

בס"ד

ירחון

האוצר

סיון ה'תשע"ח

גיליון ט"ז

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

בשער האוצר א

אוצר הגנזים

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

אוצר הזמנים

בדין יקנה"ז יא
הרב יעקב דוד אילן

האם מותר לצער עצמו ולהישאר ער כליל שבועות יט
הרב אוריאל בנר

שתי הלחם וקרבנות ציבור בחג השבועות לד
הרב ח. י. הלוי

חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו מב
הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בעניין חידוש לאו דלפני עיור יתר על דין ערבות דסיני סט
הרב דוד לוי

תורה שבכתב ותורה שבעל פה עז
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

עצות לזכירת התורה פד
הרב אפרים כחלון

אוצר אורח חיים

האם מותר לעקור ממקומו באמצע שמונה עשרה קכט
הרב יעקב אהרן סקיצילס

מפתח האוצר

קלה	זמן קריאת שמו"ת הרב שמואל ישמח
קפ	על המנהג לעשות מלאכה במוצאי שבת הרב מיכאל ספראי
קפז	בדין עוקר דבר מגידולו במן הרב משה בנימין גורטלר
קצב	סיור רכב שמירה בשבת במושב רמת מגשימים הרב יהושע ון-דייק
רי	בעניין רה"ר דאורייתא, אי בעינן ס' ריבוא הרב יצחק נוימן
ריט	כל גגות העיר הרב ישעיהו הילברון
רלא	בדין הרגיל למכור חמצו לנכרי בכל שנה הרב מיכאל דייטש - הרב הראל דביר

אוצר יורה דעה

רסד	בדין נ"ט בר נ"ט הרב רפאל ברוך טולידאנו
רסט	בעניין לא תחנם בישמעאלי הרב עמנואל מולקנדוב
רעח	סקירה היסטורית של דרכי בניית מקואות הרב יואל שילה
רצב	מחאת גר קטן על גיורו הרב הראל דביר

מפתח האוצר

אוצר אבן העזר

מהות הקנין בקידושי אשה שיד
הרב עמיחי כנרתי

'טסירי' או 'סרסורי': תיבה עמומה בזהרר והשלכותיה על מנהג תגלחת הנשים שכז
הרב צבי גולד

אוצר חושן משפט

מאן דאוזיף פשיטי מחבריה ואשכח ביה טופיינא שנג
הרב משה בוטון

אוצר הספרים

הנחת תפילין בחול המועד - מענה למאמר הרב משה שוחט שסו
הרב אהרן גבאי

אוצר חקר ועיון

איוב וזמנו שפב
הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ

מיהי הנפש השבעים - הצעת פשט לסוגיה שפז
אלאור כהן

הערות הקוראים

שצז שצז
שצז שצז
שצח שצח

כתובת המחברים למשלוח הערות ת

בשער האוצר

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



גיליוננו זה יוצא בפתחו של חודש סיון, החודש בו נתן ה' לנו את התורה, ואנו קיבלנוה.

נתינה וקבלה אלו מה עניינן? הרי לא אז נוצרה התורה, אלא קדמה היא לעולם (פסחים נד ע"א). ולא זו בלבד, כבר בימי קדם למדוה בני אנוש ומאז בית מדרשם של שם ועבר לא פסקה ישיבה מאבותינו: אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה היה, יצחק אבינו זקן ויושב בישיבה היה, יעקב אבינו זקן ויושב בישיבה היה, אליעזר עבד אברהם זקן ויושב בישיבה היה, בני ישראל היו במצרים - וישיבה עמהם, היו במדבר - וישיבה עמהם (ראו יומא כח ע"ב ועוד).

אולם למרות שהתורה הייתה קיימת ולמדו אותה, היא לא ניתנה ולא קיבלו אותה.

התורה, אז, תורה של מעלה הייתה, בשמים היא, ומי אשר עלה השמימה נחשף אל אורה. אולם גם אז, למרות מפגשו של אותו אדם גדול ועצום עם האל, היחשפותו אל התורה הייתה באופן שנעשו כליותיו כשתי תורות, לא כסמכות חיצונית ולא כהתגלות, אלא כהבנה והזדהות פנימית של האדם המזוכך. כליות יועצות, אך עצה לא חייבים לקיים (ודאי שלא לחייב אחרים ולדורות), אפילו הייתה עצה טובה שטפשות לא לקיימה, אלא קיומה כאינו מצווה ועושה.

ובמעמד הר סיני התחדשו שני דברים, התורה ניתנה ואנו קיבלנוה.

כעת לא בשמים היא, הניח הקב"ה כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני (אני את דכא, סוטה ה ע"א), ומעתה אין לומר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו,

אלא בארץ היא, טול וקח! כעת ה' לא מדבר רק אל היחידים שבדור, אותם ישרים ותמימים הנדמים להרים, אלא מתגלה אל הכלל כולו, יהיה היכן שיהיה.

ועוד, כעת אין התורה עצה פנימית הזדהותית, אלא קבלה וברית. ודאי, בורא האדם הוא הוא בורא התורה, בפנימיותם תואמים הם ומעלה יש בזיכוננו עד שנזדהה ונתאחד עם חוקי רצונו. אך גם בלי זאת, בכל דיוטא תחתונה שלא נהיה, שלשלאות ברית האהבה עוטפות אותנו וקבלת התורה בנעשה ונשמע (מתוך אמון בנותנה, בלי שנדע מה יהיה תוכנה) מביאה אותנו לקבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצוות.

מאז אנחנו לא רק לומדים תורה אלא לומדים מתוך קבלתנו, לא כאדם יחיד אשר התאמץ להכיר את בוראו ושרה עליו הענין האלוהי, אלא כיחיד מתוך חברה, שהחיבור אל הקדושה טבוע בה, יש לו אחריות לגלות אותה בעולם והוא יתבע מן השמים אם יחמיץ את ייעודו.



דבר בעתו מה טוב להוציא לאור לפני חג זה כרך נוסף מירחוננו, המלא וגדוש בחידושי תורה יקרים ומגוונים, מאת כותבים מכל הקצוות, ומאחר שנצטוונו ללכת בדרכי ה' (סוטה יד ע"א), כפי שמה הוא ביקר חולים אף אנו מצווים לבקר חולים וכו', יש לומר שמה הוא נתן תורה אף אנו (להבדיל) מצווים להדמות לו ולכתוב חידושי תורה (ראו שו"ע יו"ד ער, ב).

ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים, שנזכה ללמוד את תורת ה' ולהבין, לחדש ולזכור, ושנזכה לקבל אותה ושיהיו הדברים חקוקים בנו בכל רבדינו - ברצון ובמחשבה, ברגש ובמידות, בדיבור ובמעשה. וה' יעזרנו על דבר כבוד שמו, להמשיך להוציא לאור עולם גיליונות נוספים, להגדיל תורה ולהאדירה.



אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך סימן קנר[א] - קנר[ב] ◆

מעשי למלך*

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

סימנים קנר [א] – קנר [ב]

סימן קנר [א]¹

מי שהיה לו נטע רבעי בשנת השמטה שיד הכל שוה צריך לציינו בקוזזות אדמה כדי שיכירו בו ולא יאכלו ממנו עד שיפדו ואם היה בתוך שני ערלה מצינין אותו בחרסים כדי שיפרשו ממנו שאם ציינו בקוזזות אדמה שמא יתפררו שאיסור ערלה חמור הוא שהיא אסורה בהנייה והצנועין היו מניחין את המעות בשנת שמטה ואומרים כל הנלקט מפירות רבעי אלו מחולל על המעות האלו שהרי אי אפשר לפדותו במחובר כמו שביארנו [מעשר שני ט, ז].

הרמב"ם [פ"ט ממעשר שני ה"ז] פסק כצנועין ופ' נמי [פ"ו מערכין הכ"ד²] כרבי יוחנן בב"ק [סח:] ס"ט, א', ב', דתוס' שם [סט:] ד"ה [אלא] הקשו בשם ר' טוביה אהא דלית ליה לר' יוחנן ברירה, דהרי סתם משנה [דהלוקח דמאי פ"ז מ"ד ועוד³] כרבי מאיר [דאית ליה ברירה] וכ"ת הא סתמא דצנועין לית ליה ברירה עכ"פ ק' מאי אולמא האי סתמא מהאי סתמא, וע' מה שתירצו לחלק, בשמתנה בפירוש יש ברירה ובסתם אין ברירה, ורמב"ם ס"ל זה לדוחק דא"כ ק' מאי קו' הגמ'⁴ [...]

(* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו. נעתק ונערך בס"ד ע"י הרב עמוס חדר.)

1. עיין לעיל בסימן קנב [נדפס בגיליון הקודם] מש"כ עוד בזה.
2. זה לשון הרמב"ם שם: "הגוזל את חברו, ולא נתיאשו הבעלים, שניהם אינן יכולין להקדיש, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו, וכן כל כיוצא בזה".
3. סוכה כג: יומא נה: עירובין לו: מעילה כב. חולין יד. ועוד. וזה לשון המשנה: "הלוקח יין מבין הכותים, אומר, שני לוגין שאני עתיד להפריש, הרי הן תרומה, ועשרה מעשר, ותשעה מעשר שני, מחל ושותה".
4. שם סט: בהו"א, דגרסי' לר' יוחנן במתניתין דצנועין 'כל המתלקט' בלשון עתיד, ומוכח שיש ברירה, דבשעת חילול עדיין לא נודע על מה יחול החילול, ומייתי הגמרא להקשות דר' יוחנן לית ליה ברירה. ולכאורה שם מתנה בפירוש ולכן יש ברירה, מה שאין כן במקום אחר.

ובמהרש"א [ח"ה בתוס' שם⁵] ובמהר"ם מלובלין [בתוס' שם] וע"ש, ולכן יסבור הרמב"ם דסתמא דצנועין עדיף מטעם דהוא סתמא דרבים, משום דצנועין רבים הם, ולכן שפיר פסק כצנועין.



סימן קנד [ב]

היה [הכהן גדול] יודע עדות, אינו חייב להעיד, ואפילו בבית דין הגדול, שזה אינו כבוד לו שילך ויעיד. ואם היתה עדות למלך ישראל, הרי זה הולך בבית דין הגדול ומעיד לו. [עדות יא, ט].

הרמב"ם פסק דכה"ג מעיד למלך (בפ"ד מסנהדרין ה"ד) [בפי"א מעדות ה"ט], וב(פ"ד מכלי המקדש הי"ט) [פ"ה מכלי המקדש ה"ט⁶], וק' דבסנהדרין י"ח, א', תנן מלך לא מעיד ולא מעידין אותו וגם הגמ' שם ע"ב⁷ מוקי לה באופן אחר⁸ ולדידי' ק' קו' הגמרא⁹ ונלע"ד ליישב בטוב טעם ודעת דהנה תוס' [ד"ה והא תנן] הקשו מאי פריך והתנן מלך לא דן ולא דדנין אותו, ה"ל לאוקמי במלכי בית דוד דדנין אותן¹⁰, ותי'

5. המהרש"א הקשה כן, וציין לתוס' בגיטין (כה: ד"ה בדברי) שיישבו זאת. וזה לשון התוס' שם: "הוה מצי לחלק כדפירשנו, אלא דניחא ליה למימר לעולם 'כל הנלקט' כדקתני במתניתין, וניחא ליה למימר לעולם לא תיפוך. ועוד, דאי הוה משני הכי, אכתי הוה קשיא ליה אידך דרבי יוחנן" וכו', עיי"ש בדבריהם.

6. זה לשונו: "היה [הכהן גדול] יודע עדות, אינו חייב להעיד, ואפילו בבית דין הגדול, שזה אינו כבוד לו שילך ויעיד. ואם היתה עדות למלך ישראל, הרי זה הולך בבית דין הגדול ומעיד לו". עכ"ל.

7. שאמר רב יוסף שכהן גדול מחוייב להעיד למלך.

8. דמיירי בבן מלך שנידון בסנהדרין בשעה שהמלך יושב שם. וזה לשון הגמרא שם: "[כהן גדול] מעיד ומעידין אותו. מעיד, והתניא, 'והתעלמת' פעמים שאתה מתעלם... [והכי נמי, זילותא הוא לגבי כהן גדול, ליתי לאסהודי לבעל דין - רש"י] אמר רב יוסף, מעיד למלך [שהיה מלך בעל דין, וכהן גדול יודע לו עדות - רש"י]. והתנן, לא דן ולא דנין אותו [ומאי סהדותא בעי - רש"י]. ...אלא אמר רבי זירא, מעיד לבן מלך. בן מלך הדיוט הוא [והדר קושיין לדוכתא, דאיכא זילותא לכהן גדול - רש"י]. אלא, מעיד בפני המלך [שהמלך יושב ודן בסנהדרין - רש"י]. והא אין מושיבין מלך בסנהדרין. משום יקרא דכהן גדול [דידע בסהדותא לבריה - רש"י]. אתא [מלך - רש"י] ויתיב, מקבלי ניהלי לסהדותיה, קאי הוא ואזיל ומעיינינא ליה אנן בדיניה". עכ"ל הגמרא בשילוב תורף דברי רש"י.

9. שהקשתה על רב יוסף מדברי המשנה דמלך לא נידון ולמאי בעי עדות, ומדוע כתב הרמב"ם שכהן גדול מעיד למלך.

דמתני' (מייירי) סתמא קתני ומסתמא איירי במלכי ישראל ע"ש¹¹, ולכאורה קו' תמוה דהא הא דאמר דדווקא מלכי ישראל הוא רק משמעון בן שטח ולמעלה¹², אבל קודם זה אף מלכי ישראל היו דנין¹³, וא"כ דוחק לשנויי דמייירי דווקא במלכי ב"ד, אך תוס' מקשים שפיר דהא הגמרא [ד]אמרה מלך לא דן איירי ג"כ אחר שמעון בן שטח, וא"כ קו' תוס' א"ש, אך על הגמ' ק' באמת מנ"ל, דלמא איירי מתני' קודם שב"ש, ונראה דר"ז הוא המקשה דהנה הגמרא מקשה על ר"ז בן מלך הדיוט הוא¹⁴, וק"ל קו' עצומה דהא לקמן [סנהדרין יט.] אמרו דהא דגזרו דמלך לא דן ול"ד אותו ה"ט משום דגזרו מעבדא דינאי מלכא¹⁵, וא"כ ק"ו הוא מה בעבד מלך גזרו בבנו לכ"ש, ולכן נראה דבאמת אי נימא כסתמא דגמ' לקמן דהיה הגזירה מעבד ינאי מלכא וא"כ אף בבן מלך ליכא לאוקמי דלא גרע מעבד, אך הגמ' שראה שר"ז מוקי בבן מלך א"כ ס"ל דהדין דהמלך ל"ד הוא גזירה קדומה ולא מבית דינו של שמעון בן שטח, וא"כ דווקא מלך הוא דאין דנין ולא

10. כמבואר בגמרא (שם יט.), שרק במלך ממלכי ישראל 'לא דן ולא דנין אותו', אבל במלך ממלכי בית דוד דן ודנין אותו. וזה לשון הגמרא שם: "אמר רב יוסף, לא שנו אלא מלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד, דן ודנין אותו, דכתיב 'בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט'". עכ"ל הגמרא.
11. בתוספות מבואר דהואיל ובריש מתניתין נקט התנא לא דן ולא דנין, דמייירי במלכי ישראל, מסתמא גם הסיפא, דכהן גדול מעיד ומוקי לה רב יוסף דמעיד למלך, מייירי במלכי ישראל.
12. היינו 'ואילך'.

13. כמבואר בגמרא (סנהדרין יט.), שגזרו במלכי ישראל משום מעשה שהיה עם שמעון בן שטח וינאי המלך. וזה לשון הגמרא שם: "מלכי ישראל, מאי טעמא לא. משום מעשה שהיה. דעבדיה דינאי מלכא, קטל נפשא. אמר להו שמעון בן שטח לחכמים, תנו עיניכם בו, ונדוננו [ולא תחניפו, ולא תשאו פניו - רש"י]. שלחו ליה, עבדך קטל נפשא. שדריה להו. שלחו ליה, תא אנת נמי להכא, 'הוועד בבעלי' (שמות כא כט), אמרה תורה, יבא בעל השור ויעמוד על שורו. אתא ויתבי. אמר ליה שמעון בן שטח, ינאי המלך, עמוד על רגליך ויעידו בך [שעבדך הרג את הנפש - רש"י]. ולא לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאמר והיה העולם אתה עומד, שנאמר 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב' וגו' (דברים יט יז). אמר לו, לא כשתאמר אתה, אלא כמה שיאמרו חבריך. נפנה [שמעון בן שטח] לימינו [לידע אם יאמרו כמותו - רש"י], כבשו פניהם בקרקע [שהיו יראין ממנו - רש"י]. נפנה לשמאלו, וכבשו פניהם בקרקע. אמר להן שמעון בן שטח, בעלי מחשבות אתם, יבא בעל מחשבות [הקדוש ברוך הוא - רש"י] ויפרע מכם. מיד בא גבריאל וחבטן בקרקע, ומתו. באותה שעה אמרו, מלך, לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו". עכ"ל הגמרא בשילוב תורף דברי רש"י.

14. ראה לעיל הערה 8 לשון הגמרא.

15. ראה לעיל הערה 13 לשון הגמרא.

בבן מלך, א"כ שפיר פריך הגמ' והא מלך דהוא לשיטתו דר"ז, דס"ל דאין הדין מב"ד של שב"ש אלא דין תורה הוא כשאר דינים, א"כ ק' שפיר ממתני' דתנן מלך ל"ד ולד"א, וא"כ גם תוס' מקשים שפיר דהיינו לשיטת (רב יוסף) ר"ז, אבל באמת לרב יוסף היה נחשב להגמרא לדוחק לומר דמתני' מיירי אחר שב"ש, ולכן לא תי' הגמ' כן, זהו שייך לומר במתני', אבל הרמב"ם שפסק ג"כ דכה"ג מעיד שפיר יוכל לפסוק דמעיד למלך, דל"ש לומר גביה כבמתני', וגם בבן מלך לא נוכל לאוקמי, דס"ל כסתמא דגמרא שהיה הגזירה משמעון בן שטח ודוק (הטיב) [היטב].



אוצר הזמנים

בדין יקנה"ז ♦ האם מותר לצער עצמו ולהישאר ער בליל שבועות
♦ שתי הלחם וקרבנות ציבור בחג השבועות ♦ חג השבועות הזה
זמן מתן תורתנו ♦ בעניין חידוש לאו דלפני עיור יתר על דין
ערבות דסיני ♦ תורה שבכתב ותורה שבעל פה ♦
עצות לזכירת התורה

הרב יעקב דוד אילן
מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה
ומח"ס משא יד ד"ח

בדין יקנה"ז

השנה ליל שבועות יחול במוצש"ק, וחובתו היא בקידוש והבדלה ביחד על כוס אחת הנקרא יקנה"ז [יין קידוש נר הבדלה זמן].

במאמר זה נדון בגדרי יקנה"ז, הכולל קידוש של יו"ט והבדלה בין שבת קודש ליו"ט. השאלה היא, כיצד ההתייחסות ליקנה"ז, האם הוא כולל דין הבדלה ודין קידוש עם כל פרטי הדינים של כל אחד מהם, או שדין ההבדלה שונה ביקנה"ז מדין שאר הבדלה, ואין ביקנה"ז את כל דיני הבדלה אלא בעיקר דיני קידוש.



כתב המג"א בהל' שבת (סימן רצט, סק"ט) וז"ל: "כ' בשל"ה הל' ר"ה, מי שמתענה שני ימים ושתי לילות קודם ר"ה, מבדיל מוצאי יום ב'. ואם חל ר"ה ביום ג', אין להמתין עד ליל ג', דא"כ יצטרך להבדיל יקנה"ז ויהיה מילתא דתמיה. ול"נ, דאם אירע שהמתין לא יאמר קידוש והבדלה על כוס אחת, דהא אמרינן בפסחים (דף קב), דא"א שתי קדושות על כוס אחת, אלא קדושה והבדלה דחדא מלתא היא, ופירש רש"י, דתרווייהו משום קדושת יו"ט נינהו, ובהבדלה עצמה - הוא מזכיר קדושת יו"ט, ד'המבדיל בין קודש לקודש' הוא מברך, עכ"ל, וכ"כ הרשב"ם, אבל הבדלה דחול אין לה ענין. ואין לומר דגם עתה יאמר בין קודש לקודש דהוא שקר, לכן נ"ל דיקדש על כוס אחת ואח"כ יבדיל על כוס אחת וישתה וכו'". עכ"ד המג"א.

בביאור הלכה (שם, ד"ה ולקבל אח"כ) הביא את דברי המג"א, וכ' עלה וז"ל: "ולענ"ד, יש לעיין בעיקר הענין טובא, אם יכול עתה לעשות הבדלה, דהאין יסיים עתה בהברכה המבדיל בין קודש לחול אחרי שעתה הוא קודש, ולסיים עתה בין קודש לקודש ג"כ לא יתכן, כמו ביו"ט שחל במוצאי שבת, אחרי שזו הבדלה הוא של ימי החול וכו'".

ובמטה אפרים השלם עם פי' אלף למגן למרן הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות (סימן תקפא סעיף מה), הביא האלף למגן (אות ז) בשם הגאון מוהר"א תאומים בספרו חסד לאברהם (מהד"ת סימן סג), שפסק דרשאי לקדש ולהבדיל על כוס אחד ואין בזה משום חבילות חבילות, וע"ע שם באלף למטה (אות לג).



הבדלה בין קודש לקודש

ונראה בזה ובהקדם ביאור ענין הבדלה בין קודש לקודש, דייעוי' במאירי (סופ"ק דחולין) ובמרדכי (בריש פרק ערבי פסחים) שכתבו בדין הבדלה דיקנה"ז, דמצינו ענין הבדלה בתורה בין קודש לקודש, כדכתי' (שמות כו, לג) "והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים". ומבואר לכאורה בדבריהם דגם הך הבדלה הוי ככל דין הבדלה, ומשום דיו"ט קדושתו קלה מקדושת שבת, ובעינן לזה דין הבדלה.

אמנם, נראה דבכמה ראשונים משמע דהך הבדלה חלוקה מדין הבדלה רגיל, וכדיבואר, ואכן בחת"ס (פסחים קב) הביא בשם מהר"א פולדא שכתב דהך הבדלה דיקנה"ז הוי דרבנן, והוכיח כן מהא דמקדש ואח"כ מבדיל, וע"כ דההבדלה היא מדרבנן עי"ש.

ובתוס' בפסחים (קו: ד"ה מקדש) כתבו בשם רב עמרם גאון דאע"ג דאין מבדילין על הפת, ביו"ט שחל במוצאי שבת מבדילין, כיון דקידוש עיקר כדפסקינן יקנה"ז ומקדשין על הפת, נעשה הבדלה טפילה לה ומבדיל על הפת עם הקידוש וכו'. וכ"ה בסדור רב עמרם גאון ובסדור רש"י (סימן רכ), והרא"ש חולק. וביאר הלבוש (הו"ד בפרישה סימן רצו סקי"ג) דלדעת הרא"ש הבדלה עיקר. ובאו"ז (הלכות מוצאי שבת סוף סימן צא) הביא מחלוקת ראשונים בזה, וכתב דטעם הנך רבוותא דס"ל דמהני על פת כשמקדש יקנה"ז, דמגו דמהני לקידוש מהני להבדלה, ומדמה ליה לההיא דפ"ק דסוכה (דף ז.) דמגו דהוי דופן לשבת וכו', והדמיון ביניהם צריך ביאור.

והנה יל"ע היכא דעשה יקנה"ז ולא היה במקום סעודה, דלא יצא חובת קידוש, אם מ"מ יצא ידי חובת הבדלה, או דלא אהני כלל, וצריך לחזור ולהבדיל. ובשו"ת ארץ צבי [לתלמיד האבני נזר הגר"צ פרומר הי"ד] (או"ח סימן כב) נשאל בזה, והשיב דאע"ג דצריך לחזור ולקדש מ"מ אצ"ל רק יין וקידוש ולא יותר, דבהבדלה

כבר יצא ידי חובתו דהבדלה לא צריך דיהיה במקום סעודה, רק שכיון שמקדש סידרו הכל יחד אבל פשוט דבדיעבד א"צ לחזור רק לקידוש ולא להבדלה עכ"ד.

ומפוסקי זמנינו (מנחת שלמה פסחים קד; שבט הלוי ח"ח, סימן קיח) הסתפקו אם הך נוסח דיקנה"ז דהמבדיל בין קודש לקודש הוי לעיכובא, והסיקו דאם הבדיל ביקנה"ז בין קודש לחול חשיב משנה ממטבע שטבעו חכמים ואינו יוצא.



מהות הבדלה ביקנה"ז

ונראה לחדש בזה, דשאני דין הבדלה דיקנה"ז מהבדלה במוצאי שבת, דהבדלה במוצאי שבת הוי דין הבדלה להבדיל בין קודש לחול, וכמו שביארתי בספרי משא יד ח"א בפ' יתרו בשיטת הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת ה"א) דהבדלה הוי מהתורה, ודינו כדין קידוש דמצוה לקדש את השבת בכניסתו וביציאתו, ועי"ש בארוכה הנ"מ בזה, דמשו"ה לדעת הרמב"ם יכול להבדיל מבעוד יום, כדין קידוש דאפשר לעשותו מבעוד יום, וכמ"ש המאירי, וכמ"כ נתבאר שם דגם בהבדלה מצוה לכתחילה דהמבדיל ישתה כמו בקידוש. אמנם, נראה דביקנה"ז חלה חובת ההבדלה רק בהגיע היו"ט, והבדלתו היא בין קדושת השבת ליו"ט ואין ההבדלה חלה בשבת. ונראה נ"מ בזה דהנה בקטן שהגדיל במוצש"ק כתב בהר צבי (או"ח סימן קסה) לדון דכיון דההבדלה חובתה בשבת א"כ בהגדיל במוצש"ק פטור מהתורה מחובת הבדלה, אכן נראה דלענין יקנה"ז בהגדיל במוצש"ק יהא חייב מהתורה דכיון דההבדלה הוי מסדר הקידוש דליל יו"ט, חובתה חלה במוצש"ק, ושפיר בהגדיל חייב כעת מהתורה, כיוון דרק כעת חלה חובתה [מיהו יש לדון, דכיון דהקטן אינו מצווה מהתורה על שבת שוב ליכא גביה חובת הבדלה מהתורה].

אכן, נראה דהך הבדלה דיקנה"ז, דהוי הבדלה בין קודש לקודש, הוי מסדר הקידוש. דאחז"ל דהקידוש של היו"ט כשמזכיר בו הבדלה בין קודש לקודש עולה לו להבדלה של שבת, דעל ידי שמקדש את היו"ט בכניסתו מבדיל בזה בין השבת ליו"ט, ונמצא דיקנה"ז יש בו ב' דינים - חובת הבדלה וחובת קידוש, וההבדלה חלה ע"י דין הקידוש שבו בהדי הבדלה, והיינו דע"י הזכרת בין קודש לקודש

עולה נמי להבדלה דשבת. וזהו שכ' רש"י (פסחים קב: ד"ה קידוש) וברשב"ם (שם ד"ה קידושא) דלהכי מקדש ומבדיל על כוס אחד ואין בזה משום חבילות חבילות, דתרוייהו משום קדושת יו"ט נינהו, ובהבדלה עצמה הוא מזכיר קדושת יו"ט דהמבדיל בין קודש לקודש מברך, והיינו דמדחזינן דנוסח ההבדלה הוא בין קודש לקודש, מוכח דההבדלה שייכא לקידוש דיו"ט, וגם ההבדלה שייכא לחובת יו"ט. ולכא' צ"ע, דהא ההבדלה שייכא לקדושת השבת הקודמת, אלא מוכרח דהוא כמו שנתבאר, דהקידוש דיקנה"ז, שמקבל עליו קדושת יו"ט בהדי נוסח ההבדלה, תרוייהו שייכא לקדושת יו"ט ועולה לו גם משום הבדלה, ומש"ה ליכא בזה משום חבילות חבילות. ובהו מבוארת גירסת הרי"ף והר"ח (פסחים שם) דכולהו חדא ברכתא היא עי"ש, וכן נוטה לשון הרמב"ם בפכ"ט מהל' שבת הכ"ב עיש"ה.

אמנם, יש לדון דכיון דמ"מ הוי גם חובת הבדלה, לכן אם יאמר בנוסח המבדיל בין קודש לחול אפשר דיצא ידי חובת הבדלה, אף דלא הוי כמו שתיקנו חז"ל בנוסח הקידוש כיון דמ"מ הבדיל. וכמ"כ יש לדון דאם עשה יקנה"ז שלא במקום סעודה, דאפשר דמ"מ יצא ידי חובת הבדלה, דלא גרע אם הבדיל באופן נפרד במקום ביקנה"ז, דיהני. והנ"מ בכל מש"כ היא גם לענין אם לכתחילה יכול לעשות על ב' כוסות או דהתקנה היא מעיקר על כוס אחת, דאם הוי הכל בכלל הקידוש א"כ לכתחילה בעי' שיעשה הכל על כוס אחת.^א



יקנה"ז על פת והמסתעף

ומעתה יתבאר מש"כ התוס' דיכול לקדש יקנה"ז על פת אף דאין מבדילין על פת כיון דעיקרו קידוש וכו', היינו דיקנה"ז הוי קידוש שעולה לו גם משום ההבדלה, אבל ביסודו הוי חובת הקידוש וכמבואר, ולהכי שפיר יכול לומר יקנה"ז גם על פת, ככל דין קידוש, אף שעולה לו גם להבדלה, ומה"ט פשוט דנשים יכולות לקדש יקנה"ז, אף דאין הנשים נוהגות להבדיל, כיון דיקנה"ז הוי דין קידוש.

(א). הערת העורך: אולי יש להוסיף ראייה להא דהבדלה ביו"ט שחל במוצ"ש, הוא מטופס הנוסח דקידוש-ליל-יו"ט, שהרי ברכת הזמן שמברכים בקידוש בליל יו"ט, הוא ודאי חלק מסדר הקידוש. וא"כ, כיון שמאחרין לברך ברכת הזמן לאחר ההבדלה, הרי זו ראייה שברכת ההבדלה היא חלק מנוסח הקידוש דליל יו"ט.

והנה, יש נוהגין לעשות בליל הסדר כל אחד קידוש לעצמו, גם הנשים. ויש לדון מהו המנהג בליל סדר פסח שחל במוצאי שבת, דחלק מהקידוש הוא ברכת הבדלה, ונשים אין עושות הבדלה לעצמן. ולדברינו, דדין הבדלה דיקנה"ז הוי דין קידוש, נראה דיכולות נשים לעשות יקנה"ז, אף דכולל הבדלה.

ובהסבר זה ניחא מש"כ המשנ"ב (סימן רצו סק"ח) בשם הא"ר דגם להנך דיושבים בקידוש ועומדים בהבדלה מ"מ ביקנה"ז יכולים לישב כיון דעיקרו דין קידוש וכמש"נ.

ונראה להוסיף לדינא, דמ"מ אם שכח ביקנה"ז לברך המבדיל, ועושה אח"כ הבדלה בפ"ע על כוס אחר, בזה גם לתוס' לא יהני לעשות על פת, דרק כשמבדיל בהדי הקידוש אמרי' דעיקרו הקידוש, ולא"ז איכא מגו דמהני לקידוש מהני להבדלה, משא"כ כשמבדיל בפ"ע ודאי בעי על יין ולא יהני על פת.

ולפי המבואר שפיר יש מקום להסתפק היכא דעשה יקנה"ז ולא היה קדוש במקום סעודה, דאפשר דאינו יוצא גם ידי חובת הבדלה שבקדוש, כיון דהך הבדלה היא גם ע"י מה שמקדש ומקבל קדושת יו"ט, דתרוייהו חובת יו"ט נינהו כדברי הרשב"ם הנ"ל, ושפיר י"ל דדין קדוש במקום סעודה נצרך גם לדין הבדלה של בין קודש לקודש. אכן, יש לדון דמ"מ כיון דאית ביה דין הבדלה, ובודאי דאם יבדיל על כוס בפ"ע ליכא דין במקום סעודה, א"כ גם בהבדלה דיקנה"ז שלא במקום סעודה יצא ידי חובת הבדלה.

ולדברינו, נראה בדינו של המג"א, לעיל, דבגוונא דמחוייב בהבדלה של מוצאי שבת ורוצה לעשות בר"ה יקנה"ז, פשיטא דלא יהני לומר לשון בין קודש לקודש. זאת, מלבד סברת המג"א דהוי שקר, והיינו משום דכל מה ששייך לומר דהקידוש דיו"ט עולה נמי להבדלה לשבת, הוא רק בגוונא דהיו"ט בא אחר השבת, ותרוייהו סמוכין אהדדי, דאז ע"י שאומר בין קודש לקודש בקידוש של יו"ט חשיב גם כמבדיל בין השבת ליו"ט, אבל כשהיו"ט והשבת אינם בזאח"ז לא שייך להבדיל על השבת ע"י הזכרת בין קודש לקודש, דהרי אז אין שייכות כלל בין היו"ט והשבת, ובמה שמקדש על היו"ט ביום ב' או ביום ג' אינו מבדיל על ידי זה את השבת ודוק. ונמצא א"כ שחייב להבדיל "בין קודש לחול", והוי תרי חיובים, חיוב קידוש וחיוב הבדלה, ולא שייכא כאן סברת הרשב"ם דל"ה חבילות משום דהוי

חדא מילתא, וא"כ צריך לעשותן על שני כוסות (ועוד דאיהו מחוייב בהבדלה של מוצאי שבת שהיא להבדיל בין קודש לחול, ול"ש לקיים חובה זו ע"י שיבדיל יקנה"ז). והם הם דברי המג"א הנ"ל, דיבדיל על כוס שני ויאמר המבדיל בין קודש לחול. והביאור הלכה הנז' חולק על המג"א בנקודה זו, מפני דס"ל דגם הבדלת בין קודש לחול ל"ש לעשות כעת, כיון דעכשיו כבר קודש יעוי"ש.



שכח להבדיל ביקנה"ז ומשלימו בשאר ימי השבוע

ויש לחקור בגוונא דשכח להבדיל במוצאי שבת שחל בו יו"ט, ולא הזכיר ביקנה"ז "המבדיל בין קודש לקודש", דאיך יבדיל אח"כ בשאר ימי השבוע. ולכאורה הדבר תלוי במה שדנו המג"א והביה"ל הנ"ל, דלדברי המג"א הנ"ל הכא יאמר המבדיל בין קודש לקודש, שהרי בא לתקן חובתו בהבדלה זו, ולדברי הביאור הלכה אין לו תקנה בתשלומין, דאם יאמר המבדיל בין קודש לקודש, הרי כבר עבר הקודש וכעת הוי חול, ואם יאמר המבדיל בין קודש לחול, הרי איהו נתחייב בהבדלה של בין קודש לקודש, וגדולי חכמי זמנינו דנו בזה [ובקובץ אורייתא (חלק ח' תשנ"ח עמוד קכז) כתבו בשם הגריש"א זצ"ל דיכול להבדיל בין קודש לחול, ובשם חתנו הגר"ח ק שליט"א הובא שם דאין לו תקנה]. ובתשובות הר צבי (או"ח סימן קסו) כתב דהיכא דצריך לקדש יקנה"ז ולסיים המבדיל בין קודש לקודש, ושכח מלהבדיל דיכול לצאת יד"ח הבדלה דשבת בהבדלה שיבדיל אח"כ במוצאי יו"ט שני, ובסיום הברכה של המבדיל בין קודש לחול, יכול לצאת יד"ח גם על ההבדלה שהיה צריך להבדיל בין קודש לקודש עכ"ד.

אמנם, נראה דיש לחלק בזה טובא מנידון של המג"א, והיינו דהכא יודה המג"א דמבדיל בין קודש לחול ולא אמרינן דהוא שקר. ונוסיף דברים לפי האמור לעיל, דבאמת גם בשבת שאחריה יש יו"ט איכא חיוב הבדלה, ויתכן דביסודו חיובו הוא בהבדלה שבין קודש לחול, כי יו"ט כלפי השבת קדושתו פחותה, אלא דכיון דמ"מ יו"ט הוי קודש קבעו חז"ל נוסחתו המבדיל בין קודש לקודש [וזה ביאור דברי המאירי והמרדכי הנ"ל, שכתבו דמצינו לשון הבדלה בתורה גם בין קודש לקודש, כדכתיב והבדילה הפרוכת וכו'], ותיקנו חז"ל דהקידוש של היו"ט,

כשמוזכיר בו המבדיל בין קודש לקודש, עולה לו להבדלת השבת, אבל אין הפשט בזה דכל חיובו הוא רק בהמבדיל בין קודש לקודש, דבעיקר הדין הוי ככל חיוב הבדלה, ורק דכיון דמקיים דין ההבדלה ע"י הקידוש דהיו"ט שפיר אומר המבדיל בין קודש לקודש.

ומעתה נראה דאם שכח במוצאי שבת שחל בו יו"ט לומר הבדלה ביקנה"ז, ובא להבדיל בשאר ימות השבוע, ודאי דיאמר המבדיל בין קודש לחול, כיון דזהו יסוד חיובו- דין הבדלה, שאכן נאמר גם בהבדלה דיקנה"ז, אלא דכשהוא עושה גם קידוש ליו"ט תיקנו דעולה לו עבור ההבדלה, ע"י שמוזכיר בין קודש לקודש, אבל כל שלא קיים באופן זה ובא להבדיל אח"כ, אכתי רמיא עליה חיוב הבדלה רגיל של המבדיל בין קודש לחול, ודוק היטב.

והנה פוסקי זמנינו (עי' שמירת שבת כהלכתה, פרק סב סכ"ב ובהערות שם, ושם פנ"ח ס"כ בהערה צד, בשם דודי מרן הגרש"ז אויערבך זצ"ל), דנו בבן ארץ ישראל ובן חו"ל שנודמנו יחד במוצאי שבת, ולבן חו"ל הוי יו"ט של גליות והבדלתו היא בין קודש לקודש, ואילו בן א"י מבדיל בין קודש לחול, ודנו בזה אם בן ארץ ישראל יכול להוציא את בן חו"ל. ולפי המבואר בריש דברינו, דהבדלה של יקנה"ז הוי הבדלה שמדיני קידוש, והקידוש של יו"ט הוא המבדיל, ושונה מדין הבדלה של בין קודש לחול, שפיר יש לדון, דהרי תרי דיני הבדלות הם, ואין בן ארץ ישראל יכול להוציא את בן חו"ל. וכמו כן יש לדון דבן חו"ל אינו יכול להוציא בן א"י בהבדלה דיקנה"ז, כיון דבן א"י מחוייב בהבדלה של בין קודש לחול. וראה בזה בשאילת יעב"ץ (ח"א סימן קסח) ובמסגרת השולחן (המובא בשד"ח מערכה ה אות יב), עי"ש.



הבדלה בתפילה ביו"ט שחל במוצאי שבת

ולפי יסוד דברינו בדין יקנה"ז, נראה דגם הבדלה בתפילה ביו"ט שחל במוצאי שבת, חלוקה ביסודה מדין הבדלה בתפילה בכל מוצאי שבת. לפיכך, הנוסח של ותודיענו ניתקן בתוך אתה בחרתנו, וגם תוכנו שונה מכל אתה חוננתנו, ועיקרו עוסק במעלת כלל ישראל על החוקים ומשפטים וכו', ומשום שהוא חלק מקדושת

היום דיו"ט, דכשמזכיר את היו"ט ניתקן להזכיר קדושת ישראל בהבדלה של ותודיענו עיש"ה.

ובמשנה ברורה בביאור הלכה בסימן רצד (ד"ה ואם טעה), כ' על דברי השו"ע (שם ס"א) דאם טעה ולא הבדיל דמשלים תפילתו ואינו חוזר, מפני שצריך להבדיל על הכוס, ואם טעם קודם שהבדיל על הכוס צריך לחזור ולהבדיל בתפילה, והביא הביה"ל בשם הפרמ"ג דה"ה ביו"ט שחל במו"ש, אם לא אמר ותודיענו אינו חוזר, מפני שמזכיר אח"כ הבדלה על הכוס של קידוש, ואם טעם אז אחר התפילה קודם שאמר הקידוש של יקנה"ז ג"כ צריך לחזור לראש התפלה כמו במו"ש, דכי משום שאכל גם קודם קידוש איתגורי איתגר עכ"ל, ומוכרח בדבריו דהבדלה דיקנה"ז הוי מדיני הקידוש, וכמש"נ, וזהו דסלקא דעתך דבטעם קודם יקנה"ז שאני, ולהכי כ' דכי משום שאכל קודם הקידוש איתגורי איתגר.



הרב אוריאל בנר

האם מותר לצער עצמו ולהישאר ער בליל שבועות

הקדמה

נמסר בשם הגר"ל שטינמן (כאיל תערוג מועדים עמוד רמ"ה): "לאחד שהעיר למה נשארים ערים בליל שבועות על חשבון תפילה רדומה ואח"כ ביטול תורה שישנים הרבה שעות, אמר רבנו בתוקף - השטייגן העצום... הוא חזק מאד ואין לזלזל בו כלל ואמר רבנו שלמנהג הזה יש הרבה חסרונות, מבטלים עונג יו"ט, הלימוד בלילה אינו באיכות... אבל בכל זאת סו"ס זהו מנהג ישראל^(א)."

עלינו להבין כיצד מבטלים עונג או שמחת יו"ט, האם אכן יש כאן בעיה הלכתית לכאורה, ואם כן, מדוע מותר הדבר.

עמד על נושא דומה כבר המהר"ל. דהנה על האמור בהגדה מעשה בחמשת התנאים שהיו מסובין בבני ברק, כתב האברבנאל (זבח פסח): "האמנם מה ראו השלמים האלה לספר בזה כל הלילה ולסלק שינה מעיניהם? הנה הוא לפי שהלילה הזה ליל שימורים הוא לה', וישראל לא היו ישנים כלל באותו הלילה כשיצאו ממצרים, כי חלק הראשון מהלילה התעסקו ביציאה, ולכן לא נתנו כל הלילה תנומה לעפעפיהם. ולפי שחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, לכן ראו הקדושים האלה לעשות כמעשיהם שמיד בתחלת הלילה התעסקו במצות המצה והמרור וזכר הפסח כמו שעשו אבותיהם במצרים, ואח"כ בשאר הלילה היו מספרים ביציאה, ובזה הראו את עצמם כאילו הם יצאו."

(א). וכך מצאנו גם בשם הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה ניסן - אלול, עמוד שע"ד): "פעם אמר לפניו תלמיד שלפי טבעו אם יהיה נייעור בלילה ישתבש עליו כל סדר היום שלאחריו וקשה עליו הדבר ביותר, והשיב רבנו שאמנם נכון הוא כשלעצמו היה ראוי שבכגון דא ישכב לישון כצורכו, אבל כלל גדול הוא בכל כגון דא, שהנהגה שנתפשטה ונתקבלה בקרב כל היראים והלומדים, יש להזהר בעצמו וכן לחנך את ביתו להתייחס לכך בכובד ראש, ולהשתדל לילך בדרך זו, ולכן בנידון דידן כיון שכך מנהג הלומדים בכל המקומות, אם לא ינהג כן אולי יחשב הדבר בעיני בני ובני ביתו כקלות ח"ו."

מדבריו לא נראה שראה בדבר בעיה, אלא ששאל מדוע עשו כן. אולם המהר"ל (גבורות ה' פרק נג) כתב: "הביא אחר זה מעשה זה להודיע איך היו מחכמים החכמים לספר ביציאת מצרים. ומה שהוצרך לומר שהיו מסובין בבני ברק שלא תאמר כי לא לשם מצוה של הלילה הזה היו מספרים כל הלילה ביציאת מצרים, רק בשביל תלמודם שהיו רוצים ללמוד, לכך אמר שהיו מסובין בבני ברק ואם היו לומדין היו לומדים בבית מדרשם. וכדי שלא יקשה לך איך היו מונעים את השינה מעיניהם ביום טוב, אמרו שלא היה צער להם, כי מחבוב המצוה היה הזמן קצר להם מאוד, שלא הרגישו עד שעלה עמוד השחר, וכל כך היה הזמן קצר להם שלא היו סבורים שעלה עמוד השחר, ובאו תלמידיהם ואמרו כבר הגיע זמן קריאת שמע"². א"כ המהר"ל מתייחס במפורש לשאלה העקרונית בעניין זה והוא אכן רואה בעיה בהישארות האדם ער כל ליל יו"ט. עלינו לברר את מקורם של הדברים.



האם כוללת מצות שמחה ביו"ט גם הימנעות מצער?

מה כוללת מצוות שמחת יום טוב? בפשטות, בשר ויין וכו' כדברי הגמרא בפסחים ק"ט, ע"א והרמב"ם בפ"ו מהלכות יו"ט הלכה י"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 דברים ט"ז 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". כלומר, צריך אדם לעשות מעשים של שמחה וזאת כדי להיות שמח וטוב לב, אך לא נאמר כאן האם יש איסור לעשות מעשים הגורמים לצער. ואם אין איסור, שמא אין כלל בעיה בעשיית דברים מצערים?³

(ב). העיר ידידי הרב עמיחי כנרתי שליט"א: "ויל"ע האם כך סובר גם הטור סוף סי' תפא, שהרי למד מהמעשה של התנאים חובה על כל אחד לנהוג כך".

אולם, המשנה במועד קטן (ח' ע"א) אומרת: "אמר רבי מאיר: מלקט אדם עצמות אביו ואמו, מפני ששמחה היא לו. רבי יוסי אומר: אבל הוא לו. לא יעורר אדם על מתו, ולא יספידנו קודם לרגל שלשים יום". ופסקו הרמב"ם (פי"א מהלכות אבל ה"ג) והשו"ע (יו"ד סימן תג ס"ד) כר' יוסי. משמע שיש איסור לעשות דבר הגורם צער.

וכתב הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה תפלה עמוד קצ"ז): "אפשר דיש מקום לדון שיהא אסור לראות בתחילה את המקדש בשבת ובמועד, כמו בליקוט עצמות, דאף ששמחה היא לו שמביא עצמות אביו לקבורת אבותיו וגם נמלטו מן הדין, אפילו הכי כיון דגם פתיך ביה צערא אסור לעשותו במועד, דאע"ג דילפינן דאין שמחה אלא בבשר, וכן אמרו משמחו בכסות נקיה, ובזה נראה דסגי בכזית בשר ביום וכזית בלילה... אבל עכ"פ מצות שמחה נוהגת ודאי כל היום וכל הלילה, ואינו רשאי להיות עצב אפילו רגע אחד, אלא שהדברים האלה מעוררים את האדם לשמחה, וה"נ גם כאן, כיון שהוא צער גדול שבימות החול מחויב לקרוע".

ונראה מדברי הגרש"ז שפירש את מחלוקת התנאים באופן כזה. בליקוט עצמות אביו יש צד של שמחה, ואפשר שהוא משמעותי בדרך כלל יותר מהצער, ולכן מתיר ר' מאיר, אבל ר' יוסי סובר שכיון שיש כאן צער מסוים, אסור לעשות כן. לפי זה אפשר שבעניין ראיית מקום המקדש יודה גם רבי מאיר (ונפ"מ לרמב"ן בתורת האדם שפסק כמותו, כמובא בטור ובית יוסף יו"ד ת"ג) שכן אין כאן צד שהדבר גורם שמחה.

מאידך, יש מקום לומר, שמא גם רבי יוסי מודה לרבי מאיר ויהיה לעיתים דבר משמח שהוא מתיר לעשותו, אף אם יש בו צער מועט, ורק בליקוט עצמות אסר רבי יוסי כיון שהצער רב, ולא רק "פתיך ביה" כדברי הגרש"ז א. אם נאמר כן, יהא מקום לדון ולומר שלפחות במקרים מסוימים, שמחתו של הנשאר ער בליל שבועות, בכך שהצליח להישאר ער ולתקן את התיקון, גוברת על הצער המסוים שגורם לעצמו".



ג). הערת העורך: ולכאורה פשוט שיש איסור, מהא דאסור להתענות ביו"ט. ויש לחלק בין צער שגורם לביטול השמחה (אכילת בשר ויין), לבין צער הנעשה מלבד השמחה ואינו מונעה (כגון חוסר שינה).
ד). הראה לי בני דוד נ"י.

ה). הבנת דעתו של ר' יוסי תלויה גם בהבנת דברי רבי מאיר. הגמרא מסבירה שמותר "מפני ששמחת הרגל עליו" ומסביר רש"י: "כלומר, הרבה הוא עוסק בשמחת הרגל ואינו מצטער במלקט עצמות אביו

אי ראיית נגע במועד

מקור נוסף בו רואים לכאורה את החובה להימנע מדברים מצערים מצוי באותה משנה במו"ק: "רבי מאיר אומר רואין את הנגעים בתחלה להקל אבל לא להחמיר וחכמים אומרים לא להקל ולא להחמיר". וכן שנינו בנגעים (פרק ג משנה ב): "חתן שנראה בו נגע נותנין לו שבעת ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו, וכן ברגל נותנין לו כל ימות הרגל". וכתב הרמב"ם בהלכות יום טוב (פרק ז הלכה טז): "אין רואין את הנגעים במועד שמא ימצא טמא ונמצא חגו נהפך לאבל", ובהלכות טומאת צרעת (פרק ט ה"ח) הסביר באופן מעט שונה: "...וכן ברגל נותנין לו כל ימות הרגל שנאמר וצוה הכהן ופנו את הבית וגו' אם המתינה תורה לדבר הרשות שלא יטמאו כליו קל וחומר לדבר מצוה". ואכן מדברי הרמב"ם הביא הגרי"א הרצוג ראייה לגבי השאלה אם מותר לכתוב בחוה"מ לצורך מבחן, וכתב (שו"ת היכל יצחק אורח חיים סימן נו): "...יש עוד נימוק נגדי נוסף, כידוע צריך להימנע מצער ולמנוע צער בחוה"מ, ולפיכך אין רואים נגעים בחוה"מ שמא יאמר הכהן טמא, ונמצא האדם מצטער, והדבר ידוע שברוב המקרים הנבחן אח"כ דואג ומיצר שמא לא

ואמו". כלומר, השאלה היא האם ליקוט העצמות מצליח להכחות את שמחת הרגל, אולם אם אכן היה גורם לכך לית מאן דפליג שאסור. לפי זה, סבור ר' יוסי ששמחת הרגל כהה עקב הצער. לעומת זאת, במשנה פרש רש"י את דעת רבי מאיר באופן שונה, וכתב: "מפני ששמחה היא לו - שקוברין בקברי אבותיו, ולא מצטער במועד". כלומר, אין הדבר נובע מעוצמת שמחת הרגל הגוברת על צער ליקוט העצמות, אלא שעצם ליקוט העצמות הוא שמחה (וכבר עמדו על סתירה זו בתוספות רעק"א על המשניות ובקרבן אורה) לפי זה אפשר שיסבור ר' יוסי שאין זו שמחה כה משמעותית אלא יותר קרוב לצער. לשתי הדרכים אפשר שזה נכון רק בצער כקבורת אבי.

ו. עמד על כך המעשה רוקח בהלכות טומאת צרעת, וז"ל: "אלא שבהלכות שביתת יום טוב נתן הטעם סתם משום שמחת הרגל, וכאן סמך הדבר על הפסוק כדאיתא בפ"ק דמועד קטן אכן נראה דיש מקום... דמהיה דנותנין לו כל ימות הרגל אין להכריח דהו"א מכיון שנדחה מפני תחילת הרגל שהוא יום טוב ידחה כל הרגל אבל אם נראה הנגע בחול המועד בתחילת ראותו מנלן דלא יראה ולכך הוצרך... בהלכות שביתת יום טוב שביאר דעתו דהיה דוכן ברגל אף אתחילת ראייתו בחול המועד קאמר". ויעויין עוד בנחל איתן על הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק ו) שדן בדבר לפי השיטות השונות בתוקפה של שמחת יו"ט בזמן הזה, וכתב, שגם "אי אמרינן כמ"ש תוס' במועד קטן דבזמן הזה הוי שמחת הרגל מדרבנן, אתי שפיר לשון וכן ברגל, לומר דאף בזמן הזה נותנין... ואל תתמה דהיאך התירו להמתין ראיית נגע מחמת מצוה דרבנן. דאטו דבר מצוה כתיב בקרא הא סתמא כתיב ומסרה הדבר לחכמים דיש יום שאי אתה רואה בו והם אמרו דגם בשביל מצות שמחה דרבנן אי אתה רואה. וגדולה מזו איכא (מאן) דס"ל התם דאף לדבר הרשות ממתנין. וא"כ אף למאן דאמר דבעי דבר מצוה מודה דסגי בדרבנן".

השיב כהוגן ולא הצליח, ונמצא שיצאו לו ימי המועד בצער, וזה לא נכון". גם על כך יש להעיר, האם כל סוגי הצער שווים? ולהיות מוטרד ממבחן - מצער כמו להיות מצורע, ואם כן גם להיות ער לילה שלם - אינו קשה כלהיות מצורע, ומותרים במועד. אמנם הגרי"א הרצוג לא ראה מקום לחלק, וכנ"ל גם המהר"ל.



"שמחה היא לאחר זמן"

בסוף דבריו שם כתב הגרי"א הרצוג: "ואין זה דומה למה שהתירו חז"ל לאשה, במסכת מועד קטן דף ט' ע"ב לסוד בשרה בסיד, שאעפ"י שהוא מיצר לה עכשיו שמחה היא לאחר זמן, ודי למבין". ובכך נפתח פתח לדון מתי אומרים כלל זה ששמחה היא לאחר זמן, שהרי כך נפסק להלכה (או"ח סימן תקמו סעיף ה): "וטופלת עצמה בסיד וכיוצא בו - והוא שתוכל לסלקו במועד". האם נוכל לומר כן על הנשאר ער ושמח בבוקר שהצליח במשימתו? צ"ב.

בספר פתח הדביר (או"ח ר"צ) דן בענין דומה, לימוד מעמיק בשבת הדורש עמל". וכותב בתוך דבריו: ... מה שטען על זה דכי מעיין ומבין דבר מתוך דבר בעיונו אדרבא ענג ושמחה הוא לו... לא מכרעא... דאין לעשות עיקר מאותה שמחה שישמח אחר שיבין נגד מה שמצטער תחילה עד שיבין, עוד... מי יודע בודאי שאחר שיטרח הרבה בעומק עיונו יזכה להבין אותו דבר על בוריו וישמח... ולא דמי לכלל הני דמיית... מו"ק ט ע"ב... דאע"פ שמצר עכשיו שמח הוא לאחר זמן דהתם השמחה שאח"כ היא ודאית... משא"כ הכא דדילמא לבסוף לא יבין...". אולם בנידוננו, לא תלויה השמחה ביכולת להגיע להבנה, שהיא אכן המוטלת בספק, ויש מקום לומר שאם ברור לו שישמח בכך שהצליח להשאר ער, יותר לו הדבר". ועדיין צ"ב.



ז). יש להקדים שנחלקו הדעות בשאלה האם בשבת ישנה חובת שמחה או רק עונג. יעויין למשל בתוספות (מועד קטן כג:): שכותבים במפורש ששבת עולה למנין ימי השבעה, מהטעם שאין מצוות שמחה בשבת. לעומת זאת על הפסוק (במדבר י, י) "וביום שמחתכם" כתוב בספרי: "וביום שמחתכם - אלו השבתות", אם נאמר שאין חובת שמחה, נצטרך לומר שלדעת פתח הדביר, דיון זה נכון גם בעניין עונג.

ח). הערת העורך: גם בלימוד בעיון ברור לו שישמח, אלא שמסופק אם יצליח להבין הפשט. וכן בנידוננו, אין זה ברור שאחר שהצטער חצי הלילה לא ירדם בחצי השניה.

האם תלוי הדבר בתוקפה של מצוות שמחת הרגל

בספר צמח יהודה להגרי"ז סגל (ח"א סימן כ') האריך לדון בשאלה "אם יש מניעת שמחת יו"ט בהזכרת נשמות". ובתוך הדברים שם כותב: "לכאורה יש מקום לומר בבאור המנהגים השונים שיש שלא מזכירים נשמות תוך י"ב חודש ואחרים שכן מזכירים, שזה פלוגתת הראשונים, דהנה... שיטת התוס' בפרק אלו מגלחין (מו"ק י"ד, ע"ב) דשמחת הרגל דרבנן, ושמחת היינו בשלמי שמחה... ואילו הרמב"ם (הלכות יו"ט ה, יז) כותב: אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים... יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד כראוי לו... הרי מפורש דשמחה של כל דבר שהיא מדאורייתא... ועפ"ז מובן דאמנם דיש לחוש למניעת שמחת יו"ט בשאר שמחות מתוך התפילות הרבות והדמעות של אותו שמזכיר הנשמות בתוך י"ב חודש כשלבבו עודנו חם... אלא כיון דעיקר מצוות השמחה בשאר דברים איננה מן התורה לא חיישינן כולי האי, אלא במידי דימנע מאכילה ושתיה שבהם עיקר מצוות השמחה, עכ"פ מדבריהם אבל לגרום מצב רוח וכיוצא אוסרים רק בהספדים וכיוצא שברור שהם מעכירים את מצב רוחו, אבל לשיטות הקדמונים דבכל שמחות הוא מן התורה... צריך לחוש לכל מיני הפרעות לשמחת החג".

אבחנה זו בין השיטות, מעוררת לחשוב, האם יכול להיות שגם בנידוננו יהיה הבדל בין הסוברים ששמחה בזה"ז דאורייתא לבין חולקים עליהם. זאת, מפני שהרב סגל מחדש שההבדל אינו רק בתוקף המצווה, אלא גם בשאלה מה אסור לעשות כיון שעלול למנוע השמחה. אולם אפשר שכל זה שייך רק בצער על מת, העשוי להתבטא בעוצמות שונות לפי טבעם של אנשים שונים, ואילו בעייפות, הצער הוא יותר חד משמע, כיון שהוא קשור יותר למצב גופני וצ"ב.



הסברי הגרי"ז סגל

אכן, בשו"ת צמח יהודה (חלק ג סימן קלט) דן הרב יהודה זרחיה סגל בהרחבה ישירות בשאלתנו וז"ל: "נשאלתי פעמים רבות ע"י ת"ח איך שרינן ביי"ט של שבועות להיות נעורים כל הלילה וכן בליל הו"ר ובשביעי של פסח, הרי ביום טוב

יש מ"ע של שמחה וחוסר שינה איננו במצב של שמחה^ט. ארבעה תירוצים מביא הרב סגל, (וגם אם נעיר עליהם כדרכה של תורה, אולם כמובן נשים לב שממקור קדוש חוצבו) הראשון ביניהם: "ולדעתי הקושיא היא בטעות, כי עוסק במצוה פטור מן המצוה נאמר (גם) על מצוה קיומית ולא דוקא על מצוה חיובית, והיסוד מההלכה כותבי ספרים ותפילין שפטורין מן ק"ש ומתפילין וכו' בסוכה (כ"ו א'), וכן נפסק ברמב"ם ובטור ובשו"ע, ואין חיוב לכתוב ספרים ותפילין, ולכן כשלומד תורה ועוסק במצוה זו פטור משמחת יום טוב באותו הזמן". על כך יש להעיר שבתלמוד תורה לא אמרינן עוסק במצוה, כאשר מדובר במצוה דגופו, ובסוף הדברים נוגע בכך הרב סגל ועדיין צ"ב.

ממשיך הרב סגל ודן: "וכי תימא הכא מיגרע גרע שכן הלימוד בלילות מאוחר שאדם עייף 'פוגע' במצות שמחת יום טוב, ולא רק שאיננו מקיימה אלא מזלזל בה", ועל כך הוא עונה מספר תירוצים: "זה ליתא, דכיון שפטור ממצות שמחת יום טוב תו איננה קיימת באותו רגע ולא אכפת לן הזלזול. ועוד נ"ל שאין חלילה לחשוב שמי שעוסק בתורה ומנדד שינה מעיניו נחשב מזלזל ח"ו בכבוד יום טוב, להיפך היו"ט עצמו מהללו שחולק כבוד לתורה ומתייגע ללמדה. ועוד אמינא, כי הלומד ע"מ לערוך תיקון, ולא חשוב מה שלומד, בליל שבועות והו"ר וז' ש"פ הרי גורם נחת ליו"ט שזוכה לתקן משהו".



הנאה רוחנית

בתירוצו השני הולך הרב סגל בכיוון אחר: "ועוד נ"ל עפ"י הזה"ק (פ' אמור ובהקדמת בראשית) דע"י שנעור בלילה ועושה תכשיטין ל'כלה' זוכה בבקר לקבל נבזבזין מהמלך הקדוש ברוך הוא ע"ש, א"כ נמצא שזוכה למתנות רוחניות וגשמיות עצומות מרבש"ע, וא"כ נהנה מלימוד זה כמו בבשר". על כך יש להעיר שלכאורה יש הבדל בין זכיה למעלות רוחניות לבין הנאה מורגשת, לפחות כלפי אנשים פשוטים.

ט). ומוסיף: "והרה"ג החסיד ר' שמואל וורהפטיג זצ"ל (תלמיד חברון וחסיד גור) אמר לי שמרן הגרי"ז מבריסק זי"ע היה אומר שאם ישנים ביי"ט יש בזה משום קיום מ"ע שמחת יום טוב, כמו בשבת שיש בזה עונג שבת".

גם את התירוץ הבא לא זכיתי להבין בתור גדר הלכתי רגיל: "ועוד, זהו רצונו של מקום ולא שייך לבא בטענות של ביטול שמחת יום טוב, דאדרבה זוהי שמחת יום טוב שמעלה את היו"ט ושמח בתורה ומשמח את קונו ויו"ט משתבח בזה".



כמו תענית חלום

התירוץ השלישי מסתמך על מקור בו מצינו שעונג שבת ושמחת יו"ט נדחים, מפני דבר חשוב "עוד יש לדמות זה לתענית חלום בשבת ויו"ט שמתענה בו ביום (שבת י"א) ולא חש לעונג שבת ומצות שמחת יום טוב".¹

והנה נחלקו ראשונים האם גם ביו"ט מתענים תענית חלום (הדברים דלהלן הם ע"פ שו"ת יחיה דעת חלק ד סימן כד). באור זרוע חלק ב' (סימן ת"ז) מבואר, שמתענים תענית חלום ביום טוב כמו בשבת. וכן פסק מרן בשלחן ערוך סימן תקס"ח סעיף ה'. אולם המהרי"ל (בסוף הלכות יום טוב) כתב, שאין להתענות ביום טוב תענית חלום, שרק בשבת, שכתוב בו וקראת לשבת עונג, מתענים תענית חלום, מפני שזהו העונג שלו שעל ידי התענית קורעים לו גזר דינו, אבל ברגלים נאמר שמחה, ושמחת בחגך, ואין שמחה אלא בבשר ויין, לפיכך אסור להתענות בהם אפילו תענית חלום. ובביאור דעת המתירים כתב ביחווה דעת (שם): "ואמנם אמת נכון הדבר שביום טוב יש גם כן דין שמחה, מה שאין כן בשבת שלא נאמר בו שמחה דרך ציווי, אלא עונג, מכל מקום יש לומר שהואיל וזה ראה חלום רע, והנה אימה חשכה נופלת עליו, לא יערב לנפשו אכול ושתה, כי כמו שער בנפשו, ולשמחה מה זו עושה, וחיייו תלויים לו מנגד, לכן על ידי התענית כשהוא יושב ועוסק בתורה על זה נאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב. ואין למדים שאי אפשר מהיכא דאפשר לשמוח בבשר ויין", ואם כן לכאורה אין לדמות זאת לאדם הנשאר ער כליל שבועות.

(י). ומעיר: "ואף ששם מתענה למחר על פגם זה, הכא לא שייך להתענות כיון ש'מצות' ת"ת ביגיעה בידו דרב חיליה, ואף שבעלמא ת"ת נדחה מקמי מצוה שאין לעשותה ע"י אחרים (מו"ק ט' ב') וכן הוא להלכה, אבל הכא הרי כבר אמרנו שאין לדחות עידן ת"ת זה, ופשוט איפוא שגדול שכרם, ומחלקם יהא חלקי".

גם לפי הסבר הנצי"ב לדין תענית חלום, עולה חילוק בין עניינם לענייננו. כתב הנצי"ב (מרומי שדה ר"ה י"ט ע"א): "... והנה מבואר כאן דרה"ש אסור להתענות. והא שכתב הרא"ש ז"ל בשלהי מכילתין בשם הרבה גאונים ז"ל דמותר להתענות ברה"ש, היינו בעת צרה ר"ל, כמו שהיה בימי הגאונים. וס"ל דכמו דמותר להתענות ת"ח בשבת משום שהוא כמו פקו"נ, ה"נ אפושי רחמי ברה"ש בעת צרה הוא פקו"נ". לדבריו, היתר תענית חלום בנוי על ההכרח הקיומי שבדבר וזה לא שייך בליל שבועות.

לעומת זאת, בחידושי הגר"ח סטנסיל (ראש השנה דף יח ע"ב) הסביר: "...והנה תענית חלום מתענין אפילו בשבת, וחזינן מזה דשייך תענית בשבת, רק דבכל מקום נדחה התענית מפני השבת משום דגם למחר יכולים להתענות על זה, ולמה שיתענו בשבת, אבל אם היה צריך להתענות דוקא בשבת וא"א לדחותו למחר, שפיר נוכל להתענות בשבת, ולפיכך בתענית חלום דאמרינן בגמ' שבת (דף י"א ע"ב) דיפה לחלום כשמתענין בו ביום א"כ אין לדחותו למחר, לכן מתענין שפיר בשבת". לפי זה, אין להבדיל בין שבת ליו"ט. מדבריו משמע שאין איסור בעצם הצום, אלא שכאשר בוחרים את השבת בלי סיבה יש בכך בעיה, אולי כעין בזיון, וזה חידוש. לפי דבריו יובנו דברי הרב סגל על תיקון ליל שבועות.



האם יש חיוב שמחה בלילה

תירוצ' רביעי כותב הרב סגל: "ועוד נ"ל דהא חלקהו חציו לה', ולילה זה מהחציו לה' (פסחים ס"ח ב') ודוק בכ"ז". מדבריו נראה שכל היממה מתחלקת לחציו לה' וחציו לכם, וליל שבועות הוא בכלל חציו לה', ולכן אין בו בעיה. והנה הרמב"ם (הלכות יום טוב פ"ו, הי"ט) כתב: "אף על פי שאכילה ושתייה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין לבתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה", מדבריו נראה שהלילה כלל אינו בכלל המצוה, ולפי זה התירוצ' יכול

להיות מרווח יותר, אלא שי"ל שאין חובה לעשות מעשים בלילה, אבל להיות שמח וטוב לב צריך להיות "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים" כלומר, כל היממה, ולכן אין להצטער גם בלילה^(א).



צער ביו"ט כשיש צד שמחה בדבר

ושמא ניתן לבאר את מנהג ישראל בדרך הבאה. הבית יוסף (או"ח סימן רפח) הביא את דברי האגור: "כתב האגור (סי' תב) בשם שבלי הלקט (סי' צג) דאיתא בהגדה שמצאו תלמידיו לרבי עקיבא שהיה בוכה בשבת ואמר זהו עונג לי יש מוכיחין מכאן שאדם שמזיק לו אכילתו דאז עונג לו שלא לאכול וכמעט שהוא אסור לאכול דהא מצער ליה במה שאוכל" עכ"ל. והובאו הדברים ברמ"א (וצ"ב מדוע השו"ע לא הביא זאת): "וכן מי שיש לו עונג אם יבכה, כדי שילך הצער מלבו, מותר לבכות בשבת". אמנם הט"ז הסב הדברים למקום אחר וכתב: "וכן מי שיש לו

(א). ועוד נזכיר שמפשט דברי הגמרא בסוכה מ"ח ע"א: "והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון". משמע שהלילות הם בכלל שמחה כפרש"י שם: "לשמחה שלפניו, לכוללו עם שבעת הימים, שיוזב שלמים בשביעי כדי לאכול ליל שמיני... ושאר הלילות לא צריכי ריבוי, דימים אפילו לילות במשמע, כדרכינן גבי סוכה (סוכה מג, א), וכי איצטריך - ללילי יום טוב האחרון איצטריך, דאינו בכלל שבעה". ובאר את שיטותיהם השפת אמת שם וכתב בין השאר: "כתב רש"י ז"ל דשאר הלילות א"צ קרא סוכה... והתוס' שם בפסחים כתבו דכיון דושמחתם דקרא קאי גם אלולב ולולב ימים ולא לילות לכך צריך קרא לרבות כל הלילות ג"כ ע"ש, ולפע"ד צ"ע דהא אפי' היכא דימים אף לילות בכלל מ"מ מנא לן לחייב לשמוח ביום ובלילה הא בסוכה גופי' קי"ל דאין חיוב לאכול ב' סעודות ביום ובלילה אלא דהמצוה נוהגת ביום ובלילה וכן בשמחה אין חיוב לשמוח כל היום רק לקיים בזה היום מצות שמחה והאיך מפורש בתורה שישמח ביום ובלילה אלא דהלילות הם בכלל הימים אבל שמחה חדא סגי רק דאיכא נ"מ איפכא דאי לילות בכלל מקיים המצוה בשמחת לילה וא"צ לשמוח שוב ביום, ולכן הי' אפשר לפע"ד לפרש כן הסוגיא דלרבות לילי יום טוב היינו דיוצאין בשמחת הלילה, ובדרך זה הי' מיושב שיטת הרמב"ם שלא הביא כלל הדין דליל שמיני וגם בשאר רגלים לא הביא דחייב בשמחה בלילה, ואדרבה מלשונו בה' יום טוב משמע דאוכלין ביום בשחרית ואחר המנחה עד הלילה משמע דבלילה אין חיוב בשמחה, ולמ"ש א"ש דס"ל דלעולם אין חיוב אלא לקיים שמחה בכל יום ובין שיקיימנה ביום או בלילה יוצא כנ"ל [וכ"מ לקמן (נ"ג) בשמחת בית השואבה שלא היו אוכלין ושותין אלא ביום ואם הי' חיוב מה"ת גם בלילה לא הי' שמחת ביה"ש פוטרת אותם], ובפה"מ להרמב"ם משמע דלא גרים כלל בגמ' לילי רק לרבות יום טוב האחרון, ואפשר דאפי' לגירסתנו פ"י כן הרמב"ם דהא דנקט לילי היא משום דבעי לסיים למעט לילי יום ראשון אבל באחרון לילה ויום שוין, אכן דעת רש"י ותוס' אינו כן ולשיטתם צ"ע גם בפסח ובעצרת אם איכא ג"כ חיוב בלילות".

עונג כו'. דאיתא באגדה שמצאו תלמידיו של רע"ק שהיה בוכה בשבת ואמר עונג יש לי ונ"ל דהיינו שמרוב דבקותו בהקב"ה זולגים עיניו דמעו' שכן מצינו ברע"ק בזוהר חדש שהיה בוכה מאוד באמרו שיר השירים באשר ידע היכן הדברים מגיעים וכ"ה מצוי במתפללים בכוונה, אבל כדי שיצא הצער ממנו שזכר רמ"א הוא תמוה דא"כ כל מי שמצטער ח"ו יבכה בשבת". אבל האליה רבה יישב: "ואני מצאתי בתשובות בנימן זאב סימן ר"י דמעשה דאגדה הנ"ל היה שהיה בוכה ר' עקיבא על מיתת ר' אליעזר, וא"כ נכון הוא פירוש רמ"א, ועוד הא פירש רש"י בתענית דף י"ב (ע"ב ד"ה ואפילו) טעם דתענית חלום כדי שיתבטל צער גופו כמ"ש בס"ג. ומה שהקשה א"כ כל מי שמצער יבכה, לא קשה מידי, דאין זה טבע כל אדם שילך צער מלבו בבכיתו, וגם לפי ענין הצער והלב יודע מרת נפשו ואם לעקל וכו' (עי' סנהדרין כו ע"א)". והמ"ב (סק"ד) סיכום: "כתב הט"ז היינו דוקא אם מחמת רוב דביקותו בהקב"ה... אבל בא"ר ותו"ש התירו כיון שע"י בכיתו ירוח לו".

לפי זה יש לומר, שמי שמתקשה להיות ער בליל שבועות, אבל יצטער אם ילך לישון, ומאידך ישמח בכך שהתאמץ ונשאר ער, שמא י"ל שהותר לו הדבר, כעין אדם הבוכה כדי להקל על עצמו.



האם דברי שבולי הלקט נכונים גם ביום טוב

אמנם דברי השבה"ל נאמרו בשבת, בה עיקר הענין הוא עונג ולא שמחה. וצריך לעיין האם ניתן ללמוד מדבריו גם ליו"ט. תשובה לכך מצויה בדברי העמודי אור (סימן ע"ו), בתחילה הוא מעלה ספק שאינו קשור לנושא דיונו, לעניין אונן במצוות שמחת יו"ט וז"ל: "ביום ראשון דחג השבועות שנת דרת"י מתה עלי אשתי... ונסתפקתי אם הותר לנו לבכות ביו"ט כי לבותינו סוערים... וסבור הייתי לדון כי עכ"פ בין מיתה לקבורה אין עלינו איסור הבכיה, דהא איסורא דבכיה הוא שלא להשבית שמחת יו"ט, וכיון שהיינו אונגין שנקברה בו ביום, ואונן פטור מכל המצוות, א"כ היינו פטורים גם משמחת יו"ט, דמאי שנא עשה זו משאר מצות עשה, ואף דפטור אונן מן המצוות מדרבנן הוא כמו שכתב בתשובת חכם צבי

סימן א, מ"מ הא יש בידם לעקור השוא"ת, היינו שלא לחייבנו בשמחה, וממילא כיון שאין עלינו חיוב השמחה, לא ידעתי אם יש להחשיב הבכיה לקום עשה או לא, בשגם להני דס"ל דעיקר שמחה היא בשלמים, והלוא בפשיטות נראה דאונן אסור בקדשים אף ברגל^(ב). והוא מסיים בדברים שיש בהם משום תשובה לשאלתנו: "ואם כי הדברים היו בלתי מוכרעים, ובפרט בעת המרירות ר"ל, מ"מ סמכתי על סברת הפוסקים דמי שהבכיה הוא תענוג לו מותר לבכות, וראיתי כי זולת זה הייתי משומם יותר, ומ"מ אחר הקבורה כוונתי דעתי לקיים בקצת היום שמחת יו"ט בשמחה שבלב, ולקבל דינו יתברך באהבה".

וכן משמע מדברי הגרמ"מ אפשטיין (לבוש מרדכי ב"ק הקדמה) שהסביר את מנהג יציאת מי שאינו אומר יזכור בשעת אמירת יזכור, באופן הבא: "דהנה קיי"ל אסור להזכיר נשמות בעת שחתן יש בבהמ"ד, כי אחרי שחתן בביהמ"ד יום טוב הוא לכל הקהל הקדוש אשר נמצאים אז בבית המדרש, ואיך יצערו נפשם בשעת חדוה, כי אחרי שחק לישראל להיות שמח בשמחת אחיו הישראלי, א"כ כשחג לאחיו גם הוא צריך לשמוח עמו בשמחתו בפניו, ואין לו להזכיר צערו אז בפניו, אשר בזה מראה הוא כי יש לו צער. ואף אם יהיו כמה אלפים בביהמ"ד, דוחה תפלת תחנון והזכרת נשמות של כל הקהל בשביל חתן אחד, כי יום טוב הוא לכל הקהל. ולפי"ז יקשה איך מזכירין נשמות ביום החג, מי גרע החג הזה של כל אחד מיור"ט של החתן.

אך פשוט כי אדרבה, עונג ונחת הוא להאיש אשר נגעו ה' בהצער הזה, עונג הוא לו להזכיר נשמת אבותיו ונעים לו הצער הזה. אך כל זה הוא להאיש אשר יש לו הצער וזוכרו, אך לא כן האיש אשר אין לו צער כזה, הוא בשמעו הזכרת הנשמות תעורר בלבבו אך רגשי צער, לא רגשי עונג, וא"כ בעת שיש אחד בביהמ"ד שאין לו הצער הזה אסור לכל הקהל להזכיר נשמות, כי הלא לא גרע האיש הזה מחתן בימי חתונתו ששבעת ימי המשתה יום טוב הוא לו, גם להאיש הזה יום טוב הוא, ואיך יזכירו הקהל נשמות. אך כדי לעשות נחת רוח לאלה שרוצים להזכיר, אשר להם הוא הרגש נעים להזכיר הנשמות, משום זה יוצאין

(ב). והוסיף העמודי אור: "וגם הספק הזה מתפשט לענין בנותי... דבהו לדעת כמה פוסקים ליתא למ"ע דשמחת יו"ט כלל, ועי' תשובת רעק"א סימן א ובהשמטות שם".

אלה שאין להם להזכיר, כדי שיוכלו אלה הצריכים להזכיר נשמת אבותיהם". גם מדבריו עולה שיו"ט דומה לשבת בעניין זה^(ג).

אולם מאידך, מסופר על מחותנו הסבא מסלובודקה (נחלת בנימין עמודים 69-70) שכאשר נפטר בנו (שהיה חתנו של הגרמ"מ אפשטיין) בחוה"מ סוכות, נסתפק האם גם ביו"ט מותר לבכות כשמתענג בכך, והסיק שבכיה סותרת שמחה ולכן הוא לא בכה עד צאת שמחת תורה. ואם נכונה שמועה זו, הרי שלדעתו אין תשובה זו מועילה בעניינו.



מחלוקת הגר"ש דבליצקי והציץ אליעזר על לימוד במהלך כל ליל בשבת

דיון דומה למה שנידון כאן מצוי סביב דברי הרמ"א באו"ח ר"צ סעיף א: "ואם רגיל בשינת צהרים אל יבטלנו, כי עונג הוא לו". ויש ללמוד מהדברים גם לענייננו. בספר זה השולחן^(ד) (ח"א סימן ר"צ) כותב הגר"ש דבליצקי: "אם רגיל בשנת צהרים וכו' נראה דאסור להיות ער כל ליל שבת קודש אפילו לעסוק בתורה, והוא מכל שכן ממה דכתב כאן דהרגיל בשנת צהרים אל יבטלנו וכ"ש שאין לבטל שינת הלילה. אחר כל מצאתי בכף החיים סימן ר"פ שכ"כ... ועיין רש"י כתובות ס"ב ע"ב ד"ה מע"ש, שכתב שהוא ליל תענוג ושביטה והנאת הגוף".

(ג). בציץ אליעזר (חי"ב סימן ל"ט) העיר: "והגרעין של עצם נימוק זה מצאתי בספר אוצר דינים ומנהגים ערך הזכרת נשמות שמביא לומר כן בשם ספר מנהגי בית יעקב סי' קכ"ה, והוא: דזכירת המתים משבר הלבבות וגורם בכי, אך לאותן שמחויבין להזכיר המתים מותר לבכות אפילו בשבת ויו"ט שיש לו עונג כשיבכה ויפיג צערו עי"ז (כאו"ח סי' רפ"ח), אבל מי שאין לו צורך בזה אם יראה אבותיו בוכין שמא יבכה עמהם ויבטל עונג שבת ויו"ט ע"ש". והביא מי שהקשה: "דלפי"ז יש מקום להמנהג הזה ביום טוב דכתיב והיית אך שמח, אבל ביו"כ היו יכולים להשאיר בביהכ"נ אף אותם שיש להם הורים דמה בכך שלבו יהי' נכנע ונשבר ביוה"כ אדרבה ואדרבה, ואילו השערי אפרים בשער י' סעי' ל"ב כותב שנהגו שמי שאביו ואמו בחיים יוצא מביהכ"נ בעת האמ"ר ביום טוב וימים נוראים, הרי שאף בימים נוראים יוצאים. ע"כ". ושם י"ל שאף ביו"כ אין מקום לעצבות אלא ללב נשבר וצ"ע.

(יד). הופנתי לשם ע"י הגר"ש פישר.

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ז סימן כג) האריך לחלוק על הדברים וכתב: "ולדעתי הפריז על המדה לפסוק בסכינא חריפא לאיסור מוחלט להיות ער כל ליל שב"ק אפילו לעסוק בתורה"^{טו}.

במהלך הדברים דוחה הציץ אליעזר את המובא בכף החיים בשם פתח הדביר ומזכיר את הדיון סביב דברי המהר"ל שהוזכרו בפתיחת דברינו: "ולענין מ"ש כת"ר שאח"כ מצא בכף החיים בסי' ר"פ סק"ה שכ"כ בשם פתה"ד. עיינתי בגוף דברי פתח הדביר שם וראיתי שמה שכותב לאסור זה הוא דוקא כשמצער עצמו בנדידת השינה ומה גם היכא שהיא גרמא בנזקין לו שלא יהא גופו בקו הבריאות לקיים מצוות ג' סעודות. אבל היכא שמחיבוב הלימוד אינו מרגיש שום צער ונזק במה שהוא ער מודה שפיר דאין עליו חיוב לישן מפאת שהוא ליל תענוג, ועפ"ז מתרץ עובדת הה' זקנים שהיו מסובים בליל פסח ומספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, ומביא מה שמבאר בדומה לזה גם המהר"ל מפראג וכותב דלא תקשי היאך היו מונעים שינה מעיניהם ביום טוב, כי לא היה להם צער כי מחיבוב המצוה היה הזמן קצר להם מאד שלא הרגישו עד שעלה עמוד השחר שם, והכי מבאר הפתח הדביר גם בסי' ר"צ אות ה' דהיכי דלת"ח הוא עונג להם מותר ואדרבה צער הוא להם כי לא טרחי לאסוקי שמעתתא ע"ש (ואכמ"ל לענין אם מותר

טו). על הראייה מרש"י כותב: "ואתחיל במה דסיים בראי' על כך מדברי רש"י בכתובות ד' ס"ב שכתב שהוא ליל תענוג ושבייתה והנאת הגוף, והנה שוברה של ראי' זאת בצדה, דיעוין בר"ן על הרי"ף שם דג"כ כותב בדיוק כלשון רש"י... שהוא ליל תענוג ושבייתה והנאת הגוף, ובכל זאת מצינו לו לעיל מיניה בדבריו על המשנה שם שמקשה דלמה לא הוזכרה במשנתנו עונת ת"ח שהיא אחת בשבת, ומתרץ מפני שאין לת"ח עונה קבועה וכו' דעונת ת"ח הדדים בעירם ג"כ משתנים כפי מה שהם צריכין לנדד שינה מעיניהם בענין למודם לטרוח בו והדבר ידוע שאין כל הזמנים שוים להם בכך ודאמרינן בגמ' דעונתן אחת בשבת היינו כשאין מתחדש להם בלימודם דבר ולפי שידוע שאין זה מצוי להם תמיד לא נשנית עונה שלהם במשנתנו ע"ש. הרי דאע"פ דמבואר בגמ' בהדי' דעונתן של ת"ח הוא מע"ש לע"ש, בכל זאת ביאר על כך הר"ן דמשו"ה לא נתפרש זה גם במשנה מפני שגם עונה זו של ליל שבת אינה קבוע להן בשעה שמתחדש להם אז בלימודם דבר ומנודים שינה מעיניהם בענין לימודם, א"כ הרי מוכח מזה דהיה פשוט להר"ן דמשום חידוש שמתחדש לת"ח בדרך לימודם מותר להם בליל שבת לנדד משום כך שינה מעיניהם, והיינו מפני שזהו התענוג וההנאה שלהם בליל תענוג זה. ויוצא דיורדת לפי"ז ראייתו לאיסורא מדברי רש"י שם, כי בלימוד יוצאים ג"כ ידי חובת התענוג ועל הראיה מהרמ"א כתב: "...יש לדחותה בנקל דאין משם ראי' כלל לאיסור להיות ער בליל שב"ק בכדי לעסוק בתורה, דהרי בשם המדובר במי שרגיל לישן ביום באותה שעה ורוצה בסתם להצטער ולבטלנה בשבת אחת משום איזה סיבה שהיא".

ללמוד בעיון בשבת שע"ז המדובר העיקרי בפתח הדביר שם בסי' ר"צ). ויש להעיר שהביטוי: "שמחיבוב הלימוד אינו מרגיש שום צער ונזק במה שהוא ער" אינו זהה ממש ל"מחיבוב המצוה היה הזמן קצר להם מאד שלא הרגישו עד שעלה עמוד השחר" וצ"ב.

ומסיים: "ועיינתי גם בספר צפיחית בדבש (לאביו של הבעל פתח הדביר ושכל דברי הפתח"ד שם מוסבים כמעט עליו) סימן כ"ד וראיתי שבכל אריכות דבריו שמצדד לאסור נדידת השינה בליל שבת המדובר הוא אך ורק כשמרגיש עי"כ איזה צער, אבל כל שמתעסק בטורח העיון והלכות עירניות והשינה לא אונסתו אלא שנתו נודדת מאליו מעיניו ואינו מרגיש שום צער... סובר ג"כ שפיר דליכא איסורא להיות ער בליל שבת. עיין שם. מכל האמור מתבאר לנו בפשיטות דלא כדברי כת"ר, אלא דאין כל איסור להיות ער בליל שבת וללמוד ולחדש חידושין דאורייתא טבין כל שאינו מצטער מזה והשינה אינה אונסתו, ומה גם כשזה עוד עונג לו, והוא מותר גמור".

נזכיר בענין זה גם מש"כ בילקוט יוסף (שבת א הערות סימן רצ אות יב): "לענין הלכה שאלתי למרן אאמו"ר שליט"א והשיב, דאף על פי שאין בזה איסור להיות ניעור כל הלילה ולעסוק בתורה בשמחה ובטוב לבב, מכל מקום ראוי והגון שילך לישון לכל הפחות איזה שעות, כדי שהדבר לא יגרום לו נזק ליום המחרת. והכל לפי מה שהוא אדם". הרי לפנינו מחלוקת הפוסקים בעניין דומה^{טז}.



טז). הערת העורך: ויש לחלק, שאין חיוב להיות ער בדווקא בליל שבת ולעסוק בתורה, ואילו בליל שבועות זה חיוב מיוחד ע"פ סוד.

הרב ת. י. הלוי

מרבני כולל זכרון קדושים בני ברק

שתי הלחם וקרבנות ציבור בחג השבועות

הנה יש לדון טובא בקרבנות שהקריבו בבית המקדש, שיבנה במהרה בימינו, בחג השבועות, כפי שנכתבו בתורה הק' בפר' אמור ובפר' פנחס. כל המעיין בסדר הפסוקים יראה שינוי בסדר ובמנין הקרבנות, וא"כ מהכא תצא הקריאה 'תורה היא וללמוד אני צריך' להבין טעם הדבר. ותו, בתפילת המוספין בחג השבועות - אשר בזאת אנו מקיימים 'ונשלמה פרים שפתינו' - אנו מזכירים רק את הפסוקים שבפר' פנחס ולא את פסוקי פר' אמור, ומקרא זה אומר דרשני. וביותר יהא קשה, דאף להצד שאין מזכירין אותם בתפילת המוספין, מ"מ למה לא נוציא עוד ספר תורה ונקרא את פרשת שתי הלחם. ע"כ בסייעתא דשמיא ובעזר אדון כל נלך ונחקור אחר שרשי הדברים, כפי שלמדנו חז"ל, ונדע טעם הגון ונכון בעניינים הללו.



א.

שתי הלחם

בראשונה נביא את הפסוקים שבחומש ויקרא בפר' אמור (פרק כ"ג):

(יז) ממושבתכם תביאו לחם תנופה שנים שני עשרנים סלת תהיינה חמץ תאפינה בכורים לה': (יח) והקרבתם על הלחם שבעת כבשים תמימים בני שנה ופר בן בקר אחד ואילם שנים יהיו עלה לה' ומנחתם ונסכיהם אשה ריח ניחח לה': (יט) ועשיתם שעיר עזים אחד לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים: (כ) והניף הכהן אתם על לחם הבכרים תנופה לפני ה' על שני כבשים קדש יהיו לה' לכהן:

מלשון הפסוקים מבואר דהביאו את שתי הלחם והקריבו עמהן קרבן עולה, הכולל שבע כבשים, פר אחד ושני אילים. כמו"כ, הקריבו שעיר עזים אחד לקרבן חטאת, ועוד שני כבשים, שהם היו כבשי עצרת ודיניהם מוגדר כזבחי שלמי

ציבור. יחד עם כבשי העצרת הניפו את שתי הלחם תנופה לפני ה', והכהנים אכלו את הלחם והכבשים. זאת תורת הקרבנות שהקריבו בחג הביכורים מחמת שתי הלחם.

ב.

מוספי היום

המעין היטב בפרשה זו יראה דלא מוזכר כלל קרבנות של מוספין היום שהקריבו בחג, כמו שכתוב בחומש במדבר פר' פנחס (פרק כ"ח):

(כו) וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבעתיכם מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו: (כו) והקרבתם עולה לריח ניחח לה' פרים בני בקר שנים איל אחד שבעה כבשים בני שנה: (כח) ומנחתם סלת בלולה בשמן שלשה עשרנים לפר האחד שני עשרנים לאיל האחד: (כט) עשרון עשרון לכבש האחד לשבעת הכבשים: (ל) שעיר עזים אחד לכפר עליכם: (לא) מלבד עלת התמיד ומנחתו תעשו תמימים יהיו לכם ונסכיהם:

עתה, בפר' פנחס, משלימה התורה את שאר הקרבנות שהקריבו בחג השבועות, דהיינו קרבן מוסף של חג השבועות, שהוא קרבן עולה הכולל שני פרים, איל אחד ושבעה כבשים, ובצירוף לזאת הקריבו גם נסכים. כמו"כ, הקריבו שעיר עזים אחד לקרבן חטאת. זהו פירוט הקרבנות מצד חובת היום, מלבד עולת התמיד, כבש אחד בבוקר וכבש אחד בין הערביים, כבכל יום ויום במשך כל השנה.

ג.

מנין הקרבנות

היוצא לנו מכל האמור בשתי פרשיות התורה הוא שהקריבו בחג הקציר עשרים וששה קרבנות ציבור. וזה הוא החשבון: שמונה עשר כבשים, שלשה פרים, שלשה אילים ושני שעירים, מלבד המנחות והנסכים הבאים יחד עם הקרבנות. וכן כותב אדוננו הרמב"ם בחיבורו (פ"ח מהלכ' תמידין ומוספין ה"א): "ביום חמשים מספירת

העומר, הוא חג השבועות, והוא עצרת, וביום הזה מקריבין מוסף כמו מוסף ראש חדש שני פרים ואיל ושבעה כבשים כולם עולות ושעיר חטאת, ואלו הן הקרבת האמורות בחומש הפקודים והם מוסף היום, ועוד מביאין יתר על המוסף ביום הזה מנחה חדשה שתי הלחם ומקריבין עם הלחם פר ושני אילים ושבעה כבשים, הכל עולות, ושעיר חטאת, ושני כבשים זבח שלמים, ואלו הן הקרבת האמורות בחומש ויקרא, נמצא הקרב ביום זה יתר על שני התמידין שלשה פרים ושלשה אילים וארבעה עשר כבשים, הכל עשרים בהמה עולות, ושני שעירי חטאות נאכלים, ושני כבשים שלמים נאכלים".

ד.

והנה הגמרא במנחות (דף מד: - מה.) דנה האם רשימת הקרבתו שבפר' פנחס היא רשימה שונה ונפרדת מהרשימה המופיעה בפר' אמור, או דילמא דבעצם הכל רשימה אחת היא, אלא דשינו את סדר הקרבתו, אך לא שינו או הוסיפו במנין הקרבתו, דהיינו, דיש להקריב שבעה כבשים וכמו"כ יש להקריב או פר אחד ושני אילים כמ"ש בפר' אמור, או להקריב שני פרים ואיל אחד כמ"ש בפר' פנחס, דבזאת אין אנו משנים את מנין הקרבתו. וזו היא לשון הגמ': "ודלמא פרים ואילים לאו אינהו, הא כבשים אינהו נינהו! מדהני אישתנו הני נמי דאחריני. ופרים ואילים ממאי דאשתנו? דלמא הכי קאמר רחמנא: אי בעי פר ושני אילים ליקרב, אי בעי שני פרים ואיל אחד ליקרב". ומשני הגמ': "לא, מדאשתני סדרן, ש"מ אחריני נינהו, כלו', דכמו דבכבשים יש להקריב שבעה, כך בפרים ואילים, דחזינן בשתי הפרשיות ששינו את הסדר והמנין ללמדנו דאחריני נינהו וכל אחד מיועד לחובת יומו". לפיכך, יש להקריב את מוספי היום ויש גם להקריב את הקרבתו הבאים עם שתי הלחם. ושתי הפרשיות עוסקות כל אחת בחובה אחרת. בפר' אמור עוסקים בחובת הבאת שתי הלחם עם הקרבתו, ובפר' פנחס עוסקים בחובת הבאת מוספי היום.

ה.

תפילת המוספין

אחר שזכינו לברר כל זאת, שומה עלינו ללבן ולברר ביתר שאת, למה בתפילת המוספין בחג השבועות אנו אומרים דייקא את הפסוקים מפר' פנחס, ולא אומרים כלל את הפרשה של שתי הלחם, דזהו הקרבן שמיוחד בחג הזה.

ואכן בספר שפת אמת על הש"ס (מנחות דף מה: בד"ה אר"ש) מצינו שהק' כן, וז"ל: "ולכאורה הי' אפשר לומר דהא אנן אין מזכירין בתפלת מוסף הקרבנות דכבשים ולחם" עכ"ל. והוא בא בתירוצו לחדש לנו יסוד ולבאר לנו את טעם הדבר בזה"ל: "ואפשר הטעם כיון דעיקר הוא הלחם הקרבן טפל אל המנחה ואין מזכירין רק הקרבנות ונסכיהם ולא מנחה", עכ"ל. וביאורו הוא כך, דהנה ידועים לכל דברי הרמב"ם (פ"א מהלכ' תפילה ונשיאת כפים ה"ה) וז"ל: "וכן תקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות, שתי תפלות בכל יום כנגד שני תמידין וכל יום שיש קרבן מוסף תקנו בו תפלה שלישית כנגד קרבן מוסף, ותפלה שהיא כנגד תמיד של בקר היא הנקראת תפלת השחר, ותפלה שכנגד תמיד של בין הערבים היא הנקראת תפלת מנחה ותפלה שכנגד המוספין היא נקראת תפלת המוספין", עכ"ל. ולפי זה מבאר לנו השפ"א כך, דאה"נ דבחג השבועות הקריבו קרבן מיוחד, והוא, שתי הלחם ואתו עמו שלשה עשר קרבנות, א"כ שתי הלחם הוא החלק העיקרי, והקרבנות שהקריבו הינם טפלים לשתי הלחם, והיות שהתפילות נתקנו דייקא כנגד קרבנות ולא כנגד מנחה ונסכים, אי לכך אין מזכירין בתפילת המוספין את שתי הלחם והקרבנות שעמו, כי לא נתקנה תפילה על כך.

ומוסיף עוד השפ"א לבאר בזה"ל: "אך לפ"ז קשה למה אין מזכירין הפר ואלים וכבשים דהם לכו"ע אין הלחם מעכבן, ע"כ נראה דכל הקרבנות שבתו"כ [פר' ויקרא] הואיל ולא הקריבו במדבר, אין אנן מזכירין אותם, כיון דגם במדבר לא קרבו הוי כמו שתלוי בארץ רק מה שהקריבו במדבר מוטל גם עלינו וחסר לנו לכן מזכירין אותם במקום הקרבה".



ו.

אם כן, יוצא לנו ביאור נפלא למה סידרו אנשי כנסת הגדולה ברוח קדשם את תפילת המוספין ותיקנו להתפלל את פרשת המוספין הכתובה בפר' פינחס, ולא תיקנו לומר את פרשת שתי הלחם שבפרשת אמור.

אך היות וכבר שנינו דאין בית המדרש בלא חידוש, נוסיף דיוק אשר יביא להארה נפלאה בענין הזה, והוא, דאה"נ דלא נתקנה פרשת שתי הלחם להאמר בתפילת המוספין וכמו שנתבאר לעיל, אך ממה שכתבה התורה בפר' המוספין 'וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבעתיכם' נתגלה לנו אור גדול ויקר. דהנה לכאורה אפשר להקשות קצת למה היתה התורה צריכה לכתוב את התיבות 'בהקריבכם מנחה חדשה', הרי פרשה זו לא איירי כלל בקרבנות של שתי הלחם אלא בפרשת המוספין של החג, וכמו שכתוב בפסוקים הבאים לאחמ"כ, וא"כ למה לן להזכיר דבר שלא במקומו, והיה צריך להיות כתוב בתורה כך: 'וביום הבכורים מקרא קדש יהיה לכם', אלא אפשר לחדש כאן חידוש גדול ונפלא עפ"י יסודו הנשגב של השפת אמת, דהיות ושתי הלחם הוא 'מנחה חדשה' ואתו עמו מקריבים י"ג קרבנות לחובת היום, א"כ מובן שפיר דלא מזכירים את הכל בתפילת המוספין, אך היות ופטור בלא כלום אי אפשר, כלו', הרי בחג הזה מקריבים מנחה חדשה, שבה מתירים את התבואה החדשה ואת הבאת הביכורים למקדש (כמבואר בסוגיא דמנחות דף סח.), לכן באה התורה להזכיר זאת 'בהקריבכם מנחה חדשה' גם בפרשה של מוספי היום, דלכל הפחות יהא מוזכר גם בתפילה שהביאו בחג 'מנחה חדשה' דהיינו 'שתי הלחם'.

ז.

קריאת הפרשה

ועתה נבוא לתרץ וליישב את הקושיא השלישית, למה אין קוראים בתורה את פרשת שתי הלחם, ובאמת דקושיא זאת כבר הקשה ואף תירץ החתם סופר זיע"א בדרשות (ח"ב דף רצב טור ד') וז"ל: "תמהתי על מה ולמה לא מוציאים ג' ספרים לקרות בא' וספרתם לכם וגו' והקרבתם וגו' לקרות בסדר ז' כבשי עצרת ושעיר

חטאת לכפר וכו' א"כ למה יגרע", עכ"ל. ומתרץ ע"כ בזה"ל: "ונ"ל כיון שכבר קראו שעיר חטאת שבפר' פינחס [שעיר עזים אחד לכפר עליכם], ושני שעירים לכפר ביום א' למה, בשלמא השעירים בעצמם באים על טומאת מקדש וקדשיו וכו' אך בעו"ה אין לנו מקדש וקדשיו ומ"מ אגב מכפר ג"כ מקופיא על שאר עבירות ובהנך לא נדקדק להקריב ב' ביום א' וכו' מ"מ אין לנו להזכירו בתפילה וגם בפסוק שבתורה לא הזכירו כי הפסוק אינו אלא למקראה וכו' ולמקרא לא צריך ב' ביום אחד", ע"כ.

חזינן מדבריו הק' שהיות וכהיום עדיין אין לנו מקדש וקדשיו, לצערנו הרב, וכל פעולותינו שאנו עושים בימי המועדים הינם זכר והזכרה למה שהיה, וטעם חובת הזכירה הוא כדי לזכור ולדעת את העבר שהיה לנו ואיננו, א"כ די בזה שאנו מזכירים רק חלק ממה שהיו מקריבים אז בבית המקדש.



ח.

סדר ההקרבה

אחר שנתבארו לנו טעמי הדברים וסיבת הזכרת כל דבר, נבוא לבאר בעזה"י בטוטו"ד האיך היה סדר הקרבת כל קרבנות הציבור ביום חג השבועות בבית המקדש, מה קדם למי, ומה הקריבו קודם, האם הקריבו בראשונה את כל הקרבנות של מוספי היום, או שהקדימו להקריב את הקרבנות של שתי הלחם.

היעב"ץ, בסידורו בית יעקב (שער המזרח, אורח ב' ליו"ט של עצרת, אות כח), כתב בסדר עבודת מוסף של עצרת אשר קדמו להקריב את מוספי היום ומנחתם ואח"כ הביאו את שתי הלחם ואתו עמו פר אחד ושני אילים ושבעה כבשים, כולן עולות, ושעיר אחד חטאת, וכך היה סדר הקרבתם והקרבת מנחתם, ומסיים שם בלשונו הזהב: "וזהי עבודת קרבן מוסף של עצרת ושתי הלחם בבית אלקינו שיבנה במהרה בימינו אמן". מדבריו חזי' דשיטתו [ואפשר דזו היא ג"כ שיטת רש"י ביומא] דסדר הקרבת הקרבנות היה דקרבן המוספין קדם לקרבן שתי הלחם.



ט.

אמנם במנחת חינוך (מצוה שז) מוכח לכאורה דלא כשיטת היעב"ץ, והוא בא להרחיב בדבריו בביאור שיטות הראשונים וראייתם, ואנו נלך בדרכיו לסכם דבר דיבור על אופניו, ונקיים בכך את הכתוב 'ונשלמה פרים שפתינו'. בתחילת דבריו הוא כותב, עפ"י יסוד דברי הרמב"ם, דהן קרבנות המוספין והן קרבנות הבאים עם שתי הלחם הם חובת היום ואף שוין הם מצד דין קדימה, וא"כ סדר ההקרבה היה עפ"י סוגי הקרבנות. וז"ל הזהב: "כאן [בחג השבועות] השעירים היו קודמים לכולם ואח"כ העולות, ובעולות אלו הבאים בגלל מוסף היום והבאים בגלל הלחם, נראה דשניהם שוים, דאין על המוסף דין קדימה על הקרבנות הנ"ל הבאים בגלל הלחם, כיון דהם חובת היום אפי' אם אין לחם וכו', א"כ ה"ל חובת היום כמו מוספין, ותדיר אין כאן כי מוספי עצרת הם פ"א בשנה והקרבנות הללו ג"כ, א"כ כולם שוים, ע"כ יקריבו השלשה פרים קודם, והשלשה אילים קודם להכבשים, ושעירי חטאת קודמים לכולם, ואח"ז השלמי צבור דהיינו השני כבשים", עכ"ל.

וכדי לפשט את הדברים כשמלה פרושה נביא להדיא את סדר ההקרבה. בראשונה הקריבו כבש - תמיד של שחר, ואח"כ הקריבו את שני שעירי החטאת, ואחריהם הקריבו את שני כבשי עצרת - שלמי ציבור אחר שהניפו אותם עם המנחה חדשה - שתי הלחם. אחר זאת הקריבו את השלשה פרים ושלשת האילים, אח"כ הקריבו את הארבעה עשר כבשים, ולסיום הקריבו כבש - תמיד של בין הערביים. סה"כ הקריבו עשרים ושש קרבנות ציבור, כפי שנתבאר לעיל.

ובהמשך הדברים מפלפל המנח"ח בארוכה לבאר את שיטת הרמב"ם, דאולי נימא דהקריבו קודם את קרבנות המוספין ואח"כ הקריבו את כל הקרבנות הבאים עם שתי הלחם, אך מחמת אריכות הענין והרחבת המקורות לא נפרט את כל הספיקות והצדדים, אלא נביא את מסקנתו וסיכום הדברים - כפי שהוא כבר כתב בתחילת הענין - דכל קרבנות היום שוים הם ואין דין קדימה לאחד יותר מהשני, וז"ל: "כי באמת כיון דשניהם חובת היום והקרבנות הבאים בשביל הלחם הוי ג"כ באים בגלל היום כיון דאין הלחם מעכבן. א"כ בודאי אין לא' דין קדימה על חברו ע"כ שני השעירים קודמים לכל דחטאת קודמת ואח"כ השלשה פרים ושלשה האילים וי"ד כבשים כנ"ל בעזה"י".



י.

אכילת המנחה

כפי המבואר ומפורש לעיל, יחד עם שתי הלחם הביאו שני כבשים, והם היו כבשי עצרת שלמי ציבור, וכתוב בתורה הק' סדר העבודה שהיו עושים: "והניף הכהן אתם על לחם הבכרים תנופה לפני ה' על שני כבשים קדש יהיו לה' לכהן". כלו', דהיו מניפים את שתי הלחם יחד עם שני הכבשים, והם היו נאכלים לכהנים. שתי הלחם היה מתחלק באופן הזה: הכהן הגדול היה נוטל אחת מן החלות, ואת החלה השניה היו מחלקים לכל המשמרות. והכבשים היו זבחי שלמים ונאכלים אותו היום וחצי הלילה, כבשר קדשי קדשים. וכ"כ הרמב"ם ביד החזקה (פ"ח מהל' תמידין ומוספין הי"א).

יא.

ונסיים סוגיא דילן בדברי הגמ' בראש השנה (טז:): "תניא, אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא וכו' מפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת, מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא, אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן", עכ"ל הגמ'. ונבאר את דברי הגמ' בדרך אפשר עפ"י דרך החסידות, דפירות האילן הכוונה היא על הצאצאים היוצאים מן האילן, הלא הם ההורים, ובאה הגמ' לומר דהקב"ה אומר לבני ישראל: "הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן". דהיינו, שתי הלחם בא לרמוז על שני ההורים, דאם הם מקבלים על עצמם בחג השבועות זמן מתן תורתנו, לבוא לפני ה', היינו, קבלת עול תורה ועול מצות, אזי הם מתברכים שפירותיהם, ה"ה הילדים, יהיו בנים גונים ומבורכים בברכת ה' והתורה.

ואנו תפילה לפני אבינו שבשמים נותן התורה שנזכה לקבל את התורה באנפין נהירין, בשמחה ובחדוות הלב, ונשריש זאת אצל כולנו כיתד שלא תמוט, ועי"כ נזכה כולנו להתברך בכל טוב סלה, כיה"ר אמן.

הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו

עיון בקשר שבין מהותו של מקרא-קודש חג השבועות לזמן מתן תורה

א.

מדוע לא גילתה התורה את התאריך המדויק של מעמד הר סיני

"שלא נשכח מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתנו, אבל יהיו עינינו ולבנו שם כל הימים" (רמב"ן בספר המצוות).
 "ועוד שאלתי מרבתי ומחברי זה כמה שנים, למה לא נאמר בתורה בפירוש כי ביום הזה נתתי לכם את התורה, כמו שנאמר הטעם בחג המצות ובחג הסוכות?" (ספר מלמד התלמידים, לרבינו יעקב ב"ר אבא מרי חותנו של ר"ש אבן תיבון, עמוד ק"כ).

למעמד הר סיני אין תאריך!

הוא אירע, ככתוב, בחודש השלישי לצאת בני ישראל ממצרים, אולם תאריך מפורט יותר התורה לא מזכירה. גם כאשר משה רבינו חזר כעבור ארבעים שנה בפני בני ישראל על רשמי המעמד ועל עשרת הדברות וציוה לא לשכוח את "יום אשר עמדת בחורב", הוא לא התייחס לתאריך המסוים בו אירע המעמד.

לעומת זאת, התורה מתייחסת למועד המדויק של יציאת מצרים, והיא קבעה חג מיוחד לדורות בדיוק ביום זה: "והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה... והיה היום הזה לכם לזכרון וחתם אתו חג לה' לדרתיכם חקת עולם תחגהו" (שמות י"ב).

הדבר מעורר מחשבה כאילו אכן ובאמת אין למעמד הר סיני תאריך, אין לו "יום זכרון" שנת, ולא מצווה מעשית - כל כולנו עדים להיותו, כלל האומה, נביאי ישראל וחכמיהם, לומדי התורה לדורותיהם, מאמיני הייחוד ומקדשי השם, מהווים בעצם היותם תזכורת חיה כי "אתה נגלית בהר קדשך... מן השמים השמעת קולך".

האוצר ♦ גיליון ט"ז

מעמד הר סיני לא מכומת לתאריך אחד, הוא מתפרש ומתפשט על כל הימים, מתעלה מעל כל הזמנים, חוצה חילופי עונות וחודשים, מקיף את כל ההווה הישראלית ובכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת. כל שכן שנתנית התורה חוקותיה ומצוותיה ששורשם וראשיתם באותו מעמד, אינם מצטמצמים ליום זיכרון שנתי, הם לב ליבה של כל עמידתנו לפני ה'. וכדברי התרגום: קול גדול ולא יסף – ולא פסק!

כך פירש בעל התורת חיים (בבא מציעא פ"ה.): "דלהכי יסדו בחתימת ברכת התורה ברוך אתה ה' נותן התורה ולא תיקנו לומר נתן התורה, כמו שתיקנו לומר בפתיחת הברכה ההיא, רמז שעוד היום הוא נותן התורה והוא קול שפע הבא ממנו למי שזוכה בו, ונראה דהדא הוא דכתיב מגיד דבריו ליעקב ולא כתיב הגיד דבריו ליעקב משמע נמי כי עוד היום מגיד דבריו ליעקב".

נתינת התורה מדלגת על ימים ושנים. כל לומד תורה היום משול הוא כמקבל התורה בסיני. כך רואה זאת גם ספר הזוהר (ריש חוקת, מתורגם): "בא וראה דברי התורה קדושים הם, עליונים הם, מתוקים הם, כמו שכתוב, "הנחמדים מזהב" כו', כל העוסק בתורה כאילו עומד כל יום על הר סיני לקבל התורה, וזה שכתוב 'היום הזה נהיית לעם'". וביאר הנפש החיים (שער ד' י"ד): "והטעם שכמו שבעת המעמד המקודש נתדבקו כביכול בדבורו יתברך, כן גם עתה בכל עת ממש שהאדם עוסק והוגה בה, הוא דבוק על ידה בדבורו יתברך ממש, מחמת שהכל מאמר פיו יתברך למשה בסיני" (וראה גם דברי בעל הקדושת לוי פרשת ואתחנן).

לפי הסתכלות זו נבין מדוע אין ציווי מן התורה לזכור מידי שנה את מעמד הר סיני ומתן תורה ביום מסוים, וכמו שאין מצווה מן התורה להקדיש יום בשנה לזכור את יחוד השם. אמונת הייחוד, כמו גם קבלת התורה, מהוות את יסודות הקיום של אומתנו, ולכן הן אינן נזקקות לציון מיוחד או לתזכורת.

נעיין בביאורם של שלושה מחכמי ספרד בסוף תקופת הראשונים שעמדו על השאלה מפני מה לא קבעה תורה יום חג לציון מתן תורה:

בשנת תרנ"ד הודפס בברלין מכתב-יד ספר מדרשי התורה לקדוש רבי שלמה אשתרוק (נרצח בכרצלונה בגזירות קנ"א). בספרו (עמוד 118) עמד על השאלה, וכך כתב: "יש לתמוה למה לא נתבאר בתורה בחג השבועות כי בו נתנה התורה,

כאמרנו בתפלה יום מתן תורתנו, כמו שנתבאר בשאר המועדים... עד שנפל המחלוקת אם בששה בסיון או בשבעה בו. התשובה לשתי סבות: האחת לבל יחשוב החושב שהתורה תלויה בזמן, וזה שכבר נבראת אלפים קודם שנברא העולם ואלפים שנה עד והנפש אשר עשו בחרן, ולא היה מצפה רק עם הראוי לקבלה זה יהיה אחר תמ"ח שנה. וזהו אמרם שהתורה נבראת בשביל ישראל, לזה לא פרסם רק הכנת ישראל לקבלה. והשנית שתהא חביבה עליך בכל יום כאלו היום ניתנה מחדש לאותו יום שיבינה. אמנם אין ספק שהוקבע החג ביום שנקבע לתת בו התורה והוא חג השבועות..."

בסגנון אחר כתב בתירוצו השני רבי יצחק עראמה בעל עקידת יצחק (ויקרא שער סו, פרשת אמור): "והנה יש בכאן שאלה חזקה, והיא כי למה לא פירשה התורה כי היום הזה שהוא חג השבועות נזכר ונעשה לזכר מתן התורה האלהית וקבלתה כמו שחוייב ממה שביארנוהו וממה שהוחזק בידנו ממנהגנו ומנהג אבותינו בתקוני תפלותנו וקריאת פרשיותינו, על הדרך שפירשה בחג המצות ובחג הסוכות, גם ביום הדין ויום הכיפורים. אלא שיש לי להשיב בזה שתי תשובות. האחד כי אין שום מבוא לתורה לצוות על זה הענין כי אם אחר קבלתה" כן איך תצוה התורה שנחוג יום קבלתה והתחלת מציאותה אם אין אנו חייבין לשמוע בקולה, אם לא בהיות זה מקובל אצלנו לאמת תחלה.

והשני לפי שזכרון התורה וקבלתה אינו לזמן מיוחד כשאר ענייני המועדים הנזכרים, רק מצותה בכל יום ובכל עת ובכל שעה דכתיב (יהושע א') 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה'. ובכל יום ויום אנו מצווין שיהיו חדשים וחביבין בעינינו כיום שנתנו בו דכתיב (דברים כ"ו) 'היום הזה ה' אלהיך מצוך' וגו'. ...ולזה צותה התורה ביום הבכורים, ולענין מתן תורה סמכה על הפרסום הנכתב מפורש בפרשת בחדש השלישי (שמות י"ט) אשר הוא פרסום נפלא שאי אפשר להתעלם".

האברבנאל (ויקרא פרק כג), שהושפע מבעל העקידה, מבאר יותר: "והנה לא נתנה תורה טעם לחג הזה שיהיה זכר ליום מתן תורה, לפי שלא הוקבע החג לזכרון מתן תורתנו, כי התורה האלהית אשר היתה בידינו והנבואה אשר היא

(א). מעין דברי הראשונים ז"ל (ראה השגות הרמב"ן על ספר המצוות, עשה א') שכתבו שאין שום טעם שתהא האמונה במציאות השם מצוה, לפי שאין מצווה מבלי שיקדם מציאות מצווה.

בידינו עדי' על עצמה ואין צורך לקדש יום לזכור אותה. אבל היה טעם חג השבועות להיותו התחלת קציר חטים, ...ואין ספק שביום חג השבועות ניתנה התורה, אבל לא נצטווה החג על זכירתה². וכן תמצא ביום התרועה שנאמר זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון, עם כל זה לא נאמר שעל כך צוה יתברך לעשות יום תרועה זכרון לבריאת עולם אלא להיותו יום הדין. כן הוא בחג השבועות שהוא זמן מתן תורתנו אבל לא נצטווה החג לזכרון זה כי אם להיותו תחלת קציר החטים, וכן נאמר בסדר משפטים וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה... ובסדר כי תשא... ובסדר פנחס... ובסדר ראה... הנך רואה שלא נקרא זה החג אלא על שם השבועות ולא נצטווה כי אם מפני הבכורים לא לזכרון מתן תורה, ולזה נאמר בחג השבועות בעצם היום הזה כי מפני עצומו של אותו יום להיותו בכורי קציר חטים נצטווה לא מפני מה שהיה מממן תורה...".

וכך כתבו עוד מרבתינו, ראה כלי יקר (ויקרא פרק כ"ג ט"ז: "ואם כן כל יום הוא מתן תורה אצל ההוגים בה על כן אין ראוי להגביל יום ידוע לנתינתה". וכן סיכם זאת בקצרה בעל הערוך השולחן (אורח חיים סימן תצ"ד סעיף ב'): "לפי שהתורה כשניתנה ניתנה לעד ולעולמי עולמים ואין שייך לקבוע יום מיוחד בשביל זה".

לפי דרכם נבין את ביאורו של המבי"ט (בית אלקים שער היסודות פרק ל"ז) מדוע אין מצוה פרטית על עניין מתן תורה בחג השבועות, וכה כתב: "והיו חג המצות וחג הסוכות רמז ליציאת מצרים ולמה שקרה לישראל בזמן יציאתם ואחרי כן, והם דברים פרטיים חמץ ומצה בפסח וסוכה בימי החג. אבל חג השבועות הרומז למתן תורה אין בו דבר פרטי באותו יום מפני שהוא כולל כל התורה כולה הכלולה בעשרת הדברות שנשפכו ביום המקודש ההוא". לדעתו ציון קבלת התורה אינו יכול להצטמצם למצווה פרטית, ולדעת אחרים מרבתינו, כאמור, אף לא ליום פרטי.

נזכיר ביאור נפלא בענין זה מרבי יוסף שאול נתנזון (דברי שאול, ויקרא פרק כ"ג פסוק כ"ז): "הגידו לי קושיא בשם הרב אבן שועב... דמקום שאינו אלא יום אחד יום טוב כתיב יום, וכן יסדו אנשי כנסת הגדולה בתפלותיהם דבראש השנה ויום הכפור כתב הנוסחא יום, ובפסח ובסוכות לפי שהן שבעה ושמונה יסדו אנשי כנסת

(ב). ודלא כבעל מדרשי התורה.

הגדולה זמן. אך בשבועות שיסדו זמן מתן תורתנו קשה שאינו אלא יום אחד. והשבתי לפי שהזמן מתן תורתנו נמשך משם ולהלאה תמיד, לכך נקט בלשון זמן. וגם לפי מה שמבואר במדרשים (תנחומא בראשית א') שהתורה הקדושה נכתבה באש שחורה על גבי אש לבנה עוד קודם בריאת עולם... ואם כן שייך לשון זמן שנמשך זמן רב...".

להלן נשתמש בהבנה זו כדי להגדיר ולחדד את טעם ושורש חג השבועות מן התורה. נראה כי אכן חג השבועות אינו מיוסד על היותו חל בזמן מתן תורה, אלא על ההודאה על הקציר והקרבת שני הלחם, וכפי שנאריך בהמשך. ברבות הימים קבלו ישראל על עצמם יום שמחה, בחג השבועות, להראות כי מרוצים ושמחים הם בתורה ובמצוותיה, וכללו את עניין מעמד הר סיני וקבלת התורה בתכני חג השבועות, ועל כך להלן.

יש להדגיש, הגם כי הרעיון לפיו הסיבה שאין התורה מזכירה את יום מתן תורה מופיע אצל הרבה מרבתינו, כפי שהובא לעיל, הרי שלא כולם תמימי דעה שזו גם הגדרת החג, דהיינו שחג השבועות לא הוקבע על עניין מתן תורה. אפשר להחיל את העיקרון רק לגבי פרטי היום ואיזכוריו בתורה, ולא על מהות היום. אנו השתמשנו ביסוד זה אף לביאור הגדרת היום וסיבת קביעותו.

הגדרת מהות החג כאינו בא על ענין מתן תורה מצאנו גם בשם רבי חיים מבריסק: "הרב [יוסף דב סולובייצ'יק מבוסטון] סיפר, שסבו הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל החשיב את חג השבועות לחג שתי הלחם, יום הביכורים, ולא לחג של מתן תורה. בתורה לא נאמר 'זמן מתן תורתנו', את התורה עלינו להשיג בעצמנו. רבי חיים קרא תמיד את עשרת הדברות בטעם התחתון גם ביום טוב הראשון של שבועות, ונימקו שאין אנו מעיזים לומר שאנו עושים מתן תורה דבר זה" (מועדי הרב עמוד 159). ובענין הנהגתו בקריאת עשרת הדברות ראה גם בספר חכמה ודעת לרבי משה שטרנבוך שמות כ' א'^ג.



ג). אכן אין לשלול שאף על פי שלא מצאנו בכתובים, הרי יתכן ובמנהג ישראל הקדום או בסדרי התפילה הקדומה בחג השבועות היה זיכרון גם למעמד הר סיני וכריתת הברית בין ישראל לה'. אולי זכר לזה בשמחה היתירה ביום כיפור ששררה, לדעת חז"ל (בסוף תענית וכדלהלן), גם בעקבות היות יום זה

ב.

מעמד הר סיני מול קבלת התורה

"מעמד הר סיני היה בראש ובראשונה המעמד אשר בו ניתנה תורה לעם ישראל, אך חשיבותו של המעמד אינו נובע רק מעצם העובדה שניתנה בו תורה, אלא משום שהוא עמוד שהאמונה סובבת עליו, וממנו אנו שואבים את הכוחות לעמוד בכל הנסיונות שבאים עלינו במהלך הדורות" (רבי דב יפה, לעבדך באמת עמוד ל"ז).

שתי הנקודות של בעל העקידה, המבארות את שתיקת התורה ביחס לקביעות יום מעמד הר סיני לדורות, מייצגות שני רבדים במעמד הר סיני, שלא הוקבעו ביום זכרון לדורות.

שני חלקים היו באותו מעמד בהר סיני (ביטוי שאגב, מופיע לראשונה כנראה בספרו של רבי סעדיה גאון "הנבחר באמונות ודעות" ובכתבי גאונים אחרים מתקופתו [ראה למשל תשובות הגאונים שערי תשובה סימן כ"ו]): התגלות והופעת ה' לעיני בני ישראל במעמד כביר ואדיר רושם "הרים נזלו מפני ה' זה סיני מפני ה' אלקי ישראל" (שופטים ה' ה') וכריתת הברית עמם. ובנוסף, מתן התורה - נתינת עשרת הדברות כבסיס התורה והמצוות, ועליית משה לראש ההר במשך ארבעים יום על מנת ללמוד וללמד את חוקי התורה ערכיה ומצוותיה.

שתי הנקודות כלולות בנוסח התפילה למוסף של ראש השנה (בברכת שופרות): "אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמם, מן השמים השמעתם קולך ונגלית עליהם בערפלי טהר, גם העולם כלו חל מפניך ובריות בראשית חרדו ממך בהגלותך מלכנו על הר סיני ללמד לעמך תורה ומצוות ותשמיעם את הוד קולך ודברות קדשך מלהבות אש, בקולות וברקים עליהם נגלית ובקול שופר עליהם הופעת". מוזכרת כאן גם ההתגלות מן השמים, וגם "ללמד לעמך תורה ומצוות".

יום נתינת הלוחות יהודי אתיופיה, שהתנתקו משאר עם ישראל בזמן מוקדם מאד [ואף לא שמעו על תקנת חנוכה], יש זכרון למעמד הר סיני בחג השבועות [בחשבונם הוא חל בתאריך לא נכון, חמישים יום לאחר שביעי של פסח, י"ב סיון]. אף כי עיקר החג סובב אצלם על עונת הזריעה החלה אצלם בתקופה זו, המקבילה לעונת הקציר בארץ ישראל. ראה על מנהג בני אתיופיה אצל ש' שלום, מסיני לאתיופיה, עמוד 183).

כשם שלא ציוותה תורה לעשות יום מיוחד זכר למעמד הר סיני, כך לא ציוותה לעשות יום מיוחד זכר לקבלת התורה. שני החלקים נמצאים בדברי משה שציווה לזכור אותם לעולם:

"רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך ולבני בניך. יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחרב, באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדון ליראה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון. ותקרבון ותעמדון תחת ההר, וההר בער באש עד לב השמים חשך ענן וערפל. וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול. ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על שני לוחות אבנים. ואתי צוה ה' בעת ההוא ללמד אתכם חקים ומשפטים לעשתכם אתם בארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה". "יום אשר עמדת" הוא עצם המעמד, "ואתי צוה ה' ללמד אתכם" זה נתינת מצוות התורה.

נראה כי בעל העקידה מתכוון להתייחס לכך בשתי תשובותיו, ששתיהן יפות ונכונות בעיניו. התירוץ הראשון עונה על עצם המעמד וההתגלות. מעמד הר סיני, כמו האמונה בבורא, הם הבסיס והתשתית למצוות, לא חלק מהם. בלעדיהם אין מצוה ואין מצויות.

התירוץ השני מתייחס לנתינת וקבלת התורה. זכרון התורה הוא בכל עת ובכל שעה ואין הוא מוגבל לזכרון ביום מסויים.

מעניין להיווכח כי שני המנהגים ביחס לזהותו של "שיר של יום" לשבועות, תלויים בשני החלקים של מעמד הר סיני.

לפי מסכת סופרים (פרק י"ח ג') אומרים בשבועות את מזמור כ"ט בתהילים, העוסק על פי הדרש בהתגלות ה' והופעתו בקולות וברקים בהר סיני. "...קול ה' על המים קל הכבוד הרעים ה' על מים רבים. קול ה' בכח קול ה' בהדר. קול ה' שבר ארזים וישבר ה' את ארזי הלבנון. וירקידם כמו עגל לבנון ושריון כמו בן ראמים...". ומסתיים בפסוק "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום".

לדעת הגר"א (מעשה רב סוף הלכות פסח) ביום הראשון אומרים את מזמור י"ט העוסק בשבחה של תורה: "תורת ה' תמימה משיבת נפש עדות ה' נאמנה מחכימת

פתי. פקודי ה' ישרים משמחי לב מצות ה' ברה מאירת עינים. יראת ה' טהורה עומדת לעד משפטי ה' אמת צדקו יחדו. הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונפת צופים..."

ג.

"ולמה נאמר בעצרת ויום הכפורים שעיר, מקיש עצרת ליום הכפורים. מה יום הכפורים יום מתן תורה אף עצרת יום מתן תורה. מפני שלוחות הראשונים ניתנו ביום הכפורים ועשרת הדברות נאמרו בעצרת. וכדי להוציא מלבן של צדוקים שאומרים מתן תורה לא היתה בעצרת לכך הוקשו זה בזה בשעיר שעיר" (פסיקתא זוטרית (לקח טוב) במדבר פרשת פינחס דף קלו.).

כאמור, שלא כפי המתקבל מציווי התורה ביחס למעמד הר סיני, הרי שלמעשה אנו חוגגים ומעלים על נס בכל שנה את זכר המעמד ההוא.

להלן יתבאר, מסוגיית הגמרא בפסחים, שעיקר הציון של זמן מתן תורתנו הוא להראות את שמחתנו ואושרינו בקבלת התורה, ולהדגיש שאינה עלינו לעול. לפיכך ברור הוא שעיקר הזכירה לדורות היא לא עצם המעמד, ההתגלות וכריתת הברית, אלא שמחה על מתן התורה "מי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים", "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף", "תורת ה' תמימה משיבת נפש".

עלינו לבדוק אפוא שתי נקודות: א. מהם המקורות הראשונים בכתבי חז"ל לזיקה בין חג השבועות למתן תורה. ביאור עומק הקשר ביניהם. האם ציון יום מתן תורה עומד בפני עצמו או שאינו אלא כנספח לחג הקציר – חג השבועות. ב. איזה חלק משני החלקים אנו מדגישים למעשה ביום זה – האם את עצם המעמד וההתגלות, את השמחה וההודאה על קבלת התורה, או שמא את שניהם בשווה?

כדי לבדוק את הדברים נצא למסע בין האזכורים בדברי חז"ל במשניות, בתוספות ובסוגיות התלמודים, המקשרים בין יום מתן תורה לחג השבועות. ואף בקצרה בין בנתיבי המנהגים שנתווספו לחג על ידי ישראל קדושים וחכמי התורה לדורותיהם.

הביטוי "מתן תורה" מופיע לראשונה במשנה הקדומה בסוף תענית, כמתייחס ליום נתינת הלוחות [השניות] בפועל (יום הכיפורים), כמו שמוכח מההקשר במשנה וכפי שפירש [הפירוש המיוחס ל]רש"י, "ביום חתונתו זה מתן תורה".

זה לשון המשנה: "אמר רבן שמעון בן גמליאל, לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים... צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתנתו וביום שמחת לבו. ביום חתנתו, זו מתן תורה. וביום שמחת לבו, זה בנין בית המקדש, שיבנה במהרה בימינו. אמר".

נראה כי המונח "מתן" מתפרש יותר כנתינה מעשית ולא לשמיעת הדברים וחוויתן במעמד הר סיני. בנאומו שבספר דברים (פרק ט' ט'-י') אומר משה רבינו: "בעלתי ההרה לקחת לוחות האבנים לוחות הברית... ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה... ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים". הרי שאכן הנתינה מיוחסת ליום הירידה מההר אחרי ארבעים יום, אז נתן ה' למשה באופן מעשי את הלוחות.

ביטוי לכך יש באגדתא המפורסמת שבמסכת שבת (פ"ט). לפיה השטן מחפש את התורה בשמים ולא מוצא אותה, עד שמתברר לו שניתנה לישראל. השטן הרגיש בחסרונה של התורה בשמים רק לאחר נתינת הלוחות בירידת משה מההר בסיום הארבעים יום, ולא בשעת מעמד הר סיני ושמיעת עשרת הדברות, "בשעה שירד משה מלפני הקדוש ברוך הוא בא שטן ואמר לפניו רבונו של עולם תורה היכן היא, אמר לו נתתה לארץ...".

תאריך ז' באדר יום השלמת ספר התורה על ידי משה ומסירתו לנציגי העם, מתאים לכאורה גם הוא להיזכר כיום מתן ספר התורה. גם כלפיו נמצא השימוש בפועל תן-קח: "ויהי ככלות משה לכתב את דברי התורה הזאת על ספר עד תמם. ויצו משה את הלויים... לקח את ספר התורה הזה... (דברים ל"א כ"ג - כ"ה)". אך לא כך הוא בשאר מדרשי חז"ל. הכינוי "מתן תורה" ליום מעמד הר סיני נמצא בעשרות מקומות במדרשים.

הפעם הראשונה בה מוצאים אנו קישור בין חג השבועות ליום מעמד הר סיני, הוא כ"סימנא מילתא". באם חל חג השבועות בתאריך המדויק של מעמד הר סיני, הדבר הוא סימן טוב לחקלאות שתתברך. כך מובא בתוספתא (ריש ערכין): "עצרת פעמים שחל להיות בחמשה ובששה ובשבעה לא פחות ולא יותר. רבי יהודה אומר

חל להיות בחמשה סימן רע לעולם, בששה סימן בינוני, בשבעה סימן יפה לעולם. אבא שאול אומר כל זמן שיום טוב של עצרת ברור [- בהיר, ללא עננים] סימן יפה לעולם. וכן מצינו שהיו ישראל עומדים לפני הר סיני נמשכין לאחוריהם י"ב מיל על כל דבור ודבור, באין לפניהם י"ב מיל על כל דבור ודבור. כד היה היום ברור והיו ישראל משתלחין מפני האש. אמר להם הקדוש ברוך הוא לענני כבוד רבצו טל לפני בני, שנאמר ה' בצאתך משעיר וגו'. והקב"ה מרביץ טללים לפניהם וגשמים, שנאמר גשם נדבות תניף אלהים, דהא יום שמחת לבו של הקדוש ברוך הוא היה. נמצא היום ברור שמחה וטוב לעולם". (השלמנו על פי תשובת הגאונים שערי תשובה סימן פ"ה).

דברי אבא שאול צוטטו בסוגיית הבבלי (בבא בתרא קמ"ז). הדנה בסימנים טובים להצלחת היבול, כגון כיוון נטיית הרוח של עשן המערכה. לפי פירוש 'חזון יחזקאל' לתוספתא, יש לפרש את דברי רבי יהודה על פי דעת רבי יוסי, הסובר שיום מתן תורה היה בתאריך ז' סיון, ולפי הידוע (משנה ריש ראש השנה) שבחג השבועות נידונים על פירות האילן. לפיכך אמר רבי יהודה שזכות קבלת התורה הנפגשת עם תאריך יום הדין לפירות האילן תעמוד להצלחה בדין ולברכה, והוא סימן טוב.

גם אבא שאול משתמש במצב בו היו גרמי השמים בשעת מתן תורה כדי להקיש על המצב האידיאלי ביום הדין לפירות האילן, רק שהוא אינו מדגיש שהתאריכים חופפים באותו יום.

על חשיבותו של יום הדין לפירות האילן תוכיח התקנה הקדומה לקרוא פרשת קללות לפני חג השבועות כדי ש"תכלה שנה וקללותיה, תחל שנה וברכותיה" (מגילה ל"א:). מקור נוסף בתוספתא הוא במגילה פרק ג'. על הדעה המקובלת, המובאת בסתמא במשנה, שקריאת התורה בחג השבועות היא בפרשת המועד 'שבעה שבועות', חולק 'יש אומרים', [בגמרא (ל"א.) מכונה 'אחרים', ובירושלמי אית תניי] וסובר שיש לקרוא בפרשת 'בחודש השלישי' העוסקת במעמד הר סיני. כך גם לדעתו בראש השנה אין לקרוא בפרשת המועד 'בחודש השביעי' אלא בפרשת 'וה' פקד את שרה'.

המנהג הקדום המקובל, וכך העיקר להלכה, שסדר הקריאה הוא בקריאת המועד, אלא היות ובחוק לארץ עושים שני ימים טובים של גלויות פוסקת הגמרא: "והאידנא דאיכא תרי יומי - עבדינן כתרוייהו, ואיפכא". ונפסק ברמב"ם (הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יג הלכה ט'): "בעצרת קורין בשבעה שבועות. ומנהג פשוט שקורים ביום טוב הראשון בחדש השלישי ומפטירין במרכבה, ובשני קורין בפרשת מועדות כל הבכור ומפטירין בחבקוק".

ההפטרה, לדעת כולם, היא מענינו של יום מתן תורה.

טעמו של 'אחרים' שקורים בראש השנה בפרשת פקידת שרה הוא כפי שפירש רש"י את טעם ההפטרה בפרשת פקידת חנה: "לפי שפקידתה היתה בראש השנה". גם פקידת שרה היתה באותו יום, כפי שהובא בברייתא במסכת ראש השנה (י:). מסתבר שיש קשר גם למהותו של היום כיום זיכרון לטובה.

זהו הקשר המעשי הראשון שמצאנו בין חג השבועות למעמד הר סיני. קשר שנעשה רק לאחר החורבן, ולדעת מיעוט שלא נפסקה להלכה בארץ ישראל, בה חג השבועות הוא בן יום אחד. גם לדעת מיעוט זו קריאת התורה אינה דווקא בעניינים העומדים במרכזו של יום, אלא גם בנושאים הקשורים אליו בעקיפין.

משני המקורות בתוספתא, המייצגים את תקופת התנאים לאחר החורבן ומקשרים בין חג השבועות לזמן מעמד הר סיני, אנו יכולים ללמוד על קיומה של זיקה רופפת ביניהם. מצאנו יחס של "סימן טוב" כשנפגשים שני תאריכים אלו יחד, וכמו כן מצינו דעת מיעוט הסוברת שכשם שיש לקרוא בראש השנה בעניין פקידת שרה כך יש לקרוא בשבועות בעניין מעמד הר סיני^ד. אמנם נראה כי גם בארץ ישראל, בה יש יום אחד של חג, התקבל המנהג לקרוא בפרשת 'בחודש השלישי'. כך נראה מסדר הקריאות בתורה שבפסיקתא דרב כהנא (וראה על כך להלן).

ובחזרה לחקירה במהותו של זכרון מעמד הר סיני, האם עיקרו הוא מעמד ההתגלות או קבלת התורה. מעצם הקריאה בפרשת החודש השלישי לא ניתן להביא ראיה שכן פרשה זו כוללת את שני העניינים.

(ד). יתכן ואפשר לקשר בין המקורות ולטעון כי לדעת אחרים קריאת היום בעניין מעמד הר סיני תמליץ זכות ביום הדין לפירות האילן, לברכה והצלחת היכול. כשם שזכות הקריאה בראש השנה בפקידת שרה מעוררת זיכרון לטובה ביום הדין.

לפי הדרך אותה הצגנו בהבנת המקורות בתוספתא, הרי שזכות התורה היא העומדת בעיקרו של הקשר שנעשה בין חג השבועות למעמד הר סיני.



ד.

חג השבועות כחלק מהתקופה החקלאית ועונות השנה

"אמר רבי עקיבא אמרה תורה הבא עומר שעורין בפסח, שהוא פרק שעורין, כדי שתתברך לכם תבואה. הבא חטים בכורים בעצרת, שהוא פרק אילן, כדי שיתברכו עליך פירות אילן. הבא ניסוך המים בחג, כדי שיתברכו עליך מי גשמים" (תוספתא מסכת ראש השנה פרק א' הלכה י"ב).

דינים הלכתיים שונים הנוגעים לתקופות חקלאיות, תלויים בזמנו של חג השבועות ונידונו במשניות כמו "עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית" בריש מסכת שביעית.

וכן תחילת זמן הבאת הביכורים: "אנשי הר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת, ולא קבלו מהם, מפני הכתוב שבתורה וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה" (משנה מסכת ביכורים פרק א' משנה ג').

לאחר החורבן מצאנו כי חל שינוי במעמדו של החג. בשעה שבית המקדש היה קיים היו ממשיכים להקריב את קרבנות הראיה במשך שבעה ימים אחרי החג, משבטלו הקרבנות חזר החג להיות יום אחד. לפיכך סבר רבי אליעזר שאין חג השבועות מבטל דיני אבלות כשאר רגלים (משנה מועד קטן ג' ו').

גם מאמרי אגדה נאמרו על ידי רבותינו בהקשר לחג השבועות כמו: "וכן את מוצא שאין כתיב בעצרת אלא שמחה אחת, דכתיב ועשית חג שבועות לה' אלקיך ושמחת אתה וביתך. ולמה כתיב שם שמחה אחת, מפני שהתבואה נכנסת בפנים. ומאי טעמא אין כתיב שם שתי שמחות, שכן את מוצא שאף על פי שנכנסה התבואה בפנים אבל פירות האילן נידונין, לפיכך אין כתיב שם שמחה שנייה" (פסיקתא דרב כהנא [מגדלבוים] נספחים ב - פרשה אחרת).

מנגד, מצאנו איזכורים מעטים המקשרים בין חג השבועות לזמן מתן תורתנו, עליהם עמדנו לעיל ונזכיר גם להלן. כעת נתייחס למימרא מפורסמת של האמורא שמואל, שממבט ראשון, מתכוון לקשור בין מהות חג השבועות לאותו מעמד היסטורי בהר סיני: "אמר שמואל... מעלי יומא דעצרתא - סכנתא. וגזרו רבנן אכולהו מעלי יומא טבא משום יומא טבא דעצרת, דנפיק ביה זיקא ושמיה טבוח. דאי לא קבלו ישראל תורה - הוה טבח להו לבשרייהו ולדמיייהו" (שבת קכט:).

האם אותה 'זיקא' הוא מפגע רוחני או טבעי התלוי בגרמי מזג האוויר? לכאורה הוראת המילה זיקא כמקובל היא בהקשר לרוח טבעית. אך ראה לשון הרשב"א (שו"ת חלק א' סימן ת"ג): "יום ההקזה כשעת הסכנה, שהכח נחלש בהתמעט הדם ואפילו רוח מועט מזיקתו. ושמואל שהיה רופא לא היה מקיז אלא בבית של שבעה אריחי. ומזה הזהירו שלא להקיז דם באותן הימים העומדים בזוגי למאדים. ובערב עצרת שהרוח רע וחזק באותו יום דשמו טבוח כנזכר שם". יתכן שדבר זה קשור לסיום שבע השבועות שבין פסח לעצרת, ימים אלו שתחילתן דין על התבואה וסופן בדין על פירות האילן, ועליהם נדרש (ויקרא רבה) (אמור פרשה כ"ח): "שבועות חקות קציר ישמור לנו. ישמור לנו מרוחות רעות ומטללין רעים, ואימתי באלו שבע שבועות שבין פסח לעצרת". וראה גם את דברי שמואל שהובאו במסכת שבת (קמ"ז:): "כולהו שקייני [משקאות לרפואה] מדיבחא [פסח] ועד עצרתא מעלו". בכל אופן נראה שהיה קיים הן בזמן מתן תורה והן בזמנו של שמואל.

נראה להציע כי עיקר המימרא של שמואל הוא חציו הראשון של המשפט, דהיינו שערב עצרת הוא יום מסוכן להקזת דם כיון "דנפיק ביה זיקא ושמיה טבוח" (ראשונים רבים העתיקו רק חלק זה ולא את ההמשך) על כך הוסיף (שמואל או ה'סתמא דגמרא') הערה כי "אי לא קבלו ישראל תורה - הוה טבח להו לבשרייהו ולדמיייהו", שכן מטבע הדברים "זיקא" מסוכן זה היה קיים כבר אז, בסיום שבע השבועות, וניצולו ממנו בזכות קבלת התורה.

היוצא מכך שאין כאן קשר בין מהות חג השבועות לזמן מתן תורה, אלא בין שני תאריכים מקבילים הנמצאים בהשפעת ה'זיקא' בסיום שבעת השבועות שבין פסח לעצרת.

ראייה להשערה זו ניתן למצוא במובאה שבסדר רב עמרם גאון (הרפנס, ברכות ובקשות) שגורס במקום דאי לאו - "ואי לאו": "אמר שמואל ומעלי יומא דעצרת סכנתא. וגזור רבנן בכל מעלי יומא טבא משום מעלי יומא דעצרתא, דנשיף ביה זיקא דשמיה טבוח, ואי לאו דקבילו ישראל אורייתא הוה טבחינהו לכולהו גרמייהו". כך גם הגירסא ב'הלכות פסוקות מן הגניזה' עמוד קט"ז: "סכנא דנשיף ביה חד זיקא טבוח, ואי לא דקבילו ישראל אורייתא עילויהו הוא טבחינהו לכולהו גרמייהו". גם הלבוש (לבוש עטרת זהב קי"ז) מצטט את דברי הגמרא וגורס "ואי". יש לשים לב גם לגירסא "נשיף" (נושב) במקום "נפיק" (יוצא). האם הביטוי נשיף מתאים גם לרוח על טבעית?

אמנם, גם לפי ההבנה המקובלת שראשיתו של הרוח נובעת מאותה סכנה שמא לא יקבלו ישראל את התורה, נראה שאין מכאן הוכחה על מהותו של חג השבועות כיום מתן תורה (למרות שבזמנו של שמואל עדיין יכול היה לחול חג השבועות גם בה' לחודש ולא דווקא ביום מתן תורה, ואף על פי כן תלה את הזיקא בערב החג), כיון ששני התאריכים נפגשים באותו נקודת זמן - חמישים יום או שבעה שבועות מפסח, ולכן החשש מהרוח הוא תמיד באותו הזמן^ה.

אכן יש להקשות להבנה המקובלת, מפני מה רוח שביקשה להזיק בזמן מתן תורה ולבסוף לא הזיקה כיון שקיבלו ישראל את התורה [ושוב קיבלוה מאהבה] תשוב ותבקש להזיק בכל שנה ושנה. וראה לשון שולחן ערוך הרב (סימן תס"ח): "לפי שביום שבועות קודם מתן תורה יצא רוח ששמו טבוח שאם לא יקבלו ישראל את התורה היה טובח לדמם ובשרם, לפיכך יש סכנה לדורות להקזיז דם באותו יום דהיינו בערב שבועות". משמע מדבריו שעיקר הרוח היה רק בשעת מתן תורה. וצריך ביאור מדוע לחשוש בכל שנה.

וכבר עמד בזה הראב"ן (שבת סימן שע"א) וכתב "דבשעת מתן תורה הוא דנפיק ביה זיקא דשמיה טבוח וחיישינן דילמא אכתי נפיק בההוא יומא". ולא ביאר את החשש (וראה בפחד יצחק [לאמפרונטי, הוצאת מוה"ק, חלק ה' עמוד כ"ב], שכתב שחשש זה הוא בגדר גזירה, ומאי דעבדינן לו עוד גזירה לשאר ימים טובים מפני שהוא סכנה).

ה). ועיין בחתם סופר, דרשות ח"ג עמוד ס"ט, שכתב: "אדרבא זה הוא הנקודה האמיתית, ולעולם יום מ"ט לספירה הוא ערב יום מתן תורה דביה נפיק זיקא דשמיה טבוח, וההקזה סכנה בו ולא בזולת, וכל זה ברור לפע"ה, ולחנם נתלכטו בו".

ורבים ביארו את העניין על פי דברי המחצית השקל (סימן תס"ח) שכתב: "ונודע דבכל הזמנים שאירע לאבותינו ענין מה, כשיגיע זמן ההוא שוב מתעורר קצת מעין אותו דבר וענין ההוא". ולהבנה זו כיון שעניין מתן תורה מתעורר מדי שנה בחג השבועות, עדיין קיימת סכנה בערב החג. אמנם לא ביארו לנו חז"ל שעלינו לקבל על עצמינו את התורה מחדש כל שנה ולהינצל בכך מסכנה ח"ו.

אכן נראה שעדיין אין ראייה להגדרת מהותו של החג גם להבנה זו, שכן עניין הסכנה תלוי בדרך קבלתנו והנהגתנו. ואילו, דרך משל, היו ישראל שמחים מדי שנה לכבוד התורה בז' באדר יום השלמת ספר התורה או ביום הכיפורים יום מתן הלוחות, גם אז היה מתעורר עניין סכנה אם לא ישמחו ישראל בה. וכיון שקיבלו ישראל על עצמם לשמוח בכל שנה בחג השבועות בשמחת התורה ולזכור עניין מעמד הר סיני, מתעורר עליהם דין ח"ו.



ה.

חג השבועות בנוסח התפילה

"שלא תלה הכתוב חג שבועות ביום מתן תורה, אלא ביום חמשים לעומר" (שו"ת הריב"ש סימן צ"ו).

בשלב זה נזדקק לנוסח התפילה המקובל: "יום חג השבועות הזה - זמן מתן תורתנו".

לשאלה באיזו תקופה נוסחו מילים אלו חשיבות מכרעת בדיונינו. ובכן, אף שנוסח זה נמצא הן בסידורי רב עמרם גאון ורב סעדיה גאון, והן בסידור הרמב"ם, ועד ימינו, הרי שבנוסח המוצע במסכת סופרים להזכרת מקראי קודש אינו קיים. יתכן שנוסחתו משקפת את הנהוג בנוסח התפילה הקדום של יהודי ארץ ישראל בעניין זה. אין צריך לומר שבשאר כתבי חז"ל לא מצאנו זכר לנוסחאות ה"זמנים", זמן חרותנו, זמן שמחתנו, זמן מתן תורתנו. לפיכך דומה ועל המקדים נוסח זה עד לימי התנאים, חובת ההוכחה.

זה לשון מסכת סופרים: "בפסח, בין בתפילה בין בכוס, צריך להזכיר, ביום טוב מקרא קודש הזה, ביום חג המצות הזה. ובחולו של מועד אומר, במועד חג המצות

הזה. בשביעי אומר, ביום שביעי העצרת הזה, ואין מזכיר בו חג, לפי שאינו חג בפני עצמו. בחג השבועות אומרים, ביום טוב מקרא קודש הזה, וביום חג השבועות הזה. וערבית ושחרית ומנחה, שוין בתפילות... ובראש השנה, ביום טוב מקרא קודש הזה, ובראש חדש הזה, וביום ראש השנה הזה, וביום תקע שופר הזכרון הזה. ביום הכיפורים אין מזכירין בו יום טוב, שאין יום טוב ביום צום, אלא אומרים, ביום מקרא קודש הזה, ביום צום העשור הזה, ביום מחילת העון הזה". נוסחתו אינה כוללת כלל את הוספות ה"זמן", שאכן בוודאי אינם חלק מגופה של ההזכרה, ולכולי עלמא אינם מעכבים. נראה יותר כי נכנסה לתפילה לאחר תקנת חכמים לשמוח בחג הקציר גם בשמחת התורה, ולאחר שהעמיק הקשר בין חג השבועות לזמן מתן תורה.

ולחקירתנו - גם אזכרה זו מתקשרת לנתינת התורה ולא דווקא לעצם מעמד התגלות ה' בסיני.



ו.

דברי חז"ל על ציון זמן מתן תורה בחג השבועות

"תורת ה' תמימה משיבת נפש, עדות ה' נאמנה מחכימת פתי. פקודי ה' ישרים משמחי לב, מצות ה' ברה מאירת עינים. יראת ה' טהורה עומדת לעד, משפטי ה' אמת צדקו יחדו. הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונפת צופים" (תהילים י"ט. שיר של יום שבועות למנהג הגר"א).

נפנה כעת לעיין בסוגיית הגמרא פסחים ס"ח: סוגיה זו היא המקור הראשון לחיובי השמחה בחג השבועות לזכר מתן תורה. ואכן, ממנה למדנו על חובה מיוחדת לשמוח באכילה ושתייה בחג השבועות לשמחת התורה: "[א] תניא, רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר: חלקהו, חציו לאכילה ושתייה וחציו לבית המדרש. ... (עב"ס סימן) אמר רבי אלעזר: הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם. מאי טעמא - יום שניתנה בו תורה הוא. אמר רבה: הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם. מאי טעמא - וקראת

לשבת ענג. אמר רב יוסף: הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם - מאי טעמא ימי משתה ושמחה כתיב ביה.

[ב] מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא, לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי. עצרת - יום שניתנה בו תורה הוא...

[ג] רב יוסף ביומא דעצרתא אמר: עבדי לי עגלא תלתא. אמר: אי לא האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא? "ע"כ.

בעל המימרא הראשונה, רבי אלעזר, הוא האמורא רבי אלעזר בן פדת, תלמידו המובהק של רבי יוחנן. לדבריו הגם שנחלקו התנאים האם יש חיוב לאכול ולשתות בימים טובים, הרי שבחג השבועות "בעינן נמי לכם. מאי טעמא - יום שניתנה בו תורה הוא".

רבי אליעזר ורבי יהושע סתמו ולא חילקו בין החגים, לכאורה לדעתם אין חילוק בין שבועות לשאר ימים טובים. הראשונים מוכיחים כי גם רבי אלעזר האמורא לא התכוון לחדש כי יש חיוב מן התורה לאכול ולשתות בחג השבועות, אלא זו היא תקנת חכמים להראות שמחתנו ורצוננו בתורה.

בעקבות קושיה מהסוגיה הוכיחו תוספות: "הא דבעי רבי אליעזר בעצרת לכם לאו דוקא מקרא אלא מסברא". ובעל המאור (י"ח: מדפי הרי"ף) כתב: אף על גב דאמרין הכל מודים ביו"ט של עצרת דבעינן נמי לכם, ההיא לא מצוה מן התורה היא אלא מעלה הוא דעבוד רבנן, כדקא יתיב לה טעמא יום שנתנה בו תורה". וביתר ביאור כתב רבינו דוד: "אי איפשר לפרש שיהיה זה מדין הכתוב, שהרי לא מצינו שפירש בו הכתוב כלום, אלא שהוא מדברי חכמים, שהכל חייבין לשמוח ביום שניתנה בו תורה, כדי לראות את עצמו שהוא שמח במתן תורה ואינה עליו כעול על צוארו. ואינו מראה עצמו שמח אלא באכילה ושתיה כענין שאמרו בתשיעי של ערב יום הכפורים...". וכך פירש רש"י מדוע בעינן 'לכם': "שישמח בו במאכל ומשתה, להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו".

נמצאנו כי כבר בראשית ימי האמוראים בארץ ישראל, תיקנו חכמים לשמוח שמחה מיוחדת לשמחת התורה, בשילוב עם חג השבועות, ביום מעמד הר סיני. אמנם כבר העיר הצ"ח (שם) שבימים אלו עוד היו מקדשים על פי הראיה והיו

שנים בהם חג השבועות חל בה' לחודש סיון בעוד שלדעת רבי יוסי מעמד הר סיני היה בתאריך ז' לחודש. לדבריו כל שלושת ימים אלו בהם אמרו נעשה ונשמע (בה') ותורה הייתה אמורה להנתן (בו') כלולים הם ב"יום שנתנה בו תורה" (שבועצמו אירע בז').

לפי מהלך הדברים המוצע כאן ניתן לומר שלא תיקנו חכמים יום מיוחד לשמחת התורה, אלא שילבוהו בתוך המקרא-קודש הקבוע מן התורה שחל בימים אלו, וקבעו להוסיף בו אכילה ושתייה לשמחת התורה (על פי ספר בן מלך להגר"ל מינצברג, ספירת העומר וחג השבועות, שער שלישי מאמר א').

גם המימרא השניה בסוגיא, הדנה במנהגו של אמורא מתקופתם של אביי ורבא, מר בריה דרבינא, שהגם שלגודל חסידותו התענה במהלך כל השנה, כולל בשבתות וימים טובים, הרי שבחג השבועות הקפיד לאכול ולשתות, כלולה בתקנת חכמים זו, לאכול ולשמוח במיוחד, בחג השבועות, לשמחת התורה.

המימרא השלישית בסוגיא היא זו של רב יוסף, שביקש להשתבח בעגל משולש לכבוד היום. ביאור נאה נאמר בהספד לפני חג השבועות על תלמיד חכם ששכח תלמודו (ספר קהלת יצחק פרשת במדבר): "...והנה רב יוסף חלה ושכח תלמודו כדאיתא בנדרים (מ"א.) והצטער מאד על זה, והיה נבזה בעיני עצמו נמאס עבור זה. אך כשהתבונן על יומא דעצרתא דגם שברי לוחות יש להם חשיבות כנ"ל, התנחם מעט מיגונו הנורא. ומחמת שמחה אמר עבדי לי עגלא תלתא, משום דגם זקן ששכח תלמודו נדמה לשברי לוחות... וזהו שאמר אי לאו האי יומא, רצה לומר דמיניה מוכח דגם זקן ששכח תלמודו יש לו חשיבות מחמת שלמד תחילה, כמה יוסף איכא בשוקא שנדמתי להם עתה, ריק מתורה וחכמה כמוהם". נמצא כי רב יוסף כיוון במיוחד לעצמו בשמחתו בחג השבועות.

יתכן וכך הבין גם רש"י שפירש: "ההוא יומא – שלמדתי תורה ונתרוממתי". דהיינו אף שאיני כעת זוכר תלמודי מכל מקום הרי למדתי בעבר ומכח זה נתרוממה אישיותי, והנני מרומם גם כעת במידותי ובמהותי.

למדנו מסוגיא זו על תקנת חכמים לשמוח במיוחד בחג השבועות בשמחת התורה שנתנה בימים אלו.

מדרשי חז"ל על זמן מתן תורתנו

אנו מוצאים גם מדרשי-אגדה המקשרים בין חג השבועות ליום מתן תורה. "רבי משרשיא בשם רבי אידי: בכל הקרבנות כתיב חטא ובעצרת אין כתיב חטא, אמר להן הקדוש ברוך הוא מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם (תלמוד ירושלמי ראש השנה פרק ד' סוף הלכה ח').

ובנוסח אחר במדרש שיר השירים רבה (פרשה ד'): "ר' אחא ור' משרשיא בשם ר' אידי אומר, בכל המוספין כתיב ושעיר עזים אחד לחטאת, ושעיר חטאת, אבל בעצרת אין כתיב חטאת ללמדך שלא היה בידם לא חטא ולא עון, שכולם מתאימות". מנוסח זה נראה שעיקר הרמז מכוון לאותו דור של מקבלי התורה.

מדרש אגדה זה צוטט על ידי כל הפרשנים לבמדבר כ"ח פסוק ל'. נציין עליו את הערתו של רבינו חיים פלטיאל (שם): "אף על גב דכתיב בפרשת אמור בפרשת הבאת הביכורים כתוב לחטאת, מיהו אין קפידא כיון דלא כתיב גבי[ה] לכפר". ההערה היא מכך שבויקרא כ"ג י"ט נכתב בפסוק בהקשר לקרבנות הבאים עם שני הלחם "ועשיתם שעיר עזים אחד לחטאת". על תירוצו שלא כתוב שם 'לכפר', יש להעיר שבספר במדבר אף על פי שלא כתוב חטאת, הרי שכתוב "שעיר עזים אחד לכפר עליהם". דהיינו שבפרשת אמור כתוב 'חטאת' ובפרשת פנחס 'לכפר'.

אנו מוצאים מדרש אגדה נוסף שהשתמר במדרש רות זוטא. נהגו ישראל לקרוא מגילת רות בחג השבועות, ובעניין זה פותח המדרש (סימן א'): "ומה ענין רות אצל עצרת, שהיא נקראת בעצרת בזמן מתן תורה, ללמדך שלא ניתנה תורה אלא על ידי יסורין ועוני, וכן הוא אומר (אף) חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעניי אלהים (תהלים ס"ח י"א). אמרה תורה לפני הקדוש ברוך הוא רבוננו של עולם תן חלקי בשבט של עוני, שאם עשירים עוסקין בי יהיו מתגאין, אבל כשהן [עניים הם] מתעסקין בי, ויודעין שהם רעבים, שנאמר ניתן הסכל במרומים [רבים] ועשירים בשפל ישבו (קהלת י' ו')". גם מנהג זה מתקשר לעניין נתינת התורה, ולא דווקא למעמד הר סיני כמעמד התגלות ה' (להלן יוזכרו טעמים אחרים על פי הפשט לקריאת המגילה, מהם המקשרים את תוכנה לזמן הקציר).

ממדרשים אלו והדיון ההלכתי במסכת פסחים אנו למדים על ההקשר והזיקה שרווחה כבר בתקופה זו, הן ברמה הרעיונית והן מבחינה הלכתית, שבין שני תאריכים אלו – חג השבועות ויום מתן תורה.

פסיקתא דרב כהנא היא אסופת דרושים ארץ ישראלים לסדר קריאות התורה המיוחדות במעגל השנה. בחג השבועות קראו בפרשת 'החודש השלישי' (ומעניין שנהגו כשיטת אחרים ומאידך בראש השנה הם קראו בפרשת המועד כדעת חכמים, ולא בפרשת ו' פקד את שרה). אגדות רבות על מתן תורה ועשרת הדברות לוקטו בפסיקתא לכבודו של יום (פסיקתא י"ב). דרשה אחת מתוך אוסף הדרשות עוסקת בהשלכה שבין מתן תורה ההיסטורי לקריאה בענינו מידי שנה. הדרשה נאמרה מפי רבי יוסי בר ירמיה (מוכר לנו רק ממדרשי האגדה):

"אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, בני, היו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ואני מעלה עליכם כאילו שאתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה. אימתי, בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים". העובדה כי אנו ממשיכים וקוראים מדי שנה את ענין מתן תורה, עולה לרצון כאילו אנו ממשיכים לקבל מדי שנה את התורה.

ולחקירתנו. הציון בחג השבועות הוא השמחה וההודאה על קבלת התורה, בין בהלכה ("לכם") בין באגדה (אין חטאת במוסף החג, תורה נקנית מתוך יסורים). לא מצאנו במדרשי חז"ל מצווה או מנהג זכר קבוע לעצם מעמד הר סיני והופעת ה' לעמו. גם אין ראיה שמהותו של יום כ"מקרא קודש" מדאורייתא הוא על קבלת התורה. זוהי התוספת המיוחדת שחז"ל יצקו לתוכן חג השבועות – גילויי שמחה על קבלת התורה.

נתבונן בקצרה בתוכן הפיוטים לסדר התפילה. הקליר¹ פייט לשבועות את עשרת הדברות. הפיוטים לשבועות עוסקים בחלקם בתיאור מעמד הר סיני, ובחלקם בעשרת הדברות, ותר"ג מצוות. חלקם עוסקים גם בשבח התורה.

מהדרשות שנאמרו לכבודו של יום ומופיעות בפסיקתא דרב כהנא ובפסיקתא רבתי, נראה שהתייחסו יותר לקבלת התורה ועשרת הדברות.



1. כיום מקובל לתארכו לתקופה הביזנטית בארץ ישראל, לפני או בתחילת תקופת הגאונים (ראה: ע' רייזל, מבוא למדרשים, עמוד 165 הערה 34).

ז.

מדוע לא צוותה תורה על שמחה ביום מתן תורה

"ומאד שמח רבינו ותגדל לו השמחה עוד יותר מכל רגל, ועלז לבו בשמחת מתן תורה, והאריך בשולחנו במאכל ובמשתה ושבחים כמו בכל חג וכמה פעמים האריך בשולחנו ביום טוב של ערב שבת, ופירס מפה וקידש" (הנהגת הגר"א. תוספת מעשה רב סוף הלכות פסח).

גם אם אין מקום לזיכרון קבוע ליום מתן תורה, עדיין יש להבין מדוע לא ציוותה אותנו התורה לחגוג ולשמוח ביום מיוחד על קבלת התורה (כפי שעשו חכמים)?

מבאר המהר"ל (ספר תפארת ישראל פרק כ"ז): "מה ששואלים בני אדם, כי אם חג השבועות הוא בשביל שנתן לנו התורה, למה כתב (במדבר כח, כו) "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה", ולא כתב 'ביום מתן תורה', מאחר שעיקר היום טוב הוא בשביל התורה, כמו שאנו אומרים 'זמן מתן תורתנו'.

אין זה שאלה כלל, כי השם יתברך נתן למועדים זמן אשר הם שמחת ישראל אשר זכו אל הטוב. כמו שאמר בחג המצות, שבו יצאו ישראל מבית עבדים (שמות כג, טו). וסוכות (ר' ויקרא כג, מו) "כי בסוכות הושבתי אתכם". וביום הכפורים (ויקרא טז, ל) "כי ביום הזה יכפר עליכם". ובחג השבועות, התורה שנתנה בו - נתנה מהשם יתברך, והיא לעול על ישראל. והרי אומות העולם מכחישי ה' לא היו רוצים לקבל התורה (ע"ז ב ב). ואף כי אנו אומרים 'זמן מתן תורתנו', היינו משום שקבלנו התורה בעצמנו, ואמרנו (שמות כד, ז) "נעשה ונשמע". אבל מכל מקום השם יתברך, הנותן התורה, היה כופה ההר עליהם שיקבלו התורה בעל כרחם (שבת פח א), מפני שהיא עול עליהם. ואיך יכתוב בתורה 'זמן מתן תורה', שנתן השם יתברך בגזרתו על האדם".

מנקודת מבטה של התורה, הרי היא כעול מחייב על ישראל, ואין היא עצמה יכולה לעשות יום שמחה על כך. ואף בני ישראל שבאותו דור "ויפתוהו בפייהם ובלשונם יכזבו לו. ולבם לא נכון עמו, ולא נאמנו בבריתו" (תהילים פרק ע"ח ל"ה-ל"ו). אך עם ישראל עצמו הפנים והכיר את השמחה והאושר שבקיום חוקי

התורה, [ויעיד על כך ספר תהילים, המלא שירה והודאה על מתיקות וערבות התורה], וכשהגיעו להכרה זו החלו מעצמם לשמוח בשמחת התורה בחג השבועות שחל ביום מעמד הר סיני.

ברעיון זה השתמש גם בעל החתם סופר בדרשת בר המצוה לבנו רבי שמעון, והוסיף לחדדו בטענה מבריקה: "שלא נתפרש לשמוח ביום מתן תורתנו הקדושה, אלא תלה היום-טוב והשמחה ביום הביכורים וקציר חטים, כי לא יתכן שיצוה אותנו במצוות עשה שנתחייב לשמוח בקבלת עול על צווארנו, אם כן שמחה זו גופיה עול היא על צווארנו. אלא הקב"ה לא ציוה, ואנחנו שמחים מעצמינו שזכינו לקבל עול תורתנו עלינו, ומטרדת שמחה זו נשכח שמחת בכורי קציר חטים שהיא שמחת עולם הזה, וכל חפצים לא ישוו לנו". לדבריו, אם אנו נצטווה לשמוח על קבלת המצוות הרי גם מצוות שמחה זו תהיה עלינו כעול וכחוב [ונזדקק לחג שמחה נוסף כדי לשמוח גם במצווה זו, וחוזר חלילה]. אלא הקב"ה אכן לא ציווה לשמוח בשמחה הרוחנית של החג, אלא בשמחה הטבעית החומרית, ואנחנו מרצוננו זכינו ואנו שמחים ומרוצים בתורה ובמצוותיה, לפיכך אנו מתעלים מעל השמחה החומרית וכמעט ששכחנו לטובת השמחה האמיתית המהותית של מתן תורה.

נמצא כי מצידנו עיקרו של יום הוא גילויי שמחה על קבלת התורה, ובשבילנו זהו החג היותר גדול, בו ניתנת לנו ההזדמנות להודות לבורא עולם נותן התורה על שהבדילנו מן הטועים, נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו.



ח.

הקשר בין חג הקציר ליום מתן תורה

"ויתן להם ארצות גוים ועמל לאמים יירשו. בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצורו" (תהילים ק"ד מ"ד – מ"ה).

בעקבות דברי המהר"ל והחתם סופר עלינו לברר האם ישנו קשר מהותי בין חג הקציר לשמחה במתן התורה?

ובכן, יש קשר הדוק. השמחה וההודאה על קציר הארץ ועל ארץ ישראל בכלל, שהיא מעיקרו של יום, קשורה בקשר הדוק לתורה, כלשונו של מביא הביכורים: "ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש. ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה'". ארץ ישראל וקיום התורה מאז ומעולם הלכו שלובי ורוע.

נוסח ברכת הארץ משולב בהודאה על התורה: "נודה לך ה' אלקינו. על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה. ועל שהוצאתנו ה' אלקינו מארץ מצרים. ופדיתנו מבית עבדים. ועל בריתך שחתמת בבשרנו. ועל תורתך שלמדתנו. ועל חוקיך שהודעתנו. ועל חיים חן וחסד שחוננתנו. ועל אכילת מזון שאתה זן ומפרנס אותנו תמיד. בכל יום ובכל עת ובכל שעה". ונפסקה ההלכה (שלחן ערוך אורח חיים סימן קפ"ז ג') שמי שלא הזכיר את התורה בברכת ההודאה על הארץ שבברכת המזון לא יצא ידי חובתו¹.

רבי גדליה נדל הגדיר את עומק הקשר שבין חג הקציר לקבלת התורה על פי דרכו (קובץ משלחן מלכים ד', סיון תשס"ו, עמוד רצ"ה). נצטט כמה קטעים מדבריו: "הרגלים הם לפי מעגל השנה, ושינויי טבעה, המשפיעים על התנהגות האדם ורגשותיו. בחורף האדם קבר את הזרעים באדמה, הכין בהשתדלות, אבל עדיין אינו רואה שום דבר, והוא מייחל להקב"ה שיצליחנו במעשה ידיו. עיקר מזונו של האדם הוא הלחם ושל חיטים דוקא... והנה מגיע האביב והגבעולים יוצאים, מתחילים כבר להראות השבלים של החיטה, יש כבר משהו, האדם מתעורר והוא מודה להקב"ה ויושב ומצפה לתכלית הדבר מתי יבשילו הגרעינים ויגיע הזמן ותתבכר התבואה ותהיה ראויה להכין ממנה לחם. וכשהקציר מגיע הלבבות מתרוננים להקב"ה שהשלים להם מזונם. בעל השדה תוחלתו מתי כבר יוכל לקצור את התבואה. הוא יודע שהבישול אורך כך וכך שבועות והוא כאילו סופר את הימים יום ועוד יום מאז האביב שבוע אחר שבוע, עד שזמן הקציר מגיע.

...אבל באמת הבריאה כולה היא ענין אחד. החלק הגשמי שהאדם צריך לו כדי לקיים חומרו והחלק הרוחני קשורים זה בזה ומתאחדים לתכלית אחד. האדם

1. ראה באריכות בענין זה בספר בן מלך ספירת העומר וחג השבועות, לרבי לייב מינצברג, שער שלישי מאמר רביעי.

המרגיש את כל המציאות מסביבו על פי מאורעותיו מכיר את הקשר והאיחוד בין הדברים. מדוע הקב"ה סידר שיציאת מצרים תהיה באביב, משום שביציאת מצרים הפריחה של האומה התחילה להתנוצץ.

...האדם מסתכל בשינויי טבע הבריאה ורואה את כל החולף ונעשה עמו, והוא קושר את זה עם תוכן חייו. התורה מדברת על הקציר, זהו הביטוי החיצוני של הדבר. התוכן הפנימי הוא שהנה האומה התבשלה והוכשרה והיא מוכנה לקבל את צורת החיים הנכונה והתכליתית, את התורה על כל מצוותיה. זה לא דבר שיכול להעשות פתאום זה מאורע שצריך הכנה... כמו שבענין המזון הגשמי האדם מתבונן איך בכל יום השדה מתמלאת בתבואה והוא מתכונן לקציר, מכין את הכלים ואת האוצר, כך ההכנה הנפשית והמידותית לקבל את המצוות נמשכת יום אחר יום, עד שהאדם מוכן בפנימיותו וחיצוניותו לקבל עול תורה ואז מגיע לחג מתן תורתנו על ידי הכנת ספירת השבועות, וזהו בשבועותיכם, השבועות שלכם".



ט.

חג השבועות במנהגי ישראל

"בחדש סיון הם עושים שני ימים טובים, ונכנסים לבתי כנסיותיהם, קוראים בספריהם ומתרגמים בנביאיהם, ומקללים את מלכינו ומזלזלים בשרינו. וקוראים אותו "יום העצרת". והם עולים על גג בית אלוהיהם ומפזרים כפתורי תפוחים ומלקטים אותם, ואומרים: כשם שמתלקטים הכפתורים, כן יתלקטו בניהם מבינינו. ואומרים: זה הוא היום שנתנה תורה לאבותינו על הר סיני". (קיטרוגו של המן. לפי תרגום שני פרק ג', מהדורת הרב צבי כהן עמוד ק"ד).

הבחנו כי התוכן שניצוק, על ידי חז"ל, לחג השבועות היה על שמחת התורה שניתנה בימים אלו. כפי שכבר כתבנו יתכן ומאז ומקדם עמד בתודעת האומה, יחד עם העליה לרגל לחג הקציר, הזיכרון ההיסטורי של מעמד הר סיני, אך ביטויים מעשיים לכך מצאנו רק לאחר החורבן ודווקא לגבי עניין שמחת התורה "טוב לי

תורת פיך מאלפי זהב וכסף", ופחות לגבי עצם מעמד האמונה וכריתת הברית בהר סיני.

זיכרון מעמד הר סיני ביום התרחשותו, מעין קיום החובה הכללית: "רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך... יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחרב", נשמר ביום זה במסורת הפיוט ובקריאת התורה לדעת הסובר שיש לקרוא בחג השבועות בפרשת מעמד הר סיני.

מנהגים שונים השתרשו במסורת ישראל בחג השבועות, תמורת מיעוט המצוות המעשיות בחג זה. יש מן העניין לעקוב אחרי טעמיהם ולהבחין בין מנהגים שתוקנו לזכר מעמד הר סיני כריתת הברית והתגלות ה' לעמו, ובין מנהגים הקשורים להראות שמחתנו בתורה.

במסגרת זו לא נאריך בפרטיהם של המנהגים הרבים אך מתוך מעקב אחר שרשיהם וטעמים ניתן לחלקם בין מנהגים הבאים לזכרון חג הקציר, מעמד הר סיני או קבלת התורה.

הראשונים נתנו טעמים אחרים למנהג הקדום של קריאת מגילת רות בחג השבועות. כמה מהם הובאו במחזור ויטרי (סימן שי"ב): "ויושבים וקורין מגילת רות. על שם שכתוב בה בתחילת קציר שעורים, תחת עצרת שנקרא ביכורי קציר חיטים. ויש אומרים על שם רות שנתגיירה, כדכתיב אשר באת לחסות תחת כנפיו. ואמרינן בהחולץ במסכת יבמות דקאמרה לה נעמי אסור לן לילך חוץ לתחום שבת, אמרה לה באשר תלכי אלך, וכו'. וישראל נתגיירו בעצרת ונכנסו תחת כנפי שכינה בקבלת התורה. ת'. ובמדרש רות אמרינן למה נאמרה רות בעצרת בזמן נתינת התורה ללמדך שלא ניתנה תורה אלא על ידי ייסורין ועניות. וכן כתב רב יהודה בר ברזילאי בהילכותיו, שכשיצאו ישראל ממצרים על ידי ייסורין נגאלו, וכן רות".

הטעם הראשון מתייחס לפשוטן של מקראות, חג הקציר מול "תחילת קציר שעורים". הטעם השני מתייחס לעצם מעמד הר סיני, בו התגיירו ישראל וכתרו ברית עם ה'. הטעם השלישי מתייחס לקבלת התורה מתוך ייסורים וליציאה ממצרים מתוך ייסורים.

בספר רקח (הלכות שבועות סימן רצ"ו) כתב: "נהג לקרות מגילת רות בעצרת קודם קריאת התורה לפי שכתוב בפרשת אמור אל הכהנים בענין המועדים בפרשת שבועות כתיב ובקצרכם את קציר ארצכם לעני ולגר תעזוב אותם, וכתוב ותורת חסד על לשונה, ובוועז עשה כן בקצירותו לרות. לכך קורין בעצרת מגילת רות". הרקח שילב את מתנות העניים התלויים בקציר עם העניין הכללי של "תורת חסד" ביחס לחסדיו של בועז בעת הקציר.

מכאן כנראה לקח החיד"א (ברכי יוסף סימן תצ"ד) את טעמו לקריאת רות: "נהגו לקרות מגילת רות בעצרת והוא מרז"ל בילקוט רות (רמז תקצו) מה ענין רות אצל עצרת ללמדך שלא נתנה תורה אלא על ידי יסורין ועוני וכו'. ועוד כתבו ז"ל (ראה סוטה י"ד) דהתורה כולה גמילות חסדים, וכן במגילת רות יש בה גמילות חסדים". הטעם השני מבוסס על דברי הרקח, אך בהשמטת הקשר לזמן הקציר.

לחג השבועות כמה מנהגים הקשורים למאכלים מיוחדים. הכלבו (סימן נ"ב) מזכיר כמה מהם: "גם נהגו לאכול דבש וחלב בחג שבועות מפני התורה שנמשלה לדבש וחלב, כמו שכתוב (שיר השירים ה, יא) דבש וחלב תחת לשונך. ונהגו בכל ישראל גם כן לשום במצה זפר"ן והטעם לפי שמשמח הלב. גם נהגו הנשים לעשות בשבועות לחם ארוך ולו ארבע ראשים, ונראה לומר כי נמצא המנהג זכר לשני הלחם הקרב בעצרת, או אפשר מפני מזל תאומים המשמש בסיון".

הרי כי ישנם מאכלים שבאו לזכר התורה, ישנם שבאו לזכרון שני הלחם (ומעיין זכרון הפסח והחגיגה בליל הסדר, בשני תבשילין), ויש שבאו לגודל שמחת היום.

כך גם במנהג קישוט הבית ובית הכנסת. מנהג זה הובא במנהגי מהרי"ל (הלכות שבועות): "נוהגים להשטיח רצפת בית הכנסת בבשמים של עשבים ובשושנים, לשמחת הרגל". ספר הדינים והמנהגים מעגלי צדק לרבי בנימין הלוי משאלוניקי (סימן ל') כותב על פי המהרי"ל שמנהג זה נעשה "לכבוד התורה".

ר"י קירכום (מנהגות וורמייזא, ערב שבועות) הזכיר את שני העניינים: "לשמחת הרגל ולכבוד התורה". הרמ"א (תצ"ד) הביא מנהג זה וכתב שהוא נעשה לשמחת מתן תורה. וביאר הלבוש: "ונוהגין לשטוח עשבים ביום טוב דשבועות בבית הכנסת ובבתים זכר לשמחת מתן תורה, שהיו עשבים סביב הר סיני שנאמר (שמות ל"ד) גם הצאן והבקר אל ירעו וגו', שמע מינה שהיה שם מרעה".

לכאורה אינו מובן מה שמחה יש בזיכרון אותו מרעה שצמח באותה עת אל מול ההר ההוא. הטעם הפשוט הוא שיש בקישוט הבית בעשבים בשמים ופרחים משום שמחה – שמחת החג ושמחת התורה, ובעיטורים אלו יש גם דרך כבוד והדר, לכבוד התורה. נמצאנו כי גם עיקרו של מנהג זה נעשה לשמחת וכבוד התורה (יעויין במאמר הרב משה בוטון בירחון האוצר סיון התשע"ז).



לסיכום

התורה לא גילתה מהו התאריך המדויק של מעמד הר סיני, לא לשעתו ולא לדורות. הסקנו מכך שמעמד הר סיני וקבלת התורה לא תלויים ביום מסוים, אלא הם חיים וקיימים בקרב העם, בכל יום ויום, שנה ושנה, לעולם ועד.

יתכן שנהגו ישראל מאז ומעולם לעשות בחג השבועות זכר למעמד הר סיני (למרות שאין אזכורים קדומים לכך).

הגם שעיקרו של החג נקבע מהתורה על קרבן שני הלחם, שמחת הקציר והודאה עליו לה', הרי שבמרוצת הדורות, מששמחו ישראל בתורה וקיבלוה מאהבה, ובמיוחד לאחר גלות בית שני, בעידן הזוהר של תורה שבעל פה – ימי התנאים והאמוראים, החלו שמחים ביום זה בשמחת התורה, והרבו בסעודות, בדרשות ובפיוט לכבוד התורה. כך התקבלה דעת 'אחרים' להלכה שיש לקרוא בחג השבועות בפרשת מעמד הר סיני. הבהרנו גם מדוע אין מן התורה מצווה לשמוח בקבלת התורה.

הבחנו בין מעמד הר סיני כעיקר האמונה התגלות ה' וכריתת הברית עמו, לבין מעמד הר סיני כשורש נתינת התורה (שניתנה במהלך כל הארבעים שנה). ונוכחנו כי עיקרו של יום נסוב, בדברי חז"ל, סביב קבלת התורה בביטויי שמחה והודאה לה' על כי נתן לנו את תורתו תורת אמת. וזה עיקר טעמי המנהגים שנתווספו בחג במהלך הדורות.

עוד הסבנו את תשומת הלב לקשר ההדוק שבין התורה והארץ, ובין הקמח והתורה, כפי נוסח ברכת הארץ שבברכת המזון.



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

בעניין חידוש לאו דלפני עיור יתר על דין ערבות דסיני*

א.

פתיחה

בשעת מתן תורה, משוש דור דורים לשוכני ארץ ומלואה, העליונים והתחתונים על צבאותם, ביום השישי, בו נקבעו מוסדות תבל, "ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלוקים זה סיני, מפני אלוקים ישראל" (תהילים סח, ט).

כאשר קיבלנו דת מורשה מתוך ידו הקדושה ודבריו שמענו מתוך האש, קול אלוקים מדבר עשרת הדברים^א. קיבלו עליהם ישראל, העם הנבחר, את התורה בברית ושבועה. וכפי שפרש"י (תהילים נ, ה) עה"פ: "אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח" - "כורתי בריתי עלי זבח - שקבלו את התורה בברית וזבח, כענין שנאמר, הנה דם הברית אשר כרת ה' וגומר (שמות כד)".

בנוסף, בקבלת התורה התחדשו חיובי הערבות, שיהא כל אחד ואחד מישראל אחראי על רעהו, לשמירת צביון התורה, ובאם אינו ממחה בידו, נתפס הוא בעונו, כדרשת חז"ל (סנהדרין כז, ב שבועות לט, א): "והכתיב (ויקרא כו, לו) וכשלו איש באחיו איש בעון אחיו, מלמד שכולן ערבים זה בזה, התם שהיה בידם למחות ולא מיחו".

(*). מאמר זה נכתב לזכרו ולע"נ של אבי מורי הכ"מ הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, במלאות שנה לפטירתו ביום י"ז בסיון התשע"ו.

רבות עודד על כתיבת חידושי ועריכתם, "נשא את יסוריו בדומיה, וישרותו היתה לתהילה". ת.נ.צ.ב.ה.
א). דבר פלא כתב החזקוני (בהקדמתו לפירוש התורה) בלשון קודשו: "בנפשי נשבעתי: אני חזקיה, כי בחלומי שמעתי, קול אלהים מדבר עשרת הדברים, בנעם קול דממה לארץ ולדירים".
ויוכנו הדברים היטב, עפ"י מה שתירגם אונקלוס (דברים ה, יט), עה"פ: "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול ולא יסף". ובתו"א: "קל רב וְלֹא פֶסֶק".

המשך חכמה (שמות כד, ג) כתב בזה דבר חידוש, שכל הדין כפיית בי"ד על שמירת התורה והמצוות, זהו רק משום האי דינא של כל ישראל ערבים, שמזיק היחיד בעוונותיו הפרטיים לכלל כולו, ובלא זה אין טעם שיתמצעו בי"ד לכפיית התורה, וז"ל: "דע דבני נח הוזהרו על הדינין (סנהדרין נו סע"א), ושיטת ראשונים (ע' רמב"ן בראשית לד, יג) דהוא נמוסים שדעת האדם נותן עליהם, אבל לכוף ולרדות על חוקי התורה וגדריה הוא רק מצד שכל ישראל ערבים זה בזה, ואם יעבור אחד הוא מזיק לחבירו ולהכלל כולו".



ב.

קושיית המפרשים מה התחדש בלאו דלפני עיור יתר על החיוב ערבות

והנה, נתקשו גדולי המפרשים^ב, מכיוון שמחויב היחיד למנוע את חבירו מלהיכשל בחטא, מדוע התחדש לאו מיוחד בתורה - לאו ד"לפני עיור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד). ונתבאר בגמ' (ע"ז ו, ב) שלא זו כולל שלא להכשיל את חברו באיסורי תורה, "והתניא אמר רבי נתן, מניין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח, ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול". וצריך ביאור, דתיפוק ליה משום עיקר חיוב הערבות, דמחוייב הוא למנוע את חבירו מלחטוא, ומחמת דין זה נאסר להושיט כוס יין לנזיר.



ג.

חקירת היד מלאכי בנותן מכשול בלא שחברו נכשל

על מנת להיכנס ביישובן של דברים, נקדים בקצרה את גדרי לאו דלפני עיור. הנה היד מלאכי (כללי התלמוד כלל שסז) כתב לדון, במקום שנתן מכשול לפני חברו וחברו לא נכשל בפועל, האם אכתי עובר הוא באיסורא דלפני עיור, כגון שהנזיר לא שתה לבסוף את אותו כוס היין שהושיט לעומתו, האם נימא דכיון שלא עבר

(ב). ויעויין עוד במש"כ בזה באו"ש (ממרים פ"ד ה"ג).

(ג). אמרי בינה (אויערבך, דיינים סי' יט ד"ה ובהא), הגר"י פערלא (ביאורו לרס"ג, ח"ג פרשה נו) ועוד.

בעניין חידוש לאו דלפני עיור יתר על דין ערבות דסיני

השני איסור לבסוף, אם כן לא נחשב כמכשול. או דילמא, דכיון שהוא נתן צד מכשול ותקלה אכתי עובר הוא על הלאו דלפנ"ע.

ומוכיח היד מלאכי מהגמ' במו"ק (יז, א) כי המכה בנו הגדול עובר בלאו דלפני עיור, אף אם בסוף לא הכהו בנו, ומבואר שעצם נתינת התקלה לפני הבן מחייבת בלאו דלפנ"ע, עיי"ש^ד.

ובפרי יצחק (ח"ב סי' מט) העמיד נפק"מ בחקירה זו, במקום שהושיט כוס יין לנזיר, דעבר תיכף ולאחר באיסורא דלפנ"ע לשיטת היד מלאכי, ותו אין מחוייב למנוע מהנזיר לשותות את כוס היין אלא משום אפרושי מאיסורא, ולא מלתא דלפני עיור.

ומסיק הפרי יצחק: "לכן נלע"ד דמה דפשיטא לי' להגאון בעל יד מלאכי להך גיסא, דהמושיט עובר משום לפני עור אף על פי שלא שתה הנזיר יין ולא בא לידי מכשול, משום דאנתינה קפיד קרא, פשיטא לי לאידך גיסא, דאינו עובר בלפני עור אלא דוקא בשנעשה מכשול, אבל אם לא נעשה מכשול אף שהוא נתן מכשול שהיה אפשר שיכשל בו הנזיר, מ"מ כין דסוף סוף לא נכשל הנזיר אינו עובר בלפני עור".



ד). אמר לי הגר"א גרבוז שליט"א, דבפשוטו אין דברי היד מלאכי מכוונים עם יסודו הנודע של מרן הרב מפוניבז' (חידושי הגאון מפוניבז', בענין לאו דלפנ"ע), שלפני עיור אינו לאו כולל, שאוסר לתת צד מכשול ותקלה לפני חברו, אלא דהמכשיל את חברו הרי הוא שותף בתקלת המוכשל, והינו חלק ממעשה העבירה הפרטית.

וכן מבואר במאירי (שבת ד, א) "תירצו חכמי הצרפתים שלא נאמר שם אלא מפני שאם יחטא עם הארץ נמצא חבר גורם לו אבל בזו שאינו גורם לו לא התירו וחכמי הדורות מוסיפין בתירוץ זה שאף החבר אלו חטא עם הארץ נמצא הוא נותן מכשול ויש לו חלק בעבירה", ואכמ"ל בנידון זה.

אמנם לדברי היד מלאכי, שהאיסור דלפנ"ע הינו בעצם נתינת המכשול אף אם לא נכשל הזולת, אם כן אין דבריו עולים בשווה עם יסודו של הרב מפוניבז', שהאיסור להכשיל הינו חלק מעבירת הנכשל, הלא כאן ליכא נכשל בפועל, ומכל מקום עובר הוא בלפנ"ע לדעת היד מלאכי. וע"כ דסובר שלפנ"ע הינו לאו כללי, ולכך אף שלא נכשל חבירו, מכל מקום עצם העמדת המכשול מחייבת את המעמיד בלאו דלפנ"ע.

ד.

יישוב נאות על פי דברי היד מלאכי

אמנם, ממוצא הדברים תתישב קושיית המפרשים במישור, דהנה הובאו לעיל דבריו של היד מלאכי, כי דין איסור דלפני עיור כולל הוא אף את עצם נתינת המכשול לפני הזולת, הגם שלבסוף חברו לא נכשל בעבירה, וזה וודאי אינו כלול בדין ערבות, ששם נאמר 'וכשלו איש בעון אחיו', דכאשר רעהו הישראלי נכשל בעבירה בפועל ויכול היה למונעו מזאת על כך נענש הוא. אולם, בלפנ"ע התווסף, דעצם נתינת המכשול אסורה. ודבר זה נוסף הוא על חיובי ערבות דכל התורה.



ה.

יישוב המפרשים מה נתחדש בלאו דלפני עיור יתר על חיובי הערבות

והנה בעיקר הקושיא החמורה שהציבו המפרשים, בכל האי חידושא דאיסור 'לפני עיור', דלשם מה הוצרכה התורה לאסור את הכשלת רעהו באיסורים, בלאו מיוחד דלפני עיור, תיפוק ליה מצד האי הלכתא גבירתא דכל ישראל ערבים זה לזה (שבועות לט, א סנהדרין כז, ב). ומעתה, האי דין של ערבות, מחייב להימנע מלהכשיל את חברו.

מצינו בזה כמה מהלכים ברבותינו האחרונים. בביאור מהגרי"פ (על הרס"ג פרשה נז) כתב ליישב בזה, על פי דעת הרא"ש (ברכות פ"ג סי' יג) ורבינו יונה, דנשים אינן בכלל ערבות. וגם בגרים, שיטת רש"י והתוס' (נדה יג, ב) וביבמות (מז, ב) דאינם בכלל חיובי ערבות. ואם כן איכא נפק"מ באיסורא דלפני עיור לענין נשים וגרים ועבדים, שאינם בכלל תורת ערבות, ומכל מקום איכא בהו איסורא דלפני עיור.

אמנם, יש להעיר דאין הדברים מוסכמים, דהנה בשו"ת ביכורי שלמה (אה"ע סי' ג) למד בדעת הרמב"ם בפיה"מ (שביעית פ"ה מ"ו) דענין איסור דלפנ"ע וחיוב ערבות חד המה, ואם כן נשים דליכא בכלל חיוב ערבות, ליכא בהו איסורא דלפני עיור^(ה).

(ה). וראיתי עוד בדברי הגר"ח קרייסווירט (ישורון יב, ע' שע) שנקט כן, דכל שאינו בחיוב ערבות אין נוהג בו איסורא דלפנ"ע. וכן הביא בשו"ת מענה אליהו לאדר"ת (סי' סו) בשם העדות ביוסף (יו"ד א',

¹אולם הישועות יעקב (סי' א') השיג על זה. וכן מבואר בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סי' ג) בשם הרדב"ז, דהמשיא בתו לצדוקי, עוברת היא בכל עת בלאו דלפנ"ע, מחמת שמבשלת לו מאכלות אסורות, הרי שאף בנשים נוהג לאו דלפנ"ע.

ליישוב נוסף ראה עוד בכלי חמדה (ענייני פסח סי' צה, מחתן המחבר) דהוכיח מדברי הריטב"א בע"ז (ו, ב) דגם במקום שליכא לאו דלפנ"ע, כגון שאין זה תרי עברי דנהרא, מכל מקום איכא חיוב ערבות².

ניתן ליישב באופן נוסף, דהנה הש"ך (יו"ד קנא, סק"ו) כתב דבמומר אין דין ערבות, ולהכי במקום שיכול להשיג את דבר האיסור מאחר, מותר הוא למכור לו. והאבני נזר (יו"ד סי' קכו) ביאר את דבריו על פי דברי המהר"ל מפראג, שמומר איננו בכלל ערבות [ומהאי טעמא מותר להלוותו בריבית (בעל התרומות שער מ"ו ח"א אות ה')]. והיינו טעמא דהנה לא נתערבו ישראל זה לזה רק אחר שעברו את הירדן (עיין סנהדרין מג, ב וברש"י), "וביאר מהר"ל זצ"ל דארץ ישראל מיוחדת לישראל והיא עושה את כל ישראל השוכנים עליה כאיש אחד, על כן כשבאו לא"י נעשו ערבים". וכתב האבנ"ז, דהגם שפשוט דאף עכשיו שישראל בגלות נשאר הערבות, זהו לפי שמקומם של ישראל בא"י ולפי שעה אנחנו גולים ואין כאן מקומינו, אולם שאני מומר דדינו כגוי להרבה דינים, אם כן פשוט שיש בו לאו ד'לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי', וכיון שאסור לו לדור בארץ ישראל ואינה מקומו כלל, פקע הערבות בעד המומר.

ומעתה, נמצינו למדים נפק"מ נוספת בהאי איסורא דלפני עיור, במומר שהינו בתרי עברי דנהרא, דמדין לפני עיור אסור להכשילו, אולם מדינא דערבות שרי, כיון שאינו בכלל הערבות וכנתבאר.



סוף ענף ו') שאין בנשים חיוב ערבות ולפנ"ע, ועיין עוד להלן.

1. ועיין בדרישה (יו"ד סי' א') דנשים אינן זהירות בלאו דלפנ"ע הואיל ודעתן קלה.

2. ועיין עוד בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' יט), פליתי (סי' כז), שו"ת ציצן אליעזר (ח"א, סי' סא).

ו.

ידון האם באשה נוהג לאו דלפנ"ע

הגאון האדר"ת בספרו (שו"ת מענה אליהו סי' סו), הביא שאף בעל העדות ביוסף (יו"ד א', ענף ו') נוקט דליכא חיוב ערבות באשה, דטעמא דלפני עיור וספויי איסורא יסודם משום חיוב ערבות, ומכיון דבאשה ליכא חיוב ערבות שוב לא נוהג בה איסורא דלפנ"ע.

[יש להעיר, דלכאורה הדברים תלויים באשלי ררבי, בפלוגתא רבותינו האחרונים הנודעת האם יש ערבות לנשים, דברא"ש (ברכות כ, ב) כתב: "אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן". שיטת הנוב"י (דגול מרבבה או"ח רעא) דנשים אינן בכלל חיוב ערבות, כפשטות לשון הרא"ש. בעוד שהרעק"א (בהגהותיו לשו"ע, שם) חולק עליו דכאשר נאמר האי כללא דכל ישראל ערבים זה לזה, בכללן הנשים. ומעתה לדעת הרע"א, שאשה הינה בכלל חיוב ערבות, אם כן וודאי שאיסורא דלפני עיור נוהג אף בה, כמובן].

ונראה להוכיח דגדרי לאו דלפנ"ע אינם משום חיובי הערבות, ממה שכתב הריטב"א (ע"ז יד, א), דאיסור לפני עיור אינו כולל לפני דלפני, כמבואר בסוגיית הש"ס פ"ק דע"ז. ונתקשה הריטב"א מכמה דוכתי, שמבואר דגם לפני דלפני נאסר, וכתב: "התם הוא לגבי ישראל מפני שאנו מוזהרים שלא לגרום על ידינו שום תקלת עבירה ושלא יצא מתחת ידינו דבר שאפשר שיעבור בו ישראל עבירה, אבל משום לפני עור לא תתן מכשול ממש ליכא אלא כשאנו נותנין אותו למי שיעבור בו עבירה".

היינו, דהגם שישראל מחויבים לדאוג שלא יכשל ישראל אחר באיסור, ובכלל זה אף לפני דלפני, הגם שאינו אסור מגדרי לאו דלפני עיור, מכל מקום אסור הוא, משום שאסור להכשיל את הזולת באיסור תורה ככל דיני ערבות, אולם אין זה נוגע לדינא דלפני עיור, אלא זהו דין אחר. ושאיני לפני עיור, דנאסר רק כאשר היהודי נותן מכשול ישירות לפני המוכשל, ולא בלפני דלפני.

בדברי הריטב"א מבואר להדיא, כי לפני עיור אינו נוגע כלל לחיוב ערבות והאיסור שיכשל הזולת באיסור, כפי שכתב, דמחמת לתא דערבות וודאי שלפני דלפני גם נאסר. אולם לפני עיור הוי נידון אחר מדיני הערבות, דבזה נאסר רק נתינת מכשול גמור כעת לפני הזולת. ואם כן מבואר שגדרי לפני"ע וחיובי ערבות שונים הם במהותם. ומעתה אין להשוות מה שליכא באשה חיוב ערבות להא דלא ינהג באשה דין לפני עיור, ועייין.



ז.

תירוצו של האדר"ת דלפני עיור נתחדש משום איסור הכשלת עכו"ם

אמנם האדר"ת (שם) השיג על דברי בעל העדות ליוסף: "ושרי לי מרי", שנעלם ממנו לשעתו דאיסור לפני עור הוא גם בעכו"ם וכו', ואיזה חיוב יש לנו על העכו"ם, אלא שגזירת הכתוב שלא נכשיל את העור מי שהוא, ולא שייך בזה משום ערבות כלל".

ובהמשך דבריו כתב: "אלא שבעיקר לאו דלפני עור שמפורש ומפורסם בכל המקומות שגם בעכו"ם ישנו, הוא דבר תמוה, דמנא לן הא כלל לרבותינו ז"ל, דלמא אין הכי נמי שלא נאמר הלאו רק לישראל ולא בזולתם. אמנם בעניותינו כתבתי במקום אחר בס"ד, שי"ל דעיקר לפני עור לא נאמר רק לעכו"ם שלא להכשילם באיסוריהם, דלישראל לא צריך קרא כלל. דמלבד משום איסור ספויי, לדברינו שהוא גם לגדולים, תיפוק לי' גם כן משום מצות הוכח תוכיח את עמיתך, מאחר שחייבים להוכיחו כשעושה מעצמו, כל שכן שאסור לנו להכשילם בידיים. ולא שייך לומר דהוכח תוכיח הוא רק כשהעושה במזיד ולא בשוגג, דודאי כשעושהו שוגג שייך מצות תוכחה כשיודע שישמע לדבריו וכו' אלא ודאי דעיקר קרא נכתב שלא להכשיל גם למי שאין אנו חייבים בתוכחתו", ועיי"ש.



תמצית הדברים

בהאי קושיא אלימתא שהציבו רבותינו האחרונים, מה התחדש בלאו דלפנ"ע טפי מחיוב ערבות דכל התורה. מצינו מספר תירוצים: א. נפק"מ לענין נשים דאינן בערבות. ב. נפק"מ לענין גרים. ג. נפק"מ לענין מומר שאינו בכלל ערבות ד. נפק"מ לענין נכרים. ה. נפק"מ במקום שרק נתן מכשול בלא שנכשל זולתו.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

תורה שבכתב ותורה שבעל פה

א.

האם תושבע"פ כוללת אף דברים הנדרשים מי"ג מידות או לא

כתב הרמב"ם בהקדמתו לספרו הגדול: "כל המצוות שנתנו למשה בסיני בפירושן ניתנו, שנאמר 'ואתנה לך את לחות האבן התורה והמצוה' - תורה זו תורה שבכתב והמצוה זו פירושה, וציונו לעשות התורה עפ"י המצווה, ומצווה זו היא הנקראת תורה שבעל פה".

מבואר בדברי הרמב"ם שניתנו למשה בסיני תורה שבכתב ותורה שבע"פ, שהיא פירושה של התורה שבכתב, ומבואר שתושבע"פ כוללת את כל הפירוש של תורה שבכתב, הן את הדברים שהם הלכה למשה מסיני והן את הדברים הנדרשים בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, שהרי אף הם פירוש התורה שבכתב.

וכן הוא להדיא שם לקמן: "רבינו הקדוש חיבר המשנה ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חיבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה, אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים, וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כוחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במידה משלושה עשרה מידות והסכימו עליהן בי"ד הגדול, וכן היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממש רבינו ושלמדו בית דין שבכל דור ודור בכל התורה כולה, וחיבר מהכל ספר המשנה ושננו לחכמים ברבים ונגלה לכל לישראל וכתבוהו כולם ורצו בכל מקום כדי שלא תשכח תורה שבעל פה מישראל".

הרי שמבואר דהן דברים שהן בגדר הללמ"מ והן הדברים הנדרשים בי"ג מידות נכללים בכלל שם תושבע"פ, ואף הדברים הנדרשים בי"ג מידות בכל דור ודור

נחשבים בכלל המצוה שנמסרה למשה בסיני, או מפני שממשה נמסרו כללי הדרשות, ועי"כ חשיבי כל הנלמד ע"י הכללים האלו כנמסר למשה, או משום הנאמר שכל מה שתלמיד וותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני ואף שלא כל דבר מסר לבאים אחריו, אך גם הן בכלל מה שנמסר למשה מסיני, דהא בכלל מה שתלמיד וותיק עתיד לחדש הן.

אמנם מה שיש להעיר על כך, הוא מדברי הרמב"ם ריש פ"א מהלכות ממרים: "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבע"פ וכו', כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בל"ת וכו', אחד דברים שלמדום מפי השמועה והם תורה שבעל פה ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא". והרי שלכאורה מבואר מדבריו ששם תושבע"פ אינו נופל אלא על הדברים שנלמדו מפי השמועה, ולא על הדברים שנדרשו בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, וצ"ע, דלכאורה נראה שיש סתירה בדבריו ממה שכתב הכא למה שכתב בהקדמתו, שאף דברים הנדרשים בי"ג מידות בכלל תושבע"פ הן, וצ"ע.



ב.

ביאור הפלוגתא האם רוב התורה בכתב או בע"פ

ומה שהיה אפשר לבאר בזה הוא עפ"י הסוגיא בגיטין (ס:): "א"ר אלעזר: תורה רוב בכתב ומיעוט על פה, שנאמר 'אכתוב לך רובי תורתך כמו זר נחשבו'. ור' יוחנן אמר: רוב ע"פ ומיעוט בכתב שנא' 'כי ע"פ הדברים האלה' וגו'", ופרש"י: "רוב בכתב: רוב התורה תלויה במדרש, שכתובה למדרש בכלל ופרט וגו"ש ושאר מידות שהתורה נדרשת. ומיעוט ע"פ: שאין רמז ללמוד לה אלא למשה נאמרה ע"פ וכו'".

פירוש לפירושו, שרש"י נתקשה היאך אמר ר"א שרוב תורה בכתב, והא רובה ע"פ? וע"ז כתב שלדעת ר"א רוב תושבע"פ אפשר להוציאה מן הכתוב, וע"כ נחשב הדבר שרוב התורה כתובה, ור"י סבר שרוב תושבע"פ אין לה רמז במקרא,

אלא נמסרת היא בע"פ, וע"כ אמר שרוב תורה בע"פ. זה היה נראה בביאור דברי רש"י ע"פ הפשט.

אמנם, בפמ"ג בריש הפתיחה הכוללת כתב בביאור דברי רש"י, בשם ספר באר שבע [וכ"כ כאן בחידושי הריטב"א כ"י וכן הוא בהקדמת הקרית ספר לרב המבי"ט], שר"א סבר שמה שנדרש מי"ג מידות נחשב ככתוב בהדיא בקרא והוי כתורה שבכתב, ותושבע"פ אינה אלא ההלכות שנמסרו במסורה בלא רמז כלל, וע"כ סבר שרוב תורה בכתב, ואילו ר"י סבר שאף דבר הנלמד מי"ג מידות נחשב כתושבע"פ וע"כ רובה ע"פ. והלכה כר"י לגבי ר"א. ובפמ"ג כתב שהנפק"מ היא האם שרי למכתב דבר הנדרש מי"ג מידות, מדין דברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבם, קודם שהותר משום עת לעשות לה', שאם הוי דברים שבכתב, כדעת ר"א, רשאי לכותבם, ואילו לפי ר"י יהיה אסור לכותבם, כשם שאסור לכתוב הלכות. עיי"ש.

אמנם לכאורה דברי הפמ"ג תמוהים טובא, דמעולם לא נשמע שיהיה מותר לכתוב דברי תורה קודם שהתירו לכתוב משום עת לעשות לה' וכו', זולתי דברים שבכתב ממש. דהא רבי לא כתב משנה אלא משום עת לעשות לה' וכו', והמשנה כוללת אף הלכות שנדרשות בי"ג מידות, כמש"כ הרמב"ם. וע"ע מה שהקשה עליו בספר משנת יעב"ץ לא"ז זצ"ל (או"ח ס' ל'), שלפ"ד הפמ"ג יוצא דלר"א מה שנדרש בי"ג מידות הוי דברים שבכתב, וא"כ יהיו בכלל האיסור לשנותם בע"פ, וזה דבר שלא יתכן דהיאך שנו אותם ע"פ עד שלא נכתבה המשנה, ודברי הפמ"ג צע"ג.

והנה בגמ' שם דרש ר"י בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש: כתיב 'כתוב לך את הדברים האלה' וכתיב 'כי ע"פ הדברים האלה', הא כיצד, דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן ע"פ ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב. דבי ר"י תנא: 'אלה' - אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות. ע"כ לשון הגמ'. ומן הנראה דשתי הלכות נאמרו כאן והן חלוקות ביסוד דינן. הדרשה הראשונה היא דדברים שבכתב אי אתה רשאי לומר בע"פ, וכן שדברים שבע"פ אי אתה רשאי לומר מתוך הכתב, ואילו בדרשא דבי ר"י נאמר שיש איסור בעצם הכתיבה של דברים שבע"פ, ולא רק איסור אמירה של דברים שבע"פ מתוך הכתב.

ונפק"מ מזה טובא, דבזה"ז הרי הותרה הכתיבה של דברים שבע"פ משום עת לעשות לה' וגו', כדמבואר שם ע"א, אמנם אפשר דכ"ז הוא דוקא לעניין

דתושבע"פ הותרה כתיבתה משום השכחה, אבל לשנות מתוך הכתב, שהוא האיסור מהדרשא הראשונה בגמ', לא הותר.

ונראה דכן הוא, כמבואר ברמב"ם פי"ב מתפילה הי"א - ולא יתרגם מתוך הכתב אלא ע"פ וכו' עיי"ש. הרי דמבואר דאף בזמן הזה יש איסור לשנות מתוך הכתב דברים שבע"פ, אף שהותרה הכתיבה, וכדברינו דשתי הלכות חלוקות הן [אלא דעכ"פ אין איסור אלא בלהוציא את הרבים יד"ח בקרה"ת, שהיא עיקר צורת מסירת התורה בכתב ובע"פ].

ונראה לבאר בזה עוד. יעויין בחידושי הריטב"א [וכ"ה בהגה"ה על הר"מ בהק' לפיהמ"ש, בשם הליכות עולם], דבאר דהטעם דאסרו לומר דברים שבכתב בע"פ הוא "שע"י הכתב מתבאר החסרות והיתרות וקרי ולא כתיב ואינו מתבאר אלא מן הכתב. והטעם שאסרו לומר דברים שבע"פ מתוך הכתב, שאם הלשון קצר התלמיד לא יבין ואם הוא ארוך ידמה לדברים הפשוטים ולא יחקור אחריהם וגם לא ילך לרב, וישאר ערום מן העיקרים הנמסרים בע"פ" [וע"ע בהקדמת הקרי"ס דברים נפלאים בטעם הלכות אלו].

אמנם יתכן שזה הוא רק טעם לאסור לשנות דברים שבע"פ מתוך הכתב, כי עיקר יסוד תושבע"פ הוא הפירוש והרחבת ההסבר, שזה אי אפשר אלא בע"פ, אבל לאסור מטעם זה לכתוב תושבע"פ, בלא לשנות מתוך הכתב, אין לאסור [אמנם בריטב"א נראה שכתב סברא זו אף לגבי איסור כתיבה, עיי"ש]. וטעם איסור זה, י"ל שהוא כדי שלא יבואו להחשיב תושבע"פ כתורה שבכתב, כי שניהם כתובים עלי ספר ויבואו לדרוש בי"ג מידות אף מתושבע"פ. ובכך נפיק מיניה חורבא, דהא תושבע"פ לא ניתנה להידרש בי"ג מידות, כמש"כ בגמ' שבת (קלב.) דאין למדים ק"ו מפי הלכה, ופרש"י (ד"ה עקיבא) שלא ניתנה תושבע"פ להדרש בי"ג מידות. לפיכך נאסרה הכתיבה, כדי לתת הפרדה בין תושב"כ שניתנה להדרש לתושבע"פ שלא ניתנה להידרש.

ועפ"י זה יש ליישב את דברי הפמ"ג, דהא לפי מש"כ הבאר שבע והפמ"ג בביאור מחלוקתם של ר"א ור"י, לר"א יש לדרוש אף מדבר הנדרש מי"ג מידות דהוא כתורה שבכתב ולר"י א"א למדרש גם מי"ג מידות דהוי כתושבע"פ. נמצא דלר"א דבר הנדרש מי"ג מידות הוי כדברים שבכתב, וא"כ יהיה מותר לכתוב

דברים הנדרשים ב"ג מידות. זאת, מפני שלדברינו לעיל הטעם לאיסור הכתיבה בתושבע"פ הוא כדי שלא יבאו לדורשם כתושב"כ, והא עפ"י מה שנתבאר לר"א מותר לדרוש ב"ג מידות מדברים הנדרשים ב"ג מידות, וא"כ אין בדברים הנדרשים ב"ג מידות חשש זה. לפי זה, האיסור לשנות תושבע"פ מתוך הכתב יחול לגביהם בהם רק מהטעם שכתב הריטב"א, שהוא כדי שלא יחסר בהבנת הדברים. וכן יש קצת לדקדק בלשון תנא דבי ר"י, שלא אמר אלא שאין אתה כותב הלכות ולא דברים הנדרשים ב"ג מידות, ואפשר שסבר כר"א וכמש"נ.

וא"כ יש ליישב את דברי הפמ"ג שהתקשינו בהם טובא, כיון דלפי"ז לר"א אף דלית ליה איסור כתיבה בדברים הנדרשים ב"ג מידות, ומשום דנחשב כתושב"כ כמש"כ הפמ"ג, מ"מ עד שלא נכתבה המשנה ע"י רבי משום עת לעשות לה', לא הותר אף לר"א לשנות דברים שנדרשו ב"ג מידות מתוך הכתב, וכשאר תושבע"פ. וכן מה שהקשה א"ז זצ"ל, דלפמ"ג ייצא שלר"א היה איסור לשנות בע"פ דברים הנדרשים ב"ג מידות וזה לא מסתבר כלל. ולפמש"נ יש ליישב, דאין כוונת הפמ"ג דלר"א דברים הנדרשים ב"ג מידות הוי דברים שבכתב לכל דבר, אלא דגדרם בזה תלוי לפי העניין והטעמים, וע"כ כיוון שטעם איסור הע"פ של תושב"כ הוא, כמש"נ בריטב"א, משום הקרי והכתיב והחסרות והיתרות, א"כ בודאי שאין זה שייך למה שנדרש מ"ג מידות, וע"כ היה רשאי לשנותם ע"פ, ומישוב שפיר וק"ל.



ג.

ישוב על מה שהערנו בסתירת דברי הרמב"ם באות א' אי"ג מידות הן בכלל תושבע"פ

ולפי זה היה אפשר לכאורה ליישב אף את דברי הרמב"ם, שכוונתו במש"כ בהל' ממרים, שאין תושבע"פ כוללת אלא הלל"מ, היא משום דפסק כר"א ולא כר"י [ודלא כהפמ"ג], ומה שנכלל ב"ג מידות שהתורה נדרשת אין הוא בכלל תורה שבע"פ אלא בכלל תורה שבכתב, וכמבואר הנפק"מ מזה שהיה רשאי לכותבם אף קודם היתר הכתיבה, ושם בא לבאר את עיקר שם תושבע"פ. לעומת

זאת, מש"כ בהקדמת ספרו, שדין דברים שבע"פ איכא אף לדברים שנדרשו מי"ג מידות, כוונתו לאיסור שינון מתוך הכתב, דהתם בא לבאר את סדר השתלשלות תושבע"פ וסדר כתיבתה וכמבואר.

אלא שלכאורה אין הדבר אפשרי, דכ"ז יתכן לשיטת רש"י במס' שבת (ו' ב') שאסור לכתוב כלל תושבע"פ, ולא נכתבו המגילות סתרים אלא משום עת לעשות לה' בדברים שחששו לשכחם מחמת שהיו דברי יחיד שלא נשנו בביהמ"ד, ועי' עוד בדברי רש"י שלהי אלו מציאות (ל"ג ב' ד"ה בימי רבי). אבל לפמש"כ הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה: "שבכל דור ודור ראש בי"ד או נביא שבאותו דור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע והוא מלמד ע"פ לרבים, וכן כל אחד ואחד היה רושם לעצמו כפי כוחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במידה משלוש עשרה מידות והסכימו עליהם בי"ד הגדול וכן היה הדבר תמיד" וכו', ומבואר דשיטתו שאין איסור אלא ללמד מתוך הכתב, וא"כ אי אפשר לבאר כלל בדבריו כמו שבארנו, דאיכא איסור כתיבה בתושבע"פ^(א).

ואין לומר שכוונת הרמב"ם היא שהיו כותבים רק דברים שנתחדשו בי"ג מידות ולא הלמ"מ, ופ' הרמב"ם כר"א וכמש"נ, כי לא נראה כן מלשון הרמב"ם, שכתב שכל אחד כותב מביאור התורה ומהלכותיה ומדברים שנתחדשו וכו', ונראה שכוונתו שכותב הלמ"מ ודברים שנתחדשו, וא"כ עכ"פ מוכח בדעת הרמב"ם שלא כמש"כ.

וכנראה שהוא יפרש את דברי תנא דבי ר"י אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות, שהם באו לאסור כתיבה ע"מ ללמד מתוכה, ככתיבת המשנה (לשיטתו) שהיתה ע"מ לחלקה ולהפיצה בישראל. או שלא סבר כרבי ישמעאל מאיזה טעם. ואולי צ"ל מ"מ שלדעת הרמב"ם נמי כל היתר הכתיבה היה מצומצם בתחילה, ולא היה היתר אלא כל אחד לעצמו וא"כ יש ליישב כדברינו, דאל"כ בלאו הכי קשה על הרמב"ם מהרבה מקומות, עי' גמ' תמורה ט"ז א' שלוש מאות הלכות

(א). ועוד, העירני ידידי היקר העורך החשוב הגאון רבי רועי הכהן ז"ק שליט"א, שהלא הרמב"ם מכנה בכ"מ כל אשר לא נכתב בתורה בפירוש כדברי סופרים (עי' באורך בהשגת הרמב"ן לשורש השני ובנו"כ), ואם כן לכאורה לא ניתן לומר שהוא סובר שניתן לכנות אותן בתואר תורה שבכתב, ולכאורה דברי טעם הן.

שנשתכחו ע"י יהושע בימי אבלו של משה, וכן מהגמ' שם ע"א דר' יוחנן ור"ל קא מעיני בספרא דאגדתא בשבת והא לא ניתנה להיכתב וכו', ועוד צ"ע.

אמנם המחזור ביותר בדברי הרמב"ם, דכוונתו במש"כ בה' ממרים היא שעיקר שם תושבע"פ לעניין בי"ד הגדול הוא בהלכות שנמסרו להם, דזה עיקר תפקידם בהעסקת השמועה מדור לדור, [כמו שביאר הרי"ז הלוי עה"ת (פרשת בשלח ד"ה כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע) שנתחייב יהושע מיתה על מה שנשתכחו ממנו ההלכות בימי אבלו של משה, כמבואר בתמורה שם, משום שהוא היה אפוטרופוס על התושבע"פ כלשון הרמב"ם בהקדמתו שליהושע מסר משה את התורה וציווה עליה].

אך לעניין דברים הנדרשים בי"ג מידות, הא באר שם הרמב"ם בפ"ב דרשאי בי"ד אחר שעמד אחריהם לסתור דבריהם, וא"כ אין בדברים הנדרשים בי"ג מידות עיקר כוח תורה שבע"פ הנמסר לבי"ד הגדול, אך לעניין היתר כתיבה זה וזה שווים ושניהם חשובים תושבע"פ, וזה מש"כ בהקדמתו כשבא לבאר סדר השתלשלות כתיבת תורה שבע"פ, וכמו שנתבאר.

עוד איתא שם בגמ' גיטין דלא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על תושבע"פ, וביאור הדבר נראה משום שבהם עמל התורה בפרט, המשבר גוף ונפש, וידועים דברי התנחומא פרשת נח על כך. ועוד נראה, דהנה מצינו במתן תורה הקדמת תושבע"פ לתורה שבכתב, שהוסיף משה יום אחד מדעתו, שהוא שורש תושבע"פ (עי' פרי צדיק שלח ב'), וכן מצינו "כאשר ציווך במרה", מצות נבואה שהיתה קודמת למ"ת. ויש לבאר עפ"י דברי המהר"ל בספר תפארת ישראל (מג, ב) שכ"ז משום שתושבע"פ קרובה לדרגת המקבל, וע"כ הברית היא עם תושבע"פ דייקא, שע"י מתחברת כנס"י עם הקב"ה בפרט.



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

עצות לזכירת התורה

א.

אין צדיק שיעשה טוב ולא יחטא, במשוגה ובשגגה לכל מצוות עשה דזכירה המבוארת בתורה, כמצוות "זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים בדרך בצאתם ממצרים" (דברים כד, ט), ו"זכור אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים" (דברים כה, יז), לפי ש"צור ילדתך תשי" (דברים לב, יח), ובכלל זה נכללת בצווי של "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך" (דברים ד, ט), וע"ע באבות (פ"ג מ"ח). ומדחזינן לכולי האי דיש ציוויים של זכירה, משמע דהדבר תלוי באדם עצמו, ועל עצמו ילין משוגתו. ומעתה יקשה לכל בר דעת כיצד יוכל הוא לזכור את כל ציוויי תורתנו הקדושה, הלא אין הדבר תלוי אלא בו. לכן חשבתי וגמרתי אומר, שכעת בימי ספירת העומר, טרם יגיע זמן מתן תורתנו הקדושה, אכתוב בקיצור מילין, מספר עצות ודברים, אשר יטיבו לזכרון האנשים, אשר כמהים לתורת האלוקים, ומרוויים צימאונם במים חיים, אין מים אלא תורה, אשר ניתנה לנו באהבה, ע"י משה בחיר הבריא, מהאל הגדול הגבור והנורא, וכעת אפתח בכמה עניינים המדברים בשבח זכרון הדברים.

הנה בספר לב האריה לרבי יהודה די מודינא (פרק א), כתב וז"ל: "אדם אין בארץ (לדעת), חכם או סוחר או בעל מלאכה, אשר לא תאוה נפשו להיות לו זכירה חזקה מאוד, כי היא במעשיה בכל יום תרחיק ממנו הנזק ותקרב לנו התועלת, וכלם צריכים לה איש איש במלאכתו אשר המה עושים. אך בפרט מן הפרט ת"ח מרבים כולם לכסוף לה, כי אם יהיה מעיין, פוסק, או דרשן, צורכו מרובה ממנה כלחם אשר הוא אוכל, כי מה יועיל שכל זך ונקי וסברה נכונה, וכי יקרא וישנה פרקו מאה פעמים, אם כמאמר התנא יהיה מהיר לשמוע ומהר לאבד, משפך שהוא מכניס בזו ומוציא, בזו ומוציא, והגם שלימדונו חז"ל הדור הדור ואל תצטרך לבלדור, יש ויש אנשים אשר מנע מהם הטבע כ"כ מהזכירה, או טרדות

הזמן הציקוה והחלישוה להם, עד כי אפילו יקראו וישנו וישלשו ועד ת' זמנין כההיא תלמידא דר' פרידא, לא יוכלו להשאיר בזכרונם מאומה, ולהבל ותוהו ייגעו לריק ולבהלה, ואם מעט אשר היו לפנינו רשומים במתת אלוהים מהזכרון רבין, חז"ל לומדים ש' הלכות וש' בעי וש' פרוקי שלא מתוך הכתב, ובאומות אמרו עליו על כורש מלך פרס, שהיה מכיר בשם כל אחד ואחד משכירי צבאו למאות מהאלפים. ויילאו קיסר, שהיה מסדר ומקדם לשבעה סופרים שבע אגרות מנושאים שונים בפעם אחת, ולא שכח מימיו דבר שעלה בדעתו כי אם העלבונות שקיבל. מיטרידאט"י, היה מושל על כ"ב אומות של כ"ב לשונות, ולכל אחד מהם הבא לפניו במשפט היה משיב כלשונו. וקריניאדי, כל ספר שהיה קורא פעם אחת היה חוזר ואומרו על פה כמתוך הכתב, וכמה זולתם כמוהם. הרי אלו בטלים במיעוטים לגבי שאר בני אדם, אשר רובם תשכח ימינם ובמו (צ"ל וכמו וט"ס הוא) שהיה רומיי אחד אשר פעם אחת שכח שמו, ואם מעת רבינו הקדוש התירו לכתוב תורה שבע"פ משום עת לעשות לה' כי ראו השכחה גוברת, כ"ש וכ"ש בדורותינו אלה אשר תמיד הלכה וגברה מאוד, עד כי עתה מלכותה בכל משלה, והן אמת מותר האדם מן הבהמה אין, כי אם הזיכרון המעמיד הדברים בדעתו להסכים עליהם כרצונו, כי בלעדי זה לשווא יעמול בשכל ודבור. וכל מעלת הלימוד והידיעה גם כשרון המעשה היום הזה, הנה הוא תלוי ביתר שאת ויתר עוז הזכרון זה מזה, ואני כמה פעמים דמיתי ועלתה על ליבי, כי אם מן השמים יאמרו לי שאל מה אתן לך, לא אשאל ולא אנסה לקבל מאת ה' כי אם זכרון עצום, יען בהיות עתה כל החכמות כתובות על ספר, גברא דלא חכים ולא טיפש, אשר יקרא ויזכור הכל יגיע למדרגה קרובה לכאורה לשלמה בן דוד, מה נכבד היום מלך ישראל, אב ב"ד במדינה אחת, כי ישאלוהו משפטי צדק הוראות איסור והיתר, או דיני ממונות, או מה שיהיה, ותיכף יביע אומר יחזה דעת, מבלי שיאמר כתר לי זעיר ואחוך בראות השו"ע והפוסקים, או בעל הוויות דאביי ורבא, כי יעשה בקיאות בהלכות יקשה הלכתא אהלכתא, ודרך הקושיות והתירוצים הנלמדים ממקום למקום, או אם בחכמתו פרפראות לתורה יהא עיונו, ופתע יאמר זה אומר בכה כך וכך, וזה כך וכך. ואין צריך לומר אם דורש תמים אותם, זכר ולא שכח פסוק או מאמר או חידוש או מוסר או דיבור יפה, אשר חשב לדבר ולומר בדרשתו ברבים, כי נכון לבו בטוח, ויבטא בשפתיו בלשון ממהרת כמה יערב לשומעו ויהללוהו

בשערים, גם החסידים ואנשי מעשה הלומדים על מנת לעשות, כי יזכרו כל מצות ה' ואשר ראו בספר לעת המצטרך לקיים ולפעול, ויוכלו לשים בדעתם כל התרי"ג מצוות, כמו שנאמר עוד בעזה"י ומצות דרבנן בדיקדוקיהן ופרטיהן, וכל דבר שפתיים למותר להראות לאוהבי התורה והחכמה מה טוב ומה נעים כח הזכרון, כי אין גם אחד מהם בלי שפק [פי' ספק וש' שמאלית וס' מתחלפות] אשר לא תכסוף ותכלה נפשו אליה, ויקרה היא לו מפנינים, כי טוב פריה מכסף נבחר", עכ"ל הזהב של ר' יהודה אריה די מודינא, אשר חי לפני כ-400 שנה, בהקדמה לספרו לב האריה, אשר בו טרח לבאר ולכתוב עצות מעצות שונות לשפר וליעל את הזכרון למען דעת תורת ה' ולזכרה.

אך דא עקא כבר כתב שם המו"ל וז"ל: "ספר לב האריה אשר לפניך קורא נעים עתה, הוא מכלכל בו הרבה רפואות לעזור לזכרון, וכמה רעצעפטין בדבר הענין הזה, על כן תדע כי עבר עליהם יותר משני מאות ושבעים ושנים, לכן אשר לפניך תבין מזה כי הרפואות והרעצעפטין הכתובים בו כבר עבר עליהם כלח, ואין שום ממש בו חכמת הרפואה כבר נשתנתה בעירתה [נדצ"ל בעריכתה] ומהותה מהזמן ההוא מהחל ועד כלה, על כן בל יעזו אנוש בנפשו לעשות קטנה או גדולה מהרעצעפטין הכתובות פה בלא עצת רופא מומחה כי מות בו – המו"ל" עכ"ל. וע"ע במ"ש התוס' במועד קטן (דף יא ע"א תוד"ה כוורא). והיות שהרבה ממה שכתב רי"א די מודינא אין לו שייכות כלל לימינו, ע"כ חשבתי לקחת את רעיונו של אותו צדיק, ולכתוב ולקבץ כעמיר גורנה ולסנן ולסדר את העצות הטובות לימינו לזכרון ולמניעת שכחה, וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



ב.

בספר האפודי ז"ל בדקדוק, כתב ט"ו הערות ועצות טובות על דרך העיון בתורה, אשר מהן יימשך טוב הזיכרון, והביאן הרב לב האריה בספרו (פ"ג), ובעזה"י"ת אביא את מקורן הטהור של כל העצות הללו, אשר יסודן בש"ס הבבלי והירושלמי וכו', כאשר תחזינה עיני המעיין.

ראשית לכל, זה יצא ראשונה:

ללמוד עם חכם חשוב וחברים חשובים במחקר חריפות ופלפול כי
התעוררות החום הטבעי מחזיק כוחות הנפש אשר מכללם הזכר
והשומר.

הנה עצה זו טמונה בדברי חז"ל בברכות (דף סג ע"ב), אין התורה נקנית אלא
בחבורה כדר' יוסי ברבי חנינא, דאמר ר' יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב "חרב (על)
הבדים ונואלו" (ירמיה נ, לו), חרב על שונאיהם של ת"ח שיושבים בד בבד ועוסקים
בתורה, ולא עוד אלא שמטפשים כתיב הכא "ונואלו" (ירמיה שם), וכתיב התם
"אשר נואלנו" (במדבר יב,יא), וכו'. ומשמע דהיכא שעוסק בתורה יחידי הרי הוא
מיטפש, וטעמא דהאי מלתא, דכשעוסק עם חבריו במחקר חריפות ופלפול מעורר
הדבר את זכרונו, וכמ"ש האפודי. וכן איתא בירושלמי נדרים (פ"א ה"ט דף לו ע"ב),
אמר ליה מי גרם לך, דלא ילפת עם חברך, ופי' בקרבן העדה מי גרם לך שלא
ידעת טעם הדבר הואיל ולא למדת עם חבריך, שהיה רגיל ללמוד יחידי.

ובכלל עצה זו נראה, שנכללת נמי העצה ללמוד עם תלמידים, ואע"פ שלא
כתבה האפודי גבי תלמידים בדווקא, אלא שילמד לזולתו, מ"מ כבר מבואר הדבר
בספרי האחרונים ללמוד עם תלמידים, שמקורה הוא בעירובין (דף נד ע"א), אם
משים אדם עצמו כבושם הזה שהכל מתבשמין הימנו, פירש"י שמלמד תורה
לתלמידים, תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו אין מתקיים בידו. וכן מבואר בתנא דבי
אליהו רבא (פכ"ז), דאם יש אדם מבין בד"ת, יפרנס מתורתו לאחרים. ואם אינו
מפרנס, סופו שחכמתו מתמעטת בידו. ובמהרש"א בסנהדרין (דף צט ע"ב ח"א בד"ה
לעמל), כתב ששמע רמז במילת לעמל, שהוא ר"ת ללמוד על מנת ללמד ע"כ.
וע"ע בסוכה (דף מט ע"ב), תורה ללמדה זוהי תורה של חסד ועיי"ש במהרש"א
(בח"א ובמפרשים שם), ובכלל זה נכלל מה שכתב בספר המדות (ערך זכירה אות ט),
שמי שאין לו זכרון יחזיר לבני אדם בתשובה.

ונהדר אנפין למ"ש האפודי, שיהא לומד עם חכם חשוב וחברים חשובים. הנה
אין כוונתו בדווקא עם חכם חשוב וכו', דאף כשלומד בסתמא עם אנשים פשוטים
מעורר הדבר את כח זכרונו, דהנה איתא בעירובין (דף נג ע"א), בני יהודה דגלו
מסכת, ופירש"י שלמדו לאחרים, נתקיימו תורתן בידם. בני גליל דלא גלו מסכת,

לא נתקיימו תורתם בידן. וברש"י (שם), הביא פירוש ל"א שמפרשין שמועותיהן ומדקדקים בטעמו של דבר, עד שמתיישב על ליבם ע"כ. וכתב הריעב"ץ בהגהותיו על הש"ס (שם), שהיו מגלים לתלמידים מסכת שילמדו ויעיינו בה קודם שילמדוהו מפי רבם, כדי שיתנו תחלה לבם עליה..., והווי גמרי והדר ספרי..., וגם בזה עזר גדול לעיון וכו' עכתו"ד. והמבואר בדבריו הוא דבכח מה שחזרו והכינו עצמם התחזק כח עיונם, וממילא זכרונם. זאת, מפני שכאשר האדם מעיין ומשקיע כוחו ואונו בדבר - זוכרהו, וכמ"ש לקמן אי"ה. ועל אף שההכנות היו קודם שלמדו הדבר עם רבם, מ"מ עצם השיג ושיח בדבר הועיל הוא להם. הרי חזינן דאף בלא חכם חשוב מועיל הדבר. ומה שכתב חכם חשוב, נראה דכוונתו למה שאחז"ל בתענית (דף טז ע"א), אדם של צורה, ופרש"י ותוס' (שם): "אדם בעל קומה שישמעו ויתקבלו דבריו" ע"כ, הא חזינן דבעל קומה והוא חשוב, מקבלים דבריו טפי, וממילא יותר זוכרם, כשמחשיב את האומר.

ובדבר מה שכתב האפודי, כי התעוררות החושים הטבעי מחזיק כוחות הנפש, אשר מכללם זוכר. הנה הדבר הזה מילתא דפשיטא הוא, דכאשר מתחמם שכלו זוכר יותר, וכפי שמשמשים סמי הרפואות כבלדו"ר וכדומה לחידוד הזכרון המחממים את המוח, עתה כאשר עושה הוא פעולה טבעית, מועילה היא מאוד. ובכלל זה אפש"ל דהיכא שלומד הוא בריתחא דאוריתא, וכל כולו אש, וכמבואר בשלהי חגיגה (דף זך ע"א) שת"ח כל גופם אש, וכן אמרו בתענית (דף ד ע"א): "האי צורבא דרבנן דקא רתח, אורייתא מרתחא ליה". ועוד אמרו בקידושין (דף ל ע"ב), דחום התורה משבר ומפוצץ את היצה"ר עי"ש.

ואגב דאיירינן בהא נימא בה מילי, דכבר ידוע בשער בת רבים מה שכתב הגאון חות יאיר (סימן קנב), וזתו"ד, אע"פ שנקראו ת"ח חובלים בסנהדרין (דף כד ע"א), לא מצד הריקודים והזעקות גדולות ומרות, והכאת כף אל כף כאילו נלחמים זה מול זה, כי לא על סגנון זה נאמר (קידושין ל ע"ב), "כי ידברו את האויבים בשער" (תהלים קכז,ה), שאב ובנו רב ותלמידו נעשו אויבים, רק מצד שהם מתנגדים בסברותיהם וראיותיהם, ולא מצאנו שום רמז כל דהו בשום מקום בחז"ל שיהיה בזה נדנוד מצווה, וכבר נתן בזה הוזהר טעם על תנועה כל דהו, שדרך הת"ח לעשות בעת לימודם, אבל קפיצה ריקוד וסיפוק תוך כדי פלפול איש נגד רעהו,

זה גורם בלי ספק שחברו ימהר לעשות כמוהו, וירקוד ג"כ כנגדו וירים קולו בזעקה גדולה ומרה ולא ישמע איש שפת חברו, אין זה מנהג יפה. וגם האר"י לא היה יגע לריק מהכאת כפיים, רק לשם שמים היה מקשה ומפרק לשבור את הקליפות בקול ובכח, והרי נוכל לפלפל בנחת ובטוב טעם, ושישמע זה תחילה מה שחברו ידבר, ולא יכנס תוך דבריו, כי זוהי אחת ממ"ח מידות הנזכרים במשנה, ורק אח"כ ישיב לדבריו עכתו"ד.

אך בספר יוסף אומץ (דיני הנהגות האדם בשעת לימודו עמ' 269), הליץ טוב בעד אלה הנוהגים לפלפל בזעקה גדולה, וזתו"ד אותם אלו הנוהגים לפלפל בזעקה גדולה ובדפיקות ובסיפוק ידיים, הוא מטעם מה דאיתא בשער הכוונות, שהאריז"ל כשהיה קורא הלכה בין החברים היה מקשה בכח עד שהיה מזיע זיעה גדולה, והטעם כי עסק ההלכה הוא לשבר הקליפות, וסיים בספר יוסף אומץ הנזכר דאף שרוב העושים כן אין יודעים מדברי האר"י, אבל אפשר לומר עד"ז וכיוצא בו "סוד ה' ליראיו" (תהלים כה, יד), ליתן בליבם לכוון אל האמת עכתו"ד. וכיוצא בזה הביאו בספר הזכרון להגר"ש רוזובסקי זצ"ל (עמ' תקפט), דהקולות שאדם משמיע בעת לימוד תורתו, וכן השמחה שאדם שמח בחידו"ת שהוא מחדש אינם דבר נוסף המתלווה אל התורה, אלא הם חלק בלתי נפרד מעצמותה של תורה. וכפי שהיה בזמן קבלת התורה קולות וברקים וכו' עיי"ש. והנה דבר זה בעצמותו, האם ללמוד בקול רעש גדול, היו שהליצו ע"ז את הפסוק "לא ברעש ה', לא באש ה', כי אם בקול דממה דקה" (עיי' מלכים א, יט, יא, יב), אך בדורנו אשר כבוד התורה אָפָס, ופסו בעלי אמנה, חייבים להחדיר את הברקים והקולות בלימוד התורה, שיהיה חלק מהתורה גופא, וכמ"ש בספר הזכרון. ואכמ"ל עוד בענין זה.



ג.

ואשר השני ע", היא העצה השנייה שכתב האפודי:

לעיין בספרי חכמי ישראל רבי הכללות עם הקיצורים, המקיימים לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, כרש"י ז"ל והדומים לו, לא כמרבנים דברים ללא תועלת.

ומקור דברו הלא הוא ממה שאז"ל בפסחים (דף ג ע"ב), ובחולין (דף סג ע"ב): "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה". וכידוע שרבים מן הראשונים ז"ל נקטו בחיבוריהם דרך קצרה עד שמדקדקים בכל דבר מדבריהם ואות מספריהם, כרש"י והרמב"ן וכו', וצא ולמד ממה שכתב הריטב"א בחידושיו בע"ז (דף סז ע"ב), וזתו"ד אלו דברים ארוכים מאוד, ולא ניתנו להיכתב כדי לקצר לתלמידים אחר שנתמעטו הלבבות ע"כ. ואם כתב הריטב"א כן על דורו ותלמידיו אשר היו מן הראשונים, אנן מה נעני אבתריה. אך יש מן הראשונים אשר תחזינה פני המעיין בהם שמאריכים בדברותם, כהמאירי וכדומה, וכל חד נקיט כפי מה שחשב שבכך יבינו יותר. והיו שהליצו בעד המקצרים את הפסוק "ויאמר לקוצרים ה' עמכם" (רות ב, ד), דהקוצרים בכוונתם למקצרים. ועוד איתא בירושלמי (פסחים פ"ו ה"ב דף מב ע"א), עשירים היו בתשובות, ופירש בקרבן העדה עשירים היו הראשונים בתשובות, לפיכך השיבו אחת שלא להאריך (וכן הוא בירושלמי נזיר פ"ה סוף הל' ב דף כג ע"א, ובכלאים פ"ב סוף הל' ג דף ט ע"א), וע"ע בילקוט שמעוני פרשת האזינו על הפס' "יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי" (דברים לב,ב), ומ"ש בזה הזית רענן (שם), וע"ע למ"ש בהקדמה לספר ברכת ה' מהגר"מ לוי זצ"ל (עמ' ז).

ובכלל עצה זו נראה שכלולה נמי העצה לעשות סימנים שמקצר בדברו ועושה ר"ת וכדומה, ועל ידי כך זוכר ונאריך במקומו בענין זה.



ד.

והחוט המשולש לא במהרה ינתק, קמה ועלתה עצתו השלישית של בעל האפודי, והוא:

שיכוון להבין ממה שקורא, כי בזה יכווין וישאר בזכרונו לא כעוף המצפצף.

ומקורו הטהור בירושלמי ברכות (פ"ה ה"א דף לו ע"ב): "א"ר תנחום הסובר תלמודו לא במהרה הוא משכח". ופירש הרב פני משה לומד כדי ליסבר ולעיין. ועיין במראה פנים על הירושלמי, שכללו למה שאז"ל בערובין (דף נד ע"א), שיבטא בשפתיו ולא ישנה בלחש, וארחיב בדבר זה בעתו ובזמנו, ודבר בעתו מה טוב.

ובירושלמי (שם), דדרש ר' תנחום מדכתיב "פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך" (דברים ה, ט), ופירש הרב פני משה, מה ראיית עין יש בדברים אלו, אלא דהכי קאמר ולציווי לעתיד הכל הוא, השמר לך פן תבוא לשכחת הדברים, כי אם כה תעשה אשר ראו עיניך לעיין ולהבין בהם ואז לא תשכח. ובספר החרדים באר דר' תנחום דרש עיניך עיני השכל, דהיינו עיון הלכה. ועיין בספר סגולת ישראל (מערכת ז אות מ), שכתב בשם הרחיד"א בספרו מדבר קדמות, דכשנותן טעם לאיזה דבר מועיל לזכירה. והנה הדבר פשוט למתבונן, דהיכא שעומל ומוצא חילוק או עולה לו חידוש, הרי הוא זוכר יותר, לפי שזוכר את דבריו וממילא על מה נאמרו, ודבר זה נכלל בעצה שהביאו האחרונים לזכירה, שיחדש חידושים, ואאריך בה אי"ה כשאמנה את שבח הכתיבה לקמן, עי"ש. ואף היכא שלא עולה לו חילוק או חידוש מדידה, מ"מ עצם טרחתו להבין כל דבר ועצם זה שהוא מאמץ את מוחו, ממילא נשאר הדבר חקוק בצפורן שמיר בשכלו, משא"כ היכא שקורא בלי להשים ולהשגיח אל ליבו, הרי אף דברים בעלמא כמעט ולא יבינם אם לא יתרכז בדיברותם, וכ"ש שלא יזכרם. והרי תורתנו הקדושה מופלאה היא בחכמה, וודאי שאם לא יתרכזו בדברו אלא יחפזו בהלכו יחסר לו בהבנתה, וכ"ש בזכירתה. ודרשו ע"ז את הפסוק "אני אמרתי בחופזי כל האדם כוזב" (תהלים קטז, יא), דהיכא שאומר ולומד בחופזו סופו שמתאכזב ממה שלא זוכר תלמודו. אך אם לא במהרה רייץ דברו וקובץ על יד ירבה אט אט ויבין בכל דבר הסברה והטעם בסבלנות, ולא במהרה, יתקיים בו הפסוק "נוצר תאנה יאכל פריה" (משלי כז, יח).



ה.

ועוד עצה טובה קמ"ל בעל האפודי, והיא העצה הרביעית במספר:

שיעשה סימנים תמיד, כבעלי הלימוד והמסורה והסופרים.

ומקורו שאב מדאמרינן בעירובין (דף נג ע"א): "בני יהודה דדייקי לישנא ומתנחי להו סימנא נתקימה תורתן בידן, בני גליל דלא דייקי לישנא ולא מתנחי להו סימנא לא נתקימה תורתן בידם", ועוד איתא שם (עירובין דף נד ע"ב): "אין התורה נקנית אלא בסימנים שנאמר "שימה בפיהם" (דברים לא, יט), אל תקרי שימה אלא

וסימנה". וכתב ע"ז המהרש"א (שם בח"א): "שאחר שאמר ולמדה את בני ישראל שצריך לשנותה עד שילמדנו, אמר דמ"מ אינה קנין בנפש שלא תשכח אלא עד ששימה בפיהם" עכ"ל. וכעין זה אמרו עוד ז"ל בשבת (דף קד ע"א), סימנין עשה בתורה. וכתב במהרי"ץ חיות (שם): "וכבר כתב הרמב"ם בספר המורה (פי"ג לשלישי), ... ויהיו נשמרים בכח הזוכר" עיי"ש והמהר"ל כתב בספרו נתיבות עולם (בנתיב התורה פ"ד) שאין התורה נקנית אלא בסימנים, כי צריך האדם להניח סימנים בתורתו, ועי"ז התורה מתקיימת בידו, כי אז נרשם העניין שלמד בכח הזוכר בשביל הסימן וזוכרו. וע"ע בספר לב האריה מר' יהודה אריה די מודינא (שער שני והלאה) מה שכתב בעניין זה.

וכלול בהאי ענינא הר"ת וגיימטריאות ושאר עניינים אשר יטיבוהו לזכור, וכדמצינו בכמה דוכתין בהש"ס שסימנו ראשי סוגיות בסימן, ולא אמנה את כל המקומות, אלא רק אציין למקצתם. בבבא מציעא (דף כא ע"ב, ודף כב ע"ב), ובמגילה (דף יא ע"ב, ודף כה ע"א, ודף כז ע"ב), וע"ע במגילה (דף כט ע"א), דדרשו: "קפנדריא כשמה מאי כשמה אדמקפנא אדרי איעול בהא", ובשבת (דף קה ע"א), כמה וכמה נוטריקונין, ואעצור כאן ולא אפרטם כי רבים הם. ואף בהלכה מצאנו כן וכמבואר בשו"ע (או"ח סימן קנח סעיף ד), שפסוק שאם אוכל דבר שטיבולו באחד משבעה משקין שסימנם י"ד שח"ט ד"ם וכו', ופירושו יין דבש שמן חלב טל דם מים, ועוד כתב מרן בשו"ע (או"ח סימן ריט סעיף א): "ארבעה צריכים להודות, יורדי הים כשעלו ממנה, והולכי מדבריות כשיגיעו לשוב, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא, וסימנך וכל החיי"ם יודוך סלה חבוש יסורים ים מדבר". ועיין עוד בספר לב האריה (שער ב פרק ג), עיי"ש לעוד כמה סימנים ור"ת ושאר עניינים כאלו וכדומה להם.

ואגב דאיירינן בענייני הסימנים, הנה בשל"ה הקדוש (תושבע"פ אות ס) כתב: וראינו בני אדם שכשיש סימן בגמרא אין לומדים הסימן ואין קורין אותו, וחלילה לעשות כן ואני חושב כי סודות גדולות מרומזים בסימנים נוסף על הפשוט מה שמורה הסימן. ובספר שערי לימוד (אות צה), מביא בשם ספר שירת משה [מנהגי החתם סופר] שגער החת"ס על תלמיד אחד שלא אמר סימנים אלו עיי"ש. ונראה

דהוא הדין אף מילות הלע"ז שפעמים כותבם רש"י ז"ל וצל"ע, ואכמ"ל ועוד חזון למועד ב"ה.

נתנה ראש ונשובה לענייני הזכירה ע"י הסימנים, ופשיטא דנכלל הוא נמי במה שאחז"ל בפסחים (דף ג ע"ב) ובחולין (דף סג ע"ב), לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה. ופרש"י (ד"ה כל היכא), לפי שמתקיימת גירסה שלה יותר מן הארוכה, וע"ע מה שכתבתי לעיל (אות ג') בעניין זה ומשם בארה.



ו.

וחמשנו האפודי בעוד עצה, הנמנית לעצה החמישית במספר, והיא:

שיעיין תמיד בספר אחד, ר"ל אם ימצא מחבר אחד מדפוס או כתיבות שונות לא יעיין פעם בזה ופעם בזה, כי יבלבל כח דמיונו.

והנה למדקדק בדברי האפודי יחזו פנימו, דלא כתב יבלבל כח זכרונו אלא יבלבל כח דמיונו, דאחד מתנאי הזכרון הוא שכאשר ילמד הדבר יהא הדבר ברור לו כשמשא בטיהרא, וכל דמיונו יתמלא בהירות, ואז יקל לו להזכר בדבר, אך אם יהא מעורפל זכרונו בערפילי בלבול וטשטוש, אזי אף שיתכן ויזכר בסוף בדבר, מ"מ תיקשה עליו מאוד מלאכת הזכירה. ובכח הדמיון בעצמותו מצאנו שמועיל הוא לזכירה, כמ"ש בספר לב האריה (שער שני פרק ד והלאה), שאם מצייר את המקומות אשר במ שכן ולמד את הדבר הם יזכירו לו עיי"ש בדבריו, ותהנה מפליאת כח הדמיון.

ואיברא דכח הדמיון נשגב ועצום הוא מאוד, דעל ידו יוכל להכנס לעצבות וכמעט שיקוץ בחייו, ועל ידו יוכל להיות שמח בשמחת עולם, וחשבתי דההבדל בין חכם לשוטה הוא, שהחכם משליט את שכלו על דמיונו והשוטה משליט את דמיונו על שכלו, ודוק בדבר זה, והיכא שישתמש בכח זה לתועלת לימודו אזי יפרח וירבה כגן רווה. ונראה דזה מה שאחז"ל בחולין (דף עה ע"ב), כל מילתא דתמיהא מידיכר דכירי לה אנשי, בהיות שדבר תמוה מעורר להם את כח הדמיון, ומטלטלו משגרת מחשבותיו ודמיונו לכך זוכרהו [ושם ברש"י ד"ה מידיכר דכירי כתב קול יוצא עליו וכו', ולכאורה משמע דאין זה פועל מכח הדמיון, אלא קול

יוצא עליו, אך אפש"ל דכיוון שבכח דמיונו זוכרהו ממשיך לצאת קול עליו, ולכן נראה שכתב רש"י קול יוצא עליו מאז, ולא נקט קול יצא עליו מאז, דכיון דזכור היטב המילתא דתמיהי לא פסיק הקול למיפק ויוצא כל הזמן ודו"ק]. ועוד במעלת כח הדמיון, אשר כוחו עד מאד, נרחיב לכשירצה ה' בל"נ.



ז.

ולא אהא בושש מלהביא את העצה מספר השש שהביא האפודי, והיא:

שהספרים יהיו דפוס או כתיבה ונייר נאה ומקום מדרשו פתוח לרוחה ומשמח הלב.

וראשית אביא את עיקר המעלה בשבח הזכרון כאשר הלומד מעיין בספר, הנה מובא בירושלמי ברכות (פ"ה ה"א דף לו ע"ב), א"ר יוחנן ברית כרותה היא הלמד אגדה מתוך הספר לא במהרה הוא משכח [ועיין בפירוש יפה מראה שהקשה מאי שנא אגדה משאר מילי, ותירץ די"ל משום דלא נתנה להכתב (ובענין זה עיין בשבת דף קטו ע"א והלאה), לכל החילוקים מה ניתן להכתב ובאיזה לשון וכו'] קאמר דאפ"ה בלומדה מתוך הספר מהניא ליה שלא תשכח ומכאן חזינו עד כמה כוחו של הלומד מתוך הספר, דאף דברי אגדה שלא ניתנו להכתב ועבר וכתבם יועיל לו הדבר לזכרון ופלא הוא].

ועיין בפירוש ר' יהודה לייב מפולדא על הירושלמי (ברכות פ"ה ה"א דף כב ע"ב), דסמך ליה להפסוק "פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך" (דברים ד, ט), דראו עיניך זה הספר, דכשלומד מתוך הספר ועיניו רואות את הכתוב מועיל לו הדבר לזכרון [ועצה זו השמיטה הרמב"ם מהלכותיו והטור והשו"ע, וכבר כתב במראה פנים דאולי השמיטו דברי ר' יוחנן אלו, משום דלא משמע מהש"ס דילן הכי, שהרי בכמה מקומות אמרו דלא התירו ליכתב אלא משום "עת לעשות לה" (תהלים קיט, כו), ועי"ש בדבריו].

ומעתה דבר ברור לכל בר דעת, שככל שהכתיבה תהא יותר ברורה ומזוקקת על דף חלק וכתיבה ברורה ומסודרת ולא על דף מהוה מרוב שימוש ואותיות קופצות אשר מאמצים את העיניים ומקשה מאוד על הקורא יהא זוכר יותר את

הכתוב, ואנא גופי בכמה וכמה ספרים אשר אכתי לא חידשו דפוסים הייתי מצטער כ"כ בקריאתם ובהתאמצות הבנת האותיות וחלקי האותיות וצירוף אות לאות ותו לתו להבין את תוכן הדברים, ומלבד מה שמכלה את הזמן מכלה הוא את הכח והריכוז ומכביד דבר זה על ראשו, וראשו עליו סחרחר מצפיפות האותיות ודוחקם. ואתה תחזה למה שכתב הגאון ר' עקיבא איגר בהקדמה לשו"ת שלו, וז"ל: "והנני רואה שבני הגאון נ"י כבר קרוב להתחיל בדפוס אבקשך בני ידידי לפקוח עין ע"ז שיהיה נדפס על נייר יפה דיו שחור ואותיות נאותות, כי לדעתי הנפש מתפעלת והדעת מתרווחת והכוונה מתעוררת מתוך הלימוד בספר נאה ומהודר וההיפוך בהפכו אם הכתב מטושטש, והוא כמעט כדרך מ"ש ז"ל כל הקורא בלא נעימה כו', ונתתי להם כו', ומשפטים בל יחיו בם" (יחזקאל כ, כה), כי אלו מעירים ומשמחים הנפש והכוונה נכונה עם השמחה אל הדיבור הן כמו נשמה וחיות אל הגוף" עכ"ל. והנה חזינו מדברי הגאון עד כמה יש להקפיד בדבר זה והווה כבוד תורה. וכן כתב הגאון ר' אברהם קונקי זצ"ל בספרו מנחת קנאות כ", והביא דבריו בספר מדבר קדמות (מערכת ח"ת אות טוב), גבי הכתב שכותב האדם, וז"ל: "ושתהיה כתיבתו יפה ומישרת עד שתהיה מוכתרת בנימוסיה ובעיטורי סופרים מעוטרת" עכ"ל. ובפירוש הרש"ש בחולין (דף ט ע"א), על האי דאמרינן דת"ח צריך שילמד ג' דברים כתב וכו' "היינו שילמד לאמן את ידיו לכתוב כתיבה נאה ומישרת כאשר יצטרך לכתוב שו"ת ואגרות שלום וכיוצא" ע"ש.

ועוד כתב בספר אוזן אהרן (מוסר אב אות יא), מהר"א עזריאל זצ"ל באגרת לבנו וז"ל: "פקח עניך להישיר הכתיבה ולנאותה הלא ידעת כמה נצטערתי עליך על דבר זה כי באמת הוא שלימות גדול אל האדם עם צירוף המליצה הנז"ל יתקרב האדם אל הרחוקים ע"י אגרת כי ליופי הכתב והלשון יאהבוהו וישבחוהו ולמה זה בני ע"י העצלות תהיה חסר טובה גדולה אשר אין ערוך אליה וכו' דע באמת כי כל מין מהשלמות אשר יוכל האדם להשיגו ואפילו טורח [בטורח] אם יתרשל ממנו הוא מאבד הון עתק וסופו מתחרט ואין בידו לתקן" עכ"ל.

והנה כיום חדשים לבקרים יוצאים ספרים מספרים שונים של שאר חכמות המדברים דברי הבאי וכו' הערוכים בצורה נאותה, כתב ברור על נייר חלק, ומעתה לא תהא כהנת כפונדקית, ושפחה תגדל על גבירתה, דכל חכמות העולם כנגד התורה הרי הם כרקחות וטבחות בעלמא בפני המלכה.

והנה מה יועיל לו באשר יהא לו ספר הכתוב בכתב נאה על נייר חלק, אך דא עקא המקום בו הוא שוכן צפוף ודחוס, על כן כתב נמי האפודי די שב בבית מדרשו מקום פתוח לרוחה ומשמח הלב [ואפש"ל דמה שאז"ל בבבלי בברכות (דף ו ע"ב), אגרא דכלה דוחקא, שפירושו שעיקר השכר שמקבלים כשבאים לשמוע דרשת הרב הוא על הדוחק, ועי"ש במה שפרש"י, ולפי הדברים לעיל א"ש ביותר, דהיא הנותנת בגלל הדוחק גופיה לא מבינים, דהדוחס וכו' מונע ריכוז מלהבין, וזהו כל שכרם], וכבר אחז"ל במגילה (דף כח ע"ב), שמעתא בעי צילותא וכו' ופרש"י דעת צלולה ומיושבת שאינו טרוד בכלום מחשבה, וכבר שנינו בברכות (דף נו ע"ב), שלשה מרחיבין דעתו של אדם אלו הן דירה נאה ואשה נאה וכלים נאים, ונכלל הדבר ג"כ בזה.

ולא אחשוך מלהביא את דברי הרב לב האריה במה שכתב (כפי"א) בענין זה, וז"ל: "כיון שהתחלנו פה לדבר מצורת הספר והדפוס בטרם אעבור אל מקומי, לא אחדל מלהזכירך דבר והוא כי כאשר תכתוב מה שיהיה בספר ללמדו על פה או להשאירו בזכרוןך, הנה מה טוב כי תכתוב כל ריש מילין וכל תחלת עניין ברווח בין הדבקים, וראשיתו באותיות גדולות וחלוקת עמודים ודפים, לא תחוס עיניך על נייר, וכל זמן שתרכבה בתמונות ושיטות שונות כפי הדרוש, ישאר יותר קל בזכרוןך, ואולי זה אחת מתועלות כותב התורה לנו, בפיוסוק הפרשיות ופתוחות וסתומות ואותיות גדולות וזעירות ופסקים באמצע פסוק לידוע סודם, וכבר אמרו ז"ל מפני מה נתנו פרשיותיה של תורה ליתן ריוח למשה להתבונן בו, ואם לקולי ישמעו המדפיסים אצוה על ידי עושי המלאכה להדפיס כל הספרים בריוח והפסקות ואותיות גדולות כפי העניין ועיניהם אל תחוס על מעט ניירות, אם לתועלת הקוראים יפקחו עינם, גם יועיל לך מאוד אם כפי אשר תעיין בספר כתוב כבר או מודפס תשלח ידך בקולמוס ותכתוב בגליון סימן לחידוש שיש שם או לתחלת ענין אם לא עשהו הכותב או המדפיס, וכל זה בחנתיהו צרפתייהו ומצאתי אותו מאד מועיל לי בעיון לזכירה... אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל" עכ"ל. ואחרי דבריו אלו כל דבר שפתים אך למחסור.



ח.

ועתה הבוא נבוא לעצתו של בעל האפודי השביעית, והיא:

שיבטא בשפתיו מה שיקרא, דאחז"ל למוציאיהם בפה.

הנה עצה זו בעירובין (דף נג ע"ב ודף נד ע"א) יסודה, דאיתא התם: "ברוריה אשכחתי לההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחשה בטשה ביה, א"ל לא כך כתיב "ערוכה בכל ושמורה" (שמואל ב, כגה), אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך משתמרת, ואם לאו אינה משתמרת. תנא תלמיד אחד היה לרבי אליעזר [נ"ב ס"א בן יעקב] שהיה שונה בלחש לאחר ג' שנים שכח תלמודו". ועוד איתא התם: "א"ל שמואל לרב יהודה שינא פתח פומיך קרי פתח פומיך תני כי היכי דתתקיים ביך ותוריך חי, שנאמר "כי חיים הם למוציאיהם ולכל בשרו מרפא" (משלי ד, כב), אל תקרי למצאיהם אלא למוציאיהם בפה". ודבר זה הביאו הרמב"ם בידו החזקה (פ"ג מהל' תלמוד תורה הי"ב), וז"ל: "וכל המשמיע קולו בשעת תלמודו, תלמודו מתקיים בידו, אבל הקורא בלחש במהרה הוא שוכח" עכ"ל. וכן כתב בטור (יו"ד סימן רמו), ובשו"ע (שם סעיף כב). ובמעשה דתלמיד דר"א איתא במדרש תנחומא הקודם והישן (בפרשת מקץ אות ב), בשינוי קצת, "מעשה בתלמיד ותיק שהיה ר' אליעזר בן יעקב שמו, והיה רגיל בתלמוד עד שהיה מזיע כבמרחץ והיה עומד על עומדו ועובר על תלמודו, ובשביל שלא היה מוציא בשפתיו חלה ושכח תלמודו, מי גרם לו, שלא היה מוציא בשפתיו לכך נאמר ודבר שפתיים אך למחסור".

ועיין בשו"ע הרב (בהלכות תלמוד תורה פ"ב סעיף יב) דכתב שכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה יד"ח מצות "ולמדתם אותם" (דברים ה, א), ובספר ערוך השלחן (חאו"ח סימן מז סעיף טז), האריך לבאר את החילוק בין הרהור לכתיבת התורה שעל הרהור פסק מרן (באו"ח סימן מז סעיף ד), דלא בעי לברך ברכות התורה, ובכתיבה פסק (שם סעיף ג), דאע"פ שאינו קורא צריך לברך עי"ש, ואכתוב מעט בענין זה לקמן אגב אורחא אי"ה. ובספר אור צדיקים (עמוד התורה פ"ג), כתב: "יחתוך הדברים היטב בשפה ברורה בלי גמגום כי המשמיע קולו היטב בדברי תורה אפילו מזיקים מברכים אותו". ובספר פלא יועץ (ערך קול), כתב: "וכמה שגו אותם הלומדים בגמגום, או שמעיינים בספר וקולם לא ישמע, מאבדים טובה הרבה, והרי זה דומה למי שיכול

להרוויח אלף זהובים ומתרצה בחמש מאות, ואילו היה מה שמאבד הוא לבד החרשנו. אבל דא עקא שמחסר לעשות נחת רוח ליוצרו, וגורם רעה לעצמו שמשכח תלמודו, כמאמר חז"ל. והמהר"ל מפראג כתב בנתיבות עולם (נתיב התורה פ"ד), דהטעם שצריך להוציא הדיבור מן הפה, דכשמוציא הדיבור מן הפה מקבל כח הזוכר את הדיבור וכו'.

ובחפשי באמתחות הספרים, חזיתי למ"ש הרב כף החיים (באו"ח סימן רלח אות ב), וז"ל: "וכשלומד בתורה צריך להוציא הלימוד בפיו, ולא ילמד רק בליבו כדאיתא בעירובין (דף דן ע"א), יעו"ש. וכ"כ בהקדמת הזוהר (דף ד ע"א), וז"ל כמה אית ליה לבר נש דאשתדלא באורייתא יממא וליליא, בגין דקב"ה ציית לקוליהון דאינון דמתעסקי באורייתא. וכ"כ בפרשת בראשית (דף מז ע"א), ות"ח ברוחא עביד קודשא בריך הוא עלמא, וברוחו מתקיימא רוחא, דאינון דלעא באורייתא, וכ"ש רוחא דהבל ברביי דבי רב עכ"ל. וכ"כ בפרשת קדושים (דף פה ע"א), וז"ל ההיא מילה דאורייתא דאפיק מפומיה אזלא ושאטה בעלמא וסלקא לעילא, וכמה עילאין קדישין מתחבראן בההיא מילה, וסלקא בארחא מישר, ואתעטר בעיטרא קדישא, ואסתחי בנהרא דעלמא דאתי דנגיד ונפיק מעדן, ואתקביל ביה ואשתאב בגויה ואתנטע סוחרניה דההוא נהרא אילנא עילאה, וכדין נגיד ונפיק נהורא עילאה ואתעטר ביה בההוא בר נש כל יומא עכ"ל. וכן אמר לו המגיד למרן ז"ל כי אילו היה ניתן רשות לעין לראות, הייתה רואה מלא עיניך לכל צד כולו מלא חילות מהם הנבראים מהבל פיה כשאתה עוסק במשנה, כמ"ש במגיד מישרים (פרשת בא), עיי"ש עכ"ל הרב כף החיים.

והבאנו לעיל דפסק הרמב"ם ז"ל בידו החזקה (פ"ג מהלכות ת"ת סוף הלכה יב), ענין זה. וכתב הרב מעשה רוקח (שם): "נ"ב וכן אם נמשך איזה זמן אחר הבלי העולם ותענוגיו כדאשכחן בר"א בן ערך בשבת (דף קמז ע"ב), דאיכלע לפורגייתא ודומסית ואמשיך בתרייהו ואיעקר תלמודיה". [וכתב המהרי"ץ חיות שם: "עין מדרש קהלת פסקא ברבות הטובה מסופר שמה הענין בפנים אחרות ועיי"ש"] ועי"ש במה שכתב הריעב"ץ בהגהותיו לש"ס אמאי דייקא טעה במה שטעה ואכמ"ל. וכן פסק הרמב"ם בידו החזקה (פ"ג מהלכות ת"ת הי"ב): "אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדים מתוך עידון ומתוך אכילה

ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה וכו'". וכן פסק השו"ע (ביו"ד סימן רמו סעיף כא). ומקורם הטהור כפי הנראה מהאי דאיתא בעירובין (דף נד ע"א): "אר"ה מאי דכתיב "חיתך ישבו בה ותכין בטובתך לעני אלהים" (תהילים סח,יא), אם משים אדם את עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת, ואיכא דאמרי שמסרחת ואוכלת תלמודו מתקיים בידו" ופרש"י: "שדורסת ואוכלת: מיד לאחר הריגתה שאינו מקפיד על תענוגים, אלא אוכל בשר בלא תבלין, וכן שאר עינוגין. שמסרחת: בטיט, היינו מי שאינו הולך אחר גבהות לקוץ במאכלו אם לא נתבשל כל צורכו וכו'" עכ"ל [וע"ש בהמשך פירש"י דנסוג אחר מפירוש זה מ"מ מדהביאו ש"מ פשט הוא].

ועוד דקיי"ל מה שדרשו חז"ל בברכות (דף סג ע"ב), ובשבת (דף פג ע"ב), ובגיטין (דף נז ע"ב): "אמר ר"ל מנין שאין ד"ת מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר "וזאת התורה אדם כי ימות באהל" (במדבר יט,יד), וכו'". וע"ע בספר לקט יושר (הנהגות מבעל תרומת הדשן שכתב תלמידו יו"ד דף 39), וז"ל: "וזכורני שאל מאותם בחורים העשירים שיעשו להם שולחנות ושיושבין במקומן הופכים השלחן לאיזה צד שירצו ועליו הרבה ספרים, לא טוב הם עושים אדרבא כשמבקש אחר ספר ובא לו בטורח גדול יזכור באותה מעשה מה שרוצה ללמוד".

ונראה דבכלל זה נכלל מה שדרשו חז"ל בברכות (דף ה ע"א), שהמקבל יסורים מאהבה מה שכרו יראה זרע ויאריך ימים, ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו שנאמר "וחפץ ה' בידו יצלח" (ישעיה נג,י).

ואגב דאיירינן בהא נימא ביה מילי, הנה לכאורה הדבר תמוה, דהא כבר כתבנו לעיל דאחד מהיסודות לזכירת התורה הוא צלילות והרחבת הדעת, ועוד אחז"ל באבות (פ"ו מ"ה), דהתורה נקנית בישוב הדעת. ועתה אם יתייגע בתורה כ"כ וימית עצמו עליה מנ"ל ישוב הדעת? ואביא את דברי האבי עזרי על הרמב"ם (בהקדמה לס' נשים), ככתבם וכלשונם בעניין זה, וז"ל: "אולם כן הדבר דלא חכמת התורה כשאר החכמות, וסגולות, קניית התורה אחרת היא מקניית שאר החכמות, ואם בשאר החכמות אופן קנייתן הוא בדרך הטבע, ומי שמייגע בהן משיגן, אבל שונה היא לגמרי חכמת התורה, ו"ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה" (משלי ב,ו), מתנה היא מאת ה' ואמרו בנדירים (דף נה ע"א), ובערובין (דף נד ע"א), "ממדבר מתנה"

(במדבר כא, יח), כיוון שעושה אדם את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל תורה ניתנה לו במתנה. ואמרו (מגילה דף ו ע"ב), יגעת ומצאת, וכמו שבארו דבשכר היגיעה ממציא לו הקב"ה מציאה, שהלא אין נופל לשון מציאה על מה שבא להאדם ע"י יגיעה אלא שהוא רק שכר היגיעה שנותנים לו מתנה, וכבר משלו ע"ז משל נאה בנדה (דף ע ע"ב), על הפסוק "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה" משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו ומשגר לאוהביו ממה שלפניו, מה נורא הדבר ומה יקר וערך להתורה כי היא ממש מפיו של הקב"ה כפרש"י שם, וצריך לזה חן וחסד מיוחד להפיק רצון מה' שיחוננו מאיתו דעה בינה והשכל, וכמה לשונות של בקשה תקנו בברכת אהבה רבה אבינו האב הרחמן המרחם רחם עלינו ותן בליבנו להבין ולהשכיל ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ועל בינתו אל ישען, ואין לו לאדם אך היגיעה והעמלות, ואם כי אין הקב"ה מקפח שכר כל דבר קטן כגדול אבל אין ערך ושיעור למה שבא לו שלא על ידי צער ויגיעה ועמל, וע"ז נאמר נפש עמל עמלה לו ולפום צערא אגרא (אבות ס"פ ה), אבל עיקר עבודת האדם בזה להתרום מעל כל דבר המפריע ועל כל סיבה, ומתוך הצער ימצא לו האדם הרווחה, ושיהיה לו ישוב הדעת וצילותא, וזאת בא לו להאדם אחר ההתבוננות בגדלות החכמה ועמקותה שאין לה קץ ותכלית וארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וימלא שמחה ואהבה לחכמה זו עד שלא ידע וירגיש שום מפריע, ואור תורה יחיהו וגדלות המצווה עליו, ועל מה יתאונן כי יקרה היא מפנינים ומפז, והפוך בה דכולה בה ואורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד.

ובפרשת וילך (לא, יז), "ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה" ויש לדקדק שמתחיל ברעות רבות וצרות ומסיים ברעות לבד ולא אמר מצאונו הרעות והצרות האלה, וביארתי שלפי פשוטו רעות נקרא גוף הרעה, וצרות הוא מלשון צר, ואונקלוס מתרגם ועקן היינו שמעיק להאדם, שלפעמים שנמצא האדם במצב כזה שצר לו והעולם חשך בעדו, ונשבר רוחו בקרבו חוץ מהיסורין שיש לו ע"י גוף הרעה, וזה בא לו לאדם ע"י חוסר האמונה ובטחון בה', ואין בקרבו ואז הוא עשוק ורצוץ כל הימים, אבל מי שיראת ה' נגע בלבבו ומאמין בה' ובהשגחתו הפרטית הצרות אינן צרות ואין מעיק לו ואין מציר לו, וכמו שאמר דוד המלך "גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי" (תהילים כג, ד), כי בכל ימצא מנוח ותנחומין, וקוי ה' יחלפו כח, ומשום כך

אחרי שבא לו ההכרה לאמר על כי אין אלהי בקרבי, בטלה ממילא הצרות ורק הרעות הן רעות, ועל כן אמר ומצאוני הרעות האלה וכו", עכ"ל. ועי"ש עוד בדבריו ודוק מאוד בדבריו הנפלאים, הכוללים את סוד החיים, לא חיים של מסך שקרים, אלא של אמת ואושר בכל השלבים, וניהדר אנפין לראש דברינו בעצותיו של בעל האפודי.



ט.

ועתה הלוך נלך לעצתו השמינית, והיא:

שיהיה למודו בשיר ובזמרה ונגון, כי הטעם יביאהו לזכור במשקלו התנועות והמלות הנכנסות בו.

ושאב דבריו מהא דאיתא במגילה (דף לב ע"א): "כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר "וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם" (יחזקאל כ, כה), וכתבו בתוס' (שם בד"ה והשונה): "שהיו רגילים לשנות המשניות בזמרה לפי שהיו שונין אותן על פה ועל ידי כך נזכרים יותר" עכ"ל. וכתב הרב אהבת איתן בחידושי עמ"ס ברכות (דף יז ע"א והובא בספר עין יעקב דף מו ע"ב הוצאת עם עולם תשכ"א), דזה מה שאמר ר"ע בסנהדרין דף צט (סוע"א), זמר בכל יום זמר בכל יום, דקאי התם על ר' יהושע שאמר הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיולדה וקוברה, ולזה רמז ר"ע תקנה שלא ישכח ד"ת דהיינו שילמדו תמיד בזמר שמועיל לשכחה. ובתפארת ישראל עמ"ס ערכין (פ"ד בבוז ד"ה ולולא), כתב: "ולולא דמסתפינא היה נ"ל ע"פ מ"ש תוס' שלהי מגילה (דף לב ע"א), על השונה בלא זמרה, וכ"כ אמרינן בביצה (דף כד ע"א), גמרא גמור זמורתא תהא, שהיו להן זמירות מיוחדין לכל משנה ומשנה, ולפע"ד היה זה כדי לחזק בכח הזיכרון, מדהיו שונין המשניות בעל פה אפילו בימי רבי (כרש"י בבבא מציעא דף לג ע"א). וע"י הניגון נזכר היטב לישנא דמתניתין באשר שהיה הזמר מסודר לפי המילות והבבות שבמשנה, ולכן כמה פעמים בחר התנא ג"כ במלה זאת ולפעמים באחר הכל כפי הנאות לקול השיר המיוחד להמשנה, ומה"ט לפעמים נשנה בבא שנראית יתירה במשנה זו ואין צריך לומר זו, אבל היה כדי לשקול בבית המשנה

כפי הבבות שבפרקי השיר [ומהאי טעמא אף שהיה חיסור מחסרא הניחוהו כך מדמובן ממילא דאל"כ יהיה מעשה לסתור], ואם היו מבלבלים המילות יתבלבל השיר המיוחד לה ויתבלבל הזכרון ותשתכח המשנה ח"ו, ובדבר זה יתורץ כמה קושיות ודקדוקים ושמור זה, דאם גם ברוב פעמים מונחים פנינים יקרים בשינוי לשון התנא עכ"פ במקום שלא ידענו טעם אחר, נסתפק את עצמינו בטעם זה, שהוא ג"כ אמיתי בעצמו, עכ"ל. וחזינו עד כמה הקפידו על הזמרה בגירסתם ובלימודם לתועלת הזכרון, וכבר כתב הרחיד"א בסיפרו דבש לפי (מערכת ז אות ז), דזמרה מועיל לזכרון דהצער גורם שכחה. ובספר שערי לימוד (אות סו) הפליג בתועלת דבר זה, כפי שהביא בשם ספר אבנט בד (הנספח לספר אמונת חכמים), לולא דמסתפינא אפילו בזמנינו שגם תורה שבע"פ בכתב היא, מ"מ מוטב ללמוד בזמרה כדרך שאנו נוהגים גם היום. ואתה תחזה לומד יקר דודאי התורה עצמה היא העיקר, אך כאשר תזמר בלימודך, הווה כמסגרת אשר תשמור ותייפה להתמונה, על אף שהתמונה היא העיקר.

ובמהות סגולת הזמר הנה ידוע לכל בר דעת, דהזמר כשמשלש על רגשות האדם נהפך האדם למושלט וכחומר ביד היוצר, פעם יבכה ופעם יצחק, פעם יעצב ופעם ישמח, הכל לפי תנודות וסולמות השיר. וידוע הדבר שכשם שאפשר להגיע ע"י כח הניגון למ"ט שערי קדושה וטהרה ולהופכו להכי תמצית לזכירת התורה ולשמחה בדבקות ה' וכפי שאומרים בשם הגר"א מוילנא, שהיכל הנגינה סמוך הוא אצל היכל התשובה, כן אפשר לרדת עימו למ"ט שערי טומאה ולשאול ואחריתו עדי אובד, וכפי שחזינן אנן בעונותינו על הזמרים המתפרצים העושים מעשה ז'מרי ומבקשים שכר כפנחס. הנה לא זו בלבד שגורמים לסילוק השכינה מישראל, אלא אף מרבים חילות לסטרא אחרא, וצריכים אנו להוקיעם מחוץ למחנה כנגד השמש, למען יראו כל עמי הארץ, כדי ששם ה' יקרא עלינו ויראו ממנו. כי רעה חולה זו "רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה" (משלי ז, כו), ומי יתנו ירחי קדם שאז לא היתה הנגינה תופסת עיקר כדורינו היתום.

ולך נא ראה למ"ש החות יאיר (סימן קט ובדפוס ראשון היא בסימן קו), וז"ל: "תכלית השירים הוא התעוררות השומעים לתמצית הדבר המובן ומכוון בשיר, לכן אם מעורר אדם לדעת ותבונה לקחת מוסר השכל ודברי תורה הרי תכליתו טוב,

ואם מעורר לתאוה ולשחוק וקלות ראש וליצנות ובכהאי גוונא, ודאי תכליתו רע, ואפילו יהיה בלשון הקדש אדרבה גריע טפי מצד המחבר והמשורר, כי הוציאו לשון הקודש לחול ולטומאה" עכ"ל. ומי יתן ונזכה לבנין בית המקדש, ולשמוע לנגינת הלויים בדוכנם במהרה בימינו אמן.



י.

ועתה אציגה נא לך את עצתו התשיעית של בעל האפורי, והיא:

שעיון התורה והגמרא יהיה בספרים כתובים בכתב אשורי, כי קדושת צורת אותיות תיטיב הזכירה.

עצה זו לא ידעתי איה מקומה בתלמודים, אך נראה דנפק ליה מהאי דאיתא בכמה דוכתין בהש"ס על חשיבות הכתב האשורי, שהוא כתב הס"ת שלנו, דכבר דרשו חז"ל בבבלי (שבת דף קד ע"א), לצורות האותיות וכגון מ"ט פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת, שכן דרכו של גומל חסדים לרוץ אחר דלים וכו' עי"ש. הא חזינן דאין אלו אותיות בסתמא ללא משמעות, ואותיות אלו נתנו בסיני, וכמבואר בשבת (דף קד ע"א) ובמגילה (דף ב ע"ב), מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים. חזינן דצורת האותיות הייתה באשורית, וא"כ קדושתן משפיעה על האדם עד מאד. ולפי שמצינו שהטומאה מטמטמת מוחו וליבו של אדם, וכמו שדרשו חז"ל ביומא (דף לט ע"א): "תנא דבי ר' ישמעאל עבירה מטמטמת ליבו של אדם שנאמר "ולא תטמאו בהם וניטמתם בם" (ויקרא יא, מג), אל תקרי ונטמתם אלא ונטמטם". א"כ כשמקדש ומטהר עצמו אזי ודאי שהתורה תדבק בו ויזכרה. ובדבר טמטום השכל אשר רואים אנו בעוונותינו הרבים בדורנו זה הלא אין זה דבר חידוש, שכשאדם שקוע ראשו ורובו בענייני טומאה אטום וסתום הוא מכל חכמה, ובמיוחד מחכמת התורה, וכמו שכתב רש"י ז"ל ביומא (דף לט ע"א): "מטמטמת: אוטמת וסותמת מכל חכמה".

ועתה בדורינו, אשר רבו ספרי המינין ושאר מרעין בישין ודברי פריצות אשר אוטמים למוחו של האדם, הרי ודאי שיקשה לאדם לטעום מתיקות התורה ולשקוע בה. ולא אוכל להתאפק מלהביא את דברי השבט הלוי בהקדמה לשו"ת

שלו (ח"ב אות ו), ואעתיק בדבריו מילה במילה דמשקל מילותיו כזהב נחשבו, וז"ל: "ועתה מה נאמר ומה נדבר בדורינו זה שא"א לזכות לקצה קדושה ומדרגה, אין זה רק עברות ידועות שגורמות הטומאה ומסך המבדיל. ראש וראשון הקריאה בספרי מינין ותועבה והעיתונים המתועבים, שמטמאות מנפש ועד בשר ברושם בל ימחה, ואמרו בשבת (דף קטז ע"א), לעניין ספרי מינין אמר ר' טרפון שאם יבוא לידי אני אשרוף אותם ואת האזכרות שלהם, שאפילו אדם רודף אחריו להורגו, ונחש רץ להכישו נכנס לבית ע"ז, ואין נכנס לבתיהם של אלו, שהללו מכירין וכופרין וכו', ועליהם הכתוב אומר "אחר הדלת והמזוזה שמת זכרונך" (ישעיה נה, ח), אר"י ק"ו וכו' הללו שמטילין קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהם שבשמים, ועליהם אמר דוד "הלא משנאיך ה' אשנא ובמתקוממך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאובים היו לי" (תהילים קלט, כא-כב), "עכ"ל. ועי"ש עוד בדבריו בחומרת הספרים המתועבים הללו, ואכמ"ל ועוד חזון למועד בעזה"ת.

ואנא זוטרי יליף לה ק"ו, דחזינו דכתבו המפרשים דאחד מהעצות הטובות לזכרון הוא שיזהר מלהרהר דברי תורה במקום שאסור להרהר, הם המקומות המטונפים, וכמ"ש בספר חסידים (סימן תקמו), והביא עצה זו בספר שמירת הגוף והנפש (ח"ב עמ' תשעו אות כא), ואם יחשוב שם בד"ת הרי שלא יזכור תלמודו, לפי שהתורה אינה נדבקת במקום טומאה ופורחת מזכרוננו, א"כ כ"ש היכא שעוסק בדברי הטומאה גופם, הרי כל גופו נהפך לחפצא של טומאה, ובעינן לסלק ליה לגמרי, דומיא גרף של רעי וכ"ש הוא. וה' יתברך ירחיקנו מדברי טומאה אלו, המכלים ומדוויים הנפש, ורשעים כל ימיהם חרטה, ואודה לאל שלא שם חלקינו כהם, ולא גורלינו ככל המונם.

נתנה ראש ונשובה למעלת קדושת האותיות אשר מטיבים את הזיכרון שמעתי שמספרים על הגאון מסייפלא זצוקלל"ה שעל אף כשהיה זקוק למשקפים במספר גבוה מ"מ לא חפץ בהם, והעדיף לקרב עיניו ולאמצם מאוד, וטעמו ונימוקו הוא שקדושת האותיות יכנסו לעיניו ולא יהיה דבר חוצץ בין עיניו לאותיות. וכבר כתבו בספרי המוסר שאחד מהתיקונים למי שפגם עיניו הוא להסתכל בצורת אותיות התורה הקדושה בשעת ההגבהה. וכדי להמחיש את גדולת קדושת האותיות אציגה נא ולו במעט מדברי הריטב"א עמ"ס מגילה (דף ב ע"ב), וז"ל:

"אבל ודאי אין ספק שזה הכתב הנקרא אשורית הוא כתב הקודש שבלוחות וע"ש כך נקרא קודש וכן לשון הקודש ומעולם לא נראה הכתב ההוא אלא בלוחות, אבל לשון הקודש כבר נודע לאבות ובני ישראל קודם מתן תורה, ובו השם מדבר עם נביאיו וקדושי, ואעפ"כ מתוך תומת וקדושת הכתב ההוא [באותן הימים] לא היו כותבים אותו, ואפילו בספרים שכותב המלך או כל אחד ואחד לעצמו אלא היו כותבים אותו בכתב עברי וכו'" עכ"ל. ודעת לנבון נקל ולהבין עד כמה קדושות אותיות התורה, עד שנוהרו בדורות עברו מלחללן על דברי חולין. וכבר פסק הרמב"ם (פ"ט משאר אבות הטומאה ה"ז), דרך כתב אשורי מטמא את הידיים, וכן פסק עוד (פכ"ג מהל' שבת הלכה כו), דאין מצילין מפני הדלקה רק כתבי הקדש שכתובים אשורית ובלשון הקודש. ובפירוש הרא"ש בנדרים (דף לח ע"א) כתב בד"ה לפלפולא בעלמא: "כי כל החכמה והשכל רמוזים בכתב התורה בצורות האותיות". וכ"כ בשו"ת חות יאיר (סימן קט): "רצוני לומר צורת האותיות שיש בתמונתן סודי סודות וסתרי סתרים, כמו שכתבו בזוהר וזכרו בפרדס ובשאר ספרי המקובלים וגם החסיד הגאון בשל"ה הפליא לעשות וכו'", עיי"ש המשך דבריו. והרמ"א (יו"ד סימן רפד סעיף ב): כתב בשם יש אומרים "שכתב אשורית הואיל וכותבין בו תורה יש בו קדושה ולכן אין לכתוב דברי חול בכתב אשורית". ומקורו מתשובת הרמב"ם פאר הדור (סימן ז), עיי"ש, והובא בב"י (שם סימן רפד). והטעם כתב הרמב"ם הואיל שנתנה תורה בכתב אשורית, מגונה מאוד להשתמש בו לדברי חול, והעתיקו דין זה רוב הפוסקים, והם האורחות חיים לר' אהרן הכהן (חלק א הלכות ת"ת אות ט), וכתב שם ומעולם לא זזו ישראל להיות נזהרים בזה. והחות יאיר (סימן קט), והובא דבריו בפתחי תשובה (סימן רעא סו"ק כ, ועיי"ש שהאריך בחומרת הדבר), והרוח חיים, אלא שהוא מיקל לכתוב בכתב זה בשעת הדחק דברי חול, אך יזהר אח"כ להצניעו בכבוד. ובשו"ת רב פעלים (ח"ד סימן לב), והרדב"ז והו"ד בפתחי תשובה (סימן רפג ס"ק ג), שכתב דהוי איסור גמור. וכ"כ בערוך השלחן (שם סימן רפד סעיף ח). אמנם, הדברי יוסף, הו"ד בשדה חמד (ח"ב דף קלה בראשו), כתב שא"ז איסור, דהא כתב הרמב"ם מגונה ולא אסור, וכתב שעיקר קפידת הרמב"ם היא על כתב אשורי שכתב בו דברי קודש. והן אמת שלעצמו היה נזהר הדברי יוסף, כמש"כ בפתחי תשובה (שם) בשמו ששמע מרבו שנמנע מלכתוב דבר קינה על מצבת בנו בכתב אשורית, אבל לאחרים לא אסר. אכן, התשב"ץ (ח"ב סימן ב), פליג על זה

ומתיר לכתוב דברי חול בכתב אשורית. וע"ע בשו"ת דברי יעקב (סימן פב), ובשו"ת באר משה (ח"ג סימן קפג).

ולך נא ראה למ"ש רבינו מנוח על הרמב"ם (בפ"ד מהלכות סכה הלכה ב), וז"ל: "כ"ה היו לה שתי דפנות זו בצד זו כמן גאם כלומר גימ"ל יונית שהיא עשויה כדל"ת שלנו. ומה שאמרו רבותינו כמן גאם ולא אמרו כמן דל"ת שלא רצו לתאר לאותיות הקדש שום דבר של חול וזה מהפלגת הגדולים קדושת (אולי צ"ל בקדושת) התורה וכבודה".



יא.

ואוסיף ואציגה נא לך לעצתו העשירית של בעל האפודי:

שיקרא בספרים ושתהיה כתיבתן גסה ולא דקה.

הנה אמר עצה אחת שהיא שתיים, שיקרא בספרים, ושעצם הכתיבה תהיה גסה ולא דקה, ואדבר על הראשון ראשון ועל האחרון אחרון. הנה בשבח הקריאה בספרים שנו בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א דף לו ע"ב): "אמר ר' יוחנן ברית כרותה היא הלומד אגדה מתוך הספר לא במהרה הוא משכח". וכבר הבאנו הרחבה לזה לעיל באות ז', בעצתו השישית של בעל האפודי עי"ש ומשם בארה. ועתה אוסיף דבספר איכא מעלות צורת הדף, שכשיודע צורת הדף יותר נקל לזכרונו לזכור הדבר המובא שם [וזהי מעלת התלמוד הבבלי, אשר צורת הדף לא ניתנה לשינוי ועל אף שחדשים מקרוב באו ושינו לצורת הדף, כבר יצאו עליהם גדולי ישראל בשצף קצף, אך דא עקא אין מנוח לליבי בראותי את הש"ס הירושלמי, אשר כביכול הזניחוהו ח"ו ואין בו צורת הדף, וכל החפץ מוציא הוא לו דפוס וצורת הדף שונה. וכבר שנינו לא כל הרוצה ליטול את השם יטול (ברכות דף טז ע"ב), וכיון דעל על, וכבר נראה דלא שייך לשנות עניין זה ואף גדולי ישראל בהדפיסם חידו"ת על הירושלמי לא הקפידו על זה, ונותר הדבר כמת מצוה שאין לו קוברין, והנראה מדלא מחו וטרחו בדבר גדולי ישראל טעמים ונימוקים עימם או שיודעים שכמעט ולא ניתן לשנות דבר זה ותיק"ו]. ודומה למה שכתב הרב לב האריה (שער ב פרק ד והלאה): "שכאשר יצייר במוחו מקומות וכו' ישמשו לאדם כמו נייר

בכתיבה... כן הדבר ג"כ". ומה שכתב עוד בעל האפודי שתהיה הכתיבה גסה ולא דקה, דבר פשוט וברור הוא דהזכרון הוא כמחרטת החורטת ע"ג הברזל, שככל שיעמיק ויבליט האותיות תשאר לימים רבים יותר כן הדבר כאן, שכאשר יובלטו האותיות בכתב נאה וכו' זכרוננו יתרבה ויפרח.



יב.

ועוד כתב האפודי עצה ומנינה י"א:

**שילמד לזולתו מה שיעיין כי בהוצאה מכח אל הפועל יחזקנו
בנפשו.**

ומקורו הטהור בדברי רבותינו ז"ל בעירובין (דף נד ע"א): "אם משים אדם את עצמו כבושם הזה שהכל מתבשמים הימנו, תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו אין תלמודו מתקיים בידו". ופרש"י: "שהכל מתבשמים הימנו - שמלמד תורה לתלמידים". ולעיל מינה (שם דף נ"ג ע"א), איתא: "בני יהודה דגלו מסכת [ופרש"י שלמדו לאחרים], נתקיימו תורתן בידם, בני גליל דלא גלו מסכת לא נתקיימה תורתן בידן". ובתנא דבי אליהו רבה (פכ"ז), איתא: "אם יש אדם מבין בד"ת יפרנס מתורתו לאחרים, ואם אינו מפרנס סופו שחכמתו מתמעט בידו וכו'". והבאנו לעיל דברים אלו בעצתו הראשונה (אות ב'), ועי"ש שדייקנו דהאפודי לא כותב תלמידים אלא שילמד לזולתו, ועל אף שמדברינו לעיל משמע דלא סב"ל, נבאר השתא דדברי האפודי שכתב לזולתו ה"ה תלמידיו. וכמו שמוכח בהש"ס בכמה דוכתין, ועיין לעיל בעצתו הראשונה ומשם בארה, ועתה נלקט ליקוטי בתר ליקוטי, בשבח לימוד התורה לאחרים ובהפלגת וחשיבות עניין זה. כתב בסדר אליהו זוטא (פרשה יד): "אין ישראל נגאלין לא מתוך הצער ולא מתוך השיעבוד... אלא מתוך עשרה בני אדם שהן זה אצל זה ויהיה כל אחד מהם קורא ושונה עם חבירו וקולם נשמע" עכ"ד. ובכלל עצה זו נכללת נמי עצת הכתיבה, שנחשב כמלמד תורה לרבים, ואבארה לקמן אי"ה במקומה.

ועי"ש שמקיים דבר זה, ומלמד התורה לאחרים, מקיים הוא "תורת חסד על לשונה" (משלי לא, כו), וכבר כתב הגאון מוילנא בביאורו לספר משלי על הפסוק

"חסד ואמת אל יעזובך קשרם על גרגרותיך כתבם על לוח ליבך" (משלי ג, ג), כי בעניין בין אדם למקום ענין החסד הוא ללמד תורה לאחרים וכו', עיי"ש בדבריו הארוכים. ובשו"ת עטרת פז להרב פנחס זביחי שליט"א (ח"ב בהקדמה עמ' טו), כתב רמז נאה על כך ובצורת הרמז הרומז על האר"ש ביאר את המשך הפסוק הנ"ל "קשרם על גרגרותיך כותבם על לוח ליבך", דבפסוק זה מבוארות ב' דרכים כיצד יוכל ללמד ולהעניק מחכמתו לאחרים, האחת היא "קשרם על גרגרותיך" והיינו שיעמוד וידרוש ד"ת לרבים [גרגרת פי' הגרון ומגרון יוציא קולו], ועוד דרך איכא והיא "כותבם על לוח ליבך" והיינו שיכתוב חידו"ת ופיצם לרבים, עכתו"ד. ועל אף שאין כאן מקומו מ"מ לא נמנעתי מלהזכירו כאן.

ואביא מה שכתב הגאון חיד"א בספר מראית העין (ד"ה פשפש), על מה שאמרו חז"ל בברכות (דף ה ע"א), פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה, דיש לדקדק מאחר שביטול תורה היא מהעברות החמורות היכי קאמר פשפש ולא מצא, ומה פשפש ואיך לא מצא, והרי הוא גלוי וידוע והוא דבר הניכר שהוא בטל מהתורה, ותו מה הלשון אומרת יתלה בביטול תורה ומה היא תליה זו. ואפשר דהכונה יתלה בביטול תורה שהיה לו לבטל ולא ביטל, כגון שנזדמנה לו מצווה שאי אפשר ליעשות על ידי אחרים, והיה לו לבטל תורה ולקיימה ולא ביטל, והשתא לאו אדעתיה ויתלה בזה וכו' עכ"ד. והמבואר בדבריו הוא שמה שבאו יסורין לאדם ולא מצא יתלה הוא במה שהיה צריך לבטל את תורתו וללמדה לאחרים, על אף שממעט מזמנו נפרע הקב"ה ממנו ומביא יסורין עליו, והמתבונן בדבר יחרד עד כמה הדבר מוטל על כתפינו אנו, בני התורה הלומדים את תורת ה', ויתן כל אדם מוסר לעצמו, ולב יודע מרת נפשו, וצריך אני לקצר.

יג.

ועתה תחזה לעצתו הי"ב של בעל האפודי, והיא:

שלא יהא ימהר בעיונו אלא מיושב בדעתו בשובה ונחת.

ודרשו דורשי רשומות ע"ז את הפסוק "אני אמרתי בחפזי כל האדם כוזב" (תהלים קטז, יא), דמה שבא בחופזה בסופו הוא דבר כוזב, ונראה נמי דזהו כונת

חז"ל במגילה (דף ו ע"ב), "יגעת ומצאת תאמין" שצריך להתייגע ולא יהא נמהר בדעתו, והדבר פשוט למתבונן דמוחו של האדם הוא כפי הכלל של כבולעו כך פולטו, ועיין לעיל מה שכתבנו בעצתו השלישית של בעל האפודי (אות ד'). ואין להקשות דהא כתבו חז"ל (אבות פ"ה מ"ב), ארבע מידות בתלמידים מהר לשמוע וקשה לאבד חכם, דמשמע דאפשר להבין במהירות ובחופזה, חדא דאפילו ששייך דבר זה אין הדבר מצוי כלל אלא אצל מקצת אנשים, הבטלים ביחס לכל העולם, ועוד דהא התם אין הכוונה מהר לשמוע שלמד במרוצה ובחטף, אלא שתופס ומבין מהר מה שלומד, וכמ"ש במפרשים שם. ומעלתו היא שהוא מבין מהר וזוכר ולא בעי לחזור כ"כ הרבה על תלמודו, דחננו האל בזכרון גדול, אך בהכנסת הדברים למוח בפעם הראשונה ודאי איירי בשובה ונחת, ופשוט.

ועל כן החכם עיניו בראשו וילמד לאטו כדי שיכנס הלימוד לזכרונו, אך זכור נא דבר אחד והוא שתורתנו הקדושה ארוכה מני ארץ ורחבה מני ים, ואע"פ שאמרו חז"ל באבות (פ"ב מט"ז), לא עליך המלאכה לגמור, אך יזכור את המשך דבריהם ולא אתה בן חורין לבטל הימנה, וכיוון שידע האדם שאינו בן חורין לבטל ממנה יספיק הוא הרבה בתורתנו הקדושה אף אם ילמד לאיטו. ורמזו מצאתי לכך מדהסמיכו חז"ל את דבריהם שאין אתה בן חורין ליבטל הימנה להמשך דבריהם- אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה ודוק.

והן עתה חמותי ראיתי למ"ש בשו"ת דברי יציב מהאדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם זצ"ל (בחי"ד ח"ב סימן קלה עמ' שכג), וזתו"ד ואמנם דרך הלימוד של בקיאות וחזרה כפי שהיה נוהג מאז ומקדם, היא הדרך להגיע בה לידיעה מקפת כזו כי ד"ת עניים במקומם ועשירים במקום אחר (עיין בירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה דף יז ע"א ובכריתות דף יד ע"א תוד"ה אלא דרפרם), ורוב העניינים חוזרים ונשנים בכמה מקומות וקובץ על יד ירבה וגם רוב הלימוד והידיעות מחדדים את השכל ומתעורר כח הזיכרון וכאשר יראה בעצמו בהמשך הזמן עכ"ד. אתה הראת לדעת דריבוי הלימוד גופא גורם לחיזוק כח הזיכרון.



יד.

ובא אבוא ולא אאחר לעצתו השלשה עשר של בעל האפודי, והיא:

שיעסוק בתורה לשמה לא לקנות עושר או כבוד כי דבר זה ג"כ
טבעי, יען אותן כוונות לא יניחוהו לשמור בעצם אשר יקרא
ויעיין.

הנה לדבר זה א"צ אסמכתאות ומקורות, יען דדבר זה הוא טבעי וכמ"ש
האפודי, דידוע דאצל רובא דאינשי אין מוחם יכול לעסוק או לחשוב ב' נושאים
ועניינים ביחד [וחסד עשה עמנו האל שהדבר הוא כן, דכאשר מתגבר עליו יצרו
הרע ומכניס לו הרהור עבירה (וכבר אחז"ל בבבא בתרא (דף קסד ע"ב), אמר רב שלשה
עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום הרהור עבירה וכו'), יכול הוא לסלקם ממוחו
על ידי שישקיע עצמו בעניין אחר ובייחוד בתורה הקדושה, וכמ"ש הרמב"ם בידו
החזקה (פכ"ב מהלכות איסורי ביאה הכ"א), וז"ל: "יתירה מכל זאת אמרו יפנה עצמו
ומחשבתו לדברי תורה, וירחיב דעתו בחכמה שאין מחשבת עריות מתגברת אלא
בלב פנוי מן החכמה, ובחכמה הוא אומר אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל
עת באהבתה תשגה תמיד" (משלי ה, יט)], וכאשר מוחו נתון תמיד לבדוק האם הולך
הוא בדרך אשר תביאהו אל מקום מנוחתו, שהוא הכבוד העושר וכדומה, אזי ישיח
מוחו מהכוונה האמיתית ומשקיעות גמורה בתורה וממילא לא יכנסו הדברים
כהוויתן אל ליבו ועל כן לא יזכרם.

ואע"פ שכבר אחז"ל בסוטה (דף כב ע"ב), לעולם ילמד אדם שלא לשמה שמתוך
שלא לשמה בא לשמה, אין דבר זה אומר שלא מפריע לזכרונו, דמה שאחז"ל הוא
דבר מוכרח שיתחיל ללמוד שלא לשמה ומתוך כך יבוא לשמה, אך מה שפוגם
הדבר בזכרונו אי"ז כלול בדבריהם, ואדרבא נראה דמה שהוצרכו לחדש דין זה
שילמד שלא לשמה וכו' הוא מכמה טעמים, ואפשר דאחד מן הטעמים הוא
שאע"פ שלא יזכור תלמודו, מ"מ מתוך זה יבוא לשמה ואז כבר יזכור תלמודו.

ויסוד דבריו מקורם ביומא (דף ע"ב ע"ב): "זכה [ופרש"י ללמוד לשמה ולקיימה],
נעשית לו זיר לא זכה זרה הימנו, [ופרש"י משתכחת ממנו]". חזינן אנן דכל שלא
לומד לשמה התורה משתכחת ממנו ואפש"ל עוד טעם שכיוון שהתורה וקוב"ה

חדא הם, וחותמו של הקב"ה אמת על כן כאשר לא לומדה באמת בשביל עצם התורה, אינה מתחברת ללומד ועוד כתיב "תורת אמת היתה בפיהו" (מלאכי ב,ו).

והנראה שבכלל עצה זו נכללת העצה שכתבו כמה אחרונים, ויסודם למעלה בקודש, והיא שישים ליבו לדברי תורה ואל יכניס בראשו דברים בטלים, ומקורם מכמה דוכתין, חדא דאיתא בשיר השירים רבא (פ"א אות ב): "על הפסוק "שמן תורק שמך" (שה"ש א,ג), מה השמן הזה כוס מלא שמן בידך ונפל לתוכה טיפה של מים ויצאה כנגדה טיפה של שמן, כך אם נכנס דבר של תורה ללב יצא כנגדו דבר של ליצנות, נכנס ללב דבר של ליצנות יצא כנגדו דבר של תורה".

ובילקוט שמעוני (שיר השירים תתקפא), איתא: "למה נמשלו בשמן, אם יתן קורטוב מים בתוך חבית של שמן קורטוב שמן יוצא כנגדו, כך מי שהוא מלא חכמה הכניס דבר בטלה דברי תורה יוצאים לפי מה שהוא". ועוד איתא בספר חסידים (סימן תתרח): "א"ל החכם כו' אני רואה שאינך עוסק בתורה ואתה פנוי, והיית יכול לעסוק, כל היום אתה בטל מדברי תורה והולך אתה עם עמי הארץ לשמוע דברים בטלים, מוטב היה לך שלא היית נוהר מדברים המשכחים כדי שהיית שוכח דברים בטלים שאתה עוסק בהם".

ועוד איתא במדרש (שמות רבה פ"ו אות ב): "המתעסק בצרכי ציבור משכח תלמודו", ובחידושי הרד"ל (שם אות ט), כתב שאפילו עוסק בצרכי ציבור, שהוא מצווה ומבטלין מד"ת לצורכו והעוסק בו כעוסק בתורה, מ"מ משכח תלמודו עי"ז. ועוד איתא ביבמות (דף סב ע"ב): "כל אדם שאין לו אשה שרוי כו' בלא תורה דכתיב "האם אין עזרתי בי ותושיה נדחה ממני" (איוב ו,יג)", וברש"י פירש (בד"ה האם), שצריך לעסוק בצרכי ביתו. והדברים פשוטים ומקוצר הזמן לא אאריך, כי לקצר אני צריך. וע"ע במגילה (דף כח ע"ב), שמעתא בעי צילותא ופירש"י דעת צלולה ומיושבת שאינו טרוד בכלום מחשבה ודוק.



טו.

ועוד הוסיף בעצותיו בעל האפודי וכתב עצה י"ד:

שיהיה לו קביעות זמן לא יחשה אם בבוקר אם בערב ביום או בלילה, לכל מין לימוד תהיה לו שעה קבועה לא יחליפנה ולא ימיר אותה.

והנראה שמדברי חז"ל בעירובין (דף נד ע"ב) שאב דבריו, דדרשו להפסוק "אמור לחכמה אחותי את ומודע לבינה תקרא" (משלי ז,ד), רבא אמר עשה מועדים לתורה, ופרש"י קבעו עתים לתלמידכם (גירסת הב"ח לתורה לתלמידכם), שידעו עת לבא ולשנות. ועיי"ש במהרש"א (בח"א), דרבא מפרש לה מועדים כו' שע"י קביעת עיתים יקויים זה וכו'. ויש להוסיף ולבאר ולדקדק בדברי האפודי שאין כוונתו שיקבע זמן ללימודו, אלא שיקבע זמן לאיזה סוג דבר ילמד, אם מקרא מקרא, אם משנה משנה, אם תלמוד תלמוד, וכמ"ש לכל מין לימוד תהיה לו שעה קבועה, דאי לא תימא הכי הא שנינו כבר בשלהי ברכות, אמר ר' נתן כל הקובע עתים לתורה כאילו מיפר את התורה דכתיב "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהלים קיט, כו), אלא ודאי דכוונתו היא שיקבע זמן לסוג לימודו ולא ללימודו גופא, [ועיין בעירובין (שם), בדברי המהרי"ץ חיות, דפי' דלהכי כתב רש"י לתלמידים ולא פי' כפשוטו ועי"ש ואכמ"ל]. ובפשיטות עצה טובה זו נכללת היא נמי בכלל העצות שיהיה לימודו מסודר וכמו שהרחבנו בעצות הקודמות, שלא יהא נמהר בעיונו וכו', עיין לעיל ומשם קחנו דון מיניה ואוקי באתריה.



טז.

ועצתו האחרונה הטובה של בעל האפודי העצה הט"ו, והיא:

התפילה לאלקים להעמידו בריא ולהכין לו צרכיו עד יוכל ללמוד ולהבין לשמור ולזכור.

ומקורה הוא במה ששנו חז"ל בנדה (דף ע ע"ב): "מה יעשה אדם ויחכם... יבקש רחמים ממי שהחכמה שלו שנאמר "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה" (משלי ב,

ו", וכתב המהרש"א (שם בח"א), דביאור דברי חז"ל הללו הם לפי מה ששנינו בנדה (דף טז ע"ב), שגוזרים על האדם אם יהיה חכם או טיפש, והכא שאלו מה יעשה אדם ויחכם וישנה את הגזירה, וע"ז מסיק בגמרא דע"י כח התפילה יכול הוא לשנות הגזירה. וכדומה לזה כתב המהרש"א במו"ק (דף כח ע"א ד"ה במזלא), על מה דאיתא התם שהתפלל רבא שיזכה לחכמתו של רב הונא ונתקבלה תפילתו, די"ל דאע"פ שהדבר תלוי בגזירה אם יהיה חכם וכיצד, מ"מ ע"י ריבוי רחמים יכול לשנות את הגזירה. והקורא הנעים יחזו פנימו עד כמה גדולה מעלתה של התפלה, דאף להחכים יכולה היא, וכ"ש להשאיר את הנמצא במוחו ולחזק זכרונו. וחסדי ה' עלי גברו ומצאתי בירושלמי (שבת פ"א ה"ב דף ז ע"א), דסב"ל לרבי יוחנן דאין תפילה מפסדת, ופי' בקרבן העדה וז"ל: "שעל ידי ריבוי תפילה תורתו משתמרת כמו שאמרו על חסידים ראשונים" [ע"ע בבבלי ברכות (דף לג ע"ב): "חסידים ראשונים..., אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת וכו'", דמשמע שמצד חסידותם תורתם משתמרת ולא מצד ריבוי תפילה וצ"ע. ובגדר חסיד עיין בבבלי נדה (דף יז ע"א): "ג' דברים נאמרו בציפורניים..., שורפן חסיד", ועיין בתוספי הרא"ש ובתוד"ה שורפן חסיד, ודו"ק. ואקצר ואכהמ"ל].

ומעתה נביא ונקבץ כעמיר גורנה מכמה מרביות קדמאי תנאים ואמוראים וכו' שהיו מתפללים על הצלחת התורה ושאר ענייניה ומהם ילמד הלומד דאם הם הגדולים בארוזים נהגו כן, אנן יתמי דיתמי אזובי הקיר מה נעני אבתרייהו.

הנה מבואר בברכות (דף כח ע"ב), בדברי תפילתו דרבי נחוניא בן הקנה, שהיה מתפלל וכבר כתבו האחרונים דתפילת נחוניא בן הקנה מועילה לזכרון, ויאמר כשנכנס לבית המדרש וביציאתו, וכמבואר בשו"ע (או"ח סימן קי סעיף ח), וע"ע בספר הזכירה (עניני סגולות לזכרון), דהביא יה"ר בשם השל"ה עיי"ש ומשם קחנו, ועוד איתא במו"ק (דף כח ע"א), והבאנוהו לעיל, בתפילת רבא שהתפלל שיזכה לחכמתו של רב הונא. ובתענית (דף כג ע"ב), דבקשו התלמידים מר' יצחק בר אלישיב שיתפלל עליהם דניחום טובא. ועוד איתא בעבודה זרה (דף ח ע"א), דמזכירין מעין כל ברכה וברכה ופרש"י אם היה משכח תלמודו מאריך בחונן הדעת. וכבר כתב הרב פלא יועץ (מערכת ה ערך הוראה), ולעולם יקדים תפילה וישפוך נפשו לפני ה' שלא יכשל בדבר הלכה ושלא יצא מתחת ידיו דבר שאינו

מתוקן, וכפל את דברו עוד בהמשך ספרו (מערכת ה ערך הלכה), שכתב דיש דינים שהם כהררים התלויים בחוט השערה שבחילוק מועט משתנה הדין וזה דבר מוטל על יושבי על מידין שיהיו חדין להבין עומק הדין ולדמות בקל דין בדין, ורחמין למבעי על רזא דנא שאלקים יחננו חכמה ודעת ותבונה, ועוד הוסיף ושילש והחוט המשולש לא במהרה ינתק וכתב (מערכת מ ערך משפט ודין), בעניין דיין ומורה הוראה, זה יצא ראשונה שיקדים תפילה לצרה וישפוך נפשו לפני ה' שיתקנהו בעצה טובה מלפניו, ושיצילהו מכל טעות ומכל תקלה ושלא יצא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, וכן כל דבר הצריך לפי מקומו ושעתו ירחיב פיו ויבקש מאלוקינו מרחם השומע קול תפילת עמו ישראל ברחמים.

וצורת תפילתו תהא שיכוון ויבין אליבא דאמת לא לשם כבוד ושיתקבלו דבריו עיין בביצה (דף לח ע"א), דאיתא דכי סליק ר' אבא אמר יהא רעוא דאימא מילתא דתתקבל כו' אחיכו עליה. וכתב בשו"ת עטרת פז בהקדמה לספרו (חלק ראשון כרך א עמ' ה), דמה שלא התקבלה תפילתו דאין לאדם להתפלל שיתקבלו דבריו, אלא יש לאדם להתפלל שיגיד את הדבר הנכון ולכוון לאמיתה של תורה, ומה לו אם יקבלו דבריו אם לא. ולמעין עוד בדברי הפלא יועץ עיניו תחזינה מישרים, דהאריך בדברים על רבינו האר"י (במערכת מ אות ח ערך חכמה), שרבינו האר"י כשלא היה מבין עומק ההלכה היה מתודה ובוכה ומוריד דמעות כדי שערות ראשו. וע"ע בדברי הבן יהודע בחגיגה (דף ה ע"א ד"ה מקום), שכתב שע"י הדמעות ממתקים הדינים והרחמים מתרבין וכו' עי"ש. וכח התפילה עם דמעות כבר מבואר בהש"ס ובזוהר הקדוש דשנינו בבבא מציעא (דף נט ע"א), דאע"פ ששערי תפילה ננעלו שערי דמעות לא ננעלו. ובזוה"ק (פרשת שמות דף קסה ע"א) איתא דההיא צילותא דצלי אדם בבכיה, לא אהדר ברקנייא וקב"ה חיים עליה (וכע"ז שנינו בזוה"ק פרשת בלק דף קצה ע"ב).

ולא אמנע ואחשוך עצמי מלהביא למה שכתב רבנו בחיי בספרו כד הקמח (ערך תענית דף צו ע"ד), וז"ל: "עם הדמעה תפילתו של אדם נשמעת, שכך אמר דהע"ה "שמעה תפילתי ה' וגו' ואל דמעתי אל תחרש" (תהלים לט, יג), וכ"כ מרן הב"י בשו"ת אבקת רוכל (סימן יב), שאחד מתנאי התפילה הוא הדמעה. וע"ע בספר כף החיים (סימן א אות כו), ובספר כרם יעקב סופר (סימן ב אות ה).

והלום ראיתי דבר חידוש מופלא למ"ש בספר אמרי שמאי, והביאו בשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ב עמ' יא), שהביא בשם הגאון ר' שמואל מנקלשבורג, אחיו של הגאון בעל ההפלאה ז"ל, שהיה אומר כי כל מי שאינו מכוון בתפילת שחרית בברכת אהבה רבה [אהבת עולם], ובברכת אתה חונן, אי אפשר לו שיכוון בלימודו באותו יום לאמיתתה של תורה, ועובדא הוה באחד מתלמידיו שהתפאר בעצמו שאע"פ שלא כיוון בתפילתו עלתה בידו לתרץ קושיית התוס' בחולין (דף כח), באופן מופלא ורבו הר"ר שמואל ז"ל סתר את דבריו והראה לו שטעה טעות חמורה בלימודו, מפני שלא כיוון בתפילתו באותו היום.

וידוע מה שכתב הבאר היטב (או"ח סימן פא ס"ק יז), בשם הרוקח, שת"ח שביטל תפילתו בשביל לימודו אפילו למד כל היום ולאחריו מעלה עליו כאילו לא למד אותו יום. ועיין בספר דברי שרגא שביאר את דברי הרוקח כפי הדברים הנ"ל, דכיוון שענין התפילה נצרך מאוד להבנת התורה לאמיתתה, ובלעדי התפילה לא יוכל אדם לזכות לזה, ולכן אם לא התפלל נחסר לו ברכת אתה חונן ולא יזכה להבין את התורה לאמיתתה, וממילא נחשב לו כאילו לא למד באותו יום.

חזינן מכל הני רבנותא קדמאי ובתראי, דיש לו לאדם להתפלל אל קונו שיפתח מוחו וקודקודו בהבנת התורה וזכירתה.



יז.

ועתה אכתוב לך קורא נעים עצה גדולה מאוד, ועל אף שלא כתבה האפודי נראה דעצה זו היא אחת מהעצות הטובות ביותר, והיא שיכתוב דברי תורה, ונכלל בזה שיכתוב את חידושיו בתורה ולא יהיה האדם עצל, דטוב להשקיע מעט זמן בכתיבה מלאמץ מאוד את מוחו הרבה זמן לאחר זמן, דהנה כל רבותינו הראשונים והאחרונים אשר את מימיהם אנו שותים, כהרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש, המאירי, הטור והשו"ע, ועוד, כולם כתבו את חידו"ת עלי ספר, וסיכמו את הדינים וההלכות התלמוד והמשניות דהדבר מועיל לזכרון ביתר שאת וביתר עוז, ובשבח הכתיבה כבר כתב המהרש"א בבבא בתרא (דף י ע"ב בח"א), עמ"ש חז"ל אשרי מי שבא ותלמודו בידו, וז"ל שם (בד"ה שמעתי שהיו אומרים): "יש לפרש כי עיקר

הלימוד ושנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתבת יד, אשר על כן נקראו החכמים סופרים" עכ"ל [ואע"פ שדרשו חז"ל שמה שנקראו החכמים סופרים ע"ש היו סופרים כל אותיות שבתורה (עיין קידושין דף ל ע"א), מ"מ מתרתי טעמא קרי להו סופרים ול"ק מידי]. ובספר חוסן יהושע כתב דע"י כתיבתו יתבארו לו הדברים ביתר ביאור [ולהמעיין בתוי"ט בכלאים (פ"ה מ"ה עמ' של"ד בהוצאת זכר חנוך), יתפעל וישתומם מה שכתב התויו"ט על הר"ש, שטעה בחישוב דברי התנא במשנה לפי שלא חש לחכמת המיחוש ולא סידר לעצמו צורות וטבלאות מוחשות, ובכלל זה שבח הכתיבה]. ובספר אורחות צדיקים (שער הזריזות ד"ה ויהיה זריז), כתב שצריך שיהיה זריז לכתוב כל דבר של חידוש ששומע או רואה ולא ימתין עד שישכח הדבר מליבו עיי"ש.

ועוד בשבח הכתיבה לחוק את הדברים עלי ספר, עיין במה שכתב הרד"ק בהקדמת לפירושו על הנ"ך ובספר שבט מוסר (פרק כב), ובספר יוסף אומץ (הנהגת האדם בשעת לימודו), כתב בשם ספר מטה משה שעיקר הלימוד המקוים בידי האדם הוא כשכותב דבריו ורמז לדבר כי תשמרם בבטנך (משלי כב, יח), ר"ת כתב. וחזיתי דבספר שמירת הגוף והנפש (סימן רסו סעיף כג אות כד), שכתב לתמוה מכאן על מה שכתב הרב כתב סופר (ביו"ד סימן קו), וז"ל: "ע"י שהוא מוציא בפה ממילא לא ישכח מליבו והיינו זכור בפה שהוא גורם הזכירה, ואל תשכח מליבו אח"כ, משא"כ ע"י הכתיבה לא יזכור בליבו נהפוך הוא, שכתוב בספרים דכתיבה גורמת השכחה בטבע, ומהאי טעמא דברים שבע"פ אין אתה רשאי לכותבן וכו'" עכ"ל. וצ"ב עכתו"ד ספר שמירת הגוף והנפש. [ובהקדמה לספרו של ר"מ מרדכי אפשטיין כתב דאפש"ל שהטעם שלא ניתנו דברים שבע"פ להיכתב הוא דכתב לא תמיד אפשר לבאר את החלוקים הדקים והעדינים עיי"ש]. והאמת ניתנת להאמר דטענה זו על הכתיבה כבר כתבה ר' יהודה אריה די מודינא בספרו לב האריה (פ"ד), וז"ל: "נניח הכתיבה כי איננה ראויה להקרא סיוע לזכרון, כי אף אדרבא מזקת לו כי הנסיון מוכיח כל הבוטח על קולמוסו מחליש זכרונו, וכשהדבר כתוב ניתק מן הזכרון וכל הבלתי יודע לכתוב חזק הזכירה מן הזיכרון" עכ"ל. וחזינו דשדו ביה נרגא בעצה טובה זו של הכתיבה, לגבי הזכרון.

אומנם המדקדק בדבריהם של בעל הלב האריה ובעל הכתב סופר, יחזו פנימו דרך מצד מעלת הזכירה שדו ביה נרגא, אך מצד שבח מעלת הכתיבה מצד עצמותה לא יהין איש לומר דלא טבא עבדא סגאית, היכא שכותבם לסדר לימודו ותלמודו.

ואף שרבינו החת"ס בתשובותיו (חאו"ח סימן רח), כתב בזה"ל: "כל המחבר ספר ומערב במחשבתו לגדל שמו ורבעה בו כל האלה האמורה במילי דאבות נגד שמא אבד שמא (אבות פ"א מ"ג), ולא תעשינה ידיו תושיה להוציא מחשבתו אל הפועל, כי יבואו מבקרי מומין ויחפשו וימצאו, מלבד מה שהוא עובר איסור דאורייתא דברים שבע"פ אין אתה רשאי לכותבן ולא הותר אלא משום עת לעשות לה', ואם אינו עושה לה' הרי איסורו במקומו עומד וכו'" עכ"ל. וכ"כ בשו"ת תורת חסד מלובלין להגאון ר' שניאור זלמן מלובלין (בהקדמתו לתשובותיו ח"א), מ"מ כל מה שכתבו ה"מ להוציא ספר שכל מגמתו להגדלת ולהאדרת שמו ברבים, אך היכא שכותב הדברים לעצמו למען יעמדו ימים רבים, לית כאן כלל לאיסור דדברים שבע"פ אין את רשאי לכותבן, דהא מצינו בכמה דוכתין בהש"ס דאף קודם שהתחילו לכתוב חידו"ת משום עת לעשות לה', היו כותבים בצנעה, וכמבואר בכמה דוכתין מצאתי מגילת סתרים וכו' ופרשו המפרשים דהיו כותבים חידושיהם לזכירה והסתירות, לפי שאכתי עוד לא הותר לכתוב דברים שבע"פ, וחזינן דבכל אנפין כתבו אלא שהצניעו כתבם "ואת הצנועים חכמה" (משלי יא, א).

ועוד תדע דגם רבוותא קדמאי, כהתנאים והאמוראים, היו מעלים חידו"ת אכתב כדמצינו בשבת (דף קנו ע"א): "כתוב אפנקסיה דזעירי, וכתוב אפנקסיה דלוי, וכתוב אפנקסיה דריב"ל האי מאן דנולד בחד בשבתא יהא גבר וכו'", וכתבו דבריהם למען יעמדו ימים רבים ולא למנוע טוב מבעליו, א"כ כ"ש בלימוד התוה"ק שלא ימנע אדם טוב מבעליו ואין טוב אלא תורה, ואין יותר בעלים מהוא עצמו שכשיכתוב הדברים יהיו תמיד בהישג ידו, ואף לאחר ימים ושנים יוכל לקרוא וללמוד בהם.

ולמאן דחייש לדברי החת"ס כבר כתבו האחרונים דאין הדבר לעיכובא, וכמ"ש בשו"ת יחזו דעת למרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל (ח"ג סימן עד אות ז), לפי שדעת ר"א ממיץ בספר יראים (סוף סימן קנח), שדרשה זו דעת לעשות לה' הויה אסמכתא

בעלמא, וכן נמי מתבאר מדברי התוס' ישנים (יומא דף ע"א). ועוד הלכו ותמהו ע"ד החת"ס ר' דוד שפרבר בשו"ת אפרקסתא דעניא (סימן ב), ובאבן שלמה על ספר הראב"ן (סימן מב דף לא ע"ב), ור' אברהם פלאג'י בספרו פדה את אברהם (מערכת ס אות ז דף יא ע"ד), ור' יצחק אבולעפיה (בריש ספרו פני יצחק חלק ה), וכן העלה הגר"מ שטרנבוך שליט"א (בהקדמת ספרו מועדים וזמנים), וכל מה שכתב החת"ס דברים אלו הווה משום דאזיל לשיטתיה, דסב"ל דפסוק זה "דעת לעשות לה" אינו אסמכתא אלא דרשה זו מן התורה, וכמבואר בדבריו בשו"ת שלו, (חאו"ח סימן סח), ודוק. ועל כן אנן דלא סב"ל דהויא דרשה גמורה אלא אסמכתא בעלמא לא חיישינן לאיסור זה, ואדרבא אם לא עושה כן מחליש בהירות לימודו וממילא את כח זכרונו.

ולמעין במה שכתב החת"ס בחידושי עמ"ס שבת (דף קמ ע"ב ד"ה וע"ד הלצה), עיניו תחזינה משרים דבעצם הכתיבה שכותב חידו"ת וכו' מועיל הדבר לזכרון, ואביא דבריו לתועלת הקורא וזתו"ד נולד לן מנהג חדש לחפש לן זכות שגזרו כן מדאי וכל אחד בונה במה לעצמו זה בכה וזה בכה אשר לחפש לן זכות שגזרו כן גאוני קדמונינו ז"ל שראו שכחה גוברת בעונותינו הרבים בעולם, וא"א לאוקמיה גירסא, אכן ע"י החידושים בכל דף ועמוד, עי"ז זוכר הכל ומילתא דתמיהא מדכר דכירי, (עיין בחולין דף עה ע"ב), והנסיון מעיד לנו על זה, ויודע אני בעצמי, וא"כ אף אם החידוש אינו נכון כ"כ מועיל לשכחה כנ"ל, עכתו"ד. ומי זה האיש אשר ישמע את הדברים אשר כתב משה לעיני כל ישראל, דחזינן דאף הוא סב"ל דבחידוש חידו"ת מידכר דכירי. ועל כן אף כשכותבים מדכר דכירי דמה שנא, דהא יסודו הוא מילתא דתמיהא וכו', וע"כ נראה דאף לבנו הכתב סופר נמי סב"ל הכי, אך כיוון שמלאכת הכתיבה אומנות היא שאין הכל בקיאים בה, ולאלו שאינם בקיאים בה מזקת עד בלי די שהופכים הם מישור לעקום, לכך כתב שהכתיבה מחלישה כח הזכרון משא"כ הדיבור בפה הוא לכו"ע.

ואניף עטי להוסיף לכתוב למה שכתב הגאון מבוטאשטש בס' דברי אבות עמ"ס אבות (פ"ג בד"ה ר' דוסתאי), דכשכותב ורושם מה שנתחדש אצלו גם אם שכח אח"כ לגמרי אי"ז בכלל השוכח דבר אחד ממשנתו שמתחייב בנפשו, וע"ע בספר דברי דוד עמ"ס אבות (פ"ג), שהאריך עוד בענין זה. ועוד כתב בספר ליקוטי מוהר"ן

(מאמר תפילה לחבקוק סי' יט אות ט דף זך ע"ג ד"ה ובין לומד בספר), שעיקר הכתיבה בספר היא לשם זכרון. וע"ע בהריעב"ץ בהגהותיו בעירובין (דף נד ע"ב), על מה שאז"ל חייב אדם לשנות לתלמידו ד' פעמים, דהיינו דוקא בזמנם שהיו לומדים ע"פ, אך בזמנינו שלומדים הכל מתוך ספר א"ז כן. והנראה לומר טעם בדבריו דכיוון דהדבר ערוך עלי ספר, תו לא בעי המלמד ללמדו דהוא מדידה יכול לקרוא וללמוד לבדו, אך את הלימוד הראשוני ילמדו רבו ואזי יחזור הוא לבדו מתוך הספר.

ואם לחשך אדם לומר דכיון דהכתיבה לוקחת זמן, ומלאכה לא קלה היא, שמא נחשב הדבר כביטול תורה. דבר זה מדברי היצה"ר הוא, ומחשבת פיגול ופסול היא, דכבר כתבו המפרשים דלא זו בלבד דלא נחשב כביטול תורה, אלא אדרבה הרי הוא כמלמד תורה לאחרים ומרביץ לעדרים, כי מן הבאר ההיא ישקו כל העדרים. וכמ"ש הרמב"ם (בפתיחה לספר מורה נבוכים), שהמעתיק ספר ומרביצו בישראל הוא כאילו דורש ומלמד דברים אלה ברבים לאלפים ולרבבות מבני אדם. והגאון יעב"ץ בספרו מגדל עוז (בית המדות עלית הכתב אות ב), כתב עוד ואם כתב חידו"ת ומוסרים לרבים אין קץ לשכרו צדקתו עומדת לעד וכוודאי אין הרבצת תורה גדולה מזו וזכות הרבים תלוי בו, כי יעמיד תלמידים הרבה ישוטטו רבים ותרבה הדעת את ה'. ושוב הניף בשנית ידו הגאון יעב"ץ בהגהותיו על הש"ס בסנהדרין (דף צט ע"א), שכתב דהכותב ספר ומדפיסו נחשב בהכי כמלמד לרבים, ואין לימוד לרבים גדול מזה ואין כבוד לתורה יותר ממנו.

ועתה חזיתי למה שכתב בספר הרגוצ'ובי (בסוף הספר עמ' 321), לתשובת הרגוצ'ובי בכת"י, ואמרתי להביאה ככתבה וכלשונה, וז"ל: "יום ד טו כסלו תרפ"ו דוונסק, להרב החר"ף ובקי וכו' כמוהר"ר נטע נ"י אלווסקיא רב באירקוטסק שלום וברכה קבלתי מכתבו והנה ע"ד הדפסה מאד אני מחזיק לו טובה על זה כי ממש תשובותי הן מפורזות לאלפים בכל קצווי ארץ, וזה בעצם השמירה למען יעמדו ימים רבים, ועיין בקדושין דף לז: תשמרון זה משנה, ודף מ ע"ב ברש"י ד"ה בעבור עי"ש, ועי"ש דף מט מחלוקת ר"מ ור"י אי ע"מ שאני שונה וחזקיה ור"י, וזה ר"ל הירושלמי פאה פ"ב ה"ד דגבי על פה צריך שמירה, ר"ל כיון שהוא לא נכתב, לכן בעת שיש מלאכת הדפוס זהו עצם השמירה, ועיין בספרי פרשת האזינו

פיסקה של"ה: שימו לבבכם, דאמר צריכים להחזיק טובה כו' שיתקיימו התורה, ור"ל ג"כ זה שיקיימו שיהיה מתקיים ושימה בפיהם, ועיין שבת דף קד ע"א סימנים עשה ועירובין דף כא ע"ב גבי שלמה המלך וד"ל. יוסף ראזין". עכ"ל.

ובשו"ת רעק"א (מהדורה קמא סימן כט), כתב לבאר בשם שו"ת שבות יעקב (חאו"ח סימן מח), מה החילוק בין אם מהרהר בליבו ד"ת, דלא בעי לברך ברכות התורה, וכמו שפסק מרן בשולחן הטהור (חאו"ח סימן מז סעיף ד), ואילו כשכותב ד"ת פסק מרן (חאו"ח שם סעיף ג), דצריך לברך ברכות התורה, דהחילוק הוא משום דמצוות עשה של תלמוד תורה נפקא מקרא ד"ושננתם לבניך" (דברים וז), "ולמדתם אותם את בניכם" (דברים יא, יט), ומש"ה ממעטים הרהור, דבהרהור לא שייך ללמד את בניו, משא"כ בכתיבה, דהיא עדיפא בזה מהרהור, דע"י הכתיבה יכול ללמד אחרים והוא בכלל "ושננת לבניך", וכעין זה כתב בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סימן רכז ד"ה וטעם דהקפיד עיי"ש), ועוד בענין זה עיין בשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סימן לה ובהערה שם). וחזינן דאין ביטול תורה ח"ו בכתיב אלא אדרבא מוסיף הוא תורה ודולה ומשקה מתורתו לאחרים ובכלל מזכה הרבים הוא.

וכן בקודש חזיתי למה שכתב האביר יעקב ר' יעקב אבוחצירא זצוקללה"ה בספרו אלף בינה (אות נ עמ' קכד), על הפסוק "נדבות פי רצה נא ה' ומשפטך למדני" (תהלים קיט, קח), שמי שלא מפרסם דברי תורתו עובר על מה שאמרו "אל תמנע טוב מבעליו ויש לאל ידיך לעשות" (משלי ג, כז), עכ"ד. ונתתי בס"ד אני הדל רמז על כך, דתיבת לאל היא ר"ת לכתוב [לומר] אותם לאחרים, ולפי"ז אתי שפיר המשך הפסוק "ויש לאל ידיך" והיינו הכתיבה שהיא ביד.

והנה נכלל בדבר זה בכתיבה עצמה שיחדש חידושים, וכמ"ש לעיל החת"ס (עמ"ס שבת) שגורם הדבר לזיכרון, ומעתה דבר זה פשוט דהיכא שמחדש ומחזר על הדבר ודאי יזכרוהו וכמאמרם ז"ל (מגילה דף ו ע"ב) "יגעת ומצאת תאמין". ומצאתי רמז לכך דתיבת שכח עולה בגימטריה חידוש, וביאורו דהסיבה ששכח תלמודו מפני שלא חידש בהם מילי מדידהו, ועוד דר"ת שכח הם כתיבת חידושים שומרת חכמתו ודוק. ועוד בדבר גודל מעלת המחדש חידושי תורה, כתב בספר בניין עולם (פרק יב סעיף ג עמ' צא), בשם ספר מעיין גנים וז"ל: "והנה זה ימים כבירים למדתי דעת מדברי רבותינו, שעסק התורה לכוון הלכה לאמיתה אפילו בדבר קל,

והוא גדול ונכבד מכל המדרגות, היינו מהשגת רוח הקודש וגילוי אליהו, דהנה אמרו רבותינו ז"ל בגיטין (דף ו ע"ב), דאמרו שם הלכה כר' אביתר, אמר רב יוסף מאן לימא לן דר' אביתר בר סמכא, א"ל אביי וכו' דהא הוא ר' אביתר דאסכים מריה על ידיה [ופירש"י לגלות לו סוד לכוון הדברים על אמתתם], דכתיב "ותזנה עליו פלגשו" (שופטים יט, ב), ר' אביתר אומר זבוב מצא לה, ר' יוחנן אומר נימא מצא לה, ואשכחי ר' אביתר לאליהו ואמר לו מאי קעביד קוב"ה, א"ל קעסיק בפילגש בגבעה ומאי קאמר אביתר בני כך הוא אומר וכו', ע"ש. הנה תראה שהוכיח אביי דר' אביתר גברא רבא על שכוון דבר לאמיתו הגם שהוא דבר קל, ולמה לא הוכיח בפשטות שהוא בר סמכא מדהווה ליה מדרגת גילוי אליהו, מזה תתבונן דמכל זה אין ראוי להיות בר סמכא, (נראה דחסרה תיבת אלא) בשכליות התורה כי היא עלתה על כולנה, היא המשיבת נפש לשורשה ולמקורה, היא המוציאה את האדם מהחומריות לשומו עליון יותר ממלאכי השרת, ואם בעל נפש אתה תעשה דברינו אלה לעטרות לראשך" עכ"ל. והעולה מדבריו דהעיקר שיכוון האדם אל האמת ואף בדבר קטן, וגם זהו נקרא חידוש דכל הבנה מתבהרת ומתווספת לאדם היא בגדר חידוש, וכמ"ש הגר"ח מוואלוז'ין בכתר ראש (אות נו), וז"ל: "חידושי תורה נקרא כל מה שלומד יותר ומתבררים הדברים ומחווירים אצלו כל זמן שאתה ממשמש בהם וכו' אתה מוצא בהם טעם, וכשמרבה לחזור נתבאר בזה טעמים ופירושים שנתחדשו, וזה נקרא חידושי תורה, בין שהוא מחדש או אחר רק שיצא הדבר לאור" עכ"ל. וכדומה לזה כתב בספר יסוד ושורש העבודה (שער העליון פרק יב), ושני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, וז"ל: "ובודאי אין הקב"ה בא בטרוניה עם בריותיו לחדש דווקא חידוש נפלא מאד, אלא לפי שכלו יתהלל איש, איש אל משא שכלו ורוח מבנתו יטוף, הן לברר איזה דינא דגמרא לפי האמת על פי פירוש תוספות ומפרשים, או לחדש פירוש אמיתי בפסוק של תורה נביאים וכתובים" עכ"ל. ועיי"ש דסב"ל שגם חידוש בהנהגתו ובתיקון מעשיו, הווה בכלל זה.

ובמדרש תלפיות (ענף חידושים), כתב בשם הראב"ע בספר תהילות, וז"ל: "והדברים נקראים מחודשים על שלש פנים אם נתחדשו לאדם זה והם ישנים אצל אחר, ואם הם מחודשים אצל העולם, ואם שהיו ונאבדו וחזרו ונתחדשו", עכ"ל. והיוצא מדברי המדרש הוא דג' סוגים מחולקים הם, ולא בעי לכלל הג', וא"כ אף

כשמוסיף בהבנת הפשט, פעמים ונכלל הוא באופן של מחדש לכל העולם, ובוודאי שנכלל הוא באופן הראשון של אם נתחדשו לאדם זה והם ישנים אצל אחר, דכל כמה דעמל להבין הפשט כל הבנה ולו הקטנה ביותר נחשבת כחידוש, וכמ"ש בספר חיי עולם מבעל הקהילות יעקב (חלק שני פי"א עמ' פא), ואעתיק לשונו המזוקקת שבעתיים: "רבים מהתלמידים חושבים שעיקר ההצלחה בלימוד הוא כשיכול לחדש אם להמציא קושיא ממקום למקום או לתרץ איזו קושיא שהאחרונים נשאלו בה בצ"ע, וכשאינן עולה זה בידו חושב עצמו לבלתי מצליח וליבו עליו כואב, ובאמת זוהי טעות לחדש חידוש הגון או סברה ישרה אינו אלא סעיף אחד מכשרון הלימוד, ועיקר ההצלחה בתורה הוא הבנת הסוגיא היטב לכל פרטיה וטעמיה, זה נקרא ת"ח מופלג, וראוי להתעלות לגאון ולתפארת וכו', וכתב הגר"ח מוואלוז'ין שחידושי תורה נקראים כל מה שלומד יותר ומתבררים הדברים ומתחווירים אצל"ו עכ"ל. ובכגון זה כתב החזו"א באגרותיו (ח"א סימן ד), וז"ל: "אל תתאוה לחידושים ארוכים לא כח החידוש חסר לך, אך באומץ שכלך לאמת ומישרים אינך מסוגל לחידושים הרגילים הממוזגים בהזנחה הנקודה האמיתית על הרוב, ואל נא תדחוק את עצמך לחקות את המפלפלים המתפלפלים, בהוסיף בשקידתך תוסיף אומנם לחדש בתורה, אבל עניין החידושים פרש הגר"ח מוואלוז'ין וצ"ל, בהיות שאין עומק תורה שבע"פ מתגלה אלא אחרי רוב השקידה והעמל, כל המתגלה מקרי חידוש וכל המוסיף בקניינים שהתורה נקנית בהן מוסיף ידיעה יותר ברורה, וטועם נעימות הצפונות אשר היו בעילום והסתר טרם עמלו, והן הנה החידושים משמחי נפש ומלהיבי אהבה עילאית מורם מכל שיפלות הגופנית, ומהפכים גשם לנשמת חיים וחברך יתרגלו בהערותיך העמוקות ולא ידרשו ממך יותר", עכ"ל.



יח.

וכעת אוסיף עוד כהנה וכהנה עצות טובות שע"י ישתפר הזכרון ואקצר בהם וכמו שיראה הקורא.

ראשית לכל העצה הכי מועילה וטובה, היא החזרה, ודבר זה פשוט ולא לשם כך נכתב מאמר זה כלל, דהחזרה מעל הכל, ואכתוב כמה מראה מקומות מהש"ס משבח החזרה ועיי"ש. בברכות (דף ס ע"א), אשרי אדם מפחד תמיד עפרש"י. ובעירובין (דף נד ע"א), אם אדם משים עצמו את לחייו כאבן, עפרש"י. עוד איתא שם (ע"ב), מאי דכתיב "לא יחרוך רמיה וגו'" (משלי יב, כז), משל לציד עפרש"י.

ואגב דתנינן הכא בשבח החזרה נימא כמה מ"מ עד כמה גדול כח השכחה שאף ברבוותא קדמאי היה מצוי, עיין בעירובין (דף נג ע"א), אמר רבי אשי אנן כאצבעתה בבירא לשכחה עיי"ש בפרש"י ותוס', ובמגילה (דף יח ע"ב), אלו ד"ת דכתיב "התעייף עיניך בו ואיננו" (משלי כג, ה), עפרש"י. ובתענית (דף ז ע"ב), מה שלשה משקין עפרש"י. וע"ע בספר מקור ברוך במבוא (פ"ב בתי התלמוד סעיף ג עמ' 60 והלאה).

ואביא מה שכתב בקהלת רבא (פרשה י אות י), ד"חד מתלמידיו של רשב"י אנשי אולפניה, אזל ליה ברי לבי עולמין, מדכי הווה בכי סגי, איתחמי ליה בחלמיה, וא"ל כד תהא רמי בי תלתא קלי אנא אתי, אזיל ההוא תלמידא לגבי פתר חילמייא ותני ליה עובדא, א"ל אמור פרקך תלת זימנין והוא אתי לך, ועבד כן וכן הווה ליה, ופירש במתנות כהונה: "אמור כל פסוק פרק שאתה שונה שלש פעמים ויתקיים לך תלמודך שלא תשכחנו ועשה כן וכן הווה לו שלא שכח שוב". ובשבח החזרה כבר כתב הרחיד"א אהאי דאיתא בברכות (דף כח ע"א), ארבעין זימנין ודמי ליה כמאן דמנחא בכיסיה, ר"ל מלבד שהיא סגולה שלא ישכח גם יהיה נגד עיניו תמיד. ובספר הקנה איתא הדור הדור ולא תצטרך לבלזר, והובאו דבריו בתפא"י עמ"ס אבות (פ"א ביכין אות ד).

וע"ע באבות דר' נתן (פכ"ד), יכול אדם ללמדו תורה בעשרים שנה וכו', ובספרי עה"כ "כשעירים עלי דשא" (דברים לב, ב), ובתורת אליהו רבא (שער ד), ארבעה דברים מאריכין ימיו של אדם וכו'. ובסנהדרין (דף צט ע"א), ריב"ק אומר כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה וכו'. ובברכות (דף לח ע"ב), ר"ח בר אבא כל תלתין יומין מהדר וכו', ועיי"ש בתוס'. וכ"כ בספר אור צדיקים (סימן כב אות כד). ובירושלמי (עירובין פ"א ה"א דף ה ע"א ע"ב), שמעה שמואל מיניה ולעתה בתריה ארבעין זמנין דאת מבעי רב ולא משכח יתיה ועיי"ש בפני משה ובקרוב העדה.

ובספר סגולת ישראל (מערכת ז אות כו), מביא בשם שו"ע האריז"ל, שיחזור על תלמודו תמיד שיהיה סידורו בפיו, כי המלאך הממונה על הזכרון הוא מיכאל גמטריה ק"א, וזהו שאמרו חז"ל אינו דומה הלומד פרקו ק' פעמים ללומד פרקו ק"א פעמים (חגיגה דף ט ע"ב), כי השר הממונה על השכחה נקרא מס גמטריה ק' וכו'. וע"ע בספר נפש חיים (מערכת ש אות ו), שהאריך בזה. ועוד כתב הגה"ק מקלוזנבורג בספרו שפע חיים מכתבי תורה (ח"ג סימן קעו עמ' פז), וזל"ק: קיבלתי מצדיקים שיש בחזרה סגולה לעורר הזיכרון, וכמ"ש בספר הקנה חזון חזון ואל תצטרך לבלון, דהיינו שמתגבר כח הזיכרון וזוכר אף מה שלא הספיק לחזור. וכן הביאו בשם האדמו"ר מבעלזא זצ"ל. ובספר נזר התורה (אדר התשס"ז עמ' שסו), כתב הרב שמואל רונברג (ממונסי ניו יורק), דדבר זה לכאורה מפורש בחז"ל שהבא ליטתהר מסייעין אותו (ועיין יומא דף לט ע"א). ובספר הפלאה עמ"ס כתובות (פיתחא זעירא אות כב), כתב בזה"ל: "השי"ת מסייע למייגעים עצמם בעיון ההלכה על דרך האמיתי שאין צריך כ"כ לחזור על גירסתו ומצליח בלימודו ולא יפסיד גרסתו" עכ"ל.

ועוד עצה איכא, מלבד העצה החשובה מכולם לחזור על תלמודו, והיא שילמד בצנעה וכן איתא בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א דף לו ע"ב), ובסוכה (דף מט ע"ב), ובמו"ק (דף טז ע"א ע"ב), איתא תני דבי רב ענן מאי דכתיב "חמוקי ירכיך" (שה"ש זב), וכו' עיי"ש. ובמה שפרש"י ובמהרש"א בח"א, ובעיני שמואל (שם), כתב דכל דבר שהוא בסתר אין לו אחיזה לחיצונים. ובשו"ע (יו"ד סימן רמו סעיף כב), וברמב"ם בידו חזקה (פ"ג מהלכות ת"ת הי"ב), וע"ע בספר זכרון (ח"א אות ח), ובספר חסידים (סימן תתקמ).

ועוד עצה והיא שילמד בבית הכנסת או בבית המדרש, ומקורה בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א דף לו ע"ב), וברמב"ם בידו החזקה (פ"ג מהלכות ת"ת הי"ב), ועיין בשו"ע (יו"ד סימן רמו סעיף כב), ובפרישה (שם), ובט"ז (סק"ח), ובספר יוסף אומץ (דיני האדם בשעת לימודו), כתב דהטעם הוא מפני שהשכינה שורה בבית המדרש מלמדה עימו ואם למד מפי השכינה לא שוכח. ועיין עוד בילקוט שמעוני (פרשת עקב רמז תתעא).

ועוד עצה איכא והיא ללמוד מרב אחד, ומקורה בעירובין (דף נג ע"א), בני יהודה גמרו מחד רביה נתקיימה תורתן בידן וכו'. עפרש"י. וכבר מבואר בע"ז (דף

י"ט ע"א), דה"מ גמרא עיי"ש. וע"ע באבות דר"נ (פ"ח,ב), ועוד אמרו רבותינו בע"ז (שם), דאין אדם לומד תורה אלא במקום שליבו חפץ, עפרש"י ובמהרש"א ודוק.

ועוד עצה שלא יאמר על שמועה זו נאה ועל שמועה זו אינה נאה, ובלימוד התורה עסקינן. וכן מבואר בעירובין (דף סד ע"א), אמר ר' אחא ברבי חנינא מאי דכתיב "ורועה זונות יאבד הון" (משלי כט,ג), וכו' עפרש"י ובמהרש"א, וברש"ש, ובעין יעקב, וידוע הדבר שגירסא דינקותא יותר דכירי אנשי וכמבואר בשבת (דף כא ע"ב), וע"ע באבות (פ"ד מ"ט), ובאבות דר"נ (פכ"ג,ג), ועוד שם (פכ"ד,ד), וכתב השל"ה הקדוש (שער האותיות אות ד), כל אדם ינצל שחרית ימיו ללמוד תורה, דגירסא דינקותא חודרת ללב וזוכרים מה שלומדים בעודם צעירים. וע"ע במה שכתב הריעב"ץ בספרו מגדל עוז (חלון צורי אות ע), ועוד עצה טובה איתא בכריתות (דף ו ע"א), דילמד על הנהר כדי שתמשך גרסתו כמים, עי"ש.

ועוד עצה טובה איכא שכשאמר שמועה בשם אומרה יראה בעל השמועה כאילו עומד לנגדו. כן מבואר בירושלמי (שקלים פ"ב ה"ה דף יא ע"א), ועיין בקרבן העדה שם. וכעין זה איתא עוד בירושלמי (שבת פ"א ה"ב דף ו ע"ב ובקידושין פ"א ה"ז דף יט ע"ב), וכבר הביא עצה זו בספר נחל קדומים. וכתב החיד"א בספרו נחל אשכול עה"כ "וחכך כיון הטוב" (שיר השירים ז,י), דבנוסח כת"י מסיים הירושלמי בשקלים אם עשה כן מוטב ואם לאו יצבור ולא ידע מי אוספם ומשכח תלמודו. ובספר סגולת ישראל (מערכת ה אות כ), כתב בשם ספר רפואה וחיים שמי שנתקשה בדבר הלכה יצייר צורת רבו ויועיל לו.

ועוד עצה איכא והיא מרגניתא טבא והיא האי דאיתא במנחות (דף צט ע"ב), אמר לו הקב"ה יהושע כ"כ חביבין עליך דברי תורה "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו" (יהושע א,ח), כתב העיני שמואל (מהמפרשים בסוף הגמ' והובא בהוצאת וגשל בהגהות וחידושים), וז"ל: "ופירש"י הבטיחו שלא תשתכח התורה מאתו, ומבואר מזה דאם אדם יזכה למעלת אהבת התורה השי"ת חונן אותו שלא תשתכח התורה ממנו. ויש לפרש בזה הפסוק "שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול" (תהילים קיט,קסה), כי אמרו ז"ל בגיטין (דף מג ע"א), "והמכשלה הזאת תחת ידיך" (ישעיה ג, ו), אין אדם עומד על ד"ת אא"כ נכשל בהם, והנה עיקר המכשול בא ע"י השכחה,

כי אילולא השכחה לא היה נכשל בהם, אמנם מי שזוכה לאהבת התורה אינו בא לידי שכחה ולא יבוא לידו לעולם שום מכשול והבן", עכ"ד.

ועוד עצה טובה איכא, שינשק את הספר בפתיחתו וסגירתו, דמלבד החיבוב והאהבה שמראה לתורה הקדושה מועיל לו הדבר לזכרון, וכ"כ בספר אור צדיקים (סימן כב אות יז), והביאו בכף החיים (או"ח סימן קנה אות יב).

ולסיום אביא עוד כמה עצות ללא מקורן, והמחפש מקורן יעיין בספר שמירת הגוף והנפש (ח"ב בסופו) ומשם יקחנו.

אמירת י' בני רב פפא לאחר סיום מסכת. וכן שיזהר מלהרהר בד"ת במקומות המטונפים. שיאמר קודם הלימוד רמ"ב פעמים אריאל, שיהיה רגיל אצל ת"ח. שיהיה ירא שמים. שיהיה עניו. להחזיק את עצמו שהוא שכח. להתרחק מרעה ומדאגה. שיצום ויתן צדקה. שיברך ברכות התורה בכוונה. שיכוון השם בברכת שים שלום בשורוק. שיתפלל במחשבה על הזכרון בקידוש בעת אמירת זכר למעשה בראשית. שמירת שבת. שילמד תורה בשבת. אמירת כל הפסוקים שמוזכר בהם אליהו הנביא. הפיכת הערלה בברית מילה לאחר החיתוך. הסתכלות בפני צדיק. אמירת אהבה רבה. ועוד איתא שם כל מיני סוגי תפילות ושמות קחם משם. ושיהא רגיל בשמן זית. וביין ובשמים, שתית מים של שיורי עיסה, הטובל אצבעו במלח ואוכל. אכילת ביצה מגולגלת במלח. האוכל פת האפוי בגחלין וכ"ש גחלין עצמן. וי"א האוכל פת חיטין וכ"ש חיטין עצמן. שיאכל דבש. אכילת מאכלים קלים ומכמה מיני מאכלים ומשקים ומיני מרקחת קחנו משם.

ועתה לסיום ידידי הקורא הנה הבאתי לך עצות רבות כדי שתזכור את לימוד תורתנו הקדושה ולא תשכחה חס-ושלום, ובודאי שעצת יצה"ר היא שלא תבצע אף אחת מן כל העצות הטובות, אך לעתיד לבא אל תלין על אחר משוגתך.

על כן קח לפחות אחת מהעצות ותיישמה באופן קבוע, ובד בבד לא תזניח את לימוד החזרה, דאין תחליף לה, וכן העצות הללו הם כרוקחות וטבחות לפני המלכה. ובזכות חזרה ושינון התורה, תבוא הגאולה מהרה, ונזכה לבנין אריאל, ולביאת משיח הגואל, ונקבל תורתנו בשמחה וברננה, מתוך קדושה יראה וטהרה, אמן.



אוצר אורח חיים

האם מותר לעקור ממקומו באמצע שמונה עשרה ♦ זמן קריאת
שמו"ת ♦ על המנהג לעשות מלאכה במוצאי שבת ♦ בדין עוקר
דבר מגידולו במן ♦ סיור רכב שמירה בשבת במושב רמת
מגשימים ♦ בעניין רה"ר דאורייתא, אי בעינן ס' ריבוא ♦ כל
גגות העיר ♦ בדין הרגיל למכור חמץ לנכרי בכל שנה

הרב יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס "אוהל יעקב" י"ב

מו"צ, וראש כולל בירושלים

האם מותר לעקור ממקומו באמצע שמונה עשרה

ראש חודש אייר תשע"ח

לכבוד ידידי הנכבד הגאון החשוב רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס "גם אני אודך", ו"פרדס יוסף החדש על המועדים", ושא"ס חשובים ונחוצים עד מאד, בדבר השאלה לגבי אחד שמתפלל שמונה עשרה ומלפניו המתפלל הניח טלפון או משקפיים שלו על גבי חומש לידו, וזה מפריע למתפלל מאחוריו ששם לב לזה באמצע התפילה שלו, האם מותר לו לזוז ממקומו כדי להסיר את בזיון כתבי הקודש שקורה מלפניו?



תשובה

והנה יש לדון בכה"ג האם ומתי מותר לעקור ממקומו באמצע תפילת שמונה עשרה, ואם יש דבר שמפריע כוונת התפילה האם מותר ללכת ממקומו משום כך, אפילו באמצע שמונה עשרה או לא.



א.

האם מותר לעקור ממקומו - לצורך - באמצע שמונה עשרה

בגמ' בברכות (דף לא.) איתא: "אמר רב יהודה כך היה מנהגו של ר' עקיבא כשהיה מתפלל בינו לבין עצמו, אדם היה מניחו בזוית זו והיה מוצאו בזוית אחרת מרוב כריעות והשתחויות". רבינו יונה כתב (דף כב: ד"ה מפני, והו"ד בפרישה סימן ק"ד ס"ק ב') שסתם השתחויה היא בפישוט ידים ורגלים, וכשהאדם משתחוה בזה הענין ועוקר רגליו בשעה שעומד, נמצא מרחיק עצמו ממקום שהיה עומד תחילה. הרי חזינו דר' עקיבא עקר ממקומו אלא שלא מבואר מדברי הגמ' אם הוא עקר ממקומו באמצע תפילת שמונה עשרה או אח"כ.

והנה נחלקו הראשונים בכוונת הגמרא- האם הוא עבר ממקומו באמצע שמונה עשרה או אח"כ. בטור (סימן ק"ד סעיף ב') הביא את דברי הגמ' שם וסיים כדעת רבינו יונה (שם) והרא"ש (סימן ג' בריש פרק אין עומדין), שלאחר התפילה היה, והרא"ש הוסיף שהיה זה אחר אמירת תחנונים שלאחר תפילה, שהרי אסור לצאת ממקומו עד שיגמור את תפילתו. אמנם תוס' שם (ד"ה ומוצאו) כתבו שר' עקיבא היה באמצע התפילה של שמונה עשרה כשעקר ממקומו. אם כן, נחלקו הראשונים אם מותר לצאת ממקומו באמצע התפילה, ולענין דינא הביא הבית יוסף שם דעת הרא"ש ורבינו יונה להלכה אע"פ שתוס' לא פירש כן.

מקור נוסף הוא בגמרא במסכת ברכות (לג.), דקאי על דברי המשנה בריש הפרק שאפילו אם נחש כרוך על עקבו באמצע התפילה מ"מ אסור להפסיק. והגמ' כתבה שהטעם הוא משום דנחש כרוך על עקבו לא הוי סכנה, כיון שאין נחש נושך ברוב הפעמים, אבל בעקרב פוסק כיון שהוא סכנה, ומותר לו לומר באמצע שמונה עשרה לחבירו שיסירנה.

הטור (סימן ק"ד סעיף ג') הביא את הגמ' הנ"ל להלכה למעשה וכתב לחלק בין נחש לעקרב, והוסיף שאם הוא רואה שהנחש כעוס ומוכן להזיק פוסק. וכתב בבית יוסף שרבינו יונה ביאר דאע"פ שאין לו להפסיק ולדבר באמצע תפילת שמונה עשרה, מ"מ בכה"ג יכול ללכת כדי שישליך את הנחש מעליו, כי לא מצינו בשום מקום שהליכה נקראת הפסק. ויש לעיין בדברי רבינו יונה - מדוע הוא כתב שלא מצינו בשום מקום דהליכה הוי הפסק, הלא לעיל בסוגיא של ההשתחויות של ר' עקיבא הוא פסק להחמיר כדעת הרא"ש, שאין עוקרים ממקומו עד אחרי התפילה, ואילו הכא לגבי הנחש נראה דאולי הוא סותר את דבריו.

באמת ראיתי שבט"ז (סימן ק"ד ס"ק א') העיר על דבר זה וז"ל: "כב"י בשם הרר"י שלא מצינו הליכה שנקראת הפסק' בשום מקום עכ"ל. וקשה ממ"ש הטור והש"ע אבל בענין אחר אין לו לצאת ממקומו עד שיגמור תפלתו וההיא דר"ע כשהי' מתפלל בינו לבין עצמו אדם היה מניחו בזוית זו והי' מוצאו בזוית אחרת מרוב כריעו' והשתחויות בתחנוני' שלאחר התפלה היו עכ"ל וכ"כ הרא"ש משמע מזה דהליכה הוי הפסק וע"כ דהרר"י פליג ע"ז וא"כ להטור אין לו ללכת להשליך את הנחש כיון שאין סכנה והאיך הביא רמ"א זה לפסק הלכה. ואין להוכיח דגם הר"י

ס"ל כהטור בזה מדפי' גם הוא דר"ע מיירי בתחנונים שלאחר התפל' כמ"ש ב"י זה אינו דהא דפי' הר"י כן משום קושיא אחרת דהיינו שהיה קשה לו דאין משתחוים באמצע הברכות אבל לא משום הוכחה דאין לצאת מן התפלה וכן התו' הביאו תי' זה על קושי' זאת ודחוהו משום דמשמונה עשר' קאמר ותי' בע"א דהיינו באמצע הברכה מותר לשחות כו' מ"מ משמע גם מדבריהם דמותר לצאת מן התפלה של י"ח בשביל ההשתחו' והנה ריב"ש סי' של"ב תופס כדברי הטור והרא"ש ואוסר לש"ץ לעקור ביי"כ מן התפלה במה שכורעים בסדר עבודה ורמ"א מביאו לקמן והתימה עליו שכאן פסק כהרר"י שהליכה לא הוה הפסק בתפלה וצ"ע ועמ"ש סי' ח' סי"ג, עכ"ל. הרי דהט"ז כתב בהדיא שאין כאן סתירה בדברי רבינו יונה, אלא מה שכתב כדעת הרא"ש שם היינו מכח הכרח אחר הנ"ל, ולא מטעם של הרא"ש.

ולענין דינא מצאנו שכתב בשו"ע שם (סעיף ב' וג') שפסק כדעת הרא"ש, שאין לצאת ממקומו עד שגומר את התפילה, אא"כ הוא בתחנונים של התפילה. ולגבי נחש כרוך על עקבו לא יפסיק והרמ"א הוסיף את דברי ר"י שיכול לילך למקום אחר כדי שיפול הנחש מרגלו. וכתב המגן אברהם (ס"ק ג') הטעם של ר"י משום שלא מצינו הליכה שנקרא הפסקה בשום מקום, והוסיף דמ"מ שלא לצורך אסור וכמ"ש בסעיף ב'. ומה שכתב דהתירו לעקור ממקומו דוקא לצורך, כתב הפמ"ג שם שדברי המגן אברהם באו לתרץ את קושיות הט"ז מדברי הרמ"א סעיף ג' לדברי שו"ע סעיף ב', שבדין אחד מותר לצאת ממקומו, ובדין השני אסור. ונראה שכוונת הפמ"ג לתרץ לדברי הט"ז היינו שגם דעת הרמ"א היא לפסוק כדברי השו"ע סעיף ב', אלא שיש לחלק אם זו הליכה לצורך או לא, דלגבי הדין של הנחש הרי הוא הולך לצורך להסיר אותו מעליו, ולכן מותר, ויש לומר שאף השו"ע מודה לזה וממילא אין כאן סתירה, אלא יש לדון בכל מקרה אם הוא לצורך או לא. ויש לעיין מדוע הט"ז לא חילק כך בפשיטות, וראיתי בשו"ת שפתי נבונים (חלק א' סימן ע' הערה ד') שכתב בדברי הט"ז אי אפשר לתרץ כן, דא"כ כריעות והשתחויות הוי גם כן צורך, דהוי צורך וחלק של התפילה, ומדאסר המחבר כריעות והשתחויות ע"כ דדעת המחבר דאפילו בכה"ג אסור. משא"כ המגן אברהם לומד דאין השתחויות צורך כ"כ כמו נחש הכרוך על עקבו. ובביאור טעמו יש לומר או שלומד דטעם ההיתר של נחש הוא דיש גם בנחש סכנה קצת, וכמו שלומד הערוך השלחן, ולכן דעתו דוקא במקום סכנה התירו, או שהוא שלומד כמו

שכתב הכף החיים (סימן ק"ד ס"ק י"ג), שטעם ההיתר בנחש הוא משום כוונת התפילה, שקשה לו לכוון בשעה שנחש כרוך על עקבו, אלא שדעת המגן אברהם שצורך כוונת התפילה הוי צורך יותר מכריעות והשתחויות, ועי' בביאור הלכה מה שכתב בשם הגר"א.

הרי חזינן מכל הנ"ל שנחלקו האחרונים אם מותר לעקור ממקומו באמצע שמונה עשרה כשיש צורך, דעת הט"ז בשיטת המחבר היא שיש איסור הליכה אפילו לצורך, ואינו מותר אלא במקום סכנה. ואילו דעת המגן אברהם היא שלצורך מותר לעקור אפילו לדעת השו"ע. ולענין הלכה פסקו רוב האחרונים דמותר לעקור לצורך, כן כתבו המשנ"ב והשו"ע הרב, ערוך השלחן והכף החיים, שכל שהוא לצורך מותר לעקור ממקומו ואפילו צורך שאין בו סכנה, כמו ר' עקיבא וכדברי המגן אברהם ומ"ב פוסקים להלכה.

אולם נשאר לנו לברר מהו הגדר של צורך, והאם נידון דידן, שמופרעת כוונתו בתפילה בזה שרואה דברי חולין על גבי ספרים קדושים נחשב כצורך שיכול לעקור ממקומו או לא.



ב.

גדר "צורך" כדי להתיר עקירה באמצע שמונה עשרה

והנה נראה שגדר צורך כדי להתיר עקירה באמצע שמונה עשרה הוא אפילו אם הצורך הוא לכוין יותר טוב או בכלל באמצע התפילה, וכן רואים מהגמ' של כריכת נחש שמבלבל כוונה בתפילה, ועל זה התירו לעקור כדי להסיר את ההפרעה ממנו, כדי לכוין יותר טוב והוי צורך. וכן מצאנו כמה וכמה דוגמאות מדברי האחרונים והפוסקים בדברים שמפריעים את הכוונה בתפילה, והתירו לעקור בגללם ממקומו ונביא מקצת מהם כאן לתועלת הענין:

א. לענין ילד שבוכה בבית הכנסת ואביו מנסה לרמוז לו להיות בשקט ואינו מועיל, כבר כתב בשערי תשובה (סימן ק"ד) ובכף החיים שמותר להתרחק מהאחרים. ואם גם זה לא יועיל פסק הגרשז"א זצ"ל הובא בספר תפילה כהלכתה (פרק י"ב סעיף פ"ז) שמותר לגשת אליו להשתיק אותו. וזהו כדי שיכול לכוין באמצע התפילה.

ב. ובשו"ת שפתי נבונים שם הביא פסק ידוע מהחזון איש, שאם בנו מפצירו באמצע התפילה שצריך ללכת לבית הכסא, ואינו רוצה ללכת לבד ומפריע לו להתפלל, מותר לאביו להוציאו באמצע שמונה עשרה ולקחתו לבית הכסא, כיון שמפריע לו להתפלל.

ג. ועוד דוגמא מצויה, אם אחד מתפלל, וכגון אצל נשים שמצוי שמתפללות בבית, והטלפון מצלצל או שאחד דופק זמן רב בדלת ומפריע את כוונת התפילה; מותר לנתק את הטלפון או לפתוח את הדלת כדי שתוכל לכוון בתפילה וזה נחשב עקירה לצורך כוונה בתפילה, כך פסק הגר"ש אלישיב זצ"ל, הו"ד בספר תפילה כהלכתה (שם).

ד. כתב במשנה ברורה (סימן ק"ד ס"ק ב') וז"ל: "כתב הח"א [כלל כ"ה ס"ט] העומד בתפילה ונסתפק באיזה דין איך יתפלל כגון ששכח איזה דבר בתפילה מותר לילך ממקומו למקום מיוחד ולעייין שם בספר ואם מותר לשאול הדין צ"ע ונ"ל דמותר". וראה עוד בספרי הפוסקים אם מותר לעייין בספר אפילו בדבר שאינו מעכב בתפילה.

הרי ראינו כמה וכמה דוגמאות וכן מצאנו עוד הרבה דינים שפסקו האחרונים וגדולי הפוסקים שכמעט כל דבר שמפריע לו לכוון בתפילה יש מקום להקל ללכת לפי הצורך, כדי שיוכל לקבל את יישוב הדעת וכוונה שצריך כדי להמשיך להתפלל בכוונה.

ונחזור לנידון דידן, שאחד שרואה בזיון כתבי הקודש באמצע שמונה עשרה כגון אחד הניח פלאפון או משקפיים או ארנק על גבי ספר קדוש^א, והוא באמצע שמונה עשרה ומפריע לו במידה שאינו יכול לכוון בהמשך התפילה, נלענ"ד שמותר לו ללכת ולהסיר את החפץ מעל הספר וכדומה. ובאמת שדין הזה מובא בהדיא במשנה ברורה (סימן צ"ו ס"ק ז') וז"ל: "נפל ספר על הארץ ואינו יכול לכוין מותר להגביהו כשיסיים הברכה שהוא עומד בה ואי לא"ה לא יפסיק וכ"ש שאין לקרוץ באצבע וכיוצא בשעת תפילה. אם התחיל להתפלל ש"ע ונתבלבל מותר לילך למקום הידוע לו ליקח משם סידור [ח"א]". ואף שבספר חסידים שהביא

(א). ראה בספרינו אהל יעקב הל' כבוד ספרים שהארכנו בנושא זה, שיש לעורר לאנשים להפסיק להניח חפצים של חולין על גבי ספרים קדושים.

המ"ב כתב שאין ללכת עד שמסיים הברכה, מ"מ כבר כתב בשו"ת אור לציון (חלק ב' פרק מ"ה סעיף כ"ז) ד"היום שנטרדים בזה הרבה" רשאי להפסיק אף באמצע הברכה, הרי בהדיא כתב שאם יש חשש בזיון לספרי קודש וזה מפריע לשמונה עשרה מותר לעקור ממקומו כדי למנוע הבזיון וה"ה בנידון דידן.

ושאלתי כמה מורי הוראה שליט"א, וכתב לי הגרש"ק גרוס שליט"א מח"ס שבט הקהתי שאם כשסוגר את עיניו זה עדיין מפריע לו, מותר לעקור ממקומו כדי להסיר את הבזיון. וכתב לי הגר"י שוב שליט"א וז"ל: "מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי דאם זה מפריע לו להתפלל מותר לו ללכת להסיר את זה מהספרים. ומהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א שמעתי דישתדל להסיח דעת מזה ולא יפסיק ללכת באמצע התפילה".



העולה לדינא

אדם שמתפלל שמונה עשרה, ומלפניו הניח אדם טלפון או משקפיים שלו על גבי חומש, והדבר מפריע לו בתפילה, מותר לו לצאת ממקומו כדי להסיר את בזיון כתבי הקודש שקורה מלפניו.

בברכת התורה

יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס אהל יעקב



הרב שמואל ישמח

ישיבות צדור המור והדר להדר, חיפה

זמן קריאת שמו"ת*

פרק ג - הדעות הסוברות שרצוי לקרוא שמו"ת דווקא בשבת

א.

הקדמה

קריאת שמו"ת צריכה להיות 'עם הציבור'. השיטה המרכזית בהלכה נקטה שתחילת זמן הקריאה הוא ממנחה של שבת, שהרי אז הציבור מתחיל לקרוא את הפרשה. אמנם ניתן לומר אחרת: אין להתחשב בקריאה שבמהלך השבוע, אלא רק בקריאה החשובה והשלימה של הפרשה, שהיא בשבת עצמה.

לפי סברא זו, יש כמה אפשרויות לגבי זמן קריאת שמו"ת:

א. ייתכן לומר שיש לקרוא אותה יחד עם הש"ץ הקורא את הפרשה בשבת.

ב. ייתכן לומר שכל הזמן הסמוך לקריאת הפרשה בציבור נחשב אף הוא כקריאה 'עם הציבור'. לפיכך, יש לקרוא שמו"ת במהלך בוקרו של יום השבת [לפני שחרית, או מיד לאחר שחרית, לפני הסעודה].

ג. ייתכן לומר שכל יום השבת נחשב 'עם הציבור', שהרי זה הוא היום בו הציבור קורא את הפרשה.

ד. ייתכן להוסיף ולומר שאף יום שישי כשר לקריאה, שהרי הוא סמוך לשבת, והוא היום המיועד להכנת צרכי השבת (לפי כיוון זה ניתן להרחיב אף יותר ולומר שיכול לקרוא כבר מיום רביעי וכדו', שהרי הוא כבר סמוך לשבת. על שיטה זו עמדנו בפרק א' ע"ש).

כל אחת מארבעת האפשרויות שהבאנו יכולה להתפרש בשני אופנים: ניתן לומר שיש חובה לקרוא שמו"ת דווקא בזמן בו הציבור קורא את הפרשה, אולם ניתן גם לומר אחרת: למושג 'עם הציבור' יש כמה מובנים. לפיכך ניתן לקרוא

(* המשך לפרקים א-ב שפורסמו ב'האוצר' גיליון יב (שבט תשע"ח). פרקים ד-ה יפורסמו בעז"ה בגליונות הבאים. אשמח מאוד לקבל הערות והוספות. הפניה ללא מקור מדויק היא לסימן רפה בשו"ע חלק או"ח, או לסוגיא בברכות דף ח, ע"א.

במהלך השבוע, שהרי אז הציבור כבר התחיל בקריאת הפרשה, אך עדיף לקרוא במהלך השבת עצמה וכדו', בהתאם למובן המצומצם יותר של המושג 'עם הציבור'.

השיטות השונות שבהן נעסוק בפרק זה נובעות לא רק מהאפשרויות השונות להבין את המושג 'עם הציבור', אלא גם משתי אפשרויות להבין את ציווי רבי לבניו: הראשונים הביאו בשם הירושלמי שרבי ציווה את בניו להיזהר ולהשלים את קריאת שמו"ת לפני סעודת השבת (סעודה שניה של שבת). מלשון הירושלמי נראה שכוונתו היתה שהם יזהרו בדבר שהוא מותר מעיקר הדין, ודבריו הם ל'מצוה מן המובחר' (וכן נקטו רוב הראשונים, אולם יש מהם שהבינו שמדובר בחובה, כגון כלבו סי' לו וארחות חיים הל' שמו"ת, ורקנאטי סי' לד). יש מהראשונים שהבינו שכוונת רבי לא היתה להתייחס לזמן קריאת שמו"ת, ולדעת רבי אף הקורא שמו"ת ביום חמישי, לדוגמא, מקיים את ה'מצוה מן המובחר'. כל כוונתו היתה להזהיר את בניו שלא יאכלו אם הם עדיין לא קיימו את מצות קריאת שמו"ת, שהרי יש חשש שהם ימשכו בסעודתם ויפסידו את המצווה. לעומתם, יש שהבינו שכוונת רבי היא שראוי לקרוא שמו"ת דווקא בשבת לפני הסעודה (כנראה משום שזמן זה סמוך לקריאת התורה בציבור). לדעתם מדובר ב'מצוה מן המובחר', כאמור, אך הם מסכימים שמעיקר הדין ניתן לקרוא שמו"ת גם בזמנים נוספים. נראה שלפי דעתם 'עם הציבור' הוא מושג המתפרש בכמה אופנים, שכולם נכונים, ורבי הורה לבניו לנהוג כאופן החמור יותר, אך גם ההגדרות האחרות ל'עם הציבור' נכונות.

נפנה כעת לברר את שיטות הראשונים והאחרונים בנושא זה.



ב.

דעת ראבי"ה ומהר"ם - קריאה ביום השבת

כתב הראבי"ה (מהד' דבליצקי, ברכות סי' כב): "יש מפרשים שדווקא ביום השבת משלים, ויש מפרשים שכל ימות השבוע".

בתשובות פסקים ומנהגים למהר"ם מרוטנבורג (מהד' מה"ק ח"א, פסקים סי' רמז) כתב: "המשלים ביום שבת ממש יוצא ידי שמים בלי ספק, בין קודם תפילה בין

לאחר תפילה או לאחר אכילה. ומצוה לומר כל פסוק שנים מקרא ואחד תרגום בכל שבת, ופסוק דאין תרגום צריך לומר ג' פעמים במקרא. נראה לי שצריך להשלימה ממש ביום השבת, דכל השבוע אין ציבור משלימין לה, ויש אומרים שיוצא סמוך לשבת כגון ביום שישי".

מהמילים "בלי ספק" "נראה לי" משמע שהדבר לא היה מוחלט אצל המהר"ם [ראה גם תשב"ץ קטן (סי' קפה) שהביא על רבו המהר"ם: "שקרא הפרשה ביום חמישי", ומשם כנראה לקחו לתשובות פסקים ומנהגים למהר"ם (חלק הפסקים סי' קח), ובתשב"ץ מהדורת מכון ירושלים ציין המהדיר שכך הוא בדפוס ראשון ובכת"י ורשא אך בכת"י קמברידג' הגירסא "שקרא הפרשה בשבת", ומצאתי שנדפס "בשבת" גם בתשב"ץ מהדורת שניאורסון (סי' פט) ע"פ כת"י לונדון, וכך מצאתי גם בהגהות הסמ"ק מצורף (על הסמ"ק מצוה קנב), וכע"ז במנהגים דבי מהר"ם (עמ' 10), עי"ש, ובתשב"ץ מהדורת שניאורסון העיר המהדיר שבכת"י פאריס הגירסא 'בחמישי']. כך גם נראה מדברי המהר"ם המובאים בתשב"ץ קטן (סי' קפד במהד' מכון ירושלים תשע"א, והוא בסי' לו במהד' שניאורסון) שניתן לקרוא עד יום רביעי אם "לא חזר הסדר קודם שבת או בשבת עצמו... ואינו קרוי עבר זמנו", הרי שהביא גם את השיטה שיש לקרוא 'קודם שבת' (וקשה לומר שכוונתו ליום שישי, וראה בבירור הלכה לרב זילבר סי' רפה אות כג). המהר"ם נקט שיש לקרוא בשבת (ואולי אף לפניה) אך כעדיפות שניה סבר שיכול האדם לקרוא עד יום רביעי, ואין זה 'עבר זמנו', כנראה משום שלדעתו יש למינוח 'עם הציבור' שתי משמעויות, ששתיהן נכונות [וכפי שביארנו לעיל בפרקים א-ב (בגיליון יב), בדעת הראשונים הנוקטים שניתן לקרוא עד יום רביעי או עד שמח"ת].

עוד יש להעיר במה שכתב המהר"ם: "ויש אומרים שיוצא סמוך לשבת כגון ביום שישי"^א, שצ"ע מה משמעותה של לשון "כגון" בהקשר זה?! ושמא יש לומר שזו היא דעת רוב הפוסקים, שנוקטים ש'עם הציבור' אינו דווקא בשבת, אלא יוצא גם אם קרא לפני כן, ולא נכנס מהר"ם לפירוט הדעות ביניהם [שיש מהם שאומרים שמיום רביעי הוא 'סמוך לשבת' (הבאנו דעתם לעיל בפרק א', עי"ש), וייתכן

(א). להלן נביא את המובא בספר המנהגי (הל' שבת סי' ל' עמ' קנח): "ומנהג צרפת (וי"ג: ספרד) ופרובנצא בשחרית בשבת לפני ביהכ"נ להשלים פרשת היום שמו"ת... ויש מקדימים בערב שבת". אמנם שם מדובר כנראה רק בתיאור המנהג המצוי, ולא בהגדרה אימתית ראוי לקרוא.

שאף אלו האומרים שיכול לקרוא מיום ראשון הוא מטעם שזהו 'סמוך לשבת' (וזה חידוש, והעמקנו בזה יותר בפרק ד), וייתכן שיש הנוקטים שהקריאה בע"ש אינה רק בגלל סברות ע"פ קבלה, אלא גם מטעם שהוא 'סמוך לשבת'. ויש לעיין בכל זה.

שו"ר בספר הלכות שבת בשבת (עח, ה) שכתב שאף דעת ר' שמחה המובאת בהגה"מ (תפילה, יג, אות ש') היא כראבי"ה ומהר"ם: "וכתב רבנו שמחה אע"פ שעיקר מצוה כל פרשה בשבת' עם הציבור אם לא עשה כן ישלים כולם בשמיני עצרת...". אמנם לענ"ד אין כאן ראייה מוחלטת, שהרי ייתכן שמה שכתב "בשבתא" כוונתו לכל ימי השבוע [עוד הביא בספר הלכות שבת בשבת שבספר תולדות אדם (פרק ו', מהד' ירושלים ה'תשמ"ז עמ' קג) הביא מעשה שאירע עם הגאון הנודע ר' זלמל'ה, אחיו של הגר"ח מוולאז'ין, כאשר קרא שמו"ת בליל שבת^ב]. כמובן שאין ראייה ממעשה זה, שהרי ייתכן שהנהגתו באותה השבת נבעה מכך שלא הספיק לקרוא שמו"ת לפני כן].



ג.

דעת הרקח שבלי הלקט תניא רבתי הריא"ז ור"ד לידא -

קריאה בשבת בבוקר

ראינו שהמהר"ם מרוטנבורג כתב: "המשלים ביום שבת ממש יוצא ידי שמים בלי ספק, בין קודם תפילה בין לאחר תפילה או לאחר אכילה". נראה שהוא בא להוציא מדעת הסוברים שיש ענין לקרוא שמו"ת דוקא לפני התפילה בשבת, או דוקא לאחר התפילה לפני הסעודה.

הרקח (הל' שבת סי' נג) כתב: "בשחרית בשבת יקרא הפרשה שמו"ת. בפרק א' דברכות 'לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור... ואפילו עטרות ודיבון וישלימו לו ימיו ושנותיו, ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר'. הולכים לבית הכנסת ואומרים ברכות...". לשונו איננה 'בשחרית בשבת קורא/קוראים הפרשה' אלא 'יקרא הפרשה', ומשמע שלא בא לתאר את המנהג במקומו אלא את הנוהג הרצוי לכל

(ב). האחרונים האריכו לדון האם לפי המקובלים ראוי לקרוא שמו"ת בלילה, ובאלו תנאים, ומה הדין בליל שבת, וראה לדוגמא בספר גם אני אודך - שנים מקרא, סימן נ'.

אדם, וכתב שיקרא 'בשחרית' דווקא (ומשמע מסדר דבריו שכוונתו 'לפני התפילה'). הא"ר (רפה, סק"ו) אכן כתב שלדעת הרקח יש לקרוא שמו"ת "דוקא בשחרית קודם הליכה לביהכ"נ" (ושו"ר שכ"כ בדעת הרקח גם בבני ציון לגרב"צ לכטמאן).

בשבלי הלקט (סי' עה, וכן בתניא רבתי סי' טו) כתב: "ראוי לכל אדם להסדיר פרשיותיו עם הציבור כל פרשה ופרשה בשבתא, דאמר רב הונא... לעולם ישלים פרשיותיו עם הציבור... יש מפרשין שיקרא הסדר פרשת היום שקורין בשבת קודם שילך לביהכ"נ". ניתן להבין שלדעתו יש לקרוא שמו"ת בשבת סמוך לפני הקריאה בביהכ"נ, ובוזה קריאתו היא 'עם הציבור' ממש (ושו"ר שכ"כ בדעתו בבני ציון לגרב"צ לכטמאן). אמנם יותר נראה שהפיסוק בדבריו איננו "שיקרא הסדר... בשבת" אלא יש לפסק "שיקרא הסדר, פרשת היום שקוראים בשבת" ומתי יקראנה? "קודם שילך לבית הכנסת", והכוונה לומר שסוף זמן הקריאה הוא בקריאת התורה של שבת [אך לא התייחס לתחילת זמן הקריאה, וייתכן שלדעתו ניתן לקרוא שמו"ת ביום ראשון, לדוגמא. יש להעיר שלפי"ז לשונו 'קודם שילך לביהכ"נ' סתומה, שהרי לא מבואר לאיזה יום בשבוע כוונתו, משא"כ לפי הביאור הראשון בדבריו]. אכן נראה ששיטת שבלי הלקט מתבארת במקום אחר בספרו (סי' מב וכן בתניא רבתי סי' ו), שם נראה מדבריו שקריאת שמו"ת נועדה כדי להכין את הקריאה בתורה: "ראוי לכל אחד ואחד מישראל להסדיר פרשיותיו שתיים ושלש פעמים, שאם יעלה לקרות בתורה תהא קריאתו סדורה בפיו" (אמנם לא כתב שמדובר בקריאת שמו"ת, ולא הזכיר שיקרא תרגום, אך מ"מ נראה שלזה כוונתו. להלן נביא עוד ראשונים שנקטו שיש לסיים את קריאת שמו"ת לפני הקריאה בתורה בציבור – ר' יונה, ריטב"א, ועוד).

לפי שני ההסברים שהבאנו בדעת שבלי הלקט יש לסיים את הקריאה לפני קריאת התורה בשבת, אולם יש לדון בזה, שהרי בהמשך דברי שבלי הלקט (סי' עה) הביא הוא את הירושלמי, המתאר שרבי צוה את בניו לא לאכול בשבת לפני שיקראו את הפרשה, ולפי הנוסח בשבלי הלקט ציווי זה כלול בדברים שאמר רבי לבניו משום 'יראת חטא'. כלומר שזהו רק מחשש שמא ימשך בסעודתו וישכח לקרוא שמו"ת ויגיע לידי חטא. וצ"ע (וראה סתירה דומה כע"ז בדברי הלקט יושר שנביא להלן, ושם הבאנו שסתירה זו קיימת גם בערוה"ש ומשנ"ב).

ייתכן לתרץ בדוחק שציווי רבי לבניו הוא למקרה שבו הם לא הספיקו לקרוא שמו"ת לפני הקריאה בציבור. אכן, נראה יותר לתרץ ששבלי הלקט הביא 'יש מפרשים' אך לא סבר כמותם.

בפסקי הריא"ז (ברכות, פרק א אות יח) כתב: "ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר לקרותן כולם או בתחילת השנה או בסוף השנה, אלא כל פרשה ופרשה קורא בשבת שלה קודם קריאת הציבור. ונראה בעיני שאף אם קורא הפרשה בתוך ימי השבוע שלה הרי זה כמשלים עם הציבור". ייתכן לפרשו כך: בתחילה הביא את השיטה הפשוטה, לפיה יש לקרוא 'עם הציבור' ממש, בסמוך לקריאת הציבור בשבת, כלומר בשבת בבוקר לפני הקריאה בציבור. אח"כ הוסיף שנראה לו לחדש שכל השבוע נחשב 'עם הציבור'. אולם ניתן לפרש את דברי הריא"ז באופן שונה: בפתיחת דבריו הגדיר הוא שזמן הקריאה הוא 'בשבת שלה', וסיום הזמן הוא ב'קריאת הציבור' (ולא ב'מנחה של שבת'). אח"כ פירט הריא"ז מהו 'בשבת שלה' ונקט שהוא במשך כל השבוע (וכבר הבאנו שנראה שזו גם דעת שבלי הלקט סי' מב ותניא רבתי סי' ו, שסיום זמן שמו"ת הוא בקריאת התורה בשבת, וכן ראיתי בתלמיד ר' יונה ברכות דף ד ע"ב מדפי הרי"ף: "ישלים פרשיותיו עם הציבור – כלומר שקודם שיקראו הציבור הפרשה בביהכ"נ יקרא אותה בביתו, בין בשבת עצמו בבקר בין בכל אותו שבוע", וכן בריטב"א ברכות ח ע"א, ובמשנ"ב רפה סק"ט כתב שטוב להחמיר כשיטתם⁶⁵). ונראה שכך נקטו גם הסוברים שטעם חובת שמו"ת הוא כהכנה לקריאה בתורה – מנורת המאור לר"י אבוהב הראשון נר שלישי כלל ג חלק ו פרק ב, וכן הוא בהגהות הגרא"מ מפנינסק לברכות ח ע"ב, ובתרוה"ד שו"ת סי' כג ביאר שכך גם שיטת הר' חננאל, וכע"ז בתשובות בעלי התוס' מהד' נ"י תשי"ד סי' טז עמ' 65. לעומת זאת, לפי הטעמים האחרים שהובאו בראשונים למצות קריאת שמו"ת – תרוה"ד שם בשם ר' שמחה, ובר"י מלוניל ברכות ח ע"ב, ובהקדמה לספר החינוך, ובלבוש ריש סי' רפה, ועוד – מסתבר שאין ענין לסיימה דוקא לפני הקריאה בציבור).

להלן אות ה' נביא שהמנהג הנזכר בראשונים רבים היה לקרוא שמו"ת בשבת בבוקר לפני שחרית. הבאנו שם שיש מי שהבין שכוונת הראשונים איננה רק לתאר את המנהג אלא להורות שכך ראוי לנהוג.

שוב מצאתי שהרה"ג ר' דוד לידא⁶⁶ הרבה להביא בספרו מדברי האר"י הקדוש, אך לענייננו הביא את מנהג העולם לקרוא ביום שישי, מנהג שהוא ע"פ האר"י,

(ג). הגר"א נבנצל (ירושלים במועדיה, שבת ח"ב, עמ' קצד) כתב שעדיף לקרוא שמו"ת ביום חמישי (לדוגמא) ולסיים לפני הקריאה בתורה בשבת, מאשר לקרוא ביום שישי ולסיים לאחר הקריאה [אף שיסיים לפני סעודה שניה של שבת].

וכתב שעדיף לקרוא בשבת: "נהגו העולם לקרוא בערב שבת שמו"ת... אבל מצוה מן המובחר הוא לקרות שמו"ת ביום השבת בבוקר, וזהו המשלים פרשיותיו עם הציבור. ואם עבר ולא קרא - זמנן עד קודם אכילת שחרית בשבת" (שומר שבת, דיני ערב שבת סי' ט, הובא בבירור הלכה).

הגרש"ז אוירבאך היה "מתחיל בליל שבת בביתו ומשלימן לעת קריאת התורה בצפרא דשבתא" (שלמי שבת מאת הרב טוביה פריינד, ירושלים ה'תשע"ז, פרק עה עמ' שפט, וספר חכו ממתקים עמ' קעה). מסתבר שהקפיד לסיים את הקריאה בשבת בבוקר, בגלל המקורות שהבאנו לעיל, וכנראה נקט שדי 'להשלים' ולסיים את הקריאה אז, ואין צורך לקרוא את כל הפרשה באותה השעה. אמנם ניתן להציע הסברים אחרים (לדוגמא: מכיון שלא היה לו די זמן בשבת בבוקר כדי לסיים בנחת את כל הפרשה, ומכיון שמדובר בחומרא, לכן הסתפק בהשלמת הפרשה בבוקר. ייתכן שקוצר הזמן הוא גם הגורם לכך שהתחיל את הפרשה בליל שבת ולא בשישי, אף שמסתבר יותר שנהג כך משום שהעדיף שכל הקריאה תתבצע במהלך השבת).



ד.

הבנת רוב הראשונים בדברי ר' יהודה הנשיא

ראשונים רבים מזכירים בשם הירושלמי⁽¹⁾ שרבי ציווה את בניו לסיים את הפרשה לפני סעודה שניה, אך רובם ככולם הבינו שאין כאן הגדרה אימתית יש לקרוא שמו"ת אלא זה הוא הידור העוסק בדיני סעודת שבת, ולפיו יש לסעוד רק לאחר שקרא שמו"ת (והוא מחשש שמא יימשך בסעודתו וישכח מלקרוא שמו"ת - או"ז ח"א סי' יב, וכן משמע מנוסח הירושלמי שבשבלי הלקט ובתניא רבתי, שהוא משום "יראת חטא",

ד). נפטר בשנת ה'תנו (בגיל 65 לערך). היה בנו של הג"ר אריה לייב אבד"ק זוואלין. למד אצל דודו בעל באר הגולה, וכן אצל הגאון המפורסם ר' העשיל מקראקא. שימש כאב"ד בלידא בפלך וילנא, באוסטרוג, במגנצא, ובשנים ה'ת"מ-תמ"ד שימש אב"ד האשכנזים באמשטרדם. מחבר חלקי אבנים על פירוש רש"י לתורה, דברי דוד במוסר, עיר מקלט על תרי"ג מצוות, סוד השם ושרביט הזהב על ענייני מילה, עיר דוד, שומר שבת, באר מים חיים על השו"ע (לא נדפס), דובב שפתי ישנים על המשניות (לא נדפס), ועוד. גדולי הדור הסכימו על ספריו, ובעל עבודת הגרשוני כתב בהסכמה על ספרו עיר דוד: "אתמחי גברא שהוא יחיד מומחה לרבים... וחכמתו בחוץ תרונה... הראה ידו החזקה בנסתרות ובכתבי האר"י ז"ל", עי"ש עוד משבחיו. גדולים רבים יצאו להגנתו כאשר היו מי שיצאו כנגדו. על תולדותיו ראה 'תולדות הגאון ר' דוד לידא זל"ה' (מאת אברהם אייזנר, ברסלוי תרח"צ).

וכ"כ בלקט יושר ח"א, עמ' 54, מהד' מכון ירושלים עמ' קטו אות ה'. ובשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' מ', כתב, שהטעם הוא משום זריזין מקדימין למצוות, וראה עוד טעם בא"א מבוטשאטש וטעם נוסף בעטרת צבי סק"ה, הובאו כולם בספר קריאת שמו"ת והלכותיה, ולפי כל הטעמים אין ענין לקרותה דווקא בשבת, ושו"ר טעם נוסף בשו"ת עשה לך רב ח"ד סי' לח, עי"ש. גם מי שקרא שמו"ת במהלך ימות השבוע קיים את ההידור, שהרי סעד רק לאחר שקיים את המצוה לקרוא שמו"ת (הערנו לעיל שמלשון הירושלמי הנ"ל משמע שדברי רבי לבניו הם ל'מצוה מן המובחר', וכך נקטו רוב הראשונים, אולם יש מהם שהבינו שמדובר בחובה, כגון כלבו סי' לז, ארחות חיים הל' שמו"ת ורקנאטי סי' לד).



ה.

המנהג לקרוא בשבת

ראשונים רבים כתבו שהמנהג בימיהם היה לקרוא בשבת (בספר העיתים סי' קעד כתב שנהגו בכמה מקומות לקרוא אחרי שחרית לפני קריאת התורה, וכתב שהמנהג לקרוא בבית לפני שחרית אינו טוב כיון שהדבר גורם להפסיד זמן ק"ש, והביא בשם רע"ג שקוראים אחר שחרית לפני הקריאה, וכן משמע בסדר רע"ג. במחזור ויטרי סי' קיז מובא שקוראים 'בשחרית של שבת', ומשמע מסדר הדברים שקראו לפני שחרית. בספר האורה לרש"י סי' נו מובא שהיו קוראים אחר שחרית לפני הקריאה. בספר המנהג הל' שבת סי' ל' עמ' קנח נאמר: "ומנהג צרפת [וי"ג: ספרד] ופרובנצא בשחרית בשבת לפני ביהכ"נ להשלים פרשת היום שמו"ת... ויש מקדימים בערב שבת". בכלבו סי' לז ובארחות חיים הל' שמו"ת הביאו: "בשבת בשחרית נהגו להשכים ולסדר כל אחד סדר השבוע בביתו שמו"ת... וכתב ה"ר מאיר מי שלא חזר הסדר שמו"ת קודם שבת או בשבת עצמה יכול לחזור בשבת עד יום רביעי, ואינו קרוי עבר זמנו... אמנם מ"מ צריך לחזור קודם אכילה, כדאיתא בירושלמי שלשה דברים ציווה רבי את בניו אל תאכלו ביום השבת עד שתחזרו כל הפרשה". ברור מלשונם שהקריאה לפני שחרית אינה אלא תיאור המנהג בפועל, וכך גם מוכרח ממה שהביאו אח"כ מדברי מהר"ם שניתן לקרוא לכתחילה "קודם שבת" ולא כתבו שמהר"ם חלק בזה. מה שכתבו הכלבו והארחות חיים בשם

ה). ענין זה הובא בראשונים בשם המכילתא (לפרשת בא, על הפסוק 'והיה כי יאמרו אליכם בניכם' - שבה"ל, תניא רבתי, מרדכי, ב"י) או הירושלמי (כלבו וארחות חיים ורשב"ץ) או המדרש (או"ז, תוס', תוספות ר"י שירליאון, רא"ש) או הפסיקתא (ויטרי כת"י אוקספורד), אך בגרסאות שלפנינו הוא אינו מופיע במקורות אלו. מדרש זה מובא בחופת אליהו שבסוף ספר ראשית חכמה ריש שער ששה, והוא באוצר המדרשים דף קסג מחופת אליהו, ובדף תקה מפרקי רבנו הקדוש (רוב הפרטים הנ"ל הם ע"פ הרב ירוחם רוזנפלד).

הירושלמי נראה שאין כוונתם שיש לקרוא דוקא בשבת בבוקר 'קודם אכילה', שהרי כאמור ממהר"ם לא משמע כך, אלא כוונתם שיש לסעוד רק אם כבר קיים את הקריאה, ומשמע מלשונם שאין זה 'מצוה מן המובחר' אלא שכך 'צריך' מעיקר הדין. בר' יונה ברכות דף ד ע"ב מדפי הרי"ף: "יקרא אותה בביתו בין בשבת עצמו בבוקר בין בכל אותו שבוע", וכנראה רמז למנהג שהיה בימיו). מלשון הראשונים הללו נראה שהם רק מתארים את המנהג ולא מורים כיצד יש לנהוג (וכבר הערנו שכך נראה להוכיח מהכלבו וארחות חיים, ונראה להוכיח כך גם מהאו"ז הל' שבת סי' מ"ב, שהביא את המנהג לקרוא בשבת לפני התפילה, אך בהמשך דבריו כתב שניתן לקרוא גם לאחר מוסף לפני הסעודה¹, ובהלכות ברכות סי' יב כתב שניתן לקרוא מיום ראשון. כך גם משמע לענ"ד מלשון הרשב"ץ לברכות²), וכך נראה שסברו

1. האו"ז הביא בהמשך את דברי רבי לבניו, וסיים: "משמע קודם אכילה יש לו להשלימה, הלכך יש לו להשלימה קודם בית הכנסת". נראה אם כן שלשיטתו אין ענין לקרוא דווקא לפני שחרית, ובאו"ז ח"א הל' ק"ש יב כתב שרבי זוהיר את בניו לקרוא שמו"ת לפני הסעודה שמא 'משך בסעודתו. משום כך לא הבנתי את דברי המשנ"ב (רפה, סק"ט) המביא את דברי ר' יונה שנקט שיש לסיים שמו"ת לפני הקריאה בתורה, וצירף אליו את דברי האו"ז. וצ"ע(כעין הקושי בדברי המשנ"ב כך גם הקשנו לעיל על דברי שבלי הלקט, וכע"ז נקשה להלן על דברי הלקט יושר שנביא להלן, ושם הבאנו שסתירה מעין זו קיימת גם בערוה"ש).

2. הרשב"ץ שם הביא שתי דעות לגבי התחלת הזמן - מיום ראשון או מיום רביעי, ואח"כ כתב "ויש שנהגו להשלימה ביום שבת בשחרית קודם שילכו לביהכ"נ, וכן נמצא בירושלמי שצוה רבי את בניו לא תאכלו בשבת עד שתגמרו כל הפרשה. וזהו מנהג צרפת ופרובינצא", ואח"כ הביא כמה דעות לגבי סוף זמנה: דעת ר"י "שאם השלימה אחר אכילה יצא", ודעת מהר"ם, שיכול בדיעבד עד יום שלישי. נראה שמה שהביא את דברי רבי לבניו הוא לגבי סוף הזמן, ולפי"ז רבי צווה רק שלא יסעד אם לא קרא (שהרי כתב בהמשך: "ואם השלימה אחר אכילה...") וגם "ואנו מנהגינו כמאן דאמר מיום רביעי ואילך עד קודם סעודת שבת"). מכיון שכך, גם מנהג צרפת ופרובינצא שהביא אינו משום שלדעתם ראוי לקרוא דוקא בזמן זה, אלא מפני שרצו לסעוד רק לאחר שקראו שמו"ת. ראה גם ראב"ן (סי' פח) שנקט שקריאה 'עם הציבור' פירושה ממש בזמן בו קוראים בתורה בשבת בביהכ"נ, ולדעתו החובה לקרוא שמו"ת היא דווקא לאדם שאינו יכול להגיע בשבת לביהכ"נ ולשמוע את הקריאה. ראב"ן מוסיף שלמרות שלפי דבריו הציבור שמגיע לביהכ"נ פטורים מקריאת שמו"ת, מכל מקום נהגו שהציבור שהגיע לביהכ"נ קרא שמו"ת "בבוקר בשבת", והסביר הראב"ן שהטעם הוא שמא בזמן הקריאה לא יכוונו דעתם לשמוע את בעל הקורא. יוצא שלפי שיטתו המיוחדת של הראב"ן המנהג לקרוא בשבת לפני התפילה אינו מפני שיש ענין לקרוא דווקא באותה השעה. הראב"ן מוסיף: "ואם כמו שפירשו רבותי (ייתכן שכוונתו לרש"י) דבקריאת הפרשה בבוקר בשבת מיירי כמו שאנו רגילים (אם כך קשה) לימא 'לעולם יקרא אדם הפרשה בשבת שנים מקרא' וכו'. 'עם הציבור' למה לי?!" שתי אפשרויות יש בביאור קושייתו: א. פשוט היה לראב"ן ש'עם הציבור' אינו יכול להיות 'בשבת בבוקר' דווקא. לכן אם נפרש ש'עם הציבור' איננו בזמן שבו הציבור קורא את הפרשה, ממילא הפירוש הוא בהכרח ביום שבו הציבור קורא את הפרשה. ממילא עדיף היה לכתוב 'יקרא אדם הפרשה בשבת' ותו לא. ב. לפי הראב"ן 'עם הציבור' כוונתו שהאדם צריך

הבית יוסף והב"ח ועוד ראשונים ואחרונים (שהרי הב"י והב"ח, וכמותם עוד ראשונים ואחרונים, הביאו את דברי הכלבו, אך לא הביאו שלפי שיטתו יש לקרוא דווקא בשבת, ומכאן שסברו שהכלבו רק תיאר את המנהג בימיו).

הלבוש כתב שניתן לקרוא שמו"ת מיום ראשון, ועל זה העיר הא"ר (רפה, סק"ו) ש"הכלבו (סי' לז) והרקח (סי' נג) ושאר פוסקים כתבו דוקא בשחרית קודם הליכה לביהכ"נ". הרי שהא"ר הבין שהראשונים הנ"ל לא רק ציינו את המנהג בימיהם אלא סברו שראוי לקרוא שמו"ת דווקא אז. לא מצאתי חבר להבנת הא"ר, ולא זכיתי להבין כיצד הכנים כך בלשון הכלבו, ודבריו מחודשים כנ"ל (שו"ר שבבני ציון לגרב"צ לכטמאן הקשה כע"ז על הא"ר).

[לדעת הראשונים, כפי שהבינם בא"ר, יש להבין כיצד רבי הורה לבניו שיקראו שמו"ת לפני סעודת השבת? ייתכן לומר שלדעתם גם אחרי שחרית הוא זמן ראוי, ולמונח 'עם הציבור' יש כמה פירושים נכונים. ייתכן לומר שהראשונים הללו הבינו שבזמן רבי סעדו מיד לאחר התפילה, ולכן כשרבי אמר 'לפני הסעודה' כוונתו הייתה 'לפני התפילה'. או שמא להיפך – בזמן רבי לא סעדו מיד לאחר התפילה אך כך נהגו בזמן הכלבו, ולכן הכלבו לא כתב שיש להשלים את הפרשה לפני הסעודה אלא כתב להשלימה לפני התפילה (ראה גם באו"ז שבת סי' מב: "קודם אכילה יש לו להשלימה, הלכך יש לו להשלימה קודם בית הכנסת"). לענ"ד שני הפירושים האחרונים דחוקים מאוד].



ו.

המחלוקת בהבנת דברי הטור

הטור כתב ש"מיום ראשון ואילך חשוב עם הציבור... ומצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל בשבת".

הבנת הב"י בדעת הטור: הב"י כתב שלדעת הטור גם אם "הקדימו וקראוה קודם השבת" הרי זה "בכלל מצוה מן המובחר", כל עוד אכילתו איננה לפני סיום

להצטרף את הציבור הקוראים בביהכ"נ באותה שעה. אולם לפי רבותיו 'עם הציבור' הוא רק הגדרת זמן, ולכן עדיף היה לנסח זאת באופן פשוט 'יקרא אדם הפרשה בשבת' [מסתבר שרבותיו של הראב"ן ישיבו ש'עם הציבור' אינו רק הגדרת זמן, אלא יש כאן ביטוי לכך שטעם הקריאה הוא כדי שכל אדם יצטרף למצווה הציבורית לקרוא את הפרשה].

הקריאה. לדבריו, הטור הבין את דברי ר' יהודה הנשיא כפי ההבנה המקובלת שהבאנו לעיל^ח.

הבנת הב"ח בדעת הטור: הב"ח (ס"ק ב) כתב שמדברי הטור משמע "דלאחר האכילה אינו מצוה מן המובחר, אבל בערב שבת נמי הוי מצוה מן המובחר", ונראה שנקט שלדעת הטור רק בשבת או בערב שבת הוא מצוה מן המובחר^ט.

הבנת ערוה"ש בדעת הטור: בערוה"ש (סק"ט) כתב שלפי הטור אף ביום שישי אינו מצוה מן המובחר אלא רק בשבת (וצ"ע, שהרי לפני כן הביא ערוה"ש שטעמו של רבי הוא כדי שלא יגרר באכילתו, וזהו הטעם המובא באו"ז ח"א סי' יב ועוד ראשונים, ובפשטות לפי טעם זה אין ענין לקרוא שמו"ת דווקא בשבת לפני הסעודה, אלא הענין הוא לאכול רק לאחר ביצוע מצוות הקריאה, שיכולה להיעשות בכל משך השבת או אף השבוע. וראה סתירה דומה בדברי הלקט יושר שנביא להלן, שאף הוא ביאר את דברי הטור כמו ערוה"ש, ושם הבאנו שסתירה זו קיימת גם בשבלי הלקט ומשנ"ב. ניתן לתרץ בדוחק שערוה"ש הבין שהטור סבר שמצוה מן המובחר לקרוא בשבת משום שזהו 'עם הציבור', אלא שעליו לסיים לפני הסעודה בגלל דברי רבי לבניו).



ז.

דעת הב"י בשם הגה"מ

הב"י כתב שלדעת הטור גם אם "הקדימו וקראוה קודם השבת" הרי זה "בכלל מצוה מן המובחר" כל עוד אכילתו איננה לפני סיום הקריאה. לדבריו, הטור הבין את דברי ר' יהודה הנשיא כפי ההבנה המקובלת שהבאנו לעיל. הב"י ממשיך מיד

(ח). נוסף שהרב ניסן זק"ש (בהערותיו על תוספות ר"י שירליאון, הערה 591) טען שכל הראשונים שנקטו בלשון 'וזמן השלמה' [כתוב במדרש ג' דברים צוה רבנו את בניו...] - הלא הם ר"י שירליאון, או"ז, סמ"ג, הגה"מ, ואחד מכתבי היד בתוס' - סברו כולם שעיקר זמן ההשלמה הוא בשבת דווקא, וכתב שהב"י והב"ח נקטו שלפי הראשונים הללו ניתן לקרוא כבר מתחילת השבוע, והוא מצוה מן המובחר, ולדעתו הטעתה את הב"י והב"ח טעות סופר בתוספות הנדפסים (בהם נדפס 'וזמן השלמה' במקום 'וזמן השלמה'), ולענ"ד לא נראה כדבריו (הן מצד דיוק הלשון, והן מצד שמצאנו באו"ז, לדוגמא, שנקט במפורש שניתן מיום ראשון, ושדברי רבי לבניו הם רק מחשש שיגרר).

(ט). אמנם ייתכן לומר אחרת, שהב"ח נקט 'ערב שבת' וכוונתו שהוא הדין לכל ימות השבוע. ונראה יותר כביאור הראשון, וכן נראה מהמשך דברי הב"ח: "אבל במרדכי משמע דבערב שבת וכל שכן מקודם אינו מצוה מן המובחר", הרי שלדעתו לערב שבת יש מעלה על פני שאר ימות השבוע.

וכותב: "ומדברי ההגהות (הגה"מ תפילה יג, כה, אות ש') נראה קצת דדוקא בשבת קודם אכילה הוא דהוי מצוה מן המובחר ולא קודם לכן". כלומר – משמע קצת מההגה"מ שכוונת רבי היתה שיש ענין לקרוא שמו"ת דווקא בשבת, ודווקא בזמן הסמוך לסעודה השנייה לפנייה (וראה כאן בהערה בענין דעת החזו"א¹).

ולא זכיתי להבין מדוע 'נראה קצת' כך מההג"מ (ושו"ר שגם בבני ציון לגרב"צ לכטמאן הקשה כע"ז), ולכאורה מלשון ההג"מ נשמע איפכא, שכל השבוע הוא מן המובחר ובלבד שיסיים לפני הסעודה, שהרי הרמב"ם כתב שיקרא שמו"ת "בכל שבוע ושבוע" ועל זה כתב בהגה"מ: "וכן פירש ר"י שכל השבוע הוי [משלים] עם הציבור, וזמן השלמה מכיון שהתחילו לקרות הפרשה בשבת במנחה, ולא דמי להא דאמרין בעלמא מרביעי ואילך 'קמי שבתא' וכו' (עד כאן דברי ר"י), וק"ל. ולפיכך כתב באור זרוע שמלמדי תינוקות וכיוצא בהן אין צריכין לחזור ולקרות בשבת, שהרי השלימו בשעה ראויה להשלים. וזמן השלמה קודם אכילה בשבת, כדאיתא במדרש שזה אחד משלשה דברים שצוה רבי את בניו להשלים קודם אכילה. אכן בדיעבד אם לא השלים קודם אכילה יכול להשלים עד רביעי בשבת, כך מצאתי בשם מורי (המהר"ם מרוטנבורג) רבנו זצ"ל².

אולי הב"י דייק זאת מכך שבהג"מ כתב שרבי צווה את בניו "להשלים קודם אכילה" בלשון חיובית, ושינה מלשון הירושלמי, שנקט לשון הימנעות "אל תאכלו בשבת עד שתקראו הפרשה". לפי הבנה זאת, אולי כוונת הב"י היא לומר שניתן לומר כך גם בדעת הטור, שהרי אף הטור נקט כלשון ההג"מ וכתב בלשון חיובית "ומצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל".

נעיר כי לפי מה שבדקתי כמעט כל הראשונים נקטו לשון הימנעות (תוס', ר"י שירליאון, רא"ש, נימוק"י, סמ"ג עשין יט, כלבו סי' לו, שבלי הלקט עה, תניא רבתי טז, אור

י). בארחות רבינו (ח"א, מהדורה ישנה עמ' קכד) מובא ש"שמע ממקור מהימן" שהחזו"א, שהיה קורא שמו"ת במשך השבוע כולו, היה מקפיד להותיר את סיום הפרשה על מנת לקוראה בשבת לאחר התפילה לפני הסעודה "ואמר טעמו שכתוב שצריך לסיים שמו"ת לאחר הציבור, והיינו לאחר שהציבור קרא את פרשת השבוע", ע"כ. לא ידעתי היכן "כתוב שצריך לסיים שמו"ת לאחר הציבור", ואולי הבין החזו"א שאזהרת רבי לבניו לקרוא שמו"ת לפני הסעודה כוונתה שיקראו דוקא לאחר התפילה ולפני הסעודה, בדומה להבנת הב"י בדעת ההגה"מ. אלא שלא מסתבר כ"כ שכן נקט החזו"א, שהרי רוב הראשונים לא הבינו כך את דברי רבי, ורבים מהם כתבו במפורש שיקרא לפני התפילה, וכבר הבאנו לעיל (סעיף ה'), שבימי הראשונים נהגו לקרוא שמו"ת לפני שחרית או לפני קריאת התורה.

זרוע ברכות יב, רשב"ץ לברכות) ורק בר' ירוחם (נתיב ב חלק ג) כתב בלשון חיובית: "וצריך לגומרה בשבת קודם אכילה, וכן בירושלמי צוה רבי לבניו, ומ"מ אם לא גמרה קודם אכילה יכול לגומרה אחר אכילה". גם במרדכי נקט לשון חיובית, ואכן להלן נביא שהב"ח סבר שלפי המרדכי יש ענין לקרוא דווקא בשבת.

ניתן לומר שהדיוק של הב"י מדברי ההגה"מ הוא אחר: הב"י דייק זאת מכך שההג"מ כתב ש"בדיעבד אם לא השלים קודם אכילה יכול להשלים עד רביעי בשבת", ולא כתב "בדיעבד אם לא השלים בשבת יכול...", ומשמע שלדעתו העניין לקרוא לפני האכילה אינו כדי להימנע מאכילה לפני קיום המצוה אלא משום שזמן המצוה מסתיים אז (יש להוסיף: קטע זה בהגה"מ הוא בשם רבו המהר"ם מרוטבורג, וכבר הבאנו לעיל שהמהר"ם הסתפק שמא יש לקרוא דווקא בשבת). לפי הבנה זאת, כוונת הב"י היא שהטור לא נקט כדעת ההג"מ, שהרי הטור כתב שיקרא עד מנחה של שבת (וראה גם במה שנביא להלן בדעת הב"ח).

ההסבר השני שהבאנו בדברי הב"י הוא דחוק, שהרי הב"י כתב שזהו רק ל'מצוה מן המובחר', ואם כך עדיין דברי ההגה"מ תמוהים: מדוע אדם שלא הספיק לקיים את ה'מצוה מן המובחר' יקפוץ ישר ל'דיעבד' של קריאה עד יום רביעי?! הרי עליו לנסות לפני כן למהר ולקרוא כל עוד הגיע זמן המנחה, כדי להספיק לפחות את עיקר הדין! יש עוד קשיים על הסבר זה, ולכן נראה להסביר את הב"י כפי ההסבר הראשון שהבאנו [ולפי"ז נראה שמש"כ ההגה"מ "אם לא השלים קודם אכילה יכול להשלים עד רביעי" הוא אכן שיטפת הלשון, וכוונתו לומר "אם לא השלים בשבת", וכלשון תלמיד נוסף של המהר"ם, בתשב"ץ קטן (סי' קפד במהד' מכון ירושלים תשע"א, והוא סי' לו במהדורת שניאורסון): "ואומר (המהר"ם): מי שלא חזר הסדר שמו"ת קודם שבת או בשבת עצמו - יכול לחזור אחר השבת עד יום רביעי בשבת"].



ח.

דעת ה'מדקדקים' שהביא הב"י

הב"י מסיים: "וראיתי המדקדקים שמתחילים לקרותה בע"ש וגומרים אותה בשבת".

מסתבר שמנהג ה'מדקדקים' מבוסס על דברי המגיד אל הב"י הנזכרים במגיד מישירים (משלי כג ו, הובאו במג"א סק"ו): "ואיבעי למשרייתא בערב שבת ולמגמר יתא בשבתא קודם סעודת שחרית" (וכן משמע קצת מלשון הביאור ד"ה 'קודם שיאכל' שדברי הב"י הם ע"פ המגיד מישירים).

כך מסתבר לפרש, אמנם במק"א הערנו שאולי ניתן לומר שכוונת הב"י היא ש'המדקדקים' חששו לדעת ההג"מ, ואף שלפי ההג"מ יש לקרוא את כל הפרשה בשבת, מ"מ 'המדקדקים' הסתפקו רק בהשלמתה בשבת.

אפשר לומר שהמדקדקים הבינו, ואולי גם הב"י הבין כך, שלדעת ההג"מ אין עניין לקרוא את כל הפרשה בשבת אלא רק לסיימה בשבת, ודייקו כך מהלשון 'להשלים' עם הציבור, כלומר לסיים [וכן ניתן אולי להבין מר' ירוחם, שכתב ש"צריך לגומרה בשבת קודם אכילה, וכן בירושלמי צוה רבי לבניו", ובהמשך דבריו בעניינים אחרים הוא נוקט לשון "שיכול לקרותה עד יום רביעי" ולא לשון 'לגומרה" (יש ראשונים נוספים שנקטו לשון 'לגמור', כגון תוס' ורא"ש ונימוק"י וסמ"ג ואו"ז, ורשב"ץ, אך נראה שכוונתם 'לקרוא', וכן מוכח באו"ז)]. עוד ראה לעיל סעיף ז' בהערה שהחזו"א היה מסיים את הקריאה בשבת (וראה בנימוקי יוסף ברכות שכתב "ומדאמרינן לשון 'ישלים' יש מדקדקים שרשאי לקרוא מעט מעט...").



ט.

הפסיקה בשו"ע

בשו"ע מחולק נושא זמן הקריאה לשני סעיפים: בסעיף ג עוסק השו"ע בתחילת הקריאה, ומזכיר רק את הדעה שניתן לקרוא כבר מיום ראשון. בסעיף ד' עוסק השו"ע בסיום הקריאה ומזכיר את הדעות השונות, כשהוא פותח בכך ש"מצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל". מכך נראה שהשו"ע נקט שה'מצוה מן המובחר' אינה נוגעת לנושא תחילת זמן הקריאה אלא רק לכך שיש לסיים את הקריאה לפני הסעודה, ודלא כפי ש'נראה קצת' לב"י מדעת ההג"מ. הב"י הכריע כפי שהבין הטור את דברי ר' יהודה הנשיא (וכן הבינו רוב הראשונים), ולא כפי ש'נראה קצת' שהבין בהגה"מ.

אמנם ראיתי כעת במקור חיים (לבעל החוות יאיר, סימן רפה) שכתב: "מצוה מן המובחר - יותר מבערב שבת, בית יוסף וב"ח (להלן נביא שדעת הב"ח היא שראוי לקרוא דוקא לפני הסעודה), משא"כ דעת האר"י, כמו שכתב בספר הכוונות ובשל"ה ובהגהת מגיד מישרים". הרי שלדעתו השו"ע פסק ע"פ ההג"מ לקרות בדווקא לפני סעודת השבת^(א).

באשל אברהם מבוטשאטש כתב על דברי השו"ע: "קודם שיאכל - אודות צוואת רבנו הקדוש לקרות שמו"ת בכל שבוע קודם אכילה בשבת קודש, נראה שהכוונה בזה אכילת הסעודה דשחרית, שהרי 'עם הציבור' צריך להשלים, והיינו עד זמן קריאת ס"ת הקדושה בשבת שחרית". מלשוננו נראה שלפי דברי רבי יש לקרוא שמו"ת דווקא בשבת בבוקר לפני הקריאה בציבור (ולמרות שרבי אמר 'לפני הסעודה' כוונתו 'לפני הקריאה'), שהרי בזה מקיים האדם את הציווי 'להשלים פרשיותיו עם הציבור'. נראה שלדעתו זו כוונת השו"ע. בהמשך הוסיף: "ועל כל פנים הכוונה שלא לאכול קודם השלמתו עם הציבור. ואנו שנוהגים להשלים כל פרשה בערב שבת קודש... הקפידא על אכילה היא גם כן רק על סעודת שחרית דשבת קדש... והנוהגים להשלים שמו"ת בערב שבת קודש טעמם רק מצד הטרדות וחפזון זמן התפילה בשחרית (-של שבת) ונחיצת הסעודה אחר כך, ובליילה אין לקרוא לאור הנר (-ולכן אין אפשרות לקרוא שמו"ת בליל שבת). ומהסדר שבטור ושו"ע בקריאת ס"ת הקדוש בשבת ואח"כ כתוב דיני השלמת הפרשה משמע גם כן כנ"ל דהיינו שגם בבחינת מדת חסידות לכתחילה ראוי להשלים עד סעודת שחרית".



י.

דעת הב"ח בשם המרדכי

הב"ח (סק"ב) הביא שלדעת המרדכי 'עם הציבור' הוא דווקא "בשבת בבוקר וקודם אכילה, דבאותה שעה משלימים הציבור, ומצוה מן המובחר להשלים עם הציבור דוקא לא מלפניו ולא מאחוריו", ולדעתו זו כוונת רבי בצוואתו לבניו.

יא. ראה גם בתורת שבת רפה, ה, שייתכן שפירש כך בדעת השו"ע, אך לא נתברר לי דבריו, ויותר נראה שכוונתו לומר שלפי השו"ע קריאה בשבת לפני הסעודה היא 'מן המובחר' ודלא כמקובלים שרק ביום שישי הוא 'מן המובחר'.

זו לשון המרדכי מסכת מזוזה (סי' תתקסח): "אם חזר הפרשה מיום הראשון יצא, כיון שכבר התחילו הפרשה במנחה מיקרי שפיר 'עם הציבור', ומיהו עיקר המצוה לחזור קודם אכילה בשבת, שהוה ליה משלשה דברים שצוה רבי את בניו חזרו הפרשה קודם אכילה...". לפי"ז כך יש לפרש גם בלשון המרדכי ברכות (סי' יח): "נראה דכל השבוע מכיון שהתחיל לקרות הפרשה דהיינו משבת ממנחה ואילך עד שבת הבאה נקרא 'עם הציבור'... ומצוה להשלימה בשבת קודם אכילה, והכי איתא במדרש שצוה רבנו הקדוש את בניו שלא יאכלו בשבת עד שיחזרו כל הפרשה".

נראה שלפי המרדכי יש שתי רמות של 'עם הציבור' – המובן הפשוט שלפיו יקרא כל השבוע, ויש גם רמה גבוהה יותר, שהיא 'עיקר המצווה', לפיה יקרא 'עם הציבור' ממש, כלומר בשבת לפני הסעודה. [אעיר כי המרדכי, כמו גם ההגה"מ, היו תלמידיו של המהר"ם, שהסתפק בדיון זה כמובא לעיל. לפיכך, ייתכן לומר שה'מצוה מן המובחר' לקרוא בשבת היא כדי לצאת מן הספק שעורר המהר"ם. אמנם הסבר זה אינו נראה מלשון המרדכי. זאת ועוד, לדעת מהר"ם אין הבדל מתי יקרא במהלך השבת, ולשיטתו אין ענין לקרוא דווקא לפני הסעודה].

הבנת הא"ר בדעת הב"ח: הלבוש (רפה, ה) כתב ש"יכול לקרוא שמו"ת בשעת קריאת התורה" (אף אם אינו קורא מילה במילה עם הש"ץ), ועל זה העיר בא"ר (סק"ח): "מב"ח סוף סימן זה (סק"ב) משמע שזה מצוה מן המובחר". ייתכן שהא"ר הבין שמש"כ הב"ח 'בשבת בבוקר וקודם אכילה' כוונתו בשעת קריאת התורה. נראה יותר שהא"ר הבין שבתחילה הביא הב"ח את דעת המרדכי שיקרא לפני התפילה, ואח"כ הוסיף הב"ח את דעתו שלו לפיה יש לקרוא ממש עם הש"ץ (וכפירוש זה משמע באליה זוטא רפה, ג). המאמר מרדכי (רפה, סק"ג) והביאו"ה (רפה, ד"ה 'יכול לקרות') דחו את דברי הא"ר, וכתבו שההבנה בב"ח איננה כדברי הא"ר, אלא כוונת הב"ח היא שיקרא בשבת בבוקר לפני הסעודה (להלן הבאנו שהמאמר מרדכי והביאו"ה הבינו שכוונת הא"ר היא לקריאת שמו"ת מבלי לעקוב אחרי הש"ץ, אולם הערנו שייתכן שהא"ר התכוון לקריאת שמו"ת מילה במילה עם הש"ץ. עוד ראה בבני ציון לגרב"צ לכטמאן, שהקשה על הבנת הב"ח בדעת המרדכי, ולהבנתו המרדכי כלל לא סבר שראוי לקרוא דוקא בשבת).



יא.

דעת הלקט יושר

בלקט יושר (הלכות יום השבת, עמ' 54, מהד' מכון ירושלים עמ' קטו אות ה') כתב שניתן לקרוא שמו"ת במשך כל השבוע "אבל מסתמא סמוך לשבת או בשבת גופיה קודם אכילה – עדיף טפי, וכן מצאתי באו"ח סי' רצב (אצלנו בטור הוא בסימן רפה) וזה לשונו: 'מצוה מן המובחר שישלים אותה קודם אכילה' וכו' עי"ש. וכן ראיתי בתוס' דברכות, משום שמא יאכל הרבה והיה מתעצל במצוה". עד כאן.

ודבריו צ"ע, שהרי בראשית דבריו משמע שיש מצוה מן המובחר לקרוא דוקא בשבת לפני האכילה (או סמוך לשבת, בדומה לדברי המהר"ם), וזה פירוש דברי רבי לבניו, אולם בהמשך הביא הלקט יושר שהטעם הוא כדי שלא יימשך באכילה, ולפי טעם זה גם מי שקורא במהלך השבוע מקיים מצוה מן המובחר (ולעיל מצאנו סתירה דומה בדברי שבלי הלקט סי' עה, ובדברי ערוה"ש סק"ט, ובדברי משנ"ב סק"ט בדעת האו"ז). שמא יש לתרץ שלדעתו רצוי לקרוא בשבת, שהרי זוהי קריאה 'עם הציבור', ומדברי רבי לבניו למד שלא כל השבת ראויה לקריאה אלא רק עד לסעודה, וטעם הדבר הוא כדי שלא יימשך בסעודתו ויפסיד את הקריאה (ובהערה כאן עסקנו בדעת החיי אדם⁽²⁾).



יב.

דעת האר"י הקדוש

בשער הכוונות (דף סב ע"א) העיד מהרח"ו על האר"י הקדוש: "היה דוחק עצמו לקרותה ביום שיש... זולת אם אירע לו שום אונס גדול מאוד שאז היה קורא הפרשה שמו"ת אחר סיום תפילת שחרית דיום השבת קודם סעודת השבת, כמו

(יב). ראה גם חיי"א (הלכות שבת, כלל ז, ט) שכתב "חייב כל אדם להשלים הפרשיות עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום, ולכתחילה ישלים בערב שבת, ועכ"פ לא יאכל בשבת שחרית עד שהשלים, ואם לא השלים ישלים עד המנחה, ובדיעבד עד יום רביעי...". וכלל לא הזכיר שניתן לקרוא מיום ראשון, ומשמע שקריאה בער"ש היא עיקר החיוב, ואולי נקט שעיקר הזמן הוא בשבת וערב שבת כשיטת מהר"ם (ולקט יושר והב"ח בדעת הטור), או שנקט כמקובלים, וצ"ע.

שצוה רבנו לבניו, ולא כמו אותם הקוראים אותה באמצע תפילת שחרית דשבת". נראה שהבין שדברי רבי לבניו כוונתם בדווקא, שיש ענין לקרוא אחר מוסף לפני סעודת השבת (ולכן התנגד לקריאתה באמצע תפילת שחרית, ומש"כ 'תפילת שחרית' כוונתו כולל מוסף, וכן הנוסח בפרי עץ חיים "אחר התפילה קודם האכילה"), אלא שלפי האר"י זוהי עדיפות שניה למי שלא יכול היה לקרוא ביום שישי.



יג.

דעת הפרישה והאר"ר והסמ"ק – מילה במילה עם הש"ץ

לפני שנעסוק בדעות שנוקטות ש'ראוי' לקרוא שמו"ת מילה במילה עם הש"ץ, נקדים ונעיין בשאלה קודמת – האם בכלל 'מותר' לאדם לעסוק בזמן קריאת התורה בעניינים אחרים, ובפרט בקריאת שמו"ת?



א. קריאה במקום אחר מהש"ץ

יש מחלוקת האם מותר לקרוא שמו"ת במהלך קריאת התורה, כאשר האדם קורא במקום אחר בפרשה מהמקום בו אוזח הש"ץ, כגון שהש"ץ קורא את עליית 'ראשון' ובאותו זמן האדם קורא את 'שישי'.

האו"ז ורוב הראשונים התירו זאת, ונימקו זאת בכך שהאדם עוסק באותו ענין שבו הציבור עוסקין (או"ז ח"א הל' ק"ש סי' יא, ושכך היה נוהג ר"י החסיד, והובאו דבריו במרדכי ברכות יט, ובהגה"מ תפילה יב, ז, ובהגהות אשר"י ברכות פ"א סי' ז, ובאגודה ברכות סי' יח, ובתרוה"ד שו"ת סי' כד²; סמ"ק סי' קנה, והביאוהו בכלבו סי' כ' ובארחות חיים הל' קריאת ס"ת אות לג; אולי כך גם בראבי"ה³), וכך פסק השו"ע מעיקר הדין (או"ח קמו, ב,

יג). בעולת תמיד (קמו סק"ט) הבין שר"י החסיד קרא בין גברא לגברא (ולהלן נביא שכ"כ החזו"ע בדעת המקור חיים, ושכן נקט בהגהות האלמוניות על ספר מנהגים לר"א טירנא), אך כבר כתב עליו במאמר מרדכי שדבריו תמוהים, ונפלה לפניו טעות דפוס בדברי השו"ע.

יד). בראבי"ה (ברכות, סי' כא) כתב "...רב ששת מהדר אפי וגריס... והני מילי למי שהשלים פרשיותו עם הציבור, אבל לאיניש אחריני לא, כדאמרינן במס' סוטה אמר רבא כיון שנפתח ס"ת אסור לדבר אפילו בדבר הלכה..." עי"ש. והמהדיר (הר"ד דבליצקי) העיר שנראה שיש לגרוס "והני מילי למי

שכך הוא מעיקר הדין, וכך סתם בשו"ע רפה, ה, ובמטה יהודה קמו סק"ז כתב שכך נהגו רוב המדקדקים).

אמנם, המהר"ם מרוטנבורג נקט שאין לקרוא שמו"ת במהלך קריאת התורה (הגה"מ שם בשם המהר"ם, וכן בתשב"ץ קטן סי' קפג בשם המהר"ם. אולי זו גם כוונת שבלי הלקט סו"ס לט בשם רבו, ואף שנראה שכוונתו לקריאה בסתם ספר, מ"מ נראה מטעמו שכך יהיה הדין גם לגבי קריאת שמו"ת שלא במקום בו קורא הש"ץ) והשו"ע חשש מעט לדעתו, וכתב שנכון לכל מדקדק בדבריו לכוון ולשמוע את הקריאה מפי הש"ץ (שו"ע או"ח קמו, ב, ועיי"ש במשנ"ב^ט), ומדברי שו"ת הרדב"ז ח"ח סי' פא ניתן לדייק שהרדב"ז הורה כן לכולם, ולא רק למי ש'מדקדק במעשיו').

רוב האחרונים פסקו כשו"ע^{טז}, אך יש מהם שחלקו עליו ואסרו את הדבר (פר"ח קמו סק"ב. בספר עמודי שי לרב מנדלבאום עמ' נא-נב ציין שבקיצושו"ע כג, ג השמיט את ההיתר שנזכר בשו"ע, ודייק העמודי שי שזו גם דעת עוד אחרונים). בזהר מובא שישי לשותק במהלך הקריאה וע"פ זה כתב השל"ה שאין לקרוא שמו"ת במהלך הקריאה (של"ה מסכת שבת נר מצוה אות יג כתב שישתוק וישמע מהש"ץ, וכן כתב השל"ה במסכת תמיד ענין ספר תורה וענין בית הכנסת אות עב, ושם הביא אח"כ את לשון השו"ע. מעניין לציין כי לעומת זאת מצאתי בספרו של 'מקובל גדול' שהתיר את הדבר^{יז}) וכן נהג שמשלים^{יח}, עיי"ש בדבריו. לענ"ד יש להעיר שלפי הגהה זו נראה שהראב"ה סבר ששרב ששת קרא שמו"ת בעת הקריאה.

טו). השו"ע כתב: "ולקרות שמו"ת בשעת קריאת התורה שרי, וכל זה איננו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא, שצריך לכוון ולשמעם מפי הקורא. והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק בדבריו לכוון דעתו ולשמעם מפי הקורא" [לענ"ד ייתכן שבשלחן עצי שיטים סי' ו' סו"ס ה' הבין ש'כל הפרשיות' פירושו ד' פרשיות שהרי כתב "בפרשת זכור ופרה אסור, ויש להחמיר אף בשאר פרשיות וטוב להחמיר תמיד". דבריו מחודשים, ושאר האחרונים הבינו שכוונת השו"ע היא ל'כל הפרשיות' (שבתורה).

טז). אציין שמצאתי ספר שאינו מצוי שנקט אף הוא כך, הלא הוא שלחן לחם הפנים לר"י רקח (הל' שבת סי' רפה, אות יג, עמ' קנא) שהאריך מעט בענין זה, והביא שכן פסק באמת ליעקב למהרי"י אלגאזי (דיני קריאת ספר תורה, הלכות הנהגת הציבור בעת קריאת ס"ת, אות כג).

יז). מצאתי ספר נדיר בשם 'שלחן ערוך'//ישמח ישראל' שנדפס בשנת ה'שפ"ו ע"י המחבר רבי ישראל שמואל קליפארה מקראקא (בן ר' שלמה רופא הספרדי), מחכמי העיר קראקא בתקופת הב"ח (ראה עליו בהדרום חוברת יח). הישמח ישראל היה "מקובל גדול" כפי שציין החקיק חיים בהקדמתו (פירוש חקי חיים על הישמח ישראל, נדפס בשנת ה'ת"ס ע"י המחבר רבי משה יקותיאל, חתנו של המגן אברהם), וכפי שעולה מהקדמת הישמח ישראל לספרו (שם הביא את שאר חיבוריו, ובהם פירוש על התלמוד ועוד ספרים, וחלקם הם על דרך הסוד). למרות כך כתב הישמח ישראל שניתן לקרוא שמו"ת בזמן קריאת התורה (ואף לא הזכיר ש'מדקדק' יחמיר בכך), וזה לשונו (ריש אות ק'): "ועל דרך הקבלה אחד מקרא

הגר"א (מעשה רב אות קלא. דברי הפר"ח, השל"ה והגר"א הובאו במשנ"ב, ואינני יודע האם יש מכך ראייה שהכריע כדעתם). כמובן שכך גם יסברו הדעות שנביא בהמשך שהתנגדו אף לקריאה מילה במילה עם הש"ץ (תורת שבת; יוסף אומץ; וכן נראה מהחיד"א בלדוד אמתו מדברי רי"ל פוחביצר; אולי כך דעת המעורר ישנים).



ב. קריאה מילה במילה עם הש"ץ

המשנ"ב כתב שאם האדם קורא בלחש את הפרשה מילה במילה יחד עם הש"ץ – בזה אין צורך להחמיר (משנ"ב רפה, ס"ק יד"ט), ונראה שכוונתו לומר שכיון שבמקרה זה אף לדעת המהר"ם אין בעיה, ולכן בזה יפסוק השו"ע שאף ה'מדקדק בדבריו' יכול להקל, ולדעת המשנ"ב אין לחשוש לדברי השל"ה והגר"א, שאסרו אף במקרה שכזה ע"פ הזוהר"ט (במגן גיבורים אלף המגן קמו, סק"ו כתב ש"אפשר דעם הש"ץ ודאי מותר", ונראה שכוונתו לומר כפי שהסברנו את המשנ"ב¹). יש להעיר שלדעת

ואחד תרגום ואחד מקרא, ויכול לקרותו אף בשעת הקריאה, ולא כן בד' פרשיות".

יח). וסמכו על דבריו הלכה למעשה בשו"ת אור לציון ח"ב פרק מז, סעיף יא (שכנראה לא חשש לשיטת השל"ה), ובחזו"ע (שבת ח"א, עמ' שב, וכן ביחזו דעת ח"ב סי' לז). בספר שלמי שבת (הרב טוביה פריינד, ירושלים ה'תשע"ז, פרק עה עמ' שצב, ע"פ ספר חכו ממתקים ח"ב עמ' שס) מובא שכאשר נשאל הגרשז"א לגבי קריאה הפרשה "בהדי הדדי יחד עם הקורא, כדי לצאת י"ח קריאת שמו"ת השיב שאפשר ואפילו לכתחילה".

יט). לענ"ד אין כוונת המשנ"ב לומר שבזה אף השל"ה והגר"א מודים (כפי שראיתי שהבין בספר עמודי שי), אלא כוונתו שבזה אין להחמיר כשיטתם, עיין היטב בדבריו.

כ). כע"ז חשבתי בתחילה לבאר בדברי החו"י בספרו מקור חיים קמו, ב, ד"ה 'ולקרות': "ולקרות שנים מקרא ואחד תרגום שרי – וכן עשה מהר"ם", שכוונתו שמהר"ם אמנם התנגד לקריאת שמו"ת בזמן הקריאה בביהכ"נ אך היה קורא עם הש"ץ מילה במילה (וראה במה שנביא להלן בהערה הבאה בשם קיצור ההלכות למקור חיים), אלא שהוא דוחק גדול לפרש כך בדברי המקו"ח, שהרי לא מצאנו כך על מהר"ם שהיה קורא עם הש"ץ. אמנם, כעת עיינתי בהמשך דברי המקו"ח: "וכן עשה מהר"ם, ובלחם חמודות שם פרק קמא דברכות כתב שגם בזה יש חשש ובלבול, ובסדר היום דף נד ע"ב התיר ג"כ, והזהיר מאוד שיכוון מחשבתו מאד שלא תתבלבל ע"ש, גם במטה משה סי' רנ". והמעין במקורות אלו יראה שכוונתם ללימוד בין גברא לגברא, שבסדר היום דף נג, ע"ב (כצ"ל, והוא בדפוס ונציה שנ"ט) התיר ללמוד בין גברא לגברא, והזהיר שזה בתנאי ש"יכוון להשלים כשיחזור הקורא לקרות, ולא יטרד בלימודו, כי ידחה זה מפני זה, כי גדול כבוד ס"ת במאד מאד", ובלחם חמודות (ברכות פ"א אות לח) כתב שהקורא שמו"ת בין גברא לגברא עלול להתבלבל, כי יהיה באמצע פסוק כאשר בעל הקורא יתחיל, וגם לא יזכור אחרי הקריאה באיזה מקום הפסיק את השמו"ת (ובאות לד הביא שהב"י חשש שהמדבר

השל"ה והמקובלים ראוי לקרוא שמו"ת ביום שישי, ומובן לפיכך מדוע לדעתם בשבת יש להקשיב לקריאת הש"ץ מבלי לקרוא עמו. נראה שדברי השל"ה והגר"א הם ע"פ שיטת הזוהר והמקובלים, שהובאו בכה"ח קמו"ס"ק טז וס"ק יח, שנקטו שבקריאה יש לשתוק לגמרי. שו"ר שמהר"ח הכהן, תלמידו של מהרח"ו, כתב בספרו מקור חיים, טור פטדה סי' רפה סק"ה שע"פ הזוהר אין לקרוא עם הש"ץ. להלן נביא שצ"ע מדוע הב"י והמשנ"ב לא חששו לדעת הזוהר, עיין להלן).

בין גברא לגברא ימשך לדבר גם כשימשיכו בקריאה), ואכן כך נהג מהר"ם, כמבואר בהגה"מ תפילה יב, ז, שהיה שותק בזמן הקריאה עד שהגיעו בין גברא לגברא ושם היה לומה. גם במטה משה סי' ר"נ הביא שתי דעות לעניין לימוד בין גברא לגברא (ואף שגם הביא שם שרצוי לקרוא מילה במילה עם הש"ץ, אך לא דיבר במי שרוצה לצאת בזה י"ח שמו"ת). לפיכך, נראה לענ"ד שדברי המקור חיים שייכים לד"ה שלפני כן "בין גברא לגברא - והב"ח כתב דנראה לו להתיר, וכן המנהג" ועל זה הוסיף במקו"ח "וכן עשה מהר"ם..." (או שנאמר שנשמטו במקו"ח המילים "וכן עשה מהר"ם בין גברא לגברא..."). ראה גם במקור חיים שם, בחלק קיצור ההלכות, שכתב: "ולקרות שמו"ת - מש"כ בלחם חמודות ובסדר היום ובמטה משה שצריך להיזהר מאוד מטעות ובלבול" ואז הוסיף "ובספר דרך חיים נתיב ו' סעיף ח' ונתיב י"ח ס"י אסר לקרות שמו"ת בעת קריאת התורה", ולא מצאתי ספר זה, והעירוני שכנראה המקור חיים כתב כך בראשי תיבות (=ד"ח) ופתחו אותן שלא כהוגן, ובאמת כוונת המקו"ח היא לספר דרך חכמה (=קנה חכמה) שנדפס בשנת ה'תמ"ג ע"י המחבר 'המוכיח מפינסק' ר"ל פוחביצר, ושם ראיתי שהתנגד גם לקריאה מילה במילה עם הש"ץ: "יזהר לשמוע קריאת התורה מפי החזן מילה במילה, ואל יקרא עמו אפילו תיבה אחת ומכל שכן שלא יפסיק ח"ו בדברים אחרים אפי' בדברי תורה, וזה לשון הזוהר ויקהל... וזה לשון היש"נ (ובספרו דברי חכמים הביא זאת בשם "הגה יש"נ", ומצאתי שכוונתו לדברי ר' יעקב, אחיו של השל"ה הק', בהגהתו על ספר יש נוחלים לאביו ר' אברהם הלוי, פרק חמישי): "אותן הקוראים בחומשין ואינן שומעין מפי הש"ץ הקורא בספר תורת ה'... ואם אין שומע מפי הש"ץ מלה במלה לא יצא ידי חובתו, ואם כן הקורא בחומש ואוטם אזנו משמוע תורה שבכתב מפי הש"ץ אפילו מלה ואות אחת לא יצא ידי חובת הקריאה כלל, ומה גם אם קולם ברמה נשמע לאחרים או הם חוטאים ומחטיאים, שהם מונעין ומבלבלים אחרים לשמוע הקריאה מפי הש"ץ, וגדולה מזה דאי ליכא תשעה השותקין ושומעין מפי הש"ץ הקריאה מלה במלה לא יצא ולא מקרי ציבור ועשרה כלל וכאילו לא קרא בתורה בציבור ואז גם הברכות שבירכו כל העולם הם ברכה לבטלה..." (עד כאן לשון הדרך חכמה בנתיב ו', ובנתיב יח לא כתב אלא להימנע מקריאת שמו"ת בעת חזרת הש"ץ, ואת סיום דבריו בנתיב ו' הביא גם בספרו דברי חכמים ח"ב, הנקרא מקור חכמה, על או"ח סי' קמו, ושם בדברי חכמים התיר בפירוש כשקורא בין גברא לגברא). מכיון שהדרך חכמה לא העיר כלום לגבי קריאה בין גברא לגברא, לכן נראה שכוונת המקו"ח היא כך: "ולקרות שמו"ת - צ"ל: בין גברא לגברא מותר, וראה) מש"כ בלחם חמודות ובסדר היום ובמטה משה שצריך להיזהר מאוד מטעות ובלבול (עד כאן בענין 'בין גברא לגברא'), ובספר דרך חיים נתיב ו' סעיף ח' ונתיב י"ח ס"י אסר לקרות שמו"ת בעת קריאת התורה (אף שקורא מילה במילה עם הש"ץ)". שו"ר שבחזו"ע (שבת ח"א עמ' שי) ביאר שהמקור חיים סבר שהיתרו

כמה אחרונים אף כתבו שמומלץ לקרוא בלחש עם בעל הקורא (אף אם כבר השלים לקרוא 'שנים מקרא'), שהרי ע"י כך יכוון לבו טוב יותר לקריאת הש"ץ, ונראה שכך הכריע במשנ"ב (מטה משה סי' רנ; שלחן עצי שיטים סי' ו סו"ס ה; בדברי חמודות ברכות פ"א אות לט הביא שכך מנהג העולם, כדי שוודאי יצאו ידי חובת הקריאה, שהרי בקריאה בפיו יוצא אף אם לא כיוון לבו, וגם משום שקריאה חשובה משמיעה; בשעה"צ קמו יז כתב שכך דעת הלבוש רפה ה, וצ"ע^כ), וכך נראה שנקט לעיקר במשנ"ב רפה, ס"ק יד, ובמשנ"ב קמו ס"ק טו^כ). ראה גם קיצור ההלכות למקור חיים^כ). נראה לענ"ד שכך יש להסיק גם מדברי שו"ת הרדב"ז ח"ח סי' פא, ומשמע קצת מדבריו שכך היה המנהג, וטעמו משום שיש ענין לבטא בשפתיים ולשתף את כל האיברים בקריאה, וגם ע"ז יוכלו לתקן את הש"ץ אם יטעה. בארחות רבנו ח"א מהד' ישנה עמ' כג הביא שהסטיפלר נהג לקרוא בלחש עם הש"ץ ולצאת בזה י"ח

של השו"ע לקרוא שמו"ת בזמן הקריאה מוסב על קריאה בין גברא לגברא, ולכן כתב המקו"ח שכן עשה מהר"ם. לענ"ד קשה מאוד לומר כך בדעת השו"ע, שהרי מדבריו בב"י מתבאר שלא לזה כוונתו, ולכן קשה מאוד לומר שכך הבין המקו"ח בדעת השו"ע. אמנם שו"ר שבהגהות (שמחברם אינו ידוע) על ספר מנהגים לר' אייזיק טירנא (שחרית של שבת, אות מא, מהד' מ"י עמ' כג, והגר"ע יוסף הביאו) אכן כתב כך במפורש: "טוב להשלים פרשיותיו עם הציבור בין גברא לגברא אם יוכל, וכ"כ האו"ז שכן ראה מר"י החסיד רבו ומרבו הר"א אברהם. וסמ"ק התיר להשלים אפילו בשעת קריאת התורה... והגה"מ פליג". לדבריו, דברי הסמ"ק אינם כדברי האו"ז, והדברים מחודשים ביותר. עוד מצאתי שגם בעולת תמיד (סי' קמו סק"ט) הבין שר"י החסיד קרא בין גברא לגברא, אך כבר כתב עליו במאמר מרדכי שדבריו תמוהים, ושנפלה לפניו טעות דפוס בדברי השו"ע.

כא). ולהלן בהערה עסקנו בדעת הלבוש, וכתבנו שלכאורה אין ראייה מדבריו, ואף לפי הבנת שעה"צ הלבוש רק סובר שהדבר 'מותר' אך לא ש'כדאי' לעשות כך, וצ"ע.

כב). ובשו"ת משנת יוסף (לגר"י ליברמן, ח"ו סי' פב אות א) דייק מלשון המשנ"ב שראוי לעשות כמטה משה, כדי שיכון טוב יותר לקריאת הש"ץ, אך כל זה רק מצד דיני הקריאה, אולם מצד דיני שמו"ת לכתחילה לא כדאי שיצא בזה ידי חובת 'אחד מקרא' (אלא יקרא שמו"ת לפני או אחרי קריאת הש"ץ). המשנ"ב אמנם סובר ש'ניתן' לצאת בזה י"ח 'אחד מקרא' אך אינו סובר שזה 'ראוי' לכתחילה. בבירור הלכה (לרב זילבר, או"ח ח"ב סי' קמו) כתב שהמשנ"ב איננו מכריע כמטה משה (ולא הבנתי מגין הסיק כך, לבד מראיתו מהמשנ"ב רפד ס"ק יא, עי"ש).

כג). במקור חיים (לבעל החוות יאיר, סי' קמו, ב, בחלק קיצור ההלכות ד"ה "מ"ש תהר"י") כתב: "מ"ש תהר"י היתר רב ששת (שהיה גורס בשעת קריאת התורה) מפני שהיה סגי נהור ופטור מקריאת ס"ת משום 'דברים שבעל פה וכו' (אי אתה רשאי לאומרם בכתב), וכן להיפך (דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה), לא נהירא, דאדרבא - יש קפידא טפי לדידיה בשמיעה. ואני כחרש לא אשמע נהגתי לעבור שמו"ת מטעם זה, דא"א לי לשמוע להבין חיתוך מלות קול הקורא". נראה שכוונת המקו"ח לומר שכיון שהוא עצמו היה כבד שמיעה ולא שמע היטב את קול הקורא לכן נהג לומר שמו"ת בזמן הקריאה בציבור, כדי שלא יהיה זה בגדר 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה'. אמנם ניתן להסביר אחרת את דבריו ואכמ"ל.

אחד מקרא). אמנם יש שסברו שאין לקרוא שמו"ת במהלך הקריאה, אף אם קורא מילה במילה עם הש"ץ (תורת שבת רפה, סק"ו; וכן נראה לענ"ד שסבר החיד"א בלדוד אמתח, כג) וגם השל"ה והגר"א התנגדו לכך (של"ה מסכת שבת שם, והוסיף ש'עם הציבור' אין כוונתו לקרוא עם הש"ץ אלא הכוונה שיכול לקרוא במשך כל השבוע, וכן כתב במסכת תמיד שם והביא אח"כ את לשון השו"ע; ביוסף אומץ לר' יוסף יוזפא האן סי' תקנט כתב לקרוא שמו"ת ביום שיש, ואח"כ כתב שלא יקרא עם הש"ץ "דאז צריך לשתוק מבלי קריאה, ובקל יחשוב מחשבות חוץ בקריאת פסוק אחד או מלה אחת לפחות ואינו יוצא בה ידי קריאה", ולענ"ד נראה יותר שכוונתו כשל"ה, אלא שהוא הוסיף שלא יכול האדם לסמוך על שמיעתו בלבד, מכיוון שהוא יפסיד מילה אחת לפחות; מעשה רב אות קלא; נראה שכך גם דעת רי"ל פוחביצר בספרו דעת חכמה נתיב ו' סעיף ח'; ראה פסקי תשובות קמו הערה 17 שכן נהגו המגיד מקוונץ והחזו"א ו"הרבה מגדולי הדורות"; אולי זו גם דעת הגר"מ פרידמן במעורר ישנים אות קח; בשערי אפרים שער ד' סי"ב משמע שכשמוציא בפיו יוצא אף ידי חובת המדקדקים הנזכרת בשו"ע, ומ"מ כתב אח"כ שיותר נכון לשתוק בשעת הקריאה, ומסתבר שכוונתו בכך היא כדי לחשוש לדעת המקובלים).

הסבר אחר בהבנת המקורות: ניתוח המקורות שהובא לעיל הוא על פי שיטת המשנ"ב (והבאנו שכן משמע במגן גבורים ושערי אפרים, ולענ"ד נראה שכך סבר גם בשלחן עצי שיטים לבעל מרכבת המשנה⁷²). אולם לענ"ד ייתכן להציע ביאור שונה בדברי הראשונים:

רוב הראשונים כתבו שניתן לקרוא שמו"ת במהלך קריאת התורה, ולעומתם המהר"ם סבר שיש לשתוק בשעת הקריאה. המשנה ברורה הבין שמחלוקתם היא במקרה בו קוראים שמו"ת במקום אחר מזה שקורא הש"ץ, אולם לענ"ד ניתן להבין שמדובר בקריאה מילה במילה עם הש"ץ:

"וראיתי את מורי הרב רבינו יהודה החסיד, ואת מורי הרב רבינו אברהם זצ"ל בן הרב ר' משה זצ"ל, שהיו קוראים שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריאת שליח ציבור את ספר תורה, ואומר אני כי זה מותר לכו"ע הואיל ובאותו ענין קא עסיק" (או"ז ח"א הל' ק"ש סי' יא, והובאו דבריו במרדכי ברכות יט, ובהגה"מ תפילה יב, ז, ובהגהות)

כד). שהרי כתב (בסי' ו' סו"ס ה', זר זהב ריט) שטוב לקרוא בלחש עם הש"ץ, וכתב שזה "דלא כיש אוסרים אפילו לסייע לחזן מתוך החומש - מ"א סק"ה". המג"א שם (קמו, סק"ה) הביא את דברי השל"ה, ומכאן שהשלחן עצי שיטים סבר כמשנ"ב, שהרי לפי הפירוש שלנו הדבר מנוגד לא רק לשיטת השל"ה אלא גם לשיטת המהר"ם.

אשר"י ברכות פ"א סי' ז, ובאגודה ברכות סי' יח, ובתרוה"ד שו"ת סי' כד; סמ"ק סי' קנה, והביאוהו בכלבו סי' כ' ובארחות חיים הל' קריאת ס"ת אות לג).

המילים "בשעת קריאת ספר תורה" נוטות מעט לפירוש המשנ"ב (שהרי לפי פירושנו היה עדיף לומר "שהיו קוראים... עם שליח ציבור"), אך המילים "באותו ענין קא עסיק" נוטות מעט לפירושנו (שהרי אם קורא במקום אחר בפרשה הוא בפשטות עדיין פורש מן הציבור). בכל מקרה אין ראיה חותכת מלשון האו"ז (לענ"ד אין ראיה ממה שכתב 'שהיו קוראים שנים מקרא ואחד תרגום' ולא כתב 'שהיו קוראים אחד מקרא', שהרי כוונתו שקראו 'אחד מקרא' כדי להשלים בזה את קיום מצוות 'שנים מקרא ואחד תרגום'. אמנם שו"ר בדברי חמודות ברכות פ"א אות לה שמוכח שהבין שכוונת האו"ז היא לקריאת 'תרגום' ממש). לעומת זאת מלשון תלמידי המהר"ם נראה שאכן יש הוכחה ברורה יותר:

"באור זרוע כתב... הואיל ובאותו ענין קא עסיק, עד כאן. אמנם אני ראיתי את מורי רבינו (=המהר"ם מרוטנבורג) שלעולם כשחזר הפרשה בעת ההיא ששותק בזמן שהשליח ציבור קורא ואזניו אל ספר התורה עד בין גברא לגברא, וכן מצאתי שכתבו תלמידיו מפיו שאסור לחזור הפרשה או ללמוד שום דבר בשעה שקוראים הפרשה... (הגה"מ תפילה יב, ז).

מהר"ם היה "שותק... ואזניו אל ספר התורה" במקום לנצל את הזמן ולקרוא מילה במילה עם הש"ץ, ומכך נראה שלדעתו יש לשתוק לחלוטין בשעת הקריאה^{כה}.

ההגה"מ מביא בשם תלמידי המהר"ם ש"אסור לחזור הפרשה או ללמוד שום דבר בשעה שקוראים הפרשה", ואכן כך מובא אצל תלמיד המהר"ם בתשב"ץ קטן (סי' קפג):

"ואומר (=המהר"ם) שאסור לחזור הסדר או ללמוד שום דבר בשעה שהחזן קורא הסדר, ומביא ראיה מאותו פסוק עצמו דנחמיה 'וכפתחו עמדם כל העם' (נחמיה ח, ה) שהוא לשון שתיקה...".

כה). ניתן לדחות ולומר שמהר"ם קרא שמו"ת 'בין גברא לגברא', ולכן כשהתחיל הש"ץ לקרוא כבר היה המהר"ם במקום אחר בפרשה, ולכן לא הצטרף לקרוא מילה במילה עם הש"ץ, משום שלא רצה לקרות שמו"ת למפרע.

אילו המהר"ם היה מתיר לקרוא מילה במילה עם הש"ץ היו תלמידיו מציינים זאת. לפיכך, נראה שהמהר"ם אסר כל דיבור שהוא, שהרי לדעתו יש חובה להיות ב"שתיקה" בשעת הקריאה, כפי שמוכח מהפסוק בספר עזרא.

לפי ביאורנו מהר"ם אסר לקרוא שמו"ת עם הש"ץ, אף אם הוא קורא עמו מילה במילה, ולעומתו שאר הראשונים התירו זאת (ויתכן שהתירו זאת אף כשלא קורא עמו מילה במילה, והבאנו לעיל שכך הבין בלחם חמודות, ולהלן נביא שכך הבין גם התורת שבת, ושו"ר שכן נקט גם בלבוש קמו, ג, ובערוה"ש רפה, יג, אך יש בזה פנים לכאן ולכאן, ולהלן נביא שתרוה"ד, הרדב"ז, המטה משה והמטה יהודה הבינו כנראה שהא"ז דיבר על מצב בו האדם קורא מילה במילה עם הש"ץ. עוד ראה בשבלי הלקט סו"ס לט שהביא בשם רבו שאין לעיין בספר בשעת הקריאה כיון שישים לבו לספר ולא ישמע את הקריאה, ולפי טעמו ייתכן שרבו לא יתנגד לקריאת שמו"ת מילה במילה עם הש"ץ. לפי דרכנו, זוהי שיטה שלישית, הממצעת בין שיטת הראשונים לשיטת המהר"ם). הבית יוסף (סי' קמו) הביא את שתי הדעות ופסק כרוב הראשונים, אך לאחר מכן הוסיף בבדק הבית שראוי למדקדק לשתוק בשעת הקריאה, ובשו"ע (קמו, ב) כתב "ולקרות שמו"ת בשעת קריאת התורה שרי... והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק בדבריו לכוון דעתו ולשמעם מפי הקורא". מדוע השו"ע לא מוסיף וכותב שניתן לקרוא מילה במילה עם הש"ץ? לפי הסברנו הסיבה לכך פשוטה: אכן לדעת השו"ע על ה'מדקדק' להימנע אף מכך (לפי דרכנו יוצא שיתכן שהשו"ע איננו מתיר, אף לא מעיקר הדין, כאשר האדם קורא במקום אחר מהש"ץ. לפי"ז מה שכתב בספר עמודי שי עמ' נא-נב, שכמה אחרונים חלקו על השו"ע איננו נכון).

לפי דרכנו יוצא שהאחרונים שכתבו שטוב לקרוא בלחש עם הש"ץ מילה במילה (מטה משה וכו') נקטו כ'עיקר הדין' שבשו"ע, ולא נקטו כשיטה שהביא השו"ע בסיום דבריו ש'המדקדק במעשיו' ישתוק, שהרי לדעתם ראוי למדקדקים לקרוא עם הש"ץ. לפי דרכנו, השל"ה והגר"א לא חלקו על השו"ע, אלא נהגו כשיטה השניה שהביא השו"ע ל'מדקדק במעשיו'.

(כו). בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק מז, סעיף יא) כתב שאין לקרוא שמו"ת בשעת הקריאה, משום שהשו"ע כתב שראוי למדקדק בדבריו לשתוק, וכן פסקו כמה אחרונים, ומכל מקום הוסיף האול"צ וכתב שיכול לקרוא בלחש עם הש"ץ, ע"פ דברי המשנ"ב. אמנם לפי מהלכנו נראה שיש להחמיר בדבר, שהרי הדעה השניה בשו"ע והשל"ה והגר"א נקטו שראוי לשתוק לגמרי, ולא לקרוא בלחש עם הש"ץ.

לבד מהראיות מלשון תלמידי המהר"ם ומלשון השו"ע, יש עוד כמה ראיות לדרכנו:

א. לפי דרכו של המשנ"ב אין בעיה לקרוא מילה במילה עם הש"ץ, שהרי בזה כל הראשונים מודים שמותר. אולם, לכאורה יש לתמוה על כך, שהרי בסי' קמא הביא הבית יוסף (קמא, ב, ד"ה 'ומתוך') את דברי הזוה"ק (ויקהל, ח"ב רו, ע"א), לפיהם יש לשותק לגמרי בעת הקריאה: "אסור לקרוא בספר התורה אלא אחד לבדו, וכולם מקשיבים ושותקים כדי שישמעו הדברים מפיו, כאילו קבלוה באותה שעה מהר סיני". הב"י שם חשש לדברי הזוהר, אע"פ שהם נגד דברי הפוסקים, כיון שדברי הפוסקים אינם מפורשים בתלמוד. מדוע כאן לא חשש הב"י לדעת הזוהר^(כז)? לפי ביאורנו הקושיא מתורצת, שהרי השו"ע אכן פסק שהמדקדק ישתוק לחלוטין בשעת הקריאה (ועדיין צ"ע למה לא כתב שראוי להחמיר בזה לכל אדם. גם צ"ע למה רק בבדק הבית נתעורר לחשוש לשיטת הזוהר ולא הזכיר את דבריו כבר בב"י? ואולי מוכרחים אנו לדחוק ולומר שדברי הזוהר נשמטו מזכרוננו ורק אחר כך זכרם והוסיפם בבדק הבית^(כח)).

כז). אמנם בדרכי משה שם אות ב' ביאר שלפי הזוהר אין בעיה אם קורא בלחש (ואף הב"י עצמו כתב שם שייתכן שלפי הזוהר אין בעיה אם מוציא בשפתו מבלי להשמיע לאזניו), וכמו כן כתב בדרכי משה שלא דוחים את דברי הפוסקים מפני דברי הזוהר, אולם עדיין צ"ע מדוע הב"י בסי' קמו (והמשנ"ב) לא חשש להבנתו שלו (בסי' קמא) בדעת הזוהר. ניתן אולי לדחוק ולומר שדברי הזוהר אמורים רק בציבור השומע את הקריאה, אולם מי שבוחר ללמוד בשעת הקריאה ומתנתק מהציבור (ואין עליו חובה לשמוע את הקריאה, כיון שיש עשרה מבלעדי ששומעים את הש"ץ) אין עליו חובה לשתוק אף לדעת הזוהר. אולם, אף אם נדחוק כך בשיטת הזוהר לא נימלט מהקושי, שהרי המשנ"ב כתב שאם קורא מילה במילה עם הש"ץ בזה ודאי הדבר מותר. מסתבר שהטעם לכך הוא מפני שבכך הוא לא מתנתק מהציבור. לפי"ז ודאי שדברי הזוהר מנוגדים לכך [זאת ועוד, בתרוה"ד (שו"ת, סי' כד) כתב שהאו"ז והראשונים התירו לקרוא שמו"ת בזמן הקריאה אף אם אין עשרה ששומעים לש"ץ (וכן נקטו רוב ככל האחרונים, כפי שנביא להלן) ולפי"ז הקורא שמו"ת לא התנתק מהציבור, שהרי הוא עצמו נמנה בין ה'מנין' השומעים את הקריאה. לכך קשה כיצד פסק הב"י בסי' קמו שמעיקר הדין יש להקל כשיטת האו"ז, והרי דבריהם הם בניגוד לזוה"ק].

כח). נפרט קצת: בסימן קמו הביא הב"י את דברי הראשונים ואח"כ את דברי המהר"ם, ופסק כרוב הראשונים. אח"כ הוסיף הב"י בבדק הבית: "ומכל מקום נכון לכוון לאדם דעתו בכל הפרשיות ולשמעם משליח ציבור" (ולא כתב מנין הסיק כך), ועל פי זה הוסיף כך גם בשו"ע (בסי' רפה לא הביא הב"י את החומרא הזו, ויש שביארו שהשו"ע סמך על דבריו בסי' קמו, ואולי זו כוונת הגהת הרמ"א שם, וביחוד"ד ח"ב סי' לו נראה שסבר שבסי' רפה סתם השו"ע כשיטה שהיא מעיקר הדין, אך לענ"ד אולי אפשר להסביר בדרך אחרת שהשו"ע לא הספיק להוסיף בסי' רפה את החומרא הזאת. שו"ר בעולת שבתסי' רפה שנדחק מאוד ופירש שבסי' רפה עסק השו"ע במי שקורא בין גברא לגברא או במי שקורא מתוך

ב. בתרוה"ד (שו"ת, סי' כד) כתב שהאו"ז והראשונים התירו לקרוא שמו"ת בזמן הקריאה אף אם אין עשרה שומעים לש"ץ (ובצביון העמודים על הסמ"ק סי' קנה אות פד דייק כך מלשון האו"ז, ובמגן גיבורים אלף המגן קמו, סק"ו כתב כתרוה"ד, וכן בכנסת הגדולה הגהות ב"י אות ב', ובמג"א סק"ה ובבאר היטב סק"ד, וכן בלדוד אמת לחיד"א ח, כג, וכן בשלחן עצי שיטים סי' ו סו"ס ה). בביאו"ה (קמו, ד"ה 'ולקרות שנים') תמה על תרוה"ד מכמה טעמים, ואכן הדבר לא מסתבר כלל. אולם לפי דברינו ניתן להסביר זאת כך: היתרו של האו"ז אינו חל כאשר האדם קורא במקום אחר מהמקום בו עומד הש"ץ, שבוה באמת ודאי שיש צורך בעשרה השומעים את הש"ץ, אלא היתר זה נועד למקרה בו האדם קורא מילה במילה עם הש"ץ, ולכן מובן מדוע הדבר אפשרי אף כשאין עשרה השומעים את הש"ץ^ט. המהר"ם חלק על האו"ז, ולפי דברינו מחלוקתם היא כשקורא מילה במילה עם הש"ץ.

ס"ת קטן). שמא ניתן לומר שההוספה בבדק הבית לא באה כדי לחשוש לשיטת המהר"ם אלא כדי לחשוש לשיטת הוזהר, שהרי את דברי המהר"ם הכיר כבר כשכתב את הבית יוסף, ולכן מסתבר יותר שהתיקון בבדק הבית הוא ע"פ ענין שנתחדש לו, והם דברי הוזה"ק שצוטטו בבית יוסף סי' קמא, אך אולי נשמטו מזכרוננו כשכתב בתחילה את סימן קמו. אמנם, דחוק מאוד לומר כך, שהרי את דברי הוזה"ק ציטט הב"י חמישה סימנים בלבד לפני כן, ושם הוא כתב שמצא אותם בעצמו, עי"ש [ת"ח גדול אמר לי בדרך הילוכו, מבלי לעיין בסוגיא, שייתכן שבסי' קמו הבי' אינו מביא את דברי הוזהר כיון שהם נגד דברי הראשונים, ובניגוד לסי' קמא הרי שבסי' קמו דברי הראשונים נשענים על הבנתם בדברי הגמ' ברכות ח, ע"א שרב ששת מהדר אפי וכו'. אמנם לענ"ד אינני מבין היכן בסוגיא בברכות שם יש ראייה שלכו"ע ניתן לקרוא שמו"ת, וראה או"ז ח"א הל' ק"ש סי' יא, ועוד. אגב אעיר למה שחידש לי מו"ח הגאון הרב מרדכי רבינוביץ שליט"א, בעל צפה הצפית וש"ס, שברמב"ם הל' תפילה יב, א נקט לשון מיוחדת וכתב שתקנת הקריאה בתורה היא "כדי שלא ישהו שלשה ימים בלי שמיעת (!) תורה", וציין מו"ח לדברי המהר"י ענגיל בציונים לתורה סי' ט' שדן האם המצוה היא השמיעה או שמא הקריאה, וכמדומני כוונת מו"ח היתה לדייק מדברי הרמב"ם שאכן אין התקנה 'לקרוא' אלא 'לשמוע', ולפי"ז ביאר מדוע כתב הרמב"ם בהלכה ט' שבזמן הקריאה "הכל שותקין ושומעין ומשמיעין לבם למה שהוא קורא, שנאמר 'ואזני כל העם אל ספר התורה'...", ולכן פסק שם הרמב"ם שרק מי ש'תורתו אומנותו' יכול ללמוד בזמן הקריאה, ולא נקט כבה"ג שכשיש עשרה הדבר מותר, שהרי לשיטת הרמב"ם עליו 'לשמוע' את הקריאה בתשומת לב].

כט). נעיר שבצביון העמודים שם כתב שמכיון שתרוה"ד עסק שם במצב בו הציבור קראו שירת הים ללא הש"ץ, מוכח שתרוה"ד סבר שאף כשאינו קורא מילה במילה עם הש"ץ הדבר מותר, ואע"פ שאין עשרה, ודלא כשיטת האו"ז. אמנם, לענ"ד לא נראה כך, שהרי קריאת הציבור שם היתה ביחד עם הש"ץ שקרא בלחש, ואכמ"ל.

ג. השל"ה הקדוש כתב (מסכת תמיד, ענין ספר תורה וענין בית הכנסת, אות עב): "אותם שמספרים בשעת הקריאה (נראה שכוונתו למשוחחים בדברים בטלים) אוי להם ולנפשותם, והזהר (ח"ב רז, ע"א) האריך מאוד בענשם, ועל כן הנשאים ישמעו וייראו ויהיו עינם ולבם אל קריאת החזן לשמוע כל מילה ומילה מה שקורא בספר תורה. וכבר כתבתי לעיל במסכת שבת שהפרשה יעבור שמו"ת מערב שבת ובשעת הקריאה ישמע להש"ץ (של"ה, מסכת שבת, נר מצוה, אות יג): "מוכח בספרי המקובלים לקרוא שמו"ת בערב שבת... ובשעת קריאת התורה בציבור אזניו יהיו לס"ת לשמוע הש"ץ קורא מהתורה, והוא ישתוק, רק ישמע ויתכוון. ומה שאמרו 'ישלים עם הציבור' לא שיקרא עם... הש"ץ אלא... כל זמן שהסדרה זאת היא עם הציבור דהיינו מיום ראשון..."). וכן הוא מנהג הספרדים שאינם מביאים שום חומש לביהכ"נ וכולם יושבים ושותקים ושומעים להש"ץ, וישר בעיני מיד אח"כ מביא השל"ה את דברי הב"י: "ולקרות שמו"ת בשעת קריאת התורה שרי... והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק בדבריו לכיון דעתו לשמעם מפי הקורא, כל זה מבואר בבית יוסף". תמוה שהשל"ה בתחילת דבריו מתנגד לקריאה עם הציבור מילה במילה, אך למרות זאת הוא מביא מיד את דברי השו"ע שמתיר מעיקר הדין אף כשלא קורא באותו מקום שהש"ץ עומד בו? לפיכך נראה שהשל"ה הבין שדברי הב"י לגבי "המדקדק בדבריו" אמורים אף לגבי מי שקורא מילה במילה עם הש"ץ (וכפירושנו בדברי המהר"ם והשו"ע), ולכן השל"ה הביאם, שהרי יש בהם סיוע לשיטתו שלא ראוי לעשות כך.

ד. בשו"ת הרדב"ז (ח"ה, סי' פא) כתב שאין למנוע את האנשים שבזמן קריאת התורה אוחזים בחומשים וקוראים מהם "ובלבד שלא יגביה קולו, אלא קורא עם הש"ץ מילה במילה". מדבריו יוצא שאם אין הם קוראים 'מילה במילה עם הש"ץ' יש למונעם. לכאורה, פסיקה זו תמוהה במקצת: הרי אותם אנשים יכולים לסמוך על הדעה העיקרית שבשו"ע, דעה הנסמכת על רוב מנין ובנין של הראשונים, ואם כן כיצד ניתן למונעם מכך? (ודווקא לומר שבגלל דברי הזהר פסק הרדב"ז כנגד רוב הראשונים). לדברינו ניחא, שהרי הרדב"ז הבין כנראה שהראשונים לא התירו אלא כאשר קורא מילה במילה עם הש"ץ.

ה. במטה יהודה סי' קמו (סק"ז) כתב על היתרו של השו"ע שם "משמע (מלשון השו"ע) דהיתר זה הוא מוסכם... והכי קיימא לן, וכן נוהגים רוב המדקדקים, ודלא כפרי חדש שחלק על זה...". הדבר תמוה: כיצד ייתכן ש"רוב המדקדקים" נהגו

לקרוא שמו"ת במקום אחר מהמקום בו עומד הש"ץ, מבלי לשמוע את קריאת התורה^ל?! לפי ביאורנו הדבר מובן יותר: דברי השו"ע אמורים במי שקורא מילה במילה עם הש"ץ, והמדקדקים נהגו כך, כפי שמצאנו באחרונים שכך היה המנהג (מטה משה, רדב"ז, דברי חמודות) ושכך ראוי לעשות כדי לכוון דעתו עם הש"ץ (מטה משה), וכדי שיצא ידי חובה גם אם יסיח דעתו (דברי חמודות), וכדי שיוציא בשפתיו (רדב"ז).

ו. במטה משה הביא את דברי האו"ז והראשונים, ואח"כ הביא את דברי צרור המור שהקוראים בחומשים בקול רם אינם עושים כהוגן, ואח"כ כתב המטה משה שראוי לקרוא מתוך החומש בשקט, כדי שיכוון לקריאת הש"ץ. בסוף דבריו הוא עוסק בוודאי במקרה בו קורא מילה במילה עם הש"ץ, ומכאן משמע שבזה גם עסקו האו"ז והראשונים אותם הביא לפני כן, שהרי מדבריו משמע שמדובר באותו מצב. עוד יש להוכיח כן מדבריו בדרך נוספת: לפי המשנ"ב מה שכתב המטה משה לקרוא מילה במילה עם הש"ץ הוא לכו"ע, ואף מהר"ם מודה לכך. אולם המעיין במטה משה רואה שהוא כלל לא מביא את דברי המהר"ם. לפי המשנ"ב ראוי היה לו ל'מטה משה' להביא את מהר"ם ולכתוב שגם מהר"ם מודה כשקורא מילה במילה עם הש"ץ ולכן כך ראוי לנהוג כדי לכוון לקריאת הש"ץ.

ז. החיד"א (לדוד אמת ח, כג) כתב: "לקרות הפרשה שמו"ת בשעת קריאת התורה שרי, אפילו ליכא עשרה דצייתי. וטוב להחמיר, דיש שאינם מתירים אלא בין גברא לגברא ויש מי שחוכך גם בזה ויש מי שמתיר למי שתורתו אומנותו אף לדידן... ולכן יראה להחמיר ויזהר לקרות קודם שמו"ת ואם נאנס יקרא אחרי התפילה, ומה גם דנראה שעל דרך האמת עיקר קריאתם ביום השישי" (ובאותו כד כתב: "נכון לשמוע קריאת ס"ת מתוך החומש לכוון היטב, ולא יקרא הפרשה בעל פה, אלא שומע מהש"ץ ושותק"). מדבריו עולה שבגלל המחלוקות בראשונים לכן יקרא שמו"ת לפני הקריאה, ולפי המשנ"ב צ"ע מדוע החיד"א לא הציע שיקרא בשקט מילה במילה עם הקורא (ואין לתרץ שהתנגדותו לכך היא בגלל דברי הזוהר והשל"ה, שהרי מלשונו של החיד"א נראה אחרת).

ל). ביחוד דעת (ח"ב סי' לו) ביאר כנראה שכיון שכך עיקר הדין בשו"ע, כשיטת רוב הפוסקים, לכן נקטו כך המדקדקים. לענ"ד קשה כיצד המדקדקים לא חששו לפסק השו"ע ש'המדקדק במעשיו' ישתוק.

ה. כתב הב"י בסי' קמו: "כתוב בשבלי הלקט (סי' לט): מצאתי כתוב בשם רבנו שמחה: האידנא אמאי נהוג לקרות ולעיין בספרים בעוד שהם קורים? ויש לומר דדוקא לספר אסור, כדי שלא יהיו נטרדים בעוד שהם קורים, אבל לקרות בלחש שפיר דמי. מיהו תימא לרבי, שגם הוא מצווה לשמוע קריאת התורה... ואם יקרא בספר לא יוכל להבין מה שקוראים, הלכך נראה דאסור, עד כאן לשונו". לפי טעמו של שבלי הלקט מסתבר מאוד שאסור גם לקרוא שמו"ת כאשר האדם קורא במקום אחר מהש"ץ, ולפי"ז תמוה מדוע הבית יוסף לא הביאו בסי' קמו כסיוע לשיטת המהר"ם. אמנם לפי שיטתנו הדבר מובן, שהרי המהר"ם התנגד אף לקריאה מילה במילה עם הש"ץ, ואם כן דברי שבלי הלקט אינם כשיטת המהר"ם.

ט. בתורת שבת (רפה, סק"ו) ביאר את טעמן של שתי השיטות בשו"ע (סי' קמו) וכתב "דהמתירים סברו דזיל בתר טעמא, דלמה תיקנו קריאת התורה, כדי שלא יהיו ישראל ג' ימים בלא תורה... ואם כן אם מקרא שמו"ת לעצמו או עוסק בדברי תורה הרי מתקיים על ידו תקנת משה ועזרא. והחולקים סברו דתקנתם (של משרע"ה ועזרא) היה שלא יעברו שלשה ימים מלשמוע התורה מספר כשר שנכתב על הקלף^(א). והנה בודאי בדיעבד יצא אבל לכתחילה אין ספק שצריך לשמוע התורה מספר כשר ולא לקרות מתוך החומשים עם הקורא בתורה^(ב), שהרי הרמב"ם ושאר הראשונים והשו"ע כאן כתבו דאף שהשלים התורה בציבור צריך לקרות שמו"ת. ולמה לא תהיה השמיעה מס"ת כשר גדולה מראיה ודיבור בספר פסול שנדפס דהוי כקורא על פה כמו שכתבתי בסי' הקודם סק"א... שהרי פסקינן 'שומע כעונה'... ועוד למה לן לפסוק נגד הזוהר הביאו הב"י בסימן קמ"א... וכן נאמר בסוטה 'וכפתחו עמדם כל העם ואין עמידה אלא שתיה'... ולמה יפטור את עצמו מלשמוע קריאת התורה דזה שקורא בעצמו אי אפשר לכוון לקריאת התורה

לא). כמדומה לי שעד כאן ביאר התורת שבת את שתי השיטות שבשו"ע, ומכאן ואילך הוא פורס את שיטתו שלו.

לב). נראה שכוונתו היא אף אם קורא מילה במילה עם הש"ץ. בהמשך הביא ראיה משבלי הלקט, שכתב שמי שקורא בספר לא ישים לב לקריאת התורה, ודברי שבלי הלקט נאמרו במי שלומד תורה בענינים אחרים, ואין מדבריו ראיה אלא רק לענין מי שקורא שמו"ת במקום אחר מהמקום בו עומד הש"ץ. לפיכך נראה שהתורת שבת מביא שלש ראיות (מהרמב"ם, מהזוהר, ומהגמ' בסוטה) לכך שלא ניתן לקרוא מילה במילה עם הש"ץ, וראייתו הרביעית (משבלי הלקט) היא אכן רק לגבי מי שקורא במקום אחר מהמקום בו קורא הש"ץ.

מס"ת, וכ"כ הב"י בסי' הנ"ל בשם הש"ל (ב"י סי' קמו ד"ה 'כתוב בשבלי הלקט') שאם יקרא בספר לא יכול להבין מה שקוראים... והביא התורת שבתא דברי המג"א בשם מטה משה, שכדאי לקרוא בלחש עם הש"ץ, ודחה התורת שבת את דבריו באורך וסיכום: "ולפי זה אין ספק דלכתחילה אסור לקרות בלחש עם החזן מחומש נדפס שאיננו כשר". הרי שנקט שהמתירים התירו אף אם לא קורא באותו מקום שעומד הש"ץ, ונראה קצת מדבריו שהאוסרים אסרו אף אם קורא מילה במילה עם הש"ץ.

י. עוד שתי ראיות הובאו בהערה כאן^{לג}.

נסכם את הדברים שראינו עד כה: יש שהתנגדו לקריאת שמו"ת מילה במילה עם הש"ץ (של"ה, גר"א, מהר"ח הכהן תלמיד מהרח"ו ע"פ דברי הזוהר, תורת שבת, ונראה שכך סברו החיד"א ורי"ל פוחביצר. בשערי אפרים כתב שיותר נכון לשתוק, ובפסקי תשובות הביא שכן נהגו לשתוק המגיד מקוניץ והחזו"א ו"הרבה מגדולי הדורות". אנו הצענו לחדש שאף המהר"ם מרוטנבורג התנגד לכך ושהשו"ע כתב ש'ראוי למדקדק בדבריו' לחשוש לכך). המשנ"ב לא חשש לשיטת המתנגדים (וכדבריו פסקו האול"צ והגרע"י). יש מהאחרונים שכתבו שאף מוטב לנהוג כך ולקרוא עם הש"ץ, אף אם כבר קרא שמו"ת (מטה משה, שלחן עצי שיטים, ובדברי חמודות הביא שכן מנהג העולם, ולענ"ד כך נראה שנקט לעיקר במשנ"ב, ולענ"ד נראה כך מהרדב"ז).

חשוב להעיר כי ברור מלשון האחרונים שהתנגדו לקריאה בלחש עם הש"ץ שטעמם איננו מפני שהאדם לא יוצא בזה ידי חובת שמו"ת, אלא בגלל סיבות אחרות. מעיון בפוסקים נראה שהקורא שמו"ת עם הש"ץ מילה במילה אכן יצא

(לג). נביא עוד שני ראיות, חלשות למדי: א. היתרו של השו"ע נסמך על האו"ז (שהובא בכמה ראשונים), ועל הסמ"ק, שהב"י מביאו ומוסיף שדבריו הובאו גם בכלבו. להלן נביא שמדברי הסמ"ק משמע שדבריו אמורים במי שקורא מילה במילה עם הש"ץ. אמנם, הבאנו שם שמדברי הכלבו בשמו נראה שהכלבו הבינו בצורה אחרת, ולפי הבנת הכלבו אין ראייה באיזה מקרה עסק הסמ"ק. ב. בהמשך הפרק נביא את שיטת הא"ר (ואת דברי הביאור"ה עליו). נעיר שיייתכן שהא"ר בסימן רפ"ה הבין שדברי הלבוש בסי' רפ"ה המתירים לקרוא שמו"ת בזמן הקריאה בתורה עוסקים במי שקורא מילה במילה עם הש"ץ. דברי הלבוש הם ציטוט דברי השו"ע ע"פ האו"ז, ולכן לפי"ז הא"ר יסבור שהיתרו של האו"ז הוא רק כשהאדם קורא מילה במילה עם הש"ץ, וממילא בזה חלק עליו המהר"ם [אמנם הבאנו שמדברי הלבוש בסי' קמו נראה שלדעתו האו"ז דיבר גם כשלא קורא מילה במילה עם הש"ץ].

בודאי ידי חובת 'אחד מקרא' (אולם אם רק שמע את הקריאה מהש"ץ, מבלי להוציא את המילים בשפתו, בזה נחלקו האחרונים האם יצא ידי חובה)^(ה).

עוד חשוב להעיר שרוב הפוסקים שהבאנו לעיל נקטו ש'מותר' לקרוא שמו"ת במהלך הקריאה אך לא כתבו ש'טוב' לעשות כך^(ה). גם הפוסקים שהבאנו שכתבו ש'טוב' לקרוא בלחש מילה במילה עם הש"ץ לא כתבו כך בגלל דיני שמו"ת, אלא כדי שיכוון דעתו לקריאת הש"ץ. ייתכן לדוגמא שלדעתם הקורא שמו"ת ביום

לד). הרמב"ם (תפילה יג, כה) והשו"ע (רפה, א) כתבו שהשומע קריאת התורה חייב בנוסף לקרוא שמו"ת. יש שכתבו שלפי דבריהם אף בדיעבד לא יצא ידי חובת שמו"ת ע"י שמיעת הקריאה מהש"ץ (עולת שבת רפה, א; פרישה סק"א; שיירי כנה"ג הגהות הב"י אות ג, והביא שכ"פ שו"ת מהר"י ברונא סי' קג בשם מהר"י וויל; שו"ת די השב סי' ט וכמדומני שכך גם בערוה"ש רפה, ג, ובבירור הלכה זילבר קמו אות מב הביא שכ"פ גם כה"ח סק"ב ודברי מנחם ועיקרי הד"ט), אך יש שכתבו שבדיעבד יצא (בלחם חמודות ברכות פ"א אות לט כתב שעקרונית יצא בשמיעה אך חששו שלא כיוון לבו לכל מילה ולכן פסקו שיקרא שוב, ושוב מצאתי שכע"ז כתב גם ביוסף אומץ לר' יוזפא האן סי' תקנט, ובמג"א רפה, סק"ח כתב בשם הלחם חמודות שאין לסמוך לכתחילה על השמיעה ובדיעבד יצא, וכ"פ בפרמ"ג א"א סק"ח, ובחיי"א הל' שבת כלל ז ס"ט, אך בהלכות שבת בשבת עח, ט, טען שהדברי חמודות סובר שלא יצא אף בדיעבד; בבירור הלכה זילבר קמו אות מב הביא שכ"פ גם נזר ישראל סי' סו ושלחן השבת סי' ס' ושלחן הקריאה סי' יא, ושתילי זיתים סק"י; לענ"ד מהשלחן עצי שיטים סי' ו, סעיף ז, אות ד משמע שיצא, עי"ש; בגר"ז סק"ח הביא שי"א שבדיעבד יצא וי"א שאינו יוצא והכריע שבשעת הדחק יסמוך על המקילים. ראה גם בדעת הלבוש רפה, ה, שנדון בה בהמשך הערה זו. בשו"ת בית יעקב סי' קלז נקט שלפי שיטת תר"י ניתן לשמוע מהש"ץ, ומשמע מדבריו שהוא אף לכתחילה, וראה מה שדחה דבריו בשו"ת די השב או"ח סי' ט, ולענ"ד ייתכן שכוונת הבית יעקב היא כשמוציא המילים בפיו). בלבוש רפה, ה כתב: "היה נראה לי שאם אדם קורא אחד מקרא ואחד תרגום לבדו, ואח"כ כשקוראים הפרשה בביהכ"נ יקרא עם החזן הפרשה מלה במלה - הרי זה קיים שמו"ת, אך מדברי רבנו יוסף קארו משמע שאע"פ ששומע מן הש"ץ חייב להשלים אותה שנים מקרא ואחד תרגום יתר על שמיעתו מהש"ץ, והם דברי הרמב"ם (תפילה יג, כה) ואיני יודע מהיכא נפקא". כאמור דברי ר"י קארו והרמב"ם עוסקים רק במי ששמע מהש"ץ מבלי להוציא בשפתו, ומסתבר לפיכך שבזה עסק הלבוש, וכך משמע גם מלשון הלבוש שכתב "שאע"פ ששומע מן הש"ץ, ולכן נראה שכל דברי הלבוש אינם אמורים אלא במי ששמע מהש"ץ, אך הלבוש יודה שאם הוציא בשפתו בזה לכו"ע יצא ידי חובת 'אחד מקרא'. לפי"ז מה שכתב הלבוש 'יקרא עם הש"ץ' הכוונה לקריאה בעיניים מבלי להוציא בשפתו. אמנם בפרישה (רפה, סק"א) הבין שהלבוש עסק במי שהוציא בשפתו, וכתב כנגדו הפרישה שהב"י והרמב"ם לא עסקו במי שהוציא בשפתו ובזה לכו"ע יצא. בדברי חמודות (ברכות פ"א אות לט) הבין שהלבוש עסק במי שהוציא בשפתו, ומה שהביא הלבוש ראה מהרמב"ם כוונתו היא שלפי הרמב"ם לא יצא בשמיעה, ומדבריו נלמד גם לגבי מי שהוציא בשפתו, שהרי 'שומע כעונה'. והוסיף הדברי חמודות שמה שכתב הלבוש שלדעתו היה נראה שיצא, כוונת הלבוש היא אף אם לא הוציא בשפתו (ולמרות זאת כתב הלבוש 'יקרא עם החזן' במקום

ראשון קיים את ה'מצוה מן המובחר', ומכל מקום טוב שיקרא בלחש עם בעל הקורא בשבת, כדי שיכיון דעתו.



ג. הדעות לפיהן יש לקרוא עם הש"ץ כיון שזהו 'עם הציבור'

כעת נעבור לעיין בשיטת הפוסקים שנקטו שראוי לקרוא עם הש"ץ, מילה במילה, מפני שזו היא קריאת שמו"ת 'עם הציבור' ממש. כך נקטו הפרישה

'ישמע' משום שעסק ב"מנהג העולם" שנהגו לקרוא עם החזן. מנהגם הוא כדי לוודא שיצאו אף אם לא יכוונו לבם לקריאת הש"ץ). לדעת ה'דברי חמודות' עצמו הב"י והרמב"ם מודים שמי שהוציא בשפתיו מילה במילה עם הש"ץ יצא י"ח אחד מקרא (ועקרונית יצא אף אם רק 'שמע' מבלי להוציא בשפתיו, ומה שכתבו הב"י והרמב"ם שיקרא שוב שמו"ת הוא משום החשש שמא לא כיוון לבו לקריאת הש"ץ. כע"ז ראיתי גם ביוסף אומץ לר' יוסף האן סי' תקנט). ראה גם שעה"צ קמו, יז שכתב שבלבוש רפה, ה מובא שניתן לקרוא אחד מקרא עם הש"ץ, כשקורא עמו מילה במילה, ונראה מזה ששעה"צ הבין כמו הפרישה שדדברי הלבוש עוסקים במי שמוציא בשפתיו (בהערה בהמשך המאמר נביא ששעה"צ הוא לשיטתו, ע"ש, ולפי מהלכנו שם יוצא שגם המאמר נוקט כך). ניתן להסביר את דברי שעה"צ בדרך אחרת: שעה"צ ראה שבסימן קמו הלבוש הביא שמעיקר הדין ניתן לקרוא שמו"ת בקריאת התורה והוסיף ש'הנכון' שישמע מבעל הקורא. למרות זאת בסי' רפה ה בתחילת הסעיף הלבוש כתב ש"יכול לקרוא שמו"ת בשעת קריאת התורה" ולא הביא שראוי להחמיר בזה. מכך הבין בשעה"צ שדברי הלבוש בסי' קמו עוסקים במי שקורא שמו"ת במקום אחר מהמקום בו קורא הש"ץ ואילו דבריו בסי' רפה עוסקים במי שמוציא בשפתיו מילה במילה עם הש"ץ, ובזה לכו"ע אין צורך להחמיר [אם זו היא כוונת שעה"צ הרי שדבריו צ"ע, שהרי בפשטות הסיבה לכך שבסי' רפה הלבוש לא הביא את הדעה המחמירה היא משום שכך עשה גם השו"ע בסי' רפה, ובפשטות הסיבה לכך היא משום שהשו"ע סמך על דבריו בסי' קמו. עוד יש להעיר שבשעה"צ שם הביא פוסקים שנקטו ש'טוב' לקרוא עם הש"ץ מילה במילה, וצ"ע למה צירף לזה את דעת הלבוש שלכל היותר כתב ש'מותר' לעשות כך אך לא נקט שהדבר 'טוב' ומומלץ]. נעיר בדרך אגב כי הלבוש דן במקרה בו האדם קרא אחד מקרא ואחד תרגום ואז שמע מהש"ץ את הקריאה השניה. לענ"ד משמע מדבריו שאין ענין דוקא לקרוא שנים מקרא ברציפות ורק אח"כ לקרוא תרגום, שהרי אם היה סובר כך היה עוסק במקרה כזה. [מן הסתם כך יש לפרש גם את דברי הפרישה סק"א, שכתב שיקרא עם הש"ץ מילה במילה את הקריאה השניה של ה'מקרא']. יש ללמוד מכאן שטוב לקרוא מקרא ותרגום ומקרא, וכמו שהביא בארחות רבנו ח"א עמ' קכג שכך נהג החזו"א, ושו"ר כע"ז בדעת תורה (סו"ס רפה "דיכול לקרוא פעם אחת מקרא ופעם אחת תרגום וחזור וקורא פעם אחת מקרא, ואדרבא כן ראוי לעשות", ועי"ש בהגהת המהדיר), וכע"ז במנהגים טירנא (שנביא להלן בגוף הפרק). שו"ר שבדברי חמודות כתב שאין ראייה מדברי הלבוש כיון ש"אף הוא לא אמר אלא שיוצא", כלומר - שבדיעבד יצא אם נהג כך (דברי חמודות ברכות פ"א אות מא בסופה, וכדעתו נקט במשנ"ב סק"ו), ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי לפי"ז מדוע לא הציג הלבוש את המקרה הלכתחילה. שו"ר שהחוו"י בספרו מקור חיים (סי' רפה) כתב: "ממה שכתב רבי מרדכי יפה (=הלבוש) שנים מקרא דלאו דוקא שנים מקרא

והאלה רבה, ואולי גם הסמ"ק, כפי שנפרט מיד. לאחר מכן נביא את דעת הט"ז, שפסק כך מטעם אחר.

דעת הפרישה: הפרישה (רפה, סק"א) הביא שבתשובה שכתב ביאר ש"להשלים עם הציבור משמעותו שיקרא מקרא פעם שנית עם השליח ציבור מלה במלה"ל¹⁰. לפי דעתו ראוי שדווקא הקריאה השניה של המקרא תהיה מילה במילה עם הש"ץ (ייתכן שהוא למד כך מהניסוח 'להשלים פרשיותיו עם הציבור'). לענ"ד ייתכן שיש להסביר לאור זאת את דבריו בהלכות אבילות (יו"ד סי' ת, בדרישה סק"א), בענין אבל שרוצה לקרוא שמו"ת בשבת שבתוך השבעה, שם כתב בשם רבו המהרש"ל: "...

רצופים, ושנראה לי מן המובחר מקרא תרגום ומקרא", ומצאתי שבשלחן לחם הפנים (לר"י רקח, הל' שבת, סי' רפה, אות ג, מהד' ה'תשמ"ז ח"ה עמ' קלט) הביא את הלחם חמודות וחלק עליה, וכתב שמלשון הלבוש נראה שדיבר לכתחילה, ועוד מצאתי שבערוה"ש (רפה, ג) הבין מהלבוש שהתרגום 'יכול להיות באמצע' (ולא נקט שהוא בדיעבד, ומאידך לא כתב שכך רצוי לעשות אלא רק שהדבר אפשרי). [דרך אגב נציין למקור נדיר אליו ציין ר"י רקח: בספר שלחן ערוך- ישמח ישראל (ריש אות ק') הובא שעל פי הסוד ראוי לקרוא אחד מקרא ואחד תרגום ושוב אחד מקרא. ספר זה נדפס בשנת ה'שפ"ו ע"י המחבר רבי ישראל שמואל מקראקא (בן ר' שלמה רופא הספרדי), שהיה מחכמי העיר קראקא בתקופת הב"ח (ראה עליו ב'הדרום' חוברת יח), וזה לשונו: "ועל דרך הקבלה אחד מקרא ואחד תרגום ואחד מקרא", ובביאור 'חוקי חיים' (נדפס בשנת ה'ת"ס ע"י המחבר רבי משה יקותיאל, חתנו של ה'מגן אברהם') כתב: "זהו דעת השו"ע (=של בעל הישמח ישראל) על פי קבלה שלו, וכבר כתבתי לעיל סעיף יא דעת שאר המקובלים...". הישמח ישראל' היה "מקובל גדול" כפי שציין ה'חוקי חיים' בהקדמתו, וכפי שעולה מהקדמת הישמח ישראל' לספרו, שם הביא את שאר חיבוריו ובהם פירוש על התלמוד ועוד ספרים, וחלקם הם על דרך הסוד]. נסכם את דברינו: ייתכן שלדעת הלבוש פסיקת הרמב"ם והבית יוסף היא שמי שקרא עם הש"ץ מילה במילה לא יצא י"ח אחד מקרא (אולם ייתכן שלא לכך כוונתו. ברור לענ"ד שגם אם נניח שהלבוש סבר שלא יצא י"ח מכל מקום אם קרא במקום אחר מהש"ץ בזה ודאי שיצא י"ח שמו"ת ורק נכנס לבעיה מצד חובת שמיעת הפרשה מהש"ץ). אמנם, רוב ככל האחרונים נקטו שגם לפי הרמב"ם והבית יוסף יצא י"ח (כך הבינו הלחם חמודות והפרישה את דעת הרמב"ם והב"י, וכך היה נראה ללבוש מדעת עצמו, וכך כתב בשערי אפרים שער ד' סי"ב, וכן נהג הסטייפלר, כמובא בארחות רבנו ח"א מהד' ישנה עמ' כג).

לה). שו"ר כע"ז בהלכות שבת בשבת פרק עח, יב (אלא שבעוניי לא זכיתי להבין חלק מראיותיו, שלכאורה אין מהן ראיה), והביא כע"ז בשם הגר"ש אלישיב.

לו). נעיר כי לעיל הבאנו את דברי הראב"ן (סי' פח) שסבר שחובת קריאת שמו"ת היא דוקא לאדם שאינו יכול להגיע לביהכ"נ בשבת בבוקר ואז חובה עליו 'להשלים פרשיותיו עם הציבור' ולקרוא בביתו את הפרשה בזמן שבו הציבור קוראים בתורה. דעתו לא נתקבלה להלכה, אך מעניין שלפי דרכו 'עם הציבור' פירושו ממש באותה שעה שבה קוראים בתורה בבית הכנסת (וכבר הבאנו שייתכן שהיה ברור לראב"ן שלא ייתכן ש'עם הציבור' כוונתו דוקא בשבת בבוקר).

אפילו לקרוא שמו"ת שרי, ובאגודה כתב לאיסור, ונראה להכריע דבחול אסור ובשבת שרי, שהוא זמנו והוא מחובת היום, מורי ורבי" (ועיי"ש במה שתמה, ובתירוצ' שבחזו"ע שבת ח"א עמ' שטז). אם כוונתו היא רק לומר שבשבת הוא סיום זמן קריאת שמו"ת, הרי שדי היה לו לומר 'שהוא זמנו', מבלי להוסיף 'והוא חובת היום'. שמא ניתן לומר שהמהרש"ל סבר ששבת 'הוא זמנו והוא מחובת היום' משום שהשלמה 'עם הציבור' ראוי שתהיה דוקא עם הש"ץ (או לפחות במהלך השבת). הסטייפלר נהג לקרוא אחד מקרא בכניסת השבת ואת קריאת המקרא השניה קרא בלחש מילה במילה עם בעל הקורא (ארחות רבנו ח"א מהד' ישנה עמ' קכג), וייתכן לענ"ד שנהג כך בגלל דברי הפרישה (אך אפשר לומר שנהג כך רק כדי לחסוך זמן).

דעת הסמ"ק: לענ"ד נראה שיש מקור לשיטת הפרישה מדברי הסמ"ק (מצוה קנה) הכותב: "וכשנפתח ספר תורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה, ואם יש עשרה בני אדם מטים אזנם או (כך גם הגירסא בארחות חיים, ובכתי"י הגי': אז) לגרוס בנחת - מותר, שאינו מבטל מצוות שמיעת הקריאה (כלומר: חובת הקריאה היא על הציבור, וכיון שיש עשרה ששומעים הרי מצוות השמיעה מתקיימת ולכן היחיד יכול ללמוד דבר אחר באותו הזמן). וגם מותר (וכך הגירסא גם בכלבו וארחות חיים שציטטו את הסמ"ק, אך י"ג: צריך) לחזור הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום, שחייב אדם להשלים בשעת קריאת התורה". ונראה לבאר דבריו כך: ניתן וצריך לחזור בשעת הקריאה על הפרשה (נראה שכוונתו דוקא מילה במילה עם הש"ץ), אף שאין עשרה שמקשיבים לש"ץ, שהרי החובה היא להשלים פרשיותיו 'עם הציבור' דהיינו יחד עם הש"ץ. אע"פ שהוא עוסק ב'אחד מקרא' מכל מקום הוא נחשב גם כאחד מהעשרה המקשיבים לש"ץ. שו"ר שכך הבין בדעת הסמ"ק בשלחן לחם הפנים לר"י רקח (הל' שבת סי' רפה אות יג, מהד' ה'תשמ"ז ח"ה עמ' קנ"ז). שו"ר בפירוש צביון העמודים על

לז). נוסף לציין לעוד שתי נקודות בנוגע לדברי הגאון ר"י רקח: א. ר"י רקח הביא ראיה מדברי הגמ' בברכות: הגמ' מביאה שאין ללמוד תורה בעת קריאת התורה ומיד מביאה שצריך להשלים פרשיותיו עם הציבור (וכן סידרו בבה"ג וברי"ף וברא"ש). מזה למד ר"י רקח שכוונת הגמ' לומר שהשלמת פרשיותיו עם הציבור היא בשעת קריאת התורה (לענ"ד יש להוסיף על דבריו שבריקאנטי סי' לד הביא בתחילה שחובה לקרוא שמו"ת ואח"כ הביא שאסור לספר בד"ת בזמן הקריאה ואח"כ שוב חזר לדיני שמו"ת והביא שניתן לקרוא שמו"ת בכל השבוע). הוכחתו מחודשת, וניתן להציע הסברים אחרים לסדר המימרות בגמ' [לענ"ד האחרונים שסברו שעדיף להימנע מלקרוא שמו"ת בשעת קריאת התורה יסבירו שהקשר בין שתי ההלכות קשור לאמורא שאמר אותן: האיסור ללמוד בזמן הקריאה נאמר ע"י "רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר רבי אמי" והחובה לקרוא שמו"ת נאמרה ע"י "רב הונא בר יהודה אמר

הסמ"ק שביאר באופן אחר, ולדבריו הסמ"ק עוסק במי שלא הספיק לקרוא שמו"ת עד שבת, ואם לא יקרא עם הש"ץ הרי יפסיד את זמן הקריאה המשובח. לענ"ד מלשון הסמ"ק מסתבר כפירוש שהבאנו, ופירושו של צביון העמודים מסתבר רק לפי גירסת הכלבו סו"ס כ' והארחות חיים הל' קריאת ס"ת אות לג שנביא מיד. מו"ח הגאון הרב מרדכי רבינוביץ שליט"א הסביר לי שיש לפסק את הסמ"ק באופן שונה: "וגם מותר לחזור הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום שחייב אדם להשלים, (אע"פ שהוא משלים) בשעת קריאת התורה". נראה שכפירושו הבינו הכלבו וארחות חיים הנ"ל, שהביאו את הסמ"ק וציטטו את לשונו, אך במקום "שחייב אדם להשלים בשעת קריאת התורה" כתבו "שחייב אדם להשלים הפרשה"^{לח}. אמנם, לענ"ד לפי הסברו של מו"ח קשה מדוע הוסיף הסמ"ק "שחייב אדם להשלים", והרי אלו דברים שאינם נוגעים לנידון?! ומו"ח השיב שאם נניח שאדם שכבר השלים שמו"ת לא יכול להשלים בשעת קה"ת ממילא כל לשון הסמ"ק מובנת (ולענ"ד אכן הנחה זו אינה ברורה, ומסתבר בעיני שגם מי שכבר קרא שמו"ת יוכל לקרוא עם הש"ץ, שהרי הוא עסוק באותו ענין). גם קשה לי על מו"ח שלפי הסברו תיבות "בשעת קריאת התורה" מיותרות לכאורה, שהרי בכל דבריו שם עסק

רבי אמי". הסבר זה אינו אפשרי לפי הרי"ף והרא"ש, שגרסו במימרא הראשונה 'רבי חיא בר אמי משמיה דעולא', כמו במימרות שזכרו לפני כן בגמ'. לפי דרכם נראה שהקשר בין שתי המימרות הוא בגלל תוכנן: המימרא הראשונה עסקה בחובה לשמוע את קריאת התורה, והמימרא השניה מוסיפה שמלבד זאת חובה עליו גם לקרוא שמו"ת בעצמו. כך הסבירו ב'מתיבתא'. ב. ר"י רקח הביא ראיה משו"ת הרשב"א סי' ר"ו, שנשאל האם אדם שכבר קרא שמו"ת יוכל לספר כשהס"ת פתוח, והשיב הרשב"א שאסור אא"כ תורתו אומנותו. מכך הסיק ר"י רקח: "נמצא לדעתו פשוט שמשלים פרשיותו כשקורין ס"ת, והספק הוא אם כשגמר אם מותר לספר בעוד שהס"ת פתוח". לפי"ז כתב ר"י רקח ש'קצת קשה' מדוע כאשר הב"י הביא בסי' קמו את האו"ז ושאר הסוברים שמו"ת לקרוא שמו"ת בשעת הקריאה מדוע לא הוסיף הב"י שכך נקט גם הרשב"א (שאת דבריו הביא הב"י בתחילת הסימן שם). בעוניי לא הבנתי את דברי ר"י רקח, שהרי לכאורה כוונת הרשב"א אחרת: היתה הו"א לומר שהחויב לשמוע את הש"ץ הוא דוקא למי שעוד לא קיים שמו"ת, והרשב"א מסביר שהדבר איננו נכון ויש כאן שני חיובים נפרדים. לא הבנתי כיצד ניתן להסיק מתשובתו שניתן לקרוא שמו"ת בזמן הקריאה בציבור.

לח). הב"י בסי' קמו הביא את שיטת האו"ז ועוד ראשונים שהתירו לקרוא שמו"ת בזמן קריאת התורה, וכתב הב"י שזו גם דעת הסמ"ק, ושכך מובא בכלבו בשם הסמ"ק. ר"י רקח העיר על כך: "ליתא כל זה בכלבו שם סי' ל"ז, דזה מקומו כמבואר, שלא הזכיר לדין זה כלל". כוונת ר"י רקח איננה לומר שדין זה לא נזכר בכלבו (שהרי הדבר מוזכר בכלבו סי' כ', והדבר ברור מתוך דברי הב"י) אלא כוונתו לומר שהיה לו לכלבו להביא את הסמ"ק גם בסי' לו, ששם הובאו דיני שמו"ת, ולא רק בסי' כ', שם הובאו דיני קריאת התורה. נראה שר"י רקח למד מכך שהכלבו הבין שאין בסמ"ק חידוש לגבי דיני שמו"ת. הדבר מתאים למה שהערנו שהכלבו השמיט את סיום דברי הסמ"ק.

הסמ"ק בלימוד בשעת הקריאה?! ומו"ח הסביר שרצה הסמ"ק להדגיש שהדבר מותר אע"פ שהוא 'בשעת קריאת התורה' ואע"פ שכאן מדובר כשאין עשרה מבלעדיו שמקשיבים לש"ץ. עוד אעיר כי הגירסא בסמ"ק "צריך לחזור הפרשה" מתאימה רק להסבר שלנו בדעת הסמ"ק^(ט).

ניתן לומר שכך סברו גם ר' יהודה החסיד ורבי אברהם הגדול ב"ר משה מרגנסבורג שהיו קוראים שמו"ת במהלך קריאת התורה: "וראיתי את מורי הרב רבינו יהודה החסיד, ואת מורי הרב רבינו אברהם זצ"ל בן הרב ר' משה זצ"ל, שהיו קוראים שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריאת שליח ציבור את ספר תורה, ואומר אני כי זה מותר לכו"ע הואיל ובאותו ענין קא עסיק" (או"ז ח"א הל' ק"ש סי' יא, והובאו דבריו בכמה ראשונים, כמפורט לעיל). לעיל ביארנו שקריאתם היתה מילה במילה עם הש"ץ (ודלא כביאור המשנ"ב), ומעתה ניתן לומר שהם נהגו כך לא מפני שחסו על זמנם אלא משום שהם סברו שכך מתקיימת קריאת שמו"ת בצורה המהודרת ביותר^(כ) (שו"ר שנראה שכך הבין בדעתם גם בשלחן לחם הפנים^(כא)).

דעת המנהגים לר"א טירנא: בספר המנהגים לר' אייזיק טירנא (שחרית של שבת, מהד' מ"י עמ' כג) מובא: "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור קודם אכילה בשבת אחד מקרא ואחד תרגום ועוד (יש אומרים שנים מקרא ואחד תרגום ו) אחד מקרא עם החזן וכן עיקר". אם גורסים את המובא בסוגריים הרי שמסקנתו היא שאין לקרוא עם הציבור, אולם אם מה שבסוגריים מושמט (וכן נראה, וכן גרס בשלחן לחם הפנים לר"י רקח הל' שבת, רפה, ג, ח"ה עמ' קלח) הרי שלדעתו יש לקרוא אחד מקרא עם הציבור. [ושו"ר שבמנהגים לר"א טירנא, הל' תשעה באב (מהד' מ"י עמ' עה)

(ט). בהגהות (שמחברן אינו ידוע) על ספר מנהגים לר' אייזיק טירנא (שחרית של שבת, אות מא, מהד' מ"י עמ' כג) מובא: "טוב להשלים פרשיותיו עם הציבור בין גברא לגברא אם יוכל, וכ"כ האו"ז שכן ראה מר"י החסיד רבו ומרבו הר"א אברהם, וסמ"ק התיר להשלים אפילו בשעת קריאת התורה... והגה"מ (=בשם מהר"ם) פליג". לפי דבריו היתרו של האו"ז הוא בין גברא לגברא (ולעיל הערנו על חידושו, לפיו כל דבריהם אינם אלא בין גברא לגברא), ולעומתו הסמ"ק התיר (אף שלא 'המליץ') לקרוא שמו"ת אף בשעת הקריאה עצמה (ולענ"ד אין ראייה מדבריו האם הסמ"ק התיר דוקא כשקורא מילה במילה עם הש"ץ).

(מ). בהגהות (שמחברן אינו ידוע) על ספר מנהגים לר' אייזיק טירנא (שחרית של שבת, אות מא, מהד' מ"י עמ' כג) כתב: "טוב (!) להשלים פרשיותיו עם הציבור בין גברא לגברא אם יוכל, וכ"כ האו"ז שכן ראה מר"י החסיד רבו ומרבו הר"א אברהם" (ולעיל הערנו על חידושו לפיו כל דבריהם אינם אלא בין גברא לגברא). הרי שהבין מדבריהם שכך 'טוב' לעשות לכתחילה.

כתב ש"תשעה באב אסור... לקרות בתורה... כל חובת היום מותר כגון ק"ש ומזמורים וכהאי גונא, וכן לחזור הפרשה בתשעה באב [שחל] בשבת" (והובאו דבריו ברמ"א או"ח תקנ"ד, ד, ובמג"א סק"ז בפירושו השני ביאר שאכן כוונת הרמ"א היא כשת"ב חל בשבת, אך ראה בפירושו הראשון שביאר באופן אחר, וכן בט"ז סק"ג ביאר באופן אחר, ומהדיר המנהגים ציין שבכל הדפוסים נשמטה תיבת 'בשבת' ולפי"ז מובן מדוע הם ביארו את דבריו באופן אחר, וראה מקבציאל חוברת ה' עמ' מב-מו), ולענ"ד לכאורה צ"ע מדוע לא נקטו שראוי לקרוא שמו"ת לפני כן?! (ודחוק לומר שכוונתם היא דוקא כשלא הספיק לקרוא שמו"ת לפני השבת), ולפי הנ"ל דבריו מבוארים היטב, אם נאמר שלדעתו ראוי לקרוא שמו"ת דוקא בשבת).

דעת הא"ר: הלבוש (רפה, ג) כתב ש"כל השבוע מיום ראשון ואילך הוי משלים עם הציבור" [ובהמשך כתב שמצוה מן המובחר להשלימה לפני שאוכל בשבת], ועל זה כתב הא"ר (סק"ו): "מיום ראשון - והשל"ה כתב שיקרא ביום שישי אחרי חצות דוקא, והכלבו (סי' לו) והרקח (סי' נג) ושאר פוסקים כתבו דוקא בשחרית קודם הליכה לביהכ"נ, ועיין סעיף ה'..." [לעיל בסעיף ה' כבר עסקנו בהבנת הא"ר בדעת הכלבו והראשונים, ובקשיים שיש בה]. כוונתו להפנות לסעיף ה' בדברי הלבוש, שם כתב הלבוש: "יכול לקרוא שמו"ת בשעת קריאת התורה", ועל זה העיר בא"ר שם (סק"ח): "מב"ח סוף סימן זה (סק"ב) משמע שזה מצוה מן המובחר (ולעיל כבר הבאנו שהמאמר מרדכי והביאו"ה דחו את הבנת הא"ר בדעת הב"ח), וכן נהג זקני הגאון ז"ל (הוא הרב אהרן שמעון שפירא "אב"ד ור"מ בק"ק פראג, איש האלהים קדוש" - שם הגדולים, מערכת גדולים, א, אות קלח), ועיין לעיל סי' קמו", ובהמשך הביא הא"ר את דברי הפרישה הנ"ל. בסימן קמו הביא הא"ר (סק"ד): "באליה זוטא (סק"ה)... כתבתי בשם של"ה (דף רנ"ו, מסכת שבת, נר מצוה, אות יג) 'ונכון שלא יקרא עם הש"ץ כלל רק ישמע וישתוק', אבל במטה משה (סי' רנ) כתב דנכון לקרוא בלחש עם הש"ץ, וכן משמע בלחם חמודות דף ה' (דברי חמודות ברכות פ"א אות לט) ובפרישה (סק"ה, שם הפנה לפרישה רפה, א). מיהו יזהרו שלא יגביהו קולם..."

המאמר מרדכי (רפה, סק"ג) והביאו"ה (רפה, ד"ה 'יכול לקרות') תמהו על הא"ר, כיצד כתב שראוי לקרוא שמו"ת בשעת הקריאה, והרי השו"ע (בסי' קמו) כתב שנכון למדקדקים להימנע מכך (אא"כ קורא מילה במילה עם הש"ץ, שבזה כתב המשנ"ב

שאינן להחמיר?^(א) מקושייתם עולה שלפי הבנתם הא"ר עסק במי שאינו קורא מילה במילה עם הש"ץ. אמנם, נראה לענ"ד שכוונת הא"ר היא שראוי לקרוא עם הש"ץ מילה במילה, שהרי הביא בהמשך את דברי הפרישה, והא"ר גם ציין לדבריו בסי' קמו שם דן במי שקורא מילה במילה עם הש"ץ [נראה ששתי האפשרויות בהבנת דברי הא"ר תלויות בהבנת דברי הלבוש ודברי השו"ע, ראה הערה^(ב)].

דעת הט"ז: עוד ראה בט"ז (רפה סק"ב) שכתב: "אני אומר על ירא שמים שיראה לקרות בפני עצמו בס"ת הסדרה לכל הפחות פעם אחת, ואח"כ עם החזן פעם

מא). ניתן לתרץ שמכיון שהשו"ע בסי' רפה לא הזכיר שיש אוסרים לקרוא שמו"ת בזמן הקריאה, לפיכך סבר הא"ר שאין מקום להחמיר בדבר, ואין להתחשב בשיטה המחמירה שהובאה בשו"ע סי' קמו. יש גם לשים לב שבמקום בו הא"ר לא העיר על הלבוש הוא מסכים לדעתו, וראה לעיל בהערה בענין דעת הלבוש.

מב). הא"ר כתב את דבריו על הלבוש, שפסק שניתן לקרוא שמו"ת עם הש"ץ. אם כוונת הלבוש היא דוקא כשקורא מילה במילה עם הש"ץ, ממילא מסתבר שגם הא"ר עסק במקרה זה, וכפירושנו בדבריו. המאמר והביאור הבינו כנראה שהלבוש דיבר במקרה שהאדם לא קורא מילה במילה עם הש"ץ, ולפיכך דברי הא"ר עוסקים גם הם במקרה זה. לענ"ד מדברי הלבוש בסי' קמו נראה שהבין שהיתרו של השו"ע אמור אף במקרה שאינו קורא מילה במילה עם הש"ץ, ולפיכך זו גם כוונת הלבוש בסי' רפה. אמנם, לענ"ד מהמקורות שהביא הא"ר משמע שדיבר במי שקורא מילה במילה ולכן נצטרך בהכרח לומר שהא"ר הבין את הלבוש אחרת (ולדעתו הלבוש עסק במי שקורא מילה במילה עם הש"ץ), או שהאליה רבה עסק במקרה שונה במעט מזה שעסק בו הלבוש. שתי ההבנות בדברי הלבוש תלויות בהבנת דברי השו"ע, שהרי הלבוש מצטט את דברי השו"ע (בסי' רפה) המסתמכים על שיטת האו"ז ורוב הראשונים. הבאנו לעיל שהמשנ"ב הבין שהשו"ע עסק במקרה שלא קוראים מילה במילה עם הש"ץ [שהרי לדעת המשנ"ב אם קוראים מילה במילה בזה לכו"ע הדבר מותר]. לעומת זאת הבאנו לעיל כמה חכמים שמדבריהם נראה שהיתרו של השו"ע (ע"פ האו"ז) הוא כשקורא עם הש"ץ מילה במילה (כך דייקנו מדברי תרו"ד והרדב"ז והמט"ה משה והמט"ה יהודה, אך הבאנו שיש שנקטו שהאו"ז התיר אף כשלא קורא עמו מילה במילה. שכך נראה מהלחם חמודות, תורת שבת, וערוה"ש). שתי ההבנות השונות בדברי הלבוש תלויות גם בשתי האפשרויות להבין את דבריו בהמשך: הלבוש פתח בכך ש"יכול לקרות שמו"ת בשעת קריאת התורה, שעוסקין הציבור באותו ענין" ומיד הוא ממשיך ומסיים "היה נראה לי שאם אדם קורא אחד מקרא ואחד תרגום לבדו, ואח"כ כשקוראים הפרשה בביהכ"נ יקרא עם החזן הפרשה מלה במלה – הרי זה קיים שמו"ת, אך מדברי רבנו יוסף קארו משמע שאע"פ ששומע מן הש"ץ חייב להשלים אותה שנים מקרא ואחד תרגום יתר על שמיעתו מהש"ץ, והם דברי הרמב"ם (תפילה יג, כה) ואיני יודע מהיכא נפקא". לעיל הבאנו שהפרישה והדברי חמודות הבינו שהלבוש עוסק בסיום דבריו במי שהוציא בשפתיו מילה במילה עם הש"ץ, ושנראה שכך הבין גם בשעה"צ (קמו, יז). לפי הבנת הפרישה לא ניתן לומר שפתיחת דברי הלבוש "יכול לקרות שמו"ת בשעת קריאת התורה" עוסקים במי שקרא מילה במילה עם הש"ץ, שהרי אז תהיה סתירה בין הרישא (בה התיר זאת בהחלטיות) לבין הסיפא (שם כתב שרק 'נראה לי' שהדבר אפשרי, ושמהרמב"ם משמע שהוא אסור). שעה"צ הבין כפרישה ודברי

שנית, דהקריאה בחומש לבד אין יוצא בה שפיר... וכן נהגתי מעודי". הרי שלדעתו ע"י שקורא עם החזן יש בזה עדיפות, שהרי קריאתו היא מס"ת כשר.

דעת השו"ע ודעת ר"י רקח: שו"ר שבשלחן לחם הפנים לר"י רקח הביא כמה וכמה מהדעות הנוקטות שרצוי לקרוא שמו"ת דוקא בשעת הקריאה, ודייק כך מהגמ', וכתב שמכל מקום השו"ע והלבוש לא נקטו כך שהרי כתבו ש"מותר" לקרוא שמו"ת בשעת הקריאה, ומשמע מלשונם שאין בזה עדיפות.

דעת החולקים: נזכיר שלעיל (סעיף ג') הבאנו כמה ראשונים שנקטו שסוף זמן קריאת שמו"ת הוא בקריאת התורה, וחלקם כתבו שקריאת שמו"ת היא הכנה לקריאת התורה. נראה שלפי דבריהם אין לקרוא שמו"ת יחד עם הש"ץ אלא לפני כן (הבאנו שם שכך סברו שבולי הלקט ותניא רבתי, וכן נראה מדברי ר' יונה והריטב"א, ואולי זו גם דעת הרי"א, ונראה שכך נקטו גם הסוברים שטעם חובת שמו"ת הוא כהכנה לקריאה בתורה - מנורת המאור לר"י אבוהב הראשון, והגרא"מ מפינסק, וכע"ז בתשובות בעלי התוס', ובתרוה"ד ביאר שכך גם שיטת ר' חננאל).



יד.

סיכום

נסכם את הדעות הנוקטות שרצוי לקרוא שמו"ת דווקא בשבת וכדו' (ליד דעה שנקטה שהדבר הוא רק ל'מצוה מן המובחר' סימנו שתי כוכביות, וליד דעה שנקטה שהדבר הוא מן הדין סימנו כוכבית אחת⁽²²⁾):

חמדות ולכן הבין שהלבוש ברישא דיבר במי שאינו קורא מילה במילה עם הש"ץ, ולכן הביא בביאוריה שבזה עסק הא"ר (והדברי חמדות מתאים לשיטתו, שהא"ר התיר אף כשלא קורא מילה במילה). לעומת זאת הערנו לעיל שמפשט לשון הלבוש (וכן מהוכחתו מלשון הרמב"ם ור"י קארו) משמע שהלבוש דיבר על מי ששמע מהש"ץ מבלי להוציא בשפתיו. לפי זה ייתכן שברישא עסק במי שקרא מילה במילה עם הש"ץ.

מג). לכאורה הדעות שנקטו שכך יש לנהוג מדינא סוברות שאין משמעות לקריאה במנחה של שבת לגבי תחילת זמן הקריאה, וממילא לדעתם לקריאה ב'מנחה של שבת' אין גם כל משמעות לגבי סוף זמן הקריאה. לכן לדעתם סיום זמן הקריאה יהיה מן הסתם במוצאי השבת (וכך אכן נראה מדעת המהר"ם, אותה הבאנו לעיל). אולם ניתוח זה אינו הכרחי, שהרי ניתן לומר שלמושג 'עם הציבור' ישנן כמה משמעויות, ולכולן יש מקום: המשמעות הרחבה היא לקרוא ממנחה של שבת עד מנחה של שבת שאחריה, אולם מן הדין יש ללכת אחרי המשמעות הצרה יותר ולקרוך בשבת עצמה (עד למנחה),

יקרא שמו"ת בשבת: *יש מפרשים בראבי"ה (שהוסיף והביא גם דעה שקורא כל השבוע); *מהר"ם מרוטנבורג (והוסיף שיתכן שאפשר גם בשישי וכדו', ואולי אין כוונתו ליום שישי בדוקא); **לקט יושר (וגם סמוך לשבת כלול בזה); **כך נראה שהבין הב"ח בדעת הטור למצוה מן המובחר (אולם הב"י לא הבין כך בדעת הטור), ונקט הב"ח שגם ערב שבת כלול בזה; **כך הבין ערוה"ש בדעת הטור; **הב"י הביא שהמדקדקים מתחילים בע"ש ומסיימים בשבת, וב'מגיד מישרים' מובא שכך יש לנהוג (וכע"ז נהג החזו"א, ונראה שכע"ז מובא בנימוקי יוסף, והגרשו"א נהג להתחיל בליל שבת ולסיים בשבת בבוקר).

לפי הנוקטים בדרך זו 'עם הציבור' הוא ביום השבת, שהרי זהו היום בו הציבור קוראים את הפרשה.

יקרא בשחרית בשבת: *כך נראה מהרקח, וכך הבין בדעתו בא"ר; אולי כך דעת הריא"ז; *א"ר הבין כך בדעת הכלבו ושאר הראשונים (ספר העתים, רע"ג, מחזור ויטרי, סידור רש"י, ספר האורה, המנהיג, כלבו וארחות חיים, או"ז, ראב"ן), אך מלשון הראשונים משמע שהם רק תיארו את המנהג ולא באו לומר שכך יש לנהוג, וגם הב"י והב"ח הבינו כנראה שהכלבו והראשונים רק תיארו את המנהג (מ"מ למדנו מכאן שאצל הראשונים לא נהגו לקרוא ביום שישי כשיטת האר"י); **הרה"ג ר' דוד לידא כתב שכך הוא למצוה מן המובחר וכתב שזה עדיף מאשר לקרוא בערב שבת. **הא"א מבוטשאטש סבר שראוי לקרוא בשבת בשחרית, לפני קריאת התורה, ושזו כוונת צוואת רבי לבניו, ונראה שנקט שכך פסק השו"ע (וכתב שהקריאה ביום שישי היא רק משום שבשבת אין פנאי לקרוא). הגרשו"א נהג להתחיל בליל שבת ולסיים בשבת בבוקר.

לפי דרך זו 'עם הציבור' פירושו ממש בסמוך לקריאת הציבור.

יקרא בשבת קודם האוכל: **הב"י הביא שכך 'נראה קצת' מדעת ההגה"מ שזהו מצוה מן המובחר, **והמקור חיים נקט שכך פסק בשו"ע (וייתכן שכך הבין גם **הלקט יושר, אך רוב האחרונים הבינו שאין זו דעת השו"ע); **מרדכי (וכן גם כתב הב"ח בדעתו); כך נראה דעת האר"י כעדיפות השניה אחרי קריאתה ביום שישי.

ובדיעבד יש ללכת אחרי הפירוש הרחב יותר של המושג (ראה במרדכי מסכת מזוזה, סי' תתקסח: "אם חזר הפרשה מיום הראשון יצא, כיון שכבר התחילו הפרשה במנחה מיקרי שפיר 'עם הציבור', ומיהו עיקר המצוה לחזור קודם אכילה בשבת").

נראה לענ"ד שדרך זו נוקטת שזהו 'עם הציבור', שהרי הוא סמוך לקריאת התורה בציבור (לפי הסברנו זה ייתכן שהמתאחר בסעודתו זמן רב צריך לקרוא מיד לאחר מוסף. אמנם אפשר לומר שכל עוד לא פתח בסעודתו הרי הוא נחשב כעומד בתוך זמן שמוגדר 'לאחר התפילה').

יקרא עם הש"ץ מילה במילה: **א"ר בדעת הב"ח (אך מאמ"ר ומשנ"ב דחו שאין זו דעת הב"ח), והוסיף הא"ר שכן נהג בפועל זקנו הגאון; *פרישה (וכתב שיקרא את המקרא השני עם הש"ץ); *מסתבר שזו דעת הסמ"ק; **ייתכן שזו דעת 'מנהגים' לר"א טירנא; כך נהג הסטייפלר (ולא פירש את טעמו); **כך העדיף הט"ז (כדי שיחשב שקורא מתוך ס"ת). [לגבי קריאה מילה במילה עם הש"ץ, יש שהתנגדו לכך, בלי קשר לדין שמו"ת (של"ה, גר"א, מהר"ח הכהן תלמיד מהרח"ו ע"פ דברי זוהר, תורת שבת, ונראה שכן סבר החיד"א. בשערי אפרים כתב שיותר נכון לשתוק, ובפסקי תשובות הביא שכן נהגו לשתוק המגיד מקוזניץ והחזו"א ו"הרבה מגדולי הדורות". אנו הצענו לחדש שאף המהר"ם מרוטנבורג התנגד לכך ושהשו"ע כתב ש'ראוי למדקדק בדבריו' לחשוש לכך). המשנ"ב לא חשש לשיטת המתנגדים (וכדבריו פסקו האול"צ והגרע"י). יש מהאחרונים שכתבו שאף מוטב לנהוג כך ולקרוא עם הש"ץ, אף אם כבר קרא שמו"ת (מטה משה, שלחן עצי שיטים, ובדברי חמודות הביא שכן מנהג העולם, ולענ"ד כך נראה שנקט לעיקר במשנ"ב, ולענ"ד נראה כך מהרדב"ז). יש מהראשונים שנקטו שקריאת שמו"ת היא הכנה לקריאה בתורה, ונראה שלדעתם אין לקרוא שמו"ת עם הש"ץ אלא לפני כן (שבולי הלקט ותניא רבתי, וכן נראה מדברי ר' יונה והריטב"א, ואולי זו גם דעת הריא"ז, ונראה שכן נקטו גם הסוברים שטעם חובת שמו"ת הוא כהכנה לקריאה בתורה - מנורת המאור לר"י אבוהב הראשון, והגרא"מ מפינסק, וכע"ז בתשובות בעלי התוס', ובתרוה"ד ביאר שכן גם שיטת ר' חננאל)].

לפי דרך זו 'עם הציבור' הוא ממש מילה במילה עם הציבור כולו שקוראים יחד בלחש במקביל לש"ץ שקורא בתורה.



טו.

האם עדיף לקרוא בשבת או ביום שישי?

בשער הכוונות (ענין ליל ו') מובא ש"מנהג מורי ז"ל... היה דוחק עצמו לקרותה ביום שישי, והיה אומר כי זהו סוד 'והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו', זולת אם אירע לו שום אונס גדול מאוד שאז היה קורא הפרשה שמו"ת אחר סיום תפילת שחרית דיום שבת קודם סעודת שחרית, כמו שצוה רבנו הקדוש לבניו". על פי זה כתבו רבים מהאחרונים שטוב לקרוא שמו"ת ביום שישי (רמ"ע מפאנו, מאמר מעין גנים; של"ה, מסכת שבת נר מצוה אות י, והובאו דבריו בדרך החיים הל' הכנסת שבת; סדר היום; אור צדיקים סי' כח, סעיף ד; משנת חסידים מסכת יום השישי פ"ד, משנה א; מג"א רפה, סק"ו; עבודת הקדש מורה באצבע סי' ד, אות קכט; סידור היעב"ץ; חיי אדם הל' שבת ז, ט; קיצוש"ע עב, יא וכן עז, יט; שערי תשובה רפה, סק"א; שועה"ר רפה, ו; בן איש חי ש"ב, לך לך א; ובבירור הלכה לרב זילבר הביא שכ"כ גם בפקודת אלעזר, ותוספת שבת, ותוספת חיים, ותורת שבת, וחסד לאלפים, ועוד. כך נהגו רבים מגדולי ישראל, כמובא במנהגי בעל החת"ס פ"ד א, ובעוד ספרים. יש דעות האם עדיף לקרוא בשחרית או אחר חצות, ואין עניינו בזה כעת^(מ)).

אולם, מכיון שהבאנו כאן מקורות רבים שראוי לקרוא שמו"ת דווקא בשבת, ממילא יש מקום לומר שאדם שאינו נוהג בכל מעשיו כדעת האר"י הקדוש עדיף לו לקרוא שמו"ת בשבת, ולצאת בזה ידי כל שיטות הראשונים והאחרונים הנ"ל, מאשר לקרוא ביום שישי ולהרויח את דעת האר"י הקדוש.

זאת ועוד, האר"י היה קורא שמו"ת ביום שישי, אולם אין עדות לכך שהורה כך לאחרים. מסתבר לפיכך שמדובר בהידור בלבד. ר' חיים הכהן, תלמידו של מהרש"ן, וגם השל"ה הקדוש, אכן כתבו שלדעת האר"י ניתן לקרוא שמו"ת כבר מיום ראשון, ומנהגו לקרוא ביום שישי אינו מעיקר הדין אלא להידור (ספר מקור חיים - טור פטדה למהר"ח הכהן, או"ח סי' רפה אותיות ג-ו; של"ה מסכת שבת נר מצוה אות י ואות יג). נראה לפי"ז שעדיף לקרוא ביום השבת, שהרי לדעת כמה ראשונים זהו זמן הקריאה הראוי מעיקר הדין [נוסיף שהגר"א נהג לקרוא שמו"ת במהלך

מד). בפרע"ח שער השבת כתב לקרוא אחר חצות, וכן בשל"ה המובא במג"א סק"ה, וכ"כ בסי' היעב"ץ, וכע"ז ברמ"ע מפאנו, ולעומתם בשעה"כ מובא שהאר"י הקדוש קרא בשישי בבוקר, וכ"כ בפרע"ח שער הנהגת הלימוד, וכן נקטו לעיקר החיד"א ורוב האחרונים.

השבוע כולו^(מ), כמובא במעשה רב סי' נט, ונראה שהמשנ"ב הכריע כדעתו^(מ), וראה עוד בהערה כאן^(מ)].

הבאנו כבר כי הגאון ר' דוד לידא, שהיה פוסק ומקובל, אכן הכריע שעדיף לקרוא בשבת מאשר לקרוא ביום שישי, וכן הבאנו שהא"ר הביא שזקינו הגאון נהג לקרוא שמו"ת בשבת (מילה במילה עם הש"ץ), והבאנו שהסטייפלר קרא את המקרא בפעם השניה עם הש"ץ (ונראה שהוא כשיטת הפרישה, אך ניתן לדחות שמנהגו נבע רק מהרצון לחסוך זמן). ושהחזו"א הקפיד לסיים את קריאת שמו"ת דווקא בשבת, והגרשז"א קרא שמו"ת בליל שבת וסיים את הקריאה בבוקר.

מה). ייתכן לומר שהגר"א בעוצם גדולתו בחכמת הקבלה נקט שלא כדברי האר"י (וכבר מצאנו בב"י בשם המגיד מישרים שנקט אחרת מדברי האר"י, והרי שיש שיטות נוספות כיצד יש לנהוג ע"פ קבלה). אמנם מסתבר יותר לבאר את מנהגו באופן אחר: הגר"א נקט שדברי האר"י הם למצוה מן המובחר, ולכן העדיף לקרוא במשך השבוע כולו כדי שיוכל להעמיק יותר בקריאה (וראה מעשה רב החדש סי' טו). אעיר כי בצלאל לנדוי כתב שמנהג הפרושים (תלמידי הגר"א) בא"י היה שונה: "נוהגים לקרוא שמו"ת בערב שבת..." (ממנהגי יהדות אשכנז (פרושים) בארץ ישראל, בתוך 'ילקוט מנהגים' לר' אשר וסרטייל, ירושלים ה'תשל"ז, עמ' 50).

מו). המשנ"ב (סק"ח) הביא את שיטת האר"י הקדוש בשם 'כמה אחרונים', אך מיד הוסיף שהב"י דייק מהרמב"ם שכבר מתחילת השבוע הוא 'מצוה מן המובחר', וכן נהג הגר"א, ונראה שלזה נטיית המשנ"ב. אוסיף לציין גם לדברי הגר"ע יוסף (חזו"ע שבת ח"א עמ' שיג) שכתב: "ואף שהאר"י היה דוחק עצמו לקרותה ביום שישי... הנה לא נאמרו דברים אלו אלא למצניעיהם, אולם ההולכים על פי דברי הפוסקים יכולים לקרותה גם ביום אחר..."

מז). דעת הראשונים שנקטו לקרוא שמו"ת בשבת לא נזכרה בשו"ע ולא במשנ"ב [לענ"ד המובא במשנ"ב סק"ט בשם או"ז אין כוונתו לחשוש לדעות אלו, אלא כוונתו שיקרא בשבת לפני התפילה, כדי שיוכל להחמיר לסיים את הקריאה לפני סעודתו מבלי לעכב את הסעודה]. רק בב"ח ובערוה"ש דעה זו נזכרה באופן חלקי (כפי שהזכרנו בגוף הפרק לעיל). מסתבר שאם המשנ"ב היה מכיר את כל דעות הראשונים שהבאנו, שנקטו שכדאי לקרוא בשבת, היה המשנ"ב מעדיף את דעתם. רבים מגדולי ישראל אמנם פסקו ונהגו כשיטת האר"י (אע"פ שהכירו את שיטת הב"ח), אולם ייתכן לומר שאחרונים אלו היו משנים את דעתם אילו היו יודעים שאין זו דעת הב"ח בלבד, אלא דעת ראשונים ואחרונים רבים. עוד יש להעיר שהא"א מבוטשאטש כתב שהנוהגים לקרוא שמו"ת בערב שבת הוא רק משום שבשבת אין פנאי לכך, ולכאורה דבריו תמוהים שהרי מפורש בשער הכוונות שטעמו של האר"י הקדוש היה בדווקא, ושמן יש לתרץ שהא"א מבוטשאטש סבר שעדיף לחשוש לדעת הראשונים מאשר לנהוג כמנהגו של האר"י הקדוש, ולכן היה ברור לא"א שהמנהג לקרוא ביום שישי אינו בגלל דברי האר"י אלא מהטעם שהביא. לפי"ז יוצא שלדעתו מי שיכול רצוי שיקרא בשבת מאשר שיקרא ביום שישי.

כמובן שאיני אלא כמציע את הדברים בפני פוסקי ההלכה המובהקים, אשר יורונו את הדרך הראויה בזה.



הרב מיכאל ספראי

על המנהג לעשות מלאכה במוצאי שבת

בירחון האוצר גיליון ט"ו האריך הרב שמואל ישמח בביאור מנהגו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל לעשן מקטרת או סיגריה במוצאי שבת, כדי להראות שבשבת היה הדבר אסור, ולהבדיל בין הקודש לחול.

הרב ישמח הביא כמה מקורות למנהג, ובין היתר הביא שכשם שמצאנו מצוה או גזירה על עבודה כל ששת ימי המעשה, ובנוסף לשבות מתוך מלאכה, לפי"ז מסתבר שגם במוצאי השבת יש לצאת מן השביתה אל המלאכה.

אמנם, לכאורה מדברי רבותינו הראשונים והפוסקים מבואר לא כך, וזה החלי בעז"ה, וצור ישראל יצילני משגיאות ויראני מתורתו נפלאות.



א.

בגמ' פסחים (נ, ב) איתא: "גופא העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה ובמוצאי שבת ובמוצאי יו"ט ובמוצאי יום הכפורים ובכל מקום שיש שם נידנוד עבירה לאתויי תענית ציבור, אינו רואה סימן ברכה לעולם". ופי' רש"י (ד"ה במוצאי שבתות): "משום כבוד שבת שמוסיפין מחול על הקדש". ולדברי רש"י לא נתבאר שיעורה של תוספת זו, אך בתוס' (ד"ה העושה) הביאו מהירושלמי שהנשים שלא עושות מלאכה למשך כל מוצ"ש אין זה מנהג נכון, אך לא לעשות מלאכה עד שתושלם התפילה הוא מנהג כשר. וביאר הריטב"א ששיעור זמן זה הוא כדי להוסיף תוספת ניכרת מחול על הקדש, אע"ג שמעיקר הדין סגי בתוספת כל שהוא.

ולכאורה היה נראה שזו גם כוונת דברי רש"י, שמניעת המלאכה במוצ"ש היא עד זמן היציאה מבית הכנסת משום כבוד שבת, שבכך יש תוספת הניכרת. אולם, בעל מלא הרועים (שם) ביאר את דברי רש"י באופ"א, בהקדם הקושיא שתוספת שבת היא דאורייתא, וא"כ אמאי אמרינן הכא שהעושה מלאכה במוצ"ש אינו

רואה סימן ברכה, ותו לא, וביאר המלא הרועים וז"ל: "שתוספת שבת מן התורה אין לה שיעור וסגי ברגע אחד, וראוי להוסיף כל מוצ"ש משום כבוד שבת ולכך אינו רואה סימן ברכה, ועי' בתוס", עכ"ל.

ומבואר מדבריו שהוא הבין שנחלקו רש"י ותוס' בשיעור זמן המניעה ממלאכה במוצ"ש, האם הוא רק עד שיצאו מבית הכנסת, או כל מוצ"ש^(א).



ב.

מקור דברי התוס' ששיעור הזמן של איסור מלאכה במוצ"ש הוא עד שיצאו מבית הכנסת הוא מדברי הירושלמי (רפ"ד דפסחים), וז"ל: "נשיי דנהיגין דלא למעבד עובדא באפוקי שובתא אינו מנהג, עד יפני סדרא מנהג".

אמנם בתוס' ר"פ (ד"ה 'ובכל מקום') הביא את דברי הירושלמי שלא במילואם, וז"ל: "ובירושלמי קאמר 'הני נשיא דנהגי דלא למעבד עבידתא באפוקי שבתא עד דתתפני סדרא', פי' עד שישלימו סדר תפילתן, 'מנהגא הוא' כלומר מנהג טוב הוא, והיינו הא דקאמר הכא, והשתא נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה כל ליל מוצאי שבת".

ונראה שהר"פ השמיט את דברי הירושלמי כדי לקיים את מנהג הנשים שלא לעשות מלאכה כל ליל מוצאי שבתות.

וכע"ז באבודרהם (סוף סדר מוצאי שבת ופירוש), שהביא את דברי הירושלמי במילואם והוסיף: "ומיהו נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה כל מוצאי שבת", ולא העיר על המנהג שאינו טוב.

באורחות חיים (לרבי אהרן הכהן, סדר הבדלה אות לא) הביא את דברי הירושלמי ואח"כ את הגהות רבנו פרץ על התשב"ץ סי' פח, שהוסיף "ומיהו נהגו העולם שלא לעשות שום מלאכה כלל במוצאי שבת", והמשיך באורחות חיים וכתב: "והרא"ה ז"ל כתב: והטעם לפי שצריך אדם להראות את עצמו כאילו מצטער על השבת שהלכה, וכאילו צריך חיזוק ואין בו כח לעשות מלאכה, ולפיכך צריך

(א). אמנם ראה חידושי רי"ז הלוי על הרמב"ם שבת כט, ה, ולפי דבריו כוונת רש"י היא עד להבדלה (הערת הרב שמואל ישמח).

לסדר שולחנו במוצ"ש ולהראות עצמו כאילו הוא צריך לאכילה ולהתענג כגון פת חמה וכיוצא בזה, שצריך כל אדם לחבב את המצוות ולהראות חיבתן שכולן שעשועים, עד כאן (מדברי הרא"ה). ויש אומרים שעד חצות הלילה דווקא אסור בעשיית מלאכה, וכן נראה מהירושלמי דכתיב ספרא דלא מכתב אפוקי שבתא עד פלגות לילותא משום דיחזי סימנא דברכתא^(ב).

מבואר מדברי הראשונים שציידו בעד מנהג הנשים שלא לעשות מלאכה כל מוצ"ש, או עכ"פ עד חצות, ונתנו בו טעם לשבח, על אף דברי הירושלמי שאין זה מנהג כשר^(ג).

ג.

ונראה שראשונים אלו נקטו שתלמוד דידן פליג על הירושלמי בזה, ומפורשים הדברים בדברי תלמיד הרשב"א בסוגיין וז"ל: "ומ"מ נראה לכאורה שירושלמי זה חולק עם גמרתנו במאי דקאמר דלא הוי מנהג בנפקי שובתא אלא עד שתתפני סדרא, דהא תניא לעיל בעושי מלאכה במוצאי שבתות ובמוצאי ימים טובים וסתמא קתני וכל הלילה משמע, וליכא למימר עד דתתפני סדרא קאמר דאם כן הוה ליה לפרושי בה שעורא בהדיא כדפריש בערכי שבתות וימים טובים ממנחה ולמעלה", עכ"ל.

ובזה יש ליישב את תלונת הערוך השולחן (רצט, כב) שכ': "ויש מי שכתב שנהגו הנשים שלא לעשות מלאכה כל הלילה של מוצ"ש ואנחנו לא שמענו המנהג הזה שהוא כנגד הירושלמי, ונשי דידן רק עד אחר הבדלה אין עושות ואח"כ עושות כל המלאכות וכן עיקר", עכ"ל.

וכך נראה שכדברי האבודרהם כך היה המנהג בכמה קהילות. המגן אברהם (רצט, טו) הביא את מנהג הנשים שלא לעשות מלאכה במוצ"ש מהאבודרהם, ונראה

(ב). ויש בנו"ט לציין לדברי השערי תשובה (סי' ש'), שהביא שמהר"ם זכות קיבל בשם האר"י שעד חצות יש קדושת שבת, ע"ש. (כיוון הרב ספראי למש"כ בשו"ת דברי יציב או"ח סי' קלו, וראה שם עוד טעמים למנהג - הערת הרב שמואל ישמח).

(ג). ראה גם בספר התדיר סי' ח עמ' קצב (הערת הרב שמואל ישמח).

מדבריו שכן נהגו בפועל בזמנו. האליה רבה (שם סקכ"ג) הביא מקור מנהג זה מהכל בו והתשב"ץ.

בשו"ת יד הלוי (לרבי יצחק דב הלוי במברגר או"ח סי'נ"א) נשאל מבנו: "על דבר מנהג שנהגו הנשים שלא לעשות מלאכה במוצ"ש אם המנהג נתפשט ג"כ על מלאכת מצווה כמו תפירת מפה לס"ת או טלית", ומסקנת היד הלוי שלא נתקבל מנהג זה במקום מצווה.

בס' חיי אברהם (לרבי אברהם כאלפון, מרבני לוב) כתב בפשיטות: "הטעם שאין עושין מלאכה במוצאי שבת מצאתי באורחות חיים" וכו', ונראה להדיא שכן היו נוהגים במקומו.

בס' ברית כהונה (לרבי משה כאלפון, מהאי ג'רבה, או"ח ח"א מערכת מ' אות ח') כ': "יש נשים פה שנהגו שלא לעשות מלאכה בליל מוצאי שבת גם אחר הבדלה ויש גם איזה אנשים שנוהגין כן", וע"ש שדן האם צריך התרה למנהג זה".

הרי לן כמה אחרונים שמדבריהם נראה שכן היה המנהג גם בימיהם.

מאידך במקור חיים לחוות יאיר (קיצור הלכות לסי' רצ"ט) אחר שהביא את דברי הראשונים על המנהג שלא לעשות מלאכה כל מוצ"ש, כ' שכבר נשתקע הדבר, וכ"כ בערוה"ש שהבאנו לעיל.



ד.

ויש להוסיף בזה, שמדברי תלמיד הרשב"א מבואר שאי"ז מנהג דווקא השייך לנשים, וכן נראה מדברי הרא"ה, אך רבנו פרץ ור"ד אבודרהם כתבו להדיא שזה היה מנהג הנשים. בהגהות ר"פ על התשב"ץ סי' פ"ח (הובאו באורחות חיים ובכלבו) כתב: "נהגו העולם שלא לעשות מלאכה כל מוצאי שבת", והיינו בין האנשים ובין הנשים, וטעמו לכאורה הוא ע"פ דברי הרא"ה, וצ"ע, שהרי דברי ר"פ בהגהותיו לתשב"ץ סותרים את דבריו בתוספותיו".



ד). מנהג זה נזכר גם בעדה הפאלשית בס' תזוזא סנבט: "השבת יורדת מן השמים על הארץ ביום הששי בט' שעות עד יום א' בצאת החמה", וראה אצל קוריןאלדי, יהדות אתיופיה זהות ומסורת עמ' 72.

ה). בדבר עישון במוצאי שבת, יש לציין למש"כ בס' זכרון יהודה (מדי שבת בשבתו אות קח) שמנהגו של מהר"ם א"ש גם בעת שהיה מעשן עשב הטאבאק לא היה מעשן קודם סעודת מלוה דמלכא.

תגובת הרב שמואל ישמח

במאמרי הבאתי כמה מקורות למנהגו של מרן הראי"ה קוק לעשן במוצאי השבת, ונביא בקצרה את המקורות המרכזיים: ר' יאשיהו היה עוסק במלאכה סמוך לשבת, "כדי שתעבור עלינו שבת, שנאמר 'שבת וינפש' - שבת מן המלאכה" (אבות דר' נתן, נוסחא ב פרק כא). מסתבר לפיכך שאף במוצ"ש יש ענין לעסוק מיד במלאכה. הגר"א, הצמח צדק, ועוד מגדולי ישראל, נהגו לאכול חמץ מיד במוצאי הפסח, ומנהג זה הובא בדברי הקדמונים. היראים כתב שיש לסתור את הסוכה במוצאי חג הסוכות, וכן הובא גם בסדר היום.

על דברינו העיר הרב ספראי, ותורף דבריו הוא שבירושלמי מובא שהמנהג להימנע ממלאכה לאחר התפילה של מוצאי שבת אינו מנהג, אך כמה ראשונים ואחרונים הביאו שכך נהגו בימיהם (לפי חלקם רק הנשים נהגו בכך), ומדברי תלמיד הרשב"א עולה שמנהגם מבוסס על שיטת הבבלי. הרא"ה ביאר שטעם המנהג הוא כדי להראות ששמירת השבת היתה עונג עבורנו, ושקשה לנו להיפרד מהשבת.

א. למיעוט הבנתי המנהג שהביאו הראשונים אינו נוגע לנידון דידן, וזאת משום שמסתבר שהמנהג להימנע מעשיית מלאכה בליל מוצ"ש אינו אלא במלאכה קבועה וכדו', אך אין הכוונה להימנע מכל מלאכה שנאסרה בשבת. ראייה לדבר יש להביא מדברי תלמיד הרשב"א, שכתב שנהגו לא לעשות מלאכה במוצ"ש, ולדעתו גם הגברים נהגו כן, והרי דחוק לומר שלא הדליקו נר להבדלה. כע"ז מצאנו לגבי מה שהובא בברייתא שהעושה מלאכה במוצ"ש אינו רואה סימן ברכה, וכתב בר"י מלוניל: "במוצאי שבת - משום כבוד שבת, ולא משום דמוסיפים מחול על הקודש, דהא שרי בהדלקת הנר שהיא מאבות מלאכות", ובשיבולי הלקט (סי' נו) כתב שמה שכתבו בברייתא שהעושה מלאכה במוצ"ש אינו רואה סימן ברכה הוא "דוקא במלאכת הדיוט, אבל מלאכת שמים כגון כתיבה מותר" (וראה שו"ע ורמ"א רצט, י). לגבי איסור עשיית מלאכה בערב שבת אחר המנחה מבואר בשו"ע ובאחרונים שאין הוא חל על כל המלאכות שנאסרו בשבת, אלא רק על מלאכות מסוימות (שו"ע ורמ"א סי' רנא). שו"ר שכ"כ בדברי יציב (או"ח סי' קלו).

לפי דברי תלמיד הרשב"א המקור למנהג שהובא בראשונים הוא הסוגיא בבבלי, ומכאן יש ללמוד להבנתי שכמו שהמלאכה שנאסרה בשישי, כמובא בבבלי, אינה

כל מלאכה, כך גם המנהג המובא בראשונים לאסור מלאכה במוצ"ש אינו בכל מלאכה (אע"ר עוד שקבלת שבת היא בהדלקת נר שבת, לדעת חלק מהראשונים, וגם הוצאת השבת, בהבדלה, יש בה הדלקת נר. הרי שיש כאן עשיית מלאכה מיד לפני קבלת השבת ומיד לאחר יציאתה).

להבנתי דברי הרא"ה אינם סותרים בהכרח את דברי האבות דרבי נתן שהובאו במאמרי. שהרי ניתן לומר שיש ענין להראות שנמנענו ממלאכה מחמת השבת, ולכן לעשות מלאכה במוצ"ש, כגון הדלקת נר ומקטרת, ויחד עם זה גם להימנע ממלאכות חשובות, כדי להראות שהפרידה משבת קשה עלינו.

ב. לכאורה טעמו של הרא"ה נכון גם לגבי אכילת מצה במוצאי הפסח, או ישיבה בסוכה במוצאי חג הסוכות. למרות זאת הבאנו במאמר מקורות לכך שטוב לאכול חמץ מיד במוצאי הפסח וכו' (ומכאן גם ראייה נוספת שהרא"ה לא אסר בכל המלאכות).

ג. גם לפי הבנתו של הרב ספראי מ"מ מנהגו של הראי"ה קוק מתאים לדברי הירושלמי, שדבריו הובאו בכמה וכמה ראשונים (רי"ף, ר"ן, ריטב"א, פסקי רי"ד, אגודה, ומהר"ם חלאווה, על הסוגיא, וכן ברי"צ גיאת הלכות קידוש, עמ' טז, ובאשכול מהד' אלבק, דף נו, ובראבי"ה פסחים, סי' תצה, או"ז ח"ב, הלכות מוצאי שבת סי' צ, אהל מועד שער השבת, דרך א, נתיב ח, טור סי' רצט). המנהג שהביאו ראשונים אחרים, מנהג שסותר את דברי הירושלמי, אינו נוהג כיום.



תגובת הרב מיכאל ספראי

מה שכתב הרב ישמח שאף לפי הבנתי מ"מ מנהגו של הראי"ה קוק זצ"ל מתאים לדברי הירושלמי, אינו נראה בעיני, שהרי לא מצינו שחלקו להדיא על סברותיהם של הרא"ה ותלמיד הרשב"א שהטעם להימנעות ממלאכה היא משום כבוד השבת להראות כמה קשה פרידתה עלינו ושאין בנו כח לעשות מלאכה, אלא רק צמצמו את הזמן מכל מוצאי שבת או עד חצות לזמן קצר יותר עד שתתפני סידרא. הירושלמי לכאורה לא חלק על רעיונו של הרא"ה והר"פ שיש להמנע ממלאכה במוצאי שבת להראות שקשה עלינו פרידתה, אלא שצמצם את הזמן רק עד היציאה מבית הכנסת, ולא יותר שהבטלה מביאה לשעמום וכו', אך אין להעמיס בדבריו מקור על עשיית מלאכה אקטיבית.

נראה לפיכך, כפי שהסברתי, שנטיית הראשונים היתה לומר שביציאת השבת יש ענין דווקא למעט במלאכה, ולא לעשות הבדלה בין הקדש לחול ע"י עשיית מלאכה, וכן היה המנהג בכמה קהילות.

מה שכתב הרב ישמח שהמנהג לא היה להימנע מכל המלאכות, יש להשיב שבהגהות ר"פ על התשב"ץ כתב ש"נהגו העולם שלא לעשות שום מלאכה כלל"(!), ועל זה הביא הארחות חיים את הרא"ה, שביאר את הטעם למנהג, ולכן רחוק בעיניי לומר שיש חילוק בין המלאכות. אמנם טענת הרב ישמח היא טובה שודאי הדליקו נר לצורך הבדלה, אך צריך לומר בכוונת ר"פ שחוץ ממלאכות של סדר מוצאי שבת דהיינו הבדלה נמנעו ממלאכות, או בנוס"א שמלאכות שיש בעשייתן כבוד שבת כמו המלאכות שלצורך הבדלה, או המנהג להרבות בנרות כדי ללוות את השבת אינו בכלל האיסור להימנע ממלאכה (והרי לדברי ר"פ יש ענין לאכול פת חמה, ואם נאמר שנמנעו לגמרי צריך לומר שחיממו באופנים המותרים).



תגובה שניה מאת הרב שמואל ישמח

לדברי הרב ספראי הויכוח בין הבבלי לירושלמי הוא רק עד כמה להאריך את זמן ההימנעות ממלאכה, אולם הירושלמי אומר שמי שנמנע ממלאכה לאחר התפילה "אינו מנהג", ולא משמע שזה רק בגלל חשש שהבטלה תביא לידי שעמום וחטא¹. לפי הירושלמי המנהג הטוב הוא רק כשנמנעים ממלאכה עד סיום הסדר (כלומר קדושה דסדרא שאחר ערבית, כמובא באו"ז ועוד ראשונים). מסתבר לי שזה מפני שעד אז יש עדיין ענין של קדושת שבת בגלל קדושת דסדרא, ואם כן יש כאן כיוון שונה מהכיוון שהובא ברא"ה.



1. אעיר לדברי המגן אבות למאירי (ענין כ), אותם ראיתי כעת, שביאר את דברי הירושלמי באופן הבא: "כל מוצאי שבת אינו מנהג - כלומר שאין זה אלא התחסדות ביתר מן הראוי, ואין חוששין לו".

הרב משה בנימין גורטלר
ראש כולל "ברכת זאב" בני ברק

בדין עוקר דבר מגידולו במן*

שמות פרק טז, כז-ל:

(כז) וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יֵצְאוּ מִן הָעֵץ לִלְקֹט וְלֹא מֵצְאוּ. (כח) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עַד אָנֹכִי מֵאַנְתֶּם לְשֹׁמֵר מִצְוֹתַי וְתוֹרָתִי. (כט) רְאוּ כִּי ה' נָתַן לָכֶם הַשַּׁבָּת עַל כֵּן הוּא נָתַן לָכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁשִׁי לָחֶם יּוֹמִים שָׁבוּ אִישׁ תַּחְתּוֹ אֶל יֵצֵא אִישׁ מִמֶּקְמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי. (ל) וַיִּשְׁבְּתוּ הָעָם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי.

כתב הספורנו שם (פסוק כז): "ללקוט. וזה היה חלול שבת בלי ספק אם היו מלקטים הדבר ממקום גדול, כאמרם ז"ל האי מאן דתלש כשותא מהזמי והיגי חייב משום תולש (שבת קז ב)".

הנה בפר' זו נצטוו להדיא על הוצאה ותחומין, כנאמר שָׁבוּ אִישׁ תַּחְתּוֹ אֶל יֵצֵא אִישׁ מִמֶּקְמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, וילפינן אל יוציא וכן אל יצא, וכן על מה שנאמר לקמן פרק טז (כג) "את אשר תאפו אפו", ופי' רש"י: "מה שאתם רוצים לאפות בתנור, אפו היום, הכל לשני ימים, ומה שאתם צריכים לבשל ממנו במים, בשלו היום". ומבואר דנאסרו להם אפיה ובשול בשבת לפי' זה, ואולם שאר דיני שבת לא שמענו, ואולם לעיל פרק טו (כה), נאמר כשהיו במרה "שם שם לו חק ומשפט וְשֵׁם נִסְהוּ", ופי' רש"י: "שם שם לו - במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין". א"כ מבואר דנצטוו כבר על כל מצוות שבת במרה וא"כ נצטוו גם על תולש.

ואולם הרמב"ן על הפסוק שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו כתב, וז"ל: "ואני תמה, למה לא פירש כאן החקים האלה והמשפטים ויאמר "וידבר ה' אל משה צו את בני ישראל" כאשר אמר בפרשיות הנזכרות למעלה דברו אל כל עדת בני ישראל וגו' (לעיל יב ג), וכן יעשה בכל המצוות באהל מועד, בערבות מואב, ופסח מדבר (במדבר ט ב). ולשון רש"י שאמר פרשיות שיתעסקו בהם, משמע שהודיעם

(* ראה בגיליון הקודם (עמוד קכט) מש"כ בעניין דאין דישה בגידולי קרקע ועוד.

החקים ההם ולימד אותם עתיד הקדוש ברוך הוא לצוות אתכם בכך, על הדרך שלמד אברהם אבינו את התורה, והיה זה להרגילים במצות ולדעת אם יקבלו אותם בשמחה ובטוב לבב, והוא הנסיון שאמר ושם נסהו, והודיעם שעוד יצוו במצות, זהו שאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והאזנת למצותיו אשר יצוה אותך בהם". עכ"ל. א"כ לדבריו לכאורה לא יתכן לפרש כפי' הספורנו, כי הרי עדיין לא נצטוו על שאר דיני שבת.

ואולם ברש"י מבואר דס"ל דנצטוו ע"כ במרה, דהנה בפר' משפטים (שמות כד, ג) נאמר: "(ג) וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֶת כָּל דְּבָרֵי יְקֹנֶק וְאֵת כָּל הַמִּשְׁפָּטִים וְגו' (ד) וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל דְּבָרֵי ה' וְגו'", ופי' רש"י: "ואת כל המשפטים - שבע מצות שנצטוו בני נח. ושבת וכבוד אב ואם ופרה אדומה ודינין שניתנו להם במרה: וכו' (ד) ויכתב משה - מבראשית ועד מתן תורה, וכתב מצות שנצטוו במרה". וכן בפר' ואתחנן (ה, יב): "שְׁמֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֶיךָ וְגו'" ופי' רש"י: "כאשר צוּך - קודם מתן תורה במרה וכו'." (פסוק טז) כאשר צוּך - אף על כבוד אב ואם נצטוו במרה שנאמר (שמות טו כה) שם שם לו חוק ומשפט". הרי להדיא שפי' רש"י שנצטוו על השבת במרה^(א).

ובעיקר דברי הספורנו שכתב שחייב על לקיטת המן משום תולש, ראיתי בקובץ עיון הפרשה (גיליון קמב) שהביאו את ביאורו של שפתי צדיק, שלא נגמר המן להיות מאכל לאנשים אלא לאחר ששהה על הארץ זמן מה, ולכן חייב אח"כ משום עוקר דבר מגידולו בקרקע. וכתבו שם לדון כמה זמן צריך לשהות בקרקע בכדי שיהי' נקרא מקום גידולו. עוד הקשו דהרי נאמר הנני ממטיר לכם לחם מן השמים הרי כשירד המן כבר הי' לו שם לחם וראוי לאכילה. עוד הקשו ממש"כ הרמ"ע מפאנו שלפני אכילת המן ברכו המוציא לחם מן השמים, ולדברי הספורנו הרי נחשב כגידולו מן הארץ. עוד הקשו אמאי אינו מפרש עוד איסור בלקיטת המן בשבת- משום מעמר.

ובאמת הי' אפשר לפרש שאין כוונת הספורנו שגמר גידולו של המן הוא מן הקרקע, די"ל דאין גמרו מן הקרקע, אלא דגידולו או גמרו במקומו והוא מקבל

(א). ובבאור מחלוקת רש"י והרמב"ן בזה, עי' מש"כ בזה בענין כללות ופרטות נאמרו בסיני, בירחון האוצר גיליון יג.

את חיותו במקומו מאוירא ולא מן הקרקע, ואעפ"כ חייב משום תולש, וכדאיתא בשבת (קח.) אמר אביי האי מאן דתלש פיטרא מאונא דחצבא מיחייב משום עוקר דבר מגידולו, מתיב רב אושעיא התולש מעציץ נקוב חייב ושאינו נקוב פטור, התם לאו היינו רביתיה הכא היינו רביתיה. וא"כ מבואר דאף אם אין גדולו מן הקרקע, מ"מ כשעוקרו ממקום גידולו חייב משום תולש וא"כ י"ל דה"ה בענין המן ס"ל לספורנו דגידולו במקומו ולא מן הקרקע, ולכן שייך לחייבו משום תולש.

ואולם הספורנו כתב: "כאמרם ז"ל האי מאן דתלש כשותא מהזמי והיגי חייב משום תולש". ובגמ' בערובין כו: דנה הגמ' שם אם מאוירא רבי או מארעא רבי ומסיקה הגמ' שמארעא רבי, וא"כ משמע ממה שדימה הספורנו את המן לכשותא מהזמי והיגי שגם המן מארעא רבי.

ואולם יעויין שם בשבת (קז:): "אמר מר בר המדורי אמר שמואל הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב, מאי טעמא אמר רבא בר המדורי אסברא לי לאו אמר רב האי מאן דתלש כשותא מהזמי והיגי מיחייב משום עוקר דבר מגידולו הכא נמי מיחייב משום עוקר דבר מגידולו". וכתב שם רש"י (ד"ה מיחייב): "ואע"פ שאינו מחובר לקרקע כדאמרינן בעלמא (עירובין דף כח:): מאוירא רבי" עכ"ל. ועי' שם הגהות הב"ח ז"ל: "נ"ב ע"ש דהמסקנא היא דמארעא רבי והערוך גם הוא פי' הכא על פי המסקנא דהתם עיין ערך כשות" עכ"ל. ולכאורה יש לבאר את דברי רש"י שס"ל לבר המדורי שכשותא מאוירא רבי, וזה מה שהביא ראיה משם לענין דלדל עובר במעי בהמה, ששייך עוקר דבר מגידולו אף בבהמה, אף שאינו עוקר גידולים מקרקע². וא"כ י"ל דזו כוונת הספורנו במה שהביא מסוגיין ראיה לענין המן דהוי עוקר דבר מגידולו, וכמו בכשותא מהזמי והיגי וכדברי

ב). ואולם הרמב"ם והרמב"ן ס"ל שדלדל עובר במעי בהמה חיובו הוא משום נטילת נשמה, ובירחון האוצר גליון טו כתבתי לבאר את הראיה מכשותא, דחיובו שם הוא משום תולש, דהביאור הוא שבכשותא חשיב דרבי מארעא וכגמ' בעירובין, ואף שאינו יונק מהקרקע אלא מהזמי והיגי שהם יונקים מן הקרקע, וכשם שעקירתם מן ההזמי חשיב כעקירה מן הקרקע [ד"ל דס"ל לרב ששת שלענין עוקר דבר מגידולו בעינן דוקא עקירה מקרקע] כך לענין דלדל עובר, אף שאין בו נשמה אלא שתלוי בנשמה שבבהמה, עקירתו מן הבהמה חשיב כעקירת נשמה. אולם, אביי דס"ל האי מאן דתלש פיטרא מאונא דחצבא מיחייב משום עוקר דבר מגידולו, ס"ל דעוקר דבר מגידולו הוא אף כשאין עקירה מן הקרקע, מ"מ כיון שעוקר דבר מגידולו חייב. ובתוס' בבכורות כתבו דלדל עובר חייב משום גוזז עיי"ש, וי"ל דס"ל דבהמה לא חשיב גידולי קרקע ולכן לא פי' שחיוב דלדל עובר הוא משום תולש.

הגמ' כאן לפי' רש"י, ואדרבה בא לומר שגם במן חייב משום עוקר דבר מגידולו אף שאינו יונק מהקרקע.

ואולם, עדיין יקשה דהנה איתא בשבת (קז:): "אמר שמואל השולה דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב אמר רבי יוסי בר אבין ובין סנפיריו אמר רב אשי לא תימא יבש ממש אלא אפילו דעבד רירי". ולכאורה קשה מדוע לא יתחייב אף בלא יבש משום עוקר דבר מגידולו, דהרי אמרי' דלא בעינן דוקא עקירת דבר מן הקרקע אלא מכל מקום שהוא גידולו, וי"ל דמ"מ כמו דלענין דש ס"ל לרבנן דאין דישה אלא בגידולי קרקע ה"ה לענין קוצר, אף שעצם המלאכה היא עקירת דבר מגידולו מ"מ לא חייבה תורה אלא דוקא בגידולי קרקע, וי"ל דבהמה חשיבא גידולי קרקע, עי' תוס' שבת דף עג: (ד"ה מפרק) דמצינו לענין כמה דברים דבהמה חשיבא גידולי קרקע כיון שגדילה מן הקרקע, ולכן דוקא בבהמה שייך תולש ולא בדג, שגדל במים.

אלא דיקשה א"כ מדוע בתלש פיטרא מאונא דחצבא חייב משום עוקר דבר מגידולו, הרי בעינן דוקא גידולי קרקע, וכמו לענין דש. וי"ל דפיטרא מאונא דחצבא אף שהיא לא גדלה על הקרקע מ"מ חשיבא למין של גידולי קרקע, דהרי עצם מלאכת תולש הוא לאו דוקא עקירה מן הקרקע, אלא דבעינן דומיא דמשכן שהי' בגידולי קרקע, לענין זה די במה שהוא מין של גידולי קרקע, ולכן בפיטרא ובבהמה חייב ולא בדג.

ולפי"ז עדיין יקשה, א"כ אין יתכן שבמן יתחייב משום עוקר דבר מגידולו אם אמרי' שאינו גדל מן הקרקע, הרי אפילו שיש כאן את עצם המלאכה של עוקר דבר מגידולו מ"מ הרי בעינן תנאי זה לחיובא, שיהי' מין של גידולי קרקע. וי"ל דהנה מצינו דמשה תיקן ברכת הזון על המן, ומקשים הרי לחיוב ברכהמ"ז בעינן דוקא פת מחמשת מיני דגן וא"כ איך שייך חיוב ברכהמ"מ על המן, ומבארים שגם המן הי' כחמשת מיני דגן שהרי טעמו כצפיחית בדבש וכל הטעמים היו במן ובמיוחד למ"ד שטעמו וממשו, וא"כ י"ל דה"ה לענין תולש חשיב כמין שגדל בקרקע, כיון שהוי כמיני דגן, ולכן שייך בו עוקר דבר מגידולו.

ועכ"פ לפי"ז י"ל דברכת המן הי' המוציא לחם מן השמים דאף דחשיב כעוקר דבר מגידולו מ"מ הוא לא יונק מן הקרקע, ולכן לא שייך בו ברכת המוציא לחם מן הארץ.

ומה שהקשו מדוע לא יתחייב בלקיטת המן גם משום מעמר, י"ל דהנה בשבת דף עג: אמר רבא האי מאן דמכניף מילחא ממלחתא חייב משום מעמר אביי אמר אין עימור אלא בגידולי קרקע. וכתב הר"ף שם וז"ל: "אמר אביי אין דרך עימור בכך אלא בגידולי קרקע" עכ"ל. א"כ משמע שגבי מעמר מה שבעינן גידולי קרקע לעצם מהות המלאכה, דדוקא בגידולי קרקע הוא דרך עימור, וא"כ אין זה דומה לדין גידולי קרקע בתולש, דשם הוכחנו דאינו לעצם מהות המלאכה, דשייך עצם מהות המלאכה בכל עוקר דבר מגידולו, אלא דהוא תנאי במלאכה, דבעינן דומיא דמשכן דהי' בגידולי קרקע. וע"ז ביארנו דדי במה שהוא מין של גידולי קרקע. משא"כ לענין מעמר, דעצם המלאכה דרכה דוקא בגידולי קרקע, בזה לא יתחייב אם הוא רק מין של גידולי קרקע, אלא בעינן שיהי' ממש גידולי קרקע. לפיכך, המן אמנם חשיב מין של גידולי קרקע, אך לענין מעמר בעינן שיהי' ממש גידולי קרקע, כי בלא זה אין דרך עימור בכך, ולכן לענין המן שייך לחייב רק משום תולש ולא משום מעמר. וכל זה כמובן רק אם נאמר בכוונת הספורנו שאין המן גדל מן הקרקע אלא גדל במקומו שם ולא מן הקרקע, דלכן שייך בו עוקר דבר מגידולו אך לא שייך בו מעמר [עוד י"ל דאף אם נימא דס"ל לספורנו דהמן ינק מן הקרקע מ"מ לא שייך בלקיטת המן מעמר, מכיוון דבלקיטת המן הוי תולש לא שייך מעמר כשהוא תולש, דהעימור הוא לאחר התלישה. עוד י"ל לגבי הא דאין בלקיטת המן מעמר, דהרי כתבו התוס' בכמה מקומות שאין עימור אלא במקום גידולו, וי"ל דלא שייך מקום גידולו אלא רק בגדל בקרקע, ות' זה שייך רק אם נימא בכוונת הספורנו שאין המן יונק מן הקרקע אלא מאוירא רבי].



הרב יהושע זן-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

סיור רכב שמירה בשבת במושב רמת מגשימים

שאלה

בס"ד ר"ח תמוז תשע"ו

בעבר, היה ביישובנו רכב בטחון שהיה שומר גם בשבת. כשבררתי את הנושא נאמר לי ע"י גורמי הביטחון הצבאיים, שהמצב הביטחוני דורש זאת, מכיוון שאנו ישוב הסמוך לגדר הגבול עם סוריה ויכולה להתבצע חדירה ע"י מחבלים, וע"כ יש לשמור בשבת כביום חול, ומפני ספק פקו"נ קיבלנו את דבריהם.

לאחר כמה שנים, הצבא הפסיק לדרוש שמירה יישובית ואף מימון השמירה הופסק ע"י משרד הביטחון, והשמירה כלילה הופסקה, בין ביום חול ובין בשבת.

לפני כשנה, חדרה חוליה של גנבים ליישוב. הם פרצו למשרדי המושב והצליחו לגנוב במקצועיות רבה כספת גדולה ואת הכסף שהיה בתוכה. כמו"כ, הם פרצו לדירות פרטיות וגנבו מהן, ואף נכנסו לחדרי שינה וגנבו תכולה מהבתים, כמו גם רכבים.

המשטרה החלה לחקור את הגניבות והפריצות, והתברר שחלק מגניבות אלו בוצעו ע"י ערבים בדואים מהנגב, חלקן ע"י כנופיות מכפרים ערבים סמוכים וחלקן ע"י ערבים שהגיעו אף משטחי איר"ש.

לאחר אירועים אלו, התושבים דרשו שמירה ניידת ביישוב בכל שעות הלילה, ואף הוסיפו תשלום במיסי היישוב עבור זה.

נשאלנו, מה הדין לגבי שבת. בתחילה הורינו לשומר שייסע בשבת עם אופניים, אך מניסיון של השומר היהודי^(א), נטען ששמירה זו לא יעילה, ההגעה מקצה אחד של היישוב לקצה השני לוקחת זמן וא"כ ההרתעה אינה אפקטיבית בעידן של

(א). ישנה אפשרות שיהיה שומר גוי, אך אפשרות זו בעייתית מאוד מסיבה אחרת, כמפורט להלן.

תקשורת מהירה. כמו"כ, בשנה האחרונה המצב הבטחוני במדינתנו הורע, לצערנו, והתושבים חוששים מערבי שייכנס לביתם באישון לילה.

האם במצב זה אפשרי לשמור בשבת עם רכב בטחון ע"י שומר יהודי מהמושב?



תשובה

א.

בגמ' בערובין (דף מ"ה ע"א) מובא: "אמר רב יהודה אמר רב: נכרים שצרו על עיירות ישראל אין יוצאין עליהם בכלי זיין ואין מחללין עליהם את השבת". ובהמשך הגמ' (שם) נאמר: "במה דברים אמורים? כשבאו על עסקי ממון, אבל באו על עסקי נפשות יוצאין עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת".

"ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת", ובאר רש"י (שם ד"ה לספר): "עיר שמבדלת בין גבול ישראל לגבול האומות יוצאין עליהם שמא ילכדוה ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם". ובהמשך הגמ' (שם): "אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: ובבל כעיר הסמוכה לספר דמיא ותרגומא נהרדעא". ובאר רש"י (שם) "אי זו היא עיר בבבל דהויא סמוכה לספר? נהרדעא, שהיתה סמוכה לנכרים מצד אחד ולעיירות שיושבין בהן בני גולה מצד שני".

ובהמשך הגמ' (שם): "דרש רבי דוסתאי דמן בירי: מאי דכתיב 'ויגידו לדוד לאמר הנה פלישתים נלחמים בקעילה והמה שוסים את הגרנות' (שמואל א' כ"ג)? תנא, קעילה עיר הסמוכה לספר היתה והם לא באו אלא על עסקי תבן וקש, דכתיב 'והמה שוסים את הגרנות', וכתיב 'וישאל דוד בה' לאמרה אלך והכיתי בפלשתים האלה? ויאמר ה' אל דוד לך והכית בפלישתים והושעת את קעילה'. מאי קמבעיא ליה? אילמא אי שרי אי אסור, הרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים? אלא אי מצלח אי לא מצלח". ובאר רש"י (שם) ששבת היתה, ולא שאל דוד מה היא ההלכה מבית דינו של שמואל, אלא רק שאל באורים ותומים אם ינצח או לאו, ויצא דוד למלחמה אע"פ שהיה זה רק על עסקי תבן וקש, כי זו היתה עיר ספר.

והקשו התוס' (שם ד"ה אי מצלח) מניין שהיה זה בשבת, דלמא בחול הוה? ותירצו: "דמוכחא מילתא מדקאמר 'נלחמים בקעילה' דקרי ליה מלחמה ומסר דוד נפשיה עליה אע"פ שלא באו אלא על עסקי תבן וקש, שמע מיניה דמחללין עליה נמי את השבת". כלומר, אם זו רק גניבת ממון, מנין ההיתר לצאת למלחמה ולסכן את הנפש על ממון? על כרחך, שקעילה היתה עיירת ספר, ושם כל גניבת ממון יכולה להתפתח לסכנת נפשות (שתהא הארץ נוחה ליכבש לפניהם), ולכן מותר לסכן נפשות על גניבת ממון, ובשל כך מותר ג"כ לחלל שבת על עסקי ממון. וכ"כ הריטב"א בחידושו (שם ד"ה תנא קעילה) בתירוצו השני, וכ"כ הרשב"א בחידושו (שם ד"ה תנא קעילה) "דכל שהיא סמוכה על הספר עסקי ממון כעסקי נפשות, הלכך אפילו בשבת יוצאין להציל".

בחסדי דוד (על התוספתא פ"ג ה"ה) כתב על המבואר אם באו נכרים על עסקי נפשות אזי "יוצאין" עליהם בכלי זין ו"מחללים" את השבת. וביאר, שסלקא דעתך שדווקא הוצאה התירו, שהיא מלאכה גרועה, קמ"ל שמחללים את השבת אף בשאר מלאכות. והוסיף עוד, שהגמ' מלמדת אותנו שאפי' מלאכות הרבה מותר לעשות ואף מכשירי מלחמה מותר, כגון לקחת כלים ולתקן את כלי המלחמה.

וכתב הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ב הכ"ג), שאם לא יודעים האם הגויים באו על עסקי ממון או על עסקי נפשות, יוצאין עליהם בכלי זין ומחללין עליהם את השבת. וביאר הב"י (או"ח סי' שכ"ט), דאע"פ שדין זה של ספק לא נכתב בגמ', מ"מ ספק נפשות להקל, ולכן פסק כך הרמב"ם.



ב.

אפילו לא באו אלא אומרים שרוצים לבוא

וכתב האור זרוע (הלכות שבת פ"ד אות י"ג) להליץ על יהודים במחוז ביה"ם (שם מחוז) שהיו הולכים בשבת עם חרבותיהם ותריסיהם בשבת, "שמא יראים הם מגנבים ולכן הותר להם, ואע"פ שזה רק גניבת ממון מ"מ בעיר הסמוכה לספר למדנו שאף על עסקי ממון לשלול בעלמא (נראה שהכוונה שבאו לבזוז ולקחת שלל. י. ה.) שיוצאים עליהם בשבת בכלי זין, שכששוללים אז כמו כן הורגים", וא"כ גם גניבת ממון עלולה להתפתח לסכנת נפשות, וע"כ מותר לחלל את השבת.

ומוסיף האו"ז: "ואין לחלק בין היכא שצרו כבר לאומרים שרוצים לבוא לשלול, אלא כשהקול יוצא שרוצים לבוא לשלול אע"פ שלא באו עדיין מותר ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר כדי שלא יבואו, דאין מדקדקין בפקו"נ, וכדאמרינן גבי קמיע (שבת דף ס"א ע"א) שמותר לצאת בו, לא שנכפה אלא שלא יכפה, ומתיר אפי' ברה"ר". והביאו הרמ"א להלכה בדרכי משה (או"ח סי' שכ"ט ס"ק א') וכן בהגהתו לשו"ע (או"ח סי' שכ"ט ס"ו).

ג.

תשובת תרומת הדשן ודברי הרמ"א

כתב בשו"ת תרומת הדשן (סי' קנ"ו): "ובזה"ו אפי' על עסקי ממון מחללים, דידוע הוא דבאו על עסקי ממון, אם לא יניח ישראל לשלול ולבוז ממנו יהרגנו והוי עסקי נפשות", והוסיף שמטעם זה "היתר גמור הוא בדליקה שנפלה בשבת אפי' בבית נכרי, לישראל לילך ולכבות, דהאידנא כשיש דליקת הנכרים הולכים והורגים ח"ו ישראל אם לא יכבו כמותם, וסכנת נפשות הוא. ואפי' במקום שאינם הורגים, מ"מ שוללין ובוזזין והוי סכנת ממון דשרינן אף בבאו על עסקי ממון כדפי'. וזה דרש מה"ר אהרן הקדוש בפני רבים בפני קהל ועדה, והודיע שיש לישראל לכבות הדליקה אפי' בשבת דלא אתי לאימנועי ח"ו והוי סכ"נ, ואמר דאדרבה מצווה הוא דהוי כהצלת נפשות, והנשאל הרי זה מגונה כלומר שלא הודיע כבר. ואף כי יש מגמגמים ומערערים לומר דוקא בנפל הדליקה בביתן של ישראל תחילה, דאז איכא סכ"נ דדרכם (של הגויים) להשליך היהודי לתוך הדליקה, במי שיצאת (אש) בביתן, אבל בנפל בבית נכרי לא מחללינן דליכא סכנה כלל. וראייה מכמה עיירות שהודלקו ולא נשמע נדנוד סכנה, מ"מ משום אין ראייה מהנהו, דטובא אשכחן דיש סכנה, אפי' נפל (האש) לבית נכרי תחילה ופשיטא דמחללין, אמנם הכל לפי ראיות עיניים והזמן, לפי מה שיתקרב לביתו של ישראל ותן לחכם ויחכם עוד". ומרן הב"י (בסי' שכ"ט) הביאו ופסקו להלכה בשו"ע (או"ח סי' שכ"ט ס"ז): "יש מי שאומר שבזמן הזה אפי' באו על עסקי ממון מחללין, שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבוז ממנו יהרגנו, והוי עסקי נפשות", והוסיף הרמ"א: "ומ"מ הכל לפי העניין".

וזה שכתבו מרן בשם "יש מי שאומר" כתב בכה"ח (שם ס"ק כ"ח) שלא עשה כן מפני שיש בזה פלוגתא, אלא כי דרך השו"ע שדין שלא מצאו כי אם בפוסק אחד כותב אותו בשם "יש מי שאומר", וכן מובא ביד מלאכי בכללי השו"ע.

ודע דעפ"י פשט תרומת הדשן, מה שכתב דבזה"ז אפי' על עסקי ממון מחללין את השבת משום דידוע דאם לא יניחנו לבזו ולשלול יהרגנו - ע"ז לא הסתפק תה"ד וכתב זאת בלשון ודאית. ורק בהלכה השניה, באם פורצת שריפה בבית הגוי, האם על היהודי להיות שותף בכיבוי השריפה, בזה הסתפק לפי המקומות, כי יש מקומות שאם היהודים לא יעזרו אזי יסתכנו, וע"כ פשוט שצריכים לחלל השבת ולעזור בכיבוי, ויש מקומות שאינו כן. ועל זה כתב תה"ד: "הכל לפי ראות עיניים והזמן, לפי מה שיתקרב לביתו של ישראל ותלו"ע". אך הרמ"א הוסיף: "ומ"מ הכל לפי העניין" על סעיף ז', דהיינו שגם בזה"ז יש להסתפק על ההנחה שעסקי ממון יכולים להיתפתח לעסקי נפשות. ואכן בספר בני ציון לגאון הרב בן ציון ליכטמן (או"ח סי' שכ"ט ס"ק ח') העיר על כך והקשה על הרמ"א, והוסיף עוד דהמקור של דין זה הוא האו"ז שהובא לעיל, דכתב: "כ"ש עתה שאנו דרים ביניהם שאפילו אם באו לשלול בעלמא שיוצאים עליהם בשבת בכלי זיין כששוללים אז כמו"כ הורגים ואין לחלק בין היכא שצרו כבר לאומרים לרוצים לבא לשלול... דאין מדקדקין דפקו"נ". והרמ"א בעצמו פסק זאת בסעיף ו' (שם), וא"כ אין להסתפק על סעיף ז', שבזה"ז אפי' באו על עסקי ממון שמחללין את השבת.

ובכלל צ"ע מה השתנה זמנו של האור זרוע מזמן הגמ', בה נאמר שעל עסקי ממון אין מחללין את השבת, וכי בזמן הגמ' הגנבים הבאים על עסקי ממון היו פחות אלימים מימי תרומת הדשן?

אלא, שהמעין בתשובה נוספת של תרומת הדשן (סי' נ"ח) תתורץ לו גם הקושיא שהקשה הבני ציון על הרמ"א. ז"ל תרומת הדשן: "בזה"ז אפי' באו על עסקי ממון מחללים עליהם את השבת וכן מותר לכבות את הדליקה בשבת בזה"ז מפני שאנו דרים בין הנכרים ושוללים והורגים ולא גרע מעיר הסמוכה לספר", הרי מפורש שהשווה את "הזמן הזה" לעיר הסמוכה לספר, שכמו שבספר פסקו מאז ומעולם שאפי' על ממון מחללים את השבת, א"כ מצב היהודים בגלות בזמנו, שהיו גרים בין הנכרים, הרי הוא כספר ולכן מחללים שבת תמיד. אמנם, התרומת הדשן

בתשובה זו דן על דליקה שפרצה בבית גוי האם לעזור בכיבויה מפני סכנה או שלא צריך, ובספק פקו"נ הכריע לחומרא שצריך לכבות אלא שסיים "אמנם נראה דיש לתת לב לפי העניין לפי ראות עיני חכמי העיר כגון אם יש שופטים ושלטונים בעיר מבטיחים להציל את ישראל וכה"ג אם נראה שאין סכנה כלל לא יחללו את השבת כלל", ואכן התכוון רק למקרה של דליקה בבית הגוי, אך הרמ"א סבר "דון מיניה ואוקמיה באתריה", דהפסק שכתב השו"ע שבוה"ז אף על עסקי ממון מחללין דאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבוז ממנו יהרגנו והוי עסקי נפשות, מ"מ לא כל העיתים שוות, דזה נכון בד"כ בגלות שאנו דרים בין הגויים והוי כעיר ספר, אך עדיין צריך כל מקום להיבחן לפי הזמן, לפי חוזק השלטון, לפי אופי הגנבים והנסיבות שמשתלשלות בעקבות הגניבה ועוד. וא"כ דברי הרמ"א "ומ"מ הכל לפי העניין", אף אם בדברי תה"ד נאמרו במקורם על מקרה אחר, אעפ"כ נכון לאומרם גם בדברינו, שיש לבחון בכל זמן הלכה זו ולראות אם עדיין שייך בזה"ז התפתחות לעסקי נפשות (וידוע שהמקורות להגהות הרמ"א לא נכתבו ע"י הרמ"א, וא"כ לא קשה על המקור שכתוב בשם תרוה"ד).

ומצאתי במור וקציעה לריעב"ץ (סי' שכ"ט ד"ה בב"י) שהקשה ג"כ מה ההבדל בין ימי הגמ' לבין זמן האור זרוע ותרומת הדשן, וניסה לחלק בדוחק בין ימי הגלות לבין היותנו בארצנו: "כי בזמן שהיה לנו ארץ נחלה ואחוזת שדה, אף אם באים לשלול שלל, וחטפו וילכו לדרכם, הלא ישאירו עוללות, ולא ימותו אנשי העיר ברעב, גם אם לא ישאירו מחיה, הלא ימצאו די סיפוקם בעירות ישראל אחרות שסביב להם, משא"כ בזה"ז שאם יקחו כל ממונם, הוי פקו"נ, כי לא ימצאו חונן ונותן בין הנכרים". אך מיד דוחה סברה זו: "שא"כ היינו עסקי נפשות בכל זמן, כי מי יוכל לראות שיקחו כל אשר לו, וישאר עני חשוב כמת, א"כ ודאי יש בו פקו"נ בכל עניין ובכל עת וזמן אין חלוק כלל בין עכשיו, לאז בהיותנו על אדמתנו".

ובסופו מחלק הריעב"ץ דעסקי ממון "שתבעו דבר קצוב לצורך מחייתם, לבלתי השחית הכל... כמנהג חיילות הפושטות בארץ אויביהם, שצריכים לתת להם כופר נפשם, ופדיון רכושם וקנינם להניחם... נמצא באופן זה ודאי אין כאן פקו"נ כל עיקר, כשידוע שמקיימים תנאם, ומתמצים ברצי כסף", לעומת זאת "במקום שיש לחוש שאינם שומרים הבטחתם, שאע"פ שיתנו להם שאלתם ברצון, אח"כ יוסיפו לקחת באונס ובחזקה, נ"ל פשוט שלעולם מחללין אם חושבים להנצל בכך, אפילו

מספק". אלא שמסיק הריעב"ץ שאולי כיום איפכא "לפי שהאומות בזה"ז בעלי אמנה והבטחה, יותר משלפנים בשנים קדמונים"². ועדיין צ"ע.



ד.

חידושו של המג"א

והנה על דברי השו"ע שפסק כה"ד, שבוזה"ז אפי' על עסקי ממון מחללין את השבת דהוי כעסקי נפשות (שם), הקשה המג"א (שם ס"ק ה') וז"ל: "וצ"ע דיניחנו ליקח הממון ולא יחלל שבת? ואפשר כיוון דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו חיישינן שמא יעמוד אחד נגדם ויהרג, ולכן מחללין, אבל באדם יחיד יניח ליקח ממונו ולא יחלל שבת עיין מה שכתבתי ססי' רמ"ח".

ודברי המג"א קשים מאד, דהרי כל דין הבא במחתרת המובא בגמ' סנהדרין (דף ע"ב ע"א) הוא כדברי רבא: "חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו", וע"כ הגנב אומר לעצמו כשאלך לגנוב אם יעמוד בעה"ב כנגדי אהרגנו, וא"כ נמצא שגנב זה בא ע"מ להרוג, והתורה אמרה הבא להורגך השכם להורגו, ולכן פטור הגנב מלשלם על חבית שהזיק, משום שהוא חייב מיתה. אולם, לפי דברי המג"א, מדוע אמרה תורה "אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים" (שמות כ"ב א'), שבעה"ב ישלוט ברוחו, יישב מתחת השמיכה במיטתו ולא יסתכן? ומשמע שאפי' אם בעה"ב שולט ברוחו ואינו בהול על ממונו, אין הוא מחוייב לעשות כן ומותר לו לעמוד על ממונו. א"כ מאי שנא רצח מחילול שבת? מדוע ברצח מותר להורגו ובשבת הצריך המג"א ש"יניחנו ליקח הממון ולא יחלל שבת"? וכי דין הבא במחתרת נאמר רק ביום חול? והרי מפורש בגמ' (שם ע"ב) "אין לו דמים - בין בחול בין בשבת"?

וכתב הגרש"ז אוירבך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ז' אות ב') דיש להבדיל בין גנב שנכנס לדירה ואין אנו יודעים מה טיבו, שע"ז נאמר דין דהבא במחתרת, וכ"ש אם הגנב בא ותובע מבעל הדירה מפתח בשביל לגנוב, או דורש ממנו לעמוד כל הזמן במקום מסויים, וא"כ דין הגנב כרודף, ולכן אמרינן את הדין של הבא

(ב). ומסתבר שלא כתב זאת אלא מאימת הצנזורה.

להורגך השכם להורגו. אבל אם אחד רואה גנב בדירתו, והוא מריק את כל הארונות בלי שישים לב לבעל הדירה, ואינו דורש שום דבר מבעה"ב, על זה לא נאמר דין הבא במחתרת. אך הדברים קשים, שהרי גם הגרש"ז ס"ל שיכול בעה"ב להתנגד למעשה הגניבה ולהאבק עם הגנב, וא"כ יוכל להורגו, וע"כ נשאר הוא בצ"ע על דברי המג"א, וכן הובאו דבריו בשש"כ (החדש ח"א פרק מ"ד ס"ק ע"ד). וכן הקשה כבר בספר מנחת פתים לגאון מהר"ם אריק ז"ל (על המג"א שם).

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' פ"ו) תרץ את קושית המג"א, דלשון הברייתא בעירובין "כשבאו על עסקי ממון" - "היינו שידוע מאוד שבאים על כך, דהא בסתם יוצאים לקראתם בכלי זיין (כדברי הרמב"ם לעיל, בספק פקו"נ. יג.) והוא מפורסם שרוצים רק לקחת ממון, וכיוון שרבים הם אין חשש דיעמוד יחיד נגד רבים ובודאי יניח לקחת ממונו ולא ילחם נגד רבים, משא"כ מחתרת דבא גנב יחיד חיישינן, וגם אין מפורסם דבר רק על עסקי ממון, משא"כ נגד כל העיר חיישינן שמא בין הרבים ימצא אחד ובכל זה יעמוד נגדם, כנ"ל לדחוק בקושיית המנחת פיתים".

ונראה שבדבריו הוא מתרץ ג"כ כיצד ניתן להבין את הגמ' בערובין, שכשבאו על עסקי ממון אין מחללין עליהן את השבת, והרי חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, וא"כ זה יכול להתפתח לדיני נפשות, כדין הבא במחתרת? וע"כ הוא מדייק מלשון הגמ' בערובין "נכרים שצרו על עיירות ישראל", שמדובר על רבים, ויחיד כנגד רבים יודע הוא שאין לו סיכוי, ולכן לא יתקומם כשבאים על עסקי ממון, וממילא אין סכנת נפשות בדבר ואסור לחלל שבת על כך. לעומת זאת, סוגיית הבא במחתרת מדברת על גנב יחיד, וגם אין מפורסם שבא דווקא על עסקי ממון, לכך יש חשש פקו"נ והותר להורגו.

מ"מ גם המג"א הסיק דכשבאים רבים על רבים, אף שאדם יחיד יכול לשלוט על עצמו ולהניח שיקחו את ממונו ולא לחלל שבת, מ"מ ברבים אין אומרים כן, ד"חיישינן שמא יעמוד אחד נגדם ויהרג וכלן מחללין", ולכן אף על ממונות מחללין את השבת.

אלא דקשה, דא"כ גם הגמ' בערובין דיברה על רבים מול רבים, דהרי כתבה "נכרים שצרו על עיירות ישראל" ולא מדובר על בית יחיד, וא"כ מדוע אף על עסקי ממון לא מחללין את השבת, ליחוש שמא יעמוד אחד נגדם ויסתכן?

ע"כ מוכרחים לומר בדוחק כדברי הריעב"ץ לעיל, שהגמ' מיירי במקרה שברור לכל שזה רק על עסקי ממון, כי תבעו דבר קצוב, כחילול הפושטות בארץ אויביהם הדורשות מזון בלבד ומתרצים בכך, ולכן אין לחלל שבת על כך, משא"כ בזה"ז, שכל אירוע יכול להתפתח לחשש נפשות ולכן מחללין שבת. ועדיין צ"ע.

אמנם, למדנו מדברי המג"א חידוש גדול, דאין דומה דין היחיד לדין הציבור, ובציבור צריך תמיד לחשוש גם ליוצא דופן שיכניס עצמו לסכנה, ולכן ההיתר לחלל שבת עבור שמירת הציבור שונה משמירת היחיד, ולקמן נרחיב בעניין.

כמו"כ יוצא מדברי שבט הלוי בביאורו את דברי המג"א, דהכל מודים דאם באו רבים על יהודי יחיד שיש לו בית המרוחק מכל יישוב, ואין לו סיכוי כלל לעמוד מול רבים וא"כ אין בכה"ג דין הבא במחותרת, א"כ לכו"ע יש לו ליתן ליקח את הממון ממנו ולא לחלל השבת.



ה.

מהי עיר ספר

והנה, הגמ' בעירובין (שם) פסקה דבעיר הסמוכה לספר אפי' לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי קש ותבן מחללין עליהן את השבת, ויש לדון מה נחשב לעיר ספר.

א. רש"י (ד"ה לספר), האור זרוע (הלכות ערובין סי' קמ"ט) והריב"ב"ן (ד"ה ספר) פירשו דספר היינו תחום הקיים בין א"י לבין ארץ העמים, ועיר ספר זו עיר הנמצאת בתחום זה.

ב. הר"ח (ד"ה ובעיר) והערוך (ערך ספר בפרוש השני) וכן הוא בפירוש רבינו חננאל בן שמואל (ד"ה אמר רב יהודה) פרשו דהכוונה היא לעיר הקרובה לשפת הים, ככתוב (בבראשית מ"ט י"ג) "זבולון לחוף ימים ישכון", וביאר בתרגום אונקלוס (שם) זבולון על ספר יממא ישרי.

וכשהגמ' חידשה שאף נהרדעא הרי היא עיר ספר, קמ"ל שאין דין זה נוהג רק בא"י אלא אף בחו"ל, ולא דווקא בעיר גדולה, אלא כל עיר שסמוך לה יושבים

נכרים, ובאר בתורת חיים (שם ד"ה ובבל) שאפי' היא עיר היושבת באמצע המדינה, כיוון דעיירות הנכרים סמוכות לה.

ולגבי מה שנאמר שבעיר ספר התירו לחלל את השבת אפי' אם הגויים הגיעו רק על עסקי ממון, נאמרו כמה טעמים:

א. רש"י (ד"ה לספר), רבינו יונתן (ד"ה יוצאין) ורבינו חננאל בן שמואל (שם) כתבו דאם יצליחו הנכרים ללכוד העיר יהיה נח להם להמשיך ולכבוש את שאר הארץ.

ב. הריבב"ן (ד"ה אפילו) ביאר, שאם יראו הנכרים שקל לכבוש את העיר בבואם על עסקי ממון, יבואו בשבת אחרת אף על עסקי נפשות. ובתחילת דבריו כתב "ואם יכבשו שם יש לחוש לכל א"י", והוסיף שבעיר ספר נלחמים אפי' באו על קש ותבן "שלא ירגילו לבוא ולכבוש", וכוונתו לומר שאם יראו שקל לכבוש את העיר יבואו בשבת אחרת להלחם על עסקי נפשות.

ג. רבינו ישמעאל בן חכמון (ד"ה שכל, הובא דבריו בקובץ שיטות קמאי עמ' תקצ"ח) כתב "לפי שיש לחוש שמא יכנסו אליהם וילכדו את העיר, ולשעה ישאו כל מה שבה ממון ונפשות". מבואר מדבריו שאין הכוונה שיבואו בשבת אחרת (כדברי ריבב"ן) לידי נפשות, אלא באותה שבת שבאו על ממונות אנו חוששים שמא יתגלגל הדבר לידי נפשות.

ד. המאירי בחידושו (ד"ה הלכתא) כתב "דמתוך שצרתם קרובה יבואו ממון הקל לעסקי נפשות", ונראה שהכוונה היא "צרתם" מלשון "צרת האשה" ביבמות, כלומר אשה שניה, דהיינו אף הנכרים האחרים (צריהם) הגרים סמוך לה יוכלו לעזור להם, ולכן הגויים יפחדו פחות, וע"כ אף עסקי ממון, שבד"כ לא מתפתחים לחשש נפשות, בכה"ג יש לחוש יותר לנפשות, כי יש לנכרים פחות פחד מחמת העזרה של שכניהם הנכרים.

וכ"כ הראב"ן (סי' שס"ג), שכיוון שהיא עיר הסמוכה לערי הנכרים יש לחשוש שאם יעמדו ישראל על ממונם ילחמו הגויים עמם, ולא יפחדו כיוון שהם סמוכים לנכרים אחרים שיבואו לעזור להם.

וכעין זה כתב בלבוש (או"ח סי' שכ"ט ס"ו) וכן ביארו הא"ר (שם ס"ק ה'), שטעם ההיתר בספר מפני שכשהעיר סמוכה לספר בקל יוכלו להימלט, ואם לא יעשו

רצונם יתחילו מיד להרוג. וכבר כתב ערוה"ש (או"ח סי' שכ"ט ס"ט) דסתם לסטים הם הורגי נפשות.

ואלו הם ב' צדדים לאותו המטבע, דהסמיכות לנכרים אחרים יכולה לגרום להתפתחות של סכנת נפשות משום שקל לברוח אליהם ולהסתתר שם, וע"כ הגנבים לא פוחדים אף להרוג, או משום שיבקשו סיוע משכניהם הנכרים, ולכן הם לא מפחדים להרוג אם ימצאו מתנגדים להם.



ו.

היתר לחלל שבת משום פקו"נ - גם בפקו"נ עתידי

ויש להוסיף, שברור שאם יש יחסים עויינים בין הנכרים לבין היהודים א"כ בנקל יותר יוכלו גניבות ממון להגיע להריגת נפשות, ואולי אף לכתחילה הם באים גם לשם כך.

ויש לציין, שמבואר מדברי רש"י שביאר שבספר מותר לחלל אפי' על עסקי ממון כדי שלא תהא הארץ נוחה ליכבש לפניהם, שהחשש הוא לא לפקו"נ מידי אלא לפיקו"נ עתידי, שמתוך שיכנסו לעיר ספר ללא קושי תתפתח מוטיבציה לאויבים להמשיך ולכבוש את שאר הארץ, וא"כ חילול השבת הוא למנוע פקו"נ עתידי. וזה מבאר את ההקשר של סוגיא זו לסוגיא הקודמת. דקודם לכן הגמ' ביארה מדוע המשנה (דף מ"ד ע"ב) קבעה "שכל היוצאים להציל חוזרין למקומן" עם כלי נשקם, ש"בראשונה היו מניחין כלי זינם בבית הסמוך לחומה. פעם אחת הכירו בהם אויבים ורדפו אחריהם ונכנסו ליטול כלי זינן, ונכנסו אויבים אחריהן דחקו זה את זה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו בהם האויבים. באותה שעה התקינו שיהו חוזרין למקומן בכלי זינן". וזהו כמובן היתר חילול שבת מחשש שמא יתפתח פיקו"נ בעתיד. ועוד תרוץ תרצה הגמ', שבמשנתנו מדובר שנצחו אומות העולם את היהודים, ואם לא יתירו להם לחזור למקומם יש חשש סכנה בעתיד. ועל זה סמכה הגמ' את הברייתא של נכרים שצרו על עירות ישראל וכו', שאם נשאל מהו החידוש, והרי ברור שלא מחללים שבת על עסקי ממון אם אין סכנה - אלא החידוש בגמ' הוא, שבספר אפי' על עסקי ממון מחללים, כי זה יכול

להתפתח בעתיד לסכנת נפשות, שתהא הארץ נוחה ליכבש לפניהם, וא"כ שני הסוגיות מדברות על היתר חילול שבת בגלל פקו"נ שיכול להתפתח בעתיד. וכן נראה בפירוש הריבב"ן, שביאר שכשיראו הנכרים שקל לקחת ממונות יבואו בעתיד בשבת אחרת אף על עסקי נפשות, וע"כ הסוגיות קשורות. ועיין ברמב"ם (שבת פ"ב הכ"ג), שהסמך את ב' הסוגיות באותו הסעיף ואף הרחיב את הטעם לחזור בכלי זינם "כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא", ואכמ"ל.



ז.

נפקא מינה מעשית לנדון שאלתנו

מכל הנ"ל נראה להסיק לענייננו להתיר לרכב ביטחון לסייר בשבת ע"י נהג יהודי בכל אזור היישוב, כמו בשמירה ביום חול, מהטעמים דלהלן:

א. השו"ע פסק (או"ח סי' שכ"ט ס"ז) שבזה"ז אפי' באו על עסקי ממון מחללין, שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבזו ממונו יהרגנו והוי עסקי נפשות. ואף כיום התוודענו למקרים בארץ בהם הגנבים נתקלו בבעה"ב והרגוהו.

כמו"כ יש לקחת בחשבון, שכיום רוב גניבות הרכוש נעשות ע"י ערבים (או מהכפרים בנגב והגליל או מאיו"ש) ובד"כ הם עויינים את היהודים גם בלא הגניבה, וא"כ ידם קלה על ההדק עוד יותר. ויש לציין שחלק מאירועי הגניבות שהיו באזורנו צולמו ע"י מצלמה נסתרת אוטומטית, והגנב נצפה כשהוא הולך וכלי נשק ארוך עליו, וא"כ המצב כדברי האו"ז "שכשוללים כמו"כ הורגים" ולכן יש חשש לנפשות (ואף שליחיד המג"א דרש לוותר על ממונו ולא לעמוד נגד הגנב בשבת, מ"מ אף המג"א יודה שבהוראה ציבורית, כשיש חשש ליחיד שיפגע - הותר לחלל שבת עבור הציבור).

שמה תאמר, כל הנ"ל נאמר כשהגויים צרו על עיירות ישראל והכא מיירי כשלא באו עדיין ואולי אף לא יבואו?

אך נראה שיש להתיר אף בכה"ג, שהרי פסק האו"ז שכל שאומרים שרוצים לבוא לשלול, ואפי' כשהקול יוצא שרוצים לבוא אע"פ שלא באו, אעפ"כ מחללין "לעשות קול בעיר כדי שלא יבואו", וכן פסק הרמ"א (סי' שכ"ט ס"ו). ובימינו דבר זה נקרא "הרתעה". והרי ידוע שבכל לילה יש כנופיות גנבים הבאות ליישובים

יהודים, והשאלה היא רק להיכן יגיעו באותו הלילה, וא"כ לא גרע מקול יוצא שרוצים לבוא.

ואף אם זה רק ספק שיכול להתפתח לנפשות, מ"מ הרמב"ם פסק (שבת פ"ב הכ"ג) שאף אם צרו סתם ואינו ידוע על מה באים (ממונות או נפשות) מחללין עליהן את השבת. וכתב בכס"מ (שם) וכן בב"י (סי' שכ"ט) שטעמו של הרמב"ם הוא מפני שעל ספק פקו"נ מותר לחלל את השבת. ואף אצלנו, כשנכנס ערבי ליישוב, אף אם לא ברור האם הוא נכנס לגנוב ממון או להרוג, מ"מ הוי ספק שמחללין עליו שבת. וכשיש חשש שיבוא, אף אם עדיין לא בא - ג"כ מחללין, כדברי האו"ז הנ"ל.

ואף אם ברוב הפעמים זה לא קרה, לא שהתפתח מממונות לנפשות ולא שחדרו מחבלים, אעפ"כ כתב תרומת הדשן (סי' נ"ח): "כיוון דלפעמים מועטים איכא למיחש דקיי"ל בפ"ב דיומא דאין הולכין בפקו"נ אחר הרוב וה"נ איתא בתוס' פרק יוצא דופן דמחללין שבת על הגוסס אע"ג דרוב גוססים למיתה ומייתי ראייה מפ"ב דיומא דלעיל", א"כ ה"ה בענייננו.

וכן התיר האו"ז (סי' פ"ד אות י"ג) לאנשי מחוז ביה"ם לטלטל נשק בשבת שמא יבואו שודדים וישללו אותם ויגיעו לסכנת נפשות, וע"ז כתב אע"פ שלא באו אלא כשיש חשש שיבואו, וסיים "דאין מדקדקין בפקו"נ", א"כ ה"ה בענייננו ודון מינה ואוקמי באתרין.

וכן פסק מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א בויצחק יקרא (סי' שכ"ט ס"ק י"ז במ"ב), דגנבים הפורצים לבתים וכדו' דרך קבע אמר אדמו"ר זללה"ה (הגרש"ז) דהוי סכנה לציבור, ומותר להורגם אפי' שלא בשעת פריצה, בין בחול בין בשבת, וא"כ ה"ה למנוע מהם מלהכנס ליישוב. ולכה"פ הוי ספק פקו"נ וכנ"ל.

שמא תאמר, היתר האו"ז בביה"ם היה בזמנים שלא היה משטר מסודר ולא משטרה, אך כיום, שיש משטרה ובתי משפט ובתי כלא, הגנבים חוששים להרוג, כי יתפסו ויענשו בעונש חמור, ולכן לא שייך דין זה כיום, וכפי שפסק הערוה"ש (או"ח סי' שכ"ט ס"י) שדין זה אי אפשר להיות עתה בעיר שיש מושלים מהמלוכה שאין העולם הפקר¹. ונראה לתרץ כדלקמן:

ג). הערת העורך: גם כאן, מסתבר כי הדברים לא נאמרו אלא מפחד הצנזורה.

ב. מסתבר ששמירה יישובית זהה לסיורים משטרתיים בעיר, מכיוון שבאזורינו ישנן רק ב' ניידות משטרה המסיירות בלילות, והן אינן נכנסות ליישובים כלל אלא מסיירות בכבישים המובילים ליישובים, א"כ רכב הביטחון הריהו כרכב משטרה.

וכבר דנו הפוסקים להתיר סיור משטרה בשבת. עיין שו"ת היכל יצחק לגריא"ה הרצוג זצ"ל (חלק או"ח סי' ל"ב) וכן שו"ת עמוד הימיני למו"ר הגר"ש ישראל זצ"ל (סי' י"ז), שכתב: "שכן הצלת נפשות שלעתיד לבוא, שאנו יודעים שזה יבא אי פעם הרי זה נחשב כאילו היא כבר נמצאת לפנינו עכשיו ועלינו לעשות הכל כאלו הפקדון לפנינו. ומעתה נראה שאין גם מקום לחלק במידת השכיחות של הדבר לעת"ל", והסיק: "וע"כ יש לנו לראות את היציאה לשמירה בכל השבתות כמכשיר פקדון של אותה שבת, שבה השמירה תביא תועלת. וע"כ מותרת אף מחויבת השמירה בכל השבתות כולן, כי אין אתה יודע איזוהי שתביא לידי הפקדון, וע"כ כולן בכלל היתר וחיוב, ממש כפיקוח מאת הגלים של המפולות בשביל הצלת אחד מישראל הנמצא תחת מפולת אחת ויחידה... ועפ"י"ז יש להתיר כל פעולות סיירות הנודדות". עיי"ש שסמך יתדותיו על הרמב"ם, רבינו יונתן על הרי"ף והר"ח והרחיב בתשובתו ובסברא.

והוסיף אחד התושבים סברא מסתברת, שאי אפשר להסכים שיישוב יהיה מופקר לילה שלם ללא שמירה וסיור של אדם עירני, מסיבות שונות הכלולות בענייני ביטחון פנים, כגון: שריפות בבתים (וכבר קרה באחד מהיישובים הסמוכים לנו, שפרצה דליקה בחד הבתים כתוצאה מקצר חשמלי וקיפחו את חייהם כתוצאה מכך שני ילדי משפחה אחת, ל"ע), גניבות ופריצות, פיגועים חבלניים, גניבות נשק המצויים בבתים ויכולים להגיע לידיים עוינות ופריצה לנשקיה שיש בה נשקים לרוב, ועוד דוגמאות רבות.

אלא שעפ"י דברינו יש לדון עד כמה ניתן להסתמך על האו"ז בכדי להתיר למשטרה לסייר בשבת, וכמו"כ לרכב ביטחון קהילתי ביישוב, כהיתרו לאנשי ביה"ם לטלטל נשק אפי' ברה"ר. שא"ת שהמצב כיום שונה מאז, וזה בזכות שיש מדינה ומשטר, ובזמן ערוה"ש השוטרים היו פולנים והם עשו את עבודתם וע"כ לא נזקק ישראל לחלל שבת לשם כך, אך כיום השוטרים הם יהודים ובזכותם יש

ביטחון, ואם לא היו סיורים שוב היה חוזר סעיף ז' בשו"ע, שבזה"ז מחללין אף על עסקי ממון, וא"כ מה שהתיר האו"ז לאנשים פרטיים להתגונן בשבת אפי' באיסור דאורייתא, הוא הדין להתיר היום למשטרה לסייר לצורך ביטחון פנים. ובדברים אלו הוספנו ראייה נוספת לפסקי הגר"ש ישראלי.

ואם תשאל: מה ההבדל בין עיר לבין היישוב, והרי גם שם יש את אותם חששות ואעפ"כ אנו סומכים על המשטרה ולא מוסיפים רכבי סיור? ונראה לחלק בכמה היבטים:

א. אה"נ בעיר יש משמר אזרחי, הפועלים גם בשבת, וע"כ ביטחון הפנים מוגבר יותר.

ב. בעיר התושבים מרובים פי כמה אלפים מאשר ביישוב, ומכיוון שיש ריבוי אוכלוסין, ממילא בכל כמה דקות עוברת מכונית נוסעת (מכל מיני סיבות למיניהן) אף בשעות הלילה המאוחרות, וזו עצמה נחשבת להתרעה לגנבים ופוגעים למיניהם. ואף אם תפרוץ שריפה באחת הדירות יזעיקו מיד את המשטרה, או אם האדם יראה איזושהו מעשה חריג. משא"כ ביישוב, שיכולות לעבור שעות רבות בלילה ולא עובר איש או רכב ליד בתים רבים. וע"כ הנוסעים עצמם (אפי' בשבת, כרכב עם יולדת, פצוע, חולה וכדו') משמשים כאמצעי ביטחון והרתעה, ולכן לא צריך כ"כ רכבי משטרה מסיירים בכל עת, ומספיק שישנם רכבי משטרה הנמצאים בכוננות, ואם יוזעקו יוכלו להגיע בזמן קצר.

ג. בעיר ההגעה של רכב משטרתי מהירה הרבה יותר, מכיוון ששטח העיר אינו גדול כ"כ, משא"כ משטרה המסיירת במועצה איזורית של יישובים רבים, פעמים שניידת הסיור נמצאת במרחק של למעלה משעה מהאזור שהזעיק את הניידת.

ד. ביישוב המרוחק מן העיר, יש מסביבו שדות שוממים, וזה מאפשר לגנבים ומחבלים לחמוק במהירות גדולה יותר בלא שיתפסו (וכבר היו מעשים שניידת המשטרה דלקה אחרי גנבי רכבים, והרכב ננטש והגנבים ברחו לשדות ולא נתפסו). משא"כ בעיר, כשמתרחסת גניבה או חבלה, בד"כ כשמכתרים את האזור הגנב נמצא.

וסברא זו כתבה ערוה"ש. דעל הדין של תה"ד, דבזה"ז אפי' על עסקי ממון מחללין את השבת (כפסק השו"ע בסי' שכ"ט ס"ז), כתב ערוה"ש (שם סעיף י') דבזמנו

"שיש מושלים מהמלוכה שאין העולם הפקר" לא צריך לחשוש לנפשות, אך סיים שכל זה דווקא בעיר אך בכפר עדיין נוהג דין זה. ודבריו ברורים, שהרי בעיר קל יותר להיתפס, וממילא ההרתעה גדולה יותר, משא"כ ביישוב שקל לחמוק, וע"כ יש לגנבים תעוזה גדולה יותר, ולכן נצטרכת שמירה יותר אקטיבית.

ג. ונראה להוסיף, שבנידון דידן כהמושב רמת מגשימים והדומים לו ניתן להסתמך גם על הדין של עיר ספר, דכמה ביאורים נאמרו וחלקם אקטואליים גם למצבנו:

א. הריבב"ן הסביר את ההיתר בעיר ספר, שאם יראו הנכרים שקל לגנוב ממון ביישוב זה, יבואו בשבת אחרת גם על נפשות. ומכיוון שרוב גנבי הרכוש באזורנו הינם ערבים, שחלקם אף עוינים ליהודים ולמדינת ישראל, א"כ מציאות זו אינה דמיונית ואף לא זרה במצבנו הביטחוני, ואנו שונים מן העיר כנ"ל. ואף בגניבת ממון, מסתבר שיש קשר בין הגנבים לבין ערבים הקונים בקר מיישובנו, שהם ידעו לפרוץ את הכספת בזמן שהיו בה מזומנים רבים כתוצאה ממכירת הבקר, ואם יש קשר בין סוחרים לבין הגנבים ה"ה שיכול להיווצר קשר גם בין הגנבים לבין המחבלים, וד"ל.

ב. רבינו ישמעאל בן חכמון (הובא דבריו לעיל) כתב: "לפי שיש לחוש שמא יכנסו אליהם... ולשעה ישאו כל מה שבה ממון ונפשות". ובדברינו לעיל מבואר מדוע ביישוב מרוחק החשש גדול יותר לתיאור זה, כי יש להם זמן בריחה גדול אפי' בתוך שטחי המדינה ומקום הסתתרות רב יותר, כדברי הלבוש לעיל.

ג. וכן לסברת הראב"ן, שכתב שבעיר ספר לא יפחדו כי הם סמוכים לנכרים אחרים שבמקרה הצורך יעזרו להם. האי טעמא שייך גם ביישוב ששדותיו מסביב שוממים, וע"כ יש אפשרות טובה יותר לחבריהם להסתתר מסביב ולא לעורר חשד ע"י עוברים ושבים.

ד. גם סברת רש"י, שהסביר את ההיתר בעיר ספר שפרושה "עיר שמבדלת בין גבול ישראל לגבול האומות יוצאין עליהן שמא ילכדוה ומשום תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם" (שם ד"ה לספר), שייכת לנידון דידן. שהרי כיום המושב רמת מגשימים הוא אחד מארבעה יישובים הסמוכים ביותר לגבול סוריה (פחות מקילומטר וחצי). מעבר לגדר המערכת, ישנה לחימה כבר למעלה משנתיים, ויש שם ארגוני טרור מהמסוכנים ביותר, השולטים בכמה מחוזות הקרובים אלינו (כדאע"ש וחיזבאללה שר"י ועוד).

ואמנם לא נשקפת סכנה ב"ה של כיבוש הגולן או חלקים ממנו על ידיהם, לעת עתה, אעפ"כ נראה לומר, שכיבוש כיום אינו נחשב דווקא לשליטה על שטח, ויש דרכים נוספות הנחשבות לפיקו"נ לאומי בכל קנה מידה ובבחינת "כיבוש", כגון פיגוע מיקוח, פיגוע גדול הגורם להעלאת מורל האויב ובכך בדרך עקיפה גורם לפעולות חבלניות נוספות, ואפי' החשש לחטיפה לשטח אויב של אזרח או הרוג לשם עיסקת החלפת שבויים קיים באזורנו, והצבא אף מתאמן על תרחישים מעין אלו.

וא"כ ודאי ששייכת סברת רש"י, שתהא הארץ נוחה ליכבש לפנייהם ודון מינה ואוקמיה באתרין, וודאי שמצב זה חזי לאצטרופי לכל הלין טעמי.

ואם נשאל מדוע יישובים אחרים לא מקיימים שמירה רכובה בשבת, כיישובנו. על כך תשובתנו: א. אה"נ, גם הם צריכים לקיים שמירה. ב. אנו (ועוד ג' יישובים) קרובים ביותר לגבול מאשר שאר היישובים הסמוכים לנו, וע"כ אנו נמצאים בסיכון גדול יותר, שהרי אין סיבה למחבל לכתת רגליו רחוק אם נמצא יישוב קרוב יותר.

ונשאלנו א"כ מדוע הצבא לא דורש שמירה וזוהי רק יוזמה יישובית, על כך ענו לנו בעלי תפקידים ביטחוניים בכירים, שלא תמיד השיקול שעומד לנגד גורמי הביטחון הוא ביטחוני, אלא פעמים רבות הבעיה היא בגלל תקציב, והצבא מתעסק באיומים קיומיים למדינה, ובוזה הוא משקיע את רוב תקציבו, ופחות במקרים נקודתיים. ואף גורמי הצבא הודו, שאם היה תקציב רב יותר, וודאי שהצבא היה מממן גם שמירה יישובית. א"כ בגלל חוסר תקציב אין אנו צריכים לסכן את ביטחון התושבים, אפי' בסיכון רחוק.



ח.

מסקנה

א. לאור כל הנאמר לעיל נראה שיש להמשיך להפעיל את רכב הביטחון בשבת כבימי חול, בכל איזורי היישוב, בכדי ליצור הרתעה, כדי שלא יבואו גנבים וכ"ש מחבלים ל"ע לשטח היישוב.

ב. ויש לעשות זאת ע"י יהודי השומר בימות החול, ורצוי שיהיה תושב היישוב המכיר את התושבים כולם, כי אז הוא בקי יותר בכל דבר חריג, ולא ע"י נכרי, כפסק השו"ע (או"ח סי' שכ"ח סי"ב). ואף שהרמ"א כתב (שם) דאם אפשר לעשות ע"י נכרי בלא איחור כלל, עושין, מ"מ הוסיף שבמקום שיש לחוש שיתעצל הגוי אין לעשות ע"י גוי. ועפ"י כל הטעמים שנאמרו לעיל נראה דאין לסמוך על נכרי כמו על יהודי בכה"ג.

ג. ואעפ"כ הורינו להנהלת הקהילה ביישוב, לרכוש רכב המופעל ע"י טעינה חשמלית, דחשמל (ללא חוט להט) לרוב הפוסקים הוי איסור דרבנן (שלא כהחזו"א), משא"כ רכב רגיל, שבכל לחיצה על דוושת הגז הרי זו הבערה, ומכיוון ששבת דחויה מפני פקו"נ ע"כ יש למעט באיסורים עד כמה שאפשר, וכפסק המ"ב (סי' שכ"ח ס"ק ל"ה), ולכן עדיף רכב חשמלי.

ד. לגבי תאורת הרכב, אם אפשרי שיהיו לדים - עדיף, שאז הדלקתו הרי הוא איסור דרבנן וכנ"ל. אך אם יש לו נורת להט רגילה ישתדל השומר להדליקה מלפני שבת. ואם לא ניתן, יעשה זאת ע"י שינוי ועדיף ע"י שניים (כמובא בויצחק יקרא או"ח סי' שכ"ח סי"ב ד"ה שינוי).

ה. ולא ישמור ע"י רכיבה באופניים, שאין הדבר יעיל (להגיע במהירות לארוע) ואף אינו גורם הרתעה מספיקה.

ויה"ר שנזכה שתהיה יד ישראל תקיפה בכל מקומות מושבותיהם ולא יישמע שוד ושבר בארצנו ויוליכנו הקב"ה קוממיות בארצנו אכי"ר.



הרב יצחק נוימן

בעניין רה"ר דאורייתא, אי בעינן ס' ריבוא

ידועה מחלוקת הראשונים אי בעינן ברה"ר ס' ריבוא או לא, עי' בטוש"ע וב"י או"ח סי' שמ"ה ס"ז ובביאור הלכה שם, ומי יעיז להכניס ראשו בין ההרים, אך מ"מ רציתי להעיר קצת על המשמעות הפשוטה בכמה מקומות שאי"צ לתנאי זה [עי' גם בביאור הלכה שם, שניסה קצת להוכיח לאיסור].

א.

הוכחות שבעבר היה מצוי רה"ר דאורייתא

והנה כתבו הפוסקים שהיום (דהיינו בזמננו) אין לנו עיר כזו שיש בה ס' ריבוא אם לא אחת בעולם [גם בזמנינו אנו אי"ז מצוי כ"כ, ובפרט לא שייך שיעברו בה ס' ריבוא בכל יום, ועי' משנ"ב סקכ"ד שכתב שאי"צ שיעברו בכל יום, דלא כלשון השו"ע, ועי' משנה הלכות (ח"ח סע"א ד"ה אלא נראה) ובמה שדחה האגור"מ את דבריו].

אכן, מבואר בפוסקים שבעבר כן היתה רה"ר, שהרי כתב בשו"ע סי' ש"ג סי"ח בשם י"א שמה שגזרו חז"ל על הנשים שלא יתקשטו זה היה רק בזמננו, שהיתה להם רה"ר^א, וגם מה שגזרו על הכרמלית מפני שהיא דומה לרה"ר [עירובין סז: ורש"י שם ד"ה והם] ועל המבואות שמא יוציא לרה"ר [ריש עירובין ורש"י ד"ה מבוין ורבינו יונתן שם], לכא' זה ג"כ מחמת שרה"ר היתה מצויה אצלם [וגזירה זו לכא' קדומה, ואולי היא תקנת שלמה, עי' עירובין כא:]. וכן מבואר במסכת עירובין על הרבה ערים שהיו רה"ר דאורייתא, כגון ירושלים ומחוזא (ו:), גם מבואר שם שלנהרדעא היה גדר רה"ר ולכן נתנו בה דלתות [שאי"ז אלא במפולש

(א). וע"ש בביאור הלכה (ד"ה השתא) שתמה א"כ אמאי האידנא אין תוקעין בשופר בר"ה שחל בשבת, מכיוון דהאידנא ליכא רה"ר, ועי' בביאור הלכה שמ"ה ס"ז (ד"ה שאין) שכתב להוכיח דאי"צ ס' רבוא דא"כ אמאי גזרו על שופר ומגילה, משום איזה עיר יחידה בעולם, וצ"ב, דלהנ"ל מבואר שבעבר היה גם היה רה"ר שעוברים בה ס' ריבוא.

לרה"ר ולא במפולש לבקעה, כדאיתא בזו.], ובנט. איתא על עיר של יחיד ונעשית של רבים וכו', ופרש"י שנתיישבו בה ס' ריבוא [לשיטתו דבעינן ס' רבוא], ומבואר שם בגמ' דוגמאות רבות של ערים שדנו לגביהן האם צריכות שיו, אלמא שיש שם או שהיו שם ס' רבוא, ואלו הן דיסקרתא דריש גלותא, ודיסקרתא דמחוזא (נט.). מתא דבי ר"ח (נט:), קקונאה ומחוזא ופומבדיתא (ס.)², וכן משמע בירמיה י"ז כ"ב, שאסר להוציא משא ביום השבת, וכן בסוף נחמיה, ומבואר שבעבר ודאי שהיה רה"ר. ולשיטות הנ"ל צ"ל שהיו עוברים בה ס' ריבוא (וי"א בכל יום) אך נבוא להוכיח שמעולם לא היו מצויות ערים כאלו, ובודאי לא בארץ ישראל, שהיו עוברים בהן ס' ריבוא, ובודאי שלא בכל יום, ולפ"ז עלינו לומר דלרה"ר דאורייתא לא בעינן ס' ריבוא.



ב.

למספר בני"י לדורותם

הנה כשעמ"י נכנסו לארץ היו ס' רבוא [שש מאות אלף], ככתוב בתורת משה ריש פרשת פנחס [ובהוספת נשים וילדים]³ נמצא לכל היותר כשני מיליון], והם התחלקו לי"ב שבטים (השבט הגדול היה של יהודה - 76.500, ועם נשים וילדים כ- 200.000), וכל שבט ושבט התיישבו במספר רב של ערים [עיינן לקמן], נמצא שלא הייתה אפי' עיר אחת שהייתה בה רה"ר דאו'. והנה לקראת סוף תקופת השופטים [כשלוש מאות חמישים שנה לאחר שנכנסו לארץ], במעשה פילגש בגבעה, מבואר בספר שופטים פרק כ' שכל עם ישראל הגברים היו כמ' רבוא⁴, ובני בנימין כעשרים ושש אלף⁵. למספר בני"י בין הזמנים הללו לא מצאתי כעת ראיה, אך אין סיבה מיוחדת לומר שבינתיים גדלו ישראל עד אין מספר ושוב חסרו כ"כ⁶, וגם ממה שיובא מספרם בדורות שלאחר מכן משמע שלא היתה דרכם להתרבות כ"כ.

(ב). וכל הערים הללו היו צריכים לעשות להן שיו, וא"כ היו כולם יהודים, דאל"ה שהגויים שאינם מעורבים יהיו השיו, ותמוה לומר שהיה להם ס' ריבוא יהודים, עיינן לקמן.

(ג). את מספר הילדים אפשר ללמוד מכך שכשיצאו ממצרים היו ס' ריבוא, ולאחר ארבעים שנה שמתו כל אלו ועמדו תחתיהם בניהם ג"כ היו ס' ריבוא.

(ד). ע"ש פסוק א' ובפרק כ"א פסוק ה' שהייתה שבועה שכולם יבואו, ואכן באו, מלבד אנשי יבש גלעד.

(ה). מבואר שם להדיא שזה היה כל בני בנימין ע"ש.

בתחילת מלכות שאול [כמה עשרות שנים לאחר הנ"ל] מבואר בשמואל (א, י"א ח') שהיו בני"י שלוש מאות ושלשים אלף^ו, ובתחילת ימי דוד בשמואל ב (ריש פרק ו) "ויסף עוד דוד את כל בחור בישראל שלשים אלף" [בחורים היינו צעירים, ולא נודע גילם המדויק (והטעם שהביא דווקא את הבחורים, כי רצה שירקדו לפני הארון, אברבנאל שם)], ובסוף ימי דוד, כשמנה את העם, מבואר בשמואל ב, כ"ד ט', ובדברי הימים א, כ"א ה', ובמפרשים, שלא היו הגברים אלא כמיליון וס' ריבוא [ואיש יהודה חמש מאות אלף, ועם נשים וילדים לכל היותר מיליון וחצי בעשרות ערים, א"כ יתכן לומר שבירושלים היו ס' ריבוא, אך בכל ערי ישראל ודאי לא נמצא רה"ר], ומספר הלוויים מן שלשים שנה ומעלה בימי שלמה שלוששים ושמונה אלף איש, כמבואר בדברי הימים א, כ"ג ג' [ועם צעירים ונשים לכל היותר מאה חמישים אלף], ובראשית ימי רחבעם אסף מכל איש יהודה ובנימין מאה שמונים אלף איש להילחם בירבעם^ז, בדברי הימים ב, י"ג ג', מסופר על המלחמה בין אביה לירבעם, שלאביה (יהודה ובנימין) היו 400.000 לוחמים ולירבעם (י' שבטים) 800.000 [ונהרגו 500.000 מבני"י], אם כי לא מפורש שכולם הגיעו למלחמה, בימי אחאב כתוב במלכים א, פרק כ' ט"ו: "ויפקד את נערי המדינות ויהיו מאתים

ו). אם נחלק ס' רבוא לשנים עשר שבטים ימצא לכל שבט ממוצע חמישים אלף, וכדי שיהיה לאחד השבטים רה"ר דאו' נצטרך להכפילו בפי כמה וכמה בנוסף ע"כ שבנ"י גרו בערים רבות, עי' לקמן. הסיבה שהריבוי הטבעי היה קטן כ"כ, ככל הנראה הוא עקב מלחמות קשות כדרך המלחמות בעבר, עי' למשל בשופטים י"ב ו' שנהרגו 42.000 מבני אפרים, ובדברי הימים ב' י"ג ג' נהרגו רוב בני"י [חצי מליון מתוך שמונה מאות אלף]

ז). ע"ש פסוק ז' שכל בני"י היו שם, וע"ש ט"ו ד' במלחמה אחרת שהיו רק מאתיים ועשר אלף [ומבני יהודה היו רק שליש מהמלחמה הראשונה], ואולי שם לא כולם הגיעו, כי לא עשה שאול מה שעשה כאן בפסוק ז' [ובמדבר רבה ב' י"א משמע שנמנו כולם], אך דומני שבזמנם שעיקר המלחמה הייתה מבוססת על ריבוי הלוחמים, כולים היו באים ללחום, וכשהיו צריכים היו משביעים ומחייבים את כל העם לבוא, כמבואר בדוגמאות הנ"ל, וככל הנראה כך עשו בכל מלחמה שהיתה נשקפת להם סכנה רצינית, ועי' רש"י במדבר (כ"א כ"ג) גבי מלחמת סיחון "אמר הקדוש ברוך הוא מה אני מטריח על בני כל זאת לצור על כל עיר ועיר, נתן בלב כל אנשי המלחמה לצאת מן העירות ונתקבצו כלם למקום אחד, ושם נפלו. ומשם הלכו ישראל אל הערים ואין עומד לנגדם כי אין שם איש, אלא נשים וטף", וכן היה בבני גד וראובן במדבר ל"ב כ": "טפנו נשינו מקננו וכל בהמתנו יהיו שם בערי הגלעד ועבדיך יעברו כל חלוצ צבא לפני ה' למלחמה" ועי' שמואל א, י"ז י"ב-י"ד.

ח). וקצת משמע שכולם באו, אך ק"ק איך נמעטו מסוף ימי דוד כ"כ שהרי בימי שלמה שהיה איש מנוחה, לא היו מלחמות.

שנים ושלשים ואחריהם פקד את כל העם כל בני ישראל שבעת אלפים" [ופרש"י: "אומר אני הם שאמר עליהם כל הברכים אשר לא כרעו לבעל שבעת אלפים (מלכים א' י"ט)", וע"ש באברבנאל דמשמע שהם לא היו כל בני"], בימי אמציהו מבואר בדברי הימים ב, כ"ה ה', שהיו יהודה ובנימין גם יחד מבין כ' שנה ומעלה שלוש מאות אלף^ט.

אמנם, זאת ראיתי בדברי הימים ב', י"ז י"ט, שהיו ליהושפט שבע מאות שמונים אלף חיילים מיהודה ועוד שלוש מאות שמונים אלף מבנימין, "אלה המשרתים את המלך מלבד אשר נתן המלך בערי המבצר בערי יהודה", וקצת משמע שם שכל החיילים היו בירושלים וזה בהחלט ריבוי גדול ועוד יש להוסיף על אלה נשים וילדים, אמנם כ"ז בירושלים ולא בשאר ערי יהודה, וכל הנ"ל בבית ראשון. ובבית שני, כשעלו בימי עזרא לא היו אלא ד' ריבוא, כמבואר בעזרא ב' ס"ד^י, וגם בהמשך לא מסתבר שגדלו יותר מאשר בבית ראשון, וכ"ה להדיא בב"מ (כח). שבבית שני היו ישראל מועטים ביחס לבית ראשון [ובבית שני ודאי שהיה להם רה"ר דאו', שככל הנראה אז גזרו חלק מהגזירות דלעיל]^א.

הנה הוברר שבנ"י מעולם לא היו רבים כ"כ כדי שיהיה בהם ס' רבוא בשבט אחד [חוץ מבני יהודה, וגם הם ישבו בערים רבות, אך אכתי אפשר שהיו רבים בירושלים, ומ"מ מסתבר שזה רק לאחר שנבחרה ירושלים והתקבצו רבים סביב המלך, אך קודם לכן לא הייתה שום ייחודיות לירושלים וגם לא היה מלך בישראל שיתקבצו דוקא סביבו], וחידוש יהיה לומר שלא היה להם כלל רה"ר דאו' במשך כל השנים הללו, וכבר הוכחנו לעיל שבעבר רשות הרבים היתה מצויה.



ט). משמע שכולם היו, עד שהוצרך לשכור חיל מישראל.

י). ומשמע בסוף נחמיה שהיה הם רה"ר דאו' [אך י"ל שזה היה בדרך שהיתה מוליכה מעיר לעיר ע"ש ובביאור הלכה שמ"ה שם הרמב"ן].

יא). ולא יוכחש שיש מדרשים שמהם משמע שהיה לבנ"י ס' ריבוא ערים שבכל אחד היה ס' ריבוא אנשים [עי' גיטין נו.], ולדרך זו נוכל לומר שכל מספר שמופיע בתנ"ך היו כנגדו עוד ס' ריבוא שלא הוזכרו, אך ע"ש במהר"ל בגיטין (בחידושי אגדות) שכ' שכל מש"כ באגדה זה רק שכך היה ראוי מצד הרוחניות שיהיה כ"כ הרבה, אך בפועל לא יתכן שהיו כ"כ הרבה [ולחשבון הגמ' הפשוט יוצא שהיו לישראל יותר משלוש מאות שישים מליארד איש וזה לא יתכן], וכ"כ המהר"ל בדוכתי טובא, עי' למשל גבורות ה' (פ"ב) על מה שאמרו חז"ל שילדו ס' בכרס אחת.

ג.

למספר העמים והערים בעבר

עוד אבואה להוכיח מהכתובים ומחז"ל שבכלל גודל האוכלוסייה בעת הקדמונית היה מועט טובא ביחס להיום, וכן צורת ההתיישבות בערים היתה מועטת הרבה מס' ריבוא וספק רב אם היה בעולם כולו עיר אחת שהיה בה ס' ריבוא.

א. הלא נודע שנינוה היתה עיר גדולה לאלקים [יונה ג' ג', ובראשית י' י"ב, והיא מובאת גם בפוסקים כדוגמה לעיר גדולה עשו"ע או"ח ת"ח ב'] וכמה היו בה, מבואר בסוף יונה הרבה מי"ב ריבוא, הראית שעיר גדולה היא של מאה עשרים אלף איש, וזו ראיה שאין עליה תשובה.

ב. והנה עם ישראל הרגו במדין את כל הזכרים וכל אשה שראויה למשכב, כמש"כ רש"י דהיינו מגיל ג' שנים, והנשים ששבו היו שלשים ושנים אלף, ככתוב בבמדבר ל"א ל"ה, ואם נכפיל זאת בעשר נגיע לס"ו ריבוא נשים וביחד עם גברים זה בערך מליון ומאתים אלף שישבו בערים רבות כדרך המדינות, כי זה היה גודל של מדינה בימים ההם [אם כי לא כתוב שמדין הייתה מדינה גדולה].

ג. ועתה נוכיח מבני"י עצמם: הנה בכניסתם לארץ היו כס' ריבוא גברים מעל כ' שנה, ובצירוף נשים וילדים יהיה לכל היותר כשני מיליון, והם התחלקו לי"ב שבטים, וכל שבט ושבט ישב בערים רבות.

יעוי' בבמדבר ל"ב ל"ד: "ויבנו בני גד את דיבן ואת עטרת ואת ערער ואת עטרת שופן ואת יעזר ויגבהה ואת בית נמרה ואת בית הרן ערי מבצר וגדרת צאן ובני ראובן בנו את חשבון ואת אלעלא ואת קריתים ואת נבו ואת בעל מעון מוסבת שם ואת שבמה". הרי שבני גד, שהיו ארבעים אלף וחמש מאות [במדבר כ"ו י"ח], בנו לעצמם שמונה ערים, ובני ראובן, שהיו שלשה וארבעים אלף ושבע מאות ושלשים [שם פסוק ז'], בנו שש ערים [ממוצע של 6000 גברים לעיר], ובספר יהושע פרק ט"ו מבואר שבני יהודה, שהיו בסוף תקופת משה שבעים ושש

מאות אלף וחמש מאות, התיישבו בכמאה ערים^(ב), וע"ש ביהושע פרק י"ט עוד שבטים שהתיישבו במספר רב של ערים.

ד. והלוויים, שלא היו רבים, קיבלו ארבעים ושמונה עיר, ככתוב במדבר ל"ה ז' וביהושע כ"א ל"ט [וערי הלוויים היו בינוניות לא גדולות ולא קטנות כדאיתא במכות י.].

ה. ובעליית עזרא היו ד' ריבוא בקירוב [עזרא ב' ס"ד], והתיישבו בכל הארץ ככתוב בעזרא ב' ע' ובנחמיה ז' ע"ב וכך מפורש בב"מ כח.

ו. עי' בגמ' עירובין נו: ובתוד"ה משכחת, שמבואר שם שעיר שהיא אלף אמה על אלף אמה [חצי קילומטר על חצי קילומטר] היא עיר בינונית ואילו עיר שהיא ח' אלפים אמה על ח' אלפים אמה היא עיר גדולה, והיום חצי קילומטר זה בקושי שכונה, ועיר של ארבע קילומטר זה עיר קטנה, ואין בה ס' ריבוא^(א).

והרי כתבו הפוס' דהאידינא אין לנו רה"ר [אך בזמן חז"ל כן היה], וכך נמשך הדבר במשך מאות רבות של שנים עד ימינו אנו, שמעריבים כמעט כל מקום בארץ, והמתבונן במה שהובא לעיל, שצורת ההתיישבות הקדמונית לא הייתה באופן מרובה אלא אדרבה באופן מועט יותר מאשר היום^(ג), בין יבין שלא רק בזמן הפוס' לא היו ס' רבוא בעיר אחת, אלא גם בזמן חז"ל לא היה כדבר הזה [גם מבחינה מחקרית הדבר ברור שלא היו כלל ערים גדולות כ"כ, למשל ירושלים שבתוך החומות הייתה קטנה טובא, וודאי שלא נכנסו בה ס' רבוא].

והמתבונן יבין שהראיה הגדולה מכל היא לא ממה שנמצא כתוב, אלא ממה שלא נמצא בכל הנביא מספרים של בני"י או של אוה"ע במלחמות מספרים גדולים

(ב). משמע לי שכל אלו הן ערים שהם בנו [ולא שרק כבשו ערים אלו ועשו מהכל עיר אחת], וכך משמע בעירובין ס. [אגב איתא במשנה שם (פ"ה מ"ו) שהעיר ששמה 'חדשה' הייתה של נ' דיורים, ראה נא את גודל עריהם].

(ג). וזאת אע"פ שהיום יש בניינים רבי קומות ואז לא היו, עם זאת לאידך גיסא אפשר שפעם היו הבתים קטנים יותר ובצפיפות יתר [היה אפשר לילך מגג לגג, כמוכח בריש כל גגות (עירובין פט.)] וצ"ת.

(ד). וכך מסתבר שהרי האידינא יש מכוניות שבנקל אפשר להגיע מקצה אחד לשני, ואפ"ה אין לנו רה"ר, כ"ש בעבר.

כ"כ [למשל במלחמת העולם השניה נהרגו ששה מיליון יהודים ועשרות מיליוני גויים], והסיבה היא כי באמת לא היו אז אנשים רבים כ"כ.



ד.

למשמעות הלשון ככוכבי השמים וכחול הים

עוד ניתן ללמוד על גודל האוכלוסייה בעמים מלשונות התורה בתארה עם רב, שמתוך הדברים מתבאר שהעם לא היה רב כלל וכלל ביחס להיום, דהנה כ' בתורה דברים (א' י'; י' כ"ב) "ה' אלקיכם הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרוב", ולא היו אז אלא ס' ריבוא^{טו} [ואמנם ברש"י שם כתוב: "וכי ככוכבי השמים היו באותו היום, והלא לא היו אלא ששים ריבוא, מהו והנכם היום, הנכם משולים כיום, קיימים כחמה וכלבנה וככוכבים", אך ודאי שאין מקרא יוצא מידי פשוט], וכן בבמדבר (כ"ג י') אומר בלעם "מי מנה עפר יעקב" וכוונתו לריבוי מנינם כמו שפי' התרגום, האבן עזרא והרמב"ן [וכך משמע בבמדבר רבה ב' י"ב], ובימי דוד איתא בשמואל ב, י"ז י"א שהיו אנשי המלחמה בישראל כחול שעל הים לרוב, ובשמואל (ב, כ"ד) ודברי הימים (א, כ"א) ובמפרשים איתא שלא היו הגברים אלא כמיליון וס' ריבוא, ובזמן שלמה [משמע בתחילת מלכותו] כ' במלכים (א, ד' כ') שבנ"י היו כחול הים, והרי בסוף ימי דוד לא היו אלא כימליון וס' רבוא, והרי לא הולידו ו' בכרס אחד, ובשופטים (ז' י"ב) גבי מלחמת גדעון במדין כתיב: "ומדין ועמלק וכל בני קדם נפלים בעמק כארבה לרב ולגמליהם אין מספר כחול שעל שפת הים לרב", ועוד שם (ח' י'): "וּזְבַח וּצְלַמְנֵעַ בִּקְרָקֶר וּמַחְנִיָּה עִמָּם כַּחֲמֶשֶׁת עֶשֶׂר אֱלֹף כָּל הַנּוֹתָרִים מִכָּל מַחְנֵה בְנֵי קָדָם וְהַנִּפְלִים מֵאָה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אִישׁ שֶׁלֶף חָרַב", מוכח שכוונת הכתוב אין מספר כחול וכו' היינו מאה שלשים וחמש אלף, שזה היה המושג בימים ההם של עם רב, ובמלכים (א, כ' כ"ט-ל') משמע שהלשון "וארם מלאו את הארץ" "ההמון הגדול הזה" קאי על מאה עשרים ושבע אלף איש [ובמלכים (ב, י"ט ל"ה) משמע שחיל סנחריב היה גדול מאוד ולא מנה אלא מאה שמונים וחמשה אלף איש, אמנם באגדת חלק (סנה' צה:) אמרו דאיירי בראשי

טו). אמנם כתיב בדברים ז' ז' "כי הנכם המעט מכל העמים", וי"ל דמ"מ היו עמים גדולים יותר.

גייסות, וע"ש במהר"ל (חידושי אגדות) שחלק מדברי הגמ' שם אינם במוחש אלא אמורים כלפי הכח הרוחני].



ה.

בצורת ואופן הדרכים בעבר

א. והנה אף אי נימא שהיתה איזו עיר שיש בה ס' ריבוא, הרי היא צריכה להיות עיר גדולה עד מאוד, שהרי נינוה שהיו בה י"ב ריבוא הייתה מהלך ג' ימים (יונה ג' ג'), וודאי שאין בני צד זה של העיר הולכים מהלך יום שלם לכיוון מרכז העיר אלא לעיתים נדירות [וודאי לא כל יום], והיאך יהיה לנו רחוב שעוברים בו ס' ריבוא.

ב. הלא תראה כיום עיר גדולה, כגון ירושלים, שהדר בקצה אחד אינו מזדמן כמעט לקצה השני, וגם אם כן, זהו רק מחמת שיש מכוניות שמובילות אותן במהירות מקצה לקצה, וכי ס"ד שאדם ירכב על סוס או חמור במשך כמה שעות כל יום לקצה השני של העיר [ובפרט שפעם לא היו צריכים כלל להגיע לקצה השני של העיר כדי לקנות נעליים וכיו"ב ודו"ק].

ג. הנה רוחב רה"ר הוא ט"ז אמה, שזה כשמונה מטר, ופשוט שברחוב כזה צר לא יתכן שיעברו ס' ריבוא [וודאי שלא כל יום^{טז}].



טז. לשם ההמחשה, הלא גברא באמתא יתיב (סוכה ז:), נמצא שיכולים לעבור ברחוב כל רגע לכל היותר ט"ז אנשים, ואף אם נניח שעוברים בו כל שניה ט"ז אנשים במשך י"ח שעות ביום ימצא לנו בס"ה 64000 אנשים, ופשוט שיש להוריד הרבה מהשעות והרבה מכמות האנשים, גם הפרות והסוסים מונעים את ההילוך, התבונן ברחוב מרכזי כיום, כגון ר' עקיבא בעיה"ק ב"ב, שרוחבו לכה"פ כפול מט"ז אמה, וודאי שאין עוברים בו כל יום אפי' עשירית מס' רבוא [מספר תושבי ב"ב כ 200000 ואין שלישי מהם נמצא כל יום בר"ע], כ"ש בזמנם שלא היו מכוניות, ועי' בעירובין כב: דמשמע שאפי' במעלות בית מרון [שעוברים שם אחד אחד ולא שנים יחד, רש"י] יכול להיות רה"ר דאו' [ס' ריבוא שניות הם כשבוע ימים].

לסיכום

העולה מכל הנ"ל, שגדר רה"ר לכאורה אינו שעוברים בו ס' ריבוא, כי אם שיהיה רחבו ט"ז אמות. זאת, היות שכפי שביררנו במאמר זה, מעולם לא היה רחוב שעוברים בו ס' ריבוא, ובודאי שלא בכל יום, וזאת מג' טעמים:

א. בנ"י מעולם לא היו רבים כ"כ.

ב. צורת הערים הייתה שיושבים בעיר אלפים בודדים ולא ס' רבוא.

ג. צרות הרחובות [שמונה מטר], והמרחק הגדול בין קצה העיר לקצה [ג' ימים], לא איפשרה מעבר של ס' ריבוא, וכך מלמדת המציאות כיום.



הרב ישעיהו הילברון
כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

כל גגות העיר*

הלכות דיוורין שנו כאן ולא הלכות מחיצות שנו כאן

א.

גז' תל דר"מ כביאור לכלל שיטתו במתני'

מתני' (פט.): "כל גגות העיר רשות אחת ובלבד שלא יהא גג גבוה י' או נמוך י' דברי ר"מ. וחכ"א כל אחד ואחד רשות בפני עצמו. רבי שמעון אומר אחד גגות ואחד חצירות ואחד קרפיפות רשות אחת הן לכלים ששבתו לתוכן ולא לכלים ששבתו בתוך הבית" (רש"י: "כל גגות העיר רשות אחת: ואף על פי שדיוורין חלוקין למטה לשני בני אדם, הגגות שאין תשמישן תדיר אין בהם חילוק רשות, וכלים ששבתו בגג זה מותרין להוציאם לזה. וחכ"א כל אחד רשות לעצמו: ואם לא עירבו דיוורין של מטה אסור לטלטל מזה לזה. ר"ש אומר וכו': ר"ש מיקל מכולם ואמר חצירות וגגות וקרפיפות שאינן יותר מבית סאתים הואיל וכולם אין תשמישן מיוחד ותדיר רשות אחת הן ומטלטלין מזה לזה אפילו מחצר של רבים לחצר רבים בלא עירוב ולית ליה לר"ש עירובי חצירות אלא משום היתר כלי הבית").

והטעם שנקט ר"מ שכל גגות העיר רשות אחת, אף שכמבואר בברי' בגמ' דר"מ סבר כן נמי בכל חצירות העיר שהן רשות אחת וכן קרקפות העיר, הא . או מפני מחלוקתו עם רבנן, שסברו לגבי גגות העיר שכל אחת ואחת רשות לעצמה, כמבואר הטעם בגמ' דסברי כשם שחלוקים דיוורין למטה כך חלוקים דיוורין למעלה, אבל בחצרות מודים לו שהן רשות אחת. או מפני החילוק דקאמר ר"מ בסיפא של דבריו, בין גג לגג יותר מי', מה שאינו נכון בחצרות שהן לעולם כרשות אחת.

ובגמ' נתבאר טעמו של ר"מ שכל גגות העיר רשות אחת הן, שכל למעלה מי' הוי רשותא אחרית. והכוונה בזה היא שאם היו פחות מי', הווי כדיוורין שלמטה גם לדעת ר"מ, ורק משום שחלוקים למעלה מי' חלוקים הן בדיוורין, ואף שבכל מקום נאמר רה"י עולה עד לרקייע, עכ"פ לעניין עירובי חצירות דין אחר אית להו לגגות מהבתים, דמפני שהן למעלה מי' הווי תשמיש בפ"ע.

(* מאמר המשך יובא אי"ה בגיליון הבא.

וחזינן מזה שלכו"ע גגות חלוקים מחצירות משום הדיורין שלמטה, שנותנים שם של דיורין גם למעלה בגגות, ואין גגות כחצירות וקרקפות, שאינם תשמיש מיוחד (כלשון רש"י הנ"ל) והוי כרשות אחת לעולם. ואף שבפשטות נראה שגם חצירות של יחיד הוו רשויות חלוקות, כדמשמע מכמה דוכתי (למשל עי' תוס' עו: ד"ה ובלבד), עכ"פ שם אחד להן- חצר. משא"כ גגות, דבעו להיות חלוקים בגלל הדיורים למטה, אילולי היו למעלה מי' (ונפק"מ בגוונא כשיש לכל בני הגגות סולם מביתם לשם, דחשיב כבר כפחות מי' ויל"ע).

עוד נראה מסגנון מתני' הנ"ל, שכוונת ר"מ באומרו ובלבד שלא יהיה גג גבוה י' או נמוך י' הוא לדין בגגות העיר דווקא, שכל שגגות העיר אינן שווין, בגלל שהן נפרדין בדיוריהן, והוו גם לדעתו כל אחת רשות לעצמה, וכמו שיתבאר.

ובגמ' הקשו על טעם ר"מ, שאם למעלה מי' לא משפיעים הדיורין שלמטה, למה נחלק בין גגין השווין לבין אלו שאינן שווין, ומשני אב"י בשם רב יצחק בר אבדימי דאומר היה ר"מ כל מקום שאתה מוצא שתי רשויות והן רשות אחת כגון עמוד ברה"י גבוה י' ורחב ד' אסור לכתף עליו, גזירה משום תל ברה"ר.

ויש לעי' האם כוונת אב"י לומר דה"נ יש לגזור גזירת תל גם בב' גגין החלוקין בגובה, (וכדלעיל (פד): לענין בני רה"ר שמשתמשים בגג ברה"י עי' שם). או דילמא דנימא דלא דמי ב' גגין לעמוד ברה"י, שנראה דומה בצורתו לעמוד ברה"ר, (ועי' בריטב"א שכתב בשם רבותיו שלמשל בבור ברה"י בודאי לא גזר ר"מ), ולא נתכוון אב"י לומר אלא שר"מ חילק גם ברה"י עצמה לב' רשויות מחמת גזירה, וה"ה שגזר בכל שינוי ברה"י דדמי לב' רשויות, וכמו שגזר גם מחצר לקרפף, ה"ה נמי גזר מחצר לגג ומגג לגג כשאין שווין, ויש כאן בסופו של דבר טעם כללי לדברי ר"מ, ולא מחמת גזירת תל ממש.

ומתברר דבר זה ממש"כ הריטב"א לדעת רש"י שבעמוד גזרינן אפי' בחצר פרטית של אדם, והלא כאמור משמע מלישנא דמתני' דלא גזרינן כן בגגות אלא מחמת שחלוקין בדיוריהן, כנ"ל, ואם כן מוכח לכאורה דהיא סברא בפני עצמה, שבזה גם ר"מ מודה לרבנן ולא מחמת גזירת תל ממש.

ולקמיה הקשו בגמרא על ר"מ, למה לא גזר מחצר לחצר דרך כותל (ומזה בעו להוכיח שאין טעמו במתני' משום גזירת תל, ומשמע קצת שלא הקשו על ר"י בר אבדימי וגזירת

תל עצמה אלא על אב"י שפי' מתנ"י דגגות שאינן שווין מחמת הגז' בלבד, וע"כ שגדר אינה דומה ממש לתל, וכן גגות שאינן שווין וגג וחצר וכו', ועי' בריטב"א שכ"נ מדבריו בביאור הס"ד דגמ'. ולפ"ר היה מקום לומר שכוונת הגמ' היא לכך שהחצרות עצמן מופרשות זמ"ז ע"י כותל, וה"ה אף כותל פחות מד' (ומתיישבת שאלת התוס' ד"ה מאי). אולם מלשון הגמ' "דרך כותל", משמע שהקושיא באה מחמת הכותל עצמו דדמי לתל.

ואם כן הוא, נכריח מכך (אם אינו מטעם גז' תל ממש) דלר"מ נמי חלוק גגות מפני הדיורין שלמטה מחצירות אף כשיש ביניהן גדר, ולכן בצירוף מה שאינן שווין יכולים להחשב חלוקים זמ"ז.

והיסוד בזה נראה, שגגין יתכן שאין להם שם בפ"ע מחמת הדיורין בהן עצמן שאינו תשמיש קבוע כלל ואף פחות מחצירות (וכנראה זה לשון הגמ' למעלה מ' שבהן הסיבה להחשיבן כאחת הוא מחמת שאין דרך להשתמש כ"כ למעלה מ' ועוד צ"ב), וכל שמם בא להם מכוח הדיורין שלמטה מהן, וע"כ כל חילוק רשות בהן מדגיש את החילוק של דיוריהן למטה ומחלקן זמ"ז, ולפי ר"מ דבר זה אוסר לטלטל זמ"ז, ככל ב' רשויות שברשות אחת, (לבד משהן תשמיש אחד כבור המשמשת את החצר כנ"ל).

אולם יש לפרוך זאת, דהלא לקמיה בגמ' מבואר דכו"ע אמרי גוד אסיק במחיצות ניכרות, ומשמע דקאי אמתנ"י דגגין שאינן מחוברים (כדפרש"י שם). וחזינן שיש להחשיב גגין שאינן מחוברים לרשות אחת, דגם ע"ז קאי מתנ"י, ולמה לא נחשיב את המרחק והג"א כמחלק הגגות. אולם אם כוונת הגמ' היא שיש גזירת תל, כפשוטן של דברים, אתי שפיר וצ"ע.

ומה שנראה מזה שיש כאן כעין שילוב של ב' הסברות ביחד, שמצד אחד היכא שלגמרי אין שייך גזירת תל, כבמחיצה בין גגין, לא אסר ר"מ. אולם, היכא דדמי קצת לכך, כמו בגגין שאינן שווין, עכ"פ גזרינן כשיש סיבה לחלקם לב' רשויות מחמת חילוק הדיורין, דעכ"פ לא דמו ממש לעמוד בחצר דדמי טפי לתל שנאסר לדעת רש"י אפי' בבעלים אחד משום דדמי לב' רשויות טפי מב' גגין שאינן נאסרין אלא מחמת חילוק דיוריהן, דעכ"פ עיקר סברת ר"מ לאסור כל ב' רשויות ברשות אחת היכא ששייך מיהא לדמותן לתל, מצד שם ב' רשויות ברשות אחת

שהוא יסוד האיסור, ובוזה דנים לפי העניין בדמיון לתל ובשם ב' רשויות כל דבר לפי עניינו, ועוד יל"ע.



ב.

שורש הפלוג' לעניין גוד אסיק במחיצות שאינן ניכרות הוא משום הדיורין שלמטה

ולהלן בסוגית הגמ' הובאה פלוג' בין רב לשמואל האם לפי רבנן, דאסור לטלטל מגג לגג, אמרינן גוד אסיק ושרי עכ"פ לטלטל בכל גג אם אין המחיצות ניכרות, וכגון שהן מחוברות זו לזו כדפרש"י, או דלא אמרינן גו"א כדעת רב ואסור לטלטל ד' אמות בכל גג מדין פרוץ במלואו למקום האסור לו.

והנה זה הלא ברור כשמש וא"צ לפנים כלל דלא הו"א גוד אסיק במחיצות למטה אם לא היו מגדירים את הגג כחלק מהרשות המחוצצת למטה, דמעולם לא נשמע שיעשו מחיצות המופסקות בתקרה חילוק מעליה, ואין בזה שום סברא כלל. ואם כן פשוט דהיינו רק מפני שדיורין שלמטה קובעין שם הדיורין שלמעלה, (שזה כל הגדרת הגג כנ"ל), ורק זה הטעם לומר גוד אסיק מחמת מחיצות שכלל אינן ניכרות למעלה על הגג. וזאת חזינן מפרש"י ותוס' (צ.) דרק לרבנן פליגי, אולם לר"ש ור"מ דסברי שכל גגות העיר רשות אחת הן ליכא למימר גו"א במחיצות שאינן ניכרות לכו"ע.

ותוס' לא היה נוח להם שיחלקו רב ושמואל רק אליבא דרבנן, דלא קי"ל כוותיהו, וכתבו דאיכא נמי נפק"מ לר"ש לעניין כלים ששבתו בבית, וכדמצינו לחלק בזה לפרש"י לעיל פ' מי שהוציאו לעניין פרוץ במלואו. ובתוס' לפנינו (ולא נזכר בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"פ) כתבו עוד דנפק"מ לעניין גגות שהם יותר מב' סאתים, דאי לא אמר גוד אסיק אסור.

ולכא' הוא תימה, דכיון דכולן רשות אחת הן האיך נחלקן לעניין שלשמואל לא ייחשב כמוקף יותר מב"ס. והיה ניתן לומר דמשמע מזה שגם לר"מ ור"ש יש חילוק בין הגגות עצמם מפני הדיורין שלמטה כנ"ל, אלא שעכ"פ הקלו בהן לומר שרשות אחת הן, מחמת שאין תשמישן תדיר, אבל אין סברא להחמיר בהם מחמת

דבר זה ולהחשיבם כרשות אחת לעניין זה שייחשבו כיותר מב"ס שלא הוקף לדירה^א.

אולם לכאורה מהסוג' לקמן (שתוס' כתבו כמקור לדבריהם) נסתר דבר זה, כמו שתמה המהרש"א, דהלא אמרו דלרב שרי לטלטל בזה רק מחמת מחיצות חיצוניות, דסבר דחשיב כמוקף לדירה, ולשמואל לא חשיב כן ולכן אסור. ומוכח שמחיצות פנימיות בודאי לא מהני בכך לר"מ ולר"ש, דסברי שרשות אחת הן ואין כאן חילוק דיורין למעלה (דאל"כ לעולם לא היה חשוב כיותר מב' סאתים), וכמש"כ שם רש"י ותוס' וכנ"ל^ב.

אולם מה שמבואר שם לדעת שמואל שהמחיצות לא עשויות לשם הגגות ולכן אין הן מגדירות כדירה את הגג, אינו סותר הא דאמר שמואל שעכ"פ אמרינן דחילוק הדיורין שלמטה קובע שם דיורין למעלה כדי לחלקם זה מזה (לכה"פ לדעת רבנן). דעכ"פ חשיב שאת המחיצה למטה עשה שלא לשם דיורי העליונה (דהלא באמת עשאה לשם הבית ולא לשם הגג), וממילא אף שבפועל נוצר בכך חילוק בין הדיורין שב' הגגות, עכ"פ לא הוו כמוקפין לשם דירה וז"ב.

ומהמהרש"א למדנו עוד, דעכ"פ אפשר לאשכוחי נפק"מ לר"ש לעניין גג הבולט, ועפ"י מש"נ ברש"י ותוס' להלן (שם ד"ה במחיצות שאינן ניכרות), דאף זה בכלל מחיצות שאינן ניכרות דלא אמרינן בהו ג"א, ועל כן נעשה כל הגג ככרמלית, דלשמואל דאמרינן ג"א שרי לטלטולי ביה.

א). וכן נראה לפו"ר מסוגי' הירו' ריש פ' חלון לעניין הספק האם מערבים דרך לולין, שהביאו שם פלוגתא בין רב לשמואל אי שרי לטלטל יותר מב"ס. ולכאורה יסוד הדבר הוא בשאלה האם הדיורין שלמטה קובעין גם לשטח שלמעלה או לא, שמחמת כך הבינו שיש גם לערב דרך לולין, בית ועליה, ולחברם לאחד. והיינו משום שפלוג' רב ושמואל אם עכ"פ שם דיורין לגגות, אפי' לפי ר"ש שהן רשות אחת נקבע עפ"י דיורין שלמטה עי' שם (ועי' במפרשים שם ובאו"ש שהשוו את סוגי' הבבלי עם הירו', אמנם היפה עינים כאן דייק שהירושלמי לא הקשה כסוגי' הבבלי צ. מרב אדרב וכו', ולכאורה אינו דיוק כ"כ בירושלמי, שדרכו לקצר הרבה בכל מקום וצל"ע).

ב). וקצת י"ל, דהלא עכ"פ אין כאן סתירה, אלא ששמואל לשיטתו שאומרים גו"א סבר שם שלתוכן עשויות, אולם אי לא נסבור שם בזה כשמואל אלא כרב, או באופן שכו"ע יודו שחשיב שהמחיצות עשויות גם למעלן, כגון דבולטין קצת (עי' ריטב"א שדן בזה), יתכן לומר דתו כו"ע יודו דאמרינן גו"א לעניין שלא ייחשב מוקף יותר מב"ס כתוס' הכא, אלא שמרש"י ותוס' שם מוכח דמה שלא יהיה אם היו המחיצות למעלה על פחות מב"ס כבר לא היה חשיב כמוקף ליותר מב"ס, ואף אי לא חשובות כמוקפים לשם דירה, וע"כ דלר"מ ור"ש כלל לא אמרינן גו"א עי' היטב.

ובאמת עי' ברשב"א (בסוגי') שכתב בשם הראב"ד שבכהאי גוונא עבדינן ג"א לכו"ע ואין מתחשבים בבליטה זו, דעכ"פ ניכר כאן שזה הגג של בית זה. ובדעת התוס' י"ל דעכ"פ הבליטה מבטלת את הקשר שבין הגג לבית שמתחתיו, דמתחת לבליטה עכ"פ הגדיים בוקעים, וע"כ א"א להגדיר שיש שייכות גמורה בין הבית לגג. ותוס' לא פי' שזה דווקא לדעת רב ויתכן שכך הוא גם לדעת שמואל (וכן משמע מדלא כתבו כן כנפק"מ אף לר"ש), וכן כתב החזו"א (ס' ק"ד ס"ק ז') עי"ש שדבריו הם בכיוון שנתבאר כאן, (אולם עי' שם להלן שם סק"ח על דברי התוס' צ. ד"ה קשיא, שסתר את דבריו ונקט כדברי המהרש"א).

אולם ברשב"א (פט: ד"ה אלא לרב קשיא) כתב דדין זה תלי בפלוג' רב ושמואל עי"ש. ולדברינו י"ל, שהוא משום דלשמואל יותר נראה כסברת הראב"ד ללכת אחר עיקר שם דיורין למטה, ולקבוע את הגג כרשות אחת עמו כמו שסבר לעניין חילוק דיורין, ויצא לפי זה שחילוק דיורין נפק"מ גם לעניין ד"ת, (וגם לפי זה יתכן שאינו לפי ר"ש ור"מ, דסברי שאין נפק"מ בדיורין שלמטה ללמעלה, ולכן לא כתב כן התוס' כנפק"מ. אמנם אם חלקו לענין ב"ס אזי גם לדבריהם יש חילוק כזה ויש לעיין.

ג.

ביאור ר"ח על עשה סולם או דקה לגגו

אמר רב נחמן עשה סולם קבוע לגגו הותר בכל הגגין כולן. אמר אביי בנה עלייה על גבי ביתו ועשה לפניה דקה ארבע הותר בכל הגגין כולן. ור"ח (הובאו דבריו בחלקם בתוס' ד"ה ועשה) פי' שאם עשה סולם או דקה (דהיינו איצטבא ד') סליק נפשיה מהכא, ושרי לכל בני הגגין כשעשו עירוב בלעדיו, עי"ש היטב.

ולפונ"ד דבריו תמוהין, האיך יתיר את כל הגגות כולן מדין סילוק, הלא עכ"פ הן פרוצים במלואם לגגו, שאין הפרדה ממנו לגגין (איך שלא נסביר) אלא איצטבא בעלמא (לכל היותר), שאינה כשיעור מחיצה (ואפי' לא חשיבא כגיפופי, דהלא בעו לדונה רק מדין סילוק), וכבר עמד ע"כ החזו"א (שם ס"ק יג בסוגריים), ונשאר בצע"ג עי' שם.

ונראה לבאר, דעיקר יסוד פרוץ במלואו הוא שהוא נאסר ע"י שהוא מקבל שם הרשות האסורה שלפניו, מתוך שאין חילוק ביניהם, הוא מתחלק לפי עניין

הרשויות, שכשרשות נאסרת בגלל חסרון מחיצות הלא פשוט שכל שאין מחיצות בינה לבין הרשות האסורה היא נאסרת, אולם כשהחסרון הוא חסרון עירוב, כמו בגגין, הלא עיקר שם פרוב"מ נעשה רק מתוך שאנו מחשיבים את המקום לראוי לעירוב ומצורף לכאן, והרי הוא אוסר על רשות זו מתוך כך.

וזאת חזינן לפי מה שנתבאר מגוף דברי רב, שאסר טלטול פחות מד' מחמת דהוי כפרוב"מ מחמת חסרון עירוב בין הגגין, ומחמת שלא החשיב את הדירין שלמטה כלמעלה אף לדעת רבנן לעניין להתירן, ומשום שעכ"פ הם נראים כרשות אחת בלא עירוב הרי הן אוסרים זע"ז ולא ניתרים מחמת דיריהן שלמטה.

אמנם מבאר ר"ח, שר"נ ואב"י אמרו שעכ"פ כל היכא שהראה עצמו כבעל גג פרטי שיש לו שימוש פרטי בגגו המיוחד לו (משא"כ כשעשה דקה לנטורי ביתא, כדברי רבא להלן בגמ'), הרי נסתלק מכלל הגגות, ושוב אין לנו לדון זאת מחמת פרוב"מ, אפילו לפי רב, דהלא עכ"פ לעניין דירין חלוקין הן, ושפיר מהני עירובן לעצמן וגגו לעצמו.

ואל תשיבנו מחצירות הפרוב"מ זל"ז דלא שמענו שמהני בהן דקה וכדו', די"ל ששימוש חצירות מצריך הגדרה יותר חשובה, מכיוון שנעשה שם שימוש צניעות יותר מאשר בגג (שאף שיש לו שם של דירין פרטים יותר מחצר, אפילו פרטית, מחמת הדירין שלמטה, אבל שימוש פחות תדיר ונוח), ולכן בעי בו מחיצה או גיפופי, שיהיה כפתח ביניהם ויקבל עי"כ צורת חצר לעצמו, אבל לגג סגי בסילוק גרידא, לפי שאין בו שימוש חשוב כלל ועיקר, (וגם שיתכן שהוא מכיוון שבין כה מחולק הוא לעצמו מחמת דירין שלמטה). עכ"פ לא הלכות מחיצה שנו כאן אלא הלכ' דירין שנו כאן.



ד.

ביאור בעיות דרמב"ח

בעי רמי בר חמא שתי אמות בגג ושתי אמות בעמוד מהו, (רש"י - כרב סבירא ליה דאמר גג שבין הגגין אין מטלטלין בו אלא בד' דאסרי אהדדי): אמר רבה מאי קא מיבעיא ליה כרמלית ורה"י קא מיבעיא ליה (רש"י - בתמיה כלומר פשיטא דאסיר דהא גג כרמלית הוא כדאמר' אין מטלטלין בו אלא בד' ועמוד רשות היחיד):

ולכאורה לפי פרש"י שמענו כאן אגב אורחא דבר חדש שלא שמענו בשום מקום, שחצר הפרוב"מ לחצר אחרת ואינה מעורבת עימה חשיבא ככרמלית ואסור לטלטל ממנה לרה"י. ויש שרצו לומר שמגוף הדבר שמענו כן, דהיינו מהאיסור להוליך בה יותר מד' אמות (כלים ששבתו בבית). אולם, אין זו ראייה חלוטה, דהלא נתבאר במקום אחר שיסוד דין חצר שאינה מעורבת הוא במה שמשמש בחצר ידידה בשלו וכשמוליך יותר מד' יש לומר שחשוב כמוציא מרשותו לרשות אחרת (כדברי הרז"ה בפרק הזורק, שרשות אדם ד', ובפרט בחצר, שמצינו דין ד' לכל אחד). אמנם ר"ח פי' בצורה הפוכה את קושיית הגמ' שעמוד הוא כרמלית, דקאי בעמוד ברה"ר פחות מ', והחצר היא רה"י מה"ת, ולפי זה לא שמענו כאן מיד, עי' חזון איש (שם ס"ק טז) וצ"ע.

ובאמת עיקר לשון בעית הגמ' צ"ב, כמו שכבר העיר בתוס' רי"ד, דלמה לן לאוקמי אליבא דרב דווקא (וכהמשך לסוגי' דלעיל), דאסר לטלטל בגגין יותר מד', נוקים לן בגג יחידי אף לשמואל ונשאל האם שרי לטלטל מגג לעמוד לאכסדרה ולחורבה, כדלהלן, וצ"ע.

ולולי דבריהם יתכן שהיה ניתן לפרש אחרת את כוונת רמב"ח ורבה בקושייתו (אפי' לפרש"י), דאינה מחמת דחצר שאינה מעורבת עשאוה ככרמלית, שלא שמענו מעולם איסור לטלטל מרשות שאינה מעורבת לרה"י, אלא כל סוגי' קאי נמי לעניין רשויות שאינן מעורבות, דרמב"ח מבעיא ליה האם עכ"פ עמוד זה יתבטל לגגין ויהיה דינו כמותן, ורבה תמה עליו, דכיון דמשמעות "עמוד" בכ"מ איננה דהוא שייך לאיש מסוים, אלא כסתם שם רה"י העומד ברה"ר (ועכ"פ בר תשמיש הוא לכיתוף וכדו', ועי' תורי"ד), פשיטא שיש לאסור זאת מחמת רשויות שאינן מעורבות, שאין סברא לבטל את העמוד לגמרי לגג, דאילו הגג עצמו היה מעורב היה אפשר לבטל אליו את העמוד, כדין חצר ומרפסת השנויים לעיל בפ' כיצד משתתפין, אולם כיון שהוא עצמו אסור בטלטול ואין בו תשמיש, פשיטא שאין העמוד מתבטל אליו וא"א להתירו, ואכתי אפשר היה לדון בכל הבעיות להלן גם בגג יחידי אלא אגב דהוא בעי כך המשיכו את סגנונו להלן, וצ"ע.⁴

ג). כל דברינו כאן הם להפך ממש"כ בתורי"ד שם, שכל מקום שאינו שייך לאיש מסוים אינו בר דיורין להצריך עירובי חצרות, ולעיל בסוגי' דפרק כל משתתפין גבי תשמיש אוויר מוכח שיש דין ע"ח גם במקום פטור, וכמש"נ שם עי"ש וצ"ע. והנה תוס' על אתר (ד"ה כרמלית) כתבו דמיירי שהעמוד מופלג

אולם כאמור עם כל הקשיים שיש בסוגי' אין מנוס מלומר שזו עכ"פ שיטת רש"י, כמו שהיא מפורשת גם בדבריו בע"ב, ועי' שם (ד"ה ושמואל אליבא דרבנן) שכתב שעכ"פ בחצר שאינה מעורבת רשאי לטלטל כלים ששבתו בבית אף יותר מד' אמות. ובאמת שצריך ביאור דבר זה, מאי נפק"מ בין חצר שא"מ לחצר הפרוב"מ, לבד אי נאמר שמכוח מה שאסרו לטלטל יותר מד' בחצר הפרוב"מ ממילא החשבנוה מעתה ואילך ככרמלית, וצ"ע. וידידי ר"ל שהוא מחמת שחשיבא חצר כזו כמי שאין לה מחיצה רביעית, מכוח מה שהיא פרוב"מ למקום האסור, וממילא חשובה ככרמלית, ודברים נאים הן ויש לעי' בדבר.

ולהלן שם, ורמי בר חמא אגב חורפיה לא עיין בה, אלא הכי קמיבעיא ליה, ב' אמות בגג וב' אמות באכסדרה מהו, מי אמרינן כיון דלא האי חזי לדירה ולא האי חזי לדירה חדא רשותא היא, או דילמא כיון דמגג לגג אסיר מגג לאכסדרה נמי אסיר. בעי רב ביבי בר אביי ב' אמות בגג וב' אמות בחורבה מהו. אמר רב כהנא לאו היינו דרמי בר חמא. אמר רב ביבי בר אביי וכי מאחר אתאי ונצאי, אכסדרה לא חזיא לדירה וחורבה חזיא לדירה, וכי מאחר דחזיא לדירה מאי קמיבעיא ליה. אם תימצי לומר קאמר, אם תימצי לומר אכסדרה לא חזיא לדירה חורבה חזיא לדירה, או דילמא השתא מיהא לית בה דיורין תיקו.

ועיקר ביאור הסוגי' האם להשוות אכסדרה וחורבה לגג וחצר, דשרי לרבנן כדלקמן (צא:), או דילמא דמו לגג וגג, שאסור לדידם, דיותר חלוק גג מגג בגלל דיורים שלמטה, וה"נ (גג) אכסדרה נמי יש שם דיורין של צניעות יותר מחצר, או דילמא דאין כ"כ שם דיורין באכסדרה שאין לה דיורין למטה. ואת"ל דשרי באכסדרה כחצר, מה יהיה הדין בחורבה, שהיא דומה יותר לבית וחזי בתיקון קצת, אמנם אין בה דיורין כבבית, ואפשר שאפי' לא חשיבה כגג שמעל בית ושרי כבחצר, (ועי' עוד בתורי"ד שמבאר יפה סוגי' הזו, ואי"ה נבאר בסימן הבא באופן אחר את עיקר יסוד דין גג).

ושמעתי מידידי החו"ב ר' משה בנישו הי"ו להעיר, דהלא חורבה לדעת התוס' לעיל (פה. ד"ה שני בתים), שרי לגמרי בטלטול מהחצר, שאינה אוסרת וממילא גם לא נאסרת בטלטול אליה עי"ש. ואפשר דצ"ל דהכא מיירי בחורבה, שכן

ד', דאל"כ חשיב כפרוב"מ לגג האסור, ומתוך כך שרי גם לטלטל בו בפחות מד'. ולפ"ד יש לדון דיהיה שרי בזה מצד תשמיש אויר לרב שם עי'.

משתמשים בה בדוחק ולא הוו כדירה בלא בעלים דמיירי בה התם, או שהיא סמוכה לבית, שכתבו התוס' שם דאין דינה כחורבה, (וע' חזון איש שם ס"ק ט"ז תו"ד) וצ"ע.

ולפ"ר נראה שיש לחלק שאמנם שרי לטלטל מחצר לחורבה, כיון שלגבי חצר חורבה אינה כדירורין כלל, והוי גם היא עצמה כעין חצר שאין לה בעלים, ולכן לא חשיבה כבית, לא לענין להניח גבה את העירוב ולא לאסור בחצר, אולם כלפי בית אחר נראה שעכ"פ הוי כמבית לבית, דמעולם לא נתיר לטלטל מבית לחורבה, וע"כ גם דנו הכא בגמ' לעניין גג לחורבה מחמת הדירורין שלמטה. שוב הראני ידידי הנ"ל שתוס' שם איירי בטלטול מבית לחורבה וא"כ הדק"ל, וצ"ע.



ה.

יסוד החילוק בין כלים ששבתו בבית לחצר

הנה בעיקר החילוק שבין כלים ששבתו בבית לכלים ששבתו בחצר יש לחקור האם היסוד הוא שכלים ששבתו בבית אסורים או שכלים ששבתו בחצר מותרים. והיינו שיש לחקור, האם למאי דקי"ל כר"ש, גגות חצירות וקרקפות כולו כרשות אחת הן מצד עצמן, אלא שלעניין כלים ששבתו בבית אין הם כרשות אחת, או דילמא גם לדידיה אין הם כרשות אחת, (וה"נ גגין וכו' לר"מ), אלא שלעניין מה ששבת בתוכן הן מותרים כדין רשות אחת.

ונפק"מ מזה לעניין טלטול תינוקות, שלא שייך בהן שביתה (שעכ"פ כשנדים בעצמם ממקום למקום ברור דלא שייך בהן שביתה), דאי בעי להתיר לר"ש מחמת שביתה בחצר, הלא בהן לא שייך בהן שביתה, אולם אי לא בעי אלא לאסור למה שקנה שביתה בבית, יש להתיר לטלטלן בחצירות בלא עירוב..

ולכא' יש לדקדק מכך דר"ש אמר את החילוק למרות שלכאורה אף ר"מ סברו, שמעיקר דינא הוי כרשות אחת כסתם לשון דר"מ לעניין גגין וכו'. וכן משמע קצת מלשון הרמב"ם (פ"ג מעירובין ה"ח) שכתב – כל גגות העיר וכו', כולן רשות אחת הן ומטלטלין בכולן בלא עירוב כלם ששבתו בתוכן וכו': ומשמע שמצד

עצמם הם רשות אחת וע"כ דינם שמטלטלין בתוכן בלא עירוב כלים ששבתו בתוכן.

ויתכן שנחלקו בזה המפרשים בסוגי' (פט:), דעל מה שאמר ר"נ דעשה סולם לגגו הותר בכל הגגין. פרש"י - אפי' לרבנן דכיון דאינהו לא עבידי סולם סלקי נפשיהו ואחלינהו לגביה: ובריטב"א דן דלא כדמשמע ליה מרש"י, דאף לר"ש איכא נפק"מ לעניין כלים ששבתו בבית דשרי בעבד סולם לגגו עי' שם.

ויש לומר דתלוי בזה, דאי נימא דלר"ש גם הגגין חלוקין מצ"ע, יש ללמוד שגם לדידיה איכא מחילה מדלא עבדי סולם, ורק שאין לו נפק"מ אלא לעניין כלים ששבתו בבית, אבל אם מצ"ע רשות אחת הן, לא יהני ביה מחילה, מכיוון שלא שייך כלל למחול על רשות אחת דאין בה חילוק כלל, ולכן פרש"י לרבנן, והנפק"מ כנ"ל דלפרש"י שרי בכל שלא שבת לא בחצר ולא בבית, ולריטב"א אסור, עי' בזה.

והנה בתוס' (צ. ד"ה הכא) כתבו: ול"א גו"א לר"מ בגגין הרבה אלא במחיצות חיצוניות כיון דכולן כרשות אחת הן אע"ג דלעניין כלים ששבתו בבית אינו רשות אחת ואמרינן גו"א לשמואל עכ"ל. ומשמעות לשון התוס' שכלל לא אמרינן לר"מ גו"א, מכיוון שלדידו יש שם רשות אחת לכל הגגין, ול"א אפי' לעניין כלים ששבתו בבית דשרי לשמואל מחמת גו"א לטלטל בכל הגג מחמת גו"א במחיצות שאינן ניכרות, לעניין זה שיהיה חשוב כפחות מב"ס, דעכ"פ ל"מ לחלק לעניין יותר מב"ס לעניין זה בין כלים ששבתו בתוך הבית לכלים ששבתו בחצר.

ואם כן הוא, שמעינן מזה עכ"פ לעניין נדון דידן, שלר"ש עיקר היחוס של גגות וכו', הוא לדון כרשות אחת, אלא שלגבי כלים ששבתו בבית אסרינן, ונמצא שהיכא של"ש שביתה כלל, כגון בקטנים, שרי להוליקם בחצר שא"מ אף שלא שבתו בתוכה מבעוד יום, (ומדברי הב"מ ס' שמת כנראה יש לשמוע להתר עי"ש).

אלא שיש מקום לדון בזה מדברי התוס' (צא. ד"ה ושמואל), דכתבו דאסור להביא מים שקלט מגגו של חבירו בשבת לביתו עי"ש. ולכא' יש לעי', הא לא שבתו בביה"ש בגג חבירו ולמה ייאסר להוציאם משם לביתו. וכבר הוכיח מכאן החזון איש (קד, כה) דאין הדבר נקבע עפ"י ביה"ש, אולם טעמא בעי אמאי הוא כן, דיתכן דסתם הוא כך שכל דבר שלא היה כלל בעולם בביה"ש יכול להקבע שביתתו גם

בשבת, (כלעניין תחומין שמצינו כן, עי' בדף מה. תוס' סד"ה ליקנו וצ"ת שם). או דנימא דמכאן ראייה דאין השביתה בבית גורמת האיסור, אלא השביתה בחצר גורמת ההיתר, ולכן כל שלא שבת בשום מקום נאסר וצ"ע.



הרב מיכאל דייטש

בדין הרגיל למכור חמצו לנכרי בכל שנה*

יש מקשין על היתר המכירה הנהוג לעשות בזמנינו משיטת רב עמרם גאון (אוצה"ג פסחים כח.), שהביאוהו כמה ראשונים (מאירי, ת' הרמב"ן, ונימוק"י פסחים ו., מהר"ם חלאווה שם לא:), דס"ל שחז"ל לא התירו למכור לגוי בדרך קבע מידי שנה בשנה, אלא רק אם מזדמן לו בדרך מקרה מכירה זו הותר חמצו לישראל, וכ"כ גם הריטב"א (פסחים כא.), ואוהל מועד (ב' ט.). וס"ל למקשין אלו דכיון שהב"י לא ראה דברי ראשונים אלו (שהמוקדם בהם נדפס רק בשנת תרכ"ד) י"ל דאם היה רואה דבריהם היה חוזר בו ואוסר לקיים את המכירה מידי שנה, ובפרט כפי שנעשית בזמנינו, שאין מכניסים לרשות הקונה ואין מוסרים המפתח וכו'.

וראה בס' טל חיים (פסח, סי' ט') שהאריך בסוגיא זו, ולדעתו פשוט דעת הראשונים כשיטה זו ודלא כהבנת האחרונים לדורותיהם^א, ולכך מסיק הלכה למעשה לאסור עשיית מכירת חמץ, וכל אדם צריך לבער את כל החמץ שברשותו בלא עצה והערמה, ע"ש בדבריו.

אולם באמת נראה דאף אם אכן כדבריו ששיטה זו היא הפשוטה בראשונים אינו ברור שתהיה הלכה כדבריהם, דבשלמא לעניין הלכה מקומית, כשלא היתה לפני הב"י דעת הראשונים, יש מקום לבעל הוראה לסמוך על דברי הקדמון,

(*) כהשלמה למאמר הקודם, הדין בעניין המנהג להימנע מקניית מוצרי חמץ שנמכרו לגוי, ומברר שמשורת הדין אין מקום להחמיר בזה, נוסף ונדון עוד הדין של מכירת החמץ לגוי מידי שנה בשנה אם יש לה ע"מ לסמוך, שיש בבני זמנינו הנוטים לומר שאחר שנמצאו בספרי הגאונים והראשונים שהיתר המכירה אינו נאמר אלא למי שאינו רגיל בכך שוב אין לסמוך להלכה על דברי הפוסקים שהתירו לנהוג למכור את החמץ בכל שנה ושנה, והוסיפו לזה עוד ראיות וקושיות שונות מדברי הראשונים ומשינויי אופי המכירה בדורות המכירה.

א). ע"ש שהאריך להציע פירושו בסוגיא ובדברי הראשונים, ומתוך זה הקשה על התה"ד, ור"ל דאף הב"י היה מפרש אחרת אם היה יודע שגירסת הבה"ג היא גירסת ראשונים רבים בברייתא, ועוד העיר על השינויים שנעשו במכירה, שאין מוציאים את החמץ מהבית, ואין אפשרות אמיתית שהגוי ישאר עם החמץ אחר הפסח. ועל כל אלו בא הבירור דלקמן המציע את הבנת הסוגיא והראשונים כמשמעם, וממילא מתבטלים טענותיו למעיין בהם.

בטענה שאם היה הב"י רואה את דבריו היה חוזר בו², אבל כאן, שמדובר בהלכה שנהגו בה בכל קהילות אשכנז במשך מאות בשנים (עיין במאמר בגליון הקודם נספח א'), וכל הפוסקים האחרונים לדורותיהם הסכימו ונהגו ופירשו דכל שמוכר בלא תנאי בגוף המכירה אין בו שום איסור, בכל כהאי גוונא נראה דהסכמת כל הפוסקים עדיפה על שיטה שנמצאה בראשונים המחדשת הגבלה בדין זה³. וראיה לדבר, דאף אחר שנדפסו ספרי ראשונים אלו לא העלה אף פוסק בדעתו שמא כל עיקר דין המכירה בטעות יסודו [והמ"ב הזכיר מספריהם במקומות רבים, גם בהלכות פסח, והערוה"ש תמ"ח ט"ו-ט"ז האריך הרבה לפרש את הברייתא ולא הזכיר מדבריהם, וכן שאר גדולי דורו עד זמנינו. ועיין בלשון המגיה על המהר"ם חלאווה שכתב על דבריו "חידוש עצום, ואין זו דעת רוב הפוסקים, המתירים למכור חמצו בכל שנה"], ונראה דזה הוה כסוגיין דעלמא שקבעה ההלכה, ואין לנו לחוש עוד לדעת ראשונים אלו.

וכ"ז הוא אף אם נאמר דאחר שנמצאו דבריהם מסתבר שכל הראשונים הסכימו לדעתם וזו היא המסקנה הפשוטה העולה מן הסוגיה, אולם בנידו"ד נראה שנטיית הסוגיא היא **שלא** לקבל דבריהם להלכה, ומכמה טעמים:

ב). והוא ע"פ מש"כ הרמ"א בחו"מ סי' כ"ה (ע"פ דברי המהרי"ק), וז"ל "כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר, והם מפורסמים, והפוסקים האחרונים חולקים עליהם, כמו שלפעמים הפוסקים חולקים על הגאונים, חולכים אחר האחרונים, דהלכה כבתראי מאב"י ורבא ואילך. אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרנו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו".

ג). כמובן אין כאן המקום לדון בכללי ההלכה, ונציין רק שמצינו בגמ' שמשקל הדעות להלכה אינו נקבע רק ע"פ גדולת האומר אלא גם מהשתייכותו אלינו, וכעין שמצינו גבי מרא דאתרא, תלמיד לרבו, אדם הקרוב לשמועות רב מסויים [וכדאמרו בכמה מקומות אתון דמקרביתו וכו'], והטעם נראה שדעה הנמסרת ממי שעומד כמוסר התורה בעבורינו מכרעת יותר משאר דעת גדולי התורה החלוקים עליו, וכמו"כ בנידו"ד נראה שמשקל דעות הראשונים שהוכרו ושימשו במשך הדורות כרבותינו מכריע יותר מדעת כמה ראשונים שנמצאו עתה, וכן ידוע בדרכי ההלכה שלא הרי דעה המוזכרת בפוסקים המקובלים כהמג"א פמ"ג ח"א ומ"ב כהרי דעה המוזכרת בספרי השו"ת למיניהם, אע"פ שפעמים רבות גדולים הם מהם בתורתם, וכן בדורנו לא הרי דעת הרבנים שנתפשטו הוראותיהם בעמ"י כהרי שאר הגדולים שכמעט אין מבקש לחידושיהם בהלכה, וזה גם העומד בבסיס בחירת הב"י את דעת ג' הראשונים המכריעים את ההלכה לדעתו, ואכמ"ל [אבל אין הדבר מוסכם אצל הפוסקים, ובספר המשנה ברורה משמע שלא נקט כן].

א. אין מובן היטב מה חילוק יש בין הערמה הנעשית בדרך מקרה להערמה קבועה, אחר שבשני המקרים הגוי יודע ומבין היטב שאין קניינו אלא לצורך החזרתו לאחר הפסח. ומשמע לכאור' שחלוקים הם בדרך לימודם את הברייתא מדעת כל הראשונים האחרים, שפירשוה באופן אחר, ולדידם אין חילוק בין רגיל לשאינו רגיל.

ב. ראשונים רבים עד אין מספר העתיקו את דין התוספתא למעשה [חלקם כפסקי דין מהתוספתא וחלקם כהוראה למעשה] בלא להוסיף הגבלה זו, אע"פ שמסתבר שיהיו מקומות או אנשים שישתמשו בעצה זו מידי שנה בשנה [וכפי שאכן הוכירו כבר בכמה ראשונים, וכדלקמן].

ג. חלק מן הראשונים כתבו להדיא שדין זה נוהג גם במי שמוכר כל שנה ושנה, ואחר שמצאנו כן להדיא בדבריהם מסתבר שגם מי שסתם הדין הסכים לדבריהם, ולא עלה בדעתו להגביל הדין לדרך מקרה בלא לפרשו [ויתר על כן, שמצאנו לשני ראשונים שהעתיקו את תשובת רב עמרם גאון והשמיטו תנאי זה, וסמך יש כאן דלא ס"ל תוספת חידוש זה]. ונפרט הצדדים היטב.

זה לשון התוספתא פ"ב ה"ו: "ישראל וגוי שהיו באין בספינה וחמץ ביד ישראל, הרי זה מוכרו לנכרי, ונותנו במתנה, וחוזר ולוקח ממנו לאחר הפסח, ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה". ובה"ז "רשאי ישראל שיאמר לנכרי עד שאתה לוקח במנה קח במאתים שמא אצטרך ואבוא ואקח ממך אחר הפסח".

והנה המובן הפשוט מן הברייתא דבאו חז"ל להורות היתר או עצה מה יעשה אדם הצריך לחמצו לאחר הפסח [כיון שבא בספינה וצריך להכין אוכל מבעוד מועד] בלא לעבור על איסור חמץ ובלא שיאסר חמצו באכילה^(ד), ולזה ביארו דיכול לבוא לנכרי המכירו, ויציע לו לקנותו או לקבלו במתנה באופן כזה שיבין

(ד). וזהו תמיהת הב"י (סי' תמ"ח) על הבה"ג שהוסיף "ובלבד שלא יערים", ותמה וז"ל "ואיני מבין דבריו, דהא שרי ליתנו לגוי במתנה ולחזור וללקחו אחר הפסח, ואין לך הערמה גדולה מזו, ואפילו הכי שריא מאחר שמוציאו מרשותו לגמרי" [עוד בדברי הב"י לקמן הערה סג].

היטב^ה שטעם הקניין הוא כדי להחזירו לאחר הפסח, וכיון שמתכוין להקנותו לו בקניין גמור אין החמץ נאסר בהנאה ויכול לחזור וליקח ממנו אחר הפסח^ה.

והדין הנלמד מן הברייתא הוא שבמקום הצורך^ה התירו חז"ל להערים באיסור חמץ ולהשאירו ברשותו ע"י עצה זו, ולא הגבילו את ההערמה אלא שלא יאמר להדיא שדעתו לקנות ממנו לאחר הפסח^ה, ומה שהתנו שיהיה במתנה גמורה אינו בא לאפוקי הערמה, מכיוון שזה כל עיקרו של הקניין כאן, אלא עניינו להדגיש

(ה). מהאזהרה "ובלבד שיתנהו לו במתנה גמורה", וממה שאמרו "וחזור ולקחו" כדבר ברור מבואר שמוכן בין שניהם שהמשך המעשה יהיה בהקנאה חוזרת אחר הפסח [והיינו שאין לפרש דהיתר הברייתא הוא להביא לו מתנה בתקווה שיסכים להחזיר לו לאחר מ"כ (וגם עלול להבין שמחמת ההכרח הוא מחליט להקנות לו באמת), דמלשון הברייתא משמע שההקנאה החוזרת היא חלק מהתהליך. ואין לפרש דקמ"ל שמותר לקחתו מהנכרי אם נתנו מתחילה במתנה גמורה, דאם זה קמ"ל היה צ"ל בלשון דיעבד - ישראל שנתן חמצו לנכרי קודם הפסח, אחר הפסח יכול לחזור וליקח ממנו, ובלבד שנתנו וכו', ומהלשון לכתחילה שנקטו משמע דתחילת נתינתו הוא על דעת נטילתו].

ו. וזו לשון הערוה"ש (תמ"ח טו-טז) בבארו את התוספתא: "והנה זה שרשאי למכור וליתן במתנה קודם זמן איסורו אין בזה רבותא כלל, וא"צ להשמיענו, ולמה לא יהיה רשאי למכור וליתן, אלא דהרבותא הוא דאע"פ שהא"י מבין דאין כוונתו בשביל שרוצה למכור אלא כדי להנצל מאיסור חמץ, ומבין מדעת הישראל דכוונתו לקנות ממנו בחזרה אחר הפסח, ומסתמא יתן לו ריוח, וא"כ אינה אלא הערמה בעלמא ואסור, קמ"ל דמ"מ מותר, וזהו שהזהירו לענין מתנה שיתנו לו מתנה גמורה, כלומר דבמכר שמקבל מעות ועושה קנין ממילא דמכירה היא, אבל מתנה שאינו מקבל מעות, ויכול להיות שבלבו לא נתכוין כלל למתנה גמורה ויעבור בב"י לזה הזהירו שיכוין למתנה גמורה".

"ובדין השני השמיענו רבותא יותר, דאלו בדין הראשון אינו מוזכר לו כלל שיכול להיות שיקנה ממנו בחזרה אחר הפסח, אלא שמבינים בעצמם לפי הענין שכוונתו כן, ובדין השני קמ"ל שאפילו יכול להגיד לו כן, ולפתותו שיקנה יותר מכדי צרכו, ושיקנה רק ממנו. ורק שלא יגיד לו לחלוטין שבהכרח להיות כן, דזה וודאי אסור. ואף על גב דכשאומו לו קח במאתים, קח מישראל, שמא אצטרך ואקח וכו', הוה ג"כ כמפורש, מ"מ אין זה מפורש ממש, ולענין דינא הוה מכירה טובה. ולפ"ז המכירת חמץ שלנו יש לה יסוד נכון מתוספתא וירושלמי וכל הפוסקים", עכ"ל.

[וראה במאמר הקודם נספח א' בדעת הבכור שור, שאע"פ שראה במכירה הערמה ברורה ביותר היה פשוט לו ללמוד מן הברייתא להתירה, וכהבנת הב"י וכל הפוסקים דזה גופא מה שבאו בברייתא להשמיענו].

ז. לא מבואר בברייתא שלא התירו אלא במקום הצורך אלא שהדוגמא שנקטו היא של מי שבא בספינה שהוא מקום צורך, ואין ידוע מה טעם נקטו אופן זה, אם להורות שלא התירו להשתמש בעצה זו בלא צורך גדול [ושם בספינה מוכרח הוא לזה כדי שיהיה לו צידה לדרך], או להורות שאין היתר אלא בדרך מקרה אבל לא בדרך קבע [ומי שרגיל לבוא בספינה לא יהיה לו היתר זה], או שמא במציאות זמנם לא

שאינ היתר זה מועיל אלא אם הוא מתכוין לקניין גמור, אבל אם דעתו רק ליתנו בידו ולקבלו אחר הפסח אינו מועיל כיון שלא היה של הנכרי^ט.

וכיון שכל עיקר דין זה מיירי באופן ששני הצדדים יודעים שהקניין אינו אלא לזמן מועט, ואחר הפסח יחזיר לו את החמץ, ובכל זאת התירו זאת חז"ל, אם הישראל מתכוין להקנותו בהקנאה גמורה, אין מובן כ"כ הטעם לחלק בין אם עושה כן בדרך מקרה לבין אם עושה זאת מידי שנה בשנה, מאחר שסו"ס מתכוין להקנות לו באמת. ולא מסתבר לומר שכאשר הוא עושה זאת מידי שנה בשנה

הורגלו או לא הוצרכו להשתמש בעצה זו של מכירת החמץ לגוי, ולכן לא השתמשו בעצה זו אלא באופנים שמוכרח להכין מאכלו קודם הפסח, ולפי"ז אם ישתנו הזמנים ויהיה צורך למכור את החמץ בכל שנה ושנה יהיה מותר.

[ובזמנם שלא היו אמצעי איסון והקפאה היו רגילים להכין כמות מועטת של חמץ ולאוכלו בזמנו ולא היו רגילים להשאיר דברי מאפה זמן מרובה, וגם אם הוזמן שנשאר לו חמץ לא היה לו הפסד גדול אם היה מוכרו בשוק מעט קודם הפסח (וכעין שמצינו בגמ' פסחים י"ג ע"א גבי יוחנן חקוקא שהפקידו אצלו שקי חמץ והורו לו למכור את החמץ רק בשעה חמישית), ולכן לא הוזקקו לעצות אלו, וגם בזמן הראשונים כמעט ולא השתמשו בעצה זו, ורק בזמן האחרונים שהתרבה מסחר היי"ש שא"א למכרו כולו קודם הפסח נצרכו למכור לנכרי כדין הברייתא, ובארצות המזרח שלא היה צורך זה לא נהגו במכירה זו עד הדורות האחרונים].

וממה שהראשונים כתבו את דין הברייתא בסתמא בלא לחלק בסוג הצורך, וחלקם אף למדו מהברייתא את דין המכירה למעשה, וחלקם אף כתבו שניתן לקיים מכירה זו בכל שנה ושנה [כדלקמן] ואף אחד לא דן דשמא רק במי שבא בספינה התירו משמע דאי"ז אלא דוגמא בעלמא, ואפי' הראשונים שכתבו לאסור למכור בכל שנה ושנה למדו זאת מאזהרת הברייתא 'ובלבד שלא יערים' [כמפורש בריטב"א, ולפירושם יש כאן תנאי להדיא ולא לימוד מכלל. ובאוהל מועד הוסיף את אזהרתו על המקרה של בא בספינה - ובלבד שלא יהיה רגיל בה] ולא הזכירו דיוק זה.

ועפ"י גם אין להוכיח מהברייתא (חולין ד.) שאמרו שחמץ של עוברי עבירה [שמשהין את חמץ לאחר הפסח] מותר אחר הפסח משום שמחליפין עם הגויים, ולכאור' למה להם להחליף אם יכולים למכור את חמץ בתחילה כפי שעושים היום [ויש שהוכיח מזה לאסור את המכירה בכל שנה], דכבר נתבאר שקשה לידע את מציאות זמניהם, ובפרט אחר שלא היו נוהגים להשתמש בהיתר זה שמא לא היה ידוע, וכן אפשר שלא השאירו מתוך כוונה אלא ברשלנות וכדרך עמי הארצות שאין עושים כל דיני התורה בשלמות, ואחר הפסח דואגים להחליפן עם הגויים, ולעניין מעשה אין לנו אלא מה שמבואר בברייתא ובראשונים.

ח). ועיין במ"ב (תמ"ח כ"ג) שכתב בשם האחרונים דה"ה שמותר להבטיחו להדיא שיחזור ויקחנו לאחר הפסח, ושיתן לו רווח על כך [כן משמע במקצת ראשונים (עי' ב"ח קמ"ח ב'), אבל רוב הראשונים העתיקו בלשון שמא, ומחלקם משמע שדווקא הוא, ועיין בזה לקמן].

אינו יכול לגמור דעתו לכך, יותר מאשר כשעושה זאת בדרך מקרה - אע"פ שיודע היטב שכך יהיה.¹

והנה מתוך לשון רב עמרם גאון שם משמע שלא היו לפניו דברי התוספתא², ואם כן יש לפרש שאכן לא ס"ל לרב עמרם היתר זה של מכירת הערמה, ולדעתו כל שמכין במכירתו או מתנתו על דעת לקחתו אחר הפסח הוא בגדר הערמה ואין לזה היתר³, ולכן הדגיש בתשובתו שהיתר זה הוא רק אם המכירה הייתה באמת בלא כוונת הערמה ושלא עשה כן בעבר [שא"כ יש לחוש שמערים במעשיו להקנות ואח"כ לחזור וליקחנן]⁴, ולפי"ז אחר שמצינו בברייתא להדיא דהתירו

ט. ואי"ז חידוש דין אלא אזהרה והדגשה. ואף בדעת כמה ראשונים שהעתיקו לשון הברייתא "ובלבד שלא יערים" יש לפרש כן, דר"ל שלא יערים לעשות מעשה קניין ואין דעתו אלא להפקדה עד אחר הפסח, אלא יקנה לו המתנה בגמירות דעת מלאה שמעתה הוא שלו לגמרי [הארכנו בזה לקמן, ושו"מ שכתב כן לפרש בכתב סופר סי' צ'].
 [ומש"כ בב"י דפירוש לשון "ובלבד שלא יערים" היינו שלא יעשה בה תנאי הוא לפום הבנתו שם בדברי

הרי"ן, דהבה"ג מוסיף לשון זו על לשון התוספתא, ולכן התקשה מה פירוש תנאי זה, אחר שכל עיקר דין הברייתא הוא להתיר קניין הערמה, ותיירץ דכוונת הבה"ג היא שהמוכר לא יגביל את כוח הקניין בתנאי וכדו', שנמצא שלא הפקיע את בעלותו מן החמץ בכל צד ועניין, אבל באמת הבה"ג אינו מוסיף לשון זו אלא הוא גורס כן בדברי הברייתא, וממילא מסתבר לפרשו כמש"כ. מיהו יעויין בהגהמ"י שבת ו' אות ב', והביאו הרמ"א בהגהותיו על המרדכי (שבת רמ"ז רמ"ט), שמשמע שפירש את לשון מתנה גמורה שבא לאפוקי תנאי, והיינו קניין גמור בלא שיור כוחו בה, והביאו בתה"ד סי' ק"כ, וכן משמע ברשב"ש סי' קל"א (דכ' שאם הערים הוי דאו', ולכאו' דעתו כהרמב"ם שהביא שם, דע"י שעושה תנאי אינו נחשב כביטל את החמץ מבעלותו לגמרי, ומשמע שם שזהו פירוש התנאי שיתן במתנה גמורה ובלא הערמה)].

י. דאין תנאי בהיתר שיהיה באופן שלא ברור שהגוי יחפוץ להחזירנו, ובפשטות יבחר האדם נכרי הנאמן עליו [כ"כ הראשונים] וסומך דעתו באמת שיחזיר לו אחר הפסח.

יא. דמלבד שאינו מביא סייעתא לדבריו מן הברייתא הוא מוסיף שם להאריך להוכיח דחמצו של נכרי אחר הפסח מותר באכילה, ואם ראה את דברי הברייתא היה לו להביא את הדין המפורש שם. וכן רב הא"י גאון שם שנשאל כעין זה ענה מסברתו ולא הזכיר דוהו ברייתא מפורשת. וע"ע בס' האורה סי' פ' שהביא תלמיד רש"י שרבו 'מצא' תוספתא המתירה למכור לנכרי, ושמה לא הייתה ידועה.

יב. ואפשר שלמד זאת מהמחלוקת של ר"י ור"ל בירושלמי (פסחים ב' ב') לגבי המפקיר חמצו אם יכול לחזור ולזכות בו אחר הפסח, דר"י אוסר משום שחיישינן להערמה ופסקינן כוותיה [ואכן בריטב"א ציין ראייה לדבריו מירושלמי זה].

יג. זה לשונו בתשובה: "וישראל שמכר חמצו לגוי או שנתנו לו במתנה גמורה, אם משך הגוי אותו, ואין שם הערמה, ואינו רגיל לעשות כן בשאר שנים אלא מאורע הוא, מותר לישראל לחזור וליקחנו אחר

מכירת הערמה אין מקום לחלק בין העושה כן מידי שנה לעושה הערמה פעם אחת^(ד).

אבל במאירי כרך את דבריו יחד עם דברי הברייטא, דהביא את לשון התוספתא ע"פ גירסתו שכתוב "ובלבד שלא יערים", וכתב ש'משם' כתבו קצת גאונים שישראל שמכר חמצו לגוי וכו' ואינו רגיל לעשות כן בשאר שנים וכו', וכן באוהל מועד כתב את דין הברייטא יחד עם התנאי שלא יהיה רגיל בכך, ובריטב"א משמע להדיא דפירש שהתנאי של ובלבד שלא יערים מלמד הגבלה זו שכתב "ומוכר לנכרי - הוא הדין ליתנו וכו', וכן הדין בשתפקירו כראוי וכו', וכל שזכו בו הגוים קודם זמן איסורו ודאי מותר הוא לאחר הפסח כחמץ של נכרי. והכי איתא בתוספתא, ושם אמרו שרשאי לומר לגוי עד שאתה לוקח במאה קח במאתים שמא אצטרך ואקח ממך אחר הפסח ובלבד שלא יערים, אבל אם הערים והוא רגיל לעשות כן בכל שנים, למכור לגוי קודם הפסח וליטול לאחר הפסח, קנסינן ליה והוא אסור לו ולכל ישראל לאחר הפסח, שעשאוהו כאילו הוא חמץ של ישראל המופקד ברשות גוי שהוא אסור לאחר הפסח, ואף זה לפקדון נתכוין אלא שהערים, וכן הוא בירושלמי" עכ"ד.

ומשמע לכאן בדבריהם דס"ל לפרש דמה שאמרו בברייטא "ובלבד שלא יערים" הוא ביאור על הדין כולו - שאין היתר להקנות לגוי על דעת שיחזירנו לו לאחר מכן, דזהו הערמת מכירה, ורק כאשר המקח אמיתי מותר ליקח ממנו אחר הפסח. ולדבריהם חידשה הברייטא בהלכה ו' את עצם הדין שאם נתן לגוי מותר ליקח ממנו אחר הפסח באופן שהייתה הקנאה גמורה^(ט), ובהלכה ז' חידשה דאע"פ שאסרו להערים התירו לרמוז לו שאפשר שירצה לחזור לקנותו אחר הפסח, דמכיון שהוא לא אומר בלשון וודאית וכן שמא לא ירצה הגוי בכך, וממילא אם כבר עשו זאת בשנים שעברו ויודע הגוי שתפקידו אח"כ להחזיר את החמץ אין היתר, דנמצא שלא נתכוין להקנותו שיהיה שלו אלא כדי שיחזירנו לו אחר הפסח^(טז).

הפסח מן הגוי, מאי טעמא, כיון דקניא גוי ומשכיה קם ליה ברשותיה" וכו'.

(ד). והרי הברייטא מייירי במי שהולך בספינה, שאי"ז דבר קבוע, ובזה התנו שלא יערים.

(טו). ועיין הערה סא.

(טז). ועיין לקמן הערה פג, דמוכח דאין הביאור בשיטתם דס"ל שכאשר הוא רגיל בכך אין הוא גומר ומקנה, אלא הטעם הוא שלא התירו מכירה כאשר יודעים שני הצדדים שאי"ז מכירה חלוטה באמת.

ואם אכן מקור דבריהם הוא פירושם אליבא דגירסתם בברייתא [ולא מסברת עצמם], וס"ל שכלל לא הותר מכירת הערמה בחמץ, א"כ כל הראשונים^(י) שגרסו בלשון הברייתא כפי המופיע לפנינו "ובלבד שיתנהו לו במתנה גמורה" הרי שאין לפנינו תנאי כזה שלא יעשהו בדרך הערמה^(י), ולגירסתם מסתבר לפרש הברייתא כמשמעותה הפשוטה דקמ"ל שהתירו הערמה באיסור חמץ [ובלבד שלא יאמרנו להדיא], ולפי"ז אין מקור והכרח לחלק בין הערמה הנעשית פעם אחת להערמה הנעשית בדרך קבע^(ט).

(יז). כך הגירסא בירושלמי (פסחים ב' ב'), וכ"כ הרמב"ם (חמץ ומצה ד' ז'), הרא"ש (פסחים ב' ד'), המרדכי (רמ"ז תקמ"ט), פסקי ריא"ז (פסחים א' א' י"ב), ראב"ן (שו"ת סי' ז' ד"ה מצאתי), העיטור (הלכות ביעור חמץ, עמ' קכ"ו טור ב'), הרוקח (פסח סי' רס"ח), ראב"ה (ב', פסחים, סי' תמ"ח), אור"ז (ב' סי' רמ"ז), כלבו (סי' מ"ח), רבינו מנוח (חמץ ומצה ד' ז'). ופירש שם מאמר חז"ל שמותר לומר לגוי עד שאתה לוקח במנה קח במאתיים, דאף אם יאמר הגוי שכבר לקח כל צורכו מותר לשדלו ליקח ושיקנה אחר הפסח רק ממנו, כיון שלא התנה זאת במכירה), הגהמ"י (שבת ו' א'), רשב"ש (סי' קל"א), תה"ד (סי' ק"כ), רדב"ז (ה' מ"ג), והטור (סי' תמ"ח).

[ויצוין עוד שבעיטור (סוף הלכות ביעור חמץ) והרי"ף גיאות (באוצה"ג) העתיקו את תשובת רב עמרם והשמיטו את התנאים שכתב, וכתבו רק את עיקר הדין שמותר לאכול חמץ שנמכר לגוי. ומתשובת רב האי גאון המובאת באוצה"ג (פסחים כה. בסימן קודם לרב עמרם) שגם הוא לא הזכיר איסור ברגילות אין להוכיח לכאן, דמיירי ביהודי שאומר לגוי בפסח לקנות חמץ כדי שיהיה לו לאחר הפסח, וכיון שהחמץ מעולם לא היה שלו אין טעם לאסור זאת אף ברגילות].

(יח). ואכן מצאנו בכמה ראשונים שפירשו להדיא את כוונתם דמתנה גמורה באה לאפוקי שלא יתנו בהערמה [- שלא בגמ"ד] או ע"מ להחזיר וכיו"ב, חלקם מובאים לקמן, וחלקם הם לשון רש"י (קובץ שיטות קמאי פסחים כח). "ימכור לו מכירה גמורה - שכל מה שירצה הגוי יעשה ממנו", לשון האור"ז (סי' תשמ"ח) "ובלבד שיתן לו מתנה גמורה לגוי אבל לשונו עכו"ם שאם הגוי היה רוצה היה מעכבו לעצמו", לשון המהרי"ל בהלכות פסח "מתנה גמורה - שלא ע"מ להחזיר", ובהגהמ"י (שבת ו' ב') אחר שהביא את לשון הברייתא תמה למה לא יועיל מתנה ע"מ להחזיר, שמשמע לכאן דפשיט"ל שלשון 'מתנה גמורה' בא לאפוקי תנאי, וכן ברבינו מנוח (חמו"מ ד' ז') משמע דענין מתנה גמורה היינו שלא יעמיד עליו תנאי, וכ"מ ברשב"ש סי' קל"א.

(יט). היינו שאף אם בסברא היה מקום למצוא חילוק בזה, הרי שמאחר שמקור הראשונים אינו מסברא אלא מגירסתם בברייתא [עד שפירשה הריטב"א כתנאי המעכב, שאם עשה הערמה לא הועילה מכירתו] שוב אין מקור לחדש בדעת הגורסים בלשון הברייתא תנאי שיהיה בגמירות דעת מלאה יותר מקיום תנאי זה [ובפרט אחר ההנחה שרבים יעשו כעצתם, והיה להם להזהיר מכך להדיא, וכפי שהדגישו הראשונים שגרסו כן].

ויתר על כן, גם בדעת מקצת ראשונים² שגרסו בברייתא "ובלבד שלא יערים" נראה דאין הכרח כלל לפרשם כדעת ראשונים אלו, אלא יש לפרש בפשיטות דשלא יערים היינו שלא יביאנו לגוי בלא דעת הקנאה גמורה, וכפירוש הברייתא לפי גירסא דידן.

ויש להוכיח פירוש זה מכמה ראשונים³, דהנה באו"ז (פסחים סי' רנ"ו) הביא מהר"ש פלייזא שכתב לגבי העריבות -] הקערות שלשו בהם את הבצק, והיו בהם סדקים רבים עד שא"א לנקותם בלא שישאר בהם כזית חמץ] שיש לטוחן בטיט או ליתנן לגוי ולחזור ולקנותן אחר הפסח, וסיים ע"ז "על אשר כתבתי טוב לגררה היטב [או לתתה לנכרי] ולחזור ולקנותה אחר הפסח, אמת כי העולם נוהגין כן, ואעפ"כ צריך לדקדק בדבר, כי כתוב [בתוספתא] ישראל וגוי וכו' ובלבד שלא יערים - אלא יתנו לו מתנה גמורה, או ימכרנו מכירה גמורה⁴. רשאי הישראל לומר לגוי עד שאתה לוקח במנה קח במאתים שמא אצטרך ואקחם ממך אחר פסח".

ומבואר להדיא דפירש שהתנאי שלא יערים הוא שיתנו לו בקניין גמור, ולא שצריך המעשה להיראות כמכר חלוט לעולם, ואדרבה ממליץ להדיא על נתינה לגוי מידי שנה כדי להינצל מאיסור חמץ.

והנה לפו"ר היה נראה לפרש דמש"כ אמת וכו' ואעפ"כ ראוי לדקדק בדבר וכו' ר"ל דראוי לפקפק במה שנהגו למכור בכל שנה ושנה כיון שבברייתא איתא שיש להקנות החמץ בקניין גמור, ולפי"ז יהיה ראיה דאף מי שפירש את התנאי של

כ). מלבד המעתיקים את דברי רב עמרם גאון כתבו גירסא זו בבה"ג (הל' פסח עמ' קע"ז), שאילתות (בחלק גירסאות, פ' צו סי' צ"ב), או"ז (ח"ב סי' רנ"ו. ועיין הערה עו), רשב"א (ח"א סוס"י ע'), רבינו דוד (פסחים ו:), והשכל טוב (שמות י"ב כ').

כא). כ"ז דברים פשוטים לכאן, אבל כיון שבספר הנו' סבר לפרש לשון הערמה רק למכירה הנעשית כדי להציל מן האיסור, ואעפ"שחלה כיון שניכר בה כוונת ההערמה היא בכלל זה [ועפ"ז בנה פירושים ובניינים] ראינו מקום להאריך ולהוכיח דכאן לשון הערמה הוא למכירה הנעשית שלא בגמירות דעת מלאה וממילא אינה חלה, ולא הזהירו הראשונים שלא תהיה הערמה מהסוג הראשון כיון [זה המשך המשפט, ור"ל שהטעם שלא הזהירו הראשונים וכו'] שהוא נגד הדין עצמו שמתיר לעשות הערמה כזו, וכדברי הב"י.

כב). מלשון 'אלא יתנו' וכו' נראה דאינו מגירסתו בברייתא אלא פירוש, ובסי' רמ"ז משמע להיפך דגירסת הברייתא הוא שיתנו במתנה גמורה, וכאן לא דקדק לכתוב את לשון הברייתא.

הברייתא שיהיה הקניין בגמירות דעת ס"ל לאסור את ההקנאה מידי שנה, אולם אחר העיון נראה דוודאי לא נתכוין לאסור מנהג זה, שהרי הוא עצמו כתב לעיל בשני מקומות שצריך למכור את העריבות ואין דרך לכתוב פסק בסתמא להיתר ולאחמ"כ להזכירו כמנהג העולם ולכתוב שאינו נכון^(כ), וכן מצאתי באו"ז במקו"א (סי' תשמ"ח) שכתב בזה"ל "וכתב רבי' שמואל זצ"ל^(כ) מיכן לפורע חמץ לאחר הפסח למי שהלוהו לפני הפסח שהוא מותר... והא דתניא בתוספתא, ואיתא נמי בירושלמי, ישראל וגוי שהיו באים בספינה והיה חמץ ביד ישראל, ה"ז מוכרו לנכרי ונותנו במתנה למי שירצה, וחוזר ולוקח הימנו אחר הפסח, ובלבד שיתננו לו במתנה [גמורה], אומר הוא ישראל לגוי עד שאתה לוקח במנה בוא וקח לך במאתים] שמא אצטרך ואבוא ואקח ממך אחר הפסח... הא למדת שמותר ליתן חמץ לגוי קודם הפסח, ולחזור וליקח הימנו, ואפי' בחנם אם יתן לו הגוי לאחר הפסח מותר לו לקבל, ובלבד שיתן לו מתנה גמורה לגוי - שאם הגוי היה רוצה היה מעכבו לעצמו, הכי נמי...", הרי מבואר שסתם האו"ז דאין שום איסור להקנות ולחזור ולקנות אף כל שנה ושנה^(כ) אם דעתו להקנאה גמורה - שאינו משייר כוחו בה, וא"כ וודאי גם מש"כ בס' רנ"ו הוא על דרך זה, ור"ל דאמנם העולם נוהג ליתן את העריבות לגוי, וכדברי רבי שמואל, מ"מ יש לדקדק בדבר, והיינו שיש לדקדק לעשותו כדינו, כיון שבברייתא איתא שאינו מועיל אלא אם מתכוין להקנאה גמורה, ואם לא יתכוין להקנות בגמ"ד לא הועיל מידי^(כ) [וכיו"ב מצינו בעוד ראשונים שהזהירו להקנות בקניין גמור, ועי' אורחות חיים סי' ג' שהזכיר מנהג הנשים להפקיד אצל הגוי, ומזה בא הר"ש פלייזא לאפוקי].

וכן רש"י כתב בתשובה (קובץ שיטות קמאי, פסחים כח.) וז"ל "ועוד השיבני על קמח שכר של ישראל שמכרו לגוי קודם הפסח... אבל כשיהודי נותן חמצו קודם

כג). דהוה ליה למימר 'אמת שכתבתי לתת לגוי', ולא על שנעשה מנהג כדבריו [שמשמע שיש לו הערה על מה שנוהגים כן בלבד].

כד). בפשטות הוא רבינו שמואל מפלייזא שכתב על הלכות הפסח, וכן במרדכי מס' פסחים מביא בשמו הרבה [ואף דין זה שיש למכור את העריבות מביא בס' תקצ"ו, אבל לא מזכיר שם את מקורו].

כה). כן משמע בדבריו, ועוד שלומד מזה שם לגבי הפקר שיועיל ע"ש, ובפשטות הוא עצה קבועה שיוכל לעשות עם החמץ.

כו). ויש שדחה דכיון שבס' רנ"ו הוא מצטט באורך את כל דברי הר"ש מפלייזא אין להוכיח ממה שסתם במקום אחר דזה פירוש דברי ר"ש, ובס' הנ"ל לא נחת להעיר על דבריו אלא הביאו כלשונם.

הפסח צריך ליתנו לו במתנה גמורה, או כשימכור לו ימכור לו מכירה גמורה - שכל מה שירצה הגוי יעשה ממנו, אבל כך מותר לו לומר, מה שאני נותן לך או מוכר לך אם לא תמכרנו עד לאחר הפסח לאחרים שמא אצטרך ואקנה אותו ממך, ובלבד שלא יהיה שום הערמה. וכן מצא בתוספתא ישראל וגו' וכו' ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה" עכ"ד. הרי מבואר שפירש את התנאי של מתנה גמורה כאזהרה שלא יערים בנתינה, אלא צריך למוכרו בלא לשייר כוחו בה כלל.

וכן רבינו מנוח (חמו"מ ד' ו') פירש ברמב"ם שכתב ובלבד שיתנו במתנה גמורה בזה"ל "אמר המפרש, כלומר שימשוך אותו הגוי ויהיה ברשותו, ולא יערים בזה כלל, וקמ"ל שכיון שמכרו סתם ולא הזכיר שהוא יקח ממנו אחר הפסח שמותר", ומבואר שלשון הערמה בא להזהיר מנתינה שאינה גמורה, וכן בב"י וב"ח (סי' תמ"ח. וכל האחרונים אחריהם) פירשו את לשון "ובלבד שלא יערים" על נתינה שאינה גמורה - שמשאיר את כוחו ובעלותו על החמץ. וכן הר"ח (פסחים כח.) כתב "ובלבד שלא יערים עליו ויתנו לו במתנה גמורה, וכע"ז בשכל טוב (פ' בא י"ב כ') שגרס בברייתא ובלבד שלא יערים והמשיך מיד "אלא יתנהו לגוי מכירה גמורה או מתנה גמורה", ובשו"ת הרשב"ש (סי' קל"א) הביא לשון הברייתא והרמב"ם שיתנו במתנה גמורה והמשיך "על כן אם לא הערים מותר"^{כז} [וכן בסי' תמ"ח כתב לשון הערמה להקנאה שאינה גמורה].

עוד יש להוכיח כן מפירוש כמה ראשונים (רמב"ן, רבינו דוד, הר"ן, פסחים כא.) שפירשו טעמם של ב"ש שאסרו למכור את החמץ לגוי קודם הפסח משום שב"ש "חשו להערמה", ובוודאי שההערמה שחשו לה איננה מכירה שחלה כדינה - אלא שניכר שהיא נעשית כדי להיפטר מחובת הביעור, דבכה"ג אין איסור דאורייתא והיכן גזרו ע"ז, וכן אינו נראה שחידשו לגזור כל מכירה לגוי אטו איסור דרבנן זה, אלא וודאי ההערמה שחשו לה היא שאם נתיר מכירה לגוי יהיו אנשים שימכרו חמצם לגוי שלא בגמ"ד ואין כאן מכירה ונמצאו עוברים בהחזקת חמץ

כז. ומה שסיים דאין חילוק בין מכירו לשאין מכירו אם אין שם הערמה ניכרת, כוונתו אם לא אמר במפורש שיקח ממנו אחר הפסח, וכגירסת הראשונים שהיתר הברייתא הוא לומר שמא אקח ממך, ובכה"ג אע"פ שידוע שיחזיר לו [דזהו מכירו] כיון שהציור החיצוני של המכירה נעשה באופן מוחלט התירו.

בפסח, אבל ב"ה לא גזרו כן והתירו לסמוך על האנשים שיתכוונו במכירתם מכירה גמורה^(כח).

וכ"ז הוא העולה בפשיטות מדברי הראשונים, ולפי"ז אין שום הכרח להעמיס בדעתם תנאי חדש שלא יעשה כן בקביעות מידי שנה^(כט), ודלא כמשמעות הברייתא, ודלא כמשמעות עצמם שסתמו הדינים אע"פ שמסתבר שיהיו שיעשו כן מידי שנה.

ויתר על כן, מצאנו בכמה ראשונים שכתבו להדיא לנהוג למכור או לתת לגוי בקביעות מידי שנה, והם המהרי"ל (הל' ל' יום קודם הפסח) שכתב [בשם רבו מהר"ש] וז"ל "וגם בלא אחריות יש לו לישראל להתנות בפירוש שיתנו לגוי במתנה גמורה, ואז אם מעכבו הגוי עד אחר הפסח מותר הישראל לחזור ולקנותו", וכן שם "וכל דבר שרגילין לתת לגוים כדי שלא יעבור עליו בפסח, כגון שכר שקורין ביר או חלת דבש שקורין לעקו", צריך ליתן במתנה גמורה כדפי' לעיל", ומבואר בדבריו שהיה מנהג במקומו להביא את כל החמץ שברשותו לנכרי, ולא השתדלו לגמור החמץ.

וכן בלקט יושר (ח"א עמ' עג) כתב תלמידו להתיר כיו"ב, וז"ל "ומותר ליתנם לגוי במתנה, אע"פ שיודע הישראל שהגוי יתנהו לו לאחר הפסח, לשנה אחרת אמר אפי' חמץ גמור מותר להשהותו בזה העניין", ועשע"ב.

(כח). ובספר הנז' כתב ג"כ שמשמע בדבריהם שהאיסור מדאו', ולשיטתו הוכיח מזה שדעתם דאפי' איסור דאו' יש במכירה שיש בה הערמה הניכרת, ור"ל דס"ל כדעת הרמב"ם אליבא דפירוש המיוחד שם, דס"ל שיש במכירה כזו איסור דאו', אולם נראה דאין הכרח כלל לדבריו בפשט הרמב"ם, ואכמ"ל. ושוב הראוני בלשון הר"ן שמשמע שב"ש גזרו אטו מכירה של הערמה ע"ש.

וכן מה שכתב שם להוכיח מדבריהם בדעת ב"ה אינו ראיה לפי פירוש זה, ואף לפי פירוש דמיירי בהערמת מכירה [החלה כדינה] אין הכרח לפרש דפליגי שאין לגזור אטו הערמה, אלא י"ל דטעם היתרן משום שס"ל להתיר מכירה כזו, וכדמוכח בברייתא שהתירו מכירה כזו [לא לפירוש רב עמרם. שגם הוא מודה שם שלהראשונים התירו הערמה מעט, אם יש למכירה אפשרות קניין אמיתי], וכן ראיתי שפירשו במחברי זמנינו.

(כט). וע"ע רמב"ם ביכורים י"א ח' לגבי כהן המחזיר את כסף הפדיון שאם האב נתן לו בהקנאה גמורה מותר להחזירו, ומשמע שאף אם יהיה רגילות כוונתו, אם האב התכוון מצידו להקנאה לעולם [שבגמ' בכורות נא: מבואר שרב חנינא היה מנהגו להחזיר כסף הפדיון, וכאשר ראה אב אחד שמחזר לפניו שיחזיר לו אמר שלא יצא ידי"ח כיון שלא נתכוין למתנה מוחלטת, והרמב"ם סיכם דין זה בסתמא דאם מכוין למתנה גמורה שרי, שמשמע שגם אם האב יודע על מנהגו זה, אם עכ"פ מכוין להקנאה גמורה].

ובכפתור ופרח פ"ד הזכיר ג"כ שיש מנהג כזה להערים למכור את החמץ לגוי כדי לחזור ולקנותו אחר הפסח^(ל), וכן בתה"ד סי' קי"ט כתב לגבי דבר שיש בו חשש חמץ שראוי להורות לתת לנכרי מחוץ לבית במתנה גמורה ויחזור ויזכה בהם אחר הפסח, וכן בתשובה שלאחמ"כ נשאל במי שיש בידו חמץ וקשה עליו לבערן ורוצה ליתנם לנכרי אם מותר לעשות כן, והאריך שם להוכיח דשפיר לעשות כן, ומשמע שיכול לעשות כן בכל שנה ושנה, וגם בשו"ת הרשב"א (א' תת"נ) הביא בשם המהר"ם מרוטנבורג שכתב "על חומץ שנתחמץ בשמרי שכר יש למכרו לגוים קודם הפסח, ולומר לו אם תשמרהו עד לאחר הפסח אקנהו ממך אני או יהודי אחר", וכן באו"ז (סי' תשמ"ח) למד מדברי הברייטא דכל שמקנה בהקנאה גמורה בלא שיור כוחו בה מותר לעשות כן, ולמד מזה גם לעניין הפקר ע"ש, ומשמע דאף אם עושה כן מידי שנה בשנה שרי, וכע"ז מבואר בהגהמו"י שבת ו' ב' לגבי שליחת גוי לקנות במעות ישראל שהתיר ע"פ הברייטא גבי חמץ, וכן משמעות תשובת רש"י ותשובת הרשב"ש הנ"ל, וכן משמעות לשון הטור שסתם לכתוב את היתר המכירה, ובפרט לפי גירסת הדפוסים^(לא) שכתב שרשאי לומר לגוי להדיא שיקח ממנו אחר הפסח^(לב).

(ל). ע"ש דכתב לגבי מה שגזרו על מירוח גוי חיוב מעשר משום "גזירת בעלי כיסין" - אנשים שיש להם שדות רבות, וכדי להיפטר מחיוב המעשר יקנוהו לגויים שימרחוהו ויחזירוהם להם] וז"ל "וזאת הערמה שאנו חוששין הוא מילתא דשכית, כלומר שיקנה אדם תבואתו לגוי, שהרי כמה בני אדם עושין כיוצא בזה בשביל הרווחה, כשהוא קרוב לפסח רואה גוי נאמן אצלו ומפקיד בידו מוריס הבא מן הדגן שעוברין עליו בפסח, ומערימין להקנותו לו, ומאמינים בו שיחזירונו לו לאחר הפסח, כל שכן הכא" וכו'.

ובס' מכירת חמץ כהלכתו (שביבי אש א') הבין מדבריו דר"ל שכמו שמכירת חמץ אסורה מטעם זה, כך לגבי מירוח גוי אסור, ופירש שם דאעפ"כ אין ראייה דס"ל כדעת רב עמרם גאון, דמדיוק דבריו [שכתב פיקדון] משמע דטעם איסורו משום שאין מכוונים להקנאה אמיתית אלא להערמה, אבל אם יכוונו להקנאה אמיתית לא אסור.

אבל קשה לפרש כן דלפי"ז למה אסרו ולא התנו את ההיתר ע"מ שיקנה באמת [וכמו שאכן אמרו בברייטא], ויותר נראה דמש"כ פיקדון הוא משום שבפועל זה תכלית כוונתם, אע"פ שלצורך כך מתכוונים להקנות באמת, וכפי שהקדים שהגזירה היא במי שמקנה לנכרי. ומ"מ אין נראה להביא ראייה מדבריו דס"ל כשיטת רב עמרם גאון, דאין כוונתו שאלו העושים כן בחמצם עוברים באיסור אלא שבפועל עושין כן, ולכך יש לאסור לגבי מירוח הדגן [ורק מוכיח שהיא גזירה קרובה, וכפי שרואים בעינינו בדומה לזה גבי חמץ. ומה שלא אסרו בחמץ משום גזירת בעלי כיסין הוא משום שאין רצון התורה שהחמץ ילך לאיבוד אלא שלא יהיה ברשות הישראל, ומשא"כ מעשר רצון התורה שינתן, ולכן לא התירו חכמים להערים בזה. ושוב ראיתי למי שכתב לפרש כן].

ואחר שמצינו בדבריהם שנקטו בפשיטות שימכור או יתן לגוי^ל, ולא דנו כלל מצד שחזור על כך מידי שנה בשנה - ובלבד שיקנה החמץ בקניין גמור, משמע דאף שאר הראשונים שסתמו וכתבו את דיני המכירה לגוי הסכימה דעתם לזה^ל, והב"י וכל האחרונים נשענים על דעת רוב הראשונים ופשט הסוגיות.

אמנם אע"פ שנתבאר שדעת רוב הראשונים שלא אסרו חז"ל את המכירה לגוי גם כאשר ידוע בבירור שהגוי עתיד להחזירו לישראל, עדיין אין בכך די כדי להתיר את המכירה כפי שנהוגה בזמנינו, דבאמת אחר שהחלו לנהוג הנהגה כללית

לא. בדפוס ראשון (קושטא, רנ"ד) לשון הטור הוא שמא אצטרך ואקחנו ממך, אבל הפוסקים כולם דנו בגירסת הטור כפי שלפנינו, ועיין לקמן.

לב. יש המוכיחים כן גם ממש"כ הראשונים [והם רבינו שלמה מפלייז"א המובא באו"ז הנ"ל, רש"י (האורה סי' פ'), מחזור ויטרי בשם ר"ת (הלכות פסח דין י"ג), המרדכי (פסחים סי' תקצ"ו), המהרי"ל (הל' ל' יום קודם הפסח דף ג:), הסמ"ק (רכ"ב), תוספות ר"פ (פסחים מה:), האגודה (קובץ שיטות קמאי, פסחים מה:), צרור החיים (הדרך התשיעי סי' כ'), אורחות חיים (הלכות חמץ ומצה, דף קנ"ט ודף קס"ג), אוהל מועד (ב' ו'), הרי"ו (נ"ה ח"ה מז:), הגהומ"י בשם הר"י מפאריז (הל' חמו"מ ב' ט"ו), והביאם הטור וב"י בסי' תמ"ב, ופסקם השו"ע סי"א להלכה] בעניין העריבות שלשים בהם בצק, ויש בהם כזית חמץ שא"א לנקותם, שצריך לטוחן בטיט או להקנותם לגוי ולחזור לקבלם ממנו אחר הפסח, ולכאור' היא ראייה מפורשת שנקטו הראשונים שאין איסור למכור לגוי מידי שנה בשנה.

אולם על כרחך א"א לומר כן, דהלא האוהל מועד, שבנתיב ו' הביא דין זה, המשיך בנתיב ט' וכתב דאין היתר למכור באופן שרגיל לעשות זאת מידי שנה, ועל כרחך שאין לדמות דין זה לנידוד. והטעם י"ל דכאן שמוכר את הבצק הדבוק אין שום חשש להערמה דוודאי מקנים זאת בלב שלם לעולם, ומה שלגבי הכלי אין הקנאה לעולם אינו גורע מהמכירה דאין הקנאתו אלא לצורך הקנאת החמץ אגב, וכיון שהחמץ נקנה לגמרי הועילה מכירתו.

[אכן יש להוכיח מזה דהטעם שאסרו רב עמרם גאון ודעימיה למכור ברגילות כל שנה אי"ז משום שמחמת כן לא גומרים דעתם לקניין, דא"כ גם לגבי הכלי אין גומרים דעתם לזה (ובלא מכירת הכלי א"א להקנות החמץ הבלוע. ואל"כ לא היו מסתכנים בנתינת הכלי), אלא הטעם כמש"כ לעיל דפירשו את הברייתא זה אמצע משפט שחז"ל לא התירו מכירת חמץ באופן שידוע בין שניהם שהחמץ חוזר אליו, ולכן כאשר החמץ נמכר בהחלט אין איסור זה, והר"ש מפלייזא לשיטתו, שפירש כדעת רוב הראשונים דאזהרת הברייתא הוא שימכור בלב שלם, ולכן הוצרך להזהיר גם כאן שמוכרים הכלים שימכרום בהקנאה גמורה. ומי שסובר להוכיח משיטת רב עמרם ודעימיה שבאופן שרגיל למכור כל שנה אין גמ"ד להקנות אלא הוא כהפקדה גרידא, הרי שכל הראשונים הנ"ל יהיו ראייה כנגדו, ובכללם בעל האוהל מועד גופיה, וכן יקשה עליו מכל המקומות בש"ס שמצינו הקנאות כעין זה וכפי שצויין לחלקן ב במאמר הקודם, נספח א'.]

לג. ונוסף לזה את כל הראשונים הנ"ל לגבי עריבות שכתבו למכור או ליתן לגוי בפשיטות ולא ביארו חילוק [או טעם לחילוק] בזה, שמשמע שהוא הדין הרגיל של נתינה לגוי [ואע"פ שהאוהל מועד שכתב

של מכירת החמץ לגוי השתנו הרבה שינויים בתקנה זו שלא כפי המשמעות העולה מהברייתא ומפירושי הראשונים, ויש מקום לדון שמא אחר כל השינויים שוב אין מקור להתיר את המכירה. ונפרט תחילה את עיקרי השינויים.

א. בברייתא מבואר לכאורה שאין היתר לומר להדיא שיקחנו אחר הפסח, וכלשון זו העתיקו רוב הראשונים, ואילו האחרונים העלו שמותר לומר לו להדיא שיקח ממנו אחר הפסח, כמבואר במ"ב תמ"ח כ"ג.

ב. בברייתא ובראשונים מדובר על ישראל העושה מכירה פרטית עם הנכרי שעמו, ויודעים ומסכמים בבירור על מה חל המקח, והיו מוסרים את החמץ לרשותו של הקונה, והקונה היה משלם [במכירה] את הכסף בזמן הקנייה, ואילו בזמן האחרונים הונהגה במשך הזמן מכירה על כל החמץ של אנשי העיר שאין לנכרי שום מושג מהו ומה כמוותו ומקומו, ואף אינו משלם את מחיריהם ואין שמים זאת כלל אלא נותן פרוטה ואת השאר זוקפים במלווה [ופעמים הוצאות השומא גדולים ממחיר החמץ עצמו, ובפרט אם מוכר חמץ מעבר לים וכיו"ב]. וכן התירו למכור שלא ע"י העברת החמץ לרשות הקונה, ואף בלא מסירת המפתח למקומות אלו (עי' מ"ב תמ"ח י"ב), ובביה"ל ס"ג הוסיף בשם הפמ"ג דאם מוכר לנכרי בזקיפת מלווה אפשר שמותר גם ליתן חותם על החמץ, משום שי"ל ששומרו לצורך השומא [ובנוב"י התיר בכל מכירה להניח חותם מאחר שאין בזה טעם לבטל קניין]. ויותר מכך הוסיף המ"ב (שם) דאם הוא ירא להביא לנכרי שטר 'שמא יעלה בדעתו להחזיק בחמץ' יכול לסמוך על דעת הפוסקים שמועיל תנאי שהמכירה תיעשה בכסף בלבד, וכן כל עיקר המכירה הזו פעמים רבות אין לה תוקף בדיניהם.

זאת פירש להדיא דחמץ אסור במכירה כזו, מ"מ מדסתמו כל הני ראשונים בלא לחלק ובלא לפרש שא"ז דין המכירה הרגיל משמע שכתבו את העצה הידועה המוזכרת בברייתא והנעשית במציאות].

לד). והגר"ד יצחקי (הנ"ל הערה נח) הוסיף להוכיח משיטת ר"ל בירושלמי דס"ל שאפי' גבי הפקר, שיותר יש לחוש להערמה, מותר להערים ולהפקיר אע"פ שדעתו לזכות בזה לאחמ"כ, ובוודאי אינו חולק על הברייתא שאסרה להערים, ועל כרחק פירש דאיסור ההערמה הוא כאשר אינו גומר דעתו להקנות, אבל אין לחוש למה שעושה הקנאה גמורה בהערמה, ורבי יוחנן שאסר, ס"ל דבכה"ג שעושה בינו לבין עצמו יש לחוש טפי להערמה.

ג. בעוד שבחלק מהראשונים כתבו להדיא שהישראל אומר לנכרי שיכול למכור אחר הפסח לו או לישראל אחר הנהיגו האחרונים (עי' שעה"צ תמ"ח ל"א) שלא יהיה היתר לישראל אחר ליקח את מה שמכר חבירו^{לה}.

והנה אע"פ שכבר נתבאר לעיל באורך שאין בכל טענות אלו כדי לערער על תוקף המכירה מצד עצמה, דכיון שיודע הנכרי שהסיכוי שיפסיד מזה באמת הוא רחוק ביותר לא אכפת לו לגמור דעתו לקנות החמץ כבקשת הישראל, אע"פ שאפשר שלא גמר דעתו לשלם^{לו}, מ"מ יש לפקפק מצד משמעות הבריייתא והראשונים שאין לעשות מכירה שיש בה הערמה ניכרת.

דהנה בבריייתא, אחר שאמרו חז"ל שמותר למכור באופן שמוכן בין הצדדים שצריך הגוי להחזיר קניינו אחר הפסח, הוסיפו בלשון זו: "רשאי ישראל שיאמר לנכרי, עד שאתה לוקח במנה קח במאתים, שמא אצטרך ואבוא ואקח ממך אחר הפסח", ובפשוטו הוסיפו כאן חז"ל להורות דגם כאשר הוא מרמז לגוי שעדיף לו לקנות סחורה בשווי מאתיים כדי שיוכל אחר הפסח למכור לו מותר^{לו}, אבל משמע עוד בלשון הבריייתא דלא התירו שיאמר לו זאת להדיא אלא רק בדרך ספק 'שמא אצטרך ואקח ממך', שכיון שלא הבטיחו שאחר הפסח יקנה ממנו יש למכירה אופי אמיתי, אבל כאשר אומר לו להדיא שאחר הפסח חוזר וקונה ממנו נעשית המכירה עם כוונה מובהקת וברורה של חזרה אחר הפסח, והוי הערמה ניכרת, ולא התירוהו חז"ל.

ואם כנים הדברים יש ללמוד מזה לכאן דלא בכל גוונא התירו חז"ל לעשות את המכירה, ומלבד התנאי שיקנה את החמץ בהקנאה גמורה יש תנאי נוסף, שאופי הקניין לא יהיה מוחלט ועומד לחזרה, דאז הוא בגדר הערמה ניכרת שלא התירוהו כלל.

ולפי"ז יש להעיר על המכירה הנעשית בזמנינו, אחר כל השינויים הנ"ל, שכיון שאין שום אפשרות אמיתית שישאר החמץ ביד הגוי [שבדאי לא יהיה לו לשלם

לה). והט"ז גם התיר להתנות במכירה שהוא משייר לעצמו זכות בחמץ לעניין שלא ימכרנו לאדם אחר מלבדו, ובשעה"צ אות ס"ד פקפק בזה, דסו"ס שייר לעצמו זכות בגוף החמץ.

לו). וכפי שכבר נתבאר שעיקר בקשת התשלום הוא כדי שלא יוכל להחזיק בחמץ בטענת קניין.

לז). וכדכתב בערוה"ש המובא לעיל (הערה סג), וכן את ההמשך כתב שם.

על שווי החמץ, ובוודאי יקחו ממנו את החמץ בלא אפשרות אחרת], נמצא שאסרוהו חז"ל, ולא משום שהמכירה לא חלה, אלא משום שלא התירו מכירה באופן של הערמה גלויה.

אלא שבכל האחרונים מבואר לא כדברים הנ"ל, אלא ס"ל דכל שנעשית המכירה כדינה, ואין חשש שלא גמרו דעתם לקנות ולהקנות, שוב אין פקפוק כלל על המכירה, ומתוך הנחה זו עמדו והסכימו לכל השינויים הנ"ל אחר שהכריעו שאין בזה כדי לפסול את עיקר המכירה.

דהנה בעניין לשון הברייתא מצינו להטור שגרס בלשון זו "ורשאי לומר לו עד שאתה לוקח במנה קח במאתים שאקחנו ממך אחר הפסח", ובב"ח שם הזכיר שבתוספתא המובאת ברא"ש הלשון הוא שמא, וכן הרמב"ם והמרדכי והרי"ו כתבו בלשון זו, והוסיף וכתב: "אבל באגודה כתב בזה הלשון 'עד שאתה לוקח במאתים קח ממני במנה, ואני אחזור ואקנה ממך אחר הפסח' אלמא דרשאי להבטיחו שיחזור ויקנה ממנו, וכדברי רבינו, וכ"כ בתשובת מהר"ם שכתובה בתשובת הרשב"א סימן תת"נ^(ח). גם מפורש באגודה דרשאי לומר לגוי שיקנהו בזול אף על פי דמשמע מדבריו שיחזור ויקנהו ממנו ביוקר, ואפילו לומר לו בפירוש שיחזור ויקנהו ממנו ויתן לו ריוח נמי שרי, כיון דהמכירה היא עכשיו מכירה גמורה בלי הערמה", והמשיך דלגירסת הרא"ש דהלשון הוא עד שאתה לוקח במנה קח במאתים אין מקור שיכול לומר לו שיתן לו רווח, ושוב המשיך ופירש גם לדבריו ע"ש. וכן בט"ז כתב שיכול לומר שיתן לו אח"כ רווח על כך, מכיוון דעכ"פ מכירה גמורה היא, וגם בחק יעקב סקי"ט הביא את תשובת המהר"ם המובאת ברשב"א, והוסיף עוד שכתבו האחרונים שיכול גם לומר לו שיתן לו רווח על כך, ובמקור חיים סקי"ב הביא את דבריו, וכן הפרי חדש הביא את דברי האגודה המובאים בב"ח וסיים דכן נראה עיקר כיון דהמכירה היא מכירה גמורה בלא הערמה, וכן במטה יהודה הביא את דברי הב"ח שהסתפק בדעת הרא"ש ודחה דבריו ע"ש, וס"ל שלכו"ע יכול לומר לו שיקנהו בזול ושלאחמ"ח יחזור ויקנה ממנו כיון שהמכירה הוי מכירה גמורה. והוסיף שאין לדקדק בלשונות הרמב"ם והשו"ע

(ח). אמנם הלשון שם הוא "ואקחנו ממך אני הוא ישראל אחר", ויש שהעיר דמשמע א"כ שאינו לשון של הבטחה על הקנייה אלא מראה מקום הוא לו שכדאי לו הדבר כיון שאם יהיה שלו ירצו זאת הישראלים אחר הפסח, ואין כאן הערמה ניכרת.

שכתבו שמא, דא"כ נשווייה להטור דפליג על הרמב"ם וזה לא אפשר, דגם התוספתא המובאת בלשון אביו הרא"ש כתובה בלשון זו ואם היה חולק היה צריך לבאר, וכן הב"י העתיק את לשון הברייתא על דברי הטור בלא לציין שחולקים, וכ"נ דעת הפר"ח והמגן דוד ודלא כמשמעות דברי המג"א סק"ו דליתא, ועי' עולת שבת [המג"א על לשון השו"ע הוסיף "והטור כתב שרשאי לומר לו קח במאתים ואקחנו ממך אחר הפסח ע"ש", ומשמע שפירש שהשו"ע פליג עליו. והעו"ש העתיק מהב"ח שמותר לומר לו שאקחנו ממך אחר הפסח, אבל להבטיחו שיתן לו רווח על כך אסור, דנראה כהערמה, ומ"מ בדיעבד מותר כיון שהמכירה מכירה]. ובא"ר הביא על לשון השו"ע והלבוש דהב"ח כתב שמותר להבטיחו על כך ושיתן לו ע"ז רווח, וכן משמע בהגהות מיימוניות פ"ו דשבת^ט, וכן פסקו הגר"ז (סקי"ז) ח"א (קכ"ד ז') והמ"ב (סקכ"ג).

ומבואר דהסכמת רוב האחרונים שאין לדקדק לשון זו שבברייתא, ומותר לומר לגוי להדיא שיקח ממנו אחר הפסח ויוסיף לו רווח על כך^מ, ובדרך זו הלכו בשאר השינויים הנזכרים לעיל וכתבו שכיון שאין בזה כדי לערער על תוקפה של המכירה אין בזה איסור, אע"פ שבוודאי הוי בגדר הערמה ניכרת, וכן בשאר הנידונים שדנו לגבי מכירת חמץ המו"מ בין האחרונים הוא אם זה מבטל את המכירה או לא^{מא}, ואפשר שפירשו לשון הברייתא דלכתחילה יש לעשות באופן

לט). שמבואר בדבריו דמתנה ע"מ להחזיר אסרו משום חומרא דפסח [והביאו התה"ד סי' ק"כ והרמ"א בהגהותיו על המרדכי (שבת רמ"ז רמ"ט)], ומשמע דלולי כן אין לאסור אע"פ שמבטיח עצמו שיחזיר אליו הקניין. ויש לדחות דתנאי זה שלא יהיה ע"מ להחזיר העמידוהו חז"ל כתנאי המעכב גם בדיעבד משום חומרא דפסח, אבל אופי המכירה שצריך להיות בלא הערמה ניכרת י"ל דהוא דין לכתחילה ואינו אוסר בדיעבד.

מ). ומה שהוכיחו מלשון האגודה והמהר"ם ולא הוכיחו להיפוך מלשונות רוב הראשונים שהעתיקו לשון שמא י"ל דאחר שהאגודה ומהר"ם פירשו דה"ה לומר לו להדיא מותר שוב אין מקור בדבריהם שחולקים ע"ז, דשמא רק העתיקו כלשון הברייתא, וכדברי המטה יהודה דאין להניח שהטור חולק על הרמב"ם והרא"ש בלא להזכיר.

מא). יעויין ביה"ל ס"ד לגבי הצעת המג"א שיאמר לו 'ותחזירה לי אחר הפסח' שלא בלשון תנאי, ועוד. ולשיטת הבכור שור כל עיקר תקנת המכירה היא עשיית הערמה הניכרת, ואעפ"כ התיירו. אמנם מצאנו גם באחרונים שכתבו לבאר הטעם דאי"ז הערמה ברורה דאפשר לו לגוי לקנות החמץ אם ילך לאדם עשיר או ישעבד עצמו לשלם החוב וכיו"ב (עי' נשמ"א קכ"ד ח', חת"ס או"ח סי' ס"ב, בגדי ישע ב' ט'), ובזמנינו כל זה לא יתכן כמעט, מ"מ גם הם לא אסרו את המכירה אם לא מתקיימת אפשרות זו, אלא שלכתחילה יש לבאר הטעם היאך המכירה יכולה להיות אמיתית, וכן מה שהעדיפו כמה אחרונים את

שיהיה הערמה פחותה ככל שאפשר, ולכן בזמן הראשונים, שלא מכרו דברים מרובים, חייבו הראשונים להוציאם מרשותו וליתנו ברשות הגוי וכו', אבל בזמן האחרונים, שלא היה אפשר לעשות כן, העמידו דבריהם על הדין, וכיון שאין המכירה נגרעת מחמת כן אין בכך איסור.

ושוב העירוני שכיון שבדפוס קושטא של הטור כתוב בלשון "שמא אצטרך ואקחנו ממך^{מב}" מסתבר שזה היה לפני הב"י^{מג}, וכיון שהאחרונים יסדו דבריהם על דברי הטור וסתמת הב"י שוב אין ראייה שדבריהם קיימים^{מד}, וע"ע בפרישה שהגיה את דברי הטור והוסיף בו עפ"י התוספתא לשון שמא, וכן משמעות הרבה ראשונים שרק באופן זה מותר, וא"כ יש מקום לפקפק דאילו היו יודעים האחרונים גירסה זו שבטור לא היו סומכים להתיר כנגד משמעויות שאר הראשונים.

ואם אכן יש לחוש דגירסת הברייתא בלשון שמא הוא בדווקא [ונאמר שאסרו חז"ל למכור בלשון וודאי] לכאן יש ללמוד מכך שלא התירו חז"ל את המכירה באופן שידוע בבירור שעתיד להחזירו [ולכן הזהירו לומר לשון שמא], ולפי"ז מכירה דידן, שברור בלא ספק שהגוי יחזירנו אחר הפסח, אסור לעשותה. אולם, אחר ההתבוננות נראה דאין הכרח לפירוש זה, דשמא הטעם שאסרו חז"ל לומר לו בלשון וודאי שיחזור ויקנה ממנו אחר הפסח הוא כדי שלא תהיה הערמה נעשית בפיו להדיא, אבל אם הגוי מבין מעצמו שיבואו אחר הפסח ויקנו ממנו אין בכך איסור כלל, ולפי"ז כל שאינו אומר בפיו ממש שעתיד לחזור ולקנות ממנו

המכירה הפרטית מאשר המכירה הכללית מטעם דהוי הערמה ניכרת הוא משום שלכתחילה אין לנו לתקן באופן כזה, אבל במקום הצורך אינו אסור מדינא [וכן מבואר בתשובת הגר"ש קלוגר, דכ' שהרב האוסר לא ידע מכל המכשולות שנעשו במכירה הפרטית ואם היה יודע היה וודאי מצדיק את המכירה הכללית, אע"פ שסבר שהוא בגדר הערמה ניכרת מאוד].

מב. צ"ע אם זה הגירסא המדויקת מאחר שבשאר דפוסים שהודפסו בזמן זה (באיטליה וספרד) כתוב בלא לשון שמא, וכן בקיצור פסקי הרא"ש העתיק דברי אביו הרא"ש בלא שמא.

מג. משום שעד שנת רצ"ו התגורר בתורכיה, ועי' ב"י חו"מ סי' תכ"ו שכתב שהתחיל במלאכת הכתיבה באנדרינופולי (עיר בתורכיה) בשנת רפ"ב וסיימו בצפת בשנת ש"ב, ומסתבר שזה הגירסה שהיה לפניו, ובזה יתבאר הטעם שלא עמד על שינוי הלשונות.

מד. ואמנם חלק מהאחרונים כתבו בלשון שמא לאו דווקא אף בלא להביא דברי הטור, אלא מטעם דכיון שמכירה גמורה היא מה נפק"מ בלשון אמירתו, אבל אין הכרח שלא הסתייעו להכרעה זו מלשון הטור.

אע"פ שיודע שכן הוא מנהג היהודים מותר, ועל כרחינו יש לפרש כן בדעת הראשונים [שהובאו לעיל] שהתירו לעשות את המכירה מידי שנה בשנה, שא"א שלא יהפך להיות הרגל ידוע שאחר הפסח חוזר וקונה מאת הגוי^מ, וכן פעמים רבות שמוכר או נותן לאוהבו שסומך עליו בוודאות שיחזור ויתן לו, ועל כרחך דגם אם כוונת הלשון שמא שבברייטא הוא בדווקא הוא מטעם זה ולא משום שצריך שאפשרות ההחזרה תישאר מסופקת, שכלפי זה כתבו כל הפוסקים דכיון שעושה מכירה גמורה כדינה שוב אין בה חשש כלל, ואכן בערוך השולחן (תמ"ח ט"ו-ט"ז, הובא לשונו לעיל הערה סג) כתב להדיא כפירוש זה בפשט הברייטא ע"ש^מ.



מה). דאע"פ שמחולק אופי המכירה שנעשה בזמניהם לאופי המכירה הנהוג בדורות האחרונים [שבדורות אלו כמעט א"א לנכרי לשלם בפועל על החמץ שקונה, וגם אם יכול לשלם הקושי בקיבוץ החמץ ומכירתו ימנעוהו מזה כמעט בוודאי] יש להוכיח מזה, דהאיסור שבברייטא אינו כאשר א"א לגוי בלא להחזיר אלא כאשר ידוע וברור בין שניהם שזהו קנייה לזמן והגוי אינו עתיד ליגע בחמץ כלל, וכיון שכך ברור שגם בזמניהם בהרבה מצבים הגיעו לכלל ברירות כזו, וכמו שבזמנינו כאשר מקנים בגד לאחר לפוטרו מציצית או מחובת קריעה ברור לכל שהקונה אינו עתיד לעכבו ברשותו אע"פ שבידו הדבר.

מו). ואין להקשות דכיון שבלבו ובלב כל אדם שאין הגוי קונה אלא על דעת להחזיר נמצא דהוי כמפרש להדיא שדעתו להחזיר, דאין האיסור אלא כשאומר בפיו להדיא ולא כאשר מוכן מתוך הדברים, אע"פ שאין ספק בכך. ואין להקשות עוד דלכא' הוי כאילו התנו שיחזור ויקנה ממנו כיון שבלבו ובלב כל אדם שבלא זה אינו רוצה לקנות, ובח"א כתב שאסור להתנות שיחזור ויקנה, דכבר נתבאר לעיל הערה כז דכיון שיש איסור לעשות תנאי על כרחך נעשיתה העיסקה בלא תנאי, ואעפ"כ הגוי מסכים לכך כיון שמאמין בישראל שיחזור ויקנה ממנו אף בלא התנאי [וזה המציאות, שאינם סוברים שיש תנאי ע"ז, אלא שלא חוששים לסיכון הרחוק שלא יקנו מהם].

הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

בעניין הנ"ל

תגובה למאמרו של הרב מיכאל דייטש שליט"א

תיתי ליה לרב מיכאל דייטש שליט"א שעסק בסוגיית הערמה במכירת חמץ ולן בעומקה של הלכה, ואף זכיתי לדון עמו בעניינים אלו וליהנות מזיו תורתו. בשורות הבאות אבאר מדוע לענ"ד אין די במה שכתב בכדי ליישב את המכירה הנהוגה כיום, ומדוע עדיין קיימות מספר בעיות משמעותיות במכירה. דבריי מושתתים על שיטת מו"ר הרב שמואל טל שליט"א בספרו טל חיים (פסח, סי' ט-יא), והרוצה לעמוד על שורשם יפנה לשם וימצא את הדברים בהרחבה. אשתדל לציין במדויק למקורותיי בדברי מו"ר כדי להקל על המעינים.



א.

הרב דייטש (האוצר טו עמ' קיג, וכן במאמרו שבגיליון הנוכחי) מסכים כי סיעת ראשונים לא מבוטלת^(א) אסרה לחזור על מכירת חמץ מדי שנה בקביעות, אך הוא נוקט שאחר שכבר התקבלה ההלכה להקל בזה, אין לחשוש לשיטה זו^(ב).

לענ"ד בכגון דא, שרוב האחרונים לא הזכירו כלל את קיומה של דעה כזו ונראה שלא הכירוה, אין לבטל דעה זו, ובהחלט יש מקום לחשוש לה. לענ"ד יש קושי בהסבר הרב דייטש, שהאחרונים השמיטו דעה זו משום שלא חששו לה. אין

(א). רב עמרם גאון (גאוניקה ב, עמ' שלח), תלמיד הרמב"ן (פסחים ו, א ד"ה תני), מהר"ם חלאוה (פסחים ל, ב ד"ה עכו"ם), המאירי (פסחים ו, א ד"ה ובתוספתא), הריטב"א (פסחים כא, א ד"ה ומוכר), הנמו"י (פסחים ו, א ד"ה ואמר) והאהל מועד (שער הפסח ב, ט). וכן משמעות דברי הרשב"ש (סי' שלא), ויעוין עוד לקמן בדעת הרשב"ש בהערמות בכלל. רשימה זו נזכרה בטל חיים (עמ' רצב).

(ב). תגובת המחבר (הרב מיכאל דייטש): לא מדויק, אני נוקט שאף אם לא הייתה ידועה דעת שאר הראשונים בסוגיא זו מסתבר שאין לחוש לה להלכה, וכפי שביארתי טעמי במאמר, ועכ"פ אחר שנתבאר שמשמעות כל שאר הראשונים שלא הסכימו לתנאי זה זהו וודאי העיקר להלכה.

דרכם של האחרונים להשמיט דברי סיעה שלימה ולהימנע מדיון בה, בנימוק שמדובר בדעה שאינה מוסכמת להלכה, ובמיוחד אין זו דרכו של המשנ"ב והביאור הלכה. כמו כן, אין להשוות את המשנ"ב, שראה שניים או שלושה מהראשונים הללו לכל היותר, לבן דורנו, שרואה שבעה ראשונים שאוסרים לעשות מכירה מדי שנה.

הרב דייטש (בגיליון הנוכחי) מקשה על סיעת הראשונים הזו שלא מובן מה ההבדל בין מכירה חד פעמית למכירה קבועה. קושי זה קיים דווקא לשיטתו^א שכבר במכירה חד פעמית יש הערמה, אך לשיטת מו"ר, שמכירה חד פעמית שהותרה בתוספתא אינה הערמה, וכדלקמן, מובן היטב שחזרה קבועה עליה מהווה הערמה.



ב.

מו"ר (עמ' רצו ואילך) ביאר בדעת הרמב"ם (הל' ביכורים יא, ח) שמתנה על דעת להחזיר, דהיינו מתנה שניתנה ללא תנאי אך ברור למקנה ולקונה שהיא על מנת להחזיר, גרועה ממתנה על מנת להחזיר^ב, ולכן למרות שמתנה על מנת להחזיר מועילה לפדיון הבן, כאשר האב נותן לכהן את דמי הפדיון ודעתו היא שהכהן יחזיר לו את הדמים, פוסק הרמב"ם שאין בנו פדוי. ובדעת התוס' (בכורות נא, ב ד"ה הלכך) ביאר מו"ר (עמ' רצז) שמתנה על דעת להחזיר דינה כמתנה על מנת להחזיר, שמועילה בעלמא (קידושין ו, ב) אך אינה מועילה בחמץ בפסח (הגמ"י הל' שבת ו, אות ב; שו"ע תמח, ג).

לפי זה יוצא שמכירת חמץ הנהוגה בזמננו, שהיא על דעת להחזיר, אינה עדיפה על מתנה על מנת להחזיר (לתוס'), ואולי היא אף גרועה ממנה (לרמב"ם). ואם מתנה על מנת להחזיר אינה מועילה בחמץ בפסח, צ"ע אם הערמה על דעת

ג. תגובת המחבר: שיטה זו נתבארה היטב במאמר, וכן היא ג"כ דעת האחרונים, וכפי שהובא שם מהב"י וערוה"ש להדיא, ומשאר הפוסקים מכלל לא [שלא הפריע להם מה שהיה ברור שדעתו להחזיר, ואף דנו על הנחת חותם (ואסרו חלקם רק משום שלא סמכא דעתו דגוי) או על מכירה בלא שטר המוכיח - כדי לוודאות שלא יוכל הגוי להחזיק בחמץ, ועוד, ולא הזכירו לפסול מטעם זה].

ד. ויעוין שם (עמ' שב-שג) בביאור סברת הדבר.

להחזיר תועיל. יצוין כי לעת עתה לא מצאתי באחרונים מי שהתייחס למכירת חמץ לאור דברי הרמב"ם בפדיון הבן^ה. וצ"ע.

הרב דייטש (בגיליון הנוכחי) כותב שהרמב"ם פסל דווקא נתינה במטרה שהכהן יחזיר^ו, ולא נתינה סתמית. האם מכירת החמץ של זמננו אינה במטרה שהגוי יחזיר?



ג.

בתוספתא נזכר היתר למכור חמץ לגוי לפני פסח ולחזור ולקנותו ממנו אחרי פסח. ראשונים רבים^ה גרסו בדברי התוספתא את המגבלה: 'ובלבד שלא יערים'. הרב דייטש (בשני מאמריו) נוקט שההבדל בין מכירה כשרה ובין הערמה הוא רק בלב האדם, ובאמת מותר למכור גם כשברור למוכר ולקונה שהמכירה לא תתממש והחמץ יישאר ברשות הישראל, וכל מה שנאסר הוא רק לחשוב בלב שמדובר בהפקדה בעלמא.

לענ"ד, יש קשיים גדולים בהבנה זו: ראשית, אם בפועל אין כל הבדל בין 'מכירה' ובין 'הפקדה בעלמא', ובכל מקרה החמץ אינו עומד ברשות הגוי אלא נשאר ברשות הישראל - מדוע חילוף השמות הזה יוצר הערמה? אם המעשה מותר - מה זה משנה כיצד קוראים לו? נראה שלשיטת הרב דייטש, ההבדל הוא

ה). תגובת המחבר: מכללי האמת לפרש את דברי הפוסקים כמשמעותם במקומם, ולא אחר פלפולים הנבנים מדימויי סוגיות, והא קמן שעד זמן הגר"ש טל שליט"א לא נמצא למי שהתעורר לחדש בדברי הרמב"ם חידושים מופלגים כאלו כמו שכתב שם, ודון מינה.

ו). תגובת המחבר: לא במטרה אלא בתנאי, שבוזה הוא משייר את כח בעלותו. ידיעה בעלמא אינה נפק"מ, ופוק חזי שאע"פ שבגמ' מסופר על אב שידע את הרגלו של רב חנינא, ולכן לא נתן בלב שלם, לא הזכיר הרמב"ם אזהרה שלא יתן לכהן שיודע בו שרגיל להחזיר, אלא כיון שמקנה במתנה גמורה שרי [וגם בעניין התוס' כבר הערנו להרב המשיג שבאופן שיש איסור להעמיד תנאי בין הצדדים אמדינן דעתם שוודאי עשו כדין, ואע"פ שהעיסקה על דעת זה אי אפשר להם להגביל זאת בתנאי].

ז). בה"ג (מהד' מכון ירושלים עמ' קעז), שאילותות בחלק מהגרסאות (מהד' מירסקי, פרשת צו סי' צב), מעשה הגאונים (סי' כה), האו"ז (ב, רנו), הרשב"א (שו"ת א, ע), רבינו דוד (פסחים ו, ב ד"ה מיהו) ורבינו מנוח (הל' חמץ ומצה ד, ו), וכן תלמיד הרמב"ן והריטב"א והמאירי הנ"ל. גם רשימה זו נזכרה בטל חיים (שם), מלבד רבינו מנוח.

בהסכמה של הישראל לכך שאם הגוי ירצה, הוא יוכל לממש את המכירה. אולם מכיוון שהמכירה היום מתבצעת באופן שברור לחלוטין שהמכירה לא תתממש, ממילה ההסכמה היא לאפשרות שאינה קיימת במציאות, ולכאורה צ"ע מה שייך להסכים או לא להסכים לאפשרות שבוודאי לא תתקיים, והרי לאו בשופטני עסקינן. ולכאורה קשה לתת להסכמה תיאורטית כזו משמעות הלכתית. וצ"ע.

שנית, ההערמה המוזכרת בכל מקום בחז"ל ובראשונים היא במי שכביכול עושה מעשה היתר אך באמת מתכוון למעשה איסור. ואי איתא שמותר למכור חמץ כמקובל בזמננו, כבר אין צורך בהערמה, וכבר אין טעם להזהיר מפניה.

שלישית, הב"י (תמח, ג-ד) סבר שהמילים 'וכלכד שלא יערים' הן תוספת של בה"ג, ועל כך הקשה:

ואיני מבין דבריו, דהא שרי ליתנו לגוי במתנה ולחזור וללקחו אחר הפסח, ואין לך הערמה גדולה מזו, ואפילו הכי שריא מאחר שמוציאו מרשותו לגמרי. ואפשר דשלא יערים דקאמר, היינו לומר שלא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי.

זאת בעוד שלפי דברי הרב דייטש, בהחלט יש הערמה גדולה מזו, והיא אסורה^ח. וחזינן מדברי הב"י, שהמכירה שהותרה לשיטתו היא היא ההערמה המקסימלית, עד שאין ביכולתו לכלכל את דברי בה"ג האוסר הערמה, והוא מפרש באופן מחודש שהערמה היינו מכירה על תנאי, פירוש שיש בו קושי ולכאורה הוא אף אינו מתאים למהות הערמה שבכל מקום, שהיא פער בין המעשה ובין המחשבה, וכנ"ל (ע"פ טל חיים שם עמ' שמה-שמו). נמצא שדווקא הב"י, שמסייע לרב דייטש בהבנה העקרונית שהתוספתא התירה להערים, דווקא הוא מלמד שלפי הבנה זו אין כל אפשרות להטיל מגבלה בהערמה זו. וככל הדברים האלה יש לומר גם בדעת ערוה"ש (תמח, טו), שהבין שהתוספתא מתירה מכירה ש'אינה אלא הערמה בעלמא'.

(ח). תגובת המחבר: כבר ביארנו להרב המשיג שלשון הערמה משמש לשני מובנים, האחד כאשר האדם מערים ואינו מכין באמת למעשהו, והשני כאשר הוא מכין למעשהו אבל הוא מערים לקיים את הדין באופן שלא נתכוונו אליו. וההערמה הראשונה אינה הערמה גדולה יותר אלא סוג אחר של הערמה, ואינו מן העניין להזכירה. אבל להרב המשיג זה נראה דוחק.

רביעית, כאשר הר"ן (חי' פסחים כא, א ד"ה ר' יהודה) מבאר את שיטת בית שמאי, שאסרו מכירת חמץ לגוי בסמיכות לפסח, אף כשאין כל כוונה לקבל את החמץ בחזרה, מחשש להערמה - הוא נוקט לשון: "שמא יערים במכירתו כדי שיחזירנו לו לאחר הפסח".

מפורש יוצא מדבריו שעצם המציאות של מכירה לצורך קבלת החמץ בחזרה לאחר הפסח, היא הערמה. ואין הדבר תלוי בשאלה אם מגדירים זאת כמכירה או כפיקדון בעלמא. לשיטת הרב דייטש (במאמרו בגיליון זה) צריך לדחוק ולומר שבית הלל חולקים על בית שמאי לא רק בשאלת המכירה לגוי בסמיכות לפסח, אלא גם בהגדרה העקרונית של הערמה. והרי הדבר קשה בסברה, ואף מנוגד לכלל דאפושי פלוגתא לא מפשינן.

חמישית, לשון רבינו מנוח (שם) היא: "ולא יערים בזה כלל".

בדבריו קשה להעמיס שיש הערמה המותרת, שעליה אמר הב"י שאין הערמה גדולה ממנה, והערמה אסורה. נראה פשוט שלדעתו כל הערמה אסורה.



ד.

המקור לדברי השו"ע (שם) בעניין מכירת חמץ לגוי שבועדות לא יממש את המכירה, הוא תשובה של תרומת הדשן (א, קכ). מו"ר (עמ' שלד-שמה) האריך להקשות על דברי תרוה"ד, ולהראות שהם מבוססים על דעה דחויה להלכה המצריכה שהגט יהיה שייך ממונית לבעל (עמ' שלז-שלט), ויש בהם לכאורה קשיים נוספים (עמ' שלט-שמה). לא מצאתי בדברי הרב דייטש התייחסות לקשיים אלו.



ה.

כאמור, מו"ר מבין בדעת הרמב"ם שמתנה על דעת להחזיר גרועה ממתנה על דעת להחזיר, וגריעות זו יוצרת ריעותא במתנה לא רק בחמץ אלא גם בעלמא. על כך הקשה הרב דייטש (בגיליון הקודם עמ' קה) ממקומות שונים בגמרא שרואים בהם שמתנה על דעת להחזיר מועילה.

אמנם, מו"ר עצמו כבר נתן דעתו על המקורות הללו^ט, ובין היתר חילק בין מתנות שיש להן ממשות וחלות, אלא שבסוף הן חוזרות לבעליהן הראשונים, ובין מתנה שאינה מתממשת כלל. בית אב לחילוק זה נמצא בתשובת הרשב"ש (סי' תסח), שאסר למי שלא הטביל את כליו קודם יו"ט להקנותם לגוי ו'לשאול' אותם ממנו, כדי להשתמש בהם ביו"ט בלי טבילה. ואף הביא כן בשם פסקי מסכת עבודה זרה לאחד הראשונים. הרשב"ש דוחה בנחרצות הנהגה זו, משום שהיא הערמה והגוי אינו מממש כלל את ה'מתנה' שהוא קיבל. הוא מוסיף ומחלק בין זה ובין מי שלא הניח עירוב תבשילין, שרשאי להקנות קמחו לשכנו והלה יבשל עבורו, שבוזה השכן יכול לבשל לו מקמח אחר ולא להחזיר לו את קמחו (וגם עצם הביטול על ידי השכן דווקא מהווה מימוש של המתנה)^י.

אוסף ואתייחס למקור שמו"ר לא התייחס אליו, והוא האמור בתוספתא (כתובות ה, א) שר' טרפון קידש שלוש מאות נשים בשנת בצורת כדי להאכילן בתרומה. אני מסכים עם הרב דייטש שהיה ברור לר' טרפון ולנשים שבסופו של דבר הן לא יישארו נשואות לו. אך יש חילוק גדול בין נידון זה לנידוננו: נשים אלו נאסרו על כל העולם, משעה שנתקדשו למשך כמה שבועות לפחות, ונאסרו עולמית להינשא לכהנים (אלא אם כן היה ר' טרפון נפטר לפני שהיה מגרשן), והן התחייבו בכיסוי הראש ובדינים נוספים שנוהגים באישה נשואה, ור' טרפון התחייב בכתובתן. לעומת זאת, במכירת חמץ הנהוגה בזמננו אין כל מימוש למכירה, מלבד עצם ההימנעות מביעור חמץ (ואולי גם הימנעות מביטולו, ואכמ"ל).

ו.

אחת הטענות המרכזיות לטובת המכירה היא היותה נהוגה בכל בית ישראל. לעומת זאת, יש לזכור כי בתקופת הראשונים כמעט ואין בידינו מקורות על מכירת חמץ בעין שברור שהגוי יחזירו אותו. המקורות העיקריים בעניין זה

ט). לגבי הקנאת מבכרת - עמ' שפג-שפה. הקנאת כסף פדיון מע"ש - עמ' שעד ואילך. הקנאת גט - עמ' שלה ואילך. מודר הנאה - עמ' שפו ואילך בכל הסימן.

י). תגובת המחבר: דייקנו להרב המשיג מלשונו שלא משום שאין המכירה מתממשת אסר שם, אלא משום שמסתבר שלא התכוונו להקנות בלב שלם, ע"ש.

עוסקים במכירת כלים שקשה לנקותם היטב ועשוי להישאר בהם חמץ (וצוינו בדברי הרב דייטש בגיליון הנוכחי), אך מלבד זאת לא נהגו במכירת חמץ כפי שנהוג כיום, אלא ביערו וביטלו את חמצם, ורק בשלהי תקופת הראשונים מופיע אזכור למכירה קבועה של החמץ (בדברי מהר"ש ומהרי"ל, שהזכיר הרב דייטש בגיליון הנוכחי). ואם סברו שמכירה כמו זמננו מועילה בשופי, מדוע לא נהגו בה כפי שנוהגים בה כיום?

אף יהודי תימן לא נהגו במכירת חמץ כלל עד עלייתם לארץ, וכמוזכר בדברי הרב קאפח (בביאורו לרמב"ם הל' חמץ ומצה ב, אות ג; ובשו"ת טל יוסף סי' קעח). כל המקורות שאסף הרב דייטש (האוצר טו עמ' פז-פח) אינם מתארים את יהדות אסיא וצפון אפריקה, אלא רק את יהדות אירופה בארבע מאות השנים האחרונות. וכשהוא כותב 'כל הפוסקים הסכימו ונהגו' (שם עמ' קיג), הוא מתכוון רק לאחרונים ולא לראשונים. ניסוח שתוקן בדבריו שבגיליון הנוכחי.



ז.

מלבד זאת, אין זה ברור שהראשונים שכתבו לתת כלים לגוי אכן התכוונו להערמה, ויש הבדל ניכר בין דבריהם ובין נידוננו. דהנה, במחזור ויטרי (הל' פסח סי' יג) נאמר בשם ר"ת:

ועל דבר בית שאור שחימוצו קשה. ועריבות שיש בצק בסדקיהן. או (מפקידין) [מפקירין] אותן. או (נוהגין) [נותנין] אותם לגוי שכן במתנה. ואחר הפסח אנו לוקחין מהן.

הרי מבואר שנותנים לגוי בחינם, ואחרי פסח 'לוקחים' ממנו. משמעות לשון לקיחה בלשון חכמים היא קנייה בכסף (טל חיים שם עמ' שמח), ונראה שאליה מתכוון ר"ת. לפי זה אין כאן הערמה, ולא דמי כלל למנהג זמננו, שמוכרים לגוי ולא נותנים לו במתנה. כך נראה גם מלשון המרדכי (פסחים, תקצו) היא:

ואסור להשתמש באותן עריבות בפסח ואפילו להשהותה אי אפשר פן ישאר כזית במקום אחד והלכך טוב לגוררה היטב או לתתה לנכרי ולקנותה לאחר הפסח.

מלשונו נראה שלפני פסח נותנים לגוי בחינם, ואחרי פסח קונים ממנו. גם מדברי הסמ"ק (סי' רכב) נראה שנהגו לתת את הכלים במתנה לגוי:

ובתיבות שלשין בהן חמץ אפילו ניקרו אותן בטוב לגמרי אין נותנין לתוכן המצות חמות וצריך לתת מפה או סדין להפסיק ביניהם ובין העריבה, ונכון לטוחן בטיט או ליתנן לגוי.

וזו גם לשון השו"ע (תמב, יא): "וצריך ליתנן במתנה לאינו יהודי עד לאחר הפסח".



ח.

מו"ר (עמ' שנב-שנד) עמד על חילוק משמעותי בין המכירה שהייתה נהוגה בתחילת תקופת האחרונים לנהוג היום - בעבר היה החמץ נמסר פיזית לגוי, ואחר כך נמכר בחזרה. כיום החמץ אינו נמסר לגוי, ובמקרים רבים הגוי אפילו אינו יודע מה הוא קונה! לכאורה, על כגון דא יש לדון לפי מה שכתב הט"ז (תמח, ד):

ופשוט הוא שהחמץ יהיה מונח במקום שהעכו"ם יכול לכונוס שם מעצמו, כדמשמע לישנא דגמ' דעכו"ם עייל לדנפשיה. וכל שכן שלא יסגירנו במסגרת וישראל יחזיק המפתח בידו, או יניח חותמו עליו. וגם צריך שימכור לו בפירוש אותו החדר עם החמץ שבו, דאם לא כן הרי הוא בבתיכם. וכל שאינו עושה בדרך שזכרנו, הרי זה עובר בכל יראה ובבל ימצא, וחמצו לאחר הפסח אסור בהנאה.

האם ניתן להכשיר מכירת חמץ שנשאר בבית הישראל לדעת הט"ז? מדבריו נראה שהוצאת החמץ מרשות הישראל הכרחית כדי ליצוק משמעות למכירה^(א), ולכאורה צ"ע על המכירה שבזמננו לפי זה. גם לטענה זו לא מצאתי התייחסות בדברי הרב דייטש, ולהיפך: בגיליון הנוכחי הוא כותב שכל האחרונים הכשירו את המכירה הנהוגה כיום, ולא ברור לי כיצד הוא כולל עמהם את הט"ז. וצ"ע.

(א). תגובת המחבר: מניין שטעמו הוא כדי ליצוק משמעות למכירה ולא משום שבלא זה לא סמכא דעת הגוי לקנות [כמדומני שכן משמע באחרונים, שבפמ"ג הוסיף על דבריו שלפי המכירה הנהוגה בזמנו וכו' ע"ש, ולא משמע שחולק על דעתו].

ועוד אעיר על מה שכתב הרב דייטש (בגיליון הנוכחי):

בזמן הראשונים שלא מכרו דברים מרובים חייבו הראשונים להוציאם מרשותו וליתנו ברשות הגוי וכו', אבל בזמן האחרונים שלא היה אפשר לעשות כן העמידו דבריהם על הדין, וכיון שאין המכירה נגרעת מחמת כן אין בכך איסור.

לענ"ד, קשה מאוד לומר שהראשונים חייבו לעשות דבר שאינו נדרש הלכתית, ואם יש מקום לטענה כזו, ניתן לעקור דינים רבים מספור שמבוארים בראשונים, ואין זו דרך פוסקי ההלכה. בנוסף, אין בזה הסבר לנוהג זמננו, שגם אנשים שאין להם דברים מרובים חותמים על מכירת חמץ בלי להוציא את החמץ מרשותם, ואפילו אנשים שלא משאירים כלל חמץ בביתם חותמים על מכירה, במקום לסמוך על הביטול כתקנת חכמים. ולכן, אף לו יהיבנא שבחנויות גדולות הדבר אינו אפשרי, סוף סוף בחנויות קטנות הוא אפשרי, וכל שכן שהוא אפשרי באנשים פרטיים, ולפחות בזה היה צריך לקיים את הוראת הראשונים, ש'חייבו להוציאם מרשותו' כדברי הרב דייטש^(ב).

ט.

לסיום, קשה שלא להבחין בפער העצום בין סעיפים שונים בהלכות פסח, שבהם רבים מדקדקים טובא אף על דברים שאין בהם נדנוד איסור, ובין מכירת חמץ, שבה יש צדדים ממשיים להחמיר ובכל זאת לא חוששים להם^(ג). וצ"ע.

יב). תגובת המחבר: הקושי של כל האנשים הפרטיים להביא את חמצם לרשות הגוי שקנה את החמץ גדול מהקושי שהיה בזמנם להעביר כמה חביות יין לרשותו.

יג). תגובת המחבר: בדר"כ מחמירים בדברים שהוזכרו בפוסקים כדבר שראוי להקפיד עליהם, אבל לערער על הבנת האחרונים בסוגיא ובדברי הראשונים בשאלות שאינם מוכרחות לגמרי היא הנהגה שאינה ראויה, וגבולותיה ותוצאותיה אינם משוערים, כידוע אצל אלו הדורכים בדרך זו.

תגובת הרב מיכאל דייטש

לאורך מאמר ביקורת זה השתדלתי להעיר במקום שהרב המשיג הביא את דברי שלא במדויק או במקומות שהעיר על דברים שלא התייחסתי אליהם [בפירוש או במרומז] במאמר, שאר ההערות אינם קושיות אלא הצגת שיקול דעתו של הרב המשיג כנגד שיקול הדעת שנתפרשה היטב במאמר, בהגיונה, בפשטותה, ובהוכחותיה, ואין טעם לכפול את הדברים^א.

יסוד ובסיס הויכוח בינינו הוא ההבנה המוקדמת של המערערים, שלא שיך להחיל חלות מכירה בלא שתהיה לזה התייחסות ממשית [מעבר להקנאה עצמה ודינים החלים מחמת כן]^ב, ועקב כך הם מפרשים שדעת הראשונים האוסרים מכירה בכל שנה היא מטעם זה, ואת הראשונים שאינם מפרשים להדיא הם מנסים בכח הפלפול לפרש כן בדעתם, ואת הראשונים שכתבו להדיא שלא כדבריהם הם מעמידים בקושיות ובדוחק. וכן לגבי שאר ההקנאות הדומות לזה שמצינו לגבי נידונים רבים בהלכה [כהקנאת בגד, מבכרת, אוכל למי ששכח לערב וכו'] הם מפרשים בדחוקים שונים, לומר שיש מימוש כל שהוא למכירה, ולדעתם אם עושים את ההקנאה בלא מימוש כל שהוא אין תוקף למכירה [ודלא כהנהגת העולם בכל זה].

(א). מי שבכל זאת מעוניין בתשובה פרטית יכול לשלוח לכתובת הדוא"ל המופיע בסוף הגיליון, ובל"נ אשתדל להשיבו.

(ב). הרב יצחק ברנד בעמח"ס ביום הראשון תשביתו - פירסם את דבריו ברבים קודם שבכלל ידע משיטת רב עמרם גאון, אלא שס"ל מדעתו שכל מה שהכשירו האחרונים בעניין מכירת חמץ אינו נכון, כיון שלדעתו אין גמ"ד לקניין. וכן הרב המשיג כתב לי שעיקר דעתו היא מסברא זו, שמכירה שאין לה ביטוי ממשי בפועל אינה חלה, ודברי הראשונים הם כסיוע וחזיון לזה. ותמיהני מניין ברור להם אומדנא זו, שא"א לאדם לגמור דעתו לקניין כדי להציל או לפטור מדין שיחול - אף בלא נפק"מ נוספת, ובפרט אחר שמשמעות כל כך הרבה מקומות לא כן, ועד מתי יעסקו בהסברים מקומיים עוד ועוד במקום לפקפק על עיקר דעתם.

[והואיל והזכרנו את הרב הנ"ל, נוסיף שאחר פירסום דבריו כתב לו ת"ח אחד מכתב ארוך ובהם חולק על דבריו, וככל מה שהארכנו לבאר במאמר נוכחי זה, והרב הנז' הגיב על דבריו בשתי תשובות עיקריות, א. רב עמרם גאון היה גדול מכל המתירים [ע"ש] וממילא יש לבטל דעתם כנגדו, וכמובן שבוה שיקול הדעת הפשוט מורה לא כן. ב. במכירה הנהוגה היום פשוט שאין הגוי גמ"ד לשלם וממילא המכירה בטלה. ודנתי לפניו כמה פעמים למה שלא תחול המכירה, כיון ששני הצדדים יודעים מכך ועל דעת זה עושים את ההקנאה, ולא עלה בידי להבין דעתו].

אולם אחר העיון התברר לענ"ד שההיפך הוא הנכון, ולא מבעיא שפשטות הבנת כל הראשונים שסתמו [וכ"ש אלו שפירשו] שלא כדעתם, אלא גם הראשונים שאסרו למכור מידי שנה מסתבר יותר לפרשם שהוא מתנאי פרטי במכירת חמץ שאסרו להערים ולא משום שהמכירה לא חלה [וכמש"כ במאמר], ולגבי שאר קושיותיהם והוכחותיהם בפשט הרמב"ם וב'קושיות' על המתירים אכן לא התייחסנו במאמר משום שלא היה נראה צורך לזה.

עיקר תכלית לימודי עניין זה הוא לברר אם אכן כדבריהם שפשטות הסוגיא מורה כפירושם בדעת הראשונים, ומה שכל האחרונים פירשו לא כן הוא משום שלא היה לפניהם את שיטת רב עמרם גאון, ומתוך כך הוצרכו לדחוק בפשט הסוגיות [ואכן הם 'טעו' בשיקול הדעת, ולעולם לא שייך להקנות כשאין למכירה תוקף ממשי], או שמא פשטות הסוגיות והראשונים הידועים והמפורשים היא כדעתם, וכן פירשו רבים במשך הדורות בראשונים ובאחרונים^ג, וכן הוא העיקר להלכה בלא ספק.



ג. אף אם לגבי חמץ גמור לא נזקקו לזה בדר"כ עד זמן האחרונים, דמ"מ למדנו את דעתם בפירוש הדין.

אוצר יורה דעה

בדין נ"ט בר נ"ט ♦ בעניין לא תחנם בישמעאלי ♦ סקירה
היסטורית של דרכי בניית מקואות ♦ מחאת גר קטן על גיורו

הרב רפאל ברוך טולידאנו

בני ברק

בדין נ"ט בר נ"ט

א.

חולין קיא ע"ב: "דגים שעלו בקערה רב אמר אסור לאכלן בכותח, ושמואל אמר מותר לאכלן בכותח, רב אמר אסור נותן טעם הוא, ושמואל אמר מותר נותן טעם בר נותן טעם הוא". ובדברי רב פי' רש"י שם (ד"ה אסור לאוכלן בכותח), אסור לאכלן לפי שהבשר נותן בהם טעם, עיי"ש.

ומבואר מדברי רש"י וכן מעיקר דברי רב, דאיכא נתינת טעם גם בנ"ט בר נ"ט, כמש"כ רש"י שהבשר נותן בהם טעם, וא"כ צ"ב טעמו של שמואל שמתיר, והרי קיי"ל דטעם כעיקר, וא"כ כל שיש בו טעם בעינן לאוסרו מחמת הטעם שבו, ומה לי טעם ראשון מה לי טעם שני.

ויתר על כן צ"ב מהא דפסק השו"ע (סי' צו ס"ג), דפת שאפאו עם הצלי ודגים שצלאן בתנור אחד עם הבשר אסור לאכלם בחלב, וטעמא דמילתא לפום ריהטא היינו משום דריח הבשר נרגש בהו, ומחמת הריח אסור לאוכלו בחלב, וא"כ אם מצינו דבנ"ט בר נ"ט איכא טעם בשר, צ"ב דמאי שנא האי טעם שני מריח דאסור לאוכלו בחלב, (וכן פסקינן כשמואל דמותר) וצ"ע.

ועוד צ"ב דהרי אפילו טעם קלוש אסור, כגון אם נתערב בב"ח דכ"ז שאינו בטל בשישים אסור הוא, וא"כ נמצא דאפי' טעם קלוש אסור, ומ"ט בנ"ט בר נ"ט שרי, הא פעמים שטעם שני יהיה הרבה יותר מאחד ממ"ט, ולא גרע מאחד ממ"ט דאינו בטל, וצ"ב.



ב.

ונראה, דהנה עיקר איסור בשר בחלב ילפינן מקרא דלא תבשל גדי בחלב אמו, ומבואר במקרא זה דתרי מילי בעינן לאיסור בב"ח, שיהא גדי וחלב ושתהא דרך

בישול, וטעמא דבעי דרך בישול הוא משום נתינת טעם, והיינו דע"י נתינת הטעם מזה לזה הם מתהווים לאחד, ובכך אסרה תורה.

ומלבד עיקר דין בב"ח עוד חידשה תורה דטעם כעיקר, וילפינן ליה מקרא ד'משרת'. ויש לחקור מאי נתחדש בהאי קרא דמשרת, האם עיקר החידוש הוא דהטעם אסור כמו הדבר עצמו, או דהאי מילתא דטעם נחשב כגוף הדבר ואסור לא בעי קרא, ומאי דילפינן מקרא הוא דאף לאחר שהטעם נבלע בטעם אחר, דמצד עצמו הרי הוא מתבטל בטעם האחר, חידשה תורה בהאי קרא ד'משרת', דכל זמן שמורגש הטעם בתערובת, יהיה אסור ואינו בטל בדבר השני (ועיין בספר חידושי ר' חיים הלוי פ"י הי"ב שהאריך בזה).

ואי נימא כהאי לישנא בתרא דאמינא, דעיקר חידושא דילפינן מ'משרת' הוא דאפילו בגוונא דנתערב במקום אחר, כל זמן שמורגש טעמו אינו חשוב כתערובת והרי הוא כעומד בפני עצמו, דבשל דין דטעם כעיקר אין הוא בטל בתערובת. מצינן למימר דאף דזכינן לדין דהטעם חשיב כבשר אף שנמצא במקום אחר, וכל זמן שטעמו מורגש אינו מאבד את שמו שהיה עליו, עכ"ז אית ביה חידוש טפי בגוונא דנבלע בתוך הקדירה, דאף בכה"ג ייחשב 'בשר' להיאסר בתערובת חלב.

והיינו משום דלאיסור בשר בחלב בעי תערובת של גדי וחלב אמו, ומעתה בגוונא דאיכא טעם ראשון אמרינן דמפני טעמו חידשה תורה דהגם שהוא נמצא במקו"א עכ"ז חשיב עדיין בפני עצמו, והרי הוא נחשב לבשר בכדי לאסור בתערובת חלב. אמנם כל זה סגי לגבי טעם ראשון, אולם לגבי טעם שני לא סגי בכך, דאף דמדין טעם כעיקר טעם הבשר עצמו אינו מתבטל בקדירה עצמה, עכ"ז כשנותן טעמו מחוץ לקדירה בתערובת שניה לא חשיב בשר, אלא הרי הוא טעם היוצא מתוך הקדירה. אמנם, יש בו אף טעם מורגש של בשר, כפי ששמע מרש"י, וכן הוא מסתבר דלא נחלקו רב ושמואל במציאות, אבל אין לדון בו כמציאות של בשר בגלל הטעם, מכיוון שהטעם כבר נתערב בקדירה. לפיכך, כשבא טעם הבשר היוצא מהקדירה לדבר שלישי שהוא הכותח, הרי כבר בטל שם בשר שבו, וכל כי האי אינו נאסר באיסור בשר בחלב, דחסר בשם בשר שבו, כ"ז שאינו בטעם ראשון, ולפיכך סבר שמואל דנ"ט בר נ"ט שרי.

וע"פ האמור מיושב מאי דקשיא לן בעיקר האי דינא דנ"ט בר נ"ט. דמהא דטעם כעיקר לא קשיא, דשאני התם דשם בשר איכא על הטעם ולפיכך נאסר,

משא"כ בטעם שני, שנתרחק ממקור הוויתו איבד שם בשר דיליה, ואינו אוסר תערובת חלב. ולפיכך לא קשיא אף מהא דפעמים דטעם שני טעמו חזק מטעם שבתערובת בב"ח דאוסר עד שישים, דהתם אף שקליש טעמיה כיון דשם בשר עליה אוסר טעמו כיון דטעם כעיקר אף בטעם חלש כי האי, אבל בטעם שני, דפקע שם בשר מיניה, אף דטעמיה אלים אינו אוסר, מכיוון שאין דנים אותו כטעם בשר.

ומיושב נמי דלא קשיא מהא דריח, דאמרינן דנאסר מפני שריח הבשר נרגש בו, דהתם דהטעם נרגש מכלי ראשון, ואמרינן דגם ריח של בשר אסור מדרבנן, דריח יש בו ממשות, לפיכך שפיר יכול להיקרא טעם בשר, דאמרינן ביה דטעם כעיקר להיחשב בשר. אמנם בטעם שני, שהוקלש טעמו ונתרחק ממקורו, שבא מבליעה שנבלעה שהוחלש טעמו, בזה לא חשיב טעם כעיקר כדי להחשיבו בשר, ואינו נחשב אלא טעם קדירה, ולפיכך לא חשיב תערובת של בשר בחלב, ודו"ק.

ג.

והשתא דזכינו לעיקר הטעם דנ"ט בר נ"ט, מתבארים על נכון עוד כמה פרטים שנאמרו בפוסקים בהאי עניינא.

דהנה הב"י (יו"ד סי' צ"ה) הביא שכתב הרשב"א דלא אמרינן דין היתר דנ"ט בר נ"ט אלא באיסור בב"ח, אבל בשאר אסורים לא מתירים משום האי דינא דנ"ט בר נ"ט, ולעולם הוא אסור כל זמן שמורגש טעמו. ועיי"ש, דכל מאי דאמרינן דנ"ט בר נ"ט שרי היינו דוקא בדבר היתר שלא יחול עליו איסור.

ולכאן' הדברים צ"ב, דמאי שנא היתר מאיסור, ומפני מה דוקא לבב"ח אמרינן דנ"ט בר נ"ט שרי. ובאמת יש אומרים דבשאר איסורים הוא מדרבנן, דגזרו אטו טעם ראשון, משא"כ בב"ח דלא גזרו. אולם, הפמ"ג ועוד סוברים דהוא מדאורייתא, דבשאר איסורים אסור אף בנ"ט בר נ"ט, וצ"ב עיקר דינא - מאי שנא מבב"ח, דשרי כשאינו טעם ראשון.

ולמשנ"ת אתי שפיר, דבכל האיסורים, דהדבר כבר אסור מצד עצמו, אמרינן דכל דאיתא לטעמו האיסור אינו פוקע אפי' לאחר כמה בליעות ופליטות, משום

דהאיסור חשוב מחמת עצמו ואינו מתבטל, ולפיכך כל זמן שהוא מורגש אינו מתבטל בכל מקום שהוא נופל. משא"כ בב"ח, דהבשר מצד עצמו הוא היתר, ורק מחמת התערובת בחלב באנו להחיל עליו איסורים, בהא אמינא דאין לך אלא חידושו, דהתורה אסרה בשר וחלב ע"י בישול של גדי בחלב אמו, ולפיכך כל שאינו חשיב בשר גמור א"א לאסור ע"י תערובת קלושה זו. ממילא, אם הוא טעם ראשון אסור, דחשבינן ליה כבשר עצמו, דרבינן ליה מקרא ד'משרת', אבל אם הוא טעם שני, שהוקלש טעמו ונבלע במקום אחר ונפלט אינו חשוב לבשר, ולפיכך אין בכוחו לאסור את התערובת הזו באיסור בשר בחלב, דפקע שמו מעליו, ודו"ק.

ד.

ומבואר נמי הא דאיתא בשו"ת רע"א (סימן צ"ד), דבאוכל עצמו ליכא להיתר דנ"ט בר נ"ט, אלא דוקא אם נבלע בתוך הקדירה, דרק בכה"ג חשיב נ"ט בר נ"ט, אבל כשמאכלים מדובקים ומעבירים טעם מאחד לשני חשיב שפיר בליעה כדי להחשיבו בשר, ואסור גם בכמה טעמים, עיי"ש.

ולמשנ"ת מבוארים דבריו, דבקדירה איכא שני חסרונות: א. טעם שני, ב. הורחק טעמו מהמקור ונתבטל בתוך הקדירה. אולם, כשלא נבלע בתוך הקדירה אמרינן דכל זמן שהוא נמצא בתערובת אחת ואית ביה לטעם הבשר, שפיר נחשב שם בשר עליו אף שנפלט מדבר שאינו בשר, שכל שלא נבלע בגוף הקדירה לא חשיב שנפרד טעמו מהבשר הראשון והרי הוא נידון כבשר, דמאי דאמרינן הכא שאין חשיב שם בשר עליו, היינו מפני שנבלע בקדירה, וע"י שנבלע בקדירה נתבטל טעמו ולא נחשב מחמת עצמו, דהקדירה לעולם לא נחשיבה אותה כבשר, הגם דאית בה טעם בשר. אכן, כשהבליעה אינה בקדירה אלא באוכל אחר, כיון שהוא מחובר בבשר עצמו שפיר י"ל דנחשב ששמו עליו, והבליעה היא מהבשר, דהאוכל הראשון נחשב לבשר, והטעם השני בא מתבשיל של בשר, ולפיכך לית ביה התירא דנ"ט בר נ"ט, וחשיב שפיר תערובת בשר בחלב, ודו"ק.

ומתבאר עוד מש"כ הגרע"א שם, דאם בשעה שבישל איתא לבשר על גבי הקדירה, לא חשיב נ"ט בר נ"ט להתירו, דכל ההיתר דנ"ט בר נ"ט היינו כשטעם

הבשר נבלע בקדירה והיא נתנה הטעם לאחר זמן, אבל באותו שעה שנמצא הבשר עליה לית בה התירא דנ"ט בר נ"ט. וצ"ב טעם הדבר, שהרי סו"ס הוי נ"ט בר נ"ט.

ולמבואר י"ל, דכשהבשר נמצא בעין על הקדירה, ומתוך כך עובר טעמו לתבשיל שבתוך הקדירה, בהא אמרינן דהתבשיל קיבל את טעמו ישר מהבשר, והקדירה אינה אלא דרך להעביר את הטעם בין הבשר לתבשיל, ובכה"ג יש את שם הבשר עליו, מפני שלא היה זמן שהקדירה בלעה ונתבטל טעם הבשר בקדירה, אלא מיד עבר טעם הבשר עצמו, ולפיכך שפיר נחשב תבשיל של בשר גם מה שבתוכו, ואסור בתערובת זו משום תערובת בשר בחלב, ודו"ק היטב.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

בעניין לא תחנם בישמעאלי

בעניין נתינת מתנת חנם לישמעאלי

כתב הטור בחו"מ סי' רמ"ט: "אסור ליתן מתנת חנם לעובד ע"ז אבל מותר ליתן לגר תושב שהרי מצוה להחיותו", ע"כ. וכתב הב"י שמש"כ הטור לעובד ע"ז, לאו לאפוקי ישמעאלים אלא לאפוקי גר תושב, דהיינו שקיבל עליו שבע מצות בני נח וזהו שאנו מצווים להחיותו אבל שאר גוים כולם דין אחד להם ע"כ. והב"ח הקשה על פירושו וכתב שלפי שהמלכויות מקפידים אם יזכירו שם גוי בספרינו במקום שאיננו לכבוד ע"כ הסירו מלת גוי וכתבו במקומו לעובדי ע"ז, אבל עיקר הנוסחא בספרי רבינו היא אסור ליתן מתנת חנם לגוי ע"ש. ובאמת שכ"ה בטור דפו"ר (שנדפס בשנת רל"ה) בסי' רמ"ט, וכן בסי' רס"ו לגבי אבידת גוי ע"ש, וא"כ ודאי שגם הטור דעתו כן, מדסתם וכתב גוי ולא עובד ע"ז. ויש להוסיף שגם בסמ"ג (ל"ת מ"ח) ובסמ"ק מצורף (מצוה קל"ג) [שלא שלטה בו יד הצנזור] כתבו שלא לחון 'גוי'. וא"כ מבואר מדברי הראשונים הנ"ל, וכן מדברי הב"י והב"ח שאיסור מתנת חנם, הוא גם לישמעאלים ולא רק לעובדי ע"ז או לנוצרים.

והנה בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ח') שאל השואל גבי שולח אדם ירך (עם גיד הנשה) לנכרי היכי שרי, והאיכא בזה משום לא תחנם, וכתב דמיירי שגומל חסד למה שקדם "או בגוי שאינו עובד ע"ז". והשיב לו הרשב"א יפה אמרת ומקרא מלא דבר הכתוב "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה" וכו', ע"ש. ובתשובת מהר"א פלאגי בשו"ת נשמת כל חי (סי' נ"ד), הביא ראיה מזה דס"ל לרשב"א שכל גוי שאינו עובד ע"ז אין בו איסור מתנם חנם, ותמה על הב"י ושאר אחרונים שלא הביאו את תשובת הרשב"א הנ"ל.

אולם, נראה שאין מזה ראיה. חדא, דהא השואל כתב כן והרשב"א לא השיב לו ע"ז ולא דן בזה להדיא בתשובתו, אלא השיב על עיקר הדין שיש מקרים שמותר לתת לגוי. ועוד, שאפשר שגם השואל כוונתו לגוי שקיבל על עצמו בבי"ד שלא לעבוד ע"ז, דהיינו גר תושב לפי דעת ר"מ, וכבר מצאנו בסה"מ לרמב"ם

בל"ת נ"א שגם פסק כן [אע"פ שבחיבור פי"ד מאיסו"ב ה"ז חזר בו]. וכיון שאין זה עיקר מטרת השואל והרשב"א לא בא אלא למצוא היכי תמצוי שיהיה מותר לתת מתנה לגוי, אפשר שלא דקדקו בזה כ"כ. ולכן אין ללמוד מזה כלל הלכה למעשה להתיר לתת מתנה לגוי שאינו עובד ע"ז, דהא בגמ' הצריכו שיהיה גר תושב ממש. מה גם שבלאו הכי צריך לדחוק בתשובת הרשב"א הנ"ל, דהא בגוי שהגיע מאומה שעובדים ע"ז אלא שהוא לא עובד ע"ז ודאי דלא מהני וצריך שיקבל על עצמו. אלא צ"ל דמיירי בישמעאלים, או באומה שלא עובדים כלל ע"ז. וכיון שצריכים להידחק ולהוסיף דברים אפשר גם להוסיף דמיירי שקיבל על עצמו וכדומה, באופן שאין נראה לסמוך על תשובה זו להתיר בישמעאלים.

עוד הביא בשו"ת נשמת כל חי (שם) את דברי הרלב"ג בפרשת ראה עה"פ לא תאכלו כל נבלה שכתב: "הנה גר שער הוא הגר שקבל עליו שלא לעבוד ע"ז וכו' ולא רצה השם יתעלה שניתן אותה לנכרי לפי שהוא עובד ע"ז ולזה לא רצתה שנהנה אותו מתנת חנם וכו'. ובתועליות בתועלת י"ז כתב שראוי שנחמול על הגר אחר שהוא גר בינינו וקבל עליו שלא לעבוד ע"ז והתועלת במה שיהיה מזה לנכרי הוא ליסד בלבנו שאין ראוי שנהנהו לתת לו מתנות חנם לפי שהוא עובד ע"ז, עי"ש". ודייק מזה מהר"א פלאגי שאם אינו עובד ע"ז אין בו איסור של מתנת חנם, עי"ש. אולם אשתמטתיה דברי הרלב"ג בשמות כ"ג ל"ג, שכתב: "והנה גר שער הכתוב בתורה הוא המקבל שלא לעבוד ע"ז, וכבר יתבאר שהוא ראוי ג"כ שיקבל שאר המצוות שנצטוו בני נח ואז נניחנו לשבת בארצנו וכו'". וכן בתועלת הד' שם כתב: "ואמנם אם קבל שלא לעבוד ע"ז ושאר המצוות שנצטוו בני נח הרי נקרא גר שער והוא אשר אמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכר לנכרי וכו'", עי"ש. ומפורש בדבריו דלא סגי שלא עובד ע"ז בשביל לתת לו מתנה אלא צריך שיקבל גם ז' מצוות בני נח. ואמנם אין ראיה מדבריו לאסור בישמעאלים, דאפשר שיש לחלק בין גוים שעובדים ע"ז שצריכים לקבל על עצמם גם ז' מצוות בני נח לבין גוים שמעיקרא לא עובדים ע"ז [עי' בכס"מ פי"א ממאכ"ס ה"ח], אבל עכ"פ ודאי שאין ראיה מדבריו להתיר.

ומרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א (ח"י יו"ד סי' מ"א) האריך הרבה בענין זה והביא גם מדברי המאירי בע"ז (כ') שכתב שכל שהוא מן האומות הגדורות בדרכי הדתות ושמודות באלהות אין ספק שאף בשאין מכירו מותר וראוי, וכבר אמרו שולח אדם

ירך לנכרי, ע"כ. וכתב שבדברי המאירי הנ"ל מבואר דלא כדעת הב"י, ואפשר שאילו ראהו הב"י היה חוזר בו וכו', עי"ש. אולם כבר האריך לנכון הרד"צ הילמן ב'צפונות' (תשרי תשמ"ט) והביא מקומות רבים בדברי המאירי שיש בהם שינויים מפחד הגויים, וכל המעיין בכל המקומות יראה בעליל שאין הם דעת המאירי כלל אלא שפחד מהגויים ולכן הוסיף כן בכל מקום, עי"ש"ב. וא"כ גם את המאירי הנ"ל אין לצרף כלל להתיר לישמעאלים.

והרמב"ם כתב בפ"ג מזכיה (הי"א) שאין נותנין מתנה 'לגוי' אלא לגר תושב עי"ש. והמעש"ר שם הב"ד את הב"י הנ"ל, וכתב שרבינו ג"כ לא יחלוק על זה, והא דכתב לנכרי, דהיינו שאינו מבני עמנו אף אם לא יעבוד ע"ז, עי"ש. ועוד נראה כן מהא דכתב הרמב"ם בפ"א מהלכות מאכ"ס (ה"ח) שיש הבדל בין ישמעאלים לבין נצרים לענין יי"נ – שבשאר מקומות אין ביניהם הבדל, מדלא כתב כן להדיא, ורק לגבי גזירת סתם יינם, שהיא מדרבנן, חילקו בזה הגאונים, ולא בשאר מקומות שהם דאורייתא, ולכן סתם הרמב"ם 'גוי' שכולל כל מי שאינו מזרע ישראל.

וע"כ נראה ברור שלעניין נתינת מתנה לגויים אין הבדל בין ישמעאלי לנוצרי או שאר הגויים ולכולם אסור לתת מתנת חנם.



בענין מכירת קרקעות לישמעאלי

והנה הדרכ"ת והארץ חיים (יו"ד סי' קנ"א) הביאו את דברי הר"ב מזבח אדמה שאיסור לא תחנם גבי לתת לגוי חניה בקרקע הוא רק בעובדי ע"ז ולא בישמעאלים, אף שלגבי מתנת חנם מבואר בב"י בחו"מ (סי' רמ"ט) שאסור אף לישמעאלים ושכן נהגו כמה גדולים, עי"ש. והאריך בזה בשו"ת יבי"א (שם) לבסס הדבר ושכן הסכימו כמה אחרונים, עי"ש. והנה מצאנו בדברי היעב"ץ בספרו לחם שמים בריש מסכת ע"ז שכתב להדיא לא כן, וז"ל: "דודאי לא שנא כריתת ברית לא שנא חניה בקרקע הכל דבר אחד – בא"י דוקא הוא דאסירי 'בין שבעה אומות בין שאר אומות' ולא חלקה תורה בדברים הללו וכו', כי כל החונה בא"י 'ואינו מישראל' הרי הוא בכלל אותן עממין שאסרה תורה ואמרה לא תחיה כל נשמה

בא"י 'אם אינה מקבלת אמונתנו ונכנסת בבריתנו וכו'", עי"ש. ומבואר להדיא שכל שאינו מישראל אסור לתת לו חניה בקרקע.

והנה הר"ב מזבח אדמה שם הב"ד את הכו"פ בפ"י שכתב: "ומסתברא שעכשיו שהארץ היא ביד ישמעאלים בחטאינו שמשכיר אפילו מקום שהוא ראוי לדירה לישמעאל שהרי אינו עובד ע"ז שיכניסנה שם וכמו שקדם, אבל לערלים שהם עובדי ע"ז נראה שאינו יכול להשכיר הרגיל לדירה, והכוני כגוי לפי התוספתא דלקמן, אבל למכור להם בתים או שדות בא"י כלל כלל לא משום לא תחנם", ע"כ. וכתב הר"ב מזבח אדמה שפירוש דבריו מש"כ למכור להם היינו לערלים עובדי ע"ז. ומש"כ כלל כלל לא, היינו אפילו אינו בית דירה, עי"ש. אולם כבר כתב בשו"ת יבי"א שם שאין נראה כן, ואדרבה פשט דבריו נראה דקאי גם על הישמעאלים, שהרי עיקר הקטע קאי על הישמעאלים שלהשכיר להם מותר וע"ז אומר שלמכור כלל כלל לא. וכן פירש בפשיטות הפאת השלחן (פ"א סי"ט), וז"ל: "והאידינא שא"י תחת הישמעאלים מותר להשכיר אף מקום שראוי לדירה לישמעאל אבל לא לעובדי ע"ז, ולמכור לכולם אסור [כפתור ופרח]", ע"כ. ומבואר להדיא שכלל כלל לא דקאמר היינו לכל סוגי הגויים, ולא את כל סוגי הדירה, ופשוט.

ועוד ראיה יש לזה מדברי הרמב"ם בפה"מ (דמאי פ"ו מ"ב), דאיתא שם "החוכר שדה מן הגוי מעשר ונותן לו", וכתב הרמב"ם שזהו קנס משום שכתבו לא תחנם, ובא הקבלה לא תתן להם חניה בקרקע ולפיכך נדחוק אותם שלא ישכרו אותה ממנו עד שיצטרך למוכרה, ע"כ. וכ"פ הרמב"ם בהלכות מעשר (פ"ו ה"י) בסתמא עי"ש, ולפי דברי הר"ב מזבח אדמה שמותר למכור לישמעאלי, נצטרך לומר שהחוכר מישמעאלים לא קנסו אותו ולא מעשר ונותן לו, וזו לא שמענו ולא אמרה אדם מעולם. ועוד, דהא גם שם כתב הרמב"ם 'מן הגוי' ולא מן העובד ע"ז, וא"כ כולל גם ישמעאלים. ובר מן דין, החילוק בין מתנה, שאסור גם לישמעאלים כמו שהסכים המזבח אדמה עפ"י הב"י, לבין חניה בקרקע אינו נראה, דהא כולו מחד פסוק ילפינן, ואיך אפשר בסברא בעלמא ובאומדנות לחדש חילוקים אלו בדברים שצריך עליהם גמרא או לפחות ראשונים שיחלקו כן.

וע"כ נראה ודאי שגם לישמעאלים אסור למכור קרקעות או מחובר לקרקע בא"י ואין להקל בזה.



האם ישמעאלים חשיבי עובדי ע"ז

ועוד יש להוסיף שבעיקר הדין האם הישמעאלים חשיבי עובדי ע"ז או לא יש בזה מחלוקת, ורבים מהראשונים ס"ל שהם עובדי ע"ז גם בזמנינו. דהנה בזמן חז"ל ודאי שהם היו עובדי ע"ז, כמבואר בע"ז י"א ע"ב: "חמשה בתי ע"ז קבועים ומהם נשרא שבערביא". ופירש הערוך (ערך נשר): "פירש גאון יש בערביא בית - ובית ע"ז היא, ואית בה אבן וחקוק עלה וסגדין לה", ע"כ. ובהמשך הגמ' שם: "חגתא דטייעי לא קביעי". ופירש הערוך (ערך חג): "פי' יום אידם של ערביים", ע"כ. וכ"כ ר"י אלמאדארי שם: "בחגתא דטייעי - חגאג על אעראב, כלומר שהיו הישמעאלים חוגגין לבית ע"ז שלהן", עי"ש. אלא שנחלקו הראשונים האם גם בזמנינו הם עובדים ע"ז או לא.

דהנה הרמב"ם בתשובה (מהדורת י' בלאו סי' תמ"ח), בתשובתו לר' עובדיה הגר, האריך בכך שהישמעאלים אינם עובדי ע"ז בזמנינו, וזת"ד: אלו הישמעאלים אינם עובדי ע"ז כלל וכבר נכרתה מפיהם ומלבם והם מייחדים לאל יתעלה וכו', ואם יאמר אדם שהבית שהם מקלסין אותו בית ע"ז הוא וע"ז צפונה בתוכו שהיו עובדין אותה אבותיהם - מה בכך, אלו המשתחווים כנגדו היום אין לבם אלא לשמים וכו', ובאמת שהיה לישמעאלים מקודם באותם המקומות שלשה מיני ע"ז פעור ומרקוליס וכמוש והם עצמם מודים בדברים אלו היום וכו', אבל הישמעאלים היום אומרים זה שנפרע ראשנו ושלא נלבש בגד תפור בתפירות הוא כדי להכנע לפני האל יתעלה ולזכרו היאך יעמוד האדם מקברו, וזה שנשליך אבנים מפני השטן אנו משליכים אותם כדי לערבבו, ואחרים מפקחיהם נותנים טעם ואומרים צלמים היו שם ואנו רוגמים במקום הצלמים כלומר שאין אנו מאמינים בצלמים שהיו שם ודרך בזיון להם אנו רוגמים אותן, ואחרים אומרים מנהג הוא. כללו של דבר אע"פ שעיקר הדברים יסודם לע"ז אין אדם בעולם משליך אותם האבנים ולא משתוה לאותו המקום ולא עושה דבר מכל הדברים לשם ע"ז וכו', עי"ש. וכ"כ הרשב"ץ בח"ג (סי' קל"ג): "הישמעאלים אינם עובדים ע"ז שיהיה תקרובת שלהם

זבחי מתים, וכ"כ הגאונים, אע"פ שבזמן רז"ל היה זבחם זבחי מתים כדאיתא בפ"ב דחולין ובפ"ק דע"ז, עי"ש [וע"ע לקמן בדעת הרשב"ץ].

אולם מצאנו ראשונים רבים שמבואר בדבריהם שגם האידנא חשיבי הישמעאלים עובדי ע"ז. הנה מדברי הערוך לעיל בשם גאון נראה שלא השתנה דהא כתב 'יש' בערביא וכו', ונראה שגם בזמנו היה כן וכך דינם. ובספר האשכול (אלבק, ח"ב עמ' 78) בשם גאון כתב: "כך ראינו ישמעאלי האידנא עובד ע"ז הוא ואינו מכיר שהוא עובד דאמור רבנן חמשה בתי ע"ז קבועים הם ואחת מהם נשרא בערביא, הלכך אע"פ שאינו מנסך עובד ע"ז הוא", ע"כ. ומבואר להדיא שהרגיש בחילוקו של הרמב"ם שהם אינם מכירים בכך שהם עובדים ע"ז, ואעפ"כ דנם כעובדים ע"ז. והאבן עזרא בדניאל (י"א ל') כתב: "יש במיכ"א (-מכה) שיקוף עד היום והלא מרקוליס שאליו יחוגו כל ישמעאל ממזרח וממערב לזרוק אבנים שם וכו' ולא סרו אנשי מיכ"א למשמעתו עד שנשבע להם שלא יסיר עבודת מרקוליס וכו'", עי"ש. וכבר הזכיר את דעתו הכו"פ בפרק ה' גבי יי"נ של ישמעאלים, וז"ל: "ואם תאמר שהוא עובד ע"ז ר"ל למרקוליס וכמו שכתב ראב"ע בפירוש דניאל, מ"מ אינו מנסך שהיין חרס לו בכל נימוסיו וכל כיו"ב מקום שאין לחוש אין חוששין וכו'", עי"ש^(א). וכן מדויק מדברי הסמ"ג (ל"ת קמ"ח) שכתב: "ויינן של ישמעאלים ומגען שאומרים עליהם שאין מנסכין אסור בשתיה וכו'" עי"ש, ומבואר שלא כתב שאינם עובדים ע"ז אלא שאינם מנסכין ולכן יינם מותר בהנאה. וכ"ד הסמ"ק במצוה ל"ח [לפי נוסח הסמ"ק מצורף שלא צונור], וז"ל: "לאבד שם ע"ז דכתיב ואבדתם את שמם, וזה נוהג בזה"ז אם יכבשו בני ע"ז של בני אדום או יכבשו ע"ז של בני ישמעאל וכו' מצוה לישראל לאבד אותה עי"ש. וכן במדרש לקח טוב (סוף פרשת חוקת) עה"פ אבדת עם כמוש כתב וז"ל: "זה כמוש שקוף אשר במדבר והוא אבן שחורה דמותה כדמות אשה שחורה והיא בתוך הבמה והיו הולכים אליה להשתחוות לה מואב וכל סביבותיה וכו' והוא בלשון ישמעאל מכה ע"ז שהיא במדבר והולכים אליה עמים רבים ואחד מאלף אין חוזרין וכבר התחיל להתבטל" עי"ש. ומבואר שבזמנו עדיין נהגו בזה וחשיב ע"ז אלא שהתחיל להתבטל [וע"ז אמר אבדת עם כמוש]. וכ"כ היד רמה בסנהדרין (ס' ע"ב) וז"ל:

(א). היעב"ץ בהגהותיו לאגרות הרמב"ם [שנדפסו ב כתב העת סיני, כרך ל"ה] על תשובת הרמב"ם הנ"ל הביא שהראב"ע הנ"ל ס"ל שלא כרמב"ם, וכתב שתשובתו של ר"מ בזה צ"ע.

"והזורק אבן למרקוליס שלש אבנים יש בעיר ששמה מכה זו בצד זו ואחת על גביהם ונקראין מרקוליס ועבודתה בזריקת אבנים ואע"פ שאין עבודתה בזריקה גרידא עד שיגלח את ראשו ואת זקנו ויזרוק בין שוקיו לאחוריו – כיון שעבודתו בזריקה כי זריק ליה מ"מ מיחייב", ע"כ. והמאירי בע"ז (נ"ז ע"א) כתב שחכמי ספרד חולקין בה [ואוסרין יין של ישמעאלים ואף במגע ביין שלנו], שהרי מצינו בפרק ראשון שהוא מונה בכלל ע"ז גישרא שבערביא עי"ש. וכן מתבאר מדברי הכוזרי בח"ד (אות י"א), שהביא אותם הרשב"ץ במגן אבות (ח"ב פ"ד) הנקרא קשת ומגן, וז"ל: "בעוונותינו נמכרנו לישמעאלים כאשר רמזה לנו התורה ועבדתם שם אלהים אחרים עץ ואבן ובא התרגום המקובל ותפלחון תמן לעממא פלחי טעוותא אעא ואבנא, והעץ הוא עץ התלוי והאבן היא אבן הרגימה בחגיגתם כמו שפירש החכם בעל הכוזר" ע"כ, ומבואר שגם בזמנו חשיב לישמעאלים עובדי אלהים אחרים.

והנה מדברי הראשונים הנ"ל מבואר שהישמעאלים הם עובדי ע"ז ממש, אולם מצאנו בחידושי הר"ן לסנהדרין (ס"א ע"ב) שגם ס"ל שהם עובדי ע"ז, אולם ביאר זאת בדרך אחרת וז"ל: "ולמדנו מכאן שהקדשים של גוים וגם המשוגע של הישמעאלים אע"פ שאינם טועים אחריהם לעשותם אלהות מ"מ הואיל ומשתחווים לפניהם השתחואה של אלהות דין ע"ז יש להם לכל דבר איסור של ע"ז, שלא בהידור בלבד הם מתשחווים לפניהם שאין הידור למתים אלא כענין עבודה של אלהות היא עבודתם", ע"כ. ומבואר דס"ל שאף לפי סברת הרמב"ם, שאינם עושים את האבנים וכדומה אלהות, מ"מ כיון שהם עושים עבודה של אלהות חשיב עובדי ע"ז ממש לכל דיניהם.

והנה יש ראשונים דס"ל שיינם של הישמעאלים אינו אסור בהנאה משום שהם אינם עובדי ע"ז, אולם אע"כ נראה מדבריהם שזהו רק לענין סתם יינם, בגלל שאינם מנסכים אבל לשאר דברים חשיבי עובדי ע"ז. הנה בתשובת רה"ג בספר האשכול (אלבק, ח"ב עמ' 74) כתב וז"ל: "הרבה יש מהישמעאלים בדורו של רב יהודאי גאון ז"ל שיצאו מהאמגושים והודו למי שאסר את היין ועדיין לא היה לבם נקי מן האמגושות שהן מנסכין יין, ואף דור אחר ושלישי היו רופפין ונשאר בהם כלום מן הדת הראשונה והיו חוששין ממגען לנסוך, וכשישנו הדורות לא

נשאר בהם כל עיקר מאותו השיור כלום ומי ששותה יין רואין אותו כעושה תועבה ואין בעבודתו זכר לו, אבל אם הם נצריים יש בהן חשש הרבה כי הם מנסכין את היין, עי"ש. ומבואר שלא כתב שהישמעאלים אינם עובדי ע"ז כלל אלא שאינם מנסכים יין לע"ז, לאפוקי מהנוצרים, אבל עובדי ע"ז הם. וכן מדויק מדברי רה"ג שהביא ריצ"ג בהלכות הבדלה (עמ' י"ז) שכתב: "הני ישמעאלים דיתבין ביניהון לא חזינן מסיבתן לע"ז ומברכין על בשמים שלהם", ע"כ. וכ"ה בסתמא בספר האורה לרש"י, וכ"כ ר' מנוח בפ"ט מברכות (ה"ט) בשם גאון, הרי שלא כתב שאינם עובדי ע"ז אלא שאין מסיבתן לע"ז, אבל כשהולכים למכה וזורקים אבנים וכדו' חשיב ע"ז. ובתשובת הגאונים (אסף, תרפ"ט, עמ' 188) הביא תשובת גאון וז"ל: "אבל הני ישמעאלים דלית להו צלמין לע"ז ולא מחו דקא פלחו אלהים אחרים טובא קא מקלין רבנן במיליהון ביי"נ ובין בהני מילי דיום אידם", ע"כ. וגם מזה מדויק שרק לענינים אלו מקילים בהם משום שאין דרכם לעבוד לצלמים וכדומה, אבל לשאר דברים שתלויים בשם עובדי עבודה זרה – שפיר חשיבי עובדי ע"ז, דסגי במה שעושים פעולות ע"ז כשהולכים למכה ומשתחווים וכדומה.

וכחילוק זה נראה מעוד ראשונים. דהנה הריטב"א בע"ז נ"ז כתב שהישמעאלים שאינם עובדין ע"ז כלל אפשר לדון להתיר מגעם בהנאה וכו', עי"ש. אולם בפסחים כ"ה ע"ב [והובא בשו"ת הרדב"ז סי' אלף קס"ג] כתב וז"ל: "והוי יודע שאמונת הישמעאלים אע"פ שהם מייחדים את השם ע"ז גמורה חשיבה ליהרג ואל ימיר, שהרי המודה באמונתם כופר בתורת משה שאינה אמת כמות שהיא בידינו, וכל כיו"ב ע"ז גמורה היא וכו'", עי"ש. ובשו"ת פרח מטה אהרן (ח"א סי' פ"ו) דן לענין חדשי הבחנה במי שהשתמד ובתוך הדברים הביא את דברי הריטב"א הנ"ל וכתב: "הרי שהשוה דינם של בני ישמעאל לשאר הגוים עובדי ע"ז וכו' וכיון שהם שוים בכל מכל וכו'", עי"ש. וכדי שלא יסתרו דבריו נראה שהחילוק הוא כנ"ל, שמה שכתב הריטב"א בע"ז שאינם עובדין ע"ז כלל – כונתו שאינם מנסכים יין לע"ז, וכמ"ש רה"ג הנ"ל וכמו שהבאנו לעיל בשם הסמ"ג, ולכן יינם אינו אסור בהנאה, אבל הם עצמם חשיבי עובדי ע"ז ולכן צריך ליהרג ולא לעבור בהמרה לדתם. וא"כ נראה ברור שגם לענין לא תחנם וכדומה חשיבי עובדי ע"ז גמורים.

ובדעת הרשב"ץ יש לעיין, דהא הבאנו לעיל את דברי הרשב"ץ בתשובה שכתב שהישמעאלים אינם עובדי ע"ז שיהיה זבחם זבחי מתים עי"ש, וכ"כ בח"א (סי' י"ד) לגבי יי"נ, וז"ל: "לא לו הישמעאלים כבר הסכימו הגאונים שאין מגען אוסר בהנאה דלאו עובדי ע"ז הן ואין מנסכין יין שהרי היין הוא מאוס להן ואסור וכו'" עי"ש. וכ"כ עוד בח"ב (סי' מ"ח) ובח"ג (סי' קמ"ח) עי"ש. ויותר מזה כתב בספרו 'בין שמועה (הלכות שחיטה), וז"ל: "גר תושב והוא גר שער שאוכל נבלות שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה והוא הגוי שקבל עליו שלא לעבוד ע"ז כגון אלו הישמעאלים וכו'", עי"ש. ומבואר שהישמעאלים יש להם דין גר תושב. אולם בספרו קשת ומגן (שם) כתב וז"ל: "כי חגיגה שהם עושים במכה דוגמת עליה לרגל היא להחזיק באמונת מרקוליס שהיתה גם ברגימת אבנים ובאמונת פעור שהם כורעים ראשם בארץ ומגביהים האחוריים וגם באמונת כמוש שהיתה עבודתו לעמוד עליו בבגד בלתי תפור גלוי הראש" עי"ש, ומבואר דס"ל למעשה שגם בזמנו הם מחזיקים באמונת ע"ז הנ"ל, וצ"ע.

וא"כ מתבאר מהנ"ל שאע"פ דקי"ל שאין יינם של ישמעאלים אסור בהנאה - אין זה מחייב דסבירא לן כדעת הרמב"ם שאין הישמעאלים עובדי ע"ז כלל אלא רק לענין יי"נ כיון שאינם מנסכים, ואדרבה דעת רוב הראשונים שהישמעאלים דינם כדין עובדי ע"ז גם בזמנינו, ועכ"פ ספיקא דאורייתא הוא, וכ"ש בענין לא תחנם שפשטות הדברים שגם לישמעאלים אסור וכנ"ל.



הרב יואל שילה

סקירה היסטורית של דרכי בניית מקואות

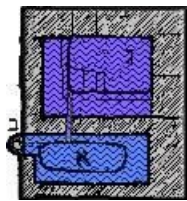
במאמר זה נבאר בס"ד אופנים שונים שהיו נוהגים בהם בבניית המקואות, ובכך יתבאר איזה משקל נתנו הקדמונים לפרטי ההלכות השונות.

בזמנים שדיני טהרה נהגו במלואם - מסתבר מאד לומר שהמקואות שימשו גם לטהרת זבים, וממילא במקום שהיה ניתן - בנו מקואות שהתבססו על מי מעיין, הכשרים לטבילת זבים, שבהם אינה פוסלת זחילה, ובאופנים מסויימים גם אינה פוסלת שאיבה.



המקוה במצדה

בחפירות ארכיאולוגיות מהעת העתיקה התגלו גם מקואות של מי גשמים, כגון המקוה במצדה שנאספו בו מי הגשם מהגג לאוצר (א') באמצעות תעלות פתוחות ומטוייחות (ב'), והושקו כשפופרת הנוד לבור הטבילה (ג'). הנתונים



שבידינו מהמקוה במצדה הם שמפלס המים היה בגובה כ-120 ס"מ; קוטר הנקב שביניהם היה 30-35 מ"מ, והוא ממוקם בגובה 80 ס"מ מהקרקעית; הבור הגדול יותר הכיל כ-4.7 קוב, שמתוכם כ-2.7 קוב עד גובה הנקב, והבור הקטן הכיל כ-2.2 קוב, ומתוכם כ-1.5 קוב עד גובה הנקב. לפי דעת החזו"א רוחב האגודל הוא כ-24 מ"מ, וממילא רוחב הנקב שבין המקואות במצדה נחשב פחות מכשפוף"נ, ולפ"ז נקב זה לא שימש להשקה, אלא רק להולכת מים כשרים מהבור הסמוך לצינור המוביל את מי הגשם מהגג - לבור השני. אם נניח שלא היתה על הגג כמות מי גשם שאיפשרה להזרים מים כשרים בכל החלפת מי המקוה, הרי שהסתמכו על מילוי בור אחד במי גשם, והוסיפו לו מים שאובין, ובכך הבור השני הוכשר בזריעה. מאחר והנקב ממוקם בתוך מפלס המים, ניתן להסיק שלא חששו ממעבר המים מבור אחד לבור השני בעת הטבילה דרך נקב פחות מכשפוף"נ, וגם לא חששו מתחלופת המים הכשרים באוצר בעת הטבילות. אמנם, למנהג ירושלים רוחב

האגודל הוא כ- 19-20 מ"מ, וממילא הנקב שבין הבורות נחשב כשפוח"נ, וניתן להניח שהוא שימש להשקה בין בור אחד, שהכיל מי גשם, לבין הבור השני, שהכיל מים שאובין, ולפ"ז שיעור הנקב במצדה הוא הוכחה לשיעור הקטן של האגודל. מכל מקום קיום מקוה באזור צחיח זה מוכיח שניתן לבנות מקוה כשר, אף ללא מי גשם זמינים תמיד.



חבל הריין - מי תהום

בתקופת הראשונים בצרפת וגרמניה נהגו לחפור בורות עמוקים עד למי התהום, כגון המקוה בפרידברג שהיתה חפורה בעומק כעשרים מטרים מתחת לאדמה, ובכך התאפשרה טבילה במי התהום. מאחר ומפלס מי התהום עולה ויורד עם עונות השנה, הוצרכו היהודים לבנות בורות טבילה שונים במפלסים שונים במורד המדרגות. השימוש במי התהום דרש טבילה במקום חשוך, קר וחלקלק, וכמעט ללא אפשרות חימום, אולם הבטיח מים כשרים ללא הגבלה. לא ברור לי מדוע היהודים לא השתמשו במי גשמים המצויים בשפע באזור הריין, וקל ונוח יותר היה להוליכם בתעלות חרס מהגגות מאשר לחפור בורות עמוקים.



חידוש הישוב בארץ

עם חידוש הישוב היהודי בארץ ישראל בתקופת האר"י ולאחריה נבנו גם מקואות חדשים המבוססים על מעיינות [כגון 'מקוה האר"י' בצפת], גם מקואות מי תהום [כגון מקוה חפור לעומק מי התהום שסביב הכינרת], וגם מקואות מי גשמים [כגון המקוה שנבנה ע"י האור החיים הקדוש בשנת תק"ב, בביהמ"ד כנסת ישראל בירושלים].



חת"ם סופר - החלפת המים העליונים

המעבר העיקרי לבניית מקואות של מי גשמים התרחש בעקבות דברי החת"ם סופר בתשובותיו (יו"ד ר"ג, רי"ב, רי"ד [התשובות נכתבו בשנים תקע"ד-תקפ"ג]), שכתב שבמקומות שיש לחוש למכשול בטבילה במקואות הסמוכות למעיינות [אולי כוונתו למכשול מחמת הנשים המסרבות לטבול במים קרים] - יש ללמד זכות על טבילה במי גשם. החתם סופר ביסס את היתרי השימוש ברעפים, בצינורות היורדים מהגג, בהוספת מים חמין מכלי המחובר לקרקע, בהמשכה על משטח שאינו בולע, ובזריעה תמידית מעוקה זו לזו ובחזרה.



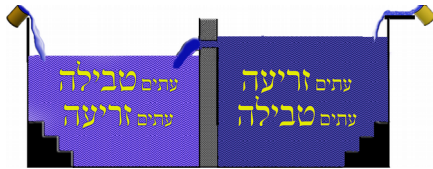
בדבריו התבאר שבכל יום שאבו מים מהמקוה, עד שנותרו בו רק מ' סאה, וחזרו ומילאו את החסר במים שאובין, והוא כתב שיש להתיר זאת אפילו לפי חומרת הראב"ד^א - כי מוסיפים תמיד מי גשמים ושלגים לפני שנחסר חציים לפי חשבון "ולהראב"ד נמי היינו אי יחסרו עד חציים עפ"י חשבון - ולדעתי לא יהיה כן לעולם, כי טרם שיעלו החשבון כך - כבר נמלאו העוקים במים כשרים ע"י גשמים ושלגים" [נ"ל כוונתו שמכיון שגשמים ושלגים מצויים שם כל ימות השנה - תמיד יוכלו לדאוג שישארו במקוה כ"א סאין כשרים, ודי בזה לדעת הראב"ד (בלישנא ג' שדי בבסיס של כ"א סאה כשרים^ב)]. זאת, בפרט כי ניתן לתלות שהמים השאובין החמים הם הצפים, ואותם הוא מוציא ומחליף במים חמים אחרים, ולכן אין הוא מחליף את הכשרים, וממילא הכשרים שנותרו במקוה יוכלו להמשיך ולהכשיר את השאובין שיתווספו. עוד כתב החתם סופר שבפרט יש להתיר באופן שגם החמים השאובין אינם ממש שאובין, כי הם חוממו בכלי המחובר לקרקע שנעשה לקרקע והוא גם נקוב כשפודה"נ, וגם ממשיכים אותם ג' טפחים על סילון העשוי מנסרים.



- (א). שכדי שיהיה ניתן להוסיף מים שאובים למקוה - צריך להשאיר בסיס של כ"א סאין מים כשרים, ואילו לרוב הראשונים ניתן להוסיף למים כשרים אפילו רוב מים שאובים.
- (ב). בלישנא א' הצריך רוב מים כשרים כדי שיהיה ניתן להוסיף מים שאובין, ובלישנא ב' הסתפק במ' סאה מים כשרים, ורק בלישנא ג' הסתפק בכ"א סאין מים כשרים.

חת"ם סופר - זריעה ממקוה למקוה

עוד כתב החת"ם סופר (שם) שבמקוה הגדול בפרשבורג, שנעשה על פי חכמי הדורות, ישנן שני בורות טבילה הנקובים זה לזה בנקב יותר מכשפוח"נ בחלק



העליון של המחיצה שביניהן, ולאחר שמילאו את המקוה הראשון במי גשם או בשלג וקרח - הוסיפו לו שאובין [בתשובה רי"ד כתב שהוסיפו את השאובין בהמשכה, ובתשובה ר"ג

משמע ששפכים ישירות] והעודף ירד ומילא את הבור האחר, וכשהוצרכו לנקות אחת מהן - רוקנוה והוסיפו שאובין לשניה, כך שהעודף מילא את הריקה.

והסביר החת"ם סופר שיש להכשיר זאת אף לדעת הראב"ד^א, שהסביר שהיתר המשנה בזריעת שאובין הוא רק כשהאדם שופך מ' סאה שאובין למ' סאה כשרים והעודף יורד, מאחר וניתן לתלות שהכשרים והשאובין יצאו מחצה על מחצה [כי יש מקום לומר שהמים העליונים הנמצאים למעלה הם הקרובים לצאת, אך גם יש מקום לומר שהמים שהיו באוצר נדחקו לצאת כשדחקו אותם המים החדשים] ושני המקואות כשרים, ואף שלפי הסבר זה ניתן להכשיר רק פעם אחת [כי אם יוסיף עוד שאובין הרי שכבר אין לתלות שיצאו ממנה מחצה על מחצה] - אולם מאחר ובמקואות דידן לראב"ד הוא רק במים צוננים שנשפכים לצוננים, אולם במים שאובין חמים, שבטבעם הם צפים על המים הצוננים, ניתן לתלות שהשאובין החדשים הם שעברו למקוה השני, והראשון נשאר כשר, כך שהוא יכול להכשיר עוד שאובין "אפשר במיא דלא מתערבי שפיר כגון חמין בצונן יש להקל טפי ולומר שאני אומר הצפים העליונים יצאו ולא התחתונים... עד כאן לא מחמרינן אלא בצונן בצונן אבל חמין בצונן לא" [לא זכיתי להבין את דברי החזו"א (מקואות ליקוטים ג' ג')] שהסביר שכל שהחת"ם סופר טרח ליישב את דעת הראב"ד היה רק

ג). הראב"ד לשיטתו חייב לתרץ כיצד המשנה התירה למלא מים שאובין לכשרים, והעודף יגלוש וימלא מקוה ריקה - אף שסובר שיש להתיר רק ברוב מים כשרים, ויישב בפרק ג' שיש להתיר אפילו במחצה כשרים ומחצה פסולים, ובמשנה מדובר רק בפעם הראשונה שמכניס מ' סאה שאובין למ' סאה פסולים, ותולים שהם יורדים למקוה הריקה חצי חצי, אך לא ניתן יהיה לשוב ולהוסיף מים שאובים לכשרים שבמקוה העליונה. אמנם, בפרק א' הראב"ד התעלם משאלה זו, והעמיד את הבעיה רק כשמוסיף שאובין למקוה מחלחלת, ולא בזריעה של 'ממלא בכתף ונותן לעליונה' - ומשמע שהבין שכשמילוי התחתונה נעשה מחמת הגלישה מהעליונה - אין לפסול.

באופן הראשון, שנטל המים הקרים מהמקוה ונתן חמין כנגדם, אבל בזריעה כתב החת"ם סופר בפשיטות להקל].



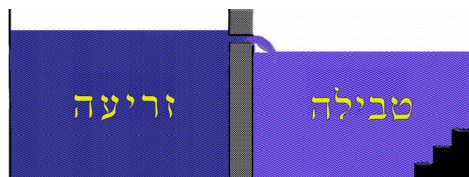
היתרי החת"ם סופר אינם מצויים אצלנו

מבואר בדברי החת"ם סופר שאף שביסס את השימוש במקואות ממי גשם, אולם כדי לצאת גם ידי חומרת הראב"ד באופן הראשון, הוצרך לומר שכשמרוקנים וממלאים את המקואות תמיד משאירים את רוב השיעור ממי גשם ושלג המצויים שם כל השנה, וכדי לצאת גם ידי דעת הראב"ד באופן השני הוצרך לומר שכששופכים שאובין למקוה מלא כדי שהעודף ימלא את הריק - ניתן לתלות שהשאובין החמים ששופכים לאוצר הקר אינם מתערבים היטב, והם הקרובים לצאת, והאוצר נשאר בכשרותו. אולם, במקואות המצויות אצלנו אין מקום לתליות אלו, מאחר ואנו מרוקנים את המים לגמרי לפני המילוי, ובודאי שהגשמים והשלגים אינם כה מצויים כדי שנוכל למלא מהם את האוצרות לעתים תכופות. ועוד, השאובין שממשיכים לאוצר אינם חמים, וממילא הם מתערבים בו היטב, ואין מקום לתלות שדוקא הם יוצאים ממנו, וממילא אין לנו לומר שדוקא המים הכשרים הם שנשארים באוצר, ובפרט לאור מה שרגילים להכניס את השאובין לתוך עומק האוצר.



חכמי ירושלים - רק בזריעה

בגליון המאסף (שנת תרס"ה, שנה ט' חוברת ז' ס' פ"ה) מצאנו תיאור של הגרי"מ טוקאצינסקי לתכנית המקואות של האשכנזים בירושלים. מתחילה עשו רק אוצר



זריעה ללא השקה, ולאחר שהזרימו דרכו מ' סאה לבור הטבילה הוסיפו שאובין לבור הטבילה, כפי הצורך. במקוה זו לא עשו אוצר השקה, כי ידעו שהם לא יוכלו אח"כ לפתוח את נקב ההשקה, מפני אבדן החימום וכדי שהלכלוך מהמקוה לא יעבור לאוצר, והם גם לא יוכלו לסתום את הנקב לאחר שההשקה הכשירה את המקוה,

בשל שיטת רבינו ירוחם, שהסתפק שמא ההשקה צריכה להיות פתוחה בעת הטבילה.



חכמי ירושלים - גם בהשקה

לאחר מכן, הם הוסיפו אוצר השקה הפתוח תמיד למקוה, כדי שיוכלו לצאת ידי חומרת הראב"ד אפילו בקיץ, כשאי אפשר להוסיף מי גשם, אך הם לא ביטלו את אוצר הזריעה, כי חששו שמא יהיה סדק בכתלי אוצר ההשקה - ובכך גם המקוה תחשב זוחלת, ומחשש שמא שיעור המים הכשרים באוצר יפחת, ומחשש



שמא הנקב יסתם. את מי אוצר ההשקה החליפו פעם בשנתיים, מחמת הנקיות ומחמת שמימיו הכשרים התחלפו במים מבור

הטבילה, בשל ריבוי החלפות מי המקוה. משמע בדבריו שהחשש שכמות המים הכשרים תפחת באוצר ההשקה היה רק בגדר חשש רחוק, שבעטיו החליפו את מי האוצר רק פעם בשנתיים.

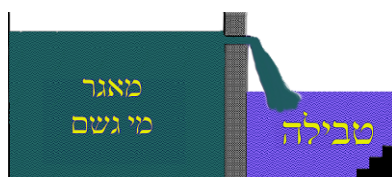
אולם, דבר זה צריך תלמוד, כי אין ספק שמבחינה מציאותית פני המים באוצר עולים בשיעור של כשני סנטימטרים בעת הטבילה, וממילא ברור שבכל טבילה נכנסים לאוצר כעשרים ליטרים מבור הטבילה, ומים אלו יוצאים בתום הטבילה וגורמים לתחלופת מי האוצר תוך זמן קצר, כפי שכתב החזו"א (מקואות ליקוטים ג' ד'). הגרא"ח נאה כתב (שיעור מקוה עמ' קס"ה) שמוכח מכאן שהגר"ש סלנט וחכמי ירושלים סברו שכניסת מי המקוה לאוצר ההשקה בעת מילוי המקוה אינה גורמת לעירוב המים הנכנסים לאוצר במי האוצר הכשרים, כי הם נכנסים בנחת ללא זרם חזק, וממילא מים אלו שנשארו בשכבה העליונה של האוצר הם שיצאו מהאוצר בעת ריקון בור הטבילה, ולא המים הכשרים שבתחתית האוצר. עוד כתב הגרא"ח נאה שמוכח שחכמי ירושלים לא חששו לכניסת המים לאוצר בעת הטבילה, כי מאחר והאוצר מלא מים - המים אין ממהרים להדחק ולהכנס לאוצר בזמן מועט של הטבילה, דלא כדברי החזו"א.

עוד יש לעיין במה שכתב הגרי"מ טוקאצינסקי שאת אוצר ההשקה עשו רק כדי לצאת ידי חומרת הראב"ד, ומוכח שדעת חכמי ירושלים היתה שבאוצר זריעה ללא השקה אין יוצאים ידי חומרת הראב"ד, דלא כדברי החזו"א, שכתב שיש לנקוט שאין לחוש לחומרת הראב"ד כאשר מילוי המקוה נעשה בדרך זריעה, ואוצר ההשקה אינו מועיל לצאת ידי החומרא, כי מימיו מתחלפים במי המקוה [שאר החששות של סידוק אוצר ההשקה וסתימת הנקב, שבעטיין לא רצו להסתפק באוצר ההשקה - אינם כל כך מצויים במקואות שלנו, העשויים מבטון מזוין]. עוד מפורש שם שהתייחסו לשיעור של 650 ליטר כשיעור מקוה.



חכמי ירושלים - מאגר מי גשם

עוד כתב הגרי"מ טוקאצינסקי שכאשר בנו מקואות חדשים מחוץ לחומת ירושלים הוסיפו מאגר המכיל מי גשם בכמות של חמשים מקואות, ובכל מילוי חדש של המקוה הזרימו ממנו מים כשרים בשיעור מקוה, ולא הוצרכו יותר



לזריעה והשקה [משמעות דבריו היא שהם מילאו מ' סאה מים כשרים בכל מילוי, ויתכן שהבינו שמה שלראב"ד בלישנא ג' די בכ"א סאין - הוא רק כשיש רק מ' סאה, שאז נמצא שהשאובין הם

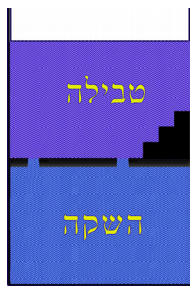
מיעוט]. גם בימינו יש שבונים מאגרי מי גשם גדולים במקומות שניתן לבנות מבנה כבד המכיל עשרות טונות של מי גשם ובטון, ושיש שטח ניקוז נרחב של גגות הסמוכים לשם.



רש"ב - השקה תחתונה

בערך בשנת תרע"ח חידש האדמו"ר הרש"ב [חב"ד-ליובביטש] בניית מקוה של מים שאובין המוכשרים באמצעות אוצר הנמצא מתחת לרצפת המקוה, והפתח האנכי [מלמעלה למטה] שביניהם פתוח בשיעור טפח על טפח כדי להחשיבם כמקום אחד, ובכך הרויח את שימור מי הגשם לזמן רב, מתוך הנחה שהמים החמים שבמקוה לא ירדו לאוצר כי הם קלים יותר ממים קרים.

אמנם, דעת הדברי חיים (יו"ד ב' פ"ח) היתה שהשקה באמצעות צינור אנכי



נחשבת כקטפרס, שאין בכחו להכשיר את השאובין, אולם הרש"ב סבר שהדברי חיים מודה במקרה בו ההשקה נעשית לא דרך צינור אלא דרך פתח ברצפה, בדומה למה שהתיר הדברי חיים כאשר האוצר מופרד מהמקוה שמעליו בנסרים. כמה פוסקים (כגון שבט הלוי ה' קכ"ח) טענו שאין יתרון לאופן זה, כי התקררות המקוה תגרום לעירוב השאובין בכשרים, ונמצא שמי הגשם שבאוצר יפחתו.

עוד עוררו (בחוברת 'להבדיל בין מים למים') שהפתח שברצפה גורם לשקיעת הרבה רפש באוצר, ובכך גם מי המקוה יתלכלכו מאד, וגם עלול להיות שבאוצר לא ישארו מ' סאה מים כשרים, ולא יהא בכחם להכשיר את השאובין, ח"ו, וכבר ארעו דברים מעולם. הפתרון המתבקש לחשש זה הוא בניית אוצר נוסף שיכשיר את המקוה גם בהשקה צדדית, אך גם על זאת פקפקו שם כי חששו שמא חיבור אנכי אינו מהווה עירוב מקואות, אף כשהמים עומדים בו, וממילא הם חששו שכניסת המים מהמקוה לאוצר בעת הטבילה היא כזחילה למקום שאינו מעורב עם המקוה, וחששו שנחשב כזחילה הפוסלת. אולם, מכל מקום המנהג הרווח הוא להתיר טבילה במקוה כזו, או מפני שסברו שגם הדברי חיים מתיר בכה"ג [בפרט שהמים נכנסים בדרך המשכה], או שחלקו בזה על הדברי חיים.



לענ"ד ניתן לשכלל דגם מקוה זו אם את ההשקה לאוצר התחתון יעשו דרך נקב כשפופרת הנוד שבצד המקוה - שאז אין חשש קטפרס כי ההשקה לאוצר התחתון היא גם מן הצד, ואף שמים יזחלו גם מלמעלה למטה - אך אז הם נחשבים כזוחלין למקום המושק כדין, שאין בזה חשש פסול זוחלין.



חזו"א - רק זריעה

כתב החזו"א (מקואות ליקוטים ג' ג'-ה') שמאחר והמים מתחלפים באוצר ההשקה בעת שמרוקנים את המקוה וממלאים אותו במים שאובין - לכן אין יתרון באוצר

האוצר ♦ גיליון ט"ז

ההשקה כלפי שימור מי הגשם. בנוסף, אוצר מים עומדים המושקים למקוה מתלכלך מאד "והרי אנו משתדלין על הנקיון וההידור כראוי לעושי מצוה - ואיך נפסידם בידים". לפיכך, כתב החזו"א שיש לבנות אוצר זריעה בלבד. אמנם, מי הגשם כלל אינם נשמרים באוצר זריעה, אך על זה כתב החזו"א שכל שיש לחוש לחומרת הראב"ד הוא רק למה שהחמיר בפרק א' (בשער המים) להצריך רוב כשרים בנתן ונטל, ובנתן והתמעט, אך אין לחוש למה שהחמיר בפרק ג' להצריך מחצה כשרים אף בזריעה, וכלשונו: "אבל בממלא בכתף ונותן בעליון וירד בתחתון שלא נחו השאובין כלל - לא מצינו שהחמירו".



מדברי החזו"א עולה שהוא סבר שגם כניסת המים בנחת לאוצר ההשקה גורמת לתחלופת מי הגשם, דלא כדעת חכמי ירושלים. בחוברת 'מקוה טהרה' כתבתי

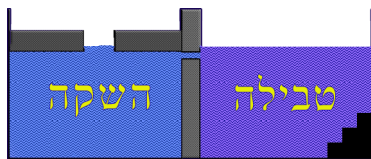
שמהגדרת החזו"א משמע שדוקא אוצר זריעה שאינו מושק למקוה עונה על חומרת הראב"ד, אולם אם האוצר גם מושק למקוה, הרי שריקון המקוה ומילוי גורמים ל'נתן סאה ונטל סאה', שבוזה הראב"ד הצריך רוב כשרים. עוד כתב החזו"א שמאחר ומים זוחלים אינם מערבים, יש להזרים את מי הגשם לאוצר הזריעה למקום הנמוך מפתח היציאה מהאוצר למקוה, כדי שיחשב שהמים נחו באשבורן לפני שירדו למקוה. הגרא"ח נאה (שיעור מקוה עמ' קס"ה) השיג גם על חששו של החזו"א שאוצר השקה קבוע עלול לגרום ללכלוך המים, וכתב ש"עינינו רואות שמי המקוה אינם מזדהמים, והרי מחליפים אותם בתמידות, וגם האוצר אינו מזדהם בזמן הקצר שהנקב פתוח בעת הטבילות". אולם, כיום מקובל שאין סותמים את פתח ההשקה, וממילא יש חיבור תמידי בין מי האוצר, שאינם נקיים לבין המקוה.



המקוה בפאג"י - צמצום תחלופת המים

בספר 'מקואות' (עמ' 116) מתואר שבשנת תש"י נבנתה בשכונת פאג"י (בירושלים) מקוה שחלקו העליון של אוצר ההשקה שלו עשוי בצורת ארובה בגודל 60x60 ס"מ, כדי שהתחלפות המים באוצר תהיה מזערית, וממילא מי הגשם ישארו זמן

רב יותר. על מקוה זו כתב האדמו"ר מסאטמר (מובא בשו"ת דברי יואל יו"ד ס"ח)



"מהיות טוב בודאי עדיף לעשות באופן זה מהדרך שהיו נוהגין לעשות באופן שהוא קרוב יותר שבודאי נעשה אח"כ נתן סאה ונטל סאה". שיטה זו נתקלה בקשיים באיטום תקרת האוצר, ולכן לא

המשיכו לבנות עוד מקוואות כדוגמתה [וראה בהמשך שכיום ישנן כמה מקוואות הנבנות על פי רעיון זה, אך באופן מוצלח יותר].



הגרא"ח נאה - זריעה והשקה

בספר שיעור מקוה (תשי"א, עמ' קס"ה) תיאר הגרא"ח נאה את המקוואות בארץ ישראל [כפי שכתב, בדור לפני כן, דודו גאב"ד חברון לבקשת הגרי"ח זוננפלד זצ"ל - שקרא את הדברים בעיון היטב ושלחם לחו"ל]. הדרך היתה לבנות גם אוצר זריעה וגם אוצר השקה ולמלא אותם מי גשם. כדי למלא את בור הטבילה המשיכו שאובין לאוצר הזריעה על גבי תעלה באורך ג' טפחים שעל קרקע הראויה לבלוע, והעודף ירד לבור הטבילה. לאחר שמפלס המים בבור הטבילה עלה על גובה הנקב שבין בור הטבילה לאוצר ההשקה, סתמו את נקב אוצר הזריעה עד המילוי הבא. את הנקב שבין אוצר ההשקה לבור הטבילה פתחו רק לפני הטבילות, וחזרו וסתמוהו לאחריו [דלא כמקוה שתיאר הגרי"מ טוקאצינסקי, שהנקב בו הושאר תמיד פתוח]. באופן זה הרויחו את חומרת



הראב"ד, מאחר והניחו שהמים הנכנסים בנחת לאוצר ההשקה אינם מתערבים במימי הכשרים - והם המים שיצאו מהאוצר בעת ריקון

המקוה, כמבואר לעיל (תחת הכותרת "חכמי ירושלים - גם בהשקה"). כמו כן, הם לא חששו ללכלוך המים מחמת מי אוצר ההשקה הנשארים זמן רב ללא תחלופה, שהרי עינים רואות שהמקוה נשארת נקיה, כי מימיה מוחלפים תדיר, וגם אוצר ההשקה אינו מזדהם, כי הוא פתוח לבור הטבילה רק בזמן הקצר של הטבילות. באופן המתואר כאן רגיל המרכז הארצי לטהרת המשפחה לבנות את המקוואות

בעשרות השנים האחרונות, פרט לכך שנקב ההשקה פתוח תמיד ולא רק בזמן הטבילות - כי חוששים שישכחו לפותחו לפני הטבילות. מתיאור זה מוכח שכל התועלת שבאוצר השקה, כדי להרויח את חומרת הראב"ד, היא רק אם מניחים שמי הגשם שבאוצר אינם מתערבים במים מבור הטבילה שנכנסים לאוצר תדיר, ועל הנחה זו חלק החזו"א.



צאנו - שתי השקות

האדמו"ר מצאנו (דברי יציב יו"ד קי"ז) תיקן שיבנו שני בורות השקה: האחד פתוח במשך הטבילה, כדי לחוש לרבינו ירוחם שהסתפק אם האוצר צריך להיות מושק בעת הטבילה, ואילו האחר יושק למקוה רק לרגע, ולאחר מכן יפקקוהו (כפסק

הדברי חיים חו"מ א' ל"ז), ובו ישמרו מי הגשם למשך זמן רב. מבנה זה מחייב שיפתחו את הפקק שבין האוצר למקוה רק כאשר מפלס המים שביניהם שווה, כדי למנוע את מעבר המים מהמפלס הגבוה לנמוך.



סאטמר - חלוקת אוצר ההשקה לשתיים

האדמו"ר מסאטמר (דברי יואל יו"ד ע') כתב שניתן למזער את תחלופת מי הגשם באוצר על ידי חלוקתו לחלק עליון ותחתון, ובכך המים שיתחלפו מחמת מילוי וריקון המקוה ומחמת הטבילותיהו בעיקר המים שמעל ההפרדה, והם תמיד יוכשרו מהמים שמתחת להפרדה. בשו"ת מנחת יצחק (י' פ"א) הציע לפקוק את הנקב שבהפרדה, ולהשאיר בפקק נקב כחוט השערה, שנחשב כהשקה לראשונים



רבים, ולפתוח את הפקק רק מדי פעם, כדי לאפשר השקה רגעית כשפוגה"נ. לדעת האגרות משה (יו"ד א' ק"ט) אין תועלת בחלוקת האוצר לשנים, כי ממילא יש לדון

שיש בילה והמים נחשבים כמעורבים, ואין מקור לומר שמי הגשם נשארים בחלק התחתון.



הגר"מ פוזן - העלאת מי התהום

לדעת הגר"מ פוזן שליט"א (בספרו אור מאיר) השקת מקוה שרובו שאוב למים כשרים כלל אינה מועילה כדי להכשירו לשיטת הראב"ד [וחלקו עליו בשו"ת מנחת יצחק ז' פ"ד, ובשו"ת שבט הלוי ד' קי"ד, ד' קכ"א]. בהתאם לשיטתו בנה הגר"מ פוזן מאות מקואות ברחבי העולם שבהם מחדירים צינור חלול לעומק מי התהום, ולעומק הצינור מוחדר אויר בלחץ. האויר מתערב עם חלק ממי התהום וגורם לעלייתם למאגר שמעל לפני האדמה, ומשם הם מוזרמים למי המקוה. שיטה זו אינה רלוונטית בארץ ישראל, מאחר ומי התהום שייכים למדינה ומכחה לתאגידי המים, ושאיבה פרטית אסורה. עוד שכלול במקואותיו של הגר"מ פוזן הוא שההשקה נעשית מעל הכותל, וממילא די בהשקה בגובה כקליפת השום, ואין צורך בכשפוג"נ, ובכך מי האוצר מתחלפים פחות.



המקובל בעבר - זריעה משולבת בהשקה

הנחיות 'המרכז הארצי לטהרת המשפחה' לפני כמה שנים היו לבנות אוצר אחד המשלב זריעה והשקה, כמובא בספר מבנה המקואות והכשרתן (להגר"ד מינצברג). צורת בניה זו מתבססת על הנחת החזו"א שדי בזריעה כדי להרויח את חומרת הראב"ד. אמנם, החזו"א כתב (מקואות ליקוטים ג' ד') שהבונים כך 'עושין שטר מזויף מתוכו', כי ההשקה אינה מועילה כדי להרויח את חומרת הראב"ד בפרק ג', אך הם העדיפו לבנות כך כדי למנוע את החשש שמא ישארו במקוה ג' לוגין מים שאובין לאחר גמר הניקוי [ומאחר והיו רגילים להקדים את המים החמים השאובין לפני הכשרים].



המקובל היום - זריעה נפרדת מהשקה

לאחר מכן שינו את ההנחיות והחלו לבנות גם אוצר זריעה וגם אוצר השקה. יתכן שהגורם לשינוי היה שאף שההשקה הקבועה גורמת לכלוך האוצר והמקוה, אבל בזריעה בתוך מפלס המים יש פגם בכך שכניסת המים בעת הטבילות ויציאתם לאחר כל טבילה ובעת ריקון המקוה - נחשבים כנטל ונתן בשל הזמן העובר



ביניהם, שבזאת בודאי הראב"ד (גם בפרק א') מחמיר להצריך רוב כשרים. משא"כ בזריעה מעל מפלס המים, הראב"ד בפרק א' לא החמיר. אמנם, נקיון מי המקוה

והאוצר לוקה בשל אוצר ההשקה הקבוע, אולם תחלופה סבירה של מי המקוה מבטיחה שרמת הלכלוך הנראה כמעט ולא תהיה מורגשת לטובלים [אמנם, מי שמנקה את האוצר חווה היטב את שכבת השערות וההפרשות העוטפת את כתלי וקרקעית האוצר]. עם זאת, אף שבצורת בניה זו יכלו לסתום את נקב ההשקה בעת ריקון המקוה ומילויה, כדכתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד א' ק"ט), בכל זאת למעשה משאירים את הנקב פתוח, ויתכן שחששו שמא ישכחו לפותחו בעת הטבילה.

סיכום

בהתבוננות בדגמי המקואות שנהגו בהם במאות השנים האחרונות רואים בבירור שעשו השתדלות מרובה כדי לשמר את מי הגשם זמן רב ביותר, למרות שנקטו שמעיקר הדין די בבסיס ראשון של מי גשם, כשיטת רוב הראשונים. לא זו בלבד, אלא אף שרבים סברו שמעיקר הדין לא מציאות תחלופת המים באוצר היא הפוסלתו לדעת הראב"ד, אלא די במה שיוכלו לתלות שהמים אינם מתחלפים, ולכן הם נטו להקל על סמך סברות שאינן מוסכמות לכו"ע [שיש לתלות שרק המים השאובין החמים הם שמוחלפים, יש לתלות שהמים העליונים שבאוצר אינם מתחלפים מחמת הטבילות, הראב"ד מודה בזריעה, הראב"ד מודה בהמשכה].

אולם, אעפ"כ השתדלו לשמר את מי הגשם גם במציאות, כגון שהשתמשו במי תהום, או שהוסיפו תדיר מי גשם ושלג, או שבנו אוצר תחתון, או שחילקו את אוצר ההשקה, או שפקקו את האוצר לאחר ההשקה. ממילא ברור שיש לקדם בברכה מקוה שמי הגשם נשמרים בה זמן רב. עוד רואים שכאשר ניתן היה - השתדלו שההשקה תהיה גם בעת הטבילה ולא רק פעם אחת. עוד רואים שכאשר התאפשר - השתדלו להרבות בנקיון המים.



הצעת שיפור



בשנים האחרונות הוצעה הצעה, שיושמה למעשה בכמה מקוואות - של בניית מדף בטון בגובה מפלס המים באוצר ההשקה, הגורם שכמעט ולא תהא תחלופה של מי הגשם בעת הטבילות ובעת הריקון. במדף זה משאירים פתח כשפופרת הנוד, המיועד להשקת המקוה למי האוצר, וכן פתח לכניסת אדם לתוך האוצר לצורך ניקויו, כשבאופן רגיל הפתח סתום בגוש קלקר. מאחר שמי המקוה נכנסים לאוצר רק מחמת שינוי המפלס בעת הריקון והמילוי (כשמונים ליטר בכל ריקון ומילוי) והטבילות (כעשרים ליטר בכל טבילה) - הרי שדי במדף זה בגובה מפלס המים וכ-15 ס"מ מעליו, ובכך מי הגשם נשמרים באוצר זמן רב הרבה יותר, ותחלופת המים היא רק בכמות מזערית שנכנסת ויוצאת דרך נקב ההשקה. כמוכן שיש לאטום היטב את המדף בכל סביבותיו [כדאי שהעושה כך יקבל הדרכה פרטנית כיצד לבנות את המדף]. לאופן בניין מדף זה הסכימו לי למעשה הגר"נ קרליץ שליט"א, הגרש"ה ואזנר זצ"ל, והגרמ"ש קליין שליט"א.



הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

מחאת גר קטן על גיורו

פתיחה

סוגיית גיור קטנים הפכה בשנים האחרונות מסוגיה צדדית לסוגיה מעשית ואקטואלית, כאשר גולת הכותרת היא שאלת היתכנותו ותוקפו של גיור קטנים שחזקה עליהם שלא יגדלו לחיים של תורה ומצוות, ואפשרות האבחנה בינו ובין גיור גדולים בעניין זה. במקום אחר^א הוכחתי שיש בעיות מהותיות בגיור כזה.

במאמר זה אעסוק באפשרות המחאה של גר קטן על גיורו. לא אעסוק בצורתה המעשית-יישומית של המחאה ושל אי-המחאה, נושא הקובע מקום לעצמו, אלא רק בשאלה העקרונית האם יש אפשרות הלכתית למחאה שתבטל את הגירות.

אבקש לטעון כי אין ביסוס לטענה שגירות קטן חלה ללא אפשרות של מחאה, טענה שהועלתה בעקבות דברי הרי"ף ואף אומצה להלכה על ידי חלק מהפוסקים, וכדלהלן. אף שעיקר המאמר מוקדש לבירור דעת הרי"ף, נסקרו בו גם דעות שאר הראשונים בסוגיה זו, תוך התעכבות על דברי הרמב"ם ודברי בה"ג, ובחינת היחס בינם ובין דברי הרי"ף.



דברי הרי"ף והקושי שבהם

נאמר בגמרא (כתובות יא, א):

אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין [...] לימא מסייע ליה: הגירות והשבויה והשפחה שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד. מאי לאו דאטבלינהו על דעת בית דין? לא,

א). ראו במאמרי: גיור קטנים שחזקה שלא יקיימו מצוות בגדלותם, המעין נו, ג [221] (ניסן תשע"ז) עמ' 41-33.

הכא במאי עסקינן, בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו, דניחא להו במאי דעביד אבוהון.

אמר רב יוסף: הגדילו, יכולין למחות.

איתיביה אביי: הגיורת והשבויה והשפחה שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד, כתובתן מאתיים. ואי סלקא דעתך הגדילו יכולין למחות, יהבינן לה כתובה דאזלה ואכלה בגיורת? לכי גדלה. לכי גדלה נמי ממחייא ונפקא! כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה, שוב אינה יכולה למחות.

מתיב רבא, אלו נערות שיש להן קנס: הבא על הממזרת, ועל הנתינה, ועל הכותית, ועל הגיורת, ועל השבויה, ועל השפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד – יש להן קנס; ואי אמרת הגדילו יכולין למחות, יהבינן לה קנס דאזלה ואכלה בגיורת? לכי גדלה. לכי גדלה נמי ממחייא ונפקא! כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה, שוב אינה יכולה למחות.

אביי לא אמר כרבא, התם קנסא היינו טעמא, שלא יהא חוטא נשכר; רבא לא אמר כאביי, כתובה היינו טעמא, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.

דברי רב הונא ודברי רב יוסף הובאו להלכה בכל הראשונים², למעט הרי"ף (יבמות טז, ב בדפיו) שהביא רק את דברי רב הונא³. וכבר הראשונים עמדו על הקושי שבכך, וכדלהלן. אמנם, בהמשך הגמרא הובאו קושיות של אביי ורבא על

(ב). ראב"ן (יבמות ד"ה אמר רב הונא), ר"י מיגאש (מובא ברא"ש כתובות א, כג), רמב"ם (הל' איסורי ביאה יג, ז והל' מלכים י, ג), רז"ה (שבת נה, ב בדפי הרי"ף) רי"ד (פסקים, כתובות שם), רשב"א (כתובות שם ד"ה ולענין; קידושין כג, א ד"ה ולענין; שו"ת א, צט), ריטב"א (כתובות שם ד"ה ולענין; קידושין כג, א ד"ה ותנינא 'מפי מורי נר"ו'; שם מב, א ד"ה ואם), רא"ש (כתובות א, כג), מאירי (כתובות שם ד"ה ונשוב; סנהדרין נט, ב ד"ה במסכת), ר"ן (חי' כתובות שם ד"ה ולענין; על הרי"ף כתובות ד, א בדפיו ד"ה ולענין; ובמיוחס לר"ן סנהדרין סט, א ד"ה קטן), רבינו וידאל קרשקש (כתובות שם ד"ה ולענין), שטמ"ק (כתובות שם ד"ה וז"ל שיטה ישנה) בשם שיטה ישנה ובשם הרא"ם, שם (ד"ה והרב המעילי) בשם בעל ההשלמה ובעל המאורות, ושם (ד"ה ובלקוטי הגאונים) בשם לקוטי הגאונים. וכן כתבו מהר"ם מינץ (סי' עא), הרדב"ז (הל' מלכים י, א) והשו"ע (יו"ד רסח, ז-ח; ובכס"מ שם). אף רבינו חננאל פירש את דברי רב יוסף, ולא העיר דבר על האפשרות שאינם להלכה (ליקוטי פירוש ר"ח שבסוף אוצה"ג לכתובות, עמ' 8).

דברי רב יוסף מכך שקיימים דינים של כתובה וקנס לקטנות שהתגיירו, אך הגמרא תירצה את הקושיות ואמרה שהכתובה והקנס משתלמים רק לאחר שהגדילו ולא מיחו. ואם כן, צריך ביאור מדוע השמיט הרי"ף את דברי רב יוסף^ג.



הסבר הרמב"ן

הראשון שהתייחס להשמטת דברי רב יוסף ברי"ף הוא הרז"ה (שבת נה, ב בדפי הרי"ף), וכך כתב:

וקטן גר מטבילין אותו על דעת בית דין, ואם הגדיל יכול למחות, ואם הגדיל שעה אחת ולא מיחה שוב אינו יכול למחות. ועיקרה בכתובות בפרק ראשון והרי"ף השמיטה ולא הזכירה, לא לענין כתובה ולא לענין מילה. והלכה פסוקה היא.

על כך השיב הרמב"ן (מלחמת ה' שם):

והנה במסכת יבמות בפרק החולץ כתבה רבינו הגדול ז"ל להא דגר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין, וכבר הגיע לידי הנוסחא הראשונה בכתב ידו של רבינו ז"ל, ונמחקה זו השמועה ממקום עיקרה בכתובות לפי שסמך לו על זו שבפרק החולץ.

אבל השמיט מה שאמר רב יוסף ואם הגדילו יכולין למחות, ולא ידעתי על מה, אלא אם כן הוא מפרש בדברי רב יוסף בגר שנתגיירו בניו עמו, אבל לרב הונא דאמר גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין, אם בא להתגייר והטבילוהו על דעת בית דין אינו יכול למחות, שאם כן מה כח בית דין יפה. ואינו מתחוויר.

ג). 'גרסינן בפרק בתולה נישאת, אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין, דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו, ואין חבין לו אלא בפניו. והא דקיימא לן דגוי בהפקרא נחא ליה, הני מילי גדול דטעים טעמא דאיסורא, אבל קטן זכות הוא לו'.

ד). ויש להעיר שבשו"ת בית שערים (יו"ד, שנח) כתב 'ישוב לדעת הרי"ף פרק החולץ שהשמיט הא דרב הונא דגר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין, ונתקשו בו הראשונים אמאי לא הביאו, והמשיך והאריך בזה. אך לכאורה הרי"ף לא השמיט את דברי רב הונא אלא את דברי רב יוסף. וצ"ע.

מדברי הרמב"ן משמע שבכתב יד קדשו של הרי"ף הופיע הדין דגר קטן במקומו בכתובות, אלא שלאחר כתיבתו הוא נמחק משם על ידי הרי"ף עצמו משום שהוא הובא ביבמות. אולם אין זה מוכרח שלכך התכוון הרמב"ן, וניתן להבין שאזכור 'הנוסחא הראשונה' לא בא כדי לקיים את העדות על מחיקה בכתובות, אלא רק כדי לקיים את הגרסה ביבמות שבה הביא הרי"ף את דברי רב הונא. לפי זה, הרי"ף מעולם לא כתב את הדברים במסכת כתובות, והמילים 'וכבר הגיע [...] רבינו ז"ל' מתייחסות להתחלת המשפט ולא לסופו. ומדברי הרז"ה משמע שדברי הרי"ף ביבמות לא היו לנגד עיניו כשכתב את דבריו, וייתכן שזו הסיבה שהרמב"ן ראה לנכון לחזק את עדותו על הופעת הדברים ברי"ף ביבמות.

ולגופו של עניין, הרמב"ן מציע ליישב שהרי"ף חילק בין דברי רב הונא לדברי רב יוסף: רב הונא תיאר הטבלה של הקטן בלבד, שנעשית על דעת בית דין. ורב יוסף התייחס להטבלה של גר קטן עם אביו, שנעשית על דעת אביו. ואף שבעיקר העניין אין הבדל בין שני המקרים לעניין המחאה, חכמים תיקנו שהיא תועיל דווקא בגירות עם אביו ולא בגירות על דעת בית דין, 'שאם כן מה כח בית דין יפה'. ובאמת לאחר דברי רב הונא ולפני דברי רב יוסף, אמרה הגמרא:

לימא מסייע ליה: הגיורת, והשבויה, והשפחה, שנפדו ושנתגירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד; מאי לאו דאטבלינהו על דעת בית דין? לא, הכא במאי עסקינן, בגר שנתגירו בניו ובנותיו עמו, דניחא להו במאי דעביד אבוהון.

ומיד לאחר מכן נאמרו דברי רב יוסף. ואכן, לפי הצעת הרמב"ן, רב יוסף אינו מגיב בדבריו רק לדברי רב הונא, אלא גם ובעיקר למקרה המתואר בברייתא, על פי הסבר הגמרא. ובאמת לשונו של רב יוסף היא לשון רבים: 'הגדילו יכולין למחות' ולא 'הגדיל יכול למחות', ונראה שמתייחסת ל'בניו ובנותיו'. ואולם ההבנה הפשוטה היא שהוא הדין בכל גר קטן. ומלבד זאת קשה מאוד, שעדיין לא ברור מדוע הרי"ף השמיט את דברי רב יוסף, והרי לפי הצעה זו דברי רב יוסף לא נדחו להלכה, אלא רק הועמדו בקטן שהתגיר עם אביו, והדרה קושיה לדוכתה מדוע הרי"ף השמיטם. ולא בכדי כתב הרמב"ן עצמו שהסברו ברי"ף 'אינו מתחוויר'.



הסבר המגיד משנה

הסבר נוסף לדברי הרי"ף מובא במגיד משנה (הל' איסורי ביאה יג, ז):

עוד שם: אמר רב יוסף [ואם] הגדילו יכולין למחות. ורבא ואבבי אותיבו עליה דרב יוסף, ודחו ליה בגמרא. ואמרו דלרב יוסף כיון שהגדילה שעה אחת, ולא מיחתה שוב אינה יכולה למחות. ולא נזכרה הא דרב יוסף בהלכות, וגם רבינו^ה לא הזכירה. ונראה שהם סוברים דכיון דרבא ואבבי הוו מותבי עליה, לא הוו סברי כוותיה, הילכך אין הלכה כן. ויש מי שפסק כרב יוסף. אחר כך מצאתי לרבינו שכתבו פרק י' מהלכות מלכים ומלחמותיהם (ה"ג).

גם הריטב"א (כתובות שם ד"ה ולענין) הביא את ההסבר הזה, אך דחאו בקצרה:

הרי"ף ז"ל לא הביא הא דרב יוסף כלל, משמע דמפיק ליה מהלכתא משום דאבבי ורבא לא סבירא להו. ולא נהירא.

וכן כתב הרא"ש (כתובות א, כג):

ורב אלפס הביא הך דגר קטן בפרק החולץ, ולא הביא דברי רב יוסף. ותימה הוא, אי משום דאבבי ורבא הקשו על דבריו – הרי נתרצו קושיותיהן.

ובאמת דרך הפוסקים היא לקבל את תירוצי הגמרא לקושיות שעולות, ולא לומר שהאמוראים שהקשו 'דחו ליה', במקרה שהגמרא עצמה מיישבת את הקושיות. ואמנם קיימים מקרים רבים שבהם הראשונים נוקטים שתירוצי הגמרא הוא מוקשה, ומבכרים את דברי הגמרא בקושייתה, אך כאן לא ברור מה הקושי בתירוצי הגמרא, ובראשונים ובאחרונים לא מצאנו שתמהו עליו. ואדרבה, הגמרא עצמה מבארת מדוע אבבי לא התקשה בקושיית רבא, ומדוע רבא לא התקשה בקושיית אבבי. ויש טעם רב בנימוקים אלו, דמה אכפת לן שאולי תמחה, סוף סוף צריך לקנוס את החוטאים ולייצב את המשפחה על ידי כתובה. וצ"ע.



(ה). הרמב"ם בהל' איסורי ביאה.

הסבר העונג יום טוב

בש"ת עונג יום טוב (סי' קי) עמד על כך שמבואר במשנה (סוטה כד, א) שקינוי בית דין מועיל לאסור סוטה על בעלה, והגמרא (שם כה, א) דנה אם הבעל יכול למחול על קינוי בית הדין, ונאמר שם:

תא שמע, ואלו שבית דין מקנין להן: מי שנתחרש בעלה, או נשתטה, או שהיה חבוש בבית האסורין; ואי אמרת בעל שמחל על קינויו קינויו מחול, עבדינן מידי דאתי בעל מחיל ליה?
סתמא דמלתא אדם מסכים על דעת בית דין.

לפי הנחת הגמרא בהוכחתה, לפני הדחייה, יוצא שהבעל אינו יכול למחול. וביאר העונג יו"ט שהדבר נובע מתוקף מיוחד שהעניקה התורה למעשיו של בית הדין, כמבואר בגמרא (שם כז, א):

ת"ר: איש, מה תלמוד לומר איש איש? לרבות אשת חרש, ואשת שוטה, ואשת שעמום, ושהלך בעלה למדינת הים, ושהיה חבוש בבית האסורין, שבית דין מקנין להן לפוסלן מכתובתן. יכול אף להשקות? תלמוד לומר: והביא האיש את אשתו. ר' יוסי אומר: אף להשקותה, ולכשיצא בעלה מבית האסורין ישקנה.

מכך הסיק העונג יו"ט ששליחות דבית דין עדיפה מסתם שליחות של אדם אחר שיקנא עבור חברו, ודווקא היא התרבותה באופן מיוחד, וריבוי זה כולל גם את אי-היכולת לבטל את הקינוי. ועל בסיס זה המשיך וכתב (ד"ה ובמה שכתבנו):

ובמה שכתבנו לחלק דגבי שליחות בית דין אינו יכול למחות, אתי שפיר מה שהשמיט הרי"ף ז"ל הא דאמר רב יוסף הגדילו יכולין למחות, [ותמה עליו הרא"ש בכתובות (דף י"א)], משום דמוכח מסוגיא דסוטה דגבי בית דין שנעשו שלוחיו אינו יכול למחות אחר כך, דכיון דפריך עבדינן מידי דאתי בעל ומחיל, אלמא דהיכי דאתי בעל ומחיל אין בית דין מקנאין. אם כן על כרחך מוכח דאינו יכול למחות בעיקר הקנוי שקנאו בית דין עבורו. וכיון דסתמא דגמרא דסוטה סברה הכי, וכן אביי ורבא שמקשים על רב יוסף ממתניתין נמי סברי הכי, שאינו יכול למחות - פסק הרי"ף ז"ל כן, דהגדילו אינן יכולין למחות.

אך לכאורה יש קשיים בהבנה זו: ראשית, הרי מסקנת הגמרא בסוטה היא שאפשר למחול, וכן פסק הרמב"ם (הל' סוטה א, ז), וכל בטר איפכא מהנחת הגמרא בהוכחתה. ולא ברור אפוא כיצד ניתן להסתמך בקביעת הלכה למעשה על הוה אמינא שנדחתה, ולדחות מסקנה של סוגיה אחרת מחמתה. אדרבה, היה צריך להסתמך על מסקנת הסוגיה בסוטה ולחזק את דברי רב יוסף. ומלבד זאת קשה, שמהילפותא דאיש איש נראה שלא הייתה הנחת יסוד המעניקה סמכויות נרחבות כל כך לבית הדין, והדבר נלמד מהילפותא. ולכאורה אין לך בו אלא חידושו לעניין קינוי, ולא ברור כיצד למד מזה הרי"ף לדחות את דברי רב יוסף. וגם לא מובן מדוע הגמרא בכתובות לא הקשתה על רב יוסף מברייטא זו, אי איתא שהיא אכן סותרת את דבריו.



הסבר האבי עזרי

באבי עזרי (הל' מלכים י, ג) הרחיב בביאור דברי הרי"ף, ובתורף דבריו (ד"ה ונראה) כתב:

כל דין גירות, אין דעתו של המתגייר פועל בהגירות וכמו בקנינים שהקונה הוא הקונה על פי דעתו ורצונו, אלא שדין גירות הוא אך ורק מעשה בית דין, והבית דין הם המגיירים על ידי מילה וטבילה. ועל זה נאמר 'משפט' בגירות, שהכל הוא מעשה בית דין. אלא שבעל כרחו אין יכולים לגייר [...] אבל כשאינו בעל כרחו, ויש לנו אומדנא שזכות ובודאי היה רוצה, שפיר הבית דין יכולים לגיירו אפילו בלא דיני זכיה ושליחות, ואפילו לקטן. ואף שבעלמא זכין לקטן רק מדרבנן, זהו רק באם זוכה במה שהוא, שצריכין דעת הזוכה והקונה בפועל, אבל בגירות שהוא רק מעשה בית דין, מהני אף בקטן, שעל כל פנים זכות הוא ואין זה בעל כרחו [...]

ולהמבואר שפיר מיושב דעת הרי"ף, שסובר מאחר שאביי ורבא מקשו על רב יוסף, הלכה כוותיהו ואין יכול למחות, והטעם משום הסברא דאם כן מה כח בית דין יפה, ומשום דהוא מעשה בית דין, וכמו בהאי דשום הדיינין (כתובות צט, ב), והאי דיתומים שבאו לחלוק (יבמות סז, ב). אבל סברת הרמב"ן

ותירו צו קשה כנ"ל, שאין מעשה בית דין יותר בהטבילוהו בלא האב מהיכא שהטבילוהו עם אביו, וכמו שנתבאר.

לכאורה, אין בכל דברי האבי עזרי טעם לכך שהרי"ף חרג מדברי הגמרא במסקנתה. ואם בגמרא נאמר שהגדילו יכולים למחות, הרי זה עומד כנגד כל מה שהתבאר בדעת הרי"ף. ובהכרח שהגמרא במסקנתה לא חששה לשאלה של מה כוח בית דין יפה. ושמא אף האבי עזרי לא התכוון ליישב את הקושי מדוע נטה הרי"ף מדברי הגמרא במסקנתה, אלא רק לבאר את סברת הרי"ף, שהיא לשיטתו סברתם של אביו ורבא, ותו לא. ואולם מלשון האבי עזרי נראה שהוא התכוון ליישב לגמרי את פסיקת הרי"ף ולא רק לבאר את סברתו, דכתב: 'מיושב דעת הרי"ף, שסובר מאחר שאביו ורבא מקשו על רב יוסף, הלכה כוותיהו'. וצ"ע. וכעין זה יש להעיר לכאורה על הקובץ ביאורים (שפירא; על הרמב"ם הל' מלכים י, ג) שכתב כעין דברי האבי עזרי, וכן על מה שכתבו הנטעי נתן (פריעד; סי' מא) והרב אליהו רפאל היישריק (במאמרו 'גיור קטנים', בקובץ אהל שרה לאה עמ' תו) ליישב את סברת הרי"ף בדרכים אחרות, ולכאורה גם דבריהם אינם מתייחסים אלא לסברת הרי"ף, ולא לטעם שהרי"ף נטה ממסקנת הגמרא. ותהא אשר תהא סברת אביו ורבא, צריך טעם למה קבע הרי"ף הלכה כדעת המקשן ולא כדעת התרצן.

מלבד זאת, יש לדון על עצם ההנחה שקושיות אביו ורבא נובעות מסברה עקרונית שהייתה להם, ודלא כרב יוסף. אולם, בגמרא אין כל רמז לכך שהם נחלקו על עצם סברתו של רב יוסף, ורק נאמר שהם התקשו ממצבים מסוימים שבהם נוצר קושי מקיום דברי רב יוסף. ואדרבה, הגמרא מסיימת ומבררת מדוע אביו לא הקשה את קושיית רבא, ומדוע רבא לא הקשה את קושיית אביו. ולא הוזכרה כלל סברת מה כוח בית דין יפה. ומכך משמע לכאורה שהקושיות אינן מהותיות לא לאביו ולא לרבא, והן אינן תולדותיה של תפיסה עקרונית השונה מתפיסתו של רב יוסף.

בשולי הדברים יש להעיר שלכאורה הראיה משום הדיינים היא ראייה לסתור, דבשום הדיינים ישנה מחלוקת בין חכמים לרשב"ג אם אומרים מה כוח בית דין יפה במקרה של טעות של בית הדין בשומא, והלכה כחכמים שמבטלים את השומא אם התברר שלא הייתה מדויקת, ואין חוששים למה כוח בית דין יפה;

ודווקא במחאה שאינה נובעת מטעות של בית הדין אלא משיקול דעת בעלמא משאירים את הדין על כנו (כתובות ק, א-ב; רמב"ם הל' מכירה יג, י-יא והל' מלווה ולווה יב, יא; שו"ע אה"ע קד, ג וחור"מ רפט, א). ולכאורה במקרה של קטן שמיחה מתברר שהייתה טעות בהערכת המציאות, והוא לא רואה את הגירות כזכות עבירו. ואולם אין מזה ראייה ברורה, דיש מקום לחלק בין ביטול גיור לביטול מעשה בית דין בדיני ממונות.



הסבר הרב יעקב אריאל והדברי יציב

הסבר נוסף לדברי הרי"ף כתב הרב יעקב אריאל (שו"ת באהלה של תורה א, לו), והאריך בזה, ובתורף דבריו כתב:

הרמב"ם אמנם הביא את ההלכה הזאת, אולם רק בהלכות מלכים (פ"י ה"ג); ושם כתב שאם הגדיל יכול למחות והרי הוא כגר תושב, אך אינו חוזר להיות גוי גמור. וצריך לומר בדעת הרמב"ם שהלכה זו של 'הגדילו יכולין למחות' אינה נוהגת אלא בזמן שגר תושב היה נוהג, שעל ידי המחאה הוא מבטל את גיורו כיהודי ומקבל על עצמו להיות גר תושב. אך לעקור את גירותו לגמרי, אינו יכול. מה שאין כן בזמן הזה שאין הוא יכול למחות, ואם כן גירותו היא ודאית [...]

בזמן היובל, גר קטן שמחה הפקיע מעצמו את גיור הצדק, אולם נשאר גר תושב. וגירות זו אינו יכול להפקיע ממנו, שהרי כופין אותו להיות גר תושב. מה שאין כן בזמן הזה, כששני הגיורים מהווים גיור אחד, אם הגר הקטן במחאתו ירצה להפקיע מעליו את גירות הצדק, נמצא שהוא מפקיע בכך גם את גירות התושב שבו, והרי את זה אינו יכול להפקיע מעליו, שכן בעל כרחו הוא גר תושב. ומכיון שאין גירות לחצאין, הרי הוא גר צדק בעל כרחו.

ולכן הרמב"ם הביא את דין מחאה רק בהלכות מלכים (פ"י ה"ג), בין ההלכות שאין נוהגות בזמן הזה. ובזה מיושבת גם דעת הרי"ף שלא הביא להלכה את הדין שיכול למחות, כי בזמן הזה אין כין זה נוהג.

מבואר בדבריו שהמחאה אינה מבטלת את כל הגירות אלא רק את הפער שבין גר תושב לגר צדק, ולכן גר קטן שמיחה אינו חוזר לגיותו אלא להיות גר תושב. ומכיון שאין מקבלים גר תושב אלא בזמן שהיובל נהג ולא בזמן הזה, ממילא בזמן הזה אין מקום למחאה. ובוזה ביאר הן את הבאת הדברים ברמב"ם בהלכות מלכים ולא בהלכות איסורי ביאה (יג, ז), שבהן הובא עיקר דין גר קטן, הן את השמטת הרי"ף. והניף ידו שנית בזה במקום נוסף (מעוברת שהתגיירה, תחומין כ עמ' 259). וכן כתב בקצרה הדברי יציב (אה"ע יט, ה) בביאור דברי הרי"ף.

והנה, יש לעמוד על כך שהרמב"ם הזכיר גר תושב לא רק בתיאורו למצבו של הגר לאחר המחאה, אלא גם בתיאורו למצבו של סתם בן נח לפני הגיור. וזו לשונו שם:

בן נח שנתגייר ומל וטבל, ואחר כך רצה לחזור מאחרי ה' ולהיות גר תושב בלבד כשהיה מקודם, אין שומעין לו, אלא יהיה כישראל לכל דבר או יהרג. ואם היה קטן כשהטבילוהו בית דין, יכול למחות בשעה שיגדיל ויהיה גר תושב בלבד, וכיון שלא מיחה בשעתו שוב אינו מוחה אלא הרי הוא גר צדק.

לכאורה תמוה מדוע כתב הרמב"ם שהגוי היה גר תושב לפני הגיור. ובהכרח ביאור הדברים הוא שכדרכו בכל מקום, גם כאן הרמב"ם מתייחס לצורה המתוקנת של העולם, שבה כל הגויים מקיימים את שבע מצוות בני נוח, ובכללם גם הגר דנן קודם שהתגייר. ובאמת כאשר הרמב"ם מפרש מהו גר תושב, הוא כולל בזה את כל הגויים שמקבלים ומקיימים את שבע מצוות בני נוח המוטלות עליהם¹, וזו התשתית להנחתו שקטן שמיחה 'יהיה גר תושב בלבד', דהיינו, ימשיך לקיים את שבע מצוות בני נוח. נמצא שההבדל בין זמננו לזמן שהיובל נהג אינו בעצם מחויבותו של כל גוי – ובכלל זה קטן שמיחה – לשבע מצוות בני נוח, אלא דווקא באפשרות שלנו 'לקבל' את הגוי הזה ולאפשר לו לחיות בארץ ישראל. וממילא אין שום הבדל בין מעמדו העצמי של גר קטן שמיחה בזמננו למעמדו בזמן שהיובל נהג, ואין הבדל במהותה של המחאה.

1. הל' איסורי ביאה יד, ז: 'אי זה הוא גר תושב, זה גוי שקיבל עליו שלא יעבוד עבודה זרה עם שאר המצות שנצטוו בני נח, ולא מל ולא טבל, הרי זה מקבלין אותו, והוא מחסידי אומות העולם. ולמה נקרא שמו תושב, לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל, כמו שביארנו בהלכות עבודה זרה'; הל' עבודה זרה י, ו: 'ואם קבל עליו שבע מצות, הרי זה גר תושב'.

לפי כל זה עולה שהסיבה שהרמב"ם התייחס למחאה בהלכות מלכים ולא בהלכות איסורי ביאה אינה מפני שהמחאה אינה נוהגת למעשה בזמננו. נראה אפוא שהסיבה לכך היא שהלכה זו אינה עוסקת רק בהלכות הפרט אלא גם בהלכות הכלל והשלטון, וכלשוננו: 'אין שומעין לו', המלמדת שבית הדין כופה אותו להמשיך לחיות כיהודי. ואת הגר הקטן שמיחה, כופים לקיים את שבע מצוות בני נוח. ולכן הלכה זו שייכת להלכות מלכים, שבהן התבאר כיצד צריך עם ישראל לנהוג עם אומות העולם כשידו תקיפה, לא פחות משייכותה להלכות איסורי ביאה, שבהן התבאר כיצד מקבלים גר שבחר מעצמו להתגייר. ובזמן שאין יד ישראל תקיפה, אין לבית הדין אפשרות לקיים את הדין ש'אין שומעין לו', אך דינו לא פקעו – לא הגירות הגמורה של גר גדול שמל וטבל ואחר כך רצה לחזור מאחרי ה', ולא חיובו של גר קטן שמיחה בשבע מצוות בני נוח. וכבר עמד בכל זה הב"ח (יו"ד רסח, ט) בקצרה:

הרמב"ם לא כתבו להך דרב יוסף בפ"ג מהלכות איסורי ביאה, אבל בפ"י מהלכות מלכים כתבו. דכיון דעיקר דבריו אינו אלא שלא לענשו בבית דין כשידינו תקיפה, לכך כתבו לשם אצל הלכות בן נח אימתי יענש ויהרג בעברו על המצות. וזה ברור מאוד לפי עניות דעתי.

נמצא שאין מדברי הרמב"ם מקור לאבחנה בין יכולת המחאה בזמן הזה ליכולת המחאה בזמן שהיובל נוהג, וממילא קשה להשתית על אבחנה זו את דברי הרי"ף. ומלבד זאת, כל כי האי הוה לה לגמרא לפרש דבריה, ולא לומר בסתמא שגר קטן שהגדיל יכול למחות, אם דין זה אינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג. וגם הקושיות שהקשו אביי ורבא על רב יוסף היו יכולות להידחות בפשטות, דרב יוסף לא דיבר אלא על זמן היובל, ולא נחלק על כך שבזמן הזה גר קטן אינו יכול למחות. ומכך שהקושיות נידונו ונענו באופן אחר, מוכח שדברי רב יוסף נאמרו גם לזמן הזה.



הבנת החתם סופר בדעת הרמב"ם

אכן, גם החת"ס (יו"ד, רנג) נדרש לשאלה מדוע הרמב"ם הביא את דין המחאה בהלכות מלכים ולא בהלכות איסורי ביאה, וביאר זאת על פי חילוק בין שני מקרים:

דבאיסורי ביאה מיירי שהביאוהו אביו או אמו להתגייר, דבסמוך לו מיד כתב דין מעוברת שטבלה אין בתה צריך טבילה, משום הכי לא הזכיר שם שיכול למחות. ובהל' מלכים מיירי שבא בפני עצמו להתגייר, דתחלת הבבא מתחיל בן נח שנתגייר וכו' ואחר כך רוצה לחזור וכו', ואם היה קטן וכו' יכול למחות, מיירי דומיא דרישא, בן נח שבא להתגייר על דעת עצמו. הכי נמי הקטן שבא בפני עצמו בלא אבותיו, אז יכול למחות, אבל עם אמו לא שמענו.

אך לכאורה יש בהסבר זה כמה קשיים: ראשית, לא ברור מדוע דין הביאוהו אביו או אמו הובא בהלכות איסורי ביאה ודין קטן שבא בפני עצמו הובא בהלכות מלכים. הרי מדובר על דינים קרובים מאוד, שההבדל ביניהם אינו במהות הגיור אלא בפרטיו. שנית, לכאורה הדיוקים מדברי הרמב"ם אינם מוכרחים: בהלכות איסורי ביאה, ניתן להבין שסמיכות גר קטן למעוברת שטבלה היא משום שגם קטן וגם עובר הם אדם שאינו גדול, ולכן דיניהם נשנו בחדא מחתא. ובהלכות מלכים נידונו מקרים של גרים שרוצים לחזור לסורם, וזה המכנה המשותף לגר גדול ולגר קטן שנשנו שם. ואי איתא שלמרות זאת יש לדייק מדברי הרמב"ם ולחלק בין קטן שהביאוהו הוריו לקטן שבא מעצמו, לא ברור מדוע הרמב"ם סתם דבריו והניחם לדיוקים אלו, ולא כתב להדיא את החילוק. שלישית, כאמור לעיל, מלשון רב יוסף נראה ברור שהוא מתייחס לדברי המשנה שעסקו בגיורת קטנה, והרי הגמרא העמידה את דין הגיורת הקטנה בשנתגיירה עם אביה, וכפי שכתב הרמב"ן בהבנת דברי הרי"ף, וכנ"ל. והרי לפי הבנת החת"ס ברמב"ם נמצא שדווקא בנתגיירה עם אביה אין אפשרות למחות, גם לרב יוסף.

עוד כתב החת"ס שם:

וגם הלום ראיתי בשיטה מקובצת חבל נביאים ראשונים דסבירא להו דמיירי ש"ס שאין אבותיו מתגיירים עמו, אבל אם מתגיירים עמו בודאי אינו יכול למחות.

על כך העירו האחרונים (המהדיר למאירי מהד' מכון התלמוד הישראלי כתובות שם הערה יב; ואחריו היביע אומר ב אה"ע ד, ט) שלא ברור למה הכוונה, שהרי לכאורה לא מובאים דברים כאלה בשיטה מקובצת, ואדרבה, מובאים שם מקורות מהראשונים

לכך שגם כשאבותיו מתגיירים עמו יכול למחות. אולם הציץ אליעזר (טז, סא) והרב יעקב אריאל (מעוברת שהתגיירה, תחומין כ עמ' 259) סמכו להלכה על דברי החת"ס, וצ"ע.



הסבר הב"ח בדברי הרי"ף

והב"ח (י"ד שם) ביאר גם את דברי הרי"ף בדומה למה שהתבאר בדעת הרמב"ם:

לפי עניות דעתי יראה עיקר דהך דרב יוסף ודאי הלכתא היא, ולא שנא בגיירו אביו או גירוהו בית דין. אלא דסבירא ליה להרי"ף דלא אתא רב יוסף אלא לומר שאין לנו לענשו בבית דין אפילו ידינו תקיפה, כיון שאין במעשה קטן כלום, וכשהגדיל יכול למחות. וכן פירש רש"י (ד"ה יכולין").

ואף על גב דנפקא מינה נמי מדרב יוסף לענין קידושי אשה, דאם קידש אשה משמיחה אינה צריכה גט, כמו שפירש רש"י, אפילו הכי עיקר דבריו אינן אלא שיכול למחות משהגדיל, ואין לנו לענשו. דהכי משמע לישנא. ולפי זה עכשיו שידם תקיפה על עצמן, דין זה אין צריך לכתבו, דהא כשהגדיל מוחה עלינו שלא ברצונינו. וזה דרכו של הרי"ף ידוע, שאינו מביא בספרו מה שאין צריך בזמן הזה.

לכאורה יש בזה דוחק, דישנה נפקא מינה בסיסית יותר מקידושי אשה ויותר מהענישה בבית דין – האם אדם זה הוא יהודי או גוי. ועניין זה נוהג למעשה גם בזמננו, ולא היה לרי"ף להשמיטו לגמרי. ולא דמי לרמב"ם, שרק הביא את הדין במקום אחר, אך לא השמיטו.

נראה שניתן להפחית קצת את הדוחק, אם מצרפים לדברי הב"ח כלל נוסף בדרכי הרי"ף: ידוע שאין דרכו של הרי"ף לדון בהלכות שאינן מצויות, וייתכן שראה גם את המחאה כמילתא דלא שכיחא, וכפי שכתבו להדיא כמה ראשונים (רשב"א כתובות שם ד"ה ולענין, ריטב"א כתובות שם ד"ה ומכל, חי' הר"ן כתובות שם ד"ה

(ז). "יכולין למחות – ולומר אי אפשר לנו להיות גרים, וחוזרין לסורן, ואין לנו לענשן בבית דין ואפילו ידינו תקיפה. ואם קדש אשה משמיחה, אינה צריכה גט להיות כישראל מומר".

ולענין) שהטעם לכך שמתייחסים לגר קטן כגר גמור לכל דבר, אף שיוכל למחות כשיגדיל, הוא ש'כיון דנתחנך מקטנותו והורגל בתורת ישראל הקדושה, מסתמא לא יסור ממנה ומילתא דלא שכיחא הוא שימחה', ו'חזקה שלא ימחה'. והרי עצם המציאות של גר קטן אינה מצויה, וכל שכן שמחאתו אינה מצויה.

לכל זה מצטרפת העובדה שהרי"ף לא הביא את הסוגיה במקומה אלא ביבמות, יחד עם שאר דיני גירות, וייתכן שקיצר בהבאתה כדי לא לחרוג מסידור הסוגיה בגמרא. ובפרט אם כוונת הרמב"ן בדבריו הנ"ל לומר שבמהדורה קמא הרי"ף הביא את הדברים גם בכתובות, ואולי בגלל זה לא האריך בהם ביבמות. ואחר שמחקם מכתובות, לא דקדק להביאם בשלמותם ביבמות. ועדיין אין הדברים מרווחים, וצ"ב.



'שני דינים נפרדים' בגיור קטנים: הבנת הגר"ח מבריסק בדעת הרמב"ם

הגרי"ד סולובייצ'יק מבוססון (קונטרס בענין גירות; נדפס ברשימות שיעורים יבמות מה, ב אות טו) עמד על כך שהרמב"ם התייחס לגירות קטן במקום שלישי (הל' עבדים ח, כ), ושם כתב:

ישראל שתקף בגוי קטן או מצא תינוק גוי והטבילו לשם גר, הרי זה גר; לשם עבד, הרי זה עבד; לשם בן חורין, הרי זה בן חורין^(ח).

ומקורו בירושלמי (יבמות ח, א). על דברי הרמב"ם הללו הקשה הגרי"ד שלוש קושיות, בשם סבו הגר"ח ואביו הגר"מ:

והקשה הגר"ח זצ"ל, הרי הרמב"ם כבר הביא את הדין דגר קטן (בפי"ג מהל' איסורי ביאה ה"ז) וז"ל גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד דזכות היא לו עכ"ל. ומדוע הביא את הדין פעם שנית בהל' עבדים.

ועוד הקשה, דצ"ע בשינוי לשון הרמב"ם דבהל' איסורי ביאה פסק דמטבילין גר קטן על דעת בית דין דזכות היא לו וזכין לאדם שלא בפניו. ומבואר

(ח). פרשני הרמב"ם על אתר נדרשו לשאלה מה ההבדל בין גר לבן חורין; יעוין ברדב"ז ובאבן האזל (ד"ה עוד).

דהגירות חלה מדין זכין, וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"י מהל' מלכים ה"ג) דאם היה גר קטן שהטבילו אותו על דעת בית דין יכול למחות בשעה שיגדיל ואם לא מיחה הרי זה גר צדק. ומבואר דחלה גירות דגר קטן מדין זכין לאדם שלא בפניו ומשו"ה משהגדילו יכולים למחות כדין כל זכין לקטן דמשהגדילו יכולין למחות. וצ"ע דהרמב"ם השמיט כל זה במה שכתב בהל' עבדים, ומסתימת לשונו בהל' עבדים משמע דבתקף עכו"ם קטן והטבילו לשם גירות אינו יכול למחות כשיגדיל.

ועוד הקשה הגר"מ זצ"ל, דבהל' עבדים פסק דיכול להטבילו בעל כרחו לשם עבד, ועל כרחך דזה אינו מדין זכין, דאיזו זכות היא להיות עבד.

מכך הסיק הגר"ח שהדין המופיע בהלכות עבדים הוא דין נפרד מהדין שהובא בהלכות איסורי ביאה ובהלכות מלכים. וכך הביא הגרי"ד בשמו:

ואמר הגר"ח זצ"ל דעל כרחך מוכח מזה דהם שני דינים נפרדים, דיש דין גירות לגר קטן מדין זכין לאדם שלא בפניו, ומה שכתב הרמב"ם בהל' עבדים דין בפני עצמו הוא, דיכולים לגייר קטן בעל כרחו על ידי תקיפה. והוא דין מסוים דגירות מדין כיבוש.

ומקור דין גירות מדין כיבוש הוא בירושלמי (יבמות פ"ח ה"א והובא ברמב"ן בסוגיין דף מז ב ד"ה הא רשב"א) וז"ל: עבד איש אתה מוהלו על כרחו, בן איש אין אתה מוהלו על כרחו. ר' יוחנן בעי: הא בן קטן אתה מוהלו על כרחו, אפילו בנו של אורכנוס. ר' חזקיה בשם ר' ביגי: מצא תינוק מושלח – הטבילו לשום עבד, את מוהלו לשום עבד; לשום בן חורין, את מוהלו לשום בן חורין וכו'. עכ"ל. ומבואר בדברי הירושלמי דחל דין גירות בעל כרחו מדין כיבוש, ובמצא תינוק מושלח יכול לגיירו בעל כרחו ולהטבילו לשם עבד בעל כרחו מדין כיבוש משום שהוא כבוש תחת ידו, וכיבוש אינו דוקא כיבוש מלחמה. ונראה דמשום הכי דקדק הרמב"ם בהל' עבדים וכתב: "ישראל שתקף עכו"ם קטן או מצא תינוק עכו"ם והטבילו לשם גר וכו'", דמיירי בדין גירות מדין כיבוש, והוא דין בפני עצמו של גירות.

ובזה מיושב כל מה שהקשינו בדברי הרמב"ם, דהרמב"ם פסק ב' דינים נפרדים, דבהל' איסורי ביאה פסק דין גירות דגר קטן דמגיירין אותו מדין

זכין לאדם שלא בפניו. ובדין גירות שמדין זכין קי"ל דהגדילו יכולין למחות (וכדפסק לגבי גר קטן בפ"י מהל' מלכים ה"ג). אולם יש עוד דין בפני עצמו דגירות מדין כיבוש, וזהו ההלכה שפסק בהל' עבדים. ודין גירות שמדין כיבוש חל בעל כרחו, ואין בזה ההלכה דהגדילו יכולין למחות. ובדין גירות מדין כיבוש יכול להטביל התינוק בעל כרחו לשם עבד, ואף על פי שלהיות עבד אינו נחשב כזכות בשבילו.

החילוק בין שני דינים של גירות מיישב את כל הקושיות: מובן מה ראה הרמב"ם לחזור על הדברים בהלכות עבדים – אין כאן חזרה אלא דין חדש. מובן מדוע לא הזכיר שהגירות חלה מדין זכין ושיש אפשרות מחאה – הגירות חלה מדין כיבוש ולא מדין זכין, ואין אפשרות מחאה. ומובן מדוע גם הטבלה שם עבד תקפה^ט.

אחרונים נוספים הלכו בדרכו של הגר"ח^ז, והגדיל התשובות והנהגות (א, תרכב; ב, קפג; שם, תרעג-תרעד; שם, תרעח; ד, רלא) שצידד להלכה שבמקרה של גוי קטן שאומץ במשפחה יהודית לא תועיל מחאה מכוח זאת, אלא אם כן האימוץ כפוף לפיקוח חיצוני והקטן אינו לגמרי ברשות המשפחה המאמצת.

אמנם נראה לכאורה שיש מספר קשיים בהבנת הגר"ח. ראשית, יש לעמוד על כך שלכאורה ניתן ליישב את הקשיים גם בלי להגיע למסקנה שיש שני דינים נפרדים בגירות קטנים. את הקושי הראשון ניתן ליישב בפשטות לכאורה, דחידוש הרמב"ם בהלכות עבדים הוא שניתן להטבילו לשם עבדות. מהו דתימא שהטבלה כזו אינה זכות וכהבנת הגר"מ ולכן אינה אפשרית, קא משמע לן שהיא אפשרית. וגם דין טבילה לשם גר ובן חורין נזכר שם אגב דין הטבילה לשם עבדות. הקושי השני קשה במידה מרובה גם על דברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה, שגם בהם לא הוזכרה אפשרות המחאה וכנ"ל, וקשה לומר שהיא טמונה בעצם האמירה

ט. לפי דברי הגר"ח ניתן ליישב גם את מה שהקשה הלח"מ על אתר, מדוע הרמב"ם לא הזכיר את הצורך בבית דין. אולם הגר"ח עצמו לא עסק בזה, ואף בנו ונכדו לא התייחסו לקושי זה. ונראה שהבינו שהרמב"ם קיצר וכתב את עיקרי הדברים, ואין להסיק מלשונו שהגירות חלה ללא בית דין. ובאופן דומה נראה שאין להסיק מלשונו שהגירות חלה ללא מילה.

י. משפטי שאול (סי' לח ד"ה ונ' שהרמב"ם מפרש), הרח"ל זקס (מוזכר במשנה הלכות טו, צ) והרב אליהו רפאל היישריק (במאמרו 'גיור קטנים', בקובץ אהל שרה לאה עמ' תו).

שהגירות חלה מדין זכין לאדם שלא בפניו. והרי מצינו שלפי חלק מההבנות ברי"ף, הגירות היא מדין זכין לאדם שלא בפניו ובכל זאת אין אפשרות מחאה. הקושי השלישי לכאורה אינו מוכרח, וניתן להבין שגוי שבלאו הכי כפוף לישראל ונמצא ברשותו, יעדיף להיות עבד ולגדול בבית יהודי מאשר להישאר בגיותו. ויעוין ברמב"ם (הל' עבדים ט, ח) שתיאר את הכבוד שצריך לרחוש לעבד כנעני ואת האיסור לבזותו, לביישו ולהכותו. ובסוף דבריו תיאר ההבדל בין ישראל לגויים בהתייחסות לעבדים, ובין היתר כתב:

ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בגויים הערלים, אבל זרעו שלאברהם אבינו, והם ישראל, שהשפיע להם הקדוש ברוך הוא טובת התורה, וצום בחקים ומשפטים צדיקים, רחמנים הם על הכל.

מלבד זאת, יש לעמוד על מספר קשיים שמתעוררים לכאורה לאור דברי הגר"ח: ראשית, בהלכות מלכים לא חילק הרמב"ם בין סוגים שונים של גרים קטנים. ולכאורה קשה להעמיד את דבריו דווקא באחד משני סוגי גרים קטנים ולא בסוג השני. שנית, לשון הגרי"ד היא: 'מבואר בדברי הירושלמי דחל דין גירות בעל כרחו מדין כיבוש', אך לכאורה לא ברור היכן מבואר בירושלמי שהגירות היא מדין כיבוש. ורק נאמר בירושלמי שניתן להטביל את הגר בעל כרחו, שזה יכול להתאים גם לסוגיית הבבלי בכתובות ולדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה. ומבואר שרק משהגדיל יכול למחות, ואין משמעות למחאתו קודם לכן כשאינו בר דעת. ואף בשעת הגירות עצמה, לא נאמר שיש תוקף למחאתו, ואין הכרח לאפושי פלוגתא בין הסוגיות. שלישית, הגרי"ד כותב: 'ובמצא תינוק מושלך יכול לגיירו בעל כרחו ולהטבילו לשם עבד בעל כרחו מדין כיבוש, משום שהוא כבוש תחת ידו, וכיבוש אינו דוקא כיבוש מלחמה'. ולפי זה צריך לדחוק את הסוגיה בכתובות ולהעמיד אותה דווקא בגר שאינו כבוש תחת ידו ובתינוק שאינו מושלך, למרות שהדבר לא נאמר ולא נרמז שם. ואדרבה, מבואר להדיא בכתובות שמדובר גם במבוגר שמתגייר ומעוניין לגייר עמו את בתו הקטנה מגיל שלוש שנים. והרי ברור שהבת כבושה תחת ידו של אביו, וממש אין לך כבישה גדולה מזו. ואף על פי כן נזקקו לדינא דזכין לאדם שלא בפניו, ואף אמרו שהגדילו יכולים למחות. ואי איתא לדברי הגר"ח, לא היה מקום למחאה במקרה זה. וכבר עמד המשנה

הלכות (טז, ז) על חלק מהטענות הללו, והאריך לדחות בתקיפות את דברי מי שרצה לחלק כחילוק הגר"ח.

מכל זה נראה שהרמב"ם קיצר בלשונו, והעתיק בכל מקום את דברי חז"ל הנוגעים לאותו עניין: בהלכות אישות את יסוד דין גיור קטנים וגדריו, בהלכות עבדים את הצד הנוגע להטבלת קטן לשם עבדות, ובהלכות מלכים את המדיניות הננקטת כלפי גר שאינו מעוניין להישאר ביהדותו. ומכלול דבריו בשלושת המקומות מרכיב את משנתו השלימה. ואין כוונתו לשני דינים נפרדים של גירות קטנים, אלא לדין אחד שמבוסס על הגדר של זכין לאדם שלא בפניו, ולכן הביא בהלכות מלכים את אפשרות המחאה, מבלי לסייגה לסוג מסוים של גירות^(א).



דעת בה"ג במחאת גר קטן

בדברי בה"ג יש שתי התייחסויות לגירות של קטן: במקום אחד (עמ' קנג במהד' מכון ירושלים וח"א עמ' 218 במהד' מקיצי נרדמים) כתב:

חרש שוטה וקטן שבאו להתגייר אין מקבלין אותן, מפני שאינן כשרין להתנות עליהן, וכל מי שאין כשר להתנות אין מקבלין אותו. אבל קטן, אף על פי שאין בו דעת, מלין אותו על פי אבותיו. ואין מתנין על העבדים בשעת טבילה.

משמע שההבדל בין הקטן ברישא לקטן בסיפא הוא שברישא הקטן בא לבד ולא "על פי אבותיו", ולכן אין מגיירים אותו. והטור (יו"ד רסח, ז) הקשה על דברי בה"ג הללו:

ואיני יודע למה פסק דלא כרב הונא דאמר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. אף על גב דקאמר לימא מסייע ליה ודוחה אותו, עיקר דבריו לא נדחו.

בב"י (שם) כתב:

ואני אומר דהא מילתא דפשיטא הוא, ובעל הלכות נמי הכי סבר, וכדבר הונא פסק. אלא שהוא מפרש דרב הונא לא בכל קטן הבא להתגייר קאמר,

(א). ויעוין עוד בערוה"ש (יו"ד רסז, יט-כא) ובשיעורי ר' דוד פוברסקי (כתובות סי' תרכה) שעסקו בדברי הרמב"ם בהל' עבדים וביחסם לדבריו בהל' אישות.

אלא בשאמו מביאתו להתגייר איירי, וכדפירש רש"י. וזהו שכתב מלין אותו על פי אבותיו, לשון רבים, לומר דעל פי אביו או על פי אמו מלין אותו, וכדרב הונא, ודלא כדיחויא דדחי לסייעתיה. דסבר דוקא על פי אביו ולא על פי אמו.

ובאמת בהמשך דברי בה"ג (עמ' קנד) מבואר שלא עלתה על לבו לדחות את דברי רב הונא מההלכה כפי שהבין הטור, ונראה פשוט שדברים אלו לא עמדו לנגד עיניו של הטור:

יוסף בן פרוך ממזרא זבן אמתא, בעא לשחרורי זרעיה, אתא לקמיה דרבי מארי גאון, אמר ליה: נסבה בלא כתובה וקידושין באמהותיה, דאי משחררת לה, אף על גב דשרי לה למידר בהדך [...] זרעך לא מיתכשר, אלא דקיימא באמהותה, וכד הוה לך בני מינה, מהלינון ברישא דקיימת מצוה, ובתר הכין כתוב להון גט חירות וזכייה להון על ידי אחרים, ובתר דמזכית להון על ידי אחרים אייתי תלתא רבנן וליטבלינון, דאמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: גר צריך שלשה, ועבד משוחרר כגר דמי, דתניא: אחד גר ואחד עבד משוחרר, ומקשינן ומסקינן לענין טבילה עבד כגר, ואף על גב דקטן הוא מטבילנן ליה, דאמר רב הונא: קטן גר מטבילין אותו על דעת בית דין, וכל שכן עבד משוחרר.

יעוין עוד בב"ח (שם, י) ובאחרונים בדברי בה"ג, והנצרך לעניינינו הוא שבה"ג השמיט גם הוא את דברי רב יוסף בעניין מחאת גר קטן, והחת"ס (שם) נקט שהוא סבור שאין מחאה בגר קטן. אמנם לפי האמור נראה להציע גם בדעת בה"ג שהשמט דין המחאה לא באה לדחות מההלכה, וכעין מה שהוצע לעיל בדעת הרי"ף.



סיכום

במאמר נבחנו מספר הסברים לדברי הרי"ף שהשמיט את דין מחאה בגר קטן. בכל ההסברים ישנם דחקים, וההסבר הפחות דחוק הוא שהשמיט דין זה משום שחלק משמעותי ממנו הוא הכפייה שאינה נוהגת בזמננו, ומשום שמחאת גר קטן

אינה מצויה. בהסבר זה אין חריגה מדרכי הפסיקה וההכרעה, ואין בו קשיים מהותיים, אף שגם הוא איננו מרווח, שהרי הכפייה לא נזכרה כלל בגמרא לפי הסבר זה, הרי"ף מודה לכל הראשונים שדין מחאה בגר קטן שריר וקיים להלכה ולמעשה.

ועל כל פנים, אף אם הרי"ף סבור שאין דין מחאה בגר קטן, וכאחד מההסברים האחרים הנ"ל בדעתו - אין בזה כדי לדחות את הכרעת כל הראשונים, ובהם עמודי ההוראה הרמב"ם והרא"ש, ואת הכרעת השו"ע ונושאי כליו, שבכל אופן קיימת אפשרות של מחאה בגר קטן. מסקנה זו עולה גם מעיון בדברי הרמב"ם ובדברי בה"ג.



אוצר אבן העזר

מהות הקנין בקידושי אשה ♦ 'טסירי' או 'סרסורי': תיבה עמומה
בזוהר והשלכותיה על מנהג תגלחת הנשים

הרב עמיחי כנרתי

מהות הקנין בקידושי אשה*

הקדמה: מהו לשון קנין הנאמר בקידושי אשה

מושג ה"קנין" הוא מהמושגים שמשמעותם אינה אחידה בכל ההלכות, ויש לו מספר אפשרויות ודרגות:

א. קנין חפץ - הוא קנין גמור, אפשר לעשות בו לפי רצון הבעלים, ואפילו להשחיתו ולשורפו^(*).

ב. קנין עבד כנעני - עבד כנעני "גופו קנוי", הוא של אדונו לגמרי. אמנם הוא אינו יכול להורגו ח"ו, אבל הוא יכול לצוות עליו לעשות מה שברצונו. ואמרינן בו "מה שקנה עבד קנה רבו", מפני שהוא ממש של אדונו.

ג. קנין עבד עברי - אינו ממש של אדונו, אבל יש בו שיעבוד מסוים⁽²⁾, יותר מאשר פועל, ואכמ"ל.

י"ע לגבי קנין אשה, המבואר במשנה בתחילת קידושין "האשה נקנית בשלושה דרכים"⁽³⁾, לאיזה דבר קנאה בעלה? האם היא חייבת לשרתו, והאם מה שקנתה שייך לו?

(*) ויהיו הדברים לע"נ א"מ היקרה מרת שולמית פרידה ע"ה, האירה עולם בטוב וחסד, נלב"ע לפני עשר שנים, תנצב"ה.

ואזכיר כאן לתודה ולברכה את ישיבתנו באיתמר בה לומדים כעת מסכת קידושין, ואת ראש הישיבה הרב אביחי רונצקי זצ"ל שנלב"ע לפני כחודש, תלמיד חכם ורב פעלים לכלל ולפרט, תנצב"ה.

(א). מהצד הממוני, ומהצד האיסורי הוא רק כשאינן בזה איסור כל תשחית.

(ב). רבא אמר שגם עבד עברי גופו קנוי (קידושין טז, א וכת, א), ובאר שם הריטב"א דהיינו קנין איסור, שהוא מותר בשפחה כנענית וצריך גט שחרור.

(ג). ורק שם נמצא מושג הקנין לגבי קידושין! (אבל הרמב"ם בהל' אישות הרבה להשתמש בלשון זו, וצ"ע). ומבואר בגמ' שם שלשון קיחה כתובה בקידושין, וקיחה נקראת קנין, עיי"ש. ועכ"פ נראה שנקטו בתחילת המסכת לשון מיוחדת ונדירה זו, ולא הלשונות התדירים (קיחה, אירוסין או קידושין) להעמיד בתחילת המסכת את הנידון החשוב הזה, מהו היחס בין האשה לבעלה. וע"ע לקמן מדוע חכמים שינו לשון זאת לקידושין.

בעז"ה נבאר כאן מספר אופנים להבין זאת^ד.

[ובאמת שלא ברור ומוחלט כ"כ שיש גדר "קנין" בקידושין, שאולי כוונת הגמרא^ה לומר שהמשנה נקטה לשון זו, אע"פ שאינה נכונה ממש כלפי אשה, מפני שקידושי כסף נלמדים מקנין שדה, והוא נקרא קנין^ו, ודוחק לומר כך. ועוד יתכן, שאין בכלל גדר "קנין", אלא שהקיצה נעשית בצורה של קנין, ובאופן זה נקט בספר פרי משה (לרב משה מאיר סג"ל שליט"א) על קנינים, סימן ס'].^ז



אינו קנין "הגוף"

ובתחילה נשלול את האפשרות לבאר שהאשה שייכת לגמרי לבעלה, דהיינו שהיא קנויה לבעלה קנין הגוף, כעבד כנעני, וכמו קנין חפצים רגיל. ודבר זה מפורש בקידושין (ו, ב): "אשה לא קני ליה גופה", ולא כעבד.

ומה שנמצא בחז"ל בכמה מקומות "מה שקנה עבד קנה רבו, ומה שקנתה אשה קנה בעלה", בפשטות אינו באותו גדר, אלא מה שקנתה אשה קנה בעלה הוא רק לקנין פירות, ראה היטב ברמב"ם הל' זכיה ומתנה (ג', י"ב), ובמגיד-משנה (שם) שמקורו של הרמב"ם בירושלמי^ח. ועוד ישנה תקנת חכמים שמעשה ידיה ומציאתה של האשה קנויים ממש לבעלה, ראה ברמב"ם הל' אישות (י"ב ג'-ד').

ומה שנמצא בחז"ל דבר חידוש שאשת כהן אוכלת בתרומה, מפני שנחשבת "קנין כספו" של הבעל (ראה קידושין ה, א), כבר באר באריכות בשו"ת אבני

ד). וכדאי לעיין בקונטרסי שיעורים (לגרי"ז גוסטמן זצ"ל) סי' א ובשו"ת דברי יציב אה"ע סי' נה-נו, שהאריכו והרחיבו הרבה במהות הקנין של הקידושין, כיד בקיאותם ועיונם הטובה. וכן הרחיבו במאמר גדר הקידושין בגמ' "מתיבתא" (עוז והדר) באוצר העיונים במערכה הראשונה. וכאן ניתן מה שהתבאר בענין זה בס"ד מתוך מה שנתן חלקנו בתורתו.

ה). והם דברי הסבוראים או הגאונים כידוע, עיי"ש בריטב"א, ואכמ"ל.

ו). אמנם בתוס' (ב, א ד"ה משום) מבואר שלשון "קנין" הוא פשוט ומובן בסברא, ומתאים לגדר קידושין, והגמ' שם רק תמהה מדוע פעם כתוב לשון קנין ופעם לשון קידושין, ודוק.

ז). וברש"י סנהדרין דף עא, א: "על מנת שאין לבעליך רשות בהן - דאי לא אמר לה הכי זכה בהן בעל, דלא עדיף ממציתא", ומשמע לכאורה שזכה הבעל ממש במתנתה, וכבר דנו בדבריו.

מילואים (סימן י"ז) שאינה שפחתו, אלא הקנין האיסורי שבה מועיל לגבי תרומה, ו"קנין כספו" לגבי האשה היינו שהיא קנויה בקנין כסף^ח, עיי"ש היטב בדבריו^ט.

ומש"כ רש"י במנחות (מג, ב): "דאשה נמי שפחה לבעלה כעבד לרבו"^י, צ"ל שכוונתו לדימוי בעלמא.

וממוצא דבר עולה לנו שאשתו של אדם אינה קנויה לו ממש, ואינה "שלו". ומה שמבואר בגמ' קידושין (ו, א) שאפשר לקדש אשה בלשון "הרי את שלי", והוא מהלשונות הוודאים ולא המסופקים, עיי"ש, צ"ל כמו שכתב הגרמ"פ זצ"ל בדברות משה (שם הערה מו, עמ' רט) שבאמת אין גופה קנוי לו, ואינה באמת "שלו", ו"מ"מ מקודשת בלשון זה, מטעם דנקרא כן בלשון אינשי"^{יא}. ודוק.



(ח). וכביאור רס"ג עה"ת שם.

(ט). ועיי"ש בדברי המלבי"ם עה"ת [ואמנם בתוס' הרא"ש בקידושין שם כתב: "כיון שמושל עליה ומשועבדת לו מיקרי קנין כספו", וכע"ז כתב הוא גם בכתובות ב, א: "דהאשה קנין כספו של האיש כמו עבדו שורו וחמורו", וצ"ע איך יישב דברי הגמ' לעיל שאינה קנויה קנין הגוף. וכבר העירו שתוס' הרא"ש עצמו בקידושין י, ב פירש קנין כספו מצד שנקנית בכסף, ראה באוצמ"ה ובהערות המהדיר על תוס' רא"ש, וצ"ע].

(י). וכבר תמה ע"ז בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ו, סי' ב): "ולולא דמסתפינא הייתי אומר שצריך למחקר, דח"ו לרש"י לומר דברי הבל כזה, דמן התורה הא ליכא שום שעבוד על האשה לבעלה חוץ מתשמיש, ולענין תשמיש הוא משועבד לה יותר דהא עליו איכא גם איסור לאו, ורבנן שתיקנו שמעשה ידיה לבעלה הא כנגד זה חייב במזונות, ואינה מחוייבת לעשות רק עניני הבית ולא עבודת שדה ומעט עשיה בצמר שהיא מלאכה קלה ממלאכות שדרךן של בנות העיר בזה, עיין בש"ע אהע"ז ריש סי' פ', והמזונות מחוייב שלא לגרוע מכפי דרך משפחתה ודרך משפחתו ובכל אופן לא פחות מכפי שהוא אוכל, וכן שמחוייב בכסות לפי מנהג בנות העיר ולפי דרך המשפחות שלו ושלה דעולה עמו ואינה יורדת עמו ומחוייב לכבדה ואינו יכול לילך מביתו בלא רשותה רק למלאכתו הידוע לה, והבעל אדרבה מחוייב לעשות כל המלאכות שצריך האדם לפרנסה כלשון שתיקנו לכתוב בכתובה, ואף להשכיר עצמו סברי התוס' בשם ר' אליהו בכתובות דף ס"ג ד"ה באומר שהוא מחוייב, ונמצא שאדרבה הוא יותר עבד לה מכפי שהיא שפחתו, וצ"ע ג". וע"ע דברי הריטב"א בסוף המאמר כאן.

(יא). אנשים רגילים לומר "זו האשה שלי", אבל גם "זה הבן שלי", ואפילו "זה האבא/הרב שלי"... והיינו שמילה זו בלשון האנשים מביעה קשר, ולא דוקא בעלות.

האם יכול האיש לצוות על אשתו שתעשה כרצונו?

הנה כתוב בתורה שהאשה התקללה: "והוא ימשול בך" (בראשית ג, טז). ואמנם ברש"י שם מבואר שהוא מוסב לגבי תשמיש, והולך על הכתוב לעיל "ואל אישך תשוקתך", אבל רוב המפרשים בארו שכתוב כאן ענין כללי, שהבעל מושל באשתו, ונביא לשונם: "תשוקתך משמעתך, והטעם שתשמעי כל אשר יצוה עליך כי את ברשותו לעשות חפצו" (ראב"ע, והוא חידש זאת כבר ברישא של הפסוק, והרמב"ן השיגו). "והוא ימשול בך - לצוות עליך מה שירצה כאדון על עבד" (רד"ק). "וענשה שלא תהיה היא מצוה עליו עוד, והוא יצוה עליה כל רצונו" (רמב"ן).

ולכא' מבואר כאן דבר חידוש שלא שמענו כמותו, שיכול הבעל לצוות לאשתו לעשות כרצונו. וכמדומה שלא נזכר דבר כזה בש"ס ופוסקים^(ז). ויותר ניחא לומר שאינו "דין", אלא מציאות, שהאשה בד"כ בטבעה שומעת לבעלה^(ח) וניחא לה בזה^(י). וכן שאר הדברים שבפרשה שם הם קללות שהתקללו האדם ואשתו וזרעם, אבל אינם בגדר ציווי (מלבד שהוא לפני מתן תורה), ואין "חובה" כזאת. ולמשל ברור שיכולה האשה להקל עליה את צער הלידה, ואין היא עוברת בזה על הוראת התורה "בעצב תלדי בנים"^(יט).

ומלבד המציאות והטבע, כמו שהתבאר, מבואר בחז"ל (תנא דבי אליהו פ"י) שבאמת כך ראוי: "אין אשה כשרה אלא העושה רצון בעלה".

(ז). ולגבי מלאכות מבואר להדיא שרק מספר מלאכות היא חייבת לעשות עבורו, ומדרבנן, ושאר דברים אינה חייבת. ובפשטות גם אם מצווה אותה בשאר דברים אינה "חייבת", אלא שכך טבעה.

(ג). במגילת אסתר: "להיות כל איש שורר בביתו", ומבואר בגמרא שיצא אז שחוק בעולם עליו, "אמרי: מאי האי דשדיר לן להיות כל איש שורר בביתו? פשיטא, אפילו קרחה בביתה פרדשכא ליהוי" (מגילה יב, ב).

(ד). דהיינו שאשה בטבעה (על דרך הרוב) אכן שמחה וניחא לה בזה שיש לה בעל שמדריך וקצת "ימשול בך", וראה היטב בספר בנין עדי עד לרב יואל שורץ שליט"א עמ' 66 ועמ' 84.

(טו). ראה תחומין כב עמ' 436, ש"לא שמענו ולא ראינו שמי מהפוסקים יאסור זאת", אע"פ שמפורש "בעצב תלדי בנים". וראה אנצ' הלכתית רפואית (לרב פרופ' אברהם שטינברג שליט"א, מהד' ירושלים תשס"ו) ערך לידה עמ' 230, 237 [וכן כתוב "בזיעת אפך תאכל לחם", ומותר לאדם להקל מעליו עול המלאכה. וכבר התבטא חכ"א שליט"א שמותר לנהג טרקטור שחורש אדמתו להתקין לו שם מיזוג אוויר. וראה במס"י סוף פרק כא שיש בכך איזה "מס שפורע כל המין האנושי", שמצד אחד לגבי כל אחד "אין להמלט ממנו" לגמרי, ומצד שני יכול להתקיים מבחינת כל אחד אפילו במעט השתדלות].

וברמב"ם (אישות סוף פט"ו) כתב: "וכן ציוו חכמים על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי, ויהיה לו עליה מורא, ותעשה כל מעשיה על פיו, ויהיה בעיניה כמו שר או מלך, מהלכת בתאוות ליבו, ומרחקת כל שישנא. וזה הוא דרך בנות ישראל ובני ישראל הקדושים הטהורים בזיווגן, ובדרכים אלו יהיה ישובן נאה ומשובח". ולשון ציוו חכמים אפשר להבין כציווי גמור, או הדרכה איך ראוי להיות, ראה אור אברהם (לרב גורביץ שליט"א. על סהמ"צ, ח"ב, עמ' תעט).

ובס"ד מצאתי שכ"כ להדיא המקנה (קידושין ל, ב): "לא מצינו באשה שתהא מחוייבת לציית אותו בדבר שאין נוגע להנאתו בשימושה. דאף שאמרו בנדירים אין לך אשה כשירה בנשים אלא שעושה רצון בעלה, אבל חיובא ליכא". וראה מש"כ בזה בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ז, סוף סי' כח).

ונראה להביא קצת ראיה לדברי המקנה מדין הסבה של נשים בפסח, שאשה פטורה "מפני אימת בעלה שכפופה לו" (ראה פסחים קח, א ורשב"ם שם), ומ"מ אשה חשובה חייבת בהסבה, ומשמע שאינו ציווי לה להיות כפופה לו, אלא טבע, ואשה חשובה אינה כ"כ בטבע הזה.



אפשרות א': קנין איסורי, שאסורה על אחרים בלי גט

אם כן, מהו אותו קנין מסויים שהאיש קונה את אשתו, ואליו התכוונה המשנה תחילת קידושין: "האשה נקנית"?

כתב רבינו יהונתן מלוניל שם: "האשה נקנית לבעלה להצריכה ממנו גט", וכ"כ הר"ן על הרי"ף כאן. וכ"כ במאירי: "ושאינה ניתרת לשום אדם עוד בחייו אלא בגט" (וראה לקמן דבר נוסף שכתב המאירי).

ולפי זה מבואר שהקנין הוא איסורי, וכמש"כ בהערות הגרי"ש אלישיב זצ"ל: "מתניתין האשה נקנית וכו'. כתב הר"ן נקנית לבעלה להצריכה ממנו גט, וצ"ב הא נקנית להיות אשתו, ומה פירש הר"ן דכל הנפק"מ להצריכה ממנו גט. ונראה דלשון נקנית קשיא ליה, דהרי זכויות ממוניות ליכא מדאורייתא לבעל באשתו, ואפילו הזכויות שיש לבעל באשתו זהו רק לאחר הנישואין אבל לא בקידושין^{טז},

טז). לגבי נישואין מצאנו לשון קיחה "ארס אשה ולא לקחה", וכן מצינו בסוגיה קישין ה, ב "חופה קונה בעלמא", ועצם הנידון שם בסוגיה שחופה תקנה (קידושין) משמעותה כך שיש בחופה צד של קנין. ולכא'

וא"כ לשון נקנית אינו מכוון. לזה פירש הר"ן דאין הכוונה לקנין ממוני אלא קנין איסור, דהיינו שהיא תצטרך ממנו גט וזהו משום האיסור שבה".

וכ"כ באבני מילואים (שו"ת, סי' יז), ובחלקת יואב (אה"ע סי' ו', בהערה), שהקנין הוא קנין איסורי, עיי"ש.

ומונח זה של "קנין איסור" מקורו בראשונים לגבי עבד עברי, ראה רמב"ן, רשב"א וריטב"א (קידושין טז, א), וכן לגבי עבד כנעני, ראה ריטב"א ור"ן (גיטין לח, א), ועוד [ונראה שלפ"ז לשון "קנין" כאן הוא מושאל, דמיון מושג הקנין בממונות].



אפשרות ב': קנין לתפישת הקידושין בלעדית

כתב המאירי כאן: "כלומר האשה נקנית למקדש לענין שלא יהא אחר יכול לזכות בה, ושאינה נתרת לשום אדם עוד בחייו אלא בגט". ומבואר בדבריו שקנין הקידושין הוא בכך שקידושין של אחר לא תופשים בה. ולא רק איסור ביאה על אחר, אלא גם לא תפשו כלל הקידושין, מפני הצד הקנייני שיש לבעלה בה.

ונראה שדבריו קשורים למה שנחלקו הפנ"י והאבנ"מ האם קידושין אינם תופשים באשת איש מחמת עצם הקניין של בעלה, או מפני הצד האיסורי החמור.

וז"ל הפני יהושע בגיטין (מג, א): "לא משכחת קידושין אחר קידושין, דכיון שתפסו קידושין של ראובן הרי היא ברשותו ואין לה יד לקבל קידושין מאחר". והאבני מילואים (סי' מד ס"ק ד) חלק עליו, וכתב שבסוגיה בקידושין סו, ב מבואר שהגמ' שואלת מנין שאין קידושין תופשים באשת איש, ועונה מצד שהוקשו כל העריות החמורות, עיי"ש. וכתב: "אלא ודאי דאפילו באשת איש הוי תפסי קידושין, אי לאו דהוא מחייבי מיתות ב"ד ונפקא ליה מהקישא דהוקשו כל העריות".



צ"ע צד הקנין בנישואין, וראה אבי עזרי (אישות ג, יג) שנישואין לכא' אינן קנין, אלא דין לכמה דברים שצריכים שתהיה ברשותו וכו', עיי"ש. וא"כ נראה מוכח גם מזה שגדר קנין המדובר בנישואין או בקידושין אינו ממש "קנין", אלא ענין אישות ואיסור.

אפשרות ג': קנין לזכות על עזרתה ושימושה עבורו

הנה כתוב בתורה: "לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו", ומבואר שהאשה עוזרת לבעלה בחייו, וכגמ' ביבמות (סג, א): "אשכחיה רבי יוסי לאליהו, א"ל כתיב "אעשה לו עזר כנגדו", במה אשה עוזרתו לאדם? אמר לו, אדם מביא חיטין, חיטין כוסס? פשתן, פשתן לובש? לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו?". ומ"מ אינו לשון ציווי וחובה, וקודם מתן תורה.

ומה שנמצא בחז"ל "מלאכות שהאשה עושה לבעלה", ראה כתובות נט, ב ואילך, וברמב"ם הל' אישות (כ"א הלכות א' ז'). בפשטות כל חיוב זה תקנה מדרבנן, ואינו מגדיר את עצם קנין האשה.

אבל הפנ"י שם חידש: "לכאורה נראה קצת ראייה דחייבת אפילו מדאורייתא, כדאיתא ביבמות פ' הבא על יבמתו אהא דכתיב אעשה לו עזר כנגדו דאדם מביא חטים מן השוק חטים כוסס כו', אלמא דאורחא דמילתא הכי הוא שהאשה עושה מלאכת צורכי הבית".

[ויל"ע בכוונת הפנ"י, האם דיני ופרטי המלאכות שם הם מדאורייתא, או שכוונתו לגדר כללי של להיות "ברשותו" לשמשו. דהנה איתא בקידושין (ל, ב) לגבי מצוות מורא מהאב: "ת"ר: איש - אין לי אלא איש, אשה מניין? כשהוא אומר: תיראו - הרי כאן שנים; א"כ, מה ת"ל איש? איש סיפק בידו לעשות, אשה אין סיפק בידה לעשות, מפני שרשות אחרים עליה". ובארו שם תוס': "שיש רשות אחרים עליה - ואף על גב דמעשה ידיה לבעלה מדרבנן בעלמא, מ"מ אינה מצויה אצל אביה אלא אצל בעלה". ומבואר שיש דין דאורייתא שהאשה צריכה להיות מצויה "אצל בעלה", מסתבר בשביל להיות מצויה לו לעזרתו ולצרכיו^(ז)]. ועכ"פ לדרך הפנ"י יתכן לבאר ש"קנין" האשה הוא מצד הבעלות למלאכה.



אפשרות ד': קנין לשיעבוד לאישות

הגאון הנצי"ב זצ"ל נקט שקנין הקידושין הוא לענין אישות^(ח).

(ז). לענין אישות, לא מסתבר שעניני הלילה יעכבו את האשה מלשרת הוריה בשעות היום.

(ח). וכן ראיתי מביאים שנקט כנצי"ב גם הגאון רבי יצחק רבינוביץ זצ"ל מפונבז' בשיעוריו, וראה לו בשו"ת זכר יצחק (מכון ירושלים, בעריכת מו"ר הגר"א שפירא זצ"ל) ח"ב סי' מח. [ממו"ר הרב מרדכי

ו"ל בשו"ת משיב דבר (ח"ד סי' לה): "בענין קנין אשה לבעלה מה היא, ולמה ולא יזה תכלית נקנית, מהתורה הן אין לאיש על אשתו שום קנין כי אם לאישות בלבד, אבל זולת אישות אין לבעל שום קנין. ולכן אם נדרה ואמרה הנאת תשמישי עליך א"צ להפר, וכופה ומשמשותו, משום שלזה היא קנויה לבעלה. ודברים ברורים הם. ומה שכתוב בתורה כי הוא קנין כספו, וכן מה שנמצא דאשתו של אדם הוי כעבדו ושפחתו, הכונה כמו שבעבדו ושפחתו, הכונה בקנין למעשה ידיהם, כך אשתו לאישות, ולא זולת. וההוכחה הפשוטה לזה ממה שפשוט לחז"ל דעפ"י התורה אין מעשה ידי אשה לבעלה, ומאין למדו זאת וכי מבואר בתורה שכן הוא, והלא כתיב בה קנין כספו כמו בעבד ושפחה, ומגלן שאין מעשה ידיה לבעלה. ולהיפך מגלן דמשועבדת אשתו לבעלה ואינה יכולה לאסור עצמה על בעלה, בשלמא אם הוא נדר ואמר הנאת תשמישי עליך אינו חל הנדר שהוא מקרא מלא ועונתה לא יגרע^ט, הא אצלה אין כתיב אזהרה שלא תמנע ממנו הנאת תשמישה, ומגלן שהיא מחויבת להזקק לו, ודלמא קנין כספו הוא לשארי דברים כמו שפחתו. אלא הוא דבר ברור ומושכל ראשון דמשמעות "כי יקח איש אשה" הוא למה דמסיים הכתוב ובעלה או ובא אליה, ולא יותר, מזה למדנו דלזה

שטרנברג שליט"א (בשיעור בשיבת מרכז הרב, קיץ תשנ"ד) שמעת, שאע"פ שמדברי הנצי"ב משמע שהוא קנין לאישות כבר משעת הקידושין, מ"מ אפשר לחלק ולהעיר, שמשעת הקידושין יש רק היתר ביאה (מדאורייתא), והשיעבוד לאישות הוא משעת הנישואין שכנסה לביתו. ובספר אחד בזמננו ראיתי יותר מזה, שכתב זאת כקושיה על הנצי"ב, שהרי ההתחייבות לאישות מתחילה רק מהנישואין. ואיני יודע פשיטותו, מדין דאורייתא שהאשה מותרת לבעלה כבר בקידושין, מאן יימר שלא מתחיל כבר מאז כבר הקנין לזה, אלא שמעשית אינה אצלו בד"כ. לכן נראה יותר שיש כאן רק הערה בדברי הנצי"ב, שאינו מוכרח שמתחיל כבר בקידושין, ולא קושיה עליו (וכלשון אחד מעורכי ירחון האוצר: "לא קשה מיד, כי הקידושין סיבה עיקרית לזה, אלא דצריך חופה להכניסה לרשותו בפועל אבל היסוד הוא הקידושין שהוא הקניין, וזה ברור"). וראה היטב בדברי הגרש"י בורנשטיין זצ"ל, ר"י קרית מלך, בספרו זאת ליעקב על קידושין, עמ' א בהערה].

יט). מבואר בנדרים טו, ב שהנדר שלו לא חל, מפני: "והא משתעבד לה מדאורייתא, דכתיב שארה כסותה ועונתה לא יגרע". ונחלקו הראשונים האם הוא מחמת שהבעל גם משועבד לאשתו לעונה, והוא כדבר שאינו שלו, או מפני שהוא נדר לבטל את המצוה, "שארה כסותה ועונתה לא יגרע", עיי"ש ברא"ש, בר"ן ובשטמ"ק. ובקהילות יעקב (נדרים תחילת סי' יד לפי המיספור במהדורה האחרונה) באר היטב, שמי שכתב הטעם מחמת המצוה ס"ל שהבעל אינו משועבד לאשה לתשמיש, ואינו קנוי לה לזה כשם שהיא קנויה לו, אלא יש עליו רק מצוה, עיי"ש. וע"ע שם היטב מש"כ הגר"א ארלנגר שליט"א בברכת אברהם [וע"ע דין "מורד" באשתו לתשמיש, בשו"ע אה"ע תחילת סי' עז].

הפרט היא קנויה לו כמו שפחה לעבודה ולא יותר^(א). ...דברור לחז"ל שאין לבעל שום זכות מהתורה באשתו יותר מעניני אישות והשייך לה והוא הפרת נדרה שבינו לבינה או עינוי נפש שנוגע לאישות...

וקנין אשה לאיש בעניני אישות הוא מועיל ... אשה שהיא קנויה לו היא מחויבת להזקק בכל עת שירצה, ואם אינה מזדקקת לו ברצון יכול לכופה, כמו שהאדון כופה שפחתו לעשות מלאכתו. וכל זה הם דברים ברורים ואין כדאי להפוך עוד בזה:

...אלא הענין הוא שאשה היא קנויה ומקודשת, ושני דברים הם^(א), דקנין הוא שהיא מחויבת להזקק לבעלה כמו שהעבד מחויב לעשות מלאכת בעליו, וקידושין שהוא כהקדש, היינו שהיא אסורה לאחר, ותרי מילי נינהו וכו' ...נחזור לענין, שאין ספק בזה שהאשה אינה קנויה לבעל אלא לאישות ולא זולת, ואין לדבר בזה עוד^(ב).

ומש"כ הנצי"ב בתוך דבריו ש"יכול לכופה" לאישות, נראה שכוונתו לכפיה בדין, ואם לא נשמעת לו מגרשה בלי כתובה, והוא דין "מורדת" עם כל פרטיו והלכותיו^(כב), ולא כפיה מעשית כפשוטו^(כג).

ועכ"פ עולה שיש לאיש קנין ובעלות על אשתו לגבי ענין האישות, והוא גדר בעלות לגבי עצם חובתה כלפיו לתשמיש, אבל לא ברור שיש בעלות וקנין גמור

(כ). נראה שלפי דברי הנצי"ב יובן היטב מדוע הרמב"ם (הל' אישות פי"ב) ברשימתו הארוכה והמסודרת מה הם חובות וזכויות הבעל והאשה זל"ז לא כתב מאומה על חובתה לעניני תשמיש! ודוק [וגם לא כתב שם את חובת המלאכות של הבית, אולי גם כאן, כמו שהתבאר לעיל, שיש צד לומר שכל הקנין הוא עבור זה, ודוק].

כא). שלא תלויים אחד בשני, ראה שם שהביא ראייה מחייבי לאווין שקידושין תופשים בהם, אע"פ שיש איסור ביאה ואין "קנין" לאישות, מצד גדר "קידושין" שנחשבת אשת איש ואסורה לאחרים [וקצת חידוש הדבר לומר שלא בכל קידושין יש גדר "קנין"].

כב). ראה הסוגיה בכתובות סג, א ואילך, ושו"ע אה"ע סי' עז. וראה סיכומים ודיונים בספר "בת נעוות המרדות" לרבי רפאל אהרן בן שמעון זצ"ל, מרבני מצרים (י"ל תש"ס), וספר "טללי שמואל" לרב שמואל טולידנו שליט"א (ראשון לציון תשנ"ה).

כג). כמבואר ב"תשע מידות" שאחת מהם היא "אנוסה". אמנם היה מקום לדחוק שיש לו רשות קנינית לכך, ורק אסור מצד גדרי הדרך ארץ והקדושה, וצ"ע.

לעשות בה כרצונו, ולמשל התדירות אינה כלולה בחובה זו^{כד}. ובראשונים דנו האם יכול באישות לנהוג בה כרצונו או שרק לפי מנהג העולם^{כה}.



למה חז"ל חידשו לשון קידושין

הנה שאלה זו כבר שאל הגאון בעל הבכור שור בחידושיו תחילת קידושין, מדוע חז"ל חידשו לשון קידושין, ולא השאירו זאת על לשון דאורייתא של קיחה וקנין, עיי"ש.

ובפשטות אפ"ל שתיקנו כן מצד שרצו לומר ולרמוז לנו את צד הקדושה שיש בקשר בין איש לאשה, וכמו שהרחיב ע"ז באיגרת הקודש המיוחסת לרמב"ן [ובכך א"ש מדוע נדו גם מלשון אירוסין המפורשת בתורה].

ובספר ילקוט הגרשוני (לחד מחכמי הונגריה האחרונים) בסוף חידושיו על קידושין, באר שלא רצו להשאיר בלשון קנין, שנדמה לאינשי כלשון חפץ הקנוי ויזולו בו, ונקטו לשון קידושין, שיכבדה כחפץ של קודש, עיי"ש.

ולכאורה לפי דברי הנצי"ב זצ"ל, שהוא שיעבוד לאישות, מובן מדוע חז"ל שינו, שהרי מדרבנן היא אסורה על בעלה עד שעת נישואין, "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה", ויוצא שאין כבר גדר "קנין" למעשה^{כו}, ודוק.



כד). אינה חייבת להענות לו כל הזמן, כעונת הטיילין (אחרונים, ראה היטב שו"ת מהרי"ט ח"א סי' ה, ושם לשונו החשובה לעניננו: "נראה דלא כייפי לה, שאינה שבויתת חרב להזדקק לו בכל שעה").

כה). בנדרים כ, ב איתא: "ההיא דאתאי לקמיה דרבי, אמרה לו: רבי, ערכתי לו שלחן והפכו! אמר לה: בתי, תורה התירתך, ואני מה אעשה לך. ההיא דאתאי לקמיה דרב, אמרה לו: רבי, ערכתי לו שלחן והפכו! אמר: מאי שנא מן ביניתא". וכתב שם בר"ן: "התורה התירתך - דכתיב כי יקח איש אשה, שהיא לקוחה לו לעשות בה כל חפצו". ומבואר שהיינו אפילו בעל כרחא, מפני היסוד שכתב גם הנצי"ב, שיש לאיש קנין וזכות באשתו לאישות [אבל הראב"ד בבעלי הנפש (עמ' קכג במהד' הרב קפאח, מוסד הרב קוק) הביא בזה שתי שיטות, ונקט כשיטה הראשונה שאסור לבעל לעשות כן באשתו נגד רצונה, עיי"ש. אמנם משמע שם בלשונו שבא לדון מגדרי איסור, אבל אה"נ יתכן שמסכים לר"ן שמצד הגדר הקניני יש לו זכות לכך, ודוק]. ועכ"פ מדברי הר"ן הנ"ל משמע קצת שנקט כיסוד הנצי"ב, שהקיחה והקנין היא לענין אישות, ויל"ע. וגם בפירוש רבי אברהם מן ההר (מהד' בלוי) על מסכת נדרים שם איתא: "האומרת לבעלה הנאה שיש לך מתשמישי אסורה עליך כופין אותה, שהיא קנויה לו לתשמיש, דכתיב כי יקח".

הדרכת הגדולים לחתן לכוון בקידושין לשם קנין

כתב בשו"ת דברי יציב (אה"ע סימן נו): "ונראה שכדי לחוש להך דיעה שהוא ענין קנין, נהגו רבים, וכן מנהגי, להגיד לחתן שמלבד כוונת המצוה יכוין גם לשם קנין שהוא קונה אותה ע"י הקידושין כמו שקונים חפץ". וכ"כ בספר שלחן העוז (דף קכח), צויין בספר שו"ע המקוצר לרב רצאבי שליט"א (ח"ו עמ' קסג) וכתב כך למעשה.

ונמצא כן גם בעוד הדרכות של גדולי ישראל, שלמעשה הדריכו כך, מובאים כאן מתוך מה שראיתי בחוברת "מנחה לחיים" (הרב ישי מזלומיאן שליט"א, תשרי תשס"ו):

מהנהגות והדרכות הגרא"מ שך זצ"ל (שם עמ' י): "היה מזכיר לחתן לכוון בשעת הקידושין לשם קנין ולשם מצוות קידושין". מהנהגות והדרכות הגרי"ש אלישיב זצ"ל (שם עמ' יח): "החתן צריך לכוון בשעת נתינת הטבעת שהוא קונה את אשתו". מהנהגות והדרכות הגר"ד פוברסקי זצ"ל (שם עמ' כב): "פעם אחת אמר לחתן טרם החתונה שיזכור שזהו גם כן קנין, לבד מהקידושין, ועליו לדעת איך עושים ואיך חל הקנין, וגם לדעת שיש קידושין עם הקנין הזה".

וכן שמעתי בזמנו (ישיבת מרכז הרב, קיץ תשנ"ד) ממו"ר הרב מרדכי שטרנברג שליט"א, שלכאורה החתן אמור להבין את גדר הקנין שהוא עושה בקידושין. וכעין מש"כ הגרשז"א זצ"ל במנחת שלמה (ח"א סי' לו וסי' נג) לגבי הפרשת תרו"מ, שצריכים להבין הענין שעושים ולא סתם קריאת נוסח, וכעין ביטול חמץ שצריך להבין הנוסח, עיי"ש.

[וכל אלו הם דברים מחודשים, ונראה שאינם לעיכובא, וברור שרוב החתנים הצעירים אינם יודעים כלל על ענין הקנין, וגם אלו שיודעים כמה מהם יודעים ומבינים את הלומדות לאיזה דבר האשה נקנית, וככל מה שהתבאר בס"ד במאמר זה. ובלשון הרי אומרים היום נוסח "מקודשת לי", ומכוון מסתמא על דעת האמת

(כו). נראה שגרע טפי ממש"כ לעיל בהערה, שאם מדין תורה האשה הארוסה מותרת לבעלה אפ"ל שכבר מאז חל קנין האישות אע"פ שעדיין למעשה הארוסה בבית בעלה, שאחרי שחז"ל אסרו ארוסה לבעלה כבר לא נחשב לקנין לגבי זה. אמנם לא מוכרח, ואפ"ל שאה"נ גם אחרי האיסור דרבנן אפ"ל קנין לאישות מהאירוסין, וצ"ע.

בלשון זו, ו"כדת משה וישראל", ולא אכפ"ל הדברים שבלב מה מבין בגדר הדבר. וגם לאידך גיסא, אם חשב באמת "קנין" והבין בטעות קנין גופו, גם לא אכפ"ל, שלא אמר בכלל לשון זו, וגם אם יגיד "הרי את קנויה לי" לא איכפ"ל דברים שבלב שלו].



דברי השקפה: בחינות בעלי ואישי

ואע"פ שהמאמר עוסק בדברי סוגיה והלכה, מ"מ נראה לסיים במעט דברי השקפה, שהעולה לנו מכל זה שאין לנשים "לדאוג" ולהצטער מלשון "קנין" האמור במשנה, וכמו שהתבאר בהרחבה בכל המאמר. ומה לנו לשון יותר ברורה וחדה מלשון אדוננו הריטב"א בחידושו על קידושין ו, ב (טור נו במהד' מוה"ק): "ואם מפני שמקנה לו עצמה - הרי הוא קונה אדון לעצמו"¹! כביכול לא קיבל הנאה מהקידושין², שהרי בסך הכל חיוביו אליה גדולים ורבים מאשר להיפך.

ונסיים בדברי הנביא (הושע ב, יח) שאשה יכולה לקרוא "בעלי" או "אישי": "שם בעל מורה על הממשלה והקנין, שמושל על הדבר מפני שהוא שלו וקנינו, ושם איש מורה על האהבה והקורבה והאישות" (מלבי"ם שם).

ובאמת מזה הרבה דורות נשי דידן כולן חשובות הן (רמ"א לגבי הסבה), ואינן כפופות כ"כ. וממילא עולה מעמד ה"אישי" ממעמד ה"בעלי", לחזק את קשר החיבה יותר מאשר את קשר הבעלות.

ומ"מ גם אם נאמר שמהלך זה הנמצא בעולם ובישראל הוא כללית לטובה, מ"מ לא נשמע לתרבות המערבית הדואגת בצורה שטחית לכבוד האשה³, ומעלה את "מעמד האשה" כשווה לבעלה, בביטול גמור של מושג "בעלי", אלא תמיד שני המושגים נכונים, בחינת אישי ובעלי, וכמבואר לעיל שאשה כשרה עושה רצון

כז. לשון חז"ל לגבי הקונה עבד עברי, וברור שהוא לשון הפלגה, שסך הכל העבד עובד הרבה לאדונו, אלא שיש גם בחינה כזאת. ובריטב"א כאן לגבי אשה יל"ע גם האם כוונתו כע"ז.

כח. אמנם עיי"ש בהערת המהדיר שהביא את דברי המחנ"א שתמה על הריטב"א, ומש"כ ליישב הקה"י בסי' ז.

כט. כידוע שהוא בחינת חזיר הפושט את טלפיו ואומר טהור אני, ואיך אפשר לדבר מצד אחד על כבוד האשה ומאידך גם על מתירנות גמורה, מה שמשפיל את כבוד האשה עד עפר, ואכמ"ל.

בעלה, וכך "ציוו חכמים" וכך "דרך בנות ישראל הקדושים הטהורים". ובס"ד כאן בארנו מושג עקרוני בקידושין, של "קנין" האשה, לדברים מסויימים.



הרב צבי גולד

‘טסירי’ או ‘סרסורי’: תיבה עמומה בזוהר והשלכותיה על מנהג תגלחת הנשים

זה כמאתיים שנה רווח מנהג בקרב כמה וכמה קהילות קדושות, במסגרתו נוהגות הנשים לגלח שער ראשן מזמן לזמן, לרוב מדי חודש בחודשו, בטרם תטבולנה לטהרתן.

אין כאן המקום להרחיב בטעמיו ומקורותיו המשוערים של המנהג^א, אך לפי שפטור בלא כלום אי אפשר, נקדים ונביא את תמצית הטעמים שכתבו האחרונים אודות מנהג זה:

א. משום חששות שונים לגבי טבילה, כחציצה ועוד, ראה בשדי חמד^ב שכתב וז"ל: "וכמדומה לי גם כן ששמעתי אז שטעמן משום חשש בהטבילה שלא תשאר שער חוץ למי המקוה", או כמ"ש הנצי"ב^ג ד"קרוב לומר" שהנהיגו זאת מחשש סחיטה בטבילה בשבת.

ב. משום דברי הזוה"ק (פר' נשא דף קכה:–קכו.) "תונבא לייתי וכו'" שמשמעותם שאסור לאשה שיראה שער ראשה, ויעוי' בדרכי-תשובה^ד שהוא ע"פ מש"כ המג"א "אבל בזוהר החמיר מאוד שלא יראה שום שער מאשה וכן ראוי לנהוג".

ג. משום דברי הזוה"ק (פר' אחרי-מות, דף עט:–) שיש לאשה לספר שיערה לפני טבילתה, ויעוי' בכלי חמדה (פר' כי תצא) שכתב וז"ל: "שמזה נראה מקור מנהג בנות ישראל הכשירות לגזז שערות ראשן לגמרי אף מה שגדלין בימי טהרה דהוי מפני שמוכרחות לגזז אותן שגדלו בימי נדתן כמ"ש מוהרנ"ש ז"ל, א"כ רק אם נימא לפ"מ דאסיקנא בנוזר דל"ט דשערות מלתחת רבי עי"ש א"כ כשמוכרחת לגזז אותו מקצת שער שגדלו בימי נדתה מוכרחת לגזז כל השערות כיון דמלתחת רבי הרי מוכרחת לגזז אותן מעיקרן".

א. על השתלשלותו ותולדותיו יש באמתחתי מאמר מקיף, אשר עדיין נמצא בכתובים, ועתיד אי"ה להתפרסם בקרוב.

ב. חלק ג, מע' הל' כלל קטז, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' 320.

ג. שאילתה צו, ירושלים ת"ש, עמ' קעד.

ד. חלק ה, הלכות נדה, יורה-דעה סימן קצח ס"ק צא, וילנה תרנ"ב, דף קיא, ב.

ד. כמ"ש הג"ר משה פיינשטיין^ה (אבהע"ז ח"ד סי' ק) וז"ל: "המנהג לגלח השערות דנשואות שכו"ע ידעי דליכא שום איסור מדינא, אלא היה זה במקומות ההם למיגדר מלתא שלא יבואו לילך פרועי ראש"^ו, וכיו"ב כ' בס' שארית נתן (להגר"נ לוברט): "גילוח באשה הוא ניוול כמ"ש במס' נזיר (כ"ח ע"א) יכול לומר אי אפשר באשה מגלחת. וע"פ התורה לאשה צריך להיות שערות ויש בזה סוד (ע"ע עירובין ק' ע"ב ומגדלת שער כלילית), ומה שנהגו במקומות מסויימים לגלח הוא תקנה שעשו חכמי הדור מפני צורך השעה למיגדר מילתא" - והוא באשר ענין כיסוי הראש היה פרוץ מאוד באירופה בימים ההם, והגילוח היה מוצא לפרצה זו.

מאמר זה יתמקד בהשפעת דברי הזוהר הקדוש על המנהג. כפי שמזכיר האדמו"ר מהרח"א ממונקאטש בספרו של אביו^ז 'דרכי תשובה'^י, שלאחר ציטוט מדברי מהרנ"ש^ט בספרו יין המשומר^י, שעל-פי תורת הסוד אין לאשה לגלח שערות ראשה^א, כתב:

ה). אבן-העזר ד, סימן ק, בני-ברק תשמ"ה, עמ' קע.

ו). כך גם כתב הגאון מפלוצק בספרו חמדת ישראל, חלק ב, קונטרס דרך החיים סימן כ (פיוטרקוב תרפ"ד) דף סה, ב בזה"ל: "אע"ג דינהגו הנשים הצנועות לגזוז שערותיהן ודת יהודית היא שלא לילך פרוע ראש ובשביל זה גוזזין שערותיהן לגמרי". נראה אפוא, שדבריו בכלי-חמדה (שהובאו לעיל), שמנהג הגילוח נובע מדברי הזוה"ק שיש לגלח שער הראש קודם הטבילה, נאמרו כהשערה בעלמא.

ז). הוא מבהיר בהקדמה כי את רוב הספר (עד סוף סימן קצט) כתב אביו, האדמו"ר מהרצ"ה שפירא ממונקאטש, והוא הוסיף משלו בהערות המוקפות בסוגריים מרובעות. את חלקו האחרון (על הלכות מקואות) כתב האדמו"ר מהרח"א בעצמו.

ח). לעיל, הערה ד.

ט). מוה"ר נתן שפירא (הירושלמי), מגדולי מרביצי תורת הקבלה בדורו, נפטר בשנת תכ"ז, מחבר הספר מצת שימורים ועוד. ראה: צפונות גיליון יז, עמ' כג ואילך.

י). מאמר 'לא תשחית', מונקאטש תרס"ב, דף נא, א.

יא). זה לשונו שם: "אך הנקבה אסור לספר שערות ראשה, והטעם הוא כי הנקבה היא בעשיה וכל הדינין הם בעשיה, ואם נסלק הדינים מרישא דנוקבא לא ישארו שום דינין בעולם, ולכן היא מוכרחת להניחם. על כן אסור לנשים לספר שערות ראשם אלא בלבד בזמן נידותה, אותן השערות שנגדלו מחוייבת האשה קודם שהיא הולכת לטהר עצמה לבעלה במקוה, שתקבץ כל שערותיה ביחד בתוך ידיה, ויחתך מעט בסופם כשיעור שנגדלו בעת נידותה ולא יותר, וכן צריכה לחתוך מעט מכל שערות גופה בכל המקומות שהשערות מגדלים קודם טהרתה לבעלה, אבל שערות ראשה עצמה אסור לספר". דבריו הובאו גם בספר נוהג כצאן יוסף, להלן הערה טז. גם הג"ר משה יקותיאל קופמן [חתן המג"א], מביאו בשניים מספריו: לחם הפנים, יורה-דעה, סימן קפא (פולגא תקס"ה) דף סג, ב; שם, סימן קצח, דף סד,

תיבה עמומה בזוהר והשלכותיה על מנהג תגלחת הנשים

שכט

אולם מה שכתב בסוף דבריו שהאשה לא תספר שערות ראשה כלל הוא כדברי הספרדיים ומנהגם כנ"ל^(ב), אבל אצלנו בני אשכנז קיבלנו באיסור שלא להניחם רק לספרן וכמ"ש המג"א בסי' ע"ה סק"ב^(ג) שמחמירי' כד' הזוהר בפ' נשא שלא לגלות אפי' בחצר ובביתו עיי"ש, וכיון שזהו מן הנמנעות לזוהר בביתו שלא לגלותן וע"כ החמירו לספרן וכל שאינה מספרת לפרוצה תחשב וכמו שכתבו הרבה גדולים בתשובותיהם כנודע באחרונים ואכ"מ להאריך.

ולאחר שהוא מחלק בין מנהג בנות ספרד לבנות אשכנז הוא מוסיף שבעצם גם מנהג בנות אשכנז יש לו מקום בתורת הנסתר:

ועיי' בחומש עם היכל הברכה (לחור"ז הה"ק זצלה"ה) בפ' תצא באוצר החיים מל"ת לא יהי' כלי גבר וכו' שכ' בשם האריז"ל שהוא עפי"ד הזוהר^(ד) שאשה

א; חקי דעת, אות ע (סדילקוב תקצ"ה) דף עז, א. כדברי מהרנ"ש כתב גם רבי יששכר בער בן פתחיה משה בספרו 'יש שכר' שנדפס לראשונה בפראג שס"ט, דיני נדה (מהדורה חדשה ירושלים תשנ"ג) עמ' רסט-רעא.

יב). אם כי יש לציין כי המהרנ"ש היה מבני אשכנז. ראה גם: הג"ר עקיבא יוסף שלזינגר (מעשה אבות, ירושלים תרס"א, עמ' קב): "ואין לדמות מן ספרדיות, הא' הלא הכל יודעין כי מנהג ספרד ואשכנז בהלכה אין דומה זה לזה, ואם אשכנזי אוכל אורז בפסח הוא פשעי ישראל משא"כ בספרד ואיכא משום אל תטוש תורת אמך וגו' בגמ' (פסחים נ'), וגם אין לדמות אם אמרו בורזין יאמרו באינו זריזין וגו' כגמ' (ביצה כ"ב), בספרד מקפידין על נקיות וחפיפה יתירה במרחצאות שלהן משא"כ במקוה בפרט בא"י במקום שאין מעיינות וכאשר הם בעומק בלילה אצל נר להשגיח על הרים התלויין בשערה, מי זה הוא אשר ריח יראת אלקים בלבו אשר לא יחוש לו על הנוגע לחשש איסור כרת ר"ל - אשר נוגע לדורות".

יג). צ"ל: סק"ד.

יד). האדמו"ר מקומארנא הינו כמעט יחיד בפרשנותו לדברי הזוהר באופן זה, בעוד מפרשי הזוהר האחרים לא כתבו כך בענין גידול שיער בכללותו. יתרה מכך - חלק מהם נטו לפרש כי דבריו עוסקים בשער הגוף, כי את שער הראש אין לגלח. ראה לדוגמא בביאור הרמ"ק (בהעלותך דף קנא, ב); פרשנותו זו של האדמו"ר מקומארנא סותרת את דבריו המפורשים של האריז"ל, כפי שהובאו כמה פעמים ע"י מהרח"ו (ראה להלן), מה שהביא את ר' יהושע מונדשיין להעיר על דברי האדמו"ר מקומארנא הנ"ל כי "צ"ע האם היה שער המצות (שנדפס לראשונה בשאלוניקי תרי"ב), לעיני הגה"ק מקומארנא שסיים את כתיבת חיבורו הנ"ל בשנת תרכ"ד" (קובץ יגדיל תורה תשנ"ח, הערות וביאורים עמ' 94-95).

וראה עוד: רבי ששון פרסיאדו, בביאורו שמן ששון על שער המצות למהרח"ו (ירושלים תשס"ו) עמ' קלא; אבן השהם, ד, יורה-דעה סימן קפב, א, מכון דעת יוסף (ירושלים תשמ"ט) עמ' סח-ע; הרב אברהם אבא ציננוירט, שולחן ערוך הזוהר, ג, יורה-דעה סימן קפב (ירושלים תשס"א) עמ' רז-ריב; הג"ר שמעון

לא תגלח ראשה כאיש היינו לא בתער אבל תספר במספריים עיי"ש^(טו) וכו', ומנהג נשי דידן שלא לספר בתער רק לספר במספריים וגם המחמירות לגלח סביב ראשן בתער כדי שלא יראה שום שער שלהם וכו"ל מהמג"א מ"מ באמצע ראשן וכמעט כולו מספרות רק במספריים מטעם חשש לא ילבש גבר^(טז) כדי שלא לגלח ראשן כולו כמו אנשים המגלחים בתער^(טז).

חירארי, שו"ת לב שמחה, אורח-חיים סימן יח (תל-אביב תשנ"ו) עמ' פח-צב.

ראה גם דברי הזוהר (פר' בהעלותך קנא, ב): "קח את הלויים וגו', הא אוקמוה דבעי לדכאה (ס"א לדברא) לון ולאמשכא לון לאתקשרא באתרייהו בגין דאינון דרועא שמאלא וסטרא דדינא, וכל מאן דאתי מסטרא דדינא בעי דלא ירבי שיערא בגין דאסגי דינא בעלמא ועל דא אתתא כהאי גוונא דלא יתחזי שיערא לבר ובעיאי לאתחפייא רישה ולכסי שיערהא"; ראה: מהר"א אזולאי, אור החמה (פרמישלה תרנ"ו) דף יח, א: "לא שתעביר האשה שיערות ראשה ח"ו שהרי היא צריכה להם, ותקוני השכינה הם השערות מפני שכוחות הדין תחת ידה להנהגת התחתונים, אמנם היא שוה ללויים בערך דלא יתחזו". וכן ביאר רבי משה זכות בביאורו לזוהר ספר במדבר (בטחה תשס"ד) עמ' פט: "וכל מאן דאתי וכו', פי' שהוא מבחינת קין וכו'. והנה הלויים של אותו הדור שיצאו מטומאת מצרים הוצרכו להתקן וממילא הותקן כל זרעם ולא צריכים עוד תיקון אחר, שהרי הם מושרשים בגבורות הנוק' שבתוך הזכר זעיר, אבל סתם כל הנשים הן נקבות והדין אחוז בהם, ולכן צריך שלא יראה שיערה החוצה מתוך סריגי כפת ראשה ולחפות כל ראשה בצעיף א' ואפ"ה לכסיא ראשה. ואוקימנא פרשת נשא קכ"ה ג'. ואמר וכל מאן דאתי וכו', לאפוקי נזיר שסודו באריך ששערו לבן שיעור רחמים, אבל שאר בני אדם הם בזעיר שיש בו דינים הרבה, ולכן לא ירבה שיערותיו, ואדרבא יגלחם וכמ"ש בספר הכוונות, עיי"ש, וגם שם אמר שהאשה לא תגלח שהיא בעשיה ויתבטלו כל הדינים, ועיי"ש. וז"ש אתתא כהאי גוונא, פי' היא דוגמא לזה ולא כמוהו ממש, שאין לה לגלח אלא שלא יראה שיערה"; רבי שלום בוזגלו, מקדש מלך השלם, ד (הוצ' מכון בני יששכר, ירושלים תשנ"ה) עמ' נג: "לכס' שערי ואוקימנא בפ' נשא דף קכ"ה ע"ג וכל מאן דאתי וכו', לאפוקי נזיר שסודו באריך ששערו לבן רחמים, אבל שאר בני אדם הם בזעיר שיש בו דינים הרבה ולכן לא ירבה שיערו אלא יגלחם, כמ"ש בסה"כ, ושם אמר שהאשה לא תגלח שהיא בעשיה ויתבטלו כל הדינים, וז"ש אתתא כהאי גוונא, פי' היא דוגמא לזה ולא כמוהו ממש שאין לה לגלח אלא שלא יראה שיערה, ולכן שיערה הם הקצוות התלויות מן הצדדים". וזה פשר דברי הזוהר בפרשת תזריע (דף מח, ב): "ותא חזי כל מאן דאיהו מסטרא דדינא ודינין מתאחדין ביה, לא אתדכי עד דאתעבר מניה שיערא, ומדאתעבר מניה שיערא אתדכי", דהיינו על אנשים הבאים מסטרא דדינא, ולא על נשים, שאמנם באות מסטרא דדינא אך תיקונן הוא שיכסו את שיערותיהן היטב; ראה: הג"ר יצחק רצאבי, נפלאות מתורתך (בני-ברק תשס"ח), עמ' קח ואילך; האדמו"ר רצ"ה מליסקא, 'אך פרי תבואה', מונקאטש תרל"ה, פרשת חיי שרה, דף כח, א: "ותקח את הצעיף ותתכס, דהנה השערות הם בחי' דינים ובפרט שערות של האשה, ולכן כסתה את ראשה כדי להמתיק הדינים... ומטעם הנ"ל צריכה האשה לכסות את השערות שלה ודוק".

תיבה עמומה בזוהר והשלכותיה על מנהג תגלחת הנשים שלא

בסיום דבריו הוא מוסיף:

להעביר שער בית הערוה לא נהגו במדינתנו כלל כנ"ל זולת שערות ראשן
נוהגות בקצת מקומות מועטי' להסתפר קודם הטבילה, אבל ברובן לא נהגו
גם זה^(ח).



בענין גילוח על פי הקבלה ראה עוד: רבי חיים ויטאל, שער המצות, פרשת קדושים, מהדורת אהבת
שלום (ירושלים תשע"ה) עמ' נז; ליקוטי תורה, פרשת קדושים, טעמי המצות, דף עח, א; רבי יוסף חיים
מבגדד, ביאור בניהו על תיקוני הזוהר, ב, תקונא שבעין (ירושלים תרס"ג) דף פה, א; שם דף פח, ב-פט,
א; בן יהודע ח"א (ירושלים תרנ"ח) דף לא, ב-לב, א; שם, חלק ב, דף נד, ב; 'אוד מוצל מאש, דרשה
לזכר רבי שלמה בן דוד ששון בשנת התרנ"ד מאת המקובל האל"ה' רבי יוסף חיים בן אליהו מבגדד, על
ידי רפאל כהן (2010) עמ' 31-32; הרב מאיר אליהו, מרכבות ארגמן, ח"ג, סימן כא, עמ' רלט; הרב
אבנר עפגין, דברי שלום יורה-דעה, סימן קפב, א (ראש-העין תשע"ד) עמ' תעז-תפו; הג"ר שמעון
חירארי, שער שמעון אחד מהדורה חדשה חלק ה, יורה-דעה סימן ט (תל-אביב תשע"א) עמ' שצא.

טו). ראה גם: חומש היכל הברכה, אוצר החיים חלק ג, אוצר החיים, פרשת קדושים (למברג תרכ"ד) דף
קעז, ב.

טז). כפי שנפסק ברמב"ם (הל' עבודה זרה, פרק יב, הלכה ה), ובשולחן ערוך (יורה-דעה, סימן קפב,
סעיף ה); ראה גם: רבי שמעון בן צמח דוראן, הרשב"ץ, בספרו זוהר הרקיע (לבוב תרי"ח), דף סו, א; כך
מעיד גם הרב יצחק ליפין, ספר המטעמים, ערך שערות, אות ה, ורשה תר"ע, דף נג, א: "טעם שהנשים
אינן מגלחים שערותיהם רק מקילין במספרים, משום לא יהיה כלי גבר על אשה".

הג"ר דובעריש גוטליב (יד הקטנה על הרמב"ם, פרק ו מהל' ע"ז, ל"ת נו ס"ק פא, קניגסברג תרט"ז, דף
רעח, א) מסיק כי "נראה לענ"ד שיש עכ"פ קצת איסור דרבנן באשה שמגלחת ראשה בתער דהוה לה
מתקן עצמה בתיקוני איש, אלא תסתפר ראשה במספרים". כך כתב גם הג"ר יוסף שאול נתנזון בעל
השואל ומשיב (מהדורא קמא, חלק א סימן סה): "גם מ"ש שאסר שם להנשים לגלח הראש משום לא
יהי' כלי גבר כמבואר בש"ע יו"ד סי' קפ"ב, וביש"ש פ' מצות חליצה סי' ט"ז כתב שלוקה, וע"ז כתב
שהרב ר' שמחה יואל עת היה שם בקיץ העבר שחק ע"ז שלא אסרו רק גלוח המיוחד לאיש, הנה לא
ידעתי שמחה מה זו עושה, וכל שמנהג אנשים הוא לגלח בודאי אסור, וע"ז אני קורא ויספר המן לזרש
אשתו, שאסור ליהודי לספר אשתו בגלוח וז"פ". והיינו בגילוח גמור דייקא, ולא בתספורת לקצר את
השערות שלדעתו היתה חובה ודת יהודית, כפי שכתב בספרו דברי שאול על התורה (לבוב תרל"ה) דף
צה, א: "דבאמת השער הם ערוה וכבר נזכר בשיר השירים ענין שער בתוך שאר ענייני נוי האשה, וכבר
מצינו באיש שהיו שערותיו קוצותיו תלתלים ופחו עליו יצרו, וע"כ לא הותר רק לבתולות הפנויות, אבל
לא"א [לאשת איש] נאסר זאת למען ישמרו מתבערת היצר ולא יתגרו עליהם יצה"ר. והנה לזאת האשה
המנאפת לא הסירה שער יען כי יודעת כי מא"א נשמרו בני ישראל, וכבר מצינו במדרש שנוכדנאצר
צוה להשמר מא"א, וע"כ היו מניחים שערותם למען לא יודע לאיש אם הן א"א, ולכן בסוטה צותה

א.

על מנת ללבן היטב את הדברים, נעתיק תחילה את מקורם.

בשו"ע (אורח-חיים סימן עה סעיף ב) נפסק:

שער של אשה שדרכה לכסותו, אסור לקרות כנגדו (הגה: אפי' אשתו), אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש, מותר.

התורה שתסתר קליעת שיערה כדי לבזותה כדי להראות קלונה שנכשלה עי"ז שרצתה לזנות וע"כ לא גלחה שיערה, וזה אומרו מכאן לבנות ישראל שגלוי ראש גנאי להן, והיינו שגנאי להן שעברו חוק שמוזהרין הן שיגלחו שערן והיא לא עשתה כמשפט ועברה חק ודת יהדות וכדי בזיון וקצף". הגר"ע יוסף, בהוספות לשו"ת יביע אומר (שהודפסו במהדורה החדשה, חלק ד, יורה-דעה סימן א, ירושלים תשע"ה עמ' רעח) העיר על הסתירה בדבריו והניח בקושיא. ברם החילוק פשוט: הוא היה סבור שאין לאשה לגדל שערות כיון שעל ידי כך גילו את ראשן (וראה לדוגמא מש"כ הרב חיים דוב גראס בספרו של הג"ר יחיאל מיכל היבנר אב"ד ניזנוב שבמחזו סטניסלב (כיום מחזו איוונו-פרנקיבסק, אוקראינה) מיכלא דאסוותא (סאטמאר תרס"ז) דף ו, ב: "וכיון דמגדלת שער לא תמנע מפרועת הראש כאשר עיינו רואות בעוה"ר"), ובד בבד אין לה להתגלח לגמרי מחמת 'לא תלבש'.

ראה גם: נוהג כצאן יוסף (שי"ל בפרנקפורט בשנת תע"ח), מהדורה חדשה ירושלים תשכ"ט, ערך טבילה אות ב, עמ' פד: "כבר כתבתי בהלכות גילוח סי' ב' בהגה"ה דאשה אסורה לגלח. אל יקשה לך דט"ז כתב בי"ד סי' קפ"א ס"ק ב' דנשים לפי שלא שייך בהן השחתת זקן, כל שאינו בהשחתת זקן אינו בהקפת פאת ראש עכ"ד ע"ש, וכן משמע בדברי הש"ע שם, דתסברא דבסי' קפ"ב סעיף ז' חשב לתגלחת האשה בכלל דלא תלבש אשה כלי גבר. אלא נ"ל המנהיג דיש לחלק דבמקום מצוה מצוה לגלח, והוא מ"ש בס' יין המשומר דף ל"ח ז"ל, אשה בזמן נדתה אותן השערות שנתגדלו באותה זמן מחוייבת לגלח, דהיינו שתקבץ כל שערותיה ביחד בתוך ידי' ותחתוך מעט בסופם בכל המקומות שהשערות מצויים כדי לטהר עצמה לבעלה [עכ"ל], אף שבשאר ימות השנה אסורה לספר את עצמה כמ"ש שם דף ל"ז דהוי בלאו דלא תלבש אשה כלי גבר, הכא לטהר עצמה לבעלה מותר". ובסיום דבריו הוא כותב: "ואפשר דמזה הטעם סמכו בי"ד הל' גלוח והל' הלבשת גבר והלכות נדה לומר אעפ"י שאסרתי לה לאשה תגלחת, בטהרתה מנדתה שרי ועיין במס' מכות דף כ', אבל בתער לעולם אסור".

היו שאף קראו תיגר על עצם הגילוח מחמת לאו זה - ראה: הרב יצחק דוד אתרוג, (פרי עץ הדר ח"ו (ניו-יורק תשי"ב) דף קיט, א): "ואני בעניי בילדותי שמעתי מרבינו שר התורה הרידב"ז ז"ל בשיחתו עם אבי מורי הגאון ז"ל [הגר"ר נחום אתרוג ראב"ד צפת, צ"ג], קרא תגר על מנהג עיר מולדתי צפת הקדושה כי הנשים הצעירות בנות ט"ז שנה מיד אחר חתונתן מגלחין שערות ראשיהן באמצע משום סייג וגדר לצניעות שלא יתראו שערות ראשיהן... ואמר הרידב"ז כי הוא מנהג טעות ונגד הדין, כי לדעת הרמב"ם הלכות עבודת כוכבים פרק יב הלכה י שכתב "אשה שמגלחת ראשה כאיש עוברת על, לא יהיה כלי גבר על אשה, דברים כב-ה, אם כן הוא מנהג איסור"; על דבריו ראה: הג"ר יהודה זרחיה סגל, שו"ת צמח יהודה ד, סימן יט (אשדוד תשס"ח) עמ' סט: "ולא ידעתי, הא גבר מגלח ראשו לגמרי, והן

תיבה עמומה בזוהר והשלכותיה על מנהג תגלחת הנשים

שלג

על כך הוסיף הרמ"א:

וה"ה השערות של נשים שרגילין לצאת מחוץ לצמתן, וכ"ש שער נכרית אפי' דרכה לכסות.

וזה לשון המג"א (סק"ד):

וכתב ר"מ אלשקר סי' ל"ה, אותן נשים הבאים מארצות שאין דרכן לגלותן למקום שדרכן לגלותן מותרים לגלותן אם אין דעתן לחזור (עיין סימן תס"ח).

מגלחות רק חלק הקדמי ואין זה דומה לגבר, וגם אינו כ"כ ניוול כיון דמשירת רובו ככולו המתכסה ע"י כיסוי. ועוד אמינא, גם אלה החסידות המגלחות לגמרי הרי כוונתן כידוע שלא יהא חשש חציצה בטבילה ואין יעלה על לב לכה"ג להקרא כלי גבר, דויל בתר כוונה ואין זה אלא כמו שאוכלת כגבר וכיו"ב אטו זה שייך לדינא דכלי גבר. ועוד, הא בדרך כלל אין היא הולכת כך אלא מכסה ראשה בפארוק ואין היא מנוולת, ולא הוי כלי גבר כיון דעכ"פ מכוסה כאשר ומה לי אם זה משלה הטבעי או בצורה כזאת... וחלילה לקרא לזה מנהג טעות". ראה גם: הר"מ קאצינלבוין, התורה והמצוה, מערכת הל' אות רכא (שצ'צ"ן תרכ"ד) עמ' 79: "ובעוה"ר שגדרו כל כך הרועים מבלי דעת לא ידעו ולא יבינו שהאיסור חשבו למצוה ולגדר ומוזה נמשך שנפרץ כל גדר התורה ועת לחשות". האדמו"ר רבי צבי הירש שפירא ממונקאטש, בדרכי-תשובה, הל' לא ילבש (יורה-דעה סימן קפב ס"ק יב), מביא את דבריו ומפריכם, בהסתמכו גם על מה שהנשים אינן מתגלחות בתער. הוא גם מביא את דבריהם של פוסקים נוספים שנחלצו חושים ליישב את המנהג, ודבריהם עוררו פולמוס רחב שאף הוא מצריך מאמר בפני עצמו; ראה גם: הג"ר אברהם פרייס, משנת אברהם על הסמ"ג, ל"ת ס (ירושלים תשל"ב) עמ' רעג: "דהגם שהאשה המתגלחת כאיש חייבת, אבל היינו דוקא אם עושה זאת לשם התדמות לאיש בכוונה של תועבה, אבל בנות ישראל הצנועות המתגלחת לאחר כניסתן לחופה בכדי לקיים מנהג של צנועות והגם שלבן כואב מאד על אבדן את שערות ראשן הנאות וכמעט במסירת נפש לשם שמים הן עושות זאת, בודאי שאין כאן ח"ו שום סרך של איסור אלא הלואי שיהיה חלקי עמהן העושות דבר לשם שמים גרידא".

יז). כנראה דלאו דווקא תער, אלא הכוונה לגילוח גמור.

יח). כלומר, גם אותן נשים שנהגו לגלח שערות ראשן לא הקפידו ברובן לעשות זאת לפני הטבילה דייקא, שלא כנהוג כיום בקרב כמה מן הקהילות הנוהגות, כן שכרכו את הגילוח לצניעות עם גילוח לפני טבילה, שהיא הקפדה שכנראה השתרשה מאוחר יותר. כך גם עולה מדבריו בסימן קצט (סוף ס"ק יד) בשם אביו ששמע מהרה"ק בעל הדברי חיים מצאנז זי"ע שאסר על הנשים לעשות החפיפה ב"מרחצאות של מעיינות מינעראל של ברזל וכיוצא" וזאת "מפני החשש שמי המינעראל ברזל וכיוצא מסבך השערות" - והיות שענין סיבוך השערות אינו שייך כלל בנשים המגלחות שערות ראשן לפני הטבילה, יש להניח כי גם בצאנז של הימים ההם לא הקפידו על גילוח אחת לשלושים יום. וכעין זה מעיד רבי יקותיאל יהודה טייטלבוים, האדמו"ר מסיגעט (הידוע בכינויו ייטב לב), בשו"ת אבני צדק, יורה-דעה סימן קו (לבוב תרמ"ה) דף פח, ב: "ומ"ש שציוה ליטול מעט מן שערה עפ"י הזוהר פ' נשא שכ' דהאי נוק' בעי לספרא שערא כד אתיא לאזדווגא וכו', ועפ"י נהגו נשי דידן, ואני חקרתי ודרשתי והוגד לי שאין קוצצין כלל אפי' מעט קודם טבילה אם א"צ לכך מכח חציצה וכדומה". וכפל עדותו

ועסי' קט"ו בא"ע שם משמע דוקא בשוק אסור אבל בחצר שאין אנשים מצויים שם מותרים לילך בגילוי הראש וכ"כ התו' בכתובות, אבל בזוהר פ' נשא ע' רל"ט החמיר מאוד שלא יראה שום שער מאשה וכן ראוי לנהוג.

ואלו דברי הזוהר הקדוש במלואם^(ט):

אמר רבי חזקיה, תונבא לייתי על ההוא בר נש דשבק לאנתתיה דתתחזי^(כ) משערה דרישה לבר ודא הוא חד מאינן צניעותא דביתא, ואתתא דאפיקת משערא דרישה לבר לאתתקנא ביה גרים מסכנותא לביתא וגרים לבנהא דלא יתחשבון בדרא וגרים מלה אחרא דשריא בביתא, מאן גרים דא ההוא שערא דאתחזי מרישה לבר, ומה בביתא האי כ"ש בשוקא וכ"ש חציפותא אחרא ובגין כך אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך^(כא).

אמר ר' יהודה שערא דרישא דאתתא דאתגלייא גרים שערא אחרא לאתגלייא ולאפגמא לה בגין כך בעיא אתתא דאפילו טסירי דביתא לא יחמון שערא חד מרישא כ"ש לבר^(כב).

בסימן שאחריו: "ומדברי הזוהר משמע ליטול טפראה וזיער משער ראשה סמוך לטבילתה, דאי קודם לטבילתה איזה ימים אכתי אז גדלים בימי טומאתה מעט, והדבר פלא שאין נוהגין כך אפי' המהדרין מן המהדרין, ואדרבא האשה מקפדת שלא לחתוך שער ראשה תוך שלשה ימים לטבילה כידוע וקודם לכן אם צריכה לזה מכח חציצה או בשביל ששערותיה גדולי' יותר מדאי אז חותכין אותם אבל אם אין צריכה לזה אין חותכין משערה כלל אף לא אפס קצהו". אחר כך הוא משלש וכותב שוב "שאינ המנהג בזה כדברי הזוהר". ברם נכדו, הג"ר חנוך העניך מאייער מסאסוב, כותב כי "במדינות אלו נהגו הנשים לגלח ראשם קודם טבילה" (יד חנוך, ירושלים תש"ס, עמ' שכו). ראה גם: הג"ר שלום קרויז, שו"ת דברי שלום ד, יורה-דעה סימן מו (ניו-יורק תשס"ד) עמ' קכג.

יט). פרשת נשא, דף קכה, ב - קכו, א.

כ). ראה להלן הערה נ.

כא). תרגום [ומעט ביאור]: אמר ר' חזקיה, שעמום [טירוף הדעת] יבואו על האדם שמניח לאשתו שתראה משערות ראשה לחוץ, ודבר זה הוא אחד מאותם ענייני צניעות [השייכים גם] בבית, ואשה שמוציאה משער ראשה לחוץ להתקשט בהן, [דבר זה] גורם עניות בבית, וגורם לבניה שלא ייחשבו בדור, וגורם לדבר אחר [כלומר רוח רעה או צרעת] שישרה בבית, מי גורם לכך, אותו שער שנראה מראשה לחוץ, ומה אם בבית כך הוא, כל שכן בשוק, וכל שכן שאר חציפות אחרת, ועל כן [כלומר, כדי להמנע מכך] 'אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך'.

כב). תרגום [ומעט ביאור]: אמר ר' יהודה, שער הראש של האשה שמתגלה, גורם לשער אחר להתגלות ולפגום בה, על כן [כלומר, כדי להמנע מכך] צריכה האשה שאפילו טסירי דביתא [לכאורה קורות הבית,

תיבה עמומה בזוהר והשלכותיה על מנהג תגלחת הנשים שלה

תא חזי כמה בדכורא שערא הוא חומרא דכלא הכי נמי לנוקבא. פוק חמי כמה פגימו גרים ההוא שערא דאתתא, גרים לעילא גרים לתתא, גרים לבעלה דאתלטייא גרים מסכנותא גרים מלה אחרא בביתא גרים דיסתלק חשיבותא מבנהא, רחמנא לישזבון מחציפו דלהון, ועל דא בעיא אתתא לאתכסייא בזיוותי דביתא^{כז}.



ב.

מדברי האדמו"ר ממונקאטש עולה כי אזהרות ואלות הזוהר נאמרו על חומרתו של רבי יהודה, ומשכך לא נותרה לנשים כל ברירה מלבד לגלח את שער ראשן, כי "מן הנמנעות לזוהר בביתו שלא לגלותן". בדומה לפרשנות זו, גם המשנה ברורה למד כי דרישת ר' יהודה "דאפילו טסירי דביתא לא יחמון שערא חד מרישא" היא המשך לדברי ר' חזקיה^{כח}, והבנתו זו בדברי הזוהר הביאה אותו

וראה להלן] לא יראו שיערה אחת מראשה, כל שכן לחוץ.

(כג). תרגום [ומעט ביאור]: בא וראה, כשם שבזכר השער הוא החומרא של הכל [כלומר, בו תלוי הכל], כך גם בנקבה. צא וראה כמה פגמים גורמים אותו שער האשה, יכול לגרום למעלה [כלומר בעולם העליון, כדברי ר' יהודה], יכול לגרום למטה [כלומר בעולם הזה, כדברי ר' חזקיה], יכול לגרום לבעלה שיתקלל, יכול לגרום לעניות, יכול לגרום ל'דבר אחר' [כדלעיל] בבית, יכול לגרום שתסתלק החשיבות מבניה, ה' יצילנו מן החציפות שלהן, ועל כן [כלומר, כדי להמנע מכן] צריכה האשה להתכסות [גם] בירכתי הבית.

כד). בספרו גדר עולם, פרק שביעי (ורשא תרמ"ט) דף יב, א, הוא מביא את מאמר הזוהר בשם ר' חזקיה ואינו מזכיר את ר' יהודה: "אמר רבי חזקיה, תונבא ליני על ההוא בר נש דשבק לאנתתיה דתתחזי משער דרישא לבר, ודא הוא חד מאינון צניעותא דביתא. ואתתא דאפיקות משער דרישא לבר לאתקנא בה, גרם מסכנותא לביתא וגרם לבנהא דלא יתחשבון בדרא, וגרם מלה אחרא דשריא בביתא, מאן גרם דא, ההוא שער דאתחזי מרישא לבר, ומה בביתה האי, כל שכן בשוקא חציפותא אחרא. ובגין כך "אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך וגו'". בגין כך בעא אתתא דאפילו טסירי דביתא (קורות הבית) לא יחמון שערא חד מרישא".

וכך הוא מתרגמו [תרגום חופשי מאידיש, על פי התרגום במהדורה החדשה, חש"ד]: "אמר רבי חזקיה, יחול שעמום על מי שמניח לאשתו שיראה משער ראשה לחוץ, וזה אחד מגדרי הצניעות אשר הם חובת האשה. ואשה המגלה משער ראשה להתנאות בו, גורם עניות לביתה, וגורם לבניה שיהיו פחותים, בלתי חשובים, וגורם על ביתה דברים רעים. מי גורם לכל זה, השער היוצא חוץ לכסויה. ואם בביתה כך, על אחת כמה וכמה מה גדולה החוצפה בצאתה לרחוב. וכן כתוב "אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך". לכן צריכה אשה להזהר שאפילו שיערה אחת לא תראה אף לקורות ביתה".

לפסוק בחיבורו ההלכתי^{כה}) כחומרת ר' יהודה מחמת האלות המופיעות בדברי ר' חזקיה, דהיינו שהפתרון שדורש ר' חזקיה הוא מה שכתב ר' יהודה.

פרשנות זו נוצרה עוד לפני הולדתו של האדמו"ר ממונקאטש, בשנת תרל"ב. אנו מוצאים כן בדרשתו של הרב אברהם ישכר דוב לייכטאג בשנת תרכ"ג^{כו}:

גם שמענו מנהג רע בעירינו, כי רבים מנשי מקומינו יניחו פאה משערות ראש, וזה יבאו להם מבלי הידיעה, על כן אני אומר לכם שאסור, ואתם תוכלו לבוא לכמה עבירות, ראשית כי איסור גילוי ראש בחצר שרבים בוקעים בו אסור, עד שתכסה ראשה בב' מטפחת, ואין שום אשה זהירה בזה, גם אי אפשר שלא יראה קצת שיערה בבית ועוברת על דת יהודית, גם אנכי רואה כי הוא עצת יצר הרע שרוצה להכשיל אתכם ואת זרעכם כי תוכלו להכשל בטבילה, ויש חשש עליכם אם לא תשמשו נדה לבעליכם, כי אסור לשום שער להיות מקושר או ג' שערות מדובקים, וגם צריך שלא יהיה מקצת שער מגולה חוץ למים, ואם עברה לא עלתה לה הטבילה. וכל מי שרואה בזוהר בפרשת נשא גוף האיסור בזה תסמר שערות בשרו, אבל אשה צריכה לגלח כל ראשה ובזכות זה יהיה לה בנים צדיקים, כמו שהובא מעשה במסכת יומא אשר אשה זכתה ליו"ד בנים כהנים גדולים, ושאלו אותה באיזה זכות, ואמרה בשביל שלא ראו קורת ביתה את שערות ראשה, האם אתם תוכלו להתפאר בכך, על כן מוטב שתגלחו כל ראשיכם.

הרב לייכטאג ניסה לשכנע את אנשי קהילתו שיקבלו עליהם את המנהג - "מוטב שתגלחו כל ראשיכם", ובדרשתו הוא מציג שלשה טיעונים. הראשון: אשה שמגדלת שערות ראשה צריכה לכסות את ראשה בב' מטפחות כאשר היא יוצאת לחצר שרבים מצויים בה, והוא מעיד ש"אין שום אשה זהירה בזה"; הטיעון השני, הנוגע לענייננו: "גם אי אפשר שלא יראה קצת שיערה בבית"^{כז}, ואם כך היא

כה). משנה ברורה, סימן עה, ס"ק יד.

כו). אב"ד הידאלמאש, הוניאד ורעדים שברומניה, נדפס בספר בית אברהם, דרוש ג' לשבת הגדול (ניו-יורק תשנ"ז) עמ' כט.

כז). ראה גם: תקנות בית המדרש דק"ק שימלויא בחתימתו של אב"ד העיר הג"ר שלמה זלמן עהרענרייך, שו"ת לחם שלמה יורה-דעה (ניו-יורק תשל"ו) עמ' 465: "מי שאשתו אינה מגלחת שער ראשה כנהוג בין יראי השם שלא יתגלה שום שער אשה לחוץ הרי הוא לא יקובל בחבורתינו לחבר...".

תיבה עמומה בזוהר והשלכותיה על מנהג תגלחת הנשים

"עוברת על דת יהודית". הטיעון השלישי הוא כי הגילוח יכול 'לחסוך' חששות רבים המצויים בחפיפה וטבילה^(כח).

כאשר נתמקד בטיעון השני שבדבריו, נראה מהם כי לשיטתו הזהירות שאף מעט משער האשה לא יתגלה גם בבית נכללת בגדר 'דת יהודית', שהוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל. הוי אומר, שהנשים קיבלו על עצמן, לפי הסברו, להיזהר ששער הראש לא יתגלה כלל אף בבית, גם שלא בכוונה. אם המצב אכן היה כך - לא נוכל לדעת^(כט), אך על הלכי הרוחות בתקופה זו, ניתן גם ניתן ללמוד.



כח). ראה: רבי חיים חזקיהו מדיני, שדי חמד, ח"ג, מע' הל' כלל קטז (ניו-יורק תשכ"ב) עמ' 320. הזלזול בטהרת המשפחה, שפשה גם בקרב קהילות היראים, גרם לכך שהנשים זלזלו בפרטי החפיפה והטבילה, וזו היתה הסיבה שהרבנים ביקשו לחסוך זאת, שלא כבזמנים עברו, אף שתנאי ההיגיינה אז היו ירודים בהרבה; ראה: הרב יצחק הלוי, מקוה טהרה, ירושלים תרפ"ח, עמ' י: "צריך ליתן לב מאין באו בנות ישראל בדור שפל כזה למדה זו, להקל ראש באיסור חמור כזה טבילה במקוה לטומאתם... וכשנעיין בזה נראה שזה נסתעף ממה שהקילו ראש באיסור גילוי ראש... וחשבו אחר שהיו מקשטין את השער לא טוב להרטיב אותם במים של מקוה, ובסיעת היצר מצאו כי די להם באמבטי נקיה בעוה"ר"; ראה גם: הרב אלטר חיים לוינזון, תיקון עולם, מאמר ו (ורשה תרצ"ב) דף מד, ב: "ולא זו אף זו שדוה לבנו וחשכה עינינו לראות בהפקירות והחפשיות שנתרבה בזמנינו בענין טהרת בנות ישראל שיש כמה נשים בעוה"ר שאין הולכים לגמרי לבית הטבילה ומולידין בנים פגומים בני נדה חייבי כריתות ר"ל, ויש כמה נשים שהולכות אבל אינם יודעות כדת מה לעשות לפי שאינם בקיאות בהל' נדה, כללו של דבר שיש כהיום בעוה"ר הרבה בני אדם שנכשלים ר"ל באיסורי כרת מפני חוסר דעתם שהם סוברים שחלב טמא אין אסור לשתות אלא מפני מנהג חסידות, וכמו כן סוברים הנשים הנוערות הכסילות על ענין טהרת בנות ישראל שהוא רק מנהג חסידות ופרישות, וכמו כן בשאר איסורים... כששואלין אותן למה נוטים מדרך התורה ועוברים על איסורים גדולים כאלו ומשיבים תיכף ומה כולי האי אם אין חסידים אנחנו רק יהודיים פשוטים"; ראה גם: הרב אריה ליב הכהן פופקו, מכתבי הרב חפץ חיים (ניו-יורק תשי"ג) עמ' 65: "ועל זה דאב לבו באמרו פעם, אוי ואבוי לפני עשרות שנים הזהרתי את בני עמנו על דבר גילוי שער של נשים, שאינו אלא איסור שיש לו רמז בתורתנו, ועכשיו לדאבון לב כלנו, עלינו להרעיש עולמן של ישראל ע"ד טבילת נדה שהחלו להקל שהיא בכרת אם לא טבלה (כמפורש בפ' אחרי מות) כדין במקוה, ואמר, אנו שקועים בד' אמות שלנו (של הלכה) והעם טובע אם מבלי ידיעת התורה אם באשמת החפשים ולעג הכופרים"; לאור זאת מובן היטב מדוע האיצו הרבנים בנשים להתגלח מחמת חששות הנוגעות לדיני חציצה וטבילה.

כט). ראה להלן הערות לד, לח.

ג.

ברם, מעיון מדוקדק בלשון הזוהר אין הדבר ברור כל כך. למעשה, מתבארות כאן שתי שיטות - שיטת ר' חזקיה ושיטתו של ר' יהודה. ר' חזקיה, כפי שניתן לראות בבירור מלשוננו, מייחד את דבריו על האשה המוציאה משערות ראשה מחוץ לכיסוי ראשה כדי להתנאות בהן, והוא זה ש"מחמיר מאוד" (כלשון המג"א) ומכביר אלות וקללות על ראש האשה המזלזלת בכך. לדבריו, הפתרון לכך מופיע בתהלים^ל: "אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך"; כלומר, שצריכה האשה לשמור על צניעותה ולהימנע מגילוי שיער לשם קישוט ונוי גם בהיותה ספונה בביתה ולא רק כאשר היא יוצאת החוצה.

ר' יהודה חולק על דברי ר' חזקיה^{לא} ומוסיף שלא די לאשה שתקיים את הכתוב "אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך" ותקפיד שלא להוציא משערות ראשה כדי להתנאות, אלא עליה להחמיר עוד יותר מכך, לפי שישנו פגם שנגרם גם אם השערות מתגלות מאליהן ולא בהכרח לשם יופי וקישוט, ולשיטתו צריכה האשה להזהר שאפילו "טסירי דביתא" לא יראו אף לא שיערה אחת משערות ראשה.

מדברי הזוהר לאחר מכן, "תא חזי וכו'", עולה כעין סיכום לאיזה פגמים יכולים שערות האשה לגרום - "גרים לעילא, גרים לתתא וכו'", וההמלצה שמתקבלת היא "ועל דא בעיא אתתא לאתכסיי בזיוותי דביתא" - זהו הפירוש המעשי לדברי ר' חזקיה לעיל "ובגין כך אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך".

כמו כן, מלשון הזוהר משתמע כי האלות והקללות הכתובים בו לא נאמרו אלא אודות אשה המגלה משער ראשה להתנאות בו, כדפירש מהר"ש בוזגלו בפירושו מקדש מלך^{לב}:

נראה דאין העונש הזה הנז' בזוהר אלא אם האשה מוציאה שער ראשה כדי להתקשט בו כדרך הנשים יצאניות, אבל אם נתגלה קצת משערה ע"י שהיה נקב בצעיפה ודאי לא מחמירנן כולי האי, ודייקא לאתתקנא ביה.

ל). קכח, ג.

לא). כמו שביאר הרמ"ק (אור יקר, שם).

לב). על הזוהר שם, נדפס לראשונה באמסטרדם ה'תק"י וי"ל במהדורה מחודשת ע"י מכון בני יששכר (ירושלים תשנ"ה), עמ' יט.

תיבה עמומה בזוהר והשלכותיה על מנהג תגלחת הנשים שלט

וכן כתב הג"ר שמעון ליכטנשטיין^(ג) בספרו שמן המאור^(ד):

זה דווקא שלא תוציא שום חלק משער ראשה לחוץ כדי לתקן לשום יופי וכמו שכ' בלשון הזוה"ק, אבל אם שלא בכוונה כדי להתייפות נעתק מטפחת שעל ראשה ממקומו וקצת נראות שערות ראשה ואינה מכוונת להתייפות כלל, ודאי דאינה בכלל דברי האלות הכתובים בדבר זה בזוה"ק וכמבואר בלשונו, ורק שתזהר לכסות והכל על מקומו יבא בשלו'.

והנה המג"א עוסק באשה המגלה את ראשה באופן מודע; רבי משה אלשקר, אותו הוא מביא בפתח דבריו, עוסק בשער המתגלה בכוונה תחילה^(ה), וכך גם התוספות^(ו) והשולחן-ערוך באבן-העזר^(ז). אין זה מסתבר שהמג"א נוטה בבת אחת מן הקצה אל הקצה לעסוק בשער המתגלה מאליו אף בבית^(ח). זאת ועוד: בספרו

לג). אב"ד לעכניץ שבמחוז ביסטריצה-נסאוד [נאסויד] - Lechinț, Bistriț-Năăd, רומניה.

לד). ניו-יורק תש"ך, אורח-חיים סימן נ.

לה). כלשונו שם: "אם יש לחוש לאלו הנשים שנהגו לגלות שערן מחוץ לצמתן להתנאות בו לפי מה ששמענו מי שהורה ואמר כי שקר נחלו אמותינו הנוהגות לגלותו כי הוא איסור גמור ובפי' אמרו ז"ל שער באשה ערוה ולכן ראוי להוכיחן ולהזהירן שלא לגלותו". וראה: שו"ת צמח צדק (ליובאוויטש), אבן-העזר א (ניו-יורק תשנ"ה) סימן קלט; הג"ר שלום וידר, להלן הערה לח.

לו). מסכת כתובות, דף עב, ב, ד"ה ואלא; ראה גם: הר"א די-אבילה, מגן גבורים כתובות דף עב, ב (ליוורנו תקס"ו) דף צט, ב; הג"ר אברהם דיין, שו"ת ויוסף אברהם, סימן ג-ה (ליוורנו תרכ"ד) דף כז, א-מג, ב.

לז). סימן קטו, סעיף ד.

לח). ראה: הג"ר נתן נטע לאנדא אב"ד אושפיצין, כמו השחר, אות ג ס"ק י, פודגורדה תרס"ד, דף יד, ב: "והמג"א סי' ע"ה סק"ד החמיר אפי' בחצר שלא יצאו שערות חוץ לצמתן"; ראה גם: הגרי"מ עפשטיין, בספרו ערוך השולחן, אורח-חיים סימן עה סעיף ו, בשם המג"א: "וי"א דבבבב מותרות כל הנשים גם הנשואות לילך בגילוי ראש ועי' באהע"ז סימן קט"ו, ובזוהר נשא הזהיר מאד בזה [שם סק"ד]"; מדבריו עולה כי דברי המג"א בשם הזוהר עוסקים בגילוי ראש בחצר. ראה גם: הג"ר שלום וידר, אב"ד נירדהז (נירג'האזה-Nyiregyhaz) שבצפון-מזרח הונגריה, בשו"ת משמיע שלום, סימן עב, ניו-יורק תשל"א, עמ' רא: "דברי מהר"ם אלשקר שהביא המ"א בסי' ע"ה הם ענין אחר, דהיינו שכל הראש מכוסה ממש רק שמניחין לגלות שערן שמחוץ לצמתן להתנאות בהן, ולא כמו שהבנת אתה שיוצאת לחוץ שלא בכוונה... אבל במקומותינו כבר נהגו מאז ומקדם בנות ישראל שלא ישיירו שערותי' החוצה אפי' לחוץ לצמתן, ואולי הוא עפ"י הזוהר, וכיון שנהגו כן הצנועות הרי הוא בכלל דת יהודית, והעוברת ע"ז והשאירה מקצת שער ראשן ממש מגולה או אפי' הראש כולה מכוסה רק שערותי' יוצאת חוץ לצמתן הו"ל עתה עוברת על דת יהודית"; ראה גם: הג"ר שמעון ליכטנשטיין, שו"ת שמן המאור, לעיל הערה לד.

זית רענן^{לט}), הוא מעיר על דברי המדרש שהאשה "אינה מגלה ראשה אלא בלילות" כי "מכל מקום מדת חסידות שאפילו בלילה לא תגלה ראשה כדאמרה קמחית מימי לא ראו קורות ביתי שערות ראשי". כאן הוא אינו מביא את דברי הזוהר, אלא רק את דברי קמחית^מ, ומנגד, בחיבורו על השולחן-ערוך לא הביא הוא את הנהגת קמחית, ובודאי לא כמקשה אחת עם דברי הזוהר; וזאת כי את חומרת קמחית פירש הוא כהקפדה על כיסוי הראש אף במצבים שאינם מורים על חוסר צניעות, כמו זמן השינה בלילה, בו לא הקפידו בעבר כל-כך על כיסוי הראש [כפי שמורה לשון המדרש דלעיל^{מא}], ואילו את חומרת הזוהר פירש על אשה המוציאה משערותיה לשם יופי, שאודותיה מדבר ר' חזקיה. מתבאר אפוא, כי המלצת המג"א "וכן ראוי לנהוג" עולה על מה ש"זוהר מחמיר מאוד" בנוגע לאשה שמוציאה משערות ראשה לכוונת יופי וקישוט, וכנ"ל.

כמו כן, עדותו של החת"ם סופר, ש"בארצותינו שהאומות יוצאות פרועי ראש ואמותינו לא יצאו ונזהרו מאד וחשו לדברי הזוהר והקפידו על זה מאד... כיון שתפסו המנהג כהזוהר על זה כ' מהר"א שטיין מנהג עוקר הלכה ונעשה הלכה קבוע" עולה על דברי ר' חזקיה^{מב}.



לט). על ילקוט שמעוני, דסאז תס"ד, דף ג, ב.

מ). במסכת יומא (דף מז, א): "תנו רבנן, שבעה בנים היו לה לקמחית וכולן שמשו בכהונה גדולה, אמרו לה חכמים מה עשית שזכית לכך, אמרה להם מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי". אגב, יש אומרים שהיתה זו אימא שלום אשת ר' אלעזר - ראה בספר מגן גבורים (להר"א די-אבילה, כתובות עב, ב ליורנו תקס"ו דף צט, ב): "דהא אמרינן בגמ' בעובדא דאימא שלום שלא ראו קורות ביתה שער ראשה". הג"ר אהרן וירמש כותב בראשית דבריו: "שאלו את קמחית, הא דלא שאלו אביהם, שכבר מת מדלא שימש קודם לבנו, או כך דרכם לחקור בנשים דברניות בדבר שבצנעה כמו שאלו אמא שלום בספ"ב דנדרים". לפי גירסא זו נמצא שהיינו הך, ואכן מדובר באותה אשה.

עדות זו על קמחית מופיעה במקומות נוספים בדברי חז"ל: בירושלמי בשינוי נוסח מעט (יומא פ"א ה"א, שם פ"ה ה"א, מגילה פ"א ה"ה, הוריות פ"ג ה"ב); במדרש (ויקרא-רבה פרק כ, יא; במדבר-רבה פרק ב, כו; מדרש תנחומא פר' אחרי-מות, ט), וכן בפסיקתא (שם, פס' כו).

מא). על פי ביאורו של הר"ן במסכת נדרים (דף נ, ב ד"ה מן), הרי שרחל, אשת התנא רבי עקיבא, לא הקפידה על כיסוי הראש בשנתה; הוא מפרש את דברי הגמרא "הוה קא מנקיט ליה תיבנא מן מזייה", ש"היה [רבי עקיבא] מלקט התבן משערותיה". מאידך, רש"י ותוספות פירשו שהיא הוציאה תבן משערותיו, וראה מהרש"א שם; הגר"י ענגיל ציין לדברי הר"ן הנ"ל בגליוני הש"ס על דברי קמחית (יומא מז, א) "מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי", והניח בצע"ק.

ד.

יתרה מכך; מדקדוק לשונו של ר' חזקיה יש ללמוד שעיקר קפידתו היא שהשערות לא ייראו על ידי אדם, והוא מוסיף כי "דא אינון חד מאינון צניעותא דביתא", כלומר שגם אם האשה עומדת בתוך ביתה, עליה להקפיד שלא לגלות משערותיה לשם יופי, באופן כזה שאנשים העומדים מחוץ לבית יכולים לראותן. ונביא תימוכין לכך, כדלהלן:

א. בספר שושן סודות^(ג), וכעין זה בספר הקנה^(ד), נכתב כך:

מב). שו"ת, אורח-חיים סימן לו, הוצ' מכון חתם סופר, ירושלים תש"ל, עמ' מא. מדבריו שם עולה שאם עשתה כל טעדיק שלא ייראו שערותיה מתחת לכיסוי, שוב אין חוששין לאותם שיצאו, דהא כתב שם ד"כל שום שער בשום מקום בראש ופדחת בנשואה אפילו בחדרה ערוה היא אם לא שיש לה מטפחת בראשה, ובשוק וחצר של רבים גם כובע", ומשמע דאם כיסתה שערותיה במטפחת בהיותה בבית אינו בכלל ערוה, הגם שזו אינה מונעת מאי-אלו שערות מלבצבץ, ורק במקום שרבים מצויים שם כתב שצריכה גם כובע, שתפקידו הוא לכסות את השערות היוצאות מתחת הכיסוי הראשון; ראה: הגרי"ח זוננפלד, שו"ת שלמת חיים, מהדורה חדשה, סימן עה (ירושלים תשס"ז) עמ' 23; ראה גם: שו"ת חת"ם סופר, חלק ו סימן ב, ניו-יורק תשי"ח, עמ' 170. התופעה שבה נלחם החת"ם סופר היתה זלזול באיסור גילוי שער לשם נוי, כפי שמשמע מצוואתו שנכתבה בשנת תקצ"ז ובה הורה לבנות משפחתו "ומכ"ש שתזהרו מריעות נשים רעות, שמוציאים אפי' שערה א' חוץ" (צוואת משה, ירושלים תרפ"ד, דף ה, ב), וכאשר ניתן ללמוד מעדויות נוספות של רבנים אחרים בתקופתו, כמו הג"ר חיים קיצע אב"ד אירשא (Albertirsa, מחזו פשט, הונגריה), נפטר בשנת תר"ט, ספר הזכרון נצח ישראל (בני-ברק תשנ"ה) עמ' מא: "ולא באתי להזהירכם אלא על עון אשר האדם דש בעקביו, הן המה עון עקבים אשר בעוה"ר הדור פרוץ בהם כמו העון של שער באשה ערוה אשר פירצות גדריהן של עולם, והולכות בשערות גלויות "ביי האר" בלע"ז"; הג"ר אהרן וירמש (להלן הערה נא): "כמ"ש בא"ח סי' ע"ה מה שדרך לצאת חוץ לצמתן אין לחוש בק"ש, אכן מנהג יהדות להקפיד כמ"ש בשבת דף ס' בפירש"י ותוס' אוגרת שער היוצא חוץ לקשורי הסככה דוחקת תמיד לפניו, וכך נהגו רוב נשים מימי קדם ובזמנינו, ובעו"ה כעת יפתח שער המצניע לדוגמא פר"ץ".

וכלפי דברי החת"ם אציין כי דבריו בחלק יו"ד (סימן קצה) אודות גילוח שער הראש עוסקים בכלה ביום נישואיה (או למחרתה), ומדובר בשני מנהגים שונים, כמבואר באריכות במאמרי "הררים בשערה", העתיד לראות אור בעתיד אי"ה.

מג). להר"מ בן יעקב מקיוב, קורץ תקמ"ד, דף סב, ב. עליו ראה: האשכול (שנה ראשונה, קראקא סיון תרנ"ח) עמ' 145-150. הנני מודה לידידי הרב אהרן מושקוביץ שהפנה אותי למאמר זה.

מד). קרקוב תרנ"ד דף קא, ב. על זהות מחבר הספר ראה: י. צינברג, תולדות ספרות ישראל, ב, מרחביה 1956, עמ' 209-213; G. Scholem, *Major trends in Jewish mysticism*, New York 1946, p.211 ובמקורות שציינו שם, עמ' 400; י"מ תא-שמע, 'כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי

דע כי פריעת ראש באשה היא סימן מדת הדין ולא הותר דבר זה אלא לסוטה העומדת בדין, וזה דתני דבי רבי ישמעאל ופרע את ראש האשה אזהרה לבנות ישראל שלא ילכו בגילוי הראש. וראוי שתדע שאפילו בתוך ביתה יש לה להזהר שלא להראות שער ראשה בחוץ, רק לעשות ענינה בחשאי, כי שערות האשה הנראות בחוץ עושה נזק גדול לבעלה ובניה ובממונה כי פותחת הדין וסוגרת הרחמים.

מקור הדברים, ככל הנראה, הוא מדברי הזוהר^(מא), כפי שניתן להוכיח מן הדמיון שבפירוט הנזקים והפגמים הנגרמים על ידי השערות הגלויות; וכאן אנו רואים דגש על כך שהשערות לא ייראו בחוץ ["שלא להראות שער ראשה בחוץ"] גם כאשר האשה עומדת בתוך ביתה, כאשר עולה מלשוננו "רק לעשות ענינה בחשאי", כלומר שלא יבחינו בה בני אדם.

ב. נקודה זו מתחדדת עוד יותר מדבריו של רבי יוסף אלשקר^(מב):

וכמה הזהיר ר' שמעון זצ"ל^(מג) על האשה שלא יראה שום אדם שער משערותיה בשעת טבילה ולא מקום אחר. ואמר כי שער האשה הוא רומז רמז גדול ושעירים ירקדו שם (ישעיה יג, כא). ועל כן אז"ל שהאשה הצנועה הרוצה שלא תשרה רוח הטומאה, צריכה להעלים שערותיה בענין שלא יראה אותם שום אדם.

גם כאן מוכח כי הדגש הוא "שלא יראה אותם שום אדם".

הביניים', ג, פרק יג, עמ' 218-228 ובמקורות שם, (הפנייתו של הרב מושקוביץ, תשוח"ח לו).

הקטע הראשון מופיע בספר הקנה (שם) בנוסח שונה ומפורט מעט יותר: "ודע בני שהאשה היוצאה בשוק וראשה פרוץ ושער ראשה גלוי הנה פתחה כל הצינורות מדה"ד ולא הותר דבר זה אלא בסוטה העומדת בדין, אבל האשה הטהורה והנקייה אין שער ראשה נראה בחוץ, זה ששנו דבי ר' ישמעאל ופרע את [ראש] האשה ואמר אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בגילוי הראש, והיוצאה בגילוי הראש עוברת על דת משה".

מה). להרחבה ראה: הג"ר יצחק רצאבי, 'נפלאות מתורתך' (בני-ברק תשס"ח) עמ' קח.

מו). ממגורשי קאשטיליא שבספרד, חי ופעל בתלמסאן שבמרוקו, בספרו צפנת פענח (לוד תשס"ט), עמ' תקכה.

מז). כוונתו כמוכן לרשב"י.

וביותר עולה ממה שכתב במקום אחר^(מח):

והנני מגלה לך קצת סוד מסוד השער, דע לך ששער האשה הוא נמשך מצינורות הטומאה, ועל כן אמרו ז"ל טפח שער באשה ערוה^(מט). וכמה הזהירו במדרש הנעלם על האשה הצנועה שלא יראה השער שלה שום אדם, ואפילו קורות ביתה, כמו שהעידו על קמחית שיצאו ממנה שבעה בנים וכולם שמשו בכהונה גדולה ביום אחד, ואמרו לה חכמים במה זכית לכך, אמרה להם מימי לא ראו קורות ביתי שער ראשי (יומא מז, א). ומצינו בדברי בוצינא קדישא, שכל אשה שנראה השער שלה ובפרט כשיוצאת מבית הטבילה, שכל המזיקין הנקראים שעירים הבאים מכח השער הטומאה, הם באים ומזדווגים עמה, וכשמזדוג עמה אישה אחר כך, הוא נדבק בכח הטומאה, והבנים נמשכים מכח הטומאה.

וכאן הוא מביא כסייעתא לדבריו את מאמר הזוהר בנוסח שהיה לפניו:

והנני מביא לך מאמר אחד מהזוהר, שהוא מסכים לדברינו... א"ר חזקיה ווי ליה לההוא בר נש דשבק לאינתתיה דאיתחזי^(נ) משערא דרישא לבר, ודא הוא חד מאינון צניעותא דביתא, ואיתתא דאפיקת משערא דרישא לבר לאתתקנא ביה, גרים מסכנותא לביתא וגרים לבנהא דלא יתחשבון בדרא, וגרים מלה אחרא דשריא בביתא, מאן גרים דא, ההוא שערא דאיתחזי מרישא לבר, ומה בביתא האי, כל שכן בשוקא, וכל שכן שאר חציפותא אחרא, ובגין כך אשתך בירכתי ביתך...

תא חזי, כמה בדכורא אסור לגלאה שערא ידידיה, הכי נמי בנוקבא אסיר לאחזאה ההוא שערא.

השורה האחרונה בהעתקה אינה מופיעה בנוסח הזוהר שלפנינו; מדובר בשינוי מהותי המשליך על משמעות המאמר כולו. לפי גירסא זו מחלק הזוהר בין דכורא [זכר] ש"אסור לגלאה שערא" [לגלות שערו], לבין נוקבא [נקבה] שאסורה

מח). שם, עמ' קסח-ט.

מט). ראה בהע' 82 שם. יתכן שגירסתו בגמרא (ברכות דף כד, ב) היתה "טפח שער באשה ערוה".

נ). בנוסח הזוהר שלפנינו כתוב "דתחזי". גירסתו של מהר"י אלשקר מתאימה יותר למשמעות המילה בארמית.

"לאחזאה ההוא שער" [להראות את השער]; כלומר, את אותו שער שלזכר אסור לגלות, אסור לנקבה להראות. לפי נוסח זה מתחדד ההבדל המהותי בין 'לגלות' לבין 'להראות'; 'גילוי' הוא ההיפך מ'כיסוי' ותו לא, הוי אומר כי אף אם אין מישהו שרואה את הדבר המגולה, עם זאת שם 'מגולה' עליו באשר הוא נעדר כיסוי וישנה אפשרות לראותו. שונה הדבר לגבי 'להראות', שאם אין מישהו שרואה, איננו בגדר 'מראָה' אלא 'מְגֻלָּה' ותו לא.

על-כל-פנים, חוט השני שנשזר בכל מהלך דבריו הוא שהאשה צריכה להזהר שלא יִרְאָה שְׁעֶרָה לעין רואה, וכפי שכתב מדעתו הג"ר אהרן וירמש בספרו מאורי אור^(נא): "אלא על כרחך עיקר עונש הזוהר שלא יתראה שום שער לחוץ בפני הרואים... שדייק בלשונו החמור ברישא אתתא דאפקת משערא דרישא לבר לאתתקנא ב' גרים מסכנותא לביתא ולבנהא דהיינו להתקשט הוא מן הסתם בפני הרואים^(נב)".

זכר לדבר יש למצוא גם בדברי רבינו בחיי^(נג). מאמרו של ר' חזקיה מוסב על לשון הכתוב "אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך" שאותו הוא מפרש בתחילת דבריו. רבינו בחיי כורך פסוק זה ומקשרו לנאמר בגמרא אודות קמחית, וכך הוא כותב:

במדרש (תנחומא וישלח ו) בזמן שהאשה עומדת בתוך ביתה מכפרת על ביתה כשם שהמזבח מכפר על הארץ, הוא שכתוב (תהלים קכח, ג) אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך, כתיב הכא בירכתי ביתך, וכתיב התם גבי מזבח (ויקרא א, יא) ושחט אותו על ירך המזבח, אם עשתה כן תעמיד בנים ראויים להמשח בשמן המשחה שנאמר בניך כשתילי זיתים. וכן דרשו חז"ל במסכת יומא בתחילת פרק הוציאו לו (מז), מעשה בקמחית שהיו לה שבעה בנים וכולן שמשו בכהונה גדולה בחייה, אמרו לה מה עשית שזכית לכך, אמרה להן מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי.

(נא). חלק חמישי, חש"ד, דף מג, ב.

(נב). וראה בספר הזכירה, מהדורה חדשה בני-ברק תשס"ט, עמ' קפג: "ולא יִרְאָה שְׁעֶרָה, וכתב בזוהר חטא זה מביא לבעלה לידי עניות ונוטלת כבוד מבעלה ומבניה".

(נג). בפירושו על הכתוב (בראשית לד, א) וַתֵּצֵא דִּינָה בַת לָאָה.

וביאור 'אשתך כגפן פוריה', המשיל האשה הצנועה לגפן, לפי שהמנהג לנטוע הגפן בירכתי הבית וכאשר יגדל מוציאין ענפיו מחור^(נ) הבית ולחוץ אל השמש, והנה השורש עומד בתוך הבית וענפיו חוץ לבית, כן האשה הצנועה ראויה לישב בירכתי הבית לא לפתח הבית פן יראו אותה עוברים ושבים, כענין שהזכיר שלמה ע"ה (משלי ט, יד) וישבה לפתח ביתה...

הוי אומר, כי לפי דבריו מידת הצניעות הנדרשת מן האשה היא שאף בתוך ביתה עליה לכלכל את תהלוכותיה, כך שלא תגרום מכשול לאנשים העומדים בחוץ, למרות שיכולה היא להיתמם ולומר 'ביתי הוא מבצרי, ודיי בצניעות ברשות הרבים'.

מעניין לציין לדברי רבי שלמה אשכנזי אב"ד חעלמא^(נ) בדין אשה ש'עוברת על דת'^(נ): "יש מי שכתב דלאו דוקא בשוק או בחצר, אלא כל שרואין אותה עוברי דרך, ה"ל עוברת על דת יהודית^(נ)".



ה.

וכעת נפנה לדון בדברי ר' יהודה.

לכאורה, על פניו, מסקנתו של ר' יהודה מעלה תמיהה - וכי ניתנה תורה למלאכי השרת? אם הזהירות הדרושה מן האשה היא שלא תבצבץ ולו שערה אחת החוצה, היה על ר' יהודה להסיק שצריכה האשה לגלח שערותיה וחסל, כי הלא "מן הנמנעות לזוהר בביתו שלא לגלותן" כפי שכתב הדרכי-תשובה; אל המסקנה המעשית שאליה הגיעו בני אשכנז לדברי האדמו"ר ממונקאטש, היה לכאורה אמור להגיע הזוהר בעצמו.

(נד). כעין דברי רבינו בחיי מופיעים בפירושו של הרד"ק לתהלים (קכח, ג), שם כתוב "מתוך".
(נה). הלא היא חלם (שבמחזו לובלין, פולין). רבי שלמה מפורסם על שם חיבורו מרכבת המשנה על משנה תורה להרמב"ם.

(נו). המבואר בשולחן-ערוך, אבן-העזר, סימן קטו, סעיף ד.

(נז). בספרו שלחן ערוך על שולחן-ערוך אבן-העזר, ירושלים תשס"ד, עמ' שכט. הוא מציין בסוגריים שזו דעתם של השולחן-ערוך שם, החלקת מחוקק (ס"ק ט) והבית שמואל (ס"ק ט). וצ"ע כיצד ראה כן בדבריהם.

על מדוכה זו ישב הג"ר אהרן וירמש, עוד לפני האדמו"ר ממונקאטש, וכך כתב^(נח):

ובזוהר פ' נשא אפי' טסירי ביתא לא יחמון שערא דהיינו קורת הבית כקמחית וכמו בשבת קי"ז בגלוי גוף טוב לקיים, משא"כ הכא שא"א לקיים זאת בנשים המקפידות בסריקת ובדיקת ראש לעמוד תחת הכילה הוא שיבוש, מה יפה כח קורת מן הכילה...

תמיהתו של בעל המאורי-אור היא על אותן נשים צנועות שנהגו להצטנע מתחת לכילה [כמין אוהל] בעת סריקת ובדיקת ראשן^(ט). הוא הסיק כנראה שנהגו כך על-פי חומרת הזוהר, ועל כך תמה "מה יפה כח קורת מן הכילה"; הוא למד כי "קורת הבית" לאו דוקא, אלא הוא הדין לכל חפץ כזה או אחר העומד מחוץ

נח). לעיל הערה נא.

נט). עדות דומה על נשים יהודיות בתקופתו, כתב גם, להבדיל, הסופר הצרפתי שארל דה-לין. ראה: ח' לשם, 'על הבעיה היהודית בשלהי ימי הביניים', בתוך: 'מחניים', ע"ו, ישראל תשכ"ג, עמ' 130.

על הנהגה כעין זו ראה: מהר"ם סופר על התורה חלק א, טורנוב תרפ"ח, עמ' רח, בשם הג"ר אליעזר זוסמאן סופר, אב"ד פאקש, הונגריה: "בסוד ה' מי יבא אשר חכז"ל אמרו הצניעות היא עיקר גדול ביראת שמים, ע"כ מאד צריך להשגיח שלא תצא ח"ו בשערות גלויות הן בחוץ הן בבית. קמחית זכתה לשבעה בנים כה"ג, א"ל חכמים מה עשית שזכית לכך, אמרה להם מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי (יומא מז), וכן למדתי מוסר השכל אשר ראיתי מאמי מורתי ע"ה, בעת שהיתה הולכת לרחוץ ולסרוק השערות זרקה מטפחת על ראשה ותחת המטפחת סרקה את שערה בצניעות". מכאן, אגב, גם משמע שאמו לא גילחה את שערותיה בקביעות; ראה גם: רשב"ד סופר, מזכרת פאקש, ב, ירושלים תשכ"ו, עמ' 85 (הפניית הרב"ש המבורגר, תשוח"ח לו).

כך גם מסופר על אמו של החזו"א, ראה: ש' כהן, פאר הדור, א (בני-ברק תשכ"ז) עמ' סד: "כאשר שאל החפץ-חיים את רבי מאיר קרליץ, במה זכו הוריו לזרע צדיקים כה מפואר? סיפר לו, שאמו נשאלה מכבר שאלה זו, והשיבה: לא בכדי! בשעה שהייתי חופפת ראשי בערב שבת-קודש היו שתי נשים ובידיהן סדין עומדות סביבותי, כדי שלא יראו קירות ביתי את שערות ראשי".

ראה גם: הרב ישכר תמר, עלי תמר, יומא דף מז, א (אלון-שבות תשנ"ב) עמ' שכג: "ועד היכן היו מקפידות בזה הנשים צדקניות גם בדורותנו, מענין מה שכתב הרב ר"ח וולאפהרט ז"ל הרב בליבוי בסוף ספר תולדות אליהו רגולר ז"ל, שאמר כשספרה שערה היתה נכנסת תחת השלחן שהיה מכוסה סביב. וכן ספרה לי הרבנית חו"ז חנה זילברמן שהנשים הצעירות בזמנה היו נוהגות כן או שנכנסו בחבית גדולה משוכבת. ואשתי הרבנית תחי' אומרת לי שאמה הרבנית הי"ד היתה נוהגת כן. וכן היא נוהגת להחזיק מטפחת ע"ג השערות מלמעלה בשעה שמסתפרת כדי שקורות ביתה וכו'". בספרו עלי תמר נשים, כתובות דף עב, ב (תל-אביב תשמ"ב עמ' צא) מוסיף הרב תמר שהנשים הנ"ל התגוררו בפולין.

לראש האשה, ולכן מסיק כי "מעשה קמחית קשה ועצום שלא גילתה כלל מה שאי-אפשר לסתם בן אדם, רק חכמים הכירו בנשים מיוחדות שעשו כך והוא חסידות מופלא... וסיפא לשנא קלילא, בעיא אתתא דאפי' טסירי דביתא לא יחמון, כוונתו שנכון להזהר בחסידות כקמחית מה דלא שכיח אחת מאלף בזמננו"; כלומר, מסקנת הזוהר היא כר' חזקיה, וכי ההנהגה הנדרשת לדברי ר' יהודה אינה ישימה כלפי נשים מן השורה.

ואליבא דאמת, הנהגתה של קמחית אינה כה תמוהה כדברי ר' יהודה, לפי שלגבי קמחית יש לומר כדברי הרא"ש בתוספותיו^ס דהיינו "בשעה שהיתה יכולה לכסותם"; ברם, בדברי ר' יהודה יש לתמוה, כי אם הוא מקפיד על כל שיער המתגלה - אף מאליו - לפי שגורם פגם בעצם הגילוי, כיצד תתנהג האשה בשעת סריקה ורחיצה; לפי הטעם המתבאר בדבריו, מאין לחלק בין גילוי שיער לצורך זה או אחר.

זאת ועוד: לפי דבריו צריכה האשה להזהר גם על שער העורף לבל יתגלה אף באקראי ואף בביתה ובמהלך השינה, ומתעצמת התמיהה כיצד זה לא דרש ר' יהודה בעצמו את גילוח השיער כדי שתוכל האשה לעמוד בכך. אלא שעוד לאלו-ה מילין לבאר דברי ר' יהודה שיעלו בקנה אחד - ככל האפשר - עם המבואר בדברינו עד הנה.

לפי הגירסא שבידינו בדברי ר' יהודה, הרי שצריכה האשה להזהר ש"אפילו טסירי דביתא לא יחמון שער א חד מרישא". המקבילה התלמודית לדברי ר' יהודה הם דבריה של קמחית^{סו}: "מעולם לא ראו קורות ביתי קלעי שערי". זה מה שהביא, לכאורה, את מרבית מפרשי הזוהר שנתקלו במילה "טסירי דביתא" להניח כי הכוונה ל"קורות הבית". ברם, ככל שידוע לי - לא מצאנו מקבילה למילה זו בשום מקור ארמי שבידינו. לא זו בלבד, אלא שישנן גירסאות רבות למילה הזאת בנוסחי הזוהר^{סב} ובספרים שהביאו את דבריו, כגון: 'סטרי'^{סג} שמשמעותה 'רוחות'.

ס). יומא דף מז, א, וכ"ה בתוס' ישנים שם.

סא). יומא שם.

סב). ג' שלום ציין בספר הזוהר שלו (כרך ה, פר' נשא דף קכו-251): 'טסירי - אוצרות הבית, חדרי הבית... קורת הבית ט"ס'. כמו כן ציין לגירסא נוספת שבריקאנט, וראה אודותיה להלן.

סג). זוהר כת"י (אונ' קולומביה Y7 X893); וכן מצוין בהגהה בכת"י של ביאור אור יקר לרמ"ק על הזוהר שם; כנ"ל ציין ג' שלום בשולי ספר הזוהר שלו לגירסא שבכ"י ואטי 199 'דאפילו סטי"ר (סטרי)'.
 סד). יומא דף מז, א, וכ"ה בתוס' ישנים שם.

[הבית^{סד}], 'תסירי^{סה}', ואף 'סדורי^{סו}'. הגירסאות הקרובות למשמעות 'קורות' הינן: 'כשורי^{סז}' או 'נסרי^{סח}'.

רבי מנחם ריקאנטי^{סט} בפירושו על התורה^ע מצטט את דברי הזוהר בנוסח אחר [שמובא גם בספר טהרות הקודש^{עא} ובספר מים שאובים^{עב}], המשנה לחלוטין את משמעות הדברים: "ובגין כך בעיא איתתא דאפילו סרסורי דביתא לא יחמון שערא חד מרישה כל שכן לבר", וכאשר מבאר רבי מרדכי יפה, בעל הלבושים^{עג}: "פירוש, עבדי הבית לא יראו שערותיה". כלומר, אף לדברי ר' יהודה, הדגש הוא על כך שלא יתגלו השערות לעיני מאן דהו.

לפי גירסא זו נראה כי ר' יהודה בא להוסיף על דברי ר' חזקיה ולומר שאין הפגם רק באם יראו שערותיה על ידי אנשים זרים מחוץ לביתה, אלא גם בתוך ביתה, לנגד עבדי ומשרתי הבית [שהיא רגילה אליהם ולבה גס בהם^{עד}], יש לה להיזהר שלא יתגלה אף שער אחד מראשה; כלומר, ר' יהודה אכן בא להוסיף שישנו פגם בגילוי שער ראש האשה אף אם היא אינה מגלה אותן בכוונה תחילה, אך פגם זה הינו אך ורק אם יש אדם שרואה את שערות ראשה.

סד). כמו: בארבע סטרי דעלמא (זוהר בראשית, דף יח, ב) ועוד.

סה). הרא"ש מהריל, ספר 'ברורי המדות' (ירושלים תרפ"ג) עמ' נה. אם כי יתכן, וכנראה, שהעתיק תיבה זו מזכרוננו או מהעתקה בלתי מדויקת. כנ"ל להלן הערה סח.

סו). בספר טעמי המצות לרבי מנחם ב"ר שלמה ריקאנטי (באזל שמ"א, דף כו, ב; לונדון תשכ"ג, דף פא, א); ברם, הריקאנטי במקום אחר גורס אחרת, ראה להלן הערה ע.

סז). בספר צפנת פענח, לרבי יוסף אלשקר (לעיל הערה מז), לוד תשס"ט עמ' קמט. וראה עוד לעיל.

סח). הרב יעקב יהושע מהארדעץ, ספר עין יעקב (פיעטרקוב תרנ"ה) עמ' 56; ראה לעיל, הערה סה.

סט). חי בין השנים ה'ה'–ה'ע'.

ע). שמות כ, ג, ונציה רפ"ג, עמ' 140.

עא). לא נודע מי חיברו, יצא לאור בשנת תצ"ג באמסטרדם (מעוטר בהסכמות גדולי הדור, כרבה של פפד"מ בעל שו"ת שב יעקב, ה'אריה דבי עילאי', ועוד), חלק ב, דף ג, ב.

עב). והוא "מדרשים, ליקוטים וחיידושים יקרים מפז שנלקטו מספרי דרוש עתיקים וגנוזים מחשובי גאוני הדרוש שבגנזי תימן", שחיבר רבי דוד בן מסעוד הלוי בשנת תרמ"ז, ויצא לאור בירושלים בשנת תשכ"ז.

עג). בביאורו אבן יקרה על פירוש הריקאנטי (לבוב תר"מ) דף ט, א.

עד). מטעם זה נאמר במשנה (סוטה א, ו) אודות מעמד השקאת הסוטה: "וכל הרוצה לראות בא לראות חוץ מעבדיה ושפחותיה מפני שלבה גס בהן", דהיינו שאינה מתביישת מהם בכך שיראוה גלוית ראש ופרועת שיער.

הַמַּעֲנִיין הוּא שֶׁהַג"ר אֶהֱרָן וִירְמֵשׁ כִּיּוֹן לִכְךָ מַדְעֵתוֹ, בְּכוֹתָבוֹ: "וְאוֹלֵי טַסִּירֵי בֵּיתָ הֵן עֲבָדֵי בֵּית הַשְּׁפִלִּים שֵׁשׁ שְׁלֹא הִקְפִּידוּ אֶף לִשְׁמֵשׁ בְּפָנֵיהֶם כַּמ"ש בַּפ"ב דְּנִדְהָ, וּמוֹכַח שֶׁם דְּצִנּוּעִים הוּוּ מִדְּמַפ' אֵינָהוּ מֵה דִּרְשׁ עִם הַדּוּמָה לַחֲמוֹר וְהוּא מִחֲמִיר אִפִּי' בְּגִלּוֹי שַׁעַר לְפָנֵיהֶם, וְאֵין הַכְרָעָה בְּטַסִּירֵי לְקוֹרֶת אוֹ כְּדִבְרֵינוּ"^{עה}.

ו.

לְסִיכּוּם: לְפָנֵינוּ בְּזוּהָר שְׁתֵּי פִּרְשָׁנוּיּוֹת וּשְׁתֵּי שִׁטּוֹת. בַּהֲתַבַּסֵּס עַל דְּבָרֵי הַג"ר אֶהֱרָן וִירְמֵשׁ נִרְאֶה כִּי דְבָרֵי הַזּוּהָר אֲכֵן הִתְקַבְּלוּ בְּתַקּוּפָתוֹ, וְהָיוּ נָשִׁים שֶׁהִחֲמִירוּ בְּשֵׁל כֶּךָ לְסֵרוֹק אֶת שַׁעַר רֹאשָׁן מִתַּחַת לְכִילָה, אֲךָ לֹא נִרְאֶה שֶׁגַם בְּזִמְנֵנו עִירְבוּ אֶת חוֹמֶרֶת רַבִּי יְהוּדָה עִם קִלְלוֹתָיו שֶׁל רַבִּי חֲזָקִיָּה, מֵה שֶׁהִיָּה מוֹבִיל לְמַסְקָנָה הַבִּלְתִּי-נִמְנַעַת: גִּילּוּחַ וְחֶסֶל. לֹא נִהִיר אִפּוֹא אֵימָתִי אִירַע הַמִּפְנָה, אֲךָ נִרְאֶה שֶׁלְּפִירוּשׁ הַמִּילָה "טַסִּירֵי" כִּי"קוֹרוֹת הַבֵּית" וְהַקִּישׁוֹר לְדְבָרֵי קִמְחִית יֵשׁ חֶלֶק נִיכָר בְּפִרְשָׁנוֹת זֶה, וּבִמְנַהֵג - שֶׁכְּדְבָרֵי הָאֲדָמוֹר מְמוֹנָקָאטֵשׁ - נוֹלַד מִמֶּנָּה.

בְּשׁוּלֵי הַמֵּאמֶר נִצְיִין לְדְבָרֵי רַבֵּינוּ יוֹסֵף חַיִּים מִבְּגֵדָד עַל דְּבָרֵיהָ שֶׁל קִמְחִית הַמּוֹבָאִים בְּגִמְרָא "מִימֵי לֹא רָאוּ קוֹרוֹת בֵּיתִי קִלְעֵי שַׁעֲרֵי":

יֵשׁ לְדַקְדֵּק מֵה תִּלְיָא הָא בַּהּ, וְעוֹד לְמָה אִמְרָה קִלְעֵי שַׁעֲרֵי וְלֹא אִמְרָה שַׁעֲרֵי בִּסְתָם. וְנ"ל בִּס"ד דָּאֲרִז"ל בְּפִסּוֹק וִיבֵן ה' אֱלֹקִים אֶת הַצִּלְעַ מִלְּמַד שֶׁקִּלְעָה הַקֶּב"ה לַחֹה וְהַבִּיָּאָה לָאָדָם, וְהַקְשִׁינוּ לְמָה הוֹצֵרֶךְ לְבְרוֹא אוֹתָהּ שְׁלִימָה בְּקִלְיַת הַשַּׁעַר ג"כ, יִבְרָאָנָה בְּשַׁעַר סְתוּר וִיתֵן בָּה דַּעַת לְקִלְעוֹ בִּידָה כְּדִי שְׁתִּיפָה בִּכְךָ. וְתִרְצָתִי בִּס"ד ע"פ מ"ש רַבֵּינוּ הָאֲר"י ז"ל שֶׁשַּׁעֲרוֹת הָרֹאשׁ הֵם בְּחִינַת הַדִּין וְלִכֵּן הַזִּכָּר שֶׁהוּא שׁוֹרֵשׁ בַּחֲסֵד צָרִיךְ לְהַעֲבִיר שַׁעֲרוֹת רֹאשׁוֹ לְהִיּוֹתָם דִּינִין תְּקִיפִין וְרַק מִשִּׁיר הַפִּיָּאוֹת מִפְּנֵי דִּהְיִינִין הֵם צוֹרֵךְ גְּבוּהָ וְהֵם מְכַלֵּל קִיּוֹם הָעוֹלָם שֶׁהָעוֹלָם צָרִיךְ לָהֶם וְלִכֵּן אֵין רָאוּי לְהַעֲבִירָם כּוֹלָם, אֲבָל הָאִשָּׁה שֶׁשׁוֹרֶשָׁהּ בְּגְבוּרָה וְכָל אַחֲזִיּוֹת הַדִּינִין וְשׁוֹרֶשָׁם בָּה אֵינָה מְגַלַּחַת שַׁעֲרוֹת רֹאשָׁהּ שֶׁצָּרִיךְ לְהַשְׁאִיר בָּה שׁוֹרֵשׁ הַדִּינִין וְכִנּוּכָר כָּל זֶה בְּשַׁעַר הַמִּצּוֹת ע"ש. וְעַפ"ז אִמְרָתִי טַעַם נִכּוֹן בִּס"ד דְּרָאוּי שְׁלֹא יִהְיֶה שַׁעַר הָאִשָּׁה סְתוּר אֲלֵא קִלּוּעַ

עה). מֵאוּרֵי אוֹר, לְעִיל הָעֵרָה נָא.

תמיד, כי קליעת השער מורה על עקידת הדינין שלא יתפשטו בסוד ויעקוד את יצחק בנו, ולכן האשה עושה פועל דמיוני בקליעת שיערה לעקוד הדינין. וזוה מובן הטעם מה שברא הקב"ה את חוה בקליעת שער ולא בראה שיערה סתור, כי ע"י שבראה בקליעת שער נעקדו הדינין בזה בכח בריאה שברא השי"ת. ולכן אשה המתאבלת סותרת שיערה להורות על התפשטות הדינין ב"מ, וקמחית, מלבד שהיתה נזהרת שאפילו בעוד ששיערה קלוע שמורה על עקידת הדינין לא היתה מגלה אפילו לפני קורות ביתה שהיתה מנחת מטפחת על ראשה כשהיתה סורקת שיערה וכשהיתה קושרת כסוי ראשה ומאד נזהרת שלא יתראו כוחות הדינין חוצה, לכך זכתה שכל שבעת בניה יהיו כהנים גדולים שהם אחוזים בחסדים גדולים יותר מכהן הדיוט.

כלומר, שייחודיותה של קמחית התבטאה בכך שהיא לא הסתפקה בקליעת השיער העוקדת את הדינין, אלא היתה נזהרת שאף שערותיה הקלועות לא יתגלו אף לנגד קורות ביתה. מדבריו עולה כי קליעת השיער מפחיתה מחומרת גילוי, והרבה יש לדון בכך, ועוד חזון למועד אי"ה.



אוצר חושן משפט

◆ מאן דאזויף פשיטי מחבריה ואשכח ביה טופיינא ◆

הרב משה בוטון

מאן דאזויף פשיטי מחבריה ואשכח ביה טופיינא

איתא בב"מ דף סג:-סד. "אמר רב נחמן האי מאן דאזויף פשיטי מחבריה ואשכח ביה טופיינא, אי בכדי שהדעת טועה מחייב לאהדוריה ליה, ואי לאו מתנה בעלמא הוא דיהיב ליה. היכי דמי בכדי שהדעת טועה, אמר רב אחא בריה דרב יוסף בעישורייתא וחומשייתא. א"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי ואי איניש תקיפא הוא דלא יהיב מתנה מאי, א"ל דלמא מיגזל גזליה ואבלע ליה בחשבון, דתניא הגזול את חבירו והבליע לו בחשבון יצא. ואי איניש דאתי מעלמא דלא שקיל וטרי בהדיה מאי, א"ל דלמא איניש אחרינא גזליה וא"ל כי יזיף פלוני פשיטי מינך אבלע ליה בחשבון". וכן נפסק להלכה בשו"ע (חו"מ סימן רלב ס"ב).



פרק א'

ביאור טעות "בעישורייתא וחומשייתא"

א.

ביאור שיטת רש"י ותוס'

"היכי דמי בכדי שהדעת טועה, אמר רב אחא בריה דרב יוסף בעישורייתא וחומשייתא". וביאר רש"י: "אם יש לחלקם למעות העודפות על דמי ההלוואה שביקש, להוציאן עשרה עשרה כגון אם ביקש הלוואה של ארבעים פרוטות ונתן לו המלוה ששים פרוטות, או ה' ה' כגון אם ביקש הלוואה של ט"ו ונתן לו המלוה כ"ה, ואין אחד או שנים עודפות שאין באות לכלל ה' כגון כ"ג במקום ט"ו. יש לומר שטעה בחשבוננו. כיצד: אם עישורייתא נינהו, טעה בין חמשים לארבעים דהיינו שבמקום לספור ארבעים ואחר כך חמשים ספר פעמיים ארבעים, או בין ארבעים לשלשים, וכך נוספו עשר או עשרים פרוטות. ואם אינן עשירות וישנן חמישיות, יש שהיו רגילין למנות חמשה חמשה ויש לומר שטעה בין ג' פעמים חמשה לד' פעמים חמשה. ואם היו עודפות הרבה כגון נ"ה, טעה בעשירות

כדפי' דהיינו בין חמשים לארבעים או בין ארבעים לשלשים פעמים חמשה ויש כאן טעות של נ' בדילוג אחד - עשר פעמים חמשה בדילוג אחד, בין חמשים לארבעים - פעמים חמשה, ובה' העודפות טעה בין ג' לארבע פעמים חמשה, דהיינו שספר פעמיים ג'^(א). או אם עודפות ט"ו או כ"ה, טעה ג' פעמים או ה' פעמים בחשבון של חמש. אבל אם עודפות על החמישיות אחת או ב' או ג' וד' שאינן מגיעות לה', לא טעה כלום וכולם מתנה". עכ"ל רש"י בתוספת ביאור ע"פ המהר"ם והמהר"ם שיף.

התוספות כתבו (ד"ה בעישורייטא וחומשייתא): "הם היו רגילין בחמשה כדרך שאנו מונין אחד אחד, ולדידן הוי בכל ענין בכדי שהדעת טועה".

ודייק המהר"ם שיף מדברי רש"י שהוא חולק על התוס', וז"ל: "מ"ש רש"י אם עישורייטא נינהו טעה בין נ' למ', נראה שר"ל שרגילין היו למנות אחד אחד ג"כ, דהיינו במקום שהיו סופרים בעישורייטא הכוונה שבאמת היו סופרים באחדות, אלא שהטעות היתה בעשרות בין חמשים לארבעים^(ב). ולפי"ז יהיה דלא כתוס'.

(א). מהר"ם: "ר"ל כשהיו נוהגים למנות ה' ה', היו רגילים למנות כן: פעם א' ה', שתי פעמים ה', ג"פ ה', עד עשרה פעמים חמשה י"א פעמים חמשה י"ב פעמים חמשה וכו', עד עשרים וכו' כ"א פעמים וכו', עד שלשים פעמים ה' ל"א פעמים וכו', עד ארבעים פעמים ה' מ"א פעמים ה', עד חמשים פעמים ה'. וכן לעולם.

והשתא כשיש כאן נ"ה, י"ל דטעה בעשירות. ר"ל: שהיה לו למנות ארבעים פעמים חמשה וטעה ומנה שלשים פעמים חמשה, או היה לו למנות חמשים פעמים חמשה וטעה ואמר ארבעים פעמים חמשה. וטעה בעשר פעמים חמשה דהיינו חמשים בדילוג אחד. והיינו דקאמר 'טעה בעשירות כדפרישית' רוצה לומר כמו שפירשתי לעיל גבי עשירות דטעה בין חמשים לארבעים בין ארבעים לשלשים, הכי נמי גבי חמישיות טעה בעשירות בין חמשים לארבעים או בין ארבעים לשלשים. שהיה לו למנות חמשים פעמים חמשה וטעה ומנה ארבעים פעמים חמשה, או שהיה לו למנות ארבעים פעמים חמשה וטעה ומנה שלשים פעמים חמשה. ואם כן טעה בעשרה פעמים חמשה שהן חמשים בדילוג אחד.

ובחמש העודפות עדיין על נ', [טעה] בין ג' לד'. רוצה לומר: שהיה לו למנות ד' פעמים ה' וטעה ומנה ג' פעמים ה', וטעה בה' פעם אחת. ואם היו ט"ו טעה ג' פעמים, כגון שהיה לו למנות ד' פעמים חמשה וטעה ומנה שלשה פעמים חמשה, ואח"כ כשהיה לו למנות ולומר ח' פעמים חמשה וטעה גם כן ומנה ואמר ז' פעמים חמשה, וכן אח"כ היה לו למנות חמשה וטעה ואמר י"ג פעמים חמשה, (וכן אח"כ היה לו למנות י"ד פעמים חמשה וטעה ואמר י"ג פעמים חמשה [א.ה. יש למחוק זאת שזהו כבר טעות רביעית, והוי כ' עודפות במקום ט"ו]). וכן בכ"ה בכה"ג. וק"ל".

(ב). ואף שראיתי מי שכתב שהמהר"ם חולק על המהר"ם שיף בדבר זה, ומפרש בד' רש"י שטעה בעישורייטא פירוש שטעה בעשרה פעמים חמשה, אין נראה כן מדברי המהר"ם [ראה לעיל בהערה א' באותיות המודגשות].

שכתבו לדידן בכל ענין הוי בכדי שהדעת טועה, שהרי לפי רש"י אף כאשר סופרים באחדות אין אפשרות לטעות אלא בעשרות בין נ' למ', וגם לדידן בכדי שהדעת טועה הוא רק בעישורייטא, ולא בכל עניין כפי שכתבו התוס". עכ"ל המהר"ם שיף בתוספת ביאור.

ובבאור על המהר"ם שיף הקשה, שאינו מובן למה הדעת טועה בין ג' חמישיות לד' חמישיות, ולא בין ג' לד' אחדות. ותירץ הרש"ש, שבמניין החמישיות יותר קל לטעות. שהרי כאשר מונה חמישיות סופר מא' עד ה' ואומר אחד, ואח"כ סופר עוד הפעם מא' עד ה' ואומר שנים, וכן הלאה, לכן בקל יכול לטעות בין ג' לד' פעמים חמשה, משום שמפסיק ביניהם בספירה מא' עד ה'^ג.

המהר"ם שיף הנ"ל כתב שתוס' חולקים על פירוש רש"י, אולם לא ביאר איך תוס' יפרשו את הגמ'. ונראה לבאר, שלדעת תוס' טעה בעישורייטא פירושו שהיו מונים מא' עד י' ואומרים א', ושוב מא' עד י' ואומרים ב', וכן הלאה, כנ"ל גבי חמישיות.

שהרי אם נבאר כפי רש"י, שהיו סופרים באחדות וטעה בין ארבעים לשלושים, אזי גם בזמננו אין לטעות אלא רק בעשרות ולא בכל עניין; או שגם בזמן חז"ל בכל עניין הוי בכדי שהדעת טועה, ולא רק 'לדידן'. ולכן בהכרח שלדעת התוס' לדידן שאנו מונין אחד אחד, כל טעות במספר למעלה מי'^ה הוי בכדי שהדעת טועה. ויש לבאר את הטעם כעין דברי הרש"ש, שכאשר אדם אומר בכל פעם שני מספרים, עשרים-ואחת עשרים-ושנים, לכן בקל יכול הוא לבא לידי טעות. אולם לדעת רש"י אף באחדות אין דרך לטעות אלא בין שלשים לעשרים וכדו' [וע"פ דרכנו נתרץ קושיות הדברות משה (הערה קי"ז) עי"ש].

בסיכום: לדעת רש"י גם בזמן חז"ל היו סופרים באחדות, ו"טעה בעישורייטא" היינו בין ארבעים לשלשים אחדות [אולם ראה במה שנכתוב לקמן באות ג' בס"ד].

ג). ועי' בחידושי המהר"ל (על ב"מ) שפירש את דרך הטעות באופן אחר, שכאשר האדם מונה חמשה חמשה המעות מונחות לפניו בקבוצות של חמש חמש, "ודבר זה ידוע שכאשר מניח המעות צבורים לפניו ונשארים מונחים, דבר זה בא לידי טעות יותר, וזה ידוע".

ד). אי אפשר לפרש שלדעת תוס' גם בין א' ל' יכול לטעות (ושו"ר שכ"כ בשם ס' מבין שמועה), שהרי לפי זה גם בזמן חז"ל לעולם הוי בכדי שהדעת טועה ואין לך מתנה.

אבל לדעת תוס' "טעה בעישורייתא" אין הכוונה שהיו מונים באחדות וטעה בעשרות בין מ' לל', אלא שהם היו מונים בעשרות, דהיינו מא' עד י', כמה פעמים כבחומשייתא, והאדם טעה בין א' לב' פעמים עשרה. ולפי"ז בזמן חז"ל לא היו מונים כלל באחדות [למעלה מעשרה].



ב.

דעת הרי"ף והרמב"ם

כתב הרי"ף (לה.): "בעישורייתא וחומשייתא, כגון שמצא תוספת חמשה או תוספת עשרה חייב להחזיר, דאיכא למימר דילמא ה' ה' הוה מני או י' י' הוה מני וקא טעי בחדא י' או בחדא ה'".

והרמב"ם כתב (בפ"ד מהלכות מלוה ולוה הלכה י'): "בכמה הדעת טועה באחד ובשנים או בחמשה או בעשרה, שמא מנה חמשה חמשה או עשרה עשרה".

והנה הלחם משנה כתב שהרי"ף והרמב"ם חולקים על רש"י, שלדעת רש"י אפשר לטעות כמה פעמים בעישורייתא וחומשייתא, ולדעת הרי"ף והרמב"ם אין דרך לטעות אלא רק פעם אחת עשרה או חמשה כמו שכתב הרי"ף "וקא טעי בחדא י' או בחדא ה'", אבל ב' או ג' פעמים עשרה אין הדעת טועה. וכן סובר גם הרמב"ם, מדכתב "באחד ובשנים", דהיינו שבמקום שמונים באחדות יכול לטעות באחד, וכן במקום שמונים שנים שנים יכול לטעות בשנים. ואם היה יכול לטעות הרבה פעמים, כדעת רש"י, הרי אפילו שלא יגיע לשום מניין "נימא דטעה הרבה פעמים אחד אחד והוי בכדי שהדעת טועה, אלא ודאי הדבר כמ"ש ופשוט הוא".

ובס' לא תשיך כתב לבאר את דברי הרמב"ם, ד"באחד ובשנים או בחמשה או בעשרה" היינו באחד ובשנים פעמים חמשה או עשרה. ועפי"ז כתב שהרמב"ם סובר שאין לטעות אלא ב' פעמים ולא יותר, ואף שהרי"ף כתב "חדא" הרמב"ם הוסיף שנים, שהרי לשון הגמרא היא "עישורייתא וחומשייתא" - לשון רבים.

אולם הנמוקי יוסף כתב על הרי"ף דה"ה הרבה עשירות או הרבה חמישיות. וכתב הגידולי תרומה (שער מו ח"ד הלכה ב) דבודאי אפוישי מחלוקת לא מפשינן, במאי דלא אתברר בודאי, ולכן גם את דברי הרמב"ם יש לפרש שיכול לטעות גם

כמה פעמים, ועוד הביא בנמקו"י את דברי המהר"ם הלוי, דכל דאיכא למיתלי בטעותא תלינן.

וביאר הריטב"א: "גם עוד כתב [הרמב"ם] בדבר מועט כגון אחד או שנים הוי בכדי שהדעת טועה". וכ"כ התוס' וז"ל בחמשיות או בעשירות, שכך היו רגילים למנות חמשה חמשה כמו שאנן מונין אחד אחד, ואנן בכל עניין הוי בכדי שהדעת טועה שהרבה פעמים טועין בין אחד לשנים בין שנים לחמשה". והיינו שפירש את דברי הרמב"ם "באחד ובשנים", דהיינו שבמקום שמונים באחדות יכול לטעות ולהוסיף מטבע אחד או שנים, כדברי התוס', ולכן אנן בכל עניין הוי בכדי שהדעת טועה. ואזלא קושיית הלחם משנה הנ"ל.



ג.

פסק השו"ע

מרן בשו"ע (חור"מ סימן רלב ס"ב) הביא להלכה את לשון רש"י, והוסיף את דברי הרמב"ם והרי"ף באופן השני של טעות [שיתבאר בס"ד להלן].

ומדפסק כן השו"ע נראה שלא ראה סתירה בין דברי רש"י לרמב"ם והרי"ף¹, ולכן צ"ל שפי' בדברי הרי"ף והרמב"ם כהנמוק"י הנ"ל, שאדם יכול לטעות הרבה פעמים.

ובדיוק המהר"ם שיף מדברי רש"י הנ"ל, שגם במקום שסופרים באחדות אין לטעות אלא בעשרות, צ"ע, שהרי השו"ע לא יפסוק כדעת רש"י נגד הרמב"ם, שכתב דגם באחד ובשנים הוי בכדי שהדעת טועה, והיינו כהתוס', ולא כפי' המהר"ם שיף בדברי רש"י.

וצריך לומר שהשו"ע לא דייק כהמהר"ם שיף, וכן מוכח מהסעיף הקודם בשו"ע שכתב שאם טעה ונתן לו ק"א אגוזים במקום ק', חייב להחזיר. ויתכן שרש"י רק

ה). דהיינו שבזמננו שמונים באחדות, אין לטעות רק בדבר גדול כגון עשרות אלא גם בדבר מועט, כגון כמה אחדות אף שאינן מגיעות לחמשה או עשרה.

ו). וכן נראה מדבריו בבית יוסף, שלאחר שהביא את דברי רש"י כתב: "וכתב הרמב"ם דין זה בפ"ד מה' מלוה".

קיצר בדבריו, ובמקום לכתוב שטעה בין ה' פעמים י' לד' פעמים י', כתב שטעה בין חמשים לארבעים או בין ארבעים לשלשים [ועוד ק' בפ' המהר"ם שיף מדוע שרש"י יפרש חומשייתא - שהיה סופר בחמישיות, ואילו עישורייתא - שטעה כאשר הגיע לספרות העשיריות].

ולכן להלכה דעת השו"ע היא דהאידינא בכל עניין הוי בכדי שהדעת טועה. ומ"מ כתב בערוך השולחן (שם סק"ב-ג), דאם הטעות גדולה - אף בזמננו אמרינן דהתכוין לתת לו מתנה, ואינו חייב להחזיר. אולם בשטרות המלוכה, שכולם שווים בגודלם, אבל יש בערכן ממטבע אחד ועד מאה, ותן לו בטעות שטרות של חמשה במקום של אחד, חייב להחזיר הטעות דהוי בכדי שהדעת טועה. עכת"ד הערוה"ש.



ד.

אופן אחר של טעות

בריי"ף וברמב"ם הנ"ל כתבו (וכ"כ בחידושי רבינו חננאל ועוד) אופן אחר של טעות, וז"ל הרי"ף: "אי נמי כגון דקא מני חמשה ומנח חדא והדר מני חמשה ומנח חדא, לידע כמה חמשה קא מני או כמה עשרה קא מני; וטעה ועירבינהו להנהו סימנאי בגויהו. כגון האי נמי הוי טעותא, ומחייב לאהדורי".

וכ"כ השו"ע (שם): "כולם מתנה, ובלבד שהמעות היתירים שמצא לא יהיו כמנין החמישיות או העשיריות, שאם היה כמנינם חייב להחזיר; שמא האחרים שהיה מונה בהם החמישיות או העשיריות נתערבו עמהם".

וביאר הסמ"ע (סק"ט): "פי' שאם היה לו בידו ארבעים דינרים ותן ארבעים וארבעה או ארבעים ושמונה, אמרינן דהארבע הנוספים הן מכח שמנה בעשיריות ולכל עשירי שמנה הניח דינר אחד מן הצד לראותה לסימן כמה עשיריות מנה לו, כי כן דרך המונים, נמצא כשמנה ארבעים דינרים הניח מן הצד ד', ואותן האחרים שמנה בהן העשיריות נתערבו בתוך מ' דינרין שמנה, ודין טעות יש לו ולא דין מתנה. וכן אם מצא מ"ח דינרים, י"ל שמנה לו בחמישיות, ועל כל חמשה הניח אחד מן הצד לסימן, והן השמנה היתירים שמצא במנין החמישיות שיש בארבעים. וכן כל כיוצא בזה".

ומש"כ וכן כל כיוצא בזה, נראה שכוונתו בכמות החמישיות או העשרות, ולא שגם אם יש תוספת של עשרה על הארבעים נתלה שהניח סימן בעבור כל ד' דינרים, דהנמוק"י (ד"ה אמר רב נחמן) כתב שאין הדרך למנות ב' ב' דינרים ולהניח אחד, או ג' ג' ולתת סימן.

כתב בגידולי תרומה (שער מו ח"ד הלכה ב) דלכאורה כאשר יש את שתי הטעויות, כגון שביקש מהמלוה חמישים ונתן לו שישים וחמשה, יש לומר שהוא מתנה, אע"פ שאפשר לומר שטעה בעישורייתא וכך נוספו עשרה, והחמשה הם הסימנים; שהרי כמה טעויות שונות ומחולקות אין דרך לטעות. אולם מכיון ונפסק שכל היכא דאיכא למיתלי בטעותא תלינן, אין לנו כח להתירו.

[ויש להעיר שאין דרך לטעות בשתי הטעויות יחד כפי שכתב, שהרי אם מניח פרוטה אחת עבור כל עשרה, אם הוסיף לו בטעות עשרה גם הסימנים יהיו ששה במקום חמשה, וגם כל הסיבה שמניח את הסימנים היא כדי שלא יטעה ויוסיף עשרה].



ה.

אין לתלות מקצת בטעות ומקצת מתנה

בפרישה (סי' רלח סוף סק"א) כתב בשם רש"י⁽¹⁾ [וכן פסקו שאר האחרונים], שאין לתלות התוספת בטעות וגם במתנה - ובכך יצטרך להחזיר חלק מהתוספת. כגון, אם מצא התוספת שמונה לא אמרינן שטעה בחמישיות ונתן שלשה במתנה - ורק הג' יקבל במתנה והחמשה יחזיר. אלא תולין את כל התוספת במתנה.

ובטעם הדבר י"ל שלפנינו יש ב' אפשרויות מדוע נותן המעות הוסיף: א. בטעות. ב. במתנה. ולכן בסתמא יותר מצוי שהוסיף בטעות, אבל כאשר נמצא תוספת שאינה בכדי שהדעת טועה, ובהכרח שהוסיף לו בכוונה, אמרינן דכל התוספת היא מתנה, דאיגלאי מילתא שדרכו של אדם זה לתת מתנות, וא"כ בו יותר מצוי מתנה מטעות (וכע"ז כתב בשיעורי הגר"ד פוברסקי זצ"ל, אות קמא, ע"ש).

(ז). נראה שכוונתו לדברי רש"י בסוף ד"ה עישורייתא וחומשייתא: "אבל אם עודפות על החמישיות אחת או ב' או ג' וד', שאינן מגיעות לה', לא טעה כלום וכולם מתנה".

ועפ"ז צ"ע באדם שמכירו שרגיל ליתן לו מתנות, אי תלינן גם בכמות שהדעת טועה – שהתכוון ליתן מתנה. ויתכן לומר שאף אם דרכו ליתן לו מתנה מדוע שיבליעו בחשבון, ורק כאשר אי אפשר לתלות בטעות, אזי אמרינן שהכל מתנה אף מה שאינו בכדי שהדעת טועה, דאיגלאי שהבליע לו מתנה.



פרק ב'

ריבית מאוחרת – היכא דהלואה הבליע תוספת בשעת הפרעון

ע"פ הגירסא בגמ' שלפנינו "האי מאן דאזויף פשיטי מחבריה ואשכח ביה טופיינא", נראה שהלואה מצא יתרון [יותר ממה שביקש] במעות שקיבל מהמלוה, וכן נראה מפ' רש"י. אולם הרמב"ם (מלוה ולוה פ"ד ה"י) כתב שה"ה אם המלוה מצא יתרון בשעת הפרעון, וכן פסק בשו"ע (בחו"מ סי' רלב ס"ב): "המקבל מעות מחבירו בין שהם במכר בין בהלואה בין בפרעון ומצא יתרון במעות". וכתב המגיד משנה שנראה שהרמב"ם גרס זאת בגמ'.

ולכאורה קשה, איך ייתכן שאם אין היתרון בכדי שהדעת טועה יהיה המלוה פטור מלהחזיר את היתרון, והרי בזה הוא מקבל ריבית מאוחרת? וביאר הרב המגיד שמכיוון שהלואה לא פירש שהוא נותן לשם ריבית אנו מחזיקים שנתן רק לשם מתנה, דאחזוקי איניש ברשיעי לא מחזקינן.

ועדיין קשה, שהרי הרמב"ם פסק שאף בסתם, ריבית מאוחרת אסורה (עי' בב"י סי' קס ד"ה ואפי', בבדק הבית) וכן פסק השו"ע ביו"ד סי' קס סעיף ד. ומדוע לא אמרינן נמי הכא דאחזוקי איניש ברשיעי לא מחזקינן?

א. ותירץ הגר"ד פוברסקי (בשיעוריו על ב"מ, אות קלו), דלפי מסקנת הגמ' דאף באיניש תקיפא אינו חייב להחזיר את התוספת, דתלינן שבא להחזיר גזילתו. וא"כ לא בעינן למיתלי במתנה, דאז נימא דהוי ריבית מאוחרת, אלא שפיר תלינן בהיתר, שבא להחזיר גזילתו [דספק דרבנן לקולא. ועי' בזה להלן בפרק ג' שבכל ענין צ"ע, איך יכול להחזיק בתוספת מספק, שמא אין התוספת טעות אלא מתנה].

אך עדיין יש נפק"מ היכא דיודע שודאי אינו חייב לו כלום, כגון שמחל לכל מי שאולי גזלו^ח. דבכה"ג התוספת ודאי ניתנה במתנה, והוי ריבית מאוחרת [עכת"ד הגר"ד פוברסקי]

וצ"ע - ע"פ דבריו - מדוע פסק בשו"ע במוסיף לו בשעת הפרעון בסתם דאסור, ולמה לא תלינן במשיב גזילה? ולדידי נראה שאף למסקנת הגמ' תלינן במתנה, ורק כאשר אין אפשרות אחרת - תלינן בבא להשיב גזילתו.

ושו"ר בס' בית אהרן (על ב"מ) שכתב לתרץ כדברי הגר"ד פוברסקי, והוסיף דדווקא כשנותן התוספת בדרך הבלעה, תלינן שבא להשיב גזילתו, דמוכח כן מדהבליע התוספת ולא נתנה לו להדיא, שהרי אם התכוון לתת לו מתנה מדוע הסתיר זאת, אלא ודאי שהסתירו מחמת בושותו בגזילה. עי"ש.

ב. ובש"ך (סי' קס סק"ד) תירץ, שכוונת השו"ע בחו"מ במש"כ 'בין בפרעון' ר"ל פרעון חוב של מכר. ונראה דוחק לאוקמי הכי, ועוד דהרי השו"ע כבר בתחלת דבריו כתב 'בין שהם במכר'.

ג. ובחוות דעת (שם סק"ב) תירץ בפשטות^ט, דבשו"ע הל' ריבית מיירי בקבלת המתנה לכתחילה, ולכן אסור דמיחזי כריבית מאוחרת, אולם בחו"מ, שכבר קבל את המעות בהבלעה דרך טעות, אינו חייב להחזיר^י אף לצאת ידי שמים, כמבואר במור"ם סי' קסא ס"ב [ובס' מרבה תודה (שם סק"י) כתב שכן מדויק מהרמב"ם הנ"ל, שכתב: "ואם לאו מתנה בעלמא הוא שנתן לו" ולא אמר שנותן, ועי' שם בסקי"א].

אולם כבר השיב על תירוצו באגרות משה (סוף יו"ד ח"ג, הלכות ריבית הערה ד), דכיון דלא ידע המלווה כאשר קיבל את הפרעון שיש תוספת מובלעת בו [שהרי היה סבור שאין שם אלא הסכום שהלווה חייב לו] גם לא נתכוון לזכות בתוספת, וא"כ כאשר הוא מוצא את היתרון ואינו מחזירו הרי הוא מקבל הריבית לכתחלה

ח. וצ"ע, דהרי הגולן אינו יודע שמחל, וא"כ עדיין אפשר לתלות שנתכוון להשיב גזילה (ואפשר לומר שאיירי בפרסם ברבים שהוא מוחל).

ט. וכן תירצו בס' תפארת למשה הלכות ריבית דף כט. ובחידושי מהרא"ל צינץ סק"ב.

י. ולפ"ד לכאורה עדיין יש איסור על הלואה להוסיף המעות בהבלעה. אולם עיין במחנ"א (דיני ריבית סי' יט) שהביא מחלוקת אי איכא איסורא בריבית דרבנן גם על הלואה או שמא רק על המלוה. עי"ש. וע"ע בזה בשיעורי ר' דוד (אות קלז-קלח), שכתב שאולי אף לאוסרים גם על הלואה, כאן דמותר למלוה, משום שמקבל הריבית בהבלעה, ממילא גם ללוה מותר. וכ"כ בס' מרבה תורה (סי' קס סק"י). ואכמ"ל.

באיסור. ואין לומר כהקצוה"ח (סי' ער"ה סק"ד), שקונה על דעתו של אחר אף שאין הוא יודע בשביל שיתכון לזכות, דהא יש כאן איסור דרבנן, ולכן אנן סהדי שאילו היה יודע שיש שם היתרון לא היה רוצה לזכות בו. וזה טעם האחרונים שלא פירשו כהחז"ד, ואדרבה צ"ע בדברי החז"ד. עכת"ד הגר"מ זצ"ל [וכ"כ בס' אמרי בינה (ח"א [או"ח], קונט' השו"ת סי' א אות יד)].

ד. והפרישה (שם סק"ו) תירץ דבאשכח ביה טופיינא שאני מריבית מאוחרת בסתם, דהכא אינו מודיע כלל למלוה שמוסיף לו, ולכן מותר. אבל אם מזכיר שמוסיף לו, אף אם אינו מפרש שמוסיף לשם ריבית, אסור.

וקשיא לי דהא אם מודיעו עדיף טפי, דמראה שרצונו שידע שנותן לו מתנה [עי' רש"ש ב"מ סד. ד"ה דלמא], ויש אומרים שאם מפרש שנותן התוספת (שלא פסקו מתחילה) במתנה, ואפילו בלא ההלואה היה נותן לו, מותר בכל עניין [עי' בשו"ע להלן סי"ז, ובדרישה סק"ג]. ועוד הקשה בב"ח שם (בקונטרס אחרון) על דברי הפרישה, דמלשון השו"ע בריבית בסתם בסי' קס משמע שלא אמר לו כלום אלא "נותן לו יותר מדעתו".

ה. ולכן תירץ הב"ח דבריבית בסתם דאסור מיירי דבשעת הפרעון, לאחר שפרע לו את ההלואה, נתן לו תוספת בסתם, ולא בדרך טעות והבלעה, אלא שניהם יודעים שהוא נותן לו את היתרון. לפיכך, טפי מסתברא דנותן לו בתורת ריבית מבתורת מתנה [וכ"כ הט"ז בסק"ב], חדא דאי הוי במתנה הו"ל לפרש דמתנה יהיב ליה, כדי שלא יהיה חושש לאיסור ריבית, ועוד מדוע לא נתן לו המתנה כבר קודם פרעון החוב או בזמן אחר. הלכך מסתמא הוסיף לו לשם ריבית, ואסור [ועי' במחנה אפרים הלכות ריבית סי' יז].



פרק ג'

אם נותן המעות תובעו בכמות שאין הדעת טועה

כמבואר לעיל אם תוספת המעות אינה בכדי שהדעת טועה, הרי המעות מתנה ואינו חייב להחזיר. אולם, כל זה בלא תבעו המלוה, אבל אם טוען המלוה שטעה, אף בכמות שאין הדעת טועה חייב להחזיר. כ"כ רוב הראשונים [רא"ש סי' ...]

יב), רבינו ירוחם (מישרים נט ח"ג דף לא ע"ג), ספר התרומות (שער מו ח"ד סי' ג), רמ"ך (שיטה מקובצת ד"ה ואי), מאירי (ד"ה מי), ועוד. וביארו הטעם משום דברי ושמא ברי עדיף, ועי' בפתחי שערים (ד"ה מיהו אכתי) שהאריך בזה]. מלבד ההגהות מרדכי (אות תלג), שכתב שאם הבליע המלוה ללוה בחשבון בכדי שאין הדעת טועה, אפילו אם בא המלוה לתבעו לאחר מכאן נראה דלא יהיב ליה כלום. ובבית יוסף (חו"מ רלב) הביא מחלוקת זו, ובשו"ע כתב שאפילו אם לא תבעו אם הוא בכדי שהדעת טועה חייב להחזיר, דהיינו שאם תבעו חייב להחזיר בכל עניין, כדעת רוב הראשונים.

והקשה הריטב"א (ד"ה אבל), אמאי בכל עניין אינו שואל את המלוה אם נתכוון לתן לו מתנה. ואיך יחזיק בממונו מספק שמא נתן לו מתנה. והניח בצ"ע.

ובמעייני החכמה (אות ס"ה) כתב לחדש דהא דכתבו הראשונים שצריך להחזיר אם תבעו, היינו דווקא באיניש תקיפא דלא יהיב מתנה, וצ"ל דדלמא גולו וכעת השיב לו מה שגזל יחד עם מעות ההלוואה. אבל באדם רגיל, אף אם תבעו אינו חייב להחזיר, דחזקה שהתכוון למתנה וכעת אינו יכול לחזור בו, והראשונים לא פליגי אהגהות מרדכי, דההגהות מרדכי לא מיירי באיניש תקיפא. עי"ש.

אולם מדברי הראשונים משמע דבכל אדם אם תבעו חייב להחזיר, וכן הבינו הבית יוסף והרמ"א. ואף במעייני החכמה כתב את דבריו רק בדרך אפשר.

ולכן כתבו בשם הגרי"ש אלישיב (בהערות, ד"ה אי) דצריך לומר שבאמת אם המלוה חי וקיים חייב לשאלו, ובגמ' איירי כגון שמת המלוה, ורק אח"כ אשכח הלוה טופיינא, והנדון הוא אם צריך להחזיר ליורשים.

אולם, זהו נגד כל הפוסקים שהביאו דין זה בסתם ולא רק במת, ואין דרך הפוסקים לסתום אלא לפרש' (ערוה"ש אבה"ע סי' קכ סק"כ). וכן משמע מרבים מהראשונים, וכן מקושית הריטב"א דפשיטא ליה שאינו צריך לברר, ואינו מקשה אלא מדוע. וצ"ע.



אוצר הספרים

◆ הנחת תפילין בחול המועד – מענה למאמר הרב משה שוחט ◆

הרב אהרן גבאי

מח"ס רינת אהרן על הש"ס

ומהדיר כתבי רבותינו הראשונים על הש"ס

אופקים

הנחת תפילין בחול המועד – מענה למאמר הרב משה שוחט

להלן תגובתי לידידי ורעי הרב משה שוחט, על דברי הביקורת שלו בגיליון הקודם (עמוד שלה), לספרו החדש והמפעים של מורי-ידידי רב"ש המבורגר שליט"א (להלן רב"ש).

רוב רובה של הביקורת שלו אינה אלא על הצורה והסגנון של הספר, ואיני רואה צורך לטפל בדברים מסוג זה, רק אעיר בקצרה שבעבור הרבה אנשים סוגיית הנחת תפילין בחול המועד, היא הזדמנות טובה לברר עוד כמה מוסכמות ישנות, כגון מעמד הזוהר ומנהג א"י ועוד, ומכירני רבים ששמחים מאד שרב"ש מעלה את הדברים על שולחן הניתוחים ללא מורא. וכמדומני שלא מעט רכשו את הספר דוקא בגלל נקודות אלו...

עוד אעיר לגבי מה שכתב:

אמת כי המחבר הנו חוקר מדרגה ראשונה, דייקן ולמדן, אך שלא כדרך החוקרים הכותבים בקרירות ובניטרליות. המחבר חי היטב את הדברים, ומחובר הוא לעצמיותם עד עמקי נשמתו, משכך, הוא אינו יכול להישאר שליו לנוכח הממצאים, והוא לא נותן לקורא לשכוח לאיזה צד הוא משתייך. זו אמנם מגמתיות, אך כזו השקופה דיה בשביל שתהיה כנה ואולי כשרה למהדרין. לא כל אפולוגטיקה הנה בהכרח פסולה. או בלשון אחר, יותר משהספר בא לחקור את התמונה במלואה, בא הוא לספר את סיפור עמדתו של המחבר.

ובאמת, כל המתמצא בספרי המחקר המודרני יודע שאין מושג של חוקר נייטרלי, אלא ש"חוקר טוב" יודע היטב להסוות זאת, אך הוא דואג היטב להגיש

את הנתונים בצורה שתתאים לו יותר למסקנות, כגון בהחלטתו מה לגלות למעלה ומה להחביא בהערת שולים או בהפנייה גרידא וכו'. ולא שיש בכך פגם, אבל בודאי עדיף עשרת מונים חוקר שלא מסתיר את דעתו ולא מנסה להתכחש למגמתיותו.

והעיקר הוא הדבר החשוב, שיש לקורא ביטחון בכך שבחומר המוגש לו אין צנזורה וכל המקורות לכאן ולכאן נתונים לפניו. ובזה יכולני להעיד שרב"ש בכל ספריו, וכן בספר זה, הגיש לקורא את כל מכלול המקורות שעמדו לפניו, ואף ציין בפניי שאמר לחכם אחד שהוא מוכן לשלם לו מאה ש"ע על כל מקור נוסף השולל הנחת תפילין, שנדפס (במקום סביר) לפני פירסום מחקרו, ולא הובא במחקרו.

עוד אציין שהסקירה היפה של הרב שוחט עזרה לי מאד למצוא עוד נושאים ותת-נושאים בתוך הספר האדיר של רב"ש.

מ"מ, בתוך דבריו העלה הרב שוחט כמה טענות למדניות ועליהן אשתדל לענות.



בדעת ר"ת

הערתו הראשונה של הרב שוחט, שהקטע העוסק בנושא זה במחז"ו הוא מאוחר, אכן נכונה, וכפי שהבנתי - על זה, ורק על זה, כתב רב"ש בתגובתו "הביקורת בחלקה הקטן היא מוצדקת מאוד, ואשתדל במהדורה הבאה לתקן לאורה את הטעון תיקון".

ר' משה כותב:

ננתח את אשר לפנינו. כל שידוע לנו לגבי ספר הנייר הוא שמחברו אסף אל כליו מקורות רבים (מאחר ואיננו יודעים מיהו מחברו, לא נדע האם המקורות שהיו לפניו הם ברי סמכא והאם ידע כלל לברור את המקורות שלפניו!). זאת באשר לספר הנייר עצמו, אך כאן מדובר בהגהה על ספר הנייר [שנזכר בה הר"ר ברוך חיים], ומה בדבר מקור ההגהות? המחבר מצטט את דברי ר"ג אפפעל, מהדיר ספר הנייר במהדו' מכון ירושלים, לפיהם "הגהות אלו מוחזקות שהן מהמחבר עצמו". עיון בדברי המהדיר מגלה שלמעשה הוא משתמש בלשון

זהירה יותר: "ואפשר שאחדים [=מן ההגהות] הן מהמחבר עצמו, ביחוד המובאות מאת רבי' ברוך חיים שהיה כנראה רבו של המחבר" (ואף אודותיו אין לנו כל ידיעה!), ובהמשך – "ברור שרוב ההגהות בספר הנייר הן מיד אחר". אך מכל מקום לדידן אין כל משמעות האם יצאו ההגהות מפי החכם האנונימי שכתב את הספר עצמו או מאנונימי אחר.

ואיני רואה כאן השגה של ממש, כי אכן משמעות לשון המהדיר היא שבהגהות שנזכר שם רבו של המחבר ר' ברוך חיים הן כנראה מן המחבר עצמו, ויותר מגדר "אפשר" בדבריו (המתייחסים בעיקר לשאר ההגהות שאין בהם איזכור ר' ברוך חיים), ויפה כתב רב"ש שלדברי המהדיר "הגהות אלו מוחזקות שהן מהמחבר עצמו" ודבריו מדויקים כדרכו.

ובהקשר לסמכות הספר אציין לדברי ר"ג אפפעל, מהדיר ספר הנייר במהד' מכון ירושלים (עמ' 16): "הצטינותו של הספר בזמנו כספר מקובל שהשתמשו בו הרבה מוכחת מהמקומות ומהזמנים השונים הנזכרים בטופסי השטרות, ומהעובדה ששבעה כתבי היד הנמצאים בידינו כוללים יותר ממאה שנה בחיי היהודים בצרפת. אכן בכתב יד ברון גינצבורג כותב המעתיק בחתימתו בפירוש 'והעתיקו אותו הרבה במדינת צרפת'. נראה שהפיצו את הספר בין קהילות צרפת והעתיקו אותו כרגיל לא רק בעד המון העם אלא במיוחד גם בעד גדולי תורה, כמו שאנו מוצאים בכתב יד בודליאן שנעתק בשביל החכם והפייטן המפורסם רבי' יוסף ב"ר מתתיה טרווש". בהמשך (עמ' 17-18), מציין המהדיר לתשובות מהרי"ק בהם הביא מהרי"ק את ספר הנייר כמקור להלכה, ובעמ' 18 מסכם המהדיר: "ספר הנייר הוא איפוא מקור אמין וחשוב בהלכה, והוא גם מקור להרבה תשובות ופסקי הלכה, ביחוד מאת רש"י ומבעלי התוספות האחרונים... מבחינת תקופתו יש להעמיד את מחבר ספר הנייר בין הפוסקים הראשונים, ואת ספרו בין המצוינים שבספרות הרבנית שבתקופה עשירת רוח זאת". אכן אולי לא נדע מי מחברו, אך בכל זאת מבחינת הידיעות שיש לנו אודותיו עולה דוקא תמונה שמדובר בספר מוסמך מאוד.

עוד כתב ר' משה:

להוכחה התמוהה מן הרא"ש אין צורך להזדקק, ונראה שגם המחבר לא התכוון להוכיח משם דבר בנוגע לדעת ר"ת.

ולדעתי גם כאן צודק רב"ש, שודאי זו הוכחה טובה היא לכך הרא"ש לא שמע על השמועה, המובאת בתוס' תלמידי ר"פ, שר"ת עצמו לא הניח תפילין בחול המועד, שאם לא נאמר כן נמצא שדברי הרא"ש להוכיח מר"ת את חיוב ההנחה נשללים מהעובדה שר"ת עצמו לא נהג כך והרי שאין חשבון הרא"ש צודק. וראיה עצומה היא לכך שלכל הפחות בספרים שלפני הרא"ש לא נמסר על דעה מפורשת של ר"ת בנושא. ודומני שיש להניח שבפני תלמידי ר"פ לא עמדו מקורות מוסמכים יותר בספרי בעלי התוספות יותר מאלו שהיו לפני הרא"ש. וכנראה ברשימת החכמים שבתלמידי ר"פ השתרבב שמו של ר"ת בטעות.

עוד כתב ר' משה:

המקור השני הוא גרסת הסמ"ג שהובאה אצל רבי רפאל יוסף טריוויס אב"ד סביוניטה (נפטר בערך בשנת שמ"ח), מחבר מאיטליה שחי כשלוש מאות וחמישים שנה אחרי הסמ"ג ואינו מבית מדרשו, ואף אין גרסתו מצויה בכל כתבי היד הרבים של הסמ"ג שלפנינו. ערך גרסה זו שווה לערך גרסת גמרא שתימצא בספר חידושים של מחבר בן זמנינו.

ותמיהני, הרי רב"ש הביא זאת רק בתוך הערת השוליים הדנה בדעת ר"ת, וברור שלא עליה ביסס את מסקנתו, והרי למעלה בפנים הספר העתיק רק לשון ספר הנייר, אלא שספר שנכתב בסגנונו של רב"ש לא יכול להשמיט דבר כזה, ואין מקום אחר להביאו אלא במקום זה [אם כי אני מסכים שאני לכשעצמי הייתי מוסיף איזה מילה להחליש את הראיה, כדי שלא לתת מקום לקורא לטעות (וכן הייתי נוהג כלפי העדות התמוהה שבספרי הרמב"ם הישנים היה כתוב להניח בלא ברכה, שנידונה בעמ' 139–141, ובהבאת כל הפוסקים בזה, כאילו שהיום, אחרי שיש לנו עשרות כתבי יד שאין בהם זכר לזה, עוד יש איזה מקום לספק)].

עוד כתב ר' משה:

אלו מוצגים אצל המחבר כמקורות ברי סמכא להעמיד את דברי ר"ת. אך לעומת זאת, המקורות לפיהם ר"ת שולל הנחת תפילין, הם תוספות רבינו פרץ, וספר זכר צדיק אשר המחבר מפקפק במהימנותם בעניין זה. על זה הראשון, חרף היותו מקור חשוב ביותר למרות כל הפקפוקים, א"א לסמוך כי אולי קטע זה לא נכתב ע"י רבינו פרץ (ומדוע יגרע חלקו של אנונימי זה

מהמחבר האנונימי מספר הנייר?). וספר זכר צדיק, שמחברו פעל בדור גירוש ספרד וערכו לא פחות מחברו האיטלקי הנ"ל, מוצג כספר "המאוחר במאתיים שנה" (מתוספות רבינו פרץ) כשהמטרה היא כמובן להמעיט בערכו כמקור. כל קורא שאינו בעל עמדה חד-צדדית ישפוט להיפך, או לכה"פ יניח את העניין בספק.

כאן טען נכון, למה יגרע חלקם של תלמידי ר"פ האנונימיים מזה של ספר הנייר, שגם הוא אנונימי. אלא שאולי יש מקום לטעון שעל ספרי תלמידי ר"פ כבר כתבו גדולי ישראל שאינם מוסמכים, וכנזכר בספר בהרחבה, מה שלא מצינו על ספר הנייר, ויתירה מזאת בקטע זה העידו תלמידי ר"פ על עוד כמה מחכמי התוספות שלא הניחום, ועדותם נסתרת מכמה מקורות חשובים אחרים (ראה רב"ש עמ' 110 הע' 477, לגבי רבינו יהודה וריצב"א). אולם מה שטען "וספר זכר צדיק שפעל בדור הגירוש וערכו לא פחות מחברו האיטלקי הנ"ל מוצג כספר 'המאוחר במאתיים שנה' (-מתוספות רבינו פרץ) כשהמטרה היא כמובן להעמידו במקומו" - לא זכה להבין את כוונת רב"ש הפשוטה, שמכיון שספר זה מאוחר לתוס' תלמידי ר"פ במאתים שנה, ונכתב בספרד, שבה היו נפוצים מאד תוספות תלמידי ר"פ, אם כן אי אפשר כלל להחשיב מקור זה, זכר צדיק, כמקור בפני עצמו, והוא חשבון נכון מאד.

עוד כתב ר' משה:

בנוסף, המחבר (בהערה שם) מבקש להכריע את השמועה גם מתוך כך שאילו היה ר"ת משוללי הנחת תפילין בחוה"מ היו בעלי התוספות מזכירים זאת בספריהם השונים, וכאן הבן שואל - ואילו היה ר"ת ממחייבי ההנחה, האם לא מן הראוי היה שיוזכר דבר זה?

ואינה הערה גמורה, כי באשכנז וצרפת היה הדעה היותר מקובלת להניח, ולכן מסתבר שלא הזכירו לציון אלא את אלו שסטו מדרך המלך. ולכן נראה שיש בכך להוכיח לכל הפחות שלא היתה ידועה דעת ר"ת בזה, ושלא כעדות תלמידי ר"פ. ומ"מ, לגופן של דברים בדעת ר"ת, דעתי העניה היא שר"ת מעולם לא חיווה דעתו ולא רשמו בני דורו את הנהגתו בזה. וכבר ביארתי ששמו של ר"ת בזה שורבב בטעות לרשימת החכמים שהביאו תלמידי ר"פ והרא"ש לא שמע על כך מעולם (או ששמע ולא האמין...).

והתרשמותי היא שבעל ספר הנייר (או כותב ההגהה) לא למד כלל את הסוגיא במקורה, אלא סיכם מה שקלט מן השמועה בבית המדרש - שרבותינו בעלי התוספות מתירים, והגאונים אוסרים. ובחר להביא זאת בשם האריות שבהם: ר"ת - כמייצג את בעלי התוספות, ורב עמרם - כנציג הגאונים. והראיה לכך היא שגם מה שכתב בספר הנייר בשם רב עמרם שאוסר, אין לו זכר בשום מקור אחר, ורחוק מאד בעיני שבידי מלקט זה היו מקורות מספרי הגאונים שאינם בפנינו.

לפי זה אמנם ירד לנו אחד חשוב מן המצדדים בהנחה - ר"ת (אך לא מטעמי הרב משה שוחט אלא מהטענה החדשה שהעליתי כאן, שהיא דעתי האישית בלבד), אולם כנגד זה ירד גם אחד חשוב יותר מן השוללים, והוא רע"ג, שרב"ש מנהו בין המתנגדים, בהתבססו על ספר הנייר בלבד.



הערות נוספות

עוד כתב ר' משה:

אך לו יהי כן, ונצמד עם מתודת "ספירת הקולות", יש כאן כשל בעצם הספירה. רשימת ה-54 פותחת לפי סדר כרונולוגי בר"ש מויטרי, שהתברר כבר שהדברים מאוחרים לו, ממשיכה בר"ת, שהדיון בדבריו מוכר לנו משכבר, ובהמשך הרשימה כאמור שמות לא כ"כ מוכרים, והרשימה מסתיימת בסיום תקופת הראשונים, עם ר' יו"ט ליפמן מילהוין ועם מהרי"ל ובני דורו. לעומת זאת, בין 21 הפוטרים והאוסרים נמנים כמה גאונים, ראשונים מוכרים ברובם, כשהאחרון שבהם הוא הנמוקי יוסף, ואילו כמה וכמה חכמים מתקופת מגורשי ספרד והתקופה שלפניה (המקבילה לתקופת מהרי"ל באשכנז), המובאים בספר (בעיקר בעמ' 149-153), ששוללים את ההנחה, אינם זוכים כלל להיכלל ברשימה זו. ההיתכנות שאלו הושפעו מהזוהר אינה גרועה מההיתכנות שבצד השני הושפעו ממנהג מקומם או אבותיהם ורבותיהם.

אך לדעתי יפה עשה רב"ש שלא עירבב ברשימת הפוטרים את אלו שהם מאוחרים לזוהר וכתבו בפירוש שהכרעתם מבוסס על ספר הזוהר (ולא רק שיתכן שהושפעו מהזוהר, כמשמעות לשון הרב שוחט) לפי שרב"ש מבחין ובצדק בין אלו

שפסקו כך ע"פ הפשט או המנהג ובין אלו שהכריעו כך רק בגלל הזוהר, שתי סוגיות נפרדות הם ועירבובן יחד אינו צודק, והרי שם הפרק אצל רב"ש הוא "תפילין בחול המועד בדורות הראשונים" ואילו הפרק הבא הוא שעוסק ב"גילוי הזוהר ומהפך התפילין בספרד", ושם אכן מובאים בהרחבה דעת הראשונים שפוטרים בעקבות הזוהר (עמ' 149–150) והם אגודת אזוב, זכר צדיק, ספר היוחסין ור' יצחק קארו.

גם מה שכתב "ובהמשך הרשימה כאמור שמות לא כ"כ מוכרים", יש בכך הטעיית הקורא כאילו רוב השמות שם אינם מוכרים, ובאמת רובם המובהק הם מגדולי רבותינו הראשונים: ספר התרומה, ר"ש משאנץ, ר"י שירליאון, רי"ד, ריצב"א, רוקח, סמ"ג, מהרי"ח, סמ"ק, אור זרוע, מהר"ם מרוטנבורג, רבינו פרץ, מרדכי, מאירי, רא"ש, ריא"ז, ריטב"א, אבודרהם, טור, אגודה, מהרי"ל, תרומת הדשן ואגור.



הערות אגב

א.

רב"ש בעמ' 104 פיקפק בתשובת רב ששנא גאון בנוסח שבשו"ת שערי תשובה, כאשר בסוף התשובה בענין הנחת תפילין בת"ב נכתב: "ואסור להניח תפילין בחולו של מועד", וכנגד זה הביא כמה מקומות בתשובות הגאונים המקבילות, שאין שם תוספת זו. אך אין זו ראייה מוחלטת, כי יתכן שהם העתיקו רק את הנושא העיקרי, שהוא תפילין בת"ב, ולא את הנספח לתשובה, וכידוע הרבה מתשובות הגאונים עסקו במקורן בכמה נושאים, והן פורקו לנושאים ע"י המעתיקים. יתר על כן, וזה העיקר, שנוסח שערי תשובה מקוים בספר העיטור (שער א הלכות תפילין, וילנא תרלד עמ' 88), שמביא תשובה "לגאון" העוסקת גם היא בשני נושאים אלו. בשתי התשובות בא הביטוי "אבילות עתיקה", ובשתיהן מעיד הגאון על מנהג שתי הישיבות בת"ב, וברור שמדובר באותה תשובה אלא שהעיטור קיצר ולא הביא את הגאון בשמו המלא.



ב.

דחיית רב"ש להגהת הגר"א על המשנה של תפילין לצורך המועד (עמ' 394-402) היא פרק חשוב מאד, שכן הגר"א הסתמך רק על גירסת הירושלמי, ואילו רב"ש הביא שכל הקדמונים ללא יוצא מן הכלל גרסו כהבבלי. וכאן אני מוסיף שכגירסת הבבלי כן הוא במשניות הקדומות מאיטליה, המשקפות את נוסח א"י-ירושלמי של המשנה, וכוונתי היא לשלושת כתה"י הידועים: פרמה, קאופמן וקיימברידג'. ויותר יש להוסיף, שהמשניות בירושלמי שלנו, שמקורו בכתב יד לידן, הועתקו, ברוב המסכתות, ישירות ממשניות כתב יד פרמה^א, ושם, כאמור, הגירסה כהבבלי, מה שמוכיח בבירור שיש כאן טעות סופר גרידא של מעתיק כתב יד לידן. לסיכום, ברור שהגהת הגר"א בזה אין לה מקום, ומ"מ ברור שאין דחיית הגהת הגר"א זו משפיעה על שינוי הפסק הכללי, שהרי הקדים הגר"א בביאורו בפירוש שראיה זו היא בגדר "משמעות קצת".



ג.

בין ספרד לקטלוניה

עוד אציין שידידי הרב נפתלי גולדמינץ העלה במחקרו (יובא להלן) שהיה בסוגיא זו הבדל בין ספרד לקטלוניה, כמו בכל התחומים - בספרד הניחו תפילין בחוה"מ עד סמוך לגירוש ספרד ובעקבות גילוי ספר הזוהר, כעדות הבית יוסף ועוד רבים [ריטב"א, מנורת המאור, אבודרהם ועוד]. ואילו בקטלוניה לא הניחו גם לפני גילוי הזוהר, וכדעת בעל העתים, הרשב"א, החינוך והנמוק"י [ובמידה מסוימת גם הר"ן ואהל מועד], ואין צורך בהשערת רב"ש (עמ' 143-146) שהרא"ש שינה את מנהג ספרד בזה, ורב"ש לא הביא מקור מפורש להדיא לכך^ב. ולמנהג

א. ראה: י"צ פיינטוך, 'על המשנה שלפני הירושלמי כתב יד לידן', תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 178-212.

ב. כתב לי ע"כ רב"ש: "מה שמטריד אותי בהבנת החלוקה התיאורטית בין ספרד לקטלוניה הם גם דברי הבית יוסף: "כל בני ספרד... שמעתי שמקודם היו מניחים אותם בחול המועד, כדברי הרא"ש". מה היא הפונקציה של הרא"ש, הלא בספרד בלאו הכי הניחון בניגוד לקטלוניה. אלא ודאי שלא היתה חלוקה כזו בין המחזות קטלוניה וספרד. וכפי שפירש זאת שו"ת שאילת יעב"ץ, ח"א, סי' מ"ז: "ידענו בהנחת

קטלוגיה התכוון המאירי בעדותו שבספרד לא מניחים, והמגידיים לו לא דקו בין ספרד לקטלוגיה (אף שהמאירי עצמו ידע היטב להבחין ביניהן). ובהזדמנות זו אעורר שכל חוקר מנהגים וכדומה חייב להבחין בין ספרד לקטלוגיה, ודבר זה קריטי יותר מההבדל בין צרפת לאשכנז.

ולחיבת הקודש אביא בזאת את מחקרו של ידידי הנ"ל בשלימות:

שונה היא מסורת ההוראה והמנהג בספרד מקטלוגיה. בעוד שבספרד לפני הגרוש ידוע ש"שבכל ספרד נוהגים בכל הדינים ובכל ענייני איסור והיתר כסברת הרא"ש", כמש"כ רבי יצחק קארו, וכמו שכתבו רבני מרוקו (רב"ש עמ' 146) וכ"ה בספרי ההוראות והתקנות הקדומים שלהם, גם עשרות שנים אחרי חיבור הב"י. אך בנוגע לקטלוגיה כתב הריב"ש בסימן תט"ו (ח"ב עמ' תרלו מהד' מכון י-ם) על הרמב"ן: "ועליו סומכים בכל גלילות קטלוגיה כמשה מפי הגבורה", וכעין זה הרשב"ץ בח"ב (סימן קמא): "ואני כל ימי גדלתי בין החכמים ומהם רבנים גדולים ולא ראיתי מי שחשש לזה כלל לתקיעת כף⁴ והרי הוא נתגדל בקטלוגיה אשר כל הוראותיהם הם על סברת הרשב"א ז"ל ולא היה לו להחמיר בזה", ועוד כתב בחלק ג (סימנים רנ"ז ושכ"ז): "ואם יש עדים שהוא וודאי בן ח' שלא גמרו סימניו, יש להקל בדיעבד (ליבם) ע"פ הרשב"א ז"ל בגלילות קטלוגיה המתנהגים על פי הוראותיו אע"פ שהרמב"ן ז"ל כתב בפרק המילה דהוי ספק נפל, ובגלילות ספרד יש להחמיר על פי הטורים (והרא"ש) וכ"ש אם הרמב"ם ז"ל מסייעו", הרי שאפילו במקום ערוה של אשת אח ניתן לנהוג בקטלוגיה ע"פ הרשב"א. וכ"כ גם נכדו רבי אברהם אבן טואה ב'חוט המשולש' טור ג' סימן י' ע"ש. וכידוע בסלונקי (שבאיזור

תפילין דחול המועד שהכריח הרא"ש עמוד בהוראה, משיטות התלמוד אשר אלצוהו להורות להניח בחול המועד, וכן היו נוהגין בכל מדינות ספרד על פי דעתו". עכ"ל רב"ש. אבל לענ"ד ציטוטים אלו עדיין אינם מוכחים כי הרא"ש חידש זאת, אלא שכיון שהיה רבם של הספרדים והוא תמך זאת תלו זאת בהוראתו ואילו היה מורה שלא להניח קרוב לודאי שהיו מפסיקים להניח.

וצא וראה שהשל"ה כתב גם לשון כזאת: "מה אעשה כי אנחנו האשכנזים נמשכים אחר הרא"ש שהיה מניחם (סדור השל"ה) השל שער השמים ירושלים תשנ"ח ח"א עמ' פא)", וכי יש הו"א שהרא"ש חידש את ההנחה באשכנז, והלא כל המקורות מוכחים בירור שלא כך, ומה שנענה על השל"ה נענה אף על היעב"ץ.

ג). דלא כדעת ר"ת (שנפסקה בשו"ע) ורבים מחכמי אשכנז וצרפת, עיין טור וב"י יו"ד סימן רל"ט.

הנחת תפילין בחול המועד – מענה למאמר הרב משה שוחט שעה

ההוא התרכזו רוב מגורשי קטלונא), הר"י טיצי'אק היה רגיל תמיד לפסוק כמו הרשב"א (שו"ת מהרשד"ם, חלק יורה דעה, סימן לח). ובכל נושא בספרי הפסק מספרד (קשטיליא) תמיד רגילים לנטות אחרי דעת הרא"ש, ואילו מסורת ההוראה בקטלונא היא של הרמב"ן והרשב"א.

הב"י היה ספרדי שנמצא באזור שהיו בו גם קהילות ספרדיות רבות מגרוש קנ"א וגם מגרוש רנ"ב, אשר הגיעו מכל המקומות בספרד. לפיכך, הב"י מכיר בג' עמודי הוראה: הרא"ש - ברוב קשטיליא, הרמב"ם - במזרח (כמו שרואים בשו"ת הרדב"ז לגבי מצרים וכל ערביסטן ובעוד ספרים), והרי"ף - באזור לא ידוע כיום. ואילו מעמודי הוראה של עדות אחרות בישראל הוא מתעלם, כמו אותם אלו של האשכנזים, האיטלקים, הקטלונים וקהילות רומניא המערביות.

ולענייננו, רבותינו הקטלונים המובאים בספרו של רב"ש הם: ספר העיתים של הרב הברצלוני, הרמב"ן, הרשב"א, ספר החינוך, צרור החיים, שכל אלו אומרים שלא להניח, וכן הנימוקי יוסף (מועד קטן יא. בדפי הרי"ף), שכתב: "דלאו זמן תפילין הוא".

ורבותינו הספרדים הם: הרא"ש, הריטב"א (שאמנם למד בקטלונא אצל הרשב"א והרא"ה אך היה רב ולימד בדרום ספרד), רבי יצחק אבוהב בעל מנורת המאור הראשון, האבודרהם, רבי ישראל ב"ר יוסף אלנקאווה תלמיד הרא"ש (בעל מנורת המאור השני), זכר צדיק, ספר המוסר, הרדב"ז (רב קהילת מגורשי קנ"א במצרים), רבי יצחק אבוהב השני בעל הביאור לטור.

בעל אהל מועד היה "בגירונדא מטא דעל נהר טרד" כמו שכתב בגט שלו (אהל מועד, שער איסור והיתר, דרך יא נתיב יב), וכנראה זו גירונא, עירו של הרמב"ן (במזרח קטלונא), ואיני יודע איזה נהר זה נהר טרד. וכמדומני שמה שכתב: "בחול של מועד אם מניח תפילין לא יברך עליהם"^ד הכוונה אם מניח בדיעבד, אבל אין בזה הוראה להניח, וכתב כן כי ידע שיש שמניחים.

הקדומים שבחכמי קשטיליא מורים להניח (ולא קשור לרמב"ם, שהרי בספרד לא ידעו מה הוא נהג). הוראה שאח"כ מובאת בשם הרא"ש (המרא דאתרא), עד

ד). אהל מועד, שער תפילין ומזוזה וציצית, דרך א', נתיב ד'.

שהורו שלא להניחם ע"פ הוזהר, הוראה שפשטה בספרד לפני שפשטה במזרח, וכיוון שפשטה במזרח אצל קהילות מניחות, לא הבחינה בין אשכנזי לספרדי (מלבד איטליה, שגדולי הרבנים בארץ זו היו אשכנזים, והפולמוס התעורר רק אחרי עשרות שנים).

מש"כ רבינו בחיי אינו ראה, שכך דרכם של חכמי קטלוניא ופרובנס להעתיק מסודות חסידי אשכנז, גם אם הם לא נוהגים כך, כמו מנין תיבות התפילה בכל בו וכת"י רבים מיוחסים לרמב"ן (כולל רמזים), הגם שמכל ספריהם מוכח שהתפללו בנוסח המקום⁶.

לסיום, אציין מקורות נוספים להבדלה היסודית בין קטלוניא לספרד: המאירי רגיל שלא להבדיל בין אשכנז לצרפת ולכל אחד מהם קורא לפעמים אשכנז ולפעמים צרפת (אא"כ יש סיבה), ואף על פי כן מבדיל בין ספרד וקטלוניא. ניתן לראות את היחס לרא"ש ולרמב"ן גם לפי המובאות בספרי רבותינו מספרד וקטלוניא.

הנתונים דלהלן ע"פ תוכנת 'פרויקט השו"ת – בר אילן':

בספר האבודרהם מופיע הרא"ש מעל 150 פעמים, ואילו הרמב"ן 28 והרשב"א 9.

בספר אוהל מועד מופיע הרשב"א 150 פעמים, הרמב"ן 120 פעמים, הרא"ה 70 פעמים, ואילו הרא"ש פעמיים.

בספר הפרדס (לרבי אשר ברבי חיים נבין, תלמיד הרשב"א) הרשב"א מובא 75 פעמים, הרמב"ן 20, ואילו הרא"ש לא מובא כלל.

ה). וסמך לדבר בנושא זה בעצמו מדברי הארחות חיים, ה' תפילין, סעיף כ"ז. שכתב: "לפיכך עושין שי"ן יותר משאר אותיות שדי, לרמז הימים שאדם מניחן בשנה שלש מאות, כגימטריא של שי"ן", והוא עצמו נהג כמנהג ארצו פרויבנצא, שלא להניח תפילין בחול המועד, כפי שכתב שם בסעיף י"א: "אנו נהגנו כלנו שלא להניח". וכמו שהביא גם רב"ש עמ' 122.

שוב הראני ידידי הרב שמעון מאנטשארש שמפורש בספר כד הקמח לרבינו בחיי ערך תפילין ד"ה זמן הנחת: "ואף חולו של מועד בכלל ימים טובים ואין להניח בהם תפילין" (ומקור חשוב זה הוא מן המקורות הבודדים שנעלמו מעיני הצופיות של רב"ש), הרי חדא שמפורש דעת רבינו בחיי שאין להניח והרי לנו חכם קטלוני נוסף בדעה זו, וזה מאשר את דברינו שאין להוכיח מרמזי השי"ן ברבינו בחיי לענין זה.

בספר צרור הכסף הקצר, הרשב"א מובא מעל 120 פעמים ואילו הרא"ש והרמב"ם כל אחד פעם אחת.

בנימוקי יוסף (שהוא מלקט) הרא"ש מופיע כ 240 פעמים (ורבים מהציונים נוספו ע"י המדפיסים) והרשב"א כ 600 פעמים והרמב"ן 345 פעמים.

בר"ן (הן בפירושו לרי"ף, הן בחידושים שעל הגמ' והן בפירוש לנדרים) הרמב"ן מופיע קרוב ל 1250 פעמים, הרשב"א מופיע קרוב ל 700 פעמים, ואילו הרא"ש 7 פעמים.

ובספר מנורת המאור הקדמון הרא"ש מובא קרוב ל 100 פעמים, ואילו הרמב"ן 7 פעמים.

בספר מגיד משנה (תלמיד הרשב"א) הרשב"א מובא למעלה מ 1400 פעמים, הרא"ש כ 60 פעמים והרמב"ן 850 פעמים.

בר"י קורקוס זרעים (הגם שזה לא למעשה ואין הרבה רא"ש) מופיע הרא"ש 180 פעמים, הרמב"ן 46 והרשב"א 52.

וראה עוד בקובץ ישורון, יב תשס"ג, 'פסקי רבינו אשתרוק - פרק ערבי פסחים', עמ' סח, שתורת הרא"ש והטור נתפשטו רק בספרד ולא בקטלוניה.

עכ"ל ידידי הנ"ל.

ואמרתי להעתיק כאן מה שכתבתי בספרי ידיעות נכבדות (כת"י) בענין ספרד וקטלוניה:

ספרד וקטלוניה והחילוקים ביניהם: עיין שו"ת התשב"ץ ח"ג סימן יח שאינו מנהג קטלוניה אלא ספרד. ולדעתי, כשכתבו הראשונים על מעלת ה'נוסח הספרדי' לא התכוונו לקטלוניה, שכן מצינו ברמב"ן במלחמות ברכות מד, א בדפי הרי"ף: "ספרי ספרד יותר נאמנים מספרינו" ובחידושי הרמב"ן כתובות לא, ב: "שאין הנוסחא כך בספרינו ובספרי ספרד". וע"ע במאמרי, 'עיונים בהגהות רש"י לנוסח התלמוד בפרק ראשון דגיטין', חצי גיבורים י (תשעז) עמ' תרסא-תרסג. ועיין שו"ת וישב הים (ח"א סימן ט) לגבי הנחת תפילין בת"ב בשחרית, ולא שת ליבו שבקטלוניה (ואלג'יר ממשיכתה) לא הניחו, אבל

בספרד הניחו. ועיין גם במאמרי: 'נוסח חתימת ברכת האירוסין', מוריה שנה שלשים ושש גליון א-ג (תכא-תכג) שבט תשע"ח, עמ' שמט-שסב, על ההבדל בין קטלוגיה לספרד בנידון שם. ובספרי רינת אהרן קידושין דף ה ע"א סוף אות ז על החילוק בין דעת חכמי ספרד לקטלוגיה בענין חופה קונה.



ד.

ובעיקר הסוגיא, לאחר העיון בספרו של רב"ש התברר לי שהמנהג הקדום ברוב קהילות ישראל היה להניח בחול המועד: ספרד (כנ"ל), אשכנז, צרפת, איטליה, רומניא (עמ' 211-212), בוכרה עד הדור האחרון (עמ' 152), חלק מיהודי מצרים (עדות הרדב"ז עמ' 151, וכן דעת ר"י בן חכמון מרבני מצרים).

ורק גאוני סורא (רב ששנא גאון ורב משה גאון, ועוד גאונים עלומי שם) פטרו, וכן נהגו בפרובנס (עיין רב"ש עמ' 111-114) וקטלוגיה ותימן (עיין עמ' 483, ולדעתי אין ספק בזה שאם היה מנהג תימן הקדום להניח היה מתעורר על כך איזה פולמוס, שהרי הרמ"א תומך במנהג זה, ואכמ"ל).

ומעולם לא זכיתי להבין למה לא להניח בלי ברכה (ולחוששים אפשר להוסיף תנאי מפורש שאם חול המועד פטור אין כוונתו לשם מצוה) שבוה יוצא לכו"ע בלא שום חשש (כמ"ש להדיא בעל התניא בשו"ע הרב סימן לא סעיף ב: "שאיסור זה [זלזול האות של חול המועד] ג"כ אינו אלא במתכוון לשם מצוה", וכן מבואר בסידורו בהלכות תפילין וכן כתב במשנ"ב סימן לא ס"ק ח שזה מועיל לכו"ע, וכן דעת רוב ככל האחרונים, עיין רב"ש בכמה מקומות, וכן נהג ר' נתן אדלר, למרות אדיקותו בתורת הקבלה, ראה רב"ש עמ' 315), ולמה להכנס לחשש ביטול מצוה חמורה זו. וטעם הפוטרים אינו אלא משום שכשיש מחלוקת בפשט, הקבלה מכריעה לגמרי את המחלוקת ואין כלל ספק (וכעין הכלל הספרדי המאוחר שאין אומרים סב"ל נגד האריז"ל), אולם כלל זה הוא כלל ספרדי מאוחר והאשכנזים גם היום בכל התחומים לא אווזים ממנו, ואם כן איני מבין מדוע האשכנזים בא"י לא חוששים כלל לשיטות המחייבות, ובאמת, גם בנושא זה מנהג כל האשכנזים בחו"ל (לרבות הליטאים וההונגרים וכו') שלא כהקבלה ונאמנים הם לדרכם. לכן, נראה שלמעשה כל מי שאבותיו נהגו כן בחו"ל (כל מתפללי נוסח אשכנז הן במערב אירופה והן במזרח וכן יוצאי בוכרה) יש לו להמשיך גם בא"י את

מנהגו, וכמו שנהגו רבים מגדולי ישראל הליטאים בא"י (רשימה ארוכה אצל רב"ש בעמ' 890-891) [ואיני מדבר על הנוהגים בכל דבר כהגר"א שאצלם אין ספק].

[ולענ"ד גם לספרדי יש לנהוג כן, כיון שבנושא זו רבו המחמירים וכן היה המנהג ברוב קהילות ישראל וכנ"ל, וראוי מאד לחוש להם, מאחר ואין בהנחה בלא ברכה שום צד הפסד ובפרט שכן היה מנהג ספרד הקדום וכאמור. אלא שלא הגעתי להוראה, וכל אחד ינהג כהוראת רבותיו (ורצוי מאד שיהיה זה רב שעיין בספרו של רב"ש)].



אוצר חקר ועיון

איוב וזמנו ♦ מיהי הנפש השבעים – הצעת פשט לסוגיה

הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ

איוב וזמנו

ספר איוב הינו מהספרים המרתקים ביותר של התנ"ך – כולו מלא בנוסטלגיה ובהווי העולם העתיק, סיפורי הרים המתהפכים, ונתיבים בלתי ידועים, לצד אבנים טובות, ובעלי חיים לא מוכרים. וכמובן בשאלות המטרידות את כל בני האדם באשר הם – ההשגחה האלוקית והשכר והעונש.

חכמינו זכרונם לברכה נחלקו על זמנו, מקומו, ואולי אפילו על עצם קיומו. הדעות נעות בקיצוניות רבה מהמקדימים אותו לימי האבות, ועד למאחרים אותו לימי עולי גולה.



זהותו של איוב

מחז"ל בדרשותיהם על ספר איוב בבבא בתרא (טו:) עולה כי לפי רוב הדעות היה מבני ישראל. ולכאורה, הדברים קשים מאד בפשטו של מקרא.

א. בכתוב נאמר איש היה בארץ עוץ, ובפשטות לא מסתבר כי ארץ עוץ היא מקום בארץ ישראל, ואיננה עוץ האדומית או הארמית.

ב. התורה מצותיה וסיפוריה, לא מוזכרים בספר בשום מקום אפילו ברמז. אין זכר לפרעה, ליציאת מצרים (המוזכרת בכל ספר וספר מספרי התנ"ך). כמו כן, בכל דברי השבח שהעיד עליו הכתוב בתחילת הספר, או בדברי השבח אותם אמר איוב על עצמו כמה פעמים, ובפרט בפרק כ"ט ול"א לא הוזכר קיום התורה ומצותיה ולו ברמז קל שבקלים. גם חברי איוב המתקיפים אותו בטענות על חטאים שעשה כביכול, מוזכרים רק ענייני צדק ומוסר, ולא עבירה על דיני התורה.

ג. שם המפורש לא מופיע בספר, אלא בסיפור חיי איוב בתחילת הספר, ובסוף הספר בהתגלות ה', ואילו בכל הספר מצינו רבות שדי, אל, אלוה, אלוהים, וכיוצא בזה, כל זה נשמע כדברי בני עמים אחרים שהאמינו בה' "אל עליון", אך "שם הוי"ה לא נודע להם".

ד. הארמית הרבה שבספר, כך למשל המילה אחוך מלשון דיבור בהטיותו השונות, שהיא מילה ארמית טהורה, קרת ככינאי לעיר, מילה/מילין/מילים, כשבלשון הקודש אומרים דבר/דברים. נוצר במקום שומר. כפן במקום רעב. וישנן עוד דוגמאות רבות, כך למשל אומר רש"י (לו, ב): "כְּתָר לִי זַעִיר וְאַחֲנִיךָ - כולו לשון ארמי הוא הוחל לי מעט ואגידך, כְּתָר לשון הוחל, כאשר תירגם יונתן וּלְתוֹכָתוֹ אֵיִם יִיחִילוּ (ישעיה מב, ד) יכתרון".

ה. קשר עם בלעם, א. מלאך שהפך לשטן, נמצא בתנ"ך רק בספר איוב, ובמעשה בלעם ואתונו¹. ב. הקרבת שבעה פרים ושבעה אילים על ידי חברי איוב בסוף הספר, מזכירה את שבעת הפרים ושבעת האילים שהקריב בלעם בכל פעם. ג. הצירוף 'וישא משלו' השכיח באיוב, והמוכר לנו כל כך מנבואות בלעם. ד. השימוש הרב בשם שדי, ובשורש ח.ז.ה.

מכל זה נראה כי הדעות המאחרות אותו לאחר ימי משה רבינו ולפיכך סבורים שהיה מבני ישראל, נאמרו בדרך הדרש.



שאלת זמנו

בחז"ל מצאנו שיטות רבות מאד, על זמנו של איוב, אך היות שאיוב חי מאתיים ועשר שנים, כמה מהשיטות הינן בגדר "קרובים דברי אלו להיות כדברי אלו". ניתן לחלק את השיטות לשלושה:

א. בימי אברהם (ר"ל בשם בר קפרא). בימי יצחק (רבי אלעזר בן עזריה). בימי יעקב (י"א בברייתא שם, רבי אבא בר כהנא). בימי שבטים (רבי לוי). משנכנסו בני"י למצרים ועד שיצאו (ברייתא שם והיא מסדר עולם, תני רבי ישמעאל, רבי לוי בשם רבי יוסי בר חלפתא [=בעל הסדר עולם]). בימי משה (ברייתא שם ור' לוי בר לחמא). בימי מרגלים (רבא). בימי בלעם (רבי עקיבא).

ב. בימי השופטים (רבי אלעזר [התנא], רבי יוסי בר יהודה). בימי מלכת שבא (רבי נתן, רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן), כלומר בימי שלמה.

א. השטן שמוזכר בזכריה, הוא ככל הנראה מראה המכוונת לצרי יהודה ובנימין.

ג. בימי הכשדים (חכמים, רבי שמואל בר נחמן). בימי אחשורוש (רבי יהושע בן קרח). בימי עולי בבל (רבי יהושע בן לוי, רבי יוחנן, רבי אלעזר [האמורא]).

אף שנחלקו חז"ל בזה, מכל מקום סוגיא דשמעתתא בחז"ל פעמים רבות, כמאן דאמר שהיה בימי האבות. וכן כתבו רבים מן הראשונים, הלא הם: הרמב"ן בהקדמתו לאיוב. והרס"ג (איוב א, א), והאבן עזרא (ב, יא) אחרוהו מעט, לימי היות בני ישראל במצרים, וכן משמע מדברי רש"י (לא, לה).



הוכחות כי זמנו היה בימי האבות

א. מן המגילות והמסורות

א. במגילות קומראן כתובים בכתב עברי רק ספרי חמשה חומשי תורה וספר איוב, כמו כן רק ספרי התורה ואיוב ישנם גם בתרגום לארמית, מה שמראה על הזמן הקדום שיוחס להם.

ב. בתנ"ך הסורי (פשיטתא) ספר איוב מופיע מיד לאחר התורה, מה שמראה על מסורת עתיקה לה יוחס הספר.

ג. בספר דברי איוב מהספרים החיצוניים כתוב שהיה בזמן יעקב והיה מצאצאי עשיו ונשא את דינה.

ד. בתרגום השבעים, נאמר כי הוא יובב בן זרח מבצרה שהיה מלך אדום לפני מתן תורה, זיהוי זה תמוה, אבל ניתן לראות מכך כי כבר בתחילת התקופה היוונית – ימי תרגום התנ"ך ליוונית, ייחסו חכמי ישראל את הספר לימי האבות.

ה. האיזכור היחיד בתנ"ך לאיוב (מלבד בספר איוב עצמו כמוכּן) הינו ביחזקאל (יה, יב-יד): "וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר: (יג) בֶּן אָדָם אֲרֹץ כִּי תַחֲטֵא לִי לְמַעַל מַעַל וְנָטִיתִי יָדִי עָלֶיהָ וְשִׁבַּרְתִּי לָהּ מִטָּה לֶחֶם וְהִשְׁלַחְתִּי בָּהּ רָעַב וְהִכְרַתִּי מִמֶּנָּה אָדָם וּבְהֶמָּה: (יד) וְהָיוּ שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה בְּתוֹכָהּ נָח דְּנִיָּאל דְּנִיָּאל וְאִיּוֹב הֵמָּה בְּצַדִּיקְתָּם יִנָּצְלוּ נַפְשָׁם נָאִם אֲדַנִּי ה'". וכן שם בפסוק כ. אזכרתו בצוותא עם נח מראה כי מדובר בצדיק מזמנים רחוקים. גם דניאל המוזכר כאן (וכן ביחזקאל כח, ג: "הִנֵּה חָקֶם אֶתָּה מִדְּנָאֵל מִדְּנִיָּאל"), נכתב בכתיב חסר – 'דנאל'. בזמן נבואות אלו של יחזקאל, דניאל

עדיין לא התפרסם, בודאי שלא בכל העולם. דניאל היה אף קטן מיחזקאל שהתנבא עוד בארץ ישראל טרם גלותו (מכילתא בא, מסכתא דפיסחא א), בזמן שדניאל היה ילד בגלותו (דניאל א, ד). רש"י מפרש את הכתוב כן על דניאל. עם זאת, לאור הכרותינו עם צדיק קדמון בשם דנאל, מכתבי אוגרית – עיר בסוריה על חוף הים התיכון בה נתגלו כתבים רבים מהכנענים העתיקים מתקופת כיבוש הארץ (יש המוצאים באחת האגדות שם רמז לסיפור קריעת ים סוף), יתכן כי עליו מכוונים דברי יחזקאל, ולפיכך יש לשער כי שלושת הצדיקים-חכמים הללו המוזכרים על ידי יחזקאל בנשימה אחת, כולם קדומים מאד.



ב. מרקע הסיפור

א. עושרו של איוב מתואר בבקר וצאן, אתונות, גמלים ועבודה רבה, מה שמזכיר את תיאור הממון בימי האבות, במיוחד הלשון עבודה רבה המוכר מיצחק.

ב. לאחר סיום יסוריו, נאמר כי חי עוד מאה וארבעים שנה, וקודם לכן, כבר היו לו עשרה ילדים שכל אחד כבר גר בבית לעצמו (עשו משה בית איש יומו), אם כן הוא היה לפחות באזור גיל חמישים, ואם כן חי בסך הכל כמאתיים שנה – אורך החיים בימי האבות.

ג. כתוב (מב, יא) שכל אחד הביא לו קשיטה אחת – מה שהיה אמצעי תשלום בזמן האבות (יעקב מחמור אבי שכם), ומוזכר בתנ"ך שלשה פעמים – בתורה וביהושע על מעשה שכם, ובאיוב.

ד. הוא מזכיר כמה פעמים כי גר באהל, אם כי יתכן שזה יותר מלמד על מקומו – בין הבדואים, מאשר על זמנו.

ה. תיאורים בספר, א. בספר מוזכרים בני האלוהים כמה וכמה פעמים, מלבד באיוב הם נזכרים בתנ"ך פעם אחת בלבד – בסיפור בני האלוהים שנישאו לבנות האדם בסוף פרשת בראשית. ב. כמו כן מוזכרים שם בכתוב אנשי השם, צירוף הפוך מזה מוזכר באיוב בני בלי שם.

כמו כן בגילוי ה' לאיוב בין יתר פלאי הבריאה וכוח ה' וגבורתו, אומר לו ה' בתמיהה/גערה (איוב מ): "תִּמְשֹׁךְ לַיִתָּן בְּחֶכֶה וּבְחָכְלָה תִּשְׁקִיעַ לְשֹׁנוֹ: הַתְּשִׁים אֶגְמוֹן בְּאָפוֹ וּבְחוּטֵי תְקוּבָה לְחִיוֹ וכו'" – כתיאור של דבר גדול שאין בכוח האדם לעשותו, אלא בכוח הבורא, אך אזכורים של ציד ליויתנים מופיעים כבר בכתובות של תגלת-פלאסר א' מלך אשור (1076-1114 לפנה"ס). וזוהי סיבה נוספת להניח כי מדובר בסיפור עתיק יותר.



מסקנה

הכלל העולה ממאמרנו, כי רוב מניין ובניין חכמי ישראל בכל הדורות נמנו וגמרו כי איוב וחבריו היו בימי האבות, ועל כל פנים לפני משה רבינו, וכן עולה מפשוטם של המקראות, ומהמצאים הארכאולוגיים.



אלאור כהן

מיהי הנפש השבעים – הצעת פשט לסוגיה

הקדמה

במאמר זה נבחן סוגיה באגדה, ונלמד את פירושה הרגיל. כמה קושיות על פירוש זה יעוררו צורך למצוא פירוש אחר לסוגיה. לאחר שנברר כמה שאלות בסיסיות בסוגיה זו ולאור מדרשים נוספים, יונחו יסודות איתנים להבנת עומק כוונת חכמים בסוגיה זו.



סוגיה דגמרא

הגמרא בב"ב דנה בקושיה מפורסמת בזהות הנפש השבעים של יורדי מצרים (ב"ב קכג.-קכג:):

בעא מיניה אבא חליפא קרויא מרבי חייא בר אבא: בכללן אתה מוצא שבעים, בפרטן אתה מוצא שבעים חסר אחד! אמר ליה: תאומה היתה עם דינה, דכתיב: "ואת דינה בתו" (בראשית מו, טו). אלא מעתה, תאומה היתה עם בנימן, דכתיב: "ואת בנימין אחיו בן אמו" (שם מג, כט). אמר: מרגלית טובה היתה בידי ואתה מבקש לאבדה ממני, הכי אמר רבי חמא בר חנינא: זו יוכבד, שהורתה בדרך ולידתה בין החומות, שנאמר: "אשר ילדה אותה ללוי במצרים" (במדבר כו, נט), לידתה במצרים ואין הורתה במצרים.

ומפרש הרשב"ם (שם):

מרגלית טובה – טעם יקר בעיני כמרגלית שלא הייתי רוצה לגלות ומעיקרא לחדודי הוא דבעי. לאבדה ממני – כלומר לגלותה לאחרים ולחבב הטעם היה אומר כן.



קושיות על פירוש הרשב"ם

ע"פ הרשב"ם, הטעם לכך שרבי חייא בר אבא לא ענה את התשובה הנכונה מההתחלה, מפני שרצה לחדד את אבא חליפא קרויא. כלומר, ע"פ הרשב"ם קושייתו של אבא חליפא ("אלא מעתה, תאומה היתה עם בנימין") היא קושיה מתבקשת, שאם לא כן לא שייך לחדדו בה. אך כאשר מתבוננים בקושייתו של אבא חליפא, נראה שישנן כמה סיבות לכך שקושייתו אינה מתבקשת כל כך, ולכאורה היא אפילו קושיה חלשה שניתן לדחותה בקלות:

א. כשם שהרגיש הרשב"ם (שם. ד"ה בכללן), ניתן להוכיח שהנפש החסרה היא מבני לאה, כדבריו: "ומבני לאה חסר, דכתיב בכלל דידה ל"ג, ובפרטם אי אתה מוצא אלא ל"ב". כלומר, הנפש היתרה לא יכולה להיות תאומת בנימין, כי היא אינה מבני רחל. לפיכך תאומת דינה היא אפשרות הגיונית (וכן יוכבד כבמסקנה), אך לא יתכן שמדובר בתאומת בנימין.

ב. בעיה שניה בקושייתו של אבא חליפא היא הפסוק שאותו הוא מביא. רבי חייא בר אבא מביא פסוק המופיע במניין היורדים למצרים ("ואת דינה בתו"), בפרשה בה אנו עוסקים. אך אבא חליפא מביא פסוק מירידתם השניה של האחים לשבור אוכל, ומה עניין פסוק זה לכאן?^א

ג. מדוע בחר אבא חליפא להקשות דווקא מבנימין? ניתן להקשות גם מהפסוקים "את שמעון" (מב, כד ועוד) או "את יוסף" (ל, כה), ולומר שהיו להם תאומות. ואולי בכלל צריך לומר שנפש זו היא תאומת יעקב, והיא נלמדת מהמילים "את יעקב" (כה, כח)?^ב

אך התמיהה הגדולה ביותר היא מדוע לא למד אבא חליפא מהמילים "את יהודה" (מו, כח), ובכך שלושת הקושיות האחרונות אינן קשות עליו כלל? גם את

א. ניתן אמנם לומר שפסוק זה רק מעיד על קיומה של התאומה, וממילא יש למנות אותה בירידה למצרים. אך יש לדחות זאת, שהרי אין חילוק בין תאומת בנימין לתאומות שאר השבטים אליבא דמאן דסבר דקיימות (בראשית רבה פד, כא). וכשם שמ"ד דקיימות צריך לומר שמתו לפני ירידתו (רש"י בראשית מו, כו), כך ניתן לומר שתאומת בנימין מתה לפני ירידתה. להלן בהצעתי אביא ישוב אחר.

ב. כ"כ יש לשאול מדוע בחר להקשות דווקא מפסוק זה, ולא מפסוקים רבים אחרים המזכירים "את בנימין"? התשובה לשאלה זו תבואר בהערה אחרונה בסוף המאמר.

המילים האלו ניתן לדרוש באותה צורה, אלא שהם נאמרים על יהודה בן לאה, ובאזור הפרשיה בה אנו עוסקים – בירידה למצרים!

קושיות אלו מראות שקושייתו של אבא חליפא היא לכאורה אינה קושיה אלימתא כלל. אילו רצה רבי חייא בר אבא להסתיר את התירוץ האמיתי ("ואתה מבקש לאבדה ממני") – כל שהיה מוטל עליו, הוא לדחות בפשטות את הקושיה, וכדלעיל. אך יתרה מזו, באותה מידה שניתן היה לדחות את קושיה זו בפשטות, כך ניתן להניח שאבא חליפא עצמו לא יחשוב כלל להקשות קושיה כ"כ חלשה. כיצד אם כן, היה פשוט לרבי חייא בר אבא שאבא חליפא יקשה קושיה זו ("לחודי הוא דבעי"), עד שהסתיר ממנו את התשובה האמתית בתחילה?

בנוסף, יש לעמוד על כך שדברי רבי חייא בר אבא האחרונים אינם ברורים דיים. מה משמעות המילים "ואתה מבקש לאבדה ממני"? האם הוא יאבד את החידוש הזה כאשר יתגלה לאחרים? (וגם אם אמר זאת ע"מ "לחבב הטעם" וכהרשב"ם, משמעות הדברים עדיין אינה ברורה דיה).



סתירה בשיטת אבא חליפא קרויא

על מנת לפתוח את הפתח להבנה חדשה בסוגיה, יש להקשות קושיה נוספת. ישנה התייחסות נוספת של אבא חליפא לבנימין ותאומתו (בראשית רבה פב, ח):

אמר אבא חלפוי בן קורייה: תאומה יתירה נולדה עם בנימין.

דבריו אלו הם אינם קושיה או הצעה, הם מימרא פשוטה: לבנימין יש תאומה יתירה. כלומר לא תאומה אחת אלא שתי תאומות^ג. כיצד דבריו אלו מתיישבים עם קושייתו לרבי חייא בר אבא? אם לבנימין ישנן שתי תאומות, מדוע הוא מקשה רק מתאומה אחת? ומה עם התאומה השניה? ואם דברי רבי חייא בר אבא נדחו ואין תאומה לדינה, האם גם דברי אבא חליפא נדחו, וגם לבנימין אין כלל תאומה? מה היחס בין דברי אבא חליפא בגמרא דידן לדבריו במדרש?



ג. וראה בלשון הפסיקתא זוטרתא (בראשית לה, יז): "אמר אבא חלבו בר קרייה: תאומה יתירה נולדה עם בנימין, שכל השבטים נולדה תאומה עמהם, וכאן – תאומה יתירה".

את מי יש למנות במניין היורדים?

יתרה מזו, דברי אבא חליפא במדרש אינם מתיישבים עם הנחת היסוד של שאלתו. בשאלתו הוא מניח שחסרה נפש אחת לשבעים היורדים למצרים, אך אם סובר שלבנימין ישנן שתי תאומות, הרי לנו שישנן שבעים ואחת נפשות ביורדי מצרים, וקושייתו מלכתחילה צריכה להיות הפוכה (שיש יותר מידי יורדים)!

קושייתו זו מכריחה לומר שלא את כל הנפשות יש למנות בירידה למצרים. המדרש מחדש שכל אחת מבני יעקב נשא את תאומתו (בראשית רבה פד, כא). לאור דברים אלו ניתן להבין מדוע התורה אינה מונה את תאומות בנימין: תאומות אלו הן החצי הרוחני של בנימין (נשותיו) וחציו הגשמי (תאומותיו), ממילא הן אינן נספרות כנפשות אחרות, אלא הם כלולות בו. כך יש לומר על כל בני יעקב: התורה אינה מונה את תאומות השבטים מפני שהן נספרות יחד עימם, מפני שכל תאומה היא גם חציו הגשמי וגם חציו הרוחני של תאומה (משיבת נפש [בראשית מו, כו]).



היכן בנות יעקב?

הבנה זו מבארת להיכן נעלמו בנות יעקב. מתוך שבעים הנפש היורדים למצרים ישנן שתי בנות (דינה ושרה) וכל השאר זכרים. האם במשפחת יעקב לא היו כלל בנות? לא מסתבר לומר כך, שהרי בפתיחה למניין היורדים מעידה התורה (מו, ו-ז): ויקחו את מקניהם ואת רכושם אשר רכשו בארץ כנען ויבאו מצרימה יעקב וכל זרעו אתו. בניו ובני בניו אתו בנותיו ובנות בניו וכל זרעו הביא אתו מצרימה.

על פי האמור, בנותיו הן הן תאומות בניו (ונשותיהם). לפיכך הן אינן נמנות בנפרד, אלא הן כלולות במניין השבטים עצמם⁷.



ד). ע"פ הבנה זו, מובן מדוע התורה מייתרת פעמיים את נשי בני יעקב (מו, כו): "כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יוצאי ירכו מלבד נשי בני יעקב כל נפש ששים ושש". לאחר שהתורה אומרת שהיא מונה רק את יוצאי ירך יעקב, מדוע היא חוזרת ואומרת "מלבד נשי בני יעקב"? אלא שהתורה מדגישה שלמרות שנשי בני יעקב הן יוצאי ירכו, בכ"ז התורה אינה מונה אותן.

תאומות השבטים – היוצאים מן הכלל

לדברי המדרש האומר שלכל שבט נולדה תאומתו עמו, יש יוצאים מן הכלל. היוצא מן הכלל הראשון, המופיע כבר לעיל הוא בנימין "שכל השבטים נולדה תאומה עמהם, וכאן – תאומה יתירה". אך ישנו יוצא מן הכלל נוסף והוא יוסף אחיו. בשונה מכל שאר האחים, ליוסף לא היתה בכלל תאומה (פרקי דרבי אליעזר, לה). ויש להבין: מה נשתנו בני רחל, יוסף ובנימין שלא נולדה עמהם תאומה אחת כשאר השבטים?



מה נשתנה ביוסף ובנימין?

התשובה לשאלה זו טמונה בדברי הגמרא על הולדתה של דינה (ברכות ט.ו):

"ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה" – מאי "ואחר"? אמר רב: לאחר שדנה לאה דין בעצמה ואמרה: שנים עשר שבטים עתידין לצאת מיעקב, ששה יצאו ממני, וארבעה מן השפחות – הרי עשרה. אם זה זכר, לא תהא אחותי רחל כאחת השפחות! מיד נהפכה לבת, שנאמר: "ותקרא את שמה דינה".

דברים אלו מורחבים מעט בתרגום יונתן (ל, כא):

ומן בתר כדין ילידת ברת [ואחרי זאת ילדה בת] וקרת ית שמה דינה, ארום אמרת דין הוא מן קדם ה' דיהון מני פלגות שבטיא [דין הוא מלפני ה'] שאני אלד חצי מהשבטים], ברם מן רחל אחתי יפקון תרין שבטין, היכמא דנפקו מן חדא מן אמהתא [אך מרחל אחותי יצאו שני שבטים כמו מהשפחות], ושמייע מן קדם ה' צלותא דלאה [ה' שמע את תפילת לאה], ואיתחלפו עובריא במעיהון והוה יהיב יוסף במעיה דרחל^ה ודינא במעיה דלאה

ה). יוסף או בנימין? – התרגום מוסיף על דברי הגמרא; ראשית, הגמרא אינה מציינת שגם רחל היתה מעוברת באותה שעה. שנית, התרגום מלמד שעובר זה שהוחלף עם דינה הוא יוסף. במדרש ישנה שיטה אחרת (בראשית רבה עב, ו): "אמר רבי יהודה בן פזי: אף על היושבת על המשבר יכול להשתנות...אמר לו: עיקר ברייתו זכר היתה, ומתפלתה של רחל, שאמרה: יוסף ה' לי בן אחר נעשה נקבה, אמר רבי חנינא בן פזי: אמהות נביאות היו ורחל מן האמהות..."

[והתחלפו העוברים ממעי רחל ולאח. יוסף הובא למעי רחל ודינה למעי לאח].

התרגום מלמדנו שבתחילה לאח היתה מעוברת ביוסף ורחל בדינה, ורק לאחר תפילת לאח נתחלפו העוברים. בעקבות דברי המדרש שכל שבט נולדה תאומתו עמו, ניתן להעריך שזו היתה המציאות גם כאן: כאשר לאח היתה מעוברת ביוסף, היא היתה מעוברת יחד איתו גם בתאומתו. לעומת זאת, כאשר רחל היתה מעוברת בדינה, לא היתה לה תאומה, מפני שאין לדינה צורך בתאומה (שהרי היא אינה יכולה להתחתן איתה).

לאחר שהחליף הקב"ה את יוסף ודינה נוצרה מציאות חדשה: דינה עברה למעי לאח ונולדה יחד עם תאומתו של יוסף, ואילו יוסף עבר למעי רחל ונותר לבדו! בעיבורה השני של רחל בבנימין, התעברה רחל גם בתאומתו של בנימין וגם בתאומה נוספת – ליוסף.



ע"פ המדרש, תפילתה של רחל לאחר לידת יוסף היא זו שגרמה לדינה להיות בת ולא בן, ומשמע שבנימין הוא שהיה ראוי להיות בת ולא יוסף. אך אולי יש לתרץ שתפילתה של לאח גרמה ליוסף להיות בן (אך עדיין נותרה אפשרות שדינה תהיה בן ובנימין יהיה בת) ותפילתה של רחל גרמה לבנימין להיות בן (ולכן דינה הפכה לבת). או שמא יש לגרוס במדרש כגרסת הירושלמי, שאינו גורס את המילים "יוסף ה' לי בן אחר" (ברכות ט, ג): "אמר יהודה בן פזי: אף היושבת על המשבר יכול להשתנות...רב בשם דבית ינאי: עיקור עיבור של דינה זכר היה, מאחר שנתפללה רחל נעשית נקבה. הדא היא: ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה. מאחר שנתפללה רחל נעשית נקבה. ואמר רבי יהודה בן פזי בשם דבית רבי ינאי: אמנו רחל מנביאות הראשונות היתה..."

(ולולא דמסתפינא, הייתי מביא תירוץ נוסף: ניתן לראות בשמות כמה השבטים ששמותם לא ניתנו מסיבה אחת אלא מכמה סיבות. כך גם אצל יוסף: אסף אלוהים את חרפתו, ובנוסף: יוסף ה' לי בן. כשם שרחל התפללה לבן נוסף לאחר לידת יוסף, כך ודאי התפללה לפני לידתו. יתכן שהמדרש רומז בתפילתה השניה על תפילתה הראשונה. כעין זה אנו מוצאים פעמים רבות בחז"ל שאומרים שאדם מסוים אמר פסוק עוד לפני שפסוק זה נכתב [כגון שיוצאי מצרים/יהושע/דבורה וברק אמרו את פרקי ההלל שבתהילים (פסחים קיז.), ועוד רבות]. מסתבר לומר, שכוונת חז"ל היא שאדם זה אמר אמירה שזוהי במהותה לפסוקים הללו. וכן בדידן).

ראיה נוספת שמדובר ביוסף ולא בבנימין ניתן למצוא בדברי האר"י ז"ל (שער הגלגלים, לו), שבנימין היה מנשמתו של יעקב שנתן ברחל. מדבריו ניתן ללמוד שנשמתו של בנימין היתה מלכתחילה אצל רחל ולא אצל לאח.

אזי יש למנות גם תאומתו השניה של בנימין, וממילא אנו מגיעים לשבעים ואחת נפשות!

קושייתו של אבא חליפא קרויא היא קושיה אלימתא. רבי חייא בר אבא נאלץ לחזור בו מתירומו: "מרגלית טובה היתה בידי ואתה מבקש לאבדה ממני...". לא נותר אלא לתרץ כרבי חמא בר חנינא: "זו יוכבד".



סיכום

ראינו את פשט הגמרא אותו מציע הרשב"ם. לאור מדרשים נוספים וקושיות על פירוש, הצענו פירוש חדש לסוגיה, העונה על כל השאלות שהועלו ומתיישב עם המדרשים השונים. אם הצעתי נכונה, יתכן שישנן סוגיות נוספות באגדה שיש ללמוד בדרך זו: יש להשוות אותם למדרשים מקבילים, להקשות את הקושיות הנדרשות ולחפש תירוצים מתאימים. לימוד האגדות בעיון יכול לפתוח פתח להבנות מיוחדות ולפשטים מתחדשים, המאירים אור חדש על קריאת המדרשים הללו.



ניתן ללמוד שאשתו הזו של בנימין היא תאומתו השניה, זו שכביכול שייכת ליוסף. נישואיו של בנימין לתאומתו השניה, קשור באופן ישיר לקשר של בנימין ליוסף. בנישואיו אליה הוא מבחינתו כביכול מייבם את אשת אחיו (שהרי היא כביכול תאומתו, והיא מיועדת לו), ולפיכך הוא קורא לכל בניו ממנה, על שם אחיו הנפטר כדאיתא במדרש לעיל, וכלשון התורה (דברים כה, ו).

הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון ט"ו ◆

הערות הקוראים*

הערה על מאמרו של הרב דוד לוי "בדין ספק ספיקא בברכות ובספירת העומר" (עמוד נ"ד)

מה שכתב הרב דוד לוי שליט"א בדעת המ"ב לענין ברכה על ספק ספיקא, יש לציין לעוד מקום בבה"ל: סימן ל"ב סוף סעיף ל"ז, עי"ש.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



הערה על מאמרו של הרב מתתיהו גבאי "בירך ברכת הלבנה ולא ראה הלבנה, האם יצא יד"ח?" (עמוד קי"ט)

הרב מתתיהו גבאי שליט"א כתב לברר אם בברכת הלבנה מעכבת ראייתה, ובתחילת דבריו דייק שלא מצינו בזה בבבלי לשון ראייה, וגם לא איתא בפרק הרואה אצל שארי ברכות הראייה. אולם, לפי מה שהביא אח"כ דגם בברכת החמה יש הסוברים שאין ראייתה מעכבת, אף שכתוב בו לשון ראייה והובא בפרק הרואה, א"כ אין ראייה מכל זה לגבי ברכת הלבנה.

ומה שהביא משו"ת שבט הלוי, לכאורה שייך רק בזמנם, שהיה חושך בלילה ונהנו מהלבנה, משא"כ בזמנינו במקום מאור. וכן מה שהוכיח בשו"ת רבבות ויובלות מהא שיכולים לברך אחרי עלות השחר, ג"כ היינו כנ"ל במקום חשוך, שהעיקר היא מה שנהנה ממנה.

(* ראה עוד הערות לעיל עמוד ק"פ; רל"א; שס"ו.

ובשם ספר צורת הלבנה כתב דחולה הנמצא בבית יכול לברך לכולי עלמא, ולכאורה יש לומר להיפך, דהרי הוא נמצא במקום שאין הנאה מהלבנה, וגרע מסומא, שנהנה על ידי אחרים.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



הערה על "הנהגות וזכרונות ממורנו הגר"ש אויערבך זללה"ה" (הערות הקוראים, עמוד שנ"ו)

מש"כ באות ו' בעניין אם מחוייב, מדין חינוך, להאכיל תינוק בן שנה מצה בפסח, יש לציין לדברי רבינו מנוח בפרק ב' ה"י משביתת עשור, וז"ל: "ומה שכתב הרב כאן כדי לחנכו במצות ולעיל נמי כתוב מחנכין אותו לשעות בא להודיענו דתרי חנוכי הוו כדאמרינן בגמרא אמר רבה תרי חנוכי הוו וחד דהשלמה. וחנוך השעות אינו חובה מדרבנן אלא חובה המוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר כדכתיב חנוך לנער על פי דרכו וגומר וכדי להכניסם תחת כנפי השכינה כדאמרינן יודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו. והחנוך הזה אינו מוטל אלא על הבנים לא על הבנות והיינו דאמרינן בנזיר שלהי פרק מי שאמר הריני נזיר בנו חייב לחנכו בתו אינו חייב לחנכה. ואף על גב דריש לקיש קאמר להא הוא לא אמרה אלא להאי חנוך ראשון בלא השלמה אבל בחינוך שני דהיינו כשהם בני י"א שנה שחייבין להשלים מדרבנן שוין בו תינוק ותינוקת שהרי השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה וה"ה לעונשין שהם מדברי סופרים שאין הדין נותן להיות התינוקת פטורה להתענות במקום שהתינוק חייב להתענות וכי מפני שהיא נקבה הרויחה להפטר מן התענית. וז"ש הרב כאן מתענה ומשלים מדברי סופרים ולמעלה כתב מחנכין אותו ולא כתב מחנכין אותו לשעות מד"ס, לפי שאין חנוך שעות מדרבנן כלל שאין מדרבנן חיוב חנוך בלא השלמה כלומר שיעשה המצוה כתקנה וכמשפטה בשלמות".

ע"פ דבריו יש שני ענייני חינוך: חנוך לנער, ועוד חיוב חינוך. וענין חנוך לנער מתחיל הרבה קודם החינוך הרגיל, ויתכן דמיד כשנולד כבר נכלל בחנוך לנער.

מכון אוהב ספרים



דברי רבינו מנוח ידועים, ואין בדבריו מקור לחנך קטן שאינו בר דעת כלל, ומעולם לא נשמע כדבר הזה.

משה מ. אייכנשטיין



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב דוד לוי
1036196043@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב שמואל ישמח
shmuel6520@gmail.com

הרב מיכאל דייטש
8765med@gmail.com

הרב עמואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב יואל שילה
shiloyoel@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב צבי גולד
tzvi.gold01@gmail.com