

בס"ד

ירחון

האוצר

אייר התשפ"ג

גיליון ע"ז

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,
לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת
יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ה הערות שונות במס' בב"מ הגאון רבי אלחנן בונים וסרמן זצ"ל הי"ד

ז באיסור כתיבת תאריך לועזי על מצבה הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל

= אוצר הזמנים =

יא בגדר הברכה של ספירת העומר, ובחילוק בין תורה למצוות באגדה הרב אריה אידנסון

כב בדין ספירת העומר בבין השמשות ופלג המנחה הרב עובדיה יוסף

לח בדין הקרבה כשאין בית ובדין עומר וחדש בזמן הזה הרב יוסף יונה

נא בדין תערוכת חמץ לאחר הפסח הרב דוד לוי

= אוצר אורח חיים =

ס האם מותר לשבת על השלחן ובעניין שלחן דומה למזבח הבה"ח יצחק פרץ

סח גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו - מאמר תגובה הרב עידוא אלבה

פו דין פת העשויה מתערוכת קמחים עם עמילן חיטה, ללא גלוטן הרב איתיאל אמיתי

מפתח האוצר

ברכת ההלל בליל פסח בבית - תגובה לרב עמנואל מולקנדוב צד
הרב עידוא אלבה

הערות וקושיות: חשש עירוב האותיות בברכות - הרב עמיחי כנרתי קכט

= אוצר יורה דעה =

מינויי נדרים בלשון שבדו חכמים קלג
הרב בן ציון כהנא שפירא

= אוצר חושן משפט =

דין הרחקת אילן משדה חברו ומהעיר וקציצתו קמ
רבי יעקב דוד אילן

תוקף הסכם כשלא קראו מראש או שלא הבינו את כל תוכנו קנב
הרב משה פלדמן

פסק דין בעניין נזקי גשמים והחלטה בבקשת רשות ערעור קנח
הרב דניאל לונצר

ביסוד האיסור לגדל בהמה דקה והדין בזמננו קפ
הרב שמואל פנחסי

= אוצר קדשים =

גגין ועליות קפד
הרב משה גרינהוט

מפתח האוצר

= אוצר חקר ועיון =

האור בצאת הכוכבים ריח
הרב יואל שילה

הערות הקוראים רלב

תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל - ענייני פסח וחודש ניסן רלב
באיזה סיום נפטרים מתענית בכורות רלב
זריזין מקדימין בשריפת חמץ רלב
נהג מונית שרואה באמצע הנסיעה שיש לנוסע היהודי חמץ רלב
ושמרתם את המצות רלב
היתר מצות מכונה למצוות מצווה רמא
האם אפשר לכתחילה במצוות מרור להוסיף מעט חריין לחסה רמא
תיקונים והערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת
מקדש (ב) רמב
פסח - למשמעותה של הפסיחה רמג
פטור 'בעליו עמו' בנתינת צ'ק פקדון לגמ"ח רנא
חידוש מרן הגר"ח זללה"ה דמצות מחיית עמלק מתקיימת דוקא כשמוחה
לפחות תרי עמלקים רנג

כתובות המחברים למשלוח הערות שב

בשער האוצר

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



ידועים דברי הרמב"ן (ויקרא כג, לו) על ימי ספירת העומר: "והימים הספורים בינתיים כחולו של המועד בין הראשון והשמיני בחג".

ויש להמתיק בזה עפ"ד חז"ל בירושלמי (שבת פט"ו ה"ג): "לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהם בדברי תורה", והכי נמי ימי ספירת העומר נועדו לעלייה בלימוד התורה ולהכנה לזמן מתן תורתנו.



כתב בספר מעם לועז (בראשית כט, כז עמ' תקע"ה) וז"ל: "ויש אומרים שחטאם [של כ"ד אלף תלמידיו הקדושים של רבי עקיבא] היה שלא רצו ללמד זה את זה, וזהו עון גדול. שאם יש לאדם חידוש בתורה, צריך לגלותו לחבירו שידע אותו. ואל יחזיק במידה מגונה זו להחזיק טובה לעצמו ולא ללמד לאחרים. לפי שהקב"ה לא נתן תורה להחביאה, אלא לפרסמה בעולם". עכ"ל.

וראה בספר חסידים (סימן תק"ל) שכתב: וכל מי שגילה לו הקב"ה דבר, ואינו כותבה ויכול לכתוב, הרי זה גוזל מי שגילה לו, כי לו גילה לו אלא לכתוב, דכתיב "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם" (תהלים כה, יד). עכ"ל. ועי"ש בהגהות מרן החיד"א (שם), שהביא דראה לרבינו אפרים (על התורה כת"י פ' כי תשא) שכתב משום רבינו אלעזר מגרמיזא ז"ל "שכל מי שמגלין לו רזי תורה מן השמים ואינו כותבו, עתיד ליתן את הדין". ע"כ.

וכתב רבינו אלעזר פאפו בס' אורות אלים (בביאור דברי הזוה"ק): "יש תועלת אחר בעשיית ספר מצד אחר, שהוא מועיל מיד ולדורות ולכל העולם, וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בספר מו"נ שהכותב דבר בספר, הרי הוא כאילו דורשו לפני אלפים ורבבות. ואפשר כי ברוב ימים דבריו יעשו פירות". ועי' בפלא יועץ (ערך זכיה): "אם חננו ה' רוח דעת, יעשה

ספר ללמד ולהועיל. ואם יזכה שיועילו דבריו בדור מן הדורות לאחד מני אלף, דיינו אם לא בא לעולם אלא לדבר הזה".



אוצר הגנזים

הערות שונות במס' בב"מ ♦ באיסור כתיבת תאריך לועזי על מצבה

הגאון רבי אלחנן בונים וסרמן זצ"ל הי"ד
ראש ישיבת ברנוביץ, בעל קובץ הערות

הערות שונות במס' בב"מ*

בגדר הודאת בעל דין

ב"מ [ג, ב] הודאת בעל דין כמאה עדים דמי.

יש לחקור, אם הוא מטעם נאמנות שהאמינה תורה*. או מטעם התחייבות שמתחייב בעצמו*. ויש להביא ראיה מגמ' דידן שהוא מטעם נאמנות, דאי מטעם התחייבות למה אמרה הגמ' דעדים עדיפי מהודאת פיו, ואי מטעם התחייבות לא עדיפי, אלא ודאי מטעם נאמנות, עכ"ל.



בגדרי מודה בקנס

[שם] גמ' ומה פיו שאינו מחייבו קנס מחייבו שבועה וכו'.

יש לחקור בהא דמודה בקנס דפטור, דגזירת הכתוב דהודאה עושה פטור אפילו אח"כ יהיה צד חיובי. או דילמא שאינו עושה חיוב, אבל במקום שעושה חיוב יהיה חיוב. ובזה תלוי

* כתבי תלמידים. פרסום ראשוני בירחון האוצר. הדברים אמורים בע"ה לראות אור בספר אוצר כתבי האחרונים, הזכויות שמורות לרבות שינויי עריכה. הדברים נמסרו למערכת ספר הזיכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. לע"נ של עורך ספר הזיכרון א"מ הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל ורעהו הקדוש ז"ל ת.נ.צ.ב.ה.

תשואות חן לידידנו הרב יוסף סאוויצקי שליט"א, על מסירת החומר מגנני סבו, הגאון הגדול רבי מרדכי סאוויצקי זצ"ל אב"ד בוסטון בעל מראה אש על הירושלמי ועוד. ובאדיבות בני משפחת סאוויצקי הרוממה. במסגרת העריכה הושלמו ציונים לדברי רבינו בספריו, ונעשו שינויי עריכה קלים. דוד לוי.

(א). כבר עמד בראיית רבינו, הקצות החושן (לד, ד) וז"ל: "ועוד דאמרינן בריש פ"ק דמציעא (ג, ב) לא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים ומה פיו שאינו מחייב ממון מחייבו שבועה [וכו']", ופריך ופיו אינו מחייבו ממון והא הודאת בעל דין כמאה עדים, אלא מה (ל) פיו שאינו מחייבו קנס, ופריך מה לפיו שאינו בהכחשה ובהזמה תאמר בעדים שישנן בהכחשה ובהזמה. ואי נימא טעמא דפיו משום מתנה וחיוב א"כ איך שייך ביה הכחשה והזמה והא ודאי במתנה מצי יהיב, ומאי אולמיה דפיו יותר מעדים והא לענין נאמנות אדרבה עדים נאמנין יותר מפיו".

ראה עוד בקוב"ש (ב"ב אות קיד). ויעויין עוד בקובץ ביאורים (גיטין אות כא): "מנין לנושה בחברו וכו'. בכתובות דף י"ט אביי אמר לעולם דאמר מלוה וכגון שחב לאחרים ע"ש. מכאן ראייה ברורה שלא כדברי מהריב"ל שכתב דהודאת בע"ד הוא משום התחייבות, דא"כ מאי גריעותא דחב לאחרני, הא לדעת הרבה ראשונים ז"ל מהני מחילה בשעבודא דר"נ. עוד נ"ל ראייה מדברי התוס' ריש פ' אף על פי (כתובות נד, ב) ע"ש שהקשו האיך ישעבד נכסיו שיקנה אח"כ כיון שלא נתחייב היינו דבר שלב"ל, ותימצו כיון שהודה שיש לו נכסים למה לא יתחייב ע"ש ברא"ש יותר מבואר. ומאי מהני הודאת בע"ד כיון דהתחייבות לא מהני משום דהוי קנין דברים".

(ב). ראה במהר"י בן לב (א, יט) הובא בקצוה"ח (לד, ד) שנקט דהודאת בע"ד יסודה משום התחייבות.

(ג). ראה קוב"ש (ח"ב, יג אות ג).

המחלוקת (ב"ק עה, ב ועוד) דמודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב, דמאן דפטור סבר שעושה פטור, אבל מאן שסובר חייב, סובר שאינו עושה חיוב, אבל אם באו עדים חייב. ויש לחקור מאן דפטור, סובר שעושה רק פטור, אבל אם [אינו] עושה פטור, כגון במודה חוץ לב"ד יתחייב, או דילמא גם הוא טעמו שאינו עושה חיוב, ולכך אפילו הודה חוץ לב"ד פטור. ויש להביא ראיה מגמ' דידן, מדקתני מה פיו שאינו מחייבו קנס - מחייבו שבועה, שמעינן מינה דאין עושה חיוב, דאם סברא ליה דעושה רק פטור, א"כ דמי עדים לפה, אלא משמע דעושה גם פטור, וגם אינו מניח את החיוב לחול, עכ"ל הגר"א.



אין אדם משים עצמו רשע

[שם] בתוספות ד"ה מאי אם ירצה לומר מזיד הייתי - ואם תאמר והיאך נאמן לומר מזיד הייתי, הא אין אדם משים עצמו רשע כדאמר בפ"ק דסנהדרין (ט, ב ושם) גבי פלוני רבעני לרצוני. וי"ל דאין נאמן לפסול עצמו, אבל הכא עושה תשובה ואינו רוצה להביא חולין לעזרה. וקשה, הא טעמא דאין אדם עושה עצמו רשע, הוא משום אדם קרוב אצל עצמו (יבמות כה, ב), וקרוב אין נאמן לפסול את עצמו אלא מטעם עדות, אבל הכא אין משתעי כלל משום עדות, אלא משום נאמנות^ד.

ותירץ, דטעמא הוא משום גרעון הנאמנות, לכך משני התוספות הכא בעושה תשובה, ואינו מגרע הנאמנות, עכ"ל הגאון הגדול ר"א.



(ד). ראה בדברי רבינו (קובץ הערות כב, א): "... עכ"פ מבואר דטעמא דאין אדם משים עצמו רשע הוי משום דהוא קרוב, וא"כ זה לא שייך אלא היכא שצריכין לתורת עדות, דבזה קרוב פסול, אבל במקום דליכא פסול קורבה, שפיר משים עצמו רשע. ומשום נאמן לומר מזיד הייתי, לפטור עצמו מקרבן, דלא שייך לפסולו משום קרוב בזה, דאדם נאמן על עצמו לענין קרבן ואין צריך לתורת עדות, וכן כתבו כאן בתוס' [יבמות כה, ב ד"ה ואין]. אבל בריש ב"מ [ג' ע"ב] כתבו בתוס' [סוד"ה מה] הטעם דנאמן בזה, משום דבא לעשות תשובה ואינו משים עצמו רשע, אבל אי לאו האי טעמא אינו נאמן. ובשיטה שם בשם מהר"י כ"ץ, כתב דלפטור עצמו מקרבן נאמן אפילו אם משים עצמו רשע, והוא כדעת תוס' הכא וכו'.

ומבואר מכ"ז דשתי שיטות חלוקות הן בהא דאין אדם משים עצמו רשע, דאית דסברי, דאפילו היכא דלא שייך למיפסליה משום קורבה, מ"מ אין נאמן על עצמו לומר שהוא רשע, כמו בטענת בע"ד.

הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל

הראשון לציון, נשיא מועצת חכמי התורה

בעל היביע האומר ושא"ס

באיסור כתיבת תאריך לועזי על מצבה*

ב"ה תל-אביב-יפו יח כסלו תש"ל

לכבוד האדונים הנכבדים שומרי משמרת הקודש חברי הנהלת חברה קדישא (גחש"א) כאן. ה' עליהם יחיו.

שלום וברכה.

בתשובה למכתבם מיום ט"ז כסלו תש"ל, בדבר חקיקת תאריך לועזי על מצבה שבבית הקברות, אתכבד להשיב:

כי ע"פ ההלכה אין להרשות לעשות כן, וצריכים להשתדל למנוע לעשות זאת, בכל תוקף. וכמבואר בשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סי' קעא, ורחו"מ סי' נו), שיש לאסור בהחלט העמדת מצבה בתאריך לועזי, כי יש בזה איסור תורה, שנאמר "ושם אלהים אחרים לא תזכירו", וע"י המנין הלועזי עולה בזכרוננו מחשבת מספר שנות לידת הנוצרי. ומכיון שהלכה רווחת היא (ב"ב נט: ורחו"מ סי' קנ"ג), שאין אחד מהשותפים בחצר רשאי להעמיד שום דבר בחצר מבלי רשות השותפים, והואיל ובית הקברות נידון כחצר השותפים, שכל מת קונה מקומו, לכן חובה קדושה מוטלת על גבאי החברה קדישא להשגיח על כך, ושלא להרשות לעשות כן בשום פנים, ואף בדיעבד שנעשה כן בלי ידיעתם, בודאי שראוי להשליך את המצבה הזאת, או לכל הפחות לטוח אותה בטיט הנדבק מאד, לבל יפול ממנה. ע"ש. וכן פסקו בשו"ת שערי צדק חיו"ד (סי' קצט) ובשו"ת פרי השדה ח"א (סי' ג). ע"ש. וכ"כ הרה"ג ר"י שווארץ בס' הדרת קדש (דף ד ע"ב). והגרי"מ טוקצינסקי בגשר החיים (עמוד שה).

ודברי המהר"ם שיק הנ"ל יסודתם בהררי קודש, ובשיטת רבו החתם סופר אמרה, כי בספרו תורת משה (פרשת בא) מפיו לפידיים יהלכו כלפי החדשים אשר מקרוב באו שכותבים בראש מכתבם תאריך שנות לידת הנוצרי, ומעידים על עצמם שאין להם חלק באלקי ישראל ח"ו וכו'. וכן הגאון ר' יצחק פלאג'י בספר יפה ללב ח"ה (סי' קעא סק"ג) כתב, שהעושה כן עובר על

* נמסר למערכת באדיבות נכדו הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א בן הגר"י זצ"ל, ותשוח"ח לו.

הערת העורך (הרב משה בוטון): הגר"י יעקב יוסף זצ"ל ציין על המכתב ליביע אומר חלק ג חיו"ד סי' ט.

ובאמת שהרב ביב"א שם העלה שאין שום איסור מן הדין לכתוב את התאריך הלועזי במכתב וכיו"ב, והמקילים בזה יש להם ע"מ שיסמוכו. והאריך לדחות כל טעמי האוסרים [ושבאמת אין במספר זה שום שייכות ללידת הנוצרי, ושגם החתם סופר חזר בו]. אלא שמהיות טוב יש להחמיר כל שאין צורך גדול בדבר, וכשיש צורך בדבר טוב לכתוב לכתב מלבד למספרם גם לבריאת העולם. ע"ש. ובמילואים כתב, שבמצרים היו נוהגים לכתוב תאריך לועזי על המצבות, "ולא אריך למעבד הכי". וכנראה שגם במכתב דנן כתב מרן זצ"ל מצד ההנהגה הנכונה [על אף ששפי שהעיר לי נכדו שליט"א, הרב כאן הוסיף כמה פוסקים שהחמירו שלא נזכרו ביב"א, מ"מ אין נלע"ד שחזר בו].

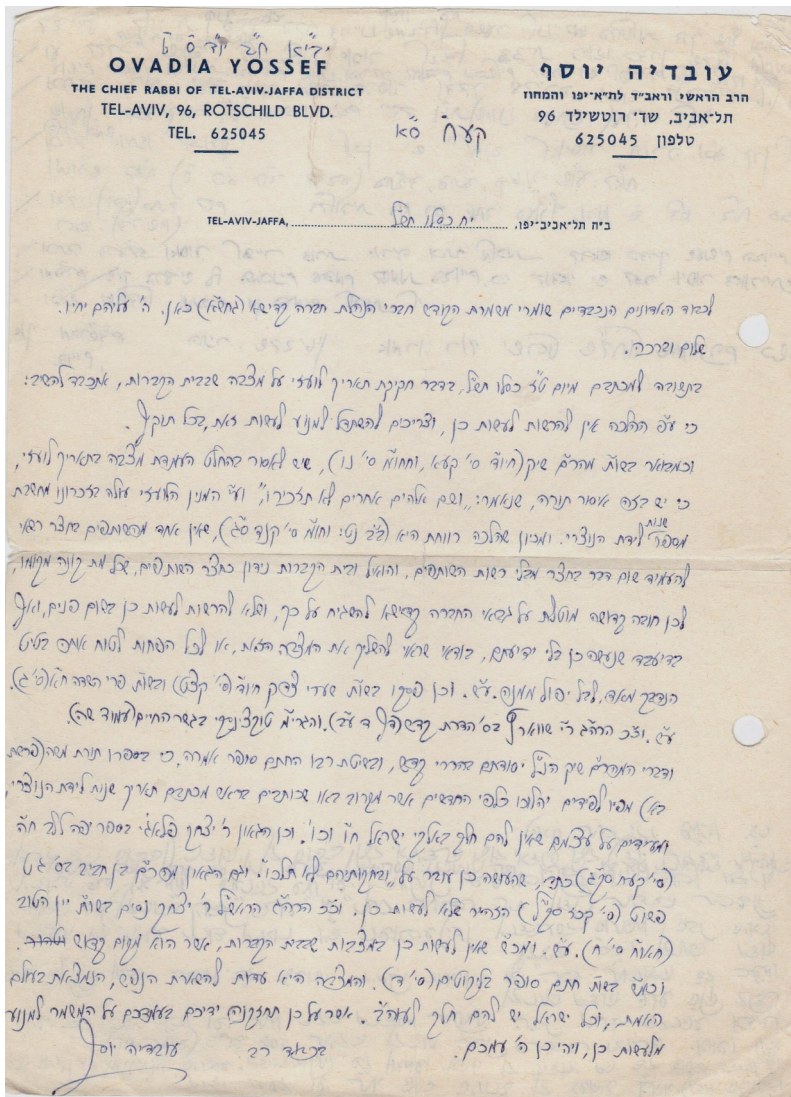
באיסור כתיבת תאריך לועזי על מצבה

ח

"ובחקותיהם לא תלכו". וגם הגאון מהר"ם בן חביב בס' גט פשוט (סי' קכו סק"ל) הזהיר שלא לעשות כן. וכ"כ הרה"ג הראש"ל ר' יצחק נסים בשו"ת יין הטוב (חאו"ח סי' ח). ע"ש. ומכ"ש שאין לעשות כן במצבות שבבית הקברות, אשר הוא מקום קדוש. וכמ"ש בשו"ת חתם סופר בליקוטים (סי' ד). והמצבה היא עדות להשאת הנפש, הנמצאת בעולם האמת, וכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב. אשר על כן תחזקנה ידיכם בעמדכם על המשמר למנוע מלעשות כן, ויהי כן ה' עמכם.

בכבוד רב

עובדיה יוסף



האוצר ♦ גיליון ע"ז

אוצר הזמנים

בגדר הברכה של ספירת העומר, ובחילוק בין תורה למצוות באגדה ♦ בדין
ספירת העומר בבין השמשות ופלג המנחה ♦ בדין הקרבה כשאין בית וברין
עומר וחדש בזמן הזה ♦ בדין תערובת חמץ לאחר הפסח

הרב אריה אידנסון

מח"ס שערי אריה

בגדר הברכה של ספירת העומר, ובחילוק בין תורה למצוות באגדה

פרק א'

בשל"ה מבאר שיש ברכה על ספירת העומר, ויש את מעשה המצוה, דלא כהמון העם שחושבים שזה מעשה א'

כתב השל"ה מסכת פסחים פרק נר מצוה אות נ"ט "טעות גדול בנוסח שרגילין המון העם לומר 'ש' היום יום אחד או שני ימים' כו', כי ב'שין' הזו אין חבור. רק יאמר 'היום יום אחד או שני' כו', בלא 'שין'. ומן תיבת 'היום' ואילך הוא מצות הספירה, שמקיים מצות עשה 'וספרתם לכם' (ויקרא כג, טו), ו'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת העומר' היא ברכת המצוה. על כן מי ששומע הברכה מחברו יאמר 'אמן' קודם שיתחיל לספור 'היום' כך כו'". דהיינו מבאר שיש ברכה ויש את מעשה המצוה, והם ב' דברים נפרדים. והמצוה מתחיל בתיבת היום, ולא קודם, ולכן אין טעם לחבר את הברכה והמצוה באות ש'. ועוד שאין טעם לענות אמן על הברכה אחר סיום הספירה, שהברכה נגמרת לפני מעשה המצוה. ולכאורה הם דברים פשוטים שא"צ לאומרם, ומנהג העולם שמזכיר נראה כלשונו "טעות גדול". גם במגן אברהם סימן תפ"ט ס"ק ה' שולל ענין זה "היום. לא יאמר שהיום וכו' דמשמע שהוא נתינת טעם למה שלמעל' הימנו אלא יאמר היום".



מנהג המון העם הוא דעת כל חכמי אשכנז

אך למעשה מנהג ההמון אינו מנהג המון כלל, ולא טעות גדולה. אלא הוא שיטת כל הראשונים האשכנזים, כמבואר בספריהם שכתבו לברך "שהיום כו'". כך מבואר ברוקח סוף סימן רצ"ד, בראבי"ה סימן תקכ"ו, מרדכי מסכת מגילה רמז תת"ג, מנהגי מהר"ם עמ' 26, או"ז הלכות חדש סימן שכ"ט, מהרי"ל מנהגים עומר סעיף ט"ו. וההנהגה לענות אמן אחרי הספירה ולא אחרי הברכה הוא מנהג מהרי"ל, כמבואר במהרי"ל החדשים מכון ירושלים עמ' קנ"א כתב "ואז מהר"י סג"ל היה עונה אמן אחר סיום מנין היום ולא בסיום הברכה". והדברים צ"ב טובא וכהנחת השל"ה, שיש את ברכת המצות ויש את מעשה המצוה. ולמה לחבר את מעשה המצוה לברכה, ולמה לענות אמן אחר מעשה המצוה ולא אחר הברכה. והוא פלא.



בביאור הגר"א הביא שיטה זו ופירש שמעשה מצוה הוא סיום הברכה ונפק"מ לדינא

בביאור הגר"א הביא את שיטת ראשוני אשכנז, והוסיף ביאור, וכן נפק"מ לדינא. וז"ל באו"ח סימן תפט סעיף ו' "ואפשר שזהו טעם של ראבי"ה ג"כ לפי הנוסחא שלהם שכ' לומר בספירה שהיום ומשמע מדבריהם שהוא סיום הברכה וכן משמע בדבריו הנ"ל שכ' שפתח בד' וסיים בה' ולא כ' וסיים אדעתא דה' ע"ש". הרי שהביא את שיטת הראבי"ה, ומפרש שמעשה המצוה הוא סיום הברכה, וצ"ב איזה טעם יש להגדיר את הדבר כן.

וביאור דברי הגר"א, ומה שבא ליישב בדבריו הוא כך. שאיתא בשו"ע שם פתח אדעתיה דה' וסיים בד' או להפך אינו חוזר ומברך משום שזה ספיקא דדינא. ודעת הראבי"ה שחוזר ומברך, משום שעצם הספירה הוא דאורייתא, ולכן הוה ספיקא לחומרא. וכיון שחוזר על הספירה, חוזר ג"כ על הברכה. והגר"א התקשה שאף לשיטתו שספירה דאורייתא מ"מ הברכה דרבנן, ולמה יאמר מספק. והגר"א ר"ל שאה"נ בכל ברכת המצוה אינו מברך מספק, אע"פ שאת המצוה עושה מספק. וחלוק ברכת הספירה שאינו נפרד ממעשה הספירה אלא מעשה אחד. ולכן אם חוזר על מעשה הספירה ה"נ חוזר על הברכה. הרי שדבריו שהספירה סיום הברכה, הוא גם לומר שהברכה תחילת הספירה, ולכן אם סופר ה"נ מברך.



דברי החוק יעקב שאומרים שהיום כי זה ביאור למה מברכים

על דברי המג"א הנ"ל ששלל נוסח "שהיום", כתב בחק יעקב סימן תפט ס"ק ט' "הסכמת האחרונים שלא יאמר שהיום. ובאמת מי שאומר שהיום לא אשתבש ויש לו על מי שיסמוך, הרוקח ותניא ומהרי"ל, וכן נדפס בפסח מעובין [כח, ב]. וצריך לומר הפירוש כך הוא, דמלת שהיום הוא נתינת טעם על מה דמברך עכשיו על ספירת עומר, לפי שהיום כך וכך ימים". הרי שישב, אומר שהיום כטעם למה מברכים. ופלא: א. א"כ מתי עושים את מעשה המצוה. וכ"ת שממילא יוצא יד"ח, כיון שאמר דבר שנבין ממנו את היום, למה לעשות את מעשה המצוה כטפל להסבר על הברכה. ב. איזה צורך יש להסביר למה מברכים, והרי מעשה המצוה שעושה מיד מבאר למה מברכים, וככל ברכת המצוות בעלמא שאינו מבאר למה מברך, אלא המעשה עצמו מבאר למה בריך קודם. והוא פלא.



ביאור מו"ר הגרמ"ש שפירא זצ"ל בטעם שאי"ז ברכת המצות רגילה

ושמעתי ממו"ר הגרמ"ש זצ"ל על ענין נוסח ראשוני אשכנז הנ"ל, ואת ביאור הגר"א. וביאר שאינו דין ברכת המצות, שכיון שס"ל שכל הימים הם מצוה א', ומעכבים זה את זה. וקיי"ל שאין מברכים אלא על גמר המצוה, ל"ש לקבוע ברכת המצות על כל יום ויום, שהרי כעת אינו גמר המצוה. וכך ראיתי שהקשה במקור חיים לבעל החוות יאיר על השו"ע, שהיכן מצאנו מ"ט ברכות על מצוה א'. ומשו"ה הגרמ"ש הסיק שבאמת אינו דין ברכת המצות רגילה, שזה שייך

רק בזמן שמקיים ומסיים את המצוה, אלא הכא תקנו דין ברכה חדשה שהוא חלק ממעשה המצוה, ולא הדין הרגיל של ברכה לפני המצוה.



שיטת מהרא"ק שאין מברכים שהחיינו משום שאינו גמר מצוה

וכן מוכח ג"כ מעוד מקום שעייין במהרי"ל (מנהגים) הלכות ספירת העומר [טז] "מהרא"ק: מאי דאין מברכין שהחיינו על ספירת העומר, דאינו אלא כמכשירי מצוה, דעיקר מנינא משום רגל דשבועות, ועדיין לא הגיע סוף שבעה שבועות. והשוכח פעם א' לא יספור עוד משום דכתיב (ויקרא כג, טו) תמימות תהיינה, עכ"ל". הרי לשונו עוד יותר חריף, לא שזה חלק מהמצוה, אלא כל המ"ט ספירות זה הכשר מצוה ליום האחרון. ולכן אין טעם לברך שהחיינו, עד שנגמר המצוה. וא"כ עוד יותר פלא מ"ט מברכים על הכשר זה כל יום מ"ט פעמים. וע"ז השיב הגרמ"ש שזו תקנה חדשה, שצורת מעשה המצוה היא עם ברכה, ולא דין ברכת המצות הרגילה. אלא שצ"ב מ"ט תקנו כך, ואם מדין ברכת המצות אי"צ לברך למה תקנו במיוחד לברך. ועוד אם רצו שמ"מ יברכו, מ"מ למה לא תקנו שמ"מ יברך, ולמה תקנו באופן יותר חמור, שזה חלק ממעשה המצוה, עד שגם לברכה יש דין ספירה כמ"ש הגר"א. וכ"ז צ"ב. ולבאר ענין זה, למה רצו בדוקא שתהיה ברכה על ספירת העומר, ולמה החמירו גדרו שיהיה ממש חלק ממעשה המצוה, נראה ע"ד אגדה.



פרק ב'

על שלא ברכו בתורה תחילה

איתא בבא מציעא דף פה ע"א "אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגדה על מה אבדה הארץ, דבר זה אמרו חכמים ולא פירשוהו, אמרו נביאים ולא פירשוהו, עד שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו. שנאמר ויאמר ה' על עזבם את תורת אשר נתתי לפניהם. אמר רב יהודה אמר רב: שלא ברכו בתורה תחילה". וצ"ב שבפסוק איתא על עזבם את תורת, והגמ' מבארת שלא עזבו את התורה אלא לא ברכו. ואיך זה מפרש בלשון עזבם את תורת? וכן צ"ב למה חסרון בברכת התורה הוא טעם שתאבד הארץ.



ברוקח כתב שהגלות על מברך ולא לומד, להפך מהגמ'

בפירוש הרוקח על שיר השירים א' ח' מפרש את הפסוק "אם-לֹא תִדְעִי לִךְ הִיפָּה בְנָשִׁים צְאִי-לִךְ בְּעַקְבֵי הַצֹּאן וְרָעִי אֶת-גְּדִיתֶיךָ עַל מִשְׁכְּנֹת הָרָעִים". שהיפה בנשים בגימטריה מאה, ואם את היפה בנשים שמברכת מאה ברכות בכל יום, לא "תדעי" לך, תדעי הוא בגמטריה נ', שהוא נ' שערי בינה. שאם את לא תדעי נ' שערי בינה, צאי לך בעקבי הצאן דהיינו לגלות. דהיינו אם

את שמברכת מאה ברכות בכל יום, לא תדעי נ' שערי בינה תצאי לגלות. ולכאורה זה להפך מהגמ', שבגמ' מבואר שהגלות על מי שלומד ולא מברך. וברוקח כתב זה על מי שמברך ולא לומד וצ"ב.



ענין ברכת המצות דוקא לפני המצוה

עוד צ"ב הגמ' הדגישה שלא ברכו בתורה "בתחילה", שלכאורה זה פרט נוסף בדין ברכת המצות שיהיה עובר לעשיתן, ולא מהות הדין ברכה. ולמה הזכירו דין פרטי זה כאן. ובאמת בלשון הגמ' כאשר רוצים להביא את דין ברכת המצוות מביאים את המימרא כל המצות מברך עליהם עובר לעשיתן^א, אף שאין הנידון בדווקא על השאלה אם לברך קודם או אח"כ. נראה שזה מעצם הגדרת הברכה מה שהוא לפני המצוה וצ"ב. ופרט צ"ב שתינח ברכת הנהנין יש דין שלא יהנה בלא ברכה מובן שצריך שיהיה קודם, אבל ברכת המצות איזה ענין שיהיה דוקא לפני המצוה.



ענין ברכת המצות שהוא משום התקדשות האדם לפני המצוה ע"י מחשבתו

ענין ברכת המצות צ"ב, שהרי אינו ברכה על הנאה כברכת הנהנין, שנאמר שהוא משום לה' הארץ ומלואה, או משום הכרת הטוב. וא"כ מ"ט תקנו לברך, וכתב בנפש החיים שער א' פרק בהגה "וזה שתקנו בנוסח הברכת המצות אשר קדשנו במצותיו וכן קדשנו במצותיך כי בעת שעולה על רעיון האדם לעשות מצוה תיכף נעשה רשומו למעלה במקור שורשה העליון וממשיך משם על עצמו אור מקיף וקדושה עליונה חופפת עליו וסוכבת אותו וכו' וזה האור מקיף הוא לו לעזר לגמור המצוה" עיי"ש אריכות גדולה. הרי שקדשנו במצותיו, לא מתייחס למעשה מצוה עצמו, אלא למחשבתו לפני המצוה, שאז ממשיך על עצמו את הקדושה של המצוה. וקדושה זו ממשיך על עצמו, הוא שנותן לו כח ואפשרות לעשות את המצוה. וזה קורה כל פעם שעושה את המצוה, צריך לקבל קדושה מלמעלה, כדי שמעשה המצוה יהיה מצוה ולא מעשה קוף בעלמא. וכח זה מקבל ע"י מחשבתו לעשות את המצוה^ב.

ודברים אלו כבר מבוארים בריטב"א ביתר ביאור, וזה לשונו בפסחים דף ז' "וכתב הרי"ט ז"ל וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוה עובר לעשיתן כדי שיתקדש תחילה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראי להקדים עבודת הנפש למעשה שהוא עבודת הגוף". הרי כתב שהברכה היא התקדשות לפני שעושה את המצוה, ויחוד המעשה כמעשה של מצות ה'. וזה ע"ד הנפש החיים שההתקדשות היא לפני המצוה ע"י זה שחושב לעשותה. והברכה מתייחסת לענין זה, שקדשנו במצותיו, שכעת מתקדש לפני עשית המצוה ע"י יחוד מחשבתו לעשות רצון ה'. ומעורר על עצמו אור מלמעלה, שעיד"ז יהיה

א). פסחים ז' ע"ב, קי"ט ע"ב, סוכה ל"ט א'.

ב). עיין שערי רחמים הנהגות רבי חיים מוולאזין אות ט"ו.

למעשה שלו שם מעשה מצוה קודש. וא"כ מובן היטב למה ברכת המצות צריכה להיות לפני עשית המצוה, אע"פ שאין איסור ליהנות בלא ברכה. שתוכן הברכה הוא להתקדש לפני המצוה. ואדרבה, דין ברכת המצות יותר דורש ברכה לפניו מאשר בברכת הנהנין, ופשוט.



פרק ג'

חילוק בין תורה למצוות

יש חילוק בין תורה למצוות, וכפי שיתבאר. ותחילת הדברים בגמ' נדרים ס"ב א' רבי אליעזר בר ר' צדוק אומר: עשה דברים לשם פעלם, ודבר בהם לשמם". ובפירוש הרא"ש כתב "עשה דברים לשם פעלם. לשמו של הקדוש ברוך הוא שפעל הכל למענהו: ודבר בהן לשמן. כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול ולא לקנטר ולהתגאות". וביאר בנפש החיים שער ד פרק ג, שב' החלקים במימרא מתייחסים לב' נושאים: א. "עשה דברים", מעשה, דהיינו מצוות, צריך להיות לשם פעלם דהיינו הקב"ה, שעשאים. ב. "דבר בהם" דיבור דהיינו לימוד תורה, לשמן, לשם התורה עצמה ולא למטרות צדדיות¹.



לשמה להבין דרכי התורה

בפשטות ענין לשמה לשם התורה ר"ל ללמוד מהתורה איך לנהוג למעשה בחייו. וכך האריך הרי"א חבר בדרוש בספר שיח יצחק דרוש לסיום הש"ס אות ז': "ולזה כיון משה רע"ה בתוכחתו ומוסריו באמרו כל המצוה כו' ר"ל שלא די לכם בעסק התורה וחקירת חכמה עליונה לבד בלי עשיות המצוות בפועל שלא לכוונה זו היה בריאת האדם והעיקר הוא העשיה כי עסק התורה וחקירת חכמת התורה היא עיקר בכח אור הנפש ונשמת העליונה שאם כן לא הוצרך האדם להבראות בעולם התחתון ולחינם השפיל הוא יתברך אור הנשמה לשלח אותה למקום חושך ענן וערפל הזה בעולם התחתון ויותר טוב היה לה שבתה בבית אביה להיות על השמים כבודה ולא להתלבש בגוף חומרי עכור כזה ושם היה הנקל לה יותר להשגת אור חכמה עליונה והוא מרמוז במליצת חז"ל באמרם הלומד תורה שלא לשמה מוטב לו שנהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לאויר העולם והענין כי למוד תורה לשמה עיקר הכוונה כפי לידע דיני המצוות וכל פרטיה וענפיה כפי שקבלה משה רבינו ע"ה בהר סיני בתורה שבע"פ ולכן שמה תורה ר"ל שהיא מורה

ג). ושמעתי פעמים רבות מהגר"ש פישר זצ"ל, שהכוונה שהמצוות ה' נתן כדי שיעבדו אותו, אבל כביכול אין מטרה בעצם המציאות של המצוה. משא"כ התורה, כביכול יש להקב"ה מטרה בעצם ריבוי התורה בעולם. ואמר שיורדים לעולם הזה כדי שלא יהיה נהמא דכיסופא, אבל אם הקב"ה עושה את המצוות לא משום שהוא רוצה אותן אלא כדי ליתן לנו לזכות. וזה דומה להקמת מפעל לתת תעסוקה לפנסיונרים, שאם אין לבעל המפעל ענין בתוצרת זה ג"כ כיסופא. ורק בתורה הקב"ה מעונין בתוצרת בעצמה, שיתרבו התורה והפירושים והחידושים בעולם, נפתר הענין של הכיסופא.

דרך לאדם היאך להתנהג לילך בדרכי השם ובמצוותיו אשר חפץ מאד והלומד שלא לשמה ר"ל לא ע"מ לעשות לידע לבוא מעשה רק רוצה ללמדה. לידע חכמת וסתריה לבד, א"כ נוח היה לו שלא היה יוצא לאויר העולם שאז היתה השגתו מרובה מאד אלה אלפים ככה כמו שמושיג עתה באשר נשמתו מלובשת באה חומרי הזה אשר הוא מסך מבדיל וגורם חושך להשגת נשמתו וז"ש כל המצוה כו' תשמרו לעשות שעיקר כוונתו יתברך היה במה שהלביש מצוותיו יתברך בדברים גשמיים כדי לגרום חיים נצחיים לעולם הבא גם לנפש ולגוף היסודי שהוא קישור שמים וארץ ביחד כמ"ש וז"ש למען תחיון ובאתם וירשתם את הארץ ר"ל ארץ העליונה שהיא ארץ החיים".

ועיין בנפש החיים שער ד פרק ו: "ויכוין להתדבק בלימודו בו בתורה בו בהקב"ה. היינו להתדבק בכל כחותיו לדבר ה' זו הלכה. ובוזה הוא דבוק בו ית' ממש כביכול. כי הוא ית' ורצונו חד כמ"ש בזהר. וכל דין והלכה מתורה הקדושה. הוא רצונו ית' שכן גזרה רצונו שיהא כך הדין כשר או פסול טמא וטהור אסור ומותר חייב וזכאי. וגם אם הוא עוסק בדברי אגדה שאין בהם נפקותא לשום דין ג"כ הוא דבוק בדבורו של הקדוש ברוך הוא. כי התורה כולה בכלליה ופרטיה ודקדוקיה. ואפי' מה שהתלמיד קטן שואל מרבו הכל יצא מפיו ית' למשה בסיני". הרי שהיה יותר פשוט לו ענין דביקות ברצון ה' בלימוד שיש לו נפק"מ מעשי, מאשר באגדה שאין לו נפק"מ למעשה. אע"פ שאגדה יותר מעוררת ומלהיבה. וזאת, מפני שלידע רצון ה' והביטוי המעשי שלו הוא דביקות יותר פשוטה מאשר ההתלהבות".

(ד). כמ"ש רז"ל סוף פ"ב דמגילה. ובפ"ק דברכות ה' א' ובקהל' רבה ס"א פ"א ושם בס"י ה' פ"ו ובירושלמי פ"ב דפאה ובויקרא רבה פכ"ב ע"ש. ובשמות רבה פמ"ג כתב לך את הדברים האלה בשעה שנגלה הקדוש ברוך הוא בסיני ליתן תורה לישראל אמר למשה על הסדר. מקרא ומשנה הלכות ואגדות שנא' וידבר אליהם את כל הדברים האלה. אפילו מה שהתלמיד שואל לרב ע"כ. ולא עוד אלא כי גם באותו העת שהאדם עוסק בתורה למטה. כל תיבה שמוציא מפיו הן הן הדברים יוצאים כביכול גם מפיו ית' באותו העת ממש. כדאשכחן בפ"ק דגיטין גבי פלגש בגבע' ותונה עליו פלגשו ר' אביתר אמר זבוב מצא לה ר"א נימא כו'. ואשכחי ר"א לאל' א"ל מאי קעביד קב"ה א"ל עסיק בפלגש בגבעה ומאי קאמר אביתר בני כך הוא אומר יונתן בני כך הוא אומר. והיינו מפני שר"א ור"י עסקו ביניהם בענין פלגש בגבע' אז באותו עת. גם הוא ית' שנה דבריהם ממש. והוא ית'ש ודבורו חד. וכמפורש בתוה"ק במשנה תורה לאהבה את ה' אלהיך כו' ופירושוהו רז"ל בנדרים (ס"ב א') דקאי על עסק התורה ע"ש וסיפ' דקרא ולדבקה בו. ולכן אמר דוד המע"ה טוב לי תורת פ'ך כו'. אמר כי לבי שמח בעמלי בתורה הקדושה ברוב עוז בהעלותי על לבי שהיא תורת פ'ך שכל תיבה ממש מהתורה שאני עוסק בה כעת הכל יצא וגם עתה היא יוצאת מפ'ך יתב'. ולכן כל התורה קדושתה שוה בלי שום חילוק ושינוי כלל ח"ו. כי הכל דבר פיו ית'ש ממש. ואם חסר בס"ת אות א' מפסוק אלוך תמנע היא נפסלת. כמו אם היה נחסר אות א' מעשרת הדברות. או מפסוק שמע ישראל. וכמ"ש גם הרמב"ם ז"ל והוא מתד"א סא"ז פ"ג:

(ה). ועיין בזהב משבא ח"ב עמ' ל"ד שמביא מעשה על הגר"ח מבריסק והרשב"ב מלובוויטש, שהיו בכנס רבנים על ענינים שנוגעים לנפש הקהל, והלכו לישון מאוחר, ולמחרת התעוררו קרוב לסוף זמן קריאת שמע והגר"ח קרא מיד בלא להתלבש כראוי כו', והרשב"ב היה מזועזע מזה, והגר"ח השיב מה יועיל הכנות אם נאחר הזמן. והגרמ"ש מבאר שאצל הגר"ח יראת שמים היה יראה לקיים צווי ה', ולעשות רצון ה' שה' הטיל עליו לעשות. ואצל הרשב"ב יראת שמים היה ליראה מה' עצמו, לא דוקא דרך קיום הצווי עיי"ש. ועיין בגמ' ברכות דף טו עמוד א' "אמר ליה רבינא לרבא: חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר: מי שאין לו מים לרחוץ ידיו - מקנה ידיו בעפר ובצדור ובקסמית! אמר ליה: שפיר קאמר, מי כתיב, ארחץ במים? בנקיון כתיב - כל מידי דמנקי. דהא רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא, והני מילי - לקריאת שמע, אבל לתפלה - מהדר". הרי שיש קללה על מי שמהדר על נטילת ידים מהודרת ומתעכב משו"ה מקריאת שמע. ועיין בהקדמה לספר בעלי ברית אברהם למקובל ר"א אזולאי, שמאריך במשל נמרץ, על מלך ששלח לעיר אגרת, שהאויב מתקרב ומוטל על בני העיר לחזק ביצורי העיר, ולאגור מזון, ולהתאמן לקרב. ומי שיתרשל בזה יענש חמורות. וכולם עבדו במרץ רב. והיה שם זקן א' שלא השתתף, שאלו אותו איך אתה ממרה את פי

ביאור מר"י בר יקר בחילוק בין תורה למצוות

אך אי"ז מבאר את החילוק בין תורה למצוות. וי"ל שתורה זה החיבור בין שמים לארץ, וזו מטרה עצמית, משא"כ מצוות וצ"ע. אך יש פירוש יותר עמוק בענין החילוק בין תורה למצוות, ובטעם למה תורה זה לשם התורה ולא לשם פועל. בפירוש התפילה לרבינו יהודה בן יקר חלק א' דף צ', פירש את המילים "קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך", שקדשנו מלשון קידושין, שה' מקדש אותנו להיות מאורסין לו ע"י המצוות. ותן חלקנו בתורתך, חלק מלשון שדה, ואשה נקראת שדה עיין ריש כתובות, ואנו אומרים שאנו נושאים את התורה. הרי יש חילוק גדול בגדר המצוה והתורה, שבמצוות ה' החתן ומקדש את ישראל ע"י המצוות. ואילו בתורה ישראל הם החתן, ונושאים את התורה. וצ"ב תוכן הדברים.



בחז"ל דורשים לשעבר רבות עשית

ביאור הדבר נראה שהוא ע"פ מדרש שהאריך בביאורו בשיח יצחק, וכפי שנבאר. איתא בירושלמי מסכת ראש השנה פרק א הלכה ג: "אמר ר' סימון כתיב [תהילים מ ו] רבות עשית אתה ה' אלהי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו לשעבר רבות עשית מיכן והילך נפלאותיך ומחשבותיך אלינו. א"ר לוי למלך שהיה לו אירלוגין כיון שעמד בנו מסרה לו. אמר רבי יוסה בר חנינה למלך שהיה לו שומרה כיון שעמד בנו מסרה לו אמר רבי אחא למלך שהיה לו טבעת כיון שעמד בנו מסרה לו אמר רבי חייה בר בא לנגר שהיו לו כלי נגרות כיון שעמד בנו מסרה לו אמר ר' יצחק למלך שהיו לו אוצרות כיון שעמד בנו מסרם לו ורבנן אמרי לרופא שהיה לו נרתיק של רפואות כיון שעמד בנו מסרה לו". וכע"ז בפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פיסקא ה - החדש הזה י"ג.

המלך. א"ל לדעתי אין זה כונת המלך, אלא האויב מתקרב ר"ל יצר הרע, לחזק הביצורים ר"ל לחזק היראת שמים, לאגור מזון ר"ל ללמוד תורה וכו', התפעלו בני העיר מחכמתו, והתכנסו והתעוררו ולמדו תורה עד להפליא. והגיע האויב וכבש העיר ולא נשאר שריד. תמה המלך איך עיר שלמה התעלמו מהוראתו, א"ל שהזקן פירש כך, ובערה חמתו להשחית. והדברים נוקבים עד תהום. דהיינו יש לדון על דרכי עבודה, אך כאן יש צווי, אין זויים וימין ושמאל. והאירכו בזה ר"א בן הרמב"ם בהקדמת ספרו בחריפות גדולה. (ובפשטות יש בזה שייכות לענין המחלוקת בענין מלא כל הארץ כבודו, אם אפשר לעבוד את ה' רק דרך התקשרותו לעולמות דהיינו ע"י הציווי והתורה, ואילו לעצמותו אם צדקת מה תתן לו. או גם לנו אפשר להתייחס לעצמותו ע"י ביטול היש.)

ו). עיין בפירוש הגר"א על ישעיהו י"ב בענין צורת האותיות, שכתב שסיומת ה' מורה על נקבה, וסיומת ו' על זכר. וכך מפרש דברי רש"י, שפירש ישקני מנשיקות פיהו, כנשיקת חתן לכלה. שאם היה זכר היה כתוב פיו, ואם נקבה היה כתוב פיה, והלשון פיהו הוא צירוף בין זכר לנקבה, שזה פה אל פה. והקשה למה יש ה' ספרים בכתב ו' סדרים למשנה. הרי תורה שבכתב הוא זכר ושבעל פה נקבה כידוע, וכתב שבעומק הענין זה להפך. ולמשנ"ת כאן מר"י בר יקר י"ל, שאף במבט של התורה עצמה, הכתב הוא הזכר והפה הוא הנקבה. מ"מ הרי בעומק הבעל פה הוא לימודים של ישראל, ובמבט זה הבעל פה הוא הזכר והכתב הוא הנקבה וד"ל.

ז). "תני ר' הושעיה גזרו בית דין למטן ואמרו היום ראש השנה, אמר הקדוש ברוך הוא למלאכי השרת העמידו בימה, ויעמדו סניגורין ויעמדו סקיפטורין שגזרו בית דין למטן ואמרו היום ראש השנה. נשתהו העדים מלבא או שנמלכו בית דין לעבר את השנה למחר, הקדוש ברוך הוא אומר למלאכי השרת העבירו בימה, ויעבירו סניגורין ויעבירו סקיפטורין שגזרו בית דין למטן ואמרו למחר ראש השנה. ומה טעמ', כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב (תהלים פא: ה), אם

הרי מבואר שיש שלב שהמלך שומר את כלי הפעולות בידו, ועושה הכל לבד. ויש שלב שבנו גדול והוא מוסר בידו את הכלים. והירושלמי והפסיקתא מוסבים על החודש הזה לכם, שהקב"ה מסר לנו את קביעת החודש, וכל נקבע גם בבי"ד של מעלה לפי קביעות זו. ובשיח יצחק דרשה לשבת תשובה אות ט"ז והלאה (עמ' קס"ה במהדורת מאיר) האריך לבאר כל חלקי המשל ומה כל דוגמא באה לומר עיי"ש.

והשתא נתבונן במשל זה, מלך שהיה בידו תיק רפואות, ועשה בעצמו את הרפואות, וכאשר גדל בנו הוא מסר לידו את הרפואות. מי יותר דבוק במלך, משרתי המלך שנמצאים בפניו ופניהם אל המלך, או בנו שהוא מסר בידו את תיקי הרפואות ושלח אותו לרפא את העם. במבט פשוט, העומדים לפני המלך יותר דבקים בו, שהרי פניהם אל המלך, ועומדים בהיכלו, ורואים אותו ושומעים דבריו. משא"כ בן המלך, אינו עומד בפני אביו כלל, אלא הלך מחוץ לארמון, ופניו כלפי החולים והוא ממוקד בלטפל בהם ולדאוג לצרכם. אך בעומק הדברים זה להפך, שהנמצאים אצל המלך הם נפרדים ממנו, וכל דביקותם הוא ע"י הבטה והסתופפות בצלו של המלך. ואילו בן המלך מחזיק בידו את כלי מלך, ועושה את מעשה המלך לרפא את עמו. וידו כידו, ופניו כלפי העם להשפיע עליהם טובה כיד המלך עצמו. ואין לך דביקות במהות יותר מזה. וזה החילוק בין תורה למצות, שבמצות ה' הוא החתן וישראל הם הכלה, ואנו עושים רצונו ע"י עשית צויו. משא"כ בתורה, ישראל הם החתן, שה' העמידים בעולם הזה לטהר ולקדש את העולם ע"י חיבור שמים וארץ. והם דבקים ברצון ה', והתורה היא ככלה שלהם.

ולכן הלשמה משתנה שבמצות פנינו אל ה', משא"כ בתורה פנינו לתורה. שכביכול ה' העמיד אותנו שאנו נעשה בכוחנו ופנינו את התורה להשפיע ע"י לימוד וחידוש שלנו, לנטוע שמים וליסוד ארץ. לבנות שמים חדשים וארץ חדשה ע"י חידושנו.



פרק ד'

לפי"ז סברו שבתורה אי"צ לברך קודם

ונראה עפ"י"ז שזה היה הענין של ברכו בתורה תחילה. דהיינו כמ"ש ברכת המצות הוא לעורר מחשבתו לעשיית המצוה ועיד"ז להתקדש כדי שיוכל לפעול את המצוה כדבר קדוש. וכמ"ש במצות עושים לשם דביקות בה', וזו המחשבה הנדרשת בזמן קיום המצוה. אך בתורה האדם פניו כלפי התורה, וכדי להוסיף לקח ופלפול, ולדעת את המעשה אשר יעשה. והוא כבן גדול העומד לעצמו, וניתן לו כלי הפעולה. ולא כבן קטן הסמוך על שולחן אביו, שעיקר תפקידו להביט במעשיו אביו, וללמד מהם. וא"כ יש מקום לטעות שאי"צ לברך בתורה תחילה,

אינו חוק לישר' הוא כביכול אינו משפט לאלהי יעקב. ר' פינחס ר' חזקיה בשם ר' סימון מתכנסין כל מלאכי השרת אצל הקדוש ברוך הוא ואומרים לפניו, רבון העולמי' אימתי הוא ראש השנה, והוא אומ', ולי אתם שואלין, אני ואתם נשאל לבית דין של מטרן. ומה טעמ', כי"י אלהינו בכל קראינו אליו (דברים ד: ז), ואין קראינו אלא מועדות, כמה דאת אמר אלה מועדי י"י מקראי קדש (ויקרא כג: ד). ר' קריספא בשם ר' יוחנן לשעבר, אלא מועדי י"י (שם), מיכן והילך, אשר תקראו אותם (שם), אמ' להם אם קריתם אתם מועדיי, ואם לאו אינם מועדיי".

שא"צ להתקדש וליחד מחשבתו לפני עסק התורה לשם הקב"ה. שהרי הכל מסור בידו. וע"ז אבדה הארץ.



הטעם שזה טעות שלפני הלימוד צריך מחשבה כמ"ש בנפש החיים

והסיבה שגישה זו מוטעית היא כפי שמאריך הנפש החיים, שאע"פ שבזמן הלימוד פניו כלפי התורה וזה עיקר עיסוקו, מ"מ לפני הלימוד צריך לעורר מחשבתו על ה"קדשנו במצותו", ועל ה"יודעי שמך" ורק כך יש לו כח לעסוק בתורה כמעשה מצוה. ובשלב זה של המחשבה לפני העשיה, לעורר הקדושה מלמעלה שיהיה לו כח לעשות המצוה, אין הבדל בין תורה למצות. וכל הנפק"מ בשעת עשיית המצוה עצמה שבמצות פניו לה', ובתורה פניו לתורה. וכך מבואר בנפש החיים, שאחרי שהנפש החיים האריך כמ"ש מהגמ' נדרים והרא"ש כתב בשער ד פרק ד: "אמנם ודאי דא"א לומר שא"צ לענין עסק התורה שום טוהר המחשבה ויראת ה' חלילה. שהרי משנה שלימה שנינו אם אין יראה אין חכמה כו'", ומביא הרבה מקורות לכך שהתורה לא מתקיימת בלא יראה.

נפש החיים שער ד פרק ה: לכן צריכה שתקדם אצל האדם קודם עסק התורה כו'. לזאת האמת שזו היא הדרך האמתית אשר בזה בחר הוא ית"ש. שבכל עת שיכין האדם עצמו ללמוד. ראוי לו להתיישב קודם שיתחיל. עכ"פ זמן מועט ביראת ה' טהורה בטהרת הלב. להתודות על חטאתו מעומקא דלבא. כדי שתהא תורתו קדושה וטהורה. ויכוין להתדבק בלימודו בו בתורה בו בהקב"ה. היינו להתדבק בכל כחותיו לדבר ה' זו הלכה. ובזה הוא דבוק בו ית' ממש כביכול. כי הוא ית' ורצונו חד כמ"ש בזהוהר וכו'. ומאריך בזה מאוד".

וזה כמו המשל הנ"ל, שאע"פ שבן ממלא תפקיד של אביו, ומחזיק כליו בידו. כל שלא יעשה המעשה כעומד במקום המלך, אלא כעושה רפואת בעלמא, כמו כל רופא. לא יהיה לו בחינה זו כלל. אלא יהיה רופא רגיל. אך ע"י שיבין שכבן המלך המלך שלחו להשפיע טוב על העם, הוא יעמוד במקום אביו וידו כידו.

ח. ועיין בב"ח אר"ח סימן מ"ז שכתב לתמוה למה נענשו כ"כ על עבירה קלה של חסרון ברכה, ומתרץ "ונראה דכוננו יתברך מעולם היתה שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה ולכן נתן הקדוש ברוך הוא תורת אמת לישראל במתנה שלא תשתכח מאתנו כדי שתתדבק נשמתנו וגופינו ברמ"ח איברים ושס"ה גידין ברמ"ח מצוות עשה ושס"ה לא תעשה שבתורה ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת היו המה מרכבה והיכל לשכינתו יתברך שהיתה השכינה ממש בקרבם כי היכל ה' המה ובקרבם ממש היתה השכינה קובעת דירתה והארץ כולה היתה מאירה מכבודו ובוה יהיה קישור לפמליא של מעלה עם פמליא של מטה והיה המשכן אחד אבל עתה שעברו חוק זה שלא עסקו בתורה כי אם לצורך הדברים הגשמיים להנאתם לידע הדינים לצורך משא ומתן גם להתנאות להראות חכמתם ולא נתכוונו להתעצם ולהתדבק בקדושת ורוחניות התורה ולהמשיך השכינה למטה בארץ כדי שתעלה נשמתם למדרגה גדולה אחרי מיתתם הנה בזה עשו פירוד שנסתלקה השכינה מן הארץ ועלתה לה למעלה והארץ נשארה בגשמיותה בלי קדושה וזה היה גורם חורבנה ואבידתה כו' בשעה שבאו לפתוח בעסק התורה ולברך לפניו יתברך ולהודות לו על נתינת התורה לעמו ישראל כדי שיהיו דבקים בקדושתה ובשכינתו יתברך והוא המכוון בברכת אשר בחר בנו על אשר קרבנו לפני ה' סיני ונתן לנו תורתו הקדושה כלי חמדו שהיה משתעשע בה בכל יום כדי שתתדבק נשמתנו בעצמות קדושת התורה ורוחניותה ולהוריד השכינה בקרבנו". וזה כעין מש"כ.

לפי"ז יתיישבו השאלות בתחילת דברינו

ולפי"ז יתיישב מה שהקשנו בתחילת דברינו, שלשון הפסוק עזבם את תורת, וחז"ל פירשו שחסר בברכה. ולמה חסרון בברכה הוא טעם שיאבד הארץ. שאין הבעיה בחסרון ברכה, אלא הבעיה היא בחסרון התורה, שכל שלא עשה ברכה קודם, ולא אמר אשר קדשנו במצותיו, התורה תורה אחרת, וכמ"ש בנפש החיים "כדי שתהא תורתו קדושה טהורה", וכל שלא עשו כן החסירו מדרגת התורה. וכן מתיישב הרוקח, שאין הבדל בין ברכו ולא למדו ללמדו ולא ברכו, החסרון הוא לימוד שלא מדרגה שמקבלים ע"י הברכה קודם. והעיקר שתהיה מדרגת תורה, עם הקדמה של הברכה.



לפי"ז מובן הענין שקבעו בספירת העומר שהברכה היא חלק ממעשה המצוה

ולפי"ז יובן היטב מה שחז"ל קבעו שבספירת העומר הברכה היא חלק ממעשה המצוה. שהרי כמ"ש בר"ן ספירת העומר היא הכנה למתן תורה, ומתן תורה בלא ברכה קודם אין בכוחה להשפיע, ולכן אבדה הארץ. ולכן חז"ל רצו שבהכנה למתן תורה יהיה דוקא ע"י ברכה. ומצד הדין לא היה צריך לברך כלל, כי אינו גמר מצוה. וחז"ל אמרו לא רק שמ"מ יברך, אלא שהברכה תהיה חלק מהותי במעשה המצוה, כדי שיעשה מ"ט פעמים ברכה בתורה תחילה לפני מתן תורה, שיקבל את התורה בקדושה הראויה.



דברים מהאדמו"ר משומרי אמונים זצ"ל

ואסיים במעשה שהיה עמי, לפני שנכנסתי לשיבה קטנה אבי שליט"א לקח אותי לאדמו"ר משומרי אמונים זצ"ל שיתן לי הדרכה. וזה היה בחול המועד פסח, והאריך עמי בשיחה, ועיקר דבריו היו שתפקיד בחור ישיבה הוא רק להיות שקוע בלימוד תורה, ולא בענינים אחרים, גם בצרכי מצוה או זיכוי הרבים. שלזה יש זמנים אחרים בחיים, ולא בזמן הבחורות. ואמר ששמע בפסיכולוגים בפאריז, שמוח האדם הוא כמו גומיה, כמה שמותחים אותו הוא יותר נמתח. אך זה בעיקר בשנים שמגיל 13 עד שמונה עשרה. ואח"כ המוח כבר נשאר פחות או יותר באותן יכולות. ולכן בגיל הזה התפקיד רק להיות שקוע בלימוד ולא בשאר ענינים כלל. ואמר למשל להצביע בבחירות, בישיבה שלי יש מצביעים ויש שאין מצביעים אך אי"ז עסק כלל, ומי שרוצה להצביע יוצא לכמה דקות ולא מדברים מזה ולא עושים מזה עסק כלל. או כל מיני מחלוקות שהיו בציבור אז, בחור לא צריך לדעת ולא להתעסק בדברים הללו. והראה לי בספר דרך מצותיך לצמח צדק, איך יש אנשים שהם כמתים עד שמגיע מחלוקת ואז מתעורר בהם חיות ושמחה עי"ש היטב. שאלתי אותו, מה עם "ובערת הרע מקרבך"? אמר לי "מקרבך" עבודת האדם להוציא את הרע מעצמו. יש אנשים שעוברים על כריתות ועוסקים להוכיח אחרים על בעיות קלות. ואז אמר כעת יש ספירת העומר, בספרים מבואר שזה מסוגל לטהר את האדם מטומאתו, אצלנו זה עסק גדול מאוד. אני רוצה שתשאר למעריב ותראה מה זה ספירת העומר.

כא בגדר הברכה של ספירת העומר, ובחילוק בין תורה למצוות באגדה

ונשארתי ובספירת העומר הקירות רעדו כידוע, ואחרי מעריב קרא לי לחדרו, וא"ל "נו, ראית מה זה "ובערת הרע מקרבך"?



הרב עובדיה יוסף

בן הגר"י יוסף זצ"ל

בדין ספירת העומר בבין השמשות ופלג המנחה

כתב השו"ע בסימן תפט סעיף ב: "אם טעו ביום המעונן וברכו על ספירת העומר, חוזרים לספור כשתחשך. והמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות".
המשנה ברורה לומד שהסיום "והמדקדקים" קאי על ספירה בבין השמשות ולא על פלג המנחה, כדלקמן.
אך נראה לענ"ד שמרן לא קאי בכלל על בין השמשות, ועל אחת כמה וכמה שלא ס"ל לספור לכתחילה בבין השמשות, כדלקמן.



א.

והוא, שמלבד שמרן העתיק את לשון הרשב"א כדלקמן, גם בדעת התוספות לא ברור כלל לומר שהם סוברים שמותר לספור בבין השמשות לכתחילה, וכן הוא גם בדעת הבית יוסף בזה. הנה כתבו התוספות במנחות דף סו. וז"ל: בד"ה זכר למקדש הוא, נראה דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן ועוד אומר דאפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות כדאמרינן לעיל ואין נראה. עכ"ד. הנה סיום התוספות דאפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף, האם הוא מקרה אחר שהוא פלג המנחה, או שאירי באותה הדוגמא שהיא בין השמשות, ועל זה מסיימים התוספות ואומרים ואין נראה. וביאור הדברים הוא שמלבד שהוא רק דין של ספק חשיכה וספיקא דרבנן לקולא, זאת ועוד, יש לבאר דבריהם שעדיף להקדים שיהיה ביום סמוך לבין השמשות, משום תמימות, אבל לא קאי ממש על פלג המנחה.

ולמעשה סיימו התוספות בזה "ואין נראה". וקצת יש לומר שאין נראה קאי על שניהם, וגם בספק חשיכה לא מברך. וכן משמע מדברי הרב בית יוסף אורח חיים סימן תפט, וז"ל: ומה שכתב זמן הספירה מתחלת הלילה ואפילו אינו לילה ממש אלא ספק חשיכה יכולין לספור. בסוף מסכת פסחים כתב הרא"ש (שם), ונראה דספק חשכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון דהוי ספיקא דרבנן ועוד נראה דעדיף טפי סמוך לחשכה משום תמימות. ומיהו התוספות כתבו בפרק רבי ישמעאל (סו. ד"ה זכר) דאינו נראה, והר"ן (כת. דבור ראשון) כתב רוב המפרשים מסכימים דספירת העומר השתא דליכא הבאה ולא קרבן אינה אלא מדרבנן בעלמא זכר למקדש ולפיכך אמרו בתוספות דכיון דמדרבנן היא טוב לספור ביום ראשון בספק חשכה כדי שיהיו שבע שבתות תמימות לגמרי, ואין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחלה, ואי משום תמימות אין להחמיר בתמימות בזמן הזה שהוא מדרבנן טפי מספירה דאורייתא, אלא כל

שסופר בלילה תמימות קרינן ביה, אבל הרמב"ם כתב (בפ"ח) [בפרק ז'] מהלכות תמידין ומוספין (הכ"ד) שמצוה זו של ספירת העומר מוטלת על כל איש ישראל בכל מקום ובכל זמן עכ"ל. משמע שהר"ן מסביר את דברי התוספות מדוע לא נראה, היות ואין להכניס עצמו לספק לכתחילה. וכן כתב לבאר בדעת התוספות בספר צאן קדושים פי' שאינו נראה קאי על שניהם. וכן הבין בהדיא בדעת התוספות הב"ח, וז"ל: ואפילו אינו לילה ממש וכו'. כ"כ הרא"ש בשם ר"י וכ"כ בסמ"ג בעשה ר' (רכ ב) בשם הרשב"א אבל הר"ן כתב דאינו נכון וכ"כ התוספות במנחות וכ"כ הרשב"א בתשובה דהמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים וכן ראוי לעשות אבל מנהג העולם עכשיו לברך בספק חשכה אבל קודם ספק חשכה פשיטא דאין לברך ואפילו בערב שבת עיין בתשובות מהרש"ל בסימן י"ג ודלא כמו שנמצא במנהגים (מהר"א טירנא בהגהות עמ' סא אות כא) בשם הראב"ן (יג ב), עכ"ד. היוצא מזה שאין זו אלא דעת הרא"ש והטור, ואין זו דעת התוספות כלל.

אמנם מצינו בהדיא בפסקי תוספות לאו הכי, וז"ל (אות קצב): כל שהגיע לשבוע יזכור [השבוע] והיום (שאנו עושין) ספק חשיכה יכול לברך וא"צ להמתין עד הלילה. ע"כ. וכן הוא באגודה משם ר"י. וכן משמע מדברי שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן שא), וז"ל: נראה דספק חשיכה יכול לברך וא"צ להמתין עד שיהא לילה ודאי כיון שהוא ספיקא [דרבנן] שאינו אלא זכר למקדש. וי"א דאפי' ביום סמוך לחשיכה עדיף דמשמע תמימות כדאמר במנחות (ס"ו ע"א) ולא נהירא. עכ"ד.

ומאחר שראינו בדברי פסקי התוספות והאגור וכן נראה מדברי מהר"ם שלמדו כן בתוספות, אפשר לבאר שכן דעת הרא"ש בתוספות. והיא פלוגתא מה דעת התוספות בזה.

אבל אין הכרח גמור לומר שהר"ן מפרש דברי התוספות בפירוש שאינו נכון, אלא יש כאן את דעתו העצמית שאין לספור לכתחילה בבין השמשות כי אין לעשות ספיקא דרבנן לכתחילה. ואפילו אם כן דעת התוספות, אין דעתו כן. והבית יוסף סיים עם דעת הר"ן, ומשמע שהכי ס"ל. והיות ובשו"ע אין ראייה שהוא מדבר על זה, ויתכן שהוא לא מדבר על זה כלל ועיקר, אין לנו אלא דברי הבית יוסף שסיים לאסור לספור בבין השמשות כשיטת הר"ן.

והנה מו"ז בחזו"ע (ס"ק ג), כתב שיש להוכיח מדברי מרן שהוא סובר שספירת העומר בזה"ז הוי רק מדרבנן ועל כן ספק דרבנן לקולא, אבל אם הוא מדאורייתא איך אפשר לספור בביה"ש. ע"ש. וכ"כ בעוד מקומות ללמוד מכאן שאמרינן ספיקא דרבנן לקולא לכתחילה. וכ"כ בשו"ת יחוה דעת חלק א (סימן כג) ושכן דעת התוספות במנחות דף סו. ע"ש. ולהנ"ל לא ברורה דעת התוספות, ולא נראה שזה דעת הב"י, והשו"ע.

אף שאפשר לדחוק ולומר שקאי על הסיפא שהוא פלג המנחה, ועל זה קאמר בתוספות שאינו נראה, אבל לא קאי אלפני פניו, שהוא דין של בין השמשות, ומצאנו לזה סיוע מדברי הראשונים, אך לא נראה כן בדעת הב"י בדעת התוספות, שהדיון כאן בב"י הוא לכאורה על בין השמשות ולא על פלג המנחה, ועל זה קאמר שדעת התוספות בזה להחמיר. וכמש"כ גם במאמ"ר, ודוק.

ולאחר מיכן יצא יב"א חלק יא (סימן מח), ושם כתב מעצמו כן, שנראה שהאינו נראה בדברי התוספות י"ל שקאי רק על מבעוד יום ולא על בין השמשות, ושכ"כ בשו"ת בתי כהונה ח"ב (חלק ב"ד סימן ד), אך הבית יוסף לא הבין כן בדברי התוספות, וכמש"כ במאמ"ר (ס"ק ד), אך העיר במאמ"ר, שהב"י עצמו הביא משם הר"ן משם התוספות שהוא מועיל, ע"ש. ויש לומר גם בדברי הר"ן שהאינו נראה הוא גם מדבריהם. עכ"ד. והנה במאמ"ר כותב בהדיא שאין לפניו דברי התוספות לעיין בהם, רק את האגור ורבינו ירוחם משם ר"י שאפשר לספור בבין השמשות. ולהנ"ל הוא ספק בדברי התוספות, רק ברור שכתבו כן התוספות על פלג המנחה, והשאלה היא אם גם על בין השמשות. ודוק.

אמנם לכאורה רואים במשנ"ב שהביא את דברי הא"ר שסיים על זה שצריך לספור רק בצאה"כ מטעם זה לחשוש למ"ד דאורייתא, משמע שלמ"ד דרבנן אפשר לספור בבין השמשות. ויש להעיר שבמקור הדברים, בא"ר שם, כתב שקאי על דיעבד אם ספר ביה"ש יצא כיון שהוא דרבנן, והמנהג להחמיר לא לספור אפילו בציבור עד צאה"כ לחוש למ"ד דאורייתא, ע"ש. הרי שקאי על דיעבד, ולא שלכתחילה מותר לספור בבין השמשות אפילו למ"ד דרבנן. [ומלבד זה איירי בציבור, שבזה לרוב פוסקים אפילו הקילו בפלג המנחה בכה"ג בסעיף ג, ובזה הקל בבין השמשות]

וכן ראיתי בס"ד בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר חלק א (חאו"ח סימן עז), שכתב שאין להכניס את עצמו בספק דרבנן לכתחילה כמבואר בר"ן סוף ע"פ שם בעניין ספירת העומר ובש"ע סי' תפט, והא יכולין לירד למטה ולראות. ואגב אמינא דיש להמתיק כלל זה בדברי בנימין זאב (ס' ת"ז), שהקשה אמאי אמרינן ספק דרבנן לקולא הא אמרינן חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה וגם העובר על ד"ח חייב מיתה, ותיירץ דעל וודאן תקנו ועל ספיקן לא תקנו. א"כ זה י"ל באמת אית לן ספק, אבל לעשות מעצמינו ספק בזה יקשה בוודאי כנ"ל הא עושה מעשה במזיד לעבור על דברי חכמים ואפשר דגרע מבדאורי". עכ"ד. הרי שלמד שדעת השו"ע והבית יוסף כדעת הר"ן שלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. וכן דעת החק יעקב והמשנ"ב שאין לעשות כן לכתחילה ורק בדיעבד יצא, ולא מתירים לכתחילה כלל ועיקר. וזה אפילו לדעת המשנ"ב שלומד שקאי השו"ע על דין של בין השמשות, וכל שכן אם נאמר, וכן נראה לענ"ד, שהשו"ע לא דיבר כלל מענין זה של ביה"ש ולא הביא את לשון הטור כדרכו בקדש, והשמיט הלכה זו בכלל. והרואה יראה בבית יוסף שסיים להחמיר בכל זה, וכדברי הר"ן.

והנה כתב בשפת אמת מסכת מנחות (דף סו עמוד א), בד"ה זכר למקדש. ונראה דיכול לברך כו'. אין דבריהם מובנים דמ"מ הוי ספק ברכה לבטלה דילמא יום הוא ולא קיים אפי' מצוה דרבנן. ויותר היה אפשר לומר כיון דזכר בלבד היא אפי' קרוב לחשיכה הוי שפיר זכר [וכ"מ בלשון הר"ן סוף פסחים] אך לשון התוס' דס' דרבנן לקולא לא אתי שפיר. ואפשר דיכול לברך שכתבו לאו דוקא. וכוונתם דיכול לספור ואה"נ דסופר בלא ברכה וצ"ע. עכ"ד. ובדף על הדף שם הביא שהקשה בספר דברי אסף דא"כ איך אפשר לספור אז, הא הרי הוא מפסיד את הברכה, כמו אלם שלא יתרום ולא ישחוט, מפני שהוא מפסיד את הברכה. וצ"ע. עכ"ד. אמנם נודע שהביאור בזה הוא שאחרי שאמרינן ספיקא דרבנן לקולא הברכה נגזרת אחרי זה. ועמש"כ

ביחוד חלק ו' (סי' לא), ונראה בהדיא שאין זה דעתם של השפ"א והדברי אסף, עד שהתקשו על התוספות בזה.

ועוד נראה לי לומר בס"ד, שלענין ספיקא דרבנן לכתחילה אין ראייה אפילו למתירים לספור בבין השמשות, וכמש"כ הר"ן שכל הטעם שרוצים לומר לספור בבין השמשות הוא משום תמימות. זאת אומרת שיש כאן חומרא וצורך ולא קולא בלבד. ובכה"ג ודאי דעבדינן ספיקא דרבנן לקולא לכתחילה.

וראיתי בשו"ת קול אליהו טופיק (סימן טו), שהאריך בדין זה, והעלה שדברי המשנ"ב לומר שאפשר לספור עומר בבין השמשות, מוקשים. כמש"כ לתמוה בביאה"ל (ד"ה וכן ראוי), שהלא יש ביה"ש דר' יוסי לעניני דרבנן, והרי יש כאן בבין השמשות ס"ס להחמיר, שמא הוא יום, ושמא הלכה כר' יוסי שעדיין לא התחיל בין השמשות, ולאידך בסי' רסו אות ג הקל בזה כדברי התוספות במנחות שאפשר להתפלל ערבית בשקיעה, אף שהתפלל מנחה קודם השקיעה, ע"ש. וצ"ל שאמרינן סד"ל אף שיש ס"ס להחמיר, כשיטת הרב שער המלך. אמנם בכה"ח (י"ד סי' קי דיני ס"ס אות טז) החמיר, וכמש"כ הרב זר"א משם רוב האחרונים ולכן יש להחמיר בזה לדינא. ע"ש.

והנה מצד ר' יוסי לצרפו לספק ספיקא בכל זה, יש לדון בו טובא, והוא האם באמת בכל דרבנן חיישינן לשקיעה דר' יוסי. ובשו"ת אור לציון ח"א (חיו"ד סי' י), צידד לומר שהלכה לא כר' יוסי אף שנימוקו עמו, משום שבגמרא בכריתות יט. משמע לא"ה מרבנן דקי"ל כוותיה. ע"ש. וכמו כן העירו במשנ"ב בהוצאת דרשו ממש"כ בסי' רלג שעה"צ ס"ק כא שרק בשעת הדחק אפשר לסמוך על ר' יוסי, לענין תפילת מנחה בביה"ש, שמשמע מהשו"ע להקל ורבו האחרונים שהחמירו, ובזה צירף את דעת ר' יוסי, ובפרט לגר"א שהעיקר הוא הכוכבים, ע"ש. הרי שאפילו בדעת המשנ"ב לא ברור שהלכה כר' יוסי.

ומצד זה האם אמרינן ס"ס לחומרא בדרבנן, בזה נחלקו רבים לכאן ולכאן. ואכמ"ל.

[וע"ע בקול אליהו שם לדון מצד דבר שיש לו מתירין שלא אמרינן בו סד"ל כדאיתא בביצה ד. וצריך לחלק, או שהיות והוא ספק בדין כשיטת התוספות בעירובין מה: או דשאני היא דביצה, שיש חזקת איסור כמש"כ המרדכי בשם ראבי"ה ע"ש].

וע"ע בשו"ת קול אליהו טופיק ח"ב (סי' כב), לענין לנענע בלולב בבין השמשות, שיש להימנע מלברך כי אי אפשר להתיר לכתחילה לעשות כן, ולא דמי לספירת העומר למ"ד דרבנן שיש מתירים לברך, אבל לענין קידוש דאורייתא יש להקל בבין השמשות, ולא כלוית חן סי' רעא וחזו"ע שס"ל סב"ל, ע"ש.

ויש לחלק בכל זה בין לולב, שיש להחמיר בו יותר מלברך, משא"כ לענין ספה"ע, שבספ"ע בקום ועשה הוא בא לעשות מצוה בבין השמשות, י"א שיברך מאחר שאמרינן שהוא ספיקא דרבנן לקולא. משא"כ בלולב בצאת היום בבין השמשות, שהוא ספק חיוב.

ולחלק עוד יצא שבספה"ע אחר שאמרינן לספור מכח ספיקא דרבנן לקולא גם הברכה כודאי, ועוד כתב שבלולב הברכה לא דאורייתא, משא"כ בקידוש אם לא התפלל כל היום בבין

השמשות דאורייתא. ומש"כ קול אליהו ומשאת משה ופרמ"ג שלא חייב ליטול בבין השמשות אפילו דאורייתא, נדחה קרו לה כמש"כ בפתה"ד ח"א (דף קפו), וכדברי הרב מוצל מאש, וע"ש.



ב.

האם יש ראייה מדין פלג המנחה ומה דינו למעשה

ובחזו"ע דחה את דברי הגר"ע הדאיה בספרו ודבר שלום (חאו"ח סי' ח), שכתב לדחות את הראיה מדין של ביה"ש, לומר שמרן סובר ספירת העומר דרבנן, ע"פ דברי החידושי הגהות שעל הטור שכתב שבזה סמכין על ר' יהודה שסובר שמפלג המנחה הוי לילה, ונפסק בהלכות תפלת ערבית שדעבד כמר עבד, ודעבד כמר עבד, ועל כן יצא [וכן העלה מדעתו באור לציון]. אך הקשה על זה בחזו"ע הלא מסיים מרן בסעיף ד, מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו: אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו: היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה; אבל קודם בין השמשות, כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום. עכ"ד. הרי שמרן לא חושש לספירה קודם ביה"ש. ורק בביה"ש שיש בו ספיקא דרבנן לקולא שרי, ע"ש. ולא הבנתי את דחייתו בזה, והוא שאף שמרן לא חושש לזה מצרפו לסניף לענין תמימות, ויתכן שאפילו הוא לענין בין השמשות, אבל לא נהירא כלל ושאני תמימות. כדלקמן.

וכשנסתכל במקור דברי השו"ע, הם מדברי שו"ת הרשב"א חלק א (סימן קנד): שאלת צבור שטעו ביום המעונן והתפללו וברכו על ספירת העומר. לחזור ולהתפלל אינן צריכין משום טירחא דציבורא. ספירת העומר איכא טירחא דציבורא ואינו חוזר או דילמא ספירה דבר מועט הוא וטירחא ליכא וחוזר? תשובה לא מן השם הוא זה. דאפילו איכא טירחא חוזר. דהיכי לימא היום עשרה ימים לעומר ואינן אלא תשעה? כי אותו יום תשיעי הוא ולא עשירי עד צאת הכוכבים. והמדקדקים אינן סופרים בימי הספירה עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות. עכ"ד. הרי שלא קאי אלא על פלג המנחה, ואפילו אם ספר לפי דעת הרשב"א צריך לחזור ולספור שוב בברכה, וכמש"כ בשעה"צ (ס"ק יז), שקאי על פלג המנחה, אבל לא קאי על ביה"ש. ואפילו אם יש משמעות מדברי הרשב"א שאי אפשר לספור בביה"ש אלא עד צאה"כ, ומסיים הבית יוסף ע"ד הרשב"א "וכן מנהג העולם". הרי שכיום המנהג להחמיר בזה ולא לספור בפלג המנחה, ויתכן שקאי גם לא בבין השמשות, אלא עד צאת הכוכבים. אף שיש מקום לומר שקאי על עיקר הדין שהוא פלג המנחה.



ג.

הבנת המשנ"ב בדברי הרשב"א להקל בבין השמשות והקושי בדברים

אמנם מי שחידש כאן מהלך אחר הוא הרב שעה"צ (ס"ק יח), שלומד שהסיפא "והמדקדקים" קאי על בין השמשות, ומעיקר הדין מותר לספור בבין השמשות ורק המחמיר ומדקדק תע"ב.

וז"ל: כן מוכח בטור ובית יוסף, ואף על פי שדברי המחבר הוא לשון הרשב"א בתשובה, ולפי דברי הרשב"א שם עד צאת הכוכבים הוא יום, ומדינא אין לספור, יש לומר דגם לדידיה בספק לילה מותר, וצאת הכוכבים דנקט, מילתא דפסיקא נקט, ולא אתי אלא לאפוקי מפלג המנחה דהוא יום. ועל כל פנים בדברי המחבר ששנה הלשון מלשון הרשב"א ובמקום עד צאת הכוכבים כתב עד שתחשך, שפיר מתקן הלשון שמסיים והמדקדים, וכמו שפירשנו. עכ"ד.

ודבריו לענ"ד קשים ביותר להבנה ולא יתכנו לאומרים, מכמה אופנים:

א. מודה ובא הרב שעה"צ שדעת הרשב"א היא להחמיר בזה, ושדעת הרשב"א קאי על ספירה של פלג המנחה, אבל בדברי השו"ע היות והוא שינה מלשון הרשב"א וכתב חשיכה ולא צאה"כ משמע שהכוונה רק עד השקיעה, אבל לא לאחר מיכן, ע"ש. הנה לשון חשיכה איננו מוסכם שהוא שקיעת החמה ולא צאה"כ, וע' לעיל בס' תעב ס"א שהחמיר מרן לא לאכול בערב פסח עד שתחשך, וכתב שם במשנ"ב שהוא צאה"כ ולא שקיעת החמה ושכ"כ האחרונים וכמש"כ מהר"ם חלאוה, ע"ש. [וע' ביב"א חלק שהוא הדין לליל א של סוכות שהב"ד בבית יוסף אף שהשמיטו מהשו"ע לגודל פשיטותו]. ואף שמצינו מקומות שכתוב חשיכה שהוא שקיעה, ובפרט בלשון חז"ל, וע' ביצחק ירנן ח"ג (ס' ט), מ"מ אין לו הכרח ממש לזה, ועל כן מה מקום לדייק ולומר בדעת השו"ע שהכוונה עד השקיעה.

ב. אין למרן אפשרות לומר בלשונו "צאת הכוכבים", שהרשב"א שהחל לומר שהוא יום תשיעי עד צאת הכוכבים, והמדקדים וכו', אבל מרן שאמר בלשון חוזרים לספור כשתחשך, איך יאמר חוזרים לספור כשיצאו הכוכבים, והמדקדים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, זה לשון מסורבל ביותר, ומרן יפה עשה בקיצור לשונו בזה. אבל מכאן לבוא ולחדש כשמרן מעתיק את לשון הרשב"א, סבירא ליה לא כוותיה אלא ס"ל שאפשר לספור בבין השמשות, היכן שמענו דבר שכזה, שמרן מעתיק לשון פוסק וס"ל להיפוך ממנו, מדקדוק בעלמא שהוא נראה בכלל שקאי על פלג המנחה ולא בין השמשות

ואם מרן רוצה לומר הלכה שאפשר לספור בבין השמשות, מה מפריע למרן להעתיק לשון ברורה וצחה של הטור, שכן דרכו בעתקת לשונו, שס"ל שאפשר לספור בבין השמשות. והוא נודע בכללי הפוסקים שדרך מרן להעתיק או את לשון הטור או את לשון הרמב"ם וכן שמעתי ממו"ז שאמר לי משם כנסת הגדולה.

ג. אם כדברי המשנ"ב, שבאמת דעת הרשב"א שאסור לספור בין השמשות, משא"כ לשו"ע מותר לספור בין השמשות, כי מדיוק הלשון "והמדקדים" משמע ששאר העם סופרים בין השמשות, הנה מה יפרש ברשב"א שכתב לשון "מדקדים" ואפ"ה ס"ל שאין סופרים בבין השמשות, והוא תימא רבתי. והסבר הדברים הם לענ"ד שס"ל לרשב"א שלמרות שהמנהג להקל ולספור בפלג המנחה, וכמש"כ מחזור ויטרי ואבודרהם ושבולי הלקט, ואי אפשר להתעלם שהיה המנהג מכמה אנשים שהיו נוהגים כן, ואיך הרשב"א פשוט לו הדבר שלא סופרים כלל ואפילו ספר שוב חוזר וסופר. ע"ז קאמר שהמדקדים יודעים שאין זה טוב ולא סופרים כלל בפלג המנחה. כך נראה לענ"ד בביאור דבריו". ועוד אפשר לומר בס"ד שיש שתי שיטות אם להתפלל כר' יהודה בפלג

(א). וע' בשו"ת שואל ומשיב ח"ג מהדורה רביעאה חלק ג (סימן קכז), שכתב: הגיעני מכתב מהרב מוה' אפרים זלמן

או כרבנן, וציבור שסופר בפלג המנחה תמיד, אין לרשב"א בעיה איתם, וזה מש"כ בסעיף ג שציבור מתפלל בפלג, אבל הרשב"א קאי למדקדקים שלא מתפללים רק כרבנן, ואז טעו והתפללו בפלג ועל זה חוזרים וסופרים בברכה. היות ומדובר במדקדקים, שכן ראוי לעשות לא לסמוך על פלג המנחה, וכמש"כ גם השו"ע בהלכות ק"ש של ערבית בסימן רלה כה"ג.

ד. מש"כ בשער הציון "יש לומר דגם לדידיה בספק לילה מותר, וצאת הכוכבים דנקט, מילתא דפסיקא נקט, ולא אתי אלא לאפוקי מפלג המנחה דהוא יום". הנה הוא מודה בעצמו שהוא רק אפשרות, שאין הכרח לומר שהרשב"א סובר עד צאה"כ, וכל תשובת הרשב"א קאי על לאפוקי מפלג המנחה, אבל לא נחית כלל לדין של בין השמשות. אין הכי נמי, אבל לא להיפוך שהרשב"א סובר שאפשר לספור בבין השמשות הוא דבר מופרך לאומרו. ואם מרן העתיק את לשון הרשב"א, לכן גם בדבר הזה אין ראיה מה מרן סובר לענין בין השמשות. אבל לא יתכן שמרן יעתיק את לשון הרשב"א ובא ללמד אותי דברים אחרים לגמרי שעליהם לא דיבר הרשב"א כלל, במקום להעתיק את לשון הטור שדבריו ברור מללו שמותר לספור בבין השמשות. אתמהה.

ומה שכותב שעה"צ עוד, שמשמע שאפשר לספור בבין השמשות מדברי הטור והבית יוסף, ע"ש. יש להעיר שאם מרן כותב על הטור שכן דעת אביו הרא"ש ואין כן דעת התוספות והר"ן, מה משמע שדעת הבית יוסף בזה, וכי כדעת הרא"ש, או כמו שסיים להחמיר ובהסבר יפה של הר"ן מדוע לא לספור בבין השמשות. סוף דבר, שכל דברי הרב שעה"צ לא מובנים לענ"ד מתחילתם לסופם ממש.

ואין צריך לתירוצי אור לציון בזה מדוע סופרים בבין השמשות וכה"ג, כיון שבאמת לא סופרים.

ועוד נראה בזה שאפילו לדברי שעה"צ שקאי על בין השמשות, האמת היא לענ"ד שמרן קרי בחיל לא לספור בביה"ש, ואף שהחל בלשון והמדקדקים, סיים וכן ראוי לעשות. ומי ששואל אם לספור בביה"ש נימא לו שמרן אומר לא לספור, אבל מה שיש קולא בזה הוא בציבור שאי אפשר לומר להם לא לספור, בזה הקל מרן. ובה מדברים האחרונים שמביא ביחוד ח"א שם, שכתבו שהמנהג להקל בזה, אבל לכתחילה ודאי אי אפשר להקל בזה. ואפילו יש אחרונים, שהם רוב ככל האחרונים שהביא בבאה"ל לבוש וכו', שהתירו בציבור אפילו מפלג המנחה, בביאור דברי מרן בסעיף ג, המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה יברך ויספור. ע"כ. ועי' בבאה"ל. ועל כן באמת נקטינן לדינא שספה"ע לחומרא מהתורה.

טאביר דיין דק' ואבלטוב במה שאחד שכח לספור ספירה בליל אחרון של פסח וזכר בה"ש של יום אחריו וסיפר בלא ברכה אם מותר לספור אח"כ בברכה והאריך בזה להיות ס"ס שמא הוה יום ואת"ל לילה שמא הלכה כר"י דכל יום מצוה בפ"ע. ולפענ"ד נראה דבר חדש דאף דבה"ש היא ספק לילה מ"מ כיון דבספירה כתיב תמימות בעי שיהיה לילה ודאית ניכרת וקעין שכתבו התוס' בעירובין דף למ"ד ע"ב ד"ה ולפרוש דלענין טבל בעי לילה ניכרת ובה"ש לא הוה לילה מכ"ש הכא דכתיב תמימות ובעי ודאי לילה והרי האחרונים תפסי דכל שכתוב בתורה ההיתר ודאי ל"מ ספק דבעי שיהיה ודאי וה"ה כאן כיון דכתיב תמימות בה"ש שייך עוד ליום והרי מה"ט דעת התוס' במנחת דף ס"ו דביום הראשון יש לספור מקודם כדי שיהי' תמימות ועיין ס' תפ"ט וה"ה להיפך בלילות אחרות יש לספור בודאי לילה ובה"ש עודנו יום לענין זה כנלפענ"ד דבר חדש וא"כ שוב יש לספור בברכה.

ועוד יש לומר כמו שהאריך יפה בזה באור לציון בהערה ב שיש ס"ס לספור בביה"ש, אפילו אם הוי דאורייתא, שמא הלכה כר' יהודה שאפשר לספור מפלג המנחה וכו"ת שנחשב ללילה, ושמא הוא לילה, ע"ש.

ולאחר כותבי כל זה ראיתי למש"כ בספר שואל ונשאל חלק ח (סי' סה), מכל זה, שנחלקו הסב והנכד בזה, שהרב שואל ונשאל הסב כתב להקל בספירה בבין השמשות לכתחילה, ודקדק מהמילים שתחשך שהכוונה רק שקיעה, ולכן העונה לחבירו ביה"ש יצא. וחלק עליו הנכד, שכיון שמרן סיים וכן ראוי לעשות, ולא הסתפק במילים והמדקדקים, משמע שהוא סובר שהוא מן הדין לא לספור בבין השמשות, וכן נראה ממה שכתב מרן בבית יוסף משם התוספות, שלא סובר להקל בזה. וכן כתב על דברי הרשב"א שכך המנהג לא לספור בבין השמשות, ורק בענה לחבירו בדיעבד יצא בלא ברכה. ע"ש, אף שכתבנו לבאר שלא מוכרח הדבר שהסיום של מרן הוא על בין השמשות, ואפשר שהוא על פלג המנחה. ודוק.

איך שלא יהיה יש כאן ממה נפשך, שלא לספור בבין השמשות. והוא, שאם מרן קאי על ביה"ש, וכדעת המשנ"ב ומו"ז, א"כ מסיים בב"י שמנהג העולם לא לספור, וכדעת הר"ן להחמיר ולא כדעת הרשב"א שרק מדקדקים, וכו'. ואם קאי על פלג המנחה, א"כ אין ראייה כלל על ביה"ש. ודוק. ומלבד זה נראה בהדיא שבבית יוסף סיים בזה שדעתו להחמיר לא לספור בין השמשות.



ד.

דין פלג המנחה למעשה

ומעתה בסעיף הבא סעיף ג וד יובן היטב שקאי ג"כ בפלג המנחה. וזה היה מנהג הציבור בעבר, קודם למרן הב"י עוד בזמן רש"י והראשונים, ומנהגם להקל לספור בפלג המנחה, ועל זה קאמר מרן כשיטתו בסעיף ב שישפור ושוב יספור בברכה. ומה שהט"ז כתב שמימר אמר הוא תנאי, וכן נוקט ובא מו"ז בחזו"ע, אבל אין זה כל כך פשוט הדברים, ובשו"ע סתם בסעיף ב ולא כתב כלום מענין תנאי, אלא שחוזר וסופר בברכה. וכן הוא פשוט דברי מרן בסעיף ד שאם ספר בפלג המנחה לא יצא ידי חובתו. זאת ועוד, אי אפשר לומר כדברי הט"ז שהוא בתנאי, שא"כ מה האבודרהם מסיים אבל הרמב"ם ס"ל שאם ספר בלא ברכה עלתה לו, ואם מיירי בתנאי מנלן שלרמב"ם עלתה לו, וע"כ שאיירי בלא תנאי, ודוק.

ויש לבאר את הדברים יותר, שכתב בספר שבולי הלקט (ענין תפילה סימן מח), וז"ל: ובשם הר"ר אברהם בר דוד זצ"ל מצאתי. בקריאת שמע של ערבית אני נוהג שאני עונה אמן אחר ברכת המעריב ערבים ואהבת עולם. וקורא שמע עם הצבור כקורא בתורה ועל אמת ואמונה אני עונה אמן ומתפלל עם הצבור וכשמגיע זמן צאת הכוכבים אני קורא את שמע בברכותיה ואיני משגיח לסמיכת גאולה לתפילה ומה שאני עונה אמן עם הצבור בברכות כי אני ירא משכחה ואם חס ושלום אשכח מלקרות את שמע בעונתה אהיה כאחד מן הצבור אע"פ שהן קורין את

שמע בעונתה. ומתפלל אני עמהם דתפלה עם הצבור טפי עדיפא ובית הכנסת מקום תפלה היא והתפלה קרויה מנחה טהורה. עכ"ד. הרי שאף שהיה יוצא י"ח ועונה אמן מדין שומע כעונה, אפ"ה היה חוזר ומתפלל, ולכאורה הוי ברכה לבטלה. וחזינן שלא הוי ברכה לבטלה בכה"ג. ודוק. אמנם בחזו"ע (ס"ק כב), כתב שע"כ כוונתו שעשה תנאי בזה ולא מיירי בסתם. והדברים נפתחים כבר בדברי האבודרהם שבסעיף ג ד בשו"ע.

ויש להקדים ולהביא את דברי מחזור ויטרי הלכות פסח (עמ' 310, סימן קד), וז"ל: ר' התפלל ערבית ביום. ולא רצה לברך על ספירת העומר עם האחרים כי היה דואג שמא יעשה ברכה לבטלה. וספר עם האחרים ולא בירך. והיינו תמיהים ספירה זו למה. ואמ' [שמא] אשכח ונמצאתי קרח מיכן ומיכן. עכ"ד. אמנם בבית יוסף הביא את דברי ספר אבודרהם תפלות הפסח, וז"ל: וכתוב במחזור ויטרי המתפלל עם הצבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה ממה נפשך אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שלא ברכתי לבטלה ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבעות למצוה. אבל הרמב"ם כתב אם מנה ולא בירך יצא וכן עיקר. עכ"ד. הרי שכתב שהיה מונה לאחר מיכן בברכה, מה שלא כתוב במחזור ויטרי דידן. והנה אם עשה תנאי מדוע כתב האבודרהם שפליג על דברי הרמב"ם, והלא תנאי ודאי מהני שלא יצא י"ח. אלא ודאי שאף בלא תנאי התירו, כיון שהוא מכח ספק אפילו בלא תנאי מפורש מהני. והיותר פלא הוא שמרן פסק את דברי האבודרהם, ולא כדברי הרמב"ם. ובשיבולי הלקט הלכות ספירת העומר כתב כדברי האבודרהם, וז"ל (סימן רלד): ומצאתי בשם ר' יצחק (הוא כנראה אביו של רש"י, ויל"ע), בין פסח לעצרת כשהצבור ממנהרין להתפלל ערבית מבעוד יום מונה ר' עם הצבור הימים והשבעות בלא ברכה מימר אומר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שלא ברכתי לבטלה קודם שקיעת החמה ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבעות למצוה. עכ"ל. הנה כנראה שהאבודרהם לקח את הדברים משבולי הלקט, שכתוב בו מימר אמר, ואין פירושו שהתנה בפירוש רק ממילא הם הדברים, אבל בתנאי גמור לא. חזינן שמיירי בלא תנאי ואפ"ה מהני, והדברים תמוהים, כמש"כ האבודרהם, והחידוש הוא שמרן פוסק להלכה לכאורה כדברי המחזו"ט, שהוא אפילו בלא תנאי. ויש להידחק ולומר שמרן ס"ל להקל במימר אמר, ואפילו שלא עשה תנאי כאילו עשה תנאי, ולא כסברת האבודרהם שס"ל שאין דבר שכזה מימר אמר כל עוד שלא עשה תנאי בפועל, ודוק היטב.

והנראה בכל זה, שדברי הרמב"ם לא אתינן עלה מדין של סופר בלא ברכה שמהני, כיון שהרמב"ם עצמו ס"ל שספירה בפלג המנחה לא מועילה כלום, שאין ספירה אלא בזמן ערבית, ועל כן אמרינן שאף שספר בלא ברכה לא מהני וכן דעת הרשב"א והשו"ע בסעיף ב. רק לשיטת האומרים שאפשר לספור בפלג המנחה על כן אי אפשר לחזור ולספור שוב. ויותר מזה, לשיטת הרמב"ם שאפשר לספור ביום בברכה, על כן הוא זמן ספירה של יום קודם ואיך אפשר לספור בפלג המנחה ספירה אחרת. רק בתור הערה שספירה בלא ברכה תופסת, אבל כל זה בזמנו. ובדעת מחזור ויטרי שהב"ד האבודרהם נופלת בו הספק איך רש"י מנה ושוב מנה, וע"כ דס"ל שספירת פלג המנחה לא מועילה, אבל אם היה מועיל אי אפשר היה לספור שוב, כמש"כ הרמב"ם. ועדיין צריך תלמוד.

ואתי שפיר מעתה דעת האבודרהם עצמו, שהרי סיים שלדעת הרמב"ם יצא אפילו ספר בלא ברכה, וא"כ מאי קאמר לאחר מיכן שאם ענה לחבירו בפלג לא יצא. הרי לדעתו בדעת הרמב"ם יצא, וצריך לומר כנ"ל שלא איירי דוקא על הפלג אלא באופן כללי. ודוק.

ולאחר מכן ראיתי בקובץ קול התורה (חוברת נב' ע' לט מזה), משם הרא"מ שך שביאר על פי הגר"א שכתב שאיירי בסעיף ד' על בין השמשות ואפ"ה ס"ל דברכה מעכבת לענין זה שיחזור ויברך, וכמ"ש בסי' ס' ס"ב לענין ק"ש וכמ"ש בירושלמי פ"א דברכות ועמ"ש ש. עכ"ד. ותמה שם הרב השואל, הלא בדין ק"ש אם קרא ולא קרא ברכותיה קורא רק ברכותיה, והטעם שם כי אינו ברכת המצוות, משא"כ כאן שהוא ברכת המצוות, לא. וצריך ליישב שס"ל למחזור ויטרי שאפשר לברך על ברכת המצוות אחר עשייתן, ועל כן אמרינן שאף שספר בלא ברכה צריך לברך שוב, ואפילו בהפסק גדול שכזה, ע"ש. והוא דוחק גדול, שהפסק הוא ודאי מפסיק לגמרי. רק קושיא מעיקרא ליתא, מאחר שכאן מדובר על ספק קרא ק"ש, היות וקרא בביה"ש, ועל כן בזה חוזר וקורא בברכותיה [וביה"ש יש מקום לדון אם הוא ספק במציאות או בדין]. אך החילוק ברור שכל מה שאמרו הוא רק בק"ש דאורייתא, משא"כ בספה"ע דרבנן בזה לא אמרינן שיחזור ויעשה את המצוה בברכותיה. ודוק.²

ומסיים הגר"א שעל זה מסיים האבודרהם שלהרמב"ם היות וספר בלא ברכה יצא, והשו"ע לא חשש לזה, כי הרמב"ם איירי בסופר ודאי בזמן ודאי, אבל כאן שספר בזמן ספק חוזר וסופר בברכה.

וראיה גדולה שאיירינן כאן בביה"ש, מסיום דברי האבודרהם: ולפיכך צריך ליהזר מי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה שיאמר לו אתמול היו כך וכך שאם אומר לו היום כך וכך נמצא שכבר מנה ואינו יכול לחזור ולמנות בברכה ודוקא כשהגיע זמן הספירה דהיינו בין השמשות אבל אם שאל אותו מבעוד יום ואמר לו כמה יהיה לנו מהספירה זה הלילה יכול לומר לו כך וכך הם ואין בזה חשש עכ"ל. והגר"א מקשה שהדברים סותרים את תחילת דבריו, שאפילו ספר ממש בביה"ש לא חשיב ספירה, כ"ש שרק ענה לחבירו ולא התכוין, וע"כ שלבסוף חזר בו האבודרהם וס"ל שיצא כי יש לחלק מדין של ק"ש כי בק"ש לא נתקנו הברכות על

(ב). במהר"ם שיק מסכת ברכות (דף לג ע"א), כתב, הר"ן בר"ה דף ט"ז הביא ג"כ ראייה דאינו אלא דרבנן, דאל"כ למה בספק אמר אמת ויציב אמרו בברכות דף כ' [ע"א] דחזור ואומר אמת ויציב, עיין שם. וכפי מ"ש למעלה אין ראייה לרמב"ם, דברכה שאינה צריכה בוודאי לית ביה איסור משום ליראה את ה' שהרי עושה לש"ש, וא"כ ספק שריא מה"ת. ועוד, כיון דצ"ל עפ"י דין תורה עוד פעם אחת אמת ויציב, וגם אית ליה חזקת חיוב שהיה חייב ואיכא חזקה, א"כ אינה ברכה לבטלה. וכן אפילו במצוה דרבנן, כל היכא שחייבו חכמים לברך ה' צוה לא תסור וצוה לשמוע לדבריהם אינה ברכה לבטלה, וכן כתב הפרמ"ג בסימן רט"ו שם. ואף על גב דהרמב"ם פ"ג מה' מילה פסק דעל מילת אנדרוניגוס אין מברכין, והראב"ד פליג, והביא הכ"מ שם את דברי הרמב"ם בתשובה דמשום ספק לא תשא אין מברכין. התם ליכא חזקת חיוב, אבל הכא איכא חזקת חיוב וחייב מדינא. ובלא"ה נראה דבאמת ויציב כך תיקנו חכמים, כמ"ש הרשב"א בתשובה, דברכות ק"ש כל אימת דקרינן ק"ש צריכין לומר גם הברכות אף על גב דהם דרבנן, ה"נ תיקנו באמת ויציב דכל אימת דאומר אמת ויציב צריך לסיים גם הברכה. [חידושי המצוות מצוה ל].

ובהערות הגר"ש אלישיב מסכת ברכות (דף לג עמוד א), כתב: וליישב דברי הרמב"ם מהא דאמת ויציב, צ"ל שבמקום שיוצא יד"ח המצוה משום ספק דאורייתא לחומרא, אי"ז בגדר זלוול כלפי שמיא כיון שנצרך הוא לברכה זו, וע"ע בכל זה בצ"ח בסוכה (דף מו), באריכות.

הק"ש, ע"ש. ולא הבנתי דבריו, והלא דברים ק"ו, ומה בברכות ק"ש שלא הותקנו לק"ש, בספק קרא חוזר, כ"ש בברכת המצוות ממש שחוזר. וצריך לומר שבברכת המצוות שאני, שהיות ואם יצא י"ח לא צריך לברך, ורק בברכות ק"ש שהן שבח והודאה לא כל כך חמיר. ויל"ע.

ומציין הגר"א לדברי שו"ת הרשב"א שכתב, בחלק א (סימן רלה): ומה שאמרת משם רש"י ז"ל בענין ספירת העומר כשממהרין הצבור להתפלל תפלת הערב מבעוד יום שמונה עם הצבור ימים ושבועות בלא ברכה. דמימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך ונמצא שלא ברכתי ברכה לבטלה קודם שקיעת החמה. ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבועות למצוה. תשובה, לא ידעתי אנה כתב רש"י ז"ל. ואני תמה אם אמרה הרב ז"ל. ואם אמרה אחר משמו אומר אני שתלה בוקי סריקי ברבנו ז"ל. דכל שמנה מבעוד יום לא עשה ולא כלום. אלא הרי הוא עומד ביום ראשון ומונה יום שני. ואדרבה כמעיד מה שאינו. ואם שמא יצא בספירה ויסמוך בספירה זו כמו בקריאת שמע של ערב אם כן כבר יצא ידי ספירה וכשחוזר ומברך בלילה נמצאת ברכה לבטלה. סוף דבר לא ידעתי לזה ענין ואין הרב ז"ל חתום עליו. עכ"ד.

ומעתה צריך להבין את דעת מרן בכל זה, והוא שהביא גם את ההו"א של האבודרהם שמועיל לספור בביה"ש ולא חש גם לרמב"ם. ולבסוף העלה שאם ענה רק בביה"ש יצא. והדברים סותרים, וע"כ להדחק בדברי הט"ז שהוא בתנאי, או בדברי שאר אחרונים שבסעיף ג איירי על פלג המנחה, אבל בדברי האבודרהם בעצמו משמע שהוא בביה"ש ושהוא חוזר בו מדבריו הראשונים, וכמש"כ הגר"א.

ה.

שני ביאורים בדעת השו"ע בסעיף ג בספירה בפלג המנחה

אך נראה בס"ד בזה, והוא שבאמת האבודרהם איירי על פלג המנחה בלבד, ומה שמסיים לבסוף שבביה"ש מהני אם ענה לחבירו, ההקשר הוא רק לסיום הדברים, שבפלג המנחה אם ענה לחבירו אין בכך כלום שאינו זמן ספירה. וא"ש מאוד הכל, שמרן איירי על פלג המנחה, כשיטת רוב ככל הפוסקים. ומה שמועיל אם ספר בדיעבד הוא ראיה לאומרים שלענין תמימות הכל מועיל, כדלקמן.

והוא שלכאורה יש לשאול איך יתכן לומר שתעלה לו ספירה בפלג המנחה אם אמרין שחוזר וסופר בברכה, וע"כ להגיע לשיטת מהר"ח אלפנדרי בשו"ת גינת ורדים חלק אורח חיים (כלל א סימן טז), שלא אמר תרוה"ד (סי' לו) שאפשר לברך בספק ספר אלא רק בגלל שמטעם ההלכה ודאי אין לפסוק כהלכות גדולות שבעיני תמימות, ואין לעלות בספק, כיון שכל חכמי ישראל חולקין עליו, אלא מטעם מנהג שכבר נהגו כן שצריך תמימות, לכך הוכרח לצדד טעמים אלו ולא באופן אחר. עכ"ד. והב"ד ערה"ש טייב (סי' קח אות ז). [ולא כשיטות האחרונים שלמדו שהוא משום ס"ס או ממה נפשך, והארכנו במקומו]. ולכן כאן לענין תמימות סגי בצירוף בעלמא, ואפילו ספר בפלג המנחה לא כמו שהוא עצמו נהג עד עתה יועיל לענין תמימות, אבל לא

שהוא מועיל כלום לספירה ביום הזה, וחוזר וסופר בברכה. וע' באריכות ביב"א חלק ד (סימן מג ובהשטמות), שהביא שכ"כ בהדיא בס' אגורה באהלך (דף יא סוף ע"ג), בדין שכח לספור בלילה וכתב ביום היום כו"כ לעומר, והביא מדברי האחרונים בזה, ומסיק שסופר מכאן ואילך בברכה, משום דאיכא ס"ס, שמא כל לילה מצוה בפ"ע הוא, ואת"ל הכל מצוה אחת, שמא הלכה כמ"ד דהרהור כדיבור דמי. ע"ש. הרי שלענין תמימות מצרפים כל ספק שהוא.

וההסבר בזה בפרטות יותר הוא איך מרן פוסק דבר שכזה שספירה בפלג המנחה לאו כלום הוא, והרי הוא עצמו כתב בסימן ל, וכן בהלכות אבילות, כדעת ר"ת להקל ולהחמיר ולא יניח תפילין ולא ישב שבעה, ואיך כאן לא חשש אפילו לברכה. וע' בחידושי הרשב"א בריש ברכות שלא קיבל את דברי ר"ת שפלג המנחה חשיב ללילה לכל המצוות, אבל כל זה בדאורייתא, אבל בדרבנן סמכינן, וכן המנהג לקרות רק פרשה ראשונה של ק"ש. ע"ש. וכאן ודאי שיש לחוש למ"ד שספה"ע דרבנן, ויצא י"ח.

והנראה שכאן הוא דין שונה לגמרי, מאחר שהוא תרתי דסתרי באותו יום, שהיות והוא ספר אתמול בצאת הכוכבים, א"כ התמימות שלו היא עד צאת הכוכבים הבא, ואיך יספור בתוך יממה ספירה אחרת. וזה מה שחוזר ואומר הרשב"א בשתי התשובות שהרי הוא יום התשיעי, ואיך יאמר שהוא יום העשירי, ע"ש. ולכן כאן אי אפשר לצרף את סברת ר"ת בזה. ונכון בס"ד. ובכל זאת לדינא יש לחוש לסב"ל, וכמש"כ בשו"ע אדה"ז ובשעה"צ ס"ק יז.

והנה אחר הדברים והאמת האלה בס"ד, אתי שפיר מה ששנים רבות היה קשה לי במאי איירי האי ציבורא שלא שומעים להוראה וסופרים לכתחילה בפלג המנחה, והראשונים והשו"ע יוצאים נגדם. ולהנ"ל הכל יבוא כפתור ופרח, שהציבור כל ימי הספירה מיום הראשון עד היום האחרון סופרים בפלג המנחה ובוה אין תרתי דסתרי, אבל אדם פרטי שלא מתפלל עמם קבוע בזה יש להחמיר. וגם בזה יש לומר עוד על מש"כ הרשב"א והמדקדים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, למה רק מדקדקים? אלא קאי על מי שתמיד סופר בפלג המנחה, שבוה גם יש להחמיר לכתחילה כשיטת הרמב"ם שאי אפשר לספור בכה"ג, אבל כאן אין תרתי דסתרי (ולא כמו ברישא, שהוא ציבור שטעו והתפללו שהוא תרתי דסתרי), ובוה א"ש שרק מדקדקים לא סופרים בכה"ג.

והנה להסבר זה לכאורה רואים מדברי הרשב"א כדברי מרן, שכתב בסי' רלב שדעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, למחלוקת של ר' יהודה ורבנן שפלג המנחה שהוא לתמיד. ולמו"ז שהמאירי למד שהוא לא לתמיד ואפשר יום כן יום לא. מ"מ הנה כאן ברשב"א שהוא לתמיד. ואף שלשיטת מו"ז ידחה לומר ששאני דין של ספירת העומר, שלמ"ד שצריך תמימות הכוונה שהכל מצוה אחת ויש כאן תרתי דסתרי בכל הספירה, אמנם אליבא דאמת הוא רק באותו יממה סותר. ואין ראייה כל כך לכל זה.

ויש להקשות על הנהר שלום, שמצד אחד בסי' רלה החמיר מאוד שמן הדין אמר מרן שצריך לחזור ולקרות את שמע, והלכה כרמב"ם שאין פלג המנחה נחשב ללילה אלא רק לזמן תפלה, ולאידך בסי' תפט סעיף ג העלה בדעת השו"ע שאיירי בפלג המנחה ולסמוך על דעת

ר"ת, וכמו בהלכות מגילה, והדברים סותרים. וע"כ כמש"כ שם, שבשעת הדחק רק יש לסמוך על ר"ת בזה, ולכן בהלכות ק"ש שלא איירי בשעת הדחק, לא. ולפ"ז לא הוי דין ממש.

אמור מעתה לפי זה שאין ראייה מדברי הר"ן לומר כמש"כ בכה"ח (ס"ק טל), שאפשר לספור בפלג המנחה, ולא כתוספות (במנחות סז), שדחו סברא זו, ע"ש. שאין ראייה כלל מהר"ן נגד הרשב"א, ויודה הרשב"א שאם סופר תמיד פלג המנחה שהוא מועיל. והרשב"א איירי כשהוא חד פעמי, ולכן בזה לא יצא, וכמו שהעלו לדינא שלא יצא אדה"ז (ס"ק טו), ומשנ"ב (ס"ק יג), אבל הם חילקו שכל זה רק בעונה לחבירו אמרו שלא יצא, הלא"ה יצא,



ו.

והנה לביאור זה עולה בקנה אחד מה שרבות בשנים התקשיתי ועוד ת"ח מובהקים בדברי מו"ז בזה, והוא שכתב ביב"א חלק ד (סו"ס מג) מדעתו הרחבה, שאם ספר יום אחד בבין השמשות עבור יום של אתמול, אסור לו לספור בכל ימי העומר לספור בבין השמשות עבור יום של מחר, מאחר שיש לחוש למ"ד שהכל מצוה אחת, והוי תרתי דסתרי, ע"ש. ומקור הדברים לומר שלשיטת בה"ג שי"א בדעתו שאם דילג יום אחד לא יכול להמשיך ולספור בברכה, כתב בשו"ת רב פעלים חלק ג (סי' לב), שהטעם הוא משום שהוא מצוה אחת, ובזה הולך בפשיטות שיטת מו"ז. ועל כן היות והוא מצוה אחת, איך יכול לספור פעם אחת כשהוא בבין השמשות כיום, ופעם אחת כלילה.

ולפי זה מובן היטב מה שפסק בחזו"ע שאין להתיר לסמוך על שיטת ר"ת לספירת יום. והוא לכאורה דבר תמוה ביותר, וכמו ששמעתי משם הרה"ג גדעון בן משה להקשות דמאי שנא מדין של הפסק בטהרה בין השמשות שמתיר, וכ"ש כאן לענין תמימות, שמצרפים כל ספק שהוא כנ"ל, והראיה הגדולה מדין של פלג המנחה. ועל כרחק לומר שהוא משום תרתי דסתרי, שהיות וכל הימים לא ספר לפי ר"ת, ובזמן שהיה לר"ת יום גמור ספר ספירה של לילה, על כן איך יספור עתה כר"ת ולומר שהוא יום, והלא כל ענייננו לחשוש למ"ד שסובר שהוא תמימות והוא מצוה אחת, ולכן מחמיר בזה מאוד. ודוק היטב.

וכשנתבונן נראה שחמור יותר ענין של ר"ת מפלג המנחה, והוא שבזמן ר"ת ספר כבר בעבר כמו לילה, משא"כ לענין פלג המנחה, הנה נכון שאתמול ספר בצאת הכוכבים, ולא בפלג המנחה, ואיכא למימר שאיחר את זמן הספירה אע"פ שיכול היה לספור בפלג וכמו אדם שספר בשעה עשר, משא"כ לענין ר"ת כנ"ל. אמנם עדיין יש לחלק ולומר שהיות וביממה האחרונה הוא שכח, א"כ בלילה הקודם הוא לא ספר נגד ר"ת, על כן אפשר להשלים. ולא כמו בפלג המנחה שהוא ביומו ממש, ולכן החמיר בו הרשב"א ביותר. ודוק היטב.

אמנם לעיקר הדברים לענין של בדיקת הפסק בטהרה בבין השמשות לא קשיא מידי. והוא כמו ששמעתי מידי הרה"ג דוד חזן בעל ספר תא חזי, שברור הדבר שכל מש"כ בטה"ב להקל בהפסק בטהרה בין השמשות הוא רק בצירוף שמא היתה טהורה קודם לכן, שהרי לא הספיקה

לבדוק עד שהגיע בין השמשות, אבל באמת לא סומכים על ר"ת גרידא. ואה"נ אם אשה עשתה בדיקות לפני השקיעה ויצא טמא וניסתה שוב רצוף בבין השמשות, בזה היות וסמוך לשקיעה ממש לא היתה טהורה, בזה גם לטה"ב אין לסמוך על שיטת ר"ת.

ולפי זה אם ביום אחד ספר בפלג יום של מחר, ולאחר כמה ימים השלים אחר הפלג את היום הקודם, לא אמרינן ליה שיצא, מאחר שאנו חוששים למ"ד שהוא מצוה אחת הוי תרתי דסתר, ודוק.

אמנם נראה לענ"ד שלדינא אין לחוש לזה, שיהיה תרתי בסתרי בהפרש של יותר מיום אחד, שמלבד שבה"ג שיטה יחידאה ממש בזה, וכל סניף מצרפים וכמש"כ הגו"ר וכו"ל. זאת ועוד הנה רוב ככל הפוסקים לא ס"ל שהוא מצוה אחת. ולא כהבנת ר"פ ומו"ז, אלא כמו שהעלנו בס"ד בדין מי שהגדיל בספירה, שכל יום מצוה בפ"ע לכו"ע, וכדעת הר צבי ובאור לציון ובחידושים וביאורים בש"ס, וכמו שהעלה גם בספר ההרי קדם סולובייצ'יק. ועל כן דוקא ביום אחד יש בו תרתי דסתר, כדברי הרשב"א, ותו לא מידי.

אך באופן שהוא שכח לספור לגמרי ונזכר אחר ערבית שבפלג המנחה, שכתב מו"ז שיכול לספור, ויעלה לו כספירת יום. ולדברינו נכון מאוד הוא, ולא סותר לדברי הרשב"א כיון שאין כאן ביממה אחת סתירה כלל ועיקר אלא בשתי יממות. רק לשיטת ר"ת שעשאו לילה לא יכול לספור. משא"כ לרמב"ם. ודוק.



ז.

דרך שני לביאור שלספירת פלג המנחה יצא

אך יש אפשרות עוד נראה בס"ד לישב שיטת הט"ז שאיירי בתנאי, אבל קאי על פלג המנחה, ואף שלא מוזכר תנאי והעיקר חסר מן הספר וכו"ל, מ"מ הלא מיירי באדם שלא רוצה לספור בפלג המנחה ולכן סופר בלא ברכה בכדי שיחזור ויספור שוב, ואין לך כוונה נגדית בתנאי גדול מזה, וכמש"כ בב"י סי' תקפט שכוונה נגדית לכו"ע לא נחשב למצוה, ורק לענין תמימות הוא מועיל. ובזה א"ש דברי רוב האחרונים שאיירי בפלג המנחה כפשט ומקור הדברים באבודרהם ובמחזור ויטרי וכו', אלא שאיירי בתנאי. ואפילו כשלא התנה בפירוש.]

והנה בשעה"צ (ס"ק יז), העיר על מש"כ מרן שאם טעו וספרו משחשיכה חוזרים וסופרים בברכה, וכתב א"ר דהיינו קודם פלג המנחה, ובלא ברכה יחזור ויספור אחר פלג המנחה, והשיג ע"ד בשעה"צ שבהדיא ברשב"א שאיירי בפלג המנחה, ואינו נחשב לספירה. אמנם למעשה אחר שרוב האחרונים למדו בדעת השו"ע בסעיף ג שאפשר לספור בציבור בפלג המנחה לכן יחזור ויספור בלא ברכה, ע"ש. הרי שאף שיש לו ראייה גמורה שצריך לברך, חשש מדברי האחרונים, ואף שבמשנ"ב סתם כדברי הט"ז והגר"א שקאי על בין השמשות, וצדקו דבריו בזה, מאחר שכן נראה מכל הראשונים הנ"ל והוא דוחק גדול, לומר שמבעוד יום הוא בין השמשות ולא פלג המנחה. וכן נקט ובא ביב"א חלק יא (סימן מח), שספירה בפלג המנחה בדיעבד יצא, וכ"ש מה

שחזו"ע רוצה ללמוד מדברי מרן בזה. שאם ספר בפלג המנחה חוזר וסופר בברכה, שמאחר שרוב האחרונים הבינו בדעת השו"ע ששב ואל תעשה עדיף. ולא חוזר ומונה בברכה, ודוק.



ח.

האם אפשר להוכיח שיש ספירה בפלג המנחה מדין עונה לחבירו בפלג המנחה שלא יצא

והנה לכאורה יש להוכיח ממש"כ בשו"ע בסס"ד, וז"ל: מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו: אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו: היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה; אבל קודם בין השמשות, כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום. עכ"ד. וכן כתב להוכיח בחזו"ע (ס"ק ג) [ואין לומר דשאני עונה לחבירו דגריעא וכמכויין לא לצאת, כמש"כ בפרי הארץ שם ואדה"ז (סעיף יד), לעניינם. ועי' לקמן אות כא. מאחר שלפ"ז גם לאחר ביה"ש נימא הכי]. וכה"ג כתב להוכיח בשעה"צ ס"ק יז לעיל בסעיף ב שכתב שו"ע שאם טעו הציבור ביום המעונן וזרחת החמה חוזר וסופר בברכה, שמוכח מדברי הרשב"א מקור השו"ע שאיירי רק אחר פלג המנחה שאף בשבת בציבור מהני, משא"כ ביחיד כדאיתא בברכות דף כח: שנפסק בסי' רסג סעיף יד אבל לענין ספירת העומר לא מהני. אמנם למעשה לא חוזר לספור בברכה, כי חמשה אחרונים בסעיף ג פרשו להיפוך שמהני בציבור לברך בפלג המנחה, ע"ש. וצריך לומר שהרשב"א ס"ל כשיטת הרמב"ם שפלג המנחה הוא לא לילה, ועל כן אמרינן שלא מהני לספירת העומר, אבל לשו"ע לדינא נראה יותר שמבעוד יום הוא לא בין השמשות (ולא כגר"א ומאמ"ר ונה"ש שהביא במשנ"ב). והשו"ע העתיק את דברי הרשב"א בסתם, וכל אחד לשיטתו, הרשב"א לשיטתו איירי אחר פלג המנחה, אבל לשיטת ר"ת ע"כ מיירי אחר פלג המנחה. ודוק.

וליישב את הסתירה מסעיף ד בעונה לחבירו בפלג המנחה לא יצא וחוזר וסופר בברכה, שאינו זמן ספירה כלל, יש ליישב בשני אופנים, א. שבסעיף ג, שכבר התפלל ערבית ועשה אותו לילה, בזה רק אמרינן שיכול לספור עומר, משא"כ כשלא התפלל ערבית לא. ולפ"ז צדקו דברי האומרים שאם ספר בפלג המנחה חוזר וסופר בברכה, וכן הביא בחק יעקב (ס"ק יג), משם מהר"ש הלוי (סימן ה), והב"ד ביב"א חלק יא (סי' מח), וכ"כ לחלק מדעתו באליה רבה (ס"ק י). אמנם יש לפקפק קצת בישב זה, כי לר"ת מדוע רק אם עשאו ערבית הוי לילה. ב. והתירוצ' השני בזה הוא על פי מש"כ בבאה"ל סד"ה שאם, שמי שלא מונה בביה"ש וענה לחבירו אז יש לומר שיכול לספור ולברך שוב, ומה שאמר מרן שיצא מיירי למי שמברך בביה"ש, וסיים דצ"ע. וכן נראה עיקר שלא יצא, ולפ"ז א"ש, שעכ"פ מי שלא מונה מפלג המנחה אמרינן שודאי אין כוונתו לצאת בו י"ח. ודוק. ואף שממשיך בכה"ג בשאר הימים מס"ס, כמש"כ נה"ש וכה"ח ס"ק מז, אי יהני ללעתידי, וביב"א ח"ד שם שאף בכתובה והרהור יצא לעת"ל. והוא כנ"ל, שנראה

שיש כאן ממ"ג ג"כ. אף שלומר שיצא י"ח בהרהור בדבר שחומרנו מדאורייתא, הוא קשה, אבל כאן החומרא היא שיצא י"ח וחייב בעתיד לבוא. ודוק.

וע"ע באור לציון שכתב שאפילו קודם פלג המנחה יש לחוש, כמש"כ מג"א בהלכות שבת משם תרומת הדשן ברישיה ששעתיים שלש קודם השקיעה היו מקבלים שבת, וע' ביב"א חלק יא בהערות על תרומת הדשן מזה. ואי נימא שהוא קודם השקיעה ושעות זמניות וגם זמן של ר"ת יש להבינו, וצ"ע.



ט.

תרתי דסתרי בעלמא

ומה שיש נוהגים לענין תפלה לעשות תרתי דסתרי באותו היום, וכתב בהליכות עולם שכן עיקר וכו', הרי מקור מנהג זה הוא בבגדד, ויצא נגד זה ר' משה חיים אביו של הרב בא"ח, ולא עלתה בידו, וכמו שכתב בשו"ת זבחי צדק. ובאו ליישב בדוחק שכן אולי האר"י התפלל, וכמש"כ בשלמי ציבור, וכן דייק מדברי זוה"ק פרשת בראשית, ע"ש. ובמח"ר אין בדברים הללו ממש, וכן שמעתי משם הרב שמואל דרוזי זצ"ל שאמר שלא נראה כלל דברי הש"צ, אלא אולי התפלל בשקיעת החמה.

ולאחר מיכן ראיתי מש"כ בזה ידידי היקר בשו"ת דברי דוד טהרני ולא נראים דבריו אלא כמש"כ בס"ד.

לסיכום אין לספור לכתחילה בבין השמשות, ובפלג המנחה מי שספר יצא ידי חובה בשעת הדחק גדול ויחזור ויספור בלא ברכה, והמברך יש לו על מי לסמוך.



בדין הקרבה כשאינ בית ובדין עומר וחדש בזמן הזה*

חלק א' - בדין הקרבה כשאינ בית ועוד

א. מקריבין אע"פ שאינ בית

במשנה עדויות ח, ו' אמר רבי יהושע שמעתי שמקריבין אף על פי שאינ בית ע"כ. (והובא בגמ' מגילה י, א ועוד מקומות). וברמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ו הל' טו טז 'מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאינ שם בית בנוי... שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא... לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים'. ע"כ. (הילפותא שהביא הרמב"ם נאמרה בגמ' מגילה כח, א לגבי קדושת בית הכנסת שחרב והחייב לנהוג בו כבוד גם בחורבנו').

* בירור ההלכה דקמן עוסק בדיני קדשים ובנידון האם מצד גדרי המצוה היא נידונית כנוהגת בזמן הזה ובמסתעף מזה לדיני חדש ודיני ספירת העומר וכו'. לא נכנסתי כלל לשאלה של הקרבת קרבנות למעשה, שכבר דנו בה הגרעק"א והחת"ס ועוד הרבה חכמים. והוא נידון נפרד, ותלוי בפרטים המעשיים של מקום המזבח ובגדי כהונה ויחוסי כהונה ועוד, ואכ"מ. ונראה מכלל הדברים שלמעשה הוא מהנמנעות עד יערה עלינו רוח ממרום. [והנה במזבח החיצון הדין הוא שהמקום המדויק מעכב, וברמב"ם ביה"ב פ"ב ה"א 'המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם'. ע"כ. והמקום המדויק לא ידוע לנו, ואין בזה כי אם השערות. ומש"כ הגרצ"ה קלישר שיש לברר המקום ע"פ מסכת מידות, אינו מובן לנו, כי לא נתפרש שם המרחק המדויק שיש בין כותל הר הבית לכותל העזרה. ואכ"מ"].

הדברים דלהלן נוגעים בהרבה סוגיות, ויש בהם דברים שנכתבו שלא בעיין הראוי, ואשמח לקבל הערות והוספות.

א). במדרשים יש דרשות נוספות על השראת השכינה אף בזמן החורבן, וראה בשמות רבה (שמות פרשה ב, ב, וכעין זה בתנחומא בוכר שמות ובשוח"ט תהילים יא ובילקו"ש מ"א, קצה, ויש קצת שינויי נוסח) 'א"ר שמואל בר נחמן עד שלא חרב בית המקדש היתה שכינה שורה בתוכו, שנאמר ה' בהיכל קדשו, ומשחרב ביהמ"ק נסתלקה השכינה לשמים שנאמר ה' בשמים הכין כסאו, ר' אלעזר [בן פדת] אומר לא זזה השכינה מתוך ההיכל שנאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים וגו', וכן הוא אומר קולי אל ה' אקרא ויענני מהר קדשו סלה, אף על פי שהוא חרב הרי הוא בקדושתו, בא וראה מה כורש אומר אל האלוקים אשר בירושלים, אמר להן אף על פי שהוא חרב האלוקים אינו זו משם, א"ר אחא לעולם אין השכינה זזה מכותל מערבי שנאמר הנה זה עומד אחר כתלנו'. ובאברבנאל (מלכים א, פ"ט) הביאו וסיים 'זו נחמה גדולה ותקוה רבה לעם ההולכים בחשך, שעוד יראו אור גדול ופתאום יבא אל היכלו האדון ה' צבאות, יבא אלקינו ואל יחרש יבנה הר ציון יקים סוכת דוד הנופלת ויהיה בית מקדשו עליון למלכי ארץ'. כן יראו עינינו וישמח ליבנו באמור לציון מלך אלוֹקֵיךְ במהרה בימינו בקרוב.

ב). כבר הקשו שלכאורה הדרשה צ"ב קצת. והגרעק"א בגליון הש"ס מגילה שם ציין למש"כ בשו"ת מהרי"ט (ח"א, קכב) 'אני בעניי רגיל להקשות מזאת דגיטין על אותה דמגילה ששינונו בפ' בני העיר בית הכנסת שחרב אין מספידין בתוכו וכו' שנאמר והשימותי את מקדשכם קדושתן אף כשהן שוממין ודילמא מקדשכם שהיו כבר. והנכון אצלי דודאי אי כתיב והחרבתי את מקדשכם יש לפרש מקדשכם שהיו כבר בשעת החרבן כדאמר' התם עבדי שהיה כבר בשעת השחרור אבל לשון שממה אינו נופל אלא לאחר חורבן שנים רבות אשר אינה נבנית, וכן הוא אומר על הר ציון ששמים שועלים הלכו בו, וכתב תחת אשר היתה שממה לעיני כל עובר, ואילו נחרב וחזר ונבנה תכף אף על פי שנופל בו לשון חורבן שנחרב אינו נופל לשון שממה לומר ששמים, והכא דכתיב והשימותי דיינו לאחר החורבן וקרי להו מקדשכם אלמא קדושתן אף כשהן שוממין אף על פי שכבר חרבו'. ע"כ.

ויש לדון בכמה פרטים ותנאים בדין זה, וכאשר יבואר לקמן.



ב. האם יש חיוב להקריב כשאין בית או שזו רשות

בספר החינוך (מצוה תמ, לגבי איסור העלאה בחוץ) כתב 'שנצטוינו להקריב כל קרבן בבית המקדש ולא בחוץ... ונוהגת מצוה זו בזכרים ונקבות, בכל מקום ובכל זמן, ארצה לומר שהעובר על זה אפילו בזמן הזה והקריב קרבן חוץ לבית הבחירה שהוא מבטל עשה זה, ועובר על לאו הבא על זה... אבל אין הכונה לומר שיהיה עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא'. ע"כ.

ויש שהבינו כוונתו שאף שהלכה היא שמקריבין בלי בית, מ"מ הוא רשות ולא חובה, יעויין קה"י זבחים סי' לב. וזה נראה מחודש מאוד. והרי כל הקרבנות נמסרו בציווי וחיוב גמור, ומניין לחדש שאף שאפשר להקריבם ורשאים להקריבם, מ"מ אין בזה חובה. והיכן יש לזה מקור בתלמוד (וכבר הקשה כן בקה"י שם, ועיי"ש מה שדן ליישב. ושוב כתב שאפשר שהוא מפני הקושיות, שמכמה דינים נראה שאין בכורות ועוד נחשבים כעומדים להקרבה בזמן הזה. וברם יל"ד טובא אם היותו רשות מפקיע את היותו נחשב כעומד להקרבה לענין הני דיני. ובפשוטו המחזור כאחרונים שתירצו שכשהמזבח חרב ואין אפשרות להקריב (וגם אינו עומד לבנייה במצבנו), נחשב הדבר שאין עומדים להקריב).

ולענ"ד אם זו כוונתו של החינוך, היה מפרש את הדברים להדיא. ואם במשנה וגמ' כתוב שמקריבין, ובא החינוך לחדש ולומר שזו רשות ולא חובה, הרי היה מפרש את הצדדים ואת המסקנה ומבאר את גדר הדין לדעתו. ומלשון החינוך לא נראה כלל שהוא בא ללמד דין חדש והכרעה מסבירתו, אלא כתב כבא להזכיר דין פשוט וידוע (ואילו זו כוונתו היה לו לכתוב נוסח כגון - ודע כי אף שמקריבין בלי בית מ"מ היא רשות ואינה חובה). ובדבריו אף לא הזכיר כלל את עיקרו של הדין שמקריבין אף שאין בית, ולא הזכיר כלל שיש רשות להקריב, אלא כתב רק שאין כוונתו לומר שהוא חיוב. ובא כמבאר כוונת עצמו שלא יטעו בדבריו הקודמים. והקשר הדברים הוא, שכתב שהמצוה נוהגת כיום, וחשש שיהיה מי שיטעה לחשוב שכוונתו ללמד שיש חיוב עשה להקריב, ובא להבהיר כוונת דבריו ולומר שרק הלאו הבא מכלל עשה הוא שנוהג כיום ולא החיוב עשה עצמו. ואף שייתכן לדחוק בזה, מ"מ נראה שהמחזור הוא שלא זו כוונתו. ולענ"ד קשה מאוד ללמוד מסתימת לשון כזו דין מחודש, ועיין היטב.

ולגוף דינו דהחינוך שנקט דבר פשוט שאין חיוב להקריב כיום, ייתכן שהוא סבר כהראב"ד (בהשגות לרמב"ם, בית הבחירה ו, יד) שסובר שקדושת המקדש בטלה ואין אפשרות להקריב כיום הזה. ושוב ראיתי מעירים לנכון שייתכן שכוונת החינוך לפי שעכשיו גם המזבח חרב, וכלל בלשונו את המזבח עם כל בית המקדש, שבעוונות הכל חורבן אחד של הבית וכל אשר לו. והנה כתב על הדין עכשיו, ולא כתב שגם אם יבנו מזבח יהיה הדין כן, ועיין. (ויש לטעון שא"כ מה הצד לחייב, ואם אין אפשרות להקריב למעשה מה נפ"מ מהחיוב. ברם עיקר כוונתו למנוע טעות שיכולה לבוא מפשטות לשונו לעיל, ואה"נ שמי שיטעה בזה יישאר בקושי, ואין עלינו לחפש טעם הגון לטעות כגון זו).

ומלבד גוף הנידון, האם יש חובה להקריב כשאין בית, יש בזה עוד נפ"מ לדינא. שייתכן שכל הדין שאפשר להקריב קרבנות ציבור בטומאה הוא רק בקרבנות של חובה, שהחיוב דוחה את הטומאה, אבל אם ההקרבה היא רשות, י"ל שאינה נוהגת בטומאה, ועיין. וכיו"ב יעויין להלן בדין הקרבת קרבן בלי אכילת שיריים ובדין הקרבת מנחה בלי הגשה, ונתבאר שם שאם הוא רק רשות, הרי יותר י"ל שאסור להקריב כן בזמן הזה.

והראוני בשו"ת לבושי מרדכי מהדו"ק יו"ד, קעג שכתב 'והך דמקריבים אף על פי שאין בית, היינו בודאי למצוה ולא לחיוב'. וכע"ז בקונט"א על הטורי אבן (והוא למחבר מאוחר ואינו לבעל הטורי אבן עצמו) ר"ה ט, א 'לאו למימרא דחיובא איכא אלא שרשאין לבנות מזבח'. ע"כ. (וצ"ב אם כוונתו רק שאין חובה לבנות מזבח, או שמכלל זה שגם כשהמזבח בנוי אין חיוב להקריב, ויל"ע בכלל דבריו שם). ובאמת שבענייני לא ידענא כלל מניין לומר כן.

ויש שדקדקו מלשון הרמב"ם (מעשה הקרבנות יט, טו) 'מי ששחט קדשים בזמן הזה והעלם חוץ לעזרה חייב, מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים, שהרי מותר להקריב אף על פי שאין בית, מפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא'. ע"כ. והנה נקט בלשונו מותר להקריב ולא כתב חובה להקריב. ברם, דרך הרמב"ם לפעמים בכעין זה, שכשעסק לבאר שאיסור מסויים אינו נוהג במצב פלוני, נקט מותר, אף שלולי שיש איסור הדבר מחוייב, ואכמ"ל. וכן בנידון זה, שפיר יש לפרש כוונתו לומר שאין איסור להקריב בלי בית, ואה"נ, שאחר שאין איסור שבו כל דיני הקרבנות למקומם ולחיובם]. ובני יעקב נ"י העיר עוד שהרי לא כל הקרבנות חובה הם, ושלמים ועולה ועוד רשות הם, ולא מתאים בהם לשון 'שהרי חובה'. ועוד, שאם היה הרמב"ם כתב שהרי חובה להקריב היה המובן שהדין תלוי בזה, ואינו אמת, וגדר הדין הוא מפני שהקרבן ראוי להקרבה בפנים (וכמשמעות החינוך). ויפה העיר.



ג. הקרבה בזמן הגלות מצד שאינו לריח ניחוח

יש אחרונים שכתבו שבזמן הזה אסור להקריב כלל, כיון שמכלל גזירת הגלות היא (ויקרא כו, לא) 'ונתתי את עריכם חרבה והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחחכם'. ויש לשמוע מזה שכל שהמקדש שמים אין הקרבנות עולים לריח ניחוח לפניו ית'. וכיון שכן, א"א לקיים את החיוב להקריב לשם ניחוח, וממילא א"א להקריב. וכן הוא בשו"ת בנין ציון לבעל ערוך לנר סי' א'.

ג). והיוצא מדברינו דאפילו למ"ד דמקריבין אף על פי שאין בית דיליף כן מוהשמותי מכ"מ אמר הקדוש ברוך הוא ולא אריח בריח ניחחכם וכיון דאמרינן בזבחים (דף מ"ו) לשם ששה דברים הובח נזבח ובכללם לשם ריח ולשם נחוח לא יכלו להקריב קרבנות לאחר חרבן כיון שאי אפשר לשם ריח ולשם ניחוח ואם תאמר כיון שכן לענין מה אמרינן מקריבין אף על פי שאין בית הרי לא יכלו להקריב משום ולא אריח יש לומר דיש נפקותא לענין מה דאמרינן בזבחים (דף ק"ז) המעלה בזמן הזה ר"י אמר חייב ר"ל אמר פטור וכו' ע"ש א"כ חייב המעלה בחוץ א"נ י"ל דולא אריח הוא דוקא כשביהמ"ק שמים ע"פ רצון הקדוש ברוך הוא לא כן כשצוה הקדוש ברוך הוא לבנותו ועדיין לא נגמר אז מותר להקריב בלא בית כמו שהקריבו הרבה שנים בימי עזרא ועל זה קאי עיקר דברי ר"י שמעתי שהרי אמר אדברי ר"א שאמר שמעתי כשהיו בונים וכו' דהיינו בימי עזרא ועוד יש נפקותא לענין שאם הקריב בזה"ז שהזבח כשר ונאכל אם הקריב בטהרה ופסח אפילו הקריב בטומאה וכן יצא ידי נדרו וחובתו אם הקריבו דלשם ריח ולשם ניחוח לא גרע מלשם זבח ולשם זבח

וכן כתב בהעמק דבר להנצי"ב דברים טז,ג. [ויעויין שם שהוציא קרבן פסח מכלל זה משום שלא נכתב בו ניחות, ולכאורה הוא חידוש גדול לומר שא"צ להקריב את הפסח לשם ששה דברים]. ועיין עוד במה שכתב בהרחב דבר ויקרא כו,לא'. והנה, במה שהניח שם שהיו מקריבין אחר חורבן שני עד חורבן ביתר, כמדומה שהדברים קשים להיאמר מצד המציאות. ומה שהביא להוכיח כן מסנהדרין יא,ב יש לדחות ע"פ מה שכבר כתב בחי' הר"ן שם 'שאף לאחר החורבן היו מסתכלים בדברים הצריכים אילו היה ביהמ"ק קיים, שאם יבנה הבית בימיהם יהיו העניינים על מכונם'. ע"כ. [ועיין שם בהרחב דבר שכתב עוד שתיתכן גם בזמן הגלות הערה מהשמים שמעידה שסרה הקללה יעו"ש, ויל"ע איזו הערה צריך ומי יכול להכריע בזה].

בחזו"א (מנחות ל, ה במסגרת, ועיין שם מב, כו) כתב 'ואפשר דבזמן הגלות פקעה מצות תמידין ולא מחמת אונס אלא זו בכלל גזירת הגלות, וכדכתיב ולא אריח בריח ניחוחכם'. ע"כ. ונראה שלא אתי עלה מדין הקרבה לשם ניחות, אלא דן שמכלל כוונת הכתוב לומר שאין להשי"ת חפץ בקרבנות בזמן הגלות. ולכא' הם דברים מחודשים. ולדבריו משמע שאינו בגדר רשות, אלא הוא דבר האסור או עכ"פ דבר שאינו ראוי, ויל"ע.

אמנם בחזו"א אבן העזר ב, ז כתב 'בזמן הזה אי איתיהיב רשות להקריב קרבן פסח אין לבטל בשביל שאין לנו כהן מיוחס' (ועיין שם ששוב כתב 'ואפשר דהעמידו חכמים דבריהם אף כה"ג, ושמענו שדנו בזה רבותינו אחרונים ז"ל, ועוד דנו משום חסרון תכלת לאבנט'). ע"כ. ולכאורה הדברים שם הם בהנחה שיש מצוה להקריב בזמן הזה, ושם תהיה אפשרות להקריב את הפסח מבחינת המציאות ומבחינת ההלכה, יש חיוב בדבר. וכן נוטה לשון לבטל (ולא כתב להימנע) שלכא' הכוונה בו לביטול מצוה וחיוב, ויל"ע. ולכאורה זו סתירה למה שכתב במנחות, וצ"ב אם חזר בו בדין זה.

לשיטתם של אחרונים אלו, מה שאמרו שמקריבים אף שאין בית, הוא בכגון ששברו את הבית כדי לחזק את בדין הבית או כדי לייפותו (כמו שעשו בזמן הורדוס) שאינו בזמן חורבן וחרון

דהיינו שינוי קדש ושינוי בעלים דג"כ כשר בדיעבד וכן בכל המקומות דמיתיי הגמרא להקריב בזמן הזה כגון במכות (דף י"ט) דפריך אי ס"ל קדשה לע"ל אפילו בכור נמי הפירוש כן שמצד קדושה לע"ל יכול להקריב ואפילו לכתחלה כשיצו נביא על כך אבל בלא זה לכתחלה אסור להקריב כיון דבפי' אמר הכתוב שלא יהי' לריח ניחח ולפענ"ד מזה הטעם לא הקריבו קרבנות אפילו התנאים דס"ל דקדושה ראשונה קדשה לע"ל.

ד. יעו"ש שהגידו במקריבים אף שאין בית הוא בכגון זמן הורדוס 'אבל בזמן שחרב הבית, אפי' המזבח קיים, אי אפשר להקריב שום קרבן שהוא לריח ניחות עד שיהיה הערה מן השמים ורשיון מאומות העולם לבנות בהמ"ק, אז אפי' בבנין המזבח לבד יהא אפשר להקריב קרבן, שאז סרה הקללה והשמותי את מקדשיכם, וממילא סרה הקללה ולא אריח. ועדיין קשה הא דא' בובחים דק"ד המעלה בזמן הזה חייב, וע' תו' יומא דס"ג א' ד"ה שלמים, דאוקמי בזמן חרבן הבית והמזבח קיים, אלמא דאפשר להקריב בזה", והדברים עתיקים'. ע"כ. והנה יש כאן חידוש גדול, שגם לשיטה זו יתכן שברשיון האומות והערה משמים נדע שסרה הקללה. ויל"ע באיזו הערה משמים מיירי, ואיכה נדע את הדבר אשר ציווה ד'. והדבר מסור לגדולי החכמים להכריע מה נחשב הערה משמים בזה. וכיום יש כמה דברים המעכבים שלא נתבררו, וגם האומות והשלטונות מעכבים. והשי"ת יעיר את האהבה הישנה, וירחם עמו ומקדשו והריסות מזבח, ויזכנו בקרוב לבית בנוי ומזבח כמשפטו בלי ספקות.

ה. החזו"א נקט קרבן פסח לפי שבו דנו האחרונים, ועיקרו מפני שהוא קרבן ציבור שנדחה מפני הטומאה, ואין צריך שיבוא ממנו ציבור. (ויעויין לעיל שהנצי"ב חילק שאין מקריבין בלא בית לפי שאינו לניחות וכתב לחלק דפסח שאני, ברם פשוט שאין לייחס כן לחזו"א).

אף, או כשיש נבואה שהוא לרצון, וכן כתב בבנין ציון. ונראה שאינו נחשב כפסיקת הלכה ע"פ נביא, אלא שגדר האיסור הוא להקריב בזמן של חרון אף, וזה דבר שעיקרו מסור לנביאים לומר אם יש חרון אף, וממילא גדר האיסור הוא שאין להקריב כל זמן שאין הקב"ה מגלה לנביאים שהוא לרצון, ויל"ע עוד. וכן י"ל שמקריבים כשיש גילוי עליון שסרה הקללה וחזר הרצון העליון, יעויין בהרחב דבר שצויין לעיל, ונתבאר שם שיל"ע בגדרי דבר זה.

ברם, לכאורה רבו הסוברים שמקריבים אף שאין בית הוא כמשמעו, וכל שיש אפשרות להקריב אנו מחייבים בכך.

הנה, כתב הראב"ד בהשגות (בית הבחירה ו, יד) שעזרא לא קידש את ירושלים והמקדש לעולם 'לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד י"י לעולם'. ע"כ. וכתב בכס"מ (שם הט"ז) 'אני אומר אם קבלה נקבל ואם לדין יש תשובה דאעפ"כ למה היה מניח עזרא מלקדש לעתיד לבא שמא בזמן החרבן יותן לנו רשות להקריב'. ע"כ. ומשמעות הדברים ברורה שסבר הכס"מ שאם יש רשות ואפשרות מקריבין גם בזמן הזה, ובשביל שיהיה אפשר להקריב אם תינתן רשות, היה לו לעזרא לקדש לזמן החורבן.

וכן הגרעק"א (במכתבים להגרצ"ה קלישר) והחת"ס (שו"ת י"ד, רלו) ועוד אחרונים נראה שהיה פשוט להם שהמצוה עומדת במקומה, ורק דנו מצד הפרטים המעכבים ואם ייתכן במציאות להקריב (וראה לעיל מדברי החזו"א באבן העזר שג"כ נראה כן, וזה נראה סותר לדבריו במנחות).

והנה, הרמב"ם פסק בסתמא שמקריבין אע"פ שאין בית, ולא הזכיר שום הגבלה. ומשמע בפשוטו שסבירא ליה שכל דיני הקרבנות נוהגין גם בזמן הזה. ולענ"ד קשה לכוונו עם שיטת האחרונים האוסרים להקריב בזמן הזה. וסתימת דבריו היא סיוע וראיה למשמעות הכס"מ ולהגרעק"א והחת"ס ודעמייהו. וקרוב לומר שהעיקר יותר כשיטתם.



ד. רצפה במקום המזבח ופתיחת דלתות היכל

כתב בחזו"א (זבחים ה, ב) 'והנה למדנו דאם בונים בזמן הזה מזבח צריך ג"כ לעשות רצפה, שרצפה מעכבת, אבל א"צ ע"פ כל שטח העזרה שאין מדת העזרה מעכבת'. ע"כ. והיינו שצריך שיעמוד המזבח ע"ג רצפה, ואם היה המזבח ע"ג קרקע בלי רצפה מתחתיו א"א להקריב עליו. ומשמע שאף אם עשו מזבח אמה על אמה ויש רצפה תחתיו שפיר דמי.

ויל"ע מה מעכב בדין הרצפה, אם צריך בניה ע"י ישראלים לשמה או כדומה. וכעת לא עיינתי בהני דיני, ויל"ע. (והנה הרמב"ם כתב 'מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי', והעירו שבגמ' אמרו אע"פ שאין בית, ולמה הוסיף בלשונו וכתב 'בית בנוי'. ואם צריך שתהיה רצפה, הרי י"ל שאולי זהו שדקדק לכתוב שאין בית בנוי. לפי שהביטוי "אין בית" יכול להתפרש שאין שם כלום, ובאמת צריך שתהיה שם רצפה אך כל שאר הבית אינו בנוי, ועיין).

עוד יל"ע אם ייתכן שהמזבח ימלא את העזרה לגמרי, או שצריך מעט מקום עזרה מלבד מקום המזבח. ואם כן הוא, הרי צריך רצפה תחת המזבח ועוד מעט רצפה שתחשב רצפת עזרה. וצ"ת ועיון.

יש גם נידון מצד מה שאמרו זכאים נה, ב ששלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולין. ונפסק דין זה ברמב"ם מעשה הקרבנות ה, ה. אלא שע"כ דינא דמקריבין אע"פ שאין בית היינו שמקריבין גם כשההיכל כולו חרב ואין שם דלתות. והרשב"א בשבועות טז, א הקשה איך מקריבין אף שאין בית הרי צריך פתיחת דלתות היכל, ותיירץ 'דהתם בזמן שהיה הבית קיים דאיכא פתח ואיכא דלתות'. ע"כ. (ועיין בחי' הגרי"ז זכאים שם שדן למה צריך לזה, הרי לכא' כשאין בית הכול נידון כפתוח. ויעו"ש תירצו. ולכאורה יל"פ שהרשב"א היה פשוט לו שצריך שיהיה מקום השחיטה פתוח להיכל העומד בדיניו ובקדושתו. וייתכן שהדברים עולים למקום אחד עם דבריו, ויל"ע). ובעיקר דין זה יש נידון אם הוא רק בשלמים או עכ"פ רק בזבחים ולא במנחות, עיין במה שציין במל"מ על הרמב"ם שם. [יש עוד נידון בהקרבה והקטרה במזבח שנעקר, וראה להלן בחלק ב' אות ב' מה שצויין שם].



ה. הקרבה בזמן הזה כשלא יוכלו לאכול השיריים

מבואר בגמ' זבחים (ס, א) שמזבח שנפגם אין אוכלים בגינו שיירי מנחה, ושכן הוא בקדשים. ונמצא שא"א לאכול שיריים אם אין מזבח. ויל"ע אם מותר להקריב כשיודע שהשיריים לא יאכלו כדינם. ברם, הרי קרבנות ציבור באים בטומאה אף שא"א לאכול את השיריים, ולכא' מבואר מזה שאף שידוע מתחילה שהשיריים לא יוכלו להיאכל, אין זה מעכב את ההקרבה.

[אמנם יש שטענו שאם כוונת החינוך לומר שבזמן שאין בית ההקרבה היא רשות, ויעויין בזה לעיל, הרי י"ל שבכה"ג אסור להקריב אם לא יוכלו לאכול את השיריים. שבזמן החיוב אנו מקריבים וזורקים את הדם ומקטירים את הקומץ וכו' כפי האפשר כדי לקיים את החיוב, אף שאח"כ לא נוכל להמשיך ולקיים גם את המצוה לאכול את השיריים. אבל בזמן רשות י"ל שאסור להקריב כן. ולפ"ז בזמן הבית אם נטמאו בשר ואימורים של שלמים אחר קבלת הדם וקודם זריקתו, לא יורקו את הדם כיון שאינו חיוב, ואין הדין כן. וי"ל שאחר השחיטה כבר נחשב כחיוב להמשיך את עסק הקרבן. ויל"ע מה יהיה הדין אם יהיה ידוע שהשיריים לא יאכלו, כי יש איזה הכרח מציאותי שהם יצאו או ייטמאו, האם מקריבין בכה"ג קרבנות נדבה של יחיד. ובעיקר הדברים נתבאר לעיל שלענ"ד נראה שלא זו כוונת החינוך].

יעויין לקמן לדון כעין זה אם מקריבין מנחה שא"א לעשות בה הגשה כיון שאין ההגשה מעכבת, ונתבאר שם שיל"ד שאם הוא רשות אולי אין מקריבין בלי הגשה.



ו. תוספת שביעית וניסוך המים בזמן הזה

תוספת שביעית נוהגת רק בזמן הבית, וכמו ניסוך המים, וכמבואר בגמ' מו"ק ד, א. ובתוס' (שם) ביארו שהוא נלמד שהוא ממה שהם סמוכים בהללמ"ס, והיינו שלמדנו מההלכה למשה מסיני גם דין זה שהם תלויים זה בזה. והעירו מרש"י סוכה לד, א שכתב שהשומע גרסם כסדר ששמעם, ולשיטתו אין כאן הלכה לתלותם. ומה שלמדו תוספת מניסוך לומר שאינה נוהגת בזמן

הזה, י"ל לשיטתו שדייקו ממה שקבעום חכמים כך, שמשמע מינה שהיה ידוע להם שדינם שווה, אבל אין כאן תלייה בגוף הדין עצמו.

לתוס' יל"ע אם הוא תלוי בניסוך בפועל, ואם בערב שביעית לא ניסכו מפני איזה אונס תהיה תוספת שביעית של אותה שביעית מדרבנן. ויעויין להלן בדין ספירת העומר, שי"ל שהוא תלוי בהקרבת העומר בפועל. אמנם גם לפי זה ייתכן לחלק, שכאן הוא גילוי שדין התוספת תלוי בדין ניסוך המים במקדש, ושפיר י"ל שתלוי אם הדין נוהג ואם יש חובה לנסך, ואינו תלוי בקיום בפועל. אבל בספירת העומר ייתכן שלמדו ממשמעות הפסוק שהוא תלוי בהקרבת מנחת העומר בפועל.

ויל"ד בדין ניסוך המים כשאין מזבח. ולשיטות הראשונים שבמזבח החיצון אין דין נעקר כלל, הרי גם לזה כן הוא, אבל לתוס' שמקטירין על מקום המזבח ורק אין זורקים דמים, יל"ע אם מנסכים מים במזבח שנעקר. [וכעין זה יל"ד בהקפת ערבה בסוכות. וראיתי במנחת אברהם שכתב בשם הגר"ח"ס האב"ד בריסק שהקפת ערבה שייכת גם בזמן הזה, ויקיפו מקום המזבח כדין מזבח שנעקר, אבל ניסוך המים לא. וביאר במנחת אברהם שאולי ניסוך מים הוא יותר כעין זריקת דמים, וצ"ע].



ז. מצוות הארץ תלויים במקדש או בכיבוש הארץ

ואגב עניין זה יש לדון אם מצוות הארץ תלויות בהיות המקדש בנוי. והנה בגמ' בכמה מקומות משמע לפי פשוטו שמצוות הארץ התלויות בקדושה פקעו בחורבן בית המקדש. ויל"ע מה הטעם, ולכאורה הוא עניין של כיבוש וחזקה וישיבת ישראל בארץ ואינו תלוי במקדש ובדיני הקרבנות. והנה בבית ראשון אולי היה המקדש הנקודה האחרונה שכבשו הבבלים, וי"ל שהדין תלוי בגמר הכיבוש, ומשנחרב המקדש נגמר הכיבוש. אבל בבית שני הרי ידוע שהיו כמה מבצרים שנכבשו רק אח"כ (כמצדה ועוד), ולכאורה משמע שמ"מ חורבן המקדש הוא שהפקיע את קדושת הארץ.

וייתכן שכיון שהמקדש הוא אורה ועיקרה של ירושלים וארץ ישראל, הרי כיבושו וחורבנו הוא גמר הכיבוש. והרי זה (להבדיל) ככבישת ארמון המלוכה בארצות העמים, שדבר זה נחשב שמסיים את הכיבוש ואת אבדן השלטון של כלל המדינה. ויל"ע.



סיכום הדברים

- א. מקריבין על מזבח בנוי אף שאין הבית כולו בנוי.
- ב. יש שהבינו בדעת החינוך שאף שמקריבין אע"פ שאין בית, אבל אינו חיוב (קה"י ועוד). ויל"ע בזה, ולענ"ד נראה יותר שלא זו הכוונה שם, ועיין בפנים. ויעול"ה הנוגע מזה להקרבה בלי הגשה ובלי אכילת שיריים.

ג. יש אחרונים שסברי שבזמן הגלות אסור להקריב כי אינו לריח ניחוח, ועיין בפנים. ויש מי שכתב שאין מצות הקרבה בזמן הזה מצד גזירת הגלות (ולכאור' הכוונה שגם אינו דבר הגון, אף שאינו איסור מוגדר, ויל"ע). ובאחרונים אחרים נראה דלא סברי הכי, ולכאור' משמעות הרמב"ם נוטה כדברי המחייבים.

ד. יש שדנו מצד שהרצפה מעכבת, וגם אם מקריבים במזבח שנעקר לכאור' צריך לבנות רצפה כדין, ויל"ע. ויל"ע מה הם הדינים בבניית הרצפה. ויתכן שכל שלא בנו רצפה כדין, א"א להקריב. ועיין בפנים בדין פתיחת דלתות היכל שאינו מעכב.

ה. יש שדנו כעין זה שכיון שהוא רשות, י"ל שאסור להקריב זבחים ומנחות אם לא ייאלצו השיריים. ואף שבזמן החיוב מביאין קרבנות ציבור בטומאה והשיריים אינם נאכלים, י"ל שכל זה בזמן שיש חיוב, ועיין בפנים עוד בזה.

ו. תוספת שביעית תלויה בניסוך המים, ולתוס' הוא מכלל ההלממ"ס (ועיין בפנים). וי"ל שהיא תלויה בחיוב הניסוך ולא בניסוך בפועל (ודנו כעין זה בספירת העומר אם היא תלויה בחיוב הקרבת מנחת העומר או בהקרבה בפועל. ויש לחלק שתוספת שביעית יותר י"ל שהיא תלויה בזמן של חיוב הניסוך). – עיין בפנים אם לתוס' מנסכים ומקפים ערבה במזבח שנעקר.

ז. משמע בגמ' שקדושת הארץ תלויה במקדש, וכשנחרב המקדש נחשב שנסתיים כיבוש ישראל בארץ. וייתכן שכיון שהמקדש הוא אורה ועיקרה של ירושלים וארץ ישראל הרי זה גמר הכיבוש, וככיבוש ארמון המלוכה אצל העמים (להבדיל) שנחשב כביטול השלטון העצמאי. ויל"ע.



חלק ב' - בדין עומר וחדש בזמן הזה

א. ספירת העומר והאיר מזרח בזמן הזה

במתני' סוכה מא, א 'משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש ושיהא יום הנף כולו אסור'. ובגמ' שם 'ושיהא יום הנף מאי טעמא מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח השתא נמי ניכול ואינהו לא ידעי דאשתקד דלא הוה בית המקדש האיר מזרח התיר השתא דאיכא בית המקדש עומר מתיר'. ע"כ. ומבואר לדעה זו שכשהמקדש בנוי אין החדש מותר עד שיקריבו את העומר, וכשאין מקדש בנוי החדש מותר בהאיר המזרח.

[בהמשך הגמ' שם יש דעה, שבלי הקרבת העומר החדש אסור כל יום הנף (ומותר רק בליל י"ז), והרמב"ם (מאכ"א י ב) פסק כן. ויעו"ש ברמ"ך שתמה שבפשוטו המשנה לא נקטה כן, ואכ"מ. והנידון כאן הוא לבאר דעה זו שהאיר המזרח מתיר. ולגוף הנידון שם עיין הערה].

(ו). ולגוף הנידון שם, יש ראשונים שחלקו על הרמב"ם ופסקו שהאיר המזרח מתיר ויום הנף מותר מן התורה. ובדקתי כעת לפום רהטאי, ויל"ע היטב. ביראים סי' ע"ח פסק שיום הנף אסור מן התורה וכהרמב"ם, וכן הוא בסמ"ג לאוין קמ"ב, וכן נראה ברי"ף (פסחים כח, ב מדהרי"ף), רי"ף גיאיות הל' חדש וספירת העומר, ראבי"ה פסחים תקכ"ז, טור יו"ד, רצג, רי"ו נ"ה ח"ד. ומאידך, באו"ז הל' חדש, סי' שכח, סמ"ק, רי"ז פסקו שהאיר המזרח מתיר, וכ"מ במאמר חמץ להרשב"ץ

והנה, למאן דסבר שא"א להקריב כשאין בית הוא מוכן, שכל שהאיר המזרח ועדיין לא נבנה המקדש נחשב הדבר שא"א להקריב את העומר בזמן זה, ודינא הוא שכאשר א"א להקריב, החדש מותר בהאיר המזרח. ויל"ע אם ייבנו המקדש והמזבח באמצע היום מהו. ולכאורה יהיו חייבים להקריב את העומר. ומ"מ משמע בגמ' סוכה שם שאין החדש חוזר ונאסר. וצ"ל שסברא היא, שכיון שכשהאיר המזרח כבר הותר החדש, שוב אינו יוצא מהיתרו. אמנם ייתכן עוד שאין חיוב להקריב את העומר אם כבר הותר החדש, ויל"ע בנקודה זו.

ויל"ע למאן דסבר מקריבין אף שאין בית מהו. ולכאורה לשיטתו אין טעם שיהיה החדש מותר בהאיר המזרח, והרי אפשר להקריב את מנחת העומר גם בזמן הזה (ולכאורה גם חייבים אם אפשר להם, ויעיין הרחבה בזה לעיל), וייתכן שבאמת נזכה ונקריב. ואף אם כעת אנו אנוסים מלהקריב מפני טעם מן הצד, כגון שאין אנו יודעים את מקום המזבח או שאין אנו יודעים להכין בגדי כהונה או מצד ייחוס כהונה וכדומה (וכ"ש אם המניעה היא רק מצד פחד המלכויות), לכאורה מסברא אין בכך כדי להתיר את העומר בהאיר המזרח.

וכתבו בתוס' סוכה מ"א ד"ה ואפילו (על הגמ' שבזמן החורבן האיר המזרח מתיר) 'ואפילו לרבי יהושע דאמר שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית בפ"ק דמגילה (דף י.) הני מילי כשיש מזבח בנוי אבל בלא מזבח לא'. ע"כ. והיינו שכל שהמזבח אינו בנוי נחשב הדבר שכעת א"א להקריב את העומר, ובמצב זה האיר המזרח מתיר. ודינא דמקריבין אף שאין בית בנוי היינו שבונים מזבח ומקריבים עליו, ובלי מזבח בנוי הרי א"א להקריב. ולכאורה, גם בזמן שבית המקדש קיים אם המזבח נחרב או נפסל, יהיה החדש מותר באותה שנה בהאיר המזרח.

וכעין זה הקשו אחרונים מה טעם ספירת העומר בזמננו היא דרבנן (לרוב הראשונים ואכ"מ), הרי לכאורה מצות הקרבת מנחת העומר נוהגת גם בזמן הזה, כיון שמקריבין אע"פ שאין בית. ונראה שתשובת תוס' מיישבת גם את זה, שכשאין מזבח אינו נחשב שאפשר להקריב".



(אות ק"מ). ויעיין תוס' ר"ה יג, א ד"ה ומהיכן שמשמע שהם ג"כ נקטו שהאיר המזרח מתיר מה"ת אחר החורבן. וכן משמע בתוס' ופי' הרא"ש נדרים נח, א, שסתמו שהאיר המזרח מתיר, ובראב"ן ר"ה הביא רק הדעה שהאיר המזרח מתיר. בפסקי ר"ד ר"ה ל, א הביא רק השיטה שהאיר המזרח מתיר, אבל במנחות סח, ב הביא את כל הדעות ולכא' לא כתב הכרעה. ויל"ע בשו"ת שאג"א החדשות דיני חדש סי' ו' אם הכריע בזה. בטור ושו"ע יו"ד רצג, א וכ"ה בטור ושו"ע או"ח תפט, י כתבו שמחמירים בחול בספיקא דיומא (שמבואר בגמ' שזה כמ"ד שיום הנף אסור מדאורייתא), ובמ"ב או"ח שם ס"ק מ"ט שילפי' עד עצם היום הזה ועד בכלל. ויל"ע לדינא אם הוא מהדינים המוחלטים או שהוא מהמסופקים, ונפ"מ לספקות אם הוי ס"ס ועוד.

ז. תוס' סוכה מא, א 'דאשתקד לא הוה בית המקדש האיר המזרח הוה מתיר, ואפילו לרבי יהושע דאמר שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית בפ"ק דמגילה (דף י.) הני מילי כשיש מזבח בנוי אבל בלא מזבח לא כדמוכח בזבחים פרק קדשי קדשים (דף ס. ו) שם) דמזבח שנפגם כל הקדשים שנשחטו שם פסולים ואין אוכלים בגינו שירי מנחה ולא קדשי קדשים ואפילו קדשים קלים'.

ח. וכעין זה דנו במרור בזמן הזה, שאם הוא תלוי בזה שמצות הפסח נוהגת, א"כ ינהג מדאורייתא. ויש שרצו לבאר בזה שיטת הרמב"ם שנראה שסבר שהוא חייב מדאורייתא רק עם אוכלו עם הפסח, יעויין בהל' חמץ ומצה פ"ז הי"ב. ויל"פ שדעת הרמב"ם שלולי זה היה המרור מדאורייתא גם בזמן הזה. ברם אחר שמצאנו בכמה דינים התלויים בקרבנות בזמן הזה, שדנים כאילו אין הקרבן נוהג, הרי מחודש לומר שבמרור שאני, ועיין.

ב. מנחת העומר במזבח פנימי שנעקר מדין עלו לא ירדו

לגבי הקטרת מנחת העומר, יש לדון מהו במזבח הפנימי שנעקר ומהו במזבח החיצון שנעקר. והנה, מצאנו גם דיני הקרבה מסויימים במזבח שנעקר. יעויין בגמ' (זבחים נט, א) אמר רב 'מזבח שנעקר מקטירין קטרת במקומו'. והיינו במזבח הפנימי. ומבואר בגמ' (זבחים כז, ב) שהמזבח הפנימי מקדש פסולין לדין עלו לא ירדו, והוא מקדש גם את שאינו ראוי לו, ואפילו קומץ מנחה. (ושאני בזה ממזבח החיצון שמקדש רק את הראוי לו, ולאפוקי קטורת, שאינה ראויה למזבח החיצון ואף אם עלתה תרד).

ויעויין מה שהרחבנו בהני דיני בס"ד בקובץ האוצר גליון טבת תשפג. ושם נתבאר אם דין זה שעלו לא ירדו קיים גם במזבח פנימי שנעקר, וכן נתבאר שם דין מזבח החיצון שנעקר לגבי אימורין ומנחות. ובכל זה יש נפ"מ לגבי מנחות בזמן הזה, אם יצויר להקריבן בלא מזבח בנוי.

והנה, במזבח הפנימי נקטינן שמקטירין על מקום המזבח שנעקר. ולגבי מנחות, הרי פשוט שלכתחילה אין מקריבין מנחות על מזבח הפנימי. ברם אם נאמר שגם ברצפה של מקום המזבח שנעקר, דינא הוא שאם עלה עליה קומץ של מנחת העומר, כיון שעלה לא ירד, הרי ייתכן להקריב מנחת העומר בזמן הזה בקומץ שעלה על מקום המזבח. ויל"ע באפשרות קיום זה, האם הדבר נחשב שאפשר להקריב. ונפ"מ לגבי הנידון אם יותר העומר בהאיר המזרח, ולגבי ספירת העומר אם היא תלויה באפשרות ההקרבה. והנה, נוח לשמוע שאם הדין הוא שאין להקריב (ואף עיקר בלאו דלא תעלו עליו), הרי אינו נחשב שנוהג בזמן הזה, אף שאם עלה לא ירד. ולשיטת המקדש דוד שמי שיעלה עובר באיסור דאורייתא ומ"מ לא ירד (ויעויין בדברינו שם), הרי הוא נראה מוכרע שא"א להחשיבו כנוהג בזמן הזה.



ג. מנחת העומר במזבח החיצון שנעקר ובזמן הזה

לגבי הקטרת העומר במזבח החיצון שנעקר. הנה, לשיטות שאין מקטירין על מקום מזבח החיצון שנעקר (שיטת המיוחס לרשב"א, וכן נקטו האחרונים בדעת רמב"ם ורש"י), הרי א"א להקריב מנחות ולהקטיר קמצים עד שיבנו מזבח (וכן מצד עלו לא ירדו בפנימי, ג"כ נראה שנחשב שאינו נוהג בזמן הזה, וכנ"ל). ברם לתוס' (בזבחים וביומא) דסברי דמקטירין על מקום המזבח אף שהוא נעקר, הרי אפשר להקריב מנחת העומר בזמן הזה ולהקטיר את הקומץ על מקום מזבח ד' ההרוס. וצ"ב מה הטעם שהאיר המזרח מתיר את החדש, ומה הטעם שלרוב הראשונים ספירת העומר היא רק זכר למקדש. [ויעויין לעיל, שבפשוטו צריך רצפה במקום המזבח, ויל"ע אם צריך דינים לרצפה זו, ונמצא שהנידון הוא אם נחשב הדבר שיש רצפה].

ט). זבחים כז, ב' א"ר אליעזר מזבח הפנימי מקדש פסולין מאי קמ"ל תנינא הניתנין בפנים כו' אי מהתם הוה אמינא ה"מ דם דחוי ליה אבל קומץ דלא חזי ליה אימא לא קמ"ל מיתבי קטרת זרה שעלה לגבי מזבח תרד שאין לך מקדש פסולין אלא מזבח החיצון בראוי לו חיצון אין פנימי לא תריץ הכי קטרת זרה שעלתה למזבח החיצון תרד שאין מזבח החיצון מקדש פסולין אלא הראוי לו והפנימי בין ראוי לו בין שאין ראוי לו מאי טעמא האי רצפה והאי כלי שרת'. ע"כ.

ולעיל (בחלק א' אות ב') הובא שיש מי שסבר שהקרבה בזמן הזה היא רשות ולא חובה, ויעו"ש מה שיל"ד בדברים. וגם אם נקבל שהוא רק רשות, צ"ב אם זה טעם לפטור מספירת העומר ולהתיר בהאיר מזרח, ויל"ע.

כיו"ב הבאנו שם (אות ג') כמה אחרונים שסברו שאין להקריב בזמן הזה מפני שאינו לריח ניחוח. ולשיטתם ייתכן לומר שלכן נחשב שאין מנחת העומר נוהגת בזמן הזה. (ואם היא תלייה נכונה הרי יל"ד שתוס' שלא תירצו כן ע"כ דסברי לא כן. ואמנם יש לטעון דעדיפא נקטו, כיון שלשיטת תוס' אין מקריבין על מקום מזבח שנעקר, ועדיין אין מזבח בנוי, ויל"ע).

ובמקדש דוד (קדשים ס' א) הקשה כקושיה זו וכתב לתרץ שהוא מפני שא"א לקיים חיוב הגשה כשאין מזבח בנוי (שדינו הוא להצמיד את הכלי ובו המנחה לקרן המזבח). ואף שאין ההגשה מעכבת, מ"מ י"ל שאין מקריבים לכתחילה אם אי אפשר להגיש. ודן עוד שייתכן שכאשר א"א להגיש הרי ההגשה מעכבת, שכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. ובמאמר הנ"ל בהאוצר טבת תשפג כתבנו לדון בזה מכמה וכמה צדדים, הן בעיקר הדבר אם ראוי לומר שאין מקריבים כשאנוסים מלקיים דין שאינו מעכב (ובפרט להאחרונים שכתבו שכשאין בית אין חיוב להקריב והוא רק רשות), והן בעיקר הנידון אם א"א לקיים דין הגשה במזבח שנעקר, ויעו"ש בהרחבה.

והנה, אם אינו מעכב אלא שלכתחילה אין מקריבין, יל"ע אם ראוי לומר שיועיל להתיר בהאיר מזרח. וייתכן שכל שע"פ דין ראוי לא להקריב, נחשב שאין עתידין להביא והאיר המזרח מתיר (והיא סברא בדאורייתא). וכן יל"ע אם יועיל לספירת העומר להחשיב שאין המצוה נוהגת, אף שהחיוב קיים ואם יביא כשר, ויל"ע.



ה. ייתכן שספירת העומר תלויה בהקרבה בפועל

לגבי מצות ספירת העומר י"ל עוד שהיא תלויה בהקרבת מנחת העומר בפועל ולא בחיוב ההקרבה ובאפשרות ההקרבה. וגם בזמן שהיה בית המקדש בנוי, אם בשנה מסוימת לא הקריבו את מנחת העומר בפועל מחמת איזה אונס, הרי ייתכן שבאותה שנה אין חיוב ספירה מדאורייתא (ויל"ע אם בכה"ג יש חיוב דרבנן, או שלא גזרו במאורע דלא שכיח).

והנה, למה דנקטינן לעיקר הדין שכל יום הוא מצוה בפנ"ע (וכשיטת רוב הראשונים אלא שחוששים לעניין ברכה, ואכמ"ל), הרי יש בזה לכאורה נפקא מינה למעשה. שאם ביהמ"ק ייבנה באמצע ימי הספירה, הרי אם החיוב תלוי בהקרבה בפועל לא יהיה חיוב דאורייתא, ואם הוא תלוי בזמן החיוב יל"ד שיהיה חיוב דאורייתא. (ובחו"ב נסתפק בצירוי זה). והשי"ת יראנו בבנינו במהרה.

וכעין זה יש להסתפק מה היה הדין אילו היה הבית נחרב באמצע הספירה. ולהנ"ל יל"ד מצד שי"ל שהדין תלוי אם בפועל הקריבו או שלא הקריבו. ואם הקריבו אולי החיוב נשאר אף אחר החורבן.

ויל"ד אם ייתכן לומר ששניהם מעכבים, גם שהקריבו בפועל וגם שיהיה ביהמ"ק בנוי.

העירוני שאם ייבנה המקדש בתוך ימי הספירה ייתכן לדון מעוד צד, שי"ל שאין מצוה לספור פחות מ-מט יום אף אם כל יום הוא מצוה בפני עצמה, ויל"ע אם זו טענה נכונה. [יש לציין לנידון שו"ת קול אליהו אם שתי הלחם תלויים בספירה, ויעויין מנחת אלעזר ליקוטם, יח].



ה. האיר מזורח לשיטות שאין קוצרים ביום

לדעה שאין העומד נקצר ביום, יש טענה נוספת בערוך לנר (סוכה מא). יעו"ש שהעיר שלשיטת ר' יהושע שנקצר ביום פסול וצריך לקצור בלילה, הרי אם לא קצרו עומד בלילה והאיר המזרח, לא שייך להקריב את העומד באותה שנה, ושפיר האיר המזרח יתיר. ולפ"ז לדינא הוא תלוי במחלוקת הראשונים האם נקטינן בזה כר' יהושע.

והנה דעת הרמב"ם שנקצר ביום כשר, ולשיטתו אין לתירוצו זה. וכן אין תירוץ זה מועיל לספירת העומד.

[ויעויין בערוך לנר שם, שדן אולי מאן דסבר לדין מזבח שנעקר הוא לשיטתו שנקצר ביום פסול, ברם הרמב"ם הרי פסק שלדין מזבח שנעקר ופסק שנקצר ביום כשר. אמנם להרמב"ם עצמו נחא למש"כ אחרונים שסבר שאין מקטירין במזבח החיצון שנעקר, ודלא כתוס', אבל קשה לתלות את הדברים בזה].



סיכום הדברים

א. לכמה ראשונים הדין הוא, שכשהמקדש בנוי אין החדש מותר עד שיקריבו את העומד, וכשאין מקדש בנוי החדש מותר בהאיר המזרח. ויש ראשונים שסברי שבלי הקרבת העומד החדש אסור כל יום הנף (ומותר רק בליל י"ז), ועיין בפנים ובהערה שם. וכן להרבה ראשונים ספירת העומד כיום היא רק זכר למקדש. ולמאן דסבר מקריבין אף שאין בית, צריך ביאור בהני דיני, שלכאורה מצות העומד נהגת גם כיום. וכתבו תוס' שהוא משום שאין המזבח בנוי.

ב. במזבח הפנימי יש דין שמקטירים אף שאין בית. וכן דינו שהוא מקדש פסולין לדין אם עלו לא ירדו, ואפילו קומץ מנחה אם עלה על מזבח הפנימי, לא ירד. ויל"ע אם דין זה נוהג גם במזבח שנעקר. אמנם גם אם הוא נוהג (ואם יקריבו קומץ של מנחת העומד על הרצפה במקום פנימי שנעקר יהיה הדין שלא ירד ויקטירוהו שם), נוח לשמוע י"ל שמ"מ נחשב שאינו נוהג בזמן הזה (ולהמקדש דוד המעלה עובר בלאו אף שהדין הוא שאם עלה לא ירד), ועיין בפנים.

ג. לגבי מזבח החיצון שנעקר, נחלקו הראשונים אם מקריבים במקומו מנחות או גם אימורין (ודמים לכו"ע אין מקריבין). ולהראשונים שאין מקריבין בו כלל, הרי אין דין הקרבה נוהג עד שיבנו מזבח כדינו. ולהראשונים דסברי שמקטירין מנחות במזבח החיצון שנעקר, צ"ת מה טעם נחשב שאינו נוהג (ואם צריך רצפה יהיה הנידון כאשר יש רצפה בנויה כדין). ודנו בזה מכמה צדדים.

יש שהבינו בדעת החינוך שאף שמקריבין אע"פ שאין בית, אבל אינו חיוב. ולהבנה זו יל"ע אם זה מועיל לגבי האיר מזרח וספירת העומר.

ולכמה אחרונים אין להקריב בזמן הזה מפני שאינו לריח ניחוח. ולשיטתם ייתכן לומר שלכן נחשב שאין מנחת העומר נוהגת בזמן הזה.

השיריים אינם נאכלים כשאינ מזבח בנוי, אבל אין אכילתם מעכבת, ומוכח בגמ' שמקריבים אף כשידוע שלא יוכלו לאכול את השיריים. ויש שטענו שמ"מ אם ננקוט שההקרבה כשאינ בית היא רשות ואינה חובה (ועיין בזה בחלק א'), י"ל שאין מקריבים אם לא יוכלו לאכול את השיריים. במקדש דוד (קדשים ס"א) כתב שהוא מפני שא"ל לקיים חיוב הגשה כשאינ מזבח בנוי (שדינו הוא להצמיד את הכלי ובו המנחה לקרן המזבח), ודן שי"ל שבזמן הזה ההגשה מעכבת (מדין כל שאינו ראוי לבילה).

ד. יש לדון שמצות ספירת העומר היא תלויה בהקרבת מנחת העומר בפועל. וגם בזמן הבית, אם בשנה מסויימת לא הקריבו את מנחת העומר בפועל, הרי ייתכן שבאותה שנה אין חיוב ספירה מדאורייתא (ויל"ע אם בכה"ג יש חיוב דרבנן).

יל"ע אם ביהמ"ק ייבנה באמצע ימי הספירה מהו (והיינו לשיטות שכל יום הוא מצוה בפני עצמה). שאם החיוב תלוי בהקרבה בפועל לא יהיה חיוב דאורייתא, ואם הוא תלוי בזמן החיוב יל"ד שיהיה חיוב דאורייתא. וייתכן לומר ששניהם מעכבים, גם שהקריבו בפועל וגם שיהיה ביהמ"ק בנוי. וייתכן עוד שאין מצוה לספור פחות מ-מט יום אף אם כל יום הוא מצוה בפני עצמה, ויל"ע.

ה. לגבי האיר מזרח. בערוך לנר העיר שלשיטת ר' יהושע שנקצר ביום פסול וצריך לקצור בלילה, הרי אם לא קצרו עומר בלילה והאיר המזרח, לא שייך להקריב את העומר באותה שנה, ושפיר האיר המזרח יתיר. ולפ"ז הדין תלוי במחלוקת הראשונים האם נקטינן בזה כר' יהושע. ולרמב"ם שנקצר ביום כשר אין לתירוצו זה (תירוצו זה אינו מועיל לגבי ספירת העומר). ועיין עוד בפנים.



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

בדין תערובת חמץ לאחר הפסח

פתיחה

נחלקו התנאים (פסחים כח, א-ב) האם חמץ לאחר פסח אסור באכילה. שיטת רבי יהודה, דחמץ אחר הפסח אסור הוא באכילה באיסור לאו. ושיטת רבי שמעון שאין איסור אכילה בחמץ שעבר עליו הפסח, ובגמ' (שם ל, א) מבואר דלרבי שמעון קנסו חכמים את המשהה חמץ לאחר הפסח. וכן פסק להלכה הרמב"ם (פ"א מחמץ ומצה ה"ד) שחמץ שעבר עליו הפסח אסור הוא בהנאה מקנס חכמים. וזאת, כדי שלא ישהה חמץ לאחר הפסח, ואף אם הניחו בשוגג או באונס, מכל מקום גזרו חכמים לאוסרו בהנאה.

עוד נחלקו בגמ' (כט, ב - ל, א) לגבי דין תערובת חמץ לאחר הפסח, ולהלכה פסק רבא דהתערובת מותרת לאחר הפסח כרבי שמעון. וכן פסק הרמב"ם (פט"ו ממאכלות אסורות ה"ט). והשו"ע (תמז, יא) פסק שבתערובת בשישים מתבטל החמץ, והרמ"א (שם) פסק דאף פחות משישים משליך הנאה לים המלח והתערובת מותרת. ודנו האחרונים בדבריו, האם התערובת מותרת בהנאה או אף באכילה.

א.

חקירה בגדר היתר תערובת חמץ אחר הפסח

בגמ' פסחים (ל, א) לאחר שהובאו שיטות רב ושמואל בענין ביטול חמץ בתערובת בפסח ולאחר הפסח, מסקינן: "אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו וכו', שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר וכו'". היינו שחמץ מותר לאחר הפסח כאשר הוא במצב של תערובת.

ויש לחקור, בגדר היתר תערובת חמץ לאחר הפסח, האם פירשו הוא שמתבטל החמץ ביטול ברוב, ורק בתוך הפסח אינו מתבטל ואיסורו במשהו. או דילמא, שבמקום תערובת ואין החמץ בעינו, לא גזרו חכמים איסור על תערובת החמץ לאחר הפסח, וכצד זה נקט המחצית השקל (תמז, יא סקמ"ג הובא להלן אות ח').

ב.

פלוגתת הראשונים במערכ חמץ בידיים

ונראה דבזה נחלקו הרא"ש (פסחים ב, ה) עם הרבינו יונה, במקום שעירב חמץ במזיד ובידיים בתערובת, האם בטל הוא לר"ש לאחר הפסח. דהרבינו יונה מתיר את התערובת, והרא"ש חולק כדין מבטל איסור במזיד, וכן פסקו הלבוש (תמו, יא), המ"ב (תמו, קד).

ויש לומר בדעת הרבינו יונה דתערובת חמץ אין גדרו מדין ביטול ברוב דמותר לר"ש לאחר הפסח, אלא דבמקום תערובת לא גזרו ומשכך אף אם עירב במזיד מותר. אולם הרא"ש למד שתערובת חמץ שמותרת יסודה בדין ביטול, ומשכך אילו עירב במזיד צריכה התערובת להיות אסורה.

וראה בטור (או"ח תמו) שנקט שביטול ברוב המתיר את החמץ שעבר עליו הפסח, היינו ביטול בשישים. ורש"י (ל, א ד"ה שלא בזמנו) כתב שבטל אף בנותן טעם, וכן ברמב"ם (חמץ ומצה א, ה) מבואר דלא בעינן שישים, וכן מוכח בתוס' (פסחים ל, א ד"ה אמר רבא)*. וראה בדברי הרמ"א (תמו, יא) בשם ההגהות מימוני (חמץ ומצה, הלכות הגעלה) דיש מתירים גם בתערובת שאינה שישים, כאשר משליך את הנאת האיסור לים המלח.

ובטעם המתירים כתב המ"ב (תמו, קה) דסבירא להו כצד שבתערובת לא גזרו: "ודע דאופן בתרא שצייר המחבר, שנתערב לאחר הפסח, ומצריך גם בו ששים זהו ע"פ דעת הטור, אבל כמה פוסקים חולקין ע"ז וס"ל דכשנתערב לאחר הפסח בין במינו בין שלא במינו ברובא סגי, דלא קנסו לאיסור בנתערב לאחר הפסח כשהחיתר רבה עליו, וכתבו האחרונים דבמקום הפסד מרובה או שעת הדחק יש לסמוך להקל".

הרי שהעמיד לנו להדיא המשנה ברורה שיש צד להתיר משום דבתערובת לא קנסו דין חמץ שעבר עליו הפסח, ואף שאין זה בגדרי ביטול ברוב הרגילים.

וראה עוד בפמ"ג (משבצות תמו, יח) שנקט בביאור חידושו של הרמ"א דמותרת התערובת חמץ לאחר הפסח, אף אם נתערב פחות מס' ומשליך הנאה לים המלח. וביאר הפמ"ג דאף שלא מצינו כן באיסורים דרבנן (שמשליך הנאה לים המלח), מכל מקום הכא לגבי חמץ אחר הפסח הוי קנס, ובמקום תערובת לא קנסו.

וכעין זה כתב בנהר שלום (על השו"ע שם, לרבי שבתי ב"ר אברהם וינטורה, נדפס בשנת תקל"ה) אלא הוסיף דאף אם נתערב בפסח, מכל מקום לא גזרו אחר הפסח על התערובת, וכלשונו: "נראה דהרמ"א ס"ל דלא אסרו חמץ שעבר עליו הפסח, אלא חמץ בעיניה שעבר עליו הפסח, אבל בנתערב אף על פי שנאסר בפסח כל התערובת, לא נאסר לאחר הפסח אלא כפי שיעור החמץ שבו, וכן אם נתערב לאחר הפסח, לא נאסר אלא כפי החמץ שבו, וכל שנתערב בס' מותר הכל מבלי השלכת הנאת האיסור לים המלח".

א. המג"א (תמו, סקמ"ד) הוכיח מהראשונים דלא כטור המצריך שישים (וראה עוד בפר"ח). אך ראה מה שדחה ראיותיו באבן העזר (תמו, יא). וראה עוד ביישוב דעת הטור במקור חיים (לנתיבות, תמו, ביאורים סקכ"א).

[וראה בחק יעקב (תמו, מט) שצידד בדעת הרא"ש (פסחים ב, ה) דחמץ אחר הפסח בטל בשישים, וכדעת הטור. ולמבואר ניחא היטב, דהרא"ש קאי לשיטתו, דהיתר חמץ בתערובת לאחר הפסח, הוא מגדרי ביטול ברוב, ולא משום דלא קנסו בתערובת, ומשום הכי בעינן ביטול של שישים בתערובת וכדעת הטור].

ג.

פלוגת הרמב"ם והר"ן אם חמץ נחשב לדבר שיש לו מתירין

והנה הרמב"ם (פט"ו ממאכלות אסורות ה"ט) כתב דחמץ בפסח אסור בתערובת לפי שיש לו מתירין, שתערובת החמץ לאחר הפסח מותרת, ומשום כך נחשב לדשיל"מ בפסח ואינו בטל. אולם הר"ן (פסחים ז, ב מדפה"ר) הקשה על כך, וז"ל: "ועוד שקרוב הדבר לומר דכיון שחומרא דדבר שיש לו מתירין מדרבנן הוא, לא החמירו בה אלא כשהמין בעצמו עתיד להיות נותר, אבל כאן שחמץ עצמו אסור, אע"פ שתערובתו מותר, אפשר שהשוו מדותיהן שלא לדונו בכל דבר שיש לו מתירין וכו'".

הרי שנחלקו הרמב"ם והר"ן האם יש לחמץ בפסח דין דבר שיש לו מתירין, דהרמב"ם סבירא ליה דהוי דשיל"מ, בעוד שהר"ן חולק וסובר שאין לו מתירין, וצ"ב טעם המחלוקת.

ד.

ביאור האחרונים בזה

הפלתי (יו"ד קב, סק"ה. הובא בפתחי תשובה יו"ד קב, ו) וכן כתב האפיקי ים (א, ו) נקטו דנחלקו הראשונים האם דבר שמן התורה מותר אלא שרבנן אסרוהו אם נחשב דשיל"מ, דהרמב"ם סבר שיש לו מתירין בכך שלאחר הפסח זהו איסור דרבנן. והר"ן תמה ע"ז, דכיון דמדרבנן הוא אסור לא מסתבר שרבנן יחשיבוהו כדבר שיל"מ.

ויש להקשות על דברי האחרונים, דהר"ן סבירא ליה דאיסור שמשנתנה מאיסור דאורייתא לאיסור דרבנן נחשב לדשיל"מ, מדברי המג"א (תמו, יא סקמ"ג, הובא להלן אות ט'), דהוכיח מדברי הר"ן לנידון האחרונים, האם תערובת חמץ אחר הפסח מותרת בהנאה, או אף באכילה, וכתב המג"א: "ובר"ן פ"ב גבי חמץ בפסח במשהו, משמע דמותר אפי' באכילה דקרי ליה דשיל"מ, ע"ש". וביאר המחצית השקל, דמכך שנחלק הר"ן על הרמב"ם וסבירא ליה דלא הוי דבר שיש לו מתירין ע"י תערובות אלא אם כן האיסור מותר כאשר הוא בעין. ואם סבירא ליה להר"ן שאסורה התערובת באכילה, אם כן היה צריך להקשות על הרמב"ם ביתר שאת, דלחמץ בפסח אין מתירין אף לאחר הפסח שכן אסור הוא עדיין באכילה. ואי נימא כהנך אחרונים, אם כן אין ראייה מהר"ן, שכן אף אם אסורה תערובת החמץ באכילה, מכל מקום הואיל וירד איסורה מאיסור דאורייתא לאיסור דרבנן, נחשב לדבר שיש לו מתירין.

ומוכח במגן אברהם, דהוא למד בדעת הר"ן שדבר שיש לו מתירין בחמץ, היינו דאחר הפסח מותר הוא בהנאה ובאכילה לכתחילה.

לביאור נוסף בדעת הר"ן מדוע אין חמץ בפסח נחשב לדבר שיש לו מתירין, ראה בתורת חסד (לובלין או"ח יט, ג).



ה.

תליית פלוגתת הרמב"ם והר"ן בחקירה הנ"ל

אמנם לולי דבריהם היה נראה לפרש באופן אחר, דקושיית הר"ן היא שהחמץ בעצמו אין לו מתירין כלל, אלא לאחר הפסח מתבטל הוא בתערובת, אבל אין היתר לחמץ בעין מצד עצמו, וכה"ג אין זה נחשב שיש לו מתירין.

ויש לומר דתליא בחקירה הנ"ל בגדר תערובת האם פירושו שלא גזרו כלל במקום תערובת, וכן ילמדו החולקים על הר"ן, ונמצא שיש לחמץ היתר לאחר הפסח במקום תערובת שלא גזרו [ואי"ז משום ביטול]. אולם הר"ן עצמו יסבור שקנסו תמיד, אלא שבמקום תערובת אמרו שיתבטל אחר הפסח. ושוב קשיא, שלדבר בעצמותו אין היתר, והיתרו הוא מכח ביטול ברוב.^ב



ו.

הר"ן קאי לשיטתו בגדר דשיל"מ

והיה נראה עוד דהר"ן קאי לשיטתו (חולין לב, ב מדפה"ר) על דברי הרי"ף הידועים שפת שנאפית עם בשר, אסורה באכילה עם חלב לעולם, היות ויכול האדם לאוכלה בלא כותח (חלב, אלא את הפת הבשרית לחוד), אם כן הוי ליה דבר שיש לו מתירין שיכול לאכול את הפת הבשרית לבדה, ואין בטל איסורה ברוב.^ב

וכתב עלה הר"ן דמה שיכול לאכול את הפת הבשרית לבדה, אין זה נחשב כדבר שיש לו מתירין, שכן לדבר עצמו (-הפת הבשרית) אין היתר, ואין זה דומה לביצה שנולדה ביו"ט, שיש היתר לאיסור מוקצה ביום חול.

(ב). הנה הר"ן (ז, ב מדפה"ר) השווה ביטול ברוב של חמץ אחר הפסח, לביטול תרומת חו"ל, ומהני אף בתערובת של כזית בנותן טעם. אמנם אין ללמוד מכאן שהגדר הוא שההיתר הוא משום שלא גזרו ולא משום תערובת, משום דהדגול מרכבה, ציין את דברי הב"י (יו"ד שכג, ד"ה ומתבטלת) שהביא את דברי הר"ן (פסחים יג, ב מדפה"ר סוד"ה וכתב) שאין לבטל תרומת חו"ל לכתחילה. ודלא כרשב"א בפסקי חלה המתיר לערב בידיים. ואם כן נמצא שהר"ן למד דבין בחמץ אחר הפסח ובין בתרומת חו"ל, היתרם הוא משום תערובת, אלא שהקילו בביטולם. (ומכל מקום בדעת הר"ן, אין לומר את התלייה שכתבנו לעיל (אות ב)).

(ג). ראה עוד מה שהאריך הר"ן (נדרים נב, א) לדחות את דברי הרי"ף.

וזה לשון הר"ן: "ומיהו אכתי לא נהירא, דהא אשכחן בבשר בחלב דמותר כל היכא דליכא נותן טעם, דהא אמרינן (חולין קיא, ב) דדגים שעלו בקערה שנתבשל בה בשר שמותר לאכול בכותח, משום דהוה ליה נ"ט בר נ"ט ולא אסרינן ליה משום דבר שיש לו מתירין, מפני שאפשר לאכול הדגים בלא כותח, אלמא לא חשיב דבר שיש לו מתירין כיון שנאסר עם כותח לעולם, דלא מיקרי דבר שיש לו מתירין אלא כשיש היתר אחר איסורו לגמרי כביצה שנולדה ביום טוב".

ומבואר שכל שאין האיסור בעצמו מותר, אלא שיש דבר צדדי שאפשר לאוכלו בהיתר, כגון לאכול פת בשרית לבדה, ובנידון דגן לאכול את החמץ בתערובת, דבר זה אינו נחשב לדבר שיש לו מתירין. היות והאיסור עצמו לא הותר, אף שיש היכי תימצי שאפשר לאוכלו בהיתר, אין זה נחשב לדשיל"מ.



ז.

הבנה נוספת בכוונת הר"ן

אמנם מו"ח, הרב הגאון רבי מאיר שמחה סוקולובסקי שליט"א, צידד לומר דלשון הר"ן (לעיל אות ג') אין מורה כן, אלא דאף הוא מודה לטעם שבתערובת לא גזרו רבנן, אלא דטוען הר"ן שהיות והדבר בעצמו אין לו מתירין כשהוא בעין, ורק בתערובת לא גזרו, היה לחכמים להשוות מידותיהן ולומר דאין זה נחשב דשיל"מ.



ח.

יישוב המחצית השקל על פי החקירה הנ"ל

והנה יש להקשות עוד על דברי הרמב"ם שתערובת חמץ הוי דשיל"מ, דהא בטעם הדין שדבר שיש לו מתירין אינו בטיל, כתב רש"י בביצה (ג, ב ד"ה אפילו) דזהו משום שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, והיינו שעד שתאכלנו בהיתר תאכלנו לאחר מכן בהיתר גמור. אמנם יש לעיין, דאם אחר הפסח מותר החמץ רק בתערובת, אם כן היות והיה צריך להתבטל בתערובת בפסח והיה מותר מה"ת, אלא שחכמים אמרו שימתינן להיתר גמור, והלא אף לאחר הפסח היתרו משום תערובת, ואם כן מהו עד שתאכלנו בהיתר. שוב ראיתי שהקשה כן המחצית השקל (תמוז, יא סקמ"ג).

ד. ראה בהערות מהגרי"ש אלישיב (חולין קיא, ב) שהוכיח מדברי הר"ן הללו, דנ"ט בר נ"ט יסודו בביטול הטעם, ומשום כך אם יש לו מתירין אינו מתבטל, אלא דס"ל לר"ן דדגים שעלו בקערה אין להם מתירין ומשום כך מתבטלים ברוב, עיי"ש.

ה. אמנם לר"ן (נדרים נב, א) יש הסבר אחר בטעם דשיל"מ, ואולי דווקא בזה סובר הרמב"ם כדעת הר"ן (הערת העורך - הרב רועי הכהן זק שליט"א).

ותירץ המחצית השקל, דהסוברים כן יסברו כצד שלא גזרו רבנן על תערובת לאחר הפסח, ואם כן הוי היתר גמור ואין צריך להגיע לביטול, ויש תאכלנו בהיתר, וכן יש לזה מתירין לאחר הפסח.

אמנם יש ליישב עוד על פי האחרונים הנ"ל (אות ד'), דביטול שמשנתנה מדאורייתא לדרבנן אף הוא נחשב לדבר שיש לו מתירין, ואם כן אחר הפסח איסורו הוא מדרבנן, ודוק.

ט.

ביאור הנתיבות בדעת הרמ"א להתיר תערובת חמץ פחות מס' אף באכילה

ממוצא דברינו, יתבאר בס"ד נידון נוסף, דהנה הובאו לעיל (אות ב') דברי הרמ"א בשם ההגהות מימוני הסובר שחמץ שנתערב לאחר הפסח, בטל הוא אף פחות מס' וישליך הנאה לים המלח.

ונחלקו מפרשי השו"ע האם לדעת הרמ"א אותו החמץ שנתערב פחות מס' מותר הוא בהנאה, או שמא אף באכילה.

דבעטרת צבי (או"ח תמו, יא אות כב) כתב: "ומותר בהנאה אבל לא באכילה". וכן כתב העולת שבת (שם): "נלמד מדבריו אף על פי שעבר בל ימצא סגי בכך. ודוקא בהנאה מותר ולא באכילה, ומדברי הרב משמע דאפילו באכילה מותר, ועיין ב"י".

אמנם המגן אברהם (שם סקמ"ג) כתב: "ובר"ן פ"ב גבי חמץ בפסח במשהו, משמע דמותר אפי' באכילה דקרי ליה דשיל"מ, ע"ש". וכן נקט במקור חיים (לבעל הנתיבות, שם חידושים אות מב): "ומותר אפילו באכילה כשנתערב לאחר פסח". וכן פסק המ"ב (ס"ק קא) דהתערובת מותרת אף באכילה.

בעל הנתיבות המשפט בספרו מקור חיים (ביאורים אות כב), מבאר את דעתו של המג"א דשרי אפילו באכילה, על הדרך שנתבארה לעיל.

וכלשונו: "... לזה נראה דהגהות מיימוניות ס"ל כדעת כל הפוסקים שהביא המגן אברהם דלא בעינן ס' מטעם שאמרו בש"ס (ל, א) כי קניס ר"ש בעיניה אבל ע"י תערובות לא קניס. פירוש, דלא קנסוהו כל כך שיאסר גם התערובות ולהפסידו גם התערובות, ולא קנסוהו רק להפסיד החמץ עצמו ולא התערובות ממנו. וזהו נגד אכילה, אבל האיסור הנאה שבחמץ, דהדין הוא בכל איסורי הנאה שנתערבו להוליך הנאה לים המלח להרבה פוסקים, א"כ אף בחמץ שנתערב צריך להוליך הנאת האיסור. דמהיכי תיתי ירויח במה שנתערב ליהנות גם מהחמץ, דנהי דלא קנסוהו כ"כ בכדי שלא יהא לו הפסד בתערובות, אבל ודאי שלא ירויח, וכיון דהולכת הנאה אין מפסיד התערובות, חייב להוליך הנאה כמו בשאר איסורי הנאה שנתערבו וכו'".

(1). וראה מה שהוכחנו בס"ד מדבריו דלא כיסוד האחרונים בר"ן (לעיל אות ד').

הרי שמבאר הנתיבות, דתערובת חמץ לאחר הפסח אין זה משום ביטול ברוב, אלא דבמקום תערובת לא גזרו עליו להפסיד אף את התערובת, והרי זה כדרך שנתבארה לעיל.



אוצר אורח חיים

האם מותר לשבת על השלחן ובעניין שלחן דומה למזבח ♦ גדר החימוץ
וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו - מאמר תגובה ♦ דין פת
העשויה מתערובת קמחים עם עמילן חיטה, ללא גלוטן ♦ ברכת ההלל בליל
פסח בבית - תגובה לרב עמנואל מולקנרוב

הבה"ח יצחק פרץ

מכסיקו

האם מותר לשבת על השלחן ובעניין שלחן דומה למזבח

מקור העניין דשלחן דומה למזבח

כתב הרמ"א (סי' קסז ס"ה): ומכל מקום מצוה להביא על כל שלחן מלח קודם שיבצע, כי השלחן דומה למזבח. והגר"א שם ציין לדברי הגמרא בחגיגה (כז.) שולחנו של אדם מכפר עליו. וכן מקור הענין הוא מדברי הגמרא בברכות (נה.): וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ד'. רב יוחנן ור"א דאמרי תרווייהו כל זמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל עכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו.

וענין זה ששלחן דומה למזבח מובא בראשונים, וביניהם: בס' מגן אבות (עמ"ס אבות פ"ג מ"ד) לרבי שמעון בר צמח דוראן, ספר קושיות לא נודע למי (אות פד), ספר היראה לרבי יונה מגירונדי (ירושלים תשס"א עמ' נא), ספר חסידים (סי' קב), ספר זכרון ראשנים (בסו"ס מקראות גדולות החוט המשולש פר' פקודי הער' אות כא, עמ' תנג), שבולי הלקט (סי' קמא) בשם הגאונים, תניא רבתי (סי' כג) בשם הגאונים.

וכן כתב רבי חיים ויטאל (בשער הקדושה), וכך אמר האריז"ל (בסיפור המובא בס' ילקוט יוסף או"ח א עמ' קטו במהדו"ח), וכן הגרי"ח בבן איש חי (ש"ב פרשת אמור הל' יב), ובילקוט מעם לועז (יהושע עמ' קמד), וכן הערוך השלחן (או"ח סי' קסז אות יב), וכע"ז בדברי השל"ה הקדוש (שער האותיות אות קו"ף קדושת האכילה, קנה).



ישיבה או עמידה ע"ג שלחן

כתב כ"ק האדמו"ר רבי אהרן רוט זצוק"ל בספרו שולחן הטהור (מאמר תיקונים והנהגות השולחן עמ' קלג): ותראה אחי אהובי עד היכן גורם הנקיות וטהרה, ולכן אמרו שאסור להרוג כינה על השולחן, וכן נכון שלא ליתן עליו מסרק כלל, וכן לא ישב ולא יעמוד על השולחן, וגם לא יניח בניו הקטנים שיעמדו על השולחן, וגם קיבלתי כי זה סכנה ח"ו, והכל בשביל ששולחן דומה למזבח וצריך להתנהג בקדושה ואז שולחנו מגין עליו מכל רע בזה ובבא, ויקויים בו תהלים (כ"ג) (ה) תערוך לפני שולחן. עכ"ל.

ומצאתי בס' יוסף אומץ - יוזפא (דיני בית הכנסת אות סד) שכתב וז"ל: אסור להושיב או להעמיד התינוק על השטענדיר ששמימין עליו מחזורים ותפילות שמיוחד לקדושה. וכתב ר' אליעזר ממיץ, אותן הספסלים שמושיבין עליהם נערים בבית הכנסת שאין הבעלים רשאים לחזור ולהוליכן לבתיהם לישב עליהם ואף על פי שנותנין אחרים הטובים מהן תחתיהן אין לשנותן

מקדושתן והמחמיר תבוא עליו ברכה. ואפילו על השולחן שאוכלין עליו כתב בספר חסידים שאסור.

אמנם המעיין בדברי ספר חסידים (תתקכ), יראה שלא כתב כן, וז"ל: ילד אחד עמד לפסוע על השלחן שאביו היה משים תדיר ספריו עליו, ולא יחדו רק לספרים לבד, וגם כשרצה לאכול עליו לחם ובכל יום ספרים עליו, ולקח הספרים מעליו עד שאכל, ועמד הילד על השלחן וירד ונחתך כף רגלו בסכין, אמר האב פשעי גרם שהנחתי לבני לפסוע על השלחן שהיו עליו ספרים. ומפורש שהטעם היה שפסע על שלחן שהיו עליו ספרים וכמש"כ בסוף דבריו: אמר האב פשעי גרם שהנחתי לבני לפסוע על השלחן שהיו עליו ספרים. ולכן צ"ע איך הרב יוסף אומץ הביא ראייה מהספר חסידים שגם בשלחן אכילה אין לעמוד.

והרב יוסף אומץ (הנ"ל) הניף ידו שנית בהלכות קדושת הספרים ושמות (אות כה) שכתב: בסימן תתקכ"ב כתב בספר החסידים, ילד עמד על השולחן שהיו ספרים תדירים עליו, רק בשעת אכילה הסיר הספרים, ונחתך רגל הילד ההוא, ואמר אביו שנענש מפני עמידתו על השולחן. ומשמע מזה שבשולחן סתמא אין איסור. אכן בספר היראה דרבינו יונה כתב אל תהרוג כינה על השולחן מפני שהשולחן דומה למזבח. ונראה כמו סתירה בין מה שכתב בהלכות בית הכנסת ולהלכות קדושת הספרים והשמות וצ"ע.

וכן כתב בס' שערי הברכה – שטיצברג (מהדו"ח עמ' סד פרק ג' הע' עח) להביא בשם ספר חסידים שקטנים לא יפסעו על שלחן אכילה. וכן בס' פסקי תשובות (ח"ב סי' קסז אות ו) כתב להביא דבר זה בשם ספר חסידים. ולענ"ד, לא זכיתי להבין מה ראייתם מהספר חסידים, דהרי הוא כתב שהאב אמר שקרה כך כי נתן לבנו לישב על שלחן של ספרים, וא"כ מה שייך ללמוד מזה לאוכל. וכע"ז מצאתי שהעיר בס' מנהג ישראל תורה (ח"א סי' קע ס"ק יד), והובאו דבריו בס' דף על דף (ברכות נה.). וכן בספר חינוך הבנים כהלכתו (ח"א פכ"ו אות כה, עמ' שכ) כתב: יש להזהר שלא יפסעו הקטנים על השלחן, ויש בזה משום סכנה. ועי' בהע' שהביא מקורו מדברי הספר חסידים הנ"ל, וצ"ע.

ואחרי ששלחתי כל המאמר להרה"ג ר' שמואל יוסף שטיצברג שליט"א בעל השערי הברכה כתב לי וז"ל: עיינתי בזה עכשיו, ובאמת זה הערה טובה. שבספר חסידים כתוב שיש סכנה כשילד פוסע על שולחן שרגילים להניח עליו ספרים. אבל אין מזה ראייה לסתם שולחן שיש סכנה לפסוע עליו. יישר כח על ההערה. עכ"ל. ונתן לי רשות לפרסם זאת בשמו.

וראיתי בשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סי' תפו) שכתב וז"ל: נכנסתי לבקר אצל אחד וראיתי שישב על השולחן, והסברתי לו שהיום השולחן דומה למזבח, וע"ז מקריבין קרבנות, ועל השלחן שמים ספר ללמוד, ואין זה מן הכבוד לשבת עליו. ושמע לי וירד, ונראה דיש לנהוג כבוד בשולחן. אמנם הכל סברות ולא נעים ולא כבוד, ודברים כאלו, אבל מן הדין ודאי שאין שום דבר, וכ"ש שלא צריך להוכיח אחד שיושב על השלחן, ומה שכתב הרב וצ"ל שהוא כן הוכיח מסתמא גם הוא עצמו לא התכוון מדין תוכחה אלא מדין דרך ארץ שאם בא רב לבקר אל תשב על השלחן אלא במקום יותר מכובד, ותו לא מידי.

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ו סי' צה) כתב שגם לא לעמוד מפני הטעם הנ"ל. וע"ש שהביא שהרב יחיאל זילברברג ציין לו לשלחן הטהור הנ"ל. והוסיף שם על אחד שרקד בשמחה תורה על הבימה של הס"ת, וכתב שם דנראה דמשום שמחה אין בעיה ורק משום כבוד ששם מניחים הס"ת. ומה מובן מזה, שאין שום איסור, אלא רק שלא מכובד ופה שכן מכובד אין בעיה, וכן נראה שזה בכל מקרה שאין בעיה של לא מכובד שמותר לשבת על השלחן.

והנה הגר"ח קניבסקי זצ"ל נשאל (שאלת רב ח"א פרק יא אות ד) מה המקור שאין לשבת על שלחן (השאלה היא סתומה, בלי לפרש אם זה שלחן אכילה או לימוד). תשובה: בספרי קבלה. ונראה שכוונתו לשלחן הטהור, דלא מצאנו מקור אחר לענין זה. וכע"ז ענה (סגולות רבותינו, ענינים שונים שאלה יח) דיש ענין להיזהר מזה. ונרא' דהוי ע"פ הקבלה וכו"ל. וכן ענה לגבי לעמוד על שלחן (צהר ח"א עמ' סט אות כו, עי' עלי ש"ח עמ' רעא אות ה) שאין ראוי ע"פ הקבלה.

וע"ע בשאלת רב (ח"א פרק יג אות ג) שכתב הגר"ח ק שאין להביא ראייה מספר חסידים להתירא בשלחן אכילה.

ובענין שלחן לצורכי חולין, שאינו לצורך לימוד ואכילה ענה הגר"ח ק (סגולות רבותינו, ענינים שונים שאלה יט): אולי.

אמנם הגר"ח ק בעצמו נשאל (סגולות רבותינו, ענינים שונים שאלה ל') אם יש חשש שילד ישב על שלחן, וענה: לא ידוע לי. וצ"ע בירור דעתו הרחבה בזה. ויל"ע, וד' יאיר עיני. ודברים אלו של הגר"ח ק ראיתם שהביאם בס' דור המלקטים (הל' סכנה סי' קטז ביו"ד).

הרב הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז שליט"א (יתד המאיר 96 עמ' יד) נשאל בזה"ל: האם מותר לשבת ע"ג שלחן ריק. וענה וז"ל: מותר, אבל אין זה מכובד. עכ"ל. והובאו דבריו בס' מקור נאמן (ח"ג עמ' דש סי' אלף תיב).

והגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א כתב (שלחן ערוך המקוצר או"ח ח"א עמ' רנ): יש אומרים שאין לעמוד או לשבת על השלחן, מטעם שאמרו חז"ל (ברכות נה) שהשלחן דומה למזבח.

ובהערה כתב: שולחן הטהור למהר"א ראטה במאמר תיקונים והנהגות השולחן (דף קל"ג), ומביאו גם בשו"ת רבבות אפרים (חלק ו' סימן צ"ה).

ומפני שלא נזכר זה בפוסקים ושאר רבבות הקודמים (והרב המחבר הנזכר נלב"ע בשנת התש"ז, זי"ע"א) העליתי בלשון יש אומרים. גם יש להעיר קצת על דבריו ולפיכך אעתיק לשונו תחילה: אמרו שאסור להרוג כינה על השולחן, וכן נכון שלא ליתן עליו מסרק כלל, וכן לא ישב ולא יעמוד על השולחן, וגם לא יניח בניו הקטנים שיעמדו על השולחן, וגם קיבלתי כי זה סכנה ח"ו, והכל בשביל ששולחן דומה למזבח וצריך להתנהג בקדושה ואז שולחנו מגין עליו מכל רע בזה ובבא, ויקויים בו תהלים (כ"ג ה) תערוך לפני שולחן, ע"כ. והנה מה שכתב בלשון אמרו אינו נמצא בדברי חז"ל רק הוא בספר חסידים (סימן ק"ב) וע"ע שם (בסימן תתק"כ), והביאו המג"א (סימן קס"ז ס"ק י"ג), ושאר אחרונים (שם), וקאי רק על העניין הראשון של הריגת כינה על השולחן, ומשם ואילך דברי בעל שולחן הטהור ניהו, וגם עניין זה עצמו של הריגת כינה אף דנקטו כולם בלשון איסור מ"מ בעל קיצש"ע (בסימן מ"א סעיף ו) נקט בלשון "טוב ליהדר", ונראה דסבירא ליה

דלשון אסור לאו דוקא וכמו שמצינו בכמה דוכתי, ואחריו נמשכתי לעיל (סימן כ"ח סעיף ט). וע"ע ביוסף אומץ להר"י יוזפא (דף רע"ח), ובספר מנהג ישראל תורה (סימן ק"ע אות י"ג).

ועי' לבה"ח יהושע כהן נר"ו בקובץ יתד המאיר (91 סי' קע) שכתב למעשה דבשעת אכילה יש להחמיר ושללא בשעת אכילה יש להקל, ושלכן גדולי ישראל ישבו בשלחן בשעה שלא אכלו שם. אמנם לענ"ד מה שהוא הביא שם אינו ראיה כלל, דסו"ס כתוב "דומה" ולא ממש מזבח, ובודאי דאין לשלחן דין מזבח כפשוטו. ומה שכתב שזה דומה לכינה שאסור להרוג אותה ע"ג שלחן, נלע"ד להקל גם בזה, כיוון שבזמננו לא נהגו בזה איסור, ומנהג ישראל תורה. ואם לאו נביאים הם בני נביאים כן, ובודאי דבזמננו אין בזה בזיון כלל, וזה אותו דבר להרוג כינה בסלון הבית או בשלחן של אכילה רק שלא יפול על האוכל. ולכן נרא' לומר כדברי הרב יהודה ברכה שליט"א (יתד המאיר 93 עמ' לו - שו"ת ברכת יהודה ח"ד סי' יז) שבשעת הצורך יש להתיר. וביותר שאין לענין הזה של ישיבה ע"ג שלחן מקור ברור, והראשון שהביא את הענין הזה הוא השלחן הטהור - רוט, ובמש"כ הרב ברכת יהודה לדיק בדברי הרב הנאמן"ן שגם כשללא הולך יש איסור, יש לדחות ע"פ התשובה המפורשת שהבאנו לעיל מהגאון עצמו. ועי' בתשובת הבה"ח יהושע כהן נר"ו בגליון (95 סי' רח אות ד), וכן בגליון (97 סי' רמד אות ב) במש"כ הרב חיים רבי שליט"א וז"ל: ראיתי פעם לבעל שומר אמונים בספר שלחן הטהור שהאריך להחמיר בזה כי שולחן מזבח וכו'. ואצלנו העדה האפגנית מחמירים ונוהרים בזה מאוד ואוי ואבוי אם איזה ילד יגיח רגל על השולחן או כיו"ב. ובמשנה באבות זה נקרא שולחנו של מקום, ובסוף חגיגה שלחנו וכו' מכפר עלי. לרש"י ותוס' מדין אורחים ולרש"א מכח ד"ת שאומרים ויתכן שאם מכח ד"ת, יש תמיד צורך לכבדו. ולפי הסיפורים על הר"ר סלמאן מוצפי זיע"א שלא היה מרשה להניח מרפקים על שולחן שבת משמע שזה רציני מאוד לכאורה. עכ"ל. אולם לענ"ד יש לדון בזה כי למה הר"ר סלמאן מוצפי זצ"ל הקפיד דוקא בשבת ולא בחול, וכמ"ש כל הענין הזה לא ברור איפה ומתי ואיך התחיל, לכן יש מקום גדול להקל, כי גם נראה דברוב העדות לא נהגו להקפיד בזה.

וכעת מצאתי לגר"י זילברשטיין שליט"א בספר חשוקי חמד (מנחות כח ע"ב) שכתב שאין שום בעיה להעלות את הכסאות על השלחן, ואפי' על שלחן של ספרים ותשמישי קדושה. ושכן שמע מהגר"ח קניבסקי זצ"ל.

ובספר הנ"ל ציין לס' כשחר אורך (עמוד ח אות כד) ששאל בזה לגראי"ל שטינמן זצ"ל, וז"ל שם: שאלתי האם כששוטפים את הרצפה ראוי שלא להניח את הכסאות על השולחן משום שהשולחן דומה למזבח. הרהר רבינו מעט ואמר "הרי זה לא ממש מזבח". ואח"כ הוסיף, בכלל, מה שזה דומה למזבח זה כשמארח אורחים ועניים ויושבים אצל השולחן [כמ"ש רש"י סוף חגיגה]. אבל אם הוא אף פעם לא מזמין אורחים ועניים, אוי למזבח שכזה.

וכתב לי הר"י ישראל מאיר וייל שליט"א וז"ל: בסי' ק"פ, ה' כתב שלא להשאיר סכין על השולחן בברכהמ"ז ואחד הטעמים מפני ששולחן דומה למזבח, והרי לא מצינו מטעם כן שלא לשים על השולחן סכין סתם כן, ומוכח שהאיסור רק בזמן הסעודה, כי רק אז הוא דומה למזבח [ובזמן האכילה הוא 'משמש' לאכילה ואינו 'מונח' על השולחן]. א"כ גם אם נחמיר, זה רק בשעת הסעודה בלבד ובשאר הזמן אין גם מקום להחמיר. עכ"ל. ונראין דבריו דברי טעם.

וכעת מצאתי שכדבריו העיר כבר בס' זכרון ראשנים (בסו"ס מקראות גדולות החוט המשולש פר' פקודי הער' אות כא, עמ' תנג).

וע"ע בזה בגליון מסיני בא (מס' 9) להרה"ג רבי יוסף סעדו שליט"א, במה שהאריך בענין זה, ונקט דטוב להחמיר. וע"ע בזה בס' שמירת הגוף והנפש (ח"א סי' פז אות ב - ג). וע"ע בס' מעדני אשר - לונצצר (ברכות סי' ג) שהסיק שלא מצא מקור ברור לענין זה.

וכעת קבלתי תשובה מהגאון האדיר רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א ששאלתיו אם יש איסור לשבת או לעמוד על שלחן, ואם יש הבדל בין שלחן אכילה שלחן ספרים, וענה וז"ל: על שלחן אכילה אין איסור מדינא, על שלחן המיוחד ללימוד אולי יש, אבל בדרך כלל אינו מיוחד דוקא ללמוד, אלא גם לקרוא דברים אחרים. עכ"ל. ובע"פ הרב אמר לי שיש מחמירים בזה כי שלחן דומה למזבח. ע"כ.

והגאון רבי גבריאל קרויס שליט"א, גאב"ד מנצ'סטר, כתב לי שקרא את כל המאמר אמנם גם אחרי הקריאה לא יודע מה לפסוק לדינא. ע"כ. ולענ"ד יש להגיד ספק דרבנן לקולא.

והגאון רבי יודה טשזנר שליט"א, גאב"ד אופקים, כתב לי שפעם הוא כתב מאמר בענין זה ואחרי שהביא את דברי הספר חסידים והיוסף אומץ כתב: מכל זה אנו רואים שהקפידה הוא שלא לדרוך על שולחן שלומדים עליו או שאוכלים עליו אבל לא נשמע שיש איסור לשבת על השולחן. אמנם בזמן שיש ספרים על השולחן, אין לשבת עליו, כי אסור לשבת על ספסל שיש עליו ספרים, כדאיתא בשו"ע (יו"ד סי' רפב ס"ז). אבל אם כעת אין שם ספרים, אף שהשולחן מיוחד ללמוד עליו לא מוזכר איסור לשבת עליו. וכל שכן שאין טעם שלא להעביר ילד מעל שולחן.

והוסיף: ולפי"ז להניח רגלים על שולחן נמוך, שאינו מיוחד ללמוד או לאכילה, ג"כ מותר. ואף אם מניחים אוכל לפעמים על השולחן ההוא, נראה שאין זה נחשב מיוחד לאכילה, ומותר.

וזכיתי בס"ד פעם לדבר ע"ז עם מו"ר רה"י הגאון רבי שמואל בדוש שליט"א (ד' ישלח דברו וירפאהו רפואה שלימה בקרוב. אמן) ואמר לי דהוא מסכים עם מה שאמרתי לו דלכאורה אין לזה מקור ברור כלל, ולא צריך לחוש לזה.

וכעת ראיתי בגליון אומרה לשמך מהגאון רבי עמרם פריד (גליון מס' 152, כה טבת תשפ"ב, פרשת וארא) שכתב וז"ל: שאלה: האם מותר לשבת או לעמוד על שלחן או על סטנדר שלומדים עליו, בזמן שיש בו ספרים, ובזמן שאין בו. תשובה: אין לשבת או לעמוד. ומקורו ע"פ הספר חסידים, והוסיף בסוף: מבוא שבשולחן שמיוחד לספרים יש איסור לשבת ולעמוד עליו אף שכעת לא מונחים עליו ספרים. וציין בסוף לס' יוסף אומץ - יוזפא (סי' סד).

שאלה: האם מותר לשבת או לעמוד על שולחן המיועד לאכילה, בין בזמן האכילה ובין שלא בזמן האכילה. תשובה: אין לשבת או לעמוד. וכתב: מקור הדין, כתב בס' יוסף אומץ הנ"ל ואפילו על שלחן שאוכלים עליו כתב בספר חסידים שאסור. ואף שבדברי הספר חסידים שלשונו הובא לעיל משמע שבשולחן סתמא אין איסור ורק מחמת שהיה שולחן שרגיל להניח עליו ספרים היה אסור, וכבר העיר בזה היוסף אומץ במקו"א בספרו בענין קדושת הספרים

והשמות סי' כה. מ"מ כתב שם עוד לאסור משום דברי הרבינו יונה בספר היראה שכתב אל תהרוג כינה על השלחן מפני שהשלחן דומה למזבח. ובאמת תלמוד ערוך הוא (ברכות נה; חגיגה כו.) דהשלחן דומה למזבח, וכן הוא ברמ"א או"ח סי' קסז סע' ה שיש להביא מלח לשולחן לפני בציעת הפת דהשלחן דומה למזבח ואכילה כקורבן, ועי"ש במ"ב סק"ל, ועי' שם בשעה"צ סקכ"ו שהביא שאסור להרוג כינה על השולחן.

אמנם כפי קוצר דעתי לא זכיתי לרדת לסוף דעת היוסף אומץ, דהוא הביא בשם הספר חסידים שגם בשלחן אכילה, ולא זכינו למצוא זאת בספר חסידים, ומה שהביא מדברי רבינו יונה שאסור להרוג כינה על השלחן, חידוש גדול הוא לומר דבר חדש וללמוד אותו ע"פ הטעם שכתב רבינו יונה, ובכלל אינו מוכרח שיש בזה בזיון לשולחן, ואולי זה דוקא בשעת אכילה, ויש עוד פרטים בזה שהוא לא פירט, ולענ"ד אפשר לדון בזה יותר. וצ"ע. וד' הטוב יאיר עיני.

וכעת הראוני שו"ת עם הגרב"צ מוצפי בענינים אלו ונמצא באתר דורש ציון. שם נשאל (שאלה 41608), אם זה אמת שאין לשבת על שלחן כיון ששלחן דומה למזבח, כמו כן, במקום עבודתי כשאנו מקיימים ישיבת צוות, לעיתים, מפאת צפיפות אין כסאות פנויים לשבת, מה שמצריך ישיבה על שולחנות המחשב שמאחריהם. האם מותר הדבר. וענה וז"ל: נכון הדבר, אך המדובר בשלחן שסועדים עליו בקביעות לחם ואומרים עליו דברי תורה, אך שלחן משרדים וכן שלחן עבודה - מותר. עכ"ל.

עוד נשאל שם (שאלה 191205) האם מותר לשבת על שלחן שבבית. וענה וז"ל: בשעת הסעודה אסור בהחלט. שלא בשעת הסעודה לשבת או לעלות עליו לצורך תיקון או הרכבה מותר. אלא שיש לחלוץ הנעליים. ועיין מגן אבות על מסכת אבות פרק ג, משנה ד. עכ"ל.



חשש לדברים שהבריות חוששים להם

כתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ט ד"ה ודע): וככה יקרה לנו מן הדין בכל דבר שיש קבלה ביד הזקנים והזקנות מעמנו ולא נסתיר קבלתם רק אחר הקיום שאינו באפשר חלילה, ולמה נסתור קבלתם, ואין קבלה פושטת ביד עמנו רק שקבלו אותו דור אחר דור עד משה רבנו ז"ל ע"ה, או ע"ד הנביאות. עכ"ל.

ובס' שמירת הגוף והנפש (ח"א עמ' 89) שהביא דרכי משה (ביו"ד סי' קטז אות ה) שכתב: והנה היודעים תקופת האמת לא אמרו כי תזיק בו אכילה ושתיה ודבר ניפוח שיחות הזקנות. וכ"ה בדרכי תשובה (יו"ד קטז סקמ"ג): בודאי אין להשגיח על קלא בעלמא שאומרות איזה נשים ולא מצינו זה לא בדברי חז"ל ולא בכתבי האריז"ל. ע"ש.

וכדבריו כתב בשו"ת באר משה (ח"ח סי' צז) שכל מה שהזקנות צדקניות אומרות שכך המנהג הוי בכלל מנהג ישראל תורה. וע"ע בשו"ת השיב משה (או"ח סי' יג).

ועוד כתב הרב יודה טשזנר שליט"א: וכ"ז מצד הדין, אבל הרי חז"ל כבר אמרו שיש לחוש למה שחוששים הבריות וכמו שהביא הב"י (יו"ד סי' קטז בשם הירושלמי תרומות פ"ח ה"ג). ויש סברא

שזה ממדת דרך ארץ לא לעשות כן. כי שולחן עשוי להשתמש עליו ולא לשבת עליו, ויושבים על כסא. ואין זה מדת ד"א להפוך הדברים. על כן למעשה, אינו ראוי לשבת על שולחן לפני אחרים, ואף בינו לבין עצמו אין לעשות כן אלא אם יש צורך נחוק. אבל איסור ממש אין בזה.

וסיים: ומה שיש נשים שמושיבים את ילדיהם על השולחן כדי להלבישם וכדומה, כי קשה להן להתכופף לזה, אפשר להקל בזה, כי כיון שבילדים כך הוא הדרך לעשות, הרי זה מותר לכתחילה. ע"כ מדברי הר"י טשזנר שליט"א.

וכעת העירני ר' אורן צדוק שמנהג תימן ידוע שיש להקפיד מאד בענין זה, אמנם לא כתב לא מקור ולא טעם לדבריו, והוסיף לי שהוא תמה איך הגר"י רצאבי לא ציין למנהג זה, ואולי כי אין דעתו מסכמת עם המנהג. וצ"ע.

וכעת אמרו לי שמנהג יוצאי אר"צ להקפיד בזה מאד, מפני שהם רואים בזה סימן שמי שעולה על השלחן יקרה לו משהו, כי מה שנמצא על השלחן אוכלים, אז ח"ו יכול לקרות גם עם מי שעולה עליו. אמנם נראה דזה טעם של זקנות שאין לו מקור כלל, אמנם עדיין קיימים דברי הבאר משה הנ"ל.



עמידה ע"ג שלחן לצורך מצוה

ובס' דרכי חיים ושלום (ס"ק לא) כתב שהכהנים היו עומדים על השלחנות והספסלים שבמזרח הבית הכנסת כדי לעשות ברכת כהנים במקום גבוה. ואם בשלחן שמתפללים בו ומניחים בו ספרים מותר לעמוד עליו כ"ש אכילה, אמנם ראיתי בשו"ת גם אני אודך תשו' מהר"ם חליוה (ח"כ סי' ד) שכתב דאולי לצורך מצוה שרי.

וע"ע בקובץ זרע ברך (עמ' תשנ ובהע' 11) שכתב שהאדמורי"ם והחסידים היו נוהגים לרקוד על השלחנות. וששמע מכ"ק אאמור"ר שליט"א ששמע מכ"ק אאזמור"ר זי"ע מביאלא שכן עשה הרה"ק רבי משה לייב מסאסוב זי"ע אצל הרה"ק רבי אלימלך מליזענסק זי"ע, וכן עשה זקני הרה"ק רבי שלמה לייב מלענטשנא זי"ע אצל הרה"ק רבי מנחם מנדל מרימינוב זי"ע. וע"ע שם באריכות דבריו. והובאו דבריו בס' דור המלקטים (הל' סכנה סי' קטז ביו"ד).

ויפה העירני ידידי ר' משה טוויל שליט"א, שכתב לי וז"ל: וידוע שהגה"צ מהר"י גלינסקי ז"ל היה נעמד על השולחן בשעת שמחת חתן וכלה, ואולי אדרבה זהו כבודו של השולחן, שנעשה על ידו הוספה והידור במצות שמחת חתן וכלה, ובעצם זהו כל תפקידו ויעודו של השולחן "לשמש" ולסייע לכל עניני דברים שבקדושה, וממילא ודאי שאין שום ראיה מהנהגת ר' יענקל'ה ז"ל, ולפי"ז ודאי שאין בית מיחוש לעלות ע"ג השולחן לצורך כל עניני מצוה, ויל"ע בזה לצורך עניני רשות. עכ"ל.

ושמעתי בשם עדים נאמנים שראו תמונות מהגה"צ ר' אברהם אלימלך בידרמן שליט"א עומד על שולחן שיש בו אוכל ודורש, וכהגה"צ ר' יעקב גלינסקי זצ"ל, אמנם אפשר לומר שכיון שזה לצורך מצוה, ואולי זה גורם גם לו וגם לצבור להתרכז יותר וכדו', ובגלל זה הוא מיקל. ועדיין יש לעיין עוד בזה.

היוצא לדינא לענ"ד

לגבי שלחן אכילה בשעה שלא אוכלים בו, אפשר להקל בשופי. בשעה שאוכלים בה, נרא' דגם יש צד גדול להקל, והמחמיר תבוא עליו ברכה. וכן פסק לדינא מו"ז הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א. אמנם כמובן שאין זה מכובד וראוי לא לעשות כן אלא בשעת הצורך.



הרב עידוא אלבה

גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה

עיינתי במאמרו של הרב בנימין יצחק הלוי הי"ו בירחון ע"ו בענין גדר החימוץ וההשלכות לזה, ולענ"ד יש לדון בדבריו.



א. תיאור תהליך חימוץ בדגן בקמח

הגדרת חמץ לא נאמרה במפורש בחז"ל, אך נראה לענ"ד שלאור הידע הקיים היום יותר קל לקבוע מהי, מתוך הבנה שעדיין אי אפשר לקבוע כל דבר בוודאות, כי יש דברים שגם כיום אנו לא יודעים אבל יתכן שהיו ידועים לחז"ל. ותחילה נבהיר את המציאות הנראית לעינינו, עם הסברים שכתב לי ד"ר ליכט כדי להבין את סדר הדברים שבו מתרחש החימוץ בגרעין דגן ובקמח.

חימוץ של דגן וקמח על ידי הכנסתו למים בלא חומר התפחה נעשה בשלשה שלבים. בשלב הראשון המים מפעילים אנזימים יחודיים, הקיימים בחמשת מיני דגן, שגורמים שהעמילן הופך לסוכרים. אין בשלב זה דו תחמוצת הפחמן בעיסה, והדבר אינו מורגש בחמיצות. לכן ברור שעדיין זה לא מוגדר חמץ. שלב זה מתרחש בין כאשר עוסקים בלישה ובין כשהגרעין שרוי במים וחדרו לתוכו מים.

השלב השני מתרחש באמצעות פטריות שמר, שהן פטריות הנמצאות באופן טבעי בכל הפירות ואינן יחודיות לדגן. באופן טבעי פטריות שמר נמצאות על הקליפה של הדגן, כל עוד שלא נעשתה פעולת שטיפה בזרם חזק או חימום של 98 מעלות. הפטריות מתחילות להיפגע בחום של 50-60 מעלות, אלא שמצד שני חום כזה מגביר את פעולתן, ורק בחום של 98 מעלות הן אינן פעילות. כשקליפת הגרעין לא נבקעה, הפטריות האלו נשארות מבחוץ, ולכן כל עוד שהדגן לא נבקע או נטחן אין דו תחמוצת הפחמן. אך לאחר שהגרעין נבקע או נטחן, בד בבד עם ההפיכה לסוכרים, פטריות השמר ניזונות מהעמילן שהפך לסוכר, ועל ידי זה נוצר בעיסה דו תחמוצת הפחמן, ונוצר בעיסה או בדגן טעם חמצמן. תהליך זה מתרחש גם כשעוסקים בלישה או שהדגן מקבל מכות, ובכל זאת הדבר אינו נחשב חמץ הלכתי, ככל הנראה מפני שהדבר עדיין לא ניכר.

בשלב השלישי, כאשר הדגן נח ללא פעילות, בין אם הוא שרוי במים ובין אם אינו שרוי במים, מתחילים לפעול החלבונים הקרויים גלוטן (או חלבון דומה בשיבולת שועל). בעיסה, בזמן מנוחת הדגן נוצרת והולכת רשת סיבית מהגלוטן, ועל ידי זה דו תחמוצת הפחמן נכלא בגלוטן.

סט גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה

כך נוצרים בעיסה סדקים, ולבסוף העיסה תופחת. לעומת זאת, בגרעיני תבואה מבוקעים הפעולה הזו לא כל כך ניכרת, אך מצד שני בגרעין ששרוי במים התסיסה ניכרת על ידי בעבוע. אם מכניסים את העיסה למים שמתבשלים, מתרחש תהליך זה בקצב מואץ בגלל החום, עד שהמים רותחים. אך אם חולטים את הדגן במים רותחים, הוא אינו מחמיץ, כי כאשר הדגן נחלט נפגעים גם פטריות השמר וגם הגלוטן לפני שהוא יוצר את הרשת הזו.

להלן תיאור מה שרואים בחימוץ של קמח מלא, ללא שמרים וחומרי התפחה, כפי שהובא בספרי מצה עשירה עמ' 286 מדברי ד"ר ליכט, ובהוספת כמה ביאורים שלי:

הניסוי נעשה בקמח מלא מגרעיני חיטה שלא נרחצו במים. בעיסה היו 60 אחוז קמח ו- 40 אחוז מים. הקמח נופה תחילה בנפה 60 מ"מ, שכן נוכחות חלקיקים גסים מקשה על ההבחנות החזותיות הנדרשות. לא התייחסנו בניסוי זה לתפיחה זעירה שקשה להבחין בה לכן למעשה אובחנו בניסוי שלשה שלבים:

א. כאשר הבצק הנ"ל הונח מכוסה מיד לאחר הלישה, לאחר 10-15 דקות הוא התחיל לקבל "ברק". תחילה רק בנקודות מפורזות, ובהדרגה על פני כל השטח. "ברק" זה הוא תוצאה של הופעת רטיבות על פני השטח, כפי שמעידה העובדה שעם הופעתו הבצק נהיה יותר דביק למגע. כאשר הבצק אינו מכוסה - ההבחנה בשלב זה אינה ברורה, כי פניו נוטים להתייבש (מידת נטיה זו תלויה בלחות הסביבתית).

ככל כנראה, השלב שבו הברק התפשט על פני כל השטח זה נקרא "הכסיפו פניו", והוא בערך 20 דקות לאחר הלישה. הגורם להופעת הרטיבות הזו ככל הנראה אינו נובע ישירות רק מהיווצרות הגז בעיסה, שהיא עדיין אינה ניכרת.

40. דקות מסיום הלישה מתחילות להתרחש במקביל שתי תופעות. האחת, החלקת החריצים שהיו בבצק מזמן הלישה, תפיחה במקומות אחדים וקריסה במקומות אחרים. והשניה, הופעת בועות. כשבצק מוצמד לדופן שקופה ניתן להבחין דרך הדופן בהיווצרות חורים קטנים. עם הזמן הבועות הנ"ל הולכות וגדלות ומתארכות בעיקר כלפי מעלה, וכן נוצרים חורים נוספים. מעל פני השטח נראות בשלב זה נקודות כהות, המעידות על חללים מתחת לשכבת הבצק החיצונית. נקודות אלו מתרבות וגדלות בהדרגה, ובחלקן שכבת הבצק החיצונית מתבקעת ומותירה חור פתוח, שנסתם בהמשך על ידי קריסת דפנותיו. ככל הנראה אלו הם ה"סדקים" הנזכרים בהלכה.

ג. רק לאחר כשעתיים ניתן להבחין באופן חד משמעי בגידול הנפח הכולל של הבצק שמתחיל בקימור פני כל השטח העליון, וקצב התפיחה הולך וגובר משעה לשעה.

לגבי גרעין קמח ועיסה בתוך מים, כתב לי ד"ר ליכט את הדברים הבאים:

התבקעות הגרעין אינה נובעת מ"חימוץ" אלא בגלל התנפחות עקב חדירת המים. השמרים נמצאים על קליפת הגרעין מבחוץ. כל עוד הקליפה שלמה - אין מגע בין השמרים שבחוץ ובין פנים הגרעין, ולא תתרחש בו תסיסה. אך ברגע שההתבקעות החלה - התסיסה יכולה להתחיל. לאחר ההתבקעות - הם יפעלו בין כשהגרעין שרוי במים ובין כשהוא הוצא מהם.

גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה ע

יש לציין בהקשר זה - שקצב התסיסה בגרעין אינו זהה לזה שבקמח, פנים הגרעין אינו אחיד - כי השכבה הסמוכה לקליפה עשירה בגלופן וב"סיבים" ועניה יחסית בעמילן, על כן, מצד אחד סביר שהקצב יהיה אטי יותר, משום שרק חלק קטן מהשמרים שעל הקליפה נכנסים לתוך פנים הגרעין בעקבות הביקוע. אך מצד שני, כיון שפנים הגרעין עשיר יותר בעמילן יתכן שהוא יתסוס מהר יותר. קשה להעריך את הקצב הצפוי בכל שכבה.

תופעת הסידוק לא ניכרת בגרעין, כי היא אפיינית למרקם של עיסה, שמחד היא רכה ומאפשרת פריצה החוצה של גז המצטבר בה, ומאידך היא מספיק מוצקה כדי שהסדק שנוצר ע"י הפריצה לא ייסתם מיד, כמו בנוזל. בגרעין - מרקמי חלקי פנים הגרעין השונים אינם זהים למרקם עיסה. על כן, גם אחרי הביקוע רואים בעיקר את הקליפה - שמרקמה קשה בהרבה ממרקם עיסה - ולא את פנים הגרעין. גם אם רואים חלקית את המתרחש בו דרך מקום הביקוע - קשה להבחין בסימנים מוגדרים, משום ממדיו הקטנים של הגרעין לעומת עיסה רגילה.

"בקמח השרוי במים" יש פעילות, אלא שקשה יותר להבחין בה מאשר בבצק, כי כשהמרקם נוזלי, לא ייוצרו סימני תפיחה וסידוק, שהם אפייניים למרקם עיסה. מכל מקום, לאחר זמן ממושך התסיסה ניכרת היטב בטעם ובריח.

ב"עיסה בתוך מים" - בעיקרון כן ייראו סימני התפיחה והסידוק, אך גם הם יהיו פחות ניכרים, משום שפני העיסה הם במגע עם המים ונעשים ע"י כך קרובים יותר למצב נוזלי.



ב. גדר חימוץ

לפי הדברים האלו, בהתאמה לדברי חז"ל שנביא לקמן, נלענ"ד שרק כאשר דו תחמוצת הפחמן ניכר בעיסה הוא חמץ מדאורייתא, אך יש שלבים לפני כן שאוסרים מדרבנן. בעיסה שלא נמצאת בתוך מים יש גם שלב, שהוא עדיין לא ניכר בצורה שמעידה על גאז בעיסה, אך אפשר לדעת את קיומו על ידי הכספת פני העיסה או העובדה שהעיסה משמיעה קול כשטופחים עליה. ובשלב זה זהו חמץ מדרבנן. גם בגרעין יש כנראה שלב שנאסר מדרבנן, כפי שנראה להלן שאוסרים גם גרעינים שלא התבקעו. אך ההיכר בו אינו על ידי רשת הגלופן אלא על ידי הבועות שהוא מעלה. עכ"פ, כיון שבלישה ההיכר בדו תחמוצת הפחמן על ידי פעולת הגלופן הוא על ידי מנוחת הדגן, ועיקר התועלת בדגן היא בלישה, נראה להלן שיש הבדל הלכתי בין דין גרעין שעומד להישאר ללא פעילות לקמח בעיסה שעוסקים בה. ונראה שההסבר הוא שכיון שהגרעין עומד בטבעו להישאר במנוחה, והמושג של מנוחה הוא ענין בסיסי בחימוץ, יש להחמיר בו יותר להחשיבו כחמץ גם לפני שהחמיץ*.

ולפי זה יובנו ההלכות שנאמרו בענין החמץ.



(א). אפשר לתת לזה הסבר מחשבתי שענין החמץ הוא כנגד יצה"ר והוא ניכר בגאוה, אך יסוד הצלחתו הוא העצלות "אשר קרן בדרך".

ג. ביאור הלכות שנאמרו בענין החימוץ במים

א. שיאור סידוק ותפיחה

שנינו במשנה מסכת פסחים פרק ג משנה ה: "שיאור ישרף והאוכלו פטור סידוק ישרף והאוכלו חייב כרת איזהו שיאור כקרני חגבים סידוק שנתערבו סדקיו זה בזה דברי רבי יהודה וחכמים אומרים זה וזה האוכלו חייב כרת ואיזהו שיאור כל שהכסיפו פניו כאדם שעמדו שערתיו".

סימני החימוץ שמוזכרים כאן מתרחשים לפני ההכנסה לתנור כשבצק נח, והם קודמים לתפיחת העיסה, כי לא מתחשבים בתפיחה זעירה שקשה להבחין בה. כשהכסיפו פני הבצק יודעים שיש כאן תהליך שינוי שמתחיל, אך הגאו עדיין לא ניכר בצורה חזותית, ולכן לשיטת חכמים החמץ אסור רק מדרבנן.

השלב הבא שנאסר הוא התפיחה. בכל אפיה של מצה יש תפיחה משמעותית מחמת אידי המים, אך זו אינה תפיחה מחמת דו תחמוצת הפחמן. התפיחה שנאסרה היא זו שדומה לתפיחה שלפני ההכנסה לתנור, שנעשית בגלל דו תחמוצת הפחמן. עניין זה מבואר בתוך דברי הט"ז אורח חיים סימן תסא ס"ק ו בענין מצה נפוחה, שמהר"ש התיר ומהרי"ל אסר: "דלא פליגי מהר"ש ומהרי"ל דנדייק במשמעות הלשון של מהרי"ל דהך נפוח' שזכר מהרי"ל היינו שלא נחלק העיסה בפנים לשנים ויש שם חלל אלא נעשה כהר ע"י האפייה כדרך החמץ שמתחמץ ומתנשא למעלה וזה נראה לעין שנתחמץ ובוזה מודה מהר"ש דלא התיר אלא בעולה למעלה ע"י אפיה ויש תחתיו חלל ואין זה דרך חימוץ אלא כח האש עושה כן".

ונראה שהנפוחה הראשונה שדבר עליה כחמץ גמור, היא משום שהוא סבר שהיא כדרך החמץ שמתנפח עוד לפני ההכנסה לתנור. והוא קורא לזה נעשה כהר על ידי האפיה, כי במרקם קשה של בצק, ההבחנה בין תפיחה מחמת אידי המים לתפיחה מחמת דו תחמוצת הפחמן אינה כ"כ ברורה. ומכל מקום, מדינא חימוץ גמור הוא החימוץ שנעשה על ידי דו תחמוצת הפחמן, והוא מתרחש בתוך התנור כשמים בעיסה חומרים שגורמים להתפחה.



ב. בצק החרש

במשנה ב שנינו: "בצק החרש אם יש כיוצא בו שהחמץ הרי זה אסור".

ומבאר הרמב"ם: "ובצק החרש, הוא כשמכין עליו ביד אינו משמיע קול הברה, וכאלו הוא חרש שאינו עונה למי שקורא לו, וכיון שאין אנו יודעים אם החמץ או לאו, נשערנו בכיוצא בו או בזמן הידוע שבכמו אותו זמן יחמץ הבצק, ושיעורו כדי שיהלך אדם ברגליו הלך בינוני מיל אחד, והוא כדי שני חומשי שעה מן השעות השוות".

גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה עב

נראה שלפי הרמב"ם בצק החרש הוא בצק שלא ניכר בו השלב של הכסיפו פניו², וכפי שראינו לעיל אכן כשלא מכסים את הבצק אין היכר לשלב זה. אך אפשר לדעת שהוא הגיע לשלב זה לפי בחינת הבצק שנלוש עמו, וכן ניכר בו שהכסיפו פניו, או בטפיחה עליו שמשמיע קול כשהוא התחיל להכסיף את פניו. ואם לא ניכר זה וזה, אך שהה מיל, הוא אסור מדרבנן.



ג. תפח תלוש בצונן, ועסק בבצק

במשנה ד שנינו: "רבן גמליאל אומר: שלש נשים לשות כאחת, ואופות בתנור אחד, זו אחר זו. וחכמים אומרים: שלש נשים עוסקות בבצק כאחת, אחת לשה, ואחת עורכת, ואחת אופה. רבי עקיבא אומר: לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין. זה הכלל: תפח - תלוש בצונן".

לכאורה אינו מובן כיצד יתכן לתקן תפיחה, שכאשר היא ניכרת זה שלב מאוחר בחימוץ. מה תועיל לזה שריה בצונן? אך הענין יובן לפי הרמב"ם, שכתב בפירוש משנה ד:

"רבן גמליאל סובר ששלש נשים גומרות ללוש בציקן בעת אחד ואופות אחת אחר השניה, ואף על פי שישאר הבצק של שלישית עד שיוחם התנור שלש פעמים ויאפו בו פעמים ואח"כ תאפה היא אינו בא לידי חמוץ בכמו זמן זה... אמר ר' עקיבא לרבן גמליאל לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין, לפי שיש תנור המתחמם בזמן מועט ואחר להיפך, וכל שהעצים יבשים יותר בוערין מהר, ויש נשים זריזות ויש להיפך, לפיכך אמר שלא ישהה את הבצק כשיעור זה אלא אם כן המשיך לזלף עליו מים ולגלגלו במים צוננים. ודע שכל זמן שהיד עוסקת בבצק אינו בא לידי חמוץ אפילו נשאר כל היום כולו."

הרמב"ם לא כתב כלל את המילה "תפח", ונראה שהוא מפרש מילה זו ככינוי למצב של שינוי פני העיסה, שממנו אנו חוששים, כי הוא קובע את גדר החמץ. וכוונת המשנה היא שאם אדם חושש שיתפח, דהיינו שיהיה ניכר החמץ, ילשוש בצונן ובכך ימנע את פעולת הגלוטן, כי בלא פעולה זו אינו חמץ. וכפי שהביא הרמב"ם בפירוש המשנה כאן את דברי הברייתא שבגמרא דף מח ע"ב על משנה זו: "כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ".

וכן הוא לגבי עסק, שהוא מכות בדגן או בקמח, כפי שאמרו בדף לט ע"ב: "תניא, רבי יוסי ברבי יהודה אומר: קמח שנפל לתוכו דלף - אפילו כל היום כולו - אינו בא לידי חימוץ. אמר רב פפא: והוא דעביד טיף להדי טיף".

ובהלכה (חמץ ומצה ה' יג) הרמב"ם כתב את כל ההלכות האלו בהלכה אחת: "כל זמן שאדם עוסק בבצק אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חמוץ, ואם הגביה ידו והניחו ושהה הבצק עד שהגיע להשמיע הקול בזמן שאדם מכה בידו עליו כבר החמיץ וישרף מיד, ואם אין קולו נשמע אם שהה כדי שיהלך אדם מיל כבר החמיץ וישרף מיד, וכן אם הכסיפו פניו כאדם שעמדו שערוותיו הרי זה אסור לאכלו ואין חייבין עליו כרת".

(ב). אמנם המגיד משנה (הל' חמץ ומצה ה' יג) כתב ששלב הבצק החרש מקביל לשלב הסידוק, אך לענ"ד מסתבר כפי שכתבתי, שהרי החמץ צריך להיאסר כבר משלב השיאור, ולא נזכר בזה חיוב כרת.

עג גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה

ונראה שהרמב"ם השמיט את דין "אם יש כיוצא בה", מאחר שלמעשה מחמירים במיל, ואין כוונתו שעצם שהיית המיל מגדירה אותו כחמץ, אלא שאז אסור מחמת הספק. וקיצר ולא הביא את הכלל של תפח תלטוש בצונן, שהוא מפרש שלאחר שאסרו לשהות יותר ממיל, בזמן מועט כזה כבר לא צריך לחוש שהחמיץ, ולכן אין צורך ללטוש אותו בצונן. גם לא הביא את הדין של סידוק, מאחר שלמעשה כבר בשיאור ישרף.



ד. חלוט ואפוי אינו מחמיץ

דינים אלו מבוארים בגמרא דף לט ע"ב: "תנו רבנן, אלו דברים שאין באין לידי חימוץ: האפוי, והמבושל, וחלוט שחלטו ברותחין. - מבושל? אדמבשל ליה מחמע! - אמר רב פפא: האפוי שבישלו קאמר".

דינים אלו יש להם סמך מהתורה¹, וכנראה הם נובעים מכך שחימוץ של עיסה צריך להיות ניכר באמצעות פעולת הגלוטן, שהוא חלק מהדגן עצמו. באפיה ובחליטה הגלוטן נהרס, ולכן כל עוד שהדגן לא החמיץ לפני שנחלט או נאפה, אין בו יותר דין חימוץ, אבל בבישול הנחת הגמרא היא שעוד לפני שהגיע לרתיחה שהורסת את הגלוטן בתוך המים, יהיה חימוץ שניכר על ידי פעולת הגלוטן, ולכן הוא חמץ גמור. לא חילקו בענין זה בין גרעין לעיסה, אף שבגרעין הקובע את החימוץ הוא הביקוע ולא ההיכר על ידי הגלוטן, שכיון שפעולת בישול אוסרת עיסה, היא נחשבת כפעולת חימוץ ואוסרת גם גרעין.



ה. מי תשמישו של נחתום

במשנה (ב, ז) שנינו "מי תשמישו של נחתום ישפכו, מפני שהן מחמיצין".

וביאור בגמרא בדף מב ע"א: "תני חדא: שופכין במקום מדרון, ואין שופכין במקום האישבורן. ותניא אידך: שופכין במקום האישבורן! - לא קשיא: הא - דנפיש, דקו. הא - דלא נפיש, דלא קו".

משמע שאם שופכים במקום האשבורן באופן שאין חשש שיתקבצו שאריות העיסה, מותר. וכן ביאר הרמב"ם בפירוש המשנה: "ומים של נחתום שרוחץ בהם ידיו וכלי הלישה ישפכו כמו שאמר, ודוקא במקום מדרון כדי שלא יתקבצו וישארו במקום נמוך".

כיון שהמים נחים, הדברים המביאים לחימוץ מתרחשים גם בתוך מים, נראה ששאריות העיסה שבהם היו עשויות להחמיץ גם בלי שיתקבצו. אך בא להשמיענו שמלבד שאין להשהותן מחשש חמץ, אם הוא כבר פסח, גם כשבא לשופכן יש לשופכן דוקא במקום מדרון, כדי שיתבטלו שאריות העיסה ולא יתקבצו העיסות.

ג. ראה בנצי"ב לויקרא העמק דבר ויקרא פרק ז פסוק יב (פרשת צו) דבסלת מרבכת לא הוזכר שהיא מצות משום דרבוכה חלוט ברותחין כל צרכו ושוב אי אפשר לבא לידי חימוץ.

גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה עד

וכ"כ הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פרק ה הלכה טז: "כדי שלא יתקבץ במקום אחד ויחמיץ". הרב הלוי כתב שאולי הביאור בזה הוא כדברי ספר המנהיג "צריכה האשה להיות זריזה שלא להכניס קמח ועיסה לתוך המים שנשתיירו מן הלישה שלא יחמיצו, דתנן מי תשמישו שלנחתום ישפכו". ולפי זה החשש הוא רק שהמים האלו מחמיצים יותר מהר את העיסה הרגילה, ואין בהם חשש מצד זה שיש בהם דבר שהוא עצמו מחמיץ. אך קשה, שלדבריו היה צריך לומר רק שלא ילוש בהם. מהלשון "ישפכו" משמע שיש איסור להשאירם בכל גוונא. על כן נראה שהעיקר כדברי הרמב"ם והמכתם (שגם אותו הביא הרב הלוי) שכתב שהחשש הוא "מחמת שיתקבצו העיסות". ונראה פירושו כפי שפירשתי בדברי הרמב"ם, שקיבוץ העיסות גורם לכך שלא יתבטלו. ולא משום שכל זמן שהשאירות במים אין חשש חימוץ, אלא משום שאנו רוצים לבטלן.



ו. גרעיני תבואה שעומדים להתבקע

דין זה מבואר בפסחים דף מ ע"א: "תנו רבנן: אין לותתין שעורין בפסח, ואם לתת, נתבקעו - אסורות, לא נתבקעו - מותרות, רבי יוסי אומר: שורן בחומץ וחומץ צומתן. אמר שמואל: אין הלכה כרבי יוסי. אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: לא נתבקעו ממש, אלא כל שאילו מניחן על פי חבית והן נתבקעות מאליהן. ושמואל אמר: נתבקעו ממש". ופסק הרמב"ם כרב חסדא.

כבר כתב הרא"ש שמדברי רבי יוסי שאפשר לעצור את החימוץ על ידי חומץ, מובן שלא מדובר כאן באיסור חמץ עצמי שיש בגרעינים אפילו כשהתבקעו. וכן משמע מרש"י, וכן הובאו דבריו אצל הרב הלוי. אך מה שכתב שמדברי רב האי ובעל האור זרוע והרשב"א שהובאו בב"י בסי' תסו, תסז משמע שברגע שהתבקעו הוא חימוץ גמור מדאורייתא, לא ראיתי כל הכרח, כי הם לא כתבו שזה חימוץ גמור, אלא אך ורק שזה אסור^ד, והוא הדין שכתוב בגמרא. ולכן אין הכרח לומר שיש מחלוקת בין רש"י לרב האי. והסברה מובנת לפי דרכינו, שכן ההתבקעות נובעת מהתפתחות הנבט (העובר), וכניסת מים לא גורמת יצירת דו תחמוצת הפחמן עד שהחיטים יתבקעו, וגם יעבור זמן עד שהתסיסה תיראה ויחשב חמץ גמור, כפי שעולה מדברי ד"ר ליכט הנ"ל. אלא שכיון שהגרעינים הם במצב מנוחה, בשונה מעיסה שעוסקים בה, אסרו אותם ברגע שהתבקעו, ואפילו לפני כן אם הם רכים. וכשהם באים בספינה וכלל לא הגיע ללישת המצות, יש מחמירים אף יותר.

חומרה זו מבוססת על לשון רבינו אפרים שהובאה בטור והשולחן ערוך סימן תסז סעיף ב: "דגן זה שנטבע בנהר או שנפללו עליו מים, אעפ"י שלא נתבקע, אסור דכיון דמינח נייחי אתי לידי חימוץ".

ד). הרב הלוי: לפי פשטות דבריהם נראה שהם הבינו שהוא חמץ גמור, שכמו שבצק שתפח הוי חמץ, ה"ה נמי חיטה שתפחה, שכן היה נראה לפי ההגיון בזמנם שלא ידעו את המתרחש בפנימיות החומר כמו שאנו יודעים. כנלע"ד יותר בדעתם.

עה גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה

וכתב שם המשנה ברורה סימן תסז ס"ק ז – ט:

"אף על פי שלא נתבקע - הנה בס"ט כתב המחבר אף על פי שלא נתבקע ממש דהיינו אף שנתרככה שקרובות להתבקע, וכאן שינה לשונו וכתב אף על פי שלא נתבקע להורות דאע"פ שלא נתרכך כלל גם כן אסור:

דכיון דמינח נייחי - ר"ל אף דלענין לתיתה יש פוסקים דס"ל דאינו אסור אא"כ נתבקעו ועכ"פ בעינן לכו"ע שיהיו קרובות להתבקע שאני התם דבעת לתיתה עסיק בה ואינו מניח כ"כ להחמיץ משא"כ הכא דמינח נייחי:

חימוץ - ודוקא בדשהה שיעור מיל אבל אם לא שהה עדיין שיעור מיל לא החמיץ עדיין". המשנה ברורה מבין שעצם היותם נחים גורם שיחמיצו אף שלא התבקעו. אך בפשטות נראה שבאמת החימוץ שייך רק אחר שהתבקעו, אלא שככל שהדגן מצוי יותר במצב של מנוחה יותר גזרו בו, ולכן יש אומרים שאפילו לא קרובות להתבקע אסור.

אמנם העיר בשער הציון ס"ק יא על חומרה זו, שהיא מדברי החק יעקב ופרי מגדים והגר"ז: "ובאמת לא מצאתי ראיה מוכרחת לדבריהם דיהיו איסורין אפילו אם לא נתרכך כלל, דהלא שם אף שרמ"א מחמיר דאפילו לא נתבקע כלל אסור, מכל מקום הסכימו הב"ח וכמה אחרונים דעל כל פנים נתרכך בעינן, דאפילו אם נסבור כמר עוקבא ונחמיר גם כן, דאין אנו בקיאים מהו נקרא קרובות להתבקע על כל פנים כיון שהם עדיין קשים כולנו בקיאים דאינן בכלל קרובות להתבקע, ואם כן למה נחמיר גם כן בשעה קשים עדיין, ואפשר, דכיון דמינח נייחי סבירא לרבנו אפרים דאין צריך כלל לבקוע וריכוך, [ואולי עוד דאף שראינו שהם קשים אולי ימצא איזה גרעניים שהם רכים ואין ס' נגדם], ומכל מקום נראה לפי עניות דעתי, דלמוכרו לעכו"ם שרי באופן זה שהם קשים, דומיא דמקילינן אף לרמ"א לענין תערובות משהו כשהם קשים אף לאכול התבשיל בעצמו מפני שהוא דרבנן, וכל שכן הכא דלמוכרו לעכו"ם, ואף דמסוף דברי חק יעקב משמע דמחמיר אף באופן זה, לעניות דעתי נראה, כמו שכתבתי".



ז. גרעיני שעורה בשכר ובחומץ

איתא במשנה (דף מב ע"א): "ואלו עוברין בפסח: כותח הבבלי, ושכר המדי, וחומץ האדומי". ובגמרא דף מב ע"ב: "שכר המדי - דרמו ביה מי שערי. וחומץ האדומי - דשדו ביה שערי". ובדף מג ע"א אמרו שאלו הם "חמץ דגן גמור על ידי תערובות".

הירושלמי אומר על דינים אלו בפרק ג הלכה א: "אמר רבי מנא וכולהון על ידי מווי. כותח הבבלי דו יהיב ביה מלמולין דליש. שכר המדי דו יהיב ביה קמח דשערין. חומץ האדומי בסימה דרומיא. בראשונה שהיו עושין יין בטהרה לנסכים לא היה יין מחמיץ והוון יהבין בגויה שערינן בגין דיחמע והוון צווחין ליה בסימיה דרומיה".

בירחון האוצר (כח עמ' קז, קיח) כתבתי שהביאור לדין זה תלוי בשיטות הראשונים לגבי הדין שמי פירות אין מחמיצים. דאם אנו נוקטים שמי פירות עם מים הוא חימוץ גמור, ובלי מים אין

גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה עו

חיוב כרת, כלומר שאינו חמץ גמור, אבל הוא איסור, יש לבארו כשנתן שעורים בשכר או בחומץ, והם התבקעו ושהו עד שהחמיצו חימוץ שנחשב חימוץ גמור, אף שהשכר הוא מי פירות, כיון שיש בו מים ודרך כל חימוץ הוא במים. ומה שאמרו בדף לה שעיסה שנילושה במי פירות אין חייב עליה כרת הוא באופן שאין בה מים. וזה כנראה מה שהביא את רש"י בדף לה לבאר שהמימרא שם נאמרה במי פירות ללא מים. אבל לשיטת הסוברים שגם במי פירות עם מים אין כרת, אי אפשר להעמיד את המשנה בגרעיני שעורה לא מוחמצים, כיון שהחשיבוהו לחמץ גמור, שכשהם במי פירות עם מים הם לא יתחמצו לחמץ גמור. ולכן צריך לדחוק שמדובר שם בשכר ובחומץ שנתנו בהן שעורים מוחמצות.

ומכאן תשובה לדברי הרב הלוי, שתמה למה רש"י נדחק להעמיד את הסוגיא בדף לה במי פירות ללא מים. התשובה היא שאין כאן כל דוחק, אלא להיפך בשיטת תוספות יש דוחק כי הם צריכים לדחוק להעמיד בדף מג בשעורים מוחמצות.

הרב הלוי שואל איך ניכרת החמצה של גרעין בתוך שכר באופן של גז הנעצר בגלוטן, ותירץ שמכל מקום תסיסת השעורים בשיכר ובחומץ ניכרת. וכוונתו כנראה כפי שביארתי, שהיא ניכרת בהעלאת הבועות. ומה שהחמירו בזה יותר ללא המתנת זמן אלא מהרגע שהתבקעו, נובע מזה שבתוך נוזל לפעמים התסיסה ניכרת מיד.

ואף שכאשר הגרעין הוצא מהמים ורק אחרי כן מתבקע לא ניכרת התסיסה, יתכן שלא רצו לחלק בזה, כי הוא קרוב להתבקע בתוך המים.



ח. גרעינים שצמחו

הב"י בסימן תנג כתב בשם הסמ"ק בשם רבינו יחיאל "הדגן שצמח מלחלוחית הארץ שקורין גירמ"י אומר רבינו יחיאל שזהו חימוץ גמור". נראה שהסברה בזה היא שהצימוח בתלוש מראה שהיה כאן תהליך של גרעין שהתבקע, וממילא יצר גאז של דו תחמוצת הפחמן.

אך במחובר, כאשר הצמח עדיין יונק אין החמצה, כיון שהרטיבות לא מביאה לפירוק לסוכרים, וכל שכן שהגרעין לא מתבקע. ועל כן מה שנוהרים שלא ירד גשם על דגן שגמר את גידולו היא חומרה בעלמא. וראה מה שכתב בזה ד"ר ליכט בסוף המאמר, שכאן מדובר בגדרים הלכתיים שנקבעו לפי מה שקורה בדרך כלל, ולא מתייחסים למה שיוצא מדרך העולם.



ה). ומה שהעיר שיתכן שרש"י לא כתב כך לדינא, כבר כתבתי שם שלא נראה כך, מכיון שמתשובת רש"י שהובאה במחזור ויטרי על לישת עוגה במי ביצים מוכח שהוא נוקט הלכה למעשה שאין היתר ללוש במי פירות ללא מים ללא זהירות של מצה רגילה.

ד. מי פירות אין מחמיצין

דין זה ביארנו בירחון האוצר כז, שנראה שאי אפשר לומר שדין זה נובע מצורת ההחמצה או האי החמצה של מי פירות בדגן, כי בהלכה אין חילוק בין מיני הפירות. כמו שרואים בתוספתא ג, ה, ובירושלמי ב, ז שכל מיני משקין דינם כמי פירות, לענין זה שהם ממהרים את החימוץ. ובמנחות נד מבואר שגם החמצה בתפוחים היא החמצת של מי פירות. והדין לא נאמר רק ביין באחוזים מסוימים של כוהל' ובדבש ובשמן, וכפי שסתמו בזה הרמב"ם ורוב הפוסקים.

לכן כתבתי שנראה שדין זה נובע מכך שהוא שינוי בדרך ההחמצה, דחזינן מדין חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר שצריך ריבוי, שיש נפקא מינא גם בדרך ההחמצה, ולא רק בתוצאה. וזאת, כי כל ענין החמץ הוא מתחבולות בני אדם להיטיב את טעם ותועלת הדגן, אך אין דרך בני אדם הרוצים חמץ לחפש משקים להחמיץ באמצעותם. ולכן כשיש בו מים, אפילו כל שהוא, הוא חמץ גמור, כיון שזה מחיל על החומר המחמיץ שם של דבר הגורם לתפיחה שדרך להחמיץ בו. והקובע אינו רק התוצאה המוחשית אלא היחס של האנשים. ומעתה מובן מדוע דין זה חל גם על מלפפון ואבטיח, כפי שעולה מהתוספתא והירושלמי והרמב"ם ושאר הפוסקים, אפילו שפעולתם על העיסה היא כמו מים'. ואיני בא לומר שיש להקל בזה למעשה, כי בלאו הכי לענ"ד יש לחוש לסוברים שמי פירות מחמיצים.

וכאן אוסיף שהדבר נוגע גם להחמצת גרעיני תבואה, שכן עיקר השימוש בחמץ הוא בהחמצה בשעת הלישה. לכן זה שלא עושים כן בלישה משליך על זה שגם כשמשרים דגן במי פירות אנו אומרים שמי פירות אין מחמיצים חימוץ גמור, גם אם מבחינת התוצאה המעשית של החימוץ התוצאה דומה.



ה. חמץ בקמח לבן: וקמח ללא גלוטן (קמח מלינו)

הרב לוי מציין את העובדה שקמח שלנו לא תופח. וכתבתי על כך בספרי מצה עשירה עמ' 286, ובמאמר בירחון כז עמ' סג, והבהרתי שבניגוד למה שמשמע מדברי הרב הלוי זה אך ורק

1. הרב הלוי כתב שאין יין יותר מ-12.5 אחוז כהל בצורה טבעית. אך ראה מה שכתבתי בירחון האוצר נב בענין מציגה בארבע כוסות בשם פרופסור עמר, שיין במקומותינו עשוי להגיע בצורה טבעית ל-15.5 כהל. ונודע לי עכשיו שבמציאות ביינות מענבים שהתחילו להצטמק על העץ יש אף אחוז כהל גבוה יותר.

2. הרב הלוי: קשה טובא, דאי אפשר להקל באיסור כרת על סמך פירוש מסברא. ויתרה מזו י"ל שאם לקחו יין שיש בו 12.5% אלכוהול והפרידו ממנו את המים, ודאי שמים אלו מחמיצים ויש בזה איסור כרת. ועיקר כל ענין המחלוקת שבדברי חז"ל והראשונים הוא מה מחמיץ ומה לא. וכיום שאנו יכולים לברר הרבה יותר, אנו יכולים להכריע יותר אף לקולא, וק"ו לחומרא כבנדון דידן.

הרב אלבה: לא מדובר בקולא שאני כתבתי על פי איזה ביאור שחידשתי. הפוסקים משווים את כל מיני הפירות, וזה מה שעולה מהתוספתא והירושלמי, יהיה הטעם אשר יהיה. כבודו אומר שלא נראה לו כשיטת הפוסקים שהשוו וכן נחמיה. וזה איני מקבל, כי מהמקורות בחז"ל משמע להדיא שיש השוואה בין מי הפירות, אך אני אומר את אותה מסקנה מטעם אחר, והוא שיש לחוש לשיטת רש"י.

גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה עה

בקמח לבן. בניסיונות שעשה ד"ר ליכט בקמח מלא ראינו בחוש סימני חימוץ התואמים בהחלט למה שאמרו חז"ל גם בזמנים בהם הם מתרחשים". ובאשר לקמח לבן, בירחון כח עמ' צח הבאתי את ההסבר של ד"ר ליכט: "קמח בימינו עובר תהליך הנקרא הנטוליטר הגורם לכל גרגרי הקמח וגם לביצי התולעים ליחבט בעוצמה רבה וגם ביצי התולעים מתבקעות. יתכן שתהליך זה פוגע גם בשמרים הטבעיים, מה גם שסביר שהקמח מתחמם. צריך לברר מבחינה הלכתית אם הדבר דומה לקמח קלוי".

אך לענ"ד מסתבר שסיבת אי התפיחה היא פגיעה בפטריות השמר ולא מפגיעה בגלוטן, שכן אם מוסיפים שמרים לעיסה הוא תופח כמו קמח רגיל. על כן אין צד קולא בלחמים ועוגיות של חמץ מקמח לבן שהחמצתם באמצעות שמרים⁵.

אלא שמכל מקום במצות שלא הוסיפו להן שמרים, כשהן נעשות מקמח לבן יש צד קולא, כיון שהוא כמו חליטה. ומכל מקום למעשה נראה שגם בזה אין להקל, כיון שאמרו הגאונים שאין אנו סומכים על חליטה. קשה להחליט שהיום השתנה המצב ובמידה בכלים שלנו, אנו יודעים מתי היתה החמצה, כי כבר ציינתי לתשובות ד"ר ליכט המובאות בסוף המאמר שכל הנראה חלק מההגדרות בענין זה הן הלכתיות, דהיינו שהולכים לפי מה שנראה בדרך כלל וקובעים לפי זה את הגדרים. אמנם בענין חלוט או באופן שלוקחים חלק מהחטיה שלא עובר תהליך חימוץ ההבחנה יותר ברורה, שאנו רואים שלא נעשה בו שום תסיסה. אך יתכן שבכלל גזירת הגאונים לא לסמוך על חליטה כלול גם לא לסמוך על החלטות שלנו על דבר שהוא מחמשת המינים, שלא נאמר עליו בחז"ל שאינו מחמץ, שאנו יכולים לקבוע שהוא אינו חמץ⁶.

בקמח ללא גלוטן לכאורה לא נעשה חימוץ, אך גם בו למעשה צריך להיזהר מחימוץ כמו שנוהגים בקמח בעלמא, מטעם מנהג הגאונים לא לסמוך על חליטה. ויש ספק אם יוצאים במצה העשויה מקמח כזה, והוא כפי שכתב הרב הלוי שיתכן שלא שייך מצה אלא במקום ששייך בו

(ח). הרב הלוי: ניסיתי גם בקמח מלא שמיועד לאפיית מצות ולא ראיתי שום סימנים. שמא הרב המחבר מדבר על ראייה דרך מיקרוסקופ?

הרב אלבה: אולי אותו קמח שלקחת עבר תהליך דומה למה שעובר על קמח לבן. עכ"פ אני מתייחס לדברים שנבחנו במעבדה בראיה מוחשית ולא במיקרוסקופ.

הרב הלוי: לומר שיש הבדל בין קמח לבן לקמח מלא צריך לתת טעם וסיבה. כמו כן לא ידוע לי על תהליך שעובר קמח מלא כמו הקמח הלבן, ובפרט שהשתמשתי בקמח שמיועד לאפיית מצות. אולי כדאי להציע את זה בפני ד"ר ליכט שייתן טעם בדבר, או לעשות ניסוי חוזר בכמה סוגי קמחים ולצלם תמונה חדה המראה את הסימנים.

ט). הרב הלוי: ברור מאד, גם אני לא התכוונתי להקל ע"י תפיחה של תוספת שמרים.

י). הרב הלוי: דין זה מתחלק לשני חלקים. החלק הראשון הוא אם יש כאן חימוץ או לא, ובוה ענינו רואות שאין כאן חימוץ. החלק השני הוא אם לאחר שהחמירו הגאונים אנו יכולים לבטל את חומרתם, ויש בזה צדדים. ולכאורה נראה שמכיון שכל החומרא היא מחוסר בקיאות, נמצא שכאשר חזרה הבקיאות בטל הטעם ובטל המנהג, דזיל בטר טעמא. מאידך מצאנו מנהגים כע"ז כאיסור קטניות של האשכנזים שלא התירו להם, וצ"ע אם יש חילוק. בכל אופן, יעויין בתשובתו של מרן הגר"ע יוסף זצ"ל ביביע אומר חלק י סימן לו בדין חומצת לימון העשויה מעמילן חיסה שכתב [תחילת אות ב] וז"ל: ולכאורה אפילו אם נניח שדין הגלוקזה הוא כדין חמץ גמור. עכ"ל. הרי שהראה פנים שיתכן והוא מותר, על אף שהפקתו נעשית ע"י מים ודינו כלתיתה.

הרב אלבה: ככל הידוע לי בימינו הכשרויות לא רוצות לסמוך על הקולא של חומצת לימון.

עט גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה

חימוץ, כיון שלפי הרמב"ן במלחמות (פסחים י ע"ב מדפי הרי"ף) משמע שרק מה שראוי להחמיץ יכול להיחשב מצה.



ו. עוגיות פפושדו

בספרי מצה עשירה ובמאמרים בירחון האוצר כז-כט ביארתי שהם חמץ גמור מחמת החומרים המתפחים, שדינם כמים כי הם נוצרים בתמיסה מימית והמים גורמים את היווצרותם, והם גם חוזרים להיות מים, ובעל תכונות החמצה אף יותר ממים. ואף את"ל שאינם ממש מים, מסתבר שעוגיות אלו יוגדרו חימוץ מדבר אחר, שמבואר בגמרא פסחים כח ע"ב ומג ע"ב שחייב עליו כרת מחמת הריבוי "כל אוכל מחמצת". והיה חימוץ כזה ידוע מאז ומעולם (ראה את המקורות שהובאו בירחון האוצר כח עמ' פד, פט).

ואין להסתמך בזה על הגר"ע יוסף זצ"ל, כיון שהרב עובדיה יוסף לא ידע שחומר זה עשוי ממים. וגם נאמר לו שפעולת החימוץ היא חיצונית, בעוד שלפי האמת משתתף בה גם הקמח, בין מצד החומציות שבו¹, כפי שכתב ד"ר ליכט "יתכן שבמידה זעומה גם החומציות של החיטה עצמה משפיעה על תחילת פעולת האבקה... שמרים המצויים במי הפירות יכולים להתסיס גם את הקמח" (מצה עשירה עמ' 282) "אמנם רוב התסיסה היא של סוכרי מי הפירות" (ירחון האוצר כט עמ' קח). ובין מצד זה שחלק מהחומר המתפח נהפך ממש למים.

וזה נחשב חמץ גמור, גם אם לא נאמר שעיקר החימוץ הוא שחרור הדו תחמוצת הפחמן לעיסה, כפי שכתב הרב הלוי, אלא כדברי כאן, שרק תהליך שבו נוצר דו תחמוצת הפחמן מהקמח, והדבר נעשה באמצעות מים ומי פירות, הוא חמץ גמור.

הדברים שביארתי בדיון מי פירות שהושוו כולם לאותו דין, ובדברי הפוסקים על כך שמנוחת הגרעינים גורמת חומרה, מבהירים שהדברים נקבעים לא רק לפי מציאות הנראית בחושים, אלא גם לפי כללי הלכה. והם מבהירים גם את הקושי בכך שמלח נחשב מים לענין טהרה, למרות שהוא אינו נוצר ממים ואינו עושה את פעולת ההתפחה שעושים מים, אך מכל מקום אנו רואים אותו כנוצר ממים. וכל שכן חומרי ההתפחה², שנחשבים כמים כי הם נוצרים ממים וחוזרים להיות מים, ועושים פעולת התפחה על ידי פירוק הקמח. ואין נפק"מ בכך שפעולת החימוץ

יא. הרב הלוי: לקמח חיטה אין חומציות מצד עצמו, אלא שאם מערבבים בו חומרים חומציים אז מספיק להתפחו עם סודה לשתיה גרידא, שבתחבר בה חומצה, הם מפיקים פחמן דו-חמצני. אך אם אין בתערובת הקמח חומצה, מתפחים ע"י אבקת אפיה המכילה סודה לשתיה וחומצה, כמבואר במאמר.

הרב אלבה: אני מצטט מדברי ד"ר ליכט שהובאו בספר מצה עשירה. הוא כותב שיש בקמח עצמו חומציות. ייתכן שהוא כתב זאת רק לענין השאלה אם גם החומציות הזו משתתפת בתהליך, אך עכ"פ ודאי לו שהשמרים המצויים במי פירות יכולים להשפיע על הקמח. וא"כ אי אפשר לקבוע בהחלטה שאין כאן השתנות של הקמח, כפי שהניח הרב עובדיה יוסף.

יב. חומרי התפחה נקראים e503 - אמוניום ביקרבונט, e5001 - סודיום קרבונט.

גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה פ

וההתפחה מחמתם אינה בדיוק כמו התפחה של מים, כל שכן ממה שמלח אינו בתכונות של מים בהתפחה, ובכל זאת לפי השו"ע נאסר להניח מלח עם קמח".



ז. הגדרות אחרות לחימוץ

הרב אייזנברג (תחומין כו עמ' 125) נקט שגדר חמץ הוא ביטול התנגדות המתיחה של הבצק שנעשה מחיבור בין חלבוני הבצק, תהליך זה נעשה בטמפרטורה שהיא מעל 10 מעלות. לפי דבריו, כוונת משנה ד שהובאה בגמרא בדף מח היא שאעפ"י שתפח, אם ידוע שעדיין לא היה ביטול התנגדות המתיחה, יכולים ללטוש בצונן, כי הוא הקובע את גדר החימוץ. והצינון גורם לכך שלא יתרחש תהליך ביטול התנגדות המתיחה ולא יאסר. מה שאין כן בדין "בצק החרש" המובא בדף מו, שאם יש כיוצא בו שהחמיץ אסור, שם מדובר כשידוע שבצק שנילוש עמו כבר התבטלה התנגדות המתיחה, ולכן הוא אסור".

אך מלבד הקושי בעצם הגדרה המחודשת לחמץ ללא אסמכתא משמעותית, כל הדבר תמוה מאוד. הלא מדובר במשנה ד בסתם עיסה שנשים לשות והבצק שהה כי הן ממתינות להכנסה לתנור, אם כן איך יכלו לקבוע שלא היה בבצק תהליך של ביטול התנגדות המתיחה, אחרי שאנו רואים שתפח? ועוד העיר על דבריו ד"ר רענן בפורטל הדף היומי, שלא מובן לפי זה מדוע הסידוק הוא סימן חימוץ, כי הסידוק אינו מהווה הוכחה שהעיסה כבר הפסיקה להתנגד למתיחה, אלא מוכיח אך ורק שהגלוטן התחזק, ויש עתה מאבק בין הגו שרוצה לצאת לבין הגלוטן שרוצה לכלוא אותו.

הרב רפפורט (קובץ שפתי כהן גבעות תש"ס עמוד 179. הובא בקיצור בירחון האוצר כח עמ' צה) נקט שהגדרת חמץ נובעת מן התפיסה האנושית של שיפור טעם הבצק על ידי התססתו והחמצתו, או שיפור הדגן על ידי ניפוחו. וכששייך שיפור כזה, נחשבת עצם השהייה לחימוץ גם אם לא רואים אותה.

יג). הרב הלוי: מלח שנוי במחלוקת והמנהג להחמיר, ולכן אין להתייחס לזה כהלכה למשה מסיני ולומר בה סברות וטעמים. דאם אחר החקירה בידע ובכלים שיש ברשותינו יתברר שהמלח אינו מחמיץ ואינו מקרב פעולת החמצה ע"י חימום וכדו', אזי כך תוכרע עיקר ההלכה, וכדעת הפוסקים המתירים.

הרב אלבה: אי אפשר לקבוע את הענין לפי המציאות שאנו רואים, כי ברור שגדר מלח כמים עד שאפשר גם לטבול בו הוא ענין הלכתי ולא רק מוחשי. וכפי שהראיתי, יש כמה דברים בענין חימוץ שנובעים מגדרים הלכתיים.

יד). כיון שגדר חימוץ לשיטתו הוא ביטול התנגדות המתיחה טוען הרב אייזנברג שיש להיזהר שהמצה לא תשהה בחום שבין 10-98 מעלות שבו מתרחש תהליך זה, והבצק יחמיץ לפני האפיה. למעשה הוא החליט שצריך חום של מעל 400 מעלות, שהוא שיעור של ליבון לפי דברי רב נטרונאי גאון (המובא בטור ס' תסא). אך הרב שבתי הלוי (תחומין כו עמ' 92), כתב שאינו נכון כי רב נטרונאי כתב לגבי הגדר של החום הנדרש אך ורק "מרתח רתח והפת נאפית מיד", ועל כן הסיק הרב שבתי הלוי שדי לאפות בחום שהיד סולדת בו -45 מעלות אם הוא תהליך רצוף שבו מתחיל את האפיה.

אך לענ"ד נראה שבמציאות חום כזה אופה לזמן רב מאוד ולא יתכן שלא תהיה כאן החמצה. לכן נראה שצריך לכל הפחות תנור בחום של מאה מעלות. הלשון רתיחה בדברי רב נטרונאי היא על מה שמכנים תנור רותח, ואין קוראים תנור רותח לחום של 45 מעלות.

פא גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה

לפי דרכו, אם נעשתה תפיחה ללא סימני החימוץ, י"ל שזה לא נחשב בעיני אנשים שהיתה השתפרות ועל כן אפשר ללטוש בצונן. אך נראה שבמציאות כלל לא יתכן מצב כזה של תפיחה ללא סימני החימוץ המוקדמים. וגם לא ברור למה אנשים יחשבו שתפיחה כזו אינה משפרת וסידוק כן משפר. גם טענתו ששהיה בלבד נחשבת חמוץ גם בלי סימנים. קשה, כי במשנה (ג, ג) לגבי חלה המופרשת ביום טוב משמע שאם אין סימנים שהיה בלבד אינה חימוץ אפילו לאחר כמה שעות.

הרב שמואל טל (פסח סי' ו) נקט שהחימוץ הוא כשנעשתה תסיסה של דו תחמוצת הפחמן בדגן, והיא נכלאת על ידי חלבון החיטה הנקרא גלוטן בצורה יציבה וחזקה. ולכן אף שהתחילה תפיחה עדיין יש היתר, כל עוד שהגלוטן לא כלוא בחוזקה¹.

אך לענ"ד גם הסבר זה אינו מתיישב עם המציאות, כי אם התחילה תפיחה אפילו מועטת מחוץ לתנור, ככל הנראה הבצק שהה ולפני כן היה עליו סימני שיאור וסידוק.

הרב בנימין יצחק הלוי (במאמרו בגליון עו) כתב שגדר חימוץ הוא בהתוספות דו תחמוצת הפחמן לעיסה, כשהדבר יכול להתרחש על ידי הפיכת העמילן לסוכרים, או באופן אחר, ובתנאי שהדבר ניכר, אם על ידי עצירת דו תחמוצת הפחמן בעיסה ואם באופן אחר שבו יש היכר לתסיסה. הגדרתו דומה למה שהגדרתי כאן, אך מה שכתב שהחדרת דו תחמוצת הפחמן חיצונית תקרא חימוץ², נראה לענ"ד מחודש ולא מסתבר. וכשם שאנו אומרים שחלוט אינו מחמיץ למרות שאפשר להחדיר בעיסה חומרים חיצוניים שיעשו אותה מחומצת. ולא מתחשבים בזה³ מפני שזה ענין חיצוני.

אפשר לסכם את נקודות המחלוקת ביני לבין הרב הלוי בכך שהרב הלוי סובר שכל הגדרים נקבעים לפי הגדרת החימוץ שהיא היכר דו תחמוצת הפחמן בעיסה, בעוד שלענ"ד ההסבר הזה אינו מספיק כדי להבין את כל ההלכות. ועל כן חייבים לומר שבנוסף על הגדרה זו של חימוץ, שהיא הגדרה נכונה, יש דברים שנקבעים על ידי כללים הלכתיים למרות שיש בהם יוצאים מן הכלל.

לכן כל גרעין שצמח הוא חמץ. דגן אינו מחמיץ במחבור. מנוחת גרעיני דגן מהווה בעיה. כל בישול נחשב חימוץ. לא מחלקים בין מי הפירות השונים, ולא מתירים הוספת מלח לקמח.



טו). במאמר בירחון כו צידדתי בדרכו של הרב טל. אך עתה נלענ"ד לבאר באופן שונה.

טז). הרב הלוי: לא כתבנו שזה חמץ ודאי, אלא הערנו שסברתו של הרב עמ"א שליט"א שאמר שחימוץ חיצוני לא שמה חימוץ צריכה ראייה ברורה, דיתכן בהחלט לומר שגדר חימוץ הוא הכליאה של הגלוטן, וכל שאין ראייה להקל יש להחמיר בספק איסור כרת.

יז). הרב הלוי: בחלוט אין כליאה של הגלוטן, ודמי להתפחת קמח מולינו, שכתבנו במאמר לצדד שאין בו חימוץ ע"י אבקת אפיה, כי התסיסה חיצונית והכליאה אינה ע"י גלוטן כיעו"ש.

הרב אלבה: מסכים לדברך, ואני אומר שמזה גופא מוכח שאין להתחשב בהכנסת גז חיצוני.

גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה פב

סיכום

א. החימוץ מתחיל כשחלק מהדגן הפך לסוכרים, כתוצאה מפעילות פטריות השמר נוצר בו דו תחמוצת הפחמן, אך הדבר לא נחשב חמץ עד שיהיה ניכר. ובעיסה הוא ניכר על ידי סימני התפיחה שלפני ההכנסה לתנור שנגרמים בפעילות הגלוטן. בעוד שבגרעין החימוץ ניכר אחרי ביקועו על ידי פעפוע, וזה מחשיבו חמץ.

ב. מי פירות אין מחמיצין נאמר בכל סוגי מי הפירות, כולל מלפפון ואבטיח, שמבחינה חזותית החימוץ על ידם דומה לחימוץ ממים. נראה שקביעה זו מבוססת על זה שאין דרך ללוש בהם. אך מה שדינו כמים אין לו קולא של מי פירות, ותוספת קטנה של מים למי פירות שאינה מתבטלת קובעת על כל העיסה דין חימוץ.

ג. האיסור בעוגיות מצה עשירה פפושדו הוא מחמת תוספות חומרי ההתפחה. כיון שחומרי ההתפחה נעשים ממים וחוזרים להיות מים ופועלים החמצה לפחות כמו מים, הם אוסרים את העוגיה. אין נפק"מ בכך שהתפיחה אינה בדיוק כמו תפיחה של מים, כל שכן ממה שמלח אינו עושה תפיחה של מים, ודינו כמים.

ד. גם במצה עשירה שלא משתמשים בה בחומרי התפחה, יש לחוש שהחומר המשמר שמכניסים למי הפירות יכול להיחשב כמים. ואף מי שרוצה לעשות בביתו הכל ממיץ טבעי נכנס לחשש של חמץ לשיטת האוסרים מצה עשירה, ובכלל האוסרים רש"י והרמב"ם.

ה. קמח לבן שמוסיפים לו שמרים מתחמץ כמו קמח מלא. כשאין בו שמרים ושהה בלי אפיה, ככל הנראה הוא אינו מתחמץ, אך נראה שיש לאוסרו מהטעם של גזרת חלוט.

ו. קמח ללא גלוטן (קמח מולינו) נחשב כדבר שמתחמץ בגלל גזירת חלוט. אך לענין אכילת מצה לחולים אין לברך על מצה ממנו על אכילת מצה, אלא לשמוע ברכה מאדם אחר.



נספח - התכתבות עם ד"ר ליכט

לכבוד ד"ר אליהו ליכט הי"ו

שלום וברכה

א. שאלה: לפי מה שהבנתי חימוץ רגיל של קמח בלא חומר התפחה נעשה בשני שלבים. בשלב הראשון נעשים, כתוצאה מפעילות של אנזימים שמתעוררים לפעילות על ידי המים (שמצויים גם במי פירות), חילופי חומרים שבהם העמילן הופך לסוכרים. ובשלב השני פטריות השמר ניזונות מהעמילן שהפך לסוכר, ועל ידי זה נוצרת בעיסה דו תחמוצת הפחמן. מנוחת החומרים גורמת לחזק את רשת הגלוטן, ועל ידי זה דו תחמוצת הפחמן נכלא בגלוטן, ואז נוצרים על פני העיסה רטיבות דביקה ואחר כך בועות וסדקים ולבסוף העיסה תופחת. האם הבנתי נכון?

תשובה: כן. אולי חשוב להדגיש שיש כאן תהליך דו שלבי, אבל מבחינת הזמן אי אפשר להפריד ולומר עד עכשיו שלב ראשון ומעכשיו שלב שני. ברגע שנוצרת המולקולה הראשונה

פג גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה

של סוכר - היא מיד חשופה בעקרון לפעילות השמר. סדר התוצאות של היווצרות הגז בתוך רשת הגלוטן: תחילה העיסה מתחילה לתפוח (זו תפיחה זעירה שלא כל עין תבחין בה), אח"כ, או במקביל נוצרת על פני העיסה רטיבות דביקה (שאולי היא מה שחז"ל מכנים "הכסיפו פניה"), ואח"כ פני העיסה התופחת מתחילים להיסדק כתוצאה מפריצת חלק מהגז הכלוא בעיסה החוצה.

ב. שאלה: מה גורם לרטיבות, שהיא ככל הנראה ההכספה של חז"ל? האם הדבר קשור לדו תחמוצת הפחמן, או שזה נובע מענין אחר?

תשובה: מה בדיוק גורם לרטיבות הדביקה הזו - זה נושא למחקר מדעי. מה שברור הוא ששחרור הפחמן הדו חמצני בלבד אינו מסביר את התופעה, ויש כאן עוד גורמים. ובאשר לבועות ולסדקים - סביר שהם נוצרים בעיקר ע"י הגז שמצליח להשתחרר מהעיסה החוצה.

ג. שאלה: מהו תהליך החימוץ בגרעין?

תשובה: התבקעות הגרעין אינה נובעת מ"חימוץ" אלא בגלל התנפחות עקב חדירת המים. אך השמרים נמצאים על קליפת הגרעין מבחוץ, ומרגע ההתבקעות יכול להיווצר מגע בין השמרים הללו לפנים הגרעין - ותהליך החימוץ יכול להתחיל. כל עוד הקליפה שלמה - אין מגע בין השמרים שבחוץ ובין פנים הגרעין, ולא תתרחש בו תסיסה. אך ברגע שההתבקעות החלה - יכול להיווצר מגע, והתסיסה יכולה להתחיל.

לאחר ההתבקעות - הם יפעלו בין כשהגרעין שרוי במים ובין כשהוא הוצא מהם.

יש לציין בהקשר זה - שקצב התסיסה בגרעין אינו זהה לזה שבקמח, פנים הגרעין אינו אחיד - כי השכבה הסמוכה לקליפה עשירה בגלוטן וב"סיבים" ועניה יחסית בעמילן. על כן, מצד אחד סביר שהקצב יהיה אטי יותר, משום שרק חלק קטן מהשמרים שעל הקליפה נכנסים לתוך פנים הגרעין בעקבות הביקוע. אך מצד שני, כיון שפנים הגרעין עשיר יותר בעמילן, יתכן שהוא יתסוס מהר יותר. קשה להעריך את הקצב הצפוי בכל שכבה.

תופעת הסידוק לא ניכרת בגרעין, כי היא אפיינית למרקם של עיסה, שמחד היא רכה ומאפשרת פריצה החוצה של גז המצטבר בה, ומאידך היא מספיק מוצקה כדי שהסדק שנוצר ע"י הפריצה לא ייסתם מיד כמו בנוזל. בגרעין - אמנם הקשרים בין חלקי הגלוטן היוצרים את ה"רשת", אבל ה"רשת" אינה זהה לזו שבעיסה, כי מרקמי חלקי פנים הגרעין השונים אינם זהים למרקם עיסה. על כן, גם אחרי הביקוע רואים בעיקר את הקליפה - שמרקמה קשה בהרבה ממרקם עיסה - ולא את פנים הגרעין. גם אם רואים חלקית את המתרחש בו דרך מקום הביקוע - קשה להבחין בסימנים מוגדרים, משום ממדיו הקטנים של הגרעין לעומת עיסה רגילה. ובאשר לתפיחה - כאמור הביקוע עצמו הוא תוצאה של תפיחה שמקורה אינו בחימוץ אלא בספיגת מים, ולא ניתן להבחין בין תפיחה גדולה זו ובין תוספת התפיחה ע"י התסיסה.

ד. שאלה: מהי פעילות ההחמצה בקמח השרוי במים, ובעיסה בתוך מים?

תשובה: "בקמח השרוי במים" יש פעילות, אלא שקשה יותר להבחין בה מאשר בבצק כי כשהמרקם נוזלי, לא ייוצרו סימני תפיחה וסידוק, שהם אפייניים למרקם עיסה. מכל מקום לאחר זמן ממושך התסיסה ניכרת היטב בטעם ובריח.

גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פפושדו – מאמר תגובה פד

ב"עיסה בתוך מים" – בעיקרון כן ייראו סימני התפיחה והסידוק, אך גם הם יהיו פחות ניכרים (בעיקר הסידוק). משום שפני העיסה הם במגע עם המים ונעשים ע"י כך דלילים יותר (קרובים יותר למצב נוזלי).

ה. שאלה: מהי השפעת הטמפרטורה על החימוץ בתוך מים. האם יש הבדל בזה בין מצב שבו המים מתחממים או כבר חמים, למצב שבו הם בטמפרטורה מתחת ל-10 מעלות או מעל 98 מעלות.

תשובה: במים קרים מתרחשים אותם תהליכים כמו בפושרים, אך הם איטיים יותר ככל שהטמפרטורה נמוכה יותר. במים חמים – בערך מ-50 מעלות ומעלה מתחילים גם תהליכים של השמדת הפטריות וכתוצאה – הפסקת פעילותן. מקובל שבטמפרטורת רתיחה או סמוך לה – השמדה זו היא "מיידית", וזה הבסיס של היתר החליטה. אבל ב-50 או 60 היא אינה מיידית, ועד שמגיעים למצב של השמדה מושלמת של השמרים – הם פועלים בשלב ראשון בקצב מהיר בהרבה מאשר במים פושרים – בגלל הטמפרטורה הגבוהה. .

ו. שאלה: מה ההבדל בין ההליך שבו העיסה מוכנסת לתנור והמצה נאפית, או כשגרעין מוכנס לתנור ללא מים לבין עסה וגרעין שנמצאים בתוך מים שמתחממים?

תשובה: ההיתר של האפיה הוא בעקרון כמו זה של החליטה שהוזכרה לעיל, האפיה הרבה יותר יעילה מהחליטה משום שהתנור חם הרבה מעל נקודת הרתיחה והעיסה היא דקה. לגבי גרעין בלא מים המוכנס לתנור – כל עוד קליפתו שלמה לא מתרחש שום חימוץ, ואם הוא מתבקע מחמת החום – גם אז הוא לא יחמיץ, משום שהשמרים כבר הושמדו.

ז. שאלה: בהלכה מובא שיש מצה שתופחת כמו לחם ויש מצה שנוצר בה חלל ששוקע מיד כשמצה יוצאת. האם נכון לומר שכשהיא תופחת כמו לחם, זו תפיחה הנובעת מדו תחמוצת הפחמן שנעצר בגלוטן. וזה אפשרי כשהמצה בחום נמוך מ-100 מעלות באופן איטי, או כשהעיסה כבר הוחמצה בהיותה מחוץ לתנור, אבל כאשר נכנס בה אויר והוא שוקע כשמוציאים את המצה, זה אויר חיצוני שלא קשור לדו תחמוצת הפחמן שנוצר בגלוטן?

תשובה: תפיחה של העיסה בטמפ' של 50 או 60 מעלות היא בד"כ תוצאה של תהליך חימוץ (יצירת פחמן דו חמצני). אבל גם ללא שום יצירה של פחמן דו חמצני – המצה תופחת בזמן האפיה, וזאת משום שהמים מתאדים, והאדים נפלטים מהעיסה הנאפית ומותירים בה חללים, ונכנס לתוכם מיד אויר חם במקום אדי המים שנפלטו. עם הוצאת המצה מהתנור – האויר שמילא את החללים מתקרר, ומתכווץ כתוצאה מכך. ואם מרקם הבצק האפוי אחיד ורך – החללים יתכווצו. אם המרקם הוא קשה – הם לא יתכווצו, אלא ישמרו על צורתם וייווצר בתוכם וקום חלקי. כמו כן, הם לא יתכווצו אם דפנות החללים נקבוביים אפילו במקצת, שכן במקרה כזה לא ייווצר שום וקום, כי אויר נוסף יכנס לתוכם דרך הנקבוביות. זה מה שקורה בעת קליית גרעיני חיטה בקצב חום מתאים – בשעת החימום הוא תופח בגלל התאדות הלחות הטבעית שבתוכו, וכשהוא מתקרר הוא שומר על צורתו התפוחה.

ח. שאלה: מה קורה כשנופל מים על גרעין שמחובר לאדמה. האם אין בכלל תהליך של הפיכה לסוכרים מחמת חיבור הצמח לאדמה. האם בגרעין שגמר את גידולו כן יהיה הפיכה לסוכרים.

פה גדר החימוץ וההשלכות על קמח בימינו ועוגיות פשוטו – מאמר תגובה

תשובה בת שני חלקים:

א. בענין ה"הפיכה לסוכרים" – הבהרה: סוכרים מסוגים שונים (כולל גלוקוז שעליו בעיקר השמרים פועלים), יש באופן טבעי בגרעין (בחיטה – כמה עשיריות האחוז, ובכוסמין עד 2-3 אחוזים, ולפי נתוני משרד החקלאות האמריקאי – אף יותר) גם ללא פעילות של אנזימים חיצוניים ההופכים עמילן לסוכרים, ולכן התסיסה יכולה להתחיל גם בהעדר מוחלט של אנזימים כאלה, אלא שהיא תהיה אטית יותר ותיעצר כשמלאי הסוכרים יאזל. התועלת בתוספת חיצונית של אנזימים מפרקי-עמילן היא באספקת סוכרים נוספת, ובקצב מתאים, תוך כדי התסיסה.

ב. בענין חימוץ במחור: כדי שהוא יתרחש יש צורך בהרכב כימי מתאים של פנים הגרעין וגם בתכולה הטבעית של השמרים שעל הקליפה – ושניהם עוברים שינויים גדולים בתהליך הצמיחה. אינני יודע באיזה שלב בדיוק החימוץ הוא כבר אפשרי, אך מה שברור הוא ששני הגורמים האלה משתנים באופן הדרגתי, ואי אפשר לומר שברגע שהצמח אינו צריך לקרקע מתאפשר חימוץ "רגיל" ורגע קודם הוא אינו אפשרי כלל. כלומר – ברור שיש שלב שהצמח עדיין צריך לקרקע ועם זאת תהליך החימוץ הוא אפשרי, אלא שככל ששלב ההבשלה מוקדם יותר – קצב החימוץ הטבעי הוא קטן יותר. לענ"ד נראה שהקשר בין צריך או לא צריך לקרקע ובין החשש לחימוץ אינו בתחום הכימי-ביולוגי, אלא הוא שיעור הלכת.

ט. שאלה: האם אפשר לומר שגרעין שצמח שלא במחור בודאי עבר לפני כן תהליך תסיסה של דו תחמוצת הפחמן, כמו כל גרעין ששרוי בתוך מים ונבקע.

תשובה: הצמיחה עצמה אינה קשורה לתסיסה, ותיאורטית אם ינביטו את הגרעין ע"י מים מורתחים ובסביבה סטרילית – הוא לא יחמיץ כלל. אבל מעשית – ההנבטה אינה נעשית בתנאים כאלה, ולכן מצבו של גרעין כזה הוא ככל גרעין שרוי במים שנבקע.

י. שאלה: כתבת שמקובל לומר שהבסיס למה שאמור חלוט אינו מחמיץ הוא השמדת פטריות השמר. אך לענ"ד מסתבר שלא די בזה, אלא צריך להוסיף לזה את השתקת פעילות הגלוטן, שכן שמרים הם חיידקים שאינם יחודיים לדגן ואין כל בעיה להוסיף אותם אחרי החליטה, אלא שבגלל השתקת פעילות הגלוטן לא יהיה ניכר שיש בעיסה דו תחמוצת הפחמן מכח החומרים שבעיסה עצמה. אלא אם נוסיף לה חומרים אחרים שאינם מחמשת מני דגן שיעצרו את דו תחמוצת הפחמן, וזה כבר אינו חמץ כי אינו נעשה על ידי גוף הדגן. מה דעתך על הבנה זו.

תשובה: שני הדברים נכונים. המבנה המיוחד של הגלוטן נהרס מהר מאוד בטמפרטורת רתיחה, וגם השמרים מושמדים בה מהר מאוד, ודי בכל אחד מהם כדי למנוע את התסיסה של הקמח או העיסה הנדונים כמו שהם. ולגבי מניעת חימוץ להבא ע"י תוספת שמרים חיצונית – השמדת השמרים הקודמים לא תמנע זאת והרס הגלוטן כן ימנע.

בברכה

אליהו ליכט



הרב איתיאל אמיתי

דין פת העשויה מתערובת קמחים עם עמילן חיטה, ללא גלוטן

הגדרה הלכתית, וההשלכות המעשיות היוצאות מכך*

א.

תהליך ההפקה של הקמח המדובר

גרעין החיטה מכיל שני רכיבים עיקריים, עמילן וגלוטן. טחינת גרעיני החיטה אינה תהליך כימי, אלא תהליך מכני, ולכן בעיסה הנעשית מהוספת מים לקמח שנטחן מגרעיני חיטה נמצאים שני הרכיבים העיקריים שבחיטה הנ"ל. כידוע, אנשים הסובלים מרגישות לגלוטן (חולי צליאק), נמנעים מלצרוך מוצרים שיש בהם רכיבים העשויים מחיטה, וזאת משום רכיב הגלוטן הנמצא בה. חולי צליאק יכולים לצרוך עמילן הנמצא בדגנים רבים אחרים, כגון אורז, סויה, טפיוקה ועוד, ובלבד שבמינים אלו לא יהיה רכיב של גלוטן*.

לפני כשלוש שנים החלה להיות מופצת בשוק בצורה מסחרית תערובת קמחים ובה, בין השאר, קמח חיטה, המשווקת כמתאימה לחולי צליאק, מפני שאיננה מכילה גלוטן, אלא עמילן חיטה בלבד. על אריזת התערובת מופיע בצורה בולטת הכיתוב "ברכתו המוציא".² דבר זה אומר דרשוני, מכיוון שגרעין החיטה, כפי שנזכר לעיל, מכיל בצורתו הטבעית גלוטן, ולכן בירור

* מתפרסם כתגובה למאמר הרב בנימין יצחק הלוי בגיליון שעבר.

א. כל האמור לגבי חיטה נכון גם לגבי מיני הדגן: שעורה, כוסמין ושיפון מהם ניתן לעשות "לחם" בהגדרתו ההלכתית מן התורה (לעניין חיוב ברכת המזון, איסור חמץ, וחוב הפרשת חלה). ההבדל בין מינים אלו מתבטא, בין השאר, ביחס שיש בין רכיב העמילן שבהם לרכיב הגלוטן שבהם, אבל בכלם יש את שני הרכיבים. באשר לשבולת שועל, עקרונית גם במין זה יש רכיב של גלוטן, אם כי בכמות פחותה מזו של ארבעת המינים האחרים. יעוי' במאמרו של הרב יהודה גולדפישר בחוברת אסיא קז-קח (התשע"ח) "קיום מצוות אכילת מצה לחולי צליאק", ובהערה 6 שם (נמצא באתר האינטרנט של מכון שלזינגר), וכן במאמרו של הנ"ל "הנחיות לחולי צליאק בשבת וחג" ובהערה 24 שם (נמצא באתר האינטרנט של "עמותת צליאק בישראל"). ואין כאן המקום לדון בשאלת זיהוי ה"שבולת שועל" מבחינה הלכתית ומציאותית.

ב. מופץ בשוק בשם המסחרי קמח "מולינו" - תערובת איטלקית לאפייה על בסיס עמילן חיטה ללא גלוטן, בהשגחת הרב חזן - מילאנו, איטליה. בתחילת שיווקו של קמח זה, נוספה לו כשרות של בד"ץ "מחזיקי הדת" (בעלז), וברכיבים נכתב "מכיל 51% עמילן חיטה". לאחר כמה חודשים, כשרות בד"ץ "מחזיקי הדת" (בעלז) הוסרה, ותחתיה מופיעה כשרות של בד"ץ "העדה החרדית" ירושלים, וברכיבים נכתב "מכיל 53% עמילן חיטה".

חשוב לציין! בשוק מצויים שני סוגי קמחים נוספים, שאף הם מכונים, "קמח/עמילן חיטה ללא גלוטן". האחד, משווק בשם המסחרי "פיורינו" (ע"י רשת שופרסל). והשני, בשם המסחרי "קאפוטו" (ע"י חברת "דיפלומט"). נסיונותיו של הכותב לקבל מידע מהימן מהחברות המשווקות את תערובות הקמחים הללו, אודות תהליך ההפקה של הקמח, לא עלו יפה. ולכן, על אף שיש לשער שתהליך ההפקה של הקמחים זהה, הכתוב בגוף המאמר מתייחס אך ורק לקמח המכונה "מולינו", כאמור.

המציאות, דהיינו, התהליך שעל ידו מופרד עמילן החיטה מן הגלוטן, הוא זה שקובע את הגדרתו ההלכתית של קמח זה.¹

מתוך בירור שנעשה² תהליך הפקת הקמח הנ"ל הוא, באופן עקרוני, כדלהלן: כאשר עיסה רגילה, הנעשית מקמח חיטה וממים, מושרית במים או בחומץ (או בתערובת של שניהם) כ-24 שעות, ניתן להבחין בתהליך טבעי של היפרדות של העמילן מן הגלוטן. ז"א, המים סופחים אליהם את העמילן עד לכדי צביעתם בגוון צהוב/חום בהיר, ומן העיסה הנשארת נותר רק גוש צמיגי שעיקרו הוא גלוטן. אין צורך שהמים (המעורבים בחומץ) יהיו מחוממים, אלא די בכך שיהיו בטמפרטורת החדר. לאחר הפרדה זו של הגלוטן מן העיסה, ניתן לייבש את המים העכורים שנותרו, ולאחר ייבושם נותר רק העמילן מן התערובת שבעיסה. באופן תעשייתי גם כן יש עירוב של קמח החיטה עם מים וחומרים נוספים, כאמור, מתוך מטרה למהר את התהליך, אך אין הבדל עקרוני בין תהליך הפרדת העמילן מן העיסה כפי שתואר עד עתה, שיכול להיעשות גם בתנאים ביתיים, לבין הפרדתו באופן תעשייתי. הסיבה לכך שעמילן החיטה המיובש אינו משווק כפי שהוא, ונוספים לו בתערובת הנ"ל גם קמח אורז, עמילן אורז, סיבים תזונתיים וחומרים נוספים³ היא, כדי לאפשר יצירת עיסה מערובת התערובת עם המים, שניתן יהיה לאפות ממנה לחם הדומה ללחם הרגיל אותו אנו מכירים. ע"י כך עוקפים את הבעיה העיקרית שנוצרת מחסרונם של הגלוטן, שהיא אי האפשרות לגבל את העיסה ולדבק את חלקיה.⁴

משמעות הדבר הוא שקמח החיטה, בתערובת הנ"ל, הוא קרוב לוודאי חמץ גמור. כמו כן, יש להחשיבו למעשה כקמח חיטה רגיל, כיון שמקורו בקמח חיטה, שלפחות בחלקו החל כבר בתהליך של גיבול לכדי עיסה רגילה. בזה סר לכאורה, הספק שמא לעמילן החיטה הקיים בתערובת אין את המעלה של קמח חיטה, מכיוון שהמעלה של החיטה היא שהקמח שנעשה מטחינת הגרעינים שלה תופח ונבלל לכדי עיסה באופן שאינו קיים במינים אחרים, ואם מדובר בקמח שאין בו גלוטן הרי שאין לו את המעלה הזו. שהרי אין מדובר בקמח שנעשה מחיטים

ג). הרה"ג ר' משה דוד הופמן שליט"א מבד"ץ מחזיקי הדת (בעלו) העביר לידי הכותב את מאמריהם של הגרש"ז אולמן זצ"ל (נדפס בקובץ מבית לוי - יח), ויבל"א הרב הגאון ר' שמואל יוסף שטיצברג שליט"א (נדפס בקובץ שערי הוראה ו' (בית הוראה מערב ב"ב), ואת תשובותיהם של הרב הגאון ר' שניאור זלמן רווח שליט"א, והגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות חלק ז', סי' כג) שכולם עוסקים בהגדרת דין קמח כנ"ל. הבנת תהליך הייצור של הקמח, שכפי הנראה, שונה בתערובת הקמח עליה נסובים דברינו, גורם לכך שחלק מן הנאמר על ידיהם בתשובותיהם בנושא איננו רלוונטי כלל למציאות בפועל.

ד). עפ"י שיחות טלפוניות שקיים הכותב עם הרב הגאון ר' פנחס ליבוש פדווה שליט"א, אב"ד ק"ק "מחזיקי תורה" אמסטרדם ודומ"ץ קרית חסידי בעלז בקרית גת, שהוא, בעת שנכתבו הדברים (לפני כשלוש שנים) היה המשגיח בפועל על תהליך ההכנה של תערובת הקמחים הנ"ל. [תיאור זה, וההגדרה ההלכתית הנופקת ממנו, כפי שנפרשו לפניי ע"י פוסק מובהק העוסק בנושא ומכירו מקרוב, עדיפים בעיניי על פני הגדרותיהם של אנשי מקצוע המתארים את הדברים מריחוק מקום, ועל אחת כמה וכמה על פני הגדרותיהם ה"הלכתיות". יעוי' למשל, תשובתו של דודנו, הרב הגאון ר' יעקב הלוי אפשטיין שליט"א, בספרו חבל נחלתו (כרך כד סי' ג), שדן בנושא באופן כללי עפ"י מידע שקיבל מאיש מקצוע, שלענ"ד של הכותב, וגם מתוך שיחה טלפונית שקיים הכותב עם אותו בעל מקצוע, לא בירר את המציאות לאשורה].

ה). כפי שמופיע על גבי אריזת הקמח הנ"ל.

ו). ה"גלוטן" נקרא כן על שום יכולת ההדבקה שלו, כמו glue - דבק, באנגלית.

שרכיב הגלוטן הופרד מהם'. כמו כן, אין מדובר בקמח שבתהליך של בישול או המסה הופרד מתוכו הגלוטן^ז אלא המדובר הוא בקמח שכבר החלו להכין ממנו עיסה רגילה כדרך ההכנה הנהוגה לצורך אפייתה ללחם, ולאחר מכן חלק מן העיסה נלקח לצורך ייבושו ושימוש חוזר בו באפייה. כמו כן, לפת הנאפית מתערובת הקמחים הנ"ל יש טעם של לחם.^ז

מבחינה הלכתית ומציאותית דומה הדבר לדברי מאפה הנעשים מ"קמח מצה",^ז אלא שהרגילות היא שמקמח מצה אופים עוגות וכדו', אך אילו ישתמשו בקמח מצה להכנת עיסה של לחם ויאפו אותה יהיה לה דין של פת גמור, כמו שכתב המשנ"ב בסי' קסח סוף ס"ק נט. העיסה המדוברת שונה לגריעותא, מפני שיש בה תערובת של קמחים ממינים אחרים שאינם חמשת מיני דגן.

כיון שכך הם פני הדברים לא נותר אלא לדון את התערובת המדוברת כדין התערובת הנזכרת במפורש בסי' רח ס"ט: "עירב קמח דוחן ושאר מיני קטניות עם קמח של חמשת מיני דגן... ואם עשה ממנו פת מברך המוציא וברכת המזון".



ב.

ההשלכות המעשיות מבחינה הלכתית של מציאות הלחם הנ"ל

המשמעות המעשית העיקרית של מציאות תערובת הקמחים הנ"ל, והזמינות לאפיית פת ממנה, היא שחולי צליאק אינם יכולים לסמוך על הקולות שנאלצו לנהוג בהן עד עתה, מפני אי האפשרות לאכול לחם, ומיני מזונות אחרים הנעשים מחמשת מיני דגן, כשאר האנשים, וכפי שיתבאר:

א. קידוש במקום סעודה:

עד להימצאותו בשוק של הקמח הנ"ל, חולי צליאק קיימו את דין "קידוש במקום סעודה" ע"י שתיית רביעית יין במקום הקידוש^ז שלדעת הגאונים מועילה, כמבואר בסי' רע"ג ס"ה^ז,

ז. ע"י הנדסה גנטית וכדו', אם כי לכשתהונדס חיטה כזו, ש"נלקח" ממנה הגלוטן אכן יהיה מקום לדון האם זו עדיין חיטה לכל הדינים או לא, ואכ"מ.

ח. בהפרדה בדרך של בישול היה לכאורה מקום לדון את העמילן שנותר כחיטה שנתבשלה, וברכתה, כיון שאיבדה את צורתה, בורא מיני מזונות, כדין מעשה קדירה, המבואר בסי' רח ס"ב. בהפרדה בדרך של המסה, בתנאי מעבדה, ע"י חומרים ממיסים אכן יהיה מקום לדון כיצד להגדיר פעולה זו מבחינה הלכתית והאם יש לאמוד את התהליך שהיא גורמת לקמח כמין "בישול". אולם שתי אפשרויות אלו, כנוכר בגוף המאמר, אינן מתקיימות בתהליך הפרדת הגלוטן בקמח הנדון.

ט. בגלל הצורך בהתגברות על חוסר רכיב הגלוטן שבתערובת הקמחים הנ"ל, אין אפשרות לאפות מהעיסה כמות גדולה, ולכן יוצרים מהעיסה הנעשית מתערובת הקמחים הנ"ל לחמניות קטנות (בגודל של "לחמניות בייס"). הכותב טעם מלחמניות אלו, וטעמן כטעם לחם עם טעם לוואי קל.

י. יש מקום לדון האם שריית העיסה במשך 24 שעות, דינה כבישול משום "כבוש כמבושל", אולם לדינא אין זה משנה כיון שגם עיסה שחלט אותה ברותחין ואח"כ אפאה דינה כ"פת גמור", כמבואר בסי' קסח סעי' יד.

ובמשנ"ב שם ס"ק כ"ה מבואר בשם האחרונים שאין לסמוך על שיטת הגאונים אלא במקום דחק, ולחולי צליאק אין דחק גדול מזה. אולם משניתן בקלות, באופן יחסי, לאכול לחם הנעשה מקמח חיטה אין להקל בכך.

ב. דין שלוש סעודות בשבת:

עד להמצאותו בשוק של קמח זה, חולי צליאק לא יכלו לקיים את דין ב' הסעודות הראשונות בשבת, שהוא דין מפורש, ללא חולק, בסי' רע"ד ס"ד, אולם משניתן להשיג לחם הנעשה מקמח חיטה הרי יש חיוב גמור לאכול פת, וממילא יש גם חיוב גמור לעשות את ההשתדלות להשיג פת כמו שמביא המשנ"ב בסי' רע"א ס"ק ז' בשם כמה אחרונים. [אמנם אם מחמת איזושהי סיבה, אין ביד חולה צליאק פת כנ"ל, אין זו סיבה להימנע מלעשות קידוש ולשתות רביעית יין כדי לקיים דין קידוש במקום סעודה, ובלבד שלא להתענות בשבת, כמבואר בסי' רפט ס"ב ובמשנ"ב שם ס"ק י].



ג.

דין ברכה אחרונה על פת העשויה מקמח חיטה ושאר קמחים

לעיל הובאו דברי המחבר בסי' רח ס"ט בצורה מקוטעת, ואלו הם דבריו באותו סעיף בשלמותם: "עירב קמח דוחן ושאר מיני קטניות עם קמח של חמשת מיני דגן ובשלו בקדרה מברך בורא מיני ועל המחיה, ואם עשה ממנו פת מברך המוציא וברכת המזון, ודוקא שיש באותו קמח מחמשת מינים כדי שיאכל ממנו כזית דגן בכדי אכילת פרס אבל אם אין בו זה השיעור מחמשת המינים אינו מברך לבסוף ברכת המזון אלא בתחילה מברך המוציא כיון שיש בו טעם דגן אע"פ שאין בו כזית בכדי אכילת פרס ולבסוף על המחיה, ואם בשלו בקדרה מברך תחילה בורא מיני מזונות ואחריו בורא נפשות".

דינו של המחבר בחלק הראשון של הסעיף, שהברכה על עיסה, שיש בה תערובת קמח של אחד מחמשת מיני דגן עם שאר קמחים, שאפאה, היא "המוציא", וממילא ג"כ יש לברך ברכת המזון לאחר האכילה, הובא בב"י בשם הארחות חיים (הל' ברכות סי' ו-ז - עמ' פב במהדורות המצויות), ס' האשכול (הל' ברכות סוף סי' כח - ח"א עמ' 65 במהדורת נחל אשכול; הל' ברכת מיני מזונות ופירות - ח"א עמ' 112 במהדורת ר"ש אלבק) והאבודרהם (חלק פירושי הברכות שער ראשון - עמ' שיד במהדורות המצויות; כרך ג', פרק ל' אות ז' במהדורת קרן רא"ם), ודין זה נופק מסוגיות הגמ' בברכות, פרק כיצד מברכין,

יא). יעוי' לעיל הערה א בה הפנינו למאמריו של הר"י גולדפישר שבהם הובאו המלצות הרופאים לחולי צליאק שלא לצרוך מזון הנעשה מקמח שיבולת שועל באופן קבוע, על אף שכמות הגלוטן הקיימת בו מועטה באופן יחסי.

יב). וכאן המקום להעיר כי לדעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל שסובר שלשתיית מיץ ענבים אין את המעלה של "יין פוטר שאר משקין" מברכת הנהנין (כמו שמובא בשמו בס' שבות יצחק - פסח פרק יא אות ב) ה"ה שאין להחשיב לכתחילה "מיץ ענבים" כיון לעניין דין "קידוש במקום סעודה" לשיטת הגאונים (והובא כן בשבות יצחק, הוצאה שניה, התשע"ב, פרק יח אות יא, שכן אמר לו הגרי"ש, ויכול לערב לכתחילה חצי רביעית יין וחצי רביעית מיץ ענבים ויש לזה דין של יין, ובדיעבד אפילו שליש יין ושני שליש מיץ ענבים יהיה הדין כן - כך הביא שם בהערה נד בשם הגרי"ש).

דף לו ע"ב, ו-לו ע"ב. דלמסקנת הגמ' בדף לו ע"ב הברכה על תבשיל של חיטים שנכתשו ואיבדו צורתם, אף שנוסף בהם דבש ושמן, היא בורא מיני מזונות, עפ"י הכלל של רב ושמואל שאמרו "כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות". וחידושם של הראשונים הנ"ל הוא שאף שבגמ' נידון דבר זה רק ביחס לתבשיל שיש בו מיני מזונות, ה"ה באשר למאפה שיש בו מיני מזונות, שאם הוא נאפה בדרך של פת, ברכתו המוציא לחם מן הארץ. והגר"א בביאורו ס"ק כט, כתב שדין מאפה שיש בו מחמשת מיני דגן שברכתו מזונות, הוא פשוט יותר מדין תבשיל, ולפי דבריו, רב ושמואל אמרו את הדין היותר מחודש, ולא נתבארה כוונתו.¹⁰ בחלקו השני של הסעיף, פוסק המחבר להלכה את החידוש שהביא האבודרהם בשם רבנו יונה¹¹ שכדי שאפשר יהיה לברך ברכת המזון על הפת הנעשית מתערובת קמחים שיש בה גם קמח מחמשת מיני דגן צריך שהאכילה תכלול אכילת כזית מקמח אחד מחמשת המינים בפרק זמן של אכילת פרס, שאלולא כן א"א לברך ברכת המזון אלא יש לברך ברכה מעין ג' ("על המחיה"). בדברים שמביא האבודרהם בשם רבנו יונה ישנם שני חידושים, שנתונים במחלוקת ראשונים. האחד, שכאשר אין אכילה של כזית דגן מתוך התערובת, בתוך פרק זמן של אכילת פרס, אפשר לברך "המוציא" ורק ברכת המזון א"א לברך. והשני, שכאשר אין אכילה של כזית דגן בתוך פרק הזמן הנ"ל, הברכה האחרונה היא ברכה מעין ג' (ובמקרה של תבשיל מקמחים מעורבים, הברכה לפני האכילה היא בורא מיני מזונות, והברכה לאחריה היא בורא נפשות).

באשר לברכה לפני, דעת הרא"ה (בחי' על הרי"ף, סוף ד"ה אר"י אמר רב צלף של ערלה, עמ' קט בהוצאת פקודת הלוי; דף לו ע"ב, סוף ד"ה פי' בגמ' תני גבי אורז, עמ' רעד, בהוצאת אהבת שלום) והריטב"א (בחי' לברכות לט ע"א ד"ה "ולא היא", עמ' רנה בהו' מוה"ק, ובהל' ברכות פ"א הל' כח, עמ' כג בהו' מוה"ק) שיש לברך "בורא מיני מזונות", ולא "המוציא". וצריך לבאר לשיטתם שתערובת קמחים במקרה בו מלכתחילה יש חשש שלא יאכל כזית בתוך פרק זמן של אכילת פרס, דינה כדין פת הבאה בכיסנין. אמנם להלכה פסק המחבר כדברי רבנו יונה המובאים באבודרהם, ובערוך השלחן סעי' יד מוכיח שכן דעת הרמב"ם בפ"ג מהל' ברכות הל' ד, שהנ"מ בין יש בכדי אכילת כזית בפרק זמן של אכילת פרס לאין בה, היא רק לעניין ברכה אחרונה ולא לעניין ברכה ראשונה. ובאחרונים, נושאי כלי השו"ע הידועים, לא מצאנו מי שחשש לדעת הרא"ה והריטב"א.¹²

אמנם באשר לחידוש השני שיש בדברים שהביא האבודרהם בשם רבנו יונה, שהברכה האחרונה במקרה שלא אכל כזית בכדי אכילת פרס, היא ברכה מעין ג', המ"א בס"ק טו והגר"א בס"ק לד חלקו על דין זה, וכתבו שהברכה צריכה להיות בורא נפשות, וטעמם, כיון שנאכל כזית בכדי אכילת פרס מִסַּךְ כל המאכל, אף שלא נאכל כזית מחמשת מיני דגן שבמאכל, פטור בלא ברכה כלל אי אפשר, וברכת המזון לא ניתן לברך, א"כ יברך בורא נפשות שהיא הברכה

(יג). הדמשק אליעזר השאיר דבריו של הגאון בצ"ע, גם בברכת אליהו לא ביאר מהו טעמו.

(יד). ואינו נמצא בחי' תלמידי רבנו יונה בברכות או בשאר הראשונים על המסכת בשמו.

(טו). בבאה"ל סוף ד"ה "מברך תחילה" הזכיר את שיטת הרא"ה אך כתב "דלדינא אין לזוז מדברי השו"ע שפסק כהאבודרהם בשם רבנו יונה, דבתחילתו מברך בכל גווני בורא מיני מזונות" [ויש להעיר שהמשנ"ב לא הזכיר את דברי הריטב"א, שהיו מיוחסים בשעתו, בטעות, כשיטה מקובצת על ברכות, אף שוודאי היה לפניו חיבור זה]. יעוי' גם בשו"ת אבני נזר או"ח סי' לח, אותיות ז-ח.

האחרונה על שאר סוגי הקמח שיש באותה העיסה. ואף שהאליה רבה בס"ק יג ביאר את טעם הדין, שכיון שבאכילת כזית דגן שלא בפרק הזמן של אכילת פרס א"א לברך ברכת המזון - בפת, וא"א לברך ברכת מעין ג' - בתבשיל, יורדת הברכה דרגה אחת, מברכת המזון לברכה מעין ג', ומברכה מעין ג' לבורא נפשות, מ"מ כתב המשנ"ב בס"ק מז [עפ"י דברי שו"ת בית אפרים סי' יג, המובאים בש"ת ס"ק ו'], שירא שמים לא יאכל מפת כזו, שאין אפשרות לאכול ממנה כזית דגן בכדי אכילת פרס, אלא בתוך הסעודה, כדי לצאת מספק.

והיוצא מהדברים הוא, שאף שלעיל ביררנו שאין להסתפק בכך שלתערובת הקמחים, שבתוכה גם עמילן חיטה, יש להתייחס כדין המפורש בסי' רח ס"ט, מ"מ אם לצורך השבחת העיסה יוסיפו לתערובת זו, קמחים נוספים ממינים אחרים^{טז}, ואפילו אם טעם הדגן יהיה העיקרי בפת זו, הרי שיש לחשוש שמיעוט כמות עמילן החיטה מסך כל התערובת תביא לכך שיהיה צורך באכילת כמות מרובה של לחם בכדי שייאכל כזית דגן בפרק זמן של אכילת פרס^{יז}. ואם לא מתאפשר הדבר, הרי הברכה האחרונה נתונה בספק, ועצתו של בעל המשנ"ב לאכול רק בתוך הארוחה אינה רלוונטית לחולי צליאק.

אכן, יש לענ"ד עצה נוספת להתגבר על הספק בברכה האחרונה, והיא, ע"י שתיית רביעית יין נוספת בסעודה, וכך יברך האוכל מפת זו, כאשר אינו יכול לברך ברכת המזון מחמת שבאכילתו לא היה כזית דגן בכדי אכילת פרס, ברכה מעין ג', משום שצריך לברך על הגפן, ויכלול בברכה גם על המחיה. ומלבד זאת יאכל מזון שצריך לברך עליו בורא נפשות. ובכך יפטור את הספק שנוצר ממחלוקת המ"א והגר"א עם המחבר. ואין לומר שאין נכון לעשות כן משום דברי תרומת הדשן סי' ל', שפסקם המחבר בסוף סי' רח, בסעי' יח, שאין לכלול על הספק שום תוספת בברכה מעין ג'. שהרי המשנ"ב בס"ק פב הביא את דברי הט"ז בס"ק יט, שכתב שרק לכתחילה אין לאכול באופן כזה שבברכה האחרונה יצרף דבר שאינו מחוייב לברך עליו, אבל בדיעבד כשעשה כן, יכול לכתחילה לצרף, ולענין זה חולי צליאק הם לכתחילה במצב של דיעבד.^{יח}



טז). עירוב קמחים הוא דבר המצוי באפייה לצורך חולי צליאק, וכפי שהזכרנו לעיל, שחסרונו של הגלוטן בהדבקת העיסה, מחייב התגברות על חיסרון זה, ואחת הדרכים לכך היא עירוב קמחים.

יז). כהכרעת המשנ"ב בסי' רח ס"ק מה, ובבה"ל ד"ה "מברך תחילה".

יח). המשנ"ב בסי' רח ס"ק מג כתב שבדי שאפשר יהיה לברך ברכת המזון צריך שלכל הפחות מתוך כמות של ד' ביצים של פת יהיה כזית אחד, ז"א שמינית מסך כל הפת, של דגן.

יט). אמנם יש להעיר שמסיבה אחרת היה מקום להימנע מהוספת "על המחיה" והיא שבסופו של דבר הרי אין כזית דגן שנאכל בתוך זמן של אכילת פרס, ודומה הדבר למי שאוכל שיעור כזית מדבר אחד המחייב ברכת מעין ג', כגון עוגה, ומדבר אחר שמחייב ברכת מעין ג', כגון תמרים, אכל פחות מכזית. ונחלקו בדבר זה הגרש"ז אורבך (כמובא בשמו בס' ששכ"ה ח"ב פרק נד סעי' כג והערה עא) והגר"מ פיינשטיין וצ"ל (אגרות משה ח"ד, אור"ח ח"ב סי' קט), הראשון אמר שאין להוסיף והשני אמר שאפשר להוסיף. אמנם, כמדומה שמנהג העולם הוא כהגר"מ פיינשטיין [ויעו' במש"כ בזה בס' וזאת הברכה פרק ה, בדין "הוספה בברכה אחרונה" אות ה, עמ' 48] ומה גם שבנידון דידן לפי פסק המחבר אפשר לכתחילה לברך על המחיה.

ד.

תמצית הדברים להלכה ולמעשה

א. חולה צליאק יכול לקיים את סעודות השבת כהלכתו באכילת פת, שיש בה קמח (-עמילן) חיטה, אבל מותרת לו באכילה, וגם צריך הוא להשתדל ולהתאמץ לצורך השגת פת כזו לקראת שבת.

ב. לכתחילה יש לאפות פת זו באופן כזה שיורגש בה טעם הדגן, ושתערובת הקמחים תאפשר לו לאכול כזית מהדגן, בתוך פרק זמן של אכילת פרס (כ-4 דקות), מתוך סך כל הפת הנאכלת.

כ). שיעורי תורה (לגרא"ח נאה) סי' ג', אות טו; שיעורין של תורה (לגרי"י קנייבסקי) שיעורי המצוות, אות ל. כא). תגובת הרב בנימין יצחק הלוי: ראיתי מש"כ הרב איתאל אמיתי הי"ו בענין קמח מולינו שמופק ע"י השריית הקמח במים שדינו כחמץ, וק"ו כאשר הוא מופרד לאחר שנעשה עיסה [בעשייה ביתית].

אולם יש לדעת שכאשר מדובר בקמח דינו כלתיתא שנאסרה ע"י הגאונים משום שאנו לא בקיאים בלתיתא, אך י"ל שכל זה היה בזמנם שלא היו בקיאים אך כיום אנו בקיאים ביותר וכל שברור לנו שהופרד רק העמילן יש מקום גדול להתיר. מה גם שביארנו בגוף המאמר שגרעיני חיטה וקמח שנשרו במים ותפחו אינם חמץ בעצם אלא רק קרובים להחמץ וכשיטת רש"י וסיעתו שדבריהם עולים בקנה אחד עם המציאות, כמבואר שם. כמו כן יש לקחת בחשבון שאם הקמח והמים בתנועה לכו"ע אין חשש שיחמיצו כדין קמח שנפל עליו דלף [סימן תסו ס"ו].

לגבי הפקת עמילן מבצק שכבר החמץ גם בזה אין למהר לאסור, דהפרדת העמילן ממנו לא דומה להפרדת חתיכת בצק, דכאן אנו מפרידים חלק גולמי בפני עצמו ודומה למי חלב שאע"פ שבאו מחלב מ"מ

מכיון שעברו תהליך של הפרדת הגבינה מהחלב ואח"כ בישול וכו' דינם כמים [פרוה], ודכוותה בבצק שתפח ונאפה האם נאמר שהאדים שעלו ממנו והפכו למים דינם כחמץ הלא הם מים גמורים.

ויש לתת את הדעת אם נדו"ד שייך למחלוקת אם חמץ שמן עליו או לא, כפי שראיתי מי שדן בזה. ואכתי דין זה צ"ע אצלי אלא שהעלתי את הצדדים בהם יש לדון, ותן לחכם ויחכם עוד.

בברכת התורה

בנימין יצחק-הלוי

שוב עשיתי עוד בירור בנושא של העמילן חיטה ונראה לי שאין בו שום חשש חימוץ.

תהליך הפרדת עמילן החיטה נעשה ע"י שטיפת הקמח מה שגורם לעמילן לימס ולהפרד מהגלוטן שאינו מסיס, אח"כ מיבשים את העמילן מן המים עד לקבלת אבקה יבשה. בשלב זה לא מתרחשת ג'לטיניזציה [תהליך הפיכת העמילן לגלוקוז נקרא ג'לטיניזציה], משום שתהליך זה נעשה באמצעות מים חמים ועוד גורמים אחרים. מאידך בלישת בצק מתרחש תהליך ג'לטיניזציה ללא חום ע"י הלישה עצמה. לפ"ז יוצא שעמילן חיטה אינו חמץ, שהרי אפילו תסיסה לא התרחשה בו, שהרי אם העמילן לא הפך לגלוקוז אזי אין לשמרים ממה להפיק את הפחמן הדו-חמצני, וק"ו לפי מש"כ במאמר שתסיסה לחוד לא הוי חמץ שהרי היא מתרחשת גם בשעת הלישה שע"פ ההלכה לא חשיב חמץ.

בכבוד רב

בנימין יצחק-הלוי

תגובת הרב איתאל אמיתי:

בס"ד

שלום וברכה!

ראשית כל, תודה רבה!

ג. אם כמות הקמח של אחד מחמשת המינים אינה מאפשרת לו לאכול דגן בשיעור זה, ומורגש בה טעם דגן, רצוי לכתחילה שישתה רביעית יין, וכן מזונות נוספים שהברכה האחרונה עליהם היא "בורא נפשות", ובסיום האכילה יברך ברכה מעין ג' ויזכיר בה "על המחיה" ו"על הגפן", וגם ברכת "בורא נפשות".

ד. לא היה לחולה פת כנדרש, חייב הוא אעפ"כ לענג את השבת במאכלים המותרים לו, ולקיים דין "קידוש במקום סעודה" בשתיית רביעית יין (לכתחילה כדאי לשתות תערובת שווה של מיץ ענבים ויין, ואם אינו יכול, ישתה רביעית מיץ ענבים בלבד), בסמיכות לקידוש. אם הוא המקדש, הרי שצריך הוא לשתות רוב רביעית של כוס הקידוש, ולאחר מכן רביעית יין, כנוכח.^{כא}



לצערי איני בעל מלאכה אחת, ולכן לא אוכל בימים הקרובים להגיב בצורה רצינית להערותיו של הרב הלוי שליט"א.

כפי שאמרתי לך, מעיקרא אינני מסכים עם ניתוח המציאות והידיעות המדעיות והתאמתן למסקנות ההלכתיות, אך מאחר ומדובר בוויכוח כדרכה של תורה, אני מעוניין לכתוב את הדברים ולבססם בצורה מסודרת, יעורני ד'.

בברכה

איתיאל

הרב עידוא אלבה

ברכת ההלל בליל פסח בבית – תגובה לרב עמנואל מולקנדוב

במאמר 'ברכת הלל בליל פסח בבית הכנסת או בבית' בגליון עז כתב הרב מולקנדוב להעיר על דברי השו"ע (סי' תפז, ד) שנהגו לומר הלל בברכה בצבור בליל פסח, דעכ"פ מי שלא אמרו בציבור אינו רשאי לאומרו בברכה בבית אף כשאינו אומרו על שולחנו מחשש ברכה לבטלה. אולם, לענ"ד מעיון במקורות חז"ל עולה שבכל אופן יש להשתדל לברך על ההלל שאומרים בליל הסדר, כיון שהוא שורש ועיקר כל אמירות הלל. ועל כן נראה שגם אם לא שמעו בציבור יש לאומרו ולברך עליו לפני ההגדה, וטוב ללמד גם את הנשים לאומרו בברכה. ואבאר דברי.



א.

ההלל בפסח שורש לכל אמירות ההלל

נאמר בישיעה (ל פסוק כט) כנבואה על מפלת סנחריב: "השיר יהיה לכם פליל התקדש־חג ושמחתם לכם כהליל לבוא בהריה אל־צור ישראל".

ובירושלמי מסכת (פסחים פרק ט הלכה ג) אמרו: "א"ר יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק כתיב [ישעי' ל כט] השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, בא ליל פסח ללמד על מפלתו של סנחריב ונמצא למד ממנו. מה זה טעון הלל אף זה טעון הלל".

ובפסחים צה ע"א על המשנה "הראשון טעון הלל באכילתו" אמרו "מנא הני מילי? - אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: אמר קרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג - טעון הלל", וביארו שם שמזה שכתוב שהוא לילה המקודש לחג ממעטים את אמירתו באכילת פסח שני כיון שזמן אכילת פסח שני אינם מקודש לחג, אך לא ממעטים אמירת הלל בשחיטת פסח שני, אע"ג שאינו מקודש לחג משום שאפשר ישראל שוחטים פסחיהם ונוטלים לולביהן ואינם אומרים שירה*. בפסוק לא נזכר שהלל הזה הוא דוקא בזמן אכילת פסח, ועל כן נראה שהוא נוהג גם בזמן דליכא קרבן.

ובגמרא בערכין י ע"ב איתא שמנה עשר יום שבהם אומרים את ההלל, והם עשרה ימי מועדים, ושמונה ימי חנוכה, ולא נמנה כאן הלל דליל פסח. אך ודאי שהגמרא יודעת על חיוב זה מכח נבואת ישעיהו, כי שאלו בגמרא:

א). נראה שטעם זה עיקר אע"פ שאמרו לפני כן טעם אחר, דלילה דכוותיה ממעט ולא ממעט יום, כיון שבגמרא בערכין אמרו שממעטים ראש חודש מכיון שלא איתקדש בעשית מלאכה, הרי שלא נוקטים שממעט רק לילה דכוותיה.

ובכלבו סי' נ הביא את דבריו, והוסיף בין אלו שנהגו לברך כדברי הריצב"א את המהר"ם", ובין אלו שנהגו לא לברך את רבינו יחיאל.

ונראה שמה שהביא בסיפא מדברי רב צמח הוא כדי לסתור מה שהבין הריצב"א בדבריו, וכפי שהראינו לעיל שאכן דעת רב צמח ורב עמרם שאין לברך כלל, אלא שמכל מקום ההבנה הראשונה שבה אחז הריצב"א שלדעת רב צמח רק לגמור אין לברך אבל מברך לקרוא, המשיכה באו"ז ח"ב שכתב בסימן רנו: "ומברך לקרוא ההלל ולא לגמור לפי שמפסיקין אותו בסעודה אף על פי שגומרין אותו אח"כ אינו יוצא מכלל קורין כמו יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום וכן ותיקין היו גומרין אותה ותיקנו לשון גומרין כדי להבחין בימים שגומרין לימים שמדלגין לכך תקנו גאונים שאין מברכין לגמור כ"א לקרוא כקורא בפסוקי תורה.... ובלא לנו צריך לברך לגמור את ההלל לפי שהאכילה היתה הפסק בין הברכה הראשו' לכך תקנו הגאונים שאין מברכים לגמור כי אם לקרוא קוראין כקורא בפסוקי תורה". ונראה מהאו"ז שהוא מבין שגם רב האי שאמר את הטעם שהוא רק כשיר או כקורא בפסוקי תורה התכוון רק שיברך לקרוא ולא לגמור^ט.

אלא שהאו"ז בעצמו (בח"א - הלכות קריאת שמע סימן מג) הביא גם את תשובת מורו רבי' יהודה בר יצחק שאף שמהירושלמי ומסכת סופרים משמע שמברכים "שוב חזר מורי רבי' יהודה ופי' דירושלמי לא דבר כי אם במקום שאינו מפסיק בסעודה כגון אדם שעשה הסדר בבית אחר, ולכך יש לברך אבל אנו שמפסיקין אותו בסעוד' ובשתי' הכוסות אין לברך עליו: וכתוספת' דפסחים בני העיר שאין להם מי שיקרא את הלל נכנסין לבהכ"נ וקורין בפסוק ראשון והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאים וגומרים עד סוף ואם אי אפשר להם כך גומרין את כולה, ואמר נמי בירושלמי מהו לשתות בדרך אחד ממה דאמר ר' יוחנן הלל אם שמע בביהכ"נ יצא הדא אמרה אפי' שתאן בדרך אחד. ואמר מורי רבי' יהודה דבהכי איירי מסכ' סופרים ובירוש' דפרקין קאמר שאם משלימו בלי הפסק שיברך עליו, אבל בהפסק כגון שאנו עושין אין לברך עליו ואם רופפת בידך הלך אחר המנהג וכבר נהגו שלא לברך. ותו תמה רבי' יהודה דא' פ' ערבי פסחים גמ' ואומר עליו ברכת השיר. מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללך וכו' ואם מברכין על הלל תחלה וסוף אפי' בלא ברכת השיר יש לנו לומר יהללך שהיא ברכה אחרונה שבהלל, ואין נראה להעמיד היכי דנהגו שלא לברך אחריו. ותו תמה מורי הרב רבי' יהודה דהאין נברך הואיל שאנו מפסיקי' בו בסעודה דהא בימים שאין היחיד גומר בהן את הלל אסור להפסיק אם לא מפני הכבוד מפני שמברכין עליו כדפי' לעיל וכן בין ברוך שאמר לישתבח וה"ר יום טוב זצ"ל הי' מברך עליו ורבי' תם לא הי' מברך עליו".

הריצב"א הביא ראייה ממסכת סופרים ומהירושלמי בברכות שברכת גאולה סמוכה לברך על ההלל שעל שולחנו, אך לא התייחס בדבריו לסתור את טענת הגאונים שאין לברך כשיש הפסק,

יד). וכן מובא בשמו בתשב"ץ קטן סי' צט, אלא שהוא כתב לברך פעמיים לקרוא את ההלל אחד לפני ההתחלה ואחד לפני לא לנו, ולא כריצב"א שבפעם הראשונה מברך לקרוא ובפעם השניה לגמור.

טו). ובהבנה זו בדברי הגאונים אחזו גם הסמ"ג (עשין סו"ס מא) והגהות מימוניות (הל' חמץ ומצה ח, ה) והטור (סי' תעג).

בבית הכנסת יצא. וכן משמע בתוספתא דמי שלא היה יודע ונכנס בבית הכנסת וכו', והשתא נמי מיושב דבשביל כך פותחת ברכה דאשר גאלנו בברוך דטעמא שאינה סמוכה כי הא דאם קרא הלל בבהכ"נ יצא".

משמע שבתחילה הבינו את הירושלמי בברכות כפשוטו, וכפי שביארנו לעיל בפרק ב, אבל אחר כך העמיד רב יהודה בר יצחק את דברי הירושלמי בברכות שגאולה היא ברכה הסמוכה לחברתה במי שאומר את כל הסדר בלא הפסקת אכילת ושתיה. והביאו התוספות ראייה שכעין זה מצינו בירושלמי בשקלים על פי התוספתא שאומרים את ההלל בבית כנסת. אך אין כוונתם להעמיד את השאלה 'והרי גאולה' במציאות האמורה בתוספתא, דשם מדובר שאומר רק את ההלל, כפי שביארתי לעיל. אלא כוונתם להביא סמך לכך שיש מציאות שקוראים את ההלל בבית אחת. וסיימו שמכל מקום לאחר שהבאנו מהתוספתא שבזמננו היו אומרים רק הלל, יש לחזור ולפרש את הירושלמי בברכות כפשוטו לפי שיטת הסוברים שמברך עליו בסעודה, שהביאו בתחילה, שעל זה קאי תשובת הירושלמי. וא"כ הדבר מיושב שלא בדרכו של רב יהודה בר יצחק שקאי על אדם שאומר את כל הסדר בלא הפסקה, שזה לא היו עושים בימיהם. ולפי דבריהם, בסיפא בתשובה "אם שמע בבית כנסת יצא" הגמרא מיישבת את השאלה מברכת הגאולה, שעכ"פ אם שמע הלל באופן האמור בתוספתא יצא. והשתא מיושבת נמי השאלה 'והרי גאולה' כפי שכתוב בתחילה, דרך אם שמעו בבית הכנסת אינו מברך בתחילה. ולפי זה יובן מה שכותב האו"ז שכך תתפרש גם מסכת סופרים, דודאי אין כוונתו שמסכת סופרים מדברת באותו אופן של קריאה למי שאינו בקי, אלא שעכ"פ מצינו בה את העיקרון שקוראים כאחד במצבים מסוימים, ואז מברכים על ההלל.

וצריך להבין לפי מה שאמרו בתחילה בשם רב יהודה בר יצחק, שבשאלה מדובר על מי שאומר את כל הסדר כאחד, ושאל למה הוא פותח בברוך, שא"כ מהי התשובה שאם אמרו בבית כנסת יצא?

ונראה שלפי דרכו, הירושלמי משיב שכיון שהיה דרכם לשמוע בבית כנסת הלל בלבד, ואז אינו צריך לאומרו בבית, וממילא ברכת הגאולה אינה סמוכה ופותחת בברוך, על כן גם במציאות שבה הוא אומר את כל ההגדה כאחד ואז מברך על ההלל, ברכת הגאולה פותחת בברוך. ולפי זה מי שלא שמע את ההלל לא יברך עליו על שולחנו מפני ההפסק. אך זה בלבד לא היה טעם מספיק כדי לבאר למה מי שכן מברך עליו כיון שהוא אומר את כל ההגדה בלי הפסק יפתח בגאולה בברוך, כיון שהוא אינו דומה לו. ולכן הוצרכו לטעם שגם מי ששמע הלל בבית הכנסת פותח את ברכת הגאולה בברוך, והוא דומה לו טפי, ולכן גם האומר כאחד יפתח את ברכת הגאולה בברוך.

ור' יהודה אינו חולק על מסכת סופרים אלא נותן כלל שכל היכא שקורא את ההלל בלא ברכה שפיר מברך עליו, מכיון שכל מה שאנו לא מברכים על שולחנו נובע רק ממה שהוא מפסיק. וזה כונתו באמור שבהכי מייר מסכת סופרים, דהיינו שהיא מדברת באופן שקורא בלא הפסקה, ולעולם כשקורא בלא הפסקה מברך עליו ולא על שולחנו, ונמצא שאמנם לפי דרך זו לא הוזכרה בירושלמי המצוה מן המובחר לקרוא הלל בבית הכנסת, אך אין מחלוקת בכך

שאפשר לעשות זאת, כפי שכתב האו"ז, שציין בדבריו גם את מסכת סופרים כמוקר למציאות שבה מברכים על ההלל. ונראה שלפי זה מתפרש מה שאמרו במ"ס שאם בירך בבית הכנסת אינו מברך על שולחנו, כטעם למה שהידרו לעשות כך שעל ידי שקורא לפני כן פותר את הבעיה שאין ברכה על ההלל שאומר על השולחן.

אלא שמכל מקום לפום ריהטא התירוץ של הרב יהודה בר יצחק דחוק, דמפשט הירושלמי משמע שבסדר הרגיל אומר את ברכת הגאולה סמוך לברכת ההלל, ורק אם שמען בבית הכנסת אינו מברך אשר קדשנו במצוותיו על ההלל בביתו. ונראה שלכן אחר שהביאו התוספות בתחילה את דבריו, הם מסיימים אחרי הבאת התוספתא שמעתה יש לבאר את הירושלמי כפשוטו.

והראב"ה (ח"א שו"ת סימן קסח) כתב שהעיקר כמנהגנו לא לברך כלל, ובפירוש הירושלמי כתב תירוץ אחר: "התיב ר' ירמיה הרי גאולה דליל פסח בא"י אמ"ה אשר גאלנו, שאינה התחלת הדבר והוי סמוכה לחברתה, דאע"פ שאין חתימת ברכה לפנייה רק שאינה התחלת הדבר, שאמר שום דבר לפנייה קורא אותה סמוכה לחברתה", ומעתה פריך שפיר הרי גאולה שפותח בברוך, ומשני שנייא הלל שאמר קודם ברכה דגאולה שאם שמע בבית הכנסת כל הקידוש והסדר ואגדתא והלל משליח צבור עד ברכה של גאולה והיה הולך לביתו ומתחיל בכוס שני בגאולה ובוצע על הסדר ואוכל יצא. ובלבד שהיה שומע קידוש בבית הכנסת על מנת שהיה בדעתו לילך לביתו לאכול, דמחשב שפיר קידוש במקום סעודה... ובירושלמי נמי לא קאמר שיצא אלא בדיעבד מפני דוחק שאינם בקיאים".

וקשה על פירוש, דלשון הירושלמי ברכות (א ה) "ואם היתה ברכה סמוכה לחברתה", ואיך נאמר כך כש"חברתה" בכלל אינה ברכה. ובספר אבודרהם (סדר ההגדה) הלך בדרכו של הראב"ה שלעולם אין ברכה פותחת בברוך אלא כשהיא תחלת הדבר. אך הוא הוסיף "וכן מוכח בירושלמי דמקשי התם והרי נברך פירוש למה הון פותחת בברוך כיון שיש נברך לפנייה אלמא אף על פי שאין בנברך לא שם ולא מלכות מקריא הון סמוכה לחברתה כיון שאינה התחלת הדבר. ומתרץ אם שמע הלל בבית הכנסת יצא שהיו רגילין בבית הכנסת לומר ההגדה וההלל להוציא מי שאינן בקיאים. וכשנכנס לביתו אוכל ירקות ומברך ושותה כוס שני. והכי איתא בתוספתא (פסחים פ"י ה"ח) בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל נכנסין לבית הכנסת וקורין שם פרק ראשון והולכין לבתיהם ואוכלין וחוזרין שם וגומרין. והכי איתא במסכת סופרים".

אך יש להשיב על הראיה שהביא מנברך שברכת הזימון עכ"פ קרויה ברכה, אבל קשה לומר שברכת גאולה נקראת סמוכה לחברתה מפני שעסק לפני כן בגאולה. והראב"ה בעצמו פירש שהשאלה מנברך היא ממה שאומר ברוך הוא וברוך שמו, שגם זה אינו ברכה בשם ומלכות, וא"כ אין הוכחה לסברתו.

ועכ"פ גם הראב"ה והאבודרהם נוקטים בטעם שאין מברכים על שולחנו שהוא בגלל ההפסק, והאבודרהם מסיים שמה שאמור בתוספתא הוא כמו במסכת סופרים, דהיינו שאינו חולק על כך שכאשר אומרים בלי הפסק כן מברכים.

ברכת ההלל כליל פסח בבית – תגובה לרב עמנואל מולקנדוב קיב

ובספר המנהגות (שחיבר ר' אשר מלוניל דף כו ע"ב) כתב: "הלל שבלילי הפסח, שבראשו מפני שאין קורוהו כלו ובסופו לפי שאין מתחיל בו, גם נאמ' שאין צריך [לקרותו] בתורת קרית שיר אלא בתורת הגדה, ועוד טעם אחר שהרי אומרי' לפי' אנו חייבין להודות ולהלל ולברך, וכן תירצו הגאונים למה לא יברך על שעשה נסים לאבותינו כחנוכה ופורים משום דהא מדכרינן למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו, ונ"ב שהרי אנו מזכירין הנס בקדוש ובהגדה וברכת אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים, אבל בחנוכה ופורים אין אנו מזכירין הנסים ולפי' צריך שעשה נסים בחנוכה ובפורים ולא בפסח".

ולפי טעמו של ספר המנהגות נראה שאין לומר לפני כן הלל בברכה בלא הפסקה, כיון שהוא עתיד לומר בתוך ההגדה שאנו חייבים להודות, וכעין מה שאין אנו מברכים שעשה נסים. אבל בשבלי הלקט (סי' ריח) כתב: "והרב ר' אביגדור כהן צדק נר"ו השיב לר' בנימין אחי נר"ו... ולא מיסתבר למימר שלפיכך אנו חייבים להודות להלל וכו' יהיה במקום ברכה. צא ולמד מכל הברכות בין הכתובין במקרא בין אותן האמורין בדברי חכמים שלא נאמרו כלשון הזה אם נאמר עבד לפני אדונו אני חייב לברך אם אינו מברך איך יצא ידי חובתו או אם יאמר אני חייב לעובדך אם אינו עושה היכן עבודתו פטומי מילי בעלמא נינהו עד כאן תשובת הרב".

והרשב"א בחידושי לברכות יא ע"א כתב אחרי הבאת דברי הגאונים שהטעם שלא מברכים הוא ההפסקה: "וכן רבותינו בעלי התוספות מסכימין לסברא זו מפני שחולקין אותו באמצע דהיאך איפשר שמפסיקין בו באכילה ושתייה ומברכין עליו בתחלתו לגמור שהרי אפילו בימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל אין מפסיקין בו אלא מפני הכבוד, ור"ת ז"ל לא היה מברך עליהן, וכן המנהג ואמרינן בירושלמי אם הלכה רופפת היא בידך ראה היאך הצבור נוהג ונהוג כן.

ובודאי אלו רצה לקרות כלו בבת אחת בבית הכנסת או בביתו אז חייב לברך עליו כההיא דמסכת סופרים ודירושלמי. תניא בתוספתא בפ' ערבי פסחים בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון הולכין אוכלין ושותין חוזרין ובאין וגומרין את כלו אם אין אפשר להם כן גומרין את כלו.

ולפי הסכמה זו של גאוני עולם ז"ל (שהטעם שלא מברכים עליו הוא רק מפני ההפסקה) נראה פירוש הירושלמי שכתבתי למעלה דהכי קאמר שנייה היא שאם שמעה בבית הכנסת יצא, והלכך עיקר תקנת קריאתו בבית הכנסת היה ולא בבית ובקריאת ביהכ"נ הוא שתקנו לברך שהיא עיקר התקנה ומצות הקריאה אבל בבית לא, וכן בדין הוא שאלו מי ששמעה בבית הכנסת יצא ואינו מברך על שלחנו, ומי שלא שמעה בבית הכנסת גומר על שלחנו ומברך יאמרו שנים בבית אחד זה קורא ומברך וזה קורא ואינו מברך, הלכך ברכת גאלנו לאו סמוכה היא ולפיכך פותח בה בברוך".

וכדי להבין את דבריו, נביא את דברי המאירי בהביאו את שיטת הרשב"א, וז"ל:

"וזהו שאמרו במסכת סופרים וכשהוא קורא בביתו אינו מברך עליו ואף על פי שהדברים מוכיחים בה שאם לא קראו בבית הכנסת מברך, כך פירושו שמן הדין היה לברך עליו, אלא

שעיקר התקנה כך היא לאמרו בבית הכנסת ושלא לברך על שבביתו, ואחר שכך היא התקנה אף מי שלא אמרו בבית הכנסת אינו מברך עליו, או שמא דוקא כשבא לקרות את כלו בביתו כדרך שקורין אותו בבית הכנסת, ובתוספתא של פרק זה אמרו בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאים וגומרין את ההלל ואם אי אפשר להם כן גומרין את כלו ר"ל קודם סעודה ואפשר שבכוס שלישי אומר ברכת יהללך:

והילכך אומר אני שאם בא לקרות את כלו בביתו לאחר אכילה שמברך עליו¹, ומה שאמרו גומר עליו את ההלל פירושו שאינו מדלג בו ואף מה שאמרו בתלמוד המערב והרי גאולה והרי סיפא וכו' הם טורחים לפרש בו כך שהמקשה היה סובר שיברכו בו לפניו וא"כ הרי גאולה סמוכה ופותחת בברוך והשיבו שאם שמעה בבית הכנסת יצא כלומר ואין חיובו בשלחן אלא בכל מקום ומתוך כך היתה התקנה לאמרו בבית הכנסת וא"כ זה שבביתו אינו מתורת חובת הלל אלא מתורת חובת הכוס ואין לו לברך בו לפניו².

ומדבריו מתבהר היטב מה כוונת הרשב"א באומרו שאם רצה לברך בבית הכנסת או בביתו בבת אחת חייב לברך עליו "כההיא דמסכת סופרים ודירושלמי⁽¹⁾ תניא בתוספתא". כוונת הרשב"א להביא את המקורות מהם עולה שיש אפשרות לומר הלל שלא על שולחנו בזמן האוכל, וברור לו שהכונה בכל המקורות היא לאמרו בברכה, עד שאמר שעיקר התקנה היא לאמרו כך בציבור, מכיון שמה שנהגו לא לברך בזמן האוכל הוא אך ורק מצד שאין ראוי לברך כשמפסיק באכילתו, כפי טעמו של רב צמח גאון ובעלי התוספות. אך יש חיוב גמור לקרוא את ההלל בליל הסדר ולא רק מצד שירה והודאה. ולכן מי שרוצה לברך ולקרוא בבת אחת שלא בשעת אכילה חייב לברך עליו בין בבית כנסת ובין בביתו. ומעתה אין סתירה בין הקביעה שאינו מברך על שולחנו למסכת סופרים, ולירושלמי שמדברים על קריאה בבת אחת לכתחילה בבית כנסת. וההוכחה שאף בביתו יברך אם קוראו בבת אחת היא מהתוספתא, שהיא אינה מדברת בקריאה בציבור אלא בקריאה כדי להוציא את מי שאינו בקי, ומאפשרת לקרוא כולה כאחת. ואף שבתוספתא משמע שאינו לכתחילה, זהו מפני שמי שאינו בקי לא יחזור לאמרו כסדר ההגדה, אך שמי שלא שמע בבית כנסת ורוצה לומר הלל בבת אחת ויאמר אח"כ על שולחנו, ודאי טוב עושה. כיון שאינו מפסיק בה, ומרויח עכ"פ את הברכה.

ועיקר תירוצו של הרשב"א לירושלמי הוא שמה שאמרו בברכות 'והרי גאולה' היא רק הבנת המקשה שסבר שמברכים בבית, אבל התרצן שאומר שאם שמע בבית הכנסת יצא מתכוון לומר שיותר טוב לשומעה בבית הכנסת וממילא כבר אינו מברך בבית. וכדי שלא יטעו אמרו שבכל גוונא לא יברך בבית על שולחנו, אבל אם ירצה לברך לפני האוכל הוא כקריאת הלא בקיאים האמורה בתוספתא, ושפיר מברך כיון שאינו עושה הפסק. הרשב"א לא יכול לפרש שכוונת הירושלמי לומר שאם שמע הלל בבית הכנסת, כמו שכתוב בתוספתא שעושים למי שאינו בקי, דאם כן אכתי יקשה על מה שנהגנו שלא מברכים על ההלל למרות שלא קראו בבית כנסת. ורק

(יח). ומה מתבאר שמה שכתב לפני כן "או שמא" אינו ממש ספק, אלא שרצונו לומר או אפשרות אחרת, שהוא מוכיח מהתוספתא שגם היא קיימת.

אם אנו אומרים שבסיפא הגמרא מסיקה שעיקר התקנה לכתחילה היא לקרוא בבית כנסת בכל גוונא, מובן שהמסקנה היא שבעלמא, כשלא מקיימים את עיקר התקנה, לא מברכים כלל על שולחנו.

גם מהר"ם חלאווה כתב כדברי הרשב"א, וז"ל: "מ"מ לענין ברכת הלל לכאורה נראה שאם רצה לגמרו כלו בבית הכנסת או בביתו בבת אחת שמברך עליו. ותניא בתוספתא בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל הולכין לביהכ"נ וקורין פרק ראשון הולכים אוכלין ושותין חוזרים ובאין וגומרין את כלו ואם אי אפשר להם כן גומרין את כולו. אבל בקריאה שעל שולחנו כיון שחולקין אותו אין מברכין עליו דקבל' הגאונים ז"ל תכריע. וכן עמא דבר. וכבר אמרו בירושלמי כל הלכה שהיא רופפת בידך ואינך יודע מה טיבה צא וראה היאך צבור נוהג ונהוג כן".

ומבואר שהבין מהרשב"א שרק על שולחנו לא יברך, אך אם ירצה לקרוא בביתו בבת אחת כדי לא להפסיד את הברכה, נמי שפיר הוא עושה. ומבואר בדבריו שהתוספתא הובאה כראיה, ולכן הוא כותב אותה בואו החיבור, וכפי שביארתי.

ובר"ן (על הרי"ף) מסכת פסחים דף כו עמוד ב (וכן בחידושי) האריך בביאור הירושלמי, ולבסוף כתב: "תירץ הרשב"א ז"ל לפי שיטה זו דה"ק שעיקר תקנת קריאת ההלל בלילי פסחים בבהכ"נ היתה ולא בביתו ולפיכך בין שמעו בבהכ"נ בין לא שמעו אינו מברך בביתו שהשוו חכמים מדותיהם כדי שלא יהא מי שלא שמעו מברך ומי ששמעו אינו מברך".

וכן הוא בנימוקי יוסף על מסכת ברכות יא ע"א, שהביא את כל לשון הרשב"א בנוסח דומה למה שכתב הר"ן.

ובפירוש רשב"ץ על מסכות ברכות יא ע"א הביא בתחילה את כל לשון הרשב"א בלא להזכיר את שמו, ובתוך דבריו כתב "ובודאי אלו רצה לקרות כלו בבת אחת בבית הכנסת או בביתו אז חייב לברך עליו", ואח"כ כתב בלשון דומה לנימוקי יוסף, "וכתב הרשב"א "ובקריאת בית כנסת הוא שתקנו לברך שהיא עקר התקנה ומצות קריאה אבל בבית לא, ובדין הוא שאלו מי ששמעה בביהכ"נ גומר על שולחנו ומברך, וזה גומר ומברך וזה גומר ואינו מברך, לפיכך השוו מידותיהן ולא יברך כלל בבית אפילו לא קראה בבית הכנסת, הלכך ברכת גאולה לאו סמוכה".

בדבריו ברור שכוונתו במילים וכתב הרשב"א להביא את ביאורו של הרשב"א למסקנות שכתב תחילה ואין שינוי בדעתו. ועל כן ברור שמה שכתב "ולא יברך כלל בבית", לא התכוון לומר אפילו לא כשאומרו בבת אחת, אלא הכוונה היא שלא יברך אפילו לא שמע בבית הכנסת, ותו לא.

אך רבינו דוד כתב שהעיקר כרמב"ן, ואין לנו לזוז ממסכת סופרים שהוא ספר המנהגות שהיו נוהגין הראשונים, ומן הגמרא הירושלמי המבוארת (שמשמע מהם לברך על שולחנו), אבל הרשב"א "כדי לקיים דברי הראשונים דחק עצמו (שה)מתרץ שאמר שאם שמעו בבית הכנסת יצא, דעתו לומר שהברכה היא קבועה ברבים ולא בביתו כלל, כדי שלא יהא זה מברך וזה אינו מברך". והוסיף עוד אחרי כל הביאור "ולא נראה כן ממה שאמרנו שאין אדם רשאי להיפטר

מלברך על מה שהוא מוציאו ידי חובה". וכוונתו למה שאמר בתחילה "כי מי ערב את לבו לפטור את עצמו מחיוב ברכה שלא ברשות, והלא יש לו מאמר החכמים שאמור על שלא ברכו בתורה תחלה"?

והנה זה שביאור הרשב"א לירושלמי דחוק מבואר, כי הפשטות היא כהבנת הרמב"ן. אך מה שמקשה הרב דוד זו קושיה נוספת, שמכל מקום הרי גם הרשב"א מודה שהוא חובה גמורה, ואיך יתכן שיוצא לפי הרשב"א שרשאי לומר הלל חשוב זה בלי ברכה בתחילה?

ונראה בישוב הדבר, שמכל מקום כיון שהלל זה נתקן בעיקרון על אכילתו, ויש כאן הפסק, כך ראו חכמים יותר נכון לנהוג במצוה זו שלא לברך עליה בתחילה, כי מכל מקום גם אם אינו אומר את הלל בבית כנסת הוא מקיים את עיקר המצווה של השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, אלא שיקימו בלא ברכה.

והר"ן והנימו"י מעתיקים את לשון הרשב"א בסיפא, אך רבינו דוד כתב במקום המילים "עיקר התקנה בביכנ"ס ולא בבית" את המילים "שהברכה קבועה ברבים ולא בביתו כלל". ומזה הבין הרב מולקנדוב שרבינו דוד פירש ברשב"א שהתקנה היא לקרוא בברכה אך ורק בציבור, והחליט שלפי זה הרשב"א "חזר בו" ממה שכתב בתחילה שאם רצה לקרוא בביתו מברך עליו. ועל דיוק זה מסתמך הרב מולקנדוב כשצייד לא לקרוא את ההלל בברכה בביתו אם לא שמע בבית הכנסת.

אך לענ"ד פשוט שלא יתכן להבין שהרשב"א חזר בו, כי הרשב"א לא רומז כלל על כך שהוא חוזר בו. והדברים ברורים כהבנת מהר"ם חלאווה, שדברי התוספתא שאפשר לצאת על ידי שמיעה בבית הכנסת הובאה על ידי הרשב"א כהוכחה לכך שאפשר לברך גם ביחיד, שהוא מפרשה כדברי ר' דוד שלא מדובר בה באמירת הלל בציבור. וכשהרשב"א אומר שלא יברך בביתו, הוא חוזר ומדגיש שהוא מדבר בברכה על שולחנו. ופשוט שהוספה זו נועדה להדגיש שאם יברך שלא על שולחנו שפיר דמי, כפי שכתב בתחילה. על כן לכן נראה שגם רבינו דוד לא העלה על דעתו שהרשב"א חזר בו, ומה שלא הביא את דברי הרשב"א שיברך שאם הוא רוצה יברך בציבור או ביחיד, הוא מפני שבלאו הכי הוא אינו נוקט כרשב"א, ולדעתו יש מצוה לברך ברבים, ואם לא יברך על שולחנו. אלא שהוא מביא את דברי הרשב"א שהסיק שבכל אופן לא יברך על שולחנו, כדי להבהיר מדוע דבריו דחוקים ולא נראה לו כך. ואין כל קושי בזה שהוא מביא את דבריו בסגנון קצת שונה ממה שכתוב ברשב"א לפנינו, כפי שאנו רואים בנימו"י וברשב"ץ שהביאו את דברי הרשב"א בלשון שונה ממה שכתוב לפנינו. והרשב"ץ גם משתמש בלשון לא לברך בבית כלל, אך ברור שכוונתו כדברי הרשב"א שלא יברך כלל על שולחנו.

ובספר השלחן (הלכ' תפילה שער שישי), אחרי שכתב שאין מברכים על ההלל, כתב "ומה שאמרו במסכת סופרים [פ"כ ה"ט] ושתי לילות, מנהגם שקורין אותו בבית הכנסת כולו בצבור, ולפיכך היו מברכין עליו, אבל בבית לא היו מברכין עליו, וכן המנהג שלא לברך בימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל, שקורין אותו בדילוג".

ודבריו מבוארים יותר בהגדה של פסח לריטב"א, שכתב שודאי יש חובה לגמור את ההלל בבת אחת, ואין לקבל את דברי הרמב"ן שאמר לקיים מצוה זו במה שמברך בביתו, כי אינו לפי דרך הירושלמי שאומרים שם בפירוש (מס' סופרים פ"כ ה"ט) שאדם חייב לגמור את ההלל בזמן הזה שני ימים ושתי לילות ואומר אותו בנעימה ואומר ג"כ בירושלמי שהיו אומרים אותו בבית הכנסת. ועוד כיון דעיקר זה הוא תחילתו מן הללויה הללו עבדי ה' עד למעיינו מים שהוא לשעבר, הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, וכן בצאת ישראל ממצרים, היאך לא אמרו במשנתנו שפותח על כוס שני את ההלל ולמה נחלקו מאי ברכת השיר, ומר אמר יהללך ומר אמר נשמת כל חי, והלא כיון שגמר את ההלל ידוע שהוא יהללך, והיה לו לשנות ומברך עליו לאחריו, ולמה אמר אומר עליו ברכת השיר, גם היאך עלה על הדעת לומר שהוא נשמת כל חי^א.

אלא ודאי אין הללויה נאמר על כוס שני ולא לנו על כוס רביעי מטעם חובת הלל, אלא כדרך שיר, שתקנו על כל כוס ענין בפני עצמו כפי מה שהוא, כי על כוס ראשון ראו לסדר קדושת היום וקדושתנו, ועל כוס שני סדר ההגדה לספר ביציאת מצרים והשבח עליו ולחתום בברכה, ועל השלישי ברכת המזון, ועל הרביעי שהוא רמז לגאולת גלות זה האחרון לא לנו ה' לא לנו עד גמר כל הפרשה, ולפיכך שנינו שאומר על הכוס הרביעי ברכה של שבח, ונחלקו אמוראי בגמרא איזו היא. והסיק: "ומעתה מה שנראה שהוא דרך ישרה ונוחה הוא, שגומר את ההלל בברכותיו [בביתו או בבית הכנסת] הן ביחיד הן בעשרה, ומצוה בעשרה משום ברוב עם הדרת מלך, וכן היה מורי נר"ו עושה מעשה, וכן הנהיג בעיר סרקוסטה לאומרו בבתי כנסיות, ובני אדם קשה עליהם מפני המנהג, ואעפ"כ האמת מורה דרכו למי שעושה מעשיו לשם שמים ולמודה על האמת".

נמצא שהריטב"א נוקט שלא מברכים בביתו מטעם שהוא נאמר כשיר, אך סבר כרמב"ן שלא יתכן להפקיע את הברכה מההלל, שהוא המקור לכל חיובי הלל. ועל כרחך יש כאן שני חיובים, האחד, לפני ההגדה או לאחריה בין בציבור ובין ביחיד לומר הלל בבת אחת, והשני, מה שאומרים בהגדה כשירה בעלמא. וכתב שכן הנהיג מורו הרא"ה.

ובאורחות חיים סי' כא ביאר את ראית הרא"ה לברך אפילו ביחיד: "והר' אהרן הלוי ז"ל כתב חייב אדם לקרותו בבה"כ או בביתו בצבור או ביחיד ומברך לגמור והביא ראיה מהתוספתא דתניא בתוספתא פרק ע"פ בני העיר שאין להם מי שיקרא להם את ההלל הולכין לבית הכנסת וקורין פ' ראשון ושני והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין".

והוא שהבאנו לעיל ממהר"ם חלאווה, שהבין שגם הרשב"א הביא ראיה מכאן לברך אפילו ביחיד, וכדברי ר' דוד שאין כאן כל ענין דוקא בבית כנסת, אלא אמרו 'בית כנסת' מפני ששם ימצאו בקיאים.

כא). הקושיות אלו שהקשה על הרמב"ן מתורצות במה שביארנו לעיל שבאמת במסכת סופרים לא אמרו שהוא חובה אלא רק מצוה מן המובחר, ומשום שכן עשו בזמן הקרבת הקרבן, ויש בזה יותר פרסום הנס. ובאמת משמע שאם לא מברך בבית כנסת יברך בביתו, כפי שכתב הרמב"ן. ומה שלא אמרו בכוס שניה ואמר את ההלל הוא מכיון שרוב ההלל נאמר בכוס השלישית וקרי לה ברכת השיר לומר שהיא ברכה על השיר שנזכר בנביאים. אך דנו בזה לפי שברכת יהללך בעלמא אינה חובה.

אלא שעכ"פ עדיין לא מובן כיצד יבאר הריטב"א את מהלך הירושלמי ברכות בשאלה 'והרי גאולה', הרי לדבריו מעיקר הדין הגאולה לא סמוכה לברוך כי חייב לברך לפני כן, ואולי י"ל שהוא יבאר כראב"ה והאבודרהם.

והמכתם (פסחים קטז ע"ב), לאחר שהביא בשם י"א את סברת ספר המנהגות, ואת סברת רב צמח וסברת רב האי למה שאין מברכים, כתב: "ובמסכת סופרים אמרו בזה טעם אחר למה אין מברכים על ההלל בליל פסח מפני שכבר בירכו בבהכ"נ בערב הפסח 'בין מנחה לערבית' פי' שהיה מנהגם לומר הלל בבהכ"נ בערב הפסח בין מנחה לערבית זכר למקדש היו קוראין את ההלל כל עוד שהיו ישראל שוחטין את פסחיהן וכו', ועל אותה קריאה שהיו קוראין אותו בבהכ"נ היו מברכין אע"פ שאין מברכין על המנהג כמו שאנו מברכין על הלל של ר"ח. מפני שכבר בירכו בבהכ"נ אמרו שם שא"צ לברך עליו בלילה על השולחן".

והקשה הרב מולקנדוב, דהא במסכת סופרים איתא י"ח ימים 'ולילה אחד' גומרים את ההלל, ולדבריהם אין זו קריאת לילה, אלא אדרבה עיקר קריאתה הוא ביום זכר לקריאת ההלל שנאמר בזמן שחיתת הפסח, שהוא ביום. ועוד, איך קריאת ההלל ביום, שהיא מחמת מנהג בעלמא, תפטור את האדם מחובתו בלילה, שהיא מטעם ומענין אחר.

אך לענ"ד נראה שלפי דעה זו החיוב של "השיר יהיה לכם" מקויים על ידי הקריאה על שולחנו, ובעלמא יש לברך עליה. וכל מה שכתב בזה המכתם הוא לבאר שלפי טעמים באמת צריך לברך, כי מה שנהגו לא לברך היה רק בזמנם, שהיו מברכים ואומרים הלל בין מנחה למערב ומחשיבים את הברכה שנאמרת על ההלל בזמן שעדיין כשר לשחיתת הפסח מפלג המנחה כמועילה במקום הברכה על הלל של שולחנו, ולכן לא היו מברכים על ההלל, ובלא זה מברכים. ומה שבלא זה מברכים מפורש בדברי המאירי בברכות מו ופסחים קיז, כשהביא דעה זו של המכתם, אלא שהמאירי כתב לבאר בזה גם את הירושלמי "הואיל ואם שמעה בבית הכנסת יצא, והוא שהיה מנהגם לקרוא את ההלל בבית הכנסת מבעוד יום זכר להלל שבעזרה שהיו אומרים בשעת שחיתת פסחים וכל שבירך בבית הכנסת אינו טעון ברכה ראשונה להלל ונמצא שברכת אשר גאלנו אינה מיוחדת כל כך להלל שאף אם הפקיע עצמו מן ההלל הוא מברכה".

ומהלשון של המאירי "הפקיע עצמו מן ההלל" הבין הרב מולקנדוב שהכוונה היא שהוא לא חייב כלל בהלל. ולענ"ד פשוט שכוונתו כמו ששמע מהמכתם, דהיינו שהפקיע מהלל פירושו שהפקיע מברכת ההלל.

והרמ"ע מפאנו (אלפסי זוטא פרק במה מדליקין) כתב שהלל דבית כנסת הוא משום פרסומי ניסא וכעין הלל דשחיתת פסחים, ומי שנמצא בבית כנסת שלא מברכים יזהר על כל פנים לברך בעצמו. ולכאורה קשה, איך התעלם מדברי הגמרא שהלל ליל הסדר הוא מהפסוק השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, והיסב את הדברים למנהג ליזכר שחיתת הפסח. על כן נראה שכוונתו כדברי המכתם, אלא שהוא אינו מעמידו בקריאה בין מנחה למערב, אלא לאחר ערבית. וגם לא כתב לברך על שולחנו, ומשמע לדידיה באמת מקויים בהלל זה גם הלל של השיר יהיה לכם כליל התקדש, וכוונתו רק לתת טעם למה לא הסתפקו בהלל שאומר על שולחנו. וממה שכתב

שיאמרו עכ"פ ביחידות משמע שיש עוד טעם, והוא כדי שלא יפסיד את הברכה. ולכן כשאנו יכול לאומרו בפרסומי ניסא וכזכר לשחיטת הפסח יאמרו עכ"פ בינו לבין עצמו.



ה

סיכום העולה מהגאונים והראשונים

כמעט כל הגאונים והראשונים נוקטים שהלל של פסח הוא חיוב גמור של הלל והיה ראוי לברך עליו. (היחידים שלא אמרו כך הם בעל התשובה בגנזי קדם והר"י מגאש).

אף שמפשט הירושלמי ומסכת סופרים משמע שמי שלא אומר הלל לפני ההגדה מברך על שולחנו, למעשה בימות הגאונים לא נהגו לברך עליו, ואף שלא בירכו בבית הכנסת.

רב צמח גאון ביאר שהוא מפני שאין מברכים על ההלל שחולקים אותו בסעודה, ומשמע מדבריו שעכ"פ מי שירצה לברך לפני כן או אחרי כן על הלל לא מחולק, שפיר דמי בין בציבור ובין ביחיד. וכן סוברים הרשב"א והר"ן והרבה ראשונים שלא היו מברכים על ההלל שעל שולחנו.

הריצב"א כתב שהמנהג שלא לברך על שולחנו הוא טעות שנבעה ממה שבתחילה היו קוראים בבית הכנסת, אך כיון שאנו חובה לעשות זאת הפסיקו לאומרו בבית כנסת והציבור לא ידע שבאופן כזה חייבים לברך. ולמעשה דעתו לקרוא לברך על ההלל שעל שולחנו, וכך נקטו הרמב"ן ור' דוד.

הרא"ה והריטב"א סברו לקיים את דעת האומרים שלא מברכים הלל על השולחן כיון שאנו נאמר אלא בדרך שיר, אלא שלדעתם יש לשנות את המנהג ולחייב לאומרו בבית הכנסת, ואם לא אמרו בבית הכנסת חייב לאומרו ביחיד, כדי לקיים גם את עיקר חיובו להיאמר בברכה בבת אחת.



ו.

הכרעת הטור והשולחן ערוך

כתב הטור בסי' תע: "בענין ברכת ההלל איכא פלוגתא דרבוותא ריצב"א היה מברך עליו ב"פ אחת קודם אכילה ואחת אחר אכילה וכן היה נוהג ה"ר מאיר מרוטנבורק וכ"כ רב האי ורב צמח ורב עמרם², אבל הרי"ף גיאת ואבי העזרי כתבו שאין לברך עליו כלל לפי שחולקים אותו לשנים לפני הסעודה ולאחריה וא"כ האיך יברכו כיון שפוסקים באמצע וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל וכן ראוי לעשות בכל דבר שיש ספק בברכתו שאין לברך דברכות אינן מעכבות. ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בב"ה בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה ומה

(כ). כ"כ לפי המובא בסמ"ג עשין סוף סי' מא, אבל לעיל הבאתי שהראשונים כתבו בשמם אחרת.

טוב ומה נעים ההיא מנהגא ויש לו סמך במסכת סופרים דאיתא התם תניא ר"ש בן יוצדק אומר י"ח ימים ולילה אחת גומרין בהן ההלל ובגולה כ"א יום וב' לילות ומצוה מן המובחר לקרות ההלל בב' לילות של גליות ולברך עליו ולאמרה בנעימה ולקיים מה שנ' ונרוממה שמו יחדיו וכשהוא קורא בביתו א"צ לברך שכבר בירך עליו ברבים".

ומבואר שלמעשה הוא מכריע בדברי הרשב"א, וממליץ לנהוג כמסכת סופרים אף שלא נהגו כך במדינתו, והוא אומר שבמקום ספק לא מברכים. מבואר שהוא נוקט שאין כל חשש ברכה לבטלה כשקורא את הלל בלא הפסקה, וא"כ גם ביחיד אין בזה בעיה, ומה שלא המליץ לעשות כך הוא משום שודאי עדיף טפי לקרוא בציבור.

וכתב ב"י שהר"ן כתב הרבה בענין זה "ואין להאריך מפני שמנהג כל העולם שלא לברך על הלל שאומר על שולחנו, ומנהג בני ספרד לקרותו בציבור ולברך עליו כדברי מסכת סופרים". כלומר שבזמן הר"ן והטור היו צריכים לדון כיצד לחדש את ההלכה שמברכים על ההלל, אך היום כבר ידוע שנהגו כך בציבור, ולא על שולחנו, ואין לשנות מהמנהג. וכ"פ בסתמא בשו"ע בסי' תפ"ז ס"ד: בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף.

ובחק יעקב סימן תפז ס"ק ח כתב: "טעם מנהג זה מבואר לעיל בטור סוף סימן תע"ג לפי שאין מברכין קודם ההלל שקורין בשעת ההגדה, לכך קורין ההלל בבית הכנסת כדי שלא יצטרך לברך בשעת ההגדה. ואם כן קצת קשה אמאי מברכין בשעת ההגדה אחר ההלל יהללון, דהיינו אחר הלל הגדול, ולמה אין סומכין על מה שבירך בבית הכנסת יהללון כמו בברכה ראשונה, ויש ליישב בדוחק".

ולענ"ד הישוב פשוט, דהלא יש לעיין מדוע הטור אומר שהמנהג הוא כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה, הרי במסכת סופרים מפורש הטעם משום ונרוממה שמו יחדיו. אלא ודאי הטור בא לנמק מדוע אנו מנהגים כמסכת סופרים במקום שלא נהגו כך, שהלא יש שיטה מסתברת מאוד בראשונים שיש לברך על ההלל, ועל כן ודאי ראוי לנו לנהוג כמסכת סופרים, שהרי לפי הטעם שאין אנו מברכים מובן שאין כל חשש ברכה לבטלה כשקורא בלא הפסקה. ואם תאמר שבכל אופן יצא שהוא מקיים את המצוה בצורה אחרת ממה שאמרו חכמים, אינו כן, כיון שבסופו של דבר קורא את הלל גם על שולחנו. ואנו נוקטים כפי שביארו הר"ן ורבינו דוד שהמשנה נקטה לומר "ברכת השיר" ולא אמרה סתמא מברך לאחריו, כדי להורות שאף אם שמע הלל לפני כן מברך עתה לאחריו את ברכת השיר.

ומה שיוצא שמברך בכה"ג פעמיים יהללון, ראה דברי שבלי הלקט בסי' ריח "ואין לתמוה למה חלוק מקריאת היום בברכה של אחריו שאומר יהללון ונשמת דאתחלתא דגאולה עדיפא וכתוב יספת לגוי ה' יספת לגוי נכבדת כל מה שהמקום מוסיף להם לישראל טובה וכבוד גם הם מוסיפין לקלס לפניו בדברי שבח ותהלה הכל לפי הזמן".

לברך בציבור. או שהם לא שינו דבר, ומאז ומעולם נהגו להעדיף לברך בציבור, גם אם על שולחנו אין מברכים, וממילא בכל אופן אין כאן חשש ברכה לבטלה.



ז.

דעת הרמ"א, הגר"א והאחרונים

הרמ"א סימן תפז סעיף ד כתב: "הגה: וכל זה אין אנו נוהגים כן, כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל כלל".

בפשטות נראה שהרמ"א מביא את מנהג האשכנזים, אך דרכו להתבסס על התוספות, או"ז והסמ"ג והמרדכי¹, וכל אלו כתבו שעיקר המונע מלברך על שולחנו הוא ההפסק, והביאו את דברי רב יהודה בר יצחק שעולה מדבריו שכל היכא שקורא את ההלל בלא הפסקה יש לברך עליו. לכן נראה שגם לדידה אין כאן חשש ברכה לבטלה אם יברך על הלל בנפרד בין בציבור ובין ביחיד. וכפי שהם לא פקפקו, גם הוא גם אינו מפקפק בהיתר לעשות כבמסכת סופרים, אלא הוא אומר שבפועל לא נהגו כך.

ואך הגר"א בסי' תפז כתב על דברי השו"ע: "בליל ראשון כו' וכן. ירושלמי וכן בפ"ג דשקלים ופ"א דברכות ופרק ע"פ והביאו תוספות דברכות י"ד א' ד"ה ימים כו' ובתוספתא והביאו התוס' שם ובמ"ס פ"כ הלכה ט' והביאו הר"ן פ' ע"פ". ועל דברי הרמ"א כתב: "וכ"ז כו'. כי לא נתקן לבקיאם כמ"ש בתוספתא פ' בתרא דפסחים בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל הולכין לבה"כ וקורין פרק ראשון והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאין וגומרים את כולו ואם א"א להם כן גומרין את כולו, וכן משמע בירושלמי הנ"ל שם ושם אם שמעה בבה"כ יצא כו'".

ובביאורו לסימן תרעא סעיף ז על הא דמדליקין בבית הכנסת בחנוכה כתב: "מדליקין. ראיה מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס ואומרין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא כמ"ש בירושלמי בענין ברכה הסמוכה לחברתה והרי אשר גאלנו שניא שאם שמעה בבית הכנסת יצא".

לכאורה משמע שרצונו לומר שכל חילוקי המנהגים כאן אינם קשורים לענין הברכה, שאותה לא הזכיר כלל בדבריו, אלא לעצם זה שלא עושה את המצוה במקום בו היא תוקנה. לפי כולם ההלל נתקן על הכוס, אך לפי השו"ע משום פרסומי ניסא הוא יכול לומר אותו גם בבית כנסת שלא על הסדר, וכן בנר חנוכה הוא נתקן לאומרו בביתו, משום פרסום הנס הוא יכול לעשותו גם בבית כנסת. ואילו לפי הרמ"א בליל פסח האפשרות להעביר את המצוה לבית כנסת נתנה רק לשאינם בקיאים. וצ"ל לפי הרמ"א שיכולת העברה לטובת פרסום הנס קיימת רק בחנוכה ולא בפסח.

כה). תשובת הרב מולקנדוב: אלו פלפולים נחמדים, אבל הרמ"א לא רמז מזה אלא העיד בפשיטות על מנהג מקומו [ושאר המקומות בעולם מלבד ספרד] שלא מברכים, וכיון שכן זו ברכה לבטלה לדעתם.

אך צריך להבין מה כוונת הירושלמי לפי הגר"א באומרו שגאולה לא חשיבה סמוכה כי אם שמע בבית הכנסת יצא באותה קריאה שקוראים לשאינם בקיאים. הרי עכ"פ משמע מהירושלמי שהמציאות הרגילה היא שמברכים על ההלל שעל שולחנו, והלא זה ברור שאין אנו עושים כך? אך ראה לעיל בפרק ג את הביאור לפי דברי רבי יהודה בר יצחק, שהשאלה היא על היכא שקורא בלא הפסקה גם את ההגדה, למה הוא פותח בברוך בברכת הגאולה מאחר שהוא מברך עליו. ואינו חולק כלל על כך שיש אפשרות נוספת לקרוא בלא הפסק ולברך, כפי שמצינו במסכת סופרים, וכפי שרואים באו"ז ושבלי הלקט שהוא הדין להא דמסכת סופרים. ונמצא שלפי דרכו אמנם בתוספתא מצינו ברכה רק כשקורא לשאינם בקיאים, אבל אפשר לברך גם כבמסכת סופרים, שהכלל הוא שכל היכא שקורא בלא הפסקה מברך, ויכול להעביר את קיום המצוה לאופן שבו יש צורך. ולפי זה, לא רק שאין חשש ברכה לבטלה, אלא גם אין חשש של עקירת תקנה ממקומה, דמעיקרא כך נאמר שכשיש צורך יכול לומר את הלל מחוץ לסדר בלא הפסקה. ולמעשה יש צורך גדול בזה, מאחר שלפי הירושלמי נראה שהלל זה צריך ברכה.

אמנם הרב מולקנדוב כתב שמאחר שהפירוש בירושלמי הוא אם שמעו בבית הכנסת כדין התוספתא לשאינם בקיאים, אין אפשרות לקריאת ההלל בבהכ"נ כבמסכת סופרים, ותמה למה הרמב"ן וסיעתו הנ"ל, שהביאו את התוספתא הנ"ל, בכל זאת פירשו את הירושלמי כמסכת סופרים?

אך לפי מה שביארתי מובן, שאם אנו מפרשים את הירושלמי שהדברים מוסבים על דין התוספתא, פשוט הדברים הוא שמברך על ההלל על שולחנו, כמו שכתבו התוספות בסוף דבריהם, שכן הוא מרויח את הברכה החסרה. אמנם ר"י בר יצחק פירש את הירושלמי באופן אחר, ולפי פירוש ר"י בר יצחק אין מקור מהירושלמי למצוה מן המובחר לקרוא בבית כנסת. אך הוא אינו דוחה את מסכת סופרים ואומר שאין כלל חשש ברכה לבטלה כל היכא שקורא ללא הפסקה, וממילא גם כשמברך ביחיד אין חשש, כי העיקר הוא שאינו עושה הפסק.

והרמב"ן לא רצה לפרש את הירושלמי כמוסב על דין התוספתא, כנראה מפני שמהענין בירושלמי בברכות משמע שהכוונה היא במי שאומר את כל סדר ההגדה ורק יצא ידי ברכה שהוא חייב לברך בתחילה על ידי ששמע תחילה בבית הכנסת. ואם מדובר באופן האמור בתוספתא הוא אינו קורא בביתו כלל הלל, ואינו עושה את הסדר שבמשנה. והרשב"א לא פירש כך, משום שלשיטתו אם נעמידו כבתוספתא לא יתישב המנהג שאין מברכים על ההלל בביתו למרות שלא שמעו בבית הכנסת. והריטב"א באמת כנראה מפרש את הירושלמי כמוסב על התוספתא שבממנה מוכח שיחיד קורא את ההלל, ואת קישור הדברים בירושלמי יפרש כנראה כראב"ה.

ועוד כתב הרב מולקנדוב שהבית יהודה עייאש (ח"ב סי' לג) דייק מהשו"ע שרק בציבור יברך. ועיינתי בדבריו וראיתי הוא לא מביא כלל את דברי הראשונים חוץ מהר"ן, וברור שבאופן כזה הוא לא היה יכול לדרת לעומקה של הסוגיה, שמשמע שמה שאינו מברך על הלל של הסעודה מתוקן על ידי אמירת הלל שלא על שולחנו בלא הפסקה שמצריכה ברכה.

ועוד ציין שם לדברי הנזירות שמשון סי' תפז שכתב "הנה גם האר"י ז"ל כתב על פי הסוד מנהג זה, אבל בפוסקים ראשונים ואחרונים לא נזכר זה. גם בערכין דף י' שחשב הימים שאומרים הלל לא הזכירו, רק זה יצא ראשונה מ"ש הב"י כאן. לכן נ"ל שלא לברך עכ"פ דהרבה פוסקים סוברים שאין לברך אפילו בח"ה פסח. ואע"ג שהטור בסי' תעג כתב ג"כ מזה והביא ראייה ממסכת סופרים יש לדחות דאיירי בהלל שבסעודה. גם טעם של הטור לא שייכא אלא בציבור. עיי"ש".

ולענ"ד אינו כן. בגמרא ערכין בעצמה מבואר שהלל כליל הסדר הוא חובה ושורש לכל ההלל שאומרים בשאר ימים, וזה שורש דברי הראשונים שאמרו שלא מסתבר לקיים את המצוה החשובה הזו בלא ברכה. ואין לפרש את דברי המ"ס לברך על הלל שבסעודה, שהרי מסיים בה "שכבר בירך ברבים". וטעמו של הטור כדי שלא יצטרכו לברך בשעת ההגדה, שייך גם אם אינו אומרו בציבור. ולכן נראה שכן יש לנהוג.

ועוד הביא הרב מולקנדוב את דברי מהר"י ידיד הלוי (ימי יוסף או"ח סי' כג) שהסתפק בדבר, ולבסוף הכריע לא לברך ביחיד מחמת הספק. אך עיינתי בדבריו וראיתי שהוא לא מביא כלל את דברי הראשונים, ומתייחס אך ורק למה שמוכח בטור והב"י. וכנראה שכיון שהוא לא ראה את דיוני הראשונים בשורשם, הוא הבין שכל הדיון הוא האם לקבל את המנהג המחודש של מסכת סופרים לברך ברכה שלא הוזכרה בש"ס, ודימה את הענין למה שנוהגים לומר הלל בר"ח, ולענ"ד אינו דומה כלל לר"ח, שכן בר"ח מדובר על דבר שברור מהגמרא שלא תקנו חכמים לעשותו, ורק נהגו במקומות מסוימים מעצמם לעשותו. אך בנידון דידן הדיון הוא בעיקר תקנת חכמים לכתחילה מהי. ומשמע שלכלי עלמא מי שמברך על קריאת ההלל ואינו מפסיק עושה כהלכה. והלשון 'מנהג' שנקטו כאן הראשונים פירושה שנהגו כהכרעה לברך בציבור, אבל אין חשש ברכה לבטלה גם אם מברך ביחיד. ומאחר שפשט הירושלמי הוא שגם ביחיד על שולחנו מברך, נראה שיש לנהוג כך.

ואם נבא לדקדק ממה שהשו"ע כתב "לקרותו בצבור", נדקדק גם מתחילת דברי הב"י שכתב "שלא לברך על ההלל שאומר על שולחנו", הא אם אומר את ההלל בפני עצמו שפיר מברך עליו אפילו ביחיד¹. וזו דעת הר"ן שעליו הוא מתבסס בב"י, שהביא בסוף דבריו את הרשב"א, וברשב"א מפורש שרשאי לברך ביחיד.

ומכל האמור נראה להסיק שאף שנשים לא נהגו לאומרו, הוא מחמת שלא עוררו אותן לזה, שהרי נשים שייכות בכל עניני הלילה של ההגדה וההודאה על הגאולה², כמבואר בתוספות סוכה לח ע"א ד"ה מי שהנשים חייבות בהלל דפסח שעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס, ולכן נשים שבדרך כלל לא שומעות בבית הכנסת נכון ללמדן לאומרו לפני ההגדה בברכה. וכך היה מזהיר מו"ר הרב מרדכי אליהו זצ"ל.

ויש לדון עוד על דברי הברכי יוסף בענין זה.

כו). תשובת הרב מולקנדוב: אין זה דיוק כלל. הב"י כותב שהמנהג הפשוט שלא מברכים על שולחנו. ומאידך כותב שמנהג ספרד לברך 'בצבור'. אלו דברים ברורים. לברך ביחיד שלא על שולחנו לא מוזכר כלל, ואין לך בו אלא חידושו.

כז). תשובת הרב מולקנדוב: הסיבה שלא עוררו אותם זה משום שהפוסקים סברו כהנזירות שמשון והגר"א וסיעתם.

ו. ראוי שגם נשים ינהגו כך וגם האשכנזים ינהגו כך, ובפרט בארץ ישראל שנהגו אשכנזים לומר הלל בציבור כמו הספרדים, היות וכל הטעמים שכתבתי לעיל שייכים גם במקום שלא נהגו לברך עליו בציבור וגם בנשים¹⁰.



10. **תשובת הרב מולקנדוב:** לפי מה שכתבתי, בצבור שנהגו כן מזמן הראשונים – אה"נ יש להמשיך כן 'לספרדים שנהגו כן'. אולם ביחיד – כיון שלא מצאנו אף עדות על מנהגים שנהגו ביחיד אלא לכל היותר כמה דעות של ראשונים שדעתם כן, אבל בפועל לא שמענו על מנהג כזה. ואדרבה אף אחד מהפוסקים הקדומים לא הזהיר את הנשים לברך על ההלל בליל הסדר, וכך מדויק מדברי הטוש"ע שכתבו 'בצבור', וכפי שדייקו הרבה מהאחרונים, ומדברי רבינו האר"י אין כלל ראיה שחיוב הלל זה בברכה הוא עפ"י סוד, העיקר הוא שיש להימנע מלברך ברכה זו ביחיד, וכפי שכתבתי במאמרי.

הרב אלבה: הרא"ה הנהיג לברך אף ביחיד, והחיד"א הביא כמה אחרונים שהנהיגו והורו לברך אפילו ביחיד. אמנם הם דברו בבית כנסת אך בגלל הסתמכותם על הקבלה נראה שדעתם לברך גם שלא בבית כנסת. לא הבאת "הרבה מהאחרונים" שדייקו מהשו"ע רק בציבור.

הערות וקושיות

חשש עירוב האותיות בברכות - הרב עמיחי כנרת

בברכות לח, א דנה הגמ' האם לברך "מוציא" או "המוציא" לחם מן הארץ, והסיקה שם בעמ' ב "והלכתא המוציא". וכתבו שם תוס' לבאר זאת: "ובירושלמי" מפרש טעמא כדי שלא לערב האותיות כגון העולם מוציא. ואף על גב דבלחם מן נמי איכא עירוב, שאני התם דקרא כתיב (תהלים קד) מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ".

ומונח כאן חידוש גדול, שהרי רואים בפסוקים שלא הקפידו על זה, כמו שהביאו תוס' מתהילים. ואינו רק בתהילים, אלא אפילו בתורה, ואפילו בקריאת שמע, שהם פסוקים שחייבים מדאורייתא לקוראם פעמיים בכל יום, לא הקפידה תורה על עירוב האותיות, אלא שציוותה אותנו לקרוא בנחת ולא לערבם. וז"ל הגמ' בברכות טו, ב: "תני רב עובדיה קמיה דרבא, ולמדתם - שיהא לימודך תם, שיתן ריוח בין הדברים. עני רבא בתריה, כגון על לבבך, על לבבכם, בכל לבבך, בכל לבבכם, עשב בשדך, ואבדתם מהרה, הכנף פתיל, אתכם מארץ". והוא לא רק בקריאת שמע, אלא ודאי שרצון התורה הוא כך בכל האמירות².

וא"כ צ"ל שאחרי שהתורה הקפידה ב"לימודך תם", ראו חז"ל לחשוש להניי אינשי שלא יקפידו בזה, ותיקנו את ברכותיהם לכתחילה באופן שלא יהיה חשש עירוב אותיות.

ובאליה רבה (סי' תרמד אות ג) כתב בענין נוסח "על נטילת לולב":

"ובספר אמרכל מצאתי וזה לשונו, מה שאנו מברכין על נטילת ולא על לקיחת כדכתיב בקרא, י"ל כדי שלא לערב האותיות כמו גבי המוציא עכ"ל. פירוש דעל לקיחת יש שני למדיין סמוכין. וכהאי גוונא איתא בעל לבבך בקריאת שמע סי' ס"א".

ומבואר באמרכל שהביא את חשש העירוב על ברכת הלולב, והוא כעין דברי תוס' על ברכת "המוציא". ומה שסיים הא"ר לציין לקריאת שמע, היינו שהזהירו אותנו להפריד בקריאה בין האותיות, אבל באמת הפסוקים עצמם לא הפרידו, ודוק.

ובספר דף על הדף בברכות שם הביאו דבר נפלא, שאולי חשש העירוב הוא דוקא במה שסמוך לסעודה: "ובתוס' מביאים בשם הירושלמי הטעם לזה, כדי שלא לערב האותיות כגון העולם - מוציא וכו', ע"כ. ולכאורה יש להקשות על כך מברכת "מתיר אסורים" וברכת מלביש

(א). ברכות פ"ו ה"א. ובראבי"ה סי' קה נקט בדעת הירושלמי אחרת מתוס', שנדחתה שם סברת עירוב האותיות, מפני הקושיה של "לחם מן".

(ב). "אף בפסוקי דזמרה ובתפלה צריך לדקדק בכך. הגה: והוא הדין הקורא בתורה בנביאים ובכתובים יש לזהר" (שו"ע ורמ"א, סי' סא סע' כב). ולא הזהירו על ק"ש אלא משום שמסורה לכל ויש בה יחוד שמים (מ"ב שם).

(ג). מש"כ הא"ר בשם האמרכל אינו בספר אמרכל לפנינו, וכידוע שהא"ר ראה את הספר השלם בכת"י ומביא פעמים רבות ממנו.

(ד). לכאורה מברכת מתיר אסורים בלא"ה לא קשה, שהרי התוס' כבר כתבו לגבי לחם מן, דכיון שזו לשון הכתוב ממילא

ערומים" מדוע לא חיישינן התם שיערב האותיות. ובקובץ וילקט יוסף (שנה י"ב ס' צג) בהגה כתב, דהנה לכאורה טעמא דירושלמי קשה להבין, דמשום חשש זה יתקנו המוציא אשר בזה איכא פלוגתא בגמרא אי לשעבר אי להבא משמע, ובמוציא ליכא פלוגתא דלכו"ע לשעבר משמע, וביותר הו"ל לתקן לברך מוציא אך יזהרו שלא יערב האותיות כמו שמצינו אזהרה זו בפוסקים לענין ק"ש וכדומה. ונ"ל דחשו חכמז"ל, דמשום דיהיה בהול לאכול ומחמת דיחפז לאכול לא יברך כהוגן ויבליע האותיות. ואם אין ראיה לדבר זכר לדבר, ממה דפסח אינו נאכל אלא על השובע, דחיישינן שמחמת הרעבון שבו יבוא לשבור עצם בפסח, כידוע, וה"נ חיישינן דמחמת רעבוננו לא יהיה נזהר מזה להוציא האותיות כהוגן ושלא לערב האותיות, ע"כ תקנו המוציא". ועיין שם עוד מש"כ על פי זה ליישב את נוסח ברכת "מתיר אסורים" ו"מלביש ערומים" שלא חששו בזה חז"ל לעירוב האותיות.



לא חששו לעירוב האותיות, וה"נ זו לשון הכתוב בתהילים, ה' מתיר אסורים (הערת חכ"א שליט"א).

אוצר יורה דעה

◆ כינויי גדרים בלשון שבדו חכמים ◆

הרב בן ציון כהנא שפירא

מח"ס פני אברהם

כינויי נדרים בלשון שבדו חכמים

א.

בתו"י לנדרים צב ע"א כתב בשם הר"י לגבי כינויים, שבלשון שבדו חכמים מהני לעבור על כל יחל, משום דדמי קצת לנדר. וביסוד שיטת הר"י ביארתי בפני אברהם עמ' קסט ועמ' רצ שהוא בתשובה שבתמים דעים סי' ק"ג שכשיש טעם קצת למתיר שאז אינו דומה עקירה כו', בדבר שיש טעם שיהיה דומה היטב שראוי לעקור על ידו, יכולים לעקור בקום עשה. ר"ל כשאין התקנה נראית להדיא כעקירת דבר מה"ת יש רשות לחכמים לבטל בקו"ע. וה"נ כיון דדמי קצת לנדר יכולים חכמים לעקור בקו"ע.

ומש"כ התו"י להלן [אות ד] "כיון דרצונו לידור מהני כמו אם היה נודר בלשון קרבן ואוקמוה רבנן אדין דאורייתא", ולכן גם מביא קרבן, ג"כ הכוונה כנ"ל. ור"ל מאחר שניכר שהוא נודר אלא שעפ"י תיקון חכמים אמר לשון שאינה מועילה מה"ת, סגי בכך שלא תראה תקנת חכמים כעקירת דבר מה"ת. והדבר מוכרח, דאיך נקט שאוקמוה אדין תורה להביא קרבן, הרי קימל"ן שאין כח לחכמים לעקור דבר מן התורה בקו"ע, ובע"כ שהר"י אזיל לשיטתו הנ"ל. (ויתכן שיש שם ערבובי שיטות, עי' בתוס' נזיר).

וביארתי שם שהטעם לכך הוא מפני שהכלל שאין לבטל בקו"ע הוא משום שהוי כביטול דין התורה וכחילול השם, ולכן במקום שתקנת חכמים נראית כקיום דין תורה ואין בה ביטול להדיא של הדין, יש כח לחכמים לתקן גם בקו"ע.

ויש לכך סמך בירושלמי פאה (פ"א ה"א, ד ע"ב) עילא היו מבקשים כו', ובירושלמי תרומות פ"י ה"ה על ידי עילא, עיי"ש בביאור הגר"א ומהר"א פולדא.

וכך היא שיטת הר"י גם בגיטין לב ע"א ד"ה מהו, ובעוד כמה מקומות, כמבואר בפני אברהם שם, וגם כאן בנדרים כוונתו שמשום שלשון שבדו חכמים דמי קצת לנדר אי"ז נראה כעקירת דבר מה"ת, ויכולים לעקור גם בקו"ע.

ולפי"ז א"ש מה שהקשו האחרונים אמאי בנזיר (כט ע"א) לגבי נזירות קטן, לר"ל שהיא מדרבנן משום חינוך, הקשו איך מביא חולין בעזרה כו', ולא תירצו שיש כח ביד חכמים כו'. ולהנ"ל א"ש, שלגבי קטן שאינו בפרשת נזירות ונדרים, לא דמיא נזירותו מדרבנן לנזירות גדול וא"א לתקן גם בקו"ע.



ב.

והנה התוס' שם כתבו לגבי בל יחל דכינויים, דל"ק איך יעבור על "בל יחל" [לפנינו איתא "בל תאחר", אבל ודאי צ"ל: "בל יחל", כי קימל"ן שאין בל תאחר בנדרים]. בפשטות כוונתם לאיסור בל יחל מדרבנן, אבל יל"פ שכוונתם לעצם האיסור דבל יחל שהוא יכול לחול כבשאר נדרים, ואם אסר על עצמו בכינוי אכילת דבר מסויים הוא עובר על אכילתו בבל יחל מה"ת. וכ"ה בלשון התוס' להלן דף ג ע"א "דתקיננו חכמים שהלשון יהיה מועיל וחל עליה מה"ת". והתוס' כאן בקושייתם ס"ל שרק לגבי שב ואל תעשה יכולים חכמים לתקן שיהיה האיסור גמור כשל תורה. אבל לגבי מלקות ס"ל שבאמת י"ל שאין מחייבין אותו. ולכן הקשו לגבי קרבנות – שפשיטא לתוס' כאן שהוא מביא, וכמוש"כ הר"ן דמהגמ' בנזיר משמע שגם למ"ד דלשון חכמים הם, מביאים עליהם קרבן – אמאי מביאים קרבן בקו"ע. [בקרן אורה הקשה אמאי לא הקשו התוס' גם מקונמות שאיכא למ"ד שיש בהם מעילה, והרי הנודר בלשון קונם הוא מלשון שבדו חכמים. אולם גם בקונמות יש הו"א לומר שאין לוקין ואין מביאין עליהם קרבן, אלא רק איסור הנאה מה"ת איכא ותשלומין להקדש]. ותירץ הר"י ד"כיון דתקיננו חכמים שנודרין בהני לישנא, הוי כעיקר נזירות ויש כח בידם לעשות תקנתן כעיקר נזירות". ר"ל כמו שכתבנו לעיל בדבריו בתו"י הנ"ל, שלשון הקרובה ללשון ללשון נדר אינה כעקירת דבר מה"ת, ויש כח ביד חכמים לתקן שיחול כעיקר נדרים, בין לקרבן ובין למלקות. וכבר כתבתי לעיל שהדבר מוכרח בשיטת הר"ן, כי אלמלא הכלל הנ"ל, אין חכמים עוקרים דבר מה"ת בקו"ע.

ומכל הנ"ל נמצא שבכח"ג דכינויי נדרים, שהוסיפו על לשונות נדר שמן התורה, יכולים חכמים לתקן, לא רק לעבור על ד"ת בקו"ע אלא גם לעשות תקנתם כתוקף המצוה שעליה תקנו. ומצינו כע"ז בתלמידי רבינו יונה ריש ברכות לגבי סייג שעשו חכמים למ"ע דק"ש של לילה שיקרא עד חצות, דס"ל לרבנן שאפילו ק"ש עצמה, שהיא מן התורה כל הלילה, אינו קורא אותה אחר חצות, שיכולין חכמים לפוטרו ממ"ע כל זמן שעושין כן משום סייג, או משום קיום המצוה עצמה, דהכי חזינן בלולב כו' כשחל יום ראשון בשבת, פטרו חכמים ליטלו משום גזירה כו' וגבי סדין בציצית נמי כו". וכיו"ב בתוס' ברכות יא ע"א ד"ה תני, ובשיטה להר"א אשבילי שם.



ג.

האחרונים הקשו על קושיית התוס', מנזיר כ"ט שלר"ל נזירות קטן היא מדרבנן משום חינוך ומ"מ מביא קרבנות נזיר, משום דס"ל לר"ל דחולין בעזרה מדרבנן. א"כ גם בלשונות אלו שהם מדרבנן לשיטת ר"ל כמו"ש בדף י', ג"כ נימא כן.

ונראה שס"ל לתוס', שכיון שלשונות אלו הם תקנה "כדי להפריש את האדם מן העבירה" (לשון הר"ן) שלא יאמרו לד', והרגילום חכמים לידור בהם (שטמ"ק ריש נזיר) בכל מקום ובכל עת (ריטב"א), והיינו דרצון חכמים שכל ישראל ידרו רק בלשונות אלו. א"כ אם יקריבו כל קרבנות

נזירות רק בתורת חולין, יתבטלו לעולם כל קרבנות נזירות כהלכתם, ואין לומר "תיבטל איהי ותיבטל מצותה" (ר"ה יח:), כי ר"ל ס"ל בנזיר כח ע"ב שיש צד מצוה בקבלת נזירות כי היא סייג לפרישות (רא"ש). לכן אין ראוי לבטל סדרי נזירות האמורים בתורה, ובודאי לא תקנו חכמים כן משום גזירה דיהיה מי שיאמר רק לד'.

והתוס' בדף ג ע"א כתבו בטעם שכינויים גרעי מידות "עוד אומר ר"י בשם רבי יחיאל דבירושלמי איתא להדיא, למ"ד לשון שבדו חכמים דאינו מביא קרבן על כינויי נזירות וכינויי נזירות אינו כנזיר אלא לענין מלקות", והחילוק בין מלקות לקרבן יתכן רק לשיטת הר"י הנ"ל שיש יכולת לחכמים לתקן לשון נדר ונזירות שיחול מה"ת מצד התקנה, ולכן יכולים גם לתקן שרק לגבי מלקות יחול ולא לגבי קרבן.



ד.

אמנם יל"ע בשיטת הירושלמי ממה שכתבנו לעיל בשיטת התוס' שלא מסתבר שחכמים יתקנו תקנה שתבטל לתמיד קרבנות נזיר. ויתכן לכאורה עפ"ש בירושלמי נדרים פ"א ה"א קסבר שמעון הצדיק בני אדם מתוך קפידא הם נודרים וסופם לתהות ונעשו קרבנותיו כשוחט חולין בעזרה. ור' יהודה פליג רק לגבי כשרים, כחסידי הראשונים שהיו מתאווים להביא קרבן חטאת. לכן הנהיגו חכמים שינזרו בלשון שאינה מחייבת קרבן, אע"פ שע"י כך יבטלו קרבנות נזיר, וצ"ע.

והנה הירושלמי בנזיר פ"א ה"א נקט "לשונות שביררו להם ראשונים". ויל"פ שלשיטת הירושלמי לכו"ע הכינויים הם לשונות שיודעים ישראלים, חלקם או כולם, מכבר לכנות בהם נדרים ונזירות, ולחד מ"ד הם מלשונות הגויים וכל לשון גויים ג"כ הוי נדר. והחידוש הוא שאע"פ שהם שיבוש של לשה"ק, כמוש"כ הר"ן, הוי נדר, או שהחידוש בהם הוא שגם מי שלא מורגל בלשונות אלו, אלא שמכירם בתור לשון נדר, ג"כ הוי נדר, כמוש"כ הריטב"א ותוס' הרא"ש. ולחד מ"ד חכמים ביררו חלק מתוך הלשונות שנהגו ישראל למעשה לכנות נדרים, שרק הם נחשבים ככינויים לנדר, משום היותם קרובים מספיק ללשון נדר.

[ועיקר הדבר שהכינויים שבמשנה הם לעגי שפה שהיו מדברים בהם מכבר, מבואר בפירוש הרא"ש לדף י' ע"א וז"ל: לשון שבדו להם חכמים כו', ובאלה הלשונות ראו חכמים שהיו לעגי שפה, שלא היו בקיין לדבר עברית, מדברים בהם, ותקנו אותם לכינויים כו'. אלא שלשיטת הבבלי בלא תקנת חכמים לא היו ראויים שבהם יחול נדר, משום שרק "במקומות הרחוקים מעיקר הלשון", כלשון הרא"ש להלן, דיברו כן. וקימל"ן להלן בע"ב לגבי כינויי כינוייין, שגם הם נוסח דיבור של עלגי לשונות גויים, כפירוש הרא"ש, קימל"ן שאינם כעיקר הלשון, משום שאין לנו לתפוס אלא עיקר הלשון (רא"ש). ולכן מעיקר הדין א"א לידור בהם. ורק תקנת חכמים היא לעשותם כינויים שבהם ידברו כולם, כדי שלא יבואו לומר לד'. וגם לר"ן, שהלשונות שבמשנה הם שיבוש מלשה"ק, מ"מ כיון שהם מדוברים ע"י עיקר מקום הלשון במקומות ההם,

הלשונות שבמשנה לשאר לשונות הגויים. ולמ"ד לשון שביררו חכמים הראשונים החידוש הוא משום שהם שיבוש לשה"ק, וגם רק חלק מישראל מדברים בהם. ולכן צריך ילפותא מקרא שגם אלו כינויים שחלים מה"ת, ונמסר הדבר לחכמים איזה הם הלשונות הנכללים בכינויים.

וגם יתכן שלירושלמי כל כינויים צריכים ריבוי מהכתוב, כי מצינו בתוס' הרא"ש לד"ב שבלשה"ק אע"פ שאינו מבין יפה את משמעות הלשון הוי נדר, והכינויים שבמשנה כיון שהם קרובים ללשה"ק דינם כלשה"ק. וכ"נ מהתוס' שם ובאגודה ריש נזיר, וכיו"ב במהרש"ל לב"ב קס"ד בשיטת התוס' שם, ובריטב"א נדרים נקט ג"כ שלשה"ק עדיף. וא"כ י"ל שכל כינויים שהם לשון גויים לגמרי צריכים ריבוי מהכתוב. ומ"ש שגויים נודרים נדרים ונדבות כישראל, יל"פ שכיון שלשונם העיקרי אינו לשה"ק אין צריך ריבוי שיכולים לידור בו.

ויתכן ששיטת הירושלמי (לפי דעת רבינו יחיאל) שאין מביאין קרבן על כינויים, היא רק לגבי שאר כינויים, דהיינו לשונות הגויים לגמרי, שבהם יש צורך בריבוי מהכתוב בפרשת נדרים ככל היוצא מפיו יעשה. ובהיקש ילפינן גם נזירות כמו"ש בירושלמי פ"א ה"א, ולכן י"ל שלא ילפינן אלא לאיסורים שבפרשת נדר ולא לקרבן של נזירות, ולאחר ל' יום בטלה הנזירות מאליה לגמרי. וכ"ז בכינויים המתרבים מדרשת הכתוב, אבל כינויים הקרובים ללשה"ק דינם כלשה"ק ומביאים עליהם קרבן.

ולשיטת הר"ן שלשה"ק שנשתבש גרע מסתם לשון נכרים, יל"פ להיפך, דהריבוי בכתוב הוא ללשונות אלו, ואילו עיקר לשון נכרים אי"צ ריבוי. וא"כ מ"ש שעל כינויים אין מביאים קרבן, הוא דווקא בלשונות שבמשנה. וכך מסתבר יותר, דהירושלמי קאי על הלשונות שבמשנה.

ו.

ובירושלמי נדרים פ"א ה"א הקשו אמאי לא קתני כינויי ערכין כו' ומשני שלא אשכחן לאלו לשונות של כינויים, וכתב בפ"מ שהתירוץ הוא רק למ"ד לשונות גויים הם, אבל למ"ד לשונות שבדו חכמים הרי יכלו לבדות גם לערכין. וצ"ע קצת, הרי לשיטת הירושלמי ר' יוחנן הוא הסובר שלשונות חכמים הם, א"כ הסוגיא שלא כהלכתא. ולהנ"ל שגם לר' יוחנן לא תקנו חכמים לשונות, אלא ביררו מתוך הלשונות הנהוגות ושגורות בציבור את הלשונות שראויות להיחשב כינויים, ומסתבר שלשונות אלו שנשתבשו מלה"ק תחילתם ע"י הגויים שבא"י, והיהודים שבסביבותם למדו מהם. וכיון שהגויים לא דיברו מענין ערכין וכו' אין בהם לשונות של כינויים, ולא הוצרכו חכמים לברור לשונות הקרובות באמת ללשה"ק.

ולפי"ז אין הכרח לומר שחכמים תקנו לנדור בכינויים, אלא שחכמים קבעו שגם לשונות אלו הם בכלל נדר. וא"כ גם אם על כינויים אין מביאין קרבן, אין כל הפקעה של קרבנות נזיר, כי הרשות ניתנה לנזור בלשון הקודש גמורה. [אמנם הר"י ודאי לא ביאר כן בירושלמי].

אוצר חושן משפט

דין הרחקת אילן משדה חברו ומהעיר וקציצתו ♦ תוקף הסכם כשלא קראו
מראש או שלא הבינו את כל תוכנו ♦ פסק דין בעניין נזקי גשמים והחלטה
בבקשת רשות ערעור ♦ ביסוד האיסור לגדל בהמה דקה והדין בזמננו

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

מח"ס משא יד ד"ח

דין הרחקת אילן משדה חברו ומהעיר וקציצתו

מתני' בבא בתרא כד: מרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה וכו' ואם העיר קדמה קוצץ ואינו נותן דמים ואם אילן קדם קוצץ ונותן דמים ספק זה קדם וספק זה קדם קוצץ ואינו נותן דמים, ובגמ' מ"ט אמר עולא משום גויי העיר וכו'. ורש"י ד"ה לא כתב "ונמצא האילן עומד והעיר מגונה ואין זו תפארת ארץ ישראל", מבואר ברש"י דטעם ההרחקה של אילן מהעיר הוא משום גוי וישוב א"י. ובמ"מ בהל' שכנים פ"י ה"א נקט בדעת רש"י דמה"ט היינו דווקא בא"י, ועי"ש שכתב דכן משמע בסוגין. וכוונת המ"מ דאל"כ ליכא לקו' הגמ' ותיפ"ל דאין עושין שדה מגרש וכו', דהך דינא הוא ודאי רק בא"י, וכ"ה ברמב"ן, ובטור סימן קנה. אמנם ביד רמ"ה סוף אות צה כתב דדין הרחקת אילן מהעיר הוא גם בחו"ל [ומה"ט נקט דגם דין שדה מגרש נאמר גם בחו"ל, וצע"ג דד"ז הוא מדיני א"י, ועי' בחת"ס. ואולי י"ל בכוונתו בארצות הנכבשות, ובמאירי כתב להדי' דבארצות הנכבשות לא נאמר הדין דאין עושין שדה מגרש]. אמנם גם בר"מ בהל' שכנים שם כתב סתמא דמרחיקין האילן מהעיר ולא כ' דה"ד בא"י.

וביאור מחלוקת הראשונים בזה הוא בעיקרו של דין הרחקת אילן מהעיר, דלרש"י הוי מחמת מצוות ישוב א"י, ונידון כדיני איסורין, אכן לרמ"ה הוי מדיני הרחקת נזיקין מהעיר ולהכי הוא גם בחו"ל. וזהו ספיקו של הרשב"א בסוגין אם מהני לזה מחילת אנשי העיר, והריטב"א הסיק "דכיון דהוא משום תפארת ארץ ישראל אין מחילתם מחילה" [וכיו"ב דן החזו"א ב"ב סי' יד סק"א אם נימא כאן דין חזקה לנזיקין כבשאר דיני הרחקה דמהני חזקה, או דכיון דהוי משום ישוב א"י ל"מ חזקה]. והנמוק"י יב, א כתב דדינא דמתני' הוי גם לר' יוסי דעל הנזק להרחיק את עצמו זולת בגירי דיליה דאז על המזיק להרחיק, כיון דהאילן הוי ג"ד ובמקומו מזיק, וכ"כ במאה שערים לעיטור [הנדפס בש"ס לאחר פירוש הרי"ף], וע"כ דס"ל דהרחקת אילן מהעיר הוי מדיני הרחקת נזיקין. אמנם בסוגין הביא הנמוק"י את דברי הרשב"א דלא מהני מחילה של בני העיר, ע"כ דס"ל דמשום ישוב א"י חלים דיני הרחקה, וסיבת החיוב היא מחמת גוי ארץ ישראל ומחמת זה איכא דיני שכנים של הרחקת נזיקין, וכדאמר' בגמ' להלן דהוי היזקא דרבים.

והשו"ע השמיט את הדין דמרחיקים האילן מהעיר, וביאר הסמ"ע בסימן קנה סקמ"ח שהטעם הוא מפני שאינו נוהג בחו"ל וכמש"כ הטור שם, והיינו דדין זה הוא דווקא כשא"י בישובה ולא בחורבנה, ועי"ש בש"ך סק"ב. אמנם בש"י הרמב"ם נראה דאזיל כשי' הרמ"ה, דהנה המשנ"ל בשלהי הל' שמיטה הקשה על הר"מ שלא חילק בין זרעים לאילנות. והרי לפי"מ שפסק כרבנן דאין עושין שדה מגרש גם בא"י, תקשה קו' הגמ' ותיפ"ל דאין עושין וכו', וע"כ בעי' לתרוץ הגמ' לחילוק זה. ולפי הנ"ל נ"ל דהר"מ פ'י דחידושא דמתני' הוא דהוי מדיני הרחקת נזיקין,

ומה"ט גם בחו"ל איכא להאי דינא, וקו' הגמ' קאי דוקא על א"י, או דדחה את סוגית הבבלי מפני הירוש' דמפרש להדי' דחייב הרחקה הוא מדין מזיק [וכמש"כ במרכבת המשנה], וממילא ליתא לקו' הבבלי כלל.

ומה"ט י"ל בהא דהגמ' לא הקשתה בריש פרקין מהך מתני' על פלוגתא אביי ורבא לעיל יז:, דלרבא גם בליתא לניזק בעי הרחקה, ומקשי' בגמ' יח. מכמה משניות בפרקין טעמא דאיכא וכו', דה"נ נקשה ממתני' דידן טעמא דאיכא עיר הא ליכא וכו' קשיא לרבא, דנראה דכיון דההרחקה הוי מדין נוי העיר לכ"ע היינו דווקא בדאיכא לעיר. וכ"נ בחזו"א סימן יד סק"א דהכא לא שייכא פלוגתא אביי ורבא כיון דהוי משום נוי העיר, ולכן רק אם יש כבר רבים יכולים לסלקו שלא יטע אילן. ונראה דגם אם הוי מדין הרחקה נזיקין, מ"מ רק כשיש עיר מיקרי דהוי מזיק. וכן מוכרח מהא דהגמ' לא פריך ממתני' דלהלן דמרחיקין את הגורן מהעיר טעמא דאיכא עיר, דבזה גם לרבא דין הרחקה נאמר רק בדאיכא עיר, הא לא"ה אין על האילן שם מזיק כלל.

והנה בגמ' כד: מקשה גבי ספק זה קדם קוצץ ואינו נותן דמים, מאי שנא מבור דאמרת לא יקוץ, ומשני התם דודאי לאו למיקץ קאי ספיקו נמי לא אמרינן ליה קוץ, הכא דודאי למיקץ קאי ספיקו נמי אמרינן ליה קוץ ואי משום דמי אמרינן ליה אייתי ראייה ושקול ע"כ. ולכא' הו"ל להגמ' למפרך על עיקר דינא, דמאי שנא דהכא אף בקדם האילן קוצץ, ובבור אמרי' במתני' להלן כה: דהיכא דקדם האילן אינו קוצץ והוי סמך בהיתר. ועמדו בזה הראשונים, והרמב"ן ור"ן כתב דזה ידעי' גם בסלקא דעתך הכא, דכיון דאילן ועיר הוי היזקא דרבים גרע, וכ"נ במאירי. ומבואר בדבריהם דהרחקת אילן מהעיר הוי מדיני הרח"נ, וזש"כ דלענין הא דבאילן ועיר קוצץ הוא משום דידעי' דהיזקא דרבים גרע. ועי' בחסדי דוד פ"א ה"ז שכתב להוכיח מהתוספתא דהוי מדין היזקא, וכ"כ מפרשי הירושלמי בה"ז להוכיח מהירושלמי עי"ש. [ובמאירי כתב דהא דבספק קוצץ הוא משום דנקטי' דמסתמא העיר קדמה וצ"ב]. ובש"מ בשם הרא"ש תי' באופ"א את קושית הרמב"ן הנ"ל, דהכא גרע, וגם בקדם האילן קוצץ את האילן משום ישוב א"י, וגדולה מזו אמרו דכותבין עליו אוננו ואפי' בשבת וכו' עיש"ה. ונראה דהרא"ש אזיל כשי' רש"י בסוגין, דיסוד החיוב במתני' הוא משום ישוב א"י, והוא מילתא דאיסורא ולא הרחקה נזיקין גרידא, ומש"ה החמירו דגם בקדם האילן חייב לקוצצו, משא"כ באילן ובור. ונמצא דזו מח' ראשונים ביסוד חיוב הקציצה באילן ועיר וכמש"נ.

ובעיקר קו' הגמ' צ"ע דמאי ס"ד דהמקשן, והא פשיטא הוא דגבי בור דודאי לאו למיקץ וכו'. וכמ"כ צ"ב קו' הגמ' לעיל מ"ש מבור דנותן דמים וכו', דהא ידעי' דהכא גרע מטעמי הראשונים הנ"ל דהוי היזקא דרבים. ועי' בתרוה"ד סימן שמא בשם מהר"ם, שכתב וז"ל דפריך הכי מ"ש גבי בור דבספק לא יקוץ כלל משום הממע"ה ה"נ גבי ספק לא יקוץ להו בלא דמים לימא להו אייתי ראייה דלא קדם האילן ואקוץ בלא דמים עכ"ל. ודבריו הם כמובא בש"מ לפנינו בשם הר"מ.



תשחית, ותי' דמיירי באילן סרק. וע"כ קושייתם היא ממתני' דאילן ובור, דהרי הרע"א לשיטתו כתב דמאילן ועיר ל"ק, דשרי גם בחרוב וליכא בל תשחית משום נוי העיר. ומשמע לכאורה דאף בבור קדם לאילן ס"ל לתוס' דאיכא בל תשחית]. ומה שהק' הרע"א על תוס' יח. דאיך יקצוץ באילן מאכל, התם מיירי לרבא דאסור גם בליכא לבור ולהכי איכא בל תשחית. וגם לרבא לעיל יז: דגם בליכא בור לשני אסור לו לחפור בור, מ"מ באיכא בור לניזק גרע טפי, דהוי איסור מזיק כעת.

וכיו"ב נראה לומר במה שדנו באחרונים לענין סתימת חלון מחמת היזק ראייה, וטוען המזיק שעפ"י צואת ריה"ח אין סותמין חלון [אמנם בצוואת ריה"ח מבואר דאם נשאר נקב קטן שרי, אך הנידון הוא בגוונא דגם הנקב מזיק להיז"ר]. ובשו"ת בית דוד סלוניקי חו"מ סימן צה (והו"ד בזכר לאברהם ח"ב חו"מ ערך נזקי שכנים ובדברי גאונים כלל סט אות טז, וצוטטו דבריו במשכן שלום סימן ז סעיף כ אות קא) חילק מסוגין דרק משום סכנת בל תשחית אינו קוצץ, אבל משום סכנת דריה"ח, שלא נזכרה בתלמוד, לא חיישינן. ועוד שאני התם שנטע האילנות בשוגג וכו'. ולדברינו נראה דבזה גרע, דכבר בעשיית החלון הוי עשייה באיסור, וליכא טענה דא"י לסותמו מצוואת ריה"ח. ודומה למש"כ דהיכא דנטיעת האילן הייתה באיסור גם לתוס' שרי לקוצצו וליכא בל תשחית.



הרב משה פלדמן

דיין בבית דין צדק - עמלים

מח"ס תורת המשפט

תוקף הסכם כשלא קראו מראש או שלא הבינו את כל תוכנו

שאלה

נתקלתי פעמים רבות ממקרים שבאו בפני [גם בחוזים שנערכו ע"י עו"ד מהמשרדים המובילים בארץ, ואחת הסיבות המרכזיות לזה היא מחמת שמעתיקים נוסחאות מהסכמים אחרים, ושוכחים לשנות סעיף מסוים שלא רלוונטי], שחותמים הסכם ובפרט עם הרבה עמודים וסעיפים, שבדרך כלל החותם לא קורא לפני שחותם, ולאחר החתימה מתברר לאחד הצדדים שיש סעיף שנכתב אחרת ממה שסוכם בעל פה, או סעיף שלטענת אחד מהצדדים זה נכתב בטעות שלא מקובל כך, או שאדם סביר לא הי' חותם על כזה סעיף בסוג הסכם זה. נשאלת השאלה האם מה שנחתם בהסכם מחייב, או מה שסוכם בעל פה מחייב, אפילו שבחזרה כתוב אחרת.



תשובה

יש לדעת שלפי ההלכה כאשר חותמים על חוזה או על הסכם או על כל מסמך אחר, אע"פ שלא מבינים את מה שנכתב בו, או אפילו לא קראו זאת, הדין הוא שההסכם מחייב בכל מה שנכתב אף שברור שלא קרא וכן לא הבין מה שכתוב.

אמנם אם יש סעיף שהצדדים מודים שסוכם ביניהם אחרת, אך בחוזה נכתב משהו אחר, ואפשר לומר שהסעיף בחוזה השתרבב בטעות, או אם יש סעיף שברור שלא היתה כוונת הצדדים להתחייב בזה, מחמת שלא מקובל כך באיזור זה, או שזה לא מקובל בכלל בהתאם לנסיבות, או שברור שאדם סביר לא היה מסכים לזה, הדין הוא שמה שנכתב בחוזה לא היתה בכוונתם להתחייב, וממילא החוזה אינו מחייב.

אך יש לדעת שזה יכול לבוא לידי דין ודברים בין הצדדים, ושם יוחלט על ידי הדיינים ולפי שיקול דעתם, האם הסעיף נכתב בטעות או במתכוון, כך שזה יכול לגרור עלויות גבוהות ועגמת נפש, ולא בכל המקרים יפסקו שלא מתייחסים לנכתב בחוזה. לכן מומלץ טרם חתימת כל הסכם לעיין היטב בכל הסעיפים, וכן להתייעץ עם דיין מומחה בצורת כתיבת חוזה על מנת שבכל סעיף תהי' ברור הכוונה, ושלא יהי' חילוקי דעות בפרשנות בין הצדדים [כפי שמצוי בהרבה מקרים שמגיעים בפני בית הדין].

נימוקים

החותם מתחייב גם אם לא קרא או לא הבין על מה שחתם

ידועה תשובת הרשב"א (שו"ת המיוחסות לרמב"ן, עז) הביא שאלה שיש הודאה בחתם ידו, והשטר בגופן של גויים, האם כיון שלא יודע לקרא לא מועיל חתימתו, או דוהו דין רק בעדים שאם לא מבינים זה לא נקרא עדות, אבל בהודאת בעל דין הוא הודה בכל מה שנכתב.

ומסיק הרשב"א שכל שחותם אפילו שאינו יודע לקרות, אומרים כל שחתם מסתמא קראו לכל מה שכתוב בו לפני שחתמו. ומוסיף שאפילו שמודה שלא מבין, או אפילו שיש עדים שלא קרא לפני שחתם, מכל מקום מתחייב בכל מה שכתוב בו, כיון דלא חשש לקרותו וסמך על הסופר, שכל הסומך על נאמנות של אחרים, הלא גומר בדעתו להתחייב בכל מה שיאמר מי שהאמין על עמו, והיו טעמא דשלישי, וגדולה מזו אמרו (בגיטין סד) בבעל נתן גט לשליש, והבעל אומר לפיקדון, והשליש אומר לגירושין, הדין שהשליש נאמן שכיון שבשעה שהשליש את הגט, יודע שהשליש יכול לתת לאשה, ולכן כתב זאת לשמה ונתנו לגרש באופן שהנפקד יאמר שזה לגירושין, וכל שכן בחותם שסומך על אחרים, אפילו שאינו יודע מה כתוב שם, ולא קרא זאת וחתם, כוונתו שהוא גומר בדעתו להתחייב בכל מה שכתוב בו, ומתחייב בזה.

המבואר שאפילו שברור וידוע שהחותם לא יודע לקרות גם מה שכתוב, וכן גם אם הוא מבין את השפה ברור שלא קרא, רק כיון שסומך על נאמנות כותב השטר, שהרי בלי זה לא הי' חותם, ולכן הדין שמתחייב בכל מה שנכתב בשטר. וכן הובאה תשובה זו בקיצור בתשובתו (ח"א סי' תקפ"ה).

ונפסק להלכה בשו"ע (חו"מ סי' מה ס"ג) הודאה בחתם ידו, והשטר בגופן של גויים, והדבר ברור שאינו יודע לקרות, ויש עדים שחתם עד שלא קראו, מ"מ מתחייב הוא בכל מה שכתוב בו. ומבאר הש"ך (סק"ה) שכיון שלא קרא זאת וסמך על הסופר, שכל הסומך על נאמנות של אחרים הוא גומר בדעתו להתחייב בכל מה שיאמר, וכן הביא הנתיבות (חידושים סק"ה) שכיון שחתם עצמו קודם שקראו גמר בלבו להתחייב כמו בשליש.

וכן נפסק (סי' סח ס"ב) שטר העשוי לפני גויים, והלוה בעצמו חתום עליו, אף על פי שאינו יודע לקרות, חייב בכל מה שכתוב בו שהרי גמר בדעתו להתחייב, ולכן חתם עצמו, ובודאי קראהו לפניו והאמין לקורא ההוא.



חתן שלא הבין את חיוב הכתובה

הרשב"א בתשובתו (ח"א סי' תרכט) על עם הארץ שבא לגרש את אשתו ואמרו לו בית דין שיפרע לו כתובתה, ואמר שלא הבין כשקראו את הכתובה, ושאלו את פי רבי מאיר והשיב ששומעין לו והוא נאמן ואינו מתחייב. אבל הוא סובר שאין שומעין לו דחוקה שהעידו עדים בעל פה ועל פיו חתמו, שאם לא אומרים כן לא הנחת חיוב לעמי הארץ ולא על הנשים דכולן

יטענו כן וזהו דבר תימה. ומסיים הרשב"א שמה אעשה שכבר הורה זקן יושב בישיבה חכם עם איש שיבה.

והבית יוסף (אבן העזר סי' טו) אחר שהביא את תשובת הרשב"א שנחלק על רבינו מאיר כתב ואיני יודע למה נחבא אל הכלים משום דחזא גברא כיון דתיובתא לא חזא. ולענין הלכה מכריע כמו הרשב"א שמחייבת חתימתו של אדם, גם אם לא קרא והבין, שאם לא כן לא שבקת חיי, דכל עמי הארץ יאמרו כן.

והאמת שמעיינים בתשובת הרשב"א נראה שמה שרבי מאיר מודה דיכול לטעון שלא הבין מה שהתחייב זה בקראו את הכתובה, אבל לא שחתם, שבזה יודה לרשב"א שמתחייב ולא יכול לטעון שלא הבין. וכן מבואר להדיא בכנסת הגדולה (הגהות בית יוסף סי' טו סל"ג) דשיטת רבי מאיר זה רק בכתובה, דעדים הוא דקא מחייבי ליה, אבל כשהוא עצמו חותם, על חתימתו יש חזקה דאדם לא חותם עד שיודע מה כתוב שם, ואם חותם זה על דעת להתחייב בכל מה שנכתב.

וכן נפסק בשו"ע (ח"מ סי' סא ס"ג) מי שטען על כתובת אשתו שהיה ע"ה ולא הבין כשקרא החזן הכתובה והתנאים אין שומעין לו. ומבאר הסמ"ע (ס"ק כג) דהוי ליה לומר כן מתחילה שלא מבין ולבקש שיפרשוהו, וכל שתיקה בדבר זה נחשב כקבלה לקיים מה שהסופרים נוהגים לכתוב בשטרות ובכתובות ובדקדוקיהן.

וכן פסק הרמ"א (אבן העזר סי' ס"ו ס"ג) ולכן עם הארץ שבא לגרש ואמר אח"כ שלא הבין מה שהיה כתוב בתנאים או בכתובה אינו נאמן דודאי העדים לא חתמו מה שלא העידו בפניו תחלה על פה. והחלקת מחוקק (ס"ק מה) מבאר שמאחר שמי שלא יודע לקרות פסול, א"כ בודאי לא חתמו עד שקראו תחילה בפני החתן והגידו לו, וכן מבאר הבית שמואל (ס"ק כט).



הדברי גאונים הביא שבשטר קנין אם לא ידע מה חתם אינו מתחייב

הדברי גאונים (כלל קב סי' כ) הביא את המהריא"ז ענזיל (סי' מט) שחילק שדוקא בשטרי הלוח וחיוב, שיכול אדם לחייב את עצמו גם בדבר שאינו חייב, אבל בשטרי קנין כגון מכר ומתנה, זו טענה שלא ידע כיון שצריך דעת המקנה. וכן חילק דגם בשטרי חיוב לא מועיל רק כשכתב הסופר, שיש לו דין שליש שסמך עצמו על אומנתו וגמר בדעתו להתחייב בכל מה שיכתוב, אבל אם הביא המלוה שטר כתוב ולא קראו לפניו רק האמין להמלוה, לא ה' בדעתו להתחייב בכל מה דכתב, כיון שהוא הבעל דין.



תשובת חתם סופר בענין ויכוח רב עם קהילה עבור כמה זמן התחייבו לשלם לרב

החתם סופר בתשובה (ח"מ סי' ה) הביא שאלה בענין קהל שחתמו לרב שמתחייבים לשלם לו עשרים זהובים כל שבוע כל זמן שהוא בקהילתם, והקהל טענו שהתחייבו רק על ג' שנים, והשטר שכתב הרב בכתב ידו כתוב שהתחייבו לעולם, זה נעשה שלא בידעתם וחתמו עצמם ולא קראו מה שבתוכו. והביא שם את תשובת הרשב"א הנ"ל, והוסיף שאותם שחתמו סמכו על

הרב והסכימו לכל מה שכתב שחזקה אין אדם חותם טרם קריאה וידיעה. ועוד, דיש חזקה לא חציף הרב לזייף באסיפת קהל ועדה לכתוב מה שלא נאמר בדבר שעתיד להתגלות, וחזקה אלימתא זה. ועיי"ש במה שהאריך שם, והכריע עם הרב שהחיוב לעולם כמו שכתוב בשטר, ודחה את טענת הקהל.



המבואר מפסקי השו"ע ומהפוסקים שחתימה מחייבת אפילו שברור שלא הבין ולא יודע לקרא את ההסכם

ומכל מה שנכתב לעיל נראה פשוט שאם חתם על חוזה ויכל לבקש שיסבירו לו, ולא עשה כן הדין שנחשב שקיבל על עצמו כל מה שנכתב בו, וכ"ש שאם הלכו לעורך דין ושילמו לו שיערוך הסכם, ודאי שהוא סומך עליו ולא יוכל לטעון שלא הבין את מה שעורך הדין הכין בהסכם.



באופן שסוכם אחרת ממה שנכתב בחוזה

במקצוע בתורה (סי' מה סק"ג) אחר שהביא את תשובת הרשב"א, כתב שצריך עיון לפי זה אם מודה בעל דין שלא נתחייב לו כל כך כפי מה שכתוב בשטר, אם נימא שיתחייב, שאפילו שמצינו ששליש נאמן וכתבו התוס' (גיטין סד. ד"ה שלישי) אפילו משקר, מכל מקום לא מסתבר כלל שיתחייב יותר ממה שנתחייב. והביא את פסק השו"ע (אבן העזר סי' סו ס"ג) בעם הארץ שבא לגרש ואמר שלא הבין מה שכתוב בתנאים שאומרים שמסתמא קראו לפניו, ולא נתן טעם שסמך עליהם. ואפשר ששם טען שהטעו אותו וכתבו יותר ממה שהתנה בעל פה, ונשאר בצריך עיון.

הישועות ישראל (סי' מה, עין משפט סק"ג) הביא באריכות את תשובת הרשב"א ודן שם באריכות בדבריו, ובתוך הדברים כתב כשחתם עצמו בכת"י אינו נאמן לומר שהסופר הטעו ושכתב מה שלא צוה, אבל כשמודה הלה שלא צוה כך או שהביא עדים לכך מהני. מבואר מדבריו שהוא סובר שגם אם נחתם חוזה בתנאים מסוימים, אם הצדדים מודים שסוכם אחרת, הדין הוא שמה שסיכמו מחייב אפילו שבהסכם ביניהם כתוב אחרת.

דבר זה מצוי שחותמים על הסכם שהיה בו סעיף שלא דובר [ומצוי שמעתיקים נוסחאות מהסכמים אחרים ושוכחים לשנות סעיף מסוים שלא רלוונטי, ובאו בפני מקרים כאלה גם ממשרדי עו"ד מהמובילים בארץ], שלזה ברור שאין להם נאמנות לגבי זה, והחוזה עם הסעיף הרלוונטי שהם סיכמו ביניהם אחרת, הסיכום הוא המחייב, ולא החוזה.



באופן שהכניסו סעיף או דרישה לא מקובלת שלא סוכם על כך

אמנם זה פשוט שאם יש סעיפים בחוזה שאינם קשורים כלל לנושא העסקה, או דברים שבכל החוזים הרגילים אין דרכם של אנשים לכתוב סעיפים אלו, ואפשר להגדירם כטעות, רק

שהחותם סמך על נאמנותו של כותב ההסכם, בזה ברור שלא נתן החותם את אמונו ואין כוונתו להתחייב על דברים בלתי סבירים, ואין חתימתו מחייבת.

וכמו כן יש מקרים [כמו שכתבתי שבאו בפני גם מקרים ממשרדי עו"ד מהמובילים בארץ], שהקבלן או חברה שבונים בהרבה מקומות בארץ, ולפעמים מעתיקים מחוזה אחד לשני, ולפעמים מעתיקים גם דברים לא מקובלים, כגון שקבלן מתחייב על דבר שלא מקובל, כגון חימום במרכז, או כל מיני דברים מסוג זה, שלא מקובל בסוג הסכמים אלו לכתוב כאלה סעיפים, או שברור שאדם סביר לא הי' מסכים לסעיף זה בהסכמים אלו. הדין הוא שאם באמת לא מקובל כלל באותו מקום לעשות כן, או שאדם סביר לא הי' מסכים לזה, יש לכאורה לומר שהייתה טעות בחוזה ואי אפשר לחייב, גם לפי שיטת הרשב"א. וכמובן רק אם זה יהי' מוכח שאין שום צד בעולם לכתוב כזה סעיף, שאם יש שכותבים זאת או יהי' קשה לטעון זאת, והכל לפי שיקול דעת הדיינים.



החוק בענין טעות בהסכם

נביא חלק מעיקרי החוק בארץ ישראל, אך יש לדעת שכל דבר יש לבדוק לגופו של ענין, ולהתייעץ כל מקרה לגופו.

מי שהתקשר בחוזה, והיתה שם טעות בהסכם, וניתן להניח שלולא הטעות לא היה מתקשר בחוזה, והצד השני ידע או היה עליו לדעת רשאי לבטל את החוזה, אבל טעות אינה עילה לבטל את החוזה, אם ניתן לקיים את החוזה בתיקון הטעות והצד השני הודיע לפני שבוטל החוזה שהוא מוכן לעשות זה. אבל אם נפלה בחוזה טעות סופר או טעות כיוצא בה, יתקון החוזה לפי אומד דעת הצדדים, ואין הטעות עילה לבטל את החוזה. ניתן החוזה להפרדה לחלקים ועילת הביטול נוגעת רק לאחד מחלקיו, ניתן לביטול אותו חלק בלבד, אולם אם יש להניח שהצד הרשאי לבטל לא היה מתקשר בחוזה לולא העילה, רשאי הוא לבטל את החלק האמור או את החוזה כולו.



ההמלצה למעשה להתייעץ ולעיין היטיב לפני כל חתימה על כל מסמך או הסכם

שהוא

לפני כל חתימה על חוזה או הסכם על כל מסמך אחר, יש לדעת שגם אם לא מבינים, או לא קוראים את כל הסעיפים, זה מחייב כל מה שנכתב. חוץ מאשר אם יהי' אפשר להוכיח על סעיף שלא דובר על כך ואין דרך האנשים לסכם כך, או שסוכם אחרת, שזה בדרך כלל אחרי התדיינות, וידונו האם זה טעות או שנכתב במתכוון, וזה תלוי גם בשיקול דעת. ודין ודברים זה יכול לגרור עלויות גבוהות, והרבה עגמת נפש. לכן מומלץ טרם חתימה על חוזה והסכמים מכל סוג שהוא, לעיין היטב בכל פרטי ההסכם, וכן להתייעץ עם דיין מומחה שמבין היטב בנושאים אלו, שכל סעיף וסעיף יהי' ברור לכל אדם, ולכתוב בצורה פשוטה השווה לכל נפש, ושלא יהי'

חילוקי דעות בפרשנות וכדומה. ע"מ לא להיות מהצועקים לשעבר, שיש אנשים שהפסידו הרבה מאוד כסף, ולפעמים גם מפסידים את דירתם היחידה, עקב חתימתם על מסמכים שהם לא הבינו את משמעותם.



הרב דניאל לוונגר

רב היישוב איתמר

אב"ד ברשת ב"ד לממונות ארץ חמדה-גזית

פסק דין בעניין נזקי גשמים והחלטה בבקשת רשות ערעור

א.

העובדות המוסכמות

התובעת (ע"י מר פלוני שיכונה גם התובע) והנתבעת (ע"י מר אלמוני שיכונה גם הנתבע) הן בעלות שני מגרשים באזור תעשייה. התובעת היא בעלת מגרש הנמצא מפלס אחד מתחת למגרש של הנתבעת. בין שני המגרשים יש קיר תמך. התובעת קנתה את המגרש בשנת 2012, בנתה במקום מפעל ונכנסה אליו בשנת 2014 (פרוטוקול דיון 1 עמוד 8 שורה 12). לצורך בניית המפעל בנתה התובעת קיר תמך כבר בשנת 2013, שמטרתו בין השאר למנוע סחף של עפר במורד ההר. במגרש העליון נחפרה תעלת ניקוז גדולה, שאמורה היתה לנקות את הגשמים והבוץ כך שלא יגיעו למגרש התחתון של התובעת. במהלך השנים היו מפולות עפר מהמגרש של הנתבעת לשטח של התובעת, שטופלו על ידי כמה קרשים שהונחו שם (פרוטוקול דיון 1 עמוד 7 שורות 23-28 ועמוד 8 שורה 5).

באוגוסט 2018 הנתבעת רכשה את המגרש הנמצא מפלס אחד מעל המגרש של התובעת, ובשנת 2019 היא קיבלה אותו לחזקתה. במגרש של הנתבעת יש כרגע מפעל המשלם דמי שכירות לנתבעת. מוסכם על הצדדים שבקיץ 2019 נעשו עבודות על ידי הנתבעת בשטחה. על מהות העבודות והיקפן ניטש ויכוח בין הצדדים.

בתאריך 21.1.20 (כך לפי כתב התביעה, אולם בפרוטוקול דיון 1 עמוד 2 שורה 7 הנתבע טען שהאירוע התרחש בתאריך 18.1.20 ובתמונות התיעוד שהוגשו לבית הדין כתוב: 19.1.20) כמות גדולה מאוד של בוצ' ונזק נשפכו מהשטח של הנתבעת לשטח של התובעת. שפך זה גרם לנזקים לטענת התובע: נזק לצידוד, נזק של כניסת חלקיקי עפר למכונות, חסימת החנייה ללקוחות, נזק של קריסת מבנה (להלן נכנה אירוע זה 'המפולת הראשונה').

כמה שבועות לפני שהנתבע קיבל היתר בנייה (ההיתר ניתן ב-20.7.21) הוא החל בעבודות בנייה נמרצות ושינה את פני הקרקע בהר (לטענת הנתבע העבודות התחילו לפני קבלת ההיתר הרשמי בעקבות אישור בע"פ של נציג העירייה שהיה במקום). בין השאר הוא הרס את תעלת הניקוז.

בתאריך 8.8.21 התרחש שפך נוסף בעקבות תקלה בדוד מים ענק שנמצא בשטח של מפעל אחר הנמצא מעל המגרש של הנתבעת (להלן - החברה השלישית). שפך זה הציף את המגרש של התובעת ומילא אותו בבוץ ועפר (להלן נכנה את האירוע הזה 'המפולת השנייה').

היו אירועים נוספים של שפכים, אולם אירועים אלו אינם נושאי תביעה זו. כמו כן עלו טענות על סדקים בקיר התמך, אולם התובע בחר לא לדון בהם בפני בית דין זה.



ב.

טענות התובע

1. התובע טען כי הנתבעת אחראית לכל הנזקים שנגרמו לשטחו, אף אם הנתבעת לא שינתה דבר בשטח. האחריות של בעלי המגרש היא לכל הנזקים המגיעים משטחם לשטח השכנים. לכן הוא לא מוצא לנכון לתבוע את החברה השלישית, שלמעשה כל הגשמים מגיעים משטחה לשטח הנתבעת ומשם לשטח התובעת, כיוון שכל בעל מגרש אחראי על הנזקים שיוצאים מהמגרש שלו (פרוטוקול דיון 1 עמוד 7 שורות 3-5).

2. אף אם בית הדין לא יקבל את הטענה לאחריות כללית כנ"ל, התובע טען שהשפך הראשון התרחש עקב חסימה של תעלת הניקוז על ידי הנתבעת ועבודות עפר שבוצעו שלא כראוי לפני 'המפולת הראשונה' (כתב התביעה).

3. התובע טען שהוא יודע שהנתבעת עשתה עבודות בשטח והרסה את תעלת הניקוז בעקבות שיחת טלפון שהוא ומנהל העבודה של החברה השלישית (להלן- הנציג) ערכו עם הנתבע בעקבות 'המפולת השנייה'. בשיחה זו שהקלטה ממנה הובאה לבית הדין נשמע לכאורה הנתבע מודה שעשה עבודות בשטח.

4. כמו כן התובע טען שהוא יודע שהנתבעת עשתה עבודות אלו בעקבות דבריהם של מנכ"ל החברה השלישית (מר פלמוני) ומנהל העבודה שלהם (הנציג) שאמרו לו שהנתבעת עשתה שינויים שגרמו להריסת תעלת הניקוז (פרוטוקול דיון 1 עמוד 7 שורה 33 והקלטות שנמסרו לבית הדין).

5. התובע החזיק בעמדה זו לאורך כל הדיון הראשון (לדוגמא פרוטוקול דיון 1 עמוד 8 שורה 32). לאחר מכן בדיון השני, מתוך התבוננות בתמונות שהציג הנתבע, התובע אמר שהתמונות זהות, וכנראה השינוי בקרקע נעשה אחרי הצילום (פרוטוקול דיון 2 עמוד 6 משורה 30 עד שורה 40). בסוף הדיון השני התובע ריכך קצת את קביעתו האחרונה, ואמר שכך נראה לו שהתמונות מראות שהנתבע לא שינה ולא עבד בשטח.

6. התובע תבע 50 אלף שקלים עבור הנזקים שהתרחשו במפולת השנייה (כתב התביעה). אך בדיון הראשון הוא חזר בו ואמר שהוא לא תובע דבר על נזקים אלו כיוון שהוא לא קטנוני (פרוטוקול דיון 1 עמוד 10 שורה 12-22, ועמוד 12 שורה 8, ואב בית הדין חזר על דברים אלו בסיכום הטענות (שם עמוד 13 שורות 11-13) והתובע לא העיר דבר).

7. התובע הגיש לבית הדין שמאות על הנזקים שנגרמו בעקבות המפולת הראשונה, ותבע 200,000 ש"ח עבור נזקים אלו.



ג.

טענות הנתבע

1. הנתבע טען שהוא לא אחראי לשפך המגיע למגרש של התובע. הוא קנה שטח כפי שהוא ויש לפעמים נוזלים וכוץ שנשפכים למגרש התחתון. דבר זה לא קשור אליו ואינו באשמתו (פרוטוקול דיון 1 עמוד 3 שורות 25-31). מעבר לכך, אם התובע רוצה לתבוע פיצוי עליו לתבוע את החברה השלישית, שהמפעל שלה נמצא בראש ההר ומשטחה מתנקזים מי הגשמים העוברים דרך שטחה של הנתבעת (פרוטוקול דיון 1 עמוד 9 שורה 21).
2. הנתבע הכחיש שהוא ביצע שינוי משמעותי בשטח. לטענתו, העבודות היחידות שנעשו בשטח היו חצי יום עבודה שכלל כיסוח קוצים, לבקשת המפעל שנמצא במגרש (שם שורה 33 ופרוטוקול דיון 2 לכל אורכו).
3. הנתבע טען שהוא יודע שלא נעשתה שום עבודה על פי עדותו של קבלן העבודה שלו. וכך הוא גם שלח בהודעת ווטסאפ לתובע לאחר המפולת הראשונה (הוגש בדוא"ל לבית הדין). כמו כן מהתבוננות בתמונות שצולמו האחת בשנת 2019 והשנייה כחודש לפני המפולת הראשונה ניכר שלא נעשתה שום פעולה משמעותית בקרקע.
4. לפני משורת הדין ולמרות שהנתבע לא אחראי לנזק, הוא טיפל בניקוי השטח של הנתבע, העמיק את תעלת הניקוז שבשטחו כדי שהמים לא יישפכו לשטח של הנתבע, ועשה כל שביכולתו כדי למנוע שפך עתידי, אבל אין להטיל עליו שום אחריות הנוגעת לנזקים (פרוטוקול דיון 2 עמוד 7 שורה 20).
5. הנתבע הודה שבאופן פשוט משמעות שיחת הטלפון שהתקיימה לאחר המפולת השנייה היא שהוא אכן שינה דברים בשטח, אולם השיחה היתה לא מסודרת והיה בה בלבול, והוא לא דקדק בסדר האירועים כיוון שמדובר היה רק בשיחת טלפון ולא בטענות מול בית דין עם מלוא האחריות הנלוות לכך (פרוטוקול דיון 2 שורה 34).
6. הנתבע טען כי תמיד היו זרימות קטנות מהשטח העליון לשטח של הנתבע, וראיה לכך הם הקרשים שהושמו במהלך השנים עוד לפני הקנייה. הוא לא ידע על הזרימות הללו לפני כן ולא היה אמור לדעת. בדצמבר 2019 ירדו גשמים רבים ולמרות זאת לא התרחשו מפולות לשטח של הנתבע. דבר זה מורה שהנתבע לא ביצע שינוי בפני השטח (פרוטוקול דיון 1 עמוד 4 שורה 6).
7. המפולת הראשונה התרחשה בעקבות שבר ענן, ולכן אינה באחריותו (שם שורה 9).
8. הנתבע טען כי המחסן של התובע נבנה ללא היתר, צמוד לשטחו של הנתבע, בניגוד לתקנות שאוסרות בנייה במרחק שלושה מטרים מגבול המגרש, ואף גולש לשטחו שלו ללא היתר. בנוסף טען שהמחסן לא מסוגל לעמוד ברוח מצויה, נבנה ללא אישור של מהנדס וללא קונסטרוקציה תקינה. במחסן מעין זה אין זה אחראי להניח ציוד יקר בשווי 200 אלף ש"ח. אם בכל אופן הניחו ציוד כזה והוא ניזוק אין להטיל את האחריות על הנתבע (פרוטוקול דיון 1 שורה 4 - 8 ו-19).

9. הנתבע הודה שלאחר שקיבל היתר בנייה הוא שינה את כל תווי השטח של המגרש שלו והרס את תעלת הניקוז. אולם דבר זה נעשה בקיץ, כאשר הוא ידע שלא צפויים גשמים בתקופה הקרובה. הוא לא חזה ולא היה אמור לצפות לכך שמיכל המים הגדול של החברה השלישית יתקלקל ושכמויות עצומות של מים ישפכו למגרש של הנתבע ללא מפריע (שם שורה 14-20).

10. מכל מקום אין שום סיבה לחייב את הנתבע בתשלום על המפולת השנייה אחרי שהתובע עצמו מחל עליה בבית הדין.



ד.

נושאי הדיון

- א. האם בעל מגרש עליון אחראי לתקן את תעלת הניקוז כך שהניקוז לא יזיק לשכן התחתון.
- ב. האם העליון אחראי לנזקים שנגרמו לתחתון.
- ג. האם הנתבע שינה את פני השטח באופן שגרם לשפך להגיע למגרש התחתון.
- ד. האם הנתבע אשם בנזקים שנגרמו מהמפולת השנייה.
- ה. תשלום הוצאות משפט.



ה.

האם בעל מגרש עליון אחראי לתקן את תעלת הניקוז כך שהניקוז לא יזיק לשכן התחתון

הרמ"א (חו"מ קנה, ד) פסק: "וכל זה במי תשמיש דבעל עלייה ששופך על העלייה, אבל אם ירדו גשמים על העלייה ויורדין למטה, על הניזק לתקן שלא יזיק".

מדברי הרמ"א ניתן להבין שאם המים לא שייכים לעליון, אין לו חובה לתקן את השטח שלו על מנת שלא יזיק לתחתון. מקור דברי הרמ"א הוא בתשובת הריב"ש (תק"ז), והריב"ש מנמק מדוע אין חובה על העליון לתקן: "אבל בנדון זה שהגשמים יורדין מאליהן, אין לומר כאן גירי, שאין באין מכחו אלא מן השמים הן יורדין... אבל בנדון זה שמי הגשמים יבאו מאליהן ואין זה עושה בהן דבר. וגם לא נחא ליה לזה שירדו שם, אין כאן גיריה כלל. ולא דמי לאבנו וסכיננו, שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו שחייב לשלם (בבא קמא ג ע"ב). דהתם ממונו הוא שהזיק ובפשיעתו שהניחן במקום שברוח מצויה ילכו ויזיקו. אבל בנדון זה אינן ממונו ואינו חפץ לזכות בהן. וגם אינן יורדים בפשיעתו ואינן לא גירי ולא גרמא דגירי".

כלומר, אדם אחראי לנזק שרכושו גרם, ולא בנזק שגרם דבר הפקר מתוך השטח שלו.

אולם האחרונים (סמ"ע קנה, טו, וש"ך חו"מ קנה, ג ועוד) עמדו על סתירה מפסק אחר של הרמ"א חו"מ קסד, א: "וכל צרכי הגג חייב בעל העלייה לתקן גם כן". כלומר, על בעל הדירה העליונה בבניין לתקן את הגג ולמנוע נזילה לקומות התחתונות. אם כן קשה, מדוע האחריות מוטלת על כתפי העליון, הרי גם שם מדובר על מי גשמים שאינם שייכים לו כלל?

נתיבות המשפט (קסד, ב) תירץ את הקושיה: "דמוצא הדין דסימן קנ"ה הוא מהריב"ש סי' תקי"ז, ושם לא מיירי כלל מנתקלקלה העלייה... ולפי זה לא דמי כלל להא דהכא, דהכא עיקר הטעם כתב הטור... שהוא מטעם דאדעתא דהכי חלקו... ולפי זה נראה, דאם זכה זה בהבית וזה בעליה בנכסי הגר שמת, דאין לאחד על חברו כלום דלא נשתעבדו זה לזה כלל, וא"כ מכל שכן בגונא שכתב הריב"ש הנ"ל דלוי רוצה להסיר הצינור מטעם דלא נשתעבד לראובן ומחמת ההסרה מקלקל לעצמו, ודאי דאין לו שעבוד על ראובן שיסלק היזקו, דלזה לא נשתעבד לו".

כלומר כאשר הרמ"א פסק בסימן קסד שעל בעל הגג לתקן הסיבה היא שעל מנת כן נוצרה השותפות בין בעל הקומה הראשונה לבעל הקומה השנייה, ולא מצד 'נזקי שכנים'. כאשר שני הצדדים גרים בבניין משותף, כל אחד מקבל על עצמו למנוע את הנזק היוצא משטחו. זאת בשונה ממקרה בו לא ניתן לומר שעל דעת זה קנו את השטח (כמו מי שזכו בנכסי הפקר), שם אנו אומרים שיש לדון רק מצד הלכות שכנים, ושם תלוי הדבר עד כמה הנזק שנעשה הוא ישיר או עקיף.

לא ברור האם לאור דברי נתיבות המשפט, העליון משועבד מכח דיני שותפות והוא היה חייב לדאוג שלא יזרמו מים אל המגרש של התובע גם אילו לא הייתה תעלה מעולם. וכן במקרה בו הייתה תעלה, לא ברור שהוא היה מחויב לדאוג להעמיקה מעבר למה שהיא היתה בזמן הרכישה. כל זאת, בגלל שהצדדים הם שוכנים בסמיכות זה לזה ולא שכנים בבניין משותף. אמנם במקרה שלפנינו שהיתה תעלה, עולה מדברי נתיבות המשפט שהעליון משועבד ומחויב לדאוג לקיומה של התעלה.

כיום, כאשר נעשתה במקום בנייה מסיבית שגורמת לשפך הכולל כמות עפר גדולה יותר מלפני הרכישה, ודאי אחראי העליון לחפירת תעלה עמוקה שתדאג שהתחתון לא יזוק כלל. מסקנה, כיום לאחר הריסת התעלה, הנתבע צריך לדאוג לתעלה תקינה באופן שלא יזוק התובע.



1.

האם העליון אחראי לנזקים שנגרמו לתחתון

במקרה שהעליון אינו מחויב בבניית תעלה פשוט שגם אינו מחויב בתשלום על הנזקים. לכן לפי האפשרות בסעיף הקודם שהעליון לא מחויב בחפירת תעלה מעבר לזו שהייתה כאשר קנה את המגרש, ואם העליון אכן לא הרס את התעלה לפני המפולת הראשונה (כפי מסקנתנו בהמשך), הרי ששאלה זו מתייתרת.

לפי האפשרות שהעליון משועבד לדאוג שלא יזרמו מים אל התחתון גם מעבר למה שהיה קיים בעת הרכישה, ולא עשה כן, יש לדון אם הוא חייב בנזקים שנגרמו לתחתון. הפוסקים דנו כיצד יש להגדיר את נזקי העליון במקרה שהמים שלו: היו שהגדירו את המים הזורמים כאש והיו שהגדירו אותם כבור (עיינו בעמק המשפט ג, כח ס"ק ו). במקרה שלפנינו מעבר למי הגשמים שירדו במגרש של הנתבע, היה גם עפר שלו שנסחף את המגרש של התובע והזיק לו.

למרות זאת, במקרה שלפנינו הנתבע פטור משום שאם אכן התעלה נותרה כפי שהייתה בעת הרכישה, לא הייתה לנתבע סיבה לצפות שיארע נזק. אם כן, כל עוד התובע לא התריע על כך שיש בעיה הנתבע בוודאי בגדר אנוס ופטור. כך מבואר בגמרא (בבא קמא נב ע"א) ובשולחן ערוך (חו"מ תי כו) אפילו לגבי נזקי ממונו. כל שכן אם החיוב כאן הוא רק מטעם גרמי, אזי ודאי המזיק פטור באונס.

יתירה מזו, אפילו לגבי הגורם נזק לחברו ע"י גרמי בשוגג, כתבו הפוסקים (הרמב"ן, קונטרס דינא דגרמי בשם י"א; מרדכי בבא קמא, קפ; ש"ך חו"מ שפן, א) שאינו חייב. וכן כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ג, תנו) למסקנה, שאין לו שום חיוב.

מסקנה, הנתבע פטור מתשלום נזקי שפך העפר.



ז.

האם הנתבע שינה את פני השטח באופן שגרם לשפך להגיע למגרש התחתון

אם אכן הנתבע שינה את פני השטח ושינוי זה גרם לנזק נראה לחייבו מדינא דגרמי. לאור זאת יש לדון בשאלה העובדתית האם הנתבע שינה את השטח שלו באופן כזה שגרם לשפך במגרש של התובע.

התובע טען שאכן כך היה, והוא נסמך בדבריו על שני גורמים. הגורם האחד שיחת טלפון שלו עם הנתבע, והגורם השני דבריו של הנציג, מנהל העבודה של החברה השלישית.

בית הדין התרשם שהתובע אכן משוכנע בטענתו כי הנתבע שינה את פני השטח, וזאת בעיקר משום שבתקופה הסמוכה לפני רכישת הנתבע לא סבל כל כך ממי הגשמים וכעת הם הסבו לו נזק גדול, אך עם זאת בית הדין מקבל את גרסת הנתבע שלא שינה את פני השטח, ואם כן מסקנת התובע שגויה. וזאת ממספר טעמים:

א. נימוק ראשון – העולה מהתמונות:

בפני בית הדין הוצגו שתי תמונות. האחת צולמה בשנת 2018 והשניה צולמה כחודש לפני המפולת הראשונה. מהתמונות בשתי התמונות נראה לרוב דייני בית הדין שלא נעשה שום שינוי בשטח.

בנוסף, אין גם שום היגיון שתעשה פעולה כזאת. מה לו לנתבע להרוס תעלות ללא שום תועלת ו"מתוך התלהבות" כמו שטען התובע. התלהבות יכולה להסביר פעולות מיותרות אבל

פעולה שעולה כסף לנתבע, שצריך לשלם על טרקטור שיעשה דברים שאין לו שום תועלת בהם – אין שום היגיון שכך קרה.

ב. נימוק שני – הודאת התובע:

כאמור, הוצגו לבית הדין שתי תמונות של המגרש של הנתבע. תמונה אחת שצולמה לפני שהמגרש נקנה, בשנת 2018, ותמונה שנייה שצולמה כחודש לפני המפולת הראשונה ב-2021.12.20, מהן עולה שלא נעשה ביניהן שום שינוי במגרש של הנתבעת.

התובע בעצמו אמר בבית הדין על סמך ניסיונו הרב כמח"ט בצה"ל שאין שום הבדל בין התמונות, ולא נעשתה שום עבודה משמעותית בשטח (פרוטוקול דיון 2 עמוד 6 משורה 30 עד שורה 40). אלא שהוא טען שהתמונה השנייה צולמה בזמן אחר, לפני שנעשה השינוי בשטח. לאחר שהתובע הוכיח בבית הדין שהתמונה השנייה צולמה ב-2021.12.20 כלומר חודש לפני המפולת הראשונה, הוברר שאף התובע מודה שלא נעשתה עבודה ששינתה את פני השטח, ואף אחד מהצדדים לא העלה אפשרות שהעבודות נעשו בחודש שבין הצילום לבין המפולת הראשונה.

מנגד, התובע שלח לבית הדין הקלטה משיחתו עם הנתבע, ממנה משמע שהנתבע מודה שהרס את התעלה לפני המפולת הראשונה. ההקלטה הושמעה בבית הדין והנתבע הודה בבית הדין שהוא זה שנשמע בהקלטה. אם כן יש לפנינו הודאת בעל דין שהוא שינה את המגרש. הנתבע נשאל בבית הדין על ההקלטה (פרוטוקול דיון 2 החל משורה 34) והשיב, שאכן משמע מן ההקלטה שהוא הרס את התעלה לפני המפולת הראשונה, אך דבריו בשיחה ההיא לא הוצגו היטב ונעשו תוך כדי שיחה לא מסודרת שעסקה בשתי המפולות גם יחד, ובאמת אין סדר הדברים נכון, והרס התעלה נעשה לאחר המפולת הראשונה.

בית הדין סבור כי יש להעדיף את הודאת התובע בבית הדין שמהתמונות ניכר שהנתבע לא שינה דבר בשטח, על דברי הנתבע בהקלטה שהוא כן שינה, כפי שיובהר בנימוקים הבאים. כדי להסביר את הדברים ולבסס אותם נביא פה תמלול כמעט מדויק של השיחה (מדקה 2:35):

התובע: {הנציג}* אומר שבזמנו אחרי שנגרם לי הנזק מהמגרש שלך הם עשו תעלה.

נתבע: נכון אני עשיתי תעלה

תובע: לא אתה לא עשית! {הנציג} אומר שהיתה שם תעלה

נתבע: אל תאמר לי מה לא עשיתי אני עשיתי תעלה...

הטלפון מועבר לנציג

הנציג: {הנתבע}, היתה שם תעלה אתה הכנסת טרקטור ליישר שם.

נתבע: היתה תעלה הכנסתי טרקטור ליישר הוא התקשר אלי שהוא שוקע בבוץ הבאתי שופל הוא עשה שם תעלה חדשה ואח"כ לא היתה שם בעיה.

הנציג: אין שם שום תעלה!

(א). בתמלול נאמרו שמות, אך לשם שמירת פרטיות הצדדים צוינו כינויים בסוגריים מסולסלות, כאן ולהלן.

נתבע: עכשיו אין תעלה ואף אחד לא תכנן שהולך להתפוצץ לכם מים, השבוע אני הולך להיכנס לשם עם טרקטור אני הולך לסדר הכל במאה אחוז... פיקס לא יהיה לו עוד בעיות ממני.

הטלפון מועבר לתובע

תובע: אני לא שומע

נתבע: אז אני חוזר עוד פעם, הסיפור היה ככה: היה תעלה, אני השארתי... אני עשיתי שם... אה... אני טפלתי באדמה והיה לך נזילה, כשהיתה את הנזילה הבאתי שופל עשיתי תעלה חדשה ואחרי זה לא היה בעיות. מה שקרה עכשיו, אני מתחיל לבנות עכשיו.

תובע: זה שלא היה בעיות כי לא ירד גשם.

נתבע: בדיוק בדיוק תקשיב לא אני לא תכננתי שהיום יהיה משם פיצוץ, אני מתחיל לעבוד שם השבוע יש לי היתר בנייה אני מתחיל השבוע לעבוד אני אסדר בעזרת השם שיהיה מאה אחוז פיקס. אני מצטער מאוד אני מאוד מצטער.

הרי לפנינו הודאה של הנתבע שהוא הרס את התעלה ושהנזקים נגרמו כתוצאה מהמעשה שלו. הנתבע הודה בבית הדין שהוא זה שנשמע בהקלטה, ואם כן יש לפנינו הודאת בעל דין שהוא שינה את המגרש.

הנתבע נשאל בבית הדין על ההקלטה (פרוטוקול דיון 2 החל משורה 34) והשיב:

נתבע: משמע מההקלטה שאכן הרסתי את התעלה, אבל אין סדר הדברים נכון, הצגתי את זה לא טוב. היתה תעלה והכנסתי טרקטור. אשמח שיביאו את הקבלן שהכניס את הטרקטור ונשמע ממנו. אני מבין שזה מה שנשמע שהרסתי את התעלה לפני הנזילה ב 21.1.19 אבל לא הצגתי את זה נכון...

נתבע: אני מבין שזה לא נשמע טוב ואני מודה בזה שלא נשמע טוב.

נתבע: אני רוצה יותר לדייק אני לא קבלן אני יום. את כל הבאת הטרקטור וכו' זה הקבלן שלי עשה. החלק הטכני ממש לא נמצא בידים שלי, אבל אני מודה זה נשמע לא מדויק ולא טוב.

הרב ווסרטייל: למה התכוונת?

נתבע: זה לא היה מדויק לא הבאתי קודם טרקטור. מה שהבאתי שופל לפני כן, זה כי הייתה תקלה אחרת...

נתבע: אני מדגיש כי לא אני הזמנתי את הטרקטורים אני לא ברור בתאריכים רק יודע שלא עבדנו קודם כי לא היה לי היתר בנייה. יש תמונות.

דברים אלו שהנתבע לא יודע בדיוק מה היה לא נשמעו קודם לכן בבית הדין במשך כל הדיון הראשון, ונשמעו לראשונה כעת.

העד שהביא הנתבע (להלן, העד), שהוא עובד שלו, נשאל גם הוא על ההקלטה (פרוטוקול דיון 2 עמ' 5) ואמר:

העד: ב-2020 חורף היה נזילה לשכן למטה.

הרב ראבילוב: בעקבות מה?

העד: בנו בניין בלי ניקוז.

הרב ראבילוב: אנחנו שמענו שהוא נבנה ב-2014

העד: אפילו לפני.

הרב ראבילוב: אז איך זה לא קרה לפני?

העד: אני לא יודע מה קרה שם. להערכתני היו בעיות כי יש זפת וקרשים ועוד. אבל בהבנה המקצועית שלי אני מבין שהיו שם מים במקרים של גשמים חזקים עם סחף.

הרב ראבילוב: אז למה רק אז נוצר הנזק הזה?

העד: אולי כי רק אז הוא בנה את הסככה הזו.

הרב קלמנטינובסקי: לא נגעתם בחישוף אולי במשהו?

העד: לא.

הסברים אלו נשמעים כהסברים דחוקים לעומת הדברים המפורשים שאומר הנתבע בהקלטה.

אם נעשה שינוי בשטח אימתי נעשה שינוי זה? שני הצדדים הצביעו על אירוע משמעותי אחד שבו נעשתה עבודה בשטח. בקיץ 2019 הובאו כלי עבודה ועבדו במגרש של הנתבע. הנתבע טען כי המשימה של הטרקטור היתה לכסח קוצים וכך גם העיד העד שהביא הנתבע (פרוטוקול דיון 2 עמוד 4), ואילו התובע טען שהטרקטור הרס את התעלה כי הנתבע התלהב ונהג בחוסר אחריות כשקיבל מגרש והתחיל מיד לעבוד. הנתבע והעד טענו, שלא היה מסתכנים בעבודה לפני היתר הבנייה, מה גם שלא היה ידוע כלל באותו השלב מה הם מתכננים לעשות במגרש ואיך הוא ייראה.

אם כן עלינו לבחון את מה להעדיף, את ההודאה, לכאורה, של הנתבע בהקלטה שהוא הרס את התעלה לפני המפולת הראשונה, או את דבריו של התובע, שעל סמך התמונות אמר שהנתבע לא הרס דבר.

בהמשך נדון בהודאת הנתבע, בפרשנותה ובמשמעותה המשפטית, אולם גם אילו הייתה זו הודאה גמורה, הרי שיש כאן הודאת תובע כנגד הודאת נתבע.

בעניין זה כתב השולחן ערוך (ח"מ עה, יא): "אמר ליה: חייב אני לך מנה, והלה אומר: ודאי לי שאינך חייב לי כלום, פטור, אף על פי שידוע בודאי שהוא חייב, דהוי כאילו מחל לו".

הרי לן, שאף אם נאמר שהודאת הנתבע שהוא שינה את פני הקרקע ולכן הוא חייב היא הודאה גמורה (נדון בכך לקמן), כיוון שהתובע הודה בבית הדין שלא נעשה שום שינוי בשטח – הנתבע פטור. אמנם, נחלקו הסמ"ע (עה, כז) והש"ך (ח"מ עה, ל א) האם התובע צריך לומר: "ודאי

לי שאינך חייב", אך במקרה שלפנינו התובע אמר בבית הדין שעל סמך המומחיות שלו כמח"ט במילואים ברור לו שלא נעשה שום שינוי והתעלה לא נפגעה כלל (ורק בסוף הדיון, לאחר דברי הסיכום של אב בית הדין עידן את דבריו מעט).

אלא שיש לעיין האם הסעיף בשולחן ערוך דומה לנדון שלפנינו, שכן התובע לא מחל והמשיך בתביעתו. מכל מקום ניתן לומר שבמקרה זה יש הודאה מול הודאה ונחשב הדבר כעדות מול עדות (תרי ותרי) ובמקרה כזה מעמידים את הממון בחזקתו (עיינו ביאור הגר"א שציינ לבבא בתרא קלה ע"א, ובדברי קצות החושן סימן רפ, א שנימק את הדין בבבא בתרא מצד תרי ותרי, אולם עיינו בנתיבות המשפט רפ, ג, וש"ת שואל ומשיב תניינא חלק א עז שנימקו בדרך אחרת).

ג. נימוק שלישי – מעמדה של הודעת הנתבע:

הודאת הנתבע נאמרה מחוץ לבית הדין, והוא טען שנאמרה בטעות. השולחן ערוך (ח"מ עה, יז) דן על הודאת בעל דין כזאת וכותב: "והודאה שלא בעדים או אפילו בעדים ולא אמר: אתם עדי, אינו כלום, שיכול לומר: משטה אני בך".

אמנם כאשר יש הודאה בפני עד אחד, כמו במקרה לפנינו, כתב השולחן ערוך (ח"מ פא, י) שהודאתו נחשבת הודאה: "הודאה בפני עד אחד, היא הודאה, בין לישבע על פיו אם כפר, בין לפרוע, אם הודה שהודה בפניו".

אמנם, זה דווקא כאשר אמר 'אתם עדי'. אך אם לא אמר כן עדיין יכול לטעון משטה הייתי בך. בנוסף, הש"ך (ח"מ פא, כב) נטה לפסוק כשיטת בעל המאור שהודאה בפני עד אחד אינה כלום. אמנם, הנתבע לא טען בבית הדין 'משטה הייתי', אלא הוא טען שטעה בסדר של הדברים ולכן אין בדבריו כלל הודאה, אלא טעות.

בנוגע לשאלה האם נאמן לומר טעיתי, השולחן ערוך עוסק בכמה סוגים של טענת טעיתי (עיינו שו"ע ח"מ פא, כג; שם עט, סע' ג, ז, יד). הנוגע לעניינינו מופיע ברמ"א ח"מ (קכו, ג): "ודוקא אם הודה לו בפני עדים, אבל אם הודה לו בלא עדים, יכול לומר: טעיתי".

ומנמק זאת הר"ן, שדווקא כאשר יש עדים אדם נזהר ומדקדק יותר בדבריו, אך כשאין עדים אינו נזהר לדקדק, כי יודע שגם אם יטעה בדבריו יוכל לחזור בו.

הרי שאדם האומר טעיתי על הודאה שנאמרה שלא בפני עדים, או שלא אמר 'אתם עדי' נאמן לומר כן. וכן הנתבע שלפנינו אומר שלא דייק בסדר הדברים.

ד. נימוק רביעי – פרשנות דברי הנתבע:

ניכר מדברי הנתבע בשיחה שהתכוון לאירוע אחר ולא לאירוע שקדם למפולת הראשונה. מהשוואת דברי העד לדברי הנתבע ניכר שהנתבע דיבר על הטיפול שבוצע בתעלה לאחר המפולת הראשונה. שם הוא הביא כלים שניסו לפנות את התעלה מהבוץ, הכלים שקעו בבוץ והיה צורך בשופל כדי לטפל בתעלה. אמנם הנתבע לא דקדק בדבריו, אולם, הוא גם לא נדרש לדקדק כאשר הוא מדבר מחוץ לבית הדין.

ה. נימוק חמישי – היה שפך עוד לפני רכישת המגרש על ידי הנתבעת:

היה שפך מהשטח של החברה השלישית לשטח של התובעת עוד לפני שהנתבעת קנתה את המגרש, מה שמוכיח שלא העבודות שביצעה הנתבעת גרמו לשפך.

כן עולה מהקלטת השיחה שנשלחה לבית הדין (הקלטה מספר 1):

הנציג: היית אומר לו שעבר שני חורפים לפני כן ולא ירד לך טיפת מים.

תובע: אבל לפני כן היה איזה חורף שירד לי, אני לא זוכר אותו 2017.

הנציג: בהתחלה בהתחלה ירד. לפני חמש שנים כשהתחלנו לעבוד שם.

כלומר, היה שפך בעבר שבגיניו נעשו ניסיונות למנוע את השפך הבא. בהתחלה הנציג (מהחברה השלישית) אמר שהיו שני חורפים בלי כלום (שנים 18,19). בחורף 20, לאחר שהנתבע קנה את השטח, איתרע מזלו ואירעה מפולת נוספת. אם לפי דברי התובע בשנת 2017 היה שפך, ייתכן שגם בשנת 2020 יהיו שפכים גם אם התעלה לא נהרסה, וייתכן שבפעם הבאה הם יהיו חזקים יותר.

ו. נימוק שישי – הקלטת עדותו של הנציג:

כאמור לעיל, הנתבע הביא עד שחזק את דבריו, ואילו העדים של התובע לא הופיעו בבית הדין ועל הקלטת שיחתם (שהתקיימה בין הדיון הראשון והשני – הקלטה מספר 1 במצגת שנשלחה לבית הדין) לא ניתן לסמוך לגמרי. נביא תמלול כמעט מדויק של שיחת הנציג, מנהל התחזוקה של החברה השלישית עם התובע:

תובע: אתה אמרת לי בזמנו שהוא עשה עבודות בגלל זה נחסם שם המים... מתי הוא עשה שם עבודות כשהוא קיבל את השטח נכון?

הנציג: מזמן הוא קיבל את השטח לפני 4 שנים מתי הוא התחיל לחפור שם כשהוא קיבל את השטח, כן...

תובע: הוא אמר שהוא לא נגע בשטח כשהוא קיבל אותו מהתחלה.

הנציג: מה אתה אומר (בולזול), הוא יודע בדיוק מה הוא עשה הוא הרים את הגובה עד אליך שם...

תובע: כן אבל אז הוא הגביה היתה שם סוללה שהוא הגביה אותה היתה סוללה שהוא הוציא אותה נכון?

הנציג: כן היתה שם סוללה שנותנת למים לרדת איזה 6 מטר מהגדר.

תובע: אבל מיד שהוא קנה את השטח הוא חפר אותה?

הנציג: אני לא בדיוק יודע מתי, אבל בתקופה הזאת.

תובע: אבל לפני התקופה הזאת שנפלו המים אלי כל המפולות וזה.

הנציג: כן, בטח לפני.

תובע: אני הבאתי אותו לבית דין... שזה אחריות שלו והוא גלגל את האחריות אליכם אל {החברה השלישית}, והוא אמר שאתה בן אדם לא אמין....

הנציג: היית אומר לו שעבר שני חורפים לפני כן ולא ירד לך טיפת מים.

תובע: אבל לפני כן היה איזה חורף שירד לי, אני לא זוכר אותו 2017.

הנציג: בהתחלה בהתחלה ירד. לפני חמש שנים כשהתחלנו לעבוד שם.

...

הנציג: אבל הוא היה בשיחה איתי ואיתך ביחד.

תובע: נכון.

הנציג: הרי באותו רגע התקשרנו אליו והוא אמר אני עכשיו בא לנקות לך את הכל, נו הוא בא לנקות?...?

//הנציג מעדכן את המנכ"ל של החברה השלישית בשיחה//

הנציג: זה הבחור שנמצא מתחת אתה זוכר שירד המים מהמצוף {והתובע} הרים את כל הסוללה שאנחנו בנינו {והתובע} אמר בבית משפט....

תובע: והוא אומר שהוא לא נגע בשטח רק 'הוצאתי קוצים'.

הנציג: את התמונות והשיחות אני יכול לתת לך את הדברים האלו.

המנכ"ל: הוא הזיז את הכל והוא שינה את הסיפור זה הכל...

אכן הנציג אומר שהנתבע שינה לפני המפולת הראשונה, אבל מכל השיחה ניכר שהנציג והמנכ"ל שלו מבלבלים בין המפולת הראשונה והשנייה:

א. כאשר הנציג מעדכן את המנכ"ל שלו, הוא מדבר רק על המפולת השנייה – "מים מהמצוף" – הכוונה מהמיכל של החברה השלישית.

ב. כאשר הנציג אומר שהנתבע הרים את השטח עד לגדר של התובע הוא מדבר על התקופה שלפני המפולת השנייה.

ג. כאשר הנציג רוצה להביא ראיה על השינוי הוא מסתמך שוב על השיחה שנעשתה בינו ובין הנתבע בטלפון, שיחה שדנו במשמעויות שלה לעיל.

אם כן הדברים מורים שהנציג אינו מבחין בהכרח וזוכר בוודאות שנעשו עבודות לפני המפולת הראשונה (וכן שאר העדים, מכולם ניכר שהם מדברים על התקופה הנוכחית, שבה הנתבע מודה שאכן שינה את בפני הקרקע). אילו הנציג היה מופיע בבית הדין ניתן היה לחקור אותו היטב ולראות האם הוא אכן מבחין בין שתי התקופות, אבל במציאות שלפנינו אין לנו אפשרות לקבל את ההקלטה כלשונה, כאשר רב הנסתר על הגלוי.

בנוסף חקירת העד נעשתה בצורה לא-אובייקטיבית אלא בהכוונה מובהקת של התובע – דבר שכמובן עשוי להשפיע באופן טבעי על תשובות העד. דוגמא לכך – שאלת התובע לעד: "מתי

הוא עשה שם עבודות – כשהוא קיבל את השטח נכון?" התשובה שרצה התובע להשיג כבר הופיעה בגוף השאלה, והכווינה את העד לתשובה המבוקשת.

ז. נימוק שביעי – עדותו של העד של הנתבע:

אף אם נקבל את הקלטת השיחה של התובע עם הנציג כלשונה, עדיין יש להעדיף את העדות של העד שהביא הנתבע, על פני העדות שהביא התובע.

העד של הנתבע אינו נוגע בדבר. הוא עובד עם הנתבע, ומעסיק יכול להיות דיין של פועלו וכל שכן שיכול להיות עד שלו (עיי' רמב"ם גזילה ד, ז ו"ש"ך חו"מ ז, יב, ופתחי תשובה חו"מ לג, א). אמנם, גם הנציג אינו נוגע בדבר, אך כאשר יש עד מול עד אנו לא מחייבים שבועה או מוציאים ממון.

אף אם נחוש שיש צד של נגיעה בעדותו של עד התובע, ודאי יש בעדותו חיזוק וסיוע לדברי הנתבע משום רגלים לדבר, וסיוע זה עדיף מסיוע דברי העד של התובע. שכן העד של הנתבע הופיע בפני בית הדין, נחקר על ידי הדיינים ועל ידי התובע עצמו, ואילו הנציג לא הופיע אלא רק הוקלט (ללא ידיעתו) כאשר הוא לא מודע לכך שדבריו יובאו לבית הדין והוא לא מוזהר לדייק בדבריו, ובגלל כל הבעיות שהעלנו לעיל בנוגע לעדותו.

ממילא ברור שיש להעדיף את עדות העד של הנתבע יותר מאשר דבריו של הנציג.

נימוק שמיני – התמונות המראות את סגירת תעלת הניקוז צולמו אחרי ההצפה:

התמונות שנשלחו לבית הדין שמראות שהנתבע יישר את פני השטח שלו והגביה אותו עד לגדר, כולן צולמו לאחר המפולת הראשונה, כפי שכתב התובע בעצמו כאשר שלח את התמונות. ואם כן אין להסתמך עליהן כראיה לכך שהנתבע שינה והגביה את פני הקרקע. כמובן, נימוק זה נועד רק לדחות את הוכחת התובע ואין בה חיזוק לדברי הנתבע. מסקנה, אין ראיה לכך שהנתבע שינה את השטח לפני המפולת הראשונה.



ח.

האם הנתבע אשם בנזקים שנגרמו מההצפה השנייה

בכתב התביעה התובע תבע 50,000 שקלים בגין הנזקים מהמפולת השנייה. אירוע זה התרחש לאחר שהנתבע שינה את פני כל השטח והרס את התעלה, ואם כן לכאורה הנתבעת נושאת באחריות לנזקים. הנתבע טען כי היה אנוס, ולא היה אמור לשער שיתפוצץ דוד מים ענק של החברה השלישית ויצף את השטח באמצע הקיץ.

אולם בית הדין לא נדרש לרדת לשורש העניין, מאחר שבבית הדין התובע חזר בו ואמר שאינו תובע דבר על המפולת השנייה. נביא את הדברים מהפרוטוקול (דין 1 עמוד 10):

אב ביה"ד: באירוע המיכל הירוק לא היה נזק?

תובע: כן זה אירוע שאני לא מתייחס אני לא קנטרני זה לא ענייני רוצה לפרנס אנשים להתפרנס בכבוד. זה החיים... בקטע הזה קרה יש נזק, כמה עשרות אלפי שקלים קרה חדר גנרטורים שלי הכל היה מלא מים שטפנו ניקינו לא דברנו מילה. יש דברים שאתה יכול לספוג ויש דברים שאי אפשר לספוג יש דברים שנראה על פניו שהאדם מזלזל אומר הכל בסדר!

הנתבע חזר על דבריו בתשובה לשאלת התובע (עמוד 12):

נתבע: אני רוצה להתייחס לנקודות שמערערות את המספרים הוא כותב בכתב התביעה (הדיינים לא קבלו כי אין כתב הגנה): "... של מעל 200 אלף ₪. יש תביעה שניה... שהמיכל התפוצץ... בשל אי תיקון שנתבע בחסימת... סך הכל הנזקים של הראשון 200 ושל השני 50 אלף ₪. ופה בדיון פתאום הוא אומר שלא היו נזקים מהמקרה של המיכל השני? הרי זה מערער את כל התביעה שלו וכל האמירה שלו שהיו לו נזקים! גם על ה-200000 שהוא תובע!

תובע: אני לא סופר את הדברים האלה לא יבזבו את הזמן לא תבעתי אותם.

מהדברים עולה ברור שהתובע חזר בו מתביעתו על נזקים שנגרמו לו מהמפולת השנייה.

מסקנה, התובע מחל על הנזקים שנגרמו מההצפה השנייה.



ט.

תשלום הוצאות משפט

על פי ההלכה, כאשר שני הצדדים התנהלו בדיון המשפטי באופן סביר, פנייתם נחשבת לפנייה משותפת ולכן הם מתחלקים בשווה באגרת בית הדין (ראו משנה בבא בתרא קסז ע"ב בנוגע לתשלום שכרו של סופר בית הדין, ועיינו גם שו"ת הריב"ש, תעה; שו"ת תשובות והנהגות ב, תרצו, בסופו. וכן במדיניות בית הדין באתר בית הדין).

להבנתנו שני הצדדים התנהלו באופן סביר וראוי במסגרת הדיון בבית הדין, ולכן שורת הדין היא לחלק את הוצאות המשפט באופן שווה. במקרה זה התובע שילם 2750 ש"ח אגרה עבור התביעה שלו, ולכן יש לחלק את האגרה בין הצדדים והנתבע ישלם לתובע 1375 ש"ח.



י.

החלטות

א. בית הדין דוחה את התביעות של התובעת מהנתבעת על הנזקים שנגרמו לתובעת עקב הצפות ושפך של עפר.

ב. הנתבעת אחראית לכך שתעלה הניקוז תהיה תקינה, באופן שהתובעת לא תינזק מכאן ולהבא.

ג. הנתבעת תשלם לתובעת 1375 ש"ח עבור החזר הוצאות משפט, וזאת עד לתאריך כא אייר תשפ"ב, 22.5.2022.

ד. ניתן לערער על פסק דין זה עד לתאריך טז אייר 17.5.2022.

והאמת והשלום אהבו

פסק הדין ניתן בתאריך ט' בניסן תשפ"ב, 10 באפריל 2022

בזאת באנו על החתום

הרב אבי קלמנטינובסקי

הרב עמוס ראבילון, אב"ד

הרב יאיר ווסרטייל



החלטה בבקשת רשות ערעור על פסק הדין הנ"ל

א.

רקע

החלטה זו עוסקת בבקשת רשות ערעור (בר"ע) שהגישה התובעת כנגד פסק הדין של בית הדין קמא מתאריך ט' ניסן תשפ"ב. ההחלטה הועברה לעיוני, ולצורך קבלת ההחלטה עיינתי בחומרים שבתיק, בכלל זה, פסק הדין קמא, בר"ע, תשובת הנתבעת לבר"ע, פרוטוקולים, ועוד. על פי סדרי הדין, "אין ערעור אלא על יסוד הנימוקים דלהלן:

(א) טעות בהלכה.

(ב) טעות הנראית לעין בשיקול-הדעת או בקביעת העובדות.

(ג) פגם מהותי בניהול הדיון באופן המשפיע על תוצאות הדיון.

מסתבר שגם כאשר מדובר על טעות בקביעת העובדות, הכוונה לטעות כזו המשפיעה על תוצאות הדיון.

התובעת (ע"י מר פלוני שיכונה גם התובע) והנתבעת (ע"י מר אלמוני שיכונה גם הנתבע) הן בעלות שני מגרשים באזור תעשייה. התובעת היא בעלת מגרש הנמצא מפלס אחד מתחת למגרש של הנתבעת. בין שני המגרשים יש קיר תמך. התובעת קנתה את המגרש בשנת 2012, בנתה במקום מפעל ונכנסה אליו בשנת 2014 (פרוטוקול דיון 1 עמוד 8 שורה 12). לצורך בניית המפעל בנתה התובעת קיר תמך כבר בשנת 2013, שמטרתו בין השאר למנוע סחף של עפר במורד ההר. במגרש העליון נחפרה תעלת ניקוז גדולה, שאמורה הייתה לנקז את הגשמים והבוץ כך שלא יגיעו למגרש התחתון של התובעת. במהלך השנים היו מפולות עפר מהמגרש של הנתבעת

לשטח של התובעת. כדי למנוע זאת הונחו מספר קרשים במקום (פרוטוקול דיון 1 עמוד 7 שורות 16-20 ו31-36).

באוגוסט 2018 הנתבעת רכשה את המגרש הנמצא מפלס אחד מעל המגרש של התובעת, ובשנת 2019 היא קיבלה אותו לחזקתה. במגרש של הנתבעת יש כרגע מפעל המשלם דמי שכירות לנתבעת. מוסכם על הצדדים שבקיץ 2019 נעשו עבודות על ידי הנתבעת בשטחה. על מהות העבודות והיקפן ניטש ויכוח בין הצדדים.

בתאריך 21.1.20 (כך לפי כתב תביעה, אולם בפרוטוקול דיון 1 עמוד 2 שורה 7 הנתבע טען שהאירוע התרחש בתאריך 18.1.20 ובתמונות התייעור שהוגשו לבית הדין כתוב: 19.1.20) כמות גדולה מאוד של בוץ ועפר נשפכו מהשטח של הנתבעת לשטח של התובעת (להלן, האירוע). שפך זה גרם לנזקים לטענת התובע: נזק לצידה, נזק של כניסת חלקיקי עפר למכונות, חסימת החנייה ללקוחות, ונזק של קריסת מבנה. היו אירועים נוספים של מפולות עפר ומים לשטח התובעת אולם החלטה זו אינה עוסקת בהם. בעקבות האירוע הגישה התובעת תביעה לפיצוי כנגד הנתבעת.



ב.

פסיקת בית הדין קמא

בית הדין דחה את תביעת התובעת, וזאת מפני שבית הדין מצא לנכון לקבל את גירסת הנתבעת כי לא נעשו על ידו עבודות עפר שסתמו את תעלת הניקוז סמוך לאירוע של ינואר 2020. בית הדין הסתמך בהכרעתו על צילומי אוויר שהנתבע הגיש לבית הדין, בצילומים מוכח לדברי בית הדין שגם במועד האירוע תעלת הניקוז הייתה קיימת. זאת, למרות הקלטה של שיחת טלפון בה עולה לכאורה כי הנתבע מודה שעשה עבודת עפר בשטחו לפני האירוע.



ג.

טענות התובעת בבר"ע

טענותיה המרכזיות של התובעת לערעור על פסק הדין הן:

א. טענות נוהליות

- אי הגשת כתב הגנה על ידי הנתבעת, למרות בקשת הנתבעת.
- אי הגשת ראיות לבית הדין על ידי הנתבעת.
- סירוב של נציג הנתבעת לקיים שיחת טלפון בדיון הראשון עם עד התובעת.

ב. טענות מהותיות

חלק ניכר מפסק הדין מושתת על ראיית הנתבעת מתצלומי אוויר שלא נעשו שינויים בשטח הנתבעת. מהתמונות עולה כי תעלת הניקוז קיימת בשטח ולא נסתמה על ידי התובעת. הנתבעת

הביאה צילום משנת 2018 ומשנת 2020, משני הצילומים עולה לכאורה כי התעלה לא נסתמה. התובע הודה בדיון השני שבשתי הצילומים התעלה קיימת, אולם טוען שמועד הצילום שמצויין על גבי התמונות אינו נכון.

התובעת טוענת כי בית הדין שגה בהבנת סדר הזמנים של המאורעות, שכן מפסק הדין עולה כי מועד אירוע השפך הראשון היה ב-19.01.21, אולם בית הדין שגה בכך, שכן מועד השפך הראשון היה, גם לטענת הנתבע וכעולה מהפרוטוקולים, בחודש 01.20.

בית הדין קבע כי נציג התביעה הודה שמועד הצילום היה בחודש 12/20, התובע טוען כי לא הייתה כל הודאה על כך מצידו. טענת התובע מגובה בפרוטוקול דיון מס' 2, שם לא מופיע הודאה מצד התובע שהצילום נעשה בתאריך שכתוב על הצילום.

סתירות בגרסה של נציג הנתבעת, בפרוטוקול דיון 1 עמ' 13 נאמר כי הוא חפר תעלה בחודש 12/20, לעומת זאת, בתמונה מתאריך 21.12.20 אין סימנים לעבודות עפר. בנוסף בדיון מס' 2 שינה הנתבע את גרסתו וטען שאת התעלה הוא חפר לאחר קבלת ההיתר בחודש 07/21. בנוסף, הנתבע לא אמר אמת ביחס לעבודות שבוצעו קודם לקבלת ההיתר.



ד.

תגובת הנתבעת לבר"ע

הנתבע, בתגובה לבר"ע של התובע, כתב לבית הדין כי יש לדחות את בקשת רשות הערעור, אין בבקשת הערעור חידוש או תוספת שלא נידונה בפסק הדין שדחה את תביעת התובעת. הנתבע הוכיח שלא פגע בתעלת הניקוז ולכן אין לחייב אותו בנזקי התובעת. הנתבע צירף לתגובתו שיחת טלפון עם נציג חברה ג' (להלן, "הנציג"), בו הוא מודה שלא נעשו שינויים בשטח הנתבע בתקופה האמורה, למעט ניקוש עשבים.



ה.

נושאי הדיון

- א. הטענות הנוהליות
- ב. מועד אירוע ההצפה
- ג. המועד בו בוצעו תצלומי האוויר
- ד. נימוקים נוספים לפסק בית הדין קמא
- ה. סתירות בטענות התובע



ו.

הטענות הנוהליות

התובע טען כי הנתבע לא הגיש כתב הגנה למרות שהוא היה מחוייב בכך, אולם על פי נהלי בית הדין ארץ חמדה גזית, אין חובה על הנתבע להגיש כתב הגנה. הנתבע רשאי להגיש כתב הגנה, אך אינו מחוייב בכך (סעיף 22 סדרי הדין תשפ"ב). לכן טענה זו נדחת.

התובע טען כי הנתבע לא הגיש ראיות בניגוד לבקשת בית הדין, לעומת התובע שהגיש את ראיותיו בצורה מסודרת. טענה זו נדחת, שכן ראיותיו המרכזיות של הנתבע היו צילומי האוויר של השטח שבבעלותו. צילומים אלו נידונו בהרחבה כבר בדיון הראשון שנערך בתאריך ח' טבת תשפ"ב ובהמשך בדיון השני שנערך בתאריך י"ב אדר א' תשפ"ב. התובע היה יכול להיערך ולבחון את הראיות בפרק זמן זה. יצוין שהתובע לראשונה טען שהתאריכים שמופיעים על הצילומים אינם נכונים רק בדיון השני.

התובע טען כי הנתבע לא הסכים לקיים שיחת טלפון עם הנציג בדיון הראשון. גם טענה זו נדחת. צדדים לדיון מחוייבים לנהלי בית הדין, כאשר אב בית הדין מציע להתקשר לעד, הן על פי דין תורה והן על פי חוק הבוררות, אין חובה של הצדדים להסכים לכך. יצוין שסירוב של מי מהצדדים לקיים שיחת טלפון עם אדם שיכול לשפוך אור על מחלוקת בין הצדדים יכול להיזקף לחובת מי שסירב, ויתכן שגירסתו תהיה פחות אמינה בעיני בית הדין, אולם בית הדין אינו רשאי לחייב את הצדדים לקיום שיחת טלפון שכזו. יש הבדל מהותי בין עדות בפני בית הדין, בה העד עומד בפני הצדדים ובפני הדיינים וחושש לשקר, לבין שיחת טלפון אקראית. בנידון דידן, יש לקבל את הסבר הנתבע לכך שלא רצה לקיים שיחת טלפון עם הנציג. בנוסף, מההקלטה שנשלחה עם תגובת הנתבע לבקשת רשות הערעור עולה כי גרסתו של הנציג ביחס למועד ביצוע העבודות בשטח של הנתבעת אינה חד משמעית כדברי התובע.

לפיכך, יש לדחות את הטענות הנוהליות של התובע.

ז.

מועד אירוע ההצפה

טענת התובע כי בית הדין קמא שגה במועד אירוע ההצפה מתקבלת, אירוע ההצפה התרחש בינואר 20 ולא בינואר 21 כעולה מפסק הדין. מעיון בחומרים של התיק עולה כי הסיבה לטעות זו נעוצה בטעות בפרוטוקול הדיון השני. בתחילת הפרוטוקול נכתב כי בית הדין עוסק באירוע שהתרחש בינואר 20 (ראו עמוד 2 שורות 12-12). אולם בהמשך הפרוטוקול נפלה טעות סופר, ובעמוד מספר 3 שורה 4 ושורה 20 נכתב שאירוע ההצפה התרחש בתאריך 19.1.21.

יצוין כי הפרוטוקול נשלח לצדדים בתאריך 17.2.22, ט"ז אדר א' תשפ"ב, והם היו רשאים לשלוח בקשה לתיקון אולם הם לא עשו זאת. יתירה מזו, בגוף פסק הדין יש סתירה בשאלה

מתי התרחש אירוע השפך הראשון. בעמוד 1 לפסק דין נכתב כי האירוע התרחש בחודש 1/20, אולם בעמודים 6-7 נכתב כי האירוע התרחש בחודש 01/21. נמצא כי אכן אירוע ההצפה התרחש בחודש ינואר 2020.



ח.

המועד בו בוצעו צילומי האוויר

התובע טען ששגה בית הדין קמא כאשר קבע שהתובע הודה שמועד בו צילום האוויר הוא בחודש 12.20.

אלא שבפסק הדין קמא לא נכתב כי התובע הודה כי זה מועד הצילום. בית הדין קמא כתב כי התובע הודה שאין שינוי בין התמונה משנת 2018 לתמונה משנת 2020, אולם התובע טען כי התאריך שכתוב על גבי אינו תואם את מועד צילום התמונה.

בית הדין השתכנע שהתאריך שכתוב על הצילום (12/20) תואם את מועד הצילום, שכן טענת התובע על השיבוש במועד צילום התמונה עלתה רק בדיון השני. לאחר החזרה מההפסקה בדיון ביקשו הדיינים מהנתבע לראות במאפיינים של התמונה במחשב האישי שלו באיזה תאריך צולמה התמונה. מהמאפיינים של התמונה עולה כי התאריך שהיה כתוב על התמונה משקף את מועד צילום התמונה (פרוטוקול דיון 2 עמוד 9 שורות 6-20).

בית הדין כתב שהוכח שהצילום בוצע במועד שהיה כתוב על גביו, שלא על פי הודאת התובע. בית הדין הסתמך על הודאת התובע לצורך ניתוח הצילום בלבד, בכך שקבע שאין הבדל בין מה שרואים בשני הצילומים. התוצאה היא שהוכח שלא נעשו עבודות עפר שסתמו את תעלת הניקוז לפני 12.20.

יש להעיר שקביעת מועד צילום על פי מאפיינים של קובץ, היא ברמת וודאות בינונית בלבד. שכן איש מקצוע מתחום המחשבים יכול לשנות את המאפיינים של הקובץ. אולם יש סבירות גבוהה שאכן המאפיינים תואמים את מועד הצילום, שכן ערעור התובע על קביעת מועד הצילום השני נעשה רק במהלך הדיון השני, והבדיקה המהירה של בית הדין לא איפשרה לנתבע לבצע שינוי של המאפיינים.

לפיכך, אני קובע כי אין כאן ראיה חד משמעית אלא סבירות גבוהה שהצילום בוצע בחודש 12/20.

משמעות הדברים היא שיש סבירות גבוהה שהצילום בוצע אחרי אירוע ההצפה, והתובע עצמו אמר בדיון שבעת הצילום מצב התעלה היה דומה למצבה בשנת 2018, ומכאן שלא נעשו שינויים בתעלה על ידי הנתבעת טרם לאירוע ההצפה. על פי זה, צדק בית הדין קמא כאשר דחה את התביעה.



ט.

נימוקים נוספים לפסק הדין קמא

למעשה, אני סבור כי צדק בית הדין קמא בדחייתו את תביעת התובע בגלל סיבות עיקריות נוספות.

סיבה ראשונה: בשום שלב התובע לא טען בוודאות (טענת בריא) שהנתבע הרס את התעלה, ואסביר את דברי. על מנת להוציא ממון על התובע לטעון טענה וודאית ולא די בהשערות. התובע לא טען שהוא יודע שתעלת הניקוז נפגעה על ידי הנתבע, אלא התובע העריך שהיא נהרסה על ידי הנתבע. כך עולה מחקירת הדיין את התובע בדיון מס' 2: עמוד מס' 2:

35 הרב יאיר – התובע באיזה תאריך לדעתך הנתבע הוריד את התעלה?

36 התובע: לדעתי עובר לקבלת השטח.

עמוד מס' 3:

הרב יאיר: מה הוא עוד עשה?

התובע: אני לא ראיתי, גם לא ראיתי שהוא הוריד את התעלה. אני יודע שהייתה תעלה ונודע לי שהוא הוריד אותה משיחה מס' 3. (שיחה מס' 3 היא שיחת הטלפון עם הנציג).

מהפרוטוקול עולה בבירור כי אין לתובע שום מידע שאכן נהרסה התעלה עובר לאירוע ההצפה, התובע העריך זאת על פי התוצאה של הנזק שנגרם לו. ועל פי מידע שקיבל מהנציג, אולם הנציג בשיחת טלפון עם הנתבע אישר כי הנתבע לא עשה שינוי בתעלה לפני האירוע של 1/20. הלכה פסוקה היא שעל טענת ספק לא רק שאין מוציאים ממון אלא אפילו לא משביעים את הנתבע, ולכן דין תביעה זו להידחות. (ראו שולחן ערוך חו"מ עה, יז).

סיבה נוספת לדחיית התביעה וקבלת גירסת הנתבע היא אירועי הגשמים של חודש דצמבר 19. חודש דצמבר 19 היה חודש גשום ביותר, אם אכן התעלה היתה נהרסת על ידי הנתבע היו צריכים להיות אירועי הצפה משמעותיים כבר בחודש דצמבר 19. כיוון שהדבר לא התרחש, ניתן לקבוע בסבירות גבוהה שתעלת הניקוז היתה קיימת במועד אירוע ההצפה. יתכן שבגלל הגשמים העזים שהיו בשבועות שקדמו לאירוע ההצפה, התעלה היתה נחסמה על ידי סחף, או שאירוע הגשם היה כה חזק עד שהתעלה לא יכלה לעמד בספיקה של המים ולכן ההצפה נגרמה. אפשרות זו מתחזקת לאור העובדה שבשנים עברו היו אירועים של שפך לתוך השטח של התובע.

לכך יש להוסיף כי גם אם היתה מתקבלת טענת התובע כי הנתבע הרס את תעלת הניקוז, עדיין היה מקום לדחות את התביעה. מאחר שבאירועי הגשם הקיצוניים של חודש דצמבר 19 לא נגרם כל נזק לתובע, לא ניתן לקבוע כי השינוי בתעלה (אם נעשה) היה בגדר מעשה שקרוב לוודאי שיגרם נזק לתובע (המכונה בהלכה גרמי).

למעלה מן הצורך ניתן להוסיף עוד כי הנתבע טען שהמבנה של התובע בו היה הציוד שנהרס היה בשטח של הנתבעת, או היה במקום בו היה איסור לתובעת לבנות. טענה זו לא התבררה בבית דין קמא, אולם אם היא נכונה אזי יש בכוחה להשפיע על פסק הדין, שכן חובה זו של הנתבעת למנוע נזקים שיגיעו משטחה לשטח התובעת הוא חלק מדיני נזקי שכנים. במערכת יחסים בין שכנים יש חיובים הדדיים, אולם אם השכן לא מקיים את חובותיו, פולש לשטחים לא לו, או בונה במקום בו אסור לו לבנות, אזי על פי דיני שכנים יש מקום גדול לפטור את השכן שגרם לנזק.

זאת ועוד, הנתבע טען כי לא מקובל לאחסן ציוד יקר במבנה כה רעוע. גם טענה זו לא התבררה, אולם אם היא נכונה אזי יש מקום לפטור את הנתבעת, כפי שנפסק (שו"ע חו"מ שפח, א): "אבל אם אין דרכם להניח להניחם בכלי זה הוא פשע בעצמו ופטור המזיק". אמנם יש מחלוקת בעניין זה, אך בכל זאת שם מדובר על מזיק בידיים. לעומת זאת, נזקי שכנים, שאינם בגדר מזיק בידיים ואפילו אינם בגדר ממון המזיק, מסתבר שלכולי עלמא יהיה המזיק פטור אם מדובר במקום שאין דרכו לאחסן ציוד יקר ערך.

מכל הנימוקים האמורים נראה כי אין מקום לחייב את הנתבעת.



י.

סתירות בטענות הנתבע

התובע טען כי גירסת הנתבע בבית הדין לא היתה עקבית, כגון, ביחס למועד ביצוע העבודות בשטחו. אולם, כנגד זה עומדת העובדה שהתובע אינו טוען טענה וודאית (בריא) שאכן התעלה נסתמה על ידי הנתבע, וכן שהראיות מצביעות על כך שהתעלה אכן לא נסתמה לפני האירוע.

את גירסת הנתבע יש ליישב, שאכן נעשו פעולות מסויימות בשטח אולם לא של סתימת התעלה, אלא ניכוש עשבים ופתיחת הסתימות בתעלה לאחר אירועי הגשם של דצמבר 19 וינואר 20.

התובע טען שהנתבע אמר בתחילה שכל העבודות בוצעו לאחר קבלת היתר הבניה, אולם לאחר שמיעת העד מטעמו הוא הודה שנעשו עבודות טרם קבלת היתר הבניה על פי היתר בעל פה שקיבל מהעירייה.

אכן מדובר בשינוי גרסה של הנתבע, אולם אין בסתירה זו בדבריו די כדי לדחות את את גירסתו. שכן עיקר הדיון היה בשאלה האם בוצעו עבודות טרם אירוע ההצפה של ינואר 20. קביעת מועד ביצוע העבודות שבוצעו לאחר מועד זה אינן משמעותי, ולכן שינויי גרסה ביחס לעבודות אלה אינם פוגעים באמינותו. בדומה לכך נפסק: "אמר לו מנה הלוייתך בצד עמוד פלוני, השיבו לא עברתי בצד עמוד פלוני מעולם ובאו עדים שעבר בצדו אבל לא ראו שהלווה

לא הוחזק כפרן" (שו"ע חו"מ ע"ט, י"א). כיוון שחוסר דיוק הנוגע לעובדות שאינן משפיעות על פסיקת הדין, אין הוא פוגע באמינותו של בעל הדין.



י"א.

החלטה

א. בקשת רשות הערעור נדחית.

ב. אין צו להוצאות.

והאמת והשלום אהבו.

פסק הדין ניתן ביום כ"א בסיון תשפ"ב, 20 ביוני 2022.

הרב דניאל לונצר, אב"ד



הרב שמואל פנחסי

ישיבת נתיבות חכמה, ירושלים

ביסוד האיסור לגדל בהמה דקה והדין בזמננו

מבואר בש"ס ב"ק דף ע"ט ע"ב: "אין מגדלים בהמה דקה בארץ ישראל ת"ר אין מגדלין בהמה דקה בא"י אבל מגדלין בחורשין שבארץ ישראל בסוריא אפילו בישוב ואין צריך לומר בחוצה לארץ תניא אידך אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל אבל מגדלין במדבר שביהודה ובמדבר שבספר עכו ואף על פי שאמרו אין מגדלין בהמה דקה אבל מגדלין בהמה גסה לפי שאין גוזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה" ע"כ.

וברש"י (שם) התבאר לכאורה ב' טעמים. שהרי כתב וז"ל משום ישוב א"י שמבעיר את השדות וכל שדות א"י סתמן דישראל. והיינו - א'. ישוב ארץ ישראל, שמפסיד את השדות. ועוד, שהרי סתם קרקע שם של יהודים ויש לחשוש משום גזל.

אבל אחרי העיון נראה פשוט בכוונתו שהטעם הוא רק מפני שרוב השדות בא"י של יהודים גזרו שמא יפסיד להם הקרקע. ולא שייך כלל לזה שזה ארץ ישראל, אלא של ישראל.

וראה בשו"ע (חו"מ סי' ת"ט) שכתב: "והאידנא אין מצוי שיהיו לישראל בארץ ישראל שדות". ואם הטעם הוא מפני ישוב א"י מ"ט מותר כיום, והא לכו"ע גם כיום יש דין ישוב א"י (וכן משמעות הרמב"ם לכאורה ואכמ"ל).

אלא שיש מקשים על השו"ע לפי דברי הרא"ש בביצה שכתב שאע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה. וא"כ איך פסק דהאידנא לא נוהג. ויש עוד לעיין בזה ממה שהובא בהמשך דברי הגמ' גבי סוריה שהתבאר שזה תלוי אם יש בה דין כיבוש. וברש"י (ד"ה אבל מגדלין בסוריא) ביאר - ארם צובה דדוד כיבשה וקסבר דלא שמה כיבוש והויא כחוצה לארץ ובחוצה לארץ מותר לגדל דלא חיישינן לישוב ואם יפסידו שדות אחרים ישלמנה ע"כ. וצ"ע מה השייכות.

ואלא ברור שהגזרה הייתה בא"י מפני ששם יש קיבוץ גדול של יהודים, ויותר יש לחשוש שמה יזיק, אבל במדבריות, שאין חשש, מותר. אולם בכל מקום, גם לא בא"י, שבו כן יש לחשוש ולגזור אסור, וכמו שמשמע להדיא שם בגמ' פ' ע"א גבי בכל.

וכן ראיתי שכתב לבאר הגר"א וסרמן ז"ל בקו"ש (או' פ"ז) בזה"ל אבל א"כ תקשי דגם בזה"ז ליתסר דכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו אפילו בטל הטעם, וע"כ צ"ל כיון דמותר לגדל בא"י בחורשין ובמדבר אלמא שלא גזרו אלא במקום ששייך הטעם ולא אמרינן לא פלוג עכ"ל.

ולפי"ז מתיישב נפלא מה שכתב בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' פ"ה) שהיכא ששומר את הבהמה במקום מגודר אין חשש ושכן משמע ממתנ'. ונ"ל דהוא כמו שנתבאר שבמדברות מותר דלית בהו הטעם, ולכן גם בזה שרי.

ודאתאן להכי יצאתי לחפ'וש מהיכן יצאה השמועה בביאור דברי המשנה שהוא משום יישוב א"י. ונמצא שכ"כ אחד מיוחד מין הראשונים ה"ה ר' אשתורי הפרחי בספרו כפתור ופרח (פ"י

עמ' רט"ו, הוצאת ביהמ"ד להלכה בהתישבות), וז"ל: מכל זה נלמד דפשיטא לן שנוהגים כיום בא"י אלו הדינים שאין מגדלים וכ"ש דאין רועים, דהא רב גמר מינה לבבל שנתיישבה ונתמלאה ישראל ותורה וכו' וכ"ש שהרי א"י נאסרו בה אלו הדינים מצד עצמה, שהוזהרנו בהפסדה ונצטוונו בישובה כל הימים, ואע"פ שאין הארץ בדינו. ולזה פי' רש"י ז"ל אין מגדלים בהמה דקה בא"י משום ישוב ארץ ישראל שמובירות את השדות, וכל שדות ארץ ישראל סתמן דישאל עכ"ל.

ויש לבאר הרבה עניין זה, שלא הוזכר בסוגיא שם כלל. ויותר מזה התבאר במשנה שמדבריות של אר"י מותר לגדל. ומה טעם יש בזה, ואטו אם זה של הפקר לא שייך בהו ישוב א"י. [ולולא דמיסתפינא היה נראה לומר שהיה לפניו גירסא אחרת, שהרי ברש"י לפנינו מבואר לשון אחר "שמבערות את השדות". ואולי שאני לן בין 'מובירות', דמשמע בסתמא ול"ד של ישראל, לבין 'מבערות', דמשמע אוכלות של ישראל. ולקושטא דמילתא אין נפק"מ, שהרי כבר מצינו בר"י מלוגיל שם כלשון הזה בדיוק].

ויש לדון כיום אם יש להתיר, כבזמן השו"ע או לא. ומרן הגר"ע יוסף זיע"א בשו"ת יב"א (ח"ג סוף חו"מ) העלה לאסור כיון שבזמן הזה חזרנו ב"ה לארץ ישראל ורוב השדות של יהודים עי"ש. וכמו"כ במקום אחר (יבי"א סוף ח"ד) נדחק למצוא היתר למי שצריך חלב עז משום רפואה. ולדידי אי"צ לכו"ז, ואפשר לומר שבאמת לא השתנה הדבר הרבה מזמן השו"ע, הגם שבס"ד התרבו בא"י יהודים מקודם. כיוון שרובה דאינשי אין להם קרקע ולמיעוט שיש לא קפדי כלל, כיון שאינו מצוי ההיזק.

וכן ראיתי שדעת הגרצ"פ פראנק זצ"ל להתיר (בהגהות הר צבי שבסוף הטור. וטעמו צ"ע טובא ואכ"מ לעמוד על דבריו). והרב ציץ אליעזר (ח"ז סי' כ"ד) וכ"נ דעת הגרשז"א (בספר מנחת שלמה ב"ק שם).

ויתרה מזה קאמינא, דאף לפי"ד הרב כפו"פ לא שייך טעמא כיום. משום שהמציאות מראה שכיון שהרבה קרקעות בשליטת הישמעאלים רח"ל מהם ומהמונם ויגאלינו בב"א, לכן דווקא גידול בהמות והוצאתם למרעה מחזק את היישוב, וכמו שעיינו הרואות.

ועכשיו ראיתי להגאון יעב"ץ ז"ל (מגדל עוז בית מדות, עלית מלאכה, בהמות פ"ה או' ז') שכתב בזה"ל: "ונפקא מינה לכל היכא דאיכא רוב ישראל, ויש להחמיר בכל מקום ישוב" עכ"ל. ויש לדון בכונת דבריו.

ע"כ הנראה לפקענ"ד. וה' יאיר עיני, ויראני נועם ואור התורה, אמן סלה.



אוצר קדשים

◆ גגין ועליות ◆

הרב משה גרינחוט

גגין ועליות*

א.

סיכום הסוגיא פסחים פה.-פו:

דעת רב שגגין ועליות לא נתקדשו, בין בגגות ירושלים ובין בגגות העזרה. עליית היכל חריגה, כי היא נתקדשה מפני שהיא בכלל הכתוב והמצווה. מלבדם עלייה השווה לקרקע קדושה, והגמרא מעמידה באוקימתא זו גם את המקרה במשנה של החלונות ועובי החומה, וגם את האמור בברייתא שגגות הלשכות הפתוחות לחול הם קודש.

ב.

קשיים בהבנה שמקור דינו של רב מסברה גרידא

דין זה מייצר קושי מעשי במציאות החיים שבה החיים מתנהלים במפלסי חיים שונים. קושי זה איננו חדש לזמננו, אלא התרחש גם בסוף ימי בית שני, בו התקיימו חיים לא רק במפלס הקרקע, כפי שיעידו החפירות סביב הכותל המערבי.

מלבד הקושי שביישום הדין. קיים קושי גדול בדברי רב, הסותם ואומר 'גגין ועליות לא נתקדשו' בלי לפרש מדוע*.

* בנושא זה עסקתי בעבר, התעוררתי לכתוב את הדברים שנית מפני שהגיע לידי הספר החשוב 'לקראת מקדש' של הרב הראל דביר, בו סדרה של מאמרים ארוכים על סוגיית גגין ועליות על שלל היבטיה [שהתפרסמו בזמנו גם בגיליונות ירחון האוצר]. במסגרת הלימוד הנוסף של הענין עברתי כמעט על כל דבריו ועל ידו הגעתי לרוב רובן של המובאות להלן [מובאות רבות שלא הוזכרו ימצא המעיין שם]. רבים מפרטי המשא ומתן האמורים להלן התבררו בעקבות העיון בספר הנ"ל. בנוסף התחדשו ונגרעו דברים כדרכה של תורה.

א. המשך חכמה שמות כו יד ביאר את דברי רב בגגין ועליות, כנובעים מכך שלמשכן יש גג ואילו חצר המשכן אינה מקורה, לכן למדים מכאן שעל גבי הקירוי אין קדושה. אולם טעמו מתאים רק למקדש ולא לירושלים, ובדומה למה שכתב בעצמו באור שמח (ראו להלן הערה טז). [אלא אם כן נאמר על פי דרכו שקדושת מחנה ישראל נקבעה במדבר, והאזהלים שבמדבר אין גגם ראוי לשימוש. נקודה זו אינה הכרחית, וודאי לדברי ר' אליעזר הסובר שהאמור בכתוב 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל' מתייחס לסוכות ממש, כי מדובר בקירוי שאיננו אלכסוני (והרי שיטת ר' אליעזר עצמו ששיפויע אהלים אינם כאהלים וסוכה העשויה כמין צריף פסולה, סוכה יט ב) אלא עומד בקו ישר ובעיקרון ראוי להשתמש בו על הגג. במכילתא בשלח פרשת ויהי אמר ר' עקיבא שסוכות הם ענני כבוד על 'ויסעו מסוכות'. ואם גם ר' אליעזר דיבר על כך אפשר שבמדבר לא ישבו בסוכות אלא רק בהגיעם לתחנה שבסוכות בה מצאו ענפים לבנות סוכות, ואילו במדבר ישבו באהלים ככתוב 'מה טובו אהליך יעקב' וכלשון הפסוק לגבי פנחס 'ויבא אחר איש ישראל אל הקובה' שמשמעה אהל. אולם במכילתא הדעה הראשונה (שאינה מוזכרת בשמה) סוברת שסוכות שם מקום].

נראה שלא"ש למדו זאת ממקדש. אבל תמוה ללמוד ממקדש דבר שבאופן מהותי מתאים דוקא למקדש, ולכן מבחינת השוואת הסברה אין קשר ביניהם. וללמוד ממקדש כדרשת המקראות יש לפרוך מה לעזרה שכן שוחטים בה קדשי קדשים וטמאי מת משולחים הימנה. בנוסף, לדעתו כל ההבנה בדברי רב קיימת רק אחרי שברור שגג ההיכל ועלייתו

ג.

החלטה היסטורית - ביאור וקשיים

הראב"ד תמיד כזו א סובר שהכלל 'גגין ועליות לא נתקדשו' אינו גורף גם ביחס לגגות העזרה. לשיטתו יש לכלול זה שני חריגים: א. גגות שנבנו לאחר מועד קידוש המקדש. ב. גגות שבחרו לקדשם בשעת בנין המקדש. הראב"ד ביאר זאת בכך שבזמן בנין המקדש החליטו לקדש רק את המפלס התחתון, אבל במקומות שלא היה גג קידשו עד לרקיע וממילא אין בכך גג חדש להפקיע את הקדושה הקיימת כבר. כמו כן, גגות שראו צורך לקדשם, התקדשו בזמן המקדש עצמו.

לדעת הראב"ד עולה ממילא שאין הגג מפקיע בעיקרון את הקדושה שכן ניתן לקדשו, והקדושה הקיימת באויר חלה ממילא גם עליו, רק שבפועל לא קידשו את הגגות שהיו קיימים בזמנו, וממילא נחצצה הקדושה עד לגובה הקיים בשעת הקידוש².

על דברי הראב"ד יש להקשות:

א. לדבריו דין זה צריך להיות גם לכיוון ההפוך, שאם יגביהו את הבית, לא ייקדש חלקו העליון של הבית. וכן יש לחוש בקדושת ירושלים כל שאינו אוכל על הסלע, שהמפלס השווה הוא מעל מפלס הגג של העבר.

ב. קושיית הגמרא מ'כוזיתא פסחא והלילא ופקע איגרא' תמוהה, שכן תיאור זה מתייחס לצפיפות הגדולה שהיתה בירושלים בסוף ימי בית שני, והדעת נותנת שעד סוף ימי בית שני לא היו עוד בתים בירושלים התלויים בזמן הקידוש, וממילא היה אפשר לאכול פסח בבתי ירושלים, וכמעט³ אין מקום לקושיית הגמרא⁴.

ג. תמוה מאד להצריך לשמור כתב ייחוס לכל בית, שיודיע מתי נבנה ומתי חרב ואיזה גובה היה בכל שלב ביחס למפלס החיים באותה עת.

וראו להלן אות ט שנתבארה דרך משלימה בדברי הראב"ד, שמיישבת קשיים אלו.



קדושים, כתירוץ הגמרא, ואינה קיימת קודם לכן.

ב. הראב"ד בא ליישב את קדושת גג בית הפרווה, וכן את איסור ישיבה בעזרה על גבי בימת העץ שנבנתה להקהל. יתרונות נוספים לדברי הראב"ד – א. רב לא הוצרך לפרש טעם לדבריו, מפני שאין זו הלכה אלא סיפור דברים. ב. לדבריו ניתן לקדש גגין ועליות אם ירצו.

ג. בשו"ת שבט הלוי ו קונטרס הקדשים ז הקשה קושיא זו. והוא חידש שלדעת הריטב"א גם גגות מאוחרים אסורים אלא שאיסורם מדרבנן שמא יטעו בגגות הישנים. על פי דבריו ניתן לומר כך גם בדעת הראב"ד, רק שגזירה זו קיימת בירושלים ולא קיימת במקדש, שהכל ידוע וברור בו, וממילא החשיב הראב"ד את גג בית הפרווה כקדוש.

ד. וראו עוד הערה מה.

ד.

לא ניתן לקדש את המפלס העליון - ביאור וקשיים

ניתן להבין שלא שייך לקדש את המפלס העליון, שכן הקדושה נובעת מהקרקע, ואילו המפלס העליון בהכרח איננו חלק מן הקרקע¹. אולם יש על כך קשיים רבים:

א. ברור שהעומד על גבי אבן בירושלים כלול בקדושת ירושלים. כיוצא בזה הנמצא על גב חמור. שאין ירושלים נידונת כטומאת המת שנחצצת ע"י אהל. א"כ מדוע הקומה העליונה חוצצת יותר ממה שנחצץ לטומאה ע"י אהל.

כל שכן שקשה, שדין גגין ועליות נאמר גם במקום שהקומה העליונה היתה מחוברת לענין טומאה מפני שיש בה חלל המחובר אותה לקומה התחתונה².

ב. מדוע רואים את החומה והחלונות כשטח נפרד, הרי אין תחתיהם מקום נפרד³.

ג. מאחר שניתן לקדש את עליית ההיכל, וכתירוץ הגמרא מפני שעליית היכל נכללת בתוכנית המקדש, הרי שגם כשהקדושה תלויה במקום היא אינה נחצצת ע"י תקרה. אם כן, כל ההנחה שעליה יוסדו דברי רב נסותרת, והיה על רב לחזור בו ממנה ברגע שהוכח שעליית ההיכל אף היא קדושה בקדושת היכל, היות שבכך מבואר שניתן לקדש את המפלס העליון, ומכאן שהקדושה אינה נובעת מהקרקע אלא מהמקום.

ד. מבואר בגמרא שכשהגג שווה לקרקע שלידו הרי הוא מתקדש. ויש להבין, הרי הגג איננו חלק מהשטח שלידו, שהרי שייכותו לשטח זה התחדשה רק עתה, ובמקורו הוא שייך לשטח שמתחתיו שאינו יכול להיות סיבה לקדש אותו, וא"כ כיצד הוא מתקדש.

אלא שיש לומר שמתחברות כאן שתי הגדרות שונות: את הגדרת המקום כנמצא בתחום המקודש הגג מקבל מהשטח שתחתיו, רק שלא די בהגדרה זו כדי לקדש אותו מפני שהקדושה זוקקת שייכות לקרקע. ושייכות זו מקבל הגג מהשטח שלצדו, כאשר הגג מהווה המשך של השטח שלצדו.

רק שעל כך קשה שלעובי החמה אין שטח תחתיה שיכול להגדיר אותה כנמצאת בתחום המקודש, שכן היא נבדלת מכלל המקום של ירושלים, אם כן השטח העליון הוא היחיד שקיים בכלל הקידוש, וממילא לא ברור איך די בהיותו המשך של הצד כדי לקדש אותו⁴.



(ה). הבנה זו תאמר שגם אם ירצו חכמים לעתיד לקדש גגין ועליות לא ניתן לקדשם.

(ו). יש לול בין המקדש לעליית קודש הקדשים וממילא לענין טומאה הם מחוברים זה לזה.

(ז). תמה כך באג"מ יו"ד ד סו.

(ח). לדעת האג"מ יו"ד ד סג קושיית הגמרא מעובי החומה היא רק כשיש תחת החומה חלל. אולם אין זו פשטות הגמרא. [ומן הירושלמי שהעמידו את החלונות במקרה שהחלונות נמצאים מעל האגוף בשטח שאינו קדוש, יש ללמוד: א. שהקושי הקודם לכך בירושלמי מעובי החומה איננו דוקא במקרה שיש חלל מתחת החומה. ב. שגם כשיש חלל תחת החלון החידוש הוא רק כשהחלל נמצא מחוץ לתחום המקודש].

ה.

הקדושה קיימת רק בחלק הטבעי - ביאור וקשיים

ניתן להבין שהקדושה מתייחסת למקום כצורתו הטבעית, והתוספת האנושית שלו אינה חלק מהמקום המקורי. לפ"ז לא חציצה מבדילה את המקום מלהתקדש, אלא העובדה שמדובר במקום אחר שאיננו חלק מהמקום המקורי.

לפ"ז העומד על בהמה או כלים נמצא בכלל המקום המקורי מפני שעומד על דבר ארעי שלא השתנה, ורק העומד על מקום קבוע^ט אחר אינו בכלל הקדושה.

למבואר עליית היכל שקדושה משום 'הכל בכתב' קדושה נובעת מכך שהיא חלק מהמקום בכך שהיא חלק מהתוכנית שלו, ואילו העיר אינה חלק מהתוכנית לגבי קדושתה. אולם עדיין קיימים קשיים:

א. לא ברור מדוע כשהיא שווה לקרקע מתקדש הגג, הרי גם כששווה לקרקע הוא עדיין מקום מלאכותי שאיננו חלק מהמקום המקורי של הקדושה.

ב. לא ברור מדוע חומה שאין חלל תחתיה נחשבת מקום מלאכותי, שהרי היא ממשיכה את המקום הראשון. בשלמא, אם זו חציצה לקדושה, אפשר לקבל שיש חציצה לקדושה בכל מקרה. אבל אם הכוונה שזה מקום חדש פחות ברור איך מקום יכול נחשב מקום חדש, כשהוא בסך הכל עוטה אבנים מעל המקום המקורי.

ג. לא ברור מדוע מפלס נוסף יוצר מקום חדש. הרי ודאי כיסוי הרצפה בריצוף אבן אינו עושה אותה למקום אחר, אם כן, מדוע מילוי גבוה יותר עושה את המקום למקום אחר.

קושי זה נובע מדברי הגמרא על 'עובי החומה', שמהם עולה שמפלס חדש שתחתיו סתום אינו בכלל הקדושה.

ד. בגמרא זבחים כד א הסיקו שדוד קידש עד קרקע התהום, ולכן גם עומק הרצפה קדוש. מאידך מדברי הגמרא על 'נתלה ושחט' מבואר שגם אויר העזרה קדוש. אם כן יש להקשות על עיקר סברת רב שגגין ועליות לא נתקדשו, כמבארים שהקדושה קיימת רק במקום הטבעי ולא בצורתו המלאכותית. שכיון שהקדושה קיימת בכל האויר, הרי שהקדושה אינה מתייחסת לצורת המקום אלא לכללו, מדוע מה שהצורה הנוכחית מלאכותית יפריע לקדושת האויר, הרי האויר איננו נחצץ.



ט. הגדרה זו הביא הראב"ד תמיד כזו א בשם הר' אלחנן בעל התוס', לבאר את קושיית הגמרא סוטה מא ב כיצד ישב המלך על בימת העץ שנעשתה עבור הקהל, הלא 'אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד'. עליה הקשה הר' אלחנן שגגין ועליות לא נתקדשו וממילא אינם בקדושת עזרה, והשיב שבגין שאינו קבוע אינו בכלל גגין שלא נתקדשו.

ו.

מקור דינו של רב מברייטא - וקשיים בכך

יש מקום לדון שעיקר דברי רב לא נבעו מסברת ליבו, ואין לבקש את פשרם בסברה וגדר מדויק, אלא עיקרם באו מתוך מקור שרב ציטט. וכן נראה לכאורה, שהרי הגמרא פו א מביאה ברייתא 'גגין הללו אין אוכלים שם קדשי קדשים ואין שוחטין שם קדשים קלים' שמתאימה עם העיקרון של רב שגגין ועליות לא נתקדשו. אמנם מדובר בה דוקא על גגין ולא על עליות, אולם מסברה הבין רב שעליות בכלל [ובירושלמי באמת נזכרו רק גגין]. עכ"פ, לפ"ז העיקר הוא מקור הדין וממנו נובעים כל דברי רב.

אם כן יש לבאר אותו - על אלו גגין מדובר? ברייתא זו נמצאת לפנינו בבבלי שבועות יז ב 'גגין הללו - אין אוכלין שם קדשי קדשים, ואין שוחטין שם קדשים קלים, וטמא שנכנס דרך גגין להיכל פטור'. אך למי מתייחס 'גגין הללו'? מרצף הגמרא בפסחים נראה שהכוונה לגגות הלשכות שהובאו קודם לכן, אלו שמצינו עליהם קודם את ההיגד ש'בנויות בקודש ופתוחות לחול תוכן חול וגגותיהן קודש, ופתוחות לקודש ובנויות בחול תוכן קודש וגגותיהן חול', גגין הללו עשוי להתייחס אליהם, רק שהדבר תלוי, אם הוא מתייחס לאחרונות הבנויות בחול ופתוחות לקודש שתוכן קודש וגגותיהן חול, הרי שאין דין זה מלמד דבר על 'גגין ועליות' בהכללה, שכן גגין אלו אינם חלק משטח המקדש. אולם אם הכוונה להתייחס לכלל ברייתא זו ולקבוע שבכולה, גם אלו שנאמר עליהם שגגותיהם קודש [דהיינו לשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול שתוכן חול] אין אוכלים בגגותיהם קדשי קדשים ואין שוחטים שם קדשים קלים, הרי שיש בברייתא זו כדי ללמד דין דומה לדינו של רב ש'גגין ועליות לא נתקדשו' ככלל.

אבל קשה, שאם זו כוונת הברייתא, הרי שהיא אמרה באופן ברור שגם כשכתוב על גג שהוא 'קודש' עדיין אין קדושתו גמורה לגבי שחיטת קדשים קלים ואכילת קדשי קדשים, ואם כן לא ברורה קושיית הגמרא מדברי הברייתא 'וגגו קודש' האמורים על ההיכל, שהרי גם על גגין הללו נאמר שהם קודש, ולמרות זאת אין דינם קודש כדברי הברייתא לעיל, ועל הגמרא להקשות כבר עליהם בלי להתייחס לגג ההיכל.

משמע מכך, שהברייתא 'גגין הללו' אינה מתייחסת לברייתות האמורות לפניה.

ז.

קושיות על רב ממקורות שונים

לא זו בלבד שלא ברור לנו טעמו של רב ודעתו יוצרת קושי מעשי גדול, אלא שיש קושיות רבות על רב ממקורות שונים, מה שמצריך עוד יותר שטעמו של רב יהיה ברור, עד שלא מסתבר שכל דבריו נובעים מדקדוק מברייטא.

לגוף הקשיים - את חלקם יישובה הגמרא, אולם חלק מהקושיות צריכות יישוב גם אחרי דברי הגמרא, ומעוררות מחשבה שאולי אין דברי רב מקיפים וגורפים כפי שנדמה. כלהלן:

- א. קושיית הגמרא מעליית היכל שמקודשת.
- ב. קושיית הגמרא מגגו קודש'.
- ג. קושיית הגמרא מלשכות שגגותיהן קודש.
- ד. קושיית הגמרא מחלונות ועובי החומה.
- ה. בברייתא מכות יב ב דעת ר' יהודה באילן הלך אחר נופו, ולדעת ר' אשי אף אחר הנוף. מבואר שהנוף נכלל בקדושת ירושלים למעשה וכל הנידון אם הנוף מושך את העיקר או להיפך. והרי הנוף אינו קדוש בקדושת ירושלים, שהרי הוא כגגין ועליות'.
- ו. תוספתא פסחים ו יא המוציא כזית בשר מבית לבית ומחבורה לחבורה בשעת אכילה הרי זה חייב שנ' לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה. אף על פי שנ' בבית אחד יאכל אוכלין אותו בחצרותיהן ובגגותיהן, מה ת"ל בבית אחד יאכל בחבורה אחת. הרי שאוכלים את הפסח גם בגגות.
- ז. במשנה מע"ש ג ו נחלקו ב"ש וב"ה בפירות שעברו בתוך ירושלים מה דינם, ומכאן שקדושת ירושלים קולטת גם את מה שעובר, על גבי חמור או על גבי עגלה'.
- ח. נאמר בגמרא 'גגין הללו אין אוכלים בהם קדשי קדשים ואין שוחטים בהם קדשים קלים', משמע שאוכלים בהם קדשים קלים, והרי גגין ועליות לא נתקדשו גם לקדושת ירושלים. אם כן גגות הלשכות שאינם קדושים גם אין לאכול בהם קדשים קלים'.
- ט. במשנה בפרק א שני חלות תורה מונחות על גג האצטבא, ולר' אלעזר בדף יג ב מדובר בחלות כשרות, וקשה שייפסלו ביוצא'.

י. לא ברור לגמרי מהי תשובת קושיא זו, וראה על כך להלן אות ט.

יא. קושיא זו הקשו תוס' וריטב"א מכות יב ב.

הריטב"א תירץ על כך בשם תוספות 'לא קשיא דבפסחים וקדשים קלים [הוא] שהחמירו בכך ולא במעשה הקל'. דבריו אינם ברורים, הלשון 'לא החמירו' משמע שמדובר בדין דרבנן, אולם אם מדובר בחומרא דרבנן הרי שדין 'גגין ועליות לא נתקדשו' אינו מתיר להיכנס לגג, שהרי מה"ת הגג מקודש, ובגמרא פו א הקשו סדרת קושיות על כניסה לגג.

נראה שכוונת הריטב"א 'החמירו' אינה לדין דרבנן אלא לדרישה שאינה קיימת במעשה. וכדברי הגמרא בכמה מקומות שמעשה קל מקדשים. אולם בענייננו אפשר לתת לכך טעם. שכן בתמורה כא ב מבואר שצידדה הגמרא שמעשה שני ייאכל בירושלים בכל הרואה, למרות שקדשים קלים נאכלים רק לפני מן החומה. טעם הדבר, מפני שקדשים קלים באים אל המקדש ונאכלים ביציאתם מן המקדש בתחום ששייך אליו, דהיינו לפני מן החומה. אבל מעשה שני מתחילה אינו בא עד המקדש, אלא מגיע ממרחק לתחום הקדושה, וממילא יש לדון שדי לו בכל הרואה. מעתה י"ל שאף שמעשה שני צריך חומה, מכל מקום בתוך החומה נאכל לא בשל קדושת המקום אלא בשל היותו חלק מכל הרואה. וממילא ייאכל גם בגגין ועליות.

יב. קושיא זו מיושבת לדברי ר"י בראב"ד תמיד כו ב שהפרדת הגגות אינה קיימת לגבי דבר שאינו קבוע.

יג. קושיא זו הקשו תוס' שבועות יז ב, ותירצו שאין אוכלים אלא שנקט אין שוחטים משום עזרה שאין אוכלים בה קדשים קלים. מהרשב"א בתשובה א לד עולה שבאמת אוכלים בגגות המקדש קדשים קלים, ובקהילות יעקב פסחים סב ביאר שקדושת גגים יורדת בדרגה אחת מהרמה שהיתה אמורה להיות, ולכן גגות ירושלים אין אוכלים בהם קדשים קלים אולם גגות המקדש דרגתם כקרקע ירושלים. וראו להלן אות ט והערה מב.

יד. כן הקשה במשכנות יעקב או"ח עא.

י. ביומא לא א אמרו על טבילות כה"ג ביום הכיפורים 'וכלם בקודש על גג בית הפרווה' - הרי שהמקוה שעל גג בית הפרווה נחשב בקודש, והרי גגין ועליות לא נתקדשו¹¹.

יא. בזבחים קז ב דנו אם השוחט על גג ההיכל חייב משום שחוטי חוץ או לא, שאינו פתח אהל מועד. מבואר שמצד קדושת המקום אין בו חסרון¹².

יב. בזבחים נו א הקשתה הגמרא ממשנת חלונות, ומשמע שהיא לא סוברת את האוקימתא שהם שווים לקרקע עזרה¹³, שאם כן יכלה לומר שהתמעטו חלונות שאינם שווים לקרקע עזרה.

יג. מדוע יש קדושת ארץ ישראל בגגין ועליות¹⁴.

יד. בבבא בתרא עה ב אמרו על ירושלים לעתיד לבא: "ואמר רבה א"ר יוחנן: עתיד הקדוש ברוך הוא להגביה את ירושלים ג' פרסאות למעלה, שנאמר: וראמה וישבה תחתיה... אמר ריש לקיש: עתיד הקדוש ברוך הוא להוסיף על ירושלם אלף טפף גינאות, אלף קפל מגדלים, אלף ליצוי בירניות, אלף ושני שילה טוטפראות, וכל אחת ואחת הויא כצפורי בשלוותה... והצלעות צלע אל צלע שלש ושלשים פעמים - מאי שלש ושלשים פעמים? א"ר לוי, אמר רב פפי משום ר' יהושע דסכני: אם ג' ירושלים הן - כל אחת ואחת יש בה שלשים מדורין למעלה, אם שלשים ירושלים הן - כל אחת ואחת יש בה שלשה מדורין למעלה".

וקשה לומר שכל המדורים האלו שנוספים על ירושלים אינם קדושים כלל בקדושת ירושלים שהם בעליות ומדורים שלמעלה¹⁵.

בכל קושיות אלו יש לדון - שכן על קושיות הגמרא השיבה היא עצמה, לשאלת אילן התייחסו התוס' וריטב"א. ועל דברי התוספתא בעיקרון אפשר ליישב כתירוצי הגמרא, כיון שזה

קושיא זו אינה קשה אם גגות העזרה דרגתם כקדושת ירושלים (כדעת הקהילות יעקב לעיל הערה יג), שכן חלות תודה מחיצתן היא מחיצת ירושלים.

טו. קושיא זו הקשו תוס' יומא לא א, ותיירצו שגג בית הפרווה שווה לקרקע עזרה, וראו שם מה שהוצרכו לדחוק מכח זה. והראב"ד תמיד כז א תירץ שבחרו לקדש את גג בית הפרווה. מלבד זאת מצינו באחרונים עוד דרכים: השפת אמת יומא לא א כתב שהמסיבה שעלתה לגג בית הפרווה מחשיבה אותו כשווה לקרקע עזרה. וראו במעשי למלך בית הבחירה ה ג. בעבודת לוי בית הבחירה ו ז בתוך מהלך כללי בדברי הרמב"ם, דן שקדושת עזרה מכילה שני רכיבים, וגגים שלא נתקדשו, לא נתקדשו קדושה מלאה. ו'בקודש היתה' הכוונה לענין היותה חלק מהמקדש.

טז. קושיא זו הקשה בכתבי הגר"ז לזבחים קז ב.

וראו להלן (הערה מח) דעות הראשונים האם למסקנת הגמרא גג ההיכל קדוש בקדושת היכל.

גם על קושיא זו יש להשיב אם קדושת הגגין יורדת בדרגה אחת (כלעיל הערה יג), שכן יש לדון שאף שאין לגג קדושת היכל יש לו קדושת עזרה, וממילא שוחטים בו קדשים. רק שאין בו קדושת היכל שילקו ישראל טהורים הנכנסים לשם, כמנחות כז ב.

יז. קושיא זו הקשו הרדב"ז והמשכנות יעקב או"ח עא, וראה עליה להלן הערה סו.

יח. ראו להלן הערה כא.

יט. ניתן לומר שלעתיד לבוא יקדשו גגין ועליות, וזה חלק מדרשה זו. אולם זה מעצים את הקושי מנין שהיום אין קדושת גגין ועליות, והאם יש הבדל מהותי בין העבר שלא קידשו בו גגין ועליות לעתיד שיקדשו גגין ועליות.

[אין זה סותר לכך שיתכן שאפשר לקדש גגין ועליות אם יבינו לעתיד שיש סיבה לכך, שכן יש הבדל בין קביעה שאפשר לקדש לקביעה שהכרח לקדש].

לא עניינה העיקרי של התוספתא, שרק באה לומר שאין צורך לאכול את הפסח דוקא בבתים, אלא אפשר לאכול גם בחצרות.

אפשר שעל גבי עגלה באמת נכלל בקדושת המקום כיון שאין הדבר קבוע.

לא ברור שאכן נפסלים ביוצא. מכמה סיבות שיש לדון בהם?

אולם קשיים אלו מחזקים את הבעיה, כיצד אמר רב את דינו כדבר פשוט בלי להביא מקור ובלי לפרש טעם?



ח.

ביאור סברת רב וסוגיית הבבלי

נראה לבאר את עיקר סברת רב, ולאחריה להמשיך לביאור הסוגיא.

והוא, שכל דברי רב אמורים דוקא בקרבן פסח ואינם עוסקים בשאר קדשים, ואף לא במעשר שני. ולא מפני הבדל באופי הקדושה לקרבן פסח, אלא מפני נקודה מיוחדת שיש בקרבן פסח. וכדי לבאר את הדבר יש להתחיל בנקודה של סברה.

שוודאי לא אמר אדם מעולם שאין קדושת ארץ ישראל בגגין ועליות, ולא מצינו שום דיון על כך, ואפשר להביא ראיות שיש קדושת ארץ ישראל בגגות^{כז}, אלא שגם בלי ראיות הדבר פשוט ולא עלה על דעת אדם לומר אחרת.

כ). אי"ז חוץ למחיצתו. ולא 'על פני השדה'. וראו בספר משאת משה זבחים סי' כא שצייד שלשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול אין בשר נפסל בהן ביוצא, ולסברתו גם גגין ועליות בכלל.

לכאורה יש לפרש את דברי הרמב"ם היטב אם נניח שאין פסול יוצא בגגין ועליות שלא קדשו. שהרי בבית הבחירה וז כתב שגגין שאינם שווים לקרקע עזרה אינם קדושים, וכששוים לקרקע הם קדושים. אולם בהלכה ח כתב על לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש שגגותיהן חול לכל דבר. ויש להבין מה משמעות 'לכל דבר'.

ואם נפרש שאינו נפסל ביוצא הרי שהדבר נוח, שכל זה הוא בגגות שכלולים בשטח העזרה אלא שלא קדשו משום גגין ועליות, אבל בגגות שנמצאים מעל לשכה הבנויה בחוץ, נפסלים ביוצא, שכן אלו אינם בכלל מקום העזרה ולא רק שאינם בכלל קדושתו.

אולם יתכן לבאר כעין זה, לגבי הלכות אחרות, ולא דוקא לגבי יוצא. וזאת, משום שפשטות המשנה משמעה שיש יוצא בגגין ועליות, שהרי היא עוסקת באבר שיצא מקצתו, ומגדירה את מקום יציאתו בהתאם למשנה. ואילו גגין ועליות אינם נפסלים ביוצא. ויכלה הגמרא לתרץ את קושיית 'חלונות ועובי החומה' בדוחק ש'כלפנים' משמעו רק לגבי יוצא שבו עוסקת המשנה ולא לגבי היתר אכילת הפסח.

לכן נראה שגם אם יש בכך חילוק בין ההלכות, החילוק הוא בין הלכות הנובעות מקדושת המקדש, ככניסת טמא ואכילת קדשים ויוצא, לבין הלכות הנובעות מדיני המקום ואינן תלויות בקדושת המקדש.

דינים אפשריים כאלו: א. מורא מקדש (שקיים גם בחורבנו), גם אם הקדושה לא קיימת, וגבולותיו הם בכל שטח המקדש. ב. קיום לולב במקדש שבעה. ג. איסור אבן משכית עשוי לא לנהוג בגגין ועליות. [דוגמאות נוספות ומקורות ראה לקראת מקדש, עמוד רמב].

מכל מקום, יתכן שגם כוונת הרמב"ם היא למעט דינים אלו מגגות הבנויים בחול. אבל הם קיימים בגגות הבנויים בקודש למרות שאינם קדושים לאכילת קדשים והקרבתם.

אם כן, באיזה סוג קדושה מתאים לדון אם היא קיימת גם בגגין ועליות? דוקא בקדושה ששייכת למבנה או בית או מקום בעל תפקוד מוגדר, שיש לדון אם חלקים מסוימים במבנה נכללים בו או שאינם נכללים בו. לעומת זאת, קדושת הארץ מתייחסת לארץ כמקום בצורתו הגולמית, ולא ליישום מסוים של פני השטח, וההתייחסות למקום כמות שהוא גורמת שכל דבר שתכנים לתוך הארץ נכלל בו.

מכאן, שמצד הסברה ניתן להבין, ואפילו די בקלות, את המחשבה שקדושת המקדש אינה קיימת בגגין ועליות, בין בקדושת היכל ובין בקדושת עזרה²², כיון שבית המקדש הוא הבית של ה', וככזה הוא קדוש כמבנה מסוים, ויש מקום לראות את העלייה, וגם את הגג כמצויים מחוץ לתחום הקדושה, מפני שהם אינם חלק מתפקוד הבית.

יש לאתגר הנחה זו, מכך שקדושת הבית קיימת גם בחורבנו, ומכאן שהקדושה היא קדושת מקום המיועד למטרה מסוימת, מקום קדוש שמיועד לבנות בו בית, וככזה אפשר שהוא כולל את כלל המקום שיכול להיות בו הבית. על כך יש להשיב, שככל שאין בית, הרי המקום קדוש ליצור בו בית. אבל כאשר יש בית, יתכן שקדושת המקום מצטמצמת לגבולות הבית, שכן המטרה של קדושת המקום היא שהמקום יהיה לבית, ולכן קדושה זו מתממשת בגבולות הבית שמיישם את מטרת הקדושה.

מכל מקום, הנחה זו היא ענין של סברה, שיש לדון אם היא נכונה או לא, אבל יש בה מובן. מעתה יש לבוא לשלב הבא ולשאול האם הנחה זו ראויה להיאמר לגבי עיר. שכן על פניו אין לעיר מבנה מסוים וברור²³. יתכן לדון היכן עוצרים גבולותיה של העיר, כפי שבאו הדברים לידי ביטוי בפרק שלישי של מעשר שני במשנת לשכות מחילות גיתות ואילן, ובתוספתא וירושלמי שדנו בה. אולם תפקוד העיר ידוע, שהיא נועדה לבנות בתים, ולהכיל חצירות, עליות וגגות. והרי לענין הגדרת עיר לתחום ועוד נושאים, כל הבתים מצטרפים לכלל העיר, כולל בתי העלייה²⁴, והשייכות בחצרות קיימת גם לדר בעלייה ובמרפסת (אלא שהסולם יש בו תורת מחיצה ותורת פתח אבל לגוף השייכות לחצר אין שום חסרון), והשער בחצר נחשב שער לענין מזוזה גם לגבי העלייה²⁵. אם כן, הדבר ברור שהעיר יש בה גם מקומות שאינם בכלל הבית, כגגות וחצרות,

כא). במשנה מעשרות ה ב בצלים משהשרישו בעלייה טהרו מלטמא, וכוונת המשנה שהם פטורים ממעשרות, בניגוד לדברים האמורים קודם לכן. מכאן, שהיות הבצלים בעלייה אינו פטור ממעשרות. בנדרים נו א שבית הנמצא בעלייה טמא בכלל נגעי בתים.

כב). ואולי אפילו בקדושת הר הבית, אם נבין שהיא שייכת לתפקוד מעשי כלשהו ולא להר שנבחר לצורך הבית.

כג). טענה דומה לכך טען האור שמח בית הבחירה וז' שכשאין הלכות לגבי גובה הבית אין להוציא את הגג מכלל הקדושה, שכן האור שעל גבי הגג יכול להיות גם הוא בכלל הבית אם יחליטו להגביה את הבית עוד.

כד). בכמה מקומות מנו את הבתים לגבי עיר: הלכה שאין מערבים עיר של רבים אלא אם כן שיירו מכלל העירוב כשיעור עיר קטנה, ונחלקו תנאים במנין הבתים. עירובין נט א וס ב. מחלוקת דומה קיימת לגבי כמות הבתים המינימלית שנחשבת לעיר לענין בתי ערי חומה במשנה ערכין לב א. הקונה דירה בעיר חייב במיטי העיר מיד, ב"ב ז ב. בכל אלו ברור שאין להבדיל בין בתים לעליות. [לגבי עירוב עולה כן מכללא, שכן מנו במשניות הסמוכות לכך את אנשי חצר ומרפסת כאוסרים ומערבים, וכאן כללה המשנה כלל בלי לחלק].

כה). יומא יא א ורש"י ד"ה לאקרא דכובי.

כשם שיש בה מקומות שמנותקים לגמרי מהבית, כמו רחוב העיר, ואף מקומות מחוץ לעיר שהן גבולותיה, כחומה, ולענין תחומים יש גבולות נוספים, כנהר המיועד לכביסה שהוא קצה גבול העיר לגבי תחומין בעירובין סא א. וכיון שכל תשמישים אלו הם בעיקרון חלק מהעיר, והעיר צריכה אותם, הרי שאין סיבה להגדיר שהם מהווים חריגה מן העיר לגבי הקדושה.

ואכן, כפי שהובא לעיל, מכמה מקומות נראה שגגות ירושלים נכללים בקדושתה, ובאופן שקשה להעמיד את תירוצ הגמרא.

ומעתה יש להבין מדוע סבר רב להוציא את הגגין והעליות בלי לפרש דבר בענין.

ונראה שכל דברי רב הם באמת שיפוט לגבי הבית, בו מסברה אפשר לומר שהגג איננו נכלל בבית. ורב קבע שהגג והעלייה אינם בכלל הבית, אלא הם מקום נפרד שאיננו שייך לבית, ולא קדשו לאכילת קרבן פסח¹ ששייכת לבית. ובבית זה לא נכללים גגין ועליות, כיון שהגג והעלייה הם שימוש נפרד ואינם חלק מהבית.

על הנחה זו הקשתה הגמרא כמה שאלות, שבהכללה אפשר לחלק אותן לשני סוגים: הסוג הראשון - שאלות המוכיחות שקרבן פסח עצמו נאכל בגגות ובעליות, בלי להיכנס לנקודת הסברה. לכך שייכת השאלה הראשונה מתיאורו של ר' חייא על שירת ההלל בגגות ירושלים², הסוג השני - שאלות שמערערות את ההנחה של רב שגג ועלייה אינם שייכים לבית, ממקורות שבהם נראה שהגג והעלייה קדושים יחד עם הבית. רוב השאלות של הגמרא הן שאלות כאלו, ובהן הגמרא מדמה את קדושת היכל ועזרה לקדושת הבתים, לפי שאופי ההיכל והעזרה הם כבית ה' והחלקים השייכים אליו. ואם לענין קדושת היכל ועזרה הגגין והעליות הם חלק מהקדושה, הרי גם לענין בתי ירושלים הגגין והעליות בכלל הבית, לענין פסח³.

הגמרא אינה מוכנה לחלק ולומר שרב דיבר דוקא לענין גגי ירושלים, ולא עסק בכלל בקדושת עזרה והיכל, גם בלי הנימוק המיוחד של ר' יוסף שעליית היכל נכללת בקדושה מפני שהיא בכלל הכתוב ע"י דוד מיד ה'. שהרי אפשר לחלק, כעין החילוק שחילקה הגמרא לגבי מחילות מסברת עצמה בין קדושת הר הבית, שבה אין מחילות קדושות, לבין קדושת עזרה, שמחילותיה קדושות⁴. ויכולה הייתה הגמרא לחלק כעין זה, שרב אמר גגין ועליות לא נתקדשו לגבי ירושלים ולא לגבי שאר הקדושות, ובזה היו נפתרים כמעט כל הקשיים של הגמרא. אלא

(כו). הסברה שדברי רב ייחודיים לקרבן פסח הועלתה ע"י כמה אחרונים, בעיקר כדי ליישב את דברי הרמב"ם. מנימוקים שונים. א. קרבן פסח אינו נעשה בבמה שנעשית גם על גבי גג, ושאר קרבנות נעשים. לפ"ז בכור דינו כפסח, שהרי אינו קרב בבמה. אור שמח בביאורו הראשון. ב. קדשים נאכלים בכל הרואה או בקדושת ערי חומה, ואילו פסח נאכל דוקא בירושלים.

(כז). וכן שאלת הירושלמי ממשנת 'החלונות ועובי החומה' שהתייחסה לירושלים ולא לעזרה, וראה על כך להלן אות יב.

(כח). השאלה ממשנת 'החלונות ועובי החומה' לבבלי נכללת באלו, שכן היא מתייחסת לעזרה ולא לירושלים, ראה להלן.

(כט). סברת ר' יוחנן נראית שמחילות של הר אינן חלק מההר, והרי הן לעולם כמי שעמידות להיפתח לחוץ, כיון שטבעו של הר שיש לו מחילות, והמחילות אינן חלק מההר שהרי אינן נישאות לגובה, אלא להיפך מתחפרות באדמה, ולכן הן חלק מהשיבה למרגלות ההר שהיא דוקא מאופי הבקעה.

לעומת העזרה, שהיא שטח בנוי שטבעו שיש לו המשך ולכן קדושות, אם אינן פתוחות לחול שאז המחילות ממשיכות את החוץ.

לחצר ומכל מקום היא מועילה, כיון שעיקר הנושא הוא אם הגג נבדל מהבית, ונבדל מהבית משמעו שהוא שייך לכלל גגות העיר, שהם רשות נפרדת מהבית המשותפת לכלל בני העיר. אבל גג שמוקף בחצרות אינו רציף לשאר הגגות, ולכן איננו בכלל רשות העיר אלא טפל לבית ולחצר שעמו.

וכל סברה זו מתאימה רק אם התפיסה היא במידת השייכות בין הגג לבית ולחצר, שהם תשמישיו של האדם, אבל אם הנידון שייך לקדושת המפלס העליון, אין שום תועלת בהיות הגג מבוצר לאויר החצרות, שהרי הגג מוקף בחצר, אבל גם ביחס אליה הוא מפלס עליון. אמנם, הדבר ברור שהבבלי חלק על הירושלמי בדין גג מבוצר לחצרות, שהרי לפי הנחה זו גג ההיכל ועלייתו קדושים, שכן הם מבוצרים בחצרות המקדש ואינם שייכים לכלל החצרות. ואכן הירושלמי אח"כ מעתיק את הברייתא 'גגות ההיכל קודש' בלי לסייג אותה כלל, וזה מפני שהיא מתאימה לעיקרון שהגג מבוצר לאויר החצר. אולם מכל מקום יש לשמוע מדבריו את כלל הנושא הנידון, שהוא שייכות הגג לבית ולא שייכות הגג למפלס הקדושה.

לפי המבואר, שאין זו הלכה בקדושת ירושלים וכל הדין האמור נוגע ליחס הבית לגג. יש להבין נקודה בדברי הגמרא. הגמרא פו' א הקשתה מ'החלונות ועובי החומה כלפנים, בשלמא חלונות משכחת לה דשווה לקרקע עזרה אלא עובי החומה היכי משכחת לה? כלומר, שברור לגמרא, שהחלונות שהם חלק מעובי הקיר הם בכלל גגין ועליות, שכן הם אינם חלק מהמפלס התחתון.

אולם לשון הגמרא בשאלה מתייחס לעזרה, ויש להבין מדוע לא דיברו על חומות ירושלים? ומנין שמדובר גם בחומת העזרה ולא רק בחומת ירושלים?

לכאורה ההוכחה של הגמרא שמדובר בחומת העזרה היא מהרישא של 'מן האגף ולפנים כלפנים', שהגמרא פה ב' פירשה כמתייחס גם לשערי העזרה וגם לשערי ירושלים, ושסתירת הדקדוק באגף עצמו נובעת מכך שבאגף עצמו הדין משתנה בין ירושלים לעזרה, וממילא נקטה המשנה לשון דו משמעית שתלמד את ההבדל בין אגפיה של ירושלים לאגפי העזרה. מכל מקום, היות שהרישא מדברת בשניהם, מסתבר שגם הסיפא מדברת גם על חומת ירושלים וגם על חומת העזרה. אולם נקודה זו מבליטה גם את הקושי, מדוע הגמרא מדברת דוקא על חלונות וחומת העזרה, ולא על חלונות וחומת ירושלים?

נראה שהתשובה לכך פשוטה, חלונות חומת ירושלים ועובי חומתם יכולים להיות חלק מבית הבנוי בחומה, וממילא להיחשב כחצירו של אותו הבית הבנוי בהם, וכביתה של רחב ביהושע ב', וכבית הבנוי בחומה במשנה ערכין ט' ה. רק על החלונות ועובי החומה שבעזרה הקשו בהנחה שמדובר בעובי החומה שאיננו חצר של לשכה. ועל חלונות אמרו שיתכן שמדובר ששוים לקרקע העזרה, דהיינו שהם גבוהים רק מבחוץ ואילו בפנים הם במפלס הקרקע, ועל עובי החומה שמדובר ב'בר שורא', וראה על כך להלן אות יג.

ראה להלן את כלל דרך הירושלמי בענין 'גגין', שמצמצמת יותר מהבבלי.

מתאימה לפירוש רש"י בקושיית הגמרא ש'גגו קודש' מתייחס לגג ההיכל, ותירוץ הגמרא שאין קדושת גג ההיכל גמורה מתאים לדברי הברייטא. אולם אי אפשר להניח שלפני הגמרא עמדה ברייתא זו כצורתה, שאם כן, לא מסתירה ולא מדברי רב היא קשה, אלא מצד עצמה היא צריכה פירוש, שאם הברייטא קובעת שגגה של היכל קודש ויחד עם זאת שאין אוכלים ושוחטים שם הרי ממילא עולה הקושיא במה גג ההיכל קודש.

גם לשון 'גגין הללו' אינו יכול להיכנס לברייטא זו, שכן לא נאמרו קודם לכן גגים כלל. רש"י שבועות יז ב פירש 'גגין הללו' – שבעזרה, אולם לא ברור מה נכלל ב'הללו' ומה מתמעט ממנו.

למעשה, לפי לשונה ברייתא זו היא חלק מרצף ברייתות האמורות בתוספתא מעשר שני פרק ב יג-טו:

לשכה בנויה בקודש ופתחה לחול תוכה חול וגגה קודש [אין] אוכלין בה קדשי קדשים ואין שוחטין בה קדשים קלים ואין חייבין עליה [משום] טומאה.

בנויה בחול ופתחה לקודש אף על פי שאין מקיימין כן תוכה קדש וגגה חול אוכלין בה קדשי קדשים [ושוחטין בה קדשים קלים] וחייבין עליה משום טומאה.

בנויה בקודש ופתחה לחול ולקודש כולה קודש בנויה בחול ופתחה לקודש ולחול כולה חול בנויה בקודש ובחול ופתחה לקודש [ולחול] כגון לשכת בית המוקד תוכן וגותיהן מכנגד הקודש ולקודש קודש ומכנגד החול לחול חול אם לאכילת קדשים הכל הולך אחר פתחה אם לעניין טומאה מכנגד חומה ולפנים הכל הולך אחר פתחה היתה בנויה בחומת ירושלים אוכלין בה קדשי קדשין ואין שוחטין בה קדשים קלים היתה בנויה בחומת עזרה שוחטין [בה קדשים] קלין ואין פודין בה מעשר שניי בית הבנוי בחומה ר' יהודה או' כאילו הוא מבחוץ ר' שמעון או' כאלו הוא מבפנים כל הלשכות כולן בנויות בקודש ר' יוסה או' תחומי ארץ ישראל שבכתובים נידונין בחוצה לארץ ר' לעזר בי ר' יוסה אומ' נידונין בארץ ישראל.

ונראה שכאן מקומה של ברייתא זו, והיא סוכמת ענין זה ואומרת ש'מחילות שתחת ההיכל חול וגגו של היכל קודש', וכל גגין שאמרנו שהם קודש, עדיין אין אוכלים שם קדשי קדשים ואין שוחטים שם קדשים קלים. והיא מתייחסת לכל גגין הללו יחד, וקובעת שכל הגגין שאמרנו שהם קודש אינם קודש לענין אכילת קדשי קדשים ושחיטת קדשים קלים, בין גגי הלשכות שנחשבו חול, ובין גג ההיכל.

אולם אם כן, הרי ברייתא זו קשה מצד עצמה, במה גגין אלו קודש אם אכן דינם הוא שאין הם קדושים לענין שחיטת קדשים ואכילת קדשי קדשים?

והטמאים שנכנסו לשם הרי אלו פטורין. וראו להלן הערה סה דיון בדברי התוספתא. (וראו עוד הערה 35). בילקוט שמעוני ישעיהו רמז תצט משמע שגג ההיכל אינו קדוש 'שנו רבותינו בשעה שחלף המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר עניים הגיע זמן גאולתכם'. והרי מלך המשיח ישראל שאסור בכניסה להיכל? (הערת הרב עדו רכניץ). אולם יתכן ש'גג בית המקדש' משמעו אחד הגגות של בית המקדש ולא דוקא גג ההיכל, או שכניסה זו לגאולת ישראל היא ככניסה לבנין בית המקדש המותרת לכל בעירובין קה א.

נראה שהיה ברור לגמרא שמשמעות 'גגות קודש' על כולם הוא לענין כל תשמישי הקודש שבהם, ורק על גג ההיכל התקשתה הגמרא, שכן גג ההיכל לא נועד לשמש לשום דבר. ובשלמא אם הכוונה היא ששוחטים בו קדשים אפשר לומר כן, כדרך שנאמר במשנה זבחים ו א על השוחט בגג המזבח ובברייתא זבחים סג א על האוכל קדשים בתוך ההיכל. אבל אחר שלהלכות אלו אין הדבר קודש, שוב קשה לגמרא מה משמעות הדין ועל כך אמרה שהכוונה היא שעושים בו תשמישי הקדש בכך שהוא נועד למדידת וקבלת מידות המודדים^{מט}.

ואפשר יותר, שהגמרא הבינה שמושג 'גג קודש' יכול להתייחס לכך שלא ייאסר ביוצא [וראו לעיל הערה כ]. אבל לגג ההיכל שום דבר לא אמור להגיע, ועל כך השיבה הגמרא שיש תשמישים אחרים שעשויים להיעשות בגג ההיכל.

אולם פירוש זה קשה מאד, שכן תשובת 'לאותן שתי אמות' מתאימה לגג שער שושן שבו היו שתי אמות אלו, ולא לגג ההיכל, שבאמת לא השתמשו בו כלל.

מקור נוסף שבו נמצאת ברייתא זו הוא בשבועות יז ב: "גגין הללו - אין אוכלין שם קדשי קדשים, ואין שוחטין שם קדשים קלים, וטמא שנכנס דרך גגין להיכל - פטור, שנאמר: ואל המקדש לא תבא, דרך ביאה אסרה תורה".

ונראה שהקשר הברייתא הוא הסיפא, והיא מתייחסת למשניות במעשר שני על לשכות וגגותיהם הנמצאים בגבול העזרה, אולם אינה מתייחסת ישירות לגגות מסוימים מהם. ועיקרה לומר שגגין הללו שדינם שהם חול, אין אוכלים שם קדשי קדשים וקדשים קלים, והנכנס דרכם להיכל פטור שאין זו דרך ביאה.

וגם האמירה "וגג קודש" מתייחסת למקרה זה עצמו, שנכנס דרך גגין להיכל.

משמעות ברייתא אלו משתנה. לדעת רב הן מדברות גם על גגין הבנויים בשטח הקודש, ולכן הגמרא צריכה לפרש את המושג 'וגג קודש' לאותן שתי אמות. ואילו לחולקים על רב הן מדברות על גגין שונים, 'גג קודש' מדבר על גג שערים שבתוך שטח העזרה, ואילו 'גגין הללו' מדבר על הגגים שבגבול שהן בראש לשכות הפתוחות לקודש ובנויות בחול. ראה עוד על ענין זה להלן בדברי הרמב"ם.



יא.

דעת הירושלמי

תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת פסחים פרק ז: "רב שאול לרבי חייה רבה גגות ירושלם מה הן? א"ל מן מה דמתלין מתלא פיסחא כזיתא והלילה מתבר אגרייא הדא אמרה גגות ירושלם קודש. ר' ירמיה ר' מיישא רבי שמואל בר רב יצחק בשם רב גגות ירושלם חול. והא תנינן מן האגוף ולפנים כלפנים מן האגוף ולחוץ כלחוץ פתר לה בגג מבוצר לאויר חצר הא מתניתא.

(מט). דבר זה נעשה על גג שער שושן הבירה שהוא אחד משערי הר הבית, מידות א ג. כך שבכל מקרה תשובת הגמרא היא רק שיתכן שיעשה שימוש כלשהו לפי הצורך.

אולם יתכן שאין צורך שיהיה הגג מוקף מארבעה צדדים אלא די בכך שיהיה מוקף משלושה צדדים, ובכך הוא ג'כ מבוצר לאויר חצר. ועל דרך ששלוש מחיצות דאורייתא להחשיב מקום כמוקף, גם לעניננו הגג נחשב מוקף כבר משלושה צדדים. ולכן החומה יכולה להמשיך את אויר החצר המבוצרת אליה. לפ"ז זו אוקימתא, שכן לא בהכרח שכל חלון יהיה מוקף משלושה צדדים.

ג. אם עובי החומה קידשו כל שכן חלון? קושיא זו בפשטות קשה על המשנה בכל מקרה, שהחלונות יותר שייכים לעיר מאשר עובי החומה.

א"ר אחא בחלון שע"ג האגוף היא מתניתא. דהיינו שהמקום התחתון איננו חלק מהעיר, ורק החלון משמש כחלק ממנה. ובפשטות אין הכוונה שע"ג החומה למעלה מן האגוף אינו קדוש, אלא שנאמרו חלונות ללמד עוד חידוש, ויש ללמוד ממנו לצד השווה. אולם אין הדבר מוכרח.



יב.

הקושיות שאינן נמצאות בירושלמי

יש לשים לב שהירושלמי לא שאל חלק גדול מקושיות הבבלי. למרות שכלל מבנה הסוגיא דומה²². היות שהירושלמי השמיט את 'עליות', הרי שלא היה לו מה לשאול מעליית היכל. אולם יש לעיין בהשמטת השאלות ממשנת לשכות שבמע"ש ג. הבדל נוסף בין הבבלי לירושלמי נמצא בפירוש משנת 'תחת האגוף', שהירושלמי שואל ממנה בהתאם להנחה שהיא מדברת על האגוף של ירושלים, ואילו בבבלי פירשו אותה בהתאם להנחה שהיא מדברת על העזרה. כפי שצויין לעיל, בבבלי פה ב נאמר שמשנה זו מדברת גם על ירושלים וגם על העזרה, אולם אין בכך כדי לבאר בדברי כל אחד מן התלמודים ממה הקשו.

אולם הדבר פשוט, ומתבאר ממילא.

בירושלמי הדיון מתחילה עוסק ב'גגות ירושלים', ולכן אין לשאול מגגות העזרה. שכן יתכן בעיקרון להבין שגגות העזרה כולם קודש ורב לא דיבר עליהם כלל, מחומרת המקדש. אולם נראה יותר לפרש על דרך הירושלמי עצמו, שכיון שהמקדש כולו בית, הרי לשכותיו דרך כלל מבוצרות לאויר חצר, ואין צורך באוקימתא מיוחדת לכך. הדבר ברור לגבי גג ההיכל, שהוא מבוצר לאויר חצר, אולם נכון גם לגבי גגות הלשכות שהפנימיות מבוצרות, וגם החיצונות עשויות להיות מבוצרות, אם נסתפק בשלושה צדדים מבוצרים.

בהנחה כזו לא יכלו לשאול על ההיכל, שהרי ידוע שההיכל מבוצר, ומרגע שנאמר תירוצ זה הרי ההיכל והלשכות מבוארים ממילא.



נב). ואף מכיל בתוכו חלק 'מיותר' מבחינת הירושלמי, שהוא הקטע של מחילות שאינו שייך לכלל הדיון בירושלמי ושייך רק לבבלי, אלא שכלל מבנה הסוגיות דומה, ולכן למרות שחלק זה איננו נצרך לירושלמי הביאורו לבית המדרש. מופעים כאלו רשמתי מן הבאים לידי בקובץ 'בבלי וירושלמי - מבנה סוגיות מקביל'.

רמב"ם הלכות בית הבחירה פרק ו הלכה ח: "היו בנויות לחול ופתוחות לקדש תוכן קדש לאכילת קדשי קדשים אבל אין שוחטין שם קדשים קלים והנכנס לשם בטומאה פטור, וגותיהן חול לכל דבר".

רמב"ם הלכות קרבן פסח פרק ט הלכה א: "כל האוכל מן הפסח אינו אוכל אלא בחבורה אחת ואין מוציאין ממנו מן החבורה שיאכל בה, והמוציא ממנו כזית בשר מחבורה לחבורה בליל חמשה עשר לוקה שנאמר לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה, והוא שניחנו בחוץ, שהוצאה כתובה בו כשבת לפיכך צריך עקירה והנחה כהוצאת שבת, ואין מוציא אחר מוציא בפסח שכיון שהוציאו הראשון נפסל, מן האגף ולפנים כלפנים מן האגף ולחוץ כלחוץ והאגף עצמו שהוא עובי הפתח כלחוץ, החלונות ועובי הכותלים כלפנים, הגגין והעליות אינן בכלל הבית".

רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פרק י הלכה ה: "וכן הבכור שהרי נאמר בו ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק הימין, וכל אלו הנאכלים לכהנות נאכלים לעבדי הכהנים ולנשיהם כתרומה, וכולן נאכלים בכל העיר שנאמר את חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור לא נאמר בהן במקום קדוש שהיא העזרה אלא טהור שהוא כל מחנה ישראל שכנגדו לדורות ירושלים, והוא הדין למעשר ופסח שהרי הן קדשים קלים כשלמים, והחלונות ועובי החומה כלפנים".

רמב"ם הלכות מעשר שני ונטע רבעי פרק ב הלכה טז: "בתים שבצד החומה שפתחיהם לפנים מן החומה וחללן לחוץ, מכנגד החומה ולפנים כלפנים לכל דבר ומכנגד החומה ולחוץ אין אוכלים שם ואין פודין שם להחמיר, היה חללן לפנים ופתחיהם לחוץ מכנגד החומה ולחוץ כלחוץ פודין בו ואין אוכלין, ומכנגד החומה ולפנים אין אוכלין שם ואין פודין להחמיר, והחלונות ועובי החומה כלפנים".

אלו דברי הרמב"ם על עניינים אלו, ואם נסכם את הדינים העולים ממנו בפשטות, מבלי עיון במשנה ובתלמוד, יעלו המסקנות הבאות:

בכל הקשור לקדושת ירושלים וקדושת העזרה לא הגביל הרמב"ם את גבולות הקדושה כמוציאים מכללם גגין ועליות, כך שהדין הוא שאוכלים קדשים קלים ומעשר שני גם בגגין ועליות. ההגבלות שהרמב"ם מביא על קדושת ירושלים הן לגבי בתים שבחלל העיר ופתחיהם לחוץ, אבל לא לגבי גגין ועליות הנמצאים בתוך ירושלים^{נט}. בנוסף, לגבי קדושת ירושלים הן למעשר שני והן לקדשים קלים כתב הרמב"ם שהחלונות ועובי החומה כלפנים בלי הגבלה.

לגבי קרבן פסח כתב הרמב"ם שגגין ועליות 'אינם בכלל הבית', כשהמשמעות הפשוטה היא שאין אוכלים בהם קרבן פסח. אולם לגבי חלונות ועובי הכתלים כתב שהם כלפנים ודינם שאוכלים בהם את הפסח.

לגבי קדושת העזרה כתב שגגי הלשכות הפתוחות לחול שתוכן חול מחמת פתחן, אם גגן שווה לקרקע העזרה קדושים ואם גגן למעלה מקרקע העזרה אינם קדושים.

נט). וראו להלן בדברי הרמב"ם על אכילת מעשר שני בנזף האילן.

הנוף האמור במשנה ובגמרא כמכוון לתחת הנוף. הסבר זה אינו עולה עם פשטות הגמרא, ולדעתם הסיבה שהרמב"ם נדחק לכך היא שגגין ועליות לא נתקדשו, ולכן על גבי הנוף אפילו בתוך ירושלים אין אוכלים מעשר שני.

בדברי האחרונים אין הסבר מדוע באמת תחת הנוף טפל לנוף, אלא רק הסבר מדוע הוכרח הרמב"ם לפרש כך נגד מה שלדעתם הוא פשטות הגמרא. אם כן, מציאת הכרח אחר לפירוש הרמב"ם תייתר את טענת האחרונים ותשיב את שיטת הרמב"ם למקומה, שלדבריו בענין אילן ונוף אין קשר כלל לדעתו בענין קדושת גגין ועליות.

והכרח כזה קיים, והוא פשטות הגמרא מכות יב א ורמינהי: אילן שהוא עומד בפנים ונוטה לחוץ, או עומד בחוץ ונוטה לפנים - מכנגד החומה ולפנים כלפנים, מכנגד החומה ולחוץ כלחוץ! מעשר אערי מקלט קא רמית? מעשר - בחומה תלה רחמנא, ערי מקלט - בדירה תלה רחמנא, בנופו מתדר ליה, בעיקרו לא מתדר ליה. הרי שהגמרא מתארת את הנוף כמקום שמתאים לדירה, ואת העיקר כמקום שאיננו מתאים לדירה. אם אכן הכוונה למקום שעל גבי העץ, הרי שאין הכרח שהנוף יתאים לדירה יותר מהעיקר, שכן במקרה שהגזע עבה ניתן לשבת על גביו בנוחות יחסית, ואילו על הענפים הדקים והדלילים לא ניתן לשבת כלל. לכן פירש הרמב"ם שהכוונה לשטח שתחת הנוף, שהוא שטח שלא זו בלבד שניתן לשבת בו, אלא שהצל שתחת העץ מאפשר ישיבה נוחה לסעודה (ככתוב בבראשית יח 'והשענו תחת העץ') ואף לחניית מגורים יומית (עירובין טו א). זאת, לעומת הגזע שגם אם ניתן לשבת עליו הוא איננו מקום נוח לישיבה או למגורים. בכך גם מובן מדוע תחת הנוף נחשב טפל לנוף ושייך אליו, עד שהנוף הולך אחר העיקר להיחשב כנכנס לירושלים לחומרא, שכן נוף האילן הוא שיוצר את המקום ומגדיר אותו. כמקום שימושי.

מעתה אין הכרח עוד בדברי הרמב"ם לכך שאין אוכלים מעשר שני על גבי הנוף, משום שגגין ועליות לא נתקדשו.

סיכום הנראה בדעת הרמב"ם:

- א. גגין ועליות של ירושלים לא נתקדשו דוקא לפסח ולא לקדשים קלים ומעשר שני.
- ב. גגין ועליות ההיכל והעזרה קדושים משום 'הכל בכתב'.
- ג. גגין ועליות שעל גבי לשכות הפתוחות לחול שתוכן חול אינם קדושים.
- ד. החלונות הם חלק מהבית לפסח.
- ה. עומק הקיר הוא חלק מהבית לפסח.
- ו. על גבי הקיר איננו חלק מהבית לפסח אלא חלק מהגג.



טו.

עיקרי הדברים

א. נראה שדברי רב גגין ועליות לא נתקדשו מגדירים את אופי הבית, ומוציאים מכלל הקדושה שטחים שאינם בכלל בית.

ב. דין 'קרבת פסח' להיאכל בבית או בשטחים הנטפלים אליו.

ג. על רקע דין זה, חידש רב שגגין ועליות אינם בכלל הבית ואין לאכול בהם קרבן פסח.

ד. קדושת ירושלים עולה עד לרקיע וקיימת גם בגגין ועליות, מפני שאין הקדושה תלויה בבית אלא במקום.

ה. בכך עולים יפה המקורות המראים שירושלים קדושה גם על גבי גגין ועליות.

ו. יש לבאר דרך זו גם בכמה ראשונים: תוס' מכות יב א בתירוץ אחד, הראב"ד, הרשב"א בתשובה והרמב"ם.



◆ האור בעצת הכוכבים ◆

הרב יואל שילה

האור בעצת הכוכבים

מקובל להשוות את צה"כ בהר ובמישור

מקובל אצל בעלי הלוחות היום לחשב את זמני צאת הכוכבים על פי זווית השמש מתחת לאופק [לנתוני הרב מנת 13.5 דקות לאחר השקיעה השמש נמצאת 3.65 מעלות מתחת לאופק; 16.875 דקות לאחר השקיעה השמש נמצאת ב-4.37 מעלות מתחת לאופק, 18 דקות אחר השקיעה השמש נמצאת 4.61 מעלות], ולא להתחשב בשאלה אם האדם נמצא במישור או בהר, כי אף שבהר מאחרים לראות את השקיעה בשל גובהו מעל האופק - אבל ראיית הכוכבים תלויה בהחשכת הרקיע, וזו תלויה בזווית השמש תחת האופק ולא בגובה הצופה [וממילא, אף שהשקיעה בירושלים מאחרת בכחמש דקות אחר השקיעה ביפו - אבל צה"כ זהה]. לענ"ד אינו כן, ובמאמר זה יבוארו הגורמים לאיחור או הקדמת ראיית הכוכבים בהר ביחס למישור.



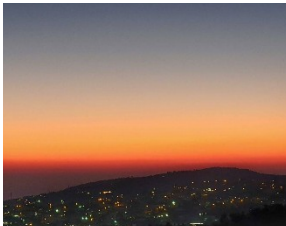
מבואר בגמ' שבציפורי הוציאו את השבת מאוחר יותר מאשר בשאר המקומות, ויש להבין מה היתה הסיבה לכך, שהרי יציאת השבת תלויה בראיית ג' כוכבים בינוניים [כלומר, בהחשכה שמאפשרת לראות את הכוכבים], והרי בהר האוויר צלול יותר, ומתאפשר לראות את הכוכבים מוקדם יותר; ננסה לתת רקע על הגורמים לאפשרות ראיית הכוכבים.



האטמוספירה מפזרת את האור



כמאה ק"מ מעל פני הים האטמוספירה כבר דלילה ביותר, ומתחיל בהדרגה החלל, שכמעט ולא מכיל שום חלקיקים, ולכן השמש נראית בו על רקע שמים שחורים [כמו שאנו מורגלים לראות את הירח בלילה]; האטמוספירה שסביבנו מורכבת מגזים שונים, וסמוך יותר לאדמה - גם מאדי מים, אבק, עשן, אפר וולקני, ומלח, שצפיפותם גוברת ככל שהמקום נמוך יותר - כי החלקיקים נוטים לשקוע. אור השמש הלבן [המכיל אור בכל הצבעים] חודר את האטמוספירה, אך כמות גדולה של ה'פוטונים' [היחידה הבסיסית של קרינת האור] פוגעים בחלקיקים המצויים באטמוספירה, ובשל כך האור מוחלש [בקיץ יותר מאשר בחורף, מסתבר שמפני האבק הנמצא יותר בקיץ]: כרבע מתוכם מוחזרים לחלל, חלקם מתפזרים לכל עבר, וחלקם עוברים דרכם ישירות ולא מתפזרים; כתוצאה מפזור אור השמש לכל עבר [שחזור

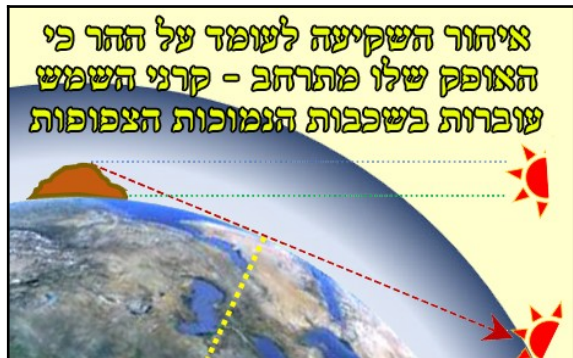


הגורמים המאחרים את ראית הכוכבים למי שנמצא בהר לעומת הנמצא בשפלה

א. הנמצא גבוה יותר רואה את השמש עצמה, שגורמת לסנוור ולהפחתת אפשרות ראית הכוכבים; אמנם, עצם ראית השמש הוא גורם מאחר פחות בחשיבותו, כי אור השמש הישיר מפריע רק לראות את הכוכבים הנמצאים באותו כיוון של השמש, ואיננו מפריע לראות את הכוכבים שבכיוונים אחרים, שהרי בגובה עשרות ק"מ ניתן לראות כוכבים ביום שלא מכיוון השמש כי אין אטמוספירה שמחזירה אור - ומוכח שעיקר ההפרעה לראית הכוכבים היא מהאור החוזר מכל עבר ולא מאור השמש הישיר [כי הוא מגיע רק מכיוון מצומצם ולא משאר הרקיע, ורק שם הוא מפריע לראות את אור הכוכבים].

ב. הנמצא בהר חווה את אור השמש זמן רב יותר גם לאחר ששקעה לעומד במישור, וממילא

האור המגיע אליו רב יותר ביחס לעומד במישור [כלפי העומד בהר השמש נראית בזווית פחות שקועה, כי בשל גובהו האופק שבו החמה נראית לו בשקיעה הוא רחוק ומעריב יותר, ולכן השקיעה מאוחרת יותר כלפיו]; אמנם, קרני שמש אלו המאירות ישירות רק את האטמוספירה הגבוהה, הן חלשות יותר כי כדי להגיע לאחר השקיעה



לאטמוספירה הגבוהה עליהן לעבור דרך ארוכה משמעותית דרך שכבות האטמוספירה הנמוכה, משא"כ קרני השמש הנמצאות מעל מי שנמצא במקום נמוך - עברו דרך הרבה יותר קצרה באטמוספירה הנמוכה, ונמצא שהן עדיין מוגברות - ומפריעות לראות את אור הכוכבים. מכיוון שהמדובר כאן על הזמן שלאחר השקיעה, וקרני השמש כבר לא מגיעות מעל האופק אלא עולות באלכסון מלמטה למעלה - לכן במזרח מוארות רק שכבות האוויר הגבוהות, והשכבות

הנמוכות כבר מחשיכות, בעוד במערב השכבות הנמוכות הן המוארות, והגבוהות פחות מוארות - ולכן האור המגיע ממערב פחות מפריע לראות את הכוכבים שנמצאים בכיוון מזרח כי הוא מאד מוחלש בעוברו מעבר לעבר דרך האטמוספירה הנמוכה והצפופה.

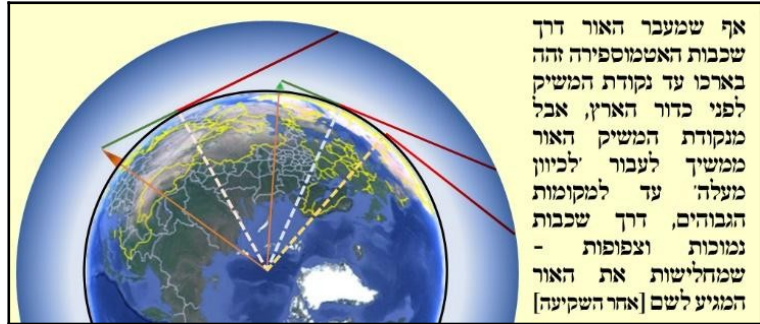


ג. הנמצא גבוה חווה גם את פיזור

האור שנובע מחמת הקרניים שמגיעות ישירות לשכבות העליונות יותר, ומתפזר לצדדיו - מאחר שהמקומות הנמוכים נתונים בצל ביחס למקומות הגבוהים, כי החמה שקעה לנמוכים לפני ששקעה לגבוהים. עם זאת, אור זה המגיע רק לשכבות העליונות איננו רב, כי לאחר השקיעה,

קרני האור העולות רק לשכבות העליונות הגיעו לפני כן סמוך לקרקע, והמשיכו הלאה לאטמוספירה הגבוהה תוך כדי ששוב עברו 'מלמטה למעלה' דרך השכבות הנמוכות הצפופות, ובכך הוחלשו ביותר; בחשבון פשוט, הדרך שנוספת לקרני האור כדי להגיע לגובה 50 מטר היא 25 ק"מ [עפ"י משפט פיתגורס: אלכסון המשולש (6371.05: רדיוס כדור הארץ ועוד גובה ההר 50 מטר) בריבוע, פחות ניצב המשולש (6371 רדיוס כדור הארץ) בריבוע, שווה לגובה של

המשולש (המרחק הנוסף שעל האור לעבור 'מלמטה למעלה') בריבוע, ונמצא שהוא 25 ק"מ], ואם גובה הגבעה הוא 800 מטר, אזי אורך הדרך שנוספת לקרני האור היא 100 ק"מ! ואת כל הקילומטרים האלו



הקרניים עוברות בתוך שכבות נמוכות וצפופות של האטמוספירה 'מלמטה למעלה' - מה שמוביל לדעיכת האור (הערת הגרז"מ קורן שליט"א).

נמצא, שאף שמי שמחפש את הכוכבים בציפורי חשוף ליותר אור מאשר מי שנמצא במישור, כי מגיע אליו גם האור שמגיע מתחת לאופק המערבי ומאיר לכיוון מזרח-מעלה - ומאיר את כיפת השמים העליונה ולא מאיר לנמצאים במישור שנמצאים ב'צל' כלפי האור הזה [ובפרט ביחס ליושבי טבריה, שהצד המערבי שלהם מוסתר בהרים המערביים לבקעת הירדן, ולכן כל סביבתם מוצללת אפילו זמן רב לפני השקיעה] (וממילא לאחר השקיעה מוקרן מהם הרבה פחות אור בחזרה לרקיע) - אך האור הזה איננו חזק מאד לאחר השקיעה, כי כדי 'לטפס' לגובה 250 מטר של ציפורי עליו לעבור עוד 56 ק"מ באטמוספירה נמוכה צפופה [לפי תחשיב משפט פיתגורס דלעיל] - מה שמאד

מחליש אותו. בנוסף, האופק המערבי הנמוך של ציפורי מוסתר מעט ע"י רכס הכרמל [בגובה פחות ממעלה אחת מעל האופק], ורק בימי הקיץ,



כשהשמש מגיעה מצפון מערב - האופק של ציפורי גלוי לחלוטין.

בטבריה, שנמצאת בבקעת הירדן המוצללת ושאונה מחזירה אור לרקיע, ולא למקומות נמוכים שגם חשופים לאותו אור כבציפורי.



בירושלים מקדימים לראות את הכוכבים

הנסיון מעיד שבירושלים, שהרבה יותר גבוהה מציפורי [כ-800 מטר מעל הים לעומת כ-250 מטר], רואים את הכוכבים לפני המקומות הנמוכים, וזאת הן מפני שאופק מערב חסום ויש הרבה פחות אור הקורן מהאופק, והן מפני יתרון הגובה שגורם לאור צלול יותר כי האבק וכו' נוטה לשקוע למקומות הנמוכים, ואולי לכן רבי יוסי הזכיר את איחור מוצ"ש בציפורי ולא בירושלים, שמקדימה לראות את הכוכבים.

[סביר שההפרש בין ציפורי לשאר המקומות הוא רק זמן לא רב אחר השקיעה - שעדיין יש אור שמפריע לראות כוכבים, עכ"פ בכיוון מערב, אבל זמן רב אחר השקיעה כבר אין הפרש בין ציפורי ושאר המקומות, וממילא מסוגיא זו קשה על ההסבר המקובל בשיטת ר"ת, שצה"כ הוא רק יותר משעה לאחר שקיעת החמה; וצ"ל כהסבר שצידדתי בו בספרי 'היא חמתכם' שגם ר"ת מודה בצאת ג' כוכבים, ואכמ"ל].



האם שכבה עליונה מוארת מונעת את אור הכוכבים מלהראות למטה

נידון מעניין יש בשאלה האם כאשר השכבות העליונות מוארות - יש בכוחן למסך את אור הכוכבים מלהגיע למטה לשכבות התחתונות; פירוש, לאחר השקיעה השכבות התחתונות מוצללות, והעליונות עדיין מוארות, והשאלה האם יתכן שהאור שלמעלה מונע מאור הכוכבים להיראות למי שנמצא במקום מוצלל:

העיד הרב מרדכי הלפרין שליט"א שכשהוא היה בטיסה בערך בגובה 9 ק"מ, כעשר דקות לאחר שהשמש שקעה לעיניו, כלומר כ-25 דקות לאחר ששקעה ליושבי הארץ שתחתיו, הוא עדיין ראה את הרקיע מבהיק [כפי שרואים בארץ את הרקיע כעשר דקות לאחר השקיעה]. אך כשהביט למטה הקרקע היתה נראית חשוכה, ואין לו ספק שהנמצא בקרקע ברמת חשיכה כזו היה יכול לראות כוכבים; מכך הוא הניח שהאור שמגיע לשכבות האטמוספירה העליונה המבהיקה לא בהכרח חוצץ בעד אור הכוכבים; את התופעה הוא ביאר שאור איננו 'מסך' שלא מאפשר לאור אחר לעבור דרכו, אלא שבמקום מואר - האור המפזר רב מאור הכוכבים החלש, ולכן לא ניתן להבחין באור הכוכבים, אך לאחר השקיעה, שרק השכבות העליונות מוארות - אור הכוכבים הממוקד ממשיך לעבור דרכם ולהגיע לשכבות הנמוכות החשוכות - ואז יהיה ניתן להבחין בכוכבים. והוסיף להסביר עפ"י מה שנתבאר לעיל, שאף שחלקיקי אבק עשן וכו' גורמים לפיזור של כל גוני האור, אבל בשכבות הגבוהות, שבהן האור עדיין לא מתפזר מחמת אבק, אלא רק מחמת מולקולות הגז שבאטמוספירה - הרי שפיזור זה פועל רק על הגלים הקצרים של האור הכחול-סגול, ואילו אורכי הגל הארוכים של אור הכוכבים האדום-צהוב כלל

לאור זה, ומצא שבמעלה אדומים [גובה 470-515] ניתן להבחין בכוכבים כשתי דקות לפני שמבחין בהם בסנהדריה מורחבת [גובה 735] - ומוכח שהאור המגיע מהרקיע ומהרקע למקומות הגבוהים מפריע לראות את הכוכבים ביחס למי שנמצא במקום מוצלל [למרות הקדמת הראיה בשל דלילות האוויר בגובה! (י.ש.)] [אמנם, את השפעת ההבדל בלחות הרב שילת לא בדק, ובזה יש חסרון בניסוי זה, ואפשר להניח שאם היה מודד באזור יריחו - היה מקבל הפרש קצת יותר גדול, אך ייתכן ששם, לפחות לגבי כוכבים לא אדומים, היתה מתקבלת תוצאה שונה בגלל דעיכה אטמוספירית שהיא שם רבה יותר], וכמובן שיש חשיבות בהסתגלות העין לתנאי החושך.

לפי דבריו מובן שהנמצא בציפורי החשופה באופן יחסי למערב ולכן מקבלת אור הן מהרקיע הגלוי לכיוון מערב והן מהעמקים שממערב לה המחזירים אור לרקיע - מאחר את ראיית הכוכבים כלפי הנמצאים ממזרח לציפורי, למרות שיתרון גובה העיר גורם שהאוויר שמעליה פחות דחוס, ולכן מחזיר פחות אור ובוֹלֵע פחות את אור הכוכבים. בפרט אם מדובר בכוכבים המקדימים שנמצאים ברקיע העליון - נוספת סיבה לאחר בשל האור שמגיע רק לרקיע העליון ולא לתחתון, וכשמדובר בכוכבים המקדימים הנמצאים ברקיע המערבי התחתון - נבלמת עוד יותר אפשרות ראיית הכוכבים משם; אך אם הכוכבים המוקדמים נמצאים באופק מזרח - נוספה סיבה להקדים את ראיית הכוכבים בהר, כי האור החוזר מהרקיע המערבי לא מפריע לראות את הכוכבים שבמזרח.



הנמצא בבור עמוק

עוד ניסו להוכיח את הספק מהשאלה העתיקה האם הנמצא בבור עמוק יכול להבחין בכוכבים הנמצאים ממש מעליו, שבעבר חשבו שכן, ובניסויים בשנים האחרונות הוכח שאף שלא יראה את מרבית הכוכבים, אבל יתכן שיוכל להבחין בכוכב הבהיר אברק ['סיריוס'] כי אור הרקע כבר לא מפריע לעיניו, אף שהנמצא מחוץ לבור זקוק לכך שהכוכב יאיר פי חמש כדי להבחין בו, וממילא מוכח שהאור שבשמים לא ממסך את אור הכוכב מלהגיע למקום חשוך, להבנת הרב הלפריין; אמנם, להבנת הרב קורן אם יש יתרון צפייה בכוכב מתוך בור - אין זה מפני פיזור האור [שכמעט ולא קיים בבור שאיננו עמוק ביותר], אלא מפני השפעת החשיכה על העין, והסתייע מדברי ד"ר מרדכי מנת, שטען שלא ייתכן שבהיקות השמים לעומדים בתוך בור נמוכה מזו של העומדים על שפת הבור; אך עדיין צריך ניסוי מבוקר כדי להוכיח זאת.



סיכום

מצאנו שלשה גורמים המקדימים את אפשרות ראיית הכוכבים בהר, ושלשה גורמים המאחרים את הראיה בהר. המקדימים הם: א. השכבות העליונות הדלילות פחות מפריעות לאור הכוכבים להגיע לצופה, משא"כ הצופה במקום נמוך יוכל לראות רק את האור שיחדור את

השכבות הדחוסות התחתונות. ב. השכבות העליונות של האטמוספירה פחות צפופות ולכן מפזרות פחות אור, ולכן אור הרקע בהר פחות בוהק. ג. לעומד בהר יש פחות החזר אור המוקרן מהקרקע כלפי מעלה, כי האור העולה הספיק לדעוך בשכבות האטמוספירה הנמוכות הדחוסות. המאחרים הם: מה שהעומד בהר חווה את אור השמש הישיר זמן רב יותר מהעומד במישור, וגם חווה חזק יותר את האור שאחר השקיעה - כי כלפיו השמש איננה נמוכה כל כך כמו לעומד במישור, וגם חווה את האור המגיע לשכבות שמעליו ומתפזר - משא"כ העומד במישור נמצא באפלולית יחסית. אך כל הגורמים הללו אינם חזקים ביותר מכיון שכלפי העומד בהר, האור המגיע בשקיעה ולאחריה עובר פעמיים את השכבות הדחוסות הנמוכות, ומאד מאד מופחת.

עושי הלוחות מניחים שראיית הכוכבים לא מושפעת מגובה הצופה, כי הם מניחים שבהיקות הרקיע לעומד בהר זהה לבהיקות לעומד בעמק; אמנם, מנוסחאותיו של פרופ' שייפר עולה שהנמצא בהר מקדים לראות את הכוכבים, כי הן 'פיזור ריילי' שהוא פיזור האור הכחול ע"י מולקולות הגז הזעירות, והן 'פיזור מיי' - שהוא פיזור כל גווני האור ע"י חלקיקים גדולים, והן בליעת האור ע"י האווזון - כולם משמעותיים הרבה יותר ככל שהשכבות נמוכות ודחוסות, ופחות משמעותיות בשכבות הגבוהות, ולכן צ"ל שכוכב נראה במקום גבוה לפני שנראה במקום נמוך, אם כי בכוכבים הבהירים ההפרש בין ההר והמישור גבוה יותר מאשר בכוכבים האדומים, וכך הסכים ד"ר רוזנבלום, אך אין לדעת זאת בבירור בלי ניסוי מבורק שבו שני אנשים יצפו במקביל בכוכבים - זה מעל זה.

מה שרבי יוסי ייחל להיות ממוציאי שבת בציפורי יכול להיות מוסבר כהנהגה בעלמא שאינה מבוססת על המציאות, אך גם כהנהגה שמבוססת על ה'חוויה האנושית' שרואים בפועל בציפורי את האור זמן רב יותר בשל אופק מערב הגלוי יותר לעומדים בהר, ויכול להתבסס גם על מציאות שהכוכבים נראים זמן רב יותר כי העמק שמערבית לציפורי מקרין אור לכיוון מעלה, אך לביאור זה איחור הראיה בציפורי הוא רק כלפי הנמצאים במקום מוצלל, כטבריה, אך לא כלפי הנמצאים במישור שגם חשוף לאותו אור חוזר; וכך עולה מהניסוי של הרב שילת, שראה את הכוכבים מוקדם יותר במעלה אדומים הנמוכה אך המוצללת - לפני סנהדריה מורחבת הגבוהה אך החשופה לאור, וזאת אף שבירושלים, שהרבה יותר גבוהה מציפורי, מקדימים לראות את הכוכבים לפני המקומות הנמוכים, וסביר שהוא מפני יתרון הגובה שגורם לאויר צלול יותר כי האבק וכו' נוטה לשקוע למקומות הנמוכים [מסוגיא זו קשה על ההסבר המקובל בשיטת ר"ת, כי סביר שההפרש בין ציפורי לשאר המקומות הוא רק זמן לא רב אחר השקיעה].

להבנת הרב הלפרין גם כאשר השכבות העליונות מוארות אין בכחן למסך את אור הכוכבים מלהגיע למטה לשכבות התחתונות, כי אור הכוכבים האדום-צהוב כמעט ולא מושפע מ'פיזור ריילי', ו'פיזור מיי' המשפיע על כל גווני האור פחות מצוי בשכבות העליונות ששם טס מטוס, ולכן ניתן לראות כוכבים בקרקע אף שהמטוס שרוי באור יחסי.

אך הרב קורן מפקפק בכך שהעומד למטה יוכל לראות את הכוכבים טוב יותר מהעומד למעלה, ואין לשלול את נוסחאות שייפר המוכיחות שכוכב נראה במקום גבוה לפני שנראה במקום נמוך, וההפרעה לראיית הכוכבים במקום נמוך היא מפני האור הפוגע בקרקע וחוזר למעלה, ומאיר את חלקיקי האבק מלמטה - ובכך מוסיף להפרעה בראיית הכוכבים, וכמובן שבמקום נמוך השפעת חלקיקי האבק הללו גבוהה יותר.



הערות הקוראים

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב מ. ש. עקיבא כהן "תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל - ענייני פסח וחודש ניסן" (עמוד ל"ז)

הרב מ.ש. עקיבא כהן שליט"א בגיליון עו הביא באות א' שנשאל "האם בל' יום קודם החג חייבים ללמוד גם הלכות יו"ט שנוהגות הרבה פעמים בשנה או רק את את דיני אותו החג", והשיב "הכל".

והנה הדין לשאול ל' יום קודם החג מבואר בגמ' [פסחים ו' א'] גבי פסח, ובפשטות הוא דין רק בפסח, ואף שמצינו דעה שה"ה בכל יו"ט, אבל תשובת מרן הגר"ח זצ"ל היא לכאורה גם לדעה שזה דין רק בפסח, שהרי אם זה דין בכל יו"ט פשיטא שחייבים ללמוד גם הלכות יו"ט, שהרי אם זה דין בכל יו"ט חזינן שגם הלכות היו"ט הן בכלל ההלכות שחייבים לשאול בהן. וא"כ לכאורה דעתו היא שגם לדעה שרק בפסח שואלים ל' יום אז צריך ללמוד גם הלכות יו"ט. וצ"ב מנ"ל, הרי חזינן שבשביל הלכות יו"ט לבד לא תקנו לדרוש ל' יום קודם, וא"כ ע"כ שהתקנה היא קשורה לדיני הפסח ולא לדיני היו"ט, וא"כ מנ"ל שגם הלכות היו"ט יש לדרוש ל' יום קודם פסח.

באות ו' הביא שנשאל "האם קיים חשש גם מדינא לברך ברכת האילנות בשבת שמא יגע בלבלוב לראותו טוב או כדי להריח בו", והשיב "כן". וצ"ב, דהנה בגמ' [סוכה לו' ב'] מבואר שמותר להריח בשבת הדס המחובר ול"ח שאתי למגזייה, כיון שזה עומד להריח ובשביל להריח לא צריך לחתכו. ורק אתרוג במחובר, כיוון שהוא עומד לאכילה אסור להריח בו שמא יבוא לאכלו, וכ"נ בשו"ע ס' של"ו ס"י. וראה במ"ב [שם ס"ק מ"ח] שיש דעה שגם בהדס אסור להריח בו, והעיקר כפסק השו"ע שמותר להריח בו. וא"כ אף לגבי להריח עיקר הדין שמותר, ואם לגבי להריח ממש עיקר הדין שמותר, איך נאמר שגם אם לא מריח נאסור שמא יבוא להריח.

באות ט' הביא מרן הגר"ח זצ"ל "בבית כנסת שלנו בודקים את הספרים (והשאר עושין לו מחיצה)". יש לציין שכך המנהג גם בבית המדרש של מרן הגר"ח גריינימן זצ"ל, שעל הספרים של כל השנה עושין מחיצה, ויש ספרים מיוחדים שמשתמשים בהם רק בפסח, שכל השנה הם במקום סגור ומוציאים אותם לשימוש רק בפסח.

דרך אגב לגבי צורת המחיצה לספרים, הובא בקונטרס מהגראי"ש שליט"א בנו של הגר"ח גריינימן זצ"ל שנהג לסגור בסדינים, ובשנים האחרונות נהג לסגור בניילון שקוף, שזה יותר כבוד לספרי הקודש.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



הערה על מאמרו של הבה"ח יצחק פרץ "באיזה סיום נפטרים מתענית בכורות" (עמוד ע"ד)

א.

הבה"ח יצחק פרץ נ"י דן האם הלומד מסכת שלא כסדרה נחשב כסיום, ולא מובן מה אכפת לי שלמד שלא כסדרה, וכי מסכת היא קר"ש או מגילה שנאמר בה דין כסדרן, והעיקר שעתה הוא גמר את כל המסכת.

אהרן הכהן פרידמן
מודיעין עילית



ב.

לכבוד מערכת הירחון הנפלא "האוצר" המלא בחדו"ת מרבנים ות"ח מופלגים, ראשית כל הנני להודות לכם על הזיכוי הרבים הגדול שאתם עושים בהוצאת הירחון הנפלא, וזה מחזק הרבה את הלומדים לכתוב חדו"ת, ואכמ"ל.

ראיתי את הערתו של הרב אהרן הכהן פרידמן שליט"א על מה שדנתי בירחון הקודם, בענין אחד שסיים מסכת אבל הלימוד היה שלא כסדרה, והרב הנ"ל העיר דמה איכפת לן אם למדה שלא כסדרה

והרי סוף כל סוף למד את כל המסכת.

והנני לענות: במחילת כת"ר נ"ל דלא פתח הספרים שציינתי, ואחד מהם, קובץ גליונות מרי"ח נחוח תש"פ עמ' 2107 תשובת הגה"צ רבי זבולון המבורגר זצ"ל. וזה לשונו: אם למדו בשיבה השיעור הגמ' שלא כסדר אבל גמרו כל המסכת אם יכולים לעשות סיום או לא. לענ"ד שאין יכולים כיון שסדר הש"ס וסדר הדפים יש המשך וזהו ידוע שבגמ' היסוד של הגמ' זהו גם מסדר עולמות עליונים התורה שבעל פה, וכל פרק ופרק ודף ודף שייך אחד להשני מה שמקודם קודם, וא"כ זהו הפוך העולמות, וכיון שהסיום זהו הגמר מסכת זו, וא"כ צריך להיות לימוד וסיום כסדר ואם אחד חוזר ולומד זהו לימוד אבל בשביל סיום צריך דוקא סדר, כך נלענ"ד.

ומקוה אני דאחרי קריאת תשובה זו יהיה ברור יותר הענין אחרי המחילה רבתי

ע"ה יצחק פרץ
מכסיקו



ג.

לבחור היקר יצחק פרץ נרו יאיר ויזרח

ראיתי מה שהבאת שעל דרך הנסתר יש לומר שיש חיסרון כשאין זה לפי הסדר ממש.

הנה בעצם בדברים אלו הנך מודה שעל פי הנגלה אין טעם לחלק בזה. וכיוון שכן נראה פשוט שניתן לעשות סעודת סיום על זה, שהרי ברור שהעניין שיש בסעודת סיום אינו רק מצד הנסתר. ואף שבכל דבר מדברי התורה יש סודות רבים, וכולם נכונים, אבל המבואר בגמ' העניין של עשיית יומא טבא לרבנן בסעודת סיום יש לנו להבין את זה כפי שאנחנו לומדים את כל דיני התורה בדרך הנגלה, ויש שמחה בעצם הגמר של חלק שלם מסוים מהתורה. ולכן אם ע"פ הנגלה אין אנו רואים טעם לחלק בזה, לא נראה שנימא שלהלכה אין לזה תוקף של סעודת סיום.

רק שבאמת לפי דבריך התעוררתי שגם על דרך הנגלה יש טעם בזה, וזה באופן שלמד את הפרק עצמו שלא לפי הסדר, שבו יש באמת הקשר בין דף לדף, ויש מקום להבין שזה פוגם בשלמות הדבר. אבל בין פרק לפרק אם הקדים פרק לחבירו בזה איני רואה סברה ע"ד הנגלה שלא יהיה בזה תוקף של סעודת סיום.

ולדבריו שגם בהקדמת פרק לחבירו יש לדון בזה, מה נאמר במסכת מגילה, ששם במשניות הסדר הוא פרק בני העיר ואח"כ פרק הקורא עומד, ובגמ' הסדר הוא הפוך.

ונראה שכן נהוג עלמא, בקרב בחורי הישיבות ואברכי הכוללים שהרבה פעמים לומדים מסכת שלא לפי סדר הפרקים ועושים סעודת סיום.

ואחתום בברכת כהן באהבה שתזכה לעלות ולצמוח לנטע מפואר בכרם בית ישראל

אהרן הכהן פרידמן



ד.

לכבוד הרה"ג רבי אהרון הכהן פרידמאן שליט"א

קראתי בכל לב את דבריו הנפלאים

ושמחתי כמוצא שלל רב, על שכת"ר הסכים שעל הנסתר יש בזה טעם, ואפי' שנראה שכת"ר צודק דאין לנו לחוש לקבלה לענין דינא, אמנם "ענין" יש, ובודאי שהרוצה להקפיד תבוא עליו ברכה.

ומה שהקשה ממסכת מגילה, לענ"ד אינו קושיא כלל, דזהו הסדר במשנה וזהו הסדר בגמרא ובכל אחד אחד נחשב כלמד את המסכת כסדרה, ואין לנו לחוש למה שנתחלפו ב' פרקים, דסו"ס למעשה זהו הסדר שיש לנו. וזה הנלענ"ד.

ע"ה יצחק פריץ

מכסיקו



אמנם הלום ראיתי בשו"ת להורות נתן [י, לה אות ב'] שמחלק בין הכשר מצוה, שבזה לא שייך דין זריזין מקדימין קודם הזמן, לבין מצוות שעיקרן במעשה דומיא דפדיון הבן, וכלשונו: "אבל בפדיון בכור שהמצוה היא הנתינה לכהן, בזה שפיר שייך זריזין מקדימין להקדים את המעשה של הנתינה, ואף על גב שעדיין לא הגיע זמן המצוה, דהא ליכא מצות פדיון אלא לאחר ל' יום, מ"מ כיון דגוף המעשה - דהיינו את הנתינה לכהן - כבר יכול להעשות קודם ל' יום, וזמן ממילא קאתי, י"ל דבזה שייך הדין דזריזין מקדימין אף טרם שהגיע זמן החיוב, כיון דיכול להזדרז ולהקדים לעשות את המצוה עצמה וכו'". הרי שנקט שמצות פדיון הבן עיקרה היא במעשה פדיון, ולא בתוצאה שיהא בנו פדוי.

ג. בענין זריזין מקדימין למצוות בשריפת חמץ, ראה בתשובתו של הג"ר נתן גשטטנר בלהורות נתן [שם, אות ב-ג] שנראה דלא שייך זריזין מקדימין בשריפת חמץ, שכן עיקר שריפתה היא בשעה שישית, עיי"ש.

דוד לוי



הערה על מאמרו של הרב שלמה זלמן כהן "נהג מונית שרואה באמצע הנסיעה שיש לנוסע היהודי חמץ" (עמוד קכ"ח)

ב"ה

הנה זה בא, וימלא הבית כולו אורה זו תורה וזו שכרה, מלא צנא דדובשא ועסקי באורייתא, בכל הופעת גליון חדש מידי חודש בחודשו, ואפתח בשבח תחילה, במאמרו הבהיר של הגאון ר' שלמה זלמן כהן שליט"א, ודבריו בנויות ומחושבות להפליא, וכנראה ממבט ראשון שסגר עליו בהדבר החרש והמסגר, אך להגדיל תורה ולהאדירה נראה להעיר כדרכה של תורה.

נקט בפשיטות דהחמץ שבידיו דהנוסע שבמונית חשיב כברשותו דבעל המונית ויעבור בבל יראה ובי' והגר"א וסייעתו. ולכאורה פשוט דכה"ג גבי קנינים ומוחזקות, לא חשיבא תפיסה דהנהג אלא דהנוסע מתלת טעמי - א' מדנמצא בתוך ידו דנוסע, הב' דיש לנוסע השליטה עליו, והג' מדבזכויות הממון לא חשיב רשותו דהנהג כל משך הנסיעה.

ונבא לטעם א', דכיון דקאי בתוך ידו וכליו דהנוסע חשיב ברשות דהנוסע ולא דהנהג, דכן פשוט בכל גדרי רשויות. ואף אי כליו דלוקח ברשות מוכר לא קנה, היינו דרשות מוכר מעכב, אבל עיקר התפיסה היא דבעל הכלי ולא דבעל החצר. וכן מוכח בגיטין ריש המגרש דבתוך קלתה חשיב ברשותה, וצל"ע שם, ובשו"ע אבהע"ז סי' קלט סעי' י, יא.

ולכאורה יש להבחין בזה ג' דרגות. א' כשהחמץ מוקף בתוך הכלי, כגון בתוך שקית, דבזה ודאי דלא שייך להנהג, ב' כשכולט מע"ג הכלי, אבל מונח ויושב ע"ג הכלי או ע"ג ידו, דג"כ

לכאורה חשיב ברשות דבעל הכלי והיד ולא דהחצר, ג' כשמחזיקו בידו ובולט לצידי ידו, דבזה יתכן לדון דל"ח ברשותו, מדהחמץ נמצא בתוך החצר.

והנה בפסחים ו ע"א איתא ת"ר נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער, ופרש"י ד"ה אין זקוק לבער לא הזיקוהו להוציא את הנכרי מן הבית כדאמרן אבל אתה רואה של אחרים עכ"ל. ולכאורה משמע דלולי היתר זה דשרי של אחרים, אלא היה הנכנס ישראל, הרי דלפי הגר"א ה"נ דיעבור.

ואשר יל"ד דמיירי בגונא דהבצק בולט לצידי ידו דהנכרי וכאופן ג' הנ"ל, אבל יתכן בעיקר מה דהוצרך רש"י להחיתר דשל אחרים, מדאל"כ ודאי דהיה עליו לסלקו להנכרי, דיש לחוש שיניחנו לרגע בקרקע ויעבור בדאורייתא, ולזה הקדים רש"י דבכל גווני אין בו איסור מה"ת.

ועכ"פ באופן דהנוסע יניח את החמץ ע"ג המושב שבצדו, הרי דאי יניח את החפצא דהחמץ בלא כלי, בזה באמת מצד הטענה הא' קאי הנידון דיעבור עליו להגר"א. אלא דאכתי נשאר לדון מדהנוסע שולט, וכמו שהורחב בסברא זו מכמה פנים, ומדבזכויות הממון מושכר לו. ויל"ד דכמדומה דלפי המנהג גם הנהג יכול להניח את חפציו במושב האחורי, וכן מדמתכוין כל נהג להשאילו או מדכך מנהג המדינה. אלא דכל אופן זה אינו מצוי כיום כלל שיניח את החמץ בלא שקית על המושב.

ועו"ל על השאלה, שהרי בפסחים ז א' כתוב: אמר רב אחא בר יעקב הכא בתלמיד יושב לפני רבו עסקינן ונוכר שיש עיסה מגולגלת בתוך ביתו ומתיירא שמא תחמץ קדים ומבטיל ליה מיקמי דתחמץ, הרי שמהני ביטול לפני שנהיה חמץ, וכן קי"ל בטש"ע בסמין תמד סעיף ח, וזהו אפילו לאחר זמן האיסור, וכמבואר בנושאי כלים שם. ולפ"ז יש לומר דאף יכול לבטל לפני שהחמץ נכנס לרשותו, אע"פ דהחמץ כבר קיים. וא"כ מספיק שיבטל את החמץ לפני שנכנס לרשותו, וכן יכול בכללות קודם זמן האיסור, לבטל כל החמץ שיבוא אולי לרשותו.

בברכה מרובה עד בלי ירח

דוד יצחק בורשטיין

ירושלים עיה"ק



הערה על מאמרו של הרב מיכאל יהודה אייכנשטיין "ושמרתם את המצות" (עמוד ק"נ)

ראיתי מש"כ הרב מיכאל יהודה אייכנשטיין שליט"א בענין שמירת המצות ויישר כוחו על כך, אולם לענ"ד יש להעיר בדב"ק כדלהלן. אך קודם לכן אשמח לקבל מידע ומקור למש"כ בסו"ד

לא תגביה ידה מן הבצק כל שעה, שזו החומרה הנכונה שלא יבוא הבצק לכלל חימוץ, התעיף עיניך בו רגע ואיננו.

מקור למה שהבאתי שבצק בן זמננו אינו מחמיץ מחמת חיטוי לא ראיתי באופן מדויק, אלא שלפני כמה שנים שמעתי שבצק בן זמננו לא מחמיץ אלא לאחר זמן רב, ואכן עשיתי ניסוי ובאמת לקח זמן רב לשינוי בבצק. ואחר שחפשתי סיבה, מצאתי באתר בשם האופה, מתכון למחמצת שאור שבו הוא כותב שיש השפעה לריסוס החיטה על החימוץ אמנם לטענתו זה לא משמעותי, אך נכנסה לי לראש שזו הסיבה. אכן אפשר שעובדה זו מסיבה אחרת.

וכהערת אגב עיין באתר עלי ספר שם פורסם מאמר מדעי על חימוץ ובו הובא הציטוט מהרב לוי יצחק הלפרין וכן דיון מדעי שלם ולטענתם אכן מחמיץ הבצק לאחר כעשרים דקות אף בזמננו עיי"ש.

בברכת קיץ בריא ומלא בברכת ה'
מיכאל יהודה אייכנשטיין



הערה על מאמרו של הרב הראל אריה גרנביץ' "היתר מצות מכונה למצוות מצווה" (עמוד קס"ו)

ראיתי מש"כ הרב הראל אריה גרנביץ' בדין היתר מצות מכונה למצות אכילת מצה. רצוני להפנותו

למש"כ בעבר בירחון האוצר [שבט תשפ"ב גליון סא] מאמר מקיף בענין דין לשמה, ושם כתבנו לדחות את שיטת החזו"א מדברי רש"י בגיטין [כג.]. כמש"כ הרב המחבר שליט"א.

כמו כן כתבנו שיוצאים לכתחילה במצות מכונה לפי רוב ככל הראשונים, ואף הזקן אהרן שאסר טווית מכונה בציצית, במצות מכונה התיר, משום שבציצית כתיב 'תעשה' אך במצות שלא כתיב תעשה לא בעינן כח גברא. ובפרט שבסוף המאמר העלנו שגם בציצית שרי במכונה ולא בעינן כח גברא, דאין לנו לדרוש פסוקים מה שלא דרשו חז"ל. כיעו"ש.

בנימין יצחק הלוי



הוספה למאמרו של הרב עמיחי כנרתי "האם אפשר לכתחילה במצוות מרור להוסיף מעט חריין לחסה" (עמוד רנ"ז)

בגליון הקודם גליון ע"ו עמ' רנז-רסא כתבתי בס"ד מאמר "האם אפשר לכתחילה במצוות מרור להוסיף מעט חריין לחסה".

נהרות אשכנז קרים בקיץ ממש כמו מים מהמקרר. ולדברייך אתה תקנת רב פפא היתה ללוש במים קרים ולא תיקן ללוש במים שלנו, עכ"פ לשיטות ראשונים אלו, ופשוט שיוצאים בה ידי חובה.

וראיתי שנשמט ממני דברי הספר החשוב יוסף אומץ (פפד"מ) הקדמון, ששם כתב להדיא לעשות כך לכתחילה.

וז"ל בסי' תשסה: "אחר כך יקח כזית לאטי"ך אם יש לו, ואם אין הלאטי"ך מצוי שלא יהיה לו כזית ממנו ישתדל שיהיה לו לפחות עלה אחד של לאטי"ך ויצרף אותו עם הירק שעל שורשי מעררעטי"ך ולא השורשים עצמן, עד שיהיה ביחד כזית שהוא שיעור מרור".

עמיחי כנרתי



הערה על המאמר "תיקונים והערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח

לה' ולקראת מקדש (ב)

בעמוד רטז כתב הרב משה גרינהוט שליט"א בעניין הסיבה בקרבן פסח שאין צריך לאכול בהסיבה בגלל שפסח מצרים נאכל בחיפזון וא"א לעשותו היפך חפזון כיון שהוא זכר לפסח. יש להעיר ע"ז שפסח דורות אינו זכר לפסח מצרים שנאכל בחיפזון, אלא זכר לכך שהקב"ה פסח על בתי אבותינו במצרים.

עוד יש לדון מצד הדין שיש בקרבנות, שילפינן ממה שכתוב למשחה שיש דין לאכול את זה דרך גדולה כדרך שהמלכים אוכלין. ואם דין זה נאמר גם בפסח יל"ד שזה גם סיבה שיצטרכו לאכול את זה בהסיבה.

עוד הביא שם שבמשנה נראה שהסיבה זה המצב הראשוני, עוד טרם אכלו את הפת, מזה שהבן שואל על ההסיבה. יש להעיר על דבריו, שהשאלה כפי שאנחנו נוהגים לשאול, שהלילה הזה כולנו מסובין, לא מופיעה כלל במשנה, ובמשנה מופיעות ד' שאלות, ג' שאלות כפי שאנחנו שואלים, ועוד שאלה שהלילה הזה כולו צלי, שהיא לא שייכת בזמן הזה שאין קרבן פסח, ואנחנו במקום השאלה שכולו צלי אנחנו שואלים שכולנו מסובין.

ובאמת על מה שאנו נוהגים לשאול צ"ב, איך התינוק אמור לראות שהסבו, הרי ההגדה מבואר במשנ"ב שלא אומרים בהסיבה, ובכרפס יש דעות של"ב הסיבה, וגם בב' כוסות הראשונות יש דעה בגמ' של"ב הסיבה. וא"כ איך הוא אמור לראות שאוכלים בהסיבה. וצריך לומר שמכינים את מקום מושב האנשים בצורה שונה מאשר יושבים כל השנה כדי שיוכלו להסב, ומזה הוא מבין שבסעודה זאת יש דברים שכולם אמורים לאכול ולשתות בהסיבה. וכמו שאלות נוספות שהוא שואל, אף שעדיין לא ביצעו כך בפועל, על אכילת המצה והמרור

(ד). נדפס לראשונה לפני שלוש מאות שנה בדיוק (שנת תפ"ג), ונדפס שוב בס"ד לאחרונה על ידינו מהד' מכון שלמה אומן תשע"ו.

(ה). =חסה, והיא החזרת של חז"ל.

(ו). =חריין, ומקובל שהוא התמכא שאצל חז"ל.

והטיבול השני, שכ"ז נעשה בסעודה ועדיין לא התחילו בסעודה, אלא שרואה כן מקערת הסדר ששמים על השולחן.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



הערה והשלמה למאמרו של הרב שלמה מאיר יאקב "פסח - למשמעותה של הפסיחה" (עמוד רעד)

י"ש"כ על הגליון הנפלא המלא מזון על זן בהני מילי מעלייתא מחכמי ורבני הדור שליט"א, והנני בהערה על המאמר בענין משמעות השם פסח והביא בזה ב' שיטות כיד ד' הטובה עליו. והעירני ידידי הג"ר אביעד וייל שליט"א לפרש דברי הגמ' בפסחים דף לט': 'ואמר רבי אושעיא מצוה בחזרת ואמר רבא מאי חזרת חסא מאי חסא דחס רחמנא עילון' עכ"ל. והנה לפי פירוש הראשון ברש"י והתרגומים שפסח הוא מלשון 'חס' מובנים היטב דברי הגמ' דחס רחמנא עלן, שזהו המהות של פסח. [אמנם לפי המהלך השני בפירוש המילה פסח שדילג, קשה קצת מה הענין דחס רחמנא עלן, שלא הוזכרה מילה זו בתורה שעל שם כך נקרא חסא]. ודפח"ח. בברכה ובהוקרה שתמשיכו לילך מחיל אל חיל

דוד בריזל



תגובת המחבר

לכבוד רבי דוד בריזל

השלום והברכה

כן הוכחתי גם אני בטיוטה כראיה נפלאה זו.

אבל שוב נמלכתי שמסתבר שדברי רבא אינם מכוונים על כך שחס הקב"ה עלינו בנגפו את מצרים בהכותו את בכוריהם בליל ט"ו ואותנו הציל, אלא דברי רבא מוסבים על עיקר הפדיון מעבדות מצרים, שהקב"ה חס עלינו ויוציאנו משעבוד מצרים לחירות עולם.

גם זה על זה שייך הרמז באכילת מרור שתחילתו מר-שעבוד סופו מתוק-חירות כמבואר עוד בגמרא, שכל זה שייך רק על הפדיון משעבוד מצרים, לא על נס הפסיחה על עם ישראל ממכת בכורות.

וכל הנ"ל כמבואר בתורה הקדושה שאין פסח נקרא על שם עיקר ההצלה מעבדות לחירות אלא מעשה הפסיחה במצרים.

ויש להוסיף עוד, שהנה הגרסא שלפנינו היא ואמר רבא מאי חזרת חסא, מאי חסא דחס רחמנא עילון.

הוכחה מלשון מהדרש שפסח-חס אינו במשמע רחמים בלבד אלא חס ומגן ברחמיו
 שמות רבה (וילנא פרשת בא פרשה טו) כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל בדיני נפשות אני מתעסק ומודיע אני היאך אני חס עליכם ברחמים בדם פסח ודם מילה ואני מכפר על נפשותיכם שהעברה שאני עובר קשה היא שנאמר ועברתי בארץ מצרים וכן ישראל אומר (תהלים ט) ויהי ה' משגב לדך משגב לעתות בצרה.

הנה אף שאין הכרע חלוט ממדרש זה החס הנאמר כאן הוא הפירוש לפסח, מכל מקום אם נפרש על פסיחת ה' על עמו הדבר מלמדנו הרבה למה שנתבאר במאמר שהחס אינו משמע רחמים, אלא מגן הוא על עם ישראל ברחמים, כי איך אפשר לומר מרחם אני עליכם ברחמים. ואף אם נאמר שיש שתי לשונות לרחמים חוס ורחם, למה הרחמים נפלו אחר תיבת עליכם? אלא היה לומר חס ומרחם אני עליכם.



עוד במשמעות הזוהר במשמעות פסח

מלבד מה שהוזכר במאמר בשם הזוהר שפסח הוא חס, יש להוסיף עוד מבואר בזוהר² שה' ריפא את מילת בני ישראל ודרשו מפסח ה' על הפתח, ומבואר שעניין הפסיחה הוא ריפוי הגנה והצלה. עוד מבואר מהמשך הזוהר שעניין פסח הוא שמירה שעל ידי הדם על המזוזה וכן במצוות מזוזה³.



הפירוש פסיחה-מנוחה היא חידוש של אבן כספי

במאמר הובא פירוש פסיחה-מנוחה בשם התשב"ץ שהביאו בשם 'יש מפרשים' והוצע לייחס המכוון לגאון באבן עזרא, אבל טוענים שנמצאו הדברים בדברי אבן כספי⁴ בפירושו לישעיה שהוא המפרש פסח מנוחה, ומסתבר שהתשב"ץ מכוון אליו⁵.



(יב). זוהר כרך ב (שמות) פרשת בא דף לו ע"א תנא רבי חזקיה כתיב (שם יט) ונגף יי' את מצרים נגוף ורפא, נגוף למצרים ורפא לישראל, מאי ורפא ממאי שנימולו צריכים רפואה, ותנא באותה שעה שנגפו מצראי באותה שעה נתרפאו ישראל דתניא אמר רבי יוסי (אמר רבי חזקיה) מ"ד ופסח יי' על הפתח, מאי על הפתח, ופסח יי' עליכם מבעי ליה אבל על הפתח על הפתח ממש זהו פתח הגוף, ואי זהו פתח הגוף הוי אומר זו מילה,

(יג). זוהר כרך ב (שמות) פרשת בא דף לו ע"א אמר רבי אבא בכמה אתרין חס קודשא בריך הוא על בנוי, עבד בר נש ביתא וקודשא בריך הוא אמר ליה כתוב שמי ושוי לפתחך ואת שרי לגו ביתא ואנא אותיב לבר בפתחך לנטרא לך והכא אמר רשים על פתחא רזא דמהימנותא דילי ואת שרי לגו ביתך ואנא נטיר לך לבר דכתיב ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר וכתיב וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף,

והנה לפירוש האבן עזרא לשון השימורים שווה שניהם ענין שמירה אם שמירת בני ישראל אם שמירת בני ישראל חוקות הפסח, אבל לשאר המפרשים שימור ה' לשון מצפה ולשון שימורים לבני ישראל ענינו שמירה [ואף לפירוש רש"י שהוא שמירה מהמזיקים], אבל אין בכך קושי ששורש ענין השמירה אחד הוא, ולא לחינם יסודה אחד הוא. ופירוש נוסף על דרך הדרש באבן עזרא לפרש השימורים השני שימורים לבני ישראל להיות ניעורים ומספרים כל הלילה, וכן הוא בחזקוני^ל.



ביאור ליל שימורים בדברי חז"ל ובתרגומים

בתרגום יונתן יב פסוק מב: הוא לילא הדין נטיר ממלאכה מחבלא לכל בני ישראל דבמצרים^ל, ביאר השימורים לבני ישראל שמירה מהמלאך המשחית במצרים, ואילו השימורים הראשון שימורים לה' נאמר ליל נטיר לפורקן הוא מן קדם יי למפקא ית עמא בני ישראל מארעא דמצרים^ל.

בראש השנה דף יא עמוד ב רבי יהושע אומר בניסן נגאלו בניסן עתידין ליגאל מנלן אמר קרא ליל שמרים ליל המשומר ובא מששת ימי בראשית ואידך לילה המשומר ובא מן המזיקין. נמצא ששני הביאורים ברש"י אם לילה שמור לגאולה או שמור מן המזיקין היא מחלוקת רבי יהושע ורבי אליעזר, ומשמע שנחלקו בליל שימורים הראשון, שבשני לא הוזכר ליל אלא שימורים בלבד^ל.

אמנם בתוספות מסכת ראש השנה דף יא עמוד ב לילה המשומר ובא מן המזיקין - ורבי יהושע תרתי שמעת מינה דכולהו מודו דמשומר מן המזיקין כדמוכח בערבי פסחים (פסחים דף קט: דתקון ד' כוסות ולא חייש אזוגות. ובתורא"ש הרחיב את הדברים ללמוד למד משני השימורים שנאמרו במקרא, למרות שבסוגיא הוזכר רק ליל שימורים. והערוך לנר הקשה הרבה על התוספות שאדרבה לרבי יהושע אינו שימור מן המזיקין, ומה שאמרו שאין זוגות מחמת שהוא ליל שימורים ממזיקין הוא רק תירוץ אחד מתוך כמה תירוצים, וכן תמה תורה תמימה הערות שמות פרק יב הערה רכד [אך יש להשיב שזו מחלוקת אמוראים, ולא משמע שנחלקו בפלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע].

לג). ולפיכך צוה הקב"ה שיהא גם הוא לישראל ליל שמורים לכל הדורות שישמרו אותו לילה שלא ישנו אלא יודו ויספרו את הנסים והגבורות שעשה אלהים לנו באותו הלילה.

לד). בתרגום ללשון הקודש: הוא לילה הזה שמור ממלאך המחבל לכל בני ישראל שבמצרים וכן לגאלם מגלויותיהם לדורותיהם.

לה). בתרגום ללשון הקודש: ואמר ליל שימורים לגאולה הוא מן לפני יי להוציא את עם בני ישראל מארץ של מצרים.

לו). ועיין היטב במכילתא דרבי ישמעאל בא - מסכתא דפסחא סוף פרשה יד פלוגתא דרבי יהושע ורבי אליעזר ומה שיש ליישבה עם סוגיית הבבלי, ועיין גם במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק יב פסוק מ"ב שמבואר שהשימור על זמני הגאולה.

וברבינו יוסף בכור שור ראה על הדרך הפשט ששימורים לשון שומר וממתין לגאלם ובדברי חז"ל שמור מן המזיקים נראה שהוא יותר דרך דרש.



הערה על מאמרו של הרב עוז דוד כפיר "פטור בעליו עמו" בנתינת צ'ק פקדון לגמ"ח" (עמוד תל"ג)

בס"ד

במאמרו הנפלא של הרב עוז דוד כפיר (ירחון האוצר קובץ ע"ו), התייחס לכך שפטור בעליו עמו, הוא פטור מגזיה"כ ולא מסברא.

אמנם אעתיק ממה שרשום אצלי בדברי המפרשים שנתנו טעם לשבח, בפטור בעליו עמו"ל.

יש לחקור ביסוד פטור השואל במקום שבעליו עמו. האם פירושו הוא שמכיון שבעל הבהמה עובד עמו בבהמה, א"כ חובת השמירה מוטלת על הבעלים ופטור השואל משמירה. או דילמא דאין זה פטור משמירה, אלא חובת השמירה מוטלת על השואל, אלא שיש לו פטור מתשלומין מכיון שבעל הבהמה עבד עמו בשעת השאילה.

ובתוס' ב"מ צו ע"א ד"ה ונשאל כתבו שאלה בבעלים אין סברא לפטור והוי כחידוש ואין לך בו אלא חידושו. ומכל מקום צריכים אנו לידע את גדר הדברים - האם זהו פטור משמירה או פטור מתשלומין.

ובדברי האבן עזרא עה"ת פרשת משפטים "על דרך הפשט, בעליו אין עמו, ויכול לטעון על השואל שהכביד על בהמתו" וכע"ז כתב החזקוני. אם כן מבואר להדיא שזהו פטור מתשלומין ולא פטור מהשמירה.

ובספר החינוך כתב "ועל עניין שאלה בבעלים שפטור, נוכל לומר לפי הפשט שהתורה לא חייבה השואל אחר שבעל הכלי או הבהמה עמו דמכיון שהוא שם ישמור הוא את שלו, ואע"פ שהשואל פטור אף לאחר שהלכו הבעלים מכיון שהיו שם בשעת שאלה, אפשר לתרץ בזה שלא רצתה התורה לתת הדברים לשיעורין ולומר אם ישוהו שם הבעלים הרבה יהא פטור השואל, ואם מעט יהא חייב, וציותה התורה דרך כלל דכל שהבעלים שם בשעת שאלה יהא פטור, וזהו הטעם שאמור ז"ל ש"אם היה עמו בשעת שאלה אע"פ שלא היה עמו בשעת שבורה ומתה פטור, אבל היה עמו בשעת שבורה ומה ולא היה עמו בשעת שאלה חייב, כי בתחילת המעשה הענין תלוי". אם כן חזינן מדברי החינוך שזהו פטור משמירה, מכיון שבתחילת השאלה היה בעליו עמו.

וברלב"ג מבואר גם ענין זה "אם בעליו עמו בשעת שאלה - לא ישלם דבר, כי מפני שבעליו הם תחת ידו בשעת שאלה, הנה לא יתכן שישתעבד לו זה (השואל) אז בשמירת הבהמה כי מן השקר שיהיה האדם עבד ואדון יחד לאיש אחד".

לז). נעזרתי רבות ע"י מאמרו של הרב נחום זילבר שבועון המבשר תורני משפטים תשס"ט.

וכן בטעם השני שהביא הרלב"ג מבואר שזהו פטור משמירה מאחר שהבעלים מוחלים על חיוב השמירה. דכתב "ועוד כי האדם כשעושה מלאכת אחר, ייטב בעיניו לההנות בעל המלאכה, כדי שיתן לו שכר מהמלאכות אשר לו, ולזה לא יחוש אז אם יקח בהמתו או כליו, אע"פ שלא יקבל עליו שמירה".

ויש ליתן בזה טעם, דכל השומרין חייבין לפי שירדה תורה לסוף דעתם שברצונם להשתעבד, וכאשר הבעלים מוותרים על חיוב השמירה אם כן אינו מחוייב בשמירה.

וכ"כ הנצי"ב בהעמק שאלה "אם בעליו עמו, ואין דרך לבקש גמ"ח מחבירו שישאיל עצמו במלאכת חבירו אם לא שההנהו הרבה מקודם, וא"כ השאלת הבהמה ג"כ לא מיקרי כל הנאה שלו משום הכי לא ישלם שאינו שואל" עכ"ד. ומבואר מדבריו שחסר בעצם המחייב של שמירת השואל שכל הנאה שלו לבעליו עמו.

אכן העיר הרב נחום זילבר שליט"א, אחר שהביא את דברי האברבנאל בהמשך דבריו שהזכרו בראש דברינו "או ויתר לו אונס השאלה כמו שויתר לו השכירות אם לאהבתו אותו ואם לתקות שום גמול הורי שניהן נהנין בזה", עכ"ל. והעיר שיש חילוק בין דברי הרלב"ג לאברבנאל, דלרלב"ג הפטור הוא בעצם השמירה, ולאברבנאל מחמת אהבתו אותו או תקות גמול ויתר לו בתשלומין.

ויש להעיר שהאברנאל קאי בשיטתו בתירוץ הראשון, שזהו פטור מתשלומין ולא מעצם המחייב של שמירה.

הספורנו כתב "אם בעליו עמו במלאכתו בשעת שאלה, לא ישלם, שסתם משאיל בקירוב דעת כזה הוא נותן מתנה על דעת שיחזירו, וכיון שלא התנה אינו חייב להחזיר אלא כשהיא נמצאת בעין. שאפילו לדעת האומר שבמתנה על מנת להחזיר חייב באונסין, זהו מטעם שהתנאי של "על מנת" מבטל את המתנה אם לא יקיים התנאי, אבל בזה שהוא מתנה "על דעת להחזיר" בלתי תנאי שיבטל המתנה אם לא יחזירנה, הנה כל זמן שהיא בידי המקבל היא שלו אע"פ שלא יחזירנה אחר כך, ולא יתחייב על כל מה שאירע בה אפי' בפשיעה וכן באה הקבלה שם (ב"מ צה ע"א) שיהיה פטור כל שומר בבעלים אפילו בפשיעה".

ויש גדר חדש בדבריו, דיש שני דינים א. מתנה על מנת להחזיר, שחייב להשיב את החפץ או שוויו, ואל"כ בטלה המתנה. והב. מתנה על דעת להחזיר, שחלה עליו חובת השבה רק כאשר החפץ בעין, ואם אין החפץ לפנינו (מכל סיבה שהיא ואפילו פשיעה) אינו חייב עליה.

וגם לדעתו נראה שאין חיוב שמירה בשאילה בבעלים.

והאור החיים כתב: "יש לך לדעת כי שופטי ארץ לא ישפטו כל החיובים אלא מעט מהרבה, וכל המשפטים השופט כל הארץ ישפוט בצדק, ומי יאמר כי הפושע בנכסי רעהו והוא בבעלים שלא ישפטהו השופט (רצונו לומר השופט כל הארץ, השי"ת) כמו שהוא שופט כמה וכמה שפטורין בדיני אדם".

דוד לוי

תגובת המחבר

לכבוד הרב הכותב שליט"א!

קיבלתי את דבריו היקרים, וענוותו תרבני שהאי"ר את מאמרי. אכן, החקירה בגדר פטור בעליו עמו, האם הוא פטור משמירה או מתשלומין, כבר חקרה ודרשה גדולי החכמים וראשי הישיבות והראו מקור לכאן ולכאן, כדוגמת הנתיבות המשפט (חו"מ ס' רצא ס"ק לד) והברכת שמואל (ב"ק ס' לב אות ד) בשם הגר"ח מבריסק, ועוד.

אולם עם כל זאת, עדיין החקירה נשארת עומדת על מקום נתינת גדר לפטור זה של בעליו עמו, ולא נמצאת במקום של נתינת טעם לפטור.

גם הטעמים שהובאו בגדולי הפרשנים, נכתבו ברובם בכדי לנסות ולקרב הענין אל הדעת, וכפי שצויין במאמרנו שמצינו למנחת חינוך (מצוה ס) שניסה לתת טעם בזה וזת"ד: ועל ענין שאלה בבעלים שפטור, נוכל לומר לפי הפשט, שהתורה לא חייבה השואל אחר שבעל הכלי או הבהמה עמו, דמכיון שהוא לשם, ישמור הוא את שלו. ע"כ. אולם גם הוא עצמו הוסיף לכתוב שם, שאע"פ שאין בטעם זה כדי לבאר מדוע פטור בשבירה ומתה גם כשהבעלים לא היו עמו בשעה זו, מ"מ התורה לא חילקה בדבר. ואכן, התוספות (ב"מ צו. ד"ה ונשאל) כתבו בפירוש שדין פטור בשמירה בבעלים אינו מסברא אלא הוי חידוש. ע"ש.

והיותר ראוי לחתום כפי שסיים הגאון בעל חוות יאיר באחת מתשובותיו (סימן רכג) בזה הלשון: והנה בגוף הדין תמהתי כל ימי, אחר שפיקודי ה' ישרים, וכולם נכוחים בטוב טעם, וישרים למוצאי דעת, והאריך בזה הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג ב"ד כללים), וממנו ינקו ולקחו כל הבאים אחרינו בטעמי מצוות בנגלה, מי יתן ואדע לקרב דבר הזה אל השכל, ודמיא למה שאמר רב חסדא בכתובות (נג. בענין מוחלת כתובתה שאין לה מזונות) אלו הוינא התם, אמינא 'משיב רעה תחת טובה' וגו', וכי משום שהמשאיל במלאכתו של שואל, ילקה באבדון ממנו ביד שואל. עכ"ל.

בברכת התורה

עוז דוד כפיר



הערה על מאמרו של הרב שלמה זלמן כהן "חידוש מרן הגר"ח"ק זללה"ה
דמצות מחיית עמלק מתקיימת דוקא כשמוחה לפחות תרי עמלקים" (גיליון
ע"ה עמוד מ"ד)

בס"ד.

במה שדן הגרש"ז כהן שליט"א בפירות שביעית של עמלק, מה יעשה אי יפסידם כפירות עמלק, או לאו כפירות שביעית, וכתב די"ל דמצי למחותם ע"י האכילה, וא"כ יאכל את הפירות

ובהכי גופא הוא מוחה את זכר עמלק. אך יש לומר סברא לאסור אכילת פירות עמלקים לקיים בזה מצות מחיה, משום שבגופו עדיין קיים חלקים מן הפירות, ונמצא שיש שבח פירות בגוף האדם שמשמין מחמתם, ונמצא שעדיין יש זכר לעמלק בגופו ממש. אך יש לדון דחשיב שינוי צורה. אך מסתבר שלא מהני איבוד צורה, אלא צריך לאבד כל החפץ דעמלק לגמרי, ואולי שייך לסוגיא של יש שבח עצים בפת. ועוד יש להוסיף, ד'פירות העמלקים' גימטריא 'ימח שמו וזכרו דעמלק לעד'.

ועוד יש לדון במה שהביא ממרן שר התורה זצוקללה"ה שצריך למחות לפחות ב' עמלקים כמו לענין מגילת סוטה, יש לבאר בדעת מרן זי"ע שיש הריגה ויש מחייה, וכדי לקיים את מצות מחיית עמלק, צריך ב' עמלקים, אבל יש מצוה גם להרוג את עמלק וזה נוהג גם בעמלקי אחד. הגע עצמך וכי הרואה עמלקי אחד אין לו חיוב להורגו, ולא רק מדין חצי שיעור, ומה שאמר מרן זללה"ה מדין חצי שיעור כוונתו לקיום של מחיה אבל לקיום של הריגה הרי זה מצוה שלימה, אלא שיש מצוה להילחם בעמלק ולהורגם והתורה הוסיפה מצוה למחות אותם. וכמו שכתב מרן זללה"ה שיש מצוה לצער אותם בהריגתם וזה חלק מן המחיה, הרי שיש ב' דינים, וזה מה ששמואל עשה לאגג שייסר אותו כאשר הרג אותו. וחז"ל למדו כן מסברא שמחיה כולל גם הריגה וממילא כוונת התורה שיש מצוה להורגם ולמחותם ולפי זה שפיר בירך מרדכי על הריגת המן על מחיית עמלק כי התורה הוציאה לשון הריגה בלשון מחיה.

אורי שחר

בעמח"ס למכסה עתיק – אורי וישעי



כתובות המחברים למשלוח הערות:

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com

הרב שמואל פנחסי
elipinchasi@gmail.com

הרב יוסף יונה
8323096@gmail.com

הרב משה גרינהוט
moshegreenhut@gmail.com

הרב דוד לוי
1036196043@gmail.com

הרב יואל שילה
shiloyoel@gmail.com

הבה"ח יצחק פרץ
u0527176888@gmail.com