

ראיית רבי יהודה ממעשה דהילני המלכה

משנה ריש סוכה (ב.) סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה ורבי יהודה מכשיר. ובגמרא (ב:) אמר רבי יהודה מעשה בהילני המלכה בלוד, שהיתה סוכתה גבוהה למעלה מעשרים אמה והיו זקנים נכנסין ויוצאין לשם ולא אמרו לה דבר. אמר לו משם ראייה, אשה היתה ופטורה מן הסוכה. אמר להן והלא שבעה פנים היו לה ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים.

הרי שנחלקו חכמים ורבי יהודה אם סוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה כשרה, ורבי יהודה הביא ראיה לדבריו ממעשיה של הילני שישבה בסוכה גבוהה כל כך ולא מיחו בה חכמים, וחכמים דחו דבריו שהרי אשה היתה ופטורה מן הסוכה.

קושיית רע"א וחכם צבי מדוע לא הוכיח מברכת הילני על הסוכה

והנה נחלקו הראשונים אם אשה הפטורה ממצות עשה שהזמן גרמא, יכולה על כל פנים לברך עליה. דדעת הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ט) שאינה מברכת, ואילו דעת התוספות (חולין קי: ד"ה טלית, ובכ"ד) שאף נשים הפטורות ממצות עשה שהזמן גרמא יכולות לברך.

והקשה רבי עקיבא איגר (דו"ח לרע"א מכת"י) לדעת תוספות שאף שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא מכל מקום יכולות לברך עליהן, אם כן מה דחו חכמים ראיית רבי יהודה שאשה היתה ופטורה מן הסוכה, הרי אכתי אפשר להוכיח שסוכה כשרה היא מכך שבירכה בסוכה זו כדין נשים שיכולות לברך עליהן, ואילו היתה סוכה פסולה לא היתה מברכת, ואם בירכה היה לחכמים להוכיחה על כך וממה שלא הוכיחו יש להוכיח שסוכה כשרה היא, והניח בצע"ג.

ובאמת עיקר ההנחה שעל כרחך בירכה בסוכה זו, לכאורה הוציא רע"א זאת מעיקר ראיית רבי יהודה, כי אילו לא בירכה מה שייך להוכיח מכאן שסוכה כשירה היתה הלא מוכח מיניה וביה, ממה שלא בירכה עליה, שסוכה פסולה היא. אלא על כרחך שבירכה על סוכה זו, ועל כן מקשה רע"א שאם כן תמוהה דחיית חכמים, כי מברכתה יש להוכיח שסוכה כשירה היתה.

וכעין קושיית רע"א כן הקשה בשו"ת חכם צבי (השמטות אות ח) דמה פליגי רבנן ורבי יהודה אם הילני המלכה קיימה מצות סוכה בישיבתה בסוכה גבוהה מעשרים אמה, או שכיון שאשה היא פטורה מן הסוכה. נחזי אנן אם בירכה או לא בירכה, שאם בירכה ע"כ כדעת רבי יהודה שסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה כשרה.

חכמים לא ידעו אם בירכה על ישיבתה

ויש שיישבו (פתח הסוגיא) הקושיא בקל דהמעשה שם היה באופן שלא נכנסו בתחילת הסעודה ולא ידעו אם בירכה או לא בירכה, וממילא לא יכלו לדון ולהוכיח מברכתה אם בסוכה כשרה ישבה. ואולי יש לדקדק כן מלשון הגמרא "והיו זקנים נכנסים ויוצאין לשם" שמשמע שלא ישבו עמה בסעודה רק נכנסו לזמן מועט וממילא לא יכלו לדון מצד הברכה. וכעין זה יישב בעמק סוכות שאולי יש לומר דיידעו שלא היתה מברכת על הסוכה אף שמותרת, וכתב שהוא דוחק. ובזכרון שמואל (סימן כט אות י) העמיד הקושיא שהיה להם למחות בה שמה ברכה או תברך, והיינו שאפילו אם לא ראוה שבירכה עדיין היה להם למחות בה, ואם כן לנוסח זה ודאי לא הועיל העמק סוכות ביישובו.

יישוב הבית פנחס שבמצוה שתכליתה על דרך השלילה אסור לנשים לברך

חילוק מעניין בענין זה כתב בספר בית פנחס (לרבי פנחס חיים הורוויץ, ראב"ד קאסוב) על פי דברי האתון דאורייתא (כלל יא ד"ה והנה) שחילק שם בענין זה בין שני מיני מצוות [וגוף החילוק הביאו מהמנחת חינוך]: א' מצות שהתורה רוצה ובמקשת עצם הפעולה ומציאותה, כהנחת תפילין ונטילת לולב וכדומה. ב' מצות שאין התורה מבקשת עצם הפעולה, כגון סוכה, שאילו רצתה התורה עצם האכילה בסוכה היתה מטלת חובה לאכול בסוכה, וכיון דהאכילה היא רשות והמצוה היא רק שאם אוכל מרצונו מחוייב לאכול בסוכה, אם כן על כרחך אין האכילה בסוכה נרצית ומבוקשת בעצמותה אלא כוונת המצווה על דרך השלילה שכשיאכל האדם לא יאכל חוץ לסוכה. והאכילה חוץ לסוכה היא הבלתי נרצה אבל האכילה בסוכה בעצמותה איננה נרצית ומבוקשת כלל [ומה שנקט בפשטות שאין מצוה חיובית באכילה בסוכה, כבר רבו המסכימים והחולקים בזה, ואכמ"ל].

ועפ"ז רצה לחדש האתון דאורייתא שאפילו לדעת רבינו תם הסובר שמותר לנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, היינו דווקא באופן שהמצוה היא מהסוג הראשון הנזכר, שהמצוה בעצמותה היא הדבר הנרצה, שאז אף שנשים פטורות אבל כיון שסוף סוף עשו את מעשה המצוה הנרצה לפיכך יכולות לברך עליהם. אבל במצוות כמצוות סוכה שגם באיש כל התכלית היא שלא לאכול חוץ לסוכה, וה"ה בציצית שגם באיש התכלית הנרצית היא שלא יהיה לבגד חסרון הציצית, אם כן נשים שאינן מחוייבות במצוה זו, פירושן שמעיקרא לא היה להם החסרון בלבישת בגד בלי ציצית או באכילה חוץ לסוכה, וממילא כשמוסיפות ותולות ציצית על בגדיהם או אוכלות אכילתם בסוכה, אין במעשיהם כלום ועל מה יברכו.

איסור בל

תוסיף

וברכת נשים

במצות עשה

שהזמן

גרמא



יום שישי כט תמוז
סוכה דף ב

הטרפות אקבלת

החידוש היומי:

a8843414@gmail.com

לפי חידוש זה, אומר הבית פנחס, סרה מאליה קושיית האחרונים, כי אכן אף לדעת רבינו תם שנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, סוכה שאני. שכיון שכל תכליתה על דרך השלילה שלא לאכול חוץ לסוכה, דבר זה מתקיים בלאו הכי באשה ואין משמעות למעשה אכילתה בסוכה דווקא ולכך לכו"ע לא תברך.

יישוב הזכרון שמואל שרבי יהודה לשיטתו

בזכרון שמואל הביא אף הוא את קושיית האחרונים, ויישב בפשיטות על פי סוגיית הגמרא בעירובין (צו.) שם דנה הגמרא אם שבת זמן תפילין או לא. והגמרא תרה אחר מ"ד הסובר ששבת זמן תפילין הוא, ואומרת הגמרא: אלא האי תנא הוא דתניא מיכל בת כושי היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים, ואשתו של יונה היתה עולה לרגל ולא מיחו בה חכמים, מדלא מיחו בה חכמים אלמא קסברי מצות עשה שלא הזמן גרמא הוא. ודוחה הגמרא: ודילמא סבר לה כרבי יוסי דאמר נשים סומכות רשות.

ועל כך כתבו התוספות (צו.) מכאן אומר ר"ת דמותר לנשים לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא אע"ג דפטורות כמו מיכל בת שאול שהיתה מסתמא גם מברכת.

והנה כל דברי התוספות אינם אלא לדעת רבי יוסי הסובר שנשים סומכות רשות, אך בהמשך הגמרא שם (צו:) מובאת ברייתא דספרא: דתניא "דבר אל בני ישראל וסמך" (ויקרא א ב,ד), בני ישראל סומכים ואין בנות ישראל סומכות, רבי יוסי ורבי שמעון אומרים נשים סומכות רשות. ומברייתא זו מוכיחה הגמרא שדעת רבי יהודה דלא כדעת רבי יוסי, כיון שסתם סיפרא רבי יהודה.

ומעתה, מיישב ר' שמואל, לא קשה כלל מדוע לא הביא רבי יהודה ראייה לדבריו ממה שלא מיחו בה על ברכתה, כי בודאי לא תברך כיון שאשה היא ונשים לדעת רבי יהודה אינם חייבות ואינם מברכות. אלא שמכל מקום מקשה שעדיין יש לו להוכיח ממה שרבנו לשיטתם היה להם למחות כיון דלדעתם יכולה אשה הפטורה ממצות סוכה לברך ואם כן היה להם למחות בה שלא תבוא לברך גם בסוכה זו שגבוהה למעלה מעשרים אמה ופסולה. ואף שיש לומר שחכמים שנחלקו כאן על רבי יהודה סברו כשיטתו לענין סמיכה ולא נחלקו עליו רק לענין סוכה גבוהה, וממילא לא יכלו להוכיח מדלא מיחו בה כיון שגם הם מודים שאשה לא תברך כלל על מצות סוכה, אך זה דוחק.

קושיית התוספות שלדעת רבי יהודה אשה אסורה לשבת בסוכה משום בל תוסיף

בקונטרס הערות מבן המחבר על ספר עמק סוכות, יישב הקושיה על פי מהלך נפלא בסוגייתנו. התוספות בעירובין (צו. ד"ה מיכל) הקשו על המבואר בגמרא שם המוכיחה שלילה זמן תפילין הוא מדברי התנא שמיכל בת כושי היתה מנחת תפילין, ופירש רש"י שאם תפילין מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, היו מוחין בידה שנראה כמוסיפה על דברי תורה.

והקשה ר"י שהרי דעת רבי יהודה שנשים אינם סומכות רשות, ולפי חשבון הסוגיא שם לפירוש רש"י, לשיטתו היה אסור למיכל בת כושי להניח תפילין כי נראית כמוסיפה על דברי תורה. ומאידך בסוגייתנו, לגבי מצות סוכה, מוכח להדיא שאף לדעת רבי יהודה קיימה הילני המלכה מצוות סוכה, שהרי הוכיח ממעשיה שסוכה גבוהה מעשרים אמה כשרה.

