי לפי המג"א כל הסוגיה בכתובות אזלא דווקא כר' יהודה ולא כר' יוסי. שלישית, בשער המלך (שם) הקשה מכך שר"י הזקן בעצמו (תוס' עירובין צו, א ד"ה מיכל) נקט שהאיסור בסמיכת נשים, לשיטה האוסרת זאת, הוא משום דמיחזי כעבודה בקדשים, ולא משום לאו הבא מכלל עשה. ואם כן אין ראייה שר' יהודה חלוק על ר' יוסי בדין ברכת כהנים על ידי זר. וכן הקשו החת"ס (כתובות כד, ב ד"ה עוד כ' המג"א) והעונג יו"ט (שם) והכתר המלך (הל' ביכורים ט, כב ד"ה ונ"ל). וכעין זה הקשה הערוך לנר (יבמות נד, ב סד"ה מכלל), אלא שהסתמך על דברי רש"י ולא על דברי ר"י הזקן בעצמו. ויעוין עוד בזה במעשי למלך (הל' כלי המקדש ג, ג).

והחת"ס (שם) כתב ליישב את הקושי השלישי:

מכל מקום דברי מג"א צ"ע. ויש לי ליישבם כך, דוודאי מגופיה דקרא 'דבר אל אהרן ואל בניו' אמעוטי ישראל לר' יוסי, דלא מחייבי, ומכל מקום מצוה עבדי. ואתא 'כה תברכו' למעט אפילו מצוה ליכא, ומכל מקום איסורא נמי לא. אמנם לר' יהודה באהרן ובניו כבר נתמעט ישראל ממצוה, ואתא כה תברכו דאפילו איסורא איכא. כן נראה לי לפרש, ואני שפיר.

ולכאורה, לא מובן כיצד הקושי מיושב בזה. דאם המחלוקת בעניין סמיכה אינה מהווה מקור לאיסור של לאו הבא מכלל עשה שקיים לשיטת ר' יהודה, כבר

ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש רפט

לא מובן כיצד ניתן להשתית עליה את החלוקה בין הסוגיה בכתובות לדברי התוס' בשבת. וצ"ע.



הסבר הגנת ורדים: האיסור חל רק בשעת תפילה

ובגנת ורדים (א, יח ד"ה ולעד"ן) כתב:

ואלו הם דברים פשוטים, ומלתא דפשיטא, דחברי ר' יוסי לא יאמרו לו דיעשה איסור מן התורה. אלא דכונת ר"י הוא דסבירא ליה דמה שכתוב בתורה אתם ולא זרים, היינו כשהזר עולה לדוכן בשעת תפלה, בין עם כהנים אחרים בין בלא כהנים אחרים, משום דהיא שעה ראויה לברכת כהנים. ובזה אמרה תורה אתם ולא זרים. אבל זה שעולה לדוכן שלא בשעת תפלה, ומברך ברכת כהנים, לא יש שום איסור עשה.

הגנת ורדים מחלק בין ברכה בשעת תפילה, שבה אכן יש איסור עשה וכדברי הגמרא בכתובות, ובין ברכה שאינה בשעת תפילה, שבה אין איסור וכדברי התוס'. הוא מחזק את דבריו מכך שפשוט שחברי ר' יוסי לא יאמרו לו לעשות איסור. לכאורה, יש בהסבר זה קושי, שכן מפשטות לשונם הכוללת של התוס' נראה שבכל גווני אין איסור בזר העולה לדוכן. וקשה להעמיד את דבריהם דווקא בעלייה לדוכן שאינה בשעת תפילה. ועוד יש להקשות, מה שייך "דוכן" שלא בשעת תפלה. וגם בגמרא לא הוזכר שמדובר בדווקא שלא בשעת תפילה. ומה שסייע הגנת ורדים להבנתו מכך שחברי ר' יוסי לא יאמרו לו לעשות איסור, לכאורה אינו מובן, דר' יוסי לא אמר שחבריו אמרו לו לעשות איסור, אלא שאף אם היו אומרים לו, לא היה עובר על דבריהם. וברור שהמציאות שתואר ר' יוסי אינה מציאות רגילה ואופיינית לחבריו, אלא מציאות חריגה, הממחישה עד כמה הוא נאמן לדברי חבריו.



הסבר אחד מחכמי פרקנפורט: ר"י אינו ר"י הזקן אלא ר' יוסי

ובשו"ת חוט השני (סי' יז ד"ה ועוד אומר) כתב:

נשמע הדבר אצל אחד מחכמי ורנקפורט ואמר דהכי פירוש, לא ידע ר"י מה איסור יש וכו', כי ר' יוסי עצמו לא ידע שום איסור, ולכך היה עולה.

והקשיתי על דבריו, שהרי עון ברכה לבטלה הוא לא תשא, וגדולה מאיסור עשה [...] ובקיצור פסקי התוספות תמצא בפירוש שאין הפשט כך, רק על ר"י בעל התוס' קאי.

וכוונתו בקושיה מברכה לבטלה היא שלדעת החכם הפרנקפורטאי דברי התוס' באים לבאר מדוע ר' יוסי עלה לדוכן ללא חשש, שהוא לא ידע איזה איסור יש בדבר. ועל כך הקשה החוט השני, שגם אם לר' יוסי אין איסור בעצם הברכה, סוף סוף קיים איסור ברכה לבטלה. ואולי כוונת החכם הפרנקפורטאי לומר שר' יוסי רק בירך ברכת כהנים אך לא בירך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, וכעין דברי המור וקציעה דלעיל, ואף שמלשון החוט השני אין נראה כן. ועוד יש להקשות, שהרי ר' יוסי מוזכר בסוגיה בכתובות, ומדוע לא יראתם להסתמך על דבריו ולהוכיח מהם שמעלין מנשיאת כפיים ליוחסין, מבלי להזכיר כלל שהוא חלוק על הקביעה שברכת כהנים על ידי זר היא איסור עשה, קביעה שכל הדיון בגמרא מושתת עליה. ועוד קשה, דמסגנון הלשון 'לא ידע ר"י' נראה שהכוונה לר"י הזקן, ואם כוונת התוס' לבאר את דעת ר' יוסי היה עליהם לכתוב על דרך החיוב מה דעתו, ולא על דרך השלילה מה הוא 'לא ידע'. ולא בכדי הבינו כל האחרונים שהכוונה לר"י הזקן. וצ"ע.



הסבר העונג יום טוב: האיסור תלוי בכוונה

ובעונג יו"ט (סי' טו ד"ה ומה) כתב:

ומה שכתבו התוס' דלא ידע ר"י מה איסור יש בזר הנושא את כפיו, יש לומר דאתי שפיר כפשוטו, ולא קשיא מידי. דדעת ר"י ז"ל דאף דדרשינן קרא לאיסור עשה בזר העולה לדוכן, מכל מקום היינו דוקא במכויין למצוה דנשיאת כפים. אבל הכא, גבי ר' יוסי שאמר שאם היו חבריו אומרים לו עלה לדוכן היה עולה, הא לא היה מכויין לשם מצוה, דהא ידע בעצמו שאינו כהן, רק שהיה עושה ועולה לדוכן שלא לעבור על דברי חבריו, אבל לא לשם מצוה. ובאינו מכויין לשם מצוה, אינו עובר בעשה, דקרא דאסר במכויין לשם מצוה מיירי. וכמו דאמרינן גבי עשה במניח תפילין בלילה

ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש רצא

במנחות (דף ל"ז), דאם לשמרן מותר. וכן גבי נשיאת כפים אמרינן בר"ה (דף כ"ט), דשלא בזמנו בעי כוונה. והכא נמי מיקרי שלא בזמנו, ולא עבר בעשה אלא במכיון לשם מצוה, ולא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן בכהאי גוונא דהיה ר' יוסי עולה, שלא לעבור על דברי חבריו. וזה פשוט.

מבואר בדבריו, שכשם שלענין עבירה על בל תוסיף שלא בזמנו נאמר בגמרא שצריך כוונה, כך כדי לעבור על העשה בנשיאת כפיים על ידי זר יש צורך בכוונה. ומכיון שר' יוסי אמר שהיה עולה לדוכן רק מפני דברי חבריו, ולא מפני שהתכוון לברך ככהן, לכן לא היה בזה איסור. וכן צידד הכת"ס (או"ח, יד). וכן כתבו המגן גבורים (או"ח שלטה"ג קכח, ג) והכתר המלך (הל' ביכורים ט, כב).

אך לכאורה מלשון התוס' לא משמע כן. דכתבו: 'לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן', ואילו להבנתם בהחלט ישנו איסור בזר העולה לדוכן, אלא שהאיסור חל רק כשמתכוון לברך לשם הברכה ולא כשמברך כדי לרצות את חבריו וכדומה. ולא היה לר"י לתמוה בכלליות. מלבד זאת, המשנ"ב (קכח, ג) הביא הסבר זה וכתב:

ונראה לי דכל זה דוקא למאי דקי"ל לעיל בסימן ס' ס"ד דמצות צריכות כונה, דאי לאו הכי אינו מותר, רק דוקא אם מכיון בפירוש שלא לשם מצוה, או שאינו מכיון כלל לברכה.

ומבואר בדבריו שלמאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, ישנו איסור גם כשלא מתכוון למצווה. והרי ר"י הזקן עצמו סבור שמצוות אינן צריכות כוונה (תוס' ברכות יב, א ד"ה לא), וצריך אפוא לדחוק ולומר שר' יוסי התכוון בפירוש שלא לשם מצווה או שלא התכוון כלל לברכה. וכל זה חסר מהגמרא ומדברי התוס' בשבת.



הסבר התשובות והנהגות: האיסור רק כשקראו לאותו כהן לעלות

ובשו"ת תשובות והנהגות (ב, קג) נשאל כיצד כהנים נושאים כפיהם בזמנו, הרי אם הם פסולים הם עוברים בעשה. וכתב ליישב זאת בשני אופנים: היישוב הראשון הוא שיש בזה תקנה מיוחדת של חז"ל:

רצב ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש

אמנם נראה פשוט שחז"ל תיקנו לכהני חזקה לישא כפים, וכיון שכן אין כאן איסור עשה אפילו הם זרים, שקיימו המצוה כפי שציוו חז"ל לקיים דבריהם, וכהאי גוונא אין איסור עשה, שלא נתכוונו לקיימה כ"זרים", אלא למצות עשה או תקנת חז"ל שהיו חייבין מפני חזקתן בקדושה.

בדברים אלו יש לכאורה כמה קשיים: ראשית, לכאורה לא ברור היכן מצאנו שחז"ל תיקנו להדיא לכהני חזקה לישא כפיים. ולכאורה קשה להניח שתקנה כזו תוקנה, במיוחד אם אין לה שום אזכור בחז"ל ובראשונים, ואף לא באחרונים שעד לתשובות והנהגות. שנית, אם זר שנושא כפיו ואינו מתכוון לקיים את המצווה כזר אינו עובר, מדוע אמרה הגמרא בכתובות שנשיאות כפיים היא איסור עשה. הרי ברור שגם כהני החזקה שהיו אז לא התכוונו לקיים את המצווה כזרים, ובמה עדיפים כהני החזקה של זמננו עליהם, שאצלם היה עשה ואצלנו אין עשה. וצ"ע. ועוד כתב, לאחר שהקדים את הקושיה על התוס' בשבת מדברי הגמרא בכתובות:

נראה שהאסור לזר לברך היינו כעין ברכת כהנים, שהמצות עשה דנשיאת כפים הוא דוקא כשקורין אותו, וכאן גם האיסור לזר הוא רק בקריאה לברך, אבל אם מעצמו מברך שאינו דומיא דהמצות עשה דנשיאת כפים שהוא בקריאה, יכול לברך בלשון יברכך כדברי התוס'. והגמרא דנקט איסור עשה, היינו בקראוהו לעלות ולא אמרו כהנים (וכגון שקראו כהנים ולא עלה, ואמרו לו סתם לעלות), ועלה יש אסור עשה. וכל שכן כשקראו כהנים והוא אינו כהן, לא דמי לברכת כהנים, ולא עבר. וממילא בזמן הזה שקורין רק כהנים, כשעלה ובירך, אך אם באמת הוא זר לא עבר. ואתי שפיר.

וגם בזה יש קשיים לכאורה: ראשית, לא ברור מדוע כש'קורין אותו' ישנו איסור אך 'כשקראו כהנים והוא אינו כהן' אין איסור. והרי ברור שקריאת 'כהנים' מתייחסת לאנשים העומדים על הדוכן. ואם הכוונה לחלק בין קריאה לקבוצת כהנים לקריאה לאדם בודד, לא ברור מהי סברת החילוק. והרי בין בזה ובין בזה הקריאה כוללת גם את אותו אדם. שנית, לא ברור מה הייתה המציאות שעליה אמרה הגמרא בכתובות שנשיאת כפיים היא באיסור עשה. דלפי התשובות והנהגות צריך להעמיד זאת דווקא באופן מאוד מסוים, ואילו הגמרא וכן הפוסקים שבהם

ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש רצג

דנה הגמרא עוסקים בברכת כהנים בסתמא, ללא כל סייג. שלישית, דווקא בנידון דר' יוסי מתואר מצב של קריאה, ולכאורה היה צריך לחול בזה איסור עשה.



שיטת הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש

שיטת הרי"ף והרא"ש

הרי"ף פ' פערלא (על סהמ"צ לרס"ג, לאו רסד-רסה ד"ה ומה שפירש"י) פירש את דברי התוס' כהסבר מהרי"ט השני וכהסבר הט"ז הנ"ל, ולאחר מכן הוסיף וכתב:

וכן נראה דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל והסמ"ג והטור, שלא הביאו איסור זה דנשיאת כפים לזר אף על פי שמבואר הוא בגמרא שם.

לכאורה, יש לדון על דברים אלו. הרי"ף (כתובות י, ב - יא, א) והרא"ש (כתובות ב, כח) השמיטו את כל סוגיית הגמרא, והיינו משום שהיא עוסקת בהעלאת כהנים לעניינים שאינם נהוגים בזמננו. ולכאורה קשה להוכיח דבר מהעובדה שבין היתר נשמט בדבריהם גם פרט מסוים שנוגע להלכה בזמננו. וכך יש להעיר גם בנוגע לסמ"ג ולטור שהלכו בעקבותיהם.



שיטת הרמב"ם

ואמנם הרמב"ם שונה מכל שאר הראשונים, בכך שחיבורו הוא 'מקבץ לתורה שבעל פה כולה', כלשונו בהקדמתו. ודרכו לאסוף כל דין המופיע בחז"ל ולהביאו במקומו, ולכאורה מכך שלא כתב שיש איסור בברכת כהנים על ידי זר, היה מקום להסיק שלדעתו אין איסור בדבר. ובאמת המקראי קודש (אלפנדארי; הל' תפילה טו, ג ד"ה א"נ) כתב בדעת הרמב"ם:

אי נמי עם מה שכתב פ"ו^(כה) דמלוה, לנכרי תשיך מצות עשה. והר"א כתב: לאו הבא מכלל עשה. וכהאי גוונא פליגי במצות עשה לישבע בשמו^(כ). נראה דשתי מצוות לא אמרינן במקרא אחד. ור' יהושע בן לוי אמר: כל כהן שאינו

כה). נדצ"ל פ"ה (ה"א). וכן הוא בספר המצוות ובמניין המצוות בריש משנה תורה, מצוות עשה קצח.

רצד ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש

עולה עובר בשלשה עשה, וחד כה תברכו (סוטה לח, ב). ופסקו רבינו (הל' תפילה טו, יב). אם כן לית ליה לאו מכלל עשה לזרים. והאיך דכתובות, לית ליה הך דר' יהושע בן לוי.

הסבר דומה כתב בבן ידיד (הל' תפילה טו, ג ד"ה והרב), שהרמב"ם הסתמך על הגמרא (סוטה לח, א) שדרשה כמה הלכות מ'כה תברכו', ולא דרשה מיעוט זרים, כפי שמופיע ברש"י בכתובות.

אמנם נראה שאיסור ברכת כהנים על ידי זר נלמד מכלל דברי הרמב"ם. דמבואר ברמב"ם (הל' תפילה יד-טו) שהכהנים מברכים, וכהן חלל אינו מברך 'לפי שאינו בכיהונו' (טו, ה), וכל שכן שמי שאינו כהן כלל אינו מברך, דהוא ודאי אינו בכיהונו כלל. ואף שיש מקום לומר שברכת חלל חמורה מברכת זר, מפני מראית עין, בפשטות נראה שהפסול הוא עצמי ולא מפני מראית עין. ולא נחית הרמב"ם להגדיר מהו האיסור שעליו עובר מי שעולה לברך ואינו כהן.

ולכאורה ברור שגם לגמרא ולרש"י בכתובות, 'כה תברכו' הוא מקור לעצם המצווה שעל כהנים לברך, ולא רק לאיסור הישראלים לברך. ואין זה דומה כלל למחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם יש מצווה להלוות בריבית לנכרי או להישבע בשם ה', שבשני עניינים אלו קיימת אפשרות שהתורה לא ציוותה על דרך החיוב אלא רק הזהירה בלאו הבא מכלל עשה, וכך הבין הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם^(כ). אך בברכת כהנים לא נחלק אדם מעולם על כך שיש מצוות חיובית בעצם הברכה, ובכלל זה הגמרא ורש"י בכתובות. וזאת מלבד עצם העובדה שהגמרא בכתובות סתמה ולא הזכירה שיש דעה החלוקה על ההנחה שברכת כהנים על ידי זר היא איסור עשה. ומלבד זאת, לכאורה המקור משבועה הוא ראיה לסתור, שהרי הרמב"ם עצמו סבור שבשבועה בשם ה' יש גם מצווה חיובית וגם לאו הבא מכלל עשה האוסר להישבע בשם דבר אחר (הל' שבועות יא, א-ב), וכאמור זו מחלוקתו עם הראב"ד. וכן במקומות נוספים ברמב"ם מבואר שיש גם

כו). הכוונה למחלוקת הרמב"ם והראב"ד במניין המצוות בריש משנה תורה, מצוות עשה ז. ויעוין גם ברמב"ם (הל' שבועות יא, א).

כז). והראב"ד לשיטתו השיג על מצוות נוספות שמנה הרמב"ם (שם מצוות עשה ס, קמו, קמט).

ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש רצה

מצווה חיובית וגם לאו הבא מכלל עשה^{כח}). ואם כן, מדוע דווקא בברכת כהנים אין אפשרות שיילמדו מהפסוק גם מצווה חיובית וגם לאו הבא מכלל עשה. ומעצם השמטת הדרשה אוסרת לזרים לברך בגמרא בסוטה אין הכרח, דניתן להבין שהגמרא עסקה בדיני ברכת כהנים כתיקונה ולא בדיני זר המברך ברכת כהנים, ולכן לא נחתה לזה.



הסבר הבית אפרים ליחס בין מעמד כהני החזקה ובין ברכת

כהנים

הבית אפרים: צמצום מועדי ברכת כהנים בחו"ל נובע מריעותא שבחזקת

הכהנים

ובשו"ת בית אפרים (או"ח, ו) כתב שהטעם למנהג האשכנזים בחו"ל, שכהנים נושאים כפיהם רק בשבתות וימים טובים ולא בכל יום, הוא שאין אנו סומכים לגמרי על חזקת הכהנים, וחוששים לאיסור שבברכה על ידי זר. והוסיף וכתב שלפי זה יש קושי במנהג ארץ ישראל, שהכהנים נושאים כפיהם מדי יום, וגם מנהג חו"ל אינו מיושב, שהרי אם צריך לחשוש לאיסור, יש לחשוש גם בשבתות ובחגים. ותירץ הבית אפרים שמהגמרא עצמה (כתובות כד, ב) רואים שכהני חזקה רשאים לברך ברכת כהנים אף לשיטה האוסרת עליהם לאסור תרומה דאורייתא. וכבר על הגמרא יש להקשות:

כיון דבתרומה דאורייתא לא אכול, משום דספיקא נינהו, אם כן מאי טעמא לא מיחו בידם מלישא כפיהם, דאיכא איסור עשה? דאין לומר דדוקא תרומה, דאיכא איסור מיתה, מה שאין כן נשיאות כפים, דאיסור עשה. דזה

כח). בנוגע לאכילת פסח - ספר המצוות ומניין המצוות, עשה נו, והל' קרבן פסח ח, א; בצירוף הל' קרבן פסח ח, ה. בנוגע לאכילת ציפור טהורה - ספר המצוות ומניין המצוות, עשה קנ; בצירוף הל' טומאת צרעת יא, ז. בנוגע לייבום - ספר המצוות ומניין המצוות, עשה רטז (ונזכר גם בסהמ"צ, עשה פח). והל' יבום א, א; בצירוף הל' יבום א, יב. בנוגע לשמיעה לנביא - ספר המצוות ומניין המצוות, עשה קעב; בצירוף הל' סנהדרין יט, ג.

אינו, דלענין ספק אין לחלק בין איסור מיתה לעשה, דסוף סוף ספיקא דאורייתא לחומרא [...]

לכן נראה דהיינו טעמא, דכל מה שהחזיקו בו - אף על גב דאיסור דאורייתא איכא, לא רצה להורידה מחזקתם. ושאיני תרומה, דמעיקרא נמי לא אתחזקו בגבולין רק בתרומה דרבנן ולא בתרומה דאורייתא. ומנשיאות כפים, שהוא עשה, אין מעלין לתרומה דאורייתא, שהוא עון מיתה. והכא נמי בתרוצא קמא דאכלי בתרומה דאורייתא היינו משום דאתחזיק לנשיאות כפים ולתרומה, אף על פי שבגולה לא היה להם כי אם תרומה דרבנן, מכל מקום לא הוציאם מחזקתם, כיון שהיו אוכלים בתרומה משום חזקת כהונתם. אבל קדשים דלא אתחזקו באכילתם כלל, השתא נמי לא אכול [...]

האידנא, דכהנים גופייהו לא ידעו כלל, ומעולם לא היה להם כתבים המתיחסים, רק מצד שהחזיקו - חזקה שאין עמה טענה הוא, ולא שבקינן להו להקל בספק איסור עשה. ומכל מקום, הניחו אותם לישא כפיהם ברגלים על פי חזקתם שהחזיקו, כדי שלא תשתכח תורת כהונה מהם, ויבואו להקל בדברים שהכהן מוזהר עליהם [...]

ובזה נחה שקטה דעתי בחילוק שבין בני ארץ ישראל ומלכות מצרים לבין בני גולה שבמדינות אילו. משום דבני ארץ ישראל ומלכות מצרים, שביתתם במקומם, כמאז כן עתה, ולא היה עליהם טלטול הגירושין, ובגולה לא הלכו. רק כל הגלים והמשברים שעברו עליהם, היו בקביעותם במקומם. ושפיר הם כהני חזקה, אף על פי שאין כתב יחוסם בידם. מה שאין כן אנן, בני מדינות אלו ומדינות אשכנז, שהורקנו מכלי אל כלי ומגולה אל גולה, בגירוש צרפת קטלוניא ארגון שפניא ופורטגאל ואיטליה, ונתפזרו מהר להר ומגבעה לגבעה, כמוזכר בספרי מהר"י אברבנאל וצרור המור והחסיד מהו' יוסף יעבץ, ובכל ספרי סדרי הדורות המספרים גודל התלאה אשר מצאתנו כאשר הגלתה הגולה ממקומות הנ"ל, ושאר מקומות אחרים. ובזה ודאי יש לחוש שנתבלבלו.



קשיים בדברי הבית אפרים

אמנם לכאורה יש מספר קשיים בדברים אלו:

ראשית, יוצא שהמנהג אינו עקבי. מחד גיסא, מתייחסים לכהני החזקה כספק כהנים, ומאידך גיסא, מאפשרים להם לעשות מעשה שהוא ספק איסור. ובשלמא אם שורת הדין היא שניתן לסמוך על חזקתם, ניתן להבין שצמצמו את ההסתמכות עליה, אך אם שורת הדין היא שעליהם להימנע מלברך, אזי מנהג הברכה הוא מנהג טעות, ולא ברור כיצד ישראל קדושים החזיקו בו בכל מקומות מושבותיהם, וכיצד גדולי ישראל נתנו יד לכך.

שנית, לכאורה יש לדון על הנימוק שלא תשתכח תורת כהונה, דיוצא שהכהנים עוברים בידיים על ספק איסור תורה בקום עשה בכל שבת ומועד, רק מחשש שאם לא יעשו זאת הם ייכשלו באיסורים אחרים. ויוצא לכאורה שהסייג עצמו הרבה יותר חמור מהפרצה שאותה הוא בא לגדור. והרי האיסור המרכזי שכהנים עלולים להיתקל בו הוא טומאה למתים, ואיסור זה אינו שכיח כל כך, וישנה גם דעה שבזמן הזה הוא מדרבנן (ראב"ד הל' נזירות ה, טו; ויעוין בזה בספר טהרת הכהנים עמ' קמ-קמב), ובחור"ל הכהנים מצויים באופן תמידי בטומאת ארץ העמים.

שלישית, הראשונים והאחרונים האריכו לדון בגדרי נשיאת כפיים בחול, בשבת ובמועד (ראה במצוין לעיל הערה ו), ולא מצינו לאחד מהם עד לבית אפרים שתלה את הדברים בריעותא בחזקת הכהנים.

רביעית, הקביעה שבני ארץ ישראל ומצרים לא גלו ממקומם אינה פשוטה כל כך. וקיימים מקורות רבים המתארים חילופי אוכלוסין בין ארץ ישראל לארצות אחרות, ובכללן ארצות אירופה שיהודים עלו מהן לארץ ישראל לאורך הדורות, ובתוכם הר"ש משאנץ^{כט}, הרמב"ן ורבי אשתורי הפרחי, וכן הרדב"ז ומרן הב"י ומהר"י בי רב שהיו ממגורשי ספרד, ועוד רבים. ואף הרמב"ם, שחי במצרים שדינה כארץ ישראל לעניין ברכת כהנים, הגיע אליה מספרד. ומלבד כל זאת, חזינו שבדורות האחרונים רובם המוחלט של העולים לארץ ישראל אימצו מבלי עוררין את המנהג לשאת כפיים בכל יום. ואם כדברי הבית אפרים, היה צריך

כט). המכונה בפי הראשונים: 'רבינו שמשון איש ירושלים'. ראה סמ"ג לאו לט, סה, קטז; ומרדכי נידה, תשלג.

רצח ברכת כהנים כראיה לכשרותם של כהני חזקה לעבודת המקדש

להמשיך ולשמר את מנהג חו"ל להימנע מנשיאת כפיים בימות החול, ולהחיל מנהג זה אף בארץ ישראל שאלה הגיעו בדורות האחרונים כהני חזקה מכל רחבי העולם.



סיכום

המורם מכל האמור: לפי רש"י, הרא"ש, הרשב"ץ ור' בצלאל אשכנזי, ישנו איסור עשה בעצם העובדה שזר מברך ברכת כהנים. כך נראה גם מפשטות דברי המנהיג והטוש"ע שהביאוהו. לפי האשכול מהד' אורבך וכן לפי חלק מההבנות בדברי ר"י אין בזה איסור, אך מלבד מה שישנם קשיים בהבנות אלו, רוב ההבנות שנאמרו בדעת ר"י אינן דוחות את ההנחה שכהן שמברך בקביעות בשעת התפילה, לעתים עם כהנים נוספים ולעתים לבד, והוא מתכוון לברכה ומבצע אותה כהלכה, בנשיאות כפיים ובברכת המצוות לפניה, עובר בעשה אם אינו כהן. ולהבנות אלו יש עדיפות מצד אפושי פלוגתא לא מפשינן. הרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטו את האיסור שיש בברכת זה, אך אין ללמוד מכך שהם סבורים שאין בדבר איסור תורה.

מלבד זאת, לפי הרמב"ם איסור ברכה לבטלה הוא מן התורה, וזר שמברך ברכת המצוות לפני שמברך את העם עובר על איסור ברכה לבטלה, מלבד עצם העובדה שהוא מברך את העם ואינו כהן.

מכל זה, נראה שישנו חשש גדול בברכת כהנים על ידי זר. מכך שבכל תפוצות ישראל הכהנים מברכים את העם, ומברכים ברכת המצוות לפני ברכתם לעם, נראה שאין חוששים לזרותם כלל, וסומכים על חזקתם אף באיסורי תורה. ומכך משמע לכאורה שאף שלעבודה במקדש נדרשים כהנים מיוחסים, אין זה מעיקר דין התורה, אלא רק מעלה עשו ביוחסין.



אוצר חקר ועיון

◆ בענין כללות ופרטות נאמרו בסיני ◆

הרב משה בנימין גורטלר

ראש כולל "ברכת זאב" בני ברק

בענין כללות ופרטות נאמרו בסיני

א.

בדברי הרא"ם והחזו"א למ"ד כללות ופרטות נאמרו בסיני אימתי נמסרו לעמ"י

איתא בחגיגה (ו): "תניא רבי ישמעאל אומר: כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד, ורבי עקיבא אומר: כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד, ונשתלשו בערבות מואב" ע"כ. ולכאורה דברי רש"י ריש פר' בהר כדברי ר"ע^(א). ולדבריו, התורה כולה ניתנה למשה רבינו בסיני.

וצריך ביאור - אם כל התורה ניתנה בסיני, א"כ מדוע לגבי חלק מן המצוות כתבה התורה שנאמרו בסיני ולגבי מצוות אחרות כתבה התורה שהן נאמרו באהל מועד. וכתב החזו"א (או"ח סי' קכה) בשיטת ר"ע, דאף דנאמרו למשה רבנו כל המצוות, מ"מ לא נצטוו עדיין בכתיבתן ולא במסירתן לעם ישראל, ונכתבו בתורה לפי הזמן והלשון של זמן מסירתן לעם ישראל.

וכדברי החזו"א כתב כבר הרא"ם, על מה דנאמר במדבר (יא, י): "וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה אֶת־הָעָם בֹּכֶה לְמִשְׁפַּחְתּוֹ אִישׁ לְפִתְחֵ אָהְלוֹ". ופי' רש"י שם: "בכה למשפחותיו - משפחות משפחות נאספים ובוכים לפרסם תרעומתן בגלוי. ורבותינו אמרו למשפחותיו על עסקי משפחות, על עריות הנאסרות להם". וכתב שם הרא"ם: "ולא ידעתי למה נתעוררו עכשיו, אחר נסיעתן מהר סיני, לבכות על שהפרישן משה מן העריות, והלא כבר עברו כמה חדשים משהפרישן עד שנסעו מהר סיני, שהרי מיום הכפורים שירד משה מן ההר שוב לא עלה, והתורה כבר היתה מסורה בידו. ושמא יש לומר, שאף על פי שהיתה כל התורה כלה מסורה בידו, מכל מקום

(א). ז"ל רש"י שם: "בהר סיני - מה ענין שמיטה אצל הר סיני, והלא כל המצוות נאמרו מסיני, אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני, כך שנויה בתורת כהנים".

לא נאמרו לישראל, אלא כל אחת בזמנה, שהרי בפרק הנזקין אמרו (גיטין ס א): "שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם המשכן: פרשת כהנים ופרשת לויים ופרשת טמאים ופרשת שלוח טמאים ופרשת אחרי מות ופרשת שתויי יין ופרשת נרות ופרשת פרה אדומה" ופירש רש"י ז"ל: 'פרשת כהנים - 'אמור אל הכהנים' (ויקרא כא), שהלכות כהנים כתובות בה: לא יטמא, לא יקח, מום בו לא יגש, ומפני שבו ביום הוזקקו לעבודה, הוצרכה קדושתם להודיעם. פרשת לויים וכו' ופרשת פרה אדומה לפי שביום המחרת נשרפה הפרה להיות נטהרין לפסחיהן וקודם לכן לא יכלו לעשותה, דבעינן "והזה אל נוכח פני אהל מועד" (יט, ד), ואם כן אף על פי שכבר נאמרו למשה בסיני, לא אמרן לישראל עד ראש חודש ניסן, שבו הוקם המשכן. ושמא גם פרשת העריות לא נאמר לישראל עד סמוך לנסיעתן מהר סיני עכ"ל.

וכן יש לבאר מה דכתב רש"י (ריש ואלה המשפטים) דמה הראשונים מסיני אף אלו מסיני, ומקשים דהרי כל התורה ניתנה למשה רבנו בסיני, וי"ל כנ"ל דאף דניתנו בסיני מ"מ לא ניתנו למסרן לעמ"י באותו זמן, וזה מה שאמר דלענין פר' ואלה המשפטים אינו כן אלא הם כראשונים מסיני אף לענין למסרן לעמ"י^ג.

ועפ"י הנ"ל מבאר החזו"א את הנאמר בתורה לגבי דין מחלל שבת ומגדף ודין נחלות, דלא ידע משה רבנו לדונם אף דכל התורה ניתנה למשה רבנו בסיני, די"ל דלא נמסרו הלכות אלו למשה רבינו בסיני אך לא חסר בזה בתרי"ג מצוות כי אינם אלא פרטי דינים, או די"ל דנמסרו למשה גם דינים אלו, אך כיון שלא נמסר לעמ"י לא הי' יכול לדון עפ"י^ז.



(ב). ע"י בזה בגור אריה שם.

(ג). ועפ"י יובן מדוע לא דן אותם משה רבנו כפי כל האיסורים שלא נאמר בהם עונש מיתה, ומדוע חשב כלל שיהי' בהם עונש מיתה. וכן בענין הנחלות הי' צריך לדון לפי מה שנמסר לו עד אותו זמן, ולפי"ז מובן, דהרי ידע משה רבנו את הדין אלא שלא נצטוו עדיין. שו"ר דאין זה טענה כלל מדוע לא דן אותם משה כפי שאר האסורים, דהנה לענין מקושש נאמר בגמ' בבא בתרא (דף קיט.) ויודע היה משה רבינו שהמקושש במיתה שנאמר מחלליה מות יומת אבל לא היה יודע באי זו מיתה הוא ימות. ולגבי מגדף, הרי ממילא חייבים לומר שהוראת שעה היתה, כי הרי לא יכלה להיות התראה על מיתה כיון שלא נצטוו עדיין ע"כ.

ב.

ביאור עפ"י מה דלכאורה מוכח דלמ"ד כללות ופרטות נאמרו בסיני, גם נמסרו לעמ"י בסיני

והנה איתא בזבחים (קטו:), "עולה שהקריבו ישראל במדבר - אינה טעונה הפשט וניתוח, אותביה ברייתא דשויא בכולהו, דתני: עד שלא הוקם המשכן וכו', ועולה שהקריבו ישראל במדבר - טעונה הפשט וניתוח וכו', אלא קשיא עולה! תרי תנאי היא; דתניא, ר' ישמעאל אומר: כללות נאמרו בסיני, ופרטות באהל מועד; ר"ע אומר: כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד, ונשתלשו בערבות מואב" ע"כ. הנה מבואר להדיא דלר"ע, דכללות ופרטות נאמרו בסיני, גם הפשט וניתוח נמסר לישראל, אף שלא נכתב אלא באהל מועד".

ויעויין עוד בריב"א (במדבר יא, י) וז"ל: "בוכה למשפחותיו. פירש"י על עסק משפחותיו על העריות שנאסרו להם. וקשה שהיה להם לבכות במתן תורה כשנצטוו על העריות. וי"ל שלא רצו לערבב את השמחה" עכ"ל. הרי דהבין דנאסרו העריות כבר במתן תורה.

ויעויין בפירוש הרא"ש לתורה (שם כז) ז"ל: "אלדד ומידד. אחי משה היו אלא שכשנתנה תורה ונאסרו כל העריות פירשו כלם שנא' וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו ודרשינן על עסקי משפחות וגם עמרם אבי משה פירש מיוכבד דודתו שהיתה אשתו ונשא אשה אחרת והוליד ממנה אלדד ומידד וכו'" עיי"ש". וכן

ובעיקר דברי החזו"א בפ"י השני, דנמסר למשה גם דינים אלו אך כיון שלא נמסר לעמ"י לא הי' יכול לדון עפ"י. מדברי התוס' בבא בתרא דף קיט עמוד א משמע שלא הבינו כך, וז"ל התוס' שם: שנאמר מחלליה מות יומת אבל לא היה יודע באיזו מיתה נהרג - ואם תאמר למה היה מסתפק היה לו לדון בחנק דכל מיתה האמורה בתורה סתם חנק ויש לומר דמסברא היה נראה לו שגדון בסקילה כעובד ע"ז דבכל דוכתא (חולין ה.) אמר דדומה שבת לע"ז דהיינו מחלל שבת בפרהסיא לעובד ע"ז וכו'. ולדברי החזו"א, שנאמרו גם דינים אלו למשה, לא קשה קושית התוס', דודאי פשוט שלא דן בחנק כיון שידע שיהי' דין מחלל שבת בסקילה. ובעיקר קושית התוס' הנ"ל עי' מש"כ בזה בחי' מן רי"ז הלוי עה"ת בפר' שלח.

ד). ראה חזו"א שם אות ה.

ה). הקשה חכם אחד דבב"ב דף קכא: נאמר דעמרם ראה את יעקב אבינו והרי נאמר בפר' וארא דעמרם חי מאה שלושים ושבע שנה וא"כ אף אם נולד עמרם בשנת פטירתו של יעקב אבינו הרי נפטר שנים רבות קודם יציאת מצרים וצ"ע. וראה לקמן מה שהבאתי בשם ספר תולדות יצחק.

כתוב בדעת זקנים מבעלי התוס'. וא"כ לא יתכן כלל לומר שהי' זה בזמן שלפני נסיעתן מהר סיני, דא"כ אלדד ומידד לא נולדו עדיין אלא ודאי הי' בזמן מתן תורה [גם לפי"ז עדיין קשה דא"כ היו באותו זמן בני כמה חדשים"].

וא"כ משמע מהנ"ל דכללותיה ופרטותיה נאמרו בסיני וגם נמסרו לעם ישראל, אלא דעדיין לא נכתבו, ואף למ"ד מגילה מגילה ניתנה היינו לפי הזמן שנכתב בתורה. וי"ל דהביאור בזה דעד זמן זה הי' בגדר תורה שבע"פ וכשנמסרה ליכתב חשיב כתורה שבכתב. ויש נ"מ בזה, עי' בקונטרס דברי סופרים [לגראב"ו זצ"ל הי"ד] (אות יט), שכתב דחמור דבר הכתוב בתורה מדבר הנלמד בהקש. וא"כ י"ל דזה גם הביאור בהא דשמונה פרשיות נאמרו בו ביום, והביא הרא"ם פירש"י בזה ומבאר שרק באותו זמן נימסר לעם ישראל, ולהאמור י"ל דהכוונה ברש"י שם שבאותו זמן, שהי' נ"מ בזה לעם ישראל, ניתן כתורה שבכתב.



ג.

ביאור עפ"י הנ"ל, מחלוקת רש"י והרמב"ן בענין מצוות שנצטוו במרה, וראיה להנ"ל מזכור ושמור בדבור אחד, ומפר' גיעולי מדין

והנה, הרי כבר במרה נאמר "שם שם לו חק ומשפט." ופי' רש"י שנצטוו על שבת, כיבוד אב ופרה. ובהכרח שמה שנאמר שמונה פרשיות נאמרו בו ביום, הכוונה שאז היו כתורה שבכתב. ובזה יש לבאר הא דאיכא מ"ד דאלו שנאמר עליהם "ויהי אנשים טמאים ולא יכלו לעשות הפסח" היו נושאי ארונו של יוסף. ולכאורה קשה, הרי הם נשאו את ארונו של יוסף עד שבאו להר סיני, ואז עדיין לא נצטוו על הטומאה, דהרי פר' פרה נאמרה רק באותו יום של הקמת המשכן, דשמונה פרשיות נאמרו בו ביום. ואם נימא דמ"מ כשנאמרה פרשת פרה הי' דין טומאה גם למי שנטמא קודם לכן, א"כ נימא דאף אלה שנטמאו כשהיו במצרים,

(1) ובתרגום המיוחס לרב"ע (במדבר יא, ז) כתב דהיו אחי אהרון מן האם עיי"ש ועי' מדרש רבה בהעלותך (פר' טו). ועי' משך חכמה פר' ואתחנן (פ"ה פסוק כז), שכתב דבמתן תורה הי' להם דין גר שנתגייר כקטן שנולד.

(2). שו"ר בספר הכתב והקבלה (במדבר פרק יא) שהקשה כן.

וא"כ כולם היו באיזה אופן טמאי מתים. ובשלמא אם היינו אומרים דרך ממתן תורה חשיבי למפרע טמאים, א"ש, אך הרי נושאי ארונו של יוסף נטמאו רק קודם לכן? ולכן בע"כ לומר שדין הטומאה הוא ממרה, שאז כבר נצטוו בפרה, ועי' מש"כ בזה החזו"א בסי' הנ"ל.

ועפ"י מה שביארנו, יש לישב את קושית הרמב"ן (בפירושו עה"ת פר' בשלח, טו, כה) שהקשה על דברי רש"י (שם), שפי' שבמרה נתן להם מקצת מצוות שיתעסקו בהם וכו'. וז"ל: "ואני תמה למה לא פי' כאן החוקים האלה והמשפטים ויאמר וידבר ה' אל משה צו את בני וכו' וכן יעשה בכל המצוות באהל מועד בערבות מואב ופסח מדבר וכו'" עכ"ל. ולדברינו, למ"ד כללות ופרטות נאמרו בסיני ולא נכתבו בתורה עדיין אף שכבר נצטוו, משום דהיו כתורה שבע"פ, מיושבת גם קושית הרמב"ן הנ"ל, דגם מצות אלו נראה שהן כן. ומדברי הרמב"ן שהקשה כך מבואר להדיא כדברי הרא"ם והחזו"א, דודאי בשעת מסירתן לעם ישראל נכתבו גם בתורה, ולכן הקשה למה לא פי' כאן החוקים האלה. אך בשיטת רש"י י"ל כדברינו, דכל המצוות ניתנו בסיני ונמסרו לישראל, ואעפ"כ לא נכתבו כי היו כתורה שבע"פ, וכן ה' בענין המצוות שנצטוו במרה"י [והרמב"ן שם מפרש דבאמת עדיין לא נצטוו במרה אלא "שהודיעם החוקים ולימד אותם עתיד הקב"ה לצוות אתכם בכך על הדרך שלמד אברהם אבינו את התורה"ט] עיי"ש].

ח). בתפילת מוסף בשבת אומרים "אז מסיני נצטוו עליה". לכאורה קשה, דהרי נצטוו על השבת במרה, וכפי' רש"י עה"ת. וי"ל דהכוונה כאן דבסיני נצטוו על קרבנות המוספים [שור' שכן כתב בכל בו סוף אות לו ועי' מה שכתב בזה בסידור תפילה למשה] אלא דלכאורה לפי"ז נצטרך לומר שבנ"י נצטוו על המוספים כבר בסיני, אף דנכתב בתורה רק בפר' פנחס, וי"ל דמ"מ משה רבנו קבל כבר בהר סיני תרי"ג מצוות וציווה אותן כבר לבני ישראל, ודלא ככתוב בחזו"א או"ח סי' קכה, דאף דלמד משה רבנו כל התורה בהר סיני, מ"מ הציווי לבנ"י ה' כל מצוה מתי שנכתבה בתורה. אלא די"ל, דבאמת נצטוו מיד בהר סיני כל התורה, אלא שהי' בגדר תורה שבע"פ ונהי' תורה שבכתב כל מצוה לפי זמנה שנכתבה בתורה. ואם נימא כדכתב החזו"א, נצטרך לומר כדפי' הרמב"ן עה"ת, שבמרה לא ניתנו להם המצוות אלא להתעסק בהן, וא"כ יש לפרש "אז מסיני נצטוו עליה" על עצם מצות השבת. ועכ"פ למדנו מנוסח התפילה שענין זה תלוי זה בזה, דהיינו שפי' החזו"א הנ"ל שייך רק אם נאמר כדברי הרמב"ן.

ט). בשיטת רש"י לכאורה א"א לפרש כך, דאף אם נימא דכך ה' במרה, אך הרי פי' רש"י בסוף פר' משפטים (פכ"ד פ"ג) דמה דאמר "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים" הכוונה היא לז' מצוות בני נח ולמצוות שנצטוו במרה ושם ודאי הכוונה שנצטוו, וכמו ז' מצוות בני נח, וכע"כ נצטרך לישב כדביארנו בשיטת רש"י.

וכן יש גם לבאר בענין זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, ואעפ"כ נכתב שמור רק בפר' ואתחנן, ובוזה הרי א"א לומר דלא ניתן עדיין לימסר לעמ"י, דהרי כולם שמעו זאת ונצטוו ע"כ. ולהנ"ל י"ל דאף דשמעו ונצטוו מ"מ כל זה הוא בגדר תורה שבע"פ וכהלכה למשה מסיני ורק בפר' ואתחנן הי' כתורה שבכתב.

וכן בענין פר' גיעולי מדין בפר' מטות, דשם אמר זאת אלעזר ועדיין לא נכתב בתורה, וא"כ איך ידע זאת אלעזר, ולכאורה גם משמע כנ"ל, דנצטווה ע"כ משה רבנו בהר סיני ומסר לעמ"י, ולכן ידע זאת אלעזר, אלא דהי' כהלכה למשה מסיני, ודברי אלעזר ניתנו ליכתב בתורה ונהי' בזה כתורה שבכתב. ואולם, אף לדברינו נצטרך עדיין לישב זאת לדעת ר' ישמעאל וא"כ יתישב גם לדעת הרא"ם והחזו"א^י.



ד.

אף קודם שנמסרו לעמ"י תרי"ג מצוות, יתכן דקיימו זאת מעצמן

והנה כתב המשנה ברורה (סימן תצד סקי"ב), בענין המנהג לאכול מאכלי חלב בשבועות, ז"ל: "מאכלי חלב - עיין מ"א ואני שמעתי עוד בשם גדול אחד שאמר טעם נכון לזה כי בעת שעמדו על הר סיני וקבלו התורה [כי בעשרת הדברות נתגלה להם עי"ז כל חלקי התורה כמו שכתב רב סעדיה גאון שבעשרת הדברות כלולה כל התורה^א] וירדו מן ההר לביתם לא מצאו מה לאכול תיכף כ"א מאכלי חלב כי לבשר צריך הכנה רבה לשחוט בסכין בדוק כאשר צוה ה' ולנקר חוטי החלב והדם ולהדיח ולמלוח ולבשל בכלים חדשים כי הכלים שהיו להם מקודם שבישלו בהם באותו מעל"ע נאסרו להם ע"כ בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב

(י). ויש עוד לעי' שם בדברי הרמב"ן עה"ת פר' מטות לא כג, שמבאר מדוע לא נצטוו בפר' גיעולי כלים כבר במלחמת סיחון ועוג, ותלוי בהנ"ל מתי נאמר צווי זה לעמ"י.

(יא). ראה גם רש"י פר' משפטים פ' כד פס' יב, שם נאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם ופי' רש"י כל שש מאות ושלוש עשרה מצוות בכלל עשרת הדברות הן ורבנו סעדיה פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצוות התלויות בו עכ"ל אח"כ הראני חתני הרה"ג ר"ד פריינד שליט"א דכדברים האלה כתוב בזהר פר' יתרו דף צג ע"ב בד"ה לא תחמוד עיי"ש.

ואנו עושין זכר לזה עכ"ל. הנה מוכח דס"ל דכבר נמסר לעמ"י כל התורה במתן תורה.

ואולם באמת אף אם נימא דלמ"ד כללותיה ופרטותיה מסיני הכוונה שנמסר גם לעמ"י, מ"מ היינו רק לאחר ארבעים יום שהי' משה בהר וכאן הרי מדובר על יום מתן תורה^(ב), וי"ל דהכוונה בזה שבאמת עדיין לא נמסרו לעמ"י כל המצוות הנ"ל אלא שכיון שרמוזות בעשרת הדברות כל תרי"ג מצוות, וכדהביא זאת המ"ב בשם הרס"ג, א"כ אף בלא שנצטוו עדיין ואף לא נמסר עדיין למשה רבינו, מ"מ כבר קיימו זאת מעצמם, כפי שהבינו זאת מעשרת הדברות, ומעין מה שנאמר שהאבות קיימו את התורה^(ג).

ולפי"ז יש גם לבאר את מה שגירש עמרם דודתו במתן תורה ונולדו אלדד ומידד, דאף לביאור הרא"ם והחזו"א, שעדיין לא נצטוו, מ"מ מכח מה שרמוז בעשרת הדברות עשה כן. וראיתי בספר תולדות יצחק [לדודו ורבו של מרן הב"י] (במדבר פרק יב) ז"ל: "קבלה ביד הנביאים הראשונים כי אלדד ומידד היו אחי משה מן האב, שידע עמרם ממה איסור עריות שעתידיה תורה לאסרתם, ופירש מיוכבד דודתו ולקח אשה אחרת והוליד אלו, שנאמר [לעיל פסוק י] בוכה למשפחותיו על עסקי משפחותיו הנאסרים להם" עכ"ל. הרי להדיא שכתב שידע ממה שעתידיה

(יב). הנה בפר' משפטים (פ' כב פס' ל) נאמר ואנשי קודש תהיו לי ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו, הנה נאמר כבר איסור טריפה, עי' פי' רש"י שם. וכן עי' בפ' רש"י, מה שפי' ואנשי קדש תהיו לי, ז"ל אם אתם קדושים ופרושים משקוצי נבלות וטרפות הרי אתם שלי ואם לאו אינכם שלי עכ"ל א"כ יתכן שמרמוז בזה מאכלות אסורות ושם פ' כג פס' יט נאמר לא תבשל גדי בחלב אמו. אך תלוי מתי נאמרה פר' משפטים, דלפי' הרמב"ן בסוף הפרשה כל זה נאמר ביום מתן תורה ובאותו היום נמסר לעמ"י, ככתוב שם פ' כד פסוק ג' ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים וגו', ושם פי' הרמב"ן שהי' לאחר מתן תורה ו"המשפטים" היינו פר' משפטים, א"כ יתכן שבכלל הפסוק הנ"ל נכללים כל דיני מאכ"א. אך לפי' רש"י שם, שפי' שסוף פר' משפטים הי' קודם מתן תורה ו"המשפטים" היינו ז' מצוות שנצטוו בני נח ושבת וכבוד אב ואם ופרה אדומה שניתנו להם במרה, עיי"ש, א"כ פר' משפטים נאמרה לכאורה בארבעים יום האמורים. ויעויין בחי' מרן רי"ז הלוי עה"ת, דלפי' שם פר' משפטים נאמרה למשה רבנו קודם מתן תורה בזמן כריתת הברית שם, ואם כלולים דיני מאכ"א בפר' משפטים בפסוק הנ"ל א"כ כבר קודם מ"ת ידעו זאת וא"כ לא נוכל לדבריו לפרש כטעם שכתב המ"ב בענין מאכלי חלב.

(ג). ועי' רמב"ן עה"ת פר' בשלח פט"ו פכ"ה, בענין המצוות שנצטוו במרה, שהי' על הדרך שלמד אברהם אבינו את התורה הבאנו לעיל.

תורה לאסרתם ובאמת לא נאסרו עדיין. וי"ל לפי"ז דהי' זה עוד קודם יציאתם ממצרים, ולפי"ז א"ש טפי דלא נצטרך לומר שהיו בני כמה חדשים אלא דיש כאן שנה נוספת ואולי הי' שנים רבות קודם לכן.



ה.

בבאור שיטת רש"י דציווי מלאכת המשכן הי' רק למחרת יו"כ, לפי הנ"ל דכל המצוות נמסרו לעמ"י בסיני

והנה כתב רש"י בפר' כי תשא (שמות לא, יח) ויתן אל משה, אין מוקדם ומאוחר בתורה מעשה העגל קודם לציווי מלאכת המשכן ימים רבים הי', שהרי בי"ז בתמוז נשתברו הלוחות וביום הכפורים נתרצה הקב"ה לישראל ולמחרת התחילו בנדבת המשכן והוקם באחד בניסן עכ"ל. וכבר הקשו דמנ"ל הא, דלמא הצווי הי' בארבעים יום הראשונים, ומשה לא הגיד לישראל את ציווי המשכן עד למחרת יום הכפורים. ועכ"פ מבואר דהבין רש"י דהצווי הי' סמוך להגדה לעם ישראל. אך לכאורה הרי בארבעים יום הראשונים נמסרה למשה רבנו כל התורה כולה וממילא בכלל זה גם מצות המשכן, ובשלמא אם נימא כדברי הרא"ם והחזו"א, דמ"מ לא נצטוו למסרן לישראל וכשנצטוו למסרן לישראל כתיבתן בתורה כשעת הצווי למסרן לישראל, א"כ י"ל דהבין רש"י ששעת הצווי למסרן לישראל הי' סמוך להגדה לעמ"י, אך אם נימא שכללות ופרטות נאמרו בסיני ע"מ למסרן לישראל, א"כ בכלל זה הי' גם צווי מלאכת המשכן וכמו כל התורה כולה, אלא דהי' כתורה שבע"פ וכדביארנו, א"כ מנ"ל לרש"י לומר שפרשיות אלו לא נמסרו באותו זמן גם כתורה שבכתב.

ולפי"ז צריך לומר שהי' הכרח לרש"י לומר שלא הי' שייך כלל מצוות מלאכת המשכן קודם חטא העגל, וי"ל בזה, דהנה בסוף פר' יתרו פ' כ' פס' כא נאמר מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו וכו' בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך וכו', ומקשים מדוע התחיל כאן במצוות המשכן והפסיק בפר' משפטים ואח"כ שוב נאמר פרשיות תרומה תצוה^(י).

(יד). ועי' מש"כ בענין זה הבית הלוי ריש פר' תרומה וז"ל: "דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי. הנה באה פרשה זו אחרי פרשת משפטים דבתחילה קודם

ולפי' הרמב"ן סוף פר' משפטים, דפירש ואל משה אמר הכל כסדר וא"כ מיד לאחר מתן תורה נאמר למשה רבנו סוף פר' יתרו וכן המצוות של פר' משפטים ואח"כ הי' כריתת הברית, א"כ י"ל דהמצוות שנאמרו בזה הן כמקצת מצוות שאומרים לגר שמתגייר, וכעין זה הי' גם כאן, שלצורך כריתת הברית נאמרו מקצת ועיקרי המצוות, ובכלל זה נאמרה פר' המזבח, שהיא מעיקר מצות המשכן, ורק לאחר כריתת הברית הי' צווי על מלאכת המשכן, אך לפירש"י בסוף משפטים, דפר' ואל משה אמר היתה קודם מתן תורה, א"כ פר' המזבח ופר' ואלה המשפטים לא שייכות לענין כריתת הברית, וא"כ לאחר מתן תורה נאמרו למשה רבנו פר' המזבח ואח"כ משפטים, ורק אח"כ תרומה תצוה, ולפי"ז קשה מדוע הפסיק בפרשת משפטים בין מצות המזבח לשאר מצות מלאכת המשכן.

ולכאורה י"ל, דהביאור בזה הוא כדכתב הספורנו בפר' כי תשא פרק לא פסוק יח ז"ל: "ויתן אל משה ככלותו. אחר שספר מה היה הטוב שהושג בסוף כל הפעמים ששהה משה בהר ארבעים יום, פירש הטעם מפני מה לא הושג התכלית שיעד האל יתברך במתן תורה, באמרו ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש (לעיל יט, א) ובאמרו מזבח אדמה תעשה לי בכל המקום אבא אליך (שם כ, כא) עד שהוצרך לעשות משכן, והודיע שקרה זה בסבת רוע בחירת ישראל. כי אמנם בסוף ארבעים יום הראשונים נתן הלוחות מעשה אלקים לקדש את כלם לכהנים וגוי קדוש ככל דברו הטוב. והמה מרו והשחיתו דרכם ונפלו ממעלתם, כמו שהעיד באמרו ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב (להלן לג, ו) "עכ"ל. הרי דלפי"ז לולי חטא העגל לא הי' כלל צווי מלאכת המשכן אלא הי' מתקיים ענין המשכן במש"כ סוף פר' יתרו בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך, וא"כ לא קשה כלל מדוע הפסיק בפר' משפטים. ולפי"ז לכאורה יוצא שבארבעים יום הראשונים לא נאמרו למשה רבנו תרי"ג מצוות, דהרי חסרה מצות ועשו לי מקדש [ראה להלן אות ו].

שיעשה האדם צדקה בממונו צריך לראות שלא יהיה בממונו חשש גזל דאל"כ אין הצדקה מועלת לו כלל וכמו דלולב הגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה, והוה שאמר הפסוק (ישעי' נ"ט) והוסג אחר משפט וצדקה מרחוק תעמוד, דאחר שהוסג המשפט ע"כ גם הצדקה שעושין עומדת מרחוק ואינו מועיל להם כלל. והוה שאה"כ (שם נו) שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא. וע"כ אמר להם תחילה משפטים ואח"כ ציום על נדבת המשכן".

עוד י"ל, דההכרח של רש"י לומר שלא נצטווה משה רבנו בפרשיות תרומה תצוה בארבעים יום הראשונים הוא משום דס"ל דכמו שבחירת הלוויים לעבודה הי' לאחר חטא העגל, כך גם בחירת הכהנים אהרן ובניו היתה לאחר חטא העגל, וא"כ לא יתכן שפרשיות אלו נאמרו קודם חטא העגל דהרי נאמר שם גם לקיחת אהרן ובניו לכהנים. ולפי"ז למפרשים דפרשיות תרומה תצוה נאמרו כסדר, דהיינו קודם חטא העגל נצטרך לומר דאף דבחירת הלוויים היתה לאחר חטא העגל, מ"מ בחירת אהרן ובניו לכהנים לא היתה משום חטא העגל.



ו.

לדברי הספורנו ד"ועשו לי מקדש" נתחדש רק לאחר חטא העגל, א"כ לכאורה בסיני לא הי' תרי"ג מצוות

ובעיקר דברי הספורנו, דקודם חטא העגל לא נצטוו בועשו לי מקדש אלא רק מזבח אבנים תעשה לי וכו' בכל המקום אשר אזכיר את שמי וכו', וא"כ לכאורה חסר בתרי"ג מצוות, שלכאורה נמסרו למשה בסיני למ"ד כללותיה ופרטותיה מסיני, ובשלמא לדברי הרא"ם והחזו"א, י"ל דנמסרה למשה רבנו גם מצות ועשו לי מקדש, אף דעתה קודם חטא העגל לא היתה מצוה זו אלא בכל מקום אשר אזכיר את שמי וכו', מ"מ נמסר למשה רבנו כמצוה שעתידה להיות, אך אם ניתנה כל התורה לימסר לבנ"י א"כ חסר מצוה דועשו לי מקדש. אך לכאורה תלוי הדבר במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בספר המצוות. דשיטת הרמב"ם היא דמצוות עשית כלי המשכן כלולות במצות ועשו לי מקדש [עי' ספר המצוות מ"ע כ] והרמב"ן (מ"ע לג) ס"ל דאינן שייכות למצות ועשו לי מקדש, אלא דלא מונים אותן כמצוות נפרדות והן כלולות במצוות הנעשות בכלים - המזבח במצות הקרבנות, המנורה במצות הדלקת המנורה, וכן השולחן במצות לחם הפנים. וא"כ, לדברי הרמב"ם גם אם לא נאמרה עדיין מצות ועשו לי מקדש, מ"מ תימנה מצות עשיית המזבח שבסוף פר' יתרו, שלאחר שנצטוו במצות ועשו לי מקדש היא כלולה בו, אך לפני צווי זה היא היתה מצוה נפרדת. אך לדברי הרמב"ן אין למנות את מצות עשית המזבח, דהרי היא נכללת במצות הקרבנות, וא"כ אם נימא כדברי הספורנו יהי'

חסר בתרי"ג מצוות, אך הרמב"ן, לשיטתו, הרי אינו מבאר כדברי הספורנו, אלא הוא מפרש דפרשיות תרומה תצוה נאמרו קודם חטא העגל.



ז.

באור עפ"י הנ"ל בהא דניתנה תורה רק לאחר מלחמת עמלק, ובענין

מצות פסח שני דלכאורה לא ניתנה בסיני

והנה בנ"י יצאו ממצרים ותורה לא ניתנה להם מיד. וי"ל בזה, אם נימא כדבריננו, שהתורה ניתנה למשה בסיני ע"מ למוסרה לעם ישראל בסיני, א"כ לא היתה יכולה התורה לינתן בשלימותה קודם מלחמת עמלק, דלא שייך קיום מצות זכור את אשר עשה לך עמלק קודם שהי' מלחמת עמלק. ובענין לא יבוא עמוני ומואבי, דנאמר בזה על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים ואשר שכר עליך את בלעם, י"ל, דמ"מ עצם המצוה יכולה לינתן מיד אף שטעם המצוה לא הי' עדיין, אך לא שייך בזכירת מה שעשה לך עמלק קודם שנעשה, דבזה הרי חסר בעצם מעשה המצוה וא"כ לא הי' שייך מסירת כל התורה למשה בהר סיני קודם מלחמת עמלק^(ט). וכל זה רק אם נימא כדבריננו, שהתורה ניתנה בסיני לימסר כל המצוות מיד, אך לדברי הרא"ם והחזו"א, שהתורה רק ניתנה למשה ולא נמסרה לעם ישראל, א"כ הי' שייך מסירת מצות זכור אשר עשה לך עמלק אף שלא הי' עדיין בפועל, מ"מ נמסרה למשה כמצוה שעתידה להיות.

[והקשו לי דהרי יש עוד מצוה כעין זאת, זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים בדרך בצאתכם ממצרים והרי לא שייך בסיני ציווי לזכור מה שלא הי' ע"כ. אך הרמב"ם לא מנה מצוה זו במנין המצוות וא"כ לא הי' חסר בתרי"ג מצוות, אבל הרמב"ן מוסיף במנין שכחת העשין שלא מנה הרמב"ם מצוה זו דזכור אשר עשה לך מרים, ובדעת הרמב"ן כבר כתבנו לעיל, דמוכח דס"ל כדפי' הרא"ם והחזו"א. עוד קשה ממצות פסח שני, שמונה אותה הרמב"ם כמצוה נפרדת והיא לא ניתנה בסיני. והנה החזו"א שהבאנו לעיל שואל ממקושש ומגדף ופר' נחלות

(ט). ובאמת אמרו דהאבות קיימו כל התורה וקיימו פסח ומצה אף קודם יצי"מ, אך לכאורה מצות סיפור יצי"מ לא הי' שייך קודם שהי' יצי"מ דחסר בעצם מעשה המצוה.

[וקשה מדוע לא הקשה מפסח שני], ומתרץ בתחילה שלא חסר מהתרי"ג מצוות, שאינם אלא פרטים מהמצוה, אך יקשה עדיין מפסח שני, ונצטרך לומר בזה את תירוצו השני, שאף שניתן למשה בסיני מ"מ לא ניתן לימסר לבני ולכן לא הי' יכול משה רבנו לדון עפי"ז, וא"כ י"ל באופן זה גם לגבי פסח שני, אך אם נימא כדברינו, שניתן למשה בסיני גם לימסר לבני ישראל, א"כ יהי' חסר מצוה זו].



ח.

בענין מצוות יוה"כ וסוכה, דלכאורה עניינם רק לאחר חטא העגל, וא"כ לא הי' שייך עליהם ציווי בסיני

אך עדיין יקשה, דלכאורה מצות יוה"כ היא לאחר חטא העגל, דנקבע יוה"כ כיום כפרת עוונות רק כשנתרצה הקב"ה ביום זה לבני, וכן מצוות סוכה, לפי ביאור הגר"א בענין חזרת ענני הכבוד בט"ו בתשרי (ראה משך חכמה פר' משפטים פכ"ג פסוק ט"ז ד"ה וחג האסיף דלכן לא הוזכר שם חג הסוכות אלא רק בפר' אמור). וא"כ, בסיני הי' חסר בתרי"ג מצוות, ובשלמא לדברי הרא"ם והחזו"א, דהתורה נמסרה למשה רבנו בסיני אך לא נצטוה למוסרה לעם ישראל, א"כ י"ל דבאופן זה נמסרו לו גם מצוות ועשו לי מקדש וכן מצות סוכה ויוה"כ, ואף דעדיין לא שייך היה לצוותם לעם ישראל, מ"מ כבר נמסרו למשה על שם העתיד, וכמו דהאבות קיימו את התורה ולמדוה אף דעדיין לא הי' יצי"מ והרי הרבה מצוות הם זכר ליצי"מ, אך אם נימא כדברינו, דהמצוות נמסרו בסיני למסרם לעם ישראל, א"כ יקשה כנ"ל, דהרי עדיין לא שייך ציווי מצוות אלו, שהרי הן שייכות רק לאחד חטא העגל, וא"כ הי' חסר בתרי"ג מצוות, ואולי י"ל בזה כדכתבנו בענין לא יבוא עמוני ומואבי, דאף דטעם המצוה עוד לא הי' שייך מ"מ שייך עצם מעשה המצוה.



הערות הקוראים

◆ הערות על גיליון י"ב ◆

הערות הקוראים*

הערה על מאמרו של הרב אוריאל בנר "ברכה על יהודי חכם בחכמות העולם" (עמוד ק"ב)

מ"ש בשם הפחד יצחק ועוד שעל יהודי החכם בחכמות העולם אין לברך, שאין חכמת ישראל אלא בתורה. מצאתי עוד מקור קדום יותר בשו"ת הד"ר (ח"א סוף סימן מ) לרבי יחיאל מיכל הבינר שחי לפני למעלה ממאה שנה, שכתב שאין מברכים על יהודי החכם אלא בתורה, ודרש זאת בשבת הגדול על הפסוק בהפטרה "אל יתהלל חכם בחכמתו" (ירמיהו ט, כב) [יש להעיר שמכאן נראה שבמקומו של המחבר לא נהגו לקרוא את ההפטרה המיוחדת לשבת הגדול אלא את ההפטרה לפרשת צו], וביאר את הפסוק דגם אם הוא חכם בשבע חכמות "אל יתהלל חכם בחכמתו", דאין מברכין עליו ברכת שחלק וכו', כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי וכו' רק אם הוא חכם בחכמת התורה.

בברכה

משה סופר



הערה על מאמרו של הרב מאיר דרך "חיוב עירות בחדר מדרגות" (עמוד קפ"ד)

לגבי מ"ש לדמות בית שער למחלוקת רש"י ותוס' האם חורבה שיש לה בעלים אסור לטלטל אליה, ולפי תוס' כשם שאינה אוסרת על החצר כך מותר לטלטל אליה.

יש לחלק בין חורבה - שהיא מקום מיועד לדוירים, אלא שאין בה דוירים כרגע (וגם רש"י בעקרון מודה שמקום שאינו עומד לדוירין אינו בכלל האיסור כלל, וכבסוגיה דעושין פסין, דשרי מחצר לבין הפסין), לבית שער - שהוא מקום פגום לדוירים

(* ראה עוד הערות לעיל עמוד קס"ה).

אבל כרגע גר בו משהו. על חורבה אפשר להתווכח, כמו שמצינו ברש"י ותוס', אבל בית שער הוא מקום פגום וברור שאף שאינו אוסר הלא מכלל חצר הוא.

בברכה, ושתמיד נזכה לכוון לאמיתה של תורה
משה מרדכי אייכנשטיין



תשובת המחבר

המשותף ביניהם הוא ששניהם מקום שאינו אוסר על החצר, והיה אפשר להבין מדברי התוספות שיש כאן כלל – 'כל מקום שאינו אוסר אינו אסור', וללמוד מכך לדין בית שער שגם הוא מקום שאינו אוסר על החצר, ויהיה מותר לטלטל אליו בלי עירוב חצירות. כך רצה המשנ"ב ללמוד מדברי התוס' הללו, וגם האול"צ במשנתו האחרונה. למסקנה וודאי שאני לא מבין כך, כפי שגם כתבתי במפורש, אבל הו"א יש כאן.



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב אהרון אמיואל

amoyal.8486@gmail.com

הרב אוריאל בנר

baneruri@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

7648551@gmail.com

הרב שמואל ישמח

shmuel6520@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי

esa@etrog.net.il

הרב יצחק טסלר

yitzch26@gmail.com

הרב יואל שילה

shiloyoel@gmail.com