

בס"ד

ירחון

האוצר

ניסן ה'תשע"ח

גיליון י"ד

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

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

א בשער האוצר

אוצר הגנזים

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

אוצר הזמנים

יב ביאור במנהג העולם לקצר בבדיקת חמץ
הרב משה קינרייך

כו בעניין חובת בדיקת חמץ בחורים ובסדקים בזמנינו בליל י"ד
הרב עמנואל מולקנדוב

לד בדיקת חמץ ליוצא לדרך
הרב ראובן דויטש

לט דיני שריפת חמץ ומצות תשכיתו
הרב יעקב דוד אילן

נה בדברי המגן אברהם בגדר דין תשכיתו והשגת אבן העזר עליו
הרב שמעון כהן

סו הצעת נוסח לשטרות מכירת חמץ
הרב יצחק מאיר יעבץ

עד בעניין מצת מצרים ומצת דורות
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

צג בעניין עשית מצה בצורת עיגול
הרב נחום אריה ברנט

קה אכילת קרבן פסח על גגות בתי ירושלים ובבתי קומות
הרב הראל דביר

מפתח האוצר

אמירת 'שירת הים' ואמירת 'תיקון' בליל שביעי של פסח קלד
הרב שמואל ישמח

האם יש חובה לשתות יין בכל יום מימי הרגל? קסו
הרב אוריאל בנר

אוצר אורח חיים

בדין שהחיינו על תפילין קעט
יצחק אייזיק אייכנשטיין

בירור בענין זמן בין השמשות דר"ת קפד
הרב עידוא אלבה

השבת בארצות הצפון קצו
הרב יואל שילה

בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים רח
הרב יחיאל אומן

מפני שהיא כפתחה של גדולה רלט
הרב חיים רקובסקי

אוצר יורה דעה

בעניין אם מותר לקנות פת פלטר כשנוח יותר לקנותו מפת ישראל רמט
הרב יעקב אהרן סקוצילס

מקום פאות הראש רנו
הרב נריה אור

בעניין שאלה והפרה בהקדש, בניירות ובתרומה - גזבר כבעלים רסו
הרב צבי כהן

מחלוקת הראשונים בביאור ימי נדה וימי זיבה ערה
הרב דניאל אדר

מפתח האוצר

אוצר אבן העזר

ממתי חל חיוב כיסוי ראש לכלה שכא
הרב יהושע ון-דייק

עלייה לארץ ישראל כפנים חדשות לברך ז' ברכות שנד
הרב פנחס שפירא

אוצר חושן משפט

המעמד של חברה בע"מ ובעלי המניות לפי ההלכה שס
הרב יצחק קושלבסקי

היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים שע
הרב חיים אשר ברמן

אוצר התולדות

הנהגות וזכרונות ממורנו הגר"ש אויערבאך זללה"ה שפז
הרב יחיאל מאיר

הערות הקוראים תו

קריאת מגילה לנשים ע"י אשה תו

הגיגים ורעיונות על מגילת אסתר תח

כתובת המחברים למשלוח הערות תי

בשער האוצר

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



איתא במדרש (שמות רבה פרשה ג'): "ויאמר משה אל האלהים מי אנכי. אמר לפניו, רבונו של עולם... וכי אוציא את בני ישראל' מה זכות יש בידם שאוכל להוציאם. אמר לו הקדוש ברוך...בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה, מה שאמרת באיזה זכות אוציאם ממצרים, הוי יודע שבזכות התורה שהן עתידים לקבל על ידך בהר הזה הם יוצאים משם".

והקשה בספר שמו יוסף (אות ש"א), דמשמע דבלא זכות התורה לא היה מוציאם, והרי כבר הבטיח הקב"ה לאברהם "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", ולא איש אל ויכזב ח"ו.

ותרץ דקיי"ל וא"ו לחלק באה, וע"כ פירוש הפ' 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', היינו דן אנכי או אחרי כן יצאו ברכוש גדול. ולכן מכיון וקיים הקב"ה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, שוב לא הבטיח לקיים גם אחרי כן יצאו ברכוש גדול. וזה שגם הוציאנו ברכוש גדול הוא רק על מנת שנקבל את התורה.

וזהו גם הביאור בדברי ההגדה: "רשע מהו הוא אומר, מה העבודה הזאת לכם" - מי הכניס אתכם בזה הדוחק לסבול עול התורה והמצוות, וא"ת דעל מנת שנקבל את התורה יצאנו ממצרים, הרי הקב"ה כבר הבטיח זאת לאברהם אבינו ע"ה. "אף אתה הקהה את שיניו ואמור לו בעבור זה..." - זה אינו כפי שהקשית, שהרי הקב"ה רק הבטיח לאברהם אחד מהשניים, דן אנכי או יציאת מצרים, וכיון שקיים האחד שוב אינו מוכרח לקיים השני, ומדוע יצאנו ממצרים - בעבור זה שהיא התורה [ע"ד 'אין זאת אלא תורה שנאמר וזאת התורה']. ולכן אילו היית שם לא

היית נגאל, שהרי פרקת ממך עול תורה ומצוות. עי"ש בשמו יוסף שהאריך לבאר בדרך זה.

ועל כן עלינו להתחזק בלימוד התורה בימים אלו, וישוב הקב"ה ויגאלנו בזכות התורה הקדושה במהרה, בניסן נגאלו בניסן עדיתין ליגאל (ר"ה יא:). ובפרט ע"י כתיבת חידושי תורה זוכה לקרב הגאולה, וזהו שאמר שלמה המלך ע"ה (קהלת יב, ב): "עשות ספרים הרבה" מפני "אין קץ" - שלא ראינו עוד קץ הגאולה, וע"י זה יחושו הקץ (הגאון ממונקאטש בשם מהר"ש קלוגר, בהקדמה לספרו מנחת אלעזר ח"ג).



ובעמדנו בשערי הגיליון, נביע תודתנו העמוקה בפני כל תופשי התורה הנכבדים, איש לפי מהללו, אשר שלחו לנו מאשר נתחדש להם והעלו את הדברים על גבי הכתב. יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

ויהי ה' אלוקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו, אל יעזבנו ואל יטשנו, שנזכה להמשיך בהוצאת הגיליון באופן קבוע ומכובד, ולהיות במה לכל בר בי רב לפרסם בה חידושינו.



אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך סימון קג ◆

מעשי למלך*

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

סימנים קנ

סימן קנ

נהרג זה שהעידו עליו ואחר כך הוזמו אינן נהרגין מן הדין, שנאמר כאשר זמם לעשות ועדיין לא עשה ודבר זה מפי הקבלה, אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין, וכן אם יצא הממון מיד זה ליד זה בעדותן חוזר לבעליו ומשלמין לו. [עדות כ, ב].

הרמב"ם פ"כ [מעדות ה"ב] פסק דבממון לא אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה וכן במלקות¹, ונראה ראייה לדבריו ממשנה דמכות [ה:]: דאמר דאין [העדים זוממין] נהרגין עד שיגמור הדין ומפיק לה מדכתיב [דברים יט, יט] לאחיו והרי אחיו קיים² א"כ מוכח דצריך שיהיה אחיו קיים דאז הוא דחייבין העדים, משא"כ (* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו. נעתק ונערך בס"ד ע"י הרב עמוס חדר.)

1. והראב"ד השיג עליו וכתב: "שבוש הוא זה". וביארו הכסף משנה והרדב"ז (בפירושו השני) והמגדל עוז (בפירושו השני) שהראב"ד חולק על דינא דהרמב"ם שבממון ומלקות לא אמרינן 'כאשר זמם ולא כאשר עשה'.

2. וזו לשון המשנה (שם): "אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמור הדין, שהרי הצדוקין אומרים, עד שיהרג, שנאמר, (שמות כא כג) 'נפש תחת נפש'. אמרו להם חכמים, והלא כבר נאמר (דברים יט יט) 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו', והרי אחיו קיים". וברש"י (ד"ה לעשות) כתב: "לעשות לאחיו, משמע שהרי אחיו עדיין קיים". ודייקו האחרונים (פני יהושע ד"ה אמרו, ערוך לנר ד"ה אמרו בפירושו הראשון) שכונת רש"י לומר שעיקר הלימוד שהרגו אין נהרגין הוא מייטור 'לאחיו'. וכן דייק הפני יהושע (שם) מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (מכות פ"א מ"ו). וכן דייק רבינו מדברי המשנה ופירש בזה את דעת הרמב"ם.

מאידך, רש"י עה"ת (דברים יט יט ד"ה כאשר) כתב: "כאשר זמם ולא כאשר עשה. מכאן אמרו, הרגו אין נהרגין", וכן כתב במכות (ב: ד"ה ומה): "הרגו אין נהרגין, דכתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה", ומשמע מדבריו שעיקר הלימוד הוא מ'כאשר זמם', ולא כפי שדייקו האחרונים שהלימוד הוא מ'לאחיו' (וראה בערוך לנר שם מה שביאר בפירושו השני שלא יקשה מדברי רש"י במתניתין ה:). וכן משמע בתוס' (מכות ב: ד"ה ומה) וכן מדויק בדבריהם (ב"ק ד: ד"ה ועדים), שנתנו טעם להא דבממון אף בשילם משלמין, ולא פירשו בפשטות שלא נכלל בדרשת 'לאחיו', כפי שביאר רבינו בדברי הרמב"ם. וכן כתב הריטב"א (ד"ה מתני') להדיא: "לאו דנפקא לן מדכתיב 'לאחיו', דהא ודאי שפיר מיקרי אחיו אפילו לאחר

כשנהרג, א"כ במלקות, וכן בממון, שהוא קיים שפיר פסק דחייבין העדים והוא אמת ת"ל. ושוב מצאתי בהגהת ר' צ"ה חיות במכות שם [ד"ה למדתנו] שכ"כ גם ליישב ד' הרמב"ם הנ"ל יעו"ש³.



הגה"ה [א]

ראיתי להביא כאן מ"ש בס"ד בסיומא דמס' סנהדרין וז"ל, בסיומא דמס' סנהדרין כ"כ בס"ד [כמה] אופנים בזה ונלע"ד לקשר [ריש המסכת עם סופה] ע"פ דעת הסוברים דסוף סנהדרין מסיים בהנחנקין והוא, דהנה מסיים צ', א', מנה"מ⁴ דתניא ר' יוסי אומר מה ת"ל [דברים יט יט] ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו (לאחיו ולא לאחותו⁵) כו' זוממין אני יודע אם לו הוקשו אם לה הוקשו כשהוא אומר [לעשות] לאחיו לאחיו ולא לאחותו עכ"ל הגמ', והנה יל"ד הא הא לאחיו אצטריך להא דדרשינן במכות ה', ב', דאין העדים נהרגין עד שיגמור הדין שנא' לאחיו (ולא לאחותו) והרי אחיו קיים ע"ש (ע"ש)⁶, ונראה דהגאון ר' ישעיה ברלין הרגיש בגליון [סנהדרין שם] שמלת ועשיתם לו כאשר זמם מיותר דאין לו שום שייכות

מיתה, ... ובגמרא לא נפקא לן דהרגו אין נהרגין אלא מדכתיב 'כאשר זמם' ... אלא הכא לרווחא דמילתא נקטו רבנן 'ועדיין אחיו קיים', ואף על גב דלא נפקו להו מ'אחיו', ודכותה טובא דנקטו חדא קרא במקום קרא אחרנא. עכ"ל. וראה במאירי (מכות ג. ד"ה זה שביארנו).

3. וכן תירץ הרדב"ז (על הרמב"ם שם) וסיים 'וצריך תלמוד'. וכן תירץ הפני יהושע (מכות ה: ד"ה ובזה). מאידך, החתם סופר בתשובה (חו"מ סי' ל"ג) כתב על דברי הפני יהושע: "ותמוהים בעיני, אטו 'לאחיו' משמע חי, הלא מת נמי יקרא אחיו... [א.ה. וכן הקשה הריטב"א מכות ה: ד"ה מתני']. ועוד הא 'לאחיו' איצטריך 'לאחיו ולא לאחותו'. ותו, דהרמב"ם לא מיייתי רק 'אשר זמם לעשות', ושביק עיקור דרשא ד'לאחיו'. ופני יהושע הרגיש וכתב שסמך על דרשא ד'לאחיו'. ותימה הוא זה, כיון שעיקור סמיכתו על הא, איך שבקיה. אבל האמת יורה דרכו, דמתניתין לא חידשה לן שום דרשה אחרת, כי אם מדכתיב 'זמם לעשות' משמע שעדיין 'אחיו קיים' והמה זוממים וחושבים לעשות לו רעה, שאילו אינו קיים, לא שייך לעשות". עכ"ל.

טעמים נוספים בדברי הרמב"ם שחילק בין מיתה לממון ומלקות, שלגביהם גם כאשר עשו עדיין לוקין ומשלמין, ראה בכסף משנה ב' ביאורים, במגדל עוז, בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם, במהר"ץ חיות הנ"ל טעם נוסף, ועוד (ובהגהות הרמ"ך נשאר בצ"ע).

4. שעדים זוממים בבת כהן נענשים במיתת הבעל ולא במיתת בת הכהן.

5. נראה בוודאות שתיבות אלו נשתרבבו בטעות מהמשך דברי הגמ', ולכן הסגרנום בסוגריים עגולות.

6. וכן הקשו הערוך לנר (שם) והחתם סופר בתשובה (שם).

להדרשה וציין שברש"י באמת אינו⁷, ולפענ"ד אפ"ל דזה וזה אמת ואינם מחולקים כלל הגירסות, די"ל דגם בגי' רש"י היה כתוב כן רק דהכי צ"ל ועשיתם לו כאשר זמם לעשות, מה ת"ל לאחיו, וכד' הבריי' בכ"מ בלשון הזה כלומר אי ל"ה כתיב לאחיו נמי הוה א"ש ומה ת"ל לאחיו על זה אומר לאחיו ולא לאחותו, אך יש ליתן טעם קצת למה הוצרך להקדים ראש הפסוק, ונראה דבמכות שם, [דף ה] א', הרגו אין נהרגין ופרש"י בחולין י"א, ב' [ד"ה אין], דמפיק כאשר זמם ולא כאשר עשה ע"ש, וא"כ לק"מ קו' הנ"ל שהקשינו דאיך דריש מלאחיו ולא לאחותו הא אצטריך לאחיו שיהא אחיו קיים, דלפ"ז א"ש דזה נדרוש מדכ' כא"ז ולא כ"ע, וזהו שהקדים ראש הפסוק, ר"ל דכיון דכ' כבר כא"ז א"כ ידעינן כבר דהרגו א"נ מכא"ז, א"כ שפיר יש לדרוש מלאחיו ולא לאחותו וק"ל. והנה לעיל [סנהדרין] ב', א', א"ר ישמעאל מכות בכ"ג⁸ ומפרש בגמ' יו"ד, א', טעמא ושוב אמר ונקלה אחיך לעיניך אחר שלקה אחיך בעיניך וליכא⁹, ולכאורה ק' להמשנה במכו' דאין נהרגין עד שיגמור הדין והיינו קודם שנהרג, א"כ למה אצטריך קרא למלקות שבעיניך אחיך לעיניך תיפוק ליה מדכ' שם לאחיו והרי אחיו קיים, והא ס"ל לר"י דמלקות במקום מיתה עומדת [שכן מוקי רבא אליביה, ואע"ג דאביי פליג עליו (ואזיל לשיטתייהו¹⁰)] דאזיל לשיטתו ביבמות קי"ט, א', דס"ל מה לי איסור כרת מה לי איסור לאו וכמו כן אזיל לשיטתייהו בכתובות ל', ב', דפליגי שם אביי ורבא, וכן אזיל לשיטתייהו בשבת ס"ט, ב', ולשיטתייהו ג"כ בב"מ נ"ו, א', דאביי משני שם ע"ש ורבא משני שם מיתה בעולם ובמק"א ראוי להאריך קצת בע"ה] אלא ע"כ צ"ל דר' ישמעאל לשיטתו אזיל, דס"ל בסנהדרין נ"א, ב', דהאי לאחיו אצטריך

7. וכתב שהוא עיקר הגירסא.

8. היינו, דעת רבי ישמעאל שאין דנים דיני מכות אלא רק בבית דין של עשרים ושלשה דיינים.

9. זה לשון הגמרא (שם): "מאי טעמא דרבי ישמעאל. אמר אביי, אתיא 'רשע' 'רשע' מחייבי מיתות ... מה להלן בעשרים ושלשה אף כאן בעשרים ושלשה. רבא אמר, מלקות במקום מיתה עומדת [דכיון דעבר על אזהרת בוראן, ראוי הוא למות, ומיתה זו קנס עליו הכתוב, והרי הוא כאחת מן המיתות. רש"י]. אמר רב אחא בריה דרבא אשי, אי הכי אומדנא [דאומדין אותו אם אינו יכול לקבל ארבעים מלקין אותו לפי מה שיכול לקבל. רש"י] למה לי, למחייה, ואי מאית לימות. אמר ליה, אמר קרא (דברים כה ג) 'ונקלה אחיך לעיניך', כי מחית, אגבא דחיי מחית [בשעת שלוקה יהא 'אחיך', שיכה את החי ולא את המת, וכיון דמית ליה בפלגא, כי מחי על אידך פלגא לאו על החי הוא. רש"י]. עד כאן לשון הגמרא עם תורף דברי רש"י.

10. תיבות אלו נשתרבבו בטעות, הסוגריים נמצאות בכתב יד.

ללא לאחותו, וא"כ צ"ל דס"ל (כברבי¹¹) דדרשינן מכאשר זמם ולא כ"ע, כרש"י חולין הנזכר, וא"כ שפיר אצטריך פ' הנ"ל למלקות ודוק, וז"ש הדרן עלך פ' הנחנקין והשתא שפיר סליקא ליה מס' סנהדרין דבלא זה היה ק' על רבי ישמאל כקו' הנ"ל, אך מס"פ הנחנקין דהביא ר"י ריש פסוק דכא"ז, א"כ ס"ל דילפינן מכ"ז דהרגו א"נ, א"כ גם בדרי"י אמרינן הכי, א"כ שפיר סליקא ליה מס' סנהדרין בס"ד.



הגה"ה [ב]

ע' תוס' מכות ב', א', ד"ה מעידין [בתירוצם השני] שכתבו דבעידי גרושה ועידי חלוצה ל"א כלל דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, דמהיכא נפ"ל דבעינן עשאי"ל מכאשר זמם והא מוכח מגמ' דכאשר זמם לא קאי אבן גרושה עכ"ד, והקשו ע"ז קו' עצונ]מה דא"כ מאי פריך בב"ק פ"ח, א', זוממי עבד לא יהרגו¹² ופי' התוס' [ד"ה זוממי] כיון דהם לא יהרגו א"כ גם לא יהרגו [את העבד בעדותם] וא"כ¹³ ה"ל עשאי"ל ע"ש, ונלע"ד דלכאורה נ"ל דלכך ל"פ הרמב"ם בממון ובמלקות דלא בעינן כאשר זמם - ולא כ"ע, דבעיקר קרא לא כתיב רק דנהרג ולא בממון ומלקות, א' וזהו מסכים לסברת התוס', והנה בש"ך [חור"מ] סי' ל"ג סקט"ז, פלפל אי אמרינן בדיני ממונות עשאי"ל, ולכאורה תליא ג"כ בסברת תוס' הנ"ל והנה הא דהרגו א"כ מפיק במתני' מדכתיב לאחיו, וברש"י חולין י"א, ב', ד"ה הרגו ע"ש כתב טעם אחר מדכתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה, והנ"מ בין הטעמים הללו הוא כמו שנבאר. והנה שם בב"ק פריך לר' יהודה, דס"ל דאין לעבדים בושות, א"כ זוממי עבד לא יהרגו דכא"ז לעשות לאחיו כתיב, וק' הא האי לאחיו אצריך להא דינא דהרגו א"נ, וצ"ל דס"ל לר' יהודה דיליף מכאשר זמם ולא כ"ע כמש"כ רש"י הק', וקשה למה לא יליף מלאחיו, צ"ל דס"ל דאף במלקות וממון נמי ואי ילפינן מלאחיו הרי דרשינן שאחיו קיים א"כ בממון ומלקות צ"ל כשיטת הרמב"ם וע"כ יליף מכ"ז דלא כשי' הרמב"ם, וק' למה וצ"ל דס"ל דכיון דכתיב כאשר זמם מכלל דקאי אכולהו בין אדיני ממונות בין אדיני נפשות בין אמלקות (וא"כ צ"ל דס"ל

11. תיבה זו אינה ברורה דיה בכתי, ונראה שמסומן עליה קו מחיקה.

12. ופירש רש"י (שם ד"ה זוממי) עדים שחייבו עבד מיתת בית דין ונמצאו זוממין לא נהרגין.

13. נראה דצריך לומר 'דהא' ה"ל וכו', וכן הוא בתוספות לפנינו.

דהאי כא"ז קאי נמי אעדי גרושה ואע"ח א"כ) וא"כ צ"ל דס"ל דאף בד"מ צריך עדות שאי"ל, א"כ צ"ל דלא כתוס' אלא דבאמת אף בעדי גרושה וחלוצה צריך עשאי"ל, א"כ שפיר פריך זוממי עבד לא יהרוגו ונסתלקה הקושיא היטב. ודע שמאוד תמוה בעיני על רש"י חולין הנ"ל דמנ"ל דרש זה דכא"ז ולא כ"ע שכעת לא מצאתי לזה שום גילוי בגמ' ולא בתוס' אולי הוא בספרי וצ"ע.

ועי' רשב"ם ב"ב נ"ו, א', ד"ה משלמין, כתב דמשלמין דמי הקרקע דכתיב כאשר זמם ולא כ"ע עכ"ל מוכח דפליג אשיטת רמב"ם הנזכר וגם תוס' ב"ק ד', ב', ד"ה עדים דס"ל ג"כ כנ"ל דבממון ל"ש כאש"ז ולא כאשר עשה [ומיהו ממלקות לא הזכירו] ולשיטתם משלמין גם על הפירות אף שכבר עשה - הא בממון אף שכבר עשה משלם, אבל הרשב"ם פליג עליהו, א"כ משלם רק דמי הקרקע דכ"ז ולא כ"ע, וזה ברור ביאור ד' הרשב"ם, וא"כ ק' מאוד על הרמב"ם פכ"א מעדות ה"ז דפסק דמשלמין דמי השדה, משמע דדמי הפירות לא משלם, והוא תמוה דלדעתו דבממון אף כ"ע משלם א"כ אף הפירות ה"ל לשלם, והשיב לי ע"ז הרב המפורסם ר' יהודה לייב נ"י, מפה, דס"ל להרמב"ם כמש"כ התויו"ט שם פ"ג מ"ד דב"ב שם, דלכן אינו משלם פירות דאינו ידוע כמה אכל, ומ"מ יש לדקדק קצת דלפ"ז ה"ל לרמב"ם לכתוב דעכ"פ אם יודע כמה אכל, כגון שהמזימים [העידו] שלא אכל רק ב' שנים, א"כ ל"ה חזקה ומ"מ פירות ישלם אם לא משום כאשר עשה ומ"מ אין זה קו' כ"כ וצע"ק בזה.



אוצר הזמנים

ביאור במנהג העולם לקצר בבדיקת חמץ ♦ בעניין חובת בדיקת
חמץ בחורים ובסדקים בזמנינו בליל י"ד ♦ בדיקת חמץ ליוצא
לדרך ♦ בדיני שריפת חמץ ומצות תשבתו ♦ בדברי המגן אברהם
בגדר דין תשבתו והשגת אבן העוזר עליו ♦ הצעת נוסח לשטרות
מכירת חמץ ♦ בעניין מצת מצרים ומצת דורות ♦ בעניין עשית
מצה בצורת עיגול ♦ אכילת קרבן פסח על גגות בתי ירושלים
ובבתי קומות ♦ אמירת 'שירת הים' ואמירת 'תיקון' בליל שביעי
של פסח ♦ האם יש חובה לשתות יין בכל יום מימי הרגל?

הרב משה קינרייך

ישיבת מיר

ביאור במנהג העולם לקצר בבדיקת חמץ

בדיקת חמץ – צורתה וזמנה הלכה למעשה

במשנה שנינו (פסחים ב.): "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר".

הפוסקים החמירו בבדיקת חמץ, והצריכו שתהא הבדיקה דוקא בצורה זו - לאור הנר. כמו כן יש מן הפוסקים שהחמירו שתהא כל הבדיקה דוקא בזמן זה - אור לארבעה עשר.

במעשה רב (הל' פסח אות קעח) כתוב שזמן הבדיקה אצל רבינו הגר"א "נמשך מאד", וכן מעידים על כמה מגדולי ישראל. אמנם המציאות בזמנינו, כפי שכבר העיד בשע"ת (תלג סק"ב), שמנהג המון העם בליל י"ד הוא לבדוק בצורה שטחית, ולסמוך על הניקיון הרב שעושים בבית בימים שקודם בדיקת חמץ. ולכאור' יש לפקפק על מנהג זה, שכן הניקיון אינו נעשה בזמן הראוי לבדיקת חמץ, אור לארבעה עשר, ולא בצורה הראויה, לאור הנר.

להלן נבאר שיש למצוא סמך ומקור למנהג הנ"ל, ונקדים לברר את גדרי חיוב בדיקת חמץ.



א.

האם כיבוד הבית יכול להועיל כבדיקת חמץ

בשו"ע (תלג סי"א) איתא: "המכבד חדרו ב"ג בניסן ומכוין לבדוק החמץ ולבערו ונוהר שלא להכניס שם עוד חמץ, אף על פי כן צריך לבדוק בליל י"ד".

מקור דבריו הוא בדברי הראב"ן, שהובאו במרדכי בפסחים (רמז תקלה). ובמרדכי כתב ב' טעמים לדין זה: א. "שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה", ב. "דלמא משתכח בגומא".

הנפק"מ בין הטעמים: א. בתרומת הדשן (סי' קלג) כתב נפקא מינה היכא דעביד בדיקה כל שהוא בליל י"ד, דתו אין לחוש לטעם שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, אך עדיין יצטרך לבדוק את כל הבית היטב לאור הנר מחמת הטעם השני, "דלמא משתכח בגומא". ודבריו אלו הובאו להלכה במג"א (סק"כ) ובמשנ"ב (סקמ"ה). ב. נפק"מ נוספת מבוארת בדברי הגר"א, כמו שיתבאר לקמן, במקום שבדק ועיין היטב בשעת הכיבוד, שאין לחשוש עוד דלמא משתכח בגומא, אך עדיין יצטרך לבדוק את ביתו מחמת הטעם "שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה".



סברת "שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה"

בירושלמי (פ"א ה"א), בעי ר' ירמיה בתי כנסיות ובתי מדרשות מהו שיהו צריכין בדיקה. ומבאר הגמ' את ספיקו, האם כיון שאורם רב ניתן לבודקם לכתחילה לאור היום.

עוד מביאה הגמ', בעי ר' יוסה חצירות שבירושלים, שאוכלין שם חלות תודה ורקיני נזיר, מהו שיהו צריכין בדיקה, שהרי חצרות אלו בדוקות הן משאריות של חמץ, מחשש נותר. ומסיק עלה בגמ' שחצירות אלו צריכות בדיקה, "שלא תחלוק בין ביעור לביעור".

הביאור הפשוט בדברי הירושלמי "שלא תחלוק בין ביעור לביעור" הוא שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין, וכל מקום שמכניסים בו חמץ הרי הוא טעון בדיקת חמץ, ואין לסמוך על כך שבמקום זה נזהרים ביותר שלא להשאיר שאריות חמץ, מחשש נותר.

אמנם, יש מן הפוסקים שכתבו על סמך סברא זו להחמיר בפרטים נוספים שלא נתפרשו בגמ', "שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה".

א. כתב המרדכי (רמז תקלה) דהאי "שלא תחלוק" קאי גם לענין בתי כנסיות, שאין בודקים אותן לאור החמה ביום, שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה. וכתב דעפ"ז פסק הראב"ן שבני אדם המכבדים את בתיהם ונזהרים שלא להכניס שם חמץ, צריכים עדיין בדיקה, שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה.

כלו', המרדכי למד שהסברא "שלא תחלוק" קיימת גם בצורת הבדיקה, וכל בדיקה שאינה לאור הנר אינה נחשבת כבדיקה לענין חמץ. לדברי המרדכי, כך מפורש בירושלמי לענין בדיקת בתי כנסיות לאור החמה, וכך מפורש בראב"ן לענין כיבוד.

ב. כתב הראב"ן (שו"ת סי' ז): "בני אדם המטאטאין ומכבדין את חדריהן ואת עליותיהן ב"ב או ב"ג בניסן, ועם כיבודן בודקין אותן מחמץ ומשמרין שלא להכניס שם שוב חמץ, אעפ"כ צריכין לבדוק אור י"ד בשעה שבודקין במקום אשר טלטלו שם חמץ עד עתה. וראייה מצאתי בראש פסחים ירושלמי ר' מני בעי חצירות שבירושלים כו' שלא לחלוק בין ביעור לביעור. לפיכך אור לארבעה עשר שהוא זמן בדיקה חל חובת ביעור לבדוק ולשאינו בדוק".

לכאור' הראב"ן למד שהירושלמי כתב "שלא תחלוק" רק על חצרות שבירושלים, ולא על בתי כנסיות, והכוונה היא שאע"פ שחצרות אלו נבדקו מחשש נותר, כיון שלא נבדקו בזמן הראוי, בליל י"ד, אין הבדיקה מועלת. וסבר הראב"ן שכיבוד, אם בשעת הכיבוד בודקין מחמץ, מעיקר הדין הוי בדיקה מעלייתא, אלא שמצד הזמן, כיון שלא עשה כן בליל י"ד, איכא סברת "שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה".

כלומר, הראב"ן למד בירושלמי שאמרינן סברת שלא תחלוק לענין זמן הבדיקה, אך לא מצינו כן לענין צורת הבדיקה. אמנם, כמו שהובא לעיל המרדכי כתב בשמו שכך הוא גם לענין צורת הבדיקה.

ג. הפר"ח והגר"א (תלג סי"א) כתבו דבירושלמי לא אמרינן כן אלא לענין חצרות שבירושלים, שלא נבדקו לשם פסח, אך כל שבדק לשם פסח אפילו בזמן אחר מהני, ואין זה שייך לסברת "שלא תחלוק". וא"כ אין כאן ענין לא לזמן הבדיקה ולא לצורת הבדיקה, אלא תנאי אחר הוא, שתהא הבדיקה לשם פסח.

לסיכום, המרדכי למד בדברי הירושלמי שאומרים "שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה" לענין צורת הבדיקה, ורהיטת דברי הראב"ן היא שהוא למד כן לענין זמן הבדיקה. והגר"א והפר"ח למדו את הדברים לענין שתהא הבדיקה לשם פסח.



סברת "שמא תשתכח בגומא"

בנדה (נו) תנן: "השרץ שנמצא במבוי מטמא למפרע, עד שיאמר בדקתי את המבוי הזה ולא היה בו שרץ, או עד שעת כיבוד".

ובגמ', איבעיא להו מדוע השרץ מטמא רק עד שעת הכיבוד, האם משום שחזקה היא ששרץ מתכבד, או משום שחזקה היא שהמכבד בודק את המבוי בשעת הכיבוד. ומבאר הגמ' דנפק"מ אם אמר כיבדתי ולא בדקתי, א"נ כשהשרץ נמצא בגומא, שהבודק בודק גם בגומות, אך המכבד אינו מכבד בגומא. ומסיק עלה בגמ' דתניא ר"מ אומר מפני מה אמרו כו', "מפני שחזקת בני ישראל בודקין מבואותיהן בשעת כיבודיהן".

וכתב המרדכי (פסחים רמז תקלו) דבדברי הגמ' מתבאר, שאם היו מכבדין ולא בודקין, היה חשש, גם לאחר הכיבוד, שמא ימצא בגומא, וה"נ לענין חמץ אין לסמוך על כיבוד בלא בדיקה, דלמא משתכח בגומא.



ב.

סברות לדידן שלא לחשוש לאחר הניקיון "שמא תשתכח

בגומא"

בגמ' בנדה מתבאר שכיבוד בלא בדיקה אינו מועיל, דעדיין יש לחוש שמא תשתכח בגומא, וכתב המרדכי עפ"ז דכיבוד לחודיה לא מהני בבדיקת חמץ. אמנם גם לפי דברי המרדכי, למדנו מסוגיא זו ב' דברים בהלכות בדיקת חמץ:

א. אע"פ שכיבוד אינו מועיל כבדיקה, שמא תשתכח בגומא. מ"מ במקום שאין בו גומא הכיבוד מועיל, וכמו שנתבאר.

ב. שמי שבודק בשעת הכיבוד, דהיינו שמעיין היטב לראות שלא ישאר בגומות, הוי בדיקה מעלייתא, ודבר זה כתוב להדיא בביאור הגר"א.

דהנה בשו"ע כתב: "המכבד חדרו בי"ג בניסן ומכוין לבדוק החמץ ולבערו ונוהר שלא להכניס שם עוד חמץ, אף על פי כן צריך לבדוק בליל י"ד". וביאר הגר"א

דמש"כ "ומכוין לבדוק", היינו דלא מיבעיא היכא שאינו מכוין לבדוק, דאי' בגמ' בנדה שאין הכיבוד מועיל כבדיקה, מפני הגומות, אלא אפילו היכא שמכוין לבדוק, עדיין יש לחוש לטעם השני של המרדכי "שלא תחלוק" (וכן פירש הגר"ב רקובר בספר ברכת אליהו על ביאור"ג).

וא"כ האידנא, שדרכינו לנקות היטב כל מקום שמכניסין בו חמץ, מי שיודע בעצמו ובביתו שהם מעיינים היטב בעת הניקיון לראות שלא נשאר חמץ, ומסתמא הדרך היא שמסתכלים היטב לראות שלא נשאר כל פירור הנראה לעין [עכ"פ שלא נשאר פירור כזה שיעבור עליו בבל יראה, ואכ"מ], הוי בדיקה מעולה, שאחריה אין לחשוש עוד שמא תשתכח בגומא.

ולא מצאנו בגמ' בנדה שבני ישראל היו בודקין את המבואות בשעת כיבודיהן 'לאור הנר'. וכפי הנראה, לא הוצרכה הבדיקה לאור הנר אלא לאדם שעוסק בחיפוש, אך אדם שעוסק בכיבוד, ונותן את הדעת לבדוק שלא ישתיר כל שרץ בגומא, די בכך. וה"נ י"ל לענין בדיקת חמץ.

אמנם, להלן יתבאר כי גם מקום שהוציאוהו מכלל 'מקום שמכניסין בו חמץ' ע"י ניקיון, יש בו חיוב בדיקה, אלא שבדיקה זו אינה אלא בהעברה בעלמא ולא בעיון היטב.



ג.

האם יש לנו לחוש לטעם "שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה"

יש לדון האם לדידן, שכמו שנתבאר מנקים היטב ובודקים בעת הניקיון, יש לחשוש לסברת "שלא תחלוק".

ראשית, יש לדון האם יש לחשוש לדעת המרדכי, שחשש לסברא זו גם לענין צורת הבדיקה, שכל שאינו עושה בצורה שאותה תקנו חכמים אין בדיקתו מועלת.

והנה, המרדכי למד כן, לפי שלדעתו דברי הירושלמי "שלא תחלוק" הם גם לענין בדיקת בתי כנסיות שדינם כאכסדרה, ביום י"ג. ובמשנ"ב (שעה"צ סק"ב) הביא דנחלקו הראשונים בעבר ובדק אכסדרה ביום י"ג, האם צריך לחזור ולבדוק,

"וי"ל דדמיא יום י"ג לאור החמה באכסדרה, לליל י"ג לאור הנר דשם יש הרבה מקילין אפילו לכתחילה". משמע דסבירא ליה שאין לחוש כאן לסברת שלא תחלוק בצורת הבדיקה.

אמנם, עדיין עלינו לברר האם יש לחשוש לסברא זו לענין זמן הבדיקה. והנה, לענין אם הקדים ובדק אור לי"ג לאור הנר, כתב המשנ"ב (סק"א) שאינו צריך לחזור ולבדוק, "והרוצה להחמיר על עצמו לחזור ולבדוק עכ"פ לא יברך אז". וכן כתב במשנ"ב (סק"ו) לענין עבר ובדק באכסדרה בי"ג ביום, "ובדיעבד נראה דאין צריך לבדוק שנית, ועיין במ"א סוף הסימן שכתב שמ"מ יחזור ויבדוק עכ"פ חדר אחד בלילה". נמצאנו למדים שהכרעת המשנ"ב לעיקר שאין לחשוש לסברת "שלא תחלוק" גם לענין זמן הבדיקה.

בדברי המשנ"ב משמע שיש מקום למחמיר להחמיר ולחשוש לסברת "שלא תחלוק". ואם כן הוא לענין דיעבד, על אחת כמה שיש לנו לדון לדין לחשוש לסברא זו לענין לכתחילה. ויש לציין ללשון התרוה"ד (סי' קלג) בענין זה, "ואף כי אין להקל במצוה זו דאחמור בה רבנן טובא".



עצה לצאת ידי החשש "שלא תחלוק"

בתרוה"ד (סי' קלג) מפורש שכל שבודק כל דהו בליל י"ד אין לחשוש עוד לחשש "שלא תחלוק", והמג"א כתב ע"ז שישיר חדר אחד. אלא שבסוף הסימן בשעה"צ (סקנ"ו) פקפק בזה, "וגם דין זה אינו ברור כ"כ, די"ל שלא תחלוק קאי אכל בית ובית".

ונראה להציע דרך אמצעית בזה, דלכא' כוונת התרוה"ד היא שבמקום שעשה את עיקר הכיבוד והניקיון, אף שלא יצא ידי חובת בדיקה, כדי "שלא תחלוק", בכל זאת לא יצטרך עתה, אור לארבעה עשר, לבדוק בעיון ובחיפוש אלא די בהעברה בעלמא. וכלשון השע"ת "ולכן מקילין המוני עם לבדוק דרך העברה בלי חיפוש היטב בחורין וסדקין", וכן כתוב בדעת תורה, שאחר הניקיון "סגי אח"כ בנר כל דהו ואין חיוב בחיפוש היטב". ומאחר שעדיין מוטלת עליו חובת בדיקה, אין לחשוש עוד "שלא תחלוק".

העולה מן הדברים הוא שאם לאחר הניקיון עדיין מוטלת על האדם חובת בדיקה, הרי שזו חובה מועטת, ודי בכך שלא נחשוש עוד "שלא תחלוק".
להלן יתבאר אימתי יש חיוב בדיקה רק בהעברה בעלמא, ואופן בדיקה זו.



ד.

האם בדיקה קודם הזמן מועלת

בדיקה ביום י"ג לאור הנר

כתב הר"ן (ב: מדפ"ר ד"ה ואיכא) דתניא "ולא לאור החמה אלא לאור הנר", ומפורש בירושלמי שאפילו אם בודק ביום צריך נר.

הרז"ה (הו"ד בר"ן שם) למד מכאן דמשמע שאם בא להקדים ולבדוק ביום י"ג רשאי, ובלבד שיבדוק לאור הנר. והר"ן חולק, דבירושלמי משמע להיפך, דאמרו שם כמה מימרות שאין אור הנר יפה לבדיקה אלא בלילה, "ולפיכך אם בא להקדים ולבדוק ביום י"ג לאור הנר אינו רשאי".



בדיקה בליל י"ג לאור הנר

שיטת הלבוש הב"ח והט"ז שאם בדק בליל י"ג לאור הנר, צריך לחזור ולבדוק. הב"ח (ס"ב) פי' דהיינו משום "שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה". הט"ז (סק"א) כתב דהוי כמי שבודק זמן רב קודם הפסח. והלבוש (סי"א) כתב "דהכי הוא תיקון חכמים ז"ל לבדוק לאור הנר ובלילה, ושלא להקדים הבדיקה קודם ליל י"ד, שקודם לכן אין נזהרין כל כך מלחזור ולהביא שם חמץ, אחר שאין האיסור מוטל עליהם כל כך".

ולכאור' כולם נתכוונו לדבר אחד, דכל שאינו עושה בזמן שתקנו חכמים אין הבדיקה מועלת, "שלא תחלוק". אולם נחלקו בביאור הטעם שלא תחלוק. הלבוש פירש שקודם לכן אינם נזהרים מלהכניס חמץ, ובדעת הב"ח והט"ז י"ל, כמש"כ

הגר"ז (ס"ז), שכיון שבבלילה זה חל חיוב הבדיקה על כל ישראל, חל חיוב גם על זה שבדק כבר, כדי שלא לחלק בינו לבין כל ישראל.

אמנם רוב האחרונים חולקים וסוברים שאין צריך לחזור ולבדוק, והם (ע"פ שעה"צ סק"ה) עולת שבת, חק יעקב, הלכות קטנות [מובא בשערי תשובה], פר"ח, בגדי ישע, הגר"א, מקור חיים וחק יוסף.

הפר"ח והגר"א (סו"ס תלג) והעו"ש (ר"ס תלא) והחק יעקב (תלג סק"א) כתבו בדירושלמי משמע שרשאי להקדים, דאמרי' התם "ויתחיל אור לי"ג, אין כיני יבדוק אפי' מר"ח", וכן מכמה סוגיות בגמ' דידן משמע שאפשר להקדים ולבדוק [והא דאמרו בירושלמי "שלא תחלוק", העו"ש ביאר דקאי דוקא על בדיקה ביום, והפר"ח והגר"א ביארו דקאי דוקא על מקום שנבדק שלא לשם פסח].

וכתב המשנ"ב (סק"א) שכיון שהסכימו כן רוב אחרונים, לכן מי שבדק בליל י"ג אין צריך לחזור ולבדוק, וגם אם רוצה להחמיר על עצמו, עכ"פ לא יברך אז.



בדיקה בליל י"ג לאור הנר - לכתחילה

בשעה"צ (סק"ה) כתב דמדברי הפר"ח והגר"א והלק"ט והח"י משמע דאפילו לכתחילה יכול לבדוק בליל י"ג לאור הנר, כל שמתכוין לשם בדיקה. "אכן בספר חק יוסף פקפק ע"ז, דאף דמצד הבדיקה אין קפידא בזה, מ"מ יש למנוע מזה, דיפסיד אז הברכה, לפי מה דקיי"ל כרמ"א בסימן תלו, דהבודק קודם הזמן לא יוכל לברך [והוי דומיא דקיי"ל דערום לא יתרום משום שאינו יכול אז לברך]."

[וצ"ע דלכאור' אין נידו"ד דומה כולי האי לדין שערום לא יתרום, דדין זה נאמר באדם שעושה מצוה בצורה שאינו רשאי לברך עליה. והבודק חמץ קודם לליל י"ד, לכאור' אינו מברך כיון שאינו מקיים את מצות חכמים לבדוק חמץ (עי' משנ"ב תלו סק"ד). והכא דמי טפי להא דקיי"ל שאין ללוש כמויות קטנות על מנת להפטר מחיוב חלה (עי' שו"ע יו"ד שכד סי"ד, משנ"ב תנו סק"ג)].



האם יש לנו לחוש לדברי החק יוסף

אם לאחר הכיבוד עדיין מוטלת עליו חובת בדיקה, ואפילו אם מיעט מעליו את החובה, שאין מוטלת עליו עוד חובת בדיקה ועיון היטב, ודי לו בהעברה בעלמא, הא כיון שהוא עדיין בכלל חיוב הברכה, אינו מפסיד את הברכה. להלן יתבאר אימתי יש חיוב בדיקה רק בהעברה בעלמא, ואופן בדיקה זו.



ה.

בגדרי החיוב לבדוק לאור הנר

חיוב ה'עיון' לאור הנר נאמר בחורין ובסדקין

בשו"ע סי' תלא (ס"א) כתב: "בודקין את החמץ לאור הנר בחורין ובסדקין". בב"י הראה מקור לדבריו אלו בגמ' ח., בגמ' מפורש שצריך לבדוק בחורין ובסדקין, ושלכך הצריכו דוקא נר, שלאורו ניתן לבדוק בחורין ובסדקין.

בסי' תלג (ס"א) כתב בשו"ע: "הבדיקה צריך שתהיה לאור הנר ולא לאור הלבנה, ואכסדרה שאורה רב אם בדקה לאור החמה דין, וה"ה כנגד ארובה שבחדר". ולענין בתי כנסיות, כתב המשנ"ב (סקמ"ג) שאם עבר ולא בדק בלילה, יכול לבדוק ביום לאור החמה, לפי שבתי כנסיות הדרך להרבות בהם בחלונות ואורם רב. וכתב בשעה"צ (סקנ"ד): "מ"מ בחורין ובסדקין צריך לבדוק בנר, דלא עדיפא מחצר דאין לו גג למעלה ואפ"ה צריך לבדוק בחורין ובסדקין".

בדברי המשנ"ב מתבאר דהא דאמרינן שבודק אכסדרה לאור החמה, וכן כנגד הארובה, מיירי שלא בחורין ובסדקין, שכן חורין וסדקין אין נבדקים אלא לאור הנר. אכן, בבדיקה בלילה, לעולם בודקין את החמץ לאור הנר, גם כנגד הארובה וגם באכסדרה.

וביאור הדברים, לכאור', הוא דודאי דחיוב בדיקה חיוב אחד הוא בכל מקום ומקום שמכניסים בו חמץ, וגם באמצע האכסדרה לא הקילו אלא מפני שאור החמה מאיר שם היטב, ואה"נ, אם אור החמה מאיר על החורין וסדקין ודאי מהני.

כוונת המשנ"ב היא שאין לסמוך על אור החמה בחורי החצר והאכסדרה, מכיון שאין אור החמה מאיר שם היטב. אולם מתוך הדברים למדנו, שיותר בקל ניתן לסמוך על אור החמה במקומות הגלויין מאשר בחורין ובסדקין.

וא"כ עיקר התקנה לבדוק לאור הנר נאמרה בחורין ובסדקין, וכלשון השו"ע בסי' תלא (ראה עוד תוה"ש יו"ד קצו סק"ט).



האם לאחר הכיבוד יש חיוב לבדוק לאור הנר

אחר שנתברר שגדר התקנה לבדוק לאור הנר תלוי במקום הנבדק, לכאור' היכא שניקה וכיבד היטב ודאי שהכיבוד מועיל לאמצע הבית, למקומות הגלויים שמתנקים בקל. אך בחורין ובסדקין, אם לא נוכל לסמוך על הניקיון, עלינו לבדוקם היטב לאור הנר.

כך מתבאר בגמ' בנדה (נ:), שהובאה לעיל, דמסקנת הגמ' שכיבוד בלא בדיקה אינו מועיל, דעדיין יש לחוש שמא תשתכח בגומא, וכתב המרדכי עפי"ז דכיבוד לחודיה לא מהני כבדיקת חמץ. אמנם גם לפי דברי המרדכי, למדנו מסוגיא זו דבמקום שאין בו גומא הכיבוד לבדו מועיל, ולא הוצרכה בדיקה אלא בגומות.



גם בשאר מקומות יש חיוב בדיקה, ב'העברה בעלמא'

אף כי בדברי המרדכי לא נתבררו הדברים להדיא, נקטו האחרונים כי הכיבוד לבדו לא יועיל להפקיע את חיוב חכמים שחייבו 'בדיקת חמץ'. דברים אלו נתפרשו להדיא בספר דעת תורה למהרש"ם (תלג סק"ב), שכתב "מצאתי בכתבי הדעת קדושים [הגאון מבוטשאטש] דנהי דאין בודקין אלא לאור הנר, היינו מחשש חורין וסדקין, אבל כל שאין חשש זה קיל, ולכן בדיקת תיבות ומיטלטלין שכשמהפכין אותן מתנער הכל מהם, וכן בתי ידים וכדו' וכן אם מכבדים חדרים שידוע שלא נשאר עוד חשש חורין באומדנא ברורה, דמי למקום שאין מכניסין בו חמץ, וסגי אח"כ בנר כל דהו ואין חיוב בחיפוש היטב".

וכעין זה מפורש גם בדבריו של הגאון הנ"ל באשל אברהם (ר"ס תלד), שכתב לענין בתי ידים שמספיק בהם ההיפוך וא"צ עיון בנר, שאין הם בסגנון חיפוש בנר, והוי כאמצעה של חצר. ולכאור' כוונתו היא שיש מקומות שאין שייך בהם 'עיון' ו'חיפוש', כיון שהם מקומות מגולים, שבקל ניתן לראות שלא נשתייר בהם חמץ.

יסוד זה, שיש חילוק בין חיוב הבדיקה והחיפוש היטב בחורין ובסדקין לשאר הבדיקה, מצינו גם בשע"ת (סו"ס תלג) וז"ל: "ולכן מקילין המוני עם לבדוק דרך העברה בלי חיפוש היטב בחורין וסדקין, לפי שמתחלה מכבדין ורוחצין ומנקרין הכל היטב, ואפילו רוחצין ומנקרין ע"י א"י מסתברא דנאמנים דאנקיותא קפדי ולא מרעי נפשיהו, כ"כ בשו"ת שבסו"ס חידושי מהרי"ש לפסחים".

העולה מהדברים, שאף כי ודאי שיש חיוב בדיקה בכל מקום שמכניסין בו חמץ, הרי שכל מה שהחמירו לומר שאין מועיל כיבוד, ושצריך עיון וחיפוש היטב, נאמר רק מחשש חמץ שנשתייר בחורין ובסדקין. וכשאין חשש שנשתייר חמץ בחורין ובסדקין, אין חיוב עיון לאור הנר, וסגי בהעברה בעלמא. ולהלן אי"ה נבאר מהו הגדר בבדיקה זו שאינה בעיון וחיפוש היטב.



ו.

בגדר בדיקת חמץ ב'העברה בעלמא'

לעיל הבאנו מדברי השע"ת והדע"ת דהיכא שניקה את ביתו היטב, אינו צריך עוד לבדוק בדרך 'חיפוש' אלא בדרך 'העברה בעלמא'. ונתבאר שכן משמע לכאור' בדברי התרוה"ד, שאם הכיבוד היה מועיל כבדיקה, היה צריך אור לארבעה עשר לבדוק בדיקה 'כל דהו'.

בס' חידושים וביאורים (פסחים ח.) כתב על מחלוקת הר"ן והרו"ה האם ניתן לכתחילה לבדוק חמץ ביום י"ג לאור הנר, דיש להקשות על דבריהם, שהרי מי שניקה את ביתו היטב עד שנכנס לגדר 'מקום שאין מכניסין בו חמץ', פטר את עצמו מחובת הבדיקה, ודבר פשוט הוא שאין למנוע מן האדם להפוך את ביתו למקום שאין מכניסין בו חמץ. וא"כ במאי קא מיפלגי. ועל כן ביאר שכוונת

הראשונים היא לא לעצם הניקיון היטב, שהוא ודאי מועיל בכל זמן, אלא לאדם הרוצה לצאת חיוב חכמים שחייבו ב'בדיקה'.

ובגדר חיוב הבדיקה, כתב המשנ"ב (תלד סק"ו, וע"ש מג"א סק"ה): "דמדאורייתא בבדיקה לבד סגי (א.ה. הכרעת הפוסקים כדעת הר"ן ריש מכילתין), דמן התורה סגי באחד מהן או בביעור או בביטול, דאפילו אם ישאר שם חמץ בבית אינו עובר עליו כל זמן שלא נודע לו, כיון שבדק היטב ועשה כל מה שמוטל עליו".

ויסוד הדברים (ע"פ המקו"ח ר"ס תלא) הוא שחיוב הבדיקה הוא כחיוב בשאר המצוות, שאדם מצווה להזהר מכל דבר איסור, וכמו שמצינו חיוב בדיקה מתולעים. ומ"מ, הכא כיון שהזהירה תורה 'תשביתו', אם קיים את אזהרת התורה, גם אם מצא חמץ אינו עובר. משא"כ בתולעים, שאם נמצא אחר הבדיקה, אינו אלא שוגג.

וגדר בדיקה זו הוא ש"עשה כל מה שמוטל עליו", החיוב חל על כל אחד כפי גודל החשש שיש ברשותו חמץ, ומי שניקה את ביתו היטב אינו דומה למי שבא עתה בתחילה לבדוק את ביתו, שנשתמש בו חמץ כל השנה. ואע"פ ששניהם יבדקו לאור הנר, שזו תקנת חכמים, מ"מ מי שלא ניקה היטב יצטרך 'חיפוש' ויהיה חייב לעיין לאור הנר בכל מקום ומקום, ואילו מי שניקה היטב, די לו ב'העברה בעלמא' שתכליתה לבדוק שאכן ניקה היטב בכל מקום ומקום".

אמנם, אף זה שניקה היטב את ביתו, שדי לו בהעברה בעלמא, בכל זאת בלא העברה זו הוא אינו בכלל "עשה כל מה שמוטל עליו". דהיינו שחכמים תקנו בירור שיטתי, שהאדם עובר ומחפש בכל ביתו אחר חמץ, וכל שלא עשה כסדר הזה, אם ימצא אח"כ חמץ לא יוכל לומר ש"עשה כל מה שמוטל עליו".

ומעתה, כיון שמוטל על האדם חיוב בדיקה בליל י"ד לאור הנר, אין עוד חשש, לא לפי דעת המרדכי, שחשש לסברת "שלא תחלוק" לענין זמן וצורת הבדיקה, ולא לדברי החק יוסף, שחשש שלא להפסיד את הברכה.



(א). וכן ראיתי בס' הליכות שלמה על פסח (פ"ה אות א) שהביאו בשם הגרשו"א זצ"ל דעיקר בדיקת חמץ היא לוודא שאכן ניקה היטב בכל מקום ומקום.

ז.

דברי העמק הלכה

בסי' תלב (ס"ב) כתב הרמ"א דנוהגין להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. ומיהו אם לא נתן לא עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא. המשנ"ב הביא מחלוקת האחרונים האם לקיים או לבטל מנהג זה, ובשעה"צ (סקי"ב) כתב: "ובפתחי תשובה הביא בשם עמק הלכה, דכחיוס שהמנהג לכבד ולנקות הבית מכל חשש חמץ קודם ליל י"ד, יש למנהג זה יסוד מדינא, עיין שם".

ובס' עמק הלכה (סי' קכח) כתב כן, אחר שהקשה ע"ד המרדכי בענין כיבוד כמה קושיות, והעלה דודאי אם בדק בשעת הכיבוד מועיל, כדמוכח בגמרא בנדה. והסיק שכוונת המרדכי היא דהיכא שכיבד ולא בדק אינו מועיל, וגם אם כיבד ובדק, אכתי יש לחוש לסברת שלא תחלוק.

אמנם מה שהעלה בסוף דבריו הוא דהיכא דכיבד ובדק בשעת הבדיקה, שוב אין עליו כל חיוב בדיקה בליל י"ד, ואין כן משמעות הפוסקים. וכפי שהבאנו מדברי השערי תשובה והדעת תורה דאף אם בדק בשעת הכיבוד, יש לו לבדוק בליל י"ד בהעברה בעלמא, כדי לצאת תקנת חכמים.

ונפק"מ, דלדברי העמק הלכה, הנחת הפתיתים היא מדינא, ואם לא הניח הוי ברכה לבטלה, וכתב להזהיר שהבדק לא ידע היכן הוצנעו הפתיתים, דאם ידע הוי כחמץ ששייר לאוכלו בצנעא אחר הבדיקה. ולפי דברי השע"ת והדע"ת, מי שאינו יכול לזוהר בזה אין לו לחשוש לברכתו.



הדינים העולים

א. כל מקום שהכניסו בו חמץ במהלך השנה, ואפילו רק פעם אחת (משנ"ב סקי"ט), יש לנקות אותו היטב (תלג סי"א ברמ"א).

ב. בעת הניקיון יש לתת את הדעת על כך שלא ישארו בחורין ובסדקין שיירי חמץ (ביאור"ג שם).

ג. לאחר הניקיון יש להקפיד שלא יכנסו לאותו מקום עם חמץ (שו"ע שם).

ד. בליל בדיקת חמץ, יש להצניע פתיתים, כמנהג רבים (תלב ס"ב ומשנ"ב סקי"ג), ולאחר מכן לברך על ביעור חמץ, ולבדוק את הבית לאור הנר. לכתחילה יש להדר שאת הפתיתים יצניע אחר שאינו הבודק.

ה. עיקר מטרת הבדיקה, לעושים כנ"ל, היא לברר האם ניקו את כל הבית היטב, כל' האם ניתן לסמוך על הניקיון שלא להצריך עוד בדיקה. במקומות שעשו בהם שטיפה יסודית וכו' אין צורך לבדוק לאור הנר, שכן במבט שטחי מאד ניתן לראות שניקו היטב. בחורין ובסדקין, יש צורך לבדוק לאור הנר, אך הבדיקה היא לא אחר שיירי חמץ, אלא האם ניקו פה ובדקו בשעת הניקיון.

ו. מקומות שיש טורח לבודקם בליל בדיקת חמץ, ניתן לבודקם גם קודם לכן. בדיקה זו תיעשה לאחר הניקיון, במבט שטחי כנ"ל, לאור הנר, בלילה (ע"פ משנ"ב סק"ב וסק"ה). ובלבד שישאיר מקום אחד לבדקו בליל י"ד.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

בעניין חובת בדיקת חמץ בחורים ובסדקים בזמנינו בליל י"ד

הנה בעניין זה יש לדון בכמה סוגיות: א. בעניין אכסדרה נבדקת לאורה. ב. בגדר אכסדרה. ג. בעניין שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה.



א.

בעניין אכסדרה נבדקת לאורה

עיינן בטור או"ח סי' תל"ג* שהביא את דברי רבא בפסחים ח' ע"א, שאכסדרה נבדקת לאורה. ועי' בב"ח שם שכתב שיש בזה ג' דעות: א. דעת רש"י והרי"ף אף ביום י"ג יכול לבדוק באכסדרה לאור החמה אפילו לכתחלה, ב. דעת הרמב"ם אפילו ביום י"ד לא יבדוק לכתחלה אלא לאור הנר וכן מבואר בסמ"ג וסמ"ק, ג. דעת רי"ו ורא"ש שדוקא בי"ג לא יבדוק אבל בי"ד יכול לבדוק אפילו לכתחלה לאור החמה. עי"ש. אולם, נראה שאין זה מוכרח, ונבאר הדברים:

הנה בדעת הרמב"ם כתב הב"ח שאפילו בי"ד אין בודקים אכסדרה לאור החמה לכתחילה אלא לאור הנר, וכ"ש בי"ג. ובאמת שכ"כ ר' מנוח בביאורו לרמב"ם (פרק ב הלכה ד), וז"ל: "ודעת הרב דלכתחילה צריך לבדוק לאור הנר אבל דיעבד יצא ידי בדיקה דהא בעינן שעה שבנ"א מצויין בבתייהם ותו שהרי הכל בכלל אין בודקין לא לאור החמה" וכו'. וכ"כ בהמשך שם גבי בתי כנסיות, שנהגו לכבד אותם ולהסיר משם את כל החמץ, וכיון שאורן מרובה יבדקו לאורן כמו אכסדרה, אך לכתחילה צריך לבדוק בלילה לאור הנר וכו' עי"ש. וכן הכס"מ כתב שנראה מדברי הרמב"ם שרק בדיעבד נבדקת לאורה עי"ש.

(* בכל מקום בו ציינו לספרי הפוסקים ללא מקור מפורש הכוונה בסימן זה.

אולם הלח"מ כתב שאפילו לכתחילה בודקים לאור החמה, ומש"כ הרמב"ם אם בדקה – לאו דווקא עי"ש. ובאמת נראה שהעיקר כדעת הלח"מ ועכ"פ אין הכרח לדברי ר' מנוח וסיעתו. חדא, דהא המ"מ כתב שם שברוצה לבדוק מבע"י אפילו בבית רגיל שאינו אכסדרה מהני לבדוק לאור הנר עי"ש, ולפי דבריו כ"ש אכסדרה כן, וא"כ מבואר שהבין בדעת הרמב"ם שאינו בדיעבד אלא לכתחילה. ועוד שמצאנו בעוד מקומות ברמב"ם שכתב לשון כעין שכתב כאן, אעפ"י שהכוונה היא לכתחילה, ולדוגמא בהלכות חנוכה (פ"ד ה"ח) כתב הרמב"ם בימי הסכנה מניח אדם נ"ח בתוך ביתו מבפנים ואפילו הניחו על שולחנו דיו עי"ש, ובגמ' איתא מניחה על שולחנו ודיו דמשמע אפילו לכתחילה, וכ"ה בשאר הפוסקים. וא"כ ע"כ שגם ברמב"ם אין הכוונה דיעבד אלא שאפילו שהניחה כן דיו ולא צריך לעשות משהו אחר. וכן בעירובין פ"ב הי"ב כתב הרמב"ם: היו לגוי זה שכירים או שמשים או נשים רבים אם השכיר אחד מהן דיו עי"ש, וגם שם הוא לכתחילה וסגי בהכי. וא"כ ה"ה כאן, אפשר שכוונת הרמב"ם שאם ניקה האדם את האכסדרה ובדקה ביום י"ג, כנהוג שמנקים ומכינים הבית מקודם ליל י"ד – אע"פ שבשאר חדרי הבית ובמקומות שאין אורם רב לא סגי בהכי וצריך לבדוק לאור הנר בליל י"ד – באכסדרה א"צ לבדקה, וסגי במה שניקה ובדק ביום י"ג. וזוהי כוונת הרמב"ם בלשון "אם בדקה לאורה דיו", ואין כונתו שזהו רק בדיעבד, ודוק היטב. וא"כ ה"ה הכא. וא"כ גם בדעת הסמ"ג והסמ"ק, שהעתיקו את דברי הרמב"ם, אין להכריח דס"ל שהוא רק בדיעבד, אלא אפשר שאף בי"ג מהני לבדוק לאור החמה ודיו, וא"צ לבדוק שוב בליל י"ד.

ובדעת הרא"ש והטור ורי"ו, כתב הב"ח דס"ל שרק בי"ד מותר לבדוק לכתחלה לאור החמה אבל בי"ג אין לבדוק אכסדרה, ואפילו בדק צריך לבדוק שוב בלילה לאור הנר. והמעין בדבריהם יראה שאין הכרח לפירוש זה דהם מיירו בחיוב הבדיקה, דהא בגמ' איתא נבדקת לאורה, ומשמע שיש חיוב בדיקה אלא שמהני לכך לאורה, וע"ז כתבו דמיירי שלא בדקה בליל י"ד, שבזה ביום י"ד יש לו חיוב בדיקה, אלא שנבדקת לאורה, אבל בי"ג לא שייך לשון 'נבדקת', דהא עדיין אין חיוב בדיקה, ודוק. וגם הב"ח לא כתב כן בצורה מוחלטת, אלא ש'כנראה' שהיא דעת הרא"ש.

אולם, מצאנו במפורש לר"י מלוניל שאסר לבדוק מבע"י, אך מחמת טעם אחר, וז"ל: "ואם יהיו הבתים אפלים ובא לשאול אותנו אם יבדוק ביום שהרי אור הנר יפה שם לבדיקה [ולא הזכיר מהירושלמי] לא שרינן להו לכתחילה מפני שאין איש מצוי בביתו ודרך בנ"א לקרות אותם לחוץ ושמא יניח הבדיקה באמצעיתה ושוב לא יזכור לגמרי או ישכח אי זה מהן בדק" ע"כ. וכע"ז כתב מהר"ם חלאוה, וז"ל: "ומסתבר לי נמי דאפילו רוצה להקדים ולבדוק ליל י"ג לאור הנר לאו כל כמיניה דחיישינן דלמא מתחיל לבדוק וכיון דלאו זמן בדיקה הוא לכל מתעצל ומניחו באמצע בדיקה וישכח מלגמור קסבור שכבר גמר ודכוותה אמרינן לקמן כיון דלאו זמן איסוריה ולא זמן ביעורי דילמא פשע ולא מבטליה" ע"כ. ולדבריהם ודאי שה"ה גם לאכסדרה, שאינה נבדקת לכתחילה ביום י"ג מהטעמים הנ"ל, אולם אם בדקה עלתה להם בדיקה, וכמדויק מלשון הר"י מלוניל "לא שרינן להו לכתחילה".

אולם, מצאנו מפורשים בדברי רבותינו הראשונים, דס"ל שמותר לבדוק לכתחילה אכסדרה לאור החמה ביום י"ג. כ"כ רבינו דוד (בדף ד') וז"ל: "בי"ג הואיל והוא יכול לבדוק בלילי י"ד שיהיה אור הנר יפה אין לו לבדוק בשעה שהוא כוהה, אבל ודאי אכסדרה שהיא נבדקת לאורה ואינה צריכה אור הנר אפשר לו לבדקה בי"ג ואין לו לשהות עד יום י"ד מפני הטעם שאמרו בשעה שבנ"א מצויין בבתיים" ע"כ. ומבואר להדיא שכל האיסור הוא מפני שאין אור הנר יפה, הא בדבר שא"צ נר מותר לכתחילה. וכן מתבאר מדברי הר"ן (א' עמוד ב ד"ה ואיכא), שכתב שאם בא להקדים ולבדוק ביום י"ג 'לאור הנר' אינו רשאי עי"ש. וכן הרמב"ן במלחמות כתב שאם בא להקדים בי"ג אינו בודק 'מפני שאור הנר יפה לבדיקה בלילה' עי"ש, ומזה הוציא רבינו דוד את דינו. וכן מתבאר גם מדברי רי"צ"ג, שכתב "מקום שאור החמה שולט בו כגון אכסדרה וכיו"ב נבדקין לאורו ודיו", ובהמשך הביא את הירושלמי וכתב: "אלמא מבואות האפלים שצריכין לנר ביום מצוה להבדק בלילה מפני שאור הנר כוהה ביום ומבהיק בלילה", עי"ש, וגם מזה מדויק שאכסדרה, שא"צ אור הנר, נבדקת לכתחילה ביום י"ג. וכ"ה לשון בעל העיטור (בריש הלכות ביעור חמץ קי"ח ע"א): "ש"מ מבואות האפלים מצותן בלילה לאור הנר", עי"ש, ומדויק מדבריו שרק דברים שצריכים אור הנר כן. וכן מפורש באהל מועד, וז"ל: "אכסדרה שאורה מרובה א"צ נר והילכך אם רצה

לבדוק אותה בי"ג הרשות בידו" עי"ש, וכתב בפירוש סביב לאהל שם, שדין זה פשוט עי"ש. וכ"ד הראב"ד בדרשתו לפסח, וכמו שהובא בהלכות פסח לאחד מרבני פרוכנס (שנדפס ב'הדרום' ניסן תשל"ב עמ' 10), וז"ל: "אכסדרה דנפיש נהורא מותר לבדקה אפילו לאור החמה ביום וכתב הראב"ד הנ"מ שאין שם חורין וסדקין שצריכין בדיקה אבל אם היו שם חורין וסדקין שצריכין בדיקה צריך לבדקן בלילה ולאור הנר" ע"כ. ומבואר שאם אין בה חורין וסדקין בודקה מקודם לליל י"ד לכתחילה, וזהו שכתב ר' מנוח בשם הראב"ד דס"ל כן, שלאחר שכתב בדעת הרמב"ם שרק בדיעבד נבדקת לאורה כתב: "מיהו בגמ' אמרינן ואכסדרה דנפיש נהורא בודקין אותה אפילו לאור החמה ומשמע דאפילו לכתחילה וכ"ד רש"י ודעת הראב"ד", עי"ש. ונראה שזוהי כוונתו בהמשך, גבי בתי כנסיות שנהגו לכבד אותם ולהסיר משם את כל החמץ וכיון שאורן מרובה יבדקו לאורן כמו אכסדרה [וזה כדעת רש"י והראב"ד], אך לכתחילה צריך לבדקן בלילה לאור הנר [כדעת הרמב"ם לפי פירושו הנ"ל] עי"ש. ועכ"פ דעת הראב"ד מפורשת בדרשתו, שאף לכתחילה נבדקת האכסדרה ביום י"ג לאורה. ועי' בברכ"י (בסימן תלג) שהקשה על ר' מנוח בשם הראב"ד מדברי הראב"ד בכתוב שם עי"ש. והנה גם אם נאמר שכן הוא בכתוב שם [דהא אינו מפורש שם להדיא כן] מ"מ העיקר זה כבדרשתו, שדרשה הלכה למעשה ולא כמ"ש בכתוב שם, שדרך מו"מ אמרה. ועוד שהראשונים מביאים תדיר מדרשתו לפסח הלכה למעשה, וא"כ העיקר בדעת הראב"ד דס"ל שנבדקת לאורה גם ביום י"ד, וכ"ד בעל הפירוש הנ"ל שהעתיקו. ודעת רש"י גם כך היא, וכמו שפירש הב"ח בדעתו, וכמ"ש גם ר' מנוח הנ"ל, שנבדקת לכתחילה לאורה ביום י"ג.

וא"כ נמצא שרבים מהראשונים כתבו להדיא שאכסדרה שאורה רב מותר לבדוק לכתחילה לאורה ביום י"ג, ואף לדעת הר"י מלוניל ומהר"ם חלאוה, הרי שהם אסרו זאת רק לכתחילה, אבל אם בדק ודאי שעלתה לו הבדיקה, וא"צ לחזור ולבודקה בליל י"ד.



ב.

בגדר אכסדרה

הנה הב"י בסימן תלג הביא את דברי רי"ן, שבית אחר אע"פ שיש בו אור הרבה צריך לבדקו לאור הנר, והב"ח השיג על הב"י שלא נמצא כן ברי"ו ע"ש. אולם, נמצא כן לרבינו הטור בקיצור פסקי הרא"ש, וז"ל: "ואפילו כשבדק ביום וכו' ואפילו בבית שיש בו אור גדול, חוץ מאכסדרה שנבדקת לאורה", ע"ש. ועליו באמת קשה קושיית הב"י, דהא אכסדרה זהו דוגמא לבית שיש בו אור גדול ומה בין האי להאי. ובאמת שהריצ"ג כתב להדיא וז"ל: "אבל מקום שאור החמה שולט בו כגון אכסדרה וכיו"ב נבדקין לאורו ודיו" ע"כ. וכ"ה בצדה לדרך וז"ל: "אכסדרה שאורה גדול נבדקת לאורה וכן בכל מקום שאורו גדול ומאיר שם" ע"כ. וכן עיקר, וכדעת הב"י וכפשטות הדברים, שכל מקום שאורו רב דינו כאכסדרה שנבדקת לאורה.

ולמעשה, נראה שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים, שכתבו להדיא שאכסדרה נבדקת לכתחילה לאורה אפילו ב"ג, ובפרט שבדברי החולקים לא מצאנו להדיא אלא הר"י מלוניל ומהר"ם חלאוה, ובשאר ראשונים אין הכרח כ"כ, וגם לר"י מלוניל ומהר"ם חלאוה אם בדק מהני וכנ"ל. וע"כ בזמנינו, שיש אור רב מחמת החשמל וכדומה, וכן מחמת שאין לנו כ"כ חורים וסדקים שהם חשוכים, אלא ארונות וכדומה שבהם מגיע אור רב וכנ"ל – אפשר לכתחילה לנקותם היטב לשם פסח מקודם ל"ד בניסן, וכנהוג, ולאחר מכן אין חובה לבדקם בליל י"ד לאור הנר. ואף לר"י מלוניל וסיעתו שפיר דמי, דהא הוא מתכוון לנקות ביתו מקודם לכן ולא שייך לאסור עליו זאת, וכיון שהבית נקי, ממילא א"צ בדיקה במקומות אלו, אם אכן שמרו שלא להכניס לתוכם חמץ מכאן והלאה. וכן העידו האחרונים (ע"י במחזיק ברכה ובשערי תשובה סוף סימן תלג בשם שו"ת מהרי"ש) שכך המנהג שלא בודקים בחורים ובסדקים היטב בליל י"ד משום שסומכים על הניקוי שעשו מקודם לכן, אלא שהם נדחקו בטעם הדבר, עפ"י דברי השו"ע לקמן בסי"א. אולם, ע"י לקמן מה שנכתוב בזה, ועפ"י האמור יש למנהג זה יסוד גדול ושפיר דמי לנהוג כן.

ולפ"ז נראה שאם ניקו את הבית היטב לפני י"ד יש חובה להניח פתיתי חמץ לפני הבדיקה, דהא מעיקר הדין הבית פטור מבדיקה אם ניקוהו היטב לפני י"ד דזוהי בדיקתו, דהא אצלנו הכל הוא בגדר אכסדרה שאורה רב וכנ"ל. ואינו דומה למה שכתבו הראשונים, שהתקנה היא על עצם הבדיקה והחיפוש אף אם לא ימצא, דהתם מיירי כשלא ניקו, שיש חובה מעיקר התקנה לבדוק, אבל בזמנינו כבר קיים האדם חובה זו מעיקרא ויודע שאין לו חמץ, אלא שכדי לא להפקיע את התקנה לבדוק עם ברכה מניחים פתיתי חמץ, ובזה מקיימים את התקנה כדבעי, וכתשובת עמק הלכה (סי' קכ"ח) שהביאו האחרונים. וכבר קדמו ר' יהושע שפירא בשיטתו בסוף הספר (סי' י"ב) [שציין המחבר] עי"ש, אלא שהם לא עמדו בדברי הראשונים הנ"ל עי"ש, ולפי מה שכתבנו הדברים מוכרחים יותר. וע"ע בנהר שלום בסי"א שכתב בתוך הדברים: "ומ"מ פשוט הוא שאם הקדים ובדק כדינו אפילו מתחילת השנה וכיון שלא להכניס שם חמץ הו"ל כמקומות שאין מכניסים בהם חמץ שא"צ בדיקה ליל י"ד וכו' אלא שלא קיים תקנת חכמים לבדוק בי"ד" וכו', עי"ש. וגם לפי דבריו יש להניח את הפתיתים מהטעם הנ"ל.



ג.

בענין שלא לחלוק בין בדיקה לבדיקה

אלא שדברי השו"ע בסי"א עומדים לכאורה בסתירה להנ"ל, שכתב שאף אם כיבד את חדרו מאתמול צריך לבדוק בליל י"ד.

והנה מקור דברי השו"ע הם דברי הראב"ן בתחלת הספר (חלק השו"ת סי' ז'), וזת"ד בנ"א המטאטין ומכבדין את חדריהן ואת עליותיהן בי"ב או בי"ג בניסן ועם כיבודן בודקין אותן מחמץ ומשמרין שלא להכניס שם שוב חמץ אעפ"כ צריכין לבדוק אור י"ד בשעה שבודקין במקום אשר טלטלו שם חמץ עד עתה וכו' והכא נמי שלא לחלוק בין ביעור לביעור לפיכך אור לי"ד שהוא זמן הבדיקה חל חובה ביעור לבדוק ולשאנו בדוק עי"ש. והביאו נכדו ראבי"ה (בסי' ת"ג) וז"ל: "וזקיני הביא מן הירושלמי הזה ראייה שאע"פ שטאטו את הכל קודם י"ד שלא לחלוק בין ביעור לביעור צריך לחזור שנית ולבדוק" ע"כ, וזה מה שהובא במרדכי, וגם

הרשב"ץ במאמר חמץ העתיק את דברי הטור הנ"ל [אלא ששם בט"ס איתא רבינו אבן 'מגאש' עי"ש, וט"ס הוא ופשוט].

והנה בתרה"ד (סי' קל"ג) כתב שלטעם שלא תחלוק וכו' איכא למימר דהיכא דעביד בדיקה כל שהוא באור י"ד, די בכך אחר הכיבוד דמהשתא לא תחלוק וכו' עי"ש. והשעה"צ (סימן תל"ג אות נ"ו) פקפק בזה עי"ש, ובאמת שכדברי השעה"צ מבואר בראב"ן גופיה שהעתקנו לעיל, דהא כתב שצריכין לבדוק בשעה שבדקים "במקום אשר טלטלו שם חמץ עד עתה", ומבואר דמיירי שיש מקומות שאינם בדוקים מחמץ ואותם הוא בודק בליל י"ד, ואעפ"כ צריך לבדוק גם במקומות הבדוקים שלא תחלוק וכו', וכנראה שתה"ד לא ראה את דברי ראב"ן במקורם, אלא רק את מה שהובא במרדכי. אולם לפי האמור אין זה נכון, ולדעת ראב"ן ושאר שהעתיקוהו יש לבדוק את כל הבית כאילו לא נבדק כלל מקודם לכן ולא מועילה בדיקה כל שהוא.

ולפי הנ"ל לא מצאנו ידינו ורגלינו בבדיקת חמץ, שהרי אין אנו נוהגים לבדוק את כל הבית היטב בליל בדיקת חמץ והדבר קשה עד מאוד לעשות כן, אלא סומכים על מה שניקו מקודם לכן. אולם כבר האריך לנכון הפר"ח (סי' תלג סעיף יא) [והגר"א שם נמשך אחריו בסתמא כדרכו] שמהירושלמי (פסחים פ"א ה"א) גבי חצרות שאוכלים שם תודה וכו' שלא תחלוק וכו' אין ראיה לנד"ד, דהתם לא קיימו בדיקת חמץ לשם פסח, משא"כ המנקים ביתם לשם פסח קיימו בזה את הבדיקה אלא שהקדימו, ובזה לא מיירי הירושלמי, ואדרבה מדברי הראשונים שהבאנו לעיל גבי אכסדרה, שכתבו דמהני לבדוק אכסדרה לכתחילה ביום י"ג לאור החמה מבואר דלא כהראב"ן וסיעתו, וגם הם הביאו את הירושלמי הסמוך, גבי אור הנר שכהה ביום וכו' ואעפ"כ כתבו שמותר לבדוק בי"ג באכסדרה, וע"כ שאין זה סותר וכחילוק הפר"ח, וכ"ש לדעת הרז"ה [וכהבנת הראשונים בדעתו] והמ"מ, שאפשר לבדוק גם במקומות האפלים לאור הנר בי"ג, שמבואר מזה דלא כראב"ן הנ"ל. ושור"ר בספר עץ חיים מלונדריץ (עמ' ש"י) בשם ר' משה מלונדריש, שהבתים והחדרים שמטאטאים לפני הפסח צריכים בדיקה שלא תחלוק וכו' והביא ראיה מהירושלמי הנ"ל, אולם סיים שאומר ר' ברכיה מניקול שאם בדקו הבית

לשם חמץ א"צ בדיקה פעם אחרת עי"ש. ונראה שכונתו כנ"ל, שאין ראייה מהירושלמי, כי שם לא עשו בדיקת חמץ לשם פסח, ודוק.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כדעת רבנותא שהזכרנו לעיל, דמהני לבדוק במקום מואר היטב כבר בי"ג או קודם לכן, ואין בזה משום שלא תחלוק וכו', וכמו שהעלנו לעיל, ושכך מנהג העולם כמו שהעידו האחרונים. ולכן מניחים פתיתי חמץ ומחפשים ומוצאים אותם, ובזה מקיימים את עיקר הבדיקה, וכמובן יש לבדוק בצורה כללית בשאר המקומות בבית ולעבור על מה שניקו מכבר, אבל א"צ לבדיקה ממש בחורים ובסדקים, מאחר שכבר ניקו ובדקו הכל וכנ"ל.



הרב ראובן דויטש

כולל דיינות, כרם ביבנה

בדיקת חמץ ליוצא לדרך

כידוע, בישיבות יוצאים הבחורים לחופשת בין הזמנים כשבועיים לפני חג הפסח, וצריכים לבדוק את חדרם משאריות החמץ שהיו שם במשך כל השנה. בשורות אלו נברר האם בדיקה זו דינה כמו הבדיקה שכל אחד עושה בביתו הפרטי באור לי"ד בערב פסח, או שגדרה שונה, ובמה הוא שונה.



מקור הדין

נאמר בגמרא פסחים (ו): "אמר רב יהודה אמר רב: המפרש והיוצא בשיירא קודם שלשים יום, אין זקוק לבער. תוך שלשים יום, זקוק לבער... אמר רבא: הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק לבער, לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור, אבל דעתו לחזור - אפילו מראש השנה".

וכן נפסק בשו"ע (או"ח תלו, א): "המפרש מיבשה לים או יוצא בשיירא, ואינו מניח בביתו מי שיבדוק תוך שלשים יום, זקוק לבדוק (ולא יברך אז על ביעור חמץ) (כל בו). קודם שלשים יום אינו צריך לבדוק (וכשמגיע פסח יבטלנו) (טור). ואם דעתו לחזור קודם הפסח, צריך לבדוק ואח"כ יצא, דחיישינן שמא יחזור ערב פסח בין השמשות ולא יהיה לו פנאי לבער".



האם יברך על בדיקת חמץ שלא נעשית בזמנה?

הרמ"א בסעיף א' סובר שהאדם לא יברך על הבדיקה הנעשית שלא באור לי"ד. ובביאור הלכה שם מובאת דעת הפרי חדש, שכל עת שחייב בבדיקה, הן בתוך שלושים יום לחג, הן בראש השנה ודעתו לחזור בחג, חייב לברך על הבדיקה.

ומובא בביאור הלכה שם, שזו גם דעת הרא"ה בסוגיה בפסחים (מובא בחידושי הריטב"א שם)^א.

הלכה למעשה פסקו רוב האחרונים כדברי הרמ"א, שלא לברך על בדיקה קודם זמנה, וצריך ביאור בשורש המחלוקת האם לברך על בדיקה הנעשית קודם זמנה או לא.



ברכת שהחיינו לפני בדיקת חמץ

בטור בהלכות פסח (סימן תלב) מובאות שתי שיטות בשם בעל העיטור בעניין ברכת שהחיינו לפני בדיקת חמץ: "ובעל העיטור כתב איכא מאן דמברך שהחיינו דהא מזמן לזמן קאתי, ואיכא מאן דאמר דלא בריך דהא לא קבע ליה זמנא, דהא מפרש בים ויוצא בשיירא ודעתו לחזור אפילו מראש השנה צריך לבדוק". ונראה לתלות מחלוקת זו במחלוקת שהובאה למעלה:

מ"ד שמברכים כל השנה על בדיקת חמץ, יסבור שאין לברך שהחיינו, כי זו מצוה ששייך לקיימה כל השנה, ומה שבודקים בערב פסח הוא כי זו היא הדרך הנכונה – להסמיק את הבדיקה סמוך לחג הפסח, שבו יש איסור של בל יראה ובל ימצא, אבל התאריך כשלעצמו לא מחייב, ואם ברצון האדם לקיים את המצווה לפני זמנה, הרשות בידו. נמצא שמצווה זו לא נתייחדה לזמן מיוחד, לערב פסח, אלא מחמת ההכרח, אבל במהותה המצווה יכולה להתקיים בשלמותה אף קודם זמנה, ולכן צריך לברך על הבדיקה כל השנה, ולא שייך לברך שהחיינו על הבדיקה, שכן היא אינה באה מזמן לזמן.

ומ"ד שלא מברכים על בדיקת חמץ שנעשית קודם זמנה, א"כ בהכרח שישנו דין מיוחד באותה בדיקה המתבצעת בזמנה, אור לי"ד. זאת, בניגוד לבדיקה שנעשית כל השנה, שלמרות שיש חיוב בדיקה, הן אם הוא בתוך שלושים יום והן כשנמצא בראש השנה ודעתו לחזור בחג, אין גידרה של בדיקה זו שווה לבדיקה המתבצעת בזמנה, שמברכים בה על ביעור חמץ. ואף ברכת שהחיינו מברכים

א). עיין שם בביאור הלכה שמביא שיטה שלישית שבדיקה המתבצעת תוך שלושים יום הינה בברכה לעומת בדיקה הנעשית קודם שלושים יום.

דווקא על בדיקה שבזמנה. ולכאורה על שיטה זו יש לשאול, הרי זו מצוה שיכולה להיעשות במשך כל השנה ואין היא מצוה מזמן לזמן? אלא שבהכרח יש הבדל מהותי בין הבדיקה של אור לי"ד לבדיקה שנעשית במשך כל השנה. וצריך לעמוד על ההבדל הייחודי שקיים בבדיקת חמץ בזמנה.



מצות תשבייתו - בקום ועשה או בשב ואל תעשה?

ובמנחת חינוך (מצות השבתת חמץ, מצוה ט, אות א) מופיעה חקירה בגדר מצות תשבייתו: בתורה כתוב איסור של כל יראה וכל ימצא, ועוד צוותה התורה על מצות השבתת שאור מבתיכם. ומובאת חקירה בגדר מצות תשבייתו – האם זו מצוה שעיקרה שלא יהיה חמץ בביתו, ואין האדם מוכרח למצוא חמץ כדי לבערו בפועל ולקיים בכך את מצות תשבייתו, אלא שהעניין הוא שלא יישאר חמץ ברשותו ביום י"ד בניסן לאחר חצות, היום הזמן שבו נכנס איסור חמץ בפועל, וכאשר אין לו חמץ המצווה מתקיימת מאליה, ונמצאה שהמצווה במהותה מתקיימת בשב ואל תעשה, כי תכליתה הוא שלא יהיה חמץ ברשות האדם.

או שמצות תשבייתו מתקיימת רק בקום ועשה, שצריך בפועל להשבית את החמץ מרשותו ודמי למצות ציצית, שמחד גיסא מי שאין לו בגד של ד' כנפות אינו חייב במצווה, ומאידך גיסא אין המצווה מתקיימת עד שיחזור האדם על בגד של ד' כנפות ויטיל בו ציציות, ובכך יקיים הוא את מצות ציצית. וכך יש לומר גם לגבי מצות תשבייתו, שבזה שאין ברשותו חמץ אין הוא מקיים את המצווה, עד שבפועל יבער חמץ. ע"ש בהרחבה².

ועל פי זה נראה להסביר את שורש המחלוקת שהבאנו לעיל: השיטה האוחזת שאין הבדל מהותי בין בדיקה הנעשית בערב פסח לבדיקה המתבצעת בשאר ימות השנה, עומק סברתה הוא שמצות תשבייתו מהותה הוא שלא יהיה חמץ, והמצווה מתקיימת בשב ואל תעשה, ולכן גידרה שווה כל השנה, ולא שייך לברך שהחיינו על מצוה שתכליתה זהה כל השנה.

לעומת זאת, השיטה החולקת אוחזת שמצות תשבייתו היא בקום ועשה. בהקשר זה, ידוע מה שכתבו האחרונים (מובא במשנה ברורה, תל"ו סק"ד), בביאור דעת הרמ"א

(ב). וראה שם, שכתב שחקירה זאת תלויה במח' רש"י ותוס' בפסחים ד: ע"ש ואכמ"ל.

מדוע אין מברכים על בדיקת חמץ שלא מתבצעת בזמנה: "דכשבודק בליל י"ד תקנו לברך על ביעור חמץ לפי שמה שהוא מוצא בבדיקתו הוא מצניעו כדי לבערו למחר נמצא דהבדיקה הוא התחלת הביעור משא"כ כאן שלא יבערו מן העולם וישתמש בו כשאר הימים אלא שהוא מפנהו (את החמץ) מבית זה".

ולפי זה יוצא שהברכה שאומרים בבדיקת חמץ היא משום הביעור שיתרחש למחרת, והבדיקה הוי התחלת הביעור, והברכה נתקנה על הביעור. לכן בדיקת חמץ המתרחשת בזמנה אין בה רק את הדין, כדי שלא יהיה חמץ בביתנו שלא נכשל ח"ו באיסור בל יראה ובל ימצא, אלא יש בה דין נוסף, שהוא ביעור החמץ בפועל. זהו שורש ההבדל שנעוץ בין הבדיקה בזמנה שהיא התחלת הביעור, לעומת בדיקה שלא נעשית בזמנה, הן אם היא נעשית בתוך שלושים יום, והן אם נעשית מראש השנה כשדעתו לחזור בתוך החג, שבדיקה זו נועדה רק להחזיק את הבית שיהיה נקי מחמץ, אבל אין בה משום מצות הביעור. ולכן סובר הרמ"א שיש לברך רק על בדיקה שסמוכה לביעור, שיש בה את הייחודיות של תחילת הביעור, שלשיטתו הוי מצוה בקום ועשה.

אלא שיש לברר מדוע לא נהגו העולם לברך שהחיינו לפני מצות בדיקת חמץ. ועל זה יש ליישב כדברי הרא"ש^ג, שברכת שהחיינו שמברכים בליל הסדר כוללת בתוכה ג"כ את ברכת שהחיינו שעל מצות בדיקת חמץ.



האם שייך לברך בשעת הביעור חמץ?

ועל פי דברינו ניתן לתת טעם ותבלין למחלוקת שמובאת במ"ב (תלד סק"ד), שם מובאות שתי דעות בעניין אדם ששכח לברך בשעת הבדיקה- האם יכול להשלים את הברכה בשעת הביעור, או שהפסיד את הברכה, כמו בכל מצוה שלאחר שנסתיימה לא ניתן לברך עליה^ד.

ונראה שנחלקו בחקירה שכתבנו, האם מצות תשביתו תכליתה היא שלא יהיה חמץ ולא איכפת לן אם הוא מבער בפועל, וא"כ הברכה באה בהכרח על הבדיקה,

ג). מובא בטור סימן תל"ב אחר שהביא את שני השיטות בבעל העיטור בענין ברכת שהחיינו בבדיקת חמץ מביא את דעת אביו הרא"ש.

ד). המ"ב פוסק שמי שמברך יש לו על מי לסמוך.

שהיא הפעולה שתיקנו חז"ל כדי להחזיק את הבית שהוא נקי מחמץ, ולכן לא שייך לברך בשעת הביעור על מצווה שנתקיימה כבר במלואה.

לעומת זאת, השיטות שסוברות שיברך בשעת הביעור אוחזות שמצות תשביתו היא מצווה המתקיימת בקום ועשה בביעור בפועל, ולכן שפיר שייך לברך בשעת הביעור אם לא בירך בזמן הבדיקה, כי כל מה שניתקן לברך בשעת הבדיקה הוא משום שהיא התחלת הביעור.



סיכום

הבאנו שתי שיטות ששורש מחלוקתן הוא בגדר מצות תשביתו: שיטה אחת אוחזת שמצווה זו מתקיימת בשב ואל תעשה, ומטרתה היא שלא יהיה חמץ, ולכן אדם מברך על הבדיקה כל השנה בכל עת שנצרך לבדוק ואין הוא מברך שהחיינו משום שאין היא מצווה מזמן לזמן. אם שכח ולא בירך בשעת הבדיקה לא שייך לברך בשעת הביעור.

שיטה שניה אוחזת שמצווה זו מתקיימת בקום ועשה, ובשביל לקיימה צריך להשבית חמץ בפועל, כגון שריפתו או לפוררו ברוח. ועל פי זה הסקנו שישנו פן מיוחד בבדיקה הנעשית באור לי"ד, שהיא נחשבת תחילת המצווה של תשביתו, ולכן מברכים דווקא על בדיקה זאת ולא על בדיקה המתבצעת במשך השנה, ולכן שייך לברך בה ברכת שהחיינו (ומה שלא נוהגים, כבר כתבנו בשם הרא"ש שסומכים על ברכת שהחיינו בליל הסדר). ואם שכח לברך בשעת הבדיקה, שייך שיברך בשעת הביעור, שהרי הוא עדיין עוסק באותו מצות תשביתו שהחלה בבדיקה ותכליתה בביעור.



הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדיני שריפת חמץ ומצות תשבייתו

מוכר חמצו לגוי אם מקיים מצות תשבייתו

פסחים כא. (מתני' ריש פרק שני): "כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכר לנכרי ומותר בהנאתו עבר זמנו אסור בהנאתו ולא יסיק בו תנור וכירים, ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וחכמים אומרים אף מפרר וזורח לרוח או מטיל לים" ע"כ. הנה מתני' אשמעינן ברישא דחמץ אסור בהנאה, ובסיפא פליגי רבי יהודה ורבנן במצות תשבייתו, ולכאורה מחלוקתם אינה שייכת לרישא דמתני'. אולם, נראה דה"נ שייכי הפלוגתא לרישא דמתני', והיינו דברישא אשמועי' מתני' לא רק מהי תחילת הזמן שחמץ נאסר בו בהנאה, אלא גם מהו גדר קיום מצות תשבייתו, דאמרי' בגמ' להלן ומוכרו לגוי, דלא כב"ש, ומשמע דלמתני' מקיים במכירה לגוי מצות תשבייתו, ונמצא דרישא דמתני' היא דלא כר' יהודה, דס"ל בסיפא דמתני' דאין ביעור חמץ אלא שריפה. ועי' במאירי שכ' דלב"ה מקיים האדם תשבייתו במכירה לגוי, ובתוס' ר"פ ובתוס' שאנץ להלן דף כח (ד"ה ר"ש) הביאו ספק אם במוכרו לנכרי מקיים תשבייתו, וברא"ש (סימן ד) ס"ל דבמכרו לנכרי מקיים תשבייתו, ויקשה לרבי יהודה, דאין ביעור חמץ אלא שריפה, איך מקיים במכירה לנכרי מצות תשבייתו [וצ"ע דלפנינו דף כא ע"ב (סוד"ה עבר זמנו) כ' התוס' ותוס' שאנץ ותוס' ר"פ דלר' יוסי הגלילי במוכרו לנכרי מקיים תשבייתו, וכמבואר במהרש"א על התוס' הנז', וצ"ל דלריה"ג, דחמץ מותר בהנאה, ע"כ דלא הוי חיוב תשבייתו בחפצא אלא שלא יהיה לו חמץ, ולכן סגי במוכרו].

עוד מבואר במתני' דלאחר הזמן שחמץ נאסר בהנאה אסור ליתן ממנו לבהמתו, ודנו הפוסקים אם שרי ליתן לבהמת הפקר, והטור (סוף סימן תמח) הביא מהירושלמי דאסור, וכ"פ בשו"ע שם (סעיף ו), ובטעם דאסור, אף שבמאכיל לבהמת הפקר לא חשיב הנאה, כיון דאינו חייב במזונותיה, כתב המשנה ברורה (ס"ק כח): "דיש לו הנאה במה שממלא רצונו להשביע לבהמה", ובשער הציון (במ"ב שם סקע"ה) כתב

דהוי איסור תורה, והגר"א שם כ' דהיינו דוקא בחמץ, דאית ביה דרשה דלא יאכל אפי' ע"י בהמה, וציינו בשער הציון במ"ב שם.

אמנם נ"ל לדון לאסור מטעם נוסף, דכיון דלרבי יהודה בעי' שהחמץ ישרף כדי לקיים מצות תשבייתו, א"כ בנתן לבהמה הרי הוא מבטל מצות שריפה. אכן, לפי רבנן, דמקיים תשבייתו בזורה לרוח, שפיר יכול לכלותו ע"י שנותן לבהמת הפקר [אולם בב"י שם הביא משו"ת מהרי"ל דאף חמץ שאינו שלו אסור ליתן לבהמת הפקר, הרי דאין הטעם משום ביטול דין תשבייתו, דהא בחמץ שאינו שלו אינו מצווה בתשבייתו].



המקור לאסור הנאה מחמץ

ובסוגיא להלן כא: ילפי' בגמ' מקראי דחמץ אסור בהנאה, קרא דרב אבהו וקרא דחזקיה. ויל"ע דלמה ליה לקרא דחמץ אסור בהנאה, נימא דמדחזינן דחמץ לר"י בעי שריפה ע"כ דאסור בהנאה, וכיו"ב ילפי' בסופ"ב דקדושין, דכלאי הכרם אסורים בהנאה מהא דבעי שריפה, וכן מבואר ברש"י להלן כד: (ד"ה כלאי הכרם): "דבכלאי הכרם כתיב פן תקדש המלאה, דמשמע לא תהנה ממנו אלא תשרפנו, ופן לאו הוא" עכ"ל, הרי דמהא דכלאי הכרם בעי שריפה ילפי' לאו לאסור בהנאה, וכיו"ב כתבו בתוס' להלן כב. (ד"ה אותו) לגבי קדשים פסולים, דמדבעי שריפה ע"כ דאסורין בהנאה, וכמבואר להלן כד. וכ"ה ברש"י חולין (קטו: ד"ה אבל בהנאה), לענין פסח מבושל, דמדבעי שריפה אסור באכילה ובהנאה [ומבואר ברש"י שם, דכיון דבעי עיבור צורה ולינה מקרי דטעון שריפה] עי"ש. וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה בנגעים (סופ"א) וכן כתב בבעל הטורים (פרשת תזריע יג, נב) עה"פ באש תשרף לענין בגד המנוגע דטעון שריפה דאסור בהנאה, [מיהו לענין ערלה ילפי' מכלאי הכרם דבעי שריפה, ומ"מ איכא להלן קרא דערלים הם, דערלה אסורה בהנאה, הרי דלא אמרינן דמדבעי שריפה אסורים בהנאה, ועי' מנחת ברוך סימן צט], ולכאורה י"ל דסד"א דכיון דבחמץ אסור להשהותו, להכי בעי שריפה, משא"כ בכל אסורי הנאה, דאין איסור להשהותו, להכי ילפי' דאם בעי שריפה ע"כ דאסורין בהנאה.

אכן נראה דזה דוקא בכלאי הכרם וערלה, דלגביהם דין שריפה אינו חיוב בדוקא אלא דיש מצוה לאבדו בשריפה^(א), ולפ"ז שפיר אמרי' דאם אמרה התורה לשרוף ע"כ הכוונה שלא יהנה ממנו, משא"כ בע"ז ועיה"נ, דהשריפה הוי מצוה בפ"ע, וכ"כ תוס' הנ"ל גבי שריפת קדשים פסולים, דמדבעי שריפה ע"כ דאסורים בהנאה, כיון דאין דין שריפה מיוחד מצ"ע, ורק בנותר איכא ילפו' למצות שריפה, משא"כ בכל קדשים פסולים. ולפי כל זה נראה דמהא דבעי שריפה בחמץ ליכא ראייה דחמץ אסור בהנאה, די"ל דחמץ לרבי יהודה בעי שריפה מדינא דתשבייתו, דלר"י מצות תשבייתו מתקיימת דוקא ע"י שריפה, וא"כ סד"א לומר דשייך דין שריפה מחובת תשבייתו אף אם היה החמץ מותר בהנאה. ולכאורה נראה דזו כוונת הר"ן בחידושיו בפסחים (ו:), שכתב: "ודאמר בפ' כל שעה מנין לחמץ בפסח שהוא אסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ בדין הוא דהוה מצינן לאפוקיה מדכתיב תשבייתו, אלא דעדיף לאו דכתוב בהדיא ממאי דמשתמע מכלל דמצות השבתה וכו'" עיש"ה^(ב). ומש"כ התוס' (כא: ד"ה עבר זמנו) דמדבעי שריפה אסורין בהנאה, כוונת התוס' היא רק לבאר את לשון התנא, דאין זה חידושו הכא, דכיון דכבר תני דנשרפין ממילא הוי כאילו כבר אמר התנא דאסורים בהנאה, וכמו שכתב להדיא בתוס' הרשב"א כאן, וע"ע באבי עזרי תניינא (חור"מ פ"א) מש"כ בזה.



שריפת חמץ לרבי יהודה, אם היא מחמת דאסור בהנאה או

מחמת קיום מצות תשבייתו

והנה, לאחר דילפי' מקראי דחמץ אסור בהנאה, יל"ע אם דין שריפה לר"י הוא רק מחובת תשבייתו, או דדין שריפה הוא גם מחמת איסור ההנאה דחמץ, ככל אסורי הנאה דנא' בהם דין שריפה, וכדקתני במתני' שלהי תמורה את דין חמץ

(א). ראה בדברי החת"ס בתשובה (או"ח סימן רפ), דמעולם לא ראינו לרבננו שיקפידו על שריפת ערלה, והיינו דהשריפה הוי רק מעין איבוד, כדי שלא יהא תקלה, ולא הוי מצוה בשריפה בחפצא, וכן מבואר בהגר"א (אבה"ע סימן קכד), דל"א כתותי מיכתת שעוריה אלא מחמת שריפה דעיר הנדחת וע"ז, משא"כ בשריפה ערלה וכלה"כ, ומיישב בזה את קו' תוס' (סוכה לה ע"א ד"ה לפי) גבי אתרוג של ערלה, דפסול לפי שאין לו היתר אכילה ודין ממון, ותיפוק ליה דכיון דדינו בשריפה נימא כתותי מיכתת שעוריה, וראה מה שנתבאר בזה בספרי משא יד (ח"ב פ' תזריע עמוד קז ולהלן), וכן בספרי כנסת הראשונים (שלהי תמורה).

בשריפה בהדי אסו"ה הנשרפין. והנה דין שריפה לר"י ילפי' בגמ' (להלן כח) מנותר, וע"כ דגם דין שריפה בחמץ הוא מחמת דהוי אסו"ה, ועוד דקי"ל דלר"י הוי חמץ ככל הנשרפין, דאפרן מותר, וכתבו התוס' בתמורה (לג: ד"ה הנשרפין) דהטעם בזה דהוי ככל דבר שנעשית מצותו דאין מועלין, וה"נ איסור חמץ בינייהו^ג, עכ"פ מוכח דהדין שריפה הוא מחמת דין איסור ההנאה שבו, דאם הוא רק מחמת מצות תשבייתו מה שייך לדין נעשית מצותן, וכן העיר בעמודי אור (סימן כו) עי"ש.

אמנם אין לומר דדין שריפה לר"י הוא רק מחמת דהוי איסור הנאה, דודאי גם אם הוה משכח"ל חמץ שמותר בהנאה בכל זאת הוה בעי שריפה, וכגון לריה"ג, דס"ל דחמץ מותר בהנאה, וכן מצינו דאף בליכא מצות תשבייתו יהיה דין שריפה, וכגון לשיטות דס"ל דבתוך הפסח ליכא דין תשבייתו, ומ"מ החמץ בעי שריפה, וכן נ"מ בחמץ של נשים, להנך דס"ל דנשים לית להו מצות תשבייתו דהוי זמן גרמא, ומ"מ חמץ של נשים בעי שרפה, א"כ שפיר י"ל דבדין שריפת חמץ לר"י תרוייהו איתניהו בה, חדא מדין שריפת אסו"ה, ועוד מדין קיום מצות תשבייתו, דלר"י הוא דווקא ע"י שריפה. ותרי קראי גינהו, דאתדין השריפה מדין אסו"ה ילפי' מנותר, ואילו דין תשבייתו כך הוא פירושא דקרא לר"י. ועוד, דלאחר דילפי' דלר"י בעי שריפה מדין אסו"ה דחמץ, תו מפרשינן דקרא דתשבייתו מתקיים דוקא ע"י שריפה. ולפי זה, רבנן פליגי על הנך ב' דינים, וס"ל דמדין אסו"ה דחמץ הוי כהנך אסו"ה דלא כתי' בהם שריפה וסגי בקבורה, ומדין תשבייתו ג"כ סגי בזריקה לים, וכדיבואר.

ומתבאר דלר"י איכא דין שריפה בחמץ מתרי דיני, חדא מדין אסו"ה וחדא מדין תשבייתו, וכ"נ בצל"ח (כו:), שכתב דע"י ביטול ליכא קיום תשבייתו לר"י, והיינו דגם מדין תשבייתו בעי שריפה דוקא.

ב). אלא דבדבריו משמע דשריפה מצד תשבייתו שייכא רק היכא דאסור בהנאה, ועי"ש שדן אם לריה"ג, דס"ל דחמץ מותר בהנאה, שייכא מצות תשבייתו, ובראשונים מבואר דגם לריה"ג איכא מצות תשבייתו, עי' בתוס' להלן כא: ובתוס' הרשב"א שם.

ג). אף דודאי לא דמי לקדשים, דהתם זריקה הוי מתיר, דתו לא הוי קדשי ה', וכמש"נ בארוכה בספרי כנסת הראשונים ריש מעילה בזה, מ"מ ילפי' מיניה לכל אסו"ה דבעי שרפה ונאמר בהם דין כלוי, ולהכי האפר אינו בפרשת אסו"ה, דאינו אותו החפץ ומש"ה מותר בהנאה, ולשון תוס' בתמורה שם הוא דכאילו נעשית מצותן.

ורש"י פסחים (ד: ד"ה בביטול) דס"ל דמקיים תשבייתו בביטול, קאי דווקא לרבנן, מיהו י"ל דגם לר"י מקיים תשבייתו בביטול, להנך ראשונים בריש מסכתין דס"ל דבביטול פקע מיניה תורת לחם ול"ה חמץ. ולכא' מוכרח כן לרש"י פסחים (יב: ד"ה שלא) דס"ל דלר"י דינו בשריפה קודם זמן איסורו, ואחר זמנו השבתתו בכל דבר, והרי קודם זמן איסורו עדיין אינו נאסר בהנאה, וע"כ דמדין תשבייתו בעי שריפה. ומוכרח מזה, דדין שריפה בחמץ לר"י הוא מתרי דיני מדין תשבייתו ומדין אסו"ה, ובחמץ אחר זמנו איכא דין שריפה מדין אסו"ה אלא דלזה מהני גם קבורה, אבל קודם זמנו דינו בשריפה מחמת דין תשבייתו, ואפשר עוד דאף דילפי' מנותר מ"מ הוי גילוי, דהיכא דאיכא גם מצות תשבייתו נוסף על האסו"ה ודאי מצוותו בשריפה, ולהכי גם לריה"ג, דחמץ מותר בהנאה, שייך ביה מצות שריפה.



אפרו של חמץ

והנה הרמב"ם (פ"ג מחו"מ הי"א) כתב דביעור חמץ שורפו או מפרר וזורר לרוח, וגורס במתני' בדברי חכמים "אף" מפרר, ודלא כג' הרי"ף והרא"ש, והקשו האחרונים (עי' מג"א סימן תמה סק"א, ובמקור חיים שם) דכיון דחמץ הוי מהנקברין לרבנן, הרי פסק הר"מ בפ"ט מפסוה"מ דכל הנשרפין לא יקברו וכל הנקברין לא ישרפו, מפאת התקלה, דנשרפין אפרן מותר, כדאמרי' בשלהי תמורה, אלא דבהגר"א ובב"ח בשו"ע סימן תמה משמע דגם לרבנן לכתחי' מצותו בשריפה, ולפ"ז א"ש.

ולכאורה י"ל דלענין חמץ בפסח לכ"ע אפרו מותר, דכיון דנעשה אפר ואינו ראוי לאכילה ל"ש עלה איסור חמץ ולא עדיף מכופת שאור שיחדה לשיבה דל"ה חמץ, ולהכי לכ"ע אפרן מותר. אולם, בגמ' כא: איתא דבחרכו קודם זמנו מותר אבל בחרכו אח"ז אסור בהנאה, ולשיטת המנהיג בהל' פסח אסור בהנאה רק מדרבנן, (והו"ד באמרי בינה בהל' פסח סימן ח) אמנם בשא"ר מבואר דאסור מה"ת דכבר חל עלה שם חמץ ליאסר בהנאה, ראה במהר"ם חלאוה (כא:), ובשו"ע הרב

כתב דדינו בשריפה מן התורה דמין חמץ הוא^ד. עכ"פ בראשונים מפורש דדין אפרו של חמץ תליא במחלוקת ר"י ורבנן.

ובתוס' חדשים על המשניות הביא מבעל הקדושת לוי זצ"ל, דהכא גם לרבנן אפרן מותר כיון דאיכא מצוה לפררן וכו', א"כ דין קבורה בהם הוי כמצות שריפה לר"י, ושפיר הוי נעשית מצותן ואפרן מותר, והיינו דבאיסורי הנאה אחרים איכא כל הזמן מצות קבורה^ה, אבל הכא בקברן נעשית מצוותן וה"ה בשרפן לפי רבנן שפיר אפרן מותר. וסברא זו כבר כתבוה באב"מ (בסימן יט) וברע"א בשו"ע (שם), ותמהו מה"ט על הטור, שפסק כרבנן וכתב דאפרן אסור. אמנם, יש לדון בזה, דגדר "נעשה מצותן" אין משמעו מחמת המצוה אלא מחמת קיום דינן וחובתן, ומה"ט יש לדון דגם אם נשרף החמץ מאליו או ששרפו גוי או קטן, אף דלא קיים הבעלים מצות תשבייתו, אך מ"מ אפרו יהא מותר, מחמת דנתקיים דינו בשרפה, ודלא כמש"כ המנחת ברוך בסימן סז, וכן מוכח מהא דבשרף חמץ אחר הפסח, דליכא ביה מצות שריפה, בכל זאת אפרו מותר.

ולהמבואר י"ל עוד בדעת הטור, דהיכא דהמצות שריפה היא מחמת אסור ההנאה, רק בזה בשרפן חשיב נעשית מצותן, אבל בחמץ, דלפי רבנן, מצד איסור ההנאה סגי בקבורה, ומה דהוי מצוה לפררן וכו' זהו מדין תשבייתו, זה לא חשיב נעשית מצותן, ודוקא לר"י, דדין שריפה הוא מחמת איסור ההנאה, כדיליף מנותר דהתם הוי שריפה מחמת איסור ההנאה, וה"נ יליף לחמץ, ועי' בסוגיא כז:, דאם חלבו של שור הנסקל היה אסור בהנאה היה טעון שריפה, כמו נותר, וע"כ דדין שריפה, גם בחמץ, הוא מחמת איסור ההנאה ולא שייך לדין תשבייתו, וכמו שכתב המקו"ח בסי' תלא, [ושם כ' דתשבייתו מתקיים ע"י ביטול], ולהכי דוקא לר"י חשיב אפרו של חמץ כאפר הנשרפין, דאפרן מותר, כבכל איסורי הנאה, ועל דרך זו מבואר בחזו"א (ק"ח סק"ב), ובחי' הגר"ש היימן ז"ל [וחזי' בחרכו אח"ז דאסור בהנאה, דאיסורו לא פקע, אך לכמה אחרונים תו ליכא מצות תשבייתו, ומ"מ אם

(ד). ולפ"ז נראה דבפוסל לחמץ מאכילת כלב עדיין לא קיים מצות תשבייתו לר"י, ודלא כמ"ש בקוב"ש בסוגין, וכבר הקשה בחי' רבי שמואל (פסחים סימן י אות ג) דא"כ איך מקיים תשבייתו בכל שריפת חמץ, הא בתחילת השריפה הוי כחרכו ופקע מיניה שם חמץ, ובחרכו עדיין לא קיים מצות תשבייתו, ואח"כ כששרפו אינו שורף חמץ, ואכ"מ.

(ה). וכיו"ב תי' האחרונים את קושית המנ"ח (ראה בס' אבי עזרי) גבי מת, דלא אמרינן דבקבורתו נעשית מצותו ויהיה מותר בהנאה, כיון דהמצוה נמשכת כל הזמן, דהחייב הוא שיהיה המת קבור.

שרפו אח"כ אפרן מותר, וע"כ דהוי נעשה מצותו מחמת דשורפו, מדין איסור הנאה שבו].

ובחי' הגר"ח בספרו בהל' חו"מ ביאר דדוקא לר"י, דמצות שריפה הוי בחפצא, אמרי' דהוי נעשית מצותן, משא"כ לרבנן, דלדידהו עיקר דינו הוא שלא יהא לו חמץ וכו' עי"ש, ונתחבטו הלומדים בישיבות בדברי הגר"ח אם כוונתו היא כדברי המנ"ח מצוה ט', דלרבנן עיקר המצוה היא בשב ואל תעשה, שלא יהא לו חמץ [ואז גם במכר החמץ יקיים תשבייתו], או דגם לרבנן המצוה היא בקום ועשה, אלא דקיום המצוה הוא בתוצאות המעשה, שלא יהיה לו חמץ. משא"כ לפי ר"י, דהשריפה היא עיקר קיום המצוה¹. אמנם, מוכרח הוא דגם לרבנן הוי מצוה בחפצא, דהגמ' דנה דלא סגי בזריקה לים אלא בעי' שיהא גם מפרר, ועי"ש בראשונים, אם הוי מהתורה או מדרבנן, וע"כ דהוי מצוה בחפצא.



שריפת חמץ לאחר זמן איסורו

והנה השאג"א (בסי' פג) כתב דלרש"י (פסחים יב: ד"ה שלא), דר"י מודה דבשעה שביעית השבתתו בכל דבר, א"כ ליכא נ"מ בין רבנן לר"י באפרו, דקודם זמן איסורו גם לרבנן שרי, כמו חרכו קודם זמנו, ולאח"ז איסורו הרי גם לר"י אפרו אסור, כיון דהוי בקבורה.

אמנם צ"ע, דהטור בסי' תמה הביא את דעת רש"י דאחר זמנו, הוי ביעורו לר"י בכל דבר, ומ"מ כתב דלר"י אפרו מותר ולרבנן אסור, והרגיש בזה הפרישה שם. ונראה דגם לרש"י, אליבא דר' יהודה דאח"ז השבתתו בכל דבר, מ"מ אינו דומה לדין השבתתו לרבנן, דלר"י כיון דהשבתתו הוי מצוה בחפצא בקום ועשה במעשה ההשבתתו, ה"נ גם אח"ז לא נשתנה גדר קיום המצוה, והיא מצוה בחפצא, אלא דמהני בכל דבר. לפיכך, גם אח"ז אפרו יהיה מותר, כיון דהוי מצוה בחפצא של

1. ויתכן דנ"מ היכא דהשריפה תעשה באופן של מהב"ע, דלר"י לא יקיים מצות תשבייתו, משא"כ לרבנן, דעיקר המצוה היא שלא יהיה לו חמץ, שפיר יהני גם בגוונא דמהב"ע. ונראה דיש עוד נ"מ, אם דין תשבייתו הוי על כל כזית, או דהוי מצוה אחת על כל החמץ שברשותו, ונ"מ אם בהשביית מקצת החמץ מקיים תשבייתו, די"ל דלר"י שפיר יקיים, דהוי מצות כלוי על כל כזית וכזית שברשותו, משא"כ לרבנן, דהוי מצוה בגברא שלא יהיה לו חמץ, הוי מצוה אחת של הרחקת כל החמץ שברשותו.

השבתה [ודלא כמו שנקט המקו"ח שם, דאח"ז לר"י לפרש"י ה"נ אפרן אסור], ולא דמי לדין תשבייתו לרבנן, דהוי רק מצוה בגברא שלא יהיה לו חמץ, ומש"ה אפרן אסור, וכן נראה מדברי החת"ס בתשובה באו"ח סימן קנא עי"ש. ומוכרח כן דהרי בלא יסיק תנור וכו' אמרי' ס"ד דמותר, וכ' התוס' (כא ע"ב ד"ה בהדי) הטעם דלר"י אפרן מותר וכו', והרי לפי רש"י לר"י הוא דווקא קודם זמנו, א"כ ע"כ דמתני' מיירי בשש, דאז מצותו בשריפה, ולפ"ד נוחא כיון דגם אחר זמנו לר"י אפרן מותר וכדפי', ומצאתי בפנ"י בסוגין בתו"ד שהרגיש בראיה זו, [וכן העיר הפרי חדש בסימן תלא ובבית מאיר שם], וכ' דה"נ איכא מצות שריפה לכתחי' גם אח"ז, לפי רש"י בדעת ר' יהודה, שוב ראיתי שכבר העירו כן הראב"ד, רבנו דוד והמאירי על שי' רש"י לעיל יב:, עי' בדבריהם.

ונראה לומר עוד דגם לרש"י לר"י מצותו בשריפה גם אח"ז, ורק דלאח"ז הקילו להשבית בכל דרך, וכך מפורש במאירי (כז:), שכתב בתשובת ר"י לחכמים לא מצא עצים יהא יושב בטל, דאיירי לאח"ז איסורו ולא מצא עצים, השבתתו בכ"ד, והוסיף המאירי נמצאת למד שאף לאחר זמן איסורו אם יש לו עצים ביעורו דוקא בשריפה, וכ"ה בספר המכתם, ומוכח כמו שכתבנו, דגם אח"ז מצותו בשריפה, אלא דמהני לקיום המצוה בהשבתה בכ"ד, ומקור דברי המאירי מפורשים במכילתא בפ' בא, דזוהי תשובה ר"י לרבנן על קו' יהא יושב בטל, דרק אח"ז באין לו עצים הקילו בכל דבר אבל מצוות שריפה קיימת, ונתכוין לזה הפנ"י בסוגין ולעיל יב: שם, ומצאתי בס' הישר לר"ת (חלק החידושים, עמוד 212, סימן שלט), שאכן הקשה על רש"י הנז' משלהי תמורה, דקתני במתני' חמץ "בפסח" ישרף ומוקמי' כר"י, הרי דגם אח"ז הוי בשריפה [ונתכוין לקו' זו בס' אבי עזרי עי"ש], והתוס' (יב: ד"ה אימת) לא הק' כן, אולם בתוס' הרשב"א ותוס' הרא"ש ומהר"ם חלאווה שם הקשו כן, ומוכרחים אנו ליישב כמש"כ, דמצות שריפה קיימת גם אח"ז לפי רש"י וכדפי', ומ"מ י"ל דקודם זמנו מצות שריפה היא רק מצד דין תשבייתו, דהא עדיין לא נאסר בהנאה, ואח"ז מצות שריפה היא מב' דינים, מדין אסו"ה ומדין תשבייתו, וכמש"נ. עכ"פ לפ"ז ודאי דגדר המצוה לר"י הוא דבכל גוונא הוי מצוה בחפצא ושפיר אפרו מותר, וניחא הערת השאג"א.

והנה בחי' בית מאיר בסוגין הקשה לדעת תוס', דרבי יהודה, דס"ל דחמץ בשריפה היינו אח"ז אבל קודם זמנו הוי בקבורה, דא"כ יהיה הדין דקודם זמנו אפרו אסור ואח"ז אפרו מותר, ואיך נימא דגרע קודם זמנו מאח"ז. ונראה דלפי תוס' גם קודם זמנו, בששית, יש מצות שריפה, כמבואר בתוס' ר"פ (לעיל יב) [ולהגרי"ז בספרו בהל' חמץ ומצה בששית הוי אסו"ה בחפצא כמו בפסח], וה"נ אפי' אם דין השריפה הוא מדרבנן, בכל זאת הוי שריפה בחפצא, כמו בחצות, ולהכי אפרו יהיה מותר. הכלל הוא דלר"י בכל גווני הוי מצות שריפה בחפצא ולהכי הוי נעשה מצוותן.

ובאמת יש לדון דלדעת רש"י, דר"י מיירי קודם זמנו היינו בששית דאז מצותו בשריפה, והרי אז מהתורה אינו אסור בהנאה, וא"כ אזדא ליה מש"כ האחרונים הנ"ל, דלר"י אמרי' בשריפת חמץ דנעשית מצותו ואפרו מותר, כיון דהוי מצות שריפה מחמת איסור ההנאה, דהרי כיון דר"י מיירי קודם זמנו הרי אז אינו אסור מהתורה, ואיך נימא דשריפתו היא מדין אסו"ה. וכיו"ב הקשה בהשגות הראב"ד על הרי"ף (דף ה מדפי הרי"ף) וכן בחי' רבינו דוד (לעיל יב), דמהגמ' כא: ל"צ אלא לר"י, דמבואר דאפרן מותר, וסד"א דגם בשעת הסקה שרי, והרי לפי רש"י מיירי קודם זמנו, ובאותה שעה מותר בהנאה, ולכא' צ"ל דמתני' מיירי בסוף ששית ואז הוא זמן שריפה, וכ"מ במאירי, וע"כ דכוונת הראב"ד להקשות דכיון דאין דין שריפתו אז מחמת אסו"ה, ל"ש בזה נעשית מצותו, ולקושטא דמילתא צ"ל דלר"י, כיון דהוי מצות שריפה בחפצא, אמרי' דנעשית מצותו ואפרו מותר [אפי' אם אין שריפתו מחמת אסו"ה שבו] וזהו ע"ד דברי הגר"ח הנ"ל.



האם מצות שריפת חמץ מתקיימת ע"י הבעלים או גם ע"י

אחרים

וביסוד הדברים נראה דיש נ"מ, דחיוב שריפת חמץ שמדין אסו"ה יכול להתקיים גם בשריפה ע"י אחרים, אבל בשריפה שמדין תשבייתו היינו דווקא ע"י שריפת הבעלים, כמש"כ הנוב"י (או"ח סימן טו), ונקטו האחרונים דבשרף גוי את חמצו אינו מקיים תשבייתו, ומ"מ נראה דבשרף גוי אפרו מותר וחשיב נעשית

מצותו, דלדבר זה לא בעינן קיום המצוה אלא רק את קיום דינו וכנ"ל, והרי חזי' דבשרף ערלה וכה"כ אפרן מותר, דנעשית מצותו, אף דלא הוי מצות שריפה בחפצא, אלא קיום דינו, וכנ"ל מהחת"ס וכמש"נ לעיל.

והנה הגר"א בסי' תמה (סק"א) נקט דגם לרבנן לכתחילה המצוה היא בשריפה, וצ"ב, דא"כ גם לרבנן נימא דאפרו מותר דנעשית מצותן, אכן נראה פשוט דלרבנן לא דמיא הך מצות שריפה לדין שריפת חמץ לר"י, דלר"י הוי דין שריפה בחפצא ובעי' שריפה ממש, כמו בנותר, ולהכי הוי נעשית מצותן ואפרו מותר, אבל לרבנן הא דשריפה עדיף לכתחי' הוא משום דכל שמכלהו מהעולם עדיף טפי, ואם לא יהיה בעולם בלי שריפה גם עדיף, ועכ"פ לא הוי חלות דין שריפה בחפצא, ולהכי ל"ח נעשית מצותן, וברור.

והנה בשו"ע סימן תמה (ס"א) אי' ברמ"א דהמנהג לשורפו, וטוב לשורפו ביום, דומיא דנותר שהיה נשרף ביום, ועי"ש בהגר"א, שהוכיח מדברי רש"י (ו' ע"א ד"ה עושה) שכ' ובלילה יבערנו עכ"ל, הרי להדי' דחולק, דאפשר לבער גם בלילה, וצ"ע, דהרי מיירי שם במוצא חמץ בפסח, ורש"י לשיטתו דאח"ז גם לר"י השבתתו בכל דבר ולא ילפי' מנותר [והעיר בזה בס' דברי יחזקאל (בסוף סי' י) ונשאר בתימא עי"ש], אכן לפ"ד גם לשי' רש"י עיקר מצותו בשריפה לר"י אף אח"ז, ורק דמקיים מצות תשבייתו בכ"ד, וניחא הערת הגר"א מדברי רש"י, דשורפין בלילה.



מצות תשבייתו אם קיימת קודם זמן איסור חמץ

הנה לרש"י, לשיטתו דתשבייתו הוא קודם זמן איסורו, ניחא הא דלב"ש לא ימכור, דכבר חלה עליו המצוה, והא דאם יכלה קודם הפסח מהני הוא משום דאז אין החמץ קיים בעולם ולא חל כלל דין תשבייתו, ולב"ה י"ל דהוי רק חובת גברא. אכן, אז יקשה, דאם הלכה כר' יהודה איך הטור, שהביא ראשונים שפוסקים כר"י, פוסק כב"ה, הרי לפי"מ שהביא לפסוק כר"י, וכפרש"י, כבר חלה עליו מצות תשבייתו, ועי' בחזו"א (סימן קכד [ע"ד הגמ' להלן כז]) שהק' דלרש"י, דלר"י חל תשבייתו בשריפה לפני איסורו, הרי כיון דרשאי לאוכלו ולמוכרו מי גרע זורקו לים [מיהו על אוכלו י"ל דמהני, כיון דהחמץ אינו קיים בעולם], ותי' דה"נ רשאי

לזורקו לים, אלא דלא יקיים את המצוה, ורק מהני לא לעבור בב"י, משא"כ בשורפו. ומצוה זו היא רשות, שאם קיימה עשה מצוה ואם חיסר לא עבר על מצוה [ודלא כהפנ"י (כו:)], דהוי מצוה חיובית, ובס' כל בו (בהל' חמץ) מפורש דתשבייתו הוי מצוה קיומית עי"ש], אולם קשה מב"ש, דאמאי א"י למכור וע"כ דלב"ש הוי מצוה חיובית. ומה"ט י"ל דלב"ש היכא דמבטל החמץ, אם ביטול הוי מדין הפקר, ה"נ אינו מקיים בזה מצות תשבייתו, דהביטול לא עדיף ממכירה לנכרי, דאינו מקיים בכך מצות תשבייתו. ובדעת ב"ה, דפליגי, מבואר במאירי שכתב שטעמם הוא שלא נצטוינו אלא להשבית, שלא יהא שלנו, היינו דלב"ה עיקר המצוה הוא שלא יהא בידו חמץ, וכדעת רבנן דר"י בגדר תשבייתו וכו"ל, ונראה מוכרח בדעת הטור, דהפי' דאם מבער דין תשבייתו הוא בשריפה, אבל אינו חייב לבער, דשפיר יכול להשתמש בחמץ ע"י אכילה ומכירה, דגם מכירה הוא שימוש בחפץ, אבל לפורר לא חשיב שימוש בחפץ, כיון דעוסק בביעורו, וממילא אז דינו לבער בשריפה ודוק.

ומהא דאמרי' בגמ' כא:, דחרכו אח"ז כבר נאסר, מוכח דהוי מצות תשבייתו בחפצא, ובסוגיא מבואר לכמה ראשונים דהוי מה"ת, וכ"נ לרשב"א קדושין (נו:), שכ' דאינה מקודשת בערלה מחמת אפרן דהוי כפנים חדשות, והרי משכחת לנו באופן שתהא מקודשת, היינו אם חרכו דמותר מהתורה ובחרכו ל"ה פנים חדשות, וע"כ דבכל אסו"ה בחרכו נשאר אסור מהתורה [זולת לד' המנהיג (בהל' פסח שהבאתי לעיל), דס"ל דאסור רק מדרבנן], והמהר"ם חלאווה כתב הטעם דכבר חל אסו"ה דחמץ וכו'. אכן כל זה הוא לענין אסו"ה, ומ"מ אינו עובר על ב"י, כמש"כ באחיעזר (ח"ג סימן ה סק"ו), ובמ"ב (סימן תמב שעה"צ יט), מבואר דא"צ לבער אח"כ כיון דל"ה חמץ, ובמקו"ח (סימן תמב סק"ג) מבואר דליכא תשבייתו ומבערו רק מצד דין אסו"ה, ורבינו דוד והר"ן (להלן מה) כתבו להדי' דצריך לבער, ובס' המאורות שם הקשה, דהא כבר אינו חמץ ואמאי צריך לבערו, ועי"ש שכ' דכיון דאסור בהנאה צריך לבערו, ולהלן כ' טעם דגזירה וכו', והנוב"י כ' דכיון דכבר חל חובת ביעור צריך לשורפו.

ונראה הביאור דחובת שריפת אסו"ה דחמץ אין פירושה דחמץ בעי שריפה, אלא דכל דבר שיש בו "איסור" חמץ חל עליו חובת ביעור, אף אם כעת אינו

חפצא של חמץ, דתלוי הדבר באיסור חמץ, שלגביו חל חובת ביעור, ולהכי גם בחרכו בעי שריפה, מחמת איסור חמץ שנשאר עליו [ולרבנן הוי מטעם גזירה, כמבואר בראשונים הנו'], ודין זה משמע גם לענין ערלה, דכתבו התוס' להלן כב: (ד"ה מנין), גבי בגד שצבוע בערלה, דאף אם חזותא לאו מלתא ולא הוי חפצא דערלה, מ"מ ישרף, דכיון דהבגד אסור באיסור הנאה דערלה בעי שריפה עיש"ה.

והנה עיקר דברי הר"ן, שכ' דגם בחרכו בעי' אח"כ שריפה, לכאורה אתי רק כר"י, דתשבייתו הוי בחפצא, ושפיר שייך לומר דכיון דחלה חובת תשבייתו תו לא פקע, אף שנפסל מאכילה, אך לרבנן, לד' הגר"ח דהוי חובת גברא, ל"ש לומר דחל דין תשבייתו, ואכן בס' המאורות נראה דהוי מגזירה, אך בר"ן משמע דהוא מעיקר הדין, ומסתמא הר"ן קאי גם להלכה, דפסקי' כרבנן דר"י, א"כ מוכח להדי' בדברי הר"ן דגם לרבנן הוי דין תשבייתו בחפצא ודלא כדברי הגר"ח. [ובאמרי בינה בהל' פסח כ' דבחרכו אח"ז אסור מצד גידולי אסורי הנאה, דנהנה מגרם אסו"ה וכו', ואמנם כך נוטה לשון מהר"ם חלאווה, שכ' "נמצא נהנה ממה שנאסר עליו", ולפי"ז י"ל בד' המרדכי בריש פרקין בשם רבינו אבי העזרי שכל איסורין שבתורה שרי לאוכלן שלא כדרך הנאתן וכש"כ מאפרן דתנן כל הנשרפין אפרן מותר וכו' עכ"ל, ומפורש בדבריו דהיתר אפרו הוא מצד שלא כדרך הנאתן, והיינו דאף דהיתרן מחמת דנעשה מצותן, מ"מ הא הוי נגרם מאסו"ה, ובזה כ' דנהנה שלכד"ה, וע"ע מש"כ על דברי המרדכי בחזו"א (או"ח סימן קטז סק"ח)].



חמץ בשעות דרבנן

ובמתני' בריש פרק כל שעה יל"ע עוד, דכיון דדינא דמתני' אתי ללמדנו דבשעה חמישית החמץ אסור באכילה ומותר בהנאה, אמאי לא קתני לה בהדיא דשעה חמישית מותר בהנאה, ותנא דמתני' קאמר ליה בגוונא דכל שעה שאוכל כהן מאכיל ישראל לבהמתו, ונראה דבהקדם יסוד הגרי"ז בספרו בהל' חו"מ, דחלוק איסור אכילה בשעה ששית משעה חמישית, דבשעה ששית הוי איסור חמץ בחפצא, ולהכי אסור גם בהנאה, משא"כ בשעה חמישית, הוי איסור דרבנן מגזירה דיום המעונן וכו', עי' בדבריו, ובחי' רבי שמואל הביאו בהאי נוסחא, דבשעה חמישית הוי דרבנן בעלמא ואין שם איסור חמץ עלה עי"ש. ונראה דזהו חידושא

דמתני', לומר דבשעה חמישית דאם הכהנים אוכלים על כרחך דלא הוי איסור חפצא, דאם הוי איסור חפצא ל"ש לחלק בין כהנים לישראל, וע"כ דהוי רק איסור גברא, ולהכי הוא דשרי בהנאה, דנאסר רק באכילה.

ונראה דזהו חידוש המשנה גם להלן, דעי' להלן כא: תוד"ה עבר, ובמהרש"א. ובתורע"א במשניות הק' דמאי מיייתי ראייה מדרב גידל הא בלא"ה ידעי' דמשש אסור בהנאה, דבשעה שאסור לאכול אסור לבהמתו, ומוכח דאסור בהנאה, ולענין קדושין הא לא מיירי מתני' וכו'. ועוד דר"ג מיירי בסוף שש ולא ידעי' על תחילת שש וכו' עי"ש, וכע"ז הק' בחי' בית מאיר כאן.

והנה בעיקר דברי הגמ' לעיל ז. בהא דאינה מקודשת בחמץ לרב גידל, עי' בדברי רש"י ד"ה שם דהוא משום דאפקעינהו וכו', ובריטב"א כתב דלאו ממונא קיהיב וכו', היינו דאין בו תורת ממון, ובגמ' שם אמרי' דכמו דל"ג אינה מקודשת ה"נ אינו יכול לבטל אחר שש, והשפ"א הק' דמאי מיייתי מדרב, הא בלא"ה חמץ אסור בהנאה מדרבנן, ואם הראי' דאסור"ה דרבנן חשיב אינו ברשותו, דילמא טעמא דר"ג הוא משום דאינו ש"פ ולהכי אינה מקודשת, ועי' בשו"ע אה"ע (סימן כח סכ"א) וב"ש ואב"מ (שם).

ונראה דכוונת הגמ' (שם ובסוגין) היא לחדש דחמץ משעה ששית הוי חלות איסור חפצא, אף דהוי איסור דרבנן, וכדברי הגרי"ז הנ"ל, ומה"ט אינה מקודשת, דל"ח ממון, אבל אם היה רק איסור גברא לא נפקע מיניה תורת ממון, וניחא קו' השפ"א, כיון דהחידוש הוא דהוי איסור חפצא [ודלא כדברי נתה"מ הידועים בסימן לד, דאיסור דרבנן הוי איסור גברא], וזהו הטעם דל"מ הביטול, דהוי איסור חפצא וחשיב אינו ברשותו לבטל, ומה"ט נראה דגם מדאורייתא לא יהני הביטול, וכפרש"י (כאן ז, א ד"ה כיון) כדאורייתא דמי ואינו שלו ולא מצי מבטל ליה. וכבר הביאו הפוסקים (פרי חדש סימן תלד בשם כנה"ג מחכמי ויניציא) דבשש שעות ל"מ הביטול מהתורה [והאריך בזה בחי' רבי שמואל (סימן ו עמוד לה) עי"ש].

ואכן בשאלות בפ' צו (סימן עד), מסתפק לגבי לאו דלא תשחט על חמץ, מהו בשעה שישית דא"י לבטל אם נימא דכיון דמהתורה הוי ברשותו מועיל הביטול ואינו עובר בלא תשחט, או דכיון דאסור בהנאה מדרבנן ל"מ הביטול, ופשיט ליה בשאלות מרב גידל, דבמקדש בחמץ בשעה ששית אינה מקודשת, אלמא אפי'

במקום קדושין שווייהו כדלאו ידידה, וצ"ב כוונת השאילתות, דמאי ראי' היא מר"ג, ועי' בהעמ"ש (שם אות יב), דלגבי קדושין לא מהני מדין אפקעינהו וכו', אכן נראה דכוונת השאילתות להוכיח דבשעה שישית חשיב איסור חפצא, ומש"ה אינה מקודשת, וה"נ ל"מ הביטול מהתורה וכדפי' [וגם לרש"י, דהוי מדין אפקעינהו, י"ל דאין דין אפקעינהו לענין קדושין גרידא, אלא הוא במהות החמץ, דהפקיעו ועשאוהו כחמץ של תורה, וגם לענין ביטול הוי אפקעינהו, שלא יחול הביטול מהתורה]. ומה"ט נראה דבחמץ לאחר הפסח, דלהלכה אסור מדרבנן מקנסא בעלמא, בזה אית ליה תורת ממון ותהיה מקודשת מהתורה.

וניחא קו' הרע"א בסוגין כא: בביאור הגמ' שעות דרבנן וכדרב גידל וכו' דלמאי הוצרכו בגמ' להביא ראייה דאסור בהנאה בשעות דרבנן מהא דאינה מקודשת בשעות דרבנן, ותיפוק ליה מהא דבעי שריפה, ונראה דכוונת הגמ' כאן להוכיח דמהא דל"מ לקדושין ע"כ דשייך איסור חפצא על חמץ דרבנן, וזהו חידושא דמתני' בשעות דרבנן, ולא ידעי' זאת מהא דשורפין, כקושיית הרע"א, דבזה הטעם משום דאסור ליהנות, אבל ליכא ראייה דהוי איסור חפצא, וכ"נ בלשון הרע"ב, שכ' דמתני' אשמעי' דהוי כאסו"ה של תורה ואינה מקודשת וכו', ומקור דבריו הוא בדברי הרמב"ם בפה"מ עי"ש, ויש להכניס את הדברים בתוך דברי תוס' רע"א שם בתירוצו עי"ש"ה.

ובזה ניחא הא דהתוס' בקדושין נו: (ד"ה המקדש) הק' דתתקדש באסו"ה מחמת דשרי שלא כדרך הנאתן, והרמב"ן שם תי' דמ"מ אסור מדרבנן, והוי כמקדש באסו"ה דרבנן, וכרב גידל דאינה מקודשת, וכתב המשנ"ל (בפ"ה מאישות הלכה א) דהתוס', שלא תירצו כן, ס"ל דשלכד"ה שרי גם מדרבנן, וכד' המרדכי לפנינו ריש פרק כל שעה, אכן נראה דהתוס' ס"ל דאף אם שלכד"ה אסור מדרבנן, הוי רק איסור גברא ולהכי מקודשת [ודמי למש"כ הגרי"ז גבי אסו"ה, דאם אסורין רק למחליף הוי איסור גברא, דאם הוי איסור חפצא ל"ש לחלק, וה"נ בשלכד"ה הרי לחולה שאין בו סכנה שרי, וע"כ דהוי איסור גברא ואכ"מ], ובזה נראה לבאר את דברי תוס' קדושין נח. (ד"ה אלמא), במש"כ גבי חולין בעזרה לחלק מחמץ בשש שעות, דבחמץ משש שעות די'ש לו עיקר מהתורה גרע עי"ש.

והנה הבית מאיר בסוגין והמקו"ח הקשו על הא דאמרי' ולא יסיק כו' סד"א דלר"י דבעור חמץ בשריפה דליתנהי בשעת שריפה, ועי' בתוס' ובתוס' הרשב"א, והרי מיירי בשעה ששית, ולתוס' לעיל (יב:) הא דר"י אומר חמץ ישרף ה"ד לאחר זמנו, אבל בשעה ששית השבתתו בכל דבר, וא"כ אפרו אסור, ואיך סד"א דליתנהי בשעת בעורו, ומצאתי בתוס' ר"פ, לעיל (יב: ד"ה אימתי), שכ' דאף לר"ת, דלר"י דבשריפה היינו לאח"ז בעורו, מ"מ בשעה ששית מדרבנן בעי שרפה עכ"ד, וכן נוטה לשון תוס' ותוס' הרא"ש ותוס' שאנץ, דבשעה ששית נהגו לשרפו, ולשון תוס' ר"פ מפורש יותר.

ונראה ביאורו, דבשעה ששית, כיון דמדרבנן הוי אסור חמץ בחפצא, להכי בעי שרפה מדרבנן, ושפיר אפרו מותר, וא"ש היטב הגמ', דהרי זהו כל חידוש המשנה כאן דשעה ששית חלוק משעה חמישית, והוי איסור חמץ בחפצא וכמש"נ.

והנה האחיעזר (לעיל) הביא את דברי מהר"י מינץ, שהק' דאם היכא דהוי בלא"ה אסו"ה ונוסף חמץ ל"א עשאוהו כברשותו, א"כ כיון דאסור בשעה ששית שוב איך נימא בשעה שביעית עשאוהו ברשותו, והאחיעזר כ' דבשביעית פקע האיסור דרבנן דששית, וצ"ע דא"כ אמאי נחשב בחרכו אחר זמן איסורו, ונראה פשוט דבששית דהוי איסור חפצא א"כ הוי איסור חמץ ולא נחשב איסור אחר.

ובעיקר דברי הגרי"ז הנ"ל לגבי שעה חמישית, דהוי רק איסור גברא וכו', יש לדון מדברי כמה ראשונים על תירוץ הגמ' ל"צ שחרכו, דלכאורה הכוונה דחרכו אח"ז אסור, היינו בשעה ששית, והטעם כ' הראשונים, דכבר חל איסור חמץ ותו לא פקע, ואף דכעת חרכו ואינו ראוי לאכילה ול"ה חמץ, מ"מ כבר חל איסור חמץ ולהכי אסור בהנאה, ולכמה ראשונים הוי מהתורה, וכן לכמה פוסקים איכא עלה עדיין מצות תשבייתו, אכן כ"ז ה"ד אם חרכו בשעה ששית, אבל בחרכו בשעה חמישית, דהוי רק איסור גברא לאכילה, ל"ש לומר דחל עלה איסור חמץ. אולם, בחי' הריטב"א וברבינו דוד כ' דבחרכו בשעה חמישית יהיה אסור באכילה, ומוכח לכאורה בדבריהם דלא כדברי הגרי"ז, דהא אם הוי איסור גברא ל"ש לומר דכבר חל איסור חמץ ותו לא פקע, וכע"ז תמה בחי' רבי שמואל בהערות ע"ס הדף, ואולי י"ל דהא בלא"ה בחרכו ל"ה לחם, וכוונת הראשונים היא דכיון דחל איסור חמץ לא פקע וזה שייך גם אם הוי רק איסור גברא, וה"נ גם איסורו אח"כ

הוי רק בגדר איסור גברא בלבד [וחזי' בדברי הרא"ש, דבחרכו קודם זמנו ואכלו, דחייב מדין אחשביה, אף דאחשביה מהני רק להחשיבו אוכל ול"מ לקבוע עליו דין חמץ].



בדברי המגן אברהם בגדר דין תשובתו והשגת אבן העזר עליו

א.

איתא במתני' בפסחים (מ"ט א'): "ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבו. להציל מן הנכרים ומן הנהר ומן הלסטים ומן הדליקה ומן המפולת יבטל בלבו ולשבות שבינת הרשות יחזור מיד" ע"כ.

ומבואר במשנה ג' בבי: א. באופן שהולך לדבר מצוה, כשחיתת פסח ומילת בנו וסעודת אירוסין. ב. שהולך להצלת ישראל, בגופם או בממונם. ג. שהולך לדבר הרשות. והנה בתרי בבי קמאי, בהן צריך לבחור בין קיום דבר המצוה והצלת ישראל, לבין ביעור החמץ מהבית, בזה סגי במה שיבטל בליבו. וה"ט לפי שמן התורה סגי בביטול בכדי שלא יעבור על בל יראה, ורק מדרבנן חייבוהו לבער את החמץ מהבית. ובכה"ג הקלו חז"ל שסגי בביטול ולא צריך ביעור. משא"כ בסיפא דשם יצא לדבר הרשות, הטריחוהו חז"ל לחזור לביתו ולבטל את החמץ.

ב.

והנה בהא דהולך למול את בנו, הביא המאירי פלוגתא בראשונים, די"א דהא דלמול את בנו דוחה את ביעור החמץ, אינו משום מצות המילה גרידא, אלא לפי שצריך להקריב את פסחו, ומילת זכריו מעכבתו מלאכול הפסח, ואם לא ימול כעת לא יוכל להקריב הפסח. אבל בשביל דין מילה גרידא [כגון בזה"ו, דליכא פסח] אינו דוחה את ביעור החמץ, שהרי יכול למול לאחר זמן. ויש אומרים דאף מצות מילה בעלמא דוחה את ביעור החמץ, דסגי בזה שהולך לדבר מצוה בכדי לדחות

את ביעור החמץ, כדמוכח מהא דהולך לסעודת אירוסין. עכ"ד המאירי. וצריך ביאור במאי פליגי.

והנה המשנה מייירי בכה"ג שיכול לבטל את החמץ, דהיינו לפני זמן איסורו. ויש לדון מה יהיה הדין אם הוא לאחר זמן איסורו, דתו אינו יכול לבטל, ועתה עומדים לפנינו ב' חיובים. א' חיוב השבתת חמץ וביעורו, דאם לא יבערו יבטל מצות עשה דתשובתו, והיא מצוה מן התורה. ב' חיוב עשיית קרבן פסח וברית המילה, שחיובם גם כן מן התורה, ויש לדון מה עדיף לו לעשות [אומנם לגבי הא דסעודת אירוסין, שאינה מצוה מן התורה, מסתברא מילתא בפשיטות שחייב לחזור ולבער, דרק כנגד חיוב דרבנן דביעור לא אטרחוהו אבל אם לא ביטל, שאז איסורו מן התורה, ודאי שחייב לחזור].

ובמגן אברהם בסי' תמ"ד (סקי"א) כתב: "יבטלנו בלבו - דבמקום מצוה אוקמוה אדאוריית' ומשמע דאם הוא מתחלת שעה ו' ולמעלה דאינו ברשותו לבטל יחזור מיד וכ"מ ברמב"ם משום דהאי עשה והאי עש' ועשה דתשובתו חמיר טפי שכל שעתא עובר עליו משא"כ במילה ואינך וכו'" עכ"ל.

וביאור דברי המ"א הוא דהדין שמבואר במשנה, דאינו חייב לחזור ולבער, הוא רק עד כמה שלא עובר אדינא דאורייתא, אבל אם הוא מתחילת שש"ק, דתו לא מצי לבטל, דאז עומד לנגדו ביטול מצות תשובתו, שהיא מן התורה, בזה יחזור מיד לבער את החמץ מן העולם, ולא ילך לשחוט את פסחו ולא למול את בנו רק יחזור לבער את החמץ. זאת, לפי שחיובא דתשובתו חמיר טפי, כיון שבכל שעתא הוא עובר עליו, משא"כ במילה. ובהגהות רע"א בשו"ע הביא שמפורש בשאלות בדברי המ"א, דכל דינא דמתני' הוא רק בשעה שיכול לבטל, וכן הוא משמעות הלשון של המשנה².

(א). ויש להעיר, דאף שלאחר שש באמת אינו יכול לבטל, לפי שכבר אסור בהנאה מדרבנן, ואינו ברשותו לבטל, מ"מ אכתי לא מטא זמן חיובא דתשובתו עד תחילת שעה שביעית. כך העיר ביד אפרים שם. וא"כ אינו מובן מה שהמ"א תלי לה בשעה שישית.

(ב). ויש לעיין, מדוע נקט המ"א דהטעם שחייב לחזור בכה"ג הוא משום מצות תשובתו, שהיא בכל רגע, ולא נקט לאו דבל יראה, שהוא ודאי בכל רגע. וצ"ל דאין זה מוסכם בפוסקים אם איכא לאו דבל יראה מחצות, דשיטת הראב"ד היא דרק בתוך זמנו איכא לאו דבל יראה. ועוד היה אפשר לומר, דהלאו גרידא לא היה בו כדי לחייבו לחזור ולבער, לפי שמצות ביעור היתה דוחה ללאו דבל יראה, דעשה דוחה לא תעשה. אם כי יש לדון דהא עשה לא דוחה לאו ועשה, וע' ברע"א בזה.

והנה יסוד דברי המ"א, דחיובא דתשובתו עדיף טפי לפי שעובר עליו בכל רגע, משא"כ במילה, לכאורה הוא פשוט שהוא דוקא לגבי מילה בזמנה ביום השמיני, דחיוב המילה שחל עליו הוא למול ביום השמיני, וכל אימת שימול ביום השמיני מקיים מצות מילה, וחיוב הקדמת המילה ביום השמיני אינו אלא משום מעלת זריזים, כמבואר בפסחים ד' א', ורק בסוף היום, אם לא מל, עובר על ביטול מצות המילה. וכמו מצות לולב שזמנה כל היום, אלא שיש ענין להקדים מדין זריזין, ולכן שפיר מצות תשובתו עדיפא, שאם לא מבער עובר בכל רגע על ביטול מצותה^ג. אבל מילה לאחר זמנה שוה היא בזה למצות תשובתו, שהרי בכל רגע שלא מל מבטל חיובא דמילה, וחיוב זה המוטל על האב, הוא חיוב בכל רגע למול את בנו, וכן אם יגדל הבן מוטל עליו בכל רגע למול את עצמו, וכל רגע שלא מל את בנו ואת עצמו מבטל מצות מילה^ד. וא"כ צריך לומר דהמ"א מיירי במילה בזמנה דוקא, וע' בחי' הגר"ח על הש"ס^ה בפסחים דף ד'.

והנה בשער הציון בסי' תמ"ד (אות כ"ד) מבואר דאף במילה שלא בזמנה חייב לחזור ולבער, אף שודאי שהחיוב במצות מילה שלא בזמנה הוא בכל רגע, וז"ל:

ג). ואף שדבר זה, שחזור לבער את החמץ, יגרום שאח"כ יבא לידי מילה שלא בזמנה, שחיובה הוא בכל רגע, זה אינו טענה, מתרי טעמי, חדא דמיד כשיוכל למול יעשה כן, ואין זה ביטול מצוה. ועוד דאף שהיה גורם לביטול מצוה בכל זאת מצות הביעור קודמת, שחיובה קודם, וע' שעה"צ באות כ"ד.

ד). המחצית השקל שם רצה לומר דחיוב האב למול את בנו הוא רק ביום השמיני, אך לא לאחר יום השמיני, אך הדר תבריה לגזיזיה וזה ברור לכאורה שחיוב האב נמשך עליו גם לאחר יום השמיני, ורק אם גדל הבן יש להסתפק אם פוקע חיובא דאב, שהרי הבן מחוייב מעתה כגדול, או דעדיין נשאר חיובא דאב, ונסתפק בזה מנחת חינוך במצות מילה ואכ"מ.

ה). שם מובא שבספר ברית אברהם העלה לענין אב שצריך למול ב' תינוקות, את האחד מילה בזמנה ואת האחד מילה שלא בזמנה, דצריך להקדים הא דמילה בזמנה. ולכאורה דבריו נסתרים מדברי המ"א כאן, דמילה שלא בזמנה עובר בכל רגע בביטול מצות מילה, צריך להקדימה למילה בזמנה, שכל דין הקדמתה הוא מצד דין זריזין ותו לא, ואיך כתב הברית אברהם שיעשה קודם מילה בזמנה.

ותי' הגר"ח שכל מה שמילה שלא בזמנה עובר כל רגע אם לא מל, הוא רק עד כמה שנוגע לבן, דכל זמן שלא מל את עצמו כשיגדיל הוי ביטול מצותו, כיון שגדר חיובו הוא להיות נימול, וכל רגע שאינו נימול הוי ביטול מצוה בכל רגע שהרי אינו נימול בכל רגע. וכמו שלגבי חיוב מצות תשובתו הוי נמי גדר הדין שיהא הבית ללא חמץ, ומצב זה שיש לו חמץ הוי ביטול עשה בכל רגע. אבל לגבי חיובא דאב, דחובתו היא לעשות מעשה מילה בבנו, בזה לא שייך לומר שיעבור בכל רגע. וכל דין הקדמתו הוא רק מדין זריזין, כמו אצל מילה בזמנה. והנה לדברי הגר"ח בדעת הברית אברהם יוצא שדברי המ"א אינם דוקא במילה בזמנה, אלא אף במילה שלא בזמנה. וכפי שנביא מיד מדברי השער הציון.

"וגם במילה שלא בזמנה שחיובה בכל רגע ורגע, מכל מקום לא דמי לעשה דתשובתו, דלענין חמץ דכתיב אך ביום הראשון ילפינן מיניה שאסור להיות חמץ בבית ישראל מחצות היום של ערב פסח עד כלות ז' ימי פסח, וכשמבטל יום אחד מצוה זו שוב אי אפשר לתקן אותו יום, והוי חסרון שלא יוכל להמנות, מה שאין כן במילה סוף סוף ימול אותו ולא חיסר אלא מה שהשהה מלקיים וכו'" עכ"ל.

והנה מה שכתב השער הציון וז"ל: "משא"כ במילה סוף סוף ימול אותו ולא חיסר אלא מה שהשהה מלקיים" ע"כ, צריך להוסיף בדבריו ביאור, ונראה שכוונתו היא כך: דבמילה לא נתנה התורה קיצבה אימת יעשה מצוה זו דמילה, רק מיום השמיני ואילך מצווה למול. ולכן כל אימת שיקיים מצוה זו, נחשב שמקיים צווי ד', ואף שביטל מצות ד' במה שלא מל עד עתה, אך בקיום המצוה מקיים מה שנצטווה. ומה שאיחר מלמול, אין זה פגם בעצם מה שנצטווה.

משא"כ במצות תשובתו, דנתנה התורה קיצבה וזמן לקיום המצוה, "אך ביום הראשון תשובתו" ומינה ילפי' שאסור להיות חמץ מחצות דיום י"ד ולמשך כל שבעת ימי החג, וכל רגע מימות החג רצון השי"ת הוא שלא יהיה חמץ בבית, ואם שוהה מלבער, הרי שמבטל מצוה זו ואין לה תקנה אם יבער אח"כ, דסו"ס אותו זמן שלא ביער הרי ביטל את המצוה.



ג.

והנה האחרונים הביאו שהאבן העזר השיג על דברי המ"א דס"ל דינא דמתני' הוא רק קודם שש. ותוכן דברי האבן העזר הוא דלענין עשיית קרבן פסח, הלא דבר פשוט הוא שעדיף על פני ביטול מצות תשובתו, אף לאחר שש שאין בידו לבטל. שהרי ביטול עשיית הקרבן יש בו כרת, והוי עשה חמור דעדיף על עשה דתשובתו, גם אם עובר על עשה דתשובתו בכל רגע [ואין זה מצד עשה דוחה עשה, כמו עשה דוחה לא תעשה, רק הוי עדיפות של עשה אחד על השני, מטעם שיש בו כרת, כמ"ש תוס' לקמן נ"ט לענין עשה דהשלמה ואכ"מ].

והראיה לזה דקרבן פסח דוחה לביעור חמץ אף לאחר שש, שהרי אף שאר הני דקתני באותה בבא, כמילה וסעודת אירוסין, נמי חד דינא לכולהו, דלא חוזר

לבער את החמץ, ואף שסעודת אירוסין אינה אלא מצוה מדרבנן. ועל כרחק שטעם אחר יש לדבר בטעמא דנדחה ביעור חמץ, והיסוד לכל זה הוא משום שכתבו התוס' לעיל כ"ט ב' שכמשהה את החמץ על מנת לבערו לית ביה משום לאו דבל יראה [ואף עשה דתשובתו ליכא לפי האבן העזר], דכל האיסור דבל יראה הוא מה שמתעצל ולא מבערו, אך אם דעתו לבערו אלא שיש סיבה למה משהה, ליכא בזה לא דבל יראה ע"ש. וממילא תו אין מניעה מללכת למול את בנו וכן לסעודת אירוסין, הואיל ואינו עובר מאומה אם בדעתו לבערו. והוסיף האבן העזר שהמ"א עצמו, בסי' תמ"ו, ס"ל לשיטת התוס' דאם משהה על מנת לבערו אינו עובר. עכת"ד האבן העזר [וליישב את דברי המ"א צ"ל דס"ל דהא דמשהה חמץ על מנת לבערו מהני רק לענין דלא עובר על הלאו, דהוי לאו הניתק לעשה, אבל עשה דתשובתו ודאי מבטל הוא בזה, גם אם דעתו לבערו. ועיין בדברי יחזקאל (סי' י' אות ד'), שכ"כ].

אלא שהצל"ח כאן השיג ע"ז, דאיך יתכנו דברי האבן העזר, שהרי ודאי שלענין פסח אינו יכול ללכת לשחוט את פסחו כל זמן שיש לו חמץ בבית, שהרי לא תשחט על חמץ אמר רחמנא, וממילא אסור לו לעשות הפסח אם יש לו חמץ. ואדרבא מהא דלענין קרבן פסח מוכח שאינו רשאי להקריב את פסחו אלא חייב לחזור ולבער החמץ, ממילא אף לענין שאר דינים השנויים במשנה, כגון מילה ואירוסין, אכן יחזור לבער את החמץ, כדינא דהמגן אברהם.

איברא דצ"ע, דהצל"ח לא התייחס בדבריו לטענתו של האבן העזר, דבמשהה על מנת לבערו ליכא איסור, ואמאי יחזור לבער את החמץ ויפסיד מצות מילה. והא דלענין קרבן פסח חייב לחזור, הוא משום שאסור לו לשחוט את הפסח כשיש לו חמץ, אך לענין מילה אין לו מניעה להמשיך, ואיסור ליכא, דהא הוי על מנת לבערו. וצ"ב.

ד.

ואשר צריך לומר בזה, בהקדם מה שהק' השאג"א על הסוגיא בדף ה'. דהגמ' מוכיחה שם דר"ע לא ס"ל מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, דאם היה סובר כן היה מותר לבער את החמץ ביו"ט, ואין הכרח ש"ביום הראשון"

הוא ביום י"ד. ומעתה הק' השאג"א דלשיטת התוס' דמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר עליו, א"כ לעולם יש לומר דס"ל מתוך, אלא שס"ל לר"ע דאסור לבער את החמץ ביו"ט, כיון שיכול להשהות ע"מ לבער ולא יעבור שום איסור.

וז"ל השאג"א: "והשתא לפ"ד ר"י ז"ל ע"כ האי תשבתו דביום הראשון דכתב רחמנא אף על גב דמותר להשהותו לכתחילה ע"מ לבערו מ"מ באינו משהה ע"מ לבערו כמו דעובר על בל יראה הכי נמי עובר על עשה דתשבתו וא"כ מנ"ל דל"ל לר"ע מתוך דילמא אית ליה ואפ"ה בי"ט לא דכיון דיכול להשהותה עד סוף הפסח במשהה ע"מ לבערו א"כ אין בהבערה זו צורך כלל כיון דאפשר בלא"ה ואפי' למאן דאית ליה מתוך נמי אסור וכו' א"כ קשה מנ"ל לרבא דר"ע לית ליה מתוך וכו'" עכ"ל השאגת אריה.

ובספר פרי יצחק (סי' י"ז) הביא את קושיית השאגת אריה הנ"ל, וכתב לייסד יסוד מחודש ונפלא. וז"ל: "ומעתה נראה לומר דבר חדש בע"ה דאף לפי מה שנתבאר דעשה דתשבתו נוהג בכל ימי הפסח לאו היינו דעשה דאך ביום הראשון תשבתו נמשכת בכל ימי הפסח ואינה כלה ביום הראשון משתחשך דהוי כאילו לא כתיב כלל ביום הראשון, דא"כ באמת למה כתבה התורה ביום הראשון. ולכן נראה דבאמת העשה של אך ביום הראשון תשבתו הוא דוקא ביום הראשון ואם עבר היום ולא השבית חמצו ביטל העשה דאך ביום הראשון אלא דמ"מ ילפי' בג"ש שאור שאור מלא יראה דעשה זו נוהג גם לאחר שעבר יום הראשון כל ימי הפסח וכו'" עכ"ל.

וביאור דבריו הוא דדינא דתשבתו, האמור ביום הראשון "אך ביום הראשון תשבתו", אינו אותו ה"תשבתו" הקיים בשאר הימים. ד"תשבתו" האמור ביום הראשון מוגבל ליום הראשון בלבד, ואם לא משבית ביום הראשון, הרי שנחשב הדבר לביטול מצות עשה. ולמצוה זו לא יועיל מה שישבית אח"כ בימי הפסח, דאז הוא מצוה אחרת של תשבתו. ואף שודאי שיש מצות עשה דתשבתו בכל ימות הפסח, אך הוא מצות עשה נוספת על המצוה דתשבתו ביום הראשון, אך המצות עשה דיום הראשון כלתה בסיומו של היום הראשון.

והדוגמא לזה היא מצות מילה, כמו שהביא הפרי יצחק וז"ל: "והנה דומה לזה ממש הוא במ"ע דמילה דכתיב ביום השמיני ימול, ומ"מ גם לאחר יום השמיני מ"ע

למול וכו' הרי דגם לאחר יום השמיני לא פקע מ"ע דמילה ומ"מ אם עבר יום השמיני ולא מל ביטל עשה זו דביום השמיני ימול וכו' עכ"ל.

ולפי זה, הרי שכל מה שכתבו התוס', דמשה חמץ על מנת לבערו אינו עובר על הלאו, הוא רק בשאר ימי החג, אבל ביום הראשון אם ישהה את החמץ ולא יבערו, לא יועיל שיחשוב לבערו בימי החג, דהא לאחר שכבר כלה היום הראשון אזלא לה מצות תשבתו של יום הראשון, ומה שיבער אח"כ הוא מצות תשבתו חדשה, שאין לה ענין עם הלאו דכל יראה של היום הראשון.



ה.

וכעת מאירים הדברים ולא קשה מידי קושיית השאג"א על תוס'. דהן אמנם אם משה חמץ על מנת לבערו אינו עובר, אך היינו דוקא בחמץ שעובר עליו רק בימי החג, דלזה מועיל מה שעתידי לבערו בימי החג, אבל מה שכבר נתחייב עליו ביום הראשון לא יועיל מה שחושב לבערו אח"כ, דמה שיבער אח"כ אין זה קיום של תשבתו דיום הראשון. ולכן לס"ד דהש"ס, דביום הראשון הוא יו"ט, לא יועיל מה שיחשוב לבערו לאחר יו"ט, וממילא היה מותר לבער ביו"ט, אם היה ס"ל מתוך, כיון דשפיר הוי צורך היום, דהא מצות תשבתו דהיום מחייבו לבער היום, ומה שיכול לבער מחר אין זה אותו תשבתו של היום, ומיושב היטב, שלפי הס"ד דהש"ס ודאי שמועיל דין מתוך, דהוי צורך לבער ביום הראשון, ולא יועיל אם ישהה על מנת לבערו במוצאי היו"ט.

וכיון דאתינן לזה, הלא מיושבת היטב גם השגתו של האבן העוזר על המ"א, שהקשה דמאחר והמ"א עצמו ס"ל לשיטת התוס' דאם משה חמץ על מנת לבערו אינו עובר, א"כ אמאי עובר כלל בתשבתו בערב פסח אם הולך לשחוט את פסחו. אך למה שנתבאר מיושב היטב בס"ד, דכאן דמיירי בערב פסח, שקאי על זה היום הראשון דקרא, ממילא מצות תשבתו דיום הראשון יכולה להתקיים רק ביום הראשון, דהיינו י"ד בניסן, אבל מה שיבער את החמץ בט"ז תו הוי מצות עשה חדשה עליו, אך המצוה הראשונה דביום הראשון אזלא לה, ומיושב היטב בס"ד.



ו.

והנה הבאנו לעיל שיטת תוס' דמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר באיסור דבל יראה. וצריך ביאור הגדר בזה, דהא סוף סוף יש לו חמץ בבעלותו ומה מהני לן מה שרוצה לבערו.

ולביאור הענין נקדים ביאור נפלא בס"ד בדברי הר"ן בפסחים:

דהנה הר"ן בריש פסחים דן באריכות בדין ביטול חמץ, ובתוך דבריו הביא מהמכילתא מקור לדין ביטול חמץ שמועיל לסלק איסור דבל יראה, וז"ל המכילתא שהביא הר"ן: "לא יראה לך בטל בליבך".

והנה צ"ב טובא, דהרי משמעות הלשון של המכילתא היא דמהקרא ד"לך" האמור באיסור לא יראה, מזה הוא דנלמד דין ביטול "בטל בליבך". והדברים אינם מובנים מה שייכות זה לזה, ואיך מהקרא ד"לך" ילפינן כן דניתקן האיסור דבל יראה ע"י הביטול וצ"ע בזה.

ונראה לבאר יסוד הדבר, בהקדם לשון הר"מ בפרק ב' הלכה ב' מחמץ ומצה שמבאר דין ביטול, וז"ל: "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל" עכ"ל. ואינו מובן מה ענין זה שאין לו צורך בו. דבשלמא הראשונים כתבו דמשוי ליה כעפרא דיסוד הדבר הוא מה שפקע מהחמץ שם חמץ דהא משוי ליה כעפרא, וכל זה מונח בילפותא מקרא דתשובתו, כמ"ש רש"י בפסחים ד' ב', אך לשון הר"מ "שאיין לו צורך בו" צריך ביאור.

והנה הר"מ בפ"א ה"ג כתב דאין לוקין על לאו דבל יראה ובל ימצא מפני שהוי לאו שאין בו מעשה, אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חימצו שאז עשה מעשה, ולוקה. וצ"ב, דהא מה שקנה אין זה גופא מעשה האיסור, רק האיסור מה שיש לו חמץ, וזה נשאר איסור בלי מעשה ואמאי חשיב ליה עבירת לאו עם מעשה. וצ"ל דאומנם עצם הלאו דבל יראה הוא בלי מעשה, אך הואיל והלאו בא ע"י מעשה, זה גופא מועיל לאשווי מעשה לחיוב מלקות.

אך צ"ע, דהנה בפ"ח מהלכות גניבה כתב הר"מ דאסור להשהות בבית משקולות חסירות, אך אינו לוקה על זה מפני שהוי לאו שאין בו מעשה. ולא

הוסיף הר"מ שאם קנה למשקלות אלו דלוקה. ומשמע דאף אם קנה אינו לוקה וצ"ע מאי שנא איסור חמץ מאיסור משקלות וכבר העירו כן האחרונים בדברי הר"מ.

ומה שצריך לומר בזה, דהנה בפשטות איסור בל יראה הוא, עצם מה שיש לו חמץ בביתו, ועצם בעלותו על החמץ היא הלאו, דהתורה אסרה שיהיה ליהודי חמץ בבעלותו.

אך נראה להוכיח בשיטת הר"מ שלא כך, אלא דיסוד איסור בל יראה הוא מה שמחזיק בחמץ ורוצה בקיומו. ולא סגי במה שהוא בעלים גרידא על חמץ, אלא מה שהוא מעוניין בחמץ ויש לו רצון בקיומו של החמץ, וזה גדר איסור דבל יראה.

ולפני שנוכיח כן בשיטת הר"מ, יש למצוא רמז ליסוד הנ"ל בגוף הכתובים. והוא עפ"י המבואר בסוכה דף ל"ה דאתרוג שאסור באכילה לא יוצאים בו יד"ח "ולקחתם לכם". ובטעם הדבר כתב רש"י שם: "ורחמנא אמר לכם הראוי לכם בכל דרכי הנאתו" ע"כ. ומבואר דמקרא ד"לכם" ילפינן דצריך להיות אפשרות שימוש לכל צרכיכם, ואם אין בזה שימושים אין זה לכם. ומעתה יש לומר דכך גם לגבי חמץ שאסרה התורה לא יראה "לך", גדר האיסור הוא שלא יהא מוכן החמץ ולא יהא עתיד לשימוש של האדם ולצרכיו. וזהו שהגדיר הר"מ דגדר דין ביטול היינו כמי שאין לו צורך בו כלל.

וכעת נוכיח בס"ד דכן הוא שיטת הר"מ. דהנה כתב הר"מ בפ"ג הלכה ח', דאם מצא חמץ ביו"ט דכופה עליו את הכלי. ונחלקו המפרשים איך מיירי בדין זה אם ביטל או לא ביטל. ושיטת התוס' בכתובות ז' דדין זה מיירי אף בלא ביטול. והק' הכסף משנה (שם) והא מן התורה מותר לשורפו דאמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך. וכתב הכס"מ בזה"ל: "והתוס' פ"ק דכתובות תירצו, דלעולם בשלא בטלו, ומאי דלא שרינן לשורפו משום מתוך, היינו טעמא משום דאסור לשורפו מדרבנן משום מוקצה דאסור לטלטלו. וקשה לי על דבריהם, וכי משום איסורא דרבנן שרינן ליה להשהותו ולעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. וי"ל דחכמים עשו חיזוק לדבריהם, ועוד דאילו לעבור על איסור מוקצה צריך קום עשה, ולעבור על בל יראה בשב ואל תעשה הוא. ורצונו היה לבערו, אלא שחכמים אסרוהו, אינו עובר עליו, דלא אמרה תורה בל יראה ובל ימצא אלא כשברשותו היה לבערו ואינו מבערו, אבל אם הוא אנוס לא, וזה אנוס הוא וכו'". עכ"ל.

והנה לתי' א' של הכס"מ מבואר דבאמת יש כאן איסור דבל יראה, אלא שחז"ל חייבוהו לשמוע לדבריהם דעשו חיזוק לדבריהם. ולפי זה הרי שיש כאן באמת עבירת הלאו דבל יראה אלא שאנוס הוא לשמוע לחכמים, והוי גדר אנוס.

אולם בתירוצו הב' של הכס"מ מבואר להדיא דאין זה רק פטורא דאנוס, רק דכיון שהוא אנוס מלבערו "אינו עובר עליו". והדבר צ"ב מאי שנא מכל עבירה באנוס דשם עבירה עלה אלא שאינו חייב משום דאנוס הוא.

ומה שמוכח מזה, דאיסור בל יראה אין האיסור עצם מה שיש לו חמץ. כי אם מה שחפץ בחמץ ומחזיק אותו אצלו ורוצה בקיומו, זהו גדר האיסור בבל יראה. ולפיכך אם האדם מצידו היה רוצה לבער את החמץ, ואין לו בו שום חפץ ורצון, ואדברא רצונו שלא יהיה לו חמץ, אלא שאנוס הוא על פי הדיבור לשמוע לחכמים, הרי שאינו "מחזיק" בחמץ ואינו רוצה בו עד כמה שהדבר תלוי בו. ובכה"ג אין זה כלל איסור בל יראה, כיון שאינו מחזיק בחמץ ואינו רוצה בקיומו.

ולפי זה יש ליישב היטב מאי שנא איסור חמץ מאיסור משקלות. דבאיסור משקלות האיסור הוא עצם מה שיש לו משקלות חסירות בממונו. ועצם איסור זה הוי לאו שאין בו מעשה, דהא מה שיש לו חמץ הוי מידי דלא שייך ביה עשיה כלל. ואף אם יקנה משקלות אין זה אלא היכי תמצי שיהיה לו בממונו משקלות. ולכן לא שייך באיסור זה מלקות דהוי לעולם לאו שאין בו מעשה.

משא"כ איסורא דחמץ, דגדר איסורו הוא מה שמחזיק חמץ בבית ואינו מבער מן העולם, ובאיסור זה שייך להיות "מחזיק" בלי מעשה, באופן שהיה לו חמץ בבית מכבר. ושייך להיות "מחזיק" עם מעשה, והוא באופן שקונה חמץ, דבמעשה הקניה הרי הוא מחזיק את החמץ ע"י מעשה.

והשתא דאתינן לזה דזהו גדר איסור בל יראה, הרי מוכן היטב מה שכתב הר"ן מהמכילתא דילפי' לדין ביטול ממה שכתוב לא יראה לך. דמהקרא ד"לך" ילפי' דגדר האיסור הוא מה שרוצה בקיומו ומחזיק את החמץ, וממילא אם מבטלו בליבו ומגלה בדעתו שאינו רוצה בקיומו, ואין לו בו שום צורך כלל, הרי שאין הוא מחזיק את החמץ, ומזה הוא דנובע דין הביטול דמועיל לסלק איסור בל יראה.

ולמשנ"ת הלא א"ש היטב לשון הר"מ שהוסיף בדין ביטול שאינו רוצה בקיומו, ולא סגי ליה במה שמחשיב אותו לעפר, אלא צריך גם להדגיש את זה שאין לו בו שום צורך כלל לפי שזוהי התקנה לאיסור בל יראה.

ולפמשנ"ת הלא מובן היטב שיטת התוס' דאם משהה על מנת לבערו אינו עובר בלאו דבל יראה, והיינו משום דאינו רוצה בקיומו ואינו "מחזיק" בו רק רוצה לבערו אלא שמשתהה עם הביעור, ובכה"ג ליכא ללאו דבל יראה כלל. וא"ש היטב בס"ד.



הרב יצחק מאיר יעבץ

רב קהילת 'כלל ישראל', רמת בית שמש

ר"מ בישיבת 'דרך חיים', גן יבנה

הצעת נוסח לשטרות מכירת חמץ

מזה דורות נהגו רבים מישראל למכור את חמצם לנכרי, בנוסף למצוות דאורייתא ודרבנן של ביטול וביעור. זאת מצד הפסד מרובה של סוחרים ויצרנים של מוצרי חמץ, שמתקשים לעמוד בהפסד הממון הכרוך בביעור כפשוטו, או מצד חששם של יהודים פרטיים, שגם אם אינם מוכרים חמץ של ממש, הרי הם חוששים להיכשל בספק תערובות חמץ, ובפרט בזמננו, שייצור המזון הוא מורכב מאוד, ואף במוצרי קוסמטיקה שונים וכדומה ישנם החוששים חששות שונים.

כאשר מכירת החמץ נעשית כתקנה, הרי אין כלל מקום לפקפק בה, והיא מבוארת בטור ושולחן ערוך (או"ח סי' תמח סעיף ד) על פי התוספתא (פסחים פ"ב ה"ז). אמנם כאשר החמץ אינו עובר מיד ישראל ליד הנכרי, יש קושי למצוא קניין שמועיל במכירת מטלטלין לנכרי לפי דעת כל הפוסקים (משנ"ב שם ס"ק יז). והאריכו הפוסקים, עד שקבעו שבעה קניינים שונים, כדי לצמצם את הספק ככל האפשר.

דומה שהפקפוק המשמעותי ביותר על עניין מכירת החמץ הוא חוסר גמירות הדעת מצד המוכר ומצד הקונה, שכן כמעט לא עולה על הדעת שיבוא הנכרי ליטול את שלו, ואם יקרה מצב כזה, יעמדו הצדדים מופתעים ולעיתים אף ניזוקים. אמנם, מי שענינו בראשו קובע מחיר אמיתי לחמץ, ומראש משלם הנכרי רק מקדמה המשמשת כקניין על כל המקח, ואת היתר זוקפים עליו במלווה לכשיבוא לקחת את הרכוש שקנה. כך אם אמנם יבוא הנכרי לממש את העסקה - לא ייגרם הפסד, וכך גמירות הדעת אפשרית יותר. אולם בפועל, המעשה נראה יותר כ'התרת נדרים' מאשר כפעולת מקח וממכר בשוק.

מקובל מזה דורות לבצע את המכירה באמצעות הרב. כלל המוכרים מתייצבים אצל הרב בימים שלפני פסח וממנים אותו לשליח, כדי למכור את חמצם

וחששותיו ובליעותיו וכו'». לאו כולי עלמא חכימי להבין כמה רציני העניין, ויש העלולים לראות בכך 'עסק דתי' בלי לרדת למשמעות הממונית של העניין.

כאשר קוראים את שטרות מכירת החמץ, חלקם הגדול אכן נראה יותר כ'התרת נדרים' מאשר כשטר קניין מסחרי של חולין. הנכרי הבא לחתום מרגיש שהוא 'עושה טובה', ולא תמיד מבין שהוא עוסק כעת במסחר של ממש. סברתי בעניותי שאם למצער נשתמש בשטרות הנראים כמסמכים המסחריים שבהם מנהלים את ענייני השוק בכל השנה, הרי שגמירות הדעת של המוכרים ושל הקונה יעלו עד מאוד, ולאור ניסיוני עד כה, סברא זו מתגשמת במציאות². אני מצרף את נוסחאות השטרות השונים לעיון הלומדים, ואודה על כל הערה, קטנה כגדולה. להלן שלושה שטרות:

א. שטר יפוי כח מהמוכר לשליח (הרב).

ב. שטר מכירת חמץ והשכרת קרקעות בי"ד בניסן בשחרית.

ג. שטר שכירות מקום לפני שקיעת החמה באור לארבעה עשר, למי שרוצה לפטור חדרים מבדיקה, ומהדר לחוש לדעת הפוסקים שאין נפטרים מבדיקת חמץ במכירת י"ד, אם בליל הבדיקה עדיין הבית ברשות ישראל (ראה משנ"ב סי' תלו סקל"ב).



א). ואין כמו פרטים אלה כדי להמחיש את הטענה שהמעשה אינו נתפס כמקח אמיתי. בשום עיסקה בעולם לא מוכרים בליעות של כלים, ואף לא לכלוכים ודיבוקים למיניהם.

ב). במכירה של מערכת גדולה שניהלנו לראשונה באופן כזה, לאחר עשרות שנים של מכירה 'רגילה', כמעט סירב הנכרי הוותיק לחתום ללא עורך דין, משהבין ש'הפעם זו עיסקה רצינית'.

א.

שטר ייפוי כח מהמוכר לשליח^ג

ייפוי כוח (בלתי חוזר)

תאריך

אני הח"מ

מ"ז

המתגורר

ב

ממנה

בזאת

את

הרב

מ"ז

(להלן: הרב)

להיות

לשליחי, לבא כוחי ולמורשה מטעמי לעשות כבשלו בחפצי הבאים:

חמץ בעין

ועוד

כלי חמץ

ועוד

תערובת חמץ

ועוד

והמקומות בהם הם מונחים

וכל דבר שיש בו חשש חמץ.

ייפוי כוח זה יהיה תקף החל מיום יג בניסן שנה זו. הרב רשאי למכור, להשכיר, להפקיר, לתת בתמורה ו/או שלא בתמורה ולעשות ככל שבדעתו בכל הנ"ל, הן מדין שליחות והן מדין זכייה, בעצמו או על ידי שליחו או כל מי שיבוא מכוחו. דבריו והסכמתו יחייבו אותי בכל הנוגע להנ"ל.

ג) הנחיות למילוי השטר:

- יש לפרט ככל האפשר את המוצרים הנמכרים.
- אין למכור כלים שטעונים טבילה.
- השכרת י"ג מיועדת למקומות שאינם בשימוש החל מחצי שעה לפי שקיעת החמה של י"ג ניסן עד אחרי הפסח.
- השכרת י"ד מיועדת לקניין אגב וחלה למשך שלוש שעות במהלך יום י"ד, ולצורך זה אפשר להשכיר מקום שאין בו חמץ. יש למלא בשורה המודגשת 'למשך שלוש שעות'. המשכיר את מקומות החמץ בי"ד יוצא בכך וימלא בשורה המודגשת 'למשך עשרה ימים'.

אני מחויב למסור את מפתחות המקומות הנ"ל ולאפשר גישה חופשית דרך רשותי, לכל מי שיבוא מכוח מעשיו של הרב הנ"ל. והרשות נתונה בידו לאשרר את כל הנ"ל על פי כל חוק ודין ואני מבטל בזאת כל טענה של לתיקוני שדרתיך וכו' או שנעשה לצרכי דת וכדומה.

מבלי להגביל את האמור, אני מבקש מהרב הנ"ל להשכיר על בסיס האמור, כמפורט להלן:

את _____

ברצוני להשכיר לנכרי ביום יג, לפני שתחול חובת הבדיקה.

ואת _____

ישכיר ביום יד לצרכי קנין אגב וחצר עם הנכרי למשך _____.

הכל כפי שיקול דעתו של הרב וכפי המחיר שיקבע ולטובת כל מוטב שירצה ועל פי כל תנאי שיראה לנכון.

באתי על החתום דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרא.

מספר טלפון סלולרי _____ מספר _____.



ב.

שטר מכירת חמץ והשכרת קרקעות בי"ד ניסן

שטר קניין והסכם

בין הרב _____ מ.ז. _____

מרחוב _____ / באמצעות בא כוחו

וכמייצג את כל מייפי כוחו כמפורט בנספחים^ד,

כולם יחד וכל אחד לחוד.

(להלן המוכרים)

ובין _____

(להלן הקונה)

הואיל: והמוכרים מעוניינים למכור לפני פסח שנת תש____ מוצרי חמץ לצמיתות וכן להשכיר מקומות וחדרים או חלקיהם למשך ימי חג הפסח של שנת תש____, ומסרו יפוי כוח לנציגם לביצוע הנ"ל.

והואיל: והקונה ניאות לקנות את החמץ לפני הפסח לצמיתות ולשכור את המקומות כנ"ל למשך ימי הפסח.

והואיל: והקונה אינו מעוניין לשלם את הסכומים הנדרשים במזומן, והמוכרים מסכימים לזקוף במילוה על הקונה את רוב התשלום עד לאחר החג.

על כן הותנה והוסכם בין הצדדים כדלקמן:

1. המבוא והנספחים מהווים חלק בלתי נפרד משטר זה וייקראו יחד עם כל אחד מסעיפיו.

2. ההלכה לכל צרכי שטר זה, הינה אך ורק ההלכה היהודית האורתודוקסית, המקובלת בקהילות הנוהגות על פי בעלי השולחן ערוך והפוסקים בדרכם.

(ד). מצרפים לשטר את כלל יפויי הכח, בהם יש את פרטי כל המוכרים.

3. הקונה רוכש לצמיתות, עם חתימתו, את כל מוצרי החמץ ואלו שמעורב בהם חמץ, על פי הגדרות ההלכה לצורך איסור השהייתם בחג הפסח, וכן את הכלים שדבוק בהם חמץ ממש, ובלבד שאינם טעונים טבילה כשניקחים מנכרי, שברשות כל אחד ואחד מהמוכרים, מכל אחד בנפרד, ללא תלות חלות קניינו של אחד באחר ושל מוצר אחד באחר, הן את המוצרים המפורטים בנספחים והן את אלו שאינם מפורטים.

4. אין כל חובת אחריות ושמירה על המוכרים, והקונה מוותר בזה על כל תביעת רשלנות פושעת או כל אחריות לגבי נזקים ואובדן שיקרו למה שנרכש. במידה שיתרחש נזק ו/או אבדן למוצרים הנמכרים, הקונה מקבל בזאת את אמינות הצהרותיהם של המוכרים, עד שווי של 1000 ₪ למוכר אחד ולא יותר מ 10,000 ₪ לכלל המוכרים, ככל שיצהירו זאת בהן צדק בפני בית הדין הרבני הגדול בירושלים. בהצהרות שערכן יותר מכך, יצרף המצהיר בנוסף הצהרה, חתומה על ידו וע"י עד, בפני עו"ד מורשה.

5. הקונה שוכר בזה את חלקי הרכוש כמפורט בנספחים, כאשר הם עוברים לרשותו עם חתימת שטר זה למשך שלוש שעות. אם פורט אחרת באחד הנספחים או יותר או בהסכם קודם, האמור שם מחייב עם הצגתו.

6. שווי העסקה לצורך התשלום הסופי כפוף להערכת שמאי מוסמך, המקובל על שני הצדדים.

7. הקונה ישלם על החשבון, לטובתו האישית של נציג המוכרים^(ה), עם חתימת שטר זה, מקדמה על סך 20 שקלים, אשר תחשב כנתינת סכום הקניין כולו לצורך החלת הקניין. המקדמה תחושב באופן הבא: מחצית הסכום נחשבת לטובת המקרקעין הנשכרים, בחלוקה שווה בין העסקאות של המוכרים השונים, ללא תלות בשווי הרכוש שהשכיר כל אחד מהם. כל מיפה כח מהווה עסקה אחת. המחצית השניה נחשבת לטובת המטלטלין הנמכרים בחלוקה לעסקאות המוכרים

(ה). הכסף ניתן לרב אישית ולא כפיקדון עבור כלל המוכרים, כדי לא לסבך את הרב בשאלות ממוניות, שהרי הוא לא יחלק להם את הכסף. בנוסף, הפוסקים דנו בשאלת תוקף קניין כסף, אם אין מגיע לכל אחד מהמוכרים כדי פרוטה. לכן יש עדיפות שהכסף יינתן לזכותו של השליח והוא יקנה מדין 'ערב' ואכמ"ל.

כנ"ל, ללא תלות בשווי הרכוש שמכר כל אחד מהם. הגדרת מטלטלין ומקרקעין לצורך סעיף זה, היא על פי הגדרות ההלכה לצורך פעולות קניין ושכירות. יתרת הסכום תיזקף לחובתו של הקונה.

8. אם מי מהמוכרים ישתמש לאחר חתימת ההסכם במוצרים שנמכרו לקונה, ולא יאוחזר ממועד איסור הנאה מחמץ על פי ההלכה, יקוּזוּ שווי אותו מוצר ממחיר העסקה. לאחר זמן זה אין רשות למוכרים להשתמש כלל במוצרים, גם לא אחרי הפסח.

9. המוכרים מתחייבים לסייע בידי הקונה לממש את זכויותיו, בכל דרך המותרת להם על פי ההלכה. הם יאפשרו לו מעבר ברשותם ויספקו לו את מפתחות המקומות המושכרים, מבלי להערים קשיים.

10. פעולת קניית המיטלטלין תיעשה: על ידי חתימת הסכם זה המהווה קניין שטר, ע"י תשלום המקדמה המהווה קניין כסף, ע"י קניין חצר, ע"י קניין מיטלטלין אגב קרקע, ע"י קניין סודר וע"י קניין סיטומתא בתקיעת כף.

11. נציג המוכרים מצהיר ומודה בזאת כי כל הנמכרים הנ"ל הינם של הקונה ובבעלותו המלאה. בזאת נקנה כל הנ"ל בקניין אודיתא.

12. דרכי הקניינים עומדים לעצמם, ואינם תלויים זה בזה, ויפעלו באופן המועיל על פי ההלכה.

13. כל אחד מהצדדים רשאי לאשרר הסכם זה בכל דרך ועל פי כל חוק ודין.

14. לצדדים אין כל אפשרות וטענה לערער על ההסכם, מחמת שנעשה לצרכי דת או כל ערעור דומה. הם מכירים בכך שהסכם זה מחייב לכל דבר ועניין והוא בעל תוקף חוקי מלא.

וע"ז באנו על החתום ביום _____ י"ד בניסן תש _____ כאן _____



ג.

שטר שכירות יג ניסן

שטר קניין והסכם

בין _____ מ.ז. _____

מרחוב _____

וכמייצג את כל מייפי כוחו כמפורט בנספחים,

כולם יחד וכל אחד לחוד.

(להלן המשכירים)

ובין _____

(להלן השוכר)

השוכר שוכר באמצעות שטר קניין זה מאת המשכירים את המפורט בנספחים, כמיועד להשכרה ביום י"ג ניסן תש____, החל מרגע החתימה ועד ליום כ"ד בניסן תש____ בשעה 16:30^ו.

התשלום עבור כל הנכסים המושכרים, הינו סך 2,000 ₪, כאשר 10 ₪ מתוכם ישולמו במעמד חתימת הסכם זה וייחשבו כמתן מעות הקניין כולן לצורך החלת השכירות. התשלום מתחלק לטובת כל אחד מהמשכירים באופן שווה. היתרה תיזקף לחובת השוכר ותועבר עד תום זמן השכירות.

כל מוצרי החמוץ האסורים בהשהייה על פי דיני ישראל, השו"ע והפוסקים בדרכו, ומונחים במקומות הנ"ל, קנויים לשוכר לצמיתות.

ובאנו על החתום



ו). סיבת השכירות לכמה ימים נוספים היא כדי שיהיה מה לשכור מהנכרי בחזרה לאחר הפסח ולשלם לו על כך. שאם לא כן הרי לא יקבל הנכרי כסף ובשנה הבאה יתרעם.

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

בעניין מצת מצרים ומצת דורות

א.

בעניין מצת מצרים ע"ש מה, והאם נאסרו במצרים על החמץ, ומ"מ בזה
 בפ' בא (שמות י"ב) נאמרה למשה ואהרן פרשת החודש הזה לכם, ונאמר בה:
 "דברו אל כל עדת ישראל ויקחו להם איש שה וגו', ואכלו את הבשר בלילה הזה
 צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו". הרי דצוו לאכול בליל פסח מצרים קרבן
 פסח עם מצות ומרורים. אמנם, בסוף הפרשה, וכן בסוף פ' ראה, מפורש בכתוב
 דטעם מצות אכילת מצה הוא משום הזיכרון למעשה המבואר בכתוב, כדנאמר
 (שם-י"ב): "ויאפו את הלחם עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו
 להתמהמה וגם צידה לא עשו להם". וכדנאמר שם בסוף הפרשה (שם-י"ג), בפ'
 דקדש לי כל בכור: "כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ". ויותר
 מבואר הדבר בפ' ראה (דברים ט"ז-ג'), דכתיב: "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים
 תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום
 צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" עי"ש ברש"י. וכן פ' חז"ל במשנה בער"פ (פסחים
 קט"ז א') ובהגדה של פסח טעם אכילת מצה, ואמרו, דכל שלא אמר מצה זו ע"ש
 מה, ע"ש שלא הספיק בציקות אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי
 המלכים הקב"ה וגאלם, שנאמר ויאפו את הבצק וגו', לא יצא יד"ח [כן הג'
 דמשנה ער"פ עפ"י הרא"ש וכדנוסח ההגדה, אבל לפנינו במשנה בשינוי קצת
 עי"ש].

וא"כ יש לשאול מה מקום לחובת אכילה זו בליל פסח מצרים, דהייתה קודם
 שהתרחש אותו עניין, והכיצד ייעשה זיכרון לדבר שלא אירע. אמנם, ידוע שכ'
 בבית הלוי (פ' בא), דהוא ע"ש העתיד ואסתכל באוריתא וברא עלמא וכו' עי"ש
 שהאריך, אך אינו נראה ע"פ פשוטו, דבשלמא מה שאכל אאע"ה מצות, כידוע מה
 שאמרו חז"ל, התם הוא ענין אחר דלא היה מצווה ע"ז, אבל כאן הא נא' בפרוש
 דמצה זו שאנו אוכלים וכו', וזהו טעם הציווי, כמפורש בתורה (אמנם שו"ר שכ"כ

בשיבולי הלקט בפ' ההגדה ע"ש). ויש אומרים דמצת מצרים היא ע"ש הלחם עוני שהיו אוכלים במצרים, ועפ"י דברי רש"י ורמב"ן בפ' ראה ע"ש, וע"ז אומרים הא לחמא עניא וכו'. אבל מצת דורות היא ע"ש שלא הספיק בציקם להחמיץ, שעליה נא' כי בחפזון וגו'. אמנם, גם ביאור זה אינו עפ"י הפשט, וצ"ע.

אכן, נראה דמזה מבואר, דשאני חובת אכילת המצה בליל הפסח, שעליה נא' (שמות י"ב-י"ח): "בערב תאכלו מצות", ומבואר בפסחים (קכ.) דילפינן מזה חיוב אכילת מצה בליל פסח אף בזה"ז, דליכא קרבן. מצוות עשה נפרדת היא של אכילת מצה אף בלא קרבן פסח וכן איסור חמץ כל שבעה, שמצוותם באה כדי לזכור את החיפזון של יציאתם ממצרים, כדמפורש בכתוב. לעומת זאת, מצות אכילת מצה עם קרבן פסח, שמקורה הוא ממה שנאמר "על מצות ומרורים יאכלהו", באה מדין הפסח, וכדברי הגמ' בפסחים צ' א': מצה ומרור הכשירא דפסח נינהו. למצוה זו אין שייכות לזכר אותו חיפזון, דהא נצטוו עליה קודם האי חיפזון, אלא דהיא מחובת הקרבן ומהכשירו, ומעין לחמי תודה ורקיקי נזיר הבאים מצה עם הקרבן, אלא דהתם הם עצמם קדושים בקדושת מזבח, והכא אין המצה אלא להכשירא דאכילה.

ויש להביא ראיה לזה, דמצינו גבי ציווי דאכילת פסח שני דנאמר בו (במדבר ט'-י"א) "על מצות ומרורים יאכלהו", ומ"מ מצה וחמץ עמו בבית (כשם צ"ה א'). ועל כרחק דהם ציוויים שונים, החלוקים בטעמם כמבואר [יש להעיר, דיש שינוי בלשון התורה מפסח ראשון, שנא' בו "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו" ויש ללמוד לשון "דואכלו" דקאי אף על המצה, דחובתה אף בלא קרבן פסח, משא"כ המרור, ע"ש ברמב"ן. וא"כ נרמז כבר כאן אכילת מצה אף בלא קרבן, משום החובה ד-"בערב תאכלו מצות". אמנם, לשון התורה לגבי פסח שני היא "בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלהו", מפני ששם הא חמץ ומצה עמו בבית. אמנם, כאמור, אף בפסח ראשון י"ל דאינו אלא רמז]. שוב הראוני שכן כתב המהרש"א בחי' אגדות פסחים, אחר שכ' שאינו נראה שהוא ע"ש העתיד, ועי"ש שהאריך וביאר ע"ז רמזים.

וע"ע רמב"ם מו"נ (ח"ג פרק מג), שנראה מדבריו דביאר דמצות אכילת מצה עם הק"פ היא מטעם החפזון שנצטוו בו באכילת הפסח. וכן פירש שם את טעם דצלי

אש ואיסור שבירת עצם וכו', וכ"כ שם "שכשם והמצה היא למהירות כן הצלי אש הוא למהירות" וכו', עי"ש היטב. והנה גם לדבריו נראה דמבואר דמצת הק"פ טעם אחר לה ממצה המחויבת מהקרא דבערב וגו', דהא מצה דק"פ היא מהל' החיפזון שנא' בה, וכמו שביאר שם את יתר ההלכות, כצלי אש וכו', ואילו מצה דבערב חיובה הוא משום שלא הספיק בציקים להחמיץ, כמבואר בכתוב, וכמש"כ בספרו הגדול בפ"ח מחו"מ ה"ד עי"ש. אלא דאכתי אינו מובן, דמלשוננו נראה שסמך זאת לטעם המצה, שהיא ודאי משום החיפזון כדנאמר בכתובים דפ' בא וראה, ושם הא הכוונה לחיפזון מחמת שגורשו ממצרים ולא הספיק בציקים להחמיץ, ולא לחיפזון של אכילת הפסח, וכמש"כ רש"י שם עי"ש. ועוד יש להתקשות בטעמו, דהא לא מצינו שיעשה זכר בפסח דורות למצות אכילת הפסח בחיפזון במצרים, ומה שצוה הוא רק לעשות זכר לחיפזון דיציאת מצרים כדנא' בקרא וכדלעיל. ואדרבא בגמ' שם (צ"ו א') ילפינן דאותו בחיפזון ולא אחר בחיפזון עי"ש. הרי דע"כ דהציוויים דעל מצות וצלי אש וכו' אינם מחמת דין החפזון, דלא צוה על חיפזון בעת העשייה של הפסח, אלא הם דינים בדרך האכילה, וכמו שנא' "וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים וגו' ואכלתם אותו בחיפזון וגו'" ומזה לא נשאר ציווי לדורות כאמור. וע"כ יותר יש לנקוט כמש"כ המהרש"א דמצת ק"פ היא כמצת מנחות הנאכלת במקום קדוש וכדנתבאר.

אמנם, מה שנאמר שם בפרשה דהחודש הזה לכם ציווי למשה שבעת ימים מצות תאכלו וגו' ושמרתם את המצות וגו', הרי דצוה כבר קודם יציאתם על אכילת מצה ואיסור חמץ כל שבעה. בזה י"ל, דלא נא' כן אלא למשה בנבואה, כציווי לדורות ע"ש העתיד, אבל לא אמר משה ציווי זה לישראל במצרים, דמה עניין היה לצוות להם מה שנצטוו לדורות ולא במצרים, דהא בפסח מצרים לא נצטוו על איסור אכילת חמץ אלא מה שמצינו בסוף הפרשה בפ' דקדש לי בכור, דהיה אחר שיצאו ממצרים כדמבואר שם בכתוב, שאז נצטוו לשמור מחימוץ באותו יום בלבד כדמבואר בפ' מי שהיה (דף צ"ו), אמנם כיוון דהיה אחר יציאתם ממצרים בחפזון, היה כבר שייך להתחיל לעשות זכרון לזה. כן היה נראה לבאר.

אכן, שו"ר גם בזה כמה דברים בדברי רבותינו הראשונים שאינם מתאימים לשיטה זו, והרי אני פורטן בקצרה: עיין ברמב"ן שמות י"ב-ל"ט, שכתב וז"ל:

"וטעם ויאפו את הבצק שאפו את המצה מפני המצוה שנצטוו שאור לא ימצא בבתים וכו'", עי"ש היטב. הרי שנצטוו במצרים על "שאור לא ימצא בבתים", ושלל כדברינו. אלא שלדבריו צ"ל דאין הזכר דמצה ע"ש שלא הספיק בציקים להחמיץ, אלא ע"ש שלא הספיקו לאפות במצרים את המצות אלא אחר צאתם, מחמת החיפזון, ולשון ההגדה, דמצה זו שאנו אוכלים ע"ש שלא הספיק בציקים להחמיץ אינו מחוור, ואפשר שצ"ל שהוא ע"ש שלא הספיק בציקים להחמיץ ולהעשות מצה במצרים עד שנגאלו וזה דחוק טובא. ועיין שם בספורנו על הקרא דויאפו וגו', ויש לפרש את דברי הרמב"ן עפ"י דבריו, כמו ששמעתי בשם ראש ישיבת חברון הגרש"ז ברוידא זצ"ל (והיה סבור דבעי לכוון בכ"ז באומרו "מצה זו שאנו אוכלים ע"ש מה", שאל"כ אינו יוצא בהידור יד"ח זו). ואכתי צ"ב מנ"ל הא לרמב"ן, דהא הפרשה דהחודש הזה לכם בודאי לא נאמרה כולה לישראל במצרים, דהא מפורש בגמ' דפסח מצרים אינו אלא יום אחד, וא"כ מנ"ל לרמב"ן דצוו במצרים מיהא על כל בל יראה וצ"ע. גם ברש"י על הקרא שם י"ב-ל"ד ד"ה טרם יחמץ, מבואר דלא כהרמב"ן, אלא כידוע בביאור הקרא "דכי לא חמץ", דהוא מפני שגירשום המצרים עי"ש.

וע"ע בר"ן בפסחים (כ"ו מדפי הרי"ף ד"ה מצה) דכתב וז"ל: "ולא יכלו להתמהמה, דאלו יכלו להתמהמה היו מחמיצין אותו, דפסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום, כדאיתא בפסח שני, ולמחר היו מותרין במלאכה ובחמץ. ולפיכך אילו יכלו להתמהמה החמיצו עיסותיהם לצורך מחר שלא הוזהרו בכל יראה. אלא מתוך שלא היה להם פנאי אפאוהו מצה וזכר לאותה גאולה נצטוו באכילת מצה" עכ"ל. הרי דכתב דלא נצטוו "בכל יראה", דע"כ היה באפשר שבציקים יחמיץ, לכה"פ לצורך מחר, ומ"מ כתב דנצטוו על איסור אכילת חמץ לילה ויום כבר בארץ מצרים, כדמבואר בגמ' (צ"ו ב'), ודלא כמש"כ, שלא נצטוו אלא לאחר צאתם ממצרים על אותו היום בלבד. ואמנם גם בר"מ בפה"מ ובמאירי שם כתבו דפסח מצרים איסור חימוצו נוהג לילה ויום עי"ש.

אמנם לכאורה אין הדבר מוכרח, דהנה לשון המשנה והגמ' שם צ"ו: "מה בין פסח מצרים לפסח דורות וכו' ונאכל בחיפזון בלילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה" ע"כ. ובגמ': "פסח דורות נוהג כל שבעה, אמאי קאי, אי לימא אפסח פסח

כל שבעה מי איכא, אלא אחמץ, מכלל דפסח מצרים לילה אחד ותו לא והתניא ר"י הגלילי אומר מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד ת"ל לא יאכל חמץ וסמך ליה היום אתם יוצאים. אלא ה"ק לילה אחד וה"ה לפסח דורות וחימוצו כל היום ופסח דורות נוהג כל שבעה עכ"ל הגמ'. הרי דלמסקנת הגמ' לא נזכר אלא דפסח מצרים חימוצו יום אחד, כמו שאמר ר"י הגלילי, וי"ל דהכונה היא על היום בלבד ולא על הלילה, וכדנתבאר, דלא צוו אלא אחר שיצאו ממצרים, כדנראה מהכתוב. ומה שנא' במשנה "לילה אחד" קאי על הקרבן, דנאכל לילה אחד וה"ה לדורות, והר"מ בפה"מ, דפ' דמה שנא' במתני' לילה אחד הוא לומר דחמץ מצרים נהג אף בלילה, הוא דלא כמבואר בגמ'. אמנם, כדבריהם יש ללמוד גם מלשון הגמ', שכ' מכלל דפסח מצרים לילה אחד ותו לא וכו'. ומשמע דבאה הגמ' להוסיף דנהג איסור חמץ אף ביום, אבל בלילה בודאי נהג. אמנם, במסקנת הגמ' י"ל דהגמ' הדרה מזה, ולא נהג איסור חמץ במצרים אלא ביום הראשון ובלילה לא וכדאמרן, ויש להעמיס כן בכוונת רש"י שם, וצ"ע.



ב.

הנפק"מ שיתכנו בין המצה "דעל מצות ומרורים יאכלהו" לבין המצה "דבערב תאכלו מצות"

והנה אם אמרנו דיש בין חובת אכילת מצה מהדין "דבערב תאכלו מצות", לבין חובת אכילת מצה מהדין "דעל מצות ומרורים יאכלהו", חילוק בשורשי מצוותם, מעתה היה מקום למצוא ביניהם אף חלוקי דינים. די"ל דכל הדברים שנשנו במשנה ובגמ' דפ' כל שעה (דף ל"ה ל"ו) דאין אדם יוצא בהם יד"ח בפסח לחובת אכילת מצה בלילה הראשון, אינם אלא בחובה דלילה ראשון, שהיא מהדין דבערב תאכלו מצות, וכדפרש"י שם במשנה ד"ה אלו דברים שאדם יוצא בהם יד"ח בפסח וז"ל: "משום חובת מצה בלילה הראשונה שהוא מחוייב לאכול מצה כדכתיב בערב תאכלו מצות" ע"כ. אבל למצות אכילת מצה עם הק"פ, שבאה מהדין "דעל מצות ומרורים יאכלהו", שהוא מכלל חיובא דפסח, יתכן דיוכל לצאת אף באלו.

ונבאר את דברינו, דהנה זה פשיטא וא"צ לפנים שכל שאין הוא דרך אכילה, כדאשכחן שם בגמ' ל"ה א' גבי המחור והגמיעו, אם מצה היא לא יצא יד"ח, ופרש"י שם משום שלא דרך אכילה הוא, בזה הא פשיטא שאין בו כלל קיום מצוה, אף במצה הבאה עם הפסח. דהא אף בה פשיטא דצריך להיות אכילה כדרך, דהא כתיב בה אכילה [ואף אם נקוט כפ' השאגת אריה בס' ק', בדברי הרא"ש (פ' ע"פ ס' כ"ה), דא"צ למרור כזית אלא בשביל הברכה דעל אכילת מרור, ומשום דהקרא דיאכלהו לא נאמר על מצה ומרור אלא הבשר, מ"מ נראה די"ל דהרא"ש פ' את הקרא, כדפ' הרמב"ן שם, דכך היא קריאתו של הפסוק "ואכלו את הבשר וגו' ומצות" "על מרורים יאכלהו" עי"ש. וא"כ מתפרש בהאי קרא גופיה לישנא דאכילה על המצות הנאכלים עם הפסח, ופשיטא דבהם צריך אף כזית, אף אי נימא דבמרור א"צ כזית מדאורייתא, ומיושב מה שהק' השאג"א על הרא"ש שם עי"ש].

אבל לענין מצה שאינה מחמשת המינים, דנתבאר שם בגמ' דטעמא שאין יוצא בה יד"ח הוא משום דנאמר, "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות" דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהם יד"ח מצה יצאו אלו שאין באים לידי חימוץ אלא לידי סירחון. א"כ בזה י"ל שעכ"פ לגבי מצוה דאכילת מצה מהדין דעל מצות ומרורים יאכלהו, שהוא מדין הפסח ואין לו שיכות לאיסור אכילת חמץ כדבארנו, הרי יתכן דיוכל לצאת אף במצה דאינה מחמשת המינים, אף שאינה באה לידי חמץ. אלא די"ל דכיון דאין לאלו שם לחם לענין חיוב חלה וחדש, וכדגמרינן במנחות דף ע' ע"ב, לחם לחם "מלחם עוני", שכל שאין יוצא יד"ח למצה דקרויה לחם, לא מתחייב בחלה, ע"כ לא יצא באלו חובתו אף למצה דק"פ.

אלא דאכתי יש לומר דמנ"ל דצריך למצה דק"פ שם לחם, דהא קרא דלחם עוני כתיב בפ' ראה לגבי חיוב מצה שהוא זכר לחיפזון מצרים, ואין לו דבר עם מצות אכילת מצה מדין הפסח כדבארנו. ואף אם נימא דזה פשיטא דבעי לשם לחם כל היכא דבעי למצה, מ"מ זה דוקא לגבי דין לחם, אך לא לגבי דין לחם עוני, דמינה ילפינן שם בדף ל"ו א' לפסול מצה עשירה, ושם בע"ב חלוטה ואשישה וכו', עי"ש. ולפי המבואר, דאין סברא לפסול במצה דק"פ מטעם שאינו

לחם עוני, א"כ בודאי י"ל דיוכל לצאת יד"ח אף במצה עשירה. וכן יתכן מדין זה נפק"מ לחומרא במצה דק"פ, עפ"י המבואר שם בגמ' ל"ה ב' דיוצאים במצת דמאי משום דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני וחזיא ליה השתא נמי חזיא ליה, וביארו שם התוס' דזה משום דאכילת מצה קרויה עניות עי"ש. וא"כ במצה דק"פ, דאין בה דין דלחם עוני, הרי דלא תוכל להאכל מדמאי, אם אינו עני באמת.

וכן היה מקום לומר במה שנתבאר שם דף ל"ה ב', דאין יוצאים יד"ח במצת טבל וכו' משום שנא' לא תאכל עליו חמץ וכו' מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל עליו חמץ אלא משום בל תאכל טבל. י"ל דמצה דק"פ תכשר אף מצת טבל, ומשום דאין למצוה זו שייכות לאיסור חמץ, שיסודו זכירת החיפזון דיציאת מצרים וכדמבואר. ואף דבלאו הכי יש לפוסלה מטעם "מצוה הבאה בעבירה", כדכתבו התוס' ריש לולב הגזול, מ"מ נפק"מ לטבל דרבנן, לסוברים שאין בו פסול דמצוה הבאה בעבירה, א"כ יוכל לצאת יד"ח מצה דק"פ במצת טבל דרבנן. וכן נפק"מ למה שנתבאר שם בסוגיא ל"ו א', דמצת ביכורים אין יוצאים בה יד"ח משום שנא' "בכל מושבותיכם תאכלו מצות" מצה הנאכלת בכל מושבות יצאו ביכורים שאינם נאכלים בכל מושבותיכם אלא בירושלים. וקרא זה הא ע"כ איירי בזמן שאין ביהמ"ק קיים, כדבגמ' קידושין ל"ח ב', וקאי על החיוב דאכילת מצה אף שלא עם הפסח, ומקרא דבערב וגו', אבל על מה שצוו לאכול מצה עם הפסח ע"ז הא לא נאמר "בכל מושבתכם", וא"כ יוכל לצאת יד"ח בזה במצת ביכורים. וכמו"כ לענין ריקקי לחמי תודה וריקקי נזיר, דמבואר שם ל"ח ב' דאין יוצאים בהם יד"ח מצה משום דכתיב "ושמרתם את המצות" מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח וכו' ע"כ. יש מקום לומר דלא תיפסל אלא למצת חובה דלילה ראשון, אבל למצה דק"פ תכשר, דהא קרא "דושמרתם" קאי על חובת אכילת מצה בעלמא, וכמו שנתבאר.



ג.

בדין מצה המשתמרת לשמה

ובדין מצה לשמה נבאר יותר, דהנה עיקר ילפותא זו, דמצה דחובה צריכה שתהיה משתמרת לשמה, צ"ע, דמנ"ל הא ילפותא מקרא, והא לא כתיב כאן אלא דין שימור, כדכתיב "ושמרתם", ומנ"ל כאן דין לשמה כלל, וצ"ע. ולפי הפשיטות היה ניתן לומר, דאף שלא כתיב אלא "ושמרתם", הא מזה גופא יש להוכיח את הדין לשמה כאן. דהנה בגמ' דף מ' ע"א: "אמר רב הונא בציקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה". וכתב שם רש"י (ד"ה בציקות של נכרים): "שמכיר בהם שלא החמיצו, שאין שם לא קרני חגבים ולא הכסיפו פניו דהוא הוי סימן סידוק וסימן שיעור כדלקמן" עכ"ל. והרי חזינן דמדין הלשמה כאן צריך לעשות שמירה מתחילתו, ולא לסמוך על סימני החימוץ אחר האפייה, דהא כל שלא שימר מתחילתו אלא רק בדק בסימני חימוץ אחר האפייה לא מהני למצת מצוה, וע"כ דכל דין השימור מתחילתו הוא מדין לשמה. וא"כ יש להוכיח ממה דאמרה תורה "ושמרתם" דבעי לשמה.

אלא דבאמת אינו מבואר כאן דין לשמה כלל, אלא רק דין שימור, שהוא חלק מהלכות הלשמה, וא"כ י"ל דלעולם כל הדין דלשמה שהתחדש כאן הוא ביסודו דין שמירה, וכדכתיב "ושמרתם", שתהיה המצה דמצווה משומרת מתחילתה. אלא דממה דמבואר דחלות תודה ורקיני נזיר פסולים, אף ששמרם מתחילתם ומשום דלא שמר לשם מצת מצווה, זה משום די"ל דאם עשה המצה לשם זבח אף ששמרה מ"מ לא התקיים דין שימור שבה, דהא זה דינו רק במצת מצוה, וע"כ דהוא לא חל אלא בשימור הנעשה לשמה. או דנימא באופן יותר פשוט, שכלל אין דין לשמה, כבכל דוכתי, אלא שכל שאינו עושה לשם מצת מצווה, אין אנו סומכים שבאמת נשתמר מתחילתו. וכן הוא לשון הירושלמי כאן פ' כל שעה הל' ד' גבי מצה ישנה: "אמר רבי יוסה דברי הכל הוא, מכיוון שלא עשאה לשם פסח דבר ברי שלא דקדק בה" עי"ש, ויש לבאר בו כמש"כ. אלא שפירוש זה יש לדחות מדברי רש"י בסוגיא בדף ל"ח ב', דרב יוסף קאמר דחלות תודה ורקיני נזיר פסולים למצה, משום דהוה מצה שאינה ראויה לשבעה וצריך מצה הראויה לשבעה, כדדרש קרא דשבעת ימים תאכלו מצות. ופרש"י בד"ה שאינה נאכלת

לשבעה דר"י לא פליג ארבע ואף הוא קאי מצד החסרון דלשמה, אלא דהוסיף על דברי רבה באופן שעושה לשם מצה ולשם זבח, דלרבה כשר ולר"י פסול, דהא לא עשה מצה לשם שבעת ימים, דתודה נאכלת ליום ולילה אחד עי"ש. ונמצא דמצד לשמה יתכן שצריך לשם מצה דשבעת ימים ובהכרח שהוא דין לשמה, וע"כ צריך ללמוד, כמש"כ בביאור הראשון, דלפי רש"י הוא דין שימור, אלא דהוא לא חל כל זמן שלא עשהו לשמה ועוד צ"ע.

אלא שאף ביאור זה לא יתכן אלא לרש"י, עפ"י שיטתו בדין בצקות של נכרים כמו שהעתיקנו דבריו (וכן היא מסקנת הרא"ש ס' כ"ו והטור ס' תנ"ד). וכן הוא מתאים לשיטתו, דמצה הנעשית לשם זבח ולשם מצה כאחת כשירה, כמו שהבאנו דבריו. וע"כ דאינו דין לשמה, כבכל דוכתי שצריך לשמה, דנפסל בלשמה ולשם דבר אחר. אלא דצריך שיעשה שימור, וכל שעושה גם לשם מצה מצוה, אף שעשאה גם לשם זבח, מ"מ יש כבר להחזיקו שעשאה משומרת. ואף אם נימא דצריך כאן דין לשמה, וכצד הראשון שכתבנו, וכמו שהוכחנו, אבל הרי עכ"פ ביארנו דזה רק כדי שיחול דין השימור שבה, דהרי לא נאמר אלא "ושמרתם", וי"ל דאין ללמוד מכאן אלא שימור לשמה, וע"כ בזה לא איכפת לן שיעשה גם לשם ד"א, דסו"ס השימור הרי אינו אלא לשם מצה מצווה, דלמצה דזבח די בבדיקה דקרני חגבים, וא"כ השימור אינו אלא לשם מצה מצוה. ולפי"ז, לדעת רש"י נראה ברור דיש להכשיר אף בנכרי לש וישראל עומד ע"ג, אף למצת מצווה. ונראה כך גם מדלא ביאר דברי רב הונא, דבציקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, כר"ח שם, דלא מיירי אלא בלש נכרי וישראל עומד ע"ג, אבל אין מהני בדיקה בסימני חימוץ אחר האפייה, כדעת רש"י, וכמש"כ שם הראשונים בביאור שיטת ר"ח. וא"כ י"ל דלדעת רש"י בלש נכרי וישראל עומד ע"ג מהני אף למצת מצווה, ודעה זו היא כדעת רב האי גאון, שהובאה שם ברא"ש ס' כ"ו עי"ש. וכ"ז הוא משום דלדעה זו אין צריך כאן עשיה לשמה, כבגט, דעל כן לא מהני בו בנכרי, אף שישראל עומד ע"ג, משום דנכרי אדעתא דנפשיה קעביד, אלא דכאן הוא רק דין שימור לשמה ומדין "ושמרתם", ומתקיים ע"י שהישראל שומר, אף שהנכרי הוא שלש, וכמש"כ שם הריטב"א עי"ש. וכל זה כדבארנו, דדין לשמה הנלמד "מושמרתם" יסודו הוא דין שימור אלא דהדין

דלשמה כאן הוא שישתמר מתחילתו, שלא נחשב למשתמר מתחילתו כל שאין עושה לשמה.

אבל ר"ח שם פירש דלא מיירי רב הונא אלא בנכרי לש וישראל עומד ע"ג, דלא חסר כאן בעשיית הנכרי אלא דין דלשמה, עי"ש היטב דגרסתו ופירושו בגמ' שונה מרש"י, וכן דעת השאילתות (פ' צו ס' ע"ה), שהובאה אף היא ברא"ש שם, דלא מהני בנכרי וישראל עומד ע"ג. וא"כ מתבאר דלדעתם צריך אף עשיה לשמה וע"כ נפסלת בעשיית הנכרי אף בישראל עומד ע"ג. וזו היא גם דעת הרמב"ם והרי"ף, דלא מהני למצת מצוה בלש נכרי וישראל עומד ע"ג, וכמו דכתב הב"י (סוף ס' תנ"ד) בדעתם, דע"כ לא הביאו דינו של רב הונא דבציקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהם, משום דע"פ פירוש הר"ח, דמיירי בלש נכרי וישראל עומד ע"ג, מילתא דפשיטא היא עי"ש.

ונבאר בזה יותר, כדי שנוכל לעמוד על עיקר שיטתם בדין שימור ולשמה. דהנה הרי"ף כתב שם (דף י"ב ע"א בדפי הרי"ף): "ומבעי ליה לינטורי קמחא דפסחא משעת קצירה". ופסקו הרמב"ם (בפ"ה מחו"מ ה"ט) וז"ל: "משום שנאמר ושמרתם את המצות, כלומר הזהירו במצה ושימרו אותה מכל צד של חימוץ. לפיכך אמרו חכמים צריך אדם לזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חימוץ" ע"כ. ועי"ש במ"מ שלמד מדבריהם שלא חילקו בין הכזית ראשון דמצת מצוה לשאר דגן שאוכל בפסח, והצריכו בכולן שימור משעת קצירה, אלא שנתקשה ממש"כ הרי"ף בסוף פ' ע"פ (דף כ"ז א'), הביאו הרמב"ם בפ"ח שם (הי"ג) וז"ל הרמב"ם שם: "מי שאין לו מצה שמורה אלא כזית כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת מברך על אכילת מצה ואוכל אותו כזית ואינו טועם אחריו כלום" ע"כ. הרי שהתירו לאכול מצה שאינה שמורה בפסח, ועוד דע"כ הוא כך מדינו של רב הונא דבציקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהם, אלא שנתפלא שבאמת לא הביאו לדינו של רב הונא עי"ש.

אלא דנראה דהביאור הפשוט בשיטת הרי"ף והרמב"ם הוא דהם הצריכו שימור בכל הדגן שאוכל האדם בפסח. ולא עוד, אלא שהם הצריכו שימור משעת קצירה ואילך, ולא רק משעת טחינה בלבד, כדעת השאילתות, וק"ו לא רק משעת לישה או האפיה, עי"ש ברא"ש ובפלפוא חריפתא הדעות בזה. אלא דהם סברי כפשטא

דדברי רבא ומר מרי בר רבינא שם בדף מ' ולעיכובא. ומה שכתבו בסוף ההלכות, הרי כבר ביאר בזה א"ז זצ"ל, בספרו משנת יעב"ץ (או"ח ס' ט"ו), דכוונתם שם למצה שלא השתמרה לשמה, אבל מיהא היתה משומרת מחימוץ משעת קצירה עי"ש. ובאמת הוא מפורש בדברי הרי"ף שם, שהביא ראיה לדבריו מהא דתניא הסופגנין וכו' אדם ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. ואלו אין בהם חסרון מלבד שלא נעשו לשמה, אבל אין בהם חסרון שמירה. וממילא פשיטא דאת דינו של רב הונא פירשו דלא כרש"י, מכיון דלדעתם אין לסמוך, אפי' בכל הפסח, על בדיקה דסימני החימוץ אחר אפית המצה. אלא דדברי רב הונא, דבצקם של נכרים אדם ממלא כריסו מהם, מתפרשים כהר"ח, דמיירי בנכרי שעשה וישראל עומד ע"ג, שאין כאן קיום של לשמה אבל יש כאן שימור גמור מחמץ. וע"כ לא הביאו דין זה, דהא לכל הפסח פשיטא דמהני, שהרי יש כאן שימור גמור וכמש"כ הב"י [והיה נראה לכאורה להביא ראיה לדבריהם, דאל"כ מה חידשה הברייטא דסופגנין וכו', הא לפי רש"י רשאי לאכול אף מצה שאינה שמורה כלל מתחילתה, וע"כ דכאן וכאן לא איירי אלא במצה שאינה שמורה לשמה. אלא דאכתי צ"ב, דלדבריהם מה חידש רב הונא על דברי הברייטא. ואדרבא לפי רש"י יש לפרש דחידוש הברייטא הוא שהאדם רשאי לאכול מצה עשירה בלילה הראשון, ודלא כמו שלמד הרי"ז הלוי (הל' חו"מ) בדעת הרמב"ם עי"ש. ועל דבריו צ"ע מברייטא זו. ואולי י"ל ע"ד פילפול, דהרמב"ם למד מתוך מה שאמר רב הונא, דלכאורה הוא מיותר כמש"כ לשיטתו, דר"ה לית ליה כהברייטא מאיזה טעם, וע"כ לא פסקה. עכ"פ בודאי דברי הרי"ז צ"ע, לפום פשטא].

אלא דעדיין צ"ב דהיו צריכים להביא דין זה ללמדנו דלא מהני למצת מצוה לישת נכרי וישראל עומד ע"ג, ודלא כשיטת רב האי ורש"י, כמש"כ לעיל. אלא דלמתבאר ברמב"ם (בפ"ו מחו"מ ה"ט), שכתב שם וז"ל: "חלות התודה וכו' אין יוצאים בהן, שנאמר ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לענין מצוה "בלבד" הוא שיוצאין בה אבל זו משתמרת לענין הזבח" עכ"ל. ומבואר בדבריו שצריך שהמצה תשתמר לשם מצה בלבד, ודלא כרש"י (עיין מג"ח מצווה י', שעמד על חילוק זה שיש בין רש"י להרמב"ם), וא"כ נראה לכאורה מדבריו דהדין דלשמה כאן דין דלשמה ממש כבכל דוכתי, ולא רק דתכליתו הוא השימור, כמש"כ לרש"י, וע"כ נפסלה המצה בלשמה ולשם דבר אחר, (וכשיטת הר"מ בכל דוכתי שצריך לשמה, כמש"כ

המנ"ח). וא"כ פשיטא דאף לא היה צריך להביא דין דרב הונא עפ"י פירוש ר"ח ללמדנו דלא מהני לישת נכרי וישראל עומד ע"ג למצת מצווה, דפשיטא דלא מהני. דהא כיון דהוא דין לשמה גמור, כבכל דוכתי שצריך לשמה, ולא מהני לשמה ולשם דבר אחר, א"כ פשיטא דלא יהני אף באפה נכרי וישראל עומד ע"ג, כבכל דוכתי שצריך לשמה וכבגט, ולא היה צריך להשמיע דין זה הפשוט.

עכ"פ מתבאר לנו שרש"י ורב האי גאון הלכו בשיטה אחת, שאין כאן אלא דין שימור לשמה, וע"כ מהני בנכרי וישראל עומד ע"ג, כדכתב רב האי, ומהני אם עושה לשמה ולשם זבח, כמש"כ רש"י וכדבארנו. ולר"ח והשאלות והרי"ף והרמב"ם לא מהני נכרי וישראל ע"ג ומשום דצריך כאן עשיה לשמה, וצריך שתאפה אף לשם מצה "בלבד", וכמו שכתב הרמב"ם. וא"כ לדעתם צ"ב מנ"ל כאן דין לשמה גמור בעשיה, כבכל דוכתי דבעינן לשמה, דהא לא כתיב כאן אלא "ושמרתם" וצ"ע.

אלא דנראה דצריך לבאר בזה, דלעולם גם לדבריהם אין הדין דלשמה כאן זהה לכל דוכתי שצריך עשיה לשמה, אלא דהדין דלשמה דכאן, דילפינן מדכתיב "ושמרתם את המצות", הוא ע"י דילפינן ממה דביארה התורה דעניינה של המצה היא בכך שמתקיים בה "ושמרתם", שכאלו נאמר שרק ע"י שתשמור יהיה כאן מצה, שע"י דין "ושמרתם" יהיה כאן "את המצות". וע"כ, כל שאין מתקיים דין "ושמרתם" הרי אינה מצה. וכדילפינן נמי בגמ' ממה דכתיב (דברים ט"ז-ג) "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכלו עליו מצות", שכל שלא יכולה היתה לבוא לידי חימוץ, כאורז או דוחן, אינה יכולה להיות מצה. אלא דמ-"ושמרתם" ילפינן עוד דעיקר שם המצה כאן אינו אלא ע"י מה שהיא נעשית באופן המפקיעה מחמץ, ושעשיתו היא שמירתו, ודרך ע"י כך נהיה למצה שם התואר של מצה. וע"כ זהו ענין הלשמה כאן, שאם המצה נעשית באופן של שימור בלבד הרי היא מצה, ואם נעשית לשם ד"א הרי אינה מצה, ולא דחסר כאן איזה הלכה של לשמה, אלא דחסר בעצם שם המצה. וע"כ אף כשדבר אחר מתלווה לשמה, כמצה הנעשית אף לשם זבח, הרי אין כאן תואר מצה בשלימות, דענינה "מצה" שאינה חמץ "בלבד". דמצת זבח תכליתה הוא הזבח, אלא דלזבח בעי מצה. אבל הכא

תכליתה של המצה הוא לעשות דבר שאינו חמץ, זכר למה שנא' ויאפו את הבצק עוגות מצות כי לא חמץ וגו', וע"כ אין כשירה אלא בנעשית לשם מצה בלבד.

ויש ללמוד כן מלשון הרמב"ם, דהנה ברש"י ל"ח ע"ב (ד"ה ושמתם) כתב וז"ל: "כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מצה של מצוה" עכ"ל. הרי שכתב דבעי כונה, ולשם מצת מצוה. אבל הרמב"ם לא כתב אלא דבעי שתשמר לשם "מצה" בלבד. ולא כתב דבעי כונה וגם לא כתב לשם מצת מצוה. וכ"ז יש לבאר עפ"י דברינו, דלרש"י יש כאן דין שימור לשמה, המוכח מהא דאין מצת מצוה נבדקת בקרני חגבים, וע"כ דיש כאן מהא דאמרה תורה "ושמתם" דין שימור לשמה. וע"כ צריך לכוון לשם מצת מצוה [ויתכן דראוי לומר אף בפה, שיהיה השימור לשם מצת מצוה, וכ"כ הפמ"ג (ס' ת"ס בט"ז ס"ק א'), וע"ע בשו"ת מנחת ברוך (ס' ע"ב)], אבל להרמב"ם אין כאן בדין לשמה אלא תאור המצה, שבלי שמשמרת לשם "מצה בלבד" הרי אין היא מצה הראויה לקיום מצוותה בפסח, וע"כ אין היא צריכה שתעשה בכוונה ולשם מצת מצוה, דאין שייך כאן לא כונה ולא מצת מצוה, אלא שם המצה עצמה. ודו"ק עוד.

ומה מאד נבין, לפי כל מש"כ בביאור דין לשמה במצה, את מה שפסק השו"ע (או"ח ס' ת"ס ס"א): "אין לשין מצת מצוה, ולא אופין אותו ע"י הנכרי וכו'". וביאר שם הט"ז (סק"א), דדוקא מלישה ואילך, דהיא עיקר עשית המצה פוסל בהם לישת נכרי אף בישראל עומד ע"ג, משום הדין דלשמה. אבל מה שנתבאר בטור ס' תנ"ג, דצריך שימור משעת טחינה, כדעת השאילתות, זהו רק הלכה של שימור ולא דין לשמה עי"ש.

ולדברינו י"ל יותר, דאף אם איכא דין שימור לשמה משעת טחינה, או אפי' משעת קצירה, וכבגמ' שם מ' ע"א, דאמר רבא שם להנו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצוה מר ברי דרבינא מנקטא ליה אימא בארבי, והיינו שמשעת העימור או הקצירה הצריכו שיהיה שימור ולשם מצוה כדאמר רבא. מ"מ י"ל, דכל זה הוא רק דין השימור לשמה, כדבארנו לפי רש"י, דהוא דין שיסודו השימור, והלשמה שבו הוא מהל' השימור. וע"כ לא אמר רבא הפכיתו לשם "מצה", וכלשון הרמב"ם, אלא לשם "מצוה", וכלשון רש"י, דהא משעת קצירה אין לו שם מצה כלל, ולא שייך להפוך העומרים לשם המצה, וע"כ אין כאן אלא דין שימור לשם מצת מצוה. אבל מלישה ואילך, שיש כאן התחלת עשיה של

המצה, ולא רק מפני דיש כאן התחלת של המצה בתורת אוכל, אלא דמכאן ואילך יש כאן תוארה של המצה, שענינה הוא חפצא הנעשה באופן המופקע מחמץ, ורק מלישה ואילך יש כאן עשיה המפקעת מחימוץ. וכן הוא לשון הגמ' שם (לגרסתינו) דקוראת הלישה עידנא דנחית לשימור, עי"ש ברש"י. וא"כ כאן הלשמה אינו רק שימור לשמה אלא עשיה לשמה, וע"כ בודאי שאין נעשית ע"י נכרי, המעכב עשייה לשמה. ומה מאד מיושב מה שראיתי שדקדק א"ז שם על הרמב"ם, שלא כתב מאימת מתחיל האי שימור דלשמה אם מהטחינה או הלישה וכדומה, ולדברינו פשוט שלא היה לרמב"ם לכתוב מאימת, שלשיטתו פשיטא שהוא מלישה ואילך, וכדמבואר.

ומהאמור נלמד, דטחינת הקמח למצת מצווה ע"י מכונה בודאי מותרת דהא אין בה, ולא יתכן בה, דין דעשיה לשמה, אלא שימור לשמה בלבד, וכמש"כ השו"ע והט"ז. אבל מלישה ואילך יש לומר דאין להכשיר ע"י מכונה, דאינו נחשב עשיה לשמה. ואף אם נתפוס דלחיצת כפתור המכונה נחשבת לעשיה של הגברא וככחו, כיון שמחמתו נעשה אח"כ הכל, הא מ"מ לדברינו עיקר דין עשיה לשמה שבכאן נובע מהדין שצריך לעשות את המצה כל הזמן בעשיה השומרת מחימוץ, עכ"פ מלישה ואילך, דאז בהכרח יש חשש חימוץ אם אין עשיה. ומצווה לעשות דווקא באופן כזה שיש בו חשש חימוץ בלא העשייה, שע"ז מתקיימת השמירה לשמה. ולזה נראה דלא מהני כוחו בלבד, אלא צריך עשיה בפועל, אבל ע"י מה שחידשו היום, לפי מה ששמעתי, דאיש יושב ע"ג קפיץ המפעיל את המכונה כל הזמן, ויש כאן כוחו של האיש כה"ז, י"ל דיהני גם למש"כ, דסו"ס צריך הוא לעשות כה"ז איזה דבר, ונחשב לעשיה של שימור לשמה וצ"ע.

ולפי מה שבארנו בדין לשמה במצה, נבין יותר דכל דין שימור לשמה מסתבר במצה דחיובה הוא המצה עצמה, ומהדין "דבערב תאכלו מצות", אבל למצה הנאכלת בשביל הפסח יתכן דלא יהיה בה דין שימור לשמה, דהא ההיא אין תכליתה במצה כשלעצמה, ואינה זכר ליאפו וגו' ע"פ מה שבארנו, אלא דכל ענינה הוא בזה שנאכלת היא אגב הפסח, וכמו שנתבאר^(א).



(א). עי' שלדברינו לכא' יש ליישב את ק' המנ"ח, שהק' על מתני' שעשה ע"מ למכור והתנה שתלוי בדין ברירה, ולדברינו נראה שכיון שהוא סוג אחר של לשמה, מהני התנאי, שהוא ב' דברים נפרדים שלשמה

ד.

מו"מ בחילוק הנאמר לעיל בין דין "דעל מצות ומרורים יאכלהו" ובין דין "דבערב תאכלו מצות"

והנה עיקר חילוק זה בין מצה הנאכלת עם הפסח מדין "דעל מצות ומרורים יאכלהו", שבה לא נאמרו כל הפסולים שנשנו במצה הנאכלת משום חיובה העצמי מהדין הנאמר "בערב תאכלו מצות", הרי הם כבר מתבדרין בבי מדרשא משמיה דהגריי"ר מפוניבו ז"ל, וכמו שנכתב בשמו בספר זכר יצחק ליקוטין משו"ת וחיידושים שלו (סימן פ) עי"ש. ושם ביקש ליישב בזה את דברי הירושלמי (הובאו בתוס' קידושין ל"ח א' ד"ה אקרב), שהקשה על מה דאיתא שם "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח" ממחרת הפסח אכלו קודם לא אכלו ומשום דלא הוקרב עוד העומר להתיר באכילת החדש. והקשה הירושלמי ואמאי לא אכלו בני"י בבואם אל א"י מצה מהחדש בליל הפסח, דייתי עשה דמצה וידחה ל"ת דחדש עי"ש. וכבר תמהו על זה, דהא מבואר בגמ' דאין יוצאים במצה האסורה באכילה משום טבל וכדומה, ומשום שנא' לא תאכל עליו חמץ וגו' יצא זה שאינו אסור משום חמץ אלא משום טבל, דאין איסור חל על איסור לר"ש אף באיסור מוסיף. וא"כ אף הכא יש לומר שאין יוצאים במצה מן החדש, משום שאין איסור חל על איסור, ואף לרבנן הא אין כאן משום איסור מוסיף, דכל התבואה שהיתה שם, אף בעליות, היתה אסורה באיסור חדש, כמש"כ הירושלמי במק"א.

ומזה למד הגאון הנ"ל את החילוק בין מצה דק"פ למצה דמצוה, דבמצה דק"פ לא נאמרו כל הפסולים דמצה דמצוה, וע"ז הוא דהקשה הירושלמי דלמצה דק"פ שהקריבו שם בבואם לארץ היה להם לאכול מהחדש, משום עשה דוחה ל"ת. ולפי"ז יש לישב קצת את הירושלמי בסוגיתנו, דכתב דמצה ישנה לב"ה כשירה כסוכה ישנה, ותמהו הכל הא במצה בעינן לשמה. ולפי"ז י"ל דלא מיירי הירושלמי אלא במצה דק"פ, שלא פוסל בה הלשמה, וכדאמרן לעיל. אלא שבאמת שהוא דחוק להקים אוקימתא בירושלמי, ובשלמא במה שכ' הגאון הנ"ל

במצה, הן לרש"י שהוא רק שימור לשמה הן לרמב"ם שהוא עשיה לשמה אך מ"מ הוא דין שימור לשמה כמו שבארנו שמ"מ לא נא' בתורה אלא ושמרתם היינו אופן של עשיה באופן שלא יחמיץ וכמו שהארכנו, וא"כ מ"מ אין שייכות בין עשיה זו של מצה לשמה לבין עשייה לשם זבח, ושני הדברים דרים בכפיפה אחת בלא תנאי, ויל"ע.

ניחא, שהירושלמי הקשה על מה שנא' בקרא דלא אכלו אלא למחרת, ואם שייך שיש איזה אפשרות לאכול כבר יש להקשות, אבל כאן הוא בודאי דחוק. אלא דנראה בביאור הירושלמי של מצה ישנה, כמש"כ א"ז שם, דהירושלמי לא סובר כלל דצריך לשמה, שהוא סובר דהטעם דחלות תודה ורקיני נזיר הם פסולים הוא כרב יוסף בגמ', שם דפסול מצה דחלות תודה הוא משום דבעינן מצה הראויה לשבעה, וחלות תודה וכו' אינן נאכלים אלא ליום ולילה, ומיירי בשחט עליהם הזבח, דלא כרש"י, אלא כמו שפ' שם המאירי [ובפשטות כן פירש הרמב"ם, דהא לשיטתו אין יכול לפרש, כרש"י, דלשם מצה וזבח כשירה עי"ש]. ובאמת המעיין בירושלמי כאן יראה שהוא מפרש בפסול לחמי תודה כרב יוסף (ובעיקר הפ' בירושלמי דקידושין עיין בקהילות יעקב כאן, דביאר דהירושלמי לשיטתו).

אמנם בעיקר החילוק שאמר הגאון הנ"ל, כבר הקשה א"ז שם (ס' י"ז) קושיא אלימתא, דהא בגמ' שם פסל מרור מעשר שני לר"י הגלילי משום דאתקש למצה עי"ש, וכן בדף ל"ו א' פסל ר"ע מצת ביכורים, דמקשינן מצה למרור מה מרור שאינו ביכורים אף מצה שאינה ביכורים וכו', וע"כ דמקשינן מצה ומרור ממה דנאמר "על מצות ומרורים יאכלהו", וא"כ נראה דאין חילוק בין המצה דבערב וגו' למצה דעל מצות וגו'. וע"כ רצה לחלק שם בין הדברים התלויים בשם המצה, שבזה אין חילוק בין המצה דק"פ למצה מחיובה העצמי, דשם מצה חד הוא בשניהם. אלא שמ"מ רצה לחלק ביניהם בדברים התלויים באופן האכילה, וכגון גבי לחם עוני, שהיא אכילת עניות, כמש"כ תוס' גבי דמאי, ובוה יש לחלק ולומר דאין במצת הק"פ דין דלחם עוני, הנאמר במצת החיוב דבערב, וכן כתב שם בס' הקודם ספק לענין חיוב לשמה במצה דק"פ, דאם דין לשמה חל בעצם שם המצה הרי היא פסולה אף לק"פ, אבל אם אינה אלא הלכה במצה שתיעשה לשמה, הרי שלמצה דק"פ י"ל שיש להכשירה.

אמנם לכאורה יש להוכיח מגמ' ערוכה דליכא כלל חילוק בין מצוה "דעל מצות ומרורים" למצה "דבערב תאכלו מצות", דהנה בגמ' דף קכ"א ב', אמר רבא אכל מצה בזה י"ז אחר חצות לר"א בן עזריה (הסובר דפסח נאכל עד חצות) לא יצא יד"ח. והקשתה שם הגמ' פשיטא, דכיון דאתקש לפסח כפסח דמי, ותירצה מהו דתימא הא אפקיה קרא מהקישא קמ"ל דכי אהדריה קרא למילתא אהדריה ע"כ.

פ' דמהו דתימא דחויב אכילת מצה בזה"ז, דנפקא לן מבערב תאכלו מצות, לא הוקש לפסח, דחובת אכילת מצה עם הפסח הוא חיוב אחר וכדאמרן לעיל, קמ"ל דכי אהדריה קרא לחיובה דלילה ראשון לדוכתיה אהדריה ולמצה המחויבת עם הק"פ, וע"כ צריכה המצה להאכל קודם חצות, כפסח (כ"פ שם ר"ח להדיא עי"ש, ויש להעמיס כן בכוונת הרשב"ם, דדבריו אינם ברורים כ"כ, עי"ש). הרי דלמסקנת הגמ' חיוב דבערב הוא אחד עם החיוב דעל מצות וגו', דאהדריה קרא לדוכתיה, ודלא כמו שהארכנו לחלק ביניהם.

וכן נראה מבואר להדיא בדברי רש"י ורשב"ם, דבגמ' דף קי"ט ב' שנינו: "אין מפטירין אחר המצה אפיקומן". וכתב רש"י שם וז"ל: "שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה זכר למצה הנאכלת עם הפסח וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלים באחרונה לשם חובת מצה ועל כרחינו אנו מברכין על אכילת מצה בראשונה אף שאינה באה לשם חובה כדאמר ר"ח לעיל גבי מרור דלאחר שמילא כריסו הימנו האיך חוזר ומברך עליו ה"נ גבי מצה וכו'" עכ"ל. וכ"פ רשב"ם שם. ובביאור דבריהם נראה ברור, וכ"כ אף א"ז וצ"ל שם (ס' י"ח), דסברי דהחיוב "דבערב תאכלו מצות" הוא אחד עם החיוב "דעל מצות ומרורים יאכלהו", וע"כ צריך לקיים את חיובם בבת אחת, ולא לקיים קודם את החיוב דאכילת המצה ואח"כ את החיוב דאכילת מצה עם הפסח. וע"כ כיון דבזמן שביהמ"ק היה קיים היה קיומם אחד, וכמש"כ רש"י דף מ' א', גבי בציקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. וז"ל: "היא מצות אכילתה שעם הפסח היא חובת אכילתה דכתיב קרא על מצת ומרורים יאכלהו ופסח נאכל על השובע" עכ"ל. ע"כ אף בזה"ז תיקנו את חובת אכילתה לבסוף, לזכר המצה הנאכלת עם הפסח. וע"ע תוס' שבמרדכי (עמוד אחרון בפסחים), שכ' שבזמן הבית היו אוכלים בתחילה מצה עשירה, ובסוף היו אוכלים הק"פ עם הלחם עוני, אבל היום שאנו חוששים מאכילה גסה אנו אוכלים מתחילה מצה ומברכין עליה, משום שלאחר שמילא כריסו אינו יכול כבר לברך עי"ש.

וא"כ מכל זה נראה שחיובם הוא אחד ויש לקיימם כאחד. ומקורם נראה מהגמ' הנ"ל וכמו שבארנו. וא"כ לפי"ז א"א כלל שיהיה חילוקי דינים בין המצה הנאכלת לחובת אכילתה לבין מצה הנאכלת עם הק"פ, דחובת אכילתה היא בעת ובעונה

אחת ולא שייך לחלק ביניהם, ואף שיתכן שטעם ציוויים היה שונה כמו שבארנו, מ"מ אחר שציוותה התורה לאכול מצה בערב זכר ליאפו וגו', הרי דאין כאן אלא חובת אכילת מצה אחת עם המצה המחויבת אגב הק"פ, ויש לקיימה כאחת, וכדאמר רבא לגבי דין חצות לר"א בן עזריה.

אמנם הרא"ש (שם ס' ל"ד) חלק על הרשב"ם, וכתב דהמצה הנאכלת בראשונה היא עיקר החיוב והמצה הנאכלת באחרונה אינה אלא לזכר לפסח. אולם, גם לדבריו הא אין מוכח שבזמן הבית לא היה קיומם אחד, אלא רק שכיום המצה הנאכלת באחרונה אינה אלא לזכר בעלמא לק"פ הנאכל באחרונה. אכן לדבריו יתכן שיש לומר שאף בזמן הבית אכלו מצה בתחילת הסעודה וברכו עליה על אכילת מצה, ורק אח"כ אכלו הק"פ עם המצות ומרורים, לדעת הלל וסייעתו דסברי דבעי לכרוך, ואף לרבנן משום המצוה לסומכם זה לזה, כמש"כ שם הרא"ש, ודלא כמש"כ המרדכי, שאכלו מצה עשירה בתחילה. ובפרט למש"כ רוב הפוסקים, דלאפיקומן בעי תרי זיתים, אחד כנגד הפסח ואחד כנגד המצה הנאכלת עמו, אף שלכאורה לא נקטו כדעת רשב"ם, דהמצה הנאכלת באחרונה היא המצה שבה יוצאים יד"ח אכילת מצה. וא"כ יש אולי ללמוד דאין קיומם מחוייב להיות ביחד, אף שכמובן אין ראיה מזה"ז דאינו אלא לזכר. ואם נימא כן נצטרך לומר דאף דאיהדריה קרא אינו אלא לענין הזמן המחויב לאכילת מצה, שאינו אלא בזמן הפסח, ומ"מ קיומם יכול להיות נפרד ואינו ברור כ"כ.

והנה לדעת רשב"ם פשיטא דהמצה הנאכלת באחרונה צריכה להיות פרוסה, דהא היא הנאכלת לחובת אכילתה ובעי בה קיום דלחם עוני, וכבגמ' קט"ו דדרכו של עני בפרוסה. אבל לדעת הרא"ש, אף אם לא נימא חילוק זה בין מצה דבערב למצה דק"פ, עכ"פ אין המצה הנאכלת באחרונה בזה"ז צריכה להיות פרוסה, דהא המצה הנאכלת באחרונה אינה אלא לזכר הק"פ, אלא די"ל שמנהגינו לאכול מצה פרוסה באחרונה אינו אלא בשביל הפרוסה של המצה, ולעשות הפרוסה השניה צפון אינו אלא כדי לעורר התינוקות שישאלו, וע"ע בב"י ס' תע"ג בשם הכל בו עוד טעמים לצפון. ולפי"ז יוצא שאם נעלם ממנו האפיקומן אינו צריך לאכול מצה פרוסה לאפיקומן וצ"ע [וכד הוינא טליא זכורני דסבי הגאון זלל"ה שלא היה מנהל מו"מ עם הילדים שגנבו ממנו את האפיקומן והיה פורס לעצמו מצה

מהמצות שהיו על השולחן ואוכל, וממעשיו היה ניכר שמ"מ היה בעי לקיים דין לחם עוני בפרוסה באפיקומן].

ולדעת הרמב"ם (פ"ח מחו"מ הל' ט'), וכן דעת הרז"ה והמהר"ל, דאין האפיקומן זכר למידה, אלא דצריך לאוכלו באחרונה כדי להשאיר טעם אכילת המצווה בפיו, ומאותו טעם הנאמר בק"פ כיוון שאכילתם היא המצווה, היה נראה דצריך מצה פרוסה באחרונה, דאף לדבריהם הכזית האחרון שאוכל הוא זה שע"י מקיים הוא את המצווה. אלא לדעת הרמב"ם אין הדבר ברור, דלא כתב בפ"ח ה"ו דין דמצה פרוסה אלא לגבי הברכה דהמוציא ולענין הדין דלחם משנה שנא' בליל פסח, שאינו לוקח שלימה אלא פרוסה, אבל לגבי קיום מצות מצה וברכתה לא הזכיר הרמב"ם שצריך מצה פרוסה עי"ש, וא"כ נראה שלדעתו א"צ כלל לקיום המצווה דמצה מצה פרוסה וצ"ת.

והנה כבר כתבנו לעיל את מה שנראה לדקדק על דברי המו"נ, שכתב דמצה הנאכלת עם הפסח היא מהלכות החיפזון, ממה שנא' לבנ"י במצרים "ואכלתם אותו בחיפזון", והלא בגמ' בפ' מי שהיה מבואר דאותו בחיפזון ואין אחר בחיפזון. ולבאר בזה קצת נראה, דהנה כבר בארו בספרים (עיין בפחד יצחק הערה כללית בראש כל הספרים ובמאמרי פסח מאמר א') דעניין חיפזון מצרים, הוא כמש"כ החסיד לוצאטו במס"י, שע"י מידת הזריזות האדם נחלץ מעפרוריות החומר הגס, ומשום דכל חומר גס יותר בטבע הרי הוא איטי יותר. וע"כ דווקא ע"י הזריזות נחלצו ישראל מטיט מצרים וטומאתה. וע"כ עושים אנו זכר לחיפזון זה. אמנם הזכר הזה אינו לחיפזון דישראל, שהוא לא היה אלא מצווה לשעתה לעוררם, מבחינת "יונתי בחגווי הסלע בסתר המדרגה הראיני את מראך השמיעני את קולך", דלא היו ראויים להיגאל כידוע, וע"כ לדורות אין עושים זכר אלא למה שלא הספיק בציקם להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה וגאלם.

ה' יתברך יגיענו לאכול מן הזבחים ומן הפסחים, שמחים בבנין עירו וששים בישועתו במהרה בימינו אמן.



הרב נחום אריה ברנט

ירושלים

בעניין עשית מצה בצורת עיגול

א.

הגאון רבי יהודה אסאד זצ"ל כתב בתשובה בשו"ת מהרי"א (ח"א סי' קנ"ז), דיש לעשות המצה עגולה, וכתב וז"ל: "אולי הקפידה מצאה אז מקום לעשות, עוגות מצות עגולות בדוקא ובכוונה, לפי שאפשר היה בזמן ההוא חוק המצרים לעשות הלחמים שלהם מרובעות או משולשות לפי ריבוי האלקות שהאמינו, וכמ"ש רבינו סעדיה גאון, הביא לשונו הרמב"ם ז"ל בפירושו ריש ספר יצירה", עיי"ש שהיו מכת המשנים פועל רע ופועל טוב או שלש עילות קדומות וכו', ועשו צורות הלחמים גם כן כוונים להם, וכדי להרחיק מחוקות תועבות של המצרים גם בזה עשו ישראל ההיפוך מהם, עשו לחמיהם עגולות דוקא, המורה על האחדות, כמו העיגול שאין לו סוף ואין לו תחילה".



(א). נראה כוונת המהרי"א לרמב"ם בפי' המשניות חולין (פ"ב מ"ט) שכ': "כמו שאומר קצת כת המשנים והם שמאמינים שיש שם שתי רשויות והנותן החומר אינו נותן הצורה". אמנם אין זה מובא בפי' הרס"ג לס' יצירה, אלא מובא בשמו בפי' ר"מ בוטריל לפרק א' משנה א' [ובספר ילקוט ראובני פ' בא ד"ה חכמי כשדים, מביאו בשם הראב"ד], וז"ל: "חכמי הכשדיים היו חולקים על אאע"ה באמונתו. וחכמי הכשדיים היו נחלקים לג' כתות. כת ראשונה אומרת שיש לעולם שתי סבות קדומות וכל אחת פועלת הפוך האחרת. אחת גורמת הויה ואחת גורמת ההפסד. שמפועל הרע לא יבוא פועל טוב. וכן אמרו שהיתה כוונת פרעה באמרו ראו כי רעה נגד פניכם, רוצה לומר הנה הוא שאמרתם וקראתם ה' הוא פועל רע. והקדמה בנויה היא מכת המשנים שמפועל הרע לא יבא פועל טוב א"כ זאת הכת מאמינה בשני אלוהות. הכת השניה אומרת שיש שלש עלות קדומות כי אם האחד יערער על חבריו ערעורים יבא השלישי ויכריע הדבר כי בזולת זה לא יצא הענין על השלמות ואין אופן הבחינה במה שעליו המציאות, ולכך זאת הכת פסקה הדין בג' סבות קדומות. הכת השלישית אומרת שהשמש הוא האלוה הגמור והוא סיבת כל הוה ונפסד, וקצת מחכמי מצרים נמשכו אחר מחשבת זאת הכת ולפיכך היו שלשת ימי אפלה בכל ארץ מצרים, ואז הכיר פרעה שאין הממשלה מעצמו אבל היא נאצלת מאת הסבה הראשונה, ואז ויקרא פרעה אל משה ואל אהרן ויאמר לכו עבדו את ה' ולא אמר ה' אלקיכם כי הכיר כי יש עלה ראשונה על השמש". ע"כ לשון רבינו סעדיה בספר הנקרא אבן הפילוסופים.

ב.

גם בשו"ת אבני חפץ (סי' ל"ה, אות ד') כתב בשם ספר תולדות אדם (תולדות רבי שלמה זלמן מוילנא, פ"ה [כ' ע"ב]) שהביא בשם ספר נחמד ונעים^ב, שתמונת העגולה יקרה היא בעיני ה', כמו שאנו רואים שהשמים ושמי השמים וכל כוכבי אור עשה אותם ה' בתבנית העגולה, וכן הארץ נעשתה בתמונה העגולה, וגם כל צאצאי' וכל מעשי בראשית כולם נבראו בתמונת העגולה או קרוב לה, ולא תמצא בכל הברואים ברי' אשר תמונתה מרובעת, כי רחוקה היא מאד מתמונת העגולה, אשר היא בתכלית השלימות וכל מעשי ה' המה בשלימות היותר אפשרי להם. עכ"ל.

והנה מה שכתב שגם הארץ היא בתבנית העגולה, כ"כ כתב התוס' ע"ז (מ"א ע"א ד"ה כדור), שהעולם עגול, דאיתא בירושלמי (ע"ז פ"ג ה"א) שאלכסנדר מוקדון עלה למעלה עד שראה כל העולם ככדור ואת הים כקערה, עיי"ש, וכן הוא גם כן בזוהר פר' ויקרא (ד"י ע"א): "כל ישובא מתגלגלא בעיגולא ככדור". ועיין בספר תולדות אדם שם, שהביא סמוכין לדברי הספר הנ"ל מדברי ירושלמי שלהי מעשרות (פ"ה ה"ג): "אין מרובע מששת ימי בראשית"^ג. וסיים: "ובמקום אחר

ב). לרבי דוד גאנו, בעמח"ס צמח דוד. שער ראשון פכ"ח, וז"ל: "כל החכמים הקדמונים והאחרונים הסכימו שהגלגלים כולם כדורים ונתנו עליה מופתים רבים וכו'", עיי"ש הטעמים על כך.

ג). ועיין בספר העיקרים בהקדמה, שכתב: "להיותה דומה לעגולה שהיא התמונה הטבעית". ובפי' שרשים כתב: "לפי שטבע העולם להיות עגול, שהרי הד' יסודות, שסימנם אש מים רוח עפר וכן הגלגלים, אחד מקיף את חבירו מכל צד, כגלדי הבצלים שמקיפין זה את זה בעגול".

ויש להעיר מגמ' שבת (ל"א ע"א) "מפני מה ראשיהן של בבליים סגלגלות". ופרש"י, שאינו עגול. ברם בפני משה בירושלמי מעשרות (פ"ה ה"ג) כתב: "אין מרובע מששת ימי בראשית - אין לך בריה בעולם שנברא מרובע ממש ברבוע הישר".

ברם יש להעיר ממכילתא פרשת בשלח, מסכתא דויהי (פ"א) דמפרש מהו פי החירות, מה היו חירות הללו לא היו משופעות אלא גדודיות ולא היו תרוטות אלא מוקפות, ולא היו עגולות אלא מרובעות ולא היו מעשה אדם אלא מעשה שמים. וכן פי' בתרגום המיוחס ליונתן (ע"פ המכילתא), לפני פי החירות, קדם פומי חירתא מרבעיתא. הרי דשייך מרובע בידי שמים.

וראיתי בספר הדרש והעיון שמות [לרבי אהרן לוין אב"ד רישא, ה"ה בעמח"ס שו"ת אבני חפץ הנ"ל] (מאמר ק"י) שעמד בזה, והביא, דאמרו בירושלמי שם דלא אמר רשב"ג [דאין מרובע מששת ימי בראשית] אלא בבריות, אבל באוכלין יש מרובע, וא"כ י"ל דגם בדומם יש מרובע. וכתב וכאשר עיינתי בזה ראיתי בקרבן העדה על הירושלמי נדרים (פ"ג ה"ב) שגם שם מובא המאמר הזה, שאין מרובע בבריות אבל באוכלין יש מרובע, שפירש אין מרובע בבריות בבעלי חיים עיי"ש. ומשמע דרק בבעלי חיים אין מרובע, אבל בדומם ובצומח יש מרובע.

צדדתי דמפאת זה נוהגין גם לעשות המצות לפסח עגולות, משום דצורת העיגול חשובה היא אצל הקב"ה ביותר, שכל ברא השי"ת השמש וכל צבא השמים בתבנית עגולה, לכן עושין גם המצות בצורה זו".

ג.

ובספר מתורת צבי יוסף (סי' שס"ח), כתב: "שאלה. אם מצות צריכים להיות עגולות. תשובה. כן וכו', וא"כ אפשר דלא לחנם מוציא הכתוב מצות ג"כ בלשון עוגות, שיהא גם כן עגול, יען דכן הוא דרך הטבע שהטביע הקב"ה בכל דבר שבא מטבע הוא בא עגול, ואפילו הדברים שהם משוכין וארוכין אבל הם ג"כ עגולים, וכן גם הארץ הוסכם שהיא עגולה ונקראת כדור הארץ, וכן חזינן שגם השמש המאירה על כל העולם ג"כ היא עגולה, וכן הלבנה במלואה היא עגולה, וכן מתפללין שתמלא פגימת הלבנה ותהיה עגולה, יען כי דבר עגול הוא תואר כבוד, לכן גם המצות גם כן הידור מצוה שיהיו עגולות".

ד.

ובספר חמרא טבא [לרבי אברהם שמחה הורוויץ אבד"ק בארניוב] (ע' קי"ח, לר"ח ניסן) כתב שעיגול רומז לאות ס' שהוא סמיכת נופלים, וז"ל: "וי"ל כמבואר בספר אמרי נועם (פ' שמות) ה'בה נ'תחכמה ל'ו פ'ן י'רבה ר"ת נפילה עיי"ש, הרי כי גלות מצרים היה בבחינת נפילה הרומ"ז באות נ' כנודע, אמנם בגאולת מצרים בא להם סמיכה הרומז באות ס' ונצטוו באכילת מצה הנעשות עגולה כמו תמונת ס'".

ועיין רמב"ם ה' כלי המקדש (פ"ט ה"ו), דאבנים שבחושן היו מרובעות, וכן הוא בתרגום המיוחס ליונתן פקודי (ל"ט, י') עה"פ ארבעה טורי אבן, שפי' ארבעת טריגונין דעלמא, ובפי' יונתן כ', הוא לשון גמ' נוזר (ח' ע"ב) דגון טריגון טריגון הרי ארבע, והן ד' רוחות העולם. וברמב"ן שמות (כ"ה ז') דאבני החושן לא נחצבו אלא היו כך בתולדה, ויותר דבאו עם הזמן מן השמים, עיין יומא (ע"ה ע"א) [ובתרגום המיוחס ליונתן ויקהל (ל"ה, כ"ז) איתא שהביאום העננים מנהר פישון, ויש ליתן טעם בדבריו עפ"י הפסוקים בבראשית (ב', י"א-י"ב) שם האחד פישון וגו' אשר שם הזהב וגו' שם הבדולח ואבן השוהם. דבנהר פישון שם האבנים הטובות]. הרי דיש מרובע ממש מן השמים [ולטעם שהבאתי בדבריו מבראשית, הרי ששיש מרובע גם מששת ימי בראשית].

וכו', והנה אות ס' הוא אות ט"ו בא"ב, וזה וזה, ס' עם ט"ו, גימ' כה"ן, ע"כ בברכת כהנים יש ט"ו תבות ובהם ס' אתוון, וקורין ברכת כהנים ביום ר"ח ניסן כי בגאולת מצרים היה נמשך להם הסמיכה הנמשכת בברכת כהנים וכו'".



ה.

ובזכר חיים [ווישווא] (ט"ו באב, ע' רל"ח), כתב: "במתני' סוף תענית (כ"ו ע"ב) לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכו' ושם (לא ע"א) עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים וכו', הנה ידוע פירוש הבני יששכר (מאמרי תמוז אב מאמר ד' - בתולה במחול, אות א') בשם הרה"ק מאפסא זי"ע (ליקוטים), שענין המחול הוא, ההולך במחול הולך סביב סביב בהיקף ואין לו מעלה ומטה ראש וסוף, כן לא יהיה לצדיקים לעתיד קנאה ושנאה לומר זה גבוה למעלה מזה, וכענין המזלות שכל אחד עולה למעלה דרך אחוריו ופניו נגד אחורי חבריו שלמטה ממנו ונדמה לכל אחד שהוא עולה ראשונה, וזהו יו"ט לישראל כשאין ביניהם קנאה ושנאה ותחרות, וזהו הרמז לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב, רמז כי אות הט"ו באל"ף ב"ת הוא אות ס', שהוא עגול סביב ואין בו ראש וסוף, והוא בחינת המחול, והוא היו"ט הגדול לישראל וכו'.

ולכן בכל המועדים כולן שאז הוא זמן עליה לרגל, ונזכרים שמפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו, יש ענין בהתגברות האחדות והשלום וביטול הקנאה והכבוד ואיש את רעהו יעזורו לעלות ולהגיע לציון ברנה באהבה אחוה וריעות, היפך שנאת חנם שגרמה חורבן הבית כמאמרם ז"ל יומא (ט' ע"ב). וזה הוא הענין שבפסח המנהג לעשות המצות עגולים, לרמז להאי מחול שהוא עיגול ואין בו קנאה ושנאה, וכמו כן בסוכות לוקחים פרי עץ הדר האתרוג שהוא עגול [ועצו ופריו שוים, הפשוטים שהם בבחינת עץ אין להם טעם וריח עם הבעלי מדריגה בחי' פירות כולן שוין וכמש"פ בספה"ק], ואין בו קנאה ותחרות וגאווה, וכידוע שהר"ת של אתר"ג הוא: א"ל ת'בואני ר'גל ג'אווה (תהלים ל"ו, י"ב), גם פסח וסוכות שניהם רומזים לאהבה, שאז זמן תשובה מאהבה, וכידוע מספה"ק היפוך בחינת שנאה וקנאה הנובע מגאווה, וכמו כן בשבועות זמן מתן תורה שמחים בתוה"ק שהיא נגללת סביב כעיגול. וזה גם ענין ההקפות בחג שמחת תורה

שרוקדים בעיגול באחדות אחד עם חבירו וללא מעלה ומטה ראש וסוף, ובלי קדימה של אחד על חבירו.

והנה המחול הזה שהוא סביב ועיגול, הוא רק עגול וסובב מכל צד כשהוא שלם בלי הפסק, וידוע שדבר שלם נקרא תמים, ותמים פירושו (ע"י רש"י ע"ז ו' ע"ב) ענוה ושפל רוח, והיינו שאם המחול הזה הוא שלם באחדות בלי שנאה וקנאה אז הוא גורם ענוה ושפל רוח, לא כן ח"ו אם יש ביניהם קנאה ושנאה, שנובע משורש הגאווה, שאז על כרחך שאין ביניהם אחדות, ואי אפשר לזכות ליום שכולו טוב ליום שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ולהשתתף במחול זה שעתיד הקב"ה לעשות להם. ואולי זה גם הכוונה, שאנו מבקשים בימי חג הפסח הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו טוב ליום שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה ויהיה חלקנו עמהם, רצ"ל שעל ידי גרימת האחדות והשלמות במחנה ישראל אהבה אחוה וריעות לתקן פגם וחטא שנאת חנם שגרם לחורבן הבית, נזכה שברבות צדיקים ישמח העם (משלי כ"ט, ב') ויהיה חלקינו עמהם".



ו.

וע"ע בטיול הגן [להגאון המקובל רבי שלמה ב"ר בצלאל] פר' בראשית (כ"ה ע"ב), שכ': "כי עיקר אחוזת הרע הוא בקצוות אמנם כאשר מתעטף וכו' אזי יסתלק הרע כי בנקודה עגולה אין רע ושום פגע וכו', בנקודה העגולה הוא אור של שבת הנכללין בשבת, ומעלא שבתא יראה ואהבה להתענג כל החושים ע"י ג' או ד' סעודות הנרמז בנקודה הפנימי, ובשבת מי שהוא אדם הוא באמת בכל היום בביטול המציאות כי אז אין קצוות וכו'. הן זה הדרך ישכון אור להבין כי עיקר שורש החמץ הוא בקצוות, כי שם עיקר השבירה, אמנם בנקודה [העגולה] אין שבירה ואין שום פגע רע, לכן הוא מצה עגול, בלי מלח, כי הוא שורש נקי וטהור סולת נקיה בלי מוץ ותבן וסובין, מנופה ב"ג נפה, כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה הוא שתא יומין מצות תאכלו וביום השביעי עצרת תרגום כנישא. לכן המאיר שורש היחוד הזה על עצמו בעצם הימים אלו הוא ממשיך אור של מצה וכו', כי אז יוכל לזכות ללחם מן השמים, והוא הדבר הנראה בחוש למשכילים וכו'".

ז.

ובבאר שמואל [להגה"ק מאונסדורף זצ"ל] פר' בא עה"פ ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות, כתב: "ראיתי בתשובת מהרי"א (סי' קנ"ז) שמביא סמך על שנוהגין לעשות המצות עגולות וכו'. וי"ל הטעם בדרך פשוט, דהנה המצה שלא נגמר תיקונה כראוי לה הוא מרומז על שלא היתה גאולה גמורה, וגם מצה על שם שנשאר עדיין מצה ומריבה ועתידים לרדת לגלויות אחרות. והנה דבר עגול אין לו ראש וסוף, כן גאולת מצרים אין קץ לגלותם עדיין, לכן המצות עגולות". עיי"ש.

ח.

הרי דכתבו הגאונים הנ"ל להחשיב צורה העגולה, והרמז שיש בזה לענין מצה. ואמרתי אענה גם אני את חלקי בזה בס"ד.

באור החיים הק' בראשית (ב', א') כ' עה"פ ויכלו השמים וגו': "מקרא זה לא ידענו מה בא ללמדנו, ונראה כי יכוין לומר על דרך אומרם ז"ל (ב"ר פס"ח פ"ט) הקדוש ברוך הוא מקומו של עולם. גם מצינו כי הוא מלא עולם כאמור [ישעי' ו', ג'] מלא כל הארץ כבודו, ומעתה אורו יתברך נמצא בהקף העולם ובפנימיותו. וצריך לתת לב לדעת טעם הדבר למה עשה ה' ככה. ומקובלני מפי זקני תורה כי טעם שעשה ה' העולם כדורי הוא כדי שיעמוד ויתקיים בהשוואת כוחי חלקיו. ופירושן של דברים הוא יש לך לדעת שאין תשוקה בעולם עריבה וחביבה ונחמדת ונאהבת ונתאבת ומקוות לנבראים ובפרט לחלקי הרוחני המכיר ויודע בחינת אור האלקות כהדבקות באורו יתברך ואליו יכספו כל נפש חיונית המגעת להכיר קצת מנועם אורו יתברך תצא נפשם לחזות בנועם ה'.

ולך לדעת כי כל אשר ברא ה' בעולמו יצר בו ה' בחינת ההשכלה וההבחנה כפי בחינתו בעלי חיים מדברים ובלתי מדברים וצומח ודומם יש לכל אחד כח מההשכלה להכיר יוצרו כפי השגתו. ובזה תשכיל לדעת העמדת העולם באיזה דבר

הוא תלוי ועומד מבלי התנועעות כי ה' גילה סודו אל יראיו ובאמצעות ההערות הנאמרים הושג המורגש. והוא כי באמצעות אורו הנערב והמקווה אשר יסובב כדוריות העולם בהשוואה וכל חלק וחלק מהסובב של העולם יתעצם בכח אש התשוקה הבוערת בו להתקרב לבחינת כללות נצר המקווה ולהיות כי כל בחינת סיבוב העולם תשוה בו שיעור התשוקה בין מצד מה שממנו, כי אין תאות חלק אחד רבה על חברו שבאמצעות זה יתרבה התעצמות החלק ההוא ויחלש שכנגדו, בין מצד מה שאליו הוא האור הנעים כי אינו קרוב לחלק מהסובב יותר מחברו שבוה יגדל חלק מהעולם בכח התעצמותו יותר מחלק אחר, אלא הכל בהשוואה וכל חוט השערה מכל חלקי הסובב של העולם יתעצם להתקרב, ומושך לצד הפונה אליו ובאמצעות התעצמות הנמשך מכל סביבות כדוריות העולם נמצא העולם עומד וקיים וכל חלק מעמיד את חברו באמצעות האמור. ונמצא כל העולם תקוע ביתדות ומסמרי חשק הבורא לצד כלות ונטות רוחניות שבו להתקרב להנערב יתעלה שמו. ובזה אתה משיג טעם שברא ה' העולם כדורי והבן. ובזה גם כן מצינו טעם למה העולם נרקע ונתקע בלי התנועעות כי ההתנועעות תתהווה לצד הגברת והחלשת חלק מחלקי המעמיד מה שאין כן במציאות זה אי אפשר להתנועע בשום אופן". עכ"ד הק'.

הרי שהעיגול רומז להתבטלות ולכיסופין כלפי הקב"ה, שממלא כל העולם. ובזה יש לרמז על המצה, שהיא לחם עוני, שאכלו אבותינו וכו', והיינו חסדי ה' יתברך עלינו בהוציאנו ממצרים. ולכן אנו עושים המצות עגולות, לומר ולרמז, שאנו משתוקקים אליו יתברך כפי שמרמז העיגול.



ט.

וע"ע ילקוט דניאל (מערכת ע' אות א') שכ': "כתבו החוקרים דתמונת עגולה יקרה היא בעיני ד' וכל מעשי בראשית נבראו בתמונת עגול השמים וכל הגלגלים וכו' וכלל נתנו לנו חז"ל אין מרובע מששת ימי בראשית תוספתא מס' מעשרות פרק ג' ועיין ר"ן נדרים דף כ"ה ע"א, ועיין בס' עקרים בהקדמה, ולא נמצא בעולם שום נברא בעולם בתמונת מרובע זולת מין קטניות הקלקי (נגעים ריש פ"ו) כי המרובע מורה פירוד לד' קציות לא כן דבר עגול אין לו קציות ומורה על אחדות,

לכן כל הנבראים נבראו עגולים להעיד על אחדותו ית' כך כתוב בספר שער בת רבים פ' תרומה דף פ"ה ע"ב בשם נפש דוד ליסא פ' תשא בשנוי לשון קצת עיי"ש, עכ"ל. וע"ע מש"כ בענין דברי המהרי"א הנ"ל.

וכעיי"ז כתב בייטב פנים לר"ה (אות נ"ב ד"ה והנה ראיתי), כי מבואר בספרים שמפני כך ברא הקב"ה העולמות בגדר עיגול ולא בגדר מרובע, כי גדר המרובע אי אפשר שיהא כל הצדדים שוים, שהזוויות הם רחוקים יותר מקצוות הצדדים, אבל דבר העגול יש בו השתוות ממרכז האמצעי לכל הקצוות. לכן נברא העולם בעיגול להורות לבני אדם שהבורא ית"ש הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין ולית אתר פנוי מניה, והשגחתו ית' שוה לכל הנבראים, ועל זה מרמז בת עין שהוא עגול וחוט ודוק מקיף אותו, שהוא מרמז על אחדותו ית"ש.

וגם בהנ"ל יש לרמז במצה העגולה, שמורה על אחדות הקב"ה.



י.

ועוד טעם מצינו בספר קשר תורה אופן א' (אות ד') וז"ל: "וטעם הדבר הוא, לדמות צורה ליוצרה שדבר עגול, אין לה תחלה ואין לה סוף, וגם השי"ת אין לו תחילה ואין לו סוף, לכן הוא מכונה בשם אין סוף, והוא נמשל השי"ת לעגולה, וקורא אני ע"ז יהללו שמו ב"מחול". כי מחול ר"ל עגול מלשון אמרם חוזר חלילה, וכמ"ש ואני אהיה לה נאום ה' חומת אש סבי"ב, וה' סבי"ב לעמו וכיוצא באלו מאמרים רבים מורים על היותו ית"ש כעגולה מקפת. ולכן בראם בדמיונו להעיד על יוצרם שהוא בוראם והוא יוצרם". [ויש לפרש פסוקים אלו גם לפי דברי האוה"ח הנ"ל].

וגם בזה יש לרמז במצה, שהיא מאכל האמונה, ועושים אותה בעיגול לרמז השתוקקנו להקב"ה, שכביכול נרמז בעיגול.



יא.

ועוד י"ל טעם בזה לפי מה שכתב רבינו התשב"ץ בפי' למשלי הנקוב בשם חשק שלמה, וז"ל עה"פ אשר אורחותיהם עקשים ונלוזים במעגלותיהם (ב', ט"ו) [מ"ז ע"א], "ואפשר לומר שהמעגל הנאמר הנה הוא ענין היקף העגולה וכו', לפי שכל התמונות אפשר שיפול בהם העקומה ולא יובן לרואה, כמו התמונה המרובעת שאמותיה הצודק הוא שווי הקווים הד', ולפעמים יפול בה הזיוף והעיקום במה שתהיה... למרובעת מלכסן או מעוין וכדומה בזה בכל התמונות, מה שלא יהיה כן בתמונה העגולית כי היא סובבת נקודת המרכזית, ומתוך כך לא יפול בה שום התעקמות ושום זיוף", עכ"ל.

ובזה יש לפרש נמי הפסוקים דלעיל, דהקב"ה צדיק וישר ואין עולתה בו [תהלים (צ"ב, ט"ז)], שלא ברא העולם בצורה הנופל בזה עקמומית וכדומה. ובה שבחו בפסוקים הנ"ל, יהללו שמו במחול, לומר שבחו על ישרות ואמיתות הנהגתו, וכן ואני אהיה לה נאום ה' חומת אש סביב, וה' סביב לעמו, הכל לומר על אמיתיות הנהגתו יתברך. שזה עיקר האמונה, להאמין שהכל מה שעשה ועושה ויעשה, הוא אמת וישר.

וכן עד"ז יתפרש מאמר חז"ל תענית (ל"א ע"א), עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן. בדוקא מחול, שהוא העיגול דמרמז על האמת שאין בה זיוף ועיקום, והיינו לעתיד לבוא שהוא עולם האמת, והכל בו אמת בלא זיוף, ומפני הכי, והוא יושב ביניהם, כיון דהקב"ה שונא השקר, והוא אמת וחותמו אמת, וכיון שהוא מחול עיגול וכו"ל, לכן יכול לישב ביניהם בגן עדן.

וכל זה באה לרמז המצה, שהקב"ה הוציאנו ממצרים, והנהיג אותנו מאז עד עתה, והכל אמת וישר, ואנו מאמינים בזה בכל לבנו ונפשנו. ופסח הוא חג האמונה, כדאיתא בספרים. לכן אנו עושים המצה עגולה בדוקא לרמז הנ"ל.



יב.

וכן יש לפרש עפ"י מה שכתב מרן החת"ס בתורת משה פרשת בשלח עה"פ זה קלי [ע' ע"א], דעוה"ז הוא עיגול פתוח, ועוה"ב הוא עיגול סגור, עיי"ש. וזה באה

לרמז המצה, את רצוננו לזכות לעוה"ב לגאולה האמיתית, שיהיה שמו של הקב"ה שלם, וימלוך על כל העולם.



יג.

ועוד י"ל לפי מש"כ מרן ההתעוררות תשובה בשיר מעון פרשת כי תצא [ע' ל"ז] עה"פ כי יקח איש אשה, דהחתן נותן לכלה טבעת שהוא עגול ומקיף האצבע ובזה נותן לה אור המקיף, וכתב, דזה רומז על האשה שהיא בבחינת חומה לבעלה (כיבמות ס"ב ע"ב), דכמו שהחומה מקפת הבית כן האשה בבחינת חומה לבעלה, וכתוב בספרים שאור המקיף הוא מגין מן הקליפות ומן המזיקים. עיי"ש. ולפי"ז את המצה עושים בצורת עיגול, שהוא אור המקיף, דפסח הוא ליל שימורים מן המזיקין [עיין פסחים (ק"ט ע"ב)], והוא חומה לרמז, שהקב"ה הוא חומה ומגן לעמו ישראל.



יד.

ועוד כתב השיר מעון (ר"ה, ע' מ"ז) בטעם שבני אשכנז עושים החלות עגולות בימים נוראים, כי דבר עגול אין לו קץ וסוף, והוא סימן טוב לאריכות ימים בלי קץ. ולפי"ז י"ל דגם במצה שהוא מאכל דאסוותא כדאיתא בזהר (פ' תצוה קפ"ג ע"ב) אנו עושים כן לסימן זה.



טו.

ועוד י"ל בכוונת ההתעוררות תשובה, דמאי היא אריכות ימים בלי קץ שכתב, דכוונתו על חיי העוה"ב, שהוא לחיי העולמים. וכנ"ל בדברי החת"ס שהוא רומז לעוה"ב. וכנ"ל בכוונת המצה.



טז.

ולהשלמת הדברים אביא מש"כ מחו' כ"ק האדמו"ר מקאמארנא רבי חיים יעקב סאפרין זצ"ל, בעמח"ס פרי חיים, בקובץ המאור (חו' ע"ג) וז"ל: "הנה הפייטן ייסד בפיוט לשבת פ' החודש 'דבר אור יקרות לקפות, החודש אשר ישועות בו מקיפות וכו', ונראה לפרש, כי אחר גלות מצרים הבדיל הקב"ה את הירח לישראל שיקבעו על פיו את חשבון מולדותיהם ואמרו חז"ל הראה לו הקב"ה למשה וכו', ואמר לו כזה ראה וקדש. והנה צורת הלבנה שהיא סמלן של ישראל, פעמים שהיא עגולה (כשהיא בשלמותה) ופעמים שהיא פגומה (לפני חצי החודש ואחריו), וזהו הענין מה שהסנהדרין יושבין כחצי גורן עגולה שנא' שררך אגן הסהר וגו', ומובא בזה"ק שללבנה ג' שמות ירח, לבנה, סהר, וסהר שמה כשהיא פגומה ועיי"ש.

ברם לעת"ל יתן הקב"ה גם את השמש לישראל לחשב על פיה והשמש היא תמיד עגולה ואינה פגומה בשום זמן, וכן ישראל אז יהיו לעולם בשלמותם, וזש"נ עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים, היינו עיגול שלם. ואחז"ל בניסן נגאל, ובניסן עתידין להגאל, וזה כוונת הפייטן, החודש אשר ישועות בו מקיפות, היינו שישראל יתעלו אז למדרגתם הכי עליונה להיקף השלם ורמוזו למתן השמש לישראל בעת הגאולה האחרונה.

ע"כ עושין המצה עגולה זכר לגאולה העתידה, אבל כעת בגלותנו פורסין המצה, חצי' לאפיקומן במקום קרבן פסח, שחסר לנו בעוה"ר פסח בגלות. וחצי' לפרוסה לחם עוני ומה דרכו של עני וכו', ומברכין על הפרוסה הרומזת לגלותנו עד שהקב"ה יגאלנו ב"ב". עכ"ה.

ולהוסיף ע"ד הקדושים י"ל, דהנה הלבנה לעתיד לבוא תהיה במלואה כמו שאומרים בקידוש לבנה, "ויה"ר וכו' למלאות פגימת הלבנה, ולא יהיה בה שום מיעוט, ויהי אור הלבנה כאור החמה וכו'". וכנאמר [ישעיה (ל' כ"ו)] והיה אור הלבנה כאור החמה, וזה העיגול, מלבד שרומזו על השמש, רומזו על לעתיד לבוא ללבנה עצמה, שתהיה שלימה לעת"ל.

ועוד י"ל דלכן הכה הקב"ה את הבכורים במצרים, וציוה לעשות הפסח ביום ט"ו, שהוא באמצע החודש במילוי הלבנה, לרמוז הנ"ל, ולכן אנו עושים המצות

דוקא עגול, לרמז שהקב"ה ציוה לעשות הפסח, והוציאנו ממצרים, דוקא בעת
מילוי הלבנה, הרומז כנ"ל.



הרב הראל דביר

אכילת קרבן פסח על גגות בתי ירושלים ובבתי קומות

פתיחה

נאמר בתורה (שמות יב, מז): 'בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה'. איסור הוצאת הבשר מהבית התבאר לפרטיו בגמרא (פסחים פה, א - פו, א) וברמב"ם (הל' קרבן פסח ט, א-ו). אכן, יש לדון האם מותר לאכול מן הפסח בגגות הבתים, וכן בקומה שנייה ומעלה של הבית (המכונה 'עלייה' בלשון חכמים), או שיש לאוכלו דווקא בקומת קרקע.

מאמר זה יוקדש לבחינת דברי חז"ל והראשונים, למעט שיטת הרמב"ם, שקובעת מקום לעצמה ומצריכה התייחסות נפרדת. מסקנת המאמר הנוכחי היא שלפי כל הראשונים דלקמן, אין לאכול את הפסח על גגות ועליות, ויש לאוכלו דווקא בקומת קרקע. ועוד חזון למועד לעיין בשיטת הרמב"ם בעניין זה בע"ה.

לאחר העיון בשיטת הרמב"ם, יש להשלים את הסוגיה בהתייחסות שלישית, שתעסוק בהגדרת ההבדל בין בית קרקע לגג או עלייה ובמצבי ביניים, וכן בדין חצרות ומרתפים, ובדין בתי ירושלים בזמננו, ש'נבנתה עיר על תלה' (ירמיה ל, יח), ובחלק מהמקומות המפלס כיום גבוה מהמפלס שהיה בזמן הבית. יצוין כי חלק מהאחרונים דלקמן הקדישו את עיקר דבריהם לביאור שיטת הרמב"ם, ודבריהם הובאו במאמר הנוכחי באופן חלקי, לפי הנצרך והנוגע לדברי שאר הראשונים.



א.

דברי חז"ל

דברי חז"ל בתוספתא ובמדרשי ההלכה

נאמר בתוספתא (פסחים ו, יא):

אף על פי שנאמר בבית אחד יאכל, אוכלין אותו בחצרותיהן ובגגותיהן^(א).
מה תלמוד לומר בבית אחד יאכל – בחבורה אחת.

בתוספתא מבואר ש'בית' אינו בדווקא, ועוד מבואר שמכיון שאינו בדווקא ובכל זאת נכתב, בא הוא ללמד דין אחר – שיש לאכול את הפסח בחבורה אחת דווקא. דין אכילת הפסח בחבורה אחת הובא גם בברייתא בגמרא (שם פה, ב), אך שם הוא נלמד באופן אחר מהפסוק:

תניא: לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה – אין לי אלא מבית לבית,
מחבורה לחבורה מניין? תלמוד לומר חוצה – חוץ לאכילתו.

לפי הבבלי הדרשה איננה מיייתור המילה 'בית', שאינה בדווקא, אלא מהמילה חוצה. רש"י ביאר שמילה זו מיותרת ובאה לדרשה: 'חוצה – קרא יתירא הוא, למילף חוץ לחבורת אכילתו'. וסברת הדבר היא שכל הוצאה היא 'חוצה', ולכן הוראת הפסוק הייתה מובנת גם אלמלא מילה זו, ולא באה אלא לדרשה, שישנה מציאות נוספת של 'חוצה', שגם היא בכלל האיסור, דהיינו הוצאה ממקום חבורת אוכלי הפסח. כך נדרש הפסוק גם בתרגום המיוחס ליונתן: 'בחבורא חדא יתאכל לא תפקון מן ביתא מן בשרא בר מחבורתא ולא למשדרא דורונין גבר לחבריה', בשונה מאונקלוס שתרגם כפשוטו: 'בחבורא חדא יתאכיל לא תפקון מן ביתא מן בשרא לברא'.

לכאורה, דברי התנאים מציגים שתי דרכים שונות במדרש הפסוק. לפי דרכה של התוספתא, הבית אינו בדווקא, ואזכורו משמש לדרשה. ונראה שאיסור ההוצאה מן הבית אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא מדין הוצאה מהחבורה, שהיא מקום אכילתו. לעומת זאת, לפי הברייתא והתרגום המיוחס ליונתן, הבית אינו משמש לדרשה, וקצת משמע שאזכורו הוא בדווקא.

(א). כך בכ"ז. בכ"ע: 'ועל גגותיהן'. בשני כה"י ברור שכתוב 'גגותיהן' ולא 'גגותיהן'.

ואולם במכילתא דרשב"י (שם), הובאו שתי הדרשות בחדא מחתא, בשינויים קלים:

בבית אחד – אין לי אלא בית, מנין לרבות חצר גנה וסוכה, תלמוד לומר באחד יאכל. אם כן למה נאמר בבית אחד יאכל, בחבורה אחת.

לא תוציא מן הבית – אין לי [אלא] מבית לבית, מחבורה לחבורה מנין, תלמוד לומר חוצה, חוץ למקום אכילתו.

ובמכילתא דר' ישמעאל (שמות יב, מו) נאמר:

בבית אחד יאכל – בחבורה אחת הכתוב מדבר. אתה אומר בחבורה אחת או אינו אלא בבית אחד כמשמעו²? כשהוא אומר על הבתים אשר יאכלו אותם בהם, הא למדנו שהוא נאכל בבתיים הרבה. הא מה תלמוד לומר בבית אחד יאכל, בחבורה אחת [...]

לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה וגו' – חוץ לחבורה. אתה אומר חוצה חוץ לחבורה, או אינו אלא חוץ לבית? תלמוד לומר חוצה, חוץ לאכילתו.

מהמכילתות נראה שהדרשות אינן עומדות בסתירה זו לזו, אלא הן משלימות זו לזו. ונראה ששני דינים הם, שניים שהם ארבעה: דין ראשון הוא שהפסח צריך להיאכל בבית אחד, ובדרשה נוסף הדין שהוא צריך להיאכל בחבורה אחת. ודין שני הוא שאסור להוציאו מן הבית, ובדרשה נוסף הדין שאסור להוציאו מהחבורה. הדין הראשון ודרשתו אינם מכריחים את קיומם של הדין השני ודרשתו, שהרי ייתכן שהפסח צריך להיאכל דווקא בבית אחד ובחבורה אחת, אך אין איסור בהוצאתו. וכמו שבסוכות יש לאכול דווקא בסוכה, אף שאין כל איסור בהוצאת המאכלים ממנה. ולכן היה צורך גם בדין השני. אמנם, הדין השני כולל את הדין הראשון, אך אי אפשר היה לאסור את הוצאת הפסח מן הבית ומן החבורה לפני שלמדנו שהוא צריך להיאכל בתוך הבית ובחבורה אחת. ולכן נצרכו שני הדינים, ונצרכו שתי הדרשות.

(ב). דהיינו, שכל ישראל יאכלו את הקרבן בבית אחד.

היוצא מכל האמור לעניינינו הוא שאין להניח שקיימת מחלוקת תנאים בנוגע לדרשה המרבה חצרות, המופיעה בתוספתא בצירוף גגות ובמכילתא דרשב"י בצירוף גינה וסוכה.



דין 'גגין ועליות לא נתקדשו' ומשמעותו לנידוננו

והנה, נאמר בגמרא (פסחים פה, ב - פו, א):

אמר רב: גגין ועליות לא נתקדשו. איני? והאמר רב משום רבי חייא: כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא. מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא? לא, דאכלי בארעא ואמרי באיגרא. איני? והתנן: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ואמר רב: שלא יעקרו מחבורה לחבורה. לא קשיא, כאן בשעת אכילה, כאן שלא בשעת אכילה.

מדברי הגמרא עולה שגגות הבתים שבירושלים, וכן ה'עליות' – הקומה השנייה ואילך בבית רב-קומות, לא התקדשו בקדושת ירושלים, והם אינם ראויים לאכילת קרבן פסח. ולכן הגמרא מעמידה את דברי רבי חייא בעניין שירת ההלל על הגגות דווקא שלא בשעת אכילה. וזאת, בסתירה לכאורה לדרשת התוספתא, המכשירה את הגגות לאכילת קרבן פסח. לפיכך, ייתכן שהגמרא נוקטת כדרשת המכילתא דרשב"י שבה לא נזכרו גגות. ולפי זה יש להכשיר חצרות, שכלולות בריבוי גם לפי המכילתא דרשב"י, ואין בהן את הריעותא דגגין ועליות. אולם העירני הרב משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א שניתן להבין שהדרשה במכילתא לא התייחסה לירושלים ולשאלת קדושת גגותיה, אלא רק לדינו העקרוני של גג, שהרי פסוקי התורה לא נאמרו על פסח דורות אלא על פסח מצרים, ולפי זה אין סתירה בין דרשה זו ובין דברי הגמרא. ודברי פי חכם חן.

ובירושלמי (פסחים ז, יב) נאמר:

רב שאול לרבי חייא רבה: גגות ירושלם מה הן. אמר ליה: מן מה דמתלין מתלא פיסחא כזיתא והלילה מתבר אגרייא, הדא אמרה גגות ירושלם קודש. ר' ירמיה ר' מיישא רבי שמואל בר רב יצחק בשם רב: גגות ירושלם חול.

גם בירושלמי מבואר שלדעת רב גגות ירושלים לא נתקדשו, אלא שיש הרחבה של המובא בשם ר' חייא. ובשונה מהבבלי שרק הביא בשמו את המימרה דכזיתא פסחא והלילא פקע איגרא, הירושלמי מביא את דברי ר' חייא כתשובה ישירה לשאלת דין גגות ירושלים, באופן שאינו יכול לקבל את הסבר הבבלי, שמדובר רק על שירה שאחרי האכילה. דברי הירושלמי לא הובאו בראשונים.

התוס' (שבועות יז, ב ד"ה ואין שוחטים) כתבו שמכוח דברי הבבלי אין לאכול קדשים קלים בגגין ועליות. וכן כתב המפרש למסכת תמיד (כו, א סד"ה בא): 'וקי"ל בפסחים דגגין ועליות לא נתקדשו, לא שנא גגי עזרה ולא שנא גגי ירושלים בקדושת ירושלים'. וכן נראה מדברי הראב"ה (פסחים, תקעא) ומהר"ם חלאוה (פסחים קיח, א ד"ה ת"ר), שכתבו שבזמן הבית היו אוכלים בבתים, ורק לאחר מכן עולים לגגות לשיר את ההלל, וכמסקנת הגמרא. ומדברי מהר"ם חלאוה נראה שגרס 'פסחא בביתא' ולא 'כזיתא פסחא', וכן הגרסה במדרש (שיר השירים רבה ב, ז). ויעויין עוד בשערי היכל (פסחים, קכה) בביאור סוגיה זו.



ב.

דברי הראשונים בסוגיית אילן העומד בתוך התחום

שני הסברי התוס' להיתר אכילת מעשר שני על אילן בירושלים

והנה, בנוגע לעיר מקלט נאמר במשנה (מכות יב, א):

אילן שהוא עומד בתוך התחום ונופו נוטה חוץ לתחום, או עומד חוץ לתחום ונופו נוטה בתוך התחום – הכל הולך אחר הנוף.

ובגמרא (שם, א-ב) נאמר:

ורמינה: אילן שהוא עומד בפנים ונוטה לחוץ, או עומד בחוץ ונוטה לפנים – מכנגד החומה ולפנים כלפנים, מכנגד החומה ולחוץ כלחוץ. מעשר אערי מקלט קא רמית? מעשר בחומה תלה רחמנא, ערי מקלט בדירה תלה רחמנא, בנופו מתדר ליה, בעיקרו לא מתדר ליה. ורמי מעשר אמעשר, דתניא: בירושלים הלך אחר הנוף, בערי מקלט הלך אחר הנוף.

אמר רב כהנא, לא קשיא: הא ר' יהודה, והא רבנן; דתניא, ר' יהודה אומר: במערה הולך אחר פתחה, באילן הולך אחר נופו.

רש"י (ד"ה רבי יהודה וד"ה באילן) כתב שדברי ר' יהודה מתייחסים למעשר, ועם זאת רב כהנא לא בא לקיים את התירוצ הראשון, המחלק בין מעשר לערי מקלט, אלא ליישב באופן אחר את הסתירה בין המשנה לברייתא, מבלי לחלק בין מעשר לערי מקלט. ובאמת הגמרא ממשיכה ומקשה על ההנחה שמשנתנו היא כר' יהודה. ואם רב כהנא לא בא אלא ליישב קושיה צדדית בענייני מעשר, אין שום הבנה בקושיית הגמרא. וכבר עמד בזה הריטב"א (ד"ה גירסת), ודחה את דברי מי שלא פירש כרש"י. ומלבד הכרח זה להבין את דברי רב כהנא כתירוצ שני לסתירה בין המשנה לברייתא, על דברי רש"י והריטב"א יש להוסיף שמשעה שמצאנו מחלוקת תנאים בדין מעשר, כבר אין הכרח ליישב את המשנה עם שתי הדעות, ואם אחת מהן מתאימה למשנה די בכך, וממילא מתייתר הצורך בחילוק בין מעשר לערי מקלט.

מכל מקום, מדברי הגמרא מפורש יוצא שניתן לאכול מעשר שני על אילן בירושלים, ואין הכרח לאוכלו דווקא על הקרקע. ובתוס' (ד"ה אילן) התקשו בהבנת היחס בין דברי הגמרא ובין הדין דגגין ועליות לא נתקדשו, וביארו זאת בשני אופנים:

אילן שהוא לפנים מכנגד החומה ולפנים כלפנים – תימה, דבשילהי כיצד צולין אמרינן דגגות לא נתקדשו. ואם כן, (הווי) מעשר שני אין אוכלין על האילן. ויש לומר דמיירי שענפיו מועטין, שאין בהן ארבעה^ג, דלא חשיבי, והוי כאילו עומדת באויר כנגד הקרקע. עוד יש לומר דמיירי באילן שענפיו מרובין, ואויר ירושלים כירושלים.

הסבר התוס' הראשון הוא שענפים שאין בהם ארבעה טפחים אינם חשובים מקום בפני עצמם, ואם כן אין הם כגגין ועליות אלא כאוויר בעלמא. והסברם

ג). נראה שהכוונה היא לשיעור שטח של ארבעה על ארבעה. התייחסות לשטח זה כבעל חשיבות מופיעה לעניין עקירה והנחה בשבת (שבת ד, א - ה, א), לעניין הגדרת מקום כרשות היחיד או רשות הרבים ולא כמקום פטור (שם ח, ב), לעניין הגדרת חלון בין רשויות כפתח המאפשר להן לערב יחד (עירובין עו, א), לעניין קבלת טומאה בשק (כלים כו, ב), לעניין הגדרת חלון כפתח, לטמא רק אותו ולטהר את שאר הפתחים כשיש מת בבית (אהלות ז, ג), ועוד.

השני הוא שאוויר ירושלים כירושלים, ובפשטות נראה שאף אוויר גגין ועליות בכלל זה, ובשונה מהנחתם בקושייתם ובהסברם הראשון.



הבנת המהרש"א בהסבר השני בתוס' וקושיות המשנה למלך עליה

יש להבין כיצד ההסבר השני בתוס' מתיישב עם דברי הגמרא בפסחים, שבה נאמר שגגין ועליות לא נתקדשו. המהרש"א כתב:

רצונם לומר דלא אמרו דגגו לא נתקדש אלא באויר עזרה, דלא הוי כעזרה, אבל הכא אויר (ב)ד[ירושלים הוי כירושלים. ובספרים הגיהו בתוספות לאין צורך, ודו"ק.

המשנה למלך (הל' שגגות יא, ד) הקשה על הבנת המהרש"א, המצמצמת את דין גגין ועליות שלא נתקדשו לעזרה בלבד, שכן דברי הגמרא הנ"ל מתייחסים לאכילת פסח, שדינה בכל ירושלים ולא בעזרה בלבד. ועל זה אמר רב דגגין ועליות לא נתקדשו, ובהכרח כוונתו היא לקדושת ירושלים ולא לקדושת העזרה. וכן הקשו במשמרות כהונה (שבועות יז, ב בד"ה אין) ובהר המוריה (הל' בית הבחירה ו, ז). ועוד הקשה המשנה למלך ממקורות רבים שבהם נאמר שאוויר עזרה כעזרה, וביניהם דין ביאה במקצת (זבחים לב, א - לג, ב) וכן דברי התוס' (שבועות יז, א ד"ה תלה).



תירוץ המנחת חינוך לקושייה הראשונה של המשנה למלך

המנחת חינוך (שסב, ד"ה ומבואר במס') כתב על הקושייה הראשונה של המשנה למלך:

ואין זה תימה, דבאמת דרב סובר כן. רק התוס' כתבו דהמשנה בעל כרחך סוברת דנתקדשו גגי ירושלים, כיון דמבואר דאוכלין על האילן, ורב פליג על המשנה. וכמה פעמים מצינו בגמרא דרב תנא הוא ופליג, עי' כתובות ח' ומקומות הנרשמים שם. ולא קשה למה לא מקשה על רב מהמשנה, דכמה פעמים לא נוכל להקשות על רב, דתנא הוא ופליג. עי' במקומות

הנ"ל. אדרבא, הש"ס מתמה על המקשה על רב, דאמרי' מתני' מקשי על רב, רב תנא כו'. ובתחלה מקשה דרב אדרב דהוא בעצמו סותר דבריו אבל מהמשנה ידע הש"ס דהוא דלא כרב ולא רצה להקשות על רב כי רב לא ס"ל כהמשנה.

ואחרי זה, דמקשה הש"ס על רב^ד, היינו לברר אם המשניות והברייתות סותרים לדברי רב או לא. ומסקנא דכל הנהו לא סתרו לדברי רב בעזרה, וכולהו סברי דעליות וגגות לא נתקדשו בעזרה כרב.

והיינו שאכן קיימת סתירה בין המשנה במכות, לפי פירוש התוס', לבין דברי רב בפסחים, והסתירה הזו לא הועלתה על ידי הגמרא משום שרב תנא ופליג. אמנם לכאורה יש קושי בהסבר זה, דמלשון התוס' לא נראה כלל שהם חוזרים בהם מניסיונם ליישב את הסוגיות, אלא מסתפקים בכך שלרב יש סמכות לחלוק על משנה. דהרי הם פתחו בקושיה ועליה הם אומרים ש'עוד יש לומר', ונראה בעליל שכוונתם היא ליישב את הקושיה. וגם לא נראה שהם חוזרים בהם מהקביעה שגגות לא נתקדשו. וגם ההבנה שהגמרא הקשתה על רב רק כדי לברר אם הוא אכן חולק על המשניות או לא, אינה מתיישבת יפה עם פשטות הגמרא, וכפי שכבר העיר באבן ישראל (הל' בית הבחירה ו, ז ד"ה הן).



תירוצי האחרונים לקושייה השניה של המשנה למלך

הערוך לנר (מכות שם ד"ה אכן) כתב ליישב את קושיית המשנה למלך מדין אוויר עזרה, וחילק בין אוויר שעד גובה המחיצות, שהוא אכן כעזרה, לבין אוויר מעל גובה המחיצות, שהוא אינו כעזרה. אך לכאורה יש קושי בחילוק זה, שכן במקורות שציין המשנה למלך לא נאמרה הסתייגות, ומשמע שאוויר העזרה עולה עד לרקיע, ואף בדברי המהרש"א לא נאמרה הסתייגות, ומשמע שאף בגובה המחיצות אין אוויר העזרה נידון כעזרה. ומלבד זאת, בדברי הראב"ד (תמיד ל, ב בדפוס וילנא בשורה האחרונה) מבואר שאוויר העזרה נתקדש 'עד רום רקיע', ולכאורה זה שלא כערוך לנר, ועמד בזה במקדש דוד (קדשים טז, ה).

ד). היינו מה שהקשתה הגמרא (פסחים פו, א) על רב ממשניות וברייתות.

אכילת קרבן פסח על גגות בתי ירושלים ובבתי קומות קיג

והחק נתן (מכות שם על תוד"ה אילן) כתב ליישב את קושיית המשנה למלך על ידי חילוק בין גגות שהיו בשעה שקידשו, שהם לא נתקדשו, ובין גגות שלא היו בשעה שקידשו, שאוירים כבר התקדשו ואין בבנייתם כדי לבטל זאת. וכעין זה מבואר בפירוש הראב"ד לתמיד (ל, ב - לא, א) ובשו"ת הרדב"ז (ב, תרצא). אך העוד יוסף חי (זרקא; מכות שם ד"ה בתו') הקשה על החק נתן: 'ואינו נכון, דאם כן מאי פריך מהא דכזיתא פסחא והלילא פקע איגרא, לימא דהך איגרא נעשה קודם הקידוש', דהיינו שהגג שעליו נאמר שלא התקדש הוא דווקא כזה שנעשה קודם הקידוש, והגג שעליו אוכלים הוא כזה שנעשה לאחר הקידוש. וכן הקשה בעיר הקודש והמקדש (ד, ו עמ' מה) על דברי הראב"ד.



הבנת מהר"ם מלובלין והבנת המנחת חינוך בהסבר השני של תוס'

הבנה אחרת בהסבר השני של תוס' כתב מהר"ם מלובלין (מכות שם ד"ה בא"ד עוד^ה):

דבתירוצא בתרא קאמר דעל האילן אפילו שענפיו מרובין נקרא אויר ירושלים, ואויר ירושלים נתקדש כירושלים עצמו. ודוקא על הגגות שעל גבי הבתים לא נתקדש. אבל האויר שעל גבי האילן נתקדש אפילו עד לרקיע.

על כך הקשה הערוך לנר (שם ד"ה בא"ד ואויר) שלפי זה העיקר חסר מן הספר, דהיינו האבחנה בין גגות לאילן. אמנם נראה שניתן ליישב זאת, דאפשר להבין שזו כוונת התוס' במה שכתבו שאויר ירושלים כירושלים. דבזה הגדירו את האילן כאויר ולא כגגות, וכדלהלן מיד.

חילוק אחר בין גג לאילן, חילק המנחת חינוך (שסב, ד"ה ובתי):

אפשר לחלק בין גגים ועליות דלאו למסתר קיימי, הוי מקום בפני עצמו, אבל אילן דאין מקיימין אילנות בירושלים כמבואר בר"מ פ"ז מהל' בית

(ה). מהר"ם לא התקשה מהגמרא בפסחים, אלא התקשה בהבנת דברי התוס' כשלעצמם, מעיקרא מה הקשו ובסוף מה תירצו. אך לפי דבריו מיושב גם הקושי מהגמרא בפסחים.

הבחירה¹ ולמקצץ קיימי, לא הוי מקום בפני עצמו, ובטל לגבי האויר. וכהאי גוונא מצינו בכמה מקומות², החילוק דלמקצץ קיים.

וכעין זה כתב בעיר הקודש והמקדש (ד, ו עמ' מה):

עלה על לבי לומר הסבר אחר בחילוק דברי התוס': דוקא גגין ועליות שהן מחיצות עומדות, מפסיקות הן בפני אויר קרקע העזרה (שאין אוכלין שם מעשר שני), אבל ענפי אילן, שאין להם מעמד אלא מתנועעים, הרי זה דומה לסככות (שריגי אילנות) שאם אינם ראויים לקבל מעזיבה בינונית אין חוצצין (אהלות ח, ב ורמב"ם הל' טומאת מת יג, ב) [...] ויתכן שלחילוק זה כוון גם המהר"ם. עוד דבר, שבכלל בירושלים לא היה כל אילן עומד להתקיים, דהא אין מקיימין בה אילנות³.



שני הסברי תוס' ר"ש משאנץ לאכילת מעשר שני על אילן בירושלים

ובתוס' ר"ש משאנץ (מכות שם ד"ה אילן) הקשה מהגמרא בפסחים וס' תירץ: ויש לומר דשאני נוף שהוא מופרד מחבירו ורואה אור ירושלים יותר מבעליה וגג. (א"כ) [אי נמי] יש לחלק בין מעשר לשאר קדשים קלים, כי היכי דבנופו לא מצי פריק וגו'. אבל בנוף גופיה, פשיטא ליה דמצי אכיל בלא פדיון, דלעולם נוף לא יהיה בטל, לא להקל ולא להחמיר.

בדברי תוס' ר"ש מועלים שני תירוצים: האחד, שהנוף חשוב כירושלים ולא כגגין ועליות, וכעין דברי האחרונים. והשני, שיש לחלק בין מעשר לקדשים קלים. ההסבר השני הובא גם בריטב"א (מכות שם ד"ה והא דאמרינן):

והא דאמרינן כנגד החומה ולפנים כלפנים – פירוש, והמעשר נאכל שם. ואף על גב דאמרינן פרק כיצד צולין דעליות וגגין בירושלים לא נתקדשו, ואין אוכלין שם פסחים – לא קשיא, דבפסחים וקדשים קלים [הוא] שהחמירו בכך ולא במעשר הקל. (כבר) [כך] פירשו בתוספות⁴.

(1). הי"ג.

(2). יעוין ב"ב קב, ב; ועוד.

(3). ובהמשך דבריו (שם, ו עמ' מז) דן לפי דרכו בדין טיסה מעל מקום המקדש.

מעצם החלוקה בין קדשים קלים למעשר, וכן מהלשון 'החמירו', נראה שמדובר בדין דרבנן, ומדאורייתא אף גגין ועליות קדושים בקדושת ירושלים, והם ראויים לאכילת קדשים קלים. וכבר עמד בזה בספר באר המועדים (בנדיקט; א, עמ' קלו). ובשערי היכל (פסחים, עמ' תפד ד"ה בתוס') הקשה על כך מסוגיית הגמרא בפסחים פ"ה, ששם הקשו על האמירה שגגין לא נתקדשו מהחומרא שקיימת בעליית ההיכל, ולפי הריטב"א העלייה אכן קדושה מדאורייתא ולא ברור מה הקושיה. ועוד יש להעיר שלכאורה פשטות הלשון 'לא נתקדשו' היא שגגין ועליות לא התקדשו מעולם, ולפי הסבר זה הם כן התקדשו, אלא שחכמים גזרו עליהם.

ובעיקר העניין, יש לעיין במה קל מעשר מקדשים קלים. אמנם מצאנו שקדשים קלים חמורים ממעשר בכמה עניינים^ט, אך חיוב האכילה בירושלים הוא מדאורייתא הן בקדשים קלים הן במעשר, ולכאורה קצת קשה להניח שהקלות אחרות שקיימות במעשר הביאו להקל בו גם בזה. הרב יהודה גרשוני (אור המזרח כ עמ' 280) כתב לחלק בין קדשים קלים, שנאכלים ב'מקום טהור', דהיינו מחנה ישראל (זבחים נה, א ורמב"ם הל' מעשה הקרבנות י, ה), לבין מעשר שני, שנאמר בו 'לפני ה' אלקיך תאכלנו' וזה מתקיים גם באוויר ירושלים. ובכך ביקש ליישב את דברי הריטב"א. אולם לכאורה הדברים אינם מובנים, שכן הפסוק 'לפני ה' אלקיך תאכלנו' לא נאמר על מעשר אלא על בכור (דברים טו, כ). ודווקא במקום שבו תואר מקום אכילת מעשר (דברים יד, כג), הדבר נעשה בחדא מחתא עם תיאור מקום אכילת קדשים קלים: 'ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך'. ומלבד זאת, קשה לומר שהתיאור 'לפני ה' אינו מתייחס לירושלים ההלכתית אלא למציאות אחרת.



ט. בערוך לנר (ד"ה בא"ד ואויר) כתב: 'ומדכתב כן בשם התוס', משמע שזה כוונת התוס' כאן, ואתי שפיר, ובעוד יוסף חי (זרקא; ד"ה תו') הציע להגיה את התוס' שלנו על פי דברי הריטב"א. ובהגלות נגלות דברי הר"ש בתוספותיו, נראה שהם שעמדו לפני הריטב"א.

י. בגמרא (יבמות עג, ב) נאמר שקדשים קלים חמורים מתרומה שכן פנקעכ"ס - פיגול, נותר, קרבן, מעילה, כרת ואסור לאונן. ומלבד האיסור לאונן שקיים במעשר שני (דברים כו, יד), כל שאר החומרות של קדשים קלים ביחס לתרומה הן גם חומרות ביחס למעשר שני.

ג.

שיטת הרשב"א

קשיים בדברי הרשב"א

ובשו"ת הרשב"א (א, לד) כתב:

שאלת עוד בפרק שני (שבועות יז, ב): גגין הללו אין שוחטין שם קדשי הקדשים ואין אוכלין שם קדשים קלים. ותמהני, אפילו למאן דאמר גגין ועליות לא נתקדשו, מי גרעי משאר העיר שנאכלין בה קדשים קלים?

תשובה: איברא, לפי גירסא שנזדמנה לך, שאלה גדולה שאלת. אלא שבאמת טעות סופר יש בספרך, וכך היא הגירסא: אין שוחטין שם קדשים קלין, ואין אוכלין שם קדשי קדשים^(א). ואין צריך לפנים.

לכאורה, בדברי השואל ובדברי הרשב"א מבואר שהבינו שהמימרה דגגין ועליות אינה נוגעת כלל לאכילת קדשים קלים על גגות ירושלים, אלא רק לשחיטתם על גגות שבתוך העזרה. ויש אבחנה בין קדושת העזרה, שחלה דווקא על רצפת העזרה ולא על גגין ועליות, לבין קדושת ירושלים, שכוללת גם את הגגות, ולכן מקשה השואל שגגות העזרה אינם גרועים מרצפת ירושלים, והרשב"א מסכים עמו ומתקן את הגרסה באופן שתתאים לכך. ולכאורה יש קושי על דבריהם מהאמור בגמרא, שגגות ירושלים אינם ראויים לאכילת קרבן פסח, משום שגגין ועליות לא נתקדשו, והרי ששאלת קדושתם של גגין ועליות אינה מוגבלת להלכות הנוהגות בעזרה, אלא היא נוגעת גם לעצם קדושת ירושלים ולאכילת קדשים קלים, שקרבן פסח הוא אחד מהם (זבחים נו, ב).



(א). וכן הגרסה לפנינו, בדפוס הגמרא הישנים, בכ"י מינכן, בכ"י וטיקן 140, בכ"י וטיקן 156 ובקטע מכריכת בולוניה – בכל אלה בסדר הפוך ממה שציטט הרשב"א: 'אין אוכלין שם קדשי קדשים ואין שוחטין שם קדשים קלים'. בכ"י פירנצה כתוב: 'אין אוכלין שם קדשי קלים ואין שוחטין שם קדשי קלים', ועל המילים 'קדשי קלים' בחלק הראשון של המשפט יש סימון למחיקה, ובשולי הגיליון כתוב: 'קדשי קדשים'. יתכן שיש קשר בין זה ובין גרסת השואל.

ההבנה הראשונה של האור שמח בדעת הרשב"א

האור שמח (הל' בית הבחירה ו, ז) כתב לחלק בין קדשים קלים דעלמא ובין פסח. דבשעת היתר הבמות הותר להביא קדשים קלים בכל במה שהיא, מלבד פסח, שאינו בא אלא בבמת ציבור. ולפי זה ניתן לחלק ביניהם גם לגבי קדושת הגג. בזמן היתר הבמות אפשר לעשות במה על גג, כמבואר בתוספתא (זבחים יג, טו) ובירושלמי (מגילה א, יא), וניתן להבין שבשעת איסור הבמות נאסרו כל הבמות שמחוץ לירושלים, אך בחצרות בית ה' בתוככי ירושלים לא חל שינוי, והגג עודנו ראוי וקדוש. לעומת זאת, פסח 'דגם בעת היתר הבמות לא היה ראוי להיאכל בכל ערי ישראל, רק במקום הקרוב לבמת צבור, לכן יתכן כי נתקדשה כל ירושלים לא נתקדשו גגין ועליות, ותו אינו נאכל פסח בגג ועליה'.

ואולם, האור שמח כבר עמד בעצמו על הדוחק שבקישור בין אפשרות ההקרבה בבמת יחיד בשעת היתר הבמות ובין קדושת הגג לאכילה עליו בזמן איסור הבמות, וכתב בקצרה: 'אמנם תמיה לחדש דבר כזה'. ובאמת נראה ברור שאיסור ההקרבה בבמות מאז שנבנה המקדש חל גם בירושלים, ולא רק בבמות שמחוצה לה. ומכיון שכך, לכאורה אין ללמוד מדיני הבמות דבר וחצי דבר לזמן איסור הבמות. ועוד הוסיף האור שמח שמדברי הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות י, ה) נראה שאין חילוק לעניין זה בין פסח לשאר קדשים קלים. ואמנם הדברים אינם מחייבים את הרשב"א, אך האור שמח דן שם בדברי הרמב"ם והרשב"א בחדא מחתא.



ההבנה השנייה של האור שמח בדעת הרשב"א

ולכן המשיך האור שמח והעלה דרך נוספת ליישב את דברי הרשב"א:

יתכן דבאמת אויר עזרה כעזרה, יעוין (פ"ה) [פ"א] משגגות במשנה למלך, אורך בזה. רק בעזרה והיכל, שמצוה לבנות בית, והכל בכתב מיד ד' השכיל, ואסור להוסיף על הבנין בלא קידוש – נתקדש רק העזרה ואויר שבתוכה, וגגה לא נתקדש. אבל ירושלים, אטו לא נתקדש אוירה? וכלום יש שיעור לגובה הבתים? ואם יגביהו הבתים עד רום רקיע, מי לא קדוש כל האויר שבתוך הבית? מה מקום יש לומר דגג לא נתקדש? וכן עליה,

הא מאויר ירושלים הוא, וכלום צריך לאכילת קדשים קלים בית? אטו בשוק מי לא מצי לאכול? ואיך שייך לאמר דהאויר של הגג לא נתקדש, ולאמור דרק האויר שבתוך הבית קדשו? זה מפליא המעיין.

בהסבר זה, תלה האור שמח את קדושת הגגין והעליות בכך שיש פרטים מדויקים לבניין המקדש, ופרטים אלה הם שמגדירים גם את הקדושה. ולכן בירושלים, שאין לגביה מגבלות על אופן הבניין, גם הגגין והעליות קדושים. נראה שסברת האור שמח היא שבפשטות אין לחלק בין קרקע ובין בתים ועליות, ולכן כאשר מצינו שגגין ועליות לא נתקדשו, יש לראות זאת כחלק מהמכלול של פרטי בניין המקדש. ומכיון שפרטים אלו לא נאמרו בירושלים בכללותה, גם אי-קדושת הגגין והעליות לא נאמרה בה. וכך הסביר האור שמח את דברי הרשב"א.

ובנוגע לגמרא בפסחים שממנה קשה על הרשב"א, כתב האור שמח:

וצריך לדחוק בשמועה דהכי מקשה, דדא פשיטא דגם פסח נאכל בלא בית כלל, רק בכל זאת דרשו בית על חבורה קאי, ודרשו (פסחים פ"ה ע"ב עיין רש"י שם) חוצה תן חוצה, ופירש רבינו² ששתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד צריכה כל חבורה לעשות היקף, והוי כל חבורה בבית אחד. אם תאמר דבעזרה וכיו"ב אין גג בכלל בית, אם כן גבי פסח שהיו חבורות הרבה אוכלות פסחים בגג אחד, אשר מפני זה אמרו הלילא פקע איגרא, שהרבה פסחים היו אוכלים חבורות הרבה בגג אחד – אם כן אין מתקיים בבית אחד יאכל בחבורה חדא, שגג ועליה אינו בית, והוי רק כמו אויר, ותו הוי כשתי חבורות אוכלין כאחד, דההיקף אינו מועיל להקרא שיהיה הפסח נאכל בבית אחד, אם לא שאוכלים בבית או מועיל ההיקף, שחוץ להיקף הוי חוץ לבית אבל הפסח נאכל גם בגג ועליה, רק שאינם אוכלים שם חבורות הרבה. ודוק.

מבואר בדבריו שהגמרא לא התכוונה לפסול את עצם האפשרות לאכול פסח על הגג, אלא דווקא את האפשרות לאוכלו בשתי חבורות זו לצד זו. דבזה צריך לעשות היקף לכל חבורה, והגמרא הבינה שאם גגי העזרה לא נתקדשו, אזי ההיקף שיתבצע בגגי ירושלים לא יועיל להבדיל בין החבורות, ואף שגגי ירושלים

(יב). רמב"ם הל' קרבן פסח ט, ג.

כן התקדשו. ומה שאמרה הגמרא שגגין ועליות לא נתקדשו לא קאי על אותם גגין שעליהם אוכלים את הפסח, אלא על גגות העזרה, שמהם יש ללמוד שהמחיצה לא מועילה.

אולם האור שמח כבר הרגיש בדוחק שבהסבר זה. ובאמת נראה שיש בהסבר זה קשיים גדולים מאוד: ראשית, קשה מאוד להעמיס בגמרא שהגגות אינם גגות ירושלים אלא גגות העזרה. שנית, קשה להבין את הזיקה בין קדושת גגות העזרה ובין תועלת המחיצה על גגות ירושלים. ולכאורה אלו שני נידונים שונים לחלוטין שתלויים בהגדרות שונות לחלוטין – שאלת קדושת הגגות תלויה בכוונתם או בסמכותם של המקדשים, ואילו שאלת תועלת המחיצה תלויה בשאלה אם מתקיים 'בבית אחד יאכל'. שלישית, לא מובן מדוע היקף בתוך בית מועיל להפריד בין החבורות ואילו היקף ללא בית אינו מועיל. ואדרבה, לכאורה איפכא מסתברא, שאם שתי החבורות נמצאות באותו בית, הבית יועיל לאחד אותן למרות ההיקף המפריד ביניהן, ודווקא אם הן נמצאות תחת כיפת השמים יש יותר משקל יחסי להיקף, והוא המגדיר הבלעדי של התחום של כל אחד מהחבורות^(ג). רביעית, בגמרא לא נאמר שמדובר בשתי חבורות סמוכות החולקות גג משותף. והרי לפי האור שמח זהו לזו הסוגיה, ולכאורה העיקר חסר מן הספר.

מדברי האור שמח נראה שדייק זאת ממה שאמרו שההלל פוקע את הגג, שדבר זה מתקיים דווקא כשאנשים רבים מהללים יחד. אך לכאורה דיוק זה אינו מוכרח כלל, שהרי חבורה אחת יכולה לכלול עשרות רבות של סועדים, ובתיאור דגן מבואר מיניה וביה שמדובר בחבורות גדולות, וכדברי רש"י (פסחים פה, ב ד"ה כזיתא): 'כזיתא פסחא - חבורות גדולות היו נמנין, עד שלא היה הפסח מגיע לכל אחד כי אם כזית מן הפסח'. ועוד כתב רש"י (שם ד"ה והלילא) שהגג פוקע 'לקול המולת ההמון מההלל', ונראה שההמון אינו מסתכם ביושבי גג אחד מסוים, אלא הכוונה לכל המון ישראל למאיש ועד אישה. וכן נראה גם מהמדרשים (שיר השירים

(ג). ומבואר בדברי רבי אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם, ח) שההיקף שהצריך אביו אינו מכל הכיוונים, אלא רק בקו הגבול שבין שתי החבורות.

רבה ב, ז"ט; ספרי דאגדתא על מגילת אסתר ו, א"ט). והשתא דאתינן להכי, אין שום ראייה שמדובר על שתי חבורות סמוכות שחלקו גג משותף.



הבנת הרב זמבה בדעת הרשב"א

הרב מנחם זמבה הי"ד (בתשובה שנדפסה בשו"ת זרע אברהם (לופטביר) ח, כ) כתב ליישב את דברי הרשב"א על פי שיטת המבי"ט (קריית ספר הל' בית הבחירה, ז), שבאופן עקרוני אפשר לאכול קדשים קלים בכל הערים המוקפות חומה, דהן קדושות בקדושת מחנה ישראל ודי בכך לאכילת קדשים קלים, אלא שבפועל לא ניתן לעשות זאת, דהקרבן נפסל מיד ביציאתו מירושלים, ובמעשר שני יש גזירת הכתוב לאוכלו דווקא בירושלים, ולא בשאר הערים המוקפות חומה. עד כאן תורף דברי המבי"ט. על גבי זה הוסיף הרב זמבה שיש הבדל בין קדשים קלים לפסח, דבקדשים קלים לא בעינן אלא לאוכלם במחנה ישראל, ואילו בפסח נאמר שיש לאוכלו 'במקום אשר יבחר ה' אלקיך בו' (דברים טז, ז), דהיינו בירושלים דווקא. ולפי זה יישב הרב זמבה את דברי הרשב"א, דעד כאן לא החמירה הגמרא אלא בפסח, שיש לאוכלו דווקא בירושלים, ולא בשאר קדשים קלים, שדי לאוכלם במחנה ישראל ותו לא, ועד כאן לא הקל הרשב"א אלא בקדשים קלים דעלמא ולא בפסח. וכעין זה כתבו באבן ישראל (הל' בית הבחירה ו, ז ד"ה הן) ובשו"ת באר שרים (ה, יט, ה-ו) בדעת הרשב"א.

אמנם יש להעיר שציווי לאכול במקום אשר יבחר ה' נאמר גם בנוגע למעשר בהמה (דברים יד, כג) ולבכור (שם טז, כ), ולפי דרכו של הרב זמבה יוצא שגם אותם אי אפשר לאכול על גגות ירושלים. ולפי זה כבר יוצא שדברי הרשב"א, שנאמרו ביחס לקדשים קלים בכלליות וללא סייג, אינם חלים אלא בנדרים ונדבות, ולא

(יד). 'ר' אליהו פתר קריית בעולי רגלים - הראיני את מראיך, אלו עולי רגלים. שנאמר: שלש פעמים בשנה יראה וגו', השמיעני את קולך, זה קריאת ההלל בנועם, בשעה שישאל קורין את ההלל קולן עולה למרום. מתלא אמר פסחא בבייתא והלילא מתברא אברייאה. כי קולך ערב, זה השיר. ומראך נאווה, זה הדוכן'.

טו). 'אותו לילה ליל פסח היה, שעלה סנחריב, והיה רבשקה שם. הלך והציץ על פתח החומה של ירושלים, ושמע אותן קוראין הלל, ואמר לסנחריב: לך וחזור לאחוריך. למה, אלהיה של אומה זו עסוק הוא להיות עושה להם נסים בלילה הזאת'.

אכילת קרבן פסח על גגות בתי ירושלים ובבתי קומות

בבכור מעשר ופסח. ולכאורה יש בזה דוחק. מלבד זאת, גם לגבי נדרים ונדבות נאמרה לשון הבאה אל המקום אשר יבחר ה' (שם יב, כו-כז):

[כו] רק קדשין אשר יהיו לך ונדריך תשא ובאת אל המקום אשר יבחר ה'.
[כז] ועשית עלתיך הבשר והדם על מזבח ה' אלהיך ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך והבשר תאכל.

אמנם, ניתן לומר שלשון המקום אשר יבחר מתייחסת רק להבאתם לירושלים ולא לאכילתם בה, אך בפשטות נראה שתיאור המקום מתייחס גם לאכילה. ויעוין עוד במה שהעיר בשיעורי ר' שמואל (רוזובסקי; מכות יב, א אות תו) על עצם דברי המבי"ט.



הבנת העבודת לוי בדעת הרשב"א

בעבודת לוי (רודרמן; ס' א) כתב בביאור דברי הרשב"א, שקביעת רב, שגגין ועליות שבירושלים לא נתקדשו לאכילת פסח, מבוססת על תפיסה עקרונית שאינה תואמת לתפיסה העולה מהאמור בגמרא (זבחים נו, א), שלשכות שבעזרה נידונות כעזרה עצמה ואוכלים בהן קדשי קדשים, וכפי שיתבאר ששתי הסוגיות תלויות זה בזה. ומכיון שהרשב"א קיבל להלכה את דברי הגמרא בזבחים, לכן הוא לא קיבל להלכה את דברי רב בפסחים. זה הוא עיקר דברי העבודת לוי, וכעת יתבאר מהלך הדברים בתמצית.

לכאורה יש סתירה בין קביעת רב שגגין ועליות לא נתקדשו ובין תיאור המשנה (פסחים פא, ב) לשריפת בשר פסח שנטמא או נותר, שבו מוזכרת שריפת הבשר על גגות. והרי שריפת קדשים שנטמאו צריכה להיעשות דווקא בקודש, כמבואר בגמרא (שם כד, א) לגבי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, וכן (שם מט, א) לגבי בשר פסח שהוא הנידון דידן.

ולכן נראה שיש שני גורמים בקדושת ירושלים: הראשון הוא היותה מחנה ישראל, וכשאר ערי חומה שמשלחים מהן מצורעים (כלים א, ז). השני הוא קדושתה הייחודית והיתירה כעיר המקדש. וכלשון העבודת לוי (ד"ה והנה כדי לתרץ קושיא):

והנה כדי לתרץ קושיא זו, נראה לי לומר מילתא חדתא בקדושת ירושלים. הנה במסכת זבחים (קטז, ב) גרסינן בגמרא: כשם שמחנה במדבר, כך מחנה בירושלים: מירושלים להר הבית מחנה ישראל, מהר הבית לעזרה מחנה לויה, מכאן ואילך מחנה שכינה. מבואר דירושלים היא מחנה ישראל [...]

לכן נ"ל דירושלים יש בה שתי קדושות: חדא, קדושת מחנה ישראל שיש בה כמו בערי חומה מחמת שנתקדשה בבית דין ושתי תודות וכו'. ועוד חדא קדושה הוי בירושלים, שאינה בערי חומה, היינו קדושה מחמת המקדש, היינו מחמת שהיא מקפת את המקדש וסמוכה למקדש. כמו שמצינו שהיה מחנה ישראל במדבר אף בלא קידוש, מחמת שהיא סמוכה לאוהל מועד. וזאת הקדושה הוי מחמת עצמה, היינו מחמת שהיא סמוכה, ולא תליא כלל בבית דין לקדש.

ולפי חילוק זה כתב העבודת לוי (ד"ה והנה לפי מה שזכרתי) ליישב את הקושי משריפת בשר פסח:

והנה לפי מה שזכרתי לעיל, דקדושה יתירתא דהוי בירושלים, מה שאינה בשאר ערי חומה, הוי מחמת עצמה, היינו משום שהיא סמוכה למקדש, ואינה מחמת קדוש בית דין ושתי תודות כלל – נראה לי לומר דהא קדושה הוי נמי על הגגין ועליות. והא דאמר רב גגין ועליות לא נתקדשו, היינו דוקא בקדושת מחנה ישראל, דלא הוי מעצמה אלא היא תלויה בבית דין, היינו דהוי מחמת קידוש בית דין ושיר ושתי תודות. וסבר רב: כיון דהגגין הוי רשות לעצמן, יש לומר שבית דין לא קדשום (או שכיון שהן רשות לעצמן היה להם להב"ד להתנות בפירוש שהגגין יהיו קדושים או שהותנו בפירוש שלא יהיו קדושים כאשר אבאר לקמן).

והשתא יש לתרץ הקושיא על רב דאמר גגין ועליות לא נתקדשו, היאך שורפין קדשים קלים על הגגין (כמו שמבואר בפסחים פא, ב).

דעיקר הקושיא הוי משום דבשרפת קדשים בקדש בעינן, וגגין כיון דקדשו מחמת שהן סמוכים למקדש, שפיר יש לומר דשורפין עליהם לפי שיטת התוס' במסכת פסחים (מט, א ד"ה שורפה) [ושורפין] לפני הבירה: פירש הקונטרס כדאמרינן וכו' בקודש באש תשרף במקום אכילתו שריפתו. קשה

לר"י: אי דאורייתא הוא, מה לי עבר צופים ומה לי לא עבר צופים. ותרצו דמן התורה יכול לשרוף בכל מקום שירצה, דבפרק כל שעה לא מרבינן אלא פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים, אבל שאר קדשים שנאכלין לזרים לא מרבינן. ומה שהצריכו חכמים הוי משום גזירה, עיין שם בתוס'.

מבואר דשרפת קדשים קלים במקום קדוש אינו אלא מדרבנן, ואם כן יש לומר דלא גזרו רבנן אלא דוקא במקום שאין קדושה כלל, אבל בגגין כיון שיש עליהם קדושה מחמת שהן סמוכין למקדש, שפיר יכולין לשרוף עליהם.

ולפי זה המשיך וכתב (ד"ה והנה לפ"ז):

והנה לפי זה שבארנו דבירושלים יש בה שתי קדושות, ועל הגגין הוי חדא קדושה, אם כן מבואר דרב דאמר גגין ועליות לא נתקדשו (לאכילת קדשים) סבר דלאכילת קדשים בעינן שתי קדושות, ולא סגי בחדא קדושה.

והמשיך והביא (ד"ה וראיתי מקשים) את הסתירה שקיימת בין האמור בגמרא (זבחים נז, א), שאין חייבים על כניסה בטומאה ללשכות הבנויות בהר הבית ופתוחות לעזרה, אך מותר לאכול קדשי קדשים בתוכן, לבין מה שכתב הרע"ב (מעשר שני ג, ח), שחייבים על כניסה בטומאה ללשכות אלו, ולכאורה דברי הרע"ב אינם תואמים לדברי הגמרא. ועוד הקשה העבודת לוי על עצם מה שחילקה הגמרא בין אכילת לחיוב על טומאה, דמאי שנא, וממה נפשך – אם הלשכות כעזרה צריכים גם להתחייב אליהן, ואם הן אינן כעזרה צריך לאסור אכילת קדשים בתוכן.

וביישוב הקושי על החילוק בין אכילה לטומאה, כתב העבודת לוי (ד"ה ונ"ל לומר) שגם בעזרה יש שני גורמי קדושה: האחד הוא היותה בירושלים המוקפת חומה, והשני הוא עצם קרבתה למקדש. וגם בעזרה קידוש בית דין נצרך רק לגורם הראשון ולא לגורם השני. ובלשכות קיים הגורם השני ולא קיים הגורם הראשון, ודי בזה בכדי להכשירן לאכילת קדשים, אף שהנכנס אליהן בטומאה פטור. ובזאת מיושב הקושי על החילוק בין אכילה לטומאה, וכלשונו:

הוי עלייהו קדושה מחמת שהן סמוכים למקדש, והוי חצר אוהל מועד, ושפיר אוכלין בהן קדשים אף שלא נתקדשו בקדושה שניה^{טז} בבית דין וכו'. ולפי זה מבואר מהאי סוגיא דאוכלין קדשים במקום שאין שם אלא חדא קדושה, דהתורה ריבתה מחצר אוהל מועד שאוכלין בלשכות, ואף שאין בהם אלא חדא קדושה. ולכן אין חייבין עליהם משום טומאה, דלגבי טומאה ליכא ריבוי בקרא.

על גבי הנחות אלו – שיש שני גורמי קדושה בירושלים ובעזרה, ושלאכילה סגי בגורם אחד בלבד – הוסיף העבודת לוי (ד"ה והשתא) וחידש שדברי רב, הפוסלים את גגות ירושלים מאכילת פסח, משמעם ש'אכילה וטומאה הוי כהדדי, ולתרוייהו בעינן שתי קדושות'. ולפי זה, ההיתר לאכול קדשי קדשים בלשכות נובע בהכרח מכך שרב 'סובר דהלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, נמי נתקדשו בבית דין וכו', כמו כל העזרה. והוא כמו דאמרינן בתוספתא הנ"ל ובירושלמי, דחייבים על הלשכות משום טומאה'. ובזאת מיושבים דברי הרע"ב.

אחר כל ההקדמות הללו, ביאר העבודת לוי (ד"ה והנה לפי מה) על פיהן גם את שיטת הרשב"א בעניין אכילת קדשים על גגות ירושלים: מכיון שיש מחלוקת עקרונית בין רב בסוגיה בפסחים לבין הסוגיה בזבחים בשאלה אם די בקדושה אחת לאכול קדשים, נקט הרשב"א כסוגיה בזבחים ולא כדברי רב בפסחים, ולכן הכשיר את גגות ירושלים לאכילת הפסח. עד כאן תורף דברי העבודת לוי.



קשיים בהבנת העבודת לוי

נראה לכאורה שגם בדרך זו יש קשיים. ראשית, חלוקתה של קדושת ירושלים לשתי קדושות מתבססת על כך 'שמצינו שהיה מחנה ישראל במדבר אף בלא קידוש, מחמת שהיא סמוכה לאוהל מועד'. ולכאורה אם לומדים ממחנה ישראל במדבר, הרי זו ראיה לסתור, שכן שם הייתה קדושה גם לעניין שילוח טמאים, וכיצד ניתן ללמוד משם שאף שלעניין שילוח טמאים צריך קידוש על ידי בית דין, לעניין אכילת קדשים, לפי הגמרא בזבחים, אין צורך בקידוש על ידי בית דין –

טז). היינו הגורם הראשון דלעיל.

אכילת קרבן פסח על גגות בתי ירושלים ובבתי קומות קכה

והרי שני העניינים נהגו במחנה ישראל שבמדבר, שלא נעשה בו קידוש על ידי בית דין. ולכאורה לא מובן כיצד נלמד מהמדבר חילוק בין שני העניינים, אם שניהם נהגו במחנה ישראל שבמדבר.

שנית, במשנה (עדויות ח, ו) שהובאה בהסכמה בכמה מקומות בש"ס (מגילה י, א; שבועות טז, א; זבחים קז, ב), נאמר:

אמר רבי יהושע: שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית ואוכלים קדשי קדשים אף על פי שאין קלעים, קדשים קלים ומעשר שני אף על פי שאין חומה; שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא.

הרי שאכילת קדשים קלים בירושלים וקדשי קדשים בעזרה תלויה בקידוש, ואלמלא תוקפו הנצחי של הקידוש שקידש שלמה, אי אפשר היה לאכול. וזה לכאורה דלא כהבנת העבודת לוי בדברי הגמרא בזבחים, שהאכילה מצד עצמה אינה תלויה כלל בקידוש, אלא רק בקרבה למקום המקדש. ואין ליישב שאם היו דנים על האכילה בלבד, באמת לא היה צורך בקידוש, אלא שדנו גם על עצם ההקרבה בזמן הזה ולכן הוזכר הקידוש. דרבי יהושע דן להדיא על אכילה, ולפי הגמרא בזבחים אליבא דהעבודת לוי, קשה להבין את הצורך בדיון זה.

שלישית, במשנה ובגמרא (שבועות יד, א - טז, א) יש דיון ארוך ומסועף באופן הרחבת קדושת ירושלים או קדושת העזרה על ידי בית דין. ולפי הגמרא בזבחים אליבא דהעבודת לוי, כל משמעות ההרחבה היא רק לעניין שילוח טמאים ולא לעניין אכילת קדשים וקדשי קדשים ומעשר שני ונטע רבע, דלאכילה אין צורך בקידוש זה. וחידוש כל כך גדול במהות ההרחבה, קשה לכאורה שלא נכתב בגמרא. אמנם, ההקשר שבו נאמרו הדברים הוא אכן שילוח טמאים, שנידון במשנה אגב הדמיון שבין שבועות שתיים שהן ארבע לידיעות הטומאה שתיים שהן ארבע. אבל אין בזה כדי לבטל את הצורך החיוני להבהיר שלעניין אכילה אין שום צורך בהרחבת קדושת העיר על ידי בית דין.

רביעית, בסוגיה שם (טז, ב) הועלתה הוה אמינא שהחילוק בין שתי חלות התודה שבהן מקדשין – שהראשונה נאכלת והשנייה נשרפת – נובע מכך שנושאים את החלות בזו אחר זו, והראשונה נפסלת ביוצא ולא השנייה. והרשב"א עצמו (שבועות שם ד"ה בשלמא) דן בדברי הגמרא הללו ויישב שני קשיים שהתעוררו מהם.

ולפי הגמרא בזבחים אליבא דהעבודת לוי, אין כל משמעות לקידוש לגבי אכילת חלות תודה, ואין כל מקום לפסול את הראשונה רק בגלל שהיא הגיעה למקום שלא התקדש בבית דין. אמנם, למסקנת הסוגיה נדחתה כל ההבנה הזו, אך מטעם אחר, ומוכח אפוא שישנה זיקה ברורה בין הקדושה שמקדשים בית דין, כמתואר שם, ובין אכילת הקדשים.

חמישית, העיר הבחור החשוב הראל זק נ"י שבהמשך הסוגיה שם (טז, א; ומקורו בתוספתא סנהדרין ג, ד) נאמר:

אבא שאול אומר: שני ביצעין היו בהר המשחה, תחתונה ועליונה, תחתונה נתקדשה בכל אלו, עליונה לא נתקדשה בכל אלו אלא בעולי גולה שלא במלך ושלא באורים ותומים, תחתונה שהיתה קדושתה גמורה – עמי הארץ נכנסין לשם ואוכלין שם קדשים קלים אבל לא מעשר שני, וחברים אוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני, עליונה שלא היתה קדושתה גמורה – עמי הארץ היו נכנסין שם ואוכלין שם קדשים קלים אבל לא מעשר שני, וחברים אין אוכלין שם לא קדשים קלים ולא מעשר שני. ומפני מה לא קידשוה – שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא, ואורים ותומים, ובסנהדרין של ע"א, ובשתי תודות ובשיר.

ופרש"י (ד"ה ה"ג) שעמי הארץ היו מחמירים בקדושת מעשר שני ומקלים בקדשים קלים, ולכן הם הקפידו לאכול מעשר שני בתחום ירושלים המקודשת בחומה התחתונה, ואילו קדשים קלים אכלו בתחום שמחוץ לחומה התחתונה. ומבואר אפוא מדברי הגמרא ומדברי רש"י שקידוש בית דין הכרחי לאכילת קדשים, ורק עמי הארץ טעו לאכול קדשים במקום שלא התקדש.

שישית, לפי העבודת לוי יוצא שקידוש העזרה שעברו נדרש בית דין הוא קידוש כשאר ערי חומה, וכלשונו (ד"ה ונ"ל לומר): 'והיינו כדי לקדש קדושת מחנה בעזרה [...] והיינו לקדושת מחנה דערי חומה, קדושת מחנה ישראל'. ולא ברור מדוע אין די בכך שכל ירושלים כבר קדושה בקדושת מחנה ישראל, ומדוע יש צורך להחיל קדושת מחנה ישראל על העזרה בפני עצמה.

שביעית, כל עיקר החילוק בין שתי קדושות שקיימות בירושלים חסר טובא מן הספר. והרי לא מדובר בחידוש שבא רק לבאר את דברי הגמרא ותו לא, שבוה

היה אפשר לקבל ניתוח מאוחר כעומד ביסוד דברי הגמרא. דכאן מדובר בחידוש שיש לו השלכות לדינא, והוא יוצר סתירה בין הסוגיות וצורך להכריע ביניהן ולא לקבל את שתיהן. וכל כי האי, הוה לה לגמרא לפרש דבריה.

שמינית, לפי העבודת לוי דברי הגמרא בפסחים נדחים להלכה מפני דברי הגמרא בזבחים, אך הם לא נדחים במהותם. ולפי זה עדיין קשים דברי השואל בשו"ת הרשב"א ודברי הרשב"א עצמו, שראו קושי בעצם האפשרות שהברייתא בשבועות תנקוט שאין לאכול על גגות. ואם כדברי העבודת לוי, לא היה להם להתקשות מבחינה פרשנית בהבנת דברי הברייתא הללו, אלא רק היה להם להכריע להלכה שלא כדברי הגמרא הללו.



יישוב קושיות העבודת לוי באופנים אחרים

בנוסף, לכאורה ניתן ליישב את קושיות העבודת לוי גם בלי להגיע למה שחידש. וכהקדמה לכך יש לסכם את הקושיות: ראשית, קושי על תיאור שריפת פסחים פסולים על גגות ירושלים. שנית, קושי על הרע"ב, שכתב שחייבים על כניסה בטומאה ללשכות. שלישית, קושי על הגמרא בזבחים, שחילקה בין אכילה לטומאה לעניין קדושת הלשכות.

בנוגע לקושי הראשון, כבר ציין העבודת לוי למה שכתבו התוס' (פסחים מט, א ד"ה ושורפו) בשם ר"י הזקן, שמן התורה אין חיוב לשרוף פסחים פסולים דווקא בירושלים, והסתייעו מכך שבדיון המרכזי בדבר החיוב לשרוף דווקא בירושלים (פסחים כד, א), לא התרבו אלא קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, ומכך משמע שבשר קדשים קלים אין חובה לשורפו בירושלים. וכן כתבו הר"ן (חי' שם ד"ה חוזר) ומהר"ם חלואה (ד"ה ואם לאו). אמנם הר"י מלוניל (פיהמ"ש ג, ט) והמאירי (ד"ה ונתגלגל) כתבו כרש"י. ויעוין עוד בקהלות יעקב (פסחים, סא) שכתב לחלק בין קדושת ירושלים לאכילת קדשים קלים ובין קדושת ירושלים לשריפת קדשים פסולים.

בנוגע לקושי השני, נראה שפירוש הרע"ב אינו ספר הלכה אלא פירוש, ואין להתקשות כל כך אם בפרטים מסוימים דבריו אינם אליבא דהלכתא. ותופעה זו

מצויה בפירושו, כפי שעולה מדברי האחרונים בכמה מקומות^(ז). וגם אין דרכו של הרע"ב לרמוז במילים קצרות על חשבונות ארוכים ומעמיקים בסוגיות.

ובנוגע לקושי השלישי, הגמרא עצמה מביאה ילפותא מיוחדת לחילוק בין אכילה לטומאה. ומכך נראה שהתורה עצמה חילקה בין מעמד הלשכות לאכילה לבין מעמדן לטומאה, והרי זה ככל הדינים הנלמדים מדרשה, שאף אם בשכלנו איננו מבינים כיצד הדרשה מאפשרת חריגה מהכלל שהיה קיים אלמלא הדרשה, אין בכך כלום, וכגבוה שמים מארץ כן גבהו מאיתנו דרכי חז"ל בדרשותיהם.



ביאור דברי הרשב"א: יש לחלק בין גגות שבעזרה לגגות שבירושלים

נראה שגם את עיקר הקושי בדברי הרשב"א יש ליישב ברווח, ובדרך פשוטה. דהנה, לשון השואל בשו"ת הרשב"א היא:

אפילו למאן דאמר גגין ועליות לא נתקדשו, מי גרעי משאר העיר שנאכלין בה קדשים קלים?

יש לדקדק בדבריו אלו, שהרשב"א הסכים עמם וכתב עליהם 'שאלה גדולה שאלת'. נראה שיש שתי דרכים להבין את הדברים: דרך אחת היא שהשואל והרשב"א מערערים על עצם החלוקה בין בתים לעליות, בכל הנוגע לקדושת ירושלים, ומעמידים אותה רק בכל הנוגע לקדושת העזרה. וכך הבינו כל האחרונים הנ"ל^(ח), והתקשו מדברי הגמרא בפסחים.

(ז). תוי"ט ביכורים ג, ח; גיטין ב, ה ד"ה שאין; סנהדרין י, ו ד"ה מעשר; כריתות ג, ג; תמיד ה, ה ד"ה ועל (פעמיים); ועוד. וכן כתב החוות יאיר (סי' קכט): 'הרע"ב הוא פרשן לא פסקן'. והנודע ביהודה (אה"ע קיד, ד"ה ובאמת) כתב: 'עיקר ספרו לא חבר לפסק, רק לפרש, והוא פרשן ולא פסקן. ואם כי הוא גדול מאד, ואף על פי כן אין לתמוה אם לא דקדק בדבריו כל כך, וכתב דבר שאינו מוסכם על פי הדין'.

אמנם היהודה יעלה (אסאד; ב, רכ) והאיש מצליח (א, לד ד"ה וחזר ידידנו) לא נקטו כך. ויש להעיר שמה שציין האיש מצליח לרדב"ז (ד, א'קפ), שהחשיב את הכרעת הרע"ב (בכורות א, ז) שייבום קודם לחליצה, לכאורה אינו נוגע לנידוננו, דשם מבואר להדיא בלשון הרע"ב שכוונתו היא לפסוק הלכה, וכן הוא בעוד מקומות רבים, ולא דמי לפירוש שלו בסתמא.

(יח). לשון האור שמח: 'דפסיקא להשואל ולהרשב"א דנאכלין קדשים קלים בגגי ירושלים'. לשון הרב זמבא: 'ועיין בתוס' (מכות יב, א ד"ה אילן) וכו' ואויר ירושלים כירושלים, ובמהרש"א שם דביאר

אולם ניתן להבין בדרך אחרת את טענת השואל והרשב"א: הם לא מתכוונים לערער על החלוקה בין בתים לעליות בכל הנוגע לקדושת ירושלים, אלא רק לטעון טענה מקומית, שאינה נוגעת לכלל גגות ירושלים אלא דווקא לגגות שבעזרה, שעליהם מוסבים דברי הברייתא בשבועות. והבינו השואל והרשב"א שלא ייתכן שגגות העזרה יהיו גרועים יותר משאר העיר, דגגות העזרה הם כזנב לאריות ולא גרעו מבתי ירושלים שהם כראש לשועלים (על פי אבות ד, טו). ולפי דרך זו, אין כוונתם כלל לערער על הקביעה שגגין ועליות לא נתקדשו, אלא לטעון טענה, שנכונה לדעתם אפילו למאן דאמר גגין ועליות לא נתקדשו, וכמבואר בלשון השואל: 'אפילו למאן דאמר גגין ועליות לא נתקדשו'. ולפי זה דברי השואל והרשב"א אינם מתייחסים לגגות ירושלים בכללותם, אלא אך ורק לגגות שבעזרה. ואין כל סתירה בין דבריהם לדברי רב בגמרא בפסחים. ולפי זה מיושבים בפשטות דברי הרשב"א, וגם הוא מודה שאין לאכול פסח או שאר קדשים קלים בגגות ירושלים שמחוץ לעזרה.

נראה שיש להכריח הבנה זו, שכן אותו 'מאן דאמר גגין ועליות לא נתקדשו' שמוזכר בדברי השואל, אינו מופיע בלשון זו בשום מקום בספרות חז"ל שבידינו, מלבד דברי רב בגמרא בפסחים. ועובדה זו מכריחה להבין ש'מאן דאמר' זה אינו אלא רב בעצמו, ונמצא שלא רק שאין סתירה בין דברי הרשב"א לדברי רב, אלא מפורש להדיא בדברי הרשב"א שהשואל והוא דנים דווקא אליבא דרב, וממילא אין מקום לומר שהם חלוקים על רב. ובהכרח שהם לא באו לטשטש את ההבדל בין בתים שבירושלים, שנתקדשו, לגגות שבירושלים, שלא נתקדשו, אלא רק לומר שגגות שבעזרה לא גרעו מבתי שבירושלים.



סיוע להבנה זו ברשב"א מדברי המאירי ומדברי הזרע יצחק

נראה שאף המאירי סבר כן, דכתב (שבועות יז, ב ד"ה גגין):

דאוכלין קדשים קלים בגגין דירושלים [...] וכתב הרשב"א ז"ל ותמיהני אפילו למ"ד גגין ועליות לא נתקדשו מי גריעי משאר העיר שנאכלין שם קק"ל, ע"כ, ומפורש כדברי מהרש"א ז"ל. לשון העבודת לוי: 'מבואר דהרשב"א סבר דקדשים קלים נאכלין בגגי ירושלים'.

גגין שבעזרה - אין אוכלין בהן קדשי קדשים הנאכלין לפני מן הקלעים, שעקר הקדש על הרצפה והאור עד הגג. וכן אין שוחטין בהם קדשים קלים. ואי אתה אומר כן באכילתן, שנאכלין הם בכל העיר.

בדברי המאירי אין הכרח, אולם נראה שגם הוא לא בא לטשטש את ההבדל בין גגות לבתים, לא בעזרה וגם לא בירושלים. ומה שכתב שאי אתה אומר כן באכילתן, ייתכן שכוונתו לומר, כפי שהתבאר בדברי הרשב"א, שלא יהיו גגות העזרה גרועים מבתי ירושלים.

ולפי הבנה זו מיושבים דברי הזרע יצחק (לומברוזו; שבועות יז, ב על תוד"ה ואין), שכתב שמדברי רש"י (פסחים פה, ב ד"ה גגין) משמע כרשב"א. ולפי הבנת האחרונים הנ"ל אין דבריו מובנים, שכן מבואר בדברי רש"י שגגות ירושלים לא התקדשו בקדושת ירושלים ואין לאכול בהם קדשים קלים, ולכאורה בניגוד לרשב"א. וז"ל רש"י:

גגין ועליות לא נתקדשו - בין גגי ירושלים בקדושת ירושלים לקדשים קלים, בין גגי לשכות העזרה בקדושת עזרה לקדושת קדשי קדשים.

אולם לפי המתבאר, הדברים מיושבים היטב: מכך שרש"י כתב שגגות העזרה לא נתקדשו 'בקדושת עזרה לקדושת קדשי קדשים', משמע שהם כן התקדשו בקדושת ירושלים. ולכך התכוון הזרע יצחק. וכן נראה גם מלשון הזרע יצחק בהציגו את שיטת הרשב"א: 'אוכלין קדשים קלים, דלא גריעי גגין דעזרה מירושלים'. הרי שדווקא גגות העזרה לא גריעי מבתי ירושלים, אך גגות ירושלים גריעי וגריעי. אמנם, לגופה של ההוכחה מדברי רש"י נראה שאין בדבר הכרע, שהרי ניתן להבין שברישא רש"י שלל את האפשרות שקדושת ירושלים חלה על גגות, ובכלל זה גגות העזרה, שגם הם כלולים ב'גגי ירושלים', ובסיפא הוא רק בא להוסיף ולשלול את האפשרות שקדושת העזרה חלה על גגות.



הבנת הקהלות יעקב הראשונה בדעת הרשב"א

אמנם, גם לפי הסבר זה יש לכאורה קושי בדברי הרשב"א: מניין ההכרח שגגות העזרה עדיפים על גגות ירושלים ואינם גרועים מקרקע ירושלים? והרי

אכילת קרבן פסח על גגות בתי ירושלים ובבתי קומות קלא

פשטות ההבנה היא שכל הגגות לא התקדשו כלל – בין בעזרה ובין בירושלים, ומהיכא תיתי לנקוט בתורת ודאי שגגות העזרה התקדשו בקדושת ירושלים, ורק מקדושת העזרה התמעטו? ובקהלות יעקב (פסחים, סב) כתב שתי דרכים בביאור עומק סברת הרשב"א, ושתייהן מושתתות על ההבנה שהרשב"א דן להכשיר רק את גגות העזרה ולא את גגות ירושלים, וכפי שהתבאר.

הדרך הראשונה של הקהלות יעקב (שם ד"ה ולכאורה) היא שבשילה היו אוכלים קדשים קלים בכל הרואה, ולאור זאת ניתן להבין שחומת ירושלים הגדירה את מה שבתוכה כמחנה ישראל ואת מה שמחוץ לה כמחוץ למחנה ישראל, ואף אם רואים ממנו את ירושלים. ולפי זה היה אפשר באופן עקרוני לאכול קדשים קלים בגגות ירושלים, שהרי החומה לא מיעטה אותם. אלא שהם התמעטו על ידי המחיצות שמתחתיהם. ומיעוט זה קיים דווקא בגגות ירושלים, שבהם 'מחיצה התחתונה של אותן גגין מפסקת והוה ליה חילוק רשות ואין זה בכלל גג הרואה', ולא בגגות העזרה, שבהם 'אין שום מחיצה המפסקת לבד מבניני בית המקדש, ולהכי פשיטא דגגות העזרה לא גרוע משאר ירושלים'.

הקהלות יעקב עצמו התקשה בהסבר זה:

מכל מקום נראה רחוק שנתכוין הרשב"א ז"ל לדין כל הרואה שלא הזכירו כלל, וגם לא ברירא לי מה שכתבתי לעיל דבמחיצה מפסקת אף על פי שעדיין רואה אינה בכלל כל הרואה. וצריך עיון בזה.

לכאורה יש להוסיף על כך מספר קשיים: ראשית, אין הכרח שיהיה הפסק מחיצה לגגות, ובחלק מהגגות העלייה מכיוונים מסוימים היא מתונה, ולפי דרכו של הקהלות יעקב הייתה הקדושה צריכה לחול בהם. והרי מפשטות לשון הגמרא נראה שהקביעה שגגין ועליות לא נתקדשו אינה תלויה בשיפוע שבו עולים אליהם. שנית, לכאורה לא ברור מה החילוק בין בנייני ירושלים שחשובים מחיצה לבנייני בית המקדש שאינם חשובים מחיצה. והרי אלה ואלה קדושים בעצמם, ומאי חזית לחלק ביניהם לעניין קדושת גגותיהם. שלישית, לכאורה ההבנה הפשוטה היא שדין האכילה בכל הרואה אינו נוהג כלל בירושלים. והדבר אינו רק לחומרא, שהרואה שמחוץ לחומה אינו קדוש, אלא גם לקולא, שבתוך החומה יש קדושה גמורה אף במקום שאינו רואה. ובגמרא (זבחים קיח) הובאו כמה דרשות

כמקור לדין האכילה בכל הרואה, ולפי רוב הדרשות מוכח מיניה וביה שמדובר בדין ייחודי לשילה שלא נהג כלל בירושלים, ורק לפי הדרשה הראשונה שם יש מקום עקרוני להבנה שדין האכילה בכל הרואה נוהג בירושלים, לו יצויר שלא היו קשיים נוספים בהבנה זו.

מלבד זאת, הקהלות יעקב מתבסס על הברייתא (זבחים שם, ב): 'תנא: רואה שאמרו - רואה כולו, ולא המפסיק בינו לבינו', ומבין שגג מתמעט מדרשה זו. אולם לשון דומה מופיעה גם בנוגע למי שנזכר שעליו לשרוף קרבן פסול (תוספתא פסחים ג, יב: 'אי זה צופה, הרואה ואינו מפסיק'), ובזה ביארו התוס' (פסחים מט, א ד"ה אם) שהכוונה ל'כל מקום סביב ירושלים שיכול לראותו משם', ולא לדין של הפסק מחיצה העומד בפני עצמו וחל במקום שיכול לראותו משם. וכן כתבו מהר"ם חלאוה (שם ד"ה וכן), הר"ן (חי' פסחים שם ד"ה אם) והרא"ש (בתוספותיו ברכות מט, ב ד"ה אם). ונראה שהוא הדין בנידוננו. וכן כתב להדיא החיי אדם (א, נט, יב) שההפסק המוזכר בדין הרואה את שילה הוא הפסק המעכב מלראות, ולא הפסק רשויות בעלמא. והקהלות יעקב (שם) דן בהבנה זו ודוחה אותה משום שהדבר כבר כלול בדין הרואה, אך לכאורה אם לדין יש תשובה, דהיה מקום לחלק בין מי שאינו יכול כלל לראות ובין מי שמצד מקומו יכול לראות אלא שחפצים שונים מסתירים לו. וכעין מה שמחלקים בין שקיעת השמש באופן הנראה ובין היעלמותה מהעין בעקבות הסתרה על ידי הר או מבנה, שבוודאי אינה נחשבת שקיעה. ויעוין עוד בגמרא (ר"ה ל, א) ובפירוש ר"ח (ד"ה ת"ר). קא משמע לן שבדין האכילה בכל הרואה אין לחלק כן, וכל הסתרה מבטלת את אפשרות האכילה.



הבנת הקהילות יעקב השנייה בדברי הרשב"א

הקהלות יעקב (ד"ה ונראה) המשיך וכתב הסבר נוסף לדברי הרשב"א:

ונראה שדברי הרשב"א ז"ל מתפרשין היטב כפשוטן [בלא דינא דכל הרואה], שהרי כל קרקע דירושלים נתקדשה, וגם אויר ירושלים נתקדש, שהרי גם בקדושת עזרה אף על פי דגגין לא נתקדשו, מכל מקום האויר דעזרה כעזרה, כמו שכתבו התוס' שבועות דף י"ז ריש העמוד, עיין שם

שהכריחו דבר זה דאם לא כן כל דם יפסול ביוצא כשמוליכו באויר, עיין שם ובמשנה למלך פי"א משגגות ה"ד, והוא הדין דאויר ירושלים כירושלים, ורק גגין וכליות שחולקין רשות לעצמן אינם בכלל אויר ירושלים להתקדש בכלל ירושלים.

וכל זה בגגין ועליות דירושלים, אבל האויר שעל גגי העזרה והלשכות, פשיטא שהן בכלל ירושלים, שהרי אין שם חילוק רשות מחוץ לבניני העזרה, וכמו שירושלים עצמה נתקדשה משום שהיא סביבות בית המקדש וכותליו, הוא הדין האויר שעל הבית המקדש הרי הוא סביבו עצם בית המקדש, ואין שם חילוק רשות בתר בניני בית המקדש, ואינו דומה לגגין ועליות דירושלים, שהן רשות בפני עצמה, שחלק רשותו מלבד בניני בית המקדש.

הכלל, דבשעה שקידשו ירושלים, קידשו כל האויר שסביבות בית המקדש מכל צדדיו ומלמעלה, דהכל הוא אויר שסביבות בית המקדש, רק מה שאינו 'אויר' חוץ לחומת בית המקדש אלא הוא רשות חלוק אינו בכלל קדושה זו דירושלים, והאויר שלמעלה מבית המקדש הא אין בו שום חילוק רשות מחוץ לבניני בית המקדש.

נראה שכוונתו לומר שהמעבר מהעזרה לירושלים מוריד דרגה אחת בקדושה, והמעבר מבית לגגו מוריד דרגה אחת בקדושה. ולכן יש חילוק בין גגות העזרה שבהם חלה רק ירידת דרגה אחת ובין גגות ירושלים שבהם חלו שתי ירידות: האחת במעבר מהעזרה לירושלים, והשנייה המעבר מהבית לגגו. ואף שמשמעות לשון הגמרא היא שגגין ועליות במהותם לא התקדשו כלל, מבאר הקהלות יעקב שאין הכוונה להפקיע לגמרי את קדושת הגגות, אלא להוריד דרגה אחת. ובכל ירושלים מלבד העזרה הדבר אכן מביא לכך שקדושת ירושלים לא חלה בהם, אך בגגות העזרה חלה קדושת ירושלים. ונראים הדברים.



הרב שמואל ישמח

ישיבות צדור המור והדר להדר חיפה

אמירת 'שירת הים' ואמירת 'תיקון' בליל שביעי של פסח*

מנהג רבים לקרוא ברוב עם את 'שירת הים' בחצות הלילה של שביעי של פסח. במעמד הנשגב שהיה בשעה זאת בביתו של הגרי"מ חרל"פ התעלה כל הציבור לגבהי מרומים, וחש כאילו רגליו עומדות על שפת הים.

במאמר זה נשתדל לעמוד על מקורותיו של מנהג זה, שהולך ומתפשט. נבדוק באיזו שעה יש לומר את השירה, ונבחן האם ראוי לאמץ את המנהג, ובאלו תנאים, או שמא עדיף למי שאבותיו לא נהגו בו להימנע ממנו.

לשם כך נעמוד על כמה נקודות: הבעיות שעלולות להתעורר באימוץ מנהגים חדשים (פרק א), מתי אירעה קריעת ים סוף (פרק ב), מדוע העלימה התורה את היום והשעה בה אירעה קריעת הים (פרק ג), האם ראוי לשורר על נס בו מתו אויבי ישראל (פרק ד), מהם מקורותיו של מנהג אמירת 'שירת הים' (פרק ה), מהם מקורותיו של מנהג אמירת ה'תיקון', חילוקי הדעות בנידון, והאם ע"פ הקבלה תשה"מ הוא חובה בליל שביעי של פסח (פרק ו).



פרק א'

חששות אפשריים באימוץ מנהגים חדשים

המנהג לומר את 'שירת הים' בחצות הלילה של שביעי של פסח הולך ומתפשט בקהילות שונות.

(*) אשמח לקבל הערות (לכתובת המייל המצויה בסוף הקובץ).

נושא שירת הים וכן התיקון לליל שש"פ (פרקים ה-ו במאמרנו) נסקרו בספרי מלקטים רבים, והטעויות במקורות שהובאו על כך מרובות. במאמרנו הזכרנו טעויות של ספרים אחרים רק במידה ומדובר בספר מדויק בדר"כ, או בטעות שחוזרת על עצמה בספרים רבים, וכדו'.

סדרת מאמרנו בנושא זמן קריאת שנים מקרא ואחד תרגום תמשיך בעז"ה בגליונות הבאים.

אמירת 'שירת הים' ואמירת 'תיקון' בליל שביעי של פסח קלה

זכינו בדורנו לקיבוץ גלויות, ובני העדות השונות לומדים זה ממנהגי זה. גם מנהג 'שירת הים' מאומץ לעיתים על ידי אנשים שאבותיהם לא נהגו בכך. הדבר דורש בירור והכרעה על ידי חכמי ישראל, שכן כמה בעיות עלולות להיות ב"אימוץ" מנהגים חדשים^(א):

א. החלשת תוקפם של מנהגי אבות, שהרי אימוץ מנהגים חדשים מטשטש את ההבחנה שבין 'תורת אמת' לבין מנהגים חדשים שאומצו^(ב).

ב. ישנם מנהגים שבכוונה נמנעו מהם בקהילות מסוימות, משום שיש פקפוקים על מנהגים אלו^(ג).

ג. אימוץ המנהג גורר לעיתים פגיעה במצוות או בהנהגות טובות.

(א). על חשיבות שמירת המנהגים באופן מדויק ראה במהרי"ל (הל' יו"כ יא, הובאו בדרכ"מ וברמ"א או"ח תריט א): "אמר מהר"י סג"ל אין לשנות מנהג המקום בשום ענין, אפילו בניגונים שאין מורגלים שם. וסיפר לנו מעשה בעצמו שהיה שליח ציבור פעם אחת בקהלת רעגנשפורג בימים הנוראים, והיה מנגן כל התפלה כמנהג מדינת אושטרייך כי כן המנהג שם. והוקשה בעיניו שהיו אומרים הפטרה בניגון בני ריינוס... לימים מתה בת הרב ביום כפור והצדיק הרב הנזכר עליו הדין שלקתה בתו על מה ששינה מנהג המקום". עוד על חשיבות ההקפדה על המנהגים ראה בבבלי מנחות לב. "אמר רבה אמר רב כהנא אמר רב: אם יבא אליהו ויאמר חולצין במנעל. שומעין לו, אין חולצין בסנדל - אין שומעין לו, שכבר נהגו העם בסנדל", ובשו"ת מהרי"ק (שורש ט) האריך בחומרת שינוי המנהגים וכתב שאם הדבר הונהג ע"פ חכמי המקום הולכים אחר המנהג אף כנגד ההלכה (ויש סייגים רבים לכלל זה), והביא שכ"כ המרדכי, וברמ"א (או"ח תרצ יז): "אין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו, כי לא לחנם הוקבעו (ב"י בשם א"ח)", ובמג"א שם הביא: "וכתב רמ"א בתשובותיו (סי' כ"א) בשם מהרי"ק (שורש קמ"ד) דאם נמצא המנהג באיזה פוסק אין לבטלו אפי' בשעת הדחק אין לשנות מנהג כדאמרינן בבני בישן, ואפילו יש במנהג צד איסור אין לבטלו כמו שכתב מהרי"ק (שורש ט), ואפי' במנהג מקום אחד אמרי' שמבטל הלכה. מיהו אם נשתנה הענין מאשר היה בזמן הראשונים - רשאים לשנות המנהג לפי הזמן עכ"ל. ומהרא"ש בבבאורי סמ"ג כתב: הא דאמרינן מנהג עוקר הלכה היינו אפילו רוב דיעות סבירא ליה אסור והתלמוד מסייע להו והמנהג הבנוי על פי הפסיקתא או ספרי' חיצונים - אמרינן מנהג עוקר הלכה דודאי כך קבלו אבותינו איש מפי איש עכ"ל. ודוקא מנהג שנתסד ע"פ ותיקין כמ"ש המרדכי אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת...", וראה בבבאורי"ה שם שאם יש במנהג איסור יש לבטלו, ודלא כמג"א הנ"ל.

(ב). כע"ז ביאר ברמב"ם את טעם איסור 'בל תוסיף' (מורה נבוכים ח"ג, פרק מ"א).

(ג). כע"ז ביאר בספורנו (דברים יג, א) את טעם איסור 'בל תוסיף': "כי אולי תוסיף דבר נמאס אצלו יתברך", וכע"ז בחינוך (מצוה תצד) ובר' בחיי (דברים ד, ב) שהביאו שהתוספת היא גרעון, עיי"ש טעמים.

נביא כעת שלש דוגמאות לדבר, אך לפני כן נבהיר ונדגיש: אין בכוונתנו לטעון כי המנהגים שנביא הם בעייתיים, ואף אין בכוונתנו לפרוס את כל המקורות בנושא. כוונתנו היא רק להביא דוגמאות לכך שיש לבחון כל מנהג לפני אימוצו ולהתייעץ עם תלמידי חכמים, שהרי מנהגים שנראים להמון העם כמצויינים, לעיתים טומנים בחובם בעיות הדורשות שיקול דעת.

א. מנהג גזיזת שערות הילד לראשונה ('חלאקה') בל"ג בעומר הסמוך להיותו בן שלש^ד מאומץ לעיתים על ידי משפחות שאבותיהן לא נהגו בו. משפחות אלו אינן פונות לתלמיד חכם כדי לשאול האם לאמץ את המנהג, כיון שאינן יודעות על הבעיות שעלולות להתעורר בעקבות המנהג: א. לפי חכמי הנסתר אין לגלח את השערות בכל תקופת ספירת העומר, עד לחג השבועות (טור ברקת לר' חיים כהן, תלמידו המובהק של מהרח"ו, או"ח הל' פסח, דפוס אמשטרדם ת"ד דף פט, ועוד). ב. ההימנעות מגזיזת שערות הילד עד לגיל 3 בעייתית, שהרי חכמי הנסתר כתבו ששערות ארוכות הן דבר שלילי (טעם זה שמעתי מהגר"צ מוצפי שליט"א). ג. יש חשש שמנהג זה הוא חיקוי של 'חוקות הגויים' (שרשי מנהגי אשכנז, חלק ג). ד. המנהג עלול לגרום צער לילד, שכן שערותיו הארוכות מפריעות לו.

ב. יש אשכנזים שאימצו את מנהג הספרדים לקרוא את קריאת שמע בקול רם^ה, מבלי לדעת שמנהג חלק האשכנזים (ויוצאי מרוקו) לקרוא בשקט הוא מכון, ומטרתו למנוע מהקהל לצאת ידי חובה בשמיעת חבריהם^ו.

(ד). על מנהג זה וכל המקורות בנושא ראה: שרשי מנהגי אשכנז, מאת הרב המבורג, חלק ג; נטעי גבריאל - תגלחת הילדים, מאת הרב גבריאל ציננער; שער ראובן, מאת הרב ראובן כמיל, פלדהיים, ירושלים תשס"ח; תגלחת מצוה, מאת הרב שמעון גוטמן; הררים התלויים בשערה, מאת הרב צבי וייס. בספרנו אשי ישראל - ל"ג בעומר הארכנו יותר בנושא זה, ודנו מהי שיטת האר"י בנידון, ואכמ"ל.

(ה). מנהג הספרדים מיוסד על שו"ת רדב"ז (ח"ג, סי' תמו) המעיד על המנהג ומטעימו, וממנו בשלמי ציבור (ק"ש, ט), וכן בברכ"י (שיו"ב סו"ס סא).

(ו). שו"ת הרשב"א (ח"א, סי' תנב) שהובא במג"א (סא, ס"ק טז), תשובת רב האי גאון, שו"ת מן השמים (סי' פט), תו"י (יומא ע, ע"א, ד"ה ובעשור), אבודרהם (שחרית של חול), מנהגי (סי' לז), ועוד, וכן נראה שפסק גם השו"ע (סא, כו, שהרי הביא כן כ"ש אומרים' בתרא), וכ"פ ברמ"א (שם), וראה באורך בקובץ בית הלל, תמוז תשע"א.

ג. יש שאימצו את המנהג (המצוי אצל רבים מהספרדים) לומר 'לחיים' לפני ברכת 'בורא פרי הגפן', מבלי לדעת שיש דעות שונות בנושא^ז, ושבמנהג זה עלולות להיות כמה בעיות: א. אין להקדים ברכת חבירו לשבחו של השי"ת (פרמ"ג או"ח קעד; שכנה"ג שם; פלא יועץ ערך 'ברכות', ועוד). ב. אמירת 'לחיים' נועדה להכריז ולבקש ששתיית היין תהיה לברכה ולא לקללה, אע"פ שהיין הביא קללה לעולם. כאשר מדובר בכוס של מצוה הרי שיש בזה ביזוי מצוה לחשוב שתבוא קללה מיין של מצוה (נימוקי או"ח סי' רפט בשם אביו בעל הדרכי תשובה, וכ"כ בספרו דברי תורה, מהדורה ד אות לח, וראה דברי חמודות ברכות פ"ו אות קה שכן המנהג לומר לחיים רק בעת משתה).

גם בנידון דידן - אמירת 'שירת הים' - ניתן להעלות כמה סברות שיכולות להביא להתנגדות למנהג זה:

א. בפרק ב' נעמוד על כך שלפי רוב המפרשים קריעת הים לא אירעה בחצות ליל שביעי של פסח, ולדברי כולם שירת הים אירעה לאחר חצות הלילה. לפיכך יש מקום לומר שאין טעם לשיר את שירת הים בחצות.

ב. בפרק ג' נעמוד על כך שהתורה העלימה את הזמן בו נקרע הים, ונציע שהדבר נובע מהתנגדותה של התורה לשמחה על מיתת אויבי ישראל. בפרק ד' נפרוס את המקורות לכך שאין לשמוח במפלת הרשעים (ואת הדיונים סביב מקורות אלו). ניתן לומר שלפי דעות אלו יש להימנע ממנהג 'שירת הים' שהרי המצרים טבעו בקריעת הים.

ג. בפרק ו' נביא כי כמה מחכמי ישראל נקטו שראוי לומר את ה'תיקון' לליל שביעי של פסח דווקא לאחר חצות הלילה, והתנגדו לשיטה לפיה ה'תיקון' יאמר במשך הלילה כולו. זאת משום שההישארות ערים כל הלילה מונעת את האדם

ז. מנהג קדום הוא לומר על היין 'לחיים'. יש שנהגו לומר 'לחיים' לפני ברכת הגפן (ראה תנחומא פקודי ב כ, דעת זקנים מבעה"ת פרשת שמיני, שבה"ל סי' קמ, ב"ח סי' קעד, ועוד), אולם האשכנזים יוצאי פולין נהגו לומר 'לחיים' רק לאחר ברכת היין (פרמ"ג וא"ר או"ח קעד. וראה רמ"א ושועה"ר וערוה"ש בסי' קעד מהם משמע שלא נהגו לומר 'לחיים' לפני הברכה, ובאר"י וברש"ש אין כוונות לתביה זאת), וכך נהגו גם חלק מחכמי ספרד בדורות שעברו (פלא יועץ מערכת ב ערך 'ברכות', שכנה"ג או"ח קעד הגה"ט ב בשם מהר"ר אשתרוק בן שאנג"י, והשכנה"ג דחה דבריו אך בשו"ת מהר"י אלגזי תירץ את הדחיה, ודברי שכנה"ג בשם מהר"י אשתרוק הובאו בא"ר וכה"ח, וראה הלכה ברורה, מאת הרב דוד יוסף, סו"ס קעד).

מתשה"מ, דבר המחוייב בלילה זה ע"פ כתבי האר"י האמיתיים. מעתה נראה כי הדברים אמורים מקל וחומר כלפי 'שירת הים' - מנהג שמקורותיו מבוססים פחות ממנהג אמירת ה'תיקון' - שהרי אף הוא עלול למנוע את הרבים מלשמש מיטתם בלילה זה.

ד. בקהילות מסויימות עלול מנהג 'שירת הים' להביא לביטול תורה, אם מפני ששעות הלילה עד לחצות לא ינוצלו כראוי, ואם מפני שהעייפות למחרת תגרום לביטול בית המדרש. ישנן קהילות בהן עלול המנהג לגרום לפגיעה בקריאת שמע בזמנה למחרת בבוקר, או לפגיעה בתפילת ותיקין, או לפגיעה במנהגם של בני קהילות מסויימות לקום במהלך הלילה לאמירת ה'תיקון'.

בהמשך המאמר נבחן את החששות שהעלנו, ונראה כי הם אינם מוסכמים. זאת ועוד: גם מי שיחשוש לכולם לא יוכל לבטל במחי יד את המנהג, אלא יהיה עליו "לחשב שכר מצוה כנגד הפסדה", שהרי בדרך כלל יש למנהג 'שירת הים' יתרונות גדולים: המעמד מעורר את הציבור להודות לה', גורם לציבור להעמיק ולעיין במעמד הנשגב של קריעת הים, מחזק את הקשר לרב הקהילה, מביא לדיבוק חברים, מעורר את הנפש לדביקות בהשי"ת, מביא הארה והתלהבות לכל היום כולו, ועוד יתרונות נוספים. בקהילות רבות המנהג מחזק את לימוד התורה בזמן המעמד, ואף בשעות שלפניו, שכן רב הקהילה דורש לפני המעמד, והשעות שלפני המעמד מנוצלות ללימוד תורה ברבים.



פרק ב'

מתי אירעו קריעת הים ושירת הים?

מנהג 'שירת הים' בחצות מבוסס, לפי המפורסם אצל ההמון, על כך שקריעת הים אירעה בחצות הלילה (וכ"כ בנטעי גבריאל, פסח, ח"ג, פט"ו, א, בשם רבו האדמו"ר מפאפא "שכן מקובל") אולם, כפי שנראה מיד, הדבר כלל אינו ברור.

לכאורה יש סתירה בפסוקים בנוגע לשעת הקריעה: בשמות יד, פסוק כ"א נאמר: "וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ עַל הַיָּם וַיּוֹלֶךְ ה' אֶת הַיָּם בְּרוּחַ קָדִים עֹזָה כָּל הַלַּיְלָה

וַיֵּשֶׁם אֶת הַיָּם לְחֶרֶבָה וַיִּבְקְעוּ הַמַּיִם". מפס' זה משמע שהים נבקע רק בבוקר. מצד שני אנו מוצאים בהמשך שמצרים נכנסו לתוך הים בעקבות עם ישראל, ואח"כ בפס' כ"ד מובא: "וַיְהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיִּשְׁקֹף ה' אֶל מַחְנֵה מִצְרַיִם בְּעֻמּוּד אֵשׁ וְעָנָן וַיִּהְיֶה אֶת מַחְנֵה מִצְרַיִם", ובפסוק כ"ז מובא: "וַיֵּט מֶשֶׁה אֶת יָדוֹ עַל הַיָּם וַיָּשָׁב הַיָּם לִפְנוֹת בֹּקֶר לְאִיתָנוּ". מפסוקים אלו משמע שלקראת הבוקר כבר הסתיימה ירידת ישראל לים, כניסת המצרים אחריהם, עליית ישראל מהים, וחזרת הים למקומו, והרי שקריעת הים היתה שעות רבות לפני הבוקר.

ניתן להציע כמה דרכים לפתרון סתירה זאת:

א. ניתן לומר ש'אשמורת הבוקר' היא בתחילת הבוקר ו'לפנות בוקר' הוא כשפונה ומסתיים הבוקר, וכע"ז מצאתי בכמה פרשנים (רס"ג, שכל טוב, ר' בחיי, אוה"ח הק').

נפרט את השיטות הפוסעות בדרך זו:

השכל טוב^ח הסביר ש'אשמורת הבוקר' הכוונה בסוף האשמורה האחרונה של הלילה, שהוא תחילת הבוקר כשהאיר המזרח^ט, ו'לפנות בוקר' פירושו כאשר פנה והסתיים הבוקר, כלומר "בסוף ד' שעות, שהבוקר פונה והולך לו". לפי זה, מסתבר ששירת הים היתה בחצות היום בערך.

בראב"ע^י (בפירוש הקצר, פס' כד) הביא בשם רס"ג ש'אשמורת הבוקר' היא האשמורה הראשונה של היום, ונראה ששיטתו מתאימה לשיטת השכל טוב [וברס"ג מהד' הרב קאפח: "לפנות בוקר - סמוך לביאת הבוקר", ואולי כוונתו סמוך לסיום הבוקר]^י.

ח. לר' מנחם בן שלמה (נכתב בשנת ד'תתצ"ט), מחכמי איטליה, הובא בתורה שלמה.

ט. אשמורת הבוקר מתפרשת במכילתא על אתר 'עם הנץ החמה', ויש שגרסו במכילתא 'זה האיר המזרח' (כת"י מינכן, וכן בשכל טוב) או 'עמוד השחר' (הגהות הגר"א). ע"פ הרב יחיאל גולדהבר (משולחנו של יחיאל גולדהבר, בשלח תש"ע), ע"ש במאמרו.

י. אמנם בתורה שלמה לגרמ"מ כשר (שמות יד, אות קעג) הביא מכת"י, שהביא בשם רס"ג ש'אשמורת הבוקר' היא האשמורה הראשונה של היום, ו'לפנות בוקר' הכוונה בדומה ל'כי פנה היום', עד כאן. והבין הרב כשר שלשיטת הגאון הים שב לאיתנו בסוף היום כולו (וראה מאור האפילה שפירש כך מעצמו, הביאו הרב גולדהבר), וישראל לפיכך אמרו כנראה את השירה בתחילת הלילה של מוצאי שביעי של פסח, וכתב הגרמ"מ כשר ששיטת הרס"ג מתאימה לדעת ר' משה הדרשן שסבר ששירת הים היתה ביום השמיני לצאת ישראל ממצרים (שיטתו מובאת ברש"י במדבר טו, מא, ולהלן אות ד' נדון בשיטה זו).

רבינו בחיי (שמות יד, ה, הובא בתורה שלמה) כתב: "וביום כ' (בניסן) באחרית היום הגיעו על פי החירות, ונשאר ליל כ"א שלא קרב מחנה למחנה שכן כתיב: "ולא קרב זה אל זה כל הלילה", ביום כ"א בתחלת היום באו בים, ובאו המצריים אחריהם בו ביום ונשתקעו בים, וישראל אמרו שירה", ומשמע שלדעתו רק בסוף הלילה נבקעו המים ואז ישראל נכנסו לים, ונראה שדבריו תואמים לשיטת השכל טוב הנ"ל (והשווה לדבריו בפס' כ' שם: "בלילה התחילו להיכנס לים... וכאשר היה באשמורת הבוקר נידונו המצרים בים...")^א.

באוה"ח הק' כתב שרוח הקדים נשבה "כל הלילה - פירוש עד סוף הלילה, ואז נקרע הים וירדו ישראל באשמורת הבוקר". ונראה לענ"ד שכוונתו כעין מה שכתב השכל טוב, וכן מוכח לענ"ד מדברי האוה"ח בפס' כג-כד, שם כתב שכשהאיר היום

לענ"ד הגאון הרב כשר טעה בזה, משום שכשם ש'לפנות יום' הוא סיום היום, כך 'לפנות בוקר' הוא סיום הבוקר, ולא סיום היום כולו, ואם כן דעת רס"ג תואמת לשיטת השכל טוב. וראה בלשון השכל טוב שהביא אף הוא את "כי פנה היום", ולמרות זאת נקט ש'לפנות בוקר' הוא בסיום ד' שעות, ומוכח א"כ בדברינו.

אחר כתיבת המאמר מצאתי שהרב גולדהבר הביא שבפירוש מאחד מקדמוני ספרד, המבוסס רובו ככולו על פי' רס"ג, שם מובא שלדעת רס"ג "אשמורת הבוקר הראשון של יום, והוא ארבע שעות מרגע עלות השמש" (פורסם בקובץ החוקר, ב, קראקא תרנ"ד, עמ' 18) [אגב, הרב גולדהבר הביא את דברי המנהיג (הל' שבת, סי' נח), לפיהם 'לפנות בוקר לאיתנו' ביאורו בזמן שחרית. לענ"ד דברי המנהיג יכולים להתאים לדברי השכל טוב אך גם לדברי הבכור שור שיובאו להלן. עוד הביא שמדברי ר' מנחם מנדל מרימנוב (אילנא דחיי, פ' בשלח ופ' ראה) עולה שסבר שבקיעת הים היתה באשמורת הבוקר והים שב לאיתנו 'לפנות בוקר' כלומר בעלות הבוקר. עוד הביא שכך משמע גם מדברי התפארת שלמה מראדומסק (רמזי שביעי של פסח) שבקיעת הים היתה באשמורת הבוקר. בשם השפת אמת נמסר: "באמצע הסעודה הוציא את שעונו מכיסו, והיה אז ארבע שעות אחרי חצות הלילה, ואמר 'עכשיו בזמן הזה עברו בני ישראל את הים'..." (ויצבור יוסף, 'ירושלים תשכ"א, עמ' כט, הביאו הרב גולדהבר). עד כאן מהרב גולדהבר. עוד מצאתי שהאדמו"ר מספיקנא שליט"א כתב (הגדה של פסח כמנהג 'ספיקנא' עם ספר מועדי אבי, ירושלים תשס"ח, עמ' שיב): "מנהג אבותינו הקדושים לומר שירת הים... אחר חצות הלילה... כדי שיהיה קרוב יותר לזמן המאורע שהיה בסוף הלילה, ככתוב 'ויהי באשמורת הבוקר', ואמרה זקנתי הרבנית שרה שלומצי בת הרה"ק מהרמ"מ מזידיטשוב שמקובל מאבותיה הקדושים שישאל אמרו שירה בשעה חמש לפנות בוקר..."].

יא). גם בשיטת רבינו בחיי הבין הרב כשר שהכוונה לסיום היום כולו, ולענ"ד מסתבר להשוות את שיטת ר' בחיי עם שיטת השכל טוב.

ראו המצרים את עמ"י והחלו לרדוף אחריהם, ובאשמורת הבוקר שהוא "בבוקר ולא בלילה" המם ה' את המצרים^(ב).

ב. רבים מהפרשנים ביארו ש'אשמורת הבוקר' היא האשמורה האחרונה של הלילה (רש"י, ראב"ע הקצר, וכן נראה מהבכור שור וחזקוני^(ג)), וכן עולה מדברי ר"א בן הרמב"ם בשם סבו^(ד).

לפי שיטתם נראה שפסוק כ"א יתבאר כך: "וַיִּוֹלְךָ ה' אֶת הַיָּם בְּרוּחַ קָדִים עֶזְרָה" שבקעה את הים כבר בתחילת הלילה, ורוח זו המשיכה "כָּל הַלַּיְלָה" כדי לשמור על הים שלא ישוב לאיתנו^(ה), "וַיִּשָּׁם אֶת הַיָּם לְחֶרֶב וַיִּבְקְעוּ הַמַּיִם" בתחילת הלילה. מכיון שעד לאשמורת האחרונה של הלילה כבר הספיקו כל עם ישראל וכל המצרים להיכנס לים, ועם ישראל הספיק גם לצאת מהים, הרי שהים נבקע שעות רבות לפני כן, במהלך הלילה.

אין ראיה שלשיטתם הים נבקע דוקא בחצות, אך נראה שהבקיעה אכן היתה באיזור שעה זאת.

יב). אמנם ראיתי בפירוש אור יקר (על אור החיים) שביאר שכוונת אור החיים "עד סוף הלילה" ולא עד בכלל, ולפי דבריו 'כל הלילה' יכול להתפרש גם 'עד אשמורת הבוקר' שהיא באופן כללי חלקו האחרון של הלילה. למיעוט הבנתי נראה שהאור יקר טעה בפירושו.

יג). בבכור שור פירש: "לפנות בוקר - כשפנה הבוקר ונעשה קרוב לחצי יום", ודבריו הובאו בחזקוני (פס' כז, וראה גם בחזקוני סוף פס' כ'). לפי דרכם, נראה לכאורה ש'אשמורת הבוקר' היא האשמורה הראשונה של היום, ולשיטתם קריעת הים היתה בבוקר, וכשיטת השכל טוב שהבאנו לעיל. אלא שהבכור שור כתב לפני כן (פס' כג-כד): "ויבואו אחריהם - כי היתה הלילה חשוכה להם, ולא הרגישו עד שנכנסו אחריהם. באשמורת הבוקר - בשעה שבני אדם משמרים ומצפין את הבוקר", ונראה שכוונתו למשמרה האחרונה של הלילה. לפי"ז נראה שלדעת הבכור שור ישראל נכנסו לים כבר בלילה, והמצרים נכנסו אחריהם כיון שבגלל חושך הלילה לא ראו המצרים שהם נכנסים לים, ובאשמורה האחרונה של הלילה ה' הכה את המצרים (וכל זה הוא כשיטת רש"י). למרות זאת פירש הבכור שור שהים שב לאיתנו רק לקראת צהרי היום, כנראה משום שלדעתו הזמן שבין האשמורה האחרונה של הלילה לבין 'לפנות בוקר' הוא קצר מדי, ולכן יש לפרש ש'לפנות בוקר' אינו סיום הלילה אלא סיום הבוקר [בחזקוני הביא את כל דברי הבכור שור הנ"ל, למעט שינוי אחד: "ויבואו אחריהם - שהענן מחשיך להם ולא הרגישו בדבר עד שכנסו בים אחרי ישראל", וצ"ע].

יד). וכן בסידור היעב"ץ (שער המפקד, מהד' אשכול, עמ' קלא, הובא אצל הרב גולדהבר).

טו). לדעת ר"א בן הרמב"ם בשם סבו הרוח המשיכה כל הלילה כיון שבתחילת הלילה נבקע רק חלק מהים, ובהמשך הלילה הרוח בקעה יותר ויותר לעומק הים, בהתאם להתקדמותם של עמ"י בתוך הים.

[עוד נעיר, שע"פ דברי הספורנו (ויקרא כג, לו) ש'עצרת' הוא: "עמידה איזה זמן במקומות הקודש לעבוד במקומות ההם את האל ית' בתורה או בתפילה או בעבודה... יום עצרת, שיעצרו במקומות הקודש, ותהיה שמחתו שמחה של תורה ומעשים טובים... ובהיות שביום שביעי של פסח נעצרו ישראל עם משה יחדיו לשורר לאל ית'... קידש אותו היום להיות 'עצרת להשם' אע"פ שלא היתה התשועה בתחילת היום (אלא בזמן אחר)..."; עולה שהוא מתנגד לשיטת השכל טוב וסיעתו, לפיה קריעת הים היתה בתחילת היום, אולם הוא אינו מציין מתי לדעתו נקרע הים, ומסתבר שהיא אירעה במהלך הלילה].

ג. על דברי גדולי ישראל ננסה להוסיף, כננס על גבי ענק, פירוש נוסף: בכמה מקומות מצאנו על פי המקובלים שבחצות הלילה הסתיים עיקרו של הלילה^{טז}. לפי

טז. נביא כמה עניינים שבהם דיברו על חצות כנקודת מפנה בה מסתיים עיקר הלילה וה'דינים' התקפים השורים בו (רבים מהם הבאתי על פי ספר ישראל והזמנים לרב הרפנס, ח"א):

א. בענין לימוד מקרא בלילה, יש שהתירו אחר חצות (ודלא כשיטה המקובלת בזה), שכן כתב מהר"ם פאפירש (אור צדיקים עמוד התפילה סי' א סעיף יא), וכ"כ במשמרת שלום (קידנוב, סי' כג), וכ"כ הרב יצחק ברדע (שו"ת יצחק ירנן, ח"ב, סי' טו, עמ' קיט): "שלפי דעת האר"י מותר לקרוא מקרא בליל שישי וכן בכל לילה אחר חצות, והטעם משום שמתעוררים הרחמים", וכ"כ בשו"ת שמע ישראל (ח"א סי' לג, הובא בספר ויהי בנסוע) ש"כן משמע מהזוהר פרשת לך לך דף צב ע"ב דדוקא בתחילת לילה שורים הדינים", ורבים התירו אמירת תהילים אחר חצות (אך לא התירו בשאר לימוד מקרא) והאריך בזה הגר"ע יוסף (יבי"א ח"ו, או"ח, סי' ל) ונביא מקצת מדבריו: "החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' כ"ה) פסק... אין לעשות הקפות (בקבורת המת) בלילה שהוא זמן שליטת הדינים, ואפילו אחר חצות לילה הגם שבצד מה יש התעוררות רחמים מ"מ עדיין לילה הוא ויש שיטה לסט"א, וכמ"ש ויאבק איש עמו עד עלות השחר, והאר"י ז"ל הזהיר שלא לקרות מקרא בלילה, וההולכים אחר מנהגי האר"י אין קורין מקרא אפי' אחר חצות לילה וכו'... עכ"ד... והגאון המקובל מהר"י ניניו בספר אמת ליעקב (בקונטרס שפת אמת דף קז רע"ג) כתב... כבר נתפשט המנהג בכל המקומות לקרות תהלים אחר חצות לילה... עכ"ל, והגאון מהר"ח פלאג'י (בהקדמתו לספר הכתוב לחיים על תהלים בד"ה ונפשי יסובב). הביא דברי הרב אמת ליעקב הנ"ל, וסיים: והמובן מזה שבכל הלילות צריך להמתין לקרות תהלים אחר חצות לילה... ובשו"ת יש מאין ח"א (חאו"ח סי' א) העיר ... דהנה לפנינו מנהג בית אל שאומרים תהלים גם בחול לאחר חצות לילה, וכמ"ש באמת ליעקב הנ"ל, ע"ש. ומהר"י סופר בס' כף החיים (סי' רלח סק"ט) אחר שהביא דברי שער המצות שאין לקרות מקרא בלילה, סיים: אמנם בענין אמירת תהלים המנהג לומר תהלים אחר חצות אפי' בלילות החול. והיינו טעמא משום שהוא שירות ותשבחות, וכתוב חצות לילה אקום להודות לך. וע' ברכות ג, ע"ב) ודו"ק, עכ"ל... וגם הלום ראיתי בשו"ת ישכיל עבדי ח"ד (בקונט' אחרון, חאו"ח סי' ב, דקכ"ד ע"א) שהאריך למענייתו בזה... וסמך על העדות שהמקובלים נוהגים להתיר אחר חצות לילה... וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח' (סי' ב) מ"ש ג"כ להקל בזה. ע"ש. ומסקנא

זה ניתן להציע שמנהג שירת הים בחצות הלילה מבוסס על ההנחה ש"ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה" פירושו עד חצות הלילה. לפי זה הים נבקע בדיוק בחצות הלילה.

שוב הראוני שבפנים יפות (שמות יד, טז) הביא בעל ההפלאה הסבר דומה בשם אביו¹, שנימק זאת באופן אחר. לדבריו לא ניתן לומר שבקיעת הים היתה בסוף הלילה, שהרי באשמורת הבוקר (שהוא 3 שעות לפני סוף הלילה) כבר המם ה' את

דדינא בהא נחיתנא ובהא סליקנא להתיר לקרות תהלים אחר חצות לילה בכל לילות החול...², "עכ"ד הגר"ע יוסף.

ב. על לימוד חכמת הנסתר אחר חצות לילה כתב הרמ"ק (אור נערב, ח"ג, פרק א) ש"הזמנים היותר מוכנים להשכיל בעומק הן בלילות ארוכות מחצות הלילה", ויש שכתבו שאף יש קפידא שלא ללמוד קבלה בלילה קודם חצות (ראה בספר סגולת ישראל מערכת ז אות ה; שלחן הטהור סי' א זר הזהב סק"ג; יסוד ושורש העבודה שער ו פרק ה; משמרת שלום קוידנוב סי' כג; ראה הגהות והוספות מהרצ"א לספר סו"מ אות מט), ובאורות הקודש לראי"ה קוק (ח"ג, עמ' שג): "...שאינן ללמוד סתרי תורה בלילה קודם חצות... לילה נחלק לשתי בחינות, שהם כשני לילות, לפני חצות ולאחר חצות, ליל ולילה...".

ג. בענין תגלחת בלילה אחר חצות כתב הרב ברדע (שו"ת יצחק ירנן ח"ב, סי' טו, עמ' קכב) ש"בלילות החול קודם חצות הלילה אין להסתפר ולהתגלח" (וראה בספר ישראל והזמנים לרב הרפנס ח"א סי' יז אות יד עוד דעות בענין זה).

ד. בענין נפילת אפים בלילה התיר אחר חצות במשנ"ב קלא, יח (על פי א"ר ומג"א).

ה. בענין אמירת סליחות וי"ג מידות בלילה ראה ברכ"י סי' תקפא, בשם תשובת הרמ"ז סימן ל', שאין לאמרם קודם חצות, וכ"כ במשנ"ב תקסה ס"ק יב ע"פ המג"א.

ו. בענין ברכת 'המפיל' אחר חצות ראה בדברי הגר"ע יוסף (יחו"ד ח"ד סי' כא) שכתב: "בספר דברי שלום בהגהותיו על שער הכוונות (דף ס"ט ע"א) כתב, שעל פי הסוד אין לברך המפיל אחר חצות הלילה. וכן הסכים עמו להלכה הגאון רבי יוסף חיים בשו"ת רב פעלים חלק א' (סוד ישרים סימן י"ד). וכן כתב בספר חסד לאלפים (סימן רל"ט אות י'), שמנהג החסידים המקובלים בירושלים ת"ו שלא לברך המפיל אחר חצות לילה. וכן כתב הגאון רבי יצחק אבולעפייא בשו"ת פני יצחק (מערכת ברכות אות ע"ו). וכן כתב מהר"א מני בזכרונות אליהו (עמוד ס'). וכן כתב הרה"ג רבי יעקב סופר בכף החיים", עי"ש עוד.

ז. בענין הימנעות מנתינת צדקה בלילה (ראה ברכ"י או"ח רלח; שו"ת חיים שאל ח"ב סי' כה שהדבר שייך אף אחר חצות) יש שחידש וכתב שהוא מותר אחר חצות (שולחן הטהור קומארנא סי' רלה ס"ד).

הרי לנו, בסיכומי של דבר, כמה וכמה עניינים בהם ע"פ קבלה אין לעשותם בלילה אך מכל מקום יש שהתירו לעשותם אחר חצות לילה. ראה גם צדקת הצדיק (אות כג): "כי מחצות ואילך מתחיל הרגשת היום, על דרך שאמרו (ברכות ג, ע"ב) 'משמרה ופלגא נמי הוי משמרות'...". לפי כל הנ"ל מובן לענ"ד מדוע נתקן על פי המקובלים להתחנן על חורבן המקדש דווקא בנקודת חצות (כמבואר במשנ"ב או"ח א,

המצרים, ולכן יש לבאר את הדבר על פי הגמ' יומא (כ ע"א), שם הובא הפסוק 'על מוקדה כל הלילה... והרים את הדרשן', ודרשו בגמ' שם 'חציו להקטרה וחציו להרמה', ולפי זה גם כאן "רוח קדים עזה כל הלילה ויבקעו" יתבאר "חציו לבקיעה שהיה באמצע הלילה" (והביא שם עוד חיזוק לזה, מגודלו של מחנה ישראל, שמהלכו היה כ-3 שעות, כזמן שיש מחצות הלילה עד אשמורת הבוקר).

ד. פירוש נוסף הציעה רעייתי: רוח הקדים נשבה כל הלילה, והים אכן נבקע רק בבוקר. במהלך היום נכנסו ישראל לים, ואחריהם המצרים, ובלילה שלאחר מכן באשמורת הבוקר המם ה' את מצרים, והשיב את הים לאיתנו לפנות בוקר.

הסבר מחודש זה (שאינו נראה מפשטות מרוצת הפסוקים) יכול להתאים עם דברי רש"י במדבר טו, מא, בשם ר' משה הדרשן, לפיהם "שמונה ימים שהו ישראל משיצאו ממצרים עד שאמרו שירה על הים".

רבים מהפרשנים עסקו בסתירה שבין דברי רש"י הללו ובין דבריו בשמות יד, ה שם הביא רש"י את החשבון של הסדר עולם והמכילתא (וכן מובא בגמ' סוטה יב ע"א בדברי ר' חנינא בר פפא, וכ"כ בדעת זקנים ובהדר זקנים על שמות) לפיו קריעת הים אירעה ביום השביעי לצאתם ממצרים?⁽¹⁾ רבים מהפרשנים הסבירו שאין כאן סתירה, כגון שהכוונה היא לשמונה ימים מי"ד ניסן (הדר זקנים; דעת זקנים; פענח רזא בשם ר"י מאורלייניש; ס' הזכרון על רש"י; פי' הריב"א; פי' הרע"ב), או שאכילת הפסח בליל הסדר מיוחסת לי"ד ניסן, כי בקדשים הולכים אחר היום (ר' בחיי; מושב זקנים כת"י), או שיש טעות סופר ברש"י פ' שלח (משך חכמה על פרשת שלח). לעומתם, יש שהסבירו שדברי רש"י בשם ר' משה הדרשן הם אכן שיטה אחרת משיטת רש"י עצמו (רא"ם; ריב"א בפ' השני).

סק"ט, ודלא כשו"ע שם ע"פ הגמ' שיש להתחנן בשעה שמתחלפות המשמרות). נראה לענ"ד שזהו גם הטעם הפנימי למה שאמרו חכמים במשנה ברכות א, א שמצוות שזמנם בלילה עד עלוה"ש יש לעשותם לכתחילה עד חצות.

יז. ר' צבי הירש, אביהם של בעל ההפלאה ושל ר' שמעלקה מניקלשבורג, היה קדוש עליון, ות"ח עצום (על תולדותיו ראה בהקדמה לפנים יפות החדש). הנודע ביהודה כתב שלא יסמכו על דבריו [בענין מסוים] אלא בהצטרפות "שלשת עמודי עולם" שהאחד מהם הוא "הרב המאור הגדול המפורסם מ' צבי הירש סג"ל, אב"ד דק"ק טשארטקוב" (נוב"י, מהדו"ק, אה"ע סי' כט).

יח. ראה תורה שלמה (שמות יד אות קעג) שסיכם את השיטות בזה, ועיקרי הדברים הובאו כאן.

נסכם: בפסוקים לא נאמר מתי אירעה קריעת הים, ומתי עם ישראל אמרו את השירה. שיטה אחת בפרשנים סוברת שהקריעה אירעה בסיומו של הלילה [זו היא שיטת הרס"ג, שכל טוב, ר' בחיי, והאזה"ח הקדוש]. לשיטתם נראה ששירת הים היתה בערך בחצות היום. שיטה נוספת בפרשנים סוברת שהקריעה אירעה לפני האשמורה האחרונה של הלילה (והשירה היתה לפי זה אחר כך). לפי שיטה זו ייתכן שהקריעה היתה בדיוק בחצות, אף שאין לכך הכרח או מקור [זו היא שיטת רש"י, ראב"ע הקצר, בכור שור, חזקוני, ועוד]. לשיטתם, שירת הים אירעה ככל הנראה במהלך הבוקר (כמפורש ברש"י שמות יד, ה. אמנם לפי הבכור שור והחזקוני השירה אירעה אחרי שהסתיים הבוקר). חידשנו שיטה שלישית (לה מצאנו סמך בדברי אביו של הפנים יפות) לפיה הקריעה אירעה בדיוק בחצות הלילה (מסתבר שגם לפי שיטה זו שירת הים נאמרה רק בבוקר, לאחר שהאיר היום וישראל ראו את מצרים מת על שפת הים). הבאנו כי לפי פשוט דברי ר' משה הדרשן קריעת הים כלל לא התרחשה בשביעי של פסח אלא למחרתו (ולפי זה חידשה רעייתי כיוון נוסף בביאור הסתירה שבפסוקים), אך רבים הסבירו את דברי ר' משה הדרשן באופן אחר, שלפיו גם ר' משה הדרשן מודה שקריעת הים אירעה בשביעי של פסח, כפי שמובא בסדר עולם במכילתא ובתלמוד.

לפי השיטה הראשונה, נראה שאין טעם לומר את 'שירת הים' דוקא בחצות הלילה, שהרי קריעת הים אירעה לאחר מכן. גם לפי השיטה השנייה אין ראייה שקריעת הים אירעה בחצות^ט. לפי השיטה השלישית שחידשנו, קריעת הים אכן אירעה בחצות הלילה, אלא שגם לפי שיטה זו יש מקום לטעון כי ראוי יותר לשיר את 'שירת הים' בזמן בו ישראל שרו את השירה על הים, ולא בזמן הקריעה עצמה.

שו"ר שבספר שיצא לאור לאחרונה, הובא שהג"ר ישראל יעקב פישר זצ"ל אכן תמה למה נוהגים לומר 'שירת הים' דוקא בחצות הלילה (הליכות אבן ישראל, עמ'

(ט). אחר כתיבת המאמר מצאתי שבלוח ההלכות והמנהגים (מאת הרב אליהו זלזניק) לשנת תשע"ח, עמדו בקצרה על שתי השיטות הראשונות, אלא ששם מובא: "ודאי אין דעה שהיה בחצות הלילה, ולכן אין סיבה להקפיד שיהיה (שירת הים) דוקא בחצות הלילה". מדברינו עולה שלכאורה אין דבריהם מדוקדקים.

רב), ובלוח דבר בעתו (שנת ה'תשע"ח, ליום כא ניסן) מובא שהאמרי חיים מויזניץ אמר 'שירת הים' מוקדם בבוקר².



פרק ג'

העלמת היום והשעה בה נקרע הים

ראינו כי שעת קריעת הים אינה ברורה. יש לשים לב לכך שגם תאריך הנס נעלם בתורה, שהרי כאשר התורה מדברת על שביעי של פסח היא לא מזכירה כלל שאירע בו נס.

חג השבועות נזכר אף הוא בתורה כיום טוב מבלי להזכיר שמעמד הר סיני אירע באותו התאריך, אלא שבנידון שלנו התמיהה גדולה יותר מכמה סיבות:

א. התורה מזכירה כי עם ישראל חנו ליד הר סיני בחודש סיון, לעומת זאת אין בפסוקים כל כיוון באשר לשאלה אימתי אירעה קריעת ים סוף, וניתן לחשוב שהנס אירע, לדוגמא, בתחילת חודש אייר³.

כ). עוד ראה בלוח לארץ ישראל לגרי"מ טיקוצינסקי ש"ש אומרים בהשכמה את שירת הים שיר היחוד ושיר הכבוד⁴, ולהלן נעסוק בדבריו ונביא שכע"ז מובא גם בבא"ח.

כא). פרעה רדף אחרי ישראל לאחר שעמ"י שבו אל 'פי החירות' (שמות יד, ב) ולאחר ששמע 'כי ברח העם' (שמות יד, ה). במכילתא מובא שהבריחה אירעה לאחר שעמ"י לא שבו למצרים בתום היום השלישי לצאתם, שהרי משרע"ה ביקש 'נלכה נא דרך שלשת ימים' (שמות ח, כג), וכך ביארו רש"י ומפרשים נוספים. במכילתא מובא שליחי פרעה חזרו אליו והודיעו לו על בריחת עמ"י ופרעה השיג את עמ"י בתוך יום אחד. יש להעיר כי לפי דרך הפשט חזרתם לפי החירות היא שגרמה לפרעה לרדוף אחריהם (רשב"ם, ראב"ע, רמב"ן, ספורנו, אלשיך, הכתב והקבלה, מלבי"ם, רש"ר הירש) או הצטרפות הערב רב אל עמ"י (כלי יקר; אוה"ח), ולפי זה ייתכן שעברו יותר מ-3 ימים או פחות. זאת ועוד: לפי הסבר המכילתא יש להבין כיצד שליחי פרעה הספיקו לחזור אליו ולדווח לו על בריחת ישראל, פרעה אסף את צבאו, ואף השיג את ישראל, והכל בתוך 3 ימים?! (וראה בפרשנים שתירצו תמיהה זו בדרכים שונות - חזקוני, ר"ח פלטיאל, הדר זקנים, וראה בקושיות הכתב והקבלה). זאת ועוד: פרעה רדף אחרי ישראל לאחר שעמ"י עברו מרעמסס ל'סוכות', שהוא לפי המכילתא (שהובאה ברש"י שמות יב, לו) מהלך 120 מיל מרעמסס (!), ומשם עברו ישראל ל'איתם' (שמות יג, כ) ומשם שבו אל 'פי החירות' (שמות יד, ב). מסתבר שמסעות אלו לקחו לישראל, שמנו כמה מליוני אדם, יותר מ-3 ימים (ישראל חנו במדבר סין בט"ו אייר, כמפורש בשמות טז, א, ומרעמסס עד למדבר סין היו 7 מסעות. ממדבר סין ועד להר סיני עברו ישראל היו עוד 4 מסעות. לא מפורש בפסוקים באיזה תאריך בחודש סיון הגיעו ישראל

ב. בפסוקים מוזכר שחג השבועות הוא "ביכורי קציר חיטים" (כשם שיו"ט ראשון של פסח הוא זמן קציר השעורים וב"חודש האביב", וחג הסוכות הוא "חג האסיף תקופת השנה" - שמות לד, יח-כב) ובזה יש טעם לחגיגתו (וראה לדוגמא בר' בחיי שמות כג, יז: "חג הפסח הוא זמן האביב, וחג השבועות הוא זמן הקציר, וחג הסוכות הוא זמן האסיף, ושלשתם מועדים על התבואה ועל כל צמחי הארץ, ונתחייבנו בהם להודות לה'... המפרנס את עבדיו והזן את העולם כולו"). לעומת זאת בשביעי של פסח אין כל אירוע חקלאי שראוי לציון.

ג. אנשי כנסת הגדולה, מסדרי נוסח התפילה, הזכירו בתפילות חג השבועות שהוא 'זמן מתן תורתנו'^(כ), אולם בתפילות שביעי של פסח הדבר כלל לא נזכר בתפילה.

מדוע התורה לא ציינה שקריעת הים קשורה לחג האחרון של פסח? נציע שני פתרונות אפשריים:

א. יתכן לומר שאכן התורה מדגישה שעיקרו של שביעי של פסח נועד כדי לסיים את החג ביום טוב (בדומה לסוכות שמסתיים בחג שמיני עצרת), וקריעת הים אינה הסיבה המרכזית לקביעת היום^(כ).

ב. בפרק הבא נביא מקורות בהם מובא שאין לשיר על נס שמחמתו אויבי ישראל איבדו את חייהם (ושם נביא שטענה זו אינה מוסכמת). לפי זה יתכן לומר שכדי למנוע מצב בו ישראל ישמחו בחג על מיתת המצרים לכן העלימו את הקשר שבין החג לקריעת הים. [כעין זה ראיתי בספר התודעה. ראה גם במשך חכמה (שמות יב, טז) שכתב שכבר במצרים ציוותה התורה לקבוע את היום השביעי ל'מקרא קדש', עוד לפני שאירעה קריעת הים, ובכך מלמדת אותנו התורה שאין שמחה על מפלת הרשעים אלא על הצלת ישראל, ולכן חוגגים רק על שיצאנו ממצרים^(כ)].

להר סיני - במדבר לג, ח-טו; שמות יז, ח; שמות יט, א. השווה מו"נ ח"ג נ: "זמן עמידתם בכל מסע חלוק זה מזה, עד שהיה מעמדם במסע אחד שמנה עשרה שנה, ובמסע אחד יום אחד, ובאחד לילה אחד, הכל בשיעור אלהי". הרי לנו שעל פי פשט הפסוקים אין ראייה אימתית אירעה קריעת הים.

כב). בזמן שקידשו את החודשים ע"פ הראיה פעמים שחג השבועות לא חל בתאריך ו' סיון, ויש מקום לדון האם גם אז היו נוהגים לומר בתפילה 'זמן מתן תורתנו', וראה במקורות שצויינו בספר אלה הם מועדי לרב אליהו שלזינגר, ח"ד, סי' קמז.

כג). היה מקום לטעון שהתורה בדר"כ קבעה את החגים למשך שבוע ימים כשהיום האחרון הוא חג, וכך עשתה בסוכות. אלא שעל זה יש להשיב ממה שלא עשתה כן בשבועות (וידועים דברי הרמב"ן ששבועות הוא סיום הפסח), ובסוכות קבעה 8 ימים ולא 7 (ואף בראש השנה לא עשתה כך, אמנם מכך אין להוכיח, כיון שר"ה איננו חג). ויש לעיין בזה.

אמנם יש להעיר שלש הערות בנוגע לפתרון השני:

א. חכמים קבעו לקרוא בתורה בשביעי של פסח את שירת הים (מגילה ל, ע"ב, ונראה בפשטות שהטעם מפני שאז אירע המעשה, וכ"כ רש"י מגילה שם^ה), ומכאן שחכמים לא הסתירו את הקשר שבין הדברים? (וראה בהערה כאן, שייתכן שבימי התנאים אכן העלימו זאת^כ), ולפי זה שמא יש לומר שבזמן האמוראים נקבע הדבר, משום שכבר היה ברור שעיקרו של החג אינו מחמת קריעת הים).

ב. בתפילה אנו מדגישים כמה פעמים, ובאופן מיוחד, את קריעת הים, ואף מזכירים במפורש את מפלת המצרים: "וזדים טבעת", "את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טיבע", וכדו'^כ. בכל יום נתקן לומר בתפילה את שירת הים, ולפני כן

כד). המשך חכמה מוסיף שלכן בפורים השמחה לא נקבעה ביום בו אירעה מפלת הגויים אלא ביום בו נחו היהודים, והוא מוסיף שלכן בחנוכה מזכירים את נס פך השמן ולא את עצם הנצחון במלחמה, כיון שהשמחה היא על השגחת ה' על עמו. חכמים לא הדגישו את שמחת הנצחון כדי שלא יטעו לחשוב שהנצחון על היוונים נעשה בזכות 'כחי ועוצם ידי'.

כה). ובדוחק היה אפשר להציע הסבר אחר ולפיו כיון שהקריעה היא סיום ניסי יצי"מ לכן קראו אותה בסיום החג של יצי"מ.

כו). יש להעיר כי במשנה במגילה (ל, ע"ב) הוזכרה רק הקריאה ביו"ט ראשון של פסח ולא הוזכר מה קוראים בשאר ימי הפסח (וזה בניגוד לסוכות, ששם המשנה הזכירה מה קוראים בכל ימי הסוכות, ובראש יוסף לבעל הפרמ"ג על מגילה שם העיר שתמוה למה המשנה חילקה ביניהם). הגמ' שם הביאה ברייתא, שאחרי שהביאה את הקריאה ביו"ט ראשון הוסיפה 'ושאר ימות הפסח - מלקט וקורא מעניינו של פסח' (והגמ' מבארת איזה פרשיות הם 'מעניינו של פסח' והם 'משך תורא קדש בכספא...') ואח"כ מובא "יו"ט האחרון של פסח קוראים 'ויהי בשלח'..." אולם הרש"ש כבר העיר שזה לא המשך דברי הברייתא אלא זה מדברי הגמ', ושכן עולה מהתוספתא (מגילה ג, ג). לפי"ז יוצא שבמקורות התנאיים (המשנה והברייתא והתוספתא) כלל לא התייחסו לשביעי של פסח כיום שיש בו קריאה מיוחדת בתורה שעוסקת בענין קריעת הים, וקצת העלימו את העובדה שיש בו קריאה מיוחדת [אלא שיש לענ"ד להעיר: א. הגר"א הגיה את התוספתא והוסיף בה "יו"ט אחרון של פסח קורין ויהי בשלח". ב. גם קריאת יו"ט האחרון של סוכות לא נזכרה במשנה, ולפי הרש"ש אזכורה בגמ' אינו חלק מהברייתא אלא מדברי הגמרא, והביא הרש"ש שכן משמע מרש"י הראשון על הגמ', ולפי"ז אין כאן העלמה דווקא בשש"פ].

כז). ב'אמת ואמונה' יש שני משפטים על עשרת המכות (ניסים ונקמה בפרעה, אותות ומופתים באדמת בני חם) משפט אחד על מכת בכורות ("המכה בעברתו כל בכורי מצרים") ומשפט אחד על יציאת מצרים ("ויוצא את עמו ישראל לחרות עולם"). לעומת זאת ישנם פסוקים רבים על קריעת ים סוף, מלאי הוד ותיאורי קבלת עול מלכות שמים מופלאים (הדגשנו את הפסוקים העוסקים במפלת שונאי ישראל): "המעביר בניו בין גזרי ים סוף את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע, וראו בניו גבורתו שיבחו והודו לשמו ומלכותו ברצון קיבלו עליהם משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה ואמרו כולם מי כמכה...

אמירת 'שירת הים' ואמירת 'תיקון' בליל שביעי של פסח

קמט

אנו מצטיינים מנחמיה פרק ט כיצד "את רודפיהם השלכת במצולות כמו אבן"^{כח}. ניתן לחלק ולומר שהתורה וחכמים מנעו מקביעת חג על מפלת הרשעים, אולם כאן בתפילה מדובר בהודאה לה' על הנס ובכך אין חשש.

ג. עוד נעיר כי בספרי תפילה ופיוט לפי מנהג א"י הקדום נקרא יום שביעי של פסח בשם 'חג ויושע'^{כט}, וכך גם בסידור רבנו שלמה ברבי נתן (ירושלים ה'תשנ"ה, עמ' ע' ועמ' פ"ט). בסידור רס"ג מכונה שביעי של פסח "חג ההשמדה" (סידור רס"ג

פלא, מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה זה אלי ענו, ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד". כעין זה גם בברכת 'אמת ויציב': "ממצרים גאלתנו ה' אלהינו, ומבית עבדים פדיתנו, כל בכוריהם הרגת ובכורך ישראל גאלת, וים סוף להם בקעת וזדים טיבעת וידידים העברת ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר. על זאת שיבחו אהובים ורוממו לאל ונתנו ידידים זמירות שירות ותשבחות ברכות והודאות למלך אל חי וקיים, רם ונישא גדול ונורא, משפיל גאים עדי ארץ ומגביה שפלים עדי מרום, מוציא אסירים ופודה ענווים ועוזר דלים ועונה לעמו ישראל בעת שוועם אליו. תהילות לאל עליון גואלם ברוך הוא ומבורך משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה ואמרו כולם: מי כמכה באלים ה' כי כמכה נאדר בקדש נורא תהילות עושה פלא, שירה חדשה שיבחו גאולים לשמך הגדול על שפת הים יחד כולם הודו והמליכו ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד".

כח). זה לשון הפסוקים בנחמיה: "אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברהם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם. ומצאת את לבבו נאמן לפניך וכרות עמו הברית לתת את ארץ הכנעני החיתי האמורי והפרזי והיבוס ויהרגשי לתת לזרעו ותקם את דברך כי צדיק אתה. ותרא את עני אבותינו במצרים ואת זעקתם שמעת על ים סוף. ותתן אותות ומופתים בפרעה ובכל עבדיו ובכל עם ארצו כי ידעת כי הזידו עליהם ותעש לך שם כהיום הזה. והים בקעת לפניהם ויעברו בתוך הים ביבשה ואת רודפיהם השלכת במצולות כמו אבן במים עזים. ובעמוד ענן הנחיתם יומם ובעמוד אש לילה להאיר להם את הדרך אשר ילכו בה. ועל הר סיני ירדת ודבר עמהם משמים..."^ל. נעיר כי יש כמה פרקים בתהילים העוסקים בניסי יציאת מצרים ובקורות עם ישראל, וברובם קריעת ים סוף תופסת מקום מרכזי, ראה על כך בספרנו אשי ישראל לשמות פרק יד-טו (לא נדפס), ונציין כמה מהם: בתהילים קל"ו הוזכר מכל ניסי עשרת המכות ויציאת מצרים רק "[למכה מצרים בבכוריהם... ויוצא ישראל מתוכם... ביד חזקה ובזרוע נטויה...] לגזור ים סוף לגזרים... והעביר ישראל בתוכו... וניער פרעה וחילו..."^מ, ראה גם ישעיהו נא, י: "עורי עורי לבשי עז וזרע ה', עורי כימי קדם דורות עולמים, הלוא את היא המחצבת רהב מחוללת תנין. הלוא את היא המחרכת ים מי תהום רבה, השמה מעמקי ים דרך לעבר גאולים. ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם, ששון ושמחה ישיגון נסו יגון ואנחה". וראה שם פס' טו. בתהילים פרק קו: "חטאנו עם אבותינו העוינו הרשענו. אבותינו במצרים לא השכילו נפלאותיך לא זכרו את רב חסדיך וימרו על ים בים סוף. ויושיעם למען שמו להודיע את גבורתו. ויגער בים סוף ויחרב ויוליכם בתהמות כמדבר. ויושיעם מיד שונא ויגאלם מיד אויב. ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר. ויאמינו בדבריו ישירו תהלתו. מהרו שכחו מעשיו לא חכו לעצתו. ויתאו תאוה במדבר וינסו אל בישמון..."^נ. בתהילים עז, יז-כ מתוארת קריעת ים סוף [לפי רד"ק], עי"ש בפרשנים. בתהילים פט, י-יא מתוארת קריעת ים

מהדורת אסף, ירושלים תש"א, עמ' קלה, בביאור תפילת 'אשר בחר בנו' של ערבית בליל חג ראשון של פסח).



פרק ד'

שירה על מפלת אויבי ישראל

מנהג 'שירת הים', עומד לכאורה בסתירה למקורות לפיהם אין לשיר על מפלת אויבי ישראל. בפרק זה נתמצת את הדיון בענין זה, אך לא נפרט את כל הדעות כדי שלא להאריך יתר על המידה. במאמר נוסף שנפרסם אי"ה נפרט את הדעות בענין.

במדרש הרנינו ובמדרשים נוספים מובא שלא אומרים הלל בשביעי של פסח כיון שהמצרים מתו אז, וכתוב 'בנפול אויבך אל תשמח'. מדרש הרנינו אינו מצוי בידנו, והוא מצוטט בכמה ראשונים, ביניהם בשבלי הלקט שהובא בבית יוסף: "ושבלי הלקט (סי' קעד, ענין ראש חודש) כתב בשם מדרש הרנינו פרשת סוכה שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים וכתוב בנפול אויבך אל תשמח" (בית יוסף, או"ח סי' ת"צ, ד"ה 'כל').

בגמ' מגילה (י ע"ב) מובא שהקב"ה אסר על המלאכים לומר שירה בזמן קריעת ים סוף, משום שאיננו שמח במפלת הרשעים: "רבי יהושע בן לוי פתח לה פיתחא להאי פרשתא (של אגרת הפורים) מהכא: 'והיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם כן ישיש להרע אתכם'. ומי חדי הקדוש ברוך הוא במפלתן של רשעים?! והא כתיב 'בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו', ואמר רבי יוחנן: מפני מה לא נאמר 'כי טוב' בהודאה זו? לפי שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתן של רשעים. ואמר רבי יוחנן: מאי דכתיב 'ולא קרב זה אל זה כל הלילה'? ביקשו

סוף לפי רד"ק. המזמור בתהילים פרק קטו נאמר לפי אחת מהדעות שבחז"ל [מובאת ברד"ק שם] על ידי ישראל בזמן קריעת ים סוף. בתהילים קלה, ט "שלח אותות ומופתים בתוככי מצרים", ושם הערנו שאולי הכוונה לקריעת ים סוף, עי"ש. בתהילים פרק קה מתוארים הניסים שה' עשה לישראל במצרים ובמדבר ומושט קריעת ים סוף [ומתן תורה], עי"ש הסברנו לזה.

כט). החוקר עזרא פליישר עסק בכך. ראה לדוגמא בספרו תפילה ומנהגי תפילה א"י בתקופת הגניזה, עמ' 168, ועמ' 194-195.

מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקדוש ברוך הוא: מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה?! אמר רבי אלעזר: הוא אינו שש אבל אחרים משיש" (כלומר: כאשר ישראל נענשים ונופלים אז ה' 'משיש' את הגויים, המכונים כאן 'אחרים', ומשמח אותם, אולם 'הוא אינו שש' כאשר הגויים נופלים, שהרי ה' אינו שמח במפלת הרשעים, ולכן הוא צווה את המלאכים שלא לומר שירה. ע"פ רש"י).

מן המקורות שהבאנו נראה שלא ראוי לשיר ולשמוח על קריעת ים סוף, שהרי המצריים מתו אז, אולם הדברים כלל אינם ברורים, שכן ישנם שאלות רבות על דברי המדרש והגמ' (חלק מהקושיות שנביא, וכך גם חלק מהתירושים, מתייחסים רק לדברי המדרש, או רק לדברי הגמ'. יש תירושים שהובאו בענין קושיא מסוימת אולם יש בהם תירוצים גם לשאלות נוספות):

א. המלאכים לא שרו, אולם בני ישראל הרי שוררו באריכות כאשר ראו את מצרים מת על שפת הים.

יש שתירצו שרק המלאכים נאסרו בשירה, אך ישראל חייבים היו לשיר, שהרי הם עצמם ניצלו ממיתה (מהר"ל). יש שביארו שהמלאכים נאסרו בשירה, כיון שמדובר היה בשעה בה המצרים טבעו, אולם ישראל שרו לאחר שהמצרים כבר מתו, ובכך אין בעיה (חיד"א; הפלאה שבערכין). יש שכתב שלפי המדרש הרנינו אין לומר הלל אך מ"מ מותר לשיר שירה (ערך דל). ישנם עוד ביאורים לדבר.

ב. בגמ' ערכין (י, ע"א) מובאת סיבה אחרת לכך שאין הלל שלם בשביעי של פסח - משום שקרבנות חג הסוכות שווים בכל הימים. ביאורים רבים נאמרו לסתירה זאת¹, ונביא שניים מהם: רבים תירצו שהגמ' והמדרש עוסקים בשאלות שונות. יש מי שכתב שההסבר במדרש הרנינו חולק על ההסבר הגמ' שהוא העיקרי והמוסמך (הרב משה צוריאלי).

ג. בגמ' מגילה (י, ע"א) מובא שכאשר המן נפל מגדולתו מרדכי השפיל אותו. מרדכי הסביר ש'בנפל אויבך אל תשמח' נאמר רק על אויב יהודי. כך הוא גם בפרקי דרבי אליעזר (פרק מט): "אמר לו המן: והלא כתוב בתורה 'בנפול אויבך אל תשמח'? אמר לו (מרדכי): רשע, בישראל כתוב זה, אבל באומות העולם 'ואתה על במותימו תדרוך'..."

1. נאספו בספר הגיוני הלכה לרב מירסקי (מועדים, ח"א), ובקובץ בית אהרן וישראל (שנה יט, גליון ה), ובמלקטים נוספים, ויש עוד להוסיף על דבריהם.

יש שתירצו שהם מדרשים חלוקים (הגר"ע יוסף, ועוד). יש שתירץ שרק כלפי עמלק (והמן שיצא מזרעו) נאמר 'ואתה על במותימו תדרוך', אך לא כלפי שאר הגויים (ע"פ בניהו, מאת בעל הבן איש חי). יש שתירץ שבזמן קריעת ים סוף היה אסור לשמוח במפלת הגויים, כיון שעוד לא ניתנה תורה לישראל, אך לאחר מתן תורה, כגון בימי מרדכי, אז ניתן לשמוח במפלת הגויים אויבי ישראל (דברי שאול מאת בעל השואל ומשיב). יש שביארו שדברי הגמ' כאן מוסכמים גם על הגמ' בעמוד ב', שהרי כשהיא אומרת ש"הוא אינו שש אבל אחרים משיש" כוונתה לומר שהקב"ה עצמו אינו שמח כשאויבי ישראל מתים (וכך הורה הקב"ה גם למלאכיו) אולם את ישראל הוא כן משמח (חת"ס ועוד, ודלא כפי' רש"י).

ד. בברכות ט ע"ב מובא שדוד לא אמר שירה עד שראה במפלתם של הרשעים (קושיית המהרש"א שם).

יש שביאר שבגמ' ברכות מדובר על פרק 'ברכי נפשי' שאינו בגדר 'שירה' (חוות יאיר, ועוד). יש שביארו שלאחר שנסתיימה מיתת הרשעים אז טוב לשיר (חיד"א, ועוד). יש שביארו שאצל המצרים לא היה ראוי לשיר, כיון שלא נתמלאה סאתם ומיתתם היתה רק בגלל עמ"י, אולם דוד שר על מיתת רשעים שסאתם נתמלאה (צל"ח; שפ"א).

ה. בכמה מדרשים ומקורות מוכח שלדעתם "מעשי ידי טובעים בים" כוונתו לעם ישראל ולא למצריים (אך יש ראשונים שהבינו בוודאות שהכוונה למצרים)^(א).

ו. ממקורות רבים בחז"ל נראה שיש חובה לשמוח על מפלת הרשעים, כגון דברי התוספתא "שמחה לפני המקום באבדן הרשעים, באבוד רשעים רינה" (תוספתא סנהדרין פי"ד, ה"י, וכע"ז בספרי קרח פסקא קיז), וכן דברי המדרש תהילים (מזמור ד, פס' יג): "למנצח בנגינות - זהו שאמר הכתוב 'בטוב... ובאבוד רשעים רינה'... אנו מנגנים לפני הקב"ה כשאבדו הרשעים, וכן אתה מוצא 'וירא ישראל את היד הגדולה' ומיד 'אז ישיר משה'...". רבים עסקו בביאור דעת חז"ל בענין השמחה על מיתת הרשעים^(ב).

(א). ראה בתורה שלמה לגרמ"מ כשר (שמות יד, אות ככו), ויש עוד חכמים שפסעו בדרך זו.

(ב). הרב בנדיקט (הכינוס הכ"ה לתושב"ע, עמ' קיב ואילך); שו"ת אדרת תפארת (לרב אברהם דור, ח"ד, סימנים סו-ט); הרב משה צוריאלי (בספרו בית יחזקאל, ובספרו לשעה ולדורות ח"ב עמ' 451 ואילך); הרב טל חיימוביץ (בספרו 'אמת ואמונה', חלק א, סי' א). ראה גם במאמרו של הרב יצחק טסלר,

ז. בשביעי של פסח לא אומרים הלל שלם, אך מכל מקום הרי אומרים חצי הלל.
ח. ביו"ט ראשון של פסח אומרים הלל, ויש שאומרים הלל אף בתפילת ערבית, וזאת למרות שבכורות מצרים מתו אז. כמה הסברים ניתנים להיאמר בענין זה.



פרק ה'

המקורות לאמירת 'שירת הים' בחצות

מהם המקורות למנהג אמירת 'שירת הים' בחצות ליל שביעי של פסח?

בספרי המנהגים לא מצאתי כל מקור קדום למנהג זה, ונראה שאזכוריו הראשונים הם ממאה השנה האחרונות בלבד^(ג). מהיכן אם כן צמח המנהג?

בתוך ירחון האוצר (גליון יג, אדר תשע"ח, עמ' צה ואילך).

לג). המנהג לומר שירת הים בחצות נהג אצל הגרי"מ חרל"פ, והתיאורים הראשונים על כך הם מראשית תקופת רבנותו בשכונת 'שערי חסד', כלומר לאחר שנת תר"ע, בה נתמנה הגרי"מ לרב השכונה (ספר שירת הים, תולדות הגרי"מ חרל"פ, מאת נינו יאיר חרל"פ, בית אל תשע"ב, עמ' 267, שם תיאר הגרש"ז אוירבאך זצ"ל כיצד בשנות ילדותו היה קושי להשיג מנין למעמד. הגרש"ז נולד בשנת תר"ע). אחר כתיבת המאמר מצאתי שבלוח ההלכות והמנהגים (הרב אליהו זלוניק) לשנת תשע"ח כתבו שהמנהג נתחדש ע"י הגרי"מ חרל"פ (ולא ציין מקור לכך). בדרכי חיים ושלוש (אות תרי"ח) מובא על ה'מנחת אלעזר' ממונקאטש שבלייל שביעי של פסח "אחר שלחנו הטהור לכבוד שירת הים נכנס ובא לחדר התפילה... והיו מזמרים השירה בריקודין של מצוה... ונהגו ג"כ לשפוך מים על הארץ...". ה'מנחת אלעזר' עלה לכס האדמו"רות בשנת תרע"ד. בספר קוסוב (ת"א תשכ"ד, עמ' לג) מובא: "בליל שביעי של פסח... בהגיע חצות הלילה שפכו כמה דליי מים על הרצפה, פיזמו שירת הים אז ישיר בציבור בהתלהבות פסוק פסוק בהתלהבות גדול...". תיאור זה הוא של מנהג העיירה בערך בין השנים תר"ס-תרפ"ה (שם עמ' 19), ולא מצאתי שם ראיה האם נהגו כך כבר משנת תר"ס או שנהגו כך רק בשנים המאוחרות יותר. הפרושים בא"י לא נהגו במנהג זה (לפחות בעבר), כפי שניתן לראות בלוח לארץ ישראל לרב טיקוצ'ינסקי, וכך גם אצל יוצאי ליטא, הקהילות הספרדיות, וקהילות נוספות. נביא דוגמא מעניינת המדגימה את החידוש שבמנהג: מפורסם היה בירושלים המעמד הנשגב והמרומם בבית הרב חרל"פ זצ"ל, מעמד אליו נקבצו רבים בכל קצוות העיר. הרב חרל"פ המתין עד לחצות הלילה, ואז פתח ושר את שירת הים בניגון מיוחד אותו חידש, כשכל הקהל הגדול מתרומם איתו יחד (שירת הים, עמ' 266). בשנת תרצ"ב נפטרה אשת הגרי"מ חרל"פ, והמעמד לא התקיים באותה שנה. בצר להם פנו ההמונים לביתו של הראי"ה קוק, מורו ורבו של הגרי"מ חרל"פ, אולם לדאבונו הרב קוק אמר להם כי הוא אינו נוהג במנהג זה (שירת הים, עמ' 274). הרב חרל"פ גדל בין בני היישוב הישן בירושלים, ואביו היה תלמידו של המהרי"ל דיסקין. הרב קוק נהג בדר"כ כמנהגי הגר"א.

מסתבר בעיני שמדובר בגלגול של מנהג קדום יותר - קריאת 'תיקון' בליל שביעי של פסח.

בפרק הבא נבחן את השיטות השונות בענין ה'תיקון', ונביא את שלשת המקורות הקדומים העיקריים המזכירים את הענין:

ר' יעקב צמח כותב ש"טוב לקום [לפחות] קודם אשמורת הבוקר לקרות סוד קריעת ים סוף והשירה בזוהר" (נגיד ומצוה, סוף עניני הפסח).

רבי אברהם גלאנטי, תלמיד הרמ"ק, כותב שמנהג ארץ ישראל הוא: "עומדים (ממיטתם) בחצות הלילה, וקורים עד קריעת ים סוף שב' מדרש ויושע', ומרננים ברינה של תודה עד הבוקר, ואומרים בקשות, ובסיום הבקשות עומדים על רגליהם ואומרים בקול נעים מזמור 'בצאת ישראל ממצרים'..." (מנהגי ארץ ישראל לר"א גלאנטי, הובא בין היתר במבוא לראשית חכמה, מהדורת הרב וולדמן ירושלים תש"ס, עמ' 52).

בחמדת ימים (חלק ב' לשביעי של פסח, פרק א, אות מ) מובא שיש לעסוק בתורה במשך הלילה כולו, כאשר בחציו הראשון יעסוק האדם בתנ"ך ובזוהר בעניני הגאולה והמשיח (ופירט שם את סדר הקריאה), ובחציו השני של הלילה "יעתיקו עצמם לענין עיצומו של נס", ויקראו את השירות שיש בתנ"ך (וביניהם שירת הים), ועוד, ומשנה פסחים פרק עשירי, וזוהר בענין יציאת מצרים, וכו'. החמדת ימים מוסיף ומסיים: "ונהגו חסידים הראשונים שלא לקרות פרשת בשלח והשירה כי אם באשמורת הבוקר, בניגון, מעומד כלפי מזרח, עד 'כי אני ה' רופאך', וכן ראוי לנהוג".

ניתן לטעון שמקור המנהג לומר 'שירת הים' בחצות מבוסס על דברי ר' אברהם גלאנטי או על דברי החמדת ימים, שהרי שניהם כתבו שדווקא מחצות יש לעסוק בענין הנס, ומכך ניתן להסיק שלדעתם יש קשר מיוחד בין שעה זו לבין נס קריעת הים. אולם נראה יותר בעיני שלפי דרכם אין ענין להזכיר את הנס דווקא בחצות, וזמן זה לא נזכר כאן אלא משום שהוא זמן חשוב ומיוחד בכל לילה^(ד).

לפי דברינו בפרק הבא מסתבר שכוונת ר"א גלאנטי איננה שמיד עם הקימה בחצות יעסוק בעניני הנס, אלא כוונתו היא כך: "עומדים (ממיטתם) בחצות הלילה (ואז משמשים מיטתם, וטובלים), וקורים (אחר כך) עד קריעת ים סוף שב' מדרש ויושע' ומרננים ברינה של תודה עד הבוקר". גם אם לא נסביר כך, הרי שלוקח זמן מאז הקימה בחצות, ועד לקריאת ה'תיקון', שהרי לוקח זמן להתלבש ולצעוד עד לבית המדרש. גם מדברי החמדת ימים נראה ש'אשמורת הבוקר' היא הזמן המתאים ביותר להזכרת הנס,

נציע לפיכך השערה אחרת: ר"י צמח והחמדת ימים מזכירים במפורש שיש ענין מיוחד "באשמורת הבוקר", הלא היא האשמורה האחרונה של הלילה [ואף ר"א גלאנטי מזכיר ענין מיוחד הנאמר "בסיום הבקשות", שנאמרות "עד הבוקר"]. ייתכן מאוד שהדברים מבוססים על שיטת המפרשים לפיה בזמן זה, מעט לפני שעלה הבוקר, קיבלו המצרים את עונשם [כפי שהבאנו לעיל פרק ב]: "וַיָּהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיִּשְׁקֹף ה' אֶל מִצְרָיִם מִצָּרִים בְּעֶמּוּד אֵשׁ וַעֲנַן וַיִּהְיֶה אֶת מִצְרָיִם" (לה).

לפי דרך זו אין ענין מיוחד דווקא בשעת חצות, ומנהג אמירת 'שירת הים' בחצות נובע אולי מסיבה טכנית: בדורות האחרונים שעות השינה התאחרו, קימה בחצות הלילה או 'באשמורת הבוקר' (וכן הקפדה על תפילת ותיקין) הפכו לנדירות יותר ויותר. מכיון שמנהג התיקון הוא דווקא אחר חצות^{לו}, ורוב הציבור התקשה להיות ער בשעות אלו, לכן נתהפכו היוצרות: אמירת התיקון נעשתה אמנם לאחר חצות, אולם לפני השינה, ולא לאחריה. ירידת הדורות והעייפות גרמו לכך שמיד בחצות הזדרזו הציבור לומר את התיקון, תוך כדי שהם מקצרים אותו למינימום

שהרי אז היו קוראים החסידים הראשונים את שירת הים. לפי דבריו בחצות הלילה הוא זמן ההתחלה של לימוד ענין הנס, אך אין ענין דווקא בזמן חצות. מסתבר שלדבריו יש להתחיל זאת בחצות מפני שהוא זמן חשוב (ראה בחמדת ימים חלק א לשבת, פרק א, אות סז, שם הביא שבליל שישי יקרא עד חצות בתושב"ע, שהרי אין קוראים מקרא בלילה, אך אחרי חצות ילמד תנ"ך, שהרי מאז מאיר אור קדושת השבת. בחמדת ימים חלק א לשבת פרק ט לליל שבת אות ה' הביא שבליל שבת ישן עד חצות ויקום בחצות וישמש מיטתו. בחמדת ימים חלק ג לחג הסוכות פרק ו להושענא רבה כתב בענין תיקון ליל הושע"ר שעד חצות יקרא בספר דברים, כיון שעיקר הדין הוא בחצות, ואחר חצות יאמר תהילים ותחנונים). ניתן לומר שמנהג אמירת 'שירת הים' בחצות נובע מכך שלפי המקובלים בחצות הלילה עובר עיקרו של הלילה (ראה בהערה לעיל פרק ב, בענין דעת המקובלים לפיה "בחצות הלילה הסתיים עיקרו של הלילה"), אולם נראה יותר שהמנהג נובע ממנהג אמירת ה'תיקון' כפי שנביא בגוף המאמר.

לה). בספר ותתפלל חנה (ח"ב, ירושלים תר"נ, דף צב, ב) כתב ר' פרג' חיים שבקהילתו ובעוד מקומות "קמים באשמורת הבוקר להגות בתורת ה' שירות וכו', ושירת הים אומרים אותה מעומד לצד מזרח, והטעם שהיה הנס על הים, ואמירת השירה באשמורת הבוקר היתה, שהוא זמן רחמים..."

לו). גם מפני שבחצות הלילה מתחילה התנוצצות היום הבא (ראה בסוף ההערה הקודמת, וכן בהערה לעיל פרק ב, בענין דעת המקובלים לפיה "בחצות הלילה הסתיים עיקרו של הלילה"), וגם מפני שלפי המקובלים ישנה חובה של תשה"מ בלילה זה (כפי שנביא בפרק הבא) ולפי דבריהם תשה"מ ראוי שיהיה דוקא לאחר חצות הלילה. לפי הטעם השני אם אמירת 'שירת הים' תבטל את הציבור מתשה"מ הרי שיש לכאורה להקדים את 'שירת הים' או לבטלה.

ומסתפקים באמירת 'שירת הים' בלבד^(ז) [בבן איש חי ובגרי"מ טיקוצ'ינסקי מובא לקרוא בבוקר את 'שירת הים', כמעט ללא תוספת^(ח)]. ייתכן לפי"ז שבתחילה התקשה הציבור לקום בלילה, ולכן הסתפקו באמירת 'שירת הים' בלבד לפני תפילת ותיקין, ולאחר מכן התקשו אף בכך, ולכן הסתפקו ב'שירת הים' בחצות].

לפי השערותנו זאת יוצא שעדיף לקרוא את 'שירת הים' לפני תפילת ותיקין מאשר בחצות^(ט), ולעיל אכן הבאנו שכך אכן נהג האדמו"ר האמרי חיים מויזניץ

(ז). הרב בן ציון מוצפי (בספרו פסח בציון שיצא כעת לאור, עמ' תסט) הביא שלשה מנהגים בענין ה'תיקון': לפי המנהג הראשון הציבור היה ער כל הלילה ואומר תיקון (נראה שמנהג זה מבוסס על החמדת ימים). לפי המנהג השני קמים בחצות ולאחר מכן אומרים תיקון "וקודם עלות השחר פותחים ההיכל וקוראים שירת הים כולם כאחד בשירה ובקול תודה" (נראה שמנהג זה מבוסס על דברי ר"א גלאנטי). המנהג השלישי מחודש, ונוגע מאוד לענייננו: "ויש נוהגים להתאסף כל הקהל בבית הכנסת לאחר סעודת ליל יום טוב ועד חצות הלילה ובחצות הלילה קוראים שירת הים והולכים לביתם" (ולא ראיתי במקורות שציין מקור קדום למנהג זה, אלא רק כתב שכך ראה בעיניו בירושלים, והרי שזו עדות מהדור האחרון). מסתבר מאוד לפי דבריו שמנהג 'שירת הים' התגלגל מתוך מנהג אמירת התיקון. אחר כתיבת המאמר מצאתי שבלוח ההלכות והמנהגים (הרב אליהו זלזניק) לשנת תשע"ב הובא בענין מנהגו של הגרי"מ חרל"פ: "ושמענו שנשאל על זה, למה לא עושה לפני עלות השחר, והשיב: וכי יהיה לי מנין אז?!" בספר שירת הים (עמ' 266) מובאת עדות של הג"ר סיני אדלר לפיה הגרי"מ חרל"פ הסתכל בשעונו, ולרב אדלר היה ברור שעשה כך כדי לבדוק את שעת חצות בדיוק כדי לומר את השירה. שו"ר שהאדמו"ר מספיקנא שליט"א כתב (הגדה של פסח כמנהג ספיקנא עם ספר מועדי אבי, ירושלים תשס"ח, עמ' שיב): "מנהג אבותינו הקדושים לומר שירת הים בציבור בליל שביעי של פסח, ואומרים אותה אחר חצות הלילה, מהטעם הפשוט שאין לומר מקרא לפני חצות (שער המצות ואתחנן כד), ועוד כדי שיהיה קרוב יותר לזמן המאורע שהיה בסוף הלילה, ככתוב 'ויהי באשמורת הבוקר', ואמרה זקנתי הרבנית שרה שלומצי בת הרה"ק מהרמ"מ מזידיטשוב שמקובל מאבותיה הקדושים שישראל אמרו שירה בשעה חמש לפנות בוקר, ומובן כדי שיוכלו להתפלל תפילת שחרית כדבעי לא רוצים להיות ערים כל הלילה עד אותה שעה, וגם לא לקום מהשינה באמצע הלילה לפני אותה שעה, ולכן אומרים אותה אחר חצות הלילה..." (בענין דבריו על השעה המדויקת של קריעת הים ראה במה שהערנו לעיל על זמן הקריעה).

(ח). בלשון חכמים ח"א סי' נו מובא: "באשמורת הבוקר... קודם עלות השחר נכון לקרות שירת הים בקול נעים מעומד", והוסיף שאחרי השירה יאמר שלשה פסוקים ממנה ('ויסע ויבא ויט' שהם שמות הבורא), ואח"כ יוסיף לימוד קצר ותפילה על עניינם, ע"פ קבלה. הרי שהשמיט את סדרי הלימוד שהיו נהוגים לפניו, והסתפק בלימוד קצר, שעיקרו 'שירת הים'. בלוח לארץ ישראל לגרי"מ טיקוצ'ינסקי מובא (בתוך סוגריים) "יש אומרים בהשכמה את שירת הים שיר היחוד ושיר הכבוד" (יש לבדוק האם הופיע כך כבר מהלוח הראשון שיצא בשנת תרס"ה. בלוח ההלכות והמנהגים' לרב אליהו זלזניק לשנת תשע"ח נכתב בטעות שדברי הרב טיקוצ'ינסקי מיוסדים על דברי היסוד ושו"ר העבודה). בקונטרס גאלי הכהונה לר' שושן כהן (נדפס בסוף ספר ברית כהונה ח"ב, לאביו מוה"ר משה כלפון הכהן, מערכת ש' אות יד):

(לוח דבר בעתו, שנת ה'תשע"ח, ליום כא ניסן), ושכעין זה מובא בבן איש חי ובלוח של הגר"מ טיקוצינסקי.

הצעתנו, לפיה מנהג אמירת 'שירת הים' מבוסס על אמירת ה'תיקון', מסבירה מניין נבע המנהג, ופותרת את השאלה עליה עמדנו בפרק ב': מה הטעם לשיר את השירה דווקא בחצות. באמירת התיקון [לפחות לפי נוסחת החמדת ימים] יש גם מקור קדום יחסית לכך שניתן להודות לה' על קריעת ים סוף, מבלי לחשוש למקורות לפיהם מיתת המצרים מונעת את השירה².



"יש נוהגים לקום באשמורת וקורין שירת הים. יש שהולכים לשפת הים ויש שעולים על גג ביתם שמשם רואים את הים". המחבר חי בשנים תרס"ו-תשל"ו. השווה עוד למקורות העוסקים באמירת 'שירת הים' בשביעי של פסח במהלך היום: במעשה רב לגר"א (אות קצג) מובא שבשביעי של פסח נהגו לומר בשחרית את פסוקי שירת הים "פסוק בפסוק" כל הציבור יחד (וכעין זה בדרכי חיים ושלום, מנהגי ה'מנחת אלעזר' ממונקאטש, אות תריט). בתרומת הדשן סי' כה הביא מנהג לפיו בזמן קריאת התורה היה הקהל קורא עם הש"ץ את פסוקי שירת הים (ועי"ש שכך נהגו גם בפרשת בשלח, ובעשרת הדברות שבפרשת יתרו וכן בחג שבועות), וכעין זה בתקנות בית הכנסת אלט-ניי שול בפראג, שנתקנו על פי המהר"ל מפראג (הובאו בספר אלף כתב, ר"י וייס, ב"ב תשנ"ו, ח"ב, עמ' כט, וראה פתחי תפילה ומועד לרי"י שפיגל, 181 ואילך). ראה גם במאמרו של רי"י סטל (סגולה, טבת תשע"ב, עמ' 4) העוסק במקורות להכללת 'שירת הים' בתפילה, ומציין שם בין היתר (בהערה 20) שייתכן שלמנהג אמירת 'שירת הים' בציבור בשביעי של פסח יש מקור כבר בתרגום המכונה 'תרגום יונתן בן עוזיאל' לדברים טז, ח, שתירגם את 'וביום השביעי עצרת לה' אלהיך' באופן הבא: 'וביום השביעי תהיו נאספים בשירה/בתשבחות/בהלל לפני ה' אלהיכם'. לפי רי"י סטל אם נבאר 'בשירה' הרי מסתבר שהכוונה ל'שירת הים'.

לט). וזאת אפילו אם אמירת השירה בחצות לא תמנע את האדם מלקום לתפילת ותיקין.

מ). ר"א גלאנטי הזכיר שבליילה זה אומרים את 'מדרש ויושע' ובנוסף 'מרננים ברנה של תודה' ואומרים תחנונים וכן מזמור 'בצאת ישראל ממצרים'. בפשטות אין כאן שירה על קריעת הים [מדרש 'ויושע' עוסק בקריעת ים סוף ושירת הים, והוא נדפס בין היתר בתוך אוצר מדרשים (איוזשטיין), ח"א, עמ' 146, ומדרש זה נזכר בר' בחיי שמות יד, י. במדרש זה אין הודאה על נס קריעת הים, ואף אין בו התמקדות במפלת המצרים, אלא יש בו דרשות רבות הקשורות לקריעת הים]. מ' בניהו העלה האפשרות לפיה 'רנה של תורה' הנזכרת בדבריו הם עשר השירות שישנם בתורה, וביניהם שירת הים. לפי השערה זו (שאינה מוכרחת, ובניהו מעלה השערות נוספות) סבר ר"א גלאנטי שאין בעיה באמירת שירת הים בלילה זה. ר"י צמח כתב "לקרות סוד קריעת ים סוף והשירה בזהר", אך נראה שאין כאן קריאה של 'שירת הים' עצמה אלא של דברי הזוהר על הפרשה. החמדת ימים מזכיר לקרוא את השירות שיש בתנ"ך, וביניהם שירת הים. גם בתיקון שמובא בשערי רחמים (משנת ת"ע) נזכרת שירת הים באשמורת הבוקר (אגב, מ' בניהו

פרק ו'

אמירת ה'תיקון' בליל שביעי של פסח, מקורותיו, והבעיות שיש בכך^(מא)

בכתבי האר"י, בייחוד בשער הכוונות, וכך גם בספר סדר היום, בו נזכרים רבים ממנהגי צפת בתקופת האר"י, אין כל הנהגה מיוחדת לליל שביעי של פסח.

לעומתם רבי אברהם גלאנטי, תלמיד הרמ"ק, מציין (במנהגי ארץ ישראל, הובא במבוא לראשית חכמה עמ' 52) כי בארץ ישראל היה מנהג מיוחד בלילה זה: "ליל שביעי של פסח עומדים בחצות הלילה וקורים עד קריעת ים סוף שב'מדרש ויושע', ומרגלים ברניה של תודה עד הבוקר ואומרים בקשות, ובסיום הבקשות עומדים על רגליהם ואומרים בקול נעים מזמור 'בצאת ישראל ממצרים'..."^{(לא}

טוען שלפי סדר הקריאה הנזכר שם, שהוא קצר, נראה שמדובר על סדר קריאה שלא כלל את מחציתו הראשונה של הלילה. בניהו טוען בנוסף שמחברו של השערי רחמים היה שבתאי, וגולדהבר פירט את הראיות לכך). סדר זה שבשערי רחמים הונהג משנת ת"פ אצל ר' ישעיה רומאנין, מבכירי תלמידי הרמח"ל. בתיקון שנדפס באמסטרדם תפ"ה מופיעים עשרת השירות ובכללם שירת הים, וכך גם בתיקון שנדפס בונציה ה'ת"ח (והוא דומה לשערי רחמים). על השתלשלות המנהג בהמשך השנים ראה במאמרו של מ' בניהו ('קרית ספר' נב, ד). אם כן, המקור המפורש הראשון לקריאת 'שירת הים' בתוך ה'תיקון' הוא בחמדת ימים, או בתיקונים שונות שנפוצו בשנים ת"ע-תפ"ה. השאלה האם החמדת ימים קדם להם או לא תלויה במחלוקת הגדולה על זהות מחברו של החמדת ימים (מחלוקת עליה נעמוד בפרק הבא). אלו שסוברים שהחמדת ימים קדם להם, ושמחברו היה שבתאי, יוכלו לטעון (אף שאין הכרח בכך) שה'תיקונים' נגזרו אחרי החמדת ימים, ושהמקורות הקדומים (ר"י צמח ור"א גלאנטי) נמנעו במכוון מלשוור את 'שירת הים' בלילה זה. בפרק הבא נראה כי בכתבי האר"י הקדוש ומהרח"ו לא נזכר סדר לימוד ללילה זה, וכך גם בספר סדר היום ובספרים נוספים. ייתכן לשער שהם חששו למקורות המתנגדים לשירה על קריעת הים, אולם כל הכרח או סיבה לומר כך. נציין כי בהקדמה לסדר קריאת ותיקון ללילי חג שבועות והושענא רבה שנדפס בונציה שנת ה'ת"ח (הספר נדפס ע"י בני משפחת קונסילייז מהעיר וירונא, לאחר שנלקט על ידי רב העיר ר' מנחם נוויירה. ההקדמה נכתבה כנראה ע"י ר' מנחם, כפי שהעיר מ' בניהו במאמרו בקרית ספר נב, ד) מזכיר הכותב את ההתלבטות האם ראוי לתקן סדר לימוד ושירה בלילה זה, שהרי הקב"ה אמר "מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה!?", והכותב מציין שמחמת כך תיקון סדר זה "היה אין ולא ורפיא בדינו", אלא שלבסוף הוכרע כי יש לחלק בין הנקמה באויבים, שעליה אין לשיר, לבין נס ההצלה של עמ"י שעליו יש לשבח ולהודות.

מא). המקורות בעניין זה נאספו במאמרו המקיף של מאיר בניהו (קרית ספר נב, ד, 818 ואילך), עליו נתוסף מעט במאמרו של הרב יחיאל גולדהבר (דאצ"ה, גליון 88). בניהו האריך בדבריו, והביא בין היתר את כל הדפוסים של 'תיקון ליל שביעי של פסח', ובחן האם הם מבוססים על החמדת ימים. כאן הבאנו רק את החלקים במאמרו שנוגעים לנידון שלנו. אין בדברי בפרק זה כל חידוש, אא"כ הדבר צויין במפורש.

מדובר בלימוד במשך כל הלילה, כפי שהוא מציין שעושים בהושענא רבא בשבועות וביום כיפור, אלא בקימה בשעת חצות^(מב).

בדור שאחריו נזכר מנהג דומה אצל ר"י צמח הכותב בספרו נגיד ומצוה (סוף עניני הפסח): "צמח: טוב לקום [לפחות] קודם אשמורת הבוקר לקרות סוד קריעת ים סוף והשירה בווהר"^(מג). מצאתי שבסידור האר"י לר' שבתאי הביא את המנהג בשם מהר"א פאנצירר, במילים זהות כמעט לגמרי לדברי ר"י צמח^(מד).

לפי המקורות הללו בליל שביעי של פסח הולכים לישון, אלא שקמים בחצות או "קודם אשמורת הבוקר" וקוראים בווהר.

לעומת זאת בספר חמדת ימים נתחדש סדר שלם לליל שביעי של פסח, הכולל לימוד במשך הלילה כולו (בחציו הראשון יעסוק האדם בתנ"ך ובווהר בעניני הגאולה והמשיח^(מז)), ובחציו השני יעסוק בענין קריעת הים, ובין היתר יקרא את שירת הים).

מב. מ' בניהו מביא שכך היה המנהג בג'רבא, כמצוין בספר פרח שושן לר' שושן הכהן. מג. ר"י צמח אף מביא: "שמעתי משם הר"ח ז"ל (=מהרח"ו) שהיה אומר כי בלילות הללו, כמו שביעי של פסח וליל שבועות וליל הושענא רבא, מצוה לפרש ולגלות עומק החכמה, לפי שבאלו הימים הזמן גרמא והוא זמן מוכן לסודות וראוי לפרשם אז" (נגיד ומצוה, לחג שבועות). כפי שראינו לעיל כמה מפרשני המקרא סברו שים סוף נבקע קודם אשמורת הבוקר, ולענ"ד ניתן לקשר זאת לדברי ר"י צמח [אף שר"י צמח כתב "לפחות (!) קודם אשמורת הבוקר" ומשמע שעדיף שהקריאה תיעשה מוקדם יותר, מ"מ בהמשך המאמר נראה שכוונתו היא לאחר חצות. זאת ועוד: במקומות אחרים הושמטה תיבת 'לפחות' (בהגהות ר"י צמח שנדפסו בספר פרי עץ חיים שערך תלמידו ר"מ פאפירש, שער כא, סוף פרק ח, במהדורת דובראוונא, וכן במהד' י-ט תשמ"ח)]. בפרק הקודם הצענו שמכיון ש'באשמורת הבוקר' המס' ה' את מחנה מצרים, לכן שירת הים נערכה בשעה זאת. מעתה, גם אם גורסים את תיבת 'לפחות', הרי שמדובר על קריאה שאורכת זמן, ומסתיימת ככל הנראה בבוקר, ולכן היא מתרחשת גם באשמורת הבוקר. נעיר כי בכמה ספרים שנדפסו בימינו נזכרים דברי ר"י צמח כאילו הם מובאים בפרע"ח (וכך גם כתב בכה"ח), ולא דקדקו לציין שהוא בהגהת ר"י צמח על הפרע"ח.

מד. וז"ל בדבריו שבסוף 'סדר הגדה' של פסח: "בליל ז' מותר לשמש. ליל שביעי דפסח נהגו לקרות קודם אור הבוקר בווהר סוד קריעת ים סוף והשירה. מהר"א פאנצירר", והוא נוסח כמעט זהה לדברי ר"י צמח, וצ"ע בזה [עוד ראיתי ב'ספר הכוונות בעריכת רבי אפרים פאנצ'ירי מכתבתו הראשונה של רח"ו, והוא כת' שמופיע במאגר אוצר החכמה, שם נכתב בעמ' 283: 'ז' של פסח... הוא י"ט (=יום טוב) ומועד גמור, ולכן יש זיווג ביום זה"]. הרב גולדהבר לא התייחס לכך, משום מה, והביא רק את דבריו ב'סדר שכיבה' שאחרי תפילת ערבית, חלק 'מצות פריה ורביה', שם כתב שלא לשמש בליל שש"פ, כדברי ה'אור צדיקים' שנביא להלן.

מה. קריעת הים היא סיום יציאת מצרים, ולכן יש ליום זה קשר לגאולה. ניתן לענ"ד להוסיף שבכלבו (סי' נב) כתב: "נהגו בשביעי של פסח ובראשון של עצרת לתרגם הפרשה כולה כדי להבין לנשים ולעמי

הדרכתו של החמדת ימים עומדת בסתירה למובא בשער הכוונות (פסח, דרוש יד) לפיהם יש חובה של תשה"מ בלילה זה^{מז}. אלא שדברי שער הכוונות אינם מוסכמים, שהרי מהר"מ פאפירש (תלמידו של ר"י צמח) מביא בשם האר"י שאין לשמש מיטתו בלילה זה (אור צדיקים, סי' כז סעיף יא).

כמה מגדולי ישראל בדורות מאוחרים יותר כתבו שההנהגה הנכונה היא כדברי שער הכוונות (בא"ח, משנ"ב, ועוד). יש מגדולי ישראל שכתבו שסדר ה'תיקון' יעשה קרוב לשחר, כדברי ר"י צמח (מנהגי בית אל לגר"א מני, כה"ח, ועוד), וכמה מהם אף כתבו במפורש שאין לנהוג כסדר התיקון של החמדת ימים משום שבכך האדם נמנע מתשמיש המטה (ר"א פאפו, ר"ח פלאגי^{מז}). לענ"ד נראה שרבים מבין גדולי

הארץ הניסים והנפלאות ולשכך אונם ויתנו לשם שבח והודאה על כך, כי באותו הזמן שנקבע המנהג היו מדברים הכל בלשון ארמית. ובזמן הזה לא זו המנהג ממקומו אבל הוסיפו עליו לדרוש עשרת הדברות בלע"ז וכן בשביעי של פסח מ'ויושע' עד סוף השירה, ומספרים נפלאות שעשה לנו השם ולאבותינו בלשון שיבינו הכל, וגם דורשים מה שעתידי הקב"ה לעשות כשיצאנו מן הגלות, וכמו שאמרו חז"ל בניסן נגאלו ובניסן עתידין להיגאל, ושעתידי להחיות המתים לימות המשיח, לחזק לב מי שאינו יודע בענין הגואל ותחיית המתים, והוא ענין דתקנה שתקן משה להיות דורשים בהלכות הפסח בפסח וכן בכל המועדות (וראה מחזור גולדשמידט-פרנקל לחג הפסח עמ' כ'). הגר"מ מאזוז שליט"א כתב (בסוף תיקון לשביעי של פסח, ובהקדמה ל'תיקון' שבתוך מחזור איש מצליח לפסח, וביתר קיצור בירחון אור תורה, ניסן, ה'תשמ"ט, סי' ק"ב): "ידוע שלימוד זה אין לו יסוד בדברי הוזהר והאר"י ז"ל, אלא מקורו בספר חמדת ימים שיצאו עליו עוררין... נכון שלא לבטל לימוד זה לגמרי, כי יש בו כיסופים עזים לגאולה שלא נתיימש ממנה ח"ו בראותנו שעבר חג הפסח ועדיין לא בא גואל" (ראה גם זכר דוד לה' דוד מודינא, ח"ג, פרק לב).

מו). וגם ר"י צמח (בנגיד ומצוה, חלק 'זמנים שמותר הזיווג', ושוב בחלק 'פסח') כתב שמותר לשמש מיטתו בליל שביעי של פסח (ובאופן מוזר הנהגה זו הובאה גם בחמדת ימים, כפי שציין מ' בניהו). יש להעיר לענ"ד שלכאורה דברי ר"א גלאנטי, הכותב לקום בחצות (ולא 'באשמורת הבוקר'), אף היא אינה תואמת לדברי 'שער הכוונות', שהרי המקובלים כתבו לשמש אחר חצות דווקא, גם ביו"ט (פרי עץ חיים שער ק"ש סוד הזיווג פרק יא דף פ ע"ג), ואם כן כיצד יקום בחצות לשורר, כשיטת מהר"א גלאנטי?! ייתכן לומר שכוונת ר"א גלאנטי היא שיקום בחצות וישמש (ויטבול) ואז ילך לביהכ"נ [יש לשים לב שכל המתנגדים ל'תיקון' של החמדת ימים (אותם נביא בהמשך) הביאו שיש לקום באשמורת הבוקר, ולא מצאתי מי שיכתוב כדעת ר"א גלאנטי. ייתכן לומר שהם לא כתבו לקום בחצות מפני שחששו שגם מנהג זה יביא לביטול תשמיש המיטה. מסתבר יותר שהם לא הביאו את דברי ר"א גלאנטי משום שהכירו את דברי ר"י צמח].

מז). החיד"א התעלם בכל ספריו ממנהג עריכת ה'תיקון' המובא בחמדת ימים (וביזמן הנהגותיו כתב בשנת תקמ"ח שקרא את שירת הים בעמוד השחר), ובספרו מורה באצבע (סי' ז, ריח, הביאו גם כה"ח או"ח תצ, אות סא) כתב: "אור שביעי של פסח לפי כתבי רבנו האר"י האמיתיים יש חיוב גדול בזיווג"

ישראל אלו סברו שהספר חמדת ימים הוא ספר בעיית, דבר שכידוע נתון במחלוקת גדולה^(מח).

למרות זאת בקהילות רבות נהגו להיות ערים כל הלילה ולומר את סדר התיקון שנוסד על פי החמדת ימים (או סדרים דומים): מנהג זה התפשט מאוד בקהילות המזרח (משנת ת"ע ואילך, לפחות, ראה באורך במאמרו של מ' בניהו), וכך נהגו בכמה מחצרות החסידים (נאספו אצל י' מונשדיין באוצר מנהגי חב"ד, ירושלים, תשנ"ו, שביעי של

(ובניהו סבר שכנראה בא להוציא מדעת המהר"ם פאפירש), וכן דעת עוד אחרונים שיש חיוב תשה"מ בלילה זה (כך מצאתי במג"א רמ, סק"ג, ובאה"ט ומשנ"ב שם; בן איש חי וירא כג; כה"ח תצ, סא; שלחן הטהור; טהרת בת ישראל לרב קלמן כהנא; דרכי טהרה לגר"מ אליהו; נטעי גבריאל פסח ח"ג, ועוד. לעומתם הביא בא"ר רמ, א, שבעולת תמיד סק"ד כתב בשם חכמי האמת שלילה זה אסור בתשה"מ). ר"א פאפו כתב (בחסד לאלפים, סי' רמא, ג) שלא טוב המנהג לקבוע מדרש כל הלילה שהרי מבטלים בזה את ישראל מפריה ורביה שהיא חיוב על פי סוד בלילה זה, וכ"כ הר"ח פלאגי במועד לכל חי סי' ד סעיף לח, והוסיף הר"ח פ"פ שמ"מ טוב לקום באשמורת "כדי לומר השירות, עלית על כולנה אחרון חביב שירת הים לאומרה בקול נעים ובכוונה גדולה ובציבור ויחשב כאילו עבר בים ביום ההוא". במנהגי 'בית אל' (אשר רשם הגר"א מני) מובא שקמו באשמורת הבוקר "ואמרו עשר שירות ואת שירת הים אמרו בעמידה", וכן בבא"ח (לשון חכמים, ח"א, סי' נו "לימוד לאשמורת הבוקר בליל ז' של פסח", אך ראה בספרו של הבא"ח אמרי בינה-חקרי לב ירושלים, תשלג, ריש סימן טז, שם כתב שואל השאלה "בשנה זו בליל שביעי של פסח עלה בלבי ללמוד בלימוד אשר הובא בספר קריאי מועד המתוקן ללילה זה... לא הורגלנו בלימוד זה בשנים שעברו", ומשמע שלא היתה לו התנגדות עקרונית ללימוד התיקון. אלא שאין זו ראייה, שהרי היא לשון השואל בלבד, ובנוסף ייתכן שרק תוכן המאמרים שלמד היו כחמדת ימים אך זמן אמירתם היה רק אחרי חצות הלילה), וכעין זה בכה"ח (או"ח תצ, אות סב). על הגאון הרב מרדכי אליהו זצ"ל מובא שמנהגו היה להגיע לביהכ"נ לפני עלוה"ש לסדר הלימוד (באור פניך, מאת רבי חיים בן שושן, בית אל תשע"ב, עמ' 264), וכידוע מנהגיו היו ע"פ הבא"ח, וכן התנגד לחמדת ימים [אגב, בלוח דינים ומנהגים אהבת שלום לשנת תשע"ח, לשביעי של פסח, הביאו את דברי הנגיד ומצוה, ושבכה"ח הוסיף לומר שירת הים באשמורת הבוקר, והוסיפו "וכ"כ במחזור בית הבחירה לר"א חמוי ז"ל: ובאשמורת קמים וקורין בפרשת בשלח והשירה מעומד כלפי מזרח עד כי אני ה' רופאך, ע"ש", והקורא טועה לחשוב שאף הוא התנגד לדברי החמדת ימים, אולם המעיין בתוך המחזור יראה שהוא מביא את דברי החמדת ימים, אלא שבלוח אהבת שלום קיצצו דבריו כיון שפסעו בעקבות אלו שהתנגדו לחמדת ימים].

מח). נעתיק בקצרה מהמובא בספרנו אשי המועדים לטו בשבט (לא נדפס): "יש אומרים שהמחבר חי בשנים ש"ל-ת"ל, והאריך שנים ביותר, ומחברו היה ר' בנימין הלוי, שהיה תלמידו של ר' חייא תלמידו של מהרח"ו. יש אומרים שחובר בשנת ת"ל לערך, ומחברו היה נתן העוזי שר"י, שהיה אז כבן 25. יש אומרים שחובר בשנים תע"ב-ת"פ לערך ומחברו הוא מהרי"י אלגוי או אדם אחר (שבתאי ככל הנראה) ששמו לא ידוע. הספר נדפס לראשונה בשנת תצ"א... ראה בשבחו של הספר באוצר חמדת ימים, מאת

פסח עמ' ריד, ובנטעי גבראל פסח ח"ג, טו, ה, הביא שכן נהגו בצ'רנוביל, ויז'ניץ, לעלוב, חב"ד). לעומת זאת באשכנז ופולין התיקון של החמדת ימים לא התפשט כל כך^ט.

שני הכיוונים שהצגנו בנוגע לאמירת ה'תיקון' רלוונטיים גם לגבי מנהג 'שירת הים', שהרי גם מנהג זה עלול לפגוע בחובת תשה"מ. משום כך ראוי להתייעץ עם ת"ח האם לאמץ את המנהג, ולבחון באיזו שעה ראוי לומר את השירה. ייתכן

דוד שלמה קוסובסקי שחור, בני ברק תשס"ט, וכן בחמדת ימים, מהדורת מכון חמדת ימים, בני ברק תשע"א, בהקדמתם הארוכה, שם פסעו בעקבות החוקר יערי וסברו שחיברו ר' בנימין הלוי. לעומת זה כתבו היעב"ץ והרב פתיה שלדעתם מחברו הוא נתן העזתי שר"י, וכך סבר החוקר ג' שלום. ראה עוד בקונטרס אר"ש חמדה (בני ברק, תש"ע), שפסע בעקבות החוקר מ' בניהו וכתב שחיברו אחד ממאמיני ש"צ שנים רבות אח"כ (לדעת החוקרים תשבי ובניהו המחבר הוא הגאון רי"י אלגזי, ובימינו הביאו ראיות לכך הרב תפילינסקי, שכמה מדבריו הובאו אצל הרב גולדהבר במאמרו שפורסם בדאצ"ה, וכן אצל הרב סטל במאמרו שפורסם בהמעין טבת תש"ע). בספרנו שם הארכנו רבות בענין זה.

נראה שפעמים רבות היחס לתיקון לשביעי של פסח קשור ליחס העקרוני אל החמדת ימים, שכן בספרנו שם הבאנו ש"היעב"ץ סבר שהחמדת ימים הוא ספר שבתאי "מלא תועבות ונאצות" שחובר ע"י נתן העזתי (חי בשנים ת"ד-ת"מ, בשנת תכ"ד החל בנבואותיו) שפיוטים ממנו מצוטטים בסוף הספר, ובחיד"א לא הזכיר את שם הספר אף שהביא מדבריו (גולדהבר ציין שזאת למרות שמדפיס הספר הוא מהרי"י אלגאזי, רבו של החיד"א ואביו של חבריו מהרי"ט אלגאזי) ור"ח פלאג'י כתב שהחיד"א חיבר תפילות כדי שלא ישתמשו בתפילותיו של החמדת ימים, ולדעת ר' חיים פלאג'י מחבר החמדת ימים הוא אכן נתן העזתי אלא שהגר"ח פלאג'י מתייחס אליו בכבוד וכותב שאין לדבר בו סרה... יש נוהגים למעשה עד היום שלא להחזיק את הספר בביתם, וכך נהג הגר"מ אליהו... לדעת ה'אוצר חמדת ימים'... החיד"א הביא ממנו רבות (אמנם לא זכר את שמו, וכנראה לא רצה לעורר מחלוקת ולכן השמיט שמו). לעומתו בקונטרס אר"ש חמדה כתב שהחיד"א השמיטו ודאג שלא יאמרו תפילותיו, וכשהזכירו היה זה בתוך ציטוטים שהביא מספרים אחרים, וגם אז שינה כדי שראשי התיבות יהיו קשים לקריאה... בין גדולי ישראל שעיינו בדברי החמדת ימים וציטטו מהם, ואף ציינו במפורש את שם הספר חמדת ימים, יש להזכיר את היסוד ושורש העבודה שכתב "ראשון לכל ספרי מוסר תלמדו ספר חמדת הימים", וכך גם ר"ח פלאג'י... אמת ליעקב לר' יעקב שאלתיאל ניניו... בן איש חי [ראה בהקדמת הרב צוריאל לחמדת ימים מהד' ב"ב תשס"ד, וראה מה שהשיב שם על טענת הגר"מ אליהו והגר"מ הלל, שהבא"ח חיבר את הלשון חכמים כדי שימנעו מלהשתמש בתפילות החמדת ימים]... ר' אליהו מנ"י, כה"ח... ר' סלמן מוצפי ובנו הרב בנציון מוצפי", עד כאן. מדברינו במאמר זה נראה שישנה התאמה חזקה למדי בין היחס העקרוני לחמדת ימים ובין היחס לתיקון לשביעי של פסח, שהרי כפי שראינו היעב"ץ והחיד"א לא מזכירים מאומה על התיקון לשביעי של פסח, והגר"ח פלאג'י מתייחס אליו באופן מסויג, והגר"מ אליהו לא נהג בו, ולעומתם היסוד ושורש העבודה הביאו בספרו, וכך גם הרב מוצפי. נזכיר כי בסוף הפרק הקודם הבאנו (בהערה) שדברי החמדת ימים הובאו גם ב'תיקונים' שונים שנפוצו בשנים ת"ע-תפ"ה. אלו

שראו לסיים את השירה (כמו גם את התיקון) מעט לפני חצות, כדי שהמתפללים ישוּבו לביתם בחצות, ויקיימו את חובתם, וכך גם יוכלו לקום למחרת בזמן³.



סיכום

בעדות רבות מנהג 'שירת הים' בחצות אינו מצוי. נראה שהוא מנהג חדש, שהתגלגל בעקבות הקושי לומר את ה'שירה' בזמן ובאופן המקורי - בסיום

שנוקטים שהחמדת ימים חובר רק בשנים תע"ב-ת"פ ינקטו שקונטרסים אלו קדמו לספרו, ולא להיפך. בהקשר לכך ראה מה שכתבנו בספרנו אשי המועדים טו בשבט בענין קונטרס פרי עץ הדר לט"ו בשבט [שמקורו בחמדת ימים], דברים שניתן להשליך גם לגבי היחס לתיקון לליל שביעי של פסח: "לפי היעב"ץ וסיעתו הקונטרס פרי עץ הדר לט"ו בשבט חובר ע"י נתן העזתי (בשנת ת"ל לערך), שהיה בן העדה הספרדית. לפי סברה זאת קריאת הקונטרס בט"ו בשבט אינה אידאלית, אף שמסתבר שרוב הדברים שהובאו בו אינם בעיתיים. ברור שיש להימנע מקריאת המשפטים שנחשדו בשבתאות כמו כוונת 'שורש בן ישי חי' בסיום הקונטרס. לפי דרכו של האר"ש חמדה נראה לענ"ד שהחמדת ימים הניח בכליו, כדרכו, קונטרס שחובר ע"י אדם צדיק. לפי דרך זו אין בעיה בקריאת הקונטרס, אך מ"מ יש לגרוע את המשפטים שנחשדו בשבתאות. לפי דעת אוצר חמדת ימים חובר הפרי עץ הדר (בין השנים שנ"ט-ת"ל) ע"י החמדת ימים שהיה חכם ספרדי צדיק, והוא ר' בנימין הלוי".

מט). סדר ה'תיקון' נהג אצל ה"מדקדקים במצוות" בפרנקפורט, כמובא במנהגי פרנקפורט, אך המנהג לא נזכר במנהגי וורמייזא ובמנהגי פיורדא ובמנהגי אמשטרדם. ביסוד ושורש העבודה (שער ט סוף פרק ט) העתיק את דברי החמדת ימים, אך סדר זה אינו מופיע בסידור היעב"ץ, אע"פ שהיעב"ץ הביא תמיד את מנהגי המקובלים, כולל מנהגים אותם ביקר. היו ת"ח שטעו וכתבו שסידור היעב"ץ מזכיר את התיקון, אך באמת אין זה אלא הוספה בסידורו שנעשתה ע"י המו"ל. על פי הרב גולדהבר. נעיר כי הרב בן ציון מוצפי (בספרו פסח בציון, שיצא כעת לאור, עמ' תסט) כתב: "ליל שביעי של פסח נהגו ישראל קדושים ללמוד התיקון המתוקן בסדר 'קריאי מועד', ומנהג זה יסודתו בהררי קודש מלפני כחמש מאות שנה ומעלה, ונזכר בכמה ספרים קדומים, וכן היה המנהג בירושלים ת"ו, ולא כפי שפקפקו בו איזה עורכי ספרים. יש נהגו להיות ערים כל הלילה ולעסוק בתורה, ויש נוהגים להתאסף כל הקהל בבית הכנסת לאחר סעודת ליל יום טוב ועד חצות הלילה ובחצות הלילה קוראים שירת הים והולכים לביתם, ויש הנוהגים לקום בחצות ולבוא לבית הכנסת ולקרוא סדר הלימוד עם עשר השירות וקודם עלות השחר פותחים ההיכל וקוראים שירת הים כולם כאחד בשירה ובקול תודה. והמדקדקים נוהגים לדלג נוסח התפילה הנזכרת בתיקון". אינני יודע מיהם "עורכי הספרים" כלפיהם יוצא הרב מוצפי, ולפי המובא לעיל ההתנגדות היא רק להישארות ערים במשך הלילה כולו (או התנגדות לספר חמדת ימים), והתנגדות זו אינה של "עורכי ספרים" בלבד, ואין מקורות קדומים "מלפני כחמש מאות שנה" העומדים כנגדה. ייתכן שהיו מי שיצאו נגד ה'תיקון', משום שמקורו בחמדת ימים, ולא חילקו בין ההתנגדות לנוסח החמדת ימים לבין עצם אמירת התיקון, שיסודותיו מצויים כבר "לפני כחמש מאות שנה".

ה'תיקון', באשמורת הבוקר. מכך עולה לכאורה שניתן לומר את השירה גם לאחר חצות, במהלך הלילה. כמו כן נראה שמי שמתקשה לומר את ה'תיקון' במהלך הלילה אך יכול לפחות לקום מוקדם - מוטב לו שיאמר את השירה באשמורת הבוקר במקום בחצות.

לצד הייתרונות הגדולים שיש במנהג הרי שיש גם כמה התלבטויות בכך, ומשום כך ראוי להתייעץ עם תלמידי חכמים לפני שמאמצים אותו בקהילה שלא נהגה בו בעבר.

כמה התלבטויות יש בנושא, בנוסף לבעיות של ביטול תורה וביטול קריאת שמע בזמנה: האחת - לדעת רוב ככל המפרשים קריעת הים לא אירעה בחצות (ובוודאי ששירת הים לא הושרה בחצות), ולכן לכאורה אין טעם לומר את השירה דוקא בחצות (אמנם שהצענו שיטה מחודשת לפיה אכן הים נקרע בחצות, ומצאנו שכן סבר גם אביו של הפנים יפות). השניה - התורה העלימה את היום והשעה בה אירעה קריעת הים, ויש שרצו לומר שהוא משום שאין לשורר על מיתת הרשעים. הבאנו את המקורות הנוקטים שאין לשורר על מיתת הרשעים, ואת הדיונים לכאן ולכאן. בעיה זו אינה קשה, שהרי מצאנו חילוקי דעות רבים בנושא, וכמו כן מצאנו מנהגים ותיקים יותר המדגישים את שירת הים ביום שש"פ (בתפילה, בקריאת התורה, ב'תיקון' הנערך בלילה, וכו'). הבעיה השלישית, והקשה מכולם, היא ביטול תשה"מ, נושא אליו

ג. ייתכן שזהו הטעם לדברי הגר"מ מאזוז שליט"א בענין התיקון (בסוף תיקון לשביעי של פסח, ובהקדמה ל'תיקון' שבתוך מחזור איש מצליח לפסח, וביתר קיצור בירחון אור תורה, ניסן, ה'תשמ"ט, סי' ק"ב): "ידוע שלימוד זה אין לו יסוד בדברי הזוהר והאר"י ז"ל, אלא מקורו בספר "חמדת ימים" שיצאו עליו עוררין, ונפקי עליה זיקוקין באתרא דעסיקין, כנודע. מיהו חזינא למר זקני ואבא מארי הגאון זצ"ל שהיו לומדים בבית קצת בליל שביעי של פסח פסוקי תנ"ך מספר "קריאי מועד" (שנוסד ע"פ החמדת ימים - ש.י), ולא היו מתאחרים עד חצות, וכל שכן שלא היו ערים כל הלילה כמו בליל שבועות והושענא רבה. ופה בארץ ישראל נהגנו בלי נדר ללמד בבית הכנסת כמה שעות, ומחלקים את הלימוד בתהלים ובזוהר למספר אנשים, וגומרים שירת הים סמוך לחצות והולכים לישון. וכן נכון שלא לבטל לימוד זה לגמרי, כי יש בו כיסופים עזים לגאולה שלא נתיימש ממנה ח"ו בראותנו שעבר חג הפסח ועדיין לא בא גואל...". וכו', עי"ש.

בספר נטעי גבריאל כתב שלמנהג מרוקו מסיימים את אמירת התיקון לפני חצות (נטעי גבריאל, פסח ח"ג טו, סוף הערה ו, וכן ראיתי בספר עלי הדס, מנהגי תונים, מאת הרב דוד סטבון יב, לו, ע"פ דברי הגר"מ מאזוז, וכן ראיתי בספר עטרת אבות, מנהגי מרוקו, לרב משה סויסה ח"ב, כב, סט, וראה במקורותיו שם, ונראה שכל המקורות בנויים על יסוד דברי הגר"מ מאזוז, ולפי"ז הוא מנהג מאוחר).

התייחסו האחרונים בקשר למנהג ה'תיקון': ר"י צמח ועוד הזכירו 'תיקון' שנערך בחציו השני של הלילה, אך החמדת ימים הזכיר להישאר ערים במשך הלילה כולו, והדבר גרר התנגדות מצד כמה חכמים, הן מצד שיש בכך ביטול תשה"מ, והן מפני התנגדותם הכללית לחמדת ימים.

לכאורה הפתרון הנוח ביותר הוא לקרוא את 'שירת הים' לפני חצות, אלא שיש מקום לדון האם הדבר ראוי לפי דברי המקובלים. הרב מאזוז העיד כי אביו נהג לומר תיקון ושירת הים לפני חצות הלילה ולעומת זאת נראה שהגרי"מ חרל"פ הקפיד להמתין דווקא עד לחצות.

גם מי שיכריע, בהמלצת רבותיו, להימנע מאמירת 'שירת הים' בחצות, הרי שראוי לו להודות ביום זה להשי"ת שגאלנו מיד צר, ולחזק את האמונה בגאולתינו, ודרכים רבות יש לבטא זאת: על ידי אמירת שירת הים בתפילה בצורה מיוחדת (כמנהג הגר"א), וכן על ידי אמירת התיקון לקראת השחר (כמנהג המקובלים הקדמון), וכן על ידי כוונה מיוחדת בפסוקי הנס הנזכרים בתפילה (כדברי יסוד ושורש העבודה), וכו'.

נחתום בדברי הכלבו (סי' נב): "נהגו בשביעי של פסח... לדרוש... מ'ויושע' עד סוף השירה, ומספרים נפלאות שעשה לנו השם ולאבותינו בלשון שיבינו הכל, וגם דורשים מה שעתידי הקב"ה לעשות כשיוציאנו מן הגלות, וכמו שאמרו חז"ל 'בניסן נגאלו ובניסן עתידין להיגאל', ושעתידי להחיות המתים לימות המשיח, לחזק לב מי שאינו יודע בענין הגואל ותחיית המתים".



הרב אוריאל בנר

האם יש חובה לשתות יין בכל יום מימי הרגל?

כתב הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק ו הי"ז, י"ח): "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו', אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין".

מצוות שמחה כוללת ארבעה אופנים: בשר, יין, קליות ואגוזים, בגדים ותכשיטין. ונשאלת השאלה: האם חייבים לעשות את המעשה הקשור לכך (נתינה, אכילה) בכל יום מימי החגים, או שמא מספיקה פעם אחת בתחילת החג? הנה לגבי בגדים ותכשיטין נראה לכאורה שמספיקה פעם אחת, מכיון שאפשר להנות מהן כמה פעמים. ואילו לגבי קליות ואגוזים נראה שלא מספיקה נתינה אחת^א. ומה באשר לבשר ויין?

א. על מש"כ בבגדים שמספיק קניה אחת, כתב הרב מרדכי גרוס (תל תלפיות ס"ו) לדון בזה לאור דברי שבט הלוי, שכתב (חלק ח סימן קכד): "אשר נשאל בהמבואר סי' תקכ"ט שמשמחים להנשים ביום טוב בבגדים ותכשיטים, מה הדין אם אפשר לקיים שמחה ע"י נתינת פרחים לאשתו וכן פעם אמרה אשה שיותר תשמח במכשיר אלקטרי לצרכי הבית מבגד ותכשיט, אם יוצאים גם בזה מצות שמחה, וכן מה הדין כשקטן אומר שיותר ישמח בספרי קודש מקליות ואגוזים" ואחר שהביא את לשונם של מספר ראשונים סיכם: "והנה הצד השווה מהנ"ל דכל תוספת שמחה שבאה מחמת חדות היום היא בגדר שמחת יום טוב וחלק מהמצוה, א"כ פרחים לכב' יום טוב יתכן שהם בגדר זה, וכן בגדים וכו"ג או רקידה או טיול לכב' השמחה של היום שגורם הרחבת הדעת, אבל נתינת ספר שגורם אמנם חדות ושמחה אבל אינו קשור עם שמחת היום דוקא, וכן מכשיר אלקטרי של שיחת נשים בעלמא שאינו פוטר מיסודי שמחה של היום כגון בגדים ומיני מתיקה וכוהאי גונא".

ולפי זה כתב הרב גרוס: "בפשוטו אפשר לשמח את האשה בכל דבר ששמחין בו, אבל בשבט הלוי כתב שכל תוספת שמחה שבאה מחדות היום מקיים שמחה.. אבל מכשיר חשמלי דלא שייכא ליו"ט לא מקיים בזה... והנה חיוב שמחה הוא בכל ימי הרגל... וע"כ אם קנה לה בגד ולבשתו ביום הראשון ואינה יכולה ללבושו יותר ימים, לדעת שבט הלוי הנ"ל שאין השמחה ע"י שקבלה את המתנה אלא ע"י השתמשות הדבר, חייב בדברים אחרים וצ"ע".

לגבי שאלת הבשר יש לשים לב שבזמן הבית קיום המצווה הוא בבשר שלמים, ואילו כשבית המקדש אינו קיים, לא ברור האם ישנה חובה לאכול בשר, וכפי שמתבאר בהערה². בירורנו אודות מספר הפעמים שיש לאכול בשר, עשוי א"כ להיות בעל משמעות כפולה. אם נאמר שכיום אין חובה לאכול, ישמש הבירור בעיקר כסיוע לבחינת דין היין, ואם נאמר שישנה חובה גם היום, תהיה לו משמעות כשלעצמה.



אמנם כתב לישב: "וי"ל ע"פ המבואר בביצה דף ט"ו ע"א כל שנאותין בו בחול משלחין אותו ביו"ט. שכל שהוא מתוקן כל צורכו וראוי לשימוש בחול, אפילו שאינו ראוי ביו"ט דיש בזה שמחה, אבל אם לא מתוקן כל צורכו כגון אפילו בד יקר לתפור בו בגד לא יצא בזה ידי חובת שמחה" [אגב, בחשוקי חמד, שבועות, מ"ו, ע"ב מצא בדברי שבט הלוי גם צד לקולא וכתב: "ובענינו נראה דהכל לפי הענין, שאם יש לה שמחה בלבישת הבגד, אף שהוא שכור או שאול, וכן בשיפוץ הבגד, יצא בזה מצות שמחת יום טוב, אך אם השמחה היא קלושה, עליו לקנות לה בגד, כדי לשמחה ביום טוב"]. ולגבי קליות ואגוזים כתב שם ש"מסתבר שצריך לתת להם כל יום", כמו"ש בפנים.

ב). כאמור, יש לדון האם בזמן הזה יש חובה לאכול בשר? מהרמב"ם הנ"ל משמע שכן, אולם הב"י תמה עליו: "ויש לתמוה על הרמב"ם למה הצריך שיאכלו בשר וישתו יין דהא בברייתא (פסחים ק"ט, ע"א) קתני דבזמן הזה אין שמחה אלא ביין ומשמע דביין סגי בלא בשר". וכך אכן פסק בשו"ע, כפי שהסביר הביאור הלכה בס'תקכ"ט: "והמחבר, שלא הזכיר בשר, אזיל לשיטתיה בב"י ע"ש". ובב"ח ובדרישה ניסו לבאר כוונת הגמרא שאין היא באה למעט בשר בזה"ז לגמרי. בשו"ת שבט הלוי (חלק ז סימן עג) חיזק הבנה זו וכתב: "ונראה ראייה לזה ממש"כ הרא"ש פ"ז דברכות סי' כ"ג דחייב לאכול פת ביום טוב מטעם שמחה ויקשה נמי מש"ס פסחים אין שמחה אלא בבשר, אלא ע"כ כנ"ל דר"ל הבשר עיקר". ישוב נוסף לרמב"ם כתב הים של שלמה (מסכת ביצה פרק ב, ה): "ואני אומר, דר"י בן בתירא לא בא למעט אכילת בשר. פשיטא שאין שמחה אלא בבשר, דהא שמחת י"ט היא הסעודה, ולא נקרא הסעודה להיות בו לב טוב ושמחה בלא אכילת בשר. אלא שבזמן שב"ה היה קיים, היו אוכלין בשר שלמים, והיו עומדים על קרבנותיהם, והיה מספיק להם שמחה זו, אפילו היו שותין מים בתוך הסעודה, אם לא לכוס של ברכה. א"נ היה שותין בצמצום, כפי צורך אכילה, או מזוג הרבה, ולא היה שותין לרוות גופו, כדי לשמוח ב"ט, אבל עכשיו, שאין לנו שמחת שלמים, והמקדש חרב, וערבה כל שמחה, אין שמחה אלא ביין, וזולתה אינו יוצא ידי חובה בשמחת י"ט, ואדרבא, במה ישמח את עצמו, אם לא שישתה, וישכח רישו, לשמוח, ולבטוח בה', שיחזור אלינו, ואף בימי גליותינו, בהיותנו בארץ אויבנו, לא מאס ולא געל אותנו, להפיר בריתו, תורה ומצות מאתנו, כי תמיד הוא ה' אלהינו" [וכתב בשו"ת קנה בושם (א, ל"א): "ודבריו הקדושים צריכים ביאור דכיון דליכא שום מאן דאמר דבזמן הזה חיוב שמחה הוא בבשר, א"כ מנא ליה להרמב"ם לפרש דכוונת התנא הוא במאי דקאמר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, דהיינו בבשר לבד, ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין, היינו בין ביחד עם בשר, דכיון דהתנא לא קאמר אלא יין משמע דביין לבד סגי"]. ובעלי תמר ירושלמי חגיגה פרק א, כתב על מש"כ שם "רב

האם יש חובה לאכול בשר בכל יום

כתבו התוס' (חגיגה ו, ע"ב ד"ה יש): "ובתוספתא גרסינן דשמחה יש לו תשלומין כל שבעה". וכתב על כך הטורי אבן: "אני תמה דהא ודאי ההיא תוספתא משבשתא היא, דמה שייך תשלומין גבי שמחה, הא כל יום מימי הרגל חייב בשמחה בפני עצמו", וכן תמה המנחת חינוך (מצוה תפ"ח).

חונה אכל פשוט: "שיעורו אכל בשר בפשוט כדי לאכול בשר ביום טוב... נראה שמקורו של הרמב"ם הוא מהירושלמי דידן דריב"ל ור"ח היו מהדרין לאכול בשר ביום טוב. ושוב מצאתי במגדל עוז שציין המקור לדברי רבינו בפרק כל כתבי ובירושלמי פ"ק דחגיגה ובהרבה מקומות בתלמוד עכ"ל. ונראה ברור שהתכוון לירושלמי דידן שמבואר שיש לאכול גם בשר ביום טוב משום מצוות שמחה".

עוד נעיר שבכפות תמרים (מסכת סוכה דף מב ע"ב) הסתפק האם אכן סבר הרמב"ם שיש חובה בזמן הזה וז"ל: "דע דהרמב"ם כתב בפ"ו דה' י"ט דין י"ח ואנשים אוכלים בשר ושותים יין שאין שמחה אלא בבשר כו'. ואפשר דה"ק יש פעמים דהשמחה היא לאכול בשר כגון בזמן שבהמ"ק קיים דהיא אכילת שלמים ויש פעמים דהשמחה היא בשתיית היין כגון בזמן הזה". אולם גם הוא העלה זאת כאפשרות אחת.

אפשרות נוספת בהסבר דברי הרמב"ם כתב בנשמת אדם כלל ק"ד. לדעתו, סובר הרמב"ם שאפשר לקיים את השמחה בבשר או ביין (אף שבחיי אדם פסק "והאנשים בבשר ויין") וז"ל: "נ"ל שהרי הרמב"ם כתב אף על פי שהשמחה האמורה בתורה הוא קרבן יש בכלל אותה שמחה לשמוח כל א' בראוי לו וא"כ הא דאיתא בפסחים ר"ל בזמן המקדש לא יצא ידי שמחה אפי' כשישמח הרבה אלא דוקא בשלמים ובזמן הזה יוצא ידי שמחה אף ביין לבד או בבשר לבד שבכל זה יש שמחה, והא דאמר אלא ביין ה"ק בזמן הבית אין שמחה אלא בשלמים ובזמן הזה אין שמחה אלא ביין וה"ה בבשר, ועיקר בא לאשמעינן דאע"פ דבזמן הבית לא היה מקיים שמחה ביין אלא דוקא בשלמים משא"כ בזמננו". ובזה מדויק לשון הרמב"ם שכתב והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, ולא כתב בקיצור שאין שמחה אלא בבשר ויין, אלא להורות דמה שכתב אוכלין בשר ושותין יין ר"ל או בשר או יין דבכ"א יש שמחה עכ"פ".

אולם, הדעה הרווחת היא שלדעת הרמב"ם צריך גם בשר וגם יין. וכ"פ המגן אברהם (סימן תקכט ס"ק ג): "ומצוה לאכול בשר" (רמב"ם סמ"ק ב"ח יש"ש), וכ"ה במ"ב. אמנם הלשון מצווה צ"ב, וכתב הרא"י זלזניק (אור יעקב סנהדרין כ"ט): "אכן צ"ב מהו שכתב המג"א ומצוה לאכול בשר הלא שמחת יו"ט חובה היא ואם בשר נכלל בכלל השמחה א"כ חובה היא דומיא דיין שכתב המחבר חייב לבצוע על ב' ככרות ולקבוע כל סעודה על היין. וכתב בשו"ת קנה בשם (א,לא): "וכבר הרגיש בקושיא זו בשו"ת ושב הכהן (סימן צ"ו), וכתב שם ליישב דס"ל להמג"א דלא הוה מצוה חיובית רק מצוה לכתחלה איכא". אולם הרב ברנסדרופר חולק ואומר: "ולענ"ד נראה ליישב דברי המג"א דבהלכות פורים (שם) קאי שם על דברי המחבר דהתיר לאונן לאכול בשר ולשתות יין בפורים, ומש"ה הקשה עליו שהרי המחבר סובר דאפילו ביום טוב אין חיוב לאכול בשר רק בזמן שבית המקדש קיים וכמש"כ בב"י (סימן תקכ"ט), אבל המג"א בעצמו ס"ל להלכה כהרמב"ם וכמש"כ (שם סק"ג), וכן מוכח מדברי המג"א שם שהרי להלכה

בהגהות ברוך טעם על הטורי אבן כתב לישב: "יש לומר דאף דחייבים לאכול כל יום משלמי שמחה, יכול לצאת בשלמי שמחה של חברו... וגם מוטל על כל איש להקריב עכ"פ קרבן אחד משלו לשלמי שמחה, וזה יש לו תשלומין כל החג"^א. ובהמשך כתב בדעת הרמב"ם: "לא נשמע מדברי הרמב"ם שיהיה חיוב שלמי שמחה בכל ימות החג, ומשנה דהלל ושמחה שמנה אפשר לפרש על שארי שמחות, אבל באכילה משלמי שמחה יוצא בפעם אחת מימי יו"ט" וכ"כ השפת אמת (יומא ג, ע"א, וראה עוד בערוך לנר סוכה מ"ח ע"א ד"ה "ההלל והשמחה שמנה").

נמצא שיש מחלוקת האם יש חיוב לאכול שלמי שמחה בכל יום, אבל יש אומרים שגם אם אין חובה, עכ"פ יש לשמוח באופן אחר בכל יום. ונראה שבשר שאינו בשר שלמים, יהיה בזה כדין שאר שמחות

אלא שיש לשאול על שיטה זאת, מה פשר החילוק בין בשר לשאר שמחות. ממ"נ אם מצוות השמחה צריכה מעשה בכל יום, מדוע לא נתחייב לאכול בשר שלמים? וכתב בספר אור אהרן (פסחים סימן ו'): "נראה דחלוקים ביסודם... דמצוות שלמי שמחה היא מעשה מצווה לאכול בשר שלמים, וכמו שנצטוונו בחגיגה, ובראיית פנים... ומעשה מצווה זו מצווין רק פעם אחת. אבל מה שנתרבו שאר שמחות, אינם חיוב של מעשה שמחה, אלא יסודם חלות דין ביו"ט, שביו"ט צריך אדם להיות שמח", וזה פשוט ששייך בכל הימים, והוכיח זאת מלשון הרמב"ם, שכתב שהמצווה היא בכל יום טוב, משמע שגם בר"ה, שאין בו קרבן שלמים. זאת, לפי שזה חיוב שאינו מוגדר במעשה מצווה כענין בפני עצמו, אלא כצורך

הסכים עם המחבר דבפורים ביום מותר לאונן לאכול בשר, ולא כתב אלא דבליילה לא יאכל בשר משום דבליילה אין חיוב כל כך לאכול סעודה יעו"ש. וע"כ טעמו משום דכתיב ביה שמחה ואין שמחה אלא בבשר".

סיכום הדברים - פשטות לשון הרמב"ם היא שיש חובה לאכול, ויש שביארוהו אחרת. לדעת השו"ע אין חיוב, ובדעת המג"א נחלקו הדעות. ובבאור הלכה כתב: "אבל בשר אין חובה לאכול עכשיו כיון שאין לנו בשר שלמים ומ"מ מצוה יש גם באכילת בשר כיון שנאמר בו שמחה (כן מתבאר מדברי הב"ח וש"א)".

ג). ובאבי עזרי (חגיגה פ"ב ה"י) הרחיב בביאור שיטה זו, וכתב דשני דינים נכללו במצוות ושמחת בחגך, מצוות זביחת שלמים ומצווה לאכול בשר כל יום מימי החג. אמנם החזון איש (במכתבו בסוף ספר אבי עזרי) דחה זאת מכל וכל וכתב: "אילו היה שתי מצוות בשמחה היה הדבר מפורש ומפורסם במשנה ובגמרא, ואם במשנה ובגמרא לא הוזכרה מצוות הקרבה אנו מניין לנו".

להיות שמח בהתאם לאופי היום. בדומה לזה שמעתי מגאון אחד שיש מקום לומר שמי שלא אוהב יין לא יצטרך לשתות בזה"ז, אף שבזמן הבית היה חיוב גמור לאכול בשר, אבל החיוב היום ביין אינו אלא כדי ליצור שמחה בפועל, ואצל אדם זה אין זה שייך^ד.

נמצא שגם אם אין בידינו תשובה חד משמעית לגבי שאלת חיוב אכילת בשר בכל יום בזמן הבית, וכן בזמן הזה לדעת הרמב"ם, נראה לומר שבאופן כללי, פשוט לרוב הדעות שאין מעשה אחד שנעשה ביום הראשון פוטר את האדם מהצורך לשמוח בכל יום. ולפי"ז נראה בפשטות שיש לשתות יין בכל יום.



"ולקבוע כל סעודה על היין"

מכאן נעבור לבדוק, מה ניתן למצוא אודות חיוב שתיית היין עצמו. מפשט דברי הרמב"ם נראה שהחובה קיימת בכל יום, ומה באשר לדעת השו"ע? בסימן תקכ"ט כותב המחבר: "מצות יום טוב לחלקו חציו לבית המדרש וחציו לאכילה ושתייה. ואל יצמצם בהוצאת יום טוב, וצריך לכבדו ולענגו כמו בשבת... וחייב לבצוע על שתי ככרות ולקבוע כל סעודה על היין. חייב אדם להיות שמח וטוב במועד, הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו. כיצד משמחן, הקטנים נותן להם קליות

(ד). מאידך, לדעת כמה מגדולי הדור (הגרש"ז אויערבך - חוברת קול תורה ניסן תשנ"ו, וכן אמר לי בעל הציץ אליעזר) אפשר לשתות גם מיץ ענבים, שאינו מייצר שמחה במובן של ההרגשה, ומשמע שרואים בזה מעשה מצווה כשלעצמו, כלומר, דעתם שכיון שכתוב יין, ומיץ ענבים נחשב כזה לכל הדינים, מגלן לחלק ולומר שאינו מועיל לשמחת יו"ט, ולא מסתבר להם שדנים לפי התוצאה ואכמ"ל. אפשר שדיון זה קשור גם לשאלת כמות היין הנצרכת, שכן אם מדובר בדין במעשה, אף שאינו מפיך תוצאה של שמחה, היה מקום לומר שיהיה לו שיעור, משא"כ אם העיקר הוא המצב שבו אדם שרוי. אמנם, בתשובות והנהגות (כרך ה סימן קנג) משמע לא כך אלא שיש שני סוגי "שיעורים", אך שניהם קשורים לתוצאה, וז"ל: "ודע דהחיוב המיוחד לשתות יין בסעודה כדי לקבוע הסעודה על היין וכדאיתא בשו"ע (וכמ"ש לעיל) הוא לשתות רביעית, ובפחות מכך אי"ז קובע סעודה על היין, אבל כששותה באמצע היום לשמוח בכך, אז אם שמח בפחות מרביעית מקיים מצות שמחה גם בפחות מרביעית, דלא גרע משאר דבר בעלמא שמשמחו כגון טיול שמקיים מצות שמחה בכך (ושיעור רביעית היינו שרק בזה משכר). וכן לענין אכילת בשר נראה דהחיוב המיוחד באכילת בשר בסעודה ביום טוב היינו שיאכל כביצה שהוא שיעור שביעה שכה"ג נהנה טובא מאכילת הבשר (עיין מוע"ז ח"ז סי' קי"א), אבל לקיום מצות שמחה נראה שאם שמח גם בפחות מכזית מקיים מצות שמחה דלא גרע משאר דבר שמשמחו" ויעיין עוד בדברי הרב שמואל אליעזר שטרן (שערי הוראה ח, תשס"ז, צח - ק) על כמות היין הנדרשת.

ואגוזים; והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין כפי ממונו; וחייב להאכיל לגר, ליתום ולא למנה עם שאר עניים". והעיר הביאור הלכה שהשו"ע לא כתב מהי שמחת הגברים: "והאנשים בזמן שבהמ"ק היה קיים היו אוכלין בשר השלמים לשמחה וכדכתיב וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת וגו' ועכשיו שאין בהמ"ק קיים אין יוצאין ידי חובת שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש... ולענין יין סמך על מה שהזכיר בס"א שצריך לקבוע סעודה על היין".

אמנם, יש להעיר שזה נאמר בשו"ע על יו"ט ולא על חול המועד, לפי זה מובן מדוע נכתב שיש מצווה לקבוע סעודה על היין, שכן ביו"ט יש חובה לסעוד, אבל בחול המועד לא קיימת חובה כביו"ט (יעוין בסימן תק"ל בפרטי העניין) והיה מקום ללמוד מכך שלדעת השו"ע אין חובה לשתות כל יום מימי חול המועד, אולם מדברי הביאור הלכה קשה לדעת האם אכן הוא סבור שהשו"ע חולק בזה על הרמב"ם וצ"ב.

ואכן בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ה' סימן קנ"ג) למד מדברי השו"ע שאין חיוב בכל יום: "ולע"ד נראה שמצות שמחה ביום טוב היא לשתות יין בסעודה דוקא, והרא"ש (בפ"ז דברכות סכ"ג) מפרש דחייב לאכול פת ביום טוב משום שמחה, ומפרש ה"מעדני יום טוב" (שם) דאף דפת אינו משמח דאין שמחה אלא בבשר, אבל ודאי שצריך לאכול פת עם הבשר עי"ש, (דהיינו שהחיוב ביום טוב הוא שישמח בסעודה חשובה והיינו בבשר ויין, ולכן חייב לאכול פת, דרך כשאוכל גם פת הוי סעודה חשובה), הרי מבואר שיסוד החיוב בבשר היינו בסעודת פת דוקא, ונראה שגם לענין יין הוא כן, שאין חיוב לשתות יין לבד אלא עם סעודת פת, וכן מפורש בשו"ע במחבר (ר"ס תקכ"ט) "וחייב לבצוע שתי ככרות ולקבוע כל סעודה על היין", ומפרש במ"ב דהיינו שמלבד הקידוש חייב לשתות ביום טוב יין באמצע הסעודה, והיינו כמ"ש שהחיוב בסעודה דוקא. וא"כ בחוה"מ שאין חיוב סעודת פת כלל, דלכן אם שכח יעלה ויבוא בחוה"מ אינו חוזר כיון שאין חיוב פת, כ"ש שאין חיוב בסעודת פת ויין" (ה) ⁽¹⁾.



(ה). ודחה בכך מה ששמעתי מגדול אחד שהורה שכל אחד חייב לשתות בכל יום מחול המועד רביעית יין משום מצות שמחה שחייבין בה כל יום, וכיון שבזמן הזה אין שמחה אלא ביין חייבין בחוה"מ לדקדק לשתות בכל יום רביעית יין". אולם, כדעת אותו גדול נפסק בשש"כ ס"ו הערה ו.

"כוס כל יומא מי איכא"

והנה בסוכה מ"ז ע"ב דנה הגמרא האם אומרים זמן בחולו של מועד ועל ההנחה שאומרים מקשה הגמרא "מ"מ כוס בעינן" ופרש"י: "היכי משכחת לה זמן בחולו של מועד, ואפילו לא בריך יומא קמא הא בעינא כוס של יין, ואין יין מצוי לכל אדם בחולו של מועד".

ולכאורה קשה, שהרי אם יש חובה לשתות כל יום, מה פשר הדבר שאין יין מצוי? וכן משמע מהמשך הגמרא: "לימא מסייע ליה לר"נ דאמר רב נחמן זמן אומרו אפילו בשוק, דאי אמרת בעינן כוס, כוס כל יומא מי איכא".

ואכן מדברי האבני נזר משמע שלמד מכאן למעשה שאין חיוב, כמובא בשמו בספר נאות הדשא (ח"ב ע' כז): "בש"ס (סוכה מ"ז ע"ב) כוס בכל יומא מי איכא, וקשה דהרי מחויב בשמחה (סוכה מח, א) ובזמן הזה אין שמחה אלא ביין (פסחים קט, א), ותירץ ע"פ הנסתר, ולא חזר מהנחתו".

לעומת זאת, בשו"ת משנה הלכות (ח"ז, ע"ח) כתב שאין להוכיח כן מהגמרא: "ומה דקשה ליה למעלתו מגמרא סוכה מ"ז ע"ב כוס כל יומא מי איכא ופירש"י אין יין מצוי לכל אדם בחולו של מועד ומשמע דליכא חיוב בחוה"מ ביין, הנה אין מזה קושיא, דהרי רש"י דייק אין יין מצוי לכל אדם בחוה"מ כלומר דאין להם יין כ"כ הרבה והגם דחייבין בשמחה מ"מ אין להם ואין יינם מצוי ועי' רש"י עירובין

(ו). ותואם לזה מה שהובא בשם הגר"מ פינשטיין (מבקשי תורה ח"ב תשנ"ז תס"ה): "מעלה גדולה היא לשתות יין בכל יום מימי חוה"מ כדי לקיים מצוות שמחת יו"ט" משמע שאינו חיוב. אמנם באגרות משה (או"ח ח"ג סו"ס סח) כתב: "ודאי יש מצוות שמחה שהוא לאכול בשר שלמים בכל יום וגם בזה"ז איכא מצוות שמחה בבשר ויין" וצ"ב, אם כוונתו היא שזו מצוה ולא חובה, כפי שניתן להבין במג"א על בשר, כאמור לעיל.

(ז). וזה ביאורו: "וי"ל דהנה בזה"ק (ח"א רב, א) שיצר הרע מתגדל ע"י היין, ואם כן יש להבין איך שמחת יום טוב היא ביין. והטעם הוא, כי בשבת ויום טוב שיש בהם עליית העולמות, גם היין יש לו עליה, ואינו מגשם ולא מוסיף יצר הרע. וכל זה בשבת ויו"ט, אבל בחול המועד דלית ביה איסור מלאכה ואין בו עליית העולמות, שוב אין היין מביא שמחת יום טוב, אדרבה וכו'. ע"כ אי אפשר שתהיה בו מצות שתיית יין. ועל כן אמרו בחוה"מ כוס בכל יומא מי איכא. ע"כ".

(ח). ולדעתו: "מבואר... דייק בעי בכל יום דו' ימי הפסח כחדא ניהו וכמ"ש הרמב"ם ועי' תוס' חגיגה דף ו' ע"ב ד"ה יש בו שמחה ורשב"ם ב"ב דף צ"א ע"א דכל ז' ימי המשחה הוה יום אחד וכן גבי יום טוב הוי כן עי' זבחים ד' צ"ז ע"א הכתוב עשאה לכולם לינה אחת וכמ"ש בגמרא דבזה"ז משמחם ביין".

מ' ע"ב מ"מ כוס בעינן וז"ל לעיל מהדר וכו' והא כוס יין בעי לומר הברכה עליו וסתמא דאינשי יומא קמא אית להו כוס אבל בשאר יומי לכ"ע לית להו ע"כ, והנה דייק דיומא קמא לכ"ע אית להו כוס ובשאר יומי לכ"ע לית להו אבל הכ"נ דבעי כוס יין אלא שאין להם דאין מצוי להם".

הסבר נוסף בגמרא הובא בשם הגרי"ש אלישיב (דף על הדף שם), לפיו הדיוק אכן נכון, אך אין ללמוד מכאן שאין חיוב לשתות כל יום מטעם אחר: "ונראה ברור דהרי הכא איירינן בהבדלים שבין הרגל ליום השמיני, ואמרינן דחלוקים בקרבן, שיר, ברכה, ולינה, והרי קרבן שיר ולינה ע"כ איירי כשביהמ"ק בבניינו, וא"כ ה"נ ברכה איירי באותו זמן, ובאותו זמן אין שמחה אלא בשלמי שמחה, דרק משחרב ביהמ"ק אמרו דשמחה ביין, ומשו"ה אין לו יין". וגם על דברי הגמרא בעירובין, מהם משמע שאין חיוב לשתות יין בחוה"מ, כתב: "גם הגמ' בערובין קאי על מה שנאמר בקהלת תן חלק לשבעה וגם לשמונה דקאי על זמן שביהמ"ק קיים". אמנם העיר על כך הגר"ח קנייבסקי: "אכן לא משמע כן, כי זה שקלא וטריא של אמוראים בזמנם"^ט. עוד העיר בספר יוסף דעת: "וכי ירושלים הוי רובא דעלמא, והלוא מחוץ לירושלים, שאי אפשר בשלמים אף בזמן הבית, נראה שיש חיוב שמחה ביין כמו בזמן הזה, וא"כ בכוס מצויה בחול המועד".

עקב הקושי רוצה לומר ביוסף דעת מהלך חדש, שכשאינן שלמי שמחה, גדר המצווה היא להיות שמח וטוב לב, ושתיתי יין אינה אלא אחד מהאופנים המביאים לשמחה, ועל כן אין חובה לחזור אחר יין, אלא אם מצוי לו, ורק אם אפשר לו לשתות בכל יום לפי יכולתו והשג ידו, רק אז מחויב בדבר.



האם יש הבדל בין סוכות לפסח?

באופן פשוט אין מקום לחלק בן סוכות לפסח בעניין זה, שכן דיני שמחה בחול המועד שווים בשניהם. אולם בספר עקבי הצאן (סימן ט"ו) כתב הרב צבי שכטר: "יש מקום לחלק ולומר, דהיינו דווקא בחול המועד סוכות, דהנה בערכין י, ע"א

ט). והוסיף הערה למעשה: "ולענ"ד אם אין נהנה מיין - יאכל כזית בשר בהמה".

איתא מאי שנא בחג דאמרינן הלל כל יומא, ומ"ש בפסח דלא אמרינן כל יומא, ועל זה השיבו, דכל יומא דחג חלוקים בקרבנותיהם, דפסח- אין חלוקים בקרבנותיהם, וביאר בזה רבנו ז"ל (הגריד"ס) ...שבסוכות יש קדושת היום מיוחדת בפני עצמה לכל יום ויום, משא"כ בפסח... דהמחייב לאמירת ההלל הוא חיוב השמחה. כמבואר בהגהות הרמב"ן לספר המצוות שורש א', ובסוכות שיש קדושת היום מיוחדת לכל יום ויום בפני עצמו, דבר זה מחייב שבכל יום ויום יש לעשות מעשה של שמחה, וי"ל דהיינו גם שמחת הנפש וגם שמחת הגוף, ולכן שפיר מובן דין המשנה, שההלל והשמחה כל שמונה, שבכל יום ויום מימי חג הסוכות יש חיוב לומר הלל שלם ולאכול בשר ויין, וכשם שאינו יוצא במה שאמר הלל שלם אתמול, כי היום יש חיוב שמחה בפני עצמה, כך י"ל שאינו יוצא במה שאכל בשר ויין אתמול, משא"כ בפסח...". וסיים: "לפלא שלא ראיתי להמחברים שחילקו בזה".

כדי להבין את המחברים שלא כתבו כן, יש לומר שחיבור זה בין הלל לשמחה, שלפיו כתב הרמב"ן שההלל דאורייתא, שנוי במחלוקת בין הראשונים, והרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג, וסה"מ שם) ודעמו חלוקים על כך (וכבר הרבו להקשות על הרמב"ן, למשל בשאגת אריה סימן ס"ט ובפרוש הר"י פערלא לסה"מ לרס"ג נט-ס), ואם הלל הוא מדרבנן, אין ללמוד מאי אמירתו בחול המועד פסח על מצוות השמחה^(א). ואגב,

(י). ועוד, אעלה שאלה האם יש צד לומר שההלל הוא ביטוי של שמחה, ויין אמור ליצור שמחה, ולזה צריך לעשות מעשה כל יום? והנה ברשימות שיעורים (הגרי"ד סולובייצ'ק) סוכה מב ע"ב מובא: "ומעשה שהיה בבריסק במי שלא קרא את ההלל בב' הימים הראשונים של פסח ושאל מפי הגר"ח זצוק"ל מה דינו אם לקרוא הלל שלם או לקרוא בדלוג ביום הראשון של חוה"מ. ופסק הגר"ח זצוק"ל לקרוא הלל שלם, והוא מפני שכל ז' ימי חג הפסח, כיון דמביאים אותו קרבן מוסף בכל יום ויום, מוכיח דהוויים חלות קדושה אחת של רגל, ועל קדושה זו חייבים לקרוא הלל שלם פעם אחת. ואם לא קוראים ביום טוב הראשון חייבים לקרוא הלל שלם בחוה"מ הואיל וההלל דפסח חל לכל ז' הימים בהדדי וליכא נ"מ באיזה יום מימי החג קוראים אותו בפעם הראשונה, מאידך בחג הסוכות הרי מביאים קרבן מוסף מיוחד לכל יום ויום, ומוכח דלכל יום ויום יש חלות קדושת יום לעצמה, ולפיכך מחייב כל יום ויום הלל שלם". האם נאמר אותו דבר גם על שמחת בשר ויין, שאין זה משנה באיזה יום אכל, או שמא רק לגבי ביטוי השמחה, אין נפ"מ, אבל לגבי יצירתה, יש צורך ליצור אותה ביום הראשון, גם אם נגיד שאח"כ לא צריך בכל יום?

(א). אמנם ברשימות שיעורים (הגרי"ד סולובייצ'ק) סוכה נא ע"א כתב שגם לרמב"ם יש קשר בין הלל לשמחה: "ונראה שאע"פ שהרמב"ם סובר שההלל בגבולין מדרבנן הוא, מ"מ יסוד המצוה דהלל הוא קיום שמחה, שהרי כתב (פ"ג מחנוכה הל"ו) וז"ל - אבל ר"ה ויוה"כ אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה

נזכיר מש"כ הר"י פערלא, שפשט הגמרא בערכין, אותה הזכיר הרב שכטר, לכאורה סותר את דברי הרמב"ן, שכן אם החילוק בין פסח לסוכות הוא שכאן יש חובת שמחה כל הימים וכאן לא, מדוע לא אמרה זאת הגמרא אלא דיברה על חילוק הקרבנות. וז"ל: "בלאו הכי יש לתמוה לפי זה מסוגיא דפ"ב דערכין (י' ע"א) דפרכין מ"ש בחג דאמרינן כל יומא ומ"ש בפסח דלא אמרינן כל יומא וכו' עיין שם. והשתא מאי קושיא הרי שנא ושנא... וגם קשה מאי קמשני התם דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן עיין שם. ומה בכך. הרי כיון דקריאת ההלל ברגל דאורייתא משום מצות שמחה. מאי איכפת לן במה שאין חלוקין בקרבנותיהן. מכל מקום אית לן למימר דנוהג כל שבועה כשאר מיני שמחות"⁽²⁾.



ופחד לא ימי שמחה יתירה עכ"ל. מבואר שיסוד קיום ההלל לרמב"ם הוא קיום של שמחה, ור"ה ויוה"כ אינם ימי שמחה יתרה, פירוש שמחה ע"י שירה. ועוד ראייה, כי בברייתא (שבת כא ב) איתא לשנה הבאה תקנום יום טוב בהלל והודאה, אולם הרמב"ם כותב (שם הל"ג) וז"ל - התקינו חכמים כו' שיהיו שמונת ימים האלו כו' ימי שמחה והלל וכו', ופשוט שלא נתכוין הרמב"ם לשמחה של אכילה ושתייה דשמחה כזו נוהגת דוקא בפורים ולא בחנוכה (עיין ט"ז או"ח סי' תר"ע סק"ג), אלא ר"ל שמחה של הלל ושירה, כי הלל מהווה מצות שמחה. יוצא מכך דלרמב"ם אמירת הלל היא מצות שמחה מדרבנן. ואחר כך הוסיף עוד יותר: "ויתכן דהרמב"ם ס"ל דבאמירת ההלל בימי החג מתקיימת מצות שמחה מדאורייתא, כדכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש החג, דמשמע דהלל בחג דאורייתא הוא (עי' בהשגות הרמב"ן שם). אך דעתו שאין חובת ההלל מה"ת רק הקיום מדאורייתא הוא, והוי קיום מצות שמחה מדאורייתא. ומה שהשיג שם בספר המצוות, היינו משום שהבה"ג מנה הלל למצוה בפני עצמה, ולרמב"ם הריהו חלק ממצות שמחת החג ואינו מצוה לעצמה, ויש לעיין בזה, וצ"ע בסה"מ".

(יב). ובהמשך ניסה לישב: "ואולי נאמר דודאי לס"ד לא הוה אמרינן דאמירת ההלל ברגלים משום מצות שמחה היא. ולהכי פריך כל הני פירכא והוכרח לשנויי כל הני שינויי. אבל למסקנא דמשני דלהכי בר"ח לא אמרינן משום דכתיב השיר יהי' לכם כליל התקדש חג ליל המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אינו טעון שירה. ודאי אית לן למימר דכיון שחלה הדבר בחג טעם הדבר משום דההלל בכלל מצות שמחה הוא. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל. ושמחה אינה נוהגת אלא בחגים כדכתיב ושמחת בחגך. ולפי זה אין ה"נ דשוב לא צריך להניי שינוי דמשני לפום מאי דסליק אדעתין מעיקרא. דבלאו הכי ניחא מאי דפרכין מ"ש בחג דאמרינן כל יומא ומ"ש בפסח וכו'. דודאי שנא ושנא. דבחג שנוהגת מצות שמחה כל שמונה גם ההלל אמרינן ב"י כל שמונה. אבל פסח שאין מצות שמחה נוהגת בו אלא יום אחד גם ההלל לא אמרינן בו אלא יום אחד".

שתה בלילה האם ישתה שוב ביום

בהמשך דבריו נוגע הרב שכטר בנקודה המשלימה את דיוננו. מצד אחד, מצינו בכל התורה שהיום הולך אחרי הלילה, ומאידך, בקרבנות, הלילה הולך אחרי היום. א"כ יש לשאול לעניין בשר ויין בחג האם שווה הוא לכל התורה, או שנאמר שכיון שיסוד המצווה הוא בבשר שלמים, ילך הלילה אחרי היום, ומי ששתה יין לדוגמא במוצאי חג ראשון, קיים בזה את מצוות השמחה של היום הראשון. ועי"ש שנוטה לצד השני, ואומר שלפי זה מי שאכל בשר^(ג) בליל י"ז וביום י"ח לא קיים את המצווה של יום י"ז.



(ג). ולכאורה כך הדין גם לגבי שתיית יין.

אוצר אורח חיים

בדין שהחיינו על תפילין ♦ בירור בענין זמן בין השמשות דר"ת
♦ בעניין מצת מצרים ומצת דורות ♦ השבת בארצות הצפון ♦
בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים
♦ מפני שהיא כפתחה של גדולה

בדין שהחיינו על תפילין

א.

דעת הרמב"ם שמברכים שהחיינו על עשית תפילין

כתב הרמב"ם (פי"א מברכות ה"ט): "כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן, מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו, ואם לא בדרך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשייה, מברך עליהן שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן, וכן כל כיוצא בהן".

מבואר ברמב"ם דאיכא ג' סיבות המחייבות בברכת שהחיינו במצוות: א. מצוה שהיא מזמן לזמן, כגון נר חנוכה. ב. מצוה שהיא קניין לו, כתפילין. ג. מצוה שאינה תדירה ואינה מצוה בכל עת, כפדיון הבן (הדומה למצוה הבאה מזמן לזמן). והנה הסוג הראשון (מצוה שהיא מזמן לזמן) והשלישי (מצוה שאינה תדירה) מבוארים להדיא בגמ' דידן. עניין נר חנוכה (הסוג הראשון) נדון בסוג' בפ' במה מדליקין (שבת כג.) בסוגיא דחנוכה, וכן בפ"ד דסוכה (מו.), לעניין סוכה ולולב. עניין פדיון הבן (הסוג השלישי) מבואר בשלהי פסחים (קכא:), וכן מבואר הוא במנחות (עה:) ובברכות (לז:), לעניין כהן העומד ומקריב מנחות בירושלים, ועי"ש ברש"י "אם לא הביא מנחות ימים רבים". אולם הסוג השני (מצוה שהיא קניין לו) לא מבואר להדיא בבבלי בשום מקום, ומקור הרמב"ם לכך הוא מהתוספתא בברכות (פ"ו ה"ו): "העושה תפילין לעצמו אומר ברוך שהגיענו וכשהוא מניחן אומר להניח תפילין".



ב.

דעת תוס' בסוכה מדיוק הסוגיה במנחות שאין מברכים

אמנם בתוס' בסוכה (מו. ד"ה העושה) מבואר דמדיוק הסוג' בפ' התכלת (מנחות מב:) משמע שאין מברכין שהחיינו על עשית תפילין, דדייקו שם מברייתא שלא

מנתה בתפילין אלא ברכת להניח ועל מצות, דלא סבירא לן לברך על העשיה של תפילין לעשות (כהירושלמי), כיוון שאינה גמר המצווה עי' שם, וכמו כן יש להוכיח שגם אין מברכים שהחיינו על עשית התפילין מדלא מנתה להו, וחתרו התוס' למצוא טעם לחילוק בין מקומות שתקנו לברך שהחיינו על מצוות, כמו בלולב ופדיון הבן וקריאת מגילה, לבין עשית תפילין וציצית והלל, שלא תיקנו כן, וכתבו התוס' שהדבר תלוי במצוות שיש בהן שמחה (וקשה מהלל, שאין לך שעת שמחה גדולה ממנו, אלא שצ"ל שאינו מצוה בפ"ע, כמ"ש אפשר ישראל עושין פסחיהם ונוטלים לולביהן וכו', כ"ה בביאור הגר"א בשו"ע המובא לקמן). אח"כ כתבו, בשם רב שרירא, דעל כלים חדשים נמי אין מברך, דבעינן דבר דאתי מזמן לזמן, והקשו ע"ז מפדיון הבן (וכמו"כ יש להקשות מכהן המקריב מנחות בירושלים הנ"ל), עי' שם.

וכדברי התוס' כ"ה בספר העיטור (ש"ג ח"ב) בשם רב עמרם ופסק כן גם בשו"ע (אור"ח ס' כב), דלא כתב שם לברך שהחיינו אלא על טלית חדשה מדלא גרע מכלים חדשים, וכנראה משום דתפילין לא הוו בכלל כלים חדשים, מדהוו לשם מצווה גרידא ומצוות לאו להינות ניתנו, משא"כ טלית, שהיא נמי בגד, לא גרעא משאר כלים חדשים, ומכל מקום צ"ע קצת דהלא אין כוונתו בה אלא למצוה (ובעיטור שם כתב, שגם על לולב ועל סוכה מברכין מדין כלים חדשים. ואין מובן, דאם כן מה גרע תפילין מינה וצ"ע).



ג.

הגר"א מכריע כהתוספתא - אלא שלא דיברה אלא על עשיה

ממש

ובביאור הגר"א שם האריך בזה, וכתב דהן אמנם דעת התוס' בסוכה הנ"ל לדחות את התוספתא מקמי דיוק הסוגי' במנחות כנ"ל, אולם מתוס' מנחות (שם ד"ה ואילו) מבואר שאין לדייק כן, דכתבו דלמדו שם דאין ברכה על העשייה ממה שהיה יודע ששאלו לו לכל עניני ברכות ולא הורה אלא בברכות אלו (וכנראה כוונת הגר"א שממילא יתכן שעל ברכה אחרת, שאינה מכלל ברכת המצוות, לא שאל אותו), ואם כן נפל כל הבניין של התוס' בסוכה, וכ"ש אין בזה בכדי לדחות את מה שמבואר

בתוספתא להדיא, ולכן כתב הגר"א שהעיקר כמש"כ הרמב"ם, אלא שנראה לו (וכן פירש דעת הטור) שאין מברך אלא על מי שעשה תפילין לעצמו, ואנו אין לנו רגילות לעשות אלא ע"י הסופר. זהו תורף דבריו השייך לענייננו כעת (ולשון הרמב"ם ש"מברכין על הקניין" משמע שמברכין אף כשאנו עושה לעצמו אלא קונה מאדם אחר, ודלא כמסקנת הגר"א).



ד.

ברכת שהחיינו על מצות ועל דברי הרשות האם גדרן שווה?

והנה מדברי התוס' בסוכה ובמנחות בשם רב שרירא ומדברי העיטור, נראה שהשוו בין ברכה על דברי רשות המתחדשים לבין ברכה על מצוות (שכתבו דין התוספתא מבוסס על הדין דכלים חדשים, ורב שרירא כתב שאינו לדינא, כיון ואין מברך אלא על דבר שהוא מזמן לזמן, והקשו מפדיון הבן, ומשמע שסברי שדינם שווה). אבל כבר ידוע שיש לחלק ביניהם, שהברכה על כלים חדשים אינה אלא ברכת הרשות על שמחת הלב, כדאמרין בסוף פ"ג דעירובין (מ:), וברכת שהחיינו על המצוות הרי היא חובה ומכלל כל ברכת המצוות ומתלווה עליהן. וכן מבואר ברמב"ם, שהביא שם בפ"י את דין דברכת שהחיינו על כלים חדשים וכדו' בכלל הברכות שהן דרך שבח והודיה, בעוד שאת ברכת שהחיינו על המצוות סידר כאן, בפני עצמה, בכלל ברכת המצוות. וגם, שאילו היה דינם שווה, לא היה לו כלל להביא את דין התוספתא דעושה תפילין, דהלא תפילין בכלל כלים חדשים הן, שכתב שם לעיל בפ"י. וכ"מ מהגר"א, שכתב דהכא דווקא בעשייה לעצמו מברך, בעוד שברור שעל בגדים חדשים מברך, אף שאינו עושה אלא קונה בלבד. וכ"נ מדברי מהרש"ל (חכמת שלמה סוכה מו. סד"ה בד"ה הרואה נ"ח), שברכת שהחיינו ליכא רק היכא שמברך ברכת המצוות בהדה, וע"כ כוונתו דווקא לשהחיינו על מצוות (ובכן מתיישב מה שהעיר שם מהרש"א ע"ד), וכן ביאר א"ז זצ"ל הגאב"ד דסט' לואיס בספרו "פרי יהושע" (ס' ט) עי"ש, ואי"ה יבואר עוד להלן.



אם אכן אין גדרן שווה, מה השייכות בין ברכת שהחיינו על עשיה, במקום מצוה?

מעתה צ"ע עיקר דין התוספתא והרמב"ם, מה השייכות לברך שהחיינו על מצוה מחמת העשיה או הקניין, דאי אין מברכים מחמת הקניין עצמו, כשאר קונה כלים חדשים, וכנראה משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, מהיכי תיתי שיברך מחמת מצוה שיש בה קניין. וצ"ל שיסוד ברכת שהחיינו על מצוות הוא לברך בכל חידוש שיש במצוה, ועל כן מברך האדם על כל מצוה שבאה מזמן לזמן או שהיא נדירה מעט, וזוהי גם הסברא לברך שהחיינו כשעושה תפילין, שע"כ נכנסת לו התחדשות במצווה עצמה, ובזה סייג הגר"א דהכא אין מברך אלא כשעושה תפילין בעצמו, שבכך יש לו התקשרות והתחדשות למצווה (וידועים דברי החזון איש באגרותיו על השמחה המופרות שירגיש העושה ציצית בהידור ולובשם).

ובדעת הרמב"ם יש לעיין, מה יהיה הדין אם לא בירך בשעת העשיה- האם מברך כשבא לקיים המצווה? דהלא מה שמבואר ברמב"ם, בסיפא של דבריו, הוא לעניין לולב וסוכה (וכנגמ' סוכה שם), ולכא' היה נראה שכיון שהוא בכלל ברכת המצוות דין שיברך, וכמו שנתבאר, שהוא על השמחה בחידוש המצווה וקצ"ע.



ביאור התוס' במנחות - שמוכח שאין מברכים שהחיינו, ממה שאין מברכין על העשיה, ובזה מתיישב המנהג (שלא כהגר"א)

אולם בדעת העיטור והתוס' (דהיינו בביאור שיטתם, אם לא נשווה את ברכות שהחיינו של מצוות ושאר חידושים להדדי), שפיר י"ל דלא שייכת כלל ברכת שהחיינו על קניין, ואפי' על עשייה, לברכת שהחיינו על מצוות, ומה שמצינו בגמ' סוכה לברך שהחיינו על עשית סוכה ולולב, זה מדין ברכת המצוות, שחייב בשהחיינו על המצוה שהגיעה מזמן לזמן, אלא שהוא יכול לברך גם על העשייה, מפני שגם אז ניכר זמן חידוש המצוה. אולם, כשהמצוה עצמה אינה זוקקת ברכת שהחיינו כיון ומקיימה בכל עת, ניתן שפיר לומר שאין סברא לברך על העשייה בעלמא.

אמנם אילו היינו מברכים ברכת המצוות על העשייה, דהיינו שיש כאן מצות עשייה שעומדת בפ"ע, שפיר היה מקום לברך גם שהחיינו על מצוה זו עצמה,

דהלא לעניין מצוה זו של עשייה יש כאן חידוש אף שלעניין קיום ליתא, ושפיר יש לברך שהחיינו עליה, אולם אם אין ברכה על העשייה, מפני שהיא אינה גמר המצוה, אין כבר סברא לברך שהחיינו על המצוה, כמו שכתבנו לעיל ע"פ המהרש"ל, שאין האדם מברך שהחיינו על המצוה אלא כשמברך ברכת המצוות, דהיינו בעידן מצוה שיש לברך עליה.

מעתה זהו שיעורם של דברי התוס' במנחות הנ"ל (ע"ד שכתב שם הגר"א, בתוספת ביאור), דכיוון ומהסוגי' מתבאר שם שאין מברכים על העשייה, מדהיו יודעים ששאל לו לכל עניני ברכת המצוות שבתפילין ולא הורה לו לברך אלא להניח ועל מצות תפילין ולא על עשית תפילין, מדאין נחשבת העשייה כמצוה בפ"ע כל שאין היא גמר המצוה, וזה דלא כהירושלמי בפ' הרוואה שמברכים על העשייה, וכן נראה מהתוספתא הנ"ל דלא כהירושלמי, שאין ברכה מיוחדת על העשייה, מדלא כתבו אלא ברכת שהחיינו ולא ברכת המצוות. ומעתה גם מוכח דברכת שהחיינו על תפילין אינה שייכת אלא מטעם כלים חדשים, וזה סברו התוס' דלא קי"ל הכי כדעת רב שרירא, דלא בא מזמן לזמן ולכן לא יברך (ולסברא דנראית מהשו"ע, דמצוות לאו ליהנות ניתנו, שפיר אין מברך גם אי מברך על כלים חדשים).

עכ"פ מבואר דאינו רק דיוק בעלמא מהסוגי' שם שאין לברך שהחיינו, אלא הוא סברא, שאין יכול לברך אלא אי מברך או על עצם הקניין, ככלים חדשים, או שהמצוה היא בעשייה ושהיא גמר המצוה (או שעכ"פ היא מצוה שיש בה שהחיינו, כלולב) ואז יש גם לברך שהחיינו על העשייה, ולא קי"ל הכי, וממילא מתיישב המנהג שאין מברכין על התפילין שהחיינו, כמש"נ.



הרב עידוא אלבה

בירור בענין זמן בין השמשות דר"ת*

בס"ד

לכבוד הרב יחיאל אומן שליט"א

שלום וברכה רבה

ראיתי מה שכתב כת"ר בירחון האוצר גליון י"ג בענין בין השמשות דרבינו תם, ואבקש להשיב על דבריו.



א.

דברי רבינו תם שהשקיעה היא 58 דקות לאחר התכסות הגלגל

בתחילת דבריו מביא כבודו את ההבנה הפשוטה ברבינו תם שבין השמשות מתחיל 58 דקות לאחר התכסות הגלגל, אך שואל על הבנה זו את השאלות הבאות:

א. אי אפשר לומר שכך הבין רבינו תם כי במציאות יוצאים כוכבים רבים מאוד לפני 58 דקות, ומסתמת הפוסקים משמע שרבינו תם לא דיבר דוקא במקומות מסויימים.

ב. לפי הבנה זו פני מזרח מאדימין נאמר רק בימים השונים (כנראה כוונת כת"ר שרק בימים השונים הוא נמשך עד 58 דקות, ואחריו שאר סימני הגמרא שהם הסתלקות האדמומית 13.5 דקות), ולא משמע כך בגמרא.

ג. תוספות בברכות כתבו שביאת אורו קודם לביאת שמשו, בעוד שלפי הבנה זו ביאת אורו מאוחרת.

ד. מדוע הרמב"ן בתורת האדם מחדש את גדרי בין השמשות רק בדיני תוספת.

(*) הערות על מאמר הרב יחיאל אומן בגיליון הקודם עמוד קנ"ג.

ה. איך יתכן שהרמב"ן ידחה את חומרת הגמרא שיש להדליק כבר כשהחמה בראש האילנות.

ו. למה השו"ע לא חש לציין שיעור זה בצאת שבת. ומדוע הנוהג הוא שלא כרבינו תם, ובפרט בירושלים שמדליקים נרות 40 דקות לפני השקיעה.

אך לענ"ד התשובות לשאלות האלו כבר התבארו במאמרי בגליונות י-יב. ואלו הן:

א. רבינו תם מפרש מה שעולה לדעתו מהגמרא, ולא היה ברור לו שהחוש מכחיש זאת בארץ ישראל כי לא היה בארץ ישראל. לפוסקים שראו את רבינו תם ונקטו כמותו בהיותם בארץ ישראל כבר היתה דעה ראשונית ממה שהבינו רבותיהם (הרמב"ן עצמו הגיע לארץ ישראל אך אין ראיה שלא הבין בהגיעו לארץ שפירוש רבינו תם אינו תואם למציאות), וגם בתחילה לא התבאר להם שיש כאן ענין שהחוש מכחיש בגלל שלא היה להם שעון. מאידך גיסא את הפירוש של כת"ר לרבינו תם, החוש מכחיש גם בחו"ל בענין פני מזרח מאדימין כפי שאבאר להלן.

ב. רבינו תם לא כתב שפני מזרח מאדימין הוא רק בימים השונים, אך מסתבר שידע שאורך הזמן של האדמומית משתנה בעונות השנה. ענין זה אינו נוגע לשאלה אין נפרש את רבינו תם, אלא לידיעה פשוטה שכיון שהדבר משתנה במציאות ברור שהגמרא קבעה את הזמן דוקא לפי ימים השונים. כך צריך לומר לכל פירוש שנפרש.

ג. תוספות מפרשים ביאת שמשו על צאת הכוכבים, היות והכהנים אוכלים בצאת הכוכבים, והגמרא שואלת לגריסתם מנחלן שביאת שמשו הוא זמן אכילת הכהנים, וממילא ביאת אורו לשיטתם חייב להיות לפני כן. עכ"פ לא משמע כלל שהוא החלשות אור שעה לפני השקיעה שכן בזמן זה אין כלל החלשות משמעותית לאור, ולא ראוי להקרא ביאת אור.

ד. בתורת האדם כתב הרמב"ן להדיא: "עד כאן פירשנו בשיעורי בין השמשות ותוספת חול על הקדש" מבואר שבא לבאר גם עניני בין השמשות ולא רק את עניני תוספת שבת. וברור שכוונתו שם שהשקיעה אינה מתחילה בהתכסות הגלגל כי הקשה שם על רבינו תם מפירוש רש"י לדין "חמה בראש הכרמל", ואם

השקיעה נקבעת בהתכסות הגלגל, מדוע אינו יכול לפרש כפירוש רש"י שמהתכסות הגלגל עד שיעלה מהים הוא חצי מיל.

ה. הרמב"ן אינו דוחה את חומרת הגמרא להדליק כשהחמה בראש האילנות אלא כותב: "והתם (שם ל"ה ב') אמרינן אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדאיכא שמשא בריש דיקלי איתלו שרגא, הא למאן דקים ליה, אף על פי שנסתלקה מראש הדקלים כל זמן שלא שקעה מותרין במלאכה". כלומר הוא מפרש שמי שלא יודע להבחין מתי הגלגל מתכסה ידליק כשהשמש בראש האילנות, ומי שקצת יותר בקי מותר לו לעשות מלאכה עד התכסות הגלגל, ומכאן ואילך תלויה הוספת שבת ברצונו.

ו. השו"ע הולך בעקבות ר"י הזקן (שתשובתו מובאת באור זרוע ובב"י יו"ד סי' רסו) שלמעשה אנו מחשבים את צאת השבת לפי צאת הכוכבים כיון שאיננו ידועים לשער ד' מילין וכיצד הם משתנים ממקום למקום. ונראה שברוב הדורות נהגו למעשה כך שלא היו עושים מלאכה משקיעת הגלגל, ובצאת שבת חישבו לפי ג' כוכבים, לכן לא היה ברור גם לרבינו תם שהוא בא לשנות ממנהג כלשהוא. המנהג בירושלים להדליק 40 דקות לפני השקיעה התפשט מכיון שהיה ברור להם דאין הלכה כרבינו תם.



ב.

אין לפרש בדברי רבינו תם שהשקיעה הקובעת היא התכסות הגלגל

כבודו מצדד שרבינו תם סובר למעשה כגאונים, וכל מה שבא לחדש הוא שהגמרא בפסחים מדברת בהחלשות האור שעה לפני העלמות הגלגל, אבל השקיעה ההלכתית היא התכסות הגלגל כשיטת הגאונים. וכבר מחו לה אמוחא לפירוש זה בהרבה ספרים שחלקם ציין כת"ר (נראה מלשונו שלא ראם במקורם אלא רק מסתמך על מה שציין להם בילקוט יוסף), וראה עוד בספר כי בא השמש עמ' רז שהביא עוד ספרים בזה. ואציין כמה דברים מדוע לענ"ד אי אפשר כלל לומר כפירוש זה:

א. הפירוש הזה לא יכול להתאים לגמרא. בגמרא בפסחים שהיא היסוד לכל דברי רבינו תם, הגמרא משוה את הזמן שיש בין עלות השחר לנץ, לזמן שיש מהשקיעה

לצאת הכוכבים, וברור שכשם שבבקר בנץ הכוונה להופעת הגלגל, כך בערב בשקיעה מדובר על העלמות הגלגל. הזמנים האלו הם שמקבילים בעוצמת האור, מה שאין כן הזמן מהחלשות האור עד צאת ג' הכוכבים שאינו מקביל כלל וכלל לזמן הבקר מבחינת עוצמת האור.

ב. הפירוש הזה אינו תואם למציאות בשום מקום, לפי הבנת רבינו תם את המושג פני מזרח מאדימין^א. כי מבואר ברבינו תם שפני מזרח מאדימין הוא כל זמן שיש אדמומית כלשהיא במערב, ובין השמשות מתחיל רק לאחר שנגמרת המציאות של פני מזרח מאדימים במערב. במציאות פני מזרח מאדימים החל מהשקיעה עד זמן רב לאחר העלמות הגלגל. ואצטט את לשון רבינו תם (סימן רכא): "ולא תימא משעה שרוצה החמה ליכנס ברקיע דמאז הוא מתחיל ליאדם, אלא משתשקע החמה שכבר נכנסה ברקיע ועברה בעוביו של רקיע והוא עדיין כנגד החלון. ומשום שעדיין לא עבר את חלונו ולא פסק חלונו ללכת אחרי הכיפה הוא מטיל זהוררין ומאדים מושבו".

וכן הוא בתורת האדם: "דמשתשקע החמה דאיתמר הכא שהוא בין השמשות היינו מסוף שקיעת החמה, כלומר משעה שנשקעה ברקיע והיא עדיין כנגד חלונו, ולפי שלא עברה חלונו ועדיין אינה מהלכת אחורי כיפה פני הרקיע מאדימין כנגד מקומה של חמה, וזהו כל זמן שפני חמה מאדימין דאיתמר בגמרא".

ג. לא יתכן שזה מה שאמר רבינו תם רכי לפירוש זה עיקר החידוש של רבינו תם הוא שהשקיעה האמורה בפסחים אינה שקיעה אמיתית, אלא החלשות האור, בעוד שברבינו תם מפורש שעיקר חידושו הוא שהשקיעה האמורה במסכת שבת אינה השקיעה האמיתית אלא הסתלקות האדמומית במערב.

הפירוש גם אינו יכול להכנס לדברי הרמב"ן והרשב"א כפי שרואים מהדיונים שלהם להשיג על רש"י בביאור את ענין "יניח חמה בראש הר הכרמל", וכן מוכח מדברי הרשב"א והריטב"א בברכות, והרמב"ן בתורת האדם שקובעים שזמן פלג המנחה הוא שלוש דקות לפני התכסות גלגל החמה.



א). במאמרים שלי פירשתי שלדעת הגאונים אכן המושג הזה שונה, אך רבינו תם הבינו כפשוטו.

ג.

דקדוקים בלשונות הראשונים והפוסקים

כבודו מציין לכמה קשיים ודקדוקים בלשונות הראשונים והפוסקים שמהם כת"ר רוצה להסתייע. אך יש להשיב ולבארם באופן המתאים להבנה הפשוטה, וכך יתבארו הדברים:

א. לשון רבינו תם שהשמש "רוצה להיכנס לרקיע". נראה שנקט 'רוצה להיכנס' משום שכשעומדים במקום גבוה רואים את השמש מתכסה בזמן יותר מאוחר, וכיון שכניסתה אורכת זמן הגדיר את תחילת התכסות הגלגל למי שעומד במישור כזמן שהיא רוצה להכנס.

ב. לשון תוספות הרא"ש שמזמן זה "מתחיל אור להיות כהה" הוא לפי שרוב בני אדם אינם רואים את השמש השוקעת עצמה שהרי לצורך זה צריך להיות האופק פנוי, אלא רואים שהאור בעולם התכהה.

ג. מה שכותב המאירי על התכסות הגלגל "ואינה נראית לרוב בני אדם" או "והיא נראית עדיין מעט מעט" הוא משום שאכתי העולים למקום גבוה יראוה. המאירי לא הלך לבדוק ולא היתה לו היכולת לבדוק עד כמה זמן יכולים לראות ממקום גבוה, אלא הוא מניח שהזמן שאפשר לראותה ממקום גבוה מאוד יכול להמשך זמן רב, וכנראה הבין שהוא נמשך כל זמן שהשמים במערב מאדימים. בכל מקרה לא מדובר שעה לפני התכסות הגלגל כפי שמבין כבודו שהרי אז השמש ודאי נראית לרוב בני האדם בעוד שהוא כותב שהיא אינה נראית.

ד. לשון תוספות רי"ד (שבת דף לד ע"ב): "שאע"פ ששקעה החמה ונעלמה מן העין עדיין אורה שולט בעולם שעדיין לא נעלמה מכל העולם כולו, שאלו הי' עולה אדם על ההרים עדיין הי' יכול לראותה ומפני זה שולט עדיין אורה בעולם, וכל זמן שאורה שולט אין פני המערב מאדימין, אבל כששוקעת לגמרי והולכת תחת הארץ מסתלק אורה מן העולם ואז מתחילין פני המערב להאדים מכח זהרוריתה שכל זמן שאורה בעולם האור מכסה האדמומית".

נראה שגם הרי"ד חשב שיש הרים גבוהים שמהם יכולים לראות עד 58 דקות את השמש אלא שבניגוד למאירי, הרי"ד הבין שכל זמן שלא עברו 58 דקות אין

רואים את האדמומית. וזה כידוע לא מתאים למציאות, וכנראה שלא הלך לראות כיצד הדברים הם במציאות. מכל מקום ברור שהשקיעה של התכסות הגלגל הוא מה שקורא הרי"ד התעלמות החמה מן העין, ולא שעה לפני התכסות הגלגל.

ה. לשון הרמב"ן בתורת האדם "אף על פי שנסתלקה מראש הדקלים כל זמן שלא שקעה מותרין במלאכה". פירוש שקיעה הכא הוא אכן התכסות הגלגל כפי שכותב כת"ר, אך אין זו הוכחה אלא סתירה לדברי כת"ר, כי כל ענינו שם לבאר שלא יתכן שיש להוסיף מחול על הקודש בעוד הגלגל זורח, ולכן פירש שענין ההסתלקות מראשי דקלים נאמר רק למי שלא רואה את השמש שוקעת, אבל מהדין כל זמן שלא שקעה כולם מותרים במלאכה ולכן נאמר בגמרא "כולם מותרים עם השמש", ורק מששקע הגלגל הוא הזמן שעליו לקבל תוספת שבת.

ו. לשון הטור ביו"ד סי' קצו: "יראה שצריכה שתפסוק בטהרה בין השמשות".

וכתב על זה הב"י: "בין השמשות דקא אמרן משמע ודאי דלאו דוקא דהא בין השמשות ספק מן היום ספק מן הלילה הוא, ואם לא בדקה קודם לכן אין ראוי שתעלה לה דכיון דמספקא לן שמא מן הלילה הוא, נמצא שיום שפוסקת בו סופרתו למנין ז'. ועוד דהא רבי יהודה דמחמיר לא אמר אלא מן המנחה ולמעלה ומשמע דמנחה קטנה ולמעלה קאמר, ומ"מ דבר פשוט הוא דקודם זמן בין השמשות טובא הוא, ואף קודם 'בין השמשות דרבינו תם', דהוא לא הוי אלא קודם הלילה, וזמן מנחה קטנה ב' שעות וחצי קודם הלילה, הילכך בין השמשות דקאמר הרא"ש היינו 'בין השמשות דרבינו תם' שעדיין הוא יום גמור, וא"נ סמוך לבין השמשות האחרון, דאע"ג דמן המנחה ולמעלה סגי מ"מ לכתחלה רצה להורות שתבדוק היותר סמוך ללילה שאפשר כדי לצאת מידי ספק".

ואינו מובן על אלו שני בין השמשות הוא מדבר כאן, דלא מוזכר בשום מקום 'בין השמשות דרבינו תם' בניגוד לשיטה אחרת, שהרי את שיטת הגאונים לא הביא כלל, וגם לא מובן איך כתב שיש 'בין השמשות דרבינו תם' ואחריו יש 'בין השמשות אחרון' כשלא השמיענו את המושג בין השמשות 'אחרון' לאחר בין השמשות של רבינו תם בשום מקום. כבודו כנראה רוצה לפרשו על פי הרב יצחק ברדא (אור תורה תשמח עמ' קצה) דבין השמשות דרבינו תם המוזכר כאן הוא מושג חדש, דהיינו 3/4 מיל לפני השקיעה, ובין השמשות האחרון הוא התכסות הגלגל.

ומזה הסתייע לחידושו, אך פירוש זה תמוה מאוד כי גם אם נקבל את החידוש ששעה לפני השקיעה יש שקיעת אור הניכרת בהתכהות השמש, לא שייך כלל לקרוא לזמן נוסף שהוא $3/4$ מיל לפני שקיעת הגלגל באופן בין השמשות דרבינו תם, רבינו תם מעולם לא דיבר על זמן זה, ואין כאן כלל שקיעה ראשונה, כדי שנקרא זמן סמוך לה התכסות הגלגל שקיעה אחרונה. ונראה לענ"ד שהביאור הנכון לדברי הב"י הוא כדברי הרב שילה אליה (אור תורה תשמח עמ' תכד) דבין השמשות דרבינו תם המובא שם פירושו בין השמשות שענינו מתחדש לפי פירוש רבינו תם, דהיינו שהוא ביאר שכשהשמש שוקעת עדיין יום הוא, אם כן יש לנו בין השמשות נוסף על הכתוב בגמרא במסכת שבת והוא משקיעת הגלגל עד שקיעת האדמומית.

הרב שילה אליה כתב דמה שכתוב בב"י "שההוא לא הוי אלא קודם הלילה" הוא טעות וצ"ל "דהוא לא הוי אלא שעה ורביע קודם הלילה". ולענ"ד אין הכרח להגיה שכן יש לפרשו ללא הגהה בפשטות שכן גם בין השמשות של רבינו תם בסופו של דבר אינו אלא זמן קצר קודם הלילה יחסית לזמן הארוך שיש ממנחה קטנה עד הלילה שהוא שעתיים וחצי. ואם נרצה בכל זאת להגיה, וזה כוונת הב"י שגם בים השמשות שחידש רבינו תם אינו אלא מעט קודם הלילה יחסית לזמן מנחה קטנה שהוא טובא לפני הלילה, ועוד י"ל שמה שהיה כתוב בב"י הוא "ש' קודם הלילה", ובהדפסה מחקו אות ש'.

בעיקרון, אם היינו מקבלים את ההנחה שהתכהות האור שעה לפני השקיעה היא שקיעה ראשונה, היה אפשר לומר שהב"י קורא זמן בין השמשות לזמן שיש מהתכהות האור הראשונית עד התכסות הגלגל. אך שכבר הוכחתי שאי אפשר לומר כך בגמרא, במציאות בלשונות הראשונים ברור שכוונת הב"י כדביארתי.

ז. הפני יהושע אומר שתחילת השקיעה הוא קרוב לשיעור פלג המנחה, והוא כדברי הראשונים בריש ברכות שמבואר מדבריהם שהם מדברים על התכסות הגלגל. ולשון הב"ח שנהגו להקל על פי פירוש רבינו תם, פירושו שאין חוששים ליראים שהביא שם ותו לא מידי.

ומה שכתב בשולחן לחם הפנים על פירוש רבינו תם "טוב להחמיר בקבלת שבת", פירושו שטוב להוסיף הרבה בתוספת שבת, ולפרוש ממלאכה כבר

מהתכסות הגלגל, והוא כפי שבאמת נהגו להוסיף ולפרוש ממלאכה מהשקיעה ברוב מקומות ישראל גם כשחשבו שהעיקר כרבינו תם.



ד.

הערות נוספות

כתב כבודו שמה שהוציאו שבת בציפורי הוא חומרה מצד שלפי האמת החמה שוקעת מוקדם יותר מאותו זמן בו היא נראית בציפורי. ונראה שבדברים אלו כוונתו להשיג על מה שכתבתי שהשקיעה האמיתית מחושבת לפי הנראה מהרי ירושלים, אך לענ"ד דבריו אינם מתאימים למציאות, כי כבודו מבין שהזמן שבו מופיעים כוכבים מושפע מהזמן בו אנו קובעים את השקיעה ואינו נכון. זמן צאה"כ בטבריה ובציפורי זהה, הראות הכוכבים אינה תלויה בזמן התכסות הגלגל היות ובכל מקרה הם נראים אחרי שהגלגל מתכסה, אלא הראותם תלויה בהחלשות האור שנשאר, ובוזה אין הבדל בין העומד בהר לעומד בעמק כפי שביאר בספר זמנים בהלכה.

מה שכתב כבודו דמהראשונים משמע "דחמה בראש הכרמל היינו תחילת שקיעה, ולא הוי שקיעה אלא לאותו שעומד בראש הכרמל" לא הבנתי דבריו, אם כבודו אומר שהשקיעה נקבעת לפי ראית המישור למה כתב שראש הכרמל הוא תחילת שקיעה, ואם הוא תחילת שקיעה למה כתב שהוא שקיעה רק למי שעומד בראש הכרמל, והיאך דבריו רמוזים בראשונים. וראה מה שכתבתי בביאור הענין בהרחבה לפי שיטות הראשונים השונות במאמר שבגליון יב.

מה שכתב כבודו ליישב את מנהג ישראל בחו"ל לעשות מלאכה לאחר השקיעה על פי ההנחה שצאת הכוכבים שלהם אכן מאוחר, ולא נאמר בגמרא כמה זמן הוא מהשקיעה לצאת הכוכבים, איני רואה בזה יישוב. אם איננו יודעים כמה זמן הוא בין השמשות כשמחשבים לפי צאת ג' כוכבים, צריכים לחשב לחומרה שהוא לפחות 3/4 מיל לפני כן שהרי צאת הכוכבים דרבי יוסי הוא לאחר סוף בין השמשות של רבי יהודה, והזמן של רבי יהודה התפרש בגמרא שהוא 3/4 מיל. וכיון שהדבר ידוע שזמן זה משתנה באופקים ובעונות היו צריכים לחוש

לחומרה. ואמנם אם היו מחשבים את חילוף הזמנים לפי האופק בצורה נכונה היו מגיעים למסקנה שצריך לחשב לפי הראות ג' כוכבים למטיבי הראות והיה אסור להם לעשות מלאכה מהשקיעה. אלא שבמציאות כבר כתבתי שברוב הדורות נזהרו מעשיית מלאכה מהשקיעה, ולא בא לידם מכשול.

בברכה

עידוא אלבה



תגובת הרב יחיאל אומן

לכבוד הרב עידוא אלבה

להלן כמה תשובות קצרות על חלק מהקושיות על המאמר:

א. האמת שאף אחד מהראשונים והקדמונים עד המנחת כהן לא הבין כך את דברי ר"ת, כולל מהר"ם אלשקר, וכשהיה אחד במדינת איטליה שרצה לחדש כך הפליא את לב השומעים, שהריצו על זה מכתב למהרי"ל.

ב. ובעצם שאלות אלו שנשאלו הם רק לעורר את הלב להתבונן בזה, אבל המתבונן בדברים היטב יראה מבואר בקדמונים שכך הפירוש.

ג. וגם האחרונים שאחרי המנח"כ רובם לא קיבלו את שיטתו, אלא היו להם הבנות אחרות.

ד. מה שהקשיתם מהגמ' בפסחים, אדרבה בירושל' מבואר שאין זמן הנץ שווה לתחילת שקיעה, וכן מפורש בלשון המהרי"ל, ומפורש בירושלמי שאם ניתן אחד הנשפים ליום והשני ללילה, אז יהיו היום והלילה שווים, ופשוט.

ה. מה שהקשיתם מהמציאות, הוא טעות פשוטה בהבנת דברי הגמ', וכבר נתברר בקונט' שהאודם המדובר במערב הוא אודם חזק המאדים את המזרח, וכמפורש בריטב"א [שאף הוא פסק כר"ת], והוא ביאור פשוט בגמ' [וכמפורש בתשוה"ג, בר"ח, ברי"ו, מהר"ם לובלין ומהרי"ל].

ו. מה שהשבתם על לשון ר"ת ונדחקתם בלשונו רוצה להכנס, הנה לשון זה הוא הוא לשון היראים, שבודאי מדבר על זמן קודם שקיעה"ח.

האוצר ♦ גיליון י"ד

ז. כמו"כ מה שנדחקתם בשאר המפרשים, לא ידעתי איזו מצוה יש להדחק כ"כ בכדי לחלוק על כל הראשונים והקדמונים בשביל להעמיד את השיטה המחודשת בדעת ר"ת שאינה מובנת ואינה מתאימה למציאות ולמנהג העולם.



תגובת הרב עידוא אלבה

לכבוד הרב יחיאל אומן שליט"א

שלום וברכה רבה

לענין בין השמשות דרבינו תם:

א. בספר הישר (סימן רכא) מפורש שרבינו תם מסתמך על הגמרא בפסחים שבה מבואר שמעלות השחר עד הנץ שווה בענין הראות השמש לזמן שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים, והערתי מזה על דברי כבודו שמפרש ברבינו תם שזמן זה אינו שווה. כבודו משיב שמהירושלמי לא משמע כך, אך גם אם האמת כדבריו, הלא רבינו תם מבסס את דבריו על הבבלי ולא על הירושלמי, ואם היה מבין שיש בין הירושלמי לבבלי מחלוקת, ודאי היה פוסק כבבלי.

ב. בגוף הירושלמי (ברכות א, א) איתא: "אמר רבי יוסי בי ר' בון אם אומר ליתן עוביו של רקיע ללילה בין בערבית בין בשחרית נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין. ותני באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין".

כבודו מבין שהחמה נכנסת לעובי הרקיע לעת ערב 58 דקות לפני התכסות הגלגל, וזהו זמן שלפי רבינו תם אין בו נפקא מינה הלכתית, ומפרש שכוונת ר' יוסי בר בון שרק כשאנו נותנים את אחד הנשפים ליום והשני ללילה אנו יכולים לומר שהיום והלילה שוים, ואם תאמר ליתן את שניהם ליום או שניהם ללילה, היום והלילה לא יהיו שוים בתקופת ניסן.

אך מלבד שהדברים לא מתישבים כ"כ במציאות, לפי זה לא מובן למה אמרו שהיום והלילה שוים, הרי אין שום ענין הלכתי שבו מחשיבים את הנשף של הערב ללילה.

על כן צריך לומר כפי שכתבתי במאמר שפורסם בגליון י' שיש להגיה בירושלמי את המילה "אם אין אומר" כפי שמגיה הפני משה, או להגיה "נמצאת אומר שהיום והלילה שוים" כפי שמשמע מחידושי הרשב"א. וכוונתו לומר שהיום והלילה שוים דוקא כששני הנשפים נחשבים ללילה, ויש ענינים הלכתיים בהם אנו מחשיבים את שני הנשפים ללילה, והוא לענין חישוב חצות היום, וכן הוא בלשון בני אדם שמחשבים את החצות לפני הזמן שבין הנץ לשקיעה.

ג. מה שכתב כבודו שפני מזרח מאדימים הוא רק בשעה שהאודם חזק להאדים את המזרח, אינו מתיישב עם לשון רבינו תם "ולא תימא משעה שרוצה החמה ליכנס ברקיע, דמאז הוא מתחיל ליאדם, אלא משתשקע החמה שכבר נכנסה ברקיע ועברה בעוביו של רקיע והוא עדיין כנגד החלון. ומשום שעדיין לא עבר את חלונו ולא פסק חלונו ללכת אחרי הכיפה הוא מטיל זהורורין ומאדים מושבו". הרי שמדבר על עצם זה שעדיין יש זהרורית אדומה כלשהיא במקום מושבו שמערב, ולא על זה שיש אודם חזק.

ד. מה שכתב כבודו להשוות בין לשון רבינו תם על שקיעת החמה דפסחים "משעה שרוצה חמה להיכנס" ללשון היראים שנוקט גם כן בלשון רוצה להכנס כשמדבר על הזמן שלפני התכסות הגלגל, אינו נכון שכן ז"ל היראים (סימן רעד): "פירש משתשקע החמה דר' יהודה ור' נחמיה משמתחלת לשקוע שנוטה מעט ומכירים העולם שרוצה להכנס בעובי הרקיע כשיעור ה' מילין שאמר עולא בפסחים דהיינו מעט קודם שקיעת החמה ולשון משתשקע משמע הקדמה... ולא כדברי רבינו יעקב שפירש דשקיעת החמה (דפסחים) קודם למשתשקע (שבגמרא שבת)". כלומר היראים מוציא מפרוש רבינו תם במה שאמר שמשתשקע החמה (שבגמרא שבת) אינו הזמן שרוצה להכנס, אלא הזמן שבו העולם מבינים שעוד מעט היא תרצה להיכנס, ומפורש בדבריו שרבינו תם לא הבין כך, אלא סבר שמשתקע החמה של הגמרא בשבת הוא זמן מאוחר יותר.

ה. כבודו כותב שנדחקתי כדי להעמיד את שיטת רבינו תם, ולא היא, שהרי כבר ביארתי שלענ"ד דברי רבינו תם נאמרו לפי הבנתו בגמרא מחוסר ידע על זמן הראות הכוכבים בארץ ישראל, ולמעשה אין צריך לחוש להבנת רבינו תם, וגם בזמן רבינו תם נהגו לקבוע את צאת הכוכבים לפי הראות ג' כוכבים בינונים

כמפורש בתשובת ר"י שנפסקה בשו"ע. כבודו אינו משיב דבר לראיות הברורות מהקושיות של הרמב"ן והרשב"א על פירוש רש"י בענין חמה בראש הכרמל שבודאי הבינו את דברי רבינו תם כהבנת המנחת כהן, ולא כדבריו שזהו חידוש של המנחת כהן. גם מדברי היראים מוכח שהבין את רבינו תם כמנחת כהן שהרי הקשה עליו מזה שלפי דבריו זמן חזרת התרנגולים מופלג מאוד מזמן משתשקע החמה, בעוד שלפי הגמרא הם סמוכים, ולפי הפירוש של כבודו דוקא לפי רבינו תם אלו זמנים סמוכים.

בברכה

עידוא אלבה



הרב יואל שילה

השבת בארצות הצפון

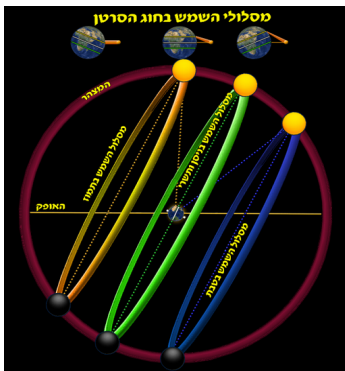
מצב השמש קובע את שעות היום * חישוב זוית השמש * קביעת הזמנים באזור הקטבים * קביעת השבתות בקטבים * הלילה המאיר בקיץ של ארצות הצפון * הזמן בחלל ובצוללת

מצב השמש קובע את שעות היום

ברוב שטחו של כדור הארץ ניתן לראות מדי יום זריחה ושקיעה, וניתן לקבוע את עלות השחר וצאת הכוכבים - ובכך ניתן לקבוע את זמן התחלפות היום, את כניסת ויציאת השבת, את זמני התפילות, וכדו'; אף אם משך בין השמשות מתארך, ואף אם הלילה אינו חשוך כל כך מפני שהשמש לא מעמיקה לשקוע לזוית הרחוקה מהאופק - בכל זאת, הזריחה והשקיעה עדיין מהוות נקודות ציון ברורות.



חישוב זוית השמש



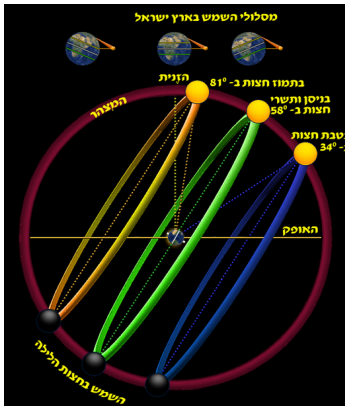
מיקום החמה ביחס לאופק: ב-21 במרץ^א החמה נמצאת מול קו המשווה, לאחר מכן מצפינה עד שמגיעה ב-21 ביוני מול קו רוחב 23.5 צפון, ואז מדרימה עד שמגיעה ב-21 בדצמבר מול קו רוחב 23.5 דרום, וחוזרת להצפין, ובתאריכי הביניים היא מצפינה ומדרימה בשיעור גדול יותר מדי יום בסמוך לימי השוויון [21 במרץ, 23 בספטמבר], ובשיעור מועט בסמוך לימי ההיפוך [21 בדצמבר, 21 ביוני].

מיקומה היומי קובע את המקום בו החמה תזרח ותשקע: בימי השוויון - תזרח במזרח ותשקע במערב. כשהחמה צפונית - תזרח ותשקע צפונית למזרח ולמערב. וכשהיא דרומית - תזרח ותשקע דרומית למזרח ולמערב.

(א). תאריכים אלו נתונים בתאריכים לועזיים, מאחר והם תאריכים קבועים בשנת השמש.

זוית עליית השמש בחצות היום, וזוית ירידתה בחצות הלילה נקבעות עפ"י קו הרוחב: שיא עליית וירידת החמה בחצות היום והלילה היא כזוית שבין הזנית [הנקודה שמעל הראש] - לקו הרוחב, כלומר קו המשווה הוא קו רוחב 0 מעלות, והחמה תעלה ותרד 90 מעלות [0-90]. ככל שמצפינים - זוית עלייתה יותר שטוחה, כגון בקו רוחב 10 החמה תעלה בחצות היום 80 [10-90] מעלות וכן תרד בלילה, בחוג הסרטן תעלה ותרד 66.5 [23.5-90] מעלות, בא"י תעלה ותרד 58 [32-90] מעלות, בחוג הארקטי תעלה ותרד 23.5 [23.5-90] מעלות, ובקטבים לא תעלה ותרד כלל [90-90] אלא חגה במסלול שטוח.

מיקום החמה האמיתי הוא שילוב של מיקומה ביחס לקו המשווה המותנה בתאריך, עם זוית עלייתה המשתנית בהתאם לקו הרוחב: שילוב של שני הגורמים



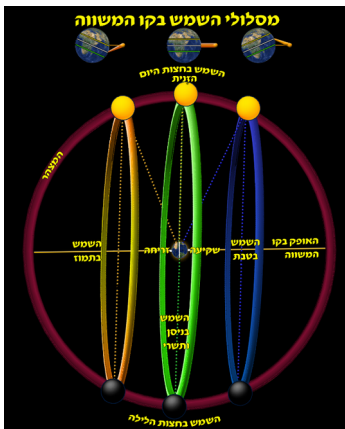
קובע את מיקום החמה ביחס לאופק, לדוגמא, ב-21 ביוני החמה מול קו רוחב 23.5 צפון [חוג הסרטן], ובחצות היום עולה בא"י 58 מעלות [32-90] - ונמצא שתהיה בזוית 81.5 מעלות מעל האופק [23.5+58], ובחצות הלילה תהיה בזוית 34.5 מעלות תחת האופק [23.5-58]. ובלנינגרד [שבקו רוחב 58 צפון] החמה תהיה בחצות היום בתאריך 21 בדצמבר [שהחמה מול קו רוחב 23.5 דרום - 'חוג הגדי'] בזוית 8.5 מעלות מעל האופק

[32+23.5-], וכן על דרך זו ניתן לחשב את זוית השמש בכל מקום כל יום - אם יודעים את קו הרוחב, את מיקום החמה במסלולה השנתי, ואת זוית עלייתה בשעה המבוקשת.

קביעת זמני ההלכה מותנית בזוית השמש ביחס לאופק: חצות היום והלילה הם שיא הגבהת והרכנת החמה במסלולה היומי, הזריחה והשקיעה הן כאשר החמה חוצה את האופק, עלות השחר וצה"כ של ר"ת הם כשהחמה 16-20 מעלות תחת האופק [לשיטות השונות], וצאת ג' כוכבים הוא כשהחמה 6.5-9.3 מעלות תחת האופק [לשיטות השונות], וממילא ניתן לדעת כלפי כל מקום כל יום אם החמה תהיה בזוית המאפשרת שם זריחה, צאת ג' כוכבים, ועלות השחר.

ההשלכה המעשית: בשל כך לנמצאים מעבר לקוי רוחב 66.5 [צפון שודיה נורבגיה רוסיה וקנדה, וכמעט כל אנטרטיקה] - החמה לא תשקע בימי הקיץ ולא תזרח בימי החורף, כי עלייתה בחצות היום וירידתה בחצות הלילה הן רק 23.5 מעלות [66.5-90], ואין די בזה כדי שהחמה תעלה מעבר לאופק ביום הקצר ביותר [שמרוחקת 23.5 מעלות מהאופק, כגון ב-21 בדצמבר היא מול קו רוחב 23.5 דרום ולא תוכל לעלות מעל האופק לתושבי החוג הארקטי, וגם לא תרד מתחת לאופק לתושבי חוג האנטארקטי].

אם ננקוט שעלות השחר הוא כשהחמה מורכנת 16 מעלות תחת האופק - הרי



שצפונית לקו רוחב 82.5 לא יראה עלוה"ש ב-21 בדצמבר [החמה מול קו רוחב 23.5 דרום, וכדי לעלות עד 16 מעלות תחת האופק הרי צריכה לעלות 7.5 מעלות, וצפונית לקו רוחב 82.5 צפון איננה עולה יותר מכך (90-82.5)].

אם ננקוט שצאת ג' כוכבים הוא כשהחמה מורכנת 6.5 מעלות תחת האופק - הרי שצפונית לקו רוחב 60 לא יצאו ג' כוכבים ב-21 ביוני [החמה מול קו רוחב 23.5 צפון, וכדי לרדת עד 6.5 מעלות תחת

האופק הרי צריכה לרדת 30 מעלות, וצפונית לקו רוחב 60 צפון איננה יורדת כל כך (90-60)].



קביעת הזמנים באזור הקטבים

בקוטב הצפוני והדרומי - סיבוב החמה ברקיע מאוזן [שטוח], והשמש כלל לא יורדת או עולה במשך היום והלילה. בימי השוויון השמש מקיפה סביב בגובה האופק, ובשיא הקיץ הקפתה היומית [השטוחה] גבוהה 23.5 מעלות מהאופק, והוא יום תמידי, בשיא החורף הקפתה נמוכה 23.5 מעלות מהאופק, והוא לילה תמידי - ונמצא שהיום הקיצי והלילה החורפי נמשכים ששה חדשים.

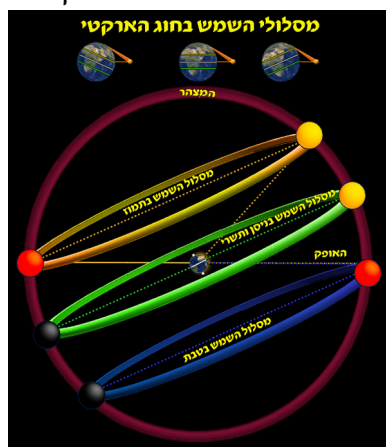
ככל שמתרחקים מהקטבים יש לשמש עליה וירידה גדלות והולכות - וניתן להחשיב את שיא העליה והירידה כחצות היום והלילה. כאשר מרוחקים מהקטבים 23.5 מעלות [קו רוחב $66^{\circ}33'$ צפון או דרום] - בחצות היום החורפי השמש זורחת מעל האופק, ובחצות הלילה הקיצי השמש שוקעת מתחת לאופק - וניתן להגדירן כזריחה ושקיעה. האזור שבין קו רוחב $66^{\circ}33'$ לבין הקטבים נקרא



'החוג הארקטי' [בצפון] ו'החוג האנטארקטי' [בדרום] - ובהם יש לפחות יום אחד בשנה שאין בו זריחה חורפית, כי הנקודה הגבוהה ביותר במסלול השמש לא עולה מעל האופק, וגם אין בו שקיעה קיצית כי הנקודה הגבוהה ביותר במסלול השמש לא יורדת מתחת לאופק, וככל שמתקרבים לקטבים היום הארוך והלילה הארוכים נמשכים יותר ויותר ימים [ראב"ח א' א', כדכתיב: "הַתְּבַנְנָתָ עַד רִחְבֵּי אֶרֶץ הַגֹּד אִם יִדְעָתָ כָּלָה... אִי זֶה הַדֶּרֶךְ יִשְׁכֵּן אֹר (באותו מקום זמן רב), וְחֲשֹׁךְ אִי זֶה מְקוֹמוֹ" (איוב ל"ח י"ח-י"ט, ראב"ח א' ג'), וביאר הרלב"ג: "הַגֹּד אִם יִדְעָתָ כָּל הָאֶרֶץ אִי זֶה מְקוֹם מֵהָאֶרֶץ יִשְׁכֵּן הָאֹר שֶׁ זֶמַן אֲרוֹךְ, וְחֲשֹׁךְ אִי זֶה מְקוֹמוֹ בַּעַת הִיּוֹתוֹ שֶׁם הָאֹר - כִּי נִתְבָּאֵר בְּרֵאיוֹת בְּרִירוֹת כִּי מִסֵּו מַעְלוֹת וְכ"ה דְּקִיָּם רוּחָב עַד צ' מַעְלוֹת יִמְצָאוּ מְקוֹמוֹת יִהְיֶה בָהֶם יוֹם אֵין בּוֹ לַיְלָה גַּם חֹדֶשׁ אוֹ חֹדָשִׁים - עַד שִׁיכְלָה הָעֲנִין בְּסוֹף אֶל מְקוֹם יִהְיֶה בּוֹ שְׁשֶׁה חֹדָשִׁים יוֹם וְשֶׁשֶׁה חֹדָשִׁים לַיְלָה, הָאֵם יִדְעָתָ זֶה הָעֲנִין מֵהַשֶּׁמֶשׁ אֵיךְ הוּא כִּי תִנְהִיגָהּ אֶל גְּבוּלוֹ וְכִי תִבִּין נְתִיבוֹת בֵּיתוֹ עַד שֶׁתִּדְעַ מֵהַשֶּׁמֶשׁ אֵיךְ הוּא כִּי תִנְהִיגָהּ אֶל גְּבוּלוֹ וְכִי תִבִּין נְתִיבוֹת בֵּיתוֹ" (איוב ל"ח כ'): "כִּי תִקְחֶנּוּ אֶל גְּבוּלוֹ - שִׁישׁ מְקוֹם אֶחָד שֶׁשֶּׁם גְּבוּל הָאֹר וְהַחֲשֶׁךְ - שֶׁשֶׁשׁ חֹדָשִׁים בְּקִבְעוֹת, וְהוּא עַל צִיר הַצִּפּוֹנִי וְהַדְּרוֹמִי, שֶׁשֶּׁם יִהְיֶה תָמִיד שֶׁשֶׁה חֹדָשִׁים יוֹם וְשֶׁשֶׁה חֹדָשִׁים לַיְלָה, וְכִי תִבִּין נְתִיבוֹת בֵּיתוֹ - שֶׁהוּא בְּמְקוֹמוֹת שֶׁהֵם בֵּין הַמְּשׁוּה וּבֵין הַצִּירִים, שֶׁשֶּׁם יִאֲרָכוּ וִיקְצֶרוּ זֶמַן הַיָּמִים וְהַלֵּילוֹת בְּכָל יוֹם, וְהָאֹר וְהַחֲשֶׁךְ יֵשׁ לָהֶם נְתִיבוֹת מִיּוֹחָדִים שֶׁבְּכָל יוֹם יֵלֶךְ כָּל אֶחָד בְּנִתִּיב מִיּוֹחָד לְפִי נְטִיית מִן הַשֶּׁמֶשׁ הַמְּשׁוּה אֶל קוֹ הַמְּזוֹלוֹת (כלומר, זוּיֹת הַנְּטִיית הַשֶּׁמֶשׁ תְּלוּיָה בְּקוֹ הַרוּחָב)". תוֹפְעָה זֹו מֵתִרְחַשֵּׁת דּוֹקָא מֵעֶבֶר לְקוֹ רוּחָב $66^{\circ}33'$ - כִּי כִשֶּׁהֶשֶׁמֶשׁ בִּימֵי הַשְּׁוִיוֹן מוֹל קוֹ הַמְּשׁוּה - הֵרִי הִיא מֵאִירָה עַד רְבַע כְּדוֹר לְכָל

כיוון, כלומר עד הקטבים, וכשהחמה מאירה רבע כדור לכל כיוון כשהיא בקיץ בערך מול קו רוחב 23.5 (מול לוב, דרום מצרים, הודו, מקסיקו, וכן צפון ברזיל, קונגו ופיליפינים) – היא בעצם מאירה עד קו הרוחב הנמצא כ-23.5 מעלות מעבר לקוטב הקרוב אליה, וכן אינה מאירה מעבר לקו הרוחב הנמצא כ-23.5 מעלות לפני הקוטב הרחוק ממנה], ויש לדעת כיצד יקבעו שם את מגן הימים, ואת זמני היום, שהרי אין שם שקיעה וזריחה, ויש אור או חושך קבוע.

ככל שמתרחקים מהקטבים – בימי הקיץ ניתן עכ"פ לראות אימתי שיא גובהה של החמה ולהתייחס לזמן זה כחצות היום, אבל עדיין לא ניתן לדעת את זמני ביהש"מ וכדו', ובימי החורף ניתן לדעת את זמני חצות היום בשיא עליית השמש ע"י לוחות ושעון אף שהחמה מוסתרת תחת האופק, אולם ככל שמתקרבים לקטבים – מסלול החמה נעשה שטוח יותר ואף אין מציאות של 'חצות היום', פרט לשקיעה וזריחה שלא קיימות, ולעתים גם לא עלוה"ש בחורף וצה"כ בקיץ. את מגן הימים ניתן לקבוע על פי מספר ההקפות של השמש, ובליילה הארוך – על פי מגן סיבובי הכוכבים ברקיע [שנמשכים 23 שעות וכ-56 דקות], אולם מאחר שהשמש לא יורדת ולא עולה – הרי שחסרה נקודת הזיהוי המאפשרת לקבוע אימתי מתחיל יום חדש.



קביעת השבתות בקטבים

באותם המקומות והימים שאין זריחה ושקיעה מצאנו כמה דעות לגבי קביעת השבתות:

א. "ידוע לרבש"ע שלבני ישראל שומרי מצוות לא תהיה שם דרך" (קול יהודה על הכוזרי ב' לקראת סוף אות כ' – הדרך הראשונה).

ב. אין חיוב שביתת שבת ושאר מצוות התלויות במגן הימים במקום שאין בו גדרי יום, כשם שחסרון בית פוטר ממעקה (קול יהודה – הדרך השנייה). לכאורה זו גם

כוונת התפארת ישראל (בועז, ברכות סוף פרק א'), שכתב שהנמצא בקוטב ולא יודע כיצד לחשב את הימים במציאות שהשמש מקיפה את הרקיע - "נ"ל שאם עשה אז מלאכה אינו חייב מיתה ולא חטאת - דלא עדיף ממי שהלך במדבר ואינו יודע מתי שבת" (אלא שכתב שימנה ימים של כ"ד שעות - ולכאורה כוונתו מדרבנן, שחייב בשבת רק אינו יודע מתי היא, ולכן א"א לחייבו במזיד ואף לא בשוגג, אך ש עליו חיוב עקרוני לשמור שבת, ראה בהמשך). ולא זכיתי להבין מדוע פטרוהו - שהרי 'מערב עד ערב תשבתו שבתכם' הוא סימן לכניסת השבת, ולא סיבתה, ולא יעלה על הדעת שאין שבת לשוכני הירח רק כי לא ראו את שקיעת החמה על הארץ].

ג. אם רואים את החמה מקפת את כל האופק סביב כל עשרים וארבע שעות - כל הקפה של כ"ד שעות נחשבת יום אחד, וההקפה השביעית היא שבת [כי הדין של 'מערב עד ערב' לא נאמר אלא בא"י, משא"כ בשאר העולם פטורים מהמחויבות להמתין ל'ערב' להתחלפות היום, אלא כל כ"ד שעות מתחלף היום (קול יהודה - הדרך השלישית)], וכתב התפא"י (בועז ברכות א') שיוכל לחשב את הימים והשעות עפ"י שעון המכוון למקום שממנו בא לצפון, אף שבשל כך אנשים שבאו ממקומות שונים ישמרו שבת בשעות שונות [והוסיף שבמקומות אלו פטורים מסקילה וחטאת, דלא עדיף מהולך במדבר (לכאורה כוונתו שחייב מדרבנן בלבד - הגר"מ קורן שליט"א), ושרשאים להתפלל שחרית וערבית ולומר מעריב ערבים ויוצר אור אף שלהם הלילה מאיר - כי הם הולכים על פי המקום שבאו ממנו. אולם, עדיין לא נדע מתי זמן ציצית וק"ש. לכאורה, טעמו לכך שקבע זמן לכל אחד לפי מקומו הראשון הוא מן הסברא, שהרי לא יעלה על הדעת שהנמצא בקוטב יוכל להקיף את הציר בחצי דקה, ובכך להכנס לשבת ולצאת ממנה כרצונו. עם זאת, קשה לי ביותר מה ארוכה העלה למי שנולד וגר שם. בדומה לזה כתב במור וקציעה (או"ח שמ"ד): "נ"ל שיש למנות שם שבעה ימים שוים של כ"ד שעות שוות שלנו, ומחשב מיום שהגיע לשם, מונה הימים בשעות, ומקדש שביעי, כדרך שנזכר לעיל להולך במדבר", וכ"כ ה'נחמד ונעים' (קמ"ה, תלמיד הרמ"א). אולם, הם לא ביארו כיצד יתחילו למנות ימים אלו²].

ב). שמעתי מפי הרב גרשון קליבנסקי זצ"ל שהוגלה לסיביר, והצליח להגניב מכתב לת"ח ירושלמי כדי שיורה לו כיצד ינהג, ובניסי ניסים קיבל מכתב תשובה, אלא שהתשובה 'עיין בתפארת ישראל' לא הועילה לו ללא ספרים, עד שבחמלת השם עליו אלמנה אחת קראה לו לקבל את ספריו של בעלה, ומצא בהם הוראות למעשה.

לשיטה זו, שכל הקפת השמש או הכוכבים נחשבת ככ"ד שעות, כתבו בספר עתים לבינה (עמ' 23) ובדברי יוסף (שווארץ, עמ' 136) 'ש'מזרח' היא הנקודה שבה החמה זרחה בתחילת היום הארוך, ו'מערב' היא הנקודה שבה שקעה בתחילת הלילה הארוך, ובין ה'מזרח' ל'מערב' - הוא יום, ובין ה'מערב' ל'מזרח' - הוא לילה, וכשנכנס הלילה הארוך יסמן לעצמו את מיקום כוכבי הדובה [העגלה הקטנה - שהקצה שלה הוא כוכב הצפון] ביחס ל'מזרח' ול'מערב' - ובכל עת יוכל לדעת אם הוא ב'יום' או ב'לילה' עפ"י מיקום הדובה, אלא שיצטרך להחליף את הקביעה מדי כמה ימים, כי סיבוב הכוכבים ברקיע קצר בארבע דקות מסיבוב הכדור על צירו [וקשה לי על דבריהם, שהרי זווית השקיעה היא כה מועטת, והשקיעה נמשכת כל כך הרבה זמן, שמסתבר שלא ניתן לאבחן נקודה מסויימת, כדי להגדירה כמזרח או מערב]. הוסיף על כך בעל דברי יוסף שגם במקומות שלעתים אין בהם שקיעה וזריחה כלל, הרי שבימים שיש בהם שקיעה לזמן קצר מאוד, יש ליום וללילה דינים רגילים [אף שלעתים יתענו 23.5 שעות].

ד. י"א שכל הזמן שבין זריחת השמש ושקיעתה, אף לאחר כמה ימים או חודשים, נחשב כיום אחד או לילה אחד (דברי חכמים, וויסמאן), שהרי השבת אינה תלויה בכ"ד שעות אלא ב'מערב עד ערב תשבתו שבתכם', הרד"ל בהגהה על פרקי דר"א נ"ב - שהרי עמידת החמה ליהושע נחשבת כיום אחד ארוך, אלא שנשאר בצ"ע, כי בירושלמי כתובות (י"ב ג') לגבי אשכבתיה דרבי ("ערב שבת היה... ותלת לון יומא עד שהיה כל אחד... ומדליק את הנר, כיון ששקעה החמה קרא הגבר... אמרין דילמא דחללינן שובתא") משמע שתלוי בשעות, וחילק שביהושע השמש עמדה לכל העולם, משא"כ באשכבתיה דרבי, ולפ"ז המדינות הסמוכות לצירים דומות לאשכבתיה דרבי), ואם בא למקום זה ביום חול, כל זמן שהוא יום הרי הוא חול גמור, ואם בא לשם לאחר שהיה במקום ששקעה בו החמה בכניסת השבת - הרי נשאר בשבת (דברי חכמים שם - שחייב כרת על חילול שבת ארוכה זו, ואם הוא יום חול ארוך - ישבות שעה אחת לזכר השבת ביום השביעי שלו, ובמנחת אלעזר ד' מ"ב כתב שאסור לו אף לעשות כדי חייו - אם יוכל לחזור בספינה למקום שיצאה בו השבת, עיי"ש), או שתלוי ביום בשבוע שבו היתה הזריחה או השקיעה היחידה בשנה (דברי יוסף שווארץ, בכוננת רבו - הרד"ל) [ב'נחמד ונעים' (קמ"ה) ובדברי יוסף כתבו, שלא ניתן לקרב אל הדעת להחשיב כמה חודשים כיום אחד. כמו כן, קשה לי ביותר על המחשיבים זאת כיום אחד

ארוך, שהרי ה'שקיעה' ו'זריחה' המתרחשת פעם בשנה לא נובעת מחמת סיבוב הארץ על צירה (ומחמת סיבוב גלגל השמש, לשיטה הגאוצנטרית) אלא מסיבוב הארץ סביב השמש (ומהקפת הגלגל השמיני, לשיטה הגאוצנטרית) ומנין לנו להחשיב ארוע שמימי זה כזריחה ושקיעה (יתכן שהם סברו שהתורה לא ניתנה לתוכנים, ומאחר וזה נראה כשקיעה הרי דינו כשקיעה, ואז השבת נמשכת מעט יותר משנה, ואשה לא תטהר לבעלה, וכל כיו"ב).

ה. בלילה החורפי הארוך אין רגע מוגדר שנחשב כ'שקיעה' כי החמה כל הזמן תחת האופק, וכמובן שאין 'זריחה'. ניתן לראות ג' כוכבים בכל לילה, ואף את 'צה"כ של ר"ת'. במעלות הקרובות ביותר לקטבים [עד 4-8 מעלות מהקוטב לשיטות השונות בהגדרת 'עלות השחר'] ישנם 'ימים' שבהם השמש כה נמוכה מתחת האופק כך שאין אפילו אור שיכול להחשב 'עלות השחר', אך במקומות המרוחקים יותר מהקטבים תמיד יש אור בפרק הזמן הסמוך לשיא עליית החמה ['חצות היום']. 'חצות היום' הוא הרגע שבו החמה במקום העליון במסלולה, ו'חצות הלילה' הוא כשהיא בנקודה הנמוכה ביותר במסלולה - אך ככל שמתקרבים לקטבים מסלול החמה הופך כל כך שטוח - כך שלא ניתן להבחין ברגעי החצות. באותם קוי הרוחב [עד קוי רוחב 4.5-7.5 ב-21 בדצמבר, וגם הלאה מהם לפני כן ולאחר מכן] שהחמה לא מנמיכה מ-16-19 מעלות מתחת האופק בשיא עלייתה - הרי שיש אור הנחשב 'עלות השחר', ולכאורה הוא הקובע את תחילת היום. כאשר השמש מתחילה לרדת לאחר שיא עלייתה ב'חצות היום' [שבפועל אף לא זרחה אז שם] - ניתן לקבוע אז את תחילת הלילה החדש, שהרי בפועל השמש כבר שקועה ואף נראים ג' כוכבים [גם בא"י ביהש"מ מתחיל לאחר השקיעה, אף שאור החמה עדיין נראה, ולילה גמור הוא בצאת ג' כוכבים בינוניים, פרט לשיטת ר"ת], ואם עדיין לא נראים ג' כוכבים - הזמן שמ'חצות היום' [שבפועל הוא כלאחר שקיעה, אם החמה לא עלתה מעל האופק] ועד הראות הכוכבים יחשב לביהש"מ. נמצא שהיום החדש בלילה הצפוני הארוך הוא לאחר שאור השמש מתחיל להראות, ובלבד שיהא זה לאחר שהיא עברה את נקודתה הנמוכה ביותר, והלילה החדש הוא כשהיא מתחילה לרדת לאחר שהיא עברה את שיא גובהה [אמנם, עדיין יש להסתפק במציאות זו, שהאור אינו תחילת יום אמיתי 'למאיר ובא', האם יש לו דין יום, כלפי המצוות הנוהגות מדאורייתא

ביום]. ובמקומות הקרובים ביותר לקטבים, שעליית וירידת החמה כלל לא מורגשים בהם, אכן אין כלל מציאות של 'יום', כי אפילו בשיא עליית החמה היא נמוכה מכדי שאורה יראה [כלומר, אין 'עלות השחר'], ומי שבשיא החורף התנתק ממערכת יום ולילה, יתכן שיהיה פטור משמירת השבת, ומדוע שיכניס את עצמו למקומות שיש בהם ספק לגבי ק"ש ותפילה, ועכ"פ בשבת לא ישב שם (כשיטת הספר 'זכר שמחה' סי' ל'), אך אם אכן חייב שם בשמירת השבת מדאורייתא, או מדרבנן [כדעת התפא"י, שישמור את השבת לפי זמני מקום מוצאו] וסופר כ"ד שעות לכל יממה - היו שכתבו שיקבע את היממות כפי אופק ירושלים, אך לכאורה יש יותר מקום לסברא שהעת שבה היתה השקיעה האחרונה [שגם היתה ב'חצות היום'] מהוה את תחילת היום החדש, ואם יגיע למקום אחר - מסתבר שעליו לחשב אימתי שם היתה השקיעה האחרונה, וסימן לדבר הוא רגע השקיעה במקום הקרוב ביותר דרומית לשם שעדיין יש בו שקיעה, וזה יותר מסתבר מקביעת היממות לפי אופק ירושלים [ושם גם שייכת שיטת הרב יצחק דב במברגר בספר זכר יצחק, שכתב שיהודי לא יגיע לשם. מ"מ דע שאין לכ"ד שעות משמעות הלכתית בדיני שבת, כפי שהשט באניה עם או נגד סיבוב כדור הארץ - שומר שבת שאיננה של כ"ד שעות].

וביום הקוטבי הארוך החמה נראית מעל האופק כל היום, וממילא אין רגע מוגדר הנחשב כזריחה, ומאחר והחמה לא שוקעת - אין גם 'שקיעה', ולא ניתן לראות ג' כוכבים ובודאי שלא 'צה"כ של ר"ת'. לעומת זאת, שיא גובהה ב'חצות היום' וכן שיא הרכנתה נראים בקלות, פרט למקומות הקרובים לקטבים, ששם מסלול החמה שטוח מכדי להבחין בשיא עלייתה וירידתה. במציאות זו שהחמה לא שוקעת אין 'לילה' ויש להחשיב את כל היממה כ'יום', וממילא כל שעה זמנית היא בת שעתיים [וכך ניתן לקבוע את 'פלג המנחה' שאחריו ניתן להתפלל ערבית, ולשיטת כמה ראשונים גם לקרוא ק"ש של ערבית. אמנם עדיין יש להסתפק אם יש לתת דין 'לילה' לזמן שלאחר 'פלג המנחה', כאשר אין אחריו לילה אמיתי], ויתכן שלא יוכלו לקיים שם את מצוות 'בערב תאכלו מצות', ואת כניסת השבת יש לקבוע עפ"י הרגע הנמוך במסלול השמש, שהוא 'חצות הלילה' - שלפניו יחשב כיום ששי ותוספת שבת, ולאחריו - כיום השבת [מו"ר הגרז"מ קורן שליט"א, ובמאמרו 'השבת בארצות הצפון'. ב'מחניים' קי"ד כתבו שחצות היום

קובע את תחילת הלילה בחורף הארוך, וחצות הלילה קובע את תחילת היום בקיץ הארוך, שהרי מאחר וכל זמן שיש עדיין זריחה ושקיעה - הם מגדירים את היום והלילה, אפילו במקומות שהם נמשכים רק דקה, ומאחר וככל שמשך היום או הלילה מתקצרים - הזריחה והשקיעה יהיו סמוכים ביותר לרגע החצות, ראוי שרגע החצות יהווה תחליף לקביעת התחלפות היום, גם במקומות שכבר אין זריחה ושקיעה כלל (אלא שצריכים להוסיף תוספת לשבת ומוצ"ש, ואסור להקל להמתין בכניסת השבת לאחר חצות היום ולהקדים את יציאתה לפני חצות הלילה, ואין לסמוך בסקנדינביה על מנהגם להסמך את זמניהם לזמן קהילות אה"ו הסמוכות), וע"ז חלק הגר"ז מ' קורן, שחצות אינה נקודה בעלת משמעות בהתחלפות היום, אלא רק תופעות אמת של עלוה"ש וצה"כ שאינן תלויות במציאות של זריחה ושקיעה נראים. זאת, על אף שדבריהם קרובים במציאות (שבחורף הארוך תחילת עליית השמש לאחר חצות הלילה [אף אם הוא לפעמים סמוך לחצות הלילה, כבר היא] קובעת את תחילת היום, ותחילת ירידתה בסמוך לאחר חצות היום קובעת את תחילת הלילה, ובקיץ הארוך אין לילה, והיום החדש מתחיל בסמוך לאחר חצות הלילה [היפך הכותב ב'מחניים'])).



הלילה המאיר בקיץ של ארצות הצפון

במקומות שיותר מרוחקים מהקטבים [לפני קוי רוחב 66.5] גם בקיץ החמה תמיד שוקעת, וכן הוא בחלק מהימים גם בקוי הרוחב הסמוכים יותר לקטבים; יש לקבוע שם את תחילת הלילה החדש בצאת ג' כוכבים, ואת תחילת היום החדש בעלות השחר. אם באותו מקום החמה לא יורדת תחת האופק כך שניתן לראות ג' כוכבים, הרי שבכל הלילה יש אור שיכול להחשב כ'עלות השחר', אלא שכדי לקובעו כיום החדש צריכים שלפחות יהא זה לאחר חצות הלילה, עפ"י דעת הגר"א (רס"א ב', וכ"כ בשו"ע הגר"ז פסקי הסידור ספירת העומר) ש'במדינות הנוטין לצפון - עלות השחר מתחיל בקיץ בחצי הלילה', ומאחר ו'חצות הלילה' הוא כשהחמה מצויה בנקודת הנמוכה ביותר [בארצות הצפון - כשהחמה עוברת את אמצע הצפון, ובדרומיות - את אמצע הדרום] - הרי שכאשר אור החמה יראה לאחר מכן - יחשב זה כ'עלות השחר', שהוא סוף הלילה ותחילת היום הגמור [והתפא"י (בועז, ברכות ספ"ק) הסתפק במה שבמקומות הצפוניים ש'בכל חודשי יוני

ויולי לילה כיום יאיר, ולכה"פ גם בחצות הלילה יכול להכיר היטב בין תכלת ללבן - מתי זמן ק"ש וציצית', ולא פשט את ספיקו (והביא כדוגמה את הערים דנציג, קופנהגן ושטוקהולם - שנמצאות בקו הרוחב 54° - 59° - שהן דרומית לחוג הארקטי, וממילא אף שהשמש שוקעת שם בכל השנה, אלא שאינה מעמיקה לשקוע, ולכן החשכה לא עמוקה). לדברי הגר"א, לפני אמצע הלילה אינו עלוה"ש, אף שהאור עדיין נראה, ולפ"ז י"ל שהטס מעל הקוטב עדיין מותר לאכול לפני תפילת שחרית, אף שרואה אור קבוע זה, עד שהחמה תעבור את נקודת השפל תחת האופק ('חצות הלילה'). באותם המקומות זמן ביהש"מ נמשך זמן רב ביותר, כי זוית הכניסה של החמה לאופק היא די שטוחה, והולכת והופכת לאנכית [עומדת] ככל שמתקרבים לקו המשווה. ואכן, ביאר המלבי"ם בפסוק אי זה הדרך יחלק אור יפץ קדים עלי ארץ (איוב ל"ח כ"ד): "...כשהשמש הוא עוד י"ח מעלות תחת הכפה יתחיל הבקר ויגה האור לאט לאט עד נכון היום... וביחוד יועיל לאנשי צפון ששם ימשך הלילה כמה ימים רצופים ויהיה להם אור ע"י הנשפים".



הזמן בחלל ובצוללת

הנמצא בחלל, במרוחק מהשפעה ניכרת של כדור הארץ, בפשטות דומה לנמצא בקוטב, שאין לו יום או לילה הלכתיים, וי"א שפטור משמירת שבת, ויש המחייבים מדרבנן. מכיון שאין נקודה הקרובה לו ששם עדיין יש שקיעה כדי שיוכל לכוון עצמו כמותה, אין לו אלא לשמור על השעות כפי המקום שיצא משם. אם הוא מקיף את הארץ, צ"ל שישמור שבת כפי המקום שנמצא מעליו, אלא שהוראה זו קשה לביצוע, מאחר וכל הקפה נמשכת כשעתיים.

הנמצא בצוללת חייב לשמור את זמני המקום שנמצא בו בפועל, שהרי יש במקומו שקיעה וזריחה אף שהוא מנוע מלראותם, וברור שלא יכוון את שעונו לנמל המוצא [דע שאין הבדל במועד זריחת החמה בין קרקעית הים לבין פני המים, כי הקדמת ראיית החמה נובעת מהגבהת המקום ביחס לאופק שלו, ואם הים היה נס וקרקעית האוקיינוס היתה מתגלית, הרי שהאופק היה גלוי, ואם הצוללת

היתה בתוך שקע, ממילא לא היינו מתחשבים בהסתרת 'ההרים' שבים, כמ"ש בחוברת 'ממזרח שמש'.



הרב יחיאל אומן

בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים

דברי האחרונים בב' גררי ההדלקה

במתני' (שבת כד:) אמר רבי ישמעאל דאין מדליקין בעיטרן מפני כבוד השבת, ובגמ' (בדף כה:) אמר רבא הטעם: "מתוך שריחו רע גזירה שמא יניחנה ויצא", והקשה לו אביי מה אכפ"ל דיצא, והשיב לו: "שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה". ובפשטות משמע דנחלקו ביסוד דין ההדלקה, דאביי סבר שהיא רשות^(א), ורבא סבר שהיא חובה, וכ"כ תוס' הרא"ש^(ב).

אמנם, בתוס' (שם כה: ד"ה הדלקת) פי' דמ"ש "חובה" לא קאי על עיקר מצות הדלקת נר, דפשיטא דחובה הוא, כדכתיב במשנה על ג' עבירות וכו', אלא חובה היינו להדליק במקום סעודה, "דחובה היא שיסעוד במקום הנר משום עונג". וכ"כ רש"י (ד"ה חובה): "שאינן סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא" [וציין לגמ' ביומא (עד:), דאין הנאה מסעודה בחשיכה, שכיון שאינו רואה את המאכל בעינו הוא אינו שבע^(ג)], ובריי"ץ גיאנות (הל' קידוש עמ' יד) כתב: "דטפי מיתבא דעתיה לסעוד ולהתענג".]

א). והכונה בביטוי "רשות" שאין זו מצוה מיוחדת, אלא הוי ככל שאר ההכנות לשבת שרשאי למנוע עצמו מהם (קהילות יעקב סי' כ').

ב). וצ"ע לפ"ז מ"ט נאמר ע"ז דנשים מתות בשעת לידתן שאינן זהירות בהדלקת הנר, והרי אינו חובה עליהם. ועי' בפנ"י שכתב דאפשר לפרש שהן מתות מפני שהן אינן זהירות להדליק בזמנו אלא מאחרות ומדליקות (סמוך לשבת) וכ"כ הרש"ש, דהד"נ דומיא דנדה וחלה, שהן דאורייתא. והפנ"י פי' באופ"א, שהן אינן זהירות להדר אחר שמנים ופתילות יפות ובאים לידי מכשול. ובחז"ס פי' דאביי הוה ס"ל דהדלקת נר שבת הוה מצוה, כמו כמה מצות שאין אנו מחוייבים לחזור אחריהם, ומ"מ בעידן ריתחא מענישים אעשה.

ג). וכן כתיב במדרש "זכרנו את הדגה..." - מכאן שמדליקין נר שבת, ופי' החיד"א (דבש לפי, מ"נ) בשם מהר"ר אד"א, דקשיא ליה לבעל המאמר מאי קאמר זכרנו את הדגה והלא יכלו לחשוב שרוצים טעם כזה במן והיו טועמים כן, אלא מוכרח דמראית עין עיקר, ומזה נלמד שצריך להדליק נרות שבת שישבע עינו בראותו מאכלי השבת.

ובאחרונים (קה"י סי' כ', בית הלוי סי' י"א) למדו מדברי התוס' דאיכא ב' גדרים בהדלקת הנר, ראשית עצם החובה להדליק נר בשבת, משום כבוד שבת שיהיה נר דלוק בביתו (כדרך שמדליקין בביהכ"נ נר של כבוד^ד), ועוד איכא חובה שיהיה נר במקום סעודתו, מחמת עונג שבת שיאכל במקום אורה.

וכן מדויק בדברי הרמב"ם שכתב דין הדלקת נרות בב' מקומות: א. בהלכות שבת פ"ה ה"א, שם כתב: "הדלקת נר בשבת אינה רשות וכו' ולא מצוה וכו' אלא חובה, ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בביתן נר דלוק בשבת וכו' שזה בכלל עונג שבת". ב. בפרק ל' ה"ה, שבו כתב הרמב"ם את כל הדינים שהם משום כבוד שבת, שם כתב: "ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת".

ועיין בס' תוספת שבת (סי' רס"ג סק"א, הובא בקצרה בפמ"ג סי' רס"ד מש"ז סק"א) שעמד על דברי הרמב"ם, דמבואר מיניה דבהדלקת נר שבת איכא תרי דיני, גם משום כבוד וגם משום עונג [ונ"מ שגם ביו"ט צריך להאי טעמא להדליק מבעו", אע"פ שמותר להדליק נר ביו"ט (וכמו שאכן כתב בן הפרישה בשם אמו), דגם ביו"ט איכא מצוה זו לכבדו בהדלקה קודם כניסתו, לכבודו].

אמנם נראה דהתוס' והרמב"ם חלוקים בטעמיהם. דבתוס' נראה דעיקר התקנה היתה משום כבוד שבת, ולכן כתבו (שם ד"ה חובה) דאם הנר היה דלוק מכבר צריך לכבותו ולהדליקו שוב לכבוד שבת (כדאמר' בגמ' "ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר"), והוי כתוספת טעם שיש לברך על הנר, דהמצוה היא במעשה ההדלקה לכבוד שבת, דאם הוא רק משום עונג שבת אין שייך להצריך מעשה נר במיוחד לשבת [כמש"כ הגר"א שכבוד הוא בע"ש ועונג הוא בשבת, ואם הטעם הוא משום עונג גדרו הוא 'הכשר מצוה', ואם הנר דלוק הרי נכשר מאליו, אבל אם הטעם הוא משום כבוד הוא גוף המצוה, כמש"כ תוס' בשבת קלא:].

אמנם להרמב"ם הסדר הוא להיפך, דעיקר התקנה להדליק בא משום עונג שבת, שהוא הטעם העיקרי, והברכה מגיעה משום הטעם הזה. וכמש"כ במאירי: "הדלקת נר שבת חובה מד"ס, שהיא ראש לכל עונג, שאין עונג בלא אורה...

ד). ובפשטות אף דאין בו שום תועלת אורה הוי כבוד שבת, וסעד לדבר מדברי המהרי"ל, שהובאו במג"א (סי' רס"ג ס"ק ט"ו), שאפשר לצאת יד"ח בהדלקה בביהכ"נ, ומשמע דחד עניינא להם.

ומאחר שכן מברכים עליה...". ואלא דבהדלקת הנר יש באופן כללי קיום של כבוד שבת, כמו מיטה מוצעת ושולחן ערוך.



עונג הוא סיבת החיוב וכבוד הוא גדר המעשה

אכן, יש לעיין בגדר זה בדעת התוס', דבגמ' לא נזכר כלל ב' חיובים בהדלקת הנר, ורק כאן אמרו "הדלקת נר חובה", ואיך יתכן שאת עיקר החיוב לא אמרו (ורק סמכו על המשמעות מהמשנה דנשים מתות), ואת הדין הנוסף של עונג (שהוא דין בסעודה ולא בהדלקה) אותו כתבו. ועוד קשה שבגמ' הלשון היא 'הדלקת נר בשבת חובה', ולפי הנ"ל הול"ל 'סעודת שבת חובה במקום נר' וכדו', שהרי אין זה מעיקר החיוב דנר שבת.

ולכן נראה דיש לאחד ולצרף את ב' הגדרים, שבאמת אין כאן ב' חיובים נפרדים שמתקבצים ובאים לנר אחד, אלא דרבא סבר דעיקר החיוב הוא מה שנעשה עונג במקום הסעודה מחמת הנר.

ויותר מזה נראה, שבאמת חיוב הברכה על הנר אינו מגיע מחמת דין 'כבוד' (כמו שביארנו לעיל), אלא מחמת דין 'עונג'. וכמו שנתבאר, שעיקר התקנה הוא מצד העונג, אלא דאי משום הא אי אפשר היה לתקן ברכה, וככל שאר ההכנות לשבת, שלא נתקן עליהן ברכה, אלא שאחר שהטילו רבנן חובה שאותו נר שנועד לעונג שבת ידליקוהו כל אחד, ומעשה זה הוא מעשה 'כבוד שבת', שמכבד את השבת בזה שמכין לה את העונג, מצד זה תיקנו ברכה.



הידור מצוה במצות הדלקה

והנה לשון הרמב"ם (ה, א) "...ואחד אנשים ואחד נשים חייבים שיהיה בבתיהם נר דלוק בשבת", ומבואר שעיקר המצוה הוא במה שדלוק הנר בביתו, ולפ"ז לא יהיה הידור להדליק בעצמו.

אמנם כבר נתבאר לעיל שמצות ההדלקה נקבעה חובה מצד עצמה, הגם שעיקר המצוה הוא בתוצאה שיהיה נר דלוק, אמנם קבעו מצוה על המעשה שמביא את

בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים ריא

התוצאה של האור. וממילא פשיטא דגם בזה נאמר 'מצוה בו יותר מבשלוחו', שכ"א צריך לחזור לקיים המצוה בעצמו.

ועי' בראבי"ה (סי' קצ"ט) שדימה נר שבת לנר חנוכה בכמה ענינים, כגון לברך עליו, ושאין מדליקין מנר לנר, ושצריך נר נוסף להיכר (ויתבאר לקמן), ושאכסנאי משתתף בפרטי, וע"ז כתב דימוי נוסף: "שאם ב' בעלי בתים דרים ביחד, דמי להא דתניא והמהדרין נר לכל אחד ואחד", והיינו דאף שחובת בית התקיימה כבר ע"י הראשון, מ"מ יש הידור לכאו"א לחזור בעצמו על המצוה.

ויוכן היטב לפי הסברה שנתבארה לעיל, דהדלקת הנר הוא גדר כבוד שמכין את העונג, והרי במצות כבוד שבת נאמר ביותר שהוא מצוה.



חובת ההדלקה על האשה

והנה כתב הטור, שאחד אנשים ואחד הנשים מוזהרין בו, ואח"כ כתב: "והנשים מוזהרות בו יותר, כדאיתא במדרש מפני שכבתה נרו של עולם פירוש גרמה מיתה לאדם הראשון", והרמב"ם ז"ל נתן טעם לדבר מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית". וביאר הב"ח, דאתא למימר דאף שהיה ראוי שידליק האיש, שהרי מצוה בו יותר מבשלוחו, מ"מ כיון דהנשים מוזהרות בו יותר תדליק היא ותברך ולא הוא.

ואין זה סתירה לדברי הראבי"ה שיש הידור לכאו"א, שהוא מדבר באופן שאחד אינו פוטר את החובת גברא של השני, ולכן אף שיצא ידי חובת בית יש לו להדר לקיים חובת גברא ידידה, אבל בבני בית אחד תקנו חז"ל שהאשה תדליק בשליחות כולם.

וכן האריך הגר"ז (בקו"א ה'): "דזה פשוט דבני ביתו אינם צריכים נר לכל אחד ואחד, דאפילו בנר חנוכה אמרו איש וביתו, והמהדרין שם היינו משום פרסומי

ה). ובזהר בראשית דף מ"ח: "ואתתא בעיא בחדוה דלבא ורעותא לאדלקא בוצינא דשבת, דהא יקרא עלאה היא לה וזכו רב לגרמה למזכי לבנין קדישין דיהוי בוצינא דעלמא באורייתא ויסגון שלמא בארעא ויהיבת לבעלה אורכא דחיין בגין כך בעיא לאזדהרא ביה" עכ"ל. ופירושו (עפ"י ע"ת) שכבוד גדול ופיוס הוא לה שדוקא היא שכבתה נרו של עולם חוזרת ומדליקה ולא עוד אלא שעוונה נעשה לה זכות שע"כ היא זוכה לבנים שהם נר ישראל. ולא עוד, אלא שדוקא היא יחבת לבעלה אורכא דחיין ההיפוך ממה שגרמה.

ריב בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים

ניסא, ובנר שבת לא אשכחן הידור זה בגמרא, ועוד, שאם היה חיוב בדבר היאך נפטר הבעל בהדלקת אשתו, הלא היא צריכה נר בפני עצמה".

וחידוש דין מצאנו בזה בא"א, שכתב דאולי טעם מצוה לומר הדליקו הנר לקבלת שבת קודש כדי שיהיה בשליחותו למצוה.



קיום המצוה ע"י האיש

ובב"ח שם סיים, דאם ירצה האיש יקיים המצוה במה שידליק נר בביהכ"נ¹, והשועה"ר הוסיף שיוכל לקיים המצוה בהדלקת הנר שבשאר החדרים.

וכ"כ המ"ב (בסקי"א, מהמג"א והפמ"ג) דאפילו אם ירצה הבעל להדליק בעצמו האשה קודמת, **אם לא שיש הרבה נרות יכול הוא ג"כ להדליק** (ולשון הפמ"ג: "... שיש לו הרבה נרות, יכולין כל אחד לקיים המצוה"). ובסקי"ב הביא מהכתבים דטוב שהאיש יתקן הנרות².

ולכאו' יש לזה גם מקור בגמ': "ר"ה מדליק בשרגי", ושם בדף כג: "חזא דהוה רגילי בשרגי טובא", ופי תוס' "האיש והאשה" (ע"ש בתוס' שמחמת שהיו רגילים שניהם לכן זכו לב' בני רברבי).

אמנם מ"מ נראה שאין ההידורים שווים, כמדויק בלשון המ"ב, שבסקי"א כתב 'יכול להדליק', ובסקי"ב כתב 'טוב שיתקן', משמע דהוא ראוי לכ"א לעשות כן.

ומ"מ בזמננו יכול לצאת ידי חובת הידור זה על ידי שידליק את אור החשמל בכוונה לכבוד שבת, בחדר האוכל ובשאר החדרים שמשמשים בהם בשבת [אך לדעת הגריש"א מכיון שעיקר המצוה מתקיים באור החשמל, וכמשי"ת בסי' הבא, לכן יש ליתן לאשה להדליק גם אותו].



1. ואולי יש מכאן סמך לענין של 'מי שנותנים נר למאור', שנתבאר בב"ח שגם בביהכ"נ הוא בחינת נר של שבת.

2. ובאורחות רבינו (ח"ג עמ' רכ"ח) שהחזו"א זצ"ל היה מכין ומתקן את פתיליית הנפט לאור הבית.

דעת הרמב"ם בהידור ההדלקה

והנה ברמב"ם ג"כ נתבאר דיש הידור להדליק בעצמו, כמש"כ: "...חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו, חכמים הראשונים מהם מי שהיה מפצל העצים וכו' או מדליק נרות", ומבואר דהוא חלק מהמצות שראוי להיעשות בו יותר מבשלוחו.

איברא דמהתם גופיה יש לצדד דאין זה שייך למצות הדלקת נרות, שהרי לא כתבו הרמב"ם אלא עם שאר ההכנות לשבת, כגדילת פתילות והכנת העצים וכו', וכל אלו בודאי אינם בדרגת חיוב כמו הדלקת הנרות, אלא דבחרו בהם אותם חכמים להדר ולעשות בעצמם, וא"כ דומיא דהכי הדלקת הנרות אינה מצוה להכינה יותר מהכנות אחרות, ואם טורח בהכנות אחרות אינו מחויב לטרוח גם בנרות.

ומסתבר דמש"כ הרמב"ם על מנהג החכמים להכין הנרות, קאי על מש"כ בהלכה הקודמת "ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת שכל אלו לכבוד שבת הן", שהוא גדר נוסף בנרות מצד הכבוד שיש בהם גם בלי העונג.



ברכה כשמדליק בעצמו

והנה בבית"ל (ס"ו ד"ה בחורים) כתב בתו"ד: "...אם הוא בביתו אצל אשתו והיא מברכת במקום אחד הוי כאלו הוא היה המברך, וממילא נפטרו כל החדרים שהוא מדליק בהברכה, וכמו לענין בדיקת חמץ דמברך במקום אחד ועל סמך זה הוא בודק כל החדרים".

והיה מקום לומר דמהא שדימה לבדיקת חמץ, צריך גם כאן לשמוע הברכה, כמו שפסק התם בשו"ע (תלב ב'): "...ואם בעל הבית רוצה, יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לבדוק איש איש במקומו על סמך ברכה שבירך בע"ה", וביאר המ"ב הטעם כדי שיצאו בברכתו ויענו אמן על ברכתו, והוסיף דאם לא שמעו ברכתו לכתחלה אין לשלחם לבדוק.

אמנם יש להוכיח לא כן, מהמשך הביה"ל שכתב: "...משא"כ אם הוא איננו בביתו ויש לו חדר מיוחד לעצמו איך יפטר בהברכה שברכה שם אשתו במקום

אחר", ומוכח שרק משום שהוא במקום אחר לא יכול להפטר בברכתה, אבל אם הוא באותו בית גם אם לא שמע הברכה נפטר בה.

והחילוק בזה פשוט, שדוקא במי שאינו מחוייב במצוה, אם רוצה לקיימה צריך לשמוע הברכה, אבל במצוה כזו שכך מצותה שאחד מקיים ופוטר את כולם, פשוט שגם בברכה שמברך מוציא בזה את כולם יד"ח, ואף שאינם שומעים.

ובאמת יש סברא לומר שאין לבעל לשמוע את ברכתה, כמש"כ בשו"ת באר משה, שיש לחוש שאם ישמע את ברכתה יהא נראה כרוצה לקבל שבת יחד עמה בברכתה (דכל מה שאינה גוררת את בני הבית הוא בסתמא, אבל בכה"ג מי יימר דלא נגרר).



אם יוכל לברך בעצמו

וראיתי בבן איש חי (בשו"ת סי' ת"ל ור"פ) שכתב בפשיטות דאם הבעל מדליק בחדר אחר שפיר יש לברך, ואינו דומה לבדיקת חמץ שאחד מברך וכולם שומעים, דהתם חיוב של הבדיקה הוא רק על בעה"ב ובני ביתו הם באים לסייעו בבדיקת כמה חדרים, ולכן הם צריכים לשמוע הברכה ממנו, אבל הכא החיוב של הדלקת הנר הוא מוטל על האיש כמו שמוטל על האשה, ורק היא יש לה דין קדימה היכא דליכא אלא מקום אחד, על כן אם יש ב' מקומות שגם האיש יוכל לקיים המצוה בעצמו למה יוכרח להיות טפל לאשתו לצאת בברכה שלה יברך הוא על מצותו. ואין זה מרבה בברכות דגופים מוחלקים הם, עכת"ד.

אמנם בשו"ת שבה"ל (א' נ"א, וג' כ"ד) הקשה ע"ז, דהא קי"ל דאין חיוב ברכה אלא בהצטרף חיוב גברא ושלום בית, והכא הלא עיקר חיוב גברא דמצות הדלקה כבר יצאו בהאי ביתא ע"י הדלקתה, ולא נשאר בהאי חדר אלא כדי שלא יכשל, וע"ז לא שייך ברכה. ובפרט דעיקר חיוב זה להדליק גם בשאר חדרים אינו מוזכר לא בטור סי' רס"ג ולא בשו"ע, וגם בנו"כ שהביאוהו משמע קצת דהוא דרך הידור ודקדוק ולא חובה. וע"כ סיים דהוא קרוב לחשש ברכה לבטלה.

ועי בגר"ז (בקו"א ה') שדן באופן שמדליק בחדר אחרי הדלקת אשתו, כשלא שמע הברכה ממנה, ותלה נידון זה בשאלה הכללית כשאדם בירך על מצוה ונתן

לאחר לגומרה האם השליח צריך לברך על המשך המצוה, דהסכמת כל האחרונים גבי בדיקת חמץ שאינו מברך על המשך המצוה. אמנם בדברי הרא"ש לבד הגר"ז דשליח צריך לברך על המשך המצוה, ודלא ככל האחרו' הנ"ל.

וסיים הגר"ז דלהכי אין למחות ולבטל המנהג שנהגו בהדלקת הנרות לברך בחדר אחר כיון שיש להם על מה שיסמוכו, ומבו' שכתב כן רק להצדיק המנהג, אבל היכא דאין מנהג כזה גם לדבריו יש לנהוג כפסק כל האחרונים שלא לברך, כיון שברכת בעה"ב פטרה את כל המצוה.



תוספת אורה במקום אכילה ובשאר מקומות

ומהדברים האמורים יבואר דבר תמוה בפוסקים בעניין תוספת אורה, שהנה קי"ל דמברכין על תוספת אורה, כמו שנתבאר בשו"ע סי' רס"ג ס"ח, לעניין כמה בע"ב שאוכלים במקום א', די"א שכל אחד מברך על מנורה שלו, וכתב הרמ"א דכן נוהגין. ובמג"א (ס"ק ט"ו) פי' עפ"י מהרי"ל שהטעם דמברכין הוא "דכל מה דמתוסף אורה יש בה שלום בית ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זויות וזויות".

אמנם לגבי שאר חדרים נתבאר במג"א סקכ"א דאין לברך על תוספת אורה, וכמש"כ הפמ"ג דאפי' כשיש שם אור הירח אין לברך, דכבר אין חשש שיכשלו באפילה, ומה שנהנין מתוספת האורה אינו שייך לתקנה. ואע"ג שקי"ל דאפשר לברך גם על נר שבשאר החדרים, שהוא משום שלום בית, וכדפירש"י (כג: ד"ה שלום ביתו): "שבני ביתו מצטערין לישב בחשך" וכן להלן (כה). "שהולך ונכשל והולך באפילה"^ח, וכפי שכתב המג"א בב' מקומות^ט.

ח. ומשמע מזה דעניין 'שלום בית' שבנר שבת, בפשטות אינו מדובר דווקא על אשתו. אמנם, במאירי הביא בשם יש מפרשים שהשלום בית היינו מצד אשתו שהמצוה מסורה לה, וכן ברמב"ם מוכח דקאי על שלום בין איש לאשתו, שהרי הוסיף שם ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, ומשמע דפירש דמתוך דיש חושך ואפילה אתי לאנצויי ביניהם.

ט. א. על דברי השו"ע בס"ו, דבחורים שחוץ לביתם צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו, כתב המג"א בסקי"ג דסבירא לן דמברכין ביום הכיפורים דחשבי' שלום בית אפי' בלא אכילה. ב. עמש"כ הרמ"א בס"י, דעיקר הדלקה תלויה בנרות שמדליקין על השלחן ולא בשאר הנרות שבבית, כתב המג"א בסקכ"א דמ"מ מברכין עליהם, ואפי' מדליק בחדרים שאין משתמשים בהם לצורך אכילה, דלא גרע מיוה"כ.

ויל"ע בזה ממה שנתבאר במג"א בב' מקומות דמקום הכנת הסעודה חשוב מקום אכילה^י, והדבר צריך ביאור, דהרי הטעם להצריך מקום אכילה דווקא נתבאר ברש"י הנ"ל, שהוא משום הנאת האכילה שעיי"ז נעשה סעודה חשובה, ומה סברא יש להוסיף דגם מקום הכנת האכילה יש בו עניין חשיבות בתוספת אורה?

אבל לפי הגדר המבואר אתי שפיר, שבאמת אם היה תקנת הנר רק משום עונג, א"כ לא היה שייך לברך על תוספת אורה אלא רק כשמוסיף בעיקר העונג ובחשיבותו, אבל כיון שגדר התקנה נאמר בצורה של 'כבוד שבת', א"כ כל שעוסק ומכין את עניני העונג ומוסיף בהם שמחה והנאה, יש בזה קיום של התקנה, ושונה בזה משאר החדרים, שאין לגביהם שייכות לעונג השבת, רק שלום בית בכללות שלא ייפול.

ומ"מ צריך לומר שהוא מוסיף באור באופן שיוכל ליהנות בסעודה מדברים נוספים, כגון שיוכל להביא עוד דברים שלא היה מוצא מקודם וכדו', שבזה הוי תועלת לעיקר האכילה. וכעיי"ז כתב בשבות יצחק, דהסברא שנתבארה להחשיב מקום הכנת הסעודה כמקום הסעודה, אינה אלא לגבי 'תוספת' אמיתית שמביאה תועלת לאכילה.

ואמנם לשון המהרי"ל "...לצורך אכילה להכין כליהם וכלי סעודה", ורואים כאן שלא רק דבר שיוסיף 'עונג' בסעודה, אלא גם דבר שיוסיף 'כבוד' לסעודה, כגון כלים יותר מכובדים, אם מכח הנר הוא נוסף לסעודה, נמצא שהנר קיים את מטרתו 'לכבד את העונג שבת'.

י. א. בסקי"ג, שכתב דגם להסוברים דבעי' מקום אכילה, מ"מ הבחורים הדרים חוץ לביתם חשוב החדר מקום אכילה "דמשתמשין שם לצורך אכילה להכין כליהם וכלי סעודה", וכן מב' במה שהביא מהמהרי"ל (בסקט"ו) שדן במנהג שהיה בזמנם כשהיה ליל טבילה והיו כבר במקווה, שהיו מדליקין נרות שלהם בבית הכנסת, אף על גב שהאשה אינה אוכלת אצל הנרות. וכתב מתחילה ראה דאין לחשוש, שהרי מברכים ביום הכיפורים, אף שאסור אז באכילה, ועוד ראה ממאי דפסקי' כשמדליקין בבית ואוכלים בחצר דאפילו הכי מברכים. ושוב הקשה דמ"מ בבית הכנסת גרע, דהא גם מבלי נרות האשה כבר דולקים נרות בבית הכנסת, משא"כ ביוה"כ ובאוכלין בחצר, שאין נרות אחרים במקום זה, וכנגד זה תירץ ה"נ אפשר דעבדי מידי בבה"כ דנהנה בו בלילה לצורך אכילה^י, וסיים "...ומיהו בעיר שבה"כ של נשים הוי מרתפו של השמש שמא חשיב לצורך סעודה למשוך יין בלילה". וכן מבואר במ"ב סקמ"א שכתב דאם בבית שהדליק היה קצת חושך ומשתמש שם שום דבר לאור הנרות לצורך סעודה ליכא איסורא, ונראה שהצריך לסעודה משום זה שיש רק קצת חושך ולכן תשמיש אחר לא מועיל, ורק לצורך סעודה מהני כנ"ל. אמנם ע"ש בשעה"צ שציין דהפוסקים סתמו בזה.

ובאמת סתימת הדברים לא משמע כהשבו"י, שהיה לפוסקים להדגיש דבר זה שתלוי בזה שיועיל להביא דברים אחרים וכו', ומשמע דמכיון שגדר ההדלקה במקום האכילה הוא ג"כ משום כבוד, כמו שביארנו שמכבד את העונג שיהיה בצורה חשובה, לכן גם מקום הכנת האכילה שהוא משתייך לעונג, גם יש כבוד שבת כשמכבדים אותו בנרות שיהיה אפשר להכין כראוי, אף שבפועל אינו מוסיף.



חילוק אם נתקיים הדלקה במקום זה

ובאמת יש בזה חילוק יסודי, לפי מה שהקשו בדעת השו"ע, שלגבי האוכלים בחצר סמך על תוספת אורה שיכולים לברך, ואילו לגבי כמה בעה"ב האוכלים במקום אחד כתב השו"ע דיש לחשוש לספק ברכות ולא לברך.

ומוכרח מזה (וכ"כ השבו"י בשם הגריש"א) דיש חילוק בזה אם נתקיים כבר הדלקת נר במקום זה, דאם עדיין לא הודלק נר לכבוד שבת במקום הסעודה, בכה"ג יש מצות הדלקה לכו"ע גם כשיש אור אחר, ורק כשכבר הודלק נר לכבוד שבת איכא פלוגתא אם השני מברך על ריבוי אורה.

והנה היה מקום לדייק מזה דמשום חיוב הגברא לבד אפשר לברך, וא"כ אין לנו לחוש כלל בזמנינו אם יש תוספת אורה או לא. אבל זה ודאי אינו, שהרי בפוסקים הוצרכו לומר גם בנר העיקרי שיש בו הנאה ושמחה בשעת הסעודה, וא"כ מוכרח מזה שראשית צריך שיהיה בו שם 'נר של שבת' ע"י שמוסיף אורה, ואחרי זאת לא היה מברך רק על תוספת אורה אילולי שיש חיוב על הגברא. וכאשר מתקיים בו התוספת אורה, אם יש כמה מדליקים זהו הנידון בשו"ע ס"ח.

ונמצא שלדעת השו"ע אפשר לברך על תוספת אורה רק בנר העיקרי, ואילו לדעת הרמ"א גם בכמה מדליקים אפשר לברך, ומ"מ עדיין צריך לדון אם יש תוספת.



תוספת אורה כשיש חשמל

וא"כ יש לדון על תוספת אורה כיום, האם שייך להוסיף אור במקום המואר באור החשמל.

שהנה כתב המג"א (סק"מ) על האוכלים בקיץ וגומרים הסעודה קודם חשיכה, דאף שאין דולק עד הלילה סגי ולא הוי ברכה לבטלה, ובמ"ב ביאר "שאף שעדיין יום יש לו הנאה ושמחה בשעת אכילה מן הנרות", והנה שם מיירי ביום גמור, ואעפ"כ פשיטא ליה דיכול לברך.

אמנם שבאור הפלורוסנטים המצוי פעמים רבות אין כלל תוספת הנאה ע"י הנרות, שאין מורגש אורם כלל ואם מוסיפים כבוד זהו רק מחמת עצם מציאותם, ולא שמוסיפים 'שמחה והנאת אורה בכל זווית וזווית'.

וכן בערוה"ש מבואר דאף אי נימא דמועיל אף באור היום מטעם כבוד ושמחה, זהו רק כשהחשיך היום מעט ואינו לילה גמור, ובזה אע"פ שבלא"ה יש אור ולא יכשל, מ"מ הנרות גורמים ריבוי אור ושמחה יתירה, אבל ביום גמור או כשיש תאורת חשמל דאינו פועל כלל לתוספת אורה וריבוי אור, י"ל דלכ"ע לא מהני, דלכ"ע בעי' שיהנה עכ"פ מן האורה.

ואף שנתבאר בהל' בדיקת חמץ דאור היום אינו מגיע לזוויות ולחורין, זולת אכסדרה שאורה רב ומגיע לכל הפינות, ולכן גם כשבודק ביום צריך לבדוק לאור הנר, וש"מ דיש תוספת באור הנר גם במקום יממא, מ"מ אור פלורוסנטים בדר"כ מגיע לכל פינה ופינה, ולא שייך למצוא מקום שחסר אורה ונשלם ע"י הנר.

ועי' באג"מ (ח"ה סי' כ' אות ל') שדן בזה איך שייך לומר דעדיין יש תקנה של הדלקת הנר אף כשיש אור החשמל, ומתחילה כתב דשייך ביה הסברא דכל תקנה שנתקנה מחמת טעם מסוים כל שלא בטל לגמרי עדיין שייכת התקנה, וה"נ כיון שעכ"פ איכא מציאות שנכבה אור החשמל, ע"כ עדיין יש לחייב שידליקו נרות כיוון שכבר חייבו חכמים, אבל דחה דסברא זו אינה מועילה ל"ט, ולכן כתב דצ"ל דהענין בהדלקה בשביל כבוד השבת נמי הוא צורך גדול לאדם ושייך לברך ע"ז. וחזר על דבריו בדברו"מ "ולמנהגינו שכל הנשים מדליקות ודאי הוא רק בשביל כבוד שבת, דהא מדליקין גם כשיש אורה גדולה בלא הנר שלהן" (אמנם יל"ע לפי הנתבאר לעיל דעל כבוד לבד לא תיקנו ברכה, רק מחמת העונג).

וראיתי בחוט שני שכתב דאם מונחים על השולחן או בסמוך לו, שבזה יש השפעה ותוספת מאורם לאוכלים, בזה שפיר אפשרל ברך עליהם, אבל אם מדליקם במקום אחר צ"ע אם אפשר לברך עליהם כשיש הרבה תאורה במקום.

ומצוי בחדר אוכל של בית מלון וכדו', שמייחדים שולחן להדלקת כל הנשים, ויל"ע אי מהני, דבשלמא ליושבות סמוך ונראה לנרות הוי הדלקה במקום אכילה, אבל היושבות בקצה השני של האולם הוי הדלקה במקום אכילה של אחרים, ולא ברור דמהני [ובפרט אם כבר הדליקו היושבות בסמוך דבזה גם לגר"ז לא מהני. וכבר העיר בזה בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פמ"ה הערה מ"ד)].

אמנם בסעודות משפחתיות גדולות כגון סעודת שבע ברכות וכדומה י"א דכל האולם חשיב כמקום אכילה של כולם יחד, וגם מי שיושב רחוק מהנרות חשיב כהדליק במקום סעודתו.



הדלקת החשמל עם הנרות

וכתב החוט שני שם עיצה לזה, וכן כתב הגריש"א ועוד פוסקים [וכן נוהגים רבים], להשאיר את אור החשמל מכובה בשעת הברכה, וכאשר האשה ניגשת להדליק הנרות תדליק היא את התאורה וההדלקה תהיה לכבוד שבת ומיד תדליק את הנרות לכבוד שבת ותברך על שניהם, כיון שיש צד שיוצאים יד חובה גם בהדלקת החשמל [אבל לא יועיל שתדליק החשמל קודם הנרות, שלפי החשש שאין תוספת אורה, א"כ בשעה שהדליק נרות שבת היה כבר אור, ולכן צריך להדליקם בשעה שיש חושך].

ואין לומר שיש בזה הפסק בין הברכה להדלקה, שהרי כל דבר שהוא מענין הברכה אין בו משום הפסק, ולכן הדלקת האור שנעשה בשביל הברכה, והוא עיקר קיום תקנת הדלקת הנרות, פשיטא שאין בו משום הפסק (וכן יתבאר לקמן דהקה"י הורה לזוגות להדליק בבית וללכת למקום האכילה ולהדליק ולברך שם, ומוכח דעתו שאין ההליכה הפסק).

אבל מה שיש להסתפק בזה, האם אין בכך איסור מצד קבלת שבת, וכמשי"ת:

שהנה בשו"ע בסעיף י' הביא מחלוקת הראשונים האם בהד"נ מקבלת האשה שבת או לא, ויש בזה כמה אפשרויות מתי היא קבלת שבת של ההד"נ, ונידונינו הוא לפי הצד שהקבלה היא בהדלקה עצמה, א"כ שמא בגמר הדלקת הנרות עצמם קיבלה שבת.

בר"ן (דף י' מדה"ר) מבואר שההדלקה עצמה היא גורמת לקבלת שבת, כמש"כ "דרבנן הכי תקון, שתהא הדלקה מלאכה אחרונה, ושלא יעשה אחריה מלאכה כלל, והיינו טעמא לפי שהדלקה מלאכת מצוה היא לצורך שבת, ונמצא שהיא כתחלת שביתה וכקבלתה".

אמנם בס"ה הביא הרמ"א המחלוקת האם מברכין קודם ההדלקה או לאחריה, וכך היא דעת המרדכי, וטעמו דאם תברך קבלה לשבת ואסורה להדליק. ומשמע מזה שהברכה לבד היא הגורמת קבלת שבת.

וע"ש ברעק"א שהקשה דהא מדלקת כמה נרות, ולא אמרינן דאחר הדלקת נר א' הוי קבלה ואיך מדלקת האחרים וע"כ דהקבלת שבת בגמר הדלקה, א"כ פשיטא דהברכה לא עדיף מהתחלת הדלקה.

וכבר נתבאר דכן מב' בר"ן דהקבלה היא בגמ' ההדלקה, ואמנם לפי דעתם עדיין צ"ע, דהתינח נר אחד יכול להדליק, אבל אחרי הדלקת נר זה איך מדליק עוד נרות, דלכאו' בנר זה קיבל ע"ע שבת.

ובאמת בב"י כתב בשם ההגהות, שמהר"ם הנהיג וצוה להתנות קודם שידליק שאינו מקבל שבת עד שיסיר מידו הנר שהדליק בו או עד תפלה, דאם לא כן היה מטלטלו באיסור אחר שהדליק נר של שבת. והוסיף הב"י דכן כתב המרדכי, אלא דמלשוננו משמע דכשיהיה כן בדעתו סגי אף על פי שלא התנה בפה.

וסיים הב"י "ונראה שאפשר לומר שדעתם דבהדלקת הנר היא הקבלה וכדברי בה"ג, וכל נרות שמדליק לכבוד שבת כחד חשיבי ושרו, מה שאין כן בכביית פתילה שהדליקו בה".

ולכאו' אפשר לקשר בין הדיעות, שגם מי שאומר שהקבלה בברכה, אין הכונה בברכה מצד עצמה, אלא שהברכה היא מראה על קבלת שבת, וכמש"כ הר"ן שההדלקה היא מעשה השייך לשבת, והברכה שבה מפרש את מעשהו שהוא מעשה של שבת, היא בעצמה יש בה חלות שבת.

ואף שהאשה המברכת בודאי אין דעתה עתה לקבל שבת בברכתה, אבל דומה הדבר למי שענה ברכו עם הציבור שאף שאין רצונו לקבל שבת עמהם מ"מ נגרר עמם מכיון שעניית ברכו הוא מעשה המורה על קבלת השבת, וכך הוא הדלקת

בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים רכא

נרות שמורה על שביתת השבת, אם לא תכוון להדיא שאינה רוצה לקבל שבת, בע"כ יחול עליה שבת.

ולפי כל זה נדון בהדלקת החשמל אחר הדלקת הנרות, שהנה נתבאר בב"י שאף שסמכי' על תנאי להדלקת כל הנרות, זהו רק משום הסברא שכחד חשיבי, שכולם מחייב אחד, ולפ"ז יש לומר שדוקא נרות ממש שכל אחד היה ראוי בפ"ע לחייב ברכה, לכן אפשר לצרף כולם דכחד חשיבי, אבל באור אחר שבפשטות אף דמתקיים בו בהידור התקנה, מ"מ אינו מחייב ברכה, א"כ מגלן שסמכי' בזה על התנאי, ולכאו' הדר דינו ככל תנאי לעשות מלאכה אח"כ.

ורק דיש לצדד, דכיון שסו"ס לדידן יש ספק בדין אם יוצאים בנרות שלנו, ואין לנו איך להכריעו אם לא ע"י הדלקת החשמל, לכן יכולים ג"כ לצרפו עם כולם, וצ"ע.



אכילה במקום הנר

הבאנו לעיל דברי התוס' בדף כה: שכתבו ד'הדלקת נר חובה' הכונה שחובה שיסעוד במקום הנר משום עונג, ובתוס' הרא"ש ביאר יותר "כלומר מה שמדליקין בשבילו הנרות דהיינו הסעודה - חובה הוא שיסעוד במקום הנר בשביל עונג שבת".

והנה בגמ' בפסחים (קא.): "...אמר אביי: כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי (במקום הקידוש כאן, ואל תסמכו על הקידוש שתעשו אח"כ), דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה (לא תוכלו לעשות שם קידוש ולא לאכול)". ופי' רש"י ורשב"ם "דלמא מתעקרא... ולא תאכלו".

וכתב הרא"ש: "יש שרוצים להביא ראיה מכאן שאין מקדשין אלא לאור הנר, ומפרשי מתעקרא לכו שרגא - ולא תוכלו לקדש בלא נר. וליתא (אין הדין כן שבלי נר א"א לקדש) אלא ה"פ: ולא תאכלו בלא נר (ואם לא תאכלו נמצא שלא קיימתם מצות קידוש, ולכן תאכלו עתה לצאת כאן ידי קידוש במקום סעודה), אבל אם היו רוצים לאכול בלא נר היו יכולים לקדש"^(א) (וכתב המהרש"א דגם ברש"י הפי' כן).

יא). והוסיף הרא"ש דעל מה שלא היו אוכלים לא היה מקפיד, לפי שיכולין לקיים שלש סעודות למחר, וכ"ה בתוס' שם.

רכב בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים

ובאמת הב"י הביא מדברי המרדכי, שרבינו שמחה היה רגיל להדליק נר בבית ולאכול בחצר, ולבסוף כתב בשם הגהות חדשות פ"ד: "שהנרות לעונג נצטוו ולא לצער, ואם הוא נהנה בחצר יותר מפני האויר או מפני הזבובים פשיטא שלאכול בחצר מותר".

וכ"כ השו"ע (בסי' רע"ג ס"ו): "ואם הוא נהנה בחצר יותר מפני האויר או מפני הזבובים, מקדש בחצר ואוכל שם אף על פי שאינו רואה הנר, שהנרות לעונג נצטוו ולא לצער".

והעולה מזה שאף דעיקר נר שבת תכליתו לענג את הסעודה, מ"מ במקום שעונג יותר בחצר שרי ליה לאכול שם, והטעם ע"פ משנ"ת שעיקר ההדלקה לצורך הסעודה, וקבעוהו חובה שאותו נר ידליק כ"א ויברך עליו, דלכן לא מסתבר שמחמת תקנת הנרות שהיא לצורך הסעודה, נחסיר מהסעודה בעצמה.

אמנם בכמה ראשונים נקטו שיש לאכול בדוקא במקום הנר, כגון בשבלי הלקט שכתב "וגם אין לו לאכול בחצר ביתו בלילי שבת אלא במקום שהדליק, על שם וידעת כי שלום אהלך", והיינו שהדין הדלקה הוא בביתו של האדם דוקא, כמבואר בפסוק זה, ולכן כשאוכל בחצר לא מתקיים תקנת ההדלקה בבית.

וכ"כ הכלבו "אבל כבר פירשו כל גדולי צרפת שאין אוכלין מבעוד יום כל כך, כדאמרינן ובלבד שלא יקדים ולא יאחר, לפי זה אין לאכול כי אם במקום הנר, ועוד סמך מדאורייתא, משום שלום הבית, ואם היה מותר להקל כל כך ולאכול מבעוד יום, מה שלום הבית איכא (כלומר במה נתקשר הנר לשלום הבית)^(א)".

ולכן כתב המג"א על דברי השו"ע הנ"ל, שאין לעשות כן אלא במצטער הרבה^(ג). ובפמ"ג הוסיף שהראוי ביותר שיאכלו מעט במקום הנר ואח"כ יאכלו בחצר (והובאו דבריהם במ"ב).



(ב). ודבריהם תואמים למבואר בשאלתות ובב"ח שגם מה שבעי' אור בסעודה הוא גדר בשלום בית.
(ג). ועי' בכה"ח (רע"ג סקמ"ו) שכתב דמדברי הוזה"ק והאריז"ל משמע שצריך לאכול כל הסעודה במקום נר.

ביאור דברי שו"ע הרב בגדר מצות הדלקה

ונקדים בעוד ענין שנתבאר בפוסקים, שדנו אודות הנהוג בזמנם שהיו מקיימים החתונות בימי שישי (והסעודה בליל שבת), והשאלה נשאלה כשיש חופה בע"ש ומאחרין בה עד אחר שקיעת החמה, והאשה אינה רוצה להדליק ולקבל שבת לפני החופה.

והביאו הפוסקים את דעת מהר"ש בשם מהר"מ, שכתב שתדליק הנר בלא ברכה קודם החופה, ואח"כ בחשיכה תפרוס ידיה על הנרות ותברך, או כשהוא עדיין בין השמשות אחר החופה תאמר לא"י להדליק.

והקשה ע"ז המג"א (סקי"א הובא במ"ב סק"ב): "ותמוה הוא, דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת" [וביאר המחצה"ש: "דכיון שהדליקה מבעוד יום ולא קבלה עליה אז שבת, לא נקרא נר שבת, והוי כמו דלוקה ועומדת, דצריך לכבותה ולהדליקה לשם נר שבת"]. ועל התקנה השניה הקשה הרע"א הא אין שליחות לא"י, וא"כ היא אינה מדלקת ואיך תברך. ולכן פסקו שתדליק ותברך קודם שהולכת לחופה, ותתנה שאינה מקבלת שבת.

ובשועה"ר (בקו"א) אף שהסכים לדינא דלכתחילה אין להתנות או להדליק ע"י נכרי, אמנם כתב דבדיעבד כששכחה ולא הדליקה קודם בין השמשות ונזכרה בבין השמשות, יש להתיר לה לצוות לנכרי להדליק, ושתברך היא קודם שתהנה לאורן.

והטעם שיכולה לברך ע"ז ביאר: "דכיון שעיקר מצות הדלקת נר שבת אינה ההדלקה בלבד, אלא ההנאה והתשמיש לאורה היא עיקר המצוה, אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצוה זו ולכן מברכים עליה, ולכן זו ששכחה ולא בירכה בתחלת המצוה יכולה לברך קודם עיקר המצוה דהיינו קודם שתהנה לאורן".

וכן הוסיף לבאר בקו"א, דאף דקי"ל דכשהנכרי עושה המצוה אין לישראל לברך עליה (כמש"כ הט"ז ביו"ד סי' ק"כ), מ"מ הני מילי במצוה שעשיית הנכרי היא גמר מצותה, כגון מילה וטבילת כלים, אבל הכא אין ההדלקה גמר המצוה אלא ההנאה לאורה, וא"כ אף לדין דמברכים אינו אלא משום שנהנה בה מיד, והנאה זו היא לישראל ולכן יכול לברך^(ד).

יד). וכעין מ"ש המחנה אפרים בהל' שלוחין סי' י"א לגבי עשיית מעקה ע"י אומן עכו"ם, דכיון דמה שעשה עשוי לא בעי שליחות ויכול לברך.

רכד בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים

ולכא' סמך גדול לדבריו דהמצוה היא בהנאה, ממש"כ הרמ"א (בס"ה) דמנהגינו לברך אחר ההדלקה, "וכדי שיהא עובר לעשייתו לא יהנה ממנה עד לאחר הברכה, ומשימין היד לפני הנר אחר הדלקה ומברכין, ואח"כ מסלקין היד וזה מקרי עובר לעשייה", וכן כתבו הלבוש והא"ר והמג"א ועו"פ.

והקשו ע"ז (שו"ת פ"ח ח"ב סי' יד, ומנו"א) דכיון שהמעשה מצוה הוא ההדלקה, א"כ מה מחשיב ההנאה שאחר הברכה שייקרא עובר לעשייתו? (וכמו בנ"ח דכ' המ"ב בסי' תרע"ו שאם נזכר לאחר שהדליק כולם אין לו לברך ברכת להדליק).

אבל מדברי הפוסקים הללו ודאי מוכח, שהברכה היא על כללות קיום המצוה שיהיה הנר דלוק, ולכן זה ממש עובר להנאה שכעת נהנית מהנר (וזה דומה לטלית ותפילין דס"ל לתוס' במס' סוכה (דף ל"ט הביאו המג"א סי' ח' ס"ק י"א), דכיון דעיקר המצוה להיות עליו כל היום מן התורה, ולדידן עכ"פ כל זמן ק"ש ותפלה, חשוב שפיר עובר לעשייתו), וכ"כ בשו"ת לבושי מרדכי (סי' י"ט) דהוי עובר לעשייתו כיון דיש לה המשך זמן שעיקר מצות הדלקה שתהא סועדתו אצל הנר ונמשך מצוותו עכ"פ שעה חדא.

ועכ"פ לפי כל זה מובנים גם דברי הגר"ז דשייך לברך גם אח"כ.



דעת החולקים דהוא מצוה ממש

ובדעת המג"א וש"פ שלא נקטו כטעמיה דשו"ע"ר, אף שבודאי לא פליגו שעיקר הדלקת הנר הוא לצורך הסעודה, אפשר לומר ע"פ מה שהארכנו לעיל לקשר ב' הטעמים של עונג שבת וכבוד שבת, שאין כאן ב' חיובים נפרדים, דלעולם עיקר החיוב הוא מה שמחמת הנר נעשה עונג במקום הסעודה, אלא דאי משום הא אי אפשר לתקן ברכה על מעשה הכשר העונג, וככל שאר ההכנות לשבת שלא נתקן עליהם ברכה, ורק מחמת שהטילוהו רבנן חובה שאותו נר שנועד לעונג שבת ידליקוהו כל אחד, ומעשה זה הוא מעשה 'כבוד שבת' שמכבד את השבת בזה שמכין לה את העונג, מצד זה תיקנו ברכה.

ולפ"ז מובן שהברכה אינה הולכת אלא על מעשה ההדלקה מצד עצמו, ולא על התוצאה שממשיך לדלוק אח"כ, ולכן סברו הני פוסקים שא"א לברך בשבת על

בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים רכה

עצם מה שהנר דלוק. ועי' בהערה עוד ביאור עפ"י פשוטו לחלק בין עובר לעשייתו להכא^{טו}.

ולכא' יש להעמיד בנידון זה גם את המחלוקת שהובאה לעיל בדין אכילה לאור הנר, דרבנו שמחה שכתב שהנרות לעונג נתנו ולא לצער, משום שס"ל שהנר הוא הכשר לסעודה, והכל תלוי במה שיותר עונג בסעודה. ואילו הכלבו ותשב"ץ שכתבו שצריך לאכול הסעודה לאור הנר דוקא, משום שסברו שקבעו התקנה בעצם מעשה ההדלקה, ובנר הזה שמתקיים כל מעשה ההדלקה, צריך לאכול לאורו (וכמש"כ דאם אין מצוה לאכול בבית מה שלום בית איכא).



משמעות הפמ"ג וא"ר דא"מ מטעם אחר

אמנם בעיון בדברי הפמ"ג וא"ר עולה לכא' באופן אחר, דהנה הפמ"ג העיר דמצאנו מצוות שיש להם משך זמן ואפשר לברך אח"כ, וכמו נר חנוכה שאם לא בירך קודם אפשר לברך אחר כך (אף שאין בו שמן כשיעור עתה), וחילק בין נ"ח שהמצוה עדיין קיימת, ומשא"כ בשבת שעתה אסור להדליק ולא שייך כעת הברכה להדליק.

ונראה כונתו דמכיון שאסור להדליק עתה, נמצא שה'מעשה מצוה' כבר אינו ממשיך רק תוצאתו [וכמש"כ הנמוקי יוסף דמכיון דאמרינן דאשו משום חציו, הוי כאילו בעת ההדלקה שהיתה בערב שבת הבעיר את כל הנר שיודלק אח"כ במשך כל הזמן] והברכה אינה שייכת על תוצאה בלא מעשה. ומכל מקום מבואר בדבריו דאם לא היה מעשה איסור היה מהני לברך בתוך הזמן.

וכן בא"ר נתבאר כדרך זו, שהביא הדחיה משו"ת מהר"י ברונא, דאע"ג דגבי שחיטה קי"ל שאם שחט ולא בירך קודם השחיטה יברך אחר השחיטה והכיסוי,

^{טו}). ובפשטות יותר ראיתי שהקשה בס' חקר הלכה, דמה מהני הזמן עתה שאינו עושה ואין בידו להסיר, ונבאר יותר קושיתו, עפ"י הגמ' בשבת קב. בדין נזכר באמצע המלאכה, שחלוק מעביר מזורק, שבמעביר פעולתו נמשכת כל העת, ולכן אם ברגע אחד נזכר נקרא הפסק במלאכה, אבל בזורק שיצתה מידו ואין לו אפשרות להחזירה, אין שום נפ"מ אם יודע לו כעת, כיון שהיחס אליו הוא רק בפעולה הראשונה.

ובזה חלוק כל ברכה שאחרי הדלקת הנר מברכה לאחר זמן, שאחר הדלקת הנר מגיע מיד ההנאה מהנר שהיא עיקר הברכה ושייך שפיר לברך ע"ז כמשנ"ת שהוא בכלל המצוה, אבל אח"כ שדלוק ועומד א"א לברך כשאין מה שיתיחס אליו.

רכו בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים

"שאני התם דזמן שחיטה הוא, אבל הכא דלאו זמן הדלקה היא לכן לא תברך.. ועוד להדליק להבא משמע".

וא"כ שוב יתכן דלעולם אין ההדלקה אלא הכשר לסעודה, וע"ז קאי הברכה, ומה שא"א לברך בשבת משום שאסור להדליק (ואת"ש עם דברי הפמ"ג ברע"ג שאין חסרון להתחיל לאכול בבית ולהמשיך בחצר).

ובדעת המ"ב צ"ע, שמחד כתב הקושיא כמו שהביאה המג"א "דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת", ומאידך בשעה"צ ציין לפמ"ג וא"ר, וגם אח"כ הוסיף הקושיא שנתבארה בדבריהם "דעתה הוא זמן איסור להדליק ואיך תאמר וצונו להדליק" (וכבר הזכרנו שבס"י רע"ג הביא את דברי הפמ"ג, וא"כ אפשר דסבר כמותו).



קיום הדלקה בנר חשמל

ואגב אורחא נבין מזה את הנידון באחרונים אם אפשר לקיים מצות הדלקת נר שבת בדיעבד בנר חשמל, ומדבריהם עולה דפשיטא להו מחד גיסא שעיקר הנר נועד כהכשר להאיר בסעודה, וכל שגורם לתוצאה שיהיה אור חשיב נר שבת, ומאידך גיסא פשיטא להו נמי שיש תקנה במעשה הדלקה דוקא, ונידונם הוא בגדר החשמל האם חשוב מעשה הדלקה.

שבשו"ת בית יצחק (יו"ד סי' ק"כ, ועי' באחיעזר ח"ג סי' ס') התיר מטעם שכל מאור המחובר לפתילת שמן או שעוה נקרא נר, ואף כאן שהמאור נתלה בחוטי החשמל נקרא נר, וראוי לברכה, וכ"כ מחזה אברהם (סימן מא) והחזו"א. ומאידך בכמה פוסקים נקטו דא"א להדליק, כגון בשו"ת מהרש"ג (חלק ב' סי' ק"ז) שכתב כי אור זה אינו שלהבת, ומה שמאיר הוא כח נעלם, וכן בלבוש מרדכי כע"ז.

וראיתי מביאים (יחו"ד ה כד) ראייה נפלאה ליסוד זה שהעיקר בתוצאה, מהגמרא בתענית (כה ע"א), במעשה דרבי חנינא בן דוסא שראה את בתו בליל שבת כשהיא עצובה, שכלי של חומץ נתחלף לה בכלי של שמן, ואמר לה בתי מה איכפת לך, מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק. ולכאורה קשה, שאם הברכה

טז). ועי' באל"צ (ב' יח) שחילק בין הדלקה עם בטריה שכל החשמל עומד לפניו ובין הדלקה בחשמל הרגיל שהוא זרם מתחדש ולא בא לעולם.

של נרות שבת נתקנה דוקא על פתילת שמן או בשעוה לעיכובא, עדיין היה לה להתעצב, על שבירכה ברכה לבטלה, שההדלקה עושה מצוה. וכיון שבשעת ההדלקה היה חומץ, ועדיין לא נתברך בברכתו של רבי חנינא בן דוסא שהוא יאמר לחומץ וידלוק, הברכה שבירכה בתו היא לבטלה".

אלא ודאי שהעיקר שיהיה דבר הדולק ומפיץ אור, וגם לגבי רבי חנינא בן דוסא שהוא רגיל בנסים, אגלאי מילתא למפרע שהוא נר הדולק, ויוצאים בו ידי חובת הדלקת הנרות של שבת.



נמלך ולא נהנה

והנה בספר מעילו של שמואל דן במעשה שהיה עמו, שהתארח בבית חמיו והדליק נרות בביתו על דעת לחזור אחרי הסעודה וליהנות לאורם, אכן כשרצה לחזור ראה חמיו שיורד גשם זלעפות, ורצה למנעו מלחזור כך לביתו, אמר לו ר' שמואל אהרן שחייב לחזור בשביל ליהנות מהנרות שלא תהיה ברכתו לבטלה.

ורצה המש"ש לדון עפ"י דברי הריטב"א (חולין קו) דהנוטל ידיו לאכילה וברך על נטילת ידים ואחר כך נמלך ולא אכל אין בכך כלום, דמכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעליה הוא מברך, וההיא שעתא דעתו היה לאכול. והובאו דבריו להלכה בשע"ת (סי' קנ"ח) בשם המחב"ר, ובחזו"א (סי' כ"ה סק"ח) [ועי' בפלתי (סימן יט) במי שבירך על השחיטה, ונטרפה, וכתב דכיון שהיה ברכה לקיים מצות שחיטה, וכיון דהוא שחט הבהמה כדין ודת, רק היתה טריפה, הוא מצות שחיטה קיים, דכך המצוה לשחוט, ולא לחוש דלמא ימצא טריפה, דמוקמינן אחזקת כשרות, וא"כ עביד מצוה, ואף דנטרפה ומחוסר הנייתה, מ"מ מצוה לא זזה ממקומו, ואף הוא בירך על המצוה, וכדין בירך].

וא"כ יש לדון שנאמר כאן כלל בדיני ברכת המצוות, שמצוה שנתקנה למטרה מסוימת ובזמן הברכה היה בדעתו על קיום הדבר, אף אם יחזור בו אח"כ לא תהיה

(ז). וכמו שכתב כיוצא בזה הרא"ש (פרק במה מדליקין סוף סימן ז'), שהואיל והדלקה עושה מצוה, צריך שיהיה שמן בנר כשיעור קודם ההדלקה, אבל אם בירך והדליק ואחר כך הוסיף שמן כשיעור לא יצא ידי חובתו. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (או"ח סימן תרעה סעיף ב').

רכח בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים

ברכתו לבטלה, ולפ"ז יהיה הדין גם כאן, שההדלקה נתקנה בשביל ליהנות לאורם ושלא להכשל בביתו, ועד כמה שבזמן ההדלקה היה בדעתו לשהות בביתו, הרי היה מחויב אז להכין את האורה ולהדליק נרות, ולכן מה שנמלך בשבת ולא נהנה לאורם אין בכך כלום [והגע בעצמך, אותם הבחורים שמקיימים מצות הדלקת נר רק בנר דשלום בית, האם מחוייבים להניח מכשולים בביתם כדי שהנר ימנע את המכשול? בודאי שלא, אדרבה אם הכל יהיה מסודר לא יהיה צורך לנר כלל עדיף טפי, אבל זו היא המצוה לדאוג לשבת שלא יכשל בה, וממילא כל שבתכניותם היה להיות בביתם שפיר דמי].

אבל לפי הנת' יש לומר דשאני נר שבת מנט"י ושחיטה, שמצות נר שבת אינה מצוה שנשלמת בהדלקה לבד, אלא המצוה היא על עצם היות הנר דלוק בביתו, וההדלקה היא רק פעולה המכשירה לכך (על דרך הנמוק"י בב"ק), וממילא גם בשבת צריך לדאוג להמשך קיום המצוה.

ועי' בביה"ל (ד"ה מבעוד) שכתב בתו"ד דאם מכבה את הנר תהיה ברכתו הראשונה לבטלה [[ואולי במזיד גרע, ועי' שעה"צ (תרע"ג לב)].



ריבוי אורה בסעודה

ולפי המבואר דמגדרי ההדלקה לדאוג לסעודה שתהיה בשלימות, מזה נבין מה שנתבאר בכ"מ שיש מצוה להדליק נרות רבים שתהיה הסעודה בעונג כראוי, וכמו שמוכח בגמ' (כג:): כמה מעשים באמוראים שהיו רגילים 'בשרגי טובא' וזכו עבור זה לבנים ת"ח⁽¹⁾. והובאו מעשים אלו ברי"ף וברא"ש, ללמד מהם הלכה שכן ראוי לנהוג [ועי' בתו' שם דבמקו"א הדליקה רק האשה וע"ז אמר דגברא רבא ליפוק מהכא, ובמקום אחר הדליק גם הבעל, ולכן אמר תרי גברי רברבי נפקי מהכא, ומוכח שיש הידור לבעל ג"כ להדליק].

וכן מצינו בעוד כמה מקומות בפוסקים, כגון במו"ק (סי' תקי"ד) שכתב לגבי הדלקת נר נוסף ביו"ט: "שאם עושהו לכבוד י"ט להוסיף נרות בלילה, להרבות האורה, ודאי אין אסור, אלא מותר הוא ומצוה רבה, ומאן דרגיל בשרגי טובא,

יח). ובר' פרחיה ביאר "רגיל בנר" - שמדליקן בשעתו, ונותן בו שמן הרבה כדי הראוי לו.

בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים רכט

משובח הוא, ואין לך הבערה לצורך יותר מזו(!!!)", ובקיצור שו"ע (סי' ע"ה סעי' ב'): "מצוה להרבות בנרות לכבוד שבת", ובמעשה רב מובא מהנהגת הגר"א שהיה מרבה מאוד בנרות [וכ"מ במ"ב בסק"ב שבכל החדרים תדליק עכ"פ נר אחד, ובביה"ל הביא מהפמ"ג שאם חיסרה נר אחד ג"כ קנסוה להוסיף כל שבת נר, והרי הקנס הוא משום שלא נזהרה בכבוד שבת, וחזי' שריבוי בנרות הוא מצוה של כבוד שבת].

וכן מבואר בחת"ס (בשו"ת סי' ע"ה), שכתב מ"ט מותר להוסיף על הנרות, ומאי שנא מהבדלה שאמרו (פסחים קג:): "לא יפחות משלשה ולא יוסיף על ז", והטעם כתבו תוס' (ק"ד ע"א ד"ה ומר) משום דנתקן נגד דבר מה, וכן בחוליות שבציצית. ותירץ דיש לחלק בין היכא שאין טעם להוסיף, ועל כן כשראו להוסיף כנגד דבר מה אין להוסיף עליו, אבל "בהדלקת נר שבת דמצוה להרבות בנרות כדכתיב באורים כבדו ה' ואמרו במדרש - בפנסים, ואיך יבואו חז"ל ויאסרו להוסיף על ב' נרות משום רמז דידהו" [ולפ"ז יש מקום לומר גבי נר חנוכה אי מוסיף והולך או פוחת והולך, שאמרו ב' טעמים בגמ', אחד כנגד ימים הנכנסין והיוצאין והב' כנגד פרי החג, ובפשטות כל טעם הוא לעצמו, אבל לפי דרכו של החת"ס י"ל דפרי החג אינו טעם לעצמו, שעיקר הטעם הוא בעצם הפרסומי ניסא של הנר, אלא שראו רבנן לסמוך לו גם טעם דפרי החג].



טעמא דשלום בית וענינו

הנה הבאנו לעיל ב' הטעמים דהדלקת הנר, משום כבוד שבת ומשום עונג שבת. אכן בגמ' נתבאר טעם נוסף להדלקת הנר, ויש לברר את גדריו והנפ"מ היוצאים ממנו.

שכך אמרו בגמ' (כה:): "מאי ותזנח משלום נפשי אמר רבי אבהו זו הדלקת נר בשבת". ופירש"י: "ובמקום שאין נר אין שלום, שהולך ונכשל והולך באפילה". והיינו שהנביא מקונן על זמן החורבן, שהיו בלא שלום, ע"י שלא היה להם נר ללילה, ומזה רואים שבלא נר אין שלום.

ואמנם היה מקום לומר דאין זה אלא דרשה בעלמא, והעיקר להלכה כטעמים האחרים, אבל זה אינו, שהרי מקודם לכן (בדף כג:): אמר רבא: "נר ביתו ונר

רל בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים

חנוכה - נר ביתו עדיף משום שלום ביתו, וחזי' דטעם זה גורם נפ"מ להלכה, שצריך להקדים הדלקת נר שבת לפני נר חנוכה.

ובאמת בפשטות גם טעם דשלום בית הוא מטעם עונג שבת, אלא שהוא שייך לחלק ה'לא תעשה' של העונג, שיזהר שלא להפר את העונג ולבטלו.

וכן מבואר במדרש תנחומא (ר"פ נח) "וקראת לשבת עונג, זו הדלקת הנר בשבת, ואם תאמר לישב בחושך - אין זה עונג" [ועי' בנדרים (מ"א.) דמפרש הכי לפסוק "בחוסר כל", שהיינו בלא נר. ומשמע שאם אין אור נדמה כאילו הכל חסר].

והנה ברש"י בדף כג: "שהולך ונכשל..", משמע דהשלו"ב קאי על האדם עצמו ולא דווקא מצד בני ביתו, ולפ"ז גם אם אדם דר לבדו שייך בו טעם זה. אמנם, לעיל בדף כג: (ד"ה שלום ביתו) פירש"י "שבני ביתו מצטערין לישב בחשך", משמע שהוא מצד בני ביתו ג"כ.

ובאמת גם בפירש"י הכא אפשר לפרש מצד שלו"ב, וכמש"כ בארחות חיים (לר"א הכהן): "שבמקום שאין נר אין שלום, לפי שאדם הולך חשכים ונכשל, ואז כועס על בני ביתו".



קדימת נר לעונג שבת

והנה ברמב"ם (שם) איתא עוד: "אפי' אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר, שזה בכלל עונג שבת הוא", וכ"פ השו"ע (בס"ב). ובפשטות למד הרמב"ם לדין זה בק"ו, דהרי הכא נתבאר דנר ביתו קודם לנ"ח, ובפסחים קיב. איתא גבי ד' כוסות דמשום פרסומי ניסא שואל על הפתחים, וא"כ כיון דחזי' דלד' כוסות יש לחזור על הפתחים משום פרסו"נ, כ"ש לנר שבת שעדיף מפרסו"נ דנ"ח (וכ"כ או"ש).

אבל קשה מאוד לפ"ז, דכיון שהלימוד הוא מקדימת נ"ש לנ"ח, א"כ מ"ט כתב הטעם "שזה בכלל עונג שבת", והרי הטעם להקדים נר שבת מנ"ח הוא משום שלום בית, וא"כ גם מה שמחזור על הפתחים לכאן' מגיע מכח זה.

בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים רלא

וראיתי בשו"ת הלק"ט (ח"ב קפ"א) שהקשה לו השואל, למה תלה הרמב"ם הטעם בעונג שבת, ואדרבה אם משום עונג הרי אמר ר"ע 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות', וטפי הוי ליה למימר משום שלו"ב.

ותירץ לו ההלק"ט, דאילו היה אומר הרמב"ם משום שלום, הוה קשיא לן דטעמא דשלום בכל לילה איתיה (שהרי הטעם שנר ביתו קודם כתב הרמב"ם שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, וזה טעם ששייך אף בימות החול), ולכן נקט משום עונג, ומה שהקשה מ'עשה שבתך חול', תי' שם דאמנם משום עונג בעלמא אין דין לשאול על הפתחים, אבל בשביל נר דאיכא עונג ושלום שפיר יש דין לחזור [וכן משמע בביה"ל (סי' תרנ"ו ד"ה אפי'), דהקשה למה לשאר מצוות א"צ לחזור כמו למצות עונג שבת ע"ש].

ואמנם צריך לעיין בדבריו, ראשית במש"כ דטעמא דשלום בכל לילה איתא, שלפ"ז יצא חידוש גדול, שיהיה נר ביתו של כל יום קודם לנ"ח"ט. וכן מש"כ דכיון שיש גם עונג וגם שלום ע"כ יש בו דין לחזור עה"פ, ג"ז צ"ע מה צירוף ב' הדברים.



שלו"ב שייך לעונג

והנראה מכל זה, דהשלו"ב אינו רק טעם לעצמו, אלא הוא טעם שמחזק את העונג שבת, ועדיף מעונג בקום ועשה, שהוא דין לדאוג שלא להפר את העונג ולבטלו ע"י שיכשל באפילה⁽²⁾.

וכן מבואר במדרש תנחומא הנ"ל: "וקראת לשבת עונג, זו הדלקת הנר בשבת, ואם תאמר לישיב בחושך - אין זה עונג".

(ט). ועי' בשו"ת משנה שכיר (או"ח שט"ז) ושו"ת להורות נתן (א, יד) שהעירו, דלפי טעם זה נמצא דהך דין דנר חנוכה ונר ביתו נר ביתו קודם אף בימות החול, דגדול השלום בין איש לאשתו תמיד נאמר בכל עת ובכל שעה, ואינו תלוי דוקא בשבת. ושניהם תמהו שלא הרגיש בזה שום א' מנושאי כליו (ובח"ז הביא להורו"נ דכן מבו' בריטב"א הנדמ"ח, שכתב דנר ביתו עדיף והוסיף 'וכן בע"ש' משמע דנר שבת היינו בכל השבוע.

כ). וע"ע באג"מ (ו' מט) שהוסיף, דאף אם מצד ידיעתו מה שיש בבית לא יחוש שיכשל מ"מ זה גופא שהולך באפלה שצריך לזהר אין זה שלום.

רלב בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים

ועוד יותר מבואר בשאלות, שהשלום בית שלא יכשל הוא גם שייך בעיקר לסעודה, כמו שכתב (בפ' תצוה, שאילתא ס"ג): "דאי ליכא נר לא מיתכיל ליה ולא מישתתי ליה ומענייא שבתא, ולא הוי שלום בביתיה". ומבואר דתלה את הטעם דשלום ביתו בטעם דעונג שבת, שהשלום בית צריך להיות בסעודה.

ובאמת הב"ח גרס כע"ז גם ברש"י: "שהולך ונכשל, ואוכל באפילה", ומדויק כהשאלות דהשלום בית קשור ג"כ לאכילה [אמנם האג"מ הקשה ע"ז שבודאי אין השלום בית רק על מקום האכילה, אלא גם עליו].

ולשיטתו כתב הב"ח דיש חיוב לאכול כל הסעודה לאור הנר דוקא, שביאר דברי האגודה שאם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה הוי ברכה לבטלה, "כיון דמשום שצריך לאכול סעודת ליל שבת במקום הנר משום שלום בית הוי הדלקת נר בשבת חובה, ועל כן חייב לברך, אם כן לפי זה אם אינן דולקים עד הלילה שאז מקדשין ואוכלין סעודתן אם כן הוי ברכה לבטלה".

וכן בלבוש מוכח כן, שכתב: "ואין עיקר ההדלקה לברך עליה תלויה אלא בנרות שמדליקין על השולחן שאוכלין בו, שזהו עיקר שלום בית אבל לא בשאר הנרות שבבית" (ובהמשך כתב לגבי יוה"כ "וביום הכיפורים בלא שבת, יש אומרים שאין צריך לברך שאין שייך שלום בית כיון שאין אוכלין ושותין"). וכן איתא בכלבו "ואם היה מותר להקל כל כך ולאכול מבעוד יום, מה שלום הבית איכא".



חילוק דין לחזור על הפתחים מדין קדימה

ולפ"ז מבואר דיש כאן ב' דינים, היינו דין אחד שנר ביתו קודם משום שלו"ב, וזה יתכן ששייך גם בכל לילות החנוכה, שיש להקדים מה שיש לו מעלה יותר, והיינו נר ביתו שיש לו מעלה של שלו"ב. אמנם מזה עדיין א"א ללמוד שיש לחזור עה"פ, שהדין לחזור עה"פ הוא דין מיוחד בפרסו"נ, וע"כ שכאן הוא מטעם עונג שבת.

וגדר הצירוף של עונג שבת ושלו"ב, נראה לומר דהוא בדרך גילוי מילתא, דאחרי דחזי' בדיני הקדימה ששלו"ב הוא כ"כ חשוב שקודם אף לפרסו"נ, מזה מוכיחים שהצורך בסעודה שיהיה שלו"ב הוא צורך הכרחי, וע"כ בשביל העונג

בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים רלג

שבת ההכרחי הזה ודאי שיש לחזור עה"פ [וע"ש בהלק"ט שכתב דגם בשביל פת לסעודת שבת יש לחזור עה"פ, וכן מדויק ברמב"ם שכתב: "ואינו חייב להצר לעצמו ולשאול מאחרים כדי להרבות במאכל בשבת", משמע לג' סעודות חייב, וכ"כ בשועה"ר שדעתו דעשה שבתך חול קאי על תוספת מהפת, או על פת סעודה ג' שפחות מחויבת].

וכן מדויק בדברי המג"א, דהנה כתב המג"א דמי שיש לו מעות מצומצמין, מצות לחם לסעודת שבת (כדי שביעה, כמש"כ הפמ"ג) קודם לכל (כמבו' ברשב"א דמש"כ אין לו מה יאכל אין הכונה דאין לו כלל מה יאכל, דבזה מוטב שיחזור על הפתחים כדי לקנות לחם לשבת, אלא הכונה שאין לו לאכול משל עצמו, שהוא מתפרנס מקופת הצדקה, שאפ"ה צריך להשתדל להשיג ג"כ נר לשבת), אבל אם יש לו לפת, ואין לו לשאר מאכלים, נר לשבת קודם ליקח משאר מאכלים, וביאר "דאף דשאר מאכלים ובשר הוא ג"כ בכלל עונג שבת, מ"מ נר עדיף יותר משום שלום בית".

אמנם לגבי עצם הדין ששואל עה"פ פי' המג"א הטעם "דהוא עיקר עונג סעודת שבת", ולכאו' צ"ב מ"ט לא אמר משום שלו"ב. אבל לפי הביאור הזה מובן שפיר, דיש כאן צירוף של שלו"ב ועונג שבת, וכמשנ"ת.



באיזה נר קאי כל הלכה

ולפ"ז יצא נפ"מ למעשה, דהדין של לחזור על הפתחים יהיה דוקא בנר של מקום הסעודה, שבו עיקר עונג שבת, ולאידך גיסא שהדין של קדימה מנ"ח קאי גם על הנרות שבחדרים.

וכ"כ הפמ"ג דאף מי שאוכל בחצר נר ביתו קודם, ולאידך גיסא כתב האג"מ שם, דאם יש לו נר במקום שלא ראוי לאכול שהוא כדי שלא לילך באפלה ואיכא ענין שלום בית אף שצריך להדליק נר גם במקום אכילתו שהוא ג"כ חובה, יהיה קדוש היום עדיף מנר זה, וכן נר חנוכה יהיה עדיף מנר זה.

ועוד יש להעיר, דלכאו' בין הדין קדימה ובין הדין לחזור עה"פ אינם מצד קיום המצוה שבנר שבת, וכגון שיש לו אור מבחוץ שלכאו' א"צ לחזור עה"פ וגם אין

בזה דין קדימה, כיון דכל הקדימה היא משום המציאות שאין שלו"ב, וכן אין עונג שבת ממילא, וזה לא שייך כשמגיע אור מבחוץ. וכ"כ בהלכות ש"ב.



נפ"מ לשיעור ומקום ההדלקה

ויש בטעם זה כמה נפ"מ, הא' 'בשיעור' שצריך להיות הנר דלוק, דלטעם דכבוד ועונג מספיק שידלקו הנרות רק בזמן הסעודה, אבל לטעם דשלום בית צריך שהנרות ידלקו עד שהולך לישון.

וכן הביא המג"א מדברי המהרי"ל, דאף דמוכח מהשו"ע דדוקא האוכלים בחצר צריכים שידלק עד הלילה משום הברכה, והאוכלים בבית א"צ, אבל מ"מ מצוה גם עליהם לעשות נרות ארוכות שידלקו עד הלילה, והביאו המ"ב שם. וכן בהמשך בס"ו, שכתב השו"ע "בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם, צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו", כתב המ"ב דצריך להיות הנרות ארוכים שידלקו עד שיבואו לביתם בלילה, ובלא"ה הוי ברכה לבטלה.

[ואף שלשונם הוא 'עד הלילה', צ"ל דנקטו כן משום דכך הוא ההכרח דאל"ה הוי ברכה לבטלה, אבל בודאי שמעלה יש עד שהולך לישון. ומאידך מסתבר ג"כ דא"צ שיהיה דלוק גם אחר שהולך לישון, ואין לחוש שיקום בלילה^{כא}].

ועי' בהלק"ט (ח"א סי' רמ"ז, מובא בכה"ח סי' רס"ג ס"ק ל"א) שכתב דצריך שיהיה דלוק כל הלילה, דדבר שמצותו בלילה - כל הלילה מצותו. ובשו"ת רב פעלים (או"ח ל') נשאל על דברי ההלק"ט אלו, וכתב דד"ז שידלק כל הלילה "...הוא למצוה יתירה מן המובחר, דהדבר ידוע ומפורש בכל ספרי הפוסקים ראשנים ואחרונים דחיוב של נר בשבת לברך עליו הוא בשביל שלום הבית שיאכל וישתה וישב לאור הנר ולא בשביל השינה שישן לאור הנר וכל שהניח שמן שיעור שיאכל וישתה לאורו עד שישן ה"ז מברך בשופי לכ"ע", ומבואר גם מדבריו דהשיעור הוא עד שישן לכה"פ.

כא). ומה שלא הצריכו שישאר דלוק בסעודה ג', אפ"ל דלא הטריחו עד כדי כך, ובפשטות יותר י"ל שעיקר סעודה ג' הוא בזמן שעדיין יש מקצת אור, וכשמסתלק האור כבר מוצ"ש.

בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים רלה

והנפ"מ הב' - ל'מקום' ההדלקה, שמשום העונג בסעודה א"צ להדליק אלא במקום האכילה, אבל משום שלום בית צריך להדליק בכל החדרים.

וכמש"כ המ"ב (סק"ב): "והדלקת הנר צריך להיות בכל החדרים שהולך שם בשבת עכ"פ נר אחד אף שאינו אוכל שם כדי שלא יכשל בעץ או באבן", וכן לגבי אכסנאי שאינו אוכל בחדרו, כתב שידליק בחדרו משום שלו"ב שלא יכשל בעץ או באבן.



ברכה בנר דשלום בית

ועוד תלוי בזה הברכה, האם יש לברך על נר דשלו"ב, שהנה כאשר מדליק ב' נרות הא פשיטא עיקר הברכה היא בנר שבמקום הסעודה, שעיקר ההדלקה נתקנה משום הסעודה, ויתירה מזו כתב האו"ז (הל' ע"ש סי' י"א): "שמנהג כשר הוא להדליק תחילה כל נרות שבבית ואח"כ נרות שע"ג השלחן כי אותו נר הוא הבא לכבוד שבת".

וכמו שעיקר חיוב הסעודה צריך להיות במקום הנר, כדאי' בש"ע (רע"ג ס"ז), שהובאו שם ב' הדיעות לגבי קידוש אם תליא במקום הנר או לא, וכתב המ"ב דהא דיכול לאכול בחצר היינו במצטער הרבה, דאל"ה צריך לאכול דוקא במקום נר^(כב).

ולפ"ז מסתבר דגם מה שכתבו הפוסקים דצריך שיהא הנרות ארוכים שידלקו עד הלילה, אין זה תלוי בנר שבירכו עליו, שאם בירך על הנר שבמקום האכילה, א"צ אלא לדאוג שבשאר החדרים ג"כ יהיה אור כל שהוא דלוק, ואף אם דלוק ועומד מבעו"י א"צ להדליקו שוב לכבוד שבת.

וכ"ה לפ"ד הביה"ל (בס"ו) שביאר החילוק בבחורים הרחוקים מביתם, בין אם יש לו חדר מיוחד לעצמו או לא, שאם יש לו חדר מיוחד, א"כ בלי הדלקתו לא יהיה שם נר, והאחריות על ההדלקה מוטלת עליו, משא"כ כשאין לו חדר לעצמו

כב). ועי' בערוה"ש שפירש טעם האומרים שתלוי בהדלקת הנר "דכיון דהדלקת נר בשבת חובה מפני כבוד השבת, ועיקר השבת הוא הקידוש, א"כ ממילא צריך להיות הקידוש לאור הנר". ואולי זהו המקור למובא ברמ"א (רע"א י') דכשתחיל הקידוש יתן עיניו בנרות, ואולי גם שם הוא מטעם זה.

"...דהסברא דמשום שלום בית אין שייך שם, שהרי בלא"ה יש שם אורה". ומשמע דכאשר יש אור ממילא אין שייך הטעם של שלום בית.



ברכה בשלוי"ב לבד

אבל מקום הספק, במקום שאין שייך הטעם דשלום בית, האם מ"מ יש לברך על הנר, דהנה נחלקו הרא"ש והמרדכי בנר דיוה"כ אם יש לברך עליו, שהמרדכי סבר דאין לברך משום דהוי מנהג, אמנם כשחל בשבת גם הוא מודה דמברכין משום החיוב של שבת, ואע"ג שאין אוכלין אז. ולפ"ז לכו"ע בשבת שייך ברכה בנר דשלוי"ב, ויברך גם עליו.

[אמנם יש לדעת דבמהרי"ל ומג"א הביאו בשם סמ"ג שגם ביוה"כ שחל בשבת אין לברך על הנר, "דכל נר שאינה לצורך אכילה אין מברכין עליו" (והעירו המגיהים שלא נמצא לפנינו בסמ"ג), והוא מתאים למה שהובא לעיל בשם השאילתות וגירסת הב"ח ברש"י דגם שלום בית תלוי במקום אכילה, ומ"מ הוסיפו ע"ז המהרי"ל והמג"א דלא נהיגי כוותיהו].

וכך איתא בשו"ע (בסעיף ו') דבחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם, צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו, וכתב המ"ב משום שלום בית. וכן בסעיף ט' כתב השו"ע: "המדליקין בזויות הבית ואוכלים בחצר, אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה הוי ברכה לבטלה", וכתוב בזה דכשדולקים בלילה אינו ברכה לבטלה, שמועילים לשלום בית.

ותוספת חידוש בזה נתבאר בביה"ל (בס"ו) שכתב: "...דאם הוא בביתו אצל אשתו והיא מברכת במקום אחד, הוי כאלו הוא היה המברך, וממילא נפטרו כל החדרים שהוא מדליק בהברכה, וכמו לענין בדיקת חמץ דמברך במקום אחד ועל סמך זה הוא בודק כל החדרים". ומבואר דבאמת מעיקר הדין גם ההדלקה שבשאר החדרים בעיא ברכה, אלא שהברכה בנר העיקרי פוטרתה.



חייב הדלקה בנר שלו"ב כשדלוק ועומד

והנה נתבאר בתוס' (שם) דעת ר"ת, דאפי' אם היה הנר דלוק ועומד מבעו"י, יש לכבותו ולחזור ולהדליקו לכבוד שבת, ודלא כדעת רבנו משולם שכתב דא"צ להדליקו לכבוד שבת, ולכן סבר דאין מברכין על נר שבת.

והשתא יש להסתפק, האם גם בנר של שלו"ב שייך דין זה, שאם היה דלוק ועומד צריך לכבותו ולחזור ולהדליקו לכבוד שבת [ואף שפשוט שאם לא היה דלוק וכעת מדליקו שייך ברכה אף שאם מצא דלוק אינו מדליק, וכמש"כ הר"ת מקודם לכן להוכיח דאף במקום שמצא אינו עושה, שייך לברך על המצוה].

שהנה הראיה לדבריו הביא ר"ת מהגמ' לעיל "ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר", ושם הרי נתבאר הטעם שאם מקדים אינו ניכר שהוא לכבוד שבת, וא"כ כוונתו כאן היא ג"כ מטעם זה, שכיון שתקנו להדליק לכבוד שבת, ע"כ צריך שידאג להדליק בזמן שניכר שהוא לכבוד שבת.

ולפ"ז היה מקום לומר שבנר דשלו"ב אין שייך טעם זה, כיון שעיקרו אינו לכבוד שבת, אלא למנוע ביטול העונג, ואין כאן אלא חיוב לדאוג שיהיה אור, ולכן דוקא אם כעת אין אור, יש לפניו ציווי לדאוג עכשיו וע"ז מברך, אבל אם כבר יש אור לא נאמר לו לכבות ולהדליק שוב [ולפ"ז יש בתוס' ב' טעמים נפרדים לחיוב הברכה, או באופן שאינו דלוק ואז מחויב בודאי להדליק ולברך, או באופן שכבר דלוק דמ"מ צריך לכבות ולחזור ולהדליק, וע"ז שייך ברכה, אבל דין זה הוא דוקא בנר של העונג].

ועי' בשועה"ר שכתב דהטור ושו"ע שהזכירו לעשות נר יפה, ודאי קיימו אנר שמברך עליו ואוכל לאורו, ולא על נרות שמדליק שלא יכשל בעץ ואבן, אכן הביא בדיני מהרי"ו לא כתב כן.

ואף מש"כ הרמב"ם "וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת, ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת שכל אלו לכבוד שבת הן", הנה לא מיירי אלא על החדר שאוכלים בו [ומטה היא המטה שמסיבין עליה, כמש"כ הפרישה בסי' רפ"ט "לפי שהיה דרכן לישב על המטה" ועי' במ"ב שכתב ג"כ שמייירי בחדר דר

רלח בגדר חובת הדלקת נרות שבת, והנפ"מ בפרטי הלכה המצויים

שם ואיכא בזיון אם לא יציע המטות, דאל"כ הוי הכנה (שמיירי בסעודת היום), שבמקום זה מקיימים עונג שבת, וצריך שיהיה בצורה מכובדת ככל שיותר.



הרב חיים רקובסקי
כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

מפני שהיא כפתחה של גדולה

א.

לשון מתני' "מפני שהיא כפתחה של גדולה" צריך ביאור

מתני' (עירובין צב.): "גג גדול סמוך לגג קטן, הגדול מותר והקטן אסור. חצר גדולה שנפרצה לקטנה, גדולה מותרת וקטנה אסורה, מפני שהיא כפתחה של גדולה". ופירש רש"י: "הגדול מותר - להכניס לו כלי הבית שלמטה ואין בני הקטן אוסרין עליו, דלגבי גדול הך פרצה פתח הוא, דשרי בגיפופי, וכגון דאין הפרצה יותר מעשר. אבל קטן אסור לו להוציא כלי הבית, דבני גדול אסרי עליה דנפרץ לו במלואו. ודברי הכל היא, דאפילו ר' מאיר לא אמר גגין רשות אחת אלא לכלים ששבתו בתוכן אבל לכלים ששבתו בבתיים לא, דומיא דחצר קטנה שנפרצה לגדולה, דלכולי עלמא חצירות רשות אחת הן, ולענין כלי הבתים אסרה גדולה אקטנה".

מבואר מרש"י טעם החילוק בין גדולה לקטנה, שהגדולה נשארו לה גיפופין וממילא בשבילה הפירצה היא כפתח, אולם לגבי קטנה, שלא נשאר לה גיפופי, הוי כנפרצה במלואה לגדולה, ולכן נאסר לטלטל בה כלי הבית, שאסורים בטלטול מחצר לחצר ומגג לגג. ויש להעיר לפי זה, מה הוצרכה מתני' לתת טעם לאיסור קטנה "מפני שהיא כפתחה של גדולה", שבגמ' נתבאר שכמה דינים נשנו מזה, שכל הקטנה חשובה כפתח דגדולה, וכמו שעל כן אסור לזרוע בכולה זרעים, אף בריחוק ד' אמות, אם יש גפנים בגדולה (לגר' ר"ח ורש"י בגמ'), מפני שכולה נחשבת כפתח הגדולה ופתח כלפנים, וכן שש"ץ או יחיד שם יכולים להצטרף לציבור שבגדולה ולהפך לא, אבל כטעם לאיסור קטנה לכא' לא הוצרכנו לכך, דלכאורה שפיר יש לאסור הקטנה, מטעם דנעשתה פרוצה במלואה לגדולה גרידא וצ"ע.



ב.

קושיא האחרונים על דברי הטור והשו"ע "שלא סוברים דין פרוץ במלואה לגבי..." ממתני' דידן

והנה כבר עמדו האחרונים על מה שיש להקשות ממתני' מפורשת זו עמש"כ הטושו"ע (או"ח ס' שנ"ח ס"י), לעניין מי שיש לו גינה בחצירו, דאם היא רוב החצר או אפי' מיעוט החצר אבל יש בה יותר מבית סאתיים, הרי כולה נחשבת לקרפף שהוקף לדירה, ואסור בטלטול לבית, אולם אם הגינה היא מיעוט החצר ויש בה רק בית סאתיים או פחות, אף שאסור לטלטל מהגינה לבית, מכל מקום החצר לא נאסרה, ושרי לטלטל ממנה לבית עיי"ש.

והלא מפורש בגמ' בפ' עושין פסין (כד.) שלרבנן בכהאי גוונא, דהגינה היא ב"ס, נאסר לטלטל בכל החצר, דנעשתה כפרוצה במלואה לקרפף. וע"כ די"ל לדבריהם דלרבנן, שנאסר לטלטל מהחצר לקרפף גם כלים ששבתו בחצר, מיהא היכא שהגינה היא ב"ס מחשיבים את החצר כפרוצה במלואה אליה ונאסרת כולה, (אבל בפחות מב"ס והיא מיעוט אינה אוסרת עכ"פ את החצר, כמש"כ התוס', והמרדכי והרא"ש מתירים בכהאי גוונא גם את הגינה, שמתבטלת היא משם קרפף שלא הוקף לדירה, ומותרת. ובמ"ב שם (ס"ק פג), כתב שאפשר לסמוך ע"כ בשעת הדחק), אבל למאי דקי"ל כר"ש, שמותר לטלטל מחצר לקרפף כל שאינה יותר מב"ס כלים ששבתו בחצר, הא לא אמרינן דנעשית כלפי כלי בית פרוצה במלואה למקום האסור לה, ודלא כמש"כ התוס' ריש פרקין (פט. ד"ה רב אמר), דאיכא לדין פרוצה במלואה לגבי כלים ששבתו בבית, ונאסר לרב (דלא אמרינן גוד אסיק מחיצות שאינן ניכרות) לטלטל מגג לגג כלים ששבתו בבית, אף לדעת ר"ש. עיי"ש (וכבר ציין לזה המ"ב שם).

אמנם, לכאורה דברי הטור תמוהים טובא, דהלא כדברי התוס' מפורש כאן במשנה, דחצר קטנה נאסרת, והא אף לרבנן שרי לטלטל מחצר לחצר כלים ששבתו בתוכה^(א), ועל כרחק שיש לאסור עכ"פ לטלטל בה כלי בית מחמת דחשיבה מיהא כפרוצה במלואה לגביהו, וצ"ע.



(א). אם לא נדחוק להעמיד מתני' בעירבו, ומשום גזירה שמא יטלטל גם את כלי הבית דשכיחי דכמבואר בסוגי' לעיל גזרו כן לרבנן לכו"ע אף לרב ורבי יוחנן שחלקו על רב לדעת ר"ש. אלא דהוא דוחק, שלפי

ג.

ישוב המהרל"ח ומה שתמה עליו החזון איש

ובחידושי הגהות על הטור כתב בשם מהרל"ח, שיש לחלק בין לטלטל בחצר שיש לגזור אטו שיטלטל לקרפף, שזה לדעתו יסוד האיסור בפרוצה במלואה למקום האסור לה, לבין לטלטל סמוך לבית, שבוזה ליכא למיגזר ויש להתיר. והחזון איש (ס' פח ס"ק כד) דחה דבריו, דלא יתכן להתיר לטלטל מהבית לחצר ולאסור בחצר עצמה, מה גם שבטור (ס' שע"ד ג) הביא להדיא את דין מתני' שאסור להוציא מהבית לחצר הקטנה הפרוב"מ לגדולה.

ד.

ישוב דרכו של המהרל"ח דאיכא ב' דינים בפרוץ במלואו שהרשויות

מתאחדות לגמרי, ונראה כמטלטל שם

אמנם המדקדק בלשונו של המהרל"ח שם יראה שלא התיר לטלטל מהבית לחצר אלא מחצר לבית, דבוזה סבר דליכא למיגזר אטו טלטול מהחצר לקרפף, ולפי זה אין להקשות עליו מדברי הטור בס' שע"ד.

וניתן אף לתבל דבריו, דהנה יסוד דברי הטור, שלא לומר דין פרוב"מ כשהוא רק לעניין כלים ששבתו בבית, נראה דהוא משום דלדעתו דין פרוב"מ אינו דין בטלטול כלי זה או אחר, אלא כלפי עצם הרשות הפרוצה, שע"י שהיא פרוב"מ לרשות האסורה נחשבת גם היא בעצמה כרשות אסורה, משום שאינה חצוצה ממנה, ולכן כל עוד שלענין עצם שם הרשות הרי היא כרשות אחת עם הרשות שנפרצה לה, דשרי לטלטל כלים ששבתו בתוכם מזו לזו, לא שייך לקרות אותה כפרוב"מ לגבי מה שנאסר לטלטל כלים ששבתו בבית מזו לזו, דאין האיסור לטלטל כלים ששבתו בבית דין בעצם שם הרשות, אלא הוא איסור ביחס אליהם בלבד, (וכמו שכבר בארנו לעיל, שלפום פשטא דדברי התוס' (צ. ד"ה הכא) שרי לטלטל אף

זה יהיה סתם משנה דלא כרבי יוחנן שלא גזר בזה לר"ש, והלא לעיל בסוג' הק' מכך דר"י קי"ל כסתם משנה. כן העמיד הקושיא בספר 'יתרון האור' מהגדול ממינסק [נדפס בסוף המשניות עם מפרשים].

כלים שלא שבתו כאן או כאן, והרי שעצם החצירות הן כרשות אחת, ורק איסור מיוחד איכא ביחס לכלים ששבתו בבית, שרק לגביהם אינן כרשות אחת).

אמנם אכתי י"ל, דנא' עוד הלכה בפרוב"מ לרשות האסורה, הנא' לגבי עצם איסור טלטול כלים, דכל שמטלטל כלים האסורים בטלטול מרשות לרשות אף ברשות הפרוצה לרשות, נחשב כאילו מטלטל הכלים לשם, (סברא זו נזכרה בתוס' רי"ד ואינו תח"י כעת לציין מה"מ), ומחמת כך יש לאסור, גם כשאין הרשות עצמה חשובה כפרוב"מ לרשות האסורה לה.

אולם בזאת יש לחלק (כדיניו של מהר"ח הנ"ל), שאם מטלטל את כלי הבית בחצר או מהבית לחצר, אף שהחצר עצמה לא חשיבה כפרוב"מ לרשות האסורה לה, מכל מקום חשיב עצם הטלטול הזה שמטלטל לחצר כמטלטל כביכול לקרפף שהיא פרוצה לתוכו, ולכן בזה יש לאסור, כדינא דמתני' (וסימן שעד), אולם כל שמטלטל מהחצר לבית, בזה י"ל דלא חשיב כמטלטל לקרפף, כי אין כאן טלטול לרשות או ברשות הפרוצה למקום האסור, ובזה אין לאסור רק אם עצם הרשות פרוב"מ למקום האסור, שאז מקבלת את עצם דינה להחשב כקרפף (וכלרנן בכהאי גוונא).



ה.

ביאור "יתרון האור" לדברי הטור, לא נאסר כלל משום פרוץ במלואו אלא משום ריבוי דיורין

אולם היותר מרווח ביישוב דברי הטור הוא מה שכתב בספר יתרון האור (לבעל האור גדול, נדפס בסוף המשניות עם המפרשים), שאף אם כלל ליכא לדון דין פרוב"מ לגבי כלי בית בלבד, מכל מקום יש לאסור במתני' את החצר הקטנה, מחמת ריבוי הדיורין שנחשבים אצלה מהגדולה שלא עירבה עימה, דכיון היא פרוב"מ לגדולה גם אם לא תאסר היא עצמה בטלטול כלי הבית מחמת דינא דפרוב"מ למקום האסור לה, מיהא יש לאוסרה לכה"פ בטלטול מהבית ולבית מתוכה, כדין חצר שאינה מעורבת, וזה הטעם שלעניין גינה וחצר שהם של חד גברא, דשם ליכא לאסור מחמת ריבוי דיורין, אין לאסור לטלטל מחצר לבית, דהא פרוב"מ לא

נחשבת כל שאין הגינה עצמה יותר מב"ס, דלא אמרינן דינא דפרוב"מ רק לעניין כלי הבית.

ולפי זה, הטלטול של כלי בית בחצר קטנה כזו, יהיה תלוי בהא דנחלקו הפוסקים האם נאסר לטלטל בחצר שאינה מעורבת כלים מהבית (בשיעור ד"א, והוא דעת הרשב"א בעבודת הקודש ש"ג ב, או אפי' כמלא נימא, כהריטב"א עו:), או שלא גזרו בזה כלל, כמשמעות רש"י בפ' ר"א דמילה (שבת קל: ד"ה מותר) והתוס' (עירובין צ: רד"ה לשמואל). ויתכן שזה הטעם שהתוס' (פט.) הוצרכו להביא ממרחק לחמם כדי להוכיח את יסודם, דאיכא פרוב"מ לגבי כלי בית, דתוס' לשיטתם, דשרי לטלטל בחצר שאינה מעורבת כלי בית, לא יוכלו להביא ראיה ממתני', דהלא בקשו שם להעמיד את פלוג' רב ושמואל, דאיירי לעניין טלטול בגג יותר מד' לר"ש. אבל בדעת הטור נוכרח לומר לפי זה שנקט כהאוסרים בזה, דהא כתב (ס' שע"ד ב) שאסור לטלטל בחצר שנפרצה במלואה מבעוד יום כלים ששבתו בבית עי"ש.

ולפי זה נראה ביאור מתני' במה שנתנה טעם איסור הקטנה "מפני שהיא כפתחה של גדולה" דכיון דאיסור הקטנה אינו מחמת שהיא פרוב"מ למקום האסור לה, אלא מפני דדיוורין של גדולה אצלה, הוכרחנו לבאר האיך תחשב קטנה כנתרבתה בדיוורין מחמת הגדולה, בעוד שהגדולה לא תחשב כן מחמת הקטנה, דלכאורה תרתי דסתרי הוא (שלא כמו כשלאחת יש מחיצות והאחרת פרוב"מ, דזה אינו סותר), וזה מה שאמרנו, שאין זו סתירה כיון שהחצר הקטנה נעשית כפתחה של גדולה, שצורתה כבית שער לגדולה, מחמת שלגדולה יש גיפופי שהן הפתח, ונמשך מפתח זה רשות הפרוצה לה נראית כולה כעין מבוי ופתח לגדולה, וממילא לעניין הגדולה לא חשיבי דיורי הקטנה כריבוי דיורין שלא עירבה עימם, דקטנה חשובה אצלה כבית שער, שאינו אוסר. והיינו מה שאמרו בגמ', דמתני' שמעינן שדיורי גדולה בקטנה ואין דיורי קטנה בגדולה (וכן לשון הרמב"ם בפ"ג מהלכות עירובין הכ"ד בביאור מתני'), שקטנה אינה חשובה לגבי גדולה כדיוורין, שטפילה היא לגבה, ולכן היא לא אוסרת אותם.



ו.

הערה מהסוגי' של שאר הנפק"מ בין חצר קטנה לגדולה

אמנם אכתי יש קצת לעיי' שלעיקר דינא של קטנה לגבי גדולה להחשיבה אף כבית שער שלה נראה מפשיטות סוגי' הגמ' דלעניין גדולה אין מוכרחים לתפוס את הקטנה כבית שער, וכמו שיכולה גדולה לזרוע אף בסמוך לגדר שלה אף שלא במרחק ד', וכן מותר שם להתפלל בלא מרחק כלל מצואה שנמצאת בקטנה, ומשום שלדידה איכא מחיצה "לא מצי קטנה מקלקלא לה בשום מידי" כלשון רש"י (ע"ב ד"ה מותר). ואף שלעניין לצרף מנין וש"ץ מהקטנה מצרפת הגדולה את הקטנה כבית שער שלה, דהוא טיבותא לדידם, (כן נראה מפשיטות סוגי', ולעניין גט, שאינה לטיבותא של אשה שבגדולה, צ"ל שהוא נידון כלפי קטנה, ששם נמצא הגט, ומבחינת הקטנה היא לעולם כבגדולה, ונמצא הגט כמונח בגדולה, אך עי' לשון רש"י שם ד"ה מתגרשת, שכתב שהיא כנמצאת בקטנה וצ"ע. ויתכן לומר שכיון שאשה מתגרשת בע"כ נידון הדבר לגבי הבעל, שהוא יכול להחשיבה כבית שער של גדולה, ועי' בר"פ וריטב"א ומאירי ביאור אחר ולא ירדתי לסוף דבריהם).

ולפי זה, לכא' לא היו צריכים כ"כ להיכנס במתני' לבאר את היתר הגדולה, דבלאו הכי מוכרח שהיא כנפרדת לגמרי מהקטנה, מחמת מחיצותיה, ומכל מקום י"ל דלרווחא דמילתא נקט, שעכ"פ גדולה לא תאסר גם אם תחשב הקטנה כפתחה, ואגב אורחיה השמיענו כל הנפק"מ שהן לטיבותא לגדולה שקטנה נחשבת כבית שער לה ומצטרפת אליה כטפילה לה וכמש"נ, (וכל דברים אלו ביסוד הדינים יש ללמוד מדברי התוס' הרא"ש בסוגי' דקרקפות עי' שם היטב).



ז.

בסוגי' דקרקפות

ואכתוב בקיצור לעניין ג' קרקפות הסמוכות זל"ז, שמבואר בגמ' (צג.). שאינן נעשות כשיירה, כדי להקל עליהן במחיצת שתי או ערב ביותר מב"ס [או בלא היקף דירה לרמב"ם בפט"ז משבת הי"ד, וכ"ה ברשב"א בעבוה"ק (ש"ג ג)], אם היה בכל אחת מהן יחיד בלבד, אלא אם כן היתה האמצעית פרוצה במלואה אליהן והן

מגופפות, ואם הייתה אמצעית מגופפת והן פרוצות אליה, מסקנת הגמ' להקל, כל שיש בהן או בה ב' בני אדם, עי' בסוגי'.

ובפשטות היה אפשר לומר שהכל דין טפילות, כדין ש"ץ וכו', שהקטנה נחשבת כבית שער דגדולה, וממילא אם הקטנה באמצע, היא נחשבת כבית שער לשניהם ומחברת אותן, ואם הקטנות מהצדדים, א"א שייחשב בית שער שניהן גם יחד, ולכן רק אם יש ב' דיורים בה או בצדדים, שאז יש להחשיב את זאת או את זאת כבית שער, וממילא הכל כבר נותר למסקנת הסוגי', וכ"ה בר"ח וברמב"ם, שכולהו הותרו.

ובאופן אחר היה ניתן לנקוט (וכן היה אפשר ללמוד לפו"ר מדברי תוס' הרא"ש והתוס'), שיש לחלק בין המקרים, שבמקרה הראשון, שיש יחידים בכל קרפף, א"א כלל לצרפם ע"י דין בית שער, וכל מה שאפשר לומר הוא שמבחינת הקטנה, הפרוצה במלואה אליהן, חשובה היא כאילו בה יש מגורים של כל השלושה, (וכדין צואה וכלאים, בלא דין פתחה של גדולה כלל). אולם לעניין מגופפת באמצע ושנים בה או בקטנות שמצידה, יש לומר ששפיר יש להחשיבה ע"י שליטתה בהן כאילו בבית שער שלה יש עוד דיורין שיכולה היא לספח אליה, וע"י זה להתירה ביותר מב"ס.

וע"ז הקשו בתוס' (ד"ה שנים) על מגופפת באמצע ואיכא ב' דיורים מב' צדדיה האיך מהני, הרי לא למדנו כן לעניין ציבור, דבעי שיהיו הרוב בגדולה כדי להטפיל את הקטנה, וע"ז יישבו דהכא איכא סברא שבהו נפיק, דהיינו שכאילו באמת משתמש בהן, ועי"כ נעשים כחלק ממנו אף שיש בהן הרוב, משא"כ המניין שאינו אלא לצירוף, ותלוי בעצם ההגדרה של טפילות, שהא נעשית ע"י רוב בגדולה. ולולי דברי הריטב"א היה ניתן לומר שזו דעת הרשב"א, שלא הביא שהותרו כל צרכן אלא במקרים האחרונים, (ולעניין המקרה הראשון, הרי שמעבודת הקודש ש"ג לא מתבאר הדבר כל הצורך, שכתב הרשב"א שהותרו כל צרכן באחד מהן איזה שירצו, ומשמע לפו"ר שלא ממש בכולהו הותרו, וצ"ע מה הכוונה שם), וצ"ע.

אמנם ברש"י (בד"ה ויחיד ובכל הסוגי', וכ"ה ברא"ש בהלכותיו סימן ב) מבואר שרק הקטנות הותרו, ומתוך שנחשב שגרות בקטנה או בקטנות שמצדיקה, ובריטב"א הגדיל ובאר דברי הרשב"א, דעכ"פ כולן מותרות, דהגדולות חשובות כחצר של

קטנה. וזה לכא' לא מובן, האיך נחשיב את הגדולה כגרה בקטנה, דיותר נראה לעיל לעניין ש"ץ וכו', שהגדולה שולטת בקטנה ולא שגרה בה, (ורש"י בריש סוגיין (צב. ד"ה דיורין) כתב להפך, כמו שהעירו כבר הריטב"א ותוס' הרא"ש, שהגדולה מושכת את הקטנה אצלה), וצ"ע.

ומה שנראה בזה, שיסוד כל האי סוגי' דג' קרפיפות שונה מלעיל, כיון וכאן איירי להחשיבם כמקום דיורין ושיירה בעי שיהיה להם שימוש במקום ואי בעי נפיק כלשון הגמ', ולכן אין דנים כאן טפילות כלעניין מקום תפילה, ואף אי נניח שפשוט שיצטרפו ב' מב' חצירות קטנות לגדולה שביניהם למניין, הכא דנה הגמ' כיון ולא דווקא איכא כאן שימוש, ובזה מתיישב גם שיטת רש"י וכן הרשב"א להסבר הריטב"א שלא הותר הכל רק מטעם חצר לקטנה שהתפלאנו קודם, דכאן העיקר הקטנות שמשם נפיק, דוק ותשכח.



אוצר יורה דעה

בעניין אם מותר לקנות פת פלטר כשנוח יותר לקנותו מפת ישראל
♦ מקום פאות הראש ♦ בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות
ובתרומה - גזבר כבעלים ♦ מחלוקת הראשונים בביאור ימי נדה
וימי זיבה

הרב יעקב אהרן סקוצילס

רב ומו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

מח"ס "אוהל יעקב" ח' כרכים, ושא"ס

ירושלים

בעניין אם מותר לקנות פת פלטר כשנוח יותר לקנותו מפת ישראל

לכבוד ידידי היקר הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס גם אני אודך.

באתי כאן לכתוב לכם במה שעלה לדעתי במה שדברנו אודות אחד שטען שנוח לו יותר לקנות פת פלטר בחנות שאין שם קושי למצוא מקום חנייה, וגם אין שם תורים ארוכים, במקום להמתין הרבה זמן בחנות שמוכרת רק פת ישראל, ששם קשה למצוא מקום חניה ותמיד יש שם תור ארוך. האם ניתן להקל בכה"ג, לפי המחמירים שצריך לקנות פת ישראל אא"כ הוא שעת הדחק או שפת פלטר גוי יותר יפה משל פת ישראל, וצ"ע.

א.

הנה ראשית כל יש לרשום בקיצור מה שנפסק להלכה בשו"ע יו"ד סימן קי"ב (סעיף ב'), על פי הסוגיא במסכת עבודה זרה (דף לה:) והראשונים שם, אודות הדין מתי התירו לאכול פת פלטר ומתי לא, וכיצד פוסקים למעשה. ובאתי כאן בקצירת האומר להביא את המסקנא לדינא, כדי להבין מה שעולה לענ"ד בס"ד.

מבואר מדברי הגמ' והראשונים שם, שגזרת פת לא נתפשטה בכל המקומות, ולכן כתב הרא"ש (אות כ"ז) ועוד, שעל זה סומכין הגדולים שאינן אוסרין פת של גוי לבני מדינתן שנוהגין בו היתר, כי הם אומרים שהם מהמקומות שלא פשט איסורו שם. ועוד שפת הוי חיי נפש ומשום כך התירו אותה, ואף נחלקו הראשונים אם התירו דוקא פת של פלטר גוי, או אפילו פת של בעל הבית. ומ"מ לדינא כתב בשו"ע שם שיש מקומות שמקילין בדבר ולוקחים פת מנחתום גוי

במקום שאין שם נחתום ישראל, מפני שהיא שעת הדחק, והרמ"א פסק כדעת הסמ"ק והמרדכי, כמ"ש בדרכי משה (ס"ק ג*), שאפילו במקום שפלטר ישראל מצוי מותר לקנות פת פלטר.



ב.

מכאן יוצא שלפי דברי השו"ע אין היתר לקנות פת פלטר אלא במקום של שעת הדחק או שאר מקום שהפת נחשב דחוקה לו, כמ"ש בסמוך. ואילו לדברי הרמ"א אין שום מקום להחמיר בזה, אלא רק בפת בעל הבית. ובש"ך (ס"ק ט') הביא את מה שכתב בשו"ע או"ח (סימן תר"ג), שיש חומרא לא לאכול פת פלטר בעשרת ימי תשובה, אפילו למי שמיקל בזה כל השנה, וכתב שם הש"ך שיש ליזהר אף כל ימות השנה שלא ליקח פת פלטר, היכא שיש פת ישראל, אא"כ הפת פלטר יפה יותר מפת ישראל כמ"ש (סימן קי"ב סעיף ה'). ולמעשה כבר כתבו האחרונים (חכמת אדם, ערוך השלחן, שבט הלוי ועוד), שיש לכל ירא שמים להחמיר במשך כל השנה, כמ"ש הש"ך. וכן ידוע מה שהביא במשנה ברורה בשם האחרונים (ריש סימן רמ"ב) שיש ענין להדר ולכבד את שבת קודש ולא לאכול פת פלטר, אא"כ אין לו פת ישראל.



ג.

חזינן מכל הנ"ל שכל הנידון שלנו נוגע כמובן לשיטת השו"ע בעיקר הדין, ואף לאלו שיוצאים ביד רמ"א יש הרבה מקום לחשוש ולהחמיר על עצמם, ובפרט יראי שמים. לכן, שאלה דידן שייך הרבה גם לבני ספרדים וכן לבני אשכנז, ולפחות בזמנים מסוימים כנ"ל, דהיינו עשרת ימי תשובה או שבת קודש. וכעת נדון האם ניתן להקל לקנות פת פלטר כיון שיותר נוח להשיג אותו וכן חוסך הרבה זמן, במקום לקנות פת של ישראל.



ד.

הנה כתב הרשב"א בתורת הבית הקצר (ב"ג שער ז') שאפילו במקום שיש פלטר ישראל, אם אין הפת של פלטר ישראל כפת הפלטר של גוי, מותר, כיון שערב עליו יותר. וכתב הטור (שם) שאין נראה כן מדברי הירושלמי שכתב להתיר דוקא במקום שאין פלטר ישראל מצוי, אבל אם הוא מצוי אלא דפת של גוי ערב לו יותר לא התיר.

ה.

ובבית יוסף (שם) הקשה על דברי הטור, שהביא את דברי הרשב"א, כמ"ש לעיל, והעיר שבודאי לא נעלמו מהרשב"א דברי הירושלמי, ואין לחשוד אותו בזה, ועוד דאם הטור היה רואה את דברי הרשב"א בתורת הבית הארוך לא היה מקשה עליו מן הירושלמי, כי שם הביא את דברי הירושלמי והבבלי, וכתב שמי שיש בידו פת, או שיש פלטר ישראל ויש פלטר גוי עושה פת יפה ממנו או ממין אחר שאין בידו של פלטר ישראל, מותר לקנות מפלטר גוי, דכיון שהותרה פת של פלטר הותרה לגמרי, כל היכא דליכא פלטר ישראל כמוהו, דכיון דדעתו נוחה יותר בפת פלטר זה מפני חשיבותו בעיניו הרי זה כפת דחוקה לו, וכן נהגו וכן דעת מורי הרב ז"ל, עכ"ד.

ו.

בשו"ע (סעיף ה') כתב: "יש אומרים שמי שיש בידו פת, או שיש פלטר ישראל, ויש פלטר גוי עושה פת יפה ממנו, או ממין אחר שאין בידו של פלטר ישראל,, מותר לקנות מפלטר עובד כוכבים במקום שנהגו היתר בפת של פלטר,, דכיון דדעתו נוחה יותר בפת פלטר זה מפני חשיבותו בעיניו, הרי זה כפת דחוקה לו". וכבר הזכרנו את דברי הש"ך (ס"ק ט') שקיימא לן כן לדינא, אפילו למי שמקפיד בפת פלטר כל השנה, וכמו שכתבנו לעיל שלדברי השו"ע אין כ"כ נפקא מינה בעיקר הדין, אלא לבני הספרדים או לבני האשכנזים שנוהגים להחמיר בזה כל

השנה או בעשרת ימי תשובה או לכבוד שבת. ומה שכתב השו"ע מדברי הרשב"א "פת יפה", לכאורה הכוונה היא שזה יותר טעים או נראה יותר יפה, וזה מה שהתירו. ועי' בספר היקר ענפי משה הל' מאכלי עכו"ם (סימן ט'), לידידי הרה"ג ר' משה חליוה שליט"א, במה שהאריך בזה בטוב טעם ודעת.



ז.

והנה יש לחקור בהך קולא של השו"ע, האם ההיתר הוי דוקא בדבר שהוא משובח בעצם הפת עצמו, כגון יותר טעים, או שלא דוקא בטעם או ביופי של הפת, אלא אפילו אם יותר נוח לו להשיג פת כזה מאשר פת ישראל. ונפק"מ בנידון דידן, שאם הגדר של פת יפה הוא לאו דוקא בטעם או ביופי של הפת אלא בכל סיבה שהפת חביבה לו יותר, א"כ לכאורה ניתן להקל בכה"ג, משא"כ אם ההיתר הוא דוקא בפת שיש לה טעם יותר טוב וממילא ערב לו יותר, א"כ לכאורה אין מקום להקל בכה"ג, כיון שזה לא תלוי בגוף הפת עצמו אלא בסיבה צדדית, ואין להקל.



ח.

ומצאנו שדנו האחרונים בפרטים דומים, כגון דברי הפרי תואר (ס"ק ז') הידועים, אשר הובאו בדרכי תשובה (ס"ק מ"א), שכתב דנראה שדוקא אם יש קצת רווח בפת פלטר גוי, אבל בתוספת תענוג לא, ובספר חלקת בנימין (סימן קיב ס"ה) ביאר שזה בכגון שהאדם שבע יותר מפת זו, או שמחמת עריבותה יכול הוא לאכול ממנה יותר, אבל משום תוספת תענוג בלבד לא התירו. אולם עי' בשו"ת יבקש תורה חלק ז' (סימן ל"ט אות ד') שהעיר על הפרי תואר, וכן הביא בחלקת בנימין שם, דמאחר ושאר פוסקים לא חילקו בכך לכן נראה דשרי בכל ענין.



ט.

בספר פתחי הלכה על הל' כשרות (עמוד נ"ז) כתב דאם פת ישראל מצויה אבל פת פלטר נכרי נמכרת יותר בזול, אם ההבדל בין המחירים הוא דבר ממשי לפי מצבו הכספי, מסתבר שיכול לקנות פת פלטר נכרי, וטעמא דמילתא משום דלא גרע ממה שפת פלטר יפה ממנה, שלדעת הרשב"א נחשב זה כפת דחוקה לו, כל שכן אם הוא דחוק קצת מחמת איבוד ממונו. והרי לדינא מותר לדעת הרמ"א אפילו אם פת ישראל מצויה, כמו שכתב הש"ך (ס"ק ח').

ועוד כתב שם דמשום הבדל מחיר של כמה פרוטות אין לקנות פת גוי אם פת ישראל מצויה, משום דלא עדיף ממה שכתב הפרי תואר (ס"ק ז'), שתוספת תענוג אינו בכלל מה שכתב הרשב"א שפת פלטר יפה מפת ישראל, עכ"ד.



י.

ועי' בספר בישול ישראל (עמוד י"ז בהערה), שהביא את דעת הגר"ש פעלדער שליט"א, שפסק דהגם שיש להחמיר לכתחילה כדברי השו"ע (סעיף ב'), דדוקא כשאין פת ישראל מצויה קונים פת פלטר, וכדעת כמה מגדולי האחרונים, מ"מ אם יש הבדל במחיר אפשר להקל ולקנות פת פלטר. ואע"פ שדעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל דיש להחמיר אפילו אם יש הבדל במחיר, לפי שעדיין נחשב כפת ישראל מצויה, מ"מ אין לנו להחמיר כ"כ, אלא לספרדים הנגזרים אחרי הפסק של השו"ע, ואף שהכף החיים המובא לקמן מיקל בזה בהבדל מחירים אפילו לבני הספרדים, מ"מ הגרי"ש אלישיב זצ"ל החמיר אפילו בכה"ג. אולם, אנו שיוצאים ביד רמ"א, הרי שאם יש הבדל במחירים, וזה משמעותי בשבילו אפשר להקל, ע"כ דעת הגר"ש פעלדער שליט"א.

וכתב לי הגר"י שוב שליט"א, שאף הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א פוסק כן לקולא. אמנם, דעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שיש להדר ולקנות את הפת היקרה עד שיעור יוקר של שליש הדמים, ע"פ המבואר בשו"ת מהר"ם אלשקר, ומשמע מדבריו שדעתו נוטה להחמיר כן אף לבני אשכנז.



יא.

ועוד הביא בנועם הלכה (פרק ד' סעיף ל-לא) את דברי הפתחי הלכה הנ"ל והוסיף שיש לדייק כדבריו מכף החיים ס"ק ל', שכתב דנהגו לקנות פת גוי אפילו כשיש פלטר ישראל, דאם כולם יקנו מהישראל יעלה המחיר של פת ישראל ביוקר, ומשמע מדבריו דאם ההבדל של המחיר הוא יותר מדי יש להתיר. וראה עוד בספר מסורת משה חלק א' (יורה דעה אות ס"א), שהביאו שפסק שם בעל האגרות משה זצ"ל שהטענה של מחיר יותר יקר לפת ישראל הוי טענה הגונה לעני או למי שאין לו כעת כסף, ואז הוי כשעת הדחק.



יב.

והביא שם בספר נועם הלכה דלא התירו לקנות פת גוי מפני שהוא קרוב יותר לביתו, וגם הביא שם שבעל שבט הקהתי שליט"א נשאל בזמנינו, שיש עיירות גדולות, עד כמה הטריחו ללכת בכדי לקנות דוקא פת ישראל, והשיב דלכאורה יש להחמיר בכל מרחק כיון דלא פלוג.



יג.

היוצא מכל הנ"ל הוא שיש כאן מחלוקת האם ניתן להקל לקנות פת פלטר במקום שמצוי פלטר ישראל כאשר ישנה סיבה צדדית מדוע יותר נוח או שמעדיפים יותר לקנות פת פלטר, אפילו שאין שום עדיפות מצד טעם הפת, וכגון הפרש במחיר הפת וכדומה. ולפי זה היה מקום לדון בנידון דידן, דלפי המקילים שגם שאר סיבות, כגון הפרש במחיר, התירו לקנות פת פלטר וזה נקרא יפה אצלו, הרי שמי שצריך לחפש הרבה מקומות לחנות את הרכב שלו ושוב להמתין בתור ארוך גם נחשב כפת דחוקה לו ומותר לו לקנות פת פלטר, ובפרט לפי המקילים הנ"ל כשיש הפרש במחיר.

ומאידך יש לומר שכל ההיתר שמצאנו בדברי הרשב"א והשו"ע הוא כשהפת יותר טעימה, שהוא דבר שתלוי בגוף הפת עצמו, וכן נראה שכך למד בספר חלקת

אם מותר לקנות פת פלטר כשנוח יותר לקנותו מפת ישראל רנה

בנימין (ס"ק נ"א), שכתב שמדברי השו"ע משמע דדוקא מחמת מעלה בגוף הפת הוא דשרינן, אבל אם רוצה לקנות פת גוי מפני שהיא יותר בזול או מפני שיש טירחה כדי להגיע לקנות את הפת של ישראל, וכגון דוגמא דידן שכרוך בהמתנת זמן וקושי בזה, מ"מ כיון שאין זה דבר שתלוי בגוף הפת אין לנו את ההיתר הנ"ל. ועוד כתב בספר נועם הלכה שם שאסור לקנות פת גוי מפני שהוא זול יותר מפת ישראל, משום דכל ההיתרים שמצאנו בפת גוי הוא משום טיב הפת, אבל לא מפני הנוחיות של האדם, כמ"ש בפרי תואר (ס"ק ז'), ואם יש לו קצת ריוח יש להקל.



יד.

ולדינא, מי שרוצה להקל לקנות פת פלטר, אפילו כשמצוי פת ישראל, כיון שקשה לו מבחינת הזמן להשיג את הפת ישראל וכן כרוך בזה קושי של תור ארוך או חסר מקום לחנות את הרכב וכדומה, יש לו על מי לסמוך, ומ"מ לכתחילה יש לחוש לדברי הפוסקים שההיתר לא כולל כל סיבה צדדית של עדיפות שקיימת בעולם כדי להשיג את הפת הזה. וכן כתב לי במח"ס שבט הקהתי שליט"א, שלכאורה יש לדמות נידון דידן לדברי השו"ע והפוסקים בסעיף ה', ברם החלקת בנימין כתב כבר דאסור.

בברכת התורה ידידך
יעקב אהרן סקוצילס



הרב נריה אור

מקום פאות הראש

פתיחה

עמדתי ואתבונן בדין פאת הראש עד היכן היא. האם מקומה הוא עד סוף האוזן, כלומר למטה מן האוזן, או עד אמצע האוזן. והנפק"מ היא האם מותר לגלח מאמצע האוזן ולמטה בכעין תער כדין פאת הזקן, וכפי שנהגו רבים להקל, או שצריך להחמיר, כדין פאת הראש שאסור לגלח אלא עד שיוכל לכוף את עיקר השערה לראשה או שיוכל לאוחזה, וכמחלוקת הראשונים (כפי שיבואר אי"ה). ובדורנו נהגו רבים מבני התורה לגלח בכעין תער מאמצע האוזן (או מהעור הרך שבאוזן וכפי שיבואר), ויש לבוא ולעמוד אם מנהג זה מנהג ישר הוא או שהוא נעשה מחוסר ידיעה ובטל [ובכה"ג ל"א אם הלכה רופפת בידך פוק חזי וכו'"], וזה החלי בס"ד.

א.

ביאור הנפק"מ

ידועה מחלוקת הראשונים האם בפאת הראש מותר כעין תער או לא, וברמב"ם (בל' ע"ז פ' י"ב ה"ו) כתב וז"ל: "ומותר ללקט הפאות במספריים ולא נאסר אלא בתער" (ועיין בכס"מ). ובטור כתב בשם הרמב"ם שאינו חייב אלא בתער, אבל לפי"ד אביו הרא"ש אסור נמי במספריים כעין תער, ואלו הם דברי הרא"ש במס' מכות (סי' ג') יעו"ש. ובב"י הביא שכן היא גם דעת תוס' בשבועות ודעת רבינו ירוחם, יעו"ש. ובריטב"א מבוארת שיטה אמצעית, שמלקט ורהיטני אסור ומפני שהם משחיתים את כל השיער ובכך הוא משווה צדעיו לאחורי פדחתו, אך במספרים מותר. ועל כל פנים בשו"ע הביא (סי' קפ"א סעי' ג') את ב' הדעות וסיים דיש לחוש לדברי הרא"ש. וא"כ עולה שבפאת הראש יש להחמיר ולא לגלח אפי' לא

(א). ובכח לבוא ולאסור דבר שנהגו בו היתר עיין בתוס' בשבת (דף קטז: ד"ה וכו' ש).

במספרים כעין תער^ב. ומבואר עוד דלפי השו"ע יש מקום להקל מעיקר הדין כד' הרמב"ם מהא דכתב שיטת הרמב"ם בסתם^ג.

ובגדר עובי פאת הראש שמותר כדי שלא ייחשב כעין תער נחלקו האחרונים. בחכמת אדם (כלל פ"ט סי' ט"ז) כתב שאינו סמוך לבשר ממש אבל אם הוא סמוך לבשר ממש הוי כעין תער ואסור. אולם יש שכתבו שצריך להחמיר וישאיר בגודל שיכול להשאיר כדי לכופ ראש לעיקרו (כ"כ בשו"ת צמח צדק החדש יו"ד סי' צ"ג אות י"ז), ובשו"ת חת"ס האריך בנידון זה ומשמע מדבריו כדברי הצמח צדק. ואכמ"ל. ועל כל פנים הואיל שדברי השו"ע שמה שמחמירים כלל לא לגלח כעין תער כד' הרא"ש הוא מפני חומרא ונראה שמעיקר הדין יש להקל כשיטת הרמב"ם, כאמור, נראה שבענין השיעור שצריך להשאיר בפאת הראש יש מקום להקל כד' החכמת אדם, וישתדל שלא יהיה סמוך לבשר ממש. ויעוין עוד בשו"ת שאול שאל (סי' קנ"ח), וע"ע במה שהאריך בנידון זה בעולת יצחק (רצאבי, ח"ב סי' ק"ס) [אם כי יש להדגיש שבד"כ אדם שחותך השערות כדי שלא יהיו סמוכות לבשר בד"כ אפשר ג"כ לכופ ראש לעיקרו, אולם ודאי שעדיין אפשר לחתוך את השערות באופן שלא יהיו סמוכות ועל כל פנים לא יוכל לכופ ראש לעיקרו אך קשה לצמצם. וק"ל].

לעומת זאת, בדין פאת הזקן כבר פסק השו"ע (שם סעי' י') שמותר לגלחם במספרים כעין תער. וע"ע במש"כ האחרונים בדין פאת הזקן ובדין מכוונות הגילוח ואכמ"ל [ועיין במש"כ בשו"ת יבי"א (ח"ט סי' י' ח' יו"ד) ומשם בארה].

וא"כ ישנה נפק"מ עד היכן חשיבא פאת הראש - האם עד סוף האוזן או אמצע האוזן, והיא - האם יכול לגלח כעין תער מאמצע האוזן או שיצטרך להחמיר שלא לגלח כעין תער כלל עד סוף האוזן.



ב). ועי' בזה בירחון האוצר גיליון ט' עמוד קי"ג.

ג). ואגב אורחא יש להעיר שמלשון השו"ע הנז' יש להביא ראיה למחלוקת אחרוני דורנו, מרן בעל היבי"א ומרן בעל האול"צ, האם כשמרן השו"ע כתב סתם ויש דעתו כהיש או כהסתם. ואין דעתי ח"ו להכניס ראשי בין גדולים, אך לפי מיעוט ערכי נראה שמד' השו"ע מוכח כדברי היבי"א שהלכה כסתם ולא כהי"א, דאל"כ אמאי הוצרך לכתוב ויש לחוש לדברים אם פסק כמותם. ודו"ק. ובזמנו שמעתי מפי מרן הראשל"צ הרב יצחק יוסף שליט"א דיש באמתחתו עוד ראיות כדו' וכללים אלו מבוארים באריכות בספרו עין יצחק ח"ג יעו"ש. ואכמ"ל.

ב.

דברי הריב"ן והמחלוקת בביאור דבריו

במשנה במכות (כ.) אמרינן: "המקיף פאת ראשו חייב על כאו"א על הראש שתיים אחת מכאן ואחת מכאן", וכתב שם רש"י ז"ל: "שתי פאות יש לו לראש שהראש כשתי חתיכות מקום השיער חתיכה אחת ומקום הפנים והזקן חתיכה אחת ומתחברות זו עם זו בצד האוזן מלפניו מקום שלועזין קורין טנפל"א ושם נקרא פאה ששם סוף הראש מקום חיבור הפרקים וכו'". ומבואר מד' רש"י שמקום פאת הראש מסתיים בסוף האוזן, דהרי כתב שבמקום האוזן הוא חיבור הראש והפנים ומתבאר שכל מקום החיבור חשיב כפאת הראש. שו"ר שבשו"ת ארץ צבי (סי' ג' אות ה') כתב לדייק ג"כ בדברי רש"י (ד"ה שתיים מכאן) שכתב: "וכל מה שלמעלה מן הצידיעא בכלל פאת הראש" [והצידיעא ביאר שם רש"י שהיא חודו של לחי] וא"כ עולה שרש"י ס"ל שהוא עד סוף האוזן. אך כבר כתב שם לדחות זאת, מפני שרש"י כתב שפאת הראש וזקן מתחברות במקום שלועזין קורין "טנפל"א" והביא את דברי התוס' יו"ט, שכתב שה"טנפל"א הוא ה"שלוף" והוא למעלה מן האוזן [ונראה לענ"ד להביא ראיה לדבריו מרש"י בשופטים (ד, כב), שכתב שהרקה הוי צדעא עיי"ש, וי"ל שהרקה הוי העצם שנמצאת באמצע האוזן. וק"ל]. ולכן כתב שמקום פאת הראש הוא עד אמצע האוזן.

אולם ברש"י לאחמ"כ כתב גבי פאות הזקן: "אחד למטה מן האוזן מקום שלחי התחתון יוצא ומתפרד שם". ולפי"ז דייק בשו"ת תפלה למשה (ח"ג סי' כ') שפאת הראש נמשכת עד לחי התחתון, שהוא למטה מן האוזן, והקשה מלשון הגמ' "משווה צדעיו", שמשמע ממנה שרק בצדעים ולא מתחת להם, ודוחק לומר שהצדעים נמשכות עד לחי התחתון, ועוד שבמציאות ל"נ כן. עוד הראה שם שהדבר מפורש בפי' ריב"ן בדף כא. ועל כל פנים העלה שם שאי"ז מפי' רש"י עצמו אלא מפי' ריב"ן (כ"כ הריטב"א) ומפני שהוא שיטה דחיקא אין הדבר מוכרח דצריך לחשוש להאי דינא. עיי"ש וע"ע בסמוך.



ג.

ראיות מד' הראשונים דלא כפשטות הריב"ן

ואכן כדברי הא"צ מבואר ברוב הראשונים, שמקום סוף פאת הראש הם במקום הצדעים והוא חיבור הלחי עם הגולגולת ולא בסוף האוזן. ראשית, רש"י בשבועות (ב:ג. ד"ה על הראש) כתב וז"ל: "מקום חיבור הלחי עם הגולגולת והם מקום הצדעים" וכ"כ הר"ח (הובא בתוס' שאנץ מכות דף כ. ד"ה ועל הזקן) כלשון רש"י הנ"ל.^ד

עוד מבואר כן מד' הרמב"ם (ע"ז פרק יב ה"ז) שכתב שפיאות הזקן הן חמש פאות ואחת מהם היא בלחי העליון, ומבואר שחלק מן האוזן הוא מפאת הזקן [שהרי לחי העליון הוא מהפה ולמעלה ולחי התחתון הוא מהפה ולמטה וחיבור הלחי התחתון עם העליון הוא תחת האוזן ממש. כמבואר בד' הראשונים וק"ל ואכמ"ל].

ויעוין עוד במש"כ בבדק הבית (ב"י שם): "ומתחברות זו עם זו בצד האוזן והיא נקראת צדעא", וא"כ מבואר שבצד האוזן הוא סוף פיאת הראש כמבואר שם ואכמ"ל.

וכן ראיתי בשו"ת עשה לך רב (ח"ט סי' י"ד), שהביא ראיה מדברי המאירי: "ולחי העליון הוא צד הלחי שמן הפה ולמעלה ומקום בליטתו הוא סמוך לאוזן כנגד הנקב מצד הפנים", וא"כ מבואר שעיקר דין פאת הראש הוא עד הנקב שבאוזן. וזה כפי שכתבנו, שהוא עד העצם וק"ל. שו"ר בשו"ת תפלה למשה (שם), שהביא ראיה מד' המאירי בדף יג. וז"ל: "ולענין פאה חייב על הראש שתיים וכו' צידעא מכאן וצידעא מכאן מקומות שמתחבר בהם עצם הגולגולת שבו השיער עם הלחי העליון שבו הפנים והאזנים שהם הבליטות של האזנים וכו' עכ"ל, וא"כ מפורש שהצדעא היינו המקום הבולט שעל האוזן.

(ד). וכן הדבר מוכח, לענ"ד, מכל דברי רש"י בסוגיין, דאי ס"ל שהוא עד למטה מן האוזן, כדברי השו"ע דלהלן, אזי היה אומר כן ולמה הצורך לומר "חיבור הלחי עם הגולגולת", שהוא מקום לא ידוע כלל, וע"כ שכוונתו כמש"כ [אולם יש מקום לדחות ולומר שאכן בד"כ הא והא חדא שיעורא הוא (ומקום חיבור הלחי עם הגולגולת הוא בסוף האוזן ול"נ במציאות כלל) אלא שפעמים ישנם ב"א שמקום חיבור הלחי הוא מעט מעל מקום סוף האוזן וע"כ רש"י כתב כן. ומש"כ השו"ע שלעולם הוא למטה מן האוזן צ"ל שכוונתו לרוב ב"א ולא פלוג, אך הא והא חדא שיעורא מלבד מיעוט אנשים. אולם דוחק לומר די שפלוגתא עד היכן הגולגולת והפשטות היא כמש"כ, ששיטת רש"י אינו כדעת השו"ע]. וי"ל.

[ובשו"ת ארץ צבי הנ"ל הביא עוד ראיות מד' האחרונים ואצ"ל להאריך, אחר שהם דברי ראשונים כמלאכים. יעו"ש].



ד.

דברי השו"ע והקושי בדבריו

ובשו"ע (שם סעי' ט') פסק וז"ל: "שיעור הפאה הוא מכנגד שיער שעל פדחתו ועד למטה מן האוזן" וכ"כ כבר בב"י. וא"כ מבואר דפליג על כל דברי הראשונים ולא מצאנו ראשון אחד כוותיה וביותר ששיטת הרמב"ם אחד מעמודי ההוראה אינה כד' השו"ע [ובארץ צבי (שם) ר"ל שדברי השו"ע אלו דברי רש"י הנ"ל (וכ"כ הגר"א אות יג') ודחאם, כפי שכתבנו לעיל דו"ק].



ה.

ביאורים שונים בד' מרן ודחייתם

בשו"ת ארץ צבי כתב בהערה שם דיתכן שכוונת דברי השו"ע היא שאינם אסורים מכח דין פאת הראש אלא מכח איסור דרכי האמורי, והביא ראיה מד' המד"ר יעו"ש. ולענ"ד דבריו אינם נראים כלל (וחלק מהדברים העיר בעצמו), שבדברי השו"ע הלשון דחוק שמשמע שהאיסור הוא מדין פאת הראש ולא מטעם אחר, דהא כתב "שיעור הפאה וכו'". ועוד נראה שגם אין איסור כלל מדין דרכי האמורי, וכבר האריך כן מרן פאה"ד ביבי"א (ח"ט יו"ד סי' י' אות יב'), והביא ראיה מד' הב"י עצמו (יעו"ש), שאין איסור כלל משום "בחוקתיהם לא תלכו", שהוא איסור רק כשמתכוון להידמות אליהם אך הכא שלא רוצה כלל להידמות אליהם אין איסור כלל. ויעו"ש עוד שהביא סניפים להקל מצד זה (וקצת תימה על מרן בעל היבי"א דלא זכר שר את דברי המד"ר שהביא הא"צ הנ"ל, שכתב דיש איסור משום דרכי האמורי). וא"כ אי מהא לא חיישינן.

ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קפ"ג אות ב') כתב שמה שמחמיר השו"ע שצריך עד סוף האוזן הוי חומרא מדרבנן ומפני דא"א לצמצם ואין אנו בקיאים כ"כ בצמצום

שיעורים. עוד העלה שם שעל כל פנים חומרת השו"ע היא רק עור הרך שבאוזן ולא עד סוף האוזן לגמרי, והוכיח כן מדברי רש"י בבכורות (לו. ד"ה אבל לא מן העור), דאמרה שם הגמ' נפגמה אוזנו מן החסחוס אבל לא מן העור וכתב רש"י וז"ל: "דהדר בריא ולא הוי מומא והאי עור היינו אליה רכה של אוזן" ומכאן הוכיח שהאליה אינה חלק מן האוזן. ע"כ. ולענ"ד יש להעיר ע"ד בתרתי. ראשית, שמרן השו"ע כתב בלשון "למטה מן האוזן" ויתכן דבא לאפוקי מדעה זו, ועוד, שלענ"ד מד' רש"י הנ"ל מוכח להיפוך, דהא רש"י כתב "אליה רכה של אוזן" ומשמע שהאליה אכתי חלק מהאוזן היא, ואי כוונת רש"י היתה כדבריו היה צ"ל "היוצאת מן האוזן" וכדו' ומשמע לכאו' היפוך מדבריו. ועל כל פנים כדבריו ודאי לא מוכח כלל^ה.

ובשו"ת עשה לך רב הנז' רצה לומר שכל דברי מרן אינם אלא בגדר חשש בעלמא ולא מעיקר הדין, והוכיח כן מד' הב"י שכתב וז"ל: "ונראה דכיון דספיקא דאורייתא הוא יש להיזהר מלגלח הצדעים מכנגד שיער שעל פדחתו ועד למטה מן האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם ועל רוחב מקום זה לא תגע יד בתער או במספריים כעין תער", וא"כ מהא דכתב מרן שהוא משום ספיקא דאורייתא על כרחך לא חשיבי אלא רק כחומרא. ע"כ. אולם, לענ"ד, דבריו תמוהים דהרי כל ספק דאורייתא פסקינן לחומרא^ו, ואע"פ שהב"י כתב לשון "יש להיזהר" אך אכתי י"ל שכוונתו דחייבים להיזהר דהרי סו"ס הוי ספק דאורייתא ומהיכן יהיה כח למרן לבוא ולומר דלא יהיה אסור מדינא^ז. שו"ר כתב בשו"ת עולת יצחק (רצאבי, ח"ב סי' ק"ס) שכאן נראה שכוונת מרן לאסור מדינא, ואף שבד"כ לשון מרן שכתב יש להיזהר הוא בד"כ לשון חשש בעלמא, הכא הוי מדינא ומאחר שהקדים שהוא ספק דאורייתא. ועיי"ש עוד שהוכיח כן מלשון השו"ע ואכמ"ל. ובמסקנת הדברים שם העלה דאין לזוז מהוראת מרן ואסור לגלח

ה). ואח"כ ראיתי שכ"כ בשו"ת עולת יצחק המובא להלן וב"ש.

ו). ונחלקו האחרונים בדעת השו"ע, האם ס"ל כרמב"ם, שהוי מדרבנן או כהרשב"א שהוי מה"ת ואכמ"ל.
ז). אולם יש להעיר שהדבר תלוי בחקירה הידועה בדין ספק דאורייתא לחומרא, לסוברים שהוא מה"ת, אזי האם הוא מדין מחודש של איסור ספק ומה דאסרינן הוי מתורת ודאי או שהוא המשך לאיסור הודאי ומה דאסרינן הוא מתורת ספק. ואכמ"ל. וע"ע בשערי ישר להגר"ש שקופ זצ"ל (ש"א פ"ח) וכן במה שכתב עפ"י בעין יצחק (ח"ב עמ' פט'). ודו"ק.

בכעין תער כלל עד סוף האוון. וכן ראיתי שכתב בשו"ת להורות נתן (ח"ג סי' סב') בסו"ד. ובשו"ת עולת יצחק (שם). עיי"ש.

[עוד ראיתי בקונ' דיוקנא קדישא (להר"ר משה דיין זצ"ל ראב"ד דמקו"ח בברזיל) ג"כ כתב דמדברי רבותינו הראשונים יוצא שמקום פאת הראש הוא דלא כד' השו"ע, אולם בד' הריב"ן מבואר כוונתו ונעלם ממנו דברי הא"צ הנז'. והעלה שם דיש להזהיר בלשון של זהורית שלא יגעו עד סוף האוון שזה נקרא פיאות].

וכעת מצאתי למש"כ הגאון הרב משה לוי בשו"ת תפילה למשה (שם, וחלק מהדברים צורפו לעיל במקומם) שכתב לבאר שמש"כ בשו"ע "למטה מן האוון" הכוונה למטה מתחילת האוון ועיי"ש שכתב להוכיח כן בדברי האחרונים. ועל כל פנים רוב האחרונים לא הבינו כדבריו בדעת השו"ע, וכגון החת"ס (יו"ד סי' קלט') וכן האמרי יושר והארץ צבי ולהורות נתן הנז' ועוד]. אמנם בשו"ת עולת יצחק (שם) הביא את דברי שו"ת שאול שאל (סי' ק"ס) שכתב כד' הרב משה לוי זצ"ל אך על כל פנים בדברי רוב האחרונים לא מבואר כן. ושמא כסניף נוסף להקל בנ"ד יש סעד וסמך להביאו. וצל"ע [וראה מש"כ בסוף הדברים מס' פאת זקנך ומד' הרמב"ם בפיהמ"ש ודו"ק ויש השתא יותר מקום לדבריו].

ואינה ה' לידי לראות בקו' אור תורה (טבת התשמ"ח סי' נ' אות ג') את דברי מרן הגאון הנאמ"ן שליט"א וזת"ד דאכן מדברי השו"ע משמע שאסור לגלח עד סוף האוון אך צ"ע שלא ראינו מי שנזהר בזה ורובם משאירים עד אמצע האוון ומשם ולמטה מתגלחים כעין תער (והראה שם לחת"ס ועוד אח' כאשר יראה המעיין שם ואכמ"ל). ויישב את דברי השו"ע, דכיון דבסעיף ג' סתם מרן כדעת הרמב"ם, וא"כ מעיקר הדין מותר לגלח את פאת הראש כולה במספריים, ועוד דבדין פאת הראש נחלקו מה שיעורה - האם ד' (או מ') שערות או (כשיטת רש"י) דסגי שאינו משווה צדעיו, ואע"פ שלשיטת הראב"ה צריך להשאיר כל הפאה כולה וחייב בנטילת ב' שערות (בתער) מ"מ הו"ל ספק ספיקא, שמא במספרים כעין תער מותר. ועוד שבב"י בבדק הבית הביא את דברי הריטב"א, ושם משמע שהוא עד אמצע האוון ולא עד סופה, וא"כ משמע שאחר דברי הריטב"א חזר בו ממש"כ לעיל, דכיון דהוא ספק דאו' יש להחמיר באורך פאת הזקן. והראיה שבשו"ע כתב "וכל רוחב

מקום זה לא תגע בו יד" ולא סיים "אף במספריים כעין תער" וא"כ משמע שהוא רק חומרא. ועל כן יש מקום להקל. עכת"ד.



ו.

הנראה להלכה (אך לא למעשה) והנימוקים להתיר

לפיכך, לענין הלכה ולא למעשה, נראה לענ"ד לומר דיש מקום להקל לגלח עד מקום העצם שבאוזן או עד העור הרך שבאוזן, דבשו"ע משמע שהאיסור לגלח את פאת הראש במספרים הוא חומרא וזהירות וכמו שכתב "ויש לחוש לדבריהם" [ואע"פ שבעולת יצחק הנז' כתב שהוא איסור ממש, כוונתו רק למקום הפאה ולא לעצם הפאה (כלו' לעצם הגילוח במספרים בפאת הראש), כפי שביאר שם העולת יצחק. ופשוט כן בשו"ע למעיין היטב]. ומעיקר הדין מותר לגלח את כל פאת הראש במספרים בכעין תער, רק דנהגו להחמיר בדבר, ומפני דהוא ספק דאורייתא [ובפרט שדעת הרמב"ם, שקיבלנו הוראותיו, היא להתיר וא"כ אגן הספרדים ודאי דיש מקום להקל, אולם לבני אשכנז נראה דיש מקום לאסור, ומפני דהם ס"ל כשיטת הרא"ש והטור ולכן נראה שלבני אשכנז יש מקום לאסור (וראה עוד בסמוך)]. וא"כ כאשר יש ספק על עצם מקום סוף פאת הראש, יש להקל. ובפרט שברוב הראשונים (שתח"י) ראה ראינו שאינם כדברי השו"ע, ואזי יש מקום לומר שדברי השו"ע הינם חומרא בעלמא, כמש"כ בשו"ת עשה לך רב הנז'. ואף שבלשון הב"י לא נראה כן, וכמש"כ לעיל, אך על כל פנים לא נראה דהב"י יחלוק על רוב הראשונים ואחד מעמודי ההוראה, רבינו הרמב"ם. וא"כ מידי ספק לא יצאנו, ועל כן לענ"ד יש מקום להקל לגלח עד מקום העצם או עד סופה בכעין תער. ולא ראינו מי שהעיר על זאת עד ימינו אנו. וכן ראיתי שהעלה בשו"ת ברכת יהודה (ברכה, ח"ד יו"ד סי' ז'). וזה עיקר טעמנו.

והן אמת שראיתי למש"כ הגאון החת"ס (או"ח סי' קנ"ד) וז"ל: "והנה שיעור הפאה באורך מפדחת עד למטה מן האוזן ולא שיהיה אורך כל שיעור כך אלא כל שיעור שגדל מפדחת עד למטה מהאוזן אסור" וא"כ מוכח להדיא שהבין בד' השו"ע כפשוטו אולם י"ל שכ"ז לשיטת בני אשכנז, דס"ל מעיקר הדין כשיטת

הרא"ש, ולכן ס"ל להחמיר, אך אנן, דנקטינן כשיטת הרמב"ם, שמעיקר הדין יש מקום להקל בפאת הראש, הכא ודאי שיש מקום להקל כמבואר.

ונראה להוסיף עוד כסניף להקל, ע"פ מה שמצאתי בס' עין יצחק (ח"ג עמ' רצ"ז) שהביא את דברי הגאון חקרי לב שכתב בשם המשאת משה, שבמקום שמרן השו"ע חולק ע"ד הרמב"ם אזי העושה כאחד מדברי שניהם לא משתבש. ועוד הביא שם את דברי הרב המג"ן, שפסק באיזה מקומות כדברי הרמב"ם ולא כדברי השו"ע. וא"כ הרי הראנו לעיל שמדברי הרמב"ם מוכח דלא כהשו"ע, וגם הרמב"ם ס"ל שפאת הראש הוי עד אמצע האוזן. ואע"פ שבעין יצחק כתב שם (מדנפשיה), שרק במקום צורך יש להקל, בכ"ז כסניף ודאי שיש מקום להחשיבו [ובפרט שבאחרונים הנ"ל לא משמע שהוי רק במקום צורך].

עוד יש סניף נוסף, דהרי הראשונים נחלקו מהו שיעור הפאה שצריך לתלוש כדי שיתחייב בהקפת הראש, והרמב"ם כתב דלא נתנו חכמים שיעור אלא ששמע מרבותיו דשיעורו אינו פחות מארבעים, וגירסת הטור ארבע, וא"כ יש מקום לומר דסגי בהשאת ארבעים או אפי' ארבע שערות. אולם, בב"י כתב להעיר בדבריהם, כמובא לעיל. על כל פנים מידי ספק לא יצאנו. וק"ל [ועוד דהא דפסק הב"י להחמיר הוא מדין ספק דאורייתא לחומרא, ואנן נקטינן שדעת מרן להחמיר בספק דאורייתא הוי דין דרבנן] וא"כ מדאורייתא אי"צ להחמיר כלל בהאי ספיקא. אולם יש לדחות מפני דסו"ס אחר שרבנן פסקו להחמיר בספק דאורייתא סו"ס חשיב כדין ודאי ולא כספק. ויל"ע, וע"ע מש"כ בהערה בסמוך].

ועתה הראוני מש"כ מחבר אחד (ס' פאת זקנך עמ' מ"ח) בשם מרן הגר"נ קרליץ שליט"א, ששיעור הפאה הוא עד אמצע האוזן, מפני שסוף האוזן ע"פ הרפואה הוא רק חור האוזן, ושאר הבשר מסביב לאוזן יש לו שם אחר, וסוף החור מקביל לסוף העצם ולכן יש מקום להקל עד סוף העצם. עכת"ד ויש להביא ראיה לדבריו מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש (נגעים פ' יד' מ"ט), דהתם כתב הרמב"ם לגבי הביאור בתנוך האוזן וז"ל: "כי גוף סחוס עגול בולט על פני האוזן כלפי פנים שאם נוגע בו האדם ימצא שהוא חזק בדומה לעצם ומחוצה לו בשר רך כפוף סובב את האוזן כולה ולפנים ממנו הוא האוזן כולה וכו'" עיי"ש. ולכאור' מבואר להדיא שהבשר

(ח). ראה בעין יצחק ח"ב עמוד ז' ועמוד נ"ב.

מחוץ לאוזן אינו חלק מן האוזן, דהא כתב "סובב את האוזן", ומשמע שרק פנים האוזן כלפי פנים הוא עיקר האוזן. ולכאורה הוא סייעתא להדיא לדבריו. ויל"ע.
 עוד הראה שם למש"כ בס' כרם שלמה (לגאון הרב גרוס שליט"א סי' קפ"א אות י"ח),
 דיש להחמיר בנ"ד ודלא כמש"כ. וסמך שם ע"ד החת"ס הנז'.



העולה מכל האמור

נראה שמעיקר הדין יש מקום להקל לגלח במספרים כעין תער או במכונת גילוח שאיננה תער [ויש לבדוק כל מכונה לגופה, ועיין בס' כשרות מכונות גילוח בהלכה לרב דרעי זצ"ל ומשם בארה], עד העור הרך שבאוזן ולכה"פ עד אמצע האוזן [בד"כ היינו העצם המורגשת ליד האוזן]. והמחמיר לא לגלח עד סוף האוזן בכעין תער תע"ב. וכן העלה בשו"ת תפילה למשה הנז' מטעם אחר. כל זאת לבני ספרד, הפוסקים כשיטת הרמב"ם, אולם לבני אשכנז, דס"ל כד' הרא"ש, הדבר יותר דחוק להקל^ט, כמבואר לעיל. והנלענ"ד כתבתי.



(ט). ובדברי עם הגאון הגדול הרב שלום גלבר שליט"א (מח"ס אורחות שבת) אמר לי, שאף לבני אשכנז הסברא נותנת דמקום הפאות הוא עד מקום גידול לילדים קטנים, והוא עד העצם שבאוזן.

הרב צבי כהן

בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר כבעלים*

פרק ה'(**)

א.

צ"ע בשיטת רבי אליעזר, דס"ל כב"ש שאין שאלה בהקדש כמ"ש בערכין (כ"ז), והקשו הרי יש מ"ד דס"ל לר"א שיש שאלה בחלה כמ"ש בפסחים (מ"ז), והבאתי לעיל שכבר עמד ע"ז המאירי בפסחים שם. ותירץ המאירי שרק בהקדש ס"ל כן, כדי שלא יפסיד ההקדש. והאחרונים תירצו, שבחלה מודה ר"א משום שאינה בכלל הקדשות. אולם עדיין צ"ע, מאחר שכל דין שאלה בתרו"מ ילפינן מהקדש, כמש"כ רש"י, רשב"ם, המאירי ותוס' הרא"ש הנ"ל, א"כ לר"א, דלא ס"ל לגז"ש ד"זה הדבר", מנ"ל דין שאלה בתרומה. ובע"כ צ"ל דלר"א יש לתרומה ילפותא בפנ"ע וצ"ע. ולעיל כתבתי ליישב באופן אחד, אבל יתכן לפרש באופן נוסף.

ב.

והנה באמת מצינו בקרית ספר למבי"ט (הל' תרומות פ"ד) שכתב שיסוד דין שאלה בתרומה הוא משום שתרומה היא ב"ב תאחר", ולכן הרי היא בכלל "בל יחל", הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלים לו, דאכל מאי דהוי בכלל נדר קאי. וא"כ י"ל דכך היא שיטת ר"א ויש לשאלה בתרומה לימוד בפנ"ע.

אמנם דברי המבי"ט תמוהים, דמה הביאו לפרש כן, שלא כדברי הרשב"ם והרא"ש, ועוד שלדבריו גם כל נדרי הקדש יש ללמדם מכך שהם קרויים נדר, ואמאי איצטריך ריבוי מ"זה הדבר". ואם כי י"ל שבנדרי הקדש החמורים צריך

(*) פרק ה מתוך ו.

(**) ראה פרקים א-ב לעיל בגיליון יב עמוד רפ"ג, ופרקים ג-ד לעיל בגיליון יג עמוד רי"ב.

ריבוי מיוחד, משא"כ בתרומה, שהיא כחולין לגבי הקדש, אבל לא מסתבר שהמבי"ט יקבע כן מסברא בעלמא.

ג.

והנה בר"מ (פ"ד מהל' נדרים ה"ח) כתב, "וכשם שהאב או הבעל מפר נדרי איסור כך מפר נדרי הקדשות, הדומין לנדרי האיסור". וכתב הרדב"ז, שהמקור הוא ממה דמקשינן פרשת ראשי המטות לשחוט חוץ לענין שאלה בהקדש, והו"ה לענין הפרה, הכתובה בפרשת ראשי המטות [ברדב"ז כתב שלפי"ז זר שאכל תרומה ונשאל עליה פטור ממיתה בידי שמים, והקשה ע"ז בהר צבי (זרעים ח"א עמ' קע"ו) הרי הדרה לטיבלה וגם על טבל חייבים מיתה בידי שמים. ונראה לתרץ, דכיון דרק במזיד חייבים, א"כ כשאכל הרי הזיד על איסור תרומה אך לא על איסור טבל, וז"פ]. אולם עדיין צ"ע, שאי"ז דרך הר"מ לכתוב הלכה שאינה מפורשת בחז"ל. ומ"ש בכתובות (נ"ט ע"א) שמפר כשנדרה יקדשו ידי לעושיהן, י"ל שזה דוקא בקונמות, שאינם הקדש גמור, וגם יש לחלק בין קדושת דמים לקדוה"ג, דקונמות אינם קדוה"ג ממש, כמש"כ בספר הישר לר"ת (סי' רי"ג) ובשטמ"ק כתובות בשם הריב"ש.

ד.

ונראה לפרש מקור הדברים, שהר"מ אזיל לשיטתו בסה"מ (מ"ע צ"ד) שמצות "ככל היוצא מפיו יעשה" היא מצוה אחת עם "מוצא שפתיך תשמור", וכוללת את כל מה שקיבלנו על נפשנו במלת שבועה ונדר וצדקה והקרבן, וכך היא שיטתו בריש הל' נדרים ובמנין המצוות שם. וכתב שם הרמב"ן בהשגות לסה"מ, שהר"מ למד כן מהספרי פרשת מטות, "לא יחל דברו" "מגיד שעובר על בל יחל ועל בל תאחר וכו'. ר"ע אומר 'ככל היוצא מפיו יעשה' 'ואשה כי תדור נדר', מקיש אשה לאיש, מה האיש עובר על בל יחל ועל בל תאחר אף אשה וכו'". וא"כ לדעת ר"ע, שהנדר המוזכר בכתוב "ואשה כי תדור וגו'" מיירי ג"כ בנדרי הקדש, א"כ גם דין הפרה קאי עליהם.

ה.

ולפי"ז דין הפרה בקרבנות נוהג בכל מה שנכלל בכתוב "מוצא שפתיך תשמור", שהוא כולל גם נדבה, דהיינו שאמר 'הרי זו', כמו"ש בר"ה, וא"כ יכול להפר גם נדבה, דהיינו קרבן שהוקדש. ועיי"ש ברדב"ז, שכתב להדיא דשחוטי חוץ הקדש הוא ויכולין האב והבעל להפר. כי מהגז"ש ד"זה הדבר" ילפינן גם לגבי דין הפרה, שנוהג בקרבן ואפילו כשהוא כבר שחוטי חוץ.



ו.

אולם, לפי"ז לכאורה צ"ע, אמאי איצטריך לגז"ש בב"ב (ק"כ), שיש שאלה בהקדש, הרי נדרי הקדש הם בכלל הפרשה. ונראה שבאמת לדרשת הספרי לא קימל"ן כב"ה, דילפי גז"ש, אלא כב"ש, דלית להו גז"ש זו, וכך נראה ממש"ש בב"ב (ק"כ ע"ב) "ולב"ש דלית להו גז"ש הפרת נדרים בשלושה הדיוטות מנ"ל, נפקא להו מדתניא וכו' בן עזאי אומר מועדי ה' נאמרו, הפרת נדרים לא נאמרה וכו' מועדי ה' צריכין מומחין, הפרת נדרים אינה צריכה מומחין". ולכאורה, תמוה לומר שכן עזאי ס"ל כב"ש ומצריך ריבוי אחר לדין זה דהפרת נדרים בשלושה. ונראה מכך שבאמת שיטת הספרי הנ"ל לא ס"ל לגז"ש זו. ולכן צריך ריבוי לדין ג' הדיוטות ובן עזאי ס"ל כהספרי. ובזה מיושבת גם קושיית התוס' (שם ד"ה מיבעי) על דרשת ר' יוחנן דחכם מתיר ואין בעל מתיר. וכדרשת הספרי מבואר גם בברייתא שהובאה בנדרים ג' ע"א.

[ותרומה ילפינן מסברא מהקדש, משום ששניהם מתקדשים על פי דיבורו. ויתכן שזוהי שיטת רש"י בפסחים ובנדה הנ"ל, שכלל נדר עם הקדש ותרומה שכולם קדושים על פיו, ובשבועות כ"ד ע"ב כתב בד"ה והרי הקדש, שבא ע"י נדר וכל נדרים יש להן שאלה, ויתכן שנקט כן על פי הספרי, הברייתא בנדרים ושיטת בן עזאי בב"ב ק"כ הנ"ל, שנדרי חולין ונדרי הקדש כלולים בפרשה אחת של "לא יחל דברו" ו"ככל היוצא מפיו יעשה", והצד השווה שבהם שכולם קדושים על פי דיבורו. וגם פאה וצדקה, הרמוזות בפרשת "כי תידור נדר לד' א' וגו'", נכללות בשם קודש, כמושכ"ל בפ"ד אות ז'].]

בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר כבעלים רסט

ובע"כ צ"ל כן לשיטת ר' ישמעאל בחולין (ט"ז ע"ב) - לפי פירש"י שם - שפרשת "זה הדבר" שבאחרי מות לא מיירי בשחוטי חוץ אלא באיסור שחיטת בשר תאווה. ולדעת הר"מ בהל' שחיטה (פ"ד הי"ח) גם לרע"ק הפירוש בפרשה זו כן.

[אמנם, לכאורה יתכן שגם לרש"י והרמב"ם הפרשה שבאח"מ נאמרה גם לשעה וגם לדורות. ולשעה, דהיינו במדבר, היא מכוונת לאיסור בשר תאווה, לדעת ר' ישמעאל, או גם לדעת ר' עקיבא, לשיטת הרמב"ם. ולדורות, היא מכוונת לאיסור שחוטי חוץ (וכע"ז מצינו בחולין (י"ז ע"א) לגבי מצות כיסוי הדם לשיטת ר"ע, שבמדבר נהג גם בנחירה שהותרה להם והיא נכללה בשם שחיטה ואילו לדורות רק שחיטה מחייבת).

אולם, העיקר נראה שי"ל שרש"י והרמב"ם מודים לרמב"ן, שיסוד השיטה שנאסרה שחיטת חולין במדבר היא לא בפרשה שבאח"מ "איש איש וגו'", אלא היסוד הוא איך לפרש את הכתובים בפרשת ראה "כי ירחיב וגו' בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר", דמר ניחא ליה למימר הכי ולמדרשינהו לקראי בהכי וכו' (וכ"ה ברשב"א). ונראה שעיקר האיסור דבשר תאווה שבפרשת ראה הוא מצד עצם אכילת בהמת חולין בעלמא, שנצטוו בהיותם סמוכים למשכן לאכול רק קרבן שלמים בקדושה. וסובר המ"ד דנאסר בשר תאווה, שגם פרשת שחוטי חוץ באה לאסור בכרת שחיטת בהמת חולין בחוץ, כדי שלא יזבחו לשעירים, כמפורש שם בכתוב. והו"ה וכ"ש שגם בהמת קדשים היא בכלל איסור הכרת שבפרשה. וכך מבואר ברמב"ן עה"ת, שהפרשה באח"מ עוסקת גם בחולין וגם בקדשים.

ושני איסורים אלו הותרו בבואם לא"י. האיסור מצד עצם אכילת בהמת חולין נצטוו בו רק בהיותם סמוך למשכן, שיכולים היו בכל עת להקריב בהמת שלמים ולאכלה בקדושה, ולא בא"י, בהיותם בריחוק מקום ממקום ההקרבה. והאיסור דשחיטת בהמת חולין כדי שלא יזבחו לשדים ג"כ בטל בא"י, ונראה שהטעם הוא משום שכבר לא נמשכו אחר ההקרבה של חולין לשעירים. ורק בקדשים נמשך הדין דשחו"ח נאסרים בכרת.

ונראה שמצד האיסור דאכילת בהמת חולין במדבר אמרו בחולין שם, דהו"א שגם צבי ואייל נאסרו באכילה אע"פ שאינם קרבים. ומסקינן שרק הראויים

להקרבה לשלמים נאסרו באיסור זה, ולא צבי ואייל שאינם קרבים כלל. וא"ש קושיות הרמב"ן בחולין על פירש"י והרמב"ם.

וקושיית רב יוסף שם על דברי רבה, דהו"א שמשגלו יחזור האיסור שבמדבר, הרי משגלו מרחקן טפי ממקדש מאשר בכניסתן לא", יתכן לפרש את דעת רבה לפי הנ"ל, שההיתר בא"י מצד חשש ע"ז "ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים וגו'" הוא משום שכבר לא נמשכו אחר ע"ז כ"כ עד כדי כך שישחטו בהמת חולין לשעירים, ולכן ס"ל לרבה שמשעה שגלו מסביבות המקדש לארץ העמים, הו"א שחזור חשש ע"ז זו כמו במדבר וקמל"ן שכבר אין לדון בחו"ל כדין המדבר].



ז.

עכ"פ לשיטת הר"מ, עפ"י הספרי, נדרי חולין ונדרי הקדש הם ממש כפרשה אחת, גם לדינים המוזכרים רק בפרשת מטות. ולפי"ז מתבארים דברי המבי"ט הנ"ל בקרית ספר (הל' תרומות פ"ד), שכתב שיסוד דין שאלה בתרומה הוא משום שתרומה היא ב"בל תאחר", הרי היא גם בכלל "בל יחל", הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלים לו, דאכל מאי דהוי בכלל נדר קא, עכ"ד. וכתבתי לעיל שצ"ע שלא פירש כהרשב"ם והרא"ש, דילפינן מנדרי הקדש הנלמדים מ"זה הדבר". ועוד, דלבריו גם כל נדרי הקדש יש ללמדם מכך שהם קרויים נדר. ואם כי י"ל שבנדרי הקדש החמורים צריך ריבוי מיוחד משא"כ תרומה שהיא כחולין לגבי הקדש, אבל לא מסתבר שהמבי"ט יקבע כן מסברא בעלמא. ולפי האמור לעיל נראה שדברי המבי"ט הם כעיקר הדברים שהתב"ל, שלדברי הספרי נדרי הקדש כלולים בפרשת נדרים שבמטות ושבכי תצא, וגם בהם מיירי העשה ד"ככל היוצא מפיו יעשה" והל"ת ד"בל יחל", ומאחר שגם נדרי הקדש הם בכלל הפרשה, הרי הם גם בכלל שאלה. וא"כ ילפינן לכל מה שהוא בכלל נדרי הקדש, דהיינו תרו"מ, כמבואר בר"ה (ד"ד) ובתוס' שם (ד"ה ומעשרות), שתרו"מ הם בכלל הכתוב ד"בל תאחר". ועיין במנחת אברהם (ח"ד עמ' קמ"ז-קמ"ט) לגבי דין אמל"ג, שילפינן מ"מוצא שפתיך תשמור וגו'", כמוש"כ הרא"ש בנדרים, וגם תרומה בכלל אמל"ג, לדעת תוס' ביבמות (צ"ג), וכתב מקור לכך שתרומה בכלל "מוצא שפתיך" מדברי הרמב"ן בהשגות לסה"מ - ויסוד הדבר הוא במדרש תנאים לפרשת כי תצא, שבכלל "מוצא

בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר כבעלים רעא

שפתיך תשמור" גם תרומה - וא"כ אין צורך לרבות תרומה לשאלה מילפותא מנדרי הקדש, כי התרומה נכללת בכתובים ד"כי תדור נדר וגו'" "מוצא שפתיך תשמור וגו'", כסברת הקרית ספר.



ח.

ולפי"ז י"ל גם לרבי אליעזר, שאע"פ שס"ל שאין שאלה בהקדש משום דילפינן מתמורה, מ"מ בתרומה, שאינה חמורה כהקדש, יש שאלה, ואע"פ שאין היא בכלל נדרי חולין, אבל הדבר נלמד ממה שהתרומה נכללת ב"מוצא שפתיך תשמור" וב"בל תאחר", וכמבואר בקרית ספר.



ט.

ויל"ע לדעת הרדב"ז הנ"ל, שדין הפרה בהקדשות ילפינן מהגז"ש ד"זה הדבר", א"כ אמאי הקשו בב"ב שם אליבא דב"ש מאי עבידו לקראי ד"זה הדבר", הרי גם לב"ש י"ל דאיצטריך לגז"ש לגבי דין הפרה דהקדשות, שאינו משום טעות המקדיש, ובפרט שעיקר דין הפרה הוא מפורש בכתובים בפרשת מטות ואינו כשאלה, שהיא רק רמוזה שם והיא מהלל"מ.

ויתכן שלא מסתבר לש"ס שהגז"ש באה ללמד רק את דין הפרה בשחוטי חוץ, כי לאחר ששחט בחוץ ועבר על לאו וכתת אין נפק"מ לשוחט, שכבר התחייב. ובע"כ שהכתובים ד"זה הדבר" באים לדרשה אחרת. ורק לב"ה, שהגז"ש היא לדין שאלה בהקדשות, מסתבר לומר שבכלל הגז"ש יש גם את דין הפרה, המפורש בכתוב בפרשת מטות.

ועוד יתכן שפשיטא לגמ' שאם אין שאלה מועילה, משום דהקדש טעות הוי הקדש, גם הפרה לא מהני. ועיין בשו"ת צ"פ (ורשא סי' צ"ט).



י.

ויל"פ את הסברא הנ"ל, כי הטעם שלב"ש הקדש טעות הוי הקדש, הוא משום שהמקדיש גומר בליבו שגם מה שיאמר בטעות יחול, מצד הדיבור או מצד מחשבתו (עיין בתמורה ל"ג), כעין מש"כ הר"ן בנדרים, שבהקדש אין חזרה תוכד"ד משום שהמקדיש אינו מקדיש אלא בדעה והחלטה גמורה, וכמוש"כ לעיל פ"ג אות ג'. ומטעם זה עצמו י"ל שס"ל לב"ש שגם המקדישה אינה תולה ההקדש בדעת אביה או בעלה.



יא.

מש"כ הר"מ בסוף ההלכה הנ"ל: "כך מפר נדרי הקדשות הדומין לנדרי האיסר", יל"פ לכאורה שכוונתו למה שכתב לעיל בפ"א: "הנדר נחלק לשתי מחלוקות, החלק הראשון הוא שיאסור על עצמו דברים המותרים לו וכו' וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי איסר. והחלק השני הוא שיחייב עצמו בקרבן שאינו חייב בו, כגון שיאמר הרי עלי להביא עולה וכו' וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי הקדש". ובה"ד כתב: "מצות עשה של תורה שיקיים אדם שבועתו או נדרו בין שהיה מנדרי איסר בין שהיה מנדרי הקדש, שנאמר 'מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת' ונאמר 'ככל היוצא מפיו יעשה'". ונראה מכ"ז שכאן במשנ"ת ס"ל לר"מ שהמ"ע כוללת רק נדרי רשות, בין בחולין ובין בהקדש, ולא חובות כחטאת. והריבוי בר"ה (ו') גם לחטאות הוא מכלל החיוב, אבל אינו מכלל קיום המ"ע. והר"מ לא הזכיר חיוב ד"מוצא שפתיך" אלא בנדרים של איסר ושל הקדש ולא של חובות, כמקדיש קרבן לחטאתו. וע"ז כיוון הר"מ בפ"ד ה"ח הנ"ל, שהאב מפר נדרי הקדש הדומין לנדרי האיסר, שבא להוציא הקדשות שהם חובה, כמעשר בהמה וכחטאת, שאינם בכלל העשה המפורש בפרשת מטות ובפרשת כי תצא ואין עליהם ריבוי של הפרה.

[אמנם לפי"ז צ"ע איך מפרש הר"מ הסוגיא בר"ה, דמפורש מרבינן גם חטאות במ"ע ד"מוצא שפתיך תשמור". אולם עיין באבן האזל פי"ד ממעה"ק שכתב לגבי "בל תאחר" שהר"מ סובר שהברייתא בדף ד', והיא מהתוספתא, שנקטה רק

בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר כבעלים רעג

שחייבי דמים וערכין וחרמים עוברים ב"בל תאחר", ברייתא זו פליגא על הברייתא שמרבה גם מעשרות לבל תאחר, אלא ס"ל שרק נדר שבא ע"י קדושת פה שהתחייב בזה, עובר בב"ת, ולא מעשרות, שאינו בכלל נדרים אלא שמפריש מה שציוותה תורה עיי"ש. ולפי"ד י"ל שהברייתא שבדף ו' ע"א עה"כ "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לד' א' וגו'", ג"כ פליגא הברייתא שבדף ד' שממעטת מעשרות מ"בל תאחר" וס"ל שגם בעשה ד"מוצא שפתיך תשמור" נכללים רק נדרים ולא מעשרות.

ולפי"ז יתכן שגם מקדיש קרבן לחטאתו דינו כמעשרות, שאינם בכלל נדרים, כי הוא ג"כ מפריש מה שציוותה תורה, ולכן אינו בכלל המ"ע ד"מוצא שפתיך תשמור" ו"ככל היוצא מפיו יעשה".

ואם כי לגבי "בל תאחר" גם קרבנות חובה בכלל, כמוש"כ הר"מ במנין המצוות שבראש הל' מעה"ק אות י"ט ובהל' בכורות פ"א הי"ג, י"ל שב"ת, שהוא לאו המיוחד להקדשות ואינו חלק מפרשת נדרים שבמטות, נוהג בכל הקדשות, אפילו בקרבנות חובה, משא"כ המ"ע ד"מוצא שפתיך תשמור" היא אותה מ"ע ד"ככל היוצא מפיו יעשה", שהיא ודאי מיירי בנדרי רשות, וכך י"ל גם לגבי הלאו ד"בל יחל". ולכן הריבוי שבפרשת מטות להפרת נדרי הקדש הוא רק לנדבות ולא לחובות.

והנה מהר"מ בפי"ד מהל' מעה"ק נראה שגם אם הפריש קרבנו קודם רגל ראשון ולא הקריבו, עדיין הוא עובר על העשה ד"ובאת שמה" ואם עברו ג' רגלים הוא עובר על "בל תאחר" ובי"ד כופין אותו מיד כשנדר להפריש ולהקדיש קודם רגל ראשון, ולכן לא הזכיר הר"מ את מ"ש הגמ' חד קרא ללא הפריש וחד קרא ללא הקריב אלא רק בדין כפיית בי"ד, כי בכך הר"מ כולל גם את חיובי המקדיש והמפריש שלא יעברו על העשה ד"ובאת שמה" ועל הל"ת ד"בל תאחר". ולפי"ז העשה ד"מוצא שפתיך תשמור" אינו קשור לרגלים אלא דינו הוא כדין נדרי חולין, שלא קבעה להם התורה זמן וצ"ע].



יב.

והטעם שבדין שאלה נכללים כל ההקדשות, ולא רק נדרים ונדבות, נראה שהוא משום שלדין שאלה ילפינן נדרי הקדש מנדריים ונדבות במה מצינו, ואילו לגבי הפרת האב א"א ללמוד מנדרי חולין להקדש, שחמור. ומצינו כיו"ב לגבי נזירות, שלגבי הפרה בעינן היקש, כמ"ש בנדרים (ד' ע"ב), משום דאית ליה קיצותא, ואילו לגבי שאלה לא הזכירו כלל בברייתא שם שילפינן מהיקש. כל זה הוא משום דלשאלה סגי בלימוד מסברא דמה מצינו. ולכן חילק הר"מ בין שאלה דהקדש, שהיא בכל הקדשות, ובין הפרה, שהיא רק בדומים לנדרי איסור, שהם נדרים ונדבות.



יג.

ולכאורה לפי הנ"ל יש מקום לומר שגם לשיטת הספר, שנדרי איסור ונדרי הקדשות הם פרשה אחת, ג"כ יש צורך בגז"ש ד"זה הדבר" לדין שאלה והפרה בהקדשות, והיינו להקדשות שאינם נדר ונדבה, כמעשר בהמה וכחטאות, שאינם כלולים בפירוש בפרשת נדרי הקדש כנ"ל, ומ"מ ילפינן מגז"ש ד"זה הדבר" שבפרשת שחוטי חוץ, שכולם הם בדין שאלה והפרה, כי פרשה זו מיירי בקרבנות שקרבים במשכן ובבמה גדולה ויש בהם קרבנות חובה (עיין בתו"כ), ולכן ניתן ללמוד מהגז"ש גם לגבי חובות, שיש בהם ג"כ הפרה.



יד.

אמנם, לכאורה לא מסתבר שיהיה דין הפרה בחובות כחטאת, כי למאי נפק"מ, בכל אופן תצטרך האשה לשוב ולהקדיש קרבן. אולם תיתכן נפק"מ אם הקדישה חטאת שמינה והבעל רוצה שתקדיש כחושה.



מחלוקת הראשונים בביאור ימי נדה וימי זיבה*

הקדמה

כנזכר לעיל במאמר א' (שהתפרסם בגיליון שעבר), הגענו למסקנה שלפי דעת הרמב"ם על האשה למנות מראייתה הראשונה ימי נדה וימי זיבה כל חייה, עד יום הוסת הקבוע, שהוא 'מאפס' את ימי הזיבה וימי הנדה, וממנו מתחילים למנות 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 (פרק ו') בס"ד.



פרק א'

ביאורו של הרב שמואל קדר זצ"ל לשיטת הרמב"ם

ואנכי הרואה בספרו החשוב של הרב שמואל קדר זצ"ל, תוספת אוהל (סי' קפ"ג סע' א'), ביאור ארוך בשיטת הרמב"ם בסוגיין, שבו העלה יסוד שדעת הרמב"ם היא ממש כדעת רש"י, ואין ביניהם מחלוקת כלל. ולפני שאביא את ראיות הרב קדר מלשון הרמב"ם, אקדים מספר קושיות על יסוד זה. ראשית, אי איתא שאין חילוק בין הרמב"ם לרש"י, א"כ אמאי הרמב"ם לא כתב שאחר שמסיימת האשה את ימי הזיבה אז חוזרת האשה 'לפתח נידות' וכשתראה שוב תתחיל ימי נידות. החילוק בין 'פתח נידות' ל'ימי נידות' הוא מוכרח בדעת רש"י והרמב"ם והם אכן אומרים אותו בפירוש, אך הרמב"ם לא כתבו כלל. ואי איתא שזו דעתו, היה לו לכתבו, דבלאו הכי לא הוה ידענא שיש חילוק כעין זה כלל, ובצדק הקשה הרמב"ם על הרמב"ם. ועוד צ"ב, איך נפרש את דברי הרמב"ם (פרק ז' ה"כ) שאשה הרואה

(* סיום המאמר מהגיליון הקודם.

שבעה ימים טמאים ושבעה ימים טהורים בוסת השלישי מגיעה לימי זיבתה, ואילו לדברי הרב קדר יש לה לחזור לתחילת ימי נדתה, כיוון שספרה שבעה נקיים. ועוד, הרי אי איתא ששיטת הרמב"ם הינה כרש"י, על הרמב"ם היה לכתוב שמשמשת רביע ימיה מתוך כ"ח, כמו הגירסא דידן בתלמוד, וכמו שיטת הראשונים, אף אם לא היה גורס כן, שכך הוא החשבון בפשטות. וממה שכתב שמשמשת רביע ימיה מתוך **שבעים ושבעה ימים**, שהם תשע עשרה ורבע, מוכח דלא שמיע ליה כלומר לא סבירא ליה שיטת רש"י והרמב"ן. הרב קדר עצמו עמד על קושי זה ונביא את יישובו בהמשך. וכיוון שהרב קדר דקדק את חידושו מלשונות הרמב"ם והראשונים, בכדי להגיב על דבריו אצטרך להביא את לשון הרמב"ם שהעתיקה ואת הדקדוק שדקדק בו, ואת תשובתנו עליו, ואע"פ שזוהי דרך ארוכה, אין מנוס ממנה, מלבד שאני תמיד בא בארוכה.



א.

דקדוק הרב קדר מלשונות הרמב"ם והראשונים

זה יצא ראשונה. זו לשון הרמב"ם בפרק ו' מהלכות איסורי ביאה הלכה 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. ביאר הרב קדר שכוונת הרמב"ם היא כך וז"ל: "שמיום הוסת מונה שבעה ואחריהן אחד עשר, ואחר כך כששוב תראה דם", תתחיל לספור שבעה ואחריהן אחד עשר. וכו' ע"כ. ולאחר מכן כתב הרב קדר שיש לדקדק כן מלשונות הראשונים, שכן האורחות חיים (הלכות נדה אות א') כתב: "ונדה דאוריתא כך היא כשמתחלת לראות דם [או כשתראה בשעת וסתה] נטמאת ומטמאה בכל שהוא. וכו' ראתה אחר ז' נקיים והם י"א יום מתחלת ימי זיבה חוזרת לימי נדתה והוא [מה] שארוז"ל י"א יום שבין נדה לנדה וטמאה ז' ימים בין

(א). ההדגשה במקור (תוספת אוהל עמ' י').

ראתה בין לא ראתה וטובלת בליל שמיני כמו שביארנו. כל ימי אשה מיום שיקבע לה ווסת עד שתמות או עד שיעקר הווסת ליום אחד תספור לעולם שבעה מתחלת יום הווסת ואחריהן י"א יום ותזהר במנין כדי שתדע בעת שתראה אם בימי נדה או בימי זיבה שכל ימיה של אשה כך הם שבעה ימי נדה ואחד עשר ימי זיבה אלא א"כ הפסיקה הלידה. ומפני מה נקראין ימי נדה מפני שהן ראויין לנדה וכל דם שתראה בהן דם נדה יחשב. והלכה למשה מסיני שאין בין זמן נדה לזמן נדה אלא י"א יום בלבד. וכן נמי ביאר הרשב"א ז"ל. ע"כ. ודקדק הרב קדר זצ"ל ממה שהביא האורחות חיים את לשון הרמב"ם תוך כדי דבריו, ומסיים בה הכי 'וכן ביאר הרשב"א', ושיטת הרשב"א ידועה כשיטת רבו הרמב"ן, קמ"ל ששיטה אחת להם.

ועוד דקדק הרב קדר מלשון השפתי חכמים במה שכתב על דברי רש"י. וז"ל רש"י (ויקרא פט"ו פס' ל'): "על נדתה - מופלג מנדתה יום אחד, זו היא זבה ומשפטה חרוץ בפרשה זו, ולא כדת הנדה, שזו טעונה ספירת שבעה נקיים וקרבן, והנדה אינה טעונה ספירת שבעה נקיים, אלא שבעת ימים תהיה בנדתה בין רואה בין שאינה רואה. ודרשו רבותינו בפרשה זו, אחד עשר יום יש בין סוף נדה לתחלת נדה, שכל שלשה רצופין שתראה באחד עשר יום הללו, תהא זבה". ע"כ. וכתב הרב שפתי חכמים (פרשת מצורע פרק טו אות ל): "פירוש שכל דמי האשה מיום שתקבע לה ווסת עד שתמות או עד שתעקר הווסת ליום אחד היא סופרת שבעה מתחלת יום הוסת ואחר כן י"א יום, ואחריהם שבעה וכן חוזר חלילה. ובאותן שבעת ימים כל דם שתראה בהן דמי הנדה ויושבת בנדתה שבעת ימים אפילו לא ראתה אלא יום אחד ואפילו שופעת דם כל שבעת ימי נדתה ופסקה בסוף השבעה לערב טובלת ומשמשת עם בעלה ואינה צריכה לא ז' נקיים ולא קרבן וכל דם שהיא רואה בתוך י"א ימים שבין נדה לנדה הן דמי הזיבה וזה משפטה אם תראה יום או יומים באותן י"א יום היא שומרת יום כנגד יום ואינה טמאה אלא יום הראיה לבד וביום המחרת אם לא ראתה כל היום לערב טובלת ומשמשת עם בעלה ואם ראתה שלשה ימים רצופים באותן י"א יום צריכה שבעה ימים נקיים וקרבן". ע"כ. ולשונו אכן מאד מזכירה את לשון הרמב"ם, והוא כתב את הדברים כביאור לשיטת רש"י.

דחיית ראיות הרב קדר הראשונות

אולם יד הדוחה נטויה על הראיה הראשונה, שכתב לדחוק את לשון הרמב"ם ולהוסיף בה מדיליה, לענ"ד יש קושי בכך שתוספת קריטית זו שאין לה אף לא רמז קל בלשון הרמב"ם במשנה תורה², שהוסיף הרב קדר חסרה מן הספר. וזו תוספת שלא הייתי יודע עליה מתוך לשון הרמב"ם, אם לא ששאר הראשונים היו אומרים כן, ולא בא הרמב"ם לנסותנו בחידו"ת.

ועוד, שפיר יש לומר שאין ראיה כלל מלשון האורחות חיים. שכן אמת נכון הדבר שמביא הוא את לשון הרמב"ם וכותב לאחריה ו-י' וכן נמי ביאר הרשב"א³ (והרשב"א ס"ל כהרמב"ן, כידוע) אולם בתחילת לשונו לא כתב ו'ל הרמב"ם, ...וכ"כ הרשב"א⁴ אלא הביא את לשון הרמב"ם בהשמטת האומר והחזרה, דהיינו בהשמטת הציון שכ"כ הרמב"ם וכן בהשמטת הפעם השניה שכתב הרמב"ם 'שבעה ואחת עשרה', ושפיר יש לומר שהאורחות חיים רק צדיק עת'ק את לשון הרמב"ם, מפני שלשון מתוקנת מצא לפניו, אך הקפיד להשמיט את הלשון שלא עולה בקנה אחד עם מסקנת ההלכה. ועל כן לא רק שאין ראיה לדברי הרב קדר מדברי האורחות חיים, ישנה ראיה הפוכה. וה"ה לראיה מדברי השפתי חכמים, דיש לומר שלשון מתוקנת מצא ולא דקדק די הצורך בחילוקים שבין רש"י להרמב"ם, דלא נחית לפסיקת ההלכה⁵. ועוד שהרב שפתי חכמים אינו מן הראשונים⁶. וגם מדברי רש"י עצמו בפסוק זה אין כלל ראיה שסובר את ההפך מדברי הרמב"ם, שכן לא עסק כאן כלל בהגדרת ימי נדה ופתח נדה, וא"כ לא נפלא ולא רחוק הוא שבלשון שאינה חולקת כלל על הרמב"ם בזה שיביאו המפרשים (גם הרא"ם בכללם) את לשון

(ב). בפירוש המשנה לא רק שיש רמז לשיטה זו, אלא הרמב"ם כתבה בפירוש במהדורא קמא של פירוש המשנה. ולענ"ד עצם החזרה שהרמב"ם חזר בו, בצירוף שכך היא מסורת הגאונים הקדמונים, מכריעה בעיני שאין כאן שיטה אחת לרש"י ולהרמב"ם, אלא שתי שיטות שונות יש כאן. אולם הרב קדר ביאר חזרה זו באופן אחר. ועי' לקמן (הערה כט) בס"ד.

(ג). ואם רש"י בפירושו הוא מפרש ולא פוסק, כמ"ש מרן הב"י או"ח סי' י' (אלא שבזה חלקו רבים, כידוע), ק"ו שנאמר כן על הרב שפתי חכמים.

(ד). ולא היה אלא יהודי ירא ה', בעל בית דפוס, שעשה רבות בכדי לזכות את הרבים בליקוט פירושי רבי אליהו מזרחי על רש"י. אך לא היה מעמודי ההוראה, כפי שכתבו בביוגרפיה שלו בפרויקט השו"ת.

הרמב"ם בכדי לבאר את רש"י, ולא חשו לכתוב ששיטת רש"י שונה משיטת הרמב"ם. בפרט שלא ציינו שהשיטה שהם מביאים בפירושם היא שיטת הרמב"ם.



ב.

הראיות השניות של הרב קדר מלשון הרמב"ם בפרק ח' הלכה ט-י ודחייתן

ואשר על ידו השני, כתב הרב קדר לדקדק ממה שכתב הרמב"ם: "אין האשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה שראתה בהן, כיון שראתה יום אחד אינה קובעת לה וסת בכל השבעה, וכן אין האשה קובעת וסת בימי זיבתה שהן אחד עשר יום, אבל קובעת היא וסת בימי נדתה שאינה רואה בהן, ואם נקבע לה וסת בימי זיבתה ה"ז חוששת לוסתה, וכל וסת שקבעה בימי זיבתה אם נעקרה אפילו פעם אחת נעקרה ואינה צריכה להיעקר ג' פעמים שחזקת דמים מסולקין הן לימים אלו. (י) כיצד חוששת לוסת אם ראתה 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. ודקדק הרב קדר ממה שהרמב"ם לא כתב מה יהיה הדין באשה הרואה בימי זיבה הסמוכים לימי נדה שלא ראתה בהם, שאין כלל מציאות כזו, אלא לאחר ימי הנדה השניים אינה חוזרת לימי נדות עד שתראה.

אולם, לענ"ד הרמב"ם דבר רק על מציאות כזו, שכן הרמב"ם עצמו כותב (הלכות איסורי ביאה פ"ז ה"כ) שאשה הרואה שבעה טמאים ושבעה טהורים הרי זה חולי, וכותב שם הרמב"ם שהמציאות הבריאה היא: "ואילו לא אירע לה חולי זה והיתה שבוע נדה וי"א יום טהורה" ע"כ. דהיינו, שאם אשה רואה בתוך האחד עשר יום זו אינה מציאות בריאה, כיוון שבפשטות האשה מסולקת דמים בזמן זה. על כן שפיר יש לומר שמה שכתב כאן הרמב"ם, באשה שקובעת וסת בימי זיבתה וצריכה לחשוש לו שמא היא מתחילה לקבוע וסת חדשה, זה בימי זיבתה הסמוכים לימי נדתה שלא ראתה בהן. ועוד, מעצם לשון הרמב"ם שכתב (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",

ע"כ. וכפל בלשונו, מוכח שאחר השבעה השניים חוזרים ובאים אחד עשר, ואת פשט לשון הרמב"ם לא תירץ הרב קדר.

ועוד איני מבין את דברי הרב קדר, שהרי הוא עצמו (עמ' יב ד"ה ההכרח) מקבל את חידושו של הרב חוות דעת, שיום הוסת הקבוע מאפס את ימי הנדה וימי הזיבה^ה, וא"כ מאי קא קשיא ליה להעמיד זאת בדעת הרמב"ם.

עוד הביא הרב קדר את לשון הרמב"ם בהלכה י' שכתב: "כיצד חוששת לוסת אם ראתה 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. והביא את דברי המ"מ, שהסביר שעקירת הוסת משנה את מניין ימי הנידות וימי הזיבות. וכתב הרב קדר שהמגיד משנה איירי בימי הזיבות הסמוכים לימי נדתה שראתה בהן, שבהם היא עוקרת וסת בפעם אחת, שכן בימי זיבתה הסמוכים לימי נדתה שלא ראתה בהן, קובעת וסת לכל דבר ועניין ואין וסת זו נעקרת בפעם אחת. ועל כן כתב בדעת הרמב"ם שמדובר בהלכה זו באשה שראתה ג' פעמים ביום הארבע עשרה לראייתה.

אולם ע"פ הגמרא בנדה (לט ע"א) יש מקום להבין לכאורה כמו שכתבנו לעיל, שמדובר על אשה הרואה בימי נדה שלאחר ימי זיבה, ומשנה את ראייתה לימי הזיבה שלאחריהם, והחידוש הוא שאע"פ שראתה שלוש פעמים בימי הזיבה, כל עוד המשיכה לראות גם בימי הנדה (אף אם פעם אחת או פעמיים דילגה על ראייתה מימי הנדה), נעקרת הראייה של ימי הזיבה בפעם אחת. וזה שכתב הרמב"ם אפילו לא ראת בשאר ימי הוסתות^ה. וכן יש לסייע לכך מלשון הגמרא (שם) שנקטה שאשה שינתה עד פעמיים מיום וסתה הקבוע, לולא הביאה שינוי נוסף, ועל כך שואלת הגמרא מהו דניחוש לה, והמקרה שם הוא באשה שקבעה וסתה ליום כב' לראייתה

ה). ועוד אומר הוא שכך הבין הרמב"ן בדעת הרמב"ם. לענ"ד זה אינו, שכן חלק קושיות הרמב"ן מבוססות על כך שימי הנדה וימי הזיבה הינם מחזוריים לחלוטין, וכלפי לייא! הרי החוות דעת כותב בפירוש שאת החידוש הזה הוא מציע בכדי להציל את הרמב"ם מקושיות הרמב"ן, ואיך הרמב"ן יסכים לזה?

ו). וסמך הרב קדר בשתי ידיו על תיקון הגרסא שעשה הנודע ביהודה במקום 'בשאר ימי הוסתות' כתב 'בשאר ימי הוסתות'. אולם בקטע גניזה איתא בהדיא: ע"כ. והב' של 'בשאר' נראית בהדיא.

ושינתה לכו' ובוה קא מיבעיא לן 'מהו דניחוש לה', ולא בימי זיבתה הסמוכים לימי נדתה שראתה בהן. וזו גם ראייה ברורה מן התלמוד לשיטת הרמב"ם, שאשה חוזרת לימי זיבתה מיד לאחר ימי נידתה השניים.



ג.

הראיות השלישיות של הרב קדר מלשון הרמב"ם בפרק ח הלכה יא

גם את השלישי נבוא העיר, במ"ש הרב קדר ע"פ לשון הרמב"ם: "כל אשה שמרבה לבדוק עצמה תמיד ה"ז משובחת ואף על פי שיש לה וסת קבועה, שאפשר שיבוא דם בלא שעת הוסת וכל י"א יום של ימי זיבתה הרי היא בהן בחזקת טהרה ואינה צריכה בדיקה, אבל אחר ימי זיבתה צריכה לבדוק". ע"כ. וכתב הרב קדר על כך וז"ל: "אף בהלכה זו אין הרמב"ם מתייחס לימי זיבה שאחר ימי נדה שלא ראתה בהם. ברור ופשוט שאין שום סברא לחלק לענין בדיקה בין ז' ימי נדה שאחר י"א ימי זיבה, לבין הימים הבאים אחר ז' ימים" אלו, שהרי במקום שיכולה לקבוע וסת (כגון לשלושים וכדו') יש לחוש שמא תראה. על כרחך גם כאן יש לפרש ברמב"ם שיש רק י"א ימי זיבה סמוך לימי נדה שתראה בהם ותו לא". עכ"ל. ואני עני איני מבין, שהרי הרמב"ם בהלכה זו איירי בחובת הבדיקה שיש לאשה לנהוג, שאשה שיש לה וסת קבוע אף שאינה צריכה לבדוק מעיקר הדין, מ"מ אם נוהגת במידת חסידות ובודקת הרי זו משובחת, כיוון שוסת עשויה להשתנות, וגם הדם יכול לבוא שלא בעת נדתה, על כן ממדת חסידות הבודקת בכל זמן הרי זו משובחת. ואם מקבלים אנו את מה שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם, שאשה הרואה לפני היום השמונה עשרה, אין זו ראייה בריאה. וגם את דברי הרב חוות דעת, שאשה מאפסת את ימי נידתה וימי זיבתה בוסת הקבוע. ממילא גם אם נשאיר את שיטת הרמב"ם על עמדה, מ"מ צריכה היא להיות בודקת לאחר הי"א יום הראשונים, כיוון שבימים אלו היא עשויה לקבוע וסת קבוע, אף בימי 'זיבתה'. ובאמת צדק הרב קדר שאין לחלק לענין בדיקה בין ז' ימי נדה הראשונים לשניים

ז). אצ"ל י"א ימים'.

ולימי הזיבה שלאחריהם, כיוון שבהלכה זו למדנו הרמב"ם לחוש לוסתה הקבוע וזה יכול לבוא גם בימי זיבתה".

עוד הביא הרב קדר את לשון הרמב"ם (פ"ו ה"ג): "וכן כל דם שתראה בתוך הימים שבין וסת נדה לוסת נדה הרי הוא דם זיבה, והלכה למשה מסיני שאין בין זמן נדה לזמן נדה אלא אחד עשר יום בלבד". ע"כ. וכתב שיש לפרש את לשון הרמב"ם שיש רק ימי זיבה אחדים, אלו הנמצאים בין ימי הנדה, ולאחר מכן מתחילה 'וסת נדה' חדשה שאינה מוגבלת בימי זיבה, כשיטת רש"י. אולם המעיין יראה שאין שום הכרח מלשון זו. ובודאי שלשון זו אינה יותר חזקה מלשון הרמב"ם עצמו, שקרא ושנה 'שבעה ואחריהן אחד עשר, שבעה ואחריהן אחד עשר'.

וכתב הרב קדר שאין להקשות מלשון הרמב"ם בפ"ו ה"ד, שכתב שימי הנידה הם בין אם ראתה דם ובין אם לא. וכתב להסביר דאיירי בימי הנדה הסמוכים לוסתה, כדאיתא שם בהדיא, אך ימי נדה שלא ראתה בהם דם אינם חולפים בתום השבעה ימים אלא ממשיכים עד שתראה. ובודאי צודק הרב קדר, אולם הרמב"ם לא כתב שלאחר ימי הזיבה, אינה חוזרת אלא לפתח נדה ולא לימי נדה. ובהלכה ו' שם מפורש איפכא, כדכתבין.



ד.

הראיות הרביעיות של הרב קדר

לאחר מכן, הביא הרב קדר את לשון הרמב"ם (פ"ח הכ"ב) לגבי פתח בטועה (מקורו בערכין ח ע"א): הנה למדת שכל הטועה אינה מונה משיפסוק הדם פחות מז' ולא יותר על י"ז ויבואו ימי נדתה, כיצד ראתה יום אחד ופסק הדם מונה י"ז ו'.

ח. ויש להעיר על הרב קאפח בפירוש המשנה (ערכין פ"ב ה"א הערה 27), שכתב שלשון הרמב"ם, שאחר אותו הזמן תקבע לה וסת לנדה והוא הפחות ביותר האפשרי, גם היא צריכה להמחק, לאחר שחזר בו מסברתו העקרונית כשיטת רש"י, ופסק לשיטת ר"ח. ולענ"ד אין בזה הכרח, שכן לפי פירוש החזו"ד תיבות אלו נכונות גם אליבא דשיטת הרמב"ם עצמו, שכן קביעת הוסת בצורה נורמאלית יכולה להעשות רק לאחר ח' יום. ואינו דומה ללשון הרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ד ה"ז והערה 47 של הרב קאפח), דהתם לא איירי בקביעת וסת לאחר הח"י ימים, אלא בזמן שיהיה בין נדה לנדה. ופשוט.

לתשלום נדתה וי"א ימי זיבתה ויבואו ימי נדתה, ואם ראתה י"ג או יתר מונה ז' משיפסוק הדם ויבואו ימי נדתה כמו שביארנו. ע"כ. והביא את קושיית הרמב"ן שהקשה על הרמב"ם 'תמיהני אם העביר עיניו בפתחי נדה', וקושיית הרמב"ן היא כדכתבין לעיל, אמאי לא חייש הרמב"ם לכך שהאשה עומדת בימי זיבה, וממילא כשיעברו י"ז יום תעמוד שוב בימי זיבה. ותמה הרב קדר על הרמב"ן אמאי לא זכר שר שהרמב"ם עצמו פסק כאותה סוגיא בערכין. אולם לענ"ד פשוט שאינה קושיא, שפתי הרמב"ן ברור מיללו, שכיוון שאיהו לא ס"ל כדעת הרמב"ם בסוגיית פתחי נדה, ובימי נדה וימי זיבה, אלא כדעת רש"י, שפיר תמה הרמב"ן אמאי לא חייש הרמב"ם לכך שאותה טועה עומדת באמצע ימי זיבתה ולאחר יז' יום הדרא לפתחה בימי זיבתה, אלא הניח בפשטות שלאחר ז' ימי נקיים שבה לפתח הנידות. ואת קושיית הרמב"ן כבר תירץ החוות דעת, הבאנו תירוצו לעיל, וגם אני הקטן כתבתי לעיל תירוץ, שאנו מעדיפים להניח שאם האשה ראתה ולא ראתה שוב עד עבור יז' יום שראייתה הראשונה בימי נדה היתה ולא בימי זיבה^ט.

וכתב הרב קדר להביא מדין זה ראיה לפירושו ברמב"ם, ממה שהאשה לאחר ז' נקיים חוזרת למניין ימי נדתה, על אף שהיא בספק.

אולם לענ"ד קשה מאד להביא ראיה שהרמב"ם ס"ל כדעת רש"י מסוגיא זו. הרי רש"י פירש את כל הסוגיא של פתח בטועה אחרת לחלוטין מהרמב"ם^י. ונקח כדוגמא מקרה שאשה ראתה בו י"ב ימים שבו היא זבה ודאית. רש"י כתב (ערכין ח ע"ב ד"ה שנים עשר): שנים עשר פתחה שמונה - דלאחר שישבה שמונה נקיים יצתה מן הספק, ממה נפשך.

אפילו תאמר: שנים הראשונים סוף זיבה היו, הרי כלו לה ממנין האחרון י"ח ימים ויצאו ימי נדות וזוב, ותחילת נדה היא.

(ט). אולם, באמת יש לשאול על הגמרא, לפי פירוש הרמב"ם, אמאי אנו מניחים בפשטות שכל המקרים שם הם דווקא באופן שראתה בימים המסויימים הללו, כמו שפירשם הרמב"ם בפירוש המשנה, הרי יש לחוש לפחות לעוד ארבעה מקרים אחרים. והרי רש"י מחזית נפשיה לספק בסוגיין וחייש אולי ראתה גם באופנים אחרים. כך שלהרמב"ם נראה שבימים שהביאה הגמרא יש הכרעה, ולרש"י יש כאן פתח לספק. (י). ויש להעיר שהרמב"ם בצעירותו סבר כשיטת רש"י בימי נדה וימי זיבה כמו שכבר העיר על כך מהר"י קאפח זצ"ל, ואע"פ כן את הפירוש לסוגיא של פתח בטועה כתב מלכתחילה באופן אחר מרש"י, הא קמן שאין שתי הסוגיות קשורות זו בזו.

או שמא תחילת נדה היא שיום ראשון של שנים עשר תחילת נדה היה, ולסוף שבעה כלו להם ימי נדות והתחילו בשמיני ימי זיבה וליום שנים עשר הלכו להם מימי זוב חמשה נמצא שיכלו להם ימי זוב לסוף ששה ולסוף ששה כלו ימי נדה וזוב והרי ישבה [שבעה] נקיים לזיבה ושמיני זה תחילת נדה הוא. ע"כ. דהיינו שלפי רש"י יש כאן שני צדדים שלספק, שמחמת אותם שני צדדים האשה צריכה לשבת שמונה נקיים, ולאחריהם צריכה לשבת עוד י"ז נקיים בכדי שתתקן ימי זיבתה וימי נדתה. והנה טבלא שלשני צדדי הספק אליבא דרש"י בכדי שיתברר הדבר במראית העין:

סוף	נדה	זיבה	ימי זיבה	ימי נדה
-----	-----	------	----------	---------

[illegible]

וכעת נבוא ונעיין בלשון הרמב"ם ונראה אם אכן ס"ל בפירוש הסוגיא כרש"י בזוה, וז"ל הרמב"ם (פ"ח ה"כ): ראתה שנים עשר יום הרי זו זבה ודאית, שאפילו היו מהן שנים לפני הנדה ושבעה של נדה הרי שלשה לאחר הנדה וישאר לה מימי

זיבתה שמונה, וכו'. ע"כ. ולא איתא בלשון הרמב"ם שצריכה האשה למנות שמונה נקיים, אלא שבעה ככל זבה גדולה. ועוד הרמב"ם השמיט כליל את הצד השני של הספק - שמא כל תחילת ראייתה היתה בימי נדה ולא בימי זיבה, ספק שבגינו לפי רש"י צריכה שמונה נקיים, ומכח צד זה הקשה הרמב"ן על הרמב"ם. והרמב"ם הבין מלשון התלמוד שאם אשה ראתה י"ב היא פותחת שמונה ימים עד שיוגדרו לה מחדש ימי הנדה וימי הזיבה, כלשונו בפירוש המשנה בערכין: כלומר שיוגדר לה זמן הנדות ויוגדר לה המחזור שבין נדות לנדות. ע"כ. ומכיוון שימי הנדה וימי הזיבה מחזוריים, כשיטת הרמב"ם, אנו מניחים שלאחר שחכתה את מספר הימים הנזכר בברייתא בערכין היא שבה למניינה. דבר שלרש"י אינו די במניין הימים המינימאלי הנזכר בברייתא.

ושפיר יש לומר במאי דאיבעיא ליה לרש"י באשה שראתה ביום השמיני לספירתה^(ג), דלהרמב"ם יושבת יום כנגד יום (שכן ע"פ החשבון הוא יום אחד עשר) ואינה צריכה עוד לדבר. וכיוון שאלו הם הדברים קשה מאד לומר כדברי הרב קדר, שבפירוש סוגיית 'פתח בטועה' ס"ל להרמב"ם כרש"י, ולענ"ד הדברים זועקים מתוכם ששיטת הרמב"ם אינה כלל כשיטת רש"י בסוגייה זו, ולא בכדי הבינו כל הראשונים את דברי הרמב"ם כהויתם^(ד).

ומה שהוכיח הרב קדר ע"ה מדברי הרמב"ם (פ"ח הכ"א), שחזרת האשה לימי הנדה רק לאחר שתספור שבעה נקיים, לענ"ד אין להוכיח מלשון הרמב"ם בזה לשיטת הרב קדר. אדרבה, הרמב"ם כתב שצריכה שבעה נקיים רק במקרה שראתה יתר על שלוש עשרה, הא קמן שאם ראתה פחות משלוש עשרה, כגון אם ראתה שתים עשרה ופתחה שמונה, אינה צריכה לשבת שבעה נקיים, ואף אם ראתה ביום השמיני נוהגת היא בו רק כזבה קטנה. אך לפי דברי הרב קדר הרמב"ם היה צריך

(ג). דבר שלרש"י הוא עיקר הסוגיא, דהרי סיבה זו מגדירה גם את היום השמיני הנקי כמקולקל.

(ד). ולענ"ד יש להקשות קושיא כללית דקדוק לשונו שלהרב קדר בזה. הרב קדר ע"ה חזר כמה פעמים על האמרה 'דברי הרמב"ם פשוטים וברורים לאור המתחדש לעיל' וכן 'לאור המתבאר לעיל', ועוד, ולשון זו עלולה להטעות כאילו הרב קדר אכן סמך ותמך יתדותיו בפרוש מחודש זה בהרמב"ם והביא לו ראיות רבות. אולם המעיין יראה שכמעט ואין 'ראיות' שכך סובר הרמב"ם, אלא סברא בעלמא שהרב קדר דוחק את לשונות הרמב"ם בכדי שיתאימו לפירוש זה, ולא על כך יקרא 'מתחדש ומתבאר'.

להגדיר לנו בכל אחת מהטעויות שטעתה זו האשה הטועה, שצריכה היא לשבת את כל אותם הימים נקיים, שאל"כ עדיין לא באו ימי נדתה^{טו}.

יצוין, כי בהסבר הטעם שרק ביתר על שלוש עשרה אנו מצריכים שתספור האשה שבעה נקיים, כתבו במהדורת מקבילי, ע"פ המפרשים, וז"ל: אם נמשך מחזור הדם הרבה, כבר לא ניתן לשער מתי חלה עת וסתה ברצף ימי הדימום. ותיקנו חכמים שיישאר שבעה ימים נקיים בימי זיבתה לפני תחילת ימי נידתה. עכ"ל. היינו מכיוון שעד שלוש עשרה ימים אפשר להניח שנשארו מימי הזיבה שבעה ימים בכדי לספור נקיים, אנו מניחים דהכי הוה עובדא. אולם ביתר על שלוש עשרה כבר איננו יודעים היאך לסדר את החשבון, כיוון שכבר לא נותרו לה בימי זיבתה שבעה ימים בכדי שתוגדר לה הוסת החדשה, על כן תיקנו חכמים שתנהג שבעה ימים נקיים בזה. וממילא לפי פירוש זה נמצאת למד שהרמב"ם אינו כרש"י, אף שבמקרה כזה למעשה אותה אשה נוהגת בפועל כרש"י. ואף אם אפשר לחלוק על פירוש זה בדעת הרמב"ם, עדיין אני על משמתי אעמודה שהרמב"ם לא הזכיר כלל בכל שאר המקרים שהיא צריכה 'נקיים', דבר שלרש"י הוא הבסיס של הסוגיא, כדכתבינן, וממילא אין להביא ראיה שהרמב"ם מצריך שבעה נקיים בכדי לפתוח 'פתח נדה' חדש.



ה.

הראיות החמישיות של הרב קדר מלשון הרמב"ם בפרק ז הלכה יב

ודחייתן

ויצא הגורל החמישי, ממ"ש הרמב"ם וז"ל: "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

^{טו}) ונמצאנו למדים שאף אם נכונים דברי מהר"י קאפח בדעת הרמב"ם, שהרמב"ם סבר כדעת רש"י בצעירותו, אכתי ברור שלא סבר כדעת רש"י בכל דבר בסוגיא זו, שכן את סוגית פתח בטועה פירש הרמב"ם אחרת עוד בצעירותו.

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. והביא הרב קדר את קושיית הרמב"ן (שהבאנו לעיל), שלפי שיטת הרמב"ם נמצא שיש לאשה ספירת נדה בימי זיבה, והרי אין לאשה ספירה אלא בימיה. וכן זה שחילק הרמב"ם בין יולדת לשאר נשים, ואת התירוף על שתי קושיות אלה של הרמב"ן כבר כתבנו לעיל. והרב קדר התעלם מהקושיא הראשונה של הרמב"ן, שאותה תירצנו, בס"ד בתרי טעמי, כדכתבינן לעיל^{טז}. ואת הקושיא השניה תירץ שלפי דבריו, שאין חילוק בין שיטת רש"י להרמב"ם, ממילא מתורצת קושיית הרמב"ן. ואנא אמינא דאין כאן לא פירוק ולא פירוש, דהא פשיטא דאי נימא שהרמב"ם ס"ל כרש"י, אזי כל קושיות הרמב"ן נעלמות מאליהן, וכל אריכות בזה היא אך למותר. אולם מעצם לשון הרמב"ם בהלכה זו לא נראה כדבריו, שכן הרמב"ם כותב שאשה יכולה לראות ברצף מאה וארבעה עשר יום ולא תהיה זבה ומתחיל הרמב"ם את המניין משני ימי זיבה הבאים לפני ימי נדתה, ולא כתב הרמב"ם שראתה קודם לכן בזמן ההריון, ובסתמא דמילתא אשה בזמן זה הרי היא מסולקת דמים ואין להניח שראתה דמים, ואעפ"כ מתחילים את המניין מימי זיבה, שבפשטות אינם סמוכים לימי נדה שראתה בהם. אולם, הרב קדר עצמו כתב (שם בד"ה אלא שלפ"ז) שאותה אשה ראתה קודם הלידה שני ימים בימי זיבתה שהיו אחרי ימי נדתה שראתה בהם כמבואר ברמב"ם ע"כ. ואיני מבין היכא מבואר כן בהרמב"ם? ואם כוונתו היא 'כביאורו בהרמב"ם', אזי אין נכון לומר שמבואר כן בהרמב"ם.

והתקשה הרב קדר בלשון הרמב"ם, שכתב: הא למדת שכל דם שתראה האשה אחר יום מלאת הוא תחלת נדתה ואין משגיחין על וסתות שמקודם וכו' ע"כ. והוקשה לרב קדר שאם אכן הרמב"ם סבור שאין ימי זיבה אלא הסמוכים לימי נדה שראתה בהם, א"כ פשוט הוא שאחר מלאת תהיה נדה ולא זבה, שהרי השלימה את המניין כשנתעברה ולא ראתה מאז. והכריח הרב קדר שכוונת הרמב"ם היא שכיוון שאותה אשה ראתה בשני ימי זיבה האחרונים הסמוכים לנדתה^{יז}, היינו חושבים שכיוון שראתה דמים במשך ימי הקושי, הלידה וימי מלאת, שימים אלו

טז) חד, דמאן יימא ליה להרמב"ן שאין לנדה ספירה אלא בימיה. ועוד שמהרמב"ם מוכח דלא ס"ל הכי, אלא דימי הזיבה מבטלים את דיני הנדה כליל.

בעצם יעצרו את ימי הזיבה, וכשתסיימם תשוב למניין ימי הזיבה, קמ"ל שאין הדבר כן, אלא היא מתחילה מניין חדש.

אולם לענ"ד לא בא כאן הרמב"ם להגדיר האם ימי ראייה שלאחר זיבה מפסיקים או לא מפסיקים את ימי הזיבה. הרמב"ם בא לתאר שאפשר שתראה האשה דמים רבים בלא עת נדתה ואעפ"כ לא תהיה זבה. ושני הימים הסמוכים לנדתה, שלפי הרב קדר הם עיקר הנושא, בלשון הרמב"ם נראה שהם רק היכי תמצוי לכך שאשה תתחיל לראות דמים ברצף ולא תהיה זבה. ועוד למד הרמב"ם מדין זה שאין משגיחין על וסתות שהיו לה לפני כן. ונראה ברור, שכוונת הרמב"ם היא שאין משגיחין על וסתות שקודם ההיריון, שימי מלאת מפסיקים אותם. דאי תימא שכוונת הרמב"ם היא על וסתות ש'תוך כדי ההיריון' זהו כבר חידוש גדול שאינו רמוז בדברי הרמב"ם, שכן אף אם בדרך מקרה אשה רואה בהיריון דם נדה, ולאחר מכן בסמוך ללידה מתחילה ימי זיבה^(ז), מ"מ זהו בראייה חד פעמית, אולם לומר שאשה רואה בדרך קבע וקובעת וסתות בימי ההיריון זה כבר חידוש גדול, שאין הכרח לומר אותו.

ויש לשים לב שלא כתב הרמב"ם שהחידוש שהוא לומד מדין זה הוא, כדברי הרב קדר, שימי הראיה הטהורים מזיבה מפסיקים את ימי הזיבה, אלא שימי מלאת מתחילים ספירה חדשה של ימי נדות וזיבות.

ואנכי נוראות נפלאתי ממ"ש הרב קדר (סוף אות ו') וז"ל: "וממילא אין לחייב מהגמרא שיש חשבון של ימי נדה וימי זיבה בכל משך העיבור גם כשאינה רואה דמים". ע"כ. ועל כך יש להעיר מעצם לשון הרמב"ם (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 [ואחריהן] שבעה ואחריהן אחד עשר, וכו', שכל ימיה של אשה כך הן שבעה ימי נדה וי"א ימי זיבה, אלא אם כן הפסיקה הלידה כמו שיתבאר". ע"כ. דהיינו ששפתי הרמב"ם ברור מיללו שהפסקת המנין הקבוע תעשה על ידי הלידה, וכל עוד לא ילדה ממשיכה היא למנות כדרכה ימי נדה וימי זיבה, ואחר לשון זאת אין צורך להגיע למה שחידש (ז). והכריח גם שלפני לכן ראתה היא בימי נדה רגילים במהלך ההיריון, דאל"ה אין ימי זיבה. וזה לא כתוב ברמב"ם כלל.

יח. שכן רק באופן זה יש להסביר את שיטת רש"י והרמב"ן לגבי יולדת בזוב.

הרב קדר. ולא בא הרמב"ם לחדש בפ"ז הי"ב כלל, אלא רק לומר מהי המציאות שאשה תראה ימים רבים בלא עת נדתה ולא תהיה זבה, וכן למד מדין זה שלאחר ימי מלאת מתחילה ספירה חדשה של ימי נדה וימי זיבה. וחידושו של הרב קדר חסר מן הספר.

ו.

הראיות השישיות של הרב קדר מלשון הרמב"ם בפרק יא' הלכה ב'

יש להקדים להבנת הראיה השישית, שחז"ל ראו שבנות ישראל מסתבכות עם ימי הנדה וימי הזיבה, וכמו כן, כבר החכמים הגדולים לא היו בקיאים בדמים, ועל כן הנהיגו הם את בנות ישראל כולן (וכלשון הרמב"ם 'בכל מקום שיש ישראל') לשבת שבעה נקיים על כל דם ודם, כך שהנשים חוששות לזיבה על כל פנים. וכתב הרמב"ם שם: "וטורח גדול יש במנין הימים ופעמים רבות יבואו לידי ספק שאפילו ראתה הבת דם ביום הלידה מאותו היום מתחילין למנות לה ימי נדה וימי זיבה כמו שביארנו, ולפיכך לא תטמא הבת בזיבה אלא בת י' ימים שאם ראתה ביום שנולדה הרי זו נדה שבעת ימים ושלשת ימים סמוך לנדתה הרי י' ימים, הנה למדת שמתחילת ראייה מתחלת למנות ימי נדה וימי זיבה כל ימיה ואפילו ראתה והיא קטנה". ע"כ. ויש להבין אמאי יש טורח גדול במנין ימים אלו? דניחא להבנה הרגילה בהרמב"ם, אכן יש כאן טורח גדול, לזכור מתי ראתה אותה בת קטנה שאין בה דעת, דכל מעשה קטנה אינו אלא כמפותה, ועל כן חובת הזכירה של ימי הנדה וימי הזיבה מוטלת על ההורים. אולם אם כדברי הרב קדר, לא ברור איזה טורח יש כאן, הרי קטנות אינן אמורות לראות דם וסת, וודאי לא באופן סדיר, וא"כ אף אם ראתה ביום הלידה ימנו לאחר מכן ימי זיבה, והראיה הבאה מתי שתהיה, תהיה ראיית נדה. ועל כן לכאורה לא מובנים דברי הרב קדר, שכתב וז"ל (עמ טו אות ז'): "דבר זה טורח גדול הוא (ומצריך בדיקות מתמידות), במיוחד בבית שיש מספר תינוקות. עפ"י ההבנה המקובלת ברמב"ם צריך לומר שהתורה נתנה למלאכי השרת, כיוון שמצוי שתינוקות רואות טיפת דם ביום לידתן, ואחר כך פוסקות עד נערותן, ממילא מחויבים ההורים לחשב ימי נדתן וימי זיבתן מיום לידתן". ע"כ. ואיני מבין, הרי לשיטת הרב קדר אין כאן טורח גדול, אלא בבית

שיש בו מספר תינוקות, ולא על כך דבר הרמב"ם, ולא עסקינן ביולדת ששה בכרס אחת, ואף לא ביולדת שנים. וממילא לא נכון הניסוח 'במיוחד בבית שיש בו מספר תינוקות'. ומהמשך דבריו קשיא טובא, הרי לפי שיטת הרמב"ם אכן מובן מהו הטורח הגדול הנובע ממציאות זו, וא"כ מאי קושיא. וא"ת שהקושיא של הרב קדר מכך שלפי זה נתנה תורה למלאכי השרת, במחכ"ת מציאות זו המתוארת בגמרא, שבת רואה דם ביום לידתה, אף שהיא קיימת^ט, מ"מ אין היא מצויה, כפי שכתב, אלא נדירה. וממילא אין לטעון על כך שלא נתנה תורה למלאכי השרת.

ביאורו של הרב קדר לרמב"ם בפרק ח' הלכה ג'

הרב קדר הקשה על שיטתו, שלדבריו לא מובן מה החילוק בדעת הרמב"ם בין וסת קבוע לוסת שאינו קבוע, שהרי הרמב"ם (בפ"ו ה"ו) כתב שמיום הוסת^ז תהיה מונה ימי נדתה וימי זיבתה לעולם. דניחא לשיטת שאר המפרשים (החור"ד), שיום הוסת הקבוע מאפס את ימי הנדה וימי הזיבה, אולם לשיטתו לא ברור. וכתב לתרץ זאת ע"פ דברי הרמב"ם בפרק ח' הלכה ג' וז"ל: "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 אותו הלילה, ומתחלת יום הוסת תספור ימי נדתה וימי זיבתה לעולם". ע"כ. וכתב לבאר שבאשה שיש לה וסת קבוע הרי היא מתחילה למנות את ימי הנדה וימי הזיבה מהרגשת הוסת גם אם לא ראתה בו דם, אך באשה שאין לה וסת קבוע, הרי היא מתחילה למנות את ימי נדתה רק מהראייה והלאה.

אולם לענ"ד לא ברור מהיכן הוציא דין זה מדברי הרמב"ם. ולפי דברי הרב קדר יוצא שהמושג 'וסת' פירושו ההרגשות שאשה מרגישה קודם הראייה. אולם מלשון הרמב"ם (שם ה"א) לא נראה כן, שכך כתב הרמב"ם: "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

(ט). קצת דרשתי ברופאים ואמרו לי שזה נובע מכך שהתינוקות עדיין אוגרת בתוכה הורמונים אימהיים ולכן רואה דם, ודם זה הינו דם נידה גמור מהמקור, רק שעל דרך הטבע אינו אמור להוות מציאות החוזרת על עצמה מדי חודש. דהיינו זהו דם נדה אך אינה קובעת בו וסת.

(כ). הקבוע.

יום לכ"ד יום, או פחות או יותר. וכו' ע"כ. ומבואר שאשה שיש לה וסת הכוונה שיש לה יום קבוע לראייתה^{כא}, והראייה בזמן קבוע היא הנקראת וסת. ובהלכה ב'כב^ב כתב הרמב"ם: "וקודם שיבוא הדם תרגיש בעצמה, מפקת ומתעטשת וחוששת פי כריסה ושיפולי מעיה ויסתמר שערות בשרה או ייחם בשרה וכיוצא במאורעות אלו, ויבואו לה וסתות אלו או אחד מהן בשעה הקבועה לה מיום וסתה". ע"כ. דהיינו שוסתות אלו מורות על הראייה. וא"ת אולי לדעת הרמב"ם יכול להיות הפרש של כמה ימים בין תחילת ההרגשה לראייה, כמו שכתב הרב קדר, וראייה לכך משנה בנדה (פ"ט ה"ט): "היתה למודה להיות רואה בתחלת הוסתות כל הטהרות שעשתה בתוך הוסתות טמאות" ע"כ. זה אינו, שהרי הרמב"ם כתב (הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ג ה"ו): "כל אשה שיש לה וסת תרגיש בעצמה, מפקת, או מתעטשת, או חוששת פי כריסה ושיפולי מעיה, או אחזה צמרורית, או ראשה כבד עליה או איבריה כבדין וכיוצא באלו, ויש אשה שדרכה לראות בעת שיתחיל בה מקרה אחד מאלו מיד בתחילתו ויש אשה שתמתין במקרה זה שעה או שתיים ואח"כ תראה הדם בסוף הוסת, וכו' ע"כ. נמצאנו למדים שלעולם באשה שיש לה וסת יבואו לה מאורעות אלו בסמיכות לראייה, והסמיכות הינה סמיכות קרובה, ולא רחוקה של כמה ימים, כמו שכתב הרב קדר^{כב}. וכן משמע מלשון הרמב"ם בפרקין (ה"ב): "ויבואו לה וסתות אלו או אחד מהן בשעה הקבועה לה מיום וסתה". ע"כ. דהיינו שהוסתות יבואו בשעה קבועה מיום וסתה, ברור ש'וסתה' דסיפא מתייחס לזמן שרגילה לראות בו, וביום זה בסמוך לו בכמה שעות תרגיש את אותן הרגשות. ואין להקשות מה יעשה הרמב"ם עם אשה שמרגישה כמה ימים קודם, שכן הרמב"ם לא דבר על מציאות כזו, ואיני יודע מאי ידון בה. אולם לענ"ד נראה שאי אפשר לומר בדעת הרמב"ם שהחילוק בין וסת קבוע ללא קבוע הוא שבוסת קבוע מתחילה למנות את ימי הנדה כמה ימים לפני יום ראייתה.

כא). בכלל פירוש המילה וסת היינו דרך או רגילות, כדאיתא במסכת נדרים (פ"ט ה"ט): פותחין לאדם בכבוד עצמו ובכבוד בניו אומרים לו אילו היית יודע שלמחר אומרין עליך כך היא ווסתו של פלוני ע"כ. היינו ככה דרכו של פלוני, לכעוס ולגרש נשיו בשל כך!

כב). בכתבי היד אין חלוק בין א' לב', אלא שתיהן הן ההלכה הראשונה של הפרק.

כג). ואפשר שאם רחקו 'הרגשות' הוסת מן הוסת דלא חשבינן להו כהרגשות המורות על הוסת, לדעת הרמב"ם.

ביאור דברי הרמב"ם בפרק י"א הלכה ג'

הרב קדר טען שאין להביא ראיה לשיטת הרמב"ם, כפי שהבינוה הראשונים, מגזרת חז"ל שהנהיגו לישיב שבעה נקיים, מחמת שהנשים הסתבכו במניין ימי נדה וימי זיבה. זאת, לפי שגם רש"י, הסובר דלא כהרמב"ם, פירש את גזירת רבי (בנדה סו ע"א) משום שהנשים לא יודעות למנות ימי נדה וימי זיבה. אולם, אחר שהעלינו לעיל מינה בס"ד שדברי הרמב"ם ברורים, ושאינן סיבה מכרחת לומר בדעת הרמב"ם דס"ל כדעת רש"י, קמה הראיה מלשון הרמב"ם הנ"ל וגם נצבה. ולענ"ד אין צורך להוציא את הרמב"ם ממקומו.

דברי רבנו שרירא גאון זצ"ל וביאור הרב קדר בלשונו

רב שרירא גאון (הובא במדרש תנחומא (ורשא) פרשת מצורע סימן ח) כתב: "אחד עשר יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני. פי' כי ההלכה המסורה למשה מסיני כן היא, בתחלת ראייתה כל אשה נדה דינה להיות סופרת כל ימיה מתחלת ראיית הדם ז' ימי נדה, ואחר אלו ז' ימי נדה י"א ימים ונקראים ימי זיבה, ואחר אלו י"א יום שהן ימי זיבה חוזרת לז' ימי נדה, ואחריהן י"א ימי זיבה, וחוזרת חלילה, וכן ראוי להיות סופרת כענין הזה כל ימיה וכו'" ע"כ. ולענ"ד ברור מעל כל ספק מלשון רבנו שרירא גאון זצ"ל ששיטתו היא כשיטת הרמב"ם הידועה, שימי נדה וימי זיבה נמנים במחזוריות, ואין בכל דבריו זכר לחילוק, המוכרח בשיטת רש"י, בין ימי נדה לפתח נדה.

אולם, הרב קדר הקשה שאם נפרש כך את דברי רב שרירא גאון יקשה, שהרי לא חילק כלל בין וסת קבוע לוסת שאינו קבוע, ועל כן, גם את הלשון המפורשת הזו של רב שרירא, פירש כפי שפירש את לשון הרמב"ם ז"ל, וז"ל רב שרירא, בשילוב פירושו של הרב קדר בסוגריים: "בתחילת ראייתה (אפילו ראתה תינוקת) כל אשה נדה דינה להיות סופרת כל ימיה (היינו כל פעם שתראה דם) מתחילת ראיית הדם (היינו בכל פעם שתתחיל לראות תספור-) שבעה ימי נדה ואחר אלו שבעת ימי נדה אחד עשר ימים ונקראים ימי זיבה, ואחר אלו האחד עשר יום שהן ימי זיבה חוזרת (כשתראה דם) לשבעת ימי נדה, ואחריהן אחד עשר ימי זיבה. וחוזרת חלילה (היינו ע"פ מחזור הדמים של האשה) וכן ראוי להיות סופרת בענין הזה כל ימיה" עכ"ל הרב קדר.

אך לענ"ד קשה להלום ביאור זה כעוכלא לדנא, שכן כל ההוספות הללו חסרות מן הספר, וע"פ מה שהתבאר לעיל, שאין סיבה מכרחת להוציא את דברי הרמב"ם מפשטם, גם אין סיבה להוציא את דברי רב שרירא גאון זצ"ל מפשטם.

ועוד לגוף קושיית הרב קדר, שרב שרירא גאון לא חילק בין וסת קבוע לוסת שאינו קבוע, הנה עד שיקשה מלשון רבינו שרירא, שיקשה מלשון הרמב"ם עצמו, שכן הרמב"ם לא כתב 'ומיום הוסת הקבוע' תספור ימי נדתה', אלא כתב סתם שמיום הוסת מנינן, ואנחנו מבינים בדברי הרמב"ם שכוונתו לוסת הקבוע. ולענ"ד הטעם שרבינו שרירא והרמב"ם לא כתבו כן בהדיא הוא משום שהמציאות הפשוטה היא שלאשה יש וסת קבוע.

אולם אם כן הוא, אמאי לא כתב רבנו שרירא שיום הוסת הקבוע 'מאפס' את המניין? ולענ"ד שפיר יש לדייק בלשון רבנו שרירא כפירוש החוות דעת, שהרי כך כתב רש"ג: בתחלת ראייתה כל אשה נדה, דינה להיות סופרת כל ימיה מתחלת ראיית הדם ז' ימי נדה, ואחר אלו ז' ימי נדה י"א ימים ונקראים ימי זיבה ע"כ. והנה מלשון 'כל ימיה מתחילת ראיית הדם' אפשר שיש לדקדק שכל ימיה מתחילת ראייתה המחזורית תמנה ימי נדה וימי זיבה, וממילא נלמד מדברי רש"ג בדברי החור"ד.

ואני הקטן מצאתי בגניזת קאהיר שכן היא שיטת רבנו חננאל^(כ), ולחיבת הקודש אביא את לשון רבנו חננאל (מספר סידורי בקיימברידג' NS T-S 310.89 ומספר מדף באתר הגניזה של פרידברג: C405847, C405846^(כז)), וז"ל: "וכבר פירשנוה למעלה כי ההלכה המסורה למשה בסיני כך היא, בתחלת ראיית נידה כל אשה להיות סופרת כל ימיה מתחילת ראייתה דם נידה ואחרי אלו שבעת ימי נדה י"א ונקראין ימי זיבה ואחרי אלו י"ח יום שהן ימי זיבה חוזרת לז' ימי נדה ואחריהן י"א יום ימי זיבה וחוזרות חלילה וכן ראוי לה להיות סופרת כעניין הזה כל ימיה". ע"כ.

כד). כבר הרשב"א העיד בגדלו שכ"ד ר"ח, אך לדורות האחרונים לא היה מצוי ר"ח לנדה.

כה). ציינתי לשני צדי הדף, מכיוון שהדף השני אכול בראשו משיני הזמן ואפשר להשלים את דברי ר"ח מלשון רב שרירא דלעיל. ועל כן ברור לכל רואה שדברי ר"ח לקוחים כמעט מילה במילה מלשון רב שרירא גאון כדרכו עם רש"ג ורה"ג בדוכתי טובא.

וברור שלשונו הזהב נלקחה מדברי רב שרירא גאון^{כ)}. והדקדוק שדקדקנו בס"ד בדברי רש"ג, נכון גם בלשון רבנו חננאל.



ז.

הראיה השביעית של הרב קדר מלשון הרמב"ם פרק ז' הלכה כ'

ביאר שפיר הרב קדר שיש חילוק בין אשה שיש לה וסת קבוע לבין אשה שאין לה וסת קבוע, במקרה שהאשה ראתה את דם הוסת רק ביום השביעי של ימי הנדה. אשה שיש לה וסת קבוע תמנה לחומרא את ימי נדתה מיום הוסת הרגיל שלה, אע"פ שחייבת לחכות שבעה ימים בכדי להטהר מנדתה (ואין ימי הזיבה מבטלים את החובה לישב את כל ימי נדתה), ואילו אשה שאין לה וסת קבוע תתחיל את ימי הזיבה רק לאחר ז' ימים מתחילת ראייתה שבאחד מימי הנדה. ואף שלריש דבריו מוכרחים להסכים, שאשה שראתה ביום השביעי לימי נדתה, מונה את ימי הנדה גם בימי הזיבה^{כז)}. מ"מ לסוף ביאורו איני מסכים בעניותי, שכן שפיר יש לומר בדעת הרמב"ם שאשה שאין לה וסת קבוע מונה שבעה ואחד עשר כל ימיה, ואם ראתה במקרה באחד מימי נדתה מונה שבעה ימים, ואם ראתה שלושה רצופין גם בימי זיבתה, הרי היא נעשית זבה גדולה. ולעולם אין מתחילים את מניין ימי הזיבה רק לאחר טבילת הנדה. שזהו חילוק שלא כתוב כלל בדברי הרמב"ם.

ועוד הניח הרב קדר שנ"ד, אשה הרואה שבעה טמאים ושבעה טהורים, חשיב כוסת שאינו קבוע, וממילא היא צריכה להיות בשבוע השביעי תהיה נדה ולא זבה, אף לשיטת הרמב"ם הידועה.

כו). הרב קדר הקשה שם בהערה ד' על שיטת הרב קאפח, שתפס את דברי הרמב"ם כפשוטן, וכדעת הראשונים בדעת הרמב"ם. וביותר הקשה על כך שהרב קאפח טוען שהרמב"ם חזר בו בפירוש המשנה ממהדורא קמא למהדורא בתרא. ואיני רואה צורך להאריך בזה, רק אומר שחזרה בפירוש המשנה של הרמב"ם מצויה מאוד, בין בדברים מהותיים ובין בדברים שאינם מהותיים, כגון תיקוני ושיפורי לשון 'בעלמא'. ומה שהקשה הרב קדר שדוחק הוא שהרמב"ם 'ישכח' בחלק מהמקומות לתקן ובחלק לא, ובכן כבר היו דברים מעולם, שהרמב"ם חזר בו והיו דברים שפלטתם הקולמוס. ובפרט אם נקבל את מ"ש לעיל בביאור שיטת הרמב"ם בשמונה טמאים ובשמונה טהורים, שהרמב"ם מחק תיבת 'בכל' משום החזרה הזו, נמצאנו למדים ביתר שאת, שהרמב"ם ס"ל הכי.

כז). כל עוד לא ראתה בימי הזיבה, שכן אם ראתה, אזי ראיית הנדה אכן מבטלת את ימי הנדה, כמו שמפורש בדברי הרמב"ם בנ"ה.

אולם אני עניי מבין, הרי אשה זו קבעה לראות מידי שבועיים, אמאי מניח הרב קדר, בפשטות, שראייה קבועה של מידי שבועיים חשיבא 'וסת שאינו קבוע'? הרי היא רואה בדיוק בזמנה, מה הסברא להגדיר ראייה זו כוסת שאינו קבוע? וגם מלשון הרמב"ם עצמו בדינים אלו לא ברור כדבריו, שכן כתב הרמב"ם (שם הלכה י"ד): "ומאחר שתהיה זוכר כל אלו העיקרים יתבאר לך זה שאמרו חכמים, האשה שהוחזקה כל ימיה יום תראה דם ויום לא תראה" ע"כ. ומשמע שראייה זו מוגדרת כוסת קבוע. ויתר על כן, באשה הרואה תשעה ימים טמא ותשעה ימים טהור, בודאי שמוגדרת וסת זו כוסת קבוע, שאינה צריכה לבדוק לפני תשמיש וכד'. וא"כ מאי קשיתיה להרב קדר?

והעלה הרב קדר כפי מאי דכתבין לעיל (וכתב שכ"כ הפרדס רמונים), שבאשה זו המוגדרת כ'חולה' מניין לימי זיבה וימי נדה בלי להתחשב בוסתה הקבוע^{כח}. אולם בזאת נבדלת שיטתנו מדברי הרב קדר. הרב קדר כתב, ע"פ הפרדס רימונים, שהטעם שאותה אשה חולה, הרואה בתוך י"א ימי זיבה, מונה כל ימיה 'שבעה, ואחד עשר', הוא משום שאין אנו מכירים ומבחינים בימי זיבתה ובימי נדתה. אך באשה שיש להבחין בה בין ימי זיבה לימי נדה אין ימי הנדה מתחילים אלא אחר שתמנה שבעה נקיים, כדעת רש"י.

אולם, ע"פ מאי דכתבין לעיל שפיר יש לומר שלא זו הסיבה שמונים באשה זו שבעת ימי נדה ואחד עשרה ימי זיבה ברצף, אלא הטעם הוא שאשה זו לא קיימה את דין ההלכה למשה מסיני ואין לה י"א ימי זיבה שבהם היא מסולקת דמים, כיוון שהיא קובעת בהם וסת, לכן מונים אצלה ברצף. שכן אם היינו מתחשבים ביום הוסת הקבוע, היה נוצר מצב שלאותה אשה אין לעולם ימי זיבה, וזה אי אפשר לבטל ההלכה למשה מסיני.

ויש להקשות על מה שכתב הרב קדר ע"פ הפרדס רימונים שהסיבה שלא מתחשבים בוסת שלה, הוא משום שאין מבחינים בין ימי נדה וימי זיבה, מדין הרואה תשעה טמאים ותשעה טהורים שמפורש בהרמב"ם (פ"ז הכ"ג): היתה רואה ט' ימים טמאים וט' ימים טהורין משמשת ח' ימים בכל י"ח יום לעולם, כיצד ט'

כח). ועדיפא הוה ליה לאקשווי, שאם יום הוסת אכן מאפס כדברי החו"ד, הרי מפורש בדין זה שיום הוסת הקבוע אינו מאפס. אולם הרב קדר הגדיר זאת כוסת שאינו קבוע, ולכן לא הקשה כן. אך לענ"ד דברינו פשוטים יותר.

הטמאים, ז' מהן נדתה ושנים זיבות סמוך לנדתה משמרת להן יום אחד מן הט' הטהורין ומשמשת שמנה וכן לעולם. ע"כ. והנה באשה זו מבחינים מדי תשעה ימים בין ימי הנדה וימי הזיבה, ואע"פ כן מונים באופן רציף את ימי הנדה וימי הזיבה.



ח.

סיכום הדיון בדברי הרב קדר

הרב קדר זצ"ל טען ששיטת הרמב"ם בימי נדה ובימי זיבה הינה כשיטת רש"י בכל דבר. לענ"ד, הרב קדר לא הוכיח מלשונות הרמב"ם עצמו שכך היא שיטת הרמב"ם. הרב קדר הביא את לשונות הרמב"ם שהקשו עליו הראשונים וכתב לבארם כפי שיטתו, שאם נאמר ששיטת הרמב"ם הינה כשיטת רש"י ליכא קושיא מעיקרא. אולם לענ"ד אין צורך להוציא את דברי הרמב"ם מפשטן, והפשט לא יופשט. ואת הכרחיו של הרב קדר יש לדחות לענ"ד. וגם הבאנו את מקור שיטת הרמב"ם מדברי הגאונים והראשונים הקדמונים.



פרק ב'

ראשונים נוספים שכתבו כשיטת הרמב"ם

כבר הבאנו לעיל שכשיטת הרמב"ם כבר כתבו רב שרירא גאון ורבנו חננאל. כן נראה גם משיטת רבנו שמואל בן חפני גאון (תשובות גאוני מזרח ומערב סימן מג) וז"ל: "הכי אמר רב שמואל בן חפני. ומה ששנו חכמים אחד עשר יום שבין נדה לנדת הלכה למשה מסיני, הא כיצד? כתוב בתורה – כל אשה שרואה דם נדה יום אחד יושבת עליו שבעת ימים טמאים. ואם ראתה שנים או שלשה או ארבעה או חמשה או ששה או שבעה אותם שבעה ימים טמאה לבעלה ולעשות טהרות. לאחר שבעה שפסקה יום אחד ולא ראתה דם בשמיני שלה^{כט}, וראתה בתשיעי, תשיעי טמאה ועשירי ואף על פי שלא ראתה טמאה. טהורה באחד עשר. וראתה בשנים עשר טמאה וזהו שומרת יום כנגד יום. ואין עושה זבה עד שרואה שלשה ימים שנאמר

(כט). צ"ב דמשמע שצריכה לפסוק מן הדם כל שמיני. ולא ברור אם כן מה דין הדם שרואה בשמיני.

ואשה כי תזוב זוב דמה ימים רבים ימים שנים רבים שלשה. אבל אשה שיש לה וסת שהיא רואה בראש חדש ובאת ואמרה יום אחד טמאה אנו נותנים לה שבעה ימים טמאים לנדתה ואם ראתה אחר כך שלשה ימים נעשית זבה שהימים הראשונים מרחיקין אותה כנדה ואחר שבעת ימי נדה ואפי' פסקה יום אחד^(ל) הרי דם זבה וכו' ע"כ. ונראה ממה שכתב רשב"ח 'אבל אשה שיש לה וסת וכו', שעד משפט זה עסק באשה שאין לה וסת קבוע, שמונה שבעה ואחר כך אחד עשר. אך אשה שיש לה וסת, שהיא רואה בראש חודש הנופל^(לא) בימי הזיבה ובאת ואמרה יום אחד טמא ראיתי, נותנים לה שבעה ימים טמאים לנדתה, כיוון שיום הוסת הקבוע מאפס את ימי מניין ימי הנדה וימי הזיבה. וכן נראה מתשובה לגאון, שהובאה בקובץ חצי גיבורים (כרך ו' אות א' עמוד א'), שמפרש שם הגאון את הסוגיא בערכין כשיטת הרמב"ם בפירוש המשנה, ודלא כרש"י^(לב). ועי' בדברי בה"ג (הלכות נדה סי' מא)^(לז). וכן נראה מהרי"ף ז"ל שכתב (שבועות ג ע"ב): "והאי דמרבין להני

(ל). צריך ביאור מאי אפילו'.

(לא). באופן קבוע, שכן כך היא וסתן של חדשי ישראל משלושים יום לשלושים יום...

(לב). ואע"פ שאין זו ראייה גמורה, שכן אפשר לומר דס"ל כרש"י בימי נדה וזיבה, אך ס"ל כהרמב"ם בפירוש הסוגיא בערכין. אולם, מלשונו של הגאון יש נטיה לשיטת הרמב"ם ושאר הגאונים, ממה שלא כתב שצריכים השמונה להיות נקיים, וכן ממ"ש שם שהפתח הוא בכדי לאוקמא בנדה אחרת, ולא בפתח נדה אחרת.

(לג). שכתב וז"ל: "תניא (שם עב ב) אמר רבי אלעזר בן עזריה אחד עשר יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני, והי נינה, תלתא דזבה ושבעה נקיים, ואי חזיא יומא דתריסר חזרה לה לנדתה" ע"כ. ויש לומר שבה"ג לא איירי באשה שראתה ג' ימים וצריכה שבעה נקיים, אלא רק הסביר אמאי ההלכה למשה מסיני מצריכה י"א יום שבין נדה לנדה, ועל כך ענה שצריך שלושה ימים בכדי להחשב זבה גדולה, ועוד שבעה ימים 'בימי זיבתה' בכדי למנות שבעה נקיים ובימים השנים עשר חוזרת לנדתה. אולם אפשר לדקדק מלשון בה"ג דס"ל כשיטת רש"י, ממה שכתב 'ואי חזיא יום תריסא הדרא אל נדתה', משמע דאלו לא חזיא אינה חוזרת לנדתה. ואף שיש לדחות, מ"מ יש אפשרות לומר כן. אולם הא קשיא לי, שכן בפרטן אין אתה מוצא אלא עשרה ימים, ולא י"א! ואולי אפשר לומר שבה"ג למד זאת מדרשת הפסוקים בגמרא, הרי בגמרא מרבין ליום י"א מהפס': 'או כי תזוב על נדתה'. ואפשר לומר שכוונת הדרשא היא שימי הזוב יתרים על ימי הנדות. וממילא בכדי שיהיה שימוש במספר שבע בידי זיבה בעיני שלושה ימים שבהם תקבע זבה, עוד שבעה ימי נקיים שהם כמספר ימי נדתה, ועוד יום אחד שהוא היום היתר הנלמד מהפסוק 'או כי תזוב על נדתה'. אולם זה רק לשיטה שגמרינן לי"א יום שבין נדה לנדה מקרא, אולם למ"ד שהוא הל"מ אכתי צ"ב, והרי בה"ג כתב ש"א יום הם הל"מ. ותו קשיא לי מדברי רבנו האי גאון שכתב (תשובות הגאונים - שערי תשובה סימן קעב): "וששאלתם אשה המקשה לילד וראתה דם בקשויה נדה היא פירוש י"א יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני והי נינהו תלתא דזבה ושבעת ימי

י"א יום שבין דם נדה לדם נדה מקראי לאו דברי הכל הוא דקי"ל י"א יום שבין דם נדה לדם נדה הלכה למשה מסיני" ע"כ. ולא בין דם נדה לפתח נדה. וכן נראה בתשובות גאונים קדמונים (סי' קה"ל) שכתבו וז"ל: "נידה שפסקה אחר^{לה} עשר, משמיני בחודש ועד תשעה עשר בחודש חזרה לנידתה כשאר נשים, וזה הוא אחד עשר שבין נידה לנידה. אבל^ל אין לה וסת וטועה היא, נעשת זבה. ושנו חכמים טועה שאמרה שלשה ימים טמא ראיתי, ואין אני יודעת מתי ראיתי, נותנין לה שבעה עשר, שמא שני ימים הראשונים שראתה היה זבה, ואחר מתחילה נידה הילכך עד שבעה עשר אין מטהרת שלשה לזבה ושבעה לנידה ושבעה ימי נקיים ושבעה של נידה" ע"כ. ראשית, ממ"ש שאשה שפסקה משמיני בחודש עד תשעה עשר, חזרה לנדתה, ולא חילק בין ימי נידות לפתח נידות. וכן ומבואר שסיבת טעותה היא 'שאין לה וסת', הא אם היה לה וסת קבוע לא היתה מגיעה למציאות זו. ולפי רש"י, המציאות שאין לה וסת אינה אמורה להשפיע על טעותה, שכן היא לעולם מונה מתחילת ראיתתה את ימי הנדה, ורק לפי הרמב"ם, שמניין ימי הנדה וימי הזיבה הינו מחזורי, יש יותר מקום לטעות באשה שאין לה וסת קבוע, ואין מניינה מתאפס. וכן מבואר שפירשו את הסוגיא של פתח בטועה כשיטת הרמב"ם, והשמיט את צד הספק השני שחש לו רש"י^ל. וכן שהחשש לדעת הגאונים הללו הוא, דשמא שני ימים מסוף ימי זוב והשלישי מתחילת נדתה, ושמא השלושה הם ימי זוב^ל, ועל כן צריכה לחכות שבעה לנדתה, שמא היה היום השלישי תחילת נדה. ואחר כך שבעה נקיים, שמא היו הם שלושה בסוף ימי זיבה. ולאחר מכן

נקיים ואי חזיא יומא דחד סר הדרא אל נדותה". ע"כ. ורישא דדבריו הם ממש כדברי בה"ג, שבפרטן אין אתה מוצא אלא י'. אולם דברי רה"ג תמוהים לכאורה, שכן היום האחד עשרה הוא עדיין מימי זיבה, ומדברי רה"ג עולה ברור שממנו מתחילים ימי נדה. ואף שאומרים שתשובות רבות מקובץ 'שערי תשובה' הינן מזויפות, מ"מ קשה בסכינא חריפא לקבוע כן.

לד). ולא ק"ג, כפי שציינו בחצי גבורים ובעוד מקומות.

לה). אצ"ל אחד.

לו). אצ"ל: אבל אם אין לה וכו'.

לז). והוא שמא כל השלושה ימים מימי נדתה. ומדבריו משמע להפך, שהספק הוא שמא שלשתם הם מימי זיבתה, ולכן הצריך שבעה נקיים, ושמא רק שנים מימי זיבתה, ולא צריכה שבעה נקיים אך צריכה ז' ימי נדה.

לח). וזהו כלל לא הספק שהעלה רש"י.

חזרת לימי נדתה^(ט). והרי אי הוה ס"ל כרש"י, הא בעינן י"ז נקיים ולא די בשבעה נקיים. וגם לא נראה שתלה את החזרה לימי הנידות בכך שישבה שבעה נקיים, שכן כל הסיבה שישבה שבעה נקיים זה מחמת שהיא ספק זבה, וזהו ספק שרש"י כלל לא החשיבו^(ז).

ואחרון אחרון חביב, כתב הרי"ף ז"ל (שבועות ד ע"א): "והכין נמי עבדינן בימי טוהר דיוולדת ואף על גב דקי"ל כרב דאמר מעין אחד הוא והתורה טימאתו והתורה טיהרתו כיון דאיכא יולדת בזוב דצריכה שבעה נקיים בימי טוהר עבדינן נמי הרחקה יתירה כר' זירא וכל דם דחזיא בימי טוהר יתבה עליה שבעה נקיים" ע"כ. ומלשון הרי"ף שכתב 'הרחקה יתירה' אפשר לדקדק שכוונתו לחומרת הגאונים, וכפי שכתב הרמב"ם בזה שתקנת ביטול ימי טוהר^(א) והחלת חומרת ר"ז גם עליהם, היא תקנת הגאונים. והרמב"ם גם כתב שבצרפת היו נוהגים עד ימיו^(ב)

(ט). אולם הא קשיא לי, הרמב"ם כתב כמניין זה של הגאון במשנ"ת אך לפי החשבון יוצא שפתחה 'ששה עשר'. ובפירוש המשנה כתב מניין מעט אחר, שרק לפיו פתחה שבעה עשר. והגאון לכאורה ארכביה אתרי רכשי, שכתב כפי שמנה הרמב"ם במשנה תורה, וכתב את מניין הימים כפי שנכתב בפירוש המשנה. ועל פניו שני מניינים אלו סתרי אהדדי. ויש לסייע לכך שהרמב"ם במשנ"ת אכן חזר בו ממ"ש בפירוש המשנה, שהרואה ג' טמאים וג' טהורים פתחה שבעה עשר, שכן במשנ"ת (איסור"ב פ"ח הי"ז-י"ח) הרמב"ם הביא דינים אלו, ואת הימים שבהם פתחה שבעה עשר כתב יחד בהלכה י"ז, ואת הימים שבהם פתחה ששה עשר כתב יחד בהלכה ח"י.

(מ). אמנם, האמת נתנת להאמר, שמניין השבע עשרה יום בדברי הגאון הנ"ל, אינו עולה לא כדברי הרמב"ם, כפי שהערת בס"ד בהערה הקודמת, וגם לא כדברי רש"י, שכן לרש"י המניין מתחיל לאחר ימי הטומאה, ולשיטת הגאון הוא מתחיל מראשית ימי הטומאה. אולם, אף אם יש לגאון שיטה אחרת במניית הפתח, מ"מ ברור שאת הגדרת הפתח ואת תפקידו הבין כדברי הרמב"ם. ואף שיש מקום לפלפל בדעת הגאון, אי ס"ל בחלק מפרטי הדינים כרש"י או כרמב"ם, מ"מ נראה שבשיטה העקרונית ס"ל כהרמב"ם, מכל הני טעמי דאמרינן לעילא, אף שיכול להיות שבחלק מפרטי הדינים שיטתו תהיה כשיטת רש"י. ואחר העיון בדברי הגאון נראה שהגאון ס"ל כך – אותה אשה חוששת לשני חששות, שמא שלושת ימי הראייה היו שלושת ימי זיבה, או שמא שני ימי זיבה ויום אחד נדה. ולאחר שספרה י"ז יום איגלאי מילתא למפרע שלא זה היה נכון ולא זה היה נכון, אלא היתה זו ראיית נדה גמורה, ולכן אהני לה מה שחכתה י"ז יום. אך אי לא נימא הכי, בין לרש"י בין לרמב"ם לא יעלה החשבון יפה. ואכתי צ"ב. ובטרם אכלה לדבר אעיר שהמעיון הדק היטב היטב בדבר פלא, שגם לפי דברי הגאון אין בימי הזיבה אלא עשרה ימים, ולא אחד עשר, וכשיטת רה"ג שהוזכרה לעיל. ואיני יודע מאי אדון בה. ומאן דמתרגם לי וכו'.

(מא). אולם, הרמב"ן דקדק שדעת הרי"ף היא שחומרת ימי טוהר מעוגנת כבר בחומרת ר"ז. ובעזרת ה' יתעלה נעסוק בכך בהמשך אם ירצה ה'.

(מב). וגם אחרי כן, הרא"ש והרשב"א מעידים שבזמנם בצרפת בועלים על דם טוהר כדין התלמוד.

לבעול על דם טוהר. ואפשר לתלות את חילוקי המנהגים בזה בסוגיין. לדעת הרי"ף, הרמב"ם והגאונים החמירו קדמוני הגאונים בכל יולדת משום יולדת בזוב. ואכן המציאות של יולדת בזוב לשיטתם היא יותר שכיחה, כפי שנכתוב בעזרת ה' לקמן (פרק ד' אות א'), שכן האשה מונה ימי נדה וימי זיבה בכל תקופת ההיריון, שבה היא מסולקת דמים. אולם לפי רש"י, הצרפתי, זו אינה מציאות שכיחה כלל, וממילא אין סיבה להחמיר ולחשוש שלא לבעול על דם טוהר לפי פירושו. וא"כ ממה שחששו הרי"ף והגאונים להחמיר בכל יולדת שתצטרך שבעה נקיים גם בימי טוהר, משום יולדת בזוב, משמע דס"ל כשיטת הרמב"ם במניין ימי נדה וימי זיבה^(מג).

נמצאנו למדים ששיטת הרמב"ם היא קבלת הגאונים, וקבלה היא ונקבל. וקשה לדחות את קבלת הגאונים מכח קושיות^(מד).



פרק ג'

דיון בתשובת הרמב"ם בנדון דידן

ואני בטרם אכלה לדבר, ברוב המדבר, את שיטת הרמב"ם מחבר, ועל קשייו מגבר, אביא את דברי הרמב"ם בתשובה (סי' תנט) לחבר, העוסקת בנ"ד^(מה). וז"ל

(מג). אולם, כשדברתי על כך עם ידידי לירון מידני נר"ו, הוא אמר שיש לדחות, כיוון שאפשר לומר שבזמן הרי"ף כבר כל יולדת חוששים ל ליולדת בזוב, ועל כן כל יולדת צריכה שבעה נקיים וממילא יש להחמיר בדם טוהר, ושכך הבין הר"ן. אולם, לענ"ד, מלשון הרי"ף לאו הכי משמע, שכן הרי"ף (וגם הרא"ש צדיק עת'ק דבריו) כתב (שבועות ד ע"א) וז"ל: "דאיכא יולדת בזוב דצריכה שבעה נקיים בימי טוהר עבדינן נמי הרחקה יתירה" ע"כ. ואי כדברי הר"ן היה צ"ל 'כיוון שכל יולדת היא יולדת בזוב וכו' (כמו שבאמת כתוב בשאלות).

(מד). והן עתה מצאתי שכשיטת הרמב"ם בפתח בטועה נראה מדברי הרב פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) (שהוא בן דורו של רש"י וצער קצת מהרי"ף), פרשת מצורע דף מה ע"ב-מו ע"א.

(מה). תשובה זו נמצאה בגניזה. הרב שילת באגרותיו, וכן הרב בלאו במהדורתו, הסכימו שכתב היד של תשובה זו הוא אוטוגראף (כתוב בכתב ידו) של הרמב"ם, ויש לזה חשיבות רבה, כיוון שעל ידי עיון בכתב היד זכינו אני הקטן וידידי עדיאל ברויאר לשחזר חלקים מן התשובה, שבלאו השאירם ריקים. ועוד יש לציין שהתשובה נכתבה במקורה בעברית, דהיינו היא נשלחה אל חכם, כנראה מתושבי מצרים, שלא ידע ערבית. אנו יודעים שהיו (לפחות) שני חכמים כאלה בזמנו ובמקומו של הרמב"ם ושניהם דיינים באלכסנדריא, האחד רבי פינחס הדיין, שחלק על הרמב"ם בכמה עניינים. והשני רבי אנטולין,

הרמב"ם: "ולענין ימי ליבון, 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"¹²¹, אחד עשר יום שבין נ[ד]ה [לנדה] וכי כל הנשים יהיה וסתן כך אחד עשר יום [אחד עשר¹²²]? הלא יש רואה לעשרים יום ויש רואה מחודש לחודש ויש רואה מחמשה ועשרים יום לחמשה ועשרים. [הולכך] פעמים תהיה [נדה] כשתראה בתוך השבעה, פעמים תהיה [זבה כ]שתראה בתוך האחד עשר יום. ואם תראה בהם שלשה תשב שבעה נקיים, אבל בזמן הזה כולן סופרות שבעה נקיים בין זו שתראה בתוך האחד עשר יום. ושלום" ע"כ. ויש לעיין האם תשובה זו עוזרת לנו להבין את שיטת הרמב"ם בימי נדה וימי זיבה. ראשית, יש ללמוד מדברי הרמב"ם את מה שכבר כתבנו לעיל, שאף שהרמב"ם לא פסק את שיטת רבא, דיש לחוש לעונה בינונית, מ"מ ידע שדרכן של נשים לראות בסביבות תאריכים אלו, וכן ביום החודש, שהוא משלושים יום לשלושים יום, כידוע. וכן כתב הרמב"ם בתשובה זו, שכשתראה בתוך שבעת ימי נדה תהיה נדה, וכשתראה בימי הזיבה תהיה זבה. וגם כאן משמע דלא כשיטת הרב קדר, שכן לא כתב הרמב"ם שפתח הנדה תלוי בישיבת שבעה נקיים.

ודבר שלישי שנמצאנו למדים מדברי הרמב"ם הוא שאכן ס"ל להרמב"ם, כפי שכתב בדעתו המ"מ, שאין נ"מ למעשה כיום במניית ימי נדה וימי זיבה, וז"ל המ"מ (איסור"ב פ"ח ה"ט ד"ה אין): "וכתב הרמב"ן ז"ל שנראה לו שבזמן הזה אין

שהרמב"ם כבדו מאד. הרב שילת ומהדורת מכון ירושלים של תשובות הרמב"ם נטו לכך שמקבל התשובות הוא רבי פנחס הדיין ולא רבי אנטולי.

מו). לצערנו, לשון השאלה לא שרדה, וחבל על דאבדיו, שכן מלשון השאלה היה ניתן לדקדק רבות.

מז). כאן לא דק הרמב"ם וקרא להלכה למשה מסיני 'מן התורה', אף שבתשובה לרבי פנחס הדיין לגבי קידושי כסף, כותב הרמב"ם להדיא שיש להבדיל ביניהם. ואולי זו סיבה לתמוך בהשערה שמקבל התשובה הוא רבי פנחס הדיין, וכיוון שידע הרמב"ם שרבי פנחס מבין שהלכה למשה מסיני היא כדין תורה ממש, פנה אליו בלשון, בכדי לא לסבכו יתר על המדה.

מח). הכין השלים הרב ב"צ אוריאל בגיליון המעיין (טבת תשע"ה), אולם כשאני עיינתי בכתב ידו של הרמב"ם לא מצאתי סיבה לומר כן, שכן הכתב מחוק עד בלתי השאיר לו שריד. והנה מקום איתי להעיר, שבמהדורת "מכון ירושלים" אף שידעו על כך שתשובה זו הינה אוטוגראף, ושהרב ב"צ אוריאל שליט"א השלים מדעתו הרחבה אל-נכון את רובי חסרונות התשובה שבלאו השאירים ריקים. מ"מ לא נגעו בלשון התשובה ומנעו טוב הרבה מבעליו. ואני עני לא ידעתי למה עשו כן.

משגיחין בימי נדה וזיבה כל עיקר ובכל עת היא קובעת וסת לפי שכבר החמירו בנות ישראל על עצמן כדי שלא יבא הדבר לכלל טעות ואם אתה מחלק להן בין ימי נדה וזיבה לשאר הימים נמצאת מצריכן ללמוד פתחי נדה ופתחי זיבה ולזה הסכים הרשב"א ז"ל וכן נראה לי שהוא דעת רבינו שכתב פרק י"א ובאותן הימים היו בנות ישראל נזהרות מדבר זה ומשמרות וסתותיהן וסופרות תמיד ימי הנדה וימי הזיבה וכו' ובימי חכמי הגמרא נסתפק הדבר הרבה בראיית הדמים ונתקלקלו הוסתות לפי שלא היה כח בכל הנשים למנות ימי נדה וימי זיבה וכו' נראה מכאן בביאור שעכשיו אין מונות ימי נדה וימי זיבה לשום דבר וכן עיקר. ע"כ. וכך אכן עולה ממה שכתב הרמב"ם בסוף תשובתו הרממ"ה, שכיום כולן סופרות שבעה ימים נקיים בכל מקרה, ונראה להסביר שכוונת הרמב"ם בפשטות היא שאין נ"מ במניית שבעה ימים נקיים כיום.

ואנכי הרוואה במה שנתפרסם, עלה מבושם, וזאת התורה אשר שם, בגיליון כתב העת 'המעין' (טבת תשע"ה), מאמרו של הרב בן ציון אוריאל נר"ו, שגם עיין בתשובת הרמב"ם הזו מכתב ידו. והאריך בכך. ונביא את עיקרי דבריו הנוגעים לענייננו.

ראשית, הרב בן ציון אוריאל השלים על פי דעתו^(ט) את לשון שאלת השואל, וכך כתב בהשערות: "השאלה, עוד ילמדנו רבנו במה שראינו בעניין חומר ימי הליבון והספירה אם מן התורה הם, שאנו אין לנו ספירה באשה אלא השבעה נקיים לטהרתה ומדבריהם". ע"כ. והרמב"ם עפ"ז השיב שאכן ימי הליבון הם מן התורה אם תראה דם בימי הזיבה.

וכתב שם הרב הכותב, שמתוך ארבעת השיטות המרכזיות שנאמרו בישוב שיטת הרמב"ם הידועה בימי נדה ובימי זיבה, אפשר לתלות בתשובה זו רק שתיים. את האפשרות שנקט הרב קאפח, שאשה מונה את ימי ווסתה ואת ימי נדתה ברצף כל ימיה ועוקרתם רק בלידה, או את האפשרות שנקטו הרמב"ן ותלמידיו בהבנת הרמב"ם, שאפשר לעקור ווסת גם בכללי עקירת הוסת הרגילים ולא רק בלידה,

גם הרב הכותב עצמו העלה כמה קשיים לתלות את נוסח השאלה כפי שהעלה בתשובת הרמב"ם. ואנא אמינא הרוצה ליחנק יתלה באילן גדול. שכן מאי דומין קוב"ה לידן, נעשה בו מעשה ונילף מינה הדק היטב, היטב הדק. אולם במאי דלא זמין עדיין קוב"ה לידן, היאך נבוא לשחזר ולהוציא ביאורים בהרמב"ם ע"פ לשון השאלה שאינה לפנינו. ובוזה צדקו דברי החזו"א הידועים, שנאמרו אמאי דאיתא גבן, ודבריו צודקים בודאי במאי דליתא גבן.

אך אין ימי הנדה וימי הזיבה 'מתאפסים' כלל. אולם, את שיטת הרב קדר כתב שאי אפשר לקבל כלל. ואת שיטת החו"ד נדחה קראו לה, וז"ל הרב אוריאלי: "אולי היה ניתן לפרש, ובדוחק, את דברי הרמב"ם בהלכות ובפה"מ על פי דרכים אלו (של החו"ד או הרב קדר), דברי הרמב"ם בתשובתנו דוחים אפשרות זו לחלוטין. שכן בתשובה מתאר הרמב"ם את הנשים שווסתן נופל פעמים בימי נידה ופעמים בימי זיבה, ובראייתיהם בימי זיבות הוא קובע את דינן כזבות, ולא כנידות המתחילות מחדש את ספירתן ביום וסתן. וכו'" ע"כ.

אולם את הנדחה אקבץ בס"ד, הרב אוריאלי דקדק כך מלשון הרמב"ם: שהעיקר שאנו סומכין עליו והוא מן התורה אחד עשר יום שבין [נדה לנדה], וכי כל הנשים יהיה וסתן כך אחד עשר יום [אחד עשר יום(?)]. הלא יש רואה לעשרים יום ויש רואה מחודש לחודש ויש רואה מחמשה ועשרים יום לחמשה ועשרים. [הולכך] פעמים תהיה [נדה] כשתראה בתוך השבעה פעמים תהיה [זבה כ]שתראה בתוך האחד עשר יום ע"כ. דהיינו שהרמב"ם כתב 'הולכך פעמים תהיה נדה וכו' הוא בא לענות על השאלה ששאל מקודם לכן 'וכי כל הנשים יהיה וסתן כך וכו'. ומכך הבין שגם אם רואה בתוך ימי הווסת הקבוע, אם נפל הווסת הקבוע בתוך ימי הזיבה הרי היא זבה ולא נדה, דלא כשיטת החו"ד.

אולם, לענ"ד אין הכרח לקרוא כך את לשון הרמב"ם. אלא כך אפשר לקרוא: ולענין ימי ליבון, יראה לי שאינך אומר אלא על ימי הספירה שאי אפשר לכל אשה שבעולם שלא יהיה לה ימי ספירה ואפילו על דין תורה¹. שהעיקר שאנו סומכין עליו והוא מן התורה, אחד עשר יום שבין [נדה לנדה]. (ומכאן עד תיבת [הולכך] זהו מעין מאמר מוסגר בתשובת הרמב"ם) וכי כל הנשים יהיה וסתן כך אחד עשר יום... הלא יש רואה לעשרים יום ויש רואה מחודש לחודש ויש רואה מחמשה ועשרים יום לחמשה ועשרים. [הולכך] פעמים תהיה [נדה] כשתראה בתוך השבעה פעמים תהיה [זבה כ]שתראה בתוך האחד עשר יום וכו' ע"כ. ולפי אפשרות זו יוצא שכאשר הרמב"ם כותב 'הולכך וכו' הוא בא לבאר היאך תהיה נדה וזבה, ולא לענות על השאלה 'וכי כל הנשים וכו'. ולענ"ד יש לתמוך יתדותיי בפירוש זה, שכן לפי איך שהציע הרב אוריאלי לא ברור אמאי הרמב"ם 'מתרעם' ושואל

1. ולא מיבעיא למה שאנו נוהגים כיום להחמיר כר"ז.

'וכי כל הנשים וכו'. היה לו לכתוב בנחת, כדרכו, 'העיקר שאנו סומכין עליו והוא מן התורה אחד עשר יום שבין נדה לנדה, ומשום שיש הרואה מעשרים יום ויש הרואה מעשרים וחמישה לעשרים וחמישה, ויש הרואה מחודש לחודש, כשתראה בימי נדה, תהיה נדה, וכשתראה בימי זיבה תהיה זבה'. ויש לבאר שהרמב"ם התרעם כנראה על איזה צורת חשיבה שהוזכרה בלשון השאלה^(א), ועל לשון זו כתב 'וכי כל הנשים יהיה וסתן כך? הלא ידוע הוא^(ב) שאין הדבר כן, אלא נשים רואות בהפלגות רחוקות יותר. על כן לפי דין תורה שאנו סומכין עליו כשתראה בימי נדה תהיה נדה ובימי זיבה תהיה זבה'. ולא בא הרמב"ם לומר שבהפלגות אלו שכתב, בהן נהיית האשה זבה. שכן כבר כתבנו לעיל שבהפלגות אלו לא תמצא האשה קובעת וסת אלא לזמנים מרובים (כתשעים יום בין וסת לוסת), שכן אין האשה קובעת וסת בימי זיבתה! ומאי אהני לן הרב הכותב, הרי לפי ביאור זה לא יתורצו קושיות הרמב"ם^(ג). וגם הלשונות המפורשות ברמב"ם עצמו ובראשונים לא מורות

נא). ולא אטעה להשלים מדעתי מה היתה השאלה.

נב). הרמב"ם היה רופא כידוע.

נג). הרב הכותב כתב בהערותיו שם (הערה 37) וז"ל: "פשוט ומבואר בגמרא לכו"ע (נדה סח, ב) וכן פסק הרמב"ם (בהל' איסור"ב פ"ח הל' ט) שניתן לקבוע וסת אף בימי זיבה (ונפ"מ שדיה שעתה, ול"טומאת וסתות", לבדיקה לפני תשמיש, לפרישה סמוך לווסת ועוד), ואין בין וסת זה לבין וסת שנקבע בימי נידה אלא שזה נעקר בפעם אחת וזה בג"פ (וכן לעניין עקירת הספירה שזה עוקר ולזה חוששת. ואכמ"ל בביאור עניין זה, ורק אציין שהוא עולה מהבנת הרמב"ם בנידה דף לט). ע"כ. ויוצא לפי דבריו שלפי הרמב"ם 'אשה קובעת וסת בימי זיבתה' וכל מה שאמרו בגמרא ופסק הרמב"ם שאין אשה קובעת וסת בימי זיבה, זהו לעניין שלא צריכה עקירת ג"פ, אלא די בפעם אחת. אך לכל שאר דיני וסתות דין וסת הנקבעת בימי זיבה כוסת לכל דבר ועניין.

אולם, לענ"ד לא נראה כן כלל מלשון הרמב"ם (פ"ח ה"ט), דו"ל: "אין האשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה שראתה בהן, כיון שראתה יום אחד אינה קובעת לה וסת בכל השבעה, וכן אין האשה קובעת וסת בימי זיבתה שהן אחד עשר יום, אבל קובעת היא וסת בימי נדתה שאינה רואה בהן, ואם נקבע לה וסת בימי זיבתה ה"ז חוששת לוסתה, וכל וסת שקבעה בימי זיבתה אם נעקרה אפילו פעם אחת נעקרה ואינה צריכה להיעקר ג' פעמים שחזקת דמים מסולקין הן לימים אלו". ע"כ. דהיינו שעולה מדברי הרמב"ם שדין קביעות וסת בימי זיבה הוא כקביעות וסת בימי נדה שראתה בהן, שאינה קובעת בהם וסתות. רק שבוסת הנקבעת בימי זיבה על האשה לחשוש לאותה וסת. אולם כיוון שוסת זו גרועה מוסת הנקבעת כתקנה, לכן די בפעם אחת בשביל לעקרה, ולשון הרמב"ם פשוטה לפניה ולאחריה 'ואינה צריכה להיעקר ג' פעמים שחזקת דמים מסולקין הן לימים אלו', ואין הכוונה בדברי הרמב"ם שווסת זו היא ככל שאר הוסתות, רק שאינה צריכה ג"פ בשביל להעקרה. והסיבה לכך שחוששת היא משום שמא היא קובעת וסת חדשה, ולא משום שוסת זו היא הוסת הקבועה לה, וכמו שנראה מלשון הרמב"ם עצמו (שם הלכה

כדבריו, אלא כדברי הרב חו"ד. ואביא כאן את אחת מלשונות הרמב"ם לדוגמא (לשון זו לא הבאתי לעיל), וז"ל הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פ"ו ה"ב): "כיצד? כשתראה האשה דם תחלה או כשתראה בשעת וסתה והוא העת שקבעה לנדתה הרי זו נדה כל שבעת הימים", ע"כ. ומבואר שכשרואה האשה דם בוסתה הקבוע, הרי היא נעשית נדה, ולא חילק והגביל זאת הרמב"ם שזהו דווקא בימי נדתה⁽¹⁾. וכן משווה הרמב"ם בין ראיתיה הראשונה בחייה, לבין וסתה הקבועה, ומשמע שדין וסתה הקבוע תמיד יהיה תחילת נדה. ואם לא נאמר כדברי החו"ד נהיה מוכרחים להודות, ע"פ לשון זו של הרמב"ם, לשיטת הרב קדר, שאשה מתחילה את ימי נדתה בוסתה כשיטת שאר הראשונים, ולא קיימים ימי זיבתה הסמוכים לימי נדה שלא ראתה בהם. וכפי שכתבנו לעיל, וגם הסכים לזאת הרב הכותב, קשה מאוד לומר כדברי הרב קדר.

ועוד יש להביא ראיה לדברינו מדברי הרמב"ם בפ"ח (הלכה ז'): "היה דרכה להיות רואה יום ט"ו ושינתה לט"ז שניהם אסורין, שינתה לי"ז הותר ט"ז ונאסר י"ז וט"ו באיסורו עומד, שינתה לי"ח נאסר י"ח והותרו כולם". ע"כ. ומבואר שאשה זו רואה אחת לחודש (כמ"ש שם המ"מ, דאיירי בימי החודש) וכשמשנה וקובעת וסת ביום אחר ממילא היא הוסת הקבוע. והרמב"ם הרי כתב (בפ"ו ה"ו) שמיום הוסת מונה ימי נדה וימי זיבה לעולם, ולא ימי זיבה וימי נדה.

המשיך וכתב הרב הכותב: "וכל זאת וכו' והגם שמדובר אף בנשים בעלות וסת קבוע (ושלא כהבנת החו"ד), שהרי הרמב"ם מדבר על הספירה שישנה "לכל אשה שבעולם" ומדגים ב"רואה לעשרים יום" או ב"רואה מחודש לחודש" או "מחמשה ועשרים יום לחמשה ועשרים!" וכו'" ע"כ. איני מבין מאי קשיתיה להרב הכותב, כוונת הרמב"ם במילים 'לכל אשה שבעולם' היא שאפילו ע"פ דין תורה, ולא

(י): "תשב לנדתה מספק ואסורה לשמש באותו היום, ואפילו לא ראתה בשאר ימי הוסתות, ואם ראתה ג' ימים הרי זו זבה". ע"כ.

נד). ואף אם יתעקש המתעקש לדחוק כן שזהו דווקא בימי נדה, א"כ מה יעשה עם לשון הרמב"ם (פ"ח ה"ו): "ראתה יום ט"ו בחדש זה ויום ט"ז בחדש של אחריו ויום י"ז בחדש של אחריו ויום י"ח לחודש של אחריו הרי קבעה לה וסת לדילוג, בא חדש רביעי וראתה ביום י"ז עדיין לא נקבע לה וסת, וכל יום שראתה בו חוששת לו להבא, כיון שגיע אותו היום ולא תראה טהר אותו היום מן הוסת שאין צריך עקירת ג' פעמים אלא יום שנקבע ג' פעמים". ע"כ. הרי מבואר בלשון זו שאשה קובעת וסת שממנה תהיה נדה משלושים יום, וכל ימים אלו הם בימי זיבה.

מיבעיא למה שאנו נוהגים כיום, שיש לה ספירה. ובראשית התשובה, ששם כתב הרמב"ם 'לכל אשה שבעולם', כלל לא איירי ב'וסת', אלא בספירה בעלמא שצריכה האשה לספור, בין בוסת קבוע ובין בוסת שאינו קבוע. ומ"ש הרב הכותב שהרמב"ם 'הדגים' זאת בנשים שיש להן וסת קבוע, לפי מאי דכתבין שכל ה'דוגמאות' הללו הן מאמר מוסגר, א"כ אינן דוגמאות לכלום^{נה}.

המשיך וכתב הרב הכותב: "ולא ייתכן ליישב לפי דרך החו"ד ולומר שהרמב"ם דיבר בזה דווקא בנשים שלא נקבע להן הווסת שלוש פעמים, משום שברור שאילו לבעלת וסת קבוע הייתה צורת ספירה שונה לדעת הרמב"ם היה לו לפרש זאת, ולהתייחס לזה ולחלק בזה במפורש בתשובתנו! וכו'" ע"כ. בזה אני מסכים שדוחק לומר כן בדברי הרמב"ם, שמדובר בתשובה בנשים שלא נקבעה להן וסת. אולם לפי מאי דכתבין לא צריך לומר כן בדעת הרמב"ם. לענ"ד הרמב"ם איירי בנשים שנקבעה להן וסתן ג' פעמים, ומאותן וסתות הן 'מאפסות' את ספירת ימי נדתן וימי זיבתן. אולם לסיפא דדבריו איני מסכים, שכן הרמב"ם לא בא לבאר מהי צורת הספירה של הנשים, אלא לבאר לשואל^{נו} מתי אשה היא נדה ומתי היא זבה.

ועוד יש להקשות על הרב אוריאל, שאם אכן ההשלמה שהשלים לשאלה היא נכונה, א"כ לא ברורה ההתרעמות של הרמב"ם תוך כדי התשובה.

ועוד למד מלשון התשובה שלדעת הרמב"ם יש למנות ימי נדה וימי זיבה גם בזה"ז. ולא ידענא היאך יכלול את לשון הרמב"ם בזה: אבל בזמן הזה כולן סופרות שבעה נקיים בין זו שתראה בתוך שבעה של נדה בין זו שתראה בתוך האחד עשר יום. ושלוש ע"כ. וממה שהרמב"ם נקט 'אבל' בזמן הזה כולן סופרות שבעה נקיים בין זו שתראה בתוך שבעה של נדה בין זו שתראה בתוך האחד עשר יום' מוכח לענ"ד שזהו בניגוד לדין תורה, שביאר אותו עד עכשיו, ושעכשיו אין נ"מ לזה. ועוד הרי חלק מהחשש שכתבוהו הרי"ף והרא"ש, וכן הרמב"ם הזכירו בפרק י"א, שלשמו נהגו ישראל בחומרת רבי זירא, היא שלא בקיאים בחזותא דדמא, וא"כ לא יועיל אף לא יציל למנות ימי נדה וימי זיבה, דשמא דם זה טהור

נה). אולי רק דוגמאות לקשיית הרמב"ם על השואל.

נו). שאיני יודע כלל מה היתה שאלתו. ולענ"ד הרב הכותב הכריח את שיטתו בהבנת תשובת הרמב"ם מפני שהכריח את לשון השאלה, ואף דקדק ממנה. וכן לא יעשה.

הוא ונמצאת קובעת וסת בדם טהור^{נז}. ועוד אמר לי הרב מיכה שגב שליט"א שחידוש כזה, שצריכות הנשים לספור ימי נדה וימי זיבה גם בזה"ז^{נח}, אין לכתבו כבדרך אגב בסוף התשובה בדרך רמז. אלא היה על הרמב"ם לכתוב דין זה בבירור בתחילת התשובה.

ואנכי נוראות נפלאתי שהרב אוריאל מלשון זו דקדק כשיטתו, וכתב: ו"בזמן הזה כולן סופרות שבעה נקיים בין זו שתראה בתוך שבעה של נידה בין זו שתראה בתוך האחד עשר יום", משמע שלדעת הרמב"ם אף בזמן הזה (פירוש: אף לאחר תקנת רבי וחומרת ר' זירא) לכתחילה מוטל על כל אישה למנות ימי נידה וזיבה מיום ראייתה הראשונה כל ימי חייה ע"כ. וצע"ג על דבריו, שבצטטו את דברי הרמב"ם השמיט את תיבת 'אבל' שהיא מילת ניגוד. ובהקְתָּהּ היא שומטת את הקרקע מתחת לחידוש גדול זה בדעת הרמב"ם. ובכלל לענ"ד יד הדוחה נטויה, לומר שכוונת הרמב"ם היא בדיוק להיפך, שלא אכפת לנו היכן רואה אם בשבעה או באחת עשרה^{נט}, בכל מקרה מונה שבעה נקיים. ועוד לא ברור אמאי הגביל את דבריו וכתב שהם רק 'לכתחילה'. ויתר על כן, הרי אם האשה צריכה למנות ימי נדה וימי זיבה גם כיום, א"כ מאי אהנו לן רבנן בכך שתיקנו את חומרת רבי זירא. הרי חומרת ר"ז, לפי הסברו של הרמב"ם, באה לפטור את הנשים מלמנות ימים אלו מחמת הטורח, ואביא את לשון הרמב"ם בזה: "ובימי חכמי הגמרא נסתפק הדבר הרבה בראיית הדמים ונתקלקלו הוסתות, לפי שלא היה כח בכל הנשים למנות ימי נדה וימי זיבה, לפיכך החמירו חכמים בדבר זה וגזרו שיהיו כל ימי האשה כימי זיבתה ויהיה כל דם שתראה ספק דם זיבות". ע"כ. דהיינו שמכיוון שלא היה כח בנשים למנות, לכן החמירו חכמים בזה. והרב הכותב כתב שיש נ"מ גם היום למניין הימים, נ"מ לחומרא - שאשה שקבעה וסת בימי זיבה (כגון בשלושים יום) ונעקרה הוסת פעם אחת תתחייב לבדוק לפני כל תשמיש ותשמיש, כדין אשה

נז). ואף שגם אם שופעת דם טהור לתוך דם טמא חשיב קביעות ווסת, זה רק כשידעיין בודאות שדם זה הוא דם טהור לתוך דם טמא, אך אנו כל ימינו בספק קיימינן עד יבא שילה ולו יקתה עמים.

נח). דבר המנוגד למנהג, כפי שהעיד הרב הכותב בעצמו.

נט). שכן אף ש'גזרות בטלו ימים לא בטלו', דהיינו שברור שלאשה גם היום יש ימי נדה ויש ימי זיבה והיא נעשית בהם נדה או זבה, אולם לנו לא אכפת בכך כלל כיוון שהיא בכל מקרה מונה שבעה נקיים, וכיוון שאין שום נ"מ במניית השבעה הנקיים אינה צריכה למנותם.

שאינן לה וסת קבוע. ולקולא - שאשה שקבעה וסת פטורה מפרישה סמוך לעונת הוסת, לדעת הרמב"ם. ואיני מבין מה הקשר בין ימי נדה וימי זיבה לפרישה סמוך לעונת הוסת. הרי אם יש לה וסת קבוע, אזי גם אם קבעה לשלושים יום הרי יש לה וסת קבוע. ואם כוונת הרב הכותב שאשה שקבעה משלושים יום לשלושים יום, כיוון שקבעה בימי זיבתה אינה מוגדרת כוסת קבוע, א"כ מה יעשה עם לשון הרמב"ם בפרק ח' הלכה ו', שאשה קבעה שם וסת קבועה לדילוג ביתר על שלושים יום, ואעפ"כ מוגדר הוסת כוסת קבוע, שממנו מונה ימי נדה וימי זיבה לעולם, והקדים ימי נדה לימי זיבה.

וגם המלאך ענה בעל כרחו אמן בהערותיו (הערה 32) שכתב שם: "ויש לדעת שאם נקבל מסקנה מחודשת זו בדבר הצורך לספור בזה"ז, נצטרך להידחק במקורות אחדים שמשמע מהם שספירה זו פסקה, וכן נצטרך להתמודד עם העובדה שלא מצאנו שום תיעוד מבית מדרשם של הגאונים או של הרמב"ם שספירה זו נוהגת בפועל בזה"ז". ע"כ. ולענ"ד לפי ביאורנו, שהוא פשט לשון הרמב"ם, לכל ישר הולך, אין צורך לידחק כלל.

ובהערות במאמרו האריך טובא, ולא אבוא להגיב על רובי דבריו, רק אסכם שלענ"ד אין שום הכרח מתשובת הרמב"ם נגד דבריו המפורשים של הרמב"ם במשנה תורה (וחלק מהגאונים), המורים כשיטת החו"ד. וכפי שביאר הרב יוחאי מקבילי בביאורו על הרמב"ם ולית דין צריך בושש^ט.



ס). רק שתי הערות אעיר על מ"ש הה"כ בהערותיו במאמר שם. בהערה 31 כתב: "ובתחילה נאמר, שחידושו של החו"ד אכן מצמצם את הקושי הזה, שכן לדבריו אישה בעלת וסת קבוע לעולם תחדש את ספירתה ביום וסתה, שהוא "עת נידתה", וממילא היא אכן תמיד תהיה נידה בזמן וסתה הטבעי. את הספירה באישה שאין לה וסת יש להבין לדבריו, שכיון שאין לה עת ברור לנידתה התורה מגדירה את עיתה ע"פ הספירה (ועדיין צ"ע אף לדבריו, מה ההגיון והתועלת בהמשכת הספירה שבעה ואחד עשר ימים הנוספים אף לאחר אלו הסמוכים לראייתה, עד וסתה הבאה?). אך הדוחק הבולט לעין שיש בהבנה זו בלשונות הרמב"ם הינו רב. ואף אם נוכל בדוחק לכלכל דבריו בלשון הרמב"ם, מה נאמר ביישוב דעת הגאונים בזה, שעל כורחנו נצטרך להבין גם אותה! ע"כ. אולם אתה הראת לדעת לפי כל לשונות הרמב"ם שהבאנו לעיל, ששיטת הרמב"ם עולה כפתור ופרח עם דברי הרב חו"ד. והא קשיא לי על הרב הכותב, שכן גם הוא עצמו לא הביא את לשונות הרמב"ם ולא כתב מה הדוחק. ובסמוך ונראה כותב 'שאף אם נוכל לכלכל שיטת זו בלשון הרמב"ם מה נאמר בדברי הגאונים'. והשיב ידו אחור, ולא הסביר

פרק ד'

ראיות לשיטת הרמב"ם מן הגמרא

הנה עד כען חזינו שאפשר להבין ולהכיל את שיטת הרמב"ם, ושיש לתרץ את קושיות הראשונים על שיטתו. אולם לענ"ד יש להביא ארבע ראיות מהדינים המוזכרים בגמרא שעולה מהם כשיטת הרמב"ם.

א.

דין יולדת בזוב

מבואר בגמרא (נדה ד ע"ב) שאשה בזמן הריונה היא מסולקת דמים, ואם ראתה אינה חוששת לראייתה מעת לעת, אלא טמאה מראייתה והלאה. אולם מאידך גיסא מבואר שיש מציאות שאשה יולדת בזוב, היינו שאם ילדה בימי זיבתה הרי

כלל היכא דברי הרמב"ם לא עולים בקנה אחד עם דברי החו"ד. ועוד משמע כעין הודאה במקצת, שבדברי הרמב"ם אפשר לכלכל אך בדברי הגאונים כבר אי אפשר. ועל זאת אקשה תרתי, ראשית כתבנו שבדברי כמה גאונים שפיר יש לדקדק כדברי החו"ד. ועוד הגאונים כולם לא כתבו לי בזה משנה סדורה, כמו הרמב"ם, בכדי שאדקדק מדבריהם היפך דברי החו"ד. ודו"ק.

ועוד כתב: "אנו מוכרחים בין בשיטת הרמב"ם ובין בשיטת הגאונים (שאינן אלא שיטה אחת, כפי שבררנו) להבין את ההיגיון שבפירוש ההלכה למשה מסיני הו' לשיטתם באופן אחר. ובאמת ניתן להבין את ההיגיון שבשיטה זו באופן שונה ע"פ דברי הרמב"ם בהל' איסור פ"ז ה"כ, שכתב שיציאת וסת האשה מסדר המחזוריות של שבעה ואחד עשר הינה "חולי", שחומרתו מאובחנת ע"פ גודל החריגה מסדר זה. ומדבריו אלו ניתן ללמוד שהווסת שבא במחזוריות זו הינו הווסת הבריא והרצוי על פי הגדרת התורה, וממילא נוכל להבין את ההיגיון בספירה לאורך כל ימי חיי האשה, שהיא בעצם מדידה של מצב וסת האשה המצוי ביחס לווסת הבריא והרצוי ע"כ. לענ"ד דבריו מוקשים. הרמב"ם מגדיר כחולי רק מקרה זה של רואה וסת קבוע בתוך י"א יום, אך לא כל מקרה שרואה אחר השבעה השניים הרי הרמב"ם עצמו מביא מקרא שרואה בחודש ויתר על כן ומגדיר זאת כוסת נדה נורמאלי, ולא כחולי. ואין זה צריך לפנים.

ועוד הערה אחרונה אעיר, החכם הנז' כותב שכדעת הרמב"ם יש לדקדק מהראשונים הבאים וז"ל: "מדובר על רב אחאי בעל השאלות, רב נטרונאי גאון, רס"ג, רב שרירא גאון, ר"ח, רי"ף, ריה"ל, רמב"ם, רבנו הלל" ע"כ. והייתי מצפה שיכתוב ויציין מקור לדבריהם. אולם לא עשה כן והעמים על המחפשים. בפרט בספרים אשר אינם בנמצא אצל רובא דאינשי, כגון רבנו חננאל על נדה, הנמצא במדפי ספריית קיימברידג', וכן המקור מרבי יהודה הלוי, אשר אין לי אפילו קצה חוט לברר מניין לו כן. וגם בשאלות לא מצאתי שום לשון העולה ממנה כשיטת הרמב"ם.

היא טמאה טומאת זיבה, ואינה נטהרת עד שתמנה שבעה נקיים. ולפי שיטת רש"י בסוגיין, לכאורה על כרחנו לומר שאותה אשה ראתה בימי הריונה, ועל כן מונה היא ימי נדה וימי זיבה. ויש בזה דוחק, שכן אשה לא אמורה לראות בזמן הריונה. אולם לפי הרמב"ם הרי פשוטה לפנייה, כיוון שאשה מונה את ימי זיבתה וימי נדתה ברצף עד הלידה, שמפורש בגמרא שהיא מפסיקה את ימי הנדה וימי הזיבה, ברור היאך תתכן בכל לידה מציאות של יולדת בזוב.



ב.

קביעת וסת בימי זיבה

וכן לגבי קביעת האשה וסת בימי זיבה. הרי ידוע הוא שלקביעת וסת בעינן הפסקים קבועים, כגון משלושים לשלושים, או בדילוג קבוע. ולפי הרמב"ם יוצא פשוט שאשה הרגילה לראות ביום השלושים ובו וסתה הקבוע^א, ושינתה לשלושים ואחד, הרי היא ראתה בימי זיבתה. אולם לפי רש"י אם היא רגילה לראות ביום השלושים ושינתה לשלושים ואחד, הרי משם החלה את ימי נדתה, ולכאורה לא תמצא לרואה שתראה בתוך ימי זיבתה, בציור זה.



ג.

דין ימי נדה העולים לימי זיבה

בגמרא סוף בא סימן (נד ע"א) איתא: "שמונה ימים טמאין ושמונה ימים טהורין - משמשת חמשה עשר יום מתוך ארבעים ושמונה. הרי ארביסר הוּו אמר רב אדא בר יצחק, זאת אומרת: ימי נדתה שאין רואה בהן - עולין לספירת זיבתה". ע"כ. כגון בשבוע השביעי של שמונה טמאים ושמונה טהורים ימי הנדה, שלא רואה בהם, הבאים לאחר שקבעה בימי זיבתה שבעה נקיים, עולים לה לספירת זיבתה. וכ"פ הרמב"ם (פ"ו הל' איסור"ב ה"ו וי"א). אולם לרש"י לכאורה אין מציאות כזו, שכן אינה חוזרת לימי נדתה עד שתמנה שבעה נקיים, וכל עוד לא מנתה שבעה נקיים אותם ימים הבאים אחר ימי זיבתה לא מוגדרים כלל כימי נדה!

סא). המאפס את מניינה לפי החור"ד.

ובאמת המ"מ חלק על הרמב"ם בהלכה זו, וז"ל: "ויצאו לו מזה ב' דברים מתמיהים האחד שהיא נכנסת בימי נדות אף על פי שלא ספרה ז' לימי זיבה שראתה כיון שלעולם אחר כל י"א יום חוזרת לפתח נדתה והשני שכיון שחזרה לפתח נדתה א"צ שיהיו שבעה רצופין לפי שאין ראיית הנדה סותרת כל המנין דומיא דלידה וכ"ז מתבאר ממה שכתב כאן" ע"כ. אולם לכאורה לא ברור, הדבר המתמיה הראשון כלל לא מתמיה, שכן זו שיטת הרמב"ם מאז ומעולם, שדיני ימי הזיבה נכנסים לימי הנדות, דאלימי הם. והשני, הקשה המ"מ שכיוון שנכנסה לימי נדה, אזי גם אם תראה דם לא תסתור את המניין כיוון שדם נדה, לפי דבריו, אינו סותר ואינו עולה, וזה דבר לא מסתבר, שכן אי הכי לא הו' נקיים'. אולם איני מבין מאי קשיתיה להמ"מ, הרמב"ם מבין שדם נידה אינו סותר (ואף הראב"ד הסובר כרש"י לא השיגו בזה). וא"ת הא מצינו בהמשך הפרק שאשה הרואה ששה ימים טמאין וששה טהורים אינה משמשת לעולם, ואם ראיית ימי הנדה אינה סותרת אמאי אינה משמשת. זו אינה קושיא, שכן לפי החשבון יוצא שאותה אשה מתחילה לראות בימי נדתה ביום השביעי, וממשיכה לראות בימי זיבתה את המשך הששה ימים, ובאמת לא היו לה שבעה ימים נקיים שיעלו לה, אלא רק ששה, ומיד לאחר שנסתיימו ימי הנקיים החלה שוב את ימי זיבתה וראתה בהם, ונמצא שלא היו לה שבעה נקיים. ואה"נ, שאם אשה ראתה בימי זיבתה וקבעה לה שבעה נקיים, וראתה שוב ביום הוסת הקבוע שלה, אין מניינה נסתר, מדין תורה. והא קשיא לי על דברי המ"מ, שפשט לשון הגמרא עולה כדברי הרמב"ם, ובהקשותו על הרמב"ם לא הסביר המ"מ היאך לשון זו מסתדרת עם שיטת רש"י^(סב).

ד.

חומרת רבי זירא

הקשה הרב צפניה ערוסי (טהרת משה פ"א) שליט"א דאי איתא כדברי רש"י, א"כ לא ברור למה חששו כל כך חכמים לטעות בימי הנדה וימי הזיבה, הרי אינה

(סב). ורש"י שם כתב: קסבר האי דמותיב שהאשה הזאת לא תשמש יום מ"ח, לפי שהשמונה החמשיים שנעשית בהן זבה אין מהן אלא ד' מימי זיבה וד' האחרונים מימי נדה הן ומיהו תחלת נדה לא הוי כל זמן שלא ספרה ולא טהרה מזובה וכו' ע"כ. דהיינו שרש"י הבין שבפשט הלשון לשון זו אולא כשיטת הרמב"ם, ועי' שם שהסביר זאת באופן אחר. אולם אכתי פשט המילים הוא כדברי הרמב"ם.

חוזרת לימי נדתה לעולם עד שתראה שוב, וממילא אין לחשוש שתטעה בין ימי זיבה לימי נדה³⁰.



פרק ה'

סברת שיטת הרמב"ם

מתחילה הוא אמינא שאין צורך לבאר את 'סברת הרמב"ם' בזה, וגם הזכרתי מה שנראה לענ"ד בהערה לעילא לעילא. אולם אחר כל זאת נראה שפטור בלא כלום אי אפשר, ועל כן אבוא לבאר בס"ד מה נראה לענ"ד בסברת הרמב"ם בזה. הרמב"ם הבין מהדינים המוזכרים בגמרא שימי הנדה וימי הזיבה יש להם כוחות שונים. דהיינו שהם מבטלים את דיני הנדה, שכן בימי נדה רגילים אשה לא צריכה למנות נקיים. אולם אם קדמו להם ימי זיבה שראתה בהם הרי היא חייבת למנות נקיים, ואם ראתה באותם הימים, אף שאינם סותרים את ימי הספירה מ"מ אינם עולים. ויום הוסת הקבוע הוא גם 'ג'וקר', שכן הוא מאפס את מניין ימי הנדה וימי הזיבה. ויש לסברא זו כמה ראיות. ראשית מפרק ז' הלכה א' שם איתא: "ואפילו היה הדם שותת ויורד עם החבלים והצער י"ד יום קודם שתלד ה"ז דם קושי וטהור אבל אם התחיל הדם קודם הלידה בט"ו יום או יתר ה"ז דם זיבה והרי היא יולדת בזוב". ע"כ. לפי שיטת הרמב"ם הידועה, שעל האשה למנות 'שבע אחת עשרה' כל ימיה, אם החל דם הקושי בימי הזיבה ונמשך הקושי עד י"ד יום הרי היא טהורה. אולם אם נמשך ט"ו יום הרי היא טמאה זיבה, ואם ילדה אז, הרי היא יולדת בזוב. וא"כ מה יהיה הדין אם החל דם הקושי לאשה לבוא ביום הראשון של ימי זיבה, ונמשך ט"ו יום, הרי לפי המניין הרגיל של 'שבע אחת עשרה' הא עיילא לה לימי נדה, ואע"פ כן אנו מגדירים אותה כזבה. אלא מוכרח

30. אולם רש"י ידידיה אמר (מגילה כח ע"ב ד"ה שהחמירו): "ואם תאמר: לא יחמירו אלא בשלשה רצופין, כדכתיב ימים רבים בלא עת נדתה (ויקרא טו) - פעמים שראיית דם נדה מזיקתה לשבעה נקיים מן התורה, כיצד התחילה לספור שבעה נקיים לאחר שהיתה זבה גמורה, וספרה שבעה נקיים, ובשביעי ראתה אפילו כחרדל - סתרה הכל, וצריכה לחזור ולספור שבעה נקיים, אי נמי: שמא ראתה שני ימים ולא ידעה, והיום ראתה וידעה, דהו להו שלשה ימים רצופין, וצריכה שבעה נקיים, ועל כן החמירו". ע"כ. אולם גם כך החשש לפי הרמב"ם הינו יותר פשוט.

שדם הקושי אכן 'מאפס' את חשבון ימי הנדה, וקובע אותה בימי הזיבה, הא קא חזינן שגם דם הקושי הוא קלף חזק. וכן שבעת ימי נדה וי"א ימי זיבה, הם גם 'קלף חזק' שכן כפי שהוכחנו לעיל, שכאשר רואה האשה בתוך י"א יום הראשונים, ולא קיימה כלל י"א יום שבין נדה לנדה' אזי קלף זה מבטל אפילו את 'יום הוסת הקבוע' והפכו להיות 'קלף לא חוקי'.



פרק ו'

דין אשה שאין לה וסת קבוע לפי מסקנת הסוגיא

ועוד זאת נותר לברר בס"ד מה דין אשה שאין לה וסת קבוע, אליבא דהרמב"ם, שכך היא וסתן של רוב הנשים בזמנינו. ישנן שתי אפשרויות להסביר מה יהיה הדין באשה שאין לה וסת קבוע לדעת הרמב"ם. האחת – אשה שאין לה וסת קבוע מונה שבעה ימי נדה ולאחריהן אחד עשר בצורה רצופה, כמו אשה בעלת חולי, הרואה בתוך י"א יום שבין נדה לנדה. השניה – כיוון שבסופו של דבר אשה זו רואה ביום מן הימים דם מחזור, אף שמחזור אינו קבוע, מ"מ ממנו תתחיל למנות את ימי נדתה וימי זיבתה.

ראשית, יש להעיר שמה שמצאנו ודקדקנו בס"ד בלשון הרמב"ם, שהוסת מאפס את ימי נדתה, זהו רק לגבי וסתה הקבוע, אך לגבי וסת שאינו קבוע לא מצאנו לשון זו. ובכלל נראה שוסת שאינו קבוע זו מציאות גרועה מאד, שכן ר"מ פסק שאשה שאין לה וסת קבוע אין לה תקנה כלל אלא עליה להתגרש^(ד). ובהלכות אישות כתב הרמב"ם שוסת שאינו קבוע הוא 'מום גדול באשה'. ולא תלינן בקלקלה זו מידי. וגם כל ההלכות ב'טועה' (סו"פ ח') עוסקות באשה שיש לה וסת קבוע, רק טעתה ושכחה היכן הוא.

והמציאות היחידה לכאורה הדומה לאשה המתטמאה בנדה אך בלא קביעות וסת, היא בקטנה שראתה ביום הולדה, ובה כתב הרמב"ם (פ"ד ה"א) וז"ל: "הנדה הרי היא כשאר כל העריות וכו' שהבת מתטמאה בנדה ואפילו ביום לידתה, ובת עשרה ימים מטמאה בזיבה, ודבר זה מפני השמועה למדו שאין הפרש בין גדולה

(ד). לכאורה משום דחייש למיעוטא, שמא תפרוס נדה תחתיו.

לקטנה לטומאת נדות וזבות". ע"כ. ואותה בת קטנה מתחילה למנות מיום לידתה ימי נדה, ולאחר מכן מתחילים אצלה ימי זיבה. ונראה שדין אשה שאין לה וסת קבוע כאותה קטנה. ומונה באופן רצוף שבעה ואחריהן אחד עשרה. ובאמת לעיתים תהיה נדה ולעיתים תהיה זבה, מחמת שאין לה וסת קבוע, שיגדיר לה את ימי הנדה וימי הזיבה.

ויש לסייע להבנה זו מכמה לשונות בהרמב"ם עצמו. הרמב"ם (פ"ו ה"ב) השווה בין יום ראייתה הראשונה לבין יום הוסת וז": "כיצד כשתראה האשה דם תחלה או כשתראה בשעת וסתה והוא העת שקבעה לנדתה הרי זו נדה כל שבעת הימים", ע"כ. ומבואר שיום ראייתה הראשונה גורם לה להיות נדה, וכן יום הוסת הקבוע גורם לה להיות נדה. ומשמע שכל מציאות אחרת לא הופכת את האשה להיות נדה, אלא ממשיכה במניינה הקבוע של שבע ולאחריהן אחד עשרה.

אולם, לאידך גיסא מצאנו בהרמב"ם בהלכות אישות (פכ"ה ה"ז): "הנושא אשה ונמצאת שאין לה וסת קבועה לנדתה אלא לא תרגיש בעצמה עד שתראה דם נדה הרי זו לא תשמש אלא בשני עדים שבודקת בהן עצמה אחד לפני התשמיש ואחד לאחר התשמיש חוץ מן העד של איש שמקנח בו עצמו כמו שיתבאר בהלכות איסורי ביאה". ע"כ. ומשמע שאשה שאין לה וסת קבוע, ולא תרגיש בעצמה עד שתראה דם נדה, אותו דם אכן מוגדר דם נדה. אולם לכאורה אין מזה ראייה, שכן אשה שאין לה וסת קבוע, היינו שאין לה יום קבוע לראייתה, יכול הדבר להיות גם בכל שבעת ימי נדתה, שפעם רואה ביום הראשון לימי נדתה ופעם בשני ופעם בשלישי וכן הלאה, ובכל אלו תהיה נדה ולא זבה. ולא נחית הרמב"ם לברר לנו מה הדין באשה שהפליגה וראתה את הדם בוסת שאינו קבוע, בימי זיבתה.



פרק ז'

האם יש נפקא מינה למעשה בזה הזמן למניית שבע ואחד

עשרה

הנה הרמב"ם בתשובה (סי' תנט) כתב בהדיא שאין צורך למנות בזמן הזה שבע ואחד עשרה. וכ"כ המ"מ בשם הרמב"ן והרשב"א. אולם לכאורה יש למצוא לזה

נ"מ, שכן בכדי לקבוע וסת על האשה לראות ג' פעמים, וכל עוד לא קבעה וסת, מוגדרת האשה כאחת שאין לה וסת קבוע ומונה שבע אחת עשרה ברצף, ורק לאחר שתקבענו ג' פעמים תהיה נדה בזה הוסת הקבוע, כשיטת החור"ד. ובכן אם אשה קבעה וסת לעשרים, ושלוש פעמים ראתה גם בשלושים, אי מנינן ימי זיבה וימי נדה, נדע שראייה זו שראתה ביום השלושים בימי זיבה היא. ונדע שבכדי לעקור אותה די בפעם אחת. אולם, שפיר יש לומר שכיוון דאתינן להחמיר, הרי אנו מחמירים לכל צד, ואם ראתה ג' פעמים בימי זיבתה גם ווסת זו צריכה ג' פעמים בכדי להעקר. ולכן כתב הרמב"ם שאין נ"מ במניית ימי נדה וימי זיבה היום.

אולם יש נ"מ אחת למעשה בזה, והיא דמאן דייתי לאסתמוכי על דברי הרב שלוש זצ"ל בחמדה גנוזה (חיו"ד סי' יא-יב), עליו לבדוק היטב שעתיד לאסתמוכי על דבריו במקרה שאכן אין צורך בשבעה נקיים מעיקר הדין. כיוון שנשי דידן רובן אין להן וסת קבוע ממילא אם ראו את וסתן בימי זיבה צריכות למנות מעיקר הדין שבעה נקיים, כדכתבין לעיל מינה בסמוך, ע"פ האפשרות הראשונה, וכל עוד לא מנתה הרי היא בכרת. ובאמת הרב שלוש עצמו (חמדה גנוזה סי' י"ז) פסק בסוגיין כשיטת הרמב"ם. ועי' שם (סי' יב עמ' מד) שבכדי להקל לאשה למנות שבעה ימי נדה, כתב להחמיר את כל החומרות האפשריות בזה. שכן כתב להחמיר כפירוש רש"י, בפתח בטועה, וצריכה לישב עשרים יום נקיים, וחודש לא לשמש עם בעלה בכדי שלא יהיה חשש שמא נתערב טיפת דם כחרדל עם שכבת זרע. ולאחר מכן כשתראה יהיו ימי הנקיים וימי הנדה שלא ראתה בהם לא פחות משבע, בכדי להרוויח את חומרת רבי בשדות. וגם זה באופן חד פעמי ושעת הדחק.



פרק ח'

שיטת רש"י

את שיטת רש"י ודעימיה הבאנו בקצרה בריש אמי"ר. ואחזור על כך, לדעת רש"י אשה מונה שבעה ימי נדה החל מיום ראייתה, ולאחר מכן מונה אחד עשר ימי זיבה. אם בימי הזיבה הללו ראתה ג' ימים רצופין הרי היא נעשית זבה גדולה

וצריכה למנות שבעה ימים נקיים ללא דם. ועד שלא תמנה שבעה ימי נקיים, לא תשוב לימי נדתה. כ"כ רש"י בכמה דוכתין, והמפורש שבהם בערכין דף ח' ע"א ד"ה פתח וז"ל: ואם משכו ימי זובה חדש או שנה אינה חוזרת לתחילת נדות עד שתשב שבעה נקיים. ע"כ^{סה}.

ראשונים שכתבו כשיטת רש"י

כשיטת רש"י כתבו הרמב"ן בחידושו (נד ע"א) ובהלכות נדה אשר לו (פ"א הל' ד-י), הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז שער ג), המ"מ (פ"ח הי"א מהל' איסור ועוד כמה מקומות), הטור (ר"ס קפג), הראב"ד ועוד ראשונים רבים^{סו}.



מסקנת הסוגיא

בהא סלקינן ובהא נחתינן בביאור שיטת הגמרא, דכיוון שדברי הגאונים דברי קבלה הם, והרמב"ם פסק כדעתם, יש לתפוס לעיקר את שיטת הגאונים הרמב"ם בימי נדה וימי זיבה, שימי זיבה חוזרים ובאים מיד לאחד ימי נדה. ובביאור דברי הרמב"ם יש לתפוס לעיקר את שיטת הרב חו"ד, הסובר שיום הוסת הקבוע 'מאפס' את מניין ימי הנדה וימי הזיבה, דהכי משמע מהרמב"ם ומכמה גאונים. ובפרט שמהרי"ף גם יש לדקדק כן, ונמצאו ב' עמודי ההוראה בשיטה אחת. וכן עלה בס"ד, שאשה שאין לה וסת קבוע, מונה שבעה ואחד עשרה, ולעיתים תהיה נדה ולעיתים תהיה זבה. ואין פסיקה זו מנוגדת לדברי מרן הב"י, שכיוון שמרן הב"י לא ראה נ"מ בסוגיא זו, בזה"ז, גם לא פסק מידי בהדיא.

סיכום קצר של הסוגיא

בגמרא נחלקו התנאים אם י"א יום שבין נדה לנדה הוא הלכה למשה מסיני או שנלמד מן הפסוקים. להלכה פסקו הגאונים והראשונים (בה"ג, רי"ף, רמב"ם, רש"י ועוד רבים) שדין זה הינו הלכה למשה מסיני. ומצאנו מחלוקת בראשונים במניית ימי הנדה וימי הזיבה. לדעת הגאונים (רב שרירא גאון, עוד כמה גאונים לא נודע שמם,

סה). קצ"ב, שכן עם לשון זו גם הרמב"ם מסכים. אולם נראה שמטעם שונה.

סו). מהם: הצידה לדרך ריש הלכות נדה, האוהל מועד, התניא רבת, האורחות חיים ועוד.

ועוד), ר"ח והרמב"ם ימי הנדה וימי הזיבה הנה הנם חוזרים תמיד, בהסתיים ימי הזיבה יחלו ימי הנדה, ובהסתיים ימי הנדה יחלו ימי הזיבה. אולם לדעת רש"י, הרמב"ן, הראב"ד, הטור ועוד ראשונים רבים אין הדבר כן, אלא לאחר שתמנה האשה את ימי הזיבה, אינה חוזרה לימי הנדה עד שתראה שוב.

הרמב"ן הקשה על הרמב"ם קושיות רבות מן הגמרא ומן הסברא. ובעיון בקושיותיו עלה בס"ד שהיו לרמב"ם גרסאות אחרות בנוסח התלמוד, כפי שהוכחנו מעידי הנוסח הנמצאים עמנו ב"ה. וכן הוכחנו בס"ד, שאם האשה רואה באופן קבוע בתוך ימי הנדה, בזה היא מונה שבע אחת עשרה ברצף, אך אימת שרואה כסדר לאחר סיום ימי הזיבה הראשונים, וסת זו מאפסת את מניין ימי הנדה וימי הזיבה, אף אם נקבעה הוסת באמצע ימי הזיבה. כשיטה זו כתב החו"ד, ולענ"ד כן מוכח מלשונות הרמב"ם והגאונים שנשמך עליהם.

כמו כן, עמתנו את דברינו זה מול שתי שיטות שונות מן הקצה אל הקצה בביאור דברי הרמב"ם הללו. שיטת הרב קדר זצ"ל, שכתב ששיטת הרמב"ם אינה שונה במאומה משיטת רש"י. ושיטת הרמב"ן בהבנת הרמב"ם, שבא לאמצה לסעדה ולחזקה הרב ב"צ אוריאל בגיליון המעיין. על דברי הרב קדר השבנו בס"ד מדברי הרמב"ם המפורשים בכמה דוכתין בסוגיין, וכן הערנו עליו, שעיקר החידוש שכותב בדעת הרמב"ם והגאונים הינו חסר מן הספר. וגם לענ"ד לא הביא כמעט שום מקור התומך בשיטתו בזה.

על דברי הרב ב"צ אוריאל הקשנו, שדבריו לא מסתדרים עם פשט לשון הרמב"ם במשנה תורה ובתשובה. וכן היה קשה בעיני שהשלים את שאלת השואל מדעתו ועל פי השלמה זו ניסה לדקדק מהי שיטת הרמב"ם.

הבאנו כמה גאונים וראשונים שמשמע מדבריהם כשיטת הרמב"ם, בין בפירוש הסוגיא בערכין של פתח בטועה, בין בעצם המניין של שבע אחד עשרה, ובין ראשונים הסוברים כהבנת החו"ד שווסת קבוע מאפס את ימי הנדה וימי הזיבה. ועמדנו על כך שרבים הם העומדים עם הרמב"ם. וכן שהרמב"ם נושא מסורת הגאונים, וקשה לדחות מסורת בפירוש הלכה למשה מסיני מכח קושיות.

כמו כן, דקדקנו בס"ד שע"פ דברי הרמב"ם אין נ"מ לקולא היום במניית ימי נדה וימי זיבה, אלא גם אם האשה רואה דם באופן קבוע גם בימי זיבתה אין וסת

זו נעקרת אלא בג' פעמים ולא בפעם אחת, לחומרא. אולם לשיטת הרב שלוש זצ"ל יש נ"מ בדין זה, ועל כן הבאה להסתמך על דבריו¹⁰, חייבת למנות היטב ימי נדה וימי זיבה. שכן אם היא בעלת וסת שאינו קבוע וראתה בימי זיבתה, הרי היא חייבת שבעה נקיים מן הדין.

לאחר מכן, הבאנו בקצרה את שיטת רש"י והראשונים העומדים עמו. למסקנא העלנו בס"ד כדברי הרמב"ם והגאונים, שדבריהם דברי קבלה.



10. כמובן רק במקרה של 'עקרות הלכתית' קיצונית, ובהוראת חכם מובהק. ויש לציין שאין מאמר זה בא להורות כדעת הרב שלוש זצ"ל. ובמקום אחר כתבתי בס"ד, שקשה לסמוך על דברי הרב שלוש זצ"ל, אפילו במקום צורך.

אוצר אבן העזר

ממתי חל חיוב כיסוי ראש לכלה ♦ עלייה לארץ ישראל כפנים
חדשות לברך ז' ברכות

הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

ממתי חל חיוב כיסוי ראש לכלה

שאלה

מנהג רווח בחתונות רבות, גם של אנשים יראי שמיים, שהכלה נכנסת לחופתה פרועת ראש עם הינומה לראשה וממשיכה לילך כך גם אחרי שהיא יוצאת מחדר הייחוד.

והנה באוצר הפוסקים (באה"ע סי' כ"א סעיף ה' ס"ק כ"ז) מובאת מחלוקת הפוסקים האם כלה ארוסה חייבת בכיסוי ראש. ומשמע מהפוסקים, שנשואה חייבת בכיסוי ראש לכו"ע. והנה כלה לאחר חדר הייחוד נחשבת לנשואה, ומדוע א"כ שלא תתחייב בכיסוי ראש מייד בצאתה מחדר הייחוד?

האם למנהג הרווח יש על מה להסתמך, או שמא יש להקפיד לכה"פ שהכלה תכסה את ראשה לאחר חדר הייחוד? ואולי חייבת היא בכך כבר תחת החופה, לדעות שהחופה נחשבת לנישואין?



תשובה

א.

הקדמה

דין כיסוי הראש לכלה תלוי בב' שאלות:

א. ממתי מתחיל חיוב כיסוי הראש, האם מהאירוסין או מהנישואין או מהביאה?

ב. בהנחה שהנישואין קובעים, מה נחשב לנישואין, האם הכלונסאות או חדר הייחוד או הכניסה לבית אחרי החתונה?



ב.

מה מקור הדין לכיסוי הראש

במשנה בכתובות (בדף ע"ב ע"א) מובא: ואלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת משה ויהודית... ואיזוהי דת יהודית יוצאה וראשה פרוע. והגמ' (שם) שואלת "ראשה פרוע דאורייתא היא? דכתיב ופרע את ראש האשה" ותנא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש".

ובאר רש"י (שם ד"ה אזהרה) ב' פירושים: א. "מדעבדינן לה הכי לנוולה (לסוטה) מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסור. ב. אי נמי, מדכתיב "ופרע" מכלל דההוא שעתא לאו פרועה הות. שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש וכן עיקר".

ועונה הגמ' (שם) דאורייתא קלתה שפיר דמי, דת יהודית אפילו קלתה נמי אסור. ופרש"י (ד"ה קלתה) דמדאורייתא מספיק "סל שיש לו מלמטה בית קיבול להולמו בראשו ובית קיבול מלמעלה לתת בו פלך ופשתן" אך שערותיה מלמטה לכובע נראים ומדרבנן צריך לכסות אף את שערותיה הנראין מתחת לכובעה.

והרמב"ם (הלכות אישות פכ"ד הי"ד) כתב שקלתה היינו מטפחת, ומדאורייתא די בזה, ואילו המנהג של "דת יהודית" מצריך לכסות את המטפחת אף ברדיד, שהוא בגד כמין טלית היורד לכתפיים. והב"ח (באה"ע סי' קט"ו) ביאר שהמטפחת יש בה נקבים שנראה השיער דרכם, ומדאורייתא זה מספיק, ומשום דת יהודית צריך כיסוי שלם שאין בו נקבים, וזהו כעין שיטת רש"י.

רואים מגמ' זו, לפי שיטת רש"י, שמדאורייתא צריך כיסוי ראש וזהו הנקרא דת משה, אך מדרבנן צריך כיסוי מלא יותר וזהו הנקרא דת יהודית.



ג.

שיטת הרמב"ם

באיזה אשה מדובר? לכאורה מלשון הברייתא "אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש" משמע, שכל בנות ישראל מחויבות בין נשואות ובין פנויות.

ואכן כך פסק הרמב"ם (בהלכות איסורי ביאה פכ"א הי"ז) "לא יהלכו בנות ישראל פרועי ראש בשוק אחת פנויה ואחת אשת איש".

אלא שאם כדברי הרמב"ם, שכל אשה, אפי' רווקה, חייבת בכיסוי ראש, קשה מהמשנה בריש פ"ב דכתובות (דף ט"ו ע"ב) שם מובא "האשה שנתאלמנה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך (ואין לך אלא מנה ומדובר ששטר הכתובה אבד) אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים". וכיצד כלה בתולה נכנסה לחופתה בראש פרוע, והרי לדעת הרמב"ם כל בתולה, אפי' שלא נתקדשה ולא נישאת, אסור לה ללכת בפריעת ראש?

ודוחק לומר שהייתה הולכת כל העת בשיער הראש מכוסה ובשעת חתונתה פרעו לה את ראשה, דאם נוהגת לכסות שיערה כל העת, א"כ הוי דבר שרגילה לכסותו והוי ערווה, וכיצד נתיר אותו בשעת חתונתה, ומדוע שלא נחשוש להרהור? ועוד, הרי לפי הרמב"ם כיסוי השיער במטפחת הרי הוא "דת משה" ואיסורו הוא מדאורייתא, וכיצד יותר לכלה לפרוע את שיערה?

אמנם, בעל שו"ת תרומת הדשן (סי' רמ"ב) כתב בדעת הרמב"ם דכיסוי ראש לאשה הוא מדרבנן, ומה שהקשתה הגמ' "ראשה פרוע דאורייתא" ר"ל רמז דאורייתא יש לה. וא"כ, לפי שיטה זו, יכול להיות שרבנן יתירו בחתונתה לפרוע את שיערה בכדי לחבבה על בעלה. אולם, הבנתו בדעת הרמב"ם היא דעה יחידית, ורוב הראשונים הבינו דפריעת ראש הוי דאורייתא. (ועיין עוד בשו"ת יחו"ד ח"ה סי' ס"ב בהערה).

ואכן בשו"ת שבות יעקב (ח"א ס' ק"ג) כתב "ואי לאו דמסתפינא מפרש"י שבש"ס והרמב"ם בפי' המשניות" ומתוך כך רצה לפרש דפריעת ראש מדאורייתא הכוונה רק לאיסוף השיער ושלא תלך בשיער פזור, וקלתה פירוש מלשון קליעת שיער, ובזה כל הנשים שוות נשואות ובתולות. ומדין דת יהודית חייבו כיסוי לראש. אלא שאז קשה לשיטתו, כיצד התירו לכלה בתולה לצאת לחתונתה כשראשה פרוע, כמובא במשנה (דף ט"ו ע"ב) ומשמע שאפי' בשוק? ותרץ "היינו משום שבאותו פעם הולכין עמה השושבינין והרבה קרובים ונשים ליכא למיחש מידי ולא תהיה עלובה

כלה לזנות ביום חופתה". ומשמע שיש סברה להתיר בחתונתה את הסרת כיסוי הראש, מה שאסרנו קודם לכן, מכיוון שזה רק אסור מצד "דת יהודית".

אך אף אחד מהראשונים לא סבר כן, וכן קשה מסברה להתיר לכלה, שכל ימיה הלכה בראש מכוסה, לגלות שיערה בחתונתה, ולא לחשוש להרהור. ואף השבות יעקב, שרצה לומר כן, הסתייג ("אי לאו דמסתפנא") ולא נשאר בפרוש זה, ולא ראינו סברה זו בפוסקים אחרים, וא"כ א"א לתרץ כדבריו שהוא בעצמו דוחה אותם.

ונראה ליישב בדעת הרמב"ם ש"ראש פרוע" מתפרש בשתי הבנות. א. שיער מגולה לגמרי. ב. גילוי הראש מהרדיד, אף שהשיער עדיין מכוסה במטפחת. הרדיד היה צעיף המכסה את הראש והצוואר ורק פניה היו גלויות, שהרי ב"דת יהודית" פרש הרמב"ם (הלכות אישות פכ"ד הי"ב) "ואיזו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל... יוצאה לשוק או למבוי מפולש וראשה פרוע ואין עליה רדיד ככל הנשים אע"פ ששערה מכוסה במטפחת". כלומר לדעת הרמב"ם בדת יהודית צריכים ב' כיסויים: מטפחת ועל גביה רדיד. והגמ' בכתובות (ע"ב ע"א) שאלה על המשנה שאמרה "איזה היא דת יהודית יוצאה וראשה פרוע", "ראשה פרוע דאורייתא היא"? וענתה הגמ' שמדאורייתא מספיק קלתה ומדת יהודית צריך יותר. לרמב"ם, הפירוש הוא שמדאורייתא מספיק מטפחת המכסה את כל שיער ראשה, ומדת יהודית צריך רדיד המכסה את ראשה וצוואר ג"כ, כדבריו בהלכות אישות (פי"ג הי"א) "רדיד החופה את כל גופה כמו טלית". וא"כ לפירוש הרמב"ם, כשהמשנה אמרה שעוברת על דת יהודית יוצאת ללא כתובה וביארה המשנה מה היא דת יהודית "יוצאה וראשה פרוע", אין הכוונה שהיא יוצאת בשיער גלוי, אלא הכוונה היא שהיא יוצאת עם מטפחת המכסה את שיערה, בלא רדיד על גבה. ואעפ"כ המשנה כינתה זאת בשם "ראשה פרוע", כי האשה צריכה ללכת ברדיד המכסה את הראש והצוואר מהצדדים ואילו היא הולכת עם ראש גלוי (רק שהשיער מכוסה). וכשהגמ' אמרה בדת משה "שלא יצאו בפרוע ראש" - שם הכוונה בשיער מגולה. ולכן כשכתב הרמב"ם את הדין כיצד ילכו כל בנות ישראל, בין הנשואות ובין הפנויות, כתב "לא יהלכו בנות ישראל פרועי ראש בשוק אחת פנויה ואחת אשת איש" (איסורי ביאה פכ"א י"ז) ושם הכוונה שלא ילכו עם ראש גלוי, דהיינו בלא רדיד, אע"פ שהשיער מכוסה במטפחת, שהרי לדעת הרמב"ם כל בנות ישראל

מחוייבות גם בדת משה וגם בדת יהודית. וכשהסביר הרמב"ם מהו דת יהודית כתב שמעבר לכיסוי השיער במטפחת צריך להוסיף "רדיד החופה את כל גופה כמו טלית" (אישות פי"ג הי"א). ולכן הרמב"ם יבאר את המשנה (בדף ט"ו ע"א) "אם יש עדים שיצאת בהינמא וראשה פרוע" שאין הכוונה ששיערה גלוי לגמרי, ואפילו לא במקצת(!), אלא שאין עליה רדיד בנוסף למטפחת. ולפי דברינו הרמב"ם סובר שאף רווקות נהגו ללכת עם מטפחת ועליה רדיד וכדבריו "ואיזו דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל" (אישות פכ"ד הי"ב), אף רווקות במשמע, אלא שלכלה התיירו ללכת ללא רדיד כדי ליפותה לבעלה, ומכיוון שזה רק "מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל" ואינו דין דאורייתא, ע"כ אפשר להתירו בחתונה.

ואכן, כשהרמב"ם הביא משנה זו להלכה לא הזכיר שיער גלוי כלל. ז"ל: "היא אומרת בתולה נישאתי ועיקר כתובתי מאתיים והבעל או יורשיו אומרים בעולה נשאת ואין לה אלא מאה. אם יש עדים שראו שעשו לה המנהגות שנהגו אנשי אותה העיר לעשותן לבתולה כגון מיני שמחה או כתרים או מלבוש ידוע או שאר דברים שאין עושין כך אלא לבתולה הרי זו נוטלת מאתיים" (אישות פט"ז הלכה כ"ה). הרי שלא כתב הרמב"ם "יוצאת בהינמא וראשה פרוע" כלשון המשנה, כדי שלא יובן בטעות שהכוונה לשיער מגולה. אלא ודאי שהשיער היה מכוסה במטפחת, כדרך כל הנשים הפנויות והנשואות שכך הלכו, אלא שלכלה התיירו ללכת בלא רדיד שהוא צעיף על ראשה, וזו כוונת המשנה "וראשה פרוע", ראשה ולא שיערה. ואכן, הרמב"ם בפרוש המשניות (פ"ב משנה א') באר שההינמא אינו כיסוי ראש חלקי, כפרש"י והשטמ"ק (שם) בשם הגאונים, אלא הינמא היא "אוהל של משי היה מנהגם שלוקחין בו הבתולות מבית האב לבית הבעל". וא"כ לדעת הרמב"ם על כל הנשים לילך תמיד בשיער מכוסה ומעולם לא הותר גילוי שיער האשה אף לא לכלה. אך אין זה המנהג היום ברוב המוחלט של קהילות ישראל.

ד.

שיטת השו"ע

והנה בשו"ע אה"ע (סי' כ"א ס"ב) פסק מרן לכאורה כהרמב"ם, שכתב "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק אחת פנויה ואחת אשת איש" ובב"י (שם)

הפנה לגמ' בכתובות (ע"ב ע"א) ששם מובא "אזהרה לבנות ישראל" משמע שכולן במשמע בין נשואה ובין פנויה.

אלא שדברי מרן באה"ע סותרים את דבריו באו"ח (סי' ע"ה ס"ב), שם כתב מרן וז"ל: "שיער של אשה שדרכה לכסותו אסור לקרות כנגדו (ק"ש) אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר" משמע שבתולות לא נשואות הולכות פרועות ראש, וקשה.

ובביאור הגר"א (שם סעיף ב' ד"ה אבל כו') הביא מקור לדברי השו"ע באו"ח מהמשנה ריש פ"ב דכתובות שהסימן לכך שנישאה בתולה זה "אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע" ומשמע שכך הלכו הבתולות עד הנישואין. וא"כ כיצד כתב מרן באה"ע שאף פנויה אסורה ללכת פרועת ראש? ותרץ החלקת מחוקק (אה"ע סי' כ"א ס"ק ב') "פנויה בעולה קאמר אבל בתולה אמרינן דיוצאה בהינומא וראשה פרועה וכן הוא בב"ח".

ובבית שמואל (שם ס"ק ה') תרץ דפנויה שכתב מרן הכוונה לאלמנה או גרושה (ואז פנויה הכוונה למי שהייתה תפוסה וכעת התפנתה) אבל בתולה מותר.

והמג"א (באו"ח סי' ע"ה ס"ק ג') כתב "ודוחק לומר דפנויות שכתב השו"ע היינו אלמנה דא"כ הוה ליה לפרש". ולכן באר שפנויות הכוונה לבתולות, אלא שהן לא צריכות לכסות את ראשן והן רק אסורות ללכת עם שיער פזור וצריכות לקלוע את שערן, ואין זה מעיקר הדין אלא מידת צניעות. אלא שדבריו קשים כי מרן כתב במשפט אחד "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק אחת פנויה ואחת אשת איש" ולדבריו ב' כוונות יש לפרועות ראש, דנשואה צריכה כיסוי לראש ובתולה צריכה קליעה, ודוחק לומר שמרן התכוונן לב' כוונות בלי לפרש דבריו. ועוד קשה שבמשנה (כתובות ט"ו ע"ב) משמע שבתולה יצאה ושערה על כתפה, כפרש"י שם, וכן הקשה המחצית השקל שם וכן הקשה הפרי מגדים באשל אברהם שם. על כרחנו, אין לנו לפרש פנויה אלא או כהחלקת מחוקק והב"ח שמדובר בפנויה בעולה או כהבית שמואל שמדובר בגרושה ובאלמנה.

ועיין בדגול מרובה (בשו"ע אה"ע) שהביא ראיה לדברי הבית שמואל, שחייב אלמנה וגרושה בכיסוי ראש, מהירושלמי על המשנה (שם פ"ב הלכה א'). ששאל הירושלמי שמא הכלה הייתה בתולה מן הנישואין וראשה פרוע, אך מגיע לה רק

מאה ולא מאתיים, ותרצה הגמ' "זאת אומרת בתולה מן הנשואין אינה יוצאת וראשה פרוע". רואים במפורש, שגרושה או אלמנה אפי' אם עדיין בתולה היא הרי היא חייבת בכיסוי ראש, ולכן "היוצאת וראשה פרוע" הרי זו ראייה טובה שמגיע לה מאתיים וזו.



ה.

האם חיוב כיסוי ראש לדעת השו"ע הוא מהקידושין או מהנישואין?

מדברי הב"ש, שהבין בשו"ע שחיוב פנויה בכיסוי ראש הכוונה היא לגרושה ואלמנה דווקא ולא לבעולה בזנות, וכן הבין הפת"ש (שם ס"ק ב') בדברי החלקת מחוקק והב"ח (שמה שכתבו "פנויה - היינו בעולה" הכוונה לגרושה ואלמנה), יש לחקור ממתי חל החיוב בכיסוי הראש האם משעת הקידושין או רק משעת הנישואין?

והנה הפת"ש הנ"ל הבין בפרוש שזה מן הנישואין וכפי שכתב: "... י"ל דכוונתם (של הב"ח והחלקת מחוקק) נמי בעולה ע"י נשואין דהיינו אלמנה וגרושה מן הנשואין" וכן נחלקו עוד אחרונים בדבר זה ומובאים דבריהם בבאר היטב (שם ס"ק ה') ובפת"ש (שם ס"ק ב')

לעומתם, בשו"ת חוות יאיר (סי' קצ"ו) פסק שכבר מהאירוסין חייבת האשה בכיסוי ראש, והוסיף וכתב שאף אם בזמן הש"ס היו הולכות ארוסות בגילוי ראש כמובא בריש פ"ב דכתובות, זה דווקא בימיהם, שהיה זמן רב בין האירוסין לנשואין, אך בימינו שעושים זאת בסמיכות יש לה לכסות ראשה.

אך מדבריו משמע שאין זה מעיקר הדין הנלמד בש"ס אלא חומרא שהנהיגו באשת איש, וכפי שסיים "יש לחוש לכמה חששות ותקלות כי מנהג בחורי ישראל הפרוצים לנהוג קלות ראש עם הבתולות משא"כ עם הנשואות גדרו גדר ואין מי שנוהג קלות ופן חלילה יכשילו בה לגמרי". ושם השאלה היתה שהיה אדם שרצה לקדש אשה בסתר, בעוד אשתו הראשונה היתה חולה במחלה קשה, ופחד שהאשה תיתפס ותינשא לאחר, ולכן כתב החוות יאיר שאם יעשה כן תצטרך לכסות ראשה פן יכשלו בה, כי בזמנם לא היה מרווח בין הקידושין לנישואין וכשיראו אשה

גלוית ראש יהיה ברור להם שהיא פנויה, משא"כ בזמן הש"ס שאשה שנתקדשה פורסם הדבר, ולכן אף אם הלכה גלוית ראש לא היו נכשלים בה.

ומשמע מדבריו שכיום, שארוסה נכנסת עם קרובותיה ויש פירסום גדול, לכאורה אף לדברי החוות יאיר לא תצטרך כיסוי ראש.

ואף בשו"ת מהר"י הלוי, אחי הט"ז, (סי' ט') כתב שארוסה צריכה כיסוי ראש. ומה שמצינו בריש פ"ב דכתובות שארוסה יוצאה וראשה פרוע זה רק בזמן החופה, וסבר שלא התירו לה לגלות שערה לגמרי, אלא "הא דקתני ראשה פרוע היינו שמניחה קצת סופי השערות לאחריה על כתיפה", ואף שזה אסור בסתם, מ"מ בשעת חופתה התירו חכמים "שאין איסור בגילוי קצת כזה מפני שכך נהגו לגלות אותו קצת מהשער לית ביה חשש הרהור...וגם כיוון שלא נהגו שתלך כך אלא פעם אחת בעת הליכתן מבית אביהן וכו' ולא נתכוונה בזה לפריצות אלא כולם נהגו כך בעת יציאתן מבית אביהן כו', בקצת גילוי כזה אין שום איסור". ומבאר שתירתי בעיני: א. "שההינומא כיסתא קצת שערות ראשה" ב. "וקצת הנשאר הניחה על כתיפה בעת ההיא כפי המנהג... אבל כל ימי אירוסיה אסורה לצאת בפריעת ראש כדמשמע מפרש"י כדכתיבנא". וכן פסק בשו"ת רעק"א מהדורה תניינא סי' ע"ט שיש חובת כיסוי משעת האירוסין עיי"ש.

אבל בשו"ת שבות יעקב (שם) חלק על שו"ת מהר"י הלוי ועל שו"ת החוות יאיר ופסק שארוסה הולכת פרועת ראש, שהרי אלמנה מהאירוסין כתובתה מאתיים ואם חייבת בכיסוי ראש א"כ כיצד העדות על יוצאת וראשה פרוע מוכיחה שהיא היתה בתולה ומגיע לה מאתיים? והרי שמא היתה בכיסוי ראש ואעפ"כ מגיע לה מאתיים, כי היא אלמנה בתולה מן האירוסין? ולכן מסיק להלכה שארוסה מותרת בפריעת ראשה.

וכן מוכח מהשטמ"ק (ריש פ"ב דכתובות דף ט"ו ע"ב ד"ה וראשה פרוע) שכתב על המשנה אם יוצאת וראשה פרוע "פירוש מגולה וכך היו נוהגים לכתולה ולא לאלמנה, והאי דאמרין ופרע את ראש האשה ותנא דבי ר' ישמעאל מכאן אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרועי ראש איכא למימר בנשואות קא מיירי מליקוטי הגאונים". עכ"ל. הרי מפורש שרק נשואות צריכות כיסוי ראש ולא ארוסות.

וכתב השדי חמד (מערכת ד' אות א') "ויתכן דאם היו הרבנים מהר"י הלוי וחז"י רואים מה שכתב השטמ"ק בשם הגאונים הוו הדרו בהו שכן ראוי להיות חוזר ולבטל דעתם נגד דעת הגאונים".

וכן בספר ישועות יעקב (סי' כ"א בשם נכד המחבר, הובא בשדי חמד שם) כתב שארוסה מותרת בפריעת ראש והוסיף ראייה מהירושלמי (שם) שכתב "זאת אומרת בתולה מן הנישואין אין ראשה פרוע" ומשמע שדווקא בתולה מן הנישואין אין ראשה פרוע אבל בתולה מן האירוסין ראשה פרוע.

אלא שאם הפסוק מחייב כיסוי ראש דווקא לנשואה א"כ מנין לחייב גרושה ואלמנה? ולקמן בסעיף ט' נתרץ מדוע גרושה ואלמנה נתחייבו בכיסוי ראש.



ו.

מהן הנישואין?

עפ"י הנ"ל מבואר שכלה חייבת בכיסוי ראש משעת הנישואין דהיינו החופה וא"כ יש לנו לברר ממותי נחשבת לנשואה או מהו החופה העושה אותה לנשואה.

מרן השו"ע (באה"ע סי' נ"ה ס"א) פסק: "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים, כל זמן שהיא בבית אביה, והבא על ארוסתו בבית חמיו, מכין אותו מכת מרדות... עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עמה ויפרישנה לו, ויחוד זה הוא נקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נשואין בכל מקום".

דעת מרן השו"ע כשיטת הרמב"ם (בפ"י מהלכות אישות), שהחופה היא ייחוד ועד הייחוד אינה נחשבת לנשואה. והנהגים כמרן השו"ע ולא מתייחדים ב"חדר הייחוד", באולם בו חוגגים את הנישואין, א"כ הכלה איננה נחשבת לנשואה עד שיביאנה לביתו ויתייחד עימה, וא"כ אינה צריכה כיסוי ראש עד שיגיעו לביתם.

אלא ששיטה זו קשה, שהרי נוהגים לברך שבע ברכות נוספים בסוף הסעודה, לפני שהחתן והכלה התייחדו, ואם הם עדיין אינם נחשבים לנשואים, א"כ כיצד אפשרי לברך שוב? ועל כרחך מוכרחים לומר שהטלית החופפת עליהם בזמן

הקידושין ואמירת שבע הברכות, נחשבת לחופה, אבל אז א"כ מדוע שלא תתחייב בכיסוי ראש כבר משעת כניסתה לחופה? ולקמן נתרץ קושיה זו.

אבל הרמ"א כתב (שם) "וי"א דחופה אינו יחוד אלא כל שהביאה החתן לביתו לשם נשואין (כ"כ הר"ן בשי"א ריש כתובות)".

וממשיך הרמ"א "י"א שהחופה היא שפורסין סודר על ראשם בשעת הברכה (הב"י הביאו). וי"א דחופת בתולה משיצאה בהינומא ואלמנה משנתייחדו (תוס' פ"ק דיומא). והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסין שם יריעה פרוסה על גבי כלונסאות ומכניסין תחתיה החתן והכלה ברבים ומקדשה שם ומברכים שם ברכת ארוסין ונשואין ואח"כ מוליכים אותם לביתם ואוכלים ביחד במקום צנוע וזה החופה הנוהגת עכשיו".

ואכן, ידוע שחלק מהספרדים נוהגים כדברי הרמ"א שהביא בשם הב"י, ונוהגים הם להתעטף בציצית ולפורסה מעל ראשי בני הזוג, וכן כתב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז אה"ע סי' י'), שהספרדים קיבלו את המובא בב"י וברמ"א שפריסת טלית היא החופה.

ועיין בביאור הגר"א (שם ס"ק ט') בבאור דברי הרמ"א שכתב "כל שהביאה החתן לביתו לשם נישואין" שכתב שההבאה אל ביתו נעשית כיום ע"י העמדת החופה בחצר ביהכ"ס.

וא"כ לפוסקים כהרמ"א הנ"ל, וכן לספרדים הפוסקים כהישכיל עבדי, תצטרך הכלה לכסות ראשה כבר תחת החופה של הד' כלונסאות.

ואף לבני אשכנז הפוסקים כהרמ"א בדעה השלישית, שכתב "שמכניסין יריעה פרוסה על גבי כלונסאות... ואח"כ מוליכים אותם לביתם ואוכלים ביחד במקום צנוע וזה החופה הנוהגת עכשיו", אין צורך ביחוד גמור אלא רק במקום צנוע. אמנם הבית שמואל (שם ס"ק ה') כתב דיש למנוע שלא יכנס לשם שום אדם כדי שיהיה יחוד גמור, אך הרמ"א כתב בפרוש בתחילת דבריו "דחופה אינו יחוד אלא כל שהביאה החתן לביתו לשם נישואין". והחלקת מחוקק כתב (שם ס"ק ו') "נראה דלכו"ע מודו בדין זה דהא הר"ן הביא ראיה לדין זה מן הגמרא דאמרין אלמנה מן הנשואין אין לה אלא מנה אע"פ שעדים מעידים עליה שלא נסתרה ולא

נבעלה וא"כ להדיא נקראת נשואה אע"פ שלא נתיחדה וכתב הר"ן דיליף לה מדכתיב "ואם בית אשה נדרה דמשמע דכל זמן שהיא בבית אשה היא ברשותו".

א"כ רואים שהרמ"א לא חזר בו מקביעתו, שהיא דעת רוב הראשונים, שחופה מעיקר הדין לא צריכה יחוד, ורק עשה פשרה ואימץ את דעת הרמב"ם לכתחילה, דהיינו שצריך יחוד, וגם זה הוא להידור לצאת יד"ח הרמב"ם, אך לא מעיקר הדין. ולכן אין סתירה בין דבריו ברישא "דחופה אינה יחוד" לבין הסיפא של דבריו "ואח"כ מוליכים אותם לביתם ואוכלים ביחד במקום צנוע וזה החופה הנוהגת עכשיו".

וא"כ, אם החופה העיקרית לדעת הרמ"א היא היריעה עם ד' כלונסאות, הרי שתצטרך הכלה לכסות ראשה כבר אז, ואף אם יש מחלוקת בדבר, מכיוון שכיסוי ראש לנשואה הוא דין דאורייתא, א"כ מדוע לא נחוש לחומרא ונצריך שהכלה תכסה ראשה כבר מתחת לחופה. והרי אף המחמירים בדבר, רובם מחמירים שהכלה מכסה ראשה רק לאחר חדר הייחוד ואם בנישואין תליא מילתא א"כ מדוע לא לחשוש ולהצריך כיסוי כבר תחת החופה?

ואכן הראשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ה אה"ע סי' ז' ח') פסק כהרמב"ם, שרק כשמכניסה לביתו הויא נשואה, ולכן דרש בכל תוקף שלא יעשו חדר יחוד לאחר החופה לספרדים הנוהגים כמרן, דאל"כ תחוייב בכיסוי ראש. אך גם לשיטתו קשה, מדוע לא לחוש, לכה"פ לחומרא, לדעת הרמ"א בשם הב"י, שחלק מהספרדים נהגו כמותו ולכן נהגו גם לפרוס טלית בשעת החופה, והרי ספק דאורייתא לחומרא? ואף אם מרן השו"ע הכריע שרק הייחוד הוא הנישואין, סוף סוף גם היב"א פסק שאת שבעת ימי המשתה קובעים מזמן פריסת הטלית, א"כ מוכח שגם הוא חשש לדעה זו, וא"כ מדוע לא מצריך הוא כיסוי כבר בחופה?

וכעת ראיתי ב"גיליונות ומילואים" (שו"ת יבי"א עם הערות שהוסיף המחבר הגר"ע יוסף על ספרו, ח"ה סי' ה' הערה 4) שמיישב את קושייתנו לעיל (ס"ק ו') כיצד מברכים שוב ז' ברכות בסוף הסעודה קודם החופה (חדר יחוד), ומתרץ: "ויש לצרף בזה דברי האומרים דחופה היינו בטלית כנ"ל." הרי מפורש שחושש לשיטות שפריסת טלית הוי חופה, א"כ מדוע לא יחשוש ג"כ לכיסוי ראש כבר משעת החופה? (ולכאורה זו סתירה לדבריו שכתב בשו"ת יחו"ד ח"ה סי' ס"ב, שם כתב שבני אשכנז מחוייבים

בכיסוי ראש מייד לאחר חדר הייחוד כי דינה כנשואה, ואם כדבריו שפריסת הטלית מחשיבה לנשואה, א"כ מדוע שלא תתחייב בכיסוי ראש כבר מכניסתה לחופה? ויל"ע).



ז.

חיוב כיסוי הראש הוא משעת הבעילה - תשובת הגרא"ד

אמנם, ראינו ראיות מהש"ס לשיטת הבית שמואל והחלקת מחוקק, אלא שהא גופא קשיא, מנין לש"ס לחלק בין בתולה לבין נשואה גרושה ואלמנה ואולי אף בעולה. דאם הפסוק "ופרע את ראשה" מלמד "אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש" לכל בנות ישראל, א"כ גם בתולות נכללות בכלל זה. ואם הכוונה לנשואה דווקא, שהרי הפסוק מדבר על הכהן הפורע את ראשה של אשה סוטה, שהיא נשואה, א"כ יפטרו גרושה ואלמנה, שהן פנויות לגמרי? ואם זה מדין צניעות, שלא להכשיל את הרואים, כהישועות יעקב (עיי' בתשובתנו בענין כיסוי ראש לאלמנה וגרושה סי') (היכן מצינו רמז לכך בש"ס?

וראיתי תשובה של הגרא"ד אורבך שליט"א אב"ד טבריה (הודפס בספר "ועלהו לא יבול" ח"א עמ' ע"א) שכתב וז"ל: "בענין כיסוי ראש - הנה יש לנו פרשה אחת בתורה "ופרע את ראש האשה וגו' מכאן אזהרה וכו'. ופירש הרמב"ם על כל הנשים ואף בתולות ופנויות. אולם לדידן שפנויות מגלות ראשן ואפ"ה אלמנה וגרושה חייבות לכסות, וכמה נתחבטו הפוסקים בבעולה בזנות להתיר מצד כבוד הבריות, והרי לית לן תרי קראי, ומהיכי תיתי לאסור אשת איש ובעולה פנויה? ועל כרחך שזה דין אחד בבעולה בין פנויה בין אשת איש, ופרשה שבתורה מיירי בבעולה שהרי בעינן קדמה שכיבת בעל לבעל, וזה פשטות המשנה (כתובות ט"ז ע"ב) שבנות ישראל יוצאות פרועות ראש שבארוסה קמיירי, וכן היה המנהג לפנים בדור שלפנינו, וזו תשובה גם לנכנסת לחופה ולא נבעלה דלאו באירוסין ונישואין תליא. (וזה מוסבר גם ע"פ פשוטו, שכיסוי השיער הוא הוספת צניעות, והבתולים הם שמירה לאשה ע"פ טבע, וכשהוסרה השמירה הטבעית צריך לגדור יותר בצניעות)".

מדבריו למדנו שלא הקידושין קובעים את חיוב כיסוי ראש האשה, ואפי' לא הנישואין, אלא הבעילה, וזה כדברי החלקת מחוקק שכתב (בסי' כ"א ס"ב א') שמה

שכתב השו"ע שפנויה חייבת בכיסוי הכוונה לפנויה בעולה, ולכן אין סתירה לשו"ע באו"ח שם כתב שהבתולות נוהגות ללכת בגילוי ראש. וזה שלא כהפתחי תשובה (שם ס"ק ב'), שכתב שמלשון הבאר היטב משמע שהבין שהחלקת מחוקק שכתב בעולה התכוון לאלמנה וגרושה, אלא מדובר בבעולה כפשוטו.

[וכן משמע בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קצ"ה, ד"ה הנה הא), שכתב: "הכי נהיגי נשי שלא לקוץ בשערות עד אחר בעילת מצווה ממש. ומקפדת שתבוא אל החתן בשערו ארוכות. אולי יצא להם זה מיצאה בהינומא וראשה פרוע (כתובות ט"ו ע"ב)". ומכך שהביא ראייה ממתני' ריש פ"ב דכתובות משמע שכך הופיעה בחתונתה, ולא רק בבית החתן].

לפי הסבר זה, יש בלימוד זה קולא וחומרא. קולא שאף כלה שנישאה ואפי' שנתייחדה בחדר היחוד עם בעלה, מכיוון שעדיין לא נבעלה, אינה חייבת בכיסוי הראש. וחומרא לגבי רווקה שנבעלה, שחייבת בכיסוי ראש אפי' שמעולם לא נתקדשה.

ובדבריו נתיישב ג"כ מהו טעם הכיסוי. דאם הכיסוי הוחמר על אשת איש בגלל שדינה חמור, א"כ מדוע החמירו עם הגרושה והאלמנה, והרי הן אינן נשואות ואין דינן חמור? ועוד, הרי ארוסה דינה יותר חמור, ואעפ"כ למדנו שלא צריכה כיסוי? אך לדבריו, הטעם הוא תוספת שמירה וצניעות, ומי שמעולם לא נבעלה היא יותר שמורה (ויש לה שמירה טבעית – בתולין) ומי שנבעלה הוסרה השמירה, ולכן הצריכה התורה שמירה יתירה מזנות וכדו', כי אשה שכבר נבעלה ישנו חשש גדול יותר שיישנה הדבר.

וכדברי הגרא"ד מוכח משו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ק"ג), שכתב שמובא במשנה (כתובות י' ע"ב) "בתולה אלמנה (או) גרושה וחלוצה מן האירוסין כתובתם מאתיים ויש להן טענת בתולים" וכן נפסק בשו"ע (אה"ע סי' ס"ז סעיף א'), ומשמע שמכיוון שהיא בתולה מותרת היא ללכת פרועת ראש, ככל בתולה שנתקדשה ועדיין לא נשאת, שהיא הולכת פרועת ראש. (ודלא כמ"ש שו"ת חוות יאיר סי' קצ"ו וכן הובא במ"ב או"ח סי' ע"ה ס"ק י"א בשם ר"י הלוי) דאם תאמר שכל ארוסה חייבת בכיסוי ראש, אף אם לא נבעלה והיא עדיין בתולה, א"כ מדוע באשה שנתאלמנה או נתגרשה "אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים" (שם דף ט"ו ע"ב

במתניתין? והלא יכולה לתפוס מאתיים ולטעון עדיין בתולה הייתי בחתונה ולכן מגיע לי מאתיים, ומה שראשי היה מכוסה הוא משום שהייתי אלמנה מן האירוסין, ומה הועילו חכמים בתקנת? ואם בכל זאת קבעה המשנה "שאם יצאת וראשה פרוע כתובתה מאתיים" ואם ראשה לא פרוע – אין כתובתה מאתיים מוכח "אלא ודאי כמ"ש דכל שלא נבעלה מותרת להלוך כמו כל הבתולות משא"כ בנבעלה אפי' באונס ופוק חזי מה עמא דבר. כנ"ל". הרי מפורש דהבעילה היא הקובעת, ובכך ניתן ליישב את מנהג העולם במקומות רבים, שהכלה גם אחרי חדר הייחוד לא מכסה את ראשה כדין, שמכיוון שברור שבחדר הייחוד לא נבעלה א"כ לא נתחייבה עדיין בכיסוי הראש. (ולקמן נדון בחידושו של השב"י, שאף אנוסה חייבת).

ומה שהמשנה כתבה (שם דף י"א ע"א) "בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן הנישואין כתובתן מנה ואין להם טענת בתולים" והרי אם הבעילה קובעת סוף סוף לא נבעלה? אלא שזה מיושב על פי רש"י (שם ד"ה כתובתה מנה) שכתב דבחזקת בעולה קיימא משנכנסה לחופה. וכתב הרמב"ם (אישות י"א ב') שהואיל וחזקתה שנבעלה, לא תיקנו לה חכמים כתובה אלא מנה, כדין בעולה, אפי' אם היא באמת בתולה. ובחידושי הרשב"א (על הגמ' שם) באר בשם הירושלמי (פ"א ה"ג) בטעם הדבר שאע"פ שהיא בתולה, משעה שנכנסה לחופה עם בעלה הראשון "בטל חנה" לגבי אנשים אחרים, שבעיני בני"א פקע ממנה החן המיוחד והמעלה המיוחדת של בתולה, ולכן אין לה כתובה אלא מנה.

אלא שעל שיטה זו, שרק הבעילה היא המחייבת כיסוי ראש, קשה מן הירושלמי (כתובות פ"ב ה"א), שעל המשנה האומרת, שאם יש עדים שיצאה וראשה פרוע כתובתה מאתיים, הקשה, שמא בתולה מן הנישואין היא ולכן הלכה פרועת ראש, אבל כתובתה אינה אלא מנה וכיצד פרועת הראש תהווה סימן? וענה הירושלמי "זאת אומרת בתולה מן הנישואין אינה יוצאת וראשה פרוע" ולכן אם היו עדים שראו אותה פרועת שיער ברור שהיא לא היתה אלמנה או גרושה מן הנישואין. הרי מפורש שגרושה או אלמנה מן הנישואין, אע"פ שהיא בתולה, הרי היא חייבת בכיסוי ראש והנישואין הם הקובעים ולא הבעילה. וקשה על השב"י ועל תשובת הגרא"ד?

ונראה לתרץ: א. מה שנאמר בירושלמי, שנשואה אע"פ שהיא בתולה חייבת בכיסוי ראש, הוא משום שסתם נשואה היא בחזקת בעולה, ולכן פסקה המשנה

(כתובות דף י' ע"ב) "בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן הנשואין כתובתן מנה" ובאר רש"י (שם ד"ה כתובתה מנה) "אם ניסת לאחר סתם כתובתה מנה דבחזקת בעולה קיימא משנכנסה לחופה" וכפי שכתב הרמב"ם (אישות פי"א ה"א) "שמשנשאת הרי היא כבעולה" והוסיף (שם ה"ב) "הואיל וחזקת הנשואה שתבעל" ולכן פשוט שלמחרת חתונתה היא חייבת בכיסוי ראש, אף אם לא נבעלה, כי היא "בחזקת בעולה", משא"כ כלה שנתייחדה בחדר יחוד, שאין שם מיטה הרי ברור שהיא בחזקת שלא נבעלה. ונראה שכל עוד לא נבעלה אין עליה חיוב כיסוי ראש מן התורה, אך מדרבנן היא חייבת מהרגע שחל עליה שם של "חזקת בעולה".

ב. נראה שאפשר להבין הבנה אחרת בדברי הירושלמי (ומצאתי זאת בכתבי הרב יצחק ברנד שליט"א, פורסם במכון בריתי יצחק):

במשנה בריש פ"ב בכתובות מובא: "אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים" ובירושלמי (שם פ"ר ה"א): "וראשה פרוע ועידיה מעידין אותה שלא נבעלה. וחש לומר שמא בתולה מן הנשואין היא? זאת אומרת בתולה מן הנשואין אינה יוצאת וראשה פרוע. וחש לומר שמא מוכת עץ היא? אלא כר"מ דר"מ אומר מוכת עץ כתובתה מאתיים. וא"ר יוחנן לא חשו על דבר שאינו מצוי. ר' יוחנן בן ברוקא אומר אף חילוק קליות ראייה. וחש לומר שמא בתולה מן הנשואין היא? זאת אומרת בתולה מן הנשואין אין לה חילוק קליות. תני אבא שאול אומר אף מי שהוליכו לפניה חבית של בסורות. וחש לומר שמא מן הנשואין היא? זאת אומרת בתולה מן הנשואין אין לה חבית של בסורות".

רואים שהמקשן חשב שבתולה מן הנשואין אע"פ שכתובתה מנה (ובאר הירושלמי בפ"א ה"ג בטעם הדבר, שאע"פ שהיא בתולה משעה שנכנסה לחופה עם בעלה הראשון בטל חנה לגבי אנשים אחרים) אפ"ה הולכת גלוית ראש כי היא עדיין לא נבעלה בפועל. ולכן שאלה הגמ' מדוע עדות שהיא הלכה עם הינומה ופרועת ראש מחייבת לתת לה מאתיים, שמא הייתה בתולה מן הנשואין והלכה גלוית ראש ומגיע לה רק מנה?

ומתרץ הירושלמי: "זאת אומרת בתולה מן הנשואין אינה יוצאת וראשה פרוע" וצריך לעיין מדוע לא יוצאת וראשה פרוע? האם משום שכבר מהנשואין חל איסור פריעת ראש ושוב לא יכולה לפרוע יותר או שבאמת היא הולכת ביום-יום

גלוית ראש ובחתונה של "הנישואין השניים" הובלנו אותה מכוסת ראש, כדי שלא יטעו ויחשבו שמגיע לה מאתיים, ולכן הצרכנו אותה לכסות את ראשה. ולכאורה, ברורה יותר הסברה הראשונה, שכך היא הלכה מאז נישואיה וכך היא ממשיכה ללכת. אלא שהירושלמי ממשיך לשאול את אותה שאלה גם בדברים האחרים, כדוגמת חילוק קליות, ועונה הירושלמי: זאת אומרת בתולה מן הנישואין אין לה חילוק קליות וכן אין לה חבית של בסורות, וברור שחילוק קליות וחבית של בסורות זהו רק סימן שהיו עושים בחתונה בלבד, כדי שלא תגבה מאתיים, וא"כ אפשר לומר שה"ה במה שלא עושים לה סימן של פריעת שיער, זה רק כדי שלא תגבה מאתיים, אך מצד איסור גילוי ראש אין זה איסור, שהרי בעניין זה לא נשתנתה המסקנה מההוא אמינא. וא"כ חיוב כיסוי ראש לא מתחיל מן הנישואין אלא מן הבעילה.

ונראה סייעתא לדבריו, שאם הגמ' היתה דוחה את המקשן היתה היא צריכה לומר "אלא בתולה מן הנישואין אינה יוצאת וראשה פרוע" שזה דחיית הבנת המקשן. אך הירושלמי נוקט בלשון "זאת אומרת בתולה מן הנישואין אינה יוצאת וראשה פרוע" שלשון זו אינה דחייה של דברי המקשן אלא הסבר למה המנהג שיוצאת מכוסה ראש בחתונה.

ואין להתפלל כיצד יתכן שקודם חתונתה הלכה גלוית ראש ובחתונה תלך מכוסת ראש שהרי מצינו סברה הפוכה קשה יותר. שהרי מהר"י הלוי אחי הט"ז (הובא לעיל בשד"ח מערכת דלת) שהצריך כיסוי לארוסה, אפ"ה הודה שבחתונה הובילו את הכלה כשחלק מראשה פרוע (כמובא בריש פ"ב דכתובות): "כיוון שלא נהגו שתלך כך אלא פעם אחת בעת הליכתן מבית אביהן...בעת ההיא כפי המנהג". ואם לגלות חלק משער ראשה התירו בחתונה, למרות שקודם לכן נהגה לכסות הכל משעת הקידושין, כ"ש שיהא מקום להחמיר ולהצריך בתולה אלמנה לכסות את ראשה בנישואיה השניים לשם היכר, שפה אין זה התרת איסור אלא רק חומרא משום היכר.



ח.

דין אנוסה ובעולה בזנות

אולם, אם הבעילה היא המחייבת כיסוי ראש, א"כ אף רווקה שנבעלה בזנות תצטרך לכסות את ראשה ואפילו אנוסה, שהרי סוף סוף נבעלה. ואכן רמז לדבר יש מהספרי בבמדבר (פרשת נשא פסקא י"א) על הפסוק "ופרע את ראש האשה", כהן נפנה לאחוריה ופורעה כדי לקיים בה מצוות פריעה דברי ר' ישמעאל. ד"א לימד על בנות ישראל שהן מכסות ראשיהן ואע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר "ותקח תמר אפר על ראשה וכתנת הפסים אשר עליה קרעה ותשם ידה על ראשה ותלך הלוך וזעקה" וכוונת הספרי במלה "אפר" הוא לא שמדובר על דבר שנשרף אלא שהוא לשון כיסוי ראש, כפי שמופיע במלכים א' (פרק כ' פסוק מ"א) "וימהר ויסר את האפר מעלי עיניו ויכר אותו מלך ישראל כי מהנביאים הוא", שהכוונה להסרת כיסוי. ושם מדובר על תמר, שנאנסה ברווקותה וכיסתה ראשה. ואכן מראה זו הסיק השבות יעקב (שם) "הרי להדיא דאפי' אנוסה יש לכסות ראשה וכ"ש מפותה כל שנבעלה וכתובתה מנה" וכן הסיק בסוף תשובתו (שם) "אלא ודאי כמ"ש דכל שלא נבעלה מותרת להלוך כמו כל הבתולות משא"כ בנבעלה אפי' באונס".

ואף הדגול מרבבה (על השו"ע שם) הוכיח שאף בעולה חייבת בכיסוי ראש מהירושלמי כתובות (פ"ב ה"א), ששם אמרה המשנה, שאם יוצאת וראשה פרוע כתובה מאתיים. ושאל הירושלמי "ושמא מוכת עץ היא", וא"כ אף שיצאה וראשה פרוע אעפ"כ מגיע לה רק מנה? וענתה הגמ' מתניתין כר"מ, הסובר שמוכת עץ כתובתה מאתיים. ושואל הדגול מרבבה שעדיין קשה כי שמא בעולה היא (בזנות וכדו') ויצאה וראשה פרוע, וא"כ מגיע לה מנה ולא מאתיים, וכיצד פריעת ראש תהווה ראייה? ומכאן מוכיח הדגמ"ר, שבעולה היתה מכסה ראשה, ולכן פרועת הראש בחתונה נחשבת לראיה טובה.

בדברינו עד כה יישבנו את המנהג הרווח, שכלות לא מכסות ראשן עד למחרת יום חתונתן כי עדיין לא נבעלו (ולמחרת החתונה, אף אם קרה שעדיין לא נבעלה, מ"מ יש כבר חשד לזה ונקראת ב"חזקת בעולה" וכנ"ל) והבעילה היא הקובעת. שאם חומר האיסור (אשת איש) הוא המחייב כיסוי ראש, א"כ גם ארוסה תהא חייבת בכיסוי

ראש שהרי היא אשת איש גמורה לכל חיוביה ואף דינה חמור יותר, ואעפ"כ הוכחנו לעיל שהפוסקים התירו לארוסה ללכת גלויית ראש, א"כ מוכח שלא חומר האיסור הוא הקובע את האיסור אלא עצם הבעילה.

אלא שדין זה המחייב אנוסה לכסות ראשה וכ"ש בעולה בזנות הוא דין קשה מאד, כדברי הגר"ד אורבך (לעיל) "וכמה נתחבטו הפוסקים בבעילה בזנות להתיר מצד כבוד הבריות" ולכן שומה עלינו להתאמץ ולמצוא פתח להקל בדבר. ולקמן נוכיח את ההיתר.



ט.

שיטת הישועות יעקב - חיוב הכיסוי דווקא לנשואה בעולת בעל

הישועות יעקב (לרבי יעקב משולם אורנשטיין זצ"ל אב"ד לבוב) מביא בביאורו לשו"ע (אה"ע סי' כ"א ס"ק א'), בשם נכדו הרב צבי הירש אורנשטיין זצ"ל, ביאור מחודש המחזק את דברנו לעיל. ואלו תורף דבריו:

"מדברי הש"ס נראה מבואר דארוסה מותרת לילך פרוע ראש (מכך שכתבה המשנה בריש פ"ב דכתובות אם יש עדים שיצאה וראשה פרוע כתובתה מאתיים) דהרי בזמן התלמוד היו מקדשים מקודם זמן רב ובשעת הכנסתה לחופה כבר היתה ארוסה. ואעפ"כ ראשה פרוע. וכן מצאתי בשיטה מקובצת שהביא כן בשם הגאונים ז"ל שהקשו בהך דראשה פרוע דהרי בנות ישראל אסורות לילך פרוע ראש? ותירצו לחלק בין ארוסות לנשואות".

אלא שמקשה: "דמאין הרגלים להקל בארוסה אף שהיא כאשת איש לכל דבריה. ולהחמיר בנשואות אף אחרי שנתאלמנו ונתגרשו שהם פנויות גמורות? ולא אדע מדוע לא נתעוררו בזה שום אחד מהקדמונים ז"ל לבאר הדבר הקשה ההוא אשר לא נמצא דוגמתו בשום מקום בש"ס שנקל באשת איש יותר מפנויה?" ומבאר דאף שאיסור פריעת ראש הוא מדאורייתא, מ"מ לא מצינו בתורה איסור במפורש אלא רק גילוי כבודך אגב, מכך שפורעים את ראש האשה הסוטה, משמע דבאותה שעה לא היתה פרועה, וכפי שכתב רש"י (כתובות ע"ב): "ש"מ דאין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש".

ומבאר הישועות יעקב: "מדצוותה תורה לפרוע ראש אשה זו כדי לנוולה גלתה לנו שרצון הש"י שישארו במנהגם הקדום הזה שלא לצאת פרועת ראש" ומה הטעם שזה נאמר רק לנשואות ולא לארוסות? "משום דכיוון דלא אסרה תורה פרועת ראש להדיא באשת איש ורק שגלתה שישארו במנהגם הקודם והנה מנהגם זה היה להם עוד מקודם שקיבלו התורה שנהגו שלא לצאת פרועות ראש לשוק וכן מצינו בבני נח (סנהדרין דף נח) מאימת התרתה באשת איש (שלא תקרא מיוחדת לו אם תביא להפקיר עצמה-רש"י שם) משתפרע ראשה בשוק (שהיו רגילות אף הנכריות הנשואות שלא לצאת בראש פרוע - רש"י שם ד"ה משתפרע)". ומוכיח הישועות יעקב שבאומות העולם וכן בישראל קודם מתן תורה לא היה להם מושג "ארוסה" ואף לא כניסה לחופה ורק "בעולת בעל" היתה נחשבת לנשואה (כמוכח בסנהדרין שם) וכיוון שראינו שהתורה לא צוותה על כיסוי ראש אלא רק כתבה שישארו במנהגם זה "על כורחך רצון השי"ת לא היה לאסור פרועת ראש בכל אשת איש ורק בבעולת בעל דהוי אשת איש גם בבני נח אבל לא בארוסות אף דבישראל הוי אשת איש לכל דבריהם" וא"כ יוצא בדבריו שרק נשואה בעולה חייבת בכיסוי ראש אך אם היא נשואה ועדיין לא נבעלה אינה חייבת (אא"כ היא "בחזקת בעולה", כפי שהסברנו לעיל שבתולה מן הנשואין אינה יוצאת וראש פרוע בהסבר הראשון בדברי הירושלמי כנ"ל) וכן נמי בעולה (בזנות וכדו') שאינה נשואה אינה צריכה לכסות ראשה.

"וממוצא דברינו אתה למד דגם בעולה מותרת לילך פרוע ראש. דאין איסור פרועת ראש רק בנשואה בעולת בעל דהיה מנהגם גם קודם מתן תורה לילך בכיסוי ראש וגזרה תורה שישארו במנהגם זה אבל לא ארוסה ולא בעולה שאינה נשואה".

אלא שאז קשה על שיטתו מדוע א"כ גרושה ואלמנה חייבות בכיסוי ראש והרי הם פנויות ולא בעולות בעל? ועל כך מתרץ שאין זה מצד האיסור של כיסוי ראש לנשואה אלא מדין ערווה "דכיוון דבעודן נשואות היו מחוייבות לכסות שער ראשן, אסורות שוב לגלותן משום ערווה דהוי כשאר מקומות המכוסים באשה ורק הבתולות שלא התחילו מעולם לילך [ב]כיסוי ראש והוי דרכן לגלותו מותר" (שם). כלומר, כיוון שהגרושה והאלמנה בנשואיה כסתה את ראשה ולא רגילים לראותה

פרועת ראש, אם היא תגלה אותו כעת הרי זה כגילוי דבר ערווה מכוסה, ולכן היא צריכה להמשיך בכיסוי ראש.

מ"מ, מדבריו למדנו קולא גדולה מדוע אין לחייב רווקה שנבעלה בזנות בכיסוי ראש וכ"ש רווקה שנאנסה. ויש לנו אילן גדול לסמוך עליו ובכך מנענו את ביושן ברבים של בנות אומללות אלו וחסנו על כבודן.

אלא, שהשבות יעקב (הובא לעיל) הוכיח שכל בעולה (אפי' אנוסה) חייבת בכיסוי ראש מהמשנה ריש פ"ב דכתובות דאם יש לה עדים שיצאה וראשה פרוע כתובתה מאתיים, וקשה, מדוע לא נחשוש שמא בעולה הייתה (בזנות או באונס) וכתובתה מנה? ומכאן הוכיח שגם בעולה חייבת בכיסוי ראש ולכן פריעת הראש זו ראייה טובה.

ואם הלכה כהישועות יעקב, לפטור בעולה בזנות ואנוסה מכיסוי ראש, א"כ כיצד ניישב את ראיית השבות יעקב המוכיח ההיפך? אלא שהישועות יעקב מיישב דבעולה בזנות וכ"ש באונס הוי דבר שאינו מצוי והמשנה לא חששה לכך. וכאחד התירוצים בירושלמי (שם), ששאל שמא הכלה הייתה מוכת עץ (ואינה בתולה) וכתובתה מנה? ותרץ ר' יוחנן "לא חשו על דבר שאינו מצוי" ובכך מיושב.

אלא שעדיין קשה, שהרי השבות יעקב הוכיח שהבבלי חשש גם לדברים שאינם שכיחים ולכן הסיק שאף אנוסה חייבת בכיסוי ראש. וראיתו היא מהגמ' כתובות (דף ט"ז ע"ב). "תניא רבי יהודה אומר חבית של יין מעבירין לפניה" (לפני הכלה הבתולה) והגמ' מוסיפה "אמר רב אדא בר אבהו: בתולה מעבירין לפניה (חבית יין) סתומה. בעולה מעבירין לפניה (חבית) פתוחה". ושאלה הגמ' מפני מה נוהגים להעביר חבית יין (פתוחה) גם לפני בעולה? נעביר חבית יין סתומה לפני בתולה לסימן שבתולה היא ואם לא היו עדים שהעבירו חבית סימן שלא הייתה בתולה ולשם מה להעביר ג"כ חבית (פתוחה) לפני הבעולה? ומתרצת הגמ' שאם לא היו מעבירים חבית לפני בעולה חוששים אנו שמא הייתה בעולה בחתונתה וכעת מחזיקה בנכסי הבעל ששוים מאתיים ותטען שמגיע לה מאתיים כי נישאה בתולה וזה שאין עדים על כך שהעביר חבית לפניה כדרך שמעבירים לפני הבתולות זה מפני אונס, שהשתכרו ממשטה הנישואין ולפיכך לא העבירו, ואז לא יוכלו להוציא ממנה את הממון כי יש ספק. אבל עכשיו שתיקנו להעביר חבית (פתוחה) גם לפני

בעולה יבואו עדים ויעידו שהעבירו לפניה חבית פתוחה ויוכלו להוציא את הממון מידה כי מגיע לה רק מנה.

וכותב השבות יעקב (שם) שמוכח מסוגיא זו שחששו חכמים אפי' לטענה לא שכיחה, כגון אונס (שהשתכרו כולם ולכן לא העבירו חבית). ואם חוששים לאונס, אז אותה קושיה תהיה על המשנה בריש פ"ב דכתובות דשמא היה ראשה פרוע אך הייתה אנוסה או בעולה בזנות ומגיע לה רק מנה וא"כ כיצד ראשה פרוע הוי ראייה? ועל כן הוכיח שאף בעולה ואף אנוסה חייבות בכיסוי ראש. וקשה על הישועות יעקב, שפטר אותן מכיסוי בטענה שבדבר לא שכיח לא חששו חכמים.

ונראה ליישב את דבריו דהיכא דאפשר לעשות תקנתא עבדינן תקנתא אף במקום שלא שכיח. ולכן מעבירים חבית פתוחה לפני כלה אלמנה וגרושה דאם אפשר לחזק את התקנה שלא תגבה מאתיים שלא כדין למה לא לתקן אף במקרה נדיר? אך באשה פנויה שנבעלה בזנות, ממ"נ, אם העולם לא יודע זאת אז שום סימן לא יועיל, כי שמא הייתה בעולה ולא יודעים מכך, ולכן אין ברירה אלא לעשות סימן היכר לבעולה (שעד כמה שידוע לנו היא בתולה) ולא לחשוש לדבר שאינו שכיח, כבעילה בזנות או אנוסה. ואם הדבר מפורסם, והעולם יודע שזינתה או נאנסה, א"כ אם הוא רוצה בכל זאת לתת מאתיים הרשות בידו, וכפי שכתב בשו"ת פנים מאירות (סי' ל"ה) "וכיוון שנתפרסם שזנתה כל מה שיעשה לה כתובתה מדעתו הוא ורשות בידו להוסיף" ואם לא רוצה להוסיף ורוצה לתת דווקא מאה, א"כ העדים ידעו זאת ויהיה פירסום ומסתמא יזכרו זאת. ואם לא יזכרו, א"כ עבדינן תקנתא למאי דאפשר ולמאי דלא אפשר לא אפשר. כנלענ"ד ודו"ק.

הדרין לדינא, יוצא מפורש מדברי הישועות יעקב שרק נשואה "בעולת בעל" חייבת בכיסוי ראש, אך נישאה ולא נבעלה לא חייבת בכיסוי ראש. ומכיוון שכיום ברור לכול, שאף חתן וכלה השוהים בחדר יחוד, מ"מ הכלה לא נבעלת שם, ולכן יכולה לצאת מחדר הייחוד גלוית ראש עד למחרת יום חתונתה.

ואולי אף זו שיטת החלקת מחוקק (בסי' כ"א ס"ק ב') שכתב על דברי השו"ע (שם ס"ב) "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש אחת פנויה ואחת אשת איש" שפנויה הכוונה לבעולה אבל לא בתולה. ובפת"ש (שם) כתב בהבנת דבריו "בעולה ע"י נשואין שזה כוונת פנויה (גרושה ואלמנה) – ש"מ שהחיוב הוא הנישואין והבעילה

ובלא זה אין חיוב [ומה שאלמנה וגרושה חייבות זה מדין גילוי ערוה וכנ"ל דכיוון דכיסו שערן א"כ גילויין גורם להרהור].



י.

שיטת שבט הלוי - ההינומא נחשבת לכיסוי

וראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' רנ"ט) שכתב "בעניין שנוהגים הרבה שגם אחרי חופה ויחוד של נשואי בתולה הולכת עוד בפרוע ראש וגילוי שערה... הדבר נמשך ע"י משנתנו כתובות (ט"ו ע"ב) דיוצאת וראשה פרוע הוא סימן לנשואי בתולה, ועיין בשטמ"ק כתובות מש"כ בזה כיוון שהוא סימן בתולה ועדיין לא נבעלה... אמנם כבר כתבתי במקום אחר ואמרתי הרבה פעמים דגם שם יצאו בכיסוי על ראשם בהינומא וכיוצ"ב אלא דהשערות יצאו קצת לחוץ להראות שהיא בתולה... אבל גם שם לא ישבו ח"ו בפריעת ראש לגמרי אלא בכיסוי אלא ע"י שעדיין השערות ארוכות יוצאות והכירו שהיא בתולה, אבל לישב בפריעת ראש לגמרי לא תהא כזאת בישראל, וכמה פעמים שנשאלתי על זה החמרתי למעשה". עיי"ש.

רואים מדבריו שהבין שאמנם בתולה יוצאת עם פריעת ראש, אך היה עליה הינומא וזה היווה כיסוי ראש אלא שיצאו הרבה שערות.

אך הסבר קשה, כי בשטמ"ק (שם ד"ה וראשה פרוע) כתב "פירוש, היו מפריעין ראש הבתולה להשביחה בשערה לר' שלמה ז"ל וראשה פרוע פרוש מגולה וכך היו נוהגים לבתולה ולא לאלמנה". רואים מפורש שראשה היה מגולה וא"כ ההינומא לא כיסתה הרבה. וכן משמע בביאור הגר"א ((לאו"ח סי' ע"ה) שהוכיח ממשנה זו על דין הבתולות שהולכות בגילוי ראש והרי בתולות לא הולכות עם הינומא כלל. וכן משמע מדברי הטור (אה"ע ס"י ס"ה) שכתב בשם הרא"ש (פ"ב סי' ג') שמותר להסתכל בכלה בפריעת שיערה וכן כתב הרמ"א (שם סעיף ב') "אבל מותר להסתכל בתכשיטין שעליה או בפריעת ראשה" וכפי שכתב שם בבאר הגולה (שם ס"ק ו'): "דאל"כ מי יעיד עליה שיצאה בהינומא וראשה פרוע". וכפי שהרא"ש (שם) כתב טעם בדבר: "יום ראשון שהוא עיקר החיוב אצל בעלה מותר, דאל"כ מי יעיד שיצתה בהינומא וראשה פרוע... וליתא דאפי' שעה אחת אסור

להסתכל... אינמי ראיית ההינומא כשהיא עליה או פריעת הראש אין זו הסתכלות בפניה". הרי מפורש ברא"ש שהתיר לכלה "יום ראשון" להיות בפריעת שיער, וכך הבין שכלה בזמן חז"ל יצאה מביתה לנישואיה. ומשמע שנהגו כן אפי' לאחר החופה.

ועוד, רש"י על המשנה כתב אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע" (ד"ה וראשה פרוע) "איצטייבליד"ה שיערה על כתיפיה כך היו נוהגין להוציא את הבתולות מבית אביהן לבית החתונה". והיו שרצו להבין ברש"י שהכוונה היא שרוב ראשה מכוסה ורק יוצאות שערות מתחת הכיסוי על כתפיה, וכפי שמשמע משבט הלוי הנ"ל. אך ראיתי כעת בש"ס וילנא חדש הוצאת מסורת הש"ס שמובא שם לעזי רש"י, ושם תירגם את המילה איצטייבליד"ה המופיעה ברש"י שראשה גלוי, משמע שרש"י התכוון כהגר"א בביאורו שראשה פרוע זה גילוי שיער ממש ולא שקצת שערות יוצאות על כתפיה. ולכן נראה שאף השטמ"ק שהביא בשם ר' שלמה ז"ל "ראשה פרוע – פי' מגולה וכך היו נוהגים לבתולה" זה רש"י המודפס אצלנו בדפוס וא"כ משמע שההינומא לא היה כיסוי מספיק אלא משהו שמכסה מעט מהראש אך רוב השיער נשאר גלוי.

ואף אם נאמר שההינומא זהו כיסוי ראש המכסה את רוב הראש (עפ"י ב' הפרושים בגמ' שם י"ז ע"ב) סוף סוף עדיין קשה תרוצו של שבט הלוי, דממ"נ, אם הוא חושש שהחופה היא נישואין, א"כ מדוע מקילים וסומכים על ההינומא, שהיא כיסוי חלקי, והרי האשה נתחייבה בכיסוי מהתורה וכ"ש לאחר שנתייחדו בחדר היחוד דהוי נישואין גמורין, א"כ מניין להקל שתצא רק בהינומא? ואף אם נאמר שכיסוי ההינומא הוא כיסוי כדת משה, אך עדיין היא חייבת ג"כ בכיסוי גמור כדת יהודית, ומניין להקל בזה?



יא.

שיטת מהר"י הלוי אחי הט"ז - היתר גילוי חלק משיער הכלה לשעת

החתונה בלבד

בשו"ת מהר"י הלוי אחי הט"ז (בסי' ט' הובא בשד"ח מערכת ד' אות א') כתב להחמיר בכיסוי ראש לארוסה. ובתחילה עלה על דעתו להקל מהמתניתין בריש

פ"ב דכתובות שיוצאה וראשה פרוע ולא היה צריך לסימנים אלו דווקא שהרי היו עוד סימנים (הינומא, חבית סתומה קליות ועוד) אלא שהיקשה שאף אם תאמר שארוסה מותרת בפריעת ראש אך "למה הנהיגו כן אחר הנישואין אחר שנכנסה לחופה שהיא אשת איש גמורה ובנשואה לכו"ע אסור?" ומתרץ "אלא ודאי נהגו כן לעשות בנשואין לחבב הכלה על בעלה ולהראות שהיא יפה בשערותיה ולא תידוק מהכא דארוסה מותרת" עכ"ל. כלומר לדעתו באמת משעת האירוסין האשה חייבת בכיסוי ראש אלא שבחטונה התירו את פריעת שיערה "לחבב הכלה על בעלה ולהראות שהיא יפה בשערותיה". ואכן לפי דבריו פשוט שניתן להקל ג"כ לאחר חדר הייחוד, שאם אחר חופה של כלונסאות התירו משום לחבבה על בעלה ה"ה לאחר חדר הייחוד.

אלא שהא גופא קשיא, כיצד ניתן להתיר איסור כדי לחבבה על בעלה?

ואולי ניתן לתרץ שמכיוון שבגמ' בכתובות (ע"ב ע"ב) משמע שבביתה מותר לה ללכת גלוית ראש ולדעת התוס' (שם ד"ה ואלא בחצר) אפי' בחצר מותר לה ללכת אף בלא קלתה א"כ מוכח שבמקום שמור מותרת האשה בגילוי ראש, א"כ בחתונתה, שהיא מלווה בשושבינים, הוי כמקום שמור ולכן מותר, וכפי שכתב בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ק"ג) "היינו משום שבאותו פעם הולכין עמה השושבינים והרבה קרובים ונשים ליכא למיחש מידי ולא תהיה עלובה כלה לזנות ביום חופתה". אך סברה זו קשה ואף השבות יעקב כתב לפני סברה זו "ואי לאו דמסתפינא" וא"כ קשה לסמוך על סברה זו.

ואולי ניתן לתרץ שהיכן שעושים את החופה וסעודת המצווה מקום זה ייחשב בית, ולכו"ע איסור פריעת ראש מדאורייתא אינו אלא ביוצאת לשוק ונלמד מחצר המשכן שדינו כרה"ר או כחצר שרבים בוקעים בו, כמו שכתוב בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' י"ד אות ב'), משא"כ בתוך הבית, אפילו אם רבים מתאספים בו, אין איסורו מן התורה. וסברה זו ראיתי מובאת בשו"ת בני בנים (חלק סי' כ"ג), ואף אם החופה נעשית בחצר האולם סוף סוף דינו כחצר ולא כרה"ר.

ואם הרמ"א כתב (באה"ע סי' נ"ה ס"א) וי"א דחופה אינו יחוד אלא כל שהביאה החתן לביתו לשם נישואין... והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסין יריעה פרוסה על גבי כלונסאות ומכניסין תחתיה החתן והכלה ברבים ומקדשה שם

ומברכים שם ברכת אירוסין ונישואין ואח"כ מוליכים אותם לביתם ואוכלים ביחד במקום צנוע וזה החופה הנוהגת עכשיו". ומשמע שהמקום שאוכלים החתן והכלה עם המוזמנים הוא החופה לדעת הרמ"א. וא"כ, כיום האולם והחצר שבו מתקיימות ה"חופה" והסעודה הם החופה לדעת הרמ"א, וזה קרוי "ביתם" של החתן והכלה. דהיינו האולם מושכר להם לצורך זה לאותו הלילה.

ואכן, בזמנו שאלתי את הגרא"ד אורבך שליט"א היכן ידליק החתן נר חנוכה כשמתקיימת חתונתו בחנוכה, וענה לי הגרא"ד שידליק באולם השמחות, שזהו ביתו לעת הזו. ולפי סברה זו, שזהו ביתו לעת הזו של זמן החתונה, א"כ ברור ג"כ מדוע יכול להיחשב ביתו של הזוג לגבי חיוב כיסוי הראש לכלה, וכיוון שאיסור פריעת הראש מדאורייתא אינו אלא ביוצאת לשוק (ולא בבית), א"כ בבית, אף אם רבים מתאספים בו, הוי רק מדרבנן ולכן רבנן יכולים להקל "לחבב הכלה על בעלה ולהראות שהיא יפה בשערותיה" כדברי שו"ת "די השב" (סי' ד') ובכך נתיישבו דבריו.

עכ"פ, היתר זה אינו אלא באולם השמחות בו נערכת סעודת האירוסין. אך לפי סברה זו, כאשר הכלה יוצאת מהאולם לביתם של החתן והכלה, צריכה היא ביציאתה לכסות את ראשה. ודו"ק.

אך באתי ושאלתי את הגרא"ד אורבך שליט"א, ודחה סברה זו, ואמר שאף שלעניין חנוכה סובר הוא שיש להדליק באולם שמחות, מ"מ אולם שמחות המלא באנשים הרי זה כרה"ר לעניין הכיסוי, וא"כ אי אפשר להסתמך על סברה זו, ובטלה דעתי.

עוד ניתן לתרץ, דמאורייתא רק נשואה שנבעלה חייבת בכיסוי הראש, שהרי איסור פריעת הראש נלמד מסוטה ובגמ' סוטה (כ"ד ע"ב) למדו מן הכתוב "ויתן איש בך את שכבתו מבלעדי אישך" - מי שקדמה שכיבת בעל לבועל ולא שקדמה שכיבת בעל לבועל ומכיוון שכלה עדיין לא נבעלה, ואף אחרי חוד אין כלה הנבעלת, א"כ הוי רק משום דת יהודית ולא דת משה וזה מדרבנן ולכן יכול להיות שהקלו רבנן לכלה לחבבה על בעלה כדברי שו"ת "די השב" הנ"ל וכדברי השבות יעקב הנ"ל, אלא שלפי סברה זו יותר לכלה אף לצאת מהאולם וללכת לביתה פרועת ראש ודו"ק.



יב.

אין חיוב כיסוי ראש אלא בגמר הנישואין

ושמעתי ממו"ר הגר"י אריאל שליט"א, שאין הכלה מתחייבת בכיסוי ראש אלא בסוף הנישואין, שהנישואין הם תהליך ארוך, המתחיל בחופה ומסתיים בהגיע הזוג לביתם, והחיוב לכסות את הראש לא חל אלא בסוף התהליך.

וסמך יתדותיו על מה שכתב הישועות יעקב בשם נכד המחבר (שם) שמהתורה חיוב הכיסוי הוא רק בנשואה בעולה. ומה שנאמר בירושלמי (ס"ב ה"א), שנשואה אע"פ שהיא בתולה חייבת בכיסוי ראש, זה רק משום שסתם נשואה הרי היא בחזקת בעולה וכנ"ל. ולכן נראה שכל עוד לא נבעלה אין עליה חיוב כיסוי ראש מהתורה (כסברת הגרא"ד לעיל), ורק מדרבנן היא חייבת כשחל עליה שם נשואה גמורה, אף אם בפועל לא נבעלה. אך כלה בתולה באמצע תהליך החופה, אף אם התייחדה בחדר הייחוד, הדבר ברור לכל שלא נבעלה, וא"כ לא הסתיים לגמרי תהליך הנישואין, ועדיין לא ניתן לה שם נשואה לכל דבר ועניין.

עוד הוסיף להביא ראיה שחזקה חלה רק לאחר סיום הפעולה ולא מיד עם תחילת הפעולה, מהתוס' בחולין (י"ד ע"א) שהשוחט בשבת שחיטתו כשרה, אע"פ שמחלל שבת מומר הוא לכל התורה, הוא לא נעשה מומר רק אחרי השחיטה ואילך. ה"ה בענייננו, י"ל מכיוון ששם נשואה לעניין כיסוי הראש תלוי בחזקת בעולה, לא חל עליה שם נשואה מיד עם תחילת החופה, אלא רק אחרי החופה ואילך, אך במהלך החופה עצמה לא ניתן לה עדיין שם נשואה, ולכן אין מקום לחייבה בכיסוי הראש עד סוף החופה, כולל סעודת הנישואין, ורק למחרת היא חייבת בכיסוי הראש, שהוא גמר תהליך הנישואין כולו.

ואף חדר יחוד אינו נחשב לביתו, שהרי הרמב"ם כתב: "עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עמה ויפרישנה לו ויחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום" (אישות פ"י ה"א), וקשה לקרוא לחדר הייחוד "תוך ביתו". ואף אותם המקפידים לשכור את חדר הייחוד בפרוטות אחדות אין זה עדיין "ביתו" ממש, ואין זה מקום לייחוד כדרך כל הארץ כמובן בפשיטות למעיין (עיין שו"ת עשה לך רב ח"ד סי' נ"ה, שכתב כן).

ואכן סברה זו של מו"ר הגר"י אריאל שליט"א מצאתי בשו"ת תשובות והנהגות לגר"מ שטרנבוך שליט"א (חלק ה' סי' של"ד) וז"ל: "שעיקר חופה ונישואין היינו כשמתייחדת עמו וראויה לביאה עם מיטה מוצעת, והן עדי יחוד והן עדי ביאה, אבל אם רק העמידו חופה והתייחד עמה בחדר יחוד כמקובל, אף שנעשית נשואה וזהו תחילת הנישואין, מ"מ גמר הנישואין אינו אלא בחיי אישות".

והביא ראיה ליסוד זה, שיש נישואין שהתחילו אך חסר גמר נישואין, מהמגיד משנה (פ"י מאישות הלכה א'). הרמב"ם (שם) פסק ש"הארוסה אסורה לבעלה... ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עליה ביאה שנייה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עימה ויפרישנה לו". והביא המגיד משנה (שם) ראיה מהגמ' בקידושין (דף י' ע"א) "איבעיא להו ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה. נ"מ ליורשה ולהטמא לה ולהפר נדריה." ולא אמרו נ"מ אם מותר לו לבוא עליה. וכתב המגיד משנה ומשמע דאפילו תמצי לומר דנישואין עושה אסור לבוא עליה דהא מיחסרא כניסה לחופה". הרי מפורש שיש תחילת נישואין ויש גמר נישואין, ואף אם נאמר שביאה הראשונה היתה תחילת נישואין, מ"מ לא היה גמר נישואין שזה חופה, ולכן אסור לו לבוא עליה שוב. וכתב התשובות והנהגות (שם) "ועפ"ז נראה ליישב את המנהג הרווח של רבים מהחסידים שאין הכלות מכסות ראשם בחופה, שנוקטים כפוסקים שארוסה מותרת לילך פרועת ראש (הביאם השדי חמד מערכת דת יהודית אות א') וסוברים שרק בעולה, או עכ"פ רק נשואה שהתייחדה ביחוד גמור הראוי לביאה, אסורה לילך פרועת ראש וחייבת לכסותו".

ובכך יישב את מנהגם "שקשה לערער על רבבות בנות ישראל כשרות וצנועות שביום כפרת עוונות שלהם עוברות על איסור פריעת ראש ומכשילות את הרבים" (שם). אם כי הוא עצמו מורה להחמיר, לבאים לשאול אותו בעניין.

והוסיף הגר"י אריאל שליט"א שהמנהג שהתפשט לאחרונה, שיש כלות אשכנזיות המכסות את ראשן רק ביציאתן מחדר הייחוד, תמוה, שהרי לדעת הרמ"א הייחוד אינו מעיקר הדין אלא תוספת הידור, והחופה העיקרית היא לפני כן, א"כ מדוע לא נחייב אותה בכיסוי ראש כבר מתחת לחופה? ואפי' אם נניח שהעמידה בחופה קונה רק מספק, מדוע לא נחוש לחומרא?

ולכן הסיק, או להחמיר ולהצריך שכלה תכסה ראשה כבר בכניסתה לחופה, ואם הקלו ולא הצריכו, א"כ משמע שלא חוששים לחיוב כיסוי הראש אלא בסוף

גמר הנישואין, ולכן יכולה להיות פרועת ראש אפי' לאחר החדר יחוד עד כניסתה לביתה.



יג.

מעשה רב

וחיפשתי מה היה המנהג המקובל בדורות הקודמים. בשו"ת תשובות והנהגות (שם) כתב שרבים מהחסידים נהגו שמכסות ראשן רק למחרת. וכתב שנוהגות כן "רבבות בנות ישראל כשרות וצנועות". ואף בשו"ת שבט הלוי (שם) כתב "שנוהגים הרבה שגם אחרי חופה ויחוד של נשואי בתולה הולכות עוד בפרוע ראש וגילוי שערה".

ובספר "ראש דברך" (לרב יצחק דדון שליט"א) הביא בסוף הספר קונטרס "מראש אמנה" מהנהגות דרכו בקודש של מו"ר מרן הגר"א שפירא זצ"ל, ראש ישיבת מרכז הרב והרב הראשי לישראל, וכתב שם (עמ' תרנ"ו סעיף י"א) "נשאל רבינו על מנהג כיסוי הראש לכלה אחר החופה. והשיב שאם האמא לא עשתה כן זה עלול לפגוע, ולכן טוב שתמנע, אבל צריך שההינומא תהיה על רוב הראש ולא בסוף הראש. ולחתן אחד שנתווכח עם כלתו על זה אמר שאין לו להוציא לעז על דורות ראשונים שלא עשו כן, ומה גם שזה היום שהיא (הכלה) רוצה להיות הכי יפה... (סברא זו נמצאת בשו"ת "די השב" לעיל סע' י"א ובשו"ת שבות יעקב לעיל סע' ג'. יו.) [משנתפשט המנהג שכלות מכסות ראשן אף במטפחת, נראה שכבר לא התנגד, והיו כאלה שהורה להם לעשות כן]."

משמע שהיה מנהג מקובל שכלות לא מכסות את ראשן, והקפיד לא להוציא לעז על מנהג זה. ולמרות מנהג זה הקפיד ג"כ על כיסוי ההינומא, גם לאחר החופה, כהשבט הלוי הנ"ל. ומי שהקפידה לכסות לגמרי, אם לא מוציאה לעז, היו כאלה שאף הורה להן כן.

וכן בדברי הגרש"ז אורבך זצ"ל מצאנו מנהגים חלוקים. בספר "ועלהו לא יבול" (לרב נחום סטפנסקי שליט"א) ח"א עמ' שי"ח מובא מכתב של הגרש"ז וז"ל: "דבריו ודאי נכונים שכלה לאחר החופה שהיא כבר נשואה דודאי אסורה בפריעת

ראש וחייבת בכיסוי הראש ככל אשה נשואה" והוסיף שהשתומם ממחבר ספר שכתב "ויש הסוברים שעל הכלה לכסות את ראשה מיד לאחר החופה." ומשמע שהחמיר וחייב בכיסוי לאחר החופה.

ולעומת זאת, מובא (שם) בעמ' רפ"ו מכתב אחר של הגרש"ז ובו כותב וז"ל: "בנוגע לכיסוי הכלה בזמן החופה והסעודה אף שהמ"ב בסי' ע"ה ס"ק י"א מחייב כיסוי גם לארוסה וכ"ש לנשואה אך אעפ"כ, אם הכלה לא רוצה, או אחד מן הצדדים, יש לוותר ולסמוך על ההינומא שהכלות מתכסות בכך אע"ג שזה דק." ומשמע כהגר"א שפירא זצ"ל, דיש שנהגו להקל ויש להם על מה לסמוך, אלא שתקפיד לילך עם ההינומא וכנ"ל.

ובאתי לגרא"ד אוירבך שליט"א, אב"ד טבריה, לבקרו ושאלתיו בעניין. וענה לי נחרצות שכך היה המנהג של החתונות בירושלים של "הפרושים" שהיו הולכות גלויות ראש גם לאחר החדר יחוד והוסיף שהיה על שיער הכלה "גלאנדה" כמין כתר על ראשה, אך שיערה היה גלוי ופרוע. ובמכתבו הנ"ל תרץ את המנהג הנ"ל. והוסיף ואמר לי, שהביא את מכתבו לפני אביו, מרן הגרש"ז אוירבך זצ"ל, והסכים לדבריו. הא קמין, שהיה מנהג כשר של יראי ה' לעשות כן ולמנהגם יש ביסוס.

וראיתי שבספר "רבינו" על הרצי"ה קוק זצ"ל (בעריכת הרב שלמה אבינר שליט"א) בעמ' 20 מובא תצלום מחתונתו של הרב שלום נתן רענן זצ"ל עם בתו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל הרבנית בתיה מרים ז"ל ושם נראית הכלה בחתונתה בסעודת הנשים במטפחת ראש לבנה המכסה את כל ראשה, ומשמע שמרן הרב זצ"ל החמיר בדבר. (ואיני יודע אם זה היה רק לאחר חדר הייחוד או אף בחופה עצמה). ושאלתי את הגרא"ד בעניין זה, וענה לי, שהרב זצ"ל החמיר כמנהג חו"ל שממנו בא, אך בירושלים הפרושים לא נהגו כן.

יד.

לסיכום

א. בגמ' כתובות (דף ע"ב ע"א) מופיע "אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש". לדעת הרמב"ם משמע, שהחיוב הוא לכל בנות ישראל בין נשואות ובין

פנויות, אלא שבנשואות הצריכו כיסוי נוסף משום "דת יהודית" ואולי אף פנויות חייבות בכך.

ב. לדעת מרן השו"ע רק נשים נשואות צריכות כיסוי ראש אבל נשים בתולות ורוקות דרכם לילך פרועות ראש. כך משמע מדבריו באו"ח (סי' ע"ה ס"ב).

ומה שכתב בשו"ע אה"ע (סי' כ"א ס"ב) "שלא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק אחת פנויה ואחת אשת איש" תרץ ה"בית שמואל" שפנויה הכוונה לגרושה ואלמנה, ו"החלקת מחוקק" תרץ שהכוונה לבעולה.

ג. לדעת השו"ע שבתולות הולכות גלויות ראש, נחלקו הפוסקים האם חיוב כיסוי הראש לאשה מתחיל משעת הקידושין או משעת הנישואין.

לדעת שו"ת מהר"י הלוי (סי' ט') ושו"ת רעק"א (מהדורא תניינא סי' ע"ט) ושו"ת חוות יאיר (סי' קצ"ו) החיוב מתחיל משעת הקידושין וכן פסק המ"ב (סי' ע"ה ס"ק י"א).

ולדעת שו"ת "שבות יעקב" (כ"א סי' ק"ג) והפת"ש (סי' כ"א ס"ק ב') החיוב לכיסוי ראש מתחיל משעת הנישואין וכן נראה פשט המשנה בריש פ"ב דכתובות וכן כתב השטמ"ק (כתובות דף ט"ו ע"ב) בשם הגאונים. וכתב ה"שדי חמד", שיתכן שאם היו רואים הגאונים את דעת השטמ"ק בשם הגאונים היו מודים לדעת ה"שבות יעקב".

ד. נחלקו הראשונים מהי החופה הנחשבת לנישואין בכל מקום. האם כיסוי הכלה בהינמא ע"י החתן, או הכנסתם ליריעה פרוסה ע"ג כלונסאות או הבאת כלה לבית החתן או ייחוד גמור. ואכן יש שהחמירו שהכלה מכסה את ראשה לאחר חדר הייחוד, שזה הנישואין לדעת הרמב"ם.

אך קשה, מדוע לא לחשוש לדעות האחרות, וא"כ היה ראוי להחמיר שתיכנס הכלה לחופה בכיסוי ראש מטעם ספק דאורייתא לחומרא.

ה. אך בקהילות רבות של יראי ד' מצינו שהכלה פרועת ראש גם לאחר צאתה מחדר הייחוד, ואף הרא"ש (כתובות פ"ב, סי' ג') כתב ש"יום ראשון שהוא עיקר החיוב אצל בעלה" ולכן הולכת וראשה פרוע. ומשמע שאף אחר החופה הלכה כן. וכן משמע ברמ"א (אה"ע סי' ס"ה ס"ב). וקשה שהרי לכאורה היא נשואה לכו"ע וחייבת בכיסוי ראש.

ו. הגר"ע יוסף זצ"ל מחזק את מנהג בני ספרד שאינם נוהגים חדר ייחוד לאחר החופה וסובר שאם ייכנסו לחדר ייחוד תתחייב הכלה בכיסוי ראש עפ"י הרמב"ם וע"כ יש להקפיד שלא יתייחדו, ובכך המנהג לא יסתור את הדין.

אך קשה, מדוע לא לחשוש לשאר הדעות בעניין החופה ולחייבה בכיסוי כבר בשעת החופה מטעם ספק דאורייתא לחומרא. וכיצד לדעת הרא"ש (שם) הותר "ביום הראשון" להיות פרועת ראש, וכן פסק הרמ"א, והרי לכאורה משעת נישואין חיוב הכיסוי הוא מדאורייתא?

ועוד, אם עד ההתייחדות אינם נחשבים לנשואין, למנהג בני ספרד המקפידים לא להתייחד, כיצד מברכים בגמר סעודת החתונה ז' ברכות שוב? על כרחך שפריסת הטלית נחשב גמר הנישואין, כדברי הגר"ע יוסף בגליונותיו לבי"א, א"כ מדוע לא תחוייב בכיסוי ראש כבר משעת החופה?

ז. כמה טעמים נאמרו ביישוב המנהג שהכלות אינן מכסות ראשם גם אחר חדר הייחוד:

א. לדעת שבט הלוי וכן לדעת הגר"א שפירא נחשב ההינומא לכיסוי חלקי מצד דת משה, וממילא אינה נחשבת לפרועת ראש. וכן כתב במפורש היעב"ץ בספרו "לחם שמיים" (על כתובות פ"ב מ"א), וע"כ יש לכלה להקפיד לילך במשך כל החתונה עם ההינומא ולהקפיד שההינומא תכסה את רוב שערה. ואולי לזה התכוון הרמ"א בשם הרא"ש (אה"ע סי' ס"ה ס"ב), שמותר להסתכל בפריעת ראשה של הכלה.

אך קשה, שהרי בפועל לרובם ההינומא לא מכסה את רוב השיער ואף השיער נראה מתוכו.

ב. בשו"ת בני בנים רצה ליישב את המנהג שאולם השמחות ייחשב כביתה של הכלה ובתוך ביתה מעיקר הדין מותר לה להיות פרועת ראש לדעת רש"י ותוס'. ולפי"ז ביציאתה מהאולם תתחייב בכיסוי. אך קשה, כי אולם שמחות שבו מאות אנשים דומה יותר לרה"ר מאשר לביתה.

ג. הגרא"ד אוירבך שליט"א הוכיח שהחיוב כיסוי הראש מתחיל משעת הבעילה, שהרי כיסוי ראש לאשה נלמד מדין סוטה ושם נאמר שצריך שיקדם

שכיבת בעל לבועל. ומכיוון שברור שבחדר ייחוד לא מתקיימת ביאה, לכן אין חובת כיסוי ראש עד למחרת החתונה שאז, גם אם לא נבעלה בפועל, הרי היא בחזקת בעולה וחייבת בכיסוי ראש.

את דבריו הטעים שהבתולין הם שמירה טבעית, ומהרגע שהוסרו, נתחייבה האשה בשמירה חיצונית שהיא כיסוי ראש, ולכן נתחייבה גם גרושה וגם אלמנה. וקשה, שא"כ תתחייב בכיסוי ראש גם בעולה בזנות וגם אנוסה, ואם יש פוסקים כ"השבות יעקב" ועוד שפסקו כן, אך לא ראינו שנוהגים כן כיום גם במקרים שנתפרסם הדבר רח"ל.

ד. ה"ישועות יעקב" בביאורו לשו"ע (אה"ע סי' כ"א ס"ק א') כתב שאין איסור פרועת ראש אלא רק לנשואה בעולת בעל, אבל ארוסה ובעולה בזנות ואנוסה אינם חייבות בכיסוי ראש. ומה שחייבו גרושה ואלמנה בכיסוי ראש, זהו מטעם שהיו מכוסות בשעת נישואיהן, ולכן אסורות לגלותן משום ערוה כשאר מקומות המכוסות באשה, וזהו מדין צניעות.

ה. מו"ר הגר"י אריאל שליט"א והגר"מ שטרנבוך שליט"א (ביישובו את מנהג הכלות ההולכות בלא כיסוי ראש) סוברים, שאין הכלה מתחייבת בכיסוי ראש אלא בסוף הנישואין, שהנישואין הם תהליך המתחיל בחופה ומסתיים בהגיע הזוג לביתם, והחיוב של כיסוי הראש מתחיל רק מסוף התהליך, ולכן אינה מתחייבת בכיסוי לאחר חדר הייחוד אלא רק כשהגיעו לביתם.

ו. וכן שמעתי מהגרא"ד אורבך שזוכר מצעירותו שמנהג הפרושים בירושלים היה שהכלות היו הולכות עם גלאנדה (מעין כתר) על ראשן ושערן גלוי, עד למחרת יום החתונה, וכן העיד הגר"א שפירא, ובדברינו יישבנו את המנהג.

ז. לגבי פנויה שנבעלה בזנות וכן אנוסה, לדעת השבו"י והדגמ"ר חייבות בכיסוי ראש (עפ"י סברה המופיעה לעיל ז', ג') אך עפ"י הפת"ש הישועות יעקב ועוד אין חיוב כיסוי ראש אלא בבעולת בעל בלבד. ובמקום צער וביוש וכבוד הבריות ניתן לסמוך על דבריהם מטעם ספק ספקא; שמא אין חיוב כיסוי ראש אלא לארוסה או נשואה ולא לפנויה. ואם תאמר שהבעילה היא המחייבת שמא אין חיוב אלא בבעולת בעל דווקא כהישועות יעקב הנ"ל.



טו.

סוף דבר

בדברינו הנ"ל יישבנו את מנהג העולם בקהילות רבות שהכלות לא נהגו לכסות ראשן עד למחרת יום החתונה, והוכחנו שיש להם על מה לסמוך. ויש לנו להיזהר, כדברי מרן הגר"א שפירא זצ"ל, שלא להוציא לעז על דורות ראשונים, וישראל אם לא נביאים הם בני נביאים הם. וכל הנוהגים במנהג זה יש להם אילן גדול להיתלות בו, ואין לערער עליהם כלל.



הרב פנחס שפירא

אב"ד 'שערי שלום' ומחבר שו"ת 'בריתי שלום'

עלייה לארץ ישראל כפנים חדשות לברך ז'

ברכות*

בס"ד, כ"א טבת תשע"ח

לידי"נ הגר"מ ציון שליט"א

מרבני ישיבת עטרת ירושלים ומלפנים רב קהילה באמריקה

אחד"ש מעכת"ה

בדבר שאלתו המחכימה: האם חתן וכלה שהתקיימה חתונתם בחו"ל ואח"כ הגיעו בתוך שבועת ימי המשתה לארה"ק עם קרוביהם, ועושים כאן סעודה בלא פנים חדשות, האם י"ל שהישיבה בא"י, שנתחדשה להם כעת, היא עצמה פנים חדשות, דומיא דשבת, שכתבו הראשונים שמיקרי פנים חדשות.

לענ"ד, בראשית התשובה לשאלה מחכימה זו יש לחדד באיזה מצב מדובר, דאם מדובר בגוונא שבאו החתן והכלה רק לביקור קצר בארה"ק, כי אז הלא לדברי השלטי גבורים בשבועות (דף ח ע"א מדפי הרי"ף) והמהרי"ט (שו"ת ח"ב סימן כח), הסוברים שאין שום מצוה בביקור קצר בא"י, אין בזה שום ענין, ועל אף שבתשובה אחרת לכת"ר (הנדפסת בחלק זה של שו"ת בריתי שלום בסימן ח') כתבתי להסתפק דשמא השלטי גבורים והמהרי"ט קאזלו לשיטתם דס"ל שמותר לצאת לזמן קצר מאה"ק מטעם שזמן קצר אינו מחסר בשם דירה ושעל כן הם סוברים כמו"כ שגם לענין מצוה ומעלה אין בזה כלום. אולם, לדעת רוב הראשונים, הסוברים שאסור לצאת גם לזמן קצר, אולי גם להיפך, תהיה מצוה גם בנכנס לזמן קצר. אכן, בנידו"ד נלענ"ד דשאני, וטעם החילוק הוא עפ"י מה שכתבתי בספרי ברית"ש ח"ג (סימן ד') לתלות את המחלוקת הנ"ל (אם מותר לצאת מא"י לזמן קצר) במחלוקת הראשונים מהו טעם איסור היציאה מהארץ, שלדעת הרשב"ם, שטעם האיסור הוא משום ביטול

(*) מתוך שו"ת בריתי שלום חלק ז (סימן יד) שעתיד לצאת לאור.

מצוות התלויות בארץ, וכן לטעם המאירי, שזהו משום חשש הימשכות אחר חברה רעה, א"כ אין חילוק בין זמן קצר לזמן מרובה, ורק לטעם הרמב"ן, דזהו משום מצות ישיבת הארץ, יש לחלק בכך, כדחילקו הש"ג והמהרי"ט. ממילא יוצא שגם הסוברים דלענין האיסור לצאת מהארץ אין זה תלוי בשם דירה, מ"מ אין הם חולקים על הסברא שבדבר התלוי בדירה אין כניסה ויציאה לזמן קצר נחשבת מאומה, וממילא בנדו"ד הלא וודאי שכדי להחשיב זאת לפנים חדשות בענין למעלת השחייה גופא בא"י ולא סגי בכך שע"י זה מיתכשר עניינו לקיים מצוות התלויות בארץ או להיות בחברת יראי אלוקים, וכיון שלגבי מעלת השחייה בארץ לא מצינו למי שיחלוק על הש"ג והמהרי"ט הכותבים בהדיא שבכניסה לזמן קצר אין בכך כלום א"כ וודאי שלא סגי בהא כדי להיחשב פנים חדשות, ודו"ק ופשוט.

וכמו"כ, בחתן וכלה הדרים בארה"ק ורק נסעו לעשות את החתונה בחו"ל [וכגון שהיה צורך לערוך את החתונה במקום מגוריהם של הסבא והסבתא וכדו'] וכעת חזרו למקום קביעותם – גם בזה איני רואה מקום לשאלה, ומהטעם הנ"ל, שגם כשיצאו מהארה"ק עדיין שם דירת א"י עליהם, ולא נתחדש אצלם כעת ישיבת א"י.

וכל הנידון המחוכם של שאלת כת"ר שייך לענ"ד רק בחתן וכלה הדרים בחו"ל ושם ערכו את חתונתם, ואח"כ בתוך שבועת ימי המשתה "עשו עלייה" לארה"ק ע"מ להשתקע ולהישאר בה, שבזה אכן יש מקום טובא להסתפק בדבר.

ונלענ"ד דתלוי הדבר בשיטות הפוסקים לגבי הטעם דשבת נקראת פנים חדשות, דהנה כתבו הראשונים [מחזור ויטרי (סימן תע"ב), ספר המנהיג (בהלכות אירוסין ונישואין), ארחות חיים (ח"א הלכות בהמ"ז אות נ"ט) בשם בעל התוספות, רבינו ירוחם (בתולדות אדם נתיב כ"ב חלק ב'), אבודרהם (בברכת אירוסין ונישואין), ספר השולחן (הלכות סעודה שער ה') בשם התוספות, ספר הפרדס (בשער המעשה)] שהטעם הוא משום שבמדרש על "ויכל אלוהים ביום השביעי" נאמר ש"כיון שבאת שבת באו פנים חדשות", וממילא י"ל דרך לגבי שבת שמצינו כן בהדיא ולא לגבי שאר חידושים רוחניים, ובאמת נחלקו הראשונים (כמובא בב"י באה"ע סימן ס"ב) לגבי יו"ט אי ג"כ מיקרי פנים חדשות, ונראה דבזה תלוי ג"כ הנידון שלפנינו, וממילא למאי דנפסק בשו"ע (אה"ע סימן ס"ב סעיף ח') שגם יו"ט מיקרי פנים חדשות, א"כ לכאור' ה"ה לנדו"ד.

אלא שאכתי תלוי הדבר, לענ"ד, במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן גבי כל פנים חדשות- אי בעינן דווקא שהפנים החדשות יאכלו בסעודה או לאו, ומרן המחבר (שם בסעיף ז') פסק בזה כרמב"ם, שדווקא אם הפנים חדשות סועדים שם, ואילו רבינו הרמ"א (שם) הכריע כרמב"ן, שגם אם הם אינם סועדים אלא רק נמצאים שם.

ונדו"ד תליא לענ"ד בפלוגתא זו, דהא לא מצינו שתקנו סעודה משום עלייה לא"י, וע"כ לדעת הרמב"ם והמחבר אינו דומה נדו"ד לשבת, שסועדים לכבודה, וכפי שאביא לקמן מהט"ז לגבי סעודה שלישית.

דהנה בסעיף ח' כתב מרן המחבר שדווקא סעודת ליל שבת וסעודת שבת בבוקר מיקרו פנים חדשות, אך לא סעודה ג'. והטעם מבואר שם בטור דביליל שבת הוא התחלת הפנים חדשות ואח"כ ביום ישנו עילוי, משום דעיקר כבוד השבת הוא ביום, אך בסעודה שלישית כבר אין שום עילוי, וביאר הט"ז (ס"ק ה') שהכוונה היא דמפני שכבוד היום עדיף, לענין שחייבים להרבות בסעודת היום טפי מבסעודת הלילה, ע"כ ישנו עילוי של פנים חדשות נוסף ביום, על אף שכבר עשו סעודת שבת בלילה, אך בסעודה ג' אין שום עילוי, מחמת שלא מרבים בסעודה זו טפי מהסעודות הקודמות, ועוד דהא י"א שיוצאים במיני תרגימא, וכוונתו בטעם הב' הוא דכיון שי"א שאין בסעודה הג' חובה לאוכלה עם פת א"כ לדעתם לא נחשב כפנים חדשות שסועדים שם, ועאכו"כ לנדו"ד, שלכו"ע אין שום חיוב סעודה על העלייה לארה"ק.

ואמנם הרמ"א (שם בסעיף ח') הביא את מנהג אשכנז, שגם בסעודה ג' מברכים, ואת מה שנדחק ליישב בהגהות מנהגי טירנא שזה משום הדרשה, ונראה שכוונתו מחמת שהיו נוהגים לדרוש בסעודה ג' דרשה גדולה ומיוחדת יותר מבשאר הסעודות וכן מבשאר ימי המשתה, והנה בימינו אין זה כך ומ"מ מברכים האשכנזים בסעודה ג', ונלענ"ד ליישב עפ"י מה שהעיר בביאור הגר"א שם (בס"ק כ"ה) דלפום סיום דברי הרמ"א לעיל (בסעיף ז'), דכשבאו פנים חדשות בלילה מברכים בשביל זה גם למחרת ביום, א"כ ה"ה לסעודה שלישית, דכל היום כחדא חשיבא, וממילא בדוחק אפש"ל דלפי"ז א"ש מנהגנו. זאת, על אף שהגר"א עצמו (שם) מכריע דלא כרמ"א בזה, ושו"מ שכדברינו, עפ"י הערת הגר"א, מפורש כבר

בארחות חיים (ח"א הל' בהמ"ז סימן נ"ט) וז"ל 'והמנהג לאומרן אפילו בסעודת המנחה, דיום הוא שנתחייב בג' סעודות, עכ"ל. ועוד נלענ"ד להוסיף ולהטעים בזה, דאפשר שכל מה שנתחבטו הראשונים לגבי סעודה ג' היינו דווקא לדעת הרמב"ם, שבעינן שהפנים חדשות יאכלו שם, וי"ל דלדעתו אכן אין מברכין בשביל הפנים חדשות, אלא רק בסעודה הראשונה שהגיעו וסעדו, אך לדעת הרמב"ן, שלא בעינן שהפנים חדשות יאכלו, א"כ ה"ה שאפשר לסבור גם שכל היום מיקרי פנים חדשות, דרק לדעת הרמב"ם, שהעיקר תלוי באכילת הפנים חדשות, א"כ כיון שכבר אכלו פעם אחת תו לית לן בה, אך לדעת הרמב"ן, שהעיקר תלוי בהימצאותם באסיפת העם לכבוד החתן והכלה, א"כ כל היום הראשון להתאספות הכוללת את הפנים חדשות הוא כולו בכלל פנים חדשות באו לכאן, ודו"ק ונכון לענ"ד, וא"כ לכאו' לדידן בני אשכנז יש לן להחשיב את העלייה לא"י כפנים חדשות על אף שלא תקנו סעודה על העלייה לא"י.

אכן, האמת שבנדו"ד יוצא שכדי לברך בעינן לתרי מילי, גם להסתמך על הדעות שאף יו"ט מיחשב לפנים חדשות ולא דווקא שבת, וגם להסתמך על דעת הרמב"ן, שאף בלא שהפנים חדשות אוכלים מיקרי פנים חדשות, וזו לא שמענו לא מדברי הרמ"א ולא ממנהג אשכנז, דאין לנו שום מקור לומר שמברכים גם על סמך שתי הקולות הללו בו זמנית, וספק ברכות להקל, וע"כ לענ"ד אין לעשות מעשה לברך בכך. זה הנלענ"ד למעשה בענין השאלה לגבי חתן וכלה שעלו מחו"ל לא"י.

ובענין חתן וכלה שעוברים מא"י לירושלים לא ראיתי לנכון להאריך דלענ"ד פשוט שאין זה נקרא פנים חדשות, ודווקא גבי מחו"ל לא"י שכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה בזה יש מקום לספיקו לענ"ד, וגם בזה נלענ"ד דלמעשה אין לברך.

ואחתום ביקרא דאורייתא

ידידו אוהבו פנחס שפירא



אוצר חושן משפט

המעמד של חברה בע"מ ובעלי המניות לפי ההלכה ♦ היה עושה
בתאנים לא יאכל בענבים

הרב יצחק קושלבסקי

המעמד של חברה בע"מ ובעלי המניות לפי ההלכה

עולם המסחר והפיננסים היום שונה לחלוטין מאשר היה בימי אבותינו; במקום מסחר והלוואות בין אנשים פרטיים מתנהל המסחר בעיקר בין גופים מסחריים ומוסדיים, וגם האדם הפרטי מנהל את עסקיו ביחסי גומלין עם גופים אלו. אין לאף אדם אפשרות לחמוק מהתעסקות כזו או אחרת במניות, אגרות חוב, קרנות פנסיה, קופות גמל, פקדונות בבנק וכו', בין אם בידיעתו ובין אם שלא בידיעתו. מציאות זו עוררה לפתחה שאלות חדשות שלא היו קיימות בעבר, וביניהן שאלות חמורות שבחמורות של איסורי ריבית, החזקת חמץ בפסח, השתתפות בחברות מחללות שבת וכו'.

חיבורים שלמים, קונטרסים מלאים שות"ם ומאמרים רבים נכתבו בנושא על ידי רבנים ודיינים שירדו לעומק ולפרטי פרטים של המציאות וההלכה ושילובם זה בזה. מגמת מאמר זה הינה להציג את הבעיות הקיימות ולסכם בתמצות את מכלול הדעות ההלכתיות בנושא. אין במאמר חידוש כלשהו, אלא אך ורק הגשת והנגשת התמונה ההלכתית הכללית לאישים כערכי מתוך מה שערכתי לעצמי. אי לכך הנני מקדים תנאי קודם למעשה שאין לסמוך על מאמר זה לדינא היות ואין מקרה דומה למשנהו, ופעמים יכולה כל ההלכה להשתנות בעקבות פרט קטן כביכול המצוי באותיות הקטנות. לכל היותר ניתן לראות מאמר זה כמבוא והקדמה לנושא. גם אם תבוא במאמר לשון כלשהי הנראית כהכרעה, אין לראות בה אלא נטייה לדינא לפי הנראה מקופיא.



לשם הבנת העניין יש להקדים ולבאר את המושג "חברה בע"מ" ו"מניות":

"חברה בע"מ" פירושה "חברה בעירבון מוגבל". מושג זה הומצא לפני כארבע מאות שנה והתפתח לפני כמאתיים שנה. הרעיון שלו בעיקרו היה להפחית את

הסיכון מבעלי עסקים, על ידי הגדרת העסק שבבעלותם כנפרד מהם, כך שהוא לא יהיה מצוי תחת אחריותם האישית, אלא הרווחים וההפסדים ממנו יוגבלו ויחולו רק על ממון העסק עצמו, ובעל העסק אינו אחראי באופן אישי על חובות העסק. לשם כך הוגדרה החברה כישות משפטית עצמאית, ובעלי החברה הם בעצם רק בעלי "מניות" בחברה, הזכאים מן החברה לכל מיני זכויות, כגון שותפות ברווחי החברה. באופן זה, כל בעיה או תביעה מופנית לחברה עצמה, ולא לנכסי הבעלים הפרטיים שאינם משועבדים לחברה. בתי המשפט ברחבי העולם כולו מקבלים מציאות זו כפשוטה, ורק במקרים יוצאי דופן של הונאה מוכחת וכיוצא בזה מחייבים את הבעלים לחוב בחובות החברה ["הרמת מסך"].

בשלב מאוחר יותר, החל רעיון הנפקת המניות לציבור, אשר בו החברה מגייסת כספים מהציבור, ולשם כך מוכרת החברה מניות לאנשים זרים, שנהפכים על ידי כך להיות גם כן בעלי מניות בחברה. באופן זה החברה הופכת מ"חברה פרטית" ל"חברה ציבורית", ובכך מתמעטת הבעלות המוחלטת של מייסדי החברה על חברתם, והם נהיים שותפים לשאר בעלי המניות בחברה. כמובן מאליו, נותר בדרך כלל חלק עיקרי מן המניות בבעלות מייסדי החברה, המעוניינים להישאר בעלי השליטה בהחלטות החברה, אולם אותם שקנו מניות רבות בחברה זכאים גם כן לדעה ולזכות הצבעה בהחלטות החברה. בחברות ציבוריות רבות ישנה אספה שנתית של בעלי המניות, בה מוצג לבעלי המניות מצבה הפיננסי של החברה, ולעיתים נקבעות בה החלטות הנוגעות למדיניות החברה ונכסיה.

בחלק מן החברות מתבצעת חלוקת רווחים לבעלי המניות, ובעלי המניות זכאים לקבלת דיווידנדים, דהיינו אחוז מסוים מרווח תקופתי של החברה לפי כמות המניות שבידיהם.



השאלה העולה ראשית כל היא - האם ההלכה מסכימה להגדרה המקובלת בעולם המשפט, להחשיב את החברה כישות משפטית נפרדת מבעליה, או שמא בעלי המניות נחשבים בעלים גמורים על החברה. השאלה נשאלת הן מהפן האיסורי והן מהפן הממוני.

שנית, גם אם נאמר שבעלי המניות הינם בעלים, עדיין יש לדון מה גדר חיובם בכל הנוגע לנכסי החברה, והאם עומדת לזכותם ההגנה מתביעות שעומדת בבסיס הרעיון של חברה בע"מ.

כמו כן, נשאלת השאלה האם יש להבדיל בין סוגים שונים של בעלי מניות, דהיינו, בעלי שליטה בחברה, בעלי זכות הצבעה ובעלי מניות גרידא, ובין חברה פרטית לחברה ציבורית.



בנידון זה יש דעות רבות ונפקא מינה רבא לכמה וכמה דיני תורה, להלן נביאן בקצרה:

א. דעת כמה מהפוסקים הינה שכל אחד מבעלי המניות נחשב כבעלים על החברה לפי חלקו והוי בגדר ממון השותפים. לדעה זו נחשב לכאורה כל בעל מניות בחברה כשותף בכל האיסורים שנעשים על ידי החברה, וגם אסור להלוות לה וללוות ממנה בריבית. אכן, מבחינה ממונית זוהי שותפות בלי שעבוד הגוף ובלי שעבוד נכסים אחרים, חוץ מנכסי החברה, ובדבר שבממון תנאו קיים [שו"ת משנה הלכות (ח"ו, סימן רעז); מועדים וזמנים (חלק ב סימן רסט); ברית יהודה לרבי יעקב בלוי (פרק ב הערה נט, ופרק ל הערה מד)].

ב. דעת הרבה מפוסקי זמננו היא שרק מי שהוא מבעלי השליטה בחברה, כגון שיש לו רוב מניות בחברה, או לכל הפחות אחוז גבוה המקנה לו זכות מעשית של החלטות בענייני החברה, הוא נחשב בעלי החברה, ואילו שאר בעלי המניות אינם נחשבים שותפים ממש בממון החברה, ואינם אחראים כלל לאיסורים שהחברה מבצעת, כמו הלוואה בריבית או חילולי שבת [אגרות משה (או"ח ח"א סימן צ וח"ד סימן נד, אהע"ז ח"א סימן ז) והסכים לדעתו הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות (חלק ג סימן קכג), וכן הוא במנחת שלמה תניינא (סימן ק), אך לגבי איסורי ריבית החמיר יותר בחלק א (סימן כח), עיין שם; הגר"ע יוסף, הובאו דבריו בספר ילקוט יוסף (שבת ח"ב, סימן שו סעיף ד ס"ק יז)].

ג. בשו"ת מנחת יצחק (חלק ג סימן א) חילק בין מי שיש בידו מניות בעלות זכות הצבעה לבין מי שיש בידו כמות קטנה של מניות ואין לו זכות הצבעה [ומכל

מקום החמיר, בכל אופן לגבי איסורי חמץ, שיש לעשות מכירת חמץ לכל סוגי המניות, עיין שם].

ד. יש להוסיף, שהיום אין כמעט מושג של שני סוגים של מניות, כמו שהיה בעבר - מניות בעלות זכות הצבעה, ומניות שאינן בעלות זכות הצבעה, אלא כל המניות שוות, ולכן אם יתאגדו מספיק בעלי מניות קטנים ביחד הריהם יכולים להוות גוף מכריע בהחלטות החברה. אולם הפוסקים הנ"ל כתבו שגם באופן זה לא משתנה עיקר הדין, שמי שאין לו הרבה מניות בחברה אינו נחשב כשותף גמור, משום שרוב האנשים שקונים מעט מניות בחברה אין דעתם כלל להתאגד על מנת להחליט החלטות בענייני החברה, וכל מה שמעניין אותם זה הרווח מהמניות, והם אף יודעים שאין בכחם לשנות דבר בענייני החברה, ולכן מלכתחילה אין הם קונים על דעת שליטה בהחלטות החברה, ולכן לא הוו בעלים. סברא זו קיימת גם באופן שהמשקיעים הקטנים פועלים באמצעות משקיע מוסדי, אף שהמשקיע המוסדי, שמאגד מתחתיו הרבה משקיעים קטנים, יכול להתערב בהחלטות החברה.

ה. יש לעיין, לפי שיטה זו, באופן שקונים מניות מועטות וכנ"ל, אם אינו נחשב שותף בחברה, ממילא אולי נחשב כסף זה כהלואה לחברה, ואם כן בשעה שמקבל רווחים הוי ריבית, וצ"ע נוסף [ואולי אין בזה איסור ריבית כי קרוב לשכר ולהפסד כאחד, ונעשה בדרך מכר ולא בדרך הלואה, וכן כסף זה אינו ניתן בדרך כלל לחזרה למשקיע אלא אם לא כן תתפרק החברה]. שאלה זו שייכת בעיקר בקונה מניות מהנפקת החברה עצמה, אך לא למי שקונה מניות בבורסה, שהרי כספו לא מגיע כלל לקופת החברה אלא לזה שמכר לו את המניות.

עוד יש לדון, שאף אם אין לאדם שותפות במעשי החברה כשאין לו זכות החלטה וכנ"ל, מכל מקום שמא מצד איסורי ריבית שנעשים על ידי החברה יהיה הדבר חמור יותר אף בחברה בע"מ, כי סוף סוף כספו של המשקיע מצטרף לכספי בעלי השליטה בחברה ומשמש להלוואות בריבית. ויש לעיין האם ניתן להחשיב שכספו של המשקיע משמש לדברים אחרים ולא לזה. ואולי אם מגלה דעתו במפורש לחברה שקנה את מניותיה די בזה, וצ"ע.

ו. דעת חלק מן הפוסקים היא שהבעלות על מניות נותנת רק בעלות מוגבלת בחברה, שהרי אין ביד בעלי המניות זכות לעשות דבר בממון החברה וישנן עוד הגבלות רבות,

וכיון שכך אין בעלי המניות אחראים על איסורים שנעשים בממון החברה [שו"ת מהרי"א הלוי (ח"ב סימן נד וסימן קכד); האלף לך שלמה (סימן רלח); זכר יצחק (סימן ח)]. סברא זו שייכת אפילו אם יש לאדם אחוז מניות גבוה בחברה [ואם כל החברה בבעלותו יש לעיין]. פוסקים אחרים חלקו על דבריהם, משום שגם אם אין לבעלי המניות זכויות מסוימות בממון החברה, ואין זכותם אלא ברווחים ובהפסדים, זוהי החלטה שרירותית של בעלי החברה הניתנת לשינוי, ואין זה אלא כשותף שמגביל את זכותו בממון השותפות [אמנם, מצב זה אולי השתנה כיום כאשר חוק החברות עצמו מגביל את כוחם של בעלי החברה בעל כרחם].

ז. המהר"ם שיק (שו"ת מהר"ם שיק יו"ד סימן קנח) נקט שהממון של החברה אינו ממון השותפים, אלא בעלי המניות הם כמלוים ולווים לחברה וממון החברה הוא ממון המשועבד להם. והעלה שם שמותר ללוות בריבית מחברה בע"מ ששותפיו ישראל, אך אסור להלוות לה בריבית, כי סוף סוף את הריבית מרויח ישראל.

ח. דעת כמה פוסקים היא שאף אם בעלי המניות נחשבים בעלים (ולכל הפחות בעלי השליטה בחברה, וכדלעיל) מכל מקום אין על החברה בע"מ איסור ללוות בריבית אף מאנשים פרטיים, משום שסוף סוף יש כאן מעין תנאי, שאין לבעלים שעבוד הגוף להלוואה אלא שעבוד ממון בלבד, ואיסור ריבית תלוי בשעבוד הגוף [שו"ת מהרש"ג (חלק א סימן ג); אגרות משה (חלק ב סימן סב)]. ומכל מקום לדעת הגרמ"פ, אם לאדם פרטי יש חיוב ריבית לחברה בע"מ (כלומר כשהחברה בע"מ היא המלוה) יש בזה איסור ריבית, משום שלאדם הפרטי יש שעבוד הגוף. אולם בצפנת פענח (ח"ג קפ"ד) משמע שגם בכהאי גוונא אין איסור ריבית מן התורה, דשעבוד צריך דווקא לאדם מסוים, וכן דעת מהרי"א הלוי.

ט. הרבה פוסקים חולקים על כל זה, וכתב המנחת שלמה שלכל הפחות יש בזה איסור מדרבנן [ואם חברה בע"מ מלוה בריבית לחברה בע"מ אולי יש להקל יותר, ובמציאות של מינו דבר זה שכיח ביותר, וצ"ע].

י. מקצת מן הפוסקים נקטו שחברה בע"מ היא גוף משפטי נפרד, שאין לו שייכות כלל לבעלי המניות, כפי שאכן נתפס מעמדה בדרך כלל במשפט האזרחי הבינלאומי. ולפי זה אין כלל איסורי תורה בכל מה שמעורב בממון החברה, לא באיסורי ריבית, לא באיסורי שבת, ולא באיסור חמץ [צפנת פענח (ניו יורק סימן קפד);

חלקת יעקב (חלק ג סימן קב וסימן קצא). וכן העלה סבי, הגאון ר' שאול וינגורט זצ"ל, כפי שכתוב בספר הזיכרון יד שאול והובאו דבריו במנחת יצחק ובעוד ספרים, וכך גם מסקנת הגר"פ שיינברג (בקובץ אור השבת ז), לאחר שהביא את הצדדים השונים].

יא. כמה פוסקים העלו צד שחברה בע"מ היא כמו הפקר (עיין במאמרו של הגר"פ שיינברג הנ"ל באות י) וכך מטו משמיה דחזון איש (אך אולי אמר זאת רק לגבי ממון המדינה), ויש לעיין לפי דעה זו מה ההשלכות ההלכתיות לעניין השקעה במניות.

יב. דעת כמה מן הפוסקים היא שגם אם בעלות על מניות הוי בעלות, הרי שבכל מה שנוגע לחברה בכללותה, אם יש כמה בעלים שחלקם יהודים וחלקם גויים אזלינן בתר הרוב, ולכן אם הרוב גויים לא שייך איסורי ריבית בחברה, אך יש חולקים גם על זה (עיין בשו"ת מנחת יצחק חלק ג סימן א באריכות).

יג. יש שכתבו שקניית מניות הנפקה (דהיינו הקנייה הראשונית של המניות שהונפקו מידי החברה עצמה) בעייתית יותר מבחינת הלכה, כי בזה נעשה מסייע ממש ביד החברה ושייך יותר באיסוריה [והיינו לשיטת הפוסקים שבעלי המניות נחשבים בעלים גמורים על ממון החברה].

יד. לעניין שבת יש ב' נידונים – האם יש איסור הנאה ממעשה שבת שנעשה בחברה באיסור, והאם יש לבעל המניות עצמו איסור מצד עצם הדבר שנעשים איסורי שבת בממונו. ועיין ביד שאול שם במאמר זקני הרב שאול וינגורט זצ"ל, שכתב שמצד הנאה ממעשה שבת אין מקום כלל לאסור, והאריך בראיות, אולם יש חולקים בדבר (עיין בשו"ת מנחת יצחק הנ"ל).

טו. בכל מה שקשור לקרנות נאמנות, קופות גמל, קרן השתלמות, קרן פנסיה וכו', המצב המשפטי כיום הוא שהאדם שהוא בעל היחידות של קופות הגמל וכו' הוא בעלים גמור על כל מה שמנהלי הקרן משקיעים בו, כולל מניות ואגרות חוב, ומנהלי הקרן אינם אלא שלוחים להשקיע את הכסף והם מקבלים את שכרם מיד הבעלים על עיסוקם בהשקעה. ולפי זה, כל הבעיות שיש במניות ובאגרות חוב שייכות לכל מי שיש לו קרן פנסיה. ואף אם ננקוט שאין בעיה בהשקעה במניות וכנ"ל, כדעת הרבה מן הפוסקים (לפחות במניות שאינן מניות שליטה), מכל מקום שייכות בעיות חמורות של ריבית מצד אגרות חוב, משום שהקרנות משקיעות

כספים גם באגרות חוב שלא נעשה לגביהן היתר עסקה, ונמצא שכספי המשקיע עצמו ניתנים בהלוואה עם ריבית והוי איסור דאורייתא [אלא אם כן נאמר שגם באגרות חוב אין בעיה של ריבית, כי אין איסור לקבל ריבית מחברה בע"מ, כדעת האגרות משה הנ"ל אות ח].

טז. ועיין במאמרו של הרב מנדל שפרן בקובץ הישר והטוב (תשרי תשע"ג) שהאריך בזה, והעלה שבאופנים מסוימים יש להקל, על ידי שהבעלים יפנה לקרנות הפנסיה השונות ויגלה דעתו להדיא שאינו מוכן ואינו רוצה שישקיעו את ממונו בדברים האסורים, ואז אף אם אין החברה מתחשבת בדעתו אין אחריותו על האיסור, עיין שם, וצריך להתיישב בדבר הרבה, בפרט שהיום מצויים מסלולים כשרים, בהם יכול האדם להשקיע ללא החששות הנ"ל.

יז. ושמעתי להעיר שכאשר קונים קופת גמל, הרי שמנהל הקופה נחשב כשליח של המשקיע, ומאחר והוא שליח של הרבה משקיעים, והוא קונה שיעור מניות בשיעור חשוב שיש בו כדי להשפיע על החלטות החברה, לכאורה שוב אין בזה את ההיתר של הפוסקים (הנ"ל אות ב'), שנסמך על כך שאין למשקיע השפעה על החברה. ויש לדחות, שהכח של המנהל, שמגיע מצד כל השליחויות שלו, אינו נוגע לכל משקיע ומשקיע, כי מצד השליחות של כל משקיע בנפרד אין למנהל כל כח, ורק על ידי צירוף השליחויות יש לו כח, אך כח זה אינו מתייחס לכל משקיע ומשקיע, וכל מילתא דאיהו לא מצי עביד אף שלוחיה לא מצי עביד. ויש לעיין בזה עוד.

יח. בקניית תעודות סל, אין קונים מניות מסוימות, אלא קונים מעין התחייבות של החברה שמנפיקה את תעודת הסל לשלם את אחוזי הרווח או ההפסד שיש לקבוצה מסוימת של מניות ביחד (כגון תל אביב מאה - דהיינו מאה החברות המובילות בבורסה הישראלית, או דבר מקביל בבורסה האמריקאית, חברות ההייטק המובילות, וכדומה). יש סברא חזקה שאין בזה כלל איסור, כי העסק של הקונה הוא עם החברה שמנפיקה את תעודות הסל והרי זה כעסקה עם חברה זו בלבד, והיא זו שעושה את העסקאות שלה לפי הכדאיות שלה [למרות שמנפיקי תעודות הסל חייבים מצד חוקי הבורסה להשקיע אחוזי די גבוה מההשקעה באותן מניות, ורק חלק קטן מההשקעה הם יכולים להעביר לאפיקים אחרים, כדי לקבל את הרווח שלהם].

מצד עצם ההלוואה לחברה המנפיקה נראה לכאורה שאין איסור, כי הדבר קרוב לרווח ולהפסד כאחד, ונעשה בדרך מכר, ומכל מקום יש לוודא שיש לחברה זו היתר עסקה, כי בהלוואה גמורה לא מהני קרוב לרווח ולהפסד [והעירוני שאם עושים היתר עסקה נמצא שהכסף של המשקיע הוא כפיקדון ביד החברה, והיא עושה בו עסקאות שחלקן אינן כשרות, ואכן יש המוסיפים בהיתר עסקה שהחברה תעשה בכסף שנחשב כפיקדון רק עסקאות כשרות, אך אם כן צריך לוודא שבעסקאות אלו יש מספיק בשביל לשלם את הרווחים, וצל"ע בדבר]. והדעת נוטה להקל בזה.

יט. גם אם אין המשקיע נחשב שותף בחברה, עדיין יש לדון האם הוא עובר מצד מסייע ידי עוברי עבירה ואולי אף מצד לפני עיוור לא תתן מכשול, ולכאורה אם מדובר בסכומים שאינם משמעותיים לחברה קשה לראות בו מסייע, וצ"ע.



העולה להלכה ולא למעשה מכל הנ"ל (וכל אחד יתייעץ עם רבותיו)

נידון ההשקעה במניות התעורר לאחרונה ביתר שאת לכלל הציבור כאשר המדינה פתחה בתכנית "חיסכון לכל ילד". בתוכנית זו הביטוח הלאומי מפריש כל חודש חלק מקצבת הילדים של ביטוח לאומי לטובת חשבון חיסכון לילדים המושקע בקופות גמל שונות (או בפיקדון באחד הבנקים) ומשתחרר לטובת הילד כאשר יגיע לגיל 18. כתוצאה מדרישת הציבור הדתי והחרדי נוסדו לצורך הענין כמה קופות גמל עם הכשרים שונים. השוני בין ההכשרים תלוי בהכרעה בשאלות השונות שנידונו לעיל.

והנה מכל הנ"ל עולה שלכתחילה בוודאי ראוי ונכון להשקיע דווקא במסלולים הכשרים מבחינת ההלכה, כי במסלולים האחרים נכנסים לבעיות רציניות, שהרי לדעת חלק מן הפוסקים יש לבעל מניות בחברות שעוברות על איסורים, כגון חילולי שבת, הלוואה בריבית וכו' חלק באיסורי החברה. כמו כן כאשר הכסף משמש להשקעה באגחי"ם הבעיה גדולה עוד יותר, כי הרי זה כמלוה בריבית קצוצה ממש. [מכל מקום נראה שיש להקל כדעות שאפשר להשקיע בתעודות סל, בפרט כשיש היתר עסקה עם החברה המנפיקה].

יש להעלות על הלב שאף שאחוז הרווח הסופי במסלולים הכשרים לכאורה קטן ממסלולים אחרים, אין בזה הפסד אלא רווח, כי "מפני מה נכסיהם של בעלי בתים מתמוטטים ואינם עולים, מפני שמלווים בריבית" (בבא מציעא עא.). כל זה כבר בעולם הזה, לבד השכר בעולם הבא. ולפום צערא אגרא.

עם זאת, אין להזניח את הדעות שמתירות להשקיע גם בקופות גמל שאינן מפוקחות הלכתית, כי לא חששו בהשקעה במניות להחשיב את המשקיע כשותף במעשי החברה, ומצד ההשקעה באגחי"ם לא חששו לריבית, אם מלווים לחברה בע"מ, כדעת הגר"מ פיינשטיין הנ"ל שאין איסור לקבל ריבית מחברה בע"מ, וזאת בתנאי שידוע שאין קופות גמל אלו משקיעות באג"ח מגופים פרטיים שאינם חברה בע"מ בלי היתר עסקה [כי אז אפילו לפי הגר"מ פיינשטיין יהיה אסור הדבר], ואם הדבר מסופק באיזה אג"ח מושקע הכסף וקשה לברר זאת, יש לעיין בדבר.

ונראה כי לדינא, בנוגע לחששות הקיימים בקניית מניות ניתן לכאורה לסמוך על הפוסקים המקלים, וכפי שראינו ג' טעמים להקל: א. יש שהקלו מצד שלא החשיבו שותפות מניות בחברה בע"מ כבעלות גמורה (מהרי"א הלוי); ב. יש שהקלו מצד שחברה בע"מ אינה נחשבת כלל כאדם פרטי ולא שייכת בחיובי מצוות ועברות; ג. יש שהקלו מצד שהשקעה במקצת מניות שאינה מקנה למשקיע שליטה בחברה אינה נחשבת כבעלות (מנחת יצחק, הגר"מ פיינשטיין).

אולם, מצד החשש שיש בהשקעה באג"ח בפשטות אין להקל, כי משתמשים בכסף של המשקיע עצמו ומלווים אותו בריבית קצוצה [ורק לגרמ"פ לכאורה אפשר להקל גם בזה כשמלווים לגופים בע"מ, אך לא נתקבלה דעתו לכל הפוסקים].

ואם ניתן לברר שבקופת גמל משתמשים רק לקניית מניות יש מקום להקל וכאמור.

ומכל מקום אף אם אין איסור גמור מדינא, יש לצדד לאיסור, כי מכוער הדבר ליהנות ולהרוויח כתוצאה מאיסורים וגם יש בזה תמיכה מסוימת בחילול שבת [וכעין דמטו משמיה דהחזון איש לגבי חשמל בשבת, שאף אם אפשר למצוא שאין איסור מדינא בשימוש בחשמל בשבת מכמה טעמים, מכל מקום מכוער הדבר להנות מחילול שבת, והרי זה כמצית סיגריה בספר תורה ח"ו].

ונבקש לחזור שוב על מה שהקדמנו, כי כל האמור כאן הוא לאחר העיון מקופיא בלבד, ואין לסמוך על הדברים הלכה למעשה מבלי להתייעץ עם תלמיד חכם מומחה ובקי בתחום.



הרב חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ז

היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים

א.

כתב הרמב"ם (שכירות י"ב י'): "היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים, בענבים לא יאכל בתאנים, שנאמר בכרם ואכלת ענבים", ומקור דרשה זו הוא מדברי הירושלמי במסכת מעשרות (פ"ב ה"ד): "ואכלת ענבים, וכי אין אנו יודעין שאין בכרם לאכול אלא ענבים, מה ת"ל ואכלת ענבים, אלא מיכן שאם היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים, בענבים לא יאכל בתאנים".

והנה בגמרא (ב"מ פ"ז ב') דרשין מהאי קרא "ענבים, ולא ענבים ודבר אחר", והיינו שלא יאכלם עם פת או מלח, וכדפרש"י שם^(א), ומזה מוכח דמ"ש בגמ' (שם צ"א ב') דהעושה בתאנים לא יאכל בענבים משום דבעינן "ממין שאתה נותן לכליו של בעל הבית", אינו מהך דרשא דואכלת ענבים, שהרי היא נצרכת למעט אכילת מין אחר, אלא דרשא אחרת היא^(ב). וא"כ צ"ע למה שינה הרמב"ם וקבע את מקור הדין כמו שהוא בירושלמי, ולא כהבבלי.

וביותר צ"ע דהלא הרמב"ם גופיה הוסיף שם לומר "ולא יהיו בניו או אשתו מהבהבין לו השבלין באור שנאמר ואכלת ענבים כנפשך, ענבים כמות שהן, וכן כל כיוצא בזה", וא"כ צ"ע מה"ת לדרוש מתיבת 'ענבים' ב' דרשות, גם למעט מין אחר כגון תאנים, וגם לומר שאינו אוכל אלא ענבים כמות שהן^(ג). ועוד, דלמאי

(א). ומקורו בגמ' פ"ט ב' "מלח ודאי כענבים ודבר אחר דמי", וצ"ע למה רש"י הזכיר רק מלח ולא פת, שהוא עיקר הדרשא דבבבלי, וכמב' מהגמ' הנ"ל.

(ב). ומהלשון משמע שהיא מקרא ד'ואל כליך לא תתן', וכמו דדרשי' התם בשעה שאתה נותן לכליו של בה"ב, ג"כ דורשים ממין שאתה נותן, וכדכתב הסמ"ע (סי' של"ו ס"ק כ"ב, ועי' בתוס' יו"ט) ובוה יתפרש מה שדנו שם בגמ' אם העושה בגפן זה אוכל בגפן אחר, שהנדון הוא אם לדרוש ג"כ 'ממה שאתה נותן' [ועי' ראשון לציון ורש"ש שם].

(ג). והנה בפ' רבינו ברוך מארץ יון כתב: "ענבים, ולא ענבים ודבר אחר, כדתנן היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים", אבל מדברי הרמב"ם משמע שחלקם לתרתי. ובד' הר"ב צ"ב, מפני אמרו ולא ענבים ודבר אחר, ול"א בפשוטו 'ולא דבר אחר', וי"ל.

דמפרש הרמב"ם דאיסור ההבהוב באור הוא משום דאינו אוכל אלא בענבים כמות שהן, א"כ מהו זה שנסתפקו בגמ' (פ"ט א') "פועל מהו שיהבהב באור ויאכל, מי הוי כענבים ודבר אחר או לא", והלא לכא' תרי מיעוטי נינהו, ואי ממעטינן ענבים ודבר אחר א"כ מנ"ל דבעי' ג"כ ענבים כמות שהן דוקא.



ב.

והנה יסוד הדין דהעושה בענבים לא יאכל תאנים בפשוטו הוא משום דתרי מיני נינהו, ולא זיכתה התורה לפועל אכילה אלא במין שהוא עובד בו עתה, ולא במין אחר. אמנם במתני' דמעשרות (פ"ב מ"ח) אמרו: "היה עושה בלבסים לא יאכל בבנות שבע, בבנות שבע לא יאכל בלבסים", ופי' הרא"ש בנדרים (נ' ב'): "דאע"ג דכלופסין ובנות שוח שניהם מין תאנים, אפ"ה חשיבי כשני מינין" (וכעי"ז כ' שם הר"ן והתו', עיי"ש). ויש ללמוד מזה דאע"פ שלענין מעשר וכלאים חשובים הם למין אחד [וכמ"ש במתני' דתרומות (פ"ב מ"ד): "כל מין תאנים וגרורות ודבלה אחד, ותורם מזה על זה"'], מ"מ לענין אכילת פועל לא דיינינן את חילוק המינים לפי מהותם, אלא אע"פ ששורשם אחד ותאנים הוו, מ"מ כל שבני אדם מחשיבים אותם לתרי מיילי וכגון לבסים ובנות שבע, או חטה שחמתית ולבנה, דינם כשני מינים, והעושה באחד אינו אוכל בחבירו.

ד. וכ"ה בחולין קל"ו ב', דהוי לו שני מיני תאנים שחורות ולבנות לבית הלל תורמין מזה על זה, וע"ש בהג' הרש"ש [וכן יש להוכיח ממתני' דתרומות פ"ד מ"ח דלרבי יהושע תאנים שחורות מעלות את הלבנות, ואי אמרת דתרי מיני נינהו פשיטא דאינן מעלות וכמו תאנים וענבים, וע"ש במשנה ראשונה ובשול"ת פרי עץ חיים (ח"ה צ"ז א'). ועי' במה שהאריך בזה מרן שר התורה שליט"א בדרך אמונה (הל' תרומות פ"ה ה"ג בה"ל ד"ה כל), ואכ"מ].

ובכל ענין זה דחילוקי המינים יש לדון הרבה, דיתכן לומר דאע"פ ששם תאנה עליהם מ"מ חלוקים הם לגמרי גם לענין מעשר וכלאים, ועל דרך דפשיטא לי' להחת"ס (י"ד סי' רפ"ז) דעשרה מיני ארוזים (ראש השנה כ"ג א') חלוקים הם לענין כלאים [ואסורים בהרכבה, אם לא שהם מיני סרק, עיי"ש]. וכללות הענין נוגעת להרבה דינים שבתורה, וכגון שבעה מיני זהבים אשר הוכשרו כולם למזבח, וכדחזינן מזהב המחטה שבכל יום היה ירוק וביום הכפורים היה אדום (עי' יומא מ"ה א'). וציני הר הברזל שכשרות ללולב, אע"פ שהוא מין דקלים אחר, שאינו עושה פירות, וכמ"ש הרשב"ם (ב"ב ס"ט ב'), ונוגע זה לענין הלולב הקנרי. וכן נ"מ אם אפשר לצבוע התכלת גם מארגמון חד קוצים, ואף אי נימא דלא כל החלזונות הצובעים הוכשרו לתכלת, וג"כ לענין מה שהאריכו לאחרונה לענין השינוי בזני התרנגולים, וכל ענין צריך בירור לגופו.

והדבר מבואר ממ"ש בגמ' (ב"מ צ"א ב'): "פועלים עד שלא הלכו שתי וערב בגת אוכלים ענבים ואין שותין יין", ופרש"י: "עד שלא הלכו בה שתי וערב אין מלאכתן ניכרת ביין אלא בענבים, לפיכך אין שותין יין, דהו"ל עושה במין זה ואוכל במין אחר", הא קמן דאע"פ שענבים ויין חד מינא הוא ותורמין מזה ע"ז [וכמ"ש בתרומות פ"א מ"ט], מ"מ באכילת פועל הנדון איננו מהות המין אלא חילוק הדברים בפועל, וענבים ויין הלא ודאי תרי מיילי נינהו, והנודר מן הענבים מותר ביין (גדרים נ"ב ב'). וכבר הביא מזה בתרומת הדשן (ח"א סי' ל"ג) להוכיח גם לברכת שהחיינו, דאם אכל ענבים חדשים קודם הבציר ובירך עליהם שהחיינו, דכששותה מהם אח"כ יין חוזר ומברך עליו^ה.

ומעתה מבואר דקפידת התורה אינה מחמת חילוק המינים, דכיון שתאנה היא מין אחר מענב לכן לא יאכל ממנה הפועל, אלא ההדגשה היא שכיון שעוסק בענבים אינו יכול לאכול אלא אותם דוקא, וגם יין או מין ענבים אחר אינם בכלל דין אכילתו. וא"כ שפיר איכא למימר דבחדא מיעוטה נכלל כל מה שהזכיר הרמב"ם, גם תאנים, וגם אכילת פת עם הענבים, וגם הבהובם באור, שאז אינם בצורתם כמות שהם.

ג.

ומ"מ יתכן לחלק בין העושה בתאנים, שאינו אוכל בענבים, לבין העושה בלבסין, שאינו אוכל בבנות שבע. דהנה בגמ' שם דנו אם העושה בגפן זה אוכל בגפן אחר, או דילמא אינו יכול לאכול אלא מאותו האילן שהוא עוסק בו ואין

(ה). אם כי הדימוי צ"ע, דבפשוטו שאני אכילת פועל השייכת לענייני מו"מ, ובהו ודאי אמרי' שהמוכר לחבירו ענבים אינו יכול ליתן לו יין תמורתן, אבל לענין ברכת שהחיינו שהוא על חידוש המין, אטו מי נימא שיברך בנפרד על החטה ועל הקמח ועל הדייסא ועל הפת, והערני הגר"י חנון שליט"א דדוקא בתירוש ניכר החידוש, משא"כ בפת וקמח וכיו"ב.

והא דאייתי התם בתה"ד בשם ספר חסידים (סי' תתמ"ח) דבמתני' דתרומות דהשחורות מעלות את הלבנות מוכח דתרי מיני נינהו, אינו אלא לומר שבפועל הם נדונים כשני דברים, ועל כן לענין דברים שאינם תלויים בהגדרת המין אלא בשימושם בפועל כתרי מיילי ג"כ חשובים כשנים, אבל לא בא הוא לומר שלכל ענין תרי נינהו, ובפרט דלא קי"ל כרבי אליעזר דאינן מעלות, ועי' במגן גבורים (סי' רכ"ה ס"ק ג') ובבה"ל הנ"ל.

הוא יכול להביא לו ענבים מאילן אחר. והקשו דהלא לא מיעטו במשנה אלא תאנים וענבים, ומשמע דתאנים ותאנים דומיא דתאנים וענבים שפיר קאכיל, ואע"פ שאילן אחר הוא, ומשני רב שישא בריה דרב אידי במודלית. ובביאור התירוץ פירש רש"י דהתאנה מודלית על הגפן, ולכך מקרי שהוא עסוק בשניהם, כיון שהוא צריך להגביה ולהפריד הענפים של זה מזה כשהוא חותך, ועל כן אם היו אלו ב' אילנות ממין אחד, וכגון תאנה, שפיר היה אוכל הפועל משניהם, משא"כ היכא שהם תרי מינים אינו אוכל, כיון שאין זה ממין שאתה נותן לכליו של בה"ב.

ולכאור' התי' צ"ב מיניה וביה, דאי נימא דכיון שהוא עסוק בשניהם יכול לאכול מאילן א' אע"פ שאינו קוטרף אלא את הפירות שבאילן השני, א"כ גם בתאנים וענבים, שהם שני מינים, ג"כ נימא הכי, דכיון שהוא עסוק להפריד הענפים של שניהם, א"כ בשניהם הוא עסוק ושפיר יאכל גם מהתאנים וגם מהענבים. ואי אמרת דאינו יכול לאכול אלא מהמין שהוא קוטרף עתה, וממנו נותן לכליו של בעל הבית, א"כ הדרא קושיא לדוכתא שגם במין אחד לא יאכל אלא מהאילן שהוא עוסק בו עתה לקטוף פירותיו ולא מהאילן השני, למאי דבקשו לומר דכשם שאינו יכול לאכול ממין אחר כמו כן אינו יכול לאכול מגפן אחרת¹. ועי' בשטמ"ק שכתב בשם שיטה: "וקצת עסק למינו ולא לשאינו מינו", וצ"ב.

והנראה בזה הוא דחלוק מיעוטא ד'ממין שאתה נותן' ל'ממה שאתה נותן', שחילוק המינים הוא בעצמם של הפירות, שהרי חלוקים הם לגמרי וכלאים הם זה בזה, ולכך גם אם ראשי האילנות מעורבין זה בזה אכתי אין עסקו אלא באותו המין שממנו הוא קוטרף, דגם אם נחשיב את בוצר הענבים כעוסק באילן התאנים המסובך עמו, מ"מ סו"ס הוא אינו עושה אלא בענבים ולא בתאנים, שאותן אין הוא אורה עתה, משא"כ לענין חילוק האילנות, שאינו בא מצד מהותן, שהרי כולם גפנים הם, אלא הוא מחמת שכל אחד נראה וניכר בפני עצמו, ועל דרך שפי' רש"י בטעם שהאוכל ענבים אינו שותה את היין שדרך מהם, בהא שפיר איכא למימר דמה שהענפים מעורבים ועוסק הוא בשניהם הא קא גרים לטשטש את מה שהם

1. ועי' בחידושי בתרא על ח' המסבי"ר (והוא ניהו הגריד"ס ז"ל מבוסטון, כאשר נרמז בראשי התבות), אות רי"ט.

ניכרים כ"א לעצמו, והרי זה חשיב כעוסק בכולם יחד, דעי"ז אין משמעות למה שהם מחולקים.



ד.

ומעתה היה מקום לדון דכיון שכל מין תאנה אחד, א"כ לא חילקו בין לבסין לבנות שבע אלא משום דדמי לעושה בגפן זה שלא יאכל בגפן אחר, אבל אין כאן חילוק מינים גמור, כענבים ותאנים. ולכך אם תהיה תאנה של לבסין מודלית על גבי תאנה של בנות שבע יתכן שיוכל לאכול משתיהן כחדא, דיש לדמות זה למיעוטא ד'ממה שאתה נותן', ולומר דלגביו מהני חיבור האילנות, לומר שהחילוק הניכר ביניהם אינו מודגש בכה"ג^ז. ואם כן הוא, נימא דבמתני' דלבסין ובנות שבע, אין להקשות למה מיעטו דוקא ב' מינים ולא אמרו שגם במין א' לא יאכל בשני אילנות, וכקו' הגמ' בב"מ לענין תאנים וענבים, דאדרבה איכא למימר דהא גופא קמ"ל הכא, שמלבד חילוק המינים הגמור דתאנים וענבים, קפדינן ג"כ על מין אחד בחילוק הניכר, ומאותו הטעם שאין העושה בלבסין אוכל בבנות שבע, מהא גופא ג"כ העושה בגפן זה אינו עושה בגפן אחר^ח.

וכן נראה בדברי המאירי, שכתב: "ויראה לי אפילו הם לבנים עם שחורים וכיוצא בזה, הואיל ויש כאן עסק קצת בהפרדה והגבהה מעל חברתה", ומבואר

(ז). ולא דמי לעושים בענבים הנדרכות שאינם אוכלים ביין היוצא מהם, ואע"פ שהוא מעורב עמהם, שהרי עצם התערובת לא מהניא ל' לאכול בה א"כ הוא עוסק להפרידם, וכדפרש"י, משא"כ אם הם אינם מעורבים אין נחשב שעובד בהם כלל.

עוד יש לחלק, דהתם כל שלא הלכו שתי וערב עדיין אין כאן יין כלל [ולכך נחשב שאינם עוסקים בו, כיון שאכתי אינו קיים], וכשם שפשיטא שלא נאמר מיעוטא דענבים ולא ענבים ותאנים אלא היכא שנשכר לשניהם, ורק שאינו עושה עתה אלא באחד מהם, ה"נ היכא שעדיין אין כאן יין אי אפשר לומר שיהיה בו דין אכילה [וכעי"ז כ' באילת השחר בטעם דכלפי היין ל"ש לומר דמהלך כעושה מעשה דמין, כיון דאין עדיין יין].

(ח). עוד יתכן דבאמת עיקר הדין דבמתני' דמעשרות הוא לומר שהעושה בגפן זה אינו אוכל בגפן אחר, ומה שנקטו לבסין ובנות שבע, הוא משום דאם שוים הם הפירות לגמרי א"כ למה לו לקחת מאילן אחר ולא לאכול מאותו שעוסק בו, וע"כ דמירי בשהאילן השני הוא עדיף טפי, ולכך נקטו בנות שבע שהם עדיפים מהלבסים, ואע"פ שמין אחד הם, ועי' בד' הירושלמי דלקמיה.

דאם לא שהיו הלבנים והשחורים מודלים יחד הרי שהיה דינם כשני מינים והעושה בזה לא יאכל מזה, ואעפ"כ מהניא להו ההדלאה להחשיבם כחד מינא, ואע"פ שלענין תאנים וענבים ודאי לא מהני, וכמש"נ לענין לבסין ובנות שבע.



ה.

והנה בירושלמי במעשרות שם אמרו: "תמן תנינן, היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים וכו', ותני עלה היה עושה בייחור זה לא יאכל בייחור אחר, ותנינן היה עושה בכלוסים לא יאכל בבנות שבע וכו', לא כן צריכה אפילו שתיהן בייחור אחד". ובפשוטו כוונת הירו' היא להקשות אמאי בעינן למתני' דמעשרות, אחר שבבבא מציעא כבר אמרו שאינו אוכל במין אחר. אמנם ממה שהוצרכו להביא גם מהברייתא שהעושה בייחור זה לא יאכל בייחור אחר [אשר הוא מעין מ"ש בבבלי דהעושה בגפן זה לא יאכל בגפן אחר], מבו' כנ"ל שלבסין ובנות שבע לא דמו לתאנים וענבים, כיון דסו"ס חד מינא נינהו, ששתיהן ממיני התאנים, וגדר מה שאינו אוכל בהם הוא מעין הא דעושה בייחור זה לא יאכל בייחור אחר, וכבר כ"כ באור יקרות, ע"ש.

אלא דאכתי צ"ע מאי מקשי בירו', דכיון שאין הכפילות במשניות עצמן, אלא במתני' דמעשרות נשנה מה שאמרו במאי דתני עלה דמתני' דבבא מציעא, א"כ אין כאן קושיא כלל, ואדרבה מתאימים הדברים, שבמתני' דמעשרות באו להוסיף מה שלא נשנה בבבא מציעא^ט.

וצריך לפרש בכוונת הירו' דמ"ש בברייתא בב"מ דהעושה בייחור זה לא יאכל בייחור אחר, פירושא הוא למתני' דהעושה בתאנים לא יאכל בענבים, דהיינו שלא נאמרה מניעה זו אלא כאשר הם באילנות שונים, ולכך באו ללמוד ממתני' דמעשרות שהחידוש שבה הוא שגם כאשר ב' המינים הם באילן אחד [מה שאינו שייך בענבים ותאנים, מחמת האיסור, ומחמת המציאות] מ"מ העושה במין זה לא יאכל במין אחר^י.

ט). ולפי מאי דהגיה הגר"א לגרוס את ה'תני עלה' לאחר שהביאו את המשנה במעשרות, ניחא הכל, דקו' הירו' היא כעין קו' הגמ' דידן, וכדכ' הרידב"ז.

י). ועי' בריטב"א, שנסתפק בדין אילן המורכב העושה ב' מיני פירות, אם העושה בא' אוכל בשני. ולפי דרכנו למדנו מהירו' דלאו חד מינא הוא, ועץ לימונים המגדל אתרוגים מחמת הענף שתחבו בתוך גזעו,

ולהך פירושא ליכא ראי' למה שנתבאר, לדמות לבסין ובנות שבע לשני גפנים, אלא הוא דומה לתאנים וענבים, ולפ"ז גם בשני מיני תאנים שיהיו מודלים איש על רעהו ג"כ לא יאכל, וכמו שבתאנים וענבים אינו אוכל אפי' במודלית, דלא עדיפא מודלית מייחור אחד^(א), וכ"כ בדרך אמונה (מעשר פ"ה ס"ק קי"ג), דמה שאינו אוכל בב' מיני תאנים הוא גם במודלית.



ו.

אמנם אכתי יש להוכיח דחילוק יש בין תאנים וענבים לבין לבסין ובנות שבע. דהנה במשנה שם אמרו: "היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים, בענבים לא יאכל בתאנים, אבל מונע את עצמו עד שמגיע למקום יפות ואוכל", ובפשוטו משמע דבשעה שעוסק בתאנים אינו אוכל כלל, ומהענבים אוכל אח"כ כל צרכו. וצ"ע א"כ מאי קאמר 'למקום יפות', שהרי אלו תאנים ואלו ענבים, ולכא' לא שייכא לשון זו אלא בחד מינא, שכלפי הגרועות שבו אמרו שממתין למקום היפות^(ב).

לאו לימונים חשיבי, דודאי אתרוגים הם, אלא שמכח השפעת עיקר העץ שהוא לימון אין כאן אתרוג גמור [ואשר על כן התיר החזו"א (כלאים סי' ג' ס"ק ז') לעשר מאתרוג המורכב על שאינו מורכב]. והפוסלים אתרוג המורכב מטעם דבטלה ילדה בזקנה, תקשי להו מדברי הירושלמי דהכא, ולדידהו תימה אטו יוכל לעשר מן הלימון על האתרוג המורכב [וכללות עיקר הדבר צ"ע, מהיכי תיתי דהשפעת העץ שמלמטה גורמת לשינוי במין הפרי, לומר שאינו אתרוג גמור, ובפרט שעניניו הרואות שאם חתך את כל ענפי הלימון ולא נותרו בו אלא ענפי אתרוג הרי שאין בהם שום שינוי משאר אתרוגים. ואם אין חוששין להאבקה ע"י מין הדריס אחר, ואע"פ שמבלעדיה ודאי לא היה גדל פרי כלל ע"י הפרח לבדו, כ"ש וכ"ש שלא נחוש להשפעת האילן עליו רוכב ענף האתרוג, ואכ"מ].

(א). ויל"ע אם מ"ש בירו' 'ייחור אחד' דוקא הוא, ובעי' שיאכל דוקא מאותו הענף שבו הוא עובד ולא מענף אחר. ועל כרחנו לומר כן, שהרי פשיטא שלא יגדלו לבסין ובנות שבע על גבי ייחור אחד ואפי' ע"י הרכבה, אלא על כרחך הכוונה היא לאילן אחד (וצ"ע בזה בשואל ומשיב תניינא ח"ב סי' כ"א). שו"ר שכבר המהר"י קורקוס (מעשר ה' י"ב) צידד לומר דכוונת הירו' למקרה של מודלית ולא להרכבה.

(ב). ודחוק לומר שלעולם ענבים יפות לגבי תאנים, המאוחרות מהם לארץ [ולפ"ז יתפרש הא דפתחה המשנה בהיה עושה בתאנים, ואע"ג דקרא בענבים מיירי, דהסיפא דמונע את עצמו קאי ארישא דרישא, ולהכי קאמר דמתחילה היה עושה בתאנים ומונע את עצמו מלאכלן עד שמגיע למקום הענבים שהן היפות]. שו"ר שכ"כ באמת ליעקב. ואודות ההערה הנ"ל למה פתח בתאנים, עי' בשושנים לדוד, שפי' דלא מיבעיא שאם עושה בתאנים לא יאכל בענבים, דאיכא ביטול מלאכה טפי לפרק כל ענב, אלא אפי' אוכל בענבים לא יאכל בתאנים, ואע"פ שיש באכילתן פחות ביטול מלאכה מבענבים, מ"מ ממין אחר לא

ומכאן ראייה לשיטת הב"ח (סי' של"ז), דדוקא בתאנים ותאנים יכול למנוע עצמו עד שיגיע למקום היפות, אבל בתאנים וענבים אינו רשאי למנוע עצמו ממין א' כדי לאכול מהשני, אלא יש לו לאכול מכל מין כדי מחצית צרכו. וכן מבואר בהדיא כבר בדברי הר"י מלוניל: "היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים, כלומר אפי' שכרו ללקט שניהם אסור לאכול אלא מאותו מין שהוא עוסק בו, ובאותו מין שהוא עוסק בו אם יש בו יפות בסוף הכרם וגרועות בתחלת הכרם, אם רוצה למנוע עצמו מלאכול אותן ענבים שאינן כל כך יפין, עד שיגיע לאותם היפין וישבע מהן, עושה", וכן הוא בהדיא גם בחי' תלמיד הרשב"א: "כל שהוא עושה בענבים אינו רשאי לאכול בתאנים וכו', ולא עוד אלא אפי' הי' עושה בגפן זה אינו רשאי לאכול בגפן אחרת וכו'. אע"פ שהעושה בגפן זה אינו רשאי לאכול בגפן אחרת, רשאי הוא למנוע את עצמו עד שמגיע למקום היפות ואוכל", וכ"מ גם בפסקי ריא"ז, ע"ש.

והק' על זה בשואל ומשיב (תניינא ח"ב סי' כ"א) ממתני' דמעשרות, שגם בה אמרו דמונע את עצמו עד שמגיע למקום היפות. וביאור הקו' הוא דדוקא במתני' דב"מ איכא למימר שמקום היפות הוא בתוך מיני התאנים והענבים גופייהו, כיון שאין להם עדיפות זע"ז, משא"כ במתניתין דמעשרות, שבנות שבע יפות ועדיפי טובא על הלבסין, הלא ודאי מתפרש זה ארישא ד"היה עושה בלבסין לא יאכל בבנות שבע", וא"כ חזינן דגם בשני מינים יכול למנוע את עצמו, וכע"ז הוכיח בעין יהוסף.

וע"כ יש לתרץ כנ"ל, דחילוקא דלבסין ובנות שבע אינו מחמת עצם המין, וכחילוק המינים שבין תאנים לענבים, אלא הוא רק מחמת שכל אחד נראה כדבר לעצמו. ובזה שפיר אמרי' דכשם שגם אם העושה בגפן אחד אינו עושה בגפן אחר, מ"מ שפיר מונע את עצמו לאכול רק מן הפירות שבאילנות היפות [וע"ד שנת' לעיל בענין מודלית, שאינו מועיל אלא לאילנות מחולקים ולא לשני מינים], ה"נ

זיכתה לו תורה [ויש לסייע פירוש זה במה דאשכחן כיו"ב גם במעשרות (פ"ב מ"ו) שהקדימו תאנים לענבים, ובפשוטו הוא מה"ט, וזה הל' שם 'הילך איסור זה בעשר תאנים שאבור לי בורר ואוכל, באשכול שאבור לי מגרגר ואוכל, ברמון שאבור לי פורט ואוכל, באבטיח שאבור לי סופת ואוכל', שסדרה המשנה תחילה את התאנה שאוכל את הפרי הגדול, ואח"כ את הענבים שמגרגרם אחד אחד, ואח"כ את הרמון שאוכל כל גרעין בפ"ע, ואח"כ את האבטיח שחותך ממנו חתיכות חתיכות].

בלבסין ובנות שבע, כיון שבעיקרן הן מין אחד, שפיר מונע את עצמו ואינו אוכל בלבסין, כדי שיוכל לאכול בבנות שבע.



ז.

אבל הסמ"ע (שם ס"ק כ"ג) כתב דאע"פ שעיקר פי' המשנה הוא ש"כשעושה בענבים יכול למנוע עצמו בשעה שעושה באילן שאינו מבושל כל כך, עד שיגיע למקום שמבושל כל צרכו, ומשם יאכל כל שבעו, דאילו בשני מינים לא אתי שפיר לשון יפות דהא כל אחד יפה במינו, מכל מקום "נראה דהוא הדין כששכרו לעשות בענבים ותאנים יכול למנוע עצמו מלאכול בענבים כדי לאכול כל שבעו מהתאנים אם ניח"ל בהן יותר, אלא שבב' מינים רגיל האדם לאכול משניהן כי רווחא לבסומי שכיחי", וכ"כ הט"ז^(ג).

ויתכן עוד לכאר אמאי נקטינן לישנא דאינה שייכת אלא במין אחד שיש בו יפות וגרועות^(ד), דיש לדון דמתני' דב"מ נשנתה בלשון המשנה במעשרות, ולכך אע"פ ששינו לומר תאנים וענבים, ומפני שכאן הוא עיקר דיני אכילת פועל, אשר הכתוב בענבים הוא מדבר, מ"מ אשתיירא לישנא ד-'אבל מונע' וכו' להיות נשנית באותה לשון שנאמרה במסכת מעשרות כלפי שני מיני התאנים, בנות שבע היפות מן הלבסין. ואשכחן דכוותה בס"פ אלו הן הגולין (י"ב ב') "כיוצא בו רוצח שגלה לעיר מקלט ורצו אנשי העיר לכבדו יאמר להם רוצח אני", שאין שום מובן לתבות 'כיוצא בו', אם לא שנאמר שהביאו המשנה כצורתה משלהי שביעית (פ"י מ"ח), והתם קאי כיוצא בו על המחזיר חוב בשביעית. וכן הוא גם במתני' דדמאי (פ"א מ"ד) "הדמאי מערבין בו וכו', הא אם הקדים מעשר שני לראשון אין בכך כלום", שתבת 'הא' אין לה מקום מצד עצמה רק היא ממעשר שני (פ"ה מ"א) "ככל מצותך

(ג). רק מש"כ הט"ז דהב"ח הבין שלפי הסמ"ע הרי שגם בשעה שעושה במין א' יכול לאכול במין השני, הוא צ"ע, דא"כ היה מקשה עליו מעיקר דברי המשנה, ולא מכח ראיותיו.

(ד). ובפרט למאי דחזינן דאף הסמ"ע הוה פשיטא ל' שאין המשנה מתפרשת אלא במין אחד, רק דקאמר דה"ה בשני מינים.

אשר צויתני, הא אם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתוודות", וכבר עמד בזה בתוי"ט שם ושם^(ט).

וכשי' הב"ח נראה להוכיח מדברי הרמב"ם, שכתב (שכירות י"ב י'): "היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים וכו', והעושה בגפן זו אינו אוכל בגפן אחרת", ואילו את הדין שיכול למנוע את עצמו מלאכול לא הביא אלא בהל' י"א: "אסור לו לפועל לאכול ממה שהוא אוכל אכילה גסה וכו', ומותר לו למנוע את עצמו עד מקום היפות ואוכל", ומשמע דדקדק להביא דין זה בהל' י"א, דמייירי בפשוטו בסתם שדה שהיא כולה ממין א', ולא כ' זה בהל' י', כדי שלא נטעה לומר דקאי גם אעושה בתאנים ובענבים, ויש ליישב.



ח.

ומבואר מדברי הרמב"ם שהוא פסק דהעושה בגפן זו אינו אוכל בגפן אחרת, וצ"ל דלאו משום תורת ספק הוא אלא בתורת ודאי, אם מפני שאמרו בסוגיא את"ל דאינו אוכל בגפן אחר ודרכו של הרמב"ם לפסוק כאם תמצי לומר (עי' פי' הר"ן לנדרים ז' א'), ואם מפני שהעדיף פשיטותא דהירושלמי הנ"ל על פני ספיקא דהבבלי (עי' באורך בשדי חמד ח"א מערכת הב' אות צ'). וכן משמע בדברי המגיד משנה "בעיא דלא איפשיטא שם, והלכתא אינו אוכל", והיינו דאע"פ שבסוגיא עצמה לא נפשטה הבעיא, מ"מ כן היא ההלכה בתורת ודאי, וכדמיייתי המ"מ מהרי"ף שכ' דכן הלכה^(טז). ובזה יתורץ הא דבסוף ההלכה, כלפי מש"ש הרמב"ם שלא יהיו בניו ואשתו מהבהבין לו באור, השיג הראב"ד 'בעיא היא ולא איפשיטא', וכאן לא השיג כן, אשר הקשה זה הלחם משנה, וע"כ דגם הראב"ד פירש בדברי הרמב"ם דהכא הוא בתורת ודאי.

(טו). ועל דרך זו מתפרשת המשנה 'אף השמלה היתה בכלל כל אלה' (ב"מ פ"ב מ"ה), דלא קאי אדלעיל, אלא הוא מתוך מדרש על קראי דהשבת אבידה, וכהנה רבות, ואכמ"ל.

(טז). התם מיייתי הרי"ף למימרא דרב נחמן שהעושים בענבים אין להם בין הנדרך, 'והעושה בגפן זה אינו אוכל בגפן אחר', ומשמע דמחורש א' הם, וכמש"נ לעיל אות ב'.

אבל הרא"ש (פ"ז ס"י) כ' דכיון דהבעיא לא איפשיטא "הלכך לא אכיל, ואי אכיל לא מפקינן מיניה, ולא מנכי לי' מאגריה דהיינו אפוקי", וכ"כ הטור (סי' של"ז). גם השו"ע (שם ס"י) כ' כלשונו של הטור, ואע"פ שמלשון הרמב"ם הי' נראה טפי דבתורת ודאי קאמר לה שלא יאכל, וכדלעיל [וכבר הקשה כן הכנסת הגדולה (בס"ק ז')], וממילא כיון שאכל באיסור עליו לשלם לבעל הבית דמי אכילתו, מ"מ השו"ע אזיל בזה לפי דרכו, דהיכא שסותם הרמב"ם ולא מפרש את כוונתו בהדיא, אזלי' בתר דברים המפורשים בשאר ראשונים, ובפרט ברא"ש ובטור, ולא ילפי' מסתימת הרמב"ם דלא כפירוש שאר ראשונים. ואשכחן דכוותה טובא, וע"ד משל, בהל' חנוכה (סי' תער"ב ס"ב) פסק השו"ע דאם עבר זמן שתכלה רגל מן השוק ועדיין לא הדליק מדליק והולך כל הלילה, ואע"פ שהרמב"ם סתם ואמר 'עבר זמן זה אינו מדליק' ומשמע דלאחר שכלתה רגל מן השוק בטלה המצוה לגמרי, וכמוהו הרבה.

אמנם, הגר"א בביאורו העיר על דברי השו"ע, 'כשיטת הרמב"ם בספק ממנוא' (י), ואע"פ שגם הרא"ש, דפסק (בפ"ק דב"מ סי' י"ג) דתקפו כהן מוציאין מידו, מ"מ בהדיא כתב דהכא לא מפקינן מהפועל, מ"מ ס"ל להגר"א דהדברים קשים, דכיון דבכל ספק ממון מפקינן מיניה, א"כ מאי שנא ספיקא דהכא, שתפס לאחר שנולד הספק וגם טענת ברי לית ליה, ולכך תלה את דברי השו"ע במה שדרכו לפסוק כהרמב"ם.

ובגוף דברי הרא"ש אמאי אין מוציאין מידו האריכו כבר האחרונים ז"ל. והיה מקום לדון דגם למ"ד מוציאין מידו אי"ז אלא כאשר החפץ בעין, אבל היכא דאכלו כבר לכו"ע לא מפקינן מיניה בלא ראייה, ועי' אמרי בינה (דיני יו"ט סי' כ"א ס"ק ו') וברכת ציון (ח"ט ב"מ סי' ל"א), ואכ"מ. ומרן זצוק"ל באילת השחר כתב ליישב, דכיון דאיכא מצוה על בעל הבית להניח לפועל לאכול, לכן במקום ספק רמיא ספק מצוה עליה שלא למנוע מהפועל, וכיון שגם לכתחילה אסור לבה"ב למנוע את הפועל מלאכול במקום ספק, לכן גם לא שייך לומר שיוציאו ממנו. ויש

(יז). והגר"א ביאר כן לפי דרכו לפרש בכ"מ דברי השו"ע דאזיל בשי' הרמב"ם, וגם היכא שאפשר לפרש דבריו באופן אחר. ואפי' במקומות שמביא השו"ע את דברי הטור אשר פסק כהרא"ש דתקפו כהן מוציאין מידו, מ"מ אומר הגר"א שסותר עצמו, כיון שנמשך אחרי לשון הרמב"ם. עי' באריכות עצומה בדברי הגר"א יו"ד סי' שט"ו ס"ק ב', וע"ע סי' ס"ה ס"ק נ"א, קל"ח ס"ק ט"ז, סי' ק"צ ס"ק כ"ד, סי' רמ"ב ס"ק י', סי' רמ"ה ס"ק כ', ועוד הרבה, ואכ"מ.

להעיר מי עדיפא הך מצוה ממצות נתינה דבכור, שבה נאמר עיקר דינא דתקפו כהן מוציאין מידו, וגם בספק מתנות עניים הלא הוצרכו בחולין קל"ד א' לקרא דצדק משלך ותן לו ולסברא דקמה בחזקת חיובא קיימא, וצ"ע.

ט.

והיה מקום לדון דגם לדעת הרמב"ם, שהדין שאינו אוכל בגפן אחרת הוא בתורת ודאי, מ"מ היכא דאכל לא יצטרך לשלם. דהנה כתב השו"ע (שם סי"ח): "האוכל בשעה שאין לו לאכול, וכן אם הולך בידו ממה שעושה או שנותן לאחרים, עובר בלא תעשה", ופי' הסמ"ע (ס"ק ל"ח) דעובר על לאו דלא תגזול, כיון שאוכל ממה שלא התירה לו התורה, אלא דאם גם מוליכו לביתו איתרבי לעבור גם בלאו דאל כליך לא תתן, "ודלא כהעיר שושן דכתב דעובר בלאו הבא מכלל עשה". וכוונת הסמ"ע למש"כ הלבוש "פועל האוכל בשעה שאין לו לאכול עובר בלאו הבא מכלל עשה דואכלת וגו' ולא באופן אחר, שענשו עונש עשה". ומבואר מדברי הסמ"ע דהוה פשיטא לי' דמדלא כתב הלבוש אלא איסור עשה, דע"כ דסבירא ליה שאין כאן איסור לא תגזול כלל, אלא רק איסור עשה, ומעתה פשיטא דבכה"ג לא שייכי תשלומין כלל, דכיון שאינו גולן ואינו מחויב בוהשיב את הגזילה, א"כ אין כאן סיבה המחייבת תשלומין. והן אמנם דאסרה תורה לאכול בכה"ג, אך איסורא דעבד עבד, ודין תשלומין ליכא.

ואשכחן כיו"ב בדברי הט"ז, שכתב (בסי"ג) דהיכא שאכל באופן של איסור, וכגון מוצץ ענבים או אוכל ענבים בפת ומלח, דאע"פ שעבר על איסור תורה מ"מ אין בו חיוב תשלומין, ויהיב בה הט"ז טעמא, דאע"פ שע"ז נמצא שאכל יותר, מ"מ אין לנו בירור שבלאו הכי לא היה אוכל יותר, ועל כן אי אפשר להוציא ממנו המותרות שאכל. ולמדנו מדברי הט"ז, דאע"פ שמן הדין היה לנו לומר דכל שלא זיכתה לו תורה לפועל לאכול משל בעל הבית א"כ הדר דיניה להיות כשאר גנב וגולן, ולמה לא ישלם על כל מה שאכל שלא כדינו, אין כן הדבר, אלא ס"ל להט"ז דגם במה שאסרה תורה לאכול מ"מ לא הפקיעה בזה את זכותו של הפועל לאכול מהפירות, אלא דהזהירנו לאכול באופנים מסוימים דוקא, ולכך אין בזה משום לא תגזול, כיון שאוכל מכח זכותו דמעיקרא, ואע"פ שמעיקרא ודאי יכול

בעל הבית למנעו מלאכול שלא כדינו, אך מ"מ היכא דעבר ואכל אינו צריך לשלם, כיון שאינו גולן [ועי' במנחת חינוך (מצוה תקע"ו)]^(יח).

ועד"ז מתפרשים דברי הלבוש [כפי שנקט בדעתו הסמ"ע וכו"ל], לא רק לענין מוצץ ודבר אחר, אלא גם לענין ענבים ולא תאנים וכיו"ב, דבאמת מעיקר הדין כיון שזיכתה תורה לפועל לאכול משל בעל הבית הרי שהזכות היא כללית כלפי כל המינים שבשדה [שהרי נשכר לעבוד בכולם] וכלפי כל הזמן שנמצא בה, אלא דהגבילה תורה שלא יאכל הפועל אלא באותו המין ואלא בזמן שעובד, אבל אין הגבלות אלו מפקיעות את עיקר זכותו של הפועל, ואע"ג דקאי בעשה, מ"מ אינו צריך לשלם^(ט). ועי' בכ"ז בחלת דבש (ס"ק ג'), שכ"כ בדעת הרמב"ם, שלא הזכיר דין תשלומין באוכל ענבים ותאנים, אבל מאי דכתב דגם מש"כ הרא"ש, דלא מפקיען מיניה, לאו משום ספיקא דדינא הוא אלא בתורת ודאי, דאף הרא"ש ס"ל דכל שעבר ואכל אין מוציאין ממנו בכה"ג, הדברים מרפסין איגרי, שהרי הרא"ש כתב דהטעם שאין מנכין משכרו הוא משום דכל סלוקי בלא זוזי דינו כהוצאת ממון וכדאייתי מדינא דמשכנתא, וממה שנצרך הרא"ש לזה מוכח בודאי דאין הפועל פטור אלא מחמת הספק, וכח המוחזקות גורם לכך שכשם שלא יוציאו מידו בהדיא את תשלומי הפירות, כך לא ינכו לו את דמיהם מתשלום שכרו, דאם הוא כמו שנתבאר, דאין בידו אלא איסורא ולא חיוב ממון, א"כ פשיטא שאין לנכות משכרו, ולמה ליה להרא"ש לדמות זה למשכנתא, והלא אף אם היה הדין שאפשר לנכות השכר תמורת ספק ממון, מ"מ הכא היה גזל גמור ביד בעל הבית להפסיד לפועל את שכרו, כאשר לא הפקיעה התורה את עצם זכות הפועל

(יח). אבל מש"כ בפנים יפות (פרשת כי תצא פכ"ג פכ"ה) דהנותן לכליו אינו עובר אלא בלאו דאל כליך לא תתן ולא תגזול, והך לאו לא ניתן להשבון, הוא צע"ג מדברי הרמב"ם, שכ' (בהלכה ג') שאינו לוקה עליו כיון שאם הוליד לביתו חייב לשלם.

(ט). אמנם המשמר ארבע וחמש מקשאות, שדינו לאכול מהם לפי חשבון, וכמ"ש צ"ג א' [אשר בפשוטו הוא משום שמכיון שאין אכילתו מדאורייתא, אלא רק מהלכות מדינה, לכך ליכא למימר שכיון שהתירתו תורה יוכל לאכול מן היפות שבהן, אלא אכילתו כפופה לסברת המנהג. ולכאור' בכה"ג אם אינו עושה אלא באשכול אחד, אינו יכול לאכלו, ואף לרב אסי צ"ב א' דבפועל דאורייתא שרי], התם ג"כ יש לחייבו בתשלומין, כיון שמעיקרא לא הותר לו לאכול מכל מקשאה אלא כשיעור חומש אכילתו, וא"כ יש כאן הפסד ברור לבעל הבית, ועי' אילת השחר. אמנם לשי' המאירי, דמירי אף בשל אדם אחד, וכדי שלא יהיה החסרון ניכר [וצ"ל דבאילנות ליכא להך חששא] לכאור' הך קפידא אינה אלא לכתחילה ולא לענין דיעבד.

מאכילה במין אחר, ולא חייבה אותו בתשלומין, אלא רק אסרתו באיסורא בעלמא, שאין לו שייכות ללאו דלא תגזול.

אמנם יל"ע בזה, דהנה בסנהדרין נ"ז א' אמרו דבן נח מוזהר על הגזל וכיוצא בו, "גוי בגוי וגוי בישראל אסור, וישראל בגוי מותר", והקשו בגמ' "כיוצא בו בגזל מאי היא", ומשני רב אחא בר יעקב דמייירי בפועל בכרם, והקשו בגמ' "פועל בכרם אימת, אי בשעת גמר מלאכה התירא הוא, אי לאו בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא". והקשה בשואל ומשיב (תניינא ח"ב סי' כ') דנימא דמייירי לענין אל כליך לא תתן, ותי' השו"מ דכל היכא דאסרה תורה את הפועל מלאכול שוב הדר למלתא קמייטא ואסור מתורת גזל, וא"כ אין זה כיוצא בו דגזל אלא גזל ממש, ע"ש. ולד' הלבוש והט"ז יש לעיין דנוקי לה במוצץ ענבים ואוכלן בדבר אחר, דאז אינו עובר אלא בעשה ולא בלאו דלא תגזול [וכאשר דייק הסמ"ע מדברי הלבוש], וצ"ע, ועי' בדברי הגריפ"פ ז"ל (בפי' על סה"מ לרס"ג ל"ת רס"ז).



י.

ונחתום בדברי דרוש. דהנה בצפנת פענח החדש (למהר"י מפרעמיסלא, פפד"א תנ"ד) כתב ט"ו אופנים לתרץ חטאו של אדם הראשון, ובאופן הה' כתב "דאדם הראשון לא חטא כלל באכילת עץ הדעת, מטעם שהיה אריס בגן עדן, ואכל מדין פועל שאוכל בשעת מלאכתו", וכ"כ גם בדברי יהונתן לרבי יהונתן אייבשיץ^כ.

והוסיף הצ"פ לומר "עוד מצינו בגמרא דיש עוד חילוק בענין זה, דהא דפועל אוכל בשעת מלאכתו היינו מאותו אילן שעשה בו מלאכתו, אבל עשה מלאכה באילן זה לא יאכל מאילן אחר שלא יבטל ממלאכתו, אבל אם יש לו אשתו אז רשאי לאשתו להאכיל לו אף מאילן אחר, דהא אין הבעל מבטל ממלאכה. וזה שאמר אדם הראשון האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי, ואני לא היה מבטל ממלאכה וק"ל". והנה צע"ג, דזה אינו אלא בחד מינא רק שהוא עושה באילן אחר, אבל הכא הלא עץ הדעת מין אחר היה, ובזה גם היכא דאשתו של הפועל

כ). פרשת אמור (אות ס"ב). וע"ע לקט שמואל (ונציה תנ"ד) ערך אדם אות ה'. וביציב פתגם (בראשית ג' כ"א).

מביאה לו ג"כ אסור לאכול. ואפשר לפרש, דהנה כתבו התו' ע"ז י"ד א' (ד"ה בנות) "תאנים שאכל אדם הראשון, איכא דקרו להו בנות שוח וכו' ואיכא דקרו להו בנות שבע", ולמאי דנתבאר דבשני מיני תאנים, וכגון לבסין ובנות שבע, איכא היכ"ת דעושה בא' ואוכל בשני [היכא דמודלית], יתכן דאף התם היה זה בכע"ז, ודו"ק, וע"ע בזרע יעקב (למהר"י ניניו עמ' ק"ד).

ועי' בשמע שלמה (למהר"ש אלגאזי, איזמיר ת"ט) שכ' דמ"ש הקב"ה לאדה"ר מכל עץ הגן אכול תאכל, הוא "לרמוז לו דין הפועל ששנינו היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים, זהו מכל עץ הגן, פי' מכל מה שהוא מין עץ אחרת אכול תאכל כגון אתה עוסק בתאנה זו תוכל לאכול בתאנה אחרת אף שלא תעסוק בה כיון שהוא ממין שאתה עוסק בה". וכיון דבפשוטו מכל מין לא היה בגן עדן אלא אילן אחד, צ"ל דהריבוי הוא דאע"פ שהוא עושה בלבסין מ"מ ריבה הכתוב דיוכל לאכול במין תאנים אחר, ולא נאסר אלא בבנות שבע [ובא הדבר על תקונו בדוד, שקבל את שבעי"ם שנותיו מאדם הראשון, ונשא לאשה את בת שב"ע (עי' שער הפסוקים, שמואל ב' סי' י"א)].



אוצר התולדות

◆ הנהגות וזכרונות ממורנו הגר"ש איערבאך זללה"ה ◆

הרב יחיאל מאיר

ירושלים

הנהגות וזכרונות ממורנו הגר"ש אויערבאך זללה"ה

הקדמה

הספדים רבים נאמרו ודברים רבים נכתבו בעקבות הסתלקותו הפתאומית של רבינו הגדול זללה"ה, וכבר תיארו מעט מן המעט ממעלותיו בקודש, גודל עסקו ויגיעתו בתורה, עומק עיונו, ויושר סברתו, תלמידים מופלגים שהעמיד לאלפים ומסירותו הרבה אליהם, גודל יגיעתו בתפילה ודבקותו בקונו כעומד לפני מלך, והיותו אבי יתומים ומרנין לב אלמנות באופן שלא נשמע כמוהו, ועל ריבוי הפנים וההשגות שהיו בו, ורוחב המחשבה הן בהנהגתו, הן כפי שגידל את תלמידיו-בניו.

ואני, מי אני ומה אני, שאבוא לספר אחר המלך, אני שאף אני ראוי להימנות בין קטני תלמידיו, מחמת עצלותי שלא שימשתי כל צרכי, ולא זכיתי לגדול ולשהות במחיצתו, אלא מחמת אאמו"ר הגאון ר' אליעזר שליט"א^א שהינו מתלמידיו המובהקים משחר נעוריו עד הלילה המר והנמהר, ורק תקופה קצרה אשר זכיתי לשמוע שיעוריו, ומ"מ רשמתי בזה לעצמי ולחברי מעט דברים שראיתי למרנא רבינו שמואל זללה"ה מאחוריו. ובאו הדברים לידי חברים שביקשו ממני לפרסם את הדברים, ובתחילה סירבתי, באומרי שאין בדברי כל חדש, והרבה דברים שכתבתי אינם משמעותיים כ"כ, ואף מה שכן יש ללמוד הימנו, הרי כל מי מאלפי תלמידיו שזכה להיות במחיצתו יש לו מאות עובדות וזכרונות מעין אלה, ולמה יקפוץ ההדיוט בראש, כאשר יש רבים וטובים ממנו, ומ"מ חזקו עלי הפצרותיו, שמלבד הספדים, הציבור צמא לשמוע על רבינו הגדול נ"ע, ואף על

א). כשבאתי להתקבל ל"שה"ק, אמר לי 'אתה לא צריך להתקבל, אתה כבר פה, נולדת פה'. והיה מצוי רבות בבית הורי שיחיו, ובילדותי היה אוכל אצלם בשבתות תמידים כסדרם, ואף אני הקטן בילדותי הייתי מזמינו לסיומי משניות שעשיתי, ובענותנותו ובחביבותו הרבה שהיה מתייחס לתינוקות של בית רבן היה מגיע.

הליכותיו והנהגותיו באופן כללי, וישרו בעיניו הדברים שכתבתי, ולא הייתי סרבן באותה שעה.

ומ"מ אני מדגיש שאין הדברים אלא כפי הבנתי כעומד מן הצד וקולט ממה שראיתי ושמעתי, הן דברים שראיתי בעצמי, הן דברים ששמעתי מאאמו"ר שליט"א, הן דברים ששמעתי מכלי ראשון, ושמא אין הדברים בדיוק כ"כ, ומעולם היה קשה לרדת לסוף דעתו הרחבה, ואף דברים שכתבתי בשמו בהלכה, שמא לא דייקתי, ושמא לא אמר הדברים בהחלט, ועל כן אין בהם אלא ללמד על אופיו וסגנונו באופן כללי, לאלו שלא זכו להכירו [ועל כן אף לא סידרתי אותם יותר מכפי שכתבתי בתחילה, שהרי אינם אלא זכרונות שעלו בראשי לאחר פטירתו, ללא סדר של חשיבות או נושאים].



דברים ששאלתיו בהלכה

א. בצעירותי בליל שבועות טעיתי והזכרתי בתפילה 'ותיתן לנו' את יום חג העצרת הזה, במקום לומר כראוי 'את יום חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו', ושאלתי אותו האם צריך לחזור והשיב שכיון שיש גם עצרת של פסח ושל סוכות, אין היום מסויים^ב, ולא יוצאים כך יד"ח [ואני שאלתי מצד מה שהשם 'עצרת' לא כתוב בתורה, אך לא זה היה הטעם לתשובתו]

ב. כשגמרתי לכתוב את הס"ת שלי שבביתי, שאלתיו אם בית שיש בו ס"ת, ראוי שיהיה לו הנהגות מיוחדות של קדושה, או לכל הפחות בחדר שבו הוא נמצא, והשיב לי שמכך שכל אחד צריך שיהיה לו ס"ת בבית, עולה שאי"צ שום הנהגות מיוחדות.

ג. שאלתיו לגבי רחיצת תינוק [בן מעט יותר מחודש] בחמין ביו"ט, מפני שלא הרגיש כ"כ טוב [אף שכמובן לא נשקפה שום סכנה לחייו], למרות שכנגד המים היוצאים מהדוד שמש נכנסים מים אחרים המתחממים, והם אי"צ ליו"ט, והתיר,

(ב). אמנם יש להעיר שכיון שאומר 'העצרת הזה', הרי מסיים שמתכוין לעצרת דשבועות ולא דפסח וסוכות, ויתכן שס"ל דכיון שמצד נוסח התפילה אינו מסויים שעומד ביום זה, הרי מה שמצוי בפועל ביום זה אינו מתקן את הנוסח.

והיה נראה שהוא סובר שאין בזה איסור כלל, אף אם לא היה מדובר בתינוק [אמנם הוסיף לזרז אותי שלא להחמיר כלל כשנוגע הדבר לתינוקות].

ד. שאלתיו שלכאז' אין איסור בורר כאשר אדם ממיינ סכו"ם או משחקים, מכיון שאין מיון זה מתקנם וקובע את צורתם באופן שונה, שהרי למחר יפזרו אותם שוב, ואמר לי שגם אם נראה כן לפטור מדאורייתא, קשה להתיר לכתחילה אפי' מדרבנן, והוסיף 'אבי מורי זכרוננו לברכה היה אומר שמלאכת בורר היא מלאכה שאינה מבוררת'.

ה. בשנת האבילות של אאמו"ר על אביו זצ"ל, שאלתיו אם הא דאסור לשאול בשלומי של אבל, האם היינו דווקא 'שלום', אבל בוקר טוב וכדו' מותר. ואמר שודאי מותר, ואף סתם אמירת 'שלום' לבד, כנהוג בזמננו, מותר, ולא דיברו אלא על שאלה בשלומי, ולא על מילת נימוס בעלמא.

ו. בליל פסח שאלתיו על בני נ"י, שהיה בן שנה, והיה אוכל כבר חתיכות לחם כזית [של זמננו] בכא"פ, וכתב הרמב"ם (ח"מ ה, י) שתינוק היודע לאכול פת מחנכים אותו למצה, ושאלתיו אם אני צריך להכין לו מצה רכה בשביל שיוכל לאכול כזית, והסכים מאוד עם עצם הדבר, שצריך להקפיד על חינוך בכל תינוק שיכול לאכול פת, ואמר לי להשרות לו את המצה במים, וכך צריך לעשות אפי' מי שנוהג לא לאכול שרויה, שהרי מחוייב הוא מדין חינוך להאכילו מצה. ושאלתיו מה בדבר מצה רכה, ואמר 'האשכנזים לא נהגו לאוכלו', והראיתי לו במשנ"ב (תסא, סקי"ג. ועוד) שכותב הלכות לגבי מצה רכה, ונראה שהיה נהוג אצלם, וחזר שוב ואמר באיטיות דווקאית 'האשכנזים לא אוכלים מצה רכה' [ומסתמא זה היה בעיקר כי רציתי לחייב את זה לחינוך, אך יודעני בכמה וכמה אשכנזים בני ביתו, שראה אותם אוכלים בקביעות מצות רכות בביתו ולא מיחה בהם כלל, וכן לא מיחה באאמו"ר, כשסיפר לו שעשה מצות רכות למצות מצוה].

ז. הייתי לידו כאשר הרב שלום יוסף גלבר סיפר לו על הבעיה שהתעוררה בהדלקת גז ביו"ט, שיש בזה גם זרם חשמלי כל שהוא, ואמר 'זה כלום, זה כלום', וכאשר הוסיף הרב גלבר עוד לתאר על הזרם, חזר שוב 'זה כלום, זה כלום'.

ח. שאלתיו שלכאז' אי"צ לקרוע חליפה [על מתו או על ירושלים וביהמ"ק] משום שהיא אינה מכסה את הלב, וגדר הקריעה הוא עד שיגלה את ליבו, וכשם שאי"צ

לקרוע מכנסיים או בגד אחר שאינו כנגד הלב, ובתחילה הרהר בזה, שהרי לעיתים סוגרים את החליפה כדי להגן מהקור, ואמרתי לו שהרי רוב בנ"א הולכים עם חליפה פתוחה וגם אינו מיועד לכסות את הלב, והסכים עימי ואמר לי שזו סברא גדולה, ושאלתיו האם יש להקל כך למעשה, ואמר שעל מתו נהגו כבר לקרוע, אבל זה יישוב נכון למנהג שעל ת"ח ועל ירושלים ומקום המקדש נהגו לקרוע רק את החולצה, ובזה יש להקל.

ט. שאלתיו דלכא' התשמיש הוא ענין מהותי שתלוי בדירה, וא"כ מפני מה לא חייבוהו בסוכה, כאכילה ושינה. ואמר שזו שאלה עצומה, ומעולם נראה לו שאיה"נ, וכל מה שלא חייבוהו משום שקשה לעשות סוכה צנועה לגמרי, ולא יהיו יחד באופן הראוי, והוסיף שודאי המקפיד לשמש בסוכה קדוש יאמר לו [אמנם אח"כ התבוננתי בזה בענ"ד, שהרי אם אמרו ב' כהלכתן וג' אפי' טפח, הרי שבצורה מהותית אין דירה זו שייכת לענין התשמיש, אלא צורת הסוכה היא שהיא כעין מרפסת מוצלת של האדם, אך ודאי דאף דרך הדירה בה היא שיש לה חדר פנימי סמוך, ששם עושים את הדברים הצנועים].

י. שאלתיו שיש היום קראים בירושלים, וא"כ יש ודאי 'אינו מודה בעירוב', ופוסל את העירוב ולא מהני שכירות ועירוב [ודלא כהחזו"א (אור"ח סימן פז), שכתב שאינם מצויים בינינו, ואכמ"ל], ולעצם הדבר לא התייחס כ"כ, רק אמר 'אני בין כה איני מתיר לטלטל, ולא דווקא משום זה, אלא בעיקר משום שא"א לסמוך על תנאי ס' ריבוא כפשוטו', ואמר שחזקה מאוד בעיניו ראיית המשכנ"י מנינוה, שכתוב עליה שהיא 'עיר גדולה מאוד לאלהים ויש בה יותר משנים עשר ריבוא', הרי שעיר גדולה מאוד זה י"ב ריבוא, וא"כ ודאי שירושלים לא הייתה גדולה ה' פעמים מנינוה, וכן כל המקומות שכתוב בסתמא ס"ר.

יא. שאלתיו בעוקר ברה"ר והולך ד"א וחוזר למקומו ומניח במקום שעקר, ואמר שפטור [ופשוט, אלא ששאלתי משום שהיה מי שאמר שגדר מעביר ד"א ברה"ר אינו תלוי בתוצאה, שמעביר למקום אחר, אלא גדר האיסור הוא בעצם מעשה ההעברה ברה"ר].

יב. שאלתיו על מקום שאינו מוקף מחיצות, ויש שם מקום התוועדות לרבים, כגון לתפילה או למשחק, אכילה או נפישה וכדו', ואינו מיועד כלל למעבר והליכה,

אם מיקרי רה"ר או לא, והרהר בזה זמן מה, ואמר שמסתבר לו שאין רה"ר אלא ב'דרך רה"ר'.

יג. שאלתיו על מים שהורתחו כל צרכם לשתייה, וכעת רוצה האדם להמשיך ולהרתיחם בכדי לפסטר אותם, אם מיקרי שיש בזה תיקון חדש, שחייב עליו משום מבשל, ואמר שחייב, ושאלתי שהרי אין התיקון נראה, ואמר שכיון שיש כאן תיקון שטורחים לעשותו מיקרי תיקון, ואף שאין רואים את זה.

יד. היה רגיל בקביעות להיפנות למ"ר כשהוא עטור בתפילין, וכד' כל הראשונים, דלא כרמב"ם [עי' ברכות כג. ובראשונים שם וברמב"ם תפילין ד, יז ושו"ע מג, א], ובד"כ היה זה במשתנות, שודאי שאין להם דין ביה"כ שיש לחשוש שיפנה בהם, ופעם אחת ראיתיו אף בשירותים רגילים, כאשר הדלת פתוחה, וכנראה הוה ס"ל שכשהדלת פתוחה אין חשש שיפנה בהם [ומסתבר הדבר מאוד].

טו. הגעתי אליו עם אברך שאשתו הייתה מעוברת, ונתגלתה אצלה מחלה נוראה ל"ע, והרופאים רצו לעשות לה טיפול שיש סיכוי של 40-50% בלבד שיצליח, ולאידך גיסא יש סיכוי קטן שתשרוד בלי הטיפול עד אחרי ההריון, ואמר מיד שיש להפסיק את ההריון ולא לחוש [ופשיטא ואיצ"ל שאין ללמוד מזה כלום למעשה, שהרי וודאי שנושאים אלו צריכים שאלת חכם ומומחה בכל מקרה לגופו].

טז. שאלתיו אם בביאה שניה, כשיש מעט דם של שיירי פצע הבתולים, האם גם בזה נאמרה התקנה של דם בתולים והאשה תהיה טמאה מדרבנן, או שזה כדם מכה, ואמר שאם זה מעט, כשיפשוף של פצע בדופן הנרתיק [ודם הבתולים עצמו יצא כבר בביאה ראשונה], דינו כדם מכה ואי"צ להמתין כלל, והוסיף להזהירני שלא תבדוק שם.

יז. שאלתיו אם מינקת, כשיש לה ראיות לא סדירות, צריכה לחוש לעונה בינונית, שהרי בהגדרה אין היא בכלל סתם נשים, שדרכן לראות לל' יום. והאריך לי בעניין, כמה תמוה שהשו"ע העתיק את עצם הדין של עו"ב, כאשר כל הראשונים לא כתבו דין זה מלבד הרשב"א, ומוכח דלא ס"ל כן, ואינו פשטות הסוגיא. אמנם, למעשה לא היקל אלא ביום ל"א ולא ביום ל' [וצל"ע].

יח. שאלתיו אם הרואה כתם צריכה בדיקה, שמא יש לה דם באו"מ, ואמר שאינה צריכה, וניסיתי לדון עימו בזה להצריך, ולא הסכים כלל.



כמה זכרונות ועובדות

א. סיפר לי אברך שהציעו לו בת של ת"ח שהתעסק עם פשוטו של מקרא וברעיונות הפשטניים היוצאים מהמקרא ומוסר על זה שיעורים לרבים, ובא האברך לשאול את הגר"ש שאומרים על אותו ת"ח שהוא קראי. שאל אותו הגר"ש 'מתי הוא עושה שבועות?' כשנענה שכמו כולם [כמובן...], אמר 'אם כך הוא לא קראי, זה בסדר'.

ב. סיפר לי אברך שהיה להוט אחרי ספרי האחרונים ז"ל, והגר"ש ניסה למתן את זה, ופעם אחת בעת עומדו ליד ארון הספרים בישיבה, רץ לשם הגר"ש ולקח גמרא מהארון, ואמר לו בזה"ל 'למדתי היום הרבה אחרונים, צריך קצת לנקות את הראש עם כמה דפי גמרא'.

ג. בשיעורי משניות בישיבה [כל יום אחרי התפילה] כאשר הרע"ב פירש משנה ע"פ הפירוש הדרשני של הגמרא, היו פעמים שהיה מהרהר בקול 'זה הפשט? הרי כתוב כאן כך וכך', ומיד היה כאילו חוסם עצמו ואומר 'כל דבריהם כגחלי אש' והרבה כיו"ב [ונראה שרצה לחנך לקרוא את המשנה אף בהבנת הפשט, וכמו שמצינו ברמב"ם ובגר"א].

ד. באחד מימי בין הזמנים, ראה אאמו"ר בחנות ספרים את הספר 'קיצור הכוונות להרמח"ל' בהוצאה החדשה, ואמר לעצמו שודאי הגר"ש יהנה מספר זה, וקנה לו את הספר, וכאשר חזר מחנות הספרים סר לביתו של של הגר"ש להביאו לו, ובדיוק ראה את בני ביתו ממהרים והגר"ש פונה לצאת מביתו, ואמרו לו שבדיוק היו צריכים עכשיו לצאת לנופש, והכל היה מוכן לצאת, אך הגר"ש פתאום רצה לצאת לחנות ספרים לקנות את קיצור הכוונות להרמח"ל, שיהיה לו לעת שהותו בנופש, ומיד אמר לו אאמו"ר שעכשיו קנה לו את הספר ['רצון יראיו יעשה'].

ה. פעם נגשתי אליו בליל שבת [כשהיה באמצע ללמוד ספד"צ] לדבר על סוגיא בנדה, וזה היה אחרי תקופה שדברתי איתו על סוגיות בשבת ועירובין, ואמר לי

בענוותנותו 'אתה גורם לי חיזוק שאני לא יכול לשקוע במסכת אחת. צריך ללמוד עוד מסכתות'.

ו. בבר מצוה של אחי לפני שנתיים, כאשר נכנס לאולם, מיד נעצר בכניסה ושאל איפה המזוזה, ובאמת התברר שלא היה שם מזוזה, כאשר אולם זה כבר היה בשימוש וכבר היו שם אירועים רבים ולא שמו לב לזה, ולא המשיך להיכנס עד שעמד על כך שיאמרו לבעל האולם לעורר אותו על זה. ובאמת שם לב לזה מחמת שהיה זהיר מאוד במה שכתב הרמ"א (רפה, ב) שכשאדם יוצא מן הבית או נכנס אליו יניח ידו על המזוזה [ובד"כ היה מניח ידו על המזוזה ולא היה מנשק^ג].

ז. באירוסין שלי אמרתי לו מהלך שלי, לבאר רמב"ם ורשב"א לשיטתם בג' מקומות, וכאשר דבר זה לוקח לי לאומרו לפחות כעשר דקות, אך למעשה לקח לי בערך דקה וחצי לומר לו, כי בכל דבר מיד קלט מה אני רוצה לומר, וכל רמב"ם שהתחלתי לומר הבין מיד מה אני רוצה להוציא ממנו, ואני זוכר שהוסיף בזה עוד כהנה וכהנה, אך לא הייתי מרוכז ע"מ לקלוט ולשמר.

ח. בשלום זכר לבני שלמה ידידיה נ"י שאל על הפסוק 'ויכתוב משה את מוצאייהם למסעייהם' שהרי משה כתב את כל התורה, ומה החידוש בפסוק זה, ואמר שמתקשה בזה מאוד [אמנם י"ל בפשיטות שה' אמר לו לכתוב בתורה את מה שכתב לפני כן, שלא מצד כתיבת התורה].

ט. בהיותי כבן י"א-י"ב הגעתי לבית מדרשו בליל שבת בדקות שקודם לשקיעה, והוא עמד שם לבדו ואמר קבלת שבת בדבקות, כדרכו, ורציתי להדליק המזגן, ולא שמת לי לב שכבר נכנסה שבת, וכמעט שהדלקתי, ומיד רץ אלי במהירות ואחזני ואמר לי 'שבת, שבת'.

י. בילדותי הייתי משתובב הרבה פעמים בבית מדרשו, ופעם אחת רצתי ונפלתי עליו, ואמר לי בבדיחותא 'מה יהיה איתך... הרי אתה בכור וכשיבנה ביהמ"ק, יש שיטה שתחזור כהונה לבכורות (אוה"ח במדבר ג, מה), אתה תעשה שם בלגן תשפוך את כל הדם תפסול את הקרבנות... אתה צריך ללכת יותר לאט'.

ג. נראה לי שאם רק מניחים היד ולא מנשקים יותר נוטים לזכור מה שכתוב בתוכו, וכמ"ש הרמב"ם (מזוזה ו, יג), שיזכור יחוד ה' ואהבתו, משא"כ כשמנשקים שנהיה לזה יותר צורה של נישוק חפץ קודש, ופחות נוטים להתבונן.

יא. פעם אחת בקבלת שבת הייתי עם חליפה על הכתפיים, וניגש אלי ולחש לי 'לא כך אומרים קבלת שבת'.

יב. סיפר לי אאמו"ר, שבהיותי כבן 5 בניתי ב'לגו' בשבת בבוקר, ונכנס הרב לביתנו וראה אותי משחק. הוא שאל אותי 'מותר לבנות בשבת?', אמרתי לו 'זה בכאילו!', ומאוד נהנה מזה, כאומר 'חבל שהלמדנים לא מסבירים את זה בפשטות כזו, בלי כל הסברות המורכבות'. וכן פעמים רבות היה שואל ילדים שאלות בסגנון זה, אפי' בטעמי המצוות, והיה נהנה מדבריהם [שמעתי ששאל ילד למה לא צריך לשחוט דגים, והילד ענה לו 'כי אין להם ראש והם בכלל לא מדברים', ובאמת תשובה זו מתאימה לסוגיה בחולין כזו, לפסוקים שלומדים משם את מקום השחיטה].

יג. היה משתדל מאוד בשמחת חתן, ובחתונתי רקד זמן רב מאוד לפני, וכמעט שלא הניחני לרקוד, אלא הושיבני ורקד לפני, ובאופן שאח"כ כל החברים אמרו שר' שמואל עשה את עיקר השמחה.

יד. בבוקר יום חתונתי, לאחר התפילה, ביקשני לברך אותו, ויראתי ולא פציתי פי, וכאשר דחק בי שוב ושוב, אמרתי 'שה' ירבה את גבול הראש ישיבה בתלמידים', ונהנה מאוד מהברכה.

טו. שאלתי אותו לגבי אברך שיש לו מעמד מיוחד בכולל שלומד בו, שכתב הרבה נגד דברים בסיסיים ביותר בעיקרי האמונה, והסתיר את הדבר מחברי הכולל שלו, ונודע לי מזה, האם לגרום לפיטוריו מהכולל [הייתי יכול לעשות זאת בקלות רבה]. ואמר לי שכל מה שיקלקל ע"י כתביו, לא יגיע לקלקול שייווצר אם תעשה ע"ז מלחמה, או אם ירגיש שהרחיקו אותו מהכולל. ולכן הטוב ביותר זה לנסות להורידו מגדולתו באופן אקראי, בלי שאף הוא ישים לב לזה. וסיפר לי בכאב על עוד מקרה מעין זה שהגיע אליו, ושם היה זה בן שסיפר לו על אביו.

טז. סיפר לי אברך שדיבר עימו לפני עשרים שנה על שאלות שהתעוררו אצלו באמונה בענייני המקרא, ואמר לו שפעם היה מתעסק בזה, אבל עכשיו אינו יכול לעסוק בזה, ושילך לגרי"ש זילברמן זצ"ל או להבחל"ח להגר"ל מינצברג שליט"א.

יז. במוצאי פורים לפני יותר מעשור, בהיותי בערך בן 15, נכנסתי אליו לחדרו [כשהוא שוכב ולומד] עם אאמו"ר, כשהוא עדיין בשיכרותו, ואבי בכה לו שהפסיד

את מה שהוא דיבר בסעודה, ודיברו בקבלה בענייני פורים, ואני בקטנותי חשבת שיש לי מה להתערב, והבאתי ראיה לאיזה ענין שם מאיזה זוהר שהנפה"ח מביא, הוא צחק ונהנה מזה וענה לי או סייע לי [איני זוכר בדיוק]. אח"כ, בהיותי משועמם בחדרו, התחלתי לפתוח את דלתות ארונות הספרים, וראיתי שיש שם כרכי דרכי שמואל שלא ראו עדיין אור עולם, ורציתי לפתוח את הספרים לראות, ומיד ששם לב לזה אמר לי לסגור את הארון 'עכשיו לא פסח, לא צריך לנקות את הספרים...!'

יח. אאמו"ר היה לומד עימו ירושלמי זרעים, ופעם אחת כאשר הגיעו לתיאור עסיסי בירושלמי על אמוראים שאכלו תאנים (וכעין מה שיש בבבלי ברכות מד.), אבי התאונן על כך שהיום גנבו לנו את הפירות האלו, ולא נותנים לנו לאכול אותם, ואמר הגר"ש לי לא הצליחו לגנוב... ובאמת היה אוכל בקביעות תאנים, ומלבד מה שהיה לו בזה כמה וכמה נימוקים להיתר. אמר לאבי שפעם אחת הוא קנה חבילת תאנים ובדק את כולם כפי ההוראות המקובלות, עם השרייה במים וכו', ולא מצא שם תולעים. ולפני כמה שנים, כשאאמו"ר לא חש בטוב בחג הסוכות בא לבקרו, והביאו לפניו תאנים ובדק אותם כפי שרגילים לבדוק תמרים בפתיחה בעלמא, ואכל.

יט. פעם אחת ראה אצל אאמו"ר את ספר החזיונות של מהרח"ו, ואמר לו שלא מתאים לו להחזיק כזה ספר, ושאל אותו הרי הוא זה שכתב את העץ חיים, וענה שבדברים אלו האדם מושפע יותר מהתרבות המקומית וזה לא כ"כ חיסרון בו. ואמר לו שכמו שהרמב"ם סבר על כל סיפורי השדים והסגולות שהם הבל ורעות רוח, ובכל אופן זה לא הוריד לו מאומה מהערכתו לאמוראים שהביאום, משום שאלו היו האמונות המקובלות.

כ. אברך ליטאי התקרב לחסידות ברסלב ורעיונותיה, וחמיו סבר שברסלב זה ע"ז, ועל כן החליט לנהוג בחתנו כמנהג עע"ז, לא הרשה לו ולמשפחתו לבקרו בביתו, וניתק קשר לחלוטין, והורה כן אף לשאר הגיסים בצורה חזקה מאוד. הגיס בא לגר"ש ושאלו מה לעשות, אמר לו הגר"ש שח"ו להרחיק אותו, ויותר חייבים לקרב אותו שהרי חסר לו את הבית של השווער, ולא ישמעו לשווער בזה. שאלו אותו אם הנוסח 'הריני מקשר' זה ע"ז, ואמר שאם היו חושבים ברצינות על מה

שאומרים אז אולי, אבל הכל אצלם זה 'בחינות'. ואח"כ, לפני שהגיס יצא ממנו, אמר לו אבל אתם גם צריכים להיזהר מהגיס מלהיות מושפעים ממנו, כי באמת יש שם דברים חמורים.

כא. הבר מצוה שלי הייתה בין פרשת בשלח ליתרו, ואני אז דברתי עימו שיהיה בשבת בר מצוה שלי, ואמר שיוכל רק בפרשת יתרו, ועל כן דחינו את העליה לתורה ואת ה'שבת הבר מצוה' לשבת זו. וסיפרה לי אימי שתחיה, שבאמצע שבוע זה היה אי מי מקרוביו שהזמינו לשבת שבע ברכות של משפחתו, והגר"ש אמר שכבר הבטיח לי ואינו יכול לבוא, הלה הלך לאבי וביקש ממנו היות וזה רק בר מצוה ואצלם זה חתונה אם יסכים לוותר על השתתפות הגר"ש, ואבי הסכים בשמחה [ובפרט שלי תהינה שמחות נוספות שישתתף בהם, כפי שאכן היה], וכשחזר הלה לגר"ש, אמר לו הגר"ש שהרי הילד לא הסכים, והוא לא יכול להסכים, ואח"כ כשראה את אבי שאל אותו באיזה זכות הוא הסכים, 'הרי הבטחתי לילד, ואי אפשר לאכזב אותו', ואכן השתתף בשבת הבר מצוה שלי.

כב. בשבת בר מצוה של אחי שמואל נ"י, היה שם יהודי זקן מרוקאי ששר פיוטים רבים בהברה ספרדית, ואף אחד לא הכיר הפיוטים מלבד הגר"ש, ששר עימו יחד, ואף תיקן אותו על טעויות במילים או במנגינה.

כג. שמעתי ממנו פעם בהבלעה, על הראב"ד שכתב על הרמב"ם (פ"ג מתשובה ה"ז) בענין ההגשמה ש'כמה גדולים וטובים ממנו' האמינו שהקב"ה גוף ו'למה קרא לזה מין', שהסיבה שאותם 'גדולים וטובים' ככה סברו, שבאמת בצורה זו חווים את הקב"ה בצורה נכונה וחיה יותר, ולא בצורה פילוסופית מופשטת, ואף שזה לא האמת אך כך היא ההתייחסות, ולכן גם התנ"ך והקבלה משתמשים בדווקא בלשונות של הגשמה. ותוכ"ד דיבור מיד חסם עצמו ואמר שרבינו הגדול הרמב"ם כבר קבע לנו את עיקרי האמונה שאין להרהר אחריהם [וכוונתו מובנת].

כד. ראיתי אותו במירון בר"ח ניסן תשע"ד [במנחה קודם חתונת ר' חיים אהרן גרינהוז], והיה זה באמצע המאבק על ענייני הגיוס, כאשר לחם בכל כוחו, כידוע, ועמד שם מפקד צה"ל דתי, שראה רב זקן שרבים מסתופפים סביבו, ומיד ניגש אליו לספר לו שהוא מפקד בצה"ל והוא עושה כך וכך ואחראי על כך וכך, ורוצה ברכה, והגר"ש בירכו בחמימות גדולה.

כה. אמר לאאמו"ר על ספרו של הגר"א וינטרוב 'התקופה בסערת אליהו' שדבריו מחודשים מאוד, והפשטות לא כך [וידועה הסכמתו לספר אחרית כראשית של ר' אריה שפירא].

כו. כידוע שבתקופת ה'התנתקות' ניסה הרבה להשפיע שמפלגת 'יהדות התורה' תתנגד לזה ותפרוש מהממשלה, ולא עלתה בידו, וזכורני מאז שאמר לבחורים ששאלו אותו ש'צריך לקרוע שערי שמים להעביר את הגזירה'. והיה אצלו אז ר"ש לורנץ ז"ל, שדיבר עימו בעד ההתנתקות, והגר"ש אמר לו משהו בסגנון 'הרי אתה אדם חכם, אתה לא מבין שעוד מעט יירו משם טילים?' [שמעתי מנכדו של הר"ש לורנץ. אמנם התנגד לענין אף מצד ייקרת ארץ ישראל בעיניו].

כז. אברך בא לשואלו, שחברה של אשתו שנתגרשה הרבתה להסתובב אצלם בבית, באופן שכבר מפריע לצורת הבית התקינה, שאל אותו איך לנהוג עימה, ואמר לו שישתדל למשוך את זה עד קצה האחרון ולתת לה ככל האפשר, ואמר שצער הגרושה גדול בהרבה מצער האלמנה, שאלמנה אפי' אם כל חייה עם בעלה היו במריבות, לאחר מותו מרגישה צער על בעלה אהובה שאיננו, ואילו גרושה, אפי' אם נהנתה עם בעלה כל חייה ובסוף נתגרשו מחמת קטטה שהתפוצצה, מרגישה שכל ימיה הייתה נבגדת, וצריך הרבה יותר לרחם עליהם.

כח. סיפר לי אברך מתלמידיו ומתלמידי ר' יוסף שרייבר, שכידוע נחלץ מאוד לעזרתו מול הקמים עליו ועל דרך לימודו, שהגר"ש אמר לו עליו שבלי להיכנס לעצם דרך הלימוד, הוא יותר גדול בחכמתו וביגיעתו בתורה מכל מתנגדיו, ואמר שאם אותם אלו שמנסים להשתלט על הדור ולהכתיב איך ללמוד ואיך ללמד, לא היה לנו היום לא את הגרש"ש ולא את החזו"א, והוסיף 'וגם אני הקטן לא הייתי...!'

כט. סיפר לאאמו"ר שבילדותו, בתקופת השואה האיומה, מאוד היה איכפת לו השתיקה היחסית בענין אצל ציבור היראים, ומאוד בער בליבו על שממשיכים בסדר היום כרגיל [עי' בזה דברים כדרכנות במש"כ אביו הגאון זללה"ה בהקדמה למעדני ארץ על שביעית בשנת תש"ה] והיה מנסה לרחרח מעבר לגדר בעיתונים וכו' מה קורה שם.

ל. אמר שכשעבר ליד בית העם (הסמוך לשערי חסד) ושמע ברמקולים את משפטו של הצורר אייכמן ימ"ש, והבין את דבריו בגרמנית, דרך שפת האידיש, יצאה לו כל הקדושה משפה זו. וכשנפתח ת"ת חכמת שלמה ולמדו שם באידיש שאל אותו אאמו"ר על זה, ואמר לו שהוא אין לו בזה שום ענין 'הם רוצים את זה', ואמר לו הגר"ש שאינו אווז מהצורה הזו, שלומדים את השפה דרך לימוד התורה.

לא. סיפר לי אאמו"ר שדיבר עימו על המכוונים כוונת הרש"ש בתפילה, שהתבטא מאוד נגד זה, שהתפילה אינה צריכה להיות בצורה של לימוד, אלא בצורה של תחנונים.

לב. דיבר עם אאמו"ר נגד הנהוג בבריסק לקרב קרובי משפחה, אפי' שבדעותיהם הם מהרסי היהדות, ושיבח את אחד מגדולי ירושלים, שניתק קשר עם אחד ממשפחתו מחמת עניינים אלו.

לג. אאמו"ר דיבר איתו פעם על הצעה לנסוע לחו"ל לאסוף כסף לכולל של סבי זצ"ל. ואמר לו הגר"ש, 'גדולי ירושלים ר' יעקב משה (חרל"פ) ור' הירש מיכל (שפירא) זכר צדיקים לברכה, באו עד פת לחם בכדי לא לצאת מהארץ'.

לד. סיפר לי אאמו"ר שפעם הגיעה לידו ספר של שיטה מסוימת בענייני מוסר, ושאל את אבי 'אתה מבין מה כתוב פה? מה הם רוצים להגיד?'.

לה. סיפר לי אברך שהתייעץ עימו בארוכה לאיזה ת"ת לשלוח, אם לת"ת רגיל או לת"ת בשיטת 'זכרו', ואחר שהרבו בזה צדדים לכאן ולכאן, כאשר קם ללכת, אמר לו הגר"ש מסתמא אם לי היו בנים בסופו של דבר הייתי שולח אותם לזילברמן... ופעם אמר לאאמו"ר שהוא מקנא בהם על רמת הבקאות שלהם בכ"ד ספרים, ומאידך מיד הוסיף לבקר את חסרון העיון בתלמוד.

לו. שנה אחת בחג הסוכות, כשישבתי עם אאמו"ר בסוכתו, דיבר על כך שהיה ראוי להדפיס את כל התנ"ך רק עם פתוחות וסתומות, בלי סימני הפרקים שהוסיפו הנוצרים, והוסיף שזה שווה, למרות הבלבול מחמת שכל ציוני הפסוקים בכל הספרים הם לפרקים אלו, ורק בסוף התנ"ך יצינו את ההתאמה לפרקים אלו.

לז. בבר מצוה שלי, בכל פעם שהחלו לשיר באמצע הדרשה השתיק את השרים, ולא נתן להפריע בשירה עד שסימתי את דרשתי, כשהוא מקשיב בריכוז מלא, ואף בתמונות רואים אותו מתעמק במחשבתו תוכ"ד.

לח. בבר מצוה שלי נתן לי את ספרו דרכי שמואל, אך בשנים האחרונות כבר העדיף לא לתת ספר זה, מחמת שהמלאי החל לאזול, והעדיף לתת את ספרי השיחות 'אהל רחל', אמנם לאחי הקטנים נ"י, נתן בכל אופן דרכי שמואל משום שזכר שבבר מצוה שלי נתן לי דרכי שמואל (לאחר שחלף יותר מעשור!), ובשביל שלא תתעורר קנאה בין האחים, שירגישו שקיבלו פחות.

לפ. אחד מידידי שאל אותו על הבראשית רבה (פרשה סד) שבימי ר' יהושע נתנו הרומאים רשות לבנות את ביהמ"ק והתחילו לנסות לבנות, עי"ש, הרי רש"י בסוכה כותב שביהמ"ק יירד מהשמים? וענה לו 'לפי רש"י זה אכן כך אבל אותנו זה ודאי לא פוטר'.

מ. בהגיעי לגיל 3 לקחה אותי אימי לספר לגוזו שערוני (ללא כל טקס מיוחד), וכשהיינו בדרך לספר ראיתי את הגר"ש ורצתי לספר לו שהולכים לגזור לי את ה'קוקו'... והגר"ש שהיה מבני ירושלים קרא לאימי, ואמר לה ש'לא ככה עושים חלאקה', אלא תחזור הביתה ותעשה סעודה, ואז גם הוא יגיע לגזור [אגב, זכורני כמה פעמים כאשר היו מגיעים אליו לחלאקה, היה מתחשב מאוד בהורים שרוצים תמונות, ועוזר להם שיצלמו אותו].



קווים לדמותו

אחר שכתבתי מעט מזכרונותי, אולי אנסה לחתום בכמה קווים לדמותו באופן כללי, כפי שראיתי והרגשתי, וכמו שכתבתי בתחילה, כבר רבים וטובים ממני עשו את זה, ובכל אופן א"א בלא חידוש, וכמובן אין כאן התיימרות להגדיר ולהקיף אותו, ואף לא להאריך בכל גדולתו, אלא לכתוב כמה נקודות שמגדירות את ייחודיותו, כפי שראיתי בעיני הקטנות.

באחד הימים שאחר הסתלקותו הפתאומית לשמי מרום, כאשר הלב אינו מסוגל להפסיק מלהרהר בו, עלה בליבי פסוק שהרגשתי שמאוד מגדיר את אופיו 'ובניהו בן יהוידע בן איש חי (כתיב חי וקרין חיל), רב פעלים, מקבציאל, הוא הכה את שני אריאל מואב, והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג' (שמואל ב' כג, כ. דברי הימים א' יא, כב).

אפשר לומר שהמאפיין העיקרי של רבינו הגדול זללה"ה, שהוא היה 'בן איש חי', כל כולו היה חיות, חיות של עבודת השם, חיות של יגיעה בתורה, חיות של חסד, חיות של הבנה וסברא, וכן הרבה הרבה חיות של אנושיות בכל מאפייניה, הן ביחס לאנשים ולבטיהם, הן ביחס להנאות העולם, הן בהתעניינות בכל דבר, ביחס חי לכל דבר, ועוד ועוד, באופן כללי ניתן לומר שלא הייתה מערכת חיצונית שיכלה לכפות עצמה על מהלך נפשו וחיו הטבעיים והמקוריים, על ליבו המרגיש^ד, לא הערכתו לפלוני ולא היותו במפלגה אלמונית, ואף לא סדרי ישיבתו, הוא התנהל עם חיו והרגשותיו כפי שהם, בלי ניסיון לצמצמם או להכהות את אורם. 'בן איש חי'.

ומאוד היה ניכר שאף ה'רב פעלים' הציבורי והאישי שלו הגיע מתוך ה'בן איש חי', כתיב 'בן איש חי וקרינן בן איש חיל', החיות שנהפכה לחיל ולפעולה, ועל כן מאוד לא סבל את הקרירות המצמיתה בכל צורה שהיא והכה את הארי ביום השלג [ואגב, בהקשר זה שמתני לב שאף במערכה האחרונה, בכל פעם שהתייחס לעניין הנסיונות של הממשלה לשנות את האופי של הציבור החרדי, לא היה מקלל או משתמש בביטויי שנאה ואף לא אומר רשעים וכדו', אלא תמיד היה אומר 'אחים טועים שבעומק חשכת הגלות שכחו אשר נקרא עליהם שם ישראל, שהקב"ה בחר בנו ונתן לנו את תורתו', ועם כל המלחמה היה היחס שלו אליהם כאל אחים מסכנים שטעו].

מאוד היה ניכר עליו איך שבכל דבר שהיה אומר הן בשיחות והן בשיעורים, שהרגשתו קודמת למעשיו ולדיבוריו, ובשיעורים מאוד היה משקיע לתת את ההרגש איך הגיע לדבר זה, ואיזה משמעות האירה לו כאן, ועל אף כל הסברות והקושיות והראיות שהיה מביא, היה ניכר שעיקר הדברים נאמרים בשפת הלב, ובה הם צריכים להיות מובנים [ונראה שאף הערצתו המרובה למרנא החזו"א הייתה מעניין זה, וכמה פעמים שמעתי אותו אומר בשיחות, שמה שהחזו"א תמיד היה 'נמצא בסוגיא', משום שאת הכל חווה בנפשו, ואמר שזה כמו מי שטייל במקומות רבים ברחבי העולם, וזוכר את כל המקומות שהיה בהם לפרטי פרטיהם, וכששואלים אותו איך הוא זוכר את הכל, הוא אומר 'הייתי שם!'], וכך היה מרנא

ד). אולי המערכה האחרונה אכן לא הייתה טבעית לנפשו, והיא אשר אכן בסופו של דבר הדמימה את ליבו הטהור.

החזו"א בכל התורה. וסיפר לאאמו"ר שכשלמד אהלות ראה שהחזו"א עקף את כולם בהרבה מאוד, ושאל את הרב שך על זה, והרב שך אמר לו שזה מחמת שלמד תורה לשמה, ואמר לאבי שלא נראה לו שזה הסיבה 'וכי שאר האחרונים לא למדו תורה לשמה?'].

וכן מה שהיה מחובר להרבה סוגי מחשבה, ולהרבה סוגי אנשים גדולים, וכן היו מחוברים אליו הרבה סוגי תלמידים, וכל זה מחמת שהאדם הרגיל בהיותו מרגיש שני קצוות מחשבה או רגש שונים ומנוגדים, ימצא לעצמו את הפשרה, כמה לוקח מזה וכמה לוקח מזה, כאשר ממה שאינו לוקח הרי הוא צומת את החלקים הללו בנפשו, ואינו נותן להם ביטוי. לעומת זאת, אצל רבינו ראינו שהיה מרגיש סגנונות רבים יחד, ולא ניסה להכחות את אורם בנפשו, ונתן לכולם ביטוי מלא. כך, למשל, עם כל היותו דבוק בדרך הגר"א אף בענייני ההתנגדות לחסידות, היה נהנה אף מד"ת חסידיים והיו שגורים על פיו דברים מהבעש"ט או משאר גדולי החסידות. וכן, למרות שדרכו בלימוד הייתה פשטנית יותר היה נהנה מללמוד ולהעמיק בדברי חכמי ישראל הפלפלניים ההפוכים מדרך זו, ולמרות אהבת הקדושה והתמימות היה לו בצורה חזקה מאוד את החוש הער והביקורת, כמעט בצורה המחקרית, ואיחד בתוכו מעלות וסגנונות רבים 'מקבציאל', כשאינו בורר ומחליט בצורה סופית את דרכו [ועי' גם בהקדמה לספרו, מה שכתב נגד ענין זה שאדם קובע לעצמו 'דרך בלימוד'], אלא מתוך כל הדרכים שקיימות בליבו פעמים היה מכריע בזה ופעמים בזה, ודבר זה הוא הגורם העיקרי לכך שכמעט תמיד לא היה צפוי.

ואף בצורת חייו האישיים מאוד לא כפה על עצמו תבניות של 'גדול' וכדו', אלא מאוד חי והתנהג בצורה ספונטנית כפי הרגשתו, מכך שעד השנים האחרונות ממש היה יכול ללכת לים ולשחות יחד עם כולם, או לטייל ברחובות במרכז העיר או אפי' בשוק מחנה יהודה, או לרקוד עם הציבור בשמחת בית השואבה של תולדות אהרן, וזכרונות שבילדותי הגיע אלינו יחד עם ר' יוסף פטרוף לשאול מחבת חלבית להכין חביתה... ואף בהנהגה ציבורית לא היה לו בעיה לשמש פעמים רבות בתפקיד כמעט של עסקן, ולא חשש מ'לא מתאים' וכו'. וכידוע אף בענייני הנאות העולם לא מנע עצמו מזה בדווקא כלל, ולא סבר מהענין שהתורה צריכה לחסום אפיקים ותכונות בנפש האדם, והבין שאם הקב"ה נטע באדם את תאוות

האכילה, הרי שלא היה זה ע"מ לדכא אותה, וזה נותן לו אף חיות במקומות אחרים ובעבודת ה', ומי שחוסם עצמו באלו, אף עסק התורה שלו ועבודת ה' שלו נהיים משמימים וקודרים, כפי שרואים הרבה, ואילו הוא שלא חסם עצמו כלל בנושאים אלו, תורתו ועבודת האלוהים שלו היו מלאי גוונים וצורות והתחדשויות באופן נדיר.

ואף כאשר עודד וכיוון בחורים במסילה העולה בית אל, כיוון אותם מאוד לפי רוחם, שיוציאו ויחשפו את הכוחות שבתוכם, ולא שישתעבדו לדרכים חיצוניות לנפשם, ובחור אחד סיפר לי שדיבר איתו מאוד באריכות שלא ינסה לחקות אף אחד מגדולי ישראל, ונתן לו כמה דוגמאות של ת"ח שהיו יכולים להיות יותר אם לא היו מתבטלים לגמרי לרבותיהם והיו מנסים להיות מה שהם, ועודד בזה אף דברים שלא היו לגמרי לרוחו.

ואסיים בזה בנושא הקשור באופיו שלענ"ד גם קשור לנקודות דלעיל, הנה ידוע שאף במידות וחסד בבאל"ח היה רגיש מאוד, והיה קשוב מאוד לצרת הזולת באופן נדיר מאוד, אך בכל אופן היו כאלו שהתעסקו עימו, ופעמים שמחמת התנהגותו הספונטנית יותר, נפגעו ממילה זו או מביטוי זה, או לפעמים מקפידה שהייתה נראית להם מעט מוגזמת, ויש כאלה הרואים בזה חיסרון, ותמהים על זה. אמנם נראה לי שזה קשור לסגנונו ואופיו הכללי, שבאמת מי שכל חייו לקח את התורה והמצוות והמוסר באופן שמדכא את נפש האדם, יתכן שלאחר שהרג את עצמו ואת חיותו, אז אכן נהפך לטכנוקרט הלכתי מוסרי, ואינו נוקף אצבע ואינו פולט מילה בלי חשבון מדוקדק [אם כי ודאי ישפוך מררתו ושלילת האדם על אחרים באופנים אחרים], ואכן ודאי יש בזה את המעלות של דרך זו, אך אין בזה את כל הרוממות והחידוש הבאים מנפש האדם, אין אור התורה מתגלה בזה, ואין התורה מתקשרת בזה לעצם החיים. אבל אם התורה היא דבר שמשלב בחיים של האדם ומאיר אותם ומעצים אותם, אז אכן הנפש מתעצמת ו'אורייתא קא מרתחא ביה', ופעמים יתכן שאף יפגע מזה אדם כל שהוא, ואין בדברים אלו כדי לדון על גופו של אמירה כזו או אחרת, שהרי בין כה אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, אבל טוב לנו יותר מי שהוא 'אדם גדול' ופעמים שגדלות זו התנגשה במישהו אחר במעט, מ'גדול' שאינו 'אדם', ובאמת הוא היה חד בדרא ממש בהיותו 'אדם גדול', בשילוב המופלא שלו בין ה'אדם' לבין ה'גדול' - ובאמת אף

אצל האמוראים מצינו רבות כדברים האלו [עי' לדוגמא יבמות ט. כמדומה... שבת מג: רב אויא איקלע... ועי' תענית כ.: מעשה נורא מראבר"ש שאינו מובן אלא לאחר שמוכן שיש לאדם רגשות של עצמיות ושל יופי בבריאה ובבנ"א, ואמנם שם זה הלך למקום לא ראוי, אך אינו מתיישב כלל עם צורת בנ"א שחיים בצורה טכנוקרטית מוסרית או הלכתית] ואף יעקב אבינו אם היה נהפך לטכנוקרט מוסרי, לא הייתה לאה מרגישה שנואה, אלא שסופו של דבר האדם הוא אדם, ומתוך זה הוא צריך לגדול, ולא ע"י הריגת רגשותיו.

יעזרנו אלוהינו, שתהא נחמתינו בכך שנשכיל למצות מידותיו אל קרבנו, בקדושה ובטהרה, בתורה באהבה וביראה, בחסד ובנשיאה בעול עם הפרט ועם הכלל, בחכמה ובדעת רחבה. אמן.



הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון י"ג ◆

הערות הקוראים*

הערות על מאמרו של הרב יהושע ון-דייק "קריאת מגילה
לנשים ע"י אישה" (עמוד ל"ז)

הערה א'

בס"ד

הערות למאמרו של הרב יהושע וון דייק רבה של רמת מגשימים, בעניין קריאת
מגילה לנשים ע"י אישה.

אחרי דרך מבוא הברכה

לעניין הלכה למעשה וודאי צודקים דברי הרב שליט"א וכמו שהסיק בטו"ט
ודעת, אמנם לפלפול נראה להעיר על מעט מדבריו כדרכה של תורה:

א. מש"כ לעניין דברי הק"נ שכתב עפ"י דברי תירוצ' התוס' שאישה לא יכולה
לקרוא מגילה לנשים מפני טעם "זילא ביה מילתא". לפו"ר נראים דבריו תמוהים,
דהא לא נזכר בתוס' אלא לגבי גברים, ופשיטא שיש לחלק בין גברים לנשים
לעניין זה.

ב. ומש"כ הרב שליט"א שטעמו משום שאין דרך אישה לדקדק בקריאה, במחילה
לא נראה כלל בטעמו, אלא שדעתו שכל קריאה ציבורית לא מתאימה שתעשה
ע"י אישה, וזה הפירוש "זילא ביה מילתא".

ג. ומש"כ שם להלן שדברי הק"נ אינם כהבה"ג, גם לא הבנת, הק"נ הלא הוא
כבר אחרי הבה"ג שאין חובתן של נשים אלא בשמיעה, ועכ"פ נא' בגמ' שמוציאות
נשים (איך שלא נסביר זאת), וע"ז מסייג שרק אישה אחת, אבל נשים הרבה לא
ומשום טעם אחר של זילא ביה מילתא שלא שייך כלל לעניין של מגילה דווקא,
אלא הוא טעם בפ"ע.

ד. ולעניין מה שחילק בין קריאת מגילה לברכת המזון, הלא דווקא נא' בירו'
לעניין מגילה שאין מדקדקין בקריאתה. ואם נרצה בכל זאת לחלק בין ברכה"מ

(* ראה עוד הערות לעיל עמוד קפ"ג.)

למגילה, נאמר פשוט, שברכת המזון לא נעשית עד כדי כך בפרסום ובביהכ"נ, ולכן לא שייך בה כ"כ טעם דזילא ביה מילתא.

ה. ולעניין מש"כ שאין מנין נחשב אלא של גברים. ידועים דברי הר"ן שלעניין מקרא מגילה אף מנין נשים נחשב, משום פרסומי ניסא.

ו. ומש"כ בסיפא של דבריו שנשים שאינן יכולות לקרוא מגילה בביהכ"נ יקרא בפניהן גבר שלא שמע ויברך, הנה לכא' יכול לברך כשמוציא אותן גם אם שמע, דיש כאן ערבות כיון והן מחוייבות (אם לא כדברי הדג"מ), אבל טפי עדיף שאישה תברך, וכפי המנהג יכולה לברך על מקרא מגילה וכדעת הגר"א.

כבר כתבנו לעיל שלעניין עיקר מסקנת הדין אף ידינו תיכון עימו, ויהי ה' אלוקינו עימו, שיזכה להנהיג עמו בנחת ובמשובה אכ"ר.

משה מ. אייכנשטיין



הערה ב'

א. הרב יהושע ון- דייק הביא במאמרו את שיטת הבה"ג שאישה לא תקרא לאיש את המגילה, והביא כמה מהלכים בביאור טעמו. המהלך הראשון שהביא הוא המבואר באורחות חיים שזה מטעם קול באשה ערוה, וכתב שלפ"ז אם אשה קראה לגברים יצאו בדיעבד ידי חובה.

והנה בפשוטו זה אכן כמש"כ שבדיעבד יצא ידי חובה, רק מה שיל"ד שלא יצא ידי חובה מצד מצוה הבאה בעבירה של קול באישה, ואמנם זה יש נושא האם במצווה דרבנן אמרינן פסול מצוה הבאה בעבירה, והכא המצווה היא דרבנן, ואמנם יל"ד שקריאת המגילה היא מדברי קבלה וחמור מכל דרבנן, ולפ"ז כ"ז בקריאת היום שזה מד"ק אבל בקריאת הלילה שדעת הטו"א וכן יש מקורות בראשונים לכך, שזה דרבנן רגיל י"ל שבדיעבד כן יצא יד"ח, ובלא"ה לחלק מהטעמים בבה"ג ס"ל שגם לכתחילה אשה יכולה להוציא איש בקריאת הלילה. כמו"כ יש גם נושא האם בעבירה דרבנן אמרינן שלא יצא יד"ח, והכא העבירה היא דרבנן.

ואמנם מסברא יש מקום לחלק בזה, שבמצוה שהיא דרבנן גם עבירה דרבנן תגרום שלא יצא ידי חובה, אבל במצווה שהיא דאורייתא עבירה דרבנן לא תגרום שלא יצא יד"ח, ואם חילוק זה נכון, אז שוב יל"ד מה הדין עבירה דרבנן במצווה שהיא מדברי קבלה, ואם נימא שיהיה בזה חילוק, אז שוב יצא חילוק בזה בין קריאת היום לקריאת הלילה.

ב. לגבי הביאור שאשה אינה יכולה להוציא איש בגלל קול באשה ערוה, יצא שלדעה שעבד שאינו משוחרר חייב במגילה כאשה [שדנו הפוסקים בשאלה זו], אז יהיה לו עדיפות על אשה לדעת הבה"ג, שאשה לא תוכל להוציא איש, אבל עבד יוכל להוציא איש, שאין קולו קול ערוה, ולשאר הטעמים שהובאו בדעת הבה"ג יל"ד מה יהיה הדין בעבד, ואכמ"ל.

אהרון הכהן פרידמן



הערה על מאמר של הרב יעקב דוד אילן "הגיגים ורעיונות על מגילת אסתר" (עמוד ע"ג)

הרב יעקב דוד אילן כתב להעיר למה רק בפסוק וכלים מכלים שונים נוהגים לקרוא בניגון של איכה, ואילו את הפסוק בבגדי שש שמבואר בגמ' שזה הוי בגדי כהונה לא קוראים בניגון של איכה. וכנראה נפלה ט"ס בדבריו, שאין פסוק כזה שכתוב בו "בגדי שש", ושאלתו כנראה על הפסוק "ואת יקר תפארת גדולתו", שמזה למדו חז"ל (מגילה י"ב א') גז"ש מהכתוב גבי בגדי כהונה "לכבוד ולתפארת" שלבש בגדי כהונה.

ובגוף השאלה אפשר לומר כעין דבריו, רק ביתר פשטות, שניגון הצער הוא על מה שבני ישראל התנהגו שלא כדין, ולא על מה שאחשורוש התנהג שלא כדין, וע"כ בגדי כהונה היה זה פעולה של אחשורוש, משא"כ האכילה מכלי שרת י"ל שזה כלים שנתנו למשתתפים בסעודה שביניהם היו גם ישראל, וע"ז הצער.

אהרון הכהן פרידמן



תשובת המחבר

אכן לפסוק הזה התכוונתי. התירוץ הוא שטחי.



תגובת המעיר

מה שכתב שהתירוץ הוא שטחי, לא זכיתי להבין למה הוא שטחי, בפרט שיש לציין שמנהג זה של אמירת פסוקים מסוימים בניגון איכה, אף שבימינו התפשט ברוב קהילות ליטא, איננו מנהג קדום שנהג בקרב כל קהילות ישראל, וכמעט שאין מקורות כלל למנהג זה [לא הוזכר בספרי הפסוקים ובספרי המנהגים כלל, גם במשנ"ב לא הוזכר, רק בספר מנהגי פרנקפורט, וידוע שהחזו"א זצ"ל לא נהג זה, ויש קושי במנהג של ניגון עצוב ביום השמחה, בפרט שקריאת המגילה זה כמו הלל, וכי שמענו שמישהו ינגן בהלל ניגון של איכה [ואמנם יש מקום לדון בגדר הדבר שמגילה כהלל, ויתכן שיהיה בזה נפק"מ לטיעוננו, כמו"כ לטיעון זה יל"ד שזה שייך רק בקריאת היום שהיא כהלל ולא בקריאת הלילה]. ולכן אינני משוכנע שצריכים אנו למצוא איזה תירוץ עמוק למה ככה המנהג.

אהרון הכהן פרידמן



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב שמואל ישמח

shmuel6520@gmail.com

הרב אוריאל בנר

baneruri@gmail.com

הרב עמואל מולקנדוב

e9074716@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

7648551@gmail.com

הרב יואל שילה

shiloyoel@gmail.com

הרב נריה אור

31532aa@gmail.com