



שיעורי
תורה
רשק

היכלי תורה

יום וערש"ק וארא כה טבת תשע"א ♦ דף היומי בבלי: ערכין ז ירושלמי: תענית א

ומלאו בתי מצרים את הערב וגם האדמה אשר הם עליה..

כבר נלאו חכמי לב לפרש את סופו של הפסוק 'וגם האדמה אשר הם עליה', למי מתכוון הכתוב באמרו 'הם', ואיזו אדמה היא 'אשר הם עליה'.

ונראה לפרש על פי מה שפירשו חז"ל (סנהדרין סז:), שמה שאמרו החרטומים במכת כנים 'אצבע אלקים היא', לפי שבחכמת הכשוף שהיו בקיאים בה היה באפשרותם גם לאסוף על ידי שד בריות ממקומות רחוקים, ולהביאם בכנופיא למקום אחד. אלא שכחם מוגבל לבריות גדולות, אבל בריות הקטנות משעורה, דוגמת הכנים, אין בכחם לאסוף ממקומות רחוקים.

במסכת ערוב, שמלאה מצרים חיות גדולות, היה מקום לחרטומים לטעון כי זאת יש גם ביכלתם לעשות, שהרי בעלי חיים אלה נאספים על ידי השד ממקומות רחוקים, ויכולים גם הם לכנסם בכנופיא ולהביאם למצרים.

לזה משיב הכתוב ואמר 'ומלאו בתי מצרים את הערב' אבל לא יהיו אלה חיות שנולדו קודם לכן ורק עכשיו נאספו ובאו לכאן, אלא חיות שנבראו במיוחד לצורך המכה, והא ראייה שהרי כשם שארץ מצרים מלאה מהם כמו כן 'וגם האדמה אשר הם עליה', שמדוריהן הקבועים של החיות לא נתרוקנו כלל. אולם אילו היה זה כנוס חיות ממקומות אחרים, הרי בשעה שמלאה מצרים את הערוב, היו צריכים מקומות מושבותם הקודמים להיות ריקים מבעלי חיים.

עפ"י לויית חן

נושאי הדף בעלון

ניתוח נרצחת כדי להציל
עוברת.....ערכין ז

אכל ספק שיעור ממיני מזונות ושתה
שיעור יין.....ערכין ח

ביאור דבריו של אדם על פי
הרוב.....ערכין ט

מחיקת השם לצורך
תיקון.....ערכין י

בקשת רשות לשליח ציבור לפני
התפילה.....ערכין יא

חשבון שנת
השמיטה.....ערכין יב

אמירת דברי שבח על נכרי כשתבוא
מכך תועלת לישראל.....ערכין יג

כפתור ופרח.....עמוד 5



ניתוח נרצחת כדי להציל עוברה

בשו"ת ממעמקים (ח"ב סי' י) שדן בשאלות להלכה שהתעוררו בימי הזעם, דן בדבר אשה מעוברת שנפצעה אנושות על ידי חייל נאצי בעברה ברחוב על יד בית החולים, ומיד הכניסוה לבית החולים, ודעת הרופאים היתה שכבר אפסה תקוה להצילה אלא שאין ידוע אם עוברה כבר מת, ואם חי הוא עדיין יש תקוה להצילו על ידי חיתוך בטנה, והמחבר היה שם בשעת מעשה, ונשאל אם מותר לנסות להציל העובר באופן זה. וצדדי השאלה הם, אם אין כאן חשש של ניוול המת כי מי יודע אם הולד בן קיימא ואם איננו נפל, ועוד שמא אסור לפתוח בטנה מיד, מפני שיתכן שעדיין יש רוח חיים בתוכה פנימה ואם יחכו איזה זמן שמא ישוב עוד רוחה אליה, אבל אם ינתחוה ויקרעו את בטנה, אולי על ידי זה יקרבו את מיתתה.

והנה בסוגייתנו מבואר, שאשה שישבה על המשבר בשבת ומתה, מביאים סכין ומקרעים את כריסה כדי להציל העובר. ופירש רש"י (ד"ה ומקרעין) הטעם, שפעמים שהאשה מתה תחילה. וכתבו הרמ"א (שו"ת, סי' מאות ז) והמג"א (סי' של ס"ק י) והמחצית השקל (שם), שלדעת רש"י לא בכל האופנים מת העובר תחילה, ויש מיעוט מקרים שבהם מתה היא קודם, ובספק פיקוח נפש חוששים למיעוט, ומותר אף לחלל שבת על צד מיעוט זה, ולכן מקרעין כריסה שמא יצילו בכך את הולד.

אמנם התוספות (ב"ב קמב: ד"ה דהוא) חולקים על רש"י, וסוברים שלעולם העובר מת תחילה, אלא אם כן מתה על ידי אדם ושלא על ידי מלאך המות, שבזה כיון שלא טיפה של מלאך המות הרגתה אפשר שהעובר יחיה יותר ממנה, וכן אם עקר כבר העובר לצאת אפשר שיחיה אפילו אם מתה על ידי מלאך המות.

וכתב בשו"ת ממעמקים, שלדעת רש"י בסוגייתנו פשוט שבנידון זה שהאשה האומללה הזאת נהרגה, בודאי מותר לקרוע את בטנה כדי להוציא את הולד, מבלי שנחשוש לניוול המת, הואיל ויש בזה ענין של פיקוח נפש בשביל הולד, וגם אין לחשוש שמא נשאר עוד באם רוח חיים ועל ידי זה נקרב את מיתתה. אבל לדעת התוספות, אפשר שאין ההיתר לקרוע את בטנה אלא בישיבה על המשבר שכבר עקר עוברה לצאת, אבל בלא נעקר לצאת אפשר שלא התיירו. אמנם יש לומר שאפשר שבנהרגה בידי אדם מודים התוספות לרש"י, שחוששים שמא העובר חי ומותר לקרוע את בטנה.

ומסיק בשו"ת ממעמקים, שכיון שפסק בשו"ע (או"ח סי' של ס"ה) שהיושבת על המשבר ומתה, מביאין סכין בשבת וקורעים בטנה ומוציאין הולד שמא ימצא חי. וכתב הרמ"א, ומה שאין נוהגין עכשיו כן אפילו בחול, משום שאין בקיאין במיתת האם בקרוב כל כך שאפשר לולד לחיות. ובפרי מגדים (אשל אברהם שם סק"ו) כתב, באשה שנהרגה בסייף והיה ולדה מפרכס שהתירו לחתוך בטנה בשבת, ואפילו אם נמצא אחרי כן שמת יפה עשו והרי הוא זריז ונשכר, וכל שכן שאין צריך כפרה. וכן כתב בהר אבל (דף כ) באשה מעוברת שמתה ולא כלו לולד חדשיו לפי עדות אמו, והתיר לנוולה בגלל הולד, והסכים לו הרב ר' משה קונין בשו"ת המצרף (ח"א סי' קא). וגם אפשר שהתוספות מודים לרש"י בנהרגה וכנ"ל, א"כ אם הרופא יכוין מלאכתו והיא זריז במעשיו לכיון שעת הניתוח מיד אחרי מותה, ודאי מותר לסמוך על שיטת רש"י ולהציל העובר, וכן הורה שם למעשה, ועי"ש עוד.

אכל ספק שיעור ממיני מזונות ושתה שיעור יין

בגמרא מבואר שספק זבה מביאה לסוף שבעה נקיים קרבן ואינו נאכל. וכתב רש"י (ד"ה מביאות קרבן) שהקרבן הוא שתי תורים, אחד לחטאת ואחד לעולה כדין זבה, שמא זבות היו. והנה בכריתות (ז:): לענין ספק יולדת המביאה קרבן ואינו נאכל, כתב רש"י (שם ד"ה מביאה קרבן) שמביאה אחד לעולה ואחד לחטאת, וכתב בערוך לנר (שם ד"ה ואין ידוע), שמשמע שסובר שמקריבים את העולה תחילה. והקשה שדבריו הם לכאורה נגד הסוגיא בפסחים (טז). וזבחים (ז:): שילדת מביאה חטאת תחילה ואחר החטאת מביאה את העולה.

וכתב, שיש לומר שרש"י סובר שאף שבחטאת ודאי צריך להקדימה לעולה, מכל מקום כיון שכאן העולה חיובה ודאי, כיון שיכולים להביאה בנדבה ועל הצד שאינה יולדת הרי זו עולת נדבה, והחטאת שאי אפשר להביאה בנדבה אינה אלא ספק קדשים ספק חולין, לכן אין מקדימים ספק לודאי, כיון שהקדמת חטאת לעולה אינה מעכבת.

והעיר בשמועות חיים (ד"ה מביאות קרבן), שבדברי רש"י בסוגייתנו מבואר שלא כדבריו בכריתות, שדיבר כאן בספק זבה, ואף על פי כן כתב שמביאה תחילה חטאת ואחר כך עולה, ומשמע מדבריו שלעולם חטאת קודמת לעולה, גם כשהחטאת אינה אלא ספק והעולה חיובה ודאי.

והנה כתב בשו"ע (או"ח סי' רח סי"ב), מי שאכל פירות משבעת המינים וגם אכל מיני מזונות ושתה יין, יכלול הכל בברכה אחת, ויקדים המחיה ואח"כ הגפן ואח"כ העץ, ויאמר 'על המחיה ועל הכלכלה ועל הגפן ועל פרי הגפן ועל העץ ועל פרי העץ', וחותרם 'על הארץ ועל המחיה ועל פרי הגפן ועל הפירות'.

וכתב עוד בשו"ע (שם סי' רח סי"ח), שלא יכלול על הספק שום תוספת בברכה מעין שלוש, אע"פ שאינו מוסיף שם ומלכות. וכתב במשנה ברורה (ס"ק פב) שהסכימו כמה אחרונים, שרק לכתחילה אין לאדם להיכנס לספק חיוב ברכה אחרונה על מנת לכלול את הספק בברכת מעין שלוש, אבל לענין דיעבד כגון שכבר שתה משקה שיש לו ספק, מוטב שיכלול אותו בתוכה ממה שלא יברך ברכה אחרונה כלל.

ועל פי זה דן בשרגא המאיר (ח"ג סי' ד ד"ה ולהלכה), במי שאכל ספק שיעור ממיני מזונות ושתה ודאי שיעור מן היין, שדינו לברך ברכה מעין שלוש על היין ולכלול בתוכה את הברכה על המזונות, אם יקדים תחילה את הזכרת המזונות כשם שמקדים הזכרה זו כשחייב בהן בודאי, או שמא יקדים את הזכרת היין שחיובה ודאי, ורק אחר כך יזכיר את המזונות שחיובן מסופק.

וכתב שנראה שיקדים את הזכרת היין להזכרת המזונות, כיון הזכרה מבוררת וודאית חשובה יותר מהזכרה מסופקת והיא קודמת לה.

ובשמועות חיים תלה נידון זה בפירושי רש"י בסוגייתנו ובכריתות, שלדברי הערוך לנר בביאור דברי רש"י בכריתות יקדים את הודאי תחילה, אך לדברי רש"י בסוגייתנו יקדים של מזונות תחילה, כשם שלעולם החטאת קודמת לעולה.

ביאור דבריו של אדם על פי הרוב

כתב בשו"ע (יו"ד סי' רח ס"א), שהנודר בלשון סתם ויש ספק למה היתה כוונתו, צריך להחמיר ולצאת מידי הספק. ולכן אם אמר 'פירות אלו כבשר מליח', שיש במשמעו מליח של קדשים שהוא נדר, שהרי הוא מתפיש בדבר הנדור, ויש עוד במשמעו בשר מליח של עבודה זרה שאינו נדר, שהרי הוא מתפיש בדבר האסור, אנו תולים אותו להחמיר. ואם הוא אומר שדעתו כבשר מליח של עבודה זרה נאמן, ואין צריך להישאל על נדרו. אבל אם רוב אנשי המקום קוראים לבשר מליח של קדשים בשר מליח סתם, אינו נאמן לומר שהתכוין לבשר מליח של עבודה זרה. ומבואר בזה, שבמקום שיש ספק בפירוש לשונו של הנודר הולכים אחר רוב בני אדם, ואם רוב בני אדם במקום זה קוראים לדברי פלוני בשם שהזכיר בנדרו, חל הנדר על דבר זה הנקרא כך על ידי הרוב.

והקשו הט"ז (סק"א) ושאר אחרונים, שכמה וכמה סתירות נמצאו בנידון זה בשו"ע, שכתב (שם סי' ריז ס"ז) שהנודר מהשמן, אם הוא במקום שמתפקים בשמן זית, אסור בו ומותר בשמן שומשמן, ואם הוא במקום שמתפקים בשמן שומשמן, אסור בו ומותר בשמן זית. ואם מסתפקים בשניהם אסור בשניהם אע"פ שרוב סיפוקן מאחד מהם. ומבואר שאין הולכים בנדרים אחר הרוב. ועוד כתב בשו"ע (שם סי' ריז ס"ג), שאם נדר או נשבע מן המליח, אם דרכם לקרות מליח לכל המלוחים, הרי זה אסור בכל המלוחים, ואם אין דרכם לקרות מליח אלא לדג מליח בלבד אינו אסור אלא בדג מליח. ואם היו מקצת בני המקום קוראים לו כך ומקצתם אינם קוראים, אין הולכים אחר הרוב, אלא הרי זה ספק נדרים, וכל ספק נדרים להחמיר. ומבואר גם כן שאין הולכים אחר הרוב. ולאידך גיסא מבואר בשו"ע (שם סי' רכ ס"ד), שהנודר להיות אסור בדבר מסוים בזמן הקציר, מפרשים כוונתו לזמן קציר חטים. ואם המקום שנדר בו רובו קציר שעורים הולכים אחריו. ומבואר שכן הולכים אחר הרוב, כמו לענין בשר מליח, ולא כמו שכתב לענין שמן זית ודג מליח.

ותירץ הט"ז שכלל הדברים הוא, שכל שיש ספק בגוף הנאסר הולכים לחומרא ואין הולכים אחר הרוב, כיון שהוא ספק איסור נדרים, וזו החומרא שבנדרים שכל שאפשר שנכלל באיסור אסור, אפילו אם הוא מיעוט בלבד. אך כל זה הוא כשנפל הספק בנודר בלשון סתומה ואיננו יודעים כוונתו. אבל אם בא הנודר לפרש ונתן סימן לדבריו, והספק הוא בפירוש הסימן, בזה הולכים אחר הרוב ומפרשים את הסימן על פי הרוב, שכיון שבא לתת סימן ולפרש דבריו ודאי התכוין לדבר ברור, שאין אדם מכניס עצמו לספק. ולכן בנדר ואסר על עצמו שמן או מליח, הולכים בו להחמיר ואסור בכל מיני מליחים ושמינים שבכלל הלשון, ואין הולכים בזה אחר הרוב. אבל כשאמר שפירות אלו יהיו כבשר מליח, או שפירט זמן לנדרו שיהיה בזמן הקציר, באופנים אלו הרי בא לפרש ולתת סימן מה יהיה אופן הנדר וזמנו, ואנו אומרים ודאי התכוין לדבר ברור, שאין אדם מכניס עצמו לספק, ומבארים דבריו על פי הרוב.

וכתב המהרש"ם (שו"ת ח"ג סי' קפז ד"ה והנה מ"ש, ח"ד סי' צה ד"ה וע"ד שאלתו, ח"ז סי' קכד ד"ה ובעיקר הדבר), שיש להביא ראיה מסוגייתנו לדברי הט"ז, שכן אמרו בסוגייתנו שהנודר להיות נזיר כימות הלבנה מונה נזירות שלוש מאות וחמשים וארבעה ימים כמנין ימות הלבנה, ואף על פי שיש שנים שבהם שס"ג ימים ויש שנים שבהם שס"ה ימים, כיון שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם ורוב השנים.

מחיקת השם לצורך תיקון

כתב בבית יוסף (יו"ד סי' רעו ד"ה יש בו) בשם הר"י אסכנדרני, שהסתפק בדין מי שכתב את השם ורגלה של האות ה' נוגעת מעט בגגה, אם מותר למחוק את האות כדי לכתבה כדין.

וכתב שהיה מקום לומר שכיון שהמחיקה היא לצורך תיקון השם אין בה איסור מחיקה כלל, כשם שהנותץ אבן מהמזבח אינו חייב אלא בעושה דרך השחתה, אבל אם נפגמה שצריך לתקן אחרת במקומה מותר, שכן מציינו בני חשמונאי שנתצו מזבח שבנה עזרא מפני שטימאוהו יוונים, ולכאורה הוא הדין לכל מחיקת השם, שאף שם אין האיסור אלא אם כן עושה בדרך השחתה. אך הר"י אסכנדרני דחה סברא זו, וכתב שרק במזבח מותר לנתוץ אבנים ממנו לצורך תיקון, מפני שא"א לנו בלא מזבח, וגם א"א לבנות מזבח במקום אחר במקדש, שמקום המזבח מכוון ביותר.

ולכן אם צריך לתקנו מוכרחים לנתוץ את הישן. ונתיצה ומחיקת השם וכיו"ב מותרות רק כשהם לצורך תיקון וגם אי אפשר באופן אחר, אבל כשאפשר באופן אחר אסור לנתוץ וכיו"ב, אפילו לצורך תיקון.

ובחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רסד ד"ה וכן יש להוכיח קצת) כתב, שנראה שבאופן זה שמוחק על מנת לתקן אין איסור של מחיקת השם. וראיה לדבר, כמה שאמרו בסוגייתנו שמכתשת של נחושת היתה בבית המקדש ומימות משה היתה, והיתה מפטמת את הבשמים, ונפגמה והביאו אומנים מאלכסנדריא של מצרים ותיקנוה, ולא היתה מפטמת כמו שהיתה, נטלו את תיקונה והיתה מפטמת כמו שהיתה.

וקשה מי התיר ליטול תיקונה, והרי המכתשת מכלי שרת היא (שבועות יא.), ונטילת תיקונה אסור משום פגימת כלי שרת. ומוכח, שכיון שהנטילה היא לצורך תיקון, אין בה איסור של נתיצת כלי שרת.

וכתב החתם סופר, שהיה מקום לדחות הראיה מסוגייתנו לפי מה שכתב הש"ך (יו"ד סי' רעה סק"ג), שיש חילוק בין קדירת וגירוד השם מהקלף לבין שם שהיה כתוב על המטלית ובא להסיר את המטלית, שדווקא כשחותך את השם מהיריעה ועושה נקב אז אסור, כיון שבזיון הוא לקדור את השם, אבל כשהוא כותב על המטלית מותר להסירה לצורך תיקון. ולפי דבריו יש לומר גם כאן, שהסרת התיקון מהמכתשת אינה נקראת שבירה ולא היה בה איסור.

אבל באמת דברי הש"ך תמוהים, וכבר תמה עליהם בשאלת יעבץ (ח"א סי' קנג), שהרי המטלית הנדבקה הרי היא כגוף הקלף, וכן כל תיקון המחובר נעשה כגופו של הדבר המתוקן, וההסרה היא שבירתו. ועל כרחך צריך לומר שלצורך תיקון הותר אף לשבור את הכלי.

וביאר בזה בדברי יואל (או"ח סי' ו אות ד, עמ' מד), שכיון שהטלאי ההוא הוא הגורם הפסול למכתשת, אם כן זהו כבודו להסירו משם שלא יגרום שום פסול. ועל פי זה כתב גם בביאור דברי הר"י אסכנדרני, שכיון שלא היו בני החשמונאים יכולים לבנות את המזבח באופן אחר, אם כן נמצא שע"י האבנים האלו בטל המזבח, וזהו כבודם להסירם משם, כדי שלא יגרמו ביטול המזבח לגמרי. ועיין שם במה שדן על פי זה בהעברת קולמוס על כתב של תפילין שנכתב שלא לשמה.

בקשת רשות לשליח ציבור לפני התפילה

בגמרא מבואר שחזקיהו המלך הקריב קרבנות בתחילת מלכותו, ו'ויאמר חזקיהו להעלות העולה להמזבח' (דברי הימים ב' כט כז), ופירש רבינו גרשום שנמלכו הכהנים במלך אם להקריב את הקרבנות, אף על פי שאין אופן שבו יש חיוב מדינא להמלך במלך, ולא עשו כן אלא כדרך שהשליח ציבור נמלך ונוטל רשות אם להתפלל. וביאר רבינו גרשום (ד"ה מידי דהוה), שהש"ץ נוטל רשות קודם שיעמוד להתפלל מפני כבוד הציבור, ואף כאן נטלו רשות מחזקיהו משום כבוד המלכות.

והנה בשו"ע (או"ח סי' נג סט"ו) פסק, ששליח צבור קבוע יורד לפני התיבה מעצמו ולא ימתין שיאמרו לו. והקשה בבאיור הגר"א (ס"ק כד), שהרי בסוגייתנו מפורש ששליח צבור צריך להמלך בציבור, ומשמע שאינו משום שעוד לא קבעוהו ולכן צריך לבקש רשות, אלא משום כבוד הציבור הוא, ואף בשליח צבור קבוע, ואיך פסק בשו"ע שכאשר קבוע הוא אינו צריך להמתין עד שיאמרו לו להתפלל.

ובביאור הלכה (ד"ה ולא ימתין) כתב, שבדוחק יש ליישב דעת השו"ע, שדברי הגמרא הם בש"ץ שאינו קבוע לתפילה והוא ממונה רק לשאר דברים, כמו שמבואר בדברי רש"י (חולין כד: ד"ה שליח ציבור) שיש ש"ץ שהוא ממונה לתקיעת שופר ולנדודת ושאר דברים, ועליו אמרו שאע"ג שבודאי מתרצים הציבור שיהיה הוא שלוחם גם לתפילה, מכל מקום ראוי לו להמלך בהם. אבל בש"ץ שעיקר התמנותו היא לתפילה, אינו צריך להמלך בהם כלל. ומה שהלויים נמלכו בחזקיהו היה כיון שיום זה היום הראשון שהתמנו לעבודתם כמו שמוכח בכתוב, ולכן אינם קבועים במינוים כמו ש"ץ קבוע שעומד תמיד לכך, ולכן היו צריכים להמלך.

וכעין זה כתב בעל ערוך לנר בשומר ציון הנאמן (קלא:), שאין מסוגייתנו שום ראייה לענין שליח צבור קבוע, שהרי פשוט הוא שאין לאדם להתפלל לפני הציבור אם לא שהצבור נתנו לו רשות לזה בפעם הראשונה ועשאוהו שלוחם, שהרי עי"ז נעשה ונקרא שליח צבור, ובזה דיברו בסוגייתנו ואמרו שחזקיהו נטל רשות להקריב קרבנות [ונקט כרש"י (ד"ה ויאמר חזקיהו) שחזקיהו נמלך בבית דין ולא שהלויים נמלכו בחזקיהו], כיון שהדבר היה אחרי שטהר הקודש וחנכו והתחיל העבודה במקדש אחר שהושבתה שנים רבות בימי אחז, ובזה הוצרך ליטול רשות מבי"ד בשם ישראל שתהיה כל העבודה מעתה בשליחותם, כמו שליח צבור הרוצה להתחיל בעבודתו שצריך ליטול רשות משולחיו כדי שיהיה שלוחם. אבל אין ראייה מכאן שש"ץ יצטרך ליטול רשות בכל תפילה ותפילה, שהרי הסברא נותנת שחזקיהו לא היה נוטל רשות בכל קרבן וקרבן שהוקרב מאז, אלא רק בקרבנות הראשונים.

וכתב עוד, שאפילו אם נדחוק ונאמר שבכל יום היה צריך נטילת רשות להקריב קרבנות חובה בשביל הציבור, עדיין אינו דומה לש"ץ קבוע, שהרי בקרבנות צבור היו כ"ד משמרות כהונה וכל משמר נתחלק לז' בתי אבות עד שלכל בית אב לא הגיעה העבודה אלא יום אחד בכ"ד שבועות, וגם אז ע"פ הרוב עבדו כהנים חדשים שלא עבדו מקודם, ולכן בכל פעם היה כתפילה בעד הציבור בפעם הראשונה. אבל ש"ץ קבוע אפשר שאינו צריך ליטול רשות בכל פעם שמתפלל.

חשבון שנת השמיטה

כתב הרמ"א (הו"מ סי' סז ס"א), בחשבון שנת השמיטה נפלה מחלוקת, והעיקר ששנת ש"כ ושנת שכ"ז היתה שמיטה, ואם כן יהיה שנת של"ד שמיטה, יהי רצון שיבנה בית המקדש ויחזרו אז למנות שמיטין ויובלות 'כי יבא של"ה' (בראשית מט יא) לפרט. ויסוד הדברים הם בטור (שם) שכתב שבחשבון שנת שביעית יש מחלוקת, לר"י היתה בשנת פ"ח ולרש"י בשנת פ"ט, והוא עיקר.

ומחלוקת זו התעוררה למעשה אחרי גירוש ספרד כשהתיישבו יהודים רבים בארץ ישראל, דעת הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"י ה"ו) בשם הגאונים, והיא הדעה שכמותה נהגו ברוב ככל תפוצות ישראל, ויסודה על המסורת שביד הגאונים איש מפי איש, שמה שאמרו בסוגייתנו שבית המקדש חרב במוצאי שביעית בראשונה ובשניה, לא היה החורבן בראשונה כמו בשניה, שבראשונה חרב במוצאי שביעית כפשוטו, אבל חורבן בית שני היה בשנת השמיטה עצמה, ומה שאמרו שמוצאי שביעית היתה השנה שחרב בה הבית באחרונה, הכוונה היא לשנה שאחר החורבן, שתחילתה מתשרי שאחר החורבן כשני חדשים, שהרי מתשרי הוא המנין לשמיטים וליובלות, ואותה השנה מוצאי שביעית היתה, וממנה מתחילים למנות את חשבון השמיטין. ובין לדעת הרמב"ם ובין לדעת רש"י חרב הבית בשנת תתכ"ט, אך הרמב"ם סובר ששנת תתכ"ט היתה שנת השביעית, ושיטת רש"י (ע"ז ט: ד"ה נטפ"י) ועוד ראשונים ששנת תתכ"ט שבה היה החורבן היתה שנה שאחר השמיטה כפשטות הגמרא, ולפיכך יש להקדים את שנת השמיטה [מחשבונו של הרמב"ם] בשנה אחת. ואכמ"ל בחשבון השביעית והיובלות לפי השיטות [ודעת רבינו תם (ע"ז שם ד"ה האי מאן) שהחורבן היה בשנת תת"ל שהיה מוצאי שביעית, ולפי שיטתו עולה מנין שנות השמיטה כמו לדעת הרמב"ם, ששנת תתכ"ט היתה שנת השביעית].

וכתב בספר חרדים (פנ"ג), בענין חשבון שנת השמיטה, ששנת השמ"ח לבריאת עולם היא שנת השמיטה לדעת הרמב"ם. והביא שבפסקי הרבנים הראשונים אשר לפני קרוב לתשעים שנה קם חכם אחד לערער על חשבון שנת השמיטה כפי הבנת לשון הרמב"ם, ועמדו החכמים השלמים רבני ירושלים תוב"ב אשר היו בימים ההם ונשאו ונתנו לברר לשון הרמב"ם, ושלחו חכם אחד שליח לרבני צפת תוב"ב שיוציאו לאור משפט לשון הרמב"ם ז"ל והבנתו, וגם ביקשו לדעת המנהג אשר היו נוהגים קדמוניהם. והרבנים מפה מפה העלו אחר העיון בהסכמת כולם שהמנהג הפשוט המיוסד על אדני האמת הוא כסברת הרמב"ם, והשנה אשר היו נוהגים בה שביעית הוא על פי סברת הרמב"ם כפי מה שהורו הרבנים. וגם היה כתוב באותו פסק, שגם זקני דמשק וכל סוריא העידו שכן המנהג. וכשלושים שנה אחרי כן בימי המהרלב"ח [ראה שו"ת מהרלב"ח (סי' קח, קמג)] קם מי שרצה לחלוק על המנהג הקדום ועל הרבנים הקודמים, ואז נתקבצו כל החכמים אשר בירושלים וגם שלחו לחכמי צפת, והסכימו כולם לדעת אחת כמו שהסכימו הרבנים הקודמים, ושלחו לכל תפוצות ישראל לסאלוניקי ולקושטאנדינה אשר היו שם אנשים גדולים אנשי שם, וכולם הסכימו לדעת הרבנים הקודמים, וכן פשט המנהג בכל תפוצות ישראל הקרובים והרחוקים. ועל פי אותו חשבון כתב הרב הגדול מוה"ר יוסף קארו בספר שלחן ערוך (יו"ד סי' שלא סוף סי"ט) ששנת שמיטה היתה שנת השי"ג לבריאת העולם, ועל פי אותו חשבון שנה זו שהיא שנת השמ"ח לבריאת עולם היא שנת השמיטה. וגם הרב בעל כפתור ופרח (פנ"יא) כתב, כי כדעת הרמב"ם והגאונים כן דעת רוב הפוסקים וכן המנהג.

אמירת דברי שבח על נכרי כשתבוא מכך תועלת לישראל

בגמרא מבואר שהמשנה נקטה הלשון 'אחד שהעריך את הנאה שבישראל ואת הכעור שבישראל', אף על פי שדין זה נכון גם כשהעריך גוי, כיון שהשמיעה לנו המשנה בכך שאסור לאדם שיאמר 'כמה נאה נכרי זה', ולכן אי אפשר לדבר בנכרי ולומר 'את הנאה שבנכרים', ולכן דיברה המשנה כולה בישראל, כדי שלא לדבר ברישא באומה אחת ובסיפא באומה אחרת. וכן נפסק להלכה (שו"ע יו"ד סי' קנא סי"ד) שאסור לספר בשבחם של נכרים, אפילו לומר 'כמה נאה נכרי זה בצורתו', וכל שכן שאסור לספר בשבח מעשיו או לחבב דבר מזדבריו. אבל אם מכוין בשבחו להודות להקב"ה שברא בריה נאה כזו, מותר. וטעם האיסור מבואר בעבודה זרה (כ.) שלמדוהו ממה שנאמר (דברים ז ב) 'לא תחנם', לא תתן להם חן.

בערוגת הבשם (או"ח סי' לג) נשאל, בדבר מעשה שהיה בכפר אחד שהיו מסובים לחנוכת הבית בביתו של נכבד אחד, ובין המסובים היה גם סופר הגליל הנקרא 'נאטער', שהיה נכרי אלים ובידו היה להרע ולהטיב להרבה יהודים בענייני גביית חובות והטלת מסים וארנונות ושמירה מצוררים כפי שהיה מצוי באותם כפרים, וכאשר התחילו לעשות 'מי שברך' לכל המסובים כמו שהיה נהוג בסעודות כאלו, ציוה אחד המסובים למברך שיברך גם את הנאטער הנזכר מפני דרכי שלום. והיה שם איש תורני אחד שהרעיש על כך ואמר שאסור לומר 'מי שברך' לנכרי. והרב השואל לא מצא שום איסור בזה, ודימה דין זה לפרנסת עניי נכרים שמותר לפרנסם מפני דרכי שלום (גיטין סא. שו"ע יו"ד סי' קנא סי"ב, ורמ"א שם סי' רנא ס"א), וכל שכן במקום שיש לחשוש לאיבה.

והביא הערוגת הבשם דברי המגן אברהם (סי' קפט סק"א) שכתב, שאם יש נכרי בבית בזמן ברכת המזון, צריך לומר הנוסח 'כן יברך אותנו כולני יחד בני ברית', והביא הטעם מפני שאסור לברך את הנכרים, ואף הוא בכלל איסור 'לא תחנם' שלא לתת להם חן. אך כתב, שיש לומר שאיסור זה הוא דווקא כשמברך לעצמו כדרכו וכולל את כולם בברכתו, שלא שייך לומר שהנכרי יחזיק לו תשואות חן על כך, ולכן צריך לומר 'בני ברית' ולא לכלול אותו בברכה. אבל במקום שעל ידי שיברך את הנכרי תבוא לו תועלת משום שהנכרי יחזיק לו טובה, אין איסור לברכו. ולמד כן ממה שמצינו כמו כן לענין איסור נוסף הנכלל אף הוא ב'לא תחנם', והוא שאסור לתת לנכרי מתנת חנים (ע"ז שם, שו"ע יו"ד סי' קנא סי"א), וכתב הט"ז (סק"ח), שאם מכיר את הנכרי אין בזה איסור ואינה חשובה מתנה אלא כמכירה, שהרי ישלם גמולו או שכבר שילם לו. וכשם שלענין איסור נתינת מתנה אין האיסור אלא כשהמתנה היא בחינם, כמו כן באיסור ברכה ושבח לנכרי אין איסור אלא כשהוא בחינם, ולא כשיש לו תועלת מכך. ועיי"ש שהוכיח שגם הרחקת נזק היא בכלל תועלת, ואין קפידא אם מברכו כדי להציל עצמו מנזקים.

ולמעשה לענין ברכה נקט הערוגת הבשם שיש עוד חשש, שאסור לכלול את הנכרים בברכת ישראל, כיון שתפילת שוא היא ולעולם אין ישראל ונכרים מצויים שניהם בכלל ברכה, אלא 'אם מלאה זו חריבה זו ואם מלאה זו חריבה זו' (פסחים מב.). ולכן לא יברך את הנכרי בברכת 'מי שברך' שעושה לישראל, אלא יעשה לו ברכה בפני עצמו, ולא יזכיר את שמות האבות, אלא יאמר 'הצור תמים פעלו הוא יברך' וכו' או כיוצא בזה.



כל כהן ששוקל אינו חוטא

כהן נקרא איש אשר הוא עובד ה', ואם שוקל תמיד את העונות נגד הזכויות והוא ממארי דחושבנא תמיד, זה בטוח שאינו חוטא במהרה.

(חסד לאברהם, פרשת שקלים)



אמר לו רבן יוחנן בן זכאי לא כן אלא כל כהן שאינו שוקל חוטא

כיון שהוא הכהן המקריב את הקרבן יש חשש שהוא פוטר את עצמו מליתן שקלו, שהלא הוא כל המקריב הקרבן. היינו שעיקר נתינת השקלים היא בשביל קרבנות ציבור, הרי עלולה חלילה להתגנב בלבו של הכהן איזו מחשבת פיגול של התחמקות מהשתתפות בקרבן הציבור, באמרו הלא אני בין כך וכך המקריב העושה את המצוה ודי לי בזה, לכן באה אזהרה מיוחדת שזה יתנו חל גם על הכהן, ובזה שהוא העושה את העבודה אינו יוצא מחובת ההשתתפות בנתינת השקל, אמנם משתתפים הם בכל כוחם ומפרישים ומקדישים עידינים לתכלית ולתועלת בנין רוחני, ברם לא ראי זה כראי זה, ודוקא ע"י נתינת השקל העסקן והמזכה את הרבים הנאמן מעטר את מעשיו ומראה את גדולתו בענוותנותו. כי בהימנעו מנתינת השקל הריהו חוטא, היינו שמגלה דעתו ששש ומתפאר בעסקנותו שהוא מקרואי העדה המקריב את קרבן הציבור, ומה עוד וינתן לציבור, והוא משתמש ומתנהג מכהונתו ומשרתו ומנשיאותו, וכהנים עסקנים עובדים כאלה אינם רצויים לה' וחוטאים הם.

(אור הנפש, כי תשא)



צדקתן כהררי אל אלו נגעי אדם משפטיך תהום רבה אלו נגעי בתים

צדקתן כהררי אל, דהנה לכאורה תיבת אל מיותר והוי ליה למימר כהררים. ונראה לפרש, דשני הרים תבור וכרמל היה ביאתם לטובה ליתן עליהם התורה, רק שהיו גבנונים בעלי מומין מפני שלא היה הר אחד שיהיה חושב שראוי ליתן עליו התורה חוץ משני הרים הנ"ל שהיו חושבים שראוי לזה, וזה נקרא מומי אדם ע"ד אוילים מדרך פשעם, פירוש מומי המעשים טובים השייכים לנשמה הנקראת אדם, וזה שאמר צדקתן שאתה עושה הוא בפניות כהררי אל דייקא, שהיה גם כן המעשה טוב רק שהיו גדולים ומתהירים כנ"ל. וזה שאמר אלו נגעי מעשים טובים השייכים לנשמה הנקראת אדם, והשכר הוא גם כן כהררי אל שמצינו שקבלו שכרם, שאמרה דבורה ב' פעמים אנכי בהשירה, כדאיתא בילקוט ז"ל בסיני נאמר אנכי ובתבור נאמר שני פעמים אנכי, ובכרמל נתקדש שמו של הקב"ה נאמר בו ה' הוא האלקים כנגד אנכי ה' אלקיך, ומשפטיך תהום רבה אלו נגעי בתים, היינו נגעי מעשים הרעים השייכים לגוף הנקרא בית, כי עי"ז אי אפשר לקבל שכר רק ההיפך.

(ברית אברהם, מוצרע)

מאזנים את השמחה

את השמחה שלכם

לעולם לא ישכחו



מזכרות ייחודיות
מבית ממלכת התורה 'עוז והדר'

להשיג בחנויות הספרים המובחרות
מוקד הזמנות: 1800-22-55-66



להגדיל תורה ולהאדירה