ומכאן זה חלקו התוספות על פירוש רש"י שהטעם שהיה לחכמים למחות במיכל בת כושי אם נשים אינם סומכות רשות, הוא מטעם דבעינן גוף נקי ונשים אין זריזות לזהר, וכן סמיכה מיחזי כעבודה בקדשים, ועל דרך זה מבארים התוספות כמה דברים שנשים אסורות בהם להאי מאן דאמר, כל דבר וסיבתו היא, אך אין כאן כלל שאסורות משום בל תוסיף. ובדעת רש"י כתבו תוספות שיש ליישב שכיון שהיתה יושבת עם בניה ממילא לא היה מיחזי כבל תוסיף.

ביאור המהר"צ חיות והרש"ש במו"מ בין רבנו לרבי יהודה

על פי זה ביאר המהר"צ חיות (סוכה ב:) באופן נפלא את המו"מ בסוגייתנו, שאמרו לו חכמים משם ראייה אשה היתה ופטורה מן הסוכה. שאין פירוש "משם ראייה" בתמיה, כדחיה גרידתא, אלא בניחותא שמשם אנו מביאים ראייה לשיטתנו, שהרי דעתך שאשה הפטורה מן המצווה אסורה בעשייתה משום בל תוסיף, ואם כן הלא אשה היתה ופטורה מן הסוכה, אלא על כרחך צריך לומר שכיון שהיתה זו סוכה גבוהה מעשרים אמה הרי היא פסולה ולכן הותרה בישיבתה.

ועל כך השיב להם רבי יהודה ואמר "והלא שבעה בנים היו לה", וכמו שיישבו התוספות שכיון שהיתה יושבת עם בניה לא היה מיחזי כבל תוסיף וממילא אין ראייה לדבריכם וגם נסתרת דחייבתם לראייתך. וכ"כ הרש"ש.

אמנם התוספות שם יישבו עוד בדעת רש"י דבאופן שמכוון שלא לקיים מצוה אינו עובר על בל תוסיף, והיא כיוונה שלא לצאת ידי חובת סוכה. אך זה תמוה לכאורה שאם כיוונה שלא לצאת ידי חובה אם כן מה הוכיח רבי יהודה מישיבתה בסוכה זו, הלא ע"כ כיוונה שלא לצאת בה ואם בלאו הכי לא קיימה מצות סוכה שמא כלל לא ישבה בסוכה. ועל כרחך צ"ל שסמכה על מה שיושבת עם בניה שאין בכך בל תוסיף, אך אם כן גם יישובם השני של תוס' נסמך על יישובם הראשון וזה תמוה. ובאמת המהר"צ חיות הרכיב שני יישובי התוספות זה בזה וכתב: והשיב ר"י דכיון דשבעה בנים היו לה וישבה בשביל הבנים שוב לעבור צריך כוונה, ויל"ע.

יישוב בנו של רבי משה בצלאל לוריא לקושיית רבי עקיבא איגר

עפ"ז יישוב בנו של רבי משה בצלאל לוריא בעל עמק סוכות את קושיית האחרונים, מה דחו חכמים את ראיית רבי יהודה, אשה היתה ופטורה מן הסוכה, והלא מכל מקום היה להם למחות בה על שבירכה או שלא תברך על ישיבתה. אמנם לפי דברי המהר"צ חיות והרש"ש, אפשר לומר שכל זה הכניס בכלל דבריהם, שאדרבה משם ראייה, שהרי אשה היתה ופטורה מן הסוכה ואם כן היתה אסורה בקיום מצות סוכה וע"כ שהיתה זו סוכה פסולה וממילא גם לא היו צריכים למחות בה שלא תברך. ועי"ש שהוסיף בשם מהר"צ חיות שמה שישבה בסוכה גבוהה מעשרים אמה, עשתה כן בעצת חכמים כדי לפרסם לכל שאשה פטורה מן הסוכה.

החידוש היומי הוקדש
לעילוי נשמת

הרב יחיאל בן יחיאל זצ"ל
מרת מרים בת יחיאל ע"ה

לתרומות והנצחות נא
לפנות למייל המערכת

לא ספק שבת זו אלא אפילו ספק שבת אחרת

במשנה (יומא פג.) שנינו: ועוד אמר ר' מתיא בן חרש החושש בגרונו מטילין לו סם בתוך פיו בשבת מפני שהוא ספק נפשות וכל ספק נפשות דוחה את השבת.

ובגמרא (פד:): אמרין: למה לי תו למימר וכל ספק נפשות דוחה את השבת, אמר רב יהודה אמר רב לא ספק שבת זו בלבד אמרו אלא אפילו ספק שבת אחרת, היכי דמי כגון דאמדוה לתמניא יומי ויומא קמא שבתא, מהו דתימא ליעכב עד לאורתא כי היכי דלא ניחול עליה תרי שבתא קמ"ל. תניא נמי הכי מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו, ולא שבת זו בלבד אמרו אלא לשבת אחרת, ואין אומרים נמתין לו שמא יבריא אלא מחמין לו מיד מפני שספק נפשות דוחה את השבת, ולא ספק שבת זו אלא אפילו ספק שבת אחרת. ופירש רש"י כוונת הגמרא שאפילו אם אין חשש שימות בשבת זו אלא החשש הוא שמא אם לא יעשו לו הרפואה ימות בשבת הבאה, גם בכהאי גוונא מחללים עליו אף את השבת הזו.

תמיהות הרש"ש על פירוש רש"י בסוגיא

ותמה על פירוש זה הרש"ש מכמה טעמים: א' פשוט הדבר שאם יש חשש פיקוח נפש ואם לא נעשה רפואה זו ימות בשבת אחרת, שיש לנו לרפאותו ואף לחלל עליו את השבת, ומהיכי תיתי שרק אם ימות בשבת זו יהיה מותר לרפאותו.

ב' אם אכן יש צד שאין לחלל שבת אלא אם ימות באותה שבת וקמ"ל שאפ"ה מחללים עליו את ששבת, מדוע מעמיד רב את דבריו באופן שיש ספק שמא ימות לשבת הבאה, הרי הוא הדין אם ימות ביום ראשון או בשאר ימות השבוע שיש להסתפק באותו ספק שמא בכה"ג אין לחלל עליו את השבת, ומסקנת הגמרא שכיון שסו"ס יש כאן פיקוח נפש כיון שימות לאחר כמה ימים, יש לנו לחלל את השבת. ועי"ש עוד כמה קושיות שהעלה על פירוש רש"י, ומכח זה רצה ללכת בדרך אחרת בביאור הסוגיא ובביאור חידושו של רב.

יסודות הרש"ש בדיון פיקוח נפש דוחה את השבת

כהקדמה לביאורו מניח הרש"ש כמה הנחות-יסודות חשובים בדיון פיקוח נפש דוחה את השבת, ומהם הוא מגיע לביאור הסוגיא:

(א) אם נדע בבירור שניתן להמתין עד הערב לעשיית הרפואה, פשוט שלא נחלל עליו את השבת בחינם, אלא נמתין למוצאי שבת.

(ב) אם על כרחך צריך לעשות הרפואה במהלך השבת, אלא שאינו מוכרח לעשותו תיכף רק ניתן להמתין כמה שעות, מכל מקום אין להמתין אותם השעות אלא אמרין הזריז הרי זה משובח ויחלל השבת ויעשה הרפואה תכף ומיד.

(ג) יתירה מזאת, אפילו אם בעוד כמה שעות יתווספו אי אלו פרטים ונוכל לדעת בצורה ברורה אם צריך לחלל עליו את השבת, ויתכן שבאותה שעה כבר יתברר שאין צורך לחלל את השבת, מכל מקום כיון שעתה הוא ספק נפשות ממילא מותר ואף צריך הוא לחלל את השבת תכף ולא להמתין.

(ד) אם נצרך לעשות את הרפואה ב' פעמים, ואת הפעם הראשונה חייב לעשות בשבת ואת הפעם השניה יכול להמתין ולעשותה רק במוצאי שבת, מכל מקום כיון שכבר צריך לחלל את השבת עכ"פ לצורך הפעם הראשונה, שוב ממילא מה לי חילול אחד מה לי ב' חילולים - ומותר לו לעשות גם הפעם השנית בשבת.

חידושו של רב שמה לי חילול שבת א' מה לי חילול ב' שבתות

על פי הקדמות חשובות אלו מבאר הרש"ש את חידושו של רב "לא ספק שבת זו אלא אפילו ספק שבת אחרת", שסברא זו שנתנה שבת לדחות אצלו - אשר מכוחה אנו מתירים לחללה שוב פעם נוספת רק מכח מה שבלאו הכי נדחית שבת אצלו ומה לי חילול אחד מה לי ב' חילולים - שייכת לא רק בשתי פעמים בשבת אחת אלא גם בשתי שבתות, שכיון שמתחילה אמדוהו שצריך לחלל עליו שתי שבתות ממילא אף שיכול להמתין למוצאי שבת ולא ימות, מכל מקום מותר לו כבר עתה לחלל עליו את השבת כיון שמה לי חילול אחד בשבת הבאה מה לי ב' חילולים אף בשבת זו.

והנה עיקר יסודו של הרש"ש שאומרים סברת מה לי חילול אחד מה לי ב' חילולים כבר הראה מקורה ברש"ש מדברי הרא"ש בסוגייתנו (פ"ח סימן יד) ששאלו את הראב"ד ז"ל חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר, ויש לפניו בשר נבילה או שישחטו עבורו בהמה אחרת בשבת, והיו שאמרו שמוטב שיעבור על לאו דניבילה משיעברו על איסור סקילה בשחיטת הבהמה בשבת. אך הראב"ד השיב שאף שסברתם סברת אמת מכל מקום יש לומר שכיון שאיסור שבת כבר ניתן לדחות בהבערה ובבישול ובמחמין לו חמין, ממילא יש להתיר השחיטה ולאסור אכילת הנבילה.

התר הבאת איזמל אצל הילד כיון שנדחית שבת אצל מילה

עוד מביא הרש"ש שכעין זה מצאנו גם בדברי הרשב"א (שבת קל). ביישוב קושיית התוספות (שם) שהקשו מדוע מותר להביא איזמל אצל הנימול בשבת אף שמכשירי מצוה דוחין את השבת, הלא סוף סוף יש להעדיף להביא

חילול שבת לצורך פיקוח נפש עתידי



יום ראשון כד תמוז
יומא דף פד

אתרוואות והנצחות
והצטרפות לקבלת

החידוש היומי:

a8843414@gmail.com

את הילד אצל האיזמל שבכך אינו אלא שבות כיון שחי נושא את עצמו.
וכתב הרשב"א שיש מי שתירץ [וברשב"א הביא כן בשם התוס', ולפינו נמצא ברמב"ן ובר"ן] שכיון שלרבי אליעזר התירה התורה מכשירין לא טרחינן ולא משנינן. ושוב הקשה הרשב"א אמאי לא והלא כלל בדינו אמר רבי שמעון בן לקיש, כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה את לא תעשה. ואם כן מדוע באמת נתיר להביא את האיזמל ולחלל שבת כיון שיכול לקיים שניהם בהבאת התינוק אצל האיזמל. ויישב הרשב"א, יש לומר דשאני הכא דאי אפשר שלא לדחות מיהא לגבי מילה עצמה, והלכך אף היא ומכשיריה כמילה אריכתא דמו.

יש לחלק שסברת הרשב"א משום "כמילה אריכתא דמו"

אלא שיש להעיר כי יש מקום לחלק בין דברי הרשב"א להנדון בסוגייתנו, כי בשלמא שם הגדרת המכשירי מצוה כמו שכתב הרשב"א "כמילה אריכתא דמו" והיינו שיש התר לחלל שבת לגבי מעשה המילה עם כל הנלווה לכך, ואולי אף בדברי הרא"ש יש לפרש כן שכיון שמותר להכין לו הבשר לאכילה אם כן אף שחיטתו בכלל. אך באופן שצריך לעשות רפואה כמה פעמים, יש לדון אם אכן נגדיר את כל מעשה הרפואה כדבר אחד ונאמר שכיון שרפואה זו הותרה בתחילה בשבת ממילא מותר אף לעשות הרפואה האחרת בשבת, אך כך מבואר ברש"ש.

ויש לדון עוד לפי זה באופן שיש לו שני מיני רפואות שיועילו למכה זו, ובאחת מהם סגי אלא שהשניה תמהר הרפואה, האם מותר לו לחלל השבת אף עבור הרפואה השניה. כי אם הסברה היא כפשטות לשונו של הרש"ש "מה לי חילול אחד מה לי שני חילולים" אם כן יותר גם לעשות הרפואה השניה. אך להגדרת הרשב"א "כמילה אריכתא דמו", יש מקום לחלק שאינו רואים את כל סוגי הרפואות כדבר אחד כיון שסו"ס מרפאים הם לאותה המכה, אלא לא הותר לחלל שבת אלא לגבי רפואה זו, ויל"ד בזה.

עשיית רפואה באופן מיידי באופן שאפשר להמתין עמה כמה שעות

והרש"ש הקדים לדבריו, כפי שנתבאר, שאם נצרך לעשות הרפואה היום, אף שיכול להמתין עוד איזה שעות, אינו צריך להמתין אלא יעשנה מיד. ולכאורה כוונתו שהוא מאותה הטעם וכעין דברי הרשב"א, שכיון שסו"ס שבת זו ניתנה לדחות אצל רפואה זו אינו צריך להמתין אלא יכול לחללה מיד לצורך הרפואה.

אמנם בשו"ת רמ"ץ (או"ח סימן כא) נשאל אף הוא בשאלה דומה: חולה שיש בו סכנה וצריך לבשל לו בשבת, אם הרופא אומר שאין צריך להאכילו מיד כי אם אחר ה' שעות אחרי שישתה מרקחת הרפואה, אם צריך להמתין עד זמן מה קודם זמן אכילתו ואז יבשל ויכין לו המשקה או התבשיל להשעה שהגביל הרופא. או מותר לבשל לו גם עתה שיהיה מוכן לשעת הצריכה.

תליית שו"ת רמ"ץ במחלוקת הפוסקים אם שבת דחווה או הותרה אצל פיקוח

ושם רצה לתלות נדון זה בנדון הפוסקים אם שבת דחווה אצל פיקוח נפש או התורה. שדעת הרמב"ם (שבת פ"ב ה"א), הרשב"א (שו"ת ח"א סימן תרפט), והר"ן (ביצה ט: מדפה"ר ד"ה ומיהא) ששבת דחווה אצל פיקוח נפש. ואילו דעת מהר"ם מרוטנבורג (הובא ברא"ש כאן) ששבת הותרה אצל פיקוח נפש.

לפי זה רצה לתלות בשו"ת הרמ"ץ שאם נאמר ששבת הותרה אצל פיקוח נפש ממילא כל שלאחר כמה שעות מותר לו לחלל שבת עבור חולה זה, שוב יכול לבשל התבשיל כבר עתה שיהיה מוכן לשעת הצריכה. אך אם שבת רק דחווה אצל פיקוח נפש, יש לו להמתין עד אותה שעה ולבשל רק אז.

ולכך הסיק: ולענין שאילתנו כיון דשבת דחווה הוא אצל חולה [כדעת רוב הפוסקים הנ"ל], אם כן אין היתר לבשל כי אם בזמן שצריך לו החולה, דמשום פקוח נפש נדחה שבת אבל לא מקודם לכן. ומכל מקום מסייג את דבריו שאם יש לחוש שמא יהיה אחר כך איזה עיכוב להכין התבשיל, אז מותר כבר עתה לבשלו מספיקא דפקוח נפש הדוחה גם כן שבת, והכל לפי ראות הענין.

סברת שו"ת מצפה אריה להתיר אפילו כשאפשר להמתין עם הרפואה למוצ"ש

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סימן טו, קונטרס משיבת נפש אות ח) הביא דברי הרש"ש ושו"ת הרמ"ץ וכתב שלעומת זאת מצא בספר שו"ת מצפה אריה (ח"א סימן ד) שנטה קו להתיר אפילו באופן שגם הרש"ש אינו מתייר. שנסתפק שם בחולה שיש בו סכנה וציוו הרופאים לעשות לו רפואה פלונית, אך אמרו שיש עוד פנאי לעשות הרפואה לאחר שבת ואינו נחוץ לעשותה בשבת דווקא ולא יסתכן ביותר מחמת המשכת הרפואה לאחר השבת, והסתפק אם נימא דלא ניתן שבת לדחות כיון דליכא סכנה אם נמתין עד לאחר שבת, או דלמא כיון דסוף סוף הוא חולה שיש בו סכנה והוא צריך לאותה רפואה אם כן מחוייבים אנו לזרז ולהקדים לו רפואתו.

והסיק שם דלעת המגיד משנה אין להמתין עם הרפואה אך לדעת יתר הפוסקים נראה שימתין עד לאחר שבת, ומכל מקום אף לדעת שאר הפוסקים היינו דווקא אם יכול להשהות את מעשה הרפואה לגמרי ולא לחלל שבת כלל, אבל אם יש דברים שאי אפשר להשהותם מחמת שיסתכן ביותר ועל כרחנו עלינו לחלל עליו את השבת וניתנה שבת לדחות, שוב עושים כל הרפואה אף שלגבי מקצת הרפואה אפשר לעכב העשייה.

החידוש היומי הוקדש

לעילוי נשמת

ר' שמואל ב"ר אליהו
זללה"ה

מנין לפיקוח נפש שדוחה את השבת

בגמרא במסכת יומא (פה-פה:) וכבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהן. ונשאה שאלה זו בפניהם, מנין לפיקוח נפש שדוחה את השבת. נענה רבי ישמעאל ואמר "אם במחלת ימצא הגנב" (שמות כב א) ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא ושפיות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל ניתן להצילו בנפשו ק"ו לפיקוח נפש שדוחה את השבת.

נענה ר"ע ואמר "וכי יזיד איש על רעהו וגו' מעם מזבחי תקחנו למות" (שם כא יד) מעם מזבחי ולא מעל מזבחי... ומה זה שספק יש ממש בדבריו ספק אין ממש בדבריו, ועבודה דוחה שבת, קל וחומר לפיקוח נפש שדוחה את השבת. רבי אלעזר אומר ומה מילה שהיא אחת ממאתים וארבעים ושמונה אברים שבאדם דוחה את השבת, ק"ו לכל גופו שדוחה את השבת.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר "את שבתותי תשמורו" (שם לא יג), יכול לכל, ת"ל אך חלק. רבי יונתן בן יוסף אומר כי קודש היא לכם, היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה. רבי שמעון בן מנסיא אומר "ושמרו בני ישראל את השבת" (שם פסוק טז) אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. אמר רב יהודה אמר שמואל אי הואי התם הוא אמינא דידי עדיפא מדידהו, "וחי בהם" (ויקרא יח ה) ולא שימות בהם.

חילול שבת להצלת בנו שיצא להמיר לדת ישמעאלית

בשו"ת נחלת שבעה (סימן פג) נשאל במי שנאבד לו בנו והוגד לו ושמע שיצא חוץ לדת להמיר בדת ישמעאלית, והוא לא הגיד כי בורח הוא, אם מותר לחלל עליו השבת לרכוב אחריו אולי יוכל להחזירו. בתשובתו מקדים הנחלת שבעה להביא את מחלוקת הרשב"א והתוספות לגבי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך כפי שהביאם הבית יוסף (או"ח סוס"י שו) שהרשב"א (שו"ת ח"ז סימן רסז) נשאל על אחד ששלחו לו בשבת שהוציאו בתו בחזקה מביתו על ידי ישראל מומר, כדי להוציאה מדת ישראלית להמיר בדת ישמעאלית, אם מותר לילך אפילו חוץ לשלש פרסאות למאן דאמר תחום שלש פרסאות דאורייתא, אם דחינן מספק זה את השבת כספק פיקוח נפש. והסיק הרשב"א שדעתו נוטה שאין דוחים שבת על הצלה מעבירות, לפי שאמרו אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו, ואפילו לעשות איסור זוטא כדי להצילו מאיסור רבה אין אומרים אלא באופן שהאיסור הגדול בא לעם הארץ על ידי חבר. והוכיח כן מסוגיית הגמרא בשבת (ד).

דעת התוספות שאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך בפושע

אמנם התוספות בשבת (שם ד"ה וכו') פירשו הסוגיא באופן אחר והסיקו שלמצוה רבה מותר לעבור על איסור בשביל לזכות את חבירו, ועוד חילקו בין מקום שפשע שאז אין עוברים גם אף על איסור קל בעבור הצלתו לבין מקום שלא פשע. וכתב הבית יוסף שלפי זה בגוונא דהרשב"א יהיה מותר להצילה ע"י חילול שבת כיון שבודאי מצוה רבה היא להצילה מהמרה, ואף לא פשעה אלא הוציאוה בחזקה מביתו. ומתוך דברי הבית יוסף משמע שגם לדעת התוספות לא התיר רק מכח מה שאותה בת לא פשעה בלקיחתה, ולפי זה בנדון הנחלת שבעה שאותו בן יצא מדעת עצמו מהבית להמיר בדת ישמעאלית ממילא יהיה אסור לחלל עליו את השבת.

דעת הנחלת שבעה להתיר חילול שבת מדין "כדי שישמור שבתות הרבה"

אמנם הנחלת שבעה כתב שלדעתו גם באופן שפשע מותר לכתחילה לחלל עליו את השבת אפילו באיסורי תורה, ולא מיבעיא לדעת התוס' שעכ"פ יש כאן מצוה רבה אלא אף הרשב"א לא הכריע כן בדבריו וסיים שהדבר צריך תלמוד, וממילא נראה לומר שאכן יש לדחות שבת באופן זה כדרך שדוחים שבת מספק לגבי חולה.

כראיה ומקור לדבריו מביא הנחלת שבעה את סברת רבי שמעון בן מנסיא המובאת בסוגייתנו, אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. סברא זו הרי שייכת בהולך להמיר כדרך שהיא שייכת בהולך למות, וכשם שבחולה מחללים את השבת כדי שישמור שבתות הרבה כן בממיר מחללים עליו את השבת כדי שישמור להבא שבתות הרבה, ואם במיתה אמרו כ"ש להציל נפשו מני שחת ממיתה נצחית. הנחלת שבעה אף דוחה שאין לחלק ולומר כסברת התוספות שחולה לא פשע ולכן מותר לחלל עליו את השבת משא"כ אותו ממיר שהולך מדעת עצמו והרי הוא פושע ושמא אין לחלל עליו השבת. כיון שאף בחולה אין לומר שלא פשע כיון דאין מיתה בלא חטא.

דחיית השבות יעקב לעיקר טענות הנחלת שבעה

אמנם בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן טז) כתב שהנחלת שבעה מדד במדה גדושה להכריע נגד דעת הרשב"א והתוספות והשו"ע בלי ראייה מספקת רק מסברת הכרס מטעם מוטב שיחלל שבת אחת ואל יחלל שבתות הרבה. והרבה להשיג על עיקרי טענותיו:

פיקוח נפש בהצלה מהמרת דת ובשולח יז בנפשו



יום שני כה תמוז
יומא דף פה

אהצטרפות לקבלת

החירוש היומאי:

a8843414@gmail.com

על מה שכתב שאין לחלק בין חולה לממיר כיון דאף החולה פושע דאין מיתה בלא חטא, העיר השבות יעקב, שהרי חטא הוא שגגה ואם כן עדיין יש לחלק בין פושע במזיד לבין חולה, כי החולה אפשר שמת מחמת עבירה בשוגג, משא"כ הממיר שעשה זאת בפשיעה איהו דאפסיד אנפשיה.

ומה שכתב שאם מותר להציל נפשו ממיתה כ"ש להציל נפשו מני שחת ממיתה נצחית, דחה השבות יעקב, שאף על גב דאמרין גדול המחטיאו יותר מן ההורגו היינו שעונשו גדול יותר. אבל לגבי הצלת נפשו הרי אמרין בעבירות חמורות מלבד ג' עבירות שיעבור ואל יהרג כיון דכתיב וחי בהם. אלא בודאי זה שמאבד עצמו לדעת בעולם הבא ודאי אין אומרים עליו חטא כדי שיזכה חבירך כי הוא פושע בעצמו שבחר במות ולא בחיים וכל אדם יש שני דרכים לפניו, ובחרת בחיים.

הערת היד חנוך ממסקנת הגמרא שיש מיתה בלא חטא

ובשו"ת יד חנוך (סימן ה) תמה על דברי הנחלת שבעה ועל הסכמת השבות יעקב עמו בענין זה שאין מיתה בלא חטא, והלא מסקנת הגמרא שם (שבת נה:) שיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון. וכן פסק הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ח) והרי"ף ובה"ג (כמובא בכסף משנה שם) וכ"ה בתוספות שבת (שבת כה. ד"ה כרת), ויל"ע.

פיקוח גל מעל בא במחותר

ומעיקר דברי השבות יעקב במה שנחלק על הנחלת שבעה וסבירא ליה לחלק דממיר שאני דפשע בעצמו ואיהו דאפסיד אנפשיה, רצה ללמוד האור גדול (ח"א סימן א ה: ד"ה הנה) שדעתו נוטה שהוא הדין בחולה אם פשע בעצמו והביא על עצמו את הסכנה אין מחללים עליו את השבת.

יסוד זה לומד האור גדול מדברי רש"י בסנהדרין (עב:) שם מבואר בגמרא שאין מפקחים את הגל מעל בא במחותר אם בא על עסקי נפשות, ופירש רש"י: אם כשהיה חותר נפל עליו הגל מפקחין עליו היכא דלא בא על עסקי נפשות, אבל אם בא על עסקי נפשות כיון דניתן להרגו בלא התראה, גברא קטילא הוא משעת חתירה, עכ"ל.

ומבאר האור גדול, שנראה בורור מדעת רש"י שמדובר אפילו באופן שכעת אין חשש שיהרגו את בעל הבית ופסק מרדכיפנו וכבר לא ניתן להרגו מדין רודף ואפ"ה אין מפקחין עליו את הגל שנפל עליו כשהיה רודף, כי אם מדובר באופן שעדיין יש חשש שמא יהרגו הרי זה פשוט שאין מפקחין עליו את הגל כיון שמותר אף להורגו ממש, ולא היה צריך רש"י להגיע לטעם של "גברא קטילא".

אלא שהדבר תמוה ביותר, מדוע באמת לא נפקח עליו את הגל כיון שעתה כבר פסק מרדכיפנו ושוב לא ניתן להורגו, ומדוע לא נפקח את הגל מדין פיקוח נפש, וכי משום שהיה רודף מעיקרא והיה ניתן להורגו אז שוב לא נפקח עליו את הגל לעולם דהוי כגברא קטילא, אתמהה.

יסוד האור גדול שאדם שהביא על עצמו סכנה אין מחללין עליו את השבת

מכח תמיהה זו מבאר האור גדול בטעמו של רש"י דסבירא ליה, כמשמעות דברי השבות יעקב, שכיון שבעת נפילת הגל עליו אף אנו היינו מפילים עליו את הגל כי הרי ניתן להורגו, ממילא על ידי מעשהו התיר עצמו למיתה והביא על עצמו את הסכנה, וכיון שפשע בעצמו אין מחללים עליו שבת להצילו.

האור גדול מוסיף ומביא את דברי התוספות הנזכרים שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך באופן שחברו פשע בחטאו, ומוסיף: ואפשר דהכי נמי לעינן פיקוח נפש לחלל שבת להצילו, דהיכא דבעצמו הביא עליו הסכנה אין מחללין עבורו להצילו. ומש"ה אף בנפל עליו הגל מעצמו אין מחללים עליו, דכיון שאף אנו עצמנו היינו מפילים אז עליו את הגל בידיים, ממילא מה לי נפל ממילא ומה לי אם היינו מפילים עליו בידיים. ועי"ש שהביא לכך סמך מדברי התוספות, הריטב"א והמנחת חינוך.

דוקא הלל ראוי שיחללו עליו את השבת שלא הרגיש בירידת השלג

הארה גדולה וסיוע ליסוד זה מביא האור גדול בשם אברך אחד (בהערה מבן המחבר נתבאר שהוא הרה"ג ר' מאיר היילפרין נ"י). מדברי הגמרא לעיל (לה:): במעשה הנודע עם הלל ושמעיה ואבטליון. שם מבואר שאחרי שראו דמות אדם בארובה עלו ומצאו עליו רום שלש אמות שלג, פרקוהו והרחיצוהו וסיכוהו והושיבוהו כנגד המדורה, אמרו ראוי זה לחלל עליו את השבת.

ותמוה לכאורה מה זה שהוסיפו "ראוי זה לחלל עליו את השבת" והלא על כל אדם מישראל מחללים את השבת. אך להנ"ל אתי שפיר כי הרי הוא פושע בעצמו במה שהניח עצמו על הארובה בשעה ששלגים יורדים. אך כיון שעשה זאת לשם שמים שנפשו חשקה בתורה ואפשר גם כן שבשביל גודל החשק כלל לא הרגיש בדבר, וכעין מה שאמרו באהבה תשגה תמיד וכמסופר בגמרא על רבא שדמו שתתה דם תוך כדי לימודו (בבלי/שבת/פח/א). ולכך אמרו שהוא שאני שראוי לחלל עליו את השבת.

החידוש היומי הוקדש

לעילוי נשמת

ר' שמואל ב"ר אליהו
זללה"ה

לתרומות והנצחות נא
לפנות למייל המערכת

אם עבירות שהתוודה עליהן ביום כיפור זה יתוודה עליו ביום הכפורים אחר

תנו רבנן עבירות שהתוודה עליהן יום הכיפורים זה לא יתוודה עליהן יום הכפורים אחר, ואם שנה בהן צריך להתוודות יום הכיפורים אחר. ואם לא שנה בהן וחזר והתוודה עליהן, עליו הכתוב אומר (משלי כו יא) "ככלב שב על קיאו כסיל שונה באיוולתו". רבי אליעזר בן יעקב אומר כל שכן שהוא משובח שנאמר (תהילים נא ה) "כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד", אלא מה אני מקיים ככלב שאל על קיאו וגו'... כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה... נעשית לו כהיתר (יומא פו:).

הרי שנחלקו חכמים וראב"י האם יש לאדם לחזור ולהתוודות בכל יום כיפור ויום כיפור על עבירות העבר, אותן עבירות שכבר התוודה עליהם ביום הכיפורים הקודם, שהרי כך אמר דוד "וחטאתי נגדי תמיד", או שאסור לעשות כן והעושה כן הכי הוא "ככלב שב על קיאו".

ספק המנ"ח שמא ראב"י איירי בחטאים חמורים וחכמים בחטאים קלים

ובמנחת חינוך (מצוה שסד אות יג) הציע לומר שאף ראב"י הסובר שצריך להתוודות עוד על חטאיו משום וחטאתי נגדי תמיד, היינו דווקא באותן עבירות שאין תשובה ויום הכיפורים מכפרים כפרה גמורה, כגון עבירות חמורות ותשובה ויום הכיפורים תולים ויסורים או מיתה ממרקין, שכיון שכן הרי עדיין לא נתכפר החטא לגמרי, ולכן צריך שיהיה לנגדו תמיד. אבל אם מתכפר לגמרי כגון בעבר על עשה ועשה תשובה שמבואר בגמרא (פו.) שאם שם אינו זז משם עד שמוחלין לו, ממילא גם לדעת ראב"י אין טעם לזכור עוד החטא כיון שנמחק לגמרי. ומאידך, מוסיף המנ"ח, שאפשר להסתפק כן להיפך בדעת חכמים, שאפשר שאף חכמים הסוברים שאין להתוודות שוב על חטא שכבר התוודה עליו, היינו דווקא בעבירות שכבר נתכפרו לו לגמרי, אך בעבירות חמורות שעדיין כפרתן תלויה, אפשר שגם רבנן מודים שצריך לקיים "וחטאתי נגדי תמיד". ומכל מקום אי אפשר לצרף שני הדברים יחד, שראב"י מודה בעבירות קלות וחכמים מודים בעבירות חמורות, כי אם כן במאי פליגי.

אלא שמסייג המנחת חינוך דבריו שכיון שלא נזכר חילוק זה בגמרא וגם הפוסקים לא חילקוהו לכן נראה שלדעת ראב"י לעולם צריך לשוב ולהתוודות על חטאיו אף בחטאים קלים, ואילו לדעת חכמים לעולם אין לשוב ולהתוודות אף בחטאים חמורים שכפרתו תלויה ועומדת.

ואם כן הדרא קושיה לדוכתה מדוע באמת לדעת ראב"י צריך לשוב ולהתוודות על חטאים שכבר התוודה עליהם ביום כיפורים שעבר, ועליהם מבואר בגמרא ש"אינו זז משם עד שמוחלין לו".

דקדוק המנחת חינוך מסברת רש"י ש"איני סבור שכפרת לי"

ורש"י ("ד"ה וחטאתי") פירש: וחטאתי נגדי תמיד, איני סבור שכפרת לי והרי הוא תמיד כאילו הוא נגדי עומד. ודקדק המנחת חינוך מלשוננו של רש"י שאף הוא סובר שכוונת ראב"י לכל החטאים אף בחטאים קלים. ולכאורה כוונתו שרש"י רמז בלשוננו לטעם הדבר שצריך לשוב ולהתוודות כיון שאינו יודע בודאי שנתכפר לו בתשובה, ואולי לא קיים התשובה בכל תנאיה, ולכן כיון שאינו סבור שכפרת לי לכך אני שב ומתוודה. וכיון שזו סברת ראב"י ע"כ היינו בכל החטאים אף בחטאים הקלים כי שמא לא עשה התשובה כראוי ולא התכפר לו.

פשיטות ספק המנחת חינוך מדברי השערי תשובה

אמנם בשערי תשובה (שער ד אות כא) הביא דעת חכמים שאין להתוודות ביום הכיפורים אחר על עבירות העבר, והוסיף: אמנם יש לו לבקש רחמים כל ימי חייו על סליחת עוונותיו הראשונים והאחרונים, ולהיות ירא ומפחד אולי לא השלים חוק עיקרי התשובה. והשנית, כי העברות שיש בהן כרת, יסורין ממרקין אותן... אך לא יזכיר הקודמות בפרט אחרי אשר שב מהן והתוודה עליהן ביום הכיפורים, שכבר קים מצות הוידי בהן ויש לו לבטח שכבר נתקבל וידויו במה שהידידי ראוי לכפר. אכן כל הימים יתפלל על סליחת עוונותיו כאשר זכרנו... ועוד מטעם אחר צריך להתפלל על עוונות הימים הראשונים, כי אולי יש לו עוונות וחטאות שלא התבונן עליהם ולא זכרם ולא התוודה עליהם, כענין שנאמר (תהילים יט יג) "מנסתרות נקני", עכ"ל.

ולמדנו מדבריו שהוא סובר שהטעם הנזכר שמא לא הועילה התשובה כיון שלא השלים חוק עיקרי התשובה, אינו טעם מספיק כדי להצריכו לשוב ולהתוודות אלא רק להצריכו להתפלל על עוונותיו. אמנם יתכן שלא אמר כן אלא לדעת חכמים, ואילו לדעת ראב"י זה גופא הטעם שצריך לחזור ולהתוודות.

ועוד למדנו מדבריו שהעמיד דברי חכמים להדיא גם על עבירות שיש בהן כרת, ועליהם כתב שאינו צריך אלא להתפלל אך אינו צריך לשוב ולהתוודות, ויש מכאן פשיטות לצד השני בספק המנחת חינוך, כי מבואר להדיא בדבריו שחכמים לא אמרו דבריהם רק בחטאים קלים אלא אף בחטאים חמורים אינו צריך לשוב ולהתוודות עליהם.

תשובה על עבירות ישנות כששב וחטא בהם

ואמנם מבואר בגמרא שאף לדעת חכמים שאינו צריך לחזור ולהתוודות היינו דווקא באופן שלא שנה בהן, אבל

וידוי על

עבירות

שהתוודה

עליהם

בעבר



יום שלישי כו תמוז

יומא דף פו

להצטרפות לקבלת

החירוש היומי:

a8843414@gmail.com

"אם שנה בהן צריך להתוודות יום הכיפורים אחר". ודקדק בספר המאיר לעולם (דרוש ו) שבדאי אין הכוונה לומר שצריך להתוודות על החטא השני שנכשל בו, כי זה מילתא דפשיטא דמה שהתוודה ביום הכיפורים לא מועיל על מה שיחטא מכאן ולהבא, ובדאי צריך להתוודות עליהם גם ביום הכיפורים הזה. אלא על כרחך שכוונת הגמרא שאם שנה בחטא זה צריך להתוודות מחדש על אותן עבירות שכבר התוודה עליהם ביום הכיפורים העבר. ולכאורה מוכח מזה שאם בעל תשובה נכשל עוד פעם באותן עבירות שנכשל בהם בעבר נדחית תשובתו הקודמת ולכן צריך לשוב ולהתוודות. וכך גם משמע מדברי הרמב"ם הידועים (תשובה פ"ב ה"ב): ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו, וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי ואחרי הודעתי ספקתי על ירך. ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו אשר בך ירוחם יתום.

וכתב על כך המאיר לעולם שם: והנה דבר גדול דיבר האדון בזה, דלפי זה מי שעשה תשובה על חטאו ואחר הימים נכשל עוד בזה החטא, אבד את הראשונות ומגלגלין עליו אף החטא הראשון והוא כמו שלא עשה עליו תשובה, דהואיל ונכשל עוד הפעם בזה החטא, אם כן ע"כ שלא העיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב עוד לחטאו דהרי קמן שעשה עוד הפעם כמעשהו בראשונה.

תמיהת המאיר לעולם שהאדם בעל בחירה

על כך תמה המאיר לעולם: וזהו דבר שאי אפשר לאומרו ידידו ומפורסם אצלנו דאינו כן, ידידו הוא שאדם הוא בעל בחירה ואינו עומד תמיד במדרגה אחת. ומשנה שלמה שנינו אל תאמין בעצמך עד יום מותך. ואיתא במדרש שמואל לקדושים אשר בארץ המה, דקאי על אברהם יצחק ויעקב ולומר לך שאף הם לא נקראו קדושים עד שנסתם הגולל בפניהם. הרי חזינן שאפשר שגם צדיק גמור יחטא באחרונה, ויוחנן כהן גדול יוכיח שנעשה צדוקי בסוף ימיו. ומכל אלו ראיות מסיק המאיר לעולם שאם בעל תשובה יכשל עוד בעבירה שעשה עליה תשובה אין זה גורם לדחיית תשובתו הראשונה, כי יתכן שבשעה שעשה תשובה היה בעל תשובה גמור, ומה שעשה חטא שוב בחטא זה הרי זה כצדיק מעיקרא שאף הוא יכול לחטא. ואם כן קשה על הרמב"ם מדוע הטיל תנאי בעשיית תשובה שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב עוד לזה החטא לעולם, ומשמע שאם אחר כך בא החטא לידו פעם אחרת ונכשל אגלאי מילתא למפרע שלא התקבלה תשובתו בראשונה כי לא היה בעל תשובה גמור.

מעשה התשובה כולל כפרה על פגם החטא והחזרת הפחד מהעבירה

כדי לבאר ענין זה מייסד המאיר שבמה שעושה אדם עבירה הוא עושה שני ענינים, האחד מה שהחטא בעצמו הוא פגם, והשני מה שגרם שהוקל בעיני החטא שזו סיבה גדולה שיעשה עוד פעם חטא זה. ועל הפגם שעושה החטא מצד עצמו מועילה לו התשובה שיתחרט ויבקש מהקב"ה מחילה וסליחה, כיון שפגם זה אי אפשר לתקנו בעצמו שהרי אינו יכול להחזיר ולבטל מעשיו מהמציאות, אלא שמחסד הבורא עם בראויו שאעפ"כ יכול לתקן הפגם על ידי תשובה. אבל מלבד זאת יש לו לכפר גם על מה שגרם שיעשה חטא זה ביתר קלות, כי כמו הגנב שהולך בפעם הראשונה לגנוב שהוא בפחד גדול פן ילכד במשמר, אבל אם כבר גנב פעם אחת והצליח, שוב אם אחר כך הולך עוד הפעם לגנוב הוא הולך שוקט ובוטח בלי פחד כל כך כמו בפעם הראשונה. כן הדבר גם בעבירות, העבירה הראשונה שמזדמנת להאדם הוא עובר עליה בקושי גדול כי חמורה היא בעיניו מאד, מפני שלא עבר עליה מעולם, אבל אם כבר עבר עליה בפעם הראשונה אינה חמורה עליו עוד כל כך, ואם אח"כ תבא עוד לידו בפעם השנייה יעבור עליה ביותר קלות מבפעם הראשונה. וכמו שאמרו חכמים עבר אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר שאינה חמורה עליו כל כך. כדי לכפר על זה יש לבעל תשובה שיתמרמר ויצטער על חטאיו, ואזי כי אם יפתנו יצרו ויאמר לו קום עבור על זה כמו שעשית מכבר, אז יזכור שבפעם הראשונה התחרט והצטער על כך מאד וממילא יפרוש ולא יעבור. ולענין מה שקלקל שמעתה אין החטא חמור בעיניו, באמת לא יועיל מה שהקב"ה ברוב רחמיו יחשוב לו כאילו לא חטא, כי סוף סוף הטבע לא ישתנה בזה. אלא דבר זה האדם יכול לתקן בעצמו על ידי שיתמרמר ויצטער על מעשהו.

ביאור דברי הרמב"ם שצריך שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא

ובזה יבואר מה שהתנה הרמב"ם שצריך שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם ומשמע שאם חזר לזה החטא בטלה תשובתו, וכן מבואר שאף שאין צריך להתוודות על עבירות שהתוודה עליהם מכל מקום אם שב לזה החטא צריך לחזור ולהתוודות אף על העבירות הראשונות. כי אין כוונת הדברים שהתשובה שעשה על החטאים האלו בטלה כי באמת יתכן שבאותה שעה התמרמר מאד על חטאתו ולפי אותה שעה לא ישוב לזה החטא לעולם. אך מכל מקום במה שנוגע לתיקון הפגם השני שצריך לתקן מה שגרם בקלקולו שתהא העבירה קלה בעיניו מכאן ולהבא ובזה יגרום שלהבא לא ישוב לכסלה עוד, לענין זה אם לבסוף שב לזה החטא הרי אפשר שהסיבה לכך היא שלא הצטער על החטא הראשון כהוגן ולכן לא הצליח להחמיר עליו העבירה כמוקדם ונמצא שלא תיקן את המעוות. וביותר, שמאחר שחלק זה בתיקון הפגם הוא דבר שיש בידו לעשותו, אפשר שגם עיקר התשובה הנעשית על ידי הקב"ה תלויה ועומדת בזה, שאם האדם עושה כל מה שבידו לעשות ממילא מערה עליו הקב"ה רוח ממרומים, אך אם הוברר שאת החלק שבידו לעשות לא עשה כהוגן ממילא לא הועילה התשובה כלל וצריך להתוודת מחדש על אותם עבירות שהבר התוודה עליהם.

החידוש היומי הוקדש

לזכות
ה"ר ינון דמתי
שליט"א

להצלחה בכל העניינים

לתרומות והנצחות נא
לפנות למייל המערכת

לימוד בקשת מחילה ג' פעמים מאחי יוסף

מחילת

אחי

יוסף



יום רביעי כז תמוז
יומא דף פז

הגמרא במסכת יומא (פז.) מביאה את מימרתו של רבי יוסי בר חנינא, כל המבקש מנו מחבריה אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים שנאמר (בראשית נ"ז) "אנא שא נא ועתה שא נא".

פסוק זה נאמר אחרי מותו של יעקב. האחים חששו שעתה ישיב להם יוסף רעה תחת הרעה שגמלוהו במכירתו, ולכן שלחו שליחים אל יוסף כדי לפייסו, וכך אמרו להם: "כה תאמרו ליוסף, אנא שא נא פשע אחיך וחטאתם כי רעה גמלוך. ועתה שא נא לפשע עבדי אלקי אביך" וגו'. משילוש לשון 'נא' בפסוק - 'אנא', 'שא נא', 'ועתה שא נא', דורשים חז"ל שהמבקש לפייס את חברו אינו צריך לבקש זאת יותר משלש פעמים.

וכך נפסק להלכה (שו"ע או"ח סימן תרו ס"א): עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שיפייסנו כו'. ואם אינו מתפייס בראשונה יחזור וילך עם שניה ושלישית, ובכל פעם יקח עמו שלשה אנשים. ואם אינו מתפייס בשלושה פעמים, אינו זקוק לו.

דעת רבינו בחיי והאור החיים שיוסף לא מחל לאחים

והנה על פסוק זה כתב רבינו בחיי: והנה אחיו בקשו ממנו מחילה, ולא ביאר הכתוב שמחל להם, וכבר ביארו חז"ל שכל מי שחטא לחברו ועשה תשובה אינו נמחל לעולם עד שירצה את חברו. ואע"פ שהזכיר הכתוב "וינחם אותם וידבר על לבם" שנראה בזה שהיה להם ריצוי מיוסף, מכל מקום לא ראינו שיזכיר הכתוב מחילה ביוסף ולא שיוודה להם שישא פשעם וחטאתם. ואם כן מתו בענשם בלא מחילת יוסף ואי אפשר להתכפר עונם רק במחילתו, ועל כן הוצרך העונש להיות כמוס וחתום להיפקד אחר זמן בענין עשרה הרוגי מלכות.

מבואר בדברי רבינו בחיי שיוסף לא מחל לאחים, וכיון שאין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו, הוצרכו על כרחך למות בחטאם והתקיים זה בהריגת עשרה הרוגי מלכות.

כך גם כתב האור החיים (בראשית נ"ז) על הפסוק "ויאמר אליהם יוסף על תיראו כי התחת אלקים אני": פירוש, אם אתם חייבים עונש על הדבר, אלקים שופט, ולא אקום ולא אטור. וטעם שלא מחל להם, אפשר לצד שבני נח אין הדבר תלוי במחילתם כי יחטא אדם לחברו, כמו שתאמר גזלו ומחל הנגזל, אינו פטור הגזלן ממיתה כו'. הרי שגם לדעת האור החיים יוסף לא מחל לאחים והטעם שלא מחל להם לפי שהיה סבור שבני נח הם ואין בני נח יכולים במחילתם לפטור את עושה העוול מעונשו.

דעת ספר חסידים ומדרש שוחר טוב שיוסף מחל לאחים

מאידך בספר חסידים (סימן יא) כתב: אין חסיד אלא מי שעובר על מדותיו, כשבאין בני אדם בפניו אשר חטאו ועשו לו שלא כהוגן, ועתה מתחרטים ומבקשים מחילתו ממנו כו', וכשרואה זה אשר בידו לעשות להם רעה ולהשיב להם גמולם, מוחל להם בלב שלם ואינו עושה עמהם רעה - מפני זה נקרא חסיד כו'. וכן בני יעקב כשחטאו ליוסף מחל להם ולא שלם להם גמולם. הרי מבוארת דעת הספר חסידים שיוסף מחל לאחיו.

וכ"כ במדרש שוחר טוב (פרק י) אמר הקב"ה לשבטים אתם מכרתם אחיכם מתוך מאכל ומשתה כו' הרי בניכם נמכרים בשושן מתוך אכילה ושתיה כו' אמר רבי יששכר ומה אם יוסף שמחל לאחיו כו' מי שאינו מוחל לאחיו כו'.

קושית החיד"א שאם מחל יוסף כיצד נענשו על מכירתו

ובאמת החיד"א בספרו ברית עולם על ספר חסידים הקשה, דאם אכן מחל יוסף לאחיו כיצד אמרו בזוהר חדש שגלות מצרים היתה בעבור חטא מכירת יוסף, וכן אמרו במדרש רבה שגזירת המן היתה עבור זה (וכן מבואר במדרש שו"ט הנ"ל). ועוד אמרו עשרה הרוגי מלכות באו עשרה שבטים בגלגול וקבלו עונשם. והיינו כביאור רבינו בחיי שכיון שלא נמחל להם לפיכך הוצרכו לקבל עונשם בהריגת עשרה הרוגי מלכות.

וישב החיד"א שבחטא מכירת יוסף חטאו השבטים בתרתי, א' חטאו כנגד יוסף, ב' חטאו כנגד ה' בעצם החטא ובפגימת היסוד ובחילול ה' שהיה לעיני פרעה והמצריים. ומה שמחל יוסף הצדיק לא הועיל אלא על מה שחטאו לו דווקא, אבל אכתי נשאר הפגם שחטאו לשמים ומשום כך נענשו כי הקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה, והוא מפלאות תמים דעים.

קושיית הדברי יציב שכיון שבקשו ג' פעמים כיצד נענשו

על שני דעות אלו הקשו האחרונים מסוגיית הגמרא דידן. על דעת רבינו בחיי הסובר שיוסף לא מחל להם ובשל כך נגזר דינם למות בהריגת עשרה הרוגי מלכות, תמה בשו"ת דברי יציב (או"ח סימן רנח) שהרי מפורש בגמרא שהמבקש מנו מחברו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים, וכמו שפסק השו"ע שאם אינו מתפייס בשלושה פעמים אינו זקוק לו, ואם כן כיצד יתכן שלבסוף מתו בחטאם כיון שהם שלחו לו שליח למחילה ג' פעמים.

הדברי יציב מוסיף שאין לומר שיוסף כלפי אחיו היה לו דין רב, שמבואר בשולחן ערוך שם: ואם הוא רבו צריך לילך לו כמה פעמים עד שיתפייס. כי עצם הדבר קשה לומר שיוסף נחשב כרבים, וביותר שאם כן יקשה מניה וביה כיצד למדו ממעשה זה לדין מחילה דעלמא כיון ששם היה תלמיד בפני הרב [ולכאורה היה אפשר לומר שהם סברו שאינו רבים ולכן לא בקשו מחילה אלא ג' פעמים ומאידך הוא לא מחל להם ולא נמחל להם כיון שלפי האמת היה בגדר רבים, אך זה דוחק].

הטרפות לקבלת
החידושים היומי:
a8843414@gmail.com

דעת הגר"ש אלישיב שאינו זקוק לו אך החטא במקומו עומד

ובחשוקי חמד (כאן) שאל האם מש"כ השו"ע אינו זקוק לו פירוש שנתכפר לו החטא למרות שחבירו לא נתפייס, או שרק אינו זקוק לבקש מחילתו אך סוף סוף לא נתכפר חטאו. וכתב שם בשם מרן הגר"ש אלישיב שכוונת הגמרא שלא יענש על כך שלא פייסו כיון שנחשב לאנוס אבל החטא במקומו עומד. ויש לדון שאולי לדעת הגר"ש"א מיושבת בכך קושיית הדברי יציב, כי באמת לא נתבעו על מה שלא בקשו מחילה כיון שעשו כדינם, אבל סוף סוף החטא במקומו עומד ולכן שפיר יש לומר שהריגת עשרה הרוגי מלחות הוזהר על חטא מכירת יוסף.

האחים ויוסף נחלקו אם דינם כישראל או כבני נח

גם על דברי האור החיים שפירש שיוסף לא יכול היה למחול כיון שבבני נח אין הדבר תלוי במחילתם, תמה בדברי יציב מסוגייתנו, כיצד לומדת הגמרא דיני מחילה בישראל שיכול למחול מבן נח שאין הדבר תלוי במחילתו. וביותר, שאפשר שדין זה הוא בבן נח דווקא שכיון שבלאו הכי אינו יכול למחול אין דין להרבות בהפצרה ובבקשת מחילה, אבל ישראל שיכול לבסוף למחול לו, שמא לעולם ישוב ויבקש רחמים שימחול לו.

על קושיה זו יישב הדברי יציב ע"פ פלפולו הנודע של בעל משנה למלך בפרשת דרכים (דרך האתרים דרוש ראשון) שנחלקו השבטים ויוסף אם כבר יצאו מכלל בני נח אף להקל או לא. שהאחים סברו שיצאו מכלל בני נח אף להקל ולכן לא הפצירו בו יותר מג' פעמים ושפיר יש ללמוד מפרשה זו שדין מחילה בישראל הוא בהפצרת ג' פעמים דווקא. ומאידך יוסף לא מחל להם כיון שהוא סבר שלא יצאו מכלל בני נח להקל, ובבן נח לא שייך מחילה.

קושיית מהרש"א שמא אם לא היה מוחל להם היו מפצירים עוד

מסוגייתנו הקשה המהרש"א (ח"א) גם להפך על שיטת הספר חסידים שיוסף מחל לאחיו: ויש להקשות מנא לן למילף מהכא דאל יבקש יותר מג' פעמים, ואימא אם לא נתרצה להם יוסף בפעם השלישית היו מבקשים ממנו יותר מג' פעמים. דהיינו, שעל דרך מקרה ארע שם שאחרי ג' פעמים התרצה להם יוסף ולכן אז פסקו מלבקש מחילה אבל עדיין אין ראיה שאם לא התפייס אחרי ג' פעמים אינו זקוק לו, כי שמא אף הם היו ממשיכים להפציר בו עוד פעמים רבות אם לא היה מתרצה.

ומיישב המהרש"א שבאמת יוסף התרצה להם כבר אחרי פעם אחת, וממילא יש לנו ללמוד ממה שהזכירה התורה ג' פעמים לשון בקשה בבקשתם, שהוא להשמיענו שאילו לא היה מתרצה בפעם אחת והיו צריכים להפציר בו עוד למחול להם, מכל מקום לא היו צריכים לבקש יותר מג' פעמים.

מחלוקת הפוסקים אם מותר לבקש יותר מג' פעמים

והנה נחלקו הפוסקים בדין המבואר בגמרא שהמבקש אל יבקש יותר מג' פעמים, האם פירושו שאינו צריך לבקש יותר מג' פעמים וכלשון השו"ע שאם אינו מתפייס בשלשה פעמים אינו זקוק לו, אבל אם רוצה לשוב ולפייסו עוד, רשאי. או דילמא איסור למדנו בגמרא שהמבקש אל יבקש יותר מג' פעמים.

המשנה ברורה (סימן תרו סק"ה) כתב על דברי השו"ע שאם אינו מתפייס בשלשה פעמים אינו זקוק לו, ואם רצה לפייסו יותר רשאי אם אין שם בזיון התורה. ובשער הציון (סק"ו) ציין שכן דעת הב"ח, המגן אברהם והגר"א ודלא כדעת הפרי חדש. והיינו דהפרי חדש כתב שמלשון השולחן ערוך משמע שרק אינו זקוק לו אבל אם רוצה לשאול ממנו מחילה יותר מג' פעמים רשאי, וכן דעת הטור. אבל מדברי הרמב"ם (פ"ב ה"ט) נראה שאינו רשאי, ושכך משמע מלשון הגמרא בסוגייתנו "אל יבקש יותר משלשה פעמים" משמע יש איסור בדבר. ועיין שם מה שהוכיח כן עוד מהמשך הגמרא (עמוד ב).

ביאור אופן לימוד ג' פעמים מדברי אחי יוסף

ובביאור הילפותא בגמרא, כיצד למדו מפסוק זה שצריך לבקש ג' פעמים, כבר כתבנו בפשטות בתחילת הדברים שהוא משילוש לשון "נא" בפסוק - "אנא", "שא נא", "ועתה שא נא". אמנם בתוספות יום הכיפורים תמה כיצד למדו כן מהפסוק, וכתב שהג' פעמים המוזכרים בפסוק הם: אנא שא נא פשע אחיך, וחטאתם, כי רעה גמלוך. והילפותא היא שאחרי ג' פעמים אלו כתוב "ועתה שא נא" וכו' - הרי שכך שלחו לו שכיון שביקשנו ממך ג' פעמים ממילא "עתה שא נא" ומחל לנו, כי יותר לא נוכל לבקש ממך מחילה.

ובספר המכתב לחזקיהו ובכף החיים (סימן תרו אות ב) תמהו מדוע לא פירש כפשוטו שהוא משילוש לשון "נא" בפסוק. וביארו שדעת התוספות יום הכיפורים כדעת הפרי חדש שבגמרא כאן מבואר איסור שאסור לבקש יותר מג' פעמים, וזה הוקשה לו מנין למדה זאת הגמרא מן הפסוק, והוצרך לבאר שפירוש הפסוק הוא שאמרו לו שאחר ג' פעמים אין יכולים לבקש מחילה. משא"כ לדעת שאר האחרונים לא למדנו מהכתוב אלא ג' פעמים אך יכול לבקש יותר, יש לומר שלמדו כן משילוש לשון "נא" שבקרא.

ביאור בדברי התוספות יום הכיפורים שבא ליישב קושיית מהרש"א

ונראה עוד שבא ליישב קושיית המהרש"א, שלכאורה כיצד למדו מאחי יוסף דין מחילה בג' פעמים, שמא אם לא היה מתרצה להם היו מרבים להפציר בו עוד פעמים רבות. ועל כך מבאר התוספות יום הכיפורים שפירוש הפסוק מורה שזה גופא מה שטענו לו שלא יוכלו עוד לבקש מחילתו אף אם לא ימחל להם, אך מכל מקום לבסוף מחל להם. ולכן שפיר יש ללמוד מפסוק זה שאין צריך לבקש יותר מג' פעמים אף אם מחל להם. והמהרש"א לא יישב כן, כי סבר כדעת האחרונים שמותר אף יותר מג' פעמים.

החידוש היומי הקדש

לזכות
הר"ר ינון דמתי
שליט"א

להצלחה בכל העניינים

לתרומות והנצחות נא
לפנות למייל המערכת

תפילת נעילה פוטר את של ערבית

גמרא שילהי מסכת יומא (פז:פח.): אמר רב תפילת נעילה פוטר את של ערבית. ומבאר הגמרא שרב אזיל לטעמיה שתפילת נעילה היא תפילה יתירה שמוסיפים על ג' תפילות, וממילא יכול לצאת ידי חובת נעילה וערבית באותה תפילה.

ומקשה הגמרא על לשונו של רב "תפילת נעילה 'פוטר' את של ערבית, שהרי דעת רב שההלכה כדעת האומר תפילת ערבית רשות, וכיון שכלל אינו מחוייב בה לא שייך לומר שנעילה פוטרתה [ובתוספות הוסיפו שאף שאין לבטלה לחינם, מכל מקום אין זה בחינם כי במוצאי יום הכפורים מצוה לטרוח ולהכין צרכי סעודה כדאמרינן במדרש דבמוצאי יום הכיפורים בת קול יוצאת ואומרת לך אכול בשמחה לחמך].

ועוד מקשה הגמרא על דברי רב מבריייתא: אור יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה, שחרית שבע ומתודה, מוסף שבע ומתודה, מנחה שבע ומתודה, בנעילה מתפלל שבע ומתודה, ערבית מתפלל שבע כו'. ופירש רש"י: קתני נעילה וקתני ערבית. דהיינו, שבבריייתא מוזכר שעליו להתפלל שתי תפילות, ערבית ונעילה, ואילו לדעת רב בתפילת נעילה פטר את של ערבית.

ומיישבת הגמרא, תנאי היא, שאכן נחלקו בדין זה תנאים. ושורש המחלוקת כמבואר בגמרא האם זמן תפילת נעילה מבעוד יום, וממילא אינו יכול לפטור תפילת ערבית בתפילת נעילה, או שזמנה משתחשך וממילא יכול בהתפללו תפילת נעילה לקיים בכך גם דין תפילת ערבית.

תמיהת הפרי יצחק שרב לשיטתו שיכול להתפלל ערבית מבעוד יום

ובשו"ת פרי יצחק (ח"א סימן ט) תמה תמיהה רבתי על קושיית הגמרא. שהלא בגמרא בברכות (כז.) דנה הגמרא אם הלכה כדעת חכמים שתפילת מנחה עד הערב או כדעת רבי יהודה שזמנה עד פלג המנחה, ומוכיח שם רב חסדא שהלכה כדעת רבי יהודה מדרב מצלי של שבת בערב שבת מבעוד יום, ושמע מינה דסבירא ליה כרבי יהודה שבפלג המנחה מסתיים זמן תפילת מנחה ומתחיל זמן תפילת ערבית [ע"פ רש"י שם].

ומעתה כיון שלמדנו שלדעת רב אפשר להתפלל ערבית מבעוד יום, ואף בערב שבת אפשר להתפלל של שבת מבעוד יום, וה"ה להתפלל של מוצאי שבת בשבת כמבואר בהמשך הגמרא שם (כז.): אם כן מה מקשה הגמרא לדעת רב מדברי הבריייתא, ונדחקת לפרש שנחלקו בזמן תפילת נעילה. הלא התשובה פשוטה וברורה, כי דעת רב כדעת רבי יהודה שתפילת ערבית זמנה מפלג המנחה, ולכן יכול להתפלל תפילת נעילה מבעוד יום ולפטור בכך את תפילת ערבית. משא"כ רבנן דבריייתא סוברים כדעת רבנן שתפילת המנחה עד הערב וממילא זמן תפילת ערבית מתחיל בצאת הכוכבים, ואז כבר כלה זמן תפילת נעילה, ולכן תפילת נעילה אינה יכולה לפטור את ערבית.

ובאמת מביא הפרי יצחק שמצא כן בדברי הגהות מיימוניות (הל' תפילה פ"ג) שכתב דאין לזקוק ממה שאמר רב שתפילת נעילה פוטר את של ערבית, שדעת רב דתפילת נעילה זמנה בלילה. כיון שלדעת רב זמן תפילת ערבית מבעוד יום ואם כן אפשר שבאותה שעה מפלג המנחה ועד שתחשך יתפלל נעילה ויפטור את של ערבית, עכ"ד. ותמה הפרי יצחק שדבריו נסתרים להדיא מדברי הגמרא בסוגייתנו, המקשה על דעת רב מהבריייתא ומיישבת על פי מחלוקת זו אימתי זמן תפילת נעילה, ומשמע להדיא שהגמרא תולה את דעת רב בדעה הסוברת שזמן תפילת נעילה משתחשך.

פטור

מתפילת

ערבית

כשהתפלל

נעילה

מבעוד

יום



יום חמישי כח תמוז

יומא דף פח

דעת הרמב"ם שההתר להתפלל של שבת בער"ש הוא מכח תפילת ערבית רשות

כדי ליישב קושיא אלימתא זו, מקדים ר' איצלה בלאזר ומביא את שיטת הרמב"ם התמוהה בענין זה של תפילה של שבת בערב שבת, שכן כתב (תפילה פ"ג ה"ז): ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת, לפי שתפילת ערבית רשות אין מדקדין בזמנה, עכ"ל. הרי שתלה הרמב"ם את היתר התפילה של שבת בערב שבת במה שתפילת ערבית רשות ואין מדקדין בזמנה. והדברים תמוהים, וכבר עמד על כך הלחם משנה שם, שהרי בגמרא למדו ממה שהתפלל רב של שבת בערב שבת, שדעתו כדעת רבי יהודה שכבר התחיל זמן תפילת ערבית מפלג המנחה, וכיצד זה מפרש הרמב"ם טעם אחר בדינא דגמרא נגד המבואר בגמרא [ועיי"ש בלח"מ].

ההתר להתפלל של שבת בער"ש מכח שמקבל עליו תוספת שבת

ומחדש ר' איצלה, שדעת רבי יהודה שאפשר להתפלל ערבית מפלג המנחה אין בה די כדי להתפלל של שבת בערב שבת או של מוצאי שבת בשבת, שהרי מתפלל הוא תפילת שבת בחול או תפילת חול בשבת ומה טעם יש בדבר. אלא שמכל מקום מותר לעשות כן כמבואר בגמרא שם (כז:) שהוא משום שבתפילתו המוקדמת הרי הוא מקבל שבת, וכיון שקיבל שבת שפיר יכול להתפלל של שבת בערב שבת כיון שכבר הגיע זמן תפילת ערבית וכדעת רבי יהודה. נמצא שכל ההיתר להתפלל מבעוד יום בערב שבת הוא רק מכח זה שמקבל עליו קדושת שבת בתפילתו, וידועה דעת הרמב"ם שלא ס"ל כלל דין זה של תוספת שבת, ואם כן לשיטתו עדיין קשה כיצד יתפלל של שבת בערב שבת. ולכן הוצרך הרמב"ם להוסיף טעם אחר שתפילת ערבית רשות ואין מדקדין בזמנה ואפילו להתפלל של שבת בערב שבת שרי מטעם זה.

ולמד כאן ממה שהיה ס"ד בגמרא שם שגם בלא להיבדל ממלאכה מותר להתפלל של ערבית מבעוד יום, וצ"ב מדוע מותר והלא כיון שלא קיבל שבת כיצד יתפלל של שבת בערב שבת, וע"כ שגם הגמרא נחתה בהו"א להיתר זה משום

אזטרפות אקבלת

החידוש היומי:

a8843414@gmail.com

תפילת ערבית רשות אלא שלבסוף הסיקה שיש גם טעם אחר שמקבל עליו שבת וכדעת רבי יהודה שזמן תפילת ערבית מבעוד יום. ועי"ש שהביא מקור נוסף לדברי הרמב"ם מהירושלמי.

רב איירי למ"ד תפילת ערבית חובה

ונהגה כל זה לגבי תפילת שבת בערב שבת שיש לומר שכיון שמקבל עליו שבת ממילא מותר לו להתפלל ערבית מבעוד יום בזמנה המתחיל מפלג המנחה. אבל להתפלל של מוצאי שבת בשבת, כיון שסוף סוף עדיין קדושת שבת עליו ואם כן אין טעם להתפלל של חול בשבת, כאן לכולי עלמא בעינן לטעם ש"תפילת ערבית רשות".

ומעתה, מיישב הפרי יצחק את סוגייתנו, בתפילת ערבית של מוצאי יום הכיפורים לא יכלה הגמרא לפרש את הטעם שלדעת רב פוטרת תפילת נעילה את ערבית, כיון שאיירי באופן שיקדים להתפלל ערבית מבעוד יום. כי הרי הטעם שלדעת רבי יהודה זמן ערבית מתחיל מבעוד יום אינו מספיק לגבי מוצאי יום הכיפורים, והטעם השני שתפילת ערבית רשות גם כן אינו שייך בסוגייתנו, כי הרי הגמרא הדגישה שכל דברי רב הם רק לדברי האומר שתפילת ערבית חובה, ואילו למ"ד תפילת ערבית רשות כלל אינו צריך ש"תפטור" תפילת נעילה את תפילת ערבית. ולכן הוצרכה הגמרא לפרש המחלוקת באופן אחר.

פסיקת הרי"ף כרב אף שזמן נעילה מבעוד יום והשמטת הרמב"ם

בספר אבן ישראל יישוב הקושיא באופן אחר ובחשבון נפלא, והוא מקדים להכריח את קושייתו של הפרי יצחק מכיוון אחר, וכמו שיתבאר.

הרמב"ם השמיט את דינו של רב שתפילת נעילה פוטרת את של ערבית, ומאידיך הרי"ף הביא את דבריו. והר"ן כתב שמדברי הרי"ף מוכח שהוא סובר שזמן נעילה הוא בלילה וכמבואר בגמרא שדעת רב לא אתיא שפיר רק אם נאמר שתפילת נעילה זמנה בלילה ולכך פוטרת את של ערבית. ולפי זה היה אפשר ליישב את דעת הרמב"ם בפשטות, כי הרמב"ם פסק להדיא (תפילה פ"א ה"ז ; פ"ג ה"ו) שזמן תפילת נעילה סמוך לשקיעת החמה, ואם כן לא יכול היה הרמב"ם לפסוק את דינו של רב שנעילה פוטרת את של ערבית.

אלא שאי אפשר לומר כן, כי הגמרא בתענית (כו:) נקטה בפשטות שזמן תפילת נעילה מבעוד יום, והרי"ף הביא גמרא זו, והר"ן עצמו פירש שם שמסוגיא זו מוכח שתפילת נעילה ביום. ואם כן תתעצם הקושיא על דברי הרי"ף שמחד גיסא נקט שזמן תפילת נעילה ביום ומאידיך פסק כרב שתפילת נעילה פוטרת את של ערבית. וסתר את דברי הגמרא בסוגייתנו התולה את דינו של רב בדעת הסוברים שתפילת נעילה זמנה בלילה.

ביאור האבן ישראל כתמיהת הפרי יצחק

ומכח קושיות אלו רוצה הגרי"י פישר לבאר שאכן הרמב"ם והרי"ף ס"ל דאף שתפילת נעילה מבעוד יום מכל מקום יכולה לפטור תפילת ערבית, לדין דקיי"ל דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, ואם כן יכול להתפלל אף ערבית מבעוד יום [ומה שהרמב"ם כלל לא הזכיר דין זה כי הוא פוסק דתפילת ערבית רשות, ולמאן דאמר רשות מבואר בגמרא שאין צריך להגיע ל"פטור" שפוטרת תפילת נעילה את של ערבית].

ומעתה תמה האבן ישראל כתמיהת הפרי יצחק, שאם אכן דינו של רב מתבאר היטב גם בלי החידוש שזמן תפילת נעילה בלילה, מדוע באמת צריכה הגמרא לפרש כן, ומדוע לא נאמר דרב סבירא ליה כרבי יהודה שאפשר להתפלל ערבית מבעוד יום, והברייתא החולקת סבירא לה כחכמים שזמן ערבית מצאת הכוכבים.

חקירה האם תפילת נעילה חשובה ערבית, או שכל שהתפלל ד' תפילות נפטר מערבית

כדי ליישב קושיה זו מקדים הגרי"י פישר ומביא את קושיית הירושלמי, כיצד לדעת רב פוטרת נעילה את ערבית, הרי צריך להבדיל בתפילתו [וברא"ש אכן הביא דעת מהר"ם שפסק דלא כרב וא' מטעמיו משום שצריך להבדיל בתפילתו]. והנה יש לחקור בעיקר דינו של רב שתפילת נעילה פוטרת את של ערבית, שאפשר לבארו בשני אופנים: א) טעמו של רב שתפילת נעילה זו היא גופא תפילת ערבית. ב) באמת תפילת נעילה אינה חשובה תפילת ערבית, אלא שכל תקנת ערבית היא כמו שכתב הרמב"ם (תפילה פ"א ה"ו) משום "ערב ובוקר וצהרים ושיחה ואהמה", והיינו שמחוייב להתפלל ג' תפילות ביום, וכיון שכבר התפלל נעילה ממילא סרה מעליו חיוב תפילת ערבית.

ואכן אם נפרש כצד ב' שבתפילת נעילה נפטר מחיוב תפילת ערבית, תקשה קושיית הירושלמי שהרי צריך להבדיל בתפילתו. אך אם נאמר כצד א' שתפילת הנעילה היא גופא תפילת ערבית, אם כן יש לנו לדון אותו כאדם שהתפלל ערבית ושכח ולא הבדיל שאינו חוזר.

אם התפלל נעילה מבעוד יום תקשה קושיית הירושלמי שלא הזכיר הבדלה

ועתה מיישב האבן ישראל את עיקר הקושיא מדוע לא העמידה הגמרא את דינו של רב לטעמיה שיכול להתפלל של ערבית מבעוד יום. משום שנראה שכל מה שנתבאר שהוא פטור מהזכרת הבדלה כיון שהרי הוא כמתפלל ערבית ושכח ולא הבדיל, אינו שייך רק אם מתפלל תפילת נעילה בעיקר זמן ערבית, דהיינו מצאת הכוכבים ואילך, שאז אנו מגדירים את תפילת נעילה גם כתפילת ערבית ובכך נפטר מחובת הבדלה כדן מתפלל ערבית ושכח ולא הבדיל. אבל אם יתפלל נעילה מבעוד יום שאינו עיקר זמן ערבית שוב א"א לומר שתפילתו תפילת ערבית, ואין לנו לפוטרו מתפילת ערבית אלא מכח מה שכבר התפלל ד' תפילות ביום זה, אך אם כן תחזור קושיית הירושלמי שצריך להזכיר מצוות הבדלה בתפילה.

החידוש היומי הוקדש לעילוי נשמת

הרב יחיאל בן יחיאל זצ"ל מרת מרים בת יחיאל ע"ה

לתרומות והנצחות נא לפנות למייל המערכת