

בס"ד

ירחון

האוצר

ניסן התשפ"ד

גיליון פ"ט

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

א. בשער האוצר

= אוצר הגנזים =

ה. דרשה לשבת הגדול
הגאון רבי דוד גרינברג זצ"ל

יד. בעניין בדיקת וביעור חמץ
הגאון רבי ברוך ויסבקר זצ"ל

= אוצר הזמנים =

כד. בדין השבת גזילה בגזל חמץ ועבר עליו הפסח
הרב יעקב דוד אילן

לח. בנוסח ביטול חמץ
הרב גבריאל סרף

מט. בעניין ההולך למול את בנו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו
הרב דוד לוי

נד. פקק המשמש למשקה חמץ האם מותר להשתמש בו ליין הכשר לפסח
הרב שלום מנחם

נח. פסח שבא בטומאה
הרב מיכאל יהודה אייכנשטיין

סג. בדין הסבה בימינו
הרב בנימין יצחק הלוי

סח. ברכה על נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה
הרב עמנואל מולקנדוב

מפתח האוצר

האם מותר לתת לילד תרופה בליל הסדר, באופן שיאבד את התיאבון ולא יוכל לחגכו למצות הלילה _____
הרב משה שמואל דיין

חוב חינוך בקטן באכילת מצה, והמסתעף לדין מצוות צריכות כונה _____
הרב יעקב גד קליימן

בעניין מתעסק ומצוות צריכות כוונה _____
הרב אברהם חיים כהן

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור _____
הרב יואל הלוי ראזנער

"ממחרת הפסח" "ממחרת השבת" - ממחרת יום ראשון של פסח _____
הרב יהודה זולדן

חידושי דינים בהלכות כיבוס בחול המועד _____
הרב יוסף אביטבול

= אוצר אורח חיים =

ברכת כהנים כשמתפללים ללא תפלת לחש - בגדר חזרת הש"צ דבעינן שיהיו ט' עונים _____
הרב עידוא אלבה

בעניין תפילה בלשון ארמית _____
הרב ישראל לאבנשטיין

אכילת מלח אחר הסעודה _____
הרב אפרים כחלון

בדין ברכת הרואה את חבריו לאחר שלשים יום _____
הבה"ח יצחק פרץ

בעניין ברכת דיין האמת על הרואה בתי ישראל בחורבן _____
הרב נחום ראפאפארט

בישול בכלי ראשון וכלי שני, ומהות החילוק ביניהם _____
הרב מירון יוחאי

מפתח האוצר

תגובה למאמר הרב דוד קהלת בעניין פורים בעזה _____ שכג
הרב עידוא אלבה

= אוצר יורה דעה =

בדיני ערב בריבית _____ שלג
הרב איתמר גרבוז

מה נחשב מקבל טומאה לענין כתמים _____ שמא
הרב אהרן אופיר

טבילה כמה פעמים _____ שמו
הרב יואל שילה

האם יש במקוה ע"ג בור חשש נתן סאה ונטל סאה _____ שנב
הרב נחום אריה בנרט

בדיני הדיו _____ שצט
הרב יוסף יונה

= אוצר חושן משפט =

טענת ביטול מקח בתשלום בדרך מכירת זכות בשותפות רכישה _____ תטז
הרב צבי יהודה בן יעקב

קנין על ידי חתימה על תב"ע או היתר בניה _____ תכב
הרב משה פרקוביץ

שליח לדבר עבירה במלך _____ תלד
הרב דוד שטרן

מפתח האוצר

= אוצר אבן העזר =

כיצד מרקדין לפני הכלה - האם גם בזמננו? תמח
הרב עמיחי כנרתי

בירור דין חתן שיצא מחדרו למלחמה אם מברך ז' ברכות לכלתו בשובו לשלום מן המערכה .. תנא
הרב עזרא קליין

= אוצר חקר ועיון =

שאלה בעניין הריגת אחינו בירי דו צדדי תס
הרב יעקב קלינשפיז

רפיח - חצרה של עזה תעז
הרב ברוך תאנה

זיהוי מקום המשכן בשילה תפג
הרב אליעזר רוזין

אל יפתח אדם פיו לשטן תצ
הרב איתן מרקוביץ

הערות וקושיות: מדרש גאולה: עיון בתלמוד ירושלמי - הרב בצלאל נאור תקד

הערות הקוראים תקח

האם הרב קוק בירך מצייב גבול אלמנה תקח
אישות בזמן מלחמה תקי
בגדר פדיון ביותר מכדי דמיהן והברחת שבויים תקי
הבנה מחודשת בשיטת השו"ע בגדר בין השמשות תקיא

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּלְיוֹן פ"ט – נִיסָן הַתּשַׁפ"ד, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוֹעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



"יש לומר הרמז במה שתירגם אונקלוס 'זאת חוקת התורה': 'דא גזירת אורייתא'. פירוש, הכריתה והמלחמה היא התורה, שעל ידי התורה נכרתו כל הקליפות בשמים ובארץ" (דגל מחנה אפרים, ריש פרשת חקת). עם הגיע חודש ניסן, ראש חודשים, נמצאים אנו במלחמה קשה – הן על קיומו הגשמי של עם ישראל, הן על קיומו הרוחני ודבקו בתורה.

רבותינו, גדולי ישראל שבכל הדורות, עמדו על הדמיון שבין מלחמה כפשוטה ובין עמל התורה וההתגברות על המניעות והמפריעים הרבים. בשתי החזיתות הללו, נדרשת התמדה ומסירות נפש ממש. חז"ל הפליגו ואמרו על דברי תורה: "במי אתה מוצא? במי שמשכים ומעריב עליהן לבית המדרש. רבה אמר: במי שמשחיר פניו עליהן כעורב. רבא אמר: במי שמשכים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב" (עירובין כא, ב - כב, א). בדבריהם הקדושים, לימדונו חז"ל על שלושה מישורים של מסירות נפש, שלושה קניינים בסיסיים שהאדם נדרש – לפעמים – לוותר עליהם כדי לקנות תורה: הזמן ('משכים ומעריב'), הכבוד והמעמד האישי ('משחיר פניו'), והמשפחה ('אכזרי על בניו').

מתוך הערכה והוקרה לכל המסייעים להצלחת עם ישראל בכל דרך שהיא, ברוחנית ובגשמיות – אנו זוכים לנביעה מתמדת ובלתי פוסקת של היצירה התורנית, בכל מקצועות התורה, ועל ידי לומדי תורה מבתי מדרש מגוונים. בטוחים אנו כי נביעה זו, וביטוייה בפרסום חידושי תורה ומאמרים, עולה לפני כיסא הכבוד ומלמדת זכות על ישראל, לימוד זכות שהוא עצמו הניצחון במלחמה. נרגשים אנו לחוש שמתקיים בנו, המוני לומדי התורה די בכל אתר ואתר, השיר החביב כל כך על בית ישראל: "כד יתבין ישראל ועסקין בשמחת התורה, קודשא בריך הוא אומר לפמליא דיליה: חזו בני חביבי דמשתכחין בצערא דילהון ועסקין בחדוותא דילי".



הערה:

במערכת הירחון הוחלט לעת כזאת על השוואת תארי הרבנים הכותבים, כמו שמקובל בכל הירחונים הנחשבים. הדבר הזה ראוי בפרט לירחונינו החוצה מגזרים ועדות, וגדול מרבן שמו.

בתקווה להבנה, המערכת.



אוצר הגנזים

דרשה לשבת הגדול ♦ בעניין בדיקת וביעור חמץ

הגאון רבי דוד גרינברג זצ"ל

רב ואב"ד קוברין

דרשה לשבת הגדול

רשימה מהדרוש שאמרת בשבת הגדול שנת תרס"א לפ"ק בפיעסק

הולך לדבר מצוה והולך לדבר הרשות * הקבלת פני רבו * כח השלום * מהנה ת"ח מנכסיו * הרכבה שְׂכוּנִית והרכבה מְזֻגִית * דביקות בת"ח * כראות פני אלוקים – עשו * הרוצה להנות יהנה * סירוב משה ללכת למצרים * מידת אהרן ומידת משה * המתחבר נפחת * אפשר לעשותה ע"י אחרים * סעודת חמיו עדיפא מהקבלת רבו * חברותא דאיוב * חוני המעגל * הנהגת נכדי חוני המעגל * הנהגת חכמי הדור ההוא * להרגיש צרכי העניים ולבוא לאהבת ה' * בענין שחיטת הפסח * לבוא לאחדות ישראל וביטול משמשי ע"ז

הולך לדבר מצוה והולך לדבר הרשות

איתא במס' פסחים (מט.) במתני', ההולך לשחוט את פסחו, ולמול את בנו, ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור אח"כ למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבד. אבל אם הולך להציל ישראל הנרדפים מן הנכרים, ומן הנהר, ומן הליסטים, ומן הדליקה, ומן המפולת, אפילו יש שהות לחזור ולבער ולחזור למצותו אפ"ה יבטל בלבד ולא יחזור לבער, משום דלמא יבטל אח"כ מצות פיקוח נפשות דחמירא טובא. אמנם אם הולך לדבר הרשות, כגון לקנות שביתה על התחום והיא שביתת הרשות, יחזור מיד.

הקבלת פני רבו

ובירושלמי (פסחים פ"ג ה"ז) מסיק על זה, דאפילו אם הולך לקבל פני רבו ורוצה לקחת שביתה על התחום, אפ"ה יחזור מיד לקיים מצות ביעור חמץ, משום דמעשה עדיף מתלמוד. אבל מסיק

* רבי דוד גרינברג נולד בשנת תר"י, לאביו רבי שמואל גרינברג בעל "עיקר אלשיך" על תהילים. ומחבר ספר "סוגה בשושנים" עם ביאור "שושנים לדוד" (שו"ע יו"ד, ורשה תרע"ד).

מגיל צעיר התפרסם כבעל כשרונות מבורכים והצטיין בזכרון מופלא. שקד על תלמודו יום ולילה בבית המדרש ראטנער שבקוברין, יחד עם רבי מנחם נחום עפשטיין הידוע בכינויו רבי נחומ'קה מקוברין, אשר היה מייסד שלשלת חסידות קוברין-ביאליסטוק. כמו כן למד בקביעות עם רבי יעקב דוד וילובסקי, המוכר לנו כ"הרידב"ז".

בשנת תרנ"ה התמנה לרבה של העיר פיעסק שבמחוז גרודנו ולפנים במחוז וולקוביסק.

בשנת תרס"ו, לאחר שעזב רבי מאיר אטלס את רבנות קוברין, התמנה תחתיו לרב ואב בית הדין של קוברין, עד פטירתו בחול המועד פסח שנת תרפ"ג.

הדברים נמסרו למערכת ע"י קרוב משפחתו הרב אברהם דיקמן, שערכם מתוך כתב יד שנמצא בידי המשפחה. תשוח"ח לו. ראה עוד דרשות מהגאון הנ"ל בגיליון פ' ובגיליון ע"ח.

אח"כ לחלק, דוה הוא דוקא במעשה שא"א להתקיים ע"י אחרים, אבל אם יש אחרים שיתקיים המעשה על ידם לקיום המצוה, אזי נמנו וגמרו דתלמוד עדיף ממעשה.

והנה לפי דברי הירושלמי יש להתבונן, דלמה זה ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, עדיפא מההולך לקבל פני רבו דקרי ליה שביתת הרשות ונדחית מפני מצות ביעור חמץ, אבל לא כן ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, אמרינן לו שיהיה מבטל בלבו את החמץ בכל מקום שהוא, ולא יחזור לביתו לקיים מצות ביעור חמץ.



כח השלום

ובירושלמי איתא על זה: א"ר יוסה בי ר' בון, בוא וראה מה גדול כח השלום שהוקש לשני דברים שחייבין עליהן כרת, עכ"ל. אבל יש להתבונן במה גדול כח השלום ביותר בזה שהולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, מההולך לקבל פני רבו. ועוד, למה זה מסיק בגמ' דידן לחלק דדין הנ"ל לא נאמר רק בסעודה הראשונה ולא בשניה, דסעודה השניה או סעודת הסבלונות לא הוי מצוה אלא רשות, ואי משום דגדול כח השלום מאי שנא בין ראשונה להשניה.



מהנהגת ת"ח מנכסיו

לכן אמינא להקדים לבאר את דברי הגמ' במס' כתובות (קיא:), דאיתא שם: אמר ר' אלעזר עמי הארצות אינם חיים לתחיית המתים שנאמר (ישעיהו כו יד): 'מתים בל יחיו' וכו'. א"ל ר' יוחנן לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי וכו', א"ל מקרא אחר אני דורש (ישעיהו כו יט): 'כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל' - כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו וכו'. כיון דחזיא דקמצטער, א"ל רבי מצאתי להם תקנה מן התורה דכתיב (דברים ד ד): 'ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום' - וכי אפשר לאדם לדבוקי בשכינה והכתיב (דברים ד כד): 'כי ה' אלוקיך אש אוכלה הוא', אלא כל המשיא בתו לת"ח, והעושה פרקמטיא לת"ח, והמהנהגת ת"ח מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק עצמו בשכינה. כיוצא בדבר אתה אומר (דברים ל כ) 'לאהבה את ה' אלוקיך ולדבקה בו' - וכי אפשר לאדם לדבק בשכינה וכו'.

והנה נחזי אנן דהלא קי"ל מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ואין טעם אחד יוצא משני מקראות, וא"כ איך יליף הכא דרך אחד משני מקראות דהמהנהגת ת"ח מנכסיו כאילו מדבק עצמו בשכינה.



הרכבה שְׁכוּנִית והרכבה מְזֻגָּת

ואמרת, דהנה בדביקות דבר אחד לחבירו יש תרי אנפי, חדא הוי הרכבה שְׁכוּנִית, והשנית הוי הרכבה מְזֻגָּת. היינו למשל, תערובות יבש ביבש שני מינים ביחד ודבוקים זה לזה והיא

הרכבה שכונית, דעם כל זה נשאר כל אחד מהם בכוחו וטבעו ויוכלו להפרידם זה מזה, להיות כל אחד מהם כבראשונה.

אבל אם נתערבו לח בלח שני מינים הוי הרכבה מזגית, שנתערבו יחד עד אשר נתבטלו כל אחד מהם ממצבו הראשון שהיו בו טרם שנתערבו ונולד מהם כח שלישי, כח חדש אשר לא היו במצב זה טרם שנתערבו. כגון אם הוי תערובות קר בחם, או מר במתוק, נולד משניהם להיות מידת הממוצע לא חמימא ולא קרירא, לא מר ולא מתוק.

ועוד יש לחלק ביניהם, דבהרכבה שכונית יוכל להפרידם ולהחזירם לעשותם כבראשונה, אבל הרכבה מזגית לא יוכל עתה להפרידם לעשותם כבראשונה להיות כמו שהיו טרם שנתערבו.



דביקות בת"ח

והנה ר' אלעזר רצה להוכיח, דהדביקות מכל איש שמתדבק את עצמו להת"ח, מהני לו אף אם הוא עם הארץ, עם כל זה יעמוד ויהיה לתחיית המתים, והוא באשר הדביקות הזה נחשב כמו של הרכבה מזגית אשר לא יתפרדו לעולם, בחייהם ובמותם לא נתפרדו. לכן גם לתחיית המתים יעמדו יחד זה כמו זה. משום הכי בא להוכיח זאת משני מקראות, דאילו ממקרא חד הו"א דלא מהני התדבקות הזה רק בעודם בחיים ולא הוי רק הרכבה שכונית, לכן איצטריך תרי קראי, ואם אינו ענין להרכבה שכונית דכבר נודע ממקרא אחד, לכן בא השני לרבות דהדביקות הזה הוי הרכבה מזגית, ומוכח מזה דעם הארץ המהנה ת"ח מנכסיו יעמוד עמו גם לתחיית המתים דהוי זה כמו זה, ועץ חיים היא למחזיקים בה.



כראות פני אלוקים - עשו

ולפי"ז יבואר שפיר דברי המדרש רבה (ב"ר פר' עח סי' יב) על זה שאמר לו יעקב לעשו 'ולקחת מנחתי מידי כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלוקים ותצננו' (בראשית לג י) ואיתא במדרש רבה על זה: מה פני אלוקים 'ולא יראו פני ריקם' (שמות לד כ) - אף את ולא יראו פניך ריקם, והוא מדרש פליאה.

אבל רצה לומר, משום דעשו אמר ליעקב 'יש לי רב' ואין נחסר לי לקבל מתנה ממך, לכן על זה השיבו יעקב, הלא גם הקב"ה א"צ למתנתו של אדם בעולם ולא נחסר לו מאומה, ועם כל זה כתיב 'ולא יראו פני ריקם', והוא מטעם דכתיב (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלוך בלבבך ובכל נפשך ובכל מאודך'. לכן על ידי זה שהאדם מבטל אהבת ממונו בשביל אהבת השי"ת, מתחזק אצלו גם אהבתו להשי"ת בכל לבו ונפשו, ונעשה הדביקות שלו להשי"ת בהרכבה מזגית שלא תתבטל לעולם. כן אמר לו יעקב שרצונו אשר עשו יקבל מאתו מתנה באשר חפצו שעל ידי זה תתחזק אהבתו בהרכבה מזגית שלא יתבטל לעולם.



הרוצה להנות יהנה

ועוד אמרתי לבאר לפי דברינו הנ"ל את דברי הגמ' במס' ברכות (י:): הרוצה להנות יהנה כאלישע והרוצה שלא להנות אל יהנה כשמואל הרמתי, והוא דשניהם הייתה כוונתם לשם שמים והא דאלישע היה נהנה מאחרים משום שרצה לזכות אותם לחיי העוה"ב, לכן היה מקבל מתנות מהם בכדי שיהיה להם התקשרות עמו בהרכבה מזגית ויקבלו חלק בעוה"ב וגם בעוה"ז, באשר הם יתחשבו בתומכי רגליו ללימוד התורה שלו ולעבודתו להשי"ת. אבל שמואל הנביא דרך אחרת היתה עמו כאשר כתבנו לעיל, דכל דרך שנתדבק להשני בהרכבה מזגית, מוכרח להיות אשר יפחתו שניהם מערכם וממצבם הראשון ונולד משניהם מין בפני עצמו לא חמימא ולא קריא, לא מר ולא מתוק כראשונה, והרי יופחת מערכו.

ומהאי טעמא אמרתי להסביר, דלמה אמרו בגמ' שם בכתובות, על הא דהקשו שם וכי אפשר לאדם לדבק עצמו בשכינה, אלא קאי לדבק עצמו לת"ח.

והנראה לי לומר, דלעולם לא קאי לדבק עצמו להקב"ה אלא להדבק במידותיו, כמו שאמרו כן במס' סוטה (יד). אמנם, אם זה קאי על הדביקות להשי"ת, ומדכתיב תרי קראי ידעינן מזה דהו דביקות בהרכבה מזגית, וזה אי אפשר לומר אצל השכינה, דבהרכבה מזגית יופחת כל אחד משניהם מערכו הקודם להעשות במזג אחד להיות שניהם שוה בשוה, וזה א"א לומר אצל השי"ת.

לכן מזה ידע ר' אלעזר דקאי על הת"ח שמקבל הנאה מעם הארץ לתומכו ללימוד התורה, ובעבודת השי"ת נעשו שניהם שוה בשוה העם הארץ עם הת"ח כמו שחלקו ישכר וזבולון. ושמואל הנביא לא הסכים לזה ליתן מחלקו כלום, לזה שיתן לו תמיכה, ונתרצה ביותר שלא להנות משום אדם.



סירוב משה ללכת למצרים

והנה לפי דברינו יבואר לנו שפיר להתבונן בזה, דלמה סירב משה רבינו מלקבל עליו שליחותו של הקב"ה ששלח אותו ללכת מצרימה לפדות את ישראל מיד פרעה ומשיעבוד של המצרים, והלא משה היה אוהב ישראל כ"כ, עד אשר אמר להשי"ת במעשה העגל 'ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת' (שמות לב לב). ועתה אשר שמע מהקב"ה אשר רוצה בהצלחת ישראל, ולפדות אותם משיעבוד הקשה ומעבדות אשר העבירו אותם המצרים בפרך, היה לו למשה לדלג שור ולרוץ במרוצה בכל מה דאפשר למהר הגאולה, ולא כן עשה משה אלא אמר לו להקב"ה 'שלח נא ביד תשלח' (שמות ד יג).



מידת אהרן ומידת משה

אולם, אע"פ דכתב רש"י ז"ל בחומש, דלפעמים כתיב 'הוא משה ואהרן' ולפעמים כתיב 'הוא אהרן ומשה' מלמד ששקולים היו, עם כל זה היו נפרדים בדעותיהם, דמידת אהרן הייתה להיות

מעורב עם הבריות אוהב שלום ורודף שלום, והיה מקרב את לבן של ישראל לאביהן שבשמים. אבל משה מידה אחרת היתה עמו, שהיה דרכו להתבודד במדבר ולהתרחק מאנשים שלא יבטלו אותו מלימודו, ושלא יפירו אותו מחשבותיו בדביקות השי"ת.

וכן היתה דרך יהושע שהיה מושבו תמיד מחוץ למחנה באהליו של משה, לכן אהרן שהיה מקורב להעם והם היו מקורבים אליו בהרכבה מזגית, לכן היה נפחת מעט ממדרגה שלו על ידם, ועל ידי זה נגרע ערכו להתבטל להם במעשה העגל. אבל משה באשר התרחק מהעם כדכתיב שנטה אהליו מחוץ למחנה והיה כל מבקש ה' יצא חוץ למחנה לאהליו של משה, לכן לא היה לו למשה התבטלות להעם במעשה העגל, ועמד נגד כל העם ויקח את העגל אשר עשו וישרוף באש ויטחון עד אשר דק וכו'. ועם כל זה כתב רש"י על משה ואהרן ששקולים היו, כי אין להכריע בין שני דרכים אלו, על איזהו דרך ישכון אור לומר זה הדרך נלך בה. כי מה שהפסיד אהרן על ידי זה שהתקרב לישראל ונפחת מערכו הרם, הרוויח בזה שזיכה את הרבים להורות להם לאהוב איש את רעהו, ולהיות כל אחד מהם אוהב שלום ורודף שלום.



המתחבר נפחת

נמצא דהת"ח המתחבר להדור ומקורב להם, אע"פ שהוא מעלה אותם בעבודת השי"ת והם יתעלו בשבילו, אבל הוא בעצמו נפחת ממדרגותיו בהתחברותו להם. לכן אמרו חז"ל הרוצה שלא להנות הרשות בידו, ולא חשבום עוולה בזה שהוא מופרש ומובדל מאנשים, באשר מצינו כי כן עשה שמואל הנביא. לכן כתיב (שמות ד י): 'ויאמר משה אל ה' בי אדני לא איש דברים אנוכי וגו' גם מאז דברך אל עבדך', רצה לומר בזה, משה טען לפני הקב"ה כי דרכו להיות רחוק מאנשים ולהתבודד במדבר. וכמו הא דאמרינן במס' חולין (פט.) על האי דכתיב (תהלים נח ב): 'האמנם אלם צדיק תדברון מישירים תשפטו בני אדם', מה אומנתו של אדם בעוה"ז ישים עצמו כאלם. א"ל הקב"ה (שם ד יא) 'מי שם פה לאדם' וכו', ורצה לומר הלא כתיב 'צדק תדברון' ואמרו בגמ' שם, יכול אף לד"ת כן, ת"ל 'צדק תדברון', וא"כ אני אומר לך שתלך למצרים ותחבר עצמך עם בני ישראל ליתן להם התורה ולהורות להם את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון, כי לכך נוצרת להטיב לאחרים וזולתך.



אפשר לעשותה ע"י אחרים

והשיב לו להשי"ת עוד הפעם 'בי אדוני שלח נא ביד תשלח' (שם ד יג), ר"ל כמבואר בירושלמי הנ"ל, דבאם אפשר המעשה להתקיים ע"י אחרים אז אמרינן דתלמוד עדיף ממעשה, וא"כ גם הכא אפשר להתקיים השליחות הזאת ע"י אהרן שרגיל בשליחות כאלה, ודרכו בקודש להיות מעורב בין אנשים ולהתחבר עמהם באהבה ולמשוך לבבם לקיים בקש שלום ורדפהו, והוא מחובר עם כל ישראל בהרכבה מזגית וכמנהגו של אלישע הנביא כמבואר לעיל.

והשיב לו השי"ת שצריך אני לשניהם, כי אהרן יהיה משריש בישראל מידת אהבה להשי"ת, ואתה על ידך יבואו לידי יראת השי"ת. וכמו שאמרו חז"ל על האי דכתיב (דברים י יב): 'מה ה' אלוקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלוקיך' - אטו יראה מילתא זוטרתא, ומתרץ הש"ס (ברכות לג:): אין לגבי משה יראה מילתא זוטרתא היא. ופי' המהרש"א (ה"א ד"ה מלתא) דבני אדם שעמדו לגבי משה לכולם הוי יראה מילתא זוטרתא, משום דכתיב 'ויראו מגשת אלי', דהשפעת הקדושה שהיתה שורה על משה נתקיים בהו 'ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם' (במדבר יא יז).

'ודבר הוא לך אל העם והיה הוא יהיה לך לפה' (שמות ד טז) - באשר הוא מחובר אל העם באהבה נכונה בהרכבה מזגית, אשר דבריו יעשו פרי אצלם, 'ואתה תהיה לו לאלהים' - רצה לומר ואתה תהיה לו לעזר, בזה שיחשבו אותך לאלהים ויראו ממך לעבור על דבריו.



סעודת חמיו עדיפא מהקבלת רבו

ומהאי טעמא לפי דברינן, יבואר לנו שפיר המתני' הנ"ל דמקיש אכילת סעודת אירוסין בבית חמיו לשחיטת הפסח ולמול את בנו שחייבין עליהם כרת באם מבטל אותן. וכן הכא גדול כח השלום בזה שעושה סעודה חמיו בעת האירוסין והקידושין שמקדש את אשתו, שעל ידי זה מתדבק בה באהבה הרכבה מזגית ויתרבה אהבתם על ידי זה שנהנים זה מזה ויבוא לידי פו"ר. וזה הוא בסעודה הראשונה הוי סעודת מצוה, אבל השנית יתחשב רשות באשר כבר נתקשרו זה לזה בסעודה הראשונה, וגם סעודת הסבלונות נחשב אח"כ למותר ורשות.

ואחרי אשר ידענו כח השלום כי רב הוא, יבואר לנו ג"כ האי דכתיב (ויקרא יט יח): 'ואהבת לרעך כמוך' - ר"ל שתהיה אהבתך לרעך להיות כמוך, כי תתחשבו שניכם לאיש אחד וכאדם אחד ותרגיש צערו של חבירך כאשר היה הדבר נוגע אליך ממש, וזו הוא הנקרא הרכבה מזגית, דבקות זה לזה אשר לא יתפרדו לעולם, בחייהם ובמותם לא נפרדו.



חברותא דאיוב

והוא כאשר מצינו בחברותא דאיוב בפ"ק דמס' ב"ב (טז:): 'ויועדו יחדיו לנוד לו ולנחמו', תנא שלש מאות פרסה היה בין כל אחד ואחד ועם כל זה הרגישו בצערו כל אחד ואחד בשעה אחת, ולא חשו אף לטרדת עסקיהם ועמדו תכף ומיד להשתתף עמו בצערו, עד אשר אמרו שם, תנא כולם נכנסו בשער אחד. ועל זה אמר רבא או חברותא כחברותא דאיוב או מיתותא, ור"ל משום דאמרו בגמ' עירובין (יג:): נמנו וגמרו נח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, ועכשיו שנברא הוא לקיום העולם ולטובת אחרים כי לכך נוצרת. משום הכי אם יתנהגו באהבה זה לזה כחברותא דאיוב כדאי היתה יצירתו בעולם, ובאם לאו הסתלקותו מן העולם יותר נח לו מהוויתו בעולם.



חוני המעגל

וכה"ג אמרתי לבאר את דברי הגמ' במס' תענית (כג.) לגבי חוני המעגל שישן שבעים שנה, ואח"כ שהקיץ משנתו בא לבית המדרש וראה שאין נוהגים בו כבוד כדבעי לו, בעי רחמי ונח נפשי, ושם ג"כ אמרו על זה או חברותא או מיתותא. והוא לפלא, דאיך יכול להיות לאיש קדוש וצדיק יסוד עולם כמוהו, יקפיד על זה שלא נהגו בו כבוד עד אשר יקוץ בחייו ויבקש מהשי"ת על מיתתו, דיותר ניחא לו בזה מאשר יחיה בלא חברותא כרצונו.

ועוד למה באמת לא חלקו לו כבוד כיאות לאיש כמוהו אשר כולם שתו בצמא את דבריו וחדושי תורתו, עד אשר אמרו נהירין לן שמעתתא כבשני דחוני המעגל, ובטח האמינו לו בזה שאמר אנא הוא.*



הנהגת נכדי חוני המעגל

אבל יבואר לן שפיר, דאמרו שם בגמ' דשאל על בריה ואמרו לו בריה ליתא בר בריה איכא, ומצינו שם בגמ' (ע"א וע"ב) דנכדיו היו בר בריה אבא חלקיה ובר ברתא היה חנן הנחבא, והם היו שניהם צדיקים גמורים והיו מתפללים על הגשמים ונענו. אבל דרך אחרת היתה להם, לא כדרך זקנם חוני המעגל שדרכו היתה עג עוגה ועומד בתוכה ומתפלל על הגשמים בפרהסיא לקדש שם שמים על ידו, כמאי דכתיב (תהילים מב ב): 'כאיל תערוג על אפיקי מים כן נפשי תערוג אליך אלהים', וכתב האלשיך הק', שדרך האיל לקבץ כל החיות ולהתפלל על הגשמים שיתקדש שם שמים על ידו, כן אמר דוד אשר גם דרכו כן לפרסם ממעשי ה' וגבורותיו, ולא חש לזה שיאמרו עליו שהוא מתגאה להתפאר כדכתיב (תהילים לד ג): 'בה' תתהלל נפשי ישמעו ענווים וישמחו', והוא מטעם כאשר כתבתי כמה פעמים, דבכל מקום שיש בו חסרון ומעלה ולא נודע לנו איך לעשות, המעלה מכריע יותר מהחסרון.

אבל נכדיו של חוני המעגל לא ישרו ביניהם דרך זה, לכן אבא חלקיה התפלל על הגשמים ונענה, ועשה את עצמו כמו שלא ידע מכלום. וחנן הנחבא נכדו של חוני המעגל, הוכרחו חכמי ישראל לשלוח אליו תינוקות של בית רבן שהם יעוררו אותו על מחסור הגשמים, ובחשאי התפלל ונענה שירדו גשמים, והיה נחבא את עצמו שלא ירגישו כלל שום איש שזה נעשה על ידי תפלתו.



הנהגת חכמי הדור ההוא

ובאשר דרך של חוני המעגל לא ישרה בעיני חכמי דור ההוא לעשות כזאת בפרסום, לכן לא היה להם התפעלות כ"כ מאתו, ולא נהגו בו יקרא כאשר נהגו עמו הדור שהיה לפניו בעת הראשונה. לכן חשב חוני המעגל בלבו, אם בעיני חכמי הדור לא הוטב לקדש שם שמים

(א). אף שבגמ' איתא: 'אמר להו אנא ניהו, ולא הימנוהו', נראה דכוונת רבינו להקשות, שלאחר שלא הימנוהו בודאי לימד תורה בעצמו כמו שהיה מנהיג בימיו, וא"כ בודאי אז הימנוהו.

בפרהסיא להודיע מעשי ה' וגבורותיו, א"כ למה לי חיים אחרי שאמרו נח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, באשר לנשמתו היה טוב ביותר להיות נשמתו צרורה בצרור החיים תחת כסא הכבוד בעוה"ב, ולא נברא בעולם הזה רק להטיב לאחרים למשוך לבכם ליראת ה' ולאהבה אותו. ואחרי אשר עתה לא נתקבל דרך זה ואין לי עתה מה לתקן בעולם, הלא יטב לפניו ביותר להסתלק מעוה"ז ולהיות בעוה"ב.

והוא ג"כ דומה לשיטה זאת שנחלקו בזה משה עם אהרן כנ"ל, אשר אהרן היה דרכו להתקרב לאנשים להטיב עמהם בעבודת ה', ומשה רבינו הכריע ביותר להסתיר דרכו ולא להיות מקורב לאנשים, ולהיות ירא שמים בסתר.



להרגיש צרכי העניים ולבוא לאהבת ה'

ואחר זה אמרתי להתעורר להרגיש מחסור העניים על הוצאות של חג הפסח, וליתן כל אחד מעות חיטים לטובתם.



בענין שחיטת הפסח

וכן אמינא להסביר טעם נכון על שחיטת הפסח שעשו ישראל במצרים, ראשית בכדי שעל ידי זה שיפזר כל אחד מעותיו לקנות השה בשביל לקיים מצות השי"ת, כאשר כתבנו לעיל הטעם דאמרה תורה בעולי לרגל דכתיב (שמות כג טו): 'ולא יראו פני ריקם', דבשביל זה שהוא מבטל אהבת ממונו בשביל אהבתו להשי"ת מתחזק אצלו אהבתו להשי"ת בכל לבו ונפשו, ונעשה הדביקות שלו בהרכבה מזגית, וכן הוא ג"כ במפזר ממונו בשביל לקיים מצות השי"ת לקראת הפסח, זה הוא מסמני מילתא בחיזוק אהבתו להשי"ת בלב ונפש.



לבוא לאחדות ישראל וביטול משמשי ע"ז

ועוד שיאכלו אותו חבורות חבורות, זה הוא אות לאחדות ישראל שיאכלו אותו בדיבוק חברים ובהתקשרות אהבה זה לזה.

ועוד, הלא ידוע דשר של מצרים הסטין עליהם לומר מה נשתנו אלו מאלו, הללו עובדי עכו"ם והללו עובדי עכו"ם, דבאמת גם בני ישראל ראינו דאצל טלה הוא ראש המזלות, והנהגת העולם הכל תלוי במזל, והבכורים של ישראל היו ג"כ משמשי עכו"ם, דהמצרים היו עושים עבודתם להעכו"ם ע"י הבכורים. ותנינן במס' ע"ז (נב:): וכן הוא בשו"ע (יו"ד סי' קמ"ו סע' יג) המבטל עכו"ם משמשיו ג"כ מותרין, ביטל משמשיו, משמשיו מותרין והעכו"ם אסורה, לכן בזה ששחטו את הטלה קרבן להשי"ת הרי זה ביטול להעכו"ם. ואחרי שביטלו להעכו"ם עצמה, לכן נעשו הבכורים של ישראל שהם משמשי עכו"ם מותרים ונשארו בחיים, ולכן כתיב (שמות יב יג) 'וראיתי את הדם ופסחתי עליכם', כי ע"י שחיטת הפסח נפדו הבכורים להצילם ממות לחיים.

אבל במצרים אומרים בהגדה של פסח: 'אלו עשה באלוהיהם ולא הרג את בכוריהם דיינו' - רצה לומר דאילו עשה מקודם שפטים באלוהיהם היה מהראוי שישארו אח"כ הבכורים שלהם והיה דיינו, אבל על אחת כמה וכמה שראוי להודות להקב"ה שלא כן עשה הקב"ה, שמקודם הרג בכוריהם וביטל משמשיו ואח"כ עשה באלוהיהם, כדכתיב (שמות יב יב): 'ועברתי בארץ מצרים והכיתי כל בכור' ואח"כ: 'ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים', וכל זה ידעינן דאיך הקב"ה משתדל הכל לטובת ישראל בעולם.

ועד הנה עזרנו רחמך ואל תטשנו ה' אלוקינו לנצח, וגם לנו יבוא גואל צדק במהרה ויבנה ביהמ"ק, ואז נאכל מן הפסחים ומן הזבחים, במהרה בימינו אמן סלה.



הגאון רבי ברוך ויסבקר זצ"ל

ראש ישיבת בית מתתיהו

בעניין בדיקת וביעור חמץ*

א.

פסחים ז. אמר רב יהודה, הבדוק צריך שיברך. ברא"ש פ"ק סי' י' כתב וז"ל אמר רב יהודה אמר רב הבדוק צריך שיברך. דלא תימא אינה כל כך מצוה כיון דאינה אלא לבער את החמץ מן הבית, ע"כ. לרא"ש היה קשה מה קמ"ל רב יהודה בשם רב דצריך שיברך. הרי דין זה ידוע שכל מצוה שאדם חייב לעשות מברך עליה. אמנם בדיקת חמץ אינו חיוב מהתורה, כיון שאליבא דכל הראשונים חוץ מרש"י לומדים שהפסוק תשביתו שאור מבתיכם עוסק בהשבתת חמץ אחרי זמן איסורו, ואילו קודם זמן איסורו אין מצות השבתה וכילוי לחמץ. ומה שצריך להוציא מרשותו או להפקירו כל זה בתורת הכנה שלא יהיה בפסח ברשותו חמץ שלו ויעבור עליו. יש ראשונים דס"ל דחמץ שאינו מצוי לא עוברים בכל יראה ובכל ימצא, ולדבריהם אין חיוב מהתורה לבדוק כי החמץ שלא מצוי לא עוברים עליו אע"פ שנמצא. ועוד, שמהתורה מספיק שמבטל את החמץ שברשותו ושוב לא עובר עליו. אמנם חז"ל אמרו שהבדוק צריך שיבטל וגם אמרו שהמבטל צריך לבדוק ולבער החמץ. עכ"פ מצאנו שמדרבנן צריך בדוקא לבדוק את החמץ. ואשר ע"כ קשה השאלה מאי קמ"ל שיברך דדין זה שמברכים אשר קדשנו במצוותיו וציונו גם על מצוה דרבנן גם היא מימרא בגמ' בשבת על מצות הדלקת נר חנוכה. וכיון שמדרבנן ודאי שחייב לבדוק ולבער לכן פשיטא שהבדוק צריך לברך.

מתרץ הרא"ש שהיה מקום לטעות שאין מברכים על החיוב לבדוק כי אינה מצוה כל כך, כיון שאינה אלא לבער את החמץ מן הבית, וצ"ב מה ענין של מצוה גמורה למצוה שאינה כל כך מצוה. ביאור דברי הרא"ש שהיה מקום לומר שאין קיום מצוה בעצם מעשה בדיקת החמץ. הסיבה שחז"ל חייבו לבדוק אינו מכיון שקבעו את הבדיקה למעשה מצוה אלא כל הבדיקה היא הכשר והכנה שבפסח לא יהיה חמץ, זה הביאור 'אינה מצוה כ"כ' שאינה אלא לבער החמץ מן הבית, התכלית היא שלא יהיה בבית חמץ וחייבו חכמים שאדם ידאג שיהיה מצב זה ואם כל המצוה היא רק הכשר הרי שאין המעשה מוגדר כמעשה מצוה שצריך לברך עליו.

נקח לדוגמא בדיקה מתולעים, גם בדבר שהוא בחזקת מתולע ויש חיוב לבדוק, אעפ"כ הבדיקה וסילוק התולעים היא לא מצוה. ואפי' כאשר חייב לאכול הבדיקה אינה מצוה, היא רק הכשר שיוכל לאכול אבל מעשה הבדיקה אינו מצוה שעומדת בפני עצמה.

* שיעור שמסר ראש הישיבה זצ"ל ונכתב על ידו. התודה והברכה לחתנו, הרב שלמה גנס שליט"א, על מסירת החידו"ת.

פרסום חידו"ת אלו לע"נ הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו ולע"נ של רעהו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד מתלמידי ישיבת כנסת ישראל - חברון. ת.נ.צ.ב.ה.

אשר ע"כ למסקנה צ"ל שאינו כן. אלא מעשה בדיקת החמץ הוא קיום מצוה מדרבנן. ובדומה לשיטת רש"י בביאור המצוה תשביתו שאור מבתיכם שיש קודם הפסח מצות עשה להשבית את החמץ ואינו רק הכנה והכשר, כן הוא לכו"ע מדרבנן. חיוב הבדיקה הוא מעשה מצוה ויש בו קיום של פעולת מצוה. זה השמיענו רב יהודה בשם רב בזה שאמר הבודק צריך שיברך.



ב.

נראה להביא ראיה מהגמ' לזה שהבדיקה איננה רק הכשר אלא קיום מצוה חיובי, בגמ' בפסחים ד: איבעיא להו המשכיר בית לחברו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק מהו, מי הוי כמקח טעות או לא. הגמ' מסתפקת מדין ממוני שהמשכיר עבר על תנאי השכירות, האם יש דין מקח טעות בזה שלא קיים את התנאי שהם קבעו שהמשכיר צריך לתת לשוכר בית אחרי שבדק אותו מחמץ. כמובן שמצב זה מחייב עכשיו את השוכר לטרוח בבדיקת הבית ואת זה רצה השוכר למנוע ולכן קבע תנאי עם המשכיר שיתן לו את הבית אחרי בדיקה. והגמ' מסתפקת האם אי קיום התנאי יגרום למקח טעות.

הגמ' אומרת שאינו מקח טעות כי ניהא ליה לאיניש לקיים מצוה עיי"ש בפרטי הדין. המסקנה של הגמ' מבוססת על אומדנא שאדם מוכן להתאמץ ולעשות יותר ממה שהיה חייב לעשות מצד חיובי הממון, כאשר ע"י המאמץ הוא מקיים מצוה שמוטלת עליו. אם ניקח לדוגמא בדיקת תולעים. כאשר ידוע על ירק מסוים שהוא נגוע בתולעים ולכן חייב לבדוק אותו לפני האכילה, נעמיד את ספק הגמ' בענין זה. כאשר אדם יזמין מהחנות ירק שהוא בדוק מתולעים והירקן שלח לו ירק לא בדוק. וכי יעלה על הדעת שנפסוק שאינו מקח טעות כי ניהא ליה לאיניש לקיים מצוה של בדיקת תולעים. ברור שלא נאמר כך. כי בדיקת תולעים אינה קיום מצוה אלא רק הכשרה והכנה לאכול. לכן כאשר לאדם אין ירק מתולע לא חסרה לו מצוה. ואין לאדם לרצות שיהיה הירק שלו מתולע כדי לקיים מצוה בדיקה, כל זה משום שהבדיקה היא רק הכשר שלא היו תולעים. סברת הגמ' דמשום שניהא ליה לשוכר לקיים מצוה של בדיקת חמץ ולכן אין זה מקח טעות בזה שנתן לו המשכיר בית לא בדוק במקום בדוק. סברא זו מוכיחה שחיוב בדיקת חמץ יש בו מעשה מצוה חיובי שהבדק מקיים מצוה מדרבנן בקיום בדיקת החמץ. וכמו הדלקת נר חנוכה דהיא קיום מצוה מדרבנן, כך גם קיום מצוה בדיקת חמץ היא קיום מצוה מדרבנן.

למתבאר הרא"ש ביאר דחידוש הגמ' שהבדק צריך לברך, הוא גופא החידוש שדיברנו שבדיקת חמץ היא מצוה חיובית מדרבנן ולא רק הכשר מצוה, הר"ן (דף ג: מדפי הר"ף ד"ה הבדוק צריך שיברך). הקשה וז"ל ואם תאמר פשיטא ולמה לא יברך כשם שמברך על כל המצוות כולם. וי"ל דהא קמ"ל דאע"ג דביעור חמץ עיקר המצוה, אפילו הכי משעה שהוא מתחיל בה, דהיינו בשעת הבדיקה מברך עליה, ומיהו אין מברכין לבדוק אלא לבער שעיקר כונת הבדיקה הוא הביעור, עכ"ל.

חזינן בדברי הר"ן דמה שנקט הרא"ש בתורת חידוש, דבר זה הוא פשיטא לר"ן, דהיינו לר"ן פשיטא שיש מצוה דרבנן לבדוק ולבער את החמץ מן הבית קודם לפסח. זוהי מצוה חיובית ולא רק הכשר מצוה לסלק את החפץ כדי שלא יעבור עליו בפסח, אולי היה זה פשיטא לר"ן מכח הראיה שהבאנו דהניחותא לקיים את חיוב הבדיקה מבטל את מקח הטעות שהמשכיר לא קיים את תנאי השכירות שהשוכר יקבל בית בדוק. לכן הר"ן כתב דיש חידוש אחר בדברי הגמ' על הברכה בבדיקת החמץ. קודם נעסוק בדברי הרא"ש שחיוב הברכה תלוי בזה שנתחדש שחיוב בדיקת חמץ הוא קיום מעשה מצוה חיובי.



ג.

בשו"ע סי' תל"ו בתחילתו. המפרש מיבשה לים או יוצא בשיירא, ואינו מניח בביתו מי שיבדוק. תוך שלשים יום זקוק לבדוק. מוסיף כאן הרמ"א ואומר ולא יברך אז על ביעור חמץ. בדין של יוצא מביתו קודם הפסח תיקנו חכמים שתי תקנות. האחת תקנה זו שהבאנו. היוצא מביתו תוך שלשים יום. אפילו יצא שלא על מנת לחזור לפסח אעפ"כ כיון שהוא היה בביתו בתוך שלשים יום לפסח, לכן חל עליו חיוב לבדוק את ביתו קודם שיוצא את ביתו. תקנה שניה תיקנו חכמים, היוצא מביתו קודם שלשים יום מלפני הפסח ודעתו לחזור לפסח חייב לבדוק בבדיקת חמץ קודם שיוצא מביתו. בביאור הלכה שם מביא שלש דיעות בראשונים ענין חיוב ברכה על בדיקת החמץ לפי תקנות אלו. דעה אחת היא כדעת הרמ"א שאין דין ברכה על הבדיקה לפי שתי התקנות של יוצא מביתו. דעה שניה שיש חיוב ברכה על הבדיקה מדין שתי התקנות ודעה שלישית שהיוצא מביתו בתוך שלשים יום חייב לברך על הבדיקה אולם היוצא מביתו קודם שלשים יום ודעתו לחזור, חייב אמנם לבדוק אבל לא יברך על בדיקה זו.

נדבר בקצרה על שלשת הדעות. הדעה הראשונה שאינו מברך על כל בדיקה שבודק שלא בזמן הבדיקה. י"א שהטעם כיון שמברכים רק על הבדיקה בזמנה. ולפי"ז מובא במשנה ברורה (סי' תל"ג ס"א ועין בשער הציון אות ה') דעת אחרונים דס"ל דאם בדק בלילה קודם ליל י"ד כדין לאור הנר אעפ"כ חייב לחזור ולבדוק בליל י"ד. מבואר לפי שיטה זו דבבדיקה קודם י"ד לא מקיים בבדיקה את המצוה מדרבנן של בדיקה. ולפיכך אע"פ שעשה מעשה בדיקה טוב בלילה לאור הנר, אעפ"כ צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד כי בבדיקה קודם לא קיים את מצות הבדיקה. צ"ל לפי"ז דיש אופנים שחיוב הבדיקה הוא רק הכשר מצוה ויש אופנים שהבדיקה היא קיום מצוה. וס"ל לאחרונים אלו שבתורת קיום מצוה לא תיקנו רק בזמנו דהיינו ליל י"ד. דעה אחרת בזה יש אומרים שהחסרון בבדיקה קודם זמנה הוא בזה שאין חיוב של ביעור מיד למחרת הבדיקה, שהרי החמץ מותר בהשתמשות. ומשום כך אין לברך לבער חמץ שהרי אין הבדיקה תחילת הביעור. קשורה הסברה לדברי הר"ן. [אמנם גם לשיטות דס"ל דבדיקה קודם ליל י"ד אין בה קיום מצוה אפשר דס"ל דמפרש ויוצא בשיירא יהיה חיוב ברכה, כיון דאמנם כאשר נמצא בביתו עד הפסח בכה"ג נקבע זמן לקיום המצוה והוא בליל י"ד. אולם ביוצא בשיירא,

כיון שעוזב את ביתו לכן זמן חיוב הבדיקה הוא ליל האחרון לפני יציאתו מביתו. אשר ע"כ י"ל לפי"ז שנעשית הבדיקה בזמן שקבעו חז"ל ולכן יש בבדיקה קיום מצוה].

הדעה השניה שמברך על הבדיקה בשתי התקנות סוברת שכל אחת משתי התקנות היא מצוה מדרבנן, וגם בדיקה זו אינה רק הכשר מצוה אלא קיום גמור מדרבנן ולכן חייב בברכה גם תוך שלשים יום וגם בבדיקה של קודם שלשים יום.

הדעה השלישית בראשונים מחלקת בדין ברכה על בדיקה של מפרש ויוצא בשיירא בין התקנה לבדוק ביוצא בתוך שלשים יום שבזה חייב בברכה, לבין יוצא מביתו קודם שלשים יום, דאע"ג דתיקנו חכמים שחייב לבדוק אפי' ביוצא קודם שלשים יום כאשר דעתו לחזור לפני פסח, אעפ"כ לא מברך על הבדיקה. מוכח בדעת ראשונים זאת דס"ל דחיוב הבדיקה כדי שיהיה מצוה וחייב בברכה לא צריך להיות דוקא בדיקה בליל י"ד, ואעפ"כ בחייב בבדיקה קודם לשלשים יום לא מברך.

בהכרח מוכח החילוק שיש אופנים שתקנת הבדיקה נתקנה בתורת קיום מצוה מדרבנן ובאופנים אלו חייב לברך. ומצד שני יש אופנים שאמנם חכמים חייבו לבדוק אולם הבדיקה לא קיבלה דין שהיא קיום מצוה חיובית ולכן לא מברכים על בדיקה זו. הטעם לסברת הראשונים דס"ל דדוקא בקיום בדיקה שבתוך שלשים יום יש קיום מצוה יש לבאר ע"פ היסוד של דין חיוב שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום. ביאור ענין זה הינו שענין שלשים יום קודם הרגל הוא דין דומה לערב שבת כלפי שבת. ערב שבת הוא זמן הכנה לשבת ויש דברים שחייבים בו ויש דברים שאסורים בו. הדין בזה לא תלוי במשך מספר השעות של ערב שבת ואין חילוק בין ימים קצרים לארוכים. הגדר בזה הוא שזמן זה של ערב שבת הוא זמן הסמוך והמסונף לשבת בתורת זמן המיועד להכנות לשבת. כך גם בשלשים יום שקודם לרגל. זמן זה הוא מסונף לרגל בתורת זמן המיועד להכנות לרגל. בדין שואלין קודם לרגל מביא המשנה ברורה דעות שדין זה הוא רק בפסח שיש בו הרבה הלכות שצריכות הכנה. במשנה למדנו שעושה סוכתו תוך שלשים יום חשיב סוכה לשם סוכה. וצ"ב מנין שיש בסוכות ענין של זמן שלשים יום לפי הדיעות שלא חייב ללמוד קודם סוכות שלשים יום, לדברנו מבואר שפיר. יסוד הדין של שלשים יום הוא דתקופה זו היא זמן המסונף ומיועד לרגל לשם הכנה. זהו יסוד הדין בכל הרגלים ולכן משה רבינו הזהיר על פסח שני שלשים יום לפני כן, אע"פ שגם בפסח שני אין בו ריבוי הלכות שחייבים לשאול קודם שלשים יום. לכן גם העושה סוכה בתוך שלשים יום חשיב עושה בימים שנועדו להיות מכינים את הסוכה ולכן הסוכה כשרה. מה שחייבים לשאול ולדרוש הוא גם תולדה מזה. שהרי אי אפשר לקבוע כמה זמן לפני הפסח חייבים לשאול בעניני הפסח כאשר לא קובעים כמה זמן צריך להקדיש לזה בכל יום. אלא קודם נקבעו ששלשים ימים אלו הם ימי הכנה. אח"כ קבעו שמכיון שיש בפסח הלכות רבות לכן חייב אדם לנצל את כל ימי ההכנה כדי לשאול, וכל אחד לפי צרכיו שלו יקבע איך לחלק את הלימוד במשך הזמן של שלשים יום.

נחזור לבאר את דעת הראשונים. בתקנה של בדיקה בתוך שלשים יום. בדיקת החמץ נעשית בזמן שיש לו דין של זמן ההכנה לפסח. לכן שייך שתינתן בזמן זה חיוב של קיום מצוה שהיא

ממצוות הפסח, אולם בדיקה שמקיימים קודם לזמן הזה, סוברים ראשונים אלו כיון שאין הזמן קשור לזמן הפסח לכן לא שייך שתהיה תקנה שמעשה הבדיקה הוא ממצוות הפסח, כי אין שייכות לזמן זה עם פסח, לכן בהכרח לפי סברת ראשונים אלו התקנה לבדוק קודם שלשים יום לא נאמרה בתור תקנה של מצוה אלא תקנה של חיוב והכשר, וכמש"נ.



ד.

בשו"ע סי' תל"ו ס"ג. ישראל שיוצא מבית אינו יהודי תוך שלשים יום ונכנס לבית אחר בעיר זו או הולך לעיר אחרת, אינו צריך לבער בית האיני יהודי, שהרי יקיים מצוות ביעור באותו בית אחר. אבל אם הוא מפרש או יוצא בשיירא ולא יכנס בפסח בבית. יש מי שאומר שחל עליו חובת הביעור כיון שהוא תוך שלשים יום, וצריך לבער בית האיני יהודי, שהוא יוצא ממנו, כדי לקיים מצוות ביעור, ע"כ.

בהלכה זו מוכח היסוד שאמרנו שחיוב בדיקת החמץ וביעורו אינו רק הכשר להכנה שלא יהיה חמץ ברשותו באופן אסור. אלא יש בזה קיום מצות עשה מדרבנן. למדנו כאן, שכאשר יוצא יהודי מבית אינו יהודי ונכנס לבית אחר אינו צריך לבדוק ולבער את הבית שהיה בו, מבואר שאע"פ שנשאר בבית חמץ שהיה שלו, אעפ"כ אין איסור אפילו מדרבנן להשאיר את הבית עם החמץ, כיון שהבית הוא של עכו"ם והישראל כבר לא גר בבית זה. לכן אין בזה איסור להפקיר ולעזוב חמץ שלו אע"פ שהחמץ היה שלו. זהו חמץ ברשות עכו"ם. אעפ"כ אומר המחבר בשו"ע, דאם לא נכנס לבית אחר חייב היהודי לבדוק ולבער את הבית. ונותן לזה טעם כיון שחל עליו חובת הביעור. אילו היתה בדיקת חמץ וביעורו רק דין של הכשר והכנה שלא יהיה איסור של חמץ בפסח, לפי"ז לא היה סביר שיהיה דין כזה, שחייב לבדוק כיון שחל עליו חיוב הביעור, גם לא היתה חלה עליו חיוב בדיקה כיון שאין איסור להשאיר את הבית בלא בדיקה. אלא מוכח כמוש"נ שחיוב בדיקת חמץ וביעור חמץ הוא חיוב של קיום מצוה חיובית לעשות קיום מצוה דרבנן של ביעור החמץ. יש חלות חיוב שנתחייב בקיום המצוה ויש דינים למי שכבר חלה עליו המצוה שלא יפטור את עצמו מהמצוה.

נביא מהשו"ע ראה לדין שמחדש החק יעקב. בסוף סימן תל"ג אומר הרמ"א בשם המהרי"ו, הכיסים או בתי יד של בגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ צריכין בדיקה, ע"כ. הלכה זו כוללת כל כלים שמחזיקים בהם לפעמים חמץ שצריכים בדיקה. לכן דין זה כולל תיקים, ילקוטים, תרמילים, מזוודות וכדו'.

אומר הח"י על דין זה 'ולא יברך על בדיקה זו'. לפמש"נ כוונתו שאין לבדיקה של דברים אלו תקנה של קיום מצוה, אלא רק חיוב לבדוק ולא מקיים מצוה חיובית, לכן אין חיוב לברך על בדיקה זו.

אם לא היינו אומרים כך, אלא היתה זו קיום מצוה דרבנן לבדוק כיסים, והיה חייב ברכה, לפי"ז לא היתה מעשית ההלכה בשו"ע של יוצא מבית עכו"ם ולא נכנס לבית אחר, שבכה"ג לא

יקיים מצות ביעור. שהרי יש לו כיסים ותיקים וקופסאות וכד' שיקיים בזה מצות בדיקה וביעור. אלא נראה מוכח כמוש"כ החק יעקב דבבדיקה זו לא מקיים מצוה.

הטעם לזה י"ל. דסמכו חכמים את התקנה לבער חמץ בפסח מרשותו אע"פ שהפקיר או ביטל, על מש"כ בתורה תשבתו שאור מבתיכם. חיוב זה הוא להשבית את החמץ מרשותו, מביתו ודומה לבית, דהיינו נכסים דלא נידי. בביעורם יש קיום מצוה דרבנן לקיים תשבתו שאור מבתיכם. [יש בזה אריכות לבאר דין הברכה וההפסק במי שיש לו שני בתים ואכמ"ל].



ה.

הבאנו את דברי השו"ע לגבי ישראל היוצא מבית אינו יהודי בתוך שלשים יום לפני הפסח. אומר המחבר דכיון שהתחייב במצות ביעור לכן אם לא יהיה לו בית אחר שיקיים בו מצוות ביעור, אזי חייב לקיים את חיובו בבית שעוזב. אלא דיש מקום לתמוה איך שייך שתתקיים מצות הביעור בבית זה. הרי הבית הוא של עכו"ם והישראל השוכר יצא מן הבית. א"כ כיון שבפסח אין לישראל שייכות לרשות זו לכן נראה שאין כלל קיום מצוה של ביעור אפילו שעושה את הבדיקה כאשר הבית עדיין שכור בידו. משום שאע"פ שמעשה הבדיקה הוא קיום מצוה מדרבנן אבל החפצא של המצוה הוא שבודק את הבית מחמץ לפסח.

באמת הרמ"א מדבר על שאלה דומה. אחרי דברי המחבר כותב הרמ"א אע"פ שהאינו יהודי יכנס לבית בפסח. וי"א שאינו צריך כשנכנס בו האיני יהודי, ע"כ. במשנה ברורה בס"ק ל' הוסיף וכתב על מש"כ הרמ"א שיכנס שם נכרי 'ויביא שם חמצו'. נראה שבא לבאר שאפילו כאשר יבדוק הישראל ויבער את החמץ ישאר הבית עם חמץ. נמצא שלא הועילה הבדיקה והביעור שתהיה הרשות בלא חמץ, אעפ"כ אומר הרמ"א בדעה הראשונה שמקיים ביעור כזה שמבער את החמץ שלו. מצד שני בצד השני של דברי הרמ"א, י"א שאינו צריך כשנכנס שם הנכרי הביא במשנ"ב ס"ק ל"ב בשם החק יעקב שאפי' לא נכנס הנכרי אינו צריך כיון שהישראל הפקיר את חמצו. לפי"ז הרמ"א בדעת היש אומרים סותר לגמרי את דברי המחבר וס"ל דאין קיום מצות ביעור בבית שיצא ממנו הישראל כיון שהוא הפקיר את חמצו.

אולם בדעת המחבר אנחנו עומדים בשאלה איך יש צד שכן מקיים את חיוב הביעור בבית שהוא בבעלות של עכו"ם והישראל שהיה שוכר בו כבר אינו שוכר בפסח. שהרי קיום הדין של ביעור החמץ נמדד שיהיה ביעור בפסח.

מכח הקושיא החמורה היה נראה לדחוק בדברי המחבר ולומר דמה שכתב לחייב את השוכר בבדיקה, כוללת שהשוכר חייב להשאיר את הבית או חלקו בשכירות שלו לימי הפסח כדי שיקיים את מצות הביעור שהתחייב בה. אלא דהדבר נראה דחוק כי אין בדברי המחבר רמז לזה וחסר הוא מן הספר. אלא דאעפ"כ נראה להקל קצת מן הקושי שיש בזה שהמחבר סתם ולא פירש להדיא שצריך להמשיך ולשכור את הבית או חלקו לפסח.



ו.

יש לעיין על המדובר במקרה של השו"ע האם ימי השכירות של ישראל נגמרו בתוך השלשים יום, או שימי השכירות היו עד אחרי הפסח אלא שהישראל מבקש לסיים את השכירות קודם הזמן.

נלענ"ד דאם זמן השכירות נגמר לפני הפסח ודאי שלא חל חיוב בדיקה וביעור שלשים יום קודם הפסח אע"פ שהבית עדיין נמצא בשכירות של ישראל. ויעויין בסוף סי' תל"ו במשנה ברורה שהביא מחלוקת בין הקדמונים האם חייב לבדוק בי"ד מקומות שהוא רוצה למחר בי"ד למכור לעכו"ם. יש דעות דאע"ג שהמקומות שייכים לישראל בליל י"ד, בזמן שחייב בבדיקה, אעפ"כ כיון שרוצה למכור את המקום לעכו"ם קודם הפסח, לכן אינו חייב לבדוק ולבער. בנידון זה המקום בשעת החיוב הוא של ישראל ומצד קנינו בשעה זו הוא ישאר בידו גם בפסח, אלא שיש בכוונתו למכור למחר קודם הפסח את המקום לנכרי. וכאמור יש פוסקים שאעפ"כ פטור מבדיקה וכן היה המנהג בדורות הקודמים. והטעם כאמור כי הוא עתיד למכור את המקום מחר קודם ביעור חמץ.

למתבאר ק"ו בנו של ק"ו כאשר אין לישראל זכות ממונית בבית בזמן הפסח, כיון שזמן השכירות נגמר קודם הפסח. בנידון זה הבעלות של הבית לעכו"ם אינה התחדשות שתהיה מחר והיא לא רק כוונה לעשות למחר בי"ד, אלא כך היא זכות הממון בשעה שצריכה לחול חובת הבדיקה שהרשות שייכת בפסח לבעלות ולהשתמשות של הנכרי ולא של ישראל. נראה דבכה"ג לכו"ע לא תחול מצות הבדיקה ברשות שבלא מעשה היא לא תהיה ביד ישראל בימי הפסח. אשר לפי"ז צריך לכאורה להעמיד את דברי השו"ע בישראל שיש לו זכות שכירות שתימשך עד אחרי הפסח אלא השוכר מבקש לחדש ולגמור את השכירות קודם זמנה. בזה אומר המחבר, כיון שהתחייב במצות בדיקה וביעור בשעה שהוא שוכר וזכות השכירות נמשכת עד אחרי הפסח, ועכשיו רוצה ישראל לבטל את השכירות. פוסק על זה המחבר דכיון שחלה עליו מצות הבדיקה והביעור, אסור לו להפקיע את החיוב שחל עליו כיון שהוא צריך לקיים את מצות הבדיקה והביעור. לפי"ז אין בזה כ"כ דוחק שלא הזכיר המחבר שישאיר את השכירות הקיימת בידו כיון שא"צ לחדש ולקנות זכות בבית לפסח, אלא להיפך צריך להשאר במצב הקיים כדי לקיים את המצוה שחלה עליו.

ואשר לפי"ז דברי הרמ"א יתפרשו, דאם העכו"ם נכנס לבית לפסח, אע"ג שהבית הוא בשכירות של ישראל, אולם כיון שלמעשה העכו"ם מכניס חמץ לבית לכן מביא בזה הרמ"א מחלוקת. די"א שחייב בבדיקה כי הרשות הממונית היא של ישראל. אולם י"א דכיון שהרשות לא תהיה מבווערת מחמץ לכן אין קיום של מצות הבדיקה ולכן אין חיוב בדיקה כאשר העכו"ם נכנס לבית עם חמצו, וממילא כבר לא צריך להשאיר את הבית ברשותו. אע"ג שהקלנו מהדוחק אעפ"כ סתימת הדברים צ"ע, אלא דנשאר השאלה וכי יש קיום מצוה של בדיקה וקיום מצות ביעור בבית שיהיה בפסח ברשותו של עכו"ם, וכמוש"נ.



ז.

יש להעיר לגבי חיוב בדיקה של בחורים בחדרי הפנימיה שהם דרים בהם. החזו"א והרב מפוניבו' נחלקו לגבי זכויות הבחורים בהשתמשות בנכסי הישיבה לצרכיהם. החזו"א נקט שיש להם זכויות בדומה לשוכרים שמשתמשים בזכות. הרב מפוניבו' נקט שהבחורים הם כסמוכים על שלחנו שאין להם זכויות בתשמישים.

כתולדה ממחלוקת זו נחלקו היכן להדליק נר חנוכה. החזו"א סבר שבחורים צריכים להדליק בבית שהם ישנים בו, ואילו הרב מפוניבו' נקט שמדליקים במקום האכילה בחדר האוכל. כך נהגו בזמנו בישיבת פוניבו' מקומו של הרב מפוניבו'.

כיום פשה המנהג בכל הישיבות כדברי החזו"א והבחורים מדליקים בחדרי הפנימיה או בפתח הכניסה לפנימיה. נראה שהנידון האם בחורים חייבים בבדיקה תלוי גם בשאלה זו. דאם יש לבחורים זכות השתמשות לפי"ז חל עליהם חיוב בדיקת הרשות, ואילו אם הם כסמוכים על שלחן הישיבה הם אינם חייבים בבדיקה. לפי"ז לפי הנהג כהחזו"א בנר חנוכה היה צריך להיות לבחורים את הדין המבואר בשו"ע שחל עליהם החיוב בתוך שלשים יום ויוצאים מהבית ואינם נכנסים לבית אחר, והיה צריך לפי המחבר לחייב בבדיקה.

אלא שהעיר על זה אחד התלמידים, דלפימש"נ דאם נגמרת השכירות קודם הפסח אזי לא חל חיוב. י"ל דיציאת הבחורים מהישיבה בימי הפסח היא הפסקת זכות ההשתמשות שלהם בפסח ולכן לא חל עליהם לכתחילה חיוב בדיקה וביעור, כיון שהבית לא ישאר ברשות בפסח, ואינו דבר מחודש אלא לכתחילה נקבעה זכותם רק לימי זמן הלימודים ולא לבין הזמנים.



אוצר הזמנים

בדין השבת גזילה בגזל חמץ ועבר עליו הפסח ♦ בנוסח ביטול חמץ ♦
בעניין ההולך למול את בנו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו ♦ פקק
המשמש למשקה חמץ האם מותר להשתמש בו ליין הכשר לפסח ♦
פסח שבא בטומאה ♦ בדין הסבה בימינו ♦ ברכה על נטילת ידים לדבר
שטיבולו במשקה ♦ האם מותר לתת לילד תרופה בליל הסדר, באופן
שיאבד את התיאבון ולא יוכל לחנכו למצות הלילה ♦ חיוב חינוך בקטן
באכילת מצה, והמסתעף לדין מצוות צריכות כונה ♦ בעניין מתעסק
ומצוות צריכות כוונה ♦ דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים
לחולל ודעתם לחזור ♦ "ממחרת הפסח" "ממחרת השבת" – ממחרת יום
ראשון של פסח ♦ חידושי דינים בהלכות כיבוס בחול המועד

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדין השבת גזילה בגזל חמץ ועבר עליו הפסח

ב"ק סו: גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, ואי ס"ד יאוש קנה אמאי אומר לו הרי שלך לפניך דמי מעליא בעי שלומי ליה א"ל כי קאמינא אנא זה מתייבא זה רוצה לקנות האי זה מתייבא זה אינו רוצה לקנות. והאחרונים דנו אם גם בשנוי אינו קונה הגזלן בעל כרחו כדאמרי' הכא ביאוש. עי' בנתיבות סימן שנא סק"א ובתרומת הכרי סי' רסב ובאו"ש בהל' גזילה שנחלקו, דאפשר דלענין שינוי דל"ה כעין שגזל קונה ממילא אפי' בע"כ. ובתוס' ר"י הזקן בריש פ' הגזל [הנדפס בשיטות הקדמונים מהדורת הרב בלוי] הביא ב' שיטות אם שנוי קונה בע"כ.

ועי' בקצוה"ח בסי' תו סק"ב שהקשה דאף דאינו רוצה לקנות ביאוש, מ"מ אם יאוש הוי כהפקר הרי יצא מרשות הבעלים, ואיך יהני לומר הרי שלך לפניך, הא ל"ה שלך. ובתרומת הכרי שם כתב דשייך לומר הש"ל אף כשיצא מרשות הבעלים, ורק בנכנס לרשות הגזלן לא שייך לומר הש"ל. אמנם בראב"ד, הובא בש"מ לפנינו, מפורש כדברי הקצות דאמירת הרי שלך לפניך שייכת רק אם הוי "שלך" וכו'. ויל"ע להנך ראשונים הסוברים דכל אסורי הנאה הוי אינו שלו, מה שייך לומר הרי "שלך" לפניך, הרי האסור"ה הוי אינו שלו. ומבואר דמ"מ נחשב דהחפץ הגזול הוחזר לבעליו. אמנם האור שמח פ"ג מה' חמץ ומצה ה"ה הסתפק אם בחמץ שעבר עליו הפסח יש חובת השבה על החמץ בעין, או"ד דכיון דאינו שוה כלום לא שייכת חובת השבה. והרי מצות השבה היא מצוה לחבירו ולא שייכת בדבר שאינו שוה כלום, אלא דמ"מ כשהוא קיים אומר לו הש"ל. ובמנ"ח מצוה קל אות ג נקט בפשיטות שיש בזה חובת השבה ומקיים והשיב, עי"ש.



יאוש מחמץ ברשותו האם יועיל כדין ביטול חמץ

ונראה לעורר נקודה הלכתית מופלאה. הנה שיטת הרמב"ן בפסחים לא. דע"י יאוש מהחמץ יצא מרשות הבעלים, וכמש"כ מרן הגרא"ז מלצר זצ"ל בהגהותיו על הרמב"ן. ואכן בענין ביטול חמץ בערב פסח, נחלקו הראשונים אם ביטול הוא מדין הפקר או לעשות החמץ כעפר, ראה ברמב"ן ובר"ן ומאירי ושאר הראשונים בריש מסכת פסחים. ובדברי הרמב"ן שם ובריש פסחים מבואר דגם ע"י יאוש מתקיימת מצות ביטול חמץ דיאוש הוי כהפקר, וכ"נ בר"ן על הרי"ף ריש פסחים.

והראשונים נחלקו בכל יאוש אם הוי כהפקר. בתוס' ב"ק סו. ד"ה כיון כתבו דיאוש ל"ה כהפקר, ורש"י בגיטין לח. ד"ה בחזקה כתב דיאוש הוי כהפקר, וכ"ה ברש"י ב"מ כז: ד"ה

תובעין, ובקדושין עב: ד"ה לעולם. ועי' בפנ"י בגיטין לח, ובפרי יצחק ח"ב סימן סד. והנ"מ בזה היא לענין יאוש אם יצא מרשות בעלים קודם שזכו. עי' בנתיבות המשפט בהל' אבידה סימן רסב סק"ג דהוי בעלים עד דאתי לרשות זוכה, כהפקר דר' יוסי. ועי' בתרומת הכרי שם ובקצות שם סק"א ובשערי יושר ש"ה פ"ב. ובמחנ"א זכיה מהפקר סי' ז הקשה בדבר שאינו ברשותו לא מהני הפקר, ואיך יהני היאוש על דבר שאינו ברשותו. וצ"ל דרך בהפקר גמור, דהוי הקנאה לכל העולם, לא מהני על דבר שאינו ברשותו, אבל ביאוש דהוי כהפקר, הוי בגדר סילוק, ומהני להסתלק מהשלו אף דהוי אינו ברשותו. וראה כיו"ב בחזו"א ב"ק סימן יח סק"א.

ולפ"ז יש להעיר במי שנודע לו בפסח שיש ברשותו חמץ, דעובר בבל יראה כל זמן שלא שורף את החמץ, והרי אמרי' בב"ק סו: דאדם מתייאש מחמץ, וא"כ בכל חמץ שיש לו בפסח אמאי עובר בבל יראה, הרי מתייאש מהחמץ, וגם קודם זמן איסורו יהני מחמת יאוש ואמאי צריך לבטלו. ולשי' הרמב"ן ור"ן בריש פסחים אכן משמע דע"י יאוש אינו עובר בבל יראה. ומצאתי במקור חיים בהל' חמץ סימן תמ סק"ה שהרגיש בזה [וברזא דשבתי סו: הביא להקשות כע"ז בשם ח"י הרצ"ה קאלישר ב"ק פ"א מ"ב ד"ה הנכסים דאמאי אמרי' בפסחים ו: הבודק צריך שיבטל, הא ממילא מתייאש]. ולכאורה י"ל דכיון דהחמץ ברשותו ל"מ היאוש, דהוי כיאוש ברשותו דלא מהני [ושיטת הרמב"ן במלחמות ב"מ כו דל"מ יאוש באבידה לאחר שמצאו אחר, דהוי כיאוש ברשות]. ורק בסוגיא בב"ק בגזל חמץ, דאינו ברשות הנגזל, אמרי' דמתייאש מהחמץ הגזול. אמנם ברמב"ן בריש פסחים מפורש דבחמץ ברשותו במתייאש מהחמץ יצא מרשותו ביאוש, וז"ל משל לממון אבידה כיון שנתתיאש ממנו בלבו יצא מרשותו וכל הזוכה בו קנאו עכ"ל. ומוכרח לומר דרך בסוגיא בב"ק אמרי' דמתייאש מהחמץ כיון דהוא אצל הגזלן, אבל כשהוא ברשותו, כיון דיכול לבערו אינו מתייאש.

ובקצוה"ח בסימן תו סק"ב המובא לעיל כתב דבגוונא דאין הדבר הגזול של הנגזל לא שייכת אמירת הרש"ל. והבאתי לעיל את קושית הקצות שם דאיך בחמץ דאסור בהנאה והבעלים התייאשו מהני אמירת הרי שלך לפניך. והקצות שם הוכיח מזה דביאוש אינו יוצא מרשות הבעלים עד דאתי לרשות זוכה וכו'. וראיתי במנחת שלמה לדודי מרן הגרשו"א זצ"ל בב"ק שם שהקשה על הקצות, דא"כ הנגזל יפקיר למנוע בחמץ אמירת הרש"ל. אמנם נראה דאם הנגזל יפקיר את הגזילה לא יהיה לגזלן חיוב דמים כלל, דכל חיובו בדמים הוא לקיים מצות והשיב. אבל אם הנגזל הפקיר ליכא אליו מצוות השבה, וממילא אין על הגזלן חיוב דמים הנובע ממצוות השבה, וכמו שנבאר להלן.

ומה שהקשו האחרונים הנ"ל דכיון דהוי אסורי הנאה איך אומר הגזלן על החמץ הרי שלך לפניך, נראה לפי"מ שביארתי בספרי משא יד ח"ד בפ' בא עמוד קטו בהא דאי' בפסחים ל. דחמץ דאח"פ דאסור מדרבנן, דהוי איסור בעלמא מקנס ול"ה איסור חמץ בחפצא. ולכן בחמץ הוי בעלים, כיון דהוי ממונו לאחר הפסח. והבאתי שם דיש אחרונים שכתבו דאף דבמקדש בחמץ דרבנן אינה מקודשת, אמנם במקדש בחמץ לאח"ה"פ הוי מקודשת דנחשב לממון הבעל. ולפי זה מיושב, דחמץ שאני מכל אסורי הנאה, דהוי ממונו אחר הפסח, ואף בפסח בשעת

איסורו נחשב כבעלים משום דמותר מהתורה אחר הפסח, ולכן שייך לומר הרי שלך לפניך, ואכמ"ל.



גדרי שנוי בגניבה וגזילה

ב"ק סה: אמר רבי אילעא גנב טלה ונעשה איל נעשה שינוי בידו וקנאו טבח ומכר שלו הוא טובח שלו הוא מוכר. וברש"י ד"ה נעשה כתב קנאו בשינוי להא מילתא דאם טבח ומכר שלו הוא טובח. הדגיש רש"י דקנאו בשינוי להא מילתא דאם טבח ומכר שלו הוא טובח ופטור מדו"ה. וצ"ע, דאמאי לא פי' דקנאו לגמרי, וכמש"כ הר"מ גזילה פ"ב הי"ד גנב טלה ונעשה שור הרי זה שינוי בידו וקנהו ומשלם כשעת הגזילה. ופשטות הגמ' להלן צו: מפורש כן, דמייתי על מתני' דכל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה לאתווי דר' אלעאי בטלה ונעשה איל, והתם לא מיירי בטבח ומכר. וצ"ע, דגם התם פרש"י דהוי שינוי לענין דאם טו"מ שלו הוא טובח. ותמה הפנ"י שם, דהרי מיירי התם בגזילה, דאין בו דיני טו"מ. והנה ברש"י לפנינו המשיך וכתב דמשלם קרן כי השתא כמו בגזל ותברא דאי' לעיל סה. דמשלם כשעת השבירה. ואכן בתור"פ הקשה על פרש"י דממנ"פ אם קנאו בשנוי יהא חייב כשעה שגנב. ולרש"י לשיטתו ניחא, כיון דה"נ ל"ה שנוי לקנות אלא לענין דשלו הוא טובח. והפנ"י כאן כתב דבטלה ונעשה איל דהוי שנוי דממילא, גרע. ויש להוסיף דכיון דהוי דבר שעתידי להשתנות להכי שנוי דממילא לא קני. וברש"י להלן סו. ד"ה שינוי קונה כתב היכא דשני להו בידים, ומשמע דשנוי ממילא לא קני. והקצות סימן שנד סק"ג הקשה מגזל בהמה והזקינה דהוי שינוי דממילא וקני. עכ"פ יקשה הכא, דאם שינוי דממילא לא קני, איך מהני לחצאין לענין דשלו הוא טובח.

ובתור"פ מבואר דטלה ונעשה איל גרע דהוי שנוי שבטבעו, דטלה עומד לגדול ולהעשות איל, ומשו"ה מהני רק לפטורו מדו"ה, להחשיב דהטביחה ל"ה בחפץ הגנוב. ועי' תוס' רי"ד ותור"פ להלן צו: שכתב כן להדי' דבטלה ונעשה איל שנוי מעט הוא דבי"ב הוי טלה וכו'. ולפ"ז נראה דאדרבא להכי משלם כדהשתא, דכיון דהוי שנוי בטבעו, הרי גם בהיותו טלה מונחת בו שויתו של איל.

ולסברא זו דטלה ונעשה איל הוי בטבעו, יש לדון דלענין אתנן דפסול להקרבה, אבל בנשתנה כשר, כדאמר' בב"ק שם נתן לה באתננה חיטין ועשאן סולת זיתים ועשאן שמן וכו' תני חדא מותר, וכן פסק הרמב"ם בהל' אסו"מ פ"ד הט"ו. אמנם נראה דבנתן לה טלה ונעשה איל, כיון דחשיב נתינת איל ודעתה על האיל, חל עליו דין אתנן ופסול להקרבה. וכן מבואר באור שמח בהל' אסו"מ שם. וכדבריו נראה בריטב"א בע"ז מו. שכתב לענין נעבד דגדול בהמה לא חשיב שנוי לענין זה וכו' אע"ג דהוי שנוי לענין גזל וכו', וא"כ ה"ה לענין אתנן. אמנם המנ"ח במצוה תקעא כתב דלענין אתנן טלה ונעשה איל יוכשר להקרבה. וצ"ל לפ"ז דהגמ' מדמי שנוי בגזילה לשנוי באתנן רק לענין זה דהשנוי הוי פנים חדשות, כמבואר בתוס' שם ד"ה הא "דאין זה אותו שבא לידה בתורת אתנן וממאיס נמי לא מאיס", אף שדינם במהות השנוי חלוק, וכמש"כ.

שנוי מאליו ושנוי בידיים

ונראה, ובהקדם דברי הגר"ח בפ"ב מגזילה הט"ו, שכתב דהא דבשינוי אינו יכול לקיים השבה ולומר הש"ל אינו תלוי בדין שינוי הקונה, דגם היכא דלא קני אינו יכול לומר הש"ל אם ל"ה כעין שגזל. ובשינוי דממילא, כטלה ונעשה איל, אף אם אינו קונה, מ"מ אינו יכול לומר הש"ל, כיון דל"ה כעין שגזל. ובחי' בנו הגר"ז הוסיף ממש"כ הר"מ דבגזל בהמה והזקינה משלם כשעת הגזילה, היינו דהוי שינוי לענין דא"י לומר הש"ל. ומבואר דאיכא שני דיני שינוי - האחד שעל ידו ומחמתו ל"ה כעין שגזל, ובזה מהני גם שינוי דממילא. ודין זה אכן נלמד מאתנן. והיינו דהנה לתוס' סה: ד"ה הן מבואר דאפשר ללמוד דין שינוי הקונה מאתנן, והתוס' שם הקשו דל"ל לקרא דשינוי קונה בגזילה, ותי' דבעי' לקרא בשינוי דהדר.

אמנם רש"י בריש פרק הגזול צג: ד"ה וכ"ש הביא קרא דאשר גזל דשינוי קונה בגזילה על שינוי דלא הדר, ודלא כתוס', וכן הר"מ פסק דשינוי דהדר לא קני. הרי דהקרא בגזילה קאי על שינוי דלא הדר, ולא ילפי' ליה משינוי באתנן. ומוכרח בשיטתם דהטעם הוא משום דמאתנן ידעי' רק דבשינוי הוי פנים חדשות, ובשינוי באתנן כשר להקרבה דל"ה החפץ דאתנן. וכן בראשית הגז כיו"ב כמש"כ הגר"ז בהל' גזילה, דהוי שינוי לענין דלא תהא עליהם מצות נתינה. אבל לדין שינוי הקונה בעי' לקרא מיוחד בגזילה דהשינוי עושה קנין. ועי' בתו"ח ובמצפה איתן כע"ז. מיהו נראה דלענין ראשית הגז תליא במח' רש"י ותוס', דברש"י בסוגין ד"ה עד שצבעו כתב בראשית הגז "דקנייה" בשנוי, ומשמע דבראשית הגז הוי דין שנוי הקונה. דרש"י ס"ל דראה"ג נעשה ממון כהן בהפרשה, ושייך בזה ענין גזילה של ממון השבט, והוי שינוי הקונה בגזילה. וזה שכתב רש"י לפנינו דמ"מ אינו חייב בדמים דהוי ממון שאין לו תובעין, הא לא"ה שייך בזה שינוי דגזילה. ורש"י לשיטתו בחולין קלו. ד"ה אין לך דנעשה לממון השבט בהפרשה, וכ"ה בר"ן חולין שם. וכ"נ בר"מ בהל' בכורים פ"י ה"ח שהביא את התוספתא דהפריש ראה"ג חייב באחריותו עד הנתינה, ועי"ש במשנ"ל. וע"כ החידוש בזה הוא משום דכבר נעשה ממון כהן. אמנם בתוס' סו. ד"ה לא מפורש דאינו נעשה ממון כהן בהפרשה, ודין שנוי בראשית הגז הוא לענין שלא תהא בהם מצות נתינה, ובזה סגי מה דהוי שינוי מציאותי דנעשה לפנים אחרות ונשתנה הדבר, וכמו בשינוי באתנן, וממילא ל"ה בחיוב ראה"ג. וזהו שדנו התוס' לשיטתם בראה"ג היכא דכבר חלה מצות נתינה.

ומעתה ניחא שיטת רש"י, דס"ל דעיקר דין שינוי הקונה דילפי' מקרא, מיירי בדין שנוי דעושה קנין לגזל. ובזה כתב רש"י סו. הנ"ל דהוי בשינוי בידיים, דלענין לקנות בעי' שיהא מעשה והיינו דווקא בשינה בידיים. ומה שהקשה דהקצות הנ"ל מגזל בהמה והזקינה דמהני, הרי התם הוא רק לענין שינוי דל"ה כעין שגזל, אבל ל"ה לדין שינוי דקנין. אכן לתוס', דילפי' מאתנן לשנוי בגזילה, צ"ל כמש"כ האחרונים דכיון דהוי פנים חדשות וליכא מצות השבה, ממילא קונה בקניני הגזילה וכדיבואר. ולדברינו נראה דמה שהרע"א בכו"ח ח"ב סימן א הסתפק גבי קטן שגזל אם קונה בשנוי, היינו בשנוי דהוי מתורת קנין, אבל בשנוי מאליו, דהוי פנים חדשות, מהני גם בקטן.

ולפי המבואר נראה ליישב, דמש"כ רש"י דבשינוי דממילא מהני רק לענין דשלו הוא טובח, היינו דכיון דהוי שינוי לענין זה דאינו יכול לומר הש"ל פקעה מצות השבה מיניה. ומעתה נראה דאף דלא קנה את הגזילה בשינוי דממילא, אבל מ"מ בטיל מיניה מצות השבה. ולענין חיוב טו"מ לא סגי במה שטובח גניבה שאינה שלו בשביל לחייבו, אלא דחיוב טו"מ נאמר על טובח גניבה שמחוייב בהשבתה, דבזה ע"י הטביחה מונע את ההשבה ונשתרש בחטא. אבל אם פקע ממנו חיוב השבה, אע"ג דהחפץ הוא עוד של הבעלים, שהרי הגנב לא קנאה בשינוי, אין בזה חיוב דו"ה, דחיוב טביחה הוא מה שנשתרש בחטא ומרחיק מהבעלים, אבל בכזו גניבה שאין עליה דין השבה, לא שייך חיוב טביחה. ועוד, דכיון דהיה שינוי ויש לגזול זכות לשנות ביד ולקנות [אף בלי דעת מקנה], שוב יש לו מקצת בעלות ונגרעה זכות הגנב, ולכן חשיב דקנאו להא מילתא דכשלו הוא טו"מ. וזה שכתב רש"י בדינא דר' אלעאי דשלו הוא טובח, היינו דטלה ונעשה איל נעשה שינוי לענין דאינו יכול לומר הש"ל, ופקע מיניה החיוב והשיב דל"ה כעין דגזל, וממילא ליכא בזה חיוב טו"מ. וניחא מש"כ רש"י ד"ז גם בפ' הגזל, אף דמיירי שם לענין גזילה, אלא דחד דינא וטעמא נינהו, דהשינוי דממילא מהני דאינו יכול לומר הש"ל, וממילא הוי שינוי גם לענין זה דשלו הוא טובח וליכא בו חיוב טו"מ, כיון דליכא בו מצות השבה, וכדפי'.

ויסוד דברינו דטו"מ היינו דווקא במחוייב בהשבה נראה דהוא מוכרח בגמ' סח. דמבואר שם דאם יאוש קונה אינו חייב בטו"מ דשלו הוא טובח. ובנתיבות סימן שנג סק"ג הקשה דנוקמה בכה"ג שהיתה הגניבה ברה"ר בשעת היאוש, דלתוס' סט. ד"ה כל בחד תרוצא כה"ג לא קנה הגזול כיון דל"ה ברשותו, וממילא בטו"מ חייב כיון דלא קנה את הגניבה. אכן נראה דגם בהיתה הגניבה ברה"ר דאינו קונה, מ"מ מהני היאוש לענין זה דפקע ממנה חיוב השבה. וכ"כ בחזו"א בסימן טז סקי"א, שהקשה כק' הנתיבות ותירץ וז"ל י"ל דאפילו אם לא קני לה עדיין מ"מ אינו חייב על טו"מ דבעלות של נגנב כבר פקעה כיון דאין הגזול חייב בהשבתה אלא בתשלום דמיה וכו'. והרי פשוט דבהיתה ברה"ר יכול לזכות בחפץ, א"כ יצא קצת מרשות הבעלים. ומעתה לדברינו דחיוב דו"ה היינו דווקא בטבח גניבה שמחוייב בהשבתה, ניחא היטב קו' הנתיבות.

[ואגב אורחא ראיתי לאדר"ת בס' עובר אורח הוצאת המאור עמוד ריח שנקט דאם הגנב מכר לנגנב, דל"ש לומר שיקחו בתורת השבה, וממילא הוי כגנב ומכר וחייב בדו"ה. והדברים מחודשים, דבפשטות רק במכר לאחרים חשיב נשתרש בחטא. אלא די"ל כנ"ל, דכיון דעי"ז בטלה מצות השבה, שוב חשיב נשתרש בחטא, ולהכי חייב בזה כמכירה לאחרים. וכן ראיתי במנחת שלמה בסוגין לדודי מרן הגרשז"א זצ"ל שנקט כן דחייב, אלא שהעיר דליהוי חזרה קרן לבעלים].

והנה ברש"י הנ"ל כתב לפנינו דבטלה ונעשה איל משלם הקרן כדהשתא, והקשה התור"פ הנ"ל דהא קנה בשינוי. אכן הרי ברש"י כתב דקנה בשינוי רק לענין דשלו הוא טובח וכו', ונתבאר דכיון דאיכא לשינוי דאינו יכול לומר הש"ל וליכא חיוב השבה, להכי פטור על הטביחה. וזהו שהקשה בתור"פ דא"כ אמאי משלם הקרן כדהשתא. וצ"ל דכיון דליכא חיוב השבה על הגניבה עצמה, שוב ל"ה משתרש בחטא בטביחה, אבל לענין חיוב תברא, בזה אף

דליכא מצות השבה על הגניבה עצמה, מ"מ כיון דאיכא חיוב דמים לבעלים, וכ"ז שלא יתן דמים איכא חיוב השבה, להכי שפיר שייך חיוב על תברא.

והנה בגמ' אמר' סברא דאטו תורא וכו', מבואר דבנעשה איל ס"ל לחד מ"ד דאין מחייב של תברא, כי לא גנב איל. ואף שיש כאן תברא, כתב הרע"א דהשבח שע"ג גזילה שייך לגזול, וממילא ל"ש חיוב תברא על תוספת איל. וחזינן חידוש ברע"א דגם שבחא דממילא הוי לגזול. ולהלן הקשה הרע"א דאיך יתחייב בדו"ה, הא ל"ה טבחו כולו באיסורא. ותי' דהגזול בשבח רק כבע"ח, ואין לו בעלות על השבח, כי הבעלים יכול לסלקו וכו'. עכ"פ מבואר ברע"א דאף דהשבח לגזול, שייך לילך בתר העמדה בדין. ולדברינו י"ל דכיון דהשבח של הגזול, להכי על השבח ל"ל חיוב השבה, ושוב על זה ל"ש חיוב טביחה, ולהכי הוי טבחו כולו.

ובמה שביארתי דיש שני עניני שנוי, שנוי דממילא דאינו כעין שגזל ומבטל מיניה מצות השבה, ושנוי בידים דבזה הוי שנוי דקנין, נראה דחלוקים גם בגדרם. דהנה בשם הגר"ח הובאו ב' נוסחאות בקנין שנוי - חדא דקונה בשעת גזילה, ורק דאיכא עליו מצות השבה, וכל דפקעה מצות השבה ממילא הוי ידידה, וכ"נ בדברי הגר"ח בפ"ב מגזילה. ונראה דכ"ה בשנוי מאליו, אבל בשנוי בידים מסתבר כנוסחת הגר"ח השניה, דאדרבא רק מחמת דקונה בשנוי הוי שלו ומפקיע את מצוות ההשבה. ראה בדברי הגר"ח פ"ט מגזילה בתו"ד דקונה בשנוי מחמת קניני גזילה, ולא משום דפקע חיוב ההשבה. וכוונת הגר"ח היא דע"י זה דקונה את הגזילה זוכה בהך זכות לקנות בשנוי. אלא דבעי' לומר דע"י השנוי נפקעה חובת השבה, דאם יש עליו מצות השבה אינו יכול לקנות בשנוי. ויעוי' בתוס' רי"ד סוכה מא דמפורשים בדבריו ב' הצדדים, דבקושייתו נקט דבערבות שהן בפחות מש"פ, כיון דאינו מחוייב בהשבה, ממילא הוי שלו, ובתירוצו כתב דרק בזוכה ע"י שנוי הוי שלו, הא לא"ה אף דאינו מחוייב בהשבה ל"ה שלו. ומעתה נראה דהיכא דהוי שנוי בידים דקונה, י"ל דהדמים הוי חוב בעלמא, וכלשון הגמ' כאן בדינא דרבה דדמים בעלמא בעי לשלומי, אבל היכא דהוי שנוי דממילא, בזה אף דמפקיע חיוב השבת הבעין מחמת דל"ה כעין שגזל, אך כל זמן שאינו משיב את דמיו, אינו קונה את הבעין. ויבואר להלן בגדרי חיוב דמים בשנוי וביאוש.

ולפ"ז נראה דמש"כ הר"מ בסה"מ קצד דבמצות והשיב הוי גם לתת דמיה אם נשתנית, היינו בנשתנית מאליה דוקא. וכ"ה לשון הר"מ בהל' גזילה, ושם כתב דבנשתנית נותן "דמיה" ולא קתני נותן דמים, אלא "דמיה", היינו דהוי כדמי ותחליף הגניבה עצמה, ועי"ז קונה את הגזילה. אבל בשינה בידים הדמים הוי חוב בעלמא מדין ושלם. וכמ"כ היכא דנשרפה ואינה בעין, ל"ה בכלל והשיב אלא מחיוב חדש דושלם, ועיקר הרבוי בתו"כ פ' ויקרא דושלם דיש חיוב דמים, קאי כשהגזילה אינה בעין. ועי' בחי' רבינו יהונתן לקמן צג: שכתב דלא מהני שינוי למיקני ממש אלא לענין דלא מהדר אותו הגוף שגזל אלא דמים לבדן ע"כ. ומשמע דגדר הקנין בשינוי הוא דע"י זה שנשתנית הגזילה, חלה זכות לגזול להיות מסלק בדמים, אך הוי מעיקר חיוב והשיב וכמש"נ. וע"ע בשיטת הקדמונים מר"י הזקן בפ' הגזול המובא לעיל, שכתב דבשנוי בעי כוונה לזכות, אלא שהקשה משנוי דממילא. אכן י"ל דשאני שנוי בידים דהוי קנין, ובזה דוקא בעי כוונה לזכות.

ובזה מיושבים היטב דברי רש"י הנ"ל בדגנב טלה ונעשה איל קני בשנוי להא מילתא דטו"מ, והקשה בתור"פ דא"כ אמאי משלם כדהשתא בתברא וכו' וכו"ל. ונראה דבשנוי מאליו, הדמים הם חובה מעיקר חיוב ההשבה, וא"כ דוקא לענין דו"ה אינו חייב, דכיון דל"ל מצות השבה על גוף הגניבה שוב ל"ח טביחה מבעלים, דרך על גניבה שמחוייב בהשבה איכא חיוב דו"ה על הטביחה. אבל לענין תברא, לשער כפי כמה ישלם את הקרן היכא דטבת, כיון דהכא הוי שנוי מאליו וחיובו בדמים הוא מעיקר מצות ההשבה, בזה ל"ח ידידה. וממילא בתברא הוי יוקרא לבעלים, וחייב כשעת התברא דאז הוי גניבה אריכתא, ומשלם את הקרן כשעת הטביחה. ואף דל"ל חיוב השבה על הבעין, מ"מ נשאר חיוב ההשבה על הדמים, וכל זמן שלא שילם השבה בדמים, חשיב של הנגנב לענין זה שישלם את הקרן כשעת הטביחה.

ובעיקר הנך תרי דיני שנוי, עי' בתמורה ו. דמקשה הגמ' דאם כל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אם עביד לא מהני, לא יהני השנוי. וצ"ע, דהרי גם שנוי מאליו מהני, וכה"ג לא שייך אי עביד לא מהני, כדכ' התוס' שם ה: ד"ה כל גבי צורם בכור וכו'. אכן י"ל דשנוי מאליו מהני רק אם הוי שנוי גמור ולא בשנוי החזור, ובחזור בעי' דוקא שנוי בידים, וכ"נ בנתיבות בסי' לד סק"ה. ונראה הביאור בזה, דבשנוי החזור ל"ה פנים חדשות, ושפיר הוי כאשר גזל כיון דלא נשתנה לעולם. ומה"ט י"ל בטעם הש"מ שכתב דבאתנן ל"מ בשנוי החזור, היינו דלענין אתנן דעיקרו משום דהוי פנים חדשות, היינו דווקא בשנוי דלא הדר. אבל לענין גזילה הוי שינוי גם בשינוי דהדר, דמהני מדין קנין דשינוי, דגם בהדר, כיון דמ"מ כעת נשתנה, שפיר מהני לקנין שינוי. וא"כ שפיר י"ל כדברי הנתיבות הנ"ל, דבזה מהני דוקא אם הוי שנוי בידים. וכן מצאתי שכתב בקובץ זכרון וזאת ליהודה מכ"י של חי' הגרז"ס ז"ל. ולפ"ז ניחא היטב הגמ' בתמורה הנ"ל דפריך מדין אי עביד לא מהני, דהרי הפסוק מירי על שנוי דהדר, כדכ' התוס' בסוגין ד"ה הן, ובשנוי החזור מהני רק בשינוי בידים. ובה שפיר מקשה הגמ' דנימא א"ע ל"מ, היינו דוקא בשנוי הקונה דבעי' שנוי בידים ובה שייך דין א"ע ל"מ. ולזה כיוון הנתיבות שם בקצרה. ועי' בש"מ בתמורה שם, שי"ל בההדרתי בהוצאת מוה"ק ושם ביארתי בהערותי עד"ז בארוכה.

ובגמ' להלן עח: בעי ר"פ גנבה קטעה ומכרה מהו מי אמרי' מאי דגנב הא לא זבין וכו'. ובתורי"ד שם הקשה דהא כשקטעה קנאה בשינוי ושליו הוא מוכר, ותי' דלא חשיב שינוי דהגוף נשאר כשהיה. ויל"ע בדבריו, דהא מ"מ בכה"ג אינו יכול לומר הש"ל, וא"כ ל"ש חיוב טביחה כיון דליכא חיוב השבה. ובאו"ש גו"א פ"ב הט"ו כתב דכה"ג שקטע אינו רוצה לקנות בשינוי, ושינוי אינו קונה בע"כ. ולדבריו יש לדון בשנוי בע"כ אם לא מהני רק לענין זה דאינו קונה, אבל ל"ש לומר הש"ל וליכא מצות השבה, וא"כ ל"ש חיוב טביחה. ולשון האו"ש שם דעדיין הוא מחוייב בהשבה עי"ש.



שנוי לגבי אתנן

ובעיקר דמיון הגמ' בדין שנוי בגניבה לשנוי באתנן, צ"ע, דבאתנן ל"ה מדין שנוי דקנין. ובפשטות ראית הגמ' היא רק לדין שנוי דהוי פנים חדשות ואינו יכול לומר הש"ל, וכמש"כ

לעיל. אכן נראה לחדש דגם באתנן שייכא לדין שנוי הקונה, והיינו דהיתר התורה לב"ה הוא דמחמת דשינתה את הדבר הוי פנים חדשות וכדידה הוא, וכעין דין אומן קונה בשבח כלי. וא"כ אין על החפצא שם אתנן, דהוי כחפץ של האשה, ומש"ה אינו מאוס להקרבה, ולהכי שייך למילף בזה לדין שנוי הקונה. והכרח לזה נראה ממש"כ התוס' רי"ד לפנינו דשנוי באתנן היינו דווקא בשנוי הבא בידים ולא בשנוי מאליו כטלה ונעשה איל (ובש"מ הסתפקו בזה). ולכאורה באתנן מאי נ"מ אם הוי שנוי ממילא או שינוי בידים, הא סוכ"ס ל"ה החפץ דאתנן. אלא מוכרח דגם באתנן הוי מעין דין שנוי הקונה, ומש"ה בעי' דוקא לשנוי בידים, ושפיר נחא דמיון הגמ' בדין שנוי בגזל לדין שנוי באתנן. ואולי זו גם כוונת הקרי"ס שכתב בהל' אסו"מ פ"ד דדוקא בחיטין ועשאתן סולת דמכשירתן להקרבה. וכ"נ ביראים סימן רצו עי"ש.

והעירני בני הרה"ג רבי מרדכי שליט"א שכע"ז כתב הגר"ש איגר בח"ב סי' ת, וז"ל "דהסברא ששינוי קונה ודאי אינו אלא משום דאמרי' פנים חדשות באו לכאן ואינו מה שהיה וכנולד וכבריא חדשה דמי, מיהו אכתי מה חזית דלגזלן תיחס הלידה ולא דנולד להנגזל, ותו דודאי יותר יחס לו להנגזל דהרי מן ממונו נוצר, מגלמו העצים נברא ומשלו נולד בריאה החדשה וע"כ זה פשוט דשינוי דממילא מסברא א"א שיהא של הגזלן, אלא או של גזול או לפחות אינו של שניהם והפקר הוא וכל הקודם זכה בהן, אבל בנשתנה ע"י מעשה ידיה, יש מקום לסברא שיהיה של גזלן כיון דהוא הוליד את הבריאה הוא פסלו ויצרו", והן הם הדברים שנתבארו בס"ד.

ומה"ט נראה דדין שנוי השם לא יהני באתנן, כיון דבעי' שנוי מעשה דעי"ז הוי כקנין ע"י האשה, וזה לא שייך בשנוי השם ובשנוי דממילא וכדפי'. והרי מוכרח כן, דהרי כשהאשה הקדישה איכא שנוי השם, ויוכשר להקרבה, וע"כ דלא מהני שנוי השם באתנן. ועוד, דבאתנן בעי' שיהא לפנים חדשות בחפצא, וזה שייך רק בשנוי מעשה ולא בשינוי השם, דאף דשנוי השם כשנוי מעשה, ל"ה בחפצא שנוי למהות אחרת, אלא דנשתנה שמו וזה ל"מ באתנן. ולהכי אף דבכל אתנן איכא שנוי השם מחמת הקדשתה פסול לאתנן, ומשום דשינוי השם ל"מ באתנן להכשירו להקרבה. ומצאתי שעמדו בזה בשו"ת הרד"ד סימן טו עמוד כא ובשו"ת ריב"א סימן מט ובעצי בשמים עמוד 154. אמנם בספרי ראשי הישיבות נקטו דשנוי השם מהני גם באתנן. ואפשר דס"ל דבהקדישה הוי גזה"כ דפסול להקרבה אף שהיא הקדישה, אבל היכא דהוי שנוי השם במהותו אולי ה"נ יוכשר להקרבה. ובשו"ת אדמת קודש או"ח סימן טו נקט דשנוי השם מהני לגבי אתנן, ודן שם דבהדליקו בהם נר חנוכה הוי שנוי השם כיון דנקראים נרות חנוכה.



חיוב דמים לאחר יאוש

בגמ' סו. יאוש אמרי רבנן דניקני וכו' וברש"י ד"ה יאוש "ודיו אם משלם דמיו", וכן להלן כתב רש"י ד"ה מוצא והדר אייאוש "סגי ליה בדמים", ולשון רש"י נוטה דחיוב הדמים הוי מעיקר דין ההשבה. וכ"ה לשון הרמב"ם בפ"ב מגזילה ובס' המצות מצוה קצד, שכתב או לתת דמיה אם נשתנית, ומשמע דהוי מעיקר מצות ההשבה.

ונראה בזה דאם בחיוב והשיב נאמר השבת החפץ או דמיו, אין הפי' כפי מה דנקטו הלומדים דלמ"ד דיאוש קונה, היינו דהיאוש מהני דקונה את הבעין של הגניבה, ורק דמחוייב בדמים, וכחוב בעלמא, לקיים מצות השבה. אלא דיש לדון דכל זמן שלא שילם הגזולן את הדמים, איכא עדיין זכות לנגנב בבעין, לגבי זה שאם הגנב לא ישלם דמים יוכל לקחת את הבעין. ונמצא דקודם היאוש, הוא חייב בהשבת החפץ או דמיו, והיאוש מהני דיכול ליפטר בדמיו. וכך הוא לשון הראב"ד בתו"כ בפ' ויקרא דלאחר יאוש נפטר ממנו בדמים. וכ"כ רש"י סו. הנ"ל דדיו אם נותן דמים וכן להלן דסגי ליה בדמים. והיינו דחיוב דמים בגזילה הוי הגבלה בדין יאוש קונה. וי"ל בב' נוסחאות - או דנימא דאין לגנב זכיה בבעין כל זמן שלא שילם את הדמים, או דאפי' אם יש לגנב זכיה בבעין דהגניבה, מ"מ איכא עדיין זכות לנגנב בבעין לגבי זה שאם הגנב לא ישלם דמים יוכל לקחת את הבעין. ועכ"פ ע"י היאוש ל"ה לגמרי של הגנב. וכ"נ מלשון הגמ' ב"ב מד. מדמיה מי מייאש, וכן בתור"פ בש"מ לפנינו כתב הילכך כי נמי נתייאש בתר הכי לא נתייאש מדמיה עכ"ל [ובתור"פ הנדפס מכ"י הנוסח לא מיפטר מדמיה]. וכ"נ גם בלישנא דהתוס' רי"ד ר"פ הגזול ומאכיל [וניחא גם לשיטתו לקמן עו במש"כ דחזרה קרן לבעלים הוא גם בתשלום הדמים, ואכ"מ]. וכן נראה ברמב"ן ובר"ן בב"מ פרק שני כו. דהגזילה מחייבת בהשבת הבעין או בדמיו, ולאחר יאוש דחייב בדמים, גם חיוב הדמים הוי אופן של חיוב השבה. וד"ז מוכרח ממש"כ התוס' סח: ד"ה הוא דשייך חיוב דמים גבי הלוקח בש"ר בע"כ, וכן הביא ברשב"א להלן קיד בשם הראב"ד. ולכא' מהיכי תיתי שיהא לו חיוב דמים. וע"כ דכיון דלנגנב יש תביעת השבה אצל הגזולן, להכי יכול לתבוע מהלוקח דמים, דאם אין נותן לו דמים יש לנגזל אצלו זכות בבעין, כמו שיש לו אצל הגזולן. והקצות סימן שנג סק"ב כתב בזה הטעם דהוי שיור בקניינו. וכן מתבאר בריטב"א בריש לולב הגזול ובמאירי שם שהביא שיטות שנחלקו בקודם שנתן הדמים אם נחשב לכס בד' מינים, וכל דבריו שם מסייעים למש"כ. [ובאו"ש גניבה פ"ד ה"א הסתפק היכא דהתייאש מהחפץ ולא מן הדמים אם הוי יאוש גמור וקונה את החפץ או דהוי כיאוש מפלגא וכו', עי"ש].

ולהמבואר נראה דהיכא דהגזולן אינו רוצה ליתן את דמיו, יוכלו הבעלים לתבוע את הבעין, מדין מצוות השבה שישנה על הגנב, דכל שלא שילם דמים עדיין איכא על הגנב מצות השבה על הבעין. וכן מצאתי בעמודי אור בסי' קיב סק"ד. וכן בפתח הבית בקונטרס יאוש שכתב דבאין הגזולן משלם הדמים יכול הבעלים לתבוע מהגזולן את הבעין ומבואר כמש"כ. ומלשון רש"י סו. הנ"ל גבי יאוש שכתב ודיו אם נותן דמיו משמע דקונה את הבעין בתנאי דיתן את הדמים והוי שיור בקנינו. וזהו ע"ד הקצות הנ"ל, שכתב לענין יאוש באבידה להסלקא דעתך דנותן דמים. אלא דהקצות כתב דקונה את גוף הבעין ואינו קונה את הדמים והוי שיור לגבי דמים, ולדברינו הפירוש הוא דהוי שיור גם לגבי הבעין. ובוה מבוארת שיטת התוס' סט. ד"ה כל דיאוש אינו מדין הפקר, והיינו דהרי גם לאחר היאוש הוי של הגזול לענין דמיו, א"כ ע"כ דל"ה הפקר. ויתכן דגם לש"י רש"י ב"מ כז: ושם כב: דיאוש כהפקר [וכן הבאתי לעיל מרש"י גיטין לח. וקדושין עב: לגבי יאוש בעבדים], דהיינו דווקא באבידה, אבל בגזילה הרי איכא עיכוב הבעלים

לעכב את זכיית הגזלן, דאינו יכול לזכות אא"כ יתחייב בדמים. ולהכי דוקא גבי אבידה ס"ל לרש"י דיאוש הוי כהפקר, דלא שייך לומר דיש לו בעלות על דבר שכ"א יכול לזכות בו.

ולהלן יבואר בזה יסוד שיטת הר"ת, דפוסל את הגזול לקרבן משום מהב"ע, אף לאחר יאוש לעולא דיאוש קני. והיינו דלענין קרבן ה"נ יאוש לא קני, דהפירוש הוא דכיון דאין היאוש קנין גמור גם בבעין אלא אם יתן את דמיו, א"כ מקרי החפצא גזול. ומש"ה שייך לפסול משום מהב"ע, דכיון דיש לו דין השבה בחפצא לגבי דמיו, שפיר החפצא חשיב גזול, לענין זה דיחול עליו פסול דמהב"ע. וזהו דקאמר עולא לישנא דיאוש לא קני. אבל היכא דהגזלן נתן את דמיו, ודאי דכשר לקרבן ולא שייך פסול מהב"ע. ודברי הר"ת מיירי היכא דעדיין לא שילם את דמיו, וכמו כן היכא דהגזלן מוחל לגזלן מהשבה או שזוכה מדין הפקר ב"ד, כגוונא שהביאו תוס' מגיטין נה. בזה ליכא פסול דמהב"ע, דכיון דבהך גוונא ליכא כלל חיוב דמים, שוב אין על הדבר שם גזולה. ומפורש ברשב"א בקדושין יג: דבמחל הנגזל ליכא חיוב דמים. וכע"ז כתב בשו"ת בית אב ח"א סימן טו, ושו"ת עולת שלמה קדשים שו"ת סימן כט בדעת ר"ת, דכיון דחיוב הדמים הוי שיעור בקניינו, להכי החפץ הוי מהב"ע, ויבואר להלן.

וכדברינו מוכח בדברי המאירי בקדושין יג. גבי קידשה בגזל ידידה, שכתב וז"ל אע"פ שנתיאשה ממנו ממון שלה הוא ואף לדעת האומר יאוש כדי קני פירושו לענין שאינו צריך להחזיר הגזילה עצמה בעין אלא דמיה אבל גזל שלה שהדבר עצמו שגזל לה בא לידה הרי היא שלה וכו'. ולכאורה דברי המאירי צ"ע, דהרי אם יאוש קונה הוי של הגזלן, ואמאי לא יוכל לקדש את הנגזלת. ונראה דכוונת המאירי היא דכיון דגם לאחר יאוש יש לאשה הנגזלת זכות בבעין, א"כ היכא דלא נתן דמים וקידשה בבעין, חשיב שמקבלת דבר שלה, דבמחזיר לנגזל הבעין חשיב מחזיר לה את שלה. והמאירי לשיטתו בסוכה ריש פרק לולב הגזול שהביא ב' דעות אם הגזלן יוצא י"ח לכס בד' מינים גזולים לאחר יאוש קודם נתינת דמים, ותלוי בהנ"ל. [ולהלן יבואר דדברי המאירי הם רק בקנה ביאוש ולא היכא דקנה בשנוי].

ונראה דכן מוכרח בתוס' ב"ק סט. ד"ה כל שכתבו בתו"ד "מה מועיל הפקר לפטורו מן המעשר והלא כבר זכו בהן עניים מתורת גזל על ידי יאוש". וצ"ע, דתנ"פ"ל דכיון דהיה יאוש שוב ל"ה של הנגזל ואיך יכול להפקיר כלל. ואכן בתור"פ, הו"ד בש"מ, כתב להדי' דל"ה הפקר כלל, דכיון דיאוש קני הוי אינו שלו. וכ"ה בש"מ בשם הר"ר ישעיה. ונראה מוכרח בדעת התוס' לפי המבואר דהגזלן זוכה ביאוש רק לאחר נתינת הדמים, והוי כשיור בקניינו וכדברי הקצות, וא"כ סד"א דהנגזל הוי בעלים להפקירו, דעדיין אית ליה שיעור. ולהכי כתבו תוס' דלא יהני ההפקר לפטור ממעשר, כיון דל"ה הפקר לכל וידך ויד כל אדם שוים, כיון דזכו בו עניים מתורת גזל ע"י יאוש, היינו דלגבי כל העולם נחשב שהעניים זכו מחמת היאוש. אבל לגבי הנגזל עדיין איכא חיוב דמים לנגזל והוי שיעור בקניינו של הגזלן, ולהכי הגזלן יכול להפקיר הך בעלות. וזו ראייה נפלאה.

אמנם יש להעיר, דבמאירי בקדושין שם כתב דלגבי אחרים יכול הגזלן לקדש בגזילה לאחר יאוש, ורק לגבי הנגזלת אינו יכול לקדשה. ומפורש דבמאירי דלאחר יאוש גם בלא נתן דמים הוי ממון הנגזל. ובאמת דכן מוכרח מעיקר הסוגיא סו: דבגזל חמץ וכו' פריך דאם יאוש קונה

איך אומר הש"ל דמים מעליא וכו'. ובפשטות כוונת הגמ' היא דאם יאוש קונה, לא שייך לומר הש"ל, דהרי קנאו וממילא דמים מעליא בעי לשלומי, ואינו מקיים השבה בחמץ לאחר הפסח, דלא שוה מיד, כיון דבקונה ביאוש ושנוי אינו יכול לומר הש"ל. אמנם צ"ע, דלדברינו דקודם שנתן דמים אינו קונה ביאוש, א"כ שפיר אומר הש"ל. ואכן קשה דבכל כה"ג הגזלן לא יתן דמים, וממילא יוכל לומר הש"ל. וצריך לומר דהא דהגמ' מקשה להוכיח מגזל חמץ וכו' דאם יאוש קני איך אומר לו הש"ל, היינו דהקו' על המ"ד דהיאוש קני לגמרי ויצא מרשות הגזל, וכדברי רב בב"ק סח דהגב השני משלם לראשון לאחר יאוש, וע"כ דאחר היאוש נקנה לגמרי לגב הראשון וכדיבואר להלן, ובזה מקשי' דאיך יאמר הש"ל. אבל לעולא לק"מ, דכיון דעדיין הגזלן לא זכה כל זמן שלא שילם את דמיו, שפיר יכ"ל לנגזל הש"ל. אמנם זהו דוחק לומר דהגמ' מקשה רק אליבא דרב. ולכן מוכרח לומר דאמנם גם קודם שנתן דמים הגזלן קונה את הגזילה ביאוש, ולהכי יכול לקדש בו אחרים, ורק דקודם שנתן דמים הוי שיוור לנגזל למנוע מהגזלן את הדבר הגזול ויכול לבקש דמיו. וזהו טעמו של הר"ת הנ"ל, דלעולא גם אחר יאוש פסול לקרבן, כיון דל"ה של הגזלן לגמרי, וכדברי הקצות הנ"ל דהוי שיוור בקניינו של הגזלן.



חיוב דמים לאחר שנוי

בדין שנוי קונה אמרי' בגמ' שם אמר רבה שנוי קונה מה ת"ל אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי. ולשון הגמ' שונה ממש"כ רש"י לגבי יאוש ודיו אם משלם דמיו. דלענין שינוי כתי' דמים בעלמא בעי לשלומי. ונראה לחדש דמה שביארתי לעיל דבעיקר חיוב ההשבה הוא על דמיו וכל זמן שלא שילם את דמיו אינו קונה את הגזילה, דברינו אמורים רק ביחס ליאוש ולא היכא דקונה בשינוי. וגם דברי ר"ת לפסול משום מהב"ע, היינו דווקא בקונה ביאוש, אבל בשנוי מודה דלא שייך לפסול משום מהב"ע. כדמוכח בר"פ לולב הגזול בקו' הגמ' ולקנינהו בשנוי מעשה. וכבר כתב הפנ"י שם, ונתכוין לפסקי הרי"ד בפ"ג דסוכה, ולראב"ד בתמים דעים בסוף הספר, דדברי ר"ת קאי דוקא ביאוש ולא בשנוי, אלא דהם כתבו הטעם משום דבשינוי הוי פנים חדשות. ונראה דבשנוי עדיף וזכה בבעין משום קנין השנוי, וכדיבואר, ולהכי הוי חיוב חדש של דמים, וכלשון הגמ' סו. דשנוי קונה ודמים בעלמא הוא דבעי לשלומי. אבל לענין יאוש כתב רש"י הנ"ל נו"א דסגי ליה בדמים וכו', היינו דמהני רק ליפטר מההשבה בדמים. א"כ היכא דקני לגניבה בשינוי, פקע מיניה שם גזולה, ולא שייך חסרון דמהב"ע. ודברי ר"ת קאי רק בזכה ביאוש, דבזה חיוב הדמים הוא מיעוט בעיקר קניית הגניבה, כמבואר. ובמאירי ב"ק קיז: כתב ויראה לי בגזלה הנקנית בשנוי מעשה שדינה כדין הלואה עכ"ל. ולכא' כוונת המאירי לענין הדמים, ומשמע דבשנוי קנה את גוף החפץ, והדמים הם כחוב. ומפורש דאף דהמאירי הביא את השיטה דגבי יאוש דל"ה לכם קודם תשלום הדמים וכנ"ל, ומשום דביאוש כל זמן שלא נתן את הדמים ל"ה של הגזלן. אמנם נראה דבשינוי דהדמים הוי כחוב בעלמא הנ"ה הוי לכם. ומה"ט נראה דבקנה את הגזילה בשינוי יכול לקדש את הגזולת, ולא דמי לקנאה ביאוש. ומצאתי בחלקת מחוקק בסימן כח סק"ה שכתב דבקנה ביאוש ושינוי יכול לקדש את הגזולת,

ואף דחייב בדמים הוי חוב בעלמא. והשי למורה שם כתב לתמוה עמש"כ יאוש, דא"כ סגי בשנוי לבד, וציין שהב"ש שם סק"ז אכן הביא את דברי הח"מ על היכא דקנה בשינוי. ואפשר דדברי הב"ש מדוייקים, דדוקא גבי שינוי דבזה הדמים הוי חוב בעלמא, להכי יכול לקדש את הנגזלת, אבל בקונה ביאוש ה"נ אינו יכול לקדשה, וכדברי המאירי בקדושין יג שהבאתי לעיל. אמנם סתימת דברי הב"ש היא גם לענין יאוש. ובאמת דהמאירי מיירי במקדש את האשה שגזל ממנה, ובזה אינה מקודשת, אבל במקדש אחרים משמע דמקודשת, ומשום דיכול לשלם את הדמים לנגזל ממילא למפרע תהא מקודשת. [ויל"ע בקנה ביאוש ושינוי רשות, דבזה הדמים הוי חוב בעלמא, דה"נ יכול לקדש את הנגזלת. וכיו"ב יל"ע להלכה ביאוש ושינוי השם. ועי' באוצה"פ באב"ע שם מה שהביאו בזה].

ונראה דמדוייק כן בגיטין נג: בקושיית הגמ' מגזל חמץ ועבר עליו הפסח, דפריך ואי אמרת היזק שאינו ניכר שמיה היזק האי גזלן הוא "ממונא מעליא בעי שלומי". ובתוס' שם ד"ה גזלן ביארו דכיון דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק, א"כ חשיב ליה כאילו הוא ניכר, וא"כ אין לך שינוי גדול מזה וקנאם הגזלן בשינוי וצריך לשלם "בממון מעליא" וכו'. הרי דהכא לא קתני דדמים בעלמא בעי לשלומי, אלא קתני דממונא מעליא בעי שלומי. היינו דכיון דמיירי בשנוי מאליו, בזה הוי הדמים תשלום בעיקר ההשבה, דאינו קונה את הגזילה עד שישלם, וכדפי' לעיל. והאי לישנא איתא בב"ק סו: להדי' גבי יאוש, דפרכי' ואי ס"ד יאוש קונה כו' דמי מעליא בעי שלומי ליה. והיינו דביאוש חיוב הדמים הוא דמי מעליא, והוא מעיקר זכית הגנב בגניבה, וכמש"נ.

ועי' בתוס' דף סז: ד"ה אף גזול שהקשו דגזול ל"ה דומיא דפיסח, דאף בטלה ונעשה איל כשר להקרבה. ונראה לומר דבר חדש בישוב קו' תוס', עפי"מ שנתבאר בשיטת רש"י דשנוי בטלה ונעשה איל מהני רק לפטור מטביחה דשלו הוא טובח, כיון דליכא חיוב השבה, אך הגזלן אינו קונה. מעתה ניחא קו' התוס', דהא שפיר יש לזה שם גזול, דהרי לא קנאו ומש"ה מתמעט מקרא דקרבתו ולא הגזול, וניחא היטב קו' התוס'. ולפ"ז לרש"י בשינוי בטלה ונעשה איל יהיה פסול להקרבה מדין גזול, אף דל"ל חיוב השבה מחמת השנוי דנעשה איל, מ"מ יש על קרבנו פסול גזול. ודומה לר"ת, דאף היכא דקני ביאוש מ"מ איכא פסול דמהב"ע, דמחמת דאית ליה חיוב דמים נחשב הקרבן לגזול, וכמש"נ.



ביאור שיטת ר"ת בתוס' סז. ד"ה אמר עולא

שיטת ר"ת המובאת לעיל היא דלעולא יאוש קני, ורק לענין קרבן פסול מדין מהב"ע. ובס' הישר לר"ת חידושים סימן קכ על גיטין נה. כתב דלענין קרבן ואתרוג לא מהני היאוש. ובסו"ד כתב הר"ת בהאי לישנא דלענין קרבן יאוש לא קני. וצ"ב הטעם דלעולא יאוש קני, ולענין קרבן פסול מדין מהב"ע. עוד יל"ע, דבש"מ כאן בשם תוס' שאנץ, וכן ברמב"ם וברשב"א בגיטין נה, הביאו מהר"ת דגם ההקדש לא חל, וכ"ה להדי' בס' הישר שם. וצ"ב, דאמאי לא יחול ההקדש הא יאוש קני, ומדין מהב"ע הוי רק פסול להקרבה. ועוד קשה על שיטת הר"ת, דלישנא דעולא הוא דיאוש אינו קונה, ולר"ת הו"ל לומר דקונה ופסול מדין מהב"ע. וכבר עמדו בזה בתוס'

סוכה ט. ד"ה ההוא "ומיהו בלאי הכי לא יתכן דהא בהדיא קאמר עולא משום דיאוש לא קני". וכן הקשה בריטב"א בגיטין נה דעיקר פלוגתייהו במהב"ע, ולא ה"ל למנקט משום דיאוש כדי לא קני, עי"ש.

ובפשטות הביאור בר"ת הוא דכיון דמהב"ע הוי פסול בחפצא, א"כ אף דקנאה ביאוש, מ"מ כיון דקנאה בקנין דגזילה, חשיב דהוי מחפצא דעבירה. אך צ"ב, דברור דאם הנגזל יקנה או ימחול לגזולן ודאי דכשר לקרבן. וכדמוכח ממש"כ התוס' דהיכא דזכה בהפקר ב"ד כשר לקרבן. וא"כ מה לי דזכה ביאוש, הא מ"מ כעת הוי שלו, ואמאי פסול מדין מהב"ע [והרע"א כתב בדעת ר"י בתוס' דחולק על הר"ת, דס"ל דכבר כלתה העבירה]. ובפשטות י"ל דגבי יאוש כיון דבעי רצון לקנות, כדאי' בגמ' סו: נמצא דהוא ביטל את חובת ההשבה ולהכי חשיב מהב"ע. וזה הפי' יאוש אינו קונה לענין הקרבה, היינו דמחמת דמבטל מצות השבה הוי מהב"ע. משא"כ היכא דהנגזל מחל לו על השבה, וכן בשנוי דלהרבה אחרונים [נתיבות שנא סק"א ותרוה"כ סימן רסב ושיטה אחת בתוס' ר"י הזקן בפ' הגזול] מהני בע"כ ופקעה ההשבה ממילא מחמת השנוי, להכי ל"ח מהב"ע. אלא דעדיין לשון הגמ' יאוש אינו קונה צ"ב, כקו' תוס' והריטב"א הנ"ל, דהא היאוש קונה ופסול מחמת העבירה.

ונראה דיסוד שיטת הר"ת, דפוסל משום מהב"ע, היינו דלענין קרבן ה"נ יאוש לא קני, דהפי' הוא דכיון דאין היאוש קנין גמור גם בבעין אלא אם יתן את דמיו, א"כ מקרי החפצא גזול. ומש"ה שייך לפסול משום מהב"ע, דכיון דיש לו דין השבה בחפצא לגבי דמיו שפיר החפצא חשיב גזול, לענין זה דיחול עליו פסול דמהב"ע. וזהו דקאמר עולא לישנא דיאוש לא קני, היינו דאף אם יאוש קני לכה"ת, מ"מ לא קני דליהוי של הגזול, אלא אם שילם את דמיו, אך מ"מ יצא מרשות הנגזל, שהרי התייאש. אבל אם הגזולן לא שילם את דמיו, יכול הנגזל ליקח את החפץ הגזול. ולהכי פסול מדין מהב"ע, כיון דעדיין הוי חפצא דגזול. ומ"מ היכא דהנגזל מוחל לגזולן מהשבה או שזוכה מדין הפקר ב"ד, כגוונא שהביאו תוס' מגיטין נה, בזה ליכא פסול דמהב"ע, כיון דליכא חיוב דמים, ליכא על הדבר שם גזול. וכל שכן היכא דהגזולן שילם את הדמים, דהקרן כשר ולא שייך לפסול מדין מהב"ע כיון דכבר קנאו. ואולי מה"ט ס"ל לרשב"א בדעת ר"ת דגם ההקדש לא חל, כיון דיש לנגזל זכות בבעין וכדפי'. ומה"ט נתבאר לעיל דדברי ר"ת היינו דווקא בזכה ביאוש ולא היכא דקונה בשנינו בידים. והטעם לחלק הוא דבשנוי עדיף וזכה בבעין משום דהוי פנים חדשות, ורק הוי חיוב חדש של דמים, וכלשון הגמ' סו. דשנוי קונה ודמים בעלמא הוא דבעי לשלומי. ונתבאר לעיל לחלק דהיינו דווקא בשנוי בידים דהוי שנוי הקונה, ובזה הדמים הוי חוב בעלמא, אבל בשנוי דממילא, ה"נ אינו קונה עד שיתן את דמיו כמו ביאוש. ולפי' נראה דהגמ' בסוכה דפריך ולקנינהו בשנוי מעשה, מיירי בשנוי בידים. ובזה דוקא מודה ר"ת דכשר ואין בו פסול מהב"ע, דהיכא דקני לגניבה בשנוי פקע מיניה שם גזולה, ולא שייך חסרון דמהב"ע. ודברי ר"ת קאי רק בזכה ביאוש, דבזה חיוב הדמים הוא מיעוט בעיקר קניית הגניבה, וכמבואר. ובזה מדויק דהתוס' הקשו מהגמ' בסוכה גבי שנוי השם דמשמע דתו ל"ה מהב"ע. והקשה המח"ש בסמ"ק דאמאי לא הביאו ראי' מתחילת הסוגיא גבי שנוי מעשה. ולדברינו בזה ה"נ ידעו דהר"ת מודה דבשנוי מעשה חשיב כאחר, והוי

חיוב דמים בעלמא ול"ח מהב"ע, ורק בשנוי השם, דקונה בצירוף היאוש ול"ח כנשתנה להפקיע ממנו פסול מהב"ע, ובזה הקשו תוס' על ר"ת. וע"ע בתפארת יעקב בגיטין נה מש"כ בד' ר"ת.

והנה בש"מ ב"ק סז. כתב בשם ר"ת - על מה שהקשו התוס' דאי לעולא יאוש קני כי לא הקדיש נמי פטור מדו"ה דשלו הוא טובח ושלו הוא מוכר, כדפריך לקמן סח רבי יוחנן לר"ל וכו' - דמצינן למימר דאף דיאוש קני גזה"כ דמ"מ חייב על הטביחה בין לפני יאוש בין לאחר יאוש. וצע"ג בהבנת הדברים, דהרי לאחר יאוש קנאו, ואיך יתחייב על הטביחה. ובתור"פ הקשה עוד דא"כ אמאי פריך בגמ' סח. על רב דנימא שלו הוא טובח, ואמאי לא אמרינן דגזה"כ לחייבו בטביחה גם לאחר יאוש.

ונראה בביאור דברי הש"מ הנז' בשם ר"ת, דהך גזה"כ לחייבו בטביחה אפי' אחר יאוש, היינו דהוי גילוי בגדר יאוש דקונה אליבא דעולא, דשייך לומר דאף דיאוש קונה, מ"מ גזה"כ דחייב בטור"מ. והיינו דהיאוש לא מהני בשביל לעשות בה טור"מ, דלענין זה ל"מ היאוש, דכיון דגם לאחר יאוש דבעי ליתן דמים, אין הפי' דהוי חוב בעלמא, אלא דהוי לקיום מצות השבה, והיינו דיש לבעלים זכות בדבר הגזול לגבי דמיה. ומסתבר דהבעלים יכולים למנוע את הגזול מלהזיק לחפץ הגנוב, כיון שיש להם בחפץ זכות לגבי הדמים. א"כ ס"ל לר"ת בדעת עולא דמשו"ה כשטובח הוי משתרש בחטא, דמפקיע מהבעלים את הבעין שעדיין לא זכה בה, ומש"ה חייב בדו"ה [ולא ס"ל כרש"י הנ"ל דבטלה ונעשה איל, כיון דהוי שנוי ואינו חייב בהשבת גוף הגניבה, ליכא חיוב על הטביחה. אלא דלעולא ס"ל לר"ת דביאוש כיון דאינו זוכה בגניבה בלי דמים, שוב מקרי משתרש בחטא בטביחה]. ולפי המבואר ניחא היטב דברי הש"מ בשם ר"ת, דאזיל לשיטתו, היינו דמש"ה י"ל דאפי' אם יאוש קני שייך לחייבו על טביחה, די"ל דגם בבעין ל"ה ידידה בלי חיוב דמים, וכיון שטור"מ ואין אפשרות לתת את הבעין לנגזל וממשיך הגניבה ומשתרש בחטא. דכ"ז שלא שילם לבעלים ויש להם תביעת השבה, שייכת הגזה"כ שלא ימשיך את הגניבה ע"י טור"מ.

ודברינו מדוייקים בסוגיא סח. וברש"י, דבהא דפריך על רב דאם יאוש קונה שלו הוא טובח, הדגיש רש"י ד"ה ואי דקו' הגמ' דאי יאוש גרידא קני גנב אמאי משלם ארבעה וחמשה הא דמי בעלמא הוא דאית להו לבעלים גביה. והיינו דלרב ס"ל להגמ' דקונה את הבעין והוי רק חיוב דמים, דהרי במימרא דרב מוכרח דפליג על הנ"ל, וס"ל דאם יאוש קונה אין תביעת השבה על הבעין, דהרי רב אמר דמשלם לגנב כפל אחר היאוש, וע"כ דהגנב קונה את הבעין, ורק איכא חוב דמים וכפרש"י. וממילא לרב לא שייכת הגזה"כ לחייב על טור"מ. וזהו דמקשי' דפטור על טביחה דשלו הוא טובח. וניחא קו' תור"פ הנ"ל על הר"ת מהא דלא אמרי' לרב הגזה"כ דאף דיאוש קני מ"מ חייב על הטביחה, דברב ל"ש הך גזה"כ וכמש"נ.



הרב גבריאל סרף

ראש ישיבת כרם ביבנה

בנוסח ביטול חמץ

עמדתי ואתבונן בעניין נוסח ביטול החמץ הנהוג לאומרו ביום לאחר ביעור החמץ: "כל חמירא וחמיעא דאיכא ברשותי דחזיתיה [דחמיתיה] ודלא חזיתיה [חמיתיה] דבערתיה ודלא בערתיה ליבטל ולהוי כעפרא דארעא".

דהנה איתא בשו"ע (או"ח סי' תל"ד ס"ב): "אחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו ויאמר: כל חמירא דאיתיה ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה לבטיל וליהוי כעפרא דארעא. וטוב לחזור ולבטלו פעם אחרת ביום י"ד סוף שעה חמישית, קודם שתגיע שעה ששית, שמשתיגוע שעה ששית נאסר ואין בידו לבטלו. הגה: ואין לבטלו ביום אלא לאחר ששרף החמץ, כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו (מהרי"ו)".

ובביאור נוסח ביטול זה כתב במשנ"ב שם סק"ז, וז"ל: "אבל מה שראה וביער אינו מבטל עכשיו שהרי רוצה לאכול עוד מה שמשייר וגם כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו למחר ולכן אינו מבטל הכל עד למחר אחר אכילה ואחר ששרף החמץ".

ובטעם הצורך לשוב ולבטל ביום, כתב לבאר במשנה ברורה (סקי"א), לפי שרגילין לקנות פת ביום י"ד למאכל, וגם בפת ששייר בלילה למאכלו לא נתכוין לבטלו [ואף אם כוון לבטלו, הלא חוזר וזוכה בו] ויש לחוש שמא ישאר ממנו כזית ויעבור עליו לכך חוזר ומבטלו, ומ"מ אין לסמוך על בטול היום לבד ושלא לבטל בלילה דחיישינן שישכח לבטל עד שעה ששית דאז לא מהני בטול. עכ"ל.

ובנוסח ביטול חמץ של היום כתב בשו"ע (שם ס"ג), וז"ל: "בביטול היום יאמר: דחזיתיה ודלא חזיתיה, דביערתיה ודלא ביערתיה". והנה לכאורה נוסח זה צריך ביאור. בשלמא "דלא חזיתיה ודלא ביערתיה" ניחא, כיון שיתכן שעדיין ישנו חמץ ברשותו שלא ראהו, וכמו כן יתכן שיש חמץ שאכן ראה ותכנן לבערו, אולם בסופו של דבר שכח לבערו. ועל כך אומר "דלא ביערתיה", שכיון שלא ביערו, לכן צריך עתה לבטלו. אולם נוסח "דחזיתיה" ו"דביערתיה" צ"ע רב, דאם רואהו מה שייך לבטלו, יבערנו עתה כדי לקיים מצות ביעור בשריפה, וכפי שכתב הרמ"א הנ"ל. וביותר קשה על לשון "דביערתיה", דמה שייך לבטל חמץ מבוער שכבר נפסל מאכילת כלב.

ויתכן לפרש בדוחק ע"פ מ"ש בשו"ע (סי' תמ"ה ס"א), וז"ל: כיצד ביעור חמץ, שורפו או פוררו וזורה לרוח או זורקו לים. ואם היה החמץ קשה ואין הים מחתכו במהרה, הרי זה מפררו ואחר כך זורקו לים. וביאר במשנ"ב (סק"ו) דחוששין לדעת הפוסקים שפסקו כר' יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה דילפינן מנותר שהוא בשריפה.^א וכ"ה בביאור הגר"א ע"ד הרמ"א.

א. ומטעם זה כתבו פוסקי זמננו (שו"ת אור לציון ח"ג פ"ז סי' כ"ב, וכן ראיתי בהגדש"פ מהגרשז"א) שיש להזהר שלא לשפוך חומרים דליקים ע"ג החמץ בשעת שריפת החמץ ע"מ לזרז את זמן שריפתו, לפני שנשרף כזית מן החמץ. ומשום שיש לחוש שיפסל החמץ ע"י חומרים הללו מאכילת כלב, בטרם יקיים בו דין ביעור ע"י שריפתו, וא"כ נמצא שביטל

ובשיעור שריפת החמץ בעינן עד כדי שלא יהיה ראוי לאכילת כלב, וכמבואר בשו"ע (סי' תמ"ב ס"ט), וז"ל: "חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב, או ששרפו באש (קודם זמנו) (ר"ן) ונחרך עד שאינו ראוי לכלב, או שייחדו לשיבה וטח אותו בטיט, מותר לקיימו בפסח".²

ומעתה יתכן לפרש שזו הכוונה באמירת "דחזיתיה ודביערתיה", שבא המבטל לכלול בדבריו דאף אם יש חמץ שראהו ועשה בו מעשה של ביעור, אולם לא מן הנמנע שרק חרכו מבחוץ, ומפנים עדיין לא נפסל מאכילת כלב ושם חמץ עליו,³ ולכך מבטלו עכשיו דליהוי כעפרא דארעא.

אכן, יש מן הדוחק קצת לפרש כן את נוסח הביטול "דביערתיה", שכן פשט הלשון משמע שביער אותו ממש ולא רק שעשה בו מעשה של ביעור, ויתכן שעדיין איננו מבוער, וצלע"ע.

מצוות ביעור חמץ לדעת רבי יהודה. אמנם יש מקום לומר שאף לאחר שפרכת חומרים אלו אפשר שמקיים מצוות ביעור בשריפה, וזאת משום שיש בסיס להניח שהחומרים מתאדים ומתנדפים, ורגע לפני שריפתו חוזר החמץ להיות ראוי לאכילת כלב, ולכל הפחות לכלבים ששהו ג' ימים בלא אכילה (ראה שבת קנ"ה ע"ב). דרך אם נפסל לאכילת כלב כזה חשיב אינו ראוי. אולם מ"מ מהיות טוב עדיף שלא להיעזר בחומרים אלו רק לאחר שתישרף חתיכה אחת של כזית חמץ כליל, דאז ודאי שקיים מצוות ביעור חמץ אליבא דרבי יהודה.

ב). ומקורו בגמ' פסחים כ"א ע"ב. והנה בשו"ע לעיל ס"ד כתב וז"ל: "דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל או שאינו מאכל כל אדם, כגון התריאק"ה וכיוצא בו, אף על פי שמותר לקיימו אסור לאכלו עד אחר הפסח, ואף ע"פ שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא, הרי זה אסור לאכלו". ומבואר דסגי בכך שנפסל החמץ מאכילת אדם בכדי להתיר לקיימו בפסח. אולם החילוק הוא ברור בין חמץ בעין לבין תערובת חמץ. שחמץ גמור שאינו בתערובת, אף שנפסל מאכילת אדם, מ"מ עדיין ראוי הוא לחמץ בו עיסות אחרות ולפיכך אכתי שם שאור עליו, וכמבואר במג"א (שם סק"ד) בשם הר"ן והובא ג"כ בבאה"ל (שם ס"ט ד"ה עד שאינו ראוי לכלב), דאע"ג דבשאר איסורים כל שאינו ראוי לאכילת אדם מותר, שאני חמץ שאפילו אינו ראוי לאכילת אדם, ראוי לחמץ בו עיסות אחרות.

וע"ע בביאה"ל שם (ד"ה חמץ שנתעפש) דנחלקו הראשונים בדין "שאור" שנתעפש עד שנפסל מאכילת כלב, האם עדיין יש חיוב לבערו, דדעת הראב"ד (פ"א מהל' חו"מ ה"ב) דחייב לבערו. והביאו הפר"ח והגר"א סעד לדבריו מתוספתא דביצה (פ"א ה"ג): "מאימתי קרוי שאור, משיפסל לאכול לכלב", והכריע הפר"ח מכח זה כדעת הראב"ד. ומאידך דעת הרמב"ם (שם) שאיסור חמץ ואיסור שאור שבו מחמיצין - אחד הוא, וכתב הרב המגיד שם ובכס"מ שדעת הרמב"ם היא כשיטת הר"ן הנ"ל בפסחים (דף ח' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אמר רב, ושם י"ג ע"ב ד"ה תנו רבנן) ודלא כהראב"ד. וביסוד הדבר נראה דס"ל לרמב"ם ולר"ן דכשנפסל אף לכלב נפקע ממנו שם אוכל לגמרי אף לעניין טומאת אוכלין, והרי הוא כעץ בעלמא. ובכה"ג אינה מועילה עוד העובדה שראוי לחמץ בו עיסות אחרות, שכן סברא זו כוחה יפה רק במקום שמבחינה מהותית יש לפנינו דבר מאכל, אלא שיש גזיה"כ שכאשר אינו ראוי לגר לא אסרה התורה (עבודה זרה סז ע"א), בזה אמרינן שכשראוי לחמץ נחשב החמץ כ"ראוי לגר". אבל כשפקע ממנו שם אוכל לגמרי [שנפסל מאכילת כלב], לא תועיל סברא זו לאשוויי כדבר מאכל. אמנם צריך ליישב את דבריהם מלשון התוספתא הנ"ל. וכתב האור שמח (על הרמב"ם שם; וכ"כ בביאה"ל שם ובחזו"א סי' קט"ז סק"ב) לחלק בין שאור שנתקלקל מחמת "חימוצו", דאז חייב לבערו ומשום דאכתי שם שאור עליו, ובזה איירי התוספתא, ובין נתקלקל מחמת "עיפושו", דאז נחשב כעפר ואינו חייב עוד בביעור, יעו"ש. אכן בפשוטו פירוש המ"מ והכס"מ אינו מוכרח ברמב"ם, ויתכן בדאמת אינו חלוק על הראב"ד, ומ"ש דשאור וחמץ אחד הן, כוונתו לשיעוריהן וכדעת ב"ה (ביצה ב' ע"א). והרחבנו בשיטת הרמב"ם והראב"ד בשיעורינו למסכת פסחים, ואכמ"ל.

ג). ופוק חזי מאי עמא דבר, שרבים אינם ממתנינים כלל שישרף החמץ כליל, אלא ברגע שרואים שאחזה האש בחמץ מיד אומרים את נוסח הביטול, ומכ"ש שרבים מביאים לשריפת החמץ כמויות גדולות של חמץ שללא ספק עדיין ראוי לאכילת כלב בעת אמירת הביטול. וגם לא תמיד ישנה ודאות שגם בתום שריפת יתר החמץ של כלל המשתמשים במדורת שריפת החמץ, ייפסלו מוצרי החמץ מאכילת כלב. והחכם עיניו בראשו לכלכל מעשיו שלא יגיע למצב שכזה, שגורם בכך לעוד כמה נזקים, ודי למבין.

שוב ראיתי שעמד על כך בקצרה בשו"ת אור לציון (ח"ג פ"ז סי' טז) לבאר את נוסח הביטול ביום י"ד, ונרחיב מעט את הדברים. הנה נתקשו האחרונים במה שנראה לכאורה כסתירה בפסקי השו"ע. דבסי' תמ"ה ס"ג כתב מרן: "קודם זמן איסורו יכול להשליכו במקום שהעורבים מצויים שם; ואם מצאו אחר זמן איסורו, שלא אכלוהו העורבים, אף על פי שהמקום הפקר לא יניחנו שם אלא יבערנו". ומאידך בסימן תלג סעיף ו כתב וז"ל: "רפת של בקר אינו צריך בדיקה, שאם היה שם חמץ הבהמות יאכלוהו. וכן לול של תרנגולים אינו צריך בדיקה, מפני שאם היה שם חמץ התרנגולים יאכלוהו. וכן אמצעה של חצר אינו צריך בדיקה, שאם היה שם חמץ העורבים ושאר עופות המצויים שם יאכלוהו. והני מילי מספק חמץ, אבל ודאי חמץ לא". וביאר במשנ"ב (שם סקכ"ו), דבודאי חמץ לא סמכינן ע"ז וצריך בדיקה, דאין ספק מוציא מידי ודאי. וכ"ש במקום שמעמידין אווזים בלול שלהן ומניחין לפניהם בחוץ כלי עם שבולת שועל ושעורין שע"י אכילתם נופלים הגרעינים בחוץ וא"א להם לאכול משם דבודאי צריך בדיקה, דהרי זה חמץ גמור ששורין הגרעינים במים.

והרמ"א השיג ע"ד המחבר, וז"ל: "אבל לקמן סימן תמ"ה סעיף ג' מבואר דמותר להשליך חמץ במקום שהעופות מצויים, כל שכן שאין צריך לבער משם אפילו חמץ ודאי, עד לאחר זמן איסורו". ור"ל דבסי' תמה חזינו שמותר לכתחילה להשליך את החמץ במקום שהעורבים מצויים, ומשום שיש לתלות שיאכלוהו, וכמבואר במשנ"ב שם סקי"ז. וא"כ אם אפשר להשליך לשם חמץ, כ"ש שאין להצריך שם בדיקה וביעור.

ורבותינו האחרונים האריכו ליישב את הסתירה, והביא דבריהם במשנ"ב (סי' תל"ג סקכ"ח) וז"ל: "ולדינא הסכימו כמה אחרונים (הב"ח והט"ז והגר"א ועוד) דלחצר שלו או של שותפין אסור לזרוק חמץ על סמך שיאכלוהו עורבים ועופות וגם בדיעבד אם זרק צריך לבדוק ולבער, אבל למקום מופקר לרבים כגון רחוב מותר להשליך שם חמצו ולהפקירו קודם זמן איסורו, ואם לא אכלוהו העורבים ונשאר עד אחר זמן איסורו לא איכפת לן כיון שכבר יצא מרשותו דומיא דמוכר לעכו"ם קודם זמן איסורו".

וא"כ אין שום סתירה בפסקי השו"ע, שיש לחלק בין משליך במקום הפקר, שאז מותר להשליך לכתחילה ולהסתמך על אכילת העורבים, ובין משליך למקום פרטי שברשותו, שאז אינו יכול להתבסס על הנחה זו וחייב בבדיקה וביעור.

אלא מעתה לפי ביאור זה יקשה טובא מה שסיים השו"ע בדבריו בסי' תמ"ה: "ואם מצאו אחר זמן איסורו, שלא אכלוהו העורבים, אף על פי שהמקום הפקר לא יניחנו שם אלא יבערנו", שכן אם מדובר במקום הפקר, וכפי שביארו האחרונים בדבריו, הרי כבר הוציאו מרשותו והפקירו, ומה שייך להצריכו ביעור לאחר זמן איסורו. וכ"כ כתב הט"ז (שם סק"ה): "דהא לא מסתבר כלל שאחר שהשליכן בהיתר שיתחייב אח"כ, כיון שהמקום הוא הפקר דה"ל כאלו נתנו לעכו"ם קודם האיסור, וכי ס"ד שיצטרך לחזור ולקחנו מעכו"ם אחר האיסור". וכן כתב המשנ"ב (שם סקי"ח) והוסיף, וז"ל: "והאחרונים חולקין ע"ז, דאם הפקירו וזרקו למקום הפקר קודם זמן האיסור שוב אין עליו חובת ביעור כמ"ש סימן תל"ג. ויש מצדדין לפרש דגם דעת השו"ע כן הוא אלא דמיירי בגווי אחרייתא, עיין במ"א וח"י וש"א". ור"ל שגם בשו"ע סי' תמ"ה

לא נתכוין למקום הפקר ממש אלא למקום פרוץ לבע"ח, אולם עדיין מיירי ברשותו, ולכן מחויב בביעור אם מצאו לאחר זמן איסורו.

וכע"ז תירץ בט"ז שם: "וע"כ לומר דכאן בש"ע ה"פ דהפקר דנקט לא הפקר ממש קאמר, אלא הוא רשותו ויש שם מקום הפקר לעורבין, וע"כ אמר דאפי' מצאו במקום שהניחו קודם האיסור שצריך ליקחנו ולבערו. וכ"מ שפיר בלבוש שכ' שאע"פ שהפקירו כשלו חשוב כיון שאינו ברשות אחרים".

אלא דלפי"ז תחזור הקושיא מסי' תל"ג, דאם מיירי ברשותו הפרטית, כיצד מותר לכתחילה להשליך לשם חמץ ודאי ולהתבסס על אכילת העורבים, והלא אדרבה, יש לחייב מקום זה בבדיקת חמץ וביעורו בטרם זמן איסורו. וכבר העיר מזה הט"ז שם, ויש לחלק בדוחק, וצ"ע. ועוד, דמפשט דברי השו"ע בסי' תמ"ה משמע שמדובר במקום הפקר ממש שאינו רשותו, וכפי שביארו האחרונים לעיל את דבריו. וא"כ הדרא קושיית האחרונים לדוכתא, דמה שייך חיוב ביעור לאחר שהוציאו מחוץ לרשותו והפקירו קודם זמן איסורו. וכע"ז השיג הגר"א בביאוריו (סי' תל"ג ס"ו) ע"ד המחבר, מדברי הירושלמי בפסחים, וז"ל: "וכ"ה בירושלמי פ"ב הלכה ב' אית תני לך אין אתה רואה אתה בפלטיא, אית תני אפי' בפלטיא. מ"ד לך אין אתה רואה רואה אתה בפלטיא - בשפהקירו קודם לביעורו, מ"ד אפי' בפלטיא - בשפהקירו לאחר ביעורו. משמע אפי' בפסח א"צ לבער כשהפקיר קודם זמן איסורו וכו', וכ"ז ברשות הרבים אבל בחצר אפי' קודם איסורו אסור".

ובביאורדברי מרן השו"ע נראה להסביר בדוחק דס"ל שאע"פ שמדאורייתא בודאי שאינו עובר בכה"ג על ב"י וב"י בשפהקירו קודם זמן איסורו, מ"מ מדרבנן אפשר דחייב לבערו אם מצאו שם אחר זמן איסורו, מדין איסורי הנאה החייבים קבורה או שריפה מחשש פן יכשלו הרבים בהנאתם. דהנה מקור דברי השו"ע הם דברי רבי יהודה בן קלונימוס המובאים בב"י (סי' תמ"ה), וז"ל: "כתבו הגהות מיימוניות בפרק ג' (אות כ') רבי יהודה בן קלונימוס היה אוסר להשליך חמץ במקום הפקר, ומביא ראיה מהירושלמי (שם) דאמר לא יאכיל חמץ ואפילו לכלבים אחרים. מיהו קודם זמן איסורו יכול להשליכו כל מקום שהעורבים מצויים שם, הואיל ועדיין לא נאסר בהנאה, ואם ימצא חמץ אחר זמן איסורו אין להניח שמה כדי שיקחוהו העורבים, דעיקר ביעור חמץ היא שריפה עכ"ל".

ובמקור הדברים בהגמ"י (הל' חמץ ומצה פ"ג אות כ') איתא תוספת ביאור: "ריב"ק היה אוסר להשליך חמץ במקום הפקר, דחזינן בתמורה כל איסור הנאה מצריך להו קבורה ומביא ראיה מירושלמי וכו'", ומבואר דמשווה דין ביעור חמץ לדין קבורת שאר איסורי הנאה. ונראה דמזה הבין מרן השו"ע דמיירי ריב"ק בדין ביעור חמץ דרבנן מעבר למצות תשבתו ולא דב"י וב"י, וכפי שמצינו בכל דין איסורי הנאה שיש דין להצריכם כילוי וביעור מן העולם מדרבנן מחשש

ד). ועי' במשנה תמורה ל"ג ע"ב. וכתב בשו"ת פני יהושע (או"ח סי' י"ב) דחייב קבורת איסורי הנאה אינו אלא חומרא דרבנן בכדי שלא יבואו בהם לידי תקלה, אך אין מצוות בכך. וע"ע במנחת חינוך מצוה קמ"ו אות י'. ומאידך עי' בספר נור הקודש תמורה (שם) שחקר בזה, וכתב דדעת רבנו גרשם שם דכל המובאים במשנה בין הנקברים ובין הנשרפים, דינם בכך הוא מה"ת ולא מגזירת חכמים. ובדעת הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ז מ"ד) כתב שדעתו שהחייב הוא מהלכה למשה

פן יכשלו בהם. ויש בכך חידוש גדול בדברי מרן, דאף לאחר שיצא החמץ מרשותו קודם זמן איסורו, יש עליו חיוב לבערו מדין איסורי הנאה. ואפשר שהוא משום שעל ידו נגרם חשש מכשול לרבים, ולפיכך מוטל עליו לסלקו ע"י ביעורו מן העולם. כנלענ"ד, ועדיין הלב מהסס בחידוש זה. ואכן כבר נתקשו הט"ז שם (סק"ה) והמג"א שם (סק"ז) והגר"א שם ועוד אחרונים בפירוש הב"י דמיירי הריב"ק אף במצאו ברה"ר, וביארו דבריו באופ"א דלא איירי במצאו ברה"ר.

הדרינן לקמייתא, דע"פ דברי מרן השו"ע בסי' תמ"ה כתב בשו"ת אור לציון הנ"ל לבאר את נוסח "דביערתיה" בנוסח ביטול החמץ של היום. דהנה לשון ביעור אינו רק במשמעות של ביעור וכילוי מן העולם, אלא אף במשמעות של הוצאה מרשותו, וכלשון הכתוב (דברים כ"ו, י"ג) "ואמרת לפני ה' אלהיך בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולאלמנה ככל מצותך אשר צויתני לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי", ומבואר ש"ביערתיה" הכוונה הוצאתו מרשותו. ולפי האמור כוונת המבטל היא, שמבטל לא רק את החמץ שלא מצא ושלא ביער, אלא אף את החמץ שראה וביער, דהיינו שהוציאו מרשותו לרה"ר קודם זמן איסורו, ג"כ מבטלו במידה שעדיין לא נאכל החמץ ע"י בעלי חיים, שהרי עכ"פ מדרבנן צריך לבער אותו אף שהוא במקום הפקר ואינו ברשותו ואינו עובר עליו מדאורייתא. עכ"ד הרב אור לציון זצ"ל.

ואחמה"ר, לפענ"ד פירושו קצת דחוק בנוסח הביטול. ראשית, הלשון "כל חמירא דאיכא ברשותי" לכאורה אינו במשמע שכוונתו על חמץ שהפקירו והוציאו מרשותו קודם זמן איסורו. וביותר לא זכיתי להבין, דלפי מה שנתבאר בדברי השו"ע ביסוד החיוב דרבנן לבער, שהוא משום חשש תקלה באיסורי הנאה, מה התועלת בביטולו כעת, הרי בין כך ובין כך החמץ מבוטל בכך שהפקירו וזרקו למקום הפקר. ועוד, שהרי עיקר העניין הוא ביעורו מן העולם ע"מ שלא יכשלו בו רבים, ומה יתן ומה יוסיף הא דמבטלו כעת. וככל הנראה למד האול"צ פשט אחר ביסוד החיוב דרבנן לבערו אף לאחר שהפקירו, וצ"ע.



ואשר אני אחזה לי בס"ד להציע דרך נוספת בביעור נוסח הביטול של היום "דחזיתיה ודביערתיה", ע"פ מה שיש לדון ביחס בין מכירת חמץ לביטול חמץ.

הנה איתא בתוספתא פסחים (פ"ב הי"ב): "ישראל וגוי שהיו באין בספינה וחמץ ביד ישראל הרי זה מוכרו לנכרי ונותנו במתנה וחוזר ולוקח ממנו לאחר הפסח ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה". ועפ"ז פסק מרן השו"ע (סי' תמ"ח ס"ג), וז"ל: "חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אנוס. ואם מכרו או נתנו לאינו יהודי שמחוץ לבית קודם הפסח, אף על פי שהישראל מכרו לאינו יהודי ויודע בו שלא יגע בו כלל אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח ויחזור ויתנו לו, מותר ובלבד שיתנו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרו לו מכירה גמורה בדבר מועט; אבל מתנה על מנת להחזיר לא מהני".

מסיני. ויעוי' בהערה הבאה שהרחבנו בביאור החילוק בין חמץ לשאר איסוה"נ.

וכבר נודע בשערים המצויינים בהלכה מה שנחלקו רבותינו האחרונים האם ניתן ונכון לכלול בנוסח שטר מכירת החמץ גם את הכלים עצמם שדבוק בהם חמץ, שכן לכאורה יצטרכו טבילה כשחוזר ולוקחם מן הגוי לאחר הפסח, כיון שהיו בבעלות הקונה הנכרי כל ימות הפסח, וכדאיתא בשו"ע (יו"ד סי' ק"כ סי"א): "ישראל שמכר כלי לגוי וחזר ולקחו ממנו, צריך טבילה". ועי' בתוס' עבודה זרה (דף ע"ה ע"ב, ד"ה אי) דאפילו לא נשתמש הגוי בכלים חייב להטבילם, כיון שנקרא ע"ש הגוי. וכ"פ הרא"ש (שם פ"ה סי' ל"ה).

ואכן מטעם זה כתבו רבים מהאחרונים שאין לכלול את הכלים במכירת החמץ, ואם עשה כן טעונים הכלים טבילה לאחר הפסח. וכ"ד החכמת אדם (כלל ע"ג סי' ג'), וכ"כ בשו"ת שיבת ציון (סי' י"א) בשם אביו הנודע ביהודה. וכ"ה בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' ק"ט), וז"ל: "אמנם לשון נוסחא הנ"ל שהעתיק מעלתו שמכר לו המטלטלים שיש לו בחדרים הידועים לא הבנת, וכי לא הזכיר בשטר שם חמץ כלל רק מטלטלים ומכר לו גם הכלים שהחמץ בתוכם, וזה לא יתכן כלל, דא"כ כל כלי מתכת צריכים טבילה אחר הפסח כשיחזור הישראל ויקנה מהגוי, ומפני כן בנוסחא שטר מכירת חמץ שלשון המפורסם בידי תלמידינו כתבנו ע"פ מ"ו הגאון מהר" נח אדלר זצ"ל שאינו מוכר אלא החמץ הנדבק בדופני הכלים ולא הכלים עצמם, אבל למכור מטלטלים ושלא להזכיר חמץ כלל לא שמענו מעולם". וכן הביא בספר תוספת מעשה רב (הלכות פסח אות מ"ז), שהגר"א היה נזהר בכך להצריך טבילה לאחר הפסח לאותם הכלים שנמכרו לגוי במכירת החמץ. וכ"כ בפת"ש (יו"ד סי' ק"כ סק"ג). והביא דבריהם מרן הראש"ל הגרע"י וצוק"ל בשו"ת יחווה דעת (ח"ג סי' כ"ד).

הן אמת שבשו"ע (סי' תמ"ב סי"א) יש ציור שנותן את הכלי עצמו לגוי עד לאחר הפסח, וז"ל: "עריבות שלשין בהן חמץ, אין לסמוך על מה שרוחצים אותן בחמין ומנקרין החמץ מהן; כי אי אפשר לנקרן שלא ישאר בהן בין הכל כזית, והכלי מצרפו; וצריך ליתנן במתנה לא"י עד לאחר הפסח, או לטוחן בטיט". ולכאורה מסתימת דבריו משמע שאינם צריכים טבילה לאחר הפסח. אכן י"ל דלא נחית לכך השו"ע, ומיירי בכלי עץ או חרס שאינם מחויבים מעיקרא בטבילה, וכמבואר ברמב"ם (הל' מאכ"א פ"ז ה"ו), אבל אה"נ אם היו כלים המחויבים בטבילה, היה מורה מרן להצריכם טבילה לאחר הפסח.

אמנם מאידך גיסא יש הסבורים שהכלים הנמכרים לגוי אינם טעונים טבילה לאחר הפסח, וכ"ד מהר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (חיו"ד סי' קצ"ג), וז"ל: "מה שרצה לומר בטעם מנהג העולם שאח"פ כשחוזרין וקונין החמץ עם הכלים מן הנכרי אין מטבילין וכו', והטעם שלי כתבתי בתשובה (טוטו"ד מהדו"ג ח"ב סי' כ"ב) כיון דהמכירה הוי הערמה, רק בחמץ גופו מהני הערמה - ממ"נ מדאורייתא בביטול סגי ומדרבנן מהני הערמה, אבל בכלים דאינו מבטלן א"כ לא הוי מכירה כיון דהוי דרך הערמה ואוליגן בתר דאורייתא. וי"ל עוד, דלכך אף מדרבנן לא בעי טבילה והוא משום הכירא כעין שאחז"ל בפ"ק דשבת ב"ח דבר דעשו הכירא בכמה דברים דלא לשרוף עליו תרומה וקדשים, כן ה"נ עשו הכירא שלא יטבלו כדי להכיר, דהוי המכירה רק ערמה ויעשו גם הביטול, ולולי היכר זה אולי יטעו דהוי מכירה גמורה ויסמכו על זה לבד ולא יבואו לבטל, לכך עשו הכירא ואין טובלין הכלים. כנ"ל טעם המנהג".

ומבואר בדבריו שמכירת החמץ מועילה רק לדין דרבנן, אך אינה מועילה כשיש צורך במכירה לדאורייתא. וזאת משום שיש במכירת החמץ משום הערמה, שכן מובן לכל שכל מטרת המכירה היא בכדי להינצל מאיסורי חמץ בלבד, וללא הכרח זה לא היתה מתבצעת המכירה כלל וכלל, ואין כאן כוונה שהחמץ יחד עם הכלים יישארו לצמיתות ביד הגוי. ולכן מחד גיסא מועילה המכירה לעניין הדין דרבנן שהצריכו את ביעור החמץ מרשותו ולא הסתפקו בביטולו, ובזה שמוכר את החמץ לגוי נפטר מחיוב זה, אחר שכבר ביטל החמץ לפני מכירתו ותו ליכא איסור ב"י וב"י מה"ת. ומאידך גיסא, מכיון שלא מועילה המכירה מדאורייתא, לא נחשבים הכלים שיצאו מרשות הישראל לרשות הגוי לעניין להצריכם טבילה לאחר הפסח. וכן פסק הערוך השלחן (י"ד סי' ק"כ סנ"ב): "וראיתי מי שאומר דמטעם זה בעת מכירת חמץ שמוכרין היורות להכותי ואחר הפסח לוקחין ממנו כנהוג דצריך טבילה, ולי לא נראה כן מפני שהכל יודעין שעושין כן מפני חומר איסור חמץ ולחומרא בעלמא דמדינא אין עוברים על הכלים בבל יראה והכל יודעים שאחר הפסח יחזרו להישראל ולא נקרא שם הכותי עליו ולכן א"צ טבילה, וכמדומה שכן המנהג הפשוט".

וחזינן בדברי מהרש"ק סברא לומר שתוקף מכירת החמץ הוא רק מדברי סופרים, וכל מה שמועילה המכירה הוא רק משום שכבר ביטל את מה שעתיד למכור, ואין כאן עוד צורך מדאורייתא למכירה.

ברם, בספר שו"ע הרב (ריש הלכות מכירת חמץ) חלק הגר"ז על הנחה זו מכל וכל, ופשוט לו שאין החמץ הנמכר בכלל הביטול, וז"ל: "ומי שעולה על דעתו שמכירת חמץ הוא מדברי סופרים לפי המנהג שהכל מבטלין החמץ ואומרים כל חמירא ליבטל ולהוי הפקר כו', שגגה היא בידו, כי חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח, כמבואר בתשובת הרשב"א בשם ירושלמי וכן פסק הרמ"א בד"מ ובפר"ח, ולזאת אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא". וכ"ד החיי אדם (נשמת אדם דיני פסח סי' ח') ושו"ת עונג יו"ט (או"ח סי' כ"ח). וכ"מ בקצוה"ח (סי' קצ"ד סק"ג), מקו"ח (סי' תמ"ח סק"ה) ופמ"ג (סי' תמ"ח א"א סק"י), דאין דעת המבטל על מה שמכר, ותוקף המכירה מהני מדאורייתא, ולא חיישינן להערמה.

אכן, יסוד לשיטת מהרש"ק מצאנו בדברי הבכור שור בחידושו לפסחים (דף כ"א ע"א), וז"ל: "דהנה מעיקרא דדינא פירכא על מכירת חמץ הנהוג, הלא מוכחא מילתא דהערמה טובא שזה הקונה לאו גברא דאורחיה מעולם לקנות כך וזה אין דרכו למכור כך, ועל הרוב הקונה הוא עני וקונה בכמה מאות חמץ, כנהוג עתה שאין מוכרים בדבר מועט, ושאר הוכחות טובא. אלא נ"ל כיון דהאיסור מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי וכל אחד מבטל חמצו בלב שלם כמ"ש הפוסקים דצריך ליתן כל ממונו ולא יעבור על לא תעשה, וכ"ש איסור חמור כזה ולא

נשאר כ"א איסור דרבנן שצריך לבערו מן העולם הם אמרו והם אמרו להתיר מכירה זו, כמו שכתב בתוספתא הביאה הב"י סי' הנזכר.

וכן נקט בשו"ת רבי משולם איגרא (או"ח סי' ל"ט אות א'), וז"ל: "צריך למכור החמץ קודם שיבטל החמץ הידוע ביום י"ד. דבאמת המכירה היא הערמה ולא מהני אלא משום דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי וכו' ואם ימכור החמץ לאחר הביטול מגלה דעתו דרוצה לקנות וקונה לו חצרו ונשאר רק המכירה לבד בלי ביטול, והמכירה הוי הערמה בעלמא כנ"ל". ומדברי מהרש"ק הנ"ל משמע דהביטול קודם למכירה, ואין בזה כל חיסרון, ומ"מ ס"ל דתועלת המכירה מותנית בקיום הביטול. וכ"מ בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' כ"ג) וכ"כ עוד אחרונים, קבצם כעמיר גורנה

ה). וכמ"ש התוספות פסחים ב' ע"א ד"ה אור, שחייב הבדיקה והביעור הוא משום חשש שלא יבוא לאוכלו, אף שכבר ביטלו ואינו עובר שוב בב"י ובב"י. ומה שהחמירו חז"ל בחמץ טפי משאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם, הוא משום דחמץ מותר כל השנה ולא בדילי מיניה, ולא דמי לבשר וחלב וערלה וכלאי הכרם שאיסורם איסור עולם, עכ"ל. ונתקשו האחרונים בדברי התוס', דהלא בסוף תמורה (ל"ג ע"ב) שנינו שערלה וכלאי הכרם הם מהנשרפים ושאר איסוה"נ הם מהנקברים, הרי שבכל איסוה"נ יש חובת ביעור כדי שלא יכשלו בהם, ומה ייחודו של ביעור החמץ מיתר איסורי ההנאה. ובספר מרומי שדה (פסחים ב' ע"א) תי' שכוונת התוס' היא על חובת הבדיקה. ויש להביא ראיה לדבריו מלשונו של מהר"ם חלאווה (שם) שכתב, וז"ל: "וא"ת א"כ מאי שנא משאר איסורים חלב ודם ערלה וכלאי הכרם שלא הצריכו בדיקה" וכו'. וע"ע בתוס' הרשב"א משאנץ (שם). ובחזו"א (במכתב בכת"י, נדפס בחידושי חזו"א על הדף) העיר שגם בשאר איסוה"נ י"ל דחייב לבדוק, ומה שאין בודק בכל יום את ביתו משאר איסוה"נ, זהו משום דהוי מקום שאין מנסיין בו איסוה"נ, אבל אם ידוע שהכניסו שם איסוה"נ, חייב לבדוק אחריו. אמנם בקוב"ש (פסחים אות ג') כתב שחמץ ייחודו הוא בכך שחז"ל תיקנו חלות שם מצוה בבדיקתו, ואין זו רק חובת בדיקה גרידא כבשאר איסוה"נ, אלא מצות בדיקה ותקנו על כך גם ברכה. ואפילו אם לא מצא כלום בבדיקתו, מ"מ קיים מצוה ואין זו ברכה לבטלה. ובחזו"א (שם, ובסי' קכ"ד) כתב דבשאר איסוה"נ אין חיוב על "אחרים" לבערם, אלא רק על מי שהיה בעלים מתחילה וברשותו נאסר. משא"כ לגבי חמץ, אף אם הפקירן בזמן היתר נכנס הפסח חייבוהו חכמים לבערן שמא יבוא לאכלו, ואף בשל נכרי הצריכוהו מחיצה, כדאיתא שם ו' ע"א.

אכן בתוספות רבנו פרץ (שם) כתב להדיא דבשאר איסוה"נ אין חובת בדיקה וביעור ומותר להשהותן בביתו, וכ"מ מפשטות לשון התוס' ותוס' שאנץ, דשאר איסוה"נ לא הצריכו לבערם. ונראה מזה לכאורה ראיה לשיטת המנח"ח (מצוה ט') שערלה וכלאי הכרם אין חיוב בקו"ע לבערם כמצוה חיובית, אלא שאם שמעו מבערן בשריפה מקיים מצוה. וכ"כ בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רפ"ו) דחמץ מצווים להשביתו במ"ע וכל שעתא ושעתא עובר במ"ע, משא"כ שאר איסוה"נ אפי' כלאי הכרם וערלה, דכתבו התוס' תמורה (ל"ג ע"ב ד"ה הנשרפין) דמשו"ה אפרן מותר, דאין לך דבר שנעשה מצוותו ומועלין בו. ומשמע שיש מ"ע בהשבתת מן העולם. מ"מ לא נ"ל שיהיה מצוה בקו"ע לבער, אלא שאם מבערו באש מצוה קעביד, דהרי הרמב"ם לא הזכיר מצוה זו בהלכות ערלה, וכן בשו"ע הל' ערלה לא נזכר מזה כלום, ורק בסוף הל' פסולי המוקדשין (פי"ט ה"י) ובהל' מאכלות אסורות (פט"ז הכ"ז) הזכיר הרמב"ם דין שריפה בערלה: "וגם לא ראיתי רבותי נוהרין בשריפת ערלה". עתה"ד החת"ס. ועי' רש"י סוף תמורה דכתב דכל הנשרפין לא יקברו "דילמא אתי איניש ואשכח להו ואכיל להו", ותמה ע"ז הגרעק"א בגליון הש"ס דתופ"ל משום דמבטל מצות שריפה, וכן הקשה בשפת אמת שם. ולפי הנ"ל י"ל דס"ל כשיטת החת"ס והמנח"ח שאין בהם חיוב שריפה אלא מצוה קיומית, וא"כ אין בקבורתם משום ביטול מ"ע ואין בזה איסור, ולכן כתב דחכמים אסרו קבורתם שמא יבואו בהו לידי תקלה. ועי' חידושי הריטב"א סוכה ל"ה ע"א (ד"ה והנכון) שכ"כ להדיא דערלה "אין בה חיוב שריפה אבל היא עומדת לכך". וע"ע ביאור הגר"א (אה"ע סי' קכ"ד סק"ב).

ברם אכתי קשה, דאף לשיטת החת"ס והמנח"ח דאין מ"ע חיובית לשורפם, מ"מ מדרבנן צ"ל לכאורה דיש חיוב לשורפן מחשש תקלה, וכפי שהדין בכל איסוה"נ החייבין קבורה מדרבנן, דבדאי הוי חיוב גמור. [דלא מסתבר לומר דאין בהנשרפין חיוב דרבנן לשורפן ובשאר איסוה"נ יש חיוב לקוברן, דא"כ נמצא דיש קולא בהנשרפין מבנקברין]. וא"כ הדק"ל מה בין חמץ ליתר איסוה"נ דחששו בהו לשמא יאכל וחייבם בקבורה. ונראה מזה כדברי הנצי"ב והקוב"ש הנ"ל ומהר"ם חלאווה, דעיקר החילוק הוא מחובת הבדיקה, שלא מצינו אלא בחמץ ולא בשאר איסוה"נ. [ותוס' הר"פ שהזכיר את

בש"ת יח"ד הנ"ל. ומבואר שתועלת המכירה בנויה על שילוב של שני דברים: ביטול החמץ ומכירתו לגוי.

אמנם האמת ניתנה להיאמר, דמה שייך לומר דהמכירה חלה על מה שביטל כעפרא דארעא, וכ"ש לשיטות דביטול מטעם הפקר (עי' תוספות פסחים ד' ע"ב, ד"ה מדאורייתא), והלא נראים הדברים כתרי דסתרי בעליל, דכיצד יכול למכור מה שהפקיר [באופן שביטל ואח"כ מכר], דנראה כחוזר בו מן הביטול, וכיצד יכול להפקיר מה שמכר [באופן שביטל לאחר שמכר]. וגם לכאורה דעתו של אדם מן הסתם בביטול החמץ היא לא על מה שמכר. וכן תמה בשו"ת חתם סופר (ח"א סי' ס"ב), וז"ל: "דממ"נ, אי ביטל כבר, שוב איך מוכר לנכרי מה שכבר ביטל והפקיר, ואי מכר תחלה קודם שביטל, הרי אין כלום תועלת במכירה זו, ואיך נאמר לכשיבטלנו אח"כ תחול המכירה למפרע, זה דבר שאין הדעת סובלו".

ומעתה תגדל התימה על כל אותם האחרונים גדולי עולם דס"ל דמכירת החמץ מהני רק בתנאי שביטול החמץ, דבפשטות הוי תרתי דסתרי אהדדי וכנ"ל. שוב מצאתי בספר ארחות חיים כתר ראש מהגר"ח מוולאז'ין (הלכות פסח אות ק"ב) דג"כ ס"ל כשיטת הבכור שור, וז"ל: "רבינו לא היה אוכל אחר הפסח חמץ הנמכר כנהוג, מטעם שהביטול צריך להיות בלב שלם, ואין כולם יכולים לעשות ככה". ומוכח ג"כ שתועלת המכירה תלויה בביטול, וצ"ע.

ומה שנלענ"ד להציע, כי היכי דלא ליהוי תרתי דסתרי, שי"ל דהביטול נעשה באופן של תנאי, ואבאר שיחתי בע"ה. ואינני בא לומר דזהו ההסבר בדברי הבכור שור עצמו [דמפשט דבריו נראה שהביטול נעשה על כל פנים], אלא לעצם השיטה שלא מהני מכירת חמץ ללא ביטול ומטעם חשש הערמה בדאורייתא. והענין, דנראה שיש לחקור בחסרון ההערמה כאן, האם עיקרו הוא מצד המוכר או מצד הקונה. דהנה מלשון הבכור שור מבואר שיש כאן חסרון הערמה משני הצדדים, אולם יתכן להסביר באופ"א (וכן נראה מדברי החת"ס הנ"ל), דבאמת מצד הישראל אין כאן חסרון בעצם ההקנאה מדאורייתא, שכן מצינו הקנאות מעין אלו וכגון מתנה ע"מ להחזיר וקני ע"מ להקנות וכיו"ב.

וכמו כן מצינו בגמ' גיטין (דף כ' ע"ב): "בעי רמי בר חמא: היו מוחזקין בטבלא שהיא שלה וגט כתוב עליה, והרי היא יוצאה מתחת ידו, מהו. מי אמרינן אקנויי אקניתא ליה, או דלמא (אשה) לא ידעה לאקנויי. אמר אביי, ת"ש: אף הוא העיד על כפר קטן שהיה בצד ירושלים, והיה בו זקן אחד והיה מלוה לכל בני הכפר, וכותב בכתב ידו ואחרים חותמים, ובא מעשה לפני

חובת הביעור, י"ל שהוא משום שהזכיר רק את איסורי חלב ודם שאינם אסורים אלא באכילה ולא בהנאה, וא"כ שפיר מותר להשהות.].

ובחידושי מהר"ם שיק כתב בכוונת התוס' (פסחים ב' ע"א) דבשאר איסור"נ, אף שיש חיוב לבערם מחשש תקלה, מ"מ אין חייב לבערם מיד, דלא חיישינן בזמן מועט לתקלה [ועי' רמ"א יו"ד סי' נ"ז סי"ח ובש"ך שם סקמ"ו. ובט"ז יו"ד סי' פ"ד סק"ז ובש"ך שם סק"ז]. משא"כ בחמץ, דחייב לבערו מיד. וכ"כ בחידושי רבי שמואל רוזובסקי (פסחים סי' א' אות ו') דבכל איסור"נ, אף צריך קבורה, אבל ודאי ליכא איסור שהיה ואינו עובר כלל אם משהה בביתו, אבל חמץ איכא איסור שהיה משום חשש תקלה, וכל רגע שמששה עובר באיסור. אולם עי' בחזו"א הנ"ל שכתב דבכל איסור"נ יש איסור להחזיקם בביתו ומחובת הזריות שלא להשהותם ולבערם תיכף, וגם צריך למהר ביעורם שמא יכשל ליהנות בהם. ע"כ. אמנם יתכן שאף החזו"א יודה דמ"מ אינו עובר על איסור בכל רגע שמששה אותם, אלא דיש כאן רק דין זריות.

חכמים והכשירוהו. ואמאי, הא בעינא ספר מקנה וליכא. אלא לאו משום דאמרין אקנויי מקנה להו. אמר רבא, ומאי קושיא, דילמא זקן שאני, דידע לאקנויי וכו', אלא אמר רב אשי, מהכא: אשה כותבת את גיטה, והאיש כותב את שוברו, שאין קיום הגט אלא בחותמו". וכתב רש"י שם (ד"ה לא ידעה לאקנויי): "לא גמרה ומקנייה דבר שאין בלבה לתת מתנה גמורה, ולא גירשה אלא בשלה, ואנן בעינן ונתן". חזינן דהגמ' תמדה האם יכולה האשה לגמור בדעתה לתת את הטבלא לבעלה במתנה גמורה על אף שהיא יודעת שתחזור אליה מיד בעת גירושיה. ומסקנת הגמ' שיודעת להקנות.

ואם כנים הדברים, יתכן דעיקר החיסרון בקניין מדאו' מפאת ההערמה הוא מצידו של הקונה הגוי, שאין בכוחו להפנים ולגמור בדעתו לקנות באופן כזה של מכירת חמץ, וכלשון הבכור שור הנ"ל: "שזה הקונה לאו גברא דאורחיה מעולם לקנות כך". [ועיין עוד בשו"ת חתם סופר הנ"ל שדן בתוקף גמירות הדעת של הגוי במכירה זו, וסבירא ליה למסקנה דגם אצל הגוי אין שום פגם בגמירות הדעת שלו, ולכן ברור שיש כאן מכירה גמורה שמועילה גם בדיני דאורייתא, וכן יסברו גם יתר האחרונים ההולכים בשיטתו, שאין שום תלות וזיקה בין המכירה לביטול. ויש לכאורה להביא ראיה לכך מהא שנחלקו הפוסקים האם מהני קנין סודר בגוי. (עי' בש"ך חו"מ סי' קכ"ג סק"ל). ומשמע שאף אלו הסבורים שלא מועיל קנין סודר בגוי, זה רק משום שנאמר בפסוק: "וזאת לפנים בישראל" (רות ד', ז'), דקנין זה הוא ייחודי לעם ישראל, לאפוקי גוי שאינו שייך בקניין זה. אבל לגופה של צורת הקנין, יש הו"א שיועיל בגוי, אע"פ שיסוד הקנין בנוי על מתן הסודר בדרך של "קני על מנת להקנות" (נדרים דף מ"ח ע"א), ולא הוה אמרינן דלא ידע הגוי לאקנויי.]

ומעתה י"ל, דזה מה שהביא לכמה מרבתינו האחרונים לומר שתועלת המכירה תלויה בביטול. ומשום שעל אף שי"ל שהמוכר הישראלי בוודאי גומר בדעתו למכור את החמץ בלב שלם ע"מ שלא יכשל בחמץ זה באיסור ב", מ"מ מי ערב לכך שגם דעת הגוי כן, ואיכא הכא חשש הערמה וגמירות דעת מצידו של הגוי הקונה.

ומלבד זאת יש להוסיף, דבעניין מכירת החמץ כבר עוררו האחרונים מספר בעיות בתועלת המכירה, וביניהם העובדה שהחמץ נשאר בביתו של המוכר לאחר המכירה ללא מסירת מפתח לגוי, וכן דהוי כמכירת דבר שאינו מסויים (שו"ע חו"מ סי' ר"ט ס"א), וכן דנו בעניין קבלת אחריות על החמץ ע"י הישראלי, ועוד. וכבר כתבו רבים מגדולי הפוסקים דאין נכון להשאיר בביתו חמץ גמור על סמך מכירת החמץ בדליכא הפסד מרובה.

והשתא דאתינן להכי, נלענ"ד לומר שזו כוונת התקנה לומר בנוסח הביטול: "כל חמירא דאיכא ברשותי דחזיתיה וביערתיה", דהיינו שבא לכלול בביטולו, דאף אם היה ברשותו חמץ והוציאו מרשותו ע"י מכירתו לגוי [ו"ביערתיה" מלשון ביערתי הקודש מן הבית וכו'נ"ל], עכ"פ מתכוין לבטלו עכשיו על הצד דאם חלילה לא חלה המכירה מחשש הערמה מצד הגוי הקונה, או מפאת יתר החששות והפקפוקים העלו בתועלת המכירה, ונמצא שהחמץ שמכר עדיין בבעלותו הגמורה בלי ידיעתו - הרי שהוא מבטל החמץ כעפרא דארעא, בכדי שלא יעבור עליו בב"י ובב"ב.

ובזה יש לבאר את שיטת האחרונים הסבורה דהמכירה תלויה בביטול, וכן הא דתמהו האחרונים על כך דאין אדם מתכוין לבטל מה שמכר דהוי תרי דסתרי, שלפי מה שנתבאר הכוונה דליכא להסתמך על המכירה בדאורייתא מחשש הערמה ולכן מבטל את החמץ בדרך של תנאי, על הצד דלא חלה המכירה, ולפ"ז ליכא שום סתירה בין הביטול למכירה.

ואחר כותבי כל זאת, מצאתי און לי בס"ד בדברי הגאון רבי יוזפא מזאלקווא זצוק"ל (הו"ד בשדי חמד אס"ד מערכת חו"מ סי' ה' אות מ"ה) שכתב, וז"ל: "במה שאומרים בביטול היו דביערתיה ודלא ביערתיה וכו' אין לו פירוש דמה שביער מה צורך לו לבטל, אלא הכוונה על מה שמכר ולא מכר כדינו". ושמחתי שתלי"ת כיוונתי לדבריו הקדושים. (וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' מ"א). המורם מכל האמור לעיל, שראוי ונכון לכוין באמירת כל חמירא בשעה שאומר "דחזיתיה ודביערתיה" על החמץ שמכר לגוי, שעל הצד שלא חלה המכירה, הרי הוא מבטל החמץ כעפרא דארעא, והנלענ"ד כתבתי. והשי"ת יאיר עינינו באור תורתו.



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

בעניין ההולך למול את בנו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו

א.

גדר דבר וסעודת מצוה

מתניתין דפסחים (מט, א): "ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו. אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו - יחזור ויבער, ואם לאו - מבטלו בלבו".

ודין זה נפסק בשו"ע (או"ח תמד, ז): "ההולך ביום ארבעה עשר לדבר מצוה, כגון למול את בנו, או לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער. ואם לאו, יבטלנו בלבו". ובשו"ע מבואר, דההיתר להולך לאכול סעודת אירוסין, היינו רק החתן ההולך לבית חמיו. אמנם הרמב"ם (חמץ ומצה ג, ט) כתב דהוא הדין ההולך לכל ההולך לסעודת מצוה, ולא דווקא חתן הסועד בבית חמיו: "מי שיצא מביתו קודם שעת הביעור לעשות מצוה, או לאכול סעודה של מצוה, כגון סעודת אירוסין ונשואין ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ואם לאו יבטל בלבו".

והנה המשנה ברורה (שם סק"ג) בשם מגן האלף (סק"ב) כתב: "ולסעודת ברית מילה, משמע דלא מקרי מצוה לענין זה לבטל מצות ביעור". ובשער הציון (סק"ז) כתב דפשוט הוא וכן מוכח מלשון המשנה. ונראה כוונתו דמכך שנקטה המשנה ההולך 'למול' את בנו, ולא נאמר שהולך לאכול 'סעודת ברית מילה' של בנו, וכפי שכתבה לגבי סעודת אירוסין בבית חמיו, עכ"ד. אמנם צ"ע בטעמא דמילתא, דהלא וודאי שסעודת ברית מילה, הוי סעודת מצוה (ראה מ"ב סימנים - תע סק"י; תצב סק"ה; תקסח, טז; שם סק"ט; שם סק"כ; תרמ סק"ד).

ונראה דהדברים תלויים בנידון דלעיל, דלשיטת הרמב"ם שכל סעודת מצוה מתירה לבטל את החמץ בלב, הוא הדין שאף סעודת מילת בנו מתירה לעשות כן, שלא גרע מהולך לאכול סעודת אירוסין של אחר. אמנם למה שכתב השו"ע כפשטות המשנה, שההיתר הוא רק לחתן עצמו ההולך לאכול בבית חמיו, אם כן אפשר שאין להוסיף על כך, וההיתר הוא רק בהולך למול את בנו, ולא בהולך לאכול סעודת מילת בנו.



א. ראה בחוות יאיר (סי' ע') שדן מהו גדר סעודת מצוה, והעתיקו הפמ"ג (תמד משבצות סק"ט), ובתוך הדברים כתב דסעודת שלום זכר אף היא סעודת מצוה.

ב.

מדוע ההולך למול את בנו לא יפטר מתשבתו מדין עוסק במצוה

יש לעיין, מדוע ההולך למול את בנו לאחר ו' שעות, שהדין הוא שצריך לחזור ולבער, משום שאינו יכול לבטל, דאף שיש עליו מצות תשבתו, מכל מקום מדוע לא יפטר מביעור חמץ של ערב פסח, מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה (סוכה כה, א ועוד).

והנה שיטת רש"י (פסחים ד, א ד"ה בין; ב"ק כט, ב ד"ה משש), שמשש שעות ולמעלה עובר באיסור בל יראה¹. ולפי זה וודאי שלא קשיא מידי, שכן עוסק במצוה אינו פוטר מן הלאוין ומן האיסורין. אמנם להסכמת הפוסקים שאין עובר בו' שעות בבל יראה, עדיין יקשה מדוע לא יפטר מן הביעור מדין עוסק במצוה שהולך למול את בנו. [ובתוס' סוכה כה, א ד"ה שלוח, מבואר דאף ההליכה נחשבת לעוסק במצוה, כל שאינו יכול לקיים שניהם, עיי"ש].

וביותר יש לעיין, דהלא בפשוטו חיוב מילה חל עליו עוד קודם שחל עליו חיוב תשבתו, שכן חיוב מילה חל מגן החמה (מגילה כ, א), ובפסחים (ד, א) תניא: "כל היום כולו כשר למילה". ואילו עשה דתשבתו חל רק מחצות. ומדוע שלא יעדיף את מצות מילה, שנתחייב בה עוד קודם שנתחייב בעשה דתשבתו לבער את החמץ.



ג.

יסוד האחרונים שחיוב מילה זמנה כל היום בשונה מתשבתו

יש יסוד גדול בגדר חיוב מצות מילה, המתבאר בס"ד בדברי המגן אברהם (ס"ק יא). ובהקדם, כתב המשנה ברורה (שם סק"ט) בשם המגן אברהם: "ומיירי שהוא עדיין בשעה חמישית שיכול לבטל, אבל אי קאי כבר בשעה ששית ע"כ יחזור לבער, שהרי אז אינו ברשותו לבטל, ואף על גב דעי"ז יתבטל מצות מילה, עשה דתשבתו חמיר טפי שהוא עובר עליה בכל רגע, משא"כ במילה ואינך", עכ"ל. הרי שעשה דתשבתו דוחה את מצות מילה, לפי שעובר עליו כל שעה ושעה, בשונה ממילה.

והאחרונים השיגו על דברי המגן אברהם², וכתב השער הציון (סק"ד) לבאר את דברי מג"א על פי יסוד נפלא: "ועיין באחרונים שגמגמו בדבריו, שהרי מילה גם כן החיוב בכל עת למול. ולעניות דעתי הצדק עם המגן אברהם, שבמילה אף שחיובה ביום השמיני, מכל מקום זמנה הוא

(ב). בשער הציון (תמג, סק"ב) העתיק את דברי רש"י, והוסיף שכן משמע דעת רבינו חננאל (פסחים ו, ב ד"ה אמר רבי יהודה), וכן בעיטור (ח"ב קכד, ב) דלרבי יהודה יש לאו דבל יראה משש שעות ולמעלה. אמנם במשנה ברורה (שם סק"א) כתב: "הסכימו כמה פוסקים דאין עובר במה שמושה החמץ משש שעול ומעלה כל זמן שלא הגיע ימי הפסח גופא וכו'".

(ג). יתכן שכוונתו להשגת האבן העזר, כפי שהרחיב בה הצ"ח (פסחים מט, א), וראה עוד בחידושי הרע"א (שם). עוד אפשר שכוונתו להשגת הצ"ח (הובא בחידושי הגר"ח פסחים ד, א): והקשה עליו הצ"ח מ"ש ממצות מילה ביום שמיני, שחייב להקדים משום דרזיזים מקדימים למצוה, וכדאיתא בפסחים (ד, א) ולא משום שעובר בכל רגע.

כל היום אלא שזריזין מקדימין, מה שאין כן העשה דתשבינו הוא מתחיל תכף לאחר חצות ואם כן חיובה קודם, ואף דעל ידי זה שיבער ממילא ידחה לבסוף המילה על יום אחר, לית לן בה' וכו'. ועיין באבן העזר דחולק על מגן אברהם. וכדברי מגן אברהם מבואר בהדיא בחידושי מהר"ם חלאוה, עיין שם בפירושו ובפסק הלכה, ומטעם דקדים איסורא דחמץ, וכונתו כמו שבארנו מתחלה".

ומבואר גדר יסודי במצות מילה, שאף שזמנה מתחיל מהנץ החמה, מכל מקום לא חל על האב חיוב למול כל רגע ורגע שמבטלו, אלא שיש עליו חיוב למול ביום השמיני, וזמנו מעיקר הדין כל היום, אלא שיש דין זריזין מקדימין למול מתחילת היום (ראה פסחים ד, א). בשונה מתשבינו, שהחיוב הוא בכל רגע ורגע שמבטל את הביעור.

וכיסוד זה מבואר להדיא בחידושי הגר"ח (על הש"ס פסחים ד, א) שהביא את קושיית הצ"ח על המגן אברהם מאי שנא מצות מילה, שיש בה דין זריזים, למצות תשבינו שחייב להשבית את החמץ בתחילת זמן הביעור.

והובא בשם הגר"ח: "ונראה דלא קשה כלל, דהנה באמת אחר יום שמיני עובר בכל רגע ורגע, וכמו שנחלקו הרמב"ם והראב"ד (בהל' מילה פ"א ה"ב) אם הוא באזהרת כרת בכל שעה ושעה או לא, ובע"כ דכל רגע עובר, וזה לאו דוקא לאחר שהגדיל דאף קודם שהגדיל הוא כן, אלא דקטן אינו באזהרה, והחיוב על האב למולו, וגם הנימולים לאחד תיכף כשנולד מתחיל החיוב למולו ועובר בכל שעה ושעה, ורק במילת שמיני אינו עובר בכל רגע ורגע, דיש חילוקי דינים בין מילה בזמנה ובין שלא בזמנה, והיינו משום דמילה בשמיני הוא שקבעה התורה זמן ויום למצות מילה וכל היום זמנו הוא, אבל לאחר יום שמיני וכן הנימולים לא' אין כאן קביעת זמן, אלא שמיום זה ואילך מתחיל החיוב וחייב בכל שעה ושעה ועובר בכל שעה ושעה שאינו מקיים המצוה, וכן התשבינו, יום ראשון הוא זמן שממנו מתחיל החיוב להשבית, ועובר בכל שעה ושעה וכדברי המ"א".

[לביאור נוסף בדברי המגן אברהם, ראה במשמרת חיים פסח סי' ז].



ד. והוסיף השער הציון: "וגם במילה שלא בזמנה שחיובה בכל רגע ורגע, מכל מקום לא דמי לעשה דתשבינו, דלענין חמץ דכתיב אך ביום הראשון ילפינן מיניה שאסור להיות חמץ בבית ישראל מחצות היום של ערב פסח עד כלות ז' ימי פסח, וכשמבטל יום אחד מצוה זו שוב אי אפשר לתקן אותו יום, והוי חסרון שלא יוכל להמנות, מה שאין כן במילה סוף סוף ימול אותו ולא חסר אלא מה שהשהה מלקיים".

ביאור נוסף יש לבאר על פי מה שראיתי במפרשי השו"ע (תמב, ז) שאף במילה שלא בזמנה, מכל מקום חיובה הוא למול כל אותו יום, ואינו עובר בכל שעה ושעה. אך עיין בדבר אברהם (א, לג. ב, סו"י א). וראה עוד במהר"י אסאד (אור"ח סי' קכב). ובתשובה מאהבה (א, פה) ובמהרש"ם (ח, ר).

ד.

יישוב הקושיא מדוע אין עוסק במצוה בהולך למול את בנו

מעתה יש לומר, דלא נדון את ההולך למול את בנו כעוסק במצוה שפטור מן המצוה, שכן תשביתו חמיר מינה שעובר כל רגע ורגע, בשונה ממילה, ולכך מניח את המילה ועוסק בתשביתו והמילה תדחה מאליה, וראה הערה⁷.

ובשער הציון הוסיף על כך, דחיוב תשביתו חל קודם מצות המילה, שכן מילה זמנה כל היום, וכל שמל בסוף היום נחשב שקיים בשלימות את מצות מילה ביום השמיני, מה שאין כן במבטל עשה דתשביתו, שעובר כל שעה ושעה מחצות היום והלאה כשאנו מבער. נמצא שחיוב תשביתו קודם, והוא חמור טפי. ומשום כך אין לדון דין עוסק במצוה במילה לגבי מצות תשביתו, שכן חמץ חמיר טפי שעובר כל רגע ורגע, ואף קודם לזמן חיוב מילה.

אך עדיין צריך ביאור מדוע כתב השער הציון: "מה שאין כן העשה דתשביתו הוא מתחיל תכף לאחר חצות ואם כן חיובה קודם". וזה לכאורה צ"ע, דהרי אכתי זמן חיוב מילה הוא משעת נץ החמה, בעוד שבתשביתו מתחייב רק בחצות היום, ומהו שכתב שתשביתו 'חיובה קודם'.

ושמעתי ממו"ח הרב הגאון רבי מאיר שמחה סוקולובסקי שליט"א, לבאר, דאין כוונת השעה צ"ב בדבריו הללו, שזמן חיוב תשביתו קודם, אלא שחיובו של תשביתו קודם מחמת חומרתו, ועל כן יש להקדימו, אף שזמנו הוא רק לאחר חצות, דמכל מקום מוטל עליו לדאוג שלא יכשל כל שעתא ושעתא בעשה דתשביתו.



ה.

יישוב פסק המשנה ברורה שיש להקדים תשביתו למילה אף קודם הזמן

ובזה יובנו דברי המשנה ברורה (תמז, כז) המבאר את הדין שהולך למול את בנו ונזכר שיש לו חמץ, שאם יש שהות לקיים שניהם: "יחזור ויבער - מאחר שלא יתבטל המצוה ע"י הביעור יקיים שניהם ומשמע דמצות ביעור קודמת".

ה). אמנם תירוצו זה שעוסק במצוה קלה צריך להניחה מפני מצוה החמורה, אינו מוסכם, דהנה רש"י במסכת סוכה (כה, ב ד"ה שחל) כתב, לעניין פטור העוסק במצווה מלקיים מצווה אחרת: "אלמא מצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבא". ודייק בדבריו בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' מה), שהתחדש בזה שאינו צריך להניח את המצווה הקלה ולקיים את החמורה, אמנם אם ירצה להניח ולהדר אחר המצווה החמורה יותר רשאי.

אמנם הרא"ה (ד"ה צריכי) כתב: "והיינו דקא משמע לן, דכל העוסק מצוה פטור מן המצוה, ואפילו זו שעוסק בה קלה ממנה, ולא עוד אלא שאסור לו להניחה".

וכן מבואר לאסור במגן אבות לרשב"ץ שכתב: "ואם הניח אותה עבודה אעפ"י שהיא קלה, מפני עבודה אחרת אעפ"י שהיא חמורה, הרי זולל בעבודה שהיא בידו". והארכתי בס"ד במקום אחר, לגבי גדר עוסק במצוה.

והנה כאן מדובר עוד קודם שעה שישית, שכן יש שהות לקיים שניהם, ואם כן מדוע שמצות ביעור תקדם, והלא לא חל כלל חיוב של תשביתו, בעוד שמילה זמנה קודם מהנץ החמה.

אמנם למבואר כעת ניחא, שכן מצות תשביתו חמורה טפי, שעובר כל שעה ושעה, ומשום כך יש להקדים את מצות ביעור החמורה, כדי שלא ייכשל בה לאחר ו' שעות, בשונה ממילה, שאף אם ישתהה לאחר חצות, לא מבטל מצוה כלל. ולכך מצות תשביתו קודמת, אף שעדיין לא נתחייב בה, שכן מוטל על האדם כבר מתחילת יום י"ד לדאוג שלא ייכשל כל שעתא ושעתא בעשה דתשביתו לאחר חצות, ודוק.



הרב שלום מנחם
מח"ס שאלת שלום ג"ח

פקק המשמש למשקה חמץ האם מותר להשתמש בו ליין הכשר לפסח

לכבוד ידידי מזכה הרבים, רבי מישאל בקשי נר"ו

באשר שאלת שדרוך בכל שנה קודם הפסח לחלק לבני משפחה ולמקורבים יין שהנך מכין בבית. ויש בידך פקקי שעם שהיו משמשים לבקבוקי וויסקי ובקבוקי וודקה, שהם חמץ גמור. האם מותר להשתמש בהם לסגור בקבוקי יין הכשרים לפסח, או שצריכים הכשר לפסח.

תשובה: מה דיש לנו לדון הוא ממה דהורה לנו מרן ביורה דעה סימן ק"ח ס"ד גבי פת חמה שמונחת על גבי חבית פתוחה של יין נסך דאסורה (אבל אם הפת צוננת, אפילו אם החבית פתוחה או פת חמה וחבית מגופה מותר), ואם היתה פת שעורים אסור אם הפת חמה אפילו חבית מגופה, וה"ה אם החבית פתוחה והפת שעורים צוננת דאסורה. וכמ"ש הש"ך בס"ק כ"ג וסוללת אחרונים, הבי"ד בכה"ח אות ס"א.

הנה משקה הוויסקי מיוצר מגרעיני שעורה מונבטים (ותהליך ייצור הוויסקי הוא שמנביטים גריני שעורה ומייבשים אותם וקולים אותם, וזה ה'לתת', ואח"כ מבשלים אותם וכן הלאה). ומקובלנו להגדירו כחמץ גמור, ראה באורח חיים סימן תמ"ב ס"ה ועוד שם במשנ"ב ס"ק ד' שהסכמת האחרונים שהוא חמץ גמור, ועע"ש בשערי תשובה ס"ק ג'.

אלא שיש לחלק ביניהם. חדא, דבחז"ל מבואר שפת שעורים שואבת, ומנא לן שגם משקה העשוי משעורים שואב (שאין זה ממשות השעורים אלא מבישולו במים). ותו בדין המבואר הפת שואבת מריח יין נסך, ואילו בנד"ד פקק השעם נמצא מעל הבקבוק ואינו שואב מהוויסקי. ואף יש לומר דדוקא שהפת שואבת אך לא דחיישינן לאדי המשקה שעולים ונבלעים במגופת החבית או פקק השעם, וי"ל.

ויש לדון מצד האדים אם הם עולים ואמרינן שהם נבלעים בפקק. וראה ביו"ד סימן צ"ב ס"ח גבי מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר, שהזיעה עולה ונבלעת בקדירה ואוסרתה. ומור"ם על המפה סייג שהוא בקרוב כ"כ שהיס"ב בזיעה במקום שנוגע בקדירה. ומ"מ בנד"ד י"ל כיון דהוא זמן רב בבקבוק, והאדים עולים לפקק, שמקבל ריחו. ואף דלא מוזכר בחז"ל ענין זה, מ"מ המציאות מורה לפי יודעי דבר הרגילים בשתיית וויסקי שהפקק מקבל את ריח הוויסקי. ומ"מ לכל היותר הוי ריחא (וע"ע בב"י ביו"ד סו"ס צ"ז). אכן פקקים אלו זמן רב לא השתמשו בהם בוויסקי אלא ביין ולהלן נבאר טפי.

והן אמת שיש להתבונן מהא דמבואר באו"ח סימן תנ"א סכ"ב 'כל הכלים שנשתמש בהן חמץ בצונן מותר להשתמש בהם מזה אפילו בחמין חוץ מבית שאור ובית חרוסת שאע"פ שלא

נה פקק המשמש למשקה חמץ האם מותר להשתמש בו ליין הכשר לפסח

נשתמש בהם חמץ אלא בצונן אסור להשתמש בהם מצה בחמין אבל בצונן להניח בהם מצה אפויה מותר... וכל זה בלא הגעלה אבל על ידי הגעלה אפילו בית שאור וחרוסת מותרים אם אינם של חרס... (ועוד ראה שם בסעיף כ"א דחביות של חרס שנתנו בהן שכר שעורים מותרות בהגעלה או עירוי שלשה ימים). וראה במשנ"ב ס"ק קכ"ד דאם נשתמש בחמץ מעת לעת או שהיה דבר חריף אף בשאר כלים צריך הגעלה. והנה הוויסקי הוא דבר חריף, וא"כ אם היה הוויסקי נוגע בפקק השעם שיעור כדי שיניח על האור וירתיח אמרינן דבלע את טעם הוויסקי, וכמ"ש ביו"ד סימן ק"ה ס"א. (ודע שאף דדעת מרן דבחומץ נאסר בשיעור בכדי שיניח על האור וירתיח, איכא פלוגתא בזה ראה שם בש"ך ס"ק ב').

אמנם איסור הפקק תלוי בכמה פנים. הראשון, אם היתה מציאות שהפקק נוגע בוויסקי שיעור זמן כבישה של דבר חריף. ודבר זה תלוי בתהליך הייצור במפעל ותהליך ההובלה של הבקבוקים לחנויות, דמה שנוגע הפקק במשקה הוויסקי לפרקים אינו בכלל זה, ואינו שיעור כבישה ואינו נאסר בכה"ג. ומה גם שאף אם נאמר שבלע מטעם הוויסקי, הרי כאשר מכניסים את הפקק לאטום את בקבוק היין הכשר לפסח, אין הפקק נוגע ביין הנמצא בבקבוק. וגם אם יגע זמן מועט, לא חיישינן שיתן טעם ביין. ותו, מה שנאסר בבית שאור ובית חרוסת היינו להשתמש מצה בחמין, אך בצונן מותר כמבואר, וא"כ קיל טפי.

ואף אם נפל מעט מן הפקק ונשרה ביין, יש להקל, כיון דאלו הפקקים זמן רב לא השתמשו בהם בוויסקי, כך שהטעם שבהם פגום. וקיי"ל נותן טעם לפגם אמרינן גם בפסח², וכמ"ש בסימן תמ"ז ס"י. ונהי דאין לעשות כן לכתחילה, אך אם יפלו כמה גרגרי שעם לבקבוק, בדיעבד מותר. אך הוא חשש רחוק, כיון דאין דרכך להשתמש בפקקים שמתפוררים ואינם איכותיים, לפי מיטב ידיעתי³.

ומכל מקום קיי"ל דדבר הבלוע איסור אפילו אינו בן יומו אסור להשתמש בו אף שעבר מעת לעת, דגזרו אינו בן יומו אטו בן יומו, וכמ"ש ביו"ד סימן קכ"ב ס"ב. ואפילו קדירה הבלועה מחלב ואחר מעת לעת רוצה לבשל בה בשר, אסור. וה"ה בפשטות בנד"ד גבי חמץ בפסח (ומה דאיתא גבי חמץ אי הוי היתירא או איסורא בלע ודעת מרן להחמיר דוקא ביבש על האור י"ל ואכמ"ל). ומה שקיל טפי בנד"ד הוא דאין הפקק נוגע כלל ביין אלא מונח מלמעלה, וגם אם נוגע לפרקים לית

א). ובירתי אצל אחד מהעוסקים במכירת ושיווק אלוהול שיש להם רשת חנויות ומחסן גדול, והם מובילים את הסחורה, שמעידים שלעולם הבקבוקים עומדים. ומ"מ אין איתנו ידוע עד מה בכל ענין. וכבר ראינו פעמים אצל אלו שעורכים 'קידוש' בבית הכנסת בשבת שמניחים את הבקבוקים שוכבים זמן רב במקרה. ויש להוסיף, דבזמן ההובלה, אף שהבקבוקים נמצאים במצב מאונך, מ"מ מטורח הנסיעה המשקה שבתוך הבקבוקים הולך אנה ואנה. ויש בקבוקים שהפקק סמוך למשקה ונוגע בו תדיר ע"י נדנוד המשאית, וניכר בתחתית הפקק צבע המשקה. ובכה"ג לא גרע מבית חרוסת, והכל לפי הענין והמציאות.

ב). ואף בדבר חריף אחר מעת לעת לא חיישינן לדעת מרן וכמ"ש בספרי שולחן שלום בסימן צו ס"ג, וגם להיוצאים ביד רמ"א יש להקל, לא מבעיא לדברי הרעק"א שמחלק בדבר חריף שאינו ב"י בין צנן לשאר מילי ודרך בבישול אסור בכ"ג, אלא אף לסברת הפמ"ג דמחלק בדבר חריף בין איסור להיתר הלא הכא הוא רחוק שיגע הפקק ביין שיעור זמן שיניח על האור וירתיח, ותו איכא כמה צדדים להיתר עיין ודו"ק.

ג). ופקקי השעם המקוריים הם מקליפת עץ אורן שעוברת תהליך ומייצרים ממנה את הפקקים, ולרוב אינם מתפוררים במהרה. ויש פקקים מחומרים סינטטיים והם לפי איכותם מתפוררים מהר יותר.

לן בה, וגם השימוש בצונן, וכמ"ש לעיל. ותו, אם ישהה הפקק בתוך היין זמן מה בכדי שירתיח על האור, רק יקבל מטעם היין, ולא שיפליט דאין הכלים מפליטים, דקיי"ל אין מליחה לכלים, והיינו שאין מפליטים למה שבהם, וכמ"ש בסימן ק"ה סי"ב, וה"ה לתבלין וכמ"ש בסעיף י"ג (ומ"מ שם הוא איסור תפל והיתר מליח, וי"ל).

אברא מדין כבוש כמבושל י"ל דאיכא כו"כ רבנותא מרביתנו האחרונים בסימן ק"ה סעיף א' דס"ל דדבר היתר הנכבש בכלי איסור נאסר, וראה בזה פלוגתא רבתי בדרכי תשובה ס"ק י"ד. ולא הארכתי בדברי השיטות, דבין כה בנידון דידן אף אם איכא טעם בלוע בפקק השעם הרי הוא פגום. ותו, דאין שורים את הפקק אלא רק יש חשש שמא ישרה, וכולי האי ואולי.

ואם נפשך לצאת לרווחא דמילתא, הגעלה תועיל בפקקי השעם הללו, וכמ"ש בסימן תנ"א סכ"א גבי חביות של שעורים, וכ"ש הכא שחשש רחוק הוא. ואף יכול להשרות את הפקקים שיהיו שוקעים כל גופם במים שלשה פעמים מעת לעת. ראה במשנ"ב ס"ק קי"ח וביו"ד סימן קל"ה סי"ב כל הפרטים ובדרכ"ת שם. ובזה גם לאוסרים בנותן טעם לפגם בפסח עצמו, כדעת מור"ם ז"ל שם, הכא מהני.

ואף שמצינו בדברי הפוסקים בכמה כלים העשויים מחומרים בזמננו שמסתפקים אי מהני להכשירם, מ"מ בנד"ד דבלע שלא ע"י האור קיל טפי, דהרי מהני אף לכלי חרס דקיי"ל דאינו יוצא מידי דופיו לעולם, ואעפ"כ היכא דלא בלע ע"י האור מהני הכשר. ובפרט שפקקי השעם עשויים מקליפת עץ, שמהני ליה הגעלה, וכמ"ש באו"ח סימן תנ"א ס"ח.

זאת ועוד, אם ברירא לן שעבר זמן של י"ב חודש מאז שהשתמשו בפקקים בבקבוקי הוויסקי, משרא שרי, דגבי יין נסך אמרינן 'דכל הכלים שישנן י"ב חודש שרו שודאי כלה כל לחלוחית יין שבהם ואפילו נתן לתוכם מים תוך י"ב חודש אין בכך כלום', וכמ"ש ביו"ד סימן קל"ה סט"ו. וה"ה אם נתן בהם יין, וכמ"ש הש"ך ס"ק ל"ה.

וא"כ יש לנו כמה ספיקי - שמא כלל לא בלע הפקק מריח הוויסקי, ואת"ל י"ל דלא יגע הפקק ביין הכשר לפסח, וגם אם יגע לא יהיה בשיעור כבישה האוסר להיין. וגם אם יגע, הטעם הנמצא בפקקים הוא פגום. ובפרט אם נודע שעברו י"ב חודש מאז שהשתמשו, דאין צריך הכשר כלל, ויישוננו זהו הכשרו.

תבנא לדינא. פקקי שעם שנלקחו מבקבוקי וויסקי ורוצים ליתנם בבקבוקי יין הכשרים לפסח, מעיקר הדין נראה דאין כל חשש להשתמש בהם (וטוב לשוטפם קודם לכן) מכמה טעמי. ואם

ד). מרן איירי בעירוי, אך התם הוא גבי חביות ובנד"ד שייך שריה, והבן.

ה). וכמובן שיש לוודא שהפקקים נקיים כדבעי קודם שמגעילם או שמשרה אותם ג' ימים.

ו). ולרוב הפקקים טבעיים אך יש פקקים שצובעים אותם וי"ל ואכמ"ל.

ז). ואף שהב"י כתב שם ובסימן קל"ז שהתשובה לדעת הפוסקים דאין נסך בטל בשישים, מ"מ בנד"ד הוי טעם לפגם. ותו, דאין הפקק נוגע ביין בסתמא, וכ"ש דבעינן שיעור כבישה וליתא. ותן לחכם ויחכם.

ח). והרי אף בבית שאור ובית חרוסת מותר להשתמש מצה בצונן, וכ"ש בנד"ד שאינו נוגע כלל. ואף דהיין לח, הוא שרי כל שלא שהה שיעור כבישה, וכמ"ש במשנ"ב ס"ק קכ"ט.

רוצה לצאת לרווחא דמילתא, יגעילם ברותחים או ישרה אותם מעת לעת שלש פעמים, ובלבד שיהיו הפקקים כל גופם במים.

זה מה שיש להשיב למר בברכת התורה

ע"ה השלום ס"ט



הרב מיכאל יהודה אייכנשטיין

בית מדרש עליון לתורה פחד יצחק, ירושלים

פסח שבא בטומאה

במשנה פ' כיצד צולין דף פ': הפסח שנזרק דמו ואח"כ נודע שהוא טמא, הציץ מרצה. נטמא הגוף, אין הציץ מרצה. מפני שאמרו הנזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת הדם, ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף, נטמא טומאת התהום, הציץ מרצה. ופרש"י שהוא טמא, הפסח או הדם. הציץ מרצה, ופטור מפסח שני.

וריצוי ציץ גלמד מהפס' פר' תצוה והיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לכל מתנת קדשיהם וגו'. פרש"י שם ונשא - לשון סליחה, ואעפ"כ אינו זו ממשמעו, אהרן נושא את המשא של עון, נמצא מסולק העון מן הקדשים. את עון הקדשים - לרצות על הדם ועל החלב שקרבו בטומאה וכו'. ולכאור' זהו ריצוי העוון להקריב קרבן טמא או ע"י כהן טמא, וכאשר נעשה כן מרצה הציץ ונושא עליו את עוון בני ישראל, ומתקבל הקרבן.

ובמשנה לעיל דף ע"ו הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה, שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. ופרש"י הפסח שבא בטומאה, כגון רוב ציבור טמאין. שמתחילתו לא בא אלא לאכילה, כשנצטוו עיקר פסח, לאכילה נצטווה, דכתיב לפי אכלו, וכי שרייה רחמנא למיתי בטומאה, מאיש נדחה ואין ציבור נדחין, אדעתא למיכליה שרייה. כלומר, שהתירה התורה פסח הנעשה כאשר רוב הציבור טמאים, למרות שבשר קודש טמא אסור בלאו ובשר טהור לאוכל טמא בכרת. והטעם הוא שעיקרו של הפסח לאכילה, ובוודאי אם קרב אין זה כי אם על מנת לאכלו. ושאיני דין פסח שבא בטומאה המובא במשנה זו, מדין הפסח שנודע שהוא טמא המובא במשנה לעיל. שבפסח הבא בזמן שרוב ישראל טמאין, טומאה דחוויה אצל ציבור, ונעשה פסח כבשאר שנים ונאכל בטומאה. אבל פסח אחד שננטמא, נאסר באכילה כדין בשר קודש טמא, ועליו דנים האם יוצאים בו ידי חובתם כיוון שכבר נזרק הדם, או שנדחו לפסח שני הואיל ונטמא הפסח.

ובתוס' פי' אליבא דרש"י את דינא דמתני', דפסח יחיד שננטמא ובכ"ז יוצא בו יד"ח שכבר נזרק הדם, שהוא כמ"ד שהציץ מרצה על אכילות [והיא מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע לעיל מינה דף ע"ז האם הציץ מרצה על אכילות. כלומר, קרבנות שחלקם לאכילה, ולא רק לעלות על גבי המזבח], וכו' נתן שאכילת פסח לא מעכבת [דף ע"ח שם מחלוקת האם מה שחייבה התורה טמא בפסח שני הוא מפני שאכילת הפסח מעכבת, או שהצריכה התורה גברא דחזי לאכילת פסח, אך האכילה עצמה לא מעכבת]. ואע"פ שלא יאכל את בשר הפסח, מ"מ ציץ מרצה ופטור מפסח שני. אבל הרמב"ם כתב בפ"ד מקרבן פסח בשר הפסח שננטמא ונודע לו קודם זריקה, אע"פ שהאימורין טהורין לא יזרוק את הדם, שאין הפסח בא אלא לאכילה, ואם זרק לא הורצה. ואם לא נודע לו עד שנזרק הדם הורצה, שהציץ מרצה על שגגת הבשר שננטמא, ואינו מרצה על הזדון. וכיוון שכתב הרמב"ם שאם זרק בזדון לא הורצה, ובשוגג

הורצה, שעלתה לו משנתנו כרבנן ולא כר' נתן, דלר' נתן אף במזיד הורצה, שאין אכילת הפסח מעכבת. ודלא כתוס' הנ"ל, שמתני' לר' נתן בלחוד.

ובאמת זהו דבר תימה, שהפסח עיקרו אינו אלא לאכילה, ולכן דוחה איסור כרת כאשר הוא בא בטומאה. ובכ"ז במשנה כאן ציץ מרצה, ולא צריך לאכול את הפסח. למרות שהתברר שכבר בשעת הזריקה הקרבן היה טמא, ואי אפשר היה לאכול מעולם. ואפילו כתוס', שנשנתה המשנה אליבא דר' נתן שאכילת הפסח לא מעכבת, מ"מ פסח שאינו ראוי לאכילה בכלל, ובשעת זריקת הדם כבר נטמא, היכן מתקיים בו העיקרון של לאכילה הוא בא. ובנוסף יש לדקדק, היכן מצינו ריצוי ציץ שייחשב כאילו נעשה מעשה, ולא נאמר בו אלא שיישא את עוון הקדשים. ובפסח זה לא נעשה עוון של הקרבה בטומאה, שדמו טהור ונזרק בטהרה, אלא שלא נתקיימה מצוותו. וצ"ע.

ברמב"ם פ"ד מהל' ביאת מקדש: טמא שעבד במקדש חילל עבודתו, וחייב מיתה בידי שמים על עבודתו אע"פ שלא שהה, שנ' וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי, הרי זו אזהרה לעובד בטומאה, ולהלן הוא אומר ומתו בו כי יחללוהו, מה חילול האמור כאן מיתה בידי שמים, אף חילול האמור כאן מיתה בידי שמים וכו'. כהן שעבד ואחר כך נודע שהיה טמא, אם היא טומאה ידועה כל הקרבנות שהקריב פסולין, שהרי עבודתו חולין. ואם היא טומאת התהום, הציץ מרצה, וכל הקרבנות שהקריב נרצו. ואפילו נודע לו שהוא טמא קודם שיזרוק הדם, וזרק, הורצה. שהציץ מרצה על טומאת התהום אע"פ שהוא מזיד. וכבר ביארנו טומאת התהום בנזירות. וכן הציץ מרצה על טומאת דברים הקרבין שנ' והיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עון הקדשים. אבל אינו מרצה על טומאת הנאכלין, ולא על טומאת האדם שנטמא בטומאה ידועה, אא"כ היתה הטומאה הדחוייה בציבור, שהציץ מרצה עליה.

והנה הרמב"ם כתב שעבודתו של הטמא חולין, וממילא כל הקרבנות שהקריב פסולים. ולשון זה למד מהפס' שהזהיר את הכהנים, שלא יחללו את קדשי בני ישראל, שעבודת טמא בקדשי בני ישראל, מחללת אותם. ולא שהקרבן פסול בכדי, אלא שאינו חלק מהקודש כלל והתחלל. נמצא שהקרבן שנעבדה בו עבודה בטומאה, מלבד העוון והמיתה שיש על הכהן העובד, הוא עצמו יצא מכלל הקודש לחולין. וכעין ילד שנולד לכהן מאשה גרושה וחללה, שאותו הילד נקרא חלל, והתחלל מהכהונה.

וצ"ל שכאשר ילפי' מהפס' ריצוי ציץ, ומתקבלים הקרבנות שנעשו בטומאה לרצון. אין די בכפרה על החטא שבעבודת טמא, אלא צריך גם לקדש את הקרבן שנעשה בטומאה מהחולין שבמעשה זה. ואילו כן היה מחולל ופסול, גם אם היה מתכפר עונו של הכהן. ולפי דרכנו נמצינו למדים שריצוי ציץ מאפשר לראות את הקרבן כאילו נעשה בטהרה ולא בטומאה, וכביכול נעבדה עבודה כהלכתה.

וכן משמע מפרש"י עה"ת שהובא לעיל, שיש למילים ונשא אהרן כפל משמעויות, האחת סליחה על העוון, ומלבדה שנושא אהרן את העוון מן הקדשים. והם הדברים שאותו העוון של עבודה בטומאה, מסולק מהקרבן ונחשב הקרבן כאילו נעשה בטהרה.

וריצוי ציץ מרצה מכיוון שמתייחסים לעבודת הכהן הנעשית בקרבן, ולא אל בשר הקרבן עצמו, שהוא בוודאי הוקרב טמא. ועיקר הקרבן ד' עבודות, אלא שהן מבוצעות ומתקיימות באופן מעשי בדם הקרבן ובאמוריו. ולכן כהן טמא מחלל את הקדשים, שעבודתו שלו שנעשתה בהם היא חולין וטמאה, והריהם כגוף מת ללא קדושה, שנוצרת בעבודת הכהן. אבל כאשר הקרבן טמא והכהן טהור, מרצה ציץ. שהעבודה שנעבדה בו, מתקבלת לרצון, למקום פנימי יותר, שבו מתקבלים מעשיו ורצונו של העובד ולא הדם והאימורים.

וגם אם נטמא גוף הכהן בטומאת התהום, מרצה ציץ, שטומאה זו לא ידועה לכהן וא"א להיזהר ממנה.

וכן נראה מפ' הרמב"ם בפ' המשניות לפרק כיצד צולין: וטומאת התהום, הוא טומאת מת נסתר ולא יודע לעולם, כאלו היה בתהום. ולפיכך הציץ היה מרצה, לפי שא"א בה ידיעה לעולם, כי אין בעולם אדם שידע כי באותו מקום מת או קבר, ונקוה שידענו וידע שנטמא ויטהר. א"כ כל קרבן שיקרב והוא טמא בקבר התהום כשר, והציץ מרצה עליו. והיות הציץ כפרה על הפסול הנולד ההווה בקדשים, הוא לשון התורה אמר ה' יתברך, והיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עון הקדשים וכו' עכ"ל. ולכן נתנה תורה כפרה זו של ריצוי ציץ, שיש טעויות ותקלות שהן למעלה מיכולתו של אדם להימנע מהן, ומעלה עליו שעשה את עבודתו כתיקונה.

וכן שמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א, שריצוי ציץ מעלה את המעשה למקום שבו אין משמעות לטמא וטהור. ובוודאי שאין מקום ליחס כזה אל הבשר הטמא עצמו, אלא למעשי הכהן והבעלים, שיש בתוכם מקום של מעשה נקי, שקיים גם ללא קיומם של תנאים מסוימים.

וכיוון שכך ניתן לבאר שלמרות שזריקת הדם היא עבודה שנעשית כביכול בדם לבדו, מ"מ היא אחת מהעבודות הנעשות בקרבן כולו, וכל עבודה משתייכת אל הקרבן השלם. ובקרבן שנטמא בשרו, אף זריקת דמו היא עבודה פסולה, שדם זה הוא דם של קרבן טמא. וכן הוא מהדין שבפ"ד ממעשה הקרבנות: כל הקרבנות אין מקריבין אותן אלא ביום שנ' ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם לפיכך אין שוחטין זבחים אלא ביום וכו', כל שקרבנו מתיריו ביום מעלין אותו על המזבח כל הלילה, כיצד, זבחים שנזרק דמם ביום מקטירין אמוריהן בלילה עד שיעלה עמוד השחר, וכן איברי העולות מקטירין אותן בלילה עד שיעלה עמוד השחר. ע"כ. וכך מבואר שכל העבודות בקרבן חשובות כאחת, אלא שמתחלקת העבודה לדם הקרבן, אמוריו ובשרו. וכאשר קרב המתיר ביום, שאר העבודות נחשבות כהמשך של הקרבת המתיר, ומותרות להימשך אל הלילה.

כתב הרמב"ם פ"א מפסולי המוקדשים וכל דם הקדשים אינו מקבל טומאה כלל, שנ' בדם על הארץ תשפכנו כמים, דם שנשפך כמים הוא הנחשב כמים ויקבל טומאה, אבל דם קדשים שאינו נשפך כמים אינו מקבל טומאה. [וטעם הדין נראה שכאשר נשפך הדם והריהו כמשקים, אכן הוא כמים, אבל דם הקדשים נאסף אל כלי ונחשב כנפש החיה, כנאמר שם כי הדם הוא הנפש, ונעשות בו העבודות כנגד הנפש עצמה, והחיים אינם מקבלים טומאה, שהיא מיתה מסוימת.]. כלומר, שגם כאשר הכהן הזורק את הדם טמא, הדם עצמו לא מקבל טומאה בכלל, ובכ"ז עבודתו של הכהן מחוללת ופסולה. כמבואר לעיל שכאשר הכהן טמא, עבודתו שלו מחוללת

ופסולה. ולמרות שהדם עצמו אינו מקבל טומאה, ואין כאן משום מגישים על שולחני לחם מגואל, מ"מ עצם העבודה שנעשתה בטומאה פסולה.

ונראה לפרש מתוך הקושיות דלעיל, שמכיוון שהפסח עיקרו לאכילה הוא בא, נעשית אכילתו כאחת מעבודות הקרבן, ומקום העבודה הוא גופו של האוכל עצמו. ושאינו אכילת הפסח משאר אכילות הקרבן, שאלו אכילות לאחר שהוקרב הקרבן ונעשית מצוותו, הותר בשר השלמים לבעלים. אך בשר הפסח עיקרו לאכילה הוא בא, וכל הבאתו אינה אלא לצורך אכילת בשרו. וממילא אכילה זו היא כעין אכילת כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. אמנם אכילת כהנים נעשית בעזרה במקום עבודה, ואכילת הפסח בכל ירושלים. מ"מ כיוון שכך היא עבודתו של פסח, הורחב מקום העבודה של קרבן זה, מעבר למקום העזרה, לעצם הגוף של האוכל (ואף הוא הוגבל לירושלים לבדה, ואף לבית האוכל לבדו, כלשון הכתוב: בבית אחד יאכל).

ולכך הצריך ר' נתן גברא דחזי למיכל, על אף שיתכן שהוא לא יאכל לבסוף. כשם שנדרש מזבח לצורך ריצוי קרבן בהזאת דמים, למרות שאימוריו טמאים ולא יעלו על המזבח כלל. שכלל שהכשיר וטיהר אדם את עצמו, לאכילת הפסח, קיים את מקום העבודה של הפסח, וזה מעבד בקרבן זה שעיקרו לאכילה. ואף שלמד ר' נתן מהפס' כל עדת ישראל יעשו אותו, שכל ישראל יוצאים בפסח אחד שנאמר אותו לשון יחיד, ולא יתכן שיהיה בפסח אחד די בשר כזית לכל אחד ואחד, ובהכרח שאין אכילת הפסח מעכבת. מ"מ כל מי שנמנה על הקרבן ומקריב את קרבן פסח שלו, צריך לטהר את עצמו לאכילת פסח, שזו עבודתו של הפסח, ואף אם לבסוף ייאכל הפסח ע"י אחרים נתקיימה מצוותו של הפסח שנאכל, ואין צורך שכל אחד מבעליו יאכל בעצמו. [וכך הלכתו של הפסח שנעשה בחבורה, כל עדת ישראל יעשו אותו. שכ"א מצטרף לחברו לחבורה, ודי לו במעשה האכילה של חברו. וכשם שמידותיו של המזבח מעכבות, ואי' ברמב"ם פ"ב מבית הבחירה שנוקקו לעדות נביא על מקום המזבח ומידותיו, ואע"פ שבא להקריב קרבן אחד קטן שדי במזבח קטן בשבילו, מידותיו של המזבח כולו מעכבות. כך כל עדת ישראל כאחד מקריבה פסח, וכ"א מהמקריבים צריך להיות חלק מהקבוצה שתאכל את הפסח, אף שהפסח אין בו אלא כדי חלק מבני החבורה].

הלכך למרות שעיקרו של הפסח לאכילה הוא בא, כיוון שלא נאכל מחמת טומאה דווקא, לזה מהני ריצוי ציץ כשם שמהני בנוזק דם ונטמאו אימורים, ומהני זריקת הדם שיתקבל הקרבן, כיוון שבאמת הכשיר עצמו המקריב לאכילת הפסח כנדרש, אלא שנטמא הבשר. ולדעת הרמב"ם, אף לרבנן שעצם האכילה של כל אחד ואחד מעכבת, אינה מעכבת יותר מאימורי כל קרבן, וזה פ' מעכבת שצריך כל אחד ואחד לאכול. אלא שלדעת התוס' מצוות הפסח שכל אחד צריך לאכול, ואין די בקרבן זה ככל הקרבנות לצאת יד"ח בזריקת הדם, וכיוון שלא קיימה לא יצא ידי חובתו. ויל"ע.

וריצוי ציץ מועיל להכשיר זריקת דם של קרבן טמא, ולא להחשיב כאילו אכל, כמבואר לעיל שעצם הזריקה של דם של קרבן טמא פסולה. אלא שאין חסרון במה שלא נאכל הפסח, כפי שאין חסרון בזריקת דם שאר הקרבנות, במה שנטמא גוף הקרבן, ולא מוקטרים אימוריו.

ובפר' בא והיה כי תבואו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבודה הזאת. והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם. ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל ויקד העם וישתחוו. התייחדה הקרבת הפסח, שנאמר עליה עבודה הזאת, והתייחדה עבודה זו שהיא תמיהה לבנים. והוא הטעם שעבודה זו שונה משאר קרבנות, שנעשית ע"י אכילת ישראל את הפסח, בקדושה שנתקדשו בשעה שנגף ה' את מצרים ואת בתינו הציל.



הרב בנימין יצחק הלוי

בדין הסבה בימינו

מנהג העולם כיום, ע"פ השו"ע, להסב באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות, כדי להראות דרך חירות וכפי שתקנו לנו חז"ל. ויש לעיין אם גם כיום שייך חיוב הסבה, כיון שדרך כל העולם לשבת על כסאות, ומנהג זה גם בקרב שרים מלכים וראשי ממשלה וכו', וא"כ יתכן שאין ההסבה כיום מורה על דרך חירות.

א.

כתב בפסקי ריא"ו (ברכות פ"ו ה"ה) גבי קביעות אנשים לאכילה וז"ל: ונראה בעיניי שלא נאמרה ההסיבה אלא לבני אותן המקומות שדרך לישב על המטות ושוכבין מטין על צדיהן, אבל אנו שאין דרכינו בהסבה אלא על גבי ספסלין וכיוצא בהן, ישיבתנו היא הסיבתנו, חוץ מלילי הפסח שצריכין להסב זיכר לחירות. עכ"ל. ומבואר להדיא בדעתו שאף שכיום אין דרכינו להסב, מ"מ חיוב הסיבה בפסח בעינו עומד. וכן נראה בדעת הרא"ש (פסחים פ"י ס' כ) שכתב וז"ל: "ואם אכל בלא הסיבה לא יצא כדאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, משמע" מיסב אין לא מיסב לא, ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה" עכ"ל. וזאת על אף שבזמנו לא נהגו להסב, וכמש"כ הרא"ש בברכות (פ"ו ס' לג) גבי קביעות אנשים לאכילה וז"ל: והאידנא שאין אנו רגילין בהסיבה ישיבה שלנו הוי קביעות כהסיבה דידהו. עכ"ל. וכן י"ל בדעת התוס' (ברכות מב.) שכתבו גבי קביעות אכילה ע"י הסבה דדוקא לדידהו שהיו אוכלים בהסבה היו צריכים הסבה אלא ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה דידהו שהם היו רגילים כל אחד להסב על מטתו ועל שלחנו אבל עכשיו כולנו אוכלים על שלחן אחד וכשאנו אוכלין יחד היינו קביעותינו. עכ"ל. ומאידך בפסחים (קח.) דנו התוס' בסוגיית הסיבה ולא הזכירו כלל שישבה שלנו כהסבה שלהם ופטורים אנו מהסבה. וכן נראה בדעת הסמ"ג שכתב (עשין ס" כז) שהביא את דברי התוס' בברכות שישבה שלנו כהסיבה שלהם, וגבי פסח (עשין מא) כתב דיני הסבה כמובא בגמ' מבלי להעיר שישבה שלנו כהסבה דידהו. ונראה מכל זה דס"ל לראשונים הנ"ל שיש לנהוג הסבה בליל פסח, הגם שמנהגינו לישב על כסאות.

(א). מלשונו שכתב 'משמע' נראה שזה דיוק של הרא"ש, וכן הבין הב"י בס' תעב שכתב שהרא"ש כתב כן מדקדוק סוגיית הגמ'. ותמוה, דהכי איתא התם בגמ' להדיא מיסב אין לא מיסב לא. אלא שהמעין בגמ' יראה שאין קשר בין הדיוק 'לא מיסב לא' לקושיית הגמ' אם שמש צריך הסיבה או לא, ויתכן שהיא הוספה שנשתרבה בגמ', ושכן היתה גירסת הרא"ש בגמ' ללא מילים אלו. אלא שבהרבה כת"י של הגמ' לא מצאנו שלא גרסו כן.

ב.

כל קבל דנא מצאנו לראב"ן (פסחים) וז"ל: ואינו יוצא ידי מצה אלא באוכלה בהסיבה על השלחן... והם היו נוהגין לישב על המיטות ולהסב בהסיבת שמאל אבל אנו שאין אנו רגילין בכך יוצאין אנו כדרך הסיבתנו ואין לנטות ימין ושמאל. ונשים בעו הסיבה. וחייבין באכילה מצה. עכ"ל. וכ"כ נכדו הראב"ה (סי' תקכה) וז"ל: ובזמן הזה שאין רגילות בארצינו (להסב) שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו. עכ"ל. וכ"נ דעת המרדכי (פסחים הסדר בקצרה רמז תריא) שהביא לראב"ן בשתיקה. וכ"כ האמרכל (הלכות מועדים) וז"ל: כתב ראב"ה ורבי' ברוך ממינצא והר"ר חיים דהסבת שמאל דווקא בימיהם שהיו מסובים על המטות אבל אנו סגי בכל הסבה. והר"ר חיים פי' דאדרבה דרך מלכים עתה לאכול בלא הסיבה ומיהו מצאתי כיון שאנו רגילין בלא הסבה כל ימות השנה, עתה דרך חירות בכך. וכ"כ מהרי"ל (מנהגים סדר ההגדה) פעם אחת כתב מהר"ש שמצא כתוב בגליון אלפסי שהניח לו אביו מה"ר זעקיל ז"ל, ששמע מפי רבו הר"ר יודא ז"ל דדוקא בימיהם שהיו רגילין בהסיבה בשאר ימות השנה, אז מחוייבין בה בפסח, אבל לדין שבשאר ימות השנה לא נהגין בהסיבה, אין לנו לעשותה בלילי פסח, דמה חירות שייך בזה אדרבה דומה לחולה, וכ"כ אבי העזרי. וכ"כ האגודה וז"ל: שכח ושתה בלא הסיבה מסופק ר"י אם יחזור וישתה וכן בין ג' לד' דאמר' לא ישתה, ונראה לי דעתה בזה"ז לא יחזור וישתה אם שכח ושתה בלא הסיבה כי כדאי הוא רבינו אבי"ה לסמוך עליו שכתב דעתה אין להסב דאין דרך שרים עתה לעשות כן. עכ"ל. וזאת על אף שאפשר בנקל להחמיר ולחזור ולשתות.

ג.

וכן נראה ג"כ בדעת רב אחאי גאון בשאלות (פרשת צו שאילתא עז) שכתב: אשה אינה צריכה הסיבה מאי טעמא לאו דרכא דנשי למזגא ואי אשה חשובה היא צריכה הסיבה. עכ"ל. וכ"כ בסידור רב עמרם גאון (סדר פסח) וז"ל: אשה אינה צריכה הסבה שאין דרכן של נשים להסב, ואם אשה חשובה היא, צריכה הסבה. עכ"ל. וכ"כ הרי"ץ גיאת (הלכות פסחים עמוד שיו) וז"ל: אשה אינה צריכה הסבה לפי שאין דרך הנשים להסב ואם אשה חשובה היא דדרכה להסב צריכה הסבה. עכ"ל. ומבואר דהכל תלוי אם יש דרך להסב או לא ולכן כתבו שאשה חשובה צריכה להסב כיון שדרכה להסב בשאר ימים וכלשון הריצ"ג "דדרכה להסב", ומשמע שאם היא חשובה ואין דרכה להסב שאינה צריכה הסבה. וממילא יש ללמוד לזמנינו שאין דרך אנשים חשובים כגון שרים נשיאים ומלכים להסב, שאין חיוב להסב, והיא סברת הראב"ן והראב"ה הנ"ל.

(ב). אולם ראה לקמן הערה ד, שיש מקום לחלק בין דברי הראב"ן לראב"ה.

(ג). ונראה שגרס בגמ' 'אשה אינה צריכה הסיבה' ולא גרס 'אשה אצל בעלה' כפי הגירסה שלנו. ובאמת שברוב כתבי היד לא מופיעות המילים 'אצל בעלה', ואף רשב"ם שהבאנו לקמן שפירש משום אימת בעלה לא גרס כן.

וכן מצאנו בעוד ראשונים שהביאו לשאלות, ולא חלקו עליו שכ"כ הרשב"ם (פסחים קח). אשה אינה צריכה הסיבה. מפני אימת בעלה וכפופה לו, ומפרש בשאלות דרב אחאי לאו דרכייהו דנשי למיזגא. וכ"כ האו"ז (סי' רנג) וז"ל: אשה אצל בעלה אינה צריכה הסיבה מפני אימת בעלה שכפופה לו לפי זה אם אין לה בעל צריכה הסיבה. בשאלות דרב אחאי לאו דרכא דנשי למזגי לפירוש זה אפי' יש (נראה שהוא ט"ס וצ"ל 'אין') לה בעל. וכ"כ רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ה חלק ה, דף מב טור ד) וז"ל: אשה לא בעיא הסבה... ופירש רשב"ם מפני אימת בעלה שכפופה לו ולפ"ז אלמנה וגרושה בעו הסבה. ובשאלות כת' דלאו דרכא דנשי למיסב אם לא שתהיה אשה חשובה ולפ"ז אלמנה וגרושה לא בעיית הסבה. עכ"ל. וכ"כ האבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) אשה אינה צריכה הסבה מפני שאימת בעלה עליה ולפי זה אלמנה וגרושה בעיא הסבה. ובעל ה"ג (יש ראשונים שהביאו את דברי השאלות ע"ש בה"ג) פירש מפני שאין דרך האשה להסב. ולפי זה כל אשה אינה צריכה הסיבה. וכ"כ הרשב"ץ במאמר חמץ (אות קט) והאגור (סימן תשצא) שלטי הגבורים (פסחים כג.) שהביאו את שיטת רשב"ם ושיטת השאלות.

אולם יש מקום רב לחלק ולומר, שבנשים מעיקרא לא תיקנו חז"ל הסיבה. מה שאין בגברים החיוב לא ישתנה, אף שבזמננו יושבים על כסאות.

ד.

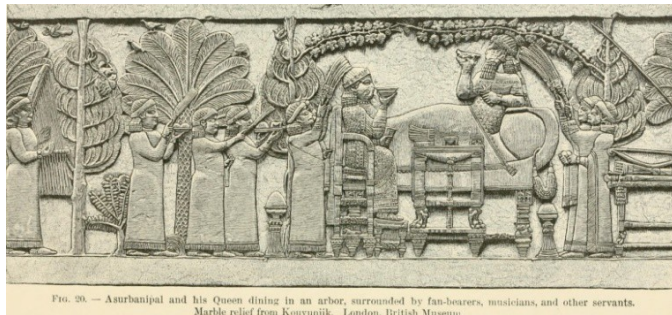
הראנו בזה שדעת הראב"ה שאין חיוב הסיבה בזמן הזה, אינה דעת יחיד. ולפי זה יש להעיר עמש"כ בהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ז ה"ז) ששיטת הראב"ה היא דעת יחיד. והביאו הב"י (סי' תעב) בשתיקה, ונראה שמסכים לו, דלפי המבואר לעיל אין הדבר כן. ונראה שבפרט, לנשים יש ע"מ לסמוך להקל בזה, שגם בזמן חז"ל היו פטורות. אלא שיש להעיר, דהן אמת שכיום אנו יושבים על כסאות, אך אנשים חשובים יושבים על כסאות עם ידיעות בשני צידי הכסא כדי להשען עליהם לצורך נוחות מירבית, ובפרט כסא מנהלים שהיושב בהם מתרווח על הכסא ומיסב על צדו, וגם נשים נוהגות להסב על כסאות אלו בעבודתן. נמצא א"כ שכיום הרגילות בכל העולם להסב גם בקרב אנשים פשוטים, שהרי ישנם אף כסאות פלסטיק שיש להם ידיעות. ויתכן א"כ לומר שהסבה כיום היא חובה גם לשיטת הראב"ן והראב"ה וסיעתם. אלא שמאידך גיסא י"ל שהמנהג כיום להסב רק בישיבה בעלמא, כגון בשעה שמדבר עם חבריו וכדו', אך לא בשעת אכילה שאז דרך העולם לישוב בצורה זקופה. וא"כ אפשר לומר שמכיון שאין דרך לאכול בהסבה אין חיוב להסב בימינו, וכדעת כל הראשונים הנ"ל.

ד. והשתא דאתינא להכי נראה לומר ביאור אחר בדעת הראב"ן הנ"ל שכתב: "והם היו נוהגין לישוב על המיטות ולהסב בהסיבת שמאל, אבל אנו שאין אנו רגילין בכך, יוצאין אנו כדרך הסיבתנו ואין לנטות ימין ושמאל. ונשים בעו הסיבה". עכ"ל. ומשמע בתחילת דבריו דבא לאפוקי מזמנא שהיו מסבים על מיטות, דכיום שאין המנהג כן אין להסב על מיטות, אך בכל זאת יש חיוב להסב כדרך הסבתנו שדרכנו להסב על ידיעות הכסאות. ועפ"ז מובן מה שסיים מיד אח"כ דנשים בעו הסבה, דאם תאמר דלדעתו אף גברים לא בעו הסבה כיצד כתב דנשים בעו הסבה, אלא ע"כ כדאמרן שחייבים בהסבה ע"ג כסאות. וזה לכאורה דלא כהראב"ה שכתב דבזמן הזה שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו.

ה.

כיצד דרך הסבה

כמו כן יש לציין מש"כ ידידי הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א (תורת הקדמונים ח"ג סי' נא) שגדר הסבה לא בעינן שיהיה 45 מעלות או על כרים ומטות כמו שנקטו כמה פוסקים בהגדרת הסבה, והביא ראיה מרש"י (שבת מג.) שכתב: למיזגא - להשען, שכל הסבתן כך היתה, יושב קצת ונשען קצת על שמאלו. עכ"ל. ומשמע שבשעינה קצת סגי, וגם לא בעינן כרים, דאף על לבנה הוי הסבה, והביא עוד ראיות לפירוש זה. וכעין חיזוק לדבריו הביא תמונה של תבליט אשורי מהמאה השביעית לפנה"ס של המלך אשורבנפיל, בו רואים את המלך מיסב, והמלכה אינה מסבה (כנראה משום שלא היה דרך האשה להסב, ובפרט לא בפני בעלה). ההסבה אינה שכיבה ואף לא 45 מעלות, אלא ישיבה זקופה עם השענות מעטה על ידית המטה.



ו.

אם הסבה מעכבת את המצוה

והנה לדעת המחייבים הסיבה יש לדון מה הדין בדיעבד כשלא היסב. והנה איתא בגמ' (פסחים קח.) איבעיא להו: שמש מאי? תא שמע, דאמר רבי יהושע בן לוי: השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא. מיסב אין, לא מיסב לא, שמע מינה בעי הסיבה, שמע מינה. ע"כ. וכבר הבאנו לעיל את הרא"ש שלמד מכאן שהסבה מעכבת. ויש להוסיף שכ"כ הרשב"ץ (מאמר חמץ אות קיט) וז"ל: ובגמ' אמרו שהשמש שאכל מצה כשהוא מסב יצא, מוכח דהסבה מעכבה אפי' בדיעבד. אם לא נחלק בין הסבה דמצה להסבה דיין (פירוש דלעיל מינה כתב שאם לא הסב ביין יצא וכמו שאמרו גבי יין חי ידי יין יצא ידי חירות לא יצא, וא"כ ה"ה נמי לגבי הסיבה י"ל דרך ידי חירות לא יצא).

ויש לעיין אם הא דאמרינן הסבה מעכבא פירושו שלא יצא יד"ח תקנת חכמים שהצריכו להסב, או שגם מדאורייתא לא יצא כיון שלא קיים את המצוה כדתקון רבנן. והנה מצאנו כה"ג בגמ' בברכות תלמוד בבלי (יא.) רב יוסף אמר: עשה כדברי בית שמאי (שקרא קריאת שמע בהטייה גופו) - לא עשה ולא כלום, דתנן (סוכה כח.): מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית - בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: מעשה שהלכו זקני בית

שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית. מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו כלום. אמרו להם: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג, לא קיימת מצות סוכה מימך. ע"כ. וכתבו התוס' (סוכה ג. ד"ה דאמר לך), דאפילו מדאורייתא לא יצא לב"ש, וכך משמעות דברי התוס' בברכות הנ"ל (ד"ה תני).

אולם הריטב"א בסוכה (כח.) כתב וז"ל: לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים, ודכוותה בפרק ערבי פסחים מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, שפירושו שלא קיים מצותו כראוי אבל ודאי אינו מעכב, וכן רבים. עכ"ל. וכ"כ הר"ן (סוכה יב: מדפי הרי"ף) וכ"כ המאירי בחיבור התשובה (משיב נפש מאמר ב פ"ב) לגבי מי שלא חתם המלך הקדוש שלא יצא וז"ל: ויש שכתב שאינו חוזר, שאין לשון לא יצא מכוון במקום זה לומר שיהא חוזר, אלא כמי שאומר שלא הפליג בדבר כאמרם, על כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, שהכונה בו שלא הפליג בספור הענין. עכ"ל.

ולכאורה י"ל דה"ה בנדו"ד באדם שלא הסב, לדעת התוס' לא יצא מדאורייתא ולריטב"א והר"ן יצא. הנלע"ד כתבתי וציי"מ וימ"ן.



הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס תורת הקדמונים ג"כ

פתח תקוה

ברכה על נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה*

בגמ' בפסחים קט"ו ע"א איתא: א"ר אלעזר א"ר אושעיה כל שטיבולו במשקה צריך נט"י ע"כ. וכ"ה בירושלמי ברכות פ"ח ה"ב: תני רבי הושעיא כל דבר שיש בו ליכלוך משקה [צריך נט"י] עי"ש. ופירשו רש"י ורשב"ם בפסחים משום שהידים שניות וכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה ע"כ. והנה בגמ' לא מוזכר האם ממכרים על נטילה זו או לא, וכמו שבנטילת ידיים לאכילת פת לא מוזכרת הברכה בחולין ק"ו ע"א. אלא שהגאונים ושאר חכמי ישראל פשיטא להו שממכרים על הנטילה לאכילת פת כיון שהיא מצוה מד"ס, וכמו כן פשיטא להו שממכרים על הנטילה לטיבולו במשקה כיון שגם זו מצוה מדבריהם סופרים. וכך היה המנהג הקדום 'בכל' קהלות ישראל, אלא שבתקופת הראשונים היו מעט ראשונים [בעיקר מחכמי צרפת ואשכנז] שפקפקו בברכה על טיבולו במשקה. ונראה לבאר את הדברים בס"ד.



דעת חכמי ישראל ומנהגי קהלותיהם

חכמי בבל ומנהגם. כתב רע"ג בסדר פסח: ולאחר ששותין [כוס ראשונה] מביאין מים ונוטלים ידיהם וממכרין ענט"י, דאמר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא כל שטיבולו במשקין צריך נטילת ידיים ע"כ. ובסוף הסדר הובאה שם תשובת רע"ג כנגד אלו שסברו שממכרים בפסח ג"פ ענט"י, ואחד מהם זה במים אחרונים, והאריך לדחותם שאין לברך על מים אחרונים וכתב בתוך הדברים: בשלמא שתי פעמים ודאי קא אמרינן אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש אעפ"י שנטל ידיו בטבול ראשון חוזר ונוטל ידיו בטבול שני שהוא של לחם, 'ומברך בשתייהן ענט"י' אלא שלישית היכן מקומה. ומדבריו שם נראה שגם דעת רב שר שלום גאון כן היא עי"ש. וכ"כ עוד בסוף הסדר בענין מי שעושה סדר פסח לאחרים לאחר שסיים את סדרו: מקדש בבית ראובן קידוש היום ונוטלין ידיהם 'וממכרין ענט"י', ומביאין מה שמבקשין משאר ירקות עי"ש. הרי לנו ג' מקומות בסדר רע"ג [וכן הוא בג' כתה"י שיש לנו מסדר רע"ג] שממכרים ענט"י לטיבולו במשקה. וכ"ה בסדר רס"ג עמ' קל"ו: אח"כ ירחצו ידיהם ויברכו ענט"י עי"ש. וכן כתב הטור [בסי' תע"ג] בשם הגאונים [ונראה שכוונתו לרע"ג].

* תודתי נתונה ל ידידי, הרב אהרן גבאי, שעבר על מאמר זה והאיר והוסיף לי רבות בליבון הדברים, וכן הגיה והוסיף הערות חשובות.

א). והמרדכי בסדר הפסח בקצרה סי' תרי"א הביא בשם רשב"ט [דודו של ראבי"ה] שכתב: ובסדר רב עמרם מצאתי דאין ממכרין על הנטילות שנוטלין בלילי פסחים רק על אותה שנוטלין לפני המוציא וכן נראה לי עי"ש. וכ"כ בספר המנהגים [קלוזנר] סי' ק"ז בשם רע"ג עי"ש. ואין ספק שהעתיק כן מהמרדכי. ולפי האמור דברי רשב"ט צע"ג, שכתב בשם רע"ג את ההיפך הכתוב בדבריו.

חכמי המזרח והמערב ומנהגם. בסידור הרשב"ן בפ"ט גם כתב בפשיטות שמברכים ענט"י. וכ"ד הרמב"ם בהלכות ברכות פ"ו ה"ב כתב: כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לקריאת שמע בין לתפלה מברך תחלה אקב"ו ענט"י עי"ש. ו'אכילה' שכתב היינו פת וטיבולו במשקה, שכתב בהלכה א' שחייב ליטול את ידיו עי"ש, וכפי שכתבו הב"י בסי' קנ"ח והרדב"ז בח"ד סי' ע"ח בדעתו. וכ"כ בהלכות חו"מ פ"ח ה"א שנוטל את ידיו ומברך ענט"י ואוכל ירק עי"ש. וכ"כ נכדו ר' דוד הנגיד בהגש"פ שלו עי"ש. וכ"ה בסדר ההגדה בסידור ארם צובה [רפ"ז]. וכ"ה בהגדה של פסח כמנהג מרוקן כת"י משנת שנ"ג [אוקספורד 1174].

מנהג תימן. בפירוש עץ חיים [למהרי"ץ] על הגדה של פסח כתב: אנן נהגינן לברך על נטילה זו וכ"ה בכל התכלאל, ועוד האריך בזה עי"ש. וע"ע במה שהאריך הרה"ג יצחק רצאבי בהגהות פע"ח [בספר אגדתא דפסחא] אותיות פ'-פ"א בזה.

חכמי איטליה ומנהגם. במדרש שכל טוב פרשת בא פי"ב פסוק כ' כתב: ולבתר דשתה כוס ראשון נוטלין ידיהם 'ומברכין על נטילת ידיים', מאי טעם משום דבעי למטביל בחרוסת, דאמר ר' אליעזר אמר ר' אושעיא כל שטיבולו במשקין צריך נטילת ידיים ע"כ. וכ"כ בפשיטות בספר סדר חיבור ברכות (עמ' 105): ונוטלין ידיהם 'ומברכים על נטילת ידיים' ע"כ. וכ"כ שה"ל סי' רי"ח: ואם לא נטלו ידיהן קודם קידוש נוטלין ידיהן 'ומברכין על נטילת ידיים' שהרי צריך לו לטבול בירקות ע"כ. וכ"ה בספר התדיר. וכ"ה בסידור רומא כת"י משנת ה' כ"ה וכן בדפוס שונצינו רמ"ו ועוד.

חכמי ספרד ומנהגם. כתב הריצ"ג בח"ב עמ' ק"א: מים ראשונים פי' לטיבול ראשון ואמצעים לטיבול שני טעונין ברכת ענ"י, אחרונים לאחר המזון אין צריכין ברכה וכו' [וכן ההלכה והמנהג] [והוא תורף תשובת רע"ג הנ"ל] עי"ש. וכ"כ בפשיטות בספר צדה לדרך מאמר א' כלל ג' פכ"ה עי"ש, האבודרהם, ספר זכר צדיק [בדור שלפני גירוש ספרד] בסדר ההגדה והאברבנאל בספרו זבח פסח על ההגדה [קושטא רס"ה]. וכ"ה בספר מנורת המאור [אבוהב, קושטא רע"ד] נר ג' סי' קי"ט: וצריך הנוטל ידיו לקריאת שמע ולתפלה ולאכול פת 'או כל דבר שטבולו במשקין' ליטול ידיו 'ולברך ברכת נטילת ידיים'. והסימן הוא שטפתנ"י. שמע, טבול, פת, תפלה, נטילת ידיים.

ב). ובשו"ת יצחק ירנן ח"ב סי' י"ח-י"ט הביא את דברי הגר"מ ועקנין שכונת הרמב"ם 'אכילה' היינו אכילת 'פת' ולא 'טיבולו במשקה', ורק בליל הסדר מברך על טיבולו במשקה משום שיש מצוה לאכול את הירק עי"ש. ואין דבריו נכונים כלל מכמה טעמי תריצי, וכפי שיראה המעיין. והדברים פשוטים כדכתבו הרדב"ז והב"י בדעתו. וע"ע בספר מראה הנוגה על הרמב"ם [שאלוניקי תקצ"ב] שם שתמה על הרדב"ז והב"י מדוע לא הביאו מדברי הרמב"ם המפורשים בפ"ח מהלכות חו"מ ונשאר בצ"ע. הרי שגם הוא פשוט לו שאין הבדל בין פסח לשאר ימות השנה.

ג). וראיתי לכמה חכמים שדייקו מדברי הרמב"ם שכתב בלשון יחיד 'ונוטל ומברך', שרק עורך הסדר עושה כן ולא כל המסובים. אולם אין דבריהם נכונים כלל, דהא לפני כן כתב הרמב"ם לגבי שתיית היין 'ושותה'. וגם לגבי הנטילה לפת כתב הרמב"ם 'ונוטל ומברך', וכן לגבי אכילת מצה ומרור עי"ש, וע"כ דליתא להאי דיוקא כלל, אלא כל אחד ואחד עושה את כל מצוות הסדר.

ד). הוספת הרב אהרן גבאי: וכ"ה בהגדה של פסח בסידורי צפ"א הקדום פרמה 1741 וקנטנוזה 3085. וכן מצאתי בסידור כת"י משנת רע"ח הנכתב בירושלים במיוחד עבור ר' יוסף אבן ציאח [ומסביב לנוסח התפלה מופיע פירוש, שהוא כנראה ממנו גופיה] -מגדולי רבני המוסותעריבים בא"י בזמן מרן הב"ר.

ועל אלו הנטילות יברך ולא באחרות, שאלו חיבות וצריכות ברכה^{ע"כ}. וכ"ה בסידורי ספרד כת"י ודפוסים ראשונים [נאפולי ר"נ, ונציה רפ"ד, שד"מ שנ"ח ועוד]. וכ"ה בהגדה של פסח דפוס ואדי אלחגארא רמ"ב. וכן העיד מהר"ם אלאשקר בפירושו לטור, גאון יעקב כת"י בסי' תע"ג וז"ל והר"ם ז"ל כתב דהאידנא אין צריך נטילה וכו' [אלו דברי הטור]. אבל הר"ם במז"ל כתב פרק שמיני שנוטל ידיו ומברך, וכן נהגו ועקר עכ"ד [וכפי שהבאתי באריכות לשונם ליד בספרי תורת הקדמונים ח"א סימן ע"ד הערה ג', וע"ע מה שצינתי שם]. ומבואר שהמנהג בספרד היה בפשיטות לברך על טיבולו במשקה עד דורו של הב"י ועד בכלל. וע"ע לקמן בזה.

חכמי קטלניא ומנהגם. כתב הרשב"א בתשובה סי' ק"צ וז"ל מקובל אני ממורי הרב ז"ל [והוא ר' יונה] שאין מברכין אלא בשחר ובשעת אכילה 'ומי שטיבולו במשקה', וכך אנו נוהגים על פי מורנו ונראין דבריו ע"ש. וכ"ד תלמידי הרשב"א, ומהם צרור החיים דרך ט' סי' ה', ספר השלחן שער ז', ספר הפרדס, החינוך. וכ"ד הריטב"א בסדר ההגדה שכתב: ונהגו העם ליטול ידיהם לאחר הקידוש וכו', כשנוטל ידיו כל אחד ואחד מברך לעצמו על נטילת ידיים ע"ש. וכ"ד הרשב"ץ במאמר חמץ ובברכות ספ"ח ע"ש. וכ"ד הריקאנטי בספרו מאה שערים שער י"ג. וכ"ה בסידורי קטלניא כת"י [עי' במהדורת עידן פרץ] בסדר ההגדה [גם בהלכות שלפני הסדר וגם בסדר עצמו] ע"ש.

מנהג רומניא וענפיו (קנדיא קורפו וסיציליה). בסידור כמנהג רומניא כת"י מהמאה הט"ו [גינצבורג 746] ובדפוס משנת רפ"ג יש ברכה על נט"י, וכן בסידור קנדיא מהמאה הי"ד, וכן בהגדת קנדיא מהמאה הט"ז. וכן בסידורי קורפו [פרס 606 מהמאה הי"ד; פרמה 1782 משנת רמ"ה] וסיציליה [לונדון 11669].

חכמי פרובנס ומנהגם. כתב ספר המנהיג [הלכות פסח עמ' תע"ד במהדורת מוה"ק]: ואם לא נטל ידיו לפני הקידוש יטלם אחר הקידוש אע"פ שאינו רוצה לאכול פת וכו' 'ומברך על נטילת ידיים' ע"ש. וכ"ה בסידורי פרובנס כת"י בהגדה של פסח [פרס 590 מהמאה הי"ג, פרס 608, בהמ"ל 5058 מהמאה הט"ו]. וכן העיד העיטור על המנהג, אלא שהוא חלק עליו. וז"ל בדף קל"ד ע"ג [ע"פ מהדורת 'כנסת' (בסוגריים מרובעים) ע"פ כת"י]: ומסתברא הני מילי לאוכלי טהרות אבל האידנא לא צריך אלא נטילה אחת כדרך כל השנה קודם קידוש או לאחר קידוש, ואפילו בחו"ל היו אוכלין חוליהן בטהרה, והאידנא ליכא [אלא] אסמכתא דרבי אלעזר בן ערך, אלא שנהגו הראשונים לברך [כרבינו שלמה], וטעות היא בידם, דבמים אחרונים לברכת המזון לא צריך ברכה, והכין שדרו ממתכתא. ואני אומר שאף בטיבול שני אינו צריך, אלא דאינהו סברי טיבול שני הוא אכילת המצה ולא מצינו בכל מקום שפת נקרא טיבול ע"כ [וכ"כ הטור בסי' תע"ג בשם העיטור שאין מברכים על הנטילה הראשונה לטיבולו במשקה ע"ש]. ויש לדון בדבריו, דהנה כבר הבאנו לעיל שבתשובת רע"ג לענין מים אחרונים – מפורש שלגבי טיבולו

ה). וזה שלא כדברי מנורת המאור [אלנקוה] ח"ג עמ' 431 שכתב אבל לכל דבר שטיבולו במשקה או לתפלה או לקרית שמע נוטל את ידיו ואינו מברך ע"כ. ויחיד הוא בחכמי ספרד שכתב לא לברך על טיבולו במשקה, ולא חששו לו ולא נהגו כדבריו.

במשקה מברכים, ואיך הסתמך העיטור רק על החלק של מים אחרונים וחלק על החלק של טיבולו במשקה. ועוד, דמה שכתב שבחו"ל היו אוכלין חוליהן בטהרה ולכן היה צריך נט"י לטיבולו במשקה והאידנא לא – דבר זה כבר ידעוהו הגאונים, דבתשובת גאון באוה"ג ביצה עמ' 14 [לרב צמח בר פלטי גאון פומבדיתא או לרב נטרונאי גאון] נשאל לגבי תרו"מ בבבל שיש כמה מעשים בתלמוד בבלי שהיו מפרישים תרו"מ, אולם בזמן הגאונים לא נהגו. והשיב שיש כמה דברים שהאמוראים היו מחמירים על עצמם ומהם לאכול חוליהן בטהרה אע"פ שהיו שרויין בבבל במקום טומאה, והם היו מפרישים תרו"מ, ואין להביא מזה ראיה לשאר האנשים שלא מחמירים, שהם לא צריכים להפריש תרו"מ עיש"ב. ואעפ"כ דעת הגאונים שמברכים על טיבולו במשקה. וע"כ שנקטו שיש הבדל בין הדברים, ותקנת נט"י לטיבולו במשקה נוהגת גם בזמן שאין אוכלים חוליהן בטהרה. וכפי שנראה מלשון הגמ' 'צריך' נט"י, שזו תקנה לכולם, גם למי שלא אוכל חוליהן בטהרה. וכעין מה שתקנו באכילת פת משום סרך תרומה, אף לישראלים שלא אוכלים תרומה. וכפי שכבר כתב הגר"א בביאורו לאו"ח סי' קנ"ח ס"ד שאף שאין עכשיו טהרה – תקנה הראשונה קיימת כמו בלחם אף שאין טהרה ותרומה עכשיו עיש"ב.

ונראה שהעיטור לא ידע ולא ראה את דברי רע"ג וסיעתו שסוברים לברך על טיבולו במשקה, דהא כתב שנהגו הראשונים לברך 'כרבינו שלמה', וחשב שרש"י הוא זה שסובר לברך גם בזה"ו. וכנראה שמה שכתב לגבי מים אחרונים ששדרו ממתיבתא שאין מברכים – אין כוונתו לתשובה המובאת באורך ברב עמרם הנ"ל, אלא תשובה אחרת היא שעוסקת רק בענין מים אחרונים – ע"י באוה"ג ברכות עמ' 128 מספר מעשה רוקח [דף י"ז ע"א]: ועוד שאלו [אנשי קירואן מרב שרירא גאון] כשנוטלין ידיהן באחרונה למה אין מברכין. והשיב כך אמרו חכמים מים אחרונים חובה ואין טעוניה ברכה ע"כ. וכנראה שכך גרסו הגאונים בגמ' בחולין ק"ה ע"א, וכפי שנראה מדברי בה"ג בהלכות ברכות פ"ו ע"ש. ולא נראה מדברי העיטור שבא לחלוק על גאוני קמאי בענין ברכת ענט"י לטיבולו במשקה. ונראה ברור שאם היה רואה את דברי רע"ג ורס"ג שסוברים כדעת ר' שלמה לברך על נט"י לטיבולו במשקה לא היה חולק עליהם.

והמאירי בפסחים קט"ו ע"ב כתב: ובה"ז שאין אוכלי טהרות מצויין אף בטבול משקה אין צריך נטילה ודיו בראשונה או בשניה אם ירצה שאינו צריך ליטול בראשונה לסתם ידיים אחר שאינו אוכל, ואם בא ליטול שניה אינו מברך. וזה שכותבין בזמן הזה בנוסח סדר הפסח שצריך נטילה שני פעמים הראשונה משום טבול משקה אינו מחזור ע"ש. הרי שגם הוא העיד על המנהג שנוטלים ב"פ אלא שהוא ס"ל שא"צ ליטול, וכדעת בעה"ט. אולם בספרו המיוחד לדיני נט"י שנקרא בית יד בחלק השני כתב בפשיטות שיש נט"י לטיבולו במשקה עיש"ב. וכ"כ בחולין ק"ו בפשיטות ע"ש. וכ"נ יותר עיקר בדעתו, אלא שלא מפורש בדבריו לגבי הברכה.

ורי"ו [נט"ז ח"ו דקמ"ז ע"ג] הסכים לדברי התוס' וז"ל: ויש מפרשים שאינו אלא משום נקיות ואין מברכין עליהן שלא תקנו נטילה אלא בפת הילכך אם הוא דבר אחר זולתי פת ואוכלו בטבול נוטל ידיו בלא ברכה וכן נראה עקר ע"כ.

(1). ועיין בנספח ב' בסוף המאמר, שהארכתי להוכיח שהעיטור לא ראה 'כלל' את סידור רע"ג, לא כאן ולא בשאר המקומות.

חכמי אנגליה ומנהגם. בפירוש ר' אליהו מלונדריש עמ' ק"נ כתב גבי ליל הסדר ונוטל ידי ומברך ענט"י עי"ש. וכן בספר עץ חיים מלונדריש בהלכות נט"י ריש פ"א כתב כדברי הרמב"ם שצריך לברך על טיבולו במשקה עי"ש. וכ"כ עוד בפ"ד מהלכות פסח עי"ש. וכ"ה בסידור כמנהג אנגליה כת"י מסוף המאה הי"ב [ס' 39535].

חכמי צרפת ומנהגם. בפיוט אלוהי הרוחות לכל בשר [לשבת הגדול] של ר' יוסף טוב עלם [מחכמי צרפת לפני קרוב לאלף שנה] כתב ומשי ידיה 'ומברך' על נטילת ידיים ע"כ. וכ"ה בספרי דבי רש"י [האורה ח"א סי' צ', מחזור ויטרי בסדר ההגדה]. וכ"ה בספר הנייר בהלכות פסח עי"ש. וכ"ה בסידורי צרפת כת"י פריס 634 [ד' אלפים תתע"ד], פרמה 3136 [מהמאה הי"ג], לונדון 19664 [משנת ה' נ"א] ומונטיפיורי 204. וכן כתבו התוס' בפסחים קט"ו ע"ב: ובכל סדרים כתוב שצריך על הנטילה לברך עי"ש. אלא שהתוס' בפסחים קט"ו ע"א-ב' כתבו שהנטילה לטיבולו במשקה אינה משום קדושה ונקיות אלא משום שלא יטמא המשקין להיות תחלה ויהא אסור לשותתן ולפסול את גופו וכו'. ולפ"ו נראה דאין לברך על אותה נטילה כיון דליכא הכא מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך (חולין דף קג), וכ"ש אנן שאין אנו נזהרין מלטמאות עצמנו ומלאכול אוכלין טמאין ואין אנו צריכין לאותה נטילה והמברך הרי זה מברך ברכה לבטלה, ובכל סדרים כתיב שצריך על הנטילה לברך ואין נראה כדפרישית ע"כ. וכ"ה בפסקי תוס' שם באות שט"ו וז"ל אין לברך ענט"י כשטמבל בחרוסת ואם בירך הוי ברכה לבטלה ע"כ. אולם כבר כתב הגר"א בביאורו בסי' קנ"ח ס"ד [וכפי שביאר בספר דמשק אליעזר שם היטב] דאף אם נסכים לדברי התוס' שעיקר הטעם הוא משום טומאה ולא משום קדושה ונקיות – כיון שהצריכו לטול משום טומאה אז הצריכו ג"כ משום מצוה, שיהיה נוהג גם בזה"ז ומחויב לברך על הנטילה. ועיש"ב שיישב את קושיות התוס'. ונראה שהתוס' ראו את 'הסדרים' של צרפת, ולא את דברי הגאונים והסדרים של שאר הארצות, דלא מסתבר כלל שהיו חולקים על כל חכמי ומנהגי ישראל ע"פ סברתם בלבד.

חכמי אשכנז ומנהגם. המנהג הקדום באשכנז היה ככל ישראל לברך על הנטילה, אלא שבמשך הדורות חלק מחכמיהם נטו יותר שלא לברך, והדבר מתבטא גם בכתבי היד והדפוסים השונים.

הרוקח בסי' רפ"ג כתב ונוטל ידי ומברך על נטילת ידיים מפני שצריך לטבול במשקה ע"כ. וכ"כ בפשיטות בדרשתו לפסח. וכ"כ המרדכי בסדר פסח בקצרה [רמז תרי"א] עי"ש. ובהמשך הביא המרדכי את דברי הרשב"ט [דודו של ראבי"ה] דס"ל שאין לברך [כדלקמן], אולם סיים [הרשב"ט]: אבל רבותי חולקין על פסק זה ומצריכין ברכה על נטילה ראשונה של טיבול ראשון עכ"ל. הרי שהוא זה שחידש שאין לברך, אולם רבותיו לא הסכימו עמו, והמשיכו במנהג הקדום.

ז. כ"ה בסידור כמנהג אשכנז המזרחי כת"י מינכן 21 [מאה י"ג י"ד] וכן במחזור גירנברג משנת ה' צ"א, וכ"ה בסדר עבודת ישראל ועוד. ובכמה דפוסים אחרונים שינו 'ואינו' מברך, וכ"ה בסידורי אשכנז כיום, וטעות הוא. ושינו כדי להתאים את הדין לפסק השו"ע והאחרונים שאינו מברך. והמעייין בראשונים יראה שאף אחד לא הביא את דעתו של הר"י טוב עלם בענין זה שהיא כדעת התוס' וסיעתם, ואם היה סובר כמותם שאין מברכים היו צריכים להסתייע ממנו, וזה כיהודה ועוד לקרא, שהנוסח המקורי הוא: 'ומברך'.

לברך. וכ"ד הטור בסי' תע"ג שהביא את דברי העיטור [דלעיל] ומהר"ם [דלקמן] שאין לברך, וכתב שלא נהירא וכ"כ הגאונים שצריך לברך וכו' עי"ש. וברוב ההגדות האשכנזיות הקדומות יש ברכת ענט"י, ומהן הגדת רוטשילד [מהמאה ה"ו], הגדת נירנברג השניה [ה' ר"ל לערך], כתי' מהמאה ה"ו [ס' 13734], דפוס פראג רפ"ז, אוגסבורג רצ"ד, מנטובה ש"כ ועוד. וע"ע בהגדה שלמה להרמ"מ כשר במבוא עמ' 98 הערה 6 שכ"ה ב19 כתי' של ההגדה [איני יודע אם כולם אשכנזים או מעוד קהלות].

אולם הרשב"ט שהובא במרדכי שם כתב: נ"ל נטילה זו אין צריכה ברכה דאינה אלא משום דילמא נגע במשקה דאי משום אכילת ירק הא אמרינן הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח. ותו דבזה"ז אין אנו אוכלין חולין בטהרה והנטילה אינה אלא לקיים מנהג הראשונים שהיו אוכלין חוליהן בטהרה וגם סדר פסחיהם וכו'. ובסדר רב עמרם מצאתי דאין מברכין על הנטילות שנוטלין בלילי פסחים רק על אותה שנוטלין לפני המוציא וכן נראה לי אבל רבותי חולקין וכו' [וכדלעיל] עי"ש. וכן נהג מהר"ם ליטול ללא ברכה, מהטעמים הנ"ל, כמבואר בתשב"ץ סי' צ"ט עי"ש. וכן דרש מהר"ש מנוישטט [מנהגי מהר"ש סי' כ"ז] שהביא מהרי"ל בסדר ההגדה אות י"ג מהטעמים הנ"ל עי"ש. והאגודה בפסחים העתיק את דברי התוס' עי"ש. וכן דרש והנהיג בעל תה"ד, כמבואר בלקט יושר עמ' 88 שכתב שהתוס' הוכיחו 'בהוכחות גמורות' וכו' שא"צ לברך וכן נהג מהר"ם. ורוב הגאונים כתבו שצריך לברך. ונראה דברי התוס' ומהר"ם למעט בברכות על פיהם, אבל מ"מ נטילה בעינא כהלכתה עי"ש. וכ"ד ר' יהודה בן הרא"ש בתשובה [זכרון יהודה סי' כ'] וז"ל: ודבר שטיבולו במשקה א"א ז"ל (כלל מ"ח סי' ג') היה מצריך נטילה. אמנם מפני המחלוקת טוב שלא לברך כי בכל מקום שיש ספק בברכות יש למעט בהם ע"כ. וכ"ה בכמה סידורי אשכנז כתי' כמו מיונן 200 [משנת ה' ק"צ], וכן כתי' רפאל בן יהודה מצליח [משנת רכ"ב] ועוד.

וראבי"ה בסי' תקכ"ה הביא את המחלוקת בענין זה ולא הכריע וז"ל ויש שנוהגין שאינן מברכין על נטילת ידיים זו [שלפני הכרפס] מפני שאינה צורך אכילת מזון, ויש שמברכין כיון שהצריכוהו חכמים ליטול בטיבול הראשון ע"כ.

והמעין בהנ"ל יראה שעיקר המדברים בזה לפטור מברכה הם רשב"ט ותוס', ושאר הראשונים העתיקו את דבריהם בשתיקה ובהסכמה. וכבר כתבנו לעיל בדברי העיטור והתוס' את מה ששייכו שאר הראשונים על טענותיהם. וכן הבאנו בהערה לעיל שאין דברי הרשב"ט בשם רע"ג נכונים, ואדרבה מפורש להדיא שכן מברכים. ומסתבר מאוד שאם היה הרשב"ט יודע מדברי רע"ג האמיתיים לא היה חולק על דבריו ועל דברי רבותיו גם יחד, וממילא גם הנמשכים אחריו לא היו כותבים כך. דהא לא מצינו אף אחד שהביא את דברי הגאונים שסברו לברך וחלק עליהם, אלא כל מי שחשש שלא לברך לא הביא את דברי הגאונים, או שהביא בשמם שאין לברך, וזה אינו וכנ"ל.



האם לפוסקים הנ"ל אין חובת נטילה או שיש חובה ללא ברכה

מלשונות התוס', פסקי תוס', האגודה, רשב"ט, מהר"ם ולקט יושר שהעתקנו לעיל מבואר שבמקור הייתה ברכה, אלא שבזמננו שאין טומאה וטהרה מעיקר הדין לא היה צריך ליטול כלל, אולם למעשה מחמת מנהג ראשונים נוטלים ללא ברכה [וע"ע בלשון העיטור שהבאנו לעיל]. והטור בסי' תע"ג כתב בשם מהר"ם שהאידנא א"צ נטילה וע"כ לא היה מברך וכו' עי"ש, וכבר עמד על זה המטה משה בסי' ר"ע וכתב שהעיקר כמ"ש תלמיד מהר"ם שכן היה נוטל אלא שאינו מברך עי"ש. ונראה שזו גם כונת הטור שא"צ ליטול מעיקר הדין אלא מחמת מנהג אבותינו ולכן אין לברך, וכמ"ש הבני ציון [לכטמאן] בסי' קנ"ח ס"ד ועוד אחרונים. ועי' בלשונות ראבי"ה ורי"ו שהעתקנו לעיל שנראה בסברת הפוסקים מברכה 'שעיקר התקנה היתה ליטול ללא ברכה' עי"ש. אולם הם לא כתבו דבריהם באורך, והמקורות שכתבו בזה בעיקר הם התוס' והרשב"ט, ומדבריהם עולה שמעיקר הדין לא היה צריך ליטול כלל בזמננו, כך ששורש המחלוקת בראשונים היא 'בחיוב הנטילה' בזמננו.



ההלכה והמנהג באשכנז בדורות האחרונים

הרמ"א בדרכ"מ בסי' תע"ג אות י"ב כתב שאין מברכים על הנטילה. וכן העיד בפירוש מעגלי צדק על הסידור [סביוניטה שי"ז] בסדר הגדה של פסח וזת"ד נחלקו הפוסקים אם יש לברך עליה או לא. ואנחנו נוהגים שלא לברך, והממעט בברכות שיש בהם ספק לא הפסיד וכו'. וראיתי לרוב בני אדם שנטילה זו אינו נוטל אלא בעה"ב לבד ואינו מברך עליה, ושאר המסובין אינם נוטלים כלל, ואין טעם ברור לזה, וכ"כ מהרי"ל: מהר"ש לא הצריך המסובין ליטול ידיהם לאכילת ירקות. אכן מהרי"ל בכל פעם שהיה נוטל היה אומר לאחרים שיטלו גם הם עכ"ד. ואחרוני אשכנז העידו שהמנהג בזמננו היה שלא נוטלים כלל לטיבולו במשקה, אולם כתבו שאין המנהג נכון אלא יש ליטול ללא ברכה – עי' במ"ב בסי' קנ"ח סק"כ ובפסקי תשובות שם הערה 63. ולפי מה שהבאנו לעיל שבדברי הפוסקים הפוסקים מברכה מפורש שנטילה מיהא בעיא, עכ"פ מחמת מנהג ראשונים – נמצא שבאמת אין סמך לנוהגים שלא ליטול כלל, וכפי שכתב הבני ציון הנ"ל. ואפשר שהטעם לזה הוא משום שהורגלו שלא לברך עליה, ועם הזמן טבע האנשים לחשוב שמצוה שעושים אותה ללא ברכה היא בגדר 'חומרא' בעלמא, ולכן הקלו בה בדורות האחרונים שלא כדין".



ח. הערת הרב אהרן גבאי: יש לציין ששמעתי שבכמה מההגדות של פסח מנהג אשכנז מלפני כמאתים שלש מאות שנה, יש בהוראות ההלכתיות לפני הכרפס הכתובות בכתב רש"י: ליטול ולא לברך, אולם בפועל בהגדה עצמה בכתב הרגיל והמנוקד מופיעה ברכה זו. ויש ללמוד מזה שמאות שנים אחר שהסכימו רוב הפוסקים האשכנזים שאין לברך, מ"מ בפועל רוב הציבור באשכנז המשיכו לברך ברכה זו.

הכרעת הב"י ושאר חכמי דורו והבאים אחריו

הב"י בסי' קנ"ח הביא את דברי התוס', הרשב"ט, מהר"ם ורי"ו שפסקו שאין לברך, ולעומתם את דברי הרמב"ם והטור וכן דיוק מרש"י והרא"ש שמברכים, וסיים: וכיון שיש חולקים בדבר 'יש לחוש' מלברך. ובהמשך כתב: הילכך 'נכון' שלא לברך על נטילה לדבר שטיבולו במשקה עי"ש. ובסי' תע"ג הטור דחה את דברי מהר"ם וכתב על דבריו 'ולא נהירא', וכתב עליו הב"י: שאין דבריו נכונים דכיון דפלוגתא היא אם צריך נטילה 'טוב' שלא לברך עי"ש. ובשו"ע בסי' קנ"ח ס"ד כתב: 'צריך נטילה בלא ברכה'. ובסי' תע"ג ס"ו כתב: נוטל ידיו 'ולא יברך'. ופסק זה קבלוהו האחרונים בסבר פנים יפות. בספר אות אמת [שאלוניקי שכ"ה] בהגהותיו לסידור רפ"ד ששם מופיעה הברכה בהגדה כתב: אין אנו נוהגין כן מפני המחלוקת ע"כ. ובספר חקת הפסח [שאלוניקי שכ"ט] דף ז' ע"ב הביא את דברי הטור, וכתב: והרב הגאון מורינו כמהר"ר יוסף קארו נר"ו פסק שלא לברך ע"כ. ובספר סדר היום [ונציה שנ"ט] כתב: י"א שאין מברכין עליו ענ"י מפני שיש מחלוקת בדבר וספק ברכות להקל וכן ראוי שלא לברך בשם ומלכות אבל יברך בלא הזכרה וכן בכ"מ שהוא מסופק בברכות יברך בלבו ולא יזכיר ה' בפיו הכל לירא ה' הנכבד ולמוראו ע"כ. וכ"כ הכנה"ג בסי' קנ"ח בהגב"י וכן בספרו פסח מעובין שכן אנו נוהגים עי"ש. וכ"כ שאר האחרונים.

אולם לעיל הזכרנו את דברי מהר"ם אלאשקר שכתב שנהגו ליטול עם ברכה וכן עיקר. וכ"ד הרדב"ז למעשה, דאע"פ שבח"ד סי' ע"ח כתב שיטול ידיו ולא יברך דברכות אין מעכבות, מ"מ בח"ד סי' רצ"ג דאע"פ שיש לומר סב"ל במחלוקת הפוסקים - צריך שיהיה המחלוקת מהפוסקים הידועים אצלנו שאנחנו סומכים עליה בכל שאר הדברים. לפיכך אני אומר שאין לברך על נטילת ידיים אלא בשחרית כשרוצה להתפלל ולקרות בתורה שבכתב או בתורה שבעל פה או בזמן שרוצה לאכול פת 'או בזמן שרוצה לאכול דבר שטיבולו במשקה'. ואעפ"י שבזו יש חולק - יש טעם לברך כיון שהנטילה הוא הכרח וחיוב עי"ש. וכ"כ עוד בח"ח [מכת"י] סי' נ"ז: וצריך ליתגר אם הוא מטבל בחרוסת כעין שלנו שאין בו תורת משקה, וגם הירקות אין עליהן מים ונוטל ידיו, שלא יברך על נטילת ידיים שהיא ברכה שאינה צריכה, שהרי אין צריך ליטול ידיו, ולא תקנו ענ"י אלא על נטילה של שחרית, או לאכול פת, או דבר שטיבולו במשקה ע"כ. הרי דס"ל שמברכים על טיבולו במשקה.



משא ומתן בהכרעת הב"י הנ"ל

ובאמת שיש להצריך עיון טובא על פסק הב"י בזה [שבעקבותיו נמשכו שאר האחרונים] מתרי טעמי תריציי: א. מחמת מנהג 'ספרד'. ב. מחמת מנהג 'כל העולם'.

כפי שהבאנו לעיל - מנהג ספרד היה ברור בזה מעולם, מזמן הריצ"ג [לפחות] ועד זמן הב"י גופיה, וכפי שמופיע בכל הסידורים כת"י ודפו"ר, וכן העיד מהר"ם אלאשקר, בן דורו של הב"י, וגם בקטלוגיא ובארצות המזרח נהגו כן. והב"י לא התייחס כלל למנהג זה ולא הזכירו, ולא עוד אלא שפסק כנגד מנהג זה וחשש לדעת תוס' ומהר"ם וסיעתם. והרי בשאר דוכתי מצאנו שהב"י

מתחשב במנהג לברך, אף שאינו מנהג 'קדום מאוד', ואף שכנגדו יש 'הרבה פוסקים' שאוסרים, והוא לך כמה דוגמאות לזה.

ברכת התורה למי שהשכים בבוקר קודם אור היום. הב"י בסי' מ"ז סי"ג הביא שדעת ר"ת, מרדכי בשם מהר"ם וכן תר"י שאין לברך. אולם התוס', הרא"ש, האגור ותה"ד כתבו לברך, וכתב הב"י: 'וכן נוהגים העולם'. ובשו"ע פסק בפשיטות שמברך ברכות התורה. למרות שהמחלוקת שם שקולה, וגם לא מצאנו עדות קדומה על המנהג אלא מה שהעידו תה"ד והאגור בלבד. ולפ"ז ק"ו בנד"ד שהמנהג קדום הרבה יותר, ומשקל הפוסקים המצריכים ברכה גדול הרבה יותר, דהו"ל לסמוך על המנהג ולא לחוש לחולקים.

ברכת הגומל להולכי דרכים. השו"ע בסי' רי"ט ס"ז העתיק את דברי הטור שם: באשכנז וצרפת אין מברכין כשהולכין מעיר לעיר, שלא חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיחי ביה חיות רעות ולסטים. ובספרד נוהגים לברך, מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה ע"כ. הרי שכל קהלה ממשיכה במנהגה, וספרד לא חוששים לסב"ל כנגד מנהגם, אף שבצרפת ואשכנז לא נהגו כמותם וס"ל שלא על זה תקנו ברכה, והוי ברכה לבטלה לדעתם.

ברכת ההלל בליל פסח בבית הכנסת. הב"י בסי' תע"ג ס"ז כתב שמנהג ספרד לברך על ההלל בבה"כ בליל פסח. וכ"פ בשו"ע בסי' תפ"ז ס"ד בפשיטות. ועי' בח"ג סי' נ' שהארכתי בענין זה והבאתי שמנהג זה בספרד לא היה פשוט כלל, ואינו קדום, וגם בתקופת הב"י וקצת לפניו יש מקומות שלא היו קוראים את ההלל בבה"כ וממילא לא מברכים עליו, וכ"ש ששאר ארצות לא נהגו כן. ואעפ"כ סמך הב"י על המנהג בזמנו לברך, ולא חשש למנהג שאר העולם בזה.

ברכת שהחיינו על המילה. השו"ע ביו"ד סי' רס"ה ס"ז כתב: ואם המוהל הוא אחר, י"א שאין שם ברכת שהחיינו. ולהרמב"ם, לעולם האב מברך שהחיינו על כל מילה ומילה, וכן נהגו בכל מלכות ארץ ישראל וסוריא וסביבותיה ומלכות מצרים ע"כ. ובב"י הביא פוסקים רבים דס"ל שאין מברכים שהחיינו על המילה, ואעפ"כ לא ביטל את המנהג מחמת דברי הרמב"ם בלבד, שכמותו נהגו בא"י וסביבותיה.

ונראה שהתשובה לזה היא כפי שהארכתי בכע"ז בח"א סי' ע"ז בענין בציעה על מצה ומחצה בליל הסדר, שגם שם כתב הב"י שנהגו לבצוע על ב' מצות ומחצה, אולם בדברי שאר חכמי דורו וכן לפניו ולאחריו וכן בסידורי ספרד בתקופה ההיא מפורש שהיו בוצעים על מצה ומחצה. ושם הבאתי כמה וכמה דוגמאות שהב"י כתב להדיא שהמנהג הוא כך, אבל בפועל המנהג היה אחרת, וכפי שהעידו פוסקים אחרים, וכן בסידורים מאותה התקופה כתוב אחרת עיש"ב. וכ"ש כאן שהב"י לא כתב כלום על המנהג, ויתכן שלא היה ברור לו שהמנהג לברך, ולכן חשש לסב"ל. והבאים אחריו קיבלו את דבריו עד שאט אט השתכח המנהג כליל. אולם לפי מה שביארנו שהמנהג היה ברור ופשוט לברך במשך כל הדורות בספרד - נראה ודאי שגם הב"י היה מודה ומורה להמשיך לברך, דעדיף טפי וטפי מהדוגמאות שהבאנו לעיל שסמך על המנהג בשופי.

והטעם השני לברך בנידון דידן הוא מנהג 'כל העולם', שהרי הוכחנו באר היטב שהמנהג המקורי בכל העולם מתקופת הגאונים היה לברך על טיבולו במשקה, אלא שחכמים מועטים בכל קהלה [העיסור בפרובנס, התוס' בצרפת, רשב"ט באשכנז] פקפקו בזה מסברתם, ובאשכנז נמשכו יותר אחר התוס' והרשב"ט הנ"ל. אולם הדבר פשוט וברור שהחכמים הנ"ל לא ידעו ולא ראו שמנהג כל העולם הוא לברך, אלא רק את מנהג ארצם, וחשבו שהוא מנהג בטעות. אולם אין נראה כלל שהיו חולקים על המנהג אם היו יודעים שכך מקובל בכל עם ישראל מימות הגאונים, שמסתבר שקיבלו כן מחכמי התלמוד, דהא אלו דברים שעוברים במסורת איש מפי איש. וע"כ אין אנו דנים כאן מצד רוב כנגד מיעוט, שבזה שייך לדון סב"ל כנגד הרוב, אלא הנידון כאן הוא של מנהג כל ישראל כנגד מעט מהפוסקים שלא ידעו מהמנהג ולכן שינוהו בסברא דידהו, שבזה הדעת נותנת שכשהתברר קדמות המנהג – העיקר הוא כמותו. ואע"פ שב 400 שנה האחרונות נהגו בזה בספרד ובאשכנז שלא לברך, וכפסק השו"ע והרמ"א – הרי המנהג במשך 1000 שנה שקודם לכן היה לברך, ואליהם טפי מנהג קדום זה ממנהג מאוחר זה. והגר"א בביאורו לשו"ע בסי' קנ"ח ס"ד כיון לכל הנ"ל מדנפשיה וחלק על הכרעת השו"ע מסברא ומראיות, וכן נהג למעשה כמבואר בספר מעשה רב אות פ"א ע"ש. ולהאמור דבריו נאמנו מאד מדברי כל הגאונים ורוב המוחלט של הראשונים וקהלות ישראל.

ויש להוסיף עוד שגם מדברי הב"י נראה שאין 'איסור' לברך, דהא כתב בב"י בג' מקומות בזה, ולשונותיו הם 'יש לחוש' מלברך, 'נכון' שלא לברך, 'טוב' שלא לברך. הרי שזו הנהגה לחוש לכתחלה בזה, אבל נראה שגם לדבריו מי שמברך אינו עובר באיסור ברכה לבטלה, דגדול כח המנהג. וגם בדבריו בשו"ע ניתן לפרש כן, דמה שכתב בסי' קנ"ח 'נטילה בלא ברכה' היינו שכך 'נכון' 'וטוב' לעשות, אבל לא בא לומר איסורא למי שמברך. וכן בסי' תע"ג שכתב 'ולא יברך' היינו שכך דעתו 'לכתחלה' שעדיף טפי להמנע, אבל מי שמברך – גם לדעתו לא עשה איסור.

ויש להוסיף עוד, שלפי מה שהבאנו לעיל, שורש המחלוקת הוא 'בחיוב הנטילה', האם ישנו בזמננו או לא. וא"כ יש לצרף את סברתו הידועה של הרדב"ז בח"א סי' רכ"ט שאם המחלוקת היא במצוה ולא בברכה, ואנו נוקטים כמו הדעות שעושים את המצוה – יש לברך עליה ואין בזה סב"ל ע"ש. ואף שהאחרונים האריכו בזה שדעת השו"ע אינה כן, מ"מ חזי לאצטרופי סברא זו, כיון דבלא"ה יש לברך מחמת הטעמים הנ"ל.

ומכל הני טעמי תריצי נראה שהמברך ברכת ענט"י לדבר שטיבולו במשקה כתקנת חז"ל והגאונים ורובא דרבוותא דעם ישראל במשך הדורות, ינוחו לו ברכות על ראשו וישא ברכה מאת ה', ובכגון דא אמרינן כשל כח הסב"ל.

ודע, כי אין הבדל בין פסח לשאר ימות השנה, דאמנם הגמ' בפסחים מיירי על ליל הסדר, ולכן הגאונים ורוב הראשונים כתבו את דבריהם על ליל הסדר, אולם הדין האמור בגמ' נאמר על כל ימות השנה, וכפי שפשוט לפוסקים בסי' קנ"ח. וכן בירושלמי הובא הדין בברכות פ"ח לגבי כל השנה. וכן הרמב"ם בהלכות ברכות פ"ו ועץ חיים מלונדריש שהעתיקו, וכן הרשב"א בתשובה סי' ק"צ, כתבו להדיא לברך בכל השנה. וכן נקט הגר"א בסי' קנ"ח ס"ד ובמעשה רב.

ומה שכתבו כמה פוסקים בסי' תע"ג לחלק בין פסח לשאר ימות השנה, זהו רק למנהג אשכנז המאוחר שסמכו על התוס', וסברו שלדעתם א"צ ליטול כלל בכל השנה, ואעפ"כ בפסח היו נוטלים. וע"ז כתבו כמה חילוקים עי"ש. אולם לדעת המחייבים בחיוב גמור – אין הבדל בין הזמנים.



לאחר עשיית צרכיו יכול לברך בשופי על טיבולו במשקה

ולרוחא דמילתא אפשר לעשות את העצה שכתב הטור בסי' תע"ג: והרוצה לצאת ידי ספיקא יביא עצמו לידי חיוב נטילה מצד אחר כגון שיסך רגליו [או יטיל מים] וישפשף ע"כ. וכתב הב"י: זה ע"פ הסברות שכתב רבינו בסימן ז' שאחר עשיית צרכיו מברך ענט"י, אבל לפי דעת הרא"ש שכתב רבינו שם דאינו מברך ענט"י אחר עשיית צרכיו אא"כ רוצה הוא להתפלל – אין תיקון זה כלום. וכ"ש לפי מה שהעליתי שם דאפילו ברוצה להתפלל נמי אינו מברך ענט"י אחר עשיית צרכיו ע"כ. וגם הדרכ"מ באות י"ב שם הסכים לזה עי"ש. וכבר תמה על הטור – בעל תה"ד וכפי שמובא בספר לקט יושר עמ' 88 וז"ל ואתמהה דא"ח גופיה כתב בשם אביו הרא"ש שאף כשהסך רגליו ושפשף לא היה מברך ענט"י אא"כ התפלל אח"כ ע"כ. אולם נראה שסברת הטור ברורה בזה, שכיון שדעת הרבה ראשונים שמברכים לאחר יציאת ביהכ"ס [וכפי שהבאתי בח"ג סי' ד' עיש"ב], ולא מצאנו מי שיסבור בשניהם לא לברך אלא מהר"ם לבד [וכפי שהבאתי שם שהוא מהסוכרים שאין לברך ביוצא מבהכ"ס אלא לתפלה, וגם לטיבולו במשקה ס"ל שאין מברכים] – הו"ל יחיד ממש ולא חיישינן לסב"ל בכה"ג, ועדיף מס"ס דעלמא. ובאמת שכן מתבאר מדברי ראב"ה בסי' תקכ"ה שכתב: ואם ברור לו שנגע בטינוף או נכנס בבית הכסא יטול ידיו ויברך ענט"י ולא יטול ידיו אחר הקידוש, דקידוש צורך סעודה הוא, ולא הוי היסח הדעת עי"ש. ובהמשך שם הביא את המחלוקת בעיקר דין הברכה לטיבולו במשקה [והבאנו דבריו לעיל] ולא הכריע בזה. הרי שאם נכנס לבהכ"ס מברך לשיטתו לכל הדעות. וכ"פ הרדב"ז בח"ד סי' ע"ח, ששם ס"ל שיטול ולא יברך [ודלא כמו שכתב בב' תשובות אחרות שהבאנו לעיל] ואעפ"כ כתב וז"ל ולענין ברכה יביא עצמו לידי חיוב נטילה ויברך לצאת מידי ספק ברכות עי"ש. ולפי האמור, ודאי שמי שעושה כן אין לו כלל לחוש לסב"ל דהא מלבד מהר"ם אין שום דעה ברורה שאוסרת לברך בכה"ג, ולא חיישינן לסברא יחידאה או לספק סברא, בפרט שבלא"ה דעת רובא דרבוותא שצריך לברך על הנטילה וכנ"ל.



מי שחושש מלברך עדיף שינגב את המאכל כדי שלא יתחייב בנטילה

ומי שלבו נוקפו שלא לברך על אף כל הדברים הברורים שכתבנו – יקפיד לנגב את המאכל לפני שאוכלו [בשאר ימות השנה] ולא יטול את ידיו כלל, ועדיף טפי מליטול את ידיו ללא ברכה, שבזה לדעת רובא דרבוותא עושה איסור של עשיית מצוה ללא ברכה, כדתנן ברפ"ק דתרומות ערום ואלם לא יתרומן, ובירושלמי שם איתא שהוא מפני הברכה. אמנם בניגוב המאכל

יש הפקעת האדם מהמצוה, וגם זה אסור, וכמו דאיתא בירושלמי חלה פ"ג ה"א על המשנה בחלה פ"ב מ"ב מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה עושה עיסתו קבין, ודייק הירושלמי: מפני שאינו יכול. הא אם היה יכול לא בדא. הדא אמרה שאסור לאדם לעשות עיסתו קבין עי"ש. וכן איתא בבבלי בפסחים מ"ח ע"ב שאין לעשות עיסתו קפיזא קפיזא, דקא מפקע לה מחלה עי"ש. וכ"פ השו"ע ביו"ד סי' שכ"ד סי"ד עי"ש. אולם במקום שא"א – מותר לאדם להפטר מהמצוה, דומיא דמי שלא יכול לעשות עיסתו בטהרה. וא"כ גם כאן שלא יכול לברך משום שחושש לסב"ל – יפקיע את עצמו מהמצוה עי"י ניגוב המאכל [וכפי שכתבתי בקצרה בח"א סי' ה' הערה ח' עי"ש].



פרטי דינים מעשיים על אלו מאכלים רטובים ניתן לברך בנטילתם

אלא שיש לברר על מה ניתן לברך 'למעשה', מחמת כמה מחלוקות בדברי הפוסקים שיש לדון האם ניתן לברך עליהם ענט"י.

תערובת מים מועטים עם משקין אחרים מרובים. אם התערבו מים עם משקין אחרים, כגון סלט ירקות או פירות ששטפו אותם במים והם רטובים, והתערב בהם גם המיץ של הפרי או הירק, או שסחטו לימון לסלט או מיץ תפוזים וכדומה, או רסק עגבניות בתבשיל עם מים – באנו למחלוקת הרמב"ם והראב"ד האם אזלינן בתר רובא [דעת הראב"ד] או שמים מכשירים בכל שהוא [הרמב"ם], וכפי שהובא באחרונים – עי' בכה"ח סי' קנ"ח אות מ'. ולמעשה יטול ידיו ללא ברכה.

דבר שאין דרכו לטבל כגון פירות רטובים. בספר הבתים בסוף שער א' מנט"י כתב בשם ר' שמשון: לא אמרו שטיבולו במשקה צריך נט"י אלא דבר שדרכו לטבל אבל דבר שאין דרכו לטבל אע"פ שמטבלו א"צ נט"י, ולא נראין דבריו ע"כ. וכ"כ המאירי בקונטרס בית יד שער א' שחכמי הצרפתים פירשו שאינו נוטל, כל שטיבולו במשקה אמרו כל שמטבלו במשקה לא אמרו, ולא יראה לי כן שהרי בתלמוד המערב אמרו כל שיש בו לכלוך משקה צריך נט"י ע"כ. וכדברי המאירי וספר הבתים כ"נ מדברי הרשב"א [במיוחסות סי' ר"ב ובתוה"א ב"ו ש"א] שכתב שפירות 'נגובים' כגון ענבים ותפוחים א"צ נטילה וה"ז מגסי הרוח עי"ש, הא 'רטובים' צריכים נטילה, אף שאין הדרך לטבל פירות אלו. ומאידך דעת הר"ש מפלייזא המובא באו"ז סי' רנ"ו כדעת הר"ש וז"ל [התיקונים הם עפ"י הפירוש הנדפס במהדורת מכון ירושלים] והאוכל ירקות בחומץ או במלח או בשר ודגים בחרדל או בשומין ובפלפלין וזה נקרא טיבול בכל מקום כדאמר מטבל עמו בציר, ובהשוכר את הפועלים אומר כדי להאכילן שלש לשונות בחרדל ודאי להא צריך נט"י, משא"כ בפירות וכן בלחמניות שקורין גיל"ש מפני שכמה פעמים אוכלים אותה בלי טיבול. ויש מקילין לומר דאין נקרא טיבול במשקה [אלא דבר] שמטבילין אותם לטעם כגון חזרת, ושאר ירקות (ד)אין רגילים כלל להיות נטבליים כך ע"כ. וסברתו הראשונה היא סברת הר"ש הנ"ל. והוסיף עוד סברא אחרת של הטבלה 'לטעם', ולא סתם 'מים' וכדומה שאינם 'מטעמים' את המאכל. וכחילוק הר"ש כ"כ מדנפשיה הרדב"ז בח"ד סי' ע"ח וז"ל ומסתברא דלא גזרו אלא

כעין נהמא שהוא מלתא דשכיחא דהיינו דבר שדרכו לאכול מטובל במשקה או שדרכו להיות עליו משקה אבל מידי אחרינא לא גזרו ואעפ"י שזה אוכל אותו על ידי טיבול בטלה דעתו אצל כל אדם. וכן נראה מלשון רשב"ם ז"ל שכתב כל שטיבולו במשקין כגון ירק בכותח או בחומץ ע"כ. הכי דייק לישנא דקאמר כל דבר שטיבולו במשקה שפירוש כל דבר הרגיל להיות טבולו במשקה ולא קאמר כל דבר המטובל במשקה וכו' אי נמי כל המטבל במשקה צריך נטילת ידיים דוק ותשכח ע"ש. ועל הראיה מדברי הירושלמי שנראה לכאורה לא כך – כתבו הפתה"ד בסי' קנ"ח אות ב' ועוד אחרונים שיתכן שהבבלי שכתב להדיא 'שטיבולו' – חולק, שהרי דייקו הפוסקים הנ"ל דיוק חזק שלא אמרו של 'המטובל' וכו', וא"כ ההלכה כדעת הבבלי. ועי"ש עוד שגם בדעת הירושלמי אינו מוכרח.

אלא שנראה שאין דברי הרדב"ז והר"ש שוים לגמרי, בדברי הר"ש מפלייזא מבואר שפירות, אע"פ שהדרך לרוחצם במים, כיון 'שכמה פעמים אוכלים אותם בלא טיבול' – אין נקראים 'דרכן בטיבול', ופטורים מנט"י, וכ"נ דעת הר"ש הנ"ל. וכ"ש לפי טעמו השני של הר"ש מפלייזא שצריך שיהיה טיבול במשקה 'לטעם', שכל טיבול 'במים' אינו נקרא טיבול במשקה, דאינו לטעם. אולם הרדב"ז בסוף דבריו הביא את דברי הכל בו בשם הרא"ש [וט"ס הוא וצ"ל 'הר"ש', והוא הרשב"א בתוה"א הנ"ל] שגם פירות ששראם במים חייבים בנט"י והסכים לזה עי"ש, הרי דס"ל שכיון 'שפעמים מטבילים אותם במים' הוי 'דרכו בטיבול' וחייבים בנט"י.

ועי' בכה"ח בסי' קנ"ח אות י"ד שהביא את מחלוקת האחרונים בענין זה, ודעתו נראית להחמיר, עפ"י דברי החיד"א בשם תשובת הגאונים עפ"י הירושלמי עי"ש. אולם הפתה"ד הנ"ל דחה את הראיה מהירושלמי וכן"ל ופסק להקל בזה עי"ש. ולמעשה נראה שיש להחמיר ליטול ידיו, אבל לא יברך על נטילה זו, והמקל שלא ליטול כלל יש לו על מה לסמוך.

ולפי הגדרתו של הר"ש מפלייזא וכן נראה מדברי הר"ש – גם בסקויט בתה או קפה לא צריך נט"י, דהא 'כמה פעמים אוכלים אותו בלא טיבול', וכפי שכתב הר"ש מפלייזא בעצמו 'פה"ב כגון ניל"ש' [שזהו ה'וופל' בימינו] שלא נוטלים עליו ידיים [ועי' בכה"ח באות ט"ל דברי האחרונים המחייבים בזה, וכל נידונם הוא מדין משקה מבושל עי"ש, אולם להאמור לדעת הראשונים הנ"ל אין חיוב בזה]. ורק דבר שבד"כ אוכלים אותו בטיבול צריך נט"י לכו"ע, כמו שימורים [זיתים, מלפפונים חמוצים, תירס וכדומה] או ירקות עליים כדוגמת הכרפס ודומיו, שלא אוכלים אותם כמות שהם אלא מטובלים באיזה דבר. וע"כ המטבל פה"ב במשקה יטול ידיו ולא יברך.

אוכל ומשקה מבושלים הנאכלים בכף, כדוגמת בשר או עוף או דגים מבושלים עם מעט רוטב או קטניות מבושלות, כמו שעועית וחמוס וכדומה הניתנים על אורז או תפוז"א וכדומה.

ט. ולפי דבריו כשמטבילין את הכרפס בליל הסדר – יש להטבילו במי מלח וכדומה, וכפי שכתבו הפוסקים, ולא במים לבד, דהא מים לא עבידי לטעם. אולם לדעת הרשב"א וסיעתו – שפיר דמי להטביל גם במים. והמברך על נטילת הכרפס, וכפי שהעלנו לעיל – יקפידו להטביל במי מלח ו/או בחרוסת, כדי שיהיה אליבא דכו"ע.

י. וכפי שכתב ר' אביגדור צרפתי בפירושו לתורה פרשת עקב פסק שס"ב שהגלי"ש הוא: שעושין מקמח ומים ובלילתו רכה ואופין אותו בין דפוסי ברזל עגולין ע"כ. וכ"כ עוד ראשונים.

בתורת הקדמונים ח"א סי' כ"ט הארכתי טובא בזה, והעליתי שהדבר מפורש בראשונים שאוכל בכף צריך נט"י [רמב"ם], ואף מאכל ומשקה מבושלים [בה"ג, ראבי"ה, רשב"א, מאירי, צרור החיים, ספר הבתים ושכ"ד תוס', וכ"ד מהר"י צמח] ואין בזה ספק כלל עיש"ב, וע"כ יש לברך גם על אכילה זו.



סיכום

מנהג כל ישראל מזמן חתימת התלמוד ועד זמנם של בעלי התוספות היה פשוט שמברכים על נט"י לטיבולו במשקה. חכמים בודדים בכמה ארצות שונות לפני כ-800 שנה לערך דנו מסברא דנפשיהו שהמנהג הוא בטעות ואין לברך על טיבולו במשקה. אולם פקפוקם לא התקבל ברוב הארצות, כולל בספרד וארצות המזרח, אלא המשיכו לברך עד זמנו של השו"ע, מלבד באשכנז, שרבים מחכמיהם במשך הדורות קיבלו את הפקפוק הנ"ל והפסיקו לברך. קרוב לודאי שהפקפוק שלהם הוא מחמת שלא ראו את דברי הגאונים במקורם שמצריכים ברכה גם בזה"ז, ואילו היו רואים את דבריהם לא היו חולקים מסברא דנפשיהו עליהם. ובפרט שרבים מהפוסקים שביטלו את הברכה, הסתמכו על מה שכתב רשב"ט בשם רע"ג שלא לברך, אך באמת בסדר רע"ג מפורש בג' מקומות שונים בכל כתבי היד שיש לברך.

השו"ע חשש 'לכתחלה' מברכה זו, וכך הונהג גם אצל הספרדים מדורו והלאה. השו"ע לא התייחס למנהג הקיים בספרד בדורו לברך, ויתכן שלא היה ברור לו המנהג. אולם כיון שמהר"ם אלאשקר העיד על המנהג לברך, וכך עולה מדברי שאר חכמי ספרד בדור ההוא, וכן פסק הרדב"ז - קי"ל במקום מנהג לא אמרינן סב"ל, ובפרט שגם הראשונים שפקפקו לא ראו את דברי הגאונים בזה וכנ"ל. ולכן נראה שאין כל חשש בברכה על טיבולו במשקה, והמברך ישא ברכה מאת ה'".

מי שרוצה להסתלק מן הספק הקל שיש בדבר יביא עצמו לידי חיוב נטילה ע"י עשיית צרכיו קטנים [ושפשוף] או גדולים, ובוה שפיר דמי טפי.

מי שלבו נוקפו גם בזה - ינגב את המאכל ויפקיע עצמו מידי החיוב.

למעשה, ניתן לחלק את המאכלים הרטובים לג' נידונים.

יא). הערת הרב אהרן גבאי: ב"ה כבר כמה שנים שהנני מברך על נטילת ידים בליל הסדר לפני טיבול הכרפס בחרוסת. וכפי שנהגו בכל עדות ישראל ממזרח שמש עד מבואו מקדם קדמתה ועד תחילת תקופת האחרונים, וכמפורש באר היטב בהגדות של פסח מכל העולם כולו [אשכנז, ספרד, פרוכנס, איטליה, רומניא, פרס, ארצות המזרח, צפ"א ועוד], וכפי שהובא באורך במאמר. אולם עד כה לא בירכתי בכל השנה, כי חששתי לשיטות שיש מקום לחלק בין ליל הסדר לכל השנה. אולם עתה, לאור מאמרו של ידידי הגאון רבי עמנואל שליט"א, שהוכיח במישור שכל אותם מעט הראשונים שאמרו לא לברך לא ידעו כלל מדברי הגאונים, ואדרבה חלקם חשבו שהגאונים עצמם אמרו לא לברך. א"כ מעתה נראה שאין מנוס מלקבוע שמעיקר הדין יש לברך (לפחות במקום שלכו"ע יש חיוב נטילה, עיין פרטי הדינים למעלה). וסהדי במרומים שאיני חפץ לחדש חידושים מוזרים, וניסיתי הרבה ליישב את המנהג הנפוץ כפי שהוא, והייתי שמח מאוד להמשיך לנהוג כנפוץ, אבל מה אעשה והאמת עדיפה מן הכל.

מאכלים שלכל הדעות, בראשונים ובאחרונים, יש חיוב נטילת ידיים, והם מאכלים שאינם מבושלים שהדרך לטבל בהם להטעימם, וכגון ירקות עליים [כרפס ודומיו], וכן ירקות בשימורים. ועליהם ניתן לברך ענט"י ללא חשש כלל. ולכן בליל הסדר אין חשש בברכה על נט"י לכרפס ודומיו, וכמנהג כל ישראל מקדמת דנא.

מאכלים שהאחרונים נחלקו בהם וחלקם פטרו מנט"י, אולם בדברי הראשונים והשו"ע מפורש שצריכים נט"י, והם מאכלים מבושלים בנוזל שלהם ובפרט כשנאכלים בכף ודרכם להיאכל בכף, וכגון עוף ובשר ודגים וקטניות ברוטב. גם בזה ניתן לברך נט"י כיון שכך עיקר ההלכה, וא"צ לחוש לדעות האחרונים שפוטרים, כיון שבדברי הראשונים מפורש שלא כדבריהם.

מאכלים שהראשונים והאחרונים נחלקו בהם האם יש חיוב נט"י, והם מאכלים שאין 'רוב' אכילתם ע"י טיבול במשקה, כמו פירות רטובים ופה"ב שמטביל במשקה, וכן מים שמעורבים עם שאר מיני משקה כמו סלט פירות או סלט ירקות וכדומה, ובוה יטול ידיו ולא יברך.



נספח א' - בירור נוסח תשובת הגאונים בענין טיבולו במשקה בדבר שאין דרכו בטיבול

בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' קצ"ג יש תשובה בענין זה בזה"ל: לרבינו שמשון ז"ל שאם בא אדם אחד בסעודה אצל חבירו ונטל מעל השלחן חתיכת של דג או של בשר עוף וטבל בפלפלין או בשומן שצריך נטילת ידיים כדאמרינן בערבי פסחים כל שטיבולו במשקים צריך נטילת ידיים, ודוקא בדבר שדרכו לטבל, אבל בדבר שאין דרכו לטבל לא מדקאמרינן כל שטיבולו במשקים ולא אמר כל שטובלים משמעו דבר שרגילים לטבל דתני רב אושעיא כל דבר שיש בו לכלוך משקה צריך נטילת ידיים ע"כ. ומתשובה זו נראה שהביא ראיה מהא דכל שיש בו לכלוך משקה, לזה שרק דבר שדרכו לטבל צריך נט"י. ומאידך הברכ"י בסוף סי' קנ"ח כתב: ומצאתי בתשובות של הגאונים כ"י שכתוב וז"ל בירושלמי דברכות משמע אפי' אין דרכו לטבל, דתני ר' אושעיא כל דבר שיש בו לכלוך משקה צריך נטילת ידיים עכ"ל, הרי שהביא תשובת הגאונים שדייקן להיפך מהירושלמי. והאחרונים נשאו ונתנו בזה ודנו האם זו אותה תשובה או תשובה שונה, וכן האם יש ט"ס בשו"ת שערי תשובה הנ"ל, וכן האם בשומן יש דין טיבולו במשקה, ועוד תמיהות כפי שיראה המעיין – עי' בפתה"ד, ובפקודת אלעזר ובתורת חיים סופר ובמעשה אליהו מאני ועוד.

ונראה להעמיד את הדברים על דיוקם ע"פ עיון בכתבי היד שהובאה בהם תשובה זו [ובחלק מהדברים העמידני ידידי הרב ישי רונן, כשליבננו יחד ענין זה]. כתה"י שהיה לחיד"א הוא הנקרא כיום 'ליהמן 48', ושם בסי' פ"ז נוסח התשובה הוא כך [אני מעתיק את השינויים שיש מהנוסח בשע"ת הנ"ל] לרבינו שמשון וכו' חתיכה של דג וכו' או בשומין" וכו', ודוקא בדבר

(יב). וכך הלשון בפירוש הר"ש מפלייזא שהעתקנו בגוף המאמר, והכונה למים שיש בהם שום, כנודע.

שדרכו לטבל, ובירושלמי דברכות משמע אפי' אין דרכו לטבל, דתני ר' אושעיא כל דבר שיש בו לכלוך משקה צריך נטילת ידיים עכ"ל. חזינן מיניה שמה שכתב החיד"א בשם 'תשובות הגאונים' כונתו לקובץ הנ"ל שמכיל ברובו תשובות הגאונים, אבל התשובה הנ"ל אינה לגאונים אלא לר' שמשון. ועוד חזינן מיניה שהעתקת החיד"א מדויקת, ואכן כתוב בתשובה זו שמהירושלמי יש ראייה להיפך מדברי ר' שמשון. ויש לציין שגם בכת"י אלמנצי [לונדון 566], ולמעלה מהם בכת"י גסטר 931, שניהם ג"כ בס' פ"ז, הנוסח הוא אותו הנוסח.

ומאידך בשו"ת שערי תשובה הנ"ל יש משפט שאינו מופיע בכל כתבי היד הנ"ל, והוא: אבל בדבר שאין דרכו לטבל לא מדקאמרינן כל שטיבולו במשקים ולא אמר כל שטובלים משמעו דבר שרגילים לטבל. ומשפט זה נראה שהוא כן מדברי הר"ש, דהא המאירי בבית יד שהבאנו לעיל כתב להדיא בשם חכמי הצרפתים [שזה ר' שמשון, כמובא בספר הבתים] גם משפט זה, וז"ל חכמי הצרפתים פירשו שאינו נוטל, כל שטיבולו במשקה אמרו כל שמטבולו במשקה לא אמרו עי"ש.

ונראה שלמסדר השע"ת היה כת"י אחר שבו היתה התשובה בשלמות יותר [כמו שהיתה למאירי], אלא שהוא טעה בטעות הדומות אחת, ולכת"י גסטר ודומיו היתה טעות הדומות אחרת, וכך היתה התשובה במלואה: לרבינו שמשון ז"ל שאם בא אדם אחד בסעודה אצל חבירו ונטל מעל השלחן חתיכה של דג או של בשר עוף וטבל בפלפלין או בשומין שצריך נטילת ידיים כדאמרינן בערבי פסחים כל שטיבולו במשקים צריך נטילת ידיים, ודוקא בדבר שדרכו לטבל, אבל בדבר שאין דרכו לטבל לא מדקאמרינן כל שטיבולו במשקים ולא אמר כל שטובלים משמעו דבר שרגילים לטבל. ובירושלמי דברכות משמע אפי' אין דרכו לטבל דתני רב אושעיא כל דבר שיש בו לכלוך משקה צריך נטילת ידיים ע"כ. והמעין היטב יראה שכ"י גסטר ודומיו טעו בטעות הדומות הראשון [לטבל – לטבל], והשע"ת הנדפס טעה בטעות הדומות השני [לטבל – לטבל].

עוד יש לציין, שהסיום של התשובה הנ"ל – 'ובירושלמי דברכות וכו'', אינה מדברי ר' שמשון, וכפי שמתבאר מדברי המאירי וספר הבתים, אלא זו השגה של עורך כתה"י על רבינו שמשון [יתכן שהשיג עפ"י דברי המאירי, או להיפך, שהמאירי ראה תשובה זו עם ההשגה של העורך].

נמצא שלמעשה נחלקו בדיון זה ר' שמשון [שלא הביא את דברי הירושלמי, וכן הר"ש מפלייזא וכפי שהבאנו במאמר] עם המאירי שהביא את הירושלמי, וספר הבתים, וכן עורך שו"ת הגאונים שערי תשובה. ועיין בגוף המאמר מה שהעלנו לדינא בענין זה.



(ג). שהם כתה"י שהועתקו מאב הטיפוס של שו"ת שערי תשובה, וכפי שהאריכו י' תבורי בכתב העת עלי ספר ג' [תשל"ז] ונ' דנציג בכתב העת תרביץ נ"ח [תשרי תשמ"ט] עיש"ב.

נספח ב' – האם בעל העיטור ראה את סידור רב עמרם גאון

העיטור הזכיר כמה וכמה פעמים בספרו את דעת רב עמרם גאון, אולם המעיין יראה שרוב הדברים שמזכיר משמו הם 'מתשובותיו'. פעמים שהוא עצמו ציין 'ובתשובות' רב עמרם וכו', ופעמים שכתב כן בסתמא בשמו, אולם אנו יודעים שהמקור הוא מתשובות רע"ג, הן ע"פ ראשונים אחרים, והן משום שאלו נושאים שלא שייכים כלל לסידור אלא ביאורי סוגיות וכדומה.

ויש מעט מקומות שהוא מזכיר את דברי רב עמרם, שהם נמצאים גם בסידורו, אולם במקומות אלו הביאם מהריצ"ג, ולא מצאנו באף מקום שביא את דברי רע"ג בסידורו ישירות. ואכתוב את המקומות בהם הביא את דברי רע"ג בסידורו, ואת המקורות שלו בדברי הריצ"ג.

בהלכות הלל דף צ"ה ע"א: ונהגו לברך לקרא את ההלל וחזרתו יהללך וכן כתב רב עמרם ע"כ. מקורו הוא מדברי הריצ"ג בהלכות הלל [ח"ב עמ' ד'] שהעתיק את כל לשון רע"ג בסידורו באורך עי"ש, והעיטור קיצר את עיקרי הדברים.

בהלכות שופר דף ק"ג ע"א: וא"ר עמרם ורב סעדיה לאחר תפלת מוסף מנהג בב' ישיבות להריע תרועה א' גדולה וכו' עי"ש. מקורו הוא מהריצ"ג הלכות ראש השנה [ח"א עמ' מ"ב] שהעתיק את לשונו של רע"ג ושל הרס"ג, והעיטור קיצר 'ועיבד' את לשונו.

בהלכות יוה"כ דף ק"ח ע"ב: ועי"כ [מתודה] קודם אכילה. ש"ץ אומר אחר תפלה וכן ר' עמרם כתב אחר תפלה וכו' עי"ש. מקורו מריצ"ג [ח"א עמ' נ"ט] שהביא את דברי רע"ג ורה"ג ועוד, והעיטור העתיק את תוכן ותורף דבריו עי"ש.

בהלכות מצה ומרור דף קל"ז ע"א: וא"ר יהודאי מאן דלא מני עומר לילה קמא לא מני בשאר לילתא, אבל בשאר לילתא היכא דלא מני לאורתא מני ביממא. וכן אמר רב עמרם משום דבעינן תמימות וליכא עי"ש [וכ"ה בסתמא בארח"ח הלכות ספירת העומר אות ה' בשם רב עמרם עי"ש]. ולפנינו ליתא בסדר רע"ג לענין ספירת העומר. וכתב גולדשמיט בסידור רע"ג מהדורתו עמ' קכ"ו: חסר פרק על ספירת העומר 'בכל כ"י הסדר', ונשמר לנו רק קטע בספר העיטור וכו': היכי דאשתלי ולא מנה ליליא קדמא תו לא מני בשאר לילתא משום דבעי תמימות וליכא עי"ש. **אולם** כבר העיר על דבריו לנכון, הרב עדיאל ברויאר בירחון האוצר נ"ב עמ' י"א הערה נ"ו, שמקור דברי העיטור בזה אינם מסידור רע"ג אלא מריצ"ג בהלכות ספירת העומר [ח"ב עמ' ק"ח] שהביא כן בשם רב 'סעדיה', והתחלף לעיטור רב 'סעדיה' ברב 'עמרם'. וכך מתבאר להדיא מהמשך דברי העיטור שם שכתב: וה"ר אבן גיא אות כתב כרב יהודאי ורב 'עמרם' שאם לא מנה מבערב לא עלו בידו תמימות וכו' עי"ש. הרי שהעתיק את דברי הריצ"ג וכתב במקום רב 'סעדיה' – רב 'עמרם'. וברור שגם החלק הראשון העתיק מהריצ"ג, אלא שלא היה הספר שלו לפניו, והעתיקו מהזכרון, והתחלף לו רב 'סעדיה' ברב 'עמרם'. וא"כ אין שום צורך ומקור לומר שהיה בסדר רע"ג הלכות ספירת העומר ונשמט 'בכל' כתה"י, אלא לא היה כלל בסדרו, ולכן גם הראשונים לא הביאו משמו כלום בענין זה.

וראיה ברורה יותר שהעיטור לא ראה את סידור רע"ג היא ממה שכתב בהלכות תפילין דף ס"ב ע"א: ובהלכות - המספר בין תפילין ש"י לתפילין ש"ר חוזר ומברך שתיים. וכן לר' עמרם ריש מתיבתא כשאין לו אלא א' מברך שתיים להניח ובמצות תפילין עי"ש. הרי שהביא את דברי רע"ג דמיירי במי שאין לו אלא תפילין אחד שמברך שתיים, ולמד מזה שבסתמא שיש לו ב' תפילין מברך על כל אחד ברכה בפני עצמו. והנה בסדר רע"ג איתא להדיא: ומאן דמנח תפלה של יד מברך וכו'. ועל של ראש מברך וכו' עי"ש. הרי להדיא שמברך ב', ולא מיירי במי שאין לו אלא תפלה אחת וכו'. אולם מקורו של העיטור הוא 'מתשובת' רע"ג, וכפי שהביאו בספר המכריע סוף סי' פ"ז ושה"ל בהלכות תפילין שכתב להדיא דין זה דמי שאין לו אלא תפלה אחת מברך עליה ב' ברכות עי"ש. ואת תשובה זו הביא העיטור. ומזה שלא הביא את דברי רע"ג 'בסידורו' שמפורש שמברך בכל פעם ב' ברכות - חזינן שלא ראה את סידור רע"ג.

עוד ראיה ברורה לזה היא מענין נט"י לטיבולו במשקה שהארכנו במאמר, שמתבאר להדיא שהעיטור העתיק רק את סוף תשובת הגאונים שאין מברכים על מים אחרונים, שאותה הביא הריצ"ג בקצרה וכן עוד ראשונים, ולא ראה את תשובת רב עמרם הארוכה הנמצאת בסידורו, וגם את ב' המקומות האחרים בסידור שמפורש שמברכים על נט"י לטיבולו במשקה. וגם כתב שהטעם שנהגו לברך על טיבולו במשקה הוא 'כרבינו שלמה', ולא כתב 'כרב עמרם'. הרי לנו שלא ראה את סידור רע"ג במקורו.



הרב משה שמואל דיין

מח"ס קשב רב (כת"י)

האם מותר לתת לילד תרופה בליל הסדר, באופן שיאבד את התיאבון ולא יוכל לחנכו למצות הלילה

בס"ד. יום שישי י"ד ניסן. 'נפש נענה תשביע' לפ"ק. [בתוספת נופך י"ח אדר ב' התשפ"ד].

לכבוד ידידי הדגול כש"ת הרב הגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א. מח"ס אבני דרך.

שלום וברכה וישע רב, תזכו לשנים רבות נעימות וטובות, ולראות בקרוב ממש קץ הפלאות, כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. באתי בזה אודות מה שנשאל כת"ר שליט"א, בדין מי שיש לו ילד (שהגיע לחינוך) עם הפרעת קשב, והוא רוצה לתת לו תרופה (ריטלין וכדומה) לפני ליל הסדר, כדי שיוכל לשבת ברוגע ולהקשיב לאמירת ההגדה, ולקיים את מצות 'והגדת לבנך' כתקנת חכמים, אלא שהתרופה גורמת לילד לאיבוד התיאבון, וממילא הוא לא יוכל לאכול מצה ומרור (אלא בגדר אכילה גסה). והשאלה אם עדיף שיתן לו תרופה, כדי שיוכל לקיים מצות 'והגדת לבנך' כתקנת חכמים, או שמא עדיף שיחנך את בנו במצות אכילת מצה ומרור. ומה הדין אם הילד מעל גיל מצות, אם מותר לתת לו תרופה בליל הסדר, ולהפקיע ממנו מצות אכילת מצה ומרור. ואמרתי לברר את הדברים בס"ד בהיותי עוסק הרבה בעניינים אלו. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

א.

ממתי צריך לחנך את הקטן לאכילת מצה ומרור

תחילה יש לברר ממתי צריך לחנך את הקטן למצות אכילת מצה ומרור. הנה הרמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה ה"י) כתב וז"ל קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצות, ומאכילין אותו כזית מצה. ע"כ. וכ"כ המהרי"ל (תחילת הלכות הגדה). וכתב הרב המגיד (שם), שהרמב"ם למד דבר זה מהא דאיתא בסוכה (מב: קטן היכול לאכול כזית צלי, שוחטין עליו את הפסח וכו'). ומשמע התם דכל שיוודע לעשות הדבר מחנכין אותו. ע"כ. וכ"כ רבנו מנוח (שם). וכ"כ בשו"ת חקרי לב (או"ח סי' ע, דף קכה ע"א). ע"ש. ומשמע דבעינן שיוכל לאכול כזית פת, ולא סגי שיכול לאכול פת (מעט). וכן

א. והנה התרומת הדשן (סי' קכה) עלה ונסתפק בדין קטן אם מותר להאכילו מצות בערב פסח. וכתב שאם לא הגיע לכלל דעת כ"כ שיוודע ומבין מה שמספרים לו מניסים ונפלאות ביציאת מצרים, מותר להאכילו. ואע"פ שאסור לגדול לאכול מצה בערב פסח מזמן איסור אכילת חמץ, וקיי"ל שאסור לספות לקטן איסור בידים, היינו דוקא באיסור לאו, אבל ביטול מצוה ספינן ליה, וה"נ האיסור הוא משום ביטול ופגם המצות. אבל אם הגיע לגיל שיוכל להבין מה שמספרים לו, אין להאכילו מצה, דדרשינן והגדת לבנך וגו', בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואם ימלא הבן כריסו מן המצות, היאך שייך לומר בעבור זה, הרי כבר אין המצוה חידוש בשבילו. עכ"ל. והובא בקצרה בב"י (סי')

בעינן שיכול לאכול כזית מצה, ולא סגי שיכול לאכול כזית פת. וכמו שלענין אכילת קרבן פסח, בעינן שיכול לאכול כזית צלי, ולא סגי שיכול לאכול כזית בשר מבושל, וכמ"ש המאירי בסוכה שם (ד"ה יכול לאכול, השני). ע"ש. ה"נ בזה בעינן שיוכל לאכול כזית מצה. ואע"פ שהרמב"ם כתב קטן שיכול לאכול פת, מ"מ נראה מדברי הרב המגיד הנ"ל, דבעינן שיוודע לעשות הדבר, וא"כ אם יודע לאכול כזית פת, אבל אינו יודע לאכול כזית מצה, אין מחנכים אותו. אמנם לכאורה יש להעיר בזה מדברי האחרונים שכתבו שאדם שאין לו כזית מצה בליל הסדר, אלא רק חצי כזית, יש מצוה גם בחצי שיעור, והביאו לזה כמה ראיות. ועמש"כ בזה בשו"ת חזון עובדיה (סי' כח). והשתא אי נימא דיש מצוה גם בחצי שיעור, א"כ אמאי צריך לחנכו רק משעה שיוודע לאכול כזית מצה, היה לנו לחנכו אפילו משעה שיוודע לאכול משהו מצה, שהרי יש מצוה גם בחצי שיעור. [וכן העיר בשו"ת מהרי"ל דיסקין (סי' ד), ורצה להוכיח מזה דליכא מצוה בחצי שיעור, דאל"כ אמאי בעינן שיכול לאכול כזית דוקא, הרי גדול שאינו יכול לאכול כזית (או שאין לו כזית) חייב בחצי שיעור, וכיון שגדול חייב ה"נ מחנכין לקטן, וכמבואר כיוצא בזה בחגיגה (ו).] וכתב די"ל דחיישנן שחינוך זה יקלקלו, שלא יאכל גם בגדלותו כי אם חצי כזית, ולכן שוא"ת עדיף. עכת"ד]. אלא ודאי שצריך לחנכו משעה שיכול לאכול מצה, אע"פ שאינו יכול לאכול כזית, וכפשט דברי הרמב"ם הנ"ל. [וכ"כ בס' בית מנוחה (קוניטץ שם) בדעת הרמב"ם. ע"ש]. אולם יש לדחות, שהרי ודאי שעיקר המצוה הוא בכזית, דסתם אכילה בכזית. ואע"פ שיש מצוה גם בחצי שיעור לדעת האחרונים הנ"ל, מ"מ עיקר המצוה בכזית. ולכן אין מחנכים את הקטן אא"כ הוא יכול לאכול כזית, כי מצות חינוך היא לחנך את הקטן באופן שגדול יוצא י"ח לכתחילה. [ויש לזה כמה ראיות. ובתשובה אחרת הארכתי בזה בס"ד. ואכמ"ל]. וע"ע בס' פסקי תשובה (סי' רצה בהג"ה).



ב.

אין צריך לחנכו לאכילת מצה אא"כ יודע לאכול כזית מצה בכדי אכילת פרס

ועוד נראה מדברי הרב המגיד הנ"ל, דלא סגי שיכול לאכול כזית פת, אלא בעינן שיכול לאכול כזית בכדי אכילת פרס, דאל"כ לא חשיב שיכול לעשות הדבר, שהרי אין אכילה אלא בכזית בכדי אכילת פרס, כדאיתא בפסחים (מד.). וכן מצאתי בס' הליכות שלמה (פסח פ"ט בדבר הלכה ס"ק פח) שכתב בשם הגרש"ז אויערבאך, שקטן שאינו יכול לאכול כזית בכדי אכילת פרס, חשיב לענין זה כלא הגיע לחינוך. ואפילו לדעת הסוברים שיש מצוה בחצי שיעור, מ"מ חשיב כקטן שאינו יודע לנענע בלולב, דליכא כלל חובת חינוך. וכל שכן לענין שיעור כזית, שהוא

תעא). וכן פסק הרמ"א (שם ס"ב). ולכאורה יש לתמוה עליו מדברי הרמב"ם הנ"ל, שהרי לפי דבריו נראה דזמן איסור אכילת מצה בע"פ לקטן, הוא משעה שיכול לאכול כזית פת, דמשעה זו צריך לחנכו לאכילת מצה, ולכן מאותה שעה אסור להאכילו מצות. ואמאי כתב התרומת הדשן, שצריך לחנכו בזה רק משעה שמבין מה שמספרים לו ביציאת מצרים, שהוא מסתמא גיל יותר גדול. [וכן יש להתפלל על מרן הב"י, שלא הרגיש בזה]. ושמא י"ל דכיון שנתבאר בדעת הרמב"ם, דהיינו שיכול לאכול כזית מצה בכדי אכילת פרס, א"כ תרוייהו חד שיעורא נינהו, והיינו בגיל שש בערך. ואכתי צ"ב, אמאי לא כתב שיעורו של הרמב"ם.

עיקר גדול בקיום המצוה. ולכן כתב שם, שקטן שאינו יכול לאכול כזית מצה ומרור בתוך כדי אכילת פרס, אין לחנכו בברכות על אכילת מצה ועל אכילת מרור. אלא שבקטנים יש להקל בשיעור אכילת פרס, ולהעמידו על השיעור הקל, דהיינו תשע דקות, וכדעת החתם סופר בתשובה (ח"ו סי' טז). ע"ש. וע"ע בס' חנוך לנער (בלויא פ"כ הערה יט). [ומ"ש ההליכות שלמה, שאם אינו יכול לאכול כזית בכדי אכילת פרס, אין לחנכו לברך, לכאורה אינו מוכרח. וע' בתו' בר"ה (לג. סד"ה הא). וע"ע בס' חזון עובדיה (יו"ט עמ' רכא). ודו"ק. ואכמ"ל]. וכ"כ בשו"ת בנין אב (ח"א סי' ח אות ג ד"ה ואפשר), שצריך לחנכו משעה שידוע לאכול כזית בכדי אכילת פרס, והיינו בערך מגיל שש. ע"ש. וע"ע בשו"ת משיב נבונים (שטיינמץ ח"א סי' טז). ובזה ניחא מה שהעיר בשו"ת פרי השדה (ח"ג סי' קפז) על דברי הרמב"ם הנ"ל, דמה שייך ענין חינוך לתינוק כזה, שהרי אפילו קטן בן שנה יכול לאכול כזית פת, ומאי שנא מכל המצות, שחייב מדין חינוך רק משעה שהוא בר הבנה. וע"ש מה שכתב בזה. ולפי האמור אתי שפיר, דהא לא סגי שיכול לאכול כזית פת, אלא בעינן שיכול לאכול כזית מצה בכדי אכילת פרס, ובדרך כלל בזמן זה הוא כבר בר הבנה. וע' בס' ילקוט יוסף (פסח כרך ג עמ' תקסו). ואחמה"ר לא נחית לכל האמור.

ג.

אין צריך לחנכם דוקא משעה שיכולים לאכול בהסיבה, אע"פ שההסיבה מעכבת באכילת מצה

אמנם נראה לפע"ד, שאין צריך לחנכם דוקא משעה שידועים לאכול בהסיבה, אלא כל שידועים לאכול כזית בכדי אכילת פרס, צריך לחנכם. ואע"פ שההסיבה מעכבת באכילת מצה, וכמ"ש מרן בש"ע (סי' תעב ס"ז). והרי צריך לחנך את הקטן באופן שגדול יוצא י"ח, וכמ"ש הריטב"א בסוכה (ב: ד"ה א"ר יהודה). ע"ש. מ"מ ההסיבה אינה מגוף מצות אכילת מצה, אלא מפרטי המצוה, ובזה א"צ לחנך את הקטן, וכמ"ש כיוצא בזה המשנ"ב בשער הציון (סי' תרנח ס"ק לו). ע"ש. וע"ע בביאור הלכה (סוף סימן תרנו) ובס' חזון עובדיה (סוכות עמ' תד). [ואפילו אי נימא דמי שאכל מצה בלא הסיבה, לא יצא י"ח אפילו מדאורייתא, דהוי מגוף המצוה, וכמ"ש בחידושי מרן רי"ז הלוי (פ"ז מחמץ ומצה ה"ז). ע"ש. ואכמ"ל. מ"מ הוא תנאי בצורת האכילה, אבל ודאי חשיבא אכילה גם בלא הסיבה. ודו"ק]. ומשא"כ אכילה בכדי אכילת פרס, הוא מעיקר המצוה, דאל"כ לא חשיב אכילה. ועוד י"ל דכיון שגם בגדול יש אופנים שפטור מהסיבה, כמו תלמיד אצל רבו, שפיר שייך חינוך בזה. וכ"כ בס' שיח התורה (עמוד שג) בשם מו"ר הגר"ח קניבסקי. ע"ש. וע"ע בס' ילקוט יוסף (פסח כרך ג עמ' תקסח) ובס' בית מתתיהו (גבאי ח"א סי' י סוף אות א). ולכן אע"פ שאינו יודע לאכול בהסיבה, יש לחנכו לאכילת מצה. ומכל מקום יש לחנכו לאכול בהסיבה, כדי שיתרגל בדבר, וכמ"ש הגרי"ח בבן איש חי (פרשת צו אות כח). ע"ש. וע"ע בס' מועדים וזמנים (ח"ג סי' רנו) ובס' פסקי תשובות (סי' תעב הערה 10). ונראה שגם במצות מרור צריך לחנכו משעה שידוע לאכול כזית מרור בכדי אכילת פרס, דומיא דמצה. וכ"כ בס' חינוך ישראל (עמוד קנט). ע"ש. וע"ע בס' ילקוט יוסף (שם עמ' תקסו ד"ה ולכאורה).

ד.

אם הילד יאכל את המצה בלי תיאבון, ודאי רשאי לתת לו תרופה

ומעתה הבא נבא לנידון שלנו, היאך הדין במי שיש לו ילד (שהגיע לחינוך) עם הפרעת קשב, שקשה לו לשבת ולהקשיב לסיפור יציאת מצרים, וגם יתכן מאד שיפריע למסובים והאורחים, אם מותר לתת לו תרופה קודם הלילה, כדי שישב ברוגע, ויוכל להקשיב לסיפור יציאת מצרים, או דלמא כיון שהתרופה גורמת לו לאיבוד התיאבון, ולא יוכל לחנכו למצות אכילת מצה ומרור, אינו רשאי לתת לו תרופה. והנה הדבר פשוט, שאם הילד יוכל להתאמץ לאכול כזית מצה ומרור בלי תיאבון, רשאי ליתן לו תרופה, כדי שישב רגוע במהלך הסדר, ואפילו אם הילד מעל גיל מצות, כי אע"פ שלכתחילה צריך לאכול את המצה לתיאבון, ואסור לגרום שלא יוכל לאכול את המצה לתיאבון, וכמבואר מדברי מרן הש"ע והרמ"א (סי' תע"א ס"א). וע"ע בש"ע (סי' תע"ג) ובשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' תפט). מ"מ אם אכל מצה בלי תיאבון, ודאי חשיב מצוה, אלא דלא הוי מצוה מן המובחר, וכמ"ש המשנ"ב בשער הציזון (שם ס"ק יא). וכן מפורש בדברי רש"י בפסחים (צט: ד"ה לא יאכל), שאכילת המצה לתיאבון הוי הידור מצוה. וכן פירש הרשב"ם שם (ד"ה לא יאכל). וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה הי"ב). וכ"כ הערוך השלחן (סי' תע"א ס"א). ע"ש. ומעתה יש לומר, שאין צריך לחנך את הקטנים שלא יאכלו פת משעה עשירית ולמעלה, כדי שיאכלו מצה לתיאבון, כיון שאינו אלא מצוה מן המובחר, ובוה אין צריך לחנך את הקטנים, וכמ"ש כיוצא בזה המשנ"ב בביאור הלכה (סי' תרפט ס"ו ד"ה מנהג). ע"ש. [ואכמ"ל]. ובפרט לפי מה שמשמע מדברי הר"ן שם (יט. מדפי הרי"ף), שאין צריך לאכול את המצה לתיאבון, אלא רק שלא יאכלנה אכילה גסה. וכ"כ הגאון חתם סופר בחידושיו שם (צט: ד"ה עד) בדעת רש"י והרשב"ם (הנ"ל). ע"ש. וכ"כ בס' כאיל תערוג (מועדים עמ' קכט) בשם הגר"א"ל שטינמן, שאין מצוה לחנך את הקטנים שיאכלו את המצה לתיאבון. ע"ש. ולפי"ז יש לומר, דה"נ אע"פ שהילד לא יאכל את המצה והמרור לתיאבון, רשאי לתת לו תרופה. ובפרט שיש צורך גדול בדבר, כדי שישב ברוגע, ויוכל לשמוע ממנו סיפור יציאת מצרים, ולא יפריע לשאר בני הבית, ולכן יש להקל בזה אפילו בנער מעל גיל מצות. וכן השיבני הגרש"א שטרן שליט"א, שאם הוא יכול לאכול אפילו שלא לתיאבון, אפשר לתת לו. ע"כ. וכן ראיתי להגר"י זילברשטיין שליט"א בקובץ ווי העמודים וחשוקיהם (פסח תשפ"ב עמ' קלד) שנשאל בנידון שלנו, וכתב שיתן לילד תרופה, כיון שמצות אכילת מצה היא מדרבנן משום חינוך, ומשא"כ מצות סיפור יציאת מצרים, היא מצוה דאורייתא של האב. ואפילו לאב עצמו (שקשה לו להתרכז בסיפור בלי התרופה), מותר לקחת תרופה, כדי שיאמר את ההגדה בריכוז ובהבנה, אע"פ שלא יאכל את המצה לתיאבון, כיון שאם אכל מצה בלי תיאבון, לכ"ע יצא י"ח. ע"ש. וע"ע בקובץ נאות מרדכי (גרוס פסח עמ' תל).



ה.

אפילו בדיבור בעלמא מקיים את מצות והגדת לבנך

אמנם יש לדון באופן שהתרופה גורמת לילד לאיבוד התיאבון לגמרי, באופן שלא ירצה לאכול מצה ומרור כלל, אם רשאי לתת לו תרופה בליל הסדר, כדי שישב רגוע. ולכאורה היה מקום לדון אם עדיף מצות אכילת מצה ומרור, או מצות והגדת לבנך. אולם זה אינו, שהרי ודאי יכול לקיים מצות והגדת לבנך גם אם לא ייתן לו תרופה, שהרי יוצא י"ח אפילו בסיפור קטן. וכמ"ש האבודרהם (פכ"א סי' לו) בשם הרשב"א, שהטעם שאין מברכים על קריאת ההגדה, כמו שמברכים על קריאת המגילה, מפני שהיא מצוה שאין לה קצבה ידועה, ואפילו בדיבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים יצא, אלא כל המרבה הרי זה משובח. עכ"ל. [ומ"ש כן בשם הרשב"א, לא נמצא כן לפנינו]. וכ"כ בס' ארחות חיים (הלכות ליל הפסח אות יח). וכ"כ בהגדה של פסח חוקת הפסח (עמוד כז) בשם בעל המנהגות. ע"ש. וע"ע למהר"ל בס' גבורות ה' (פרק ו). וכיוצא בזה כתב עוד האבודרהם (פ"י סי' י), דמהאי טעמא אין מברכים על התפילה, מפני שהתפילה היא מצות עשה שאין לה קצבה מן התורה, וביד האדם למעט ולהרבות, וכמ"ש כיוצא בזה הרשב"א בענין הגדה של פסח, שאין מברכים על קריאתה מטעם זה. ע"ש. וע' בס' משחא דרבנותא (סי' תעג) ובשו"ת חזון עובדיה (סי' יט אות ו). וע"ע להגאון מליסא בהגדת מעשה נסים (בפתיחה). וא"כ ה"נ יכול לספר לו כמה רגעים על יציאת מצרים, וזה ודאי יוכל להקשיב, ובזה יצא י"ח מצות והגדת לבנך. [ואפילו אם הוא עצמו לא אמר את כל ההגדה, אין זה מעכב, וכמ"ש מרן החיד"א במחבר"ר (סי' תעג סק"ח ד"ה ומדברי), דסדר הגדה שלנו אינו חיוב לומר הסדר הזה. ובזה עשה שלום בין דברי המהרי"ל (דף כב), לדברי התו' בסוכה (לח. ד"ה מי), אם נשים חייבות בהגדה. ע"ש. וע"ע בשו"ת חזון עובדיה (סוף סימן כ בהערה). ודו"ק]. ובפרט שיכול לקיים מצות סיפור יציאת מצרים גם בלי בנו, וכמבואר בס' החינוך (מצוה כא). ובתשובה אחרת כתבתי בזה. ואכמ"ל.

ו.

אם עדיף לחנך את בנו לקיום מצות אכילת מצה ומרור או שמצות והגדת לבנך

עדיפה

ולכאורה נראה שאפילו באופן שאם לא יתן לו תרופה, לא יוכל לקיים את מצות והגדת לבנך כלל, מ"מ מסתברא דכיון שאם ייתן לו תרופה, הוא מפסיד אותו מכמה מצות, א"כ עדיף שלא ייתן לו תרופה כלל, כדי שיוכל לקיים מצות אכילת מצה ומרור. ואע"פ שיש לומר שמצות והגדת לבנך קודמת בזמנה למצות אלו, שהרי תיקנו לאכול מצה ומרור אחר אמירת ההגדה, וא"כ בתחילת הסדר עדיין לא הגיע זמנם, וא"כ י"ל דמצות והגדת לבנך עדיפה. אולם זה אינו, כי הנה בשבת (כג:) איתא נר ביתו וקידוש היום, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו. ע"כ. הרי דאיצטריך לטעמא דשלום ביתו, אע"פ שמצות הדלקת נרות שבת קודמת בזמנה למצות קידוש

היום. אלא ודאי שאין בזה סיבה להעדיף משום אין מעבירין על המצות, וכמ"ש הגאון חיי אדם בנשמת אדם (כלל סח סק"א) לפי דברי התו' ביומא (לג. ד"ה אין מעבירין). ע"ש. וא"כ מסתברא שעדיף שבנו יקיים את מצות אכילת מצה ומרור, משיקיים את מצות והגדת לבנו. אמנם יש לומר, דמצות והגדת לבנו היא מצוה על האב לספר לבנו, והבן אינו אלא היכי תמצי לקיום המצוה, וכמ"ש בס' מאורי המועדים (עמ' לב) בשם הגרמ"ד סולובייצ'יק, והביא לזה ראיה מהא דאיתא בקידושין (כט.). ע"ש. וע"ע בס' הליכות שלמה (פסח פ"ט סעיף טו) ובס' תשובות והנהגות (ח"ד סי' קב אות ב) ובס' חוט שני (ח"ג עמ' רלד) ובס' חשוקי חמד (פסחים עמ' תרכא). ובתשובה אחרת כתבתי בזה. וא"כ ודאי עדיף שיקיים את המצוה המוטלת עליו, שהרי הוא קודם לבנו [וע' בקידושין כט.]. אולם בתשובה הנ"ל כתבתי שנראה שעיקר המצוה הוא בשביל הבן, ולא בשביל האב, אלא שהאב צריך לעשותה בשביל בנו. ואכמ"ל. ועוד, שהרי לדעת רוב הראשונים, מצות חינוך מוטלת על האב ולא על הבן, והכי נקטינן, וכמ"ש בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סי' כו). ע"ש. וא"כ ה"נ המצוה לחנך את בנו במצות אכילת מצה ומרור, מוטלת על האב, ומאי חזית להעדיף את מצות והגדת לבנו, על מצות אכילת מצה ומרור. ויש עוד לפלפל בזה. ואכמ"ל. אולם מסתבר שיכול לקיים את עיקר מצות והגדת לבנו גם בנ שאינו יכול לשבת על מקומו כלל, שהרי יוצא י"ח אפילו בדיבור בעלמא, וכמו שכתבנו לעיל. וא"כ לכאורה פשוט שלא ייתן לו תרופה בליל הסדר, כדי לא להפסידו מצות אכילת מצה ומרור.



ז.

אם רשאי לבטל מצות חינוך לאכילת מצה ומרור כדי שבנו לא יקלקל את האוירה בליל הסדר

אולם יש מקום בראש לומר, שאם הילד לא ישב רגוע כלל, ויפריע לכל המסובים במהלך הסדר אם לא יקבל תרופה, א"כ הרי הוא חב לאחריני. ובפרט אם הביא אורחים לביתו, ויש בזה משום כבוד הבריות, וכמו שמצינו שהתירו איסור דרבנן משום כבוד הבריות, כדאיתא בברכות (יט:). וכ"כ הרמב"ם (פ"י מכלאים הכ"ט). וכן פסק מרן בש"ע (יו"ד סי' שג ס"א). ע"ש. [והיינו דוקא באופן שאי אפשר בענין אחר, וכמבואר בתו' בשבת (צד. ד"ה גדול). ע"ש]. א"כ כל שכן שיש להתיר לבטל את עצמו ממצוה דרבנן של חינוך למצות אכילת מצה ומרור, כי אם בקום ועשה התירו משום כבוד הבריות, כל שכן בשב ואל תעשה. אמנם נראה לפע"ד, שאפילו אין בדבר משום כבוד הבריות, עדיף שייתן לו תרופה כדי שיוכל לנהל את הסדר על מי מנוחות, ולא יפגע בשמיעת סיפור יציאת מצרים של שאר בני הבית, ובהנחתל האמונה להם. וע' בס' חסידים (סי' קפט, וסי' תתקפח, וסי' תתקצ). וע"ע למרן החיד"א בס' פתח עינים (אבות פ"א מ"א ד"ה והעמידו), ובשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' קלו אות ד). ואכמ"ל. ועוד יש לומר, דכיון שהוא נותן לו את התרופה קודם זמן חיוב אכילת מצה ומרור, דהיינו קודם צאת הכוכבים, א"כ נמצא שבשעת חיובו במצוה, הרי הוא אנוס מלקיימה. ואע"פ שגרם להפקיע את עצמו ממצות חינוך לבנו, מ"מ נראה שאין איסור בזה, אלא שאין ראוי לעשות כן, וכמו שהעליתי בס"ד בתשובה אחרת. וע"ע בשו"ת

האם מותר לתת לילד תרופה בליל הסדר באופן שיאבד את התיאבון צב

מחקרי ארץ (כהן ח"ד סי' א). ומעתה בנידוננו שיש צורך בדבר, שפיר דמי להקל בזה. ועוד י"ל דכיון שמצות חינוך מוטלת על האב, וכמ"ש בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סי' כו). ע"ש. א"כ כיון שמצות החינוך תלויה בצער (שיצטרך לימנע מליתן תרופה לילד), לא חייבוהו חכמים. ובפרט שמקיים את מצות והגדת לבנך בכל רגע ששומע ממנו סיפור יציאת מצרים במהלך הלילה, וכיון שאם לא ייקח תרופה, לא יוכל להקשיב לו הרבה זמן, יש ליתן לו תרופה, אע"פ שלא יוכל לחנכו למצות הלילה. וכן שמעתי מהגאון רבי גדעון בן משה שליט"א. וכן העלה בשו"ת אבני דרך (חי"ח סי' עג). וע"ש בתשובת הגאון הראש"ל מוה"ר יצחק יוסף שליט"א. וכן שמעתי מידידי, הגאון רבי יהודה משה יוסף שליט"א (מח"ס הרי יהודה), דכיון שמקיים מצות 'והגדת לבנך' בכל רגע שמקשיב לסיפור יציאת מצרים, וגם מנחיל לו את האמונה בהשי"ת, הרי זה עדיף ממה שיחנכו למצות אכילת מצה ומרור. ובפרט אם הדבר פוגע בשמיעת סיפור של יציאת מצרים של שאר בני הבית, שודאי יש לתת לו תרופה כדי שיהיה רגוע. עכת"ה.



ח.

אם רשאי לתת תרופה בליל הסדר לנער מעל גיל מצות

פש גבן לברורי היאך הדין באופן שהילד הוא מעל גיל מצות, ויש צורך לתת לו תרופה בליל הסדר, כדי שישב רגוע ולא יפריע למהלך הסדר, אם רשאי לתת לו תרופה, ולגרום בכך להפקיע ממנו מצות אכילת מצה ומרור, או שאינו רשאי לעשות כן. ונראה דכיון שהמצוה מוטלת על הנער עצמו, ולא על אביו, אינו רשאי לתת לו תרופה, ולהפקיע ממנו את מצות אכילת מצה (דאורייתא) ומרור, שהרי אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך (שבת ד). והגורם לחבירו לבטל מצות עשה, עובר בלפני עור, וכמ"ש השד"ח (מע' ו כלל כו אות כו). וכ"כ בשו"ת שאילת ישורון (ח"א סי' לז). וכן כתבו עוד אחרונים. וע"ע בס' לימודי ה' (לימוד נו) ובס' ראה חיים (פלאגי סוף דף ד ע"ב) ובשו"ת נשמת כל חי (יו"ד סי' לו). ובתשובה אחרת כתבתי בזה בס"ד. ואפילו אם נגרם צער להורים ולבני הבית מהתנהגותו של הילד, אין זו סיבה להתיר להפקיע מהנער את המצוה המוטלת עליו. ואע"פ שהרבה פעמים נגרם צער לילד עצמו אם אינו לוקח תרופה, אם מחמת שמרגיש אי נעימות בהתנהגותו, או מפני שמעירים לו, ופעמים אף גוערים בו ומבזים אותו על מעשיו, מכל מקום לא מצינו פטור מחמת צער אלא לענין ישיבה בסוכה, וכמבואר מדברי הראשונים, ומשא"כ בשאר המצות. וע' בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' שכא). [ולכאורה יש להעיר על דבריו מדברי הרמב"ם בפיה"מ (פאה פ"א מ"א), ע"ש]. וע"ע בשו"ת אגרות משה (או"ח סי' קעב). ולכן ה"נ אין לפטור מפני שיש לו צער בדבר.



ט.

אם יש ראייה מדין מי שמתענה כל השבוע, שרשאי להתענות גם בשבת

והן אמת כי מרן בש"ע (סי' רפח ס"ג) כתב וז"ל אדם המתענה בשבת, ואכילה בשבת צער הוא לו מפני שינוי וסת, יש אומרים שראו כמה חסידים ואנשי מעשה, שהתענו בשבת מטעם זה. וכן אמרו שכך היה עושה ה"ר יהודה החסיד ז"ל. ע"כ. ומקורו טהור מדברי ההגהות מיימוניות (פ"א מתענית אות ב). וכן מבואר מדברי הרמב"ם (פ"ל משבת ה"ט), לפי דברי מרן בכס"מ (שם). וכ"כ בחידושי הגהות (סי' רצא סק"א) בדעת הרמב"ם. וכן מבואר מדברי כמה ראשונים, שאם יש לו צער באכילה, פטור לגמרי מסעודות שבת. והובאו בס' הלכה ברורה (סי' רפח בבירור הלכה סק"ב). ע"ש. ולפי"ז י"ל דה"נ בנידון שלנו, יש לפטרו מטעם זה, שהרי אם נחייב אותו לאכול מצה ומרור (וממילא לא יוכל לקחת תרופה), יגרם לו צער. אולם נראה דשאני התם, דהמצוה היא להתענג בשבת, וכיון שהאכילה בשבת צער היא לו ולא עונג, פטור מהמצוה. ומשא"כ באכילת מצה, שאינה כדי להתענג, אלא כדי לקיים את המצוה, אין לפטרו משום צער. וכן מבואר מדברי מרן בש"ע (סי' קסז ס"ב) שכתב וז"ל אפילו בשבת שהוא חייב לאכול פת, לא יברך לו חבריו ברכת המוציא אם אינו אוכל, ולא שרי לברך לאחרים אע"פ שאינו טועם, אלא ברכת המוציא דמצה בליל ראשון של פסח, וברכת היין דקידוש, בין של לילה בין של יום. ע"כ. וכתב המג"א (שם ס"ק מא), דהיינו טעמא משום דאכילת שבת ויו"ט אינה חובה על האדם אלא משום הנאתו, דהא מצטער פטור מלאכול, וא"כ אם אינו יודע הברכה, אמרינן גם כן לא ליתנה, דאסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה. ומשא"כ במצה ויין של קידוש, שהם חובה על האדם, וחייב לצער עצמו לאכול, הוי כברכת המצות. ע"כ. וע"ע בביאור הגר"א (סי' קפח סק"ג). ומבואר בהדיא שאפילו אם הוא מצטער באכילת המצה, אינו נפטר מהמצוה. וכיוצא בזה כתב מרן בש"ע (סי' תעב ס"ו) וז"ל מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ארבע כוסות. ע"כ. ומבואר שאע"פ שמצטער בשתייתו, מ"מ אינו נפטר משום כך ממצות ארבע כוסות. וכל שכן שאינו נפטר ממצוה דאורייתא של אכילת מצה. וכן מבואר בהדיא מדברי המשנ"ב בביאור הלכה (סי' תרלט ס"ג ד"ה בליל). ע"ש. ולפי"ז ה"נ אין לפטרו מטעם צער, כיון שהאכילה עצמה היא מצות עשה.

י.

אפילו אם יש בזה כבוד הבריות, קשה להקל לתת לו תרופה

אמנם ראיתי בשו"ת בשמים ראש (סי' צד) שכתב שאם יחלה ויפול למשכב מחמת אכילת המצה, פטור מלאכול, ואיסורא נמי איכא לחבול בעצמו. ע"ש. וע"ע בשו"ת חזון עובדיה (סי' ד אות ח). מכל מקום מבואר בהדיא מדבריו דהיינו דוקא אם יחלה ויפול למשכב, ומשא"כ בהיזק בעלמא. וכיוצא בזה כתב המשנ"ב (סי' תעב ס"ק לה) לענין ארבע כוסות. ע"ש. ולכן גם בנידון דידן קשה להתיר להפקיע את הנער ממצות אכילת מצה. ואפילו אם יש בדבר משום כבוד

הבריות של הילד, ומצינו שכבוד הבריות דוחה איסור דאורייתא בשב ואל תעשה, כמבואר בברכות (יט:), מ"מ לא מצינו שמשום כבוד הבריות אפשר לבטל מצוה דאורייתא של אכילת מצה [וצ"ע]. ולכן נראה שאין להקל בזה. וכן העלה בשו"ת דברות אליהו (אברול חי"ב סי' עז), שאין ליתן תרופה (לקשב וריכוז) לילד לפני אכילת מצה, כדי שישב רגוע במהלך הסדר. ע"ש. וכן השיבני הגאון רבי חיים יוסף דוד וייס שליט"א (מח"ס ויען דוד), שאם כבר הגיע למצות, אסור להסיר ממנו את חיובו. ע"כ.

יא.

ייתן לילד תרופה מוקדם באופן שתפוג השפעתה חצי שעה ויותר קודם חצות הלילה

ולמעשה נראה, שהרי מסתמא כל אדם מכיר את בנו כמה זמן התרופה משפיעה עליו, וא"כ יכול לתת לו תרופה בערב פסח, באופן שהיא תשפיע עליו עד קרוב לשעת סיום עריכת הסדר, ואז ייתן לו לאכול מצה ומרור לתיאבון. אלא שיוזהר לשים לב שהשפעת התרופה תפוג זמן מה קודם חצות, כדי שיוכל להספיק לקיים כל מצות האכילה קודם חצות, שהרי לדעת הרבה ראשונים נקטינן כדעת רבי אלעזר בן עזריה בפסחים (קכ:), דזמן אכילת מצה עד חצות. וכ"כ רבנו חננאל שם. וכ"כ הראב"ן (סוף פסחים, דף קסו רע"ד). וכ"כ הרוקח (סי' רפ) והראב"ה (סי' תקכה, עמוד קסח) והמרדכי (סוף פסחים), ועוד ראשונים. אמנם הרמב"ם (פ"ו חמץ ומצה ה"א) פסק כדעת רבי עקיבא (בפסחים שם), דזמן אכילת מצה כל הלילה. וכן הסכים הרב המגיד (שם). וכן כתבו עוד ראשונים. ומרן בש"ע (סי' תעז ס"א) כתב לגבי האפיקומן, שיהא זהיר לאכלו קודם חצות. [ואפילו לדעת רבי עקיבא, אסור לכתחילה לאכלו אחר חצות, וכמ"ש בביאור הגר"א (שם סק"ה). ע"ש]. וכתב המשנ"ב (שם סק"ו), דכל שכן שצריך ליוזהר בזה בכזית הראשון, שמברכים עליו על אכילת מצה, שלא יאחר אותו עד אחר חצות. ואם איחרו עד אחר חצות, וכן אם איחר אכילת המרור עד אחר חצות, יאכלם בלא ברכה. ע"ש. וע"ע בביאור הלכה (שם ד"ה ויהא). וכן פסק בס' חזון עובדיה (פסח ח"ב עמ' פא), שאם נתעכב עד אחר חצות, יאכל המצה והמרור בלא ברכה. ע"ש. ולכן יזהר לשים לב שזמן השפעת התרופה יהא לפחות חצי שעה ויותר קודם חצות, כדי שיספיק לאכול מצה ומרור וכורך ואפיקומן קודם חצות. וכעיי"ז השיבני הגאון רבי אביגדור הלוי נבנצל שליט"א, שיקדים ליתן לו את התרופה, כדי שעד שיגיעו לאכילת מצה, כבר יחזור לו התיאבון. עכת"ד.

יב.

עוד אפשרות שיאכילנו מצה ומרור תכף אחר הקידוש, ואח"כ ייתן לו תרופה

ויש עוד אפשרות כדי שלא יפסיד מלחנכו למצות אכילת מצוה ומרור, וכן אם שכח ליתן לו תרופה עד אחר הקידוש (או סמוך לערב), שייתן לו לאכול מצה ומרור תכף אחר הקידוש (בצאת הכוכבים), ואח"כ ייתן לו תרופה, ויתעכב מעט (עד שהתרופה תשפיע עליו) ויתחיל בעריכת הסדר, ובוזה יבא הכל על מקומו בשלום. ואע"פ שיש להחמיר לא לאכול מצה עשירה או מצה מבושלת לפני ההגדה, וכמבואר מדברי התו' בפסחים (צט: ד"ה לא יאכל) בתירוצם האחרון. [ואע"פ שבתירוץ הראשון משמע להקל, מ"מ יש אומרים דנקטינן כתירוץ השני, ואכמ"ל]. וכן מבואר מדברי המאירי שם. וכן משמע מדברי האהל מועד (דף כג ע"ב). ע"ש. וע"ע בשו"ת עוגת אליהו (סי' ל) ובס' הליכות עולם (ח"א עמ' רצה). מ"מ היינו טעמא משום שיאכל את המצה לתיאבון. אבל בזה שמאכילו מצה ומרור כדי לצאת י"ח המצוה, ודאי אין לחוש, דבוזה גופא יוצא י"ח. ואע"פ שעדיין לא קיים את מצות סיפור יציאת מצרים, מ"מ נראה שאין לחוש בזה. וכן משמע פשט דברי מרן בש"ע (סי' תעב ס"א), שיכול לאכול מצה ומרור מיד כשתחשק, ואפילו קודם אמירת ההגדה. ע"ש. וע"ע בש"ע הגר"ז (שם ס"א) ובמשנ"ב (סק"א) ובשו"ת חזון עובדיה (סי' א). אמנם י"ל דהיינו טעמא משום דס"ל כדעת הראשונים שכתבו דבאמירת זכר ליציאת מצרים בקידוש, מקיים את מצות סיפור יציאת מצרים, וכמ"ש האבודרהם (סדר ההגדה) בשם הרי"א, ומהאי טעמא אין מברכים על קריאת ההגדה. וכ"כ רבינו ירוחם (נ"ה ריש ח"ד) בשם רבינו פרץ. וכ"כ הא"ר (סי' תעג ס"ק לד) בשם האבודרהם. וכ"כ הגאון פרי חדש (סי' תעג סוף סק"ו). ע"ש. וע"ע בשו"ת חזון עובדיה (סי' יט). מ"מ ה"נ יצא י"ח סיפור יציאת מצרים בשמיעת הקידוש, ורשאי עתה (מעיקר הדין) לאכול מצה ומרור. וכן ראיתי לכת"ר שליט"א בתשובה שנדפסה בקובץ באר התורה (פסח התשפ"ב עמוד 263) שכתב עצה זו, וציין למ"ש בס' וישמע משה (ח"ו סי' צ) אם מותר לתת לקטן לאכול מן המצות לפני ההגדה. [ואמ"א]. ושוב נדפסה תשובתו בשו"ת אבני דרך (ח"ח סי' עג, עמוד 240). ואע"פ שחכמים תיקנו לומר את כל סדר ההגדה קודם אכילת מצה ומרור, ואסור לכתחילה לאכול מצה ומרור לפני אמירת ההגדה, וכמ"ש בס' האורה (ח"ב סי' לה). ע"ש. וע"ע בש"ע הגר"ז (סי' תפג ס"ב) ובביאור הגר"א (שם סק"ח). מ"מ כיון שיש צורך גדול בדבר, אין להקפיד בזה. [וע' בפסחים (קט)]. וע"ע בשער הציון (סי' תעב סק"ב). ודו"ק]. אמנם לפע"ד נראה, שהאפשרות הראשונה נכונה יותר מכמה טעמים. חדא, כי לא ירגיש בנוח לאכול מצה ומרור לבד, ובפרט כשיש אורחים בבית. ועוד, שלא יוכל להתחיל את הסדר תכף אחר נתינת התרופה, כי לוקח כמה זמן עד שהתרופה משפיעה על הגוף, ובינתיים יכול להיות מצב לא נעים, ובפרט כשיש אורחים בביתו. ועוד, שאם ייתן לו תרופה אחר הקידוש, הדבר עלול לגרום שלא יצליח לישן בלילה, כיון שקשה להירדם תחת השפעת התרופה. ולכן עדיף שייתן לו תרופה בשעה מוקדמת (כמו חמש או שש, באופן שהתרופה משפיעה עליו שש שעות), וכשתפוג השפעת התרופה, ייתן לו לאכול מצה ומרור לתיאבון, וגם יוכל להירדם בלילה, כי כבר פגה השפעת התרופה קודם זמן השינה. ואם שכח לתת לו תרופה עד סמוך לערב, יעשה את האפשרות השנייה, אלא שישים לב לתת לו מינון קטן יותר (חצי כדור וכדומה), כדי שיוכל לישן בלילה.

המורם מכל האמור, דמי שרוצה לתת לבנו תרופה לקשב וריכוז בליל הסדר, כדי שישב ברוגע ולא יפריע למהלך הסדר, או כדי שיקשיב לסיפור יציאת מצרים, והתרופה גורמת לו לחוסר תיאבון, אבל יוכל לאכול לכל הפחות כזית מצה ומרור בלי תיאבון (ולא תהיה אכילתו בגדר אכילה גסה), רשאי לתת לו תרופה בכל אופן, ואפילו אם הילד מעל גיל מצות. אבל אם התרופה גורמת לו לחוסר תיאבון מוחלט, או שלא ירצה לאכול כלל (מחמת שאין לו תיאבון) - אם הוא מתחת גיל מצות, רשאי לתת לו תרופה. ובפרט אם יש לו אורחים, ויש בדבר משום כבוד הבריות. אבל אם הוא מעל גיל מצות, אינו רשאי לגרום לו שלא יאכל מצה ומרור, ולכן ייתן לו את התרופה מבעוד יום, באופן שיודע שתפוג השפעתה לפחות חצי שעה או יותר קודם חצות הלילה, ואז יאכילנו מצה ומרור וכורך ואפיקומן. [ונכון שיעשה כן גם בילד מתחת גיל מצות]. ואם שכח לתת לו תרופה, ונזכר רק אחרי הקידוש (או סמוך לערב), ייתן לו לאכול מצה ומרור תכף אחר הקידוש (בצאת הכוכבים), ואח"כ ייתן לו תרופה, ויתעכב מעט (עד שהתרופה תשפיע עליו) ויתחיל בעריכת הסדר. ובאופן זה ישים לב לתת לו מינון קטן יותר (חצי כדור וכדומה), כדי שיוכל לישן בלילה. הנלענ"ד כתבתי והיעב"א.

משה שמואל דיין



הרב יעקב גד קליימן
מח"ס מגד יעקב, ראש כולל קדשים

חיוב חינוך בקטן באכילת מצה, והמסתעף לדין מצוות צריכות כונה

א.

כתב הרמב"ם (חמו"מ ו, י) - "קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצות ומאכילין אותו כזית מצה".

ויש לדון בקטן שאינו יודע להסב, או שאינו יכול לאכול כזית בתוך כדי אכילת פרס, האם יהיה בו דין חינוך לאכילת מצה.

ב.

ולגבי הסבה:

הנה, הרי חזינו לגבי לולב שאם אינו ראוי לנענוע הרי הוא אינו מחויב (סוכה מב, ערכין ב), ואף שהנענוע הוא מדרבנן, והוכיח מזה הגרי"ז שרבנן לא חייבו בחינוך אם אינו ראוי גם לפרטי המצוה שמדרבנן, ולכן גם הכא אם אינו יודע להסב לא יהיה בזה חיוב חינוך (ועיין במגד יעקב עה"ת והמועדים בחג הסוכות בענין חינוך קטן לפרטי המצוה, משנ"ת שם בענין זה).

אולם לראב"ה שבזה"ז אי"צ הסבה (וכמובא ברמ"א תעב, ד, שעל שיטתו סמכו הנשים שלא מסיבות, אף שסתם אשה נחשבת לחשובה), א"כ פשוט שיהיה הקטן חייב בעיקר המצוה.

ג.

וגם אם לא כהראב"ה, עדיין נראה שיהיה חייב באכילה בלא הסבה.

דהנה כתב הרמב"ם (חמו"מ ז, ו - ח) - "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו', לפיכך כשמועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב בדרך חירות וכו' וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם וכו', ואימתי צריכין הסיבה - בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האל, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך".

ודייק מזה הגרי"ז - דס"ל להרמב"ם דמצות הסיבה היא מצוה בפ"ע, שיאכל וישתה בלילה הזה כשהוא מיסב בדרך חירות, אלא שחכמים קבעו לקיים מצוה זו בזמן שתית ד' כוסות ואכילת מצה, אבל היא מצוה בפ"ע ולא מדיני המצה והכוסות. והא ראייה - מהא דיש לו מצוה

חִיּוּב חִינוּךְ בְּקִטָּן בְּאִכִּילַת מִצָּה, וְהַמְסַתֵּעַף לְדִין מִצְוֹת צְרִיכוֹת כּוֹנֵה צַח

מִן הַמּוֹבָחָר לְהִסָּב גַּם בְּשֹׂאֵר סְעוּדָתוֹ, וּמוֹכַח שֶׁהִיא מִצְוָה בִּפְ"ע שְׁעִיקָר חִיּוּבוֹ בִּהּ הוּא רַק בּוֹזֵם אֲכִילַת הַמִּצָּה וּשְׁתִּית הַכּוֹסוֹת, אֲבָל בְּעִיקָר דִּינָה אֵין לָהּ שִׁיכוֹת דּוֹקָא עִמָּהּ, וְלִכֵּן הָרִי זֶה מְשׁוּבָח גַּם אִם אֵת שֹׂאֵר אֲכִילָתוֹ יַעֲשֶׂה כֵּן וְיִרְבֶּה בְּמִצְוָה זוֹ שֶׁל אֲכִילָה דֶּרֶךְ חִירוֹת. וְלִכֵּן גַּם אִם יֹאכֵל מִצָּה וְיִשְׁתֶּה ד' כּוֹסוֹת בְּלֹא הִסִּיבָה, לֹא פָגַם בּוֹזֵה בְּמִצְוֹת אֵלּוּ וְרַק לֹא קִיִּים הִסִּיבָה (וּכ"פ הַשּׁו"ע תַּעֲב, ז' - דְּלִכְתַּחֲלִילָה יִסָּב בְּכָל הַסְּעוּדָה).

וְהַתּוֹס' בַּפְּסָחִים (דף קח.) הַסְּתַפְקוּ - הָאֵם כְּשֶׁשְׁתֶּה בְּלֹא הִסִּיבָה יַחֲזוֹר וְיִשְׁתֶּה, וְהָרֵא"ש שֶׁם (סִימָן כ') פֶּסֶק שֶׁלֹּא יֵצֵא: "וְאִם אָכַל בְּלֹא הִסִּיבָה יַחֲזוֹר וְיֹאכֵל בְּהִסִּיבָה, וְכֵן בְּכּוֹס רֹאשׁוֹן וּשְׁנִי אִם לֹא שְׁתֶּה בְּהִסִּיבָה יַחֲזוֹר וְיִשְׁתֶּה בְּהִסִּיבָה", וּמִבּוֹאֵר מִזֶּה דִּס"ל לְרֵא"ש דִּתְקַנּוּ חֲכָמִים אֵת דִּין הַהִסִּיבָה כַּחֲלָק מִמִּצְוֹת אֲכִילַת הַמִּצָּה וּשְׁתִּית הַכּוֹסוֹת, וְלִכֵּן לֹא יֵצֵא וְיִצְטָרֵךְ לַחֲזוֹר וּלְשִׁתּוֹת.

וְכֵן מּוֹכַח גַּם מֵעֵצָם זֶה שִׁישׁ תּוֹעֵלֶת שִׁיחֲזוֹר וְיִשְׁתֶּה, דַּל"כ, וְהוּא כִּבְר קִיִּים אֵת הַשְּׁתִּיָּה, מֶה יִהְיֶה מֶה שִׁכְעַת יַחֲזוֹר, וְהָרִי הִיא כִּבְר אֲכִילָה סֵתָם, דִּהְרִי כִּבְר יֵצֵא בְּמִצְוֹת הָאֲכִילָה. וְע"כ דִּלֹּא יֵצֵא כִּלְלִי יְדֵי הַמִּצְוָה, כִּי דִין הַהִסִּיבָה הוּא מְדִינִי הָאֲכִילָה וְהַשְּׁתִּיָּה, וְדִלֹּא כְּמוֹ שְׁמוֹכַח מִהֶרֶמְב"ם.

וּמֵעֵתָה לְדַבְרֵי הַגְּרִי"ז שֶׁבִּיָּאֵר בְּדַעַת הֶרֶמְב"ם דֶּה־הַסִּבָּה הִיא מִצְוָה בִּפְ"ע וְלֹא תִנָּאֵי בְּד' כּוֹסוֹת וּבְמִצָּה, וְרַק נִתְקַנָּה לַעֲשׂוֹתָהּ בּוֹזֵם הַמִּצָּה וְהַכּוֹסוֹת, א"כ פְּשׁוּט שֶׁהִקְטֵן יִהְיֶה חַיִּיב בְּאֲכִילָה אִף שֶׁאֵינוֹ רֹאִי לְהִסָּב.

ד.

וּבִאֲמַת דָּגָם אִם לֹא כֶּהֶרֶמְב"ם, אֲלֹא כְּמוֹ שֶׁהוֹכִיחַ הַגְּרִי"ז מִהֶרֶא"ש שֶׁהַסִּבָּה הִיא מְדִינִי מִצְוֹת הַמִּצָּה וְהַד' כּוֹסוֹת - אֲכִתִּי כִּבְר בִּיָּאֲרֵנוּ בְּמִגְד יַעֲקֹב (שם) דֹּאִף שֶׁחִיּוּב חִינוּךְ הוּא גַּם בְּדִינֵי הַמִּצְוָה, וְכְמוֹ שֶׁהוֹכִיחַ הַגְּרִי"ז בְּעֶרְכִּין מְדִין "קִטָּן הַיּוֹדֵעַ לִנְעֻנֵעַ", מ"מ י"ל שֶׁזֶּה רַק בְּפֶרֶטִים הַנוֹגְעִים לְעִיקָר צוֹרֵת הַמִּצְוָה, וְלֹא בְּכָל דִּינֵי הַמִּצְוָה (וְכְמוֹ שֶׁפֶּסֶק הָרֵאב"ן שֶׁהִקְטֵן יוֹצֵא בְּלוּלָב שְׁאוּל*). וּמֵעֵתָה יִתְכַּן שֶׁהַסִּבָּה הִיא רַק מְדִינִי הַמִּצְוָה וְלֹא מְעִיקָר צוֹרֵתָהּ שֶׁל הָאֲכִילָה, וְלִכֵּן לֹא יִהְיֶה בּוֹזֵה עֵיּוֹב בְּחִינוּךְ.

ה.

אוּלָּם הָרִי הוֹכִיחַ הַגְּרִי"ז מִהֶרֶא"ש שֶׁהַסִּבָּה הִיא חֲלָק מִהַמִּצְוָה, מֶהֵא דָאֵם לֹא הִיָּסָב שֶׁצְרִיךְ לַחֲזוֹר וְלֹאֲכֹל, וּמוֹכַח מִזֶּה לְכַאֲוֶרָה שֶׁהִיא מִמֶּשׁ חֲלָק מֵעֵצָם הַמִּצְוָה, דִּלֹּא מִסְתַּבֵּר דֶּהֵא רַק דִּין מְדִינִי הַמִּצְוָה וְאֵעֶפ"כ מַעֲכָב אֵת קִיּוּמָהּ, וְדו"ק.

א). דֶּה־בִּאֲנֵי שֶׁם דְּפַלְיָגִי הַפּוֹסְקִים הָאֵם קִטָּן יוֹצֵא בְּלוּלָב הַשְּׁאוּל יְדֵי חִינוּךְ, אוֹ כִּיּוֹן שֶׁהַגְּדוּל לֹא יִכּוֹל לְצַאת בְּלוּלָב שְׁאוּל לִכֵּן גַּם הִקְטֵן לֹא יוֹצֵא בּוֹ.

וְעִיָּין בְּמ"ב תְּרִנְחָה, כח, שֶׁהִבִּיא אֵת שִׁטַּת הָרֵאב"ן שִׁיּוֹצֵא גַּם בְּלוּלָב שְׁאוּל, וְעִיָּין בְּשַׁע"צ בִּס"ק נ"ו מֶה שֶׁבִּיָּאֵר בְּטַעֲמוֹ שֶׁל הָרֵאב"ן (וְנִרְאֶה שֶׁהַכְּרִיעַ כֵּן לְהִלְכָּה), דְּמִצְוֹת חִינוּךְ הִיא בְּעִיקָר הַמִּצְוָה וְלֹא בְּפֶרֶטִי הַמִּצְוָה, דֶּה־עִיקָר שְׁמִתְרַגֵּל לְעִיקָר הַמִּצְוָה. וְלִכֵּן אִף אִם חַיִּיב לַחֲנוּךְ דּוֹקָא בְּד' מִיָּנִים שֶׁלֹּא חָסֵר בְּצוּרָתָם, וְצְרִיךְ גַּם לִנְעֻנֵעַ, מ"מ יִהְיֶה לּוֹלָב שְׁאוּל כֶּהֶרֶאב"ן.

ואם ההסיבה היא חלק מעצם המצוה, כבר יש לדון דבקטן שלא ראוי להסיבה לא יהיה דין אכילה, כיון שאינו ראוי לקיים את המצוה בצורתה, וכמו שלא חייב בלולב כשאינו יודע לנענע.

ו.

אולם באמת שגם אם הוא דין מעצם המצוה, אכתי כבר העירו האחרונים איך יהני לאכול שוב בהסבה, והרי הוא רק דין מדרבנן, וכבר יצא יד"ח אכילת מצה מה"ת.

ועיין בספר ויקהל משה (ח"ה, מהגרמ"ש קליין שליט"א) שדן בזה, והביא מהפמ"ג (תפה, א) ע"פ התוס' בסוכה ג. וכן מוכח בעוד מקומות - שלפעמים רבנן בטלו את הקיום אפילו כלפי דין תורה.

אולם הריטב"א (שם כה.) פליג על התוס', ולדבריו מה יהני לאכול שוב, והרי כבר קיים את המצוה.

ז.

וביאר שם ע"פ המהר"ל שהובא בב"ח תע"ב דכל האכילות של המצה נחשבות למצוה אחת ומצטרפות זל"ז. וזה לכאורה כדברי הנצי"ב הידועים שהבאנו במגד יעקב שם לגבי פורים (בעמ' תי"ז - דיודעים דברי הנצי"ב בכמה מקומות, עיין בהעמק שאלה לפרשת יתרו, ובמרומי שדה בר"ה טז: ובסוכה מא. והובאו דבריו גם בקה"י בברכות בסימן ה', שנקט דכל זמן שעוסק במצוה הרי הכל הוא בכלל אותה המצוה).

ומעתה כבר יתכן שגם להרא"ש ההסיבה היא רק דין מדיני המצוה ולא מעיקר צורתה, ומ"מ אף שכבר כבר יצא ידי המצוה, מ"מ אכתי חייבו אותו לאכול שוב לקיים את הדין "לכתחילה", כיון שהוא עדיין עוסק במצוה והכל מצטרף לאכילתו הראשונה.

[והעיר מחותני, הגר"א רוט שליט"א - דתהא נ"מ מהטעמים הנ"ל, במעשה שבן הסב אצל אביו ובטעות אכל בלא הסיבה, ואח"כ רצה לאכול שוב בהסבה, אולם אמר לו אביו שמקפיד שלא יסב (דבזה חייב לשמוע לו, וכמו שהובא במ"ב דרשו בסימן תע"ב בהערה 20 מהערוך השלחן ומהגריש"א זצ"ל, דאף שבד"כ כל אב מוחל לבנו, מ"מ אם אמר להדיא שאינו מוחל לא אמרינן שבטלה דעתו, ובאמת הבן לא יכול להיסב), דיש לדון האם כעת יש טעם שיאכל עוד כזית בלא הסיבה - דלסברא הראשונה שרבנן בטלו את קיום אכילת המצה כשלא הסב, א"כ קודם שיכל להסב ולא הסב, לא קיים מצוה, ולכן צריך לאכול כעת שוב בלא הסיבה (דכעת אינו יכול להסב). אולם לטעם השני, דמה שצריך לאכול שוב זה משום שמצטרפת אכילתו לאכילה הראשונה שיצא בה (ורק תהני אכילתו לצאת גם את הדין של הסיבה), א"כ אין טעם שיאכל שוב בלא הסיבה].

(ב. וז"ל המהר"ל גבורות ה' פרק מ"ח - "דמדקאמר בגמרא השמש שאכל כזית מצה כשהוא מסב יצא, דמשמע דיעבד יצא, יראה דדוקא השמש שמשמש לבני הסעודה ואי אפשר לו להסב יוצא באכילת כזית אחד בהסיבה, דלגבי השמש הוי דיעבד, אבל שאר כל אדם יסב לכתחלה כל פעם שאוכל מצה, דכל האכילה של המצה אפילו אוכל הרבה הכל הוא מצוה אחת, ויותר טוב שיהיה כל אכילתו במצוה".

וּמִמִּילָא גַם לִגְבִי קֶטֶן - אִי נִימָא דְהֶהֱסִיבָה הִיא רַק מְדִינֵי הַמִּצְוָה, יִהְיֶה דִין חִינוּךְ גַּם אִם הַקֶּטֶן לֹא יוֹדֵעַ לְהִסְבּ (וְכַדִּין לֹלֵב שְׁאוּל).

וְסוּף דְּבַר דְּנִרְאָה בְּצִירוּף כָּל הַנֶּ"ל לְחַיִּיב אֶת הַקֶּטֶן בְּאֲכִילָה מְדִין חִינוּךְ גַּם אִם אֵינוֹ יוֹדֵעַ לְהִסְבּ.



ח.

וּלְגְבִי אֲכִילַת פֶּרֶס:

בְּמִנַּ"ח (שִׁי"ג) מְבוֹאֵר שְׁדָנִים לְפִי אָדָם בִּינוּנִי, וּלְפִי קֶטֶן בּוֹדָאִי לֹא יִכּוֹל לְאֲכֹל כּוֹזֵית בְּתוֹךְ כְּדֹאכ"פ שֶׁל אָדָם בִּינוּנִי. אִמָּנֵם הַמִּנַּ"ב נִקֵּט (תְּרִיחַ, כֹּא) שְׁמִשְׁעָרִים כִּ"א לְפִי מָה שֶׁהוּא. וּמִנַּ"מ גַּם לְמִנַּ"ב, אִם הוּא קֶטֶן שֶׁלֹּא תִהְיֶה לוֹ סְבֻלָּנוֹת לְאֲכֹל כּוֹזֵית גַּם בְּשִׁיעוּר דִּידֵיהּ, לְכֹאֲוֶרָה יִהְיֶה פֶּטוּר.



ט.

וְהִיא מְקוֹם לְדוֹן דְּלִפְחוֹת שִׁיאַכֵּל הַקֶּטֶן חֲצִי זֵית.

דִּהְנֶה כְּבֵר דְּנוֹ הָאֲחֵרוֹנִים אִם בְּגִדּוֹל יֵשׁ דִּין חֲצִי שִׁיעוּר גַּם בְּמִצְוֹת (וְכֹדָאִיתָא בְּיוֹמָא עַד. דְּלִרְיו"ח יֵשׁ לְגְבִי אִיסוּרִים אִיסוּר שֶׁל ח"ש מַה"ת - אוּ מִקְרָא ד"כֵּל חֵלֶב", אוּ מִסְבְּרָא דְּחֻזִּי לְאַצְטְרוּפִי, וְעִי"ש בְּתוֹס' דֶּהֶסְבְּרָא מִלְמַדַּת לְדִירוּשׁ אֶת הַפְּסוֹק לְגְבִי ח"ש דֹּאסוּר). וְהַמִּלַּ"מ (חֲמוּ"מ א, ז בְּסוּפּוֹ) נִקֵּט שׁוּזָה רַק בְּאִיסוּרִים וְלֹא בְּמִצְוֹת, וְכ"כ הַשְּׁבוֹת יַעֲקֹב (ח"ב ס"ס י"ח). וְעִי"ש בְּמִנַּ"ח בְּמִצְוָה ח', וּבְמִצְוָה י' שֶׁהֵבִיא שִׁישׁ בֹּזֶה דְּעוֹת.

וְיֵשׁ שֶׁהוֹכִיחוּ מִהַמִּנַּ"ב (תַּעֲג, ג) שֶׁכְּתֹב דְּמִי שֶׁלֹּא יִכּוֹל לְאֲכֹל שִׁיעוּר מְרוּר שִׁיאַכֵּל מִקְצַת לֹזֶכֶר הַמְרִירוֹת, וּמִשְׁמַע דֹּאִין בֹּזֶה מִמֶּשׁ מִצְוָה.

אוּלָּם הַמַּהְרִי"ט אֵלְגָזִי (חֵלָה בָּאוֹת י"ד) הֵבִיא מִהֶבְרֵכִי יוֹסֵף (אוּ"ח תִּפְד, ד) דָּגָם בַּח"ש יֵשׁ קֶצֶת מִצְוָה מַה"ת (וְכ"כ גַּם בְּסִפְרוֹ מַחְזִיק בְּרֵכָה תַּעֲה, ד, וּז"ל שֶׁם - "וְלִי הַהֲדִיט נִרְאָה דְּקֶצֶת מִצְוָה אֵיכָא, וְזֹכֵר לְדִבְרֵי מִמָּאִי דְּקִי"ל חֲצִי שְׁעוּר אִסוּר מִן הַתּוֹרָה, וְהִ"ה דֹּאֵיכָא קֶצֶת מִצְוָה בַּחֲצִי שְׁעוּר, וְלֹא יֵהָא אֵלָּא לֹזֶכֶר הַמִּצְוָה צְרִיךְ לְאֲכֹל, וְזֶה דְּעִתִּי הַקְּצֶרָה". וְכִנְרָאָה כּוֹנֵנוֹ הִיא שְׁגָם אִם אֵין בֹּזֶה מִקְצַת מִצְוָה, מִנַּ"מ יֵשׁ בֹּזֶה זֹכֵר לְמִצְוָה, וְהִיא הַלְשׁוֹן שֶׁכְּתֹב הַמִּנַּ"ב הַנֶּ"ל - "לֹזֶכֶר הַמְרִירוֹת". וּמִנַּ"מ נִרְאָה מִדְּבָרֵינוּ שֶׁתִּפְסַּל לְעִיקֵר דִּישׁ בֹּזֶה קֶצֶת מִצְוָה).

וְכֵן הַכְּרִיעַ בְּשׁו"ת רַב פְּעָלִים (ח"ג, אוּ"ח ל"ב), וְכ"כ הָאוֹר לְצִיּוֹן (ח"א אוּ"ח ל"ה, וְעִי"ש שְׁפִלִיג עַל הַמִּלַּ"מ בְּבִיאוֹר סִבְרַת הַגַּמ' בְּיוֹמָא ד'חֻזִּי לְאַצְטְרוּפִי") דָּגָם בַּח"ש יֵשׁ מִצְוָה וְרֹאזִי לְקִיּוּמָהּ, אֵלָּא דֹּאִינוּ יוֹצֵא יֶד"ח עַד שִׁקְיָמָנָה כְּשִׁיעוּר (וְלֹכֵן אִם אַח"כ יוֹדְמָן לוֹ לְקִיּוּמָהּ בְּשִׁלְמוֹת, בּוֹדָאִי שְׁחִיב לַעֲשׂוֹת כֵּן)?.

ג). וְהֵבִיא שֶׁם רֹאזִי יִפָּה - "נ"ל סִמַּךְ לְדִבְרֵי דֹאָף בַּחֲצִי שִׁיעוּר דְּמ"ע מְקִיִּים מִצְוָה, מִהָא דְּמְבוֹאֵר בְּקִרָא (דְּבָרִים ד, מֵא) אִזּוּ יִבְדִּיל מִשְׁה שְׁלֹשׁ עָרִים בְּעֵבֶר הִירְדֵּן וְגו', וְכֹתֵב שֶׁם רִש"י ז"ל, דֹּאע"פ שְׁאִינִם קוּלְטוֹת עַד שִׁבְדִּילוּ אוֹתָן שְׁבָאֲרִץ כְּנָעַן, אִמֵּר מִשְׁה מִצְוָה שְׁאִפְשֵׁר לְקִיּוּמָהּ, עַכ"ל. וְאִם נִאֲמַר דְּחֻז"ש בְּמ"ע אֵינָה מִצְוָה וְהוּי רְשׁוּת, מֵאִי קֹאמֵר מִצְוָה שְׁאִפְשֵׁר לְקִיּוּמָהּ, הֵא כִּיּוֹן דֹּאכְתִּי אֵינֵן קוּלְטוֹת לֹא הוּי שׁוּם מִצְוָה, אֵלָּא וְדֹאִי כְּדֹאמְרֵן, דֹּאָף בַּחֲצ"ש בְּמ"ע אֵיכָא מִצְוָה, וְעִי"ש עוֹד.

ומעתה אי נימא כהשיטות דיש בזה מצוה לגדול בחצי שיעור, לכאורה יש לדון אם נימא כן גם לגבי חינוך - שיאכל הקטן לפחות חצי זית בכדאכ"פ.



י.

והנה המהרי"ל דיסקין (שו"ת פסקים בסימן ד') רצה להוכיח שאין מצוה בח"ש - מהרמב"ם (שהבאנו בריש דברינו) שכתב שמאכילין את הקטן כזית, ומשמע דבפחות מכזית אין מצוות חינוך, ומוכח שגם בגדול אין בזה מצוה¹. אולם דחה, שיתכן שבגדול יש מצוה גם בפחות מכזית, אך בקטן חיישינן שיעשה כן כשיגדל ולכן אין בזה חינוך.

ונמצא לדבריו שלא יהיה חיוב אכילת ח"ז בקטן גם אם בגדול יש בזה חיוב, אולם עיין בהמשך.



יא.

והנה הקשה הטורי אבן (חגיגה ו.) - איך שייך בכלל מצות חינוך, והרי ס"ל לר"ל בפסחים קיד: שמצוות צריכות כוונה, ודייק שם ממתני' כן, וכך ס"ל גם לר' יוסי שם, וכך ס"ל לר' זירא ברה"ה כח: ודלא כרבא שם (וכך קי"ל בשו"ע או"ח ס, ד, שמצוות צריכות כונה, ועיין בהערה שהבאנו את לשון המ"ב שם בסק"י), והרי הקטן הוא לא בר כוונה (וכדאיתא בחולין י"ב דהוא לאו בר מחשבה).

והטו"א שם חידש כדי ליישב קושיא זו - דאם החסרון כעת אצל הקטן הוא חסרון שלא יהיה שייך בגדלותו ויפקע מאליו, ורק קטנותו גרמה לו, כבר שייך בזה קיום מצות חינוך, דהרי כשיגדל כבר יעבור ממנו החסרון מאליו, ולכן גם אין חשש שיתרגל לעשות שלא כתקנה של המצוה, דהרי גם גדול כיוצא בו כשלא יוכל לכוון הוא פטור. ולא דמי לקטן שלא יודע לנענע שאין בו דין חינוך ליטול לולב בלא לנענע, דגדול צריך ללמוד לנענע ואז יוכל לקיים כדון, ולכן כשהוא קטן שלא יודע לנענע אינו חייב, שמא יתרגל ליטול כך ולא ילמד. משא"כ לגבי כוונה, דזהו חסרון שיכול לפטור גם גדול כשאינו יכול לכוין, וכיון שקטן זה יהיה ראוי מאליו לכשיגדל, לכן יש בו חיוב חינוך, אף שכעת אינו יכול לכוין ולא חיישינן שיעשה כן גם כשיגדל, עכ"ד (וגם השפ"א שם כתב כן, דלכן קטן שיכול לעלות חייב לעלות לרגל אף אם אינו יודע לדבר מחמת קטנותו, ולא פטרינן ליה כדון אילם שפטור, אולם החזו"א בסימן קכט, ג, פליג ולא חילק בזה).¹

(ד). ולשון הרמב"ם שם - "קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצוות, ומאכילין אותו כזית מצה", ומזה דייק המהרי"ל דיסקין זצ"ל דרך כשיכול לאכול כזית פת יש בו דין חינוך.

ויש להעיר - דהרמב"ם לא כתב שיכול "לאכול כזית", אלא כתב שיכול "לאכול פת", ואז בודאי שלכתחילה צריך להאכילו כזית, אולם מנין לדייק שאם אינו יכול לאכול כזית כבר לא יאכילוהו כלל, ודו"ק.

(ה). מ"ב שם - "כתב המ"א בשם הרדב"ז דזה דוקא במצוה דאורייתא אבל במצוה דרבנן א"צ כונה. ולפ"ז כל הברכות שהם ג"כ דרבנן לבד מבהמ"ז אם לא כיון בהם לצאת יצא בדיעבד, אך מכמה מקומות בשו"ע משמע שהוא חולק ע"ז, וכן מבאר הגר"א בסימן תפ"ט משמע ג"כ שאין לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן".

יב.

ומעתה להטו"א הנ"ל י"ל דאי נימא דבגדול יש מצוה גם בחצי זית, יהיה בזה דין חינוך גם בקטן ולא נחשוש שאתי למיסרך, דכיון שכשיגדל לא יהיה בו חסרון זה שאינו יכול לאכול כזית בכדאכ"פ, והוא חסרון רק מחמת קטנותו ויעבור החסרון מאליו, ממילא כבר יש לחייבו גם כשהוא קטן, ואין חשש שמיסרך (דהרי גם כשיגדל, אם לא יוכל לאכול בכדי אכ"פ לא יהיה מחויב).

וגם אם אינו יכול יכול לאכול כזית כלל, מ"מ יש לחייבו לפחות בח"ז, כיון שהרי גם גדול מחויב באכילת ח"ז כשאינו יכול לאכול יותר.

ונמצא לפ"ז שלדעות שגדול מחויב גם בח"ז, ממילא יהיה בזה גם חובת חינוך בקטן.



יג.

ולפ"ז שוב הדרא ראית המהרי"ל דיסקין לדוכתה, דמדכתב הרמב"ם שמאכילים קטן כזית מוכח שגם בגדול אין מצוה בח"ז, כי אם היתה מצוה בח"ז כבר היה צריך לדברינו להיות בזה גם חינוך לקטן גם בפחות מכזית.



יד.

ובעיקר קושית הטו"א יש לדון האם גם לגבי דין "מצוות צריכות כונה" שייך החילוק הנ"ל בין עיקר המצוה לדיני המצוה.

דכבר נתבאר במגד יעקב לזבחים בסימן י"ב דדנו האחרונים האם ה"כונה" היא חלק מעצם מעשה המצוה (מחמת שתפקידה של הכונה להגדיר את המעשה להחשב מעשה מצוה), או שהכונה היא דין נוסף על מעשה המצוה (דבעינן שיחד עם מעשה המצוה "יכוין לקיים בזה כאשר צוה ד" - וכלשון המ"ב בסימן ס' סק"ז). ועיין בענין זה בקוב"ש ח"ב סימן ל"ג באות ב', ובחזו"א או"ח כ"ט, ובחידושי ר' שלמה היימן זצ"ל (ר"ה סימן א'), וע"ע בספר כנפי יונה ח"ב עמ' רנ"ו.

ואם הוא דין נוסף כבר לק"מ קושית הטו"א, דכיון שהוא רק מדיני המצוה ולא מעיקר מעשה המצוה לכן לא יהיה בזה עיכוב לדין חינוך, גם כשאינו יכול לקיים את הדין הנוסף על

1. והנה הבאנו לעיל שפליגי הפוסקים האם קטן יוצא בלולב השאול ידי חינוך, או שכיון שהגדול לא יכול לצאת בלולב שאול לכן גם הקטן לא יוצא בו.

ועיין במ"ב תרנח, כח, שהביא את שיטת הראב"ן שיוצא גם בלולב שאול, והבאנו לעיל מהשעה"צ שביאר בטעמו של הראב"ן (ונראה שהכריע כן להלכה), דמצות חינוך היא בעיקר המצוה ולא בפרטי המצוה, דהעיקר שמתרגל לעיקר המצוה.

ובאג"מ יו"ד ח"א קל"ז דן לגבי לימוד של ילדים בנים ובנות יחד, דכעת אין להם יצה"ר והרהור, ותולה זאת במחלוקת הנ"ל. דלראב"ן שלולב שאול כשר, ע"כ דהעיקר שיתרגלו לעיקר המצוה, ולכן כאן יהיה אסור כדי שלא יתרגלו לתערובת, אך לחולקים על הראב"ן דסברי שעיקר החינוך הוא שתתקיים המצוה כמו בגדלות, לכן כאן שאם היו גדולים ג"כ היה מותר להם במצב כזה שאין חשש הרהור ויצה"ר, לכן גם כעת יהיה מותר. וחידוש הוא.

מעשה המצוה (ומעין זה כתב בהגהות אמרי בינה לטו"א, ועיי"ש עוד שהאריך לדון האם דין הכונה הוא מדאורייתא או מדרבנן, והביא מהפמ"ג שהוא מדרבנן ואז יש לדון האם דין זה מעכב את החינוך במצוה שהיא מדאורייתא).

ורק אם הוא דין בעצם מעשה המצוה תקשי קושית הטו"א (וכך באמת לשון הטו"א בקושייתו "דכאילו לא עשה דמי").



טו.

וכיון שאתי ענין זה לידינו לחקור האם הכונה היא חלק מעצם המצוה או דין נוסף על המצוה, נימא בזה מילתא.

דראיתי שחקר הגר"א גינוחבסקי זצ"ל כדלהלן:

"יש לחקור בכל מעשה שמצורף לזה כונה בין לענין מצוות או איסורין ומחשבת לשמה ופיגול והדומין להן, איך יהיה הדין באופן שכבר עשה המעשה ועדיין לא נשלמה הפעולה, האם יועיל אז לכוין הכונה ויצטרף למעשה, וכגון במצוות - זרק חץ שיהרג בו הנכרי וקודם שהגיע החץ נודע לו שאותו נכרי הוא מזרע עמלק ורוצה עתה לכוין לקיים מצוות מחיית עמלק, האם מהני הכונה אז לצאת ידי המצוה למ"ד מצוות צ"כ, ונפק"מ כגון שיש לו אפשרות לזרוק חץ אחר שיגיע עוד קודם חץ הראשון, דאם נימא שלא יצא, מחויב עתה לזרוק. וכהאי גוונא יש לדון לענין מצוות ביעור חמץ, כגון זרק חמץ לאש ולא נתכוון לשם מצוה וקודם שנתבער החמץ רוצה לכוין לשם מצוות תשביתו, ונפק"מ האם יצטרך להוציאו ולבערו שוב לשם מצוה, וכן לענין חיוב בושת שזרק מים לרה"ר ולא נתכוין לביש בו אדם וקודם שנחו המים מכוין לבייש בו אדם האם הוה בושת בכונה דיתחייב בה, וכן לענין מצוות כיסוי הדם שזרק עפר וקודם שנח נודע לו שיש במקומו דם הטעון כיסוי, האם מהני הכונה אז והוה מצוה, ונפק"מ שיוכל לברך אז הברכה ויחשב כעובר לעשייתו.

ובשו"ת אבנ"ז או"ח סימן קצ"ג אות י"ג כתב נסתפקתי בזורק חץ כבהמה שלא בכונה וקודם שהגיעה החץ אל הבהמה נודע לו ונתכוין להורגה אי אמרינן גם כן שפטור, שקדמה זריקת החץ למחשבה, או דילמא כיון שקדמה מחשבה להריגה חייב (והנדון שם אי יתחייב משום נטילת נשמה בשבת), והשיב - ועיין בזבחים דף טו. דמהני מחשבה דפיגול מדפריש דם זריקה מידו עד דמטא לאויר המזבח אף על מה שכבר עשה המעשה והדם ניתז מאיליו למזבח, ובסוף פרק ב"ש מדמי הש"ס מחשבה דשבת למחשבה דקדשים, א"כ נראה דבשבת כהאי גוונא נמי מהני מחשבתו עכ"ל.

ולולי דברי הגאון האבנ"ז היה מקום לחלק דשאני מחשבת פיגול שהוא רק מחשבת פסול בשעת עבודה ואין דין שצריך שהמחשבה תתיחס ותחול במעשה עבודה לכן בזה מהני המחשבה אפילו לאחר שיצא מתחת ידו, משא"כ בנד"ד דבעינן שהמחשבה והכונה תחול במעשה, אולי בזה בעינן שיהיה המעשה בשליטתו דאז יש לייחס המחשבה אל המעשה. והנה

(ז). ועיין במגד יעקב לזבחים בסימן י' לדון האם מחשבת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת את גוף הקרבן או שהיא

לפ"ז יש לחקור להיפך - איך יהיה הדין והיינו שבין הזריקה לגמר הפעולה רוצה לעקור ולשוב ממחשבתו הראשונה שנתכוין בה, כגון שבתחילה זרק חץ למחות בו זרע עמלק וקודם הגעת החץ רוצה לשוב בו, וכן זרק לביש בו אדם וקודם שהגיע לאדם רוצה לשוב ולהתחרט, האם מהני חרטתו ויפטר לענין בושת ולא ייצא יד"ח לענין מחית עמלק.

ולכאורה שאלה זו תליא בשאלה הקודמת דאם נימא דמהני לכוין עד גמר פעולה, לכאורה הכי נמי לכאורה מהני לעקור מחשבתו עד גמר פעולה (ואולי לעקור מחשבתו גרע טפי כיון דכבר חל מחשבתו על ראשית המעשה לכן שוב א"א לעוקרה, משא"כ להיפך דראשית המעשה היה בסתמא מהני אח"כ לגלות מחשבתו וסופו יוכיח על תחילתו והמחשבה יש לה לחול ולהתיחס אל הפעולה כ"ז שלא נשלמה הפעולה).

ובספר חמדת ישראל (לבעל הכלי חמדה בח"א קונטרס נר מצוה עמ' 140) כתב להקשות ההא דמבעיא לן (שבת ד.) הדביק פת בתנור במזיד, התיירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת, דרדיית הפת שבות היא, דהרי היא חכמה ואינה מלאכה, ולכאורה קשה מאי מבעיא לן בזה הא יש לומר יכוין עתה שאינו צריך יותר לפת ויניחנה כך עד שתשרף (או ידיר הנאה הימנה), ומשום כך אף שתאפה קודם שתשרף מ"מ לא יתחייב חטאת ע"ז דהוה מלאשצ"ל, והוה רק איסור דרבנן בשאור"ת ולא חיוב חטאת.

ומבואר מדבריו שנקט דבכל מעשה כל זמן שלא נשלמה הפעולה כמו הכא שעדיין הוא קודם קרימת הפת מהני לעקור מחשבתו קמייא, ולפ"ז מינה נילף בכ"ש שלהיפך מהני לכוין ולהחיל מחשבה עד גמר פעולה", עכ"ד (מספר קרואי מועד עמ' רכ"ד, ועיי"ש עוד).

טז.

ולכאורה כל זה (לגבי כונה במצוות) תלוי בחקירה הנ"ל, דאם הכונה היא חלק מעצם מעשה המצוה - מאד מסתבר דלא יהני מה שיתכוין אחרי שכבר המעשה לא בשליטתו, ורק אי נימא דהכונה היא נוספת על המצוה - בזה אולי יש לדון דכל זמן שלא נגמר הקיום של המצוה, עדיין אפשר להתכוין לצאת ידי המצוה.

ואם הכונה היא דין בצורתו של המעשה, פשוט שלא תהיה ראייה מפיגול, דאף אם שם תהני מחשבה כל זמן שלא הגיע הדם זה משום דסגי שם שה"קיום" של הזריקה יהיה במחשבת פיגול, אולם במעשה מצוה הוא דין בעצם צורתו של המעשה שיהיה לשם מצוה. ולכן אף אם ברדית הפת יהני לעקור מחשבה קמייא, יתכן שבמעשה מצוה לא יהני לעקור, כיון שכבר צורתו של המעשה נקבעה, שהוא מעשה שיש בו כונה למצוה.

אולם האבנ"ז שהוכיח מפיגול, כנראה ס"ל שהכונה היא דין נוסף על המעשה (בין לגבי מצוה ובין לגבי כונת עבירה, ואכתי יש לדון בזה), ולכן דמיא לפיגול שתהני המחשבה גם לאחר המעשה.

מחילה פסול בעבודה. ולפ"ז יהיה מקום לדון בנידון הנ"ל אם להצד שהעבודה נפסלת יהני לחשוב כל זמן שהדם לא הגיע למזבח. ומ"מ מחשבת פיגול היא בודאי מחשבה הפוסלת בקרבן, כמשנ"ת שם בסימן ל"א שהיא מחילה יעוד של אכילה חול"ז בקרבן. ולכן מצטרפות ב' מחשבות בב' חצאי זיתים בב' עבודות (וע"ע שם בסימן צ"ט שהתבאר דיתכן שאכתי גם העבודה נפסלת, ואכמ"ל). ולכן אין ראייה מהא דמהני לחשוב כל זמן שלא הגיע הדם למזבח, וכמו שנקט הגר"א גינותבסקי זצ"ל.

י.י.

ובמגד יעקב בזבחים בסימן י"ב הבאנו שהקשה הקרן אורה בהקדמה, וכן בטו"א ר"ה כט. - למ"ד שמצוות צריכות כוונה, למה לא יהי קיום המצוה אף בלא כוונה ע"י דין סתמא. דכמו שבקדשים לכתחילה בעינן לשמה, ואעפ"כ מהני לכך דין סתמא, ה"ה נימא בדין כוונה שיצא יד"ח אף אם לא כיון, ע"י דין סתמא.

[והקר"א תירץ - דכיון שלא ניכר כ"כ מתוך מעשהו שעושה למצוה, א"כ הוי כמתעסק. וזה רק בלולב ושופר וכדו' דלא חזינן להדיא במעשהו למעשה מצוה, אולם בקדשים ומילה שאין צורך אחר במעשה, ובודאי עומד למצוה, א"כ אין בו דין כוונה ומהני אף בסתמא לשמה.

והטו"א תירץ בדומה לזה - דחלוקים קדשים ומילה שבהם המעשה ודאי עומד לשמה, או כי א"א לקיימו באחר (משא"כ בשופר, דהשופר הזה לא עומד בדוקא למצוה), או כי אם לא יצא עכשיו, א"א לקיימו אח"כ שוב וע"י"ש.

ומשמע מדבריהם - דבקדשים ומילה, חוץ מזה שלא צריך לכוון לשמה, באמת גם לא צריך לכוון לצאת ידי מצוה, דהמעשה מצד עצמו מוכיח דהוא עומד למצוה. ובאמת שכן כתב הח"א (הובא במ"ב בסימן ס') דכשהמעשה מוכיח דהוא עומד למצוה, יצא אף אם לא כיון. (ובודאי שלכתחילה יש דין כוונה, כמו שיש דין לשמה, אף שסתמא לשמה)].

ומדבריהם מוכח דהכוונה באה להגדיר את עצם המעשה למעשה מצוה, דאי נימא דהוא דין נוסף, א"כ פשוט שלא יהי לכך דין סתמא. דכל מה שמהני הסתמא בדין לשמה, הוא כי ה"לשמה" בא להגדיר את המעשה או הקרבן, להחשב מעשה של קרבן עולה וכדו', ולכך מהני הסתמא, דכבר חל שמו עליו כשהקדישו ועומד לזה. משא"כ בדין כוונה - אי נימא דיש עוד דין של כוונה בקיום המצוה מה יהי הסתמא, דסו"ס הרי לא כיון. [ולכן כתב הקר"א שמעשה בלי כוונה (למ"ד שבעי כוונה) נחשב למתעסק, דחסר בעצם המעשה].

והטו"א שהקשה (בר"ה) דיהני הסתמא במצוות, אזיל לשיטתו בקושיתו על כונת מצוה בקטן (בחגיגה), דביארנו שזה קשה רק אי נימא דהכוונה היא חלק מעצם מעשה המצוה, ולכן מהאי טעמא גם קשיא ליה דיהני דין סתמא, ודו"ק היטב.



י.ח.

ועוד מוכיחים - מדין כפוהו לאכול מצה, דפסק הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ו ה"ג) דיצא (וכ"כ השו"ע תעה, ד), ואף שפסק דמצוות צריכות כוונה, בכ"ז יצא כיון שנהנה, וכמו במתעסק בחלבים ועריות שחייב חטאת שכן נהנה (ר"ה כח: בר"ן, ובכס"מ שופר פ"ב ה"ד, ובמ"ב ס"ק ל"ד, וכן בערוך לגר ר"ה כט. ד"ה "משמיע").

ואי נימא דדין כוונה הוא דין נוסף, מה יהני שכן נהנה, דסו"ס לא כיון למצוה (ועי"ש במ"ב שביא מהפרי חדש דפסק כהרבה ראשונים דבאמת לא תהני ההנאה במקום הכוונה, ולמשנ"ת אולי בזה פליגי וס"ל שהכוונה היא נוספת על המעשה).

אולם אם זה דין במעשה עצמו, א"כ דמיא לחלבים ועריות דמהני דין נהנה לאחשובי למעשה עבירה, וה"ה כאן יהני לעשותו למעשה מצוה [וע"ע בספר קרואי מועד (עמ' ק"ט) שיעור מהגרמ"ה הירש שליט"א "בענין כפוחו לאכול מצה", שהאריך לבאר איך באמת תהני ההנאה להחשיב את המעשה למעשה מצוה. וכבר הערנו במגד יעקב לזבחים בסימן י"ב שהוא באמת דבר קשה להבנה, והבאנו שם מהעלי שור ח"א עמ' קנ"ה דביאר בדין "נהנה בחלבים ועריות" - דההנאה מעוררת את הרצון, ולפ"ז אולי אפשר להבין שלכן ע"י ההנאה כבר באמת רוצה במעשה. ואכתי לכאורה לא תהני סברא זו אם צריך כונה נוספת על המעשה, וצ"ע בזה].

ועע"ש במגד יעקב שהבאנו את ההוכחה של האחרונים מהגמ' בעירובין צה: (לגבי דין בל תוסיף) דהכונה היא חלק מעצם מעשה המצוה, ואכמ"ל.



הרב אברהם חיים כהן

כולל שע"י ישיבת "קול יעקב" ירושלים ת"ו

בעניין מתעסק ומצוות צריכות כוונה

ענף א - בסוגיא דכפאו ואכל מצה יצא * ענף ב - ביאור הפטור דמתעסק ובגדר החיוב בנהנה * ענף ג - האם למסקנא נהנה חשיב ככוונה * ענף ד - כוונת אחד למעשה חבירו * ענף ה - אי בעינן שידע שהיום פסח ואוכל מצה*

ענף א - בסוגיא דכפאו ואכל מצה יצא

איתא בגמ' ר"ה כ"ח ע"א: שלחו ליה לאבוב דשמואל כפאו ואכל מצא יצא, כפאו מאן אילימא כפאו שד והתניא עתים חלים עתים שוטה כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו, אמר רב אשי שכפאווהו פרסיים. אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא [דמצוות אינן צריכות כוונה - תוס'], ופריך פשיטא היינו הך, ופריך מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא, קמ"ל. אלמא קסבר רבא מצוות אינן צריכות כוונה. ע"כ.



ביאור ההו"א בגמ'

והנה בפשוטו ביאור הגמ' הוא דסד"א דבשופר איכא דין מיוחד דבעי כוונה, והוא משום דכתיב ביה "זכרון תרועה". משא"כ במצה דלא כתיב ביה דין זכרון, אף במתעסק יצא יד"ח ולא

* במאמר המשך יופיעו בעז"ה: ענף ו - מתעסק ומכוין להדיא שלא לצאת * ענף ז - אי מתעסק פטור או מותר * ענף ח - מתעסק בנויקין ובמצוות דב"א לחבירו * ענף ט - מתעסק במרור * ענף י - בסוגיא דהמוכר איסור ואכלו הלוקח בשוגג * ענף יא - מתעסק בציצית * ענף יב - מתעסק במעילה * ענף יג - מצוות צריכות כונה מדא' או מדרבנן * ענף יד - אי כונה הינה חלק מהמצוה * ענף טו - דעת הרמב"ם במתעסק * ענף טז - בדברי השו"ע אי מצוות צריכות כונה * ענף יז - מתעסק בשחיטת קדשים * ענף יח - מתעסק במצות פו"ר.

(א). למעשה אי אמרי' דמתעסק פטור:

עי' במהרש"א סנהדרין ס"ב ע"ב שכתב דר' יהושע לא דרש בה פרט למתעסק, רק ר"א דלא קיי"ל כוותיה.

ובחלקת יואב (סו"ס ז') כתב ע"ד דהוא פלא, דהא כל הש"ס מלא דמתעסק פטור בכל התורה, וכגון הא דמבואר בסוגיין להדיא דמתעסק פטור. וכ"ה בתוי"ט שם בכריתות בין שיהיה לו ידיעה בשעת החטא ובין בשעת הכפרה שידע במה חטא (והוא כר' יהושע). וכתב החלקת יואב דדברי המהרש"א צ"ע רב.

וכן הקשה רעק"א מהא דפליגי אביי ורבא בנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, דכי פליגי התם שלא אליבא דהלכתא. עיי"ש.

[ועיין לקמן ענף ג', שהבאנו דברי האו"ז דלהלכה מצוות אין צריכות כונה, וראייתו לזה מנידה שטבלה ומשכ"ב שם. ולכא' אי מצוות אין צריכות כוונה, כ"ש דא"צ לפטורא דמתעסק, וא"כ נמצא לכא' דיש לדברי המהרש"א יסוד בראשונים. אכן יש לדחות דאע"ג דמצוות אין צריכות כונה, עבירה בלא כונה ודאי שמיא עבירה, ומעתה עדיין צריכין אנו לפטורא דמתעסק].

בעי כוונה. וקמ"ל דאף בשופר אין דין מיוחד של זיכרון, אלא הא דכתיב "זכרון תרועה" הוא סימן שהשופר עולה לזיכרון לפני ה'. וכן ביאר הרש"ש את דברי הגמרא.

אלא דיעוי' ברש"י שכתב וז"ל: מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל ונהנה באכילתו הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן (כריתות דף י"ט ע"ב) המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה [משא"כ בתקיעת שופר, דלא הוי זכרון תרועה כ"א מתעסק בעלמא ולכן שאני]. וכשי' רש"י כ"ה אף בר"ן בר"ה שם.

ומבואר בדברי רש"י, והוא מהגמ' בכריתות, דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. וצ"ב מה עושה הנאתו דנפיק מיניה שם מתעסק דמשום הכי פטור [וד"ז יבואר אי"ה לקמן].

ועוד צ"ב למה מיאן רש"י בפשט הפשוט בביאור הגמ', וכדביאר הרש"ש, שמהא דכתיב בשופר "זכרון תרועה" חזינן דאית ביה דין מיוחד דבעי זכירה, משא"כ בשאר מצוות. וחידש דס"ד דגמ' דבשופר בעי כוונה ובמצה לא, משום דבמצה איכא הנאה. [ובבית הלוי (ח"ג סי' נ"א אות ב') כתב דרש"י לא גרס הכי. והיא גופא צ"ב כנ"ל, מ"ט לא גרס הכי. ובאמת יתכן דזו היתה גירסתו ואי"ז קושיה כלל].



סתירה בדברי רבא

והנה בעיקר מה שתלתה הגמ' דינא דמתעסק בדינא דמצ"כ, יצא דין מחודש, דמ"ד דמצוות אצ"כ פליג אעיקר דינא דמתעסק פטור וס"ל דמתעסק חייב. והוא תימא עצומה לומר כן, דהא רבא גופיה דאית ליה הכא דמאצ"כ, וממילא ס"ל דמתעסק קיים את המצוה ובעבירה כה"ג חייב, אית ליה במס' שבת (ע"ה ע"א) דהיכא שנתכוין להגביה את התלוש והגביה את המחובר פטור משום דהוי מתעסק.

והנראה לומר בזה, ע"פ מה שכתב הרמב"ן במלחמות, דאע"ג דמשמע מרבא בסוגיין דמאצ"כ, אי"ז דעתו, אלא דפריך הכא לאביי, אכן איהו גופיה ס"ל דמצ"כ. ומעתה א"ש היטב הא דמבואר במסכת שבת דאית ליה לרבא האי פטורא דמתעסק, כיון דאכן ס"ל דמצוות צריכות כונה.

אלא דלראשונים דפליגי בזה על הרמב"ן, תוס' סוכה ל"ב ע"א, וס"ל דדעת רבא היא כפשוטו דמצוות אין צריכות כונה, הדרא קושיא לדוכתא.

ובאמת א"צ לכ"ז, דיעוי' בגמ' בשבת שם דבדיני שבת כו"ע ס"ל האי פטורא דמתעסק, משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ובמתעסק אי"ז מלאכת מחשבת. וא"כ שפיר י"ל דאע"ג דס"ל לרבא בדיני שבת דמתעסק פטור, בכ"ז ס"ל דבשאר דיני התורה מתעסק חייב. [ועי' במסורת הש"ס דגירסת הרא"ש בסוגיין היא 'רבה', אכן יעוי' במסורת הש"ס בשבת שם מש"כ, ואף לגרסת הרא"ש בעינן להכי].



החילוק בין שוגג למתעסק

והנה בריש כל דברינו יש להבין את החילוק בין כל שוגג שבתורה למתעסק דקיל מיניה. דיעוי' בגמרא בכריתות ברש"י ובשיטמ"ק בשם התו"י (שם) דביארו את החילוק בין שוגג למתעסק. דשוגג הוא היכא שכוונתו אכן היתה לעשות את המלאכה, אך לא ידע שהיא אסורה, בין היכא שלא ידע שעצם המלאכה אסורה, ובין היכא שידע שהמלאכה אסורה אלא שלא ידע שהיום עצמו אסור במלאכה. ומתעסק, לאביי הוא היכא דלא התכוון כלל לעשות את אותה מלאכה, כגון שרצה להגביה את התלוש ונמצא מחובר. ולרבא, והכי הלכתא, אפי' היכא דהתכוין לאותה מלאכה אלא בחפצא אחר ג"כ חשוב כמתעסק, וכגון היכא דהיו בפניו ב' חלבים ונתכוון ליקח אחד מהם ובטעות לקח את השני ואכלו פטור, משום דלא התכוון לעשות את המלאכה בחפצא הזה.

[ועיי"ש פלוגתת רש"י ותוס' בגדרי מתעסק, דבפשוטו לרש"י אף בנתכוין לאותה מלאכה אלא בחפצא אחר ג"כ חשיב מתעסק, ואילו תוס' פליגי וס"ל דכה"ג ל"ח מתעסק. וע"ע שו"ת עונג יו"ט סי' כ"א, שו"ת אבני נזר או"ח סי' רנ"ה, מנחת ברוך סי' י' וחזו"א הוריות סימן ט"ו ס"ק ט' משכ"ב].



בביאור הא דמיאן רש"י בפשטות הגמ' וכדיביאר הרש"ש

והשתא ניהדר למה דהקשינו בריש דברינו, למה מיאן רש"י בביאור הפשוט בגמ', וכדיביאר הרש"ש, וחיידש דסוגיא דידן תליא בסוגיא דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' נ"א) כתב ליישב, בהקדם הא דאיתא במתני' דפסחים קט"ז ע"א: "רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח מצה ומרור", ע"כ.

והקשה המהרש"א שם, דבשלמא בפסח כתי' "ואמרתם זבח פסח הוא", ומוכח דבעי אמירה, אבל במצה ומרור טעמא מאי דכל שלא אמר לא יצא ידי חובתו.

ובאמת בר"ן (סוכה י"ב ע"ב מדפי הרי"ף) כתב דהא דכתיב דלא יצא יד"ח, אין הכוונה שלא יצא יד"ח כלל, אלא דלא קיים מצותן כראוי, שכתב בזה"ל, אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך. לאו דוקא דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו אלא הכי קאמר לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים וכדתנן בפרק ערבי פסחים (דף קט"ז ע"ב) כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, כלומר שלא קיים מצותן כראוי. עכ"ל. [וכן פי' בחי' לפסחים שם וכ"ה בר"ן על הרי"ף שם, ועיי' בעונג יו"ט (או"ח סי' ט') מה שהקשה על דברי הר"ן, ולא מצאתי את דברי הר"ן שהביא שם, וצ"ע].

אכן במהרש"א למד דהוא כפשוטו דלא יצא יד"ח כלל, ותירץ דהמקור לכך הוא משום דכתי' באכילת מצה "שבעת ימים תאכל עליו מצות וכו'" למען תזכור יום צאתך מארץ מצרים", וכן מרור נכלל במה דכתיב "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' וכו'". ונמצא דאף

במצה ומרור כתיב בהו בהדיא זכירה. והוסיף המהרש"א דכיון דזכירה הוי בפה, א"ש היטב הא דכל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, עיי"ש.

והשתא דאתינן להכי, א"ש היטב הא דמיאן רש"י בגירסת הגמרא דילן, דסד"א דדוקא שופר בעי כונה משום דכתיב ביה זכרון תרועה, משא"כ במצה דלא ליבעי כונה כלל, דהא ליכא למימר הכי משום דאף במצה גופא מבואר להדיא בתורה דבעי זכירה, וא"כ א"א לחלק בין מצה לשופר, עיי"ש.



בסתירה בדברי ר"ל אי מצוות צריכות כונה

ולפ"ז כתב המנח"י ליישב את קושיית הטו"א בר"ה שם, דהקשה סתירה מר"ל על ר"ל אי מצוות צריכות כונה, דבפסחים דף קי"ד ע"ב נראה דס"ל לר"ל גבי מרור דמצוות צריכות כונה, דאיתא במתני' (כע"א) התם - הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, אף על פי שאין חרוסת מצוה רבי אליעזר ברבי צדוק אומר מצוה, ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח. ועלה אמר ר"ל בגמ' שם, זאת אומרת מצות צריכות כוונה וכו' עיי"ש.

ואילו בנזיר דף כ"ב (וכ"ה בהוריות י' ע"ב) נראה דס"ל גבי פסח דמצוות אצ"כ, דאיתא בגמ' שם אר"י משל לשנים שצלו פסחיהם, זה שאכלו לשם מצוה צדיקים ילכו בס' וזה שאכלו לשם אכילה גסה ופושעים יכשלו בס', א"ל ר"ל רשע קרית ליה נהי דלא עשה מצוה מן המובחר מצוה מיהא קעבדה.

וביאר המנחת יצחק דלעולם ס"ל לר"ל דבכל התורה מצוות אצ"כ, והא דהצריך כונה במרור, הוא משום דאית ביה גזיה"כ מיוחדת לחייבו כונה וכמשנ"ת במהרש"א.

וצ"ב, דהא המהרש"א הביא מקור להדיא דאיכא דין לזכור אף את אכילת הפסח, והן אמת דכתיב בקרא "ואמרתם זבח פסח הוא", שהוא דין באמירה, אכן פשיטא דאין כוונת הכתוב שיאמר 'פסח' ותו לא מיד, אלא שבשעת אכילת הפסח יאמר 'זבח פסח הוא', ובכך יזכור דאוכל קרבן פסח.

אכן אולי יש ליישב דברי המנח"י, והוא ע"פ מה שיסדו האחרונים (קוב"ש הו"ד לקמן בכ"מ) דכל הא דבעי' לכוונה במצוות הוא בכדי שיחיל על הדבר שם מעשה מצוה, ומעתה י"ל דהא דבעי' שיאמר זבח פסח, אי"ז על מנת שיזכור שאוכל קרבן פסח, אלא בכדי להחיל על הקרבן שם מע"מ דק"פ. ויל"ע דדילמא רק אמירה עם כונה מחילה ע"ז שם מע"מ, וצ"ע.

ובשו"ת בית הלוי (ח"ג סי' נ"א אות ג') כתב ליישב את קושיית הטו"א באופן נוסף, די"ל דבמצוה המוטלת על גוף האדם ס"ל לר"ל דמצוות צריכות כונה, וכהא דאכילת מרור דבעי כונה, אך במצוה דאינה מוטלת על גופו, כאכילת קדשים, ס"ל לר"ל דמצוות אצ"כ, ואפשר דבהא כו"ע מודו דא"צ כונה.

והוכיח כן מהא דמצינו גבי לחם הפנים דחד אמר הגיעני כפול (פסחים ג' ע"ב), דהוכיחו מכאן האחרונים דאכילת קדשים א"צ כזית, ובמק"א כתב הבית הלוי (ח"א סי' ב') הסברא בזה, דבשלמא אכילת פסח ומצה דהוא חיוב על האדם שפיר י"ל דאיכא דין אכילה וממילא דינה בכזית שהוא אחד משיעורי אכילה, משא"כ מצות אכילת קדשים דאינה חיוב על גוף האדם שהוא יאכלנו, אלא דהמצוה היא רק שהקרבת יאכל, משו"ה גם כשמחלקו להרבה אנשים ואין כ"א מקבל כזית, מ"מ הקרבן נאכל, ושפיר מתקיימת המצוה דאכילת הקרבן.

וא"כ גבי קרבן פסח, אף על גב דהוא חיוב על גוף האדם לאכול בו וצריך כזית דוקא, מ"מ הרי גם פסח לא יצא מכלל כל הקדשים ויש בו מצוה של אכילת קדשים, דנפקא מקרא דואכלו אותם אשר כופר בם, ונמצא דבפסח יש שני מצוות באכילתה, וכשאוכלו שלא בכוונה נהי דלא יצא בו מצוה אכילת פסח למ"ד דצריך כוונה, מ"מ קיים מצוה של אכילת קדשים, וקאמר ר"ל דלא שייך לומר על אכילה זו ופושעים יכשלו בם, כיון דעכ"פ עשה באכילה זו מצוה, ורק שחסר לו עוד מצוה השניה וזהו במה שלא אכל עוד כזית בכוונה, וא"כ הא לא נכשל באכילתו רק במה שלא אכל, וסיים הבית הלוי בזה דהוא תי' נכון.

ונראה להוסיף ולבאר בגדר הדבר, די"ל דדוקא במצוה המוטלת על גופו חייבה התורה כונה, כיון דהכונה חלה אנברא ולא אחפצא דמצוה, וממילא במצוה המוטלת עליו בעי כונה. משא"כ במצוה שאינה מוטלת עליו דוקא, הרי המצוה היא על החפצא דמצוה. וא"כ מצד החפצא דמצוה לא בעי כונה דהא לא שייכא ביה כונה, ואף מצד הגברא לא בעי כונה כיון דאין המצוה מוטלת עליו, ופשוט.

וע"ע לקמן ענף ח' מה שהבאנו מהפנ"י ליישב באופן נוסף את קושיית הטו"א, ותירוץ הטו"א גופיה שהבאנו בענף י' גבי מתעסק בציצית [וע"ע בזה במהר"ץ חיות בנזיר שם, ובשו"ת תורת חסד מלובלין סי' מ"ט באורך].



ביאור המנח"י לשי' הרש"ש

ובביאור פשטות הגמ' וכגירסת גמרא דידן וכדביאר הרש"ש, כתב המנח"י די"ל דשאני שופר דהא דכתיב ביה זכרון הוא בגוף המצוה, דהמצוה עצמה היא זכרון תרועה, משא"כ במצה ומרור, דהא דכתיב בהו זכרון הוא רק לטעם המצוה.

אלא דהדברים צ"ב טובא, מאי איכפת לן אי הא דכתי' זכרון הוא בגוף המצוה או בטעמא דהמצוה, הא אפילו היכא דכתיב בטעמא דהמצוה, הרי נמצא דהמצוה באה כדי שיזכור טעם המצוה, והיכא דאינו זוכר פשיטא דלא יצא יד"ח, דאפי' אם את המעשה היבש קיים, מעשה מצוה זה אינו. וממילא אף במצה ומרור ליבעי כונה.

והנראה בביאור דבריו, די"ל ע"פ מש"כ בחי' הגרי"ז למנחות (ס"ו ע"א) גבי הא דאין מברכים שהחיינו בספירת העומר, דלכא' הדבר צ"ב אמאי לא מברכין ככל מצוות הבאות מזמן לזמן. וכתב הרשב"א בתש' (ח"א תש' קכ"ו) וכ"ה בבעה"מ (בשלהי פסחים) דהוא משום דספה"ע היא זכר לחורבן, ולא שייך לברך שהחיינו אלא על מצוה הבאה לשמחה.

דו"ל הרשב"א (סם): שלא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה, כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה ותקיעת שופר לזיכרון בין ישראל לאביהם שבשמים, ומקרא מגילה דחם רחמנא עלן ופרוקינן, ופדיון הבן שמברך אבי הבן שהחיינו לפי שיצא בנו מספק נפל, דכל ששהה שלושים יום באדם אינו נפל. וספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשנו לחורבן בית מאויינו. ע"כ.

והקשה הגרי"ז, מאי שנא ספירת העומר דלא מברכים עליה שהחיינו משום דהוא זכר לחורבן, מלולב, דאף הוא זכר לחורבן ובכ"ז מברכים שהחיינו.

ועיי"ש שחילק בגדר התקנ"ח שהיתה בספה"ע לבין גדר התקנה שהיתה בנטילת לולב, דבנטילת לולב התקנה היתה להמשיך ליטול לולב כמו בזמן הבית, משא"כ בספה"ע דהתקנה היתה זכר לחורבן, אלא שצורת המצוה היא לספור כמו שהיה בזמן ביהמ"ק.

דהיינו שבלולב התקנה לא היתה משום זכר לחורבן, אלא שלאחר החורבן תיקנו להמשיך ליטול לולב כמו שהיו נוטלים בזמן הבית. ומעתה אע"ג דזוכרים בזה את החורבן, אי"ז כי אם פרט צדדי שאינו חלק מהתקנה. משא"כ בספירת העומר, דכל התקנה היתה משום זכירת החורבן, ופרטי המצוה הם להמשיך לספור כמו בזמן הבית, וכיון שאין בספירה הנאה כ"א עוגמת נפש בזכירת החורבן, בהא לא תיקנו שהחיינו.

והשתא דאתינן להכי יש ליישב כן אף בסוגיא דילן, דבשופר המצוה היא הזיכרון, אלא שהזיכרון נעשה ע"י תקיעה בשופר, וכיון שהמצוה היא הזכרון ודאי שאם לא זכר לא יצא יד"ח. משא"כ במצה, דהמצוה היא לאכול מצה. אמנם טעם המצוה הוא לזכור את יציאת מצרים, אך גדר המצוה מה"ת הוא מעשה האכילה גרידא. ולכן אפי' אם לא כיון, הרי יצא יד"ח במעשה אכילה גרידא.



ביאור שי' הרש"ש באופן אחר

עוד אפ"ל בביאור הא דמיאן הרש"ש בדרכו של רש"י, דס"ד דגמ' דשאני אכילת מצה מתקיעת שופר היינו משום הסברא שכן נהנה באכילה, והוא מחמת סברת היום תרועה (עי' שהבאנו דבריו לקמן בס"ד) דאף בתקיעת שופר כיון שתוקע לשיר הרי הוא נהנה, וממילא אכילת מצה הינה כתקיעת שופר לענין ההנאה שמוציאתו מידי מתעסק.

ואכן ודאי אפשר לחלק בין ההנאות, ובפרט לפמש"כ לקמן (ענף ב') בטעמא דנהנה יוצא אף במתעסק, דלא מבעיא לאתוון דאורייתא דדוקא באכילת מצה אסרה התורה את ההנאה, וממילא הנאת שופר לא תוציאו מידי מתעסק. אלא אפילו לקה"י, דכונה היא השתתפות הנפש במעשה הגוף, והנאה כמותה ג"כ השתתפות הנפש במעשה הגוף ולפיכך היא ככונה, יש לדון אי הנאה דשמיעת השיר ג"כ היא השתתפות הנפש במעשה הגוף המספקת, א"ד רק באכילה הוי השתתפות הנפש המספקת, ויל"ע.

ועתה ראיתי דבאמת פליגי הראשונים אי הנאה מתקיעת שופר חשיבא הנאה או לאו. הנה יעויין בנמוק"י לנדרים (ה' ע"א מדפי הרי"ף), שכתב גבי המודר הנאה מחבירו דמבואר בגמ' בר"ה כ"ח ע"א דיכול להשמיעו קול שופר ולהוציאו בזה יד"ח, דכתב הריטב"א (ר"ה שם) בזה"ל: אמר רבא המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. יש מפרשים וכל שכן אם של רשות דלאו הנאה היא, וליתא דשל מצוה דוקא נקט משום דלאו ליהנות ניתנו דאילו בתוקע לשיר אסור דהא קמיתהני עיי"ש.



העולה מן האמור

- א. איתא בגמרא דכפאו ואכל מצה יצא, ודימתה זאת הגמרא לתוקע לשיר דיצא יד"ח משום דמצוות אצ"כ, והקשתה הגמרא פשיטא, ותירצה מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא, קמ"ל.
- ב. והנה פשטות ביאור ההו"א בגמרא, וכן ביאר הרש"ש, דסד"א דאיכא דין מיוחד בשופר דבעינן זכרון תרועה, וקמ"ל דהקרא אזיל על דבר אחר.
- ג. אכן רש"י למד דסד"א דדוקא במצה יצא יד"ח, משום דאע"ג דעשה את הפעולה במתעסק, קיי"ל דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, וא"כ אף במצה הוא משום שנהנה באכילתה, משא"כ שופר.
- ד. ובדיני מתעסק יש להקדים דאע"ג דבכה"ת איכא ביה פלוגתא, במלאכות שבת כו"ע מודו דאין בזה איסור, משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה.
- ה. ובעיקר החילוק בין שוגג למתעסק, דשוגג הוא היכא דהתכוין לעשות את המלאכה, אלא שלא ידע על איסורה, ואילו מתעסק הוא היכא דלא התכוין לעשות כלל האי מלאכה.
- ו. ובביאור הא דמיאן רש"י בדרכו של הרש"ש בהו"א דגמרא, כתב ליישב במנח"י בהקדם דברי המהרש"א, דכל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח, הוא משום שנאמר בהם בתורה להדיא דין זכירה.
- ז. ומעתה ליכא למימר דסד"א דגמ' דדוקא בשופר בעינן כונה ואילו במצה לא, דהא במצה כתיב בה להדיא דבעינן כונה.
- ח. ובזה ביאר המנח"י את הסתירה בר"ל אי מצ"כ, דלעולם ס"ל דמאצ"כ, והא דהצריך כונה במרור, הוא משום דאית ביה גזיה"כ מיוחדת וכמשנ"ת.
- ט. ובבית הלוי כתב ליישב את הסתירה באופן נוסף, דדוקא במצוות המוטלות על גוף האדם שהן חובת גברא, בהן ס"ל לר"ל דבעינן כונה, וכהא דמצריך כונה במרור. משא"כ במצוות דאין תלויות בו, כ"א דהחפצא הוא מצוה, כאכילת קדשים וק"פ, בהא ס"ל דאצ"כ.
- י. ובביאור שי' הרש"ש, כתב המנח"י די"ל דשאני שופר דכתיב ביה זיכרון בגוף המצוה, משא"כ במצה, דלא כתי' בה בגוף המצוה כ"א לטעמא דמצוה.

יא. וביארנו את הדבר ע"פ מה שייסד הגרי"ז גבי ברכת הזמן בספה"ע, דיש לחלק בין מקום שהתקנ"ח היתה להמשיך לעשות כזמן המקדש, לבין מקום שהוא זכר למקדש גרידא.

יב. וכמ"כ הכא י"ל, דכיון דבשופר כתי' טעמא דהמצוה בגופה, בהכרח דזהו גדר המצוה, משא"כ במצה דלא כתי' בה בגופה, י"ל דגדר המצוה הוא אכילתה, ורק טעמא הוא משום הזיכרון.

יג. ובאופן נוסף ביארנו את דברי הרש"ש, אמאי מיאן בדרכו של רש"י, די"ל דס"ל דאף ההנאה דתקיעת שופר חשיבא הנאה. והבאנו דלכאור' הוא פלוגתא בראשונים.



ענף ב - ביאור הפטור דמתעסק ובגדר החיוב בנהנה

דרכו של האתו"ד בפטור דמתעסק

בגדר הפטור דכל מתעסק כתב האתון דאורייתא (כלל כ"ד), דהוא משום שכל דבר שנעשה שלא מדעתו ומכוונתו הרי זה נחשב כאילו נעשה ממילא, ואין המעשה מתייחס אליו כלל. וז"ל שם - כשאנו מתכוין נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל ורק כנעשה מאיליו נחשב, אבל לא כעשאו אדם, דמה שאיברי האדם עושים בלי כוונתו איננו מתייחס למעשהו כלל וכמובן לכל בעל שכל צח, ע"כ.

ובהא כתב האתו"ד ליישב את קושיית התוס' ברי' לולב הגזול (סוכה ל' ע"א), דהקשו ל"ל קרא לפסול מצה של טבל, תפ"ל משום מצוה הבאה בעבירה? וכתב האתו"ד דלפמשנ"ת איכא נפקותא היכא דהיו לפניו מצה של טבל ומצה שאינה של טבל, ורצה לקחת את המצה שאינה של טבל ועלתה בידו המצה של טבל. דעתה לענין העבירה הו"ל מתעסק ופטור, ואילו לענין המצוה לא הוי מתעסק, כיון דגם שתיהן מצות כשרות הן. וממילא אי לאו פסול מצה של טבל, בכה"ג לא היה נפסל מטעם מהב"ע.



לפ"ז יש ליישב נמי את קושיית הריטב"א בקידושין אמתני' דזבחים

והנה איתא במתני' זבחים ק"ח ע"א: שנים שאחזו בסכין ושחטו [בחוץ] פטורים, ובגמרא ילפינן לה מקראי, דכתי' איש איש לרבות שנים שאחזו באבר והעלו, ובשחיטה כתיב ההוא למעוטי אחד ולא שנים.

והקשה הריטב"א בקידושין מ"ג ע"א אמאי איצטריך קרא לפטור שנים ששחטו בחוץ, הא קיי"ל דשנים שעשאוה פטורים, דילפי' לה מדכתיב בעשותה. ותי' דאיצטריך קרא, דכיון דכתיב איש איש הו"א דבא לרבות שנים ששחטו, ומשו"ה איצטריך קרא לפטור שנים ששחטו בחוץ.

(ב). ראה בסוף הענף נספח - יישובים נוספים בקושיית התוס' גבי מצה של טבל דלכאור' פסול משום מצוה הבאה בעבירה.

אכן, לדברי האתו"ד יש ליישב באופן נוסף את קושיית הריטב"א, דאי הוה ילפי' לפטור רק מדין מתעסק, נמצא דהקרנן כשר, אך הם פטורים משום דמעשה השחיטה אינו מתייחס אליהם. וממילא אם יעלה אח"כ, יהיה חייב על העלאה של שחוטי חוץ, אלא דלזה אהני קרא דממעטי' מפרשת שחוטי חוץ שנים ששחטו פטורים, דתו לא הוי מעשה שחיטה בחוץ כלל, ולכן אם יעלה אח"כ לא חשיב העלאה דשחוטי חוץ. [וכעת ראיתי דמטו מינה משמיה דהגרי"ז דיישב הכי מדיליה].



גדר החיוב בנהנה לאתו"ד

וכתב האתון דאורייתא שם, דשאני חלבים ועריות שחייב בהם שכן נהנה, היינו משום דבחלבים ועריות עיקר האיסור הוא ההנאה, עיי"ש שהוכיח כן מכ"מ. וממילא נהי דלא מייחסים אליו את מעשה העבירה, אך כיון דהתם עיקר איסור התורה הוא ההנאה, א"כ שפיר יש לחייבו על הנאתו.

ומעתה צ"ב א"כ למה בכפאוהו לאכול מצה אמרי' דיצא יד"ח משום דנהנה, הא כיון דהוי בכפייה אית ליה שם מתעסק ואין המעשה מתייחס אליו. ומאי אכפת לן דנהנה באכילתו, הא באכילת מצה אין עיקר המצוה הנאתו באכילה, כ"א עצם מעשה אכילת המצה גרידא.

ואף בזה כבר עמד האתו"ד שם, וכתב להוכיח דאף במצה עיקר מצוותה הוא בעצם מה שנהנה. ודימה זאת לאכילת קדשים דבהם הוכיח מתוס' ביבמות מ' ע"א (ד"ה מה) דההנאה היא המצוה, דדרשינן למשחה לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים, עיי"ש.

(ג). דברי האתו"ד בזה בשאר ספריו:

בספרו בית האוצר (כלל כ"ד) כתב להסתפק בגוף הדבר מהו האיסור באיסורי ביאה - המעשה או ההנאה, דו"ל שם - ובגוף הדבר אם באיסורי ביאה המעשה הוא האיסור או ההנאה, אכתי לא בריא לי מילתא כ"כ, דכמדומה שהדבר במחלוקת הוא שנוי ויבואר במקומו אי"ה.

ועי' בספרו של רבינו ע' פנים לתורה (אות ב'), דשם הסתפק אי הא דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה הוא רק בחלבים ועריות או שהוא בכל מילי.

וע"ע בספרו גליוני הש"ס עמ"ס שבת ע"ה ע"א, דגם כתב לדון האם הוא דין בחלבים ועריות גרידא או שה"ה גם בשאר הנאות, דנהנה הקשו התוס' שם (ד"ה טפי): ותימה דבספ"ק דחגיגה (דף י' ע"ב) משמע דהא דפטור ר"ש מלאכה שאינה צריכה לגופה היינו משום דבעי מלאכת מחשבת, וא"כ בחבורה דלא בעי מלאכת מחשבת ליחייב בה מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ובספר גור אריה כתב עלה: דהא דאמרי' הואיל ומקלקל בחבורה חייב מתעסק נמי חייב, הכונה דכיון דמקלקל חייב חזוין דהוה כתיקון, וכל תיקון הוא הנאה, וא"כ כיון דרחמנא אחשביה להנאה, כמ"כ נימא נמי במתעסק דחייב בנהנה, וכדאמרי' מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. ומעתה כתב הגור אריה דליכא ראייה כלל דיתחייב במלאכה שאצל"ג, דהא התם לא חשבי' למעשהו כתיקון, וכיון דליכא הנאה אין לחייבו על מעשהו.

וכתב הגר"י ענגיל, דמדברי הגור אריה מבואר דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, אי"ז דין מיוחד בחלבים ועריות, אלא ה"ה בכל מילי דהאיסור הוא ההנאה. והקשה דהא דוקא בחלבים ועריות אמרי' הסברא שכן נהנה, משום דהתם ההנאה היא האיסור, משא"כ בשבת דאין האיסור עצם ההנאה, כ"א מעשה המלאכה בפועל.

ובחלקת יואב (סימן ז') ג"כ כתב כע"ז במה נהנה חשיב ככונה, דנהנה חשיב ככונה רק במצוות דאכילה ועריות ולא בכה"ת. והוא משום דבמצוות אלו התורה אסרה את ההנאה, וממילא ברגע שנהנה הרי העבירה מייד מתייחסת אליו. וכ"כ בקוב"ש (ח"ב סי' כ"ג). ובמשנה למלך (פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ח) ג"כ כתב דכל איסורי אכילה יסודם בהנאה הנגרמת באכילה עיי"ש, ומבואר כנ"ל.



אי במצה ההנאה היא המצוה ובביאור הדבר

והנה הקשה מרן רבינו האילת השחר (בהערות על המנח"ח מצוה א' ומצוה י'), היאך אפ"ל דבמצוה עיקר מצותה הוא ההנאה, הא קיי"ל (פסחים קט"ו ע"ב, ונפסק בשו"ע סי' תע"ה ס"ג) דבלע מצוה יצא בלע מרור לא יצא דבעינן טעם מרור וליכא. ומוכח דבמצוה אע"פ שאינו נהנה ואינו מרגיש את טעם המצה, עכ"ז יוצא יד"ח, עיי"ש.

וכן הוכיח בתורת חיים (חולין ק"כ ע"א) מהגמרא דבלע מצוה יצא דא"צ הנאה במצה, דו"ל שם - אבל גבי מצוה דלא בהנאה תליא מלתא דמצות לאו ליהנות נתנו דאפי' בלע מצוה דקי"ל דיצא אפי' לא נהנה ממצוה כו', עכ"ל. [וע"ע בזה במקו"ח (רי' סי' תנ"ד) שכתב בתו"ד: וקיום המצוה הוא בהנאת מעיו, ואפשר דהנאת גרונו ג"כ בעינן שיהא משלו].

ועי' בנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' ל"ה) שדחה את הראיה מהגמרא בפסחים, דבאמת אכילה דרך בליעה נמי מקרי דרך אכילה, והא דאינו יוצא כשכולע את המרור, הוא משום דבעינן הרגשת טעם מר, וזה ליכא בבליעה גרידא.

אלא דצ"ב איזה הנאה אית באכילה דרך בליעה, הא ליכא להנאת גרונו כ"א הנאת מעיו, וקיי"ל בכה"ת דרק הנאת גרונו חשיבא הנאה.

ובזה י"ל עפ"מש"כ באמרי בינה (דיני פסח סימן כ"ג) בשם הלבוש (סימן תע"ה) דהטעם דבלע מצוה יצא, ובלע מרור לא יצא, משום דאכילת מצוה, אף על פי שהוא זכר לגאולה וחירות, מ"מ עיקר אכילתו הוא לאכול לשובע למלא את כריסו כשהוא רעב, לפיכך יוצא בה אף בבליעה דאף בבליעה מתמלא הכרס ואוכל לשובע נפשו. אבל אכילת מרור אינו למלאות הכרס אלא זכר לוימררו את חיהם, וכשאינו מרגיש את טעם המרירות אינו יוצא. משא"כ במצה דיוצא, כיון שגם במצרים אכלו למלאות את הכרס. ולכן אע"ג דבלע מצוה שפיר חשיב כאכילה לענין זה.

ונמצא דאע"ג דבכה"ת קיי"ל דרק הנאת גרונו חשיבא הנאה, ומבואר דבעינן שביעה דהיינו הנאת מעיו, וה"ה במצה ג"כ דסגי בהנאת מעיו בכדי לצאת יד"ח. [והוא דלא כמש"כ בשו"ת חת"ס (סימן קכ"ז), דדוקא גבי ברכהמ"ז גרידא בעי' להנאת מעיו, אך אכילת מצוה דינה ככה"ת דרק בהנאת גרונו יוצא יד"ח. וכן היא דעת האבני נזר, דבמצוה ההנאה שצריך בכדי לצאת יד"ח היא הנאת גרונו (וכפי שהובא במכתבו הנד' בהקדמת החלקת יואב לספרו)].

[ובברכת המזון דכתיב בהדיא "ואכלת ושבעת וברכת", מבואר להדיא דהחובב הינו על השביעה. ופליגי בזה האחרונים האם בשביעה ללא מעשה אכילה ג"כ איכא חיוב ברהמ"ז, א"ד

דבעינן מעשה אכילה מלבד השביעה. דיעוי' ברעק"א (בהגהותיו לשו"ע סי' קפ"ו ס"ב), דכתב גבי קטן שאכל ושבע ואח"כ הגדיל אי חייב בברהמ"ז מה"ת, דאינו חייב, משום דעל השביעה לבד לא חייבה התורה ברהמ"ז, ונשאר בצ"ע לדינא עיי"ש. וכ"כ בחלקת יואב (יו"ד סי' ט') דהחיוב הוא אף על מעשה האכילה ולא על השביעה גרידא. מאידך בפנים מאירות (ח"ב סי' כ"ז) כתב דברהמ"ז אף בשביעה לבד חייבין בברהמ"ז אע"ג דלא אכל בכדי אכילת פרס, ומבואר דס"ל דא"צ שם אכילה, כ"א השביעה גרידא מחייבת בברהמ"ז.

ובאופן נוסף יש לבאר מהי ההנאה לנוב". דיעויין לקמן (ענף ח') מה שהבאנו מהראשונים (לגבי מרור) דאף הרגשה בעלמא חשיבא כהנאה, וסגי בהא בכדי להוציאו מדין מתעסק. וממילא א"ש היטב, דאף דבמצה עיקר מצותה היא ההנאה לאתו"ד, בכ"ז אפ"ל דבלע מצה יצא, משום שהוא מרגיש את הבליעה וחשיב כהנאה.

אלא דיעויי"ש דיש אחרונים דסברי דלא סגי בהרגשה גרידא, אלא צריך הנאה ממש, ולשי' אכן תקשי כנ"ל. ולדבריהם צ"ל כהאמרי בינה, או שמא אינם סוברים בזה כהאתו"ד. וצ"ע.

אכן תירוץ זה הוא רק לדרכו של האתו"ד אך לא לשיטתו, כיון דלאתו"ד עיקר המצוה במצה הוא ההנאה, והרגשה ודאי אינה הנאה, אלא היא מוציאה את המעשה מצורה של מתעסק ומחשיבתו כמעשה עם כוונה, אך הנאה ודאי אינה. ויל"ע.



ראיות מהראשונים דהסברא דהנאה קיימת רק במצוות דאכילה ועריות

וראיתי שדייקו כדבריהם מתוס' בפסחים (דף קט"ו ע"א ד"ה מתקיף), שכתבו וז"ל: ולית הלכתא כוותיה דאבוה דשמואל דאית ליה בפרק ראוהו ב"ד (ר"ה דף כ"ח ע"א) אין צריכות כוונה, דקאמר בכפאו ואכל מצה יצא ומוקי לה בכפאוהו פריסיים, והתם לא מיייתי מאכלו בלא מתכוין משום דלגבי אכילה לא בעינן כוונה כולי האי כמו בתפלה ותקיעה, ומש"ה נמי לא מיייתי הכא ברייתות דהתם דבעו כוונה דגבי תפלה ותקיעה בעי כוונה טפי כדפרישית. עכ"ל. ולכאור' מבואר להדיא בתוס' דא"צ כונה במצוות דאכילה, כהא דצריך כונה בתפילה ותקיעה.

אכן הא דכתבו התוס' דבאכילה לא בעינן כוונה כולי האי כמו בתפילה ותקיעה, משמע דכוונה כ"ד כן צריך. וצריך תלמוד איזוהי כונה הנצרכת באכילה ולא ככוונה הנצרכת בתפילה ותקיעה. ואולי כונתם דבעצם מעשיו המוכיחים שכוונתו למצוה סגי בזה לכוונה, וצ"ע.

עוד יש להביא מהארחות חיים (הל' תקיעת שופר סי' ח') שכתב בזה"ל: ואף על גב דאמרינן גבי מצה אכל מצה בלא כוונה יצא דמשמע דאין מצות צריכות כוונה, שאני מצוה דאכילה משאר מצות, דכיון דנהנה כמתכוין דמי, והכי נמי אמרינן גבי מתעסק בחלבים ובעריות שחייב, פי' כגון שהיה לפניו חתיכות חלב וכסבור הוא שומן חייב, ובעריות פי' שהיתה א' מן העריות בבית וכסבור שהיא אשתו ובא עליה שחייב שכבר נהנה. ואף על גב דאמרי' בעלמא דמתעסק פטור אבל לשאר מצות ודאי בעינן כוונה לצאת. ע"כ.

אכן יעוי' בקה"י למסכת שבת (סימן ל"ה) שהקשה על דברי האתו"ד, היאך אפ"ל דבחלבים ועריות ליכא מעשה דגברא, הא מבואר להדיא במתני' ריש כריתות דמגדף פטור מחטאת כיון דאין בו מעשה, וכן כתבו התוס' בשבת (ס"ט ע"א ד"ה מה, ובאמת לכאו' זו גמרא מפורשת במכות י"ג ע"ב שמשם הביאו התוס' ראייה לדבריהם, עיי"ש) דבק"פ ומילה ליכא קרבן חטאת לפי שאינו עושה מעשה, וא"כ היאך חייב חטאת בחלבים ועריות. ומהא דחייב חטאת בחו"ע מבואר לכאו' דחשיב כמעשהו.

ולכך כתב לבאר בדומה לזה ע"פ דרכו של האתו"ד, דאמנם כל מתעסק לא חשיב מעשה דגברא, מ"מ היכא דנהנה שפיר מחשבא כמעשה, דכיון שההנאה היא האיסור הר"ז כעושה מעשה. כדאיתא בתוס' ב"ק ל"ב ע"א, דרחמנא אחשביה להנאה מעשה לענין חטאת ומלקות. דז"ל התוס' שם: ומיהו לענין חטאת ולענין מלקות חייבת, דרחמנא אחשביה להנאה מעשה.

ובביאור דברי האתו"ד וסייעתו נראה, דהן אמנם בכה"ת חייבים רק על מעשה, אך חלבים ועריות [או אף כל מילי דאכילה] שאני, דבהם גילתה התורה דהאיסור הוא ההנאה גרידא אף בלא מעשה. ומעתה שפיר מובנים דברי המשנה בכריתות דמגדף פטור משום שאין בו מעשה, ודברי התוס' דבק"פ ומילה ליכא קרבן חטאת משום שאין בהם מעשה, כיון דזהו הגדר בכל מצוות התורה בכללות. אכן בחלבים ועריות חייב על ההנאה ולא על המעשה, וכמשנ"ת.

וכן אין צריך להגיע לביאור הקה"י, די"ל דהא דכתבו התוס' בב"ק שם גבי עריות דרחמנא אחשביה להנאה מעשה, אי"ז משום דהאיסור הוא המעשה, אלא דלעולם האיסור הוא ההנאה, אך כיון דבכה"ת לא מצינו חיוב על הנאה כ"א על מעשה, לכך הוצרכו התוס' לומר דחשיב כמעשה לענין דהוי עבירה, אבל החיוב באמת הוא על ההנאה.



דרכו של הקה"י

אכן ממק"א דחה הקה"י את דברי האתו"ד, והוא לפמש"כ התוס' בסנהדרין ס"ב ע"א לחד שינויא, דגם בשבת חייב מתעסק היכא דנהנה, ובשבת ודאי אין האיסור בהנאה כ"א בעשייה.

ולכן כתב הקה"י לבאר טעמא אחרינא ביסוד פטור מתעסק, דודאי אף מתעסק חשיב כמעשה ידיה, אלא דהתורה לא חייבה על מעשה בלא כוונה, ובעלמא כיון שלא נתכוון לעשות כלל את המעשה איסור, שפיר יש לפוטרו.

ד). גדר מעשה עבירה באונס אי הוי פטור גרידא או דלא הוי מעשה עבירה כלל:

בחדת שלמה (או"ח סי' ל"ח) כתב סברא כע"ז גבי מעשה עבירה באונס, דאי"ז פטור גרידא מעונש, אלא דאין לזה שם מעשה עבירה כלל.

והוכיח כן מהא דא"י בע"ז דף נ"ד ע"א, דהיכא דאנסוהו להשתחוות לבהמות, אין הבהמה נאסרת מדין נעבד, דלכאו' צ"ב, נהי דהנאנס אינו נענש משום שעשה את המעשה באונס, אך אמאי אין הבהמה נאסרת מדין נעבד, הא סו"ס היא נעבדה. ולמבואר מיושב שפיר, דכיון דעשה את המעשה שלא ברצונו אין למעשהו שם מעשה עבירה כלל, ואין למעשה זה שם מעשה דהשתחואה לע"ז, וממילא לא נאסרת הבהמה כי לא נעבד בה ע"ז.

וכן מבואר בדברי רעק"א כתובות ל' ע"ב, שכתב גבי סוגיא דקלב"מ, וז"ל: מ"מ באונס לאו דין איסור מיתה יש בו, דאונס

משא"כ היכא דנהנה, דאז נחשבת הרגשת ההנאה בגופו ככוונה [וכלשון רש"י בסנהדרין ס"ב ע"ב, שכן נהנה - הלכך חשיב בכוונה], כיון שענין כוונה הוא השתתפות הנפש במעשה הגוף, וגם הרגשת הנאה היא השתתפות הנפש במעשה הגוף ושפיר נחשבת לכוונה. ולכן אף בשבת שפיר מיחייב היכא דנהנה, כיון דהנאתו משוי ככוונה.

ולפ"ז נראה לבאר ג"כ למה בכפאווהו פרסיים לאכול מצה אמרי' דיצא יד"ח כיון שנהנה, משום שההנאה משוי לה ככוונה, וכל מה שמתעסק לא יצא יד"ח הוא משום דהוי כמעשה בלא כוונה, והכא שפיר חשיב דאיכא כוונה שכן נהנה, והוי השתתפות הנפש במעשה האכילה.

וקמ"ל דרבא דס"ל דמצוות אצ"כ, וממילא אע"פ שתקע לשיר והו"ל מתעסק, בכ"ז יצא יד"ח, דכיון דמצוות אצ"כ א"צ בהשתתפות הנפש במעשה המצוה, וסגי במה שגופו קיים את המצוה. [וע"ע לקמן ענף ג' באורך בביאור הקמ"ל דרבא].

מן התורה מותר ולא עבר כלום, עיי"ש. דמבואר דחשיב דיש כאן מעשה והמעשה אף מתייחס לעושהו, אלא דאונס מה"ת הוי מעשה מותר.

אכן יעוי' בקוב"ש לכתובות (אות ב) שכתב בביאור פטורא דעונשין באונס, דמעשה הנעשה באונס אינו נחשב על האדם אלא כנעשה מאליו, ואזיל לשי' דמתעסק פטור לאו משום דאי"ז מעשה אסור, אלא כיון דאין המעשה מתייחס אליו. [אכן במק"א כתב הקוב"ש דהא דבעינא כונה למ"ד מצ"כ, הוא כדי להחיל שם מע"מ על המעשה, וצ"ע ואכמ"ל בזה].

וע"ע בספר בית האוצר להגרי" ענגיל (כלל כ"ד), דבתחילה רצה לתלות ספק זה בפלוגתא רב ושמואל בב"ק מ' ע"ב, דהנה איתא במתני' ב"ק ל"ט ע"א דשור האיצטדיון (המיוחד לנגיחות ומלמדין אותו לכך) שנגח אדם והרגו חייב מיתה, שנא' כי יגח ולא שיגיחוהו. ואיתא בגמ' שם גבה: איבעיא להו מהו לגבי מזבח, רב אמר כשר ושמואל אמר פסול, רב אמר כשר אנוס הוא, ושמואל אמר פסול הרי נעבד בו עבירה, ע"כ. וביאר דרב דמכשיר גבי מזבח היינו משום דלא נעשתה בו עבירה כלל, ושמואל דפוסל גבי מזבח, הוא משום דמעשה באונס חשיב עבירה. והוסיף דכיון דקיי"ל כרב, א"כ נמצא דמעשה באונס לא חשיב מעשה עבירה כלל.

אכן כתב הגרי" ענגיל דמלשון הגמרא יותר משמע דלכו"ע המעשה בעצמותו נחשב למעשה עבירה, דהא שמואל אמר הרי נעבד בו עבירה. ונראה דרב לא פליג אהא, אלא ס"ל דאע"ג דנעבדה בו עבירה, כיון שהיה זה באונס שרי לגבי מזבח, משום דהמעשה אינו מתייחס לשור.

וביתר ביאור כתב דפליגי רב ושמואל אי שייך ענין חטא בבע"ח. דברמב"ן עה"ת (בראשית ט' ה') כתב וז"ל: מיד כל חיה אדרשנו - תמה אני, אם הדרישה כמשמעה, מיד החיה כמו מיד האדם להיות עונש בדבר, ואין בחיה דעת שתענש או שתקבל שכר. ואולי יהיה כן בענין דם האדם לבדו, שכל החיה שתטרוף אותו תטרף כי גורת מלך היא, וזה טעם סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו (שמות כ"א כ"ח), ואיננו להעניש את בעליו בממון, כי אפילו שור המדבר חייב מיתה (ב"ק מ"ד ע"ב). וצוה כן בבני נח כבישראל, ע"כ. [וכן הביא באתו"ד כלל כ"ד, מהגמ' בסנהדרין נ"ה א', אמרה תורה בהמה נהנית מעבירה תהרג, עכ"ל הגמרא ועכ"ד האתו"ד. ומבואר בדבריו תרת, חדא דאף בבהמה שייכא עונש, ועוד מבואר דהאיסור הוא ההנאה. מאידך יעוי' בתוס' ערכין ג' ע"א (ד"ה למעוטי) דבפשוטו מבואר דל"ש עונש בבהמה, דכתבו תוס' שם וז"ל - ויש לתמוה למה לי קרא לפוטרו כיון דלא מצינו קטן נענש, וכן קשה פרק ד' מיתות (סנהדרין נ"ב ע"ב) איש כי ינאף פרט לקטן, ומיהו התם י"ל דמשום קלון האשה יתחייב דומיא דבהמה הנרבעת, ע"כ. ומבואר דהא דבהמה הנרבעת נענשת אי"ז משום דשייכא בעונשין, אלא משום קלון האשה. ויל"ע].

ומעתה י"ל דרב ס"ל דשייך חטא גבי בע"ח, והא דנוגח מפסיל לקרבן היינו משום שפוגם עצמו ע"י חטא שחטא. משא"כ הכא דהוא באונס דאין לשור חטא ואשמה על המעשה, דאע"ג דהוי מעשה עבירה אין המעשה מתייחס אליו, א"כ שפיר איכא למימר דיהא מותר גבי מזבח. ושמואל סבר דבלא"ה לא שייך ענין חטא בבע"ח, וא"כ גם בנוגח ברצון א"א לומר דאסור לגבי מזבח משום חטאו. ובהכרח דטעמא דפסול למזבח הוא משום שנעשה על ידו מעשה עבירה. ולכן אף שהוא אנוס במעשה הנגיחה פסול למזבח, שהרי נעשה בו עבירה, וכלשון הגמרא בדעת שמואל.

יישוב לאתו"ד מקושיית הקה"י

ויש ליישב את דברי האתו"ד עפ"מ ש"כ בשו"ת חבלים בנעימים (סוגיא ל"ו אות ב'), שכתב ע"ד התוס' דלכאורה נראה דמיירי שבשעת המלאכה נהנה, כגון שתלש את המחובר בפיו דהייתה לו תיכף הנאת גרונו. ועי' בכור שור שבת (ע"ג ע"ב) שהוכיח בראיות דתלישה בפיו הו"ל תלישה. אך עי' פני יהושע שבת (ע"ב ע"ב ד"ה רבא), דמשמע דמפרש דאע"פ שחתך בידו, מ"מ כיון דהייתה לו אח"כ הנאת אכילה חשיב נהנה, עיי"ש. [וז"ל הפנ"י שם: וקס"ד דחייב אפילו בנתכווין להגביה דהא נהנה].

ובעצם חידשו האחרונים הנ"ל דהנאה סמוך למעשה ג"כ חשיבא הנאה, אלא דלחבלים בנעימים צריך שתהא ההנאה ממש סמוכה למעשה, ולפנ"י אפי' באופן שהיא קצת פחות סמוכה למעשיו.

אכן הדבר צריך ביאור טובא, היאך מהני הנאה המגיעה לאחר מעשהו למשוי עליה ככונה במעשהו.



בסוגיא דתוך כדי דיבור כדיבור דמי

והנראה ליישב הדבר בהקדם הסוגיא דתוך כדי דיבור כדיבור דמי (נדרים פ"ז ע"א, ב"ק ע"ג ע"א ועוד), דהנה יש לעיין מהי טעמא אמרי' הכי דתכ"ד כדיבור דמי.

ובתחילה יש להקדים את המקור לחידוש דתוך כדי דיבור כדיבור דמי, ופליגי בה הראשונים. בתוס' נדרים (פ"ז ע"א) כתבו: והלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי - פירש ה"ר אליעזר לא ידענא מנין לו, ופירש דמדרבנן הוא כדי ששיב אדם וישאל בהפסק ממכרו ולא יפסיד, וקשה דהא גבי דינין דאורייתא הוא, כגון גבי מנחת חטיין מן השעורין וגבי שבועת העדות אמרינן ליה, וצ"ל דהוי דאורייתא. ומבואר דדעת ה"ר אליעזר דהוא תקנתא דרבנן שתוך כדי המכר יוכל תלמיד לשאול בשלום רבו ועם כל זאת לא יפסיד את המכר, ולכן תכ"ד יכול לחזור בו. ואילו התוס' דחו דמצינו דינים אלו אף בדברים מדאו', ולכך סברי דהוא דין דאורייתא.

ויעויין בר"ן (שם) שכתב: והלכתא תכ"ד כדיבור דמי בר ממגדף ועובד עבודה זרה ומקדש ומגרש, ובפרק יש נוחלין לא חשיב אלא תרי בר מעבודה זרה וקדושין, ולא פליגי, דמגדף בכלל עובד עבודה זרה, ומגרש בכלל מקדש, דאיתקש יציאה להויה. מגדף היינו שאם גדף וחוזר בו תכ"ד לא הויא חזרה, ועובד עבודה זרה שאם אמר לעבודה זרה אלי אתה וחזר בו לא הויא חזרה, ומקדש ומגרש שאם קדש או גירש וחזר בו תוך כדי דיבור לא מצי דהר ביה.

ולא ידענא מ"ש הני, ומנא להו לרבנן הכי. ונראה בעיני דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי, כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דיבור, אבל הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, ומשום הכי חזרה אפי' תוך כדי דיבור לא מהני.

וראיתי לרבינו משה בר נחמן ז"ל בפרק יש נוחלין שכתב בשם ר"ת ז"ל, דתוך כדי דבור כדבור דמי תקנתא הוא דתקון רבנן, משום תלמיד הלוקח מקח ופגע בו רבו שיוכל ליתן לו שלום, והשוו מדותיהן בכל מילי בר מהני. ולא ניחא לי וכי ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה לעולם בקום עשה בנדרים, אלא ודאי כדאמרן, עכ"ל.

והעולה מדברי הר"ן הוא שהוא ביאר דהא דתכ"ד כד"ד הוא משום דרק בכה"ג איכא גמירות דעת של הקונה, דבכל קניין דעתו שיוכל לחזור בו תכ"ד, מלבד מקדש ומגרש וכו', דהתם עשייתו היא בהסכמה גמורה שלא ע"מ לחזור בו אפילו תכ"ד.

והביא הר"ן דהרמב"ן בב"ב הביא מר"ת דתכ"ד הוא תקנ"ח, בר מהני דבהם לא תיקנו רבנן, והתקנה היתה משום תלמיד הלוקח מקח ופגע בו רבו וכו'. והקשה הר"ן על דבריו א"כ היאך בי"ד מתנים לעקור דבר מה"ת בנדרים, דהא קיי"ל דתכ"ד כד"ד אף בנדרים. ואי אית ליה גמ"ד גמורה והוא רק תקנה דרבנן, נמצא דמדאו' נדרו אשר נדר חשיב כנדר ולא מהני חזרה, ואילו רבנן עקרו את הנדר, והוא דבר שצ"ב.

ועיין בשלמי נדרים (נדרים פ"ז ע"א) שציין למהרי"ט (ח"ב סי' כ"ג), שכתב ליישב את דברי ר"ת. וזה לשונו: ואפשר שטעם ר"ת דתקנתא דרבנן היינו השיעור שנתנו חכמים לחזרה, דאם סמוך לגמר דבריו חזר בו ודאי מהני, אלא עכשיו ששהה דלמא נמלך הוא ועכשיו רוצה לחזור בו אלא שלפעמים בני אדם שוהים מעט ואינו חושש לפרש דבריו מיד. ואילו ראינו שהיה מתעסק וראה רבו ונתן לו שלום הוי כמתוך כדי דבור אלא ששהה שהזקק לתת שלום לרבו, ועכשיו באדם אחר שלא חזר בו בגמר דבריו איכא למיתלי שנתעצל בדבר. ועד כמה עד כדי שאלת תלמיד לרב דאורחא דאיניש כשיעור הזה, אבל טפי מהכי לא שהי איניש, שמעולם לא ראינו מי שעשה כך. ובכך יש ליתן טעם לדברים האלה החמורים [מגדף מקדש מגרש כו'] דלא אמרינן בהו תכ"ד כדבור דמי, דלא עביד איניש דלישהי בכי האי מילתא והאי דשתיק נתרצה והשתא נמלך יעוי"ש.

והנראה בביאור דברי המהרי"ט בדעת ר"ת, דכל תקנת רבנן בתכ"ד היא רק השיעור שהוא כדי שאילת תלמיד לרב. ולא חידשו כאן את המושג של תוכ"ד, אלא מסברא זו דתלמיד הפוגש את רבו הוכיחו דדעת בני אדם היא עד שיעור זה. ומעתה נמצא דאף ר"ת יכול להסכים עם הר"ן שהוא משום גמ"ד, ומעתה אחר שקבעו רבנן שיעור כדי שאילת תלמיד לרבו, נמצא דליכא גמ"ד בכל הענינים עד שיעבור שיעור זה.

ולפ"ז עולה דבין לר"ת ובין לר"ן טעמא דתכ"ד כיום הוא משום דליכא גמ"ד עד כדי שיעור זמן זה. אלא דפליגי אמאי זה השיעור, לר"ן משום דשיעור רבנן דבהא איכא גמ"ד, ולר"ת משום שתלמיד יוכל לשאול בשלום רבו, ולאחר שתיקנו משום רבו, ממילא כך נהיה בכל דבר דליכא גמ"ד עד תכ"ד ממעשהו ומדיבורו.

ועי' ברשב"ם ב"ב קכ"ט ע"ב דכתב בזה"ל: לבר מעבודה זרה - שאם התפיס או הקצה דבר לעבודה זרה ובתוך כדי דבור חזר בו, אפ"ה נאסרה משום חומרא דעבודה זרה, וכדאמרי' נמי

בעבודה זרה שקץ תשקצנו, דאע"ג דאטי מדינא להיתירא אסור, עכ"ל. ומבואר דדעתו דמדינא הדבר מותר אך בכ"ז אסור, ולכא' כוונתו דהויא תקנתא דרבנן, וכשי' ה"ר אליעזר ור"ת.

אכן בשיטה מקובצת כתב וז"ל: פירש רבינו תם ז"ל הטעם דתוך כדי דיבור כדיבור דמי, לפי שפעמים שהתלמיד מוכר או קנה כו' (יעיין בר"נ נדרים דף פ"ז). ובשם הרב אב"ד אמרו דכיון דאמור רבנן שואל מפני היראה תקנו שלא יהא הפסק בשום דבר. ומשמע לי מדבריהם דרבנן הוא דתקון הכי, אבל בע"ז וקידושין העמידו אדאורייתא דהפסק הוא, ולא כדפירש רש"י ז"ל (א.ה. ז"ל רשב"ם) דחומרא מדרבנן בעלמא הוא. משיטה לא נודע שם מחברה. ע"כ.

והנה השלנ"ל מעמיד את דברי הרב אב"ד דמדא' הוי הפסק, ורבנן העמידו דבריהם בשאר דברים דלא חשיב הפסק תכ"ד, וע"ז כתב שהוא לא כדברי רש"י שפי' דהוא חומרא מדרבנן בעלמא. ומשמע שהוא למד ברש"י דמה שכתב שהוא חומרא מדרבנן בעלמא, אין כוונתו דהא דבע"ז לא מהני תכ"ד הוא משום חומרא דרבנן בעלמא, אך בעלמא מדא' מהני תכ"ד, וכמו שלמדנו, דהא זה מש"כ הרב אב"ד וכתב ע"ז שהוא דלא כרש"י. וצ"ע היאך למד כן בדברי רש"י.

ובתוס' ב"ב שם הביאו את שיטת ר"ת והקשו עליה מסוגיא דהקורע על מתו, דהתם לא שייך האי טעמא, ותי' דלא פלוג רבנן. דז"ל התוס' שם: והלכתא דתוך כדי דיבור דבור דמי - פי' ר"ת דלכך אמר כדבור דמי כדי שאילת תלמיד לרב, היינו שלום עליך רבי, לפי שכשאדם עושה סחורה עם חבירו ויראה רבו או גדול הימנו בחכמה לא יתן לו שלום, שאם יתן לו שלום לא יוכל לחזור בו ממקחו, לכך תקנו חכמים שכשיעור זה יכול לחזור. וקשה לר"י בפ' בתרא דנדרים (דף פ"ז ע"א) תניא מי שיש לו חולה בתוך ביתו ונתעלף כמדומה לו שמת וקרע ואח"כ מת לא יצא ידי קריעה, ואמר ר"ש בן פזי אמר ר"ש בן לוי לא שנו אלא אחר כדי דיבור אבל תוך כדי דיבור אינו חוזר וקורע, והתם לא שייך האי טעמא, וי"ל דלא פלוג רבנן. ע"כ.

ומעתה נמצא דיש בזה ג' שיטות בראשונים. לתוס' הוא דינא דא'. לה"ר אליעזר, ר"ת ור"י ולכא' כ"ה אף דעת רשב"ם, הוא תקנתא דרבנן בכדי שיוכל לתת שלום לרבו, ואף היכא דליכא טעמא דהתקנה לא פלוג רבנן. ולר"ן הוא ג"כ דינא דא', וביאר דבכל דוכתי ליכא לגמירות דעת עד תכ"ד מהמעשה או האמירה.

ויש לעיין לשי' התוס' אמאי מדא' אמרינן תכ"ד כד"ד. והיה מקום לומר דהתוס' סברי בזה כשי' הר"ן, דהוא מטעמא דליכא לגמ"ד עד תכ"ד.

אכן נראה לפרש באופן אחר, דסברי התוס' דתכ"ד כד"ד היינו משום דהויא כזמן אחד, ולכן בקנינים מהני לחזור בו תוכ"ד כיון דזמן אחד הוא. וכן בכל הא דמהני תכ"ד הוא מהאי טעמא. [ואולי אפשר לפרש הכי אף לר"ת וסיעתו בגדר התקנ"ח שעשו רבנן דתכ"ד כד"ד, דתיקנו דזמן זה חשיב כזמן אחד, ויל"ע].

ועיין בבאה"ל סי' תכ"ו (ד"ה ונהנין מאורה) מה שהביא מהגאון ר' חיים צאנזאר, דהיכא שראה את הלבנה ונתכסתה, אם תכ"ד לראייתו קודם שנתכסתה התחיל לברך, שפיר דמי, אע"ג דלמעשה התחיל לברך לאחר שנתכסתה, עיי"ש. ומבואר לכא' כנ"ל, דתכ"ד היינו דהוא אותו

הזמן ממש. דאי נימא כביאור הר"ן שהוא מטעמא דלית ליה גמ"ד, מאי שייכא הכא. ואף לר"ת וסייעתו שהוא מתקנ"ח, הא לכאור' לא שייכא אלא בקנינים. אכן תי' ר"י את שיטת ר"ת דאף בקריעה אמרי' תכ"ד, אע"ג דלא שייכא האי טעמא, משום לא פלוג רבנן.

[ויש להוסיף, דאף הבאה"ל דפליג על ר' חיים צאנזאר, אי"ז משום דפליג בביאור דינא דתוכ"ד, די"ל דאף הוא מודי דהא דתוכ"ד כדיבור דמי הוא משום דהוי זמן אחד, אלא דשורש מחלוקתם הוא אחר, וכמבואר בבאה"ל שם. דהנה בברכת הברקים והרעמים פסק השו"ע (סימן רכ"ז סעיף ג') שאפשר לברך אף שכבר אינו רואה את הברק או שומע את הרעם, ומהא הוכיח הגר"ח צאנזאר דה"ה בקידוש לבנה שיכול לברך אף אם כבר אינו רואה את הלבנה. ודחה בבאה"ל, דהתם לענין רעם וברקים נתקנה הברכה רק על מנהגו של עולם (וע"ע בט"ז רכ"ז סק"ב ובמחה"ש שם), אבל הכא הלא בעינן שיהנה לאורה, וע"כ אינו מברך אחר שנגמרה ההנאה. וכמו לענין ברכת המוציא, דאינו מברך אחר שגמר את סעודתו וכדלעיל בסימן קס"ז ס"ח, עי"ש במ"ב, ומשמע דאפילו נזכר בתוך כדי דיבור, עי"ש].

ובאמת כבר ביאר הכי הגר"ש"ש (בחדושי - ליקוטים סימן י') דהכוונה תוכ"ד למעשה מועלת לקיים את הדין כאילו הייתה הכוונה בשעת המעשה. ובוה מבאר איך שייך לחזור בו מקניין תוכ"ד, דכאילו היתה חזרתו בשעת מעשה הקניין ממש (וכן ביאר בשער"י ש"ה פכ"ב. וע"ע לדברי הגר"ש"ש בספר אהל יצחק ע"מ גיטין עמ' קמ"ה).

והוכיח כן (ליקוטים סי' ט') מכ"מ בש"ס, לענין קלב"מ בכתובות, אף שאין באין בבת אחת ממש, וכן לענין אין איסור חל על איסור ביבמות בכתך אצבעו בסכין טמאה, אף דטומאה קדים קצת, מכל מקום נחשב כבת אחת, עי"ש.

וכן ביאר הגר"י ענגיל זצ"ל בספרו גליוני הש"ס (ברכות נ"ד ע"א) וז"ל שם: דמה טעם תכ"ד כד"ד בכה"ת לענין חזרה, משום דתכ"ד חשוב כאחד עם שעת המעשה.

ולכאורה זו גמרא ערוכה בנדרים (דף פ"ז ע"א) דתוכ"ד הוא זמן אחד - והתניא מי שיש לו חולה בתוך ביתו ונתעלף וכמדומה שמת וקרע ואחר כך מת לא יצא ידי קריעה, אמר ר' שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא לא שנו אלא שמת לאחר כדי דיבור אבל בתוך כדי דיבור כדבור דמי, והילכתא תוך כדי דיבור דמי חוץ ממגדף ועובד עבודה זרה ומקדש ומגרש. ע"כ.

ומבואר להדיא דהא דמהני הקריעה אע"פ דקרע על מי שעוד לא מת, דכיון שהיה זה תוכ"ד, הו"ל כזמן אחד וחשיב דקרע בשעת המיתה.

וכן כתב הר"ן בביאור הגמרא שם, שאע"פ שבשעה שקרע עדיין לא מת ולא הויא קריעה כלל, כיון שמת תוך כדי דיבור כמאן דקרע השתא דמי.

אכן יל"ע, דלכאור' דבריו כאן סותרים למש"כ מייד אח"כ, דהא דמהני חזרה תכ"ד הוא משום דלעושה המעשה אין גמ"ד להחיל את מעשהו אלא עד תכ"ד. ולסברא זו דהר"ן קשיא טובא היאך יישב את דברי הגמרא דהקורע על מתו, דמבואר להדיא דלאו מדין גמ"ד אתינן עלה, כ"א משום דהויא זמן אחד. וצע"ג.

וכן יש להעיר על סתירה זו בדברי הגר"י ענגיל. דלעיל הבאנו את דבריו דתכ"ד כד"ד משום שהוא זמן אחד, ואילו בגליוני הש"ס לנדרים (פ"ו ע"א) כתב בזה"ל: משא"כ תכ"ד היא אומדנא ברורה דאין אדם נמלך תכ"ד, וע"כ דגם מתחלה היתה דעתו מסופקת ומשוטטת עדיין בדבר ועיוני קא מעיין וכנ"ל, ובחידושי הארכתי מאוד ופה אין הגליון מספיק. ע"כ. וצ"ע.

והנראה בס"ד בביאור דברי הר"ן ומהר"י ענגיל, דבתכ"ד כד"ד יש ב' ענינים חלוקים - האחד הא דמהני תכ"ד בכל ענין דחיבור שני דברים יחדיו, דאמרינן דתכ"ד לא הוי הפסק, כגון קורע על מתו ורק אח"כ מת לו המת, הא דמהני הוא מטעמא דהויא כזמן אחד. אכן יש דבר נוסף, והוא כל עניני חזרה תכ"ד, דהא דמהני חזרה הוא משום דתלינן דבשיעור זמן מועט כזה הוא לא גמר בדעתו מעולם למעשה או האמירה שעשה.

עכ"פ, השתא דאיתנן להכי דתכ"ד חשיב כזמן אחד, אפ"ל הכי אף בסוגיין, דהיכא דההנאה היא המשך ישיר של המעשה הר"ז מעשה אחד, וחשיב דהכל היה בבת אחת. ולכן הנאתו דנחשבת לכוונה מצטרפת למעשהו שנעשה קודם לכן בתכ"ד. ובהא פליגי הפנ"י והחבליים בנעימים מהו הגדר דעדיין חשיב בבת אחת.

ועי' תבואות שור סי' ד' סק"ה דכתב בפשיטות דבשוחט בהמה וחייב תכ"ד של השחיטה שתהי' השחיטה לע"ז, ה"ל שחיטה לע"ז ונאסרת, דהא בכה"ת כולה תכ"ד כד"ד ע"ש. והוא מציאה גדולה כדברינן, דמחשבה לאחר המעשה מצטרפת למעשה שהיה קודם לכן. (וע"ע בגליוני הש"ס ברכות נ"ד ע"א משכ"ב).

אכן עדיין צל"ע, דהא הכא מבואר דתכ"ד הוי זמן אחד, א"כ מניין לומר דיותר מכך גם חשוב זמן אחד [לפנ"י], או דרך פחות מכן חשיב כזמן אחד [לחבליים בנעימים].

וי"ל דבאמת לכו"ע שיעור זמן דתוכ"ד הוי כזמן אחד, אלא דלפנ"י כיון שעושה את הכל ללא הפסק, ס"ל דג"כ חשיב לזמן אחד, ועיין.



עסוקין באותו ענין

הנה לכאור' יש מקום לדמותו לסוגיא דעסוקין באותו ענין (בקידושין ו' ע"א גיטין ה' ע"ה כתובות ל"ג ע"א ובכ"ד בש"ס), דמבואר דמהני אף בעסוקין באותו ענין, אע"ג דלא הויא תכ"ד. אכן צריך לברר מתי עסוקין באותו ענין מהני ומתי מהני רק תכ"ד, ומאיזה טעם מהני עסוקין באותו ענין.

ומצינו בזה סתירה בתוס' בכמה מקומות. בתוס' גיטין דף ה' ע"ב הסתפקו לגבי שליח הגט האם הא דצריך לומר לה בפני נכתב הוא דוקא תכ"ד למסירה, או דאפשר אף לאחר תכ"ד כל עוד שעסוקין באותו ענין. שכתבו וז"ל: יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר כו' - מכאן משמע דצריך לומר בשעת נתינה בפני נכתב, מדקאמר יטלנו הימנה, וה"ה לאחר נתינה תוך כדי דיבור דמהני, מדקאמר לעיל שנחנו לה כשהיה פיקח ולא הספיק לומר בפני נכתב עד שנתחרש, אבל לאחר כדי דיבור מספקא לר"י אי מהני כל זמן שעסוקים באותו ענין או לאו, וקודם נתינה מספקא לר"י נמי אי מהני.

ובכתובות ל"ג ע"א כתבו התוס' על הא דאיתא בגמרא, אמר רבא תדע ניתרי בהו אימת, ניתרי בהו מעיקרא אמרי אישתלין, ניתרי בהו בשעת מעשה פרשי ולא מסהדי, ניתרי בהו לבסוף מאי דהוה הוה, מתקיף לה אביי וניתרי בהו בתוך כדי דבור.

וניתרי בהו בתוך כדי דבור - ואם תאמר היכי מצי תו הדרי בהו והא בהתראה איכא טפי מכדי דבור שהוא כדי שאילת שלום ויש לומר דכל זמן שעסוקים באותו דבר חשיב הכל תוך כדי דבור כדאמרינן במכות (דף ו' ע"א) דאפי' מעידין מאה כל אחד תוך כדי דבור של חבירו חשובין כולן תוך כדי דבור של ראשון ואם נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטילה. עכ"ל.

[ובעיקר ראיית התוס' מהא דנמצא אחד מהן קא"פ הקשה הגאון ר' משולם איגרא, מאי ראיא איכא מהתם, דשאני התם דהוי מדינא דתכ"ד, משום דכל אחד מעיד תכ"ד לחבירו, וכ"א נפסל משום שהעיד תכ"ד לחבירו הסמוך לו שנפסל.

וביאר בזה הגרש"ר (מכות אות רס"ו), דרך זה שנמצא קא"פ יכול לפסול את חבירו הסמוך לו, אך חבירו אינו יכול לפסול את רעהו הסמוך לו, משום דאין בו בעצמו שום פסול, רק שעדותו בטלה מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, עיי"ש באורך].

והעולה מדברי התוס' הוא דהא דמהני משום עסוקין באותו עניין הוא מטעמא דתוכ"ד כדיבור דמי.

אלא דעדיין צ"ב היכא אמרי' האי כללא דתכ"ד כדיבור, והיכא אמרי' האי כללא דאף עסוקין באותו עניין חשיב כזמן אחד. דהא גבי התראה כתבו התוס' בפשיטות דאף עסוקין באותו ענין חשיב כזמן אחד, ואילו גבי שליח הגט הסתפקו אי אמירתו צריכה להיות דוקא תוך כדי דיבור, או דאף עסוקין באותו ענין מהני.

שוב מצאתי בס"ד דכן הקשה בדרך המלך (פ"ב מהל' נדרים ה"ג), וכתב דהנה בסוגיא דכתובות (ל"ג ע"א) אף בשטמ"ק הקשה כקושית התוס', ותי' דכיון דכלא התראה הו"ל עדות שאי אתה יכול להזימה, ממילא כל זמן שלא התרו בו לא נגמרה העדות. ואדרבא העולה מדבריו הוא דאף אם אין עסוקין באותו ענין שייך שפיר להעיד אח"כ, אך אין הוא מטעמא דתכ"ד כד"ד והו"ל כזמן אחד.

ובזה כתב הדרך המלך ליישב את שיטת הרבנו יונה והראב"ד דסברי דלא מהני עסוקין באותו ענין מקושיית התוס', דס"ל בזה כתירוצ' השטמ"ק. ולפ"ז כתב הדרך המלך דלר"י המובא בתוס' בגיטין ספוקי מספקא ליה אי אמרי' בשאר דוכתי דעסוקין באותו ענין הוי כתכ"ד או לאו. [ובביאור יסוד הספק י"ל בתרתי, או דמספקא ליה ביסוד הדין אי מהני עסוקין באותו ענין, או דמספ"ל בתרוץ קושיית התוס' בכתובות].

ומצאתי בשו"ת מהר"י ברונא (סימן קט"ו) דאף הוא נראה מדבריו דספוקי מספ"ל אי אף בעסוקין באותו ענין חשיב כתכ"ד או לאו, דכתב בזה"ל: והיכא דנולדו תאומים והמילדת תובעת שכירות מב' ילדים. והשבתי אם בחדא לידה בתוך כדי דיבור, לא צריכא ליתן חד שכירות, ותוספת מעט מחמת קבלת וולד שני, ואי בשתי לידות אפי' ביום א' וכ"ש בב' ימים נוטלת שתי

שכירות. אבל כל א' תכ"ד ועדין בפתיחת הקבר כבראשונה ועוסקי' בחבלי יולדה, נ"ל דחולקים לידה שניה ונוטלת חצי שער, נאם ישראל מברונא. עכ"ל.

וראיתי ביד דוד שכתב דאפ"ל דב' התוס' בגיטין ובכתובות לא פליגי אהדדי. וי"ל דהא דעסוקין באותו ענין פשיטא דחשיב כתכ"ד, הוא רק באופן הנצרך, כגון הכא דא"א בענין אחר להתורות בו. משא"כ בגיטין גבי אמירת בפ"נ, דלכאו' ליכא צורך כלל באמירה מאוחרת, בהא הסתפקו התוס' אי עסוקין באותו ענין חשיב כתכ"ד או לאו.

עכ"פ נמצא דפליגי הראשונים אי בכל דוכתי אמרי' דעסוקין באותו ענין הויא כתכ"ד דהוא זמן אחד, או דילמא לא אמרינן הכי. ובשי' התוס', בספר דרך המלך כתב דפליגי בזה התוס' בכתובות ובגיטין, דבגיטין מספ"ל ובכתובות דעתם דהויא כתכ"ד. וביד דוד כתב דל"פ, ולעולם בכל מקום שהוא צורך הענין אמרי' דעסוקין באותו ענין הויא כתכ"ד, ובשאר דוכתי מסתפקים בזה התוס'.

והשתא דאתינן להכי יש לומר דפליגי האחרונים במחלוקת הראשונים אי אף עסוקין באותו ענין הוי כתכ"ד א"ד רק תכ"ד ממש חשיב כזמן אחד. וילפ"ט.

[ואיידי דעסוקין אנו בסוגיא דעסוקין באותו ענין, אמרתי אעלה על הכתב דבר נוסף באותו ענין. יעוי' בשו"ע סימן תקפ"ב ס"ב שפסק שאם אמר האל הקדוש, ותוך כדי דיבור נזכר ואמר המלך הקדוש, אינו צריך לחזור; וכן הדין בהמלך המשפט, ע"כ. ומקור דבריו הוא מהרשב"א בתש' ח"א סי' ל"ה עיי"ש.

והנה בהאי דינא דהמלך הקדוש פשיטא דלכו"ע לא מהני לחזור בו בעוסק באותו ענין היכא דעבר שיעור תוכ"ד, ולכאו' צ"ב מתוס' בכתובות דפשיטא דמהני אף בעסוקין באותו ענין ולתוס' בגיטין דמספ"ל בזה.

ותי' לי ח"א שליט"א, וכן אמר לי אאמו"ר הגאון שליט"א, דבסוגיא דהמלך הקדוש הא דלכו"ע לא יחייב בעסוקין באותו ענין, הוא משום דשאני התם דקלקל באמירתו ד'הקל הקדוש' ולא חתם כדין. והיכא דמקלקל, רק תוכ"ד חשיב כזמן אחד בכדי שיוכל לתקן. משא"כ באמירת בפ"נ דגיטין ובהתראה דכתובות, דהתם ליכא קלקול דנימא דבעי תוכ"ד גרידא, ולכך אף בעסוקין באותו ענין שפיר חשיב כזמן אחד].



נמצא א"כ דיש ב' מחלוקות באחרונים

ונמצא דפליגי האתו"ד והקה"י בתרתי, חדא בטעם הפטור דמתעסק, דלאתו"ד חשיב כאילו המעשה נעשה מאליו, ולקה"י ודאי חשיב דהמעשה נעשה על ידו, אלא דכיון דליכא כונה לית ביה איסור^ה.

(ה). בן נח במתעסק;

הנה יש לחקור האם אף בבן נח איכא האי פטורא דמתעסק, דכל דבר שעושה בלא כונה אינו חייב עליו, או דילמא אינו כישראל ולא שייך ביה האי פטורא.

ועוד פליגי גבי מה נאמר האי כללא ד'שכן נהנה', דלאתו"ד בשאר איסורים ומצוות [מלבד חלבים ועריות, אכילת קדשים ואכילת מצה. ולחלקת יואב והקוב"ש בעריות ובכל מידי דאכילה] לית בהנאה שום דבר יותר מאיסורים ומצוות אחרים, משא"כ לקה"י דבכל איסורים ומצוות ההנאה משוי ליה ככוונה לחייבו ולצאת יד"ח. וכן נקט בפשיטות בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סימן ח').

אכן יש לדקדק דאין ב' מחלוקות הללו תלויות אחת בחברתה, דגבי החיוב היכא דנהנה אפ"ל כהאתו"ד, אף אי נימא דבלא כונה המעשה מתייחס אליו, אלא דלא אסרה התורה כזה מעשה. ואפ"ל כהקה"י דנהנה שייך בכל מתעסק ע"מ לחייבו, אף אי נימא דבלא כונה אין המעשה מתייחס אליו כלל.



דברי הראשונים לגבי מה אמרי' את הסברא שכן נהנה

והנה יעוי' ברש"י שכתב וז"ל: "מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל. ונהנה באכילתו הלכך לאו מתעסק הוא שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה", עכ"ל.

ולכאו' לפי דברי האתו"ד דבחלבים ועריות הוא גזיה"כ מיוחדת דאסרה תורה את ההנאה, ובמצה הוי גזיה"כ אחרת דהמצוה היא ההנאה, ק"ק לפרנס את דברי רש"י, מה הביא רש"י ראייה למצה מחלבים ועריות, הא הוי תרי ילפותות שונות. וצ"ל בדוחק דכוונתו להביא דכמו

וביתר ביאור יש להעמיד את צדדי החקירה, האם הא דדרש"י בה פרט למתעסק הוא חידוש שחידשה תורה לפטור מתעסק בישראל, או דילמא דהוא גילוי דמתעסק אין לזה שם עבירה כלל או שהעבירה אינה מתייחסת אליו. ולפ"ז ה"ה דבב"נ נימא ג"כ האי פטורא דמתעסק.

ויעוי' בכלי חמדה (מקץ ב') כתב לחדש דכל האי פטורא דמתעסק היינו דוקא בישראל, אך בב"נ לא מיעט רחמנא מתעסק כלל, ושפיר גם מתעסק הוי עבירה, עיי"ש.

ועיין בשו"ת משנה הלכות (חלק יט סימן מד) שכתב כן בפשיטות כהכלי חמדה דב"נ חייב על איסור שעשאו במתעסק, ולפ"ז ליישב את קושיית הפרשת דרכים (דרך האתרים דרוש א') האיך קיימו האבות שבת (עי' יומא דף כ"ח ע"ב), למאן דאמר שהאבות ספק בן נח ספק ישראל גמור היו. די"ל דהאבות בשבת עשו מלאכה בדרך מתעסק, דלגבי הלכות שבת מתעסק לאו מלאכה ולא הוי חילול שבת, אבל לגבי בן נח ודאי דמקרי מלאכה, דהרי סוף סוף הוא לא שבת, עיי"ש.

איברא דראיתי שהעירו ע"ד ממש"כ הרמב"ם (פ"י ממלכים ה"א), דב"נ ששגג באחת ממצוותיו פטור מכלום חוץ מרוצח וכו' עכ"ל, ומבואר דפוטור מעשה בלא מחשבה אף בב"נ.

אלא דלכאו' נמצא דלרמב"ם אין חילוק בין שוגג למתעסק בב"נ. וי"ל בזה לדרכו של רעק"א, דדוקא ישראל דשייך בו חטאת על עבירה בשוגג, מיעטה אותו התורה מקרבן במתעסק, משא"כ בב"נ דל"ש בקרבן חטאת, שפיר אין התורה צריכה למעטו מחטאת.

אכן לאתו"ד דמתעסק קיל טפי בעצם העניין דהוא פטור לגמרי דאי"ז עבירה וכו', ואילו שוגג חשיב כמעשה עבירה. צ"ב אמאי ב"נ קיל בזה מישראל, דאף בשוגג לא הוי כמעשה עבירה.

והנראה בזה, דדברי הרמב"ם שם אזלי כלפי החיובים דבי"ד (והוא נמצא בהל' מלכים ויל"ע), דבהא בב"נ ליכא חילוק בין שוגג למתעסק. אכן בדיני שמים, ולענין חיוב תשובה, י"ל דבזה דינו כישראל, דשוגג הוי עבירה דיליה בשוגג, ואילו מתעסק אי"ז עבירה כלל [או שאינה מתייחסת אליו].

דבחלבים ועריות מצינו דיש מושג כזה שהתורה אסרה את ההנאה, הכא נמי במצה התורה צייתה על ההנאה, ואכן הרי תרי ילפותות שונות.

אכן לדברי הקה"י דבכל התורה הנאה משוי ככונה, דברי רש"י ברורים ומכוונים, דשפיר מביא רש"י ראיה להנאה דמצה דחשיבא ככונה, מחלבים ועריות, שהם היסוד להאי דינא דהנאה היו ככונה.

עוד ראיתי (בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' נ"ז אות ד') שדייקו כהקה"י מתוס' בסנהדרין, דעי' בתוס' ס"ב ע"ב שכתבו וז"ל: להגביה את התלוש וחתך את המחובר. פ"ה דכתיב אשר חטא בה כדדרשינן בפרק ספק אכל (כריתות דף י"ט ע"ב) פרט למתעסק וקשה למה ליה לשמואל במתעסק בשבת טעמא דמלאכת מחשבת ת"ל מבה, וי"ל דה"ק בשבת פטור אף על פי שנהנה משום מלאכת מחשבת, עכ"ל. ומבואר דלולי קרא דמלאכת מחשבת איכא האי סברא דנהנה אף בנתכיון להגביה את התלוש וחתך את המחובר.

ועתה ראיתי למאירי בבית הבחירה בהקדמתו לש"ס שכתב וז"ל: והדעת השנית הוא שנמשכו לדברי הדעת הראשון בקצת מצות, והם כל מצוה שאין בה הנאה גשמית כענין תקיעת שופר ונטילת לולב וכיוצא באלו, אבל כל מצוה שתמשך הנאה לגוף כענין אכילת מצה והדומים לה, יאמרו עליה שיצא ידי חובת המצוה בבילתי הצד הנזכר, ר"ל אף על פי שלא כיון במעשה לשום מצוה אחר שהיתה לו כונה בעשייה, ר"ל שלא עשאה כמי שמתעסק בדבר ואינו מתכוין אף לעשייה, וזה הדעת אפשר להמשיכו למה שכוונו בו, וזה שמתוך הנאתו ממנה אי אפשר שלא ימשך בה, ואחר שימשך בענין בכונת עשיית המצוה עם דעתו על אותו זמן שהוא זמן המצוה קרוב לנמנע שלא יתעורר מעט על זה בכונתו, עכ"ל.

ומדבריו שלא חילק בהנאה גשמית דעסקינן בחלבים ועריות גרידא, מבואר להדיא דס"ל כהקה"י ודלא כהאמורא ד.

[והן אמת שהביא שם עוד ב' דרכים נוספות בעניין מצוות צריכות כונה, יעוי"ש שבאחרונה שבהן כתב שכל עוד שלא עשה את המצוה בצורה של התעסקות הרי יצא יד"ח אף דליכא כוונה, וממילא היא כלל דלא כסוגיין דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, וכן בראשונה שבהם לא הזכיר מזה כלל. ובפרט שעל הדרך הראשונה כתב "זה הדעת נאות ומתקבל למה שכוונו לאמרו בעניני עשיית המצות להמון ולחלושי השכל", ועל הדרך השלישית כתב "ואולם נודה לדברין ונלך אחר השטה השלישית", כלומר שהחילוקים בדרך השניה נכונים, אלא שיש להוסיף עליה].



נספח - יישובים נוספים בקושיית התוס' גבי מצה של טבל דלכא' פסול משום

מצוה הבאה בעבירה

[המשך מהערת שוליים ב']: ובאמת רש"י פסחים ל"ה ע"ב כתב דהא דלא יוצאים יד"ח במצה של טבל דרבנן הוא משום מהב"ע, דהנה איתא במתני' שם ל"ה ע"א, אלו דברים שאדם

יוצא בהן ידי חובתו בפסח וכו' ויוצאין בדמאי ובמעשר ראשון שנטלה תרומתו ובמעשר שני והקדש שנפדו והכהנים בחלה ובתרומה אבל לא בטבל. ופריך עלה בגמ' (ע"ב), אבל לא בטבל וכו' פשיטא, ופריך לא צריכא בטבל טבול מדרבנן שזרעו בעציץ שאינו נקוב. וכתב רש"י וז"ל: טבול מדרבנן - ואפילו הכי, מצוה הבאה בעבירה היא חשיב לה וכו'.

ומבואר מדברי רש"י דאכן איכא האי פסולא דמהב"ע במצה של טבל. וא"כ הדבר מאלים את קושיית התוס' אמאי אצרכי' לקרא למפסל מצה של טבל, תפ"ל דאינו יוצא יד"ח משום מהב"ע.

והא דשייך מהב"ע במצוה דרבנן, י"ל בתרתי. חדא לראשונים דס"ל דכל דרבנן הוא דאו'. עוד נראה לומר ע"פ מה שיסדו האחרונים בפסולא דמהב"ע, דהוא משום דלא יתכן שיעשה את רצון ה' ע"י זה שהוא מבטל את רצונו בדבר אחר. ואע"ג דעובר על איסור דרבנן, בזה י"ל עפמש"כ תוס' ריש סוכה (דף ג' ע"א בסוגיא דאמרו לו א"כ לא קיימת מצות סוכה מימך) דאם לא קיים את החלק דרבנן אף את הדאו' לא קיים. אכן במקור"ח (תנ"ד) כתב דדרבנן ליתא למהב"ע.

ובמק"ח (בביאורים ר"י סי' תנ"ד) כתב וז"ל: ואף דכל היכא דקניא ליה מקודם עשיית המצוה לא שייך מצוה הבאה בעבירה כמבואר בסימן תרמ"ט [ס"א], מ"מ הכא דהקנין בשעת האכילה דלעיסה צורך האכילה הוא הוי מצוה הבאה בעבירה.

וכונתו, דהיה מקום לומר דכיון דהיכא דקונה את החפץ קודם המעשה מצוה לא חשיב כמהב"ע, וכמבואר בגמ' בב"ק, א"כ ה"ה הכא דלא יחשב כמהב"ע. ודחי דכיון דהקנין הוא בשעת הלעיסה ולעיסה היא צורך האכילה, א"כ הוי מהב"ע, דבשעת המעשה מצוה קונה את המצה (וע"ע בחלקת יואב יו"ד סי' ט' משכ"ב).

וראיתי בכתבי אאמו"ר הגאון שליט"א עמ"ס סוכה שכתב ליישב את קושיית התוס' באופן נוסף, שבגזל לולב, לולי הגזל זה לא היה אצלו, וא"כ כל החפצא של המצוה באה ע"י הגזל שהוא עבירה. אבל במצה, לא ע"י עבירת האכילה של טבל באה המצוה, כי העבירה זה לחוד, שלא הפרישו מזה מעשר, ולא העובדה שלא הפרישו מעשר היא הגורמת שיוכל לקיים המצוה, אלא יש כאן קמח ומים שזה מצה והוא הגורם למצוה, ומה שלא הפרישו הוא ענין צדדי כאן, ונעשית כאן מצוה ועבירה יחד. אבל לא העבירה גורמת למצוה, דאע"פ שהוא אוכל עכשיו טבל ועבירה היא עם מצוה באותו זמן, אך לא העבירה גורמת למצוה.

ויסוד לדבריו הוא כבר מהירושלמי בשבת (פ"ג ה"ג), דאיתא התם על הא דהקורע בשבת יצא ידי קריעה, והרי מצה גזולה אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח, א"ל תמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה. כך אני אומר הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח. ועי' במפרשים שפירשו שהיא לשון בתמיה, וכי אפשר לומר שאם עבר עבירה בהוצאת המצה מרשות היחיד לרשות הרבים שלא יצא מצות מצה. ע"כ. ומבואר כנ"ל.

אכן לכאו' הדבר צ"ב, דהא אף תוס' שם בריש הדיבור ג"כ הסכימו לסברא זו, דיעויי"ש דהקשו אהא דאיתא לקמן (ל"א ע"ב) דפסלינן לולב של אשרה ושל עיר הנדחת משום דמיכתת שיעוריה, תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה. ותי' די"ל דלא דמי לגזל, דמחמת עבירת הגזל

באה המצוה שיוצא בו, אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה. עכ"ד. ומבואר להדיא ג"כ האי סברא, דגדר מהב"ע היינו רק היכא דהעבירה גורמת למצוה. ועם כל זאת הקשו בסו"ד אמאי במצה של טבל בעי' לקרא למפסלה, תפ"ל דאינו יוצא משום מהב"ע. והדברים תמוהים, דהא כמשנ"ת במצה של טבל אין העבירה גורמת למצוה.

ואולי י"ל דהא דלא תי' כן התוס' במצה של טבל, הוא משום דהוא אוקימתא לאוקמי במצה שיש בה יותר מכשיעור, בכדי שאף יוכל להפריש ממנה תר"מ, וצ"ע.

וע"ע בזה בשפ"א (סוכה ל' ע"א) ובשרידי אש (לסוכה סי' ה'), דכתבו ליישב את קושיית התוס' בסוכה באופן נוסף, דיסוד הפסול במהב"ע הוא על דרך כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. ובמצה שאין דין עשייה כ"א דין הנאה גרידא, וכפשנ"ת, א"כ לא איכפת לן דהוי ע"י עבירה, משום דלא שייך ביה האי פסולא דמהב"ע. וכיסוד זה כתב גם במנח"ח.

ולפי יסוד זה כתב הלקח טוב (כלל י"ב) ליישב את קושיית התוס' באופן נוסף. והוא בהקדם לדין דקיי"ל בכל התורה דרובו ככולו, דכתב בחי' במק"א דכל דין זה התחדש רק אם יש שם את כל הדבר, דאז חשוב הנעשה בהרוב כאלו נעשה בכל. משא"כ אם אין שם את המיעוט כלל, לא אמרינן רובו ככולו. והביא דמצא כן גם באחד מהאחרונים שכתב כן לענין רוב רביעית דדי בקידוש, דזהו רק אם יש שם את כל הרביעית, דאז א"צ שיעשה האדם את מעשהו כי אם בהרוב. משא"כ אם המיעוט חסר, ואין בכוס רק רוב רביעית, לא מהני. דבמיעוט חסר לא אמרינן רובו ככולו עכ"ד.

ולפי"ז נמצא דצריך להיות כל החפץ של המצוה, ואעפ"כ א"צ להיות לרצון רק מעשהו בהרוב ממנו, כיון שמעשה המצוה המבוקשת הוא אך ברוב משיעור החפץ. ולפי"ז יש נפקותא בנוטל מצה שמרובה הפרישו תרו"מ כדין ומיעוטה של טבל, דמהב"ע הא לא הוי בכה"ג, כיון שמהב"ע איננו פסול רק שאין מעשה המצוה לרצונו ית'. וע"כ כיון שרובה לרצונו ית' די בכך, שהרי א"צ להיות לרצון יותר מרוב שיעור החפץ כיון דרובו ככולו וכנ"ל. ומשא"כ השתא דכתי' קרא למעט טבל, א"כ ה"ל טבל פסול לגמרי. וא"כ ה"ל כאילו המיעוט חסר, ובכה"ג הרי לא אמרינן רובו ככולו.

[ובאמת דברי הלקח טוב שם באו ליישב את קושיית התוס' סוכה ט' גבי סוכה גזולה, וברי' פ' לולב הגזול גבי לולב הגזול, אמאי בעינא לקרא למפסליה, תפ"ל משום מהב"ע, דלמבואר ש"ד. אכן ע"פ דרכו יש ליישב כן אף גבי מצה של טבל. ועיי"ש עוד תירוצים נוספים בקושיית התוס' דתפ"ל משום מהב"ע].

אכן מדברי רש"י שכתב דאף במצה של טבל איכא האי דינא דמהב"ע, מוכח דלא סבר כהיסוד שהבאנו מהירושלמי גבי מהב"ע. וכן לא סבר כיסוד המנח"ח וסייעתו בביאור האי פסולא דמהב"ע משום כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, משא"כ במצה דיסוד העניין הוא ההנאה, ולכן יוצא יד"ח אף דהוי מהב"ע, דהא רש"י כתב דפסול מהב"ע שייך במצה של טבל.

בבית מאיר (פסחים ל"ה ע"ב) הביא, דהעולם מתרצים דהברייתא איירי בדלית ליה אלא כזית מצומצם של טבל, וה"א דאתי עשה דמצה ודוחה ל"ת דטבל כדאיתא בתוס' קדושין ל"ח (ד"ה אקריב עומר), וקמ"ל דלא דחי ואינו יוצא בזה יד"ח.

ויש מהאחרונים שכתבו ליישב את קושיית התוס' דנפק"מ גבי שוגג, דמצד מהב"ע ליכא, ולכך אצרכינן קרא למפסל. אכן יעוי' במהרי"ט אלגזי (הל' חלה אות ס"ה סק"ו) שכתב סברא זו בהיפוך, דמהא דלא תירץ הכי בתוס', משמע דס"ל דאף בשוגג הוי מהב"ע.

ועד"ז יש להביא מש"כ בפרי יצחק (ח"א סי' מ"ב), דהוסיף להוכיח דאף באונס חשיב מהב"ע, דאי לאו הכי הו"ל לתוס' לתרץ דנפק"מ באונס. ומהא דלא תי' כן, מבואר דס"ל דאף באונס חשיב מהב"ע.

וע"ע מש"כ לקמן ענף י' בסוגיא דמתעסק בציצית, ליישב את קושיית התוס' סוכה ט' אמאי בעי' לקרא לפסול סוכה גזולה, תפ"ל דפסולה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה. ותירץ המנח"ח שם הינו כעין מש"כ השפ"א והשרידי אש. ועי' שם עוד מה שהארכנו בענין זה.



ענף ג - האם למסקנא נהנה חשיב כוונה

בביאור הקמ"ל והאם נהנה חשיב כוונה למסקנת הגמרא

והנה יש לדון מהו ביאור הקמ"ל בגמרא. דלרש"ש הס"ד בגמ' דשופר שאני ודוקא בו בעי כונה משום דכתי' "זכרון תרועה", וקמ"ל דהזכרון אזיל על המציאות, שבשעת תקיעת שופר המציאות היא שזה זכרון לפני ה', עיי"ש.

ועיין במהרש"א ובטו"א דג"כ כתבו כעיי"ז, דהקמ"ל דתוקע לשיר לאו מתעסק הוא ולכן יוצא יד"ח, ובאמת מצוות צריכות כוונה.

ולדרכו של הקה"י היה מקום לבאר, דס"ד דגמ' דמצוות צריכות כוונה, ושאני מצה דא"צ בכוונה כיון דאיכא השתתפות הנפש בהא דנהנה, וס"ד דבהא סגי. וקמ"ל דבהנאה לא סגי להשתתפות הנפש, או יותר מזה, דהא דבעינן כוונה אי"ז משום דבעינן השתתפות הנפש, אלא משום שלא יהא זה מעשה הנעשה ע"י גולם. והא דיוצא יד"ח הוא משום דמצוות אין צריכות כוונה. ולפיכך נמצא דלקה"י למסקנת הגמ' נהנה לא חשיב כוונה.

אלא דלאתו"ד דיליף מגזיה"כ דבמצה מצות התורה אינה המעשה אכילה, כ"א ההנאה כקדשים, א"א לבאר הכי, ולדבריו אף למסקנת הגמ' נהנה חשיב כוונה [אכן רק במצה וכמשנ"ת באורך]. וצ"ב טובא מאי מסקנת הגמ' לשיטתו לפרש"י.

אכן יעויין ברש"י שם שכתב להדיא את ביאור הקמ"ל, קא משמע לן - דאף על גב דמתעסק הוא יצא, דמצות אין צריכות כוונה.

ונמצא א"כ דלרש"י לכא' נהנה חשיב ככונה למסקנת הגמרא, כיון דהגמרא לא חזרה בה מדין זה. לקה"י (לולי דברי רש"י) היה מקום לומר דלמסקנא נהנה לא מחשיב ככונה וכמשנ"ת, ולרש"ש הגמרא בסוגיין כלל לא דיברה על ההנאה.

אלא דיעוי' במצפה איתן בסוגיין שכתב בביאור הקמ"ל בדעת רש"י, וז"ל: והא אכל ונהנה כו' ואף לענין חטאות אמרי' המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, וכ' בספ"י דו"א אלא להס"ד, אבל לפי האמת דדייק רבא מינה לענין תקיעות וש"מ דא"צ כוונה נראה דלא משמע ליה כלל ה"ט דנהנה, כיון דסוף סוף א"ר ליהנות שהרי כפאוהו ואכל ואפי' בחלבים ועריות ל"ש כה"ג חיוב חטאת היכא דכפאוהו אף על גב דנהנה. ובחיבורי להרמב"ם הבאתי ראיה לדברי ס' פ"י.

אבל קשה דהר"ן כתב כפרש"י לפי המסקנא. וצ"ל דכוונת הר"ן הוא דדוקא לגבי מצות אכילת מצה מחשיב הנאה בע"כ ככונה, משום דמצות לא ליהנות נתנו והכפייה חשובה ככונה ורצון גבי מצוה כדאי' בב"ב (מ"ח ע"א). ונראה דגם רש"י נתכוין כן דהנאה קצת מהני גבי מצוה דלהוי הכפייה כרצון וכוונה (כלומר דהנאה נחשבת ככונה רק לענין מצוות, אך לענין עבירות כגון מתעסק בחלבים ועריות, פטור אע"ג דנהנה), והארכתי בחבורי להרמב"ם (נחל איתן פ"ו מחו"מ). עכ"ל.

ולדברי הפנ"י והמצפה איתן, צ"ל דאע"ג דהגמרא לא הדרא בה אלא לענין מצ"כ, כיון דלמסקנא כבר א"צ להגיע לחילוק דנהנה, הרי הגמרא הדרא בה אף מהא.

וסברא זו כבר מוזכרת בראשונים, דהמצפה איתן הביא את דברי הר"ן. וכ"ה אף בריטב"א שכתב בזה"ל: "אבל הכא מתעסק בעלמא הוא קמ"ל. פי' דכולהו מצוות חדא טכסיסא נינהו בענין זה, דבאיסורין איכא לאיפלוגי בהא, אבל במצות עשה כולם דרך אחד להם, ואי הא לא בעי כונה לצאת אידך נמי לא בעי כונה, ומיהו מתעסק ודאי לא יצא והכי קאמר קמ"ל דכיון שנתכוין לתקיעה יצא ולא דיינינן ליה כדין מתעסק שלא יצא". דיש לחלק בין מצוות עשה דלא מהני בהן האי סברא דנהנה, לבין ל"ת, דבהם היכא דנהנה ליכא פטורא דמתעסק.



בדברי השו"ע ונו"כ אי למסקנא אמרינן סברת נהנה

והנה יעוי' בשו"ע סימן ס' (ס"ד) שהביא את ב' השיטות אי מצוות צריכות כונה או לאו, ופסק כהשיטה השניה דמצוות צריכות כונה.

אכן יעוי' בסי' תע"ה (ס"ד) שפסק השו"ע: אכל מצה בלא כונה, כגון שאנסוהו גויים או לסטים לאכול, יצא ידי חובתו, כיון שהוא יודע שהלילה פסח ושהוא חייב באכילת מצה, עיי"ש. והקשה המג"א מ"ט באנסוהו לסטים יצא יד"ח, הא דעת השו"ע דמצוות צריכות כונה. ותי' דשאני מצה דכיון דנהנה חשיב ככונה, והוכיח כן מסוגיין.

ובחק יעקב שם (ס"ק י"ח) תמה על דברי המג"א, דהא דמבואר בסוגיין דנהנה חשיב ככונה הוא לס"ד דגמרא, אך למסקנת הגמרא אין לחלק אי נהנה או לאו, ובכל כה"ג שלא התכון לא

יצא יד"ח. דו"ל שם: וצ"ע קצת, דמשמעות הסוגיא דראש השנה דף כ"ח בהא דאמר רבא זאת אומרת, משמע דאין לחלק הכי.

והנראה בס"ד בביאור מחלוקתם, דהשו"ע והמג"א למדו כהאתו"ד, דכיון דהוא גזיה"כ דבמצה ההנאה היא המצוה, א"כ אף למסקנת הגמרא נהנה חשיב ככונה, ושפיר יוצא יד"ח אף אם לא כיון. ואילו החק יעקב למד כהקה"י, וממילא למסקנת הגמ' נהנה לא מוסיף כדי להחשיבו ככונה, וא"כ כיון דלא כיון לא יצא יד"ח.

אמנם יעוי' בלשון המג"א דנראה מדבריו דלא ס"ל כהאתו"ד, כיון דמשמע מדבריו דה"ה בכל מידי דאכילה ולא דוקא במצה, ואילו לאתו"ד הוא גזיה"כ במצה גרידא דהוי כאכילת קדשים.

אכן לעיל הבאנו את דברי החלקת יואב והקוב"ש דבכל מידי דאכילה אמרינן את הסברא דשכן נהנה, ואפשר דאזלי לשיטתם.

ואף לאתו"ד, אע"ג דאין לומר דזו פלוגתת המג"א והחק יעקב, אך שפיר שייך לבאר הכי בפלוגתת השו"ע והחק יעקב. וע"ע בזה מש"כ לקמן בענין מתעסק בציצית, בדברי המשנ"ב בשם הפמ"ג.



סתירה בדברי הרמ"א ויישובי האחרונים בזה

הנה בשו"ע פסק בסי' תע"ה ס"ד דכפאוהו לסטים לאכול מצה יצא ולא פליג עליה הרמ"א שם. ואילו בסי' ר"ד ס"ח פסק: הגה אם אנסוהו לאכול או לשתות, אע"ג דהחך נהנה ממנו אינו מברך עליו הואיל ונאנס על כך (ב"י בשם אהל מועד והרא"ה).

ולכאורה צ"ב אמאי אינו מברך, הא כיון דנהנה הו"ל ככונה, וכהא דיוצא יד"ח בכפאוהו ואכל מצה. שו"ר בס"ד דכבר עמד בזה המג"א (ס"ק כ.), וכתב דנ"ל דמש"ה השו"ע לא הביא דין זה.

ובפמ"ג (א"א) כתב על קושיה זו: ומה שהקשה מאנסוהו מצה, יש לחלק בין הנאת אונס דאין מברכין עליו ומכל מקום יצא ידי מצה, עיין אליה רבה אות י"ג בזה. ע"כ.

וביתר ביאור כתב במגן גיבורים וז"ל: אמנם אחר העיון אין כאן קושיא דניהו דחשוב אכילה לענין לצאת ידי מצוה אבל עכ"פ אין הנאה זו חשובה לברך עליו, וכ"כ הא"ר בישוב קושיית המ"א מסי' תע"ה סעיף ד'.

אלא דדבריהם צ"ב טובא, דאי האכילה הו"א הנאה חשובה והראיה דיוצא ידי אכילת מצה, אמאי גבי ברכה אי"ז הנאה חשובה לברוכי עליה. ומה הביאור במה שכתבו לחלק בין לצאת יד"ח לבין לברוכי עליה.

והנראה בזה, דיעוי' בבאר היטב שציין לספר גן המלך (סימן צ"ז), שכתב ליישב את הסתירה בדברי הרמ"א, דלעולם בכל כפיה ליכא הנאה אפילו באכילה, והוא משום דקץ בה. משא"כ בכפאוהו ואכל מצה, ה"ט דיוצא, משום דאנן סהדי דניחא ליה מיהא באותה הנאה אע"פ שאינה

ברצונו, כיון דמטי ליה רפואה למחלתו [ולכאו' כוונתו משום דיוצא בזה יד"ח מצות אכילת מצה], שפיר מברך עליה. והשתא דאתינן להכי, אפשר דלזה כיוונו הפמ"ג והמגן גיבורים במש"כ לחלק בין ברכה על אכילה באונס דלא מברכין, לבין מה שיוצא יד"ח [וע"ע במה שנתבאר בס"ד בענף י'].



ענף ד - כוונת אחד למעשה חבירו

דברי המצפה איתן דכפיה חשובה כרצון וכוונה

בענף ג' הבאנו את דברי המצפה איתן ונביאם שוב לענייננו, דכתב המצפה איתן בר"ה שם בזה"ל: והא אכל ונהנה כו' ואף לענין חטאות אמרי' המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, וכ' בספ"י דז"א אלא להס"ד, אבל לפי האמת דדייק רבא מינה לענין תקיעות וש"מ דא"צ כוונה נראה דלא משמע ליה כלל ה"ט דנהנה, כיון דסוף סוף א"ר ליהנות שהרי כפאוהו ואכל ואפי' בחלבים ועריות ל"ש כה"ג חיוב חטאת היכא דכפאוהו אף על גב דנהנה. ובחיבורי להרמב"ם הבאתי ראייה לדברי ס' פ"י.

אבל קשה דהר"ן כתב כפרש"י לפי המסקנא. וצ"ל דכוונת הר"ן הוא דדוקא לגבי מצות אכילת מצה מחשיב הנאה בע"כ ככוונה, משום דמצות לא ליהנות נתנו והכפייה חשובה ככוונה ורצון גבי מצוה כדאי' בב"ב (מ"ח ע"א). ונראה דגם רש"י נתכוין כן דהנאה קצת מהני גבי מצוה דלהוי הכפייה כרצון וכוונה (כלומר דהנאה נחשבת ככוונה רק לענין מצוות, אך לענין עבירות כגון מתעסק בחלבים ועריות, פטור אע"ג דנהנה), והארכתי בחבורי להרמב"ם (נחל איתן פ"ו מחו"מ). עכ"ל.



צ"ב ראייתו מהגמרא בב"ב

והנה איתא בגמרא בב"ב (מ"ח ע"א) גבי גט מעושה אמאי כשר, כדתניא יקריב אותו מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו, תלמוד לומר לרצונו, הא כיצד, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

ולכאו' צ"ב מאי ראיית המצפה איתן, הא שאני טובא סוגיין דכפאוהו ואכל מצה מסוגיא דב"ב דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני בקרבן ובגט מעושה, דהתם כופין אותו שירצה לקיים המצוה, ואילו הכא כופין אותו לעשות את המעשה גרידא, אע"פ שאינו לשם מעשה מצוה כלל.

ובאמת כבר עמד בזה בנחל איתן שם, וכתב וז"ל: ונהי דהכא אין הכפיה בשביל שיעשה ויקיים המצוה, מכל מקום מהני מיהא ההנאה דאכילה שיחשב הכפיה כאילו יש לו רצון וכוונה כדי לצאת ידי חיוב אכילת מצה, ע"כ. וצ"ע. אכן מדבריו בהמשך שם נראה דחשיב ככוונה משום חיבת המצוה, עיי"ש.

אכן יעוי' בריטב"א ר"ה כ"ח ע"א דהקשה אמאי נקטי' דכפאוהו פרסיים תפ"ל דכפאוהו בי"ד, ותי' דבכפאוהו בי"ד לכו"ע יוצא יד"ח, דכיון דעבד גמיר לשם מצוה [ובביאור כוונתו נראה, דהוא משום דכל הסברא דמכין אותו עד שיאמר רוצה אני, היא משום דבתוך ליבו אכן

באמת כן רוצה בזה. ולכן כשאומר רוצה אני הרי אומר את רצונו האמיתי, וכמבואר ברמב"ם (פ"ב מגירושין ה"ב). ונמצא לכאורה להדיא דלא כהנחל איתן שדימה סוגיא דגט מעושה לסוגיין דכפאוהו ואכל מצה. וצ"ע.

וביום תרועה הקשה יותר מזה, דדוקא בגט מעושה ובקרבן בעי' שיאמר רוצה אני, אך בפרק הכותב (כתובות פ"ו ע"א-ע"ב) מבואר דהיכא דאמרו לו עשה סוכה וכפו אותו ע"ז, אפי' שלא אמר רוצה אני, בכ"ז יוצא יד"ח מצות סוכה. וצ"ע.

ועל קושיית היום תרועה י"ל, דהנה יעוי' בגמרא שם דלא כתוב שיוצא יד"ח, אלא דמכין אותו עד שתצא נפשו. ואה"נ אפ"ל דאי לא יכוין לא יצא יד"ח. ומה שהועילו רבנן בכפייתם הוא דכל איניש דעלמא שאינו מומר להכעיס יכוון במצוה שכפאוהו עליה. דהגע עצמך באדם שאינו רוצה לקיים מצוה משום הטירחא או הוצאת הממון הכרוכה בה, וכעת שכפאוהו רבנן פשיטא דלא יעשה את מעשה המצוה לריק בלא שיוצא בו יד"ח, אלא יכוון ויצא יד"ח.

ועי' בעונג יו"ט (סימן מ' בהערה) שבזה ביאר את החילוק אמאי בגט ובקרבן בעינן דיאמר רוצה אני, ואילו בכפיה על סוכה ולולב א"צ שיאמר רוצה אני, דבגט וקרבן כיון דאית ליה בזה חסרון ממון וחסרון האשה, ולכך חיישינן שמא לא גמר לעשות ברצון עד שיאמר רוצה אני, משא"כ בקיום מצוה דסוכה ולולב דלא מפסיד מידי בקיומו, דאף דמשכחת לה שכופין אותו לקנות סוכה ולולב, מ"מ עיקר קיום המצוה בישיבת הסוכה ונטילת הלולב, ובזה לא מפסיד מידי ואין מוציאין שום דבר מרשותו, ובזה לא בעינן רוצה אני.

[אלא דעדיין דברי העונג יו"ט צ"ב, דהא כיון דחיישינן בגט ובקרבן דלא גמר בליבו לעשותם משום חסרון הממון וחסרון האשה דאית ליה בזה, א"כ אמאי כשאומר רוצה אני סגי בזה, הא אף בזה אפ"ל דאמר כן משום הכפיה ובאמת עדיין לא גמר כן בליבו.

ועוד, דמבואר בגמ' ערכין כ"א ע"ב, דהא דבעינן שיאמר רוצה אני, אי"ז משום שבזה הוא מראה על רצונו, אלא דאם מסר קודם לכן מודעה דאינו רוצה לגרש, באמירתו דרוצה אני מבטל ליה למודעה. דז"ל הגמרא שם: וכן בגיטי נשים כופין וכו', אמר רב ששת האי מאן דמסר מודעא אגיטא מודעיה מודעא, פשיטא לא צריכא דעשאוה ואירצי, מהו דתימא בטולי בטליה קמ"ל, דא"כ ליתני עד שיתן, מאי עד שיאמר עד דמבטל ליה למודעיה, ע"כ. וצ"ע.]

והיו"ת שלא תי' כן, הוא משום שלמד דלא יתכן שתהא כפיית בי"ד ובאמת לא יצא בזה יד"ח. ואפילו אי רובא דעלמא יכוונו ע"י הכפיה וכמשנ"ת, כיון דאיכא מיעוט שלא יכונו, בהכרח שגם בעבורם איכא תקנה ע"י כפיית בי"ד שיצאו יד"ח.

אכן כל הקושיות הנ"ל הן רק אי נימא דמצוות צריכות כונה מדאו', אך א"נ דמצ"כ מדרבנן גרידא, א"ש היטב, כיון דאפשר דכופין אותו לקיים את הדאו'. ואע"ג דמצונו בתוס' סוכה דף ג' דהיכא שלא מקיים את הדרבנן אף בדאו' אינו יוצא, י"ל דכל מקום לפי התקנה"ח דהם אמרו והם אמרו וק"ל (וע"ע מה שנתבאר בזה לקמן בס"ד).



חידוש היו"ת דמהני כוונת אחר למעשהו

ולכן כתב היום תרועה לחדש, דהיכא שכפאוהו בי"ד ישראל פשיטא דהוי ככונה, דכוונת הכופה הוי ככוונתו. ומדמי ליה להש"ס בחולין (ל"א ע"ב): אי דאנסה חברתה ומטבילה כוונה מעליתא הוא, כלומר דכוונת חברתה הוי ככונה דידה. וחידוש הגמרא הוא דאף כפאוהו פרסיים נמי הוי ככונה, דאפילו הם בני עשוויי ניגהו.

כע"ז כתב גם התורה לשמה

ובשו"ת תורה לשמה (סימן י"ז) ג"כ כתב כע"ז: ומכאן נ"ל באם אשה לשה מצה של מצוה בפסח דבעי שימור לשם מצוה ושמירתה מן החימוץ ולא לשם מצוה ואדם העומד שם מתכוין שימור זה לשם מצוה דמהני דומיא דטבילה, עכ"ל. ובפשוטו נראה דכוונתו דכמו שמצינו בטבילה דמהני כונת הכופה, ה"ה הכא דמהני כוונת הגדול שעומד ע"ג. וחידוש האחרונים דכוונת הכופה הוי ככונה לנכפה הוא חידוש גדול עד למאוד.

תמיהה רבתי בדברי היו"ת

ובאמת בחלקת יואב (או"ח סו"ס ל"ג) כבר תמה על היום תרועה, מה מהני כונת חבירו למשוי עליה ככוונתו, הא אין הוא מכוין אלא חבירו. ועוד, דלפ"ז במשמיע לחבירו צ"ב אמאי בעי' אף לכונת שומע.

והא דהוכיח היו"ת מהגמרא בחולין גבי טבילת נידה דאנסתה חברתה, כתב החלקת יואב דלית מהתם ראייה כלל, כיון דהוי כאדם הטובל כלי דבעי' כונת הטובל וסגי בזה. ולכן בטבילה מה לי כונה דידה ומה לי כונה דחברתה, בכל אופן איכא כונת המטביל. משא"כ בכל מצוות התורה התלויות בגופו בלבד, לית לן למימר כלל דיהני כוונת חבירו למשוי ככוונתו. וכ"כ במרחשת (ח"א ס' כ"ד) דהא דמהני בטבילת נידה הוא כטבילת כלים.

ובמש"כ החלקת יואב לכאר בטבילת נידה דהוי כטבילת כלים, אף הוא לכאו' תימה. דהניחא בטבילת כלים דעיקר הטבילה היא עבור המטביל, שפיר חשיב כוונתו ככונה לטבילה. משא"כ בטבילת נידה, דטבילתה היא עבור עצמה ולא עבור חברתה דאנסה אותה, וא"כ מאי מהני כוונתה, וצ"ע. אכן יעוי' שם שעמד גם בזה, וכתב דכיון דטהרתה הינה נפק"מ לטומאה וטהרה לכל העולם, הרי נמצא דטבילתה היא לא רק בעבור עצמה, כ"א עבור כו"ע, וא"כ שפיר דהתם מהניא כונת חברתה.

אלא דדברי החלקת יואב לכאו' עדיין צ"ע טובא, דהא הקשה על סברת היום תרועה היאך אפ"ל דמצרפינן כונת אחד למעשה של אחר. והא אף לדבריו, בדבר הנוגע לכו"ע מהני בזה הצטרפות כונת אחד למעשה חבירו. וא"כ אף עליו הדרא קושיא לדוכתא, מאי סברא איכא בהצטרפות כונת אחד למעשה חבירו, ומהי טעמא איכא ביה צירוף. וצ"ע. ועי' משי"ת בזה לקמן בע"ה.

ובחידושי החת"ס (שם) כתב דדוקא בטבילה התחדש דמהני כונה של המטביל אע"ג דהטובל לא מתכוון. והוכיח כן מהמטביל קטנים בני יומן דמהני טבילתן. ומעתה יש לבאר לדרכו של החלקת יואב באופן נוסף, דטבילת נידה היא כטבילת כלים, והיינו דבטבילה גרידא התחדש דסגי בכונת המטביל, וא"צ דוקא בכונת הטובל בעצמו.



המחלוקת אי מהני כוונת אחר לכאור' כבר פליגי בה בראשונים

אכן יסוד היום תרועה וסיעתו דמהני כוונת אחרים למשוי עלה ככונה, מצאתי דכבר קדם להם בזה הרשב"א בחולין (י"ב ע"ב). דכתב וז"ל: ואיכא דקשיא להו היכי מוכח מהכא דלא בעינן כוונה בחולין, דשאני הכא דאחרים רואין אותם וכוונת אחרים הרואין אותם כונה היא אפילו במקום דבעינן כונה, וכדתנן בגיטין (כ"ב ע"ב) הכל כשרין לכתוב את הגט ואפי' חרש שוטה וקטן והוינן בה בגמ' והא לאו בני דעה נינהו ואמר ר"ה והוא שגדול עומד על גביו וכו', עכ"ל.

ומבואר דהרשב"א ביאר את הסוגיא דגיטין דגדול עומד ע"ג הקטן דמהני אע"ג דל"ל לקטן דעת, היינו משום דמהני כונת הגדול למשוי על הקטן ככונה. וא"כ לכאור' ה"ה בכל גווני תהני כונת אחד למעשה חבירו.

אכן רש"י ותוס' בגיטין שם פ' דהא דמהני בגדול עומד ע"ג, אי"ז משום דמהני כונת הגדול, אלא משום שהגדול ילמד את הקטן לכוין.

ואפ"ל דהא דרש"י ותוס' לא כתבו כביאור הרשב"א, דטעמא דמהני גע"ג הוא מטעמא דכונת הגדול מצטרפת למעשה הקטן, אי"ז רק משום שלמדו דאפשר לפרש את הסוגיא אף באופן אחר, אלא משום דמיאנו בסברא זו דכונה של אחד ומעשה של אחר מצטרפין זה לזה.

ומעתה נמצא דהא דפליגי האחרונים אי מהני כונת אחר למשוי עלה ככונה, היא פלוגתא בראשונים. דהרשב"א חידש דמהני כונת אחר למשוי עלה ככונה, ואילו מרש"י ותוס' יותר נראה דלמדו דלא שייך כה"ג דכונת אחר תהני לו כאילו הוא כיון.



בביאור דברי הרשב"א

אלא דיסוד זה דמהני כונה של אחד למעשה חבירו, אף שהוא נמצא כבר בראשונים, עדיין הוא צ"ב טובא.

(1). הוזה ע"י קטן:

הנה פסק הרמב"ם פ"י מפרה אדומה ה"ו: הכל כשרין להזות חוץ מאשה וטומטום ואנדרויגנוס [וח"ש] וקטן שאין בו דעת, אבל קטן שיש בו דעת כשר להזות.

ולכאור' דבריו תמוהים, היאך שייכא דעת בקטן דאמר' דיהני ביה בכדי להזות. ומאי שנא מגט דלא מהני מחשבתו של הקטן אלא בגדול עומד על גביו [לכל הביאורים בראשונים].

ומצאתי דכן הקשה במנח"ח (מצוה שכ"ט), וכתב דצ"ל דבאמת כונת הרמב"ם הכא הינה דוקא היכא דגעע"ג. ואע"ג דכתב בסתם ולא פירש כן, בהכרח זו כונתו יעוי"ש.

והנה יעוי"ש ברשב"א שכתב בטעם הדבר, אמאי מהני כונה של הגדול להצטרף למעשה הקטן, דהוא מטעמא דשליחות. דז"ל הרשב"א שם: ורבינו הרב ז"ל תירץ שכל דבר שאפשר לעשותו ע"י שליח הוי עמידה על גביו כוונת העושה ומדין שליחות, אבל דבר שאי אפשר לעשותו ע"י שליח אף עמידת בן דעת ע"ג לא מעלה ולא מורידה במקום שצריך כונה וכו', עיי"ש.

אלא דלכאור' צ"ב, דהא אין שליחות לקטן, וכן אין שליחות בנכרי, וא"כ היאך מהני בהו כונת ישראל דנחשיבם כשליחי ישראל הגדול העומד ע"ג.

ויש להביא בזה את דברי החזו"א (או"ח סי' ו' ס"ק י') שכתב כעין סברא זו מדנפשיה, והוא גבי עיבוד גויל התפילין ע"י נכרי, דהביא מהרא"ש (הל' ס"ת סי' ג') דמהני, דאע"ג דלענין גט אמרי' אדעתא דנפשיה קעביד, שאני הכא דבעינן כתיבת כל התורה, אבל הכא דסגי ברגע אחת כשמשים את העור בסיד, בזה אמרי' דאדעתא דישאל קעביד (וע"ע במאירי פסחים מ' ע"א).

והקשה החזו"א מ"ש אי הוי רגע אחד או זמן מרובה, דאי עביד הנכרי אדעתא דישאל למה בדבר הנמשך ישנה הנכרי דעתו ובהמשך לא יעשה אדעתא דהישראל. ועוד הקשה מהא דפסק הרא"ש דמצה שנאפתה ע"י נכרי וישאל עומד על גביו כשרה, אע"ג דהתם נמי הויא פעולה הנמשכת.

ולכן כתב החזו"א לבאר וז"ל: ונראה דהא דאמר נכרי אדעתא דנפשיה קעביד, אינו חשש ספק שמא אינו מסכים לדעת המצוה, אלא אחרי שאין הנכרי בר מצוה אינו ראוי לעשות דבר הצריך לשמה ולשמה של נכרי לאו כלום הוא, אלא אי הוי פעולת הנכרי נגזרת אחר רצונו של המצוה הוי לשמה ע"י ישראל המצוה, ומעשה הנכרי חשיבי חיציו דהמשלח, אבל כיון דגדול שיש לו דעת נחשב כעושה על דעת עצמו ולא נעשה חיציו של משלחו, לא חשיב לשמה אף אם חושב לשמו, דגם מחשבתו לשמו הוא אדעתא דנפשיה ואין הנכרי עושה הכשר בדבר הצריך לשמה.

והנה חידש כאן הרא"ש דתחילת זיקתו לעבודת המצוה מתיחס אל המצוה אפילו בנכרי, אלא שזה שממשיך בדבר ולא מינכרא תו פקודת המצוה לא חשיב חיציו של המצוה, והלכך בדבר הנמשך לא מהני ישראל עומד ע"ג נכרי, עכ"ל (ועיי"ש עוד בהמשך דבריו).

ונמצא א"כ ביאור דברי הרשב"א היאך מהני כונת האחד למעשה חבירו, דאין הוא משום דמצרפין מה דכל אחד עושה חצי מהמצוה, אלא דמי שמכוין הוא זה שמקיים את המצוה, אלא דשלח את חבירו שיעשה את מעשה המצוה. וכלשונו הזהב של החזו"א דמעשה הנכרי חשיב חיציו של המשלח. וא"כ להכי מהני בגע"ג הקטן בגט, דהקטן הוא שליח של הגדול. [אכן עי' ברשב"א שם דנראה מדבריו דהוא מדין שליחות ממש, וצ"ע].

ויש לציין דעולה מדברי החזו"א גדר חדש בעשיית וקיום המצוות, דבכל מצוה בכדי לקיימה אין צריך שדוקא הוא יעשה בפועל את מעשה המצוה, אלא סגי בהא דמכוחו נעשה מעשה המצוה כדי שיצא בזה יד"ח. וכן ביאר בדעת הרא"ש, ולפמשנ"ת כן יש לבאר אף בדברי הרשב"א.

והא דהקשינו דהא אין שליחות לנכרי וקטן, אכן למבואר מדברי החזו"א לאו מדין שליחות אתינן עלה, כ"א דמעשה הנכרי הוי כחיציו של המשלח. וא"כ אין הנכרי או הקטן שליחים של הישראל הגדול, אלא דהם כחיציו.

וכעין יסוד זה כתב ג"כ הגר"ח (פ"א מהל' תפילין הט"ו), וז"ל שם - דנראה דהא דמעשה נכרי לא הוי בכלל לשמה, אין זה רק משום חסרון מחשבתו, כי אם דהנכרי מופקע מעיקר דין עשית לשמה, וכך הוא דינו דאין במעשיו כל עיקר החלות של לשמה, ומשום דכל שאינו בקדושת ישראל אינו בכלל עשית קדושה ולשמה של סת"מ וכו'.

אכן נראה דהא דכתב הרמב"ם שהנכרי על דעת עצמו הוא עושה, אין פירושו דמשום הכי חיישינן שמא לא נתכוין כלל לשם הסת"מ, ורק דדינא נקט הכא, דהא ודאי דנכרי כיון דאינו בתורת סת"מ, א"כ ממילא דמופקע הוא גם מדין לשמה שלהם, ומחשבתו לשמן אינה מועלת כלל, אלא דאם היה חל הדין במעשיו שהן נעשין על דעת ישראל, א"כ אז היה מיחשב זאת עיבוד לשמן, ולא שייך הא דעצם מעשיו מופקעין מדין חלות לשמה, כיון דהעיבוד הוא רק הכשר בעלמא, וע"כ שפיר אם היה חל במעשיו הך דינא שנעשין על דעת הישראל הי' סגי להדין לשמה של עיבוד, והא דנכרי עושה על דעת עצמו זהו גופא יסוד הדין מה דמעשיו מופקעין מדין תורת לשמה, עיי"ש.

ולפ"ז יש לבאר אף דברי החלקת יואב. דהקשינו לעיל דמחד הקשה על סברת היום תרועה היאך אפ"ל דמצרפינן כונת אחד למעשה של אחר, ומאידך אף לדבריו בדבר הנוגע לכו"ע מהני בזה הצטרפות כונת אחד למעשה חברו. וא"כ אף עליו הדרא קושיא לדוכתא, מאי סברא איכא בהצטרפות כונת אחד למעשה חברו, ומהי טעמא איכא ביה צירוף.

אכן לפמשנ"ת חלוקים הדברים ביסודם. דבאנסוה חבורתיה אין הדבר מועיל משום הצטרפות כונת האחד למעשה חברו, אלא משום דטבילתה היא כחיצו המשלח, דבנד"ד הן חבורתיה. ואע"ג דהן אינן מצוות בטבילתה, אכן אפ"ל דאע"ג דאינן מקיימות את המצוה, כיון דהדבר נוגע להן יכולות לגרום שתטהר. וכסברת מרן שר התורה רבינו הגר"ח קניבסקי זצוק"ל (הובאה בהערה לעיל) דאפ"ל דטהרתה אינה תלויה בקיום המצוה של הטבילה.

ואילו בדברי היום תרועה, ליכא למימר כלל כביאור החזו"א דהמעשה הוא חיציו של המשלח, כיון דהתם המשלח הם הפרסיים, ולדברי החזו"א משלח החץ מקיים את המצוה, וא"כ בנד"ד המצוה מתייחסת לפרסיים, וכלל לא מהני מחשבתם למעשה. אלא ודאי דהיום תרועה הלך בסברא דמהני צירוף מחשבה של אחד למעשה האחר, ועל זה הקשה החלקת יואב מאי סברא איכא ביה ומהי טעמא יהני הצירוף.

וכן השתא דאתינן להכי, י"ל דלא דמי כלל דברי התורה לשמה ליו"ת, דהא דחידש התורה לשמה דאם אשה לשה מצוה של מצוה בפסח דבעי שימור לשם מצוה ושמרתה מן החימוץ ולא לשם מצוה, ואדם העומד שם מתכוין שימור זה לשם מצוה, דמהני דומיא דטבילה, כיון דשאני התם דאין מעשה המצוה מתייחס לעושה הפעולה כ"א למכוין הכונה. והא דמהני השימור, י"ל כמשנ"ת דהאשה היא חיציו של העומד על גבה.

צריך ביאור מאי שנא מהא דכהן לא יכול לשלוח זר לעבוד במקומו

והנה לאחר שנתבאר לן דאף לרשב"א לא שייך שאחד יקיים את המצוה וחבירו יעמוד ויכוין בעבורו, אלא כל מה דמהני בגעע"ג הוא משום דהקטן הוי כחיציו של המשלח וכדיאר החזו"א. וביארנו להתחדש בחזו"א דכדי לקיים מצוה א"צ לעשות את המצוה בפועל, אלא סגי בהא דהמצוה מתקיימת מכוחו.

וצ"ב א"כ אמאי אין כהן יכול לשלוח זר לעבוד עבודה במקדש במקומו, הא י"ל דהכהן הוא זה שמקיים את המצוה בפועל במה שמכוין ובמה שהעבודה נעשתה מכוחו, והו"ל מעשיו של השליח הישראל כחיציו של המשלח הכהן.

דהניחא אי נימא דהוא מדין שליחות, שפיר איכא למימר דהכא לא יחשב שלוחו כלל, דאין לו כח שיכול להעבירו לשליח (וע"ע קובה"ע סי' ע"ו ס"ק ז'). אך לפמשנ"ת צ"ב מאי שנא.

והיה מקום לומר דבאמת העבודה בכה"ג צריכה להיות כשרה, אלא דמחמת דאיכא לישראל איסור זרות בעבודה, א"כ הו"ל מצוה הבאה בעבירה ולכן יפסל הקרבן.

אכן לפ"ז יתחדש דהיכא שעשה את העבודה במתעסק, כגון שנתכוין לשחוט בהמה אחרת, א"כ מצד מהב"ע ליכא עבירה דהא מתעסק הוא, וכמבואר באתו"ד (הובא לעיל ענף ב'). והוא חידוש גדול שלא מצינו שנאמר בעבודה. וצ"ע.

ובאופן אחר י"ל, דכיון דקיי"ל דאין שליח לדבר עבירה, וטעמא אמרי' בגמרא (קידושין מ"ב ע"ב) דהוא משום דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. ודעת חלק מראשונים דסברא זו נשארה אף למסקנת הגמרא (כ"ה דעת רש"י ב"ק נ"א ע"א עיי"ש, ודלא כהריטב"א בקידושין שם).

ובביאור הדבר י"ל בפשטות, וכדיארו האחרונים, דכיון דבעי' לשמוע דברי הרב, א"כ ממעשיו שלא שמע אלא בקול דברי התלמיד מוכח דלא עשה כן משום דברי התלמיד, אלא משום שכך עלה בליבו וברצונו, וכלשון רש"י "דהרי הוא כעושה מאליו".

וא"כ הכא נמי י"ל דלא חשיב עבודת ישראל כחיציו של המשלח, משום דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, וכיון דהויא עבירה בעבודתו, מוכח דלא עשה כן משום ציווי הכהן, אלא משום שכך עלה בדעתו וברצונו. וא"כ נמצא דאי"ז חיציו של המשלח הכהן.

ושוב התבוננתי, דלכא' מש"כ בשם החזו"א בגדר קיום המצוות, דכדי לצאת יד"ח המצוה א"צ שהוא יקיימה בפועל אלא סגי בהא דמתקיימת מכוחו, זה אינו. דהא כל דברי החזו"א לא אזלי גבי קיום מצוות, כ"א גבי החלת דין לשמה בעיבוד גויל הס"ת, דבכה"ג סגי הא דמכח חיציו של המשלח נעשה העיבוד.

וכבר הבאנו (סוף ענף ה') דפליגי האחרונים אי דין מצ"כ ודיני לשמה חד הם, א"ד הוי ב' ענינים חלוקים. דלקוב"ש חד הם, ואילו בברכ"ש (גיטין י') כתב דהם ב' ענינים שונים. ומעתה לא מבעיא לברכ"ש א"ש היטב הא דחילקנו בין דין לשמה לדין מצ"כ, אלא אפילו לגרא"ו י"ל דבאמת דין אחד להם, אך בהא דמהני כונה של אחד למעשה אחר, בהא שפיר מודי דמהני רק בדין לשמה ולא בקיום מצוות, אם לא היכא דנתחדש להדיא דמהני קיום המצוה ע"י שליחות.

ולכך י"ל דודאי אף לחזו"א בדין קיום המצוות בענין שקיים את המעשה בעצמו, ולא סגי במה שמתקיים מכוחו. והא דפעמים דמהני קיום מצוות ע"י שליח, הוא במקום דיכול להעביר כח לשליח, וכגון גבי תרומה. אך בכ"מ דאינו יכול להעביר כח, הדרינן לדינא קמא דבעינן שיקיים את המצוה בפועל, ולא סגי במה שמתקיים מכוחו, ע"י חיצו של המשלח.

ומעתה לק"מ הא דהקשינו מכהן השולח זר לעבודה, דאע"ג דלא מהני מדין שליחות, תפ"ל דתיחשב עבודת הכהן כיון דנעשה מכוחו, והו"ל כחיצו של המשלח. דלעולם הא דאמרינן דסגי במה שנעשה מכוחו אי"ז כ"א בהחלת דין לשמה וכדו', אך במצוות פשיטא דבעינן דיקיימן בגופו, אם לא היכא דמפורש להדיא דמהני שליחות. אך כל מצוות שבגופו לא מהני בהו שליחות, וכמשנ"ת.

אכן בדברי התורה לשמה א"א לחלק הכי בין דין לשמה לקיום מצוות, דהא כתב דבריו דמהני כונת גדול ללישת המצוות של האשה גבי שימור המצוות, דהוא מצוה. ולכן לשי' הדק"ל, וצ"ל כדביארנו לעיל. וצ"ע.



ביאור דברי היום תרועה דמהני כונת אחד למעשה חבריו

והנראה בביאור דברי היו"ת, והוא בהקדם פלוגתת הראשונים אי להלכה אמרי' דמצ"כ או לאו. דיעויין בהג"א בר"ה (פ"ג סי' י"א) הביא ראייה מהאור"ז דלהלכה קיי"ל דמצוות אין צריכות כונה, והוא מסוגיא דחולין ל"א ע"ב, דנידה שנאנסה וטבלה טהורה, דז"ל שם - אבל בא"ז פסק כרבה דמצוות לא בעי כוונה וכו', וכן נדה שנאנסה וטבלה קאמר רב (בחולין ל"א ע"א) טהורה לביתה והלכתא כרב. מא"ז. עכ"ל.

והנה לפמשנ"ת באחרונים הנ"ל דהא דמהני בנידה שנאנסה הוא משום דמהני כוונת חברתה [או דד"ז מהני בכל המצוות או בטבילה גרידא], א"כ לכאורה ליכא לראיית הראשונים דמצוות אין צריכות כונה. וצ"ע.

ורשכבה"ג מרן שר התורה רבינו הגר"ח קניבסקי זצוק"ל (בספרו שיח השדה ח"ג ר"ה כ"ח) הקשה על ראייה זו, מנ"ל שקיימה את המצוה בכה"ג, הא לא אמרו אלא דהיא טהורה. [כלומר דיתכן דטהרה אינה תלויה בכונה כ"א המצוה, ולכן הא דטהורה היא הוא משום המציאות שטבלה, וטבילה גורמת שתהיה טהורה, ומצוה לא קיימה כיון דמצ"כ]. ועוד דאם טהרה תלויה בקיום המצוה, א"כ אם נתכונה בפירוש שלא לשם מצוה, דלד"ה לא יצאה, לא תטהר ג"כ. וזה חידוש גדול שלא שמענו וצ"ע.

ובאמת מצאתי בשו"ת תורת חסד מלובלין (סימן מ"ט) שכבר עמד בקושיא קמייתא דהגר"ח ק, והביא דנראה דקצת הרגיש בזה כבר הפמ"ג. וכוונתו לכאור' לפמ"ג או"ח סי' תע"ג (במשבצות זהב ס"ק א') שכתב וז"ל: ועיין יורה דעה סימן קצ"ח סעיף מ"ח בנדה שירדה להקר, משמע לכאורה אף כוונה שלא לטבילה רק להקר עלתה לה טבילה, עיי"ש.

אמנם יעוי"ש בשו"ע ביו"ד, נדה שטבלה בלא כוונה כגון שנפלה לתוך המים או שירדה להקרקרי זה מותרת לבעלה. הגה - ויש מחמירין ומצריכין אותה טבילה אחרת (ב"י בשם רשב"א ורבנו ירוחם ורוקח והגהות אשר"י) וכו', עכ"ל השו"ע. ונמצא א"כ דההג"א אזיל לשיטתו, וס"ל דבעינן כונה אף בטבילה, ואם לא כיונה לא נטהרת מטבילתה, וצריכה לחזור שוב ולטבול. ומעתה שפיר דייק התורת חסד שכתב דהפמ"ג הרגיש בזה, ולא כתב דכן הוקשה לפמ"ג, דלפמשנ"ת לפמ"ג אי"ז קושיה, אלא ציין דהאשר"י הוא לשיטתו.

אכן מהאו"ז נראה דטבילה אינה מציאות טהרה, אלא היא מצוה ככל המצוות. ולכן למ"ד מצ"כ אי לא כיונה בטבילתה אינה יוצאת יד"ח טבילה ואינה נטהרת בזה. ובאמת הוא חידוש גדול, וכמש"כ מרן הגר"ח זצ"ל.

והנה פליגי הראשונים אי בברכת הטבילה מברכין קודם הטבילה, ככל המצוות דמברך עליהן עובר לעשייתן, א"ד דהויא כטבילת גר דמברך אחר הטבילה משום דאינו יכול לומר וציונו קודם הטבילה (עי' פסחים ז' ע"ב ובתוס' שם).

ובבאר היטב יו"ד סימן ר' (ס"ק א'), הביא מהשל"ה שכתב דאנשי מעשה יזהירו לנשותיהן שיטבלו ותברך ואח"כ תטבול שנית.

ודבריו תמוהים טובא, מה מהני טבילה נוספת. הא ממ"נ - אי קי"ל כהפוסקים דמברכים קודם הטבילה, א"כ הא כבר נטהרה בטבילה הראשונה, והיאך תברך שוב לאחר דכבר טהורה היא. ואי הלכה כהפוסקים דבעינן לברוכי לאחר הטבילה, מה מהני הא דטובלת שוב, הא כבר נטהרה בטבילתה הראשונה. וכן הקשה בדגול מרבבה יעוי"ש.

אכן ע"פ משנ"ת מהאו"ז דטבילה אינה מציאות טהרה, אלא היא מצוה ככל המצוות, דלמ"ד מצ"כ בעי' כונה ולא יוצאים יד"ח ונטהרים בל"ז, א"כ י"ל דהשל"ה כתב דחסידיים ואנשי מעשה ידקדקו לצאת כל השיטות, ויעשו תנאי בטבילה, דאי בעי' לברכה קודם הטבילה, הרי מכוונים שלא להיטהר בטבילה הראשונה, ואי בעי' לאחר הטבילה, הרי מכוונים להטהר ולצאת בטבילה קמייתא, ושפיר איכא ברכה לאחר הטבילה.

שו"ר דכ"כ בשו"ת חקרי לב (י"ד סימן ל"א) מדיליה לבאר את דברי השל"ה, דכוונתו דיעשו תנאי בכוונת הטבילה. והביא שם דאע"ג דקי"ל דאף טבילה בלא כונה מטהרת ויוצאין בה יד"ח, הכא שאני דאיכא כונה הופכית שלא לצאת, דגרע טפי מלא נתכוון כלל. [ועיי"ש עוד שכתב דכ"ז ניחא לחסידיים ואנשי מעשה וכפי שכתב השל"ה, אך עדיין צ"ב איך נשתרשב שהנהיגו כן בכל ישראל דלא כולם בקיאי להתנות. ותי' די"ל דלב ב"ד מתנה עליהם].

וכחידוש זה דהאו"ז והחק"ל דטבילה אינה מציאות טהרה כ"א מצוה בעלמא, מצינו כע"ז גם במהרש"ל (יש"ש פ"ב דחולין סי' י"ג) שכתב לחדש דהשוחרט חולין ונתכוין להדיא ע"מ שלא להתיר את הבהמה, אין הבהמה מותרת באכילה כלל, דאי"ז שחיטה המתרת. וז"ל שם: ואף שלא בעינן כוונה לחולין, היינו מן הסתם, אבל אי כיוון להדיא שלא לשחוט אותה שחיטה המכשרת, אלא לעשות בנחירה וחניקה, נראה בעיני שלא נקרא זה שחיטה, עיי"ש.

דבפשוטו וכן ס"ל לרוב הפוסקים השחיטה היא מציאות המתרת, וכהא דאין אדם יכול לחפור בור ולהתנות דאי"ז בור, כמ"כ אינו יכול ולא מהני תנאי בשחיטה. אך במהרש"ל כאן לכאורה מבואר דשחיטה אינה מציאות המתרת, אלא מצוה ככל המצוות דאית בהו כל דיני כונת המצוות. (וע"ע בשו"ת עונג יו"ט סימן נ"ז).

ובקושייתו השניה של מרן רבינו הגר"ק זצוק"ל, מהיכא דנתכונה בפירוש שלא לשם מצוה דלד"ה לא יצאה, וכתב שזהו חידוש גדול שלא שמענו, באמת כ"כ גם בחזו"א (מכשירין סי' א' ס"ק י"ב), דמשמע מהגמרא בחולין דלמ"ד טבילה בעיא כונה אי אנסה חברתה מהני כונה דחברתא, משמע דאע"ג דהיא אינה רוצה להטהר, עיי"ש.

אכן בעיקר הדבר יש לדון היכא דנתכונה בהדיא שלא לצאת בטבילה זו, אי מהני מחשבתה ובכה"ג אינה נטהרת, או שמא אין מחשבתה מועילה לה כלום, ונטהרת על אף רצונה השלילי.

ולפמשנ"ת ליום תרועה מהני כונת הכופה, אע"ג דהנכפה אומר שאינו רוצה לצאת במצוה, וכמבואר להדיא בריטב"א וז"ל: ואפילו עומד וצווח נמי איני רוצה לצאת ולאכול לשום מצוה יצא כגון הא דכפאוהו פרסיים עיי"ש. ובפשוטו הדבר תמוה היאך תהני כוונת חבריו כשהוא מכוין להדיא שלא לצאת. דהניחא למאן דסבר דלא מהני כונה הופכית שלא לצאת ש"ד, אך לראשונים דסברי דמהני כונה הופכית, אמאי הכא לא תהני כונתו שלא לצאת.

ויש לבאר את דברי היום תרועה ע"פ דברי הקוב"ש שהבאנו בכ"מ, דהא דבעי' כונה הוא כדי לתת שם מעשה מצוה למעשה שעושה. וממילא אע"ג דהוא אינו מכוין שיהיה לזה שם דמעשה מצוה, עכ"פ חבריו גרם לכך דיהיה למעשהו שם של מע"מ.

ומעתה יש ליישב אף את קושיית מרן הגר"ק, דאף לראשונים דסברי דמהני כונה הופכית, י"ל דהוא משום דסתמא לשמה [וע"ע לקמן משכ"ב בס"ד, סוף ענף ד', ענף ה', ענף י' ובענף ט"ו], ובכונה הופכית הוא מבטל את הסתמא לשמה, וכיון שכן אין למעשה שם מעשה מצוה. אכן היכא דחבירו כיון והחיל ע"ז שם מע"מ, א"כ שוב לא תועיל כונה הופכית, כיון דהכא אינו רוצה לבטלו מהסתמא לשמה, כיון דכבר החילו ע"ז שם מע"מ. וצ"ע.

[וממה שהביאו הרבה ראשונים דינא דמתעסק, לכאורה מבואר דס"ל דמצוות צריכות כונה. וכ"ה להדיא בראשונים גבי מצוות צריכות כונה גופא].



ענף ה - אי בעינן שידע שהיום פסח ואוכל מצה

בביאור שיטות הראשונים דבעי' באכילת מצה שידע שהיום פסח ואוכל מצה

עיין בר"ן משמיה דהרא"ה בסוגיא דר"ה, דהא דיצא באכילת מצה הוא דוקא שידוע שעכשיו פסח וזהו מצה אלא שלא נתכוין לשם מצת מצוה, אבל היכא דכסבור חול הוא או שלא ידע שהוי מצה ודאי שלא יצא. והוכיח כן דאי איתא שגם כה"ג יצא למ"ל למנקט כפאוהו

פרסיים, ולא נקט כפאוהו ישראלים. וכן הביא דבריו הרה"מ (פ"ו ממצה ה"ג), וכתב שדברי טעם הן.

וכע"ז כתב במאירי בסוגיין וז"ל: זה שפסקנו שהמצות אין צריכות כונה, מ"מ צריך הוא שידע שני דברים, והם שחובת הדבר עליו עכשיו, ושזהו הדבר שהוא יכול לצאת בו, ועושהו שלא בכונה לצאת. ומכאן אני אומר שאם קרא את שמע והוא סבור שהוא לילה לא יצא, וכן הדין אם נטל לולב והוא סבור שהוא חול וכל כיוצא בזה, שאין אלו פחות ממתעסק והמתעסק לא יצא.

ולכאור' הדבר צריך תלמוד, אמאי בעינן שידע שפסח היום ומה שאוכל זה מצה, הא כיון דההנאה מייחסת את המעשה אליו, שפיר י"ל דיצא יד"ח, ומה החילוק בין ידיעת הדבר שהוא חפצא דמצוה וכו' לכוונה בגוף המצוה.

ועי' בקה"י (שם) שכתב לבאר בזה ע"פ מש"כ בדרכו הראשונה, דכל מתעסק חשיב כנעשה המעשה מאליו, דבאיסורין מתחייב חטאת אף בלא כונה, אלא דבעי' שיהא זה מעשה שלו, ולכן כשנהנה הרי המעשה מתייחס אליו. משא"כ במצוות, דבעי' כונה, לא חשיב נהנה ככוונה. והא דרחמנא אחשביה להנאה מעשה, אי"ז כ"א באיסורין אך לא במצוות.

והנראה לומר באופן נוסף, דיש שני גדרים במצ"כ. האחד הוא שידע שעושה מעשה מצוה, ובלא זה אינו יוצא יד"ח אף לולי האי דינא דמתעסק. ודין שני הוא לכוון במעשה מצוה הוזה שאכן הוא עושה אותו לשם מצוה. ואכן בזה פליגי אי מצ"כ או דמאצ"כ.

ולכן היכא שאינו יודע שהיום פסח והחפצא שהוא אוכל הוי מצה, הרי אינו יודע שעושה מעשה מצוה, ובכה"ג אינו יוצא יד"ח לכו"ע ולאו מטעמא דמתעסק. משא"כ היכא דיודע פרטים אלו, ורק אינו מכוין לשם אכילת מצה, בכה"ג פליגי אי בעי כוונה או לאו.

עוד ראיתי שביארו באחרונים (שו"ת רמ"ץ או"ח סי' י' אות ו', הביאו בשדי חמד), דאף מאן דסבר דמצוות אין צריכות כונה, היינו משום דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכיון דראוי לכוונה אין הכונה מעכבת בו. ואפילו היכא דמכוין בהדיא שלא לצאת, ג"כ מהני מדין כל הראוי לבילה. משא"כ היכא דאינו יודע שעושה מעשה מצוה, נמצא דאינו ראוי לבילה כלל, דהא אינו יודע שכלל צריך לכיון, וממילא לכן אינו יוצא יד"ח.

וראיתי בבית הלוי (ח"ג סי' נ"א אות ב') שכתב בפשיטות דהראשונים בסוגיין מבארים דבכפאו ואכל מצה איירי כשהנכפה סובר דמאכילים אותו חמץ. ומצאתי דכן הביא הב"י (סי' תע"ה) מהרי"ו (נתיב י"ג פ"ג) בשם התוס'.

ובכפות תמרים דייק כדעת הרי"ו מלישנא דגמרא, מהא דאיתא שלחו ליה כפאו ואכל מצה, ולא שלחו בהאי לישנא כפאו לאכול מצה, ש"מ דבשעה שאכל לא ידע שהוא מצה, אלא רק אח"כ נודע לו שאכל מצה. והיינו כפאו לאכול ולא ידע מהו ואח"כ נתוודע לו שאכל מצה.

ומעתה פשיטא דלפ"ז ישתנה הגדר, ולדברי הראשונים הנ"ל אין צריך לחלק בין כונה למעשה מצוה לכוונה למצוה הזו, ופשוט ואכמ"ל.

בביאור התוקע לשיר

והנה כתב המאירי בחבור התשובה (משיב נפש מאמר ב' פ"ג): וענין תוקע לשיר, פרשו בו לשיר של קרבן, ויש שפרשו בו שיר של זמר (ועי' ברבינו חננאל כאן). עכ"ל.

ולכאור' יש לתלות מחלוקת זו מאי התוקע לשיר, במחלוקת הראשונים אי בעי' שידע שהיום פסח ומה שאוכל זה מצה, כלומר אי בעינן שידע שהוא עושה מעשה מצוה או לאו. דלמ"ד דתוקע לשיר היינו שיר של קרבן, הרי מתכוין במעשיו למעשה מצוה, אך למעשה מצוה אחר ממצות תקיעת שופר, ולכן דוקא בכה"ג יוצא, וכשי' הרא"ה. ואילו מ"ד דהתוקע לשיר היינו שיר של זמר, הוא כשיטת רבינו ירוחם, דא"צ שידע שעושה מעשה מצוה כלל.

ובאופן נוסף י"ל דפליגי בדבר אחר, והוא האם היכא דמתכוין למשהו אחר אי גרע טפי מאינו מכוון כלל או לא. דלי"א דהוא שיר של זמר, הוא דוקא בכה"ג שאינו מכוון לדבר אחר יוצא יד"ח אף בלא כוונה, אך אם יכוון לשם דבר אחר אינו יוצא יד"ח אפי' אם מצוות אצ"כ. ואילו למ"ד דתוקע לשיר היינו שיר של קרבן, לכאור' מבואר דלמ"ד מצוות אצ"כ לא שנא אי אינו מכוון כלל או דמכוון לשם דבר אחר, דבכל גווני יצא יד"ח.

דיעו' בחדושי ושעורי ר' ברוך בער (שאר עניינים סימן ד), שכתב לחדש והאריך בראיות דהיכא דמכוון לשם דבר אחר גרע טפי מאינו מכוון כלל. וביאור הדבר הוא משום דבאינו מכוון אפ"ל דסתמא לשמה קאי, אך כשמכוון לשם דבר אחר לכאור' ליכא למימר הכי. וא"כ אפ"ל דבזה פליגי הראשונים שהביא המאירי. [וע"ע במשנ"ת בכגון זה לקמן ענף ו', וכן ע"ע ענף ט"ו].



העולה מן האמור

א. בר"ן ובמאירי כתבו דאף דבכפאו וכל מצה יצא, הנ"מ כשיודע שהיום פסח ומה שאוכל זה מצה.

ב. והדבר צ"ב אמאי בעינן להא, הא לכאור' כיון שנהנה א"צ כונה כלל.

ג. ובביאור הדבר כתב הקה"י, דיש לחלק בין איסורים למצוות, דדוקא באיסורים אחשביה רחמנא להנאה ככונה לחייבו ולייחס אליו את המעשה, אך במצוות לא אחשביה רחמנא להנאה ככונה.

ד. וי"ל בדרך נוספת, דיש ב' גדרים במצ"כ, האחד שידע שעושה מעשה מצוה, ובלא זה אינו יוצא יד"ח כלל, והשני שיכוין במעשה שעושה לשם מצוה, ובהא פליגי אי מצ"כ.



הרב יואל הלוי ראזנער

מח"ס מנחה עריבה

ברוקלין נ. י.

דיני יו"ט שני של גליות לבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור

ענף א'

א. בירור מספרי המקובלים דאם דעתם לחזור דינם כבני א"י

מקור הדבר הוא בשו"ע סימן תצ"ו סעיף ג' וז"ל בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני בשוב אפי' דעתו לחזור, וכל זמן שלא הגיעו לשוב אפי' אין דעתו לחזור מותר, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותן אבל אם הגיע לשוב ואין דעתו לחזור נעשה כמותן ואסור בין במדבר ובין בשוב עכ"ל. מבואר מזה דבמדבר מותר לעשות מלאכה גם אם אין דעתו לחזור ובישוב אסור גם אם דעתו לחזור מפני המחלוקת. ועפי"ז כתב המ"ב ס"ק י"ג בשם הפוסקים דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, כיון שדעתו לחזור וצריכין להתפלל תפלת י"ח בלחש ביו"ט שני וכן להניח תפילין בצנעה, כיון שדעתו לחזור נותנין עליהם חומרי מקום שיצאו משם.

והנה ראיתי דבר מסובך מאד, שיש שרוצים לומר דע"פ הקבלה אין הדבר תלוי כלל בדעתו לחזור אלא תלוי אם הוא עתה בחו"ל דינו כחו"ל בין לקולא ובין לחומרא, וצריך לשמור יו"ט בכל פרטיו, שלא להניח תפילין ולהתפלל תפלה של יו"ט ולקדש על הכוס. ובשו"ת מנחת יצחק חלק ה' סימן מ"ג העלה ע"פ זו דהיכא דאיכא מחלוקת הפוסקים אם לנהוג יו"ט שני די"ל דהמקובלים מכריעים. ולענ"ד דבר זה תמוה מאד, כאשר יתבאר בס"ד.

והנה הראשון שהמציא דבר זה הוא הגאון החסיד המקובל מוהר"ר אברהם דוד לאוואוט ז"ל בספרו שער הכולל, שהעלה שע"פ המקובלים כל מי שנמצא בחו"ל צריך להחזיק יו"ט שני, אף שדעתו לחזור. אבל הדבר מוזר מאד, שבשום ספר קבלה לא נמצא דבר זה. וכן היה המנהג אצל כל המקובלים מימות האר"י ז"ל עד זמנו, שהיו שכיחים מאד השליחים שבאו מא"י לחו"ל. וכמ"ש הברכי יוסף סימן תצ"ו אות ז' וז"ל ובספר שאילת יעבץ סימן קס"ח רוצה לעקור כמה הלכות שנהגו והורו רבנן קשישאי והפריזו על המדה בכמה דברים וכו' ומנהג שלוחי א"י כתוב בספרי האחרונים והכי נהוג כמה גדולי דורות שלפנינו בשליחתם עכ"ל. והנה כמה גדולי הדורות בשליחתן היו מגדולי המקובלים, כגון ר' בנימין הלוי רבו של הרמ"ז (עיין שם הגדולים ערך משה זכות) ועוד הרבה מקובלים, ולא עלה על דעת שום אחד מהמקובלים שלא לנהוג כחומרי מקום שיצא משם. והפרי חדש סימן תצ"ו סיפר על עצמו כשהיה הולך לחו"ל ע"ד לחזור היה מתפלל תפלה של חול והיה מניח תפילין בצנעה ביו"ט שני. והפר"ח היה מקובל

גדול, ועיין מה שכתב עליו בשם הגדולים שהפר"ח כתב שיטות בתלמוד על דרך האמת בהקדמות האר"י זצ"ל וצוה לגנום.

וכן מפורש בתשובת אבקת רוכל למרן הב"י סימן כו, שגם ע"פ הקבלה בן א"י שיצא לחו"ל ודעתו לחזור צריך להתפלל תפלה של חול. וז"ל ומבואר שלעולם כל שדעתו לחזור אנו רואים אותו כאילו הוא עדיין במקום שיצא משם לכל דבר, ובלבד שיעשה בצנעה וא"כ תפלה דבצנעה היא פשיטא ופשיטא דנוהג כמקום שיצא משם כיון שדעתו לחזור וכו'. ומה שהביא רביה ממ"ש הר"ם ריקאנטי בשם הר' עזרא אשיבנו דבר, שלו הונח שהיו דברי הר' עזרא מפורשים, לא נניח דברי המפרשים והפוסקים שיש בידינו ונסמוך על דברי הר' עזרא, זה דבר שאין לו שחר. כ"ש שאין בדברי הר' עזרא סיוע לחכם המביא ראיה ממנו כלל, שמה שכתב הר' עזרא שיום האחרון בעבור כנסת ישראל שהוא בגלות סימן לדבר שאין עושין אותו בא"י, בכלל מה שכתב דבני א"י אין עושין אותו, הוי מי שיצא מא"י לחו"ל ודעתו לחזור, דכל שדעתו לחזור אע"פ שהוא בחו"ל הרי הוא כאילו הוא בארץ עכ"ל. והיינו דאף לפי הסוד שכתב הריקאנטי למה מתפללין תפלת יו"ט ביו"ט שני, מ"מ הסוד הזה הוא רק לבני חו"ל ולא לבן א"י שדעתו לחזור.

וכן מבואר בספר חסד לאברהם להמקובל ר' אברהם אזולאי מעין ג נהר יד, וז"ל ודע כי היוצא מארץ ישראל לחוצה לארץ ע"ד לחזור באופן שהניח אשתו בני ביתו שם בארץ ישראל בן אדם כזה תתפשט ממנו נפשו דיצירה, אמנם גם מתלבש נפש אחרת דעשייה ולכן חייב לשמור הרגלים והמועדים בחוצה לארץ כמו בזמן שהיה בארץ ישראל, הואיל ודעתו וכוונתו לחזור עכ"ל. הרי דכתב בפירוש דע"פ הקבלה אם דעתו לחזור נוהג כמנהג א"י ואינו מחזיק יו"ט שני לקולא. וכן פסק מהר"א אזולאי בהגהותיו שנדפס בלבוש כהרדב"ז דמתפלל תפלה של חול.

וכן כתב בספר טור ברקת להמקובל רבי חיים הכהן ז"ל, תלמיד רבי חיים וויטאל, הלכות יו"ט סימן תצ"ו וז"ל והמנהג הזה יש בו צורך גדול שעיקר יום ב' הוא כדי לתת שמחה לכ"י שהוא בגלות החיל הזה וכו'. וכתב שם בהמשך דבריו וז"ל וכל זמן שלא הגיע לשוב אפי' אין דעתו לחזור מותר ולענין שהיא תחת השרים וצריך לנהוג שלא לעשות מלאכה משום כבוד השכינה הרי עדיין לא הוקבע להיות כמותן השוכנים תחת רשות שרי הישמעלים, אבל אם הגיע לשוב שהרי שם שולטים שרי האומות כל אחד במקומו ואין דעתו לחזור לארץ נעשה כמותן שהם יושבים תחת ממשלת השרים ולכן צריך לעשות היכר ואסור לעשות מלאכה בין במדבר ובין בשוב עכ"ל. הרי שהודגש דע"פ הקבלה רק באין דעתו לחזור נעשה כמותן, ומפרש את כל דברי השו"ע ע"פ הקבלה, דאם דעתו לחזור מותר לעשות מלאכה במדבר, עי"ש.



ב. בירור וליבון דברי בעל התניא בש"ע הרב שכתב דגם בני א"י הבאים לחו"ל

חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור

והנה נעתיק את דברי השער הכולל ונבוא לעורר על דבריו.

בפ"א אות ב' הביא השער הכולל את דברי הרב בעל התניא מש"כ במהדורא תניא סימן א' סעיף ח', וז"ל זמן חצות לילה הוא שוה בקיץ ובחורף וכו' הגם שהימים והלילות משתנים לפי האקלימים וריחוק המדינות זו מזו ממזרח למערב אין בכך כלום, וכמו זמן ק"ש ותפלה וזמן כניסת שבת ויו"ט הוא ג"כ בכל מדינה ומדינה לפי זמן הימים והלילות שלה כי עת רצון שלמעלה ויחודים עליונים שבק"ש ותפלה וקדושת שבת ויו"ט הוא למעלה מגדר המקום והזמן רק שמאיר למטה בכל מקום ומקום בזמנו הראוי לו, וזהו ג"כ הטעם ששורה קדושה עליונה בחו"ל ביו"ט שני של גליות, ולכן גם בני א"י הבאים לחו"ל חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור כמו שנתבאר בהלכות יו"ט עכ"ל הרב בש"ע שלו מהדורא תניא.

וכתב ע"ז בשער הכולל וז"ל הרי אנו רואים שבמהדורא תניא שהכריע כדעת המקובלים פסק בפירוש שחייבים בקדושת היום ומסתמא כן היה כתוב במהדורא תניא הלכות יו"ט רק אנחנו לא זכינו לראות מהדורא תניא שלו על סימן תצ"ו עכ"ל. ולא ידעתי היכן מבואר מדברי הרב כאן שהכריע כהמקובלים, הלא אינו מבואר בשום ספר קבלה כן. אדרבה, הלא כתב שכן מבואר בהלכות יו"ט ולא כתב כלל שכן מבואר בספר קבלה, ועוד דמש"כ הרב ז"ל דעת רצון שלמעלה ויחודים עליונים שבק"ש ותפלה וקדושת שבת ויו"ט הוא למעלה מגדר המקום והזמן, אין לו שייכות לחכמת הקבלה דוקא וגם ע"פ הנגלה הוא כן. א"כ מאין לנו לומר שהכריע כאן איזה דבר ע"פ הקבלה.

והנה עיין בספר צמח צדיק להמקובל מהר"י צמח דף ג' ע"ב, וז"ל וברעיא מהימנא רבן של נביאים בפרשת פנחס דף רמ"ד וז"ל ורבנן דמתני' ואמוראים כל תלמודא דילהון על רזין דאורייתא סדרו ליה ע"כ וכו' וזה לי הטעם למה רבינא ורב אשי ז"ל שסדרו התלמוד לא כתבו בקיצור פסק הלכה כמו שעשו כל האחרונים דרך רב אלפס ורבינו משה ז"ל וכיוצא והוא כיון שכל תלמודא על רזין דאורייתא סדרו ליה ואלו דברי אלהים חיים ובפרט שראיתי בדרושי הרב ז"ל סודות עמוקים על דברי אותם אמוראים וכו' עכ"ל.

והנה לפי"ז כיון דמבואר בפירוש בגמ' פסחים נ"א ע"ב א"ל רב ספרא לרבי אבא כגון אנן דידעינן בקביעא דירחא בישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת במדבר מאי א"ל הכא אמר רב אמי בישוב אסור במדבר מותר. א"כ הא דבישוב אסור ודאי דגם ע"פ סוד אסור לעשות מלאכה, ובפרט לפי דברי בעל המאור. וכן נפסקה ההלכה, דאע"ג דבשאר דברים כל שדעתו לחזור שרי לעשות בצנעה, הכא ביו"ט שני של גליות כיון שהוא מנהג גדול שפשט בכל הגולה כולה אין לפרוץ בה גדר, ובעל המאור הוציא כן מדברי הגמ'. וא"כ ודאי שזהו גם ע"פ סוד כמו כל דין המבואר בגמ', ובא הרב בעל התניא ז"ל וכתב הטעם לזה ע"פ סוד ששורה קדושה עליונה בחו"ל ביו"ט שני של גליות. נמצא דהרב ז"ל לא חידש שום דין, אלא הוא רק מסביר את דברי הגמ' ע"פ פנימיות הענינים. והרי כל הפוסקים שכתבו דכיון שדעתם לחזור צריכין להתפלל תפלת י"ח בלחש ביו"ט שני וכן להניח תפילין בצנעה, הרי כולם הם מודים לדברי הרב ז"ל ששורה קדושה עליונה בחו"ל ביו"ט שני של גליות, דהרי מפני זה הרי אסרו לעשות מלאכה, ואפ"ה ס"ל דלענין תפלה ותפילין נוהגין כמנהג חול. וא"כ מאין לנו דהרב ז"ל חולק על כל הפוסקים, ואין לנו שום ראיה לומר כן.

יחקור אם עשה הרב בעל התניא מהדורא תנינא על הלכות יו"ט

ועוד הדבר מוזר מה שכתב השער הכולל דמסתמא כן היה כתב במהדורא תנינא הלכות יו"ט רק אנחנו לא זכינו לראותו. וכן כתב בשער כולל שם אות א' וז"ל וזהו טעמו שחבר אדמו"ר מהדורא תנינא על השו"ע להכריע כמקובלים רק אנחנו לא זכינו לראות מן המהדורא תנינא רק הארבעה סימנים הראשונים כמ"ש בהתחלת השו"ע ד"ה זאת מצאנו עכ"ל. משמע מדבריו שהבין דהרב ז"ל חיבר מהדורא תנינא על כל סדר השו"ע אלא שנאבד מאתנו. וזה צ"ע, דבש"ע הרב בתחילת מהדורא תנינא כתבו המדפיסים בזה"ל זאת מצאנו בכתבי הקודש של אדמו"ר ז"ל שהתחיל לחבר השו"ע מהדורא תנינא כיד ה' הטובה עליו, מבואר מזה שהרב ז"ל לא חיבר מהדורא תנינא על כל השו"ע, אלא רק "התחיל" לחבר ולא הגיע אלא עד סימן ד'. וכן כתבו כמה חוקרי חב"ד שהרב ז"ל לא חיבר מהדורא תנינא על כל השו"ע, ובדאי שלא הגיע עד סימן תצ"ו. וא"כ כשכתב הרב ז"ל בש"ע מהדורא תנינא ולכן גם בני א"י הבאים לחו"ל חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור "כמו שנתבאר בהלכות יו"ט" לא הייתה כונתו להלכות יו"ט שלו שבמהדורא תנינא, שהוא דבר שעדיין שלא בא לעולם כלל, אלא כונתו להלכות יו"ט של השלחן ערוך של ר' יוסף קארו, או כונתו לשלחן ערוך שלו מהדורא קמא. א"כ הרי ליכא כאן שום הכרעה אחרת מהמבואר בשלחן ערוך, וכיון דבש"ע סימן תצ"ו מבואר דבני א"י הבאים לחו"ל אסורים לעשות מלאכה ביו"ט שני בשוב ישראל ובמדבר או בשוב גויים מותר. ומבואר בדברי הפוסקים דרך לענין מלאכה נוהג יו"ט, אבל לענין תפלה מתפלל תפלה של חול. א"כ כשכתב הרב ז"ל כאן דחייבים בקדושת היום כמו שנתבאר בהלכות יו"ט, ע"כ כונתו דחייבים בקדושת היום לענין מלאכה, אבל מענין תפלה ושאר דברים לא דיבר.

ומעתה מה שמסיק בשער הכולל וז"ל וכיון שחייבים בקדושת היום מחייבים בכל המצות התלויות בו לקדש על הכוס ולהתפלל תפלת יו"ט והלל וקה"ת ואסורים להניח תפילין אם לא בצנעה בלא ברכה ושלא לשם מצות תפילין. הנה כל זה הוא סברת עצמו של בעל שער הכולל, והרב ז"ל בעל התניא מעולם לא אמר דבר זה, שהרב ז"ל כיון שמציין להלכות יו"ט כונתו רק לאיסור מלאכה. וא"כ הרי אין לנו שום מקובל הסובר שחלה על בן א"י הבא לחו"ל קדושת יו"ט שני לענין תפלה וקידוש.

וראיתי בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סימן נ"ט שהביא את דברי הרב ז"ל במהדורא תנינא דבני א"י הבאים לחו"ל חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור "כמו שנתבאר בהלכות יו"ט", וכתב וז"ל הרי נראה מלשונו קצת דבכל קדושת יו"ט ינהגו היינו בקידוש היום באיסור הנחת תפילין וכיוצא בו. וכן ביאר שם בכונתו בסידור הנדפס במנהגיו הנז', וכתב שם שהרב בעל התניא הקפיד על בן א"י שהניח תפילין בחו"ל "הגם שי"ל כונתו מש"כ בש"ע התניא הנ"ל כמו שנתבאר בהלכות יו"ט היינו דאיסורין לעשות מלאכה בשוב", מ"מ בסידור הנז' כתב שכונתו למהדורא בתרא שעשה להלכות יו"ט והוא לא נדפסה ואינה אתנו והיינו דצ"ל חומרי יו"ט בחו"ל גם שלא להניח תפילין עכ"ל.

הנה כפי הנראה היה סובר המנחת אלעזר שהמוציא לאור סידור הנ"ל [הוא בעל שער הכולל] הייתה לו איזה ידיעה או מפי השמועה שהרב בעל התניא עשה מהדורא תנינא על

הלכות יו"ט, וזו כונתו במש"כ כמו שנתבאר בהלכות יו"ט. אבל באמת דבר זה הוא השערה ודמיון של השער הכולל ואפשר שלא היה ולא נברא, והרב לא עשה כלל מהדורא תנינא על הלכות יו"ט. וא"כ הרי ממילא מוכרח דכונת הרב במש"כ כמו שנתבאר בהלכות יו"ט, היינו דבני א"י אסורים בעשיית מלאכה בישוב, כמ"ש המנחת אלעזר בתחילה.

ואפי' אם היה זה אמת שהרב ז"ל עשה מהדורא תנינא על הלכות יו"ט, הרי אין לנו שום ידיעה מה כתיב בה, והשער הכולל כתב "דמסתמא" כן היה כתוב שם דחייבים בקדושת היום לכל דבר. אבל א"א לבנות ע"ז כיון דלא זכינן לראות את המהדורא תנינא להלכות יו"ט, מאין לנו לומר כן מעצמינו, והרי אפשר דכתוב שם דחייבין בקדושת היום רק לענין מלאכה ולא לענין שאר דברים. ואין אנו יכולים להסיק דברים מהשערה ודמיון, ובפרט דבר שהוא נגד הש"ס ופוסקים.



ג. בענין מה שכתוב בליקוטי תורה דבחו"ל א"א לקבל הארת קדושת יו"ט ביום אחד וצריך דוקא שני ימים

שוב הביא השער הכולל וז"ל ועיין לקמן בשם אריז"ל והרמ"ק ונתבאר בליקוטי תורה מאדמו"ר (חלק ב' דף צ"ב עמוד ג') דרוש המתחיל להבין ענין יו"ט שני של גלויות שבחו"ל א"א לקבל הארת קדושת יו"ט ביום אחד וצריך דוקא שני ימים, וא"כ מה מועיל לאיש הזה שהוא מא"י ודעתו לחזור אבל עכ"פ ביום הראשון של יו"ט הזה היה בחו"ל א"כ לא קיבל עדיין קדושת יו"ט בשלימות לא שייך בזה נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם כו' כמו בשנויי הזמנים והאקלימים שהולכים לפי המקומות ולא לפי האנשים עכ"ל. עוד כתב שם הגם שבשו"ע מהדורא תנינא מוסגר זה בחצאי עיגול וכו', ועוד הרי לפנינו הלקוטי תורה הנ"ל שנתברר ע"י אדמו"ר הזמנ ודמו"ר בעל הצ"צ ז"ל שא"א לקבל הארת קדושת יו"ט ביום אחד וצריך שני ימים דוקא ולא סגי בלא"ה עכ"ל.

ודבריו צ"ע, דמה שכתב הרב בעל התניא בליקוטי תורה דבחו"ל א"א לקבל הארת קדושת יו"ט ביום אחד וצריך דוקא שני ימים, דיבר מבני חו"ל הדרים בקביעות בחו"ל, שהם אינם יכולין לקבל הארת קדושת היו"ט ביום אחד. אבל בני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור יכול הרב ז"ל להודות דהם יכולין לקבל את הארת קדושת היו"ט אף ביום אחד כמו בא"י. ומה שכתב בשער הכולל "דמה מועיל לאיש הזה שהוא מא"י ודעתו לחזור אבל עכ"פ ביום הראשון של יו"ט הזה היה בחו"ל א"כ לא קיבל עדיין קדושת יו"ט בשלימות", זו סברת עצמו ולא אמרה בעל התניא כלל, דהליקוטי תורה דיבר מבני חו"ל והוא הוסיף על דבריו גם על בני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור. והרי כיון דבגמ' אמר שאם דעתו לחזור דינו כהמקום שיצא משם, ומאין לנו לומר שע"פ הקבלה אינו כן.

ועוד, הרי כתב בעצמו דמ"ש בש"ע הוא מוסגר בחצאי עיגול וא"א לסמוך עליו, א"כ עיקר סמיכתו הוא רק על מש"כ בליקוטי תורה, ובליקוטי תורה הרי מיירי מבני חו"ל הדרים בחו"ל ולא מבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור.

וכפי הנראה שהשער הכולל הרכיב כאן שתי מימרות של בעל התניא ועשאן אחת. הנה הרב ז"ל כתב בש"ע מהדורא תנינא ששורה קדושה עליונה בחו"ל ביו"ט שני של גליות ולכן גם בני א"י הבאים לחו"ל חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור. עוד כתב מימרא אחרת בליקוטי תורה דבחול"ל א"א לקבל הארת קדושת יו"ט ביום אחד וצריך דוקא שני ימים. והוא דימה שמ"ש בשו"ע דבני א"י הבאין לחו"ל חייבים בקדושת היום שהוא מטעם שכתב בליקוטי תורה. אבל כדי שלא יהיו דברי הרב ז"ל נגד הגמ' אנו מוכרחים לומר שלא נתכוון הרב בשו"ע אל דבריו בליקוטי תורה, דשם דיבר רק מבני חו"ל, אבל בני א"י הבאים לחו"ל אה"נ שאסורים לעשות מלאכה מטעם ששורה קדושה עליונה ביו"ט שני בחו"ל, אבל לא מטעם שא"א להם לקבל את הארת קדושת היום ביום אחד, דהם שפיר יכולים לקבל הארת קדושת היום ביום אחד. אלא כיון דסו"ס שורה בחו"ל קדושה עליונה, הם אסורים לעשות מלאכה.

והשער הכולל הביא את דברי הליקוטי תורה והוסיף עליו מעצמו דמה מועיל לאיש הזה שהוא מא"י ודעתו לחזור מ"מ לא קיבל עדיין קדושת יו"ט בשלימות, ולא עשה שום הפסק בין דברי עצמו לדברי הליקוטי תורה. ואני חושש מאד דכמה מחברים בתשובתיהם שמביאים את דבריו, היו סוברים לפי תומם דכל דברים האלו שהוסיף השער הכולל הם מדברי הליקוטי תורה עצמו.

דברי המקובלים דהתיקונים שעושים ביו"ט שני הם מערכה בפנ"ע ואין להם שייכות להמצות שכבר עשו ביום ראשון

ובאמת אפי' על בני חו"ל ממש הא דחייבים להתפלל תפלת יו"ט ביו"ט שני של גליות ולא להניח תפילין, מש"כ בעל שער הכולל הטעם ע"פ קבלה משום שלא קיבל את קדושת היו"ט בשלימות, אינו מבואר כן בדברי המקובלים. ונעתיק בזה את דברי הבן איש חי בספרו רב פעלים חלק ה', חלק סוד ישרים סימן ה', מה שהתווכח עם הרמ"ק בענין התפילות ומצות של בני חו"ל. והאריך וכתב בא"ד וז"ל חדא כי בקבלה האמיתית שקיבל רבינו האר"י מפי אליהו זכור לטוב סידר כוונת עמוקות לתפילות כל יום ויום ושל שבת ויוה"כ ויו"ט ור"ח וכיוצא ולתקיעות שופר וסוכה ולולב ואכילת מצה וכיוצא וכולם פירש הפעולה הנעשית על ידינו למעלה בכל הדברים הנזכרים הן בעליית העולמות הן בזווגים והמשכת המוחין וכיוצא, ולא תלה שום דבר בכל אלה בשיבת ארץ ישראל ולא עשה הפרש בזה בין יושבי א"י לבין יושבי חו"ל וכו' עכ"ל. [ויש לבאר ולהסביר את דברי הרמ"ק שהביא הרב פעלים שם להצילו מהשגות הרב פעלים שמודה דבענין אצילות שוים בני חו"ל לבני א"י, והוא מדבר בבי"ע התחתונים, ואכ"מ להאריך].

וראיתי שדיבר מזה החיד"א בתשובת חיים שאל ח"ב סימן י', וז"ל והנה סוד יו"ט שני של גליות כתב הרמ"ז דסודו בחיצוניות אל הפנימיות המתפשט בעולמות והיינו יו"ט שני של גליות שהאור גולה ומתפשט לחו"ל לבין שבעים שרים וכמ"ש בזה יפה מאד הרב מהר"ם קורדבורי ז"ל עכ"ל הרמ"ז, גם בספר חסד לאברהם עין הארץ נהר ח' ע"ש, וא"כ מי יגיד זאת אם הארת אורות הסדר אור יו"ט שני בשאר כל יו"ט שני כראשון ומאחר שרבינו האר"י זצ"ל לא גילה סודו של יו"ט ב' של פסח יותר נראה להקדים הסדר לעומר דעכ"פ לא יהיה סתירה מצד

דיבורינו ומעשינו אע"ג דהסדר שייך לאורות חו"ל והעומר לאור העליון העיקרי מ"מ נראה כחוכא וטלולא למי שיודע בסוד ה' לומר ספירת העומר ואח"כ לקדש וכו' עכ"ל.

מבואר מדבריו שהוא מסכים למש"כ הרב פעלים דהפעולה הנעשית על ידינו למעלה בכל הדברים הנזכרים, הן בעליית העולמות הן בזווגים והמשכת המוחין בשבת ויוה"כ ויו"ט ור"ח וכיוצא ולתקיעות שופר וסוכה ולולב ואכילת מצה וכיוצא, נעשית ע"י בני חו"ל כמו בני א"י, אלא שבני חו"ל עושים פעולה חדשה ביו"ט שני בחיצוניות, שאין לו שייכות לאור העיקרי שכבר פעלו ביו"ט הראשון.

וכן מפורש בדברי הרש"ש בספרו נהר שלום, וז"ל וענין ברכת העומר לבני חו"ל ודאי צ"ל אחר תפלת ערבית כשאר לילות כי אין לה שייכות עם הסדר בלילה זו לבני חו"ל, כי מצות ספירות העומר הוא מצות עשה דאורייתא וכו' והסדר בלילה זו לבני חו"ל הוא ממצות דרבנן עכ"ל.

ודברי הרמ"ז מבוארים יותר בארוכה בדברי הרמ"ק בספרו אור יקר פרשת פקודי עמוד רנ"א, שהוא מקור לדברי הרמ"ז האלו, וז"ל אמנם מספק עשו שני ימים טובים ושמו יעיד עליו יום טוב דגליות ודאי סוד גלות וניצוץ שכינה המתפשטת בו גרם יום שני הראשון מצד קדושת התפארת מתאחר או מקדים בסדר הזריחה, והשני מדרבנן בסוד גלות שקדושה מתלבשת בקליפות ועושה יום תיק ליום קדושה לקדושה ולא עשה כן ליום השבת ששביבת השבת מוסכמת בחיצוניים ואינם מספקים בה מפני שאפי' גיהנם שובת והשרים שובתים באיחור וקדימה וכו' אמנם יום טוב אינם מודים והם מספקים בקדושתו לכן צריך לבוש יום ליום ולכך הם שני ימים האחד מדאורייתא מתלבש ביום מדרבנן כהתלבש אור קדוש באור הגולה עכ"ל. וזהו כמו שהביא האבקת רוכל בשם הריקאנטי שיום האחרון בעבור כנסת ישראל שהוא בגלות, וע"ז אמר הב"י דרך בני חו"ל יש להם שייכות לבחינה זו.

נמצא לפי דבריו דביום השני אנו עושים תיקונים באותו ניצוץ שכינה המתפשטת בגלות, ואין לו שייכות להמצות שכבר עשו ביום ראשון. ותיקונים אלו אין להם שייכות אלא לבני חו"ל, ולא לבני א"י שבאו לחו"ל ודעתם לחזור, כמו שהבאתי לעיל מהחסד לאברהם שהם אינם מתלבשים בלבוש חו"ל.

ומה שהביא השער הכולל את דברי התניא בלקוטי תורה שבחו"ל א"א לקבל הארת קדושת יו"ט ביום אחד וצריך דוקא שני ימים, לא פירש לן הרב ז"ל מהות הערת קדושת יו"ט, אם הוא ע"י איסור מלאכה או דצריך גם התפללות והקידוש. ובעניי אין לי השגה בדברים העומדים ברומו של עולם, אבל כיון דכל המקובלים שהיה מעולם שבאו מא"י לחו"ל ודעתם לחזור התפללו תפלת חול והניחו תפילין, למה נעשה מחלוקת בחנם בין המקובלים, ויש להניח דהרב ז"ל דיבר רק מאיסור מלאכה. וגם הרמ"ק שעליו בנה הרב ז"ל את דבריו דיבר בעיקר מאיסור מלאכה, עי"ש שכתב והשרים שובתים באיחור וקדימה.



ד. בענין סיפור המעשה בשם הצמח צדק

עוד כתב בשער הכולל גם שמעתי מאיש נאמן אשר אדמו"ר בעל צ"צ ז"ל הקפיד מאד על בן א"י שנתאכסן אצלו ונתוודע לו שהניח תפילין ביו"ט שני ואמר בדרך הלצה שיצוה ליתן לו מאכלי חול עכ"ל. ומעשה זו קשה להלום למה לא צוה לו בתחילה שלא יניח תפילין ביו"ט שני, רק אחר מעשה הקפיד עליו. ואם באמת צוה לו בתחילה, למה לא סיפר לו איש הנ"ל תחילת סיפור המעשה שצוה לו שלא להניח תפילין. וכנראה שבעל שער הכולל בעצמו לא סמך על מעשה זה, שהרי הוא עצמו כתב לעיל שיניח תפילין בצנעה בלא ברכה, נגד מה שסיפר בשם הצ"צ. ואני שמעתי לפרש מעשה הנ"ל שהקפדת הצ"צ לא היה על שהניח תפילין אלא על שלא הניח בצנעה כ"כ שלא יתוודע לשום אדם.

שוב אחר החיפוש מצאתי בספר יבוא שילה מאחד מחסידי חב"ד שמערער על בעל שער הכולל, וכתב וז"ל גם השמועה אשר שמעה הרב הנ"ל ע"ד הלצה שאמר אדמו"ר בעל הצ"צ ז"ל ליתן לבן א"י מאכלי חול ג"כ נשתבש אצל השומע הנז' ואא"מ הר"ר אשר יחזקאל הלוי סיפר לי מעשה שהיה אצלו בעת שחגג את חג השבועות א"צ שארו האדמו"ר מקאפוסט נ"ע בעמ"ס מגן אבות והיה מתאכסן בביתו ובליל יו"ט שני בעת שישב וסעד את סעודת הלילה עם בנו נ"י פתאום הופיע אצלם כ"ק אדמו"ר נ"ע ונשאר עומד על הפתח ואמר בזה"ל ליבא, מה אתה נותן לאכול לאשר, תתן לו קרופניק מיט ברויט כי הוא כבר עשה הבדלה וסיים בזה"ל, אצל זקני נ"ע היה פעם בן א"י ביו"ט וצוה ליתן לו מאכלי חול גם אנחנו צריכין לעשות כן למען להודיע הלכה למעשה, הרי אנו רואין אשר מעולם לא עלה ע"ד רבינו הרב ז"ל לחדש דבר כזה ולהבליעו באיזה מילים קצרים דבר אשר לא נשמע מעולם ולא נזכר בשום ספר קבלה ראשונים ואחרונים עכ"ל.

נמצא לפי דבריו דהמעשה היה מהיפך להיפך, דהצ"צ לא הקפיד עליו כלל על מה שהניח תפילין ביו"ט שני, אלא אדרבה רצה לחזק את ההלכה דבני א"י צריכין להניח תפילין, לכן צוה ליתן לו מאכלי חול כדי לפרסם את הדבר שהוא מחויב להניח תפילין, ולא היה כלל בדרך הלצה.

ומעתה מה שנמשך המנח"א אחר דברי השער הכולל וכתב בזה"ל דלכאורה היה מקום לפרש כונת הרב ז"ל במהדורא תנינא דבני א"י הבאים לחו"ל חייבים בקדושת היום דכונתו רק לאיסור מלאכה, אלא דבעל שער הכולל בסידור הנז' כתב שכונתו למהדורא בתרא שעשה להלכות יו"ט והוא לא נדפסה ואינה אתנו והיינו דצ"ל חומרי יו"ט בחו"ל גם שלא להניח תפילין. ולכאורה חידוש גדול הוא מה שנמשך המנח"א אחריו בעינים סגורות, הלא בעל שער הכולל לא חידש כלום רק אמר סברת עצמו דמסתמא כן היה כתוב במהדורה תנינא הלכות יו"ט, וזה היה יכול המנח"א לדון מעצמו מה היתה כונת הרב ז"ל. אלא נראה דהמנח"א סמך בעצמו בעיקר על המעשה שהצ"צ הקפיד על אחד שהניח תפילין ומטעם זה צוה הצ"צ בדרך הלצה ליתן מאכלי חול. ולזה דן שזו ג"כ כונת הרב ז"ל במהדורה תנינא. אבל לפי מה שהבאנו להכחיש מעשה זה, חוזר וניעור מה שכתב המנח"א בתחילתו, והיה ניחא ליה לפרש כונת הרב ז"ל דחייבים בקדושת היום היינו לענין איסור מלאכה.

ה. לבאר דא"א לומר דע"פ הקבלה הוא היפך הגמרא דאמר רב אמי בישוב אסור במדבר מותר

ומה שכתב בשער הכולל וז"ל ומה שבש"ע מהדורא קמא הלכות יו"ט סימן תצ"ו נמשך [בש"ע הרב ז"ל] אחר דברי המג"א בשם הב"י ובשם הא"ח ופר"ח אין כן דעת המקובלים ומהדורא תנינא חיבר באחרונה עכ"ל.

ולא ידעתי להלום דבריו. הנה דין זה הוא גמ' מפורשת פסחים נ"א ע"ב א"ל רב ספרא לרבי אבא כגון אנן דידעינן בקביעא דירחא בישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת במדבר מאי א"ל הכא אמר רב אמי בישוב אסור במדבר מותר. ופירשו הראשונים דרב ספרא היה בא מא"י ממקום שהגיעו שליחי ב"ד, ע"כ היה יודע בקביעא דירחא והיה מחזיק רק יום אחד, ובא לחו"ל ע"מ לחזור. וע"ז אמר ר' אבא בישוב אסור לעשות מלאכה מפני המחלוקת, במדבר מותר לעשות מלאכה.

כן פירשו את דברי הגמ' רש"י ותוס' וספר הישר לר"ת והרשב"א משאנן והתוספות הרא"ש ובעל המאור והמלחמות, וכן כתבו הר"ן והריטב"א בשם רבו הרא"ה והמאירי וספר המכתם ופסקי ראי"ז וחיידושי רבינו דוד ומהר"ם חלאוה והארחות חיים והכלבו. אלא שנחלקו הראשונים במקום דהחשש הוא משום מחלוקת אם מותר לעשות מלאכה בצינעה, אבל חוץ לתחום או במדבר, לכו"ע מותר לעשות מלאכה. ועפ"י כתב הרדב"ז דכיון שבצינעה מותר לעשות מלאכה, כ"ש שהוא מחויב להתפלל של חול כיון שהוא דבר שבצינעה, ולבסוף הוסיף הרדב"ז דאפי' לדעת הרמב"ן שגם בצינעה אסור לעשות מלאכה, מ"מ כיון שהטעם הוא רק מפני מחלוקת נמצא דבעצם אצלו הוא חול, דהרי מחוץ לתחום מותר לעשות מלאכה, אלא שבתוך התחום איכא חשש מחלוקת. א"כ ודאי שצריך להתפלל של חול, כיון שזהו עיקר חיוב תפלה שלו, וגם הרי כבר נהגו כן ולא נגרמת מחלוקת. לכן ע"פ דברי הגמ' וכל הראשונים הנ"ל העלה הרדב"ז שצריך להתפלל של חול, כיון שהוא מותר בעשיית מלאכה, ואחריו נמשכו כל הפוסקים כהמג"א והפר"ח.

ומעתה דברי שער הכולל תמוהים, שכתב דכל המקור של ש"ע הרב בסימן תצ"ו הוא רק מדברי הב"י בשם ארחות חיים, והלא הדבר מפורש בש"ס וכל הראשונים. ומה שמציין הבאר הגולה להארחות חיים [כנראה שמזה לקח השער הכולל דמקור הדברים הוא מהארחות חיים] משום דכמה פרטי הדין אינם מבוארים בגמ', רק בדברי הארחות חיים שמקורו הוא מדברי בעל המאור, כגון מש"כ בשו"ע שכל זמן שלא הגיע לישוב אפי' אין דעתו לחזור, וכן הדין דחוץ לתחום אין נותנין עליו חומרי מקום, מקורו מדברי הארחות חיים, אבל הדין דבישוב אסור מפני המחלוקת ובמדבר מותר הוא דין פשוט בגמ' בעובדא דרב ספרא.

וראיתי בקובץ אחד שאחד טרח לבאר את דברי הגמ' באופן אחר כדי שלא יקשה על הרב בעל התניא מגמ' זו, ע"פ דברי רבינו חננאל והראב"ן בפירושם בפסחים דף נ"א, והנה הרבה פירושים כבר נאמרו בדבריהם, ולפי הרבה מהם אין מהם ראייה לבני א"י הבאים לחו"ל, שאין המקום כאן להאריך בהן, ולקמן נדבר מזה בע"ה. והנה אילו היה אומר הרב בעל התניא ז"ל

בדברים מפורשים דע"פ הקבלה אין מקום להדין של "דעתו לחזור" לגבי יו"ט שני, היינו מחויבין למשכוני נפשין לבאר את הגמ' באופן שלא יקשה עליו. אבל הרב בעל התניא ז"ל לא אמרם מעולם, אדרבה הרי ציין למש"כ בהלכות יו"ט סימן תצ"ו דמבואר שם דדינם כבני א"י, ומי שהעמיס את הדברים הנ"ל בדעת הרב ז"ל הרי נשמטו ממנו לפי שעה את דברי הגמ' האלו. ואילו היה בעל שער הכולל מזכיר את דברי הגמ' והיה אומר דלכאורה שיטת הרב ז"ל היא נגד גמ' מפורשת, והיה אומר לנו פירוש אחר בדברי הגמ', היה מקום לדון בזה, אבל הוא כותב דכל המקור דדעתו לחזור דינו כבן א"י נובע רק מדברי הפר"ח והא"ח, וכותב דהמקובלים יכולין לחלוק עליהם. ודאי שנגד הגמ' היה מדחיק נפשו דבעל התניא מעולם לא כיוון למש"כ הוא בכונתו, כמו שכתב השער הכולל בעצמו בס"ק א' דזה לא יצויר שהמקובלים יהיו נגד התלמוד או הפוסקים שלמדו דבריהם מן הגמ' שזה כל ישראל שוים. לכן המובחר הוא להניח הגמ' כמו שהם ואת דברי הרב ז"ל כמו שהם.



ו. בדברי המשמרת שלום דהא דאמר בגמ' דבישוב אסור במדבר מותר הוא רק כשהיו מקדשין ע"פ הראיה

והנה ראיתי בספר משמרת שלום שנמשך אחר דברי השער כולל דע"פ הקבלה בני א"י הבאים לחו"ל צריכין לעשות יו"ט שני. וז"ל ראיתי בסידור שע"ת [הוא בעל שער כולל] שהביא דברי רבינו במהדורא תנינא וסיים שבלקו"ת הביא כן בשם הרמ"ק והרחיב לבאר בראיות שבחו"ל א"א לקבל הארת קדושת י"ט ביום א' וצריך ב' ימים דוקא ולא סגי בלא"ה א"כ מ"ל בן ח"ל ומה לי בן א"י עי"ש. הנה לא הוסיף שום ראיה על מש"כ השער הכולל, ע"כ כל מה שכתבנו על השער הכולל יסוב גם עליו. וגם מש"כ מדברי הלקו"ת כבר ביארנו דבלקו"ת לא מיירי מדעתו לחזור, ועל דעתו לחזור לא הוסיף שום ראיה על מש"כ בהשער הכולל.

אבל הוא כבר דן מדברי הגמ' בהא דר' ספרא, דשם מבואר דבישוב אסור במדבר מותר דלענין דבר שבצינעה דינו כבן א"י, וזה להדיא נגד דבריו. ע"כ כתב לחדש דלפי הח"צ ובנו השאילת יעבץ גם ע"פ נגלה הדין כן, דבני א"י הבאים לחו"ל צריכין לעשות יו"ט שני. וכתב דלא תקשה מדברי הגמ', דבשאילת יעבץ מתרץ דמ"ש בפסחים פרק משום שנהגו כגון אנן בישוב לא עבדינן במדבר עבדינן, דוקא אז שהיו מקדשין ע"פ הראיה וידעו בקביעא דירחא, אבל אם היה עתה ודאי דלא עביד אפי' במדבר אפי' אם היה דעתו לחזור. ועפי"ז כתב המשמרת שלום דהרב בעל התניא כיון בשכלו הקדוש לדעת הח"צ ובנו ז"ל, וכן הוא ע"ד האמת, ע"כ פסק כן הלכה למעשה עכ"ל.

וכל דבריו אין להם על מה שיסמוכו, דמלבד דדברי השאילת יעבץ הם נגד הראשונים כאשר נבאר לקמן, אבל זה ודאי דלפי סברת המקובלים דבחו"ל א"א לקבל הארת קדושת י"ט ביום א' וצריך ב' ימים דוקא, דבר זה ודאי היה אפי' כשהיו מקדשין ע"פ הראיה, דבני גולה היו צריכין להחזיק שני ימים מטעם זה מלבד טעם הנגלה משום ספיקא דיומא. וא"כ אם נימא דענין זה שייך גם על בני א"י שבאו לחו"ל ודעתם לחזור, א"כ בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה, מי

שהיה בחו"ל היה צריך להחזיק גם אז שני ימים ע"פ הסוד, א"כ איך אמר ר' ספרא בשוב אסור ובמדבר מותר, הרי לא היה יכול לקבל הארת קדושת יו"ט אלא בשני ימים. ואם נימא דכיון ששמע רב ספרא בעצמו משליח ב"ד דנתקדש החודש, ע"כ היה יכול להמשיך לעצמו קדושת א"י ולהחזיק רק יום אחד יו"ט. וכן מוכרח לומר דבזמן שהיו משיאין משיאות היה ממשיכין קדושת היום מא"י. וכן בזמן שהיו השליחין יוצאין, היו מקומות בחו"ל שהגיעו השלוחים שם והיו מחזיקין יום אחד, כמ"ש הרמב"ם פ"ה מהלכות קידוש החודש הלכה י"א, וע"כ צריך לומר דע"י השליחים היו ממשיכין קדושת א"י להחזיק יו"ט יום אחד. ועיין בספר בני יששכר מאמרי ראש חודש מאמר אות ב' ומאמרי ר"ה מאמר ב' אות י'.

א"כ הרי אנו מוכרחין לומר דלאו כלל גמור הוא דבחו"ל אינו יכול לקבל את הארת היו"ט ביום אחד, ויש לנו גם יוצאים מן הכלל, וא"כ הרי איכא לומר בהא דרב ספרא דמטעם שהיה דעתו לחזור הרי הייתה עליו קדושת א"י. ובפרט כאשר נבאר מדברי הראשונים דאחר שהכריז ר' יוחנן כל היכא דמטו שליחי ניסן ולא מטו שליחי תשרי ליעבד תרי יומא לא מהני כלל השמיעה מפי שליח ב"ד, א"כ ודאי דבאותו מקום לא היה אפשר להמשיך את הארת קדושת היו"ט ביום אחד, וצריך לומר דרב ספרא שאני משום שהייתה דעתו לחזור, כמו שכתבו הראשונים.



ז. בירור דברי השאילת יעב"ץ ובהא שכתב שדבריו הם נגד המקובל בכל ישראל

והנה ע"פ הנגלה להלכה אין שום מקום לדברי היעב"ץ, דהרי השאילת יעב"ץ עצמו כתב שדבריו הם נגד המקובל בכל ישראל, והיעב"ץ עצמו כתב שירא לסמוך על פירושו המחודש נגד המקובל, וא"כ איך יכולין לבנות עליו ולעשות מזה שיטה כאילו זו שיטת היעב"ץ, ולומר דהרב ז"ל כוון בשכלו על דברים שאינם נכונים כלל. ואף שרבינו היעב"ץ גדולתו וקדושתו עד מאד, ומה אני לדון אחר דבריו, ואין אנו אפי' כקליפת השום נגד גדולתו של רבינו היעב"ץ, מ"מ אנו צריכין לילך אחר רבותינו הראשונים. ועיין באבן שלמה על הראב"ן, שכתב דהא לא נמצא שום פוסק ראשון או אחרון כדעת הח"צ א"כ פשיטא דאין שומעין לשום אחרון נגד דבר המפורש בראשון. א"כ כמו"כ יש לנו לומר כן בניד"ד, ובפרט שהיעב"ץ לא ראה את דבריהם כמו שנבאר.

ע"כ נעתיק את דברי השאילת יעב"ץ, וגם נבאר שדברי השאילת יעב"ץ הם נגד כל הראשונים, והוא עצמו לא סמך על דבריו. הנה ז"ל השאילת יעב"ץ (ד"ה וצ"ע) אפי' ציבור מבני א"י שבאו לחו"ל ע"כ נתחייבו בעשיית יו"ט לפי שהמקום גורם וכו' ולא מיבעא ביחידים שבע"כ נגררים אחר רוב הציבור שבאו לשם וכל זה אני אומר אינו מפני שינוי המחלוקת בלבד אלא מחמת המקום בא החומרא ממילא וחלה על כל הבאים לשם, ומטעם זה אני אומר שאף בבאין שם דרך עראי לשעה ודעתן לחזור מיד אף הם חייבין כמוני בכל דין תורת יו"ט שני אף בצינעה, ולא אמרו בשוב לא עבידנא מפני שינוי אלא כגון ר' ספרא דהוי ידע בקביעות החודש באמת איך קדשהו ב"ד בימיו משו"ה לא חל עליו חומר המקום שבא לשם אלא מחמת שינוי

המחלוקת, כי אלמלא היו מגיעין השליחין לשם בזמנו ומודיעין אותן לא היו עושין גם הם אלא יום אחד כדמוכח בסוגיא דפ"ק דביצה הנ"ל דכי מטין שלוחין לא הוי נוהגין אלא יום אחד בלבד, שבאותו הדור עדיין לא פשטה גזירת ר"י דמכריז היכא דמטו שליחי ניסן וכו' ומדמכריז נמי ש"מ דעדיין לא הוקבעה אותה התקנה בימים ההם וכן היה הדבר בימי ר' ספרא דמשו"ה לא חל עליו התקנה מחמת המקום לפיכך לא נאסר אלא מחמת השינוי בלבד, אבל עכשיו שכבר פשט האיסור בכל הגולה ועשאוהו כמעט כשל תורה ואינן מחלקים בין מקום למקום שכל המקומות בחו"ל נחשבים עכשיו כמקום שלא הגיעו השלוחין מעולם, איך אפשר לומר שיפטר האורח הבא לשם מחמת שדעתן לחזור, שאינו נזכר אלא לענין חומרא התלויה בבחירה משא"כ חומרא כזאת שסבתה המקום, הגע עצמך שירדו כל בני א"י לחו"ל (ח"ו) וקבוע דירתן אפי' במקום שאין שם ישוב ישראל שהרי אין שם מנהג בני המקום שיקשרם בחומרא זה, התעלה על דעת שום בן אדם שיוכלו לבטל יו"ט שני ש"ג ולנהוג כקולי המקום שיצאו משם, הלא ודאי נשתקע הדברים ולא נאמר (אי לזאת תמהתי מאד כשמצאתי אחר החיפוש להרדב"ז בסימן ע"ג דמיבעא ליה מעיקרא בבן א"י דנפק ממדבר ואתא לישוב מצרים ואכתי ליכא ישראל התם אי מישתרא במלאכה וכו') אמנם גם מ"ש בחלוקה האחרת ר"ל באם דעתו לחזור שמוטר מפני שלא הגיע לישוב ישראל אינו מוכרח מהטעם שזכרנו וכו') הילכך אף ביחיד או יחידים שבאו במקרה ודעתן לחזור נמי לאו כל כמינהו לשנויי ולבטולי הך חומרא דרמיה ליה האידנא בהאי אתרא, דמאי שנא אינהו מדיין בהא, אדרבה אם ציבור גמור אינן יכולין על זה עאכ"ו ליחידים שע"כ נמשכין אחר הרוב ואחר הקבוע במקומו ולא מפני המחלוקת בלבד אלא מדין גמור כך היה נראה לי אם יסכימו רבותי אע"פ שלא הבינו כך רוב גדולי עולם עד הנה בההיא מימרא דרב ספרא עכ"ל.

וכן סיים בסוף תשובתו בד"ה ובענין וז"ל ובענין היורדים מא"י לחו"ל דבר ברור הוא דכל האורחים שוים בזה עם האזרחים שחייבים לנהוג בישוב כל חומרי המקום בפרהסיא וכו' וכל זה אליבא דכו"ע, איברא לעניותן הוה מסתברא דאף אותן שדעתן לחזור מיד גם הם אינם נפטרינן מחומרת מנהג זה [אפי' בצניעה] לפי דרכינו בפירוש ההוא דרב ספרא ולפי"ז ודאי זיקוקין הם לעירוב תבשילין בכל אופן וכו' ופנוי המתארח בכאן לעשות דרכו למצוא מחיה ופרנסה או זוג ודאי חשוב אין דעתו לחזור ועוד שלדעתינו אין נפקותא בכל זה ואולם מכיר אני מיעוט ערכי עלי ומתיירא אני להכניס ראשי בין ההרים גדולים פן ירוצו גולגלתי אך הכל לפי הסכמת חכמי האמת רבותי מורי התורה ויודעיה וחלילה לי לילך בגדולות ונפלאות להתהדר לעמוד במקום גדולים חקרי לב להשמיע חדשות בקרב הארץ הקדושה מגדל לבב וכו'.

בדברי היעב"ץ דבימי רב ספרא עדיין לא פשטא תקנת ר' יוחנן

והנה שורש חילוקו של השאילת יעב"ץ מהא דרב ספרא על נידון שלנו מוסב על קוטב אחד, דר' ספרא דהוי ידע בקביעות החודש באמת איך קדשהו ב"ד בימיו, א"כ לא היה צריך להחזיק מנהג המקום, כיון שגם הם אלמלא היו מגיעין השליחין לשם בזמנו ומודיעין אותן לא היו עושין גם הם אלא יום אחד, כדמוכח בסוגיא דפ"ק דביצה הנ"ל דכי מטין שלוחין לא הוי נוהגין אלא יום אחד בלבד, שבאותו הדור עדיין לא פשטה גזירת ר"י דמכריז היכא דמטו שליחי ניסן

וכו'. ומדמכריו נמי ש"מ דעדיין לא הוקבעה אותה התקנה בימים ההם. וכן היה הדבר בימי ר' ספרא, דמשו"ה לא חל עליו התקנה מחמת המקום לפיכך לא נאסר אלא מחמת השינוי בלבד.

ויש לתמוה עליו דמה שהביא ראיה מפ"ק דביצה דף ד' ע"ב דכי מטין שלוחין לא הוי נוהגין אלא יום אחד, הרי יש לפרש שכוונת הגמ' למקום שמגיעין השליחין תדיר, ומאין לקח דכונת הגמ' דאף אם באו השליחין באותו מקום במקרה שאין צריכין להחזיק שני ימים, הרי גזרינן היכא דמטו שליחי ניסן ולא מטי שלוחי תשרי. ומש"כ מדמכריו ר' יוחנן ש"מ דעדיין לא הוקבעה אותה התקנה בימים ההם, לא ידעתי כונתו. אם כונתו קודם ההכרזה, מנ"ל דהגמ' ביצה דף ד' מיירי קודם הכרזה. ואם כונתו לאחר הכרזה ג"כ עדיין לא הוקבעה, מנ"ל זאת? דילמא הגמ' ביצה מיירי קודם הכרזה, ואף שאבוי אמר זאת, הרי קאמר לפרש את דברי רב, ובימי רב עדיין היה קודם הכרזה. וגם איך אפשר לומר דהגמ' לאחר הכרזה יאמר דא"צ להחזיק יו"ט שני במקום דמטו שליחין במקרה, נגד מה שהכריז ר' יוחנן. ואם הגמ' דביצה מיירי קודם ההכרזה, א"כ הרי אין לנו ראיה דאחר הכרזה לא הוקבעה אותה התקנה. ועוד, והוא העיקר, דהגמ' ביצה דף ד' דהיכא דמטו שליחין עבדינן חד יומא, שפיר יכולה להתפרש שמגיעין השליחין באותו מקום תדיר.

וגם תמוה לומר דגם בימי רב ספרא עדיין לא הוקבעה אותה התקנה, שהרי רב ספרא היה כמה וכמה דורות אחר ר' יוחנן, דרב ספרא היה בימי אבוי ורבא. וא"כ אם נימא כסברת היעב"ץ דענין חומרא למקום שהלך לשם אינו אלא לענין חומרא התלויה בבחירה אבל לא לענין חומרא שסבתה המקום, א"כ היה רב ספרא צריך להחמיר בדבר אף בצנעה, דודאי באותו הזמן כבר נתפשטה התקנה של מכריו ר' יוחנן.



ח. בירור מדברי ראשונים דכבר נתפשטה בימי רב ספרא תקנת ר' יוחנן

ואיני מקשה מסברא בעלמא, שהרי יש לנו ראשונים מפורשים דכבר נתפשטה בימי רב ספרא תקנת ר' יוחנן כל היכא דמטו שליחי ניסן ולא מטו שליחי תשרי ליעבד תרי יומא. הנה היעב"ץ הביא רק את דברי התוס' בפסחים דף נ"א, אבל בדברי התוס' סוכה מפורש יותר דף מ"ג ד"ה לא וז"ל דהא אמרינן בריש ביצה דהאידינא ידעינן אלא עבדינן כאילו לא ידעינן משום גזירה וכו' ובפ' מקום שנהגו דאמר ליה רב ספרא לרבא כגון אנא דידענא בקביעא דירחא בישוב לא עבינא במדבר מאי וכו' מפרש ר"ת דהוה דייר היכא דמטו שלוחי תשרי וזימינן דאזל בניסן היכא דמטו ניסן ולא מטו שליחי תשרי דגזרינן בההוא דוכתא ניסן אטו תשרי ועבדינן תרי יומא עכ"ל.

הרי מפורש דלא כהיעב"ץ, אלא אותו המקום שאיקלע רב ספרא שם היו השליחים מגיעים בניסן, וגם אנשי העיר ההיא ידעו בקביעא דירחא בניסן, משום שהשלוחים הגיעו שם, ואפ"ה עבדי תרי יומא שבאותו הדור כבר פשטה גזירת ר"י. וא"כ רב ספרא לא היה עדיף מהם. ואפ"ה לא היה צריך להחזיק יו"ט שני, כיון שהיה דעתו לחזור, אי לאו משום מחלוקת. הרי מפורש דאפי' כבר חל החיוב על המקום ולא תליא כלל בהגעת השליחין, אפ"ה א"צ להחזיק כמנהג

המקום ההוא אלא משום מחלוקת. וכן כתב בחידושי הר"ן פסחים וז"ל ומפרש ר"ת שהיה במקום ששלוחי ב"ד של תשרי היו מגיעין שאין עושין אלא יום אחד והלך למקום שלא היו מגיעין אלא שלוחי ניסן, ואמרינן בפ"ק דר"ה מכריז ר' יוחנן היכא דמטו שליחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ליעבד תרי יומא גזירה ניסן אטו תשרי ומשו"ה מיבעיא ליה אי שרי למעבד במדבר עכ"ל.

ואף שהתוס' בפסחים משמע שלא פירשו כן, אלא שרב ספרא בעצמו שמע קידש החודש והלך למקום שלא שמעו קידוש החדש, כמ"ש היעב"ץ. וכן משמע מדברי ר"ת בספר הישר, שכתב וז"ל כגון אנא דידענא בקביעא דירחא שאני רגיל לבא מא"י לבבל ויודע אני מתי קידשו ב"ד את החודש. אבל בדבר זה לא פליגי התוס' פסחים על התוס' סוכה, ומסתמא ג"כ ס"ל שכבר נתפשטה באותו הזמן תקנת ר' יוחנן. וכן מסתבר, כיון שכבר נתפשטה באותו הזמן התקנה של יו"ט שני, כמ"ש ר"ת בספר הישר וז"ל ואין לפרש כגון אנא שאני יודע לפרש סוד העיבור, דאע"פ שהיו בני בבל יודעין סוד העיבור צריכין לעשות שני ימים טובים כדשלחו מתם עכ"ל. וכן מבואר בדברי התוס' הרשב"א משאנץ פסחים נ"א וכ"ה בתוס' הרא"ש, ואם כבר נתפשטה הך גזירה דשלחו מתם, מהכ"ת דלא נתפשטה הגזירה דניסן אטו תשרי. ועוד, שלפי ר"ת בספר הישר המקום דאיקלע שם רב ספרא היה בבבל, במקום שלא היו רגילין לבוא אפי' שליחי ניסן, דהרי לא הזכיר כלל את הגזירה דניסן אטו תשרי, רק את הגזירה דשלחו מתם. וכיון דכבר נתפשטה שם הגזירה דשלחו מתם הוזהרו במנהג אבותיכם, א"כ הרי ליכא נפק"מ אם נתפשטה גם הגזירה דניסן אטו תשרי, שהרי לא היה נוגע כלל למקום ההוא, ויחיד שאיקלע שם ודאי היה צריך לנהוג כהך גזירה. וא"כ גם רב ספרא היה אסור מחמת אותה הגזירה דניסן אטו תשרי, דעל המקום ההוא ליכא למימר דלא נתפשטה, דלא הייתה שייכת כלל המציאות ההיא. ועל המקום ההוא ליכא שום חילוק בין זמן ההוא לזמן הזה, דלא נתחדשה עתה שום גזירה נוספת, דהגזירה דשלחו מתם כבר נתפשטה בזמן ההוא, כמ"ש ר"ת בספר הישר והתוס' הרא"ש.



ט. בדברי היעב"ץ דבימי רב ספרא כיון דהיו מקדשין ע"פ הראיה עדיין לא

נתקנה התקנה דשלחו מתם ואז הייתה חלות החיוב על האנשים, אבל אח"כ

נשתנה ונעשית חלות חיוב יו"ט שני על המקום

ומש"כ השאילת יעב"ץ וז"ל אבל עכשיו שכבר פשט האיסור בכל הגולה ועשהו כמעט כשל תורה ואין מחלקין בין מקום למקום שכל המקומות בחו"ל נחשבין עכשיו כמקום שלא הגיעו שלוחין שם מעולם. וכנראה שהוא הבין דבימי רב ספרא, כיון דהיו מקדשין ע"פ הראיה עדיין לא נתקנה התקנה דשלחו מתם הוזהרו במנהג אבותיכם, ומה שעשו ב' ימים הוא מפני שהיו באמת מסופקין. וכן מבואר מלשון היעב"ץ לעיל וז"ל אבל למאי דפרישית א"ש דבימי ר"ס ודאי איהו הוה בקי משא"כ אותו ישוב שהלך לשם לא הוי בקיעי לגמרי והיו מוכרחים לנהוג ב' ימים טובים מספק ע"כ. ומש"כ התוס' בפסחים דעבדי תרי יומא היינו משום דלא הוי בקיאי לגמרי, לפי שיטתו נקט היעב"ץ דבזמן שגזרו ושלחו מתם הוזהרו במנהג אבותיכם נשתנה

חיוב יו"ט שני ואז הייתה נעשית חלות חיוב יו"ט שני על המקום, וקודם לזה הייתה חלות החיוב על האנשים. אבל לפי מה שהבאתי מדברי ר"ת, דאף בימי רב ספרא כבר הותקנה תקנה דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם, וכן מבואר מדברי התוס' סוכה, א"כ הרי אין שום חילוק בין זמן הזה לזמן רב ספרא, ולא נתחדשה אח"כ שום גזירה חדשה.

ומש"כ היעב"ץ שעכשיו אין מחלקין בין מקום למקום, שכל המקומות בחו"ל נחשבים כמקום שלא הגיעו השליחים, כונתו שבזמן ששלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם, שזה היה בזמן שכבר פסקו לקדש ע"פ הראיה ונפסקה הגעת השלוחים, משו"ה גזרו אז שלא לחלק בין מקום למקום בחו"ל, וכן מבואר בחידושי הריטב"א סוכה דף מ"ג. אבל לפי מה שכתבו הראשונים דבימי רב ספרא כשהיו מקדשים ע"פ הראיה כבר הייתה אז הגזירה דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם, ואפ"ה במקום שהגיעו השליחים החזיקו רק יום אחד, ועדיין היה החילוק בין מקום למקום, ואח"כ כשפסקו לקדש ע"פ הראיה לא חדשו אז שום גזירה חדשה. וא"כ צריך לומר שהטעם שאין מחלקין עתה בין מקום למקום שהוא מטעם שכתב הרמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ה הלכה י"א דמקום שהוא ספק אם הגיעו השליחים אזלינן בטר רוב העולם [והריטב"א סוכה דף מ"ג יש לו דרך אחר בזה, כמו שיבואר לקמן]. וא"כ באמת לא נשתנה כלום בזמן הזה מזמן רב ספרא, אלא שאנו מחמירים בכל חו"ל להחזיק שני ימים, משום דאין אנו בקיאים באותן המקומות אם הודיעו השלוחין שם או לא.

וז"ל חידושי רבינו דוד דף נ"ב ויש לך להשיב מה שאמר רב ספרא בשוב לא עבידנא משום ואל ישנה אדם מפני המחלוקת וכו' ויש לומר כי בימי רב ספרא כבר היה הקבוע שתקן הלל לבני הגולה והיו יודעים כלם בקביעת דירחא כמו שכתבנו פרק לולב וערבה אלא שהיו נוהרים במנהג אבותיהם בידיהם כשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם בידכם עכ"ל.

וז"ל מהר"ם חלאווה פסחים נ"א (ד"ה כגון אנא דידענא בקביעת דירחא בשוב לא עבידנא) וא"ת והא טעמא לאו משום קביע דירחא דהא קימ"ל דאנן בקיעין בקביעת דירחא אלא דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם בידכם כל היכא דמטו שליחי ניסן ולא מטו שליחי תשרי כו' אפשר לומר שאני רב ספרא דדעתו לחזור הוי ואי לא ידע בקביעת דירחא פשיטא דאסור אפי' במדבר אלא ה"ק כגון אנא כיון דידענא בקביעת דירחא וליכא למיחש לטעות ודעתו לחזור, בשוב של בבל ודאי לא עבידנא דכיון דמנהג של איסור הוא איכא מחלוקת, אבל במדבר מאי ואסיקנא דבמדבר מותר עכ"ל.

וז"ל הריטב"א פסחים אמר ליה רב ספרא לר' אבא כגון אנן דידעינן בקביעת דירחא פירש אפי' בזמן השלוחים הייתי יודע בקביעת דירחא כי בזמן הזה הא קימ"ל דידעינן בקביעת דירחא וגזרו לעשות שני ימים טובים משום מנהג אבותיהם בידיהם כך פירוש ר"ת ז"ל עכ"ל. משמע מדבריו דבזמן רב ספרא כבר היה אחר שכבר שלחו מתם ולא היו נוהגין לשלוח שליחים, אלא אמר ר' ספרא דאפי' אם היו עתה זמן השליחים הייתי יודע בקביעת דירחא מחמת שהיה בקי בחכמת העיבור, ממילא אצלו לא שייך הגזירה דשלחו מתם וא"צ להחזיק שני ימים אלא מפני המחלוקת. או אפשר לומר כונתו דמה שכתב דבזמן השליחים הייתי יודע, כונתו שהיה דר

במקום שהשליחים הגיעו אבל בזמנו כבר לא היו שליחים. וזה שונה ממש"כ בספר הישר דבזמן רב ספרא עדיין היו מקדשים ע"פ הראיה.



י. מבוכה גדולה בראשונים ואחרונים אימתי היה המעשה דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם

והנה ידוע שיש מבוכה גדולה בראשונים ואחרונים אימתי היה המעשה המוכא בגמ' ביצה דף ד' והשתא ידיענן בקביעא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומא משום דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם זימנין דגזרי המלכות גזירה ואתי לאקלקולי. דהנה ידוע דחשבון שלנו תיקן הלל בן ר' יהודא נשיאה, אבל הגמ' כבר אמרה לעיל אמר ר' זירא כוותיה דרב אסי מסתברא דהאידנא ידיענן בקביעא דירחא. והוא היה זמן רב קודם הלל שתיקן חשבון שלנו, שהרי בימי רבא עדיין קידשו ע"פ הראיה, כמבואר בר"ה דף כ'. לכן העלה בנחל אשכול הלכות חנוכה ופורים בשם היד דוד כת"י, וכן האריך בחידושי חת"ס ביצה דף ד', דמש"כ בגמ' האידנא בקיעין בקביעא דירחא קאי על סוד העיבור. וכ"כ רש"י קים לן בקביעא דירחא ע"י חשבון שמחשבינן תולדתו. וכן האריך בספר העיר הקדש והמקדש ובספר דורות הראשונים.

נמצא לפי דבריהם הא דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם היה בזמן שעדיין היו מקדשין ע"פ הראיה, ואפ"ה הם היו יכולין לכוון עפ"י חשבונם אימתי קידשו הב"ד ע"פ הראיה, וע"ז שלחו מתם שלא יסמכו על זה. כמ"ש רש"י דאיכא חשש שישכחו סוד העיבור. ועיין בחידושי חת"ס ביצה דף ד' במהדורא קמא דה ס"ל דשלחו מתם היה אח"כ, אבל במהדורא תנינא כתב החת"ס דגם הא דשלחו מתם היה בזמן שעדיין קידשו ע"פ הראיה.

אמנם בספר ציץ הקדש סימן מ"ב הקשה על דבריהם מדברי הריטב"א סוכה דף מ"ג וז"ל ופרקינן דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם פי' כשקבעו הלל ובית דינו חשבון זה קבעוהו ע"מ כן שנהיה נוהגין בענין המועדות כמנהג אבותינו לעשות שני ימים בחו"ל כמו שהיו נוהגים אבותינו עכ"ל. אלמא דשלחו מתם היה מאוחר בזמן הלל, שהיה בסוף זמן גמ'.

אמנם לא קשה כלל על היד דוד והחת"ס וסיעתו, דזהו לכו"ע דבימי רבא ור' זירא כבר ידעו בקביעא דירחא, וכמפורש בגמ' ביצה דף ד' דאמר ר' זירא כוותיה דר' אסי מסתברא דהאידנא ידיענן בקביעא דירחא, ואז כבר היה המעשה דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם, וכמ"ש ר"ת, רק יש מבוכה בראשונים אימתי היה הלל בן ר' יהודה נשיאה שתקן חשבון שלנו. דמדברי ר"ת בספר הישר, וכן מדברי התוס' שאנץ פסחים דף נ"א וכן מדברי התוס' סוכה מ"ג, מוכח להדיא דבזמן שהיו עדיין מקדשין ע"פ הראיה כבר ידעו בני בבל בקביעא דירחא, ואז כבר שלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם, כמ"ש החת"ס והיד דוד והנחל אשכול וסיעתם. נמצא לפי"ז דמ"ש בגמ' האידנא ידיענן בקביעא דירחא אינו מחמת חשבוננו של הלל הנשיא.

אבל הרמב"ן במלחמות ביצה כתב וז"ל וכבר בטלה תקנתן של ראשונים ושל ר' יוחנן בן זכאי בימי ר' הילל בן ר' יהודה הנשיא ובית דינו שתקנו למנות ע"פ החשבון וכיון שכן רבינא ור' אשי דבתראי למה אסרוהו וכו' ומהא דרבא דאסר ביצה אמאי והלא בטל טעמא בדורות

האחרונים ורבא גופיה ביומיה התקין כדאמר ר' זירא לעיל דידיעין בקביעא דירחא והיינו ידיעה של תקנה וכדאמר דהאידינא דידיעין ואילו קודם תקנה זו שע"פ העדים היו מקדשין אין אדם יודע בקביעא דירחא אלא בקרוב מקום עכ"ל. הרי מבואר דעת הרמב"ן דמש"כ האידינא דידיעין בקביעא דירחא הוא מחמת תקנת הלל, ע"כ הוצרך להקדים את זמנו של הלל, ואמר שהיה בנו של ר' יהודה הנשיא הראשון נכד רבינו הקדוש, וכ"כ בהשגתו על ספר המצות ובתשובת הרשב"א כ"ב שהיה בנו של רבינו הקדוש. וכ"כ לפניו כבר בעל המאור. וכ"כ תלמידו הרא"ה בחידושו במס' ביצה וז"ל אר' זירא כוותיה דר' אסי מסתברא וכו' ובזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה אנן לא ידעינן בקביעא דירחא אבל אח"כ עמד הלל בנו של ר"י הנשיא בן ר"ג בנו של רבינו הקדוש ותיקן חשבון העיבור שבידינו וכו' והא דר' זירא אחר התקנה עכ"ל. אבל נמצא לפי"ז שהיה בתחילת ימי האמוראים, ואחריו נמשך תלמידו הריטב"א, משו"ה כתבו דשלחו מתם היה ע"י הלל שתיקן חשבון שלנו. אבל לפי מה שביאר בספר דורות הראשונים דהלל הנשיא היה בנו של ר' יהודה נשיאה השני, שהיה נכדו של ר' יהודה נשיאה הראשון והיה בסוף זמן האמוראים, ועיין בספר דורות הראשונים שמברר שהיה ששה דורות אחר רבינו הקדוש, א"כ מוכרחים אנו לומר כמ"ש החת"ס והיד ודוד והנחל אשכול דשלחו מתם היה בזמן שעדיין היו מקדשין ע"פ הראיה, כמו שמוכח מדברי ר"ת בספר הישר, ואין לו שייכות למה שתיקן הלל חשבון שלנו.

אבל זהו לכו"ע דבזמן רבא כבר היו בקיאים בקביעא דירחא, כמ"ש הרמב"ן במלחמות והרא"ה, והר"ן והריטב"א במס' ביצה בקושייתם על הרמב"ם פ"ו הלכה ט"ו מהלכות שביתת יו"ט דס"ל דבזמנה"ז אין להתנות, והקשו דהרי בזמן רבא כבר ידעו בקביעא דירחא. וכ"כ הרא"ש ביצה סימן ד' וז"ל אלא ודאי מדאסר רבא ביצה לבני דורו שהיו בקיעין בסוד העיבור. וכ"כ ר"ת בספר הישר דבימי רב ספרא היה אחר שכבר שלחו מתם והיה מחויבין להחזיק יו"ט שני מצד הא דשלחו מתם.

ועיין ברכי יוסף ועוד כמה אחרונים דתירצו את דעת הרמב"ם דס"ל דבזמנה"ז אין להתנות, דבימי רבא כיון דקידשו ע"פ הראיה לא היו בקיאים בקביעא דירחא. ובאמת שאפשר לתרץ כן את דברי הרמב"ם, דס"ל שחשבון שלנו שהותקן ע"י הלל היה בסוף זמן האמוראים, ולפני זה היה דינו כספק לענין תנאי. אבל עכ"פ בזה פשיטא שאין חולק דגם בלא חשבוננו של הלל, גם בימי ר' זירא כבר היו בקיאים בקביעא דירחא, כמ"ש בגמ' וכמו שהסביר החת"ס והנחל אשכול אלא שלא היו בקיאים כ"כ כמו אח"כ. א"כ הא דשלחו מתם כבר היה באותו הזמן. דאין לומר דהגזירה דשלחו מתם הייתה רק אח"כ, כשתיקן הלל חשבון שלנו, דכי ס"ד דמקודם לזה היו מותרין לסמוך על מה שבקיאים בקביעא דירחא. זה א"א לומר, דהרי ר' זירא אמר להדיא דאנן ידעינן בקביעא דירחא ועבדינן שני ימים, וע"כ דהוא מחמת הך גזירה זימנין דגזרי המלכות גזירה ואתי לאקלול. א"כ ודאי שכבר בימים ההם הייתה הך גזירה דשלחו מתם, דלמה להם להמתין מלגזור את הגזירה עד אחר תקנת הלל. ומשו"ה פשיטא ליה להתוס' דמיד בעת שבני בבל היו נעשים בקיאי בקביעא דירחא תיכף גזרו עליהם הזהירו במנהג אבותיהם. ומש"כ הרמב"ן והרא"ה והריטב"א דשלחו מתם היה בזמן הלל, הוא משום דהם ס"ל דמקודם לזה לא היו

בקיאתן כלל בקביעת דירחא, ע"כ לא הוצרכו לגזור את הגזירה מקודם לזה. אבל בדעת הרמב"ם מוכרחין לומר דס"ל כדעת התוס'.

היוצא לנו דמש"כ היעב"ץ דרב ספרא לא היה צריך להחזיק יו"ט שני משום דהיה קודם הגזירה דשלחו מתם, נסתר מדברי ר"ת בספר הישר והרשב"א משאנץ פסחים דף נ"א ותוספות הרא"ש וחידושי רבינו דוד ומהר"ם חלאווא והריטב"א פסחים דף נ"א. והיעב"ץ לא ראה את דבריהם, והיה סובר דאף דבימי ר' זירא כבר היו בקיאתן בקביעת דירחא, זהו רק ע"פ רוב, ואפ"ה חששו למיעוט כמ"ש החת"ס, ולאחר תקנת הלל, שהיה בסוף זמן חכמי התלמוד, אז שלחו מתם. אבל לפי המבואר בראשונים, גם בימי רב ספרא כבר הייתה הגזירה דשלחו מתם, א"כ מוכח דאף בזמן הזה קיים הדין דבישוב אסור רק מפני המחלוקת ובמדבר מותר.



יא. טעם למה צריכין להחזיק יו"ט שני אף במקום שאין שם ישוב ואין שם מנהג בני המקום

ומה שהביא היעב"ץ ראייה לשיטתו וז"ל הגע עצמך שירדו כל בני א"י לחו"ל (ח"י) וקבעו דירתן אפי' במקום שאין שם ישוב ישראל שהרי אין שם מנהג בני המקום שיקשרם בחומרא זו, התעלה על דעת שום בן אדם שיוכלו לבטל יו"ט שני ש"ג ולנהוג כקולי המקום שיצאו משם, הלא ודאי נשתקע הדברים ולא נאמר ע"כ. ומזה רוצה להביא ראייה שהחומרא דיו"ט שני תלויה בהמקום ולא בהאנשים.

ויש להשיב על ראייה זה, דהנה ז"ל הרמב"ם פ"ה מהלכות קידוש החודש הלכה י"ב מקום שבינו ובין ירושלים עשרה ימים או פחות מעשרה והוא סוריא או חוצה לארץ ואין להם מנהג או שהיא עיר שנתחדשה במדבר ארץ ישראל או מקום ששכנו בו ישראל עתה עושין שני ימים כמנהג רוב העולם. כונתו דלכאורה לא שייך כלל על עיר חדשה לומר מנהג אבותינו בדינו, ע"כ נתן טעם חדש דצריך לנהוג כמו רוב העולם. וא"כ לעולם אימא לך דחלות המנהג היא על האנשים ולא על המקום, אלא לענין יו"ט שני של גליות נעשה כל העולם כמקום אחד, ע"כ מקום שאין לו מנהג נגרר אחרי רוב העולם. וכיו"ב כתבו הרמב"ן והר"ן על הא דרב ספרא שלא היה מותר חוץ לתחום אלא במדבר כיון שנתפשט האיסור בכל הגולה כל מקום הישוב כמו תוך התחום. וא"כ אין הכרח למש"כ היעב"ץ דבישוב חדש אין שם מנהג בני המקום שיקשרם בחומרא זו.



יב. בדברי החכם צבי דבני חו"ל שבאו לא"י ודעתם לחזור דצריך לנהוג כבני א"י האם ס"ל כן גם להיפך בבני א"י שבאו לחו"ל

והנה עוד כתב במשמרת שלום דגם החכם צבי דעתו כבנו היעב"ץ דבני א"י שבאו לחו"ל צריך להחזיק יו"ט שני אפי' דעתם לחזור, כיון שכתב דבני חו"ל שבאו לא"י ודעתם לחזור דצריך לנהוג כבני א"י ה"ה להיפך. וז"ל הח"צ שם ולא אמרו נותנין עליו חומרי מקום שיצאו

משם אלא בחומרא שרשאין בני המקום שיצא משם לנהוג כחומרתן במקום הנוהגין קולא אף אם יקבעו דירתן במקום הלז, אבל בדבר שאילו באו בני החומרא למקום הקולא וקבעו דירתם בו היו אסורין לנהוג חומרתן בזה לא אמרו כו' אף הבאים מחו"ל אסורים הם לנהוג ביו"ט שג כל זמן שהם בא"י אפי' דרך עראי כיון שהמקום גורם עכ"ל. וסיים המשמרת שלום דא"כ ברור לדעתו דה"ה וכ"ש בני א"י שבאו לחו"ל הגם שדעתם לחזור צריכים לנהוג יו"ט שני ש"ג דדבר זה לא תלוי בדעתו לחזור רק תלוי במקום עכ"ל.

והנה כבר ביארנו דמבואר בש"ס ובכל הראשונים וגם בשו"ע דבני א"י שבאו לחו"ל ודעתם לחזור א"צ להחזיק יו"ט שני אלא מטעם מחלוקת ובחוץ לתחום מותר. וא"כ תמוה איך יעלה על הדעת דהח"צ יחלוק עליהם בפשיטות מבלי שיוכיר אפי' ברמז דדבריו הם נגד כל הראשונים והאחרונים ונגד הש"ע סימן תצ"ו ונגד המנהג המפורסם בימיו דבני א"י שבאו לחו"ל לא החזיקו יו"ט שני בדברים שבצנעה, כמבואר באחרונים שבזמנו. ועוד, הרי הח"צ דבריו מפורשים שדן בבני חו"ל שבאו לא"י ולמה לא כתב דה"ה להיפך בבני א"י שבאו לחו"ל יחזיקו יו"ט שני.

אך הדבר פשוט דדברי הח"צ אמורים רק על בני חו"ל שבאו לא"י, אבל בבני א"י שבאו לחו"ל מודה דנוהגין כמקום שיצא משם אי לא מפני המחלוקת. ומה שטען המשמרת שלום דכיון שהמקום גורם לא שייך לנהוג כמקום שיצא משם, הנה ע"ז עצמו אנו דנין - הרי חומרת יו"ט שני היא רק משום מנהג אבותינו בידינו, דהגם דטעם יו"ט שני מבואר בגמ' שהוא משום זימנין דגזרי המלכות גזירה ואתי לאקלקולי, מ"מ לא חייבו חכמים רק לשמור מנהג אבותינו, כמ"ש הרמב"ם פ"ה מהלכות קידוש החודש הלכה ה' אבל תקנת חכמים שזוהרו במנהג אבותינו לפיכך כל מקום שלא היו שליחי תשרי מגיעין אליו יעשו שני ימים ובני א"י עושין עושין יום אחד כמנהגן שמעולם לא עשו שני ימים עכ"ל. וכן כתב להלן בהלכה י"א נמצא עיקר דבר זה וכו' עושין מנהג אבותיהם אם יום אחד ואם שני ימים שני ימים עכ"ל. וכ"כ החת"ס בחידושו ביצה דף ד' (ד"ה שני) וז"ל ולא מציינו שמא יחזור לקלקולו אלא היכי דאיכא משום מנהג אבותינו בידינו נאמר כיון דזימנין גזרו מלכות גזירה א"כ לא בטיל הטעם לגמרי ועדיין צריכין לחוש למנהג אבותינו עכ"ל. ועיין גם באבני"ז סימן תכ"ד אות טו שכתב על הפר"ח וז"ל אלא שמ"ש דיו"ט שני חשיב איסור התלוי במקום אין נראה לי שהרי אנו בקיאים בקביעה דירחא כמו בני ארץ ישראל, והחילוק שבינינו לבינם שאבותינו נהגו בתחילה שני ימים טובים כשלחו מתם וא"כ הדבר תלוי במנהג אבות עכ"ל [ונ"ל דגם הפר"ח כתב כן רק לענין שיטת הרמב"ם].

וא"כ הרי אין המקום לבד גורם, אלא כדי שיתחייב צריך שיהא גם מנהג האבות. וא"כ הרי בודאי חילוק גדול יש בין מי שבא מחו"ל לא"י לבין מי שבא מא"י לחו"ל, דמי שבא מחו"ל לא"י ס"ל להח"צ דבמקום הזה א"צ להחזיק מנהג אבותינו, דהגזירה לא היתה אלא על חו"ל ולא על א"י, וא"כ לא שייך חומרי מקום שיצא משם, דגם בני חו"ל דיצאו משם לא היו צריכין להחזיק יו"ט שני אילו היו באים לא"י לקבוע שם, לכן ס"ל דלא שייך בזה חומרי מקום שיצא משם. ובעיקר מה דס"ל כן הוא משום כיון דאיכא איסור בל תוסיף אינו בגדר חומרי מקום,

אדרבא הרי איכא חומרא שלא להחזיק יו"ט שני. אבל להיפך, מי שבא מא"י לחו"ל ג"כ א"צ להחזיק יו"ט שני מחמת המקום, כיון דכל החיוב הוא רק מחמת מנהג אבותינו, והוא בא ממקום שאבותינו לא היו נוהגין כן, א"צ להחזיק מנהג חו"ל. ואף שלדינא מי שבא מא"י לדור בחו"ל בקביעות מחויב להחזיק יו"ט שני, זהו רק מפני שנגרר אחר בני המקום ההוא ולא משום דהמקום גורם. ולכן אם דעתו לחזור, שאז אינו נגרר אחר בני מקום ההוא, א"צ לנהוג כמותן.

ראיות מדברי האחרונים שדברי החכם צבי אמורים רק לענין מי שבא מחו"ל לא"י ולא למי שבא מא"י לחו"ל

וכן מבואר מכל האחרונים שדנו בדברי החכם צבי שנקטו בפשיטות שדבריו אמורים רק לענין מי שבא מחו"ל לא"י ולא לענין מי שבא מא"י לחו"ל. הנה עיין בברכי יוסף סימן תצ"ו אות ז' וז"ל מיהו בני חו"ל הבאים עראי לא"י המנהג פשוט היפך מהר"ץ שעשויים כמקומן עכ"ל. והלא היה יכול להביא ראיה ממנהג הפשוט ומהמבואר בש"ע דבני א"י הבאים לחו"ל שאינם מחזיקים יו"ט שני רק בפרהסיה ולא בצינעה שזה היפך הח"צ. אלא הדבר פשוט דנידון הח"צ הוא רק למי שבא מחו"ל לא"י ולא להיפך, לכן הוצרך להביא ראיה ממנהג א"י. ועיין בפאת השלחן סימן ב' ס"ק כ"א ואלו בני אדם שבאים מחו"ל לא"י וכו' אזי הם נוהגים ביו"ט שני של גליות ככל דיניהם כן פסק מרן בתשובתו החדשה אבקת רוכל וכן נהוגין בכל א"י דלא כתשובת הח"צ בסימן קס"ז עכ"ל. והלא היה יכול להביא ראיה נגדו מדברי הש"ע, וע"כ כמ"ש.

ועיין גם בדברי השואל ומשיב בהגהותיו על שו"ת ח"צ וז"ל לענין בני חו"ל העולים לא"י אף שהדברים ראויין למי שאמרם מ"מ הדבר מבואר בשו"ת אבקת רוכל להב"י בסימן כ"ו להיפך עכ"ל. ולמה הוצרך לילך למרחוק לשו"ת אבקת רוכל, הלא היה יכול להביא את דברי השו"ע המפורש דבני א"י הבאים לחו"ל אין מחזיקין יו"ט שני רק מפני המחלוקת ולא בצינעה. אלא הדבר פשוט דהבין השו"מ דמודה הח"צ שבני א"י הבאין לחו"ל אין מחזיקים יו"ט שני, דלא עלה על דעת הח"צ כלל להרהר על דברי הש"ע דמקורו מדברי הראשונים, ולא דיבר אלא ממי שבא מחו"ל לא"י. לכן הוצרך השו"מ להביא ראיה נגדו מדברי האבקת רוכל. ועיין בשו"מ שם שכתב ועיין באו"ח סימן תצ"ו במג"א ופר"ח משמע דלא כוותיה עכ"ל. ר"ל דכיון דהמג"א מצדד דבני א"י הבאים לחו"ל אסורים לעשות מלאכה אף בצינעה, וכן מצדד הפר"ח אליבא דהרמב"ן, א"כ מוכח דליכא איסור בל תוסיף מה שמחזיקים יו"ט שני מצד חומרי מקום שבא לשם, א"כ ה"ה דליכא איסור בל תוסיף אם מחזיק יו"ט שני מחמת חומרי מקום שיצא משם, אבל מדברי השו"ע לא היה יכול להביא ראיה נגד הח"צ ודוק.

וכ"כ הגרי"מ טוקטינסקי בספר ארץ ישראל סימן ז' ס"ק ו' וז"ל והגאון מו"ר ר' שמואל סלאנט ז"ל היה פוסק שיתפללו בצנעה ובכלל היתה דעתו נוטה לדעת הח"צ שדין השו"ע מדובר רק על בני א"י שבאו לחו"ל ולא על בני חו"ל שבאו לא"י עכ"ל. הרי שהבין בפשיטות שודאי הח"צ אינו חולק על הש"ע, וס"ל דבני א"י שבאו לחו"ל ודעתם לחזור שודאי הוא מודה שדינם כמקום שיצא משם. וכ"כ בספר העיר הקודש והמקדש ח"ג פרק י"ח סעיף י"א וחז"ו מו"ר הגאון ר' שמואל סלאנט אשר דעתו נטה לשיטת הח"צ שבא"י אין משגיחין על דעתו

לחזור ולבו אמר לו אפשר שמה"ט השמיט מרן בשו"ע דין אורחים שבאו מחו"ל לאר"י משום שבא"י אין הפרש בין אורח לאזרח עכ"ל.



יג. בדברי היעב"ץ דיש ראייה מדברי החכם צבי דהיכא דהמקום גורם לא מהני דעתו לחזור

ואמת שגם בשאילת יעב"ץ, אחר שהאריך לבאר את שיטתו, כתב וז"ל אחר כותבי כל זאת חפשתי באמחת ספרי שו"ת ומצאתי לאבי מורי הגאון [החכם צבי] ז"ל שכתב בדין הלז ושמחתי שכיוונתי לדעתו הרחבה דבמקום הגורם קולא אין שייך לומר שחייבין בני המקום שיצאו משם ממקום שנוהג חומרא לנהוג חומרתם וכו' ומ"מ מדבר רבינו נלמוד שסברתינו טובה ובריאה שעכ"פ בחו"ל ששם בודאי המקום גורם חומרא לא שייך כלל לנהוג הקולא של המקום שבא משם האורח שדעתו לחזור, וכו' אטו לאו ק"ו אם יתד הוא שלא תמוט שאין שייכות לחומרא במקום הגורם קולא עאכ"כ שאין מקום לקולא במקום שגורם להחמיר בהכרח, ולפי סברתו ודאי צ"ל שהיה מפרש ההוא דרב ספרא כפירושינו לעיל, שעפ"י אין לחלק כלל בין צינעה לפרהסיא בכאן ובין דעתו לחזור או לא ולפי"ז יתחייב ג"כ בעירוב תבשילין כמוני עכ"ל.

והאמת כדבריו שיש ראייה מדברי הח"צ דבמקום הגורם קולא או חומרא אין שייך לומר שחייבין בני המקום שיצאו משם לנהוג כמקום שיצאו משם, אבל הרי ע"ז עצמו אנו דנין, אם חיוב יו"ט שני בחו"ל המקום גורם, או דהאנשים גורמים מחמת מנהג אבותיהם בידיהם. וא"כ מה שעשה השאילת יעב"ץ ק"ו, דאם לקולא אמרינן כן עאכ"כ שאין מקום לקולא במקום שגורם להחמיר, לאו ק"ו הוא, כיון דבחו"ל לאו המקום גורם להחמיר.

וא"כ מאחר דכבר ביארנו דשיטת היעב"ץ נדחית מכל הראשונים, והיעב"ץ עצמו ביטל את דעתו וכתב כך היה נראה לי אם יסכימו רבותי אע"פ שלא הבינו כך רוב גדולי עולם עד הנה, וסיים וז"ל ואולם מכיר אני מיעוט ערכי עלי ומתירא אני להכניס ראשי בין ההרים גדולים. וא"כ כדי שלא תהא גם דעת אביו הח"צ נגד כל הראשונים הנ"ל צריכין אנו לומר כמו שביארנו, דהח"צ ס"ל שיטתו רק בבא מחו"ל לא"י, דאז המקום גורם קולא, אבל בבא מא"י לחו"ל מודה דאין המקום גורם חומרא, לכן שפיר שייך שם הדין של קולא של מקום שיצא משם. וגם השאילת היעב"ץ עצמו, לפי מה שביטל את דעתו מפני רוב גדולי עולם שלא הבינו כן, יפרש את דעת אביו הח"צ דס"ל שיטתו רק בבא מחו"ל לא"י אבל לא בבא מא"י לחו"ל, דודאי לא נתכוון היעב"ץ לבטל את דעת אביו כמו שביטל את דעת עצמו. ואם יתעקש אחד לומר דהח"צ סובר את שיטתו גם להיפך במי שבא מא"י לחו"ל, אם נימא כן הרי נידחין דבריו לגמרי כמו שנדחה דברי היעב"ץ מדברי הראשונים. והאופן היחיד לקיים את דברי הח"צ הוא רק כשנפרש דס"ל שיטתו רק במי שבהולך מחו"ל לא"י, אבל בהולך מא"י לחו"ל מודה דדינו כמקום שיצא משם, כדברי הראשונים. ועיין באבן שלמה על הראב"ן שכתב דהא לא נמצא שום פוסק ראשון או אחרון כדעת הח"צ, א"כ פשיטא דאין שומעין לשום אחרון נגד דבר המפורש בראשון, ובפרט בראב"ן שהיא אביו של הראשונים, עי"ש. והנה אם אמנם אפשר לפרש את

דברי הראב"ן באופן שלא יקשה מדבריו על הח"צ לענין ההולך מחו"ל לא"י, אבל ודאי לענין הבא מא"י לחו"ל דבריו בטלין נגד הראשונים, אם היה אמת דס"ל שיטתו גם לענין הבא מא"י לחו"ל. [ובאמת מוכח מתשובת הגאונים נגד הח"צ, לכן לענ"ד אני חוכך אם יש לסמוך עליו אפי' לסניף].



ענף ב'

א. ביאור דברי רבינו חננאל והראב"ן שכתבו דרב ספרא עלה לא"י דלא עבדי אלא יום אחד וע"ז אמר בישוב אסור במדבר מותר

והנה יש מי שרוצה לומר דרבינו חננאל והראב"ן ס"ל כהח"צ דההולך מחו"ל לא"י אין צריך לעשות יו"ט שני בהיותו שם אפי' דעתו לחזור, מפני דס"ל דמנהג יו"ט שני אין זה נוגע לדין חומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם, אלא דמנהג זה תלוי בהמקום, וכיון שהוא בא"י א"צ לעשות יו"ט שני. והם רוצים לדון דה"ה להיפך, דמי שהוא בחו"ל צריך לעשות יו"ט שני אף שדעתו לחזור לא"י. אבל כל המעיין יראה שאין שום מקום לומר כן.

ונעתיק את דברי רבינו חננאל: אמר ליה רב ספרא לר' אבא כגון אנא דידענא בקביעא דירחא ובני מקומי עושין שני ימים כי בעינא למיסק לארץ ישראל דלא עבדי אלא יום אחד בישוב לא עבידנא במדבר ארץ ישראל מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול מי אמרו רבנן בכי הא מילתא במדבר ארץ ישראל נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא אמר ליה הכי אמר ר' אמי בישוב אסור במדבר מותר עכ"ל.

וכיו"ב כתב הראב"ן מס' פסחים א"ל רב חסדא לר' אבא אנא דידענא בקביעא דירחא ובני מקומי עושין ב' ימים כי קאזלינן לא"י דלית להו אלא חד יומא בישוב לא עבידנא משום חומר מקום שאני שם, במדבר של א"י מי עבידנא ביום שהוא חול מי אמרו רבנן בכי האי גוונא במדבר נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא, וא"ל הכי אמר ר' אמי בישוב אסור במדבר מותר מדבעיא מינה מדבר של ארץ ישראל מכלל דבכל מקומות ארצו אסור שמע מינה, דדבר שנוהגין בו איסור במדינת בבל בכל פרווה אסור לשנות, והיינו דאמר בבל וכל פרוותא נהוג כרב נהרדעי וכל פרוותא נהוג כשמואל עכ"ל.

דברי החתם סופר בביאור דברי הראב"ן

והנה החת"ס בחידושו מפרש דהא דכתב הראב"ן בישוב אסור ר"ל בישוב שהוא בתוך א"י דאסור לעשות שם מלאכה משום חומרי מקום שיצא משם, ומש"כ במדבר מותר הוא משום דחייב יו"ט שני חל רק על מקום ישוב, ובמדבר אסור משום גזירה ובמדבר א"י הוא גזירה לגזירה. ולפי"ז הרי מפורש בדברי רבינו חננאל והראב"ן היפך סברת היעב"ץ והח"צ, אלא מנהג יו"ט השני הוא הוא מנהג התלוי בדעתו ואין המקום קובע. וכ"כ בחת"ס שם ובאבן שלמה בהגהותיו על הראב"ן שמדברי הראב"ן האלו סתירה לדברי הח"צ.

ומה שהביאו להחת"ס לפרש כן את דברי הראב"ן הוא משום דאין לומר דנסתפק רב ספרא בסברת הח"צ עצמו אם נוהג חומרי מקום שיצא משם לענין יו"ט שני של גליות, ופשט לו בדמדר א"י מותר משום דלענין יו"ט שני של גליות אין נותנין חומרי מקום שיצא משם. ומה שאמר בישוב אסור ר"ל בישוב חו"ל אסור, דא"כ היה לו להסתפק גם בא"י גופיה בישוב ולפשוט לו דבא"י אינו נוהג חומרי מקום שיצא משם, ולמה דיבר רק ממדבר א"י, וע"כ דמש"כ בישוב אסור ר"ל בא"י בישוב אסור.



ב. דברי הכלי חמדה דמפרש את דברי הראב"ן בישוב אסור לעשות יו"ט שני משום כל תוסף

ובהגהות אבן שלמה על הראב"ן מביא שם מבעל הכלי חמדה שרצה לפרש את דברי רבנו חננאל להיפך, דהנה מ"ש בישוב אסור א"א לומר מיירי בישוב חו"ל קודם שהגיע לא"י דזה פשיטא. וע"כ צ"ל הכונה דבישוב אסור היינו בישוב א"י, וא"כ א"א לפרש הכונה דאסור לעשות מלאכה, דאם במדבר מותר כ"ש בישוב א"י, אלא הכונה דאסור לעשות יו"ט שני משום כל תוסף. אלא דכתב בעצמו בדברי הראב"ן א"א לפרש כן, ע"כ כתב באבן שלמה דא"כ גם בדברי הר"ח אין לפרש כן. ועוד תמה באבן שלמה שם דאם בישוב אסור משום כל תוסף, למה במדבר ליכא משום כל תוסף. ועוד תמה דמלשון הר"ח שכתב מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול, ע"כ הכונה לעשות מלאכה, דאם נימא דהספק הוא אם מותר לעשות יו"ט, הול"ל מהו לעשות יו"ט. ולענ"ד להקשות עוד, דהנה כתב הר"ח שם מי נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, ואם נימא לפרש את הספק משום כל תוסף, צ"ל דתלוי זה בזה - דאם נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וצריך לעשות יו"ט שני, א"כ ליכא כל תוסף, כמו שבחו"ל ליכא כל תוסף. ואם אין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם איכא כל תוסף. וא"כ תימא למה איבעיא ליה רק על כל תוסף, שהוא רק תוצאה מן הדין של חיוב לעשות יו"ט שני, והלא היה צריך לשאול על שורש הדין אם מחויב לעשות יו"ט מחמת דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, וממילא תצא מזה נפק"מ לענין כל תוסף. ואם נימא דבאמת מעיקר הדין היו נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, רק שאיסור כל תוסף דוחה את הדין חומרי מקום שיצא משם, א"כ עיקר חסר מן הספר, דהו"ל לאיבעיא אם איכא איסור כל תוסף ולא לאיבעיא ליה אם איכא חיוב חומרי מקום שיצא משם.

וראיתי בשו"ת בני ציון ח"א סימן יט אות כ' שרצה לפרש כמו הכלי חמדה, וכתב לישב את תמיהת האבן שלמה דהר"ח והראב"ן מפרשים דרב ספרא לא הייתה דעתו לחזור, לכן בא"י אסור לעשות יו"ט שני. אבל במדבר, כיון שלכא מנהג שם, עדיין לא פקעי מעליו חומרי מקום שיצא משם, לכן מותר לעשות יו"ט שני, ע"ש. הנה תירץ את תמיהת האבן שלמה למה בישוב איכא כל תוסף ולא במדבר, אבל עדיין לא תירץ מה שהקשינו דהול"ל לשאול לו אם מחויב לעשות יו"ט שני במדבר, ולא אם מותר לעשות מצד כל תוסף, שהוא דבר הנשמע ממילא.

עוד כתב הבני ציון דמש"כ הכלי חמדה בדברי הראב"ן א"א לפרש כמו שפירש הוא את דברי הר"ח דהספק הוא אם מותר לעשות יו"ט מצד איסור בל תוסיף, דאינו יודע למה לא נוכל לפרש גם את דברי הראב"ן דהספק הוא מצד איסור בל תוסיף, ושפיר דחה דבריו בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סימן ב' אות כ"ח, דהרי סיים הראב"ן וז"ל מדבעיא מינה מדבר של ארץ ישראל מכלל דבכל מקומות ארצו אסור, שמע מינה דדבר שנוהגין בו איסור במדינת בבל בכל פרווה אסור לשנות. הרי מוכח דתיבת "אסור" שאמר ר' אבא לרב ספרא הכונה דאסור לעשות מלאכה, ואין הכונה דאסור לעשות יו"ט, דהרי בכל מקומות ארצו ודאי מותר ומחויב לעשות יו"ט שני, וזה פשוט. והנה אפי' לפי דברי הבני ציון אין זו ראייה לדברי הח"צ, דאדרבה כל החילוק בין מדבר לישב הוא משום דאין דעתו לחזור, ע"כ בישב אינו נוהג יו"ט שני כמנהג בני א"י.



ג. ביאור דברי הראב"ן בישב אסור כונתו בישב חו"ל

ולענ"ד אפשר לפרש את דברי הראב"ן "בישוב אסור" דר"ל בישב חו"ל. ומה שהוכיח הכלי חמדה דא"א לומר הכונה דבישוב אסור ר"ל בישב חו"ל דאסור לעשות מלאכה, דזה פשיטא, י"ל ע"פ מש"כ הראב"י דבישוב אסור אינו ר"ל בישב שדר בו. וז"ל וכשנותנין עליו חומרי מקום הני מילי בישב, דאמר ר' אמי בישב אסור ובמדבר שרי ופירוש ישוב כפרים הסמוכים למדינה כדאמרינן בבל וכל פרוותא נהוג כשמואל, וכן כל מה שבתחום העיר אפי' שדה נידון כישוב כדאמרינן פרק כל הבשר לגבי רמי בר תמרי עכ"ל. וכ"כ הרדב"ז דאף ישוב שאין דרים בו היהודים חל חיוב יו"ט שני של גליות. וא"כ לעולם י"ל דמ"ש בישב אסור מיירי בישב חו"ל, וקמ"ל דאף שאינו בתוך ישוב שדרים בו היהודים, מ"מ כיון שהוא בהישובים שבתוך המדינה ג"כ אסור.

ראיה דא"א לפרש את דברי הראב"ן כהחכם צבי

והנה לפי"ז דבישוב אסור ר"ל בחו"ל ובמדבר מותר בא"י, היה לכאורה מקום לומר דהטעם דבמדבר מותר הוא משום סברת הח"צ דבענין יו"ט שני של גליות ליכא למחמיר בחומרי מקום שיצא משם, כיון שתלוי במקום. אבל באמת א"א לומר כן, לבד ממה שכתבנו דא"כ היה לו להתיר בא"י גופיה בישב ולא רק במדבר.

לבד זה יש לנו עוד שתי הוכחות דלא נחית הראב"ן כאן לסברת הח"צ. א' כיון דכתב הראב"ן הטעם דאסור בישב משום חומר מקום, שאני שם משמע דבעצם היה לו להקל אף בהישוב אף בחו"ל, כיון שהוא היה יודע בקביעא דירחא, אלא משום דאסור לשנות את מנהג המקום, לכן אסורה עשיית מלאכה בישב. א"כ משמע דאפי' בישב חו"ל באמת לא חלה עליו הגזירה דיו"ט שני, אלמא דאין טעם ההיתר במדבר א"י משום דהאיסור תלוי בהמקום, אלא משום דכל החיוב אפי' בחו"ל הוא משום דצריך לעשות כמנהג בני המקום. א"כ ממילא בא"י, דאין בני המקום נוהגין כן, מותר מטעם שהוא היה בקי בקביעא דירחא.

הוכחה ב' דכתב הראב"ן מדבעיא מינה מדבר של ארץ ישראל מכלל דבכל מקומות ארצו אסור, איך היה יכול להסתפק בכל מקומות ארצו, הרי שם בחו"ל ודאי דשייך שם חיוב לעשות יו"ט שני. וכל האיבעיא היא רק במדבר א", דבא"י אין עושין יו"ט שני, והאיבעיא היא אם חייב לעשות יו"ט שני מחמת חומרי מקום שיצא משם, א"כ במקומות ארצו ודאי דחייב לעשות יו"ט שני.

ביאור דברי הראב"ן בישוב אסור במדבר מותר דמיירי בחו"ל ורב ספרא לא היה צריך להחזיק יו"ט שני אפי' בחו"ל במדבר

וע"כ צ"ל דהראב"ן מפרש כשיטת רש"י שהביא התוס' מס' סוכה דף מ"ג (ד"ה לא ידעין) וז"ל ובפרק מקום שנהגו דאמר ליה רב ספרא לרבא כגון אנא דידענא בקביעא דירחא וכו' לא כמו שפירש הקונטרס שהיה בקי בסוד העיבור דמ"מ אסור אלא מפרש ר"ת כו' ע"ש. ושיטת רש"י מבוארת בשבלי הלקט סימן רל"ו וז"ל ופריש רבינו שלמה מאור הגולה דידענא בקביעא דירחא דלא צריך לי לאוסיפי יו"ט שני דאנן משום ספיקא מוסיפין בישוב לא עבידנא מלאכה ביו"ט שני משום דשכיחי אינשי התם והרואה אומר מותר לעשות מלאכה ביו"ט שני, אלא הכי אמר רב אסי בישוב אסור במדבר מותר, הא למדת שאפי' מלאכה דחמירא מותר לעשות למי שבקי בקביעות החודש באתרא דלא שכיחי אינשי, דלא אתי לזלזולי בשאר יו"ט עכ"ל.

וכדי שלא תקשה עליו קושית התוס' דכל בני בבל בקיאי בקביעא דירחא, צ"ל כמ"ש בבית אפרים או"ח סימן נ"א דזה היה קודם הגזירה דשלחו מתם הוזהרו במנהג אבותיכם ע"ש, ע"כ בזמן ההוא מי שהיה יודע בקביעא דירחא לא היה צריך להחזיק יו"ט שני רק בישוב מפני המחלוקת. ולפי שיטת רש"י לא מיירי רב ספרא כלל ממי שבא מא"י לחו"ל, אלא מיירי ממי שדר בקביעות בחו"ל ואפ"ה לא היה צריך להחזיק יו"ט שני. אבל הר"ח והראב"ן מחמירים יותר מרש"י, וס"ל דבחו"ל אף במדבר אסור משום חומר מקום שהוא שם, והגמ' מיירי בהולך מחו"ל לא", ורק במדבר א"י כבר ליכא עליו חומר מקום שיצא משם, ע"כ א"צ לעשות יו"ט שני מחמת שהוא היה בקי בקביעא דירחא. ולהכי היה מסתפק הראב"ן דלכאורה גם במקומות ארצו מחוץ לישוב היה צריך להתיר משום שהוא היה בקי בקביעא דירחא, א"כ אין עליו כלל חיוב לעשות יו"ט שני אפי' בחו"ל, ולהכי כתב דמ"מ אסור משום דדבר שנוהגין בו איסור במדינת בבל בכל פרווה אסור לשנות.

ונ"ל לפרש את סברת הר"ח והראב"ן הא דבמדבר א"י ליכא עליו חומר מקום שיצא משם, משום דלא דמי לשאר מנהגי איסור דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, דבשאר מנהגי איסור חלה עליו החומרא בעצם כשהיה במקום הנוהגין החומרא, לכן לא פקע מיניה אף כשיצא משם. אבל בהא דרב ספרא, דגם בהיותו בחו"ל לא היו עליו חומרי מקום מחמת עצמו, דהרי הוא היה בקי בקביעא דירחא, ולא היה צריך לעשות יו"ט שני אלא משום שלא ישנה את מנהג המקום, לכן תיכף בצאתו משם פקעה מיניה אותה החומרא, כיון דגם בהיותו שם שם לא היה עליו החיוב בעצם. לכן כתבו הר"ח והראב"ן דבכה"ג אין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם. אבל בהיותו עדיין בחו"ל נחשב שהוא עדיין במקום שנוהגין את החומרא, כמו שמפרש גם

הראב"ה הא דאמר ר' אמי בישוב אסור ובמדבר שרי, ופירוש ישוב כפרים הסמוכים למדינה כדאמרינן בבל וכל פרוותא נהוג כשמואל.

עכ"פ מוכח מדברי הר"ח והראב"ן דהא דהיה מותר במדבר של ארץ ישראל אינו מטעם שכתב הח"צ דבמנהג יו"ט שני של גליות לא אמרינן נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, אלא דשאני ר' ספרא כיון דהוא היה יודע בקביעא דירחא לא היה שייך בכלל בחומר יו"ט שני של גליות, אלא דמ"מ היה אסור במקומו משום חומרי מקום שהוא שם.

אבל בזמן הזה שאין הדבר תלוי כלל אם יודע בקביעא דירחא, לאחר שכבר שלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם שמא יחזור הדבר לקלקולא, א"כ מנהג יו"ט שני של גליות דומה לשאר מנהגי איסור כפי הכללים דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם.



ד. בדברי הספר הדר זקנים דמבאר הא דבישוב אסור במדבר מותר מיירי באין דעתו לחזור

עוד הביא המנחת יצחק ח"ד סימן ב' (באות כ"ו) מהספר טעם זקנים שכתב לפרש את דברי הר"ח והראב"ן דרב ספרא לא היה דעתו לחזור אלא מיבעיא ליה אם כשהגיע למדבר א"י עדיין איכא עליו חומרי מקום שיצא משם, או דנימא כיון דאין דעתו לחזור כבר פקעו מעליו בעודו במדבר א"י חומרי מקום שיצא משם, אף שעדיין לא הגיע למקום ישוב בא"י. וע"ז פשט ליה דבמדבר מותר, ומה דאמר בישוב אסור הכוונה בישוב חו"ל. וכתב עליו המנחת יצחק שזהו נגד המבואר בפוסקים, דגם אם הוא במדבר של א"י אם עדיין לא הגיע לישוב אף שאין דעתו לחזור מחויב עוד ביו"ט שני. והנה אמת שכן כתב הרדב"ז בסופו, אבל לענ"ד דאינו נגד המבואר בשו"ע לענין הבא מא"י לחו"ל דכל כמה שלא בא לישוב עדיין להיות כמותן. דיש לחלק בין לחומרא או לקולא, דבשו"ע מיירי בבן א"י שבא לחו"ל דכל כמה שלא הגיע לישוב של חו"ל עדיין לא חלה עליו חומרת חו"ל. אבל שפיר י"ל דגם חומרת מקום שיצא משם כבר נפקע ממנו, כיון שכבר נתרחק מהישוב שיצא משם. לכן שפיר י"ל דהראב"ן והר"ח לא ס"ל כהרדב"ז, וההולך מחו"ל לא"י כיון שהגיע למדבר א"י א"צ לנהוג חומרי מקום שיצא משם אם אין דעתו לחזור. עכ"פ לפי פירוש הנ"ל אין זה נוגע כלל לענין שאנו דנין בו היכא דדעתו לחזור דבזה לכו"ע נוהג כחומרי מקום שיצא משם. וא"א לפרש את דברי הר"ח והראב"ן דמיירי גם בדעתו לחזור, דא"כ היה צריך לדון גם על הישוב בא"י, וכמו שבארנו לעיל.

בדבר הקונטרס שמפרש בישוב אסור בחו"ל ובמדבר מותר בא"י דא"צ לנהוג

חומרי מקום שיצא משם

וראיתי בקונטרס יו"ט שני של גליות להרב הגאון לוי יצחק ראסקין שכתב לפרש את דברי הר"ח והראב"ן דאמירתו בישוב לא עבידנא קאי איישוב דחו"ל, ושאלו במדבר מאי, היינו במדבר א"י. ונסתפק אי יכול לסמוך על בקיאותו לענין קביעת יום החג, וע"ז השיב לו במדבר מותר בישוב אסור היינו ישוב חו"ל. וכתב דמשמע דעיקר החידוש הוא זה שיכול לסמוך על

בקיאותו אף במדבר, אבל בא"י גופיה בישוב ודאי דנשתנה דינו ואינו צריך לנהוג שם יו"ט שני, נמצא דשני חידושים כתב כאן א' דהעובר ממקום למקום משתנה דינו ואין נוהג חומרי מקום שיצא משם, ב' שרשאי לסמוך על בקיאתו אף במדבר זת"ד.

ולענ"ד איני רואה שום מקום שיוכל להאמר כן בכונת הר"ח והראב"ן שכתבו מפורש במדבר ארץ ישראל מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול "מי אמרו רבנן בכי הא מילתא במדבר ארץ ישראל נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם". מבואר להדיא דהספק הוא אם נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, אבל על זה לא היה מסתפק כלל אם רשאי לסמוך על בקיאותו במדבר, שהרי כתב מפורש ביום שהוא ברור לי שהוא חול. וא"כ הרי הדרא הוכחת גדולי האחרונים דא"א לפרש דמסתפק הר"ח בסברת הח"צ אם לענין יו"ט שני נוהג הכלל דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, דא"כ מאי חילוק בין מדבר לישוב, הלא הו"ל להסתפק גם בא"י גופיה בתוך הישוב אם צריך לנהוג יו"ט שני.



ה. ביאור דברי ש"ע הרב בעל התניא שהביא את דברי הראב"ן דבישוב אסור

משום דנוהגים שם חומרי מקום שיצא משם נגד שיטת הח"צ

והנה דברי הראב"ן האלו מובאים ג"כ בש"ע הרב סימן תצ"ו סעיף י"א, וז"ל בני חו"ל שבאו לארץ ישראל אע"פ שדעתן לחזור אין עושין אלא יום אחד כבני ארץ ישראל ויש חולקין. והנה בדעה הראשונה אצל המראה מקומות לא נרשם שום מקור מי הוא דס"ל כן שאין עושין אלא יום אחד, אבל בדעת היש חולקין דס"ל דבני חו"ל שבאו לא"י צריכין לעשות יו"ט שני נרשם שם שזו דעת הראב"ן. וא"כ הרי מפורש בדברי הרב ז"ל בעל התניא דלמד בכונת הראב"ן כדעת האחרונים הנ"ל בכונת הראב"ן, דבמדבר א"י מותר לעשות מלאכה אבל בא"י בישוב אסור משום דנוהג שם חומרי מקום שיצא משם. ואף שקשה להבין מהו החילוק בין מדבר לישוב אם לא נימא כהסבירו של החת"ס, אבל עכ"פ זה ברור שזו דעת הרב ז"ל בכונת הראב"ן, וכמ"ש באבן שלימה. ועיין בבני ציון ובטעם זקנים הנ"ל דמחמת הקושי בהסברת הדברים נקטו פירושים אחרים בכונת הראב"ן, וכתבו דמראי המקומות שבש"ע הרב אינם מן הרב ז"ל עצמו. והרב לא נתכון כלל לדברי הראב"ן, לא בדעה הראשונה ולא בהיש חולקין, אלא שתי הדעות הן המובאות בברכי יוסף במחלוקת הח"צ והאבקת רוכל.

וא"כ תימא על בעל הקונטרס הנ"ל שכתב דמה שנרשם במראי המקומות הראב"ן זה קאי על דעה הראשונה שכתב הרב שם, דבני חו"ל שבאו לארץ ישראל אע"פ שדעתן לחזור אין עושין אלא יום אחד כבני ארץ ישראל, וע"ז נרשם הראב"ן וכפירושו של בעל הקונטרס הנ"ל בכונת הראב"ן. וזה תמוה, איך יכולים להפוך את דברי הרב ז"ל נגד דברים מפורשים שנרשם על היש חולקין שזו דעת הראב"ן ולא על דעה ראשונה. וראיתי בהוצאה חדשה של שו"ע הרב ששינו את מראה המקום, בדפוס הישן נדפס ראב"ן אצל היש חולקין, והם שינו את הדברים לפי דעתם ורשמו הראב"ן אצל דעה הראשונה, וכן לא יעשה. ואם היה לנו פירוש הגון בדברי הראב"ן לומר בכונתו כסברת הח"צ היינו צריכים להגיה את מראה המקום בש"ע הרב, דקאי על

דעה ראשונה, אבל מאחר דדברי הראב"ן מוכח להיפך כמו שביארנו. וגם המראה מקום בשו"ע הרב בדפוס הישן מוכח כן, אין לנו להגיה מעצמינו על פירוש שאין לו בסיס.



ענף ג'

א. בהא דהשמיטו הרי"ף והרמב"ם הא דרב ספרא בישוב אסור במדבר מותר

והנה הרי"ף והרמב"ם השמיטו הא דרב ספרא, וכתב הרדב"ז וז"ל וא"ת אי איתא להא דב ספרא ומאי דפשיטו מדרב הלכתא היא אמאי השמיט הרי"ף והרא"ש בפסקיו וי"ל כיון דכתב כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאיתרא וכתב תירוץ של רב אשי דהוא בתרא דאמר אפי' תימא וכו' ולמדנו מהא דרבב"ח דבאכילה דאפשר בצינעה עושה כמקומו כיון דדעתו לחזור, אבל מלאכה דלא אפשר בצינעה אפי' דעתו לחזור אסור והיינו הך דרב ספרא דבישוב שיש מי שרואהו ליכא צינעה אבל במדבר שהכל צינעה עכ"ל. והפר"ח סימן תצ"ו אות ג' כתב וז"ל ומדברי הרי"ף והרא"ש שהשמיטו מימרות רב ספרא אי אפשר לומר דס"ל כדברי התוס' דא"כ הו"ל לאתויי לאשמעינן הך חידושא דסתם מלאכה א"א בצינעה וכ"ג כ"כ בדעת הרי"ף דבמנהג מצד חומרא הבא לשם בצינעה ש"ד ומעתה ע"כ דס"ל כאידך שניה שכתב הר"ן שמלאכתו של רב ספרא היתה מלאכה מפורסמת שא"א לעשות בצינעה עכ"ל. הרי דס"ל דמה שהשמיטו הרי"ף והרא"ש דברי רב ספרא הוא משום שהוא בכלל שאר מנהגים דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם מפני המחלוקת.

בדברי האבני נזר בטעם שהשמיטוהו הרי"ף והרמב"ם

והנה כתב באבנ"ז או"ח בהשטות לסיון תכ"ד ס"ק מ"ג ובעיקר מילתא דר' ספרא יש לעיין אמאי לא הביאו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, ואחר שהאריך לברר כמה יסודות מסיק בס"ק מ"ח שדינו של רב ספרא הוא דין אחר ממש וזה בזמן שהיה מקדשין ע"פ הראיה אבל בזמן הזה טעם האיסור משום דזימנין דגזרו המלכות גזירה וכו' שפיר מחויבים בני א"י שבאים לכאן לנהוג חומר זה מדינא אף בדעתם לחזור וזה טעם שלא הביאו הרי"ף והרא"ש הא דרב ספרא דאינו ענין לזמן הזה, וידעתי גם אני שכל העולם הבאים מא"י לחו"ל עושים בהיפך שמתפללים כאן תפלת חול ואולי יש לישב זה, והנראה לעיני דעתי בדעת שלשה עמודי הוראה כתבתי עכ"ל.

והנה מה אני ומי אני לבוא אחר המלך האבנ"ז ולהתוכח עם יסודותיו שחידש, אבל מ"מ לא אמנע להעיר כמה דברים פשוטים. א' הרי הוא מודה בעצמו דשאר ראשונים לא ס"ל כן, וס"ל דדינו של רב ספרא שייך בזמן הזה, ה"ה הבעל מאור והמלחמות הריטב"א והרא"ה והא"ח והכלבו, וע"כ דמחמת איזה טעם לא היה ס"ל כיסודותיו שחידש. וא"כ מהכ"ת לומר דהרי"ף והרא"ש היה ס"ל כיסודותיו, דילמא היה ס"ל כשאר הראשונים, וזה ודאי שהאבנ"ז לא בנה את יסודותיו מזה גופא מה שהשמיטו הרי"ף והרא"ש את דינו של רב ספרא, דהרי שערי תירוצים לא ננעלו, והרי הרדב"ז והפר"ח תירצו תירוצים אחרים וגם החת"ס תירץ תירוץ אחר, ולפי

תירוציהם דינו של רב ספרא אמת גם בזמן הזה. וע"כ צ"ל דהאבנ"ז היה ס"ל כהיסודות שחידש אף בלא השמטת הרי"ף והרא"ש, וכיון דהיה ס"ל כן בעצם, היה נוחא ליה לפרש דמטעם זה השמיטו הרי"ף והרא"ש את דינו של רב ספרא, אבל מהשמטה עצמה א"א לבנות. והיות כן צ"ע, שהרי יש לנו שאר ראשונים החולקים על יסודותיו, ולא ביאר לנו האבנ"ז למה שאר ראשונים לא ס"ל כיסודותיו. בשלמא אם היה מחדש האבנ"ז איזה טעם דשאר ראשונים היה ס"ל איזה סברא במק"א, ולשיטתם היה ס"ל דשייך הא דרב ספרא בזמן הזה, והרי"ף והרמב"ם לשיטתם במק"א לא היה ס"ל להא דרב ספרא, שפיר לא היו יסודותיו נגד שאר ראשונים משום דכ"א הולך לשיטתו. אבל לחדש דבר נגד הראשונים מזה גופא שהשמיטו הרי"ף והרא"ש אין לנו, שהרי יש לנו הרבה תירוצים למה השמיטוה.

דברי האבנ"ז דאף למאן דקי"ל בישוב אסור במדבר מותר מ"מ מתפלל תפלה של יו"ט

שוב ראיתי דדברי האבנ"ז מוצקים כראוי וראוין הדברים למי שאמרן, ואין דבריו כלל נגד השו"ע והראשונים, דהרי כל חידושו של האבנ"ז הוא דצריך לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם אף שדעתו לחזור הוא משום שאין התנגדות ממנהג המקום שבא משם. ובשו"ע ליכא סתירה לזה, דהרי באמת בש"ע פסק דאף שדעתו לחזור אסור לעשות מלאכה בישוב, רק במדבר מותר. ולפי הסכמת רוב האחרונים אסור לעשות גם בצינעה, וגם לפי האבנ"ז הוא כן, אלא דלפי פשטות ההלכה הטעם הוא רק מפני מחלוקת כמ"ש בגמ', והאבנ"ז מחדש דאסור מעיקר הדין, אבל מודה האבנ"ז דבמדבר מותר לעשות מלאכה, דהרי באמת דינו כמקום שיצא משם, אלא דס"ל להאבנ"ז דנגרר גם להמקום שבא לשם, אבל במדבר או חוץ לתחום דליכא מנהג המקום, ודאי שוב דינו כמקום שיצא משם ומותר לעשות מלאכה. והנפק"מ אם הטעם הוא דצריך להחמיר בישוב מעיקר הדין או רק מפני המחלוקת הוא רק לענין תפלה, דאם אסור לעשות מלאכה מעיקר הדין מתפלל תפלת יו"ט, ואם אסור רק מפני המחלוקת מתפלל תפלת חול. ובראשונים אינו מבואר להדיא דמתפלל תפלת חול, רק הרדב"ז הוא הראשון שפסק כן, ואחריו נמשכו המג"א ואחרונים, שהם נקטו כמ"ש בגמ' שהטעם הוא מפני המחלוקת, אבל בראשונים ובשו"ע אינו מפורש דלהלכה צריך להחמיר רק מפני המחלוקת. וא"כ אין סתירה מדברי הראשונים לחידושו של האבנ"ז [אבל במה שהארכנו לעיל דדברי היעב"ץ דס"ל דהולכים אחר מקומו שנמצא שם הוא נגד השו"ע והראשונים, דס"ל דאזלינן בתר דעתו לחזור, לדידיה ליכא למימר כמו שכתבנו כאן, לדידיה אף במדבר אסור כיון שנמצא עתה בחו"ל].



ב. לפי מה שביררנו דבזמן רב ספרא כבר היה אחר הגזירה דשלחו מתם ליתא לדברי האבנ"ז

אך מ"מ הרי ביררנו לעיל מדברי התוס' והראשונים שעדיין לא היו בדפוס בזמן האבנ"ז, דנקטו דבזמן רב ספרא כבר היה אחר הגזירה דשלחו מתם הוזהרו במנהג אבותיכם, וע"ז אמר בגמ' דאסור רק מפני המחלוקת, מוכח דהראשונים לא סברו כחידושו של האבנ"ז.

הנה האבנ"ז שם באות מ"ה בנה את דבריו על מה שכתב הכנה"ג בשם מהרי"ט דהא דפקע חומרי מקום שיצא משם כשאין דעתו לחזור היינו דוקא כשנתישב בעיר שנוהגין היתר אבל כשנתישב בעיר שאין שם מנהג קבוע לא פקע מניה חומרי מקום שיצא משם. וכתב דלפ"ז ה"ה להיפך, בחומרי מקום שהלך לשם ודעתו לחזור, דאם אין התנגדות ממנהג עירו לעיר שבא לשם חייב לנהוג כמנהג עיר שבא לשם.

ועפ"ז מסיק האבנ"ז בס"ק מ"ח דבמנהג יו"ט שני של גליות אין התנגדות בני א"י לבני חו"ל, דאף בני א"י מודים שבני בבל יש להם לנהוג בגזירה מחמת מנהג אבותיהם, וגם מודים למנהג אבותיהם שעשאם כהלכה מחמת ספק, שפיר מחוייבים בני א"י שבאים לכאן לנהוג חומר זה מדינא עי"ש.

בדברי האבנ"ז דאם אין התנגדות ממנהג עירו לעיר שבא לשם חייב לנהוג כמנהג העיר שבא לשם

אבל לכאורה יש לחלק בין מנהג יו"ט שני של גליות לנידון שכתב מהרי"ט, דשם הנידון הוא דעיר שהלך לשם אין להם מנהג קבוע, וא"כ מנהג שהלך לשם אינו סותר למנהג שיצא משם ולכן חייב בחומרי מקום שיצא משם. אבל בענין יו"ט שני של גליות, נהי דבני א"י מודים דבני חו"ל עושים יו"ט שני כהלכה, אבל סו"ס בני א"י אין להם מנהג זה. וא"כ בפועל הרי יש התנגדות מנהג א"י למנהג חו"ל. וא"כ הדין נותן דאם נגרר אחרי בני א"י, אינו חייב במנהג חו"ל, אפי' שהוא מודה דבני חו"ל עשאום כהלכה, סו"ס הרי יש לו מנהג היפך מזה, ולא דמי לנידון מהרי"ט דהמקום שבא לשם אין להם מנהג כלל. ובודאי לא נעלם מהאבנ"ז החילוק שחלקנו, אלא כדי לישב את השמטת הרי"ף והרא"ש דינא דרב ספרא הוא מוסיף נקודה על דברי מהרי"ט, דסגי במה שהם מודים דעשאום כהלכה. אבל אם ימצא תירץ אחר מה שהשמיטו הרי"ף והרא"ש דינא דרב ספרא, אין לנו לחדש דבר זה מעצמינו, ובפרט דכל הראשונים ס"ל דגם ביו"ט שני של גליות נהוג כמנהג שיצא משם אם דעתו לחזור.

ומה שמבסס האבנ"ז את חידושו מדברי הפר"ח יו"ד סימן פ"ב בענין לסמוך על מנהג מסורה לאכול מין עוף ממקום אחד להשגי, הלא כתב בעצמו שיש לומר דהפר"ח לא כוון לדבריו, ואינו חייב כלל בחומרי מקום שבא לשם אם דעתו לחזור, אלא כוונתו שראוי לנהוג בו חומרא. ויש להעיר דהמעין בפר"ח שם יראה דכתב כן להדיא, וא"כ בודאי לא היתה כונתו למ"ש האבנ"ז.



ג. בדברי האבנ"ז דמישב מנהג העולם דבני א"י הבאים לחו"ל מתפללין תפלת

חול משום דלחומרא צריך לעשות כמקום שיצא משם

והנה האבנ"ז ס"ק מ"ט מסיים וז"ל וידעתי גם אני שכל העולם הבאים מארץ ישראל לחוץ לארץ עושים בהיפך שמתפללים כאן תפלת חול ואלי יש לישב זה והנראה לענ"ד בדעת שלשה עמודי הוראה כתבתי עכ"ל.

ונלע"ד כוונתו, דהנה מה שמחדש האבנ"ז דאם אין התנגדות ממנהג עירו שיצא משם לעיר שבא לשם חייב לנהוג כמנהג עיר שבא לשם אף שדעתו לחזור, הנה ודאי מודה דבעצם דינו כבני עיר שיצא משם כיון שדעתו לחזור, אלא דלחומרא דינו גם כמקום שהלך לשם כיון דאין התנגדות מהמקום שיצא משם. ולפי"ז נראה דדברי האבנ"ז אמורים רק לענין חומרא דצריך לנהוג גם כחומרי מקום שבא לשם, אבל להיפך, אם המקום שהלך לשם הם מקילין והמקום שיצא משם הם מחמירין, אז אף שהמקום שיצא משם הם מודים דהמקום שהלך לשם עושים כדין ורשאין להקל, מ"מ בכה"ג צריך להחמיר כהמקום שיצא משם. כיון דבעצם דינו כהמקום שיצא משם, וזה אלים יותר מהמקום שבא לשם. ולא שייך להקל בשביל סברא זו אלא לחומרא ולא לקולא. תדע, דהרי האבנ"ז מודה דבני חו"ל שהולכין לא"י ודעתם לחזור, דצריכין לעשות יו"ט שני אף בהיותם בא"י, אף דבני חו"ל מודים דבני א"י עושין כדין שאינם צריכין לעשות יו"ט שני בא"י, ואפי"ה בני חו"ל הבאים לא"י אין נותנים להם קולי מקום שהלך לשם, משום דאלים יותר המקום שיצא משם כיון דדעתם לחזור. וא"כ ה"ה להיפך בבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור, אפי"ה אם נימא כסברת האבנ"ז דצריכין להחמיר כהמקום שהלך לשם, וזהו רק לענין איסור מלאכה, אבל לענין תפלה כבר כתב הח"צ דלענין להתפלל תפלת חול או תפלת יו"ט לא שייך חומרא וקולא, וז"ל לא מיבעיא בתפלות וברכות וקריאת ס"ת שאינן חומרות בעצם שהרי אם בא להחמיר לברך ולהתפלל תפלת המועדים בזמן שאינו מועד עבירה הוא בידו עכ"ל. א"כ ה"ה בבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור, אפי"ה אם נימא דנותנין עליו גם חומרי מקום שהלך לשם, מ"מ כיון דדינם בעיקר כבני א"י שיצא משם, א"כ לענין תפלה דלא שייך בזה קולא וחומרא אזלינן בתר המקום דשייך בה יותר. והיינו כיון שדעתם לחזור הרי דינם בעצם כבני א"י, לכן צריכין להתפלל תפלת חול.

וזה כונת האבנ"ז שיש לישב מנהג העולם דבני א"י הבאים לחו"ל הם מתפללין תפלת חול, דאף דלענין מלאכה צריך להחמיר כמנהג חו"ל, מ"מ לענין תפלה שאין שייך בה קולא וחומרא צריכין לעשות כבני א"י. ומתחילה היה ס"ל להאבנ"ז דענין תפלה נגרר אחר איסור מלאכה, וכיון שהם אסורים במלאכה מדינא א"כ חייבין להתפלל תפלת יו"ט. ושוב חזר האבנ"ז מזה, די"ל דענין תפלה הוא נידון בפנ"ע ונגרר אחר המקום דשייך בה יותר.



ד. דברי החת"ס בטעם השמטת הריף והרמב"ם הא דבישוב אסור במדבר מותר

והנה בטעם השמטת הריף והרמב"ם לדינו של רב ספרא יש לנו ג' תירוצים אחרים. א' מש"כ הרדב"ז והפנ"ח ב' מש"כ החת"ס ג' מש"כ השבלי לקט.

והנה ז"ל החת"ס בחידושו פסחים דף נ"א (ד"ה אמר ליה ר"ס) לפרש הגירסא אנא ידענא בקביעא דירחא וז"ל והנה לפי"ז במקום שדרכו של שליח ב"ד לבוא סמוך ליו"ט ושובת שם ושם עושים יום אחד, ושוב במוצאי יו"ט של העיר שהגיע השליח אם באים לעיר השני הרי הם יודעים בקידוש החודש ומ"מ אינם יכולים להעיד להם כי בב' יו"ט של גליות אפי' תשרי אטו ניסן גוזרים מכש"כ כה"ג ומ"מ צריך ישוב איך ינהגו אלו שידעו מפי שליח קיה"ח וידעו שהיום

חול, וי"ל היינו דרב ספרא וכו' ע"כ בישוב אסור במדבר מותר עכ"ל. עוד פירש שם שהיה עובדא דר"ס כעובדא דלוי בר"ה דף כ"א הנ"ל שיצא מא"י ערב ר"ח ויודע מחר יקדשו ב"ד החודש אלא שלא היה יכול להעיד בפניהם, ויען ר"ס בעצם בן בבל ועושה לעולם ב' ימים יש להסתפק אם גם על היחיד גזרו כמו מקום שהגיעו שליחי ניסן ולא שלוחי תשרי ה"נ אפי' ידע פעם האמת מ"מ גזרינן עליו או לא גזרו אלא מקום עיר מלאה ולא על יחיד, ואמר בישוב לא עבידנא במדבר עבידנא, ומ"מ הרוחנו דאין ענין ר' ספרא לדרבב"ח הנ"ל כלל ומשו"ה השמיטה הרי"ף והרא"ש משום דלא שייך אלא בזמן דאיכא ב"ד בא"י דמקדשים ע"פ הראיה וזה בטל בזמנא בעו"ה ושייך שפיר הלשון אנא ידענא עכ"ל.

והנה לפי דברי החת"ס האלו ודאי מודים הרי"ף והרא"ש לשאר הראשונים דבזמן הזה בני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור אסורים לעשות מלאכה רק בישוב אבל חוץ לתחום מותר. אלא שדבר זה צריכין ללמוד משאר מנהגי איסור דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם מפני המחלוקת. וא"א ללמוד דבר זה מהא דרב ספרא, דרב ספרא אשמעינן דין אחר לגמרי, דגזירה של ניסן אטו תשרי חלה אף על היחיד, וגזירה זו לא שייכת אלא בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה, ומשו"ה לא הביאו. אבל ודאי ליכא מדבריהם שום הוכחה שהם חולקים על שאר הראשונים, דאף בזמן הזה בני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור אסורים לעשות מלאכה רק בישוב אבל חוץ לתחום מותר כמו שאר מנהגי איסור.

השמטת הרי"ף והרמב"ם הא דבישוב אסור במדבר מותר דאזלי כשיטת רש"י דלא מייירי כלל מההולך מא"י לחו"ל

ועוד יש לפרש דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש היה מפרשים את דברי רב ספרא כשיטת רש"י שהביאו התוס' תוס' מס' סוכה דף מ"ג (ד"ה לא ידעינן) וז"ל ובפרק מקום שנהגו דאמר ליה רב ספרא לרבא כגון אנא אידענא בקביעא דירחא וכו' לא כמו שפירש הקונטרס שהיה בקי בסוד העיבור דמ"מ אסור אלא מפרש ר"ת כו' עי"ש. ושיטת רש"י מבוארת בשבלי הלקט סימן רל"ז שכבר הבאתיו לעיל, וז"ל ופריש רבינו שלמה מאור הגולה דידענא בקביעא דירחא דלא צריך לי לאוסיפי יו"ט שני דאנן משום ספיקא מוסיפין בישוב לא עבידנא מלאכה ביו"ט שני משום דשכיחי אינשי התם והרואה אומר מותר לעשות מלאכה ביו"ט שני, אלא הכי אמר רב אסי בישוב אסור במדבר מותר, הא למדת שאפי' מלאכה דחמירא מותר לעשות למי שבקי בקביעות החודש באתרא דלא שכיחי אינשי, דלא אתי לזלולי בשאר יו"ט עכ"ל.

וכדי שלא תקשה עליו קושית התוס' דהרי כל בני בבל בקיעי בקביעא דירחא, צ"ל כמ"ש בבית אפרים או"ח סימן נ"א דזה היה קודם הגזירה דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם עי"ש, ע"כ בזמן ההוא מי שהיה יודע בקביעא דירחא לא היה צריך להחזיק יו"ט שני רק בישוב מפני המחלוקת. ולפי"ז לא מייירי רב ספרא כלל ממי שבא מא"י לחו"ל, אלא מייירי ממי שדר בקביעות בחו"ל ואפ"ה לא היה צריך להחזיק יו"ט שני. ע"כ השמיטו הרי"ף והרמב"ם להא דרב ספרא, משום דבזמן הזה מי שהוא דר בחו"ל צריך להחזיק יו"ט שני מדינא אף שידע בקביעא דירחא. ולפי"ז ודאי יכולים הרי"ף והרמב"ם להודות לשאר ראשונים דגם בזמן הזה שייך דינא דרב ספרא לענין מי שבא מא"י לחו"ל ודעתו לחזור דצריך להחזיק יו"ט שני רק בישוב מפני

המחלוקת ולא במדבר. אלא דמ"מ השמיטו את דינו כיון שאותה מציאות דמיירי הגמ' לא שייכת בזמן הזה, ודרכם של הרי"ף והרמב"ם להביא רק דברי הגמ' כדמותו וכצלמו, אבל דינים המסתעפים מדברי הגמ' אין דרכם להביא לכן השמיטוהו. לכן אין לנו כלל מי שחולק על דינו של השו"ע.



א). המשך למאמר יופיע אי"ה בגיליון סיון.

הרב יהודה זולדן

"ממחרת הפסח" "ממחרת השבת" – ממחרת יום ראשון של פסח

הקדמה * א. "ממחרת הפסח" – מועד הקרבת הקרבן ומועד אכילתו * ב. רמב"ם: המועדים הם "שבתות ה'" * סיכום

הקדמה

הגמרא (ראש השנה יג ע"א; קידושין לו ע"ב) דנה בשאלה ממה הקריבו עם ישראל את מנחת העומר בזמן כניסתם לארץ, ובהקשר זה נזכר הפסוק "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה" (יהושע ה, יא). "מעבור הארץ" – בתרגום יונתן (שם) תרגם: "ואכלו מעיבורא דארעא" ממה שהיה טמון באדמה, כמו עובר שטמון בגופה של אמו המעוברת.

בעלי התוספות ציינו לדברי הרב אברהם אבן עזרא, ואחר כך גם לדברי אמוראים בירושלמי שדנו בפירוש המילים: "ממחרת הפסח". ט"ו בניסן – ממחרת הקרבת קרבן הפסח, או: ט"ז בניסן – ממחרת אכילת קרבן הפסח אותו אכלו בליל ט"ו בניסן, שזהו היום בו יש להקריב את קרבן העומר.

ט"ז בניסן הוא גם היום בו מתחילים לספור את ספירת העומר, והוא נקרא גם "ממחרת השבת" (ויקרא כג, יא, טו). מסורת חכמים היא שפסח נקרא גם כן שבת, ויש להקריב העומר ולספור הספירה ביום שלמחרת החג הראשון של פסח. בימי בית שני היה ויכוח בין חכמים לבין הבייתוסים שטענו ש"ממחרת השבת" הכוונה היא ליום השביעי – שבת, שחל באחד מימי הפסח. תנאים הוכיחו נגדם מפסוקים העוסקים בעיקר בספירת העומר, ואף מתואר במשנה איך היו קוצרים את העומר "בעסק גדול", שיהיה ברור לכל שאין הם צודקים.

הרמב"ם כתב גם הוא על המחלוקת שבין החכמים לבייתוסים, אך הוא הוכיח נגדם בדרך מקורית משלו ושלא על בסיס דברי התנאים. הוכחתו בנויה על פסוקים העוסקים בקרבן העומר, וכן גם הפסוק מספר יהושע שנזכר לעיל.

נעיין תחילה בדברי התוספות (ראש השנה שם; קידושין שם) ובמפרשים נוספים, ולאחר מכן נעיין בדברי הרמב"ם.



א.

ממחרת הפסח – מועד הקרבת הקרבן ומועד אכילתו

עם ישראל נכנסו לארץ בהנהגת יהושע בן נון בי' בניסן (יהושע ד, יט). בגמרא (ראש השנה יג ע"א) נאמר: "בעו מיניה חברייא מרב כהנא: עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ, מהיכן הקריבוהו?".

את קרבן העומר יש להקריב בט"ז בניסן: "והניף את העומר לפני ה' לרצונכם ממחרת השבת ניפנו הכהן" (ויקרא כג, יא). "ממחרת השבת – ממחרת יום טוב הראשון של פסח, שאם אתה אומר שבת בראשית, אי אתה יודע איזהו" (רש"י). רש"י שלל בדבריו את האפשרות שמדובר בשבת בראשית, כי אז אין ידוע על איזו שבת מדובר.

הגמרא שללה את האפשרות שהם הקריבו עומר מתבואה שגדלה אצל הגויים, והגמרא דנה אולי כלל לא הקריבו באותה שנה: "ממאי דאקריבו? דלמא לא אקריבו! לא סלקא דעתך, דכתיב "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה" (יהושע ה, יא). ממחרת הפסח אכול, מעיקרא לא אכול, דאקריבו עומר והדר אכלי".

הגמרא צטטה פסוק ממנו ניתן להבין שהם אכלו מתבואת הארץ רק לאחר שהקריבו עומר בט"ז ניסן. רש"י פירש: "ממחרת הפסח – הוא יום הקרבת העומר, ממחרת יום הראשון של פסח".

התוספות (ד"ה דאקריבו עומר) הקשו בשם הרב אברהם אבן עזרא על משמעות המילים "ממחרת הפסח" שבפסוק: "הקשה רבי אברהם אבן עזרא: הא "ממחרת הפסח" היינו ט"ו בניסן, שהוא מחרת שחיטת הפסח הנשחט בי"ד כדכתיב בפרשת מסעי "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה" (במדבר לג, ג) וזה היה בט"ו?".

הליך הקרבת קרבן הפסח מתחיל בחצות יום י"ד בניסן (שמות יב, ו). השחיטה וההקרבה היא אחר הצהריים באותו היום, ואחר כן בערב בליל ט"ו בניסן עד הבוקר זה הזמן בו יש לאכול את הקרבן (שם י). חג המצות הוא שבעה ימים והוא מתחיל בליל ט"ו בניסן ומסתיים ביום כ"א בניסן (שם יח). הזמן המשותף לחג הפסח ולחג המצות הוא ליל ט"ו בניסן. בלילה אוכלים את קרבן הפסח יחד עם המצה והמרור (שם ח).*

עם ישראל יצאו ממצרים ביום ט"ו בניסן, ביום שהיה לאחר הלילה בו הם אכלו את הפסח, וכפי שהוכיח האבן עזרא מהפסוק: "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה". שאל האבן

א. כך כתב החזקוני (במדבר לג, ג): "ולילה הראשון נקרא פסח על שם שעוסקים בקרבן שנקרא כן, וראיה לדבר מפרשת אמור ומפרשת פנחס, אבל שאר החג מליל ראשון ואילך נקרא חג המצות". ההבחנה בלשון הפסוקים בין חג הפסח שהוא מי"ד בניסן בצהריים עד סוף ליל ט"ו בניסן, לבין חג המצות שהוא מט"ו בניסן עד כ"א בניסן מופיע בפסוקים במספר מקומות (ויקרא כג, ד-ח; במדבר ט, ט-יד; במדבר כח, טז-כה; דברים טז, א-ח; יחזקאל מה, כא-כה; עזרא ה, יט-כב; דברי הימים ב ל, יג, כא; דברי הימים ב לה, א, יז).

עזרא, אם כן גם את המילים "ממחרת הפסח" שבספר יהושע יש לפרש כך, ומכאן שהם הקריבו את העומר ביום ט"ו בניסן?²

תוספות השיבו בשם רבנו תם: "והשיב לו ר"ת: דהכי קאמר קרא "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח" כלומר מן הישן "מצות". "וקלוי" דהוא חדש אכלו "בעצם היום הזה" דהיינו ט"ז דאקריבו עומר והדר אכול. והכי נמי אשכחן ט"ז דאקרי בעצם היום הזה כדכתיב "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה" (ויקרא כג, יד).

לדברי ר"ת כך יש לפסק את הפסוק: "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח - מצות. וקלוי - בעצם היום הזה".

מאז שהם עברו את הירדן ונכנסו לארץ הם אכלו מהישן, ובכלל זה גם את המצות שהיו מהישן, וקלוי שהוא מהתבואה החדשה הם אכלו "בעצם היום הזה" בט"ז בניסן. "קלוי" זהו תיאור למנחת העומר. את גרעיני השעורה היו קולים באש, כנאמר: "אם תקריב מנחת בכורים לה' אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריד" (ויקרא ב, יד), וכפי שמתואר במשנה (מנחות סו ע"א; ירושלמי ראש השנה א, ח): "והיו מהבהבין אותו באור, כדי לקיים בו מצות קלוי". "בעצם היום הזה" (יהושע שם) זה גם לשון הפסוק במצוות העומר (ויקרא כג, יד) והכוונה היא ליום ט"ז בניסן.

תוספות בסוגייתנו השיבו תשובה נוספת, שגם יום ט"ז ניסן נחשב כמחרת הפסח, כי חלק מהיממה של ט"ו בניסן נחשב כחג הפסח. בתוספות (קידושין לו ע"ב ד"ה ממחרת) מובא תירץ זה בשם ר"י באופן רחב יותר: "ור"י מפרש נהי דבעלמא ממחרת הפסח הוי ט"ו, הכא רצה לומר ט"ז. ולשון התורה לחוד, ולשון נביאים לחוד, ולשון חכמים לחוד. ועל כרחק צריך לומר כן, דאם לא כן אמאי איצטריך למימר "מעיקרא לא אכול" הא אין לחלק בין ט"ו לקודם ט"ו כיון דאכתי לא איקרב עומר, אלא פשיטא דרצה לומר ט"ז דהיינו ממחרת אכילת הפסח. וההיא דפ' מסעי ר"ל ממחרת שחיטת הפסח כדפירשתי".

הבחנה בין לשון תורה ללשון חכמים נזכרה בגמ' (עבודה זרה נח ע"ב; חולין קלו ע"ב): "לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמן". תוספות חידשו שיש להבחין גם בין לשון התורה - הפסוק בחומש במדבר, לבין לשון נביאים וכוונתם לפסוק בנביא בספר יהושע. הכוונה בפסוק בחומש במדבר "ממחרת הפסח" היא ליום ט"ו בניסן, למחרת היום בו שחטו את הפסח בי"ד בניסן, ואילו הפסוק בספר יהושע "ממחרת הפסח" הכונה היא ליום ט"ז בניסן, למחרת היום בו אכלו את הפסח, ליל ט"ו בניסן.³

התוספות בסוף דבריהם ציינו שהדיון בפירוש הפסוק "ממחרת הפסח", ובדומה לקושית האבן עזרא, נזכר בירושלמי (חלה ב, א): "התיב רבי בון בר כהנא והכתיב "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח" (יהושע ה, יא) לא בששה עשר? התיב ר' לעזר בי רבי יוסי קומי ר' יוסי: והכתיב

ב). הרב אברהם אבן עזרא האריך מאד בפירוש הפסוק (ויקרא כג, יא) העוסק בעומר אותו קוצרים בשבת. הוא התווכח בדבר עם "המכחישים" - הקראים (שהמשיכו בזה את שיטת הביתוסים), ועם "חכם אחד ברומי", וציין מדברי חז"ל ורב סעדיה גאון. התייחסות נוספת ל"מחרת השבת" בדברי ר"ת ורבנו משולם בתוספות (ראש השנה ה ע"א ד"ה אמרה).

ג). המהרש"א (קידושין שם), הסביר את תשובת ר"י.

קפב "ממחרת הפסח" "ממחרת השבת" – ממחרת יום ראשון של פסח

"ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים" (במדבר לג, ג) לא בחמשה עשר יצאו מיכן?."

הרב שמשון משאנץ (משנה חלה ב, א) הסביר את דברי האמוראים בירושלמי: "וקרי לט"ו מחרת הפסח לפי שהוא מחרת שחיטת פסח, ולט"ז נמי קרי מחרת פסח לפי שהוא מחרת לאכילתו, שהפסח נשחט ב"ד ונאכל בליל ט"ז".

כאמור, בלשון הפסוקים חג הפסח הוא מיום י"ד בניסן בצהריים עד סוף ליל ט"ו בניסן, והרב ישעיהו דטראני (תוספות רי"ה, פסחים צט ע"ב) כתב שגם בלשון חכמים החג הראשון נקרא פסח. הוא דן בדברי המשנה (שם) "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך": "ערבי פסחים... אין התנא נמנע מלקרוא לחג המצות כך [פסח]. מצאנו שגם הכתוב קורא לחג המצות פסח כדכתיב ביהושע "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח" שאין לפרשו אלא ממחרת חג המצות שהוא יום הנפת העומר. ומפני שזמן אכילת הפסח אינו ראוי אלא בלילי חמשה עשר עד הבוקר, קורא אותו פסח. אבל "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ממצרים" הוא יום ארבעה עשר."

לפי דבריו, את הפסוק בספר יהושע יש לפרש כלשון חכמים, שקוראים לכל החג הראשון גם כן פסח ולא רק לליל ט"ו בניסן. אך נראה שבלשון תנאים כל שבעת הימים נקראים פסח ולא רק החג הראשון: "חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח" (פסחים כח ע"א); "גזל חמץ ועבר עליו הפסח" (בבא קמא צו ע"ב); "ביום טוב האחרון של פסח" (תוספתא ביצה ב, טו); "שבעה ימי הפסח" (קהלת רבה יא, א), ועוד רבים. יום י"ד בניסן הוא ערב החג הראשון של פסח, אך הוא ערב שבעת הימים של כל חג הפסח. אמנם בדברי תנאים נזכר גם ערב פסח - יום י"ד בניסן, בו מקריבים את הקרבן (שבת קמח ע"א; פסחים נח ע"א; כריתות טו ע"ב), וכן מופיע גם ערב פסח - יום י"ג בניסן, לפני מועד השחיטה של הקרבן (פסחים סט ע"א),^ד ועוד. אמנם מהמשנה אותה ציין התוספות רי"ה, וגם בהמשך אותו הפרק, נראה שמדובר על ליל סדר בזמן שבית המקדש קיים והיו אוכלים בו קרבן פסח.^ה



ד. הרשב"א והריטב"א (ראש השנה יג ע"א) ציינו גם כן פירוש זה.

ה. כך ציין המהר"ץ חיות כאן מדברי רבי עקיבא: "הזאת טמא מת תוכית, שחל שביעי שלו להיות בשבת [והיה זה גם בערב הפסח]."

ו. הרב פנחס הלוי איש הורביץ (ספר המקנה, קידושין שם) כתב: "כבר כתבנו בכמה מקומות דקודם מתן תורה הלילה הולך אחר היום כדכתיב 'ויום ולילה ולא ישובתו' (בראשית ח, כב)... ולפי זה מתורץ קושית האבן עזרא הנ"ל, דכל 'מחרת' היינו כדמרגם בפרשת בהעלותך 'יומא דבתרוהי', דכשמתחיל יום אחר. נמצא דבמצרים נקרא יום ט"ו מחרת אכילת הפסח שהתחיל היום מבוקר, אבל לאחר שניתנה תורה ממילא כשנכנסו לארץ לא נקרא מחרת אכילת הפסח עד יום ט"ז".

ב.**רמב"ם: המועדים הם "שבתות ה"**

בימי הבית השני היתה מחלוקת בין החכמים לבין הבייתוסים בפירוש הפסוק: "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה" (ויקרא כג, טו). חכמים פירשו שהכוונה היא למחרת היום הראשון של פסח בט"ז בניסן, ואילו הבייתוסים פירשו שהכוונה היא למחרת שבת שחלה במהלך ימי הפסח. מטרתם היתה שלא ייווצר אף פעם מצב שיקצרו את העומר בערב שבת בשנים בהן יום ט"ו בניסן יהיה ביום ששי, ושלעולם לא ייווצר מצב שחג השבועות – עצרת יהיה בשבת.

במשנה (ראש השנה כא ע"א) נזכר שהבייתוסים בקשו להטעות את חכמים בהקשר זה: "בראשונה היו מקבלים עדות החודש מכל אדם. משקלקלו הבייתוסים – התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין".

בעקבות הניסיון של הבייתוסים להטעות, תקנו חכמים שאם ידוע לבית דין במקום מסוים שעד שראה את המולד לא מוכר לחכמים המקדשים את החודש, הם היו מצרפין אליו אדם אחר להעיד עליו שהוא אדם נאמן. בתוספתא (ראש השנה א, יד) נזכר במה ומדוע רצו הבייתוסים להטעות את חכמים: "בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם. פעם אחת שכרו בייתוסין שני עדים לבא להטעות את חכמים, לפי שאין בייתוסין מודים שתהא עצרת אלא באחד בשבת". הירושלמי (ראש השנה ב, א) הקשה אם כך שרק בניסן לא יקבלו מכל אדם? "מעתה על ניסן לא יקבלינון על שאר ירחיא יקבלינון? אמר רבי יוסי בי רבי בון: עיקר קלקלתהון מן אדר הוות".

הבייתוסים חשבו חשבון לטווח ארוך, ואם היה ניתן להגיע למצב שעצרת תהיה לאחר השבת, הם היו מנסים להטעות את חכמים כבר כשקדשו את חודש אדר, כדי שלא יזהו את ההטעיה שלהם.¹ בעקבות הניסיון של הבייתוסים להטעות, תקנו חכמים שאם ידוע לבית דין במקום מסוים שעד שראה את המולד לא מוכר לחכמים המקדשים את החודש, הם היו מצרפין אליו אדם אחר להעיד עליו שהוא אדם נאמן.

בהמשך התוספתא מסופר שאחד מבין אותם שני עדים שהבייתוסים שכרו, גילה לחכמים את כוונת הבייתוסים. סיפור זה נזכר בגמ' (ראש השנה כב ע"ב) אלא שבגמרא לא נזכר במה הבייתוסים רצו להטעות את חכמים. רש"י (ד"ה להטעות) פרט: "שאירע יום שלשים של אדר בשבת, ולא נראה חדש בזמנו, והבייתוסין מתאווין שיהא יום ראשון של פסח בשבת, כדי שתהא הנפת העומר באחד בשבת ועצרת באחד בשבת, לפי שהן דורשין 'ממחרת השבת יניפנו' – ממחרת שבת בראשית, כמשמעו, ושכרו שני בני אדם להעיד שראו את החדש היום". רש"י ביטא את

ז. הראי"ה קוק (טוב רואי, ראש השנה כב ע"ב) כתב שעד שקלקלו הבייתוסים "היו כל ישראל בחזקת כשרות עד שיועד לך שזה פסול" (רמב"ם הל' קידוש החודש ב, ב), מאחר שפחדו לשקר בענין שנוגע לכלל ישראל. וכמו שכתוב במשנה: "מכל אדם". הקלקול של הבייתוסים גרם לכך שחזקה זו התערערה, כי הם הסיתו נגד חכמים ושלמו לכסף לאנשים, ועל כן חכמים תקנו שבכל החודשים מקבלים עדות רק מעדים מוכרים.

המניע של הבייתוסים להטעות את חכמים, באופן מיוחד: "שהיו מתאווין שיהא יום ראשון של פסח בשבת".

בשל המאבק עם הבייתוסים בענין, הנהיגו חכמים לקיים את מצוות הנפת העומר "בעסק גדול" – בפרסום גדול. במשנה (מנחות סה ע"א) מתואר המעמד של קציר העומר: "כל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם, כדי שיהא נקצר בעסק גדול. כיון שהחשיכה, אומר להן: בא השמש? אומר: הין. בא השמש? אומר: הין. מגל זו? אומר: הין. מגל זו? אומר: הין. קופה זו? אומר: הין. קופה זו? אומר: הין. בשבת, אומר להן: שבת זו? אומר: הין. שבת זו? אומר: הין. אקצור? והם אומרים לו: קצור. אקצור? והם אומרים לו: קצור. שלש פעמים על כל דבר ודבר, והן אומרים לו: הין, הין, הין. כל כך למה? מפני הבייתוסים, שהיו אומרים: אין קצירת העומר במוצאי יום טוב".

אם ט"ו בניסן היה חל ביום ששי, אזי קצירת העומר היא בליל שבת, והבייתוסים התנגדו שקצירת העומר תדחה שבת. לפי הבייתוסים אין תאריך קבוע לקצירת העומר. חכמים היו עושים את מעמד קצירת העומר ב"עסק גדול" כדי שיהיה ברור לכל שהם שוללים את העמדה של הבייתוסים, וכן היו עושים גם כשמוצאי יום טוב הראשון היה יוצא בליל שבת.

בגמרא (מנחות סה ע"ב - סו ע"א) האריכו תנאים להוכיח מתוך פסוקים העוסקים בספירת העומר, שהספירה וכן הקרבת העומר היא תמיד למחרת החג הראשון של פסח ולא כדברי הבייתוסים. הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין ז, יא) תיאר אף הוא את המעמד כפי שנוצר במשנה, אך הוכיח מהפסוק בספר יהושע בו עסקנו כנגד דברי הבייתוסים, ולא מהפסוקים מהם הוכיחו התנאים: "... כל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות כדי שיהיה נקצר בעסק גדול... שלש פעמים על כל דבר ודבר. וכל כך למה? מפני אלו הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני, שהן אומרים שזה שנאמר בתורה "ממחרת השבת" הוא שבת בראשית. [א] ומפי השמועה למדו שאינה שבת אלא יום טוב. [ב] וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן בין בחול בין בשבת. [ג] והרי נאמר בתורה [...] ממחרת השבת יניפנו הכהן... ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה" (ויקרא כג, יא, יד), ונאמר "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלי בעצם היום הזה" (יהושע ה, יא). ואם תאמר שאותו

ח. הרא"ה קוק (מאמרי הראיה, עמ' 179-180) כתב בהרחבה על מחלוקת חכמים והבייתוסים. לדבריו, חכמים סברו שקצירת העומר דוחה שבת כי היא חלק מעבודת המקדש, "וזאת לא יכלה הבייתוסיות לעכל, עיניה החלשות כהו ולא יכלו לסבול את האור הגדול הזה הזורח במלוא הדרו, ועל כן רצתה להאפיל אותו ולהבליט ש'אין קצירת העומר דוחה את השבת". אך לפי חכמים: "אם אירע ראשית הקציר קרבן העומר להיות בשבת, דינו הוא כדין כל עבודת הקודש הקבועה הציבורית להיות דוחה את השבת".

ט. הרמב"ם (הל' תשובה ג, ח) כתב: "שלושה הן הכופרים בתורה... ואחד מהם הוא: "הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה והמכחיש מגידיה כגון צדוק ובייתוס". הרמב"ם (פירוש המשנה אבות א, ג) הסביר את הרקע לפרישתם מן התורה של צדוק ובייתוס, שני התלמידים של אנטיגנוס איש סוכו. הרמב"ם הזכיר את כפירתם במקומות נוספים (פירוש המשנה עירובין ה, ב; סנהדרין ד, ה; יא, ג; הוריות א, ג; חולין א, ב). הרמב"ם (פירוש המשנה, מנחות י, ג) הזכיר בקצרה את המחלוקת עם הבייתוסים וכתב: "ובא בקבלה כי אמרו כאן 'ממחרת השבת' שהוא מחרת יום טוב, ושבת מוצאי יום טוב הראשון של פסח תהיה הנפת העומר". במקום נוסף כתב הרמב"ם (פירוש המשנה, שביעית ד, ד): "קצירת העומר שהיא מצוה שיונף ממחרת השבת הרי זה דוחה את השבת, וזה נכון. ויתבאר במקומו במסכת מנחות".

הפסח בשבת אירע כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש, בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה אלא נקרה נקרה? אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע".

הרמב"ם ציין שלושה טיעונים נגד הבייתוסים: [א] תנאים דרשו מפסוקים שמחרת השבת הוא ט"ז בניסן, אם כי הרמב"ם לא פירט את דבריהם. [ב] כך המסורת לאורך כל הדורות מימי הנביאים ובימיהם של חכמי הסנהדרין. לפי הרמב"ם המסורת בקיום הלכות היא מאד משמעותית בפסיקה. [ג] הוכחתו המקורית של הרמב"ם מהפסוק בחומש ויקרא ובספר יהושע. הרב יום טוב ליפמן הלר (תוספות יום טוב, מנחות ז, ג) הסביר את הוכחת הרמב"ם בכך שלפיו ההדגש בפסוקים הוא שאת העומר יש לקצור ולהניף למחרת הפסח. אם כן "מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחים על איזה יום הוא מימי השבוע".

מה פירוש של הרמב"ם למילים "ממחרת השבת"? במשנה (חגיגה יז ע"א) נאמר שהכל מסכימים שאם עצרת – חג השבועות, חל להיות בשבת, ואז יוצא שיום טבוח הוא אחר השבת, אזי הדין הוא "אין כהן גדול מתלבש בכליו, ומותרין בהספד ובתענית, שלא לקיים דברי האומרים עצרת אחר השבת". הרמב"ם (פירוש המשנה חגיגה ב, ד) פירש מי הם "האומרים עצרת אחר השבת": "ואותן שאין מאמינים בתורה שבעל פה סוברים שעצרת לא תהיה לעולם אלא אחר שבת, לפי שאמר ה' 'וספרתם לכם ממחרת השבת', וענין "שבת" האמורה שם יום טוב, כמו שקראם כולם "שבתות ה'" (ויקרא כג, לח).

י. כשהרמב"ם כותב "מפי השמועה למדום" כוונתו לדרשות החכמים, אך הרמב"ם לא מפרט אותן תמיד. הרב נחום רבינוביץ' ("מפי הקבלה ומפי השמועה", עיונים במשנת הרמב"ם, עמ' קכ-קכב) דן בשאלה מהו הקריטריון לפיו הרמב"ם מציין את הדרשות ומתי לא.

יא. הראי"ה קוק (בירורים בהלכות ראיה, עמ' 489-492) כתב שלהשערתו יש הבדל בין "כפירתם של כת הצדוקים וכפירתם של כת הבייתוסים... אע"ג שהושפעו אחר כך אלו מאלו". לדבריו, הצדוקים לא הסכימו "לדרשות ודברים של שיקול דעת" ואילו הבייתוסים "עיקר הכחשתם היתה האמנת המסורת, לקבלת האבות, תורת הקונים". הרב יהודה הלוי עמיחי (שם עמ' 499) ביסס השערה זו של הראי"ה קוק, על דברי הרמב"ם הללו בנוגע להקרכת העומר וכן על דבריו בפירוש המשנה מנחות שם (לעיל הע' 9).

יב. כך למשל בנוגע למועד שנת השמיטה (הלכות שמיטה ויובל ז, ה-ו); לזיהוי ארבעת המינים (רמב"ם הל' לולב ז, ד; הקדמה לפירוש המשנה, מהד' הר"י שילת, עמ' לח). בהרחבה בספרי: "איזהו ערבה ואיזהו צפצפה", באר יהודה – סוכה, עמ' 222-235).

יג. הרלב"ג (יהושע ה, יא) הסביר בהרחבה את ההוכחה מפסוקים אלו, אם כי לא ציין שאלו דברי הרמב"ם. הרב משה מקוצי (ספר מצוות גדול עשין סימן קצט) כתב: "ומזקנים אתבונן בשם רבינו משולם ברבי קלונימוס שראיה לדבר מפסח גלגל... וגם אחרי כן ראיתיה במקצת בספר רבינו משה (תמידין פ"ז הי"א)...". הרב אברהם די בוטון (לחם משנה שם) כתב על הוכחת הרמב"ם: "ונאמר ויאכלו מעבור הארץ, זו היא ראיית רבינו ז"ל וראויה אליו". הרב יחיאל מיכל אפשטיין (ערוך השולחן העתיד, הלכות תמידין ומוספין סי' קטו, יח) כתב על הוכחת הרמב"ם: "ולבד ראיות חז"ל יש ראיות ברורות וצרופות לדחות דברי הטיפשים כמ"ש הסמ"ג בעשין (קצט) וכעין זה כתב הרמב"ם...". עוד בהרחבה: הרב שלמה גורן ("יום הנפת העומר – במחלוקת הפרושים והבייתוסים", תורת המועדים, עמ' 346-358).

לא רק היום השביעי בשבוע נקרא שבת אלא כל הימים טובים נקראים גם כן שבת. הרמב"ם הפנה לפסוק שנאמר בחיתום פרשת המועדות (ויקרא כג, לו-לח), שם נזכרו מצוות הקרבת העומר וספירת העומר: "אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש להקריב אשה לה' עלה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו. מלבד שבתות ה', ומלבד מתנותיכם, ומלבד כל נדריכם, ומלבד כל נדבתכם, אשר תתנו לה'".

פירוש המילה "בלבד" – היא בנוסף. המועדים הם מקראי קדש, והם נקראים "שבתות" כי הם ימים בהם שובתים ממלאכה.

דברי הבייתוסים בענין זה נזכרו בגמרא (מנחות סה ע"א), לאחר המשנה שצינו לעיל בענין קצירת העומר: "ת"ר: אלן יומיא דלא להתענאה בהון... מתמניא ביה ועד סוף מועדא איתותב חגא דשבועיא דלא למספד, שהיו בייתוסין אומרים: עצרת אחר השבת".

מקור דברי הגמרא הללו הם במגילת תענית [ח' ניסן], שם נאמר באופן רחב יותר: "מן תמניא ביה ועד סוף מועדא אתותב חגא דילא למספד ודילא להתענאה. ואיזה חג? זה יום טוב העצרת. והלא לא נצרכו לכתב? כל הימים הטובים שבמגלה, אלא שהיו דנין כנגד בייתוסים שהיו אומרים אין עצרת אלא לאחר השבת שנאמר "וספרתם לכם ממחרת השבת" (ויקרא כג, טו). אמרו להם חכמים: שבת בראשית קרויה שבת ויום טוב קרוי שבת, שנאמר "ביום הראשון שבתון" (ויקרא כג, טז), ויום הכפורים קרוי שבת שנאמר "תשבתו שבתכם" (שם לב), והכל קרוי שבת שנאמר "מלבד שבתות ה'" (שם לח).

גם במגילת תענית נזכר הפסוק "שבתות ה'" שכוונתו למועדים, וצינו פסוקים בהם מועדים נקראים שבתון או שבת. במדרש (פסיקתא זוטרתא, ויקרא כג, ג) על הפסוק: "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש כל מלאכה לא תעשו שבת הוא לה' בכל מושבתים" מפורט יותר: "מהו "שבת שבתון"? שכל המועדות נקראו "שבתון". יום טוב ראשון של פסח נקרא שבת, שנאמר "וספרתם לכם ממחרת השבת" (ויקרא כג, טו). יום טוב של עצרת נקרא שבת, שנאמר "עד ממחרת השבת השביעית" (שם טז) זה יום טוב של עצרת, שמתקדש מן הלילה ומחרתו יום חמשים. ראש השנה נקרא שבתון, שנאמר "באחד לחדש יהיה לכם שבתון" (שם כד). יום הכפורים "שבת שבתון" (שם לב). סוכות "ביום הראשון שבתון, וביום השמיני שבתון" (שם טז). לכך נקראת השבת "שבת שבתון" ללמוד הימנו. כל המועדים – מהם נקראו "שבת", ומהם "שבתון", ומהם נקראו "שבת שבתון".

המועדים נקראים גם כן "שבת" או "שבתון" או "שבת שבתון", מפני ששובתים בהם ממלאכה. כאמור, הרמב"ם ציין את הפסוק "שבתות ה'" כמקור לכך שהימים הטובים נקראים שבת, וכך נימק גם הלכה בהלכות הבדלה (רמב"ם הל' שבת כט, יח): "כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת, כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאייהן במוצאי יום הכפורים, שכולם "שבתות ה'".

יד). המקור לדברי הרמב"ם הללו שמבדילים במוצאי שבת ויום טוב ויום כיפור הוא בתוספתא (ברכות ה, לב) והובא גם בגמרא (פסחים קד ע"א), אך לא מופיע במקורות הללו הנימוק "שכולם שבתות ה'". בגמ' (ראש השנה ט ע"א; יומא פא ע"ב) נאמר בברייתא שיש ללמוד על תוספת שבת ותוספת יום טוב, מפסוק ממנו למדו על תוספת יום כיפור, וגם שם יום

הבייתוסים התמקדו בזהות שבין השם שבת לבין היום השביעי, ואילו חכמים פירשו שהיום השביעי בשבוע נקרא בתורה שבת או אף שבת שבתון ובשל איסורי המלאכה הרבים שבו, אך בכל המועדים יש מצוה לשבות ממלאכה בדרגות שונות, ולכן כל מועד נקרא גם הוא "שבת" או "שבתון" או אף "שבת שבתון".^{טו}

לפי הרמב"ם התשובה לבייתוסים בנוגע לפרוש הפסוק "ממחרת השבת" נאמרה בסוף אותו פרק, כמה פסוקים אחר כך: "שבתות ה' – כל הימים טובים נקראים שבת. אשר על כן, הרמב"ם התמקד בהסברת הפסוק "ממחרת הפסח" על מנת לדחות את דברי הבייתוסים.

הרב אברהם אבן עזרא (ויקרא כג, יא) מיקד את ההבדל בין חכמים לבייתוסים: "ממחרת השבת. אמרו חז"ל ממחרת יום טוב. והמכחישים אמרו, שהוא כמשמעו. והמאמינים הביאו ראיות משנת השמיטה והיובל והצום הגדול ויום תרועה שכתוב בו שבתון (ויקרא כג, כד). וכן שבתון נאמר בא' של סוכות ובשמיני (שם לט)".

בנוגע לתאריך של פסח, גם הבייתוסים הודו שהוא בט"ו בניסן, ובפסוק בספר יהושע נאמר שאכלו מעבור הארץ "ממחרת הפסח" ולא נזכר ממחרת השבת. יתכן שהרמב"ם התמקד בהוכחתו בפירוש פסוקים העוסקים במנחת העומר, ומקור דבריו הם המקורות שמופיעים במדרש (פסיקתא זוטרתא, שמות טז, לה) על הפסוק: "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד באם אל ארץ נושבת את המן אכלו עד באם אל קצה ארץ כנען": "עד בואם אל ארץ נושבת". עד שעברו את הירדן. שמה תאמר עד שכבשו ועד שחילקו ועד שנתיישבו כל אחד ואחד בחלקו היו אוכלין את המן? לכך נאמר עוד "את המן אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען". ואימתי היה זה? ממחרת הפסח בששה עשר בניסן, דכתיב "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי"

טוב נקרא שבת: "וענינתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב, מערב עד ערב תשבתו שבתכם" (ויקרא כג, לב). אין לי אלא יום הכפורים, שבתות מניין? תלמוד לומר 'תשבתו'. ימים טובים מניין? תלמוד לומר 'שבתכם' ". רש"י (שבועות טו ע"ב ד"ה אין) כתב גם כן: "... וימים טובים נמי שבתות איקרו". הרב אברהם משכיל לאיתן (מצפה איתן שם) כתב: "כתוב 'שבתות' לשון רבים ומשום הכי הוי נמי יום טוב בכלל". במקום נוסף (מלבד המצוין לעיל בהע' ח) כתב הרא"ה קוק (שו"ת משפט כהן, סי' קכד) בהרחבה על מחלוקת חכמים והבייתוסים ולפיו הם לא הסכימו ש"קדושת יום טוב יונקת מקדושת שבת". זו הסיבה שאנו אומרים בקידוש: "כי הוא יום תחלה למקראי קודש, כרש"י כתובות ז ע"ב ד"ה מידי. ועל כן קראה תורה יום טוב ראשון של פסח, שהוא רגל ראשון ותחלה לרגלים כראש השנה ד ע"א, בשם שבת, להורות שקדושת יום טוב המאחדת את הכלל, מקדושת שבת מיסוד התורה היא יונקת... ועל כן לחמו לעקור קדושה זו שיום טוב לא יקרא בשם שבת". דברי הרא"ה קוק הללו הם מתוך מכתב תודה לרב מאיר דן פלוצקי, על ספרו כלי חמדה. דברים אלו מתייחסים לדברי ההקדמה שבספר כלי חמדה.

טו. הפעם הראשונה בתורה שהיום השביעי נקרא "שבת" ו"שבתון" הוא בהקשר של המן, כשהעם התלוננו בפני משה שלא ירד מן בשבת: "ויאמר אלהים הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קדש לה' מחר... אכלהו היום כי שבת היום לה'... ובוים השביעי שבת, לא יהיה בו". (שמות טז, כג-כו). גם המן שבת ולא ירד ביום השביעי. במקומות נוספים נאמר על היום השביעי שהוא "שבת שבתון" (שמות לא, טו; לה, ב). גם על יום כיפור נאמר במקום נוסף שהוא "שבת שבתון" (ויקרא טז, לא), וגם השנה השביעית היא שבת ושבתון: "שבת שבתון" (ויקרא כה, ד), "שנת שבתון" (שם ה), "שבת הארץ" (שם ו); "אז תשבות הארץ את שבתותיה... והרצת את שבתותיה. כל ימי השמה תשבת את אשר לא שבתה בשבתותיכם..." (שם כו, לד-לה) – שובתים מלעשות מלאכות חקלאיות מסוימות. הרמב"ם פיצל את הלכות יום כיפור לשנים. את הלכות העבודה במקדש ביום זה הוא כתב בספר העבודה, והכתרת היא: הלכות עבודת יום הכיפורים. ואת דיני התענית הוא כתב בספר הזמנים, והכתרת היא: הלכות שביית עשור. ההדגש ההוא על השביית ממלאכה, ועל השבת הגוף ממאכל ושתיה. גם חג הפסח מתאפיין בכך שבמשך כל ימי החג החמץ מושבת מרשותו.

(יהושע ה, יא).^{טז} מכאן תשובה לאומרים ספירת העומר ממחרת השבת שהוא שבת בראשית, שהרי הכתוב אומר "ממחרת הפסח", ולא ממחרת השבת. ואם תאמר אותה השנה חל יום ראשון של חג המצות להיות בשבת? לפיכך כתב "ממחרת הפסח" תשובתך בצידך. וכתוב "והעם עלו מן הירדן בעשור לחודש הראשון" (שם ה, יט), דע והבן שחמשה עשר שחל להיות בשבת ידוע שראש חודש היה שבת, ואם ראש חודש היה שבת, בעשירי בו שני בשבת, וכתוב "עברו בקרב המחנה וצוו העם לאמר הכינו לכם צדה כי בעוד שלשת ימים אתם עוברים" (שם א, יא), נמצא תחלת ההכרזה ותחלת הכנת צידה ביום שבת שהוא שמיני לחודש, וכי לא מצא יהושע להכרזה אלא ביום שבת? הלכך אי אפשר להיות חמשה עשר ביום השבת".

מדברי הפסיקתא מוכח שלא סביר שבימי יהושע הקריבו את העומר ביום ראשון למחרת שבת, מפני שאז היה יוצא שההכרזה של יהושע בח' בניסן באיזה יום עומדים להיכנס לארץ היה יוצא בשבת, ולא סביר שבשבת יכריז יהושע מהו המועד בו אמורים להיכנס לארץ. אמנם יש להעיר שהדיון אודות משמעות "ממחרת הפסח" בין חכמים לבין הבייתוסים לא עסק בשאלה מה היה בימי יהושע. לגוף הענין, משה רבנו נפטר בז' באדר (קידושין לח ע"א), והמסורת היא שהיה זה בשבת, כאמור בגמ' (סוטה יג ע"ב): "תנא, אותה שבת של דיו זוגי היתה, ניטלה רשות מזה וניתנה לזה". רש"י (ד"ה דיו זוגי) פירש: "שני זוגות, שני חברים היו, בהתחלת היום למשה וסופו ליהושע". בשנה בה ז' באדר הוא בשבת, אזי א' ניסן וכן גם ט"ו בניסן הם ביום שני, וממחרת הפסח בו הקריבו לראשונה עומר היה ביום שלישי, ט"ז ניסן.

עוד נאמר בהמשך הפסיקתא: "ואם תאמר הלא 'ממחרת הפסח' הוא חמשה עשר בניסן, שהרי הפסח בארבע עשר הוא נשחט? דע כי ממחרת נקרא אפילו ליום שני, כגון הפסח נאכל בלילי ט"ו, ובוקרו של ט"ז הוא מחרתו של לילי ט"ו, לכך נקרא יום ששה עשר 'ממחרת הפסח'. ודומה לזה הענין 'ויכם דוד מהנשף עד הערב למחרתם' (שמואל א ל, יז), למחרת לא נאמר, אלא למחרתם של נשף ושל ערב, ונקרא מחרתו של נשף של מעלה".

הסבר זה של הפסיקתא תואם להסברו של ר"י שזכר לעיל שטען שלמחרת יכול להיות גם כשמדובר ביממה שהיא אחרי לילה של היממה הקודמת. הפסיקתא הוכיח זאת מהאמור בפסוק על דוד המלך. עוד בפסיקתא: "ואם תאמר והא כתוב בפרשת אלה מסעי 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל' (במדבר לג, ג), והוא בחמשה עשר? הבן כי עיקר הכתוב מה כתוב 'ויסעו מרעמסס בחודש הראשון בחמשה עשר יום לחודש הראשון' (שם), וממחרתו שהוא ששה עשר יצאו כולן ולא נשאר שם אחד מישראל, עד שנתקבצו מאליהם מרעמסס ומגושן ומכל ערי פרעה, עבר כל

טז. במדרש ההלכה (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מסכתא דויסע פרשה ה) נזכרה דעה כזו: "רבי יוסי אומר: חמישים וארבע שנה אכלו ישראל את המן, ארבעים שנה בחיי משה, וארבע עשרה שנה אחר מיתתו, שנאמר 'ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם'. שאין תלמוד לומר: 'את המן אכלו עד בואם אל ארץ כנען', אלא אלו ארבע עשרה שנה אחר מיתתו של משה, שבעה שכבשו ושבעה שחלקו".

יז. ראה גם: מהרש"א (חידושי אגדות שם). ראה תוספות (מנחות ל ע"א ד"ה מכאן ואילך), רא"ש (פסחים י, יג). אמנם ע"פ סדר עולם רבה (פרק יא) משה רבנו נפטר ביום ששי. ראה גם: רא"ש (שם), הרב יצחק אור זרוע (אור זרוע, ב, הלכות מוצאי שבת ס"י פט). לפי דעה זו ט"ו בניסן הוא יום ראשון, וממחרת הפסח בו הקריבו עומר הוא ביום שני ט"ז ניסן.

יום ט"ו וממחרתו יצאו ביד רמה. ללמדך שהתורה צריכה דקדוק ועיון להשוות הפסוקים, לקיים מה שנאמר "משפטי ה' אמת צדקו יחדו" (תהילים יט, י), למדנו ש"ממחרת השבת" הוא "ממחרת הפסח".

לפי הפסיקתא "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים" היה זה בט"ו בניסן. ביום ט"ו בניסן התכנסו והתקבצו היהודים מכל המקומות בהם היו מפוזרים ברחבי מצרים, ולמחרת הפסח ביום ט"ז בניסן הם יצאו ביד רמה. את הפסוק יש לקרוא כך: "ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש הראשון" – יום ט"ו בניסן היה יום ההתכנסות מרעמסס וממקומות נוספים. "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים". – יום ט"ז בניסן, היום בו יצאו ממצרים. לפי הסבר זה יש זהות מוחלטת בין "ממחרת השבת" לבין "ממחרת הפסח".

סיכום

"ממחרת השבת" וממחרת הפסח – זהו המועד של יום הקרבת קרבן העומר והיום בו מתחילים לספור את העומר.

תוספות שאלו בשמו של הרב אברהם אבן עזרא שבספר יהושע נזכר "ממחרת הפסח" בהקשר של עומר והכוונה היא לט"ז בניסן, אך "ממחרת הפסח" הוא ט"ו בניסן היום בו יצאו ממצרים? בעלי התוספות תירצו שיש לקרוא אחרת את הפסוק בספר יהושע, או ש"ממחרת הפסח" יכול להתפרש באופן כפול. היום שלמחרת הלילה בה אכלו את קרבן הפסח – ט"ו בניסן, או היממה שלאחר הלילה בו אכלו את קרבן הפסח – ט"ז בניסן. תוספות רי"ד פירש שלשון תורה לחוד, לשון נביאים לחוד, ולשון חכמים לחוד, ויש לפרש את הפסוק בספר יהושע כלשון חכמים.

הרמב"ם עסק במחלוקת בין חכמים לבין הבייתוסים בנוגע לפרוש הפסוק "ממחרת השבת". הרמב"ם הוכיח מהפסוק בספר יהושע בו נזכר "ממחרת הפסח", שממחרת הפסח הוא אכן ט"ז בניסן. לא יתכן שמשנה רבנו לא יזכיר כזה דבר חשוב שהעומר והספירה הם אחרי שבת של פסח. לפי חכמים יום טוב הראשון של פסח נקרא שבת וכמו כל המועדים האחרים שנקראים שבת גם כן. אלו הם "שבתות ה'" (ויקרא כג, לח). הבייתוסים טענו שהמילה שבת מתייחסת אך ורק ליום השביעי בו יש לשבות ממלאכה. בפסיקתא דייק בפסוקים בספר יהושע שלא סביר שבימי יהושע הקריבו את העומר ביום ראשון למחרת שבת, מפני שאז היה יוצא שההכרזה של יהושע בח' בניסן מתי עומדים להיכנס לארץ הייתה יוצאת בשבת. קשה לקבל שיהושע הכריז

יח). במשנה (ראש השנה יח ע"א) נאמר שהשלוחים היו יוצאים להודיע מתי התקדש החודש: "על ניסן מפני הפסח, ועל אב מפני התענית". מדוע לא יצאו על סיוון, הרי יש בה עצרת? תוספות (ד"ה על ניסן) השיב: "על סיוון מפני עצרת, לא צריך דבעומר הדבר תלוי כדאמר' לעיל (דף ו:); דתני רב שמעיה עצרת פעמים חמשה פעמים ששה פעמים שבעה". עצרת הוא תמיד ביום החמישים מאז ט"ז בניסן היום בו החלו לספור העומר.

בשבת את המועד בו יכנסו לארץ. בפסיקתא טען גם כן, שהביטוי "למחרת" יכול להתפרש כמחרת הלילה וגם כמחרת היממה והוכיח זאת מפסוק שנאמר על דוד המלך. עוד חידש הפסיקתא שבמצרים ביום ט"ו בניסן התכנסו היהודים מרחבי מצרים למקום אחד, והיציאה ממצרים עצמה היתה בט"ז ניסן. כך שאין סתירה בין האמור בפסוק "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים" (במדבר לג, ג) לבין הפסוק "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה" (יהושע ה, יא). בשני הפסוקים הכונה לט"ז בניסן.



הרב יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

מרבני בית ההוראה בראשות הגר"ע פריד שליט"א

חידושי דינים בהלכות כיבוס בחול המועד

תקנת הכיבוס בערב המועד

אסור לכבס בגדים בחול המועד, ואפילו לצורך המועד אסור, כדי שיכבס מערב יו"ט, ולא יכנס למועד מנוול בלא בגדים מכובסים, ולכן אף במכונת כביסה אסור לכבס (שו"ע סי' תקל"ד ס"א ומשנ"ב שם סק"א. ובמשנ"ב סק"ד מבואר עוד טעם שיש בדבר טירחא, ולכאורה לפי הטעם שכתב במשנ"ב שהוא משום טירחא א"כ במכונת כביסה שבזמנינו ליכא איסור בזה. ומ"מ לפי התקנה הראשונה שלא יכנס למועד בלא בגדים, א"כ ה"ה אף בזמנינו לא שאני, וכן כתב בספר שמירת שבת כהלכתה פרק טו אות סג).

לכוון שעון שבת על מכונת הכביסה

מותר לכוון שעון שבת מערב החג שיפעיל את מכונת הכביסה בחול המועד, כי אין כאן מעשה מלאכה (כן הו"ד הגר"ש אלישיב זצ"ל בספר אשרי האיש ח"ג פרק יא אות ה).

ניקוי כתם

אסור לכבס אפילו מקצת הבגד, אך מותר לנקות רק את הכתם לצורך המועד (חזו"ע יו"ט עמ' ר' ובמשמרת המועד עמ' קא ובספר אומרה לשמך פסח, ובמה שהארכתי בכמה דוכתי).

ניקוי אבק והברשת כובע

מותר להסיר אבק מבגד אף ע"י מברשת, וע"כ מותר להבריש כובע כדי להסיר ממנו את האבק (מקור חיים סי' תקמ"א אות ג' וכן הו"ד הגר"ש אלישיב זצ"ל בספר הזכרון מבקשי תורה עמ' תעא).

אין לו אלא בגד אחד ליו"ט

מי שאין לו רק בגד אחד שמתאים ללבושו ביו"ט מותר לכבסו במועד כי זה נחשב שאין לו בגדים (שו"ע שם, ואף אם כיבסו קודם יו"ט, כמבואר במשנ"ב שם סק"א).

ולכן אם התלכלך לו הפראק ביו"ט ורוצה לכבסו כדי שיהיה לו מה ללבוש בחוה"מ מותר לכבסו (כן נראה לדינא, דאם רגיל ללבוש פראק בחול המועד או רק ביו"ט, חשוב שאין לו בגד אחר ומותר לכבסו, וראה מש"כ בזה בשם הפוסקים בסוף ספרי. אמנם בקובץ מה טובו אוהליך יעקב חלא כא בעמ' קכח, במאמרו של הגר"י יו"ט זינגר שליט"א כתב לדון האם מותר לכבס את הפראק שהתלכלך, בחול המועד, והביא

שהגריש"א זצ"ל פסק שאסור לכבס את הפראק, והו"ד בספר מנשים באהל עמ' קלט שאם תינוקת הקיאה ולכלכה את הפראק של אברך בערב שבת חוה"מ, אע"פ שהוא רגיל ללבושו במועד, ומתבייש ללכת לביהכנ"ס עם חליפה קצרה, וא"כ הוי כמו שאין לו אלא בגד אחד, מ"מ לא רצה להקל, כיון שאין איזורו מוכיח עליו כמש"כ המ"ב. יעו"ש עוד מש"כ בזה).

וכן הוא הדין ילדים עד גיל בר מצוה שרגילים ללבוש חולצה לבנה בחול המועד, והתלכלכו להם כל החולצות שיש להם, יכולים לכבס את החולצות הלבנות אף שיש להם חולצות צבעוניות, כיון שנחשב שאין לו בגד אחר (הוראת מו"ר הגר"ע פריד שליט"א).

כיבוס בגד חדש שקנו ליו"ט שהתלכלך

אשה שקנתה בגד חגיגי ליו"ט, ויש לה עוד בגדים לשבת ויו"ט, אינה יכולה לכבס את הבגד שקנתה ליו"ט, אלא א"כ שאר הבגדים שיש לה לא עומדים עליה טוב (כן הורה לדינא מו"ר הגר"ע פריד שליט"א).

לקנות בגד חדש במקום לכבס

אין חיוב לקנות בגד חדש באופן שמותר לכבס שאין לו מה ללבוש, ולכן יכול לכבס (כן נראה לפי מש"כ בשער הציון סי' תקמ"א סקט"ז שמלבושים ומנעלים שיתקלקלו בהשתמשותם לצורך המועד מותר לתקנם משום דבר האבד, יעו"ש, וא"כ י"ל שה"ה בנ"ד שבכה"ג לא גזרו על הכיבוס. וכן הו"ד הגר"מ פישנטיין זצ"ל בזכרון שלמה אות ז', וכן דעת בעל הבאר משה בספר זכרון שלמה אות כא, וכן כתב בשש"כ פרק סו הערה רנב, וכן היא הוראת מו"ר הגר"ע פריד שליט"א).

לכבס כדרכן

באופן שמותר לכבס מכבסין כדרכן עם חומרי ניקוי ובפרהסיא (עי' שו"ע ורמ"א סי' תקמ"א ובמשנ"ב סק"י). וכן אין צריך לכבס בשינוי (ביה"ל סי' תקל"א ס"ד ד"ה ואלו מגלחין).

כיבוס בגדי זיעה

מותר לכבס בגדי זיעה בחול המועד, אבל לכתחילה יש לכוון את הכביסה כך שלא יצטרך לכבס בחול המועד אף בגדי זיעה, אך אם אין לו ברירה יכול לכבס בגדי זיעה בחול המועד לכתחילה (בשו"ע סי' תקלד ס"ב כתב כל כלי פשתן מותר לכבסן ולא נהגו כן והו"ל דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להיתירם בפניהם עכ"ל, ומבואר שמעיקר הדין מותר לכבס בגדי פשתן. ובטעם הדבר מבואר במשנ"ב סק"ב שכיון שהם קלים להתלכלך, ואפילו היה מכבסן קודם המועד היו חוזרים ומתלכלכים, ועוד שאין טורח בכיבוסן. וכתב במשנ"ב סק"ד שמ"מ כיון שמעיקר הדין מותר נתפשט המנהג להתיר ע"י גוי. ונראה דכ"ז היכא שאינו צורך המועד, אבל היכא שהוא צורך המועד יש להתיר אף שלא ע"י גוי, וכ"ש במכונת כביסה שבזמנינו. ובבגדים הצמודים לגוף נראה דהו"ל ככלי פשתן. וראה מש"כ בשערי יוסף הל' חול המועד. וכן כתב מו"ר הגר"ע פריד שליט"א בתשובה, שהנה יש מחלוקת בסי' תקל"ד סעיף א' ומשנ"ב ס"ק ט' האם באין לו אלא חלוק אחד מותר לכבס ובגד פשתן אין להחמיר. ומהו בגד פשתן, יש בזה מחלוקת. ולהלכה כל בגד שהוא מתלכלך תדיר, כבגדים הצמודים לגוף וחולצה בכלל, אין להחמיר אם הבגדים האחרים אינם מתאימים לשבת, והבגדים

המשומשים אינם ראויים ללבישה, עכת"ד. אמנם בבגדי זיעה כתב בספר שש"כ פרק סו אות סו שאין צריך לזה, יעו"ש. ומ"מ תבנא לדינא שאם אין, יכול לכבס).



כיבוס בגדי קטנים

מותר לכבס בגדי קטנים, ובזמנינו שמכבסין ע"י מכונת כביסה, מותר לכבס את כל בגדי הקטנים ביחד, כל שיש בהם צורך המועד (שו"ת מנח"י ח"ח סי' נ' ושש"כ פרק סו אות סד ואות סח. אך יש מחמירים בזה, כן הו"ד הגרי"ש אלישיב וצוק"ל בספר אשרי האיש פרק יא אות ג', וכן הו"ד בספר פתחי המועד. וכן כתב הגרמ"ש קליין בספר חול המועד כהלכתו, וכן כתב לדינא בשו"ת באר משה ח"ז סימן סד).

בגדי קטנים היינו בגיל שעדיין מלכלכים בגדיהם, שהוא בערך עד גיל 8 או 9, מותרים בכיבוס. (הוראת הפוסקים, וכן מורה מו"ר הגר"ע פריד שליט"א, וכן כתב בספר אומרה לשמך על המועדים).

מותר לכבס בחול המועד בגד של ילד קטן [עד גיל 9] אף כאשר יש בגד אחר, אלא שמעוניינים דווקא בבגד זה משום שהבגד יהיה תואם לבגד של הילדים האחרים, או שהבגד הזה חדש, או שהילד מעוניין ללבוש אותו (הגר"ע פריד שליט"א, כיון שבגדי קטנים אינם בכלל הגזירה, ולכן בכל צורך שהוא מותר לכבס בגדי קטנים. וכע"ז כתב בספר שמירת המועד כהלכתו פרק יד הערה 60 ובמילואים סכ"ג. וכן הו"ד בעל האגרות משה בספר חול המועד באנגלית בסוף הספר אות יא, שאם הבגד השני יותר נאה מותר).



להשאיר בגדי קטנים לכבסם בחול המועד

אם יש לו מעט בגדי קטנים לפני המועד, ואין שווה לו להכניסם למכונת כביסה לפני המועד, כי בלאו הכי יעשה מכונת כביסה במועד, יכול להשאירם ולכבסם במועד. ויש שהחמירו שטוב אף בכה"ג לכבסם קודם המועד (לענ"ד נראה דיש להתיר בזה, וכן כתב בספר פתחי מועד בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל. אולם בספר חול המועד כהלכתו כתב בשם הגרמ"ש קליין שליט"א שלכתחילה יש להחמיר לכבס את הכל לפני החג. וכן אמר לי לדינא מו"ר הגר"ע פריד שליט"א שלהשאיר בכוונה אסור. ואם אין לו זמן, אפילו שאח"כ בכל מקרה יכבס, אין להקל בזה, כיון שזו התקנה עכת"ד).



כיבוס בגדי קטנים בערב פסח אחר חצות

בבגדי קטנים, אם יש אפשרות או לכבס במועד או בערב פסח אחר חצות, יכבס בערב פסח אחר חצות (עי' בהוראות ותשובות חלק י' מש"כ בזה שלכאורה יכבס בערב פסח אחר חצות. וכן שמעתי לדינא ממו"ח הגר"ש יאיר שליט"א, במח"ס משנ"ב תפארת. אך יש לדון היכא שבלאו הכי יעשה מכונה אחרי המועד, ומה שמכבס עכשיו אינו צריך ליו"ט ראשון, שלא יכבס עכשיו. אך כיון שיש מחמירים בזה, א"כ אפשר שיכבס אחר חצות, ועי' בגליון הוראות ותשובות מס' י' מש"כ בזה).



כיבוס בגדי גדולים עם קטנים

אך אסור לכבס בגדים של גדולים עם בגדי קטנים שמותר לכבסם. ואם כיבס בטעות בגד של גדול עם בגדי קטנים בחוה"מ, לא נאסר בשימוש ומותר להשתמש בו בחול המועד (עי' סימן תקלד, וכן הורה לדינא מו"ר הגר"ע פריד שליט"א. אך מ"מ אין להתיר בזה לכתחילה מדין ריבוי בשיעורים, וכמבואר בזה לקמן בחלק בירורי הלכה).

בגד שכוּבס באיסור

בגד שכוּבס באיסור בחול המועד בשוגג או ע"י אנשים שאינם שומרים תורה ומצוות, מותר ללבושו (נחלקו הפוסקים האם מעשה חול המועד אסור בהנאה כמו מעשה שבת. במג"א סי' תקל"ח סק"ב כתב דלפי השיטות שמלאכת חול המועד היא מן התורה קנסינן כמו ביו"ט יעו"ש, ובשערי תשובה שם אות א' האריך בזה. ולדינא כתב בשו"ת שבט הלוי ח"ו סימן סח שכיון שהוא מחלוקת, הו"ל ספק דרבנן לקולא ע"ש. אמנם הוא רק לדברי הב"י שאיסור מלאכה הוא מדרבנן, אבל אם אי נימא שהוא מדאורייתא, א"כ יש לאסור בזה. וכן כתב לדינא בספר שש"כ פרק סו אות מא בשם הגרשז"א זצ"ל, שמי שעשה מלאכה בחול המועד נאסר הדבר, כמו שמצינו בענין מעשה שבת בסי' שי"ח, ולמעשה נשאר בצ"ע. עכת"ד. וממו"ר הגר"ע פריד שליט"א שכיון שלמעשה חול המועד דרבנן, ואף שזה דאורייתא זה לא לאו, מותר בדיעבד).

בע"ת להניח בגדים בסל כביסה

בעל תשובה שהוריו מכבסים בגדיו בחול המועד כיון שמניחם בסל הכביסה, לכתחילה לא יניח את בגדיו שם (יש לדון האם מותר לעשות כן לכתחילה, בבע"ת שהוריו אינם שומרים תורה ומצוות, להניח את בגדיו בסל כביסה. ויש שדנו בזה משום שבלא"ה מכבסים ואין הוא עושה כאן מעשה איסור. אמנם לענ"ד נראה בזה שאיסור כיבוס אינו דין על הבגדים, אלא הוא דין על הגברא שבגדיו לא יתכבסו. וכמו שמצינו כיוצא בזה איסור כיבוס בגדי האבל בשבעת ימי האבילות, שאסור שיכבסו את בגדיו, וא"כ הכא נמי ה"ה בחול המועד. וגם אפשר שיעשו מכוונה נפרדת לבגדיו, ולכן לא יניח את בגדיו בסל הכביסה. ושוב ראיתי שכע"ז כתב לדון בילקוט יוסף יו"ט וחול המועד ע"ש. ושוב אמר לי הגר"ע פריד שליט"א שצריך להתחמק מה שאפשר ואם לא יכול להמנע, עכת"ד).

כיבוס בגדים שיהרסו בסל כביסה

מותר לכבס בגדים בחול המועד שאם ישארו בכביסה כמה ימים הם יהרסו, ומורת רוח ללבוש אותם אח"כ (כן נראה ממש"כ בארחות חיים הל' חול המועד, וכן כתב לדינא בשו"ת מהרש"ם ח"ז סי' קל, וכן הו"ד הגריש"א בספר מבקשי תורה סי' קו אות מזו וכן כתב בשו"ת באר משה ח"ז סו"ס לג וכ"כ בספר אומרה לשמך מועדים, וכן הורה לדינא מו"ר הגר"ע פריד שליט"א. אך יש להסתפק אם יהיה מותר להשתמש בבגדים הנ"ל. ולכאורה נראה לומר כיון שהוא דין על האדם שלא יכבס, לכן יש להחמיר בזה. ושוב אמר לי לדינא מו"ר הגר"ע פריד שליט"א שיהיה מותר להשתמש בהם).

כיבוס בגדיו שהתלכלכו מחמת הטיפול בקטנים

ילדים קטנים שמרטיבים בלילה, ובגדי הוריהם התלכלכו, מותר לכבסם (כ"כ בילקו"י יו"ט חול המועד תתכ"ח משום כבוד המועד, וכן השיב לדינא מו"ר הגר"ע פריד שליט"א).

צחצוח נעליים

מותר לצחצוח נעליים בחול המועד (עי' מש"כ בזה לקמן בחלק בירורי הלכה, ויש שנהגו להחמיר בזה).

כיבוס נעלי בד

בכלל איסור כיבוס הוא אף לנעלי בד, כיון שהרם כבגדים שמתלכלכים תדיר וצריכים כיבוס (כן אמר לי לדינא מו"ר הגר"ע פריד שליט"א).

כיבוס מפות וסדינים

איסור כיבוס כולל מפות וסדינים, אבל אם המפה מלוכלכת לגמרי באופן שא"א להשתמש בה כלל, מותר לכבסה. (מו"ר הגר"ע פריד שליט"א בספר אומרה לשמך על המועדים).

כיבוס מגבות ידיים וגוף

מותר לכבס מגבות לידים ולגוף שהדרך להחליפן בכל יום (שו"ע שם, ומשנ"ב סק"ד).

גיהוץ בגדים בחול המועד

מותר לגהץ בגדים בחול המועד אם עושה לצורך המועד, ולא כוון מלאכתו לעשותה במועד, אך יש נוהגים כדעת החזו"א שלא לגהץ בחול המועד (ברמ"א סימן תקמ"א ס"ג מבואר שגיהוץ להחליק הקמטים שרי, ובמשנ"ב שם סק"ט. וכן כתב לדינא בשו"ת אור לציון ח"ג פרק כד אות ג' כיון שהוא מעשה הדיוט. וכן מבואר לדינא בחוט שני עמ' רמ, ומ"מ כתב שם בחוט שני שמנהג העולם לגהץ את הבגדים לפני המועד, כיון שמכנינים את כל הבגדים שיהיו מוכנים ללבושם במועד יעו"ש. וכן מבואר לדינא בס' מבית לוי תשרי עמ' פו בשם הגר"ש וואזנר. וכן כתב בס' שער המועדים חול המועדים עמ' עג בהערה ששמע מהגר"פ שיינברג זצ"ל. ויש שכתבו עוד שבמגהץ אדים אי"ז חשיב בכלל כיבוס, ולכן בכה"ג יש עוד יותר קולא. אולם הביאו בשם החזו"א שנוהגים שלא לגהץ כלל בחול המועד, וכן הביאו שאמר הגר"ח ק. ונראה דהיינו דוקא לשיטתיהו שמחמירים מאוד בחול המועד, ומ"מ מי שנוהג כן ימשיך במנהגו. וכל זה אינו אלא מנהג וכמו שכתב בשו"ת באר משה (ח"ו סימן פט) שמנהג ארץ הגר לאסור לגהץ בביגעל אייזען יעו"ש. וע"ע בשו"ת אבני דרך חלק ח' סימן תג, שלדינא י"ל שאם יכול היה לגבץ לפני המועד אבל החליט להשאיר את זה לימי חול המועד יש לאסור, אבל אם שכח לגהץ יש להתיר אם זה לצורך המועד, ואף במגהץ קיטור, שהוא מחליק את הבגד על קפלי הרגילים ולא נותן בו קפלים חדשים, יעו"ש עוד במה שציין מראי מקומות בכל זה).

אף שמותר לגהץ, אך אין ליצור קפלים חדשים (עי' סימן תקמא ס"ק ט, וכן הורה מו"ר הגר"ע פריד שליט"א).

קיפול בגדים וטלית

מותר לקפל בגדים בחול המועד, ואף שאין בהם צורך למועד, כיון שהיא מלאכה שאין בה טירחא (הנה נשאלתי האם מותר לקפל כביסה בחול המועד, ולכאורה מותר, וכ"ש מדין גיהוץ. אך יש לעיין היכא דאין לו צורך בזה, דלכאורה הוה מלאכה שלא לצורך המועד, וכיון דאין בזה טירחא שרי. וכן כתב במקור חיים סי' תקמא אות א', וכן השיב הגריש"א בשו"ת ישא יוסף ח"א סו"ס קי, ובשש"כ פרק סו. וכן אמר לי לדינא מו"ר הגאון רבי עמרם פריד שליט"א שיש להתיר בזה כיון שהוא מדרבנן, עכת"ד. ועיין עוד בזה בשו"ת משנה הלכות חלק יא סימן תלד. וכן כתב לי הגרי"א סקוצילס שליט"א במח"ס אהל יעקב וז"ל: המנהג להקל בזה אין בזה טירחא מרובה ומותר לעשות כן ולא הקפידו לגבי הטלית, אולי רק תלמידי חזון איש. עכ"ד).

מותר לקפל את הטלית בחול המועד (עי' מש"כ בזה לקמן בחלק בירורי הלכה). ויש שהחמירו שלא לקפל (כמו שנהג התרומת הדשן והחזו"א).



שימוש במייבש כביסה

מותר לייבש בגדים במייבש כביסה, וכן מותר לתלות בגדי קטנים בחוץ, אך ייבוש בגדי גדולים מותר רק בתוך הבית (הוראת מו"ר הגר"ע פריד שליט"א בספר אומרה לשמך על המועדים).



אוצר אורח חיים

ברכת כהנים כשמתפללים ללא תפלת לחש - בגדר חזרת הש"צ דבעינן
שיהיו ט' עונים ♦ בעניין תפילה בלשון ארמית ♦ אכילת מלח אחר
הסעודה ♦ בדין ברכת הרוואה את חבירו לאחר שלשים יום ♦ בעניין
ברכת דיין האמת על הרוואה בתי ישראל בחורבנן ♦ בישול בכלי ראשון
ובכלי שני, ומהות החילוק ביניהם ♦ תגובה למאמר הרב דוד קהלת
בעניין פורים בעזה

ברכת כהנים כשמתפללים ללא תפלת לחש – בגדר חזרת הש"צ דבעינן שיהיו ט' עונים

במאמרי הקודמים בעניין ברכת כהנים כשמתפללים ללא תפלת לחש [חלק א' בגיליון פה וחלק ב' בגיליון פז] עסקתי בשני תנאים הנצרכים לחזרת הש"צ שמאפשרת ברכת כהנים:
א. אמירת כל התפלה בקול רם.
ב. חלות חיוב תפלת ש"צ על ידי זה שיש ששה מתוך עשרה אנשים שמתפללים ביחד.
בחלק זה אדון בתנאי שלישי להגדרת התפלה כחזרת הש"צ - שיהיו תשעה שמתתפים עם הש"צ. וכן אביא מדברי האחרונים על המנהג בתפלה אחת.

א.

הכוונה הנצרכת למתפלל

בגמרא ראש השנה כח מובאת מחלוקת אם מצוות צריכות כוונה. השו"ע בסי' ס סעי' ד פסק שמצוות תפילה וברכות צריכות כוונה לצאת ידי חובת אותה מצווה, וכדי לצאת ידי חובת תפלה מברכה של אחר צריך כוונת השומע והמשמיע לצאת במצוה.

יש כוונה נוספת שמוגדרת "כוונת הלב". כדאיתא בברכות (דף יג ע"ב) "ת"ר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד עד כאן צריך כוונת הלב, דר"מ".

והרשב"א בברכות יג ע"ב (ד"ה שמע, הובא בב"י סי' סג) ביאר את ההבדל בין הכוונות "דפסוק ראשון צריך כוונה ואפילו בדיעבד ואין דבר זה תלוי באידך דמצוות צריכות כוונה דהתם בכוונה לצאת הדברים אמורים, אבל כאן צריך כוונת הענין כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב, וכענין שאמרו ג"כ בברכה ראשונה של תפלה". ונראה מדבריו שכוונת הלב היינו שיחשוב בענין שהוא אומר ולא בדבר אחר, וממילא משמע שעליו להבין את משמעות המילים*.

והוא מה שפירש באו"ז הל' תפלה סי' קב, והר"ן (על הרי"ף ראש השנה דף ג ע"ב) על מה שאמרו בשבת קכז שאין אדם ניצול בכל יום מחסרון עיון תפלה "עיון תפלה כלומר שמעיין ומכוין בה". וכן הוא בגמרא בברכות דף ל ע"ב: "אמר רבי יוחנן: אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי. אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה, ולבסוף כוון

א. ביאור הלכה בסי' קא (ד"ה המתפלל) כתב שמפשטות לשון הרשב"א משמע שאף אם כיוון למילים, אם בין המילים יהרהר בדברים אחרים לא מהני, אלא שיש לדחות קצת ויש לעיין לענין דיעבד. עכ"ד. ולענ"ד העיקר כפי שרצה לדחות דפשטות הרשב"א שלא יפנה לבבו לדברים אחרים בזמן שאומר את מילות שמע ישראל או מילות ברכת אבות בשמו"ע.

דעתיה?... רבי חייא בר אבא צלי והדר צלי. אמר ליה רבי זירא: מאי טעמא עביד מר הכי? אילימא משום דלא כוון מר דעתיה - והאמר רבי אלעזר: לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכיין את לבו - יתפלל, ואם לאו - אל יתפלל".

וכתב הרא"ש ששמע מה שהכוונה הזו מעכבת, ועל כן אם התפלל בלי כוונה חוזר, ואמר רבי אלעזר שאם חושב שלא יעיין ויתכוון בזה, לא יתפלל.

ועוד אמרו בדף לד ע"ב: "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולו, ואם אינו יכול לכיין בכולו - יכוין את לבו באחת; אמר רבי חייא באבות".² ובפשטות כאן פירש מה שאמרו בדף ל דלעיקובא הוא לכל הפחות באבות.

והרמב"ם בהל' תפלה פ"ד הט"ו - ט"ז כתב "כוונת הלב כיצד כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה. כיצד היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה". ובפ"י ה"א כתב "מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך".

נראה שההלכה בפ"י מפרשת מה שאמר בפ"ד. והוא מדבר באותה כונה שעליה מדבר הרשב"א, והכוונה של כעומד לפני המלך אצל הרמב"ם היא גופא כוונת פירוש המילים, שכן כתב הרמב"ם "שיפנה את לבו מכל המחשבות". והוא כלשון הרשב"א על הכוונה בקריאת שמע, רק שהרמב"ם אומר שיתחיל את הענין של פינוי המחשבות לפני התפלה כי זה מה שמועיל. ואפשר שהוא נלמד ממה שאמרו בברכות ריש פ"ה אין עומדים להתפלל אלא מתוך כוונה ראש. מכל מקום, הטור בסימן קא, אחר שכתב שאם התפלל ולא כיון באבות יחזור ויתפלל, הוסיף: "והאידנא אין אנו חוזרין בשביל חסרון כוונה שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין אם כן למה יחזור". והובאו דבריו שם ברמ"א.

ובשלטי הגבורים מסכת ברכות דף כד ע"ב אות ב הביא את הטור והוסיף בתחילת דבריו "ואם אינו יכול לכיין כלל י"א שלא יתפלל וי"א שיתפלל". ונראה כוונתו בי"א השני שגם לגבי מה שאמרו שאם אינו יכול לכיין באבות לא יתפלל, האידנא יתפלל ולא הוי ברכה לבטלה.³

(ב). וי"ג גם מודים או מודים, על כן מי שלא כיוון באבות ישתדל עכ"פ להתכוון במודים, שי"א שזה מתקן.

בירושלמי ברכות פרק א הלכה ב על מאי דת"ח מפסיקין לקרית שמע ואין מפסיקין לתפילה. "אמר רבי יוסי ק"ש אינה צריכה כוונה ותפילה צריכה כוונה (והיה קשה להם להפסיק מלימודם ולהתרכז בכוונה). אמר רבי מנא קשייתה קומי רבי יוסי ואפילו תימר קרית שמע אינה צריכה כוונה, שלשה פסוקים הראשונים צריכין כוונה? מן גו דאינון צבחר מיכוון". משמע שבתפלה נדרשת כוונה יותר מאשר ג' פסוקים. הגריי"ק (אורחות רבינו ח"א עמ' נט) הסיק מכאן שכל ברכת אבות צריכה כוונה של פירוש המילות, שלכן הכוונה בתפילה היא יותר מהכוונה בקרית שמע שדי בה בג' פסוקים. אך יש לדחות בפשיטות, שבתפלה אנו אומרים לכתחילה לכוון בכל התפילה, או לכל הפחות לכל אורך ברכת מגן אברהם, וזה מה שהטריד אותם. וכן הסיקו הגרשו"א (הליכות שלמה תפלה אורחות הלכה הערה ט) והגר"ח (נקיות וכבוד בתפלה תשובה נח) שבהכוונה המעכבת היא רק בתיבות המעכבות. ונלענ"ד דהיינו "ברוך ה' אלקי אברהם מביא גואל לבני בניהם באהבה ברוך ה' מגן אברהם" (ראה מ"ב ס' ריד ס"ק ג ש'אתה' אינו מעכב). ובארץ צבי (ס' כב) צידד שיתכן שהכוונה המעכבת היא רק ברוך אתה ה' מגן אברהם. ואינו נלענ"ד, שכן נראה שהעיקר הוא שהכוונה צריכה להיות במילים שחייב בעצמו לומר, ואי אפשר לברך רק את הסיום, כפי שביאר הגר"ז בסימן קיד.

(ג). הרב יצחק בלוי (פרי יצחק ח"ב ס' א) הביא ראיה שגם בזמן הגמרא כשהיה צורך יכלו להתפלל בלי כוונה באבות, וביאר בזה למה נאמר בגמרא רק על רבי חייא בר אבא שלא יתכן שחזר על התפלה בגלל חוסר כוונה, ולא על רבי ינאי,

ובמעדני יום טוב מסכת ברכות פרק ב סימן ג תמה למה לגבי תפלה נקט הטור דהאידינא אין מחזירין, ואילו בשמע ישראל לא כתב הטור כן, ותירץ: "והיינו טעמא דק"ש דאורייתא".

ובפשטות י"ל טעם אחר, שבקריאת פסוק אחד גם היום יכולים לכוון. אך עכ"פ צ"ע, שקשה לחלק כך מסברה ללא מקור קדום, דלכאורה משמע שהדברים אמורים גם כשהבחין שלא כיוון באמצע תפילתו, כיון שזה מה ששכיח שקורה, ואם אינו חוזר מברך ברכות לבטלה. וכן הקשה הביאור הלכה (סי' קא ד"ה והאידינא) על שיטת הטור איך ימשיך בתפילתו ויברך ברכות לבטלה? כשהרגיש שלא כיוון לאחר ברכת מגן אברהם והוא עומד באתה גבורה, הרי הברכות שיברך מכאן ואילך יהיו לבטלה?

ולענ"ד דברי הטור מיוסדים על הירושלמי ברכות פרק ב הלכה ד כפי שהבינו שבלי הלקט. בירושלמי כתוב: "ר' לא ר' יסא בשם ר' אחא רובא נתפלל ומצא עצמו בשומע תפילה חזקה כיון. ר' ירמיה בשם ר' אלעזר נתפלל ולא כיון לבו אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. א"ר חייא רובא אנא מן יומי לא כוונת אלא חד זמן בעי מכוונה והרהרית בלבי ואמרית מאן עליל קומי מלכא קדמי ארקבסה אי ריש גלותא. שמואל אמר אנא מנית אפרוחיא. רבי בון בר חייא אמר אנא מנית דימוסיא. א"ר מתניה אנא מחזק טיבו לראשי, דכד הוה מטי מודים הוא כרע מגרמיה".

הספק של המתפלל ומוצא את עצמו בשומע תפלה הוא מסתמא לא על הברכה שבירך לפני שומע תפלה, אלא על תחילת התפילה, ועל כן נראה שקאי על הידוע שהמעכב זה ברכת אבות. ומבואר שדברי ר' ירמיה בשם ר' אלעזר על מי שיודע שלא כיוון שלא יתפלל מובאים אחרי שאמר ר' לא שסתם אדם שאינו זוכר אם כיוון הוא בחזקת שכיוון באבות. ומשמע שעל זה קאי גם ר' ירמיה, שמדבר על אדם שמתעורר לכוון באמצע תפילתו, כגון בשומע תפלה, והוא יודע שלא כיון, ועל זה קאמר יחזור רק אם יודע שהוא חוזר ומכוון, ואם לאו ימשיך תפילתו. וטעם ענין זה בואר בשבלי הלקט ענין תפילה סימן יז, שכתב: "ר' ירמיה בשם ר' אלעזר אומר המתפלל ולא כיון את לבו אם יודע בו שהוא חוזר ומכוין לבו יחזור ויתפלל ואם לאו לא יחזור ויתפלל. ושמעתי מפי הר"ר יעקב מגוריציבורק נר"ו שיש להביא ראיה מראש מסכת זבחים. שאע"פ שכמה פעמים אדם מתפלל ואינו מתכוין יש לומר שיצא ידי חובתו למאן דאמר תפלות

כי אצל רבי ינאי זה היה בשחרית. ועל כן גם אם יודע שלא כיוון, אם הוא נמצא בגאל ישראל יתפלל כדי לסמוך גאולה לתפלה, אלא שבזמנם אם אירע דבר כזה, היה חוזר ומתפלל, כי יכלו לרכו שוב את המחשבות ולהתפלל.

ד. כך משמע פשטות הטור, שלא כתב שאינו חוזר רק אם גמר את תפילתו. ולמרות שאינו מוכרח כך, כתבו האחרונים שהביא בעינים למשפט בברכות בעמ' קצח. וכן מסתבר לפי הטעם המבואר להלן, שעיקר היסוד הוא שתפלה בלי כוונה בברכת מגן אברהם גם היא תפלה, והשיח יצחק מדייק כך גם מהגמרא בבלי. ומ"מ הרא"ה כתב שלא ימשיך, כפי שציין העיניים למשפט שם.

ה. מדברי הביאור הלכה ד"ה והאידינא עולה שאם סיים מגן אברהם אין לא תקנה לכוון עתה בברכת מגן אברהם, אך החזו"א (מובא בשיח השדה ח"ג ברכות יג ע"ב) נקט שכל עוד לא התחיל אתה גבור יכול לתקן. ואם אמר ברוך אתה ה' יחשוב על כל מה שאמר מהתחלה ולא ימשיך למדני חוקין. ונראה לי שזו עצה למי שלא מתרכז, שעכ"פ ירגיל עצמו בכריעה, שהיא פעולה שמזכירה לו היכן הוא נמצא לכוון מתחילת הברכה שוב, במידה שלא כיוון לפני כן היטב.

כנגד תמידין תקנום, דאמרינן בתחילת זבחים כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. ומוכיח לשם דאם נזבחו בסתמא כשרין ועלו לבעלים לשם חובה הכא נמי בתפלה יש לומר דאינו מתכוין הוי ליה כסתמא ויצא ידי חובתו. מיהו המתפלל בכוונה טפי עדיף. והיא מצוה מן המובחר ומובטח לו שאין תפלתו חוזרת ריקם כדכתיב תכין לבם תקשיב אזנך. ירושלמי בברכות אמר ר' חייא רובא אנא מן יומי לא כוונת אלא חד זמן בעית מכוונא והרהרית בלבי ואמרית מאן עליל קומי ארקבט' או קומי ריש גלותא. שמואל אמר אנא מנית אפרוחא ר' בון ב"ר חייא אמר אנא מנית דומסיא. אמר ר' מתניא מחזיק אנא טיבו לרישי דכד הוה מטי מודים כרע מגרמיה".

ונראה שהביא את הירושלמי, כי לדעתו אין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, אלא מה שעולה מהגמרא בבלי בדף ל' ובדף ל"ד, שיש צורך לחזור היינו רק אם למי שיכול לחזור ולכוון, כי גם תפלה בלא כוונה באבות היא תפילה. ויש לפרש דבריו על כוונת הענין, כפי שפירש הרשב"א, שזו הכוונה המדוברת, אלא שלדעתו אינו לעיכובא למי שאינו יכול לכוון. גם האמוראים בירושלמי לא כיוונו את כוונת הענין, אך מסתבר שזה נבע ממה שהם עסקו ביחודים עליונים הרמוזים במה שאמרו בירושלמי. ועכ"פ הם כיוונו באבות, והירושלמי הביאם כדי לחזק מה שאמר תחילה שגם בלי הבנת פירוש המילים יוצא, כי חזינן שגם אמוראים לא כ"כ כיוונו את הענין. ולפי זה מובנת שפיר מסקנת הטור שהאידנא מי שלא כיוון באבות חשיב כמי שלא מובטח לו שעתה יכוון, ולכן אין חוזרים. ומובן שפיר ההבדל של הטור בין קריאת שמע לתפילה, שנובע מהירושלמי וענין ההשוואה לקרבן. ומתורצת שפיר קושית הביאור הלכה, דבאמת בשביל אדם שאינו יודע אם יכוון כשיחזור תפילתו תפלה גם בלי כוונה, ולכן גם כשהוא באתה גבור ימשיך בתפילה.

ויש להביא סיוע לדברי שבלי הלקט והטור מהזוהר בפרשת ויחי דף רמג ע"ב: "אמר רבי חזקיה האי דאמרינן לעולם יסדר בר נש שבחא דמריה ולבתר יצלי צלותיה האי מאן דלביה טריד ובעי לצלאה צלותיה ואיהו בעקו ולא יכיל לסדרא שבחא דמריה כדקא יאות מאי הוא א"ל אף על גב דלא יכיל לכוונא לבא ורעותא, סדורא ושבחא דמריה אמאי גרע". ומשמע שחסרון הכוונה הוא אפילו בשבחא דמריה, כלומר בברכת אבות שהיא שבחא דמריה.

ויש שהקשו על דברי שבלי הלקט (ארץ צבי ח"א סי' כב, חשוקי חמד זבחים ב ע"ב) במה שביאר שהוא דומה לקרבן, שבקרבן עיקר מצוותו הבאת קרבן, ובענין הכוונה לשמה בקרבן די בכך שהוא הוקדש, וממילא בתחילת ההקרבה סתמא לשמה. ואילו בתפילה שהיא כל כולה עבודה שבלב, אם לא כיוון, נמצא שלא התפלל כלל. ומדובר על הכוונה בתוך התפלה עצמה, ואיך השווה בין הדברים?

אך לענ"ד יש לישב, שמכל מקום דעתו שכיון שזה כנגד זה, הכוונה הזו דומה לדין הכוונה בקרבן, כי כמו שהמצוות האלו קשורות הכוונות שלהן קשורות זו בזו, והיא דעת הטור והרמ"א.¹

מכל מקום, נראה שיש כוונות שנצרכות לכולי עלמא. בגמרא ברכות יג ע"א איתא שגם למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה אינו יוצא בקריאת שמע "בקורא להגיה". וכתב בחדושי הרשב"א שם: "בקורא להגיה, פירשו רבי האי גאון ורש"י ז"ל לפי שצריך לכיון מיהא לקריאתה, וכ"כ הר"י בן גיא ז"ל דהויא ליה כוונה זו כנתכוון שומע לשמוע ומשמיע להשמיע שאינה כוונה גמורה אלא שצריך מיהא כוונת שמיעה, ולכן גם השומע ברכה או תקיעה מחבירו צריך להתכוון לשמוע".

והרמב"ם (קריאת שמע ב, א) כתב שהקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו, והשאר אם לא כיון לבו יצא ואפילו היה קורא בתורה כדרכו או

1. בארץ צבי (סימן כב) תירץ על פי מה שלדעתו משמע מהרמב"ם ומפורש יותר בחינוך (והוסיף שכן משמע מהתיקוני זוהר), שהכוונה המעכבת בתפילה באבות, היינו כוונה שעומד לפני המלך, ואילו כוונה של פירוש המילות, אינה מעכבת. ולדעתו י"ל שזו דעת שבלי הלקט, דכיון שהכוונה בתפילה היא רק כוונה שמכוון לעמוד ולהתפלל לפני ה', יש לדמות אותה לכוונת לשמה בקרבן שאינה מעכבת.

אך לענ"ד לשיטתו הדברים עדיין לא מובנים, שהרי הכוונה בקרבן מדובר על הכוונה לפני ההקרבה, ואילו במה שהאמוראים לא כיוונו מדובר על תפילת אבות ומודים. ועצם זה שבתפלה כוונה זו נצרכת גם בזמן אמירת התפילה לפחות באבות, מראה שבעיניו בה דבר נוסף, וא"כ מנין לדמותה לקרבן.

ובענינים למשפט (ברכות דף ל ע"ב) כתב גם הוא שכל דברי השבולי הלקט אמורים לגבי הכוונה שמתכוון ועומד להתפלל לפני המלך, שהיא כוונה עליונה, והוא משהו אותה מה שכתב רבינו יונה בתחילת פרק ה דברכות שעיקר כונת הפסוק תכין לבם על על הכובד ראש שמתוכו עומדים לתפילה, ואילו ענין כוונת המילים נלמד מהפסוק רק כזכר לדבר, ואינו אלא לכתחילה, ועל כוונה זו דן שבולי הלקט ואמר שאם לא כיוון יצא, והכוונה הזו לדעתו לא מעכבת כי היא דומה לכוונה בקרבן. והביא עוד ראיה שהכוונה בפירוש המילים לא מעכבת מהוזהר ויחי דף רמג ע"ב המובא למעלה.

אך סיים שכל זה אם תפילות כנגד קרבנות אבל אם האבות תיקנו את התפילות, אזי הם תיקנו כדקא יאות, דהיינו בכוונה ראויה, ופירוש המילים מעכב לפחות בברכת אבות. ולכן הרמב"ם שפסק תפילות אבות תקנום, נוקט שיש שתי כוונות גם כוונה עליונה וגם פירוש המילים, ואפשר לומר שסובר שאת הכוונה הראשונה צריך בכל התפילה, ולכונת הענין די באבות.

ולענ"ד מהבאת האמוראים בירושלמי משמע שמדובר על כוונת פירוש המילות, כי נראה שהם לא כיוונו בכוונת הענין והמילים. ולכן נראה שכל הכוונה עליה מדבר השבלי הלקט היא כוונת הענין, וגם ברמב"ם י"ל שהכל קאי על כוונה זו שהיא חלק מכוונת הכבוד ראש.

2. דעת הגר"ח בחידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם שכוונת עומד לפני המלך מעכבת בכל מילה ומילה בתפלה, כיון שבלא זה הוא כמתעסק. ובכל המצוות מתעסק אינו נחשב שעושה את גוף המצוה, והכוונה שכתב הרמב"ם בפ"ד היא לעיכובא בכל התפלה ונוספת על כוונת פירוש המילים שכותב הרמב"ם בפ"י שהיא אינה מעכבת כלל, שהרי בפ"י לא כתב הרמב"ם שהכוונה מעכבת. אך החזו"א (שם בגליונות על חידושי הגר"ח) חלק על דבריו וכתב שכוונת עומד לפני המלך אינה נצרכת בכל מילה מהתפלה אלא בתחילת התפלה, וכוונה קלושה כזו יש לכל אדם שעומד להתפלל. הגרשז"א (מנחת שלמה ח"א ס' א אות ב) כתב שעכ"פ צ"ע בענין המתפלל ולבו כל עמו שאינו מרגיש כלל ששפתיו נעות, דזה הוי ממש מתעסק. אך מאחרונים אחרים שדחו את דברי הגר"ח הלוי כמובא בפסקי תשובות ס' צח הערה 37, נראה שגם באופן כזה הכל נגזר אחרי כונתו הראשונית שבא להתפלל לפני ה' יתברך. ונראה לי שזה ההבדל בין קורא את שמע ומברך את ברכות התפלה בעצמו לשומע, דבשומע בעיניו שיהיה בלבו על כך שהוא שומע, כפי שיבואר לקמן.

מגיה את הפרשיות. ומשמע שהכל הולך אחרי הכוונה הראשונית, על כן אחרי שהתכוון בתחילה לקרוא לא אכפת לך שהמשך היא קריאה להגיה. אך בשמיעה יתכן שאם לא מרגיש כלל שהוא שומע, גם בהמשך לא תיחשב שמיעה, שאינו כמו מגיה את הפרשיות שעכ"פ קורא.



ב.

הכוונה הנצרכת כדי לצאת בברכה שאומר אדם אחר

לגבי החיוב של השומע להבין את דברי המשמיע יש מחלוקת כללית בברכות, שנסובה על מה שמצינו בגמרא ברכות מה ע"ב, שם איתא: "שנים שאכלו כאחת - מצוה ליחלק; במה דברים אמורים - כששניהם סופרים, אבל אחד סופר ואחד בור - סופר מברך".

דעת רש"י (מובא ברא"ש דלקמן) ור"י (מובא במרדכי דלקמן) שבור יוצא ידי חובה אף על פי שהוא אינו מבין, וכפי שמצינו במגילה יז ע"א שיוצא גם כשאינו מבין. וכן עולה מדברי ראבי"ה מגילה סי' תקסה, סמ"ק (מצוה קט), ורבינו ירוחם (נתיב כז ח"א דף רכו טור ד) שדנו על מה שהיה שכיח בזמנם, שנשים אינן מבינות את לשון הקדש, ואמרו שאשה יוצאה ידי חובתה בברכת המזון בשמיעה, אף על פי שאינה מבינה את לשון הקודש. ובארחות חיים (הל' בהמ"ז אות מד) הביא שכן כתב רבי דוד בר לוי (בעל המכתם) בשם ה"ר שמואל שקלי. וכתב הד"מ בסימן קצג, א "בזה"ז המנהג כדברי רש"י ולא ראיתי מעולם מי שמיחה בדבר". וכן נקט הרמ"א בהג"ה לסי' קצט, ז שנשים יוצאות בזימון של הגברים "אף על פי שאינן מבינות".

ומתוך דבריהם עולה טעמם, שהמשמעות הפשוטה של "בור" היא שאינו מבין. וכן עולה ממה שאמרו במגילה יז ע"א שאנו יוצאים למרות שאיננו יודעים מהו אחשתרנים בני הרמכים, דמכל מקום מצוות קריאה ופרסומי ניסא איכא. והסמ"ג עשין כז דחה את הראיה ממגילה, אך לא דחה את הראיה מהגמרא בברכות. ואילו המאירי בברכות דחה את הראיה מהגמרא בברכות, אך קיבל את הראיה מהגמרא במגילה.

אך התוספות ברכות מה ע"ב (ד"ה שאני) דחו את שתי הראיות הנ"ל שנשים יוצאות בזימון וברכת המזון בלא הבנה, דאפשר ש"בור" הוא דוקא כשמבין. ומגילה שאני, משום דענינה פרסום הנס, ופרסומי ניסא יש גם בלי הבנה לכל מילה. ומשמע דהם נקטו שיש לחוש שנשים אינן יוצאות כשלא מבינות. וכן כתבו רבינו יונה שם, יראים מצוה קנג, רא"ש (ברכות פרק ז, ו) טור (סי' קצג), אורחות חיים (הל' ברכת המזון א, מד) והמרדכי (ברכות רמז קנח). וכן פסק השו"ע סי' קצג, א "וצריך לכוון מלה במלה לכל מה שיאמר, אבל אם אינו מבין אינו יוצא בשמיעה".

הרמ"א בסי' קצג לא העיר דבר, ורק בסי' קצט כתב להקל, אך כתב המאמר מרדכי כרמי סימן קצט ס"ק ג שאין להסיק מזה שהרמ"א מחלק בזה ומיקל רק בזימון ולא בברכת המזון (כפי שסברו אחרונים), שהרי הדרכי משה כתב את דבריו שנשים יוצאות בסי' קצג על ברכת המזון. ולכן כתב המאמ"ד שי"ל שבסי' קצג לא העיר הרמ"א גם בשו"ע, כי שם השו"ע אמר את הדין בלשון כללית על כל הברכות, והקולא לדעת הרמ"א היא דוקא בברכת המזון, כיון שאין חיובן

מדאורייתא מוסכם. ולכן כתב את הגהתו דוקא על השו"ע בסי' קצט, ששם מדובר על ברכת הזימון הדומה לברכת המזון.

אך לענ"ד מסתימת לשון הד"מ נראה שכוונתו לכל הברכות, ומסתבר שהרמ"א סמך על הגהתו בסי' קצט. וכן כתבו מהרש"ל וב"ח ומג"א סי' קצג שנהוג להקל בכל הברכות. והט"ז ס"ק ב כתב שאף שראשונים רבים מחמירים, עכ"פ זה עדיף טפי ממה שלא יברכו לגמרי. וכ"כ כנה"ג בהגהות טור סי' סב בשם ספר ברכת אברהם ח"ט סימן רפ"ג, דכדאים הם המתירים לסמוך עליהם בשעת הדחק. ובבאור הגר"א על סימן קצט, ז ציין על דברי הרמ"א שנשים יוצאות בשמיעה "בר"ס קצ"ג לא כ"כ, וצ"ע, ואפשר שדעתו כמ"ש ט"ז שם וצ"ע". ובמשנה ברורה (סי' קצג ס"ק ה וסי' קצט, יט) ציין לדברי האחרונים שהמנהג הוא שגם מי שאינו מבין יוצא, אבל סיים שיותר נכון שיחזרו אחרי המברך מלה מלה בלחש, אם אפשר להן.

הגר"ח פ' שיינברג (חידושי בתרא לברכות מה) כתב שגם לפי הסוברים שיוצא בלא הבנה, בקידוש צריך שידע שהמקדש אומר ענין של קדושת היום, כיון שהם למדו ממגילה ושם בעינן דבר זה. ונראה לענ"ד שכמו כן בתפלה, עכ"פ צריך שידע שהוא שומע תפלה.

ובערוה"ש סי' קפה, ה וסי' קצג כתב להצדיק את המנהג כרש"י, כי גם התוספות והרא"ש לא כתבו שאינן יוצאות בודאות אלא ספוקי מספקי להו. והכי מסתבר, שהרבה בורים יש שאינם מבינים כלל, וכי חלקה הברייטא בין בור לבור? ובמגילה שם לפי הגרסה שלפנינו אומר "אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא". הרי שלבד פרסומי ניסא אומר גם "מצות קריאה", לומר לך שיוצאים בקריאה זו אף על פי שאינם מבינים. וגם ברמב"ם פ"ה הט"ו משמע להדיא לא כן (שכתב "אחד מהן יודע ואחד אינו יודע, זה שיודע מברך בקול רם, והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה ויוצא ידי חובתו").

אך יש להעיר על דבריו, שמהרמב"ם פ"ה הט"ו אפשר להסיק שההבנה אינה לעיכובא רק אם נאמר ש"אינו יודע" משמעותו אינו מבין, אך אפשר לפרש שהכוונה היא שאינו יודע לברך. ועוד, שעכ"פ גם לפי דרכו של ערוה"ש משמע מדברי הרמב"ם שצריך לעיכובא אמן, כי רק כך הוא ממש כמברך ויצא אף שאינו מבין. והבנה כזו שלדבריו אמן הוא לעיכובא כשמוציא מי שאינו מבין, כתובה להדיא בספר הבתים הל' ברכות שער חמישי סי"א "יש מן הגדולים שהוכיח מכאן שהנשים יוצאות בברכת המזון ששומעות, והוא שתענינה אמן".

וכך יש לפרש גם מדברי הרמב"ם ברכות פרק א הלכה יא: "כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא, ואף על פי שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך. היה המברך חייב מדברי סופרים והעונה חייב מן התורה לא יצא ידי חובתו עד שיענה או עד שישמע ממי שהוא חייב בה מן התורה כמוהו". מבואר שרק עונה אמן עלה בדרגה להיות כמברך, ואינו כ"כ מובן מה המשמעות שיש לזה שהוא ממש כמברך. ונראה לפרש שמעלת מי שהוא בגדר מברך על מי שהוא רק בגדר עונה שיצא, היא

(ח). בה"ג (סימן א - ברכות פרק שביעי) כתב "חד גמיר ודייק וחד לא גמיר - מברך ההוא דגמיר ודייק, ואידך מכיון דעתיה ושמע ונפיק ידי חובתיה". ובריי"ף לג ע"א העתיק את לשון הגמרא. ערוה"ש הוסיף שגם מבה"ג והרי"ף משמע כמו המנהג, אך אינו רואה הכרח כיצד להבינם.

בכך שהעונה אמן יוצא גם אם אינו מתכוון בהבנה. והוא כמו המברך עצמו שיוצא בלא הבנה, כפי שאמרו שיוצא בלא כוונה.^ט

ויש לתת טעם להנחה שכך תקנו, שכן כוונה של הבנה לכל אות ומילה היא דבר רחוק, כי באופן טבעי הקצב של האומר והשומע שונה, וכשהמוציא ממשיך למילה הבאה, השומע עדיין חושב על המילה הקודמת. ועל כן מסתבר שאם אינו אומר אמן צריך לשמוע כל דבר ולהבין, אך כשענה אמן, האמן מראה הסכמה לכללות מה שהשמיע, ועל כן יצא גם בלי שמיעה בהבנה מדוקדקת של הברכה.^י

וכן הוא באמרי נעם על ברכות מה ע"ב בשם הגר"א שנשים שאינן מבינות ועונות אמן על ברכת הקידוש - "יוצאות בודאי".^{יא}



ט. בספר הבתים הל' ברכות שער שני ס"ב הביא את דברי הרמב"ם בפ"א הי"א כן: "כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוין לצאת ידי חובתו יצא. והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה מן התורה. היה המברך חייב מדברי סופרים והעונה חייב מן התורה לא יצא ידי חובתו עד שיענה או עד שישמע ממי שהוא חייב בה מן התורה כמותו. לשון הר"ם קצר בזה. ולכן יש לפרש בו עונה אחריו ולא עונה אמן". הוא לא מצטט מה שכתוב לפנינו ברמב"ם בהלכה יא "וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך". מסתבר שאין כאן שינוי גרסה, אלא שהוא בא לפרש שמה שאמר הרמב"ם אחר כך והעונה חייב מן התורה, הכונה למי שמקשיב אך לא עונה אמן. ומדבריו עולה שבעונה אמן מועיל גם לזה שחייב דרבנן יוציא חייב דאורייתא, ולפי זה אפשר להבין שמה שכתב שהעונה אמן הוא כמברך בעצמו, הוא לענין זה שיצא אפילו ממי שחייבו מדרבנן. אך לפי הביאור שכתבתי, י"ל שהנפק"מ בזה לענין מוציא כשאינו מבין, וממילא י"ל שדברי הרמב"ם שבענין שניהם בחיוב דאורייתא, הם גם בעונה אמן.

ומצינו בברכת הגומל שהמחויב הגומל ששמע ברכה מאדם שבידו בשבילו וענה אמן, שיצא, וכתב הטור סימן ריט "ופי' א"א ז"ל אף על גב דשומע יוצא בשמיעה בלא עניית אמן, היינו דוקא כשהמברך חייב ג"כ בברכה או יוצא השומע בלא עניית אמן, אבל הכא כיון שהם לא היו חייבין בברכה זו לכן הוצרך הוא לענות אמן ולא חשיב ברכה לבטלה כיון שהם לא נתחייבו בה שהם נתנו שבח". ועל פי זה כתב רע"א בהגהותיו לסי' ריט ד ללמוד כלל מחודש, שכשהמוציא אינו מחוייב אלא רק בר חיובא, אין השמיעה מספיקה אלא צריך לעיכובא שיענה אמן, ונשאר בצ"ע. וכתב הגרש"א (מנחת שלמה ח"א סי' ד ד"ה גם אפשר) שיתכן שנכון להזהיר את השומעים על כך. אך דעת הגר"ח"ק (אשי ישראל תשובה פט) שמאחר שהמ"ב לא הביא את דברי רע"א, משמע שדעתו כפמ"ג (סי' ריג משב"ז ג) שהצורך לעיכובא באמן נאמר אך ורק לענין ברכת הגומל, שהמברך אינו מחוייב כלל בדבר, אך בברכת המצוות, כשהוא בר חיובא אין מעכבת עניית האמן.

י. והוא כעין שכתבתי בחלק ב, שתפלה עם החזון נחשבת כחזרה עם תפלה בציבור גם כשלא מכוונים לכל מילה לאומרה כאחד, כי בטבע אין האנשים אומרים את כל המילים ביחד ממש מילה במילה.

יא. המהדיר כתב על זה צ"ע, בגלל הצ"ע של הגר"א בסי' קצט הנ"ל, דאין כתב כאן הגר"א "בודאי", הרי בביאור הגר"א על המנהג לצאת נשאר בצ"ע. אך לענ"ד אפשר לומר שהגר"א בביאורו נשאר בצ"ע על הבנת הט"ז שעושים כך רק מפני שזה עדיף משלא יברכו, מפני שלא משמע כך מלשון הרמ"א. אך אחר כך החליט שנראה לו שיוצאות מפני שהן עונות אמן ויודעות את ענין הברכה. ומכל מקום נראה שליציאה על ידי זה שענה אמן יש תנאי שישמע את כל הברכה ויידע מה תוכנה בסיום הברכה, כדי שלא תהיה אמן יתומה כפי שפסק בשו"ע קכד, ח.

ג.

הכוונה הנצרכת כדי לצאת בתפלה על ידי שמיעה

לפי האמור לעיל לענין לצאת ידי חובה בתפילת החזון לפי שיטת התוספות השומע חייב להבין, ואילו לפי שיטת רש"י שהרמ"א כתב שנהגו כוותיה השומע אינו חייב להבין. אך יש לדון לשיטת הרמ"א באדם שאינו מכוון בהבנה גם מצד הכוונה בברכת אבות, שלכאורה היא לעיכובא לפחות למי שיכול לכוון לחשוב על פירוש המילות, כמבואר לעיל. אך יתכן שענין זה תלוי במחלוקת רב האי גאון ורי"ץ גיאת.

בתשובת רב האי (הרכבי סימן רנו) מבואר שהיחיד השומע מהש"ץ ויוצא ידי חובתו צריך לפסוע, אבל שליח ציבור לא צריך לפסוע, גם אם זו תפילתו שיוצא בה ידי חובה כבראש השנה, ויש מחמירים בזה, אך משמע שבכל השנה גם הם מודים שלא צריך לפסוע.

ובהלכות רי"ץ גיאת (ראש השנה עמ' מא) הביא את דברי רב האי וכתב "מעשים בכל יום בשאינו בקי בשאר ימות השנה להתפלל ושליח צבור פוטר, ואי אתה מצריכו לפסוע בסוף כל תפלה ותפלה, אלא שליח צבור במקומו עומד בתפלותיו וכריעותיו ופסיעותיו והוא אינו מחוייב אלא כיון שמיעה לבד... ושליח צבור נמי אינו צריך לפסוע כלל והנהג לעשותו בהבלעה שלא בפרסום מנהג בורות הוא דמתוך שעתיד לפסוע בסיום כל תפלתו לאחר הקדיש למה לי לפסוע ולחזור ולפסוע אלא אף על פי שסיים תפלתו בלחש שוהה עד שגומר כל התפלה ופוסע ודיו דפסיעות הללו בגמר תפלה נתקן ולא באמצעיתה בסוף תפלת לחש ליחיד ובסיום כל התפלה לשליח צבור".

ובאורחות חיים (ח"א הלכות תפלה אות פו) כתב: "תשובה לרבינו האיי גאון ז"ל אם צריך שאינו בקי שיוצא בתפלת ש"צ לעשות ג' פסיעות אחר תפלת ש"צ אם לאו. ואם ש"צ עצמו צריך לעשות ג' פסיעות אחר שהתפלל בקול רם. והשיב שצריך מי שאינו בקי לעשות ג' פסיעות. וכן ש"צ אם לא התפלל בלחש אלא שיוצא בתפלה זו שמתפלל בקול רם צריך לעשות ג' פסיעות", ויש בש"צ שמחמיר על עצמו לפסוע אלא שמבליע פסיעותיו לבלתי הראות דלא ליחזי כיוהרא אע"פי שהתפלל בלחש". ואחר כך הביא את דברי הרי"ץ גיאת, וסיים בדברי האשכול שהביא שתי דעות, ולא הכריע בדבר.

ועוד באורחות חיים (סדר תפלת מוסף של ר"ה אות ט - י) כתב: "ועתה פשט המנהג ברוב שאין שום אדם בקי רוצה לפטור עצמו בש"צ ואפי' בר"ה ויום הכפורי ומתפללין כלן בלחש". ונראה

(ב). בשו"ת בני ציון ליכטמן סי' קכג ובאור תורה תמוז תשנ"ט עמ' תשלח דנו על מה שנראה סתירה, שמתשובת רב האי בהרכבי מוכח שמדינא הש"ץ אינו צריך לעשות ג' פסיעות גם כשהוא אומר תפלת אחת, ואילו האורחות חיים כותב בשמו שצריך לפסוע. אך לענ"ד בתשובות הרכבי נקט רב האי את המנהג, אך הזכיר שיש מחמירים, ואפשר להבין מדבריו שיותר ראוי להחמיר שכן זו גם תפילת לחש שלו, ולכן כתב או"ח שרב האי כתב להחמיר שזה החידוש שחלקו עליו. מכל מקום משמע שבתפלת החזון בעלמא בקול רם לא צריך לפסוע ג' פסיעות, ולא כסוברים שהוא סומך על הפסיעות בקדיש תתקבל.

(ג). כאן מבואר שיכולים לומר תפלה ביחד כל הציבור והחזון, ושפיר הוי חזרת הש"ץ ותפלה בציבור, וכשיטת הרמב"ם. מנהג זה לא נעשה מצד החשש שמשוחחים או קושי אריכות התפלה, ולכן הוא מנומק בארחות חיים כמנהג מיוחד

לומר כי המנהג לפי שאין אנו בקיאים בכונה שנכין בש"צ מראש ועד סוף". ויחיד שלא התפלל אלא שסמך על תפלת ש"צ וכיון לבו לצאת בה, כתב רב האי גאון ז"ל שצריך לפסוע ג' פסיעות אחר שישלים ש"צ תפלתו. ויש בשלוחי צבור מי שמחמיר על עצמו לפסוע אלא שהוא מבליע פסיעותיו לבלתי הראות דלא ניהוי כיוהרא ולמעלה בהל' תפלה הארכת בזה די".

ובספר כלבו סימן סד כתב כפי שכתוב באו"ח בהל' ראש השנה, וסיים: "וכתב (הרי"א ג) [רב האי] ז"ל שהיחיד שלא התפלל מוסף אלא שסמך על תפלת שליח צבור וכיון לבו לצאת בה שצריך לפסוע ג' פסיעות אחר שסיים ש"צ תפלתו".

והשו"ע קכד, א פסק כרב האי שהיחיד ששומע צריך לפסוע, אבל לא החמיר לש"ץ שיפסע.

נראה שבשיטת רי"ץ גיאת יש נפק"מ לענין לצאת בחזרת הש"ץ כשהשומע אינו מבין או אינו חושב על כל מילה מברכת מגן אברהם, דלדבריו י"ל דסגי בכך שהש"צ מכוון, כמו דסגי לענין הכריעות. אמנם להלכה פסקו כרב האי שמי שיוצא צריך לפסוע, אך הדבר לא הוכרע אלא מצד זה שלחומרה עדיף. וגם אפשר שהיינו לכתחילה, ולענין כוונה יש צד לומר שיצא בדיעבד בכוונת הש"ץ.



ד.

דברי הפוסקים על כוונת השומע בתפלה

בטור סי' קכד כתב: "ולאחר שסיימו הציבור תפלתן יחזיר ש"ץ התפלה שאם יש מי שאינו יודע להתפלל יכוין למה שהוא אומר ויוצא בו, וכתבו רב שרירא ורב האי שצריך שיכוין לכל מה שאומר ש"צ מראש ועד סוף כאדם שמתפלל לעצמו, ואין מפסיקין ולא משיחין", ופוסעין ג' פסיעות לאחוריהם... מי ששכח ולא אמר יעלה ויבא בר"ח או בחולו של מועד או בכל דבר שצריך לחזור בשבילו ולהתפלל יכוין דעתו וישמע מש"צ כל י"ח ברכות מראש עד סוף ויוצא ידי חובתו".

וכתב הב"י: "ומשמע מדברי רבינו דשאינו בקי היינו שאינו יודע להתפלל, ומכל מקום מבין הוא מה ששליח ציבור אומר, אבל אם אינו מבין מה ששליח ציבור אומר אינו יוצא בשמיעה וכמו שפירשו המפרשים גבי סופר מברך ובור יוצא וכמו שיתבאר בסימן קצ"ג, וזהו שכתב שאם

לראש השנה. ונראית כוונתו שבעצם נקטו כרבן גמליאל בראש השנה שש"ץ מוציא את הבקי, וסברו שש"צ מסדיר את תפילתו רק כשהציבור מסדירים עמו, וכיון שראו שבפועל קשה להתכוון בברכות הש"ץ, התפללו עימו. והוא בריב"ש סי' לו שהוא מנהג אראגון, אך שם ביאר שעשו כך משום שהציבור לא ידעו להתפלל לבד. ובבית דוד (א, סי' תטז ב) כתב שעשו כן משום דסברו שאין לתקוע בלחש היות ותפלת לחש אינה נחשבת תפלת הציבור, ולא רצו להמתין ולתקוע בחזרה, ולהניח את התפלה שיוצאים בה רוב ציבור בלי תקיעות כי התקיעות נדרשות לבלבול השטן.

(ד). כדברי בה"ג שמי שרוצה לצאת מהש"ץ צריך לכוון מראש עד סופו.

(טו). לפנינו כתוב ריא"ג, אך הוא טעות דמוכח. הכוונה היא לדברי רב האי.

(טז). ספר האורה חלק א [לג] דין ציבור שנתאחר ולא התפללו "צריכין הציבור לעמוד אחריו בשעה שהוא יורד מראש התפלה ועד סופה כאדם שהוא מתפלל לעצמו ואין מפסיקין, ואין משיחין, ועונין קדושה".

יש מי שאינו יודע להתפלל יכוין למה שהוא אומר ויוצא בו, דלישנא דיכוין לא שייך אלא במבין מה ששליח ציבור אומר".

ונראה מדבריו שהוא מצריך שהיוצא יכוין ויבין כל מילה מהש"צ, וכשיטתו בענין ברכות בעלמא. אך בטור גופיה לא כתוב כאן שצריך שיבין יותר מאשר אדם המתפלל בעצמו, ואדם המתפלל בעצמו אינו חייב להבין כל מילה, חוץ מברכת אבות, וגם בשו"ע הביא רק את דברי הטור. לכן אפשר להבין דלענין הצורך בהבנה לדעת הטור, ולמעשה אולי גם לפי השו"ע, סגי שעונה אמן ויודע את התוכן הכללי של הברכה.

וי"ל דאכן לדינא סגי במכוון ועונה אמן ויודע על מה הוא עונה מטעם נוסף, כי מלבד מה שביארתי שכך נראה מהרמב"ם והגר"א בכל הברכות, כבר ביארנו בחלק ב של המאמר (בגליון פ"ח) שנראה כסוברים שלשליח ציבור יש כח של תפלת רבים יותר מעשרה שמתפללים כל אחד לעצמו, ויבוארו עוד ראיות לזה בסוף המאמר.

ובספר ברכת אברהם ח"ט סי' רפ"ז כתב, דאף לשיטת תוספות דבעינן שהשומע יבין, היינו דוקא יחיד שמוציא יחיד חברו, אבל לא ליחיד המוציא את הרבים, כגון ש"צ המוציא רבים י"ח, ושלושה שאחד מוציא לשנים בברכת המזון, וכל שכן לעשרה, אפילו אינם מבינים בלשון הקודש מוציא את הרבים י"ח. והובאו דבריו בשיירי כנה"ג הגהות טור סימן סב. ונראה לענ"ד שהסברה לחלק בזה היא בעיקר בין יחיד לבין מי שמוציא בעשרה ובתפלה, משום שבשליח ציבור בתפלה מצינו בגמרא בראש השנה לד ע"ב דאיכא מאן דאמר שאף מי שלא שומע יוצא, עכ"פ באונס. ומעתה יש לנו לומר שבהצטרף סברת הגר"א על פי הרמב"ם דבאמן סגי גם בברכת יחיד, יש לנו להכריע שבחזרת הש"ץ סגי בכוונה של האמן על הברכה שבירך המברך.

והמ"ב סי' קכד, ב כתב שגם בתפלה צריך שיבין בלשון הקדש, אך לא כתב שהוא לעיכובא. ובדבריו בביה"ל סי' קצג הביא את הברכת אברהם ואחרונים שמשמע מהם דבברכת המזון אין להקל היכא שיש ג' או י', אבל לא הביא מי שכתב שלא כדבריו בתפלה בעשרה".

והנה בחלק א (בירחון האוצר פה) הבאתי שלגבי דין מי שטעה ויוצא על ידי הש"צ כתב בה"ג: "מכוין דעתיה ושמע כולה צלוחא משליחא דציבורא מרישא ועד סופה". ותוספות, כשהביאו את דבריו, הוסיפו: "מיהו צריך לדקדק מפי החזן כל אות ואות של תפלה". ולכאורה היה נראה שהם מחמירים טובא ומצריכים כוונה בכל אות, אך יותר נראה שהם אמרו כל אות ואות מפני שכך צריך לעשות לכתחילה, כמו המברך בעצמו שלכתחילה אין לו להשמיט כל אות. וכאן מדובר בשמיעה שאם מסיח דעתו, ואינו חושב כלל שהוא שומע יתכן שלא תיחשב שמיעה. ולכן הוצרך להזהיר טפ, כי המתפלל בעצמו ואמר בלא כוונה של מחשבה נחשב כמקיים מצווה לכתחילה, שהרי בסופו של דבר אמר כל אות ואות. אבל בשומע, כאשר לא חשב שהוא שומע,

(יז). בביאור הלכה (סי' קצג ד"ה אינו יוצא) ציין שמהלבוש סי' קצט ומהב"ח בסימן קצג, מוכח דלא כברכת אברהם. אך הם דברו על יציאה על ידי שלושה בברכת המזון ולא ביציאה בעשרה בתפלה, שיש בה צד להוציא גם עם שבשדות. גם החזו"א (או"ח יט, ג) כתב שבתפלה יתכן שמי שאינו מבין יוצא כיון שהם כאנוסים כעם שבשדות. ויש להעיר שאמנם לפי הרבה ראשונים האונס פוטר רק לפי רבן גמליאל, וגם מדובר על אנוס מחמת מלאכה. אך עצם הסברה שבציבור יש יותר מקום לפטור בלא מבין יכולה להלמד מדין זה.

כאילו לא אמר את אותן אותיות שהחסיר, ולא יצא לכתחילה. ויתכן שגם הם יודו שבתפילה יוצא על ידי האמן גם בלא הבנה, אלא שעיקר הכוונה כאן היא שעכ"פ יחשוב על השמיעה וישמע כל אות, ולא יסיח דעתו כל כך עד שלא יחשוב כלל שבאותה שעה הוא גם שומע. ומכל מקום, גם אם נאמר שלדעתם אין לסמוך על האמן, והכוונה המדוברת היא כוונה של הבנה למשמעות כל מילה, נראה שלא מעכבת ממש כל אות, דכפי שבמברך בעצמו די בכך שפתח וסיים ואמר את עיקרי הברכה, כך גם בשמיעה. וכ"כ בביאור הלכה (קצנ ד"ה וצריך) שלעיכובא אינו צריך לשמוע אלא את עקרי הברכות ופתיחתן וחתימתן".

ועל פי האמור נראה שבברכות בעלמא כקידוש והמוציא, אם שמע את עיקרי הדברים בברכה תוך כדי מחשבה על דברים אחרים - אם עכ"פ התכוון וחשב גם על זה שהוא שומע ברכה וענה אמן על ברכת קידוש - יצא ידי חובה. וכל שכן בברכות התפלה, שיש יותר מקום לומר שיצא אפילו לא כיוון. ומובנת התועלת העצומה בחזרה למאי דשכיח שלא כיוון בכוונת משמעות המילים בברכת אבות, דלפי הרי"ץ גאות מובן שאם לא כיון בברכת אבות אפשר שיצא בחזרה של ש"צ המכוון בברכת אבות כשעונה אמן. ועכ"פ צריך לענות אמן ולכוון לכל ברכה מהי, כדי שלא תהיה אמן יתומה".

אמנם המהרש"ל על הטור בסי' קכד כתב: "אבל מכל מקום כתבו האחרונים שלא יסמוך על זה שאי אפשר שיוכל לכוין שישמע כולו ולא ידלג מלה אחת או שתיים מלשמוע, וטוב הוא שיחזור ויתפלל". והוסיף על זה הב"ח "והוא ודאי שכשהשליח ציבור דרכו להבליע המלות אסור לו לשמוע מהשליח ציבור אלא חייב לחזור ולהתפלל בעצמו". וכמה אחרונים הביאו את המהרש"ל והב"ח, אך לפי מה שבאר דדי בכך ששומעים הכל ויודעים על איזה ברכה הם עונים אמן, נראה שאם ש"צ לא מבליע את המילים ומחכה לענית האמן, שפיר נוכל לכוון בחזרה כששומעה מראש ועד סוף גם בימינו. וכן עולה מדברי כפה"ח קח, ו. וכ"כ מו"ר הרב מרדכי אליהו (מאמ"ר לימות החול פרק טז סעי' ס, וכן פרק יז סעי' לו על פי סידור בית עובד עמ' 174) שגם כיום יכולים לכוון לחזרת הש"ץ ולצאת בברכות הש"ץ בטעה, ויקפיד לשמוע כל אות, ובכוונה דיו

יח). ידידי הרב דביר אזולאי במנחת עני ח"ב סי' כג, נטה להצריך שמיעת כל אות ממש לעיכובא, ודקדק כך ממה שהצריכו לשמוע כל מילה, וכן בתשובת הרא"ש בכלל ד סי' יט בענין ברכות קריאת שמע שכתב שאם לא התכוון במילה לא יצא. אך הביא שם גם מה שהשגתי על דבריו שהעיקר כמשנה ברורה, וכוונת הרא"ש פשוטה שלא יצא פירושו שלא נחשב ששמע.

יט). הבא"ח בעוד יוסף חי (משפטים ו) כתב שהשומע חזן שאומר קדיש וקדושה בתוך תפלת לחש שלו יפסיק רק כשהחזן קבוע או ת"ח שיודע לכוון להוציא אחרים. וכ"כ הגרע"י בשו"ת יביע אומר חלק ו סימן טז, ב. ובהלכה יומית אמרו בשמו שהביא סיוע לזה ממה שכתב בספר חסידים (לא ברור לי מקומו) שחכם אחד אמר שאינו מפסיק לאמן יהא שמיה רבא כשהוא מתפלל בלחש לפי שהעונים אינם מכוונים להוציא (לענ"ד אינו ראייה, שכאן מדובר על יציאה באמצעות העונים ואפשר שלא שמעו את החזן אלא את העונים). והרב אליהו (מאמ"ר טו, צו) כתב שאם הוא מתפלל במנין אחר לא יפסיק לשמוע את החזן. אך באגר"מ או"ח חלק ג סימן ד כתב שכיון שנתקן להוציא, הוי סתם דעתו לעשות כהתקנה, שהוא ממילא כנתכוין להוציא אם יש לאחד צורך לצאת אף שהוא אינו יודע מזה. ולענ"ד י"ל שלענין הוצאת אדם שנמצא בשמו"ע הענין שונה, מפני שלא ברור שלשם זה תקנו חז"ל את אמירת החזן. אבל היכא שמכוון לצאת כי יש ספק אם התפלל, לא צריך חזן שמכוון להדיא להוציא. וכן כפה"ח בסי' קח שהצריך שידע החזן להוציא מי שרוצה לצאת בתשלומי ערבית, הוא מפני שלא בשביל זה נתקנה בעלמא חזרת הש"ץ.

שעונה אמן ומכוון לתוכן הברכה. ומי שמתקשה יקח סידור בידו (ואוסיף כהמלצה שישים אצבע בסידור על כל מילה הנאמרת), ושפיר יצא ידי חובה.

אמנם יש להזהיר בזה שלפעמים החזן אינו ממתין לאמן, וכתבו השע"ת והמ"ב קכד, לו שבמקרה כזה לא עונים אמן אף בדיעבד, מאחר שכבר התחיל את המילה שלאחריה.

ומכל מקום, נראה לענ"ד דמאי דשכיח שעונה אמן לפני שהחזן אמר מילה נוספת, ולמעשה אומר את האמן יחד עם תפילת החזן, אינו פוסל את התפלה וגם בכה"ג יוצא ידי חובה, שהרי מילת ההמשך של החזן עדיין לא מפסיקה, אלא רק בכה"ג השומע מפסיד את המילה הראשונה, והיא אינה מעכבת. ולכן נראה שגם בכה"ג יענה אמן, וכן יכולים לעשות בכה"ג קדושה וברכת כהנים, כיון שבכל זאת ענו אמן ויכול המקשיב לענות. אבל יזהר מאוד לא לומר אמן לפני שהחזן סיים את תפילתו, דבכה"ג מפסיד את המילה האחרונה שמעכבת.

ולגבי עצם כוונת האמן כתב האבודרהם, והטור והשולחן ערוך סימן קכד סעיף ו: "שיכוין בלבו: אמת היא הברכה שבירך המברך, ואני מאמין בזה".

אך ב"ח כתב שבאמצעיות יכוין ראשונה לומר אמת היא הברכה שבירך המברך ואני מאמין בזה כנזכר ועוד יכוין לומר ויהי רצון. ובשל"ה מסכת תמיד פרק נר מצוה בהגהות בעל היש נוחלין כתב "אם מכוון במלת אמן הנאמר על הקדיש ובזולת זה מן השאלות והבקשות שזכרנו למעלה ודומיהן, וכן אמן אחר ברכת כהנים שהיא ברכה, אם הוא מתכוין בעניית אלו האמנים, אמת היא התפילה והבקשה והברכה שאמר המבקש, הנה הוא עונה ככסיל באולתו, כי לא ידע מאי קאמר, ולא חש לקימחיה".

אך באשל אברהם (בוטשאטש) סימן קכד על סעיף ו כתב: "שורת ההלכה י"ל דכולי עלמא מודו שכל שכוונתו בענייתו אמן שיהיה כאלו אמר הוא בפיו מה שאומר זה שהוא עונה על אמירתו, די בזה בכל אמנים, ואין צריך להבחין עוד בפרטות בין האמנים, וי"ל שעל זה סומכים העולם שעונים אמנים בלי ביחון... וצלע"ע היטב".

ונראה שבעל הגהות יש נוחלין לא התכוון למידת חסידות, אבל עכ"פ בראשונים ובשו"ע משמע כדברי הא"א שבעצם אפשר לכוון כוונה כללית שאני מתכוון למה שאומר המברך, שהרי כתב השו"ע גם להוסיף ואני מאמין בזה, כלומר אם הכוונה היא לשבח אני מאמין בשבח זה, ואם הכוונה היא שאני מאמין בתועלת לבקש להתברך בקיום הבקשה, ואמת היא הברכה שתתקיים.



כ). נראה שכוונתם שלא יענה כשהוא רואה שהחזן רגיל בכך על אותה ברכה, וגם בברכות האחרות אם אינו יכול להעיר לו, ואינו יכול לענות עד שהחזן כבר התחיל בברכה אחרת, ויתכן שאף התחלה ברכה אחרת מעכבת. אך אם העיר לחזן להמתין, יש להניח שבברכה הבאה ימתין, ומה שהפסידו הציבור אמן כהלכה אחד אינו מעכב. ואפילו אם יש לו ספק אם החזן ימתין בברכה הבאה, יענה אמן, שכן אינו יודע שלא יפסיק אלא כאשר החזן רגיל לא להפסיק.

ה.

פסק הרא"ש, הטור והשו"ע על צירוף אנשים שלא מכוונים בחזרה

בתשובת הרא"ש כלל ד סימן יט איתא: "נראה לי שיש לגעור באותן המגביהים קולן ב"ח ואומרים עם החזן תפלת י"ח וקדושה. ואף לרבי יוחנן דאמר (ברכות כא) ולואי שיתפלל אדם כל היום הני מילי ספק התפלל ספק לא התפלל. אבל היכא דהתפלל כבר אסור להתפלל שנית. והחזן מתפלל להוציא את מי שאינו בקי, והקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכת החזן ולומר אמן. וכשאין תשעה בבית הכנסת המכווין לברכת שליח צבור קרוב הוא בעיני שברכת שליח צבור לבטלה, כי נתקנו ברכות לשליח צבור לאמרם בעשרה. וכשאין תשעה בבית הכנסת המכווין לברכת שליח צבור נראה כברכה לבטלה. לכך כל אדם יעשה עצמו כאלו אין תשעה זולתו ויכוין לברכת החזן. ולכן בימי אבותינו יחדו עשרה בטלנין להיות תדיר בבית הכנסת ולכוין לשליח צבור מראש ועד סוף. והמזמרים עם החזן נראה כקלות ראש".

והטור סימן קכד, אחרי מה שכתב שהש"ץ מוציא מי שאינו בקי, כתב: "וגם מחזיר התפלה כדי שיענו קדושה אחריו... ואם התחיל והגיע עם ש"צ לקדושה יאמר עמו נעריצך וקדושה מלה במלה וצריך שיכוין יחיד ויחיד למה שאומר ש"צ. וז"ל א"א הרא"ש ז"ל בתשובת שאלה יש לגעור... והחזן מתפלל להוציא מי שאינו בקי והקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכת החזן ולומר אמן וכשאין ט' בב"ה המכוונים בברכת ש"צ קרוב בעיני להיות ברכת ש"צ ברכה לבטלה כי נתקנה ברכת ש"צ לאומרה ב' וכשאין ט' המכוונים לברכותיו נראה כברכה לבטלה לכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין תשעה זולתו ויכוין לברכת החזן והמזמרים עם החזן נראה כקלות ראש".

ופסק השו"ע בסימן קכד, ד: "הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן, ואם אין ט' מכוונים לברכותיו, קרוב להיות לברכותיו לבטלה; לכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין ט' זולתו, ויכוין לברכת החזן".

יש להתבונן מהי הכוונה שנדרשת לפי הרא"ש מהט' המכוונים. האם לעיכובא הוא לחשוב על משמעות כל מילה שנאמרת, כפי שנראה מדברי הב"י הנ"ל לגבי דין הכוונה של מי שרוצה לצאת מהחזן שסתם כוונה היינו לפירוש המילים, או שאולי כאן סגי לכוון לחתימת הברכות, ולכוון לעיקר הברכה באמן. ואולי הכוונה כאן רק שיכוונו לומר את האמן במקומה.

אמנם לפי מה שכתבתי לעיל נראה שלדינא גם אם הרא"ש מצריך כוונה לכל הברכה, לדידן יהיה סגי בשמיעת כל הברכה לפי מה שכתבתי לעיל ממשמעות הרמב"ם והטור שהעיקר הוא עניית האמן בכוונה. גם לתפילה בעלמא, הטור כותב שיש רמז מיוחד בחתימת הברכות שהן קי"ג מילים, מכוונים כנגד תפלת חנה ואמירת כאשר ציוה ה' בפרשת פקודי י"ח פעמים.

אך נראה לענ"ד שיש מקום לדקדק מהטור כפירוש האחרון, שדי בכוונה לומר את האמן במקומה, אפילו לא התכוון באמן את הכוונה המיוחדת על משמעות חיתום הברכה, שכן הכוונה שעליה מדבר הטור לפני כן היא הכוונה לומר עם הש"ץ מילה במילה, והוא השמיט מלשון הרא"ש את הואו של "ולומר אמן", כך שדבריו נקראים כאומר שיש לכוון את עניית האמן

במקומה. וגם לא הביא מה שאמר שהעשרה בטלנים מכוונים לשליח ציבור מראש ועד סוף. וי"ל שכוונתו בזה ללמדנו שמה שהרא"ש אמר מתחילה ועד סוף הוא שכך צריך לכתחילה, אבל עיקר הענין הוא שמכוונים לומר אמן במקומה. אמנם על דקדוקים אלו לכשעצמם לא הייתי סומך, אך לקמן נראה שכך נראה מסברה בגלל דין האומרים את תפילתם יחד עם החזן, וגם בגלל הסברה שלא מסתבר שחז"ל הצריכו את החזן לחקור מה מתכוונים האנשים שעונים.

עוד יש להעיר על תשובת הרא"ש, שהנה בחלק א וחלק ב הבאתי את דברי הרמב"ם בתשובה רכא (שנפסקו בשו"ע קכד, ג) "קהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפלה, אעפ"כ ירד ש"צ וחזר להתפלל, כדי לקיים תקנת חכמים". וכן משמע משבלי הלקט, רשב"א ואורחות חיים שחזרת הש"ץ כשכולם בקיאים אינה רק מצד שמיעת קדושה, אלא גם מפני שנשארה תקנת חז"ל לעשות כך כדי להוציא את מי שאינו בקי. ונראה שדבר זה עולה גם מדברי הרא"ש והטור המובאים כאן "והחזן מתפלל להוציא מי שאינו בקי", דכיון שלא אמרו שזה רק בזמן שיש מי שאינו בקי, משמע שהם מדברים גם בזמן הזה שכולם בקיאים, וזה יכול להועיל גם למי שטעה בתפילתו, וחזן מזה עושים את החזרה גם בשביל קדושה". ולפי זה מה שנקט הרא"ש בפסקיו במגילה שאולי מה שאומרים חזרת הש"ץ הוא מפני הלואי ויתפלל, כתב רק להשיב על דברי תלמידי רש"י שהתירו לומר יוצר אור בשביל מאחר, כפי שאנו חוזרים על התפלה רק בשביל הקדושה, ועל זה השיב דתפלה שאני. אך בתשובה זו נקט מה שנראה לו לדינא כדברי הרמב"ם, שהוא חיוב של חז"ל להוציא שאינו בקי, וחיוב זה לא בטל.

ויש לעיין האם אפשר ללמוד מדברי הרא"ש כשכל הקהל מתפללים יחד אינה מוגדרת תפילתם חזרת הש"ץ כיון שאין תשעה מכוונים. לכאורה היה נראה להסיק כך ממה שכשכתב למחות במזמרים הוא אומר את הדין שצריכים לכוון לברכותיו, ואפשר להבין שכוונתו לומר שאם הם יזמרו עמו לא יהיו תשעה שמכוונים, ולא מועיל זה שהם מכוונים יחד עימו בתפלה. אך בספר אבודרהם (שמונה עשרה) הביא את דברי הרא"ש כך: "וכתב הרא"ש בתשובה אלו שחזרין ואומרי' התפלה עם ש"ץ מלה במלה אפי' אינם חותמין עמו צריך לגעור בהם שש"ץ מתפלל להוציא מי שאינו בקי, והקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכת ש"ץ ולומר אמן, וכשאין תשעה בבית הכנסת שמכוונים לברכת ש"ץ קרוב אני בעיני שברכת ש"ץ לבטלה לפי שברכת ש"ץ נתקנה לאמר' בעשרה לכך כל אדם יעשה עצמו כאלו אין תשעה וזולתו ויכוין לברכת ש"ץ והחזרין עמו נראה כקלות ראש".

דברי הרא"ש בתחילה מתיחסים לאלו שאומרים כל הברכות עם החזן, וזה לא הוצרך להביא מפני שאין עושים כך. וחזינו מדבריו שהסבר דבעינן תשעה מכוונים לא נאמר כלפי אלו שאומרים את כל הברכה עם החזן, שהרי לא הביא כלל מדברי הרא"ש כלפיהם. הוא גם שינה

כא). אמנם הב"ח כתב דלפי הרמב"ם אין צריך לטעם בתרא שכתב הטור דצריך להחזיר התפילה כדי שיענו קדושה אחריו, ומשמע שהבין שהטור אינו סובר כרמב"ם, ולדעתו חזרת הש"ץ היא רק בשביל קדושה. אך הטור מביא את תשובת הרא"ש שהחזרה היא בשביל מי שאינו בקי, ובפשטות י"ל דכוונת הטור במה שאמר שחוזרים בשביל קדושה שאם לא היינו צריכים לחזור גם בשביל קדושה, היות ויחיד אינו אומר קדושה, לא היה צורך שהיחיד ימנע מלהתפלל עד שמיעת הקדושה. גם בסימן תרצ"ב אומר הטור שחזרת הש"צ ב"ה היא כדי לשמוע את התקיעות בציבור, וברור שאין כוונתו לומר שהיא רק בשביל זה, אלא גם בשביל זה.

ממה שהרא"ש אמר "והש"ץ מתפלל" וכתב "שהש"ץ מתפלל", אבל לא שינה לומר "שהקהל מתפלל". ונראה דכוונתו לפרש שהרא"ש כתב שיש לגעור בהם אפילו לא יאמרו את כל הברכה, מפני שמי שאינו בקי אינו יכול לשמוע טוב את החזן, ואחר כך ביאר מה כן צריכים לעשות: "הקהל יש להם לשתוק ולכון לברכת הש"ץ ולומר אמן", ולא לזמר עימו.

ובבית יוסף ביאר את קישור הדברים בתשובת הרא"ש שהיו אומרים את כל התפלה עם סיום הברכות עם החזן, ואמר שראוי לגעור בהם, שכיון שכבר התפללו אסור להם להתפלל, דהא דא"ר יוחנן הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו בספק התפלל דוקא הוא אבל בודאי התפלל לא, "ומשום דלפי זה קשה שהרי החזן חוזר ומתפלל אף על פי שכבר התפלל (ואם כן למה נאסר להם לחזור ולהתפלל, מאי שנא ממה שחזר החזן), לכך כתב והחזן מתפלל להוציא את מי שאינו בקי. ומשום דהוה אפשר למישמע מהא דמי שהוא בקי יכול להפסיק ולשוח בעוד שהחזן חוזר התפילה שהרי אינו חוזר אלא להוציא את שאינו בקי, לכך כתב וכשאין תשעה בבית הכנסת המכוונים בברכת שליח ציבור קרוב בעיני להיות ברכת שליח ציבור ברכה לבטלה". ולבסוף אמר טעם שני למונעם בגלל הקלות ראש, ומטעם זה לא יעשו כך אפילו אינם חותמים בברכה.

עולה מדברי הב"י שמה שהם עשו תפלה נוספת נפסל מצד הברכות המיותרות או מצד שנראה כקלות ראש, ולא משום שבאופן זה אין מכוונים לחזן. ומשמע שאם מצד חוסר הכוונה, התפלה שהתפללו עמו היא ככוונה לדבריו, דגם בזה חשיב ונראה כאומרים בעשרה"י. וכן מתשובת הרמב"ם סי' רנו, והארחות חיים הל' מוסף ר"ה הנ"ל והריב"ש סי' לו נראה שהמתפללים עם החזן שפיר עבדי תפלת ציבור וחזרת הש"ץ כאחד, אע"פ שאין תשעה המכוונים לברכותיה"י. ונלענ"ד שהדברים עולים בקנה אחד עם דברי הרא"ש שכתב שכשאין מכוונים זה נראה כברכה לבטלה, כלומר שזה לא נראה כברכה בציבור כשהציבור עוסקים בענינים אחרים. אבל אם כולם מברכים ביחד לית לן בה, כיון שברור שהמתפללים עם החזן מתכוונים להשתתף בברכותיהם.

כב). הבית יוסף פירש בתחילה כפי שכתבתי למעלה. ואחר כך כתב שיש לפרש את דברי הרא"ש דהכי קאמר יש לגעור באותם המגביהים קולם עם החזן אף על פי שאינם אומרים פתיחת הברכות וחתימתן, וגם יש לגעור באותם שאומרים עם החזן תפילת י"ח וקדושה מלה במלה עם פתיחת הברכות וחתימתן. ונתן טעם תחלה למה ראוי לגעור באומרים עם החזן תפילת י"ח וקדושה וכו', ואח"כ נתן טעם למה ראוי לגעור באותם שמגביהים קולם ומזמרים עם החזן. ולא משמע לפרש שאינו טוען עליהם אלא שאסור להתפלל שנית והמזמרים עם החזן דנקט מילתא באפיה נפשיה היא, דא"כ אמאי כתב שיש לגעור באותם המגביהים קולם, דמאחר דטעם הגערה אינה אלא מפני שאסור להתפלל שנית, מאי איריא מגביהים אפילו אינם מגביהים נמי. ונראה דכוונתו לומר שהאומרים עם החזן הכל היו גם מזמרים, ועל כן הביקורת של קלות ראש מוסבת גם עליהם. אך בפירוש האחרון אין נפק"מ למה שדייקתי כאן, שלפי הב"י נראה שאין גריעות בחוסר הכונה לחזן במה שאומרים עימו.

כג). אמנם הב"ח פירש שחלק מהביקורת של הרא"ש על המתפללים עם החזן היא שכיון שמתפללים עימו אינם מכוונים והוי ברכה לבטלה. אך כאמור לפי האבודרהם דברים אלו נאמרים כלפי אלו שאינם מסיימים את החתימה. וא"כ כשכבר יצאו, די בכוונה ועניה לסוף הברכה ואין כלל בעיה של ברכה לבטלה במעשיהם. ואצ"ל שהבנת הב"י אינה כהב"ח. ולענ"ד הבנת הב"ח דחוקה, שאם כדבריו היה הרא"ש צריך לציין שהם לא עונים אמן ובעיניו שהציבור יענו אמן, ולא להוכיח רק מה שיהיו תשעה מכוונים, שזה מהוה דחיה למעשיהם רק אם אין תשעה אחרים שמכוונים. אלא שהוא לא מתייחס לגריעות של אמן אצל אלו שאומרים את כל הברכות, כי יותר חמור מה שהם מברכים לבטלה, שאין זו תפלת נדבה.

ועוד יש לעיין האם דברי הרא"ש שצריכים תשעה מכונים בחזרה ועונים אמן מוסכמים. ובתחילה אעיר בזה משו"ת הרשב"ש סימן נו מפני שמדבריו מוכח להדיא שלא סבר כוותיה, שכן הוא כתב: "ועל ענין תפלת המנחה שמתפללים אותה עם שקיעת החמה, ואין פנאי שיחזור ש"ץ התפלה ומתפלל עם הצבור בקול גבוה. אין בדבר בית מיחוש, שהרי כל עצמו של ש"ץ אינו מתפלל עם הצבור בלחש אלא כדי להסדיר תפלתו כדאיתא בסוף ראש השנה, ואם היא סדורה בפיו ואין פנאי להסדירה עתה אין בכך כלום. וכן כתב הרב אברהם אב ב"ד בספר האשכול^י. ואדרבה שהיה נראה לי שטוב הוא דש"ץ יתפלל עם הצבור, כי עיקר התקנה שש"ץ יתפלל לבדו הוה להוציא מי שאינו בקי, ואנו רואים אותם משיחין ואין מטין אוזן לשמוע התפלה, ואלו היה מתפלל בקול גבוה בשעה שהצבור מתפללים בעל כרחם היו מטין אוזן ושומעים התפלה. ואלו היה מסכים עמי אדוני אבי הרשב"ש ז"ל בעודו בחיים חיותו הייתי מנהיג כך".

משמע שאינו חושש כלל מצד ברכה לבטלה או נראה כבטלה, אלא רצה לבטל את החזרה מצד זה שהאינו בקי לא יוצא ידי חובתו.

על כן נראה שאינו סובר כהרא"ש דבעינן תשעה מכוונים ועונים אמן. ולפי הצד שכוונת הרא"ש היא בעיקר שיענו אמן במקומה, יש לעיין מצד דין אמן יתומה.



ו.

גדר אמן יתומה לשיטת רבינו ניסים, הרי"ף, ועוד ראשונים

בברכות מז ע"ב איתא: "תנו רבנן אין עונין אמן קטופה ולא אמן יתומה". ובמשנה המובאת בגמרא בדף נא איתא "ועונין אמן אחר ישראל המברך, ואין עונין אמן [אחר] כותי המברך עד שישמע כל הברכה", ואמרו בגמרא ברכות דף נג ע"ב: "למימרא, דישאל אף על גב דלא שמע כולה ברכה עונה, וכי לא שמע היכי נפיק! - אמר חייא בר רב: בשלא אכל עמהן".

משמע שאם לא אכל ואינו מחוייב בברכה יכול לענות אמן, אף כשלא שמע את כל הברכה. ובירושלמי (ברכות פ"ח ה"ח) לפנינו הגירסה: "איזו היא אמן יתומה אמר רב הונא דין דיתבי למיברכה, והוא ענה ולא ידע למה הוא ענה".

גירסה זו נמצאת בראבי"ה (בשו"ת סי' קנט וסי' קכו) ובא"ז (הל' סעודה סי' כג), וברא"ש (ברכות ז, יז).

(כד). לא ברור לי היכן כתב כך. אדרבה בהל' תפלה לט ע"ב הוא מביא את דברי רב האי, שמשמע שאין לותר על הסדר של לחש ואחר כך חזרה.

אך בערוך (ערך אמן ב) בשם רבנו ניסים, וברי"ף (ברכות לה ע"א), ובאשכול (הל' תפלה), ועוד ראשונים רבים הגרסה היא: "איזו היא אמן יתומה ההוא דמחייב לברכה ועני, ולא ידע מה עני".

וכן נראה ברמב"ם הלכות ברכות פרק א הלכה יד שכתב: "וכל מי שלא שמע את הברכה שהוא חייב בה, לא יענה אמן בכלל העונים".

מלשון הירושלמי שהביא הרי"ף עולה דבעינן ידיעה, אבל הרמב"ם הזכיר שמיעה. ונראה דדבריו קאי על גרסת הירושלמי שלא ידע, אלא שבא הרמב"ם להשמיענו שהענין לא תלוי רק בידיעה אלא צריך גם שמיעה, ועכ"פ משמע שהאיסור הוא רק בברכה שממש חייב בה. ומה שנאמר בכהאי גונא שאינו שומע "אמן יתומה", ביאר בעלי תמר על הירושלמי שהוא "כיתום שאינו רואה את אביו אבל יודע מנו"ה".

הרא"ה כתב כרמב"ם שבברכה שמחוייב בה צריך לשומעה, ואיכא אמן יתומה, וכן בכלבו סי' יא כלשון הרמב"ם.

ועמדו הראשונים על הגמרא בסוכה נא ע"ב, שם איתא שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפין בסודרים כשהגיע עת לענות אמן. וכתבו שלפי גירסת הירושלמי "מחייב", הדבר מובן שפיר, די"ל שמדובר כשהציבור התפלל לחש ולא היה מחוייב בשמיעת הברכה, לכן לא היו חייבים לשמוע ולדעת מהי הברכה. וכן פירשו בירושלמי שמדובר היכא שעולה אחד לקרות.

וכן עולה מרבינו ניסים בביאורו לברכות מז ע"א שהביא על הגמרא את דברי הירושלמי שאמן יתומה היא רק במחייב בברכה ולא ידע מאי אעני. וכן כתב הערוך בערך אמן ב:

"קשיא ליה לרבינו נסים הא דאמר בריש גמרא דשלשה שאכלו אין עונין אמן יתומה, והא הכא לא שמעו הברכה, אלא בהנפת הסודרין יודעין שהגיע עונת אמן, והן עונין אמן יתומה. ומפרש בשם רבנן דבני מערבא שעל מי שהוא חייב ברכה קאמר, ובענייתו אמן רוצה לצאת ידי חובתו צריך שישמע ואחר כך יענה אמן ולא יענה אמן יתומה, והא דעונין אמן בהנפת סודרין היינו בקריאת ספר תורה, ולא בתפלה ולא בדבר ששליח צבור מוציא רבים ידי חובתו.

וכן מפרש בגמרא דפירקין בירושלמי בימה של עץ באמצע וחזן הכנסת עליה עמד אחד מהן לקרות היה הממונה מניף בסודרין והם עונין אמן על כל ברכה וברכה. ובברכות ירושלמי בסוף אלו דברים קאמר איזו היא אמן יתומה, הונא אמר רב הן הן דחייב לומר ברכה ולא ידע מה הוא עונה. ורב כהן צדק גאון אמר חייב צבור לשתוק ולשמוע כל ברכה וברכה מפי החזן, ואח"כ יענה אמן לאחר שתכלה הברכה מפי המברך".

והנה לפי דברי הירושלמי שאמן יתומה היא "במחייב ברכה", נראה שההגיון הוא שלא שייך לומר יתומה אלא כאשר חייב להיות קישור בין המברך לעונה, ולבסוף אין את הקישור הזה כי הוא לא שמע או לא ידע. וכיון שאין חובה על היחיד לשמוע חזרת הש"ץ, נראה שאם כבר התפלל ואינו חייב, אין בענייתו אמן יתומה. ולכן יש לנו לומר דמה שאמר רבינו ניסים שענית אמן על ידי סודרין היא בקריאת ספר תורה, נקט מה שהוזכר בירושלמי, שבזה בכל גוונא אין

(כה). בהערות הגר"ש אלישיב לברכות מז הקשה על לשון יתומה, ולפי העלי תמר מיושב.

הכרח לקישור בין השומעים שצריכים להיות כבנים למברך, אבל כך הדין גם בחזרת הש"ץ היכא שכבר התפלל. אלא שלפי שלפעמים בחזרת הש"ץ יש קישור מוכרח, כאשר השומע לא בירך, ולפעמים הקישור אינו מוכרח, היכא שכבר יצא, לא נקט חזרת הש"ץ שדינה חלוק. ומה שאמר רבינו ניסים שענייה על ידי הנפת סודרין אינה אפשרית בתפלה, ובברכה עבור הוצאת הצבור ידי חובה, הכוונה היא שאין לעשות כן בתפלה שחייב בה היחיד שלא בקי עבור עצמו כשלא שמע וידע, וכן אין לעשות זאת בכל ברכה ששליח ציבור מברך בשביל הציבור כבתקיעת שופר, דלא יוכל לענות אמן על ידי הנפת סודרין, כי אינו יוצא בזה והוא אמן יתומה.

ועוד הביא הערוך (או רבינו ניסים) שרב כהן צדק אמר שבתפלה חייבים הציבור לשתוק ולשמוע. ואף שלפי האמור, אם לא שמע וענה אמן כשאנו חייב אינה אמן יתומה, מכל מקום שפיר מובנים דבריו, שהנהגה הנכונה בתפלה היא לשתוק ולשמוע ולענות אמן כראוי לאחר שתכלה הברכה. וכוונתו כפי שמוכח בשמו באשכול הל' תפלת מנחה ו"רב כהן צדק פרש חטופה שחוטף ואומר אמן קודם גמר הברכה". ודברים אלו הובאו כסיוע והשלמה לדברי רבינו ניסים, שכן אינו סותר דבר מדברי רבינו ניסים, שהרי הוא לא הזהיר שאם אחד מהציבור התפלל ורואה שהציבור עונים, אך הוא אינו יודע מהי הברכה לא יענה אמן דהוי אמן יתומה, אלא רק אמר שיש לשמוע לכוון ולענות אמן.

והראב"ה חלק א - שאלות ותשובות סימן קנט כתב: "בשיליהי פרק אלו דברים [ברכות נ"ג ע"ב] למימרא דישאל אף על גב דלא שמע כולה ברכה עונה וכי לא שמע היכי נפיק אמר רב חייא בר רב בשלא אכל עמהם. וקשיא לי מכל מקום הא הוה ליה אמן יתומה. ונראה לי דמהכא שמעינן דאיתא להא דפירש רבינו ניסים בפ' החליל גבי הגיע לענות אמן הלה מניף בסודרין, דלא שייך למימר אמן יתומה אלא בדבר שהוא מחוייב בדבר מצוה לצאת ידי חובתו בעניית אמן, כדגרסינן בירושלמי סוף פרק אלו דברים איזה אמן יתומה דיתיב למיברכה והוא ענה, ולא ידע על מה הוא ענה, והכי נמי גרסינן בתוספתא דברכות בריש פרק בתרא". הלכך כי לא אכל לא הוי אמן יתומה. וקצת תימה הוא לפירוש רבינו ניסים, דבקריאת התורה הוי נמי לכולן חיובא, אלא שקורין בשבת זיין ובחול ג' ומוציאים את הרבים י"ח. אב"י העזר"י.

מבואר שהוכיח מהגמרא בברכות נג כדברי הירושלמי שהאיסור תלוי בזה שבא אחד להוציאו ידי חובה בברכה, ואף שאצלו בירושלמי לא כתוב "במחייב למיברכה" אלא "דיתיב למיברכה", נראה שפירש שהכוונה היא שישב לברך ונתן דעתו כדי להוציא, שדרך לעשות זאת בישיבה. ונראה שאכן כן מדויק בלשון, שאם לא כן היה די לומר המברך, ועל כן פירש דהוי כאילו כתוב מי שבא להוציא בברכה. ומה שהקשה דקריאת התורה נמי הוי חיוב, ולמה הותר לו לומר אמן בלא שמיעת הברכה, יש לישב דבקריאת התורה יש חיוב של הרבים רק לשמוע את הקריאה, וכוונת רבינו ניסים על היכא שהוא חיוב של הפרט. ואולי בגלל זה גם הראב"ה כתב רק קצת קשה.

ואור זרוע (הלכות סעודה סימן קצג) הביא את הקושיה מאלכסנדריה, ולא הביא את תירוצו רש"י בברכות שיובא לקמן, אלא כתירוצו היחיד לקושי מסוגיה זו הביא את רבינו ניסים דפירש "דהא

(כו). לא מצאתיו.

דת"ר אין עונין אמן יתומה היינו במקום שעונה אמן אחר הברכה שהי' מחויב בה ויוצא ידי חובתו בעניית אמן, כגון ברכות של שמנה עשרה וברכות שלפני ק"ש ושלאחריו וכל כיוצא בהן, אבל במקום שבעניית אמן אינו יוצא ידי חובת הברכה שלא הי' מחויב באותה ברכה התם עונה אמן אף על פי שלא שמע הברכה רק שיודע שהצבור עונין עונה הוא עמהם". וסיים: "והכי אמר לקמן בירושלמי ס"פ אלו דברים איזהו אמן יתומה אמר רב הונא דין דמחויב ברכה והוא ענה ולא ידע מה הוא ענה, מיהו בירושלמי שלפני כתב דין דיתב מברכה ולא אתבריר ל". ונראה בעיני שכן היא גירסת אמת כאשר כתבתי".

ונראה לפרש דבריו שמה שאמר ברכות שמונה עשרה איירי באופן שיוצא בהן מי ששומעו. וכן ברכות קריאת שמע היה נהוג שמוציא בהן מי ששומעו. אבל מקום שבעניית אמן אינו יוצא הוא לשון כללית גם לברכות התורה וגם לברכות קריאת שמע ושמונה עשרה כשכבר יצא בהן. ומה שדן על גירסת הירושלמי, פירושו שהביא את גרסת רבינו ניסים, והעיר שאמנם אצלנו כתוב אחרת, אך הגרסה דיתב מברכה אינה מבוררת, כי על פיה לא מיושב המעשה באלכסנדריה (שהרי לא הביא ישוב אחר למעשה דאלכסנדריה), ונראה בעיניו שגרסת האמת היא לא מיחייב, כאשר כתב לפני כן שעל פיה מיושבת הקושיה".

והמכתם כתב בתחילה שכונת הירושלמי "בברכה שהוא חייב בה ובירך אחר בשבילו ולא שמעה כלל אפי' החתימה, זו היא יתומה שאין עולה לו כלל". אך הוסיף וכתב "ויש להקשות על זה דמשמע דאם שמע סוף הברכה לבד כיון דידע מאי דעני יצא, ולקמן משמע דלא, דאמר' בסוף אלו דברים (במשנה המובאת בדף נא) ועונין אמן אחר ישראל המברך, ואין עונין אמן [אחר] כותי המברך עד שישמע כל הברכה, ודייק בגמ' (בדף נג) מכלל דאחר ישראל עונין אף על גב דלא שמע כל הברכה אלא החתימה לבד, ואם לא שמע היכי נפיק, ומוקים לה בשלא אכל, מכלל דאם אכל, אפי' שמע סוף הברכה לא נפיק עד שישמע את כולה. ותירץ הראב"ד ז"ל, דשמא יש לחלוק בין שליח ציבור ואדם אחר, דשליח ציבור דעתיה אכל עלמ' וכולי עלמא דעתיה עליה, וכששומע ממנו אפי' סוף הברכה לבד, או אפי' לא שמע בביאור סוף הברכה אלא שנתן דעתו עליו וידע עד שגומרה ועונה - יצא, כההיא דמס' סוכה דבית הכנסת של אלכסנדריא... אבל ההיא דלקמן לאו בשליח ציבור איירי, אלא במי שאכל עם שלשה, וצריך הוא לצאת ידי חובתו בברכת המברך, ואם לא ישמענו בכל הברכה הוא שרוצה שלא יצא". מכל מקום לפי הירושלמי ליכא משום אמן יתומה אלא בברכה שנתחייב בה, אבל אם לא נתחייב בה כגון ששמע עונין אמן על ברכת המזון והוא לא אכל, וכיוצא בזה, אם עונה עמהן אף על פי שלא שמע המברך ליכא משום אמן יתומה".

כו). אמנם הביאור הלכה לסימן קכד, ח לא הבין כך את דברי האו"ז, ויובא לקמן.

כח). וכן בספר הבתים הל' ברכות שער שני ס"ו כתב אחרי הבאת הרמב"ם "כתב הראב"ד שאם יודע מה הוא עונה כגון ששמע החתימה משליח צבור וענה אמן יצא ידי חובתו ששליח צבור דעתו להוציא את הרבים והרבים סומכין עליו ואפי' לא שמע החתימה הואיל והוא יודע על אי זו ברכה ענה אמן יצא. אבל מי שרוצה לצאת בברכת חברו אינו יוצא אלא אם כן שמע כל הברכה ע"כ. ויראה לי שכל זמן שיודע על אי זו ברכה עונה אמן אינה אמן יתומה ויכול לענות. אבל מכל מקום לא יצא אלא אם כן ישמע כל הברכה בין בשליח צבור בין ביחיד". מבואר שלהראב"ד יוצא בברכה שחייב בה על ידי הש"צ מבלי שישמע אותו.

דבריו מבוססים על דיוק מלשון הירושלמי שמדבר על ברכה שחייב "ולא ידע", שמשמע ליה דר"ל שהיא יתומה דוקא כשאנו יודע כלל איזו ברכה היא, אך אם שמע את סופה ועל ידי זה הוא יודע מה הברכה, אינה אמן יתומה ויוצא בברכה שמחוייב בה. אך לפי הראשונים דסברי שבברכה שחייב יוצא רק אם שמע את כולה, י"ל דנקט שמחוייב בה כי זה מה שיוצר את איסור האמן היתומה שנובע מהקישור המוכרח בין המברך למי שבא לצאת ממנו. ומה שאמר "לא ידע" היינו דלא סגי בשמיעה ללא ידיעה כדי להתיר לענות ולצאת, ועל כן אינו יוצא בברכה שחייב בה עד שישמע את כולה כמבואר בדף נג.

והמאורות הביא את דברי הירושלמי "ההוא דמחייב למברכה", וכתב ד"באלכסנדריה של מצרים והלה מניף בסודרין, שהיו עונין אמן אף על פי שלא שמעו החזן, התם איכא למימר שהיו יודעין הברכה ומכוני בה מכי מתחיל להתפלל. וצ"ע מה שכתב הראב"ד.

נראה שגם הוא נוקט כגרסת רבינו ניסים דמחייב בברכה, אלא שפשיטא ליה מהלשון "לא ידע" שגם בברכות מחוייבות סגי בכוונה וידיעה בלא שמיעה, כדי לצאת. ונראה שלדעתו אין זה סותר לסוגיה בדף נג דאין יוצאים בלא שמיעת כל הברכה, די"ל דהתם מדובר שלא שמע ולא ידע על מה אותו ישראל מברך, כי לא היה שם כשהוא התחיל לברך. ועל כן כתב צ"ע למה הוזקק ראב"ד לחלק בין רבים ליחיד. כן נראה מהנמו"י שנקט כדברי המאורות.

אך יש דוחק בהעמדה זו, כי אכתי קשה למה הגמרא שואלת בדף נג היכי נפיק, הרי לדבריו אפשר לצאת גם בלי שמיעת כל הברכה אם יודע מהי הברכה. ודוחק לומר שכפי שתיירץ בשלא אכל יכול היה גם לתרוץ בידוע, כי מעיקרה הקושיה אינה קושיה.

ובפסקי ריא"ז כתב "אם יצא כבר מותר לענות אמן יתומה, שהרי כשהיו רוב עם באלכסנדריה שלמצרים היו מניפין בסודרין להודיע להם שצריכין לענות אמן, כמו שמבואר בפרק החליל, וכן היא בפרק שלפנינו, שעונין אמן אחר ישראל המברך אף על פי שאין שומעין הברכה".

ורבינו יהונתן, אחרי שהביא את תירוץ רש"י המובא לקמן, כתב "ולדברי הירושלמי שמביא הרי"ף בזה, לא קשיא, דהתם כבר התפלל כל אחד ואחד בפני עצמן ויצאו ידי חובתן לפיכך אין אנו קפדים בענייתן אעפ"י שהיא יתומה". וכן כתבו תלמידי רבינו יונה "ונראה למורי לתרוץ דהתם מתוך כך היה מותר מפני שכבר התפללו כל אחד ואחד, וכיון שלא היו עושים לחיוב שכבר יצאו ידי חובתם לא נחוש אם לא שמעו הברכה, אלא כשמתכוין לצאת מחיוב בעניית אמן צריך שישמע הברכה". וכן נקט גם הרא"ש בהלכותיו בתירוץ השני, ובתוספות הרא"ש^כ, ומדסיים בתירוץ זה משמע שהוא עיקר, וכן נקט הטור בקיצור פסקי הרא"ש שהביא רק תירוץ זה. ומשמע שלדבריהם חזרת הש"ץ לא היא ברכה מחוייבת לכל הציבור, ולכן לא צריך לשמוע וגם לא צריך לדעת מהי הברכה ומה שהיו מניפים בסודרים כדי שידעו מתי לענות אך אינם חייבים לדעת מהי הברכה. ואלו הראשונים לא הביאו את רבינו ניסים, אך הריבב"ן הוסיף שכך דעת רבינו ניסים, ומשמע שהבין את דבריו כפי שכתבתי לעיל.

(כט). וכן הוא בספר הפרדס שער עשירי.

ז.

גדר אמן יתומה לשיטת בה"ג, רש"י ותוספות הטור והשו"ע והרמ"א

אך בה"ג בהל' ברכות כתב "אמן יתומה דלא שמעה לברכה ולא ידע מאי הוי", ולא חילק בין ברכה שמחוייב בה לשאינו מחוייב. אמנם אפשר לפרש את דבריו שלא נכנס לפרט את הכל, והכוונה רק לברכה שמחוייב בה, כפי שנראה מכמה ראשונים שפתחו בסוגיה בפירוש זה לגמרא ואח"כ אמרו את החילוק בין מחייב ללא מחייב. אך יותר נראה שגדר אמן יתומה לדעת בה"ג הוא כל היכא שאינו יודע על מה הוא עונה, ושמיעה דנקט היא הגורם למה שאינו יודע, אך היא לכשעצמה אינה מעכבת, שאם יודע יוצא אפילו לא שמע, שהרי לא אמר לא שמע או לא ידע. וכן מבואר רש"י בברכות (ד"ה יתומה), ותוספות בברכות (ד"ה אמן יתומה) דכתבו דהתם באלכסנדריה לא הוי אמן יתומה כי ידעו על מה בירכו, ולא חילקו בין ברכה שמחוייב בה לשאינו מחוייב (אלא שתוספות בסוכה נא ע"ב הביאו את דברי הערוך, ורק אח"כ כתבו עוד יש לפרש כדברי רש"י הנ"ל). וכפירוש זה כתבו רבינו יהונתן בתחילת דבריו לפני הבאת דברי הרי"ף, ותלמידי רבינו יונה בשם יש מתרצין, והרא"ש בפירוש הראשון.

ובאשר לסוגיה בדף נג יש לומר שהם יפרשוה כפשוטה, שאם לא שמע את כל הברכה אינו יוצא, דמה שאמרו שגם בברכה שמחוייב בה יכול לענות אמן, עדיין לא מלמד שגם יוצא בזה בלא שמיעה.

והטור (סימן קכד) כתב: "אמן יתומה שלא שמע ברכה מפי המברך, ופירש ר"י (הוא רבינו יונה), ה"מ שלא יצא ידי חובת הברכה ועונה אמן כדי לצאת. אבל אם כבר יצא לית לן בה. אבל מדברי רב כהן צדק משמע אפילו אם יצא כבר, לא יענה אמן יתומה, שכתב חייבין הציבור לשתוק ולשמוע כל ברכה וברכה מפי החזן, ואחר כך יענו אמן כי העונה אמן ולא שמע הברכה היא אמן יתומה, והכי מסתבר טפי. ומיהו אם יודע איזו ברכה סיים, אף על פי שלא שמעה מפיו יכול לענות אמן, כדמוכח במסכת סוכה בב"ה של אלכסנדריה היו מניפין בסודרין להודיע שסיים ש"צ ברכה ויענו אמן, אלמא שהיו עונים אף על פי שלא שמעו מפיו, וצ"ל שהיו מכוונים בחשבון הברכות לידע איזו ברכה הוא אומר. וז"ל רב עמרם מאן דקאי בבי כנישתא אחורי ש"צ בעי לכווני דעתיה ובתר דחתים ש"צ על כל ברכה וברכה להוי עני אמן".

הטור נוקט שרב כהן צדק פליג על מה שכתב בתחילה, והעיקר כוותיה, שיש לענות על חזרת הש"ץ רק כשהתכוון לה, והוסיף שעכ"פ סגי בכוונה גם ללא שמיעה. ואח"כ הביא את דברי רב עמרם, ואפשר שהתכוון לומר שגם רב עמרם סובר שצריך להתכוון לחזרה. וממה שלא הזכיר את רבינו ניסים אלא את רב כהן צדק, נראה שהוא מבין שרבינו ניסים סבר כדעת רבינו יונה שהזכיר בתחילה, שבחזרת הש"ץ יכול לענות אמן גם בלי כוונה, וכפי שפירשתי לעיל. והבאתי מריבב"ן שלדעת רבינו ניסים רק על ברכה שמחוייב בה שייכים דיני אמן יתומה, ואין

(ל). כך פירש הבית יוסף, שהרי לא הוזכרה בראשונים דעת ר"י בעל התוספות. הב"ח הקשה אם הוא רבינו יונה, למה לא כתבו בשם אביו הרא"ש, שהרי גם הוא הביאו, ולכן נקט שהטור ידע ממקום כלשהו שזו דעת ר"י בעל התוספות. ולענ"ד י"ל בפשיטות שהטור מביא את הדברים מרבינו יונה מפני שברא"ש הוא מובא רק כאי נמי, בעוד שבתלמודי רבינו יונה כתוב שזה מה שנראה לרבינו יונה.

לענות אמן בלא לשמוע, אבל ברכת הש"ץ לדידיה אינה ברכה שמחוייב בה, ועל כן אין בה דין אמן יתומה. ומכל מקום לגבי רב כהן צדק פירש הטור באופן שונה ממה שכתבתי לעיל. אני כתבתי שהוא אינו חולק, אלא מורה לכתחילה כיצד לנהוג בחזרה, ואילו הטור סבר שהוא חולק, ומורה שבחזרה בעלמא יש איסור אמן יתומה גם למי שכבר שמע, אלא שצמצם את האיסור בזה להיכא שאינו יודע על מה הוא עונה, ואינו חייב לשמוע את הברכה כדי לענות אמן. אך את דברי רש"י ותוספות שהחילוק הוא רק בין יודע על איזו ברכה הוא עונה למי שאינו יודע, ואין נפק"מ במחוייב בה, לא הביא הטור, וראינו שגם בקיצור פסקי הרא"ש לא הביא כלל את שיטתם. לכן נראה שהוא לא מקבל את דבריהם, ולדעתו לכו"ע אמן יתומה היא רק על ברכות מחויבות, אלא דהוא סובר שגם ברכות הש"ץ מיקרי ברכות מחויבות ועל כן יש בהן איסור אמן יתומה, אלא שבהן די בזה שיכוון לברכה. והביא את המעשה באלכסנדריה רק כשביאר שדי בכוונה ללא שמיעה, מפני שזה השורש לעיקר החידוש בדבריו שלא נכתב לפני כן, שלדעתו פשט הגמרא בסוכה מורה שמדובר גם בחזרת הש"ץ, ולכן גם לפי הסוברים שאמן יתומה שייכת בברכת הש"ץ, והיא נחשבת ברכה מחוייבת, די בכך שיכוון לברכות גם אם אינו שומע.

ומכל מקום, פירוש זה של הטור שרב כהן הובא בערוך כדי לפלוגי על רב ניסים בדין אמן יתומה, נראה לכאורה דחוק, שכן הוא כלל לא הזכיר "אמן יתומה". ובפשטות נראה יותר כדכתבתי לעיל שהערוך הביאו להשלמת הענין של סדר התפלה הנכון, ולא לפלוגי בדין אמן. וגם דברי רב עמרם יכולים להתפרש על ההוראה לכתחילה לשמוע ולענות אמן.

ומהר"י אבוהב אורח חיים סימן קכד כתב:

"אמן יתומה פר"י ה"מ שלא יצא ידי חובת ברכה ועונה אמן כדי לצאת.

ר"י פי' זה מצד שהיה קשה לו הא דפ' חליל בימה עומדת באמצע ב"ה באלכסנדריא של מצרים וחזון הכנסת עומד עליה, וכיון שהגיע לענות אמן הלה מניף בסודרי'. ויראה שהוא אמן יתומה, שהרי לא היו שומעים הברכה לז"א שאמן יתומה הוא כשיכוין לצאת ידי אותה ברכה שעדיין לא בירך. וכך הוא בירושלמי איזהו אמן יתומה מאן דחייב לברך ועונה אמן כדי להפטר. ורב כהן צדק אמר שאין זה ההבדל אמת, שהרי בתפלה אפי' יצאו כבר, שכבר התפללו, הם מחוייבים לענות אמן, וכך בערוך בשרש אמן משמיה דרב כהן צדק. והנה, לפי דעת רב כהן י"ל דההיא דפ' החליל היא בקריאת ס"ת, ולא בתפלה ולא בדבר שש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתו, וכך מפ' בגמרא דבני מערבא דההיא דבפ' החליל מיירי בקריאת ס"ת. ועוד יש לתרץ חלוק אחר, כמו שהביא המחבר, דאמן יתומה הוא כשאינו יודע באיזו ברכה מסיים, אבל כשיודע באיזו ברכה עונה אמן, אין זה אמן יתומה. והנה, בערוך בשרש הנזכר חלק התרוץ הב', ותלמידי ר"י (בשם היש מתרצין) חלקו התירוץ הג', והמחבר נראה שהוא מסכים לזה במ"ש "ומיהו אם ידע איזו ברכה סיים כו'". ורש"י ג"כ תרץ בפ' דגמרא.

והתימ' מלשון המחבר שמביא אח"כ "כדמוכח במס' סוטה בבבאכ"נ של אלכסנדריא כו'", שנרא' שעכשיו הוא מביא זה, והרי כל מה שפירשנו הוא בנוי ע"ז. וג"כ מ"ש "ומיהו". אין בכאן הבדל מי שיצא ידי חובתו בברכה בעניית אמן, שעדיין לא בירך, או שבירך כבר ועונה אמן,

שעל הכל יכול לענות אמן, מאחר שיודע איזו ברכה היא, וכך כתבו תלמידי ר"י, שלזה התירוץ אפי' לצאת ידי חובתו יכול לענות אמן".

ונראה שבתחילה ביאר את דעת רבינו יונה שמחלק בין ברכה שחייב בה לברכה שאינה חייב בה, והיא דסוכה באופן ששומע ברכה שהוא כבר בירך, וא"כ בחזרת הש"ץ כשכבר התפלל אין דין אמן יתומה, ובאופן זה אפשר להעמיד את הגמרא בסוכה. וכתב שרב כהן אינו מקבל חילוק זה, דאין להעמיד את הגמרא בסוכה בחזרת הש"ץ כשכבר התפלל, אלא באופן שהעמיד רבינו ניסים שהוא בקריאת התורה ולא בתפילה, כלומר גם לא בחזרת הש"ץ כשכבר התפלל. ותרוויהו סברי שבחזרת הש"ץ, אפילו כבר התפללו הם מחוייבים לענות אמן, ולא כדעת רבינו יונה שבחזרת הש"ץ יכול לענות אמן בלא לשמוע ואינה אמן יתומה, אלא לדעתם חייבים כולם לענות אמן והיא כברכה מחוייבת. ועכ"פ שניהם מקבלים את החילוק בין ברכה מחוייבת לברכה שאינה מחוייבת, כפי שפירשתי בטור. אלא שלדעת מהרי"א בסוף דבריו, בלשון "מיהו" הטור נוקט כדעת רש"י ותוספות שלא מחלקים בין ברכה מחוייבת לשאינה מחוייבת. לכן הוא מקשה בסוף דבריו גם מדוע הוזכרה הגמרא בסוכה רק בסוף, וגם שדברי הטור לא מובנים כי הרי לדעה שהביא בסוף דבריו הכל תלוי בידיעה גם בלא שמיעה, ואין הבדל בין ברכה מחוייבת לשאינה מחוייבת. ומדוע הטור נוקט דעה זו כדעה אחת עם רבינו ניסים ורב כהן צדק, כאשר באמת הם מחולקים.

אך לפי מה שפירשתי, אכן הטור מבין שבחזרת הש"ץ חייבים לענות אמן והיא כברכה מחוייבת. אך מה שנקט שהטור משהו בין דעת רב כהן צדק לרבינו ניסים, ושלדעתם חזרת הש"ץ כשכבר התפלל חשיבה ברכה מחוייבת, אינו נראה לענ"ד, שהרי הטור נקט רק את דעת רב כהן צדק, ונראה שנקט כך רק בדעתו ולא בדעת רבינו ניסים. גם מה שהקשה על השוואת דעתו לדעת רש"י ותוספות בסוף דברי הטור, מיושב לפי דברי הטור לא נקט כלל כשיטת רש"י ותוספות, אלא רק אמר שגם לפי השיטה שהוא מייחס לרב כהן צדק, שמחלק בין ברכה מחוייבת לשאינה מחוייבת, בברכות הש"ץ, שהן מחויבות, די בכוונה ללא שמיעה, כפשט הגמרא בסוכה שהוא מעמידה בחזרת הש"ץ. ובדברי אלו מיושבות גם השאלות ששואל מהרי"א על הטור, וגם על השאלות ששואל הב"י על פירוש מהרי"א, כמובא בהערה^{לא}.

לא). הב"י תמה "נראה מדברי מהרי"א שהוא סובר שרב כהן חולק על דברי רבינו ניסים, וכמו שסובר רבינו (לפי מה שביארתי מהרי"א סובר שאינם חולקים. ע.א), א"כ כל שלא שמע הברכה ועונה אמן אף על פי שהיא ברכת ההנאה שהמברך לבדו נהנה והלה שאינו נהנה אינו מחוייב בה הוי עונה אמן יתומה. ועוד דאין מחלוקת בין רבינו ניסים ובין רב כהן שהרי הרב ז"ל אומר דלרב כהן בתפילה אף על פי שיצאו כבר הם מחוייבים לענות אמן, אבל ברכות התורה שאינם מחוייבים בהם בהנהו עונה אמן בלא שמיעה ובלא ידיעה, והיינו ההיא דהחליל שהיו מניפין בסודרים והיינו ממש דעת רבינו ניסים, והיאך כתב הרב ז"ל ורב כהן אמר שאין זה ההבדל אמת וכו' דמשמע דפליג על דעת ה"ר יונה והירושלמי שהוא דעת רבינו ניסים (לענ"ד מיושב לפי מה שביארתי, דכוונת מהרי"א היא שהר"י סבר שבברכות הש"ץ אינן ברכות שחייבים בהן, ולרבינו ניסים ורב כהן צדק הן בברכות מחויבות. ע.א): לכן נראה לי דאם איתא דרב כהן לאיפלוגי על רבינו ניסים אתא, אפילו בברכות שאינו חייב בהם כלל סבר דהוי אמן יתומה ואין צריך לומר בברכות התורה וכיוצא בהם ומה שכתב חייבים הציבור לשתוק ולשמוע כל ברכה וברכה מפי החזן לאו דוקא מפי החזן אלא כלומר מפי המברך דלא שאני ליה בין ברכות התפילה לברכות התורה ולשאר ברכות בכולהו סבר דהויא אמן יתומה כל שעונה אמן בלא שמיעה ואף על פי שאינו מחוייב באותה ברכה".

והבית יוסף הבין שהטור סובר שרב כהן צדק פליג על רבינו ניסים ואינו מקבל כלל את החילוק בין ברכה מחוייבת לשאינה מחוייבת, אלא נוקט לגמרי כרש"י ותוספות, וכך כתב: "ומשמע לרבינו דרב כהן צדק אתי לאיפלוגי אתירוצא דרבינו ניסים דמפליג בין מי שהוא חייב באותה ברכה למי שאינו חייב בה (לדעת רבינו הטור) אפילו ברכה שאינם חייבים בה כגון שכבר התפללו, אי נמי ברכות ס"ת (וכן כל ברכה שלא נאמרה בציבור. ע"א), מכל מקום חייבים הציבור לשתוק ולשמוע כל ברכה וברכה מפי המברך ואח"כ יענו אמן כי העונה אמן ולא שמע הברכה אף על פי שלא היה חייב לברך אותה ברכה אמן יתומה היא, והא דקשיא מפרק החליל צריך לתרץ לדעתו שהיו מכוונים בחשבון הברכות לידע איזו ברכה הוא אומר וכמו שתירצו רש"י והתוספות בפרק שלשה שאכלו. והנה מעתה יהיו דברי רבינו מבוארים שבתחלה כתב שפירש רבינו יונה דכי אמרינן דלא יענה אמן יתומה הני מילי שלא יצא ידי חובת הברכה ועונה אמן כדי לצאת אבל אם כבר יצא לית לן בה... ואח"כ כתב דמדברי רב כהן צדק משמע שאע"פ שכבר יצא לא יענה אמן יתומה ולסברא זו קשיא מההיא דפרק החליל, וצריך לתרץ דלא מיקרי אמן יתומה אלא כשאינו יודע באיזו ברכה עומד המברך אלא עונה אחר האחרים בלא שמיעה ובלא ידיעה אבל אם יודע איזו ברכה סיים אף על פי שלא שמעה מפיו יכול לענות אמן, ובכי האי גוונא מיתוקמא ההיא דפרק החליל, ומשום דאי לאו מההיא דפרק החליל לא הוה משמע לן לפלוגי בהכי כלל לכך כתב רבינו אצל סברא זו ההיא דפרק החליל". נמצא שלדבריו יש בטור רק שתי שיטות, שיטת רבינו יונה ושיטת רש"י ותוספות שהיא דעת רב כהן צדק.

אך הקשה הב"י על הבנת הטור בדברי רב כהן צדק, מדסיימו התוספות "ועוד יש לומר יודעים היו לכוין סדר הברכות שזו אחר זו במנין שמונין כסדרן עכ"ל נראה מדבריהם דלרב כהן לא צריכין לתרוצי האי תירוצא דיודעים היו לכוין סדר הברכות וכו'".

ולפיכך הסיק הב"י דלא כפי שביאר הטור: "ונראה לי שהם (הערוך ורבינו ניסים) סוברים דרב כהן לא לאיפלוגי אתא אלא אדרבה רבינו ניסים מייתי ראייה מדבריו, דמשום דרבינו ניסים אוקי ההיא דהחליל בברכות דקריאת התורה דוקא אבל בברכות התפילה לא, והוה אפשר לאקשוויי דאמאי אמר דבברכות התפילה לא, הרי כשחזור שליח ציבור התפילה כבר התפללו רוב הציבור ויצאו ידי חובתם ואינם חייבים לענות באותם הברכות וא"כ יכולים היו לענות אמן על אותם הברכות בלא שמיעה ובלא ידיעה אלא בהנפת הסודרים בלבד, ולזה הביא ראייה מדכתב רב כהן שחייבים הציבור לשתוק ולשמוע וכו', כלומר שאע"פ שכבר התפללו הציבור ויצאו ידי חובתם מאחר שתקנת חכמים היא שיחזור שליח ציבור התפילה כדי להוציא את שאינו בקי חייבים

הגרע"י (הליכות עולם תרומה י) נטה לומר שיש לחוש לדעת הטור, והביא את דברי הב"י בהשגתו על הטור והשמיט ממנה את מה שכתב "אם איתא דרב כהן לאיפלוגי... אבל לא משמע כן מדברי התוספות", לכן מהצורה שבה הוא הביא את דברי הב"י יכול הקורא להבין שמהב"י יוצא שיש לקבל את דברי הטור, אך נראה שעשה כך כדי להראות שהב"י הבין את הטור כפי שהוא פוסק, ולמעשה ברור דהב"י לא מקבל את דברי הטור.

לב). לענ"ד קושיה זו יש לישב שהטור אומר את דעת עצמו בהבנת דברי הרב כהן צדק, ואינו מחוייב לקבל את הבנת התוספות.

הציבור אף הבקיאם לשתוק ולשמוע כל ברכה וברכה מפי החזן ואח"כ יענו אמן, וכשאינן מכוונים לברכות שליה ציבור נראה ככרכה לבטלה, אלמא דברכות התפילה בחזרת שליה ציבור הוה להו ברכות חובה אף על פי שכבר התפללו הציבור והילכך אי אפשר לענות אחריהם אמן בהנפת הסודרים לבד, אבל ברכות התורה אין הציבור חייבים בהם שאע"פ שתקנת חז"ל היא לקרות בתורה בציבור הברכות לא לצורך הציבור נתקנו אלא מפני שהקורא בציבור ראוי לו לברך, וכיון שאין הציבור חייבים באותם ברכות כלל, יכולים הם לענות אמן על ידי הנפת הסודרים אף על פי שלא שמעו הברכות וגם אינם יודעים אם היא ברכה ראשונה או אחרונה. כן נראה לי שמפרשים התוספות דברי הערוך:

ומכל מקום אף על פי שרב כהן צדק לא יחלוק על רבינו ניסים, כבר נתבאר שרש"י (מז. ד"ה יתומה) והתוספות (ד"ה אמן) בפרק שלשה שאכלו אינם מחלקים בין נתחייב באותה ברכה ללא נתחייב בה דאפילו לא נתחייב בה אסור לענות אמן יתומה וכל שיודע איזו ברכה הוא גומר אף על פי שלא שמע אותה והוא מחוייב בה עונה אמן אחריה ולא מיקרי אמן יתומה, וכן כתבו תלמידי ה"ר יונה בהדיא דלפי פירוש זה אפילו לא נפטרו מן החיוב ואינם שומעים הברכה מן החזן, אם יודע איזו ברכה אומר כמאן דשמע דמי, וזהו מה שפירש רבינו בדברי רב כהן צדק:

נמצא בדברי כל סברא מאלו להקל ולהחמיר שאם לא שמע הברכה אבל יודע איזו ברכה הוא מברך אפילו אם הוא מחוייב בה עונה אמן, ונפטר בכך לדעת רש"י והתוספות בפרק שלשה שאכלו^ל. ולדעת ה"ר יונה ורבינו ניסים אינו עונה אמן דהוי עונה אמן יתומה מאחר שהוא מחוייב בה. ואם אינו מחוייב באותה ברכה ולא שמע אותה וגם לא ידע איזו ברכה הוא מברך, לדעת ה"ר יונה ורבינו ניסים עונה אמן אחר העונים ולא הויא אמן יתומה מאחר שאינו מחוייב באותה ברכה, ולדעת רש"י והתוספות אינו עונה אמן דהויא אמן יתומה. וברכות התפילה שחוזר השליח ציבור למי שכבר התפלל לדעת ה"ר יונה אין דינה כברכת חובה: ודעת הרמב"ם כדעת הירושלמי וכדברי רבינו ניסים וה"ר יונה ז"ל שכתב בפ"א מהלכות ברכות (ה"ד) כל מי שלא שמע הברכה שהוא חייב בה לא יענה אמן בכלל העונים, משמע דלא קפדינן אלא בברכה שנתחייב בה אבל בברכה שלא נתחייב בה לית לן בה. וכיון דהרמב"ם מסכים לדברי רבינו ניסים וה"ר יונה, וגם הרא"ש כתב כן בתירוץ בתרא, ומפורש בירושלמי כדבריהם הכי נקטינן: כתוב בארחות חיים^ל תשובה לרבינו האי מי ששמע רבים מישראל שאומרים אמן וחזקתן שאין עונין אמן אלא אחר ששמעו הברכה כתקנה אין חוששין לאמן יתומה וכששומע מהם קדושה רשאי לענות עמהם וכן קדיש וברכו, אבל ודאי אם שמע יחיד שאמר אמן ולא שמע הברכה יש חשש לאמן יתומה ואינו רשאי לענות אמן עמו^ל עכ"ל:

ובשו"ע פסק בסימן קכד סעיף ח: "לא יענה אמן יתומה, דהיינו שהוא חייב בברכה אחת, וש"צ מברך אותה וזה אינו שומעה, אף על פי שיודע איזו ברכה מברך הש"צ, מאחר שלא שמעה, לא יענה אחרי אמן, דהוי אמן יתומה".

לג). ולעיל הובא שכך עולה מהמאורות ונימוקי יוסף, אף שלדעתם החיוב הוא רק בברכה שחייב בה.

לד). לא מצאתי בארחות חיים שלפנינו.

נראה שפסק כרבינו יונה והתירוף השני ברא"ש שברכת ש"ץ בחזרה אינה נחשבת ברכה מחוייבת, ולכן כתב רק שאם הוא חייב בברכה אחת שש"ץ מברך אותה, כגון בברכת שופר או מגילה, אינו יכול לענות אמן כשאינו שומעה, ולא הזכיר את חזרת הש"ץ שהיא הנושא בסימן זה, כי בה הוא נוקט שאין אמן יתומה כשכבר התפלל¹.

ויש להבין שמה שאינו חושש לדברי רש"י ותוספות ואינו חייב להזהר באמן יתומה על ברכה בעלמא שאינו חייב בה, מבואר בדבריו בב"י מפני שהוא נגד דעת רבינו ניסים, הרמב"ם והרא"ש ופשט הירושלמי. אך לא מובן למה הכריע בשו"ע להקל גם בחזרת הש"ץ, נגד מה שפירש בב"י בדעת רבינו ניסים ורב כהן צדק שיש להחשיבן כברכות מחויבות כי חובה לשמוע את החזרה. ולא חשש שכך היא גם דעת הרמב"ם, ויכול להתפרש גם בירושלמי.

ושמא י"ל שאחרי העיון הסיק שאין הכרח לפירוש שכתב בדבריהם, מפני שהם מתפרשים יפה כרבינו יונה, כדביאר הריבב"ן בדעת רבינו ניסים, וכפי שנקטתי לעיל.

ולפי מה שביארתי לעיל, אכן נראה שלפי כל התולים את איסור אמן יתומה בדברי הירושלמי, אין לחוש לאמן יתומה בחזרת הש"צ כשלא מחייב בה, כיון שאינה בגדר "יתיב למיברכה", ועל כן אין בה דין אמן יתומה, אף שלכתחילה צריכים כל הציבור לשמוע את החזרה ולענות אמן. אלא שהטור מחמיר בזה.

והרמ"א כתב: "ויש מחמירין דאפילו אינו מחויב באותה ברכה, לא יענה אמן אם אינו יודע באיזה ברכה קאי ש"צ, דזה נמי מקרי אמן יתומה". והוא משום שהוא חושש לחילוק של רש"י ותוספות. וכן היא דעת הטור בחזרת הש"ץ.



ח.

גדר אמן יתומה לפי האחרונים

הב"ח כתב לפרש שרבינו ניסים אינו מחמיר בחזרת הש"צ, אך רב כהן צדק מחמיר בחזרת הש"ץ, ולדעתו כך הבין הטור גם מרב עמרם גאון שהביא אחר כך, ולכן החמיר בחזרת הש"ץ לשמוע את כל הברכה כדי לענות אמן. אך לשיטתו אין צריך לחוש לרש"י ותוספות. וכ"ד הט"ז.

והמג"א (ס"ק יג) כתב שיש לדעת מהי הברכה גם בברכות שאינו מחוייב.

(לה). בביאור הלכה סימן קכד סעיף ח (ד"ה ושליוח צבור) כתב: "נקט שליוח צבור כדי לשלול בזה דעת רב האי שהובא בב"י דס"ל דבצבור עונה אף על פי שלא שמע בעצמו הברכה". אך לענ"ד א"א ללמוד מהשו"ע לשלול את דעת רב האי, כי נראה שהשו"ע החמיר לשמוע את הברכה רק בברכה שרוצה לצאת בה. ורב האי לא דבר בזה, אלא שמכל מקום מדבריו עולה להחמיר לא לענות גם בברכה שאינו מחויב בה, וחומרה זו לא הובאה בשו"ע.

ומהמ"ב עולה שיש להחמיר בחזרה לשמוע עכ"פ את סוף הברכה, ובשאר ברכות כהמג"א. וכן בעוד יוסף חי (ויחי אות יט) נקט להחמיר כהמג"א, וכן נקטו כפה"ח (שם ס"ק מז), הגרי"ש אלישיב (הערות למסכת ברכות) ומהגרע"י (הליכות עולם בפרשת תרומה).

ובביאור הלכה (ד"ה ויש מחמירין) כתב: "ונראה דשב ואל תעשה עדיף כי יש עונש על העונה אמר יתומה כמו שאחז"ל וגם כי כל חילם של הב"ח וט"ו הוא מהירושלמי שהובא בט"ז ע"ש, וגרסתו הוא דין דיתבי למברכה, ואין ראיה כ"כ. שוב ראיתי שהגר"א בביאורו רמז לזה (נראה כוונתו מדכתב על דברי השו"ע שהם כגירסת הרי"ף בירושלמי ועיין תוספות דסוכה, עכ"ה. משמע למ"ב שרצונו לומר שלמאי דסיימו התוספות צ"ל שהגרסה כלפנינו. אך יש להעיר שהגר"א לא כתב שגירסה זו לא יכולה ג"כ להתפרש על ברכות שמחויבים בהן, וגם לא כתב שעיקר כגירסה זו), ואח"כ מצאתי בעזה"י באור זרוע הנדפס מחדש שכתב כן בהדיא דלפי גרסתו אין ראיה לזה, ונראה עיקר כגרסתו עי"ש, א"כ פשוט דזה הוא טעם רש"י ותוספות שלא חלקו בזה".

ולענ"ד יש להעיר שלכאורה אינו מדויק, שכן מהאו"ז (הל' סעודה קצג) אפשר להסיק להיפך, שהעיקר כגרסה דידן דמחוייב ברכה, כפי שביארתי לעיל. גם לא עמד על כך שהראב"ה נוקט כרבינו ניסים ומביא ראיה מהירושלמי לפי הגרסה דין שיתבי למיברכא, ומזה עולה שגרסה זו לא מכריעה כרש"י ותוספות, כי גם לפי גירסה זו מסתבר לפרש כחילוק בין ברכה מחוייבת לשאינה מחוייבת¹.

ולענ"ד מאחר שלפי הירושלמי לפי גרסת רבינו ניסים והרי"ף נראה שאין כל חשש לענות אמר בברכה שאינו מחויב בה, ובראב"ה אומר כך גם לפי הגרסה שלנו בירושלמי, וכן נראית דעת רוב הראשונים, נראה שיש לעונים בלא כוונה על מה לסמוך.



ט.

קישור הדיון על אמר יתומה לכוונה של התשעה המכוונים

הב"י קישר את ביאורו לרבינו ניסים ורב כהן צדק לכך שבחזרה צריכים תשעה מכוונים, דמה שהם מתייחסים לחזרה כברכה מחוייבת הוא מפני שצריך תשעה מכוונים, וא"כ לפי מה

לו). בהערות הנ"ל כתב על מה שהכריעו האחרונים להחמיר לידע על מה הוא עונה גם בברכות שאינו מחוייב בהן, שלכאורה "כיון שלא הוזכר דין זה אלא לגבי אמר של ברכה, באמין של קדישים באמת יוכל לענות אף אם אינו יודע על מה הוא עונה. [ויסוד אמר בהם הוא, הלואי שיקום כן]. אך מ"מ נראה, שכיון שאמין של קדישים דינו כאמין של ברכה נראה מסברא שאין לחלק בזה". ונראה כונתו אף בקדיש שאינו מחויב בו, אך לפי מה שכתבתי נראה שכל קדישים נחשבים כברכות שאין מחוייב בהן.

לו). כך נוקט הבא"ח פרשת תרומה, אלא שהחמיר להתייחס לחזרת הש"ץ כברכה מחוייבת. מו"ר הגר"מ אליהו במאמר מרדכי פרק יב סעי' לה כתב דיש מי שאומר שאמין יתומה היא רק כשעונה על ברכה שחייב בה אך לא שמע אותה מהש"ץ, ויש מי שאומר שגם בברכה שאינו חייב בה אם אינו יודע על איזה ברכה עונים, וטוב להחמיר כדעה הראשונה. ובהערות ציין תחילה לשו"ע ואח"כ מ"ב וכפה"ח ועוד יוסף חי, ולבסוף סיים בדברי הבא"ח. נראה שדעתו שההוראה להחמיר היא בגדר "טוב" מפני שהעיקר מדינא להחמיר רק בברכה שמחוייב בה, ולכן סיים בציון לבא"ח, שמדבריו עולה שהוא רק חומרה בעלמא, ולמעשה לא הביא את הדעה שחזרת הש"ץ היא ברכה מחוייבת, שבה נקט הבא"ח, אלא גם בזה רק "טוב להחמיר".

שפסק בשו"ע דלא כדעתם, יתכן שלא בעינן תשעה מכוונים. אך נראה שאין הדברים תלויים זה בזה, כי דעת הרא"ש כרבינו יונה שחזרת הש"ץ אינה ברכה מחוייבת, ובכל זאת הצריך תשעה מכוונים. לכן נראה שאין הדברים בהכרח קשורים. בכל אופן אין חובה על היחיד לשמוע חזרת הש"ץ, ולכן לפי הרא"ש גם לאותם תשעה מכוונים אינה נחשבת ברכה מחוייבת, אלא שהם צריכים לכוון ולענות אמן כדי שהתפילה תהיה נראית תפילת הציבור, שבה מוציא את מי שאינו בקי. אך בכל אופן אינה ממש ברכה לבטלה, כי הוא מקיים את תקנת חכמים להתפלל בשביל להוציא את מי שאינו בקי על ידי תפלה בתוך עשרה. וכן נראה לפי הטור שכל עניני הכוונה בתפילה מעבר לכוונה לקיים מצוה אינם דבר מעכב לתפלה עצמה.

ועכ"פ מכל האמור לעיל נראה שיש לנקוט שאין חובה על כל יחיד לכוון בחזרת הש"ץ כמו שמכוונים בברכה שרוצים לצאת בה, ואף אם יענה אמן בלא שידע על איזה ברכה הוא עונה, יש לו על מה שיסמוך, אלא שבדאי לכתחילה נכון וראוי לכוון בחזרה כפי שמכוון בתפילתו.



י.

הכוונה המעכבת של המקשיבים לחזרה או לקדיש

ביארנו לעיל שדברי הרא"ש שצריך תשעה מכוונים אינם מוסכמים על הרשב"ש. נברר עתה דעות ראשונים נוספים. בתשובת הרמב"ם סי' רנו נימק את הצורך לקבוע תפלה אחת, שהוא בבחינת עת לעשות לה' הפרו תורתך "ומה שחייב אותי לעשות זאת הוא, שהאנשים כולם בשעת תפלת שליח ציבור אינם משגיחים למה שהוא אומר, אלא מסיחין זה עם זה ויוצאין (החוצה) והוא מברך ברכה לבטלה כמעט, הואיל ואין שומע לה. וכל מי שאינו בקי, כאשר הוא רואה תלמידי חכמים וזולתם מסיחין וכחין ורקין ומתנהגין כמי שאינו מתפלל בשעת תפלת שליח ציבור, עושה גם הוא כזה ונקבע בלבבות האנשים כולם, שאין תפלה אלא בעת הלחש. ואנו אומרים באיסורי תורה עת לעשות לד' הפרו תורתך ומכל שכן בתקנת התפלה ובזה יש משום הסרת חלול השם, שחושבים בנו שהתפלה אצלנו שחוק ולעג, (ובדבר שיש בו) כדי להוציא האנשים כולם מידי חובה, כפי שזה גלוי לעין. אבל כשנתפלל בשאר ימות החול באנשים מועטים בקיאים, אנו מקיימים התקנה הראשונה ומתפללים לחש ובקול רם".

מדבריו עולה שמה שמעכב הוא שלא יהיה מצב של "אין שומע לה", דהיינו שאין מישהו שישמע לתפלה, וגם כשאינם שומעים כלל כתב שהוא מברך ברכה לבטלה כמעט. ומה שהוסיף את החשש שגם השאינם בקיאים אינם יוצאים וגם יש חילול השם, נראה כתוספת שיש לחוש לזה גם אם ימצא אחד ששומע, שעכ"פ באופן כללי הנוהג הוא שכולם מדברים או יוצאים, ואין זו תפלת חזרה הגונה.

גם בתשובה סי' רצא חזר על הטעמים האלו לתקנה לומר תפלה אחת, אך שם סיים "אמנם אם אפשר שיש (י"ג: יו"ד) מהם או כולם יקשיבו לתפלה בעת שיחזור אותה ש"ץ ויענו אמן אחר כל ברכה וברכה הלא זה טוב מאד להם מאמור התפלה בקול רם".

הגרסה "יש מהם" מתאימה ללשונו בסי' רנו, דמשמע שדי בכך שיש מישהו ששומע. ולאור דבריו אלו בתשובה רנ"ו נראה שאף לגירסה יו"ד, צ"ל שהוא לאו דוקא, אלא משום דכך בעי לכתחילה, וגם כדי שלא יהיה בחשש חילול השם.

והרדב"ז (ח"ד סי' צד) מצטט את התשובה שבסמן רנו בתרגום שלו "לפי שכל העם בשעת תפלת ש"צ לא יפנו למה ששליח צבור, אומר אבל ידברו או יצאו להם והש"צ מברך ברכה לבטלה לפי שאין שומע לה", וזה כנוסח התרגום שלפנינו בהשמטת המילה "כמעט". ועכ"פ נראה שהרמב"ם נקט שהחשש ברכה לבטלה הוא במה שאין שומע לה, ולא במה שאין תשעה שמכוונים¹⁸.

ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג תקכט) נשאל בענין "עשרה מצומצמים בבית הכנסת, ואחד מהם מתפלל ביחיד, אם יכולים התשעה הנותרים להוריד אחד מהם לפני התיבה לומר קדיש וברכו וכל דבר שבקדושה כל זמן שלא סיים זה תפלתו, או מכיון שאינו יכול לענות עמהם, נמצא שאין כאן אלא תשעה, וכל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה".

והשיב: "ודאי שאפילו אם יש שם עשרה זולתו טוב היה להמתין לו שיגמור תפלתו כדי לזכותו שיענה עמהם. ומכל מקום משום דבר שבקדושה שצריך עשרה, כיון שהוא בבית הכנסת מן האגף ולפנים מצטרף עמהם אף על פי שאינו עונה עמהם, וקרינא ביה ונקדשתי בתוך בני ישראל, דכל בי עשרה שכינתא שריא, ולא גרע מדאמר רבי יהושע בן לוי קטן המוטל בעריסה מצטרף לעשרה, ואפילו למאן דפליג עליה, לאו משום דלא מצי לענות בהדיה, אלא משום דלאו בר מצוות הוא, אבל גדול דבר מצוות הוא, אף על פי שאינו עונה עמהם מצטרף. ואפילו אילם שאינו יכול לענות, כיון שהוא כפקח לכל דבריו וחייב בכל המצוות, מצטרף לעשרה, וכל שכן יחיד זה שגם כן עוסק בתפלה ומקבל עליו עול מלכות שמים שמצטרף עמהם, ושכינה קדמה ואתיא". והובא בקצרה בהגהות מיימוניות (פרק ח' מהלכות תפלה אות ט'). וממנו בבית יוסף (סימן נה).

ובשו"ת מהרי"ל (סי' קנ) כתב: "והישן בבהכ"נ, קצת נראה דאכל בי' עשרה דישראל שכינה שריא, ואפי' תנוק בעריסה לפי ר"ת, וכן כתב מהר"ם דהמתפלל מצטרף. ונהי דכתב הרא"ש דצריך עשרה דצייתי, מ"מ חזינן דנהוג עלמא לצרף אף על גב שמסיחין שיחת חולין ולא צייתי, ומ"מ לבי מגמגם דשמא כל הראוי לבילה כו"ל".

לח). הגרע"י בשו"ת יחזקאל דעת ח"ה סימן יב ציטט את תשובת הרמב"ם סי' רצא לפי הגרסה שבעיני עשרה שיקשיבו לתפלה. וכן הביא את דברי הרמב"ם בסימו רנו, כתרגום הרדב"ז, אך קיצר את דבריו, ומצטט בשמו "לפי שאינם מקשיבים לתפלת השליח צבור וכו', ונמצא שהשליח צבור מברך ברכות לבטלה". מציטוט זה מובן שהרמב"ם סובר כהרא"ש, וזו ברכה לבטלה. וכך נראה מהגרע"י שהבין שהרמב"ם והרשב"ם הם כדעת הרא"ש. אך לענ"ד אינו כן, שאדרבה מתשובה סי' רנו משמע שאינו סובר כהרא"ש שצריך תשעה, ועל כן כן יש לפרש את התשובה בסי' רצא כדביארתי. ומדברי הרשב"ם נראה להדיא דלא כהרא"ש.

לט). נראה שכוונתו היא דיש לגמגם בצירוף ישן, שמא אין ללמוד כ"כ ממה שמצדדים את אלו שמשכיחין שיחת חולין, כי המשוחחים ראויים לבילה, מה שאין כן ישן, דאינו כ"כ ראוי לבילה שהוא מחוסר קיצה. הציץ אליעזר (יב , ו) כתב שאולי צריך לגרוס "ושמא" במקום דשמא, דהיינו שלא פירש למה לבו מגמגם, אך כוונתו לגמגם בו שמא ישן אינו ראוי לבילה, ואחר כך אמר את הצד השני שבגללו יש להקל כלומר "ושמא הישן ראוי לבילה". אך לענ"ד הסגנון "אע"ג שלבי מגמגם", משמעותו שעתה, במה שהוא כתב אחרי לבי מגמגם, הוא בא להסביר מה הגמגום שאולי ישן לא יצטרף, לכן

מהר"ם שהוא מציין לדבריו מדבר על עשיית כל הסדר, כולל חזרה רגילה, וכן נראה מהמהרי"ל דקאי על העשרה שעליהם דבר הרא"ש, וממה שכתב שנהגו לצרף "משיחין" בלשון רבים, משמע שמיקל לא רק באחד אלא אף בכמה משיחין. דהעיקר שהם ראויים לענות, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת.

דברי מהרי"ל הובאו בב"י סי' נה בשם האגור, וסיים שמהר"י בי רב הורה שישן מצטרף "וכדאי הוא מורי ז"ל לסמוך עליו". ופסק שם בשו"ע נה סעיף ו: "ואם התחיל אחד מהעשרה להתפלל לבדו ואינו יכול לענות עמהם, או שהוא ישן, אפילו הכי מצטרף עמהם".

ועוד כתב מהרי"ל סי' קו לגבי חרש שמדבר ואינו שומע אם מצטרף לעשרה, שלא ידענא מה השאלה, פשיטא שמצטרף, וכך פסק בשו"ע סעיף ח. ומבואר שזה פשוט לו לכו"ע, ומשמע דלא תלי בכך שלא נוהגים כהרא"ש.

ולכאורה דבריו בסימן נה שהביא את דברי מהרי"ל ורבו סותרים לדבריו בסימן קכד שהביא את דברי הרא"ש, דבב"י בסימן נה מבואר שהם חולקים. וראיתי בזה כמה דעות כיצד להכריע:

א. דעת הפר"ח (נה, ו - ח) שאדם שיכול לענות ואינו עונה (כגון שמשוחח) מצטרף גם לתפלה דהא הוא ראוי לבילה, וכן חרש חשיב ראוי לבילה כיון שיכול לכוון לברכות על ידי סימון שמסמנים לו. אך אין להקל בצירוף מתפלל וישן, אף לעניית קדיש, כיון שלא חשיבי ראויים לבילה, היות ובמצבם כרגע אין הם יכולים לענות".

ב. דעת הט"ז (סי' נה, ד וסי' קכד, ב) שאין להקל לצרף אנשים שמשוחחים לתפלה ולקדיש, וכ"ש בישן, כיון ששורה עליו רוח טומאה, וכן אין להקל בחרש שאינו שומע. אבל בצירוף אדם שמתפלל משמע מדבריו שמצטרף, כי הוא יוכל לשתוק ולכוון¹. ובדין זה שאין לצרף ישן אף לקדיש הסכימו עמו הברכ"י ודרך החיים.

נראה ביאורו כדכתבתי:

מ). המהדיר על הברכי יוסף הערה ח הקשה דהא ישן ראוי לבילה טפי מחרש, שיכולים לעוררו וישמע. עכ"ד. ולענ"ד י"ל דלפר"ח הישן פחות ראוי לבילה, כי הוא צריך לעשות פעולת יקיצה, וכפי שהוא כעת אינו ראוי לענות, בעוד שהחרש די שיסמנו לו, ואין צורך בכל פעולה מצידו, חוץ מהסתכלות במה שמסמנים לו.

מא). והסכים עמו היעב"ץ במור וקציעה. בספר תהלה לדוד כתב שהט"ז מודה שמתפלל מצטרף משום שיכול לכוון, וכ"כ הגרע"י (בתשובה המובאת בילקו"י קכד, יד) והוסיף על זה "וזה כסברת הרמ"ע מפאנו סימן קב, שהובא במגן אברהם סימן קכד סק"ח". וכנראה כוונתו למה שכתב ביחוד דעת ג, טז שצריך "עשרה מכוונים לפחות בסוף הברכות של החזרה, כדברי הרמ"ע מפאנו בתשובה סימן קכ"ב". ומוזה שלדעת הגרע"י המג"א בשם רמ"ע מפאנו אמר שדי בעשרה מכוונים לסוף ברכות, יש ללמוד שלא צריך תשעה מכוונים בפועל לכל הברכות, ועל כן המתפלל יצטרף, כי עכ"פ בעיקרון הוא יוכל להפסיק ולכוון בסוף הברכות.

אך הרמ"ע מפאנו סימן קב נשאל אם שפיר עבד "מי שעוסק בתורה בשעה ששליח צבור יורד להוציא את שאינו בקי", והשיב "שרוב העולם אינם נוהרים וקורין בסדר קרבנות וכיוצא בשעה שש"צ יורד, אף על גב דלא יאות עבדין (כפי שכתב בהמשך את המעלה הגדולה של מי שמכוון לשמוע את כל הברכה בשמו"ע. ע.א.) ובכל כי האי גוונא איכא משום הנח להם - וכיון דגלו דעתייהו שאינם מכוונים לצאת, אף על פי שיענו לפעמים ואינם יודעים על איזו ברכה אין כאן אמן יתומה, כמפורש בירושלמי הביאו הרב בפרק שלשה שאכלו (כוונתו לדברי הרי"ף על הגמרא בדף מז על פי הירושלמי, שאמן יתומה היא רק כשמחויבים בברכה, והיא הדעה השניה ברא"ש הג"ל. ע.א.), ולא עוד אלא שהם פטורים מן הדין מעניית אמן שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואם ענו מצוה קעבדי ובכלל מצווה ועושה ניהו דהא מצווים הם

ג. דעת הגר"ז נה, ז לחלק בין קדיש לחזרת הש"צ, שאם אחד מתפלל או ישן הוא מצטרף דוקא ב"כגון קדיש וברכו או אפי' קדושה אם הש"ץ לא התפלל עדיין בלחש לעצמו, אבל כשהש"ץ חוזר התפלה פעם ב' צריך ליוהר שיהיו ט' שומעין ועונין אמן אחריו שלא יהיה ברכותיו לבטלה". לפי זה בחזרת הש"ץ יש צורך מיוחד בתשעה מכוונים, שלא קיים בקדיש או בתפלת יחיד בציבור הנאמרת בשביל קדושה. חילוק זה בין קדיש וברכו לחזרה כתבו גם הזכור לאברהם אביגדור (חלק או"ח סימן יא) פמ"ג בסוף משבצות זהב ד, קיצוץ"ע סי' כ, שו"ת איש מצליח סי' יא. וכן נקט הגרשו"א בהליכות שלמה (תפלה ט דבר הלכה אות ג).

גם הבא"ח פרשת ויחי (ה-ו) מחלק כך, אלא שהוא לא רצה להקל בישן גם לגבי קדיש וכך היא דעת הברכ"י ודרך החיים.

ד. הלבוש סימן נה סעיף ה נקט כטעמו של מהרי"ל שאפשר לצרף מתפלל או ישן דכל בי עשרה שריא שכינתא, ונראה שכ"ה במשוחח שהרי במהרי"ל כתוב שמקילים גם בזה. והדרישה סק"א כתב, שמ"ש הטור בשם הרא"ש "קרוב" היינו אבל לא ממש, ומשמע שרצונו לומר שזו חומרה לכתחילה בין בקדיש ובין בחזרה, שהוא לא מחלק בין קדיש לתפלה. הדרישה כתב שני טעמים מדוע הוא רק קרוב לבטלה:

בכך אלא שדבר אחר גורם להם ליפטר לפי שעה, והמה מ"מ חוטפים את המצוה ובידם שתיים".

והמג"א בסימן קכד ס"ק ח קאי על מה שאמר השו"ע שבחזרה יש לציבור לשתוק ועל זה כתב: "יש להם לשתוק. עיין בתשו' מ"ע על האנשים שלומדי' בעת חזרת הש"ץ התפלה או אומרים תחנונים אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי אין למחות בידם, אבל בס' ווי העמודים קרא תגר עליהם וכ"מ ממ"ש סי' צ' ס"ח".

ונראה שכוונתו לעיין בדבריו של הרמ"ע שדן על הלומדים בשעת החזרה, ומסקנתו של המג"א היא שמהדין אם מכוונים כראוי לאמין אין למחות בידם, אבל ווי העמודים אסר גם באופן שמכוונים לסוף ברכה, וכ"מ בס' צ' שיש לחוש שילמדו מהם.

ונראה שאין ללמוד מדבריו דסגי בעשרה המכוונים לסוף ברכות, שהוא קאי על הלומדים שעליהם לכוון לסוף ברכות כדי שלא תהיה אמן יתומה, ולגבי התשעה המכוונים לא דיבר כלל.

ולעצם הענין שמדברים דברי תורה בחזרה, יש לציין שהרא"ש באורחות חיים התיר לדבר דברי תורה בחזרה (כוונתו כנראה לענות לשאלה בהלכה), אך אין זה סותר למסקנת המג"א שראוי להחמיר בזה כדי שלא ילמדו ממנו, דלאחר שראו שאנשים מפטטים, החליטו האחרונים להחמיר בזה. ומסתבר שזה מה שהועיל לכך, שכן בזמנינו אפשר דרי וכמעט לא מדברים בחזרה, ולכן אין לפרוץ גדר זו.

ובספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות תפילה כתוב: "לא היה מדבר עם שום אדם כל שעת הקדושה עד שענה אמן בסיום חתימת לדור ודור נגיד... היה נוהר מאד לומר קרובך, והיה כועס על הבחורים שהיו לומדין בבה"כ תוס' או שאר דברים בשעה שאמרו הצבור קרובך, והם לא שמו לבם לומר אותם. היה רגיל לשאת עמו ספר ארבעה טורים לבה"כ, והיה לומד בו כל זמן שמאריך ש"צ בניגונין, או בשעת קדושה וקדיש". נראה שגם הוא נוקט כהרא"ש שכשיש צורך גדול מותר לדבר בחזרה, אך לא התיר ללמוד במכוון בזמן החזרה ואף לא באמירת הקרובך, אלא שמהרי"ל נהג לעיין בספרים בשעת הניגונים, שהיו מאריכים בהם. אמנם בשינויי נוסחאות אות ו עמ' תלח כתוב שהיה לומד בספר "כל שעת התפלה", אך מהנוסח בשאר הספרים עולה שמהרי"ל נהג לעיין בספרים שהביא רק בשעת הניגונים. ולפי הנוסחאות הרגילות נראה לפרש גם תוספת זו שמצינו בנוסחאות אחרות כהוספה ולא כחילוף לגרסה הקיימת, שהכוונה היא כל זמן הניגונים שבתפלה. ולא כפי שכתב הרב אפרים כחלון (גליון האוצר כב עמוד קכב) שמהרי"ל היה מעיין בספר כל חזרת הש"ץ בשעת הברכות. עכ"ה. בימינו עיון בשעת הניגונים שייך אולי רק בתפילות של ימים נוראים, ובזה יתכן שאין הכי נמי רשאים להקל גם לפי הזהרת האחרונים שלא לפרוץ גדר.

"כי כבר כתב לעיל ריש סימן נ"ה דאם התחיל בעשרה ואפילו יצאו קצתן השליח צבור גומר. וגם נתבאר בב"י (שם) דאפילו קצת ישנים או מספרים שמועות אפילו הכי השליח צבור מתפלל וגומר תפילתו". לגבי הטעם הראשון צריך לומר שמחשיב התחילו בעשרה גם כשיש אחד שמתפלל מכיון שבתחילת הברכה עדיין לא צריך לענות בעשרה ולכן הוא כהתחיל בהיתר. אך אכתי קשה להחשיב מצב שיודע שמשוחחים כהתחיל בהיתר ויצאו, כי לא מצינו היתר להתחיל כשיודע שבהמשך יצאו ולא יהיו לו עשרה. לכן נראה שאנו זקוקים לטעם השני, שסומכים על המהרי"ל. ומכל מקום יוצא מדבריו שלא כמהרי"ל שהבין שדבריו מנוגדים לדברי הרא"ש, כי לדבריו הרא"ש יסכים בשעת הדחק לצרף משוחחים. וכן נקטו עוד אחרונים, הביאם הגרע"י בהליכות עולם ויחי אות ג, ובתשובת כת"י בילקוט יוסף תפלה ב סי' קכד אות יד.

ה. הרב אריה פומרנצ'יק בספר עמק ברכה (דף ט' ע"ב), כתב דמרון השלחן ערוך בסימן נה תפס עיקר להלכה כדברי המהר"ם והגהות מיימוני ומהרי"ל, שהמתפלל וכן הישן מצטרפים למנין גם בחזרת התפלה. ומה שהביא בשלחן ערוך סימן קכד את דברי הרא"ש שאם אין תשעה מכוונים לברכות השליח צבור קרוב להיות ברכותיו לבטלה, הוא רק לרווחא דמילתא.

ו. הציץ אליעזר (יב, ו) כתב שבסימן קכד מדובר כשהם משוחחים שיחת חולין ובוה מרחיקים את השכינה ולכן אינם מצטרפים, אבל יש לצרף מי שמתפלל, כפי שעולה מהמהר"ם שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים. ומשמע מדבריו שגם בישן מצטרף, כיון שאינו מסלק את השכינה כמו המשוחח²¹.

ז. אחי השל"ה (בהגהות יש נוהלין שמובאות בתוך השל"ה אזהרת התפלה אות יד) עמד על הסתירה בשו"ע, וכתב שישן קיל טפי ממי שאינו ציית, "דישן לא שכיחא, ואי אתרמי לחד הכי בחד זימנא לא גזרו דמילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה, אבל דלא צייתי שכיחי ושכיחי, ע"כ לא הקילו גביה. ועוד, דאי שרית ליה - לפעמים מתרמי דרובן לא צייתי ולא יכולנו, ובוה לא אמרינן דאכל בי עשרה שכינתא שריא, דגם לגבי ישן טפי מחד פשיטא דלא שרינן בשום ענין בעולם כמו שכתב הרב ב"י לגבי עבד בסי' זה". כלומר שבמשיחים יש להחמיר משום שזה שכיח, ואי נקל באחד יש לחוש שיקלו גם כשהרוב כך.

ולגבי מספר האנשים שמצטרפים אף שאינם שומעים, ציינתי לעיל שממהרי"ל משמע להקל בכמה משוחחים, ומהרלב"ח הביא את דברי מהר"ם וכתב "אולי לפ"ז ה"ה ג' או ד' ונשאר הרוב". והדרישה (נה ס"ק א) היקל גם בכמה משוחחים וגם בכמה ישנים.

אך המג"א סי' נה ס"ק ח כתב: "וכתב הר"ל חביב סי' ט"ו ואולי לפ"ז ה"ה ג' או ד' ונשאר הרוב עכ"ל, ול"נ דאין להקל כ"כ דהא עיקר ראית מהרי"ל מאחר דאיכא מ"ד דקטן המוטל בעריסה מצטרף אף על פי שאינו יכול לענות ואף דלא קי"ל הכי היינו שאין השכינה שורה אלא על גדולים וכו' ע"ש וא"כ דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה גבי קטן דוקא א' ולא ב' אף גבי ישן דוקא א' ולא ב'".

מב). אף שהביא מערוה"ש נה, יג שכתב להקל רק במתפלל ולא בישן, מהצי"א בעצמו נראה שכוונתו להצדיק את פסק השו"ע בסי' נה לחלוטין, והוא היקל בישן. אך אינו מיקל במשוחח מפני שזה מסלק את השכינה. ונראה שזה לא כדברי הגרע"י שמדבריו עולה להקל אף במשוחח, אלא שהגרע"י מפנה לציץ אליעזר כסיוע לדבריו להקל במתפלל וישן.

הלימוד של המג"א ממה שהביא המהרי"ל את דין הקטן, הוא כדעת היש נוחלין. אך שם מבואר שהביא דין זה רק כדבר שחזי לאיצרופי לסברתו להקל בנידון שבו הוא דן, שהיה באחד שמתפלל או ישן. אבל נראה שהוא הדין בלא זה, כי לא קיי"ל כמ"ד שיש קולא בתשעה הנראים כעשרה, והעיקר הוא מצד מה שכתב שבעשרה שורה השכינה. על כן לענ"ד מסתבר שאין חילוק בזה, דאם נקל בישן, נקל גם בארבעה ישנים.

והמשנה ברורה בסי' נה נוקט בביאור הלכה סי' נה (ד"ה או שהיה ישן) נקט שהחילוק בין קדיש לחזרה הוא רק לגבי ישן, ולא מצד זה שלחזרת הש"ץ יש דין מיוחד בצירוף מי שאינו משתתף בה, אלא מצד זה שבה יש חשש ברכה לבטלה. ולכן כתב שלגבי תפלת חזרה צ"ע למעשה בישן, כיון שדרך חיים וברכ"י הסכימו עם הפר"ח והט"ז שלא לצרפו. אך כשמתפללים קדיש וקדושה בקול רם, ואח"כ הש"ץ מנמיך קולו אחרי קדושה, אפשר שיוכלו להקל בישן, כיון שבאופן זה אין חשש ברכה לבטלה. ומשמע שבצירוף מי שעדיין מתפלל הוא נוקט להקל אף לחזרת הש"ץ, כדעת הלבוש ודעמיה, ורק בצירוף ישן הוא מחמיר בחזרה²².

ולגבי מספר המצטרפים שאינם משתתפים, במ"ב סי' נה ס"ק לב הביא שיש מחלוקת אחרונים, וז"ל עם ציוני המקורות בשעה צ, שלפי דרכו נכתבים תמיד לפני הבאת הדין שכתוב באותו מקור: "ה"ה (א"ר ודרך חיים) יותר מאחד, ובלבד שישארו רובם שאין מתפללים ש"ע ויכולין לענות עמהם. (חיי אדם ובאר היטב) ויש מחמירין ביותר מאחד, ובישן בודאי (מג"א דלא כאלהו זוטא) אין לצרף אפילו במקום הדחק ביותר מאחד, כי בלא"ה יש הרבה פוסקים המחמירים בישן שמתפלל. הכרעתו היא שבישן אין להקל יותר מאחד, ובצירוף מי שעדיין מתפלל לא הכריע כמה אפשר לצרף. ולפי מה שביאר בביה"ל לגבי חזרת הש"ץ אין להקל בישן כלל, ודבריו במשנה ברורה הם על צירוף לקדיש או לקדושה בלי חזרה²³.

ומכל זה משמע שגם המשנה ברורה נוקט כשיטה הרביעית, שדברי הרא"ש הם רק חומרה לכתחילה, אלא שבמשנה ברורה בסימן ככד, יט כתב שכשיש ספק אם יש תשעה עונים כדאי לעשות תנאי שאם אין תשעה מכוונים תהיה תפילת נדבה. ומזה משמע דלא פסיקא ליה שעיקר הדין הוא כמהרי"ל, אלא הוא חושש לשיטה השלישית שלדעת הרא"ש יש בזה עיכובא, שכן אם דברי הרא"ש הם רק חומרה לכתחילה, למה לעשות תנאי, הרי בכל אופן תפילתו תועיל,

מג). לגבי מגילה כתב המ"ב (נה, לג) דבעינן תשעה מכוונים משום פירסומי ניסא, ולגבי קריאת התורה הכריע ביה"ל בסי' קמו (ד"ה לקרות) דבעינן עשרה דצייתי, כיון שקריאת התורה היא יותר מצות ציבור בלבד מאשר תפלה, דהא לא מצינו שאחד שלא שמע קריאת התורה יכול לקרוא בפני עשרה כמו בתפילה. ובברכת כהנים בסי' קכח נקט שהוא ספק (י"ל שהספק נובע מהשאלה אם בברכת כהנים בעינן עשרה מצד הפירסום או מצד דבר שבקדושה. כך ביארו במהדורת דרשו).

מד). ונראה יש כאן חילופי דברים בציונים, הציון הראשון נכון, אך לגבי הציון השני צריך להתחיל במילים 'המג"א דלא אליהו זוטא', שכן הוא עוסק באלו שמחמירים ביותר מאחד, וזו דעת המג"א דלא כאלהו זוטא. ואח"כ צ"ל וכ"כ החי"א ובאר היטב שכן הם נוקטים כמג"א, וההכרעה אחר כך היא של המ"ב ולא כתובה באחרונים שציינו, לכן הציון מיותר. ועכ"פ הרב דוד יוסף בהלכה ברורה (נה שער הציון אות מט) כתב שהמשנה ברורה סי' נה ס"ק לב השאיר את הדבר בספק לגבי מספר המתפללים, אך מהגרע"י בהליכות עולם תרומה משמע שנקט להקל במתפללים אפילו בד', אבל לא בישן. אך לא ציין שלפי המ"ב אין להקל כלל בישן לגבי חזרת הש"ץ, בעוד שלפי הגרע"י אפשר להקל בישן אחד.

ועל ידי התנאי הוא מפסיד את חזרת הש"ץ. וא"כ צ"ל שהוא אינו פוסק לגמרי כשיטת הדרישה. וראה פרק טז.

ומכל מקום, האחרונים אינם מקילים ביותר מארבעה, ודלא כדברי הרב יוסף פלאג'י (לב חיים ג, ב) שנקט שאפילו כשיש שבעה שאינם עונים שפיר דמי, כי די בשנים שמעידים שהדבר שאמר המברך הוא אמת. ובכל השיטות יש קושי בסברות, וגם אינם יכולים לומר שזה מה שפסק השו"ע כי:

שיטה א' היא דלא כדברי השו"ע בסי' קכד, שהם כדברי הרא"ש.

שיטה ב' היא דלא כדברי השו"ע בסי' נה.

לגבי שיטה ג', אם ננקוט כפי שמשמע מהגר"ז דהוי ברכה לבטלה, אינו מדויק מלשון השו"ע שכתב רק קרוב לבטלה.

שיטה ד' ושיטה ה' הן דלא כסי' קכד שבשו"ע, כי לדבריהם זו חומרה, ובשעת הדחק אפשר לומר גם בלי תשעה מכוונים, ולא משמע כך מהרא"ש והשו"ע (כפי שהעיר בזה הברכ"י אות ו).

שיטה ו' היא דלא כשו"ע בסי' קכד דבעינן תשעה מכוונים, כי לא דובר שם דוקא על משוחחים.

שיטה ז' היא דלא כהשו"ע סי' נה, ו שמיקל גם במתפלל, בעוד שלדבריהם אפשר להקל רק במידי דלא שכיח.

ונראה לענ"ד ששורש הדברים הוא שחזרת הש"ץ נאמרת כדי להוציא מי שאינו בקי על ידי תפילת הש"ץ בציבור, והיא צריכה להיות מוגדרת תפילת הציבור, כי יחיד שמתפלל בציבור אינו מוציא ידי חובה. ועל כן נחלקו מה צריך להיות כדי שתחשב תפילת הש"ץ תפילת הציבור. סברת הרשב"ש, ולפי מה שכתבתי גם הרמב"ם סובר כך, שכיון שהציבור התאחד (דהיינו שהם ששה מתוך עשרה שמתפללים עתה ביחד) ושלח את החזן להתפלל לפניו כדי למלא את חובת חזרת הש"ץ, די בכך להחשיב את תפילתו כתפילת הציבור. ולפי הרמב"ם כנראה יש עכ"פ תנאי שיש אדם אחד ששומע את המתפלל בתוך עשרה, ואולי טעמו כי כך נראית התפלה כנעשית בשביל להוציא מי ששומע אותה. זה נחשב צורת תפילת הציבור, אף כשהשומע כבר התפלל, כי עכ"פ אנו רואים אדם ששומע והוא יכול להיות אדם שאינו בקי¹, ועל ידי תפלה זו אם הוא אינו בקי יצא. לא צריכו לעיכובא כוונה של הבנה של השומע בברכה עצמה כל מילה, וגם לא צריך כוונה באמן, כי לא אמרו חכמים לבדוק מהי הכוונה של העונה. ולעיל ביארתי שלשיטת הרמב"ם בברכה שלא חייבים בה אין צורך בכוונה בענית האמן, וכאן השומע שכבר יצא אינו מחוייב בדבר, על כן גם מצד עצמו אינו מחוייב לכוון באמן על אותה ברכה שמברך המברך.

והרא"ש אומר שבעינן תשעה מכוונים וענית האמן, ואולי פירושו כוונה לענית האמן (כפי שכתבתי לעיל שמשמע שכך הבין הטור, וכן נחזק הבנה זו לקמן), ועל כן לדעתו אין לעשות תפלה לכתחילה כשאין תשעה המכוונים, כי רק כשיש תשעה משתתפים עם החזן נראה שזו תפלת

מה). לפי מה שיובא לקמן בסוף המאמר תקנת החזרה נועדה מתחילה כדי שמי שהתפלל יזכה לתפלה נוספת שנחשבת תפילת כל הציבור, ומעלתה גבוהה יותר.

ציבור שיוצא בה מי שאינו בקי. הרא"ש כתב "נראה" ו"קרוב", שכן גם לפי הרא"ש אין זו ברכה לבטלה ממש, כי בסופו של דבר החזן משמיע את תפילתו באופן שמי שאינו בקי יוכל לצאת, ואין תפילתו נפסלת בגלל אלו שאינם שומעים אותו, כיון שעכ"פ הם יכולים לשומעו. ונמצא שגם לדידיה לכל הפחות לענין דיעבד אין הענין תלוי בכוונה של אדם אחר, ואולי תקרא תפילתו תפילה אפילו אם אף אחד לא שומע אותו, אלא רק נמצא במקום ויכול לשומעו".

והמהר"ם ומהרי"ל אינם סוברים שלחזרת הש"ץ יש דין מיוחד בזה מכל דבר שבקדושה. אלא שלדעתם כל דבר שבענין אמירה בפני ציבור של עשרה ענינו שיש שליח ציבור שאומר בפני תשעה שעונים לו, ולא רק שהדבר נאמר בתוך עשרה. ומכל מקום כיון שעיקר הענין הוא הציורף לעשרה, כתבו היתר היכא שאחד מהם אינו עונה אבל יכול לענות, מדין כל הראוי לבילה. והמהר"ל ודעמיה נקטו שאפשר לצרף גם ארבע שאינם עונים אך יכולים לענות. ואף שמהר"ם ומהרי"ל לא כתבו להדיא שאפשר לצרף ארבעה שלא עונים, וגם לא כתבו שבענין ששה עונים בפועל, כך יש להבין ממה שהם מדברים רק על אחד שמצטרף, ולא אמרו שדי בכך שכולם יכולים לענות, דהכוונה היא שמיעוט יכול להיות ראוי לבילה ולא רוב.

נראה שלמעשה השו"ע מחלק בזה בין קדיש לחזרה, שבתפילה נקטינן כהרא"ש ובקדיש נקטינן כמהר"ם. וכפי שהבאתי לעיל בשיטה ג, אלא שמכל מקום אינו מעכב בדיעבד כפי שכתבתי בשיטה ד. הרא"ש והשו"ע סברי שאין להתיר לכתחילה לעשות חזרה כשאין תשעה שמכוונים לענות אמן, ורק אם בדיעבד התפלל תפילתו תפילה ואפילו לא יהיו ששה עונים.

ולגבי חרש שכתב הב"י שהוא מצטרף, ומזה רצו להוכיח כשיטה הרביעית. אולם נראה לי שמדובר בשו"ע כשהוא בפועל מכוון לקדיש או לתפלה ועונה. והראיה לכך ממקור הדין במהרי"ל שכתב שהדבר פשוט שמותר, ואין צד לשאלה, ולא היה אומר כך אם מדובר כשאינו

מו). כעין זה, כתב הרב יהודה פינק בספר אבוא ביתך (סימן יד הערה שעא) והביא מדברי הרשב"א בתשובה שאין מברכים על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה. אך לענ"ד אינו בדיוק מה שאנו דנים בו, שכן כאן בכל אופן ברכות הש"ץ תלויות בכך שהשומעים לא יצאו החוצה. ולדעת הרמב"ם צריך לפחות שומע אחד, ולמהרי"ל בענין ששה עונים, אלא שמכל מקום הוא כותב שם את הסברה שלא נראה שתקנו לברך ברכה שתלויה בכונת אחרים. ולפי זה נראה שאפילו אין ששה מכוונים לדעת הרא"ש אינה לבטלה ממש.

הרה"ג שלמה עמאר (אליבא דהלכתא טו עמוד ב) כתב לבאר באופן אחר מה שכתב הרא"ש נראה כברכה לבטלה. לדעתו מצד תקנת חזרת הש"ץ היא ברכה לבטלה כי אינה ממלאת את יעודה להוציא את מי שאינו בקי היות ואינה תפלת הציבור כשלא מכוונים לה, אלא שבכל אופן אפשר להתפלל בלא תשעה שמכוונים כדי לומר קדושה. אלא שאם התפלה היא רק בשביל קדושה היינו יכולים לומר תפלה אחת שבה ג' ראשונות נאמרות בקול רם, ואחר כך כל אחד היה ממשיך את תפילתו, לכן מה שהיא נאמרת כחזרה נראה כברכה לבטלה.

אך לענ"ד רחוק הוא לפרש נראה ברכה לבטלה מפני שיש אפשרות אחרת שעתה אחרי שהתפללו בלחש אינה קיימת. לפי דרכו שזו תפילה בשביל שמיעת קדושה, אינה ברכה לבטלה כלל. ועוד הראינו לעיל שמדברי הרא"ש משמע כהבנת הרדב"ז שמי שכבר התפלל אינו יכול לחזור ולהתפלל רק בשביל קדושה, אלא אם יש ציבור שהתפללו תחילה בלחש ואזי היא חזרת הש"ץ, שהרי הרא"ש דוחה מה שהוכיחו תלמידי רש"י מחזרת הש"ץ בעלמא שתפלת עובר על התיבה יכולה להאמר על ידי מי שכבר התפלל. ועכ"פ לכאורה הביאור של הרב עמאר מנוגד למנהג כרדב"ז.

ועוד קשה על דבריו, שהרי מרן פסק שיכולים להתפלה ש"ץ והציבור יחד בלא שהציבור מכוונים לענות אמן לברכותיו, ואינו חושש שבכה"ג אינו חזרת הש"ץ.

מכוון, שאז יש לדון מצד דברי הרא"ש, לכן צ"ל שהוא מדבר כשבפועל החרש מכוון לברכות^{מז}. אמנם למעשה לפי האמור שיש לחוש לרא"ש בענין תפילה, משום שצריך שמיעה וענית אמן בתפלה כדי שתיחשב תפלה בציבור, והשו"ע לא כתבו בענין תפילה, ויש לחוש שלתפלה אינו מצטרף לעשרה אפילו יכוון ויענה, כיון שאינו שומע^{מח}, וכפי שכתבו הגר"ז (נה, יא) והבא"ח (ויחי ו), וכן נראה מהיפה ללב (נה, ג במהדורת כתר)^{מט}. אבל לקדיש נראה שכמו שמצרפים את מי שמתפלל תפילה לעצמו, מצטרפים אפילו ארבעה חרשים, משום שעכ"פ יש עשרה והשכינה שורה והוא יכול לכוון.

ולסיכום, נראה שלכתחילה אין להתחיל תפלה כשאין תשעה עונים, דהיינו לא שנא מתפללים או משוחחים, ישנים או חרשים, כל היכא שאין תשעה שעונים לחזרה אין להתחיל בה, כיון שכך פסק הרא"ש והביאו השו"ע בס' קכד. אבל לענין קדיש נראה שגם לכתחילה די בששה עונים, ומצרפים ארבעה שמתפללים, וכן מצרפים ארבעה משוחחים או חרשים שלא עונים אמן. ולענין ישנים או ישן, אף שהשו"ע היקל גם בזה, כיון שמהר"ם ומהרי"ל לא כתבו למעשה להקל בישן, ואחרונים רבים סברי שישן גרע, קשה להקל בזה, בפרט כשיכול להעירו.

י.א.

הכוונה המעכבת גם לשיטת הרא"ש היא עניית אמן במקומה הנכון

נראה לענ"ד שיש לחזק מה שכתבתי לעיל דמשמע מהטור שדי בכוונה כדי לענות אמן במקומה הנכון. והראיה לזה שמצינו שבהשתתפות עימו סגי להחשב חזרת הש"צ גם בלי כוונה לברכותיו, דכן מוכח משאלת הגמרא בר"ה לד ע"ב "למה ציבור מתפללים", דמשמע שיכולים להתפלל ביחד החזן והציבור ולא מקפידים שיאמרו מילה במילה או יקדימוהו ויענו אמן, כי אם יש צורך כזה היה לגמרא לאומרו, היות ובסתמא אין עושים זאת. וכן היו עושים חזרה ותפלה ביחד גם בלא תשעה שמכוונים לחזן והחשיבוהו חזרת הש"ץ אצל הרמב"ם, ואצל בנו בתשובה המובאת בתחילת מעשה רקח מבואר שעשו כן גם כאשר השומעים לא היו שומעים את החזן בסוף הברכות כמנהג התימנים, והיו גם כאלה שבסוף התפלה לא כיוונו כלל להתפלל עם החזן אלא מיהרו לענית מודים עם החזן אחרי שהן כבר סיימו את התפילה, כי עיקר הענין הוא להראות שהציבור משתתפים בתפילת החזן. מסתבר שאין לנו לחדש שהרא"ש חולק על כל הענין הזה שיכולים להתפלל ש"ץ והציבור ביחד, כיון שנהגו כך בראש השנה אצל האורחות חיים (כמובא בהל' ראש השנה), וכן נהגו בארגון בזמן הריב"ש (סי' לז), וכתב שאמרו לו שכך הנהיגו

מז). וכך כתב הפמ"ג באשל אברהם. אלא שהוא כותב כך בשם הפר"ח, ולא דק, כי הפר"ח כתב להקל בחרש אפילו אם אינו מכוון כיון שהוא ראוי לבילה שיכול לכוון. ומ"מ נראה שהעיקר הוא שמדובר היכא שהחרש מכוון, וחסרונו רק בכך שאינו שומע, מפני שמהרי"ל כותב שאין כלל מה לדון בזה.

מח). כעין זה מצינו בביה"ל סי' נה סעיף ח (ד"ה חרש המדבר) שהביא שהפמ"ג (בא"א סק"ח) מסתפק בחרש המדבר ואינו שומע המכוין לצאת בברכת חבירו ויודע איזה ברכה הוא מברך להוציאו אם יצא בזה, אפילו אם ענה אמן.

מט). אמנם ראה שם בהערות חוקר לב שציינן שבנתיבות החיים ח"ד סי' ל דחה את המחמירים בזה.

הקדמונים שהיו גדולים ועצומים. ובודאי החשיבו לחזרת הש"ץ שלא רצו לבטלה בראש השנה, ובפרט שיש רבים בראש השנה שלא יודעים להתפלל ויוצאים רק בחזרת הש"ץ. ואף אם נאמר שהרא"ש סבר שאין לעשות כך, למעשה הוסכם שאפשר לעשות זאת ובכה"ג תיחשב תפלת הש"ץ תפילה.

גם לגבי מה שמצריכים אליבא דמהר"ם ומהרי"ל שיהיו לפחות ששה עונים, לא הוזכרה כלל כוונה, וגם הם לא חלקו על כך שכל הציבור יכולים להתפלל עם החזן, כפי שעשו אצל המהרי"ל בשעת הדחק תפילה אחת כמובא לקמן. ונראה שהסברה במה שהם אמרו שצריך שיהיו עונים היא אותה סברה של הרא"ש, שצורת הדברים שהציבור משתתף היא שהציבור עונה ומשתתף, לא שלדעתם סגי ברוב ציבור שעונה והשאר יכולים לענות. גם כאן מה שחשוב הוא עצם העניה ולא הדקדוק מה כוונת העונה, דלא מסתבר שאנו מברכים ברכות שקיומן כברכה תלוי בכך שהשומע יחשוב את המחשבה הנכונה. על כן גם אם אינו עונה אמן בצורה הנכונה, והיא אמן יתומה לשיטת החוששים לסברה שגם בחזרה בעיני כוונה לברכה, אכתי מקויימת בעניה הצורה של השתתפות ציבור. וכעין שחזינן לשיטה זו שלענין אלו המשלימים די בכך שהם יכולים לענות אף שהם משוחחים ואינם נוהגים כהלכה.

וכן כתב הרמ"א קכד, ב שהיכא שממהרים מתפלל עם החזן, אף שאין אפילו ששה שמכוונים או עכ"פ עונים לברכותיו אלא רק אם אפשר משאירים גדול או אף קטן שיענה אמן, והמתפללים שמכוונים למה שהם עצמם אומרים הוי תפלת ציבור. ואם כוונה לחזן היא לעיכובא, מה מועיל שמתפללים עימו? לפיכך נראה שלכו"ע הוי חזרת הש"ץ, אף שלא כיוונו לברכותיו.

ג. העולת תמיד סי' קכד הקשה שלכאורה דין המתפללים עם הש"ץ שלא מכווונים לברכותיו סותר את הדין שצריך תשעה שיכוונו, והמג"א ס"ק ו השיב "ולא דק דהכא הש"ץ מתפלל פעם א", וכעין זה כתב אליה רבה ס"ק ה, ומובא במ"ב ס"ק י. אך לענ"ד אין זה מספיק, כי א"כ חסר עיקר תפילת הציבור, ואיך הותר להגביה קולו בכל התפלה. אך לפי המבואר נוחא, שכשמתפללים עימו נראה שהציבור רוצה בתפלת הש"ץ, ולכן זה נחשב גם תפילת חזרת הש"צ.

ואחי השל"ה בספר יש נוחלין המובא בשל"ה (דף כו סוף ע"ב) כתב שכמו שהרא"ש מצריך תשעה שותקים ומכוונים בתפלה כך צריך לקדיש וקדושה וברכו. והרב יצחק פלאג'י ביפה ללב (סימן נו ס"ק כב, כג, כד. ההפניה לפי מהדורת מכון כתר, שסדרו את תוכן דבריו לפי סימני השו"ע) דן על מה שכשאומרים קדיש אומרים כמה אנשים ביחד, ולפעמים הוא במנין מצומצם, והביא את דברי היש נוחלין, וציין על זה את הזהר (ויצא קס ע"א) "בברכאן בגין דאדכר חד שמא דקוב"ה, ותרין יתיבו ליה". משמע שבכל דבר שבקדושה בעינן שהעונים רבים מהמברך, והוא הדין בקדיש שבעינן שהעונים יהיו רבים מאומרי הקדיש, וא"כ לכל הפחות בעינן ששה עונים. והוסיף שלפי היראים (סימן רנג) הטעם דמצרפים ג' אוכלי ירק לזימון בעשרה ולא בזימון של שלשה הוא "דתשעה או שמונה נראין כעשרה אבל שנים אין נראין כשלשה". ואם כן בעינן לפחות ח' עונים, דרך ט' או ח' נראים כעשרה (לכאורה לפי הדמיון לזימון די בשבעה. ע.א). אך במקום אחר (סודר בסי' רלב, ג) הביא את דברי הרמ"א לגבי תפילה "וטוב שיהיה אחד לכל הפחות שיענה אמן", והסיק "מכאן משמע שא"צ שישתייר רובא שיענו אמן כפי שכתבתי בתחילה. ושמע מינה דאינו לעיכובא אפילו ליכא חד שיענה אמן כי אם על הצד היותר טוב כאמור, דלא מצינו לענין זה חילוק בין קדיש לברכות דתפלת שמו"ע".

ובילקוט יוסף בתשובת הגר"י העיר על דברי היפה ללב בסימן נו, שלא חילק בין קדיש לחזרת הש"ץ שלא זכר שבזכור לאברהם והגר"ז חילקו בין קדיש לתפלה, דתפילה חמירא יותר ואין ללמוד ממנה לקדיש להצריך תשעה עונים. אך על הדברים שסודרו בסי' רלב אין להעיר כך, כי בזה י"ל היפה ללב לומד שפיר בק"ו מתפילה לקדיש על פי הרמ"א, דאם בתפילה סגי באחד כל שכן בקדיש. אלא שזו באמת קושיית העולת תמיד הנ"ל, איך כאן בתפלה מסתפקים באחד, ולפי

וכן מצינו באחרונים לגבי קדיש, דכתב בשו"ת רב פעלים חלק ב' (חלק או"ח סוף סימן יד) בשם כמה אחרונים שרשאים לומר כל המנין ביחד קדיש, ומה שמסיימים בקדיש "ואמרו אמן", זהו למלאכים. ובבן איש חי (סוף פרשת ויחי), סיים, שלכתחלה ישאר אחד לענות אמן.

וכן אנו רואים שנוהגים לומר קדיש גם אם כל התשעה שעונים אינם מבינים מה נאמר בקדיש, כי הוא נאמר בארמית. ורק כדי שלא תהיה אמן יתומה צריך לכתחילה שהעונים יכוונו לפחות בסוף הבקשה או השבח שהם מבקשים או משבחים במה שנאמר בקדיש, אך עכ"פ אם אינם מכוונים לפירוש המילים אינו מעכב את עצם אמירת הקדיש.

ולפי מה שהסקתי שלגבי תשעה העונים שמצריך הרא"ש די בכך שמכוונים את העניה לסוף הברכה, כי העיקר הוא ההשתפות עם החזן, נראה לענ"ד להשיב על דברי הגר"ז (סימן קכד סעיף ו) דנוקט שהכוונה לעיכובא ושצריך כוונה מתחילת הברכה ועד סופה. הגר"ז מנמק את דבריו: "שאם אין ט' המכוונים לתחלת הברכות הרי הש"ץ אומר תחלת הברכות לבטלה שלא כמו שתקנו חכמים שהרי תקנו חזרת הש"ץ כדי להוציא את שאינו בקי ואינו מוציאו אלא כשט' שומעים לו ואם אין ט' שומעים אלא בסוף הברכות אף על פי שזה שאינו בקי שומע בכל הברכות לא יצא ידי חובתו כיון שתחלת הברכות לא שמע אלא ביחיד ואין היחיד מוציא את היחיד בתפלה והמתפלל סוף הברכות בלא תחילתן לא יצא ידי חובתו כמו שנתבאר בסי' קי"ד [שכתב שם סעיף ח: "אם חתם כהוגן אלא... שלא אמר ברכה זו אלא במטבע קצר כברכת הפירות והמצות שפתיחתן היא חתימתן ושינה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור לראש ברכה זו אם היא מברכות אמצעיות... אבל אם דילג באמצעה... כל שחתם כהוגן ואמר קודם החתימה איזו בקשה כענין ברכה זו ואמרה בלשון משונה מתיקון חכמים, אינו נקרא משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות כמו שנתבאר בסי' ס"ו וס"ח שאינו נקרא משנה ממטבע שטבעו חכמים אלא כשמשנה בפתיחתן או בחתימתן בברכות שחותמות בברוך ופותרות בברוך (וברכות י"ח שחותמות בברוך ואינן פותרות בברוך אף אם שינה פתיחתה ואמרה בלשון אחר בענין הברכה דינו כאלו שינה באמצע ברכה, שהרי הן ברכות הסמוכות זו לזו וכל פתיחתה היא כמו אמצע ברכה"]], כיון שתקנת חכמים היתה שישמעו ט' לפחות גם תחלת הברכות כדי להוציא את שאינו בקי לא בטלה תקנתם אף עכשיו שכולם בקיאים כמו שנתבאר".

וכתב בפסקי תשובות (סי' קכד הערה 66) דלפי דבריו י"ל שהרא"ש אמר "קרוב להיות ברכותיו לבטלה", כי כיום אין אדם שיוצא בתפלה. אך לענ"ד אין זו כוונת הגר"ז כי נראה מדבריו שכל הענין הוא שהדין היום הוא כמו בזמן שמוציאים ידי חובה. ובאמת לא מסתבר כלל שחז"ל אמרו שבזמן שיש לא בקיאים הוא ברכה לבטלה, ובזמן שאין בקיאים הוא אינו לבטלה. אלא שלא התבאר לדעת הגר"ז למה אינו אלא קרוב לבטלה, וזו קושיה על דבריו. ומכל מקום לפי מה שכתבתי התבאר גם למה נאמר כאן רק קרוב לבטלה.



המבואר כאן הכל אתי שפיר, שאכן אין ללמוד ממה שכתב הרמ"א לקולא לכתחילה להסתפק בעונה אחד בתפילה ובקדיש, כי י"ל שבמתפללים או אומרים עמו אכן לא צריך עניית אמן, מפני שהציבור משתתף עם החזן.

יב.

מתי יש הצדקה למנוע מחזרת הש"ץ בגלל חשש לחוסר השתתפות של הציבור

על פי מה שביארתי על יסוד דברי הטור בהביאו את לשון הרא"ש, וכן השו"ע והרמ"א שמהם עולה שתפלה עם החזן היא חזרת הש"ץ, שהעיקר הוא ההשתתפות עם החזן ולא דקדוק הכוונה להבין כל מילה שהוא אומר, יובן שפיר מה שכתב הבן איש חי פרשת תרומה סעיף ב: "אין לבטל חזרה כלל אלא רק בשעת הדחק שלא נשאר זמן או שהם עשרה בצמצום וברור לו שיש בהם אנשים המונים שאין נותנים לבם לחזרה ואפילו על אמנים לא יתנו לב לענות, דאז כל כהאי גוונא יתפלל הש"ץ שלשה ראשונות בקול רם עם הציבור כשהם מתפללים בלחש, כדי שיאמר קדושת נקדישך ונעריצך, ואחר חתימת אתה קדוש גם הש"ץ יסיים התפלה בלחש".

מבואר שלדעתו יש לבטל את החזרה אך ורק כשברור לו שלא יתנו לבם אף לענות אמן.

וכן כתב הרב"צ אבא שאול באור לציון חלק ב' (עמוד עז אות לו), וכן כתב מו"ר הרב מרדכי אליהו (מאמ"ר לימות החול יא, ד): "כשרוצה הש"ץ להתחיל את החזרה צריך להמתין עד שיהיו תשעה שסיימו את תפלת הלחש או שיצטרפו אנשים נוספים שנמצאים בביה"כ, כך שבסך הכל יהיו תשעה שעונים לברכותיו".

מהלשון "תשעה שעונים לברכותיו" משמע כפי שכתבתי לעיל, שאין צריך יותר מעניה לברכות.

אמנם בשו"ת מבי"ט (חלק ג סימן קצ) כתב שכיון שהמצב הוא שרבים טרודים בשעת המנחה ואינם מכוונים ועונים אמן, ומצד שני קשה לוותר על חזרת הש"צ, "אנחנו עושי' איזה תקון לזה ברוב המקומות שאנו מסכימי' בתפלת מנחה הראשונה שיאמרו בבית הכנסת בכל יום התפלה בלחש וחזרת ש"צ מפני שמתקבצי' בה רוב המתפללי' וכשיש עשרי' בני אדם או יותר לפחות העשרה מהם יכונו ויענו אמן, וכשבאי' אחרי' להתפלל אינ' כ"כ והוא יותר טוב שיתפלל בקול רם מפני שאין רוב המתפללי' אז יכולים לענות אמן שהם מועטי' כי בתפל' השחר כולם כאחד מתפללי' תפלה אחת ואעפ"י שקצת' לא יכונו למה שאומר ש"צ ולענות אמן, יש הרבה מכווני' עוני' מה שאין כן בתפלת המנחה שאינ' באי' כל' ביחד ואין מתפללי' כמה פעמי' מנחה בכל בית הכנסת. ואפי' שאנחנו נותני' איזו סיבה למתפללי' בקול רם הוא בדיעבד".

ובשו"ת מהרלב"ח סימן טו הגדיר את המצב כשאינ' תשעה מכוונים כספק ברכה לבטלה, וכתב בטעם מה שנהגו הספרדים לעשות תפלה אחת במנחה: "לבנו פונה לבטלה ולדברי שחוק בעת התפלה וליכא י' דצייתי לברכת שליח ציבור, וכבר כתב הרא"ש כי כשהוא כן קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה, ולכן בראותם מעט הבאים להתפלל בעת מנחת ערב, ראו חכמי הדור כי כשר הדבר שישמיע השליח צבור קולו בתפלתו ואל יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה".

משמע מדבריהם שגם יש ספק אם לא יהיו תשעה מכוונים הוי ספק ברכה לבטלה.

נא). וכן נקט בפתח הדביר סי' רלב לחלק בין המניין הראשון למנינים שלאחריו.

וכן הביא הגרע"י בהליכות עולם תרומה אות ב כמה אחרונים מהם עולה שכל שיש ספק בדבר עדיף להתפלל תפלה אחת מחמת חשש ברכה לבטלה^{נב}.

אך בראשונים (הרמב"ם, הרשב"ש) אנו רואים שכל הדיון בביטול חזרת הש"צ, הוא כשהיו משוחחים בתפלה. הם לא דברו על בטול החזרה מצד זה שלא כיוונו, אלא מצד זה שלא עונים אמן. גם הב"י בבארו את הרא"ש נקט שהבעיה היא במשוחחים, וכשהרדב"ז החליט דאכשור דרי להחזיר עטרה ליושנה במצרים לא דיבר על כך שהשתפר המצב מבחינת הכוונה. ובאמת מסתבר שמבחינת הכוונה, כבר בימי הראשונים המצב לא היה שונה מהיום. שהרי הרא"ש כותב כבר בימיו שלא מכוונים לברכת יוצר אור, והרמ"א כותב שלא מכוונים אפילו כשאומר בפיו. וידוע הסיפור כיצד גרם האר"י הקדוש למרן הב"י להרגיש שהוא צריך לסיים את התפלה ולהתעורר מהסוגיה שעסק בה.

גם המב"ט הנ"ל מדבר על כך שאינם מכוונים לענות אמן. גם במשחא דרבנותא סימן קיב ומוהר"ם טולדינו (השמים החדשים סי' ט), כשהם מדברים על המצב שבגללו אמרו שיאמרו תפלה אחת מדובר על כך שהבעיה היא שמשוחחים ולא עונים אמן.

ואף שעכ"פ חלק נכבד מהאחרונים לא סברו כדביארתי לעיל שהעיקר הוא ההשתתפות, ושאינן כאן ממש ברכה לבטלה^{נז}, אכתי עומדת עיקר הסברה שכתבתי לעיל שלא מסתבר

נב). בהליכות עולם כתב לשון רכה שהוא חוכך בזה להחמיר. אך בשו"ת יביע אומר חלק ט סימן קח כתב ביתר תוקף כהשגה על דברי האור לציון שאינו נכון, שכן כתב בספר זכור לאברהם אלקלעי (מע' תפלה דף קפא ע"ב), שאם אין בבית הכנסת אלא מנין מצומצם, ויש מהם אנשים שאינם מכוונים לחזרת הש"צ ולענות אמן כדת, יש לחוש למ"ש הרא"ש, שקרוב להיות ברכותיו לבטלה, וכן כתב בספר מגן גבורים (סי' קכד בשלטי הגבורים סוף סק"א), ובשו"ת השמים החדשים (חאו"ח סי' ט), ובשו"ת קרית חנה דוד ח"א (סי' טו), ובספר פלא יועץ (ערך אמן). ואף על פי שבספר בן איש חי (פר' תרומה אות ב), לא הרשה לעשות כן, אא"כ "ברור" להש"צ שלא יענו אמן אחריו, אפשר דלאו דוקא נקט, אלא כל שיש לחוש לזה, שוא"ת עדיף. וכן כתב בפתח הדביר ח"ב (דף יז ע"ד) "שלא יעשו כן אלא כשברור להם שיש תשעה שמאזינים ומכוונים לחזרת הש"צ, ועונים אחריו אמן", וכ"כ בספר מזמור לאסף (דף קמד ע"ב), וכן דייק בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ג (סי' ו) מתשובת מהרל"ח הנ"ל. ע"ש. מסקנא דמילתא שאם יש בהם מן ההמון שיש לחוש שאינם נותנים לבם לחזרת התפלה ולענות אמן, אז יתפלל אחת בקול רם בשביל לומר קדושה. ועתה ראיתי בשו"ת קנין תורה ח"ד (סוף סי' ז), שכתב להעיר על דברינו בזה, שלא נכון לפרסם כן. ע"ש. ואני על משמרת אעמודה. שיש לנו תנא דמסייע לן הוא הפתח הדביר הנ"ל.

ולענ"ד אכן מדברי הזכור לאברהם אין ראיה כמבואר בלשון שציטט הגרע"י, וכן חלק מהאחרונים שהביא רק מצטטים את לשון השו"ע, והיא יכולה להתפרש כפי שפירשתי בטור, אך עכ"פ כדבריו נראה מהמהרל"ח והמב"ט וכ"כ פתח הדביר להדיא. ומכל מקום, לפי המבואר שעיקר הענין הוא ההשתתפות בענית אמן בלבד, לא נראה שיש להקפיד על זה כל כך, כי מסתמא עונים אמן. ויש לציין שגם בפתח הדביר בסי' רלב כתב שהמנהג הוא שבמנחה הראשונה שאומרים הציבור בבית הכנסת שעושים אומרים לחש וחזרה.

נג). הבן איש חי שנה ראשונה פרשת תרומה סעיף א כתב: "ואם אין תשעה בני אדם מכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה. וכ"כ בספר עולת תמיד בשם רבינו יונה ז"ל דאם לא יש עשרה מכוונים הויין ברכה לבטלה ואם כל אחד יאמר הרי יש עשרה זולתי, לא ימצא גם אחד מכוון".

אך יש להעיר שהדברים שהביא מספר עולת תמיד הם בהג"ה שאינה מרבי חיים ויטל, ושם הביא דברים מאגרת התשובה של רבינו יונה, אך ההמשך שצריך שישמעו עשרה בני אדם מהש"ץ ואם לאו הויין ברכה לבטלה הם מדברי בעל ההגה ולא מדברי רבינו יונה. ועכ"פ נראה שגם הבא"ח לא מתייחס לזה כחשש ברכה לבטלה, ממה שהיקל במקום ספק לאומרו כשאין תשעה מכוונים.

שהחזנים צריכים להכנס לפרטי הכוונה של העונים. ולכך מסתבר שגם לשיטתם הענין של הכוונה הוא רק לכתחילה, וכעין שהבאתי לעיל לגבי הכוונה באבות בכל תפילה. ועל כן כדי שתחשב תפלת הש"צ תפילה סגי בתשעה עונים בלי דקדוק בכוונתם לכל ברכה. ולפי זה מובנת סברת הבא"ח שא"צ ודאות שעונים, כי מסתמא כשלא משוחחים הם עונים. ועל כן הבעיה מתעוררת רק כשברור שגם לא עונים כלל אמן, וזה מצוי דוקא במשוחחים.



יג.

המנהג הקדום היה בשעת הצורך לומר תפלה אחת בקול רם הש"ץ והציבור

הבאתי לעיל למה שנהגו בראש השנה לעשות תפלה אחת כשהחזן אומר את כולה בקול רם. אך נראה שבתחילה כשהיו אומרים תפלה אחת גם שלא בראש השנה, היה החזן אומר הכל בקול רם.

בפסקי רי"ד ברכות דף ל ע"א ביאר את מחלוקת ר' אלעזר בן עזריה וחכמים לגבי תפלת מוסף, שלר' אלעזר בן עזריה יחיד פטור היינו "כששליח ציבור יורד ואומר בקול רם, שכל הציבור מסכימין תפילתו, דדווקא לשליח ציבור ניתקנה שיאמר אותה בקול, אבל לא ניתקנה שיתפללו אותה בלחש כל יחיד ויחיד, כדרך שעושים בשאר תפילות. וחכמים אומרים בין בחבר עיר. דהיינו בקול. בין שלא בחבר עיר. דהיינו בלחש, שהרי היא ככל תפילות שלשחרית ושלמנחה, כשמתפללין בלחש ואחר כך מתפללי בקול. ומיכן מוכיח שאינו טוב לעשות כך, להתפלל שליח ציבור תפילת המוסף בקול והציבור יאמרו עמו בלחש דיבור ודיבור ויענו עמו קדושה, אלא יתפללו אותה ביחי' תחילה, ככל התפילות, ואחר כך יאמר אתה שליח ציבור בקול". משמע שמכל מקום היה מנהג לאומרה הכל בקול רם. והובאו דבריו בשבלי הלקט סי' מה, ומשם לב"י בסי' רפו.

ומשמע עכ"פ מדבריו שהיה מנהג לומר במוסף תפלה אחת, החזן בקול רם, והציבור בלחש, ולא מדובר בר"ה.

ובספר מהרי"ל (מנהגים הלכות תפילה אות ה) כתוב על מנחה כשהתאחרו עד סמוך לצאה"כ: "וש"צ שהיה להם אז התפלל י"ח דמנחה בקול רם, וכלם התפללו עמו. רק צוה לאחד מהן שהוא לא יתפלל עדיין כדי שיענה אמן אחר ש"צ".

והב"י בסימן קכד, אחרי הבאת דברי הכלבו סי' כז שאומר החזן עם הציבור תפילה אחת בשעת הדחק, כתב: "ועכשיו נהגו ברוב המקומות להתפלל לכתחלה שליח ציבור תפילת המנחה בקול רם כדי שיענו קדושה אחריו ולא יצטרך לחזור ולהתפלל בקול רם". משמע שהמנהג שעליו הוא מדבר היה כפי שעולה מהכלבו, שהחזן אומר את כל תפילתו בקול רם, אלא שהכלבו אמר כך בשעת הדחק והם נוהגים לעשות כן לכתחילה.

ובסימן רלד כתב: "ומתפללין שמונה עשרה ושליח ציבור מחזיר התפלה כדרך שעושים בשחרית. כן כתב גם כן הרמב"ם בפ"ט מהלכות תפלה (שם) וכן נוהגים האשכנזים וכן כתב הכל

בו (סי' כז) שצריך להחזיר התפלה כמו בשחרית אם לא על ידי הדחק. אבל הספרדים אין נוהגים לחזור שליח ציבור התפלה במנחה, אלא מתפלל שליח ציבור עם הציבור בקול רם ואומר קדושה וברכת אתה קדוש ואח"כ אומר האמצעיות בלחש עם הציבור ומתחיל רצה בקול רם וגומר תפילתו בקול רם. ומנהג האשכנזים הוא הנכון וכן הנהיגו חכמים שבדור שלפנינו בצפת תוב"ב וגורו נידוי לעובר על תקנתם".

אך לפי המבואר במבי"ט הנ"ל שח בזמן הב"י בצפת ותיאר שמקילים במנחה לומר תפלה אחת, נראה שהנידוי היה על מי שמתפלל רק ג' ראשונות וג' אחרונות בקול רם. ולפי שהב"י רצה שינהגו לעשות לחש וחזרה לא הזכיר כאן מה שנהגו בפועל לומר תפלה אחת עם החזן, ולפי זה מובן למה בסי' קכד לא הזכיר שיש נידוי על העושים תפלה אחת.

והרמ"א בדרכי משה סימן קכד אות ג כתב על דברי הכלבו שהובאו בב"י ובשו"ע שעושים תפלה אחת: "אבל אין אנו נוהגין כן אלא לעולם השליח ציבור מתפלל תחלה בלחש, מלבד היכא שהדבר נחוץ שחיישינו שיעבור זמן מנחה אז מתחיל מיד להתפלל בקול רם כדי שיענו קדושה בשעתה, וכן הוא במהרי"ל רק שצוה לכל הפחות שיהיה חד מהן שלא יתפלל כדי שיענה אמן אחר השליח ציבור, ועיין לקמן סימן רלב אות א שרב האי לא סבר הכי".

ובד"מ בסימן רלב ציין לדבריו בסימן קכד, וכן בהג"ה על השו"ע סעיף א כתב הרמ"א: "ויש אומרים שיתפלל השליח צבור עם הקהל א' בקול רם, וכן נוהגין ועיין לעיל סי' קכ"ד סעיף ב'".

ובסימן קכד סעיף ב כתב הרמ"א: "הגה: וכן אם הוא שעת הדחק, כגון שירא שיעבור זמן התפלה, יוכל להתפלל מיד בקול רם, והצבור מתפללין עמו מלה במלה בלחש עד לאחר האל הקדוש, וטוב שיהיה אחד לכל הפחות שיענה אמן ואחר ברכת הש"צ".

ולפי המבואר במהרי"ל ובדרכי משה נראה כוונתו שאומרים מילה במילה עד האל הקדוש, ואחר כך ממשיך השליח ציבור בקול רם, בלא להקפיד לומר מילה במילה, שכן כך עשו בזמן המהרי"ל. ולא בטלו את החזרה לגמרי, אלא עשו כדברי הכלבו, ורק התיירו לחזן להתפלל את תפילתו בקול רם ללא הכנה מוקדמת של תפלת לחש.

והלבוש סימן רלג סעיף א כתב: "ואם לפעמים השעה דחוקה שהוא סמוך לערב מאד ועדיין לא התפללו מנחה, נוהגין שמתחיל החזן התפלה בקול רם והקהל אומרים עמו בלחש התפלה מלה במלה ועונים קדושה אחריו ואחר כך גומרין הקהל התפלה בלחש והחזן בקול רם והתנוקות עונים אחריו אמן, אבל הקהל אין יוצאין במה שישמעו מן החזן התפלה מלה במלה והם יענו אחריו אמן, דלא ניתקנו התפילות אלא שיתפלל כל אחד בפיו בעצמו בלחש, ואין החזן מוציא אלא עמי הארץ ומי שאינו בקי או כדי שיאמרו הקדושה בעשרה".

מבואר שכשהציבור מאחרים התפללו את כל התפלה בקול רם. וכן נראה מכמה אחרונים, והוא המנהג בתימן".

(נד). מהריק"ש בסי' קכד כתב שאם אפשר ללמד את הציבור להתכוון יעשו תפלה אחת, ואפשר להבין מדבריו שעושים אתכל התפלה בקול רם (אך לקמן אבהיר שהוא מתכוון למנהג לומר אמצעיות בלחש). וכ"כ בזכור לאברהם ערך תפלה. ומהר"ם טולדנו, שחי במרוקו בשנת תקט"ו (שו"ת השמים החדשים או"ח סי' ט), הביא את דבריהם וכתב שבגלל החשש שאין מכונים נהגו במקומו לבטל את חזרת הש"ץ, ולומר הכל בקול רם, וכן הנהיגו אבותינו, ואבות אבותינו.

והא"ר (קכד, ד) הקשה על מה שהביא הלבוש את דברי הרמ"א שהציבור אומרים בלחש עד האל הקדוש וכו'. "קצת קשה דלעיל סי' ק"ט סעיף ב' משמע שיתפלל עם הש"ץ כל התפלה וברכת שומע תפלה מלה במלה ולכוין להגיע עם הש"ץ למודים. ודוחק לחלק. ונראה (דהרמ"א) אתא לאשמעינן שיאמרו כל הנוסחא וקדושה ולדור ודור וכו' עד האל הקדוש, והוא הדין שיתפללו כל התפלה עם הש"ץ". וכ"מ במהרי"ל הל' תפלה מקור דין זה (שהש"ץ אומר כל תפילתו בקול רם כדי שיתפללו עימו), וכ"מ במטה משה סי' שע"ה בשם ספר חסידים [סי' תתט] זה לשונו, יאמר בקול רם קדושה וכל התפלות, והקהל יאמרו בלחש כל מה שהוא אומר קדושה והכל ע"כ. וכ"מ בלבוש לקמן סי' רל"ג".

וכן הסיק המאמר מרדכי כרמי שכוונת הרמ"א שאחרי ג' ראשונות א"צ להקפיד לומר מילה במילה".

עולה מדבריו שהמנהג הקדום במרוקו היה לומר את כל התפלה בקול רם, והענין נובע ממה שהיו משוחחים בחזרה. ובשו"ת משפטי עוזיאל מה"ת (או"ח סי' ו שאלה ה) ציין השואל שבאירופה אומרים תפלת מוסף אחת בקול רם, וכ"כ הרב עוזיאל שראה בהיותו בסלוניקי ולא מחה בידם כי אמר שאולי הוא מנהג קדום, אבל סיים שיותר נכון להנהיג לומר תפלה מלאה.

הראי"ה קוק בשו"ת אורח משפט (או"ח סי' סא) כתב שבסתמא ללא טעם מיוחד יש לעשות חזרת הש"ץ, והביא את דברי הרי"ד והב"י. משמע נמי שסבר שאם עושים תפלה אחת אומרים את כל התפלה בקול רם.

מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק חלק ג סימן קלז כתב שהמנהג ברוב בתי כנסיות בכאן (תימן) להתפלל מנחה תפלה א' כדי שלא יצטרכו לחזור התפלה בשביל הקדושה אפי' שהזמן מרווח וכן נוהגין במנחת שבת ג"כ. גם במוסף שבת, כשהאריכו הצבור תפלתם מתפללים תפלת מוסף יחד הם והש"ץ, מטעם שלבם פונה לצאת ואין מכוונים דעתם היטב.

ואפשר לי לומר דמה שגזרו חכמי אשכנז ע"ה הוא מטעם שנהגים לומר ג' ראשונות ואחרונות בקול רם ואמצעיות בלחש הוו תרתי דסתרי אהדי. דבצד שאומרים ג' ראשונות ואחרונות בקול רם הוי תפלת צבור ובצד שאומרים האמצעיות בלחש הוי תפלת יחיד. וכמו שכן קרא תיגר החסיד בעל ראשית חכמה בשער הקדושה פ' י"ד שכ' שזו אינה לא תפלת צבור ולא תפלת יחיד ולא נמצא לא בתלמוד ולא בזהר. והנה לפי מ"ש להתפלל תפלה א' בקול רם מראש ועד סוף הכל יודו דבכי האי גוונא כולה תפלת צבור מקריא ולא הוו תרתי דסתרי אהדי דוק כי לענ"ג נר' שהוא נכון, והביא מי שכתב שלפי הנהגה שפיר אומר ג' ראשונות וג' אחרונות, אך סיים: "אעפ"כ הט אונג' ושמע תשו' הרדב"ו למה שהשיב לו א' משלוחי צבור מפני שצריך לשאול צרכיו באמצעיות והשיב לו הרדב"ו מפני תקנתך אתה מקלקל אחרים ומי שרוצה לעשות כן צריך לדקדק תחלה אם יש שם מי שאינו יודע יתפלל הכל בקול רם להוציא מי שאינו יודע עכ"ל. ודברי טעם הן ומינה לא תוזה".

נה). משמע שלפי זה צריך המתפלל לומר בנוסח של החזן. ודעת הגרש"ז (הלכות שלמה תפלה פ"ח אות סד) שגם כל התפלה לאחר קדושה צריך לומר כך בנוסח החזן. אך הגרש"ק (דעת נוטה עמ' שעא) כתב שאחרי קדושה יכול להתפלל לפי הנוסח שלו, וכן גלענ"ד, שהעיקר הוא שבתחילה יהיה עם החזן, כמוכח ממה שמקפידים על סיום עם החזן רק בשומע תפלה ומודים. ועוד כתב הגרש"ק (אישי ישראל לג הערה ח) שאם התחיל לפני החזן והגיע למחיה המתים כשהחזן מתחיל, יכול להמתין לו במחיה המתים.

נו). מאמר מרדכי כרמי סימן קכד ס"ק ד כתב:

"בלחש עד לאחר האל הקדוש. נראה דכוונ' רמ"א ז"ל לומר דבשעת הדחק אינו חוזר התפלה וכדי שיאמרו קדוש הש"ץ מתפלל בקול רם עד לאחר האל הקדוש, ומשם ואילך גם הש"ץ מתפלל בלחש דלמה לו להשמיע קולו בתפלתו ללא צורך ובכדי, ועיין לקמן סי' רל"ב בב"י, וכפי זה סרה מהר תלונת הרב א"ר ז"ל על רמ"א ז"ל מהא דסי' ק"ט שהבין דרמ"א ז"ל קאמר דהש"ץ גומר כל התפלה בקול רם, ונדחק ליישב, וכפי מ"ש ניהא.

ומדברי הרב בעל הלבוש ז"ל לקמן סי' רל"ג משמע בהדיה דהש"ץ מסיים כל התפלה בקול רם. ומ"מ אף לפי זה נראה

יד.

המנהג לומר ג' ראשונות וג' אחרונות בקול רם

בב"י סי' רלד המובא לעיל מבואר שהיה מנהג לומר ג' ראשונות וג' אחרונות בקול רם, ובטלוהו בצפת. אך מהמהרל"ב ח"ט טו עולה שאצלו לא בטלוהו, ובדורות מאוחרים יותר פשט המנהג שאצל ספרדים, בעיקר במנחה, אומרים ג' ראשונות וג' אחרונות בקול רם. כנה"ג בסי' קא אות ב דן כיצד לנהוג במנחה וכתב:

"מנהג פשוט עכשו בתפלת המנחה או אפילו בתפלת השחר שקצת מן האנשים אינם משיגים לתפלת הצבור, מתפללין תפלה אחרת, וכשמגיעים לתפלת י"ח השליח צבור והצבור מתפללים ביחד, והשליח צבור אומר בקול רם אבות וגבורות וקדושת השם, ומכאן ואילך אומר בלחש, וכשמגיע לרצה חוזר ואומר בקול רם עד סוף תפלת י"ח. ויראה הטעם שאינו אומר הכל בקול רם, מפני שצריך שלא ישמיע קולו בתפלתו, ובשלש ראשונות מוכרח לומר בקול רם כדי שיאמרו הצבור קדושה עם השליח צבור, וכן בשלשה אחרונות כדי שישחו הצבור במודים. וכיון שיש טעם אין נראה מקטני אמנה, וגם לא מנביאי הבעל, כי אם מעבדי ה' החרדים אל דברו. דומיא דמי שאינו יכול לכיון בלחש שיכול להגביה קולו, ודומיא דר' יונה דאיתא בירושלמי [ברכות, דף ז' ה"א] דרב כד הוה מצלי בביתיה הוה מצלי בקלא עד דילפין מיניה בני ביתיה צלותא. וכן מצאתי לרל"ב ח"ט ז"ל שכתב טעם זה בסימן ט"ו להגבהת שליח צבור קולו בשלש ראשונות ובשלש אחרונות. גם הכלבו בסימן כ"ז, הביאו רבינו בית יוסף ז"ל בסימן קכ"ד דף פ"ד ע"ג [אות ב'], כתב: בכל שליח צבור שעושה על ידי הדחק ומשמיע קולו, אין בזה משום קטני אמנה. ומטעם זה, בליל יום טוב שני שאחר השבת שצריך לומר ותודיענו, מתחיל שליח צבור בקול רם עד ותודיענו, ואחר כך מתפלל בלחש.

אך תמיה לי מנהגינו שאנו נוהגים עכשו בשבת וביו"ט וראשי חדשים וכל יום שיש בו מוסף, גם במנחה של שבת ויו"ט, שמתפללין השליח צבור עם הצבור ביחד, והשליח צבור אומר כל התפלה בקול רם. מאי שנא מימי החול שאינו אומר בקול רם אלא שלש ראשונות ושלש אחרונות, ובימים אלו אומר כל התפלה בקול רם. ושם, כיון דאינן שגורות בפי הכל כברכת י"ח, התקינו שיאמר השליח צבור בקול רם כדי שיאמרו אחריו מי שאינו בקי בהם. ולפי זה, גם בשחרית של שבת ויו"ט, אם קרה מקרה שהשליח צבור והקהל מתפללים ביחד, צריך לומר התפלה בקול רם. וכן נוהגין פה קושטאנדינ"ה, כשמתפללים יום השבת בבית האבל, שאין שליח צבור חוזר התפלה אלא אומרה ביחד עם הצבור ואומרה בקול רם מתחלה ועד סוף. ובתשובות הרדב"ז ז"ל [ח"ד, ה'] כתב טעם אחר למה שאומר החזן אמצעיות בלחש, מפני שצריך לשאול

ליישוב דל"ק מסי' ק"ט דהכא קמ"ל דאין מוכרחין להמתין על הש"ץ אלא עד אחר האל הקדוש, אבל משם ואילך רשאי כל יחיד ויחיד להתפלל לעצמו, ובלבד שיסיימו תפלתן קודם שיגיע ש"ץ למודים או לסוף ברכת שומע תפלה ויענה אחריה אמן וכגון שהש"ץ מתפלל מלה במלה במתון, וקאמ' שאינם צריכין להמתין אותו כנ"ל ברור ועיין בא"ד."

ונראה עיקר כפירוש השני, שממנו עולים היסודות שביארתי לעיל, שמצד תפלת הציבור די בכך שאומרים עשרה אנשים ביחד עד ג' ברכות הראשונות. ומה שאמרו לכתחילה לומר הכל בקול רם הוא כדי לקיים את תקנת חזרת הש"ץ, ומתחילה היה ראוי שהציבור יסיימו מהר או שיאמר שומע תפלה ומודים עם החזן, כפי שאמר בסי' קט.

צרכיו באמצעיות. וכתב הרב ז"ל, דטעות הוא ביד המתפללים ראשונות ואחרונות בקול רם ואמצעיות בלחש, אלא יאמר הכל בלחש".

ויש להעיר על מה שכתב בשם מהרלב"ח טעם למנהג שמגביה קולו בג' ראשונות וג' אחרונות שזה מותר מפני שיש סיבה לעשות כן, שלפנינו בתשובת מהרלב"ח לא כתוב טעם להגבהת קולו בג' ראשונות וג' אחרונות. אך עכ"פ טעם זה נכון לשעצמו לבאר מדוע הרמב"ם לא מתייחס לזה כשאומר את כל התפלה בקול רם שיש בעיה בכך ששליח ציבור מגביה קולו בלי שיתפלל לחש תחילה. והתשובה היא מפני שאין איסור להגביה קולו לצורך, וכאן יש צורך כדי לקיים את תקנת חזרת הש"ץ.

עכ"פ מבואר מדבריו שבימות החול בדרך כלל אמרו בשחרית גם חזרת הש"ץ, ורק המאחרים היו אומרים תפלה מקוצרת, שבה אמצעיות נאמרו בלחש, ואילו בימים מיוחדים נהגו לומר בשחרית כרגיל עם חזרה. ובתפלת מנחה ומוספים היו אומרים הכל בקול רם. וכן נהגו אצלו בבית האבל שעושים גם בשחרית תפלה אחת כולה בקול רם. וכתב טעם לשינוי בימים המיוחדים אך לא כתב טעם לשינוי בבית האבל. ואולי כוונתו לתת לזה טעם בציון לדברי הרדב"ז שאם אומרים תפלה אחת יש לעשותה הכל בקול רם, שמא יש מי שאינו בקי בתפלה, ובבית האבל שהכל יושבים שבעה יותר שכיח מי שלא בקי.

המג"א בסי' קכד הזכיר רק מה שכתב הכנה"ג שמנהגם לומר ג' ראשונות וג' אחרונות בקול, ואילו בבאר היטב קכד, ד כתב שהספרדים נוהגים בכל השנה במנחה לומר ג' ראשונות כולם עם החזן בקול רם, וג' אחרונות רק החזן בקול רם.

והבאתי שלעיל מדברי מוהר"ם טולדנו בשו"ת השמים החדשים סי' ט עולה שבערי המערב נהגו בתחילה לומר תפלה אחת כולה בקול רם. אך נראה שאחריו פשט המנהג כבאר היטב. הרה"ג דוד הכהן סקלי בשו"ת קרית חנה דוד חלק א' (סי' ט"ו. נדפס בשנת תרצ"ה) דן כיצד נכון לנהוג, וכתב בתחילה שהמנהג הנכון למקומות בהם יש חשש שמשוחחים ולא מכוונים הוא כפי שנהגו בזמן הרמב"ם, וכן נהגו בזמנו באוהראן, וכן עולה מהמגן גבורים והזכור לאברהם, והקדשי דוד שכולם אמרו לכתחילה לעשות לחש וחזרה, אך נקטו שכשיש חשש שמשוחחים ואינם עונים אמן ינהגו כמו אצל הרמב"ם שאומרים הכל בקול רם. אך מנהג מקומו במרוקו לומר ג' ראשונות כולם ביחד בקול רם, ואח"כ אומרים את האמצעיות בלחש, ולבסוף הש"ץ אומר ג' אחרונות בקול רם. וכתב ששורש המנהג הוא המובא בב"י ובכנה"ג, ונתן טעם לזה שמנמיכים קולם באמצעיות, כי ממילא אין אדם שלא בקי יכול לכוון לכל הברכות, ועל כן לא מגביהים קול בחינם. והטעם לזה שהאמירה בקול רם בראשונות ואחרונות היא כדי שיכוונו לקדושה ומודים, ואע"פ שלמעשה רובם לא מכוונים למודים, נכון ללמדם לעשות כן. ומכל מקום גם אם לא עושים זאת, זה עדיף משיאמרו ברכות לבטלה. וביאר שמה שאצלו היו אומרים כל הקהל בקול רם בג' ראשונות הוא משום שכך מכוונים יותר בעיקר, שהוא במגן אברהם, והמשיכו עד קדושה שגם היא נאמרת בקול רם.

ובתוך דבריו הזכיר הרב סקלי את דברי מהר"י צמח שיובא לקמן בפרק יח על כך ששורש הענין הוא בזהר משפטים, אך בהמשך לא כתב כלל שהוא טעם המנהג, והביא את דברי

הרדב"ז שלא ראוי לעשות כך. ומשמע מדברי הרב סקלי שאינו סובר שמנהג זה שורשו בדברי הזהר.

ובהערות הרב רפאל ברוך טולדיאנו על שו"ת השמים החדשים סימן ט הנ"ל, כתב שהאידנא במקומו (הוא עלה לארץ בשנת תשכ"ג) מנהג המערב שמבטלים את החזרה רק במנחה שאומרים ג' ראשונות וג' אחרונות בקול רם, ובשחרית נהגו ברוב ערי המערב לומר לחש וחזרה. וכתב שלפי הטעם שכתב הרב מוהר"ם טולדינו שמשוחחים בתפילה י"ל שאכשור דרי, אך עדיין יש לפקפק בזה מצד שלא מכוונים באמן, ולכן הוא עשה תיקון להתנות שתהיה נדבה אם אף אחד לא ירצה לצאת בתפילתו, ויועיל אף לשבתות וימים טובים, כי אין זה מוסכם שאין להתפלל נדבה בשבת. ומבואר שגם הוא מסכים לדברי שאצל מוהר"ם טולדינו הדיון הוא רק אם משוחחים או לא, ולא דן מצד חסרון הכוונה, ומשמע שזה שלא מכוונים לא הפריע לו.

ולענ"ד התנאי בנוסח שכתב אינו מועיל, שהיום כולם מתפללים בעצמם, ואם כן ברור שבסתר תפילה אין אדם שמכוון לצאת בתפילתו ונמצאת תפילתו נדבה, ואין זו חזרת הש"ץ ואין בה ברכת כהנים.

גם הרה"ג יהושע מאמאן (עמק יהושע א ט - יב) דן על תנאי זה, והוא כתב שאינו מועיל, כיון שגם אם יש מי שרוצה לצאת בתפילתו הוא לא מכוון כפי שצריך. וא"כ ברור שתפילתו נדבה, ואין עושים תפילת נדבה בימינו.

הרה"ג משה מלכה בשו"ת מקווה המים ח"ו סי' יא כתב שבמרוקו בביהכנ"ס של הרב רפאל עטייה לא עשו חזרות ביום חול כלל גם בשחרית אלא רק בשבת שחרית ומנחה, וכן במוסף שבת וראש חודש.

והגר"י משאש בספרו מים חיים סי' מא, מב כתב שהמנהג הנכון למעט ככל האפשר באמירת חזרה כיון שבפועל אין אנשים שמכוונים לחזרה, שאינם שומעים בה, וגם אינם עונים אמן בכוונה הנכונה. אך מהר"י חזן (יחווה דעת א, יב) כתב להשיב על דבריו, ונקט שכיום בארץ ישראל אכשור דרי ויש לנהוג לומר חזרה מלאה, ומחה נגד האומרים שיש לעשות תפלה אחת במוסף כי ממהרים, שיותר נכון לא לעשות מוסיפים בעליה לס"ת, ולקצר לפני כן, ולא בחזרת הש"ץ דמוסף, שמנהג זה שש מעלות גדולות ונשגבות, וכתב שרק בשעת הדחק או שידוע שבאמת לא מכוונים לברכותיו יעשה תפלה אחת (ראה לקמן בפרק טז דעתו על התניית התנאי שתהיה תפלת נדבה). ולמעשה כתב שהנכון במנחה בשעת הדחק לנהוג כפתח הדביר וארץ החיים (סי' רלב) שאומרים רק ג' ראשונות בקול רם ואחר כך מסיימים בלחש כדי שלא יתבלבלו, כי אי אפשר לצמצם דלא יהיו מקצתם לפנים או לאחור. אך מוסיף מהר"י חזן שבשחרית יאמרו גם ג' אחרונות בקול רם כדי שיוכל לומר או"א. וברור מדבריו שבאופן כזה אין לעשות ברכת כהנים, שהרי כתב בדוקא או"א, וכפי שיבואר עוד לקמן בפרק יח.

ובספר עולה מן המדבר סימן קכד, ג כתב שאין לעשות חזרת הש"ץ מטעם אחר, והוא כי בטל טעמה להוציא מי שאינו בקי היות וכולנו בקיאים. וטען שכן מצינו שאמרו בטל הטעם בטלה התקנה בקידוש בבית הכנסת ובמים מגולים. אך בהערות יד יוסף על תשובת הר"י משאש

אות פד כתבו לדחות דבריו, שהתם לא היתה תקנה קבועה. ויש להוסיף שבנידון דידן לא בטלה טעמה גם לפי הפשט, ולא רק לפי דברי הרמ"ע מפאנו והארץ צבי פרומר סי' הנ"ל, אלא גם בסתמא היכא שטעה בתפילתו. ובכל אופן נימוק זה נדחה על ידי הרמב"ם והרשב"א והרא"ש ופסק השו"ע.

והגרע"י ביחווה דעת ח"ג, טז וח"ה סי' יב הסיק שהעיקר כדברי מהר"י חזן שגם מי שנהג בחו"ל לא לעשות חזרה, האידנא בארץ ישראל יעשה. ובח"ג, טז כתב שמכל מקום אם משוחחים יש לעשות תפלה אחת, וכדרכו המובאת לעיל שצריך כוונה מלאה, ועל כן אפילו אם יש ספק אם מכוונים עושים תפלה אחת. "אולם כשיש מנין של בני תורה, ומכל שכן כשהן מספר גדול ביותר, שלא יבצר שיש עשרה המכוונים לפחות בסוף הברכות של החזרה, כדברי הרמ"ע מפאנו בתשובה (סימן ק"ב), חזרנו לפסק גדולי הדורות שגזרו בגזרת נידוי שצריך להתפלל המנחה עם חזרת השליח צבור".

ובשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ד סי' ז דן על מנהג מחודש של ישיבות אשכנזיות לומר במנחה ג' ראשונות וג' אחרונות בקול רם, וכתב שאינו נכון, אלא אף אם חוששים שלא מכוונים יאמרו לחש וחזרה כי המג"א נקט כדברי המהרי"ל שלא חוששים לדברי הרא"ש, וגם מהרלב"ח כתב שעדיף לומר עם חזרה אפילו כשנוהגים בשחוק. וכל שכן לדין האשכנזים שלא נהגו כך מעולם. ובסי' קא אות ב הוא דן כיצד לנהוג במנחה וכתב:

ובשו"ת התעוררות תשובה, א, נו. וכן ישועת משה ג, נו כתבו שאם יש ספק בחזרת הש"ץ עדיף שיאמר להם אדם שלא התפלל. אך באופן כזה אינם מקיימים את החזרה כפי שצריך לכתחילה, וגם לא תמיד יש אדם כזה.

ולענ"ד לפי מה שביארתי שיש לנקוט שהעיקר תלוי אם עונים ולא דוקא מכוונים, על כן הוא דוקא כשברור שלא יענו. ומכל מקום כשברור שאין תשעה עונים עדיף לעשות תפלה אחת, וכן עושים תפלה אחת כשממהרים. אמנם מצד שני יש לנקוט שגם אם יש אחד שמתפלל, לדעת הבא"ח ומו"ר הרב מרדכי אליהו עדיף לא להתחיל חזרה, כי כאן ברור שלא יענה וגם לא יכוון. ונראה שהוא הדין אם ידע מראש שלא יוכלו להמתין לאחד שמאריך בתפילתו, לדעת הבא"ח והרב אליהו יעשה תפלה אחת. אך מי שאינו עושה כך יש לו על מה שיסמוך.



טו.

ביאור דברי המג"א והא"ר והמשנה ברורה על דיני תפלה אחת

לעצם המנהג של תפלה אחת דנים המג"א והא"ר בדברים קצת סתומים, והזכרתי את דבריהם בחלק א של המאמר, אך עתה התחדש לי ביאור שונה, ולכן אחזור על הדברים.

המגן אברהם סימן קכד ס"ק ג כתב: "בגמרא סוף ר"ה משמע דאף בלא דחק שרי דאמרי' לדברין למה הצבור מתפללין", א"ל כדי להסדיר ש"ץ תפלתו, משמע דאי לאו משום להסדיר

(נו). בחלק א דנתי מה שאלת הגמרא, וביארתי שאין לפרש דמקשה שהיה להם רק לשמוע מהחזן. שהרי רבן גמליאל לא

הוי רשאי הש"ץ להתפלל מיד בקול רם. ומיהו א"צ לסדר אלא בר"ה וי"ה כמ"ש סי' ק' ע"ש, ומ"מ צ"ע לר"ג למה צבור מתפללין כל השנה, וצ"ל דמ"מ טוב להסדיר ש"ץ בכל פעם כמ"ש סי' קל"ט"ח.

בפשטות נראה שהמג"א שואל למה השו"ע מתיר לעשות תפלה אחת רק בשעת הדחק. הרי נראה מהגמרא בראש השנה דף לד שכל הענין של הקדמת התפלה לתפלת החזון הוא כדי להסדיר את תפילתו של החזון, שכן שאלו לר"ג למה ציבור מתפללים, והשיב כדי להסדיר את התפילה. ולא קשיא להו על החזון למה מתפלל קודם, כי אצלו ברור גם לחכמים שהוא מתפלל כדי להסדיר את תפילתו. ואם כן, כל ענין הקדמת התפלה הוא כדי להסדיר את התפלה, ולא מסתבר שצריך שעת הדחק כדי לוותר על ההסדרה. וממה שכתב אחר כך "ומיהו... ומכל מקום צ"ע", משמע שלשאלה הראשונה משיב המג"א לעצמו בדוחק דצ"ל שמכל מקום כך תקנו חכמים להסדיר, ולכן לבטל זאת צריך שעת הדחק. אך שוב מקשה המג"א דמכל מקום קשה, הרי עיקר הסדרה נאמרה על ראש השנה ויום כיפור, ולמה אמרו כאן שצריך להסדיר. ועל זה הוא משיב שעכ"פ לתפלת הש"ץ החשובה בעינן לכתחילה הסדרה בכל יום.

האליה רבה סימן קכד ג מתייחס לדברי המג"א, ואבאר את דבריו בשלשה חלקים. "מג"א [סק"ג] תמה דבש"ס סוף ר"ה [לד ע"ב] משמע אף בלא דחק שרי, דאמרינן לדבריהם למה הצבור מתפללים, אמר ליה כדי להסדיר ש"ץ תפלתו, משמע דאי לאו משום להסדיר הוי רשאי הש"ץ להתפלל מיד בקול רם ע"כ. וא"כ אינו נכון דפריך על הצבור, דהא הצבור אין צועקין אלא שומעין לש"ץ, והחזון אפשר דבאמת חוזר ומתפלל בלחש כיון שאינו שעת הדחק".

הא"ר מתייחס למג"א שהבין שענין ההקדמה של הש"ץ גם לפי חכמים הוא להסדיר את תפילתו, ושאלת חכמים לר"ג בגמרא למה ציבור מתפללים היא על הציבור, שלר"ג יכולים לצאת מהחזון, אבל גם לחכמים תפילת החזון היא להסדיר את תפילתו. ואומר על זה הא"ר שלפי הבנת המג"א אין שאלת הגמרא מובנת, שהרי האמת היא שעל הש"ץ אין כלל קושיה למה הוא מתפלל בלחש, דאינו בשביל להסדיר אלא שכיון שהוא מגביה קולו בתפילתו הוא חוזר ומתפלל. והכוונה של הא"ר שהוא מתפלל פעמיים, כלומר שבתחילה מתפלל בלחש, ואחר כך בקול רם כיון שתפלה בקול רם היא פחות טובה. אלא השאלה של חכמים לר"ג היא על הציבור שלא מגביהים קולם, ולדידיה יוצאים מהחזון, למה הם מתפללים בלחש תחילה ולא מסתפקים במה שיוצאים מהש"צ, ועל זה השיבו להסדיר את התפלה. ואם כן, לפי חכמים אין כלל שאלה ולא צריך להגיע לענין של הסדרת התפלה. לפי חכמים מתפללים כולם תחילה, משום שתפלה לכתחילה צריכה להיות בלחש כל אחד לעצמו בלי שמיעת החזון, משום שהכי מתכוון טפי. ולפיכך מובנים דברי השו"ע שאין היתר לומר ביחד אלא בשעת הדחק.

אמר שאסור לציבור להתפלל אלא רק שאינם חייבים להתפלל בלחש, ויכלו לצאת אם ירצו. ועל כן צריך לומר שהשאלה היא למה לא מתפללים ביחד עם החזון תפלה אחת, ומי שירצה ישמע אותה מהחזון, ומוכח שאעפ"י שהחזון משמיע קולו בתפילתו לית לן בה. אך השאלה מהי האוקימתא שמציעים חכמים אינה נוגעת לדיוקו של המג"א, שהוא מתשובת הגמרא כפי שיתבאר לקמן.

נח. שם נפסק שהקורא בתורה צריך להסדיר את הקריאה תחילה, ורק בדיעבד יקרא בלא הסדרה.

ועוד כתב הא"ר: "גם מה שהקשה למאי דקי"ל בסי' ק' דאין צריך לסדר אלא בראש השנה ויום כיפור ע"כ, [ומ"מ צ"ע] לרבן גמליאל למה צבור מתפללין כל השנה עכ"ל. לענ"ד לק"מ, דלר"ג באמת צריך לסדרן כל השנה, אלא דקי"ל כרבנן דאינו מוציא בקי, וא"כ אמרין דא"צ לסדרן. והא דמתפללין הצבור היינו משום שאינו מוציא הבקי".

כלומר מה שהקשה המג"א קושיה נוספת למה צריך לסדר כל השנה, לא קשה, דבאמת לרבנן לא צריך לסדר, אלא שהגמרא מקשה לרבן גמליאל והוא משיב להם לפי דרכו שצריך לסדר כל השנה. אבל לחכמים מתחילה אין כל קושיה, דציבור מתפללים כי שליח ציבור אינו מוציאם, ותפלה בכוונה צריכה להיות כשהם מתפללים בפני עצמם, ואין להם כל צורך בהסדרה. וסיים הא"ר: "ועוד י"ל לדידיה בכל השנה לא קשיא דאסור להתפלל בקול רם, והש"ס דקאמר כדי להסדיר וכו' היינו משום ראש השנה ויום כיפורים דמותר להתפלל בקול רם. ובזה ניחא נמי קושייתו ראשונה".

בתירוצו זה מסביר הא"ר כפי שכתבתי לעיל, שכל השנה מתפלל גם החזן לחש תחילה, כי אין להגביה קולו בתפילה. וכל דיון הגמרא הוא על ראש השנה ויום כיפור, שבהם מותר להגביה את הקול, ולפיכך הוא שואל למה ציבור מתפללים תחילה גם על החזן, דהא לא עביד איסור בהגבהת קולו, ומשיב כדי להסדיר את התפלה של ר"ה ויו"כ.

ונמצא שדעתו היא שהש"ץ מתפלל תחילה בלחש כי תפלה זו טובה יותר, ולכן עושים תפלה אחת רק בשעת הדחק.

ובסק"ח דן על מה שדייק הרמ"א מהטור סימן קט לגבי יחיד שמצטרף לחזן שלכתחילה יתחיל רק לאחר שהש"ץ אמר ג' ראשונות. והאליה רבה ס"ק ח הוכיח מהרמב"ם והסמ"ג, אגודה, צידה לדרך ורוקח שבולי הלקט, ותניא דאף באין השעה דחוקה כל כך מתחילין תיכף. וסיים שכ"מ יותר במהרי"ל שם, וכמדומה שכן נוהגים. וביאר שהטור כנראה דייק לחכות לג' ראשונות מהרא"ש בברכות ג, יח. אך האמת היא שאין כוונת הרא"ש שם לדבר זה.

ובאליה רבה סימן רלג, ה כתב שנראה מדברי הרמ"א ברלב, א "שיתפלל שליח צבור עם הקהל" שעכ"פ גם לדידיה שביחיד ממתין לג' ראשונות, בציבור גם בלא שעת דחק יתחיל ביחד. וכתב הא"ר דנראה שזה משום שכל ההמתנה לקדושה היא מצד חשש הפסק בתפלת היחיד, וכשכל הציבור אומרים ביחד הם כמו החזן עצמו, שאין בזה חשש הפסק. ומבואר שלדעתו הרמ"א החמיר בזה לכתחילה רק מצד חשש הפסק בתפילת יחיד, ולכן בציבור אין להחמיר בזה. וכך הבאתי לעיל בחלק א שכך עולה מדברי הגר"מ אליהו במאמ"ר להחמיר להמתין לג' ברכות ראשונות רק בתפילת היחיד, ויש לזה עוד טעמים כמבואר לקמן.

אך המג"א בסימן קט, ט כתב "דצריך לשתוק ולשמוע כמ"ש ר"ס קכ"ה [ד"מ]". ואינו מובן לאיזה ד"מ מתכוון המג"א? וכתב הפמ"ג שהמג"א מצטט את הדרכי משה דפוס פיורדא (ובנדפס בטורים חסר זה) ששם מפורש טעם זה, וטעם זה שייך גם בציבור. אם כן לפי נוסח זה בד"מ, טעם ההמתנה הוא משום שבקדושה צריך שהקהל ישתוק והציבור יענו, ואילו כאן הציבור צריך לומר כל מילה יחד עם החזן. ובבאור הלכה סימן קט סעיף ב ד"ה אבל לכתחלה הביא טעם זה

והסיק: "ולפ"ז לדידן דנהגין בלא"ה כהט"ז לקמן בסימן קכ"ה לאמר נקדש א"כ תו לא שייך להחמיר בזה, אך באמת עיקר הדין דלא כט"ז כמו שכתבנו שם".

אך לענ"ד יש להעיר שלפי מה שדייק הא"ר מהרמ"א בסי' רלב נראה שגם אם נקבל נוסח דפוס זה שהוא אכן מהרמ"א, צ"ל שהרמ"א כתב טעם זה רק כשכתב את הד"מ, אבל לבסוף חזר בו, ונקט שעיקר הטעם להמתנה לכתחילה הוא מחמת חשש הפסק, ולכן בציבור אין חשש כזה".

ועוד כתב הפמ"ג לתלות את המחלוקת בזה בענין אחר. והוא שהטור כתב "אם הוצרך", והוא לשיטתיה בסימן ס"ו שהביא לב' אמנים של האל הקדוש ושומע תפלה, ומשום הנך ב' אמנים כתב לא לעשות כך לכתחילה".

אך גם לפי ביאור זה לא מובן מה ההבדל בין יחיד לציבור בדברי הרמ"א. גם דוחק לומר שהטור נוקט כך בגלל האמנים, כאשר לא הוזכר זאת כלל בדבריו. על כן נראה לי כהבנת הא"ר שכתב כך בגלל הסברה שאומר הרשב"א המובא בב"י, שלולי דברי רב האי היה קשה לומר שאין ליחיד בזה חשש הפסק.

ובביה"ל קכד ד"ה בלחש כתב: "עיין בפמ"ג שהסכים דלכתחלה ראוי לצבור להתפלל עם הש"ץ מלה במלה עד אחר שומע תפלה ומודים והם בלחש והש"ץ יאמר הכל בקול וכן בלבוש סימן רל"ג משמע דהש"ץ יגמור התפלה בקול, ומביאור הגר"א במה שרמז לעיין בסימן ק"ט ס"ב משמע ג"כ לכאורה דסבר הכי, ועיין בא"ר שהקשה משם אדחכא, והעולם אין נוהגין כן אלא תיכף לאחר האל הקדוש גם הש"ץ מתפלל בלחש, ואולי טעם המנהג משום דברוב נוהגין הצבור להמתין עד שיסיים הש"ץ האל הקדוש וקשה להם להשיגו אח"כ לומר שומע תפלה ומודים בשוה וא"כ מה תועלת יהיה אם יתפלל בקול".

נט). לבעל אגרות משה (ג, ט) היה פשוט שטעם ההמתנה הוא בגלל שלכתחילה צריך שהציבור ישתוק בנקדש, ולכן כתב "הא"ר סק"ט שחולק ומדייק מלשון הסמ"ג... שאף לכתחלה בלא צורך יכול להתחיל עם הש"ץ, אינו אלא משום דרשאיין כל הקהל לומר נקדש". אך המעיין בא"ר סי' רלג, ה רואה להדיא שלדעתו טעם ההמתנה אינו בגלל זה, אלא מחשש הפסק.

ס). ובהמשך כתב לדון במקורות לומר מתחילה עם הש"ץ כמשמעות השו"ע, וז"ל: "והמעין בר"מ פרק י' מהלכות תפלה הלכה ט"ז אם יגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדושה יתחיל ואם לאו ימתין ויתחיל עם ש"ץ, מבואר דאף לכתחלה יכול לעשות כן (ושם נאמר דאין צריך לסיים את הברכה עם הש"ץ). והמעין בתרומת הדשן סימן י"א מבואר כן, "דהקשה" תקנתם קדושה, ב' אמנים אלו לא תקנתם? עד שתירץ שיאמר סוף הברכה עם הש"ץ. ואי איתא דעצה טובה היא "ובהוצרך" דווקא (כלומר שאם נאמר שמתחיל עם הש"ץ רק כשהוצרך. ע.א.), לא הוה מקשה מידי. ומגמרא ברכות כ"א ב' אין ראייה (שצריך להמתין. ע.א.) רק למודים, שלא יתחיל לכתחלה ולסמוך על ר"ת [בתוספות שם ד"ה עד שהיה שוחה באמצע התפלה], אבל קדושה י"ל דיתחיל לכתחלה עם ש"ץ. ור' יהושע בן לוי (אמר ש) לא יתחיל עם הציבור (כשהם עדיין מתפללים. ע.א.) דאז כשיגיע ש"ץ לקדושה יהיה הוא במקום אחר. וגם הגמרא בבלי דלא ליסתיר לירושלמי בהא עד שיגיע למודים, ולא חש לאמן שומע תפלה, י"ל מלתא פסיקא נקיט בשבת ויום טוב (כלומר זה שהבבלי לא אמר שומע תפלה אין הוכחה לסתור את החוששים לירושלמי הסובר שיש יחוד באמן של שומע תפלה, ד"ל שהבבלי מדבר כשאין מברכים שומע תפלה. ע.א.), אך רב הונא דאמר מודים ולא חשש לקדושה דיחיד אומר, ואמן מאי איכא למימר (כלומר מרב הונא שלא חשש לאמן של האל הקדוש מוכח דאינו סובר כירושלמי, וזו ראייה לשו"ע שאינו חושש לאמן דהאל הקדוש. ע.א.), אלא דיש תקנה שיתחיל עם ש"ץ, ומלתא דפסיקא נקיט. זה דעת המחבר".

ומוכן מדבריו שמה שאמרו להמשיך בתפלה עם הש"ץ בקול רם אינו משום שרק כך זה יחשב תפלה בציבור עם חזרת הש"צ, שאם נאמר כך לא השיב כלום, אלא שהוא כדי להספיק לשומע תפלה ומודים בשוה. ומכל מקום לכאורה עדיין יש להקשות למה לא אומרים בקול רם, כיון שכך מרויחים חזרת הש"ץ, אלא נראה לי הטעם שכיון שאינם מתפללים עמו, הדבר יוצר בלבול, וכפי שכתב פתח הדביר בסי' רלב שזה הטעם שויתרו על חזרת הש"צ. ועכ"פ נראה מדברי הביאור הלכה להדיא שכאשר החזן אינו אומר הכל בקול רם אינה בגדר חזרת הש"ץ.

וכן נראה מדבריו בסי' רלב, דשם הרמ"א אומר הש"ץ עם הקהל את כל התפלה וכתב המגן אברהם ס"ק ב: "ומ"מ בת"צ לא יעשו כן לכתחלה (לומר את כל התפלה עם החזן) כיון שאומר הש"ץ ענינו ברכה בפ"ע והקהל אומרים כדרךן ליכא י' דצייתי לש"ץ, ומ"מ אם השעה דחוקה מאוד יתפלל מיד בקול רם, ויאמר הש"ץ ענינו והקהל יאמרו בש"ת (ר"ל חביב סי' ט"ו)".

ובביה"ל ד"ה הש"ץ עם הקהל כתב: "עיין מ"א מה שהביא בשם הרלב"ח דבת"צ לא יעשו כן, דכיון שאומר הש"ץ ענינו ברכה בפ"ע והקהל אומרים כדרךן בלחש, הלא ליכא יו"ד דצייתי לש"ץ ע"ש, ולא העתקתיו במ"ב דנלענ"ד פשוט לפי מה שאנו נוהגין כהיום שהש"ץ אינו אומר בקול רק עד אחר ברכה ג' כדי להוציאן י"ח בקדושה, בודאי א"צ הש"ץ לומר ברכת ענינו רק בש"ת כשאר יחידים דזה לא נקרא חזרת הש"ץ, והרלב"ח מיירי לפי מה שהיו נוהגין בזמנו שהש"ץ היה אומר כל הי"ח בקול רם".

כלומר הביה"ל מסביר שמה שלא הביא את דברי המ"ע על תענית ציבור הוא משום שבימינו לא אומרים תפלה אחת בקול רם עם החזן, אלא כשממהרים אומרים רק עד הקדושה בקול רם, וממילא אינה חזרת הש"ץ ולא שייך לומר בה ענינו. אמנם מה שכתב שהרלב"ח איירי לפי מה שהיו אומרים הכל בקול רם אינו כן, כמבואר במקור התשובה שלו, שאמר לעשות כן גם במקום שאומרים בלחש ברכות אמצעיות. ודן בזה מצד שלא אומרים את כל הברכות בקול רם. עכ"פ חזינן שברור למ"ב שתפלה שבה מנמיכים את הקול בחלק מהתפילה אינה חזרת הש"צ, וממילא ברור שאין בה עינו וברכת כהנים.



טז.

האם טוב לומר את התנאי שאם לא יענו תשעה אמן הוי תפלת נדבה

הראיתי לעיל שעיקר הענין של תפלה אחת שלא בשעת הדחק התחיל ממה שהיו משוחחים בחזרה. בדורות מאוחרים התחילו לחפש פתרונות לענין חוסר הכוונה.

הרב שלמה זלמן מירקש בשולחן שלמה קכד ג כתב: "ונראה לי דאם אין מתפללין אלא במנין מצומצם שיתנה הש"ץ בחזרת התפלה, שאם לא יענו תשעה אמן אחריו ויכוונו לברכותיו שיהא התפלה ההיא תפלת נדבה".

והמשנה ברורה סימן קכד ס"ק יט כתב "נוהגין לצרף למנין ולהתפלל חזרת הש"ץ אפילו מי שידועין בו שמש"ח ואינו שומע חזרת הש"ץ כראוי, ונ"ל דבכגון זה טוב להתנהג כמו שכתב בספר שולחן שלמה שיתנה הש"ץ בינו לבין עצמו בחזרת התפילה שא"ל יענו תשעה אמן אחריו ויכנונו לברכותיו שיהא התפילה ההיא בתורת נדבה".

כמובא לעיל השלחן שלמה המליץ לומר את התנאי בכל מנין מצומצם, משמע גם אם יש ספק אם מכוונים לברכותיו, אך המ"ב דבר באופן שיש אחד שידועים בו שמש"ח, כלומר שבודאות אינו עונה. ואולי בדוקא אמר רק באופן הזה כדי לא לעשות את תפילתו לנדבה כשאינן צורך, דסבר שבספק נמי אפשר להקל להחשיבו כחזרת הש"ץ מדין ס"ס. ובסימן קכד ס"ק יח כתב בשם האחרונים "יראה לכתחילה לכוין לשמוע כל הברכה ולא סוף הברכה בלבד". ועל זה מוסבים דבריו בדיני אמן יתומה קכד, לג שמלבד שכתב ש"א דבעינן כוונה שידוע על מה עונה בחזרת הש"ץ, הוסיף "יש לחוש לזה לכתחילה לזוהר לשמוע כל ברכות י"ח מפי הש"ץ גופא וגם בלא"ה מצוה לכוין לשמוע ברכת הש"ץ". נראה שכתב זאת כמצוה לכתחילה לכל הציבור ולא רק לתשעה. ואף שבסי' נה משמע מדבריו שגם אם יש אחד מתפלל וי"א אף ארבע מתפללים, שפיר הוי חזרת הש"ץ, נראה שלא רצה לסמוך על כך כשודאי לא יענה ואפשר לעשות תנאי.

והילקוט יוסף סימן קכד סעיף יח כתב: "שליח צבור המתפלל תפלת החזרה, ומקצת מהעשרה ישנים או משוחחים ביניהם, ואי אפשר לעוררם או להשתיקם, על השליח צבור להמשיך בתפלת החזרה, ולא יפסיק באמצע החזרה, אף על פי שהללו חוטאים. ובאופן כזה נכון והגון שקודם שיתחיל החזרה יאמר בינו לבין עצמו שאם לא יהיו תשעה מכוונים לברכותיו תהיה תפלת החזרה לתפלת נדבה. ואף על פי כן אומרים ברכת כהנים [בשחרית] בחזרה כזו, וכן אומרים עננו בתעניות צבור ברכה בפני עצמה בין גואל לרופא".

ובהערות: "בספר שערי זבולון (שער ב' פ"א), כתב דמשום הכי (שיש ספק בעננו וברכת כהנים אם אפשר לאומרם בתפילת נדבה) אין נכון לנהוג כמו שכתב המשנ"ב לעשות תנאי דנדבה. ואין דבריו מוכרחים משום שהמנהג להקל ולצרף את המשוחחים כשיש עכ"פ ששה מכוונים".

ולכאורה נראה להיפך, כיון שהמנהג להקל ולצרף את המשוחחים למה לעשות תנאי, הרי בכך הוא יפסיד את מעלת חזרת הש"ץ?

ולדעת הרב נבנצאל, אם יש חשש שאין עשרה שמצטרפים לחזרה או שאין עשרה שעונים ולפיכך הוא מתנה שאם לא יוצא בה ידי חובת חזרת הש"ץ תהיה זו תפלה נדבה לא יאמר ברכת כהנים (כך כתב לי). אך דעת הגר"ק (אשי ישראל פכ"ד הערה סד) שגם לאחר התנאי יאמר ברכת כהנים. ונקט (אשי ישראל בסוף התשובה סי' י' רד) שבימים שאין מתפללים נדבה יתפלל בלי להתנות. משמע דהוא סבר שהתנאי הוא למעליותא בעלמא ומעיקר הדין אין צורך להתנות, כי בכל מקרה הוי חזרת הש"ץ, ולפיכך יוכל לומר ברכת כהנים.

אך גם זה אינו מובן לי, שאם אין צורך בתנאי למה יאמר תנאי שתהא תפילתו נדבה ויכניס עצמו למצב שיש ספק בברכת כהנים, שאינה נאמרת בתפילת נדבה?

והרב יחיאל אומן (ירחון האוצר נה עמ' טל) כתב שהעירו האחרונים על ענין התנאי, שהרי בתפלת נדבה אינו יכול לומר ברכת כהנים וקדושה, ותירץ שמתנים כך כדי שלפחות על ברכות התפלה לא יהיה בחשש ברכה לבטלה. ולענ"ד אכתי צ"ע, אם בכל זאת יש חשש שאינה תפלת חובה ומתנה שתהיה נדבה, איך אומרים קדושה ומברכים הכהנים.

ומהר"י חזן (יחווה דעת ח"א סי' יב) כתב שהתנאי מועיל היכא שיש ספק אם מכוונים, אבל כשברור שאין מכוונים לא מועיל התנאי. ודבר זה אפשר לאומרו בשעת השלחן שלמה, אך לא בדעת המשנה ברורה. ומכל מקום, בין כך ובין כך קשה, שתנאי זה יוצר מצב שאולי תפילתו נדבה ואיך יאמר ברכת כהנים.

ובחשוקי חמד מסכת ברכות דף כו ע"ב כתב שאין ברכת כהנים אלא בחזרה, שכן נראה מהירושלמי בתענית פ"ד ה"א, וכן נראה מהביאור הלכה (סימן קכ"ח ס"א ד"ה דור) שכתב: "כיון דתקנו רבנן שלא ישא כפים בלא תפילה, מי שאומר פסוקים אלו של ברכת כהנים בלא תפילה הוי כמכוין שלא לקיים בזה המצוה דברכת כהנים", ולפיכך הקשה איך יברכו הכהנים כאשר אין תשעה שמכוונים לתפילת הש"ץ, ולא יועיל שעשה תנאי שהוא נדבה, וכן מה יעשה אם גם אם לא כוון באבות. והשיב שעכ"פ יש לתפילתו שם של חזרת הש"ץ, ולכן דקדק המשנ"ב (סימן קכד סק"י) וכתב "שאם אין תשעה מכוונים קרוב להיות ברכות לבטלה" אך לא כתב שהוי ממש ברכות לבטלה. ואם הוי ממש ברכות לבטלה לא מצינו מה יעשה הש"ץ בשבת קודש שא"א להתפלל בנדבה. וביאר את הטעם: "והסברא בזה שסוף סוף עשה את מה שחז"ל תיקנו ויש לזה שם של חזרת הש"ץ. ומעשה בגה"צ ר' משה אהרן שטרן זצ"ל שהלך לגרי"ז זצ"ל ושאלו שלפי דברי הגר"ח מברסק שאם לא כיוון בכל השמו"ע שהוא כעומד לפני מלך לא יצא ידי חובתו, נמצא שאם אין עשרה שמכוונים כך חסר לו בתפילה בציבור. והשיבו שתפילה בלי כוונה כגוף בלי נשמה, אבל גוף יש כאן ולתפילה בציבור סגי בגוף. א"כ גם בענייננו, אם הגוף כתיקונו וחסר בנשמה אפשר שפיר לשאת כפים".

ונראה לי שמה שאמר קולא זו "בציבור", י"ל שהוא על יסוד הגמרא בתענית ח ע"ב שבציבור מתקבלת התפילה גם בלי כוונה. ונראה שיש סיוע לזה מדברי שבלי הלקט סי' יז שהזכרתי בפרק א שכתב "ושמעתי מפי הר"ר יעקב מגורציבורק נר"ו שיש להביא ראיה מראש מסכת זבחים. שאע"פ שכמה פעמים אדם מתפלל ואינו מתכוין יש לומר שיצא ידי חובתו למאן דאמר תפלות כנגד תמידין תקנום דאמרינן בתחילת זבחים כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה".

הר"י מגורציבורק אמר זאת למ"ד תפילות כנגד תמידים, וי"ל שלענין ברכת כהנים שצריכה להיות בתוך תפלה שהיא כנגד קרבן ציבור, כפי שביארתי בחלק א (גליון פ"ה), יותר מובן שתפלה של הציבור ללא כוונה תועיל עכ"פ להחשב חזרת הש"צ לענין ברכת כהנים.

אך יש להעיר שמה שאמר שברכה בלא כוונה היא עכ"פ ברכה גם כשהכוונה מעכבת, כתוב בגוף דברי הגר"ח, שעליהם נסובה השאלה. אלא ששם הוא אומר זאת באופן אחר, לפי דרכו שהקשה ממה שבפ"ד הט"ו כתב הרמב"ם: "כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה שתפלה ללא כוונה לא יצא". ואילו בפ"י הלכה א, כשהביא

את הדין במי שלא כיוון באבות כתב "מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך", ולא כתב שאם לא יחזור לא יצא, ולכאורה סתר דברי עצמו. ועל כן ביאר הגר"ח שזה משום שבפ"ד מדובר על עצם הכוונה להתפלל לפני ה', והיא נדרשת בכל מילה שאומר ובלא זה אינו אלא כמתעסק ואינו מעשה תפלה, כמו בכל מצוות שמתעסק אינו נחשב מעשה, אך בפ"י מדובר על כוונת פירוש המילות, ובוה גוף התפלה קיימת ורק היא תפלה בלא כוונה שאינו יוצא בה מתקנת חכמים היחודית לתפלה, אבל גוף התפלה דאורייתא מתקיימת גם בלא זה. אם כן לשיטת הגר"ח כשלא כיוון שהוא עומד לפני ה' לא עשה גם מעשה תפלה, ולא כפי שאומר החשוקי חמד בשם הגר"ז שגם בזה עביד את גוף התפלה. אך מכל מקום לפי מה שנקט בגליון החזו"א על הגר"ח שהרמב"ם לא דיבר על כוונה לעמוד לפני ה' כדבר מעכב, כיון שהיא בעצם קיימת בכל מתפלל, אלא גם בפ"ד הוא מדבר על כוונה לפירוש המילים, ובפ"י הדר ופירש את כוונתו בפ"ד בצורה יותר מפורטת, שפיר י"ל שגם אם לא כיוון כלל בפירוש המילים קיים את גוף התפלה, והוא מדוקדק בלשון הרמב"ם בפ"י שלא כתב אם כיוון את לבו לא יצא כי עכ"פ עביד מעשה תפלה.

ועכ"פ ענין זה שתפלה בלא כוונה מעכבת גם תקרא תפלה כתב גם הגר"י"ק (קהלות יעקב ברכות ס' כז) בביאור מה שאדם שלא כיון במגן אברהם אינו מפסיק את תפילתו האידנא מחשש שלא יכוון, וקשה איך יברך בהמשך ברכות לבטלה. וביאר שעכ"פ קיים את גוף התפלה, וציין שגם בבית אלקים להמבי"ט שער התפלה נראה כן, שכתב "יועיל הדבור לעמי הארץ הבלתי מבינים, ואם לא היה הדיבור לא היו יוצאים ידי התפלה כלל", דמשמע שאם אמרו בלא כוונה עכ"פ יועיל להחשב תפלה (בביאור רנת יצחק על המבי"ט הבין שהענין תלוי במה שאומר אחר כך שמע קולנו בכוונה, אך לענ"ד לא נראה מהמבי"ט שהדבר תלוי בזה). וכ"כ שיח הלכה (ס' קא אות ד) בשם הגרשו"א⁸⁰. וכבר הזכרתי ענין זה לעיל בפרק א, וראה עוד לקמן בפרק יז מה שכתב בזה הארץ צבי.

ומו"ר הרב מרדכי אליהו לא הביא כלל את ענין התנאי, וכן בהליכות שלמה סימן קכד הערה 13 כתב שהגרש"ז בצעירותו אמר לעשות תנאי, ובזקנותו אמר שעדיף לא לעשות תנאי ולסמוך על מה שנהגו כל ישראל שלא עושים תנאי, דלא מסתבר שכולם מברכים ברכות לבטלה. וכן נלענ"ד, שאם הוא מצד חשש שאין תשעה עונים אין צורך להתנות תנאי כזה, כי בדיעבד כשיש עשרה, גם כשהם לא עונים הוא מקיים בזה חובת חזרת הש"ץ. אלא שלדעת הרא"ש אין לעשות לכתחילה תפלה ללא תשעה מכוונים, והתנאי לא יפטור בעיה זו.

וכן הוא לגבי מי שמתחיל חזרה כשיש ארבעה שמתפללים למרות שהוא יודע שאין עשרה עונים, דהוא נוקט כסוברים שאפשר להתפלל כך לכתחילה, לא צריך לעשות תנאי, כי מכל מקום גם לפי הרא"ש אין ברכתיו לבטלה. ואם יעשה תנאי בנוסח אם לא יהיו תשעה מכוונים, אינו נכון, שכן גם אם אין תשעה מכוונים אין ברכתיו לבטלה. ואם יעשה תנאי שאם מצד הדין אינה חזרת הש"ץ תהיה תפלת נדבה, אין בזה תועלת, כי מצד הדין היא נחשבת חזרת הש"ץ⁸¹.

80. ודן שם אם שליח ציבור לא כיוון במגן אברהם בתפלת לחש שעדיף שיפסיק תפלתו ויצא ידי חובת חזרת הש"ץ

81. הרב אברהם דורי (אור תורה טבת תשפב סימן מא) הביא את דברי הרב מאוזו שעמד על הבעיה בתנאי מצד שאין

ועכ"פ מדברי הרב נבנצאל, הגר"ח ק והרה"ג יצחק יוסף (בילקוט יוסף קדו, יח) הנ"ל מוכח שפשיטא להם שלא שייך לומר ברכת כהנים בתפלת נדבה. והוא כפי שהעליתי בחלק א, ב של מאמרי שאין ברכת כהנים כשאין חזרת הש"צ מחוייבת². אך הילקו"י בסי' סט סעי' א כתב: "צבור שהתפללו בבית הכנסת בלי מנין, וכשסיימו תפלת שמונה עשרה הגיעו אנשים נוספים לבית הכנסת ונעשו מנין, רשאים לומר חזרה עם הקדושה וברכת כהנים".

ונראה שאינו מפני שסבר שאפשר לעשות ברכת כהנים בלא חזרה, אלא שצ"ל שהוא מפני שהוא מחשיב תפלה כזו לחזרת הש"ץ. ובוזה אחר בקשת המחילה נראה לי שלא כדבריו, כי תפלה שלא נאמרת כשיש ששה מתפללים מתוך עשרה נאמרת רק בשביל קדושה, ואינה בגדר תקנת חזרת הש"ץ. ונראה שלפי המנהג כרדב"ז אין עושים כלל תפלה כזו כיון שחזור שוב על תפלתו הוי חשש ברכה לבטלה, וכך ביארתי בחלק ב על פי הנראה מהראשונים. ובעזרת השם בחלק ד של המאמר אחזור לדון בזה.



י.י.

תועלת הכוונה בחזרת הש"ץ כשכבר התפלל

הבאתי לעיל את דברי הרא"ש שיש לכוון בחזרה שמא לא יהיו תשעה שמכונים. אך ביארתי שלענין זה די בכך שעונים ורק לכתחילה יש לכוון מראש ועוד סוף.

לגבי מי שרוצה לצאת בברכת הש"צ כתבו התוספות ברכות דף כט ע"ב ד"ה טעה "ובהלכות גדולות פי' דוקא ביחיד, אבל בצבור אינו חוזר מפני ששומעה מש"צ מיהו צריך לדקדק מפי החזן כל אות ואות של תפלה".

משמע מדברי תוספות שבטעם צריך לדקדק בכל אות ואות, שדוקא בכהאי גוונא שרוצה לצאת ממש בתפילה, אבל בחזרת הש"ץ בעלמא לכתחילה לא צריך לכוון בכל אות ואות, ודי בכך שמכונים בסוף הברכה. וכן מוכח מהרא"ש באורחות חיים אות יד: "לא יספר... בעוד שהשליח צבור חוזר ומתפלל התפלה אלא אם כן בדברי תורה". דמשמע מזה שדי שמכוון בסוף הברכה.

נדבה בציבור, והשיב שמכל מקום כשיחול התנאי אינה אלא נדבה של יחיד בקול רם. ושוב עמד גם על כך שיש בעיה בלשון התנאי שהוא עושה תפלת נדבה מתפלה שהיא חזרת הש"ץ. ועל כן כתב שכוונת המשנה ברורה שיתנה שאם אי אפשר על פי דין לעשות חזרת הש"ץ תהיה תפילתו נדבה, ויעשה תנאי זה רק היכא שמעיקר הדין עושים חזרה, ורק בגלל חששות בעלמא הוא מתנה כך לשופרא דמילתא. אך זה אינו לשון התנאי שכתב המ"ב. ועכ"פ גם הרה"ג שלמה עמאר (אליבא דהלכתא טו עמוד 2) כתב לעשות את התנאי בלשון "שאם על פי ההלכה אינו יכל להתפלל תפילת חזרת הש"ץ תהיה תפילתו נדבה". וכ"כ הרה"ג יעקב עדס (דברים יעקב ליקוטים א ברכות כא). אך לענ"ד גם לשון זו אינה ברורה, כי ככל הנראה לפי הרא"ש הוא אינו יכול להתפלל חזרה אבל תפילתו נחשבת בדיעבד חזרת הש"ץ. ודין תפילתו אינו ברור מהלשון אם אינו יכול לומר חזרת הש"ץ. וגם אם ימצאו תנאי שיפתור גם בעיה זו נראה שאין צורך לעשות תנאים בנוסחאות מחודשות שיכוא להתבלבל בהן. ועיין גם באור הלכה סימן כה סעיף ה ד"ה וטוב בענין פתרונות מחודשים "שלא ירגיל האדם את עצמו לפקפק אחר מנהגן של ישראל".

סג). אמנם הרב שלינגר (שואלין ודורשין ה, יא) כתב שגם אם הוא נדבה יש מקום לברכת כהנים, אך לא עמד על כל מה שביארתי כאן, וגם הוא סומך שם בעיקר על הסברה שהתנאי של המשנה ברורה הוא לרוחא דמילתא.

ובספר חסידים (מרגליות) סימן יח כתב: "אם לא התפלל בכוונה בהתפללו בלחש יכין לבו כשש"צ מתפלל ויאמר כל תיבה עמו".

חזינן הוא נוקט בכוונה המיוחדת לכל מילה אך ורק למי שלא התפלל, ונראה ש"ויאמר כל תיבה עמו", כוונתו אומר בכוונה ששומע כעונה⁷⁰. והוא משום שבעלמא כשאדם שותק קשה לו לכוון יותר מאשר כשהוא אומר בעצמו.

וכן מתבאר מדברי האשל אברהם בסימן סט שהעיקר בשמיעת החזרה הוא שמיעת סוף הברכות ועניית אמן.

ובשו"ת הרמ"ע מפאנו סימן קב הצריך כוונה גמורה בכל מילה מהחזרה מטעם נוסף: "ואנו מחזיקים עצמנו בקיאים להתחייב בתפלה שלא יהא ש"צ מוציא אותנו, וראוי שנספק בעצמנו בבלתי בקיאים שאם לא כיוננו כל הצורך נכין לצאת בשעה שש"צ יורד".

והרב יצחק בן יוסף צאלח בפסקי מהרי"ץ (כפי שסידרם הרב יצחק רצאבי) הל' תפלה סימן ע כתב: "ושמעתי שאם אירע שלא כיון באיזה ברכה, שיש לו תקנה לכיון בברכות הש"ץ ובוה יתוקן מעוותו". ונראה שהוא מדבר על תיקון חסרון כוונה כהידור, ולא מצד שלא יצא ידי חובתו. אך אפשר שיועיל גם במקום התפלה עצמה כשלא יצא מפני שלא כיוון באבות, ועתה יכוון באבות של החזן, ושמע ממנו את כל התפלה. וכ"כ בתשובות והנהגות ח"ג סי' לג, שחזרת הש"ץ תועיל היכא שלא כיוון כונה מעכבת. ובודאי לכתחילה יש לכוון בכל התפלה כדי שיחשב כמתפלל תפלה נוספת, כדברי האבודרהם.

ובשו"ת ארץ צבי פרומר ח"א סי' כב עסק בנידון שנשאל על מי שלא כיוון בתחילת ברכת אבות וכיוון בסופה, האם יצא ידי חובתו⁷¹. ובתוך הדיון בזה כתב דנראה לו דיכול לתקן את חוסר הכוונה בתפלת לחש כשמכוון בתפלת הש"צ באותה ברכה של מגן אברהם שלא כיוון בה, משום דמחשיבים את תפלת הש"צ עם תפלת הצבור כתפלה אחת, כמ"ש באבני נזר או"ח (סי' תמ"ז סק"ג) לענין ברכת כהנים⁷². וכתב סמך לזה בזה"ק פ' חיי (קל"ב ב) בגין דתריין צלותי ניהו

סד). השל"ה מסכת תמיד פרק נר מצוה אות עט הביא את דברי ספר חסידים, וכתב "אמנם לא יאמר עמו חתימת הברכות, רק יכין לבו וישמעם מהשליח צבור ויענה אמן בכל כחו". משמע שפירש כוונתו שיאמר עמו את כל הברכה חוץ ממילות ברוך אתה ה'. וכ"כ הרב רצאבי בשו"ע המקוצר ח"א סימן יח. ולענ"ד אין הכרח לפרש אמירה כפשוטו, שהרי ברישא אמר רק שיכוון, אלא נראה שאמירה כאן היינו הכוונה בכל מילה.

סה). הוא כתב מסברה דתועיל כוונתו בסוף, כיון שבסוף הברכה חוזר על תוכנה העיקרי. ואחר כך הסתפק שאולי זה תלוי במחלוקת אם הכוונה הנצרכת בברכת האבות היא כוונה לפירוש המילות, כפי ההבנה הפשוטה של הראשונים, או אם הכוונה שידע לפני מי הוא עומד, כפי ששמע מהבנת החינוך (מצוה תל"ג), ואולי גם לפי הרמב"ם (תפלה ד, טו), וכן משמע משבלי הלקט (סי' יז). ולבסוף צידד שאם הכוונה היא כהחינוך סגי בכוונה בסוף. אך כבר הערתי בפרק א שאינו נלענ"ד, שכן נראה שהעיקר הוא שהכוונה צריכה להיות במילים שחייב בעצמו לומר, ואי אפשר לברך רק את הסיום, כפי שביאר הגר"ז בסימן קיד.

סו). האבני נזר שם כותב לדון מה הסיבה שאומרים ברכת כהנים רק בחזרת הש"ץ, וכתב דיש לפרש שמה שהיא נאמרת בחזרה הוא שבפרשת שמיני היא בסוף הקרבן, והחזרה היא סוף תפלת הלחש. ואני ביארתי בחלק א באופן אחר, ולענ"ד טעמו צ"ע, שכן בבית המקדש אמרו ברכת כהנים לפני הקטורת והעלאת אברים למזבח (משנה תמיד ה, א). אלא י"ל שאומרים דוקא בחזרה, כי היא התפלה העיקרית הדומה לקרבן.

חד מיושב וחד מעומד וכלהו חד. והסיק: "נלע"ד דמי שלא התכוון באבות שבזמנינו אין מחזירין אותו, נכון לכוון בשעת תפלת הש"צ ובעניית אמן על ברכת אבות ומתקן פורתא מה שלא כיוון באבות¹⁰.

אך לענ"ד מסתבר שהכוונה בזהר היא שהכל תיקון אחד, אך לא בא לומר שמה שיכוון בחזרת הש"ץ מתקן ברכה כנגד ברכה בתפילה של האדם עצמו.

אלא שלכאורה יש צד לומר שאצל הש"ץ עצמו אין הכוונה בברכת אבות כ"כ מעכבת, על פי מה שאמרו בתענית ח ע"א: "אמר רבי אמי: אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו, שנאמר נשא לבבנו אל כפים. [אינני? והא] אוקים שמואל אמורא עליה ודרש

10. ובקונטרס דורש טוב שהביא שם בארץ צבי האריך כתב ללמד זכות על מה שלא מכוונים, שלכאורה קשה ממה שאמרו הפוסקים (רמ"א בסימן קא) שהאידנא אין מכוונים אפילו באבות, ולכן לא יחזור על חסרון כוונה, כי חישנן ששוב לא יכוון, שאם כן איך מתפלל מי שידוע מראש שלא יכוון באבות, דכפי שאתה אומר לו לא לחזור כי לא יכוון, תאמר לו אל תתפלל כי לא תכוון. וכן היה ראוי לומר שאם התחיל להתפלל וידוע בבירור שלא כוון באבות, יצטרך לעקור גגליו, כיון דכוונה באבות מעכבת, וא"כ יהיו כל ברכותיו מכאן והלאה לבטלה (וראה לעיל שיישבנו שאלה זו על פי הירושלמי כפי שהבינו שבלי הלקט). אלא יש לישב על פי דברי בה"ג דמי ששכח יעלה ויבא ישמע כל השמו"ע מן הש"צ ויוצא יד"ח, דלפ"ז י"ל דכיון דכל אחד מ ישראל מתפלל רק שאינו מכוון, אף דכוונה מעכבת, מ"מ לא גרע מהתפלל ושכח יעלה ויבא בר"ח ביום, דזה ג"כ מעכב, דאף שהשמיט דבר המעכב שוב דינו כעם שבשדות. א"כ אחר שהתפלל גוף התפלה, שוב אם יש אחד בסוף העולם שהתפלל בכוונה הראויה, מוציא כל ישראל אפי' בשאר ימות השנה, דאחר שהתפללו פ"א דינם כעם שבשדות דיוצאין אפי' בלא שמיעה, ואפי' בשאר ימות השנה. ואף על גב דלענין יעלה ויבא צריך דוקא לשמוע מן הש"צ, היינו משום דזה דבר קל לעשות, ע"כ אין דינו לענין זה כעם שבשדות, דעם שבשדות אניסי גם בזה שאינן יכולין לבוא ולשמוע מהש"צ, משא"כ זה שהשמיט יעלה ויבא אינו אנוס לענין זה. וכ"ז התם, אבל בנ"ד דכ"יילי הפוסקים שאין רוב העולם מכוונים, א"כ מה בצע בשמיעתו מן הש"צ, ושוב דינו שפיר כעם שבשדות ממש דיוצא אפי' בלא שמיעה.

אך עדיין קשה, דכיון דכוונה מעכבת התפלה, ובלא כוונה כמאן דלא צלי דמי וכל ברכותיו לבטלה איך מותר להתפלל לכתחלה בלא כוונה. ולא דמי לנדון הבה"ג דקאי על דיעבד ששכח ולא אמר יעלה ויבא, אז הקילו עליו שיהי' דינו כעם שבשדות, אבל שיהי' מותר לכתחלה להתפלל על סמך זה לא שמענו, דמ"מ בתפלה זו אינו יוצא וברכותיו לבטלה:

אמנם גם זה יתיישב לפי מה שנראה דעת תוס' פסחים (קט"ו א) דגם בלא כוונה שם מצוה עליה, עיין אגלי טל בהקדמה שביאר כך בכונת התוספות. וא"כ י"ל שמי שא"א לו לעשות מצוה בכוונה, חייב עכ"פ לעשותה בלא כוונה. וה"ה לענין תפלה, אף מי שאין בידו לכוון, מוטב להתפלל בלא כוונה משלל להתפלל כלל. והביא ליסוד זה עוד ראיות מהמשנה בר"ה ומהוהר, והביא גם מה שכתב בשבלי הלקט סי' יז שכוונה אינה מעכבת לעצם הקרבן כמו בקרבנות (למ"ד תפילות כנגד תמידים), ועי"ש בכל דבריו כי נעמו.

ולענ"ד יש להעיר שדבריו לא יועילו לתפלת ערבית שאין בה חזרה. ויש קצת סתירה בין דברי הלימוד זכות האלו למה שכתב שדי בכוונה לסוף ברכת אבות, ואולי די אף בכוונה שהוא עומד לפני ה', שזה יכול לעשות גם מי שלא יכול לכוון לכל התפלה. וא"כ נראה שלכל הפחות חייב לכוון לזה בחזרה, כמו שהצריכו לכוון לתפלת הש"ץ בטעה בראש חודש כשעכ"פ יכול לכוון.

ומכל מקום מדבריו אלו יש ללמוד תשובה לאלו שטוענים לבטל את חזרת הש"צ משום שאין אנו מכוונים, והם מבינים שלעיקובא בעינן שיכוונו ממש בחזרת הש"ץ. דלשיטתם היה לנו לבטל את כל התפילות, שהרי אין אנו מכוונים באבות, אלא אף אם נאמר שבעינן תשעה מכוונים ממש לכל הברכות עם כוונת אמן מדוקדקת, כיון שאין אנו יכולים לעשות זאת נבטל את המצוה, כפי שהוכיח הארץ צבי. וכן הבאתי לעיל מדברי החשוקי חמד מה שביאר שבכל אופן אין לנו לבטל מברכת כהנים בגלל חסרון כוונה. ואין ספק שהמצב אצלנו עדיף הרבה ממה שהיה בזמן הרמב"ם ואלה שהנהיגו תפילה אחת עם הנמכת הקול באמצעיות, וכבר השיב הרדב"ז עטרה ליושנה.

ויפתוהו בפיהם ובלשונם יזכו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו, ואף על פי כן - והוא רחום יכפר עון וגו'. - לא קשיא: כאן - ביחיד, כאן - בצבור^{ס"ח}.

ויש להוסיף עוד דין בזה לגבי הקשבה לחזרה כשלא שמע את התפלת מתחילתה, שכתב הגרשו"א בהליכות שלמה פרק ט, ג: דתקנת חזרת הש"ץ אינה רק להוציא את שאינו בקי, אלא חובת כל צבור שהוא, ולכן גם אם יכול להקשיב מתחילתה ועד סופה אלא רק לחלקה חייב בכך.



יח.

המנהג לגבי ברכת כהנים באופן שאומרים תפילה אחת

ועתה נחזור לדון בענין ברכת כהנים כשאומרים תפלה אחת, ונדון כיצד נהגו בזה בפועל. בזמן שנהגו בתפלה אחת כמבואר בשו"ת הרמב"ם סימן רנו, רנח היו עושים בה ברכת כהנים, כמבואר להדיא בתשובת בנו בספר מעשה רקח על הרמב"ם, אך הוא הביא מחלוקת באופן התפלה:

"לפיכך תיקן ז"ל שיגביה קולו ש"צ מתחלה וינהוג המנהג בתפלה כמו שנהג בפריסה על שמע שש"צ יגביה קולו מבראשונה להוציא מי שאינו יודע, והנמשכים אחריו יתפללו בלחש או בקול נמוך מקולו להוציא עצמן, ויאמר הקדושה בברכה שלישית והעם יענו הפרקים שראוי לענותם (הכוונה לעם שלא בקיאים שאינם מתפללים בעצמם. ע.א.) ויברכו הכהנים ב"כ אחר ההודאה והעם יענו אמן אחר כל ברכה וברכה (גם כאן הכוונה לעם שלא בקיאים שאינם מתפללים, ובהמשך ידון על עניית אלו שמתפללים), ויסיים ש"צ והצבור (הבקיאים. ע.א.) תפילתם כאחד ויפסעו כולן ג"פ בבת אחת... אבל צריך אתה לדעת שראינו רוב האנשים בזה התיקון האחרון סומכים על ענין יש לדקדק בו, והם מדמים שהם מדקדקים בו, וזה שכשמגיע ש"צ לעבודה ועלו הכהנים לדוכן ימהרו כולם בתפלה עד שישלימו תפלתן קודם ברכת כהנים כדי שלא ימנעו מעניית אמן על ברכת כהנים, או שמא יענו ותהיה הפסקה... וקצת מהם ממחר יותר עד שישלים תפילתו קודם שיגיע ש"צ למודים, וזה הדקדוק... מביא לידי עון גדול להיותו מחייב המהירות באמירת התפלה ושבוש הכוונה ותליית המחשבה כדי להקדים לש"צ ותהיה אז צורת התפלה קבע ולא תחנונים, ואמנם היותו טעות... מפני שהתפלה תהיה בזו הצורה לא תפלת צבור ולא תפלת יחיד, לפי שתפלת יחיד כל אחד ואחד מתפלל לעצמו, ותפלת צבור כולם אחר ש"צ, וזו הצורה תחילתה תפלת צבור וסופה תפלת יחיד, וזה בלבול ורע סדר, ומה שנתלה הנתלה בזה במודים דרבנן הוא טעות, שטעה בעיקר הדין לפי שמודים דרבנן אין באמירתו חובה עכ"פ אבל מי ששמע ש"צ אומר מודים והוא כבר התפלל לא ישתוק אצל שבחו יתברך מלשבח... ועניית אמן

סח). אך מאידך גיסא ראה זוהר חדש פרשת נשא דף פב ע"ב בהקשר למה שש"ץ פונה לימין בברכת כהנים "ויפתוהו בפיהם ובלשונם יזכו לו ולבם לא נכון עמו. ודא הוא שליחא דציבורא דיסתכל בקדמיתא בסטרא דשמאלא דיליה בגין דיתעורר סטרא דדינא בקדמיתא ועל ידיה הוי פירודא ולא קישורא". ואולי התם הוא משום שעושה בגופו מעשה לא נכון

בברכת כהנים אינה הפסקה, לפי שההפסקה שהזהירו ממנה היא בשהיה עונה אמן או קדוש וכיוצא בהן בלתי היותו מתפלל עם הש"צ, וכבר העתיק זה הענין האמתי ר' יצחק ז"ל בשם רב האי (שכתב שהמתפלל ביחידות עם ש"צ מפסיק תפילתו לקדושה)^ט.

הרדב"ז (חלק ד סימן ה), אחרי שכתב שלמרות מה שהנהיג הרמב"ם האידינא יש לחזור ולקיים תפלה כהלכתה לחש וחזרה, כתב: "וראיתי במקצת מקומות שהחזן אומר ג' ראשונות וג' אחרונות בקול רם ואמצעיות בלחש, וזה המנהג אינו לא כדין הגמרא ולא כסברת הרב ז"ל והוא מבואר הטעות כי מי שאינו יודע לא יצא ידי אמצעיות, ולא ידעתי טעם לזה המנהג ושאלתי את פי אחד משלוחי צבור ואמר לי מפני שהחזן צריך לשאול צרכיו באמצעיות אומר אותם בלחש. אמרתי לו מפני תקנתך אתה מקלקל את אחרים, ומי שרוצה לעשות כן צריך לדקדק תחלה אם יש שם מי שאינו יודע יתפלל הכל בקול רם להוציא את מי שאינו יודע".

בתחילה אמר שאין לעשות כך, כי מי שאינו יודע להתפלל לא יצא בתפלה כזו, אך לבסוף כתב שיכול לעשות זאת אם ראה שאין שם מי שאינו יודע להתפלל. ולכאורה קשה, איך אפשר לבטל חזרת הש"ץ רק מפני שהחזן מעדיף שבקשותיו יהיו בלחש? ונראה שהוא סבר שכיון שממילא אין עושים כפי שתקנו חז"ל, והחזן רוצה שתפלת לחש שלו תהיה בצורה הטובה יותר, שהיא בלחש, יוכל לומר כך. ומכל מקום נראה בדעתו שעדיף שהחזן יאמר הכל בקול רם.

ודבריו אלו הם מקור למה שנהוג כיום במנחה, כשרוצים לעשות תפילה אחת מנמיך החזן קולו לאחר ג' ראשונות, ולא אמרינן ליה להתפלל כל התפלה בקול רם וירויח חזרת הש"ץ. וכבר התקשה בביאור הלכה סי' קכד ד"ב בלחש למה עושים כך. אך לפי הרדב"ז נראה שכיון שממילא אין עושים ממש כתקנת חז"ל, יכולים לא לעשות חזרה.

מנהג זה בהנמכת הקול באמצעיות במנחה הוזכר בבית יוסף סי' רלד, וכתב שהסכימו החכמים בחרם שיש לבטל מנהג זה ומחו כנגדו בתוקף. אך נראה מדבריו בבי' סי' קכד שמאידך גיסא לא יצאו כנגד מנהג שנהגו כרמב"ם לומר את כל התפלה ביחד, והביא בשו"ע סי' רלב גם את האפשרות לנהוג כרב האי שהחזן יאמר רק ג' ראשונות בחזרה.

ט). יביע אומר חלק א - אורח חיים סימן יא כתב: "המתפלל ביחד עם הש"צ, פשיטא דלא יענה אמן באמצע תפלתו, אפי' אם הקדים באותה ברכה להש"צ, וכמבואר באליה רבה (סי' קט סק"ח). וע"ע בלחם חמודות (פ"ג דברכות אות נה). ע"ש. וכן מוכח מדברי מרן הש"ע (סי' נט ס"ד) שאין לענות אמן אחר הש"צ בברכת הבוחר בעמו ישראל באהבה, משום הפסק, אף על פי שעונים שם קדיש וקדושה וברכו, א"כ בתפלה שאין מפסיקין בין ברכה לברכה לקדיש וקדושה וברכו, כ"ש שאין להפסיק לענות אמן של אותה ברכה. וזה ברור... ואף על פי שכ' רבינו אברהם בן הרמב"ם בתשובה הובאה בריש ס' מעשה רוקח (ד"א ע"ב), שהמתפלל עם הש"צ והגיעו לברכת כהנים, עונה אמן אחר הכהנים בין הודאה ושים שלום, ולא הוי הפסק. ע"ש. שאני התם דמייא לקדושה שנאמרת בעשרה, שכיון שהוא עומד באותה ברכה עונה, ואין כאן הפסק, וכמ"ש בש"ע (סי' קט ס"ב). וה"נ הכא. וכן מבואר בדברי הר"א בן הרמב"ם שם... הלוים ראיתי להרה"ג ר' יחיא צאלח בסידור עץ חיים (דף פ"ה ע"ב) ד"ה ודע, שכ' שמנהגם לענות אמן בתפלה בין ברכה לברכה אחר הש"צ שמתפלל בקול רם עם הצבור. (וע"ע שם בסוף הספר בקונט' ענף חיים דף ח ע"ג). וכ"כ בס' נחלת יוסף במנהגים (דף ו' ע"ב). וצ"ע".

אך לענ"ד מדברי ר"א נראה להדיא שיכולים לענות לא רק על ברכת כהנים אלא על כל ברכה, ומנהג התימנים מוכן. אלא שבפועל רוב האנשים לא רגילים להתפלל מילה במילה עם הש"צ, וממילא לא עונים אמן.

בשו"ת מהרלב"ח סימן טו הביא את מנהג הספרדים במקומו בארץ ישראל להנמיך קולו באמצעות (הוא חי בדורו של הב"י, הכותב שחכמים מחו על זה, אך הוא היה בירושלים, וכנראה שבירושלים לא מחו על זה החכמים). בדבריו הוא למד זכות על המנהג, וביאר שצד הגרעון במנהג זה אינו במה שהם עונים קדוש באמצע התפלה, כי אין זה הפסק כלל, אלא הגרעון במנהג הנזכר אינו אלא מצד השליח צבור, כיון שצריך שיתפלל הוא בעצמו תפלתו, א"כ גם השליח צבור צריך להתפלל לעצמו תפלה ראויה כדי להוציא את עצמו, וידוע הוא לכל שדין התפלה להיותה כראוי הוא להיות בלחש. ועכ"ז ראו הראשונים מיסדי המנהג הזה שלא לחוש לגרעון הנמצא במנהג הזה בערך גרעון גדול ממנו שלבנו פונה לבטלה ולדברי שחוק בעת התפלה וליכא י' דצייתי לברכת שליח ציבור. וכבר כ' הרא"ש כי כשהוא כן קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה.

ואחר כך הוא דן לגבי מעשה שאירע במנחה של תענית אסתר, שהחזן החליט לנהוג כך בתענית אסתר במנחה, וכשהגיע בין גואל לרופא קבע ענוו ברכה בפני עצמה בקול רם כדין השליח ציבור. ונמצא איש נבון וחכם שתפס לשליח ציבור ואמר שעשה שלא כדין ובירך ברכה לבטלה, כי מאחר שכל הקהל לא היו מכוונים לברכת השליח ציבור, אם כן דינו כיחיד, ויחיד אינו קובע ברכה לעצמו. ונשאל המהרלב"ח האם הרב המוחה צדק.

והשיב כי הנה מצאנו ראינו לנוהגים המנהג הזה כי פעמים רבות כשהשליח ציבור מתפלל תפלתו בקול רם ביחד עם הצבור גם בתפלת שחרית או מוסף הוא אומר אלקינו ברכנו בברכה וכו' כדרכו עם היות שאין עשרה ואפי' רוב עשרה ששומעים קולו ומכוונים למה שהוא אומר, הרי שדעת בני המנהג הזה היא שתפלת אלקינו אף על פי שנתקנה לאומרה בציבור אין צריך שיכוונו הצבור לתפלת השליח ציבור, אלא השליח ציבור לבדו יכול לאמרה כיון שהוא בתוך הצבור ונמצאים עמו. ואף על פי שכפי הנראה גם זה שלא כפי שרשי הדין כמה שכתבו המפרשים ז"ל במשנת אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה בפחות מעשרה כי כפי הנראה שם מדברי רש"י ותוספות ז"ל במחלוקתם על כמה אנשים שלא שמעו קדיש וברכו יכולים לחזור ולפרוס על שמע נראה שדעת כלם צריך עשרה אנשים בין כלם שיכוונו וישמעו ויענו אחר השליח ציבור. וחדוש גדול הודיענו בעל ההגהה המיימנית ז"ל שאם אחד מהעשרה הוא מתפלל יכולין לומר קדיש עמו שהרי נקרא תוך בני ישראל ואולי לדעתו ז"ל ה"ה בג' או בד' ונשאר הרוב שהם מכווני', אבל בעוד שאין אפילו הרוב שמכוונים לקדיש וברכו שאומר השליח ציבור אין לנו. ואם כן גם בזה אנו צריכין ללמד זכות על המנהג. ונראה לעניות דעתי לומר כי חלוק גדול יש בין תפלת אלהינו לקדי' וברכו וקדושה וזה כי עם היות שכלם נתקנו לאמרם שליח ציבור ב'. עם כל זה תפלת אלהינו נתקנה לאמרה השליח ציבור, אבל אין הציבור מחוייבין לענות אחריו, ואם כן כל עוד שימצאו עשרה אנשים מקובצים בבית אחד יכול השליח ציבור לאומרה אף על פי שהם יהיו עסוקים בתפלתם ולא יכוונו למה שאומר שליח ציבור. אמנם הקדיש וברכו וקדוש שצריכין הצבור לענות אחר השליח ציבור צריך שיהיו מכווני' ושומעים לשליח ציבור. ואם כן נלמוד מזה סברת בני המנהג הזה מיוסדת על פי שרשי הדין שהיא כל דבר שצריך עשרה אם הוא מהדברים שצריכין הצבור לענות אחר השליח צבו' צריך שיהיו מכוונים השומעים ולא יעסקו בתפלתם. אמנם אם הוא מהדברים שאף על פי שלא

נתנו לאמרם כי אם בצבור עם כל זה הם תפלה שצריך השליח ציבור לאמרה ואין לצבור לענות אותה התפלה עם השליח ציבור, יכול השליח צבור לאמרה אף על פי שאין עשרה שיכונו לשמוע מה שאומר השליח ציבור כי הם עוסקי' בתפלתם.

ואחר שתפלת עננו כשקובע אותו הצבור באמצ' התפלה עם היות שהיא מהדברים שנתקנו לאומרם השליח ציבור עם כל זה אין הצבור צריכי' לענות אחריו, אם כן הרי דינו מבואר שיכול השליח ציבור לאמרו כל זמן שהצבור עמו בבית אחד, ומתחלה בתורת ש"צ ירד להתפלל כיון שסדר הקדושה באמצע התפלה אף על פי שהצבור לא יכוונו ולא ישמעו לש"צ לסבת היותם עוסקי' בתפלת' כי אז לא יצדק עליו בודאי להקשות מה שהקשו בגמ' וכי יחיד קובע ברכה לעצמו ובפר' כשהתפלל אות' בקול רם כאשר בא בתוך דבריך:

ויש סיוע מהרשב"א בתשובה סי' פא שנשאל אם ציבור שקבלו עליהם תענית יכולים לומר עננו בלא עשרה שמתענים שלא דקדק בתשובתו כי אם כשיהיו מקובצים במקום אחד עשרה (יש להשיב בפשיטות דהרשב"א לא הוזק להכנס לתנאי נוסף שקיים בכל ברכות ש"צ שכל הברכות יאמרו בפני הציבור ע.א). וכתב "אף אם יחלוק חולק כנגד הראי' שהבאתי מסברת בני המנהג במה שמתפלל השליח ציבור אלקינו באמצע התפלה ויאמר ערבך ערבא צריך שאין ראוי לעשות כן כי הרי הוא כיחיד באותה שעה, או אם חלוק גם כן מצד אחר ויאמ' שאין משם ראי' כלל לברכת עננו כי על הרוב לעולם הצבור משלימין תפלתם קודם שיגיע השליח ציבור לתפלת אלקינו ולעולם איכא עשרה דצייתו לשליח ציבור כשמתפלל אלקינו. אבל אם ימצא חולק על אותה הראיה מאחד מאלו הצדידין עם כל זה החלק שכתבתי נראה נכון לברכת עננו על פי דברי הרשב"א ז"ל שלא דקדק כי אם כשיהיו מקובצים במקום אחד, ובא' מב' הדברים האלה (כלומר או מהלימוד מאור"א ברכנו או מהרשב"א) יותר טוב בעיני מה שעשה השליח ציבור מסברת מי שתפס עליו, וטוב משניהם אם היו מתפללים תחלה בלחש הצבור והשליח ציבור ואחר כך היה חוזר השליח ציבור התפלה כדין התלמוד בכל הימים ודי לנו הצער ללמד זכות על מנהגינו בשאר הימים מלהוסיף על המדה כי מעולם לא ראינו מי שנהג בכך, ולכן מכאן והלאה לא יעשה כן במקומכם".

ונראה מדבריו שהוא מבין שמנהג זה אינו מבטל את עצם תקנת חזרת הש"צ, כי כתב שהגרירות בו היא רק מצד זה שהחזן אומר את התפלה שהיתה צריכה להיות בלחש, בקול רם. ומכל מקום מסוף דבריו, נראה שהרגיש בחולשת התירוצים שכתב למה שעשו, ולכן כתב שלא יעשה כך להבא. ובאמת לענ"ד דברי המשיג נראים, כיון שבאמת אין זו חזרת הש"ץ כי החזן מנמיך את קולו, ואין לחלק את הברכות ולומר שמה שהציבור מכוונים הוי תפילת ציבור, ומה שאין מכוונים אינו תפלת ציבור, כי אין הגדרת התפלה כחזרה תלויה רק בכוונה. והרי אמר הרמב"ם להגביה קולו כל התפלה שמתפלל עמם למרות שאין מכוונים לו, דעכ"פ הם משתתפים עימו. ורק היכא שכל התפלה היא בקול רם הוי תפילת ציבור. ואפשר שזו היתה כוונת החכם המשיג שאינו בגדר תפלת ציבור, כיון שהחזן מנמיך את קולו בחלק מהברכות. וממילא אין ציבור שמכוונים לכל התפלה, גם אם כולם היו לא בקיאים. ואולי הטעם שאמרו לא היה טעם המשיג, או שאמר זאת רק כטעם נוסף.

ומהר"י צמח כתב שמה שעושים ג' ראשונות וג' אחרונות בקול רם הוא מפני שהם עיקר התפלה לפי הזוהר. ולדבריו יוצא שמה שאומר בקול רם הוי כחזרת הש"ץ, והוא כעין סברת המהרלב"ח, ואולי על פי זה יש דאמרו שהיא קצת כחזרת הש"ץ וזה יספיק כדי לומר או"א. אלא שמכל מקום סברה זו קשה, וכמה מקובלים לא סברי כדבריו. ובאמת נראה לענ"ד שאין לדבריו סמך מהזוהר, כי הוא לא מדבר על חזרת הש"ץ שמנמיכים בה את קולו באמצעות אלא על חזרת הש"צ בעלמא".

ובעל כנה"ג בהגהות טור (או"ח תקסו ג) הביא את דברי המהרלב"ח עד המילים "טוב לש"ץ לאמרה בפני עצמה בין גואל לרופא, מלאמרה בשומע תפלה כדין יחיד". וכתב על זה שהוא

(ע). מהריק"ש בערך לחם סי' רלב כתב "אין מנהג הספרדים כן אלא מתפללין בקול רם עם הש"ץ, ונראה שמכאן למדו לומר ש"ץ עד מגן ומחיה וקדושה וקדוש בקול רם עם. ועיין מהר"ל סי' טו".

נוסח זה קשה כי נשמטה כאן שורה, וכך הוא בהוצאת פריעדמן על פי כת"י "ונראה דמכאן למדו לומר שליח צבור עד מגן ומחיה וקדושה וקדוש בקול רם עם הציבור, ומתפלל בלחש עד שומע תפלה והשאר בקול רם ועיין. ועיין מהר"ל [מהרלב"ח] סימן טו".

ובברכי יוסף סי' רלב ס"ק א כתב על דברי מהריק"ש שעל זה כתב הרב המקובל מהר"ר יעקב צמח בהגהותיו כ"י בני ספרד נוהגין לומר ג"כ ג' אחרונות בקול רם, והטעם ממ"ש בסבא משפטים דף קט"ו שש שנים יעבוד ואין עבודה אלא תפלה, שש שנים יעבוד ג' ראשונות וג' אחרונות דש"ץ, וכו' וכפי דעת הרב (צוין בהערות "שה"כ דרוש ו' דעמידה, דף ל"ו ע"א ודף ל"ז ע"א ד"ה רצה" ויש מדובר בתפילת שמו"ע כללית ולא בחזרת הש"ץ). ג' ראשונות וג' אחרונות הם עיקר, דנה"י דא"א נכנסים לו"א בג' ראשונות, ובג' אחרונות נכנסים נה"י דאימא [לנוקביה דז"א, עכ"ל. ועיין בספר יד אהרן סי' רל"ד (הוא הביא משבט מוסר שמצא להם סמך מהזוהר הנ"ל, וכן סיים "ומצאתי כתוב בהג"ה מכאן סמך למה שנוהגין לפעמים שש"צ אומר ג' ראשונות ושלוש אחרונות בקול רם ואמצעות בלחש"). ועמ"ש הרדב"ז בראשונות סי' ה' (סי' אלף עט)].

ונראה שהברכ"י לא ידע שנשמטה מדברי מהריק"ש שורה, ולכן לא הבין שמהריק"ש בעצמו כותב את המנהג לומר ג' אחרונות בקול רם.

גם בספר יפה ללב (סודר בסי' רלב, ב) כתב שלמנהג לומר ג' אחרונות בקול רם יש סמך מהזוהר, והביא את המשך הזוהר "ג' ראשונות וג' אחרונות שליח צבור אפיק ליה לבר נש י"ח למאן דלא ידע לצאת בהו וגו". ותמה על הרב ראשית חכמה בפרק י"ד משער הקדושה אות מ שכתב שאין לומר תפלה אחת מקצתה בקול רם ומקצתה בלחש, כי תפלה כזו אין לה מקום. "לא נמצא כזה לא בגמרא ולא בזוהר".

והשלמי ציבור (עמ' שב) הביא את דברי כנה"ג על כך שנהג בעצמו לומר עננו בתפילת שליח ציבור למרות שבאמצעות מנמיך קולו (ומשמע שמכל מקום עננו אמר בקול רם, שאם לא כן מניין ידעו הציבור לתמוה עליו). וציין שבמעין גנים כב ע"ב כתב שאין אנו נוהגים כדברי כנה"ג בזה, דמסתבר "דבאמצעות דין יחיד לו", משמע שעכ"פ הוא מסכים להבנת האחרונים הנ"ל שבג' ראשונות וג' אחרונות יש לו דין של תפילת רבים. ומכל מקום לא אמר לומר ברכת כהנים, דאין להוסיף על המנהג שהוא עצמו מנהג לא ברור. אבל בעמ' רע הביא את דברי המהרלב"ח וכתב שעכ"פ בשבת יום טוב יאמר את כל התפלה בקול רם כי לא בקיאים בתפלה. ואח"כ הביא את דברי הרדב"ז שאינו נכון לעשות כן, וסיים שכן הוא לפי דברי האר"י שצריכים להתפלל לחש וחזרה.

ונראה מדבריו שלמעשה לא סבר שיש סמך מהזוהר למנהג זה. וכן עולה מהמהרי"ץ והרב סקלי שהבאתי לעיל שהיו מקובלים ולא סבירא להו שלמנהג זה יש סמך מהזוהר, אלא העיקר כראשית חכמה.

ואכן לענ"ד אין מהזוהר הכרח לשיטתם, שכן גם הם מודים שבעלמא ש"צ מוציא בקול רם בכל הברכות, והיכן רמוז בזה שבשעת הדחק הוא ש"ץ שמוציא רק בשש ברכות. ויותר נראה שכיון ששש ברכות אלו הן העיקר גם בתפילת הלחש, אמר שזה עיקר עבודת הש"ץ, ולא בא לשלול שאומר גם את שאר התפלה בקול רם. ודברי הראשית חכמה נראים האמת גם לפי תורת הסוד וגם לפי הפשט.

עשה מעשה כדבריו : "אמר המאסף: בדידי הוה עובדא זה ט"ו שנים יום ט"ב... התפללתי יחד עם הצבור וברכתי ברכת ענינו".

ויש להעיר על דבריו, שהרי המהרלב"ח סיים שאין לעשות כך. ודוחק לומר שמכל מקום כיון שבתחילה כתב להצדיק את האומר עננו הוא העדיף לנהוג כך. לכן נראה לכאורה שלא סימוה קמיה.

והנה גם במהרלב"ח וגם בכה"ג משמע בפשטות שלא היה מנהג שכאשר הש"צ מנמיך את קולו באמצעיות אומרים ברכת כהנים, אלא היה אומר או"א. אבל כשאומר את כל התפלה נקט שיש לומר ברכת כהנים, שכתב בשיירי כנסת הגדולה הגהות טור אורח חיים סימן קכח, ב: "כל שיש בב"ה עשרה שאין מתפללין בחזרה אלא הצבור וש"צ יחד בקול רם, והכהנים השלימו תפלתם קודם שיגיע צבור לרצה יכולים לעלות לדוכן לישא את כפיהם, ואף אם יקרא להם הש"צ אין כאן הפסקה דצורך תפלה הוא, ולרוחא דמלתא יקרא אחר שגמר תפלתו קודם רצה. ושוב העידו שבארץ המערב נוהגין כן".

ודבריו לגבי ברכת כהנים הובאו בבאר היטב על השו"ע קכח, א, והעיר על זה הביאור הלכה ד"ה בפחות מעשרה: "ביאורו הוא ע"פ מה שכתבנו לעיל בסימן קכ"ד בביאור הלכה ד"ה בלחש בשם הפמ"ג עי"ש (שהיה ראוי שבתפלה אחת יאמר החזן הכל בקול רם, דהיינו שכנה"ג מדבר כשעושים את כל התפלה בקול רם) ולכן לא העתקתיו במ"ב דלפי מנהגנו לא שייך האי דינא".

וקשה למה לא שייך האי דינא לפי מנהגינו שלא אומרים הכל בקול רם, יאמרו לחזן להגביה קולו ברצה ויהיה שייך האי דינא. אלא נראה שהמשנה ברורה אויל לשיטתיה (בביה"ל שם בד"ה דאין זר) שכתב שמה שזר נוהג לברך הוא משום שאין שייכות לברכת כהנים בלא תפלה, וכוונתו כפי שאין לעשותה אלא באופן שתקנו, דהיינו בחזרה ששם אומרים כולם את ברכת כהנים, ועל כן אם מנמיך קולו כמנהגינו לא שייכת ברכת כהנים.

והרב יצחק בויאנו בשולחן מלכים סי' סט, אחרי שכתב שבעובר על התיבה אינו יכול לומר רק ג' ברכות אלא עליו לומר את כל התפלה, כתב "ועכשיו נהגו כשאומרים העמידה בקול רם שהחזן אומר ג' ראשונות מפני קדושה, וג' אחרונות כדי שישחו במודים ומפני ברכת כהנים, ואמצעיות הש"ץ מתפלל בלחש, וזה אינו כדין הגמרא כי מי שאינו יודע לא יצא ידי אמצעיות. ועיין תשובת הרלנ"ח סי' טו".

לכאורה היה נראה מדבריו שהם אמרו ברכת כהנים בתפלה שאמצעיות נאמרו בה בלחש, אך ממה שכשמחה בהם, לא כתב שיש כאן חשש ברכה לבטלה לדעתו שאין לעשות תפלה כזו מצד שאינה חזרת הש"ץ, משמע שלא נשאו כפיהם, וברכת כהנים דקאמר היינו או"א. וכן נראה, משום שהוא מפנה למהרלב"ח שמדבר על או"א בלבד. אמנם הוא לא כתב שאין לעשות כך מפני שאין להוסיף או"א בלא ציבור, ונראה שלא חשש לדקדק בזה, כי בלאו הכי הוא אומר שזה מנהג פסול, וענין זה לא יותר חמור מעצם הענין שכתב שאינו כדין הגמרא.

הרב יוסף בן נאיים מחכמי מרוקו בשו"ת שארית הצאן א סה (חיבורו יצא בערך בשנת תשי"ג) כתב: "נשאלתי מת"ח אחד, למה כשאין עושין החזרה והש"ץ מסדר הקדושה ורצה וכו' אומר

או"א ברכנו בברכה המשולשת בתורה וכו' ואין הכהנים עולים לדוכן כמו אם עושים החזרה. והשבתי לו מסברה דאם רצה לעלות לדוכן ודאי אין עיכוב בדבר, ורק מפני שהכהנים גם המה עדיין מתפללים בלחש, לכן אינם זזים ממקומן, דהרי גם ש"ץ שמסדר החזרה קי"ל דאם הבטחתו שנושא את כפיו וחזור לברכתו יכול לעלות לדוכן"עא.

אך בחלק ב סי' קצז, כתב שבעיר פאס עשה אדם אחד מעשה והתפלל כל התפילה בקול רם, וקמו עליו מערערים, ונשאל אם שפיר למיעבד הכי. והשיב בהבאת המקורות שעושים תפלה אחת כשחוששים שמדברים, ולכן נוכל ללמד עליו זכות רק בפעם הזאת שעשה, אך לא יוסיף לעשות כן, שאנחנו נהגנו לעשות את התפלה עם החזרה.

נראה מדבריו שהמנהג היה לומר תפלה קצרה רק בשעת הדחק והיו עושים כדברי המהרלב"ח שאומרים או"א ולא נושאים כפיהם, אלא שהוא כתב שיכולים גם לישא כפיהם, ולא עמד על הסברה לחלק בזה, דאפילו לפי מה שכתב מהרלב"ח אפשר לומר רק ברכה שאין מחויבים לענות עליה, מה שאין כן ברכת כהנים. ובלאו הכי המהרלב"ח למעשה אמר לא לנהוג כך, וכך על או"א אמר ערבך ערבא צריך.

ומצינו שהמהר"י חזן (יחיה דעת א, יב) כתב על או"א: "דמה שאין נוהגין לומר הג' אחרונות שכתב בארץ חיים בשם פתח הדביר שהוא כדי שלא יתבלבלו הציבור המתפללים, הוא דוקא במנחה שאין אומרים ברכת כהנים ולכן גם אין אומרים או"א ברכנו, אבל בשחרית שאומרים או"א אומרים הג' אחרונות בקול רם וכמ"ש מרן הב"י ז"ל וכן מנהגינו".

ולמעשה ראה לעיל בהערות על המנהג לומר ג' ראשונות וג' אחרונות, שלא מצינו מי שביאר להדיא שהנוהגים כך אומרים ג' אחרונות בקול רם בשביל נשיאת כפים"ב, ורבים אומרים שבמוסף עשו תפלה עם חזרה או תפלה אחת שלמה בקול רם, ולכן נשאו כפיהם בשבתות. אמנם שמעתי על רבנים ממרוקו ותוניס בדורנו שאמרו שנהגו אצלם לומר ברכת כהנים באופן שמנמיך קולו באמצעיות, ואומרים שעשו כך בפני גדולים שלא מיחו בדבר. אך אלו עדויות על מנהגים מאוחרים, ויתכן שנהגו מעצמם, והרב לא מחה ולא כתב להצדיק, שאולי סבר שיש בזה ספק או לא פסיקא ליה.

ומכל מקום אין לכחד שהיו שכתבו שרשאי לומר ברכת כהנים בחזרה שאינה שלמה, כדברי רבי יוסף בן נאים הנ"ל. הראשון שמצאתי שכתב כך הוא רבי יעקב בן דוד פארדו (שנת תקס"ט) במנחת אהרן (כלל טז סוף אות נו), שדן במצב שבו ברור שהציבור לא מכוונים לש"ץ. ואחרי שהביא את דעת הזכור לאברהם שאם לא הועיל להוכיחם לכוון, אומרים הכל בקול רם, כתב הוא שיותר טוב שינמיכו קולם באמצעיות על פי דברי מהר"י צמח. ובסוף דבריו כתב שהחזן ימתין בשומע תפלה כדי שהכהנים יסיימו ויוכלו לומר ברכת כהנים גם כשמנמיכים את הקול באמצעיות.

עא. לענ"ד יש להשיב על דבריו כפי שכתבתי, דשאני כשמנמיך קולו, כיון שאין יכולים להוציא את מי שאינו בקי באופן זה לא הווי תקנת חזרת הש"צ, וכפי שנראה מדברי השולחן מלכים.

עב. רק מרבי יצחק בויאנו אפשר להבין כך, אך גם בדבריו כתבתי שיש לפרש דקאי על או"א שאומרים בו ברכת כהנים, והוא עצמו דוחה את המנהג לבטל חזרת הש"ץ.

גם הרב פעלים (ג, ד) הביא את דברי כנה"ג, וכתב שגם כשהחזן מנמיך קולו באמצעות הכהנים ישאו כפיהם, אבל אלו המתפללים לחש ולא סיימו לא יעלו (והוא כפי שנראה מפשט לשון כנה"ג, ויש חולקים). אך בספר בא"ח, למרות שהביא את כל הדברים שהעלה בתשובת רב פעלים זו, את הענין הזה לא הביא, ומשמע דלא פסיקא ליה.

והישכיל עבדי (חלק ז סי' מד) נשאל בענין ברכת כהנים באופן זה, ואחרי הבאת דברי כנה"ג כתב: "אף דנדונו מיירי בשכל השמנה עשרה אומרים אותה בקו"ר הציבור עם הש"צ, הרי הדין לא משתנה, כי מה הבדל, אם כל התפלה קראו אותה בקו"ר עם הש"צ, או רק הג' ראשונות וג' אחרונות, הרי עיקר הברכות, שאומרים בהם ברכת כהנים נאמרו בקו"ר, עם הציבור, והכהנים כבר יודעים היכן עומד הש"צ". וכ"כ הגר"ח בשו"ת מים חיים א, לה. והרב עופר יוסף באור תורה כסליו תשנ"ד סי' כג עמ' רח כתב שמדברי כנה"ג על ברכת עננו יש ללמוד על ברכת כהנים כשהחזן מנמיך קולו. אך כאמור, אם המקור הוא כנה"ג יש להשיב שיותר נראה כהבנת המשנה ברורה שהביא את דבריו בסימן קכח, ונראה מדבריו שכנה"ג לא התיר ברכת כהנים אלא כשאומר את כל התפלה, שכן יסודו מדברי מהר"ב"ח, והוא אומר לא לשנות ממה שנהגו כשאומרים אמצעיות בלחש, ונהגו לומר רק או"א. גם כל אלו שהובאו כאן שדעתם שאפשר לומר ברכת כהנים, לא כתבו שכן נהגו. שמדברי כה"ג על ענינו יש ללמוד על ברכת כהנים כשהחזן מנמיך קולו. אך כאמור אם המקור הוא כנה"ג, יש להשיב שיותר נראה כהבנת המשנה ברורה, שהביא את דבריו בסימן קכח, ונראה מדבריו שכנה"ג לא התיר ברכת כהנים אלא בכה"ג, שכן יסודו מדברי המהר"ב"ח. והוא אומר לא לשנות ממה שנהגו ונהגו לומר רק או"א. גם כל אלו שהובאו כאן רק אמרו דעתם שאפשר לומר ברכת כהנים, אך לא אחד לא כתב שכן נהגו.

והרב מרדכי אליהו בשו"ת הרב הראשי (או"ח ב פרק לג שאלה ה) נשאל מציבור שאומרים רק ג' ראשונות בקול רם האם מנהגם נכון. ואחרי שכתב שזה מנהג רק לשעת הדחק כשמהרים הוסיף "יש הנוהגים בשחרית ובמוסף במקום שיש נשיאת כפיים שלאחר הקדושה ממשיכים בלחש וברצה הש"ץ מתחיל לומר בקול רם".

ונראה שהרב אליהו כתב כך רק לומר שיש נוהגים כך, ומי שירצה יוכל לעשות כך, אך לא אמר שהוא מנהג טוב יותר מאשר להגביה את קולו מתחילה ועד סוף כמנהג התימנים.

וממה שלא הפנה לתשובת הרב פעלים, וגם לא הביא דבר זה בספר ההלכה שלו, נראה שלא פסיקא ליה שכן סבר הבא"ח לדינא. אלא שכתב כך מפני שכן נהגו במרוקו בימינו.

ובהערות לשו"ת הרב הראשי כתבו העורכים שיש סמך לזה מדברי ערוה"ש קכד, ג. אלא שאחר בקשת המחילה מהעורכים, לענ"ד אין זה נוגע לנידון דידן.

ערוה"ש דן למה אומרים חזרה בימינו כאשר כולם בקיאים, וכתב: "ודע דהטור כתב עוד טעם על חזרת הש"ץ משום קדושה ע"ש ונראה שהיה יכול לומר גם משום ברכת כהנים דא"א בלא שלש אחרונות, ויש להבין דא"כ ר"ג כששאל חכמים למה ש"ץ יורד לפני התיבה מאי ק"ל הא מוכרח לזה מפני הקדושה ומפני ברכת כהנים וגם חכמים למה הוצרכו להשיבו כדי להוציא

את שאינו בקי. ונלע"ד דדבר גדול השמיענו בזה דהנה שאלו מהרמב"ם ז"ל בהכ"נ שכולם בקיאים למה צריך חזרת הש"ץ והשיבם דכיון דחכמים תקנוה הוי תקנה קבועה ואין חילוק בין יש בקיאים בין אין בקיאים [הובא בב"י] ומ"מ יש להבין ואיך תקנו להתפלל בחנם כשא"צ לה אך הוא הדבר דמקצת חזרת הש"ץ בהכרח גם בלא טעם דאינן בקיאים והיינו ג' ראשונות לקדושה וג' אחרונות לברכת כהנים אך מפני אינו בקי הוכרחו לתקן שהש"ץ יחזור כל התפלה וכיון שתקנו ממילא נשאר תקנתם גם כשכולם בקיאים דכיון דג' ראשונות וג' אחרונות חובה בלא"ה ולכן תקנו לגמור כל האמצעיות לכל לחלק בתקנה ושפיר קאמר הרמב"ם.

ערוה"ש לא כתב שאפשר לומר ברכת כהנים גם כשאין חזרת הש"ץ, אלא שהיו יכולים לתקן לומר ג' אחרונות בשביל ברכת כהנים, אך הוצרכו לתקן את כל התפלה בשביל מי שאינו בקי, ואחר התקנה לא מצינו שאפשר לומר ברכת כהנים בלי לומר את כל התפלה בקול רם. עצם דבריו אינם מוכרחים, שבפשטות כוונת הגמרא היא כפי שביאר הרמב"ם ששואלים למה הוצרכו גם לתפלת לחש וגם לחזרה, כיון שיכולים לומר את כל התפלה כמו שעושים בפריסת שמע שהציבור בלחש והחזון בקול רם עם קדושה וברכת כהנים ביחד. ועכ"פ אין כל ראייה מזה שאפשר לומר ברכת כהנים למעשה בלי חזרת הש"ץ.

ולענ"ד אפשר להסיק מדברי ערוה"ש להיפך, שאין ראוי לעשות כן, כי בסופו של דבר עיקר הטעם למנהג החזרה, הביא מדברי הרמב"ם שהתקנה להוציא את שאינו בקי לא זזה ממקומה, ואם כן אין לנו לעשות ברכת כהנים אלא באופן שתקנוה.

למעשה נלענ"ד שאין לסמוך לעשות חזרת כהנים בנידון זה, כפי שאין לסמוך לומר ענוו כדמסיק המהרלנ"ח למעשה לגבי ענוו, וכן נראה מהשולחן גבוה והמשנה ברורה.

ועל פי דרכו של ערוה"ש שחזרת הש"צ נתקנה לא רק בשביל הדברים האמורים בגמרא ראש השנה אלא גם בשביל ברכת כהנים, י"ל עוד שחזרת הש"ץ נתקנה גם בשביל אלו שכבר התפללו שתהיה להם עוד תפלה שבה יוכלו לצאת אם לא כיוונו כל כך בראשונה, וכדברי רבינו יונה. וכך כתב הרב זילבר (או נדברו יב, נט) שנראה ש"יסוד התקנה לבקיאים הוי כמו לאינו בקי דהוי כמתפלל ממש מדין שומע כעונה", וביאר שלבקיאים הוי כמתפלל עוד פעם, כמו שכתב רבינו יונה.



יט.

חזרת הש"ץ היא תפילת הציבור העיקרית

כיון שסיימנו במעלת החזרה, אחזור על ראיות שהבאתי לכך שחזרת הש"ץ חשובה תפילת רבים יותר מאשר תפילת לחש, בתוספת נופך.

א. במשניות בשלהי ראש השנה (פרק ד משנה ה - ט) מדובר תחילת על תפלת החזרה שבה תוקעים בשופר לפני שעוסקים בתפילת לחש.

ב. גם במשנה במגילה (פרק ד משנה ג) כשמדובר על דברים הנאמרים בעשרה מדובר על עוברין על התיבה, שפירוש לרוב הראשונים בחזרת הש"צ, בלא להזכיר שלפני כן יש תפילת לחש.

ג. בברייתא בר"ה לד ע"ב איתא שהציבור מתפללים עם החזן כדי להסדיר את תפילתו, דמשמע שעיקר תקנת התפלה היא תפלת הש"צ, ולכן עושים השתדלות רבה שתפלה זו תהיה כראוי. ומשמע שגם חכמים מודים בזה, כי במשנה נאמר שמחלוקתם רק בענין השאלה אם ש"צ מוציא את הבקיאם, ולא בשאלה מה העיקר, תפילת הציבור בלחש או החזרה. אלא שלדעתם יש בתפלת הלחש צורך נוסף, כדי שהבקיאם יתפללו בעצמם כדבעי.

ד. בברכות לב ע"ב "אמר רבי חמא ברבי חנינא: אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה, יחזור ויתפלל, שנאמר קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'". ופירש הגר"א (מובא בשערי רחמים אותה מ) שזה כעין מה שכתב באגרת התשובה של רבינו יונה יום א': "ובשעה ששליח צבור חוזר ומתפלל, חייב לענות אמן על כל ברכה וברכה, ויכון לבו בכל ברכה וברכה כדי שידע על איזו ברכה הוא עונה אמן, ויש לו בזה שכר כפול, והרי זה כמי שהתפלל שני פעמים זו אחר זו, ואמרו רבותינו ז"ל במדרש אם התפללת ולא כונת לבך, וחזרת והתפללת – תהא מבושר שתפלתך נשמעת".

ה. בירושלמי (ברכות ד, ד): "רבי פינחס ר' לוי ר' יוחנן בשם מנחם דגלייא זה שעובר לפני התיבה אין אומר לו בוא והתפלל, אלא בוא וקרב – עשה קרבנינו, עשה צרכינו, עשה מלחמותינו, פייס בעדינו". משמע שבא ללמדנו בשינוי הלשון המיוחדת "קרב", וכן מהביאור בלשון רבים שאינה רק תפלה שיש בה צורך בשביל מי שלא יודע להתפלל, שאז היה צ"ל עשה קרבנם, צורכם, מלחמתם, ופייס בעדם, אלא נקט לשון המדבר בעדו כי היא לתועלת כל הציבור ששומעים את החזן. וכן כתב הנצי"ב שפירוש עשה מלחמתנו, הוא שעיקר תפילת ישראל ונצחונם היא מכוח תפילת הציבור שהיא חזרת הש"צ.

ו. הרמב"ם בהל' תפלה פ"ח מתאר את תפילת הציבור על ידי אמירת חזרת הש"צ.

ז. הריא"ז בראש השנה לד (מובא בשלטי הגבורים י ע"ב אות ב) פירש על מה שאמרו שתקיעת שופר נאמרת בחבר עיר "שחבר עיר היינו כשש"צ חוזר תפלתו בקול רם, אבל כשהצבור מתפלל כל אחד תפלתו בלחש, כולן יחידים".

ח. וכן נראה מדברי הטור תקצב, א שכתב על תקיעת השופר בברכות של מוסף "ומוקמי לה דוקא בציבור... הלכך מחזיר התפלה", ופירש הרב יוסף דוד בבית דוד או"ח תטז, ב דכוונתו שכיון שאפשר לתקוע רק בציבור יש צורך לחזור על התפלה כדי שהתקיעה תהיה בציבור, דבתפילת הלחש כיחידים דמי.

עג). אמנם לדברי הערוך שתוקעים גם בלחש, יוצא שגם תפילת לחש היא חבר עיר. אך מכל מקום גם לדבריו אין ראיה שתפלת לחש נחשבת יותר ציבור מאשר חזרת הש"צ, ואפשר להבין שלדבריו אפשר לתקוע בתפלת הלחש כי היא הכנה לתפלת החזרה ונחשבת חלק ממנה.

ט. ובשלחן גבוה (סימן תקצא סק"ב) דייק מדברי מרן השלחן ערוך שלא הזכיר סדר תקיעות דמעומד בתפלת מוסף, אלא בסימן תקצב דמיירי בחזרת השליח צבור, דמוכח דסבירא ליה שאין תוקעים בתפלת לחש של מוסף, ומשום שמכיון שכל אחד מתפלל לעצמו כיחידים דמי".

י. כך נראה ממה שכתב הרמ"א (נה, ג) שאם התחיל חזרה יכול לומר קדיש שנאמר על תפילת הציבור, אבל אם התחיל לחש לא יאמר קדיש אלא בתפילת ערבית, משמע שרק בתפילת ערבית נחשבת התפלה כתפילת ציבור כי אין בה חזרה, אבל כשיש חזרה, רק תפלת החזרה נחשבת תפלת הציבור".

יא. ויש להביא לזה סמך גם מדברי הגמרא בראש השנה דף יז ע"ב בענין העת רצון כשצבור מתפללים: "אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה". ומשמע שעיקר תפלה היא זו שנאמרת על ידי שליח הציבור.

יב. ועל כל זה יש להוסיף מה שכתבתי כאן בשם הרב זילבר, דמסתבר שמתחילת חזרת הש"ץ נתקנה כדי להגיע למעלה הגדולה של תפילת הציבור, ולפי האמור היא מתקיימת כל היכא שמתקיימים התנאים שבידירתי שהם - ששה שהתפללו יחד ולכתחילה תשעה שמשותפים בה או על ידי אמן או בתפילה עם הש"צ.

ולענ"ד כל זה עולה בקנה אחד עם מה שאמרו שיש בחזרה עליה גדולה מתפלת הלחש ולכן אין נאחזים בה החיצונים ואומרה בקול רם". הרב מסעוד אלפסי במשחא דרבותא (סי' קיב) הביא את דברי המקובלים וכתב שלפי זה חזרת הש"ץ אינה רק להוציא מי שאינו בקי, שאם כן איך תהיה תפלה בשביל להוציא מי שאינו בקי עליונה על תפלת כל הקהל החכמים והבקיאים. אלא על כרחך שחז"ל לא גילו להדיא כל כוונתם, ומעיקרא כוונת חז"ל היא שעל ידי שמתפלל אחד שהציבור שלחו אותו ושומעים אותו התפלה עולה למקום גבוה יותר. וסיים שם כלפי אלו שבגלל דוחק הזמן ועסקיהם מקצרים ומותרים על החזרה: "וכל איש ישראל כשידע טיבה של חזרה ומה טעם יש בה, בלי ספק יקבל עליו באהבה ושמחה רבה כי כל העדה כולם קדושים, וישא אדם קל וחומר, ומה אם לחיי שעה ירכב אוניות וידרוך בציות על הספק אם ירויח, ויכניס

(עד). את ההוכחות מהריא"ז, בית דוד, והשלחן גבוה הביא הגרע"י (יחווה דעת ח"ה סי' ז). בטהרת המים (שיירי טהרה מערכת פ' אות כט) כתב שהבית דוד דחה את הראיה מהריא"ז, אך המעיין בבית דוד יראה שלא דחאה, אלא רק הביא צד לומר שהתוספות לא סוברים כך, והסיק שאין ראיה שהתוספות חולקים.

עה). הוכחה זו היא מהרב הורוויץ בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ד סי' ה, והוא משיב בזה על תמיהת רע"א בסימן נה שתמה מה החילוק בזה. ושאל מה הדין כשהששה שנשארו אינם אותם ששה שהיו בתחילה. וכתב הרב הורוויץ שלפי ההנחה שזו תפילת הציבור נראה דבעינן שישארו אותם ששה שהיו בתחילה, וציין שבישועות יעקב נה, ב כתב שבאמת בערבית לא יאמר קדיש כשיצאו, כי אינה תפלת הציבור.

עו). והראשית חכמה שער הקדושה פרק יד אות לט הביא את דברי הרע"א מהימנא (במדבר רכט ע"א), וביאר שמבואר שם "שהם שני יחודים, ובחזרת העמידה הוא יחוד משובח מהקודם שעונה אמן על כל ברכה (שיש בה שילוב הויה אדנות בעוד שכשמתפלל בעצמו אינו יכל לומר שם הויה)". ונראה מדבריו שעיקר מעלת החזרה מושגת על ידי ענית האמן מכיון שהיא נחשבת כאמירת שם הויה.

עצמו למקום סכנה, במקום שהוא בטוח ובודאי ירויח בעולם הזה ובעולם הבא שהוא העיקר - על אחת כמה וכמה".



לסיכום עם המאמרים הקודמים:

א. מהגמרא בסוטה עולה שאין נשיאת כפים אלא בשעת עבודת ציבור, כמו שנשא אהרן כפיו אחרי העבודה. ולפי התוספות שם נראה שכשאין עבודה בבית המקדש צריך תפלה של חזרת הש"צ שבה אומרים את ברכת העבודה כתנאי לנשיאת כפים. גם מהסברה נראה שברכת כהנים צריכה להיות דוקא בחזרה, הדומה לעבודת ציבור, שאחד אומר בשביל אחרים כמו שאחד עובד בשביל אחרים. נראה שחכמים תקנו בדוקא שנשיאת כפים תיאמר רק בחזרת הש"ץ, ועל כן היא נאמרת רק כשיש ששה המתפללים ביחד בתוך עשרה, שהם מחויבים לקיים את התקנה של חזרה שטעמה המוזכר בגמרא כדי להוציא מי שאינו בקי".

ב. כשיש צורך והציבור מתפלל בלחש עם החזן שאומר תפלה אחת בקול רם, הכהנים יכולים לישא כפיהם, כפי שעשו בימי הרמב"ם, כי למעשה זו היא תפלת לחש של ציבור יחד עם חזרת הש"צ, ונשארים בה כל דיני חזרת הש"צ. אך אם החזן מנמיך קולו לאחר הקדושה, יש לחוש שלא תועיל הגבהת קולו ברצה כדי לומר ברכת כהנים כיון שהתפלה לא נאמרת בקול רם, ומי שאינו בקי לא יכול לצאת בה ואינה חזרת הש"ץ, אלא כתפילת יחיד על מנת לשמוע קדושה. ולכן מי שרוצה לקיים מצות ברכת כהנים ורוצה לומר תפלה אחת, צריך שהחזן יאמר את כל התפלה בקול רם".

ג. כשאדם מגביה את קולו בכל התפלה בתוך ציבור, אין זו תפלת הציבור שאפשר לומר בה חזרת הש"צ, כי הציבור לא מתפללים איתו, ואין זו אלא תפלת יחיד בתוך ציבור, ובדאי אין לומר בה ברכת כהנים".

ד. גם כשאנשים לא כ"כ מכוונים אפשר וראוי לעשות חזרת הש"ץ, אם עכ"פ אינם משוחחים ויש תשעה שיענו אמן במקום הראוי של הברכה. ואינו מעכב שיענו מתוך כוונה והבנה של הברכה, אלא די בכך שאין ודאות שאין תשעה שיענו".

ה. למעשה כשהזמן דחוק ועושים תפלה אחת. בשחרית כשיש כהנים החזן צריך להגביה קולו מתחילה ועד סוף, ואז יכולים לישא כפיהם. במנחה נהגו ברוב הקהילות כשהזמן דחוק להנמיך קולו לאחר ג' ראשונות".



(ז). כפי שעולה מדברי הביאור הלכה בריש סימן קכח.

(ח). גם זה כדברי הביאור הלכה בסימן קכח. והראיתי שלא היה מנהג קדום לעשות כך.

(ט). זה מוסכם לכו"ע, והוא כל שכן מהסעיף הקודם.

(פ). כדברי הבא"ח ולא כדברי הגרע".

(פא). כך המנהג לפי פתח הדביר וארץ החיים.

הרב ישראל לאבנשטיין

כולל פוניבז'

בעניין תפילה בלשון ארמית

א.

בגמ' סוטה לג. מקשי על מתני' דתפילה בכל לשון דהאמר ר"י לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית דאמר ריו"ח כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו לפי שאין מלאכי השרת מכירין לשון ארמי, ומתרצינן הא ביחיד הא בציבור [ובהא דאמר ריו"ח דאין מלאכי השרת מכירין לשון ארמית מקשי מהא דשמע יוחנן כה"ג ב"ק מקודש הקדשים בלשון ארמית וכן שמעון הצדיק, דחזינן דמכירין את הלשון. ומתרצינן דבת קול שאני דלאשמועי עבידי ואבעית אימא גבריאל הוה, ע"כ תו"ד הגמ"א].

והטעם שבציבור אפשר להתפלל בארמית, פרש"י משום דיחיד צריך שיסייעוהו מלאכי השרת וציבור לא צריכי להו דכתיב הן קל כביר לא ימאס אינו מואס בתפילתן של רבים.

ב.

ובגמ' בשבת יב: איתא דר"א כשנכנס לבקר חולה זימנין אמר המקום יפקדך לשלום וזימנין אמר רחמנא ידכרנך לשלם [ע"ש בהגהות הראמ"ה שאמר בארמית למי שלא הבין לשה"ק], ומקשי והא אין מלאכי השרת נזקקין ללשון ארמי, ומתרצינן שאני חולה דשכינה עימו דאמר ר' ענן מנין לשכינה סועד את החולה שנאמר ה' יסעדנו.

ג.

ובפרשת דרכים (סוף דרך הרבים) הקשה דא"כ אמאי הוצרך רש"י לומר הטעם בציבור משום הן קל כביר ולא פירש משום דשכינה שרויה בציבור דכתיב אלוקים ניצב בעדת קל, כמבואר בגמ' בברכות.

(א). ובקר"א הקשה דמאי קשיא לגמ', הא יש לפרש דלכתחילה לא יתפלל ומתני' קמ"ל דביעבד יצא, וכ"מ במאירי שיצא בדיעבד. וצ"ל דקושיית הגמ' היא דבמשנה משמע דיצא ג"כ לכתחילה, דקתני אלו נאמרים בכל לשון. אבל ק"ק, דהרי כתב בבה"ל דעדיף להתפלל רק בלשה"ק, וא"כ ע"כ מתני' לא מיירי לכתחילה. וצ"ל דמש"כ הבה"ל הוא רק דמוטב להתפלל משום שהוא כולל כל הכוונות, אבל מ"מ הוא לכתחילה, וכש"כ במ"ב דמי שהוא ירא שמים ויוכל לכון רק בלשון אחרת, יוכל להתפלל בלשון אחרת.

(ב). ובא"ר (קא) הביא מספר תניא [סי' עב] שכתב הטעם דמלאכים המסורים לצבור מבינים בכל לשון.

(ג). והיה אפשר דבאמת הכל חד טעמא, דהטעם דשכינה עימו שאינו צריך סיוע מהמלאכים, וה"נ בציבור נימא שהטעם

ובאמת בספר תמים דעים (קפד) כתב שהטעם בציבור הוא משום דשכינה עימו כמו בחולה, וכ"כ בתוס' שאנץ (הובא להלן), וכ"כ באו"ז הל' שבת ר"ס נ.

אולם בתר"י בברכות רפ"ב (עמ' ז.) הביאו מרבני צרפת דהקשו על הנשים שמתפללים בלע"ז ותי' בזה"ל שיחיד מתפלל התפלה בעצמה שמתפללין אותה הצבור כמו תפלת צבור דיינינן לה, והטעם שצרכי צבור שואלין בכל לשון מה שאין כן בצרכי יחיד מפני שהצבור אינן צריכים מליץ אצל הקדוש ברוך הוא⁷, והובא בשו"ע קא. ומבואר שאין הטעם כמו בחולה שהשכינה עמהם, והדרא קושיא לדוכתא.

אלא דלשיטה זו א"ש דבעינן בציבור טעם נוסף דאי"צ מליץ, שהרי מותר אף ביחיד כשאין שכינה [ויל"ע לסברת רש"י אם חשיב תפילת רבים שנאמר ע"ז לא ימאס].

ובספר בתי כהונה [צוין בגיליון הש"ס] הקשה להיפך, דמה מהני הטעם בחולה ששכינה עמו, הא מ"מ הוא צריך מליץ יושר, וכמבואר בגמ' דחולה צריך מליץ יושר.



ד.

ובספר בתי כהונה כתב שצריך תרתי 'מליץ' ומכניס', ובתפילת ציבור יש שתי מעלות - חדא דאיכא 'שכינה' כדי שיכנסו התפילות, ויש עוד מעלת 'דהן קל כביר' כדי שלא יצטרכו למליצי יושר. ובגמ' בשבת לענין חולה מיירי בעשי"ת, כש"כ התוס' שם דבשאר ימות השנה כבר נגמר הדין, ומש"ה אי"צ למליץ יושר רק שתיכנס תפילתו ע"י השכינה, דליחיד בעשי"ת יש כח בציבור עכ"ד. אבל בשו"ע ושאר פוסקים כתבו דאפשר להתפלל על החולה בפניו בכל לשון בכל השנה.

ואפשר ליישב. דבבתי כהונה שם כתב עוד ליישב דחולה אי"צ מליץ כיון שבעבורו באה השכינה, ויל"פ כוונתו דחולה עדיף מציבור דשכינה עימו 'לסעדו', ומש"ה תפילתו אי"צ מליץ יושר [ורק בעלמא צריך הרבה זכויות ומליצי יושר כדי להתרפאות]⁸. וע"ע במ"ב (קא) דלענין ציבור כתב את הטעם דאי"צ מליץ יושר ולענין חולה כתב את הטעם משום דשכינה עימו.



ה.

ונפק"מ בין הטעמים למה שכתב בפמ"ג (א"א סי' קא) ע"פ הפרשת דרכים, דבבית הכנסת מותר להתפלל בלשון ארמית משום דיש שם שכינה, אבל לסברת רש"י ורבני צרפת לא מהני.

שהקב"ה אינו מואס בתפילת ציבור משום דהשכינה שרויה עמהם, אבל יותר משמע שהוא ענין נפרד שיש זכויות לציבור.

ד. וכע"ז ברא"ש ברכות (פ"ב ס"ב), שכתב בזה"ל כיון שהיא התפלה שהצבור מתפללין כמו תפלת צבור דיינינן לה.

ה. אולם ע"י להלן מהתוס' שאנץ, דאף כה"ג שמתפלל על אחרים חשיב תפילת ציבור. אף שנקט שם דטעמא דתפילת ציבור הוא משום דאיכא שכינה. ומזה נראה להיפך, דגם בציבור הטעם שאי"צ מליץ יושר הוא משום דהשכינה עמהם לקבל את תפילתם, או שמא התם שאני שהוא כשליח ציבור, וע"י.

וכע"ז כתב בדברי חמודות (פ"ב ס"ב אות ו) לענין בריך שמיה שנאמר בפתחת הארון בלשון ארמי, משום ששערי שמים פתוחים כמו בחולה ששכינה עמו, וע"ע להלן. אבל לסברת רש"י ורבני צרפת שהטעם משום שציבור אי"צ מליצי יושר, א"כ חזינן שלא מהני טעמא דהשכינה שורה בציבור אלא רק בחולה וכו"ל.

ועוי"ל דנפק"מ אם אפשר להתפלל אצל החולה על דברים אחרים, דשכינה איכא אבל לא מהני שלא יצטרך מליץ יושר. [אולם זה מבואר בשו"ע (יו"ד שלה, ה) דא"א להתפלל שלא בפניו, ולא אמרינן ע"ז שהשכינה עימו לסעדו, וצ"ל דמ"מ התפילה מתקבלת רק במקום שהשכינה עמו].

ועוד יל"ד נפק"מ ביחיד שמתפלל עם הציבור על שאר הצרכים, דטעמא דשכינה איכא, אבל לטעמא דציבור אי"צ מליץ יושר יל"ד, דהרי רבני צרפת כתבו לאידך גיסא דתפילה הקבועה לציבור היא בכלל תפילת ציבור. וא"כ י"ל דדוקא תפילה הקבועה לציבור, ולא צרכי יחיד שנאמר בציבור. אמנם בחת"ס שבת יב: כתב שעיקר ההיתר בציבור נאמר על תפילת יחיד בציבור, כיון דבציבור אינו ראוי שיקבעו תפילתם בארמית [וע"ע במ"ב (קא) שהביא מקצת מדבריו], ועי' בשבט הלוי (ח"ו, טו).



ו.

ובמש"כ הפמ"ג שמותר לומר בארמית בכל מקום ששכינה שרויה, מצינו כע"ז בגבורת ארי ביומא נג: שהקשה על הא דאמרינן שם בכה"ג שהתפלל שלא תהיה השנה שחונה ולא יעדי דעביד שולטן [הוא תרגום לקרא לא יסור שבט מיהודה], ור"ל דשמא תפילת כה"ג עדיפא. ובסו"ד כתב דבמקדש שורה השכינה והוא כמו בחולה (ועי' להלן מהתוס' שאנץ).

ובערוך השולחן (סימן קא סעיף ט) הקשה עוד מתפלת שלמה, שאחר שבנה את הבהמ"ק שאמר בתפלתו וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא ובא מארץ רחוקה וגו' התפלל אל הבית הזה אתה תשמע וגו' [מלכים א' ח מא - מג], והרי הנכרי ודאי לא יתפלל בלשון הקודש. ולא נתברר תירוצו, אבל להנ"ל י"ל דביהמ"ק שאני.

ועוד שמעתי להקשות מאנשי ניגוה שהקב"ה קיבל תפילתם, ומסתמא הם לא התפללו בלשון הקודש. וע"ז יש ליישב כש"כ בספר דמים דעים שם בסו"ד, דצעקה שאני ששערי דמעות לא ננעלו.

1. וז"ל אבל אם מתפללות בדמעה וצעקה על אונאה או אינן צריכות שיביאו המלאכים את תפלתן לפני המקום שהרי שערי דמעה ושערי אונאה לא ננעלו (ב"מ נ"ט ע"א) והוא הדין אם מתפללות בכיוון גדול מתוך צרה שהן נשמעות אף על פי שאין המלאכים מכירים לשונם שהרי מנשה היה מתפלל בלשון הקודש ומתוך תשובתו קבל הקדוש ברוך הוא את תפלתו בעל כרחן של מלאכים והכי אמרי' באלה הדברים רבה (פ"ב) כתיב במנשה (דה"י ל"ג) ויתפלל אל ה' ויעתר לו מלמד שהמלאכים היו מסתמין החלונות ברקיע שלא תכנס תפלתו וחתר הקדוש ברוך הוא הרקיע וקבל תפלתו. וע"ע ברבינו בחיי שמות על הפסוק וישמע אלוקים את נאקתם.

ועוד יש מקום ליישב את הקושיות הנ"ל עפ"י החכמת שלמה (או"ח קא), שכתב שהטעם שאין מלאכי השרת נזקקין לו הוא משום דכל שר מדבר בלשון עמו, והשר הממונה על ישראל מדבר בלה"ק, וא"כ לשאר האומות אין חסרון זה, ע"ש לשונו הנפלא. ושור"ר בספר עבודת דוד (על מסכת סוטה) שתירץ כן.

ז.

והנה מצינו עוד שיטה בהלכה זו, והיא שיטת הרא"ש בברכות, שכתב ליישב את מנהג הנשים וגם ליישב משה"ק התוס' בשבת יב: דהאיך המלאכים אינם מכירין בלשון ארמית, הלא אפי' מה שבלב האדם הם יודעין [ועי' בגר"א (קא) מה שהביא מהזוהר שאינן יודעין מה שבלב האדם]. והרא"ש תירץ דמכירין הפי' שאין נזקקין, ודוקא בלשון ארמית משום שהיא מגונה. והטעם שהיא מגונה כתב במעדני יו"ט אות ז' לפי שהוא שיבוש של לשה"ק, וכתב דלפ"ז הה"נ בלשון ערבית. ולשאר השיטות מה שנקט לשון ארמית הוא לרבותא, דאע"ג שהוא דומה ללה"ק מ"מ אין נזקקין לו, וכ"כ בא"ר (קא).

ז. והגר"א כתב דשמא מקור התוס' הוא מהגמ' דג' דברים מזכירין עונותיו של אדם ואחד הוא עיון תפילה שאם בוטח בתפילתו אין מלאכי השרת מכניסין תפילתו. ועי' בא"ר קא שהביא מהמעדני מלך [ברכות פ"ב ס"ב אות ז] שפירש כי היודע ברוח הקודש מכיר מה שבלבו של אדם, כמו שמצינו בברקה [בראשית כו, מא] ויאמר עשו בלבו, והמתנבא ע"י מלאך גדול ממנו, אם כן המלאך כל שכן שידוע מחשבות. והקשה בא"ר ממה שאמר שלמה המלך ע"ה [מ"א ח, לט] אתה לבדך ידעת את לבב האדם, וכן בירמיה י"ז [ט] עקב הלב וגו' מי ידענו אני ה' חוקר לב וגו',

ח. ובעיקר דברי הרא"ש הקשה בפר"ח, דהרי הגמ' מקשי ממה ששמעו בת קול בלשון ארמית, ולשיטת הרא"ש מאי קשה. וכתב דבאמת אינן מכירין בלשון ארמית כיון שהוא מגונה. ובתורא"ש בשבת יב: הקשה מתירוצ' הגמ' דגבריאל הוה ידע, דהרי כולם יודעין רק שאין נזקקין. ולפי' הרא"ש צ"ל כש"כ בתמים דעים (קפד), דס"ד דבת קול נאמר לעצמו ורק ממילא נשמע, וא"כ קשיא לגמ' דכיון שהוא מגונה א"כ אמאי משתעי בלשון ארמית ומתריצין דבת קול נעשה להשמיע ונאמר בלשון המובן. ולאבעית אימא דגבריאל הוה כתב שם ליישב דכונת הגמ' לבאר אף אם יקשה בעיניך לומר שבת קול לא הוי מלאך השרת, תוכל לתרץ דאותו בת קול גבריאל הוה ממונה בכך ללמד לשונות לבני אדם, ואם כן יכול להיות שהשמיע בלשון ארמי.

ט. ועי' בתמים דעים סימן קפד שכתב וז"ל כדי שלא יניחו המתפללים לשון הקודש אם יתירוהו להתפלל בו וגם ירבו עמי הארץ בישראל שלא ישגיחוהו ללמוד מאחר שיכלו להתפלל בלשונם. ורוצה לומר שאין מלאכי השרת משגיחים בו באדם שהתפלל בלשון ארמי להביא תפלתו לפני המקום. וע"ע מאירי שבת יב: שכתב וז"ל לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי שמתוך שאין הלשון שגור בפי הבריות אין הכונה מצויה בדבריו עד שתהא תפלתו מקובלת ומ"מ כל לענין חולה מתוך שאדם מכיון בתפלתו ביותר אין בזה בית מיחוש וכן כתבו הגאונים בתפלת הציבור שהוא בכל לשון מטעם זה שהציבור שכינה עמהם ר"ל שכונתם מצויה הרבה. וכע"ז כתב בסוטה לג.

י. ויל"ד לפ"ז בלשון עברית, והנה יש מילות שהם חידשו אבל רוב השפה הוא לפי לשון הקודש. ורק יל"ד לבני אשכנז שההגייה בלשה"ק שונה בכמה אותיות ונקודות, ושמא הוא רק שיבוש קטן.

ח.

והטעם שתקנו להתפלל קדיש בלשון ארמית, כתבו התוס' בברכות כדי שיבינו העם. ובזוהר (הובא במעדני יו"ט בסוטה שם) כתב כדי לשבר את החיצונים. ובטור סי' ס כתב הטעם כדי שלא יקנאו בנו מלאכי השרת [ועי' בתוס' ברכות הנ"ל שדחו זאת, דיש הרבה שבחים בלשה"ק]. והנה לכאן קשה על הטור מהרא"ש שכתב דמלאכי השרת מבינים ארמית, והובא ג"כ בטור, וא"כ מה מהני שלא יתקנאו [ולפר"ח שהובא בהערה שכתב דמשום שהוא מגונה ג"כ אינן רוצים לדעת את הלשון, ניחא]. וי"ל דכיון שהשבח נאמר בלשון מגונה אין מתקנאים בנו. [וע"ע בבאר שבע בסוטה לג. הובא בא"ר (קא), שכתב לבאר שהטעם שאין מלאכי השרת מכירין לשון ארמי הוא כדי שנוכל להתפלל בלשון ארמי ולא יקנאו בנו].



ט.

ולהלכה כתב בשו"ע או"ח (קא סעיף ד) יכול להתפלל בכל לשון שירצה, וה"מ בצבור, אבל ביחיד לא יתפלל אלא בלשון הקודש וי"א דה"מ כששואל צרכיו, כגון שהתפלל על חולה או על שום צער שיש לו בביתו, אבל תפלה הקבועה לצבור, אפילו יחיד יכול לאומרה בכל לשון וי"א דאף יחיד כששואל צרכיו יכול לשאול בכל לשון שירצה, חוץ מלשון ארמי.

אבל ביו"ד (שלה ה) כתב השו"ע דשלא בפני החולה לא יבקש רק בלשון הקודש. ועי' בט"ז שהקשה אמאי לא הביא את שיטת הרא"ש דדוקא בלשון ארמית אסור. ותירץ דמשום דחולה בעי רחמי טובא, ע"כ כתב בשו"ע שיעשה באופן שמועיל לכו"ע.



י.

והנה בשו"ע בשיטת הי"א משמע דדוקא תפילה הקבועה לציבור היא בכלל תפילת הציבור, משום שמתפלל אותה תפילה שקבעו לציבור, אבל תפילה על ציבור לא מהני. וכ"כ בגבורת ארי ביומא שם, דאין ליישב את הטעם דכה"ג מתפלל בארמית משום שהוא מתפלל על הציבור, דמ"מ לא שייך בזה הטעם דהן קל כביר. אולם שו"ר בתוס' שאנץ שבת יב: (נדפס בתו"ד התורא"ש או בסוף הספר) שהקשו וז"ל ומה שאנו אומרים קדיש ויקום פורקן ותפלת כ"ג ביומא דכפורי דהוה אמר לא יעדי עבד שולטן היינו תפלת ציבור ובתפילת ציבור שכינה שרייה כמו שמשני גבי חולה עכ"ד. אבל יתכן דדוקא כה"ג, שהוא כשליח ציבור.

והא דקדיש וברייך שמיה ויקום פורקן נאמרים בלשון ארמית, כתב בדברי חמודות (ברכות פ"ב ס"ב אות ו) שהטעם הוא משום שנאמרים בציבור, וכ"כ כבר באו"ז שבת סי' נ. וכ"כ במ"ב, ולפ"ז כתב דיחיד לא יאמר יקום פורקן כלל.



יא.

ויל"ד לשיטת הי"א שתפילה הקבועה לציבור מותר ליחיד לאמרה בלשון לע"ז, אם יקום פורקן חשיב תפילה הקבועה לציבור. ויסוד הנידון הוא אם דוקא תפילה שתיקנו לחיוב על הציבור, וממילא בתפילה זו אי"צ מליץ יושר, או בכל תפילה על הציבור. ובאמת בשער אפרים שער י' כו, ובליקוטי מהרי"ח ח"ב בסדר קרה"ת בשם קיצור השל"ה ובמק"ח בקיצור הלכות רפד, ו כתבו שיאמר יקום פורקן הראשון שנתקן על רבנן, אבל השני שנתקן על הקהל שלא יאמר.

ומ"מ יתכן עוד לומר דהמ"ב לא סמך על תירוץ זה, דהכלל דעיקר ההלכה כשיטה הראשונה שהשו"ע סתם כוונתה שהכל אסור". וע"ע במשנ"ב (סי' קכב, ח) שהביא מהח"א שנכון וראוי לכל אדם להתפלל בכל יום ביחוד על צרכיו ופרנסתו וכו' ואם אינו יודע לדבר צחות בלשון הקודש יאמרנה אף בלשון אשכנז רק שיהיה מקירות ליבו [ולא מצי' לומר דמיירי דוקא בציבור]. וצ"ל שסומכין בדיעבד על הרא"ש שדוקא בלשון ארמי אסור. אבל לענין אמירת יקום פורקן שהוא בלשון ארמי כתב שלא יאמר. ויש לצרף לזה מש"כ בתמים דעים דבדרך צעקה מותר.



יב.

ואכתי צ"ב מניגון קה ריבון עולם שמזמרים בשבת, דבסוף איכא בקשות פרוק ית ענך וכו', וכן העירו על תיקוני האריז"ל דנהי דעיקרו שבח אבל בסוף איכא בקשה יהא רעוא וכו'. ובשלמא לתוס' שאנץ חשיב תפילה על ציבור, אבל לרבני צרפת דבעינן תפילה הקבועה לציבור, ובפרט למש"כ המ"ב שלא לומר יקום פורקן, א"כ צ"ב האיך אומרים ניגון קא ריבון. שו"ר בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' סא) שכתב דשמא דוקא צרכיו אסור אבל צרכי שמים מותר, וזה חשיב צרכי שמים. [וקצ"ב החילוק, דעכ"פ אין תועלת בארמית, דמלאכי השרת אין נוקקין. וצ"ל דבזה אי"צ שיהיו מליצי יושר]. וק"ק, דהרי האו"ז הנ"ל הקשה האיך אומרים קדיש, אף שהוא חפצי שמים [ויש לדחות דעיקר קושיתו מקדיש דרבנן או מיהא שלמא רבא]. ונראה ליישב באופ"א, שאינו נאמר בדרך תפלה רק בתור שיר ושבח והשתוקקות לבורא עולם. [ועוד אמרו ליישב עפ"י מש"כ בספר שבת מלכתא דבסעודת שבת שכינה שריא].

עוד ראיתי ששאלו להגר"ח קניבסקי במה שאומרים בסיום מסכת הדרן עלך והדרך עלן וכו', שכתב הגר"ח שהוא תפילה, וא"כ איך היא נאמרת בלשון ארמית. וכתב ליישב דכיון שיושב ושונה שכינה כנגדו כמבואר בתמיד לב. דמי לחולה ששכינה עמו. והוכיח עוד מהגמ' במנחות סז. דרבא התפלל בלימודו יהא רעוא דליחזי בחלמא, ומצינו עוד כה"ג. ויל"ד אם יכול להתפלל גם על שאר צרכיו באותו זמן או דוקא בקשה על התורה [אולם לעיל נתבאר לשיטת רש"י דחולה שאני].

יא. ובאמת יתכן דלא חשיב 'סתם' דהשו"ע בתפילה הביא עיקר ההלכה וע"ז הביא ב' שיטות לישב המנהג שהנשים מתפללות בלשון לעז, ובזה הכלל דההלכה כ"א בתרא דדוקא בלשון ארמי אסור, וא"ש מש"נ להלן.

ואכתי יל"ע, בגמ' בשבת הנ"ל דמיירי במבקר לחולה וברכו, וצ"ע דלפ"ז איך מברכים את חבירו בלע"ז. וצריך לחלק דשם הוא בדרך בקשה, ולא דמי לברכה דזה שרי בכל לשון. אבל צל"ב מתי הוא בדרך ברכה ומתי הוא בקשה, וכגון שמברך חבירו שד' יעזור לו או מנחם אבלים ואומר המקום ינחם בלשון אחרת, דלכאו' דמי ממש לגמ' בשבת הנ"ל, וצ"ע.



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

אכילת מלח אחר הסעודה

טעם הדין * אכילה באמה וקמיצה * כיום לא קפדינן כלל באכילת המלח * שומר
פתאים * נשתנו הטבעים * אכילת דג מלוח * אכילה מלח בכף * אכילת מלח מעורב
בשאר מאכלים

נשאלתי מא"א הרה"ג רבי חיים כחלון שליט"א על מה שפסק מרן בשו"ע (אורח חיים סימן קעט
סעיף ו) בענין האוכל מלח אחר אכילתו לא יאכל בגודל דקשה לקבור בנים, ולא בורת דקשה
לעניות, ולא באצבע דקשה לש"ד (לשפיכות דמים וי"ג לש"ר לשחין רע). אלא באמה ובקמיצה. ע"כ.
האם יש טעם בדבר? ועוד שהרי עיננו הרואות דאף אלו האוכלים מלח אחר אכילתן, לא קפדי
באיזו אצבע אוכלים, אם באמה או קמיצה או שאר אצבעות. ויש לברר האם יש צד ליישב את
מנהג העולם הזה? והאם יש לימוד זכות לרבים שלא מקפידים לאכול מלח רק באמה ובקמיצה?
ולעשות רצון צדיק אבי מורי שיחיה, אמרתי אעלה ואבא בהאי דינא. וראשית נתתי את
ליבי לחקור ולתור בטעם הני מילי.

א.

מצאתי בחפשי'ה בשו"ת באר עשק להגאון רבי שבתאי באר, מחכמי ונציה לפני יותר משלש
מאות שנה (בסימן פא בשאלה השלישית), שנשאל בזה, והשיב וז"ל: דע בני דדברי קבלה הם ואין
להשיב עליהם, אבל טעמא נמי איכא, כי המלח מורה דין, וסימן "מלח ברית אלקיך" (ויקרא ב,
יג) כתיב, והאי דכתיב "ולא תשבית מלח" (שם) הטעם הוא שצריך לכלול הדין במנחה ובכל
קרבן. וקשה לקבור בנים בגודל, כי מזכיר הדין בגודל, לשון גידול בנים. וקשה לעניות בורת,
שהיא קטנה, על דרך בתר עניא אזלא עניותא (בבא קמא דף צב ע"א). וקשה לשם רע באצבע, כי
אצבע היא שני שמות הקודש, מלת א"צ רומזת לכללות הוי"ה אדנו"ת העולה א"צ, ותיבת ב"ע
הוא שם ע"ב. ולפיכך באכילת המלח שהוא דין כאמור באצבע, קשה לשם רע. עד כאן ראשי
פרקים ומהם לא תזון, כי דבריהם בפיהם אמת. עכ"ל. והובאו דבריו גם בספר חיי אברהם כלפון
(עמוד עז אות קנו).

ב.

וראיתי להגאון רבי ישראל גדליה ליפשיץ זצ"ל בסוף ספר רגל ישרה (דף נג ע"ב), שהעיר על
האי דינא שלכאורה הוא נגד גמרא בהוריות (דף יג ע"ב). והחיד"א בספר מחזיק ברכה (אורח סימן

קעט סק"ב) ביאר דבריו, דכונתו על מה שאמרו בגמרא שם דהטובל אצבעו אחת במלח משיב את הלימוד, ואמר ריש לקיש בטובל אצבעו אחת, ואמרינן בגמרא כתנאי, רבי יהודה אומר אחת ולא שתיים, רבי יוסי אומר שתיים ולא שלש. וסבר הרב רגל ישרה שמה שאמר כאן בשו"ע שיאכל באמה ובקמיצה היינו בשתייהן יחד, והרי ריש לקיש אמר שיאכל באחת. ועל זה יש להשיב, שגם כאן מה שאמר שיאכל, באמה או בקמיצה, ולא בשתייהן יחד. ואי בעית אימא דכונת השו"ע שיאכל באמה וקמיצה יחד, ופסק כרבי יוסי דאמר דיטבול אצבעו במלח היינו בשתי אצבעות ולא בשלש. ע"כ. והנה יש נפק"מ בין תירוצי החיד"א להלכה ולמעשה, אם יש לאכול את המלח בב' אצבעות או באצבע אחת. ואפשר שמטעם הספק הזה לא התפשט ונודע היאך המנהג באכילה זו, אם באצבע או בקמיצה או בשתייהן יחד [ועיין בספר שתילי זיתים על השו"ע שם בזית רענן (סקי"ד)], ששמע מפי הזקנים שנהגו לתת את הקמיצה במלח בסוף הסעודה ולנקות בה את השיניים].



ג.

ולולי דמסתפינא הוה אמינא, דמאחר דהוא דבר סגולי אין לנו בו אלא חידושו, ואפרש שיחתי. דהנה שפתי השולחן ערוך ברור מללו באומרו וז"ל: אכל כל מאכל ולא אכל מלח שתה כל משקה ולא שתה מים, ביום ידאג מפני ריח הפה, ובלילה מפני ריח הפה ומפני אסכרה (פי' חולי חונק). והאוכל מלח אחר אכילתו לא יאכל בגודל וכו'. עכ"ל. ומשמע דאיירי באוכל מלח אחר אכילתו דוקא, שעל זה מצאה הקפידא הסגולית מקום לנוח. וכן כתב בפשטות בספר אורח נאמן אורבך (סימן קעט אות יח). ע"ש. ועוד שמענו שצריכה שתהיה כונת אכילתו במה שאוכל אחר הסעודה את המלח משום חשש ריח הפה ואסכרה, ובזה דוקא היינו כשכונתו לסלק חששות הללו, בזה מצאה הקפידא מקום לנוח שלא יאכל בגודל וכו'. והנה כבר כתב המג"א (שם סק"ח) על מה שכתב השו"ע בריש אמ"ר אכל כל מאכל ולא אכל מלח, דהאידנא נשתנו הטבעים. ע"כ. ומאחר שכבר לא קפדינן לאכול מלח אחר האכילה משום דנשתנו הטבעים ואין לחוש לריח הפה ואסכרה, תו ליכא למיחש גם לצורת אכילת המלח, דבנפול היסוד נפל הבניין.



ד.

ועוד יש לומר, דהנה כאן הרמ"א סיים אמריו וכתב, ועיין לעיל סימן קע למה אין אנו נוהגין באכילת מלח ושתיית מים. עכ"ל. וכונתו למ"ש לעיל (סימן קע סעיף כב) בהגה וז"ל: אחר כל אכילתך אכול מלח, ולאחר כל שתייתך שתה מים, וכמו שיתבאר לקמן סימן קעט. ונראה לי דוקא שלא היה מלח בפת או במאכלים שאכל וכן שלא שתה משקה שיש בו מים, אבל בלאו הכי ליכא למיחש. וכן נוהגין שלא ליזהר באכילת מלח ושתיית מים אחר הסעודה מטעם שנתבאר. עכ"ל. ולכאורה יש להעיר אמאי נטיר ליה רבנו הרמ"א למרן השולחן ערוך, והעיר כן רק בסוף דבריו אחרי שכתב מרן גם את הצורה שבה אוכלים מלח, ולא העיר מיד בריש דבריו

על מה שכתב מרן אכל כל מאכל ולא אכל מלח וכו'. ולדרכנו נרחא, דכלל הרמ"א בהערתו את כל הענין, שמאחר שאין אנו נוהגין באכילת מלח לאחר הסעודה מהטעם שכתב, שכבר יש מלח בפת או במאכלים שאכל, שוב אין לחוש לשום דבר באכילת המלח, וגם אם אוכל מלח בסוף הסעודה תו אין לחוש לצורת אכילתו. ודו"ק. וכן יש לדקדק מדברי הערוך השולחן (אורח חיים סימן קעט סעיף ט). ע"ש. וכ"כ בספר פי כהן (להג"ר יששכר דב אייכראן שליט"א) עמ"ס ברכות (ח"ב עמוד רפז), דרק באוכל מלח אחר הסעודה ולא אכל מלח בסעודה יש לחוש לצורת אכילת המלח.



ה.

ונראה למצוא עוד סעד וסמך למ"ש ע"פ מ"ש הגאון רבי שלמה מחלמא, בעל מרכבת המשנה, בספרו שלחן תמיד (הלכות נטילת ידים וסעודה סימן י סעיף ז), ששם צדיק עתק לכל דיני הסעודה מדברי רבותינו, וכתב בזה הלשון: בזמן הזה אין נוהגין באכילת מלח ושתיית מים אחר הסעודה (מ"א סק"ח). עכ"ל. הרי שקרא דבר השמיט'ה לכל דיני אכילת המלח אחר הסעודה. ולכאורה, הגם שאין נוהגין באכילת מלח אחר הסעודה, הלא מי שירצה לאכול מלח לכאורה יש לו לעשות כסדר המובא בשו"ע לאכול רק באמה ובקמיצה, ומדוע השמיט האי הלכתא. ועל כרחך כמ"ש, שכל זה נכלל במה שלא נוהגים בזה כיום מכמה טעמי תריצי, וכאמור.

ובזה יש כדי השב למה שלא ראינו רבים חוששים לזה. ועל כגון דא שפיר אפשר לומר "שומר פתאים ה'". ועיין בשו"ת אבני לוי (ח"א סימן ט). ודו"ק.



ו.

שו"ר להרב אפיקי מגינים על השו"ע (סימן קעט סק"ה) שגם העיר מסוגיא דהוריות (שם), ופירש שמה שאמרו בגמרא אצבעו הוא לא דוקא, דהכונה אמה או קמיצה [וכ"כ החיד"א במחזיק ברכה שם בסו"ד]. והביא שהפרי מגדים (אורח חיים סימן ב באשל אברהם סק"א) הסתפק אם מה שאמרו בגמרא הטובל אצבעו במלח ואוכל מחזיר לימודו, מהי האצבע שטובל במלח, אם היא דוקא האצבע הסמוכה לאגודל. ע"כ. ואשתמיטתיה דברי השלחן ערוך כאן. עכ"ד הרב אפיקי מגינים. וכן העיר על הפמ"ג בספר נפש חיה להגר"ר מרגליות זצ"ל (או"ח סימן ב סעיף ג). וכמה דחוק לומר על מאריה דהשלחן ערוך, רבנו הפרי מגדים, דאשתמיטתיה הלכה זו, וביחוד שבסעיף זה אודות אכילת המלח ביאר באשל אברהם (סק"ח) את דברי המג"א בעניין, שכתב שנשתנו הטבעים ולא צריך לאכול מלח אחר הסעודה מחשש ריח הפה ואסכרה. ולפי דרכנו נרחא, דסבר שמאחר שנשתנו הטבעים בענין אכילת המלח שאחר הסעודה, ממילא חלף ועבר כל דין אכילת המלח שאחרי הסעודה, ואין לחוש גם לצורת האכילה באיזו אצבע תהיה, ולכן

הסתפק בכונת הגמרא אם אצבע ממש קאמר או לאו דוקא. ודו"ק. ועיין במ"ש בספר זכר עשה (עמוד של הערה קמג). ואכמ"ל.



ז.

וראיתי בספר שלחן הטהור מקמארנא (סימן קעט סעיף ו) שכתב להזהיר גם כן כשאוכלין הערינג (דג מלוח) אחר האכילה, שיזהר שלא יקח חתיכה אלא באמה וקמיצה. ע"כ. ואחר המחז"ר נראה שהיא הפלגת חומרא יתירה, ועל הראשונים אנו מצטערים במה שרבים וטובים לא נוהגים כן אפילו במלח גמור. גם הלום ראיתי אחרי רואי בשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח סימן ט) שהחמיר אפילו לאכול המלח כדרכו בגודל ואצבע הסמוכה לה אפילו בנוטלו על ידי כף. וכבר מפורסם הגאון הבן איש חי דחסיד הוא וחסדאין מילי, ובצירוף כל הני סברות שאמרנו לעיל אפשר שגם הרב בן איש חי יודה שאפשר להקל. ומ"מ גם הרב בן איש חי (שם) כתב להקל אם לוקח את המלח עם פרי וכדומה שלא נאמר ד"ז אלא כשאוכל את המלח לבדו. ע"ש. ולפי זה אפשר לומר דהוא הדין במה שמצויין פירורי פת על השולחן, וכשנותן מלח על השולחן ומתערבים עימו שוב אין לחוש לזה.

עד כאן העלתה ידי יד כהה לבאר בה'ן אומר וה'ן דברים זו ההלכה הנעלמה, ולדון את כלל ישראל לכף זכות, ולסלק מהם הקצף שלא יפגע בהם ח"ו שום שטן ומשחית. ויהי רצון שנזכה לכוון לאמיתה של תורה בזה ובבא מעתה ועד עולם. ואחתום בברכה ובאהבה רבה, כי אורך ימים ושנות חיים ושלום יסיפו לך.



הבה"ח יצחק פרץ

מכסיקו

בדין ברכת הרואה את חבריו לאחר שלשים יום

מקור הדין

הנה איתא בברכות (נח ע"ב): אמר ריב"ל הרואה את חבריו לאחר שלשים יום*, אומר: ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה... רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא

א. ובטעם הדבר דדוקא בשלשים יום מברך שהחיינו, ראיתי בפירוש רבינו סעיד בן דוד אלעדני (ק"ש וברכות עמ' צ), שכתב: למה לאחר חודש מברך שהחיינו. התשובה, שכל חדש הוא זמן ויש בו שינוי לירח, ואמרו שבשינויו ישתנה מזג האדם, לפיכך אם ראה דבר שנפלג ממנו חדש מודה לשם שהיה עד זמן זה ולא נשתנה מזגו. עכ"ל.

ועוד מצאתי לרבינו מנוח על הרמב"ם (פ"י מהל' ברכות ה"ב) שכתב: וכתב אדוני מורי ר' ראובן, כי ל' יום הוא זמן תנועת הקפת הלבנה, וזמן הקפת השמש שנים עשר חודש, וכבר ידעת כי שינוי טבע בני האדם תלוי בשינוי הקפתם. עכ"ל.

והרשב"ץ (ברכות נח) כתב: דהוי ליה כדברים הבאים מזמן לזמן. עכ"ל.

וראיתי בספר מאיר עוז - ערבה (ח"י עמ' 568), שכתב: עיין למהר"ל (אור חדש אסתר ד' יא) שביאר דברי אסתר שאמרה "ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלשים יום", וקשה מה בכך שלא נקראה אל המלך זה שלשים יום, ואפילו נקראת תוך שלשים יום מה בכך, ויש לומר כי הרואה את חבריו לאחר שלשים יום מברך שהחיינו (ברכות נח ב), נמצא כל אשר לא היה תוך שלשים נחשב כאלו נסתלק ממנו, שהרי חייב לברך שהחיינו, ולכך אמר שאל תאמר כיון שאני אהובה אצלו בודאי יושיט לי שרביט הזהב כי הוא חפץ בי כשאבוא לפניו, ועל זה אמרה כיון שלא נקראתי זה שלשים יום עד שנחשב שנסתלקתי מעליו, וא"כ אין לסמוך על זה לומר אהובה אני אצלו, אחר שלא נקראתי שלשים יום, ואם היה כ"כ חפץ בי א"כ למה לא קרא לי זה שלשים יום עד שאני נחשב פנים חדשות אצלו, והיא לא ידעה אדרבא כי הש"י עשה זה שלא היתה נקראת, בשביל כי פנים חדשות חביבות ביותר ממה שהוא חביב את אשר תמיד עמו, לכך לא היתה נקראת.

עוד כתב המהר"ל (חידושי אגדות ב"ק ג), שהרואה את חבריו עד ל' יום לא הוסר צלמו ממנו, והוא כאילו הולך לפניו, אבל לאחר שלשים הוסרה הצורה ממנו, ולכן מצינו שאבל אסור בגיהוץ ותספורת הוא יופי הצלם ותוארו, ויש לו להתאבל שלשים שלא יהיה מיפה עצמו כל זמן שצלמו של מת לא נבדל מאתו.

ועיין ברוקח (ברכות ס"י שע"א) שמבואר שאין חשיבות לזמן של פחות מל' יום לגבי ברכת הזמן, שכתב: הזמן שהוא פחות מל' אינו חשוב. לכך אינו מברך זמן על המילה. כי אם על הפדיון. ופ' הרואה, הרואה את חבריו לשלשים יום מברך שהחיינו, לכך בפדיון הבן היו נוהגין שמחות, ועל שמחות תיקנו שהחיינו כמו הרגלים, עכ"ל.

ב. ובענין אם ברכה זו היא רשות או חובה, ראיתי בספר המכתם (ברכות נד ע"א) שכתב: והאי דאמר ברואה את חבריו לאחר שלשים יום שהחיינו, וברואה אחר י"ב חדשים מברך מחיה המתים, התם רשות הוא דהוי, אבל חובה לא הוי. ואיירי נמי באוהבו או קרובו החביב לו ושמוח בראייתו, ואעפ"כ אותן הברכות לא מקרו חובה, אלא רשות כראיית קרא חייא. וכן כתב הראב"ד. (והניף ידו שנית בדף נח ע"ב).

ועוד מצאתי לרבינו מנוח על הר"מ (פ"י דהל' ברכות ה"ב) שכתב: והראב"ד כתב דברכה זו ודכותה לא בעי למימר חובה. וכתו' שם משו' רשות.

ועי' ברשב"ץ (ברכות נח) שכתב: וכתב הראב"ד ז"ל, דרשות הוא ולא חובה, דומיא דקרא חדתא דמברך עליה שהחיינו ברשות, כדאיתא בעירובין. עכ"ל.

וע"ע בספר ברכת ה' (ח"ד פ"א הע' 3) שהביא משו"ת הרשב"א, ומספר המאורות, ועוד, דברכת שהחיינו גם על ראיית

פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא אמרו ליה בהדי דחזינך בריכינך עלך תרתי ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו, ושהחיינו. אמר להו אנא נמי כיון דחזיתנכו חשבתנכו עלואי כשיתין רבוון בית ישראל וברכינא עלייכו תלתא הנך תרתי וברוך חכם הרזים. אמרו ליה חכימת כולי האי, יהבי ביה עינייהו ושכיב. ע"כ. ופירש"י: ושהחיינו: דלאחר שלשים יום הוה. ע"כ. ודין זה הביאוהו כל הראשונים, ואין חולק בדבר.



בגדר החבר שאפשר לברך עליו

והנה בגדר "חבירו", מצאנו לשונות רבים בראשונים. התוספות (ד"ה הרואה) הביאו בשם ר"י דהא דמברכין שהחיינו ברואה את חברו, הוא "דוקא חבירו החביב עליו". וכ"כ בספר צרור החיים (דרך שני סי' כ) בשם הירושלמי, דדוקא על חבירו החביב עליו מברך. וכ"כ הסמ"ג (עשין כז). וכן בספר הפרדס (שער שמיני). וכ"כ הראב"ה (סי' קמו).

והטור (רכה ס"א), כתב: והוא שחביב עליו הרבה, ושמח מאד בראייתו. ורבינו מנוח על הרמב"ם (פ"י דהל' ברכות ה"ב) כתב: פי' והוא שחביבה עליו ראייתו, והוא שראהו ג"כ בריא ושלם. ובספר המאורות (ברכות נח ע"ב): והוא שחביבה לו ראייתו.

והמרדכי (ברכות נח ע"ב) גרס בדברי ר"י: חבירו החביב (עליו) [על כל אדם] ושמח בראייתו. והרא"ש (אות ט), הוסיף אחרי "חבירו שחביב עליו", שצריך גם שיתקיים "ושמח ונהנה בראייתו".

ורבינו יהונתן הכהן מלוניל (על הרי"ף, נח ע"ב) כתב: ששמח ונהנה מראייתו הרבה. והמנהיג (הל' פסח – סדר לילות של פסח), כתב: וכן הרואה את חברו לאחר שלשים יום, מברך שהחיינו, דרואהו ונהנה בו.

והמאירי כתב בשם גדולי המפרשים (וידוע שהוא הראב"ד): שחביב עליו, והוא נהנה בראייתו. וכע"ז כתב רבינו אברהם אלשביילי (נח ע"ב): חבירו החביב לו ונהנה ממנו.

ובתוספות רא"ש (ברכות נח ע"ב) השמיט את תיבת "ונהנה", וכתב רק "חבירו שחביב עליו, ושמח בראייתו". וכ"כ בתוספות רבינו יהודה שירליאון (ברכות נח ע"ב). ובתוספות רבינו פרץ (שם). וכ"כ רבינו ירוחם (גי'ג ח"ב). וכ"כ האורחות חיים (הל' ברכות אות מח). והנימוקי יוסף (ברכות

חבירו רשות היא, וע"ש באורך.

וע"ע למד"ר זקני עט"ר הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א בספר אהלי שם על השו"ע (ח"ב עמ' תריט) שנקט שברכת שהחיינו על פירות, היא ברכת הרשות, אמנם מ"מ יש להזהר דלא לבטלה. וע"ע בזה בספר תורת הקדמונים (ח"ב סי' טו).

ואחרי כתיב כ"ז, מצאתי לדודי הרה"ג רבי יוסף פרץ נר"ו, בספר פריי יתן (ח"א סי' לה, הודפס בסו"ס שו"ת רבי דוד צבאח) שהסיק שברכת שהחיינו על פירות היא ברכת הרשות. ונראה דאחרי המו"מ הוא סובר דגם ברכת שהחיינו על ראיית חבירו היא ברכת הרשות.

ג). ובירושלמי שלפנינו ליתא (הלכה ברורה חי"א עמ' שלב).

בדין ברכת הרואה את חברו לאחר שלשים יום

רפב

נח ע"ב). ובהגהות מיימוניות (אות מפ"י דהל' ברכות) כתב בשם ר"י: חברו החביב לו, ושמח בראותו אותו.

והסמ"ק (הל' ברכות סי' קנא) כתב: ששמח ליבו בראותו אותו. וכע"ז כתב הצידיה לדרך (מאמר ראשון כלל ג' פכ"ח): ושמח בראיתו. וכ"כ תלמידי רבינו יונה¹ (על הרי"ף, ד"ה הרואה). והרשב"ץ (ברכות נח ע"ב).

והאבודרהם (הל' ברכות שער שמיני) כתב: ודוקא בחברו החביב לו, ותאב לראותו, אבל לא לכל אדם.

והאגודה כתב בשם ר"י: ששמח קצת בראיתו.

והכלבו (הל' ברכות סי' פז) כתב: ולא אמרו אלא בחברו החביב לו לשמוח בראיתו. והמכתם (ברכות נח ע"ב) כתב: פי' בחברו שהוא שמח עליו ונהנה בראיתו. וברכה זו אינה חובה אלא רשות היא לו, וכן דעת הראב"ד ז"ל. ובדף נד ע"א כתב: באוהבו או קרובו החביב לו ושמח בראיתו.

ומר"ן בשו"ע (ריש סי' רכה) כתב: והוא שחביב עליו הרבה ושמח בראיתו. עכ"ל. ויש שכתבו לי דכל הנ"ל לא חולקים, אלא כל אחד הגדיר את הדין בלשון אחר, אבל בפועל כולם מסכימים ואין מחלוקת בדבר, וצ"ע. עי' לעיל בהערה ד.



אם אפשר לברך על אביו או רבו

ונראה דהו"ה לגבי אביו או רבו דיכול לברך עליהם ונחשבים לו כחבר, וכ"כ מרן החיד"א בברכי יוסף (רכה סק"א), והביא זכר לדבר ממה שכתוב במגילת אסתר, ומשלוח מנות איש לרעהו, ובמסכת מגילה איתא, קיימת בנו רבינו..., ומכאן דגם רבו מקרי רעהו. והוב"ד בשערי תשובה (סק"א). ובגדולות אלישע (סק"ה), הודפס בקובץ אליבא דהלכתא חל"ח). ובכף החיים – סופר (סק"א). וכ"פ בחזו"ע (הל' ברכות עמ' תכד). וכן ראיתי שכתב בפשיטות בערוך השלחן (רכה ס"ג) לגבי אביו. וכ"ה בקצשו"ע גאנצפריד (סי' נט אות כ).

וכתב לי בזה דודי הגאון רבי משה פרץ שליט"א, וז"ל: בענין אם יכול לברך על אביו או רבו, יש לציין מה שכתבו בזה הפוסקים בענין משלוח מנות, והובאו בחזון עובדיה ובילקוט יוסף. עכ"ל.

ובאמת ע"ש בחזו"ע פורים (עמ' קלה, שלט), שכתב והביא הגרע"י זצ"ל ראיות דרעהו לאו דוקא, וגם הקב"ה קרא לישראל רעים, וגם הביא את דברי הברכי יוסף הנ"ל. ע"ש באריכות דבריו.

ד). ופלא על מר"ן בבית יוסף (ריש סי' רכה) שכתב: ומה שכתב והוא חביב עליו: כן כתבו שם התוספות, וה"ר יונה, והרא"ש. דהרי בלשונו של רבינו יונה לא כתוב המילה "חביב", וצ"ע. ג. ודודי הרב יוסף שליט"א, כתב לי שרואים מכאן דדעת מר"ן שאין מחלוקת בגדר חביב בראשונים ולכולם זו אותה הגדרה, וראיה לזה שאין שום ראשון שכתב מפורש שיש מחלוקת בזה, ושכל מה שאפשר לדייק להגיד שזו מחלוקת אינו מוכרח. עכ"ד.

וגדולה מזו מצאתי ראיה ברורה שאפשר לברך ברכה זו על אביו או רבו בשופי בלי שום פקפוק. והיא משום דברי המאירי (דף נד ע"א) שדן אם ברכת רואה את חבריו חובה או רשות היא, ומסיים: ואין חובה אלא לאביו ורבו שנפשו קשורה בהם אף שלא בפניהם. עכ"ל. והא לנו ברור שאפשר לברך עליהם.



אמירת ברכה זו בזמנה"ז

הנה הפוסקים הסוברים דגם בימינו אפשר לברך ברכה זו הם: החיי אדם (סב ו), והמשנה ברורה (רכא סק"ה, רכה סק"ג), וכ"כ הקצשו"ע (סי' נט סק"כ), וכ"כ בס' נתיבי עם (ח"א עמ' קיא ד"ה על פרי), בספר ברכת יוסף (ח"ב דף קנד ב), בשו"ת יביע אומר (ה אר"ח יט ט, אר"ח קח אות קיא), חזו"ע (הל' ברכות תכד), וכ"כ בספר ברכת השם (ח"ד פרק ב), ובשו"ת יין הטוב (סי' מח), ובשו"ת אז נדברו (יד לה), ובשו"ת פעולת צדיק (ב רמו), ובספר מאיר עוז - ערבה (ח"י עמ' 574), ושכן אמר לו מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל. וכ"כ ידידי ר' ישראל בארקין נר"ו, ששמע מאביו ז"ל, ששאל את הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, אם יכול לברך אם דיבר עם חבריו בטלפון תוך שלשים, וענה לו: המברך לא הפסיד. עכ"ד. ומשמע שגם בזמננו. וכן פסק בהלכה ברורה (ח"א עמ' לט) דגם בזה"ז אפשר לאומרה. וע"ע בשו"ת אבני דרך (חט"ז סי' מו), ובספר פסקי תשובות (רכה), ובשו"ת אדרת תפארת (ח"ה סי' כד).

וברור דכל מי שסתם, הוי משום שלא היה לו אפי' צד לפקפק בברכה זו, שהוי דינא דגמרא ושו"ע.



הסוברים דאין לאומרה

הנה כתב החסד לאלפים (סי' רכא - רל סט"ו): הרואה איש או אשה ששמח בראייתם לאחר שלשים יום, מברך שהחיינו, והוא שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו, כגון מי שהיה בדרך וחזר לעירו ובא לביתו, אבל על אחר יותר טוב שלא ינהגו לברך בשם ומלכות", כי גברה חנופה, ויש שמראה כאוהב לפנים ובקרב ישים אורבו. עכ"ד.

ובאשל אברהם מבוטשאטש (סי' רל ס"ד), כתב: וכן נשתקע מלבך שהחיינו והטוב והמטיב על ראייתם את עצמם זה עם זה, וטוב רק בהרהור או בלשון חול. עכ"ל. וקצת צ"ע, למה לא העיר על זה בס' רכה.

ובספר יוסף אומץ - יוזפא (אות תנא), כתב: הרואה חבריו שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו מברך שהחיינו אם לא ראה אותו תוך שלושים. ומפני שחברים כאלו הם מעטים, לכן אין נזהרין בברכה זו. אכן לאחיו ולאחותו וכל שכן לבנו ובתו או אביו ואמו דמסתמא חביבין עליו ביותר הוי חיוב גמור לברך.

ה). בענין ברכות הראיה אם מברכים אותן בשו"מ, עיין במאמרי בזה.

וע"ע בשו"ת אפרקסטא דעניא (ח"ב סי' לו אות ב), שכתב: ואשר תמה על שאין נוהג' בברכה זו, עי' בס' אורחות חיים החדש ברס"י רכ"ה בשם ס' יפל"ל דאין לאדם נכבד לברך שהחיינו אפילו על אשתו, ואפילו על בתו אין נוהגין. ושם בסוף אות ב' הביא בשם א"א סי' ר"ל שכתב ועכשיו נשתקע מלברך שהחיינו והטוב והמטיב על ראיתם זא"ז, וטוב רק להרהר או בלשון חול ע"ש. והטעם מובן מאליו, דהרי התנאי של ברכה זו כמ"ש בש"ע שם "והוא שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו". ועכשיו בעוה"ר החביבות שבין אדם לחבירו במדרגה שפלה מאד. ומכל שכן די"א דברכות אלו הן רשות.

ובספר בני ציון - ליכטמאן (סי' רכה) כתב: ולא ראיתי נוהגין כעת לברך לא ברכת שהחיינו ולא מחיה המתים, ואולי הטעם משום דלא בקיאין בשיעור חביב עליו הרבה ושמח בראייתו. ובערוך השלחן (סי' רכה ס"ג) כתב: ועכשיו מקילין מאד בברכה זו, מיהו, מי שידוע בעצמו שיש לו תענוג בראייתו, ושמח מאד... צריך לברך.

ובספר ליקוטי מהרי"ח (מהדו"ח ח"א עמ' תקצח), כתב: והנה העולם אין מברכין ברכות אלו, ואפשר משום דבעינן החביב עליו הרבה ושמח בו, ומאן מפסי האיך נקרא חביב עליו הרבה, ובעונותינו הרבים ערבה כל שמחה, ואין אדם שמח בחבירו, ועם כל זה ערום יעשה בדעת.

וכתב הבן איש חי (ש"ר פר' עקב אות יד): הרואה את חברו המכירו כבר, ועברו עליו שלשים יום שלא ראהו, ועתה הוא שמח בראיתו, יברך "שהחיינו"... ואף על גב דמן הדין צריך לברך בשם ומלכות, כיון דלא נהגו העולם בזה, ויש גם כן סמך טעם למנהג, לכך יברך בלי שם ומלכות, ויהרהר שם ומלכות בלבו.

וע"ע בכף החיים - סופר (סק"ו) שכתב: ומיהו עיין בן איש חי פרשת עקב... באות יד כתב דגם ברכת שהחיינו לא נהגו לברך על חבירו יעו"ש. ועל כן במקום דליכא מנהג לברך יש לברך שהחיינו בלתי שם ומלכות... ואם כן הוא הדין אם שהה שלשים יום או יותר שלא ראהו, יברך על פרי חדש ויפטור הכל.

ובנימוקי אורח חיים (סי' רכה) כתב: והנה באשל אברהם כתב שנשתקעה הלכה זו, ולא נהגו כלל לברך בכהאי גוונא. ומכל מקום קשיא למה לא נהגו כן, וכבר כתב המגן אברהם לעיל דאין לבטלה בחנם כיון דאיתמר בש"ס, ועיין בדברינו שם בזה. ויש לומר טעם לזה, כיון דבעינן דוקא חבירו החביב עליו הרבה כנוצר, והנה בעונותינו הרבים בגלותינו קנאת איש מרעהו ושנאת חנם או תולדה דקנאה וכיוצא, ולפנים יסביר לו ויגנוב דעתו, ורובם ככולם נתפסו ר"ל בשקר הלז וקראוהו פוליטי"ק. וכשיהיה המנהג הזה על פי הלכה לברך על חבירו החביב עליו כנוצר שהחיינו, אז יברכו ברכות לבטלה מאה פעמים ויותר בכל יום, כי אם לא יברך, אז יראה בעל כרחו כי אינו חביב עליו, ואז יגרום לו רעה במסחרו וקנינו או במצבו, ויוכל כמה פעמים לגרום רעת הקהלה הדתית כמה פעמים, ועל כן יתירו לעצמן משום דרכי שלום לברך בכל עת כדי שיראה חבירו שהוא חביב עליו, ובאמת יברכו ברכות לבטלה לאין קץ, ומשום לאו ד'לא תשא' לשמו הגדול יתברך, על כן מנהג ישראל תורה, אולי מטעם חכמי הדורות משום לא פלוג שלא לברך כלל בזה כנוצר.

והגרי"ז מבריסק זצ"ל (עובדות והנהגות ח"ב עמ' לח) אמר שהטעם שאין לברך ברכה זו, הוא: מי מאתנו יודע להעריך מהו הגדר של: "השמח בראיתו".

והגרש"ז אויירבאך זצ"ל, הורה (הליכות שלמה, הל' תפלה פכ"ג הי"ב): בזמננו אין נוהגים לברך על ראית פני חבר. ויתכן שהטעם הוא כיון שברכה זו נוהגת רק אם הוא באמת שמח בו, וא"כ בזמננו יש לחוש שמפני הנימוס, או מפני פחדו מאיש זה שראהו, יברך בראיתו אע"פ שאינו שמח באמת, וברכתו תהא לבטלה, ומשום כך אין מברכין, כי מי יאמר זיכיתי מחנופה וממורא בשר ודם. ורק באופנים יוצאים מן הכלל, יברך.

והנה אם מתבוננים טוב, רואים דחלק חשוב מהפוסקים הנ"ל, לא כתבו לבטלה לגמרי, ועשו פשרות וכו', וזה מראה שזה משהו שלא נשתקע לגמרי, ושאין בסיס כ"כ חזק לביטול ברכה זו, שבראשונים לא מצאנו לה מפקקים.



בקיבל ממנו מכתב או דיבר איתו בטלפון או בזום

הנה בשו"ת הלכות קטנות (סי' רכ), נשאל: חבירו שראהו והלך מן העיר ובתוך שלשים קבל ממנו כתב, אם יאמר שהחיינו כשיבא, וכן מחיה המתים, או כשיבאו אנשים שהודיעוהו משלומם. תשובה: אפשר דמתי לא יאמר דאין כאן נשכחתי כמת מלב אבל שהחיינו שהוא על ראיית הפנים, יאמר. עכ"ל. והובאו דבריו להלכה ביד אהרן – אלפאנדרי (רכה). ובבאר היטב (סק"א). ובמגן גבורים – אלף המגן (סק"ב). ובתשובה כת"י למהר"ם ׳ן חביב (הודפסה בקובץ אליבא דהלכתא חל"ח עמ' א). גדולות אלישע (סק"ז). והערוך השלחן (ס"ב). והקשו"ע (סי' נט אות כ). ובספר בירך את אברהם (סי' סה ס"ג).

אמנם המשנה ברורה (סק"ב) כתב: ואם קבל ממנו כתב, או שאנשים הודיעוהו משלומם, יש דעות באחרונים, וספק ברכות להקל. וכ"כ השערי תשובה (סק"א), וכתב שכן משמע מהברכי יוסף בשם מורי זקני הרב. וכ"כ בספר זכרון משה לנכד מרן החיד"א (רכה).

ובספר הלכה ברורה (עמ' שלו) כתב שהרבה פוסקים תמהו על המשנ"ב שפסק דלא לברך, וכ"כ בשו"ת יין הטוב (סי' מט), ובשו"ת יחיה דעת (ח"ד סי' יז), ובספר זה השלחן (סי' רכה), ובספר ברכת ד' (ח"ד פרק ב' סוף אות כז). ע"כ מספר הלכה ברורה. וכן כתב הגרי"ח סופר נר"ו (בהגהות יד סופר על הגדולות אלישע הנ"ל). וע"ע בדברי דודי הגאון רבי יוסף פרץ נר"ו מח"ס פריו יתן ושא"ס בקובץ בעקבי שיח (ח"א עמ' צ).

ועוד כתב בספר הלכה ברורה (ח"א עמ' שלו): ויש להעיר עוד כי מאידך גיסא דעת המהר"ש גרמזיאן בשו"ת משפטי צדק (סי' כט), ובספרו אמרי בינה (ברכות נח:), והגאון רבי זלמן בסדר ברכות הנהנין (פרק יב אות יא), והשלחן הטהור (ס"ב), שאף ברכת מחיה המתים מברך כשקיבל ממנו מכתבים בתוך י"ב חודש, כי עיקר הברכה היא על ראיית פניו. וע"ש.

ולענין טלפון נראה דהו"ה, וכ"כ בספר הלכה ברורה (שם), וכן פסק הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (שהבאנו לעיל), וכ"כ לי הגר"א נבנצל שליט"א, וכן הורה לי מו"ז הגר"מ פרץ שליט"א, וכ"כ בספר ברכת ה' (ח"ד פ"ב אות כז), והוסיף דאפילו ראהו בטלויזיה.

ודודי הרה"ג רבי משה פרץ נר"ו הוסיף לי: לדברי האומרים שאם קיבל הודעה ממנו לא יברך, אפשר לומר שאף אם לא קיבל הודעה לא יברך, כי בזמנינו קל מאוד לשלוח הודעות, ואם לא טרח בזה, הוא סימן שאינו חביב לו כל כך. עכ"ל.



מסקנה

ונלע"ד שמותר לברך ברכה זו אף בזמה"ז, במקרה שיש בו שמחה אמיתית ממש, וכסתימת כל הראשונים, ורוב האחרונים. והגדרת החביבות היא כלשון מר"ן "שחביב עליו הרבה ושמח בראיתו". ואפילו שקיבל ממנו מכתבים, או דיבר איתו בטלפון, וגם אם ראה תמונה או סרט ממנו יכול לברך. ונראה לי שבראהו בזום וכדומה יש לומר בזה סב"ל, וצ"ע. והסכים עם מסקנותי אלו [מלבד דין ה'זום'], דודי הגאון רבי יוסף פרץ שליט"א מח"ס פריו יתן ושא"ס. וציי"מ וימ"ן.

אולם כל זה נאמר לעורר לב הלומדים, ולא לדינא, ומו"ר הגר"מ פרץ נר"ו לא הסכים עם המסקנא הנ"ל.



הרב נחום ראפאפארט

בעניין ברכת דיין האמת על הרואה בתי ישראל בחורבן

בקובץ שעבר (גליון פ"ה) דן הרב יהושע ון-דייק שליט"א בההלכה של הרואה בתי ישראל בישובן. ודיון זה עורר אותי להסיפא של הברייתא, דאיתא שם "הרואה בתי ישראל ... בחורבן אומר ברוך דיין האמת".

ויש לדון בזה. שמצי הרבה מקומות בארץ שמצאו שם חורבות מימי קדם. והרבה מהם הם מעיירות שדרו שם ישראל בזמן הבית. וכן מצאו שם חורבות מבתי כנסיות. כגון בעין גדי, מצדה, בית שאן, ארבל, גוש חלב, ברעם, גמלא וכו'. ונשאלת השאלה אם מחויבים לברך כשרואים מקומות הללו, כמבואר בשו"ע.

וכדי לעמוד על הלכה זו יש לדעת במה מדברת הרישא של הברייתא. ובכך נדע איך לאוקים את הסיפא של הברייתא. ובדבר זה מצינו מחלוקות גדולה בראשונים. הנה שיטת רש"י שמברך מציב גבול אלמנה "כגון בישוב בית שני". ודבריו צריכים ביאור מאוד. והעלה הבית יוסף שלשה דרכים בביאורו. א. דקאי אבית המקדש. ב. "ויותר נראה לומר". דקאי אכל בתי ישראל כשהם יושבים ביישובן, היינו כשישראל מיושבים בלא שטן ולא פגע רע. ג. "ואפשר". שגם כשישראל יושבים לבטח, עדיין לא מברכים, אלא רק בארץ ישראל ובזמן הבית. ומסיים על זה. "ונראה שזו היתה כוונת רש"י גם כן במה שכתב כגון בישוב בית שני".

בשלחנו הטהור סתם הב"י את לשונו: "הרואה בתי ישראל ביישובן כגון בישוב בית שני". והעלה הרב שליט"א בשיטתו, שהוא נקט לעיקר כדרך השני שכתב. ומדייק כן מלשונו "ויותר נראה לומר". והוסיף הרב שגם אם אמרינן שלמד כדרך השלישי, יש לבאר כונתו במה שכתב "ובזמן הבית", שהכוונה על שליטת ישראל בהארץ.

ויש להוסיף שלפי דרך זו ניתן לחבר בין הפשט להדרש של הפסוק. שכפי שלומדים בפשטות, אינם הולכים ביחד הפשט והדרש. ששם כתיב (משלי טו, כה): "בית גאים יסח ה', ויצב גבול אלמנה". ועל פי פשוטו, כוונת הכתוב שהקב"ה יציב גבול אלמנה במקום חורבת הרשעים. ועל פי הדרש אינו כן כוונת הכתוב, אלא כל מקום שרואה בתי ישראל בישובן, גם אם הייתה חורבה מאז חורבן הארץ, ולפי האמת ברוב המקומות כן היה, חייב לברך. ולפי דברי הרב שליט"א שהכל תלוי בשליטה, שפיר יכולים להבין הדרש גם בפשוטו של מקרא. ש"בית גאים" הכוונה לשליטת זרים על הארץ, שהקב"ה ישבור כוחם "ויציב גבול אלמנה" תחתם. דהיינו שתחזור השליטה לישראל. ואם כן אין הכוונה לבית פרטי שנבנה על חורבת הארץ מאז חורבן הבית, ומעולם לא היו על מקומו "בית גאים". אלא הכוונה על כלליות מצב הארץ, תחת איוו שליטה היא נמצאת. היוצא לפי זה שההיפוך מזה הוא כשאין הארץ תחת יד ישראל. ואם כן בזמנינו איננו מברכים ברכה זו כשרואים חורבות ישנות. כיון שהארץ תחת שליטת ישראל.

שברכה זו לא נתקנה על הפרט אלא על הכלל. וכמו שמחויבים לברך "מציב גבול אלמנה", כיון שהארץ ביד ישראל, כן אינו מברך דיין האמת, כיון שהארץ בכלליות היא תחת רשות ישראל, והגם שמקום זה הוא עדיין בחורבנו.

שיטת הרי"ף שמברך מציב גבול אלמנה רק כשרואה בתי כנסיות. ולפי זה נמצא ש"בחורבנן" גם כן הביאור כשרואה בתי כנסיות חריבים, דרך אז חייב לברך ברוך דיין האמת. ויש לעיין בזה. ראשית, הב"ח גורס בדברי הרי"ף "בתי ישראל" וכגירסתינו. ואם כן, על כל בתי ישראל שרואה בחורבנן חייב לברך.

ועוד, שהצל"ח לומד שטעם הרי"ף שמחייב לברך רק על בתי כנסיות הוא מטעם שכבר הזכרנו לעיל. והוא משום דאיירי בזמן הזה, ואסור לבנות בית חשוב, ורק בית הכנסת מותר לבנות אף בזמן הזה. כמבואר במג"א (סי' תק"ס סק"ב). ולכן רק על ביהכ"נ שייך לברך. ואם כן נמצא לפי דבריו שעל חורבנן באמת יכולים לברך על כל בתי ישראל, גם לשיטת הרי"ף. שרק ברכת מציב גבול אלמנה לא שייך לברך על בתי ישראל, כיון שאי אפשר לבנותו חשוב ויפה מאוד. ואפשר לומר לפי דבריו שאם רואה חורבן בתי ישראל מימי הגלות, גם כן אינו חייב לברך ברוך דיין האמת, כיון שלא היו בתים זו בנויים בתכלית החשיבות, ולכן לא נחשב חורבנם צער כל כך. אבל אם רואה את חורבות הארץ מומן הבית, שאז היו הבתים בנויים בתכלית ההדר, שנבנה בזמן הגאולה בזמן המקדש, ועל כן חורבנם לצער גדול יחשב, ועל זה יש לברך דיין האמת.

וראיתי שיטה מחודשת שברכה זו נוהגת רק בזמן שבית המקדש קיים. שאז אם רואה חורבה חייב לברך "דיין האמת", אבל לא כן בזמנינו. והיא בספר מנחת שמואל, וז"ל: "עייין רש"י שפירוש כגון בישוב בית שני. ויש מחלוקת בפוסקים אם כוונת רש"י דוקא בזמן המקדש. ומבית רב חנא בר חנילאי דלקמן אין ראי' דבתי ישראל בחורבנן היא אף בחור"ל ובזמן הזה. וממילא כן הוא בבתי ישראל בישובן. דהא אינו מבואר כאן אם ברכו ברוך דיין האמת. אלא דאתנח רב חסדא". הרי יוצא מדבריו שאם היו מברכים דיין האמת היתה מכאן הוכחה נגד הב"י שסובר שהברכה אינה נוהגת אלא בזמן הבית. הרי שהבין שהני שתי ברכות תלויות זו בזו, ואינו מברך אחת אלא בזמן שיכול לברך גם את השנייה. ותמוהה שיטתו מאד ונראית כחידה סתומה. שאם מברכים "דיין האמת" על חורבת העיר גם כשבית המקדש עומד בתפארתו, כל שכן וכל שכן הוא שצריכים לברך היום כשאנו עדיין בגלות, ובית המקדש איננו, ואין לך אלמנה גדולה מזו. ושיטה זו יחידאית היא. ומדברי כל האחרונים לא משמע כן.

ונלענ"ד שהיום אינו חייב לברך בכל הני מקומות לכו"ע. כי הברכה נקבעה על הצער כשרואים הני מקומות החריבים, אבל כהיום יש לומר שמקומות הללו לא נקראים חורבות, כיון שאדרבא מטפלים בהם, ומייפים אותם, ועושים דרכים שיהא נוח לבא לשם, שרוצים שיבא אנשים לשם לבקרו. ועל כן קשה לומר שהם נקראים חורבות, ויש לברך עליהם. דאדרבא רוצים בהחורבות, ואלפים הולכים בכל שנה לבקר מקומות אלו. והיא ביד המדינה לסתור כל הני חורבות ולבנות בניינים חדשים במקומם. ולא רק שלא סתרו, אלא יש ארגון מיוחד על מקומות הללו "רשות העתיקות", השומרים על המקום ומהפכים אותו למוזיאון, שרוצים שיבוא אנשים.

וכמו שצריכים במקום שדרו אנשים גם לגנות ולפארקים, כדי שיהא מקום לבני אדם לילך וליהנות ממנוחה קצת. גם כן צריכים למוזיאונים שיהא מקום לנופש לאנשי המדינה. ועל כן אינו חורבן. ויש לדמות דבר זה למקרה שלקחו את האבנים של החורבה ובנו עם זה בנין חדש על מקום החורבה. האם אמרין שחייב לברך כיון שרואה את האבנים של החורבה, ודאי שאינו חייב לברך כיון דאזיל שם חורבה מיניה. כן נמי במקרה שלנו שמייפים חורבות אלו ורוצים שישאר קיים באופן זה, מקרי שבנה בנין במקומו ואינו חייב לברך. ואם כן קמה וגם נצבה שאיננו חייבים לברך ברכה זו לכולי עלמא.

ושאלתי את הגה"ג הרב אברהם מימון הלוי שליט"א (בעמח"ס דרך האתרים ועוד), ולא הסכים לסברא זו שאינו חייב לברך: "הסברא שזה נמצא על ידי רשתות העתיקות ויש נוחות להיכנס שם זה לא סברא לא לברך עדיין זה חרב מתפילה ומעבודת ה' ונהפך למקום תיירותי וד"ל". ודעתי בטלה להרבנים הגאונים שליט"א ואקבל הכרעתם.

ואגב יש לבאר בדרך דרוש את ברכת "מציב גבול אלמנה". הנה הנביא ישעיהו מנחם את עם ישראל (מ, ג) "כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו, והיה העקב למישור והרכסים לבקעה". וכבר עמד המלבי"ם שלכאורה צריכים לומר היפוך. שאם הולך בדרך ונמצא לפניו הר גבוה ועמק היורד לעומק רב, ורוצה להשוותם כדי שיוכל לילך בנוחות, הדרך הפשוט שעושה הוא שנוטל עפר מן ההר וסותם בזה את העמק. נמצא שתחילה נתבטל ההר ואחר כך מתבטל העמק. אבל הפסוק אומר היפוך מזה, קודם "כל גיא ינשא" ואחר כך "וכל הר וגבעה ישפלו". עיי"ש. ועוד יש לעיין למה אמר הפסוק ב' פעמים משלו.

ויש לומר שהרים הם רמז ליצר הרע, כדאיתא במס' עבודה זרה (מה). "אמר ר"ע אני אובין ואדון לפניך כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נשאה ועץ רענן דע שיש שם עבודה זרה". ורמז הנביא לזמנינו, שכבר התחילה הארץ לקבל את בניה, אבל עדיין רחוקה הגאולה, שרוב בניה – עשרת השבטים וגם מיהודה ובנימין – עדיין לא שבו לחיק אמם. וזאת אמר הנביא "כל גיא ינשא". שבעת ההיא יתחיל הגיא, דהיינו בני ישראל הנמשלים לגיא בעת גלותם שהם רדופים מן האומות והם כשה אחד בין שבעים זאבים. ועברה עליהם כוס התרעלה. ולאט לאט הם יתחילו ל"ינשא". ובעת ההיא, ההר והגבעה שהם רמז לרוע הגוים, עדיין נמצאו בגדולתם, ויצר לישראל, והוא גלות ישמעאל בא"י. אבל הסוף יהיה "וכל הר וגבעה ישפלו".

וחלק השני של הפסוק יש לומר שהוא משל על מצב הרוחניות באחרית הימים. "והיה העקב למישור". שתפרח התורה מאד מאד ויתרבו ישיבות בכל הארץ וילכו ישראל בדרך מישור "דרכיה דרכי נועם". אבל בעת ההיא עדיין עומדים הרכסים, הם ההרים, דהיינו שלצערינו עדיין נמצאים הרבה מזרע ישראל שאינם רוצים להכיר בגדלות ה' ובתורתו. ורוצים להמשיך לשתות מבארות סרוחים. אבל הסוף יהיה "והרכסים לבקעה".

ויש להוסיף שזאת כוונת כפל הלשון "נחמו נחמו עמי". שהתחיל הנביא לנחם בזה את ישראל. וכבר עמדו רבים למה כפל לשונו. ולפי דרכינו ניתן לומר שנחם את ישראל שיחזרו ויבנו את הארץ. אבל אז ישיגו צרות מאת בני ישמעאל. ועל זאת נחם אותם פעם שניה שעוד תבוא גאולה השלימה.

ולפי זה נבין את לשון "מציב גבול אלמנה". שמשמע שהיא עדיין באלמנותה, רק יסח ה' את בית גאים ויתן לה מקומם. שהוא רמז לזמנינו, שהקב"ה מציב גבול אלמנה שמעמיד חורבותיה ויבנו עריה ונוטעים כרמיה, אבל עדיין שם אלמנותה עליה שרוב בניה עדיין לא חזרו לחיק אמם. ועל זאת קבעו חז"ל ברכה מיוחדת. ובזכות שאנו מראים שאנו שמחים שהארץ הולכת וניבנת יזכו להגאולה השלימה. ונגלה כבוד ה' במהרה בימינו אמן.



הרב מירון יוחאי

בישול בכלי ראשון וכלי שני, ומהות החילוק ביניהם

א. בישול בכלי ראשון * ב. בישול בכלי שני * ג. מהות החילוק בין כלי ראשון לכלי שני * נספח: ניסוי התקררות מים בכלים

שנינו במסכת שבת (מב.): "האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין, אבל נותן הוא לתוך הקערה ולתוך התמחוי". ומבואר בגמ' הטעם, משום שתבלין מתבשל בכלי ראשון ואינו מתבשל בכלי שני. וכן פירש רש"י "לא יתן לתוכן תבלין. משתחשך, דכ"ר כל זמן שרותח מבשל".

ויש להבין את מהות החילוק שבין כלי ראשון לכלי שני. אך לפני כן, יש להבין ולהגדיר את האיסור והחיוב בבישול בכלי ראשון עצמו. וכן יש להגדיר בצורה ברורה את יסודות הבישול בכלי שני. בפרק הראשון נעסוק בכלי ראשון, בפרק השני בכלי שני, ובפרק השלישי במהות החילוק בין הכלים.



פרק א' - בישול בכלי ראשון

בכלי ראשון, מצינו כמה שיטות בראשונים. דיש המחייבים רק בכלי ראשון העומד ע"ג האש ממש, ויש האוסרים כל עוד הוא חם ואפילו קצת. ויש להבחין גם בין חיוב בישול מהתורה, לבין איסור חכמים. ונראה לפרט את השיטות.



א. בישול בכ"ר שהעבירו מע"ג האור

הירושלמי ושיטת הרמב"ן ובית מדרשו: הירושלמי על המשנה הנ"ל דהאילפס והקדירה (פ"ג ה"ה) דן בדין עירווי מכ"ר (ובעז"ה אפרסם בדין עירווי מאמר נפרד), דיש האוסרים ויש המתירים. ולאח"כ איתא שם: "ר' יצחק בר גופתא בעא קומי רבי מנא, עשה כן (עירה מכ"ר) בשבת חייב משום מבשל? עשה כן בבשר וחלב חייב משום מבשל? א"ל כיי דמר ר' זעירא אי זהו חלוט ברור" - כל שהאור מהלך תחתיו, וכא איזהו תבשיל ברור - כל שהאור מהלך תחתיו".

א. 'ברור' פירושו גמור, כמו גבי מחלוקת ת"ק וריו"ס בהפקעת ביצה בסודר, שריו"ס מתיר, ואיתא בירושלמי במקום גבי חימוץ: "תמן תנינן תפוח שריסקו ונתנו לתוך העיסה וחימצה ה"ז אסורה. תני ריו"ס מתיר... ריו"ס כדעיתה, כמה דו אמר תמן אין חימוצו ברור, כן הוא אמר הכא אין תבשילו תבשיל ברור". כלומר אין הפקעת הביצה, שתוצאתה צליה שאינה גמורה - גלגול, נחשבת לבישול בשבת, שלריו"ס דוקא בישול גמור חייב.

ושיטת הרמב"ן ידועה במסכת ע"ז (עד:י) שנוקט כהירושלמי הזה, שאין חייב משום מבשל אלא ע"ג האש ממש. וכ"ר שהורד מן האש הוא גזירת חז"ל להרחקה.

יש המבינים את דבריו כפשוטם ממש, שהוא ענין חוק וגדר שרירותי, שאין חיוב בישול מהתורה אלא ע"ג האש, והמבשל שלא ע"ג האש פטור משום שאין זה הבישול עליו דברה תורה (או משום שאין זה דרך בישול וכד'). אך לענ"ד קשה מאוד לומר כן, שתלמוד ערוך לפנינו גבי ביצה – גלגל חייב חטאת, ושם מיירי במיחם שפינהו מע"ג האור¹. וגבי קוליס האספנין (דף קמ"ה ע"ב, ודף ל"ח ע"ב) – הדיח חייב חטאת. והרמב"ן מבאר בדבריו שאין זו מחלוקת תלמודים, אלא הירושלמי עולה בקנה אחד עם הבבלי, ואף מביא ראיה לדבר מסוגיין גבי מלח שלמסקנה אינו כתבלין ומותר ליתנו בכ"ר כיון שאינו מתבשל. והרי הנידון הוא נידון מציאותי האם הוא מתבשל גם בכלי שני או רק בכ"ר, ואולי רק בכ"ר שע"ג האש, ואינו נידון תיאורטי שמתבשל בכל גווני רק שחייב רק ע"ג האור.

ולכן ברור שכונת הרמב"ן (והירושלמי להבנתו) היא שמבחינת המציאות אין דברים מתבשלים אלא ע"ג האור. אולם זה ברור שדבר שיתבשל שלא ע"ג האור, אם באמת התבשל – חייב על בישולו². והדבר מבואר היטב בדברי תלמידו, רבינו דוד בונפיד בפסחים (ל: ד"ה עץ פרור)³, שהלך

(ב). ז"ל גבי הירושלמי בפ"ג גבי עירוי מכ"ר ע"ג תבלין: "וענין הירושלמי וכו' ובסוף שאלו ר' יצחק בר גופנא בעי קומי ר' מונא עשה כן בשבת חייב משום מבשל, עשה כן בבשר בחלב חייב משום מבשל? א"ל כההיא דאמר זעירא אי זהו חלוט ברור – כל שהאור מהלך תחתיו, וכא איזהו תבשיל ברור – כל שהאור מהלך תחתיו.

ופירושו ברור, שר' יצחק בר גופנא בעי בכ"ר נמי, דהיינו באלפס וקדירה שהעבירן מרותחין דמתני', אם עבר ועשה כן חייב הוא משום מבשל או לא. ופשט ליה שהוא פטור אבל אסור, שאין בישול ברור אלא באור מהלך תחתיו.

וכך אמרו שם בירושלמי: מה בין כ"ר מה בין כלי שני, א"ר יוסי כאן היד שולטת בו כאן אין היד שולטת בו. א"ר יונה כאן וכאן אין היד שולטת בו, אלא עשו הרחק לכ"ר ולא עשו הרחק לכלי שני. ש"מ הרחקה מדבריהם הוא... למדנו לדברי הכל שאין בישול גמור אלא באור מהלך תחתיו.

תדע דהא איתמר בדין (כלומר בתלמוד בבלי) מלח אינה כתבלין ובכ"ר נמי לא בשלא, וה"ה לבשרא כדאיתמר עלה צריכא מילחא בשולא כבשרא דתורא, אלמא אין בישול ברור אלא באור מהלך תחתיו, ואפי' לתבלין. ולדברים הקשים בבישול אפי' לכתחילה מותר דלאו בישול הוא כלל. ונראה שלא הוזכרו אלא בדבר הנאכל כמות שהוא חי, כגון תבלין ומלח וכיו"ב, אבל דבר שאין נאכל כמות שהוא חי אין בו כלל משום בישול אלא באור מהלך תחתיו⁴.

ג). ז"ל הרמב"ם בפיהמ"ש: "מיחם שם הכלי שמחממין בו מים, ועושין אותו על הרוב מנחשת או ברזל ונשאר חם זמן רב אחרי הורדתו מעל האש". וכ"ה בריא"ז: "מיחם שהעבירו מעל האש הרי הוא תולדת האור ואם נתן ביצה בצדו בשביל שתתגלגל ותצלה מעט וכו'". וברבינו ירוחם: "ומיחם פירוש כלי חם שפנהו מעל האור". וגם המאירי כתב שמייירי במיחם שע"ג האור או שינהו מע"ג האור. וזו היא פשטות הראשונים, וכ"ה בתשובת גאון בהערה הבאה.

ד). יש להביא סמך לזה מתשובת גאון, הובא באוצר הגאונים בדף מ ע"ב, שמבאר את המו"מ על גלגול ביצה בשבת, שאמרין שחייב חטאת: "ואיצטריך, סד"א כיון דלאו לתוך האור ... ולא לתוך המיחם נותנה, אלא בצד המיחם, ומיחם חוץ לאור נתון, ולא גמר בישול הוא אלא גלגול בעלמא, הו"א מותר, קמ"ל דאין נותנים". כלומר, הגאון מבאר כי עיקר השאלה הוא על הבישול המועט הזה, גלגול, האם חייב עליו, אלא שתולה זאת בכך שהמיחם אינו נתון על האש, שלכן אין בכוחו לבשל כראוי.

כלומר, בישול ברור, מוחלט, הוא על האש דוקא, אך מה הדין באופן שהצליח לגלגל את הביצה – בישול מועט אך עכ"פ משמעות, כחצי צליה – שלא ע"ג האור כי אם ע"י תולדתו, כ"ר? ואמרין שחייב חטאת.

ה). ז"ל גבי הכשר עץ הפרור וסכנים: "עץ פרור מגעילו ברותחין, לפי שלא נאמרה הגעלה בכ"ר בכ"מ אלא לכ"ר גמור

בדרך הרמב"ן ע"פ הירושלמי, שבישול גמור הוא ע"ג האש בלבד, ואפילו בכלי ראשון – אם אינו ע"ג האש – אין זה בישול. וביאר הטעם, משום שבמציאות אין כ"ר יכול לבשל כשאינו ע"ג האור ממש, וז"ל: "שאינן תבשיל גמור אלא כל שהאור מהלך תחתיו וכו', במה שצריך תבשיל, כגון שיהיה חייב בו משום מבשל לענין שבת ולענין בשר בחלב – אינו תבשיל ברור אלא בשהאור מהלך תחתיו, כמו שאמרו בירושלמי", עכ"ל.

וכפי שנקט שם גם גבי הכשר כלים, שרק ע"ג האור הוא הכשר ראוי, ז"ל: "שכל משהוא חוץ לאור אינו גומר הכשר, שאינו חזק כ"כ לגמור ההכשר, אע"פ שהוא מתחיל בו קצת. גם הוא מצטנן והולך תכף ומיד ואותו הכח בעצמו הוא מחליש, וענין הכשר הגעלה אינו בכלשהו – אלא צריך הוא שיעור כדי פליטה", עכ"ל רבינו דוד. וכ"ה בבישול שצריך שיעור כדי בישול, וזה שייך רק בכלי ראשון ע"ג האור שאין חומו הולך ופוחת (אם כי לענין הכשר חזר בו הרמב"ן לומר שכ"ר מפליט כיוצא בו דבר שנבלע רק בכ"ר שאינו ע"ג האש, יעו"ש).

וכיון דאתינן להכי, שאין כוונת הירושלמי לפטור שרירותי משום שאינו דרך בישול, אלא לפטור מציאותי משום שבפועל אינו מבשל, חזינן שאין זו שיטת יחיד בראשונים. שיטה כעין זו מבוארת בדברי תלמידי הרמב"ן במסכת שבת. שהרשב"א (מ: כתב שאין כ"ר מבשל אלא דברים הקלים להתבשל בלבד, וז"ל: "ולא עוד אלא אפילו תבשיל שלא נתבשל כלל, אם הוא דבר קשה להתבשל כגון בשר וכו"ב שאינו מתבשל בכלי ראשון ולא כנגד המדורה, אפילו במקום שהיס"ב מותר. וכלל דמילתא כל מקום שאין בא שם לידי בישול, וכל דבר שאין בו משום בישול, בין בכ"ר בין כנגד המדורה מותר. ולא אמרו דסולדת אסור אלא במים ויין ושמן שהם קלים להתבשל ובחמין שלא הוחמו כדי בישול וכו'", עכ"ל (לשונו במלואה בהערה).

שהאור מהלך תחתיו, הוצרכו לומר כן על עץ פרור שאע"פ שאין האור מהלך תחתיו שדינו ככ"ר וכו' כך אמר לי מורי נ"ר וכן דעתו במס' ע"ז (עד: במש"כ שם לענין אנועה ארתחו, שאין הגעלה של כ"ר אלא בשהאור מהלך תחתיו. אבל לאחר זמן חזר לדרך אחרת, וכתב בלקוטות שלו של מסכת פסחים (אין לפנינו דברים אלו) שרותחין וכ"ר האמור כאן לענין סכינין ולענין עץ פרור שאינו רותחין ממש שע"ג האור, אלא ביורה שהעבירה מרותחת מע"ג האור, שאף היא קרויה כ"ר אף לאחר שהעבירה מע"ג האור, והיא קרויה כמור"כ רותחין וכו'.

ואין זה מכונן... וכך למד מורי נ"ר במס' ע"ז מן הירושלמי שאין תבשיל גמור אלא כל שהאור מהלך תחתיו. שאע"פ שתמצא בערי מכ"ר שיהא אסור או שיהיה בו דין חליטה לענין חלוט הפסול במצה וגו', במה שצריך תבשיל כגון שיהיה חייב בו משום מבשל לענין שבת ולענין בשר בחלב – אינו תבשיל ברור אלא בשהאור מהלך תחתיו, כמו שאמרו בירושלמי (ויעו' במאירי בשחיטת חולין דף ק"ד שחולק ואומר שכ"ר מבשל מהתורה בשר בחלב).

וכן נאמר לגבי הגעלה, שהוא צריך שיהא גומר פליטתו שלא ישאר בו מן האיסור, אין לך שיגמור לו פליטה אלא בשהאור מהלך תחתיו, וכל שבליעתו בחמין – אין מריקתו ופליטתו אלא בחמין שעל האור, שכל משהוא חוץ לאור אינו גומר הכשר, שאינו חזק כ"כ לגמור ההכשר, אע"פ שהוא מתחיל בו קצת. גם הוא מצטנן והולך תכף ומיד ואותו הכח בעצמו הוא מחליש, וענין הכשר הגעלה אינו בכל-שהוא, אלא צריך שיעור כדי פליטה, כמש"כ והארכנו בפרק כל הבשר. גם דברי הרב אלפסי ז"ל כך הם מפורשין: ומשהי להו עד דפלטן. וא"כ כל שאין האור מהלך תחתיו אינו כלום, שעד שלא ישלם לו השעור יצטנן החום ואינו כדאי".

ו. ז"ל: "ותירץ רבינו יצחק בר שמואל הידוע בעל התוס' ז"ל (גבי נתינת כוזא דמיא אפומא דקומקמא) דלעולם להפשיר, אלא שהיה ראוי להתבשל שם, ור"ז סבר דכיון שאין דעתו רק להפשיר מותר והיינו מיחם ע"ג מיחם. ורבה סבר דהתם הוא דשרי מפני שכבר הוחמו ואינו יכול להעמיד חומן, אבל הכא שהן ראויין להתבשל אפי' להפשיר אסור, דכל שהוא מוליד חום, כלומר שמתחיל בו בישול במקום הראוי לבשל – אסור גזירה שמא יבשל, ואע"פ שיש בזה תירוצים אחרים

והביאווהו הארחות חיים (הלכות שבת סימן ע"ז) והאהל מועד (שבת דרך ג'). ואולי זו כוונת המיוחס להר"ן^ט (שכתב שהאיסור לתת כנגד המדורה במקום שיתחמם ליס"ב, הוא רק בשמן ומים, ולא בשאר דברים. אלא שהוא דיבר על כנגד המדורה בלבד, ולא על ליתן מאכל בשבת לתוך כלי ראשון שהיס"ב. ויש בזה נפק"מ למחזי כמבשל, שלתוך כלי ראשון הוא יותר חמור. ואכ"מ).

וז"ל הר"ן בסוף סוגיית נתינת תבלין (מב.): "מלח אינו כתבלין וכו' ופסק הריא"ף ז"ל כלישנ"ב משום דקם ליה ר"נ כותיה. הלכך מותר לתת מלח בקדרה לאחר שהעבירה מע"ג האור. ומהא שמעינן שאע"פ שכ"ר מבשל, דוקא דברים הקלים להתבשל כמים ושמן ותבלין וכיו"ב. אבל דברים הקשים להתבשל אין מתבשלין בו, דהא במלח אסיקנא לקולא", עכ"ל הר"ן.

אמנם יש חילוק בין דבריהם לדברי הרמב"ן הנ"ל בחולין, בהבנת האיסור בתבלין. שהרשב"א והר"ן הבינו כי תבלין מתבשל בכ"ר ולכן נאסר (וחי"ב). וגם הרמב"ם ס"ל דתבלין מתבשל בכ"ר

כמו שנכתוב שם בס"ד וכו' והלכך כל היכא דאיכא למגור באותו דבר ממש משום בישול, כמים או שמן שלא נתבשלו וכיו"ב אסור גזירה שמא ישהה ויבא לידי בישול. אבל מה שנתבשל לא גורנין שמא יבא לבשל בעלמא וכו' ולא עוד אלא אפילו תבשיל שלא נתבשל כלל, אם הוא דבר קשה להתבשל כגון בשר וכיו"ב שאינו מתבשל בכלי ראשון ולא כנגד המדורה, אפילו במקום שהיס"ב מותר.

וכללא דמילתא כל מקום שאין בא שם לידי בישול, וכל דבר שאין בו משום בישול, בין בכ"ר בין כנגד המדורה מותר. ולא אמרו דסולדת אסור אלא במים ויין ושמן שהם קלים להתבשל ובחמין שלא הוחמו כדי בישולן וכו' ואמר' נמי גבי עובדא דרבי דאמר לו לרי"צ בר אבדימי טול בכלי שני ותן ש"מ שמן יש בו משום בישול, דאלמא אם לא היה בו משום בישול – אפי' כנגד מדורה במקום שהיס"ב או בכ"ר מותר. וממה שאנו צריכין לדעת דכל מקום שאמרו כדי שתפיג צינתן היינו הפשר. והפשר היינו כל שלא הגיע לבשולי, וכדמוכח בכולה שמעתין וכו'.

ז. ז"ל: "והרשב"א כתב דוקא מים ושמן שמתבשלין בשעה קלה אסור, אבל דבר מבושל או שאינו יכול מפני קשיו לבא לידי בישול לשעה קלה, או דבר שאין בו משום בישול, מותר להניחו לפני האש קרוב ואפילו במקום שהיס"ב, ואפילו בכ"ר. ולא אמרו י"ס אלא במים ויין שהם קלים להתבשל ובחמין שלא הוחמו כ"צ".

ח. בנתיב ז' לשונו לקוחה מהארחות חיים הנ"ל.

וז"ל בנתיב ח': "אסור לתת מים צוננין לתוך מים חמין שהן בכלי שהעבירוהו מעל האש, שהרי כ"ר מבשל הוא. ולא זו בלבד אסור, אלא אפי' לערות מים חמין לתוך צונן אסור שמא יתבשלו הצונן בחמין, שהרי עירווי דכ"ר מבשל (שיטתו מחודשת בזה ודלא כשא"ר). ובכלי שני מותר, ואפי' בכ"ר לא אסור אלא לתת לתוכו מים מועטין כדי שיוחמו, אבל לתת לתוכו מים מרובין כדי להפשירן מותר. ותבלין ושאר הדברים הקלים להתבשל דינם כמים, ובכ"ר אסור. אבל נתן הוא לתוך כלי [שני], שאין כלי שני מבשל".

ט. ז"ל בדף מ ע"ב: "נקיטנין מהא דכל מידי דלית ביה משום בישול מותר להחם כנגד המדורה ואפי' יס"ב או יותר, ואע"ג דא"ר יהודה אמר שמואל כל שהיס"ב אסור וקי"ל כותיה, היינו דוקא בשמן ומים שיש בהן משום בישול. והלכך כל שנתבשל מבעו"י ואפי' כמאב"ד מותר בשבת ואפי' יס"ב וכו'".

ומש"כ "היינו דוקא במים ושמן שיש בהן משום בישול" נשמע קצת כללי מידי אם כונתו לאפוקי דבר שאין בו משום בישול כלל, ויותר מסתבר שכונתו כהרשב"א הנ"ל איך שהבין מימרא זו ממש, שבא לאפוקי מדברים שמתבשלים רק בחום גבוה יותר מיס"ב, שלזה קרינן אין בו משום בישול. ומ"מ אין זה מוכרח.

י. למעשה, הר"ן סייג את ההיתר לבסוף, ז"ל: "אלא לפי שאין אנו בקיאים בטבעי הדברים אנו אוסרין לתת כל דבר בשבת בתוך כ"ר, בר ממאי דאפשיטא בגמ' להיתרא". ויש לדון בימינו כפי הידוע בשיטת הפיסטור, שהוא חימום לחום מסוים לזמן מסוים, שאינו משליך על טעמו ותכונותיו של הדבר המתחמם, שלא יחשב כבישול, ושפיר בקיאים אנו בכמה מיני מזון, דוגמת חלב. ואכ"מ.

שעבר מע"ג האש". אולם הרמב"ן כתב: "אין בישול ברור אלא באור מהלך תחתיו, ואפי' לתבלין. ולדברים הקשים בבישול אפי' לכתחילה מותר דלאו בישול הוא כלל", עכ"ל הרמב"ן.

וביאור הענין, שיש קלי הבישול המתבשלים בחום כלשהו, ואפילו בהדחה (כקולים האספנין). ויש דברים קשים מאוד לבישול, כבשר שור ומלח, שאינם מתבשלים אלא ע"ג האור, ולדברי הרמב"ם ועוד ראשונים רק באש גדולה". ורוב הדברים מתבשלים בכ"ר שע"ג האש, כמים ושמן, שבישולם אש גדולה. ויש דברים אמצעיים, המתבשלים גם בכ"ר שעבר מע"ג האש, כמים ושמן, שבישולם קל הוא בחום שהי"ס"ב. הרשב"א והר"ן למדו שתבלין הוא מדברים אלו, ולכן אסור ליתנו בכ"ר בשבת, ודברים שצריכים דוקא אש מותר ליתן לכ"ר בשבת. והרמב"ן לומד כי תבלין גם הוא צריך אש כדי להתבשל כראוי, ואעפ"כ גזור בכ"ר שהועבר מן האש כיון שמתחיל בישולו (אך לא עד כדי מאב"ד, שזה נחשב כבישול גמור, וחייב). ורק דברים שאין כ"ר משפיע עליהם כלל, כבישרא דתורא ומלח, הצריכים אש גדולה, מותר ליתן בשבת לכ"ר.

אלא דיש להשיב על שיטת הרמב"ן ורבינו דוד, שבישול גמור הוא ע"ג ממש, בין לענין שבת ובין לענין בישול בשר בחלב, מסוגיא דריש כל הבשר (שחיטת חולין קד.). שם מבואר להדיא שבישול בשר בחלב בכלי ראשון שאינו ע"ג האש הוא איסור דאוריתא. כלומר גם כלי ראשון ככה"ג מבשל ממש.

יא). במבט ראשון נראה כי הולך הוא בשיטת הרמב"ן בזה, דו"ל (פכ"ב משבת ה"ו): "וכן קדירה רותחת, אע"פ שהורידה מעל האש לא יתן לתוכה תבלין, אבל נותן לתוכה מלח, שהמלח אינו מתבשל אלא ע"ג אש גדולה. ואם היה צק התבשיל מקדרה לקערה, אע"פ שהוא רותח בקערה – מותר לו ליתן לתוך הקערה תבלין, שכלי שני אינו מבשל".

ויש להתבונן בדבריו ולתמוה בתרת. חדא, פרק זה עוסק באיסורי שבות בשבת, ונתינת תבלין לתוך קדירה היתה צריכה להכתב בהלכות בישול בפ"ט. ועוד, הרמב"ם תמיד נצמד לסוגיא ואף ללשון הסוגיא, ולכאור' המבואר בסוגיא בגמ' הוא שמלח אינו מתבשל בכלי ראשון שהועבר מן האש, אך מגליה שצריך גם אש גדולה לבישולו? וע"פ שיטת הרמב"ן מבואר הדבר היטב, שבאמת רוב הדברים לא מתבשלים בכ"ר שהועבר מן האש, וכפי שהחוש מעיד עליו בבשר ועוף וקטניות וכד', ובכללם גם תבלין. ולכן פוסק הרמב"ם איסור נתינת תבלין זה כאיסור דרבנן בעלמא ואינו בישול ממש. וכיון שכן, למה לא נאסור גם נתינת מלח בכ"ר, גם אם צריך הוא בישול רב ואינו מתבשל אחר שהועבר מע"ג האש – גם תבלין כך הוא ובכ"ז אסרינן! אין זה אלא שמלח מיוחד הוא בכך שבישולו קשה כבישול בשר שור, וכ"כ רחוק הוא מבישול בכ"ר שהועבר מן האש עד שאין בזה אפילו הרחקה מדרבנן "דלאו בישול הוא כלל" כלשון הרמב"ן. וזה שכתב הרמב"ם שצריך אש גדולה לבישולו. וכן הבין גם בפירוש יד פשוטה, שתבלין בכ"ר איסור חכמים הוא, והביא כן מהירושלמי.

אלא דזה אינו נכון, מכח מש"כ בפיהמ"ש: "ואסור ליתן תבלין בכלי הבישול כשהן מרותחין מפני שזה בישול, אבל עם ערה לתוך הקערה, אע"פ שהוא רותח – נותן לתוכו, מפני שהתבשיל שם חומו מועט ואינו מבשל מה שנותנין לתוכו". וא"כ לשיטתו תבלין מתבשל בכ"ר אחר שהורידוהו מן האש.

יב). ז"ל הרמב"ם בפכ"ב ה"ו: "אבל נותן לתוכה מלח (לכ"ר שהועבר מן האש), שהמלח אינו מתבשל אלא ע"ג אש גדולה".

ודעת המאירי קיצונית אף יותר, ז"ל: "ופי' בגמ' שמלח מיהא מותר ליתן לתוך הקדירה ואפי' בעודה על האש, שבשולה קשה וכמו שאמרו צריכה מילחא בשולא כבשרא דתורא".

וכ"ה בארחות חיים (שבת נ"ג) ז"ל: "ואסור לתת שמן בקדירה בעודה על האש משום שהוא קל לבשל, אבל נותן לתוכה מלח, שאינו מתבשל אלא ע"י אש גדולה. וי"א דכל זמן שהיא על האש אסור לתת בה מלח ולא שום דבר, אבל אחר שהעבירה מעל האש מותר. וכן נראה, דהא בשרא דתורא בכגון זה ודאי אסור".

דאיתא התם דאסור להעלות בשר וחלב על השלחן שמא יעלה באילפס רותח. ומקשינן והא כלי שני הוא – וכלי שני אינו מבשל, וא"כ אינו אלא איסור דרבנן והוי גזירה לגזירה. ומתרצת הגמ' שטעם הגזירה הוא שמא יעלה באילפס ראשון, ובאילפס זה יבוא לידי איסור דאורייתא של בישול בשר בחלב. ופרש"י "גזירה שמא יעלה בשר בהמה עם הגבינה בתוך אילפס רותח, דה"ל בישול".

וז"ל הריטב"א: "סו"ס כלי שני הוא, וכלי שני אינו מבשל. פי' אינו חשוב בישול לענין שבת להתחייב עליו, כדאיתא התם, וכן לענין בשר בחלב וכו' אלא אמר אביי גזירה שמא יעלה באילפס ראשון. פי' שזה יעלה אילפס של בשר כמו שהעבירו מעל האש, והלה אילפס של גבינה דה"ל כ"ר, ויטביל זה בזה, דאיכא איסורא מדאורייתא", עכ"ל. מבואר שהוא בישול ממש גם כשאינו ע"ג האש (וכן מבואר בראשונים רבים).

וזהו סתירה גדולה לדברי הרמב"ן ורבינו דוד שכתבו: "במה שצריך תבשיל, כגון שיהיה חייב בו משום מבשל לענין שבת ולענין בשר בחלב – אינו תבשיל ברור אלא בשהאור מהלך תחתיו, כמו שאמרו בירושלמי". ורבינו דוד עצמו (ומהר"ם חלאוה) הזכיר גמ' זו, ולא ראה בזה סתירה לדבריו. ויל"ע היאך למד בגמ' את האיסור שלכן גזרו (ובאחרונים כתבו בזה כמה דרכים).

ואולי יש לבאר ע"פ ההבנה הנ"ל, שטעמם הוא מציאותי ולא שרירותי, ודבר הקל להתבשל, כקולים האספנין או מים ושמן, חייב גם בכ"ר שעבר מע"ג האש. וכיון דמיירי בקדירה חלבית וקדירה בשרית, שכבר נתבשלו עיקר בישולן וראויות למאכל, גם כלי ראשון שעבר מע"ג האש מבשלים, וחייב בזה (ודומה הדבר למבשל בשר שור כמעט עד מאב"ד ע"ג האש, ואז מסיים בישולו להביאו למאב"ד בכ"ר שעבר מע"ג האש, דסו"ס בישל, וחייב לפי ההבנה הנ"ל).

א"כ למסקנה, שיטת הרמב"ן היא שבישול גמור הוא בכ"ר שע"ג האור ממש. וכלי ראשון אינו מבשל את רוב הדברים, אלא רק דברים הקלים להתבשל. ובשיטה זו הלכו גם תלמידיו, הרשב"א ורבינו דוד והריטב"א והר"ן.



ב. השיטה הרווחת – כלי ראשון מבשל

הדעה הפשוטה בראשונים היא שכלי ראשון מבשל גם לאחר שעבר מע"ג האור. וזה ברור שאין כל המאכלים שוים, וחויב תורה תלוי בבישול בפועל במציאות. יש דבר שיכול להתבשל בכלי ראשון שחומו 80°, ויש דבר שלא יתבשל אלא בכ"ר בחום של 90°. ולענין איסור ליתן בשבת לכ"ר שעבר מע"ג האש, מצינו כמה שיטות בראשונים.

א. כ"ר נאסר רק כשהוא רותח ממש: שיטת הראב"ה" (הביאו הגהות מרדכי שבת דף מב., והובא בב"י (שי"ח ט') ודחאו) היא שכלי ראשון נחשב ככ"ר רק בעודו על האש, או סמוך להורדתו שעדיין

(ג). ז"ל בסימן ר"ב אות י"א: "וקרוב הדבר בעיני שלא חילק התלמוד לגבי מיחם אלא בנותן המים לתוכו מיד עם סילוקו מן האש, דדמי להא דתנן האילפס והקדירה שהעבירם מרותחין לא יתן לתוכן תבלין אבל נותן הוא לתוך הקערה או לתוך התמחוי, אבל אם הניחן לעמוד כדי להפיג רתיחתו ה"ל ככ"ש, וכל כ"ש הפשיר מיקרי. והלשון מוכיח דקאמר שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכו תבלין וכו'", יעו"ש.

הוא עומד בגבורת רתיחתו. ומשנח מעט מרתיחתו, שוב דין כלי שני לו. וכע"ז כתב התוס' רי"ד (שבת מא.) בשיטת רב דס"ל עילאה גבר, ז"ל: "ואי קשיא רב דאמר עילאה גבר ושרי צונן לתוך חם, והא בעינן למימר לקמן האלפס והקדירה שהעבירן מע"ג הכירה מרותחין לא יתן לתוכן תבלין, דהוי צונן לתוך חם? תשובה, אמר לך רב מרותחין שאני, דכיון דהוא כלי ראשון ומרותח כנתון ע"ג האש דמי, וכי קאמינא אנא בחם בעלמא בלא רותח, א"נ בכלי שני", עכ"ל הרי"ד. אולם זו שיטת יחיד של ממש בראשונים ולא מצינו לה חברים. אלא דיש להעיר שאפשר שמשמע כדבריו בשיטת הרמב"ם (ראה בהמשך).

ב. כ"ר נאסר רק במה שמתחיל לבשל: כפי שנתבאר, גם הרמב"ן ס"ל שחייב על בישול גם בכ"ר שעבר מע"ג האש, במידה שאכן התבשל. אלא שעל דרך כלל, כמעט גורף, אמרינן שאין כ"ר מבשל. אולם לענין איסור ליתן בשבת לתוך כ"ר, כתב שאסור ליתן כל דבר שהשהייה בכ"ר מתחילה בבישולו ומשפיעה עליו, דוגמת תבלין. ורק בשר שור וכיו"ב, שאין בישולו מתחיל כלל, מותר ליתן לכתחילה בשבת.

ג. כ"ר נאסר רק במה שמבשל: כפי שנתבאר, שיטת הרשב"א והר"ן היא שכ"ר יכול לבשל גם כשעבר מע"ג האור. אלא שמבשל רק דברים הקלים להתבשל, כשמן ומים ותבלין וכיו"ב, ורוב הדברים אינם מתבשלים בכ"ר. ולענין ליתן בתחילה בשבת, מצינו איסור בתבלין, אך כאמור ס"ל שתבלין מתבשל בכ"ר ולכן נאסר. אך דבר שלא מתבשל בכ"ר, אפילו אם מתחיל בישולו (וכאמור לא מביאו אפילו לכמאב"ד), מותר ליתן. ואיסור חכמים מצינו רק בדבר שיכול לבוא לידי בישול בכ"ר שנותן לתוכו, אלא שהוא מתכוין להוציאו מהכלי קודם שיבוא לידי כך, וכלשון הרשב"א הנ"ל: "והלכך כל היכא דאיכא למגזר באותו דבר ממש משום בישול, כמים או שמן שלא נתבשלו וכיו"ב אסור, גזירה שמא ישהה ויבא לידי בישול"ד.

ד. כ"ר נאסר כליל: שיטה מחודשת מצינו לריטב"א בחידושיו בשבת (מב.), הפוכה ממש משיטת הראב"ה הנ"ל, וז"ל: "האלפס והקדירה שהעבירם מרותחים מע"ג האור לא יתן לתוכן תבלין, פי' מפני שכ"ר מבשל. ומשמע דמילתא פסיקתא היא דקתני לא יתן, אפי' כשאין היס"ב, גזירה משום שהיס"ב כיון שמרותחים העבירם מע"ג האור", עכ"ל הריטב"א.

ומסתבר שאין כונתו לאסור לאחר שנצטנן לגמרי, אלא כל עוד יש בו חמימות מסוימת. וכע"ז כתבו גם התוס' ישנים (שבת מ: אות א') גבי הנחת פך השמן של ר' יצחק בר אבדימי בתוך האמבטי, ז"ל: "והכא באמבטי במקום שרצה להניח הפך היתה יס"ב. והא דלא א"ל (רבי לר' יצחק) תן במקום שאין היס"ב, דהיינו במקום שרחץ ודאי לא היה היד סולדת. ושמא שם לא היה יכול להפשיר. א"נ פעמים החמירו בכ"ר אף אם אין היס"ב, וכן החמירו חכמים אפי' בכלי שני לקמן גבי ספל הרי הוא כאמבטי (להו"א של רב יוסף)".

יד. וזה לשיטתם דוקא, שאסור ליתן קיתון של מים כנגד המדורה במקום שיכול לבוא לידי בישול (שבת מ:), ואפילו כונתו רק להפשיר, גזירה שמא ישכח וישהה כדי בישול, ודברי הגמ' "יד סולדת בו אסור, אין יד סולדת בו מותר", קאי על המקום בו הוא נותן, שבמקום שיכול לבוא לידי יס"ב אסור.

והרמב"ן לא ס"ל איסור זה, דהוא לומד כרש"י בגמ', שמותר ליתן בכה"ג, רק שיקפיד ליטול את הקיתון קודם שיתבשל. ודברי הגמ' הם כפשוטם ממש: לחמם לחם שהיס"ב אסור, אך אם אינו נותנו עד שתחמם לחם שהיס"ב, מותר.

ה. כ"ר נאסר כל עוד היס"ב: כתבו התוס' (שבת מ ע"ב): "לפי שכ"ר מתוך שעומד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה, ולכך נתנו בו שיעור דכל זמן שהיס"ב אסור". כלומר, גם באופן שנותן בו דבר שכבר אינו יכול להתבשל בו, כיון שנצטנן מעט הכלי מרתיחתו, מ"מ קבעו חכמים איסור מוחלט עד שיעור חום שהיס"ב (ודבריהם יתבארו באורך בהמשך).

וכבר הובאה לעיל לשון רש"י גבי איסור נתינת תבלין: "שהעבירן מן האור בין השמשות מרותחין. לא יתן לתוכו תבלין משתחשך, דכלי ראשון כל זמן שרותח מבשל". כלומר, מיירי שכבר עבר זמן ביה"ש משהעביר את הקדירה מע"ג האור, ואכתי אמרינן שמבשל הוא. ואפשר להבין בדבריו שכל עוד היס"ב יש בו משום בישול, וכשיטת התוס', וכך אכן כתב באיסור והיתר הארוך (שער כ"ז סעיף ב') "... מידי דהוה אאילפס וקדירה שהעבירן מרותחין, שנידונין כבישול כל זמן שהיס"ב", וזו גם הלשון שנקט השו"ע (שי"ח ס"ט). וז"ל חידושים מהריטב"א בפסחים (מ:): "ולענין שבת כ"ר מרותח שהיס"ב מבשל אפי' שאינו ע"ג האור, אבל כלי שני אינו מבשל ואפי' הוא רותח כדתנן אבל נותן הוא לתוך הקערה" [ולעצם שיטת רש"י, יעוין בהמשך בפרק שלישי אם כונתו ליס"ב או רותח ממש].

והנה זה ברור שלענין חיוב, שאלת המפתח היא האם באמת הדבר התבשל או לא, ואין זה תלוי באופן שרירותי בשיעור חום שהיס"ב. ולכאן צ"ל שכונתם היא גם כדברי התוס' הנ"ל, שאמרינן באופן גורף לענין איסור שכ"ר מבשל כל עוד היס"ב (אך לא לענין חיוב, כלומר בישול ממש).

למעשה, שתי שיטות מרכזיות מצאנו בראשונים. שיטת התוס' לאסור מדרבנן כל עוד היס"ב (באופן שאינו מבשל כמובן, שאז הוא דאוריתא). ושיטת הרמב"ן ותלמידיו שאין לאסור אלא דבר שיכול להתבשל באמת (כלומר, גם אם הוא מתכוין להוציאו לפני שיתבשל בפועל. ודעת הרמב"ן עצמו לאסור גם בדבר שלא יתבשל בפועל, אם עכ"פ מתחיל בישולו). והשו"ע פסק כשיטת התוס', לאסור כל עוד היס"ב (שי"ח סעיף ט').



פרק ב' - בישול בכלי שני

כתב הטור (יו"ד ריש סימן ק"ה): "כל דין שנוהג באיסור שנתערב בהיתר ע"י בישול, כך דינו אם נכבש וכו' ואם הוא חם שהיד נכזית בו (פי' יס"ב. ראה במאמר בגליון פ"ז, "שיעור החום שהיד סולדת בו", פרק א' אות א') אז אוסר כמו מבושל". וכתב הב"י (ס"ב) לתמוה במאי קמיירי, אי בכ"ר – פשיטא, דזהו בישול ממש. ואי בכלי שני – "אפילו מעלה רתיחות בכלי שני כעין שהיה בכ"ר (ראה בהערה המציאות בזה) אינו מבשל, דכלל גדול הוא דכלי שני אינו מבשל בשום פנים. דאל"כ לא הו"ל לתלמודא לסתום ולומר כלי שני אינו מבשל", ולכן ביאר למסקנה שדעת הטור היא שחום שהיס"ב מבליע ומפליט, ואינו תלוי בבישול^{טו}.

טו. ז"ל במלואה: "ואיכא למידק במאי מיירי, אי בכ"ר – מאי אוסר כמו מבושל דקאמר? הא זה הוא בישול עצמו! ואי בכלי שני – אפילו יס"ב אינו מבשל, וכמ"ש התוספות בפרק כירה אהא דמסיק ש"מ כלי שני אינו מבשל, וכ"נ מדברי רבינו עצמו בטור או"ח סימן ש"ח. ודוחק לחלק בין בישול לענין שבת לבישול האיסורין.

א. בישול קלי הבישול בכלי שני

ונראה דדבר ברור הוא, שמאכל שבפועל מתבשל גם בכלי שני, אסור לבשלו בכלי שני, ואף חיוב איכא בזה, וזהו דין קלי הבישול¹.

דו"ל היראים (סימן רע"ד): "ואין בישול תלוי לא בכלי ראשון ולא בכלי שני, אך לפי שהוא דבר המתבשל. פעמים שהוא דבר רך ומתבשל אף בכלי שני, ויש דבר קשה שאפילו בכלי ראשון אינו מתבשל, ויש דבר המתבשל בכלי ראשון ולא בכלי שני. כדאמר בפרק כירה: סבר רב יוסף למימר מלח כתבלין, דכלי ראשון בשלה דכלי שני לא בשלה. א"ל אביי תני ר' חייא וכו'. למדנו שלא כל הדברים שווים, מלח לפי איכא דאמרי, ובשרא דתורא, אפילו בכלי ראשון לאו בישול. ולפי לשון ראשון אפילו בכלי שני בשלה. ותבלין בכלי ראשון בשלה ולא בכלי שני. למדנו לפי רכיכותן הוי בישול. הלכך יזהר אדם שלא להכניס בשבת שום דבר בכלי שני, ואף בכלי שלישי שהיס"ב, שאין אנו בקיאים בדברים רכים וקשים מי הוא מתבשל בכלי שני ומי הוא שאינו מתבשל", עכ"ל היראים.

ונ"ל שכתב כן משום דסתם בישול הוא בכ"ר בעודו על האור, ואתא למימר דלא שנא כ"ר בעודו על האור ל"ש אחר שנסתלק מן האור ל"ש כלי שני, כל שהיס"ב - אסור כמבושל, ואם אין היס"ב אינו אסור כמבושל.

אלא דא"כ יש לתמוה עליו, שהרי כתבו התוס' בפ' כירה אהא דמסיק כלי שני אינו מבשל, דכלי ראשון מתוך שעמד על האור דפנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה, ולכך נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד נכוית בו אסור, אבל כלי שני אע"ג דיס"ב מותר, שאין דפנותיו חמין אלא הולך ומתקרר, ע"כ. נראה בהדיא דס"ל דכלי שני אע"פ שהיס"ב אינו מבשל, וכ"נ מדברי רבינו עצמו בטור או"ח סימן שי"ח.

לפיכך נ"ל דבכ"ר איירי ולא בכלי שני, ומשום דסתם בישול לא משמע להו לאינשי אלא בעוד הכלי על האור, א"נ אחר שנסתלק מן האור ועודו מעלה רתיחות ממש כעין שהיה מעלה בעודו על האור, אבל אחר שפסקו רתיחותיו אין לו בישול - אתי לאשמועינן דליתא, אלא אע"פ שפסקו רתיחותיו ואינו על האור, כל זמן שהיס"ב מבשל, וכמ"ש התוס' בפרק כירה וכו'.

ונ"ל דאפילו מעלה רתיחות בכלי שני כעין שהיה בכ"ר אינו מבשל (יש להעיר על המציאות בדבריו, שאין מציאות של כלי שני מבעבע. הבעבוע נגרם כתוצאה מאידוי של המים. תחתית הכלי הינה רותחת ביותר ומחממת את המים הבