

בינות

אסופת מאמרים
ישיבת ההסדר "בינות" רעננה

גיליון מס' 2
זמן חורף התשע"ד
רעננה

לעילוי נשמת
ר' דוד בן יששכר המבורגר ז"ל
נתרם ע"י בנו ומשפחתו

עורכים: הרב שמחה הבר, אביחי ביגל .

עיצוב כריכה: נתנאל קרמר , יאיר אגבס .

תודות: שגיא שנקר, אוריאל אניגל, קורן לוין, אלי בלעיש, אופיר שטיינר, רעות גנץ, צחי קנטור, יהונתן חברוני, ר' שי גליק .

תוכן

4		דבר ראש הישיבה הרב חיים רטיג שליט"א
6		דבר העורך
שער העיון		
8	ראש הישיבה הרב חיים רטיג	לא תחמוד בלא דמי
18	הרב אורי רדמן	תולדות חמה
31	הרב שמחה הבר	מוסיפין מחול על הקודש
47	דודי מוסקוביץ' וישורון אהרון	אין עד נעשה דיין
60	הרב שמחה הבר	בדין אינו מתכוון ופסיק רישיה
75	יוסי ז'ינו ואביחי כהן	ביאור השיטות העיקריות בדין פרייה ורבייה לגויים
שער ההלכה		
84	הרב אורי רדמן	הנאה ממעשה צילום הנעשה בשבת
92	אביחי ביגל	סדר ההתעטפות בטלית גדול
124	איתן יצחקי	איסור הליכה מאחורי אישה ושייכות הדין לימינו
148	אביחי ביגל	אופן לבישת טלית קטן
192	עופר שלם אלישיב	אמירת שלום לאישה
שער המחשבה		
206	הרב זאב סלוטין	חשיבות לימוד התורה ממקום שליבו חפץ ובמקום שליבו חפץ
210	הרב ידידיה ליבוביץ'	הגללים של חמורו של משיח-היחס לתקופה הקשה של ביאת המשיח
217	עידן בן ישראל	עולם ומילואו
222	נועם אודברג	העוז והענווה לחי העולמים-על חינוך וענווה חיובית ותדמית עצמית
שער המקרא		
228	דודי מוסקוביץ'	האדם האדמה והחיות בדור המבול
236	ר' גד המבורגר	הקנאה! מוציאה את האדם מן העולם או אולי בעצם בונה את העולם?

דבר ראש הישיבה - הרב חיים רטיג

חוברת זו הינה פרי עמל של תלמידי הישיבה ורבניה.

אין לך בית מדרש שאין בו חידוש. חידושי התורה מוציאים מן הכוח אל הפועל את התורה הנשמטית המצויה בתוכנו פנימה. לכל אחד מהמחדשים יש ד' אמות של הלכה שלו, אות אחת בתורה ששייכת רק לו מתוך אותם שישים ריבוא של אותיות, כל אות מוקפת גויל מכל צדדיה ואין אות נוגעת בחברתה.

בית המדרש מבוסס על שרשרת של דורות, על מסורת המועברת מרב לתלמיד "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים וכו'" עם כל זה, מתווספים לתורה עוד נדבכים, חידושי התורה שבכל דור ודור, מתוך הכוונה אל האמת ומתוך אחריות וכובד ראש. מתוך ההתרבדות של רובדי התורה, ישנה חשיבות גדולה למנהגים, ומנהג הופך להלכה ברבות הדורות, זה יסודה של ההתפתחות השמרנית שאינה סותרת את הקודמים לה אלא, מגדלת ומעצימה את הקיים.

השינויים הללו הם כאילן הגדל, שבראיה הקצרה קשה לראות כי חלים הם, אולם בראיה רחוקה מול שכבות הדורות ניתן לראות כיצד הכוח האלוקי שבנשמת ישראל מצמיח את התורה שבעל פה, התורה המסורה לישראל שמתרבה מתוך רוחו של העם, שהיא בחינת אמת מארץ תצמח.

הגדר של יכולת החידוש והסברה, הוא המבטא ומגדיר מיהו תלמיד חכם, מאן דסביר וגמיר. כוח הסברה הוא הכוח המחייב את תלמידי החכמים שבצירוף הידע של בקיאותם ובהכוונת יראת השמיים והכוונה אל האמת שלהם, מתוך סיוע עליון של רוח הקודש, מחזקים ומאירים את התורה אל מול פני האומה, והאנושות כולה.

מקצועות התורה נבדלים הם לפי הראיה הפשוטה, הנגלה והנסתר, האגדה וההלכה, הבקיאות והעיון, ההלכה והפרשנות, הם כולם בעלי מאפיינים שונים, ושיטות לימוד המיוחדות להם. כל אחד לפי יחודו ולפי ההתאמה אליו. עם זאת כל התורה כולה הינה אחת וכל חלק מחלקיה מתבסס משאר החלקים הקיימים בה.

אופיו של קובץ תורני שהוא מביא את חידושי התורה שעסקו בבית המדרש המיוחד, והוא כולל בתוכו את מקצועות התורה המקיפים את כלל הלימוד של בית המדרש. וכך גם בית מדרשינו שכולל בתוכו את לימודה של התורה ברחבותה ובמקצועותיה השונים.

ישיבתנו, ישיבת ההסדר "בינות" מגמתה לגדל תלמידי חכמים המשתלבים בתורה בחינוך ובעשייה. תלמידי חכמים המחוברים להוויות העולם, ומייצגים תורה נורמאלית השייכת לכל אחד מדורינו, מתוך ראיה כיצד התורה היורדת לחיים, אך מקורה עליון וקדוש.

ב"ה עולה הדבר בידינו וגדיים נעשים תישיים, ובית המדרש מתבסס מריח התורה המתחדשת בין הכתלים, וכתבי ידם של רבני הישיבה ותלמידיה יוכיחו אל מול השמש, כי

דבר טוב ישר קורה בין הספסלים של בית המדרש. דור רודף דור והדורות החדשים של הישיבה חורטים את רישומם באמצעות חוברת זו, המהווה מעין סיכום של תקופת למידה רחבה וגדולה יותר.

אני תפילה כי נמשיך ביתר עוז וביתר תוקף לעמול בתורה ולהפיצה, לחדש בה דבר ולהעבירה לדור אחרון, ויהיה רצון שמתוך כך נמטיה אפיריון למשיח צידקנו, במהרה בימינו אמן.

דבר העורך

אמר רבי אושעיא: מאי דכתיב 'ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נועם'.. נועם - אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל, שמנעימין זה לזה בהלכה. (סנהדרין כד).

בשבח והודיה לה' יתברך, שמחים אנו להגיש לפני קהל הלומדים רבנן ותלמידהון, חוברת מאמרים זו מפרי עטם של רבני הישיבה ותלמידיה.

חוברת זאת הינה השניה במספר, וכקודמתה רצופה גם היא מאמרים שונים אשר חלקם עוסקים במסכתות השונות אשר נלמדו בישיבה בשנים האחרונות, אולם יחד עם זאת מצויים בחוברת מאמרים נוספים בהלכה, תנ"ך, אגדה ומוסר.

חושבנו שאחד מן המאפיינים הבולטים המייחדים את תורתה של ארץ ישראל הינו הכשרון והיכולת לאגד ולאחד יחד תחומים ומקצועות שונים בתורה, באופן שלא די שלא יהיו צוררים זה לזה אלא אף יתברכו זה מזה, אולם יחד עם זאת, ישמרו כל אחד על צביונו ומקומו המיוחד. וכלשונו של הראי"ה קוק זצ"ל:

"לא רק האגדה לבדה תואר מאור הרעין הבהיר של תורת ארץ ישראל, כי אם גם ההלכה, יסודות הסברות, ניתוח הפסקים, שורשי השיטות וכו'. מעומק התחיה הרוחנית המוכנת לתורת ארץ ישראל, הגבולים וקירות הברזל שבין ענין לענין, בין מקצוע למקצוע, ילכו ויקטנו. העולם הרוחני כולו יהיה מוסקר באויר חיי נשמות של ארץ חיים בסקירה אחת וכו'. כל אלה וכיוצא בה שבחוץ לארץ, ובנוהג שבעולם לפני ימי התחיה העומדים אחר כתלנו, היו נדונים רחוקים זה מזה וסותרים זה את זה, הנם עומדים לנו עתה להיות מאוגדים בחוברת של קשר ואגודת אמת, וכל אחד מסייע את חברו, להרחבתו והעמקתו, להתפשטותו ושכלולו".

אנו שמחים להוסיף את תרומתנו הדלה להאריתה ופריחתה של תורת ישראל על שלל מקצועותיה וצבעיה. וכן מלאים אנו בתקוה שמאמרים אלו אשר עוסקים במקצועותיה השונים של התורה, יסייעו מעט לאיחוד חלקי ההתורה השונים, ומתוך כך נזכה גם לאיחוד אותיות נשמותיהם של כל ישראל, ולתחית אמת של עם ישראל על כל ריבוי גווניו, באדמת קדשנו.

תודה לכל המסייעים במלאכה.

הננו תפילה שיזכנו ויסייענו ה' יתברך להוסיף עוד בעמלה ושקידתה של תורה, ושנזכה לעלות על הכתב דברי תורה נוספים, אשר יהיו לברכה לעם ישראל.

בברכת התורה.

העורכים.

לא תחמוד בלא דמי

הגמרא מביאה דברי רב הונא על ניפקד שאינו רוצה להישבע ומעדיף לשלם על הפקדון שאבד ומחייבין אותו שבועה שאינה ברשותו בגלל החשד שמא עיניו נתן בפקדון¹. על זה שואלת הגמרא כיצד משביעין אותו והרי מתוך חשוד על הממון חשוד הוא על השבועה ויוכל לשקר בשניהם. עונה הגמרא כיון שרוצה לשלם מורה הוא היתר לעצמו². שואל רבי אבא מדיפתי את רבינא והרי עובר על לאו של לא תחמוד וממילא יהיה פסול לשבועה על זה עונה הגמרא שלא תחמוד נראה לאנשים שגדרו הוא במקרה ולא שילם אבל במידה ושילם אין כאן לא תחמוד, וכיון שטועים בדבר, אנחנו לא חושדים בהם שהם מקולקלים בתחום הממוני.

וזה לשון הגמרא:

אלא הא דאמר רב הונא: משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו, נימא: מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא! - התם נמי מורה ואמר: דמי קא יהבנא ליה. אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא: והא קא עבר על לאו דלא תחמוד! - לא תחמד לאינשי בלא דמי משמע להו³.

מספר מסקנות עולות מן הגמרא:

1. החשוד על הממון חשוד על השבועה, ובכל זאת המורה היתר לעצמו כיון ששילם תמורה, אינו נפסל משבועה.
2. העובר על לאו של לא תחמוד במזיד יפסל לעדות, כאן מתעוררת השאלה האם לא תחמוד הוא דין בממון או כל העובר עבירה נפסל.
3. כיון שנדמה לאנשים שאדם עובר על לא תחמוד רק במקרה שלא שילם כסף, לכן לא נפסל לשבועה. וזאת למרות שגם המשלם ממון עובר על לא תחמוד.

פסול זה לשבועה דומה במהותו לפסול של גזלן לעדות וכמו שמצינו בגמרא בסנהדרין והנה אם כשנותן דמים עובר על לא תחמוד יש לזה מושג הלכתי מיוחד הנקרא חמסן. הגמרא בבא קמא דנה בזה ומגדירה את החמסן כאחד שלוקח מהאחר בכוח ומשלם לו.

¹ רש"י בבא מציעא ה: ד"ה דאמר רב הונא.

² רש"י בבא מציעא ה: ד"ה התם.

³ תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף ה עמוד ב.

לא תחמוד בלא דמי

א"ל רב אדא בריה דרב אויא לרב אשי: מה בין גזלן לחמסן? א"ל:
חמסן יהיב דמי, גזלן לא יהיב דמי. א"ל: אי יהיב דמי, חמסן קרית
ליה? והאמר רב הונא: תלוה וזבין זביניה זביני! לא קשיא: הא דאמר
רוצה אני, הא דלא אמר רוצה אני.⁴

לכאורה, משמע מגמרא זו כי חמסן העובר בלא תחמוד נחשב רשע רק במידה
והנחמס לא הסכים למכירה, אך אם הסכים למכירה הקניין בתוקף. ויש לשאול
מהו הגדר של הסכמה זו למעשה החמסנות שנראה כי מכשירה את המעשה.
הגמרא בסנהדרין דנה בפסול של גזלן ושל חמסן לעדות ואומרת שהוסיפו על הפסולים
האחרים פסולים אלו. על זה שואלת הגמרא והרי הגזלן פסול מדאורייתא ועונה שמדובר
שגזל מחרש שוטה וקטן את מציאתו ולא נפסל כיון שלא שכיח או שהחיוב להחזיר את
הגזילה הינו מפני דרכי שלום אל המבוגרים שבסביבתו, אבל איסור אין. וכיון שראו חכמים
כי הם נוטלים ממון, פסלו אותם. לעומת זאת בחמסן לא דייקו שהוא דאורייתא, אלא
מעיקרא סברו שכיון שנותן ממון, זה נטילה אקראית שלא מורה על שחיתות ממונית
וכשראו שהם חוטפים בכוח, פסלו חכמים רש"י מסביר כי היו חוטפים בכוח ואחר כך
מטילים המעות.

וזה לשון הגמרא שם:

תנא: הוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין. - גזלן דאורייתא הוא - לא
נצרכא אלא למציאת חרש שוטה וקטן. מעיקרא סבור: מציאת חרש
שוטה וקטן לא שכיחא, אי נמי - מפני דרכי שלום בעלמא. כיון דחזו
דסוף סוף ממונא הוא דקא שקלי - פסלינהו רבנן. החמסנין, מעיקרא
סבור: דמי קא יהיב, אקראי בעלמא הוא. כיון דחזו דקא חטפי - גזרו
בהו רבנן.⁵

מסוגיה זו משמע כי חמסן שנותן דמים פסול רק מדרבנן ואם כן חמסנות אסורה רק מדברי
חכמים, ואילו מהגמרא בבא קמא קי"ט משמע כי חמסן זהו איסור תורה
וכי תימא הני מילי היכא דלא יהיב דמי אבל היכא דיהיב דמי לא, תא
שמע מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם⁶
התוספות בבא מציעא⁷ כותבים כי באמת חמסן אסור מדרבנן ונפסל מדרבנן, והגמרא בבבא
קמא קיט' היא אסמכתא בעלמא ונסמכו חכמים על הפסוק הנזכר מספר יואל.

⁴ תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף סב עמוד א.

⁵ תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף כה עמוד ב.

⁶ בבא קמא קיט.

יוצא אם כך שבחמסן הנותן דמים אין כלל חיוב מהתורה ואין פסול עדות או שבועה מהתורה, וכל הפסול הוא מדרבנן. ויש להסביר כי המשלם דמים וחוטף, גם אם מוסרית יש כאן פגם, אין כאן הפקרות התנהגותית בממון ואפילו איסור תורה אין כאן. ואם כן יש לשאול מדוע אין כאן לא תחמוד ופסול לעדות מהתורה שהרי כבר דייקנו בגמרא בבא מציעא שאנשים טעו לחשוב שלא תחמוד הוא בלא דמי, אולם, לפי האמת יש איסור לא תחמוד גם כשנותן דמים. על זה עונה תוספות סנהדרין כ"ה שתי תשובות :

1. ממה שדימו שאין לא תחמוד במקום שמשלם דמים, זו היא האמת, ולפי דעה זו לא תחמוד הוא רק כשלא נתנו דמים, ובנתינת דמים אין חיוב מהתורה. ולפי זה גם נוכל להבין מדוע חמסן פסול רק מדרבנן וכן, מדוע תליוהו וזבין זבינא זביני.
2. בסנהדרין מדובר שנתנו דמים ושכנעו אותם עד שאמרו רוצה אני ולכן לא חייבים מצד לא תחמוד וכיון שראו שלוקחים בעל כורחם ולא חששו להתפייסות פסלום. לפי פירוש זה הפסול של חמסן הוא מהתורה במידה ואין הסכמה, בניגוד להבנה הראשונית שלנו בגמרא בסנהדרין.

לעומת זאת בתוספות בבא קמא ד"ה חמסן יהיב הפרידו בין החיוב של חמסן לבין הדין של לא תחמוד. בעוד שלא תחמוד הוא גם במקרה שנתן דמים, חמסן חייב מהתורה רק במקרה שלא נתן דמים וז"ל התוספות :

חמסן יהיב דמי - וכשלא אמר רוצה אני כדמפרש אבל מן התורה אינו פסול אלא היכא דלא יהיב דמי אבל היכא דיהיב דמי כשר אף על גב דלא אמר רוצה אני אף על פי שעובר על לאו דלא תחמוד הא אמרי' בפרק שנים אוחזין (ב"מ דף ה : ושם ד"ה בלא) לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו⁸

החילוק בין האומר רוצה אני לבין השותק נראה לכאורה תמוה, אולם אם אנחנו מבינים כי חמסן שיהיב דמי פסול רק מדרבנן גם אם הוא עובר על איסור דאורייתא של לא תחמוד הרי שבמקום שהסכים הנחמס המכירה קיימת ומילא אינו נפסל לעדות ולשבועה.

⁷ בבא מציעא דף ה : ד"ה "בלא דמי"

⁸ תוספות מסכת בבא קמא דף סב עמוד א

לא תחמוד בלא דמי

ויש לעיין מהו יסוד המחלוקת בין בעלי התוספות שהאחד סובר כי ישנו קשר ישיר בין הפסול מדאורייתא של חמסן ובין הדין של לא תחמוד ואילו השני סובר כי יתכן שיעבור על לא תחמוד ובכל זאת חמסן יפסל מדרבנן בלבד. שונה מההבנה הזו היא דעת המכילתא שסוברת כי חמסן הינו פסול מהתורה ולא כמשמע בבבלי:

- רבי נתן אומר, אל תשת ידך, אל תשת חמס עד, להוציא את החמסנין ואת הגזלנין שהן פסולין לעדות, שנאמר לא יקום - עד חמס באיש.⁹

האמת שאין כאן סתירה ממשית כיון שבבבלי הגירסא של הלימוד אחרת: ורבא אמר: כשר, רשע דחמס בעינן. מיתיבי: אל תשת רשע עד, אל תשת חמס עד - אלו גזלנין ומועלין בשבועות.¹⁰ כאן לא מוזכר חמסן וממילא אין קושיה, אולם, הראשונים כן הקשו כך על הסוגיה בסנהדרין כ"ה.

ברמב"ם משמע כי חמסן הוא פסול מהתורה והוא מקבל את הגרסה של המכילתא דר"י:

והמצוה הרפ"ו היא שהזהיר הדיין שלא לקבל עדות בעל עבירה ומעשות על פי עדותו. והוא אמרו יתעלה (משפטי כג) אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס. בא בפירוש (מכילי) אל תשת רשע עד אל תשת חמס עד להוציא את החמסנים ואת הגזלנים שהן פסולין לעדות שני (שופטי יט יו) כי יקום עד חמס באיש.¹¹

יוצא לפי זה שחמסן לדעת הרמב"ם חייב מהתורה, ואין עליו קושיה מהדיוק מהגמרא בסנהדרין כיון שהרמב"ם לשיטתו, במקום בו יש מקור תנאי מפורש, נעדיף אותו על דיוק שאינו מוכרח בבבלי, מה גם שאפילו מפורש בבבלי יש שיעדיף הרמב"ם לפסוק כפשט מקור תנאי.

הרמב"ם מרחיב ובונה מערכת מורכבת של מצוות לא תחמוד ולא תתאוה ולא תגזול הקשורות זו בזו, בכך הוא מזמין גם מחלוקת של הראב"ד עליו. הרמב"ם כדרכו מגוון את מקורותיו ובונה את ההלכה לא רק על הגמרא בבבלי אלא גם על מדרשי הלכה ועל ההבנה הפשוטה של הפסוקים.

⁹ מכילתא דרבי ישמעאל משפטים - מסכתא דכספא פרשה כ

¹⁰ תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף כז עמוד א

¹¹ ספר המצוות לרמב"ם מצות לא תעשה רפו

הרמב"ם בספר המצוות מגדיר את הדינים של לא תחמוד :

והמצוה הרס"ה היא שהזהירנו מהשים מחשבתנו לעשות תחבולה כדי לקנות מה שיש לזולתנו מאחינו וזה הוא אמרו (יתרו) לא תחמוד בית רעך וכו'. ולשון מכילתא לא תחמוד יכול אפילו חומד בדבר תלמוד לומר לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך מה להלן עד שיעשה מעשה אף כאן נמי עד שיעשה מעשה. הנה התבאר לך כי זה הלאו יזהיר מהערים עד שנקח לעצמנו הדבר שהיינו חומדים אותו מממון אחינו ואפילו לקנותו ולתת בו דמים רבים הנה זה כלו מי שיעשהו עובר על לא תחמוד:¹²

מוסיף כאן הרמב"ם הלכה שלא תחמוד בא רק אם יש מעשה בסוף מעשה החימוד ומקורו במכילתא דרשב"י:

ת"ל לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך, מה להלן עד שעושה מעשה, אף כאן עד שעושה מעשה.¹³

במשנה תורה הרמב"ם מרחיב ומוסיף מספר איסורים, שהמכנה המשותף שלהם הוא הרצון לרכושו של האחר. כמו כן על פי הרמב"ם כאשר משלם ממון עובר על לאו דלא תחמוד :

כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חברו או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אף על פי שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר ה בלא תעשה שני לא תחמד, ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה, ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד, כענין שני לא תחמד כסף וזהב עליהם ולקחת לך חימוד שיש בו מעשה.¹⁴

בהלכה י' הרמב"ם מביא מחדש שיש עוד לא שאינו תלוי במעשה והוא לא תתאוה ואין תאוה אלא בלב בלבד :

כל המתאוה ביתו או אשתו וכליו של חברו וכל כיוצא בהן משאר דברים שאפשר לו לקנותן ממנו כיון שחשב בלבו היאך יקנה דבר זה ונפתה לבו בדבר עבר בלא תעשה שני לא תתאוה ואין תאוה אלא בלב בלבד.¹⁵

¹² ספר המצוות לרמב"ם מצות לא תעשה רסה

¹³ מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מסכתא דבחדש פרשה ח

¹⁴ רמב"ם הלכות גזלה ואבדה פרק א הלכה ט

¹⁵ רמב"ם הלכות גזלה ואבדה פרק א הלכה י

בהלכה יא' ויב' הרמב"ם בונה את ההדרגה של האיסורים וכן את ההתחייבות בלא תעשה. הרמב"ם רואה כאן התפתחות של יצר התאוה הבסיסי של הרצון לקבל את החפץ של חברו מביא להשתדלות מעשית הגורמת למציאות של לא תחמוד ומכאן הדרך ללקיחה בכוח הינה קצרה, ההתדרדרות המוסרית צפויה מראש.

התאוה מביאה לידי חימוד והחימוד מביא לידי גזל, שאם לא רצו הבעלים למכור אף על פי שהרבה להם בדמים והפציר ברעים יבא לידי גזל שני וחמדו בתים וגזלו, ואם עמדו הבעלים בפניו להציל ממונם או מנעוהו לגזול יבא לידי שפיכות דמים, צא ולמד ממעשה אחאב ונבות.

הא למדת שהמתאוה עובר בלאו אחד והקונה דבר שהתאוה בהפציר שהפציר בבעלים או בבקשה מהן עובר בשני לאוין לכך נאמר לא תחמד ולא תתאוה, ואם גזל עבר בשלשה לאוין.¹⁶

המקורות של הרמב"ם כמו שצינו לעיל רבים ומגוונים והמתחילים מתוך ההבנה של הפסוקים בתורה.

בשני מקומות התורה מביאה את עשרת הדברות ובשניהם הכתוב מדבר על האיסור של לא תחמוד. בספר שמות כותבת התורה על לא תחמוד:

לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו ועבדו ושורו וחסו
וכל אשר לרעך:¹⁷

אנחנו נתמקד בחמדת הרכוש המופיעה כאן כלא תחמוד בית רעך וכן, לא לחמוד עבדו ואמתו וכל אשר לרעך.

הנוסח בספר דברים מעט שונה ומדבר על איסור תאוה:

לא תחמד אשת רעך ולא תתאוה בית רעך שדהו ועבדו ועבדו ושורו וחסו
וכל אשר לרעך:¹⁸

מה ההבדל בין התאוות לבין חמדנות? האם אלו מילים נרדפות או שמא יש כאן מושגים הלכתיים שונים?

¹⁶ רמב"ם הלכות גולה ואבדה פרק א הלכה יא ויב.

¹⁷ שמות פרק כ

¹⁸ דברים פרק ה

ישנו פסוק נוסף בתורה, שלמרות שאינו עוסק בלאו של "לא תחמוד", משתמשים בו חז"ל במדרשי ההלכה ללמוד על מהות האיסור של לא תחמוד והוא מפרשת עקב:

פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בְּאֵשׁ לֹא תַחְמֹד כְּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלִקְחָתָּ לְךָ פֶּן תִּנְקֹשׁ בּוֹ כִּי תוֹעֲבַת ה' אֱלֹהֶיךָ הוּא:¹⁹

כיצד מיישבים את כל הפסוקים הללו לכלל מערכת אחת? במכילתא דרבי ישמעאל רבי מיישב את הפסוקים מעשרת הדיברות:

לא תחמוד. רבי אומר כתוב אחד אומר לא תחמוד וכתוב אחד אומר לא תתאוה, כיצד יתקיימו שני מקראות הללו, הרי זה אזהרה לעוקף אחר הנואף.²⁰

המושג הזה "עוקף" מופיע במסכת שבועות וממנו אפשר ללמוד את המשמעות, עוקב²¹ אחר נואף, שם לומדים שישנו איסור לסייע ולכוון אדם על מנת שינאף. מקשים על דברי רבי המפרשים הרי אינו מן העניין כיון שהתירוץ עוסק בחמדת נשים, בעוד שהפסוקים דיברו על חמדת ממון, יש שסברו שטעות סופר יש כאן ולמעשה הדיבור של רבי מוסב על הדיבר "לא תנאף", בדומה למסכת שבועות, לא תנאף לא תנאף, ויש שהגיהו והכניסו את דברי הרמב"ם כהגהה וכתירוץ המכילתא דרשב"י,

ונראה שיש להסביר את המכילתא בצורה שונה, אין כאן טעות אלא, שיש כאן פרשנות אחרת של הפסוק בספר דברים. שני הפסוקים עוסקים או לא תחמוד אשת רעך וכו' או לא תתאוה בית רעך, ובית כאן זה במשמעות אשה, ביתו זו אשתו. לכן, הפירוש הוא רק על תחילת הפסוק, יש חמדות לאשת אחר, ויש התאוות לאשת אחר, וההתאוות היא לכדי להנאף אחר. לפי פירוש זה ההתאוות היא תוספת שלא תחמוד הוא למען עצמך והתאוות הוא למען האחר. אין פירוש זה עולה בקנה אחד עם הפירוש של הרמב"ם, וכפי שציינו קודם הרמב"ם נוקט כפירוש המכילתא דרשב"י שחולקת על פירוש זה.

הרב כשר בספרו "הרמב"ם והמכילתא דרשב"י" מראה כיצד הרמב"ם בעשרות מקומות מביא דברי המכילתא דרשב"י ופוסק כמותה²². גם בסוגייתנו כשמשווים את דברי הרמב"ם על מצוות "לא תחמוד" בספר המצוות, נראה כי מקורו הוא מהמכילתא דרשב"י וממדרשי הלכה נוספים.

¹⁹ דברים פרק ז

²⁰ מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מסכתא דבחדש פרשה ח

²¹ זהו עוד אחד מן המקרים שהפ' מתחלפת עם ב'

²² צריך לזכור כי כתב היד של המכילתא דרשב"י נתגלה רק במאות השנים האחרונות, וכנראה שבתקופות קדומות היה כתי"י כזה מצוי, והרמב"ם הסתמך עליו.

לא תחמוד בלא דמי

כשאנו מעיינים בסוגייה בבא מצעיא אנו לומדים הלכה נוספת. "לא תחמוד" הוא רק כשעושה מעשה. הגמרא מסבירה כי אין הלוקחים חשודים על השבועה כיון שהם טועים וחושבים שלא תחמוד זה כשנוטל בלא דמים. ומכאן משמע שרק כשמשלם דמים ונוטל את החפץ עובר על לא תחמוד. מבחינה זו הבבלי סובר כמכילתא דר"י שסובר שרק כשלוקח עובר על "לא תחמוד" וזה לשון המכילתא:

ת"ל לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך, מה להלן עד שעושה מעשה, אף כאן עד שעושה מעשה.²³

הסברא של המכילתא היא שחמדנות מוגדרת כשהיא באה לידי ביטוי מעשי במאמץ לקחת את החפץ הנחשק. סתם מחשבות של כמיהה לא מוגדרים כעובר על לא תחמוד. ההבנה שלהם כי התורה מלמדת אותנו כי חמדנות צריכה להיות מלווה במעשה "ולקחת לך" וגם אם הפסוק מדבר במקרה של לקיחת רכוש מעבודה זרה, גם כאן ישנה חמדנות וניתן ללמוד ממנה אל החמדנות בעולם החול הרגיל.

ומדרש נוסף מלמד אותנו את החילוק בין איסור חימוד לבין איסור התאוה שהן שתי מצוות נפרדות והתאוה מוגדרת שהיא בלב. נמצינו למדים שהאיחוד בין שני המדרשים נותן לנו את שיטת הרמב"ם כפי שהיא משתקפת בדבריו. כך מופיע במדרש תנאים:

לא תחמד אשת רעך או אפלו חמוד בדבר ת"ל (דב' ז' כ"ה) לא תחמד כסף וזהב ולקחת לך מה להלן עד שעושה מעשה אף כאן נמי עד שהוא עושה מעשה: ומניין שהוא מוזהר על התאוה שהיא בלב כדי שלא יבא לידי חמוד ת"ל לא תתאוה בית רעך לחייב על התאוה בפני עצמה ועל החמוד בפני עצמה נמצאת אומר שהן שני לאוין:²⁴

ובמכילתא דרשב"י מופיעה רוח דברי הרמב"ם עם היסוד של ההדרגה בתאוות האדם:

לא תחמד ולהלן הוא אומר לא תתאוה בית רעך (דב' ה' יח) לחייב על תאוה בפני עצמה ועל חמדה בפני עצמה איזו היא תאוה האומר לו.... חמדה הכובש כבושין ליטלן ממנו התאוה אדם סופו לחמוד שנאמר לא תתאוה ולא תחמוד מנין חמד אדם סופו לגזול שנאמר וחמדו שדות וגזלו (מיכה ב' ב)²⁵

הראב"ד חולק על דברי הרמב"ם בשני דברים האחד, שאם אמר הנחמס רוצה אני אין כאן לא תחמוד, ובעניין זה ראינו כבר מחלוקת בעלי התוספות ולדעת הרמב"ם אפילו אם אמר

²³ מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מסכתא דבחדש פרשה ח

²⁴ מדרש תנאים לדברים פרק ה פסוק יח

רוצה אני והמקח קיים כיון שזבינא זביני בכל זאת עובר על לא תחמוד, ודעת הראב"ד ששניהם תלויים זה בזה.

והשגה שניה והיא על דבריו "ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה, ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד" לשון זו אינה מובנת שהרי כבר קבע הרמב"ם כי צריך שיעשה מעשה ומדוע אין זה לאו שיש בו מעשה וז"ל הראב"ד:

א"א לא ראיתי דבר תמה גדול מזה והיכן מעשה גדול מנטילת החפץ אבל היה לו לומר מפני שהוא חייב בתשלומין שהרי הוא כגזלן שחייב להשיב את הגזלה ולפיכך אינו לוקה וגם זה חייב להשיב את החפץ לבעליו.

מהי המחלוקת של הרמב"ם ושל הראב"ד?

על שתי השאלות של הראב"ד עונה המגיד משנה:

ואין לוקין על לאו זה שאין בו מעשה. כתב הר"א ז"ל א"א לא ראיתי דבר תימה גדול מזה וכו'. הלך הרב המשיג לשיטתו שכתב שאם אמר רוצה אני המוכר שהלוקח פטור אבל דעת רבינו ז"ל שהאיסור אף ברצון המוכר הוא וע"כ כתב שאין בו מעשה לפי שנטילת החפץ ברצון המוכר הוא נעשה אבל ההשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו הוא האיסור ונגמר בשעת המקח ובהשתדלות לא היה מעשה ולכך לא נתן טעם לפי שהוא חייב להחזיר החפץ שכיון שברצון המוכר נעשה אין כאן חיוב השבה. זהו הנראה מדברי הרב ז"ל ומ"מ שיטת הר"א ז"ל נכונה יותר:

26

ומסביר את מחלוקתם בזמן החיוב של לא תחמוד. לפי הרמב"ם לא תחמוד חל עם ההשתוקקות אל החפץ וגמר המעשה אינו אלא כדי לגלות שהייתה כאן חמדה מוקדמת בלב לכן, גם אם נתרצה הנחמס ויש כאן מכר גם עבירה יש כאן. לעומת זאת לראב"ד החיוב הוא כשנטל את החפץ ומשלם עליו, לכן, אם נתרצה לתשלום אינו עובר על בל תחמוד.

יש להסביר את יסוד מחלוקתם בהבנת איסור לא תחמוד, האם הוא חיוב שנגרר מחיוב האדם בדיני הממונות או שמא הוא איסור רגיל שיש לו קשר לעיתים לדיני הממונות כי הוא פוסל אדם לעדות ולשבועה. במילים של עולם

²⁵ מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק כ

²⁶ מגיד משנה הלכות גזלה ואבדה פרק א הלכה ט

לא תחמוד בלא דמי

הישיבות, האם לא תחמוד שייך לחלק יורה דעה בשולחן ערוך או לחלק חושן משפט שבשולחן ערוך.

נראה שלרמב"ם לא תחמוד הוא איסור רגיל השייך לכל דיני האיסורים וגם אם הוא קשור לממון אין הוא איסור ממוני ולכן, יתכן שקניין יחול, אך, האיסור יהיה קיים, וכן, הוא נחשב לאו שאין בו מעשה כיון שהאיסור קורה קודם ללקיחה הממונית, שהיא הוצאת המחשבה מן הכוח אל הפועל. כללים אלו יצאו לו ממדרשי ההלכה השונים שהבאנו. לעומתו הראב"ד סובר אחרת, לא תחמוד הוא דין ממוני המושפע מדיני הממונות, הראב"ד מקבל את מדרשי ההלכה אולם, מפרש שלא תחמוד חל ברגע הלקיחה והתשלום, ולכן, נחשב לאו שיש בו מעשה ולכן, מוצא פטור ממוני לכך שאין בו מלקות, דומה ללא תגזול. מכאן שלמדנו כי יש שתי אפשרויות לבאר את יסוד הדין של לא תחמוד, או שהוא דין איסורי או שהוא דין ממוני.

הרב אורי רדמן

תולדות חמה

פתיחה

סוגיית השי"ס בבבלי

סוגיית השי"ס בירושלמי

בישול בתולדות האור – שיטת הירושלמי

ניתוח שיטת הירושלמי

שיטת הירושלמי בהלכה

תולדות חמה – הגדרה

סיכום

פתיחה

שנינו במשנה שבת פ"ג מ"ג – ד :

אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל ולא יפקיענה בסודרין, ורבי יוסי מתיר. ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים בשביל שתצלה. מעשה שעשו אנשי טבריא והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין. אמרו להן חכמים: אם בשבת כחמין שהוחמו בשבת – אסורין ברחיצה ובשתיה.

אמוראי בבל ואמוראי ארץ ישראל נחלקו בהבנת המשנה, והשיטות השונות וכן ההשלכות ההלכתיות הנובעות מפירושים השונה מוזכרות מפורשות בתלמוד הירושלמי,¹ מנגד התלמוד הבבלי נמנע מלהציג את שיטת אמוראי ארץ ישראל, אך מעיון מדוקדק בסוגיא הבבלי נראה שהסוגיא עצמה הייתה מודעת לשיטת הירושלמי, ושיטת הירושלמי עצמה שקועה בבבלי. כמו כן נראה שההבנות השונות בפרשנות דברי המשנה משליכות על הבנת גדרי גזרת חכמים המרחיבה את איסור בישול בשבת.

¹ מפרשי הירושלמי נחלקו בהבנת שיטתו: ביקרבן העדה ויפני משה' התאימו את שיטתו עם שיטת הבבלי, מנגד ביפה עיניים' וביתוספתא כפשוטה', שבת עמ' 40, פרשו ששיטת הירושלמי שונה עקרונית מהבבלי, והדברים יוסברו לקמן. וכבר העירו החוקרים שבפירושם לירושלמי של 'קרבן העדה' ויפני משה' ניסו הם לשלב את שיטת

סוגיית הש"ס בבבלי

איבעיא להו: גלגל מאי? - אמר רב יוסף: גלגל - חייב חטאת... אמר רב נחמן: בחמה - דכוליה עלמא לא פליגי דשרי, בתולדות האור - כוליה עלמא לא פליגי דאסיר, כי פליגי - בתולדות החמה; מר סבר: גזרינן תולדות החמה אטו תולדות האור, ומר סבר: לא גזרינן.

ולא יטמיננה בחול. וליפלוג נמי רבי יוסי בהא! - רבה אמר: גזרה שמא יטמין ברמץ. רב יוסף אמר: מפני שמזיז עפר ממקומו... מיתיבי, רבן שמעון בן גמליאל אומר: מגלגלין ביצה על גבי גג רותח, ואין מגלגלין ביצה על גבי סיד רותח... תא שמע: מעשה שעשו אנשי טבריא והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין וכו'... אמר רב חסדא ממעשה שעשו אנשי טבריא ואסרי להו רבן - בטלה הטמנה בדבר המוסיף הבל, ואפילו מבעוד יום. אמר עולא: הלכה כאנשי טבריא. אמר ליה רב נחמן: כבר תברינהו אנשי טבריא לסילוניהו.

שבת לט, א

עיון בסוגיית הגמרא מציב מספר שאלות:

1. פרוש המשנה על פי שיטת רב נחמן. רב נחמן טוען שמחלוקת ר' יוסי וחכמים היא בבישול בתולדות חמה, ולפי דבריו דין המשנה הראשון "אין נותנים ביצה בצד המיחם" העוסק בתולדות האור מוסכם על כל התנאים, ואילו הדין השני "לא יפקיענה בסודרין" עוסק הוא בתולדות חמה ובו נחלקו התנאים. בדברי המשנה לא מוזכר שום רמז במעבר בין ההלכות מתולדות האור לתולדות חמה, ופירוש זה אינו כפשט הדברים.
2. תוקפם ההלכתי של דברי רבה ורב יוסף. בהבנה ראשונית נראה שאמוראים אלו נחלקו בהסבר שיטת ר' יוסי, שעל אף ומתיר הוא בישול בתולדות חמה אוסר את ההטמנה בחול או באבק דרכים, ונחלקו רבה ורב יוסף בטעמו של ר' יוסי. ולפיכך נראה שאין דברי האמוראים הללו אליבא דהלכתא. וכבר הקשו הרשב"א ופני יהושע (סוגיין) וכן המהרש"ל (שו"ת סי' סא) מדוע הרי"ף הביא את דבריהם להלכה!
3. מעשה דטבריה. לפי דברי הגמרא מי הסילון של טבריה נאסרו מפני שהן מתבשלים בתולדות חמה - לשיטת חכמים, או מפני שהן עוברים על פתח הגהנום - לשיטת ר' יוסי

הבבלי בירושלמי. ראה ע"צ מלמד, מבוא לספרות התלמוד, ירושלים, תשי"ד, עמ' 93; משה וייס, מבוא לתורה שבע"פ, יחידה 6 התלמוד הירושלמי, תל אביב, האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"א, עמ' 199-200.

ודינם כתולדות האור. אך רב חסדא סבור שהטעם הוא אחר (=הטמנה בדבר המוסיף הבל) ואילו עולא טוען שאנשי טבריה עשו כהלכה. איך דברי אמוראים הללו עולים אם ההלכה שאסור לבשל בתולדות חמה.

4. מדברי רשב"ג מוכח שגג רותח הוא תולדות חמה. בירור הדברים צריך עיון, מהו המגדיר את הבישול כבישול בחמה ומהו מגדירו כבישול בתולדות חמה?

סוגיית הש"ס בירושלמי

תמן אמרין חמה מותרת תולדת חמה אסור' רבנן דהכא אמרין בין חמה בין תולדת חמה מותרת מתנית' פליגא על רבנן דהכא לא יטמני' בחול ובאבק דרכים בשביל שתצלה שנייא היא שהוא עושה חריץ אילו אמר בקמח יאות מתניתא פליגא על רבנן דתמן דתני רבן שמעון בן גמליאל אומי' מגלגלין בצים על גב גג של סיד רותח ואין מגלגלין בצים על גבי עפר רותח מה עבדין לה רבנן דתמן פתרין לה חלוקין על רבן שמעון בן גמליאל על דעתין דרבנן דתמן מעשה שעשו אנשי טיבריא ועל דעתין דרבנן דהכא סלקת מתניתא כמעשה שעשו אנשי טיבריא.

ירושלמי שבת פ"ג ה"ג

בפתיחה לסוגיא אומר הירושלמי, שחכמים של שם (=בבל) נחלקו עם חכמים של כאן (=ארץ ישראל): "תמן (=בבל) אמרין חמה מותרת תולדת חמה אסורה רבנן דהכא (=ארץ ישראל) אמרין בין חמה בין תולדת חמה מותרת".

מפרשי הירושלמי נחלקו בהבנת הדברים: בעל 'פני משה' וכן משתמע מדברי 'קרובן העדה' סבורים שהן לדעת הבבלי והן לדעת הירושלמי בישול באור או בתולדות האור אסור מהתורה לכולי עלמא (=תנא קמא ור' יוסי), ומחלוקת התלמודיים היא בהבנת שיטת תנא קמא בבישול בחמה. לדעת אמוראי בבל: תנא קמא סבור שבישול בחמה מותר ובישול בתולדות חמה אסור, ור' יוסי סבור ששניהם מותרים. ואילו דעת אמוראי ארץ ישראל שתנא קמא אוסר הן בישול בחמה והן בתולדות חמה, ור' יוסי מתיר בשניהם.

באופן אחר מפרש בעל 'יפה עיניים', ולדעתו סבורים חכמי ארץ ישראל שלכולי עלמא הן תנא קמא והן ר' יוסי בישול בחמה או בתולדות חמה מותר, ובישול תחת האש אסור מהתורה. מחלוקתם היא גבי בישול בתולדות האור, תנא קמא אוסר לבשל בתולדות האור ואילו ר' יוסי מתיר לבשל בתולדות האור. דברי הגמרא "רבנן דהכא אמרין בין חמה בין תולדת חמה מותרת" מתייחסים להבנת אמוראי ארץ ישראל בשיטת תנא קמא (=ר' יוסי סבור שגם בישול בתולדות האור מותר), והרי הם מקבילים לדברי הירושלמי בשיטת חכמי

תולדות חמה

בבל "תמן אמרין חמה מותרת תולדת חמה אסורים" שגם הם מתייחסים לדעת תנא קמא (=ר' יוסי סבור שגם בישול בתולדות חמה מותר).

על פי הסבר זה של התלמוד הירושלמי מובנת המשנה בשתי הלכותיה הראשונות, והם נקראות ברצף: "אין נותנין ביצה בצד המיחס בשביל שתתגלגל ולא יפקיענה בסודרין, ורבי יוסי מתיר". גם מיחס וגם סודרים הם תולדות האור ולדעת תנא קמא אסור לבשל בהם, ואילו ר' יוסי חולק בשני המקרים ומתיר לבשל בתולדות האור. כמו כן ברור שלהסבר זה האיסור המוזכר בהמשך המשנה "ולא יטמינה בחול ובאבק דרכים" אינו נובע מהלכות בישול, שהרי בתולדות חמה הן תנא קמא והן ר' יוסי מודים שמותר לבשל, וטעמו של דין זה חייב לנבוע ממקור אחר, וכדברי הירושלמי: "מתניתין פליגא על רבנן דהכא לא יטמינה בחול ובאבק דרכים בשביל שתצלה". ועל כך תרצו חכמי ארץ ישראל "שנייא היא שהוא עושה חריץ", האיסור נובע מעשיית חריץ ולא מדיני בישול. איסור זה של עשיית חריץ הוא אליבא דכולם, וכמו שההלכה האוסרת הטמנה בחול ובאבק דרכים מוסכמת הן לתנא קמא והן לר' יוסי גם טעמה של ההלכה מוסכמת. וזאת בניגוד להבנת חכמי בבל שעל אף וההלכה מוסכמת טעמה אינו מוסכמת, ולדעת ר' יוסי האיסור נובע מחשש עשיית חריץ או הטמנה ברמץ ואילו לדעת תנא קמא האיסור נובע מכך שאסור לבשל בתולדות חמה.

ממשיך הירושלמי:

מתניתא פליגא (=הברייתא חלוקה) על רבנן דתמן, דתני: רבן שמעון בן גמליאל אומר מגלגלין בצים על גב גג של סיד רותח ואין מגלגלין בצים על גבי עפר רותח". לדעת הירושלמי שיטת רשב"ג המוזכרת בברייתא איננה עולה בקנה אחד עם שיטת תנא קמא כפי שהבינה הבבלי. שהרי לדעת רשב"ג מותר לגלגל ביצים ע"ג גג של סיד רותח כלומר בתולדות חמה. ולכן טוען הירושלמי מחויב הבבלי להעמיד את דברי רשב"ג כשיטת ר' יוסי: "מה עבדין לה רבנן דתמן, פתרין לה: חלוקין (=שיטת תנא קמא חלוקה) על רבן שמעון בן גמליאל". מנגד לדעת הירושלמי שבישול בתולדות חמה מותר דברי רשב"ג בברייתא הן אליבא דכולם.

וממשיך הירושלמי:

על דעתין דרבנן דתמן (לפי שיטת חכמי בבל) מעשה שעשו אנשי טיבריא. ועל דעתין דרבנן דהכא (לפי שיטת חכמי ארץ ישראל) סלקת מתניתא כמעשה שעשו אנשי טיבריא.

בהסבר המימרא הזאת התקשו ראשונים ואחרונים, וכבר ציין פרופ' ליברמן (ירושלמי כפשוטו עמ' 80) בשם רטנר: "המאמר סתום". מקור אי ההבנה והקושי הוא פירוש הביטוי "סלקת", לדעת בעל 'קרנן העדה' כוונת הדברים "עולה", ופירוש דברי הירושלמי הוא:

אנשי טבריה נהגו כהלכה, שהרי לשיטת הירושלמי תולדות חמה מותרים, רק חכמים הם שהחמירו עליהם. גם הרשב"א (בחידושי שבת לט,א ד"ה אמר עולא) מפרש את המילה "סלקת" כפירוש בעל 'קרבן העדה', אך גרסתו בגמרא שונה: "על דעתיהון דרבנן מתמן (בבל) מעשה שעשו אנשי (=חכמי) טבריה (שאסרו את האמה) – סלקא (עולה כפי ההלכה, שתולדות חמה אסורים), על דעתיהון דרבנן דהכא לא סלקת מתניתא (=ההלכה אינה זהה) כמעשה שעשו אנשי טבריה (חכמי טבריה)".

באופן שונה מפרשים בעל 'נועם ירושלמי' ופרופ' ליברמן. לדעתם הביטוי "סלקת" פירושו "הסתלק", ודברי הירושלמי כוונתם שהדין במשנה על בישול בתולדות חמה הסתיים (=מסתלק) עתה ומכאן ואילך דנים בעניין הסילון בטבריה והאיסור שם איננו נובע מדין בישול בתולדות חמה אלא מטעם אחר. פירושו זה של פרופ' ליברמן מזיק אותנו לגרוס את הגמרא על פי גרסת הרשב"א, ולגרסתו המילה "סליקת" כתובה הן ביחס לדינם של חכמי בבל והן ביחס לדינם של חכמי ארץ ישראל, "על דעתיהון דרבנן [דהכא] מעשה שעשו אנשי טבריה סלקת [מתניתא]" המשנה גמרה את דיונה בעניין בישול בתולדות חמה. "על דעתיהון דרבנן [דתמן] לא סלקת מתניתא" ולדעתם המשנה עדיין עוסקת בדין תולדות חמה גם לחמי טבריה. לפי פירוש זה עדיין צריכים לברר מדוע אסרו חכמי טבריה את סילון עירם? הירושלמי איננו עונה על שאלה זו אך למרבה ההפתעה דווקא בבבלי מצינו את דברי עולא הסבור ש"הלכה כאנשי טבריא" ולא כחכמיה, ולדעתו באמת חכמי העיר נהגו שלא כהלכה. ניתן אמנם לומר שלדעתו המים נכנסו לאמה מערב שבת ומטעם זה אין כאן איסור בישול בשבת. אך לאור שיטת הירושלמי נראה שדעתו היא כי בישול בתולדות חמה מותר ולכן ההלכה היא כאנשי טבריה ולא כחכמיה.² כמו כן נראה שרב חסדא סבור כשיטת הירושלמי, אך לדעתו צדקו חכמי טבריה באוסרם את הסילון וזאת מטעם אחר שהרי היה כאן הטמנה בדבר המוסיף הבל.³ לפי זה ניתן לומר שלא רק התלמוד הירושלמי מציין את שיטות חכמי בבל אלא גם התלמוד הבבלי בדרכו הוא מביא את שיטות חכמי ארץ ישראל,

² בפני יהושע לט,ב ד"ה בגמרא אמר עולא, פירש שעולא פוסק כ' יוסי ולכן הוא סבור שבישול בתולדות חמה מותרים. ונדחק שם בפירושו, ולפי דברינו הדברים מיושבים.

³ האחרונים התקשו בהבנת דברי רב חסדא, מדוע הוא צריך לתעם נוסף לאיסורם של חכמי טבריה? וכתבו פני יהושע ד"ה בפרש"י וכן בספר בן אורי ד"ה רש"י, שרב חסדא סבור שיש לחלק בין סוגי תולדות חמה: הראשון, תולדות חמה האסורים מגזרה שמא יחליפנו בתולדות האור, והשני תולדות חמה חכמי טבריה שאי אפשר להחליפם בתולדות האור ואלמלא היו אסורים מטעם הטמנה היו מותרים. דברים מעין אלו כתב גם המהרש"ל בשו"ת ס"י סא וכפי שיבואו לקמן. דברי האחרונים הללו יוצרים חלוקה בתוך תולדות חמה חלוקה הנובעת מטעם הגזרה אך אינה כתובה במפורש. בפני יהושע לט,ב ד"ה בגמרא אמר רב חסדא כתב שדעת הרי"ף והרמב"ם אינה כהבנת דברי רש"י ודברי רב חסדא נדחו מהלכה. על פי הסברנו בסוגיא רב חסדא סבור כעולא ושניהם סבורים כחכמי ארץ ישראל שתולדות חמה לא נאסרו כלל.

ודעת עולא ורב חסדא המופיעה בתלמוד הבבלי היא כשיטת חכמי ארץ ישראל בבישול בתולדות חמה.⁴

בישול בתולדות האור – שיטת הירושלמי

מפירושו של בעל 'יפה עיניים' בהסבר הירושלמי שבישול בתולדות חמה מותר לכולי עלמא וממילא מחלוקת התנאים היא בבישול בתולדות האור, נראה שבישול בתולדות האור איסורו פחות בחומרתו מבישול באש עצמה. ובאמת המקור לחיוב בבישול בתולדות האור הוא אמוראי בבלי, רב יוסף בתחילת הסוגיא הבבלי: "איבעיא להו גלגל מאי? אמר רב יוסף גלגל חייב חטאת", חכמי הירושלמי יכולים לסבור שהאיסור אינו מוחלט ולכן ר' יוסי מתיר. ועדיין צריך לברר, בשיטת הירושלמי, לדעת תנא קמא האוסר בישול בתולדות האור האם האיסור מדאורייתא או מדרבנן?

בעל 'יפה עיניים' מבסס את חידושו מדברי הר"ן סוף מסכת ע"ז (לח,ב בדפי הרי"ף), הכותב מפורשות: "אלמא לא סבירא להו לבני מערבא דעירווי כלי ראשון מבשל, אדרבה מקילי טפי מגמרא דילן, דלדידהו לית להו בישול אלא בשהאור מהלך תחתיו, ולדידן כלי ראשון דהיינו לאחר שהעבירהו מעל גבי האור מבשל במקצת דברים. כמו שהוכיחו בפרק כירה". מדברי הר"ן נראה ששיטת הירושלמי להקל בתולדות האור איננה רק לדעת ר' יוסי אלא היא מוסכמת הן לר' יוסי והן לתנא קמא. ואם כן צריך לומר שחומרת תנא קמא גבי בישול בתולדות האור היא מדרבנן ומעיקר הדין מסכימים כולם שבישול מהתורה הוא רק כשהאש מהלכת תחת התבשיל.

על פי זה נראה שניתן לפרש סוגיות נוספות בירושלמי, סוגיות שפרשני הירושלמי ופוסקי ההלכה התקשו בהבנתם עקב הנחתם שדעת הירושלמי בבישול בתולדות חמה ואור כשיטת הבבלי, אך לדברינו סוגיות אלו מקבלות פירוש שונה. שנינו בירושלמי שבת פ"ג ה"ד: הכל מודין בכלי שני שהוא מותר. מה בין כלי ראשון מה בין כלי שני? אמר רבי יוסי: כאן היד שולטת וכאן אין היד שולטת. אמר רבי יונה: כאן וכאן אין היד שולטת, אלא עשו הרחק לכלי ראשון ולא עשו הרחק לכלי שני.

⁴ לפי דברינו מצינו טעמים שונים לאיסורם של חכמי טבריה את מי האמה. סתמא דגמרא כתבה שגזרתם נובעת מדיני בישול ואסורה לדעת תנא קמא כדין בישול בתולדות חמה ולר' יוסי כדין בישול בתולדות האור, ואילו רב חסדא סבור שהגזרה היא מטעם הטמנה. מדברי עולא נראה שלא צדקו חכמי טבריה בגזרתם ואין להם טעם נכון לגזור זאת, וכך משתמע משיטת הירושלמי "סלקת מתניתין". וראה עוד הרב חיים סבתו "מעשה שעשו אנשי טבריה – ביאור משנה במסכת שבת", עלי עשור, ביטאון ישיבת מעלה אדומים, עמ' 74 ואילך, שהרחיב בעניין המעשה בטבריה.

דברי רבי יונה "עשו הרחק לכלי ראשון" שמשמעותם כי תוקף האיסור הוא מדברי חכמים צריכים בירור, הרי מדובר בכלי ראשון חס "שאינן היד שולטת בו", שגם אם אינו עומד על גבי האש, דינו כתולדות האור האסור מהתורה!

מתוך חומרת הקושיא נדחק בעל 'קרבן העדה' ופירש שדברי רבי יונה "עשו הרחק" כוונתם לכלי ראשון שהיד שולטת (=אינו חס) וגזרו אטו כלי ראשון חס העומד ע"ג האש. הסבר זה נובע, כדברינו לעיל, מהנחתו הבסיסית שאיסור הבישול בכלי ראשון חס הוא מעיקר הדין ככל תולדות האור. בדרך זו הלכו גם פוסקי ההלכה,⁵ ונחלקו הם האם גזרת ההרחק של חכמים היא דווקא כשהכלי ראשון עומד על האש – מהרש"ל (הובאו דבריו בש"ך יו"ד סי קה,ה), או גם כשהכלי ראשון אינו על האש – מג"א (או"ח שיח,כח). גם הגר"א בהערותיו לשו"ע הבין כשיטה זו, ולדעתו מדובר בגזרה שלא ייתן תבשיל בכלי ראשון חס, וההרחקה היא שאסור להניח בתוכו אפילו רק כדי להפשיר, מחשש שמא יניח עד כדי שיתחמם, ואז האיסור הוא מהתורה.

בכיוון שונה פירשו הפרי חדש (יו"ד סי סח) ו'ערוך השולחן' (שיח,כא). לדעתם דברי רבי יונה "עשו הרחק" הם כפשוטם, ובאמת כלי ראשון שאינו עומד על גבי האש אין איסור לבשל בו מהתורה, וחכמים הם שגזרו ועשו הרחק שלא ייתן בו תבשיל. לכאורה פירוש זה מבוסס על ההבנה הנזכרת בדברינו לעיל שלדעת הירושלמי איסור בישול הוא רק כשהאש מהלכת תחת התבשיל ואין איסור (מהתורה) בתולדות האור, וכלי ראשון דינו כתולדות האור.⁶

כמו כן על פי דברינו הנ"ל ניתן לפרש סוגיא נוספת, שנינו בירושלמי שבת פ"ז ה"ב:

בישל בחמי טיבריא מהו? חזקיה אמר – אסור, רבי יוחנן אמר – מותר. אמר רבי מנא: אזלית לקיסרין, ושמעית רבי זריקן בשם חזקיה: לחזקיה, צריכה ליה פסח שנתבשל בחמי טבריא מהו? תרין אמורין, חד אמר – אסור, וחרנה אמר – מותר. מאן דמר אסור "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים", ומאן דמר מותר "כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו".

⁵ בהבנת דברי הירושלמי ובשיטות השונות הרחיב בשביתת השבת הקדמה למלאכת אופה ומבשל אותיות א-י. ושם הביא את שיטת בעל חיי אדם, ואמ"ל.

⁶ בערוך השולחן (שיח,כ ושיח,לט) כתב שהרמב"ם פסק כשיטת הירושלמי ואיסור בישול בכלי ראשון הוא מדברי חכמים. אך דברים אלו קשים (וכן הקשה בשביתת השבת אות ז, עיי"ש) שהרי הרמב"ם עצמו (פ"ט ה"ב) פסק שאיסור בישול בתולדות האור הוא מהתורה. (לדעת הערוך השולחן שיטת הירושלמי מובאת גם בבבלי בדיון גבי מלח שאינו מתבשל אפילו בכלי ראשון). ואולי אפשר לחלק בין כלי ראשון לשאר תולדות האור, כלי ראשון הוא התבשיל עצמו והתוספת הנכנסת אליו מתבטלת ונהיית חלק מהתבשיל שכבר קיים, וכאן איסור הבישול הוא רק מדברנן. אך תולדות האור הם רק מעבר של האנרגיה מהאש לתבשיל במקרה כזה סבור בעל הערוך השולחן (והרמב"ם לשיטתו) זה בישול עצמו האסור מהתורה. וצ"ע.

תולדות חמה

גם כאן פרשני התלמוד התקשו בהבנת דברי ר' יוחנן. מדוע התיר לבשל בחמי טבריה! הרי מפשט דברי המשנה (לח,ב) נראה בברור שאסרו חכמים את המים שהתחממו בסילון "כחמין שהוחמו בשבת". חומרת הקושיא היא מפני שבכל שלבי הסוגיא בבבלי הגמרא איננה מתירה לבשל בחמי טבריה. מכיוון שכך כתב בעל 'פני משה' בפירושו 'מראה הפנים' שדיון הגמרא הוא על הבישול בדיעבד כלומר האם התבשיל שבושל כנגד הגזרה מותר או אסור.

אך לדברינו הנזכרים לעייל גם סוגיא זו מתפרשת כפשוטה. לדעת ר' יוחנן אין איסור בישול במקור אנרגיה שאיננו נובע מאש. בישול בחמי טבריה מותר בשבת, וכדברי עולא (בסוגיא הבבלית) "הלכה כאנשי טבריה". חזקיה חולק ולדעתו בישול בתולדות חמה אסור בשבת כשיטת הבבלי. וממשיכה הגמרא ושואלת לחזקיה שחכמים אסרו את הבישול בחמי טבריה האם הבישול הזה מפקיע את אפשרות הצלייה של קרבן הפסח (קרבן העדה: לחזקיה דאוסר, ש"מ דסבירא ליה בישול הוא אע"ג דלאו תולדת אש הוא, מיבעיא להו לעניין פסח שנתבשל בחמי טבריה מהו? מי הוי כמבושל ואפילו צלאו אחר כך אסור או דילמא לא הוי כמבושל ואם צלאו אח"כ שרי) ומתרצת הגמרא שבדבר זה נחלקו אמוראים.⁷ וכבר העיר בעל 'יפה עיניים' בפירושו לפסחים מא,א שדברי הירושלמי חופפים לדברי רב חסדא בפסחים "המבשל בחמי טבריה בשבת - פטור, ופסח שבשלו בחמי טבריה - חייב, שעבר משום צלי אש" (רש"י: לאו דלא תאכל כי אם צלי אש איכא, ולא לאו דבישול).

לפי דברינו הללו שמחלוקת הבבלי והירושלמי היא האם בישול שאסרה התורה הוא רק באש כדעת הירושלמי או גם בחום האש כדעת הבבלי, מובנים דברי הירושלמי בהתלבטו גבי דין מעושה בשבת. בירושלמי שבת פ"ז ה"ב שנינו:
המתוך אבר חייב משום מבשל, הצולה והמטגן השולק והמעשן כולהן משום מבשל.

ומנגד בירושלמי נדרים פ"ו ה"א שנינו:

הנודר מן המבושל... רבנין דקיסרין שאלון מעושהו מהו שיהא בו משום בישולי גוים
מהו שיהא בו משום תבשילי שבת מהו שיהא בו משום בשר בחלב מהו שיטבל
למעשרות

⁷ ראה גרש"י אורבך מנחת שלמה ח"א סי' יב הערה 4. ונראה לי שעל פי הסבר זה בירושלמי מצאנו סמך לספקו של המנחת חינוך מה הדין בבישול אחר בישול בתבשיל שבושל בחמה ואח"כ ע"י האש. וציטט שם מבעל הפרי מגדים שסובר דגם בזה אין בישול אחר בישול; ועיין עוד שש"כ פ"א הערה קכט.

ההתלבטות בדין מעושה מובנת לדעה הסוברת שבישול בשבת מוגדר רק כאשר הוא מתבצע באש ולא באנרגיה הנובעת מאש. ושאלת רבן דקסרי היא איך להתייחס לעשן האש, האם עשן הוא חלק מהאש עצמה או שהוא נובע מהאש, ונגזר מכך האם עישון זו פעולת בישול האסורה מהתורה או לא. הירושלמי בשבת רואה את העשן המתמר מהאש כחלק ממנו ולא כחלק הנובע מהאש עצמה.

ניתוח שיטת הירושלמי

שיטת בעל 'יפה עיניים' בהבנת הירושלמי צריכה ברור: מהו ההבדל העקרוני בין בישול באור האסור מן התורה לבישול בתולדות האור המותר מדברי תורה? שאלה זו מתבקשת גם לשיטת הבבלי המתירה לבשל בחמה או בתולדותיה, וגם כאן יש לשאול מהו ההבדל בין כוחות האנרגיה השונים הרי התוצאה זהה בשני המקרים?

האחרונים ניסו לבאר את שיטת הבבלי. ייסוד ביאורם הוא דברי רש"י בסוגיא (לט, א ד"ה דשרי) שבישול בחמה מותר "דאין דרך בישולו בכך". בעל אגלי טל (אופה סי' יט ס"ק מד) כתב שאיכות בישול בחמה שונה מאיכות בישול באש או בתולדותיה. לדעתו התוצאה מבישול בסוגי אנרגיה שונים יוצרת תוצאה שונה ומכיוון שרק התוצאה שהייתה במשכן אסורה ממילא בישול בחמה מותר. דברי האגלי טל הללו קשים מבחינה מציאותית שהרי ההבדל בתוצאה בין סוגי הבישול השונים אינו מורגש ואינו בר מדידה.

בדרך שונה הסביר הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה או"ח ח"ג סי' נב). לדעתו ההבדל בין בישול בחמה לבישול באש נובע מהתנהגות נורמטיבית של בני אדם. בני אדם רגילים לבשל על גבי האש או על גבי אנרגיה הנובעת מאש ואינם רגילים לבשל בחמה או בתולדותיה. מכיוון שכך לדעת הרב פיינשטיין בישול במיקרוגל (=בישול בקרני מיקרו שאינם אש ולא נובעים מאש) מוגדרים כבישול האסור מהתורה מכיוון "שאלו שיש תנור כזה משתמשים בו יותר מבישול באש". גם דעה זו צריכה ברור, שהרי שכיחות ורגילות שימוש הם נתונים משתנים ואינם מוחלטים, הם תלויים בתקופות ובאזורים גיאוגרפיים. ונראה שלבעל שיטה זו אם ייווצר מצב בו בישול בחמה יהיה שכיח ורגיל יחול איסור על שימוש באמצעי זה ויותר מכך תוקפו של האיסור יהיה מהתורה, ולחילופין במידה ויפסיקו לבשל באש או בתולדותיה הבישול בהם לא יהיה אסור מהתורה, וצ"ע.⁸

⁸ אם נכונים הדברים נראה שאיסור בישול המים בדוד שמש הוא מהתורה, וצ"ע. וראה מנחת שלמה ח"א סי' יב הערה 4. וכמו כן ראה דברי פרופ' לב תחומין ח שציין לדברי המג"א (שא, נז) הסבור שתלית כביסה בחמה אינה אסורה מגדרי בישול על אף שזאת נורמה מקובלת וזאת לעומת ייבוש הכביסה באש, ששם חייב שתים גם משום מלבן וגם משום מבשל.

תולדות חמה

הגרש"ז אורבך (מנחת שלמה סי' יב הערה 4) דוחה את ההסבר הנ"ל, הרי בגמרא מבואר שבישול בחמי טבריה לדעת ת"ק אסור מפני שהוא בישול בתולדות חמה ואילו לדעת ר' יוסי הוא אסור מטעם תולדות האור, קשה להניח שמחלוקתם היא בשאלה העובדתית האם הבישול בחמי טבריה הוא נורמה שכיחה או לא. כמו כן מקשה הרב אורבך, מצינו את החלוקה העקרונית בין חמה לאור גם לעניין פסח מצה וחלה ושם בוודאי אין משמעות לדרך הבישול אלא לתוצאה. מכיוון שכך הוא מסיק שכוונת רש"י "אין דרך בישולו בכך" שבישול בכוחות אנרגיה שאינם אש או תולדותיה אינם קרויים בישול. לדעתו מלאכת מבשל הוגדרה הן בתוצאת הפעולה והן בדרך ביצועה, ורק אופני ביצוע של בישול באש או תולדותיו הם האסורים.⁹ לפי זה "דרך בישול" איננה מגדרי מלאכת מחשבת כבשאר המלאכות והעושה אותם בשינוי פטור (אך אסור מדרבנן) אלא היא מתנאיי המלאכה עצמה שבלעדיה אין איסור כלל (למעט מקומות שחכמים גזרו מטעם "אתי לחילופי").

לפי שיטה זו ניתן להסביר גם את שיטת הירושלמי. מחלוקת הבבלי והירושלמי היא מהו "דרך בישול" שהתורה אסרה, מהן הגדרים של ביצוע הבישול אשר כלולים באיסור מלאכת מבשל. לדעת הירושלמי החיוב הוא רק באש עצמה ואילו הבבלי החיוב הוא גם על חום האש קרי אנרגיה הנובעת מאש.

לפי זה נראה שהתלמודים נחלקו גם בהבנת גזרת חכמים המרחיבה את דין התורה.

כתב הרמב"ם שבת פכ"א ה"א:

נאמר בתורה: 'תשבות' - אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן, ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות ומהן דברים אסורים גזרה שמה יבוא מהן איסור סקילה.

שני סוגי גזרות חכמים הם באיסורי שבת, יש האסורים מטעם "מיחזי" כמלאכה ויש האסורים כמשמרת וגדר לדין התורה. הבבלי הסבור שמהתורה אסור לבשל באור ובתולדותיו סבור שחכמים גזרו על תולדות חמה "אטו תולדות האור" ופרש רש"י: "דמאן דחזי סבר דתולדות האור ניהו". כלומר, גזרה של נראה כמבשל או מעין מראית עין. אך הירושלמי הסבור שבישול בתולדות האור מותר מהתורה סבור שחכמים גזרו עליו מטעם "שעשו הרחק" משמרת לדין תורה.

⁹ ראה חידושי הגר"ז מנחות כא, שבבישול בשבת וכן לעניין בשר וחלב בעינן מעשה בישול נוסף לחפצא מבושל. מדבריו אלו של הגרש"ז אורבך נראה בבירור שאסור לאפות מצה בתנור מיקרוגל, שהרי אין גדרי "מעשה בישול" בתנור זה שאינו אש או תולדותיו. וכן כתב מפורשות בשמו בסדר הערוך פ"ה הי"ב. אולם בספר הליכות שלמה, מועדים פסח עמ' קנז הכשיר מצה זו (כתבי תלמידים). ולא מוסבר שם מדוע חזר בו, ואולי מכיוון שכל איסור אפיית מצות בחמה אינו ברור לכל הראשונים והוא עצמו חידוש, וצ"ע. כמו כן צ"ע בשמועות היוצאות

שיטת הירושלמי בהלכה

ההנגדה בין שיטות התלמודים השונות מציבה את השאלה האם שיטת הירושלמי היא בעלת השלכות הלכתיות כלשהן או שהיא נדחקה לגמרי מהלכה? כאמור לעיל (פ"ב ופ"ג) נחלקו פרשני הירושלמי בהסבר השיטה, רוב הפרשנים ופוסקי ההלכה נדו מפירוש בעל 'יפה עיניים' וצמצמו את הפער בין השיטות. פירושם זה איפשר להם להסיק גם מדברי הירושלמי עצמו מסקנות הלכתיות העולות בקנה אחד עם שיטת הבבלי. וכבר הוזכר לעיל (פ"ג) שהפוסקים למדו מדברי רבי יונה שיש לעשות "הרחק" לכלי ראשון גם שאינו חס בחום יד סולדת בו. כמו כן מוכיח המהרש"ל (שו"ת סוף סי' סא) את שיטתו הייחודית המחלקת בין סוגי תולדות חמה: האחת האסורה מטעם הגזרה "דילמא אתי לאחלופי בתולדות האור" והאחרת המותרת מכיוון שבה אין החשש להחלפה עם תולדות האור מסוגיית הירושלמי. ומנגד המגן אברהם (שיח, ז) החולק על דבריו ושולל את החלוקה בין סוגי תולדות חמה מוצא דווקא בירושלמי הוכחה לשיטתו.¹⁰

לעומת שיטת פרשנים זו המצמצמת את המחלוקת בין הבבלי והירושלמי סבור בעל 'אור שמח' (שבת פ"ט ה"ב), כדברינו לעיל, שמחלוקתם היא עקרונית, והיא עוסקת בשאלה האם חיוב מלאכת מבשל הוא רק כאשר הבישול נעשה באש עצמה או גם בחום האש. ומחדש בעל 'אור שמח' גם הבבלי המחייב את הבישול בתולדות האש הולך באופן עקרוני כשיטת הירושלמי שככל שמתרחקים ממקור האש פוחת החיוב, אך בעוד שהירושלמי סבור שהפטור הוא כבר בתולדות האור סבור הבבלי שהפטור הוא רק בבישול בתולדה של תולדה דהוי ככוח כוחו שבשבת פוטרים. וכתב: לפי זה אין אנו זקוקים לטעם התוספות מא,ב שהפטור בבישול בכלי שני נובע מכך שדפנותיו קרות ואילו בכלי ראשון חייב כי דפנותיו חמות, אלא הטעם הוא שכלי שני רחוק ממקור האש ו"לפי רוחק ייחוסה אצל האש נפקע ממנה שם האש והוי חומה כחום טבעי שאינו מסיבת האש כמו חמי טבריה". וממשיך בעל 'אור שמח' וכותב: כל גזרת חכמים בבישול בכלי שני היא רק בכלי שני הנובע מחום האש

מרב לאחר מותו כאשר בחייו פורסם בשמו דברים הפוכים. ולעצם שאלת אפיית מצות במיקרוגל ראה מקראי קודש לרב משה הררי, הלכות ליל הסדר פ"ז הערה פ שהגר"מ אליהו והגר"ש ישראליתירו.

¹⁰ בחידושי 'ראש יוסף' לבעל הפרי מגדים (שבת לט, א) מסביר שדברי המגן אברהם מתייחסים לתירוץ הירושלמי שרבנן דתמן (=הבבלי) סבורים שרשב"ג המתיר לגלגל ביצה ע"ג גג של סיד רותח אינם כדעת תנא קמא אלא כר' יוסי המתיר לבשל בתולדות חמה, ומכאן שלדעת תנא קמא אין לחלק בין סוגי תולדות חמה.

אבל כלי שני הנובע מחוס חמי טבריה או חוס תולדות חמה איננו אסור כדי שלא יהיה גזרה לגזרה.¹¹

תולדות חמה – הגדרה

גירסת הירושלמי בדברי רשב"ג המוזכרים בברייתא שונה מהגירסא בבבלי.¹² ונראה שהשוני בין הגירסאות הוא בעל חשיבות הלכתית להגדרת המונח "תולדות חמה". בעוד שבבבלי רשב"ג (הסבור שבישול בתולדות חמה מותר) מתיר לגלגל ביצה ע"ג גג רותח ואוסר בסיד רותח. בירושלמי (המתיר לבשל בתולדות חמה לכו"ע) רשב"ג מתיר לגלגל על גבי גג של סיד רותח, ומשתמע מכך שגג רותח הוא כחמה ולא כתולדותיה. נראה אם כן שלדעת הבבלי גג רותח הוא תולדות חמה ואילו לדעת הירושלמי הוא חמה.

ההבדל בין גג רותח לגג של סיד רותח, הוא שחומו של גג רותח נובע מהשמש המקרינה עליו עתה את חומה והוא קיים כל זמן שהחמה ממשיכה להקרין את חומה, אך החוס אינו אגור באופן עצמאי בגג. ואמנם נכון הוא שהוא פולט את חומו שלו על הביצה אך גם בזמן ההקרנה הוא זקוק לחוס החמה שתקרין עליו חוס. לעומת זאת גג של סיד רותח אוגר לתוכו את החוס שקלט בעבר ושומרו לתקופה ממושכת, וגם כאשר החמה מסתלקת הסיד ממשיך להקרין את חומו האצור בתוכו. לפ"ז נראה שלגירסא "גג רותח" כל הקרנת חוס שאינה רק מהחמה לבד מוגדרת כבישול בתולדות חמה. ואילו לגירסא "גג של סיד רותח" רק בישול ממאגר חוס עצמאי שאיננו קשור עתה למקור האנרגיה הוא המוגדר כתולדות חמה.¹³ לעומת כל זאת ברור הדבר שגג שאינו רותח על אף וגם הוא מקרין חוס בזמן חימום הביצה עליו, בכל אופן הוא אינו מוגדר כתולדות חמה שהרי הוא אינו פולט חוס אלא רק מעביר את קרני החמה הנפגשים בו לביצה.

¹¹ על פי יסודו זה של בעל האור שמח ניתן אולי להתיר את השימוש בדוד שמש. שהרי גם אם נסבור שהמים הקרים נכנסים לתוך הדוד עצמו ומתחממים מכוח המים החמים שהם תולדות חמה ולא חמה, מכל מקום ניתן להתייחס למים הנמצאים בדוד ככלי שני, שהרי חימומם היה בצינורות ורק שם הם כלי ראשון. וזו היא סברתו של הגר"י קאפח בהגהותיו לרמב"ם פכ"ב ה"ט ס"ק ט"ז.

¹² בבלי שנינו: "רבן שמעון בן גמליאל אומר: מגלגלין ביצה על גבי גג רותח, ואין מגלגלין ביצה על גבי סיד רותח". לעומת זאת גירסת הירושלמי: "דתני רבן שמעון בן גמליאל אומי מגלגלין בצים על גב גג של סיד רותח ואין מגלגלין בצים על גבי עפר רותח". וכבר במראה פנים ציין שגרסת זו אינה כגרסת הבבלי; מנגד בחידושי הרשב"א (שבת לט, א ד"ה רשב"ג אומר) ציטט את דברי הירושלמי וגרסתו כגרסת הבבלי "על גבי גג רותח". ובראש יוסף כתב שגרסת הירושלמי משובשת; ובתוספתא (מהדורת ליברמן) פ"ב הלכה 68 וכן בתוספתא כפשוטה שם עמ' 42 הגרסה היא כגרסת הירושלמי שלפנינו; בשירי הקרבן טען שיש להשוות את גרסת הבבלי עם גרסת הירושלמי ובשניהם לגרוס "מגלגלין ביצה ע"ג גג של סיד רותח ואין מגלגלין ע"ג גג של עפר רותח".

¹³ הגר"י קאפח בהגהותיו לרמב"ם טען שגם לגירסת הבבלי חייבים לומר שתולדות חמה הם רק כאשר החוס אגור ונשמר, שהרי הטעם בגמ' לאיסור תולדות חמה הוא אטו תולדות האור, ובמקום שהחוס מסתלק יחד עם הסתלקות חוס החמה לא שייך לגזור אטו תולדות האור שהרי רואים עתה שהכל נובע מהחמה.

סיכום

1. התלמודים נחלקו האם בישול בתולדות חמה מותר או אסור. לדעת הירושלמי כו"ע סבורים שמותר ולדעת הבבלי תנא קמא אסור.
2. בעוד ששיטת הבבלי מופיעה מפורשות בירושלמי, שיטת הירושלמי רק שקועה בסוגיא הבבליית אך אינה מוזכרת מפורשות.
3. לדעת הירושלמי חיוב בישול בתולדות האור: לדעת תנא קמא הוא מדרבנן ולר' יוסי הוא מותר. הירושלמי בנדירים מתלבט האם עישון באש אסור מהתורה או לא ואילו הירושלמי בשבת פושט שחייב מהתורה.
4. נראה שהתלמודים נחלקו גם בהבנת גזרת חכמים המרחיבה את איסורי בישול. בעוד שהבבלי הבין שגזרו "אטו" תולדות האור, והחשש שהרואה לא יבחין מהו מקור החום, לדעת הירושלמי גזרו על תולדות האור כהרחקה ומשמרת לבישול באור.
5. האחרונים נחלקו בהבנת הירושלמי ומכיוון שכך יש שהסיקו שיש להחמיר גם בכלי ראשון שאינו חם, ויש הסבורים (=ערוך השולחן) הפוך שבישול בכלי ראשון חם אינו אסור מהתורה.
6. בעל אור שמח חידש, שגם לבבלי היתר הבישול בכלי שני נובע מהרחקתו ממקור החום כשיטת הירושלמי בכלי ראשון. ולפי זה מותר לבשל כל דבר מכלי שני של תולדות חמה. (ונראה שניתן להשתמש במי דוד שמש על אף חימום המים הקרים בתולדות חמה).
7. הגדרת המונח תולדות חמה תלוי בגירסאות בגמרא. מפשט הגירסא בבלי נראה שכל פליטת חום שאיננה ישירה מהחמה הרי היא תולדות חמה, אף מגירסת הירושלמי נראה שרק חום אצור שאיננו קשור עתה לחמה הוא המוגדר כתולדות חמה.

מוסיפין מחול על הקודש

מקור הדין וההשוואה בין תוספת שבת לתוספת שביעית
המעמד של התוספת
תוספת שבת על ידי קבלה
גדר קבלת תוספת שבת
היקף דין התוספת

מקור הדין וההשוואה בין תוספת שבת לתוספת שביעית

הסוגיה במסכת ראש השנה¹

ודמוסיפין מחול על קדש מנלן? דתניא: בחריש ובקציר תשבת, רבי עקיבא אומר: אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית - שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וגו'. אלא: חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית. רבי ישמעאל אומר: מה חריש רשות - אף קציר רשות. יצא קציר העומר שהוא מצוה. ורבי ישמעאל, מוסיפין מחול על קדש מנא ליה? - נפקא ליה מדתניא: ועניתם את נפשותיכם בתשעה, יכול בתשעה? תלמוד לומר בערב - אי בערב יכול משתחשך? תלמוד לומר בתשעה. הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום. מלמד שמוסיפין מחול על קדש. אין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין? תלמוד לומר מערב עד ערב. אין לי אלא יום הכפורים, שבתות מנין? תלמוד לומר תשבתו. ימים טובים מנין? - תלמוד לומר שבתכם. הא כיצד? כל מקום שיש בו שבות - מוסיפין מחול על קדש.

הגמרא מבררת מה המקור לדין "מוסיפין מחול על הקודש", ואומרת שלדעת ר' עקיבא דין תוספת נלמד מתוספת שביעית, ואילו לר' ישמעאל דין תוספת נלמד מהפסוק המחייב תוספת עינוי ביום הכיפורים ומרבה גם שביטה ממלאכה בשבת וביו"ט.

¹ דף ט' עמוד א'

ר' עקיבא לומד מ"בחריש ובקציר תשבות" את דין תוספת שביעית בלבד, אולם תוס' שם¹
אומר :

דר"ע הוה יליף כולהו משביעית שבת ויו"ט ויוהכ"פ דכולהו מודו דתוספת יוהכ"פ
דאוריתא .

השוואת הגמרא בין דין תוספת שביעית ובין דין תוספת שבת ויו"ט מעוררת תמיהה,
בתוספת שביעית אין קדושת שביעית בפירות שגדלו בזמן התוספת, כמו כן מלאכות שאינם
מועילות לשנת השביעית גופה לא נאסרו בזמן התוספת, אלא נאסרו מלאכות המועילות
לשביעית בלבד. אם כן בדין תוספת שביעית לא אמרנו שזמן מסוים קודם השביעית יש לו
דיני שביעית או שהוא זמן האסור במלאכה, אלא הרחבנו את איסור מלאכת שביעית
ועבודת שביעית למלאכות המועילות לקרקע של שנת שביעית גם אם נעשות קודם שנת
השביעית ולא רק במלאכות הנעשות בשביעית. כיצד אם כן ניתן ללמוד מגדרי שביעית
ששם לא אסרנו במלאכה בזמן התוספת לדין תוספת שבת ויו"ט ויוהכ"פ שזמן התוספת
אסור במלאכה .

בעל הטורי אבן² עומד על הבעיות הקיימת בהשוואה שבין תוספת שביעית לבין תוספת
שבת ויו"ט ויוהכ"פ .

ועק"ל דסוגיין אזלא דר"ע נ"ל תוס' לשבת ויו"ט מחריש של ע"ש היוצא לשביעית
וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית וא"צ קרא דוענית' לתוס' שבת ויו"ט,
ואני תמה מה ענין תוס' זה דנ"ל לר"ע מחריש וקציר לתוס' זה של שבת ויו"ט דנ"ל
מועניתם ללמוד זה מזה האסור בזה מותר בזה תוס' של חרישה ע"ש הנכנס
לשביעית היינו שלא יחרוש בע"ש חרישה המועיל לשדה ואילן בשביעית והוא
בשעה שאין החרישה מועלת לפירות של ששית כדתנן בפ"ק דשביעית וכן של
שביעית היוצא למ"ש היינו תבואה שהביאה שליש בז' נוהג בה מנהג ז' בח' ואסור
לחרוש ולקצור אותה אפי' אחר ז' מ"מ לא ש"מ שיהא אסור לקצור בע"ש וכן
לחרוש במ"ש משום תוס' ואין לנו אלא שלא לחרוש בע"ש חרישה המועלת לז' וכן
שלא לקצור במ"ש פירו' שהביאו שליש בשביעי' וזה אסור לעולם ואין לתוס' זה
זמן קצוב וה"ט דכיון דהביאו שליש בשביעית דין פירות שביעית עליהם כאלו
נגמרו לגמרי בז' דבתבואה הלכו אחר שליש אף לענין מעשר כדא' לקמן (דף י"ג),
ואלו תוס' שבת ויו"ט דנ"ל מועניתם הא לגמרי להיפך דמותר לחרוש קודם שבת
ויו"ט חרישה המועלת לשבת ויו"ט דאלי"כ לא יחרוש לעולם דהא כל הפירות גדילי
בכל שבתות השנה וכן מותר לקצור בחול פירות שהביאו שליש בשבת ויו"ט ואסור

¹ ד"ה ורבי

² שם

לחרוש ולקצור וכן שאר כל מלאכות סמוך לשבת וי"ט מעט לפניהם או לאחריהם משום תוס' שבת וי"ט, וא"כ לר"ע נמי אע"ג דנ"ל מבחריש וקציר לחריש של ע"ש וקציר של ז' אפ"ה א"ל שבת וי"ט נ"ל מועניתם דתרי מילי נינהו ולי"ד להדדי וכדפי'. ועק"ל דקא' הגמ' ודמוסיפין מחול על הקודש מנ"ל ואברייא דלעיל קאי דקא' כך מתקדשת והולכת בסופה כלומר לאחר כלות שנת היובל ואל תתמה שהרי מוסיפין מחול על הקודש, א"כ מאי מייתי מדר"ע מחריש וקציר הא אין ללמד מכאן לקדש בסופה דהיינו בשנה שאחרי' דאיצטריך קרא למעוטי דהא תוס' דנ"ל לר"ע מחריש וקציר ענין אחר הוא לגמרי וכדפי'.

דהיינו בשביעית אין זמן שנאסר משום תוספת אלא יש איסור במלאכות המועילות לקרקע שביעית או מתייחסות לפירות שביעית, ואילו בשבת וי"ט אין איסור בפעולות הנעשות קודם השבת ומועילות בשבת אלא בזמן שקודם שבת וי"ט אסורות מלאכות, גם כאלו שאינם מועילות לשבת.

גם רבי עקיבא איגר בגליון השי"ס³ הקשה כיצד ניתן ללמוד לר' עקיבא את תוספת שבת מ"בחריש ובקציר תשבות" של שביעית :

ק"ל לרע"ק דלא דריש כן ויליף משביעית הא מזה לא מצינן למילף רק דין תוספת לענין איסור מלאכה אבל לענין עינוי ביוהכ"פ מנ"ל דהא אין ללמוד עינוי ממלאכה במה מצינו דמה למלאכה דנוהג בשבתות וימים טובים וצ"ע. וביותר קשה אפילו לענין מלאכה הא בשביעית אינו אסור בתוס' מדאו' רק חרישה וקצירה אבל לא נטיעה כמ"ש תוס' ד"ה ומותר לקיימן וא"כ ביוהכ"פ ושבת מנלן תוספת בשאר מלאכות וצ"ע.

הגרעק"א מקשה שתי קושיות :

קושיה א' – דין תוספת שביעית היא הרחבת איסור המלאכה בלבד ולא הגדרה במעמדו של זמן התוספת ואם כן כיצד ניתן ללמוד על הרחבת איסור העינוי ביוהכ"פ והרי אין ללמוד איסור עינוי מאיסור שביטה ?

קושיה ב' – דין תוספת שביעית אינו הרחבה של איסור השביטה ממלאכה אלא דין מסוים במלאכות שביעית של חריש וקציר ולא בשאר מלאכות שביעית כגון נטיעה וכיצד ניתן ללמוד מכאן על הרחבת איסור השביטה בשבת וי"ט ?

ניתן לבאר את ההשוואה בין תוספת שביעית לתוספת שבת בשני אופנים :

³ שם

אופן אישי איזוהו דין תוספת בשני המקומות שקיים איסור מלאכה מעבר לשנת השביעית גופה ולזמן השבת, ואת עיקר הדין שיש תוספת לומדים משביעית לשבת, אולם תכני התוספת שונים, כל מקום ודין התוספת שלו.⁴

אופן ב' – הן בשבת והן בשביעית זמן התוספת הינו זמן האסור על האדם במלאכה, אולם בשונה משבת שבה שם האיסור הוא "מלאכה" בשבת ולכן מספיק לאסור על האדם לעשות מלאכה בתוספת, בשביעית שם האיסור הוא "מלאכת שביעית" ולא "מלאכה" סתם ולכן דווקא מלאכה לצורך שביעית נאסרה, אולם בזמן התוספת נאסר על האדם לעשות את המלאכה האסורה – "מלאכת שביעית". ולא שנאמר כאן רק דין מיוחד של איסור מלאכה לצורך שביעית.⁵

המעמד של התוספת

ניתן להבין את המשמעות של דין "מוסיפין מחול על הקודש" שנאמר בשביעית בשבת וביה"כ בשני אופנים, אופן אחד שחדשה התורה מצווה עצמאית להוסיף בשביתה ועינוי, אולי מצד חשש שמא יכשל, אופן שני שנאמרה כאן הרחבה של עיקר האיסור, גלתה התורה שיש לזמן התוספת את אותם דינים כמו העיקר שהתוספת הינה חלק מזמן העיקר, או גילתה על העשה של השביתה שמצוות השביתה מתחילה קודם הזמן.⁶

⁴ עיי בקונטרס מחיי מרן הגרי"מ סי' א' שכ"כ, וכן במשנת יעקב הל' שבת פ"ה הל' ג' .

⁵ מנחת שלמה חלק ג' סימן קכ"א אות ג', ברכת מרדכי עמ"ס ר"ה

⁶ המשמעות הדינית שיש לדיון זה בגדר מצוות התוספת היא מה דינו של קטן שנעשה בר מצווה במוצאי יוה"כ האם יתחייב בעינוי מדין התוספת למרות שלא היה חייב בזמן העיקר .

כותב השו"ת חתם סופר חלק א (או"ח) סימן קעב :

ולענין תינוק שנעשה בר מצוה במוצאי יוה"כ דבעיצומו של יום ודאי פטור מן התורה, אותו פטור מתוספת יציאתו אפילו הביא ב' שערות אז, זה נ"ל פשוט יותר מביעא בכותחא דהאי תוסי איננו מן הצום עצמו דנימא יוה"כ נמשך עוד שעה על הלילה, ואין בו לא חיוב כרת ומלקות כלל משום דפשיטא +נדצ"ל: דפשיטא + דקרא אינו מורה עליו, אלא איסורא מדרשת חז"ל והם אמרו שהוא מן התורה תוספת מחול על הקודש, וא"כ מי שלא חייב לנהוג קודש אין לו שייכות להוסיף ועל מה יוסיף, אין תוספת בלא עיקר.

דהיינו השאלה היא האם תוספת היא הרחבת זמן איסור יום הכיפורים או שזו מצווה להוסיף בשביתה.

אולם בשו"ת מנחת יצחק חלק ו סימן נט' ביאר אחרת בגדר תוספת .

אמנם כבר כתבתי בספרי (ח"ד סי' קי"א) וז"ל יש לחקור אם למ"ד תוספת יוה"כ הוא דאוי באיסור עשה הרי הוא המשך מאיסור עשה של יום הכיפורים עצמו, כלומר דאמרינן דאף שלענין עונש ואזהרה התחלת החיוב הוא מלילה ממש, אבל בנוגע לאיסור עשה של יוה"כ הוא ההתחלה מזמן התוספת של ערב יוה"כ, ומסתיים בסוף זמן התוספת של מוצאי יוה"כ, או נאמר דאיסור עשה של תוספת יוה"כ הוא איסור בפני עצמו, שמתחיל בזמן התחלת התוספת ונגמר בסוף התוספת, ואח"כ מתחיל האיסור עשה של יוה"כ ביחד עם הזמן של העונש ואזהרה..... אחרי כל הנ"ל נבוא לספיקת המניח הנ"ל, דהנראה דתלוי אם מצוה תוספת יוה"כ הוא מצוה בפ"ע, או הרי רק המשך ממצות

ניתן לבחון את שאלת מעמדו של זמן התוספת דרך הדיון בסוגיות במועד קטן ובסוכה הסוגיה במועד קטן⁷

כי אתא רב דימי אמר: יכול ילקה על התוספת - ונסיב לה תלמודא לפטורא, ולא ידענא מאי תלמודא ומאי תוספת. רבי אלעזר אמר: חרישה, והכי קאמר: יכול ילקה על חרישה, דאתיא מכלל ופרט וכלל, ונסיב ליה תלמודא לפטורא, דאם כן, כל הני פרטי למה לי? ורבי יוחנן אמר: ימים שהוסיפו חכמים לפני ראש השנה, והכי קאמר: יכול ילקה על תוספת ראש השנה, דאתיא מבחריש ובקציר תשבת, ונסיב לה תלמודא לפטורא, כדבעינן למימר לקמן.

תוספות⁸:

יכול ילקה על תוספת של ראש השנה - ואם תאמר מלקות מנלן והלא לא כתיב בתוספת לאו אלא עשה גרידא בחריש ובקציר תשבות איכא למימר דמבחריש ובקציר מפקינן דצריך תוספת כלומר שהשביעית מתחלת משנה הששית וכל דין שביעית יהיה לששית דהכי קאמר רחמנא דשביעית מתחלת קודם שנת שביעית וא"כ הוא כשביעית.

ריטב"א⁹:

וא"ת והיאך לוקין על עשה, לכך פרש"י ז"ל ילקה מכת מרדות דרבנן עד שתצא נפשו דומיא דאמרו לו עשה סוכה ואינו עושה, ויש לפרש מלקות ממש וקרא הכי קאמר בחריש תשבות כמו בשאר מלאכות שכתבתי לך שהן בלאו. הסוגיה מעלה הו"א שאדם שעבר על דין השביתה בתוספת שביעית ילקה, שואלים הראשונים והרי דין תוספת שביעית הינו עשה בעלמא ואין לוקים על עשה? הריטב"א מביא בשם רש"י שאין כאן דין מלקות והתוספת אכן יש בה עשה בלבד, אולם תוס' מתרץ שהפס' של "בחריש ובקציר תשבות" אין משמעותו שהתוספת דינה בעשה בלבד אלא התורה גילתה על זמן התוספת שהוא חלק מזמן העיקר וממילא דינו זהים.

יוה"כ, דאם הוי רק המשך אז שפיר י"ל כיון שאינו חייב בהעיקר אינו חייב בתוספת, אבל אם הוי מצוה בפני עצמה, חייב בתוספת אף אם פטור ביוה"כ עצמו, וכפי שנתבאר בשיטת הרמב"ם דהוי מצוה בפני עצמה, א"כ בנעשה בר מצוה במוצאי יוה"כ י"ל דחייב בהתוספת מה"ת, אף אם ביוה"כ עצמו הי' פטור מן התורה כנלעני"ד. יצחק יעקב ווייס.

אם כן נקט שהשאלה היא האם העשה של תוספת הוא חלק מהעשה של שביתה ועינוי או שהוא עשה עצמאי אולם אז גדרו הוא לשבות ולא "להוסיף" בשביתה ועינוי.

⁷ דף ג' עמוד ב'

⁸ שם ד"ה יכול

⁹ שם

יש לעיין האם למסקנה כאשר אמרנו שאין מלקות בתוספת חזרנו בנו ומתפיסה זו אמרנו שיש כאן רק עשה והתוספת אינה חלק מזמן העיקר, או שמא עדיין אנחנו תופסים שהתוספת היא חלק מזמן העיקר אולם יש כאן דין מסויים בעונש שהעונש אינו כעונש על עיצומו של יום.

הסוגיה בסוכה¹⁰

יום הכפורים מדרב יהודה אמר רב נפקא! - לא נצרכא אלא לתוספת עינוי. סלקא דעתך אמינא: הואיל ומיעט רחמנא לתוספת עינוי מעונש ומאזהרה, לא נתחייבו נשים כלל, קמשמע לן.

הגמרא שואלת מדוע יש צורך בפס' מיוחד לחייב נשים בעינוי יוהכ"פ והרי הושוותה אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, ומתוצאת שהוצרכנו לחייב נשים בתוספת יום הכיפורים, שהייתה הו"א שמכיוון שמיעטנו תוספת מעונש אם כן המשמעות של המיעוט שיש בתוספת רק עשה ולא יתחייבו נשים כשאר מצוות עשה שהזמן גרמא, דהיינו לכאורה ההו"א הייתה שיש כאן עשה עצמאי.

האם כאשר חייבנו נשים בתוספת חזרנו בנו מההו"א שהתוספת היא מ"ע עצמאית ואמרנו רק שיש קולא ברמת העונש בתוספת אולם התוספת היא חלק מזמן העיקר, או שמא עדיין אנחנו תופסים שתוספת דינה בעשה אולם נשים חייבות כי העשה הוא חלק מהעשה של העיקר ואינו עשה עצמאי, או שמא מכיוון שגדרו של העשה הוא להוסיף על שביתת ועינוי העיקר ואינו עשה עצמאי לגמרי לכן נשים חייבות בו כמו שחייבות בעיקר. הריטב"א¹¹:

וקרא דיה"כ אסיקנא דאיצטריך לתוספת עינוי דיה"כ שמוסיפין מחול על הקודש דאף על גב דלאו מ"ע ממש הוא, הו"א כיון דלית ביה עונש ואזהרה לא ליחייבי ביה נשים כלל, דהו"ל כעשה דאית ליה מ"ע שהזמן גרמא שהנשים פטורות, קמ"ל האזרח לרבות את הנשים לתוספת עינוי.

לפי הריטב"א לא היתה הו"א לראות את התוספת כעשה עצמאי, אלא בגלל רמת החומרה הפחותה של התוספת היתה הו"א שמעמדה יהיה זהה למ"ע שהזמן גרמא לעניין חיוב נשים. זהר הרקיע והמהר"י פערלא¹²

המהר"י פערלא מביא את הרשב"ץ ב"זהר הרקיע" הטוען שהתוספת היא מצווה עצמאית ואינה חלק ממצוות העיקר כי זמנו של זה אינו כזמנו של זה ובתוספת יש רק עשה ואילו

¹⁰ דף כח' עמוד ב'

¹¹ שם

¹² עשה לדי'

בעיקר היום יש לאו ועשה, ומכיוון שהתוספת זו מצווה עצמאית אם כן התוספת של שבתו של כל אחד מהחגים זו מצווה אחת הנלמדת מ"מערב עד ערב תשבתו שבתכם" ואינה הרחבה של כל אחת ואחת ממצוות השביתה, מוכיח הרשב"ץ את שיטתו שזו מצווה עצמאית מהסוגיה בסוכה שהוצרכה לרבות נשים לתוספת, אם התוספת היא חלק ממצוות העיקר אם כן כמו שחייבות בשביתה עיקר היום כך חייבות בתוספת. המהר"י פערלא לעומתו טוען שהתוספת אינה מצווה עצמאית אלא שקדושת העיקר נמשכת לתוספת ואם כן הם כזמן אחד, השוני הדיני בין העיקר לתוספת שבתוספת עשה בלבד לא מלמד על כך שיש כאן מצווה עצמאית אלא ניתן לומר שישנה הרחבת העשה של שביתה שמתחיל קודם זמן העיקר. וכן הצורך בריבוי נשים לתוספת אינו נובע מכך שיש עשה עצמאי אלא מהקולא בחומרת הדין של התוספת.

תוספת שבת על ידי קבלה

עד כה מצינו בדין תוספת שישנו זמן האסור במלאכה זמן זה אסור מאליו ואינו נוצר על ידי האדם, והאדם צריך לפרוש בו ממלאכה, האם אדם יכול מעצמו להוסיף מחול על הקודש מעבר לזמן זה, והאם יש בכך מצווה?
הסוגיה בברכות¹³

רב איקלע לבי גניבא וצלי של שבת בערב שבת, והוה מצלי רבי ירמיה בר אבא לאחוריה דרב, וסיים רב ולא פסקיה לצלותיה דרבי ירמיה. שמע מינה תלת: שמע מינה מתפלל אדם של שבת בערב שבת, ושמע מינה מתפלל תלמיד אחורי רבו, ושמע מינה אסור לעבור כנגד המתפללין.

רשי"י שם¹⁴:

שקיבל עליו שבת מבעוד יום

עד כה מצינו בדין תוספת שיש איזשהו זמן מסוים שבו אדם מחויב לפרוש מעשיית מלאכה והזמן הזה אסור במלאכה, כאן בסוגיה התחדש שאדם יכול מיוזמתו ליצור ולקבל עליו שבת וקבלתו זאת תופסת ומחייבת, בראשונים מבואר גם שיש מצווה בקבלת אותה תוספת שבת.

¹³ דף כז'

¹⁴ ד"ה של שבת

ואע"פ שלא היה סומך גאולה לתפילה כיוון שהיה מכויין למצווה להוסיף מחול על הקודש לא חייש לסמיכה
צריך להתבונן מה היחס בין דין תוספת שבת שעל ידי קבלה שמצינו בסוגיה בברכות לבין דין האיסור של תוספת שבת האם זהו אותו דין או שמא יש כאן שני דינים שונים .
דהיינו ניתן לומר שיש זמן מסוים שאסור ממילא במלאכה או שחייב לפרוש בו מעשיית מלאכה גם ללא קבלת האדם וישנו גם דין נוסף של מצווה לקבל שבת מעבר לזמן זה, או שמא בדין תוספת שבת אמרנו רק שמחויב לקבל שבת או קדושת שבת אלא שלזה מספיק שיעור זמן מינימלי אולם יכול להוסיף יותר מדעתו כמו בסוגיין, לולי קבלת האדם לא חל כלל דין תוספת שבת ואינו נאסר במלאכות בעל כורחו, ובפרישה ממלאכות בלבד אין קיום של מצוות התוספת .
השטמ"ק¹⁶ אומר :

מדרב צלי של שבת בערב שבת- כלומר בטר פלג מנחה קמייתא, שמע מינה כר' יהודה סבירא ליה דמשם ואילך הוא שעת ערבית והוי ליליא ואפשר לקבל שבת דחייב להוסיף מחול על הקודש מן התורה, ובוודאי בתוספת כלשהו יצא אבל אם רצה להוסיף יותר הוי תוספת.
משמע מדבריו שיש דין אחד של תוספת שבת שחייב לקבל על עצמו שבת ובתוספת כלשהו יצא ובסוגיה מדובר שקיבל על עצמו מעבר לזמן שמחויב.
בתלמיד ר' יונה¹⁷ :

והיה אומר ה"ר יעקב מאורליני"ש ז"ל שאע"פ שתוספת שבת די בכל שהוא אפי"ה אם הוא מוסיף הרבה יותר בכלל תוספת הוי וחייב עליו אע"פ שאפשר לומר שאינו אלא מדרבנן אפי"ה אסור לעשות בו שום דבר כמו תוספת כל שהוא וכיוצא בזה אמרו לענין תרומה (ע"ז ע"ג וכ"מ) שאע"פ שחטה אחת פוטרת כל הכרי אפי"ה (תרומות פ"ד מ"ה) אם תרם הרבה הכל דיינין ליה תרומה .
ההשוואה לתרומה מלמדת על כך שהתוספת שמוסיף יותר מדעתו היא אותו דין ממש של תוספת כלשהו ואם כן לשיטתו אין איסור התוספת חל על האדם מאליו אלא ישנה מצווה על האדם לקבל עליו תוספת ויוצא ידי חובתו בתוספת כלשהו, גם לצד שהעלה שיש כאן שבת מדרבנן בלבד הוא מביא את אותו הסבר ואם כן המצווה דאוי היא לקבל עליו שבת, אלא מכיון שאינו מחויב להוסיף מעבר לתוספת כלשהו לכן זו שבת מדרבנן בלבד.

¹⁵ ברכות פרק רביעי אות ו'

¹⁶ שם

גם בריטב"א בסוגיה בר"ה¹⁸ מבואר שדין התוספת אינו חל מאליו אלא על ידי קבלתו: ותוספת זו כבר בררנו בפרק במה מדליקין ששיעור התוספת בכניסתו הוא מזמן תחילת שקיעת החמה עד זמן בין השמשות ששיעור זה הוא מהלך ג' מילין ורביע רצה לעשותו כולו קודש עושה רצה לעשותו מקצתו בלבד עושה כיון שהוסיף דבר הניכר שיש בו משום קדושה, ותוספת זה אינו בדברים וביטול מלאכה בלבד, אלא שיוסיפו בדברים של קדושה או בתפילה או בקידוש. אולם לעומת זאת מצינו בחיי אדם שכתב¹⁹:

יזהר לקבל שבת מפלג המנחה ולמעלה, שהוא שעה ורביע קודם הלילה, כל יום אחר שעותיו. ומי שמחמיר על עצמו לקבל ב' שעות מן היום קודם הלילה (וכדעת רא"מ דבין השמשות מתחיל קודם שתשקע החמה), אשרי לו וקדוש יאמר לו. אבל אם קיבל עליו קודם לזה, אין בקבלתו כלום. וכל אדם חייב על כל פנים לפרוש ממלאכה לפחות חצי שעה קודם הלילה, כי צריך להוסיף מעט מחול על הקודש בין בכניסתו בין ביציאתו, והוא מצות עשה מן התורה, וילפינן מדכתיב ביום הכיפורים [ויקרא כג, לב] "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש כו' תשבתו שבתכם", ואמרינן וכי בט' מתענין כו', אלא שצריך להוסיף מחול על הקודש. ומדכתיב תשבתו שבתכם, ילפינן דכל מקום שנאמר שבות כמו שבת ויום טוב, צריך להוסיף [יומא פא, ב]. וזמן תוספת זה הוא קודם בין השמשות. והעושה מלאכה בתוספת שבת, עובר על עשה. והעושה בין השמשות, חייב באשם תלוי, שאז הוא ספק לילה. ואפילו מסופק אם כבר הגיע בין השמשות, אסור (סי' רס"א). ובזמן מועט מאד, יכשל חס ושלום. ולכן יהיה כל אחד נזהר מאד שלא יכנס חס ושלום בספק איסור כרת. ולכן ימהר לקבל מה דאפשר, ומכל שכן בימים הקצרים שבפתאום תשקע השמש ויוצאין הכוכבים, ונמצא שחילל שבת. ועל כל פנים לא יתאחר חצי שעה, כי בין השמשות עם תוספת שבת עולה כמעט לחצי שעה (סימן רנ"ו):

אף על גב דנוהגין שאין מקבלין שבת אלא במזמור שיר או בברכו, מכל מקום לא תלוי בזה, דאפילו לא יתפלל כלל, מכל מקום כיון שהוא ערך חצי שעה קודם הלילה, ממילא חל עליו שבת ואסור במלאכה. אלא דקודם לחצי שעה, תלוי אם קבל עליו במזמור שיר ליום השבת או בתפלה או כשהדליק נרות. וההמון עם

¹⁷ דף יח' עמוד ב' מדפי הר"ף בברכות

¹⁸ דף ט' עמוד א'

טועין מאד ועושין מלאכה עד הלילה וחושבין שכיון שלא אמרו מזמור שיר ליום השבת, עדיין אינו שבת, והם מחללים שבת ועוונם גדול. ואי איישר חילי, הייתי מתקן שתיכף כשיסיימו מנחה בבית הכנסת, אזי ילכו השמשים ברחובות להכריז הדליקו הנר כמו שהמנהג בק"ק פראג, ולתקן שמי שאינו מדליק תיכף בהכרזת השמש, אסור להדליק יותר, כי ראיתי גודל המכשלה, שמדליקין בלילה:

אם כן לשיטתו ישנם שני גדרים שונים בתוספת שבת, זמן האסור ממילא שלא על ידי קבלתו ותוספת שבת שעל ידי קבלה.

צריך עיון מנין לנו אותם שני גדרים והרי לא ניתן ללמוד את התוספת שעל ידי קבלה מדין תוספת דממילא, ואולי לשיטתו דין קבלת תוספת שבת הוא מדרבנן בלבד.

גדר קבלת תוספת שבת

אחרי שראינו שיש דין תוספת שעל ידי קבלת האדם, צריך לברר מהו גדרה של אותה קבלה, מה הוא מקבל.

גליוני הש"ס²⁰ דן בשאלה האם יכול לחלק בקבלת התוספת, לקבלו רק למקצת דברים, ומביא מהט"ז²¹ שיכול להתנות בקבלה לאיזה מלאכות מועיל. אם כן לצד שיכול לחלק בקבלת התוספת גדר קבלת תוספת שבת הוא שהקבלה היא על איסור המלאכה ולכן יכול לחלק ולקבל למקצת מלאכות בלבד.

לצד שהאדם לא יכול לחלק בקבלת המלאכות מסתפק גליוני הש"ס מה הדין ביום שיש בו שתי קדושות כגון יו"ט ושבת האם יכול לחלק בתוספת ולקבל קדושה אחת בלבד ונפק"מ האם יהיה מותר באוכל נפש דקיבל תוספת יו"ט בלבד.

אם כן לצד שלא יכול לחלק בקבלת התוספת מעלה גליוני הש"ס שתי דרכים, או שהקבלה היא על קדושת היום או שהקבלה היא על היום עצמו, דהיינו או שמקבל קדושת שבת ליום השישי או שהקבלה היא על היום עצמו שהתוספת תחשב לתחילת היום הבא.

בפשטות היסוד לדין קבלת תוספת שבת הוא ממה שמצינו שהתורה ציותה לקבל תוספת שבת ואם כן כלול בזה גם שהקבלה מועילה ומחייבת, אולם הלבוש²² אומר שמי שקיבל על עצמו שבת ואסר את עצמו במלאכה מותר לו לומר לאחר לעשות עבורו מלאכה ומותר לו

¹⁹ כלל ה' מהלי שבת סעיפים א-ב'

²⁰ עמ"ס יומא דף פא' עמ' ב'

²¹ או"ח סי' רסג' סי'ג

מוסיפין מחול על הקודש

להנות מאותה מלאכה משא"כ במוצאי שבת, מכיוון שדין קבלת תוספת בער"ש תלוי בנדרו ואם כן שייך לחלק בקבלה משא"כ במוצ"ש שקדושת שבת ממשיכה מאליה. בהג"ה שם גם כותב במפורש שהקבלה פועלת על בסיס דין נדר.

האם ישנם כמה אופנים וגדרים לתוספת שבת שעל ידי קבלה?

הסתירה בשולחן ערוך :

בסימן רס"א²³ כתוב :

אחר עניית ברכו אע"פ שעדיין יום הוא אין מערבין ואין טומנין משום דהא קבלו

לשבת עליהן ולדידין הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו .

בסימן שצ"ג²⁴ כתוב :

אחד עירובי חצירות ואחד שתופי מבואות מערבין אותם בין השמשות ואפילו אם

כבר קיבל עליו תוספת שבת ויש אוסרים אם קיבל עליו תוספת שבת.

אם כן ישנה סתירה בשאלה האם ניתן לערב אחרי קבלת תוספת שבת.

תרוץ הדגול מרבבה²⁵ יש לחלק בין מקבל עליו בפירוש תוספת שבת שאז קיבל עליו רק איסור עשה ובין ענה ברכו שאז קיבל עליו קדושת שבת ממש, משמע ששני האופנים הם מאותו דין של תוספת אלא השאלה האם פירש שיחול עליו כדין איסור תוספת שבת דממילא או שקיבל קדושת שבת בסתם.

השו"ע הרב²⁶ לעומת זאת מבאר שישנם כאן שני גדרים של תוספת, קבלת תוספת שבת סתמית כמצוות התורה להוסיף מחול על הקודש שנאסר רק באותם איסורים שאסור בהם בבין השמשות, וקבלת עיצומו של יום על ידי אמירת ברכו או תפילת ערבית או אמירת מזמור שיר ליום השבת או כל תפילה השייכת ליום הבא שבזה קיבל עליו עיצומו של יום ולכן חלו עליו כל חומרותיו של יום השבת. אם כן ישנם שני גדרים שונים של קבלת תוספת, קבלה מהדין המסויים של מצוות תוספת שבת וזו קבלה ללא תפילה אלא שאומר שמקבל תוספת שבת וחלים עליו איסורים כמו בתוספת שבת דממילא, אולם זו קבלת איסורי שבת או קדושת שבת ליום השישי, וישנו גדר שונה של קבלת תוספת שאינו שייך לדין תוספת שבת אלא הוא דין כללי של קבלת עיצומו של יום והוא נעשה על ידי שמתפלל תפילה השייכת לעיצומו של יום, ועל ידי זה חלים עליו דיני היום הבא.

²² לבוש החור סי' רס"ג סי' יז'

²³ סעיף ד'

²⁴ סעיף ב'

²⁵ בסי' רס"א'

היקף דין התוספת

צריך להתבונן לאלו עניינים מועילה תוספת שבת האם רק לאיסורי מלאכה ועינוי ביום הכיפורים או שמא גם לשאר דיני היום הבא למצוות חיוביות. שאלה זו תלויה לכאורה בשאלת המעמד של זמן התוספת האם הוא חלק מזמן העיקר, אולם גם אם התוספת נחשבת כתחילת היום הבא מכל מקום אולי זה רק לגבי דיני שביתה ולא לשאר חיובי היום. תוסי' בכתובות²⁷:

דמסר לה בשבתות וי"ט - אף על גב דאמר במו"ק (דף ח: ושם) ושמת בחגך ולא באשתך דאין נושאין נשים בחולו של מועד משום דאין מערבין שמחה בשמחה ודרשה גמורה היא כדאמר בחגיגה (דף ח: ושם) דהוי מדאורייתא איכא למימר דהכא איירי שעה אחת לפני יום טוב שהוא כיו"ט לענין מלאכה דתוספת דאורייתא ובטילה באותה שעה מן המלאכה

הגמרא שם מנסה למצוא מצב שבו מסירת הבת לחופה אינה מבטלת אותה ממלאכה ואומרת שמדובר שמסר אותה ביו"ט, תוסי' מעיר שזה מתנגש עם הכלל ש"אין מערבין שמחה בשמחה" ומתרח' שמדובר על זמן תוספת יו"ט שיש בו איסור מלאכה אך אין בו מצוות שמחת יו"ט.

הקובץ שיעורים²⁸ לומד בדעת התוסי' שדין התוספת הינו לענין איסור מלאכה בלבד ולא לשאר דיני היו"ט.

הביאור הפשוט הוא שדין תוספת משמעותו שיש תורת איסור מלאכה ביום השישי בזמן התוספת.

לענין דין ספירת שבעה נקיים מובא ברמ"א²⁹:

הגה: וי"א אם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול, אינה יכולה לבדוק או ללבוש לבנים ולהתחיל ולמנות מיום המחרת, מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה (ת"ה), י"א דמותר אפילו עשו הקהל שבת (אגור בשם ר"י מולין); ונוהגין לכתחלה ליזהר, ובדיעבד אין לחוש. ומקצת נשים נוהגות שאם פסקה קודם ברכו

²⁶ ס"י רסא' בקונטרס אחרון

²⁷ דף מז' ד"ה "דמסר"

²⁸ כתובות אות ריב'

מוסיפין מחול על הקודש

וחזרה לראות כתם או דם תוך ימי ספירתה, אז מפסיקין אפילו לאחר ברכו אם נתקלקלה סמוך לערב, וחושבים דבר זה לדיעבד; ואין למחות בידם, כי כן קבלו מאיזה חכם שהורה להן, והוא מנהג ותיקין.

ובשי"ך שם³⁰:

אפילו עשו הקהל שבת - כי ההיא תוספת לא שייך לענין נדה וצריך כ"ד שעות וכן איתא בפרק נערה (דף מ"ז ע"א) בתוספות ד"ה דמסר לה בשבתות ויום טוב וכן יש ראייה מספירת עומר דלא חשבינן ללילה אפילו בע"ש דתוספת שבת דאורייתא וכן מאכילי מצה ופסח וסוכה עכ"ל האגור בשם מהרי"ל משמע מדבריו ומכל הלין ראיות דאע"פ שהתפללה היא ג"כ ועשתה שבת מותר (וכן דעת אחד מהגדולים בתשובה שהביא הת"ה שם דאפילו התפללה היא ערבית מותר ע"ש בת"ה) ולפי זה מה שכי הרב דאפי' עשו הקהל שבת ה"ק אפילו עשו הקהל גם כן שבת וגם היא והגאון אמ"ו ז"ל לא כתב כן בתשובה אלא כתב דלהרב אם התפללה היא ערבית אין להקל אפי' דיעבד כדלקמן ס"ס שע"ה וע"ש (וכ"כ דעת מהרש"ל בתשובה סימן פ"ב שהבאתי לקמן ס"ק י"ט) ש"מ מבואר מהאגור שהבאתי דאף להמקילים היינו עד כ"ד שעות וא"כ כשהיום גדול כל כך חשבינן יום ולילה שוים וכמש"ל סי' קפ"ד ס"ק ז' אבל בתר הכי לכ"ע אסור:

מדיון הראשונים הנ"ל בשאלה האם ניתן להתחיל לספור שבעה נקיים לאחר קבלת תוספת שבת, כי שמא נחשב שהתחיל היום הבא והיא מתחילה לספור ז' נקיים באמצע היום, מבואר שנקטו שדין תוספת שבת הוא שנחשב שהתחיל היום הבא, ולא רק שיש תורת איסור מלאכה ביום השישי, אלא השאלה היא האם נחשב לילה רק לענין איסורי מלאכה כמו שהביא האגור בשם מהרי"ל או שמא גם לשאר דברים.

דין התוספת בשמיני עצרת

האחרונים דנים בשאלה האם בתוספת שמיני עצרת שמקבל ביום האחרון של סוכות חייב עדיין לאכול בסוכה או שמא נחשב כהתחיל שמיני עצרת וסוכות חלף לו.

הט"ז³¹ מביא את הרש"ל:

²⁹ יו"ד קצו' א'

³⁰ ס"ק ד'

³¹ או"ח סי' תרסח' ס"ק א'

כתב רש"ל בתשובה סי' ס"ח שראה הג"ה בשם מהר"ר טעביל שלא היה אוכל בכניסי יום ש"ע עד הלילה דא"כ הי' צריך לברך לישב בסוכה כיון דעדיין יום הוא כו' וכתב רש"ל ראה לזה מחמת ברכי לישב בסוכה דאם לא יאמר אות' זה אין ראוי דלמה יגרע ברכי מחוייבת נהי שהברכות אין מעכבות היינו דיעבד אבל לחיובי עצמו בברכה דהיינו לאכול בסוכה מבע"י ולא לאומרו עון גדול הוא וא"ל דכיון דמוסיף מחול על הקדש א"כ עבר היום זה אינו נהי דמוסיפין בתפלה כדאשכחן רב צלי של שבת בע"ש אבל לא לעשות לילה שהרי ק"ש של ערבית היה או' בשעתו ומ"ה אין ראוי לספור עומר בליל שבת אחר קידוש עד לילה כאשר כתבתי בתשו' סימן י"ג ולאומרו ג"כ אין ראוי דסתרי אהדדי שאם אמר לישב בסוכה חול הוא וקידוש למה הוא בא ואם י"ט הוא לישב בסוכה למה היא בא ...

מבואר שנקט הרש"ל שתוספת שבת ויו"ט אינה סתם קבלת איסורים או תוספת קדושה ליום הקודם שאם כן אין כאן תרתי דסתרי במה שיושב בסוכה ואומר קידוש של שמ"ע, אלא דין תוספת הוא שתוספת נחשב כהתחיל היום הבא ומתחייב בחיובי היום הבא אך לא לכל עניין ולכן דיני היום הקודם לא פקעו וצריך לשבת בסוכה. ומוכיח שגם בתוספת לא נחשב לגמרי ללילה ותחילת היום הבא מכך שלא סופרים ספירת העומר וקוראים קריאת שמע בתוספת.

אולם ה"ז אומר :

ובאמת סברא שבנה הרב עליו הוא אינו קיום כלל דודאי מי שמוסיף מחול על הקדש הוא עושה ע"פ צווי תורתנו כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה והוה כמו בלילה ומחר ממש ומ"ש הרב לסתור זה מההיא דרב צלי של שבת בע"ש והיה ממתין עם ק"ש עד הלילה וכן בעומר תמהתי על גברא רבא דעימיה שרי נהורא מה חשב בזה דלא קרב זא"ז דק"ש ועומר זמנם בלילה ולמה יקדים מבע"י ולעשות שלא כדינם בשביל מה שקיבל שבת עליו ומה יהיה חסר לו באם ימתין בדברים אלו ולא לסמוך על קבלתו שבת מבע"י וכי לא סגי בלא"ה משא"כ בחיוב סוכה שלפנינו הן מצד הכניסה הן מצד האכילה ע"כ היא נמנעת ממנו בשעה שקיבל קדושת י"ט של ש"ע שבו סותר מצות סוכה ויש לו יכולת לעשות כן פשיטא שתכף נכנס לגדר יתובי יתבי' ברוכי לא מברכי' והוה כמו בלילה דהפה הקדוש יתעלה ב"ה שצוה עליו מצוה סוכה ביום ההוא הוא הפה הקדוש שהתיר לו אחר שקיבל עליו ש"ע נמצא שכל מ"ש רש"ל מרי"ף והר"ן לאו ראייה היא דאין חילוק כלל בין אחר קבלת ש"ע מבע"י ליום המחרת ומאן יהיב לן משופרי שופרי ואכלינן באותו שעה בסוכה רק שאין מברכים לישב בסוכה כנלע"ד ברור :

אם כן הטי"ז נוקט שדין תוספת הוא שנחשב כהתחיל היום הבא מצד חיובי ומצוות היום שפקעו חיובי היום הקודם וחלים חיובי היום הבא, אולם לגבי דינים התלויים בזמן מסוים של היום כספירת העומר וקריאת שמע לזה לא מועילה תוספת.

קיום מצוות בזמן תוספת

לאחר הדיון בשאלת היקף דין התוספת, האם יש בתוספת איסורים בלבד או שמא גם חיובי מצוות, יש מקום להתבונן בשאלה האם ניתן לקיים את מצוות היום בזמן התוספת שיש מצוות שיש זמן מסוים לקיומם.

הבאתי לעיל את התוס' בכתובות שחילק בין איסורי מלאכה בזמן התוספת ובין מצוות שמחת יו"ט ואת הקובץ שיעורים שלמד בו שדין תוספת הוא לאיסורי מלאכה בלבד.

תוס' פסחים³²

עד שתחשך - מקשי אמאי איצטריך עד שתחשך פשיטא ועוד דבגמרא גבי שבתות וימים טובים לא קתני ליה ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך כדתיניא בתוספתא הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך וטעמא משום דכתיב (שמות יב) ואכלו את הבשר בלילה הזה ומצה ומרור איתקשו לפסח אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות דף כז:): מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום.

אם כן לפי תוס' ניתן לקיים את מצוות סעודת שבת בזמן תוספת וגם את שאר מצוות היום אולם מצוות מסוימות שבהם ישנה דרישה לזמן מסוים ביום ל"לילה" אי אפשר לקיימם בזמן התוספת.

הגר"ח בסטנסיל³³ מתקשה בדברי התוס' שהרי דין התוספת הוא רק לעניינים התלויים בקדושת שבת ויו"ט אולם לגבי מצוות התלויות בתאריך מסוים דין תוספת אינו מועיל שאינו נחשב לענין זה כהתחיל היום הבא³⁴. אם כן לא כל חיובי היום הבא חלים בזמן התוספת.

לגבי קיום מצוות סעודת שבת מצינו בתוס' בפסחים³⁵ שניתן לקיים בזמן התוספת, אולם הטי"ז³⁶ מביא את המהר"א מפראג האומר שלא ניתן לקיים מצוות סעודת שבת בזמן

³² דף צט"ו ד"ה "עד"

³³ אות לו

³⁴ אולם הגרמ"ש שפירא בשערי שמועות פסחים שם ביאר שיש קדושת יו"ט מסוימת לכל חג שהיא מחייבת את מצוות היום המסוימת ודין התוספת חל גם לגבי אותה קדושה.

³⁵ הנ"ל

התוספת מכיוון שכתוב ג' פעמים "היום" ולכן צריך לאכול את אחת הסעודות בלילה , דהיינו יש זמן מסוים בתוך היום לקיום מצוות סעודת שבת ולזה לא מועילה תוספת. אולם ניתן לבאר בדרך אחרת מדוע אי אפשר לקיים מצות מסוימות בזמן תוספת כגון מצוות סעודת שבת ומצוות שמחת יו"ט, וזאת מכיוון שהתוספת מועילה רק לחיובי היום הבא אולם לא נחשב לעיצומו של יום, ישנם מצוות שהיום אינו רק הזמן המחייב אותם אלא גם הזמן שבו הם צריכים להתרחש, סעודת שבת צריכה להאכל ביום השבת וכן מצוות שמחת יו"ט צריכה להתקיים בגוף היו"ט ולזה לא מועילה התוספת אלא רק לענין חיובי מצוות.

³⁶ או"ח סי' תעב' ס"ק א'

דודי מוסקוביץ וישורון אהרון אין עד נעשה דיין

פתיחה

מקורות וסיבת האיסור שעד ישמש כדיין
- שיטת רשב"ם – "ועמדו שני האנשים" הצורך להפריד בין עדים לדיינים
- שיטת תוספות – "עדות שאי אתה יכול להזימה", פגם בעדות
- שיטה ר"י – "ביום הנחילו את בניו"
מתי העד מוגדר כעד
- שיטת תוספות – רגע העדאת העדות
- שיטת רשב"ם – רגע הראייה
- הוכחה א' של רשב"ם – בבא בתרא קיג ע"ב :
- הוכחה ב' של רשב"ם – מכות ו ע"א
- הבנת תוספות במקרים אלו
לא תהא שמיעה גדולה מראייה
- שיטת רש"י.
- הסבר הסוגיה בב"ב על פי שיטת רש"י
- סיכום ההבדלים בין רש"י לרשב"ם
מקור הכח של ראיית הדיין לעניין הדין
דין על פי ראייה שנעשתה בשבת
אין עד נעשה דיין בדרבנן
דיני נפשות על פי הראייה
דיינים המעידים בפני חבריהם על עדות שקיבלו
סיכום

פתיחה

הגמרא בגיטין (ה ע"ב) מבינה למסקנתה שהן לפי רבי יוחנן והן לפי רבי יהושע בן לוי
בדינים דרבנן אומרים כי 'עד נעשה דיין'.
בגמרא זו לא מורחב הדיון בשאלה מהו המושג 'עד הנעשה דיין', וכן מה דין עד נעשה דיין
בדינים מדאורייתא.
מגמרות אחרות, כפי שיובא בגוף המאמר, נראה כי כלל מפורסם יותר הוא "אין עד נעשה
דיין", וכלל זה נאמר בדיני דאורייתא. במאמר זה ננסה להרחיב בהגדרת הדין, הסיבה
להיתר או לאיסור, ודעות שונות בדברי הראשונים בדבר.
הדעות הידועות הן דעות הרשב"ם ותוספות, אך במאמר נראה כי יש הסבר שלישי לדין,
והוא הסברו של רש"י, על פי סוגיית 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה' בראש השנה.

הביאור הפשוט של הכלל "אין עד נעשה דיין" הוא מי שהוגדר כעד לא יכול לשמש דיין באותו דין, אם זהו דין דאורייתא. ויש לדון באיזו צורה הוא מוגדר כעד.

מקורות וטעם האיסור

מצינו בכמה תוספות כי יש שני מקורות לכך שאין עד נעשה דיין, וכן בנושאי הכלים של השולחן ערוך צוינו רק שני מקורות אלו, אך בתוספות בבבא קמא [דף צ ע"ב] מופיעים שני המקורות ולאחריהם מופיע מקור שלישי.

בכתובות [דף כ"א ע"ב ד"ה הנח לעדות], וכן בבבא קמא [דף צ' ע"ב ד"ה כגון שראוה], מביאים תוספות שני מקורות לכך שאין עד נעשה דיין:

א. מקור רשב"ם (מובא בפירושו רשב"ם על בבא בתרא קיד ע"א):

המקור לכך שאין עד נעשה דיין הוא מ"ועמדו שני האנשים לפני ה' ". שני האנשים הם העדים, לפני ה' אלו הדיינים. מכאן שהעדים עומדים לפני דיינים אחרים, ולא שהעדים עצמם הם שדנים. לפי טעם זה הבעייתיות היא בצורך להפריד בין שתי הקבוצות הרלוונטיות למשפט – העדים והדיינים. דהיינו, יש צורך בהגדרה ברורה – או ששני האנשים הם עדים או שהם דיינים, אך לא ייתכן כי לאחר שהוגדרו כעדים, ישמשו באותו דין כדיינים.

ב. מקור תוספות:

כאשר העדים משמשים גם כדיינים הרי בוודאי לא יקבלו הזמה על עדותם, ונמצאת עדותם 'עדות שאי אתה יכול להזימה', שאינה עדות שאפשר להסתמך עליה.¹ אמנם תוספות עצמם דוחים הסבר זה, כי לפי זה גם לא ניתן לקבל עדות מעדים הקרובים לדיינים שהרי גם עליהם לא יקבלו הדיינים הזמה, וודאי שמקבלים עדות כזו. והציעו תוספות הסבר לדבר – העדים המעוניינים להעיד בפני קרוביהם הדיינים, יעידו בפני שלושה דיינים אחרים, ואם ירצה אדם להזימם, יוכל לגשת לאותם דיינים אחרים ולהזימם. אך יחד עם זאת, יכולים הדיינים הקרובים לדון בדין הנידון, כיון שהעדות הינה עדות שניתן להזימה.

ואם כך, אפשר לעשות את אותו הדבר גם כאשר העדים יהפכו לדיינים בעצמם, דהיינו, שיעידו קודם כל בפני דיינים אחרים, ואז ניתן יהיה גם להזימם בפני אותם דיינים, ואח"כ

¹ בטעם הצורך בעדות שניתן להזימה קיים דיון נפרד, אך רק נציין טעם אחד - העד צריך לחשוש כי ייתכן ויקבל בעצמו את העונש המיועד לנתבע, ובכך יש סיבה להאמין לעדותו, כיון שיש לו מה להפסיד.

ידונו בעצמם בדין ע"פ עדותם. ואז לא תהיה בעיה של עדות שלא ניתן להזימה.²

אך באמת קושיית תוספות לא מובנת כלל, שהרי באמת אסור לעדים להעיד בפני דיינים הקרובים להם על פי הירושלמי, וכן פסקו השולחן ערוך [בסימן ל"ז] והרמ"א [בסימן ז'].³

בכל מקרה לפי טעם זה, הפגם הוא בעדות, שברגע שהעדים הופכים לדיינים מיד עדותם נעשית בעייתית, ולא כמו הטעם הקודם שם הפגם בצורך להפריד בין עדים לדיינים.

ג. התוספות בבבא קמא מביאים מקור שלישי, בשם ר"י:

מכך שכתוב "ביום הנחילו את בניו" לומדים ששלושה שנכנסו לבקר את החולה ושמעו כיצד הוא מחלק את נכסיו, לא יכולים לשמש דיינים בעניין באם באו לבקרו בלילה, לא בלילה ולא ביום שלמחרת. מתוך כך שלא יכולים לדון על פי מה ששמעו בלילה, הרי שאין עד נעשה דיין, שהרי ראייתם בלילה הפכה אותם לעדים.
מקור זה אמנם שונה ממקורו של הרשב"ם, אך ההסבר בדבר זה להסברו של הרשב"ם. (הסבר מפורט של המקרה יובא בהמשך).

מתי העד מוגדר כעד

כיון שהכלל אומר שאין עד נעשה דיין, ממילא יש צורך להגדיר מתי העד הופך לעד באופן רשמי, ומאותו רגע לא יוכל לשמש כדיין בדין. ושני זמנים אפשריים יש להגדרת דבר זה – הרגע בו ראה העד את העדות עליה מדובר, או הרגע בו העד העיד בפועל את עדותו.

א. שיטת תוספות - רגע העדאת העדות

דעת תוספות (בבא בתרא קיד., בבא קמא צ:) שאין העד נחשב לעד לפני שאמר את עדותו בפועל בבית דין. טעמו של תוספות מבוסס על כך שאין טעם לאיסור של אין נעשה דיין מרגע ראיית העדות, אלא רק מרגע אמירת עדות, שהרי לפי שני הטעמים – של רשב"ם ושל

² אך בקצות החושן (חושן משפט סימן ז') קיים את טעמם של תוספות בכך שבעדות כזו לא מתקיים דין 'כאשר זמם' לעולם, שהרי עד זומם למפרע הוא נפסל, ואם יזומו את העדים שהפכו לדיינים, הרי יוצא שמתחילה היו מוגדרים כעדים זוממים, והם פסולים מלשמש כדיינים. יוצא שכל גמר דין שהגיעו אליו, אינו נחשב פסק דין בפועל, שהרי נעשה על ידי דיינים פסולים, וממילא העדים לעולם לא יזומו לאחר גמר דין, ולא יתקיים בהם לעולם דין כאשר זמם. לעומת זאת כאשר העדים קרובים לדיינים ותו לא, הרי ניתן להזימם בבית דין אחר, לאחר שהגיע בית הדין שדן בנושא לידי גמר דין, ואז יתקיים בעדים הללו דין כאשר זמם, ומכאן שעדותם בעלת תוקף.

³ וטעם הדבר בירושלמי הוא מפני שאם יעידו העדים בפני קרוביהם ויוזמו, ממילא מי שידון להם את דין ההזמה יהיו קרוביהם ואסור לאדם לדון את קרובו משום "ובנים לא יומתו על אבות"

תוספות עצמם – יש מקום לאסור רק עד שבפועל העיד לפני בית דין, שהרי אז מתקיים "ועמדו שני האנשים", וכן אז מדובר על עדות שלא ניתן להזימה. אמנם לכאורה תוספות עצמו הביא מקור שלישי, מ"ביום הנחילו את בניו" ולפי מקור זה יש מקום להחשיב אף את זמן הראייה כזמן שמגדיר את העד כעד, כי אין בפסוק התייחסות לעמידה בפני בית דין דווקא, אך ניכר שמקור זה שולי לשני המקורות האחרים, וראה המשך פירוט על המקרה המדובר.

ב. שיטת רשב"ם - רגע הראייה

הוכחה א' -

נאמר בבבא בתרא קי"ג ע"ב:

דאמר רב יהודה: שלשה שנכנסו לבקר את החולה - רצו כותבין, רצו עושין דין, שנים - כותבין ואין עושין דין; ואמר רב חסדא: לא שנו אלא ביום, אבל בלילה, אפילו שלשה - כותבין ואין עושין דין, מאי טעמא? דהוה להו עדים, ואין עד נעשה דיין.

כלומר, שלושה שנכנסו לבקר את החולה, ושמעו אותו מחלק את נכסיו, יכולים לשמש או כבית דין או כעדים בדבר. וכל זה בתנאי שהם שלושה ושנכנסו ביום, אבל אם הם שניים, או שנכנסו בלילה אינם יכולים לשמש דיינים. הטעם לכך שבלילה אינם יכולים לשמש דיינים, אפילו כשהם שלושה, הוא מפני שהוגדרו כעדים ואין עד נעשה דיין.

לכאורה ממקור זה נראה שהוגדרו השלושה האלה כעדים למרות שלא העידו דבר בפועל, ומפיה משמע שהגדרת העד היא מרגע שראה את העדות. לפי זה קבע רשב"ם שצריך להגדיר את הראייה שראו השלושה, ולקבוע האם מדובר בראייה של עדים או בראייה של דיינים או סתם בראייה ללא משמעות מיוחדת.

כלומר אנחנו מגדירים את הראייה שלהם כאחת משלוש ראיות אפשריות: ראיית דיינים/ראיית עדים/ראייה סתמית. וממילא כבר לאחר רגע הראייה יכולה להיקבע הבעייתיות של 'אין עד נעשה דיין', שהרי אם הראייה הוגדרה כראיית עדים, הרי שהם עדים ויותר לא יוכלו לשמש כדיינים בדין.

על פי הבנה זו, מביא רשב"ם שתי סיטואציות בהן תוגדר הראייה בהכרח כראיית עד:

א. ראייה שמראש נעשתה במטרה להעיד עליה - כגון שקראו לשלושת האנשים לבוא כדי

אין עד העשה דיין

להעיד על מה שראו, ולא שנכנסו רק לבקר את החולה. במקרה כזה בהכרח הוגדרו השלושה כעדים, וכיון שהוגדרו כך, יותר לא יוכלו לשמש כדיינים בשום צורה שהיא, בין אם ראו ביום ובין בלילה. משום כך מדובר בגמרא על שלושה אנשים שנכנסו לבקר את החולה, ולא שהובאו לשם כדי לשמוע את דברי החולה.

ב. ראייה שהוגדרה כראייה של עד למרות שבשעת הראייה לא הייתה מחשבה מפורשת כזו

-

כאשר השלושה שביקרו את החולה נכנסו בלי מחשבות מיוחדות, הרי בינתיים ראייתם היא ראייה סתמית, אך בהמשך ייתכן שתשתנה הגדרת הראייה: אם הם מעוניינים לדון למחרת על פי מה שראו בלילה, הרי שאנו מחוייבים להגדיר את הראייה שנעשתה בלילה כראיית דיינים או ראיית עדים. כי אם נמשיך להגדיר את הראייה כראייה סתמית, הרי בוודאי לא ניתן לדון עליה. אך גם להגדיר את הראייה כראיית דיינים לא ניתן לפי שאין דנים בלילה, ובמקרה זה נמצא שתחילת הדין הייתה בלילה. ונותר רק להגדיר את הראייה כראיית עדים, אם ברצוננו להשתמש בראייה לצורך הדין. ואכן, במקרה זה תתעורר הבעייתיות של 'אין עד נעשה דיין'. כלומר, כיון שהשלושה רוצים להשתמש בראייתם ביום שלמחרת, הרי שבהכרח ראייתם תוגדר למפרע כראיית עדים.

[אך אם יעידו אחרים בפניהם, והם רק ידונו על פי העדות החדשה שהובאה לפניהם, ממילא אין חשיבות לראייה של הדיינים עצמם, ויכולים הם לדון בדבר, לפי שמעולם לא הוגדרו כעדים בדבר, וראייתם נותרה ראייה סתמית. (כך הסביר הר"ן את דעת רשב"ם⁵).] כמו-כן אם ראו השלושה את הדבר ביום, ורוצים לדון על פי ראייתם, הרי שראייתם יכולה להיות מוגדרת כראיית דיינים, ולא ראיית עדים. ועל פי ראיית דיינים מותר להם לדון גם ללא כל עדות שהיא, שהרי לא תהא שמיעה גדולה מראייה. ולכן מותר לדיינים לדון בדבר

⁴ חידושי הר"ן – בבא בתרא קיג ע"ב ד"ה שלשה שנכנסו

⁵ ואולי ניתן לומר טעם בדבריו של הר"ן בחילוק שבין עדים שרוצים לדון על פי מה שראו בלילה ובין עדים שראו בלילה ורוצים לדון שלא על פי מה שראו – שכאשר ראו ודנים על פי זאת, הרי הם משוכנעים בראייתם בצורה כזו בה לא יוכלו כלל לקבל אפשרות אחרת להסבר הדבר, וממילא פסק דינם בדבר הנידון יהיה מוטה על פי מה שראו. כלומר, כיון שהשלושה דנים על פי מה שראו בלילה, הרי הם הוגדרו כעדים (ולא כדיינים), לפי שאינם יכולים להיות דיינים בלילה), וממילא לא יקבלו הסבר השונה ממה שראו בעצמם. ואולי פה מונח ההסבר ב'אין עד נעשה דיין'. אך אם ראו זאת בלילה ללא מחשבות מיוחדות, וגם למחרת לא דנים ע"פ ראייתם, הרי שיתכן שאין דעתם כבר מוכרעת לצד מסוים, ויוכלו לדון בדבר כדייני אמת, ואזי יהיה מותר לדון על פי מה שיעידו בפניהם עדים אחרים.

שראו בין היום ובין לאחר כמה ימים. (וראה בהמשך בעניין לא תהא שמיעה גדולה מראייה)).

לסיכום שיטת רשב"ם: כאשר השלושה נכנסו לבקר את החולה במטרה להעיד, או שנכנסו בלילה והם מעוניינים לדון למחרת על פי מה שראו – הרי שראייתם מוגדרת כראיית עדים, וכבר משעת הראייה התברר שהיו עדים.

הוכחה ב' -

הוכחה נוספת של רשב"ם לכך שהעד מוגדר כעד מרגע הראייה היא ממשכת מכות (ו.), שם נאמר שאם קבוצה של אנשים ראו מעשה של אדם כלשהו, ובין האנשים הרואים היה קרובו, הרי ששואלים את אותו קרוב אם בא לראות או להעיד, ואם אמר שבא להעיד הרי הוא פוסל את כל שאר העדים משום עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ההבנה הפשוטה בדבר היא ששואלים את העד הקרוב אם כאשר בא לראות את המעשה, הגיע במחשבה לשמש כעד או שבא לראות בלבד, ורגע זה הוא הרגע המכריע מבחינתנו, כדי להגדירו כעד – מכאן ששעת הראייה הופכת את העד לעד.

ג. הבנות תוספות במקרים אלו

תוספות התמודדו עם הוכחתו השנייה של הרשב"ם על ידי שתי תשובות אפשריות: האחת היא שגם אם נאמר שרגע הראייה הוא הקריטי היינו דווקא לעניין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, דהיינו שכל העדים האחרים יהיו פסולים אף הם להעיד, אבל לעניין אין עד נעשה דיין יש הגדרות אחרות, ושם רגע אמירת העדות הוא הרגע המכריע. והסבר שני הוא ששואלים את העד הקרוב אם בא **עכשיו לבית דין** כדי להעיד או לראות, ולא אם בא מתחילה להעיד או לראות, וממילא הרגע של אמירת העדות הוא שחשוב לנו אף לגבי עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ולא רגע הראייה.

אך כיצד יסבירו תוספות את עצם הסוגיה בבבא בתרא ממנה משמע שאין עד נעשה דיין אף אם העד רק ראה את דבר העדות בלילה?

את זאת הסבירו תוספות בכך שאם ראו השלושה את החולה בלילה, לא יוכלו לדון ביום על פי ראייתם, כי אז יוצא שראייתם היא עיקר הדין, וממילא היא חשובה כעדות ממש. כלומר, אף על פי שראייה זו אינה עדות, שהרי לא העידו זאת בפועל, עדיין היא נחשבת לתחילת דין, בדיוק כפי שאמירת העדות נחשבת לתחילת דין. ואם כך, אם יפסקו הדיינים על פי מה שראו בלילה, יוצא שתחילת הדין נעשתה בלילה, ודבר זה אסור.⁶

⁶ יש לציין שכתב הסמ"ע כי בדיני דרבנן בהם לא נאמר אין עד נעשה דיין – יהיה מותר לדיין לפסוק על פי ראייה שראה בלילה. ולכאורה על פי הנאמר פה האיסור אינו מצד אין עד נעשה דיין אלא מצד שתחילת הדין הייתה

אין עד העשה דיין

לפי זה הביטוי "כותבין ואין עושין דין... דהוּו להו עדים ואין עד נעשה דיין" שנאמר בגמרא הוא במקרה בו העדים שנכנסו לבקר את החולה כתבו את דבריהם על שטר, ובכך נעשו ודאי עדים שהעידו, ולכן עתה לא יוכלו עוד לשמש כדיינים משום שאין עד נעשה דיין. אבל באמת אם לא כתבו, אלא רק ראו, לא יוכלו לדון בדבר לא מטעם אין עד נעשה דיין אלא מטעם שתחילת הדין תוגדר אז כנעשית בלילה.

לא תהא שמיעה גדולה מראייה

כתבנו בטעם רשב"ם כי אם הראייה נעשתה ביום, הרי שזו ראיית דיינים וניתן לדון על פיה גם ללא עדות אחרת, משום שלא תהא שמיעה גדולה מראייה. כלומר בפשטות הסבר המשפט הוא שידעתם של הדיינים עצמם בוודאי טובה יותר משמיעה מכלי שני, ולכן ניתן לדון על פי הראייה. המקור לדון זה נאמר במסכת ראש השנה כה ע"ב לגבי קידוש החודש, וכך נאמר שם במשנה:

ראוהו שלשה והן בית דין - יעמדו השנים, ויושיבו מחביריהם אצל היחיד, ויעידו בפניהם, ויאמרו מקודש מקודש - שאין היחיד נאמן על ידי עצמו. ובגמרא נאמר על כך:

ראוהו בית דין יעמדו שנים ויעידו בפניהם ואמאי? לא תהא שמיעה גדולה מראייה!
- אמר רבי זירא: כגון שראוהו בלילה

כלומר שלושה דיינים שראו את מולד הלבנה, אם ראו זאת ביום יקדשו מיד את החודש משום שלא תהא שמיעה גדולה מראייה, ואם ראו את מולד הלבנה בלילה, שזהו זמן בו לא ניתן לקדש את החודש, אזי למחרת שניים מאותם שלושה יעידו בפני השלישי (ושניים נוספים) וכך יקדשו את החודש. ואף על פי שהדיינים ראו בעצמם את הלבנה, עדיין לא יוכלו לקדש את החודש ללא עדות משום שאין עד נעשה דיין.

לכאורה יש פה שני דינים שיש ביניהם סתירה. מצד אחד אין עד נעשה דיין, ולכן לא ניתן לדון על פי ראיית הדיינים. מצד שני לא תהא שמיעה גדולה מראייה, ולכן בוודאי ניתן לדון על פי הראייה.

בלילה, ואם כך מה זה משנה שבדרבנן לא אומרים אין עד נעשה דיין. ועיין בהמשך בפסקה "מקור הכח של ראיית הדיין לענין הדין" שם הובאה דעת ערוך השולחן שסיבת האיסור לדון ע"פ ראיית הלילה תלויה בדין

כדי להסביר את הסתירה, ראינו את דעת רשב"ם שמחלק בין ראייה הנחשבת לראיית דיינים, שעל פיה ניתן לדון, ובה נגיד 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה', ובין ראייה המוגדרת כראיית עדים שעל פיה לא ניתן לדון משום 'אין עד נעשה דיין'.
וכן ראינו את הסבר תוספות שאומר שאין עד נעשה דיין היינו רק כשהעידו בפועל, אבל אם לא העידו, ודאי מותר לדון על פי ראייתם.

א. שיטת רש"י

נראה שרש"י הסביר אחרת לחלוטין את הסוגיה בראש השנה. לפי רש"י הדין האומר שלא תהא שמיעה גדולה מראייה נכון רק לגביי קידוש החודש (וכנראה דינים דומים לכך):
דלא תהא שמיעה ששומעין מפי עדים גדולה מראייה, דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות, אלא כזה ראה וקדש
משום שבעדות החודש נאמר "כזה ראה וקדש"⁷, למדים שדין זה תלוי בראייה.
כלומר, כל דין שהוא שאינו כדוגמת קידוש החודש, חייב להיות נידון רק על פי עדים.⁸
ההיגיון שמאחורי זה הוא שחייב להתבצע דיון בכל דבר שהוא כדי לפסוק את הדין, ודיון מתחיל מתוך תיאור המקרה על ידי העדים. (ואם אין עדים, אז לפחות בשמיעת טענות הצדדים).

אבל בדיני קידוש החודש לא מתקיים דיון בין תובע לנתבע, אלא יש רק בדיקה של מצב הלבנה, ולא בהכרח צריך להתקיים דיון בדבר, אלא רק להבחין האם הלבנה נראית או לא. ממילא אין דבר טוב יותר לעניין מראיית הדיינים עצמם. אך גם ראיית הדיינים עצמם טובה רק בתנאי שהם רואים ברגע זה ממש את הלבנה, ומיד מקדשים את הלבנה, שרק במקרה כזה אין כלל מה לדון בדבר, שהרי ניתן פשוט להסתכל על הלבנה ולראות את מצבה, וממילא הדיון כלל לא יתחיל ולא ניתן לסתור את הדברים. על מקרה כזה נאמר "לא תהא שמיעה גדולה מראייה", ומשמעות משפט זה לפי רש"י היא – לא יהיה דיון בבית דין שנעשה על פי שמיעת העדות מהעדים, גדול ממצב בו כלל לא צריך להגיע לדיון, אלא מיד ניתן להכריע על פי הראייה העכשווית.
אך במקרה בו ראו הדיינים את הלבנה בלילה, ורוצים לקדש ביום, לא שייך לומר "לא תהא

אין עד נעשה דיין. מכאן אולי ניתן לומר שפוסקים כתוספות לעניין כללי אין עד נעשה דיין אך לא בדבר סיבת האיסור לדון ע"פ ראיית לילה של הדיינים.

⁷ הפסוק הוא בעצם "החודש הזה לכם ראש חודשים", אך משמעות הביטוי החודש הזה היינו 'הלבנה הזו', ומכאן נכתב כמעט במפורש "כזה ראה".

⁸ כנראה ע"פ מה שנאמר "אם לא הגיד ונשא עונו"

אין עד העשה דיין

שמיעה גדולה מראייה", שהרי עתה חייב להתקיים דיון לפני שניתן יהיה לקדש את החודש, שהרי הלבנה לא נראית עוד בשמיים, וכדי לקדש את החודש יש מקום לדון במראה בו נראתה הלבנה. כלשון רש"י: למחר, אי לאו שמיעה - על מה יקדשו? (ואע"פ ששלושת הרואים הם דיינים שבוודאי ראו היטב את הלבנה, ובאמת הם לא יצטרכו להגיע לדיון בדבר, סוף סוף כיון שבאופן תיאורטי יש מקום במקרה כזה לדיון עם דעה נגדית, ממילא לא ניתן עוד לשפוט על פי ראיית הדיינים ללא קבלת עדות כלשהי.) לפי זה, בדעת רש"י, גם במקרה בו ראו הדיינים את הלבנה ביום, אך לא קידשו את הלבנה עד שכבר לא ניתן עוד לראות אותה – יהיה צורך לקדש את הלבנה על ידי עדות, ולא ניתן להסתמך על ראיית הדיינים. כי כאמור, ההסתמכות על ראיית הדיינים אפשרית רק במקום בו הדיינים עדיין רואים את הדבר. לעומת זאת, בדעת רשב"ם וכנראה יתר הראשונים, המשפט "לא תהא שמיעה גדולה מראייה" נכון לא רק בדינים כעין קידוש החודש אלא בכל דין שהוא, ולכן בכל דין שראו הדיינים, יוכלו לדון גם במועד מאוחר יותר, וכן בקידוש החודש יוכלו לקדש את החודש על פי ראייה שנעשתה ביום, אף על פי שעתה לא ניתן עוד לראות את הלבנה. לדעת רשב"ם המשפט "לא תהא שמיעה גדולה מראייה" היינו שראייה עצמית של הדיינים בוודאי טובה יותר לדין לעומת שמיעת דברי עדות, ולכן בכל מקרה עדיפה הראייה של הדיינים, אף אם ראו זאת בעבר. ובלבד שהראייה הוגדרה כראיית דיינים.

ב. הסבר הסוגיה בבבא בתרא לפי שיטת רש"י

לפי ההסבר בדעת רש"י, ניתן להסביר את הסוגיה בבבא בתרא בצורה מעט שונה: לכאורה בדעת רש"י ראינו שלא ניתן לדון דין רגיל ללא דיון וקבלת עדות, אך בבבא בתרא נאמר כי שלושה שנכנסו לבקר את החולה יכולים לדון בדבר מיד, אף ללא עדות. דבר זה פשוט, מפני שדין זה אינו אלא יישום דבריו של החולה שמחלק את נכסיו, ושמיעת דברי החולה כמוה כראיית מולד הלבנה, שהרי החולה לפנינו והוא אומר עתה את צורת חלוקת נכסיו. ממילא לא קיים פה על מה לדון, ועל דבר כגון זה נאמר "לא תהא שמיעה גדולה מראייה" ואין צורך להגיע לעדות כדי לדון בזה.⁹ יוצא מכאן, כי שלושה שרואים אירוע מסוים אף ביום, לא יוכלו לשמש דיינים בדבר בדעת רש"י משום שעד לא נעשה דיין, אלא אם כן מדובר בסוג דין שלא שייך בו דיון, כלומר

⁹ הסבר אפשרי נוסף הוא שדברי החולה נחשבים בעצמם כעדות מדין הודאת בעל דין כמאה עדים, עיין נימוקי יוסף

שרואים את הדבר עתה, ואין בכך כל מחלוקת אפשרית, או שיש עדים אחרים שיעידו בפניהם והדין יתקיים על פי אותה עדות.

ג. סיכום ההבדל בין רש"י לרשב"ם

למסקנה – הגדרת אין עד נעשה דיין לדעת רש"י זהה להגדרה זו לדעת רשב"ם, אך יש חילוק ביניהם בהבנת "לא תהא שמיעה גדולה מראייה". ובין לפי רש"י ובין לפי רשב"ם אנו אומרים 'אין עד נעשה דיין' בכל מקום בו לא נאמר 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה', וממילא רש"י שמצמצם את המקרים בהם אומרים 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה', מרחיב בהכרח את המקרים בהם נאמר 'אין עד נעשה דיין'. ולכן יהיו שלוש נפקא מינות ביניהם:

- א. לדעת רש"י לא ניתן לקדש את החודש אם לא ניתן עוד לראות את הלבנה, ולדעת רשב"ם ניתן, במקרה שנראתה הלבנה ביום, בשעות שלפני כן.
- ב. לדעת רש"י במקרה של שלושת האנשים שנכנסו לבקר את החולה, ניתן להם להיות דיינים רק באותו רגע אך לא לאחר זמן. ולדעת רשב"ם כשרים לדון אף לאחר כמה ימים.
- ג. לדעת רש"י בדין אחר ששייך בו דיון, שלא כמו קידוש החודש, לא ניתן כלל לדון על פי ראיית הדיינים, אפילו כשנעשתה הראייה ביום. ולדעת רשב"ם אם הראייה הייתה ביום, אין בעיה לדון על פיה.

מקור הכח של ראיית הדיין לעניין הדין

הקצות בסימן ז' מביא את חידושי הרשב"א האומר כי אם נכנס מומחה לרבים לבקר את החולה, ושמע את החולה מחלק את נכסיו, לא יוכל אותו מומחה לרבים לדון בדבר. הסיבה לכך היא מפני שכל כוחו של הדיין לדון על פי מה שראה היינו מפני שיכול היה גם להעיד על הדבר, ולכן במקום שיעיד על הדבר, הוא פשוט דן על כך בלי להעיד. כלומר, אמנם דיין זה אינו עד, שהרי אם היה עד לא יכול היה להעיד כי אין עד נעשה דיין, אך בכל זאת כוחו לדון על פי ראייתו נובעת מיכולתו להעיד על מה שראה, וכיון שלו היה מעיד, היינו מקבלים את דבריו, הרי שנקבל את דינו כאשר הוא נובע ממה שראה. ממילא, מומחה לרבים שלא יכול להעיד, שהרי הוא יחיד, ואין עדות של יחיד נחשבת, לא יוכל גם לדון על פי מה שראה.

לעומת זאת, על פי מה שהסברנו בדעת רש"י הדין יהיה שונה. שהרי בדעת רש"י כוחו של הדיין לדון על פי מה שראה קיים רק כאשר הדבר שנידון עדיין עומד לנגד עיני הדיין,

אין עד העשה דיין

ובעצם לא שייך שיתקיים פה דיון. מכאן נובע הכח של שלושת האנשים שנכנסו לבקר את החולה, מפני שגם עתה נמצא החולה לפנייהם ומחלק את נכסיו. לפי זה הכח לדון בדבר לא שייך לכח העדות של הרואים, אלא הדבר שייך לסוג הדין – שזהו דין שלא שייך בו דיון. וממילא גם מומחה לרבים שנתקל במקרה כזה בו לא שייך דיון יוכל לדון את הדבר בעצמו. (וכמובן דבר זה לא שייך בקידוש החודש, שם יש חובה לשלושה דיינים).

דין על פי ראייה שנעשתה בשבת

להלכה פסקו הרמב"ם, הטור והשולחן ערוך כהסבר תוספות, שעד מוגדר כעד רק ברגע שהעיד (אם כי ניתן להקדים זאת אף לרגע שזימנו את העד לבוא ולהעיד). ולפי הסבר תוספות הבעייתיות של דיינים לדון על פי מה שראו בלילה היא מפני שאז ראיית הדיינים תוגדר כתחילת דין, ואין עושים תחילת דין בלילה. אם כך, מה יהיה הדין כאשר הדין נידון על פי ראייה שנעשתה בשבת? לכאורה גם אין לדון בשבת, אך האיסור לדון בשבת הוא מדרבנן, ומהתורה אין איסור, להבדיל משעת הלילה שהיא אסורה מדאורייתא.

לכן כתב הב"ח שבדיעבד אפשר לדון על פי ראייה זו, שנעשתה בשבת. ואילו הט"ז חלק עליו. אך הקצות קיים את דברי הב"ח, וקבע כי למעשה מדובר במחלוקת רשב"ם ותוספות בדבר, שלפי רשב"ם ייצא שאין לדון על פי ראייה שנעשתה בשבת ולפי תוספות מותר, וכיון שאנו פוסקים כתוספות, הרי שבדיעבד מותר לדיינים לדון על פי ראייה שראו בשבת.

אין עד נעשה דיין בדרבנן

בראש השנה [כה ע"ב] נאמר כי כיון שקיום שטרות הוא מדרבנן, הקלו בזה והתירו שעד ישמש כדיין. כמו"כ מצינו בגיטין ה: כי בדרבנן עד נעשה דיין. אמנם דין דרבנן זה היינו דווקא כשעיקר הדין נובע מחובת דרבנן כגון קיום שטרות, ולא במקרה שעיקר הדין נובע מדאורייתא, אלא שיש בו נגיעה כלשהי של דיני דרבנן. כגון מקרה שהדיינים ראו בשבת גניבה, שהיא דבר הנוגע לדין דאורייתא, ושבת זהו זמן שאסור לדון בו מדרבנן, וע"פ ראייה זו הם רוצים לדון, הרי מקרה זה הוא מקרה שבסיס הדיון הוא דאורייתא, אלא שיש בו נגיעה לדיני דרבנן, ולכן בדין כזה אין עד נעשה דיין.

דיני נפשות על פי ראייה

גם לדעות המתירות לדון על פי ראייה ללא קבלת עדות, יהיה אסור לדיינים לדון בדיני

נפשות על פי ראייה שראו, לפי שבמקרה כזה מן הסתם יהיו הדיינים 'סגורים' על דעתם, ולא יראו צד זכות לנידון, והרי הדיינים מחוייבים ב"והצילו העדה" – לנסות למצוא צד זכות.

דיינים המעידים בפני חבריהם על עדות שקיבלו

הנתיבות כותב שאם העידו בפני שלושה דיינים, ואחד הדיינים עזב, מותר לשני הדיינים האחרים להעיד בפני דיין שלישי את ששמעו מהעדים, ולא יאסרו בכך משום אין עד נעשה דיין, לפי שהם לא דנים מחמת עדותם הם, אלא מחמת העדות ששמעו. וכן בזמן שהיו רק שני דיינים עדיין שם בית דין קיים עליהם, וכשבית דין אומר את ששמעו אין זה נחשב לעדות.

לעומת זאת אם היו שני בתי דיינים ששמעו את העדות, ומכל אחד משני בתי דין אלו נותר דיין אחד שהתחבר עם חברו, ויחד העידו בפני דיין שלישי על העדות שקיבלו, לא מצטרפים שני דיינים אלו להעיד בפני הדיין השלישי ולדון, לפי שבמקרה זה לא היו יכולים גם לכתוב שטר ובו סיכום של העדות שקיבלו, ולכן לא יוכלו גם להעיד בפני דיין שלישי. כלומר במקרה זה אינם נחשבים עדיין לבית דין, ולכן אם יעידו על מה ששמעו זה יחשב לעדות ולא לאמירת בית דין, ולא יוכלו לדון בדבר.

סיכום

ראינו שתי שיטות עיקריות בביאור הכלל שאין עד נעשה דיין. שיטת רשב"ם היא שמי שהוגדר כעד לא יוכל לשמש כדיין בדין זה. שיטת תוספות היא שהבעייתיות היא שהדיין לא יקבל הזמה על עצמו, ולכן הפגם הוא בעדותו שהיא עדות שלא ניתן להזימה. עימתנו בין הכלל 'אין עד נעשה דיין' ובין הכלל המנוגד 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה' והצגנו שלוש דרכים להתמודדות עם ניגודיות זו, ובהסבר סוגית "שלושה שנכנסו לבקר את החולה":

רשב"ם – אם הראייה הוגדרה כראיית דיינים, ניתן לדון על פיה, ורק אם הוגדרה כראיית עדים, יש בעיה.

תוספות – ראייה לא הופכת את האדם לעד, אלא רק הרגע בו יעיד בפועל בבית דין או על שטר. ורק אז חלה בעיית 'אין עד נעשה דיין'.

רש"י – הכלל 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה' נכון רק במקרים בהם לא יכול להתקיים דיון, אך בכל מקרה אחר שבו אמור להתקיים דיון, נכון דווקא הכלל 'אין עד נעשה דיין'.

אין עד העשה דיין

לאור הסברים אלו הסברנו כי דעת רש"י ורשב"ם היא שבכל מקרה בו לא אומרים 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה' נאמר 'אין עד נעשה דיין' והבאנו שלושה הבדלים בין רש"י לרשב"ם לגבי מקרים בהם אומרים 'אין עד נעשה דיין'.
לאחר דיון זה הסברנו כי לדעת רש"י מקור הכח לדון מחמת הראייה נעוץ בסוג הדיון ולא בפוטנציאל של הדיינים להעיד, כפי שכתב הרשב"א (ונפקא מינה למומחה לרבים).
דנו בשעה בה העד מוגדר כעד. דעת רשב"ם היא שהראייה היא שמגדירה את העד כעד, ודעת תוספות שרק העדאה בבית דין או על שטר היא שמגדירה את העד כעד.
ולסיום הוספנו דיונים נוספים במקרים הקשורים לדין הכללי של אין עד נעשה דיין.

הרב שמחה הבר

בדין אינו מתכוין ופסיק רישיה

אינו מתכוין-פתיחה
האם ההיתר מצד מלאכת מחשבת
האם ההיתר מצד הספק
האם ההיתר מצד מלאכת מחשבת
יסוד היתר אינו מתכוין
היקף היתר אינו מתכוין
פסיק רישא- הקדמה
פסיק רישיה- שינוי בכוונה
ספק פסיק רישיה
פסיק רישיה דלא ניחא ליה- שיטת הערוך
סוגיית צירוף
פסיק רישיה-שינוי בהגדרת המעשה
שיטת רש"י בזילוף
שיטת הרשב"א בצידת צבי

פתיחה

נחלקו ר' יהודה ור' שמעון בשאלה האם מותר לאדם לעשות מעשה היתר שאפשר שיעשה עמו מעשה איסור, וכוונת האדם היא למעשה ההיתר בלבד.
דעת ר' יהודה מובאת בגמרא ביצה¹ :

משנה. שלשה דברים רבי אלעזר בן עזריה מתיר וחכמים אוסרים: פרתו יוצאה ברצועה שבין קרניה, ומקרדין את הבהמה ביום טוב, ושוחקין את הפלפלין ברחים שלהן. רבי יהודה אומר: אין מקרדין את הבהמה ביום טוב, מפני שעושה חבורה, אבל מקרצפין. וחכמים אומרים: אין מקרדין, אף לא מקרצפין.

ואומרת שם הגמרא:

ושלש מחלוקות בדבר רבי יהודה סבר: דבר שאינו מתכוין - אסור. מיהו, קרוד - קטנים ועושין חבורה, קרצוף - גדולים, ואין עושין חבורה, ולא גזרינן קרצוף אטו קרוד. ורבנן סברי נמי כרבי יהודה דבר שאינו מתכוין אסור, וגזרינן קרצוף אטו

¹ דף כ"ג עמוד א'

בדין אינו מתכוין ופסיק רישיה

קרוד. ורבי אלעזר בן עזריה סבר לה כרבי שמעון, דאמר: דבר שאינו מתכוין מותר.

דעת ר' שמעון מובאת בגמרא שבת²:

רבי שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. אביי ורבא מגבילים את היתרו של ר' שמעון למצב בו אין ודאות להתרחשות המעשה האסור:

והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישא ולא ימות³. צריך לבחון מהו יסוד היתרו של ר' שמעון באינו מתכוין, ומדוע היתר זה יורד בפסיק רישיה.

כאשר אדם מתכוין למעשה ההיתר ונעשה מעשה האיסור ללא כוונתו, אין כאן חסרון של גרמא ביחס למעשה האיסור אלא זו עשיה בידים. וכן מצד הידיעה על המשמעות האיסורית של המעשה אין חסרון, כמו כן למרות שהאדם אינו יודע אם יתרחש האיסור, אולם יש לו ידיעה מהו המעשה שיעשה, בשונה ממתעסק שבו האדם מתכוין למעשה אך יש לו חסרון ידיעה במעשה⁴.

הקובץ שיעורים⁵ בשם הרשב"א אומר שהיתר אינו מתכוין לר' שמעון הינו מסברה ולא מפסוק, אם כן אין דרישה של התורה לכוונה במעשה האיסור ונשאלת השאלה מה חסר במעשה האיסור באינו מתכוין.

האם ההיתר מצד מלאכת מחשבת?

במלאכות שבת ישנה דרישה למלאכת מחשבת, האם היתר אינו מתכוין לר' שמעון הינו מצד חסרון מלאכת מחשבת?

חסרון מלאכת מחשבת יוצר "פטור" בלבד אולם המעשה אסור, ואילו באינו מתכוין יש היתר גמור, אולם אולי חסרון הכוונה מצטרף לגורם חסרון נוסף והמעשה מותר. הגמרא במסכת שבת⁶ תולה את פסיקת שמואל בדין א"מ בפסיקתו בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה:

² דף כט"ו ע"ב.

³ שבת דף עה' עמוד א'

⁴ עיין קוב"ש ח"ב סי' כג' אות ג'

⁵ שם

⁶ דף מבי' עמוד א'

למימרא דשמואל כרבי שמעון סבירא ליה? והאמר שמואל: מכבין גחלת של מתכת ברשות הרבים בשביל שלא יזוקו בה רבים, אבל לא גחלת של עץ. ואי סלקא דעתך סבר לה כרבי שמעון - אפילו של עץ נמי.
לכאורה ישנם כאן נידונים שונים וכך מקשה התוס' ⁷:
ואם תאמר ומאי ס"ד דמקשה וכי משום דסבר שמואל כרבי שמעון באין מתכוין יסבור כמותו במלאכה שאינו צריך לגופה ומתרץ:

וי"ל דס"ד דמקשה דודאי הא בהא תליא משום דסבר רבי יהודה דמלאכה שאינו צריך לגופה חייב עליה היכא דמתכוין בשאין מתכוין נמי החמירו חכמים אבל לרבי שמעון דפטור עליה מן התורה אף במתכוין לא חש לאסור מדרבנן כשאין מתכוין כיון דמתכוין עצמו ליכא אלא איסורא דרבנן.
אם כן א"מ אינו גורם היתר עצמאי אלא גורם חסרון המצטרף לגורם חסרון נוסף, ובאופן פשוט החסרון בא"מ הוא מצד מלאכת מחשבת.
הגמרא למסקנה דוחה אפשרות זו ואינו מתכוין אינו מצטרף לחסרון מלשצ"ג אלא הוא היתר עצמאי.
מחלוקת ר"י ור"ש היא בכל איסורי תורה [באיסור קציצת בהרת, באיסור כיבוי אש המזבח ועוד] ולא רק בשבת ואם כן יש כאן היתר עצמאי שאינו מצד חסרון מלאכת מחשבת.

האם ההיתר מצד הספק?

האמוראים ⁸ אומרים שר' שמעון מודה שאין היתר א"מ בפסיק רישא, כלומר כאשר קיימת ודאות להתרחשות האיסור לא קיים היתר א"מ, אם כן היתר א"מ נאמר במקום שקיים ספק האם יתרחש האיסור.
האם הספק הוא סיבת ההיתר לר' שמעון, שכאשר האדם אינו מתכוין לאיסור והאסור לא בהכרח יעשה האדם אינו צריך לחשוש, האם קיים כאן רק היתר קודם מעשה אולם אם לבסוף התרחש האיסור ישנה כאן עבירה?
דרך זו קשה כי ספק דאורייתא לחומרא ⁹. כמו כן מובא באחרונים שדינו של ר' שמעון נאמר גם בקרוב לודאי.

⁷ שם ד"ה אפילו

⁸ שבת דף עה' עמוד א'

⁹ עיין בחזו"א או"ח סי' נ" ס"ק א'

בדין אינו מתכוין ופסיק רישיה

הגמרא במסכת שבת מעלה הוא אמינא שהיתר אינו מתכוין נאמר רק באיסור דרבנן :

כל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דאורייתא כי לא מיכוין גזר רבי שמעון מדרבנן, כל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דרבנן כי לא מיכוין שרי רבי שמעון לכתחילה.

ומפרש ר' חננאל¹⁰ :

ושני כל היכא דכי מכוין אתי למנגע באיסורא דאורייתא כגון כבית הנר וכיוצא בו חייש ר"ש וגזר מדרבנן וכל היכא דכי מכוין איסורא דרבנן היא כי לא מכוין שרי ר"ש לכתחילה.

נראה שהיסוד לחלק בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא בהיתר א"מ הוא בגלל שההיתר הוא מצד הספק.

אולם הגמרא דוחה את האפשרות הזו, ואומרת שהיתר א"מ הוא גם באיסור דאורייתא, נראה אם כן שההיתר אינו מצד הספק¹¹

יסוד היתר אינו מתכוין

דרך א' - מעשה ללא כוונה

הקובץ שיעורים¹² מבאר שיסוד ההיתר לר' שמעון הוא מצד שמעשה ללא כוונה אינו מתיחס אל האדם העושה, אלא נחשב לנעשה מאליו, התורה אסרה על האדם את עשיית מעשה האיסור, אולם אין צורך לומר שהתורה דרשה על האדם לעשות מתוך כוונה לאיסור בשביל לעבור על האיסור, אלא אסרה תורה את עשיית האיסור ועשייה ללא כוונה אינה מתיחסת אל העושה¹³.

הגמרא במסכת כתובות אומרת :

ואם תימצא לומר לדם הוא צריך ופתח ממילא קאתי, הלכה כר"ש, דאמר : דבר

שאינו מתכוין מותר, או הלכה כרבי יהודה, דאמר : דבר שאינו מתכוין אסור

¹⁰ שם

¹¹ הר"מ בנעט בספרו מגן אבות [דף כח : "מדפי הספר] כותב :

"עוד יש לעיין אליבא דר"ש דמתיר באין מתכוין אם אח"כ ראינו שהמלאכה נעשה אם חייב או לא דהרי כיוצא בזה בחתיכה א' ספק הוא חלב או שומן ובלא אתחזק אסורו דס"ל להרמב"ם דאינו אסור מן התורה משום דפטור מאשם תלוי ומכ"מ אם אתברר אחר כך דחלב אכל חייב חטאת אם כן גם בא"מ כן הוא נהי דמעיקרא הותרה לו הספק בין בשבת בין בשאר איסורי תורה וא"צ לחשוש שיעשה האיסור..."

אם כן למד שההיתר הוא מצד הספק והשווה לדין ספק איסור.

¹² חלק ב' סימן כג'

¹³ כעין זה כתב החזו"א או"ח סי' נ' ס"ק א'

אם כן היתר א"מ יסודו בכך שנחשב לנעשה ממילא.

האתוון דאוריתא¹⁴ אומר :

דרק כשאסרה תורה מעשה בעלמא אז כשאינו מתכוין נחשב דלא עשה האדם את המעשה כלל ורק כנעשה מאליו נחשב אבל לא כעשאו אדם דמה שאברי אדם עושים בלא כוונתו איננו מתיחס למעשהו כלל.

ובהמשך שם אומר :

דמעשה בלי כוונה איננה מתיחסת אל האדם ונחשב כאילו לא עשה הוא את המעשה כלל וזה טעם הפטור בכל דבר שאינו מתכוין ומתעסק.

בדעת ר' יהודה החולק ניתן לומר שגם הוא סובר שמעשה ללא כוונה נחשב לנעשה מאליו, אולם לדעתו כאשר אדם עושה פעולה בכוונה והוא מודע לתוצאות האפשריות של מעשיו, להיתכנות מעשה האיסור, לא ניתן לראות כאן לדעתו מעשה ללא כוונת העושה מאחריו.

דרך ב' - מעשה אגבי

ר' שמעון שקאפ¹⁵ אומר שהיתר א"מ יסודו בכך שהמעשה המרכזי של פעולתו שבו האדם עוסק הוא מעשה ההיתר ואילו תוצאת האיסור האגבית אינה מגדירה את פעולתו ואינה נותנת לה שם, אולם כל זאת דווקא כאשר העושה אינו מתכוין לאיסור האגבי, אולם כאשר הוא מתכוין לאיסור, האיסור נותן שם לפעולתו.

אם כן ההיתר אינו מצד חיסרון כוונה במעשה, אלא האינו מתכוין זהו תנאי להיתר, ההיתר הוא במצב של אינו מתכוין.

דרך ג' - דרישה של התורה לכוונה באיסור

עד כה בארנו בהיתר א"מ שהתורה אסרה על האדם לעשות את האיסור וכאשר הוא אינו מתכוין הוא אינו נחשב לעושה את האיסור.

היתר אינו מתכוין לפי 17 זה הוא כאשר ניתן לראות שני מעשים וכוונת האדם היא למעשה ההיתר.

המרכבת המשנה¹⁶ מביא מהגמרא בעבודה זרה¹⁷ שאדם שנתפזרו מעותיו לפני ע"ז שמותר לו לשחות ולהגביה את מעותיו אם לא היתה בזה בעיה של מראית העין, כאן פעולתו ההתכופות היא מעשה השתחוויה לפני הע"ז ויש כוונה מאחרי הפעולה אולם אין כוונתו להשתחוות לע"ז.

ואומר מרכבת המשנה :

¹⁴ כלל כד'

¹⁵ שערי יושר ש"ג פרק כה'

¹⁶ פרק א' מהלי שבת

¹⁷ דף יב

בדין אינו מתכוין ופסיק רישיה

דבכל העבירות שבתורה בעינן שיתכוין לשם עבירה אבל כשאינו מתכוין לשם עבירה אע"פ שעושה העבירה ממש כל שלא נהנה פטור....
נראה מדבריו שלמד שהתורה אסרה כאשר הוא מתכוין לאיסור ולא מצד שנחשב לנעשה מאליו. לכאורה צריך לומר לפי זה שיש מקור להיתר א"מ¹⁸.

היקף היתר אינו מתכוין

לאור מה שבארנו בהיתר א"מ שאינו נחשב לעושה מעשה האיסור, מתחייב שהיתר א"מ מוגבל דוקא לסוג איסורים שמוקד האיסור בהם הוא במעשה האדם, אולם באיסורים שמוקד האיסור הוא בתוצאה אין בהם היתר אינו מתכוין.
ברציחה וזניקין האיסור בהם הוא מצד התוצאה של איבוד הנפש ושל איבוד הממון לכן לא יתיר ר"ש להזיק ולרצוח בא"מ.
החזו"א¹⁹ אומר שאין היתר א"מ בסירוס מכיוון ששם האיסור הוא בתוצאה שנשאר סריס, כהמשך ליסוד זה הוא אומר שבכיבוי אש תמיד במזבח שמצינו בו היתר א"מ צריך לומר שהאיסור הוא בכיבוי האש על ידי האדם ולא מצד ביטול האש עצמה²⁰.

המקור חיים אומר²¹ שאין היתר א"מ באיסור השהיית חמץ בביתו :

נראה דדוקא בדבר שאסרה תורה לעשות מעשה בזה אמרינן דלא אסרה תורה התורה לעשות המעשה רק בכוונה ודבר שא"מ מותר, אבל כשאסרה תורה דבר שאין בו מעשה כגון הכא שאסרה תורה שלא יהיה חמץ בביתו אפילו אינו מתכוין אסור.

¹⁸ וכן כתב הפני יהושע בדף מב. ד"ה "בגמ' למימרא"

¹⁹ או"ח סי' סב' אות כו' בסופו.

²⁰ הקוב"ש פסחים אות קיז' אומר שישנם שני איסורים בכיבוי אש התמיד, ביטול גמור של האש וזה איסור חפצא וכיבוי חלקי שהוא איסור מצד עשיית האדם ובו נאמר היתר א"מ.

²¹ פתיחה לדיני בדיקה וביטול ריש סי' תלא'.

פסיק רישא- הקדמה

האמוראים מגבילים את היתרו של ר' שמעון למצב שבו אין ודאות להתרחשות האיסור:
מודה ר' שמעון בפסיק רישא ולא ימות²².

צריך להתבונן מה השתנה בפסיק רישיה, מדוע כאשר קיימת ודאות להתרחשות האיסור אין היתר א"מ והרי באופן פשוט כפי שבררנו לא הספק הינו סיבת היתר אינו מתכוין וגורמי ההיתר של אינו מתכוין קיימים עדיין בפס"ר.
וכן אומר החזו"א²³:

דלר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר במקום ספק העדר הכוונה מבטל את המעשה ואף אם יעשה חריץ אין זו מלאכה דידיה אלא כנעשה מאליו, ולפי"ז היה ראוי להתיר גם פס"ר דמה לי ודאי ומה לי ספק הרי גם ספק איסורא מהתורה לחומרא... .

צריך לברר מה השתנה בפס"ר, האם השתנה המצב והאדם מתכוין, או שמא אין שינוי בכוונת האדם אלא השינוי הוא בהגדרת המעשה.
אם השינוי הוא בכוונת האדם אם כן צריך תנאים נוספים מלבד הוודאות על מנת שכוונתו תשתנה, צריך שהאדם יהיה מודע לכך שהאיסור יתרחש בוודאות, אולי גם צריך לרצון שלו בתוצאה האסורה בשביל להתייחס אליו כמתכוין.
אולם אם השינוי בפס"ר הוא בהגדרת המעשה אם כן אין צורך בידיעת העושה אולם יש מקום אולי להצריך תנאים נוספים במעשה מלבד הוודאות.

פסיק רישיה – שינוי בכוונה

ספק פסיק רישיה

מצינו מחלוקת באחרונים בשאלה האם פס"ר תלוי בידיעת האדם.
אומר הרמ"א²⁴:

יש אומרים דאסור לחתות האש תחת קדירה של עו"ג, לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב פעמים בשר, והמחתה תחת קדירה שלהם בא לידי ביטול בשר בחלב [הגהת מרדכי פ' הצלמים].

²² שבת דף ע"ה עמוד א' ועוד מקומות

²³ או"ח סי' נ"י ס"ק א'

ר' עקיבא איגר²⁵ מתקשה:

קשה לי הא אינו מתכוין לבשל רק לחתות באש ופס"ר לא הוי דשמא לא בישל העכו"ם בהקדירה בשר בחלב. וצ"ל דדווקא בספק להבא שמא לא יהא נעשה כן במעשה שלו כמו גורר כסא וספסל דהוי ספק שמא בגרירתו לא יעשה גומא אבל בספק דעבר כמו הכא דאם יש בקדירה בלוע בשר בחלב בחיתוי זה ודאי יתבשל אלא דהספק הוא שמא אין בו בליעת בשר בחלב זה מקרי פסיק רישא.

יסוד החילוק שמעלה הגרעק"א בין ספק להבא ובין ספק לשעבר הוא, שכאשר הספק הוא להבא אם כן הספק הוא בכח פעולתו והקשר בין פעולתו לתוצאה האסורה הינו מקרי ולא מחויב, מה שאין כן כאשר הספק הוא בלשעבר ששם בגלל שבכח פעולתו ליצור את התוצאה אם כן הקשר ביניהם מחויב והיא פעולת איסור, וכאשר אינו יודע האם הנתון כבר קיים בשעת פעולתו זה ספק איסור רגיל שנחשב לפס"ר ואינו חוזר להיות אינו מתכוין.

ומביא רעק"א את הטי"ז²⁶ האומר שמותר לסגור קופסה שספק האם יש בה זבובים, אולם אם יש זבובים בקופסא ברור שסגירתו תצוד וההיתר הוא מצד דין אינו מתכוין. דהיינו לשיטת הטי"ז גם ספק דלהבא חוזר להיות אינו מתכוין ואינו נידון כספק איסור.

מבואר שסברת הטי"ז היא שדין פס"ר הוא מצד הוודאות לאדם שיודע שעושה את האיסור, אולם אם הוא מסתפק האם יעשה את האיסור הוא נחשב עדיין לאינו מתכוין.

באופן פשוט המחלוקת בספק פס"ר יסודה בשאלה האם פס"ר זה דין בהחלטת וכוונת האדם שכיוון שיודע שיעשה האיסור בהכרח, אם כן החלטתו לעשות את מעשה ההיתר כוללת גם את האיסור ויש כאן כוונה בפועל לאיסור למרות שהמניע שלו לפעולה זה ההיתר. בספק פס"ר בין ספק לשעבר ובין ספק דלהבא אין לאדם ידיעה באיסור.

או שמא פס"ר זה דין במעשה שהגדרתו משתנה כאשר קיימת ודאות ובוה יש לחלק בין ספק להבא שאומר שהקשר בין הפעולה לתוצאה האסורה מקרי, ובין ספק לשעבר ששם רק לאדם יש חוסר ידיעה²⁷.

²⁴ יו"ד סימן פז' סעיף ו'

²⁵ שם בגליון על השו"ע

²⁶ או"ח סי' שטז'

²⁷ בחדושי רבי שמואל[רוזובסקי] עמ"ס כתובות סי' ז' מעלה אפשרות שאין כאן מח' יסודית בגדרי פס"ר ואינו מתכוין, אלא שישנה דרישה נוספת לכוונה במלאכת שבת מצד דין מלאכת מחשבת, ולכן הטי"ז אמר שגם בספק פס"ר לשעבר יש היתר א"מ.

פסיק רישיה דלא ניחא ליה – שיטת הערוך

אם בפס"ר ישנו שינוי בהחלטת האדם וכוונתו יש מקום לומר שלא מספיקה לכך ידיעת האדם שהאיסור יתרחש אלא נצריך מלבד זאת תנאים נוספים על מנת לראותו כמתכוין. בשביל לבחון שאלה זו נתבונן בשיטת הערוך. הגמרא במסכת שבת²⁸ שואלת מדוע אדם התולש עשבים מקרקע חיובו הוא רק על קוצר ולא גם על יפוי הקרקע מדין חורש :
תנו רבנן : התולש עולשין, והמזרד זרדים, אם לאכילה - כגרוגרת, אם לבהמה - כמלא פי הגדי, אם להיסק - כדי לבשל ביצה קלה, אם לייפות את הקרקע - כל שהן. אטו כולהו לא ליפות את הקרקע נינהו?

ועונה הגמרא :

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו : באגם שנו. אביי אמר : אפילו תימא בשדה דלאו אגם, וכגון דלא קמיכוין.
ושואלת הגמרא :
והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו : מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות .
ומתרצת :

לא צריכא, דקעביד בארעא דחבריה.

מה השתנה כאשר עביד בארעא דחבריה האם זה לא פס"ר או שמא למרות שפס"ר מ"מ יש פטור מצד מלאכת מחשבת .
תוס'²⁹ :

בארעא דחבריה - פי' דהויא מלאכה שא"צ לגופה

אם כן לפי תוס' בגלל שלא ניחא ליה אין חיוב, ולא שחזרנו להיתר אינו מתכוין.
לעומתו הערוך³⁰ מוכיח מהסוגיה וממקומות נוספים שפס"ר דלא ניחא ליה שרי :
פי' בערוך (ערך סבר) דבפסיק רישיה דלא ניחא ליה כגון דקעביד בארעא דחבריה וכגון באחר שאינו אוהבו והקוצץ בהרת בשעת מילה שאין לו הנאה מותר לכתחילה ואפילו איסור דרבנן ליכא והתיר ר' חבית שפקוהו בפשתן להסיר הפקק ולמשוך ממנו יין בשבת אע"פ שא"א שלא יסחוט כשמסיר הפקק והוי

²⁸ דף קגי עמוד א'

²⁹ שם ד"ה בארעא דחבריה

³⁰ בתוס' שם

בדין אינו מתכוין ופסיק רישיה

פסיק רישיה כיון דאינו נהנה בסחיטה זאת שהיין נופל לארץ מותר ואינו נראה
דהא מפיס מורסא להוציא ממנו ליחה היה אסור אי לאו משום צערא דגופא אע"פ
שאינו נהנה כלל בבנין הפתח ואינו מתכוין כלל לבנין הפתח אלא לנקיבה בעלמא
וכן הביא רשב"א ממחט של יד ליטול בה את הקוץ דמוקי לה בהנחנקין (סנהדרין
דף פד:) כר"ש דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה ומשום צערא שרי
ואע"פ שאינו נהנה בחבורה היה אסור אי לאו משום צערא דגופא והא דקאמר לא
צריכא דעביד בארעא דחבריה היינו דלא מיחייב חטאת אבל איסורא איכא והא
דקאמר בשילהי כל התדיר (זבחים דף צא:) המתנדב יין מביאו ומזלפו על גבי
האישים ופריך והא קא מכבה ומוקי לה כר"ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר
מיירי דלא הוי פסיק רישיה שמזלפו בטיפות דקות א"נ על גבי האיברים אפשר
שלא יכבה האש ובפרק לולב הגזול (סוכה דף לג:) גבי אין ממעטין ב"ט משום
ר"א בר"ש אמרו ממעטין ופריך והא קא מתקן מנא ומשני כגון שליקטן לאכילה
ודבר שאין מתכוין מותר ופריך והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר"ש בפסיק
רישיה ולא ימות ומשני לא צריכא דאית ליה הושענא אחריתי משמע כפי הערוך
דכשאינו נהנה מותר אע"ג דהוי פסיק רישיה וליכא

לכאורה הרי יש לי פס"ר וירד לי ההיתר של א"מ ומה המשמעות של הדרישה הנוספת
לניחא ליה.

הרמב"ן³¹:

אלא ש"מ כיון דלא ניחא ליה דאית ליה הושענא אחריתי כדבר שאינו מתכוין דמי
דמלאכת שבת מסורה ללב שהרי מלאכת מחשבת אסרה תורה, ובמסכת שבת בפי
הבונה נמי אמרינן המלקט עצים מתוך שדהו ואם לייפותה בכל שהוא ואקשינן
והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות לא צריכא
דעביד בארעא דלאו דיליה, אלמא כיון דלא מכין כלל דהא לא ניחא ליה אע"ג
דפסיק רישיה ולא ימות הוא דבר שאינו מתכוין מיקרי

לפי זה דינו של הערוך מוגבל למלאכת שבת בלבד ששם נאמר התנאי של מלאכת מחשבת
ואינו דין כללי בהיתר א"מ בכל איסורים.

³¹ בחידושים מסכת כתובות דף ו עמוד א'

אולם אחת הראיות שהביא הערוך לדרישה לניחא ליה היא כיבוי אש תמיד מעל גבי המזבח שזה איסור תורה שאינו ממלאכת שבת.³² אם כן לשיטה זו התנאי של ניחא ליה אינו דרישה נוספת מצד מלאכת מחשבת, אלא דין בפס"ר עצמו ובהיתר א"מ, מה משמעות הצירוף של הניחא ליה לפס"ר?
הרא"ש אומר³³ בשיטת הערוך :

ולפירוש הערוך דר' שמעון לא מחייב בפסיק רישיה אלא היכא דניחא ליה באותה מלאכה דאיכא למימר אנן סהדי דקמכוין

אם כן לביאור זה בשיטת הערוך בפס"ר משתנה כוונת האדם, אולם שינוי זה מותנה בכך שניחא ליה ורק אז אנחנו אומרים שמכוין שיודע שהאיסור בהכרח יעשה וגם ניחא ליה אם כן הוא מתכוין לאיסור גם אם האיסור אינו עיקר יוזמת המעשה.³⁴

סוגיית צירוף³⁵

המשנה מתירה לשפוך מים קרים לתוך מיחם מתכתי חם אם שופך מים מרובים כך שהמים יופשרו ולא יתבשלו, הסוגיה שואלת שמלבד חימום המים קיימת כאן בעיה נוספת והיא צירוף הכלי שיש בו משום מכה בפטיש, ועונה הגמרא שהוא אינו מתכוין לצירוף והמשנה כדעת ר' שמעון שמתיר א"מ. הראשונים שואלים מדוע אין כאן פס"ר, שהרי אם נצטרף הכלי אם כן זה כלי שבוודאות יצטרף ע"י שפיכת מים.
הביאור הלכה³⁶ מביא את תשובת המלחמות³⁷ :

אכן מצאתי ראייה לדברי הט"ז מדברי הרמב"ן במלחמות פרק כירה גבי המיחם שפינהו וכו' ומקשה הגמרא הלא מצרף וקאמר ר"ש היא דאמר דבר שאין מתכוין מותר והקשו הראשונים הא מודה ר"ש בפסיק רישא ותירץ הרמב"ן דלהכי אינו אסור לשפוך מים למיחם ולא חיישינן למצרף דשמא לא הגיע לצירוף אע"פ שנתחמם הרבה שהמים מנעו אותו ושמא כבר נצטרפה ע"י ש וכן תירץ המאירי שם הרי דגם בדבר התלוי בספק דלשעבר ג"כ אמרינן דבר שאינו מתכוין מותר

³² אולם הרשב"א שם לא הביא ראייה זו בשיטת הערוך אלא רק את סוגיית יפוי וסוגיית הושענא שבהם הנידון הוא מצד מלאכה .

³³ פרק כל כתבי סי' ח'

³⁴ וכעין זה כתוב בקובץ שיעורים כתובות אות יח'

³⁵ שבת דף מא'

³⁶ או"ח סי' שטז'

³⁷ מסכת שבת דף יט : מהרי"ף

בדין אינו מתכוין ופסיק רישיה

כדברי הט"ז וא"ל דטעם הרמב"ן משום ספק ספיקא דא"כ אמאי אצטרך הגמרא לומר דר"ש היא אפילו לר"י יהא מותר אלא ע"כ דס"ל להגמרא דזה לא נכנס בכלל ספק ספיקא ומ"מ מותר בזה כשאינו מתכוין וע"כ כדברי הט"ז הנ"ל.

הביאור הלכה מוכיח משיטת המלחמות שספק דלשעבר אינו נחשב לפס"ר ולכן למרות שהכלי ראוי לצירוף אולם לאדם השופך לא ברור שיצטרף ולכן אין כאן פס"ר. פס"ר הוא דין בידיעת האדם וכוונתו.

ר' שמעון שקאפ³⁸ לעומתו למד שפס"ר אינו דין בידיעת האדם וכוונתו אלא שהגדרת המעשה משתנית כאשר יש ודאות לאיסור, בדברי המלחמות הוא מבאר שאין פס"ר בצירוף מכיוון שהספקות הקיימים אצל בני האדם האם שפכת מים על כלי שעמד על האש תצרך אותו, גורמות לכך שאנשים אינם מתיחסים אל המעשה כצירוף, ולכן למרות שוודאי יצטרף אין שם מלאכת מצרף על פעולתו כי במקרה זה לא מספיקה הוודאות לקבוע את שם עשייתו.

אם כן למד שפס"ר זה דין במעשה, אולם לפעמים צריך תנאים נוספים מלבד הוודאות בשביל לשנות את שם המעשה.

פסיק רישיה-שינוי בהגדרת המעשה

עד כה בחננו האם בפס"ר ישנה ידיעה לאדם שהאיסור יתרחש בוודאות וממילא כוונתו משתנית. דרך אחרת בביאור ענין פס"ר היא שהוודאות מגדירה את שם פעולתו והאיסור הוא בכלל פעולתו. יש להתבונן כיצד השינוי בהגדרת המעשה בפס"ר מוריד את היתר אינו מתכוין.

ניתן לומר שמכיוון שהאדם מתכוין לפעולה, למרות שאינו מתכוין למעשה האיסור, אולם מכיוון שהאיסור הוא חלק משם פעולתו לכן נחשב למתכוין לאיסור.

אומר הקובץ שיעורים³⁹:

כגון בנזיר חופף אבל לא סורק דסריקה היא פס"ר ... כיון דסריקה היא פס"ר לתלישה נמצא דתלישה בכלל סריקה, וסגי במה שמכוין לסריקה אף שאינו מכוין לתלישה דהתלישה נכללת בהסריקה, וא"כ אפילו לא ניחא ליה בתלישה אין לפוטרו משום אינו מתכוין דהא מתכוין לסריקה ותלישה בכלל סריקה כיון דא"א

³⁸שערי יושר ש"ג פרק כה' ומביא שם ראיות נוספות ליסוד זה.

לזו בלא זו, והיינו דא"צ כוונה לגוף המלאכה אלא סגי במה שמתכוין להמעשה שהמלאכה נכללת בה בהכרח.

אם כן לדרך זו היתר א"מ מושתתת על כך שיש נתק בין הכוונה ובין המעשה ולכן המעשה נחשב לנעשה מאליו, בפס"ר לפי"ז למרות שאין שינוי בכוונת האדם, אולם יש כוונה מאחרי מעשה האיסור.

דרך אחרת בביאור ענין פס"ר היא שהגדרת המעשה השתנתה כאשר ישנה ודאות לאיסור ולכן האדם נחשב לעוסק במעשה האיסור ויש שם איסור ושם מלאכה על פעולתו ולא שהאיסור הוא פעולה אגבית.

אדם הגורר ספסל ונוצר חריץ בקרקע שם פעולתו היא גרירה ולא עשיית חריץ, אולם באופן שפס"ר שיעשה חריץ זה קובע את שם פעולתו לפעולת חורש.

שיטת רש"י בזילוף

הגמרא במסכת זבחים⁴⁰ אומרת שאלביא דר' שמעון המתיר א"מ מזולפין יין על גבי המזבח למרות שקיים חשש לכיבוי חלקי של אש המזבח שיש בכך איסור, אולם מכיון שהוא אינו מתכוין לכך מותר לר' שמעון.

רש"י שם⁴¹ שואל:

ואם תאמר פסיק רישא ולא ימות הוא אפשר דמזליף ליה בטיפין דקות מאד הלכך אי נמי מכבה בטיפים גסות דבר שאין מתכוין הוא.

תרוצו של רש"י אינו מובן לכאורה שהרי כעת הוא בפועל מזלף בטיפין גסות באופן שוודאי יכבה ולכאורה זה פס"ר גמור?

רואים לפי רש"י שפס"ר אינו תלוי באופן העשייה בפועל האם ודאי שיעשה איסור, אלא בהגדרת המעשה שאם הזילוף תמיד מכבה אזי הוא מוגדר כמעשה כיבוי ולא מה שעושה אותו בפועל באופן שיכבה.

לשיטה זו עולה שפס"ר אינו דין בגברא, מכיוון שכאשר עושה באופן שוודאי יעשה האיסור הוא מודע לכך, ואם הידיעה הוודאית על האיסור הכרוך בעשייתו היא העומדת בבסיס דין פס"ר אם כן מדוע אין כאן דין פס"ר.

³⁹ כתובות אות יח'

⁴⁰ דף צא:

⁴¹ בד"ה הא ר"ש

בדין אינו מתכוין ופסיק רישיה

אם כן פסיק רישיה הוא דין בהגדרת המעשה לשיטה זו. שהאיסור הוא שם הפעולה של אותה עשיה, כגון נטילת ראשו של עוף היא פעולת הריגה וכו'.

הגדרה דומה בפס"ר מצינו בדברי בעל שלטי גיבורים⁴²:
ואני כתבתי בחדושי דכל מעשה שאפשר לעשות זולת הפסיק רישיה אז אפילו

עביד אותו מעשה אפילו בפסיק רישיה שרי כי לא מתכוין לעשות בפסיק רישיה...

המרכבת המשנה⁴³ למד בהיתר אינו מתכוין שיסודו בדרישת התורה באיסורים לכוונה לאיסור ולא מצד חסרון ביחס המעשה לאדם בגלל העדר כוונה.

בדין פס"ר הוא למד שמכיוון שמעשה ההיתר מזוהה עם מעשה האיסור שאי אפשר לעשות זה ללא זה מעשה נטילת ראש עוף הוא מעשה הריגה, לכן כוונתו להיתר נחשבת גם כוונה לאיסור, ויש כאן כוונה בפועל לעשיית האיסור. בשונה מהקובץ שיעורים שלמד שאין כוונה לעשיית האיסור, אלא כוונה מאחרי פעולת האיסור. מרכבת המשנה לומד יסוד זה בפס"ר מרש"י ושלטי הגיבורים שהובאו לעיל.

שיטת הרשב"א בצידת צבי

הרשב"א⁴⁴ מביא את הירושלמי:

ובירושלמי (ה"ו) נראה שהתירו לנעול לכתחלה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו, דכיון שהוא צריך לשמור ביתו אע"פ שעל ידי כך ניצוד הצבי ממילא מותר ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד, דהכי גרסינן בפרקין דהכא ר' יוסא בר' בון בשם ר' הונא היה צבי רץ כדרכו ונתכוין לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי מותר, ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוין להעלותו ולהעלות נמלה של דגים עמו מותר, רבי יוסי בר בון בשם ר' חונא היה מפקח בגל ונתכוין להעלותו ולהעלות צרור של זהובים עמו מותר, ולפי זה הא דאמרינן ונתכוין לנעול בעדו לא בעדו בלבד קאמר אלא אם נתכוין לנעול אף בעדו קאמר, ולומר שאילו צריך לנעול בעדו מותר אע"פ שמתכוון שיהא הצבי ניצוד בתוכו.

בדברי הרשב"א מבואר שגם אם נתכוין לאיסור – לצידת הצבי מכל מקום מותר.

⁴² מס' שבת דף לח' עמוד א' מדפי הרי"ף

⁴³ פרק א' מהל' שבת

⁴⁴ חידושי הרשב"א מסכת שבת דף קז עמוד א

מה יסוד ההיתר של הרשב"א להתיר את צידת הצבי למרות שיש כאן פס"ר והוא מתכוין לאיסור ?

ישנם האומרים שדינו של הרשב"א מצומצם למלאכת צידה בלבד⁴⁵.

אולם בשלטי גיבורים מבואר שלמד ברשב"א שדינו הוא דין כללי באינו מתכוין ופס"ר :

הרשב"א כתב והביאו דבריו הר"ן ומ"מ פרק י' מהל' שבת שאם היה יודע קודם שסגר את הדלת שהיה בביתו צבי שמותר לסגור ביתו ולשמור ביתו והצבי שבתוכו, שאע"פ שע"י הנעילה נצוד הצבי ממילא ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי לבדו אלא שמתכוין נמי לשמור את הבית, והר"ן והרמב"ן פליגי עליה וסברי כשיודע שיש צבי בבית קודם שינעול אף על פי שמתכוין לשמירת הבית ואפילו לא יתכוין כלל לצידת הצבי שאסור לו לנעול הבית דהוי פס"ר, והשתא לדברי הרשב"א נמצינו למדין דאע"ג דק"ל דפסיק רישיה אסור היינו דווקא שבאותו מעשה דעביד הפסיק רישיה אינו מתכוין ואינו עושה דבר היתר עמו, אבל אם באותו הפסיק רישיה שעושה עושה ג"כ דבר היתר עמו ויתכוין גם לדבר היתר אז אפי' עביד פ"ר ומתכוין גם לו שרי ובאמת כי קולא היא זו.

מבוארו של השלטי גיבורים ברשב"א רואים שהיתר אינו מתכוין אינו מצד חסרון כוונה במעשה שבגללו נחשב המעשה לנעשה מאליו, כאן ישנה כוונה למעשה האסור – צידת הצבי, ולמרות זאת מותר.

מבואר שהיתר אינו מתכוין יסודו בכך שהאדם עוסק בהיתר וזהו המעשה המרכזי שלו ואילו האיסור הוא מעשה אגבי למרות שיש כוונה מאחרי מעשה האיסור ואינו נחשב לנעשה מאליו, לכן אומר השלטי גיבורים שפס"ר הוא דווקא כאשר אינו עושה היתר עם האיסור משא"כ בנעילת דלת שעל ידה הוא צד צבי ששם המעשה המרכזי הוא נעילת הדלת-מעשה היתר, והצידה נחשבת למעשה אגבי.

פס"ר לפי זה אינו רק מצב שבו האיסור יעשה בהכרח, אלא כאשר האיסור הוא המעשה המרכזי והוא המגדיר את שם עשייתו וכמו בנטילת ראשו של עוף ששם המעשה הוא הריגה ולא שהוא הורג באמצעות נטילת הראש.

תפקיד הפס"ר הוא לשנות את שם עשייתו ופעולתו לפעולת איסור.

⁴⁵ ר' שמעון שקאפ בחי' עמ"ס כתובות

באור השיטות העיקריות בדין פריה ורביה לגויים

מבוא

מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בסוגיות "גר שנתגייר"

האם גוי מצווה במצוות פריה ורביה?

בירור שיטה ב' בדין גר שנתגייר והותיר בנים בגויותו האם נחשב לו שקיים מצות פו"ר או לאו

הבנה כיצד נפטר גר במצווה שקיים בנכריותו בעת שלא היה מחויב בה?

סיכום

א. מבוא

במסכת יבמות¹ דנה הגמרא בעניין גר שהיו לו בנים בעודו נכרי, האם קיים מצות פריה ורביה או לא?

הנושאים אותם אנו רוצים לבחון דרך סוגיה זו הם:

1. מהו מעמד הגוי במצוות פריה ורביה?
2. מהו מעמד נכרי שהתגייר והותיר בנים בגיותו, במצוות פריה ורביה?
3. מהו גדר מצוות פריה ורביה?

על מנת לענות על שאלות אלו, נתבונן בסוגיות הש"ס בעניין פריה ורביה בגויים,² ובסוגיות "גר שנתגייר"³ ובראיות השונות המובאות בהן, ובהתייחסות הראשונים השונים לסוגיה, ובאחרונים הדנים בה.

הסיבה שאנו רוצים לדון בשאלה זו היא, מכיוון שנושא זה אינו חקור מספיק בקרב תלמידי הישיבות כמו נושאים אחרים בש"ס. זאת מכיוון שדעתם הרווחת של בני הישיבות היא, שגוי אינו מחויב במצוות פריה ורביה.

דבר זה היה תמוה בעינינו, לאור הפסוק המפורש בספר בראשית של "ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה".⁴ פסוק זה, המתייחס מפורשות אל כל באי העולם ללא קשר למוצאם.

¹ יבמות ס"ב ע"א

² סנהדרין נט ע"ב

³ יבמות ס"ב ע"א וכן בכורות מז ע"א

⁴ בראשית ח' פסוק ז

ב. מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בסוגיות "גר שנתגייר"

איתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר: קיים פריה ורביה, וריש לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה. רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה, דהא הוה ליה; וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה, גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, רבי יוחנן אמר: אין לו בכור לנחלה, דהא הוה ליה ראשית אונו; וריש לקיש אמר: יש לו בכור לנחלה, גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי. וצריכא, דאי אשמעינן בההיא קמייתא, בההיא קאמר רבי יוחנן, משום דמעיקרא נמי בני פריה ורביה נינהו, אבל לענין נחלה דלאו בני נחלה נינהו - אימא מודי ליה לריש לקיש; ואי איתמר בהא, בהא קאמר ריש לקיש, אבל בההיא - אימא מודה ליה לר' יוחנן, צריכא. איתיביה ר' יוחנן לר"ל: בעת ההיא שלח בראדך בלאדן בן בלאדן

ביאור המחלוקת עפ"י הגמרא

ישנה מחלוקת בין רבי יוחנן לריש לקיש בענין "גר שנתגייר" והותר בנים בגיותו, האם קיים מצוה או לאו.

לדעת רבי יוחנן: קיים מצוות פריה ורביה מכיוון שיש לו ילדים.

לדעת ריש לקיש: "גר שנתגייר כקטן שנולד דמו" כלומר, גר מתחיל את חייו מחדש בלא שום זכר לעברו.

המחלוקת הזו קשורה בקשר ישיר עם המחלוקת של גר שהיו לו ילדים בנכריותו והוליד בגרותו בן. האם נחשב לו בנו היהודי לבכור ואז ינחל מנכסי אביו פי שניים כדן בכור, או שבכורו הגוי יבטל את בנו היהודי לנחול מדין בכור שהרי מבחינה ביולוגית הוא בכור.

רבי יוחנן סובר, שאין בנו היהודי בכור מכיוון ש"ראשית אונו" הוא בנו הגוי. לעומתו, ריש לקיש סובר שבנו היהודי הוא הבכור וזאת על אף שיש יחוס לגויים. כיוון ש"שגר שנתגייר כקטן שנולד דמו" וממילא מבוטל פרי בטנו הנוכרי.

הבנת "הערוך לנר" ביסוד מחלוקת ר"י ור"ל

וה"נ בהא פליגי ר"י ור"ל. דלר"י דיינינן ל"י כמת ונולד, וכיון דכבר קיים בגלגול הקדום מצות פו"ר, לא צריך לקיים עוד עתה, כי נפש הישראלית נשלמה בקיום תרי"ג מצות. ולזה, צריך גלגול כדי שיעלו כל המצות בידו והיו לו לאחדים. אכן אחרי שכבר קיים המצות, נשלם בזה

באור השיטות העיקריות בדין פריה ורביה לגויים

ולא צריך לקיים עוד. אבל ר"ל ס"ל דדיינינן לי' כאלו לא חי מעולם, ואז ודאי צריך לקיים עתה כשהוא גרו⁵.

הערוך לנר ביאר, שנחלקו ר"י ור"ל איך נאמר הדין של גר שנתגייר כקטן שנולד דמו'. שיש אפשרות לומר, שנידון הגר כאילו לא היה חי כלל מעולם. אך אפשר להסביר שנידונו כאילו היה חי, ומת כשהוא גוי, ועכשיו שוב חי הוא כישראל. וביאר, שבזה נחלקו. שר"י סובר שגר שנתגייר- הרי הוא כאילו היה מת ונולד מחדש, וכיוון שבגלגול הקודם שלו-דהיינו בהיותו גוי- היו לו בנים, נחשב לו שקיים פריה ורביה כיוון שנפש הישראלי נשלמה בקיום תרי"ג מצוות.⁶ גר זה שכבר קיים המצווה, אינו צריך עוד לקיימה. ר"ל סבר, שגר שנתגייר הריהו כאילו לא היה קיים מעולם. לדעת ר"ל חייב הוא לקיים שוב המצווה לאחר שהתגייר, שכיוון שנידון כאילו לא היה מעולם, הרי שגם אין לו גלגול קודם שבו קיים מצווה זו.⁷

ג. האם גוי מצווה במצוות פריה ורביה?

שאלה זו העסיקה את הראשונים, ובניתוח הסוגיה שהובאה לעיל, יצאו שתי שיטות בראשונים כיצד להבין את הסוגיה ולתת מענה לשאלתנו. לקמן יובאו שתי השיטות. שיטה ראשונה שתובא, סוברת שאף הגויים מצווים על פריה ורביה. שיטה שנייה שתובא, סוברת שגויים אינם מצויים על פריה ורביה.

שיטה א- הסוברים שיש מצוות פו"ר בגויים

בסוגיה ביבמות, רש"י בפירושו לדברי הגמרא מסביר בדיבור המתחיל בני נח כך: בני נח - בני פריה ורביה נינהו דכתיב ויאמר להם פרו ורבו.⁸

⁵ ערוך לנר מסכת יבמות דף סב עמוד א

⁶ והביא שכתבו הספרים שזהו הטעם שצריך את גלגול הנשמה-כדי שיהיו בידו כל המצוות

⁷ הסבר ה"ערוך לנר" הועתק מתוך מסכת יבמות מהדורת "מתיבתא"

⁸ יבמות סב ע"א

מדברי רש"י אלו, יוצא באופן חד משמעו⁹ שגויים מצווים על פריה ורביה. רש"י מביא גם כן את הפסוק מספר בראשית¹⁰ לחיזוק דבריו.

הלכו בעקבות דברי רש"י אלו גם המאירי, ואלו תמצית דבריו:

היו לו בנים בגיותו ונתגיירו בניו עמו, הרי זה פטור מפריה ורביה. אף על פי שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מכל מקום לענין פריה ורביה מהנו ליה אחר שנתגיירו עמו. וכן

אם הוליד בנים משנתגייר, אין אחד מהם בכור לנחלה". **יראה מסוגיא זו שבני נח**

מצווים בפריה ורביה וכדקאמר דמעיקרא נמי בני פריה ורביה נינהו.^{11 12}

יוצא מדברי המאירי, שגוי מצווה על פריה ורביה, לכן זה מועיל לגר שנתגייר, שמצווה זו נגרת עמו. ומוכיח זאת מסברא, מכיוון שאם לא היה כך, איך ייתכן שעכשו

שנתגייר יש לו מצווה, והרי קיימה בעודו גוי?

וכן השאלות דרב אחאי:

שאלתא דמיחייבין דבית ישראל למינסב נשי ואולודי בני, ומיעסק בפריה ורביה דכתי' קחו

נשים והולידו בנים ובנות. ולא מיבעי' ישראל, אלא **אפילו גוים מיפקדי אפריה**

ורביה דכתיב ואתם פרו ורבו.^{13 14}

וכן בתוספות בסוגיית "לא תוהו בראה כותב בסוף דבריו שם: " **ועוד פרו ורבו אכולהו בני**

נח כתיב אף לכנען."^{15 16}

⁹ ראה ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר חלק ד סימן טז פרק ט שמיישב את דברי רש"י שלא יחלוק על שיטת הראשונים שיובאו בהמשך וגמרא מפורשת בסנהדרין

"אבל עפ"י ד אלה נתעוררתי שיש לפרש דמה שאומרת הגמ' ביבמות משום דמעיקרא נמי בני פריה ורביה נינהו, דהכוונה היא שמעיקרא קודם מתן תורה נמי בני פריה ורביה נינהו, שנאמר להם ואתם פרו ורבו, ומוכח מזה שהם בכלל קיום העולם ושבניהם נקראים על שמם, דאל"כ קודם מתן תורה שנצטוו אז, לא היו יכולים לקיים המצוה, ולכך בהיו לו בנים בגיותו ונתגייר קיים המצוה, אבל משא"כ עבד שאין לו חייס כלל ואין הבנים נקראים על שמו ולכך אף שנתחרר לא קיים המצוה, ואולי י"ל שזהו גם כוונת רש"י שכותב בלשון בני נח בני פריה ורביה נינהו דכתיב ויאמר להם פרו ורבו, ואינו כותב בלשון של ציווי וחיוב, שבני נח מחויבין בפריה ורביה, והיינו שכוונתו דמהכתוב של ויאמר להם פרו ורבו שנאמר להם קודם מתן תורה מוכח שבני פריה ורביה נינהו והם בכלל קיום העולם ובניהם מתייחסים אחריהם, וכנ"ל."

¹⁰ בראשית פרק ט פסוק א

¹¹ הדגשה מכוונת

¹² בית הבחירה למאירי מסכת יבמות דף סב ע"א

¹³ שאלות דרב אחאי פרשת וזאת הברכה שאלתא קסה

¹⁴ הדגשה מכוונת

¹⁵ מסכת חגיגה דף ב ע"ב

¹⁶ הדגשה מכוונת

באור השיטות העיקריות בדין פריה ורביה לגויים

שיטה ב - הסוברים שאין מצוות פו"ר בגויים

התוספות במסכת חגיגה,¹⁷ סוברים שגויים מצויים על פריה רביה .

בניגוד גמור לכך ישנו תוספות בסוגיה ביבמות שסוברים אחרת, ולהלן דבריהם :

בני פריה ורביה נינהו - וא"ת דבפ' ד' מיתות משמע דבני נח לא מיפקדו אפריה ורביה? י"ל

דהכא לאו בני חיוב אפריה ורביה.¹⁸ וקאמר אלא, כלומר שבניהם נקראים על שמם

כדאמרינן בסמוך.¹⁹

מפורש מהתוספות, שבני נח אינם מצויים על פריה ורביה. תוספות מסבירים שפשט הסוגיה

שנאמר " מעיקרא בני פו"ר נינהו ", בא לבאר שיש ייחוס לגויים, אך לא שגויים

מצויים על פו"ר.²⁰

ישנו תוספות נוסף²¹ שמקשה ב'הוא אמינא', שזה שמצוות פריה ורביה לא נכללת ב'שבע

מצוות בני נח' אינה ראייה לכך שהגויים פטורים מפריה ורביה. כיוון שב'שבע מצוות

בני נח' מופיעים ה'לאוין' של הגויים, ולא מצוות ה'עשה'. התוספות מתרצים

קושיא זו לשיטתם, שמכיוון שלמצוות פריה ורביה יש צד של 'לאו שלא להשחית

זרע', אם אכן היו מצויים, היה אמור 'לאו זה להיכלל במניין 'שבע מצוות בני נח'.²²

ראשון חשוב נוסף ההולך בדרכו של התוספות ביבמות, הוא הרמב"ם.

הרמב"ם בהלכות אישות כותב כך :²³

היו לו בנים בגיותו ונתגייר הוא והם, הרי זה קיים מצוה זו. היו לו בנים והוא עבד

ונשתחרר הוא והם, לא קיים מצות פריה ורביה עד שיוליד אחר שנשתחרר, שהעבד

אין לו יחוס.²⁴

¹⁷ מסכת חגיגה דף ב ע"ב

¹⁸ הדגשה מכוונת

¹⁹ תוספות יבמות סב ע"א

²⁰ התוספות ביבמות מפריד בין ייחוס למצוות פו"ר בניגוד גמור לתוספות בחגיגה ששם הוא תולה מצוות פו"ר בייחוס, שמי שיש לו ייחוס יש לו מצוות פו"ר.

²¹ סנהדרין נט ע"ב ד"ה "והא פריה ורביה"

²² עיין רעק"א סנהדרין נט ע"ב בד"ה ו"הא פריה ורביה" שדוחה את תירוץ התוספות בראיה שבמצוות 'עשה' ה'לאו' שיוצא מקיומם נמשך אחריהם ואינו נחשב כ'לאו' העומד בפני עצמו, וממילא יוצא שלא היה צריך ה'לאו' של השחתת זרע להיכתב במניין 'שבע מצוות בני נח'. **נשאת הקושיא לדברי הסוברים שאין מצוות פו"ר בגויים.**

²³ רמב"ם הלכות אישות פרק טו הלכה ו

²⁴ רמב"ם הלכות אישות פרק טו סימן ו

רואים מדברי הרמב"ם, שסובר שדווקא אם נתגייר הוא והם רק אז קיים מצוות פו"ר. יוצא מתוך דבריו, שכל זמן שהוא גוי אין לו חיוב מצוות פו"ר, אלא רק כשנכנס לרשות אחרת- היהדות נכנס הוא לגדר קיום מצוות פו"ר.²⁵

ד. בירור שיטה ב' בדין גר שנתגייר והותיר בנים בגויותו האם נחשב לו שקיים מצוות פו"ר או לאו

שאר הראשונים

שיטת תוספות מהרי"ל

תוספות בסוגייתנו דיבור המתחיל "ר' יוחנן אמר קיים פריה ורביה",²⁶ מוכיח שמכל מקום מסתבר לר' יוחנן כאן, שכיוון שבנכריותו קיים וידוע שזרעו מיוחס אחריו, באותה שעה נפטר גם לכשהתגייר. לפי שיטת התוספות להלכה דעת ר' יוחנן היא, שגוי שהוליד בנכריותו והתגייר, מכיוון שזרעו של גוי מיוחס אחריו, ממילא לאחר שנתגייר שמו של זרעו אחריו. יוצא שלא צריך להביא בנים יהודים בכדי לקיים מצוות פריה ורביה, שהרי קיים כבר בעודו גוי. המהרי"ל פוסק²⁷ כדעת התוספות. כן מובא בטור²⁸, שאפילו לא נתגיירו בניו עמו. ומעיר ה'חלקת מחוקק',²⁹ שדברי התוספות ומהרי"ל נהירים יותר להסבר הגמרא.

²⁵ למרות שלא מוכח הדבר מהלכה זו בצורה נחרצת שגוי אינו מחוייב במצוות פריה ורביה, בצורה זו הבינו נושא כליו השונים את הרמב"ם ואולי מכיוון שב"משנה תורה לרמב"ם" הוא לא מונה את מצוות פריה ורביה בהלכות גויים, הבינו נושא כליו שזוהי שיטתו.

²⁶ יבמות סב ע"ב

²⁷ מהרי"ל סימן רכג

²⁸ טור 'אבן העזר' סימן א סעיף ז

²⁹ שו"ע 'אבן העזר' סימן א סעיף ז ס"ק ט

באור השיטות העיקריות בדין פריה ורביה לגויים

שיטת הרמב"ם וסיעתו

רמב"ם הלכות אישות פרק טו

היו לו בנים בגיותו ונתגייר הוא והם, הרי זה קיים מצוה זו היו לו בנים והוא עבד ונשתחרר הוא והם, לא קיים מצות פריה ורביה עד שיליד אחר שנשתחרר, שהעבד אין לו יחוס.³⁰

מסביר הרמב"ם, שמה שדיבר ר' יוחנן הוא במקרה והתגייר הוא ובניו עמו, אך אם התגייר ובניו נשארו בנכריותו, בכדי שמצוות פריה ורביה תיחשב לו, חייב להוליד בנים ביהדותו.

'המגיד משנה' מצדיק את דברי הרמב"ם שרק אם הוא ובניו נתגיירו, אז נחשב שקיים מצוות פריה ורביה, ואם לאו לאו. 'המגיד משנה' לומד זאת מסברא, שאם לא נתגיירו בניו עמו לדעת ר' יוחנן בגמרתו, היה מחויב לישא אשה יהודית ולהביא בנים ביהדותו. וכן ה"ט"ז,³¹ מוכיח שנהירים יותר דברי הרמב"ם להסבר גמרתו, והשו"ע פסק כרמב"ם.

שיטת הגר"א

הגר"א הבין את דברי הרמב"ם, בניגוד גמור לכל המפרשים שהסבירו את שיטתו. הגר"א הסביר בשיטת הרמב"ם, שסובר שאם לא יתגיירו הבנים בודאי לכו"ע קיים פו"ר. לביאור דבריו של הגר"א, נביא את דברי הציץ אליעזר המדייק את דברי הגר"א וחיידושו: החידוש הוא דאף אם נתגיירו הבנים עמו, נמי קיים פו"ר. הא הרי ברמב"ם³² איתא: בסתמא היו לו בנים בגיותו ונתגייר הוא והם, הרי זה קיים מצוה זו, ומשמע בפשטות שסובר שדוקא באופן זה שנתגיירו הבנים עמו, קיים מצוה זו. נראה דהגר"א ז"ל הוציא כן מסברא, שהסברא נותנת דכשנתגיירו גם הבנים גרוע יותר מלא נתגיירו, משום דבלא נתגיירו עדיין הבנים מיוחסים אחריו, אבל בנתגיירו כבר אינם בנים שלו ולא מיוחסים אחריו דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ולכך, מדפוסק הרמב"ם דבנתגיירו גם הבנים קיים המצוה, יליף מזה הגר"א שבלא נתגיירו בודאי קיים המצוה. ומבאר שאף ר"ל לא פליג בזה ופלוגתתם של ר"י ור"ל הוא רק

³⁰ רמב"ם הלכות אישות פרק טו סימן ו

³¹ שו"ע אבן העזר סימן א סעיף ז ס"ק ט

³² רמב"ם הלכות אישות פרק ט"ו הלכה ו

בנתגירו, ולכן לא הוצרך הרמב"ם להזכיר הדין בלא נתגירו, משום דבזה לית מאן דפליג שקיים.³³

חידושו של הגר"א על פי 'הציץ אליעזר' הוא, שמחלוקתם של הראשונים השונים אינה בשאלה אם שייך 'פריה ורביה' בגויים, כי לאור הגמרא עולה בוודאות שגוי מחויב ב'פריה ורביה' הן לר"ל והן לר"י. יוצא שכשהגוי מתגייר ונכנס לעול היהדות, זרעו יהיה מיוחס אחריו גם לפי ר"ל רק אם נשאר גויים - שאז לא שינו רשות וייחוסם נשאר אליו. אך מתי שהוא והם יתגירו נחלקו הרמב"ם והראשונים השונים בשיטת ר"י בהאם עדיין נחשב זרעו אחריו, או מכיוון שגוי שיתגייר כקטן שנולד דמי - אין ביניהם מעכשיו קשר ביולוגי מטפיזי.

ד. ההבנה כיצד נפטר גר במצווה שקיים בנכריותו בעת שלא היה מחויב בה?

-שיטת המאירי והשאליות
המאירי והשאליות לאחר עיון בגמרות השונות, ולאור הקושיות הרבות היוצאות לדברי הסוברים שגוי אינו מחויב במצוות פריה ורביה, פסקו להלכה שמצוות פריה ורביה קשורה לייחוס. כיוון ששייך ייחוס בגוי, שייך בו גם מצוות פריה ורביה.³⁴

הסבר ה"מנחת חינוך"³⁵

מסביר ה"מנחת חינוך"³⁶ שגדר החיוב הוא עצם זה שיהיו לו בנים, והבעילה-הינה רק הכשר מצווה.
כיון שאם הבעילה היא עצם המצוה, מדוע אם מתו בניו של היהודי לא קיים המצוה? הרי עשה בעילה וקיים המצוה! אלא מוכח שהמצוה היא שיהיו לו בנים, ולכן כשמתו, לא קיים המצוה שהרי אינם קיימים.

³³ מובא בשו"ת ציץ אליעזר חלק ד סימן טז פרק י

³⁴ אפשר לומר שרש"י יבמות סב ע"א "בני נח - בני פריה ורביה ניהו דכתיב ויאמר להם פרו ורבו" סובר אף הוא ששייך מצוות פריה ורביה בגויים להלכה, שהרי פירש את דברי ר' יוחנן והכל מסכימים שהלכה כר' יוחנן של גמרתינו.

³⁵ "מנחת חינוך" מצווה א' אות יד'

³⁶ על פי הדברים הנאמרים לעיל מוכיח ה"מנחת חינוך" שגוי בגיותו אינו חייב במצוות פריה ורביה.

באור השיטות העיקריות בדין פריה ורביה לגויים

ואם כן, אמנם את הבעילה עשה בעודו גוי ופטור מהמצוות, אך הבעילה היא רק הכשר המצוה. עצם המצוה היא המציאות שיהיו בנים, והיא חלה בזמן חיובו לכשיתגייר. לכשמתגייר מתחיל להתחייב במצוה. ילדיו שהביא בעודו גוי נמשכין אחריו, ולכן נחשב לו שקיים פריה ורביה.

הסבר מהרי"ץ חיות

המהרי"ץ מבחין בין שתי מצוות, מצווה ראשונה של "לא תוהו בראה לשבת יצרה"³⁷ – פירוש הפסוק הוא שה' ברא עולם בשביל שיפרו וירבו בו כדי שיהיה קיום לעולם, ובזה שייכים כל באי העולם היהודים ואלו שאינם יהודים. מצווה שנייה של 'פרו ורבו', שבזה חייבים רק היהודים³⁸. היות שאותו 'גר' קיים מצוות 'שבת', אין כופין אותו לקיים.

ה. סיכום

עסקנו בשאלה המרכזית: האם קיים חיוב מצוות 'פריה ורביה' בגויים. הראינו מסוגיות הגמרא³⁹ את מחלוקת האמוראים בדין 'גר שנתגייר והותר בנים בגיותו', האם נחשב שקיים מצוות 'פריה ורביה' או לאו. ביארנו את שיטות הראשונים בנושא זה, והבנת נושאי כליהם והאחרונים השונים לשיטתם. נושא זה לא חקור מספיק בספרות התורנית, כיוון שדעתם הרווחת של בני התורה שדבר זה פשוט שגוי אינו מן המחויבים במצווה זו. במאמר זו הוכח שלא פשוט הדבר וכן השתדלנו לפרוס היריעה בנושא זה.

³⁷ ישעיה פרק מה' פסוק יח

³⁸ כמובא לעיל בגמרא בסנהדרין נט ע"ב, שחזרה מצווה זו ונשנית ליהודים בלבד.

³⁹ יבמות ס"ב ע"א וכן בכורות מז' ע"א

הנאה ממעשה צילום הנעשה בשבת

פתיחה

הנאה מחילול שבת שאי אפשר לשחזר אותו במוצ"ש
כללי איסור הנאה ממעשה שבת אינם אחידים בכל האיסורים
איסור הנאה למי שבשלו בעבורו
סיכום

פתיחה

המבשל בשבת, (או שעשה אחת משאר מלאכות): במזיד, אסור לו לעולם ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד; ובשוגג, אסור בו ביום גם לאחרים, ולערב מותר גם, לו מיד.
[שו"ע או"ח שיח,א]

הלכה זו המתירה ליהנות מתבשיל שבושל בשבת או מתוצר אחר שנעשה בעבירה - אף במזיד, מיד עם צאת השבת נפסקה כשיטת ר' יהודה בברייתא בגמרא חולין [טו,א] על אף זאת פסקו בספר אורחות שבת (ח"ג פכ"ד הלכה סו):

"ישראל שצילם מאורע שנעשה בשבת או שהקליט דברים שנאמרו בשבת, ועשה זאת כדי לפרסם את הדברים ברבים, כגון בעיתון וכיו"ב, אין ליהנות מהתמונות ומהקלטות האלו עולמית".

ובהערה שם נימקו את השוני בין דברי השו"ע לדבריהם משתי סיבות: האחת, הריב"ש והמהרש"ל נחלקו האם למי שחוללה השבת בעבורו, ללא ידיעתו וכמובן לא רצונו או בקשתו מהעבריינן לעשות העברה בשבילו, האם דינו כמי שעשה בעצמו ונאסר לו עולמית או שדינו כאחרים ומותר לו מיד במוצ"ש. במקרה דידן כולם יודו שדינו כאילו הוא עשה, שהרי האירוע המצולם הוא חד פעמי ואינו ניתן לשחזור, ולכן עצם ההסתכלות מבטאת את הרצון ליהנות מהעבירה שהרי לולי העבירה לא הייתה תמונה כלל, ואין זה דומה למקרה שבו ניתן לשחזר את המוצר במוצאי שבת שאז בוודאי לא ניחא לצרכן בכך שהמעשה נעשה בעבירה. ושתיים, יש להבדיל בין חילול שבת הנעשה על ידי ישראל אף במזיד לבין חילול שבת הנעשה על ידי ישראל

הנאה ממעשה צילום הנעשה בשבת

מומר, חלק מאחרונים¹ סבורים שישראל מומר דינו כגוי ולכן מעיקר הדין יש להמתין מלהנות ממעשה החילול במוצאי שבת זמן של בכדי שיעשו, ומכיוון שבצילום מאורע שקרה רק בשבת אין משמעות להמתנה בכדי שיעשו שהרי אי אפשר לחזור על אותו מאורע בדיוק במוצ"ש וממילא ההנאה היא מחילול שבת עצמו לכן יש לאסור עולמית. וסיימו שם את דבריהם "ואף שלא נתפרש בפוסקים ציור כעין זה ששיעור בכדי שיעשו אסור עולמית, מ"מ נראה לאסור בזה, וכן שמענו שדעת הגר"ש אלישיב [שליט"א] זצ"ל".²

על אף שניתן להשיג על הנחות דבריהם הן ביחס למחלוקת הריב"ש והמהרש"ל, והן ביחס להנחת היסוד בשישראל מומר גזרו גם בכדי שיעשו כדין גוי (וכדברינו לקמן אות ג). מכל מקום נראה שעיקר הנחתם שחילול שבת חד פעמי שאיננו ניתן לשחזור במוצ"ש מהווה סיבה להחמיר איננה נכונה ולהפך, דווקא מסיבה זאת יש להקל ולהתיר ליהנות במוצ"ש ממעשה החילול. ואמנם קשה להתיר הנאה כעין זאת, שיודעים אנו שמחללי השבת עושים זאת בפרהסיא ותוך רמיסת כל יקר וקדוש לעם ישראל, וכאילו חילול שבת המוני ופומבי קל בעינינו ויש כאן גם חילול שמו הק' אך מ"מ נראה שזו ההלכה.

א. הנאה מחילול שבת שאי אפשר לשחזר אותו במוצ"ש

שנינו בביצה

איבעיא להו: עבר (=מי שלא הניח עירובי תבשילין) ואפה, מאי?... ת"ש המעשר פירותיו בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל. - לא צריכא, דאית ליה פירי אחריני (רש"י: לשבת). תא שמע: המטביל כליו בשבת, בשוגג - ישתמש בהן, במזיד - לא ישתמש בהן. - לא צריכא, דאית ליה מאני אחריני. אי נמי אפשר בשאלה. תא שמע: המבשל בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל. - אסורא דשבת שאני. [יז, א - יז, ב]

¹ בארחות שבת כתבו רק את דעת הסבורים שדין מומר הוא כגוי, אך כפי שנראה להלן פרק ג יש החולקים על כך.

² גם בספר ילקוט יוסף, ח"ג מהלכות שבת עמ' ע הלכה לט, אסר להתבונן בסרט שצולם במהלך השבת לעולם. דעתו נובעת מדברי שו"ת כתב סופר שיובאו להלן שכל דיני הנאה מחילול שבת המותרת היא רק במחלל שבת באופן חד פעמי אבל כאשר המחלל שבת מחלל באופן קבוע כל מעשיו הנעשים בשבת אסורים עולמית. דעתו זו של בעל כתב סופר נתונה במחלוקת האחרונים כדברינו בגוף המאמר. חידושם של בעלי ספר ארחות שבת היא שגם לולא סברת הכתב סופר במקרה דידן יש לאסור עולמית מכיוון שאין אפשרות לעשות בזמן היתר את אותה יצירה שנעשית תוך כדי חילול השבת. בשמירת שבת כהלכתה, מהדורה שלישית, פל"א הערה עח אסר רק לשמוע רדיו במוצאי שבת אם אצל המחלל עדיין שבת, כמו למשל במקרה והמחלל נמצא בחו"ל והשומע בארץ ישראל. ומתוך שלא הרחיב ואסר גם לאחר יציאת השבת אצל המחלל נראה שהוא חלוק וסובר שמותר לשמוע.

מדברי תירוץ הגמרא: "דאית לי מאני אחריני", מוכח בוודאות שגזרת איסור הנאה מחילול שבת ויו"ט במזיד³ היא דווקא במקום שיש אפשרות למצוא את ההנאה בדרכי היתר, אבל אם אין לו מאני או פירות אחרים, וכתוצאה מההלכה שאין נהנים ממעשה שבת לא ייהנה כלל - לא גזרו. השאלה המתעוררת היא: האם תרוץ הגמרא במסקנה "אסורא דשבת שאני", דוחה את ההבנה הזאת או שההנחה עצמה קיימת.

הראשונים נחלקו בשאלה זו. רש"י ד"ה אסורא [שם] כתב:
"בשול שבת מאבות מלאכות הוא, ואיסור סקילה הוא, הלכך קנסוה רבנן למזיד,
אבל עבר ואפה ביום טוב לשבת - אסורא דרבנן הוא דעבד".

נראה שלדעתו החילוק הוא בין איסורי דאורייתא לדרבנן, ובכל איסורי דרבנן יש להקל ולא רק כאשר אין לו מאני או פירות אחרים, ואילו באיסורי דאורייתא – אין להקל במזיד.

לעומתו הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תשפ"ה) כתב:
"בתבשיל שנתבשל ביום טוב ראשון לצורך יום טוב שני, דמותר לאכלו ביום טוב שני
כדעת קצת הפוסקים. ולא עוד אלא אפילו היו לו מאכלים אחרים מותר. אף על פי
שהקשו שם מההוא דמעשר פירותיו ומטבל ואוקימנא בדאית ליה פירי אחריני, לומר
דבכענין בעבר ואפה אית ליה תבשילין אסור. דלא עמדו דברים אלו שהרי חזרו
והקשו ממבשל בשבת ותירצו איסורא דשבת שאני. והשתא דאיתא הני כולהו אידך
איסורא דשבת נינהו. ומשום הכי אסור אבל יום טוב לעולם מותר".

לדבריו מסקנת הגמרא היא לחלק בין הנאה ממעשה שבת להנאה ממעשה שבו חיללו את
יו"ט. ובין לשיטת הרשב"א ובין לשיטת רש"י נראה שההבנה הראשונית של הגמרא שמותר
להשתמש במעשה שבת שלא ניתן להשיגו בהיתר נדחתה.

³ פשט דברי הברייתות המחלקות אך ורק בין שוגג למזיד הם כשיטת ר' מאיר בחולין טו,א ואילו ההלכה נקבעה
כשיטת ר' יהודה, אך לגבי נידון דידן אין לכך משמעות, ובכלל סוגיית הגמרא בביצה הובאה להלכה ברמב"ם ושאר
הראשונים. ודו"ק. וראה עוד תוספות חולין שם ד"ה מורי.

לעומתם כתב הרמב"ם (הלכות יום טוב פ"ו ה"י):

עבר ואפה ובשל לשבת אין אוסרין עליו, ולמה החמירו ואסרו על המערים ולא אסרו על המזיד שאם תתיר למערים נמצאו הכל מערימין וישתקע שם עירובי תבשילין, אבל המזיד אינו מצוי ואם עבר היום לא יעבור פעם אחרת.

ובלחם משנה שם:

רבינו ז"ל פסק הבעיא (=עבר ואפה ללא עירוב) להיתר. וקשה, דהרי בגמ' אתו למפשטה לאיסורא מהא דאמרינן המעשר פירותיו בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל דמשמע דמזיד אסור, ותירצו דאיידי דאית ליה פירי אחריני, ע"כ משמע דלרבינו דפשיט הך בעיא להיתרא מוקי הך ברייתא דאית ליה פירי אחריני. וא"כ קשה שהרי בפרק כ"ג מהל' שבת, כתב: המגביה תרומות ומעשרות בין בשבת בין ביו"ט בשוגג יאכל במזיד לא יאכל, ולא כתב שם שצריך שיהיה לו פירות אחרים משמע דבכל גוונא אסור. וליכא למימר דלפי המסקנא לא צריכנא להאי תירוצא דאית ליה פירי (אחריני) דהא אמרו שם איסורא דשבת שאני, דהא הוא ז"ל כתב דבין בשבת בין ביו"ט לא יאכל במזיד. וצריך לומר דהוא ז"ל מפרש כשחזרו ופשטו הך בעיא לאיסורא מהא דהמטביל וכו' ותירצו אי נמי אפשר בשאלה וכו', דהך אי נמי קאי אכולהו אפילו לפשיטות קמא. כלומר, אי נמי בין הכא ובין התם אפילו דלית ליה פירי ואפילו דלית ליה מאני והטעם דאפשר בשאלה כלומר בפירות אפשר לשאול מחבירו וכן בכלים והוא ז"ל פסק כאי נמי ובזה דבריו מיושבים.

לפי דבריו נראה שגם למסקנה הגמרא איננה חוזרת בה מהתירוץ הראשון וגם למסקנה יש להבדיל בין מקרה שהגזרה אוסרת לחלוטין את אופציית ההנאה שאז לא קנסו איסור מהנאת החילול לבין מקרה שהגזרה על מעשה שבת איננה שוללת את אפשרות הנאה בדרך אחרת.⁴ חז"ל גזרו רק שלא יהנה ממעשה השבת עצמו במקום שיכול ליהנות מחפץ שלא חולל בו שבת, והסברה היא שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, וזאת על אף שההיתר נמצא באפשרות רחוקה כמו שאלה. אבל במקום שהגזרה שוללת לחלוטין את אפשרות הנאה חכמים לא גזרו. לפי הנ"ל נראה להגדיר את גזרת חכמים האוסרת ליהנות ממעשה שבת, לא כאיסור חפצא אלא הגזרה הזאת היא חלק מכבוד שבת, במקום שיש שני חפצים אחד שחולל בעשייתו שבת

⁴ האחרונים נחלקו האם לדעת הרמב"ם הגמרא במסקנה חזרה בה מהתירוץ הראשון. באמרי בינה סי' כ כתב שגם לדעת הרמב"ם הגמרא למסקנה חזרה בה ושיטתו כשיטת הרשב"א. אך בביאור הלכה סי' תקכ"ז סעי' כג ד"ה אם, סבור כדברי הלחם משנה הנ"ל ותירוץ הגמרא הראשון לא נדחה לשיטת הרמב"ם, וכן ציטט שם מדברי אחרונים נוספים.

והשני שלא חולל חכמים אסרו את זה שחולל עליו השבת.⁵ אך במקום שהמעשה ישלול לחלוטין את ההנאה לא גזרו.

ומוסיף וכותב הרא"ה בחידושו על מסכת ביצה, [הובאו הדברים באמרי בינה סי' כ]:
דאית ליה פירי אחריני, כלומר זימנן דאית ליה פירי אחריני אבל הכא אי אסרת ליה לא סגיא אלא דלא יאכל כלל.
פירוש, אין כוונת הגמ' "דאית ליה פירי אחריני" במשמעות המעשית האם יש לו או אין לו עתה פירות אחריני, אלא כוונתם היא עקרונית חכמים גזרו שלא ייחנה ממעשה שבת בסוג חילול כזה שהקנס לא ישלול לחלוטין את הנאה אבל אם הקנס ישלול לגמרי את ההנאה לא גזרו. בעירוב תבשילין האיסור שולל כל אפשרות ההנאה ללא שום פתרון ואילו במעשר או בטבילת כלים בין שיש לו עתה ובין שאין לו עתה אין הקנס שולל את אפשרות ההנאה. מכיוון שכך אי אפשר להסיק מסוג קנס של מעשר בשבת או טבילת כלים על סוג קנס של עבר ואפה. ובחידושי הרא"ה שם סיכם את ההלכה "ולא איפשטא, והוה איסורא דרבנן ולקולא". כלומר גזרת מעשה שבת היא מדרבנן ולכן בעבר ובישל ללא עירוב תבשילין מותר ליהנות.

מדברי הרמב"ם והרא"ה למדנו שגם למסקנת ההלכה אין לקנוס גזרת הנאה ממעשה שבת במקום שהקנס ישלול את עצם אפשרות ההנאה, ואילו רש"י והרשב"א סבורים שאין לחלק וכללי הקנס מחילול שבת זהים בשני המקרים, ולכן לפי דעתם במקום שהתירו ליהנות מהחילול במוצאי שבת מיד או לאחר זמן של בכדי שיעשו התירו זאת בכל המקרים, אך גם לדעות ראשונים אלו לא מצינו מקרה הפוך בו חוסר האפשרות ליהנות מהחפץ הוא הגורם לאסור יותר מהלכה הרגילה. נוסף על כך למדנו מהרא"ה שבמקום שיש ספק איך לפסוק גבי דין מעשה שבת יש להקל שהרי עיקר הגזרה היא מדרבנן.

א. כללי איסור הנאה ממעשה שבת אינם אחידים בכל האיסורים

פירוש מחודש ויפה בסוגיית הגמרא ובדברי הרמב"ם כתב בעל אור החיים הק' בספרו ראשון לציון ביצה פ"ב. לדעתו, מסקנת הגמרא "איסורא דשבת שאני" הם ההלכה, והגמרא חזרה בה

⁵ ראה בספר 'חידושי הרב ציטרון קטרוני' שהו"ל עמ' 306 ואילך. וגם הוא סבור שהגדרת הקנס היא שלא יחנה ממעשיו הרעים ולא איסור על החפץ עצמו. ומהבנה זאת הסביר שם גם את הקנס שחייבו חכמים לשלם בהיזק שאינו ניכר, גיטין דף מד, ב ושנינו שם שאם טימא טהרות של חבירו ומת לא קנסו בנו אחרינו שישלם, ולכאורה הרי נכסיו משעובדים לתשלום חובתיו ומדוע פטרו את בנו. וכתב שהקנס במקרים אלו איננו כמו התחייבות, אלא מטרתו שלא יחנה ממעשיו הרעים ואם כן אם מת שוב אין מקום ללקיחת כסף בנו, שהרי מה שאנו מתקנים בקנס הוא למען לא ישמח ליבו ברעתו וכאן לא שייך.

הנאה ממעשה צילום הנעשה בשבת

מההסבר הראשון, ולכן העובר על איסורי דאורייתא וכן על איסורי דרבנן נאסר בהנאה כדין מעשה שבת. אך מתוך דיוק בלשון הגמרא שלא כתבה "איסורא דשבת חמיר" וכן בדיוק דעת הרמב"ם נראה לו ששונים הם האיסורים של המבשל במזיד ביו"ט לצורך השבת ללא עירוב תבשילין וכן המטביל כליו ביו"ט לשאר איסורי שבת ויום טוב. במקרים אלו גזרת חכמים איננה איסור עצמי על הבישול או הטבילה אלא שחכמים גזרו על פעולות אלו מחשש שמא ישהה כליו עד יו"ט ולא יטבלם בערב יו"ט, ובמבשל מיו"ט לשבת מחשש שמא יטעו ויאמרו שמבשלים מיו"ט לחול. בסוגי איסורים כאלו שאינם איסור עצמי אלא גזרת חכמים שלא יבואו לטעות באיסור עצמו שם התירו אם עבר ובישל או הטביל, אך טבילת כלים בשבת או הפרשת תרומות ומעשרות שגזרו חכמים מטעם מתקן מנא וזה איסור עצמי - כאן אם עבר על הגזרה נאסר בהנאה. לפי דבריו למדנו שבכל מקום שהתורה או חכמים עצמן גזרו על עצם הפעולה יש לאסור מדין מעשה שבת.

מדבריו למדנו נקודה נוספת, לא כל חילולי שבת ויו"ט שווים לדין מעשה שבת, יש דרגות שונות לעוצמת הקנס לפי סוג המעשה ולא רק לפי דרגת החיוב דאורייתא או דרבנן. ובאמת נקודה זו מופיעה באחרונים נוספים. על דברי הגמרא גיטין [נג,ב] הנוטע בשבת ייעקר הן בנוטע במזיד והן נוטע בשוגג שאלו האחרונים מדוע? הרי שנינו גבי מבשל שאם בישל בשוגג יאכל מיד ובמזיד יאכל במוצ"ש, ולא גזרו לחלוטין על התבשיל. וכתב בעל תוספות יו"ט (תרומות פ"ב מ"ד) שבנטיעה יכול לעקור המעשה ובבישול אין יכול לעקור המעשה. כלומר, הקנס לא ליהנות ממעשה שבת איננו אחיד, אלא הוא נמדד אם ניתן לעקור את כל המעשה או לא, ואם אי אפשר לעקור ולהחזיר את המצב לקדמותו הקנס הוא חלקי שלא יהנה מהחילול ואם ניתן להחזיר את המצב לקדמותו הקנס הוא רחב יותר להחזיר את המצב לקדמותו. ואמנם היו⁶ שתירצו אחרת את הקושיא מנוטע בשבת, מ"מ לענייננו ראינו שלא כל גזרות חכמים שלא יהנה ממעשה שבת הם אחידים. יסוד זה שאין אחידות בקנס מהנאה ממעשה שבת מוסבר על פי דברינו הנ"ל שהקנס איננו על החפץ אלא מטרתו להימנע ככל הניתן מהנאה מעצם החילול. ויתרה מכך הוא עצמו שולל את ההנחה שאם לא נמצא היתר יש לאסור עולמית, שהרי בבישול שאי אפשר לעקור את המצב החדש היה צריך לאסור את התבשיל עצמו כמו בנטיעה, אלא עצם זה שאי אפשר לעקור ולחזור למצב הראשוני הוא זה שמאפשר ליהנות לפי גדרים אחרים.

⁶ ראה משנה ראשונה תרומות שם; ביאור הלכה סי' שיח, א ד"ה אחת; וספר חידושי הרב ציטרון קטרוני עמ' 308.

א. איסור הנאה למי שבשלו בעבורו

לעיל (בפתיחה) הוזכרה מחלוקת הריב"ש והמהרש"ל לגבי מלאכה הנעשית בשביל אחר ללא ידיעתו וללא רצונו, האם דינו כמי שעבר ועשה את המלאכה - ובמזיד אסור לו עולמית, או דינו כאחרים ובמוצ"ש מותר. מקור מחלוקתם היא בדין קנס חכמים למבטל איסורים לכתחילה ושם קנסו גם למי שביטלו את האיסור בשבילו, כדברי שו"ע (יו"ד צט, ה): "אסור למבטל עצמו אם הוא שלו, וכן למי שנתבטל בשבילו". ועל זה כתב הט"ז (יו"ד שם ס"ק י): "פירש רש"ל, דהיינו דווקא שידע זה שנתבטל עבורו וניחא ליה אפילו לא ציווה אותו לבטלו, אבל אם לא ידע ממנו שרי דהרי הוא כשווגג".

ולפי זה במקום שאין קשר ישיר בין המבטל למשתמש כמו במבטל את האיסור על מנת למוכרו לכל מי שיקנה מותר. ובהגהות רע"א (יו"ד שם) מביא את לשון הריב"ש ומסיק: "ונשמע מזה דאף מי שנתבטל עבורו לא ידע מזה (גם כן אסור), ודלא כט"ז".

השאלה היא האם קנס חכמים שלא ייחנה ממלאכת שבת שווה הוא בדיניו לקנס בעניין ביטול איסור בידיים. המג"א (שיח,ב), כתב: "נראה לי, שלמי שנתבשל בשבילו הוי גם כן דינו כמו הוא עצמו כמ"ש ביו"ד סי' צט סעי' ה'. ולפי זה דינם שווה. אך בהמשך דבריו חזר בו המג"א וכתב: "ומיהו מדברי הרב ב"י שם משמע, דווקא התם (=ביטול איסור) חישנן שיאמר לעכו"ם לבטלו אבל הכא הא בלא"ה צריך להמתין בכדי שיעשה כשבשלו עכו"ם, ולישראל לא חישנן דאין אדם חוטא ולא לו". ולפי דבריו אלו דין מי שנתבשל בשבילו תבשיל בשבת כאחרים. ואמנם כל דברים הללו הם בישראל רגיל אך הפמ"ג הסתפק גבי ישראל מומר ששם אולי דינו כמו גוי, והובאו הדברים בשו"ת הר צבי. אך כתב על זה בהרר"י בשד"ה שם עמ' רכח בשם התהילה לדוד [שיח,ז]: "וכבר נתבאר דאין אנו צריכים לטעם אין אדם חוטא ולא לו, ולא קנסו לאסור לעולם אלא למבשל עצמו דעבר אדאורייתא". לפי דבריו אין הבדל בין מומר ליהודי מחלל שבת, ובכל מקרה גבי דיני הנאה ממעשה שבת דין מי שנתבשל עבורו כדין אחרים.

בספר אורחות שבת, במקומות שונים, ציטט את דברי בעל כתב סופר (או"ח סי' ט) המבדיל בין חילול שבת חד פעמי שעליו נאמרו כל הדינים הנ"ל לבין הנאה ממחלל שבת העושה בקביעות כל שבת את מעשיו הרעים. על פי דבריו נראה שגם במקום שיש להתיר במעשה שבת אם זה נעשה בקביעות דינו כגוי. ובשו"ת הר צבי [או"ח סי' קפ] דחה את דבריו אלו וטען שדבריו הן גזרה חדשה שאין בכוחנו לחדש, ודין חילול שבת בקביעות כדין חילול שבת חד פעמי. ובהרר"י בשד"ה שם [עמ' רלב הערה 3] העיר שמכיוון שהיהודי שומר השבת איננו מעוניין בחילול השבת, ומבחנתו צריך לסדר שלא יהיו חילולי שבת אם כן אין לתת להם דיני כמי שבושל בשבילו. ודו"ק.

נמצא שגם בסיס הנחותיו ההלכתיות של ספר ארחות שבת שמהם הוא מסיק את האיסור הגורף על הנאה ממעשה שבת בצילומי טלוויזיה והקלטת רדיו נתונים במחלוקת אחרונים, ורבים מגדולי הפוסקים סברו שאין להחמיר במקרים אלו, ולכן בצירוף לכך שכל דינו המחודש של הארחות שבת שבמקום שאין אפשרות הנאה לאחר בכדי שייעשו נאסר עולמית קשה להבנה, נראה שלא צדקו שם בדברי ההלכה שלהם, ומעיקר הדין מותר לראות סרט שצולם או הוקלט בשבת.

סיכום

- א. עיקרי ההלכות בקנס שגזרו חכמים שלא יהנה ממעשה חילול שבת נתונים במחלוקת אחרונים. הריב"ש והמהרש"ל נחלקו האם קנסו שלא יהנה עולמית גם למי שנעשה בעבורו העברה והוא לא ידע ולא ביקש מהעבריין. כמו כן יש הסבורים שאם העבריין הוא יהודי מומר דינו כגוי וצריך להמתין מלהנות ממעשיו בכדי שייעשו ויש חולקים וסבורים שדינו כיהודי ומותר במוצאי שבת מיד. וכן חידושו של בעל כתב סופר שכל דיני קנס ממעשה שבת הם ביהודי שחילל באופן חד פעמי אבל לא במחלל שבת קבוע, נתון במחלוקת אחרונים.
- ב. גדר הקנס מההנאה ממעשה שבת איננו הנאה מהחפץ הנוצר בשבת כגדרי איסורי חפצא אלא איסור הנאה ממעשה חילול השבת, ולכן כל האיסור הוא רק במקום שיש אפשרות להנאות מחפץ של היתר, אך כשאין שום תחליף להנאה אלא רק בחפץ שחיללו שבת לדעת הרמב"ם והרא"ה לא קנסו חכמים.
- ג. בעקבות מה שבארנו באותיות א' וב' נראה שלא נכונה מסקנתם ההלכתית של בעלי ספר ארחות שבת לאסור הנאה מצילום הנעשה בשבת. ובייחוד שלאור נקיטת דעת הפמ"ג שמומר דינו כגוי וגם למעשיו צריך להמתין בכדי שייעשו (וכנ"ל דין זה נתון במחלוקת אחרונים), הם נאלצים לחדש הלכה שאם זמן בכדי שייעשו אינו רלוונטי יש לאסור עולמית.
- ד. לדעתי נראה שניתן להתיר ולהנות ממעשה שבת של צילום טלוויזיה או הקלטה וכיו"ב הנעשה בשבת על ידי יהודי לצורך כללי ולא לאדם מסוים. וזה כמובן מעיקר ההלכה, אך כל מי שהשבת יקרה לו צריך לבכות על חילולה ולהימנע מלהשתמש במעשה שבת שכל כולו מבטא חילול שבת וחילול שמו יתברך.

סדר ההתעטפות בטלית גדול

- א. השיטות השונות בגאונים ובראשונים באופן עטיפת הטלית
- ב. דעת השו"ע והפוסקים.
- ג. מהי עטיפת הישמעאלים. והאם צריך לכסות פיו ועיניו.
- ד. להקפיד בשעה שמתעטף בטלית לעטוף גם הכתפיים וחלק מהגב
- ה. המנהג להעביר הכנפות לשמאלו כשעושה עיטוף הישמעאלים
- ו. מה שמתעטפים בעטיפת הישמעאלים כדי שיעור ד' אמות בלבד. וכמה הוא שיעור ד' אמות.
- ז. הדרכה מעשית מפורטת, כיצד להתעטף בטלית גדול כהלכתו, כל השלבים בזה.

א. השיטות השונות בגאונים ובראשונים לגבי אופן עטיפת הטלית

כתוב בתורה (דברים כ"ב י"ב) :

גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה.

נחלקו הדעות בהבנת דברי הפס':

יש מרבתינו הסוברים שכדי להתחייב בעשיית הגדילים (הציציות) על הבגד צריך שיהיה הבגד מכסה את גופו של האדם בלבד, ולפי"ז גם אם לובש הבגד על גופו ואינו מכסה בו ראשו צריך להטיל בו ציציות.

ויש הסוברים שכדי להתחייב בהטלת הציציות צריך ללבוש הבגד באופן כזה שיכסה ויעטוף גם את גופו וגם את ראשו ופניו, שרק אז הוא בגדר אותו הבגד עליו אמרה התורה שמתחייב בציצית, ולפי"ז אם לבש הבגד על גופו בלבד אינו חייב להטיל בו ציציות, ואף אם יטיל בו ציציות ויעטוף בו גופו בלבד אינו מקיים בכך מצות ציצית, עד שלא יעטוף גם ראשו. ולשתי השיטות אם כיסה ראשו בלבד לא קיים בכך מצות ציצית (ע"י שו"ע סי' י" סעי' י').

וכל פרטי דברים אלו יתבארו להלן במקורם :

דעת רבתינו הגאונים (הו"ד בס' העיטור ה"י ציצית שער ב' ח"ג דף ע"ה ע"א ובטור ריש סי' ח') שצורת העיטוף בטלית היא כעטיפת הישמעאלים שהיא עטיפה גמורה, וע"כ לפי

סדר ההתעטפות בטלית גדול

דבריהם צריך לעטוף גם הראש. וכ"כ בפסיקתא זוטרתא לרבינו טוביהו ב"ר אלעזר (לקח טוב במדבר פ"י שלח לך דף קד' ע"ב) שעטיפת הטלית צריכה להיות כעטיפת הישמעאלים.

ובמרדכי (הלכות קטנות סי' תתקמ"ג) הביא בשם רבינו שמשון בשם רבו שאותם טליתות שעושין באשכנז והם כמין מלבוש שיש לה בית הצוואר וחציו לפניו וחציו לאחוריו (היינו ט"ק שלנו) אין זה מן המובחר דלא מקרי 'אשר תכסה בה' (דברים כ"ב יב') ומשמע קצת שאף ראשו צריך לכסות והיינו שלשון הפס' שכפל 'כסותך אשר תכסה בה' מלמד שצריך לעשות כיסוי גמור (גם לגופו וגם לראשו), ושכן מוכח ממה שאמרו חז"ל (מנחות מא. וכן הכריע למעשה השו"ע סי' טז' סעי' א') שבגד שאין הקטן מתכסה בו ראשו ורובו אינו יוצא בו יד"ח בציצית ומבואר א"כ שאם אינו מכסה בו ראשו אינו מקיים בכך מצות ציצית. ועוד הוסיף שם שכן מוכח ממה שאנו מברכין 'להתעטף בציצית' שהוא מורה על כיסוי גמור של הראש והגוף יחד. ועוד ראייה לכך ממה שמצינו לגבי אבל (מו"ק כד. וע' ב"י איש סי' ח') שצריך לכסות ראשו כעטיפת הישמעאלים דאמרו שם שכל עטיפה שאינו כעטיפת הישמעאלים אינה עטיפה, ובגמ' שם "מחוי רב נחמן עד גובי דדיקנא" ופרש"י (שם ד"ה 'מחוי וד"ה 'גובי') שהראה רב נחמן מהו עטיפת הישמעאלים שהוא עיטוף הכולל עטיפת הגומות שבלחי למטה מפיו. עיי"ש.

ובב"ב (טז:) אמרו 'מה עדשה אין לה פה אף אבל אין לו פה' ואף פרש"י (שם ד"ה "אבל") ביאר שפ"י שהאבל יושב ושותק (וכן אמרו בפ"י בב"ר פ' תולדות פ"י סג' סי' יד') מ"מ הוא קצת רמוז שהיה מכסה פניו בטלית להורות על מה שאינו יכול לדבר. (וע' בעיטור שם מש"כ בזה).

ובירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ה) אמרו "ולא תעטה על שפם מכאן שהוא (האבל) צריך לכסות פיו". (ולפי"ז מבואר שצריך לכסות גם הפנים ולא די כיסוי הראש עצמו. וע' להלן). וע' בב"ח (סק"ג) שאע"פ שאין מוזכר בתלמוד עטיפת הישמעאלים לענין ציצית אלא לגבי אבילות מ"מ סוברים הגאונים ויתר הראשונים ההולכים בדעתם שמאחר ומברכים 'להתעטף בציצית' מוכח שגם בזה צריך דוקא עטיפה גמורה שהיא עטיפת הישמעאלים. עיי"כ.

בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' ד') הביא בשם אביו שכי' בשם רבו בעל האבי העזרי שחלוק העשוי לדרך לבישה (ט"ק שלנו) אינו צריך להטיל בו ציציות שכן אינו מתחייב בציצית אלא דרך עיטוף, וגם הוא הביא הראיה מנוסח הברכה 'להתעטף בציצית' ולא מברכין 'ללבוש', עיי"כ אין יוצאים יד"ח אותם בני"א שעושין בית צוואר לחלוק דדרך לבישה הוא ולא דרך עיטוף. עכת"ד.

מבואר א"כ לכל הדיעות הנ"ל שצריך דוקא עיטוף הראש עם הגוף כדי לקיים מצות ציצית.

בב"י (סי' ח') כי שכן הביא הארחות חיים בשם תשובה דס"ל ג"כ כשיטה זו שצריך דוקא עיטוף כעטיפת הישמעאלים. ע"ש.

בדעת זקנים עה"ת מבעלי התוס' (פ"ר בשלח פ"ד פס' כט' וע"ע ברוקח סי' שס"א ש"כ שהוא ממדרש אבכיר) כתבו בשם המדרש וז"ל:

"המים להם חומה. חמה חסר כתיב לפי שבתחילה נתמלא הים חמה עליהם עד שבא גבריאל ושםם כחומה בתוך הים והיה מכריז על הים ואומר למים שבימינם היזהרו בישראל שעתידין לקבל התורה שנתנה בימינו של הקב"ה וכו' ואמר למים שבשמאלם היזהרו בישראל שעתידין להניח תפילין בשמאל חזר ואמר למים שלאחריהם היזהרו בישראל שעתידים להתעטף בציצית מאחוריהם וכו'".

וכ' ע"ז בדעת זקנים שם:

"לפי המדרש הזה נראה שהמתעטף בציצית צריך להשליך הציצית לאחוריו ולי נראה דאין צריך דהא דאמרין במדרש שעתידין להתעטף בציצית מאחוריהם היינו בשעת העטיפה דבאותה שעה כל הטלית וכל הציצית מאחוריהם".

משמע שסובר בזה כדעת הגאונים.

וכן משמע שדעת התוס' (ערכין ב: ד"ה "היודע") שהשוו עטיפת הישמעאלים המחויבת באבל לעטיפה בציצית וע"כ קטן חייב קטן בציצית רק משעה שידוע להתעטף כעטיפת הישמעאלים. ע"ש.

וכ"כ רבינו סעדיה גאון (בפי' לתורה פ"ר בא הו"ד בשו"ת הרידב"ז ח"ג סי' תקע"א ובשער הכוונות דף ד' ע"א) שצריך דווקא עיטוף הישמעאלים. ע"ש.

וע"ע בס' תוספת ירושלים (סי' ח' סעי' ב') ש"כ להביא ראיה לדברי גאונים מדברי הירושלמי (ברכות פ"ז) שאמרו לגבי ברכה מ"ז "מתעטף ומברך וכו' מ"ט בשתיים יכסה פניו" ולפי"ז עכ"פ בשעת תפילה יתעטף על הראש כמו בברכה מ"ז. וכן בירושלמי (פ"א ה"ח) אמרו לעניין התרת נדרים שצריך עטיפה שעיקר העטיפה הוא הראש. ע"כ.

לדיעות אלו לכאורה פשוט שכשלוש ט"ק בלא עיטוף אינו יוצא יד"ח מצות ציצית וכ"כ בפ"י המהר"י אבוהב סי' ח' שלפ"ד הט"ק שלנו כשאנו מברכים עליו הוא ברכה לבטלה.

אומנם ע' בשו"ת ארץ צבי פרומר (ח"א סי' א') כי שגם לדעת הגאונים שסוברים שצריך דוקא עטיפת הישמעאלים לא אמרו כן אלא בט"ג שאין דרך ללבושו בלא עיטוף, משא"כ בט"ק שיש לו בית צואר והוא עשוי כבגד, וא"כ אף כשאינו מתעטף בו הוא נחשב כלבוש וע"כ א"צ להתעטף בו, ולפי"ז מוסבר מדוע אין נוהגים למעשה לעשות עיטוף בט"ק. ודבריו

סדר ההתעטפות בטלית גדול

הם דברי חידוש גדול דמדברי כל הראשונים הנ"ל לא נראה החילוק הזה. וע"ע בערוה"ש (סעי' ה') ודו"ק.

אומנם בעל העיטור (הל' ציצית שער ב' ח"ג דף עה' ע"א) אחרי שהביא את דעת הגאונים המצריכים דווקא עטיפת הישמעאלים, חלק על דבריהם שכן עטיפת הישמעאלים לא הוזכרה אלא לגבי אבלות וכן מוכח בגמ' (מו"ק טו. ובירושלמי מו"ק פ"ג ה"ה) שאמרו שם "אבל חייב בעטיפת הראש מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל ולא תעטה על שפם מכלל דכולי עלמא (שאר האנשים כשהם אבלים) מחייבי" ולגבי מצורע נא' בפ"י "על שפם יעטה" (ולענין מנודה דנו שם בגמ'). והיינו שדווקא האבל והמצורע חייב בכיסוי פיו אבל שאר אדם אינם חייבים בזה (שכן לגבי אבל מנודה ומצורע הוצרכו ללימוד מפורש לגבי זה) ונמצא א"כ ששאר בני"א אינם חייבים בעיטוף בטלית שאם נאמר שכל אדם חייבים בעטיפת הראש בטלית נמצא א"כ שצריכים לכסות פיהם כאבל ומנודה.

ועוד וכי רבי יהודה בר עילאי שהיה מתעטף בסדינים המצוייצים (עי' שבת כה:): וכן וכי החתנים היו מתעטפים כל כך באופן שגם ראשם מכוסה, ואע"ג שאנו מברכין 'להתעטף בציצית' הוא אינו קושיה שכן לשון זה מורה על כיסוי (עי' ט"ז סק"ב ומחצה"ש סק"ד) כמו שאמרה התורה (דברים כב' יב') 'אשר תכסה בה' שמנהג בני"א שמכסין בכסותן והולכין ועושין עסקיהם פעמים בגילוי הראש ופעמים בכיסוי הראש. עכת"ד בעל העיטור.

ונ"ל סיוע לדבריו ש'להתעטף' היינו כיסוי מתרגום יונתן (בראשית כד' סה') 'ותיקח הצעיף ותתכס - ונסיבת רדידא ואתעטפת ביה' ובדברים (כב' יב') 'אשר תכסה בה - דתתעטפון בה'. עכ"פ מבואר מדברי העיטור דס"ל שאין צריך לכסות הראש.

וע' במקו"ח לחו"י (סעי' ב') שאע"פ שהסכים לכללות דברי העיטור מ"מ דחה ראיותיו מ' יהודה בר אליעאי והחתנים שכן מש"כ הגאונים שצריך עטיפת הישמעאלים דאין כוונתם שיהיה כך כל זמן העטיפה אלא רק בתחילת העיטוף יעשה כן ואח"כ חוזר ומגלה ראשו ופניו כמש"כ בתרומת הדשן (סי' מה' ע' להלן) שאין הקפידא אלא רק על תחילת המצוה. ומ"מ מדברי הב"ח (סק"ה) מבואר שצריך לכסות ראשו כל הזמן וא"כ שוב חוזרת קושי העיטור מר"י בר עילאי וחתנים. עיי"ש.

דעת הנימוקי יוסף (הל' ציצית דף יא:): ג"כ כדעת העיטור הנ"ל שמה שמברכין להתעטף הוא אינו ראיה שצריך דווקא עיטוף הראש דאפשר שהוא לפי המנהג שהיה בזמנם שהיו עוטפים גם גופם וגם ראשם וע"כ תיקנו נוסח הברכה 'להתעטף' אבל אין ללמוד מכאן שאם אינו מכסה ראשו אינו מקיים מצות ציצית, ובאמת כל כסות של ד' כנפות חייבת בציצית ויוצא בו יד"ח אע"פ שאין בו לא כיסוי ולא עיטוף. וכן מוכח ממה שאמרה התורה (במדבר טו' לח') 'על כנפי בגדיהם' ו"כסותך" (דברים שם) ומשמע כל מלבוש וכסות. וכן אין ללמוד מלשון הפסי' (דברים שם) "אשר תכסה בה" שכן הוא אינו נא' לענין כיסוי הגוף או עטיפת

הראש אלא בא לרבות כסות סומא או בעלת חמש כנפות (ע' מנחות מג.). ועוד שהרי אמרו בגמ' (שם מא.) שבגד שאין הקטן מתכסה בו ראשו ורובו אינו יוצא בו יד"ח בציצית ומסתמא אין בבגד כזה כדי עטיפת הראש וכיסוי רוב גופו של גדול, ע"כ ודאי מוכרח לומר שגם בלא עיטוף הראש מקיים המצווה, וכן פשט המנהג בכל ישראל לעשות טליתות קטנים, אף שאין בהם עיטוף הראש. עכת"ד.

ועיי"ש שמ"מ סיים שמצוה מן המובחר שיהא כולו מעוטף במצווה.

ומש"כ ללמוד מכך ששיעור טלית הוא בגד שהקטן מכסה בו גופו וראשו אין להקשות ממה שנקטו בלשון 'ראשו' דאין הכוונה ראשו דווקא אלא אמרו כן לענין שיעור הבגד כדכתב הדרכי משה (סק"ג וכ"ה במשנ"ב סק"ה) שגם לדיעות המקלות שא"צ עיטוף הראש מ"מ פשוט שצריך ליהרר שיהיה בגד שקטן יכול להתעטף בו ראשו ורוב גופו דבלאו הכי לא מקרי בגד כלל כי די לנו מה שהקלו לצאת יד"ח ע"י לבישה, אבל לפחות משיעור טלית לא עלה על דעתן. ומוכח א"כ שסובר שאע"פ שאינו עוטף ראשו קרוי 'בגד המכסה ראשו ורובו של קטן'. עכ"פ מבואר מדברי הנימוקי יוסף שאין חיוב בעיטוף הראש.

וכן דעת המהר"ם מרוטנברג (הו"ד בשו"ת מהר"ח אור זרוע סי' ד'). עיי"ש. וכ"כ בתרומת הדשן (סי' מה') שמה שתיקנו 'להתעטף' הוא משום שכן הלכו בזמנם (כדכתב הני"י) ולדין דכל שלנו הוא רק לכסות הגוף פשוט שלא יהיה פטור בה מציצית דעיטוף לא כתיבא ולא רמיזא בתורה. ומ"מ סיים שראוי לעשות עיטוף הראש כדי הילוך ד"א ואפילו בט"ק ואין לומר שאחרי שמוריד הטלית שוב אינו מקיים המצווה דאין הקפידא אלא על תחילת חיוב המצווה ולא על שיהוי המצווה ועיי"ש שהוכיח כן מהסמ"ק מענין תקיעה שופר.

העולה מדברי התה"ד שמהדין א"צ עיטוף הראש. וכן דעת המהרי אבוהב (סי' ח') ומה שאמרו כל עטיפה שאינה כעטיפה הישמעאלים אינה עטיפה הוא דוקא לענין אבילות. עיי"ש. וכ"כ בשו"ת המהרי"ל החדשות (סי' ד' וכ"כ בשו"ת מהרי"ל סי' י')

ובשו"ת המהרי"ק (סי' קמט') ובתשב"ץ (ח"ב סי' מ') ובסי' האשכול (ח"ב סי' לד') ועוד פוסקים כתבו שיכול לברך על ט"ק ומדבריהם מוכח דשפיר יוצא בזה יד"ח מצות ציצית אף שלא עושה עיטוף הראש. כ"כ הכלבו (סי' כב') בשם ה"ר יצחק. וכ"כ בארחות חיים (הלי ציצית סי' כג') ושכן דעת ר' יונה החסיד. וכ"כ ר' יונה עצמו בפ"י בס' היראה. וכ"כ בס' במנורת המאור הקדמון (ח"א עמ' 63) ובלקט יושר (ח"א או"ח עמ' ח' ענין ד') על רבו בעל התרומה"ד (ע' לעיל שהבאנו שכ"כ בפ"י) וכ"כ בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' קי') וכן משמע שדעת הטור (סי' ח') שכן כתב שבחלוק שלנו אם יש בו ציצית מברך עליו. וכ"כ שו"ת מהרמ"ה (נספחות לתולדות אדם צה" ע"ד) ובסי' האגור (הלי ציצית סי' כח').

סדר ההתעטפות בטלית גדול

ועי' בב"י (סי' ח' בסברתו הראשונה קודם שראה דברי העיטור בפנים) שכ' מדעתו טעם שמה שא"צ עיטוף הראש שבמו"ק (כד). אמר שמואל שכל עטיפה שאינה כעטיפת הראש אינה עטיפה, ואילו רב (שם) חלק עליו ומשמע דס"ל שעטיפת הראש אע"פ שאינה כעטיפת הישמעאלים מ"מ הוי עטיפה וקיי"ל דבאיסורי הלכה כרב לגבי שמואל. אומנם לפי"ז יוצא שעכ"פ צריך לכסות ראשו, אף שלא עושה עטיפת הישמעאלים, ומדברי הראשונים לעיל מבואר שאינו כן. וכ"כ הב"י (שם) עצמו אחרי שראה דברי העיטור במקורם.

אומנם לענין עצם סברתו הראשונה של הב"י עי' בריטבי"א (מו"ק שם) שהוכיח שהלכה כשמואל בזה אע"פ שבעלמא הלכה באיסורי כרב שכן כאן מצינו שרב נחמן סבר כמותו והראה בעצמו כיצד לעשות.

אומנם בתוס' (מו"ק כה. ד"ה "ושמואל") כתבו שהלכה כדברי רב. עיי"ש.

ועי' בברכ"י (סק"ג) בשו"ת קנין תורה (ח"א סוס"י ב'). ובמקו"ח לחווי"י (סעי' ב') תמה על הב"י שרצה להסביר דברי העיטור מהגמ' במו"ק (שם) שהלכה כרב דא"כ הלא מבואר שם להדיא שגם לרב צריך עכ"פ כיסוי הראש דאל"כ מאי עטיפת הראש יש בזה, ולפי"ז הוא אינו מסייע כלל לדעת העיטור שכ' 'פעמים בגילוי ראש ופעמים בכיסוי ראש' ועוד הלא הטור גופא פסק (יו"ד סי' שפ"ו וסי' תיו') כדעת שמואל וכן פסקו כל הפוסקים מלבד התוס' אלא ע"כ לא ס"ל לבעל העיטור ללמוד כלל מדין אבל, והאמת היא כמו שכ' הב"י בתירוץ השני. עכת"ד. ועי' בשו"ת בית אבי (ח"ג סי' יב') משי"כ בזה.

ב. דעת השו"ע והפוסקים

בשו"ע (סי' ח' סעי' ב') כתב:

סדר עטיפתו כדרך בני"א שמתכסים בכסותם ועוסקים במלאכתם פעמים בכיסוי הראש ופעמים בגילוי הראש.

מבואר מדבריו (עי' בט"ז סק"ב ובמשנ"ב סק"ג) שהכריע בזה כדעת העיטור ויתר הראשונים הסוברים שא"צ לעטוף ראשו בטלית, שכן כיסוי הגוף ג"כ קרוי התעטפות והוא עיקר העיטוף (ועי' שו"ע סי' י' סעי' י' שאם מכסה ראשו בלבד לא יצא יד"ח).

אומנם בסוף הסעי' כ' "ונכון שיכסה ראשו בטלית". ובפשטות צ"ל שכוונתו שטוב לעשות כן כדי לחוש לדעת הסוברים שצריך לעטוף ראשו וכמו שהזכיר בב"י (סי' ח') בשם המהר"י אבוהב (סי' ח') שהרוצה לדקדק במצוה יעטוף ראשו בעת הברכה. וכ"ה בתרומת הדשן (סי' מה') שהביא הב"י (שם). עיי"ש.

וכן מוכח ממש"כ בב"י (סוד"ה "ומכסה") על דברי הטור (סי' ח') "ומכסה ראשו שלא יהא בגילוי ראש" שהם מקור דברי השו"ע "ונכון שיכסה ראשו בטלית" וז"ל:

"אפשר דהכי קאמר, יכסה ראשו בענין שלא יהא בגילוי ראש מטלית של מצוה, שצריך שיכסה ראשו בציצת לקיים מצות ציצת מן המובחר".

ובפשטות צ"ל שכוונתו שמצווה מן המובחר לחוש לדעת המצריכים לכסות הראש, ונמשך בזה אחרי דעת הנימוקי יוסף (הלי ציצת דף יב.). שאחרי שכי שא"צ עיטוף הראש בדוקא ויכול לצאת יד"ח אף בט"ק שאין בו עיטוף, מ"מ סיים שמצווה מן המובחר (שהוא בדיוק אותו הלשון שמופיע בשו"ע וא"כ משמע שהשו"ע העתיק דבריו) שיהא כולו (גם ראשו) מעוטף במצווה וזו דרך יר"ש לחבב המצווה.

וכן הבין בדברי הבי"ה המהר"ח (בחידושי הגהות על הטור שם) שכיון שמברך 'להתעטף' עכ"פ בשעת הברכה יכסה ראשו. עיי"ש.

וכן מבואר מדברי החי"א (כלל יב' סעי' ג') שהבין כן בדעת השו"ע. ועוד ראיה שלזה נתכוון השו"ע ממש"כ (בסעי' ג') לעניין ט"ק "טוב להניח אותו על ראשו רחבו לקומותו ולהתעטף בו ויעמוד כך לפחות כדי הילוך ד' אמות ואח"כ ימשכנו מעל ראשו וילבשו".

ובמג"א (סק"ד) דהיינו שטוב לעשות כן (בט"ק וכש"כ בט"ג) כדי לחוש לדעת הפוסקים המצריכים דוקא עטיפת הראש. ואם כך הוא לעניין ט"ק כל שכן שה"ה לענין ט"ג.

אומנם במשנ"ב (סק"ד) נמשך אחרי הסברו הראשון של הבי"ה (שם ד"ה "ומכסה") והבי"ח (שם סק"ה) שכתבו שהטעם לכסות ראשו הוא כדי להכניע הלב ומביאו לידי ירא"ש (ע"י שבת קנו : וקידושין ח.).

עכ"פ ראוי להעיר שמש"כ השו"ע שנכון לכסות ראשו, אין כוונתו שיעשה עטיפת הישמאלים שכן למעשה הכריע כדעת העיטור שא"צ עטיפת הישמעאלים. אלא כוונת דבריו שיניח הטלית על ראשו.

גם מש"כ בתרומת הדשן (סי' מה' הובא בב"י שם) לכסות הראש אין כוונתו על עטיפת הישמעאלים אלא שיניחנו על ראשו. וכ"כ בפ"י המהר"י אבוהב (סי' ח'). וכן מבואר ממש"כ הטי"ז (סי' כה' סק"ב) בהבנת דברי הנ"י (שהם ככל הנראה מקור דברי השו"ע ככל הנראה למש"כ "ונכון לכסות ראשו" בטלית" כדכתבנו לעיל). עיי"ש.

וכן מוכח מדברי החי"א (כלל יב' סעי' ג') שמה שהצריך השו"ע כיסוי הראש הוא לא לעניין שיתעטף כעיטוף הישמעאלים אלא רק כיסוי הראש בלבד, שכן כ' החי"א שיעמוד מעוטף בכיסוי הראש כדי הילוך ד' אמות' ואם אינו עושה עיטוף הישמעאלים למה לו לעמוד כדי הילוך ד"א, אלא ע"כ שאע"פ שאינו עושה עיטוף הישמעאלים ורק מכסה ראשו מ"מ יש

סדר ההתעטפות בטלית גדול

בזה גדר עיטוף כשלהו דאם נאמר שהוא כבר עשה עיטוף הישמעאלים כראוי לפני כן מדוע יצטרך לעמוד שוב כדי הילוך ד"א, אלא מוכרח שדעתו שמדובר שלא עשה עיטוף הישמעאלים אלא רק כיסוי ראשו וגופו בטלית שחשוב ג"כ כעיטוף מסוים.

לפי"ז צ"ל שגם לדעת השו"ע (שהוא מקור דברי החי"א) גם כשעוטף ראשו בלבד בלא לעטוף פניו בעטיפת הישמעאלים הוא חשוב כעיטוף, ובאמת שהיא היא דעת רב במו"ק (כד.) ובתוס' (שם כה. ד"ה "ושמואל") הכריעו כמותו (ע' לעיל). ועפ"ז מסתבר לומר שלא חזר בו השו"ע לגמרי ממשי"כ בב"י (סי' ח' ד"ה 'ובעל העיטור') בהבנת דברי העיטור קודם שהגיע סי' העיטור לידיו. עיי"ש ודו"ק. וע"ע בפמ"ג (מ"ז סק"ג).

אולם ע' בשו"ע הרב (סעי' ו') שעל מש"כ שנכון להתעטף כעטיפת הישמעאלים ציין (באות יא') לדברי המג"א (סק"ב) וב"י בשם תרומת הדשן ומשמע שהבין מדברי תרומת הדשן שדיבר על עטיפת הישמעאלים ולא רק על עטיפת הראש בסתמא, ואפשר שמה שהעיר קודם לדברי המג"א הוא להורות שממנו נלמד דצריך לעשות עיטוף הישמעאלים (כדכתב שם בשם האר"י ז"ל. ע' להלן) ומה שציין לתרומת הדשן הוא רק לעניין שיש מידת חסידות לכסות גם הראש ולא להתספק בכיסוי הגוף בלבד כדמשמע מהעיטור. ולפי"ז עדיין י"ל שהשו"ע לא הצריך עטיפת הישמעאלים.

אומנם יתכן ג"כ שבאמת השו"ע כיוון לעטיפת הישמעאלים כדעת הגאונים, ואף שנקט בלשונו כלשון העיטור הוא רק כשימוש בלשונו לענין עיקר הדין ולמידת חסידות כ' שנכון לכסות ראשו שהוא דעת הגאונים. וצ"ע בזה.

לדעת הרידב"ז (ח"א סי' שמג') צריך לכסות ראשו בטלית כעטיפת הישמעאלים ובל"ז לא חשוב עיטוף ושאינן לסמוך על דעת הסוברים שדי לכסות גופו שכן דעת הגאונים אינה כן וכל דבריהם דברי קבלה והם אמרו שצריך דוקא עטיפה גמורה. ועוד שלשון הגמ' 'להתעטף' ולדברי בעל העיטור וסיעתו צריך לומר 'לכסות', ועוד שהטור הביא דברי העיטור וכ' אחרי כן "ומכסה ראשו שלא יהא בגילוי ראש". ועוד שמדברי הגמ' (מנחות מא.) שאמרו ראשו ורוב גופו אם היה די בכיסוי הגוף היה מספיק שיתכסה רוב גופו של קטן. (וע' לעיל שכבר דחו כן הראשונים עצמם) ועוד הוכיח כן ממה שאמרו במדרש (תהילים מזמור לה') מדרש תהלים (בובר) "כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך, אמר לו הקדוש ברוך הוא דוד מה אתה עושה לי, אמר לו אני אשבחך בכל אבריי, בראשי אני כופף וקודה בתפלתי, בשערות ראשי אני מקיים לא תקיפו פאת ראשכם וכו' בצווארי אני מקיים מצות עטיפת ציצית". ואם משליך אותו על הכתפיים אין כאן עטיפה בצוואר. ועוד דקי"ל שאע"פ שיש לו ציצית בבגדו צריך שיעשה לו טלית להתעטף בו בשעת התפילה וכן נהגו כל ישראל, ואם

משליך הטי"ג על כתפיו הרי כבר יש לו טלית אחרת מצויצת כראוי, אלא ודאי הדבר ברור שצריך לכסות בו ראשו, וכן נהגו בכל גלילות ישראל ומנהג אבותינו תורה היא. עכתי"ד.

ובאר"י ז"ל (שער הכוונות דרושי הציצית דרוש א'): :

"הציצית הגדול המעטף את הראש הוא בחי אור המקיף" וכו'

והאריך בזה בטעם פנימי ע"פ הסוד וסיים: "והנה לסיבה זו הצריכו הגאונים להתעטף עטיפת ישמעאלים".

ובמצת שימורים (שער הציצית) שנמשך בכל דבריו אחרי דברי האר"י כי ע"ז דברים חריפים וז"ל :

"עטיפת הטלית כעטיפת ישמעאלים, הטעם הוא כי טלית גדול צריך שתמיד יהיה ראשו מעוטף בו, כי זהו סוד תכלית של טלית גדול שהוא לעטף בו את הראש. ולא כמקצת השוטים שמעטפים בטלית גדול את גופם בלבד ולא את ראשם, וטעות גדול הוא בידם והם מברכים ברכה לבטלה, כי איך אומרים להתעטף בציצית כדי להתעטף הראש, ואין מעטפים אלא הגוף ולכן צריך להזהר ולדקדק לעטף בטלית גדול דוקא גם את הראש, ולא כמו מקצת אנשים שמברכים על הטלית וזורקין אותו באחוריהם ומעטפים אחוריהם בלבד ועליהם נאמר "ואותי השלכת אחרי גיוד". ר"ל ואותי שהוא האות של הציצית, השלכת אחרי גיוד, שאין אתם מעטפים גם הראש אלא הגוף בלבד. ולאפוקי מה שכתב בטור סי' ח' בשם בעל עיטור דלא בעינן כולי האי וכו'. וכן אמרו בספר הזהר ספר (במדבר) לפרשא על רישה פרישו דמצוה. וכן כתב החכם מנחם די לוזאנו ז"ל בספר "עדי זהב" שצריך לכסות ראשו מתחילת התפילה עד סופה. וכן כתב הרמ"ע מפאנו במאמר הנפש (חלק ה' פרק ב') וז"ל והמצווה מן המובחר הוא שיהיו הציציות משולשין ולא נגררים אלא יהיו עם עטיפת הראש תלויה ועומדים מחצי גופו ולמטה וכו". עכ"ל המצ"ש.

ובשו"ת שואל ונשאל תליתאה (ח"ג סי' קכח) שגם כיום צריך להתעטף כעטיפת הישמעאלים ואף שכיום אין נוהגים לילך כך מ"מ כל שהיה המנהג כן בזמנם וחז"ל תיקנו כן, שוב לא ישתנה בשביל זה שאין אנו הולכין כיום באופן הזה. עיי"ש.

וכעין דברים אלו כי גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' ה') עיי"ש. ובסי' ראשית ביכורים (עמ' צח) כי שכיון שבזמן ניתנת התורה לישראל הייתה נוהגת עטיפת הישמעאלים, ע"כ צ"ל שמה שהתורה אמרה ללבוש הטלית היא נתכוונה דווקא לעטיפה זו, וכיון שזו הייתה כוונת התורה שוב אין הדבר צריך להשתנות, אף כשתבטל עטיפה זו מהמנהג.

אומנם בביאור הגר"א (סעי' ב') כי להדיא דא"צ להתעטף עטיפת הישמעאלים, שכן ממ"ש במו"ק (כד.) שדווקא אבל צריך עיטוף הישמעאלים משמע שבשאר מקומות א"צ. וכן

סדר ההתעטפות בטלית גדול

העיטוף איננו מוזכר כלל בפסוקים אלא רק ההתכסות בטלית, ולהתעטף היינו הכיסוי. עיי"ש.

וכ"כ בס' מעשה רב לגר"א (אות טו'). ובהלכות הגר"א ומנהגיו לגר"מ שטרנבוך שליט"א (סי' יח') הביא שיש שגרסו בלשון הגר"א במעשה רב "ואין צריך לעטוף כעטיפת הישמעאלים" שמשמע שאפשר רק אינו חייב. וי"ג "ואין להתעטף כעטיפת הישמעאלים" שמשמעותו שיותר טוב שלא להתעטף התעטפות זו. ויש מפרשים שלדבריו אין להתעטף כיום בעטיפת הישמעאלים ויש קפידא בדבר על מי שעושה כן דדוקא בזמנם שהיו חיים בין הישמעאלים שנהגו בעיטוף זה היה צריך להתעטף בזה שאז הוא דרך לבישה, אבל במקומותינו שאין נוהגין בעטיפה זו ואינו דרך לבישה הוא מיחזי כחוכא ואטלולא, ועיי"כ אין לעטוף כעטיפת הישמעאלים. עיי"כ.

גם בסידור דרך החיים לגר"י מליסא זי"ע לא הזכיר כלל מעניין עיטוף הישמעאלים. וכן משמע בעולת תמיד (סק"ב) עיי"ש. וכן משמע שדעת החי"א (כלל יב' סעי' ג') שלא הזכיר כלל עטיפת הישמעאלים (ועיי"ש שעכ"פ צריך לכסות ראשו כדי הילוך ד"א).

בארחות רבינו (ח"א עמ' טז') בשם החזו"א זצ"ל שהיה לא היה עושה עטיפת הישמעאלים אלא היה רק מכסה ראשו. ובהליכות שלמה (פ"ג הע' 33) שכן נהג הגרש"ז אויברך זצ"ל. ועי' בעיני יצחק (סי' ח' סק"ז) שכן מנהג תימן שלא לעשות עיטוף הישמעאלים. עיי"ש.

ודע עוד שמלשון המעשה רב (שם) מוכח שאע"פ שהגר"א אינו סובר שצריך עטיפת הישמעאלים מ"מ סובר שצריך לכסות ראשו בטלית כדכתב שם "מברך ולובש ומכסה ראשו וכו'" אומנם בתוס' מעשה רב (טו') הנוסח הוא "מברך ברכת ציצית ולובש וכו'" ולפי"ז אין צריך לכסות הראש כלל. ובאמת שממה שכי' בביאור הגר"א (שם ובד"ה "ונכון" באריכות) משמע שסובר שאין חובה לכסות הראש והוא רק מידת חסידות. עיי"ש.

אומנם דעת רוב הפוסקים המובאים לעיל ועוד רבים נוספים שצריך לעשות (עכ"פ לכתחילה) עטיפת הישמעאלים. כ"כ המג"א (סק"ב) והלבוש (סעי' ב') וכ"כ בשו"ת הרידב"ז (ח"א סי' שמג') וח"ג סי' תקע"א ומש"כ שם שבשבת לא יעשה כן היינו דוקא אם משאיר את זה לזמן מרובה. ופשוט. ועיי"ע בשו"ת הלק"ט ח"ב סי' סג') ומשמע מדבריו שהוא חיוב גמור. וכ"כ בשער הכוונות (דרושי הציצית דרוש א' וכ"ה בפע"ח שער הציצית פ"ג) וכ"כ הגחיד"א במחזיק ברכה (סק"ד וסק"ה) ובספרו קשר גודל (סי' ב' אות ח') וכ"כ בעולת תמיד (שער הציצית) ובשערי תשובה (סק"ב) ובשו"ע הרב (סעי' ו') וכ"כ המצת שימורים (שער הציצית) ומשמע שהוא לעיכובא. וכן משמע קצת בשו"ת משאת בנימין (סי' מח') שהוא עכ"פ לכתחילה. עיי"ש. וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל תליתאה (ח"ג סי' קכח') ובאליה רבה (סק"ד)

ובשם סי' עדי זהב (ובהגהותיו על הלבוש בכת"ל). וכ"כ הבאר היטב (סק"ג) ובסי' זכרון משה (סי' ח' סעי' ב') ובמדרש תלפיות (דף קע"ג ע"ג) וכ"כ הבן איש חי (פרי בראשית אות ה') ובשם סי' אמת ליעקב (דף קז' ע"ד) ובספרו עוד יוסף חי (פרי בראשית אות יא') ובספרו שו"ת תורה לשמה (סי' לט') וכ"כ השלמי ציבור (דף לבי ע"ב) ומשמע שהוא לעיכובא¹.

ג. מהו עטיפת הישמעאלים והאם צריך לכסות פיו ועיניו

עיטוף הישמעאלים שצריך לעשות בטלית נלמד בראשונים מהעיטוף שעושים האבלים ומקורו בגמ' (מו"ק טו.):

"אבל חייב בעטיפת הראש".

ופירשו בגמ' (שם כד.) שם שצריך לכסות ראשו כעטיפת הישמעאלים שכל עטיפה שאינו כעטיפת הישמעאלים אינה עטיפה,

ובגמ' שם:

"מחוי רב נחמן עד גובי דדיקנא"

¹ וכ"כ עוד רבים מהפוסקים. כ"כ בארצוה"ח (לב הארץ סעי' ב') ובמקור חיים לחוות יאיר (סעי' ב') שכן ראה שנהגים חכמי אשכנז. וכ"כ בסידור יעביץ. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' ה') וכ"כ בסי' נגיד ומצוה ובקצות השולחן (סי' ז' סק"ד) ובסי' נגיד ומצוה (דף יד') וביד אהרון (הגה"ט) ובסידור בית עובד (דינים השייכים לברכת ט"ג אות כה') ובכה"ח (סק"ח וסק"ט) ובשולחן גבוה (סק"ג) ובמשנ"ב (סק"ז) ובמגן גיבורים (אלף למגן סק"ד) וכ"כ הקיצוניות (סי' ט' סעי' ח') והיפה ללב (ח"א סק"ד) ובשו"ת יחווה דעת (ח"ה סי' א') שאף שאין זה חיוב מן הדין מ"מ כן המנהג הפשוט. וכ"כ בנו בילק"וי (סעי' כו') וכ"כ בסי' ואד יעלה (ח"א סי' כה') וכ"כ בשו"ת באר המים (סי' ג') וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ג סי' ה') ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' י') ובשו"ת לב חיים (ח"ב סי' קסח') ובסי' נתיבות המערב (מנהגי ציצית אות ז') וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ג אות ח') ובשו"ת ארץ צבי (ח"א סי' ג' אות ד') ובסי' שערי תפילה (עמ' נ') ובערוה"ש (סעי' ח') ובסולת בלולה (סק"ו) ומשמע מדבריו שהוא חיוב גמור. עיי"ש. וכ"כ בשו"ת דברי שלום מזרחי (ח"ה עמ' תיז') ובעצי היער (סק"ז) ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' נח' אות ב') ובדרכי חיים ושלום (אות לד'). ובשו"ת איש מצליח (ח"א סי' ה') וכ"כ בלקט הקמח החדש (סק"ח ועיי"ש סק"ז) ובשם רבו הגאון מאונסדארף בעל הבאר שמואל. וכ"כ המאלי"ה (סק"ט) וכ"כ בבית ברוך על החיי"א (כלל יב' סק"א) וכ"כ בשו"ת בית אבי (ח"ג סי' יב') וכ"כ בסי' מדרש תלפיות (דף קע"ג) ובשו"ת יין הטוב (ח"א סי' יז') ובשו"ת אוצרות יוסף (ח"א סי' כב') וכ"כ בסי' דברי שלום (סעי' א') וכ"כ בסידור חסד לאברהם (דף כט') וכ"כ בשו"ת הלכות (סק"כ) ועיי"ש בפמ"ג (מ"ז סק"ב) ובשו"ת משכנות יעקב (או"ח סי' ה') ובשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' א').

ועיי"ש בשפת אמת על פרקי אבות (פ"ג מ"ד במכתב המובא שם) "ענין עטיפה בטלית שאין שום אבר יוצא לחוץ מעול מלכות שמים שהוא הציצית ותכלת עול מלכות שמים ממש וכי' והאדם מעוטף לגמרי בכללות נפשו וגופו ביראת ה' החופפת עליו, זה ענין עטיפת ציצית וטוב לידע זה בכלל לקבל עול מלכות שמים יראת ה' החופפת בשעת עטיפת ציצית וכפי שמירת הידוע הנ"ל כן מועלת לבטל היצה"ר". ובשו"ת הרידב"ז (ח"ג סי' תקע"א) בשם רבינו סעדיה גאון שהוא מתקן היצה"ר. ובעין איה (ברכות פ"ב כח') "עיטוף מורה על הלבשה של כבוד, ר"י מתעטף ומצלי, משיתעטפו הדיינים". ושם (שבת פ"א נ"א) "העיטוף מורה ג"כ על צמצום התנועה, כלומר הגבלה הפנימית שיהיו המעשים מצומצמים לפי מדת ההשגה הטהורה בדעת ד' הבלתי מעורבת בגסות החומריות". ועיי"ש בכה"ח (סק"ז) ובבני יששכר (מאמר חודש תשרי מאמר יג' אות ב' בהג"ה).

סדר ההתעטפות בטלית גדול

ופרש"י (שם ד"ה 'מחוי' וד"ה 'גובי') שהראה רב נחמן מהו עטיפת הישמעאלים שהוא עיטוף הכלל עטיפת הגומות שבלחי למטה מפיו ולא די בכיסוי הראש עצמו. עיי"ש.

ובפשטות משמע שצריך לכסות פניו עד פיו ולא את הפה עצמו.

אומנם בירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ה) אמרו "ולא תעטה על שפם מכאן שהוא (האבל) צריך לכסות פיו". ולפי"ז מבואר שצריך לכסות גם הפה. (אומנם ע' להלן בפ"י קרבן העדה והפני משה) וכן משמע קצת בב"ב (טז): אמרו 'מה עדשה אין לה פה אף אבל אין לו פה' ואף שרש"י (שם ד"ה "אבלי") ביאר שפ"י שהאבל יושב ושותק (וכן אמרו בפ"י בב"ר פ' תולדות פ"ר סג' ס"י יד') מ"מ הוא קצת רמז שהיה מכסה פניו ופיו בטלית להורות על מה שאינו יכול לדבר. (וע' בעיטור ה"ל ציצית דף יב' ע"א שכן הביא ראייה משם). ובטור (יו"ד ס"י שפ"ו) בשם רב האי "דיקנא הוא שער שעל הלסתות ועטיפה זו למעלה מן החוטם וישמעאלים נראין עדיין שמחזירין קצת המצנפת על פיהם (כצ"ל ע' דרישה שם סק"א)" וא"כ לפי דבריו מבואר להדיא שצריך לכסות פיו ואף חוטמו". והרמב"ן (בס' תורת האדם הו"ד בב"י ס"י שפ"ו) שיגבי דיקנא הוא שער שעל הלסתות ועטיפה למעלה מן החוטם".

אומנם בפרישה (ס"י שפ"ו סק"א) בשם מורו כ' שיגבי דיקנא היינו גומות שבלחי למטה מפיו.

ולמעשה השו"ע (יו"ד ס"י שפ"ו סעי' א') "אבל חייב בעטיפת הראש, דהיינו שיכסה ראשו בטלית או בסודר ויחזיר קצתו על פיו ועל ראש החוטם".

אומנם עדיין צריך לעיין אם כיסוי הפה צריך להעשות ע"י החלק העליון של הטלית או ע"י חלקו התחתון, ולפי"ז יתבאר אם צריך לכסות גם העיניים, היינו שאם מכסה פיו בחלק העליון של הטלית (באופן שמורידה מלמעלה עד לפיו) אז ע"כ שגם עיניו מכוסות, ואם מכסה פיו ע"י החלק התחתון של הטלית אז עיניו מגולות.

הנה בירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ה הובא גם בב"י יו"ד ס"י שפ"ו בדברי הרמב"ן) כ' :

"לא תעטה על שפם מכאן שהוא (האבל) צריך לכסות את פיו, ויכסנה מלרע"

ובפ"י קרבן העדה (שם) :

"דהיינו עטיפת השפה ולא יכסה הפה".

וניתן לפרש דבריו בשני דרכים, היינו שיכסה ראשו מלמעלה עד שפתו העליונה של פיו באופן שלא יהא פיו מכוסה, או שהכוונה שיכסה עצמו בחלק התחתון של הטלית באופן ששפתו התחתונה תהיה מכוסה אבל פיו ישאר גלוי.

ובפני משה (על' הירושלמי שם) :

"לכסות את פיו - שיתעטף בסודרו עד שיכסה את פיו, ויכסנה מלרע - יכסה פיו מלמטה".

ומדבריו משמע יותר שצריך לכסות בחלק התחתון של הטלית.

וברמב"ם (הל' אבל פ"ה הי"ט) :

"והסודר שמכסה בו ראשו עוטה ממקצתו מעט על פיו".

וברידב"ז (על' הרמב"ם שם) הבין בפשטות שהכוונה שצריך להוריד הטלית או הסודר שעליו מלמעלה עד פיו. וע"ע בכסף משנה (שם).

ובר"ח (מו"ק שם) כי "עטיפת הישמעאלים דקאמר שמואל מכסה שפמו וזקנו וחוטמו במצנפתו או בטליתו". ולשונו סובלת את ב' האפשרויות. ובערוך (ערך 'עטף') "עטיפת הישמעאלים פרוש : מכסה שפמו וזקנו חוטמו".

מלשון הטור (יו"ד סי' שפ"ו) בשם רב האי מבואר שהעיטוף היה נעשה באופן שמלמעלה היה מכסה ראשו עד עיניו, ועם החלק התחתון של הטלית היה מכסה פיו וחוטמו. ומוכרח לומר כן דאם נאמר שכוונתו שמכסה פיו וחוטמו עם החלק העליון של הטלית (שבו מכסה ראשו) אינו מובן לשון הטור "דעטיפה זו למעלה מן החוטם" והי"ל 'למטה מן החוטם עד פיו', אלא ע"כ שמכסה עם החלק התחתון של הטלית עד חוטמו.

וכן בלשון הרמב"ן (בתורת האדם הו"ד בב"י שם) :

"צריך להתעטף ראש וזקן עד גובי דיקנא הוא שער שעל הלסתות, ועטיפה זו למעלה מן החוטם וישמעאלים נראים עדיין שמחזירין קצה המצנפת על פיהם". וממש"כ למעלה מן החוטם היינו שצריך לכסות עם החלק התחתון של הטלית עד למעלה מן החוטם כדכתבנו בדעת הטור.

וכן משמע מלשון השו"ע (שם סעי' א') :

"ויחזיר קצתו על פיו ועל ראש החוטם"

הרי הקדים פיו לחוטמו, ואם הוא עוטף הטלית עליו מלמעלה הרי כיסוי חוטמו קודם.

אומנם הפרישה (או"ח סי' ח' סק"ב וכן משמע קצת ממש"כ ביו"ד שם סק"א. עיי"ש) כי לגבי עיטוף הראש בטלית כעטיפת הישמעאלים :

"דהיינו שמכניס ראשם ויורד טליתו עד הפה".

מבואר א"כ מדבריו שסבר שמכסה פיו ע"י מה שמוריד החלק העליון של הטלית מלמעלה עד פיו. ולפ"ז מכסה גם את עיניו בשעת העיטוף בטלית.

ובשו"ע הרב (סעי' ה') שעטיפת הישמעאלים :

"לכסות הראש עם הפנים עד גומות שבלחי למטה מפיו"

סדר ההתעטפות בטלית גדול

וגם מדבריו מוכח להדיא שמכסה עיניו עם הטלית ע"י החלק העליון של הטלית. אומנם בסידורו כ' האדמו"ר הזקן שא"צ לכסות עד פיו. ובשו"ת קנין תורה (ח"א סי' ב') כ' שהוא הוספה שלא מדברי האדמו"ר הזקן עצמו. ע"ש. והעיקר כדכתב בשו"ע הרב שצריך לכסות העיניים מלמעלה. אומנם בס' קצות השולחן (בדי השולחן סי' ז' סק"ד) כ' שפשוט שאין כוונת השו"ע הרב שצריך לכסות עיניו מלמעלה, אלא כוונתו שאחרי שמניח הטלית על ראשו, ישליך הצד הימין של הטלית כל כתפו השמאלית באופן שיכסה את צווארו עד שיכסה את זקנו וסנטרו עד פיו. וכן הסכים לדבריו בשו"ת יחווה דעת (ח"ה סי' א') ע"ש.

אומנם בס' נימוקי או"ח (סק"ב) הבין דברי השו"ע הרב כפשוטם היינו שמכסה ראשו עד פיו מלמעלה. וכן מוכח ממש"כ בלקט הקמח החדש (סק"ח) בשם ס' קסת סופר (לבעל הקיצושי"ע) שכ' בדיוק כלשון השו"ע, ובקיצושי"ע (ע' להלן) כ' בפ"י לכסות עד למטה מפיו, וא"כ הבין מדבריו שצריך לכסות העיניים מלמעלה עד הפה. ובמג"א (סק"ב) כ' "ובכתבים כתוב שצריך להתעטף עד פיו כעטיפת הישמעאלים". ופשוט לשונו צ"ל דס"ל לכסות ראשו עד פיו מלמעלה, היינו באופן שענינו יהיו מכוסות. וכ"כ בקיצושי"ע (סי' ט' סעי' ח') "יעטוף מיד את ראשו עד למטה מפיו". וכ"כ המשנ"ב (סק"ד) להדיא. ע"ש.

והנה אע"פ שהמג"א (שם) כתב כן בשם כתבי האר"י ז"ל המעיין במקור הדברים שם (בשער הכוונות דרוש א' מענין הציצית ובפני"ח שער הציצית פ"א) יראה שאין מוכרח להבין כן מדבריו, דז"ל על עטיפת הישמעאלים :

"שהם מעטפין ראשן בטלית וכורכים השני קצוות של הטלית סביב גרונם וצווארם וכו' "

א"כ מבואר שא"צ לכסות עיניו. ובנימוקי או"ח (סי' ח' סק"ב) תמה על המנהג לכסות גם העיניים כיצד יתכן לומר כן שכך הלכו הישמעאלים כל היום בכיסוי פניהם והרי אם ילכו כן ודאי ינגף גופם, ודבר זה מביא לידי גיחוך לומר כן. ושכן מוכח ממ"ש במשנה (כלים פכ"ט מ"א) 'גומדין על ערביים' ופי' הרע"ב (שם) "שהוא אמה על אמה ומכסין הערביים חוטמן ופיהם בזמן הקור ואם הפי' עטיפת הישמעאלים היינו שמכסים את פניהם מלפניהם ד פיהם ולמטה הלא ממילא החוטם מכוסה ולמה להו הגומדין הלז של אמה. ועוד שגם בגמ' (מו"ק שם) לא הזכור כלל כיסוי פניו מלמעלה אלא רק בפשיטות שצריך לכוון הטלית על צווארו עד שיגיע למעלה בתחילת פניו בגומא שבזקנו. ועוד הוכיח שלא יתכן לומר כן בדעת האר"י (דלא כמג"א שם) שכן האר"י כ' (מובא בסידורי האר"י) שבשעת תפילה מנחת ש"ק שאין לכסות הפנים ולא המצח כלל בטלית ואם נאמר שלדברי האר"י צריכין לכסות עד פיו א"כ המצח בע"כ יהיה מכוסה, ואיך נקל במצות ציצית לברך להתעטף ושלא לעשות כעטיפת הישמעאלים. ועוד שמהגמ' (שבת סה.) "הערביות יוצאות רעולות" ופרש"י (שם) דרך ערביות להיות מעוטפות ראשן ופניהן חוץ העיניים וכו'" ומוכח שאין מכסות ראשן עד העיניים מלפניהם ולמטה רק מלמטה מתעטפות סביב גרונם ופיהם כדי שישארו העיניים

מגולות, כי ודאי אין לומר שעשויין נקבים בטליתן במקום העיניים כדי שיתסכלו דרך שם, ואם הנשים מחמת צניעות אין מכסות העיניים כש"כ האנשים שאין מכסין העיניים עם הטליתות. ועוד שגם עתה רואים בכל המקומות שהערביים הישמעאלים אשר מנהג אבותיהם בידיהם גם במלבושיהם כנודע, אז לא מכסים עיניהם. וע"כ סיים שהמנהג אצלם הוא רק לכסות בטלית ראשו ולכרוך בשני קצוות הטלית על הצוואר עד מתחת לפיו שהוא מקום הגומא שבזקנו (היינו שמעביר הדי' ציציות לשמאל).

וגם בקצות השולחן (סי' ז' בדי השולחן סק"ד) העיר על מה שיש הנוהגין לכסות כל הפנים עם הטלית עד פיהם, ושזה תמוה שודאי אין לומר שעטיפת הישמעאלים היא באופן הזה שאם היו מכסים עיניהם כך לא היו מוצאין ידיהם ורגליהם בכלתם, אלא הכוונה הפשוטה היא שישים הטלית על ראשו ואח"כ כשמשליך צד הימים על כתף שמאל להתעטף ימשך צד הימים של הטלית על חלק התחתון של הפנים הדיינו זקנו וסנטרו ולחיו עד פניו וזו היא עטיפת הישמעאלים, וראיה גמורה לזה מהשו"ע (יו"ד שפ"ו סעי' א' המובא לעיל) ופליאה היא שרבים נוהגין לכסות כל הפנים ואין מוחה בידם. ע"כ. (ומש"כ שיש שהבינו כן מדברי השו"ע הרב ומשמע מדבריו שטעו בהבנתו, הוא אינו מובן שכן בשו"ע הרב כ"כ בפ"י כיעו"ש).

וכן תמה על המנהג לכסות העיניים בשו"ת יחוה דעת (ח"ה סי' א') ושכן מבואר בדברי מהרח"ו (בשער הכוונות) והנוהגים להתעטף בטלית ומכסים פניהם ועיניהם בטלית מנהג טעות הוא בידם. ועי"ש שהעטיפה בחלק התחתון של הטלית צריכה להיות סביב הצוואר וחלק התחתון של הפנים למטה מפיו.

וגם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' י') כי שאין הכוונה בעטיפת הישמעאלים לכסות העיניים ומחשבה זו היא מחשבת הבל שכן בכה"ג אין יכולין לראות כלל, ופשיטא דאין בזה עטיפה ומבטלים מצות העיטוף והוא הפסק בשהייה בין ברכה לקיום המצווה, ואם אומרים 'מה יקר חסדך וכו' בשעת העיטוף אז הברכה לבטלה ממש. וסדר העיטוף הראוי הוא שצריך לכסות בטלית הפה ולכן צריך להעביר מלמעלה עד העיניים דווקא ולא עד בכלל, ובצדדין מכסה הפה, אבל החוטם והעיניים מגולים וזהו אופן עטיפת הישמעאלים, שאינם מניחים הכנפות למטה רק משלשלים סביב הצוואר והפה עד ראש חוטמו וכן משמע ברש"י (מו"ק כד.). שבשבת מגלין חוטמו שפמו וזקנו אבל לא כל הראש עד פי, והעיטוף בחוטמו היינו סביב, אבל החוטם גופא מגולה.

וכן מדויק מערוה"ש (סעי' ח') שאין לכסות עיניו ז"ל:

: "ולזה מנהגינו כשאנו לובשים הטלית משליכים ראשי צד אחד של הטלית לצד האחר ובזה מכסים הפה והשפתיים וכו"ו.

ומבואר שמכסה פניו בצד התחתון של הטלית ומסתמא עיניו גלויות.

ובסי' עוד יוסף חי (פרי' בראשית אות יא') :

"באתי להזהיר על דבר אחד והוא כי כאשר ינח הטלית ראשו לא יוריד ראש הטלית על כל הפנים שלו, וכשישליך הכנפות לאחוריו יהיו הפנים מכוסים באופן שיהיה ראשו כרוך בטלית פנים ואחור ואין עיניו נראין דאין זה נקרא עיטוף אלא כריכה, וא"י דומה לעיטוף הישמעאלים וכו' ע"כ צריך כשיניח הטלית על ראשו, לא יגיע ראש הטלית אלא עד המצח באופן שיהיו עיניו גלויות ונראות גם אחר השלכת הכנפות לאחוריו וזהו העיטוף הנכון".

נמצא א"כ שרבים הסוברים שאין לכסות העיניים. הלא הם הנימוקי או"ח (סק"ב המובא לעיל) ועיי"ש שכן נהג הרב משינאווע ז"ע. והקצות השולחן (סי' ז' בדי השולחן סק"י המובא לעיל) ועיי"ש בשם ס' פקודת אלעזר ומצ"ש שאין צריך לכסות הפנים מלמטה אלא עד פיו ודי. וכן דעת וכ"כ בס' עוד יוסף חי (פרי' בראשית אות יא' המובא לעיל) ויתר הפוסקים המובאים לעיל. ובאמת שכתבו כן בעוד ספרים רבים. כ"כ בדרכי חיים ושלוש (אות לד') ועיי"ש שפיו ופניו יהיה גלויים ויכסה רק עד למטה מפיו. וכ"כ בס' חלקת יהושע (מאמר ו' אות ו') וכן משמע באשל אברהם בוטשאש (תנינא סוס"י טז') וכ"כ בשו"ת איש מצליח (ח"א חאו"ח סי' ה') וכ"כ בלקט הקמח החדש (סק"ח) ובשם רבו הגאון מאונסדורף בעל הבאר שמואל. וכן משמע בערוה"ש (סעי' ח') ועיי"ש שיכסה הפה והשפתיים. ובארצוה"ח (לב הארץ סעי' ב') ושיכסה את הפה עד הגומות שבלחי. וכן משמע שדעת המאלי"ה (סק"ט) וכ"כ הילק"י (סעי' כז') ועיי"ש שאין לכסות פיו. וכדבריו כ' אחיו בשו"ת אוצרות יוסף (ח"א סי' כב') ובספרו הלכה ברורה (סעי' ט') שיקפיד שלא לעטוף מעל פיו אלא רק סביב הצוואר והסנטר למטה מפיו. וכ"כ בשו"ת בית אבי (ח"ג סי' יב') וכ"כ בהגהות איש מצליח על המשנ"ב (העי' 2) ושהסכים עימו האדמו"ר מציננוב זצ"ל. וכ"כ בס' בכורי ישראל (סי' ג' סעי' י') ובלקט הקמח החדש (סק"ח) שכן נהג מורו בעל הבאר שמואל זצ"ל. ועיי"ש בשו"ת ארץ צבי (סי' א')

אומנם כאמור דעת המג"א (סק"ב) והמשנ"ב (סק"ד) שצריך לכסות העיניים. וכן משמע מהשו"ע הרב (סעי' ה') ועיי"ש שכ' :

"לכסות הראש עם הפנים עד גומות שבלחי למטה מפיו"

(אולם בסידור הרב כ' שלא צריך לכסות הראש עד פיו. עיי"ש. (ואפשר שזוהי גם כוונתו בשו"ע שלו וצ"ע). ועי' בשו"ת קנין תורה (ח"א סי' ב') שכיון שכן המנהג (לכסות העיניים מלמעלה) קשה מאוד לומר שכולי עלמא טועים בזה וכן ראינו אצל צדיקים והחסידיים רבותינו הקדושים שכל תנועותיהם במידה ובמשקל שנוהגים כן. והאריך לדחות דברי

המקשים על מנהג זה שכן בשו"ע (יו"ד סי' שפ"ו שם) עצמו סיים "ה"מ שצריך עטיפה בכל היום אבל כשבאים מנחמים אצלו מגלה ראשו לכבודם" ולדבריהם היי"ל ומגלה פיו שכן ראשו היינו פניו לא היו מכוסים כלל, ועוד שמדברי הירושלמי (המובא לעיל ובביאור הגר"א על השו"ע שם) מבואר ג"כ שצריך לכסות עיניו. וגם דחה הראיה מהמשנה בכלים שנראה שזה אינו הכיסוי הרגלים אצל הערביים דזה שכיסוי זה אין נושאים אותו אלא בזמן הקור, וכ"ה בערוך (ערך 'גמד) ש'אין נושאים אותו אלא במדבר מרוב הקור' ומסתבר שבגד זה לא בא מצד הראש דאז לא יגן בעד הקור, רק מצד הגרון ואעפ"כ הלשון שמכסין חוטמן ופיהם. ועל עיקר השאלה היאך יתכן שכך הלכו הישמעאלים בזמנם והלא באופן הזה לא יכלו לראות דרכם ועוד שהיום לא הולכים הישמעאלים כלל, זהו אינו קשה כלל שראשית אף אם היו אין הולכים כן מ"מ לא ישתנה תקנת חז"ל בזה משום כך שכן הם תיקנו דבריהם ודאי לדורות (עי' שו"ת שואל ונשאל תליתאה ח"ג סי' קכח' ובשו"ת מהרש"ם ח"ד סי' ה' ש"כ"כ בעניין זה) אומנם יתריה מזו שבאמת גם היום הולכים הערביים בכיסוי הפנים לגמרי אלא שעושים נקב במקום העיניים, ובאלג'יר מצויים כאלו למאות ואלפים. ועוד שעכ"פ וכי בשביל תמיהה כזו ראוי לפקפק המנהג שנהוג מדורי דורות, וע"ע שהוכיח שכן מוכח ממשי"כ בשפת אמת על פרקי אבות (פ"ג מכתב המובא שם. עי' לעיל שהביאנו).

ועי' בשו"ת ארץ צבי (ח"א סוסי"א א' ד"ה "דרך אגב") שכי' שאם מוריד הטלית למטה מראשו באופן שמכסה עד פיו אין בזה בעיה לילך כל היום בשווקים וברחובות ויראה למטה בסמוך לומה שלפניו שלא יפול באחד הפחתים וגם יוכל לעסוק במלאכתו באין מפריע ורק לא יצליח לראות למרחוק, וכח"ג הוא דרך לבישה וזה בדוק ומנוסה למי שמתעטף כך תמיד, ודו"ק ותשכח.

ועוד הביא שהערביות נוהגות בא"י ללילך בכיסוי על כל פניהם והוא בגד דק מאוד (כמעט שקוף) שאינו מעכב הראיה. ואפשר שה"ה בדין בזה.

ובשערי הלכה ומנהג (ח"א סי' ו') כי שמנהג חב"ד לכסות העיניים ג"כ בעטיפת הישמעאלים (אבל לא לכסות עד הפה) ובמה שיש מקשים איך הלכו הישמעאלים כשעיניהם מכוסות, כמדומה שאפילו בימני כמה מהישמעאלים הולכים באופן הזה בכמה מדינות בשביל להגן על עיניהם מהחול שבאוויר הבא מרוחות בלתי מצויות, ועכ"ז מצליחים לראות את הנעשה מתחת להם וגם במרחק איזה אמות, כיון שהטלית תלוי באופן חופשי ולא חבוש על העיניים, והוא ע"ד ההנהגה שלא להביט מחוץ לד"א.

ועוד פוסקים נוספים כתבו שצריך לכסות העיניים בעיטוף הישמעאלים כ"כ בשערי הלכה ומנהג (ח"א סי' ו') ועכ"פ שלא יכסה עד הפה. וכ"כ בבית ברוך על החי"א (כלל יב' סקי"א) ובאורחות רבינו (ח"א עמ' טז') הביא שכן נהג הגר"י קנביסקי זצ"ל לכסות עד פיו. וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ג סי' ה') ומה שהבין מדבריו בשו"ת יחוה דעת שם שסובר שצריך

סדר ההתעטפות בטלית גדול

גלות העיניים הוא אינו כיעוויי"ש. וכ"כ בשונה הלכות (סק"כ) וע"ע בשו"ת לחם שלמה (או"ח סי' יג') ובשו"ת משכנות יעקב (סי' ה') ובשו"ת יחוה דעת חזן (סי' ט' אות י') ובמגן גיבורים (אלף למגן סק"ג).

ע"פ גם לדעת הסוברים שיכול להמשיך הטלית מלמעלה ולכסות עד הפה מ"מ צריך להקפיד ביותר שלא יכסה למטה מן הפה שבכגון זה ודאי שאינו חשוב יותר כעטיפת הישמעאלים.

וגם בשו"ת ארץ צבי (ח"א סוסי' א' ד"ה "דרך אגב" ושם סי' א' אות ג') העיר על מה שנוהגים חלק מהאנשים לכסות עיניהם בטלית ע"י שמורידין החלק העליון של הטלית עד למטה מפייהם, היינו עד אמצע גופם דאין זה כוונת הגאונים בעטיפת הישמעאלים ושכן פשוט ומוכרח לומר שהרי דעת הגאונים לילך כן מעוטף כל היום בטלית וא"א שיהיה כוונתם באופן הזה שאין זה דרך לבישה כלל לכסות עיניו לגמרי ולא יראה כלל, ובתוס' (נידה ט:): אמר דציצית בעי הנאת לבישה, ובאופן הנהוג לכסות כל מאור עיניו אין בו הנאת לבישה כלל דאדרבא צער היא לא, ועוד דכתבו הגאונים שכן מנהג הישמעאלים לילך כשעוסקין במלאכה, וכיצד יתאפשר לעבוד במלאכה כשהעיניים מכוסות לגמרי.

ועי"ש שגם ממש"כ המג"א (סק"ב) שישלשל הטלית עד החזה אין כוונתו שימשיך החלק העליון של הטלית עד החזה, אלא שימשיך החלק העליון עד פיו ותיכך אח"כ יראה לכוון החלק התחתון של הטלית במקום החזה לא לעמלה מזה. ע"כ. וכ"כ המש"ב (סוסק"ד) שאין לכסות בטלית יותר מעד העיניים שאם עושה כן זהו איננו קרוי כבר עטיפה כלל, כמבואר בגמ' (מו"ק כד.) שהעטיפה צריכה להגיע עד הפה בלבד.

וגם מיתר הפוסקים הנ"ל שכתבו בפשטות לכסות עד פיו, מבואר שסוברים שעד הפה ולא יותר מזה וא"כ אם מכסה עד החזה וכדו' לא שפיר עבד.

גם בשו"ת באר משה (ח"ג סי' ה') הוכיח על זה שרבים טועים בזה ואפילו ת"ח וכל המוסף לכסות אחרי הפה הרי זה גורע בעיקר המצווה דבוודאי הישמעאלים שהיו מתעטפים והולכים כן כל היום לא היו מתעטפים באופן שלא היו רואים לילך לצאת ולבוא. ועי"ש שאין לטעות ללמוד כן מלשון המג"א (סק"ב):

"ואח"כ יתעטף עד החזה פנים ואחור"

דאין הכוונה שימשיך הטלית מלמטה לפיו עד החזרה אלא כוונתו שהחלק התחתון של הטלית יגביה ויכסה עימו עד החזרה פנים ואחור. ואף אם נאמר שכוונת המג"א בשם הכתבים שאחר שנתעטף עטיפת הישמעאלים עד פיו, אח"כ ימשיך הטלית מפיו עד החזרה, אין בזה שום בעיה,, דמאחר שבשעת הברכה עשה העיטוף כראוי ועמד כן כדי הילוך ד"א יצא ידי עיקר חובתו (עי' מג"א סק"ה) ואם שוב ימשיך הטלית מפיו עד לחזה ע"פ שיטת

הכתבים (שהוא כנראה ע"פ הסוד) יפה עושה ואינו עוקר עיקר המצווה שקיים כבר. משא"כ להוריד הטלית עד החזה מתחילה בשעת העיטוף הראשון הוא טעות גמור, וכן מבואר מרש"י (שבת סה. ד"ה "יוצאות") "דרך 'ערביות להיות מעוטפות ראשן ופניהם חוץ מן העיניים". וכ"כ בשונה הלכות (סקכ"ב) וכ"כ בבית ברוך על החי"א (כלל יב' סק"א) שצריך להיזהר לא לכסות למטה מן הפה. ע"ש.

אומנם בברכת הבית (שער לז' סעי' י') כי "יתעטף בו ראשו וגופו עד החזה וכו'" ומבואר שאינו סובר כדעת הפוסקים הנ"ל. אולם דעתו דעת יחיד.

וע' בשו"ת ארץ צבי (שם) הביא בשם האמרי אמת מגור זצ"ל שנתאמץ ליישב מנהג הנוהגים לשלשל הטלית עד החזה שיש בעיטוף כזה בכלל מאתיים מנה, שכן כשעושה כך ממילא מכסה עד פיו.

ובשו"ת ארץ צבי שם ג"כ ניסה ליישב המנהג הנ"ל מנפשיה והביא תימוכין לדברי האמרי אמת מהא דכ' רש"י (ריש סוכה) שא"א לפסול מחיצות של ברזל בסוכה משום דירת קבע, די' בכלל קבע עראי. ועוד הביא ראיה לזה מהגמ' במנחות (לח:): מענין שיעור גרדומי ציצית. ע"ש. אומנם העיקר למעשה הוא כדכתב לעיל שצריך להקפיד בזה.

ד. להקפיד בשעה שמתעטף בטלית לעטוף גם הכתפיים חלק מהגב

מן הראוי לעורר על טעות המצויה בעיטוף הישמעאלים, עינינו הרואות בהרבה מקומות שרבים וטובים נוהגים שבשעה שמתעטפים בטלית מעלים הכנפות מעל כתפיהם וממשיכים אותם לשמאל ונמצא שרק צווארם וראשם מכוסה וגופם אינו מכוסה כלל, ואח"כ מורידים הטלית על גופם לגמרי וחושבים שבכך מקיימים עיטוף הישמעאלים.

ובאמת אין זו הדרך הנכונה אלא צריכים להניח כנפות הטלית על זרועותיהם באופן שכשירימו הכנפות להמשיכם לשמאל ישאר עדיין חלק מגופם (עכ"פ הגב העליון) עטוף בטלית שכן זוהי עיקר ההתעטפות מה שגופו מעוטף כמבואר במג"א (סק"ב) ובמשנ"ב (סק"ג) ע"ש. ואף אם ראשם מכוסה אין זה בגדר עטיפה, דעטיפה היא דווקא במה שהגוף והראש עטופים יחד.

וע' בתרומת הדשן (סי' מה') שלנוהגים לעשות עיטוף בטלית צריך שיהיה הטלית ברוחב כזה שיוכל ראשו וחלק מגופו דא"כ אינו חשוב עיטוף) וכן מבואר מהשו"ע (סי' י' סעי' י') ע"ש.

סדר ההתעטפות בטלית גדול

וכ"כ בפ"י בשו"ע הרב (סעי' ח' וכ"כ בכה"ח סק"ט) שלא נחלקו הראשונים אלא אם צריך לכסות ג"כ הראש, אבל כיסוי הראש בלבד בלי כיסוי הגוף לכו"ע לא מקרי כסות כלל.

וכ"כ שוב בסידור הרב וז"ל:

"וזה שגגה גדולה כי עטיפת הראש בלי עיטוף הגוף לא שמה עטיפה לדברי הכל לענין ציצית ואין בה שום מצווה כלל לדברי הכל".

ובארצוה"ח (לב הארץ סעי' ב'):

"יש להיזהר לכסות גם הגוף ולא כאותם שאין מכסים רק הראש ובית הצוואר בלבד". ועיי"ש (במא"ל סק"ז). ופשוט דכוונתו על שעת העיטוף עצמו כיעוי"ש. וכן עורר ע"ז בנימוקי או"ח (סק"ב) וז"ל "צריכים לדקדק להמשיך למטה הטלית מצד ערפו ואחוריו שיהיה מכוסה בו ראשו ורובו של הגוף, כיון שעיקר מדינא היא ההלכה בזה בטור והשו"ע שיהיה עיקר עטיפת הגוף, ע"כ צריך להיות רוב הגוף מכוסה כדי שלא יבטלו בעת עטיפת ישמעאלים המצווה בעיקרה להלכה שהוא עטיפת הגוף והיינו רובו".

וגם בשו"ת באר משה (ח"ג סי' ה') הזהיר ע"ז וז"ל:

"אעורר על טעות של בני"א שבשעה שמתעטפים מקפלין הטלית סביב צוואריהם וזה טעות מוחלט, כי בשעת העטיפה צריך שגופו יהיה מכוסה כמה דאפשר, אפילו עד חצי גופו מאחוריו, וכל רב וצורב מחויב ללמד את אלו העושים בדרך טעות ולהוכיחם אם כופלין טעותם.

וכ"כ בלקט הקמח החדש (סק"ט) ושכן הסברה נותנת דלשון עיטוף מורה להתעטף הגוף כדרך המלבוש לעטף גופו (ורק מוספים לעטף גם הראש) וכ"כ בשו"ע הרב (עי' לעיל דהבאנו דבריו) בפ"י שבלי עיטוף הגוף אין שמה עטיפה כלל. עכ"ד. וכ"כ במחצה"ש (סק"ב). וכן הזהיר ע"ז בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' י'). עיי"ש.

וגם בשו"ת דברי שלום מזרחי (ח"ה עמ' תיז' סי' ב') שצריך שישאר קצת כרוך לאחוריו על כתפיו שכן כ' הטור דבעינן כעטיפת הישמעאלים. ועיי"ש שכן הורה הגר"א ענתבי זצ"ל. ובפסת"ש"ו (אות ז') כ' ע"ז שאין זה בגדר עטיפה כלל ואם יאמרו פסוקי "מה יקר וכו"ו" הרי זה חשש הפסק בין הברכה ללבישת הטלית.

ובערוה"ש (סעי' ח') :

"יש להיזהר שלא יכרוכו כל הטלית רק על הכתף דהא העיקר הוא כיסוי הגוף".

ובשו"ת לחם שמלה (סי' יג') כ' שאותן שעושים העיטוף רק סביב הראש לא יוצאים בזה ידי"ח העיטוף הישמעאלים. וכן מבואר שדעת העטרת זקנים (סי' ח') והחסד לאלפים (סעי' י')

א' בהג' מבן המחבר ודלא כדעת אביו ע' להלן) והדרכי חיים ושלום (אות לד') ושכן נהג האדמו"ר משינווא זי"ע וכן משמע מהמלי"ה (סקט"ז וסקי"ט וסקי"ו). וכ"כ בפירוש השלמי ציבור (דף לבי ע"א. ע' להלן דהבאנו דבריו) ושבאופן זה מקיים עובר לעשייתן בלא שם פקפוק. וכ"כ בפתח הדביר (ריש סי' ח') ושם הביא שכן נהג בעל הפרדס בעל מחבר ס' אות היא לעולם. עיי"ש. וכ"כ בליקוטי מהרי"ח (סדר מצות ציצית) וכ"כ רבי אליהו מני בזכרונות אליהו (מע' ט' עמ' פ') ובספרו מעיל אליהו (על ס' עולת תמיד דף יח' ע"ב) ושכן הוא נוהג בעצמו. ובלקט הקמח החדש (סקי"ט) וכ"כ בס' נהר מצרים (הלי ציצית הי"ד) ובארחות רבינו (ח"א עמ' טז' סעי' כד') שכן הקפיד הגר"י קנייבסקי זצ"ל וכ"כ בס' ואד יעלה (ח"א סי' כה') ובבית ברוך על החי"א (כלל יב' סקי"ד) וע' להלן בסוף דברינו עוד פוסקים רבים שכתבו כן.

אומנם הבן איש חי (פרי בראשית אות ה') כתב:

"סדר עטיפת הטלית גדול, הוא כך, אחר סיום הברכה תעטף בו ראשך בלבד, ולא כאותם המתחכמים לעטף בו כל גופם מתחלה, דאין לנו אלא דברי רבינו האר"י ז"ל, ואחר שעטפת בו ראשך, יהיו הארבע כנפות יורדין על הכתפיים, לצד פנים, שנים על צד ימין, ושנים על צד שמאל, אז תאחז תחלה בשנים של צד ימין, ותשליכם לאחוריד לצד שמאל, שיהיו כרוכים סביב צוארך, על כתף השמאלי לאחור, ושתיים השמאליים ישארו תלויים נגד פניך, ותמתין מעט שעור מהלך ארבע אמות או פחות מעט, ותחזור ותשליך אותם השנים השמאליים גם כן לאחוריד, לצד שמאל, באופן שעתה נעשו כל הארבע כנפות תלויים לאחוריד ביחד בצד שמאל, ותמתין שיעור מהלך ארבע אמות, ואז תוריד הטלית הכרוך בצוארך על כל גופך, ועתה תהיה מעוטף בו ראשך וגופך ביחד, כן מפורש בספר הכוונות, דרוש הציצית פרק א" עכ"ל.

ובפשטות כוונתו שיש לכווץ הטלית ולהחזיקה בבי ידיו ואז לכסות בה ראשו בלבד באופן שבי כנפות יונחו על כתפו השמאלית ובי על כתפו הימנית ואז יעטוף ראשו כדרך שכתב (היינו ישליך הציציות השמאליות לאחוריו ואח"כ הימניות) ואח"כ ישליך הציציות על גופו ובזה סיים העטיפה. ובסי' חסד לאלפים (סעי' ב') כ' ג"כ כדברי הבא"ח. עיי"ש.

והנה לפי"ז יש לתמוה שכן מדבריו יוצא שאחרי שברך לא עשה כלל עיטוף הישמעאלים, שכן במה שמכסה ראשו לבד אין זה עיטוף הישמעאלים, שפשוט שעוטף הישמעאלים שכתבו הגאונים אינו בא לעקור עיקר המצווה דטלית שהיא עיטוף הגוף, ומה שבי' הבא"ח שאח"כ מוריד הטלית על גופו, הרי אע"פ שיוצא בזה לדעת השו"ע שפסק שמעיקר הדין א"צ עיטוף הישמעאלים, מ"מ עיטוף הישמעאלים אין כאן.

והנה בשער הכוונות (שם) כ' וז"ל:

סדר ההתעטפות בטלית גדול

"הצריכו הגאונים להתעטף עטיפת ישמעאלים ומחזירים ב' הציציות שבצד ימין אל צד שמאל באופן שיתחברו שם בצד השמאל מאחוריו כל הד' ציציות ויהיו תלויים מאחוריו בצד שמאל במקום וכו' מאחורי החזה גם רבי' סעדיה ז"ל כתב בפירושו שחיבר בל' ערבי בפי' בא עניין עטיפה זו וטוב ונכון לעשות כך ולפחות ישאר מעוטף כך כדי שיעור הליכת ד' אמות בעת שמתעטף בציצית ואח"כ יסיר העיטוף מעל צוארו וכך היה מנהגו של מורי ז"ל עכ"ד.

ומבואר דמדבריו אין ראיה כלל שצריך לכסות הראש לבדו, ומש"כ בסוף דבריו שיסיר העיטוף מעל צווארו אין רצונו לומר שאינו מכסה חלק מגופו אלא שמה שמעביר הציציות לאחוריו בזה הוא מעטף צווארו.

ועוד שבריש דברי שער הכוונות (שם) כ' :

"הציצית הגדול המעטף את הראש הוא בחי' אור המקיף וכו' ולכן שיעור זה הטלית הגדול של העטיפה הוא כדי לכסות ראשו ורובו"

ומוכח א"כ שצריך לכסות ראשו ורובו יחד ודלא כדברי הבא"ח.

וכן ממה שלא הזכיר לשלשל הטלית לאחוריו משמע כבר שהטלית משולשלת עוד מעת העיטוף (היינו שעטף ראשו וגופו יחד). וגם בס' אבן השוהם (סי' ח' סק"י) כי שמדברי האר"י ז"ל אין מבואר כלל כדכתב הבא"ח ואין יתכן לומר שכוונתו לעטוף רק הראש והצוואר דהא עטיפת הראש בלי עיטוף הגוף לא שמה עטיפה כלל ואין בה מצוה כלל. אלא הכונה כמו שביאר בסידור הרב שצריך שגם גופו יהיה מכוסה. עיי"ש.

והנה שער הכוונות (שם דרוש ב') :

"לכן כשמתעטף האדם בטלית צריך שיאחוז בצד הימני של הטלית בשתי הציציות שבו וישליכם לצד שמאל סביב גרונו על הכתף השמאלי לאחור".

וראיתי בשו"ת יצחק ירנן (ח"ה סי' לח') שרצה לדייק מדבריו "סביב גרונו על הכתף השמאלי" שאם מדובר שהוא כבר עטוף בגופו מה שייך להשליך הטלית הכתף, אלא ע"כ שעד כה לא היתה הטלית על כתפו כלל ורק ראשו היה מעוטף.

ולענ"ד דבריו תמוהים דמה מעכב להשליך הציצית על כתף שמאלו מה שהוא עטוף בטלית גם בחלק גופו, ועינינו הרואות שכן נוהגים רבים מעמ"י וכן מנהג האשכנזים בכל מקום כדכתב המשנ"ב (סק"ד) ועוד פוסקים רבים.

אומנם במקום אחר בשער הכוונות (דרושי הציצית דרוש ו') :

"מורי ז"ל כשהיה לובש טלית קטן ביום וכשהיה יוצא מבית המרחץ או מבית הטבילה וכיוצא בזה היה נוהג לעטף ראשו בו ממש והיה מברך להתעטף בציצית ואח"כ היה שומטו מעל ראשו ומורידו על שני כתיפיו כדרך לבישתו". ומממש"כ "לעטף ראשו בו ממש וכי ואח"כ היה שומטו מעל ראשו ומורידו על שני כתיפיו"

משמע שהיה מעטף הראש לחוד ואפשר שהוא ראה לדברי הבא"ח. אומנם נראה דאין להוכיח משם שכן מדבר שם על ט"ק שהוא קצר ובאמת אה"י שיכול לכסות בו רק ראשו ומעט מגופו (כדכתבו הפוסקים) אבל רוב גופו נשאר גלוי וע"ז עולה הלשון "מורידו על כתיפיו" היינו שלובשו באופן שיכסה כל גופו. ולפי"ז אין ראה משם לט"ג. (ובאמת מסתבר לומר כן כדכתב כה"ח לעיל שאין דברי הבא"ח מפורש בכתבי האר"י ז"ל).

והנה בשלמי ציבור (דף לבי ע"א) הביא הזכיר ג"כ המנהג שכי' הבא"ח שמגביהים הטלית בידיהם לצד פניהם ומעטפים ראשיהם בעיני שקצה אחד של הטלית עם ב' ציציות יורד לפניו מימין וקצה ב' עם ציציות יורד לפניו משמאל ואחר העטיפה משלשלים הטלית על הגוף לאחוריהם. וכי ע"ז שאין הדרך הישר לעשות כן אלא שתכף לברכה יבלבשו כולו דרך אחוריו על ראשו ועל גופו בבת אחת דהשתא הוי עובר לעשייתן ממש בלי שום פקפוק כלל, ואחר שלבש בדרך זה יעלה הכנפות על צוארו ויתעטף כעטיפת הישמעאלים כדי הילוך ד"א. עכת"ד.

ועיי"ש עוד בשלי"צ (ע"ב) שכן ראה לאנשי מעשה מיקירי ירושלים נוהגין. ומבואר א"כ דלא כבא"ח.

וגם בשו"ת אור לציון (תשובות ח"ב במבוא עמי' טז' אות ד' ופמ"ד אות ח') דחה דברי הבא"ח ע"פ מש"כ השלמי ציבור (שם) שהעיקר למעשה הוא שצריך מתחילה לעטוף בטלית ראשו וגופו יחד, ואח"כ אם ירצה לצאת יד"ח המקובלים (שהביא הבא"ח) שיש ענין גם לכסות הראש בלבד, יעשה עיטוף הראש בפניו עצמו. וגם בדברי שלום (סעי' א') דחה המנהג המובא בבא"ח וכי לנהוג כשלי"צ. עיי"ש.

ובכה"ח (סק"ג) הביא דברי הבא"ח הנ"ל, אומנם בסוף דבריו העיר שאע"פ שהבא"ח כי לעשות כן ע"פ דברי האר"י ז"ל, חסידי בית אל יכב"ץ ההולכים ע"פ דברי האר"י ז"ל נוהגים כמ"ש השלמי ציבור (שם) משם שאין דבר זה מפורש בהדיא בדברי האר"י ז"ל. ובכה"ח (שם) משמע שמצדד כדברי השלי"צ. עיי"ש. אומנם ממשי"כ הכה"ח (בסק"ט) נראה שהסכים לדברי הבא"ח וז"ל :

"כדי לצאת מחשש ספק ברכה יתעטף כעטיפת הישמעאלים ואח"כ ישלשל הטלית על גופו וישאר כך מכוסה בטלית ראשו וגופו בבת אחת כדי הילוך ד"א, ואח"כ ינהג כמנהגו". (אע"פ שאין מוכרח לומר כן. ודו"ק).

סדר ההתעטפות בטלית גדול

אומנם בהליכות עולם לגר"ע יוסף שליט"א (ח"א פ"א בראשית אות ג') כי שגם אלו הנוהגים שאחר שסיימו ברכת להתעטף בציצית עוטפים רק הראש בלבד ולאחר מכן אוחז בכנפות הטלית שבצד ימינו ומשליכם על כתפו השמאלית ואח"כ משליך גם את הצד השמאלי שכנגד פניו לאחוריו על כתפו השמאלית ושוהה כך כדי הילוך ד"א ולאחר מכן מוריד הטלית על כל גופו ומחזירם באופן שיהיו ב' ציציות מלפניו וב' מאחוריו, ומנהג זה נכון הוא ע"פ ההלכה. עכת"ד.

מבואר א"כ שקיבל דברי הבא"ח להלכה. ואף שלא הכריע שכן ראוי לעשות (עיי"ש בהע"י), מ"מ קיים המנהג ושהעושה כן י"ל ע"מ שיסמוך. ואפשר שדעת הבא"ח שעיטוף הישמעאלים הוא נפרד מעצם החובה לכסות גופו, היינו שדבר אחד שהוא עיטוף הישמעאלים דכתב האר"י הוא שיעטוף ראשו בלבד, ובאמת אה"נ שבזה אינו מקיים עדיין את עיקר המצווה ורק שמוריד על עצמו אח"כ הטלית ומכסה כל גופו, מקיים המצוות טלית כהלכתה.

וע' בשו"ת דברי שלום מזרחי (ח"ה עמ' תיז' סי' ב' המבוא לעיל) שהעיר שגם לדעת הבן איש חי כבר בעטיפתו הראשונה, הטלית צריכה להיות קצת מופשטת לאחוריו ומש"כ יעל ראשו בלבד' לאו דוקא אלא דאתא לאפוקי מדעת השלמי ציבור שסובר שצריך להיות מופשט על כל גופו. ע"כ. ובאמת שקצת מוכח כן מלשון הבא"ח "ולא כאותם המתחכמים לעטוף בו כל גופם מתחילה" וממש"כ 'כל גופם' משמע קצת שחלק כלשהו מגופם צריך עכ"פ לעטוף ומש"כ לעטוף הראש בלבד, היינו שכיון שעיקר מה שרוצה לחדש הוא צירוף הראש בעיטוף. וצעי"ע.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ז סי' א' אות ג' וה') הקשה על דברי הבא"ח הנ"ל ממש"כ בעצמו בס' עוד יוסף חי (פ"א בראשית אות ג') לומר הפסוקים 'מה יקר חסדך וכו'" עוד בהיותו מעוטף בטלית, דלכאורה הוא הפסק בין הברכה לעיטוף. והביא בשם ס' מעשה ניסים (עמ' נו' נז') שתירץ שדעת הבא"ח היא דעת הגאונים שעיקר המצווה היא מה שמעטף הראש והצוואר כעטיפת הישמעאלים. ובשו"ת יבי"ע (שם) תמה על דבריו שכיצד יתכן לומר שהבא"ח הלך כנגד רוב הראשונים והשו"ע שפסקו כדעת העיטור וסיעתו שא"צ מדינא עיטוף הישמעאלים, והתיר לומר הפסוקים בעודו עטוף בטלית בניגוד לדבריהם. וע"כ כ' ליישב שסובר הבא"ח כדעת השו"ע (סי' תלב') ורוב הפוסקים שכל שהתחיל במצווה אע"פ שעדיין לא יצא ידי חובת המצווה עד שישלים המצווה לגמרי, מ"מ אין השיחה הפסק בזה. ע"כ.

ולענ"ד יש לתמוה גם ע"ז דאין היתר זה דכל שהתחיל המצוה וכו' נא' אלא לענין דיעבד. ועוד אפשר שכאן לא חשוב כלל שמתחיל המצווה כיון שעיקר המצווה היא רק שמעטף גופו ועטיפת הראש היא השלמה למצווה ולא התחלתה. וכן מדויק ממש"כ בעוד יוסף חי (אות ו') שהוכיח אותם שמניחים הטי"ג על ראשם כהרף עין ומייד מורידין אותו ושיש בזה ברכה

לבטלה, וא"כ מבואר דסבור שאע"פ שהתחיל המצווה הוא ברכה לבטלה כשלא עשה עיטוף לגמרי.

ולאחר העיון שוב בדברי היב"א (שם) אפשר לצדד גם דכוונת דבריו שלדעתו עיטוף הישמעאלים מתקיים במה שעוטף ראשו בלבד וזהו קרוי עיטוף הישמעאלים ומה שמוריד אח"כ הטלית על גופו הוא כדי לקיים עיקר המצווה כדעת העיטור, והיינו שאין עיטוף הישמעאלים מצריך גם עיטוף הגוף יחד, ולפי"ז שפיר שייך לומר שמתחיל במצווה, דהיינו שמאחר ועוטף ראשו תחילה כעיטוף הישמעאלים שוב כבר התחיל במצווה ואין שייך לומר בזה כלל הפסק, ולפי"ז מתיישבים דברי הבא"ח היטב. וצ"ע עוד בזה.

ודבר חדש ראיתי בפסתש"ו (אות ז' הע' 76) שהבין מדברי הבא"ח (הנ"ל) שכוונתו לעשות ב' עטיפות, היינו שבעטיפה ראשונה מכסה עם הטלית רק הראש והצוואר בלי הכתפיים והגב כלל ומשליך הציציות לאחוריו וממתין כך ד' אמות, ואח"כ משלשל הטלית ומכסה גבו וחזהו כשעדיין ראשו עטוף וציציותיו לאחוריו, ועומד שוב שיעור ד"א ואח"כ מוריד העיטוף ומסדר הטלית.

אומנם לפי הסבר זה אפשר שטעם הבא"ח למש"כ הוא שאין בזה הפסק דכיוון שהכל חשוב כעטיפה אחת הנעשית בשני שלבים (עיטוף הראש ועיטוף הראש והגוף יחד) ורק עושה כן ע"פ הקבלה שיש עניין בזה לעטוף בפני עצמו (כפי הבנתו בשער הכוונות). אומנם מדברי החסד לאלפים (סעי' ב') משמע שעוטף הראש פעם אחת ודי ודלא כדכתב הפסתש"ו.

ואע"פ שמלשון המג"א (סק"ב) בשם כתבי האר"י ז"ל משמע קצת שעושה ב' עיטופים, ע' בשו"ת ארץ צבי פרומר (סי' ג' אות ד') שאין זו כוונת המג"א כלל לעשות ב' עיטופים אלא מש"כ "ואחר כך יתעטף עד החזה" אין רצונו לומר שעושה עיטוף שני אלא שאחרי שעטף ראשו עד עיניו עם החלק העליון של הטלית, לוקח החלק התחתון של הטלית ומשליכו למטה מפיו באופן שיכסה החזה ויסבב אותו סביב לכל גופו פנים ואחור. וכמבואר להדיא בסידור הרב. עיי"ש.

וע' בשו"ת חמדת אברהם דיין (ח"ב סי' ב') שדן בדעת הבא"ח באריכות והסיק שאף שעדיף לעטוף ראשו ורובו יחד, מ"מ הנוהגים להניח הטלית מתחילה על ראשם ומתעטפים בה ורק אח"כ משלשלין הטלית גם על גופם יש להם ע"מ שיסמוכו דהלא הם עושים כדברי החסד לאלפים והבא"ח והכה"ח, והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים. וכ"כ לנהוג הגר"מ אליהו זצ"ל (הו"ד בקישצו"ע סי' ט' הע' ט') וכן נראה שדעת ס' הלכה ברורה (סעי' ט') אומנם צע"ע בכוונת דבריו (שם). וכ"כ לנהוג בהגהות איש מצליח על המשני"ב (בהערות שבסוף הספר סי' ח' סק"ד) ובסי' בכורי ישראל (סי' ג' סעי' ו') וע"ע בכה"ח (סקל"ט)

סדר ההתעטפות בטלית גדול

ובשו"ת אוצרות יוסף (ח"א סי' כב') ובשו"ת יחווה דעת חזן (ח"ג או"ח סי' א') ובשו"ת יצחק ירנן (ח"ג סי' ב') ובשו"ת לבושי מרדכי מהדו"ת (או"ח סי' ג').

ה. המנהג להעביר הכנפות לשמאלו כשעושה עיטוף הישמעאלים

בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקעא) אומנם הוא עצמו לא הסכים לזה) הביא שם רבינו סעדיה גאון (בפ"י עה"ת פ"י בא) וז"ל:

"שכשיתעטף הישראל בטלית צריך שישליך ד' הכנפות על צד השמאלי, (ו)לא יהיה מהם כלום על צד הימין, לתקן היצה"ר דכתיב ולא תתורו וכו'".

ובדעת זקנים עה"ת מבעלי התוס' (פ"י בשלח פי"ד פ"ט) כפי וע"ע ברוקח סי' שס"א):

"בשעת העטיפה דבאותה שעה כל הטלית וכל הציצית מאחוריהם".

ומשמע שצריך להעביר הד' כנפות לאחוריו.

ובבאר היטב (סק"ג):

"בשעת עטיפה יזרוק כל הד' ציציות לצד שמאל כעטיפת הישמעאלים כדי הילוך ד' אמות".

ובשער הציון (סק"א) תמה על דברי הבאר היטב ממש"כ המג"א (סק"ד) שמשמע מדבריו שגם בשעה שעוטף עצמו בעטיפת הישמעאלים צריך שיהיו ב' הציציות ב' מצד זה וב' מצד זה, ולא שיהיו כולם בצד אחד. וגם בשו"ע (סי' ח' סעי' ד') כי "מחזיר שתי ציציות לפניו, ושתים לאחוריו, כדי שיהא מסובב במצות". אומנם באמת אין לתמוה מזה שמש"כ שיהיו ב' ציציות לפניו וב' לאחוריהם הוא אינו לעיכובא (כדכתב הביה"ל סי' י" ד"ה "הואיל") ומאחר ובמה שמחזיר לאחור הד' כנפות מקיים עיטוף הישמעאלים כראוי שהוא מעלה גדולה שוב אין לחוש לזה, דאל"כ הי"ל לתמוה מעניין המנהג בק"ש להחזיר הד' ציציות לפניו, אלא כיון הטעם שהותר שם הוא משום מצווה, וא"כ הי"ה לכאן. ובאמת שכן מבואר מדברי השו"ע הרב (סעי' ז' וסוסע"י ט') עיי"ש היטב ודו"ק.

ועוד די"ל שמשלשון השו"ע מבואר שדווקא אחר שסיים את פעולת העיטוף "מחזיר" הציציות לפניו ולאחוריו. (אומנם מדברי המג"א שם לא משמע כן)

ובפסת"ש"ו (אות ז') כי שכיון שהבגד ראוי ללבישת ד' כנפות לפניו ולאחוריו שוב אינו מעכב אפילו אם יקבץ כל הד' כנפות לצד אחד. וגם המשנ"ב אע"פ שבשעה"צ (שם) תמה על מש"כ הבאר היטב למעשה הכריע כדבריו (ע' במשנ"ב סק"ד). ועוד פוסקים סוברים שצריך להעביר הד' ציציות לשמאלו בואת אחת וכך שוהה כדי הילוך ד' אמות. כ"כ בשו"ע הרב

(סעי' ט' אומנם בסידור הרב כ' שאין לעשות כן) שטוב ליזהר בזה. וכ"כ בארצוה"ח (לב הארץ סעי' ב') ובמסגרת השולחן (סק"ה) ובשונה הלכות (סק"כ)

אומנם במקור חיים לחוות יאיר (סק"ד) כ' בשם זקני חכמי אשכנז שהיו מתעטפים בטלית ונוטלים שתי קצוות הטלית של צד ימין ומפשילו על כתף שמאלי לאחריו והב' קצוות השמאליות היה משאיר מלפניו ועיי"ז היו ב' ציציות תלויים לפניו ובי' לאחריו. ע"כ. וכן משמע קצת שדעת המג"א (סק"ד). עיי"ש. ועוד פוסקים כתבו לנהוג כן כדברי המקו"ח להעביר רק ב' ציציות הימניות לאחריו ואילו הב' ציציות השמאליות ישאיר מלפניו. ובסידור יעבי"ץ (הלי ציצית סק"א) וכ"כ השערי תשובה (סק"ד) וכן מבואר משו"ת הרדב"ז (חי"ג סי' תקע"א) וכ"כ האשל אברהם בוטשאש (סוסי"ז) וכ"כ בקצות השולחן (סי' ז' סק"ד ובבדי השולחן סק"ד) וכן משמע קצת בערוה"ש (סעי' ח') עיי"ש. ועיי"ע בהגהות איש מצליח על המשני"ב (העי' שבסוה"ס סי' ח' סק"ה)

והנה בשער הכוונות (דרושי הציצית דרוש א') כ' "ומחזירים ב' הציציות שבצד ימין אל צד שמאל באופן שיתחברו שם בצד השמאל מאחוריו כל הד' ציציות ויהיו תלויים מאחוריו בצד שמאל.. וטוב ונכון לעשות כך ולפחות ישאר מעוטף כך כדי שיעור הליכת ד' אמות". ועיי"ש שביאר העניין ע"פ הסוד.

ומדבריו מבואר שאף שצריך להעביר הד' ציציות לאחריו מ"מ אין לעשות כן בבת אחת אלא מעביר קודם הב' ימניות ואח"כ מצרף הב' שמאליות באופן שיתחברו יחד עם אלו שעבר נמצאים בשמאלו.

אומנם בכה"ח (סק"ז) הביא משער הכוונות (דרושי הציצית דרוש ב') שכשמתעטף האדם בטלית צריך שיאחז בצד הימני של הטלית בב' הציציות שבו וישליכם לצד שמאל סביב גרונו על הכתף השמאלי לאחור ובי' הציציות האחרות השמאליים יישארו תלויים דרך פניו של אדם ולא באחור. עיי"ש.

וכ"כ המצ"ש (דף כד') ובס' מדרש תלפיות (דף קע' ע"ב) ולפי"ז משמע לכאורה דא"צ להחזיר הב' ציציות השמאליות לאחריו ודלא כדכתב בשער הכוונות (דרוש א') אומנם כבר הקשה קושיה זו האמת ליעקב (בקונטרס שפי"א סי' מה') וכ' שאין כוונת הדברים שלא יעביר הציציות השמאליות לאחריו אלא שצריך לעשות הפסקה בין העברת ב' ציציות הימניות להעברת ב' השמאליות וכדכתב בדרוש א'. וכ"כ המחז"ב (סק"ד) ועוד אחרונים (ה' להלן) בהבנת דברי הארי"י ז"ל. ובבא"ח (פרי' בראשית אות ה') הביא שכ"כ להדיא בסידור הרש"ש זיי"ע.

סדר ההתעטפות בטלית גדול

וע' בכה"ח (סק"ז) ע"פ דברי הבא"ח (שם) שאם ממתין אחרי שהעביר הבי' ציציות הימנים לאחוריו כדי הילוך ד' אמות ואח"כ מעביר הבי' ציציות השמאליות בזה יוצא אליבא דכו"ע ואף לדברי המצ"ש (שם) ועוד שהביאו רק דברי האר"י שבשער הכוונות (דרוש ב') דכיון ששהה כדי שיעור הילוך ד"א קודם שהשליך בי' השמאליים לאחוריו תו לא מידי. עיי"ש. ובנימוקי או"ח (סי' ח') כי שאע"פ שמדברי שמשער הכוונות (דרוש ב' מדרשות הציצית) והפע"ח משמע כשצריך להשאיר בי' ציציות מלפניו מ"מ כיון שכ' בפ"י בשער הכוונות (דרוש א' מדרושי הציצית) שצריך לחבר הדי' ציציות לאחוריו בצד שמאל הרי מפורש משער הכוונות שהוא סולת נקי משמונה שערים (לשון מהרח"ו) והוא העיקר ועליו יש לסמוך במקום שנראה כמו ספק בדברי האר"י ז"ל, עיי"כ יש לנהוג להעביר הדי' כנפות לאחוריו. ועיי"ע במל"ה (סקי"א) מה שהעיר בזה מהא"א (בוטשאש סעי' טז).

ובמשמרת שלום קודנוב (סי' ג' אות ב') כי ג"כ כפי מש"כ בשער הכוונות (בדרוש א') וז"ל:

"בעת העטיפה מתחילה ישליך הציצית הימנים לאחוריו מצד שמאל ובי' השמאליים יישאר לפניו ויעמוד לפחות כדי הילוך ד"א, ואח"כ ישליך גם את שלפניו לאחוריו ויעמוד לפחות כדי הילוך ד"א.

ושם (בהע' אות ב') שכן נהג המקובל רבי אברהם מסולנים והאדמו"ר מקארלין זי"ע. ועיי"ש שהביא לזה סמוכות מתיקוני הזוה"ק (דף קלא' ע"ב) ומהמדרש שהביא הב"י (סי' ח') עיי"ש. וכ"כ הבן איש חי (פרי' בראשית אות ה') ושכן דעת סי' אמת ליעקב (דף קז' ע"ד) ושוב כתב כן בספרו עוד יוסף חי (פרי' בראשית אות ז') וכ"כ היד אהרון (הגה"ט סי' ח') והשלמי ציבור (דף לב' ע"ב) והסולת בלולה (סק"ו) והמחזיק ברכה (סק"ד) וכ"כ בכה"ח (סק"ז) ושכ"כ הרש"ש. וכ"כ בשו"ת יחיה דעת (ח"ה סי' א' ובהל"ע ח"א פרי' בראשית אות ג' שגם הנוהגים כבאר היטב יש ע"מ שיסמוכו) וכ"כ בסידור בית עובד (דינים השייכים לברכת הטי"ג אות כה') וכ"כ בסי' מנהגי אי"י (הלי' ציצית סעי' ג') בשם סי' זכרונות אליהו (מע' טי"ת). וכ"כ הילק"וי (סעי' כו') ואחיו בשו"ת אוצרות יוסף (ח"א סי' כב') וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ג אות ח') וכ"כ בדברי שלום (סעי' א') ובסי' בכורי ישראל (סי' ג' סעי' ו'). ולנוהגים כן וטוב שיששהה כך כדי הילוך ד' אמות והוא ע"פ מש"כ בשו"ת יחיה דעת שם דהוא אינו חיוב וגם הבא"ח המובא להלן לא אמר כן בדרך החלט עיי"ש. אומנם בעוד יוסף חי פרי' בראשית אות ז' משמע שהוא חיוב².

² וע' בכה"ח (סק"ז) "ומנהג בית אל יכב"ץ לאחר שמשליכים בי' ציציות המשאלים ג"כ לאחרים לצד שמאל (עיי"פ דביר האר"י ז"ל שמעביר הציציות לאחוריו בבי' שלבים) מכים בדי' ציציות ב"פ כנגד העורף לצד שמאל כנגד בי' הכאות הנוכרים בשער הכוונות (דרושי הציצית דרוש ב') ובסידורו של הרש"ש ז"ל. עיי"כ. וכ"כ לנהוג בדברי שלום (סעי' א') עיי"ש שהביא לשון הרש"ש במלואו וביאר הענין ע"פ סודם של דברים. ועיי"ע בסי' גלי הים לרה"ג יעקב הלל שליט"א (דף יח') שהקשה על מנהג זה וכי שאין הוא מוזכר בפוסקים כלל וגם יתכן והמקבולים לא

ודע כי להשליך הציצית לצד ימינו אין צריך כלל ולא נזכר ככל בדברי הפוסקים.

ובסי' לקט הקמח החדש (סק"ז) בשם ס' מנחת אהרון (כלל ז' אות ה'):

"וכמה ת"ח שגו שראיתי דלאחר שמחזירים ב' קצוות הימנים לצד שמאל מחזירים השמאליים לצד ימין ועומדים כך ד' אמות, אין זה רק כבל תוסיף שלא נמצא רמז לזה בדברי הפשטנים ולא בדברי המקובלים".

וכן מבואר ממש"כ הרידב"ז (המובא לעיל) בשם הרס"ג:

"ישליך ד' הכנפות על צד השמאלי, (ו)לא יהיה מהם כלום על צד הימין".

אומנם ע' בערוה"ש (סעי' ח') ז"ל:

"מנהגינו כשאנו לובשים הטלית משליכים ראשי צד אחד של הטלית לצד האחר ובוזה מכסים את הפה והשפתיים".

ולא הזכיר השלכת הטלית דוקא לשמאל (ואולי משום פשיטותו. וצ"ע).

ובסי' מנהג ישראל תורה (סי' ח' סק"ב) דהמנהג שבא לכמה אנשים להשליך הציציות גם לצד ימין הוא מדברי הרידב"ז (שם) שהוא עצמו חולק על דברי הרס"ג להשליך הציציות רק על צד שמאל כדי לתקן היצה"ר דאדרבא צריך שיהיה מעוטר בכל צדדיו במצווה ולא שיהיה הכל לצד אחד (והביא שכן מובא בשם רבי יוסף יום טוב עלם) וא"כ כדי לקיים דעת הרידב"ז צריך להשליך הציציות לצד שמאל ולצד ימין.

ועוד דבארצוה"ח (המא"ל סק"ב) כ' בשם המג"א "יש נוהגים לשום צד ימין על כת, שמאל וצד שמאל על כתף ימין כדי שיהיו מסובבים במצות". אומנם במג"א שלפנינו (סוסק"ו) כ' "יש נוהגין לשום צד ימין כל כתף שמאלי" וכ"ה הגירסא בשו"ע הרב סעי' י' משמו)

ו. מה שמתעטפים בעטיפת הישמעאלים כדי שיעור ד אמות בלבד וכמה

הוא שיעור ד' אמות

נהגו כן, ועוד הקשה ע"ז בטעמים ע"פ הסוד. וניסה ליישב מנהג זה. וע' בדברי שלום (שם) שדחה דבריו ושכן ראה את המקובל האלוקי רבי שאול דויק הכהן זצ"ל שהיה נוהג לעשות כן.

סדר ההתעטפות בטלית גדול

מה שנוהגים להתעטף בטלית בעיטוף הישמעאלים רק כדי הילוך ד' אמות ואחרי כן מסירים העיטוף. הנה בתרומת הדשן (סי' מה') כ' :

שאינן קפידא בזה אלא רק על תחילת חיוב המצווה ולא על שיהוי המצווה וראיה מהסמ"ק שכתב שתקיעה צריכה עמידה וכן ציצית צריך עמידה ששניהם נלמדו מספירת העומר ובתקיעה אנו מקפידים על עמידה אפילו לאחר הברכה, ובציצית אין מקפידין על עמידה אלא בשעת ברכה, בתחילת העיטוף. והיינו טעמא, דבציצית תחילת העיטוף, ושהוא עומד כך מעוטף כמו הילוך ד' אמות, זהו גוף המצווה, ומכאן ואילך אינו אלא שיהוי המצווה, ואין מקפידין כ"כ בעמידה, אבל בתקיעה כולו גוף המצווה היא, סוף התקיעה כתחילתה, וה"ל לא מקפידים על עיטוף בציצית אלא בתחילתו. וטעם יפה הוא, שהרי ציצית לאו חובת הגוף הוא, אלא שאנו מכניסין עצמינו לחיוב לעשות בגד שיש לו ד' כנפים, ובשיעור המיעוט יוצאין בה יד"ת, ומה ששוהין בו כל היום, היינו כדי להסתכל תדיר בציצית כדכתב וראיתם אותו וזכרתם. עכת"ד.

וכ"כ למעשה המג"א (סק"ה) שעיקר הקפידא בעיטוף הוא בשעת לבישה, וע"כ מטעם זה א"צ מעומד כ"א בשעת הברכה.

(ובמחצה"ש שם ביאר שהוא ע"פ כוונת הת"ה לעיל. עיי"ש) וכ"כ המקור חיים לחוות יאיר (סעי' ב') וכ"כ המשנ"ב (סק"ח). ובשו"ת ארץ צבי פרומר (ח"א סי' א') שאף לדברי הגאונים שחייבו עטיפת הישמעאלים צ"ל שדי בעיטוף בתחילת הלבישה שעיקר מה שצריך העיטוף הוא משום שלא חשיב הטלית מלבוש גמור, וכיון שע"י העיטוף נעשה מלבוש שוב גם בלא עיטוף חייב בציצית כיון שחל עליו פ"א שם בגד עליו ע"י העיטוף. ואין זה דומה למש"כ השו"ע (סי' שח סעי' כב') שדבר שאינו עומד לכך אין די ביחוד אלא בשעת היחוד, שכן כאן אינו מסיר הבגד ממנו לגמרי אלא נשאר לבוש בו גם לאחר העיטוף עצמו וע"כ נשאר ייחודו להיותו מלבוש, ואע"ג שלגבי טלית לא חשיב לבישה גמורה אלא ע"י עיטוף מ"מ אין בזה ביטול אל היחוד, והוא דומה למש"כ השו"ע (סי' ח' סעי' טו') שאם נפל רוב טליתו ונשאר מיעוטו עליו א"צ לחזור ולברך, ואף שוודאי אין חשוב כה"ג לבישה כדי לחייבו בציצית מ"מ כיון שנאשר מעט לבשו עליו אין בטל הייחוד שנעשה מתחילה. ועוד שאף לדעת הגאונים עיקר העיטוף הוא עיטוף הגוף (ע' מג"א סקכ"ב) וכיון שנשאר עכ"פ מעוטף בו בגופו אין בזה ביטול העטוף דמתחילה. ועיי"ש עוד שהוכיח כן ממש"כ השו"ע (סי' קטז') לענין דברים שאינן באים מחמת הסעודה שטעונין ברכה לפניהם ואחריהם, דמ"מ אם אוכל מהם תחילה וסוף עם פת נעשו כדברים הבאים מחמת הסעודה ומותר לאכלן אפילו בלא פת, וה"ל כיון שמתעטף באותה לבישה בתחילתה חשיב עיי"ז בכל משך לבישה זו כעשוי לעיטוף ואפילו בלא עיטוף מקיים המצווה. וגם ע"פ הקבלה די שלובש הטלית כדי הילוך ד"א כמובא בשער הכוונות (דרושי הציצית דרוש א') שכן היה מנהג האר"י ז"ל להישאר

מעוטף בטלית כדי שיעור ד' אמות ואח"כ להסיר העיטוף מעליו. וע"ע במחצית השקל (סקי"ה).

ולגבי השאלה כמה הוא "כדי הילוך ד' אמות" (בהילוך בינוני - ע' עוד יוסף חי פר' בראשית אות ו' וקצות השולחן סי' ז' סעי' ד').

הנה לפי הדעה ששיעור הילוך מיל (אלפיים אמה) הוא יח' דקות לפי"ז יוצא ששיעור ד' אמות הוא 2.16 שניות. (היינו מעט יותר משני שניות). ולפי הדעה ששיעור מיל הוא כב' דק' ומחצה יוצא ששיעור ד' אמות הוא 2.7 שניות. ולפי הסוברים ששיעור מיל הוא כד' דק' 2.88 שניות. וע' בביה"ל (סי' תנט' די"ה "הוי"י) שהביא השיטות הנ"ל וכי יש להחמיר בזה. אומנם בבס' הלכה ברורה (סעי' ט') כי עפמ"שכ בשו"ת יחווה דעת (ח"ב ריש סי' ח') שהילוך ד"א הוא כמשך שתי שניות. וע"ע בשו"ת משיב הלכה (ח"א סי' קצ') ובלקט הקמח החדש (סקי"ב)

ודע שלדעת רבים מהספרדים הנוהגים להעביר תחילה הכנפות הימניים ואח"כ להעביר הד' כנפות השמאליים ולחברם יחד, כי הבא"ח (פר' בראשית אות ה') שצריך לשהות כדי הילוך ד"א אחרי שהעביר הב' כנפות הימניות. אומנם עיי"ש שדבר זה לא נתבאר בפ"י בכתבי האר"י ז"ל ובסידור הרש"ש, אך הואיל ונתפרש שם שצריך לכווין בזה כוונת בפני עצמן ובזה כוונת בפני עצמן (היינו בכל אחת מהטלת ב' הכנפות הימנים והשמאליים לאחוריו) ואנחנו אף שאין לנו מכוונים בכוונות האלו, די לנו שנשהה הילוך ד"א כדי לקיים ההוראה של מעשה זה כמשי"כ "ורוח תשימו בין עדר לבין עדר". אומנם בשו"ת יחווה דעת (ח"ה סי' א') כי שהמתנת ד"א זו אינו מוכרחת כמו המתנת הד"א שלאחר מכן (היינו בשעה שכבר כל הד' כנפות לאחוריו) אלא רק שטוב לנהוג כן. עיי"ש.

ז. הדרכה מעשית מפורטת, כיצד להתעטף בטלית גדול כהלכתו, כל השלבים בזה

להקלת העניין ראיתי להביא סיכום קצר לסדר ההתעטפות בטלית גדול כהלכתו:

לפני העיטוף

קודם שמתעטף בטלית גדול יש הנוהגים לומר הפסוקים 'ברכי נפשי את ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת' עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה' ונאמרו בזה כמה טעמים על פי הנגלה ועל פי סודם של דברים. וטוב לכל אדם לומר הפסוקים הללו. וצריך להיזהר שלא לאומרם קודם שברך ברכת התורה.

שלב העיטוף

שלב א': בתחילה צריך לקחת הטלית ולהניחה על ראשו וגופו באופן שרוב גבו מכוסה בטלית ושהחלק העליון של הטלית יכסה ראשו ומצחו עד למעל העיניים (והעיניים יהיו גלויות). ואלו הנוהגים לשלשל החלק העליון של הטלית עד פיהם באופן שגם העיניים יכוסו, יש להם על מה לסמוך, אבל למטה מהפה לכל הדעות אין להוריד הטלית.

שלב ב': אחרי שהטלית על ראשו וד' הכנפות לפניו, באופן ששני צידי הטלית מונחות על זרועות ידיו וכתפיו יחד (ולא על כתפיו בלבד) לוקח הד' כנפות בידי ומשליכן בבת אחת לאחוריו מעל כתפו השמאלית. וכך יעמוד כדי הילוך ד' אמות (שלש שניות). ויש הנוהגים (וכן מנהג רוב הספרדים) להשליך תחילה הב' כנפות הימניות מעל הכתף השמאלית (וטוב שישהה כך כדי הילוך ד' אמות) ואחר כך לוקח הב' כנפות השמאליות ומשליכן על כתפו השמאלית באופן שיפגשו הד' כנפות יחד מאחוריו אצל גבו. וכך יעמוד כדי הילוך ד' אמות.

ויש להקפיד שכשמעביר הד' כנפות לאחוריו יקפיד לכסות בטלית פיו ואפו ורק עינו יהיו גלויות, ויש הנוהגים שלא לכסות בהם הפה והעיניים אלא רק סביב הצוואר והסנטר למטה מפיו. ושני המנהגים יש להם על מה שיסמכו.

וכן צריך להקפיד שבשעה שעושה העיטוף לא גם חלק מגבו יהיה מכוסה בטלית מאחור, ולא יעטוף ראשו בלבד. (ועל כן צריך קודם שמשליך הכנפות לשמאל להניחם על זרועות ידיו ולא על כתפיו, כפי שכתבנו בתחילת שלב ב')

שלב ג': יוריד הטלית על גופו, באופן שיהיו ב' כנפות מלפניו וב' כנפות מאחוריו, כדי שיהיה מסובב במצוות.

לאחר העיטוף

יש הנוהגים לומר לאחר העיטוף בטלית את הפסוקים 'מה יקר חסדך אלהים ובני אדם בצל כנפך יחסיון' 'יריון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם' 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אורי' 'משוך חסדך ליודעך וצדקתך לישרי לב'. ואף שמעיקר הדין יכול לאומרם לאחר שהניח הטלית על ראשו וגופו, מכל מקום המנהג לאומרם לאחר שעשה עיטוף הישמעאלים היינו שמיד אחר שהעביר הד' ציציות לצד שמאלו לאחוריו והמתין כדי הילוך ד' אמות, קודם שמוריד הטלית על גופו, אז יאמרם. ואלו הנוהגים לעשות בתחילה עיטוף הראש בלבד מבלי

לכסות גופם כלל ורק אחרי כן מכסים גם גופם צריכים ליזהר שלא יאמרו הפסוקים הללו קודם שכיסו גם גופם משום הפסק, ובדיעבד אם אמר הפסוקים הללו קודם אחר שכיסה ראשו קודם שכיסה גופו, אינו חוזר כיון שכבר התחיל לקיים המצווה. וכן יש ליזהר שלא לומר פסוקים אלו קודם שאמר ברכת התורה.

איתן יצחקי

איסור הליכה מאחורי אישה ושייכות הדין לימינו

מבוא

טעם האיסור

שיטת הרדב"ז

שיטת רש"י

שיטת אבות דרבי נתן

שיטת המאירי

שיטת הרמב"ם

הטעם המקובל בפוסקים

מציאות ימינו – דעת הפוסקים

הציף אליעזר והגרש"ז אוירבך

הערות על התשובות הנ"ל

גישות האחרונים כלפי ההיתרים הנ"ל

חלק ב'

הליכה אחורי אשה – טווח האיסור

אלו נשים בכלל האיסור

גדר "ייסלקנה לצדדין"

הליכה אחורי אשה באדם עיוור

מה הדין בעיור שאשה מוליכה אותו?

האם אדם ללא משקפיים דינו כעיוור?

נספח

הפן המחשבתי של איסור הליכה אחורי אשה – הרא"ה קוק

מבוא

בעזרת ה' ננסה לראות ולחקור את השייכות של דין הליכה מאחורי אישה בזמננו, לשם כך נבאר את העקרונות והטעמים בפוסקים. נראה איך מתוך העקרונות וטעמי הפוסקים, יהיה ניתן ללמוד על פרטי דינים ומציאויות הצומחות וצרות בזמננו. חשוב לציין שכמו בהרבה סוגיות הלכתיות בנושא צניעות, המציאות לעיתים משתנה והגדרים לפעמים נמתחים ומשתנים במקרים מסויימים¹. לפיכך, ננסה לראות בסוגיה זו מה דעות הפוסקים האחרונים לאור המציאות הקיימת כיום בניגוד לבעבר.

¹ לדוגמא, בעניין ברכת" שהשמחה במעונו" כאשר נשים וגברים רואין זה את זה. אע"פ שהספר חסידים בסימן שצג' אסר, הלבוש בסוף המנהגים סימן לו' פסק להתיר מפני שהנשים כיום מורגלות בימינו.

בעבר אדם היה "פוגע"² באישה בשוק, במקרה ובפתאומיות, וכמוזכר ברמב"ם³ שאישה היתה יוצאת פעם אחת או פעמיים בחודש יום מביתה. אך כיום המציאות היא שנשים יותר מצויות במקומות עבודה, בדרכים, ברחוב וכיו"ב, ובעז"ה נראה איך הפוסקים מתמודדים ומתחשבים במצב הקיים בדורנו.

הערה חשובה נוספת בסוגיא זו היא שהליכה מאחורי אישה הוא דבר יומיומי לכל אדם מרגע יציאתו מדלת ביתו, בין לאדם עובד ובין לבחור ישיבה שצועד מביהמ"ד לפנימייה. לעומת זאת, ישנן הרבה סוגיות מדוברות ומפורסמות כגון "קול באישה ערוה" וכיו"ב שעל אף שהן ידועות, לא בהכרח ניגש איתן ביומיום. עובדה זו רק מגבירה את הנחיצות לבאר את היחס הראוי למציאות זו של הליכה מאחורי אשה.

מטרת המאמר היא לחשוף בפני הקורא סוגיה עמומה זו ולקבל אמות מידה הלכתיות. למרות שמובאות במאמר זה דעות של אחרונים שפסקו למעשה, מכל מקום בגלל מורכבות הסוגיה והמצבים הספציפיים של כל אדם, יש להתייעץ עם תלמיד חכם לקבלת הוראה מדויקת כלפיו.

טעם האיסור

כתוב במסכת ברכות⁴:

לא יהלך אדם אחורי אישה בדרך ואפילו אשתו, נזדמנה לו לגשר יסלקנה לצדדים... פרק זה יעסוק בבירור יסודות וטעמי האיסור על פי מספר שיטות במקורות הפוסקים הראשונים והתנאים. ננסה להצביע על משמעות הטעם של כל שיטה ועל השלכותיה לגבי האיסור.

שיטת הרידב"ז

הרידב"ז⁵ מציין בפירוש שטעם האיסור הוא מצד הרהור, כאשר ילך אדם אחרי אישה ואז יראה את תנועות איבריה וכתוצאה מתזוזות גופה יבוא להרהור: ועיקר הטעם הוא שיבוא לידי הרהור על ידי כך שיראה הלוכה ותנועותיה⁶

² רמב"ם, הלכות איסורי ביאה פ"כא הלכה כב'.

³ הרמב"ם הלכות אישות פרק יג הלכה יא: "אבל גנאי הוא לאישה שתהיה יוצאה תמיד פעם בחוץ פעם ברחובות ויש לבעל למנוע אשתו מזה ולא יניחנה לצאת אלא כמו פעם אחת בחודש או פעמיים בחודש כפי הצורך". וכן הגר"א שם מביא מקורות נוספים לעניין זה וביניהם רש"י במסכת יבמות דף עז' עמוד א' שפירש 'איה שרה...הנה באוהל': "דאין דרך אישה לצאת מביתה".

⁴ ברכות סא' עמ' א' וכן בעירובין יח' עמ' ב'

⁵ שו"ת הרידב"ז סימן תשי"ע

איסור הליכה מאחורי אישה ושייכות הדין לימינו

הרדב"ז מדגיש שהאיסור קיים אף אם האשה מכוסה מכף רגל עד ראש. בנוסף הוא גם שולל את האפשרות שמדובר על חשש של הסתכלות אסורה במקומות גלויים שהרי זה כבר נאסר מסוגיות אחרות.⁷ יוצא מדבריו כי אין לבוש שהאישה תלבש שיוכל להפקיע דין זה. שהרי אמר "...דמי לא עסקינן דבזמן חכמי התלמוד היו הנשים הולכות מכוסות ואפילו הכי אסרו"⁸. אולם, נראה על פי טעמו שאם לא יראו תנועת איבריה בכלל יהיה מותר כי אין את הגורם להרהור.

יש לשאול מספר שאלות:

א. אם טעמו של הרדב"ז הוא ראית תנועת איבריה של האישה, למה לחלק בין הליכה מאחורי האישה לבין הליכה לקראתה? הרי כל גופה מתנועה כתוצאה מהילוכה?! ב. יותר מכך, למה בכלל חז"ל הדגישו לפי טעם הרדב"ז שאסור ללכת מאחורי האישה, הרי אף אם יעמוד מאחוריה ולפניה יראה תנועותיה? ג. אם טעמו של הרדב"ז הוא מצד הרהור, למה א"כ הוא אסר לאדם ללכת אחורי אשתו?⁹

ניתן לתרץ את השאלה הראשונה לפי דברי הגרש"ז שכתב שכשהולך כנגד האישה, אין החשש גדול כי יתבייש להסתכל בה, שהרי האישה תבחין בכך "מה שאין כן לאחריה שהוא רואה ואינו נראה חשינן טפיי"¹⁰. לכן, ייתכן שכוונת הרדב"ז היא שלפי טעמו גם הליכה לקראת

⁶ ש.ס.

⁷ מסכת ברכות דף(כד). "כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף".

⁸ שו"ת הרדב"ז סימן תשי"ע

⁹ אף שהגמ' אסרה זאת במפורש, "ואפילו היא אשתו", הרי לטעם הרדב"ז לא ברור א"כ למה זה נאסר. תמיה זו על הרדב"ז מופיעה בבן יהודע מסי' ברכות(ס). וז"ל, "ואם בשביל הרהור למה אסור באשתו?". וכן בשו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' נ', וז"ל, "אגב תמוה בעיני על הרדב"ז. וזה חידוש גדול לומר דבאשתו איכא בכח"ג משום הרהור". וכן בילקוט יוסף חלק כיבוד או"א ח"א עמ' רמז-רמז, כתב שצ"ע על הרדב"ז "דהא באשתו ליכא חשש הרהור" ושם מפנה לדברי אביו הגרע"י בטהרת הבית ח"ב עמ' קנ"ו, אך לענ"ד יותר מפורש בעמ' קס"ו יתכן שהיתה טעות דפוס בילקוט(י). שם מוכיח הגרע"ע שמותר לבעל להסתכל על בגדי צבעונין של אשתו ואין חשש שיהרהר(מה שלאדם אחר אסור, עיין אבהע"ז סי' כא, א'). הוכחתו היא מכך שר"ע בשבת(סד): התיר לאשה להתקשט לכבוד בעלה בכדי שלא תתגנה עליו ונמצא מגרשה ח"ו. ואומר הגרע"ע שאם אכן היה אסור למה ר"ע טרח להתיר זאת, הרי בלא"ה אסור לבעל להביט מחשש שיהרהר! אלא ודאי שמותר לו להביט ואין לחשוש. ולכן אומר הרב עובדיה שמכאן שמותר להביט בבגדי צבעונין של אשתו נדה. ומכאן לנד"ד שאין לחשוש להרהור באשתו כאשר הולך אחוריה. וכן מוכיח האגרות משה שאין חשש הרהור באשתו בחלק אבהע"ז ח"א סי' ס"ו וכן באו"ח ח"ד סי' ט"ו אות א'. ועיי' בהוכחותיו. מסקנותיו הן שיש שני סוגי הרהור באשה. א-הרהור שיוביל לידי טומאת קרי בלילה, כלו' אין חשש שיעשה עבירה אקטיבית אלא הרהור יוליד מקרה לילה(כדוגמת האיסור לראות בע"ח נזקקין באבהע"ז כ"ג). ב-הרהור שמוביל לעבירה בפועל. ואומר האג"מ ששני טעמים אלו אינם שייכים באשתו. דהרי התירו להביט ביופייה כנ"ל ואף התירו לקרוא ק"ש כשישן עם אשתו ונגע בבשרה במקומות המכוסים משום שרגיל בה. (כן פסק ברמב"ם הל' ק"ש פ"ג ה"יח ועיין בכס"מ שם). וכ"כ בספר אום אני חומה ח"א עמ' סא' בהג"ש שם אות רסא', "צ"ע על כוונת הרדב"ז דהא אין איסור הרהור באשתו כמבואר באגרות קודש דהחזו"א אגרת ד' דלא אמרו איסור קישוי והרהור אלא בדבר עבירה". וגם מביא את האג"מ הנ"ל.

¹⁰ במנחת שלמה מהדורה קמא ח"ב עמ' תרכ"ה

האישה ולא מאחוריה מצד טעם האיסור תהיה אסורה אך בני אדם לא מעיזים עד כדי כך לעשות כן. לכן, החשש של חכמים הוא רק הליכה מאחוריה. לגבי השאלה השנייה מדוע לפי הרדב"ז אסרו הליכה ולא גם עמידה מאחורי אישה, אומר הרב שמואל הבר¹¹ שהאיסור הוא בין בהליכה מאחוריה כאשר האישה גם הולכת ולא עומדת וכן כאשר הוא עומד ונשים הולכות לפניו. אך, כששניהם עומדים או שיושב מאחוריה, מותר לפי הרדב"ז¹². לפי זה, יש לשאול למה הגמרא הדגישה שהאיסור הוא כשהולך אחריה ומשמע שכשעומד אין איסור. ניתן לתרץ שהרידב"ז הבין שהגמרא אסרה לפי מה שמצוי בדרך כלל כאשר יש שהות מינימאלית שיכול להבחין בתנועותיה. דבר זה מצוי לרוב כשהולך מאחוריה מה שאין כן כשעומד שזהו מצב שנשים חולפות על פניו ואין שהות מספקת להגיע להרהור. אולם, אם כאשר יעמוד מאחורי אישה הולכת למספר רגעים ויוכל להבחין בתנועותיה זה גם יהיה בכלל האיסור של הליכה מאחורי אישה¹³. לגבי הקושי השלישי, בספר אום אני חומה¹⁴ מביא אפשרות להסביר שכוונת הרדב"ז היא שעצם המחשבה והרהור בענייני תשמיש היא מגונה לאדם אף אם מדובר באשתו.

שיטת רש"י :

רש"י על הגמרא :

לא יהלך אדם אחורי אישה בדרך ואפילו אשתו, נזדמנה לו על הגשר יסלקנה לצדדין וכל העובר אחרי אישה אין לו חלק לעולם הבא¹⁵
 מפרש "ואפילו אשתו" כלומר משום גנאי. ניתן להבין שעולה מדבריו שכשהגמרא אמרה "אחורי אישה" מבלי לפרט את מצב האישה: נשואה, פנויה וכו', כוונתה לכלול את כל הנשים. לכן מסיימת הגמרא "ואפילו אשתו" להשמיע חידוש שגם אשתו בכלל האיסור. על זה מסכם רש"י שסיבת האיסור לכל הנשים, ואפילו אשתו, היא משום גנאי¹⁶. לפי אפשרות זו, גם המשך הגמרא שמביאה דוגמא למצב של הליכה מאחורי אישה "שנזדמנה לו על הגשר..." שרש"י פירש שמדובר באשת איש, גם שם טעם האיסור הוא משום גנאי.

¹¹ את צנועים חכמה ח"ב עמ' תרכ"ה ה"ו-

¹² בהמשך נרחיב על פרטי דינים ומצבים בימינו כעת ההתמקדות היא בהבנת טעמו בלבד.

¹³ כך שאלתי וכך תירץ לי בעל פה הרב שמואל הבר(מחבר ספר "את צנועים חכמה").

¹⁴ ע"ש ח"א עמ' סא' ב"הוגי שעשועות" אות רסא' ומביא זאת עפ"י מהרש"א סנהדרין פ"ז וכן עפ"י הרמב"ם במו"נ ח"ג פ"מט. וז"ל הרמב"ם שם, "שאיין מותר להפנות את המחשבה לעניני התשמיש כלל.. ואין מוסר זה מחמת התורה בלבד אלא הדבר כך גם אצל הפילוסופים.."

¹⁵ מסכת ברכות עמ' סא עמוד א'

איסור הליכה מאחורי אישה ושייכות הדין לימינו

אומנם, המהרש"א¹⁷, בניגוד לאפשרות זו, מפרש בדעת רש"י שיש הבדל בין אשתו לאשת איש. ההבדל הוא שדווקא לגבי אשתו זה משום גנאי והוא מסביר שהכוונה היא מצד דרך ארץ שהזכר הולך בראש. לעומת זאת, לגבי אשת איש זה אסור ממש! עוד הוסיף שלכן פירש רש"י שהחובה ב"יסלקנה" היא דווקא מתייחסת לאשת איש, כלומר שנטריח את האדם דווקא כשיש איסור ממשי, אך באשתו שזה לא איסור אלא מצד דרך ארץ לא נטריחו עד כדי כך. אולם, המהרש"א לא מפרש מה האיסור ללכת מאחורי אשת איש אלא רק אומר שזה איסור¹⁸. הסבר נוסף¹⁹ לשיטת רש"י הוא שכוונת רש"י באומרו "גנאי" משמעותו 'חשד' כלומר, שיחשדו בו שנמצא עם אשה אסורה. אולם, על הסבר זה יש לשאול למה רש"י יחלק בדבריו שדווקא לגבי אשת איש הדגיש שצריך לסלקנה לצדדים? הרי אם טעמו הוא משום חשד למה להגביל זאת דווקא לאשת איש? ועוד, לפי זה למה רש"י ציין שאשת איש או אשתו בלבד נאסרו בהליכה ולא ציין דבר לגבי פנויות? וכן החיד"א²⁰ פרש שגנאי וחשד הם שני דברים שונים. וכן, הילקוט יוסף²¹ הבין כשיטה זו האחרונה בדומה למובא בברכות²²: "אל יספר אדם אם אישה בשוק... שלא הכל בקיין בקרובותיו", ומוכיח שם שלכאורה לפי רש"י אסור ללכת גם מאחורי אשתו משום חשד. אך, מפורש ראינו שהמהרש"א לא סובר כך ברש"י וכן הוא יצטרך לתת הסבר לקושיות הנזכרות לעיל.

שיטת אבות דרבי נתן

מכאן אמרו אל יתייחד... מפני דעת הבריות, לא יספר עם אישה בשוק ואפילו עם אשתו ואין צריך לומר עם אישה אחרת מפני טענת הבריות, לא ילך אדם אחרי אישה בשוק ואפילו עם אשתו ואין צריך לומר עם אישה אחרת מפני טענת הבריות²³.

¹⁶ וכן בספר גביע הכסף, חידושי הרב בן ציון אבא שאול בעמ' 160.

¹⁷ מהרש"א בחידושי אגדות ברכות סא' עמוד א' ד"ה "ואפילו היא אשתו".

¹⁸ חשוב לציין שעד כה הוזכר ברש"י התייחסות רק לאשת איש ואשתו ויש לשאול מה יסבור בנשים פנויות ונדון על כך בהמשך בעז"ה.

¹⁹ בעינים למשפט על מסכת ברכות(סא).

²⁰ "כסא רחמים" על אבות דרבי נתן ד"ה "לא יהלך"

²¹ בהלכות כיבוד אב ואם ח"א עמ' רמ"ו

²² ברכות מג' עמוד ב'

²³ פרק ב' משנה ב'

כלומר, כבר מהפשט רואים שטעם האיסור הוא לא עצמי. כלומר, לא אסרו משום חשש שיהרהר וכיו"ב אלא כל האיסור נולד וקיים מפני שהסובבים יחשדו באדם שהולך אחריה והאדם עצמו לא עשה דבר כלל. וכן ה"בניין יהושוע"²⁴ שם מפרש את "טענת הבריות"- שהכוונה לחשד, ומביא גם את פירוש רש"י שפירש שזה גנאי. יוצא מדבריו, שיחשד' ויגנאי' זו אותה משמעות בדומה לאחת השיטות בהבנת רש"י שהזכרנו לעיל²⁵.

אך "הגהות הגר"א" על אבות דרבי נתן²⁶ שם מגיה מילה אחת שמשנה את כל המשמעות של הגירסא שלפנינו: "לא ילך אדם אחר האישה בשוק" מגיה "לא ילך אדם עם האישה בשוק". אם כן, יוצא לפי זה שכלל לא דובר פה על הליכה מאחורי אישה ויש אפילו שאמרו שע"פ הגר"א הזה אין כלל דין של הליכה מאחורי אישה לאבות דר"נ²⁷ ויש הסוברים שלא ניתן לדעת מה יסברו לגבי דין זה²⁸. כנראה, מה שהביא את הגר"א לגרוס כך זה שלעיל באבות דר"נ נאמר "לא יתייחד אדם עם אישה" וכן "לא יספר עם אישה" ובהמשך "לא ילך אדם אחרי האישה בשוק ואף עם אשתו ואין צ"ל עם אישה אחרת". רואים מכאן שבכל המקרים כתוב "עם" ופעם אחת בלבד מוזכר דבר אחר. גם אם נסבור שזו לא טעות בגרסה, למה אם כן נאמר ו"אף עם אשתו"? הרי היה צריך להיות כתוב כראש הדברים "ואף מאחורי אשתו"! ונראה שזה מה שהוביל את הגר"א להגהתו. אומנם לפי גרסתו של החיד"א²⁹ אין בעיה לשונית במשנה כי הוא גורס כך: "לא יהלך אחר אישה בשוק ואפילו היא אשתו ואין צריך לומר אישה אחרת מפני טענת הבריות" וכלל לא מזכיר את המילה "עם".

בנוסף, יש את דעת החיד"א³⁰ שהבין שטעם אבות דרבי נתן הוא אומנם משום חשד שלא כולם מכירים בקרובותיו, אך זה שונה מטעמו של רש"י שאסרו משום 'גנאי'. ויש שהסבירו³¹ שיחשד' יותר חמור מ'גנאי' משום שביחשד' האדם מביא את עצמו לכך שיחשדו בו בעבירה בשונה מגנאי שזו רק מידת דרך ארץ בלבד.

²⁴ שם

²⁵ שיטת ה"עיניים למשפט" וה"ילקוט יוסף".

²⁶ ס"ק ט'

²⁷ שו"ת אדרת תפארת ס' מבי

²⁸ ספר הסתכלות בהלכה פ"ד ה"ט במקורות

²⁹ כיסא רחמים על אבות דרבי נתן, ד"ה "לא יהלך".

³⁰ שם

שיטת המאירי :

הגמרא בעירובין³² מביאה במדויק את הנאמר בברכות³³ והמאירי בפירושו בעירובין כותב : לעולם יהא אדם נזהר שלא להביא עצמו לא לידי חשד ולא לידי הרהור הרי אמרו לא יהלך אדם אחורי אישה בשוק וכ"ש כשהדבר קרוב לראות בה ערוות דבר והוא שאמרו העובר מאחורי אישה בנהר.. ולכן המרצה מעות מידו לידה כדי להסתכל. לכאורה המאירי מביא שני טעמים : חשד והרהור. ניתן להבין כמובא בשו"ת אדרת תפארת³⁴ שאכן נוקט את שני הטעמים גם יחד. טעם החשד מתייחס לאשתו וטעם ההרהור הוא כאשר הולך מאחורי אישה זרה. אולם, ניתן אולי להסביר אחרת משמע שתחילת דברי המאירי היא מעין פתיחה כללית לדברים שיובאו שם הכוללים בין היתר ענייני חשד והרהור. החשד מתייחס להליכה מאחורי אישה (כל אישה) וכן נראה שמוכח מדבריו שגורס " אחורי אישה בשוק" כגרסת אבות דר"נ ששם דיבר על חשד. טעם ההרהור מופנה על העובר אחורי אישה בנהר כמו שכתב "שהדבר קרוב לראות בה ערוות דבר " . מכאן ניתן להבין שהמאירי הוא בעצם כשיטת אבות דר"נ ולא נוקט שני טעמים כנאמר באדרת תפארת שם.

שיטת הרמב"ם :

הרמב"ם³⁵ כותב :

מי שפגע באישה בשוק אסור לו להלך אחריה אלא רץ ומסלקה לצדדין או לאחוריו וכל המהלך בשוק אחרי אישה הרי זה מקלי עמי הארץ. את לשונו של הרמב"ם שכתב "אישה" מבלי לפרט ולחלק ניתן להבין בכמה אופנים כדלקמן : אפשרות ראשונה, הרמב"ם כלל פה את כל הנשים מזה שלא חילק, דהרי הגמרא אמרה מפורש "אפילו היא אשתו" ולכן ניתן לומר שגם אשתו בכלל האיסור. כלומר, הדין שווה ביניהם ואין כל חילוק ואף הדין של "יסלקנה" קיים באשתו וכן בפנויה. אם כן, מה טעמו לפי אפשרות זו? אם נאמר מצד הרהור, הרי הרהור לא שייך באשתו, כאותה קושיה שיש להקשות על הרדב"ז כנ"ל. וכן נראה לומר שלא סובר שהטעם הוא משום 'גנאי' ,

³¹ שו"ת אדרת תפארת סימן מבי

³² מסכת עירובין יח' עמ' ב'

³³ מסכת ברכות ס' עמ' א'

³⁴ שו"ת אדרת תפארת ס' מבי

³⁵ בהלכות איסורי ביאה פכ"א הכ"ב

שהרי למה אם כן חז"ל הצריכו לטרוח עד כדי כך ש"נסלקנה לצדדין"? ובפרט לפי הרמב"ם שמצריך לרוץ לשם כך והרי גנאי זה לא איסור ממשי³⁶! מדברים אלו נראה שצריך לומר שהרמב"ם יסבור שהאיסור הוא מצד חשד ולכן אין חילוק בין סוגי הנשים וגם ברור למה דין 'יסלקנה' שייך באשתו, שהרי האנשים המביטים מהצד לא יודעים שזו אשתו. אומנם ה"ילקוט יוסף" הקשה על אפשרות זו, לומר שהרמב"ם באומרו 'אישה' כלל גם את אשתו, שהרי הגמרא הדגישה זאת מפני שזה חידוש, כלשון הגמרא: "ואפילו היא אשתו" ולפי זה היה על הרמב"ם להדגיש זאת.

ישנה אפשרות נוספת בדעת הרמב"ם הטוענת שכוונת הרמב"ם באומרו "אישה" היא דווקא לאישה זרה ולכן בהן שייך איסור ההליכה וגם הצורך לסלקנה. העובדה שהרמב"ם השמיט את הדין לגבי אשתו זה משום שההליכה מאחוריה אינה אסורה מעיקר הדין אלא משום 'גנאי' כרש"י. לגבי שאר נשים, יתכן שסובר מצד הרהור כמובא ברדב"ז. הסבר זה מובא כאפשרות ב"ילקוט יוסף"³⁷ אלא שבהמשך אומר שזה דחוק להסביר כך. אומנם האפשרות המקובלת ביותר בפוסקים להסבר הרמב"ם זה שטעמו הוא משום הרהור³⁸. יוצא שלא כ"כ ברור מהי סיבת איסורו של הרמב"ם ויש צדדים לכאן ולכאן וכן אמר ה'ציץ אליעזר'³⁹:

וברמב"ם ובשו"ע לא נפסק מזה בכלל

. כלומר, לא ניתן להסיק את טעמם בפירוש. ועוד סיים באותה נימה בשו"ת אדרת תפארת⁴⁰ :

ואשר ע"כ נראה שאין הכרע בדעת הרמב"ם והטושי"ע אם הא דלא ילך אחר אשתו בדרך הוא מעיקר הדין או משום גנאי.

לסיכום : דננו בחמש שיטות אפשריות לטעם האיסור. טעם הרדב"ז באיסור הליכה מאחורי האישה הוא חשש שיבוא לידי הרהור כתוצאה מתזוזת ותנועת אבריה בחלק הגוף האחורי, כעולה מהכתוב לעיל, ומציאות זו תתכן הן בהליכה והן בעמידה מאחורי אישה הולכת. בטעם

³⁶ וכן ראינו במהרש"א לעיל שהסביר זאת ברש"י שמפני שמדובר באשתו שהאיסור משום גנאי, אין צורך לסלקה לצדדין.

³⁷ ילקוט יוסף הלכות כיבוד או"א ח"א עמ' רמו-רמז

³⁸ אבות ראש על אבות דרבי נתן, פרק ב' עמ' צא'. וכן מובא בשדי חמד פאת השדה מערכת א' כלל קמ"ט. וכן ה"בית מאיר" סימן כא' שדייק מכך שהרמב"ם שינה מלשון הגמרא שאמרה שהאיסור הוא "בדרך" לכך שהאיסור הוא בשוק ורמה להשמיע בכך שלא נטעה לחשוב שזה מצד 'ייחוד' כי בשוק אין 'ייחוד' ולכן הטעם הוא משום הרהור. וכן מובא בשו"ת אדרת תפארת סימן מד' בשם הספר "הסתכלות בהלכה" פרק ד' אות כו'. וכן בספר "את צנועים חכמה" חלק ב' עמ' תקל"ד ונימק זאת מפני שהרמב"ם הביא דין זה בתוך קבוצת הלכות שעוסקות בחשש הרהור. לעניות דעתי אדרבה מזה שהרמב"ם פרט מכל ההלכות שם במפורש שהן מצד הרהור ואצלנו לא פרט, ייתכן לומר שזה מסיבה אחרת. וכן ב"ילקוט יוסף" הלכות כיבוד אב ואם חלק א' עמוד רמו-רמז' ומסביר שזו הסיבה שהרמב"ם השמיט את הדין לגבי אשתו משום שבאשתו לא שייך הרהור.

³⁹ שו"ת ציץ אליעזר בח"ט ס' נ'

⁴⁰ שו"ת אדרת תפארת סימן מה'

איסור הליכה מאחורי אישה ושייכות הדין לימינו

רש"י, ראינו פוסקים שהבינו שכל הנשים אסורות בדין זה משום חשד והקשנו על שיטה זו מסי קושיות. לעומת זאת, המהרש"א מבין ברש"י שיש הבדל בין אשתו לשאר נשים, דאשתו אסור משום גנאי, כלומר דרך ארץ ולא חשד! ולגבי שאר נשים הוא כתב שיש איסור ממשי אך לא פרט מהו. בהבנת אבות דרבי נתן ראינו שלוש שיטות:

1. ישנו ביאור שטעם האיסור הוא מפני חשד וזה חופף ליגנאי המוזכר ברש"י, כלומר שרש"י ואבות דר"נ הם באותה דעה.

2. הגר"א מגיה שאין דברי האבות דרבי נתן מתייחסים כלל לנידון דידן.

3. החיד"א אומר שטעם האבות דר"נ זה משום 'חשד' שלא מכירים בקרובותיו וזה שונה מיגנאי.

בשיטת המאירי, יש הסוברים שהוא אוסר הן מטעם חשד והן מטעם הרהור אך הצענו אפשרות שהמאירי נוקט כשיטת אבות דר"נ. לגבי דעת הרמב"ם, יוצא שלא כ"כ ברור מהי סיבת איסורו ויש צדדים לכאן ולכאן.

הטעם המקובל בפוסקים

פרק זה יעסוק בבירור הגישות בפוסקים לגבי הטעם המקובל באיסור הליכה מאחורי אישה. כנזכר לעיל, הובאו ג' טעמים מרכזיים לאיסור שהם הרהור, חשד וגנאי. אומנם, נראה שהשיטה המקובלת והמרכזית ברוב הפוסקים⁴¹ היא שסיבת האיסור היא משום הרהור. חשוב לציין שמתוך הפוסקים הללו, יש⁴² המעתיקים את לשון הרמב"ם שאיננה חד משמעית כפי שהזכרנו לעיל. חלקם⁴³ כותבים בצורה סתמית שאסור מצד הרהור מבלי לציין את אותו הנימוק של הרידב"ז שאמר שהגורם להרהור הוא תנועת איבריה. ייתכן ותהיה לעובדה זו השלכות מעשיות.

⁴¹ כנסת הגדולה, הלכות איסורי ביאה סימן כא' אות ג', מביא רק את דברי הרידב"ז. לבוש אבן העזר סימן כא' א': "פגע באישה בשוק אסור להלך אחריה, שיבוא להרהר בה..." רבי יוסף פלאגי בספרו "יוסף את אחיו" כותב "נראה שטעם האיסור הוא שאם מצינו שאסור להסתכל בבגדי צמר של אישה שהוא מכירה שיבוא לידי הרהור כל שכן בגוף האישה עצמה שיבוא לידי הרהור רע". אפי זוטרי, סימן כא' אות ה'. שו"ת משנה הלכות, חלק ה' סימן רכו שדן שם בשאלות שנשאל ומשיב על פי גדרי הרידב"ז. חפץ חיים, הלכות לשון הרע, כלל ו' סוף אות יד' בבאר מים חיים: "ונ"ל שסברת הגמ' שבעריות מפני שנפשו של אדם מחמדתו צריך להחמיר יותר, דהגם שעתה חושב שלא נחא ליה בהנאה זו, פן יתגבר עליו יצרו בע"כ ויבוא להרהר עי"ז וכעניין שאמרו בברכות אחורי ארי ולא אחורי אישה ומשמע מדברי האחרונים באהע"ז דאפילו לית ליה דרכא אחרינא למיזל ולא נוכל בהסתכלות אפ"ה אסרו חז"ל והכל מטעם שכתבת"י. גם במפורש אמר שהטעם הוא מצד הרהור ולא חשד, ומשמע דע"י הסתכלות עליה יתכן ויגיע להרהור ולכאורה משמע כמו הרדב"ז שמשתכל על גופה שנע וע"י כך יהרהר. הציץ אליעזר חלק ט' סימן נ' כשדן בשאלה אם שייך הדין כיום מתייחס רק לטעם הרהור וכן נראה מהגרש"ז במנחת שלמה מהדו"ק חלק ב' סימן צא' אות כג'. טהרת ישראל אבן העזר סימן כא' ג' מביא את גדרי הרידב"ז. וכן "את צנועים חכמה", עמוד תקלד, תקמד.

⁴² חכמת אדם כלל קכה' סעיף ג'. ערוך השולחן אבהע"ז ס' כא' סעיף ב'.

⁴³ הלבוש שם. כמו כן כל האחרונים הנזכרים לעיל בדעת הרמב"ם שהבינו שגם סובר מצד הרהור שהרי הרמב"ם לא נימק את הגורם לכך ויתכן לסבור שההרהור יגיע מסיבה אחרת.

אחת מהדוגמאות שתתכן היא בעניין המרחק שצריך לשמור כדי לא להחשב כהולך מאחורי אישה. לפי הרידב"ז, כמפורש בתשובתו, הגדר למרחק זה הוא לא קבוע אלא כל שמבחין בתנועותיה. אלו שסתמו דבריהם, ייתכן שיסברו שנחשוש להרהור רק בתוך ד' אמותיה⁴⁴. אומנם, בניגוד לרוב הפוסקים, החיד"א⁴⁵ והבן איש חי⁴⁶ ציינו את הטעם של 'הרהור' ושללו אפשרות זו. שניהם אמרו שהטעם הוא מצד 'גנאי' - דרך ארץ. העובדה שהפוסקים כמעט⁴⁷ ולא התייחסו לטעם החשד, כנראה מפני שהוא כמעט ולא מצוי במיוחד כיום⁴⁸ שהרחובות והמקומות הומי אדם וכן הרבה אנשים רגילים לטייל בכל מקום ומפני כך זה שיקול פחות מעשי. אך לו יצויר שהולך אחריה במקום או בזמן לא שיגרת, טעם זה יהפך ליותר רלוונטי.

מציאות ימינו – דעת הפוסקים

הדיון באחרונים האם המציאות כיום השתנתה מדין הגמרא מושתת בעיקרו על דברי הלקט יושר⁴⁹:

ואמר שמותר לילך אחר אשת חבר או אחר אימו משום דבזמן הזה אין אנו מוזהרים כ"כ מלילך אחר אישה.

⁵⁰ בין האחרונים שהתייחסו לדבריו, הדברים היותר עיקריים מובאים בהתכתבות בין הציץ אליעזר לגרש"ז אוירבך שדנו במהות האיסור כיום. נעיין בדבריהם ונראה את התייחסות שאר האחרונים לדבריהם.

⁴⁴ כפי שנרחיב לקמן וביניהם באר היטב סימן כא' סעיף ב' בשם "הבית הלל", הבן איש חי בשו"ת תורה לשמה שאלה שפב' ועוד.

⁴⁵ כיסא רחמים על אבות דרבי נתן פרק ב' ב': "קצת קשה על הרידב"ז שכתב בפשטות כנגד רש"י והיה לו להזכירו לפחות בתשובתו "ומסיים להכריע כרש"י שסובר שהאיסור הוא משום גנאי.

⁴⁶ בן יהוידע, ברכות סי' עמ' א': "ואם בשביל הרהור למה אסור באשתו? אלא וודאי משום שורת דרך ארץ נגעו בה", אף שספר זה אינו ספר ההלכה הקלאסי של הב"ח, מ"מ רואים את הבנתו בסוגיא.

⁴⁷ שו"ת אדרת תפארת סימן מה', מו' שדן גם מההיבט של טעם החשד.

⁴⁸ בדומה לנ"ל במבוא שהמציאות פעם הייתה אחרת ופעם היינו "פוגעים" באשה בשוק,

⁴⁹ יו"ד עמ' לז' עניין ב'.

⁵⁰ כוונתו לתרומת הדשן רבו.

הציץ אליעזר⁵¹:

הצ"א דן בשאלה שהגרש"ז שאלו. מה גדר הליכה מאחורי אישה כיום. וענה הצ"א, שמצא את הלקט יושר הנ"ל שכתב בשם רבו, התרומת הדשן, את ההיתר שהזכרנו לעיל ואומר שדבריו מופלאים ולא מובנים. שואל הצ"א מה מיוחד באשת חבר דווקא? ולמה דווקא בה לא שייך דין זה?

הסביר הצ"א שאולי דווקא התיר באשת חבר מפני ששייך לחלוק לה כבוד ולכן עדיף מצוות עשה דכבוד תורה מהדין הנ"ל. ובעניין ההיתר ללכת אחרי אימו, כנראה מפני שיש עדיפות למצוות כיבוד אב ואם. סיבה אפשרית נוספת היא מפני שבאימו אין כ"כ הרהור.

ממשיך הצ"א ואומר שעדיין נצטרך להסביר במה השתנה המצב כיום, כפי שציין הלקט יושר. ומתרץ, שכיום בשונה מהזמן הקדום שהאישה לא היתה רגילה לצאת לרחובות, כדברי הרמב"ם⁵² "שאין יופי לאישה אלא לישיב בזווית ביתה", ודווקא בזמנם הפגישה וההילוך אחריה היה מביא להרהור, מה שאין כן בזמן הזה שאישה אינה יושבת בירכתי ביתה. לכן "קלקלתם היא תקנתם", דאין עתה כ"כ חשש הרהור בהליכה אחריה. לכן, מפני השתנות המצב כיום בצירוף עם הסברות הנזכרות לעיל, הקל תרומת הדשן באשת חבר ואימו.

על מנת לחזק את דבריו, מפנה הצ"א לדברי הלבוש⁵³ שדן לגבי ברכת חתנים וז"ל בעל הלבוש: אפשר משום דעכשיו מורגלות הנשים הרבה בין האנשים ואין כאן הרהורי עבירה כ"כ דדמייין עלן כקאקאי חיוורא (אווזים לבנות) מתוך רוב הרגלן בינינו וכיוון דדשו-
דשו.⁵⁴

הגרש"ז⁵⁵:

הגרש"ז מגיב על התשובה שקיבל מהצ"א הנ"ל. חשוב לציין שבשו"ת ציץ אליעזר מופיע משפט שלא מופיע במנחת שלמה. אחרי תשובתו של הצ"א הודפסה תגובת הגרש"ז ושם בראש הדברים כותב הגרש"ז: "קיבלתי את יקרת מכתבו בערב שבת קודש ונהנתי ממה שמצא בלקט היושר, ואמינא ליה יישר על זה שהודיע לי מזה כי בשעת הדחק כבר יש על מי לסמוך" במנחת שלמה שלפנינו הושמטו המילים "כי בשעת הדחק יש על מי לסמוך" ונתייחס לכך בהמשך.

⁵¹ שו"ת צ"א ח"ט סי' נ.

⁵² הלכות אישות פ"ג ה"א.

⁵³ מנהגים, סוף חלק או"ח סי' ל.

⁵⁴ מעניין לציין שהלבוש בעצמו באבהע"ז סי' כא' אסר מצד הרהור ואם אכן זו הייתה מציאות כללית שהשתנתה כפי שעולה מדברי הלקט יושר והצ"א, א"כ היינו מצפים שהלבוש יזכיר זאת כפי שהזכיר לעניין ברכת חתנים.

⁵⁵ מנחת שלמה מהדו"ק ח"ב סי' צג' אות כג'.

הגרש"ז בתשובתו שם נותן הסבר נוסף להסבר הלקט יושר. בתחילת דבריו הוא אומר בדומה לדברי הצ"א, שפעם היית "פוגע" באישה בשוק וזה היה לא שכיח והיו מתביישים להסתכל בפניה ורק מאחוריה היו מעיזים משום "שרואים ואינם נראים" ולכן חששו חכמים. אך כיום שהרחובות מלאים בנשים: "אף אם יברח מאחורי אישה ימצא תכף את עצמו מאחורי אישה אחרת" והיום לא ניתן להזהר בכך. לכן אומר הגרש"ז שבמקום מצווה או נימוס אין טעם להחמיר בזמננו.

עד כאן נראה שסיבת היתרו של הגרש"ז זה מפני שאין לאן לברוח וממילא תמיד נהיה מאחורי אישה. מפני חוסר אונים זה, נוכל ללכת באופן יזום מאחורי אישה במקום מצווה או נימוס⁵⁶. אך בסוף דבריו כותב "מכיוון דבלאו הכי רגיל ביה טובא שפיר מסתבר להקל במקום מצווה". משמע, שהגרש"ז רק כעת מוסיף את טעמו של הצ"א שכיום יש רגילות בין הנשים ובצירוף שתי הסברות מסיק שיש להקל במקום מצווה או נימוס. הערה זו עקרונית מאחר וכן יש נפקא מינה בין סברת הצ"א שאמר שכיום רגילים בין אנשים, לבין הגרש"ז שאמר שאנו אנוסים ואין אפשרות למילוט. ההבדל הוא שלציץ אליעזר מדובר במצב מהותי בדור כיום ולא מסיבה מקרית בעוד שלגרש"ז לא מדובר על שינוי מהותי אלא על סיבה מקרית שאנו אנוסים ואף יתכן שנגיע לידי הרהור⁵⁷. לכן נראה שהגרש"ז מצרף את שתי הסברות.

הערה נוספת בדברי הגרש"ז שהזכרנו לעיל היא שהגרש"ז הקל בדיון זה במקום נימוס אך לא ברור באיזה סוג נימוס מדובר. אולי ניתן לומר שיש באופן כללי שני מצבי נימוס: א. נימוס מתוך יוזמה להיות מנומס, כגון: נשים שאדם בוחר לכבדן מתוך נימוס כלומר, אשה מבוגרת או נכה וכיוצא בזה. ב. כאשר אדם נקלע למצב בעל כורחו כגון כשבא לעלות לאוטובוס או להכנס בפתח ובדיוק באה אישה אחרת ויש רגע של התלבטות מי יעלה ראשון ומטעמי נימוס הוא נותן לאישה ללכת ראשונה. במקרים כגון אלו רואים בצורה מובהקת שאדם עושה כן מטעמי נימוס. ואולי זו כוונת ההיתר של הגרש"ז. אולם, ליזום מחוות נימוס לאישה שאינה מבוגרת או קרובה וכאשר לא נקלע למצב שנדרש לכך כנזכר לעיל, מסתבר לומר שאין ליזום ולהציע לה ללכת קודם. הסיבה לכך היא מפני שההבדל בין שתי צורות נימוס אלו זה שכשאדם מציע ויזום שאישה תלך לפניו, דווקא בנשים מבוגרות או קרובות נראה שזה מטעמי נימוס ולא מצטייר ככיעור. אך לשאר נשים נראה שלא ראוי לפנות ולהציע להן וזה אף עלול להראות

⁵⁶ כנראה שנקט מצבים אלו דווקא עפ"י הדוגמאות בלקט יושר.

⁵⁷ וכן ראיתי שכתב בשו"ת עטרת פז אבה"ע ג', ו"ל "ואמנם לכאורה יצא נפ"מ בין הני טעמי...דלפי הטעם הראשון(גרש"ז)..טעם זה אתי שפיר במקום סואן שיש בו הרבה נשים אולם אם הולך ברחוב שקט שלא מצויים בו נשים ויכול לפלס נתיב שלא ימצא אחורי אישה,חייב לעשות זאת,אולם לטעם השני(צ"א)..יצא לכאורה שבכל גווני אין צריך להזהר..ועיין בהערה 13 לקמן בדברי הרב חיים דוד הלוי.

איסור הליכה מאחורי אישה ושייכות הדין לימינו

לאנשים מן הצד או אפילו לאישה עצמה כמעשה לא תמים מפני שבדרך כלל אנשים לא עושים כן ממטרות נימוס בלבד וגם אם כן יש מנהג כזה בתרבות של היום אין ראוי לאמצו.⁵⁸

לסיכום, ראינו שבמשא ומתן בין הגרש"ז לצ"א, ניתנו טעמים לדברי הלקט יושר הנזכרים לעיל ונאמרו שתי סברות עיקריות: א. מצד המורגלות של הנשים כיום המורגלות בינינו וכתוצאה מכך ההליכה מאחורי אישה כיום לא מביאה הרהורים כל כך. ב. כיום אין מנוס ולא משנה לאן אדם יברח, תמיד ימצא עצמו מאחורי אישה אחרת. כתוצאה מכך, התיר הגרש"ז במקום מצווה ונימוס ותו לא.

מספר הערות על התשובות הנ"ל

לכאורה צריך לזכור שרוב הפוסקים וביניהם: הרמב"ם, שולחן ערוך, טור, נושא כליו, ערוך השולחן, חכמת אדם, חפץ חיים, בן איש חי ועוד, לא הזכירו את דברי הלקט יושר המוזכרים למעלה.⁵⁹ בנוסף, הם לא תיארו את המציאות באותו אופן שהלקט יושר תיאר. יוצא שבעצם זו דעת יחיד של הלקט יושר בשם רבו.

הערה נוספת, נראה שלא פשוט להבין את ההיתר הנ"ל באופן גורף⁶⁰ שהרי המציאות שהגרש"ז תיאר שאין מנוס ברחובות, הכוונה דווקא על רחובות צפופים והומי אדם. אך מן הסתם כמעט כל אדם בחייו נקלע למצב שכשהלך ברחובות שבין הבתים וברחובות פחות מרכזיים, לא נתקל בהמון נשים ולפעמים גם אין אפילו אישה אחת לפניו ונראה פשוט שיסכים שבמקרה כזה אם יפגע באישה הדין שריר וקיים.

בנוסף, יתכן להוכיח זאת מלשונו לפי ההערה הנזכרת לעיל, שתגובת הגרש"ז בקבלתו את תשובת הצ"א אמר: "ואמינא ליה ישר(כלומר, יישר כח) על זה שהודיע לי מזה כי בשעת הדחק

⁵⁸ כלו' יש צורות נימוס שהם וודאי פסולות אף שהתרבות כיום כן תכלול אותן במושג ה"נימוס" שלהם כפי השקפתם, וכן עיין ברש"י בראשית לא, יז' "הקדים זכרים לנקבות ועשיו הקדים נקבות לזכרים שנאמר ויקח עשיו את נשיו ואת בניו". בספר בית יחזקאל ח"א עמ' רעז' "ויש גם להקפיד שלא ללכת...ואף שכך דרכי הנימוס של הגויים, כבר אמרו "מאויבי תחכמני" פירוש, מהם נלמד מה לא לעשות...". יערות דבש ח"א דרוש ג' "אשר יזהר איש מאשתו הנדה בכל מיני הרחקות ובתולה נדה...והוא יחבקנה וישק לה אין אומר דבר. ואדרבא כל אשר לא יעשה כן הוא בחזקת כסיל ושוטה וידברו אתו אביה ואם הנערה וכל רעיה בפנים זועפות, כאילו אינו יודע נימוס העולם. אוי לי..מלבד, מה שייך מנהג נגד תורת ה'...". וכן במאמרו של הרב אבינר באוצרות ירושלים חלק רמד' הלכה יח' "יש לשמור על כל הנ"ל אפילו אם הוא מנוגד לנימוסי הגויים כי כן הוא נימוס התורה" וע"ש במקורות. וכן באום אני חומה "הוגי שעשועות" ס"ק רס'. וע"ש במקורות.

⁵⁹ כן העיר באת צנועים חכמה ח"ב עמ' תקמד-תקמה, ע"ש. וכן בקובץ אור תורה תשע"א ס' קלא' תתקלז'.

⁶⁰ כ"כ בשו"ת עולת יצחק ס' קמז' וז"ל, "ברור שלתרומת הדשן לא מותר בזה הזמן, אלא ש"אין מוזהרין כ"כ"... וואומר גם שראינו שסיפרו על כמה צדיקים וגדולים שהיו נזהרים בזה כדינא דתלמודא. וכן בשו"ת אדרת תפארת

כבר יש על מי לסמוך". מפורש בדבריו שהיתרים אלו הם בשעת הדחק ובמקום שניתן לקיים את הדין, צריך לקיימו⁶¹.

גישות האחרונים כלפי ההיתרים הנזכרים לעיל⁶²

באופן כללי ניתן לומר שיש ב' שיטות עקרוניות באחרונים . השיטה הראשונה באחרונים מקבלת את היתרם של הגרש"ז והצ"א בהבנתם את הלקט יושר, כלו' שבמקרים של מצווה ונימוס ניתן ללכת מאחורי אשה⁶³. לעומת זאת יש פוסקים ששוללים את ההיסתמכות על הלקט יושר⁶⁴ ופוסקים כדינא דגמרא⁶⁵.

ס' מו, וז"ל- "...והרי מעולם לא באו ח"ו להתיר את האסור מעיקרו ולומר דבוה"ז אין איסור להלך בדרך אחרי אישה...".

⁶¹ וכן הסכים איתי בעל פה הרב שמואל הבר, מחבר הספרים "את צנועים חכמה".

⁶² כשנקודת המוצא היא שמדובר במקרה שאכן המציאות לא מאפשרת לקיים את הדין הפשוט.

⁶³ ללקוט יוסף ה' כיבוד או"א ח"א עמ' קמו' מתיר לכבד אימו בעליה לאוטובוס ולעלות אחריה ובהערה "אם מותר" כותב שמי שרוצה לכבד את אשתו שתעלה לפניו, עפ"י הלקט יושר הנ"ל מותר לו ואין לחוש למראית העין. כלו' הילקו"י נותן דוג' נוספת למושג" נימוס" הנזכר לעיל. עוד מצייין שם שלכתחילה אין לכבד ארוסתו לעלות ראשונה אך למיקל גם בזה יש על מי לסמוך, מפני שהנשים מורגלות בינו. לפי ההסבר לעיל למושג נימוס, מדובר פה בנימוס היוזם שהאיש מציב זאת בלא שנקלע למצב בע"כ. וכן בשו"ת יבי"א ח"ו או"ח סי' יג' אות ה', מביא סברות אלו כסניף לקולא בעניין אחר. וכן בשאילת שלמה ח"ג עמ' 160. שו"ת אדרת תפארת סי' מו'. וכן בספר בכל דרכיך תחנה ט' כתב שמו"ר לאפשר לוקנה או אשת חבר לעלות לפניו באוטובוס עפ"י הגרש"ז והצ"א. וכן הרב חיים דוד הלוי בשו"ת מים חיים סי' מה' וז"ל. "ברור שדין זה אינו יכול להתבצע בזמננו כי דווקא בזמננו שכל כבודה בת בלך פנימה... נאמר דין זה... אבל בזמננו שכל הרחוב מלא נשים אם אדם ירוץ ויסלקנה לצדדים... יחשבוהו לשוטה ואין לך חילול ה' גדול מזה...". נראה שהוא מביע את אותה הבעיה כפי שציין הגרש"ז לעיל והוא נקט את אחת מהסברות לקולא הנ"ל, שזה בלתי אפשרי לא ללכת אחורי אשה, אך לא ציין את הסברא שמורגלות בינינו, ולכן מובן למה הוא לא התיר במצבים מסויימים, מפני שלסברא הראשונה אכן יש חשש הרהור ולכן ננסה כמה שפחות להינזק בד בבד עם לא לחלל את ה' (כנ"ל שציינו את הנפ"מ בין שתי הסברות, תשובת הרב חיים דוד הלוי היא המחשה מצויינת להבדל).

⁶⁴ שו"ת דברי יציב אבהע"ז סי' לט' וז"ל, "ומש"כ הלקט יושר הנה לאו מר בר רב אשי חתים עליה... והוא בבחינת אין למדין הלכה מפי מעשה ב"ב(קל): "...וכן שבט יהודה עמ' רלה' כתב "נודע שבספר לקט היושר יש חידושים מפתיעים ויש מפקפקים לסמוך עליהם ללא סמך נוסף מהפוסקים".

⁶⁵ כן סיים בדברי יציב הנ"ל, "ואין לזוז מפסק השו"ע שאסור לילך אחורי אשה באין חילוק". וכן במשנה הלכות ח"ה סי' רכו' נשאל לגבי זה שיש בני תורה שאף נקראים חסידים שמקדימין נשותיהן לפנייהם ואין פוצה פה ומצפצף וענה, "עכ"פ פשוט דהא הלכתא הלכה מפורשת היא בלי חולק... ע"כ ודאי מה שאמרת כי אפילו בני תורה נוהגים כן ודאי דלאו בני תורה ניהו". וכן בטהרת ישראל אבהע"ז כא', ג'. בית יחזקאל ח"א עמ' רעז' אוסר לכבד אשתו לעלות לפניו באוטובוס או בכניסה לחדר ואומר שזה מנימוסי הגוים. וכן הובאו דבריו במאמר של הרב אבינר באוצרות ירושלים חלק רמז' הלכה יד' והלכה יח' (אף שבשאלת שלמה התיר במקום מצווה ונימוס ומשמע שנימוס כזה הוא נימוס פסול, בניגוד לילקו"י שהרחיב זאת גם לגבי אשתו). וכן בא"ח עמ' סב' בהוג"ש אות תריג' הביא את ההיתרים הנ"ל וכתב שאפשר שההיתר הוא מצד דינא אך עדיין אסור כיום מצד גנאי כבאשתו. וכן משמע באת צנועים חכמה ח"ב עמ' תקמז' שאמר שהלקט יושר הוא דעת יחיד. וכן בשו"ע המקוצר של הרב רצאבי "קדושה" עמ' רי-ריב' לא הזכיר כלל היתרים אלו.

הליכה אחורי אשה - חלק ב'

עד כה התעמקנו בשאלות לגבי טעם האיסור והאם הדין רלוונטי כיום, אך יש עוד פרטים הלכתיים בגדרי הליכה אחורי אשה שצריך ללבן.

הליכה אחורי אשה – טווח האיסור

ננסה לברר מהו המרחק מהאישה שכאשר ילך אדם מאחוריה אכן יחשב כ"הולך מאחורי אישה".

ניתן לומר שיש שתי שיטות בנוגע לטווח האיסור: שיטה ראשונה היא שיטת הרדב"ז שהתייחס לכך במפורש וכתב כי "...גדר הדבר הוא כל שהוא מרוחק ממנה שאינו מכיר ומבחין בהילוכה ובתנועותיה מותר אבל כל שהוא מבחין ורואה הילוכה ותנועות איבריה אסור. יש מהפוסקים שנקטו כך למעשה⁶⁶. עולה משיטה זו שאין טווח קבוע ואף יותר מכך! הדין לא תלוי במרחק כלל אלא הגדר הוא הבחנת תנועות האישה ולכאורה אם לא מבחין, אז אין כלל איסור. לעומת זאת, השיטה השנייה שהיא שיטת רוב הפוסקים, שדווקא חוץ לדי' אמות של האישה קיים האיסור. מחוץ לדי' אמותיה- אין איסור⁶⁷. לשיטה זו יש טווח קבוע בניגוד לשיטה הראשונה⁶⁸. מצינו מספר סברות לקביעת גדר זה. יש הסוברים שכל די' אמות חולקת רשות לעצמה וכאשר נמצא חוץ לדי' אמות של אדם זו כבר רשות אחרת ואין קשר בין שניהם⁶⁹. יש הסוברים שהטעם הוא ע"פ הסוד⁷⁰.

⁶⁶ כנסת הגדולה, הלכות איסורי ביאה סימן כא' אות ג'. טהרת ישראל, אבן העזר סימן כא' ג': "...כל שאינו מרוחק, שאינו מכיר ומבחין בה בהילוכה ובתנועותיה". משנה הלכות, חלק ה' סי' רכו'.

⁶⁷ באר היטב באבן העזר סי' כא' ס"ק ב' מביא את המהר"א ואת הבית הלל שאומרים שזה רק תוך די' אמות וכן הערת הרב ראובן מרגליות על ספר חסידים ט' ו' ב'מקור חסד' מעיר בשם המהר"י ענגיל שכתב "בזכרני מספר חסידים שכתב שיעור די' אמות ומצאתי ב'פרי עץ חיים' שער הנהגת הלימוד שרק תוך די' אמות אסור וכתב שם טעם לזה ע"פ הסוד. שו"ת תורה לשמה לכן איש חי, שאלה שפבי ושכן כתב האר"י ז"ל בטעמי המצוות ונתן שם טעם ע"פ הסוד. וכן בספר 'אום אני חומה' חלק א' עמ' סב' ב'ברה כחמה' "והשיעור הוא בתוך די' אמות", והוא גם ביאת צנועים חכמה' חלק ב' עמ' תקמ"ד. וכן הרב אבינר ב'אוצרות ירושלים' חלק רמז' הערה יד' וכתב שלפי הגר"א נאה השיעור הוא שני מטרים ולפי החזון איש 2.4 מטרים. שולחן ערוך המקוצר של הרב רצאבי חלק 'קדושה' עמ' ריא'- ריב': "אם היא הולכת ארבע אמות(כשני מטרים) לפניו אין קפידא אבל אם אפשר ישתדל להתרחק עד שאינו מבחין בהילוכה ובתנועות איבריה". בשו"ת אדרת תפארת סי' מו' בצירוף דעות המקילים (ציץ אליעזר וגרש"ז) וכן בצירוף הסוברים שהטעם הוא מפני חשד, מתיר חוץ לדי' אמות ומוסיף שהרי זו מחלוקת באיסור דרבנן ובדברי סופרים הולכים אחרי המקל. בספר 'אוצר הפוסקים' סי' כא' אות טז' ב' מביא שנקטו כך גם הנהגות מהרמ"פ ס"ק קא', נתיבות לשבת ס"ק א'.

⁶⁸ נראה נפקא מינה בהמשך להבדל זה בין השיטות.

⁶⁹ בשו"ת תורה לשמה הנזכר לעיל ואמר שזה כדין המתפלל שאסור לשבת בתוך די' אמותיו וכן בדין תלמיד חכם או זקן שצריך לקום אם נכנסים רק בדי' אמותיהם. וכן בנתיבות לשבת ס"ק א'.

אלו נשים בכלל האיסור?

עניין נוסף שדורש בירור הוא האם כל אישה שאדם נתקל בה ברחוב יצטרך לחשוש או שמא יש נשים שאין כלל בעיה ללכת אחריהן. לגבי אשתו, ראינו שהגמרא במפורש אמרה "ואפילו אשתו" ואכן כל השיטות נקטו כך כמובן, כל שיטה לפי טעמה כנ"ל⁷¹. לגבי אישה פנויה, לכאורה מצד פשט הגמרא "לא יהלך אדם מאחורי אישה בדרך" נראה פשוט שאף פנויה בכלל אישה. וכן ראינו מפורש ברידב"ז⁷² "איסור זה שייך בכל הנשים". גם לנוקטים שהטעם הוא מצד חשד או דרך ארץ לא נראה שיש סברה לחלק. אלא שאי אפשר להתעלם מהעובדה שרש"י בסוגיה בברכות הדגיש בפרושו שתי סוגי נשים בלבד: אשת איש ואשתו. לא ברור אם בא להוציא פנויות מדין זה⁷³. ואכן הגאון יעקב⁷⁴ כתב שדין הפנויה לפי רש"י היא כדין אשתו ואסורה רק מצד גנאי. לעומת זאת מצינו גם שנקטו ברש"י שאוסר בפנויה כדין אשת איש ממש⁷⁵. לגבי קטנה, ההתייחסות היחידה שמצאתי לכך היא באם אני חומה שאמר שמסתבר לאסור מגיל שש⁷⁶.

⁷⁰ מהר"י ענגיל בשם ה' עץ חיים' הנוכח לעיל, בשם 'פרי עץ חיים' וכן בשו"ת תורה לשמה בשם האר"י ז"ל.

⁷¹ אך כנ"ל על שיטת הרדב"ז שאסר מצד הרהור ראינו שתמהו האחרונים כיצד שייך לאסור הרהור באשתו? אומנם ראינו שבא"ח ניסה ליישבו עיניו לעיל.

⁷² ס' תשע' הני"ל.

⁷³ וכן באת צנועים חכמה עמ' תקלד' הערה 12 כתב שצ"ע בדעת רש"י. וכן בא"ח עמ' סא' ב"הוגי שעשועות" ס"ק רנח' כתב שצריך ביאור על רש"י דהזכיר רק אשת איש.

⁷⁴ בעירובין יח' עמ' ב' ד"ה "ר' אשי". באת צנועים חכמה שם כתב שהגאון יעקב מבין ברש"י שבפנויה אין איסור, אך מפורש כתב הגאון יעקב שהאסור הוא מצד ד"א. אלא שכוונת הרב הבר שם שאין איסור מצד הליכה במובן המלא של האיסור ורק נאסר מצד ד"א. וכך הסביר לי בע"פ את כוונת דבריו. וכן בספר סמיכת זקנים על ברכות (סא). ד"ה "שם בגמ'", מסביר שהפס"ק ותקם רבקה ונערתיה ותרבנה... " בא ללמד על נערתיה שגם שהן פנויות אסור ללכת אחריהן ומסיים, "דאשתו ופנויה דין א' להן משום גנאי דאיסור ייחוד פנויה אח"כ נגזר", ומשמע שכיום אחרי שאסור יחוד עם הפנויה יהיה אסור מעיקר הדין ולא רק מצד גנאי.

⁷⁵ בספר יד דוד על ברכות שם ד"ה "וכל העובר" הבין ברש"י שהוא אוסר מצד הרהור כרדב"ז, ולכן אסר באשתו רק מצד גנאי. ואומר לפ"ז שזה שרש"י הדגיש דווקא אשת איש אין הוא בא לאפוקי פנויה וז"ל, "וכתב רש"י אחורי א"א, והא וודאי דהלוך אחר אשה אפילו בפנויה איכא איסורא כיון דהטעם משום הרהור כמש"כ וא"כ גם ההרהור בפנויה אסור מדאורייתא כמש"כ בב"ש ס' כא'...". וכן משמע מהסמיכת זקנים המובא בהערה הקודמת.

⁷⁶ עמ' סא' "בציון המצוינת" אות תרה' כתב שצ"ע מתי קטנה נחשבת לאשה לעניין גדר זה ואומר שלא מסתבר שהוא משלש ואילך (כדין יחוד) וכותב "ואפשר דהוא מבת שש כדכתב הב"ח בדינא דקול באשה ערוה ועכ"פ אסור מזמן דשדים נכונו ושערה צמח...". ואין להקשות שהרי הגמ' מביאה במהלך הסוגיא את הדוג' עם רבקה שרכבה על החמור והרי מצינו בסדר עולם פ"א שהיתה בת שלוש, א"כ משמע מהגמ' שהאיסור שייך גם מגיל שלוש. זה אינו מוכרח, עפ"י תוס' יבמות (סא): ד"ה "וכן" שמביא בשם ה"ר שמואל חסיד שהוכיח מהספרי שרבקה היתה בת י"ד שנים. ומסיים תוס' "וצריך לומר דמדרשות חלוקים זה על זה". וע"ש באות תריגי' שכתב שלגבי ביתו נראה שדינה כדין אשתו, כלו' אסור משום גנאי. לגבי אחרותו כתב שצ"ע דאולי נתייחס אליה כאל אשה דעלמא, ולגבי אימו אומר שאין אסור אף משום גנאי, מצד כיבוד או"א (מתכוון כנראה להיתר הלקט יושר הני"ל).

גדר "יסלקנה לצדדין"

הגמרא אומרת⁷⁷ שאם :

נזדמנה לו על הגשר יסלקנה לצדדין

כלומר אם אדם נקלע למצב שהוא אחרי אשה אז הוא יצטרך להתחמק והשאלה היא, מה בדיוק הפתרון שהגמ' הנ"ל מציעה.

שיטת רש"י:

רש"י פירש על דברי הגמ' הנ"ל, וז"ל- "עד שיעבור לפניה". נראה שניתן לדייק מלשונו לפחות ג' דיוקים. א', הוראת הגמ' לסלקה לצדדין כלומר לא ללכת ממש מאחוריה הוא פתרון זמני בלבד עד שממש יעבור לפניה והיא תהיה מאחוריו שזה הפתרון הסופי. יוצא שהגמ' מצווה למזער את הנוק כמה שאפשר עד שיתבטל ברגע שיעבור לפניה לגמרי. ב', לפי דבריו שאמר "לפניה" משמע שלא יועיל להיות בקו הליכתה אלא צריך ממש לעבור לפניה בכל גופו. ג', לפי הדיוק הראשון שהגמ' בעצמה הכשירה פתרון זמני אז לא בהכרח האדם יצטרך לרוץ בכדי לעבור לפניה. כלומר הגמ' אישרה את התהליך שלוקח עד שיעבור לפניה ממש, בהנחה כמובן שהוא במגמה לעבור אותה, ולא אמרה שהוא עובר איסור לבנתיים.

שיטת הרמב"ם⁷⁸:

אם פגע אשה בשוק אסור להלך אחריה אלא רץ ומסלקה לצדדין או לאחוריו.

מדבריו גם ניתן לדייק לפחות שני דברים. א', פתרון ה"יסלקנה" בגמ' היא צווי לפתרון מוחלט. שהרי הרמב"ם כתב "או", כלו' יש שני פתרונות אפשריים: או לסלקה לאחוריו או לצדדין ואין הכשר להיותו משתהה מאחוריה, בניגוד להבנת רש"י לעיל. ממילא הבנה זו מביאה אותנו לדיוק הבא שהרמב"ם כתב שהאדם צריך לרוץ, מפני שאין פתרון זמני עד שהאדם יעבור ממילא חייבים לרוץ כדי לצאת מהאיסור. זאת בניגוד לרש"י שלא בהכרח צריך לרוץ.

אולי ניתן להוכיח מחלוקת זו עפ"י הפנית הגר"א שם למקורו של הרמב"ם שהצריך לרוץ. הגר"א מפנה לקידושין ששם נאמר, "רב ורב יהודה הוּו קאזלי באורחא הוה קאזלא ההיא איתתא קמיייהו, א"ל רב לרב יהודה דל כרעך מקמי גהנום", מהמילים "דל כרעך" מוכיח הגר"א שצריך לרוץ דווקא. אלא שרש"י פירש שם "מהר ללכת שנקדמנה" רש"י מדגיש שאין צורך לרוץ. לפי דברנו זה מובן מפני שרש"י מבין שהגמ' עצמה מכשירה פתרון זמני.

הרב אבינר התייחס למחלוקת ראשונים זו בשני מקומות שונים. בשו"ת שלו⁷⁹ נשאל הרב אבינר האם צריך לרוץ או שמספיק ללכת. תשובתו הייתה שזו אכן מחלו' ראשונים בין הרמב"ם

⁷⁷ ברכות (סא.).

⁷⁸ הלכות איסורי' פ"כא ה"כב. וכן העתיקו לשון זו-שו"ע אבהע"ז כא', א'. לבוש שם. ערוה"ש שם ס"ק ב'.

⁷⁹ שאילת שלמה ח"ב עמ' 175.

לרש"י אך מפני שמדובר באיסור דרבנן ניתן להקל ללכת והמחמיר תע"ב⁸⁰. התייחסות נוספת של הרב אבינר היא במאמר שכתב⁸¹, שם הוא התייחס למחלוקת הנוספת הנ"ל, שלרש"י אסור להישאר בקו הליכתה בעוד שלרמב"ם זה מועיל. אך שם ניסה הרב להסביר שיתכן שאין מחלוקת כלל מפני שרש"י דיבר על מציאות שהולכת לפניו בגשר שזה מקום צר ומפני שמעשית לא ניתן ללכת בקו הליכתה אז רש"י לא התייחס לכך אך אה"נ שבמקום שיתאפשר יהיה מותר. לעומת זאת הרמב"ם כתב שהולכת לפניו בשוק, כלו' במקום רחב ושם יש אפשרות ללכת לצידה של האשה ולכן ציין זאת⁸².

הליכה אחורי אשה באדם עיוור

המקור לדיון בשאלה זו נעוצה בהסבר הגמרא בברכות שם. לאור העובדה שאדם הראשון היה דבוק לאשתו, לפי אחד מהדעות שם בגמ', א"כ מי הוביל את ההליכה? ומתרתת הגמרא שמסתבר שהאדם, מפני שקיים איסור ללכת אחרי אשה. ההסבר הראשון לדברי הגמ' מובא במהרש"א⁸³ ובשלי"ה הקדוש⁸⁴. הם הסבירו שהשאלה נשאלה כאשר הם היו דבוקים ממש, לפני שננסרו ותשובת הגמרא היא שהאדם הוביל את הגוף המדובק ולא האשה. על אף שהסבירו בדומה את דברי הגמ', המהרש"א הוסיף שלאור העובדה שהם היו דבוקים אזי אף שהאשה תלך בראש הרי האדם לא רואה אותה ולכן במקרה כזה אין איסור ממשי אלא אסור מצד גנאי. יוצא מדבריו שכאשר האדם לא רואה את האשה שלפניו אז אסור מצד גנאי בלבד. לעומת זאת השל"ה מביא מגמ' זו ראיה שאף כאשר האדם הוא סומא יש איסור ללכת אחרי אשה אך מסייג שם שזה רק כאשר יודע שיש לפניו אשה. כלומר לפי השל"ה מדובר באיסור ממשי ולא רק מצד גנאי.

אפשרות נוספת להבנת הגמ' מובאת בבן איש חי⁸⁵. הבא"ח אומנם מזכיר את ההסבר הראשון אך מציע אפשרות נוספת, שניתן לומר ששאלת הגמ' היא לאחר שננסרו ונהיו שני גופים

⁸⁰ עוד הוסיף שם שדברי הרמב"ם אצלנו נראים כסותרים דבריו במקום אחר. שהרי הרמב"ם בהלכות דעות פ"ה ה"ח כתב, "לא ירוץ ברה"ר כמנהג המשוגעים" ואצלנו ציווה לרוץ, ותיירץ שמפני שאצלנו מדובר במקום מצווה, שמציל עצמו מאיסור אז מותר בכה"ג.

⁸¹ אוצרות ירושלים חלק רמ"ד הערה ד'.

⁸² לכאורה ניתן להקשות על הבנה זו ברש"י מהגמ' בקידושין הנ"ל, ששם לא מדובר שהלכו על גשר אלא "באורחא" ובכל זאת רש"י פירש "שנקדמנה" כלו' שבכל מקרה צריך לעבור אותה ממש.

⁸³ ברכות (סא.) ד"ה, "ואפילו היא אשתו".

⁸⁴ שער האותיות אות ק' ריש קדושת הזיווג בהגה' שם.

⁸⁵ בן יהודע על ברכות שם, ד"ה "למי"ד".

איסור הליכה מאחורי אישה ושייכות הדין לימינו

נפרדים. לפי פשט זה יוצא שאין מקור בגמ' להוכיח ממנו שגם כאשר האיש לא רואה את האשה בכ"ז יאסר ללכת מאחוריה ונצטרך לחדש זאת מסברא.

עולה מדברנו שיש ג' שיטות אפשריות בייחס לאדם עיוור שהולך מאחרי אשה. לשל"ה-אסור ממש. למהרש"א-אסור מצד גנאי בלבד. לאפשרות הנ"ל בבא"ח-יתכן שאין איסור כלל.

השיטה המקובלת בפוסקים:

לא ראיתי מי שמתייחס לבא"ח ולמהרש"א הנ"ל ביחס לאדם עיוור, אלא כל הפוסקים דנו בדברי השל"ה ומצינו מספר התיחסויות שונות לדבריו. האבות ראש⁸⁶ דחה את השל"ה ואמר שהוא השתומם משום:

שכל האיסור זה מצד זה שישתכל ויבוא לידי הרהור ולכן בסומא לא שייך זה משום שלא רואה תנועותיה. ואם משום שמיעת קול רגליה או שמכירה מקודם, הרי מה לי אם הולכת לפניו או לצדדי ואו לאחוריו, בכל אופן יש לאסור.

וכן בספר טהרת המים⁸⁷ דחה את דברי השל"ה. לעומת זאת השדי חמד⁸⁸ הביא את הנ"ל ואף אמר שמסברא נראה שלא שייך לאסור באדם עיוור אף כשיודע שהאשה הולכת לפניו, אל בכ"ז למעשה הוא מסיים שמפני שהשער אפרים⁸⁹ ומוהר"י עטייה הביאו דבריו בשתיקה לכן גם הוא מחמיר כשל"ה. וכן מצינו עוד אחרונים⁹⁰ שמביאים את השל"ה להלכה⁹¹.

⁸⁶ על אבות דר"נ פ"ב עמ' צא'.

⁸⁷ מערכת סי' אות כ'. דחיתו היא עפ"י רש"י על פרשת ויצא ד"ה "ואלוקי יצחק" שהביא מדרש תנחומא שאומר לגבי יצחק, "ייחד שמו על יצחק לפי שכהו עיניו.. והרי הוא כמת ויצה"ר פסק ממנו", כל' לעיור אין יצה"ר וממילא יש פה הוכחה לנדי"ד שהעיוור לא יהרהר. אך הובאו דבריו בשד"ח "פאת השדה" מערכת א' כלל קמט', שם אמר שניתן לדחות ראיה זו ולומר שדוקא ליצחק מגודל קדושתו לא שייך בו יצה"ר, אך אדם עיוור רגיל כן שייך בו יצה"ר.

⁸⁸ "פאת השדה" מערכת א' כלל קמט'.

⁸⁹ שו"ת שער אפרים יו"ד סי' עח'. נשאל האם גם לאדם עיוור אסור להתפלל אחורי רבו והשיב שמוכח מהשל"ה הנ"ל שגם העיוור חייב.

⁹⁰ אום אני חומה ח"א עמ' סה' בברה כחמה ס"ק ה'. וכן בספר טהרת ישראל אבה"ע"ו סי' כא' ג'.

⁹¹ השל"ה לא כתב מה טעמו לאסור זאת. לכאורה אם נאמר שאסור מצד גדרו של הרדב"ז, הרי בנדי"ד העיוור לא מבחין בתנועות אבריה ולא שייך לחשוש שיהרהר. אך אולי מזה שהשל"ה הצריך שגם ידע שיש אשה לפניו ניתן להבין שהחשש הוא שהאדם ידמין ויהרהר במחשבתו את האשה. אך לפי זה השל"ה אולי היה צריך לתת עוד הסתייגות, שמדובר באדם שלא נולד עיוור אלא שהתעורר במהלך חייו שאכן צרובות לו זכרונות בדמיונו. ועוד, האבות ראש הקשה כנ"ל, שא"כ למה דוקא לאסור כשהולך מאחוריה, הרי לאדם עיוור זה לא משנה היכן היא, מפני שמה שגורם להרהור זה דמיונו ולא המראה שרואה כעת. וכן בבא"ח שם בהוגי שעשועות אות רפה' כתב "שטעם הרהור לא שייכא כמו שהקשה באבות הראש..". אך הוסיף שיתכן שלא פלוג. אם נאמר שהשל"ה אסר מצד חשד מסתבר לומר שכיום מפני שהעיוור הולך עם כלב נחיה או מקל של עיוורים וכיו"ב, לא שייך לחשוש לחשד, וראיתי באבות ראש שמביא סברא זו בהקשר קצת אחר וז"ל, "אם כו"ע ידעי ונראה שהוא סומא אין חשש כלל". ואם נאמר שאסור מצד גנאי, כך הביא אפשרות זו בבא"ח הנ"ל, נראה גם שקשה לומר כך. הרי האדם העיוור לא הולך אחריה ברצון אלא מתוך שלא יכול אחרת והליכה זו לא משקפת את עמדותיו והשקפותיו כלל. אלא זו הליכה טכנית בלבד וקשה לומר שזה אינו דרך ארץ במצב כזה. ועוד, על עצם זה שאסרו הליכה מאחרי אשה לעיוור, לכאורה יש להוכיח מהגמ' עצמה שלא שייך דין זה לעיוור. הרי הגמ' אומרת שכאשר אדם נקלע למצב כזה הוא צריך לסלקנה לצדדין כנ"ל ופשוט שהעיוור לא יכול ללכת מהר ולעבור את האשה כדברי רש"י שם, וכ"ש שלא יכול לרוץ כדברי הרמב"ם והשו"ע ומפני שהעיוור לא יכול אי"כ להימנע מהאיסור מסתבר שאיננו בכלל האיסור כלל ואולי נגדירנה כאנוס ושעליו כלל לא דיברו.

מה הדין בעיור שאשה מוליכה אותו?

בחשוקי חמד⁹² כתב שכאשר אשתו של הסומא מובילה אותו לבית הכנסת, "אין בזה גנאי כנראה ואין צריך לשכור איש, משום שמי שמוביל אותו הוא בבחינת "עינים הייתי לעיור"⁹³ ואין הסומא הולך אחר אשתו אלא היא כעינים של האדם". עולה מדבריו שכאשר ההליכה היא טכנית בלבד ואשתו מהווה מעין "עינא אריכתא" לבעלה, אז אין בכך גנאי מפני שמקרה כזה לא מוכיח את השקפתו הבחירית שכמובן היה רוצה ללכת בראש⁹⁴ אם היה מתאפשר לו.

האם אדם ללא משקפיים דינו כעיור?

בפשטות נראה לחלק בין עיור שאינו רואה דבר לבין אדם לקוי ראייה שרואה דמות מטושטשת כלשהי וגרע מעיור. אך לפי הרדב"ז הנ"ל, שהגדר הוא כל שמבחין בהילוכה ותנועות אבריה, כלומר הגורם להרהור הוא לא רק ההבחנה שיש לפניך אשה אלא צריך ממש לראות תנועות אבריה וזה מה שיגרום להרהור. אם כן, כאשר מבחין בדמות מטושטשת של אשה ומתוך הלקות בראיה שלו אינו מבחין בתנועותיה יתכן ולא יהיה אסור. לכן אדם ללא משקפיים שנמצא במרחק כזה שבהתחשב ברמת ליקויו אינו מבחין בתנועותיה יתכן מאוד לומר שאין איסור לפי גדרו של הרדב"ז. ואף יותר מכך, תאורטית אם מדובר באדם עם ליקוי ראייה מאוד גבוה שאף תוך ד' אמותיה אינו מבחין בתנועותיה אז גם לא נראה שיאסור. כמובן שזו סברא בעלמא ויש לשאול ת"ח⁹⁵.

⁹² ברכות עמ' שפג.

⁹³ איוב כט', טו'.

⁹⁴ חשוב להעיר שהוא דיבר שם על מקרה שאשתו היא זו שמובילה וההליכה מאחורי אשתו אסורה רק מצד גנאי כנ"ל. אך אם תוביל אותו אשה סתם כמו שמצוי כיום שיש פיליפיניות, שיש לחשוש בכה"ג להרהור, נראה שהשלי"ה ודעימיה יאסרו. משום שהסברה שלו כאן נכונה רק לגבי גנאי. ומסתבר שגם אין לחוש לחשד משום שמציאות זו נפוצה.

⁹⁵ שאלתי את הרב שמואל הבר, מחבר "את צנועים חכמה", וענה לי שאם אכן מדובר שאינו מבחין בתנועותיה אז אה"נ שמוותר.

נספח

הפן המחשבתי של איסור הליכה אחורי אשה – הראי"ה קוק

לעיל ראינו מספר טעמים לסיבת האיסור הנזכר לעיל וכעת על פי דברי הגראי"ה קוק זצ"ל ניתן להסביר טעם נוסף לאיסור. אומנם איסור זה במבט שטחי הינו ענף פרטי ונקודתי מאיסורי עריות, שבא להגן ולמנוע מאיתנו קלקול לאופן התקין והראוי בהתנהלות בין גברים לנשים בכל מסגרת שהיא: משפחה, חברה וכו', וכן שלא נבוא לידי מחשבות ומעשים שאינם ראויים, אך ישנו רובד כללי ומערכתי יותר שאותו נברר בפרק זה. אם אדם יעבור על איסור זה, מעבר לפגיעה הנקודתית של איסורי עריות, שהיא קשה מאוד בפני עצמה, יש גם פגיעה מערכתית יותר בתפיסת עולמו. כאשר תפיסת עולמו של האדם משובשת זה פתח ושורש שיליד ממילא המון ביטויים ומעשים משובשים.

כשאנו נביט על איסור זה באופן הכללי הזה ובסכנה המערכתית שהוא מחנך ומרגיל אותנו אליו, ממילא תשומת ליבנו תהיה הרבה יותר גדולה והרצון לקיים את ציווי חכמים במקרה זה יבוא מיוזמתנו ביתר שאת מאשר אם הטעם הוא טכני ופרטי בלבד. עקרון זה נכון בכל המצוות האיסורים והגזירות שברגע שנראה את נחיצותן ופעולתן הכללית, ממילא היחס שלנו יהיה הרבה פחות מזלזל ופשרני כלפי התורה והמצוות ואופן זה של ביאור נצרך ונתבע מאיתנו במיוחד בדורנו זה⁹⁶.

הרב קוק⁹⁷ מתייחס לסוגיה הנזכרת לעיל בכמה נקודות אך בקטע זה נביא את הפסקה המרכזית והכללית יותר:

הרגש צריך לעולם בשורשו להכנע תחת השכל ולהתהלך אחריו ובהכרעתו, אף שלא ניתן לנו להכיר התכונה השכלית שיש בהרגש אבל זאת ידענו שיסודו ובניינו הוא על פי השתכללות החכמה והרי הרגש צריך לעולם למעצור השכלי. על כן לא יהלך אדם מאחורי אישה כי הרגש צריך שמירה והיקף דברים שיסוד כל אלה הוא בהיות השכל עומד בראש ההנהגה.

כפי שעולה מדברי הרב, ישנם שני מושגים מרכזיים המוזכרים בפסקה שהם שכל ורגש. מושגים אלו מופיעים הרבה מאוד בכתבי הרב וכדברי הרב צבי טאו⁹⁸:

סוגיית הכוחות השונים, השכל והרגש, ומתוכה הבנת התכונות השונות של האיש והאישה, סוגיה גדולה ורחבה היא בדברי הרב וכדי להבינה במלואה יש צורך לעיין במקומות הרבים בהם עוסק הוא בביאורה ובכל הסתעפויותיה.

⁹⁶ מאמרי הראיה עמ' 288-290. עין איה ברכות ב' עמ' 325.

⁹⁷ עין איה ברכות א', עמ' 221, פסקא כא'.

⁹⁸ לאמונת עתנו ח"י עמ' פא'

כהקדמה לפסקה הנזכרת לעיל, ישנו צורך לבאר במידת האפשר את שני המושגים הללו. הרב צבי טאו מבאר⁹⁹ מושגים אלו בפסקה הבאה:

"האדם בנוי משכל ורגש, שניהם מוכרחים להיות בו בבריאותם ועירנותם, להשלמת צורת אישיותו הישרה והנורמאלית. מושכל פשוט, ברור וידוע לכל הוא, שבהיחסר כוחו של הרגש האישיות כולה לקויה ופגומה מאוד. ואם כי חכם גדול מאד, ידען, חריף ובקיא הוא האדם, אך אם אינו חש שמחה ועצב, אהבה ושנאה וכדומה, אין בו צורת אדם באמת. וכן הוא להיפך, בהיותו מסור כולו לרגשותיו הגואים עד שלא ניתן לדבר עימו בהגיון ודעת, גם בו מסולפת ומטושטשת האישיות הבריאה... הרגש הוא גילוי חיים עליון, חשוב ויסודי, של נשמת האדם, אך אין הוא יכול לבוא לתפקידו אלא אם הארת השכל שומרת אותו מהשפעות זרות. אז מתעלה הוא לגבהים נשגבים ונהיה מוכשר, בהרגשתו הדקה הרוחנית האצילית, לקליטת אמיתות כאלו שאין השכל יכול לקולטן. השכל הרציונאלי, הנשען על החושים ומקבל מהם את מושגיו, מוגבל הוא ונמוך. מוכשר הוא מאוד לחקירה ופיתוח של ענייני החומר, אך אין בכוחו להעמיק בהשגות היותר גבוהות ועליונות. להשגות רוחניות, אמוניות נדרשת הכרה פנימית, אינטואיציה רוחנית, טביעות עין חוש של הקשבה עליונה. זה תפקידו הגדול של הרגש. לכשיתעלה ויזדכך יהיה בכוחו להגיע להשגות עליונות רוחניות ועמוקות כאלו שאין בכחו של השכל להגיע עדיהן. בהארת השכל על הרגש יהיה הרגש יותר שכלי מהשכל עצמו.

שני הכוחות הללו נדרשים, אפוא, לבנין האישיות השלמה. אומנם אע"פ שמיזוגם מוכרח הוא, הבדל יש בין האיש והאשה לדגשים של הכוחות השונים. עפ"י רוב הכח השכלי בולט ומודגש באיש ביחס לכוחותיו הרגשיים, ואילו צדדי הרגש שולטים יותר באשה ביחס לכחה השכלי. לא שהאיש חכם יותר מהאשה, אלא שביחס הנפשי הטבעי שבקרבם תופס בו השכל מקום רב יותר מבנפש הנשית. שיווי המשקל הנפשי השלם אינו יכול לבוא אלא מחיבור האיש והאשה.

הביטוי 'נשים דעתן קלה' אינו ביטוי של זלזול ולעג כלפי האשה, אלא חכמה עמוקה החושפת את עמקי נפשה. אם נמשיל את השכל והרגש לשני כוחות המונחים על כפות המאזניים נמצא שדעתן של הנשים קלה מפני שהכח הרגשי תופס בהן מקום רחב ומשקלו רב. וממילא נבין שבאיש נוטות כפות המאזניים בצורה הפוכה, שכלו גובר ומכריע את הכף, ואילו רגשו קל. שני המצבים הללו אינם נורמלים. צולעים הם, לוקים בחסר ודורשים השלמה ואיזון..."

⁹⁹ שם עמ' פא' פד'. ולרוצים עוד יותר להעמיק בענין זה יכולים לעיין בחוברת "שעשני כרצוני", אחת מחוברות השיעורים של הרב טאו. הרב טאו שם מביא אגרת של הרב שנמצאת בח"א עמ' קלה' שמדברת בין היתר על עניין זה.

איסור הליכה מאחורי אישה ושייכות הדין לימינו

לאור ביאור זה ננסה להסביר את הפיסקא שלנו.

”הרגש צריך לעולם בשורשו להכנע תחת השכל ולהתהלך אחריו בהכרעתו”

השכל 'מכריע' דברים, הרב מסביר במקום אחר¹⁰⁰ שהשכל הוא הכח השופט "כח המשפט הוא שימוש השכל" ולכח שופט זה ישנם הכרעות וקביעות כיצד להתבונן על כל דבר וענין וככל שהאדם יותר מוסרי ומידותיו יותר מתוקנות, ממילא 'פסיקתו' תהיה יותר צלולה וקרובה לאמת¹⁰¹. השכל מייצר גדריים וגבולות, אמת ושקר, טוב ורע, וזאת על מנת שבבשעת הופעת הרגש, ישמרהו השכל לבל יפרוץ גבולותיו. והיינו ששורשו של הרגש יהיה נטוע במטע השכל, שבמצב כזה אין חשש כאשר יצמח ויתפשט הרגש, מפני שנקודת המוצא של הרגש היא בשכל וגבולותיו. במצב כזה מובטח לנו רגש מבוקר ובריא ללא עצמאות מוחלטת. ניתן אולי להמחיש זאת בדוגמה, בדומה להורה שלוקח את בנו למגרש משחקים ומשקיף מהספסל על בנו, כמובן שהילד יהנה וישחק וישתולל אך מפני שידוע שאביו נמצא באיזור, ידיעה זו תאזן ותעדין את התנהגותו מלאת המרץ ולא יעשה דברים מסוכנים או קצוניים מדי. כך השכל משקיף, יוצר מסגרת ומרחב פעולה לגיטימי לרגש. במקום אחר¹⁰² הרב מחדד נק' זאת יותר

הדיבור מיוחס לשכל(הביטוי החיצוני של מה שקיים בשכל האדם נעשה במיוחד ע"י הדיבור שממיר את המחשבה המופשטת לכדי משהו חושני וקונקרטי) ובתפילה צריך שלבד עצם הכונה השכלית יתעורר בו ההרגש שבלב. אמנם זה ההרגש צריך שיהיה עפ"י פעולת השכל, כי ע"י השכל יתעורר הלב בהבינו שכאן ראוי להתעורר ברגש(לדוג' ככל שהשבת תהיה חשובה ומשמעותית בעיני האדם ממילא כשיגיע יום שבת האדם ישמח ויתרגש וכן על זה הדרך. כאילו השכל כותב את התווים שעל פיהם ינגן ויזמר הרגש). מכאן למתפלל שצריך לכוון את ליבו, הכיוון ביחוד נאה אל השכל שעל ידו באה כונה ודיוק לתכלית מכוונת, ובהיותו פועל על הרגש הוא מדויק בלשון מכוון את ליבו(השכל מראה ללב את המסלול הנכון לללכת בו). כעת נחזור לפיסקא שלנו.

”אף שלא ניתן לנו להכיר התכונה השכלית שיש בהרגש”

כלומר ממבט שטחי וחיצוני נראה שעולם הרגש מנותק מעולם השכל ושהם שני מישורים עצמאיים שאין ביניהם זיקה כלל. אך מצד האמת...”אבל זאת ידענו, שיסודו ובינינו הוא עפ"י השתכללות החכמה”-כלו' יש יחס ישיר בין תיקון האדם במחשבותיו ורעיונותיו לבין מתי ואיך הרגש של האדם יופיע. ועוד דבר שצריך לדעת...”והרי הרגש צריך לעולם למעצור השכלי”-כלו' זה שיש ביניהם יחס וקשר זה

¹⁰⁰ עין איה ברכות ב' עמ' 228

¹⁰¹ כדברי הרב שם על הגמ' "צדיקים יצר הטוב שופטן ורשעים יצה"ר שופטן".

¹⁰² עין איה ברכות א' עמ' 132, יט'.

איננו מקרי, אלא הרגש זקוק לשכל מפני שהוא כח אלוקי במציאות שרוצה להופיע במתכונתו האידאלית ואם לאו, הוא יתעוות ויצא מכלל רגש להוללות וחוסר שליטה. ולאור כל זאת... "על כן לא יהלך אדם אחורי אשה-כי הרגש צריך שמירה והיקף גדרים שיסוד כל אלה הוא בהיות השכל עומד בראש ההנהגה"-מעבר לאיסור פרטי באיסורי עריות, ללכת מאחורי אשה לפי דברי הרב זה גם שהאדם בנפשו ובחיייו הולך ומנהיג עצמו באופן משובש, כלו' מקדים את הרגש ונותן לו להתממש ללא בקרה ושיפוט והשכל נסרך מאחור. ההתרגלות וההתחנכות לניהול שגוי כזה בסוף יוביל את האדם לתבוע ולהסחף אחרי כל רוח מצויה כספינה המטורפת בים¹⁰³ ובנקל ילך אחר יצריו ותאוותיו. לכן צריך שהאיש ילך בראש, כלומר שהאדם בנפשו פנימה יתחנך ויתרגל להקדים את כח השפיטה ויקבע גדרים וכללים ואח"כ כמובן שצריך את הרגש ואם לא אז האדם ימצא חסר, כנ"ל בדברי הרב טאו. לפי דברי הרב כאן אין זו שתלטנות של האיש על האשה, של השכל על הרגש, אלא אדרבא זה מהלך הרמוני אחיד שע"י כך בלבד שני הכוחות הללו נגאלים ויוצאים אל הפועל בטהרתם. ולכן איסור הליכה מאחורי אשה הוא בעצם ציווי המחנך ומרגיל אותנו לתפישה חשובה ויסודית זאת. ע"י כל הפרטים והדרישות של הדין הזה אנו חווים חוויה מעשית של הקדמת השכל לרגש מה שלאט לאט מעורר ומחדד אצלנו את התובנה העמוקה הנפשית של הקדמת האיש לאשה במכלול אישיותנו.

זו רק דוגמה אחת מני ים המובאת בכתבי הרב זצ"ל שמבארים פרטי הלכות ומעשים באופן רענן כזה, שהפרטים שנראים יבשים ולא כ"כ רלוונטים הופכים להיות משמעותיים והכרחיים מאוד לבניין אישיותנו משפחתנו ואומתנו. בעז"ה שירבו עוד נסיונות, כנסיון קלוש זה, שלא להסתפק ולהיעצר ברובד ההלכתי אלא ללכת עוד צעד קדימה לרובד יותר כללי ופנימי.

¹⁰³ עוד פסקאות שמתארות את הסכנה כאשר השכל איננו מנחה את האדם-עין איה ברכות א' פ"ב פסקא ב' שם פ"ג פסקא מח'. שם פ"ד פסקא לב'. שם פ"ה פסקאות א', כא'. וכן בחבש פאר דרוש א' "אמנם איך יהיה...".

אופן לבישת טלית קטן

פתיחה

לבישת הטלית קטן תחת בגדיו

דעת הראשונים

דעת השו"ע והפוסקים

לבישת טלית קטן על בשרו ממש

הוצאת הציציות מבגדו

עיון בדברי הגמרא המדרשים והזוהר

שיטות הראשונים

דעת השו"ע והרמ"א

דעת האר"י ז"ל והמקובלים

דעת האחרונים

דעת אחרוני זמנינו

סיכום דעת האחרונים ודעת פוסקים נוספים בענין

פתיחה

טלית גדול מוסכם לדעת כולם שיש ללבושה מעל בגדיו וזו עיקר מצותה, אולם טלית קטן שהולך עימה כל היום ויש אפשרות ללבושה תחת הבגדים יש לדון כיצד יש ללבושה האם מתחת לבגדיו או שמא על בגדיו.

דיון נוסף בענין לבישת טלית קטן הוא בשאלת הוצאת הציציות מבגדו.

לבישת הטלית קטן תחת בגדיו- דעת הראשונים.

במנחות (מד.) הביאו מעשה על אדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית ושמע שיש זונה בכרכי הים ובא אליה ופשט בגדיו וישב ערום כנגדה ובאו ד' ציציותיו וטפחו לו על פניו. עיי"ש. ומפשט הדברים משמע שהיה מניח הט"ק תחת בגדיו ועי"כ רק כשפשט בגדיו נראה הט"ק.

ובנימוקי יוסף (הל' ציצית יב.) בשם הריטב"א :

"ואפילו אותם שאין נהוגין אלא בטלית קטן (דהיינו נוהגים ללבוש ט"ק בלבד) ראוי ללבוש אותו על מלבושיהם לקיים בו יפה 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם', ועוד שהרי דימו אותו חכמים לחותם של עבד שמקפיד בו רבו כשמכסה אותו".

ומדבריו מוכח שצריך הט"ק להיות על בגדיו. אומנם לפני כן (הלי ציצית יא:) כי הנ"י שפשוט המנהג בכל ישראל לעשות טליתות קטנים שלובשים תחת המקטורן.

ובב"י (סי' ח') כי ע"פ דברי הנ"י שצריך מצינו ט"ק מתקיימת כשהיא על בגדיו. ובלחם חמודות על הרא"ש (הלי ציצית סוף אות ע') תמה על הב"י (סי' ח') שלא הבחין בדברי הנימוקי יוסף שבתחילת דבריו כי שהמנהג ללבוש הט"ק תחת המיקטורן.

אומנם לענ"ד יש לתמוה על תמיהתו שכן הנימוקי יוסף עצמו כי בסיפא בפי שיותר טוב להחמיר בזה. ונראה דצ"ל שלא היה נוסח הסיפא לפני הל"ח וכן מוכח ממש"כ בהמשך דבריו להעמיד דברי הנימוקי יוסף שמדבר בטלית גדול, בשעה שהזכיר בפי ט"ק. והרואה הישר יראה שצריך ליישב בפשטות שמה שכי הנימוקי יוסף לגלות הט"ק לחוץ הוא אינו מעיקר הדין אלא רק משום מידת חסידות כדי לקיים 'ולא תתורו אחרי לבבכם וכו'. וכן ראיתי שיישב דבריו בארצוה"ח (המאיר לארץ סקמ"ח) ע"ש.

ולפי"ז מש"כ הב"י (סי' ח') ע"פ דברי הנימוקי יוסף הנ"ל שצריך מצינו ציצית היא שתהיה על בגדו, כוונתו שכך המצוה מתקיימת בשלמותה מן המובחר (וע' לקמן מה שנכתוב בזה). וכן מוכח ממש"כ בשו"ע (סי' כד' סעי' א') "ונכון ללבוש (הט"ק) על המלבושים". שהוא רק למצוה מן המובחר.

אומנם במאמר מרדכי (סי' ח' סק"א) ראה בדברי הרישא בנימוקי יוסף בשם הריטב"א (שלובשים הט"ק תחת המקטורת) לדבריו בסיפא (ללבוש על בגדיו) סתירה, ובניגוד ללי"ח כאן לא ניתן לומר שלא ראה את כל דברי הנ"י שכן מביאם במלואם, וכי ליישב מש"כ הנימוקי יוסף ללבוש הט"ק על בגדיהם הוא דוקא לאותם שאין נוהגים לילך אלא בט"ק שלהם יש ללבוש על בגדיהם, ואף בזה נראה שהוא דוקא בשעת ק"ש ותפילה, אבל לאותם שנוהגין להתעטף בט"ג בשעת ק"ש ותפילה או לכו"ע בשאר היום נראה ברור שצריכים ללבוש הט"ק תחת בגדיהם כמבואר ממש"כ הנ"י לפני כן.

ולפענ"ד דחוק לומר כן, חדא שהוא הפך דברי השו"ע ואם יישוב הדברים הוא כה פשוט כיצד נסתר מעיני הבדולח של מרן השו"ע. ועוד שמלשונו "ואפילו אותם שאין נהוגין אלא בט"ק בלבד" משמע שכל שכן אלו שנוהגים גם בט"ק וגם בט"ג ודלא דכתב המאמר. ועוד שמצינו לעוד ראשונים (ע' לקמן) שמשמע מדבריהם שצריך ללבוש הט"ק על בגדיו, כפשטות לשון התורה, שבזה מקיים בהידור זכירת כל המצות. ובשו"ת צ"א (ח"ח סי' ג')

אופן לבישת טלית קטן

ג"כ הרגיש בכך שקושייתו של הל"ח נסתרת מדבריו המפורשים של הנ"י ומצדד להסביר הדברים כדברי המאמ"ר. ע"ש.

ובטור (סי' כד') :

"עיקר מצותה על זכירת המצות ובכל שעה ובכל רגע צריך לכך דוגמא לדבר כאדם המזהיר לחבירו על ענין אחד שקושר קשר באזוורו כדי שיזכרנו וע"כ יש בה ה' קשרים כנגד ה' חומשי תורה וד' כנפים שבכל צד שיפנה יזכור".

ומוכח מדבריו שצריכים הציציות להראות כלפי חוץ שאל"כ לא יזכור. וכן הבין מדבריו בב"י (סי' ח') שאע"פ שבסי' ח' משמע מדברי הטור שהט"ק תחת חלוקו, מ"מ כיון שבסי' כד' כי שעיקר מצותה על זכירת המצות, ובכל שעה ובכל רגע צריך לכך וע"כ נראה שעיקר מצות ט"ק ללבוש על בגדיו כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות. ע"ש. ולפי"ז ברור שגם דעת הטור שצריך להוציא הציציות כלפי חוץ. וכן הבין מדברי הטור בארצוה"ח (המאיר לארץ סקמ"ח). ע"ש. וע"ע בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' ד'). ודו"ק.

ובעיטור (הלי ציצית דף ע"ג ע"א) הביא בשם הרב בן מרון לוי שאלו שכי שאלו המכסין הט"ק תחת המקטורת אין עושים בזה מצות ציצית מ'אשר תכסה בה' דהיינו שצריך שהטלית שבה מטיל הציצית צריכה להיות על כל בגדיו, וע"כ מי שמכסה הציצית אינו מקיים בזה מצוה מן המובחר. ורק אם יתכסה בה על כל מלבושיו יקיים המצוה בשלמותה.

אומנם בעל העיטור (שם) חלק על דבריו וכי שמסתבר לומר שהפס' "אשר תכסה בה" בא לדרשה אחרת ולרבות בא ולא למעט דהיינו כסות לילה וסומא ובעלת ה' כנפות וכו' (עי' שבת כז' : וממנחות מג:) וכן מה שנא' "וראיתם אותו" לא נא' על כל שעה ושעה ולא על טלית נאמר אלא על הציציות והם נראות לפניו בכל שעה ושעה (ואפשר שכוונתו שהמצוה עצמה היא בראית הציציות והיא מתקיימת בשעת עטיפה), שאל"כ למ"ד חובת טלית כיצד מקיים וראיתם אותם, אלא ע"כ צ"ל דכיון שבשעת עטיפה רואה הטלית מקיים 'וראיתם אותו' וגם אחרים רואים הציצית, ואותם שמקבצין הציצית בשעת ק"ש ומעבירין ע"ג עיניהם אפשר שנהגו משום דכתיב וראיתם אותו ע"ש שהיה עטיפתם תחת המלבוש. עכ"ל. ומבואר א"כ דס"ל לבעל העיטור שהט"ק היתה תחת הבגד. ואילו דעת הרב בן ברוך הלוי הוא שצריך שהט"ק תהיה על בגדיו.

ובאמת שמצינו לעוד ראשונים שכי כדעת העיטור שהט"ק צריכה להיות תחת לבגדיו.

הר' יונה (בס' היראה) כי וז"ל :

"וילבש בגדיו ויהיה לו ט"ק וילבשו מתחת למדיו, כי עיקר מצות ציצית ללבשו תמיד, כי לזכרון המצות ניתנה ולמען לא יתור האדם אחרי שרירות ליבו ואחרי מראה עיניו המחטיאים את הגוף".

ובמקור היראה לגר"י זילבר זצ"ל (על' ס' היראה) רצה לפרש שמש"כ הר' יונה ללבוש הט"ק תחת מלבושיו היינו תחת מלבושו העליון ביותר ומעל שאר מלבושיו. ואע"פ שלפי דבריו יובנו דברי השו"ע (שם) שהטלית תהיה על בגדיו ומקור דבריו הוא הר' יונה. אומנם ע' בשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג') שדחה דבריו. ע"ש.

ובמרדכי (מס' תענית ה' תשעה באב אות תרלז') כי על המהר"ם מרונברג שבט"ב לא היה מתעטף בט"ג, אבל בט"ק היה מתעטף "לפי שאין נראה לעולם". ועוד כי המרדכי (ה' ציצית מנחות ס"י תתקמ"ג) בשם המהר"ם מרוטנברג על הט"ק "דרך המתעטפים והצנועים שעושין כן תחת מלבושיהם".

אומנם ע' בשו"ת וישב הים (שם) שכי' שמה שנהג המהר"ם כן אינו משום שסבר שכן צריך לכתחילה שתהיה הט"ק תחת בגדיו אלא משום לעג הגויים, ושכן מוכח ממש"כ בס' היראה (הנ"ל). ובשו"ת מהר"י ברונא (סי' צו') נשאל אודות הבחורים הלבושים הט"ק על בגדיהם בפרהסיא אם יש בזה משום יוהרא, וכי' שיש לחוש לזה וראה ממש"כ התוס' (ברכות יח. ד"ה "למחר") שבגמ' (ברכות שם) אמרו שיש להסיר הציציות מטליתות של מתים משום שבלבישת הציצית נראה שמעיד שקיים כל המצות כולם, שכן הציצית שקולה כנגד כל המצוות (ע' מנחות מג. ונדריים כה). ועכשיו אין הדורות כשרים ונראה כאילו מעיד עדות שקר בעצמו. ואמרו במדרש 'על כנפי בגדיהם לדורותם - לדור שכולו תם', ועוד שבימיהם היו לכולם בחייהם טלית בת ד' כנפות, אבל עכשיו דאפילו בחייו אין לו הוי לעוג לרש, לכן אפילו מי שקיים מצות ציצית בחייו לא יקבר בציצית כדי שלא לבייש שאר המתים. וסיים שלמעשה י"ל שיש בזה משום יוהרא ורמות רוחא. וע"ע בשו"ת תרומת הדשן (סי' מה').

דעת השו"ע והפוסקים

בשו"ע (סי' ח' סעי' יא') :

"עיקר מצות טלית קטן, ללבושו על בגדיו, כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות".

אומנם בס"י כד' (סעי' א') כי השו"ע :

"וטוב ונכון להיות כל אדם זהיר ללבוש טלית קטן כל היום, כדי שיזכור המצוה בכל רגע וכו' ונכון ללבושו על המלבושים".

אופן לבישת טלית קטן

ולכאורה הוא סתירה בדבריו דממש"כ בסי' ח' משמע שהוא מעיקר המצוה ובלא זה כמעט ולא מקיים המצוה, לעומת זאת ממש"כ בסי' כד' משמע שהוא רק למצוה מן המובחר. וביפה ללב (סי' ח') נשאר ע"ז בצ"ע. ובשו"ת צי"א (ח"ח סי' ג') כי שגם מש"כ שעיקר מצותו שהוא על בגדיו כוונתו ג"כ שהוא למצוה מן המובחר ומשום כך נזהר השו"ע מלכותבו בלשון חיוב, כי חיוב מעיקרא דדינא ליכא. ועוד כי לתרץ שמש"כ השו"ע בסי' ח' כוונתו ללבושו על בגדיו שמהתהלך בהם בביתו, ובזה ס"ל דזהו מעיקר המצוה ואילו בסי' כד' כוונתו שנכון ללבושו גם על המלבושים העליונים שיוצא בהם לשוק, ובזה באמת הוא אינו אלא משום מידת חסידות. וכן ניתן לדייק משינוי לשונו של הבי"י בסי' ח' כי בלשון "ללבושו על בגדיו" ובכתבו בגדיו כוונתו למה שמתהלך בהם בתדירות גם בביתו, ובבסי' כד' כותב בלשון ללבושו על המלבושים ולשון 'לבוש' היינו גם הלבוש העליון שיוצא בו לרחוב. (ועיי"ש ששוב דחה הסבר זה. שכן לא מצינו לאף אחד הלבוש הט"ק אפילו על בגדיו העליונים ביותר.). ובשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג') יישב הקושיה שמש"כ השו"ע לשון עיקר מצות ט"ק וכו' אין כוונתו דמי שלובש הט"ק מתחת למלבושיו אינו יוצא יד"ח או שיוצא רק בדיעבד אלא שר"ל שלכו"ע יוצא כשלוש מעל למלבושיו ואפילו לפוסקים המכשירים ט"ק מתחת למקטורן דקיי"ל להלכה כמותם, גם הם מודים דלכתחילה מצוה מן המובחר ללבושו מעל בגדיו.

ולענ"ד אינו מוכרח לומר כן. ונ"ל ליישב הסתירה שמש"כ בסי' ח' מה שבא להדגיש בדבריו הוא שעיקר מצות ט"ק שבאה להזכיר לו המצוות בתמידיות, היינו שאין הדגש בדבריו על מה שצריך ללבוש על הבגד אלא על מה שמקיים הזכירה ולפי"ז באמת אה"נ שגם השו"ע יודה שאם לובש תחת בגדיו מקיים עיקר הזכירה של מצוות כל שהציצות נראין, ואילו בסי' כד' מדבר על מה שיש עדיפות מהיות טוב ללבוש הט"ק על בגדיו. ועי' בזה ודו"ק.

ועוד יש להקשות על מש"כ השו"ע דהנה ברא"ש (ברכות פ"ג סי' ה') כי בשם ר' יונה שאע"פ שהתירו לילך בבית הקברות כשהוא לבוש בציצית זהו דוקא בזמנם שהיו מטילים ציציות בכל הבגדים, משא"כ אנחנו שיש לנו טלית המיוחדת לשם ציצית אין להכנס בהם לבית הקברות משום לועג לרש. ובבי"י (סי' כג') שם כי שיש לעיין לעיין לבישת ט"ק בבית הקברות האם יש לפושטו כשם שפושט הט"ג או שיי"ל דמאחר והוא לבוש בו תחת בגדיו ואינו נראה אין בזה משום לועג לרש, והכריע להקל. ומש"כ בפשטות שהיו לובשים הט"ק תחת הבגדים הוא סותר מה שפסק בשולחן הטהור.

ובמאמר מרדכי (סי' כד' סק"א) כי על הסתירה שבדברי השו"ע שבאמת סובר השו"ע שיותר טוב ללבושו על בגדיו אלא שלא נהגו כן ולכן כתב סתם בדין בית הקברות שלובשים אותו תחת בגדיהם כי שם בא ליישב המנהג למה נכנסים בט"ק לבית הקברות. משא"כ בשו"ע שכ' מה שראוי לנהוג והוא שיותר טוב לילך בט"ג על בגדיו וכן משמע מלשונו "ונכון וכו"י

וגם בסיי ח' שכי "ועיקר מצוותו" ר"ל שהוא מצוה מן המובחר. אומנם עיי"ש מה שהמשיך לדון בדבריו. ובשו"ת צי"א (שם) יישב גם הקושיה הנ"ל כעין מש"כ המאמ"ר שבסיי כג' כותב לפי מנהג בני האדם ואשר זה מעיקרא דדינא. ועוד כי לתרץ בדרך אחרת שכוונת השו"ע במש"כ בסיי כג' על הט"ק שאדם לובש מתחת למדיו היינו מתחת לבגד העליון שמתעטף בו כשיוצא לשוק וממילא אין נראין הציציות לחוץ. ועיי"ש בכה"ח (סיי כד' סק"ג) ובשו"ת אז נדברו (ח"ח סיי צ').

ובשו"ת הרידב"ז (ח"ו סיי ב' אלפים וקו') :

"וכדי לקיים מצות ציצית כל היום אנו לובשים ט"ק תחת המלבושים".

ועוד כי שם (ח"ו סיי ב' אלפים ורס"י) :

"ובשעה שאני מברך על הט"ג אני מכוין לפטור כס את הט"ק לפי שאני לובש אותו קודם שיאיר היום תחת המלבושים כולם".

ומוכח א"כ שנהג ללבוש הט"ק תחת בגדיו.

ובשער הכוונות (דרושי הציצית דרוש ו' ועיי"ש שם דרוש א') העיד המהר"ח על רבו האר"י ז"ל וז"ל:

"הטלית קטן היה לובשו למטה משאר מלבושיו ע"ג חלוקו שלא כאותם המתייהרים ללבוש ע"כ בגדיו וטעות גדול הוא בידם הפך האמת". ו

בפע"ח (שער הציצית פ"א) :

"כי ט"ג הוא למעלה מכל המלבושים וט"ק הוא למטה תחת כל המלבושים ושלא כדעת קצת המקובלים שמניחין אותו למעלה מן המלבושים והוא שיבוש".

ועיי"ש טעם הדבר ע"פ הסוד. ובסיי נגיד ומצוה (דף יד' ע"ב) כי שהט"ק הוא כנגד הפנימיות וע"כ נלבש תחת המלבושים, והט"ג הוא כנגד החיצוניות ולכן נלבש מעל כל הבגדים. וביפה ללב (ח"א סק"א) הביא בשם השולחן גבוה (סק"ז) ללבוש הט"ק מתחת לבגדיו מפני אומות הועלם שמלעיגין עלינו. וכי ע"ז היפ"ל שהוא אינו משום הלעג אלא כך הוא המנהג ע"פ דין תורת אמת וע"פ דעת האר"י ז"ל.

ובשו"ת יחווה דעת (ח"ב סיי א') כי שמאחר והמקובלים הדגישו בדבריהם שהלבושים ט"ק על בגדיהם טועים טעות גדול ושהוא היפך האמת, ואילו מרן השו"ע לא כי שיש ללבוש על בגדיו אלא על הצד היותר טוב ולא לעיכובא, לכן פשט המנהג ללבוש הט"ק תחת בגדיו, שבכל כיוצ"ב יש לילך אחר מנהג האר"י במקום שהשו"ע לא כי דבריו בדרך החלט (עי ברכ"י סיי מו' אות יא' ובטוב עין סיי ז' ובשירי ברכה או"ח סיי תכא' ובפתח הדביר סיי כה')

אופן לבישת טלית קטן

סק"ו ובשו"ת אור לי סי מ' ובספרו שו"ת מכתב לחזקיהו סי ז' ובשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי יב') ועיי"ש שכן נהגו כל רבותינו רבנן קשישאי בדור שלפנינו שכולם נהגו ללבוש הט"ק תחת ביגדיהם. ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה או"ח סי ג' וח"ח או"ח סי ב') שמנהג הספרדים ללבוש הט"ק תחת הבגדים ואפילו הרבנים היותר גדולים, הוא מיוסד על אדני פז דברי רבינו האר"י ז"ל, ואף שהוא נגד דברי השו"ע והפוסקים מ"מ בכגון זה י"ל שאף שקיבלנו הוראות מרן השו"ע קים לן דאילו ידע מרן דברי האר"י ז"ל היה מודה להם. ועוד שכאן אין הקבלה חולקת על הגמרא.

אומנם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי כט') כ' שיתכן שאף לדברי האר"י ז"ל עיקר הקפידא שלא ללבוש הט"ק על בגדיו הוא דוקא בשעה שלבוש הט"ק שאז מהפך הסדרים החיצוני והפנימי אבל כשאינו לובש הט"ק יתכן וגם להאר"י אין קפידא ללבוש הט"ק מעל בגדיו. עיי"ש.

אומנם המעין בדברי האר"י ז"ל יראה דלא משמע כן דהא ודאי צ"ל דהאר"י ז"ל הכיר המנהג שהיה בימיו (המוזכר בשו"ע סי ח' סעי' יא' ובראשונים הנ"ל) ללבוש הט"ק על בגדיו ועיי"ז כ' דהוא שיבוש. וע' בשל"ה הקדוש (מס' חולין פרק נר מצוה אות יז) כ' :

"מחמת המלעיגים גם אני לובש הטלית קטן תחת המלבוש, ומכל מקום אני לוקח השתי ציצית שהם לפנים ומשים אותם חוצה בין קרסי המלבוש ואני רואה אותם וכו"

ומוכח מדבריו שהטעם שנוהג ללבוש הט"ק תחת בגדיו הוא רק משום המלעיגים ובלאו הכי יותר טוב ללבוש מעל הבגדים.

וגם בשולחן גבוה (סקי"ז) כ' שהטעם למנהג לילך עם הט"ק תחת הבגדים הוא משום אומות העולם שמלעיגים עלינו. ובס' יערות דבש לגר"י אייבשיץ זי"ע (ח"ב דרוש ב' ד"ה 'אמנם נראה') :

"והענין כי ה' נתן לנו אות תפילין והם לאות ברית על יחודו של מקום וקשר האחדות ואהבה בינינו ובין הקב"ה והם אות ברית ובוה נשתנו ישראל מהעמים והלבוש תפילין כראוי וכן ציצית כל רואיו יאמרו כי הוא ישראלי והכתוב אומר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך כי תפילין שבראש הם מעידים בעצם יחוד הקב"ה וראוי להיותם גלויים לכל יר"ש ציצית שהיא לזכרון למצות ה' וראויה להיות בגלוי לכל ולא כן עושים עכשיו ישראלים בושים נגד העמים ללבוש שמלת גבר ישראלי ולבושים ארבע כנפות קטן מהכיל והוא מכוסה בבגדים רבים שלא ירגיש בו שום אדם שלובש ציצית וח"ו שתהיה ציצית שלו נראית מבחוץ שיאמרו שוטה זה לובש ציצית וכן תפילין הם קטנים מהכיל ויסתירם תחת פיאה נכרית שלו ותחת הכובע עד שלא יראה מהם יוצא דבר ומכ"ש שלא ללבושם ברחוב ח"ו".

ובפשטות משמע מדבריו שצריך הטי"ק להראות לאחרים ושירגישו בה. ועי"ע בסי' נחלת יוסף (סי' נ'). עכ"פ למעשה מבואר דדעת השו"ע (סי' ח' סעי' יא' וסי' כד' סעי' א') שיותר טוב ללבוש הטי"ק על הבגדים. וכן משמע שדעת השלח"ק (שם) וכן משמע בפמ"ג (סי' כג' א"א סק"ג) שכן היה המנהג בזמנו ובמקומו. עיי"ש היטב מה שכי' על הטי"ז (שם סק"ג). וכן משמע שדעת המהר"ם די לונזאו (הו"ד בניצוצי אורות על הזה"ק לגחיד"א סו"פ מק"ץ) כדעת השו"ע. עיי"ש. וכן משמע קצת בסי' שבט מיהודה עה"ת מהגאון רבי יהודה גינוואלד זצ"ל (פרי' כי תצא' עה"פ "גדילים תעשה לך"י) עיי"ש. וכן נראה מדברי השולחן גבוה (המובא לעיל). ומדברי הרמ"א (סי' יג' סעי' ג') משמע שהיו נוהגים ללבוש הטי"ק תחת המלבושים. וכן בב"י (סי' כג' אף שהוא לא ס"ל הכי כמבואר) משמע שכן היה המנהג בזמנו. עיי"ש. ומדברי הלבוש (סעי' י') משמע שהיו שנהגו ללבוש הטי"ק תחת בגדיהם והיו שלבשו מעל הבגדים. אומנם ממש"כ בסי' כד' (סעי' א') משמע שיש עדיפות ללבושו על בגדיו. ובדברי השו"ע הרב (סעי' יז') משמע שיש שנהגו כך ויש שנהגו כך. ועי"ע בשדי חמד (פאת השדה ממע' ב' כלל כט') ובשו"ת קול אליהו (ח"א חאו"ח סי' ה'). ועי"ע בליקוטי מהרי"ח (סדר מצות ציצית) שמחמת המחלוקת הנ"ל יש איזה אנשי מעשה שלובשים שני ט"ק אחד תחת הבגדים על חלוקת האר"י ז"ל ואחד על הבגדים כדעת השו"ע.

אומנם דעת האר"י ז"ל (המובא לעיל) מבוארת בהחלט דיש ללבוש הטי"ק תחת המלבושים. וכ"כ המהר"י צמח בסי' נגיד ומצוה (דף יד' ע"ב) ובסי' מנהגי האר"י (ענין ציצית סקכ"ד) וכ"כ הרמ"ק בסי' אור יקר על הזוה"ק (סוף פרשת מק"ץ) וכ"כ בשו"ת הרידב"ז (ח"ו סי' ב' אלפים וקו' וסי' ב' אלפים ורס"י) לילך עם הטי"ק תחת בגדיו. וכ"כ בלחם חמודות על הרא"ש (הלי' ציצית סוף אות ע'). וכ"כ הפרישה (סי' כג') בשם המהרש"ל. וכ"כ הבי"ח (סי' כג' ובסוסי' יא') והמג"א (סק"ג) והשי"ך (יו"ד סי' שסז') וכ"כ הגחיד"א בספרו ברכ"י (סי' ח' סק"ז) ושוב בספרו קשר גודל (סי' ב' אות ב') ובספרו ניצוצי אורות על הזוה"ק (פרי' מק"ץ דף רה" ע"א) וכ"כ בשו"ע הרב (סעי' יח' ויט') וכ"כ הכסא אליהו (סי' ח' סק"ו) וכ"כ במקור חיים למהר"ח הכהן (סי' ח' סק"א) וכן משמע שדעת המהריק"ש (יו"ד סי' שנא' סעי' ב') עיי"ש. וכ"כ בסולת בלולה (סי' ח' סק"ד) בשם המקור חיים למהר"ח הכהן זיע"א. וכ"כ בשו"ת אהלי יעקב (סקי קב') וכ"כ בארצות החיים (לב הארץ סעי' יא') והמאמר מרדכי (סי' כד' סק"א) וכן דעת עוד אחרונים רבים. עי' בהע"א¹. וכן נתפשט כיום המנהג בכל מקום.

¹ כ"כ בסי' חסד לאברהם (סק"ו) ובסי' מזמור לאסף (דיני ציצית) והשלמי ציבור (דף כו' ע"ג) ובאור צדיקים למהר"ם פאפירש (אות ט') והבאר היטב (סק"י) והיד אהרון (סי' ח' הגב"י) והיפה ללב (סי' ח' סק"א) ובשולחן הטהור (סעי' ד') ושע"ז ניתקן עיקר הטי"ק ובכ"ח (סקמ"ג) ובביה"ל (סי' י' ד"ה "לעשותה"י) והערוה"ש (סעי' יז' וביו"ד סי' שסז') וכ"כ בסי' ארץ החיים סתהון (סי' ח' סעי' יא') וכ"כ בדינים והנהגות מהחזו"א (עניני ציצית אות יג') וכ"כ בסולת בלולה (סק"ה) וכ"כ בכסא אליהו (סק"ו) וכ"כ היפה ללב (ח"א סק"א) וכ"כ בחסד לאלפים (סעי' ו') ובשתילי זיתים (סי' ח' סק"ז) וכ"כ בשו"ת יחיה דעת (ח"ב סי' א') ושכן המנהג. והניף ידו בשנית בספרו הליכות עולם (ח"א פרי' לךך סעי' ה') וכ"כ הברית כהונה (מע' ט' אות ד') ובסי' נוה שלום (מנהגי

לבישת טלית קטן על בשרו ממש

מהמעשה המובא בגמ' (מנחות מד. ע' לעיל) על אותו אדם שהיה זהיר במצות ציצית ושמע שיש זונה בכרכי הים ובא אליה ופשט בגדיו וישב ערום כנגדה ובאו ד' ציציותיו וטפחו לו על פניו. עיי"ש. ומשמע שהטלית היתה עליו כשהיה ערום ממש, וא"כ מוכח שיכול ללבוש הט"ק על בשרו ממש.

ובמס' ציצית (אות ה'): :

"אפיקרסין פטורה (מציצית) ור' עקיבא אומר חייבת".

וברש"י (ברכות כד : ומו"ק כב :) ביאר שאפיקרסין היינו סודר שבראשו ושניו צדדיו תלויים בפניו.

נא אמון ציצית ג' וכ"כ בעצי היער (סקל"ו) ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה או"ח סי' ג') וכ"כ בשו"ת מקוה המים (ח"ג או"ח סי' א') ובפקודת אלעזר (סי' ח') ובסידור בית עובד (דינים השייכים לט"ק אות א') ובדברי שלום (סי' כד' סעי' א') ובסי' נוה שלום חזן (סעי' עג' סק"א) ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' כה' וסי' כט' וח"ב סי' ז') ובשו"ת צי"א (ח"ח סי' ג') וכ"כ בשו"ת דברי שלום מזרחי (ח"ה עמ' תיז' סי' ג') ושו"ת אז נדברו (ח"ג סי' מג' ובח"ז סי' צ' וח"ח סי' לט') ושיש בזה עיצה טובה שלא בנקל יוכל לפשטה מעליו. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ב תשובה ב') ובסי' הלכה ברורה (סעי' לב') ואחיו בילק"י (סעי' מא') וכ"כ בלקט הקמח החדש (סקני"ז) וכ"כ בשו"ת יצחק ירנן (ח"א סי' טו') ובשו"ת שמש ומגן (ח"ב חאו"ח סי' עד') וכ"כ במאסף לכל המחנות (סקס"ה) וכ"כ בהגהות איש מצליח על המשני"ב (העי' 1) וכ"כ בשו"ת הלכות (סקל"ב)

ובערוך (ערך אפיקרסיון) פי' :

"לבוש התחתון והוא פתוח בכתפיו וכשלוּבוּשו קוּשרו פטורה, כדאמרין בספרי' כסותך ולא של ראש".

ובב"י (סי' י') הביא מחלוקת ראשונים דהעיטור מפרש דדוקא כשאין מכסה ראשו ורובו, ואילו הארחות חיים ובעל הכפתור ופרח כתוב שאפילו כשמתכסה ראשו ורובו לפי שאין עשוי אלא לכיסוי הראש ולא לכיסו הגוף. אולם הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' מג') כ' שטעם הפטור בזה הוא משום שאינו עשוי אלא לקבל הזיעה ולכן בגד זה פטור מקריעה ולכן אין עליו שם בגד. ולפי"ז אולי יש ללמוד לעניין ציצית שאין עליו שם בגד שכן אינו עשוי להתחמם בו אלא כדי לקבל הזיעה בלבד.

אומנם יש לדחות די"ל, דאדרבא במה שקוּשר בזה הציציות לגופיה מוכיח שאינו שם הגופיה לשם ספיגת הזיעה אלא לשם מצות ציצית (ומה שקוּשר הציציות דוקא על בגד זה הוא לא משום שחפץ לספוג הזיעה אלא שאיננו רוצה להרבות בבגדים מפאת החוסם) וממילא פקע ממנו האפשרות להיות נידון כאפרקסתו שהוא בגד המיוחד רק לזיעה.

והרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' ז') כ' :

הציצית תשמיש מצוה היא ואין בו קדושת הגוף ויכול לבוא בטלית מצוייץ לביהכ"ס ולבית הטבילה ולהשתמש בו ללכסות בו את הערוה.

ולפי דבריו כל שכן שיהיה מותר להניחה על גופו.

ובארחות חיים לר' אהרון הכהן מלוניל (הלי' ציצית סי' ד') כ' :

"יזה דבר פשוט שאם אין לו כסות בעל ד' (כנפות) אלא החלוק אע"פ שהוא תחתון חייב להטיל בו ציצית".

וא"כ מוכח שגם על הבגד התחתון ביותר מותר לשים ציציות. אולם אפשר שהוא דיבר דוקא באם יש לו בגד כזה שהוא תחתון וחייב ללבושו שאז צריך להטיל בו ציציות שהוא כעין אנוס בדבר ואז לא חשיב לו לביזוי מה שמניחו על גופו, משא"כ במי שיש לו באפשרותו להניח הט"ק גם בתור בגד עליון, שכאן ראוי יותר שלא יניחנו על גופו ממש (וה"ה שלא יעשה מהגופיה שעל בשרו ט"ק).

ובשו"ת הרידב"ז (חי"ו סי' ב' אלפים ורס"ו) כ' :

"ובשעה שאני מברך על הט"ג אני מכוין לפטור גם את הט"ק לפי שאני לובש אותו קודם שיאיר היום תחת המלבושים כולם"

אופן לבישת טלית קטן

וממשי"כ 'תחת המלבושים כולם' אפשר דיש ללמוד שהניחה על בשרו. וכעין זה בעולת תמיד
(דף יט' ע"א) כ' :

"כי ט"ג הוא למעלה מכל המלבושים וט"ק הוא למטה ותחת כל המלבושים". ו

משמע שהיא לבושה אפילו על בשרו. ויש לדחות דלשון 'כל המלבושים' לאו דוקא היא אלא
הכוונה על הבגד הצמוד לגופו ותחת כל המלבושים החשובים. וצ"ע.

ומדברי ההאר"י ז"ל (שער הכוונת דרושי הציצית דרוש ו') משמע שהט"ק צריך להיות על
הבגד הצמוד ביותר לגופו שכן העיד עליו המהר"ח"ו שהיה לובש הט"ק 'מתחת לכל מלבושיו
על החלוק'. וכ"כ בס' נגיד ומצוה (דף ו' ע"ב). וכ"כ הברכ"י (סק"ז) בשם המהר"י צמח
(בכ"י) :

"צריך ללבשו הט"ק תחת הבגדים על החלוק".

וכ"כ שוב בספרו קשר גודל (סי' ב' אות ב') ומשמע מדבריו שצריך שהט"ק יהיה על החלוק
ולא על גופו ממש. וכ"כ הברית כהונה (מע' ט' אות ד') שמנהג ללבוש הט"ק על החלוק. וכן
משמע מהשלמי ציבור (דף כו' ע"ג) ובסי' מזמור לאסף (דיני ציצית) וכ"כ בחסד לאלפים
(סעי' ו' וסי' כד' סעי' ג') ובאור צדיקים למהר"ם פאפירש (אות ט') וכן משמע משו"ת ישכיל
עבדי (ח"ה או"ח סי' ג'). עיי"ש. וכן משמע ממש"כ בשו"ת וישב היס (ח"א סי' ג'). עיי"ש.
וכ"כ בשו"ת יחזקאל דעת חזן (ח"א סי' ד'). עיי"ש.

אומנם הפוסקים הנ"ל נמשכו אחרי דברי המהר"ח"ו שכי' על האר"י ז"ל שלבש הט"ק על
חלוקו. אולם באמת אין הכרח ללמוד מכאן שהלבוש ט"ק על בשרו עושה בזה איסור.

חדא דמדברי הרמב"ם לעיל מוכח שאין בכך קפידא. ועוד שאפשר שהאר"י החמיר בזה. ועוד
שאפשר שפשוט כך היה מנהגו ואין לדקדק מכאן לדינא שעיקר דברי המהר"ח"ו שם באו
לאפוקי מדעת הסוברים ללבוש הט"ק מעל הבגדים.

וראיתי בס' פסתש"ו (סי' ח' אות כב') שהוסיף טעם נוסף שאפשר שבימיהם היו לובשים
חלוקים ארוכים הסגורים מכל צדדיהם (ומלבישים אותם דרך הראש) והיה ארוך עד
הברכיים ואם הט"ק היה תחתיהם (היינו על הבשר) לא היתה אפשרות לגלות הציצית בכל
עת ולהתסכל עליהם שע"פ האר"י ז"ל יש בזה ענין גדול וע"כ הניחוהו על החלוק. ושכן
מוכח ממש"כ בס' הגן (הו"ד ובסי' יוסף אומץ קדמון סי' רמב') וז"ל :

"וילבש ט"ק וכו' ויניח לגלות ציצית אחד מחוץ לבגדו כדי שיזכור המצוה וכו' וע"כ יהיה לו
תדיר עליו אותו טלית תחת המטרון ולא תחת הקוט (כנראה החלוק בזמנם). עיי"ש.

וכן משמע קצת מהעולת תמיד (המובא לעיל והוא לא הע"ת החונה על השו"ע המוזכר עפ"ר
בדברי הפוסקים) שודאי הלך בזה בדעת האר"י ולא דקדק לכתוב להניח הט"ק על החלוק

אלא כ' בפשטות "תחת כל המלבושים". ולא נראה שכי' זאת כחולק על דעת האר"י ז"ל
אלא שיעל חלוקי' הוא לאו דוקא.

ובאמת שבסי' יפה ללב (ח"א סקכ"ד) שהוא מגדולי חכמי הספרדים ונמשך עפ"ר אחרי דעת
המקובלים כי בפירוש שיכול ללבוש הט"ק על בשרו ממש.

ואחרי כן ראיתי בסי' נהר שלום לרש"ש הקדוש ז"ע (דף כד' ע"ג ובנדמ"ח עמ' רפט') שכי'
ז"ל:

"עיי' לבישת טלית קטן על בשרו יכוין להפריד הקליפות".

והרש"ש ידוע שכל מעשיו היה נוהג ע"פ המבואר בכתבי האר"י ז"ל (ושמעתי בשם חכמים
שזכה שנשמת האר"י ז"ל נתגלגלה בו) ומבואר מזה כדברינו שהאר"י ז"ל (ויתר האחרונים
שנמשכו אחריו) לא הצריך ללבוש הט"ק על חלוקו בדוקא. וגם בשו"ת אור לציון (ח"ב
תשובות פ"ב אות ב' ואות ד') כי דאין לחוש אם הציציות נוגעות בבשר הגוף וכל שכן שיכול
ללבוש הט"ק על בשרו. עיי' ושע"כ מותר לעשות גופיה עם ארבע כנפות ולהטיל בה
ציציות. וגם בסי' הליכות שלמה (פ"ג סעי' יא') כי בשם הגרש"ז אויירבעך זצ"ל כי שמותר
ללבוש הט"ק על בשרו ממש ואין לחוש בזה לביזוי מצוה שהרי לובשו כדרך שלובש שאר
בגדים. עיי'ש. וכן הביא משמו בסי' שלהי דקייטא (סי' פט' סקכ"ו) וכן הכריע גם בסי' ילק"י
(סעי' מג') כי שאף שהציציות נוגעות בירכים אין בזה כל איסור ולפ"ז כשי"כ שאין חשש אם
מניח בגד הטלית עצמו על בשרו. וכ"כ אחיו בסי' הלכה ברורה (סעי' לג') שאע"פ שיותר טוב
שלא ללבוש הט"ק על בשרו ממש מ"מ מעיקר הדין יש להקל בכך. ועיי'ש שכן הורה אביו
הגר"ע יוסף שליט"א שיש להקל בזה מעיקר הדין. וגם בשו"ת מעין אומר (ח"א ה' ציצית
סי' ד') הביא כן בשם הגר"ע יוסף שמתיר. וכ"כ בסי' דברי שלום (סי' כד' סעי' א') להקל בזה
עיי'ש.

אומנם הרבה פוסקים כתבו להדיא שצריך להחמיר בזה.

בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' כה') כי שיש להדר ללבוש הט"ק על החולצה (לא העליונה)
ולא על הגופיה הצמודה לגוף שעשויה לזיעה וכל שכן שלא ילבשנה מעל הגופיה הקצרה
שאינה מכסה את כל כתפיו ואז הט"ק סופג הזיעה מהגוף שאין זה הידור מצוה שלט"ק
העשוי למצוה יתלכלך מזיעה. ועוד שכיון שמועיל הגופיה שלא יטנפו בגדיו מהזיעה אפשר
שדינו כאפרקסותו שפטור בכלל מציצית (ע' במס' ציצית אות ה' המובא לעיל), אם תולה
הציציות על הגופיה שצמודה לגופו (מה שקרוי גופיית ציצית). ועוד טעם נוסף שלא ללבוש
על הגוף שכן צריך לשמור הט"ק שיהא לבן ובלוי לכלוך והוא הידור בבחינת זה אלי ואנוהו
(ע' שבת קלג:). עיי'כ.

אופן לבישת טלית קטן

גם הגר"ח קנייבסקי שליט"א בפ"י תכלת וארגמן על מס' ציצית (שם) כ' שנכון לזיהר שלא ללבוש הט"ק על בשרו ממש דלא ליהוי כבגד התחתון שעשוי לזיעה ופטור מציצית. ולמעשה הניח בצ"ע.

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סי' טו' אות א') כ' שלכתחילה יש ללבוש הט"ק על הגופיה אך ביום חם מותר ללבושה על הגוף. ועיי"ש בשם הגר"י זילבר זצ"ל שמעיקר הדין מותר ללבוש הט"ק על בשרו אם עושה כן בדרך עראי.

והגר"מ אליהו זצ"ל (הו"ד בשו"ת רבבות אפרים שם) כ' ג"כ לאסור ללבוש הט"ק על בשרו ממש שכן באופן כזה הציצית נחשבת כבגד זיעה ויש בכך בזיון לציצית (כמובא בס' קדושים תהיו). וכן משמע בשו"ת מנחת דוד (ח"ג סי' נט' סק"ב) שמחמיר בזה. וכ"כ בשו"ת שיח יצחק (סי' ח') משום שהוא ביזוי במה שיכנס בו זיעה ועוד שלא ראוי להניחו על גופו ערום. עיי"ש. ובדרכי חיים ושלוש (ציצית אות לט') שהגה"ק בעל המנחת אלעזר זצ"ל היה לובש הט"ק על הבגד שמעל הבגד שעשוי לספוג הזיעה (הגופיה הצמודה לגוף).

ובשו"ת אבן ישראל לגר"י פ"י (ח"ט סי' א') דמאחר והוא מתמלא בזיעה בימות הקיץ זה דרך בזיון למצות ציצית ואינו נכון לעשות כן (ונתכוין לגופית ציצית. עיי"ש). וכ"כ בשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' א' אות ח'). ובדינים והנהגות מהחזו"א (עניני ציצית אות יג') שהחזו"א זצ"ל היה לובש הט"ק על הכתונת. וכן הביא משמו בארחות רבינו (ח"א עמ' יח') ושכן נהג גם הגר"י קנייבסקי זצ"ל. ובפסת"ש (שם הע' 198) כ' שיתכן שגם מה שהקפידו הפוסקים שלא ללבשו הט"ק על בשרו ממש הוא כדי לחוש לשיטת השו"ע הרב שקיפולי הטלית מוריד אותו משיעורו, וכשהוא מתחת לחולצה קשה לזיהר שלא יתקפל בכתופתו ובארוכו עד שנעשה לפעמים פחות מכשיעור אם מודדים אותו כמות שהוא מקופל. ועוד שיתכן שעיי"ש מה שלא מניחים הט"ק מתחת לכל בגדיו ממש יותר יהיה נראה לאדם הלובשו ויוכל להתסכל בו יותר. ובס' שבט מיהודה עה"ת מהגאון רבי יהודה גינוואלד זצ"ל (פרי' כי תצא' עה"פ "גדילים תעשה לך") כ' 'גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך' ולעיל פרש"י "אם קיימת מצות שילוח הקן תזכה לבגד חשוב" ומשמע לפי"ז דלשון כסות שייך על בגד חשוב משא"כ לשון שמחה שהוא שייך על בגד שאינו חשוב ע"ד הכתוב 'היא שמלתו לעורו' ומשמע מה שהוא לבוש רק על עורו כגון מפני הזיעה. ואפשר מזה יש סמך קצת למה שקטני בני"י שיחם בפייהם שאין לבושין ט"ק על גופו תחת הכותנת, היינו מלבד שמחוייב ללבשו באופן שיוכל לקיים וראיתם אותו והיינו שנושאו מבחוץ, עוד בו בשביל הנ"ל דבקרא נא' זה בלשון כסות דהיינו בגד חשוב שנושאו מבחוץ ואשפר באמת חד טעמא דמשום הכי כתבה התורה בלשון 'כסות דהיינו בגד חשוב שהוא בגד עליון כדי שיוכל לקיים בו מצות וראיתם אותו. עכ"ד.

הוצאת הציציות מבגדו – עיון בדברי הגמרא המדרשים והזוהר

הנה מהמבואר מוכח דלרוב הדיעות יש ללבוש הט"ק תחת הבגדים, אומנם יש לדון לענין הציציות האם יש להוציאן מחוץ לבגד, או שצריכות להיות מכוסות כבגד הט"ק עצמו. וראוי להעיר תחילה דהמצוה 'וראיתם אותי נוהגת בט"ק כשם שנוהגת בט"ג ואין לחלק ביניהם כלל לענין זה. וכן מוכח מנוסח הלשם ייחוד המובא בכל הסידורים הכוללים יחד (עי' צפורן שמיר לגחיד"א סי' א' ובבא"ח פ"י נח אות א' ועוד). ועי' בב"ח (ריש סי' ח') שלדעתו הכונה במצות ציצית ד'ראיתם' היא לעיכובא. וכעת נתחיל בבירור דין הוצאת הציציות ממקורות התלמוד והראשונים כדלהלן.

הנה בגמ' מנחות (מג): השוו הציצית ל'חותם של עבד שמקפיד בו רבו'. וממה שהשוו הציצית לחותם משמע שהציציות צריכות להיות כלפי חוץ, שרק באופן הזה חשובות כחותם הנראה.

וכן משמע בתוס' (מנחות שם ד"ה 'חותם') ז"ל:

"מה שמדמה חותם של טיט לציצית שכן עושין לעבדים והציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקדוש ברוך הוא וכו'".

וא"כ מדבריו מוכח שמשמעות החותם הוא במה שמעיד כלפי חוץ על עבדותו של העבד. ועי' בשבת (נח.) ובתוס' (שם ד"ה 'במאי') ובביאור הגר"א (סי' ח').

ועוד אמרו בגמ' (שם מא): "ציצית - אין ציצית אלא יוצא". היינו שצריכה הציצית לצאת ולהראות. ואע"פ שרש"י (שם ד"ה 'אין') פירוש "אלא יוצא - תלוי ויוצא מן הכנף משהו" עי' במג"א (סק"ג המובא להלן) שהבין מדברי הגמ' הנ"ל שמדברת גם על הוצאת הציצית וראייתה (ועי' להלן מש"כ לדחות דברי המקשים על המג"א הנ"ל). ועוד אמרו בגמ' (מנחות מג): "וזכרתם ועשיתם ראייה מביאה לידי זכירה וזכירה מביאה לידי עשייה". ובפשטות צ"ל דלא יבוא לידי זכירה אם ציציותיו יהיו מכוסות.

ובמנחות (מג):

"אין אדם רשאי למכור טלית מצויצת לעובד כוכבים עד שיתיר ציציותיה".

וכתבו שהטעם (לאחד התירוצים) משום שמא יתלוה הגוי עם ישראל בדרך ויחשוב הישראל על הגוי שהוא ישראל ויהרגנו ואם היה הנוהג שהציציות מכוסות כיצד יכלה לבוא תקלה כזו שממה נפשך אם יכניס הגוי הציציות תחת בגדיו לא יראה כן הישראל ולא יתלוה עימו, ואם יוציאם מחוץ לבגדו יחשדהו הישראל (אם נאמר שהיה המנהג להוציא הציציות) אלא מוכרח שחשש הסכנה הוא משום שהנוהג היה להוציא הציציות לחוץ.

ובברכות (יח.) :

"רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות, הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתנאמר ליה רבי חייא : דלייה, כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו".

וממה שהיתה טליתו של ר"י נגררת ע"ג הקברות משמע שהיו הולכים כשהציציות מגולים כלפי מעטה. אומנם יש לדחות שאולי המדובר שם הוא על ט"ג. ויל"ע.

ובגמ' תענית (כב.) הובא על אותו אחד שראה ר' ברוקא חוזאי בשוק :

"חזא להווא גברא דהוה סיים מסאני אוכמי, ולא רמי חוטא דתכלתא בגלימיה".

ואם המנהג לכסות הציציות כיצד ידע שאינו לבוש ציצית וחשדו על כך. ואפשר לתרץ בדוחק שראהו לובש בגד עליון של ארבע כנפות אינו מטיל בו חוטים וכן משמע קצת מהלשון "ולא רמי חוטא דתכלתא". אומנם הוא דחוק. ובשבת (כה:) מובא על תלמידיו של ר' יהודה בר אליעאי שהיו מחביאין ממנו כנפי כסותן. עיי"ש. ומוכח שהיו הציציות מגולות. וא"כ מכל המקורות הנ"ל מבואר משמע דבימי התלמוד היו נוהגים לילך בציציות גלויות.

ובזוה"ק (פרי' שלח דף קע"ב) :

"ציצית פקודא דא איהו לאדכרא כל פקודי אורייתא בגינה כמה דאת אמר וראיתם אותם וזכרתם את כל מצות יי' ועשיתם אותם דא איהו סימנא דמלכא לאדכרא ולמעבד".

ומוכח א"כ שגם לדעת הזוה"ק הציצית היא כסימן וצריך להיות במקום הניכר היינו כלפי חוץ.

ועוד כתבו בזוה"ק (שם דף קעה. ועיי' מנחות מג:) לפרש הפס' 'וראיתם אותם וזכרתם את כל מצות ה'' שפירושו וראיתם 'אותו' היינו את הפתיל תכלת שדומה לים וים לרקיע ורקיע לכסא הכבוד הוא הכסא אשר דנים בו דיני נפשות וכו' ועיי"כ שחושב האדם על אותו מקום הדין באה יראה בליבו של אדם וזהו 'וזכרתם את כל מצות ה'''. ומוכח א"כ שצריך לראות הציצית כדי לזכור הדין המצות.

ועוד בזוה"ק (פרי' מקץ דף רד' ע"ב) הביאו מעשה בר' חייא ור' יוסי שהלכו בדרך ופגשו אדם אחד שלא החזיר להם שלום מפני שלא ראה בהם מצוה שנראית כלפי חוץ וחשד בהם שמא אינם אנשים הגונים, ומפשטות הדברים משמע שגם ציציותיהם לא נראו כלפי חוץ.

ובשו"ת וישב היס (ח"א סי' ג') למד ע"פ מש"כ בהג' ניצוצי אורות לגחיד"א על הזוה"ק (שם) מכאן שאם נאמר שצריך לכסות הציציות תחת המלבושים (כדברי הסוברים שכן היא דעת האר"י ז"ל והמקובלים) א"כ מדוע חשד בהם אדרבא היה לו לחשוב אותם לצדיקים עליונים ומקובלים הנוהגים לכסות גם הציציות תחת ביגדהם, אלא קמ"ל שהנוהג גם

בקרב גדולי עולם היה ללבוש הט"ק באופן שעכ"פ הציציות נגלים כלפי חוץ אם לא הט"ק כולה. אומנם בסי' שערי הלכה ומנהג (ח"א סי' יד') הוכיח מהמעשה הנ"ל שאדרבא ע"פ הזוה"ק צריך לכסות הציציות שכן מצינו שגדולים אלו כיסו הציציות, ולא ראו לטרוח להשיב לאותו בר נש שחשד בהם כי לפי דעתם פשוט שגם הציציות צ"ל מכוסות.

ולפענ"ד הוא אינו מוכח שכן אפשר שלבשו בגדים מעיל או גלימה ארוכה עליהם באופן שלא נראו הציציות הגם שיצאו מחוץ לבגדיהם. (עי' להלן שכן היה המלבושים בזמנם) ומה שלא השיבוהו אין הכרח לומר שהוא משום פשיטותם שצריך לכסות הציציות אלא פשוט היה אצלם ללבוש הט"ק כך באופן שהציציות נראות ושהבגד העליון הארוך כיסה אותו ושכן מצוי אצל הרבה מהאנשים וע"כ לא ראו להזכיר לו דבר זה. ויתכן גם שאותו האדם לא הודיע להם על מה מקפיד עליהם.

ובמדבר רבה (פרי' שלח פרשה יז' פסקה ה') אמרו :

"והיה לכם לציצית שתהא נראית".

ופי' המתנות כהונה (שם) :

"פירוש שיהיו הציציות על בגדיו כדי שיזכור תמיד מצוות השי"ת כמש"כ הפוסקים".

ובמדרש תנחומא (פרי' שלח סי' ל') :

"היה לכם לציצית וראיתם אותו - שתהא נראית".

ומוכח א"כ ג"כ שצריכה הציצית להראות כלפי חוץ. וכעין זה בילק"ש (הו"ד באו"ח הק' פרי' שלח טו' לז') :

"כשראה משה מעשה המקושש אמר לפני ה' בימי החול לובשין ישראל תפילין וזוכרין המצות ביום השבת במה יזכרו והשיב הקדוש ברוך הוא הריני נותן להם מצות ציצית שבה יזכרו".

שיטות הראשונים

ברש"י (במדבר טו' לח') :

"ציצית על שם וראיתם אותו, כמו (שה"ש ב', ט') מציץ מן החרכים".

וברשב"ם (במדבר שם לט') :

"פתיל הציצית הזה יהיה לכם לראייה שתראו אותו. כמו מציץ מן החרכים".

אופן לבישת טלית קטן

וא"כ משמע מדבריהם מוכח שצריכים הציציות להיות גליות. וכן משמע ממש"כ בחובות הלבבות (שער ח' פ"ה) עיי"ש.

ועי"ע בשו"ת הרשב"א (ח"ז סי' תקסח). וכן בפ"י הרס"ג ביאר הלשון ציצית דאמרה התורה שהוא מלשון הצצה וראיה.

וכן בס' החינוך (מצוה שפו') :

"שורש המצוה נגלה בכתוב, שהיא למען נזכור כל מצוות השם תמיד, ואין דבר בעולם יותר טוב לזכרון כמו נושא חותם אדוניו קבוע בכסותו אשר יכסה בו תמיד ועיניו ולבו עליו כל היום".

ובאב"ע (במדבר שם לט') :

"וראיתם אתו - מצוה להיותו נראה".

ועיי"ש עוד שכי' וז"ל :

'מצוה על כל מי שיש לו בגד בארבע כנפים שיתכסה בו ביום תמיד, ולא יסירו מעליו, למען יזכרו. והמתפללים בטלית בשעת התפלה, יעשו זה (ילבשו הטלית עליהם) בעבור שיקראו בקריאת שמע, והיה לכם לציצית, ועשו להם ציצית, רק לפי דעתי יותר הוא חייב להתעטף בציצית בשאר השעות (מאשר) בשעת התפלה, למען יזכור ולא ישגה ולא יעשה עבירה בכל שעה, (ואדרבא בשעת התפילה הוא פחות נצרך) כי בשעת התפלה לא יעשה עבירה. עכ"ל.

וברש"י (מנחות מד. ד"ה "בציצית") מנה את המצוה לראות הציצית כאחת מחמשת המצוות הכלולות במצוות ציצית. וגם בסמ"ק (מצוה כח') כי שאחת מצוות עשה היא להתסכל בציצית דכתיב 'וראיתם אותו'. ובס' בני ציון (סי' ח') למד מדברי הסמ"ק שצריך שיהיו הציציות מחוצה לבגדיו. עיי"ש. וכ"כ הרשב"ץ בזהר הרקיע (הנדפס בסו"ס המצוות לרמב"ם מ"ע כ') כדברי הסמ"ק שהוא מצוה לראות הציציות. עיי"ש שהאריך בזה. וכ"כ בס' חרדים (פ"ב מצוה א'). ומכל דבריהם מבואר שצריך לגלות הציצית.

ובתרגום יונתן (במדבר שם לט') :

"יהוא לכון למצותה דציצית וחמוץ יתיה בזמן דאתון מתעטפים בהו ביממא ותדכרון ית כל פקודי וכו'". ובפשטות משמע מדבריו שצריך לגלות הציצית בכל שעה שמעוטף בה.

אומנם בשו"ת מקוה המים (ח"ב סי' א') כי שכוונתו שצריכים לראות הציצית רק בשעת העיטוף. אומנם יש לדחות, שלפי דבריו היה לו לומר "בזמן דתתעטפו ביה". (ועי"ע להלן מה שהארכנו עוד לדחות דבריו בזה). ועי"ע בשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' צ') מש"כ בזה. וברמב"ם (הלי' ציצית פ"ג ה"ט) ממה שפסק דברי הגמ' במחנות (המובאית לעיל) שאין למכור טלית

מצויצת לגוי וכו' משמע שסובר שכן היה פשוט המנהג בכל מקום שהציציות היו גלויות ויש בזה סכנה.

ובנימוקי יוסף (הלי ציצית יב.) בשם הריטב"א :

"ואפילו אותם שאין נהוגין אלא בטלית קטן (דהיינו נוהגים ללבוש ט"ק בלבד) ראוי ללבוש אותו על מלבושיהם לקיים בו יפה 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם', ועוד שהרי דימו אותו חכמים לחותם של עבד שמקפיד בו רבו כשמכסה אותו".

ומוכח א"כ מדבריו שאפילו ההבגד של הט"ק צריך להיות גלוי וכש"כ הציציות. אומנם לפני כן (הלי ציצית יא.): כי הנימוקי יוסף שפשט המנהג בכל ישראל לעשות טליתות קטנים שלובשים תחת המקטורן. והנה בב"י (סי' ח') כי ע"פ דברי הנ"ל שעיקר מצות ט"ק מתקיימת כשהיא על בגדיו. ובלחם חמודות על הרא"ש (סוף אות ע'). תמה על הב"י (סי' ח') שלא הבחין בדברי הנימוקי יוסף שבתחילת דבריו כי שהמנהג ללבוש הט"ק תחת המיקטורן. אומנם ע' לעיל שדחינו תמיהה זו שכן הנ"ל עצמו כי בסוף דבריו בפ"י דיותר טוב להחמיר בזה. ותירצנו דצ"ל שלא היה נוסח הסיפא של דברי הנ"ל לפני הל"ח וכן מוכח ממש"כ בהמשך דבריו להעמיד דברי הנ"ל שמדבר בט"ג, בשעה שהזכיר בפ"י ט"ק. וע"ע ביד אהרון (סי' ח' בהגב"י) מש"כ בשם הכנה"ג ובשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג') שהל"ח לא דק בלשון הנ"ל.

עכ"פ הרואה הישר יראה שצריך ליישב בפשטות שמה שכי הנ"ל להוציא החוצה הוא אינו מעיקר הדין אלא רק משום מידת חסידות כדי לקיים 'ולא תתורו אחרי לבבכם וכו'. ולפ"י מש"כ הב"י (סי' ח') ע"פ דברי הנימוקי יוסף הנ"ל שעיקר מצות ציצית היא שתהיה על בגדו, כוונתו שכך המצוה מקיימת בשלמותה מן המובחר (וע' להלן). וכן מוכח ממש"כ בשו"ע (סי' כד' סעי' א') "ונכון ללבוש (הט"ק) על המלבושים". שהוא רק למצוה מן המובחר. ועכ"פ לפ"י מבואר שדעת הנ"ל היא שצריכים הציציות להיות כלפי החוץ.

ובטור (סי' כד') :

"עיקר מצותה על זכירת המצות ובכל שעה ובכל רגע צריך לכך דוגמא לדבר כאדם המזהיר לחבירו על ענין אחד שקושר קשר באזורו כדי שיזכרנו וע"כ יש בה ה' קשרים כנגד ה' חומשי תורה ודי' כנפים שבכל צד שיפנה יזכור".

ובפשטות ניתן להבין מדבריו שצריכים הציציות להראות כלפי חוץ שאל"כ לא יזכור. וכן הבין מדבריו בב"י (סי' ח') שאע"פ שבסי' ח' משמע מדברי הטור שהט"ק תחת חלוקו, מ"מ כיון שבסי' כד' כי עיקר מצותה על זכירת המצות, ובכל שעה ובכל רגע צריך לכך וע"כ נראה שעיקר מצות ט"ק ללבוש על בגדיו כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות. ולפ"י ברור שגם דעת הטור שצריך להוציא הציציות כלפי חוץ.

אופן לבישת טלית קטן

וע' לעיל מה שכתבנו בשם העיטור (הל' ציצית דף עג' ע"א) משם הרב בן מרון לוי שאלו שכי שאלו המכסין הט"ק תחת המקטורת אין עושים בזה מצות ציצית מ'אשר תכסה בה' דהיינו שצריך שהטלית שבה מטיל הציצית צריכה להיות על כל בגדיו, וע"כ מי שמכסה הציצית אינו מקיים בזה מצוה מן המובחר אומנם בעל העיטור (שם) חלק על דבריו (ע' לעיל דהבאנו דבריו באריכות) והסיק דהט"ק צריך שתהיה תחת הבגדים.

אומנם עדיין יש להסתפק בדבריו לענין גילוי הציציות דאפשר שאף שצריך לכסות הציצית מ"מ יצריך גילוי הציציות.

אומנם מלשונו (שם) :

"וראיתם אותו דקאמר רחמנא לא אכל שעתא ולא הטלית אלא אציצית וכל שעתא מצי חזי ליה"

מוכח שסובר שהציציות צריכות להיות נראות.

וכן ראיתי בשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' צ') שכי שהלומד מדברי העיטור שלא צריך לגלות הציציות אינו אלא טועה, שכן העיטור רק דוחה דעת הי"א (הרב בן מרון לוי) שרוצה לפטור הטלית שלובשין תחת הבגד העליון בגלל דלא קרינן בי "וראיתם אותו", שפירושו הוא שיהא נראה תמיד והייתי חושב שזה פטור בבגד עצמו, וע"ז כ' שאין המצוה וראיתם אותו פוטר את הבגד כיון שאפשר לקיים 'וראיתם אותו' בזמן העיטוף, אבל מה שלכתחילה המצוה להיות נראין תמיד זה לא שייך להבגד, כשם שבתפילין שאע"פ שכשמניחן מקיים המצוה ואין עליו עוד חיוב, מ"מ מצוה להיות עליו התפילין כל היום. ע"ש.

ובס' היראה (לר' יונה) כ' :

"וילבש בגדיו ויהיה לו ט"ק וילבשו מתחת למדיו, כי עיקר מצות ציצית ללבשו תמיד, כי לזכרון המצות ניתנה ולמען לא יתור האדם אחרי שרירות ליבו ואחרי מראה עיניו המחטיאים את הגוף".

ומדבריו משמע שהבגד עצמו של הט"ק צריך להיות מתחת לבגדים אומנם בפשטות ממש"כ "כי לזכרון המצות ניתנה וכו'" שהציציות צריכים להיות יוצאות כלפי חוץ שאל"כ מאי זכרון יש בזה כשלא רואה הציצית כלל. וכן הבין מדבריו בשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג') והוסיף שלא יעלה על הדעת שבעצם לבישת הט"ק הוא הזכרון שכן הפס' תלה הזכרון במה שרואה הט"ק כדכתיב 'וראיתם אותו וזכרתם וכו'. ע"כ.

וכן מוכח ממש"כ בביאור הגר"א (סי' כד' סעי' א') על מש"כ השו"ע (שם סעי' א') שנכון שתהיה הט"ק עליו כדי שיזכור המצות, שמקור דבריו הוא בדברי הר' יונה הנ"ל כי לזכרון המצוה ניתנה והוסיף עליו "כמ"ש וראיתם ולא תתורו". ומוכח שהבין מדברי הר' יונה

שצריכות הציציות להיות מגולות. ובמקור היראה (עלי סי היראה) רצה לפרש שמש"כ הרי יונה ללבוש הט"ק תחת מלבושיו היינו תחת מלבושו העליון ביותר ומעל שאר מלבושיו. ואע"פ שלפי דבריו יובנו דברי השו"ע (שם) שיותר שהטלית התהיה על בגדיו ומקור דבריו הוא הרי יונה. אומנם ע' בשו"ת וישב היס (שם) שדחה דבריו. ע"ש.

ובמרדכי (מסי' תענית ה' תשעה באב אות תרלז') כי על המהר"ם מרונברג שבט"ב לא היה מתעטף בט"ג, אבל בט"ק היה מתעטף "לפי שאין נראה לעולם". ועוד כי המרדכי (ה' ציצית מנחות סי' תתקמג') בשם המהר"ם מרוטנברג על הט"ק "דרך המתעטפים והצנועים שעושין כן תחת מלבושיהם". ולכאורה אפשר ללמוד ממש"כ "אין נראה לעולם" שאפילו הציציות היו מכוסות בט"ק. אמנם הוא אינו מוכרח שכן מעמידו שם אל מול מה שבכל הימים נוהג להתעטף בט"ג ובט"ב אינו נוהג אלא בט"ג, וא"כ משמע שהמדובר הוא על ההתעטפות, ולא על גילוי הציציות. וצ"ע עוד. ובשו"ת וישב היס (ח"א סי' ג') כי שמה שנהג המהר"ם כן אינו משום שסבר שכן צריך לכתחילה שתהיה הט"ק תחת בגדיו אלא משום לעג הגויים, ושכן מוכח ממש"כ בסי' היראה (הני"ל) ופשוט שלבשו הט"ק באופן שיכלו לקיים תדיר מצות 'וראיתם אותם.

דעת השו"ע והרמ"א

בשו"ע (סי' ח' סעי' יא') :

"עיקר מצות טלית קטן, ללבוש על בגדיו, כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות".

ואף שלמעשה אין אנו נוהגים ללבוש הט"ק על הבגדים מ"מ ברור מדבריו שצריך להוציא הציציות שע"י שרואם מקיים את עיקר המצוה.

אומנם בסי' כד' (סעי' א') כי השו"ע :

"וטוב ונכון להיות כל אדם זהיר ללבוש טלית קטן כל היום, כדי שיזכור המצוה בכל רגע וכו' ונכון ללבוש על המלבושים".

והיינו שראית הציציות היא רק למצוה מן המובחר, (וע' לעיל מש"כ ליישב הסתירה בדבריו דמש"כ בסי' ח' משמע שהוא מעיקר המצוה ובלא זה כמעט ולא מקיים המצוה). ולעיל הבאנו מהברא"ש (ברכות פ"ג סי' ה') בשם הרי' יונה שאע"פ שהתירו לילך בבית הקברות כשהוא לבוש בציצית זהו דוקא בזמנם שהיו מטילים ציציות בכל הבגדים, משא"כ אנחנו שיש לנו טלית המיוחדת לשם ציצית אין להכנס בהם לבית הקברות משום לועג לרש.

ובב"י (סי' כג') כי שיש לעיין לענין לבישת ט"ק בבית הקברות האם יש לפושטו כשם שפושט הט"ג או שי"ל שמאחר והוא לבוש בו תחת בגדיו ואינו נראה אין בזה משום לועג לרש, והכריע להקל. ומבואר מדבריו שהט"ק והציציות היו מכוסות. (וע' לעיל כיצד הוא מתיישב

אופן לבישת טלית קטן

עם מש"כ דהציצית צריך שתהיה על בגדיו). עכ"פ עוד אחרונים רבים שלענין ט"ק שהיא מכוסה מותר להכנס לביה"ק. כ"כ הפרישה (סי' כג' סק"א) בשם המהרש"ל (בחדושי לטור) וכ"כ הש"ך (יו"ד סי' שס"ז סק"ד) והב"ח (יו"ד שם) והט"ז (יו"ד שם סק"א ובאו"ח סי' כא' סק"ג שה"ה לענין כניסה לביהכ"ס שמותר עם ט"ק כיון שהוא מכוסה. עיי"ש). והברכ"י (סי' כג' סק"א) בשם התפארת שמואל (דף מ' ע"ד) ובערוה"ש (סי' כג' סעי' ב' ויו"ד סי' שס"ז סעי' ב') ובעוד פוסקים. ולפי"ז מוכח שההציציות דרכם להיות מכוסות. אומנם יש ליישב ע"פ מש"כ המשנ"ב (סי' כג' סק"ג) בענין זה וז"ל:

"גם בט"ק שלובשו תחת למדיו אין בו משום לועג לרש כיון שהוא מכוסה אם לא שהולך בלי לבוש העליון גם בהם אסור עד שיתחבם בהכנפות".

ומוכח א"כ שמש"כ הפוסקים שהציציות דט"ק מכוסות אין כוונתם שהיה דרכם לכסותם בתוך מכנסייהם ולא לגלותם לעולם, אלא משום שהיו לובשים מעל הט"ק מעין גלימה ארוכה שהיתה מכסה הציציות באופן שלא היו נראים כי אם לעיתים (או באופן שיושבים וכדו' ויכלו לקיים בזה 'וראיתם אותם' לעיתים) ולענין כניסה לבית קברות הוא חשוב כיסוי, ואה"נ גם בזה אם אינו הולך בלבוש העליון הוא אסור בביה"ק כדכתב במשנ"ב. ובאמת זוהי דעת הבי"י וערוה"ש (וכנראה יתר הפוסקים) שאל"כ נמצאו דבריהם סותרים למש"כ הם עצמם בסי' ח' שעיקר מצות ט"ק שיהיה נראה ובערוה"ש כ' בפירוש שהציציות צריכות להיות גלויות כדי שלא יבוש במצות ה'. וכן נראה משו"ע הרב (סי' כג' סעי' ב') עיי"ש.

וכן ראייתי שיישב בדרך זו הקושיה הנ"ל בשו"ת אז נדברו (ח"ח סוסי"י לט") שזהו היה הלבוש שלבשו בזמנם בארצות ארופה. עיי"ש. וגם בשו"ת צ"א (ח"י"ז סי' ד') יישב הדברים בדרך דומה והוכיח כן ממש"כ הפמ"ג (סי' כא' מ"ז סק"ג) שעמש"כ הט"ז (שם סק"ג) שבט"ק שציציותה מכוסות ודאי שמותר להכנס לביהכ"ס כ' הפמ"ג וז"ל "משמע למעלה מבגדיו לא ואין נוהגין כן" ור"ל שהגם שאנו הולכים עם הט"ק למעלה מהבגדים (או בלבוש קצר והציציות נראות החוצה) בכל זאת אין אנו נוהגין כט"ז שלא להכנס עימו לצרכיו. ואדרבא שמפמ"ג ניתן לדייק שבזמנו ובמקומו של הפמ"ג היו הולכין בט"ק למעלה מבגדיו כי כותב כן כדבר פשוט ועד כדי כך שמוכיח מזה שאין אנו נוהגין כט"ז. עכתי"ד הצי"א.

ועוד נ"ל די"ל שאף אם לא כולם היו הולכים בבגדים ארוכים מ"מ מאחר וגרו בין נכרים היו מכסים הציציות מפני לעגם וכדכתבו במג"א (סק"ג) ויתר הפוסקים. וכן העיד בשלה"ק (מס' חולין פרק נר מצוה אות יז') על עצמו שכן נהג מחמת המלעיגים. וכ"כ השולחן גבוה (סק"ז) וכ"כ בארצות החיים (לב הארץ סעי' יא') ועוד. וע"כ היה להם פשוט שהציציות דט"ק מכוסות, וכעין מש"כ המאמ"ר (ע' לעיל) שמש"כ הבי"י בסי' כג' הוא ע"פ המצוי בעולם שהט"ק מכוסה תחת בגדיו, וע"כ הוא אינו סותר למש"כ בסי' ח' לגלות הטלית.

ועוד ראיתי אחרי כן בשו"ת שער שמעון אחד (ח"ב סי' ז') שכי לישב הקושיה הנ"ל בפשטות שמש"כ הבי" ושאר הפוסקים שבט"ק שאין הציציות נראות מותר להכנס לביה"ק היינו לחלק מט"ג שבעוד שבט"ג אין לו האפשרות להכנס עימו לבית הקברות אם לא שזירידהו מעליו, הנה בט"ק יכול לתחוב הציציות למכנסיו ולהכנס, ולפי"ז נתכוונו הפוסקים לומר שבט"ק יכול להכנס לביה"ק משום שיכול טרם שנכנס להכניס הציציות לבגדו. ולפי כל זה נפלה ההוכחה שניסה להוכיח ממשי"כ הפוסקים הנ"ל לענין בית הקברות, בשו"ת יחזה דעת (ח"ב סי' א') עיי"ש.

והנה הרמ"א (בסי' יג' סעי' ג' בהג"ה) כי על דברי שאם נודע לו בבת שהטלית פסול לא יסירנו דגדול כבוד הבריות. וכי ע"ז הרמ"א שה"ה אפילו לענין ט"ק שתחת הבגדים שאין צריך לפושטו. וכי ע"ז המג"א (שם סק"ז) שאע"ג שט"ק לא מינכרא מילתא אם הולך בלא ט"ק מ"מ מה שפושט הט"ק גנאי הוא לו. ולכאורה מוכח מכן שהט"ק והציציות שעליו היו מכוסות. אומנם יש לדחות שכוונת המג"א שהט"ק משום שלובשו תחת בגדיו איננו ניכר כמו הט"ג שלבוש עליו ולגבי הציציות אין דרכם של בני"א לשים לב לזה כ"כ ולבדוק בציציות וע"כ הייתי חושב שיצטרך לפושטו מעליו קמ"ל שבעצם הפשיטה יש גנאי.

ועוד יש לומר שמה שלא ניכר היה הט"ק אם לובשו או לא הוא משום שכן היה דרכן אז ללבוש מעיל או גלימה ארוכים וממילא הציציות לא היו נראות עכ"פ לא באופן שיוכל הרואה להכריע שאותו אדם הולך בלא ט"ק) וא"כ אין מכאן ראיה לגבי גילוי הציציות עצמן וכן מדויק קצת מלשונו "לא מינכרא מילתא", ובאמת שכן מוכרחים לומר שאל"כ דברי המג"א סותרים ד"ע למשי"כ (בסי' ח' סק"ג) שצריך לגלות הציציות. וכל שכן המשני"ב שבסי' יג' (סק"א) הביא בפשטות דברי המג"א ואילו בסי' ח' (סק"ו) יצא בחריפות כנגד כיסוי הציציות. ועוד שלפי"ז היה הרמ"א צריך להעיר בסי' ח' עמשי"כ השו"ע ללבוש הט"ק מעל בגדיו ולגלות הציציות. וממוצא דברים אלו אין מקום למה שניסה בשו"ת עשה לך רב (ח"ב סי' כ') להוכיח מדברי הרמ"א הנ"ל על גילוי הציציות. עיי"ש ודו"ק.

דעת האר"י ז"ל והמקובלים

בשער הכוונות (דרושי הציצית דרוש ו' וע"ע שם דרוש א' ובאריכות בדרוש ג') העיד המהר"ח"ו על רבו האר"י ז"ל וז"ל:

"הטלית קטן היה לובשו למטה משאר מלבושיו ע"ג חלוקו שלא כאותם המתייהרים ללבוש ע"כ בגדיו וטעות גדול הוא בידם הפך האמת".

ובפע"ח (שער הציצית פ"א):

אופן לבישת טלית קטן

"כי ט"ג הוא למעלה מכל המלבושים וט"ק הוא למטה תחת כל המלבושים ושלא כדעת קצת המקובלים שמניחין אותו למעלה מן המלבושים והוא שיבוש".

ועיי"ש טעם הדבר ע"פ הסוד. והרואה יווכח שלא הזכיר כלל מעניין כיסוי הציציות ואדרבא ממש"כ בשער הכוונות (דרושי הציצית דרוש ז') :

"ודע כי האדם צריך להתסכל בציצית בכל שעה ורגע כמו שאמר הכתוב 'וראיתם אותי והוא תועלת גדול לנשמה שלא יזדמן חטא לידו אם יזהר בכך וגם ישיג תועלת גדול וכו'".

ומשמע בבירור שהציציות צריכות להיות גלויות. שאל"כ כיצד יתסכל בהם בכל שעה ובכל רגע. ועוד שבשער הכוונות (דרוש ב') הביא האר"י ז"ל מדברי הזוה"ק (פר' שלח) שאמרו כי :

"ציצית הוא מלשון הסתכלות מלשון מציץ מן החרכים".

ובאמת שהמעין בדברי האר"י (שער הכוונות שם דרוש א') יראה שעיקר מה שחילק בין הט"ג שצריכה להיות על בגדיו וט"ק שמכוסה הוא לענין הבגד עצמו. ואף חוסר הבנתי בתוכן הדברים שם מחמת גובהם כן נראה ממכלול לשונו שם. (ואינני יכול להעתיק הדברים דכבוד אלוקים הסתר דבר). וכן הבין מדברי האר"י המג"א (סקי"ג) ושאר האחרונים הנמשכים אחריו שהציציות צריכות להיות מחוץ לבגד. ובאמת אף לא אחד מהאחרונים (גם הספרדים) שהביאו דברי האר"י ז"ל לא הזכירו שלפי דבריו צריך לכסות גם הציציות, ונראה שמשום שהיה פשיטא להם שלא יתכן שדעת האר"י ז"ל להכניס הציציות, ולבטל את עיקר המצוה ד'ראיתם', דמש"כ ללבוש הט"ק תחת המלבוש ושהוא ע"פ הסוד הוא ניחא דכן בזה גם השו"ע לא כ' דבריו בדרך החלט (ע' סי' כד' סעי' א') אבל להכניס הציציות מאן דכר שמיה. ואף שמצינו מחלוקות בין האר"י ז"ל לבעלי ההלכה, מעולם לא מצינו כן בדברים שטעמם מפורש בתורה להדיא ובעיקרי המצוה. וכן ראיתי שכעין סברה זו כ' בשו"ת אז נדברו (ח"ז סי' צ') שודאי שגם האר"י ז"ל לא יחלוק על גילוי הציצית ח"ו כי לא בא לחדש לנו תורה חדשה. ועיי"ש שכן מוכח ממש"כ בפע"ח (שם) "דשיבוש הוא הלוש הט"ק על הבגדים" ומוכח שעיקר הטענה היא על מה שלובש אותה על הבגד ולא על גילוי הציציות. עיי"ש.

ובהג' ניצוצי אורות לגחיד"א על הזוה"ק (סוף פר' מקץ) אחרי שהביא דברי האר"י לכסות הט"ק תחת בגדיו (וכפי שהכריע בברכ"י סי' ח') כ' :

"והגים החסידים שיהיו הציציות ארוכים ומתחזו לבר אפילו שלבשו תחת הבגדים".

ומי לנו גדול בהבנת דברי האר"י ז"ל ומנהגיו מהגחיד"א ומוכח שהבין דברי האר"י שאיננו מדבר על הציציות עצמן, שאל"כ כיצד יתכן שהחסידים נהגו לילך הפך דעת האר"י שאמר לכסות הט"ק עם ציציותיו, אלא ע"כ דהאר"י ז"ל מעולם לא דיבר על כיסוי הציציות

וכדכתבנו. ועוד ני"ל קצת ראייה להבנת דברי האר"י ז"ל ע"פ דברי המג"א ודעימיה ממש"כ בסידור שלי"ה שער השמים (דף כז' בהג"ה) וז"ל :

"פשוטן של דברי הרב (האר"י ז"ל אותו מזכיר בתחילת דבריו. עיי"ש) משמע דמיירי מכל היום יהיה הטלית הקטן מכוסה, ע"כ התחלתי לנהוג בעצמי כך להיות הט"ק עם ציציותיו מכוסה בפנים רק אני עושה ב' ציציות הראשונים ארוכים יותר משיעור ומה שהוא יותר משיעור אני מוציא מחוץ לבגד לראות אותו ולזכור במצות ה"י".

ומבואר שהבין מדברי האר"י שאע"פ שצריך לכסותם מ"מ צריך שיראו ועכ"פ חלק מהם שעיי"כ מקיים 'וראיתם', ואין לומר שנהג כן כחומרא על דברי האר"י כדכמוח מדבריו שבי אחרי שראה דברי האר"י (המובאים לעיל שלא הזכיר שם מעניין הציציות) נהג כן לכסותם הט"ק בתוך בגדו ולגלות חלק מהציציות. אומנם סוף סוף מלשונו "עם ציציותיו" משמע קצת כדברי האומרים להכניס הציציות ומה שהוציא שתי ציציות הוא כדי לקיים עכ"פ 'וראיתם' אע"פ דברי האר"י. וצע"ע בזה. אומנם אח"כ ראיתי מש"כ השל"ה (מס' חולין פרק נר מצוה אות יז') וז"ל :

"והנה, מחמת המלעיגים גם אני לובש הטלית קטן תחת המלבוש, ומכל מקום אני לוקח השתי ציצית שהם לפנים ומשים אותם חוצה בין קרסי המלבוש ואני רואה אותם תמיד, וכן ראוי לנהוג".

ולפי"ז י"ל בפשוט שמש"כ שהיה מכניס גם הציציות בפנים הוא משום המלעיגים ומה שגילה מיעוט מהם כדי לקיים המצוה כדכתב בשל"ה על מס' חולין. ואה"נ שיודה שבזמנים כתיקון שאין חשש מהמלעיגים יכול וצריך לגלות הציציות לגמרי. ועי"ע בשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג') שגם הבין מדברי השל"ה בסידורו שצריך להוציא הציציות כל היום, אלא שהוא הסביר הדברים באופן אחר. עיי"ש. ובשו"ת אז נדברו (שם) הביא מת"ח אחד דברי השל"ה הנ"ל רק השמיט התיבות "עם ציציותיו" ויש לתמוה על אותו חכם מדוע העתיק דברי השל"ה בהשמטה דהא תיבות אלו עיקר הנידון. וצ"ע. (ואפשר שהיה לו נוסח אחר בסידור השל"ה)

ועוד ני"ל הוכחה גדולה דדעת ההאר"י ז"ל שיש להוציא הציציות ממש"כ החסד לאלפים (סי' כד' סעי' ג') :

"וטוב להסתכל בציצית בכל שעה ורגע ושיג תועלת גדולה והשגה ומבטל הכעס (שהוא גמט' כנף) ולכן אף שמצות ט"ק ללבושו תחת גדיו על גבי חלוקו, טוב שיאחז בשתי הציציות שלפניו ויהיו מונחים בחיקו להתסכל בהם כל שעה".

וכל המכיר יודע שס' חסד לאלפים נמשך בכל דבר אחרי דברי האר"י ז"ל והמקובלים כברזל אחר אבן השואבת וכדכתב בפי' בסי' ח' (סעי' ו') שמצות ט"ק ללבושו תחת בגדיו, ולפי

אופן לבישת טלית קטן

מש"כ לאוחז הציציות בידיו והסתכל בהם בכל עת, מוכח מדבריו שהבין מדברי האר"י ז"ל שמה שבגד הטי"ק תחת בגדיו אינו אומר שצריך לכסות גם הציציות, שאל"כ כיצד יאחזם בידו. ועוד מוכח כן ממש"כ בסי' ח' (סעי' ה') "רק כשיכנס לביהכ"ס יכסה הציציות שלא יהיו בגלוי". ומשמע שהרגלו הוא להיות בציציות גלויות וע"כ צריך לכסותם בביהכ"ס. (אומנם צ"ע בזה דיתכן שמחמת שמוריד בגדיו מתגלים הציציות).

ובאמת שגם בסי' פקודת אלעזר (סי' ח' סעי' יא') כ' וז"ל :

"עיקר מצות ט"ק וכו' כדי שתמיד יראהו וכו' וכן כתב מרן בסימן כ"ד וכן כתב הרב האר"י ז"ל בשער הכוונות סוף דרושי הציצית וכצריך להסתכל בציצית בכל שעה ורגע כמו שאמר הכתוב וראיתם אותו וגו' והשל"ה וכו' והעתיק לשון השל"ה שהבאנו למעלה ומנהגו להוציא השני ציציות שמצד פנים מבין קרסי המלבוש החוצה וסיים וכן אני נוהג זה למעלה משלשים שנה שזה אליבא דכולי עלמא הרב האר"י ומרן ז"ל כנזכר".

ומבואר לגמרי בדבריו שדעת האר"י ז"ל להוציא הציציות. ובאור צדיקים למהר"ם פאפירש זי"ע שהיה מגורי האר"י ז"ל (אות ט') כ' :

"יסתכל כל רגע בציצית לקיים וראיתם אותו וכו' וי"א בט"ק יעשה ציציות שלפניו ארוכים יותר שיהיו מזומנים לראות תמיד".

ומוכח שצריכים הציציות להיות כלפי חוץ.

אולם במקור חיים למהר"ח הכהן זי"ע שהיה ג"כ מגורי האר"י ז"ל (סקי"א) :

"כי ענין הראיה הוא מכוון כנגד התכלת והוא תיקון של העין עכשיו יוציא את הציצית בשעות היום מתחת בגדיו ויסתכל בו ויזכור מעשה המצות".

ולכאורה משמע קצת מדבריו שצריך לכסות גם הציציות תחת בגדיו ורק לעיתים יוציא הציצית מתחת לבגדיו ויסתכל בו משום שיש בזה תיקונים גדולים. וכן ראיתי שדייק מדבריו בשו"ת צי"א (חיי"ג סי' ה') וכו' עפ"י שכוונת האר"י ז"ל (שער הכוונות דרוש ז') "כי האדם צריך להתסכל בציצית בכל שעה ורגע" הוא כדברי המהר"ח הכהן היינו שאין כוונתו שישתכל בה בכל רגע ממש (שהוא גם בלתי אפשרי) אלא שלעתים יוציאנה מבגדיו ויתבונן בה. אומנם לענ"ד אינו מוכרח לומר כן בכוונת המקו"ח דאפשר שכוונת דבריו "יוציא את הציצית בשעות היום מתחת לבגדיו" היינו שבכל שעות היום יהיו הציציות מתחת לבגדיו ולא כדי שיוכל להסתכל בו ולזכור מעשה המצוות. וגם מה שרצה ללמוד כן בדברי האר"י ז"ל הוא דחוק שהלשון "בכל שעה ורגע" אינו נשמע שרק יוציאנו לעיתים. ובאמת אין דבריו של המקו"ח מוחלטים לכאן או לכאן. וצע"ע בדעתו.

ובסי' קב הישר (פמ"ה) כ' ג"כ :

"קבלה היא בידי מאנשי מעשה שאף שהיו ישובים בטלים היו משמים בציצית והיו מסתכלין בהם, כי ההתסכלות בציצית הוא ענין גדול ותקומה אל השכינה בגלות וכו'".

ופשוט שמשי"כ "קבלה בידי" כוונתו לדברי האר"י הנ"ל שצריך להתסכל בציצית בכל שעה (וכן ראיתי שהבין בשו"ת וישב הים ח"א סי' ג') וא"כ מוכח שלמד מדברי האר"י שצריכים הציציות להיות מונחים לפניו כדי שיוכל להתסכל בהם, ואם נאמר שהם תחובים תחת בגדיו כיצד יעשה כן. ובסי' יסוד ושורש העבודה (שער האשמורת ריש פ"ט) "ושמעתי מאנשים כשרים שנהגו להוציא שני הציציות שלפניהם של הט"ק מתוך חיקם של הגד העליון ותלויים על החגורה כדי להסתכל בהם תמיד שזה עיקר מצותן של הציצית". וידוע שסי' יסוד ושורש העבודה מביא בכל מקום הנהגות האר"י ז"ל ופשוט שגם בזה כי דבריו שאשרי חלקם ע"פ מש"כ האר"י להתסכל בציציות בכל שעה ורגע, ומוכח דהבין מדבריו שצריכים הציציות להיות לבחוץ.

אומנם ע' בשו"ת שער שמעון אחד (ח"ב סי' ז') שהקשה ממה שהביא המג"א (סקי"ג ע' להלן) את דברי האר"י ז"ל על מש"כ השו"ע (סעי' יא') שצריך ללבוש הט"ק על בגדו, ואם נאמר שגם האר"י ז"ל סובר שצריך לגלות הציציות, א"כ מהי המחלוקת בין השו"ע להאר"י ז"ל דמה לי אם הטלית מעל הבגדים או מתחתם סוף סוף הלא העיקר הוא לראות הציציות ובזה מקיים 'וראיתם' (כדכתב השו"ע שם).

אומנם לענ"ד הוא אינו קשה שבאמת מהטעם שכי' האר"י (שם) שבגד הט"ק הוא כנגד הפנימיות ובגד הט"ג הוא כנגד החיצונית מוכח שטעמו בזה אינו משום קיום מצות 'וראיתם' אלא שיש סוד בדבר, וא"כ שוב מובן מה שהביא המג"א את דעת האר"י כחולקת על דעת מרן השו"ע. ודו"ק.

דעת האחרונים

במג"א (סקי"ג) אחרי שהביא דברי האר"י ז"ל לילך עם הט"ק תחת בגדיו כי ע"ז:

"ונ"ל שצריך שיהיו הציצית מבחוץ ולא כאותם שתוחבין אותן בהכנפות".

ובפשטות כוונתו שצריך לגלות הציציות מחוץ לבגדו באופן שיהיו נראים. אומנם ממה שהביא ראיה לדבריו מהגמ' (מנחות מא'): "אין ציצית אלא יוצא" ופרש"י (שם ד"ה "אין") פירוש "אלא יוצא - תלוי ויוצא מן הכנף משהו" י"ל לכאורה לפי"ז דכוונת המג"א שיהיו הציציות תלויות על הכנפות באופן שיפלו כלפי מעטה, דהיינו שלא יתחבם בתוך הכנפות (כדכתב בפ"י המג"א).

אומנם ע' בארצוה"ח (המאיר לארץ סק"ט) והערוה"ש (סעי' יז') שמוכח מדבריהם שהבינו שהמג"א דיבר על הוצאת הציצית כלפי חוץ היינו מחוץ לבגדו. וגם בשו"ע הרב (סעי' יט')

אופן לבישת טלית קטן

שכי להוציא הציציות לחוץ ציין כמקור לדבריו מדברי המג"א הנ"ל. ומוכח שהבין מדבריו שצריך להוציא הציציות לחוץ. וכ"כ בסי בני ציון (סי ח') בדעת המג"א. עיי"ש. וכן מוכח מהשתילי זיתים (סק"יז) שהביא את דברי המג"א והלבוש ששניהם סוברים שצריך להוציא הציציות, ומוכח שהבין שהמג"א סובר בזה כלבוש (עי' להלן שכי בפי' להוציא הציציות) וכן משמע שהבינו מדברי המג"א הבאר היטב (סק"י) והמשנ"ב (סק"ה וסק"ו). עיי"ש. ובאמת שממש"כ המג"א בסוף דבריו מוכח כמאה עדים שבאמת זוהי כוונתו שכי שם "לכן נ"ל שהאנשים ההולכים בין העכו"ם יוצאין בזה אך בשעת ברכה יהיו מגולין כדי הילוך ד"א" ואם נאמר שהמג"א מצריך רק להכניס הציציות בתוך הכנפות ולא לגלותם כפשוטו, מאי לעג הגויים איכא, שכן בשעה שהן תחובים בכנפות אין הגויים רואים אותם (כמבואר במשנ"ב סק"ו. עיי"ש).

וראיתי שבשו"ת צ"א (ח"ח סי' ג') ניסה ליישב בדוחק שלעג הגויים היינו שחוששים פן יובלטו מבחוץ באיזה דרך או מקרה שהוא ויבואו ללעוג להם ולכן תחובים הציציות בתוך כנפותיהם. וליתא. וגם בשו"ת אז נדברו (ח"ג סי' מג') דחה בפשטות ההבנה הנ"ל בדברי המג"א. עיי"ש. ולענ"ד נראה לבאר עוד כוונת המג"א שבאמת איה"נ מש"כ רש"י שהציציות צריכות לצאת מהכנף הוא באמת כפשוטו, אבל הטעם שצריכים לצאת מהכנף הוא בשביל שיראו בשעה שלובשם. ועיי"ש בפי' רש"י והרד"ק על יחזקאל (ח' ג'). ועיי"ש בשו"ת וישב היס (ח"א סי' ג') שלא הבין דברי האר"י ז"ל כדברינו (אע"פ שגם הוא הסתפק בדבר תחילה), אומנם דבריו נדחים ממש"כ לעיל. כיעו"ש. ומש"כ להוכיח כדבריו מדברי השו"ע הרב (שם) אדרבא להיפך הוא. עיי"ש.

והנה בב"ח (סי' ט' סק"ה) כי לענין מה שנחלקו הראשונים (עי' ב"י שם ובמש"כ בסי' ט' סעי' ה') אם הציציות צריכות להיות מאותו הצבע שממנו עשוי הבגד כי דאע"פ דדעת התוס' (מנחות מא': ד"ה 'ואין') ועוד ראשונים דא"צ שיהיו מאותו הצבע של הטלית, מ"מ כיון דפשטא דהגמ' (שם) דצריך להקפיד ע"ז וכן היא דעת רש"י (מנחות שם) והרמב"ם (הל' ציצית פ"ב ה"ח) יש להזהר שלא לעשות לו טלית קטן מתחת למדיו מבגדי צבעונין או יעשה גם הציצית מצבע הטלית וכו' ואם צובע הציציות כצבע הטלית עכ"פ ילבשנו בצינעא מתחת לבגדיו דלא ליתי לאינצויי כיון דלא נהגו לצבען. ולכאורה אם הוצאת הציציות היא מדינא כיצד מותר להכניס הציציות. ואולי הוא דומה למש"כ המג"א (סק"ג) דמקום שהולכים בין העכו"ם מותר להכניס הציציות. אולם הוא אינו דומה לגמרי דפה עיקר הטעם דלא לשנות מהמנהג. וצע"ע.

ובעל הלבוש (סעי' י') כי שכיון שטעם מצות ציצית הוא כדי שזכור כל המצות לפיכך צריכים לזהר להוציא הציציות באופן שיוכל לראותם תמיד כדי שע"י ראייתן יזכרו המצות. ועיי"ש

בשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג') מה שהאריך לדקדק בדבריו. ולענ"ד העמיס בדבריו כוונות מיותרות (אע"פ שגם הוא מסכים למעשה שדעת הלבוש צריכים הציציות להיות נראות. כיעו"ש) ובשל"ה (מס' חולין פרק נר מצוה אות יז) :

"והנה, מחמת המלעיגים גם אני לובש הטלית קטן תחת המלבוש, ומכל מקום אני לוקח השתי ציצית שהם לפנים ומשים אותם חוצה בין קרסי המלבוש ואני רואה אותם תמיד, וכן ראוי לנהוג".

ומוכח מדבריו שצריך להוציא הציציות באופן שיוכל לראותם.

בביאור הגר"א (סי' ח') הרבה להביא הוכחות לדברי השו"ע שצריך לגלות הטי"ק והציציות ושכן מוכח מהגמ' במנחות (מג'): "וזכרתם ועשיתם ראייה מביאה לידי זכירה וזכירה מביאה לידי עשיה" ועוד הוכחות. עי"ש. ובס' יוסף אומץ קדמון (סי' רמב" כ' בשם ספר הגן (שהוא מתקופת הראשונים) שיש לדקדק שתהא ציצית אחת מציציותיו שתחת מלבושו חוץ למלבושים בענין שיתקיים 'וראיתם אותו וזכרתם וכו' וראיתי אבי מורי החסיד ז"ל מדקדק כן בכל יום שהוציא אחת מהציצית החוצה. עי"ש. ומוכח שגם דגם הוא ס"ל שצריך להוציא הציציות לחוץ ועכ"פ אחת מהן. ובס' יערות דבש לגר"י אייבשיץ זי"ע (ח"ב דרוש ב' ד"ה 'אמנם נראה') :

"והענין כי ה' נתן לנו אות תפילין והם לאות ברית על יחודו של מקום וקשר האחדות ואהבה בינינו ובין הקב"ה והם אות ברית ובה נשתנו ישראל מהעמים והלבוש תפילין כראוי וכן ציצית כל רואיו יאמרו כי הוא ישראלי והכתוב אומר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך כי תפילין שבראש הם מעידים בעצם יחוד הקב"ה וראוי להיותם גלויים לכל יר"ש ציצית שהיא לזכרון למצות ה' וראויה להיות בגלוי לכל ולא כן עושים עכשו ישראלים בושים נגד העמים ללבוש שמלת גבר ישראלי ולבושים ארבע כנפות קטן מהכיל והוא מכוסה בבגדים רבים שלא ירגיש בו שום אדם שלובש ציצית וח"ו שתהיה ציצית שלו נראית מבחוץ שיאמרו שוטה זה לובש ציצית וכן תפילין הם קטנים מהכיל ויסתירם תחת פיאה נכרית שלו ותחת הכובע עד שלא יראה מהם יוצא דבר ומכ"ש שלא ללבושם ברחוב ח"ו". עכ"ל.

אתה הראת לדעת שמבואר מדבריו שצריך ללבוש הטי"ק באופן שתראה. ומש"כ לדחות הראיה ממנו בס' דברי שלום (סי' כד' סעי' א') שכן כל תלונותיו של היערות דבש הוא על ששהקטינו הטלית וכו'. ואחר המחילה לא הבנותי כלל דבריו, שהרי בפ"י כ' היערות דבש "והוא מכוסה בבגדים רבים שלא ירגיש בו שום אדם שלובש ציצית ח"ו" וא"כ מוכח שמדבר על הצורך שתראה הציצית וירגישו בה אחרים, וא"כ אף אם נאמר שטענותו על שהקטינו הטלית סו"ס הנלמד מדבריו שצריכה הציצית לראות וזוהי גאותו של הישראלי

אופן לבישת טלית קטן

ושם ה' הנקרא עליו. ובס' שבט מיהודה עה"ת מהגאון רבי יהודה גינוואלד זצ"ל (פרי' כי תצא' עה"פ "גדילים תעשה לך") כ' :

גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך' ולעיל פרש"י "אם קיימת מצות שילוח הקן תזכה לבגד חשוב" ומשמע לפי"ז דלשון כסות שייך על בגד חשוב משא"כ לשון שמלה שהוא שייך על בגד שאינו חשוב ע"ד הכתוב 'היא שמלתו לעורו' ומשמע מה שהוא לבוש רק על עורו כגון מפני הזיעה. ואפשר מזה יש סמך קצת למה שקטני בני"י שיחסם בפיהם שאין לבושין ט"ק על גופו תחת הכותנת, היינו מלבד שמחוייב ללבוש באופן שיוכל לקיים וראיתם אותו והיינו שנושאו מבחוץ, עוד בו בשביל הנ"ל דבקרא נא' זה בלשון כסות דהיינו בגד חשוב שנושאים מבחוץ ואפשר באמת חד טעמא דמשום הכי כתבה התורה בלשון 'כסות דהיינו בגד חשוב שהוא בגד עליון כדי שיוכל לקיים בו מצות וראיתם אותו. עכ"ד.

ובבן איש חי (פרי' בראשית אות ט'): :

"ואם נכנס לביהכ"ס ואין עליו בגד עליון המכסה את הט"ק אז יכסה ויצניע הציציות שבו שלא יהיו תלויים להדיא בגלוי".

ובפשטות משמע שהרגילות הוא שהציציות גלויים וע"כ בביהכ"ס צריך לכסותם. אומנם יתכן וכוונתו שמחמת שמפשיט בגדיו מתגלים הציציות. ויל"ע. ובשולחן הטהור (סי' ח' זר זהב סק"א) כ' בפירוש שצריך להוציא הציציות של הט"ק לחוץ. עיי"ש. וכידוע שהוא הולך בכל דרכיו כדעת האר"י ז"ל וודאי שכן הבין מדביו בשער הכוונות וכדאמרין לעיל גבי כמה מהפוסקים.

ובמשנ"ב (סקכ"ו) :

"ואותן האנשים המשימין הציצית בהמכנסים שלהם לא די שמעלימין עיניהם ממאי דכתיב וראיתם אותו וזכרתם וגו' עוד מבזין הן את מצות הש"י ועתידין הן ליתן את הדין ע"ז ומה שאומרין שהולכים בין הנכרים לזה היה די ששימו הציצית בתוך הכנף ואלו היה להם איזה דורון ממלך ב"ו שחקוק עליו שם המלך כמה היו מתקשטין בו לפני האנשים תמיד וק"ו בציצית שמרמז על שם ממ"ה הקדוש ברוך הוא וכדלקמן (סי' כד' סעי' ה') כמה מתכבד האדם הנושא שמו עליו ואמרו חז"ל הזהיר במצות ציצית זוכה ורואה פני השכינה ומשמע מן הכתובים דהיהודים שישארו לעת קץ יהיו מצויינים במצוה זו כמה דכתיב ובאו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי וגו' ואמרו חז"ל ע"ז כל הזהיר במצות ציצית זוכה ומשמשיין לו שני אלפים ושמונה מאות עבדים וכו'".

וממש"כ על אלו שתוחבים הציציות במנסיים שעתידין ליתן את הדין משמע שהקפידא היא משום שהוא בזיון לציציות שיהיו מונחות במקום הערוה, אומנם מדבריו "לא די שמעלימין עיניהם ממאי דכתיב וראיתם אותו וזכרתם" ברור שהיא קפידא כפולה והיינו גם על מה

שלא מוציאים הציציות, וכן מוכח ממש"כ בהמשך דבריו "ואלו היה להן איזה דורון ממלך וכו' כמה היו מתקשטין בו לפני אנשים תמיד וק"ו בציצית". וכ"כ בשו"ת אז נדברו (ח"ז סי' צ' וח"ג סי' מו') שאין לדייק מדברי המשנ"ב שהקפידא היא רק משום שמכניסים בתוך הבגדים.

אומנם בשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג') לא הסכים לכך וכי שעיקר הקפידא בדברי המשנ"ב הוא על מה שמבזין המצוה במה שמכניסין הציצית בתוך המכנסיים ושכן מוכח ממש"כ "ומה שאומרים שהולכים ביהנכרים לזה היה די ששימו הציציות בתוך הכנף" והיינו שיכלו להסתיר הציציות באופן מכובד ולמה יעשו כן באופן בזוי. ומה שסיים ואילו היה להם איזה דורון וכו' זה חוזר על כל האופנים הנ"ל כגם כל המכניסים הציציות בתוך הכנף שאין בזה ביזוי מ"מ אין נכון להתבייש מקיום המצוה אלא אדרבא יש לנו להתפאר בקיומה. ע"כ. אומנם ממה שפתח המשנ"ב דבריו בלשון "שמעלימין עיניהם ממאי דכתיב וראיתם אותו וזכרתם וגו'". מוכח שקפידתו גם ובעיקר על מה שמסתירים הציציות כדכתבנו. בס' הליכות שלמה (פ"ג סעי' יא' בהע' 40) בשם הגרש"ז אויירבעך זצ"ל שהסתפק בכוונת המשנ"ב במש"כ שהוא ביזוי מצוה ועתידין ליתן את הדין אם כוונתו שהוא איסור מעיקר הדין, ומצדד ששעיקר כוונתו על העושים כן מפני הבושה כמו שהיה מצוי בזמנו בעקבות ההשכלה וכדו', ועיקר האיסור הוא בכך שמכסה את הציצית מפני הבושה ולא משופ עצם ההכנסה תחת בגדיו. עכ"פ איך שלא תהיה כוונת המשנ"ב מבואר מדברי המשנ"ב שבלכא גויים לכו"ע צריכים הציציות להיות יוצאים לחוץ.

והברית כהונה (מע' ט' אות ד') כי שמנהג ללבוש הט"ק מתחת לבגד והציציות נראים מבחוץ כי הם ארוכים יותר מהסדרייא (כנראה הבגד העליון) אם מעט אם הרבה. ע"כ. אומנם ראיתי בהע' על הברית כהונה (שם) בשם סי' נפש חיה למו"ר ר' כדיא צבאן (מע' צ' אות ב') שכי מש"כ הברית כהונה אין כוונתו שהציציות צריכים להיות מגולים לגמרי אלא עובדא נקט שא"א אחרת לפי המלבוש בזמנם. ובשם הרב הנאמ"ן שליט"א שהכריח כן ממה שסיים הברית כהונה "וכ"כ הכה"ח באות מג' בשם האר"י ז"ל". והרואה יראה שלא כי כה"ח בשם האר"י שהציציות יהיו מגולין וע"כ לפרש כדבריו הנ"ל. אומנם לענ"ד הם נדחקו בדבריהם וצ"ל שכוונת הברית כהונה בפשטות שצריך לגלות הציציות כדי לקיים 'וראיתם אותם' והיינו כדי לקיים את עיקר דברי השו"ע לראות הציציות עכ"פ. ומש"כ וכ"כ כה"ח הוא לא קשה שצ"ל שכוונתו למש"כ ללבוש הציצית מתחת לבגדים. ופשוט.

והנה במאמר מרדכי (סי' כד' סק"ח) הביא את דברי הלבוש הנ"ל שגם ההולכים בט"ק תחת בגדיהם צריכים להקפיד להוציא הציציות, וכי ע"ז :

אופן לבישת טלית קטן

"ומי כהחכם היודע פשר דבר, אבל כל מעיין יראה ויבין שאין שום גילוי (לפשרה זו) לא בב"י ולא בשו"ע וכן נוהגים העולם ללבושו תחת הבגדים וכ"כ המג"א (סי' ח' סק"ב) בשם האר"י ז"ל שצריך ללבוש הט"ק תחת הבגדים." עכ"ד.

ובפשטות כוונתו שאין לחלק בין הטלית קטן לבין הציציות שבו והכל צריך לכסות. ואני תמה על מה שהביא ראיותיו מהב"י השו"ע וההמג"א שכן בפירוש כי הב"י ובשו"ע שאין מצות ציצית מתקיימת כשלמותה אלא כשרואה הציציות וזכר במצות ה' ואף אם נשתנה המנהג וכיום הולכים עם הט"ק תחת הבגדים עדיין דברי הב"י עומדים במקומם שהמצוה היא במה שמקיים 'וראיתם', וגם מה שהביא מהמג"א הוא תמוה, שכן בתחילה כי על דברי הלבוש שמנין לו לחלק בין הציציות לטלית עצמה, והנה המג"א כי בפי' לחלק בין הציציות לבין הט"ק, ואף אם נאמר שכוונתו רק למה שהביא המג"א בשם האר"י ולא לדברי המג"א עצמו (וכן מסתבר) מ"מ המעיין בדברי האר"י ז"ל יראה שלא דיבר אודות הציציות אלא רק על הבגד עצמו, ועד שהוא תמה על דברי הלבוש שמנין לו לחלק בזה, יש לתמוה מנין לבטל המצוה ד'ראיתם' בשעה שלא מצינו לאחד מן הראשונים שיכתוב להכניס הציציות תחת בגדיו, משא"כ הוצאת הציציות שהוזכרה בדברי הנימוקי יוסף והראשונים לעיל וכפשטא השו"ע. ואלמלא דמיסתפינא הייתי אומר שגם המאמ"ר לא נתכוין לזה ומש"כ "ומי כהחכם ויודע פשר דבר וכו' כוונתו על מה שחילק הלבוש בין ללבוש הט"ק תחת בגדיו ולגלות הציציות ללבושה מעל בגדיו, וכי ע"ז שאין לחלק כן אלא המנהג הפשוט ללבושו תחת בגדיו, אבל מעולם לא עלה על ליבו לקרוא תיגר על מש"כ הלבוש שעכ"פ צריך לגלות הציציות, ובאמת גם הוא סובר שצריך להוציא הציציות. ודלא כדפירש דבריו בפשטות בשו"ת יחזה דעת (ח"ב סי' א' בהע"ו) והבין ע"פ דברי המאמ"ר שהבין שכן דעת האר"י ז"ל. עיי"ש.

ולפי מש"כ מתיישב מה שהביא ראיה לדבריו מהמג"א שגם כי בפשטות ללבוש הט"ק תחת בגדיו ולגלות הציציות. וע' בזה ודו"ק.

וע"ע בשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג') שג"כ האריך לדחות קושית המאמ"ר על הלבוש ע"פ מה שחידש בהבנת הלבוש, וממסקנת דבריו שם יוצא שדברי הלבוש ודברי המאמ"ר חדא הם ושניהם מתכוונים שהציצית צריכה שתהיה נראית (אף אם לא לגמרי עכ"פ לא באופן שתהיה מכוסה) עיי"ש. ובבית ברוך על החי"א (ח"ג עמ' קפח') שאין להוכיח לא מיני' ולא מקצתי' מדברי המאמ"ר שסובר שיש לכסות הציציות כי דבריו מוסבים בעיקר על דברי הלבוש שאין להם קשר כלל לדברי האר"י ז"ל שהרי בזמנו של הלבוש לא היו מפורסם עדיין כתבי האר"י ז"ל וכל דבריו מוסבים שם ליישב דברי הב"י והשו"ע וע"ז מסיים :

יכן נוהגים העולם ללבושו תחת הבגדים וזה כמ"ש קודם שאף שדעת הב"י שיותר טוב ללבוש הט"ק על הבגדים מ"מ אף המנהג כן. אם הכוונה על הציציות הרי העיקר חסר מן

הספר, ועוד שהרי במג"א אינו מבואר כן ואדרבא כ' שיש להוציא הציציות (והוא כדברינו לעיל) ולפי הבנת היחווה דעת (שם) מה שייך להפנות בזה לדברי המג"א, וצ"ל שמה שמסיים שם המאמ"ר 'ועיין שם במג"א' הכוונה דבמג"א מבואר שהציציות צריכות להיות מגולין. ע"כ.

נמצינו למדים דאין ראיה כלל וכלל מדברי המאמ"ר לכסות הציציות (ואדרבא משמע מדבריו להפך).

וביפה ללב (סי' ח' סקכ"א) הביא מדברי הסולת בלולה (סק"ד) בשם סי' מקור חיים למהר"ח הכהן שהביא ראיה לחזק דברי האר"י ז"ל מדברי הגמ' במנחות (מד.) במעשה על אדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית ושמע שיש זונה בכרכי הים ובא אליה ופשט בגדיו וישב ערום כנגדה ובאו ד' ציציותיו וטפחו לו על פניו. עיי"ש. וכי עי"ז המקו"ח דהוא ראיה לדברי האר"י ז"ל ללבוש הט"ק תחת הבגדים. ובשו"ת צי"א (ח"ח סי' ג' וח"ג סי' ה') למד מדברים אלו שמעצם רצונו של בעל המקו"ח להוכיח מהגמ' שם לדברי האר"י מוכח שפירש בכוונת האר"י ז"ל או שהיה מקובל בידו כך שגם הציציות צריכים להיות תחובים מבפנים תחת הבגדים ולא מבחוץ, דאם לא נאמר כן ונפרש בדברי האר"י שרק ההטלית צריכה להיות תחת הבגדים והציציות מבחוץ, יקשה עליו מדוע לא באו מיד הציציות שהיו תלולים ויוצאים מעל לבגדיו וטפחו לו על פניו עוד לפני שהחל להתפשט ולא היה איפה כל התחלת ראיה משם לדעת האר"י ז"ל אלא ע"כ מוכח מזה שהיה ברור לו לבעל המקו"ח (שהיה תלמיד מהרח"ו ז"ל) כי לדעת האר"י ז"ל גם הציציות צריכות להיות תחובות מבפנים מתחת לבגדים. ע"כ.

אומנם לענ"ד אין הכרח לדייק כן די"ל שהיו הציציות נגלות למחצה כדכתב בשלה"ק (מס' חולין פרק נר מצוה אות יז') על עצמו שהיה מניח הציציות בין קרסי המלבוש ובזה מקיים 'וראיתם', וע"כ רק בשעה שהוריד הבגדים מעליו יכלו הציציות לטפוח על פניו. ועוד י"ל שמאחר והלך לאישה פרוצה זו מסתמא הכניס הציציות בתוך בגדיו מחמת הבושה וכי' (כדאיתא בגמ' בככמה מקומות "ילבש שחורים וכי") ורק כשגילה בגדיו נתגלו הציציות ויכלו לטפוח על פניו. ועוד שאפשר שראיתו של המקו"ח היא על עצם מש"כ האר"י ז"ל ללבוש הט"ק מתחת לבגדיו, ומה שטפחו הציציות על פניו הוא מכוח מה שהוריד הבגדים ממנו, שמחמת התזוזה זזו גם הציציות. עכ"פ יהיה איך שיהיה איך בכך הוכחה גמורה.

וגם בשו"ת אז נדברו (ח"ז סי' צ') כי לדחות מכל וכל הראיה מהגמ' במנחות שם ושאיין משם שמץ של ראיה שהרי הציציות יורדות למטה מאוד מתחת הבגדים ולא יתכן שיטפחו הציציות על פניו כ"א ע"י מעשה ניסים. ועוד שאפשר שאותו תלמיד שנעשה לו הנס הנ"ל צדיק היה (וכל הגדול מחבירו וכי') ואומרת הגמ' שהיה זהיר במצות ציצית, וענין זהירות בציצית מבואר בגמ' (שבת קיח') שהוא לא לילך ד"א בלא ציצית וע"כ אפשר שאחרי שפשט

אופן לבישת טלית קטן

הט"ק והבגדים לבש עוד פעם הציצית עליו כדי שלא לילך ד"א בלא ציצית ובגלל זה נעשה לו הנס.

ועוד שלשון הגמ' שם "ואף הוא עלה לישב ערום כנגדה" ולא אמר "שעלה ערום" (דהיינו שכבר התפשט למטה) כלומר שעלה כדי לישב ערום כנגדה, וא"כ עדיין לא הסתפיק להתפשט וטפחו הציציות על פניו, והוא ראה אפילו שהט"ק על הבגדים. ואף שיש לעיין עוד בראיותיו מ"מ לעצם דבריו דאין משם כלל ראייה, הצדק עימו.

דעת אחרוני זמנינו

בשו"ת יחזה דעת (ח"ב סי' א') כ' לתמוה ע' הערוה"ש (סעי' ז') שבתחילה הביא דברי האר"י ללבוש הט"ק תחת בגדיו ולבסוף כ' שלעניין הציציות יש לגלותם דלמה יבוש במצות ה', וכי ע"ז שהוא תמוה שכן אם מכניס הציציות אינו עושה כן מפני שמתבייש במצות ה' אלא מפני שכך דעת הקבלה והאר"י ז"ל.

ואומנם כאמור לעיל יש לדחות הטענה הנ"ל דכל המעיין בדברי האר"י ז"ל בשער הכוונות ובפע"ח יראה שהאר"י ז"ל לא דיבר כלל על הציציות דט"ק. ואדרבא מדבריו בשער הכוונות (דף ז' ע"א) שכי' שצריך להסתכל בציציות בכל שעה ובכל רגע משמע להיפך כדכתבין לעיל. ועוד שעד שהוא תמה על דברי הערוה"ש יתמה כן על המג"א ויתר האחרונים ההולכים בעקבותיו שגם הזכירו דברי האר"י ומ"מ כתבו למעשה להוציא הציציות לחוץ, וכי מכולם נסתרה ההבנה בדברי האר"י ז"ל.

ואגב ראוי להעיר כאן דמש"כ בשו"ת יחזה דעת (שם) שבעל האז נדברו (הוא הגר"י זילבר זצ"ל) חזר בו לאחר שבירר אודות מנהג הספרדים בזה ממש"כ בשו"ת צי"א (חיי"ג סי' ה') הוא אינו נכון כלל דהמעין שם יראה שכי' בפ"י שחזר בו רק ממה שהשיג על הסי' צי"א ובאמת עודנו עומד בדעתו כבראשונה, וכ"כ בפ"י בתשובות שהבאנו לעיל שחלקן נכתבו אחרי שכי' הדברים לבעל הצי"א. ואח"כ מצאתי בספרו בית ברוך על החיי"א (סוף ח"ג עמ' קפז') שהתייחס ישירות למש"כ בשו"ת יחזה דעת הנ"ל וכי ע"ז שאמרו לו שרבים נבוכים בדעתו בזה אם באמת חזר בו :

"אבל באמת אני על משמרתי אעמודה שאין שום גילוי מכתבי האר"י ז"ל ואין מנהג ספרדים בזה שהציציות צריכים להיות מכוסים שהרי גם הם אומרים בכל יום וראיתם אותו וכו'. עכ"ל.

וגם מש"כ שם ביחזה דעת שאיזה ת"ח אחד חיבר קונטרס כנגדי (ולא זכר שם בעל הקונטרס) ע' בשו"ת אז נדברו (ח"ג סי' מג' וח"ז סי' צ' וח"ח סי' לט') ובספרו בית ברוך על החיי אדם (שם) ובמה שהביא שם מתשובתו הארוכה מיני ים של הגר"י הי"ל בעל שו"ת וישב הי"ם (והוא מגדולי הספרדים ראש ישיבת אהבת שלום שידיו רב לו בנסתר ובדברי

האר"י ז"ל) מה שהאריך לדחות מכל וכל כל דברי החולקים ושם (בח"ח סי' צ') דחה בפני דברי בעל הקונטרס מבלי להזכיר שמו.

ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח או"ח סי' ב' וע"ע בח"ה או"ח סי' ג') אחרי שהאריך לדייק ע"פ הבנתו בדברי האר"י ז"ל ובסודותיו וטעמיו הנוראים העלה שהיוצא מתוך דבריו שגם הציציות בט"ק צריכות להיות מכוסות תחת בגדיו, וכי שאין זה עומד בסתירה לפשט הפסוק 'וראיתם אותי דהאר"י ז"ל יסביר הפס' הזה רק על הט"ג שאותו יש לראות. ולעני"ד יש לשאול מנין לנו חילוק, והיה שייך לומר כן בימים מקדם שהיו הולכים עטופים בט"ג במשך היום כולו, משא"כ כיום שלובשים אותו רק בזמן תפילה, סוף סוף צריך לזכור מצות ה' כל היום כולו (ומכש"כ שלא בזמן התפילה כדברי האבי"ע לעיל), כמו שכי' האר"י ז"ל עצמו (הובא לעיל) שצריך להסתכל בציציות בכל רגע ובכל שעה. וע' בשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג') מה שהאריך לטעון ולדחות הבנותיו בדברי קודשו של האר"י ע"פ יד ה' הטובה עליו בהבנת דברי האר"י ז"ל.

וע' בשו"ת אז נדברו (ח"ז סי' צ') שתמה על מש"כ הישכיל עבדי שלפי שלא היה להאשכנזים ספר הכוונות לא ידעו דבריו שהרי דברי האר"י ז"ל כבר הוזכרו בדברי המג"א. עיי"ש.

ועוד כי עליו בשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' לט') שנראה שכך היה מהלך הדברים שבתחילה מנהג הספרדים כמו האשכנזים היה לילך בציציות גלויות אלא שאח"כ מחמת בגדיהם הארוכים או מחמת שגרו בין הנכרים והיה בלתי אפשרי לגלותם, ועיקר הבעיה היתה כשלבשו בגדים קצרים ואז היו גדולי הת"ח מכסים הציציות תחת הבגדים מחמת הגויים וההמון הרחב למד מזה להקל בכל מצב ולבשו הט"ק בתמידות באופן שלא נראים הציציות, אבל כשהופיע החסידות שאורה לא הגיע לאחינו בני הספרדים וכן כשבאו לירושלים והתחילו לדקדק ובכלל דקדקוי המצות התחילו להקפיד גם על החיצוניות ובכלל זה גם על לבישת הט"ק והיה ניכר מאוד בהמון ההבדל בין האשכנזים והספרדים וזה גרם באופן טבעי לבעל הישכיל עבדי זצ"ל שחידש שיש בזה הבדלי מנהגים (שכן הוא הראשון שכי' בפ"י שיש לכסות הציציות) וחיבר מנהג הספרדים לדעת האר"י ז"ל ושאלו היה רואה מרן הב"י דברי האר"י היה חוזר בו וכי'. עיי"ש.

ובשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג') האריך להוכיח מדברי פוסקים ראשונים ואחרונים שבכל רגע שמסתכל בציציות מקיים מצות עשה ד'ראיתם אותי וכי' ע"ז שא"כ איך לא יתכן שיעשה האדם כל השתדלות שבעולם לחפש המצאות כדי לזכות לקיימה בכל שעה ורגע ואיך יעלה על הדעת לומר שיש עניין בהתסרת הציציות, ולהפסיד בכך המצוה וכל סגולתיה הרמים והנשגבים. ובפרט לדעת האר"י ז"ל שכי' שיש בזה תועלת עצומה.

אופן לבישת טלית קטן

ובשערי הלכה ומנהג (ח"א סי' יד') כי שאלו הנוהגים ללבוש הט"ק תחת בגדיהם באופן שגם הציציות מכוסות הוא ע"פ הבנת דברי האר"י ז"ל ועפ"י יישוב בדוחק מה שנהגו מקצת אנשים ההולכים בד"כ אחר פסקיו של השו"ע הרב, ובזה נהגו שלא לגלות הציציות, שהם סמכו בזה על דעת האר"י והמקובלים. אולם אחרי שהאריך לדון בזה הסביר כי הנהגה זו של האר"י ז"ל איננה הוראה לרבים כי בניי זקוקים לזכירת כל המצות כפשוטה ע"י שיגלו הציציות. ושגם בשער הכוונות לא כי מהרח"ו שכן יש לנהוג אלא שככה נהג מורו. וכן הסיק למעשה בשערי הלכה ומנהג שם שכל יהודי צריך לילך בט"ק עליו באופן שיהיו הציציות מגולות

ובשו"ת מקוה המים (ח"ג או"ח סי' א') כי ג"כ ללבוש הט"ק תחת הבגדים. והבין בפשטות מדברי הפוסקים שכתבו בשם האר"י ז"ל להכניס הט"ק תחת הבגדים שה"ה שצריך להכניס גם הציציות שמה לי ללבוש הט"ק מעל בגדיו ומה לי להוציא הציציות.

וכי עוד שכן נהגו אבותינו ורבותינו ללבוש תחת הבגדים ומעולם לא ראינו לשום אחד מרבני מרוקו שיוציא את הציציות מבחוץ, וודאי שסמכו על דברי האר"י ז"ל. ועיי"ש שכי דבר חידוש גדול בדברי המג"א (סק"ג) במש"כ "ונ"ל שצריך שיהיו הציציות מבחוץ" שכל כוונתו לשלול דעתם של אלו התוחבים הציציות בנקבי הכנף ולא נותנים להם ליתלות כלפי מטה, וכן מוכח ממה שהביא ראייה לדבריו ממנחות (מא:) "אין ציצית אלא יוצא" כלומר הוראת המילה ציצית הוא דבר היוצא מגוף הבגד ותלוי למטה ממנו כלפי הארץ ואם יתחבנו בכנף לא יהיה תלוי כלל, ועפ"י מובן מש"כ רש"י (מנחות שם) "אין ציצית אלא יוצא, תלוי ויוצא מן הבגד משהו"

ועוד הוכיח ממש"כ המג"א בשם התוס' (ברכות יד') וממש"כ הבי"י (סי' כד') בשם ס' אורחות חיים (הל' ציצית סי' לב') בשם רב נטורנאי גאון שהאוחז בציציותיו בידו כשקורא את שמע יש בזה משום יהירות. ואע"כ שסיים שם בשם ר"י שעכשוו אין בזה יוהרא (משום שנהגו בזה רבים) מ"מ בנידון דידן שכל העם אינם נוהגים ללבוש ט"ק כלל אלו המגלים הציציות דט"ק יש בזה משום יוהרא. וכן ממש"כ הפוסקים שאין מצות ציצית חובת גברא שיהיה האדם חייב בה גם אם אין לובש בגד' ד' כנפות, וע"כ מוכח שהיא ממידת חסידות, ולפי"ז המוציא ציציותיו הרי יש בזה יוהרא.

ולענין מש"כ הפוסקים שצריך לגלות הציצית משום 'וראיתם' אין בזה קושיה דפשוטו של מקרא לא נא' רק על פתיל תכלת ובשעת לבישה שכן לא יכול האדם להתסכל בציצית כל היום, וע"כ אפילו אם יראה הציצית פעם אחת די בכך. ועוד שכתוב "וראיתם אותם" ולא "והראיתם אותם". ועוד שלפי האר"י המצריך לישון גם עם הטלית בלילה (עי' ברכ"י סי' ח' סק"ז) מוכח שהטעם אינו רק משום וראיתם. וע"כ סודה של המצוה הוא גנוז ועליון וצריכין לקיימה לשם בוראה ולא לשם להתייחר ולהתפאר.

ועוד הביא ממש"כ התוס' והריב"ש (הו"ד בב"י סי' כד') שכיון שהראיה היא תכלית ראשון למצוה טוב וראוי להתסכל בשעת העטיפה כשמברך עליה. וע"כ סיים בשו"ת מקוה המים שם למעשה שאין להוציא הציציות והעושה כן יש בזה משום יוהרא. ע"כ.

ולעני"ד יש לדחות דבריו אחת לאחת ראשית מש"כ שאין לחלק בין הטלית לציציות הוא אינו, שכן הטלית אחרי שמהנהג ללבושו תחת הבגדים המוציאו יש בזה משום יוהרא, משא"כ הציציות שפשט הפסוקים "וראיתם אותו" מוכיח שאינו עושה כן משום יוהרא אלא כדי לזכור המצות.

ומה שדייק בדברי המג"א ע' לעיל שיישבנו שממש"כ המג"א "לכן נ"ל שהאנשים ההולכים בין העכו"ם יוצאין בזה אך בשעת ברכה יהיו מגולין כדי הילוך ד"א" פשוט שמדבר על הוצאת הציציות לחוץ. ע"ש.

ומש"כ לחוש לזה משום יוהרא לא הבינותי דבריו שכן כיום שרבים והמונים הולכים בט"ק עם הציציות בחוץ איזו יוהרא יש כאן. ואם הבין כן ממש"כ האר"י ז"ל (בשער הכוונות דרוש ו') "דלא כהמתיהרים". אינו כן, שמה שדיבר שם הוא על מי שסובר להבין עניני הסודות מדעתו ולפ"י? מסיק ללבוש בגד הט"ק על כל בגדיו (וע"ע בשו"ת וישב הים ח"א סי' ג' שכן הבין דברי האר"י ז"ל בפשטות והוכיח כן ממקומות אחרים שגם נקט לשון "המתיהרים" וכוונתו באותו האופן הנ"ל). ומש"כ בשו"ת מהר"י ברונא (סי' צו') הוא איננו לכאן כמוכח מלשונו שם, ואדרבא הוא ראה לדברינו כיעווי"ש שהכל לפי המנהג הזמן והאדם (והובאו דבריו בתמצית לעיל). ומש"כ המקוה המים שכיון שלבישת הציצית איננה מן הדין אלא משום חסידות אסור להתהדר בו הוא תמוה, שכן מה לי אם הוא מן הדין ומה לי אם הוא חומרא, סוף, סוף כיון שרבים נוהגים כן אין בו משום יחירות, שאל"כ לדעת כל הסוברים שכיסוי הראש (לגברים) הוא חומרא ואינו מן הדין (ע' שו"ע סי' ב' סעי' ה' ובבביאור הגר"א שם ובשאר נו"כ) יהיה הדין דומה שאסור לילך בכיסוי הראש. הא ודאי ליתא. ועוד לעצם טענתו שיש בזה משום יוהרא הוא ג"כ אינו מובן, שכיצד יתכן לומר על מצוה שנא' בה 'וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'" היינו שקיום המצוה נעשית ע"י שמגלה הציציות (בין בט"ג בלבד כבדבריו ובין בשניהם) שיש בזה משום יוהרא. וכי נאמר כן גם על התפילין המונחים בראש שיש בהם משום ראייה וצריכים להסתירם, סו"ס כיון שזוהי דרך קיום המצוה, יש לו לעשותה. ואדרבא מי שאינו לובש הציצית עליו ומקיים המצוה כראוי יש לו להתבייש שאינו עושה מצות ה' בשלמותה ומתבייש בה (ע' ערוה"ש סעי' יז'). ואם יש בזה משום יוהרא כיצד כ' השו"ע (סעי' יא') שצריך ללבוש הט"ק על בגדיו.

וכעין זה כ' בשו"ת צ"א (ח"ח סי' ג') שדן אם יש בהוצאת הציציות משום חילול ה' שיראו אותו החופשיים ויסתכלו על כל צעד שלו ואפילו בדבר קטן ימצאו חובה, וכ' ע"ז שאדרבא

אופן לבישת טלית קטן

יש לדקדק בזה ותהא זאת מצוה גוררת מצוה, ובפרט מצות ציצית ששקולה כנגד כל המצות, וראה מביא לידי זכירה, וממילא לא יבוא לידי חשש חילול ה'. וכעין דבריו כי גם בשו"ת אז נדברו (ח"ג סי' מג') שודאי אין בזה חילול ה' ואדרבא בכגון זה צריך עוד יותר להחזיק במצוות.

ומש"כ בשו"ת מקוה המים שמקיים הפסי' 'וראיתם אותי' רק בשעת העטיפה הוא נסתר מבדברי השו"ע (שם) המפורשים 'עיקר מצות ט"ק ללבשו על בגדיו כדי שיתמיד' יראה ויזכור המצוות", שבאב"ע (במדבר טו' לט' המבוא לעיל) כי שאדרבא בעת התפילה בהיותו בבית הכנסת אינו צריך כלכך לזכור מצות ה', ועיקר הזכירה נצרכת בהיותו נמצא בשוק וברחוב. ובאמת אני תמה מאוד שהרה"ג בעל מקוה המים עצמו הביא דברי השו"ע הנ"ל תוך כדי דבריו ולא יתייחס אליהם. ומה שהביא מדברי האר"י שכיון שיש עניין לישון עם הט"ק בלילה שוב אין לומר שטעם המצוה הוא רק לראות הציצית ולזכור מצות ה' וע"כ אין לגלותם, ויש להשתומם ע"ז כיצד יתכן לומר כן בעוד התורה כותבת בפ"י שזהו טעם המצוה. ופשוט לכל בר בי רב שיש טעמים ע"ג טעמים במצוה, ולעיקר הדין אנו אין לנו אלא הטעם הפשוט שכתבה התורה לראות הציצית ולזכור המצות. והוא (בעל מקוה המים) עצמו הביא (בסוף דבריו) מדברי הריב"ש (הו"ד בב"י סי' כד') שכי' שעיקר המצוה מתקיימת בשעה שרואה הציצית, וכ"כ השו"ע (שם ובב"י בשם הנימוקי יוסף). וגם ממש"כ להוכיח מדברי הריב"ש שכי' שטוב להתסכל בציצית בשעת ק"ש הוא אינו ראה שברור מדבריו שם שלא כי כן אלא מהיות טוב, היינו שבאמת המצוה כל היום כולו לזכור את מצות ה', וכש"כ בשעה שמדבר מעניין הציצית בק"ש.

וכן הבין בפשטות בדברי הריב"ש בשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' צ') ועוד דשם בכלל מדובר אם יש חיוב מיוחד להסתכל על הציצית בזמן ק"ש כדי שלא יהא כמעיד עדות שקר וממילא אין ממנו כלל ראייה לעינינו. ע"ש. ועוד יש להוסיף שאפשר שמה שהביא ראה מגדולי הרבנים במרוקו שכן נהגו לכסות הציציות הוא אינו ראייה די"ל שלפי צורת הבגדים שהיתה בזמניהם שהיו לובשים מלבושים ארוכים על אף שהיו מגלים הציציות מחמת גודל אורך הבגדים היו מתגלים וע"כ למעשה לא היו נראים הציציות, ועכ"פ בנקל היו יכולים להתבונן בהם ע"י מה שהיו מזיזים מעט הבגד שעליהם, ועכ"פ שלעיתים מחמת תנועת גופם היו הציציות מתגלות, וכמבואר בפ"י בס' חסד לאלפים (סי' כד' סעי' ג' המבוא לעיל) ועוד פוס' (ע"י לעיל) שכי' שאע"פ שמצות הציצית היא שתהיה תחת בגדיו מ"מ טוב שיאחז הציציות כמה שיוכל למען יזכור מצות ה' בכל שעה (כדכתב האר"י ז"ל) ואם המדובר שהם תחבויים במכנסיו כיצד יקיים זאת.

וכעין זה כי בשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג'):

"אינני מתפעל מאיזו שמועות ועדויות בשם רבני המקובלים האחרונים ששואלים הלכו בהם אם נכון להוציא הציציות מחוץ להמלבושים והם העידו שמעולם לא ראו למי מקדושים שכך עשו דאין מזה ראייה כלל דוכי פעם ראו למי מקדושים הולך בלי מעיל העליון ורוב האי הבנות בענין זה בזמננו נתהוו מחמת שינויי מנהגי סדר הלבוש דלפי הלבוש שנהגו בו משך כל הדורות חכמי הספרדים הלא מהמתנייים ולמטה לבשו מכנס תחתון ושוב לבשו על כל בשרם וגם על גבי המכנס הנ"ל החלוק הנקרא קמים והוא כעין חולצה ארוכה עד קרוב להעקביים ושוב על החלוק לבשו הט"ק באופן שהוא משתלשל למטה ואינו נכנס ותחוב בשום בגד אחר כי לא לבשו מכנסים עליונים כהיום ועל החלוק לבשו קומבאז או קפטן שהוא כעין מעיל תחתון והוא על פי הרוב פתוח מלפניו ורק קושרים אותו בחגורה במותן ומתחתיו הציציות הלא עומדים מוכנים לגלותם ולהסתכל בהם ועל הקפטן נהגו החכמים ללבוש כשיוצאים לחוץ ומשום הכבוד מעיל עליון הנקרא גובא והוא פתוח מלפניו באופן שאינו מוסיף שום הסתרה להציציות ועדיין בידו לגלותם ולהסתכל בהם או להוציאם בגילוי מתוך חזה הקפטן".

ועייש עוד שהאריך בזה. וסיים שהוא ראה לכמה מגדולי הספרדים וביניהם המקובלים שהיו לובשים הט"ק מתחת להקפטן אבל ציציותהם היו נראות בכל שעה ורגע לגלותם כדי להסתכל בהם.

ועייש בשו"ת אז נדברו (ח"ז סי' צ') שהביא בשם ירחון אור תורה ושם הביאו דברי הגר"ע יוסף שליט"א שהספרדים אין להם לשנות ממנהג אבותיהם שעושים ע"פ דברי רבינו האר"י ועליהם ללבוש הט"ק תחת הבגדים והציציות יהיו מכוסות תמיד ויקיימו בזה 'והצנע לכת עם אלקיך' ע"כ. (וטענה זו ד'הצנע לכת הושמעה גם בתוך דבריו של בעל מקוה המים המובא לעיל. עיי"ש) ובאמת הוא כמש"כ בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' א') אומנם שם לא הזכיר הסברה ד'הצנע לכת וכו' ויש לתמוה ע"ז טובא, דמה שייך בזה הצנע לכת בשעה שזהו עיקר קיום המצוה כפשטא דקרא 'וראיתם אותי' ובמדבר רבה (פרשה יז' פסקה ה') אמרו 'והיה לכם לציצית שתהא נראית'. ומה שייך צניעות בדברים מעין אלו אדרבא יש לו לקיים 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך' וכי בכספו או רכושו הוא מתפאר, הרי אינו מגלה הציציות כי אם חפץ להראות שייכותו ועבודתו להשי"ת אלוקיו ומה שזוכר מצוותיו וכדכתב במשנ"ב (סקכ"ו) על אותם המכסים ציציותיהם "אלו היה להם איזה דורון ממלך ב"ו שחקוק עליו שם המלך כמה היו מתקשטין בו לפני האנשים תמיד וק"ו בציצית שמרמז על שם ממ"ה הקדוש ברוך הוא". ובערוה"ש (סעי' יז') כי על אלו המכסים הציציות "למה נבוש במצות ה"י". ועוד שלפ"ז גם מש"כ השו"ע (סעי' יא') והראשונים דלעיל ללבוש הט"ק על בגדיו לשיטתו אין מקיימים 'והצנע לכת' והוא תמוה עד מאוד להגיד כך.

אופן לבישת טלית קטן

ושמעתי מרבתי שהרצי"ה קוק זצ"ל היה אומר (ע"י שיחות הרצי"ה על פ"י ויקהל תשל"ד סדרה ב' 2) על הציציות שהן כמדים עבור האדם מישראל כשם שבכל עם ולשון שמחים ללבוש על גופם מדי הצבא של אותו העם ולהראות נאמנותם וקישורם לעם, וכל שכן אנו עם ה' שהוא עשנו ולו אנתנו, ועל כגון זה נא' ויגבה ליבו בדרכי ה'. וע"ע מש"כ לעיל לדחות מש"כ בשו"ת מקוה המים שכו"ג"כ כעין טענה זו.

וגם בשו"ת אז נדברו (שם) כי על מש"כ הגר"ע יוסף שאלו דברים שקשה לשומעם דהיוצא מדבריו כאילו מרן השו"ע והמג"א ושאר האחרונים שכתבו להוציא הציציות אינם יודעים מהו והצנע לכת. ע"כ. וגם בשו"ת צ"א (ח"י"ג סי' ה') כי על דבריו שהם קשים לשומעם. ע"ש.

ובשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג'): :

"וכל החרדים לדבר ה' והמדקדקים במצוות שגילוי ציוציתיהם להם לפאר ולכבוד יחשב וכו' ויגבה לבם בדרכי ה' לבהראותם ששם ה' נקרא עליהם והמה מעבדיו הנאמנים המתפארים בנימוסי וסימני ותכסיסי היהדות הנראים לעיני כל".

ובשערי הלכה ומנהג (ח"א סי' יד'): :

"ודאי שצריכים ללכת עם ציצית בחוץ ואין בזה כל חשש דמחזי כיוהראא ואדרבא מי שאינו מתנהג באופן כזה הרי הוא מראה בכך שאינו רוצה להתנהג כמנהג היראים".

ויש להתאמץ ללמד זכות בדוחק על דברי הגר"ע יוסף שאולי כוונתו מש"כ לקיים בעצמן 'והצנע לכת' היינו לילך ע"פ החכמה הפנימית והצנועה ולקיים דברי האר"י ז"ל שלדבריו סובר שצריך לכסות הציציות (כפי שהזכיר לפני כן). או שכוונתו שנוהגים צניעות בעצמן ואינן מתיישרים כנגד רבותיהם שנהגו לכסות הציציות.

ואחרי כן ראיתי שבשו"ת יביע אומר (ח"ט סי' קח' אות יח') כי על מש"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח או"ח סי' יז' אות יא') להשיג על המשני"ב וכי שהאשכנזים המוציאים חוטי הציצית הרי הם מתיישרים ולא מצאו ידיהם ורגליהם וכי עליו בשו"ת יבי"א שם שהפריז על המידה ואדרבא בעל תשובה שרוצה לקיים בעצמו ויגבה לבו בדרכי ה' רשאי להוציא הציציות. ומשמע שאיננו סובר שיש בהוצאת הציציות יהירות וחוסר צניעות. וא"כ מוכח שהגר"ע יוסף כוונתו אחרת במש"כ שמקיימים 'והצנע לכת'. והנסתרות לה' אלו קיננו. וע"ע בשו"ת יצחק ירנן (ח"א סי' טו').

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' ז') כי ללמד זכות על מנהג הספרדים לכסות הציציות (אף שהוא אינו מסכים כן למעשה ואף הספרדים צריכים לכסות. כמבואר בסוף דבריו וממש"כ בח"א סי' כט') ממש"כ בביה"ל (סי' תקפח ד"ה "שמע"י) שהביא שאלה אם מותר לקיים

מצוה כשאנו נקי, והביא דברי הגרא"ז מרגליות זצ"ל שבשמע תקיעות והמים היו שותתין או מצא שם צואה שראוי לחוש שלא יצא וחוזר ותוקע בלי ברכה, ותמה ע"ז שכן מותר לקיים מצוה אף שאינו נקי שהרי לובשים ד' כנפות במקום שאינו נקי ולא חיישינן ולפי"ז י"ל שמה שלא נהגו כמה מגולי הספרדים להוציא הציציות הוא כיון שנכנסים לביהכ"ס ומבית המרחץ ומקומות הממטונפים ואם הציציות גלויות הרי זה כין ביזוי מצוה (לדעת הגרא"ז מרגליות) וכעין שכי הרמ"א (סי' כא') שיש שכבתבו שלא לשכב בטלית שיש בו ציצית כדי שלא יהיו מצות בזויות עליו, וע"כ לדעתם צריך להכניסו בפנים, והדבר קשה להכניס ולהוציא הציצית כל פעם. לכן נהגו שתמיד הציצית בפנים והזכירה מקיימים בט"ג ולא צריך כל רגע.

סיכום דעת האחרונים ודעת פוסקים נוספים בענין

מהשו"ע (סי' ח' סעי' יא' וסי' כד' סעי' א') משמע שראוי להוציא הציציות באופן שיראו ואפשר שלדבריו הוא אפילו חיוב (עי' לעיל). ובלבוש (סעי' יז') כי שמחוייב להוציא הציציות לחוץ באופן שיוכל לראותם. וכ"כ השלי"ה (מס חולין פ' נר מצוה אות יז') וכ"כ שוב בסידורו (שער השמים) וכ"כ המג"א (סק"ג) והאליה רבה (סק"ב) וכ"כ בשו"ע הרב (סעי' יח' ויט') והביאור הגר"א (סק"א) וכן דעת החת"ס (דרשות ח"א דף קפז' ע"ב) ומי שאינו עושה כן אינו יוצא ידי"ח כראוי. וכ"כ בארצות החיים (לב הארץ סעי' יא') ובשולחן הטהור (סי' ח' זר זהב סק"א) והבאר היטב (סק"י) וכ"כ הברית כהונה (מע' ט' אות ד') והאור צדיקים למהר"ם פאפירש שהיה מגורי האר"י ז"ל (אות ט') וכ"כ בס' פקודת אלעזר (סי' ח' סעי' יא') ובמקור חיים לחווי"י (סי' כג' סעי' א' ע"ע בס"י ח' סעי' י' בשם חסיד אחד) וכן משמע שדעת השע"ת (סק"א ממה שהפנה לבאה"ט). וכ"כ בלקט הקמח החדש (סקנ"ז) ובסידור דרך החיים לגר"י מליסא (דיני ברכת ציצית אות ו') ובס' יסוד ושורש העבודה (שער האשמורת ריש פ"ט) וכ"כ בשולחן שלמה (סעי' ד') שטוב לנהוג כן. וכן משמע ביד אפרים (סי' י' סעי' יא') עיי"ש ראייתו לזה. וכ"כ בקצות השולחן (סי' ז' סק"ז) ושיש לזהר בזה. וכ"כ המשנ"ב (סקכ"ו) וכן משמע מהמאמר מרדכי (סי' כד' סק"א אומנם יש שהבינו מדבריו להפך כמבואר לעיל) וכן משמע מהחסד לאלפים (סי' ח' סעי' ה' וסי' כד' סעי' ג' ע' לעיל מה שדייקנו מדבריו) וכ"כ השתילי זיתים (סק"ז) ושכן המנהג. ובדרכי חיים ושלום (ציצית אות לט') שכן נהג הגה"ק ממונקאטש בעל המנחת אלעזר זצ"ל לגלות הציציות כמובא בדרכי חיים ושלום (אות לט') וכ"כ בשערי הלכה ומנהג (ח"א סי' יד') וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' ז' וח"א סי' כט') וע"ע שם סי' כה') וכ"כ בקונטרס 'וראיתם אותי' (שיצא בעילום שם) ובהסכמותיו שם הביא דברי הגר"י פ"ש והגר"ח"פ שיינברג שהורו להוציא הציציות. וכ"כ בס' הליכות שלמה (פ"ג סעי' יא') בשם הגרש"ז אויירבעך זצ"ל. וכ"כ בשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג') ושכ"כ המקובל האלוקי ר'

אופן לבישת טלית קטן

שבת מראשקוב זצ"ל בסידורו. וכ"כ בערוה"ש (סעי' יז) שאף שהוא אינו מין הדין מ"מ למה נבוש במצוות ה' ומי שמכניס הציציות במכנסים אין רוח חכמים נוחה מהם. וכן משמע מכה"ח (סי' כד' סק"א וסי' ח' סקמ"ד) וכ"כ בשולחן יוסף (סי' ח') וכ"כ הגר"ח קנייבסקי בשונה הלכות (סקל"ב) וכ"כ בפסקי מהרי"ץ (הל' ציצית אות יד' וע' בבית ברוך על החי"א סוף ח"ג עמ' קפו' ודלא כמי שחולק). וכ"כ בשו"ת אז נדברו (ח"ג סי' מג') ושבאמת לא שייך בזה הבדל בין אשכנזים לספרדים, אלא שכיון שעיקר החיוב ללבוש הט"ק כל היום אינו מבוסס כלל, לכן התרגלו בגלות ספרד לא לגלות הציציות.

ובח"ז (סי' צ') כי שאחרי שכבר פסק פוסק הדור (הוא בעל המשנ"ב) שצריך להוציא הציציות ודאי כבר התקבלו דבריו גם בשמים ואם הוא פסק "ועתידים ליתן את הדין" מי ישיבנה. וכש"כ בזמנינו שהרחוב מלא זוהמא ופריצות האם אין אנו זקוקים למזכירים שעבדי ה' אנחנו. ע"ש.

וכדברים האלו כי שוב בח"ח (סי' לט') ובספרו מקור היראה (על ס' היראה לר' יונה) ובספרו בית ברוך על החי"א (סוף ח"ג עמ' קפו' ואילך) ושם הביא שכן דעת הקיצור שלי"ה. ושכן אמר לו הגר"ש דבליצקי שידין רב לו בחכמת הנסתר שאין שום הכרח מדברי האר"י ז"ל שיש לכסות הציציות. ע"ש. וכ"כ שוב בבית ברוך על החי"א (כלל יב' סק"מ). ובשו"ת וישב הים (שם) כי שאותן המסתמכין על דברי האר"י ז"ל להסתיר ציציותיהן אין להם על מה לסמוך ומעשיהם בזה לא לפי הקבלה ולא לפי ההלכה. וכל שכן שיש לחנך לזה לבני הישיבות שהוא לחומת אש לשומרם מכל נגע ופגע רע. ובסי' ואד יעלה (סי' ח' שאלה כז') דאף שגם המכסים הציציות יש להם ע"מ שיסמוכו מ"מ עדיף להוציא הציציות לחוץ.

אומנם בשו"ת אור לציון (ח"ב תשובות פ"ב אות ב') כי שבני ספרד צריכים להצניע הציציות. וע"ש שכן הורה הגאון רבי עזרא עטיה זצ"ל ואמר שכן ספרד שמוציא את ציציותיו יש לו לחוש משום מוציא לעז על הראשונים. ומ"מ בחור ספרדי שאינו נשוי שלומד בישיבה שרובם אשכנזים לא ישנה ממנהג המקום וראשי להוציא את הציציות ולאחר נישואיו יחזור לנהוג כמנהג בני ספרד. וכן מי שמתגורר במקום שאין הרבה שומרי תו"מ ראוי שיוציא הציציות בחוץ בייחוד כשמצוי ברחוב כדי שיבדל ע"י מהסביבה הרעה. וה"ה לבעל תשובה שראוי לו לעשות כן כדי שיתחזק במצות. וכ"כ בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' א') שלא להוציא חוטי הציצית החוצה מבגדיו. וע"ש שכן נהגו כל רבותינו רבנן קשישאי בדור שלפנינו שכולם נהגו ללבוש הט"ק תחת ביגדיהם.

וכ"כ שוב בספרו הליכות עולם (ח"א פר' לך"ך סעי' ה') ושמנהג זה יסודו בהררי קודש. ושגם בני ישיבות הספרדים טוב ונכון שלא ישנו ממנהגם. וע"ש שמ"מ מנהג האשכנזים לגלות הציציות ויש להם ע"מ שיסמוכו.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ט סי' קח' אות יח') כי שבעל תשובה שרוצה לקיים בעצמו ויגבה לבו בדרכי ה' רשאי להוציא הציציות. וכן בחור ישיבה שלומד בישיבה של אשכנזים וחבריו כולם ממוציאים הציציות ינהוג כמותם ולא יהיה כיוצא דופן מכל חבריו. עיי"ש.

וכדברי הגר"ע יוסף כתבו גם בניו בסי' הלכה ברורה (סעי' לבי' ובשו"ת אוצרות יוסף ח"א סי' כז' שינכון וראוי לנהוג כן) וכ"כ בילק"י (סעי' מבי' ומש"כ שם בסעי' מח' הוא נסתר ממש"כ ביבי"ע שם ודרובו ככולו דמי. ודו"ק.) וכ"כ בשו"ת יצחק ירנן (ח"א סי' טו') ושהן ההספרדים ושהן האשכנזים צריכים לכסות הציציות. וכ"כ בעצי היער (סקל"ז) ושכן הוא מנהג העולם. וכ"כ בשו"ת שמש ומגן (ח"ב חאו"ח סי' עדי') ושהוא מנהג עתיק יומין. וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה או"ח סי' ג' וח"ח או"ח סי' ב') שפשוט שצריך לכסות הציציות ושכן המנהג. וכ"כ בהג' איש מצליח על המשני"ב (סי' ח' העי' 2) ושכן מנהג הספרדים מעולם. וכ"כ בשו"ת דברי שלום מזרחי (ח"ה עמ' תיז' סי' ג') וכן נהגו כל החכמים שבדור האחרון. וכ"כ בשו"ת יחיה דעת חזן (ח"ב סי' ז' וח"ג סי' א' אות ג') וחזר בו ממש"כ בח"א (סי' ד' אות ו') אחרי שראה מש"כ בשו"ת יצחק ירנן (שם). וכ"כ בסי' נתיבות המערב (מנהגי ציצית אות ד') ושכן המנהג הפשוט במרוקו. וכ"כ הגר"ח"ד הלוי בקיצשו"ע מקור חיים (פכ"ו סעי' ו') ובספרו שו"ת עשה לך רב (ח"ג סי' ב' ח"ב סי' כ') ושמעולם לא ראינו לחמכי ורבני הספרדים שהוציאו הציציות. אולם עיי"ש שכי' שספרדי שרוצה להוציא הציציות הרשות בידו. וכ"כ בשו"ת מקוה המים (ח"ג או"ח סי' א') שאין להוציא הציציות ושהוצאת הציציות יש משם יוהרא. ועיי"ש שכן נהגו גדולי מרוקו מעולם. ושכן הורה הגר"ח"ד הלוי זצ"ל שכן מנהג הספרדים. וכ"כ בשו"ת שער שמעון אחד (ח"ב סי' ז' וח"ה סי' ה') וכ"כ הגר"מ מאזוז במקור נאמן (ציצית סי' לדי') ושהוא פשוט וידוע שכן מנהג הספרדים מאז ומעולם. ועכ"פ אם מוציאים כדי להתחזק בירא"ש מותר. וכ"כ בשו"ת נתן דוד (בקונטרס נהגו העם מנהגי טלית אות ז'). וכ"כ בסי' דברי שלום (סי' כד' סעי' א') והניף ידו בשנית באריכות גדולה בקונטרס מיוחד שחיבר לדחות דברי המקטרגים על מנהג הספרדים והוא הנקרא 'פתיל תכלת' (עמ' יד' ואילך) והביא שם שכן הורה הגר"מ מאזוז (וכדכבתנו בשמו) ושכן מנהג חכמי תוניס וג'רבה ושכן נהג אביו הגאון ר' מצליח מאזוז והגאון ר' רחמים חי חותיה הכהן זצ"ל.

וסיים למעשה שאין לזוז ממנהג אבותינו ורבותינו הספרדים לכסות הציציות אלא אם הוא תלמיד מתחיל או בעל תשובה ורוצה לחזק הירא"ש בתחילת דרכו עיי' שיגלה הציציות.

ועוד הביא שם (בהסכמות הספר) בשם הגר"ש משאש שהסכים לדבריו שכן הוא המנהג העתיק בכל ממקומות הספרדים לכסות הציציות, ולא עוד אלא שהוא מנהג יותר קדום למרן ואין לשנותו. ושכן דעת הרה"ג רב הכותל רבי מאיר יהודא גץ והגר"י צדקה זצ"ל והבבא סאלי זצ"ל ובנו הרה"ג רבי מאיר אבוחרירא זצ"ל. ובשם הגר"ב"צ אבא שאול זצ"ל

אופן לבישת טלית קטן

שכן שמע מפי זקן המקובלים הרה"ג רבי אפרים הכהן זצ"ל והגאון המקובל האלוקי רבי שאול דוויק זצ"ל שכן נהג וכן העיד ר' יהודה צדקה על הכה"ח סופר שכך נהג בעצמו (אע"פ שמשי"כ בספרו לא משמע כן ע' לעיל. ואח"כ ראיתי שבילק"י הע' מב' הביא ששאל את הגר"י הלל בזה ואמר לו שכה"ח לא נהג כן אלא שהיה להם חלוק עלהמכנסיים. אומנם הילק"י שם הביא שמועות להפך כיעווי"ש).

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' ג' ובח"י"ג סי' ה' ובח"י"ז סי' ד') שמנהג הספרדים כולם מקטנם ועד גדולם אכן להכניס הציציות ושאפילו הנוהגים בחסידות ופרישות מכסים הציציות. וע"כ המקיל בעצמו להכניס גם ציציותיו מתחת לבגדיו לא הפסיד דיש לו כר נרחב של גדולים וטובים שמתנהגים ככה לסמוך עליהם, ויש לזה יסוד בדברי הגדולים. ומ"מ המנהיג עצמו לילך בציציות גלויות ובפרט אצל האשכנזים קדוש יאמר לו, ועוד שאפשר שבקרב האשכנזים שהם צדיקים ואנשי מעשה הפך הדבר לדין ועליהם לדקדק בזה מעיקר הדין.

ובח"י"ז (שם) כ' שאף יכול לנהוג לכסות הציציות לכתחילה כמנהג רבים וטובים. עיי"ש. ומ"מ מדבריו שם משמע שגם לספרדים יש עדיפות לגלות הציציות. עיי"ש היטב.

ובס' בכורי ישראל (סי' ג' סעי' ד') שאפשר לנהוג כך ואפשר לנהוג כך. וע"ע בשו"ת מנחת דוד (ח"י"ג סי' נט' את יב') ובשו"ת מעשה ארג (ח"י"ב סי' ג') ובשו"ת מענה לשון (ח"י"א סי' ד' וסי' ה' וח"י"ד סי' ד').

והיוצא מכל האמור דאף דע"פ מה שהעלינו במזלג בינתנו דעתנו כדעת הסוברים דיש לילך בציציות גלויות דכן הוא קיום המצוה בשלמותה וע"כ מקיים ו'ראיתם אותם' והוא דבר שהחוש מעיד דד"ז מועיל לירא"ש מ"מ הרואה יראה דדעת הרבה מגדולי הפוסקים הספרדים שלא כדברינו וודאי העושה כדבריהם יש לו ע"מ שיסמוך, והשתדלנו להביא כאן רוב ככל דברי הפוסקים במהלך הדורות בעניין זה, והבוחר יבחר.²

"מובא במגן אברהם בהל' ציצית, חלק מהמצוה - יותר מהידור מצוה, זו שלמות של המצוה. שהציצית תראה בחוץ, ולא תהיה תחובה במכנסיו". (מתוך התורה הגואלת ח"ב פרי וישלח)

² מדברי רבינו הרצ"ה בענין זה:

"אלה דברי רבנו המגן אברהם שנתקבל לפוסק בישראל וכו' 'ובכתבים איתא דטלית קטן דוקא תחת בגדיו, ע"ש. ונ"ל דצריך שיהיו הציצית מבחוץ, ודלא כאותם שתוחבין אותם בהכנפות". (אגרת רבינו, מז' כסלו התשל"ז. הובא בשיחות הרצי"ה פר' שלח תשל"ב)

אמירת שלום לאישה

פתיחה

מקור הדין שאסור לשאול בשלום אישה ואי שרי ע"י בעלה או ע"י אחר .
לומר לה 'בוקר טוב' או 'ערב טוב', וחילוק בין 'שלום' ל'מה שלומך'
בדין שלום לאבל, ולחבירו קודם התפילה, וחילוק בין שאלת שלום דזמנם לזמנינו
חידוש הריטב"א דלחסיד גדול שרי לשאול בשלום אישה
מסקנות ביניים, ואי שרי לומר לה 'מה המצב' או מה 'נשמע' ולשאול לה בטלפון או במכתב
בדין קול באישה ערוה בשמיעת קול ענייתה או שאלתה
דעת יחיד דכל דין איסור שאלת שלום לאישה אינו אלא לת"ח
דעת שו"ת מנחת יצחק בכל הנ"ל ודיון בדבריו
סיכום לעני"ד

פתיחה

ראה ראיתי המנהג הנפוץ בינינו להקדים שלום זה לזה וודאי הוא שדבר גדול הוא וכמו
שהתקינו חז"ל (ברכות נד.) שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם, ומצינו ברבי יוחנן בן
זכאי (שם יז.) שהיה רגיל להקדים שלום לכל אדם ואפילו לנכרי בשוק, וכן ציוונו במסכת
אבות(ד,טו) הוי מקדים בשלום כל אדם, אבל תמהתי על המנהג לתת שלום ושאר לשונות
כ'בוקר טוב' ו'ערב טוב' ו'מה נשמע' ובשאר שפות- אף לנשים והלא דין מפורש הוא בשו"ע
אה"ע (אבן העזר) כא,ו דאין שואלין בשלום אישה כלל, ונתתי אל ליבי לברר הדין עד כמה
שידי מגעת, מה טעמו, ואם חילוק יש בין הלשונות ואם נכון הוא מנהג העולם ואפתח
בסייעתא דשמיא.

מקור הדין שאסור לשאול בשלום אישה, ואי שרי ע"י בעלה או ע"י אחר

א. בגמרא קידושין דף ע. איתא:

אין שואלים בשלום אשה- דאמר ליה רב נחמן לרב יהודה לישדר מר שלמא
לילתא (ישלח כבודו שלום לאשתו של רב נחמן) אמר ליה הכי אמר שמואל
קול באשה ערוה, אמר ליה אפשר ע"י שליח, אמר ליה הכי אמר שמואל אין
שואלים בשלום אשה, אמר ליה ע"י בעלה?, אמר ליה הכי אמר שמואל אין
שואלים בשלום אשה כלל עכ"ל.

וכתב רש"י הטעם- שמא מתוך שאילת שלום יהיו רגילים זה עם זה ע"י שלוחם ויבואו לידי חיבה. אין שואלין בשלום אישה כלל- שמרגיל ליבה ודעתה אצלו (בהוצאת 'עוז והדר' הביאו נוסחאות כת"י- **ודעתו אצלה**) עכ"ל, ומוכח שמשום חיבה הוא.

ב. והתוסי הקשו שם וז"ל:

והא דאמר בבא מציעא פז. איה שרה אישתך ששואלים בשלום האשה ע"י בעלה (דאיתא התם דמן המלאכים ששאלו לאברהם על שרה קאמרה הגמרא- לימדה תורה דרך ארץ שישאל אדם באכסניא שלו, והקשתה- והא אמר שמואל אין שואלים בשלום אשה כלל, ותירצה- ע"י בעלה שאני) ותירץ- היינו דווקא בשאילת שלום אבל לשלוח לה בשלום אפילו ע"י בעלה אסור עכ"ל.

ומוכח דמחלק בין שאילת שלום לבין שליחת שלום דחמירא ואפילו ע"י בעלה אסור.

ג. אמנם התוסי בב"מ שם חילקו בענין אחר וז"ל:

היינו דווקא לשאול איה פלונית אבל לשאול בשלומה ע"י בעלה אסור כדאמרינן בקידושין עכ"ל.

וכ"כ הנימוקי יוסף שם(נב. ברי"ף) וז"ל:

ע"י בעלה- לא ששלח לה שלום אלא לבעלה שאל מה שלום הגברת אבל לשלוח לה שלום אפילו ע"י בעלה אסור עכ"ל.

וכן כתבו הר"ן והאגודה בקידושין שם, והרב המגיד איסורי ביאה כא, לה.

ד. וכן פסק בשו"ע אה"ע כא, וז"ל:

אין שואלים בשלום אשה כלל אפילו ע"י שליח ואפילו ע"י בעלה אסור לשלוח לה דברי שלומים אבל מותר לשאול לבעלה איך שלומה עכ"ל.

ה. ולשאול לאחר על שלומה הב"ח מתיר והח"מ (חלקת מחוקק) והב"ש (בית שמואל)

אוסרים דדווקא ע"י בעלה התירו, אבל ע"י אחר לא שמא אחר יגיד לה שפלוני שאל על שלומה ויבואו לידי חיבה.

לומר לה 'בוקר טוב' או 'ערב טוב', וחילוק בין 'שלום' ל'מה שלומך'

ו. ועניין אמירת בוקר טוב וערב טוב וכו' נראה דשרי שלא שייך בזה קירוב דעת וחבה אלא דרך ארץ וכן כתב בעה"ש (ערוך השולחן) וז"ל:

ולפי זה אין האיסור רק בשאלת שלום שיש בזה קירוב דעת ואהבה, אבל לומר לה צפרא טבא וכהאי גוונא נראה דאין איסור עכ"ל.
וכ"כ בעזב"ק(בעזר בקודש) על שו"ע שם, ומצאתי שאף דעת תה"ד (תרומת הדשן) והחכ"א (חכמת אדם) כן שלשון אחר שאיננו שלום שרי שכן כתב החכ"א כלל קכה וז"ל:
ובפסקי מהרי"א(הוא תה"ד) סימן רסא כתב לאשה – מנשים באוהל תבורך מרת הענדלין – צריך לומר דאין זו שאילת שלום עכ"ל.

ז. ואע"ג דלעניין אבלות גבי ט' באב כתב המשנה ברורה (תקנדי' ס"ק מא') ע"פ האליה רבה ופמ"ג (א"א ס"ק כא') דאסור וכן דעת עה"ש עצמו שם – י"ל דיש לחלק דאבלות אסור משום נזיפות כלפי שמיא והיסח דעת מן האבלות לכך אף שאר לשונות אסור משא"כ הכא דמשום קורבה וחיבה הוא ושאר לשונות משום דרך ארץ הן ולא קורבה כלל.

ח. ולפי זה יש לדון באמירת "שלום" סתם- ולא כששואל בשלומה לאמר 'מה שלומך' או ששולח לה שלום מה שנקרא כיום 'די"שי' שאף חמירא כאמור מתוס' קידושין דלעיל- אלא אמירת שלום סתם כדרך העולם בפתיחת משפט להיכנס עמה בדברים משום דרך ארץ בלא כוונה לשאול כיצד שלומה כנ"ל.

ובאמת ששאלתי את מו"ר הרב גרשון מלצר שליט"א וענה לי דסבירא ליה שכל לשון שלום אסרו חז"ל שהוא תקנת דבריהם כמו שאמרו סוף מסכת ברכות(נד). וכדכתב שם הרמב"ם וז"ל:

שתיקנו שיהיה אדם שואל בשלום חברו בשם הא-ל מפני שמילת שלום היא שם משמות הקב"ה עכ"ל. ולכך כל לשון שלום אסור ואמנם לשון 'מה נשמע' הנהוג כיום וכן כל לשון לע"ז כגון באנגלית 'האוו אר יו' (HOW ARE YOU)- שרי לדעת עה"ש הנ"ל דאינו לשון שלום שתקנו חז"ל- עכ"ד.

בדין שלום לאבל, ולחבירו קודם התפילה וחילוק בין שאלת שלום דזמנם לזמנינו

ז. ולכאורה ראיה לדבריו מהמג"א תקנד ס"קכא דהשיג על הרמ"א ביו"ד שפה' שכתב
וז"ל:

ויש מקילין האידנא בשאלת שלום האבל לאחר ל' יום (באבל על אביו ואימו) ואין טעם
להם אם לא שיחלקו לומר שזה מה שאנו נוהגים לא מקרי שאלת שלום שבימיהם
ועיין באו"ח סימן פט עכ"ל.

וכתב עליו המג"א הנ"ל וז"ל:

וצ"ע דהא בטור שם מביא הירושלמי שכתב בהדיא שלום עליכם וגם בגמרא אמרינן
כדי שאילת תלמיד לרב שלום עליך רבי לכן אין להקל ונ"ל דאסור ג"כ לשלוח דורון
לחבירו דזהו בכלל שאילת שלום כמוש"כ ביו"ד שם עכ"ל.

ומוכח מדבריו דאין לחלק בין אמירת שלום ללשואל בשלומו שאף אמירת שלום בכלל
שאילת שלום כדמוכח מהירושלמי שמביא הטור שר' אושעיא שאל בשלום אבלים
בשבת ואמר להם שלום עליכם. ואף דעת הש"ך שם ביו"ד כן וז"ל:

ובאמת שאין זה טעם נכון דא"כ תוך ל' נמי ולא מצינו שום פוסק שחילק בכך
עכ"ל,

ונראה דאף הרמ"א עצמו לא סמך על סברא זו דהא סיים "ועיין באו"ח סימן פט"
ואיתא התם בסעיף ב' וז"ל:

כיוון שהגיע זמן תפילה אסור לאדם להקדים לפתח חבירו ליתן לו שלום
משום דשמו של הקב"ה שלום אבל מותר לומר לו צפרא דמרי טב עכ"ל.

ומוכח דאף אמירת שלום לחוד אסירא לומר לחבירו לפני התפילה כשאלת שלום
וה"ה בדין בשאלת אישה.

ח. אבל באמת נלע"ד דכל זה אינו דאין לדמות כלל מילתא למילתא בזה דהא בהדיא
אמרינן לעיל דצפרא טבא שרי למימר לאשה אע"ג דלאבל אסור [וכמו"כ לאבל אף
אסור לשלוח דורון דהוי כאמירת שלום דאסירא ובאישה לא אסור זה משום
שאילת שלום אלא משום קירוב דעת ואע"ג שאף שאילת שלום נמי מאותו טעם

אמירת שלום לאישה

הוא מ"מ הם שני דינים ולא אחד בכלל השני משא"כ באבל תרווייהו חד דינא
דשאלת שלום הן שע"י כך מסיח דעת מן האבילות].
ואין דומה נמי לדין שלום לפני התפילה כנ"ל שאסור בשלום ומותר בצפרא טבא
דס"ס התם טעמא שאמירת שלום נותן לו כבוד וחשיבות קודם שנתן כבוד
וחשיבות לה' בתפילתו ששלום הוא שמו של הקב"ה ואמירה חשובה היא וכדכתב
במשנ"ב שם ס"קיא משא"כ הכא דאף אם כבוד הוא לאישה מאי איכפת לן אם
ס"ס אין גורם לידי קורבה וחיבה דזיל בתר טעמא, ולכך גם אין ללמוד מתקנת
חז"ל לשאול בשלום חבירו דסוף מסכת ברכות אע"ג דהתם נמי מיירי באמירת
שלום לחוד אף ללא שאלה.

ט. ודע עוד דאע"ג דלא סמכינן אחילוק דרמ"א הנ"ל בין שאלת שלום בזמנם
לבזמנינו וכנ"ל- היינו לחומרא אבל באמת איכא קצת חילוק וכדמצינו בסימן סו
דאיתא התם בשו"ע סעיף א וז"ל:

בין הפרקים שואל בשלום אדם נכבד ומשיב שלום לכל אדם ובאמצע שואל
בשלום מי שהוא ירא ממנו וכו' ומשיב שלום לאדם נכבד עכ"ל
וכתב המשנ"ב ס"קב וז"ל:

שואל בשלום- אפילו בלשון לעז, ודווקא בפנים חדשות שואל ומשיב
שאם לא ישאל יבוא לידי שנאה, בספר החינוך ג"כ כתב דמי שלא ראינו
שיקפיד על חבירו כלל לא יפסיק אפילו בין הפרקים, על כן לפי מנהגינו
כהיום שאין אנו נוהגין לשאול בבית הכנסת חלילה לשאול או להשיב
אפילו דברי תורה לא בין הפרקים ולא בפסוקי דזמרה עכ"ל
הרי לפניך דחילוק יש בין זמנינו לזמנם בשאלת שלום ואע"ג שכתב הטעם שעתה
אין מנהגינו כן בבית הכנסת מ"מ משמע שבזמנם שאלת שלום חשובה היתה
יותר ולכך נהגו בה אף בביהכ"נ משא"כ בזמנינו שאינה חשובה כ"כ ולכך נמי אין
נוהגין בה בביהכ"נ כיום.

י. וכל זה לחלק בין זמנינו לזמנם היינו בשאלת שלום ממש וכ"ש באמירת שלום
לחוד, ומצאתי בהדיא בבה"ל שם דאיכא לפלוגי בינייהו דז"ל:

ומשיב שלום לכל אדם- עיין באר היטב בשם ר"י החסיד דדווקא תיבה אחת
ובמגן גיבורים כתב דמלשון תר"י (תלמידי רבינו יונה) כדי שאלת שלום ממש
עכ"ל

יא. ואע"ג דחילוק זה נאמר גבי הפסק בק"ש וודאי יש חילוק בין תיבה אחת לכמה תיבות מ"מ מלשון הבה"ל מוכח דיש אמירת שלום ויש שאלת שלום ממש וא"כ ה"ה דיש לחלק בדין דודאי חמירא נתינת או שאילת שלום ממש כאמירת 'מה שלומך' וכ"ש שליחת שלום (דהיינו 'די"ש') כנ"ל ע"פ תוס' וכלשון הרב המגיד (איסורי ביאה כא, לה): **אבל לשלוח לה שלום ולומר לה פלוני קורא לך שלום אפילו ע"י בעלה אסור** עכ"ל מלומר לה תיבת 'שלום' לחוד.
יב.

חידוש הריטב"א דלחסיד גדול שרי לשאול בשלום אישה

יג. ועוד מצאתי בפתחי תשובה באה"ע שם שכתב וז"ל:
"וזה לשון הריטב"א סוף קידושין: הכל לפי דעת ויראת שמים, וכן הלכתא דהכל כפי שאדם מכיר בעצמו שיצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא (עיין חגיגה טו): דדואג ואחיתופל היה בליבם טינא- והיינו שלמדו שלא לשם שמים ומצד יצה"ר וה"ה הכא כוונתו שאינו עושה מצד יצה"ר) בליבו כלל מותר לו להסתכל ולדבר עם הערוה ולשאול בשלום אשת איש והיינו ההיא דר' יוחנן יתיב אשערי דטבילה ור' אמי דנפקי ליה אמהתא דבי קיסר וכמה רבנן דמשתעי בהדי מטרוניתא ורב אדא בר אהבה דנקט כלה אכתפיה ורקיד בה ולא חייש להרהורא מטעמא דאמרן אלא שאין ראוי להקל בה אלא לחסיד גדול" עכ"ל

יד. וכ"כ המאירי בקידושין שם וז"ל:

ואשת איש אפילו שאילת שלום ואפילו על ידי שליח ואפילו על ידי בעלה אסור אלא למי שיודע בעצמו שאין תרבות יצרו חשוד בסרך הרהור על דברים אלו כלל- על זה ועל כיוצא בו נאמר ויראת מאלהיך אני יי עכ"ל
ואע"ג דכתב דאין ראוי להתיר אלא לחסיד גדול נראה דמשום חמירא שבה נקט כלהסתכל בעריות אשערי טבילה ולהרקיד כלה אכתפיה וכו' דודאי אין להתיר אלא לחסיד גדול דכל אדם ואפילו צדיק וחסיד עלול להרהר חלילה ואין אפוטרופוס לעריות וכמעשה דרב עמרם חסידא ר"ע ור"מ בקידושין פא.
ואע"ג דאין לומר דר' יוחנן ור' אמי ורב אדא בר אהבה גדולים מהני תנאים קדושים י"ל דהתם שאני שבעת זקנותם היו ופסק מהם יצה"ר וכלשונו שאין

אמירת שלום לאישה

ליבם מעלה טינא משא"כ מעשי דתנאי הנ"ל שהיה קודם זקנותם בעוד יצה"ר בהם ועוד צ"ע.

טו. וראיתי בעה"ש שג"כ העתיק הריטב"א הנ"ל וז"ל:

ובביתו ואחותו וכלתו נראה דאין אסור כלל בשאלת שלומם דלא שייך בהו קירוב דעת דדרך ארץ כן הוא שהאב שואל בשלום זרעו וחוב הוא עליו וכן אחיו לאחותו, ועיקרי העניינים האלה תלוי הכל לפי דעת ויראת שמים ואם יצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא בליבו כלל אין חשש בשאלת שלום, ולכן מצינו באלישע שאמר למשרתו רוץ נא לקראתה ואמר לה השלום לך עכ"ל ומסקנתו דלמדין מאלישע אע"ג דנביא היה כיוון דכתבו המקרא ללמד, ומדהשמיט דברי הריטב"א דאין להתיר אלא לחסיד גדול על כרחך שהבין כנ"ל דשאלת שלום קילא ושריא לכל אדם שיצרו כפוף לו ואין לומר דהתיר דווקא בקרובים כדכתב לעיל מיניה דמוכח מלשונו בסוף--" ואם יצרו וכו' אין חשש בשאלת שלום כלל" דשני עניינים נפרדים הם דלשאל בשלום קרובותיו לכל אדם שרי כיוון שאין חשש קורבה כנ"ל אבל בשאר נשים אין שרי לשאל אלא למי שיצרו כפוף לו.

מסקנות ביניים, ואי שרי לומר לה 'מה המצב' או מה 'נשמע' ולשאל לה בטלפון או במכתב

טו. והעולה מכל הנ"ל דלהתיר שאילת שלום לאישה לומר לה "מה שלומך" וכ"ש לדרוש בשלומה כנ"ל אין בנו כח להתיר אחר שבשו"ע פסק בפשיטות ולא חילק וחסיד גדול יתיר לעצמו כדברי הריטב"א ואין צריך לדברינו, אבל לכל אדם גם היודע שיצרו כפוף לו לענ"ד יש להחמיר ודלא כעה"ש דלא פלוג רבנן בשאר כל אדם ומי הוא שיאמר חסיד אני. אמנם אמירת "שלום" לחוד בפתיחת משפט נראה דמותר דמשום דרך ארץ הוא דס"ס זיל בתר טעמא ואינו לכוונת קורבה וחיבה כלל ואין חשש שיתקרבו ע"י זה כדברי רש"י שכן דרך כל העולם וכ"בוקר טוב" ובפרט דיש לצרף הנ"ל לחלק בין שאילת שלום לאמירת שלום וכן בין זמניהם לזמניהם כנ"ל, ובפרט שאילן גדול יש להישען עליו הוא עה"ש והמתיר על פיו אף לשאל בשלום כשיצרו כפוף לו יש לו על מי לסמוך (וני"ל דטוב לומר בלשון רבים "מה שלומכם" שדרך כבוד הוא יותר ופחות קירוב דעת, אמנם עיין לקמן דבכל גוונא יש לאסור מטעם שכשתשיב לו הוי קול באישה ערוה כדאיתא בהדיא בגמרא).

וכ"ש כשמדבר בטלפון דיותר יש להתיר דפחות קירוב דעת בהכי, ואע"ג דלענין שאילת שלום אסור אף ע"י שליח או בעלה מ"מ מסתבר לי דע"י שליח אכתי איכא קורבה טפי מדרך טלפון דע"י שליח נזכרת בו שחושב עליה אפילו מרחוק ושואל בשלומה והוי כדרישת שלום דנהוגה כיום לשלוח לחברים ע"י שליח דחמירא מסתם שאילת שלום וכדמוכח מתוספות כנ"ל וכ"כ הפנ"י בקידושין שם משא"כ כששואל דרך שיחה "מה שלומך" דאינו אלא דרך ארץ כיום אא"כ מתעניין בה וכו' דודאי אסור דע"י כך מיקרבה דעתה. ולפי זה ה"ה באנגלית או בשאר שפות נמי אסור כל שמתעניין בה ומיקרבה דעתה דלא תלי בתיבת שלום וכדכתבתי לעיל אלא בקירבה וחיבה ומאי שנא באיזו שפה זו.

טז. ולומר "מה נשמע" "מה המצב" ושאר לשונות נמי דינם כנ"ל דאם מתכווין כדרך ארץ שרי (וקילי מלשואל בשלומה ממש שבזה אסרו חכמים ממש) ואם להתעניין במצבה וענייניה אסור כנ"ל משום קורבה.

יז. ולכתוב במכתב דינו כבע"פ וכדכתב בעה"ש ע"פ הח"מ והבי"ש שם וז"ל:

ולכתוב במכתב פרוש שלום לזוגתך או ותאמר שלום לזוגתך אסור דזהו שאילת שלום ע"י בעלה אבל לשאול בשלומה במכתב(שכותב לבעלה דלה פשיטא דאסור) מותר דהרי שואל לבעלה איך שלומה עכ"ל.
(ואכתי אין לדמות טלפון למכתב שדינו כלשואל בפה- דמכתב נשאר אצלה ונזכרת בו משא"כ טלפון שחולף ועובר וכיוון שאינו פנים בפנים קיל לענ"ד מלשואל בפה כנ"ל ודווקא כששואל משום דרך ארץ שרי ולא כשמתעניין במצבה כנ"ל)

בדין קול באישה ערוה בשמיעת קול ענייתה או שאלתה

יז. ודע דמשמע מן הגמרא דלעיל דשייך קול באישה ערוה גם בשאילת שלום וכדפירש רש"י שם בקידושין וז"ל:

קול באישה ערוה- שנאמר השמיעני את קולך ואם אשאל בשלומה תשיבני עכ"ל

אמירת שלום לאישה

ומוכח דמלבד דלשאול בשלומה אסור אף לשמוע קול ענייתה משום קול באישה ערוה, ותימה דלא נאסר אלא קול שירתה וכבר הקשה כן הב"ש אה"ע כא סק"ד וז"ל:
ואסור לשמוע קול ערוה אבל קול פנויה או קול אשתו מותר אלא בעת התפילה אסור כמש"כ באו"ח ועיין בפרישה מש"כ בשם הרש"ל, ודוקא קול ערוה אסור אבל קול דיבור שלה מותר ואין לומר מש"ס קידושין דאיתא שם קול ערוה אפילו בשאילת שלומה אסור תירץ הרשב"א קול דיבור מה שהוא משיב על שאילת שלומה גרע טפי, בית הלל עכ"ל.

וני"ל דט"ס הוא וצ"ל: **מה שהיא משיבה על שאילת שלומה** - דבזה איירי וכן איתא ברשב"א ברכות כד, ב וז"ל:
ואלא מיהו נראה דדוקא קול של שאילת שלום או בהשבת שלום כי התם דאיכא קירוב הדעת עכ"ל

יח. ולפ"ז תימה לי מש"כ המהרש"א בב"מ שם וז"ל:

מה שהביא הרא"ש ראייה לדבריו לאסור לשאול לאישה על האיש משום דקול באישה ערוה לאו ראייה היא דודאי לצורך דבר מה מותר לדבר עם האישה דהא עלי דיבר עם חנה ואלישע עם השונמית ולא קאמר דיבור באישה אלא קול בנהנה מקולה, ודקאמר בפרק עשרה יוחסין לישדר מר שלמא לילתא משום דאמר שמואל קול באישה ערוה היינו דמדמה שילוח שלום לאישה לקול אישה שמביא גם כן לידי חיבה כדמסיק דאפילו ע"י בעלה אסור אבל לשאול באכסניא באישה על האיש כיוון דדרך ארץ הוא מקרי לצורך גם כן עכ"ל

יח. ותימה לפירושו שהוא נגד דברי רש"י והרשב"א הנ"ל שאוסרים לשמוע קול השבת שלום שלה ולרשב"א אף קול שאלתה. ומ"מ מה שהתיר לשואלה על שלום בעלה אף רש"י והרשב"א מודים שאין זה קול השבת שלום שלה על עצמה וכן נראה להלכה וכן פסק עה"ש שם וז"ל:

ולשאול לאישה על שלום אישה(=בעלה)שרי ויש רוצים לאסור מטעם קול באישה ערוה(הרא"ש כנ"ל) ואינו נראה דבסתם דיבור לא נאסרה עם הנשים ורק בקול ערב שהשומע נהנה מזה עכ"ל.

יט. אמנם לשמוע קול השבת שלום שלה על עצמה או קול שאלתה לדבריהם ייאסר משום קול באישה ערוה וכנ"ל ואף שאינו זמר, ומצאתי שאף בשו"ת הלכות קטנות ח"ב, צג כתב כן וז"ל:

אבל לשאול ממנה ולתת שלה שלום צריכה שתשיב וזה כמי שתאב לשמוע קולה שכן דרך דודים(=אוהבים) וזהו דכתיב השמיעני את קולך וכו' דכיון דקול ניגון הוי ערוה לענין ק"ש א"כ השואל ודורש בשלומה לשמוע קולה מיחזי כתאב לה ודומה לעגבים ודבר ערוה היא וכל אביזרתא אסור עכ"ל

הובאו דבריו בדף על הדף בקידושין שם, ועוסד הביא שם בשם הצידה לדרך לבעל הבאר שבע שפירש סוגיין שהם היו רגילים להשיב שלום בדרך ניגון וזמר ולכן אתי שפיר דאין שואלין בשלום אישה כיוון שהיא משיבה בניגון ושיר וקול אישה מזמרת אסור לשמוע משום ערוה עכ"ל

כ. אבל פירושו דחוק ומכל הפוסקים הנ"ל מוכח דליתיה דכתבו דאיסור שאלת שלומה איסור בפני עצמו הוא אלא דבנוסף איכא נמי איסור לשמוע קול עניית שלומה או קול שאלתה כנ"ל. אבל תימה לי אמאי השמיטוהו הטור והשו"ע ושמא לא הוצרכו לה דס"ס כיוון דאסור לשאול בשלומה ממילא לא ישמע קול ענייתה, ואם היא תשאל בשלומה בתחילה אף דבכלל קול ערוה הוא מ"מ מאי הוה ליה למעבד, ולא שמועינן דלה נמי אסור לשאול בשלומה מטעם שמחטיאתו בקול ערוה נמי לא צריך דהא בלאו הכי אסורה בכך מדין עצם איסור שאלת שלום לאיש וכמו שהאיש אסור בשאלת שלום לאישה כנלע"ד בביאור דעתם.

דעת יחיד דכל דין איסור שאלת שלום לאישה אינו אלא לת"ח

כא. ומצאתי בשו"ע מהדורת ראש פינה על ס"קה בח"מ שכתב בשם עצי ארזים דכל איסור שאלת שלום אינו אלא לת"ח וז"ל שם:

והנראה בעיני דמימרא דשמואל הנ"ל(אין משתמשין באישה בין גדולה בין קטנה-שם בגמרא לעיל מינה) לאו לענין ולכל אחד איתמר רק לת"ח ולאדם חשוב שצריך לעשות הרחקה יתירה שכן לא הובאה מימרא זו כי

אמירת שלום לאישה

אם הא דרב נחמן תיתי דונג(ביתו של רב נחמן שם שהציע לרב יהודה שתשמענו ועלה קאמר ליה רב יהודה דאין משתמשין באישה בין גדולה בין קטנה) ובעובדא דחמיה דר"ח הנ"ל ומתניתין דיין עמהם בקירוב בשר היינו לכל אחד ומיושב שפיר קושית הב"ש די"ל דאין חילוק בין ביתו לבני ביתו, וכן אידך מימרא דשמואל דמייתי התם אין שואלין בשלום אישה כלל נ"ל ג"כ דלאו בכל אחד אלא לת"ח דמטעם הרחקה וראיה לזה ממה שהשיב לו בתחילה קול באישה ערוה ולבתר דא"ל אפשר ע"י שליח או ע"י בעלה השיב לו הכי אמר שמואל אין שואלין בשלום אישה כלל ומיד כשאמר לו לישדר מר שלמא לילתא וכו' הול"ל אין שואלין וכו'(ע"י בפנ"י שם שנמי הקשה כן ותירץ בענין אחר-הבאתיו לקמן- וממילא בטלה ראייתו) אלא ודאי דהך מימרא דקול באישה היינו לכל אחד שכן הוא משמעות הלשון דערוה לכל אסור ולבתר דקא"ל אפשר ע"י שליח הוצרך להשיב דאין שואלין וכו' והיינו משום הרחקה יתירה ולת"ח ומיושב בזה קושיית התוס' שם ובב"מ אהא דאמרינן שהמלאכים שאלו לאברהם על שרה שמותר לשאול בשלום אישה ע"י בעלה מסוגיה דקידושין הנ"ל דלא נאמר כן אלא לת"ח והמלאכים לאברהם כערביים או כאורחים בעלמא נדמו לו עכ"ל

כב. ולפום ריהטא נראה דסברתו היפך הריטב"א שכתב דאדרבה לחסיד גדול שרי וי"ל כדלעיל דהריטב"א בזקנותו איירי כשפסק ממנו יצה"ר משא"כ קודם לכן שת"ח צריך הרחקה טפי וכדאיתא בסוכה נב. דכל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו, ואע"ג דלענין דינא ודאי אין לסמוך על דבריו דכל הפוסקים העתיקו הדין לכל אחד מ"מ לסניף יצטרף להתיר תיבת שלום וכדכתבתי לעיל כנלע"ד.

דעת שו"ת מנחת יצחק בכל הנ"ל ודיון בדבריו

כב. ואחר שכתבתי כל זה עיינתי בהוראת מו"ר שליט"א במנחת יצחק ח"ח סימן קכו' שנשאל בכגון זה ומצאתי שג"כ חילק כנ"ל בין אמירת שלום שקודם התפילה ודאבילות לשלום באישה שהוא משום חיבה. ועוד הביא דברי הפנ"י שכתב דלשאול לאישה ע"י שליח גרע טפי ובעצמו הוה שרי לולי טעם דקול באישה ערוה ולכך לא קאמר ליה רב יהודה מיד אין שואלין וכו' כיוון דדרך ארץ הוא לשאול בשלום כל אדם ואפילו לגוי (ומ"מ השו"ע והפוסקים לא ס"ל כן דכתבו אין שואלין וכו' ואפילו ע"י שליח- ומוכח דע"י שליח הוא קיל

טפי ואעפ"כ אסור). ועוד הביא דברי המהר"ם שיק דלמסקנה התיר לשאול בשלום אישה (וזה"ל שם: **נראה דהא דאין העולם נזהרין הוא הוא כמוש"כ התוס' בקידושין פא לענין הא דאין משתמשין באישה דסומכין על אידך דשמואל דאמר הכל לשם שמים ופסקו הרמ"א באה"ע כא"ה - דה"ה בכל כיו"ב סמכין על זה ובפרט כיוון דאורחא הוא לית ביה משום חיבה וכבר כתב הריטב"א וכו' - העתקנוהו לעיל - והמקדש עצמו בדבר המותר לו קדוש יאמר לו עכ"ל) אבל כתב שם דמוכח מדבריו דלשון צפרא טבא ושלוש שוין וממילא ליראים אף זה יש לאסור ופליג בזה על עה"ש ועזר בקודש הנ"ל, ולא הבנתי דבריו דאדרבה זה לשון המהר"ם שיק שם:**

וכיוון דדרך ארץ לומר צפרא דמרא טב ולית ביה משום הא דשמואל
דאין שואלין בשלום אישה עכ"ל

כג. הרי מבואר דס"ל דלא דמי לשלום שאסר שמואל, ואין לומר דכוונתו דדמי לשלום אלא דלדברי הפני"י דשרי לשאול שלום אילולי משום קול באישה כיוון דד"א הוא ה"ה צפרא ולדידן דאסור ה"ה צפרא - דדוחק הוא ואינו מוכרח לעני"ד ואף לפי דבריו הלא דעת תה"ד והחכ"א ועה"ש ועזב"ק דשרי, ואף הוא מדינא התיר אפילו לשאול שלום ומאי בית מיחוש איכא הכא.

כד. ועוד כתב שם לחלק בין תיבת שלום לתיבת שלום לך או שלום עליכם (וכן צפרא טבא לצפרא דמרא טב לשיטתו דמהר"ם שיק אסר בזה כנ"ל) וסיים דכל זה ללימוד זכות אבל להלכה אין לומר כן לנשים ואף לאנשים אין לנהוג כן כיוון דלא קבלנו כן מאבותינו ורבותינו להקדים את חבירו בתיבת שלום אלא בבא מן הדרך או למי שלא ראה חבירו ג' ימים עכ"ד.
ולעני"ד החמיר יותר מן המידה דצפרא דמרא טב וכ"ש צפרא טבא (דהיינו בוקר טוב) יש לנו כל הנ"ל שמתירים ורק מהר"ם שיק להבנתו אוסר ליראים ומדינא מתיר, ואמירת שלום לחוד הפני"י ומהר"ם שיק מדינא מתירים (דלא שייך קול באישה ערוה בתיבה אחת ולכך אף לפני"י שרי) ואף כן הוא לפי חילוקו שאין מוסיף תיבת לך או עליכם,
ולעני"ד פשיטא דמותר לכל אדם בזה וכדכתבתי כנ"ל ואף השואל בשלום אישה ממש ואין מתכווין לחיבה אילני רברבי יש לו ליתלות בהם וכדכתבו עה"ש ומהר"ם שיק ופני"י וכרמ"א והריטב"א והמאירי (וטוב לשאול בלשון רבים כנ"ל)

אמירת שלום לאישה

אלא דבזה נראה לי להחמיר לכתחילה משום עניייתה דבהדיא איתא בגמרא דקול באישה ערוה בזה וכנ"ל,

ומש"כ מהר"ם שיק דכיוון דלית ביה חיבה לית ביה נמי משום קול באישה ערוה ומאי דקאמר ליה רב יהודה התם הוא שמא תרבה אמרים מה שאינו אורחא – הוא דוחק והפני"י בהדיא לא ס"ל כן וכ"ד הב"ש בשם הרשב"א ורש"י כנ"ל דעל קול עניייתה קאמרי שהוא ערוה ולא על קול חשש הוספת אמריה , ומש"כ שם בשם הברכ"י בשם ספר מקראי קודש דכיון דהשמיטוהו הרי"ף והרא"ש לא קי"ל הכי – לא ברירא לי זה דס"ס הב"ש הביא רשב"א זה וכ"ד רש"י כנ"ל ומהשמטת הרא"ש ליכא ראייה דשמא ס"ל כמוש"כ המקנה שם דהרא"ש ס"ל דתרי המימרות גבי קול באישה ערוה חדא בברכות וחדא בקידושין לאו תרי דיני הם כהרשב"א חדא קול זמר לק"ש וחדא קול דיבורה בעניית או שאילת שלום דרך חיבה – אלא חדא קאמר שמואל דכל קול(דרך חיבה כשאלת שלום) ומראה הרגילין בה ואפילו אינו זמר אסור לכל אדם ובאשתו שרי אף בק"ש ורק מקומות המכוסין וקול זמרתה אסירי אף באשתו לק"ש, ע"ש.

כה. ולכך לענ"ד יש להחמיר בקול עניייתה ואף לא לסמוך אעצי ארזים דלעיל דלת"ח איתמר דכל הפוס' פליגי על זה כנ"ל , ומ"מ בטלפון דלא שייך כ"כ קול באישה ערוה גמור יותר יש להקל אף בקול עניייתה דיש לצרף דעת הפוסקים דלא אסור קול באישה ערוה אף בזמרתה אלא כשיכול לראותה.

סיכום לענ"ד :

מותר לומר 'שלום' לאישה כדרך ארץ כשלא מתכווין לחיבה. ולשאול 'מה שלומך' יש להחמיר הן ע"י עצמו או ע"י שליח או בעלה או במכתב הן מצד איסור שאלת שלום לאישה והן מצד איסור קול באישה ערוה. ובטלפון יש לו ע"מ לסמוך וטוב שיאמר בלשון רבים 'מה שלומכם'. ושאר לשונות כ'בוקר טוב' ו'ערב טוב' 'מזל טוב' וכו' מותרים ללא חשש. ולשונות כ'מה נשמע' ו'מה המצב' וכן באנגלית וכו' שרי דווקא כשלא מתכווין לשם התעניינות אלא כשיגרת לשון שלא יבוא לידי קורבה וחבה. וכל זה בכל הנשים שהן ערוה עליו דהיינו נשואות או פנויות משהגיע זמן ווסתן [דאז כולן בחזקת נידות הן אבל קודם לכן שרי- עיין משנ"ב סימן עה ס"ק"ז], וה"ה נוכריות, חוץ מקרובותיו כביתו אחותו וכלתו וכ"ש אימו וסבתו דשרי וכל זה ה"ה לאישה לשאול בשלום האיש.

{ודע דנראה לי חידוש דכיוון דכל איסור זה משום קירוב דעת וחיבה כנ"ל להרחיקם זה מזה ממילא בפגישות שידוכין לשתרי דהא מטרת הפגישה כדי לקרב דעתן שיוכלו להתחתן ולהקים בית נאמן בישראל יחדיו ואע"ג דודאי כל איסורי ערוה כלהביט ביופיה ולהריח בשמים שעליה וכ"ש נגיעה וכו' ודאי אסורין אף אחר האירוסין עד החתונה מ"מ הלא לצורך בדיקתה אם מוצאת חן בעיניו הלא התירו להסתכל בה שלא דרך זנות, וכדפסק הרמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק כא הלכה ג וז"ל: **ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבדקה בין בתולה בין בעולה, כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה ואין בזה צד איסור ולא עוד אלא שראוי לעשות כן, אבל לא יסתכל דרך זנות הרי הוא אומר ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה עכ"ל** וכן פסק בשו"ע אה"ע כא, ג. וה"ה בנידון דידן כשמכווין לקרב דעתו אליה לצורך מצוה כנ"ל וכל דברים אלו מסורין לליבו של אדם דאם עושה לשם שמים שרי וכדפסק הרמ"א שם בסעיף ה ועיין שם בב"ש, ואכתי צריך להתיישב בדבר {

הרב זאב סלוטין

חשיבות לימוד התורה ממקום שלבו חפץ ובמקום שלבו חפץ

בתחילת ספר תהילים (פ"א פס' ב') מחדש לנו דוד המלך חידוש נפלא בהגברת עסק התורה. החידוש הוא הצורך הגדול בעיסוק באותו החלק בתורה בו חפץ הלומד, כנאמר 'בתורת ה' חפצו'. הסבר החידוש מתבאר במסכת עבודה זרה (דף יט.) וז"ל הגמ':

א"ר אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ, שנאמר: כי אם בתורת ה'

חפצו.

וברש"י (שם):

ממקום שלבו חפץ - לא ישנה לו רבו אלא מסכת שהוא מבקש הימנו שאם ישנה לו מסכת אחרת אין מתקיימת לפי שלבו על תאותו.

הגמ' מוסיפה עוד ביאור לפסוק הנ"ל וז"ל:

אמר רבא: לעולם ילמוד אדם תורה במקום שלבו חפץ, שנאמר: כי אם בתורת ה' חפצו.

את ההבדל בין ב' ביאורי הגמ' בפסוק מבאר המהרש"א (שם)

במקום שלבו חפץ כו'. כבר אמר רבי לעיל ממקום שלבו חפץ דהיינו מאיזה מסכת וספר כדמסיק אבל הכא אמר במקום בבי"ת היינו אצל איזה רב שלבו חפץ וכן הוא בילקוט בדברי רבא ממי שלבו חפץ ויהיה המכוון דחפצו לרבי על המקום ולרבא על הרב.

אם כן מצינו חשיבות מאוד גדולה בעסק באותו החלק מחלקי התורה שבו לבו חפץ וכן מהרב שלבו חפץ. כדי להעמיק בחשיבות העיסוק באותו התחום בו חפץ הלומד, נביא מדברי הרב צבי יהודה שהביא במצוות ראייה (עמ' ריא' ד"ה שם) קושיה ששאלו לרב זצ"ל על הגמרא בנדרים וז"ל:

בהא דאמרינן בנדרים א"ר האומר אשכים ואשנה פרק זה אשנה מסכת זו נדר גדול נדר לאלוהי ישראל, והא מושבע ועמד מהר סיני הוא, ואין שבועה זו של התחייבותו עכשיו חלה על השבועה הקודמת מה"ס, בא הגאון ר' משה שמואל גלאנר זת"ל ושאל את כקאאמו"ר זצ"ל מדוע לא תחול התחייבותו זו של עכשיו המפורטת על אותו פרק ואותה מסכת, מפני התחייבות הקודמת של כלל לימוד

התורה, והרי בהתחייבותו הכללית בשבועת ה"ס נתחייב על כלל לימוד התורה, ולא נשתעבד בהתחייבותו זו על פרק מיוחד ומסכת מיוחדת, ועל מה שנשאר לא מפורט בהתחייבותו הכללית הקודמת צריכה שפיר לחול זו התחייבותו המפורטת עכשיו של נדר ושבועה באותו פרק ובאותה מסכת.

ועל קושיה זו מביא הרצי"ה את תירוץ הרב זצ"ל וז"ל:

ואמר לו כגקאאמו"ר הרב זצ"ל שהרי הודיעונו חז"ל (ע"ז יט.) שאין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ, ולפיכך ההתחייבות מה"ס ללמוד תורה מתקיימת דווקא במקום זה של חפץ לבו, ואותה המציאות והשבועה של לימוד תורה שמה"ס היא שייכת בחלותה על פרק זה ומסכת זו שהוא חפץ עכשיו, ויש לה לעכב את חלות התחייבותו החדשה המפורטת של עכשיו שאין בכלל אלא מה שבפרט.

אם כן למדנו מכאן שלמרות שמושבעים אנו על לימוד כל התורה מ"מ אם יש לאדם חפץ בחלק מסוים של התורה, אז על חלק זה של תורה הוא יותר מושבע מהר סיני לעסוק בו עכשיו כפי חפצו, יותר משאר חלקי התורה.

בחידושי איבר"א¹ (עמ' נט' סק"ו) מתרץ את הקושי העולה מדברי הגמרא במגילה וז"ל: בעיקר קושית העולם בהא דמגילה דמבטלין ת"ת מפני קריאת המגילה, שהקושיה דמה ביטול תורה שייך בקריאת המגילה הלא המגילה עצמו נמי תורה היא, שמעתי בזה דבר נחמד בשם הגה"ק שה"ת צי"ע וכו' אדמו"ר מקאצק זצלה"ה, שאמר ליישב עפ"ד הגמ' בע"ז (יט.) אין אדם לומר תורה אלא ממקום שלבו חפץ ללמוד דמשמע מזה דתורה נחשב רק במקום שלבו ללמוד, וע"כ כשרוצה בשום לימוד ומחמת המצווה אינו יכול ללמוד כגון הכא בקריאת המגילה א"ש דנחשב ביטול. עכד"ק.

נתברר לנו לפי זה שהואיל ויש חלק בתורה שהוא חפצו, אם נצרך ללמוד דבר אחר שאינו חפצו נחשב הדבר כביטול תורה, הואיל ועיקר התורה באיכותה היא ממקום שלבו חפץ.

¹ להגאון רבי אברהם יוזפא לערמאן זצ"ל.

חשיבות לימוד התורה ממקום שלבו חפץ ובמקום שלבו חפץ

והנה למרות שלא מצינו במפורש בשו"ע שפסק דבר זה להלכה מ"מ מצינו בביאור הלכה (סי' תקנ"ג ד"ה 'לכן') שמביא יסוד זה להלכה. הרמ"א (שם) כותב שאם ערב תשעה באב חל בשבת אין לקרוא פרקי אבות אחר חצות, ועל זה מביא הביאור הלכה את דברי המאמר מרדכי וז"ל:

הוראה זו תמוה היא וכבר ראיתי לקצת מן האחרונים דצווחו עלה אמנם הרב מ"א קיים דברי הרמ"א ז"ל וכו' והאריך בזה ולבסוף סיים ואיך שיהיה נלענ"ד דאין לחוש לזה לפי שאין לנו טעם נכון לאסור הלימוד בשבת כלל ומש"כ הרב מ"א להחמיר מטעם דיכול ללמוד דברים המותרים בט"ב אומר אני שאין זה מספיק לפי שאין אדם לומד אלא מה שלבו חפץ ועינינו הרואות דכמה ת"ח מתרשלים בלימוד המותר ביום ט"ב עצמו משום דצער הוא להם ללמוד במה שאינם רגילין וגם אני בעוה"ר כאחד מהם ולכן איני חושש לסברא זו ודעתי נוטה להתיר אפילו בחול עד סמוך לבין השמשות.

למדנו מכאן שיש חשיבות מאוד גדולה שאדם יעסוק במקום שלבו חפץ עד כדי להקל וללמוד בערב תשעה באב בנושא שלבו חפץ לפי המאמר מרדכי.

מצינו גם שהרב זצ"ל נותן חשיבות גדולה לחפצו של אדם בתורה כפי שכותב בפנקסי הראי"ה (ח"א עמ' רע"ז) וז"ל:

אי אפשר כלל להתעמר בנפש האדם להכריחה על ענינים שהם הפך טבעה בעסקי השכלתה, על כן גדול הוא הכלל לעולם ילמד אדם ממקום שלבו חפץ שנאמר כי אם בתורת ה' חפצו.

ובעין איה (שבת א' פ"א פסקה ו') מוסף הרב זצ"ל שמציאת חפצו בתורה נעשית ע"י שמיעת האדם לנטייתו הפנימית ולכן מבאר:

בכלל פרט עניני תורה יש כלל מונח: לעולם ילמד אדם ממה שלבו חפץ, כי הנטייה הפנימית תנחה את האדם בדרך המשרים, וכיון שנטייתו לזה החלק נמשכת, היא אות שאותו החלק יהיה נאות יותר להיות לו לעזר רוחני לפי מצב נפשו.

ונסיים בדבר השבט מוסר (עמ' מב') שמביא מדברי האר"י ז"ל על חשיבות לימוד תורת ה' לפי חפצו ונטייתו הפנימית, ולא ישמע לעצות חברתיות שונות הסובבות אותו שלפעמים אינם תואמות לחפצו ונטייתו הפנימית האמיתית:

והנני מוסר לך דבר אשר תרדוף אחריה ויהיה חיים לנפשך וענקים לגרורותיך, לעולם יהיה עיקר לימודך בדבר של תורה שלבך חפץ יותר אם בגמרא - גמרא, ואם בדרוש - דרוש ואם ברמז - רמז ואם בקבלה - קבלה. ורמז לדבר כי אם בתורת ה' חפצו, כלומר תורת ה' תלויה בדבר שלבו חפץ לעסוק וכמ"ש האר"י זלה"ה בספר דרושי הנשמות והגלגולים (פרק ג') וז"ל: יש בני אדם שכל חפצם ועסקם בפשטי התורה ויש שעסקם בדרוש ויש ברמז ויש גם כן בגמטריאות, ויש בדרך האמת הכל כפי מה שעליו נתגלגל בפעם ההיא כיון שהשלים פעם אחרת בשאר העניינים אין צורך לו שבכל גלגול יעסוק בכלם, עד כאן. ואל תביט ותשגיח לדברי המנגדים על מה שחשקת לעסוק בתורה בגמרא או בפשט או בדרוש וכו' באומרם לך למה אתה מוציא כל ימיך בפרט זה של תורה ולא בפרט זה, משום שעל מה שחשקת ללמוד על דבר זה באת לעולם, ואם תשים דעתך לדבריהם יכריחוך להתגלגל בזה העולם פעם אחרת, ולעבור נפשך בחרב חרה של מלאך המוות ולטעום טעם מיתה, ולכן לא תשמע לדברי המשחית נפשך הזה כי דע שהשטן מתלבש באלו האנשים לדאוג ולהצטער ולהכאיב נפש הלומד ועוסק בתורה בחלק שאינה נפשו לעסוק, כדי להבדילו משם שלא ישלים נפשו על מה שבא להשלימה ולהכריחו גלגולים אחרים.

ויש להעיר לסיום הערה הכרחית, והיא שלמרות החשיבות העצומה של מציאת חפצו ונטייתו בתורה, מ"מ בדרך כלל בשנות הלימוד הראשונות קשה מאוד להחליט ולקבוע מהו חפצו ונטייתו, הואיל ועדיין ההחלטות נובעות מנטיות חיצוניות שאינם מותאמות עדיין לנטייתו האמיתית הפנימית שמתגלה רק לאחר עמל של שנות לימוד, ואז ניתן יהא לקבוע את הנטייה והחפץ האמיתי שלו בתורה, ועל זה אנו מתפללים "ותן חלקנו בתורתך", ולעתיד לבוא כל אחד מישראל יזכה לגלות את חלקו וחפצו המיוחד לו בתורה ואז "לא ילמדו איש את רעהו ואיש את אחיו" כי כל אחד ילמד את התורה כפי חפצו המיוחד לו בלבדו, ואין לזרים חלק בזה - "קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך".

שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך'.

הרב ידידיה ליבוביץ

הגללים של חמורו של משיח -

היחס לתקופה הקשה של ביאת המשיח

דור נפלא?!

דורנו הוא דור נפלא, דור שכולו תימהון.. חושך ואור משמשיך בו בערבוביה. הוא שפל וירוד, גם רם ונישא, הוא כולו חיוב, גם כולו זכאי (הרב קוק זצ"ל, מאמר הדור)

אי אפשר שלא להבחין בהפכים, בערבוביה הקשה: כפירה, חילוניות, פריצות, גירוש, וכו'.. יחד עם אהבת הארץ, בניין הארץ, מסירות נפש, קיבוץ גלויות, ערבות, טוב לב, חסד, ועוד ועוד.

מה הולך פה? זה טוב או רע?

האם משהו רע ונורא מתרחש לנגד עינינו וצריך להתרחק ולהתנתק ממנו, או משהו טוב מאוד מתרחש וצריך לעמול מאוד קשה כדי להתחבר אליו, להעצים אותו ולגלות את הפנימיות המופלאה שלו?

מצב מסובך - בעקבתא דמשיחא..

האמת שהמצב המסובך והקשה שמתרחש לעינינו - לא בא לנו בהפתעה. ידענו שזה מה שהולך להיות. התיאורים על החושך הגדול שיגיע עם בוא הגאולה מופיעים כבר בתורה (בפרשת ניצבים ועוד), בנביאים (יחזקאל לז-לח ועוד), בכתובים (חזון דניאל ועוד), במשניות (סוף סוטה ועוד), בגמרות (פרק חלק ועוד), במדרשים, ובפנימיות התורה.

מוכרת ביותר המשנה האחרונה במסכת סוטה :

"בעקבות משיחא (רש"י: בסוף הגלות, לפני ביאת המשיח) - חוצפא יסגה, ויוקר יאמיר, הגפן תיתן פריה והיין ביוקר (רש"י: שהכל עוסקים במשתאות), ומלכות תיהפך למינות, ואין תוכחות (רש"י: אין לך אדם שיוכל להוכיח, שכולם נכשלים בחטאות, וכשמוכיחין אומר לו: אתה כמוני!), בית ועד יהיה לזנות, ... וחוכמת סופרים תסרח, ויראי חטא ימאסו, והאמת תהא נעדרת, נערים פני זקנים ילבינו, זקנים יעמדו מפני קטנים, בן מנוול אב, בת קמה באמה, כלה בחמותה, אויבי איש

- אנשי ביתו, פני הדור כפני הכלב, הבן אינו מתבייש מאביו, ועל מה יש לנו להישען? על אבינו שבשמיים..."

אכן משנה זו מבטאת נאמנה את עיקרי הידיעות הנדפסות בעיתוני הדור שלנו...

עדיף להיות או עדיף לא להיות?

במסכת סנהדרין בפרק חלק ישנה התייחסות נרחבת לסוגיית "עקבתא דמשיחא". בתוך הדברים ישנה התבטאות מיוחדת של האמוראים לגבי היחס להתרחשויות הנוראיות של דור הגאולה (בדף צח ע"ב):

"אמר עולא: ייתי ולא אחמיניה (יבוא המשיח ולא אראנו).

וכן אמר רבה: ייתי ולא אחמיניה... וכן אמר רבי יוחנן: ייתי ולא אחמיניה.

רב יוסף אמר: ייתי, ואזכי דאתיב בטולא דכופיתא דחמריה (יבוא, ואזכה שאשב

בצל הגללים של חמורו)!!!

לכאורה הסבר הדברים לפי הפשט הוא:

האמוראים הקדושים עולא, רבא ורב יוחנן - מעדיפים ומיחלים לא להיות בתקופה של ביאת המשיח. הסבר דבריהם הוא: 'הלוואי ולא אראה את המשיח כשהוא יבוא' כלומר: הלוואי ולא אהיה בתקופה זו!

אולם רב יוסף אומר כך:

המשיח יבוא על חמור (כמאמר הפס' בזכריה ט, ט: "גילי מאוד בת-ציון, הריעי בת-ירושלים, הנה מלכך יבוא לך, צדיק ונושע הוא, עני ורוכב על חמור ועל עיר בן-אתונות").

אמנם, כל חמור, מעצם הווייתו החומרית - עושה גללים... אולם החמור של המשיח יהיה חמור מיוחד: והוא לא יעשה מעט גללים, אלא הוא יעשה הרבה גללים, כ"כ הרבה גללים –

עד שיווצר ממש הר של גללים! (הר של גללים שעושה צל!) הר שאפשר לשבת בצלו!

וכן אומר רב יוסף: הלוואי והמשיח יבוא ואני אזכה לשבת בצל של הגללים של חמורו!! – כלומר: אני כל כך רוצה להיות כשהמשיח יגיע, אפילו שבשביל כך אצטרך לשבת בצל של

הגללים של החמור שלו!!.

דבריהם של האמוראים על היחס הנכון לתקופה צרכים באור עמוק, בפרט לאור העובדה שאנו נמצאים היום בתוך התקופה המדוברת, ולאור העובדה שגם היום עולם התורה נחלק ביחסו לכל ההתרחשות.

הגללים של חמורו של משיח - היחס לתקופה הקשה של ביאת המשיח

ננסה להציע הסבר לדברי רב יוסף
שיוביל לחידוש מפתיע בפשט דברי האמוראים האחרים,
ושני ההסברים הללו יפתחו פתח להתבוננות מחודשת על ה"דור הנפלא" שלנו.

לזכות לשבת בצל הגללים!?

דברי האמוראים מעוררים הרבה תמיהות.

נתחיל עם דברי רב יוסף:

- מדוע לרב יוסף חשוב כ"כ לשבת ליד הגללים?
- מדוע רב יוסף משתמש בביטוי כ"כ בוטה? (השאלה מתעצמת לאור העובדה המוזכרת בכמה מקומות שרב יוסף בכלל היה איסטניס!)
- גם אם יש גללים - מדוע צריך לשבת צמוד אליהם? אפשר לקום וללכת! להתרחק מהם!
(מן הסתם כשיושבים קרוב כ"כ לגללים יש גם ריח נורא של סירחון..)
- למה רב יוסף לא מייחל לשבת ישירות ליד המשיח אלא מתרחק עד מאחורי הגללים של החמור של המשיח?
- לשיבה בצל הגללים קורא רב יוסף "זכייה"!!
- רב יוסף אפילו לא אומר שהוא מוכן לסבול בשביל **לראות** את המשיח. אלא רק בשביל **להיות שם! אפילו אם הוא לא יראה!** - גם זה מקבל כיוון מעניין עם הידיעה שרב יוסף היה.. עיוור!

נראה לומר כך:

"חמור" מסמל חומריות.

"משיח רוכב על חמור" הכוונה שתהיה גאולה חומרית ועל גביה תבוא גאולה רוחנית.
(קשור ל"משיח בן יוסף" ו"משיח בן דוד". שתפקידו של משיח בן יוסף הינו להכין ולהופיע את כל התשתית החומרית של גאולת עם ישראל, ועל גבי הגאולה החומרית יופיע משיח בן דוד, שתפקידו להופיע את הגאולה הרוחנית השלימה).
אם כן - הגאולה החומרית היא עצמה חלק מהגאולה: אמנם היא עדיין לא ההופעה השלימה של הגאולה אולם וודאי היא חלק ושלב מהותי בהופעת הגאולה השלימה.

"הגללים של החמור" - אומנם החומריות הזו היא חלק מהגאולה, אך לשלב הזה יהיה גם דברים קשים, שהם ה"גללים" - תוצאה בלתי נמנעת של חומריות...

"צל של הגללים" - הדברים הקשים יהיו קשים ללא כל פרופורציה למה שאנו מכירים: אנו מכירים המציאות שחמור עושה גללים, אבל החמור של המשיח יעשה כ"כ הרבה גללים שיווצר מהם הר! הר של גללים!! הר שעושה צל!!

וליד 'הר הגללים' מן הסתם יהיה סירחון עצום (סירחון רוחני נוראי..), אבל תהיה שם תופעה הרבה יותר חמורה: יהיה שם צל! חושך! הגללים הללו יאפילו על האור העצום! מי שיהיה שם - יהיה בצל... אמנם הוא הכי קרוב לאור - לחמור, למשיח שרוכב עליו... - אך הוא לא רואה את האור! הוא יוכל לחשוב שהוא בתוך החושך היותר חשוך.. הכמות העצומה של הגללים (בכמות ובאיכות) לא תיתן לאור להופיע, לזרוח..

"אזכה לשבת" - ולמרות הדברים הקשים הללו - רב יוסף רוצה להיות שם! לזכות להיות שם!

ברור שרב יוסף רוצה לשבת ליד המשיח בעצמו, אך הוא מבין (- ואולי פשוט הוא רוצה ללמד אותנו) שבשביל להיות עם המשיח - חייבים לעבור בצל של הגללים שלו..

רב יוסף מלמד אותנו שהקשיים הם חלק בלתי נפרד מהתהליך של הגאולה. וממילא לא צריך לברוח מהם אלא צריך לשמוח על הזכיה להיות בתוך תהליכי הגאולה. כמובן ששמחה זו תיתן כוחות אדירים גם לעשות כל שניתן כדי לראות את המשיח בעצמו מעבר להררי הגללים..

מי ראה כבוד המלכה בזמן ההוא..

אבל למה, רב יוסף, למה??

מה כ"כ מפתה את רב יוסף בתקופה החשוכה והלא נעימה הזו??
אכן כדי להבין מדוע רב יוסף (האיסטניס!) כ"כ רוצה להיות בתוך "תקופת הגללים" הנוראית צריך להבין את המשמעות העצומה והאדירה של תקופה זו.

ישנה פסקה בספר הזוהר הקדוש (ספר ויקרא דף ו') בה רשב"י מסביר את העומק של הפסוק הקשה מספר עמוס (עמוס ה, ב) "נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל".
אמנם התנאים הסבירו את הפסוק שהכוונה:
נפלה, לא תוסיף! (- לא תוסיף ליפול!), קום בתולת ישראל!
אולם רבי שמעון מסביר עומק אחר: (מעובד עפ"י תרגום של בעל הסולם במקום)
"בא וראה,

הגללים של חמורו של משיח - היחס לתקופה הקשה של ביאת המשיח

בכל הגלויות שגלו ישראל- לכולם שם זמן וקץ. ובכולם היו שבים ישראל לקב"ה,
ובתולת ישראל הייתה חוזרת למקומה בזמן ההוא שגזר עליה.
ועתה בגלות האחרון- אינו כן. כי היא לא תחזור כך כהזמנים של של גלויות אחרות,
ומקרא זה מלמד כך, שכתוב: "נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל".

(אולם)- לא כתוב: "נפלה ולא אוסיף להקימה"!!

משל למלך שכעס על המלכה, והשליכה מהיכלו לזמן ידוע (קצוב).
כשהגיע הזמן ההוא- מיד הייתה באה המלכה וחזרה לפני המלך.
כך היה פעם אחת. ושנים ושלוש פעמים.
בפעם האחרונה נתרחה מהיכל המלך, והשליך אותה המלך מהיכלו לזמן ארוך.
(לאחר זמן-) אמר המלך: פעם הזאת אינה כשאר פעמים שהיא תבוא כך לפני, אלא
אני אלך עם כל בני היכלי ואבקש אותה!!

כשהגיע אליה, ראה אותה שוכבת על העפר.

**מי ראה כבוד המלכה בזמן ההוא, והבקשות של המלך נגדה (-) אולי הכוונה לדברי
הפיוסים וההפצרות של המלך למלכה לחזור אליו..) עד שאחז אותה המלך בידיו,
והקים אותה, והביאה להיכלו, ונשבע לה שלא יפרד ממנה עוד לעולם ולא יתרחק
ממנה!!!**

כך הקב"ה:

בכל פעם שכנסת ישראל הייתה בגלות- כשהגיע הזמן היא באה וחזרה לפני המלך.
ועתה בגלות הזה- אינו כן.
**אלא הקב"ה יאחז בידה, ויקים אותה, ויתרצה אליה (-) אולי הכוונה ידבר אליה
בדברי פיוס וריצוי..) וישיב אותה להיכלו!!**

בוא וראה שכך הוא,

שהרי כתוב: "נפלה ולא תוסיף קום"- מעצמה,
ועל כך כתוב: "ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת": היא לא תוסיף קום
כבזמנים אחרים, אלא אני אקים.. אני אקים את סוכת דוד..

וזהו כבוד בתולת ישראל ושבח שלה- שלא תוסיף לקום מעצמה אלא הקב"ה יקים אותה"

אם כן- ברור לגמרי מדוע רב יוסף כ"כ רוצה להיות שם, כשהמשיח מגיע- כשהקב"ה אוזר בידה של כנסת ישראל ומרים אותה, ומוציא אותה מתוך הבוץ, מתוך הזוהמה, ומפייס אותה, ומרצה אותה ומעלה אותה להיכלו..

לא נצליח לראות

אם כך- איך שלושת האמוראים הקדושים מעדיפים לא להיות שם?! ובכלל- איך אפשר לא לרצות להיות שהמשיח מגיע? הלא לחכות למשיח זהו אחד מעיקרי האמונה: "אני מאמין.. ואע"פ שיתמהמה..!"

שמעתי ממו"ר אבי בשם הרב ינון משולם הי"ו מחברון, ישוב נפלא לאמוראים: פירוש המילים "ייתי ולא אחמיניה" הוא: "יבוא ולא אראנו" והכוונה היא כזו: האמוראים לא אומרים שהם לא רוצים להיות כשהמשיח מגיע, הם אינם מביעים משאלה, אלא אומרים עובדה: "לצערי הרב כשהוא יבוא - לא אראנו! כשהוא יבוא פשוט לא נראה אותו.. נראה הר של גללים, סירחון גדול, חושך... אותו- לא נראה! לא נצליח לראות אותו!" איפה פה הגאולה? בפריצות? בכפירה?! בגרוש?! בתקשורת הרקובה?! מה פה משיח?! הרי זה חושך שבחושך!! זה עומק הסירחון! זה שיא החוצפה ישגה! זה הבור הכי נמוך!" וכו' וכו'..

להיות או לא להיות

הפירוש הזה הוא נפלא. לי הפירוש הזה פתח לי פתח עצום ללימוד זכות אמיתי על גדולי ישראל ותלמידיהם שלא רואים בתהליך של הדור האחרון את הגאולה. אני שחונכתי על ברכי תלמידי חכמים שמכוונים את ראייתם לפי ראיית רב יוסף העיור, שרואה את הפנימיות, את המהלכים הפנימיים. אני חי את הפשיטות שמתרחשת כאן הגאולה המופלאה, מאחורי כל המסכים, כל התסבוכים, כל המרירות והזוהמה. זה כל כך חי אצלי עד שאני לא שם לב לחושך, לזוהמא שנראית כלפיי חוץ. וזה מעלה לי תמיהה גדולה- כיצד לא כולם רואים זאת כך?! איך אפשר לסגור את העיניים!?

הגללים של חמורו של משיח - היחס לתקופה הקשה של ביאת המשיח

אולם הפירוש מזכיר לי שלא כולם רואים את המציאות בדרך של רב יוסף. ישנה ראיית מציאות עם "עיניים פקוחות". שרואה את הזוהמא ולא מצליחה להתעלם ממנה. שהזוהמא באמת מפריעה לה ומפחידה אותה. שאומנם יודעת בבירור שמאחורי הר גללים ישנו משיח. והוא אכן פה קרוב, אך חושבת שכרגע א"א לגשת אליו.. ואולי אפילו הפוך, כדי להגיע אליו באמת צריך להתרחק מהגללים כמה שיותר..

ועדיין..

מהדהדת באוזניי דברי רבי שמעון בר יוחאי :

כשהגיע אליה ראה אותה שוכבת על העפר..(בתוך הבוץ? בתוך הגללים?..)

מי ראה כבוד המלכה בזמן ההוא,

והבקשות של המלך נגדה..

אמר ר' יוסי : זמין קודשא בריך הוא לאכרזא על כנסת ישראל ויימא : "התנערי

מעפר קומי שבי ירושלים!" כמאן דאחיד בידא דחבריה ויימא : התנער! קום! כך

קודש אברוך הוא יוחיד (יאחז) בה ויימא : התנערי! קומי! (זוהר שם)

(אולי זה הזמן של הישיבה בצל של הגללים של החמור..)

עד שאחז אותה המלך בידו..

והקים אותה..

והביאה להיכלו..

ונשבע לה שלא יפרד ממנה עוד לעולם!

ולא יתרחק ממנה!!!

במהרה בימנו ממש! אמן!

עולם ומילואו

[מעין הערה: מאמר זה נכתב מתוך היראה של דברי תורה, בתפילה לכיון לאמיתתה של תורה, אם כי "אין אדם עומד על דברי תורה אלא א"כ נכשל בהן" יה"ר שיעלה לרצון לפני הקב"ה.]

כאשר נתבונן במציאות נמצא כי קיימים ב' תהליכים-יסודות, אשר יש לעמוד עליהם ולהבין את הקשר ביניהם.

תהליך אחד, תהליך טבעי, מחזוריות קבועה שאפשר לעקוב אחריה ולהניח שכך תתגלגל המציאות, כך יהיה המהלך הבא. השמש תזרח בכל בוקר, ירח וכוכבים בלילה, מסלול השמש, ירח וכוכבים, מחזוריות השנה- אביב, קיץ, סתו וחורף, וכן הלאה בדומם, בצומח, בחי.

אלא שמצב המחזוריות, המעגליות הזו אינה מתקדמת, היא חוזרת על עצמה ללא כל תכלית ו- "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים".

תכלית, מטרה, נמצאת מחוץ למעגליות. נקודה מחוץ למעגל אשר אליה יש לכיון את המבט, תביא לשאיפה אליה. וכיון שכך, יש להבין מהי התכלית ש"תתיר" את המציאות מבית אסוריה, שתהפוך את המעגליות הפשוטה, למעגליות ספירלית שמתקדמת, שואפת. הקב"ה ברא את העולם ב"ששת ימי בראשית" או בעצם ב"שבעה", כלומר, ישנה המציאות של שישה ימים, וישנו היום השביעי.

שישה ימים הם ימי המעשה- חיים בצורה רגילה, פשוטה. ימים שעושים, צד הרוחני פחות עיקרי, לכאורה.

שבת, היום השביעי, מכניס בנו חיות, טעם, לששת הימים "כי היא מקור הברכה". השבת היא מעין עולם הבא, אז השישה ימים הם הפרוזדור לשבת. מובא בחז"ל שכל דבר שאדם קונה, מקבל, במשך השבוע, יגיד שזה לכבוד שבת קודש. ענינו נשואות לעולם הרוחני. כל פעולה גשמית אנו מכניסים בה חיות רוחנית "כל מעשיך יהיו לשם שמים".

כיון שכך, שהתכלית מניעה אותנו, הרי שהמציאות מתקדמת, שואפת. ואם נגדיר- מהי החוליה המקשרת בין ששת הימים לשבת? התשובה היא- אדם הראשון (וכן הלוחות, עליהן נדבר בהמשך).

כלומר האדם מורכב מגוף טבעי ונשמה רוחנית, לאדם הכוח לחבר שמים וארץ. שהארץ, הרצון, יהיה רצון אלוהי. שהחומרי יינק מהרוחני.

הצד הרוחני שבאדם מתגלה בכוח השכלי שבו, במחשבות שלו, בכוח הדיבורי שבו "האדם המדבר", "רוח ממללא" דיבור שמגלה מחשבה, דיבור שמגלה נשמה. אם כך, נסיק,

שהאדם ע"י הכוח הדיבר-י מחשבי שלו מכניס תכלית למציאות. כך המציאות מתקדמת. האדם, מצד היותו סוף ששת ימי מעשה, הרי שהוא תכלית ימי מעשה. אך מצד שני הוא תחילת יום השביעי, כלומר, הוא היסוד, בעל התכונה של הכשרת הגוף לרוחני. יש לאדם תפקיד, כל העולם תלוי בו, כל העולם לא יוצא לפועל אילולי האדם. אך האדם חטא.

חטא אדה"ר, הוא אכל מעץ הדעת. הוא אכל מעץ הדעת ולא שיתף עימו את עץ החיים, כך מובא במדרש, שזה היה חטאו. אפשר לאכול מעץ הדעת אבל דווקא עם עץ החיים (הוא "מכל עץ הגן") מה שאומר שהוא השתמש בכוח הרוחני שניתן לו, במחשבה, בדעת, ולא גילה אותו בחיים, לא חיבר אותו למציאות. הוא מעל בתפקידו, המציאות כולה עומדת ומחכה ליניקה הרוחנית ו... כלום. החוליה הממוצעת בין הרוחני למציאות הטבעית לא קישרה ביניהם. כשאין יניקה- יש מוות. כשיש חטא- יש מוות, "פן ישלח ידו... ואכל וחי לעולם. וישלחו... ויגרש את האדם.."- מוות.

מעגליות החיים נשארה חבושה בבית האסורים. אין התקדמות. עונש החטא- עבודה קשה "בעצבון תאכלנה" "בזיעת אפך" וכו' כדי לגלות את הרוחני בגשמי, כי החטא הביא ש"ארורה האדמה בעבורך" בעבורך דייקא. לא מצד עצמה. בעבורך, כי הרוחני שבך נפגם, הרוחני צריך כיסוי, אי אפשר להישאר ערום מכל לבוש מול קולו של של אלוקים "את קולך שמעתי בגן...ואחבא", מעכשיו נפגשים עם אלוקים רק כשיש סיבה, תואנה "ויתפרו עלה תאנה". העולמות נפלו מעולם של אמת ושקר, מעולם של אמונה, לעולם של טוב ורע, לעולם של סיבות. תיקון החטא. באופן פשוט, תיקון החטא יהיה ע"י תשובת המשקל- הוספת רוחני בצורה שתביא לחיים חדשים, היריון רוחני שמוליד חיים, גוף עם רוחני. מובא בחז"ל שהירידה לגלות מצרים היא תחילת תיקון חטא אדה"ר. ספר שמות. אכן, במצרים היינו במ"ט שערי טומאה, טימטום מהרוחני. ה"ישר-אל", הנשמה, נמצאת בעומק העומקים של השפל, זו המראה של מה שגרם החטא- הרוחני נפל לשפל. בעומק הזה נולד מושיען של ישראל- משה רע"ה. מדרגת הדעת. מתוך חטא עץ הדעת- בא איש הדעת לתקן.

מעומק זה אנו צועדים קדימה, עולים, מתקנים.

נעבור בצורה כללית ביותר על תהליך גאולתן של ישראל-תיקון החטא:

יציאת מצרים. יציאה מהמצרים. דרך חג הפסח-חג החירות, מ"ט ימי העומר וקבלת

התורה. רואים אנו בתהליך הזה את חלק "סור מרע" וה"עשה טוב" שעם ישראל עבר. מובא שבסיני בוטלה זוהמת הנחש, בוטל רושם החטא, עם ישראל כתינוק שנולד. לאחר יציאה מכל סרך טומאה, זיקוק הבהמיות, עליה מעלה מעלה במעלות המידות- חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות, זיכוך של מידה במידה באופן פרטני, כנודע. ולאחר הספירה- מתן תורה, אחרי עבודה רוחנית עצומה, לאחר היריון רוחני, נתהוותה תורה שבכתב וירדה לעולם הזה, אור עצום האיר בעולם, כל המציאות דממה בהר סיני, מצפה, כמה, סוף-סוף נוכל לינוק מהרוחני בצורה קבועה, מסודרת. מה שהבריאה "פיספסה" בחטא עץ הדעת- סוף-סוף תוקן. הוסר החטא.

אלא, שזה לא החזיק מעמד, אור גדול מלווה באתגרים גדולים, ניסיונות. נרחיב מעט את נושא חטא העגל.

כאמור, מעמד הר סיני היה פועל יצא, וולד, של המצב הרוחני הגבוה שעם ישראל הגיע אליו. משה רע"ה הוא המיילד את התורה ומביאה לעם ישראל. במצב הזה רואים שהענין הרוחני מוכן באופן מוחלט לרדת לעולם, להאיר את העולם. אלא, שהדרך לכך זה עם ישראל.

מובא בחז"ל שדווקא כשיש אור גדול- יש אפשרות לחושך אפילה, לנפילה גדולה. הקטיגור פועל במלוא הכוח. וכך, אכן, עם ישראל חטא, חטא העגל.

עם ישראל חיכה למשה רע"ה, חיכה למנהיג, לראש, ו... הוא לא הגיע. עם ישראל צאן קדושים רצה לגלות את תשוקתו, אהבתו לקב"ה, אבל הוא לא ידע איך, הרועה לא נמצא, הרועה עדין למעלה. הצאן מתפזר, וכשיש פיזור הכלי מאבד את תפקידו, הוא לא מצליח לגלות את האחדות האלוקית, הוא מבקש לעשות אלוהים. אין דבר כזה! אי אפשר לעשות אלוהים, אלוהים זה ענין קיים ללא כל תלות וקשר לכלי. "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא".

"חטא העגל" עגל- עיגול. הפגם הוא במציאות המעגלית, הטבעית. כבר לא היינו ראויים לקבל את הלוחות הראשונים, נשתברו הלוחות. כן היינו ראויים ללוחות שניים. קשה להבין את היחס בין חטא אדם הראשון לחטא העגל, (שכן אין לנו כל תפיסה מי היה אדם הראשון, ומי הם ישראל) אך באופן כללי, ברור כי בצד הרוחני אין לנו כל נגיעה. אי אפשר לפגום בו. הפגם יוכל להיות או בצינור השפע או בכלי המקבל את השפע. בחטא אדם הראשון, שאכל מעץ הדעת ולא מעץ החיים, יש לומר שהוא ידע שהוא "הולך" לחטא, הוא ידע שזו לא הבחירה הנכונה, שכן לאחר ששמע את "קול ה' אלי מתהלך בגן" הוא ישר התחבא. איזו בושה התלבשה בו. אך בחטא העגל, הרי שעם ישראל לא ידע שזה חטא, הם רק חיפשו דרך לעבוד את ה', מתוך תמימות. לא היתה להם בושה על כך.

עולם ומילואו

לכן, נראה לומר, כי האדם שחטא בבחירה, בדעת, זה במקום יותר גבוה מאשר החטא של ישראל, חטא הנובע מכיוון הלב, שלא היה מספיק טהור. ובענין לוחות הברית, יש להבין מה ההפרש בין לוחות ראשונים לשניים, לאיזו מציאות היינו ראויים ולאיזו מציאות נפלנו. מתוך הניתוח האנליטי ננסה להבין את הרעיון הפנימי. בלוחות ראשונים: הלוחות והכתב היו מעשה אלוקים, והכתב היה חרות על הלוחות, שקוע בו.

בלוחות שניים: הלוחות מעשה אדם, לוחות אבן. והכתב מעשה אלוקים, "מכתב אלוקי" ולגבי הכתב, הרי שהוא היה על הלוח, ולא חרות, האותיות היו מחומר אחר. בהתבוננותנו בחיים אנו מבינים שכל דבר מורכב מאור וכלי, חומר ורוח. עצם הדבר והתכלית שלו. אם כך, ביחס ללוחות הברית- הרי שהלוחות הן הגוף והכתב זה הרוח, הצורה המתגלה באותיות.

אם כך, הרי שבלוחות ראשונים הלוחות והכתב היו מעשה אלוקים, כלומר, שאף הגוף היה אלוקי. היתה התאמה מוחלטת בין הגוף לרוח. אך בלוחות שניים הגוף "נפל", התרחק מהאלוקי, הוא כבר מעשה אדם. הכתב נשאר אלוקי, למעלה למעלה.

יותר מזה אפשר לראות בכתב עצמו. בלוחות ראשונים הכתב היה "העדר" לוחות, "הצמצמו" הלוחות עד כדי העדר מקום ויצירת האותיות. אך בלוחות שניים הלוחות נשארו כמות שהן, רק שהכתב בא עליהן, הוא מסתיר אותן. היוצא מכך זה, שבלוחות ראשונים הכתב, הצד הרוחני- מחשבי, היה מותאם בצורה מופתית ללוחות, לגוף, הרוחני "היה מוכן" לצמצם את מקומו כדי שיהיה מקום לכתב, אחד השלים את השני. אך בלוחות שניים הכתב הסתיר את הלוחות, הרוחני מסתיר- מחשיך את הגוף, אלו שתי הופעות שונות שיוצרות כאן את לוחות הברית.

כך אנו, אחר חטא העגל. העבודה הרוחנית צריכה להיות באומץ גדול מפני הגוף שלנו, אנו צריכים להסתיר את הגוף שלנו כדי לגלות את הרוחני. או, כדי שהגוף שלנו יזדכך ויתרשם מהרוחני, הרי שצריך עבודה לא טבעית, עבודה היוצאת חוץ לסדר. זו עבודה המצריכה אותנו להיות חזקים, אימוץ גופני ורוחני גדול. בתורה, נראה שמי שקיבל הכי הרבה ציונים של "חזק ואמץ" היה יהושע בן-נון. כך מובא בסוף פרשת וילך ובתחילת ספר יהושע.

יהושע, הוא "נער לא ימיש מתוך האוהל"- בכניסה לארץ הוא "הופך" ללוחם, כובש הארץ.

הוא "אחראי" לחבר שמים וארץ, לחבר את עם ישראל לארץ ישראל, נשמה בגוף. כשתינוק נולד- יש כאב נורא, סבל, דם.. (א"כ, ודאי שהשמחה גדולה)- כך עם ישראל השב לארצו- קושי עצום, סבל, דם- "חזק ואמץ" לשמור לעשות את כל התורה, "חזק ואמץ" להביא, להנחיל את עם ישראל בארצו, "חזק ואמץ" כנגד הממרים. כך נאמר ליהושע.

"חזק ואמץ" שייך מאוד בשיבת הנשמה לגוף, העם לארצו.

בדור של גאולה, צריך חוזק גופני ורוחני, ואולי נכון יותר לומר- חוזק גופני בשביל הרוחני.

מובא בחז"ל שבגלות נאמר "ככל שיוסיף הגוף חורבן יוסיף השכל בנין" אך בגאולה יש

חיבור- הוספת בנין הגוף מחזקת את השכל, הרוח. ויש להזכיר זאת "שכחנו שיש לנו בשר

קודש לא פחות ממה שיש לנו רוח הקודש... ובגבורת הבשר המקודש תאיר הנשמה

שנתחלשה.. "וכן "בארץ ישראל אפשר להשיג איך שהבשר של הגוף הישראלי הוא קדוש

ממש כקדושת הנשמה" (אורות) היחס לגוף בארץ ישראל משתנה. מתעלה..

א"כ וודאי שאין הכוונה לצד הנמוך-החוטא של הגוף, אלא לגוף המגלה את רצון ה'

לגוף החזק המסוגל לגלות נשמה גדולה, אור גדול.

יה"ר, שנזכה לחיבור שמים וארץ, לתחית האומה בארצה ולבנין בית המקדש בב"א.

"העז והענוה לחי עולמים"-

על חינוך לענוה ותדמית עצמית חיובית

הקדמה

כשבאים לעסוק בנושא חינוך לענוה הדבר מעורר אותי לחשוב פעמיים לפני שאני כותב דבר מה בנושא.

הרמח"ל כותב בספרו "במסילת ישרים" כי הענוה היא בסיס לכל המידות שעליה כל שאר המידות שבאדם עומדות.

אולי דווקא בגלל דבריו החשובים של הרמח"ל בחרתי תחילה לעסוק בתחום "חינוך לענוה", שהלואי ונצליח להפנימו לעולמו הפנימי של הילד המודרני. אולי כי זה "העיקר החסר מן הספר" בדורנו.

אם נצליח לחנך את הילד (או כל אדם) לכך הרי שכבר "יצקנו" בסיס חשוב כדי לעבור ולחזק את שאר המידות שטעונות בנו חיזוק. איש איש ומידותיו.

ברוב המאמר הסתמכתי והבאתי מקורות נאמנים מהתנ"ך מדרשים ורבנים חשובים אשר האירו ומאירים עד היום את דרכינו במגדלור הרוחני שלהם שאליו אנו שואפים להתקרב עד כמה שאפשר.

מקווה מאוד שלא תצא תקלה תחת ידי ודברי יובנו ויועילו באופן אותו כיוונתי בכותבי מאמר זה בע"ה.

האדם הראשון שהתורה עצמה מעידה על מעלת ענוותנותו, הוא משה רבינו.

כך מעידה התורה (שמות יב, ג):

וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנָו מְאֹד מִכָּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה.

וגם: (דברים לד, ו) "וְלֹא-קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדָעוּ ה' פְּנִים אֶל-פְּנִים.

על משה רבינו, אין לנו מילים לדבר. חרדת קודש. ואפילו המילים הללו קטנות מדי, שכן..
הן מילים.

אך הננו יכולים לראות מה שהתורה אמרה - "תורה ציוה לנו משה", שהיא "תורת ה' תמימה משיבת נפש"

אנו רואים שהתורה מעידה על משה שהיה עניו (לכאורה הקטן) מכל האדם, ועם זה שהיה גדול הנביאים ולא קם נביא כמוהו.

מוכרחים אנו להבין ששני הצדדים הללו הם ענין אחד: מקור כל הגודל והטוב הוא דבר ה'. כמה שהאדם יותר דבוק בה', הוא יותר גדול כי הוא "קרוב" יותר לגדולתו של הקב"ה. ומכיוון שהוא מתקרב אל מקור השפע, הגדול, הטוב והאין סופי הרי שיותר קל לו להתמלא בעונה אין קץ משום שהוא מבין כי הוא סה"כ בריה קטנה ומוגבלת מול בורא שאין סוף לגדלותו. כמה שהאדם יותר מבטל עצמו בפני מקור הכל, כך אין בו חסימות קטנות ואגואיסטיות המונעות אותו להיחשף לעולמו הרוחני, ובזכות זאת הוא אכן מתמלא בשפע טוב וגודל של אמת. אם כך נמצאו הגדולה והענוה, שממבט שטחי ראשוני נראות סותרות אחת את השניה בעצם משלימות זו את זו ותלויות זו בזו. כשאנו באים לדבר על חינוך לענוה – הננו נתקלים במבוכה מסוימת שאולי אף התעצמה בדורותינו:

מצד אחד המושגים של חשיבות התדמית העצמית, החשבת הערך העצמי, קנו להם שביתה בלב מחנכים ופסיכולוגים. גם בסתם התבוננות פשוטה אפשר לראות כמה חשוב שילד יחזיק את עצמו "שווה".. כמה זה מעודד ונותן כוחות להמשכיות שלו.

לעומת זאת, כבר אמרו חז"ל:

"מה שעשתה חכמה עטרה לראשה – עשתה ענוה עקב לסולייתה". [מדרש רבה שיר השירים פרשה א סי' ט]:

חז"ל העלו את ערכה של הענוה מעל החכמה, וכל התורה מלאה בשבח ענווי ארץ ושפלי רוח.

הפסוק בתהלים: "ואני תולעת ולא איש..." כפי שמעיד על עצמו דוד היא גם המעידה על רמת ענוותנותו של דוד כפי שהוא רואה את עצמו. ודברים אלו לכאורה לא המילים הכי מתאימות כדי לתאר מלך בישראל. בדרך כלל כשמתארים מלך הרי שמתארים אותו כמלך חזק, עשיר, חכם. והנה דוד מעיד על עצמו שהוא אפילו לא איש, אלא תולעת!

אם כך, דבר זה מעורר אותנו לעיון: האם יש סתירה בין מה שהמחנכים פועלים לעשות כיום במציאות לבין מה שהתורה אומרת? שמא צורך בבירור מדויק יותר של המושגים?

"העוז והענוה לחי עולמים" – על הינוך לענוה ותדמית עצמית חיובית

היתכן שלא נכון להעלות את ערך העצמי במילים המשבחות את תלמידנו כי אולי עלולות לפגוע במידת הענוה שלהם?

כך כותב הגאון האדר"ת זצ"ל (רבי אליהו דוד רבינוביץ תאומים, רבה של ירושלים לפני כמאה שנה וחוננו של הרב קוק זצ"ל. מגדולי גאוני דורו ובעל מידות מופלא):
מעודי אני שונא את הגאווה. עוד מילדותי וקטנותי תעבתי בלבי את האיש אשר ראיתי בו סימני גאווה. כפי דמיוני, ב"ה שאין בלבי שום שמץ גאווה, אם כי פעמים הרבה אני רואה טיב כשרונותי ומעלות המעטות בי, אבל ב"ה אינני נפעל להתגאות על ידי זה (ובהמשך כותב: אני מכיר ערכי הדל ותורתי המעטה מאוד, שאין לי כלל וכלל במה להתפאר, ואין בי מידת ענוה כלל, רק פשוטו כמשמעו, שאין בי כלום ואינני כלום..).

כמובן, איפה אנחנו ואיפה האדר"ת (אדם שחיבר עשרות ספרים בגאונות וכותב "תורת המעטה מאוד"...) - אבל עיקרון חשוב למדנו מדבריו: יכול להיות אדם שידע על כישרון או מעלה שיש בו, ואין הדבר נחשב לגאווה; אף "אינו נפעל להתגאות על ידי זה". לוקח את הדבר כעובדה, אולי גם שמח בה, ואינו "מתגאה" כהו-זה, לא חושב עצמו ל"משהו".. למה? כי הוא יודע שזה לא מכוח עצמו אלא מכוח סעייתא דשמיא.

אכן, ה"התנפחות", ההחשבה העצמית היתרה, ה"אני, אני, אני.." סותרים בפני האדם את ראיית מקומו האמיתי, את ההתעלות (שהרי מבחינתו הוא כבר..הכל), את כבוד הבריות והמקובלות עליהם, את שמחת האמת שבראיית הגודל והשגב והעליה אליו מדרגה אחר מדרגה.

לעומת זאת יש לציין שהזילות העצמית, הייאוש מעצמו חלילה, והחשבת עצמו לרמת אפסיות הן היפך כבוד צלם אלוקים שבאדם, היפך השמחה, היפך תקונת העליה.

כך מזהיר רבי נחמן מברסלב ב"תורה" המפורסמת שלו (ליקוטי מוהר"ן רפ"ב), שיחפש האדם את נקודת הטוב שיש בו. ולא במקום הראיה המציאותית שיש בה גם יכולת לביקורת עצמית. אלא גם אם רואה את עצמו בעומק הרע, חלילה, גם שם יחפש את מעט הטוב שיש בו.

(ואומר הרב קוק זצ"ל: אפילו חשבוננו מעורפל כל כך עד שאינו מוצא בעצמו טוב, הלוא זה שיש לו באותה עת ביקורת עצמית כזו, רגש מוסרי כזה – זה עצמו מורה על הטוב שבו, ויתחזק בכך וישמח עצמו בזה). ועל ידי ראיית הטוב יעלה – וכבר אינו היכן שהיה קודם לכן. ושוב – ימצא את הטוב שיש בו כעת, וכך יעלה מדרגה אחר מדרגה ושלא נטעה לחשוב

שזה בא **במקום** העבודה העצמית, של תורה ותפילה ומעשים טובים, מדגיש רבי נחמן שהניסיון מראה שאנשים שלא הסתכלו כך, לא התאמצו גם במה שיכלו, כי איבדו את המוטיבציה והאמון העצמי. ועל כך, **"הזהיר מאוד"** "ללכת" עם התורה הזאת. אם כך, נמצינו למדים שהגאווה מתועבת והחולשה אינה מעלה.. "העוז והעונה לחי עולמים" ובמידותיו עלינו לדבוק.

איך נחנך ילדינו גם **לעוז** ועם זאת גם **לעונה** כמודל אחד? איך נחנכם להיות בלתי "מתנפחים", בלתי מתגאים איש על רעהו, בלתי "מחשיבים את עצמם" עד כדי סתימת אישיותם, סתימת יכולת הקבלה מאחרים ומגדולים מהם, להביאם להיות בלתי תלויים נפשית בגאווה שכזו – ועם זה, בעלי שמחת חיים, אמון בכוחותיהם, בטוב שבהם, ראיית עצמם כ"שווים", כיכולים, מלאי עוז ועוצמה? התשובה המדויקת ביותר היא שקודם כל, כמובן, עלינו לחנך את עצמנו לכך. לא נעים.. אבל החינוך, כמובן, אינו מפלט מעבודה עצמית בשם הצורך "לומר לאחרים"... אדרבה, מי שיש בו יראת שמיים – דבריו נשמעים (והיה הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל מדגיש: קודם כל, נשמעים לעצמו. ומתוך כך – גם לאחרים). אכן, לפעמים אנחנו עושים את עבודתנו העצמית **ביחד** עם הילדים. איתם אנו חוזרים לקומת הבסיס ובונים משם. זה בבחינת שכר שיש למי שמלמד ילדים באמונה.

יש להדגיש שהאמון העצמי שיש לילד בכוחותיו, התדמית העצמית שלו הוא **קריטי**. מחנך עוין, חלילה, שמשפיל את הילדים, מעליב אותם, משדר זלזול, "ביטולי", חס ושלום, אפילו בלי מילים, אינו יכול לחנך.

"יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך" (מסכת אבות).

ילד (ולא רק ילד..). שאומרים לו באופן הנכון, שהוא חכם, טוב, שעשה עבודה יפה, שהתנהג בצורה טובה, הדבר מעצים "על-המקום" את כוחות הטוב שבו, מוציאים לפועל עוד יותר. וחלילה חלילה אם אומרים לו להיפך..

אכן, אין מדובר באופן שמביא לזיחחות הדעת אלא בצורה שמביאה לשמחה, לעוד רצון טוב. וזה דבר שניתן לראות בקלות. ילד שסתם יגידו לו כל הזמן: אתה הילד הכי חכם בעולם.. כמובן, יתמלא בגאווה מוטעת. אך גרוע מזה, הילד יחיה באיזו שלווה מדומה שאינו צריך להתאמץ, ומתוך כך גם יבוא להתנשאות לא מוסרית על סביבותיו.

"העוז והענוה לחי עולמים" – על הינוך לענוה ותדמית עצמית חיובית

אך ילד שעשה עבודה טובה, או שאמר רעיון יפה, ואנו נחמיא לו בהתפעלות: "איזה חכם אתה, איזה רעיון יפה" – או סתם מילה טובה -הרי שהדבר יעודד אותו, ישמח אותו, יתן לו כוחות ומימלא אנו נחזק את הנקודות הפנימיות הטובות שבו מה שיביא אותו לסבלנות יתר כלפי חבריו ורצון להוציא לפועל החוצה את הנקודות הפנימיות הטובות והחיוביות שבו מתוך ענוה אמיתית, והוא אינו רואה צורך לבנות את בטחונו ומעמדו ע"י השפלת זולתו. אפשר להבחין על הילדים: השבח יכול לבנות את הילד כשהוא בא ממקום אמיתי ולהרוס כשהילד מזהה שהשבח מזוייף!

הדברים משתנים מילד לילד, לעיתים מגיל לגיל: יש ילד שבאופן כללי צריך יותר חיזוק - ויש מי שכל כך "מחזיק מעצמו", שצריך איתו יותר מתינות, לא לגרום לו "להיסתם" מרוב גאווה.. (אם כי גם כזה צריך בדיקה מדוקדקת: לעיתים, דווקא הרברבנות באה מתוך חוסר ביטחון עצמי וצורך לחפות על כך. ואז אדרבה, צריך לשבח באופן רגוע, עקבי, עד שיירגע מהצורך הזה. וגם מי שמפגין ביטחון עצמי רב אינו צריך להיענש על כך. יש לבדוק את "יכולת ההכלה" שלו. לפעמים כל שבח רק מוסיף לו טוב, אינו "נפעל להתגאות מזה", רק שמח. לפעמים "נסתם" – ואז צריך הנהגה קצת שונה. כמובן, בלי לפגוע ולהעליב. אולי לשוחח, לציין את הטוב שיש וכמה חשוב שאדם יודע להשתמש בטוב שבו כדי לעלות עוד. להכיר שיש מה לעלות ודווקא זו השמחה האמיתית..).

על כן, נראה שכאשר אנו רוצים לחנך ילדים **לעוז וענוה כאחד** – אולי טוב להעמיד את הסברת הענוה על שלשה עיקרים:

האחד – **כל מה שיש בנו הוא מה'**. כל הטוב שיש לנו – ה' נתן לנו. אנחנו יכולים **לשמח** בכל נקודה של טוב שה' נתן לנו, בכל הצלחה. טוב שנשמח בזה. גם להודות על כך לה'. כך אנו "ממירים" את הגאווה הרעה בשמחה הטובה, מתחזקים בטוב שיש בנו וזוכרים שזה מה'.

השני – **כמובן יש לנו עוד הרבה להתקדם**, להוסיף טוב. להציג את זה כאתגר משמח. אנו משתמשים בשמחה על נקודות הטוב שבנו, על הצלחה, כבסיס וכהוספת כח לעוד התעלות והשתלמות. כלל גדול בהלכות הכנת מצה (וכידוע המצה היא סמל הענוה) כל זמן שמתעסק בבצק – אינו מחמיץ.. כשאדם עוסק בכשרונות שיש בו, לעליה, לפרודוקטיביות – הוא מוסיף בהם טוב ושמחה ואינו מחמיץ מגאווה לא מוסרית.

והשלישי – **לזכור שגם באחרים יש טוב**. בכל אחד יש טוב מיוחד. זה דבר משמח. כולם בנים של ה', טוב שלכל אחד יש משהו מיוחד ויש תפקיד מיוחד בעולם. צריך ליצור אוירה

של חברה מכבדת, שבה כל אחד מסתכל בעין טובה על הטוב שבחבירו. כמה שילד יותר בטוח בטוב שבו כך קל לו יותר לשבח את חבירו. וכמה שהוא ישבח את חבירו – כך תהיה לחבירו שמחה גדולה יותר לשבח ולעודד גם אותו, לראות את הטוב שבו. וזה מהלך שבו הטוב הייחודי לכל אחד מתפתח מכח עידודו, ללא גאווה יתירה כי גם הוא מסתכל בעין טובה על זולתו.

כמובן, לדברים אלו אין קשר לביקורת הנדרשת על התנהגות לא רצויה. אין צורך "להחניף" לגבי דברים שאינם ראויים. אפשר לכבד ילד, לתת בו אמון, לאהוב אותו – בלי לקבל כל התנהגות שלו כטובה. להיפך, ילד צריך את ההכוונה הזו. אלא שעליה להיעשות, ככל תוכחה, מתוך קירבה, הקשבה, הבנת המצב והילד. "את אשר יאהב... יוכיח". לפעמים אנו צריכים להרגיש אפילו "הזדהות" עם השמחה שהיתה לילד במעשה שובבות כלשהו, כדי שנוכל אח"כ לומר "אמנם... אבל המחיר של זה כבד מדי" ולהסביר. להדריך להבא. לתת אמון ביכולת ובתיקון. כשילד מרגיש שאנו "איתו", מבינים אותו, נוכל גם להסתייג חד משמעית ממה שאינו ראוי, להסביר בנחת, והוא – בעז"ה – גם יקבל וגם יוסיף אהבה למי שמדריכו. תדמיתו העצמית לא תיפגע; אדרבה תיבנה באמיתיות.

לסיכומו של עניין: כפי שאמרנו **חינוך לענוה** קודם מתחיל בנו, כמו הסיפור הידוע כשבא זוג לרב אבינר וסיפר לו על הבעיות החינוכיות של ילדם הקטן ועל התפעלותם מחוסר הנימוס ודרך ארץ של בנם, ובשאלתם מאיזה גיל הם היו צריכים להתחיל את תהליך החינוך של הילד?

הרב אבינר שאל אותם בן כמה בנם והם ענו לו שהוא בן 3 אז הרב ענה להם כי הם כבר באיחור של שלוש שנים. ובכך הרב אבינר מעביר להם את המסר כי חינוך הילד מתחיל קודם כל בחינוך את עצמנו. דוגמא אישית.

אם אנו נשאף להטמיע בנו את מידת הענוה הרי שזאת הדרך הכי מועילה להטמיע מידה זאת גם בילדינו יותר מכל ספר מוסר או כלי אחר. לדוגמא האישית יש כח משפיע וחזק מאוד. אז בפעם הבאה שאנו נבוא בטענה כלפי משהו אולי נבדוק עצמינו קודם. כי חינוך לענוה כמו שאומר הרב צבי יהודה הוא בחינוך עצמנו ואחר כך לאחרים.

האדם האדמה והחיות בדור המבול

פתיחה

האדם והאדמה

החטא שהביא למבול

מה עשו החיות?

עולם הטבע

האדמה והאדם

תפיסה שונה בקשר בין האדמה לאדם

לסיכום

פתיחה

חטאם של דור המבול מתואר פעמיים. בפעם הראשונה מתואר החטא בסוף פרשת בראשית

ויהי כי החל האדם לר'ב על פני האדמה ובנות ילדו להם :

ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טובת הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו :

ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר והיו למיו מאה ועשרים שנה :

הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחריו כן אשר יבאו בני האלהים אל בנות

האדם וילדו להם המה הגברים אשר מעולם אנשי השם :

וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום :

וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו :

ויאמר ה' אמתה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש

ועד עוף השמים כי נחמתי כי עשיתם :

ונח מצא חן בעיני ה' :

ובפעם השנייה מתואר החטא בתחילת פרשת נח :

ותשחת הארץ לפני האלקים ותמלא הארץ חמס :

וירא אלקים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ : ט

ויאמר אלקים לנח קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני

משחיתם את הארץ :

בקריאה שטחית של פרשת המבול עולות כמה שאלות :

1. מה הוא החטא או החטאים בעבורם נגזר על העולם כלייה?
2. ביתר הרחבה – בתיאור הראשוני ניכר שהחטא הוא בלקיחת הנשים, ואילו בתיאור השני החטא הוא החמס, ואם כך כיצד הדברים מסתדרים יחדיו?
3. מה אשמות החיות שגם עליהם נגזר כן? והרי ניתן היה להשמיד את בני האדם בלבד!
4. למה האדמה נענשה?
5. מדוע לאחר המבול הותרה לנח אכילת בשר, ואילו לפני כן היה הדבר אסור?

האדם והאדמה

בתיאור החטאים שקדמו למבול, ותגובת אלוקים, רואים כי האדם והאדמה קשורים זה לזה מאד בחטא זה:

”וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום”

”וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו”

”ויאמר ה', אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה, מאדם עד בהמה עד

רמש ועד עוף השמים...”

בשלושת הפסוקים התיאור של הארץ/האדמה מיותר. ניתן היה להשמיט את המילה ”ארץ” ועדיין הייתה משמעות מאד ברורה לפסוקים. מדוע יש להדגיש כי האדם נוצר בארץ וכי הוא רע בארץ?

בפסוק השלישי אף יש קשר מיוחד לכל החיות – מצד אחד אומר ה' אמחה את האדם, אך רגע אחר כך אומרת התורה 'מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים' – מה הקשר לכל החיות?

מעבר לכך, בתיאור של החטא בפרשת נח, הדגש הוא אך ורק על הארץ:

ותשחת הארץ לפני האלהים ותמלא הארץ חמס. וירא אלהים את הארץ והנה

נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ

מה המקום לתיאור זה?

החטא שהביא למבול

לפי התיאור בסוף פרשת בראשית - מהו החטא?

האדם האדמה והחיות בדור המבול

בני האלוהים שהם בני המנהיגים, השופטים, ראו את בנות האדם, כלומר בנות האנשים הפשוטים. ובנות אלו היו טובות.

טובות יכול להתפרש כיפות, אך על פי המשך משמע יותר שהיו בריאות ויכולות להוליד ילדים חזקים, כפי שרואים, שהנפילים יצאו מבנות אלו.

המנהיגים של העולם העתיק, בני האלוהים, הם האנשים החזקים ביותר מבחינה פיסית. גם היום החזקים הם השולטים, אלא שהיום בעקבות ההתקדמות הטכנולוגית, החזקים הם לא בעלי הזרוע החזקה, אלא בעלי הממון וההשפעה, אשר יש להם שליטה על אמצעים טכנולוגיים ואנושיים חזקים. אבל בעולם העתיק, נטול הטכנולוגיות, ברור שהחזקים ביותר הם בעלי השליטה, ולא אף אחד אחר.

ממילא, בני האדם החזקים, השולטים, רצו להמשיך ולשלוט, ושבניהם אחריהם ישלטו אחריהם, וזו הייתה דרכם.

דהיינו, בני האלוהים, רצו להוליד ילדים חזקים שישלטו בעולם, על ידי שילידום מהנשים הטובות שראו אצל בני האדם הפחות חזקים. ולכן לקחו לעצמם את כל הנשים הטובות: "ויקחו להם מכל אשר בחרו". "הנפילים היו בארץ בימים ההם..." – וכך הבטיחו את המשך שלטונם.

מה המטרה של מעשה כזה, למה חשוב כל כך לשמור על העוצמה והשלטון? ללא ספק מכיון שהשלטון נתן להם זכויות שלא קיימות אצל אנשים אחרים. כלומר, ברור שהחזקים בחברה ניצלו את כוחם כדי לעשות ככל שרצו לחלשים, ובעצם לקחו מהם כל מה שיכלו לקחת.

זהו 'החמס' שהארץ מלאה מפניו. כידוע, חמס הוא גזל, אך יש להבחין בין גזל רגיל לחמס. שכן גזל רגיל הוא מעשה הלקיחה של חפץ שאינו של הלוקח, אך מתוך סיכון שאולי הגזלן ייתפס, והחפץ יוחזר לבעליו.

לעומת זאת חמס הוא גזל שלא ניתן להשיבו. בלשון חז"ל חמס היא גזילה של אדם חזק שלא ניתן לקחת מידו את הגזילה בחזרה. כמו-כן במדרש כאן¹ אומר המדרש שהיו אנשי דור המבול גונבים כולם בפחות משווה פרוטה – סכום שלא ניתן לתבוע, וממילא לא ניתן לקבלו בחזרה. כוונת המדרש בכך היא שמעשה הגזילה נעשה מתוך נורמה כזו, שפשוט לא

¹ בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה לא – 'אי זה הוא חמס ואי זה הוא גזל, אמר ר' חנינא חמס שוה פרוטה גזל פחות משווה פרוטה, וכך היו אנשי דור המבול עושים היה אחד מהם מוציא קופתו מליאה תורמוסין, בא זה ונוטל פחות משווה פרוטה ובא כל אחד ואחד נוטל פחות משווה פרוטה שלא יהא יכול להוציא ממנו בדין' – ומוזר שדווקא על דור המבול שנאמר בהם "חמס" אומר ר' חנינא שחטאו בגזל ולא בחמס. ובאמת במדרש רבה המודפס (דפוס וילנא) מופיע הפוך – "חמס אינו שווה פרוטה, וגזל שווה פרוטה" ונראה שכך יש לגרוס.

ניתן לקחת מיד הלוקח את הגזילה. וזה על פי מה שנאמר עד כה – שהחזקים היו שולטים בחלשים ועושים בהם כטוב בעיניהם.²
על חטא זה נחתם דינם של דור המבול.

מה עשו החיות?

אם זהו החטא, יש לשאול במה אשמות החיות. הכתוב מדגיש כי ה' ניחם על עשיית האדם, וגם על עשיית החיות – "אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה, מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים, כי נחמתי כי עשתם" – מדוע החיות אשמות?
בחז"ל, שהובאו ברש"י נאמר:

מאדם עד בהמה - אף הם השחיתו דרכם. דבר אחר הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו:

כלומר שני ההסברים לעונש המגיע לחיות הם:

א. גם החיות השחיתו את דרכם בכך שהתערבו מין בשאינו מינו.

ב. באמת אין דבר רע במעשי החיות, אך כיון שנבראו לצורך האדם, אם אין אדם מה צורך בהן?

שני הפירושים לא מובנים, שכן אם התערבו החיות, הרי זה מעשה טבעי, כי לחיות אין בחירה, וכל מעשיהם נעשים בצורה טבעית, ואם כך מה רע בזה? ומי אמר שזה לא יחזור על עצמו שוב לאחר המבול?

ואם נאמר שיש למחות את החיות כיון שהאדם נמחה, הרי האדם לא נמחה לגמרי, שכן יישוב האדם יקום מחדש עם נח, אז מדוע יש צורך להשמיד את החיות, או למגר אותם לכמות התחלתית גם כן כמו האדם?

עולם הטבע

על השאלות לעיל יש לענות כך:

חטא האדם הוא הסתכלות על העולם בצורה של "החזק מנצח". מכאן הגיע האדם למעשי החמס שעשו החזקים בחלשים, ומכאן מלאה הארץ חמס. את ההסתכלות הזו למד האדם

² סביר להניח שלא הייתה רק שכבה אחת של אנשים חזקים, אלא גם החלשים היו חזקים יותר מאחרים, ונהגו בחלשים מהם כפי שהחזקים נהגו בהם עצמם

האדם האדמה והחיות בדור המבול

מעולם החי שסביבו, שכן בעולם החי באמת החזק הוא המנצח. (החיה החזקה שבכל מין מקבלת אליה את הנקבות הטובות ביותר, ממש כפי שעשו בני האדם, וכן הטריטוריה של החיות החזקות אסורה בכניסה לאחרים). בעולם העתיק שקודם המבול היה קשר ברור בין האדם לחיות מסיבה פשוטה – לאדם היה אסור לפגוע בחיות!

כיון שהחיות חיו ליד האדם, והאדם שהיה בעל יכולת לפגוע בהם, היה אסור בכך, ממילא הובן לאדם שהוא אינו נפרד מיתר הטבע, ולמעשה הוא חלק מהטבע הכללי בעולם וכמו שהחיות, והטבע כולו פועלים בשיטת "החזק שולט", כך גם האדם מבין שנכון לנהוג. [גם היום, אנשים הרומסים אחרים אומרים משפטים כמו: "ככה זה בטבע, החזק שורד"]
אולי זו היא אמרתנו של ה', בהחלטתו להשמיד את האדם: "לא ידון רוחי באדם לעולם, בשגם הוא בשר" – האדם שאמור להיות שילוב של רוחני וגשמי, ונמצא במקום כלשהו בין האלוקים ובין החיות, בפועל אינו מקיים זאת, אלא נותן לצד הבשר שלו ביטוי גדול יותר. רוחו של ה', שנתן בתוך האדם, איננה מנהיגה את האדם לאורך ימים, כי הבשר שב ומשתלט, שהרי האדם חלק מהטבע.

כלומר, חטא האדם נובע מתפיסת החיות כשוות לו, ותפיסה זו טבעית עקב האיסור לאכול את החיות!

כדי לתקן את מצב העולם לאחר המבול, יש צורך לשנות את המעמדות בין האדם לחיות בצורה ברורה. לנח הותר לאכול את החיות ובכך האדם יכיר כי הוא שונה מיתר עולם הטבע, ונעלה ממנו. וממילא מה שנכון לעולם הטבע, לא בהכרח נכון לאדם, ולא ילמד האדם מן הטבע.

התורה מדגישה לאחר המבול את היתר האכילה של החיות, ומדגישה מעבר לזה אף את האיסור של החיות להרוג את האדם, כדי להראות את הבדלי המעמדות: "כל רמש אשר הוא חי, לכם יהיה לאוכלה, כירק עשב נתתי לכם את כל...ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, מיד כל חיה אדרשנו..."

את החיות השמיד ה' במבול כדי שבמציאות החדשה שתתחיל מכאן והלאה יהיו האדם והחיות שווים בנקודת המוצא מבחינת הכמות, אך האדם נעלה יותר. ואולי אפשר עוד להוסיף ולומר כי אם לא היו מושמדות החיות, הרי שכמותם הענקית ביחס לאדם הייתה גורמת לאותה מציאות, של ראיית החיות כמקום לגיטימי ללימוד ממנו.

על פי הסבר זה יובנו שתי אמרות חז"ל שהובאו קודם: החיות השחיתו דרכם, שכן נהגו באופן טבעי, ואין בכך דבר רע, אך האדם למד מזאת. הכוונה במאמר שהחיות נדרשו מין לשאינו מינו, היינו שחצו גבולות לא נכונים, ויצרו מציאות שאמנם אצלם אינה בעייתית, אך אצל האדם איננה צודקת כלל.

ומצד שני, החיות לא עשו דבר, אך אם אין אדם, אין צורך אף בחיות – צריך להדגיש לאדם שהוא העיקר ולכן אל לו ללמוד מהחיות שסביבו. אם אין אדם אין חיות, כי האדם חשוב

יותר. לכן אם מוחים את האדם, יש למחות אף את החיות, כדי שלא יחשיבו בני האדם את החיות לשוות, וילמדו מהם אף בעתיד.

האדמה והאדם

כבר בחטא האדם הראשון רואים אנו כי האדמה היא שהתקללה בעיקר בעקבות חטא האדם: "ארורה האדמה בגללך, בעצבון תאכלנה כל ימי חיידך, וקוץ ודרדר תצמיח לך..." כפי שראינו, גם במבול הביטויים די דומים, והדגש החד משמעי לכך נאמר דווקא לאחר המבול:

"ויאמר ה' אל לבו, לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם, כי יצר לב האדם רע מנעוריו" – בפירוש אומר ה' כי מעתה והלאה לא יקלל את האדמה בגלל מעשי האדם, אבל עד כה, עשה זאת.

מדוע?

דבר קשה נוסף בפסוק זה הוא הסיבה לכך שאין לקלל עוד את האדמה בעבור האדם: "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", והרי כמעט בדיוק באותם מילים נומקה הסיבה להבאת המבול בסוף פרשת בראשית: "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ, וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ..." – כיצד הסיבה להבאת המבול היא גם הסיבה לכך שלעולם לא יהיה עוד מבול?

אלא שיש הבדל משמעותי בין שני הפסוקים. לאחר המבול נאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו דהיינו מתוך חיו, מתוך ימי גדילתו. (או על פי חז"ל מרגע שננער ממעי אמו).

לעומת זאת, לפני המבול נאמר כי יצר האדם רע כמות שהוא.

ההבנה הראשונית הייתה שהאדם רע מטבעו כיון שכך נוצר. דהיינו, החומר ממנו מורכב האדם, האדמה, היא חומר שממנו יוצר אדם רע בהכרח. ישנו קשר ברור בין האדם ובין החומר היוצר אותו, וכיון שהאדם רע, הרי מוכרח הוא שגם האדמה, האחראית על האדם, הינה רעה. לכן יש להעניש אף את האדמה.

לעומת זאת, לאחר המבול, הוכרה ההבנה שהאדם רע בגלל עצמו, ובלי קשר לאדמה ממנה הגיע, וממילא אין עוד מקום להעניש את האדמה בעבור האדם.

תפיסה שונה בקשר בין האדמה לאדם

יש להבין מה השתנה בתפיסה, והרי ברור שה' לא שינה את תפיסתו מלפני המבול ולאחר המבול. לא ייתכן שבתחילה חשב ה' שהאדם רע כיון שהוא נוצר מהאדמה, ולאחר מכן שינה דעתו והסיק שהאדם רע מעצמו, בלי קשר לאדמה. ואם כן, צריך לומר שהבדלי התפיסה נעשו אצל האדם עצמו! האדם שקודם המבול, שהיה קשור באופן ברור לאדם הראשון, ידע את קישורו לאדמה, ולכן אצלו הייתה התפיסה הטבעית שאופיו מושפע מהאדמה ממנה הגיע, כפי שכל כלי מושפע מהחומר ממנו נוצר. לכן האדם האשים את האדמה ברעתו. לעומת זאת, לאחר שנמחתה האנושות והחלה מחדש מנח, הרי שנח איננו קשור ישירות לאדמה כפי שהיה קשור האדם הראשון, ולכן התפיסה החדשה של האנושות, הפכה להיות כפי שהינה בימינו, שאין קשר בין האדם לאדמה. אמנם האדם הגיע מהאדמה, אך מדובר בשני דברים שונים ונפרדים שאין צורך לקשר ביניהם. לכן לאחר המבול בתפיסת האדם כבר אין צורך להעניש את האדמה בעבור האדם, אלא הוא האחראי הבלעדי לאופיו. כלומר לפני המבול הייתה האנושות דורשת להעניש את האדמה אם מענישים גם האדם עצמו, שהרי האדמה היא האחראית למצב האדם. אבל לאחר המבול האנושות לא תבוא עוד בטענה כזו, ולכן מכאן והלאה אין צורך להעניש את האדמה. על פי זה אפשר להסביר הסבר נוסף בהכחדת החיות – אף החיות נוצרו מהאדמה, ולכן בתפיסת האדם גם אותם צריך למחות. לפי זה ניתן להסביר את הפסוקים כך: "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ" דהיינו שיצר את האדם כך שיש קשר ישיר וברור בין האדם ובין האדמה, ולכן קושר האדם בעצמו את אופיו בטבע האדמה. בגלל קשר זה הארץ היא שמתמלאת בחמס לפני האלוקים, שכן מעשי הבשר מעידים על מקורם, הארץ: "וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה, כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ". לכן מוחה ה' את האדם "מעל פני האדמה" ובכך מכרית את הקשר בין האדם לאדמה.

לסיכום

לפני המבול היה קשר תפיסתי בין האדם לאדמה, ובעקבות קשר זה נדרש היה להעניש את האדמה על חטאי האדם.

כמו כן, לפני המבול היה שוויון תפיסתי בין האדם לחיות, כיון שכולם נבראו מאותו מקום וכיון שלכל אחד היה אסור לפגוע באחר. בגלל תפיסה זו למדו בני האדם מהחיות וחיו בצורת "החזק שורד".

בכך התבטא החטא של דור המבול – החזקים שרדו ולקחו לעצמם את כל שרצו, מתוך פגיעה בחלשים מהם.

המבול עקר את שתי התפיסות הללו – מחיית האדם והקמת המין האנושי מחדש יצרה תפיסה שהאדם עצמאי, וניתק הקשר לאדמה.

ומאידך, התרת אכילת החיות יצרה הבדלי מעמדות בין האדם לחיות, ובכך למד האדם שאל לו ללמוד מהחיות, אלא צריך האדם ליצור אנושות שוויונית יותר.

הקנאה?! מוציאה את האדם מן העולם או אולי בעצם בונה את העולם?

ר' גד המבורגר

הקנאה!! מוציאה את האדם מן העולם או אולי בעצם בונה

את העולם?

פתיחה

קנאה בתורה

חשיבות מעשה פנחס

מחלוקת קרח ועדתו כתוצאה מאמונה לקויה

השפעתו של מעשה פנחס והלימוד למעשה לנו ולבנינו עד עולם

דמותו של מנהיג

חטא נורא מגפה נוראית ופינחס מציל את המצב

איפה כל המנהיגים?

קנאה האם היא שלילית או חיובית?

קנאה לא במישהו אלא למישהו

המצב של עם ישראל לפני ואחרי

טיפול בשוק כדי להעיר את עם ישראל

אז מה עושים עם הקנאה?

המלחמה בקנאה ובשנאה היא באהבה ואמונה

פתיחה

משחרר ההיסטוריה אחד הדברים המרכזיים שהניעו את גלגלי ההיסטוריה וקידמו את העולם למצבו היום וממשיכים לקדם אותו בכל יום ויום הוא יצר התחרותיות או יותר נכון הקנאה. ללא קנאה הרבה דברים לא היו נעשים, הקנאה גורמת לאדם לשאוף להישגיות כדי להשיג את חברו ולהיות הוא מושא הקנאה של כולם. מכירים את אותו אחד שחוזר הביתה עם אוטו חדש ומבריק עושה סיבוב בכל השכונה כדי שכולם יראו ויקנאו בנוסף לכל הוא כמובן שם סטיקר על האוטו החדש המכריז "ימותו הקנאים" אבל! אם הם ימותו מי יקנא בו?

למה אנחנו מקנאים? כי לחבר שלנו יש משהו שאין לנו, ולמה באמת אכפת לנו מה שיש לאחרים? הרי זה ברור! גם לנו מגיע, למה להם יש ולא לנו? יש קנאה ב... ויש קנאה ל... יש קנאה גשמית, ויש קנאה רוחנית, יש קנאה שבאה מאהבה, ויש קנאה שבאה מצרות עין,

הקנאה כמו שאמרנו מניעה את האדם לעשות דברים, שאם לא הקנאה, לא היה עושה, וכאן אנחנו צריכים לעצור לרגע ולחשוב זה טוב ליהודים או רע ליהודים? קנאה בדרך כלל

נחשבת לדבר שלילי ובמיוחד ביהדות, צריך גם להבחין בין קנאה לקנאות הקנאה היא לרצות את מה שיש לשני, קנאות היא הפוכה היא לרצות שלא ייקחו מהשני את מה שיש לו

קנאה בתורה

הדוגמאות הבולטות ביותר ביהדות המייצגות את שני הצדדים הקיצוניים של הקנאה, הם קרח, הוא הדוגמה השלילית, ופינחס, הדוגמה החיובית שהם דרך אגב מאותו שבט, שבט הקנאים שבט לוי. האמת שזה עוד התחיל הרבה לפני, ברצח הראשון בתנ"ך שגרים מקנאה, וגם כאן מדובר באחים, קין והבל :

והבל הביא גם הוא מבכרות צאנו ומחלבהן וישע השם אל הבל ואל מנחתו : ואל קין ואל מנחתו לא שעה ויחר לקין מאד ויפלו פניו (בראשית ד, ד-ה)

מסביר רש"י במקום " :

ויחר. בקנאתו לאחיו שהיה לרצון" הקב"ה

מסביר לקין שאפשר לנתב את הקנאה לערוץ חיובי ולשלוט בה כי בסופו של דבר לאדם ניתן הכוח לשלוט ביצר הרע וכמובן גם בקנאה (בראשית, ד, ו-ז) :

ויאמר השם אל קין למה חרה לך ולמה נפלו פניך : הלוא אם תיטיב שאת ואם לא

תיטיב לפתח חטאת רבץ ואליד תשוקתו ואתה תמשל בו :

מה היא תגובתו של קין ? איך הוא מתמודד עם הקנאה? לאן הוא מנתב אותה?

ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו (שם, ח)

תגובה קצת קיצונית אבל לצערנו הרב הוכח בהיסטוריה לא פעם שקנאה הובילה למעשים קיצוניים.

בעניין הקנאה והקנאות זה לא רק שבט לוי, יש לנו גם את שבט שמעון ושניהם ביחד מייצגים יותר מכל את המפגש בין הצדדים הקוטביים של הקנאה, שכן שני שבטים אלו כנראה שיש להם תכונות מיוחדות שמעוררות את הקנאה והקנאות כמו שאכן מברך אותם אביהם בברכה מוזרה שעל פניה נראית יותר כמו קללה מאשר ברכה :

שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרתיהם : בסדום אל תבוא נפשי בקהלם אל תחד

כבדי כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו שור : ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה

אחלקם ביעקב ואפיצם (בראשית, ויחי, מ"ט, ה)

מסביר האור החיים הקדוש :

ואמר שטבעם בתגבורת יסוד האש. ותמצא שאמרו ז"ל (יומא כב). שאול באחת ועלתה לו המלוכה ממנו ודוד בכמה ולא עלתה לו, והטעם הוא לצד כי שאול טבעו כזוג ודוד טבעו חם כאומרו (ש"א טז) והוא אדמוני, והשם דן את האדם כפי

הקנאה?! מוציאה את האדם מן העולם או אולי בעצם בונה את העולם?

הרכבתו, כי מי שגובר בו יסוד האש עם היות שיתעצם בכל עוצם הזריזות בעבודת השם לא ימלט מהשגיון, ובחלק מועט מהתעצמותו שיעשה אדם מזוג ירויח עצמו משגיאות. ואמר כי שמעון ולוי אחים לשון חוס, ולזה קלל לאפס ועברתם כי קשתה, וידוע הוא כי האף והעברה תגדל מיסוד האש כשיתרבה. ואמר כי לצד שהם בתגבורת החוס לזה כלי חמס מכרותיהם. ודימה מעשיהם לכלי חמס, לומר כי לא ירשו כליהם משורש נפש המוליד אלא כלי חמס הם דברים המוכרים להם. ופי' מכרותיהם לשון הכרה שלא פעל בה להם מאביהם אלא הגברת האש אבל הם מאמצעות דבר זה עשו מעשים בלתי נכונים כמעשה יוסף:

ואם נוסף את דברי הכלי יקר יש לנו תמונה מושלמת על התכונה המשותפת לשמעון ולוי מסביר הכלי יקר:

כי באפס הרגו איש זהו טעם על שהתחיל בשבח לומר שלבשו קנאה בעבור אחותם והרגו כולם כאיש אחד" וכך שנים לאחר מכן קרח משבט לוי לוקח את אותם תכונות, והקנאה מעבירה אותו על דעתו, כמו שאמרו חז"ל "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם" (פרקי אבות, ד, כ"ח) ומה באמת הכוונה "מוציאים את האדם מן העולם"

האם הכוונה שמוציאים אותו מהעולם הבא? הוא הרי לא נמצא כרגע בעולם הבא, הוא הרי כאן בעולם הזה, ואם כתוב שמוציאים אותו מהעולם הרי שמוציאים אותו מהעולם הזה, ואם זה כך ראינו הרבה קנאים, תאוותנים, ורודפי כבוד שהם עדיין כאן בעולם הזה ולא הוציאו אותם. אז המשנה לא עומדת במבחן המציאות?! אלא שהכוונה היא שהאדם ברגע שהוא נתקף בקנאה תאוה וכבוד מוציאים אותו "את האדם מן העולם" לנו נראה לכאורה שהוא נשאר כאן אבל מה שנשאר כאן זה לא האדם, אותו אכן הוציאו מן העולם, ומה שנראה שהוא עדיין כאן, מה שאנחנו רואים זאת קליפה ריקה מתוכן או יותר נכון החלק הבהמי הוא שנשאר ואילו החלק שהוא האדם שמבדיל את האדם מהבהמה עזב, וזה מה שקרה לקרח.

חשיבות מעשה פנחס

פנחס בן-אלעזר בן-אהרן הכהן השיב חמתי מעל בני-ישראל בקנאו את-קנאתי בתוכם ולא כליתי את-בני-ישראל בקנאתי: (במדבר, כ"ה, י"א)

מצד שני יש לנו את הקנאות במעשה פינחס. אנחנו רגילים לפרש את מעשה פינחס כמעשה גבורה עילאית למען כבוד ה'. האמת זה נכון! פינחס קנא לכבוד ה' וללא פחד נכנס לתוך לוע הארי, לתוך שבט שמעון והרג את נשיא שבט שמעון עם המדינית כאשר הם באמצע ביצוע המעשה הנפשע, כאשר הוא מוקף באנשי שבט שמעון והכניס את עצמו לסכנת נפשות

אמתית ואם לא עשה הקב"ה ניסים להצילו לא היה יוצא חי. אבל יש לדעת שבמעשה פינחס יש עוד הרבה מעבר. התורה מספרת לנו שאותו פינחס הגיבור הוא בנו של אלעזר ונכדו של אהרן. לשם מה מציינת התורה גם את שם אביו וגם את שם סבו?! הרי לכאורה מיותרת אריכות זאת שכן כולנו יודעים שאם פינחס הוא בן אלעזר הכהן אז בוודאי שהוא נכדו של אהרן הכהן אומר רש"י:

לפי שהיו השבטים מבזים אותו הראיתם בן פוטי זה (אשתו של אלעזר הכהן אביו הייתה ממשפחת יתרו) שפיטם אבי אמו עגלים לעבודת כוכבים והרג נשיא שבט מישראל, לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן

אנחנו רגילים להבין שיש כאן יחס מזלזל מצד עם ישראל בפינחס עצמו, שכן עם יחוס מפוקפק כזה איך הוא מעיז לעשות את המעשה הנורא הזה להרוג ראש שבט מיוחס בעם ישראל? ה"נעם-אלימלך" רבי אלימלך מליזענסק מסביר **שלא זלזול היה כאן אלא להפך עם ישראל קנאו בפינחס על אשר קינא את קנאת ה'**, והם התפלאו על גדולת המעשה שבא מפינחס שסבו מצד אמו היה עובד עבודה זרה, והם שהם מיוחסים הרבה יותר ממנו לא קמו לעשות מעשה בראותם את מעשה הנבלה הנעשה מול עיניהם קבל עם ועדה, על ידי לא פחות ולא יותר מנשיא שבט בישראל:

לכך מתרץ הכתוב לומר: לא יהיה הדבר חידוש בעיניכם: הלא הוא נין אהרן, ועמדה לו זכות אהרן. והם שדברו, חלילה לא מחמת גנאי דברו אלא כמתמיהים על עצמם איך לא הרגישו בדבר לעשות כמעשהו הקדושה והטהורה

וכאן אנו רואים שלא רק שפינחס קנא את קנאת ה' ספציפית למעשה זמרי אלא גם החדיר את הקנאות חזרה לעם ישראל

כמו שמסביר ה"נעם אלימלך" זה הוא כוחו של צדיק שמעשהו גרם להחדיר את קנאת ה' "בלב עם קודש" ועל ידי מעשה זה של פינחס נגרמה התעלות גדולה לעם ישראל. אומר הקב"ה אבינו שבשמים **"פינחס בן-אלעזר בן אהרן הכהן השיב את-חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם"**

בואו ננסה לעשות סדר בדברים, מה זו בדיוק קנאה? לקנא במישהו זה לרצות את מה שיש לו וזה בוודאי שלילי, רגע! אולי זה לא כל כך מדויק, חשוב לעשות הבחנה, אבל מקוצר היריעה אנחנו עושים זאת ממש בקצרה: לרצות את מה שיש לחברנו זה איום ונורא אבל אם הקנאה היא לרצות כמו שיש לו מבלי לקחת את זה ממנו, זה יכול להיות גם חיובי, שכן הרבה דברים מתפתחים ומתקדמים כתוצאה מקנאה, כמו כן קנאה היא בדרך כלל שלילית כאשר מדובר בדברים גשמיים, למשל אם אנחנו רוצים מכוננית חדשה כמו שיש לחבר, דירת פאר, בגדי מעצבים, חופשות במלונות פאר.. הקנאה משגעת אותנו כי גם אנחנו רוצים, והגרוע מכל כאשר אנחנו רוצים לקחת ממש את מה שיש לחברנו, אבל לקנא

הקנאה?! מוציאה את האדם מן העולם או אולי בעצם בונה את העולם?

במישהו כי הוא חכם וגם אנחנו רוצים להיות חכמים זה נקרא קנאת סופרים זוהי קנאה חיובית:

קנאת סופרים תרבה חכמה (בבא בתרא, כ"א).

עד כאן דברנו על לקנא **במישהו** אבל ישנו גם המושג לקנא למישהו, פינחס קינא להשם או אם נדייק "בְּקִנְאוֹ אֶת קִנְאָתִי" קנא את קנאת השם. זוהי הקנאה החיובית בדרגתה הגבוהה ביותר והיא מתחברת לאהבת אמת ובמקרה שלנו אהבת השם מושלמת, שכן כאשר אתה אוהב מישהו לא יכול לסבול שפוגעים בו, כמו למשל בזוגיות, ישנם זוגות שמרוב אהבה הם מאד קנאים לבן או בת הזוג, ואם מישהו רק ינסה לחשוב לפגוע בבן או בת הזוג הם יצאו מגדרם להגן על בן או בת הזוג, וזאת כמובן תכונה מעולה הבונה זוגיות נפלאה המושתתת על אהבה עצומה אבל לפעמים יש שהקנאה נהפכת לחולנית ובני הזוג המאוהבים לא יכולים לראות שמישהו מדבר עם בן או בת הזוג או כל דבר דומה, מקנאה מסוג זה צריך להיזהר מאד, קנאת אוהבים קיימת כמובן גם בתחומים אחרים בתוך המשפחה או בין חברים וכדומה על זה כותב המסילת ישרים:

ונבאר עתה ענפי האהבה, הם הג' שזכרתי: הדביקות, השמחה, והקנאה.. הענף הג' הוא הקנאה, שיהיה האדם מקנא לשם קדשו, שונא את משנאיו ומשתדל להכניעם במה שיוכל, כדי שתהיה עבודתו ית' נעשית וכבודו מתרבה, והוא מ"ש דוד ע"ה (תהלים קל"ט) הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים וגו'. ואלהו אמר (מלכים א' י"ט) קנא קנאתי לה' צבאות וגו', וכבר ראינו למה זכה בעבור קנאתו לאלקיו, כמאמר הכתוב (במדבר כ"ה) תחת אשר קנא לאלקיו ויכפר על בני ישראל.. וזה פשוט כי מי שאוהב את חבירו אי אפשר לו לסבול שיראה מכים את חבירו או מחרפים אותו ובודאי שיצא לעזרתו גם מי שאוהב שמו יתברך לא יוכל לסבול ולראות שיחללו אותו ח"ו ושיעברו על מצותיו, והוא מה שאמר שלמה (משלי כ"ה) עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בס, כי אותם שמהללים רשע ברשעתו ולא יוכיחו על פניו מומו, הנה הם עוזבי התורה ומניחים אותה שתתחלל ח"ו, אך שומריה המתחזקים להחזיקה ודאי שיתגרו בס לא יוכלו להתאפק ולהחריש, ואמר הקדוש ברוך הוא אל איוב (איוב מ') הפץ עברות אפך ראה כל גאה הכניעהו והדוך רשעים תחתם טמנם בעפר יחד פניהם חבוש בטמון, כי זהו תוקף האהבה שיוכל להראות מי שאוהב את בוראו באמת, ואומר (תהלים צ"ז) אוהבי ה' שנאו רע.

כאשר אנחנו אוהבים את אבינו שבשמים, צריך להיות אכפת לנו ולהפריע לנו כל חילול השם ופגיעה בתורה הקדושה, זוהי קנאת פינחס, זאת הכוונה לקנא להשם, זוהי קנאה המעידה על אהבת השם אמתית.

מחלוקת קרח ועדתו כתוצאה מאמונה לקויה

מצד שני עלינו להבין ולהפיק לקחים ממעשה קרח איך בעצם אנחנו מתמודדים עם הקנאה של קרח? חלק מההבנה שהקב"ה מנהיג את העולם היא התובנה שגם המקום בו כל אחד ואחד מאתנו נמצא נקבע ע"י אבינו שבשמים וזהו המקום המתאים לנו בצורה מושלמת, ואין לנו מה לקנא ולרצות את מה שיש לחברנו, כמו שכותב "חובות הלבבות" על אוהבי ה' שהם מאמינים שכל מה שקורא איתם הכל מאתו יתברך והכל לטובתם :
ונתברר להם והאמינו כי כל ענייניהם ותנועותיהם נוהגים בגזרת הבורא יתעלה וחפצו ואז עמדו מבחור בעניין מענייניהם יותר מזולתו, ובטחו על הבורא שיבחר להם הטוב והנכון מהם(שער אהבת ה' פרק ז)

ועל כל אחד מאיתנו לחזק את האמונה שהמקום והמצב שבו הם נמצאים הוא הכי טוב והכי נכון עבורם. עם זה קרח לא השלים, הוא רצה יותר ולא הבין שזה פחות, ולא עוד אלא שבמעשהו הוא ניתק את עצמו משורשיו כמו שמסביר האור החיים הקדוש את הסיבה לכך שהתורה מספרת לנו את שושלת הדורות הבן של מי הוא קרח ומי הסבא שלו כמו שנכתב "קרח בן-יצהר בן-קהת בן-לוי" :

"ועכשיו הענף עצמו שנקרא קרח נפגם ועשה בו קרחה ולא ענפי בלבד אלא גם שרש הענף שבא ממנו שהוא יצהר נהפך לרעה כשרש נשמתו..ולא שורש אחד לבד אלא גם שרש שלמעלה ממנו שהוא בן קהת נהפך לרעה להקהות שיני מולידיו ולא זו בלבד אלא גם שרש הענף הראשון שיצא מיעקב"
במילים פשוטות לא רק שכל גדולתו עזבה אותו אלא שניתק את עצמו מכל שורשיו ונשאר קליפה ריקה בהמה שרצה אחרי תאוותיה, וכאשר הולכים בדרכו של קורח אנחנו מתנתקים מהשורשים ונשארים חשופים לשנאת העולם.

השפעתו של מעשה פינחס והלימוד למעשה לנו ולבנינו עד עולם

זכות המעשה של פינחס והמודעות לעמידה על העקרונות ללא פחד ממה יגידו האחרים הנלמדת ממעשה פינחס עומדת לזכותו לאורך כל הדורות :
לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום (כ"ה, י"ב).

הקנאה?! מוציאה את האדם מן העולם או אולי בעצם בונה את העולם?

כמו אז גם היום עלינו ללמוד ממעשה פינחס, לא חס ושלוש שאנחנו יכולים לקום ולהרוג (לפני הכל יש להבין שאנחנו לא פינחס, וחוף מזה ישנם עוד הרבה פרטים שהתקיימו במעשה פינחס שאלמלא התקיימו, גם פינחס היה נחשב לרוצח ולא למקנא קנאת ה'. כמו למשל עצם העניין שהמעשה נעשה בתוך כדי קיום העבירה על ידי זמרי בן סלוא נשיא שבת שמעון והמדינית ואם היה נעשה רגע לאחר מכן כבר הייתה בעיה) אלא הכוונה שעלינו ללמוד לעמוד על דעתנו, דעת התורה, גם אם זה לא מוצא חן בעיני כל האחרים, ובמידה ונלמד לעמוד על שלנו כמו פינחס ולשמור על דרכנו, ולא לפחד מהתגובות שבמקרים מסוימים גורמות לנו, לא להגיב, ולא לעשות מעשה מפני שמראש אנחנו מצפים לתגובה שלילית חזקה, כמו שקורה לפעמים כאשר אנחנו מנסים להחדיר קצת יהדות לאחינו הטועים והם וחבריהם הטועים קמים עלינו וצועקים **כפייה דתית** וכדומה. אנחנו עוד נופתע שדווקא בעקבות עמידתנו האיתנה על עקרונותינו **כאשר נקום ונגיב ונעשה מעשה גם רבים אחרים יושפעו לטובה ויצטרפו אלינו ועוד יתפלאו איך רק עכשיו הם התעוררו, איך לא קמו מעצמם ועשו מעשה**. זוהי השפעתו של מעשה פינחס השפעה מעבר לזמן והמקום וממילא גם יתקיים בנו מה שהתקיים בעם ישראל כתוצאה ממעשה פנחס :
ולא כליתי את-בני-ישראל בקנאתי

וכמובן נזכה גם לברית שלום כמו **"פנחס בן-אלעזר בן-אהרן הכהן"**

דמותו של מנהיג

מעניין לעניין באותו עניין משה רבנו מבקש מה' ממשיך מתאים להנהיג את עם ישראל אחריו :

יפקוד ה' אלוקי הרוחות לכל-בשר איש על-העדה: אשר יצא לפניהם ואשר יוציאם ואשר יביאם ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין-להם רועה(כ"ז, ט"ז, י"ז)

הקב"ה עונה לו :

ויאמר ה' אל-משה קח-לך את-יהושע בן-נון איש אשר-רוח בו וסמכת את-ידיך עליו(כ"ז, י"ח)

משה רבנו מבקש איש עם תכונות מסוימות והקב"ה מסביר למשה שגם אם ישנו איש בעל מידות טובות ושאר דברים, מנהיג צריך לשים דגש על תכונה עקרונית שבלעדיה הוא לא יכול להיות מנהיג. לא סתם **"איש"** אלא **"איש אשר-רוח בו"** מסביר רש"י שהקב"ה עונה למשה אכן צדקת **"כאשר שאלת"**, אבל יש לשים דגש על תכונה מסוימת והיא **"שיוכל להלוך כנגד רוחו של כל אחד ואחד"** צריך מנהיג שלא יתחשב בדעות משובשות ולא יפחד מאף אחד, גם אם מדובר באנשים בעלי מעמד גבוה ובעלי כוח ועצמה. רק מנהיג כזה יוכל להנהיג את עם ישראל ולעבור איתם את המכשולים והניסיונות, ולהחדיר לעם את קנאת

ר' גד המבורגר

ה', ולכן רק מנהיג שביחד עם שאר תכונותיו יש בו את תכונתו של פינחס רק הוא המתאים ומי הוא אותו אחד?!!:

ויאמר ה' אל-משה קח-לך את-יהושע בן-נון איש אשר-רוח בו וסמכת את-ידך עליו"

עלינו ללמוד מהדמויות המיוחדות **משה רבנו, יהושע בן נון, ופינחס בן אלעזר הכהן** את הדרך הנכונה דרך ה', ללכת לאורה ולזכות לברכה שקיבל פינחס וזרעו **"לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום"**

ויאמר ה' אל-משה קח-לך את-יהושע בן-נון איש אשר-רוח בו וסמכת את-ידך עליו(במדבר, כ"ז, י"ט)

"איש אשר רוח בו" מה הכוונה?

הקב"ה מסביר למשה שהתכונה המרכזית הנדרשת ממנהיג היא **"איש אשר רוח בו"** ומי הוא אותו האיש שיש לו את התכונה החשובה הזאת? והנה להפתעתנו **"ויאמר ה' אל-משה קח-לך את יהושע בן-נון"**(כ"ז, י"ח) תכונה מיוחדת זאת מצויה ביהושע בן נון והיא גם המכנה המשותף. ישנו כוח אחד מוביל בעולם רוחו של האדם. יהושע הוא **"איש אשר רוח בו"** רוחו של האדם גבוהה היא וכאשר רוחו היא רוח ה' יכול האדם בעזרתה להגביה עצמו גם ממצב של סתם עוד יהודי מהשורה ואפילו להגיע להנהגת העם והאדם שהולך אחר רוחו בדרך התורה הקדושה יכול להגיע לגובהי מרומים, וכמו שאמרו חז"ל **"יש הקונה עולמו בשעה אחת"**(עבודה זרה, י:). כן! זה יכול לקרוא אפילו על ידי מעשה אחד, מסתם איזה שהוא פינחס אנונימי שעד לאותו מעשה אף אחד לא הכיר ואף פעם לא הוזכר והנה הוא נהפך לפינחס שמציל את עם ישראל :

פינחס בן-אלעזר בן-אהרן הכהן השיב את-חמתי מעל בני-ישראל בקנאו את-קנאתי בתוכם ולא-כליתי את-בני-ישראל בקנאתי (כ"ה, י"א)

ואז הוא זוכה למה שלא זכו אפילו משה ואהרן :

לכן אמור הנני נותן לו את-בריתי שלום (כ"ה, י"ב)

פינחס למי שלא שם לב כתוב ב"י" קטנה אומר הרב זלמן סורוצקין זצ"ל ב"אזנים לתורה" ה"י"י"י הקטנה מעידה על כך שגם יהודי קטן ופשוט מה שנקרא **"בעל הבית פשוט"** יכול לעשות מעשים גדולים ולהתעלות לגובהי מרומים וכך כל אחד ואחד מאתנו יכול להיות **"פינחס"**

הקנאה? מוציאה את האדם מן העולם או אולי בעצם בונה את העולם?

חטא נורא מגפה נוראית ופינחס מציל את המצב

עם ישראל עומדים ממש לפני הכניסה לארץ והנורא מכל קורה, בלעם הרשע אומנם לא הצליח לקלל את עם ישראל ישירות וקללותיו נהפכו לברכות, אבל הוא הצליח לתת הצעה זדונית שגרמה לעם ישראל למרות כל הברכות הנפלאות להידרדר לדיוטה התחתונה. הם חוטאים בגילוי עריות ועבודה זרה, והנה מגפה נוראה:

ויהיו המתים במגפה ארבעה ועשרים אלף (שם, ט)

והמגפה משתוללת והורגת על ימין ועל שמאל, ורק פינחס מציל את המצב:

וירא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן ויקם מתוך העדה ויקח רמח בידו: ויבא אחר איש ישראל אל הקבה וידקר את שנים את איש ישראל ואת האשה אל קבתה ותעצר המגפה מעל בני ישראל (שם, ז-ח)

איפה כל המנהיגים?

מהסתכלות של העם יש כאן רצח של נשיא שבט בישראל ע"י דמות אנונימית שעד היום לא נתקלנו בה בכלל, איפה כל המנהיגים? אף לא אחד מהמנהיגים המופלאים של אותו דור דעה מעורב כאן, לא! הם כולם שותקים ולא עושים כלום ואולי באמת הרצח הזה היה מיותר ולא מוצדק שאם לא כן למה כולם שותקים ולא מגיבים? אבל משה רבנו בעצמו הכריז מלחמת חורמה על החוטאים:

ויאמר משה אל שפטי ישראל הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור (שם, ה) והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל (שם, ו)

למה אף אחד לא מגיב?! סליחה! זה לא מדויק יש תגובה, המנהיגים בעצם כן מגיבים אבל בצורה מאד מוזרה ולא כל כך מתאימה למנהיגים ובוודאי שלא בשיעור קומה כזה:

והמה בוכים פתח אהל מועד (שם)

איפה משה רבנו? איפה אלעזר הכהן? איפה יהושע בין נון או כלב בן יפונה? אכן, מצב מדהים ולא כל כך מובן, האם פינחס אכן עשה את המעשה הנכון? אולי הוא לא היה צריך

להתערב? אבל לנו ברור ו מעל לכל ספק שמעשהו של פנחס מוצדק לחלוטין, ובמעשהו הנאצל הוא הציל את המצב שכן מעידה התורה בעצמה:

ותעצר המגפה מעל בני ישראל

והוא זוכה לברכה מופלאה שלה אף אחד לא זכה :

לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום : והיתה לו ולזרעו ברית כהנת עולם תחת אשר קנא לאלוקיו ויכפר על בני ישראל (שם, י"ב-י"ג)

קנאה האם היא שלילית או חיובית?

ושוב לחדד את ההבנה בעניין הקנאה. מהי אותה קנאה? תמיד חשבנו שקנאה היא דבר שלילי שהרי חז"ל אמרו בפירוש:

"הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם" (אבות, ד, כ"א)

כמו שגם ראינו לא מזמן אצל קרח ואצל בלעם הרשע ואכן כאשר מסתכלים בפירושים השונים לעניין הקנאה היא גם מתחברת לעוד דברים שליליים, כמו נקמה, וכעס. **רש"י** אכן מפרש "**בקנאו את קנאתי. בנקמו את נקמתי**" עם ישראל פגעו בהתנהגותם באבינו שבשמים ובמעשהו של פינחס שגם היה כרוך בסכנת נפשות ממשית הוא נקם את נקמת השם אבל גם כאן אנו מתקשים בהבנה הרי נקמה גם היא דבר שלילי לא פחות מקנאה? הרי בפירוש נצטוונו:

"לא תקם ולא תטר" (ויקרא, י"ט, י"ח)?

ההסבר הפשוט של קנאה שכולנו מודעים אליו הוא שההסתכלות על מה שיש לשני, גורמת לנו לרצות את מה שיש לו, ורצון זה עלול להביא אותנו למעשים קיצוניים כדי להשיג את מה שיש לו. בפשטות זה שלילי ביותר, למשל קנאה באדם עשיר או חכם עלולה להביא לשנאה, כעס, ורצון לנקמה וכל זה מהסיבה, שלו יש ולי אין, אבל מצד שני הקנאה יכולה לגרום לי לנסות ולהשיג לא את מה שממש שייך לו, אלא כמו שיש לו ובמקרה כזה אדם המקנא בחוכמת חברו יתאמץ להיות חכם כמוהו והרי זה כבר דבר חיובי שמביא לריבוי חכמה בעולם על אחת כמה וכמה אם מדובר על חכמת התורה מה שנקרא "**קנאת סופרים**"

הקנאה! מוציאה את האדם מן העולם או אולי בעצם בונה את העולם?

קנאה לא במישהו אלא למישהו

קנאה היא גם כאשר אנחנו מקנאים לא במישהו, אלא למישהו כאשר מישהו למשל פוגע בכבודו של אדם החשוב לנו אנחנו מקנאים לו וזהו מעשה פינחס הוא מקנא להשם, לפעמים מעורבת גם בסוג זה של קנאה, גם הנאה אישית או רווח צדדי אבל במקרה שלנו זה היה מעשה טהור לחלוטין כמו שמסביר האור החיים הקדוש:

שהיתה הקנאה בשביל כבודי לבד לא לאמצעות שום דבר זולתו, וזו היא מצוה שלימה אשר יתרצה ה' בה יותר מכל אשר יעשה האדם

עדיין לא כל כך מובן מה כל כך מיוחד במעשה זה עד כדי כך שאומר לנו אבינו שבשמים:

פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתו מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי (כ"ה, י"א)

מה בעצם השתנה בעם ישראל ממעשה זה?

המצב של עם ישראל לפני ואחרי

ושוב נזכיר את דברי הנעם אלימלך שקנאתו החיובית של פינחס הכניסה קנאה חיובית לעם ישראל:

דהנה יש כמה בני-אדם. שאינם מרגישים איזה דבר אם בא לידם, אם לעשות הדבר ההוא או לאו, לפי שאין מבינים לנטות עצמן אם יש מצוה בעשות הדבר ההיא. כי יצר הרע מסמא את עיני האדם לבלתי ראות האמת חלילה

הייתה כנראה מין אדישות בעם וחוסר רגישות והבנה בחומרת המעשים שנעשו, מה עוד שמדובר כאן שאותו חטא, אותו מעשה האסור, נעשה גם ע"י ראש שבט בישראל שעוד מכריז על כך בראש חוצות, כאילו המעשה כשר למהדרין, והעם רואה וחושב, ויצר הרע נכנס לפעולה מיידית ומאד קל לו לשכנע, אולי אין בכך שום רע!:

טיפול בשוק כדי להעיר את עם ישראל

והיו זקוקים למעשה קיצוני הנעשה ע"י צדיק ללא כל פניות אישיות כדי שיתעוררו:

אלא כשרואין צדיק אחד שעושה הדבר ההוא והצדיק הוא עושה הדבר באהבה ויראה כל כך עד שכל הרואין מעידין על הדבר שהוא מצוה גדולה לעשות כמעשהו, אע"פ שמתחילה לא ידעו אם יש מצוה בה ... שאחר שעשה פינחס דבר זה הכניס קנאה בלב עם הקודש, שמהיום והלאה יביטו על ארחותיהם בעיני פקיחא להיות זריז ונשכר במצוות השם והנה האדם העובד השם מעצמו ולפי שכלו- אז אינו יכול להגיע לעלות כי-אם עד מקום ששכלו מגיע וכפי שורשו וכח הבנתו, אבל כשאדם רואה מחברו דבר טוב, והוא מקנא עצמו בו עשות גם-כן כך – הקנאה מביאה, שיעשה אפילו שלא כדרך הטבע ויכול לעלות למעלה על-ידי-זה..וזהו פינחס בן אלעזר כו': על-ידי בקנאו את קנאתי בתוכם'. פירוש: שהכניס בלב ישראל הקנאה ביראת השם..

מסביר הרמח"ל ב"דרך עץ חיים"

שהתורה והשכל בתכונה אחת נבראו והתורה משכלת את השכל, והכוונה שכדי שהשכל יעבוד כמו שצריך ויראה ויבין את האמת ויפעל על פיה בראייה נכונה הוא צריך את התורה וזה כמו גחלת בנשמתו של האדם, שכאשר נופחים בה היא מתלקחת ושלהבת גדולה מלאה בגוונים יוצאת ומאירה, והבעיה של עם ישראל הייתה שיצר הרע הצליח להרדים את העם וחל נתק מסוים בין השכל והמשכיל היא התורה הקדושה והגחלת כמעט וכבתה והייתה עמומה ומעשהו של פינחס הדליק את הגחלת האלוקית הנמצאת בתוך כל אחד ואחד מאתנו, וקנאת השם התעוררה, והם קנאו בפינחס שלא נתן ליצר הרע להשתלט על שכלו ועשה מעשה ובכך גרם לקנאה חיובית ביותר, שגרמה לכולם לרצות להגיע לדרגתו וזוהי הקנאה הטובה שביכותה זכה פנחס בברכה הנפלאה

אז מה עושים עם הקנאה?

חשוב לציין שהקנאה היא דבר טבעי שנמצא אצל כל אדם ולא עוד אלא שהקנאה היא צורך קיומי שאילולי הקנאה הרבה דברים לא היו נעשים, הקנאה גורמת לאדם להתעלות על עצמו כדי להשיג את מה שהשיג חברו ואולי אפילו יותר, כדי שחברו יקנא בו, כך שהקנאה מביאה לתחרות להישגיות להתקדמות אבל כמובן לקנאה יש צד אפל מאד כמו שאמרו חכמנו

"הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם"

ולכן עלינו לשלוט על היצר הזה להתרחק ככל שנוכל מהקנאה השלילית ולנתב את הקנאה לכיוון הנכון כמו שאומרת הגמרא "קנאת סופרים תרבה חכמה" ועוד שימוש יש לנו

הקנאה?! מוציאה את האדם מן העולם או אולי בעצם בונה את העולם?

בקנאה, אותה קנאה המגיעה מאהבה, אליה עלינו לשאוף, להגיע לאהבת השם אבינו שבשמים עד שיפריע לנו שפוגעים בכבודו שנשאף להגביר את אהבת השם, זהו מעשהו של פינחס והשפעתו החיובית לדורות "בְּקִנְאוֹ אֶת קְנָאתִי" עד כדי כך שמסביר הנעם אלימלך:

"שאחר שעשה פנחס דבר זה הכניס קנאה בלב עם הקודש שמהיום והלאה יביטו על ארחותיהם בעיני פקיחא להיות זריז ונשכר במצות השם והנה האדם העובד השם מעצמו ולפי שכלו אז אינו יכול להגיע לעלות כ"א עד מקום ששכלו מגיע וכפי שרשו וכח הבנתו אבל כשאדם רואה מחבירו דבר טוב והוא מקנא עצמו בו עשות ג"כ כך הקנאה מביאה שיעשה אפילו שלא כדרך הטבע ויכול לעלות למעלי עיניו ולכך כתוב אל תקנא כו' כ"א ביראת השם כל היום וזהו פינחס בן אלעזר כו' השיב כו' ע"י בקנאו את קנאתי בתוכם פי' שהכניס בלב ישראל הקנאה ביראת השם כו' "

וזאת הכוונה לקנא לדבר השם, עד שהסובבים אותנו ובמיוחד ממשיכי דרכנו יבינו את עצמת האהבה, יושפעו ממנה, ויקנאו כמונו לכבוד השם ולכבוד התורה הקדושה זוהי מהות הקנאה החיובית הנעלה, שנזכה לסייעתא דשמיא לדעת להשתמש בצד החיובי של הקנאה ונזכה לאותה ברכה נפלאה שנתנה לפינחס "הֲנִי נֹתֵן לוֹ אֶת בְּרִיתִי שְׁלוֹם"

המלחמה בקנאה ובשנאה היא באהבה ואמונה

כאשר תחדור לתוכנו האמונה ההבנה שגם במישור הכללי וגם במישור האישי הכל מאבינו שבשמים ולכל אחד ואחד יש את החלק המתאים לו ממילא יהיה לנו קל יותר לעשות טוב ולפרגן לחבר ולעזור לו ובכך אנחנו בעצם גם עוזרים לעצמנו. כדי לחדד את העניין מביא רבנו בחיי את הפסוק של שלמה המלך:

שוחר טוב יבקש רצון ודורש רעה תבואנו, בוטח בעשרו הוא יפול וכעלה צדיקים יפרחו (משלי, י"א, כ"ז, כ"ח)

שלמה המלך מזהיר כאן שהאדם ישתדל תמיד בטובת חברו ואל ישתדל ברעתו שכן כל אחד יאכל מה שזרע מידה כנגד מידה הוא שכתוב בצדיק:

אמרו צדיק כי-טוב כי-פרי מעלליהם יאכלו(ישעיה, ג, י)

וברשע כתוב:

אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו"

מי שדורש טובת חברו ומתפלל עליו זה "שוחר טוב יבקש רצון" וכך גם "המתפלל על חברו והוא צריך לאותו דבר נענה תחילה שנאמר (איוב, מ"ב) 'וה' שב את שבות איוב בהתפללו על רעהו" ואילו הרשע "ודורש רעה תבואנו" ישולם לו מידה כנגד מידה והרעה תבוא אליו ואחת הסיבות שמביאה את האדם למחשבות רעות ולרצות את הרע לחברו הוא העושר

והבוטחים בעשרם "כי העושר סבה שיתגבר לב האדם על הבריות להנקם ולהרע להם" זה מה שהניע את קרח שהיה משלנו, ועל אחת כמה וכמה את העולם הערבי והמערבי אשר חושבים שעושרם וכוחם יתמיד לעולמים וביכולתם לעשות ככל העולה על רוחם וגם לעוות את האמת למטרתם המרכזית להיפטר מהעם היושב בציון אבל אנחנו יודעים את האמת אנחנו "עם עולם" אנחנו נתחזק באמונה שאת הגה ההנהגה מחזיק אלוקינו ולא אף אחד אחר והכל בסופו של דבר לטובתנו, ובמישור האישי אין מה לקנא בחברנו שכן מה שיש לנו זה הטוב ביותר עבורנו ומה שיש לחברנו בכלל לא טוב בשבילנו וביחד תתגבר אהבתנו לאבינו שבשמים ונצא מהאדישות ונקנא להשם, נשמיד את הקרח או את הזמרי בן סלוא שבתוכנו, נלך בדרכם של אבותינו ונלמד מהדמויות החיוביות של משה רבנו, אהרון הכהן, פינחס בן אלעזר, יהושוע בין נון וכל שאר ההולכים בדרך התורה הקדושה ונקשיב לעצת חכמנו ובעזרת השם גם במישור הכללי נשמיד את אויבנו וכמו שנאמר בפרקי אבות: עשה רצונו כרצונך, כדי שיעשה רצונך כרצונו. בטל רצונך מפני רצונו, כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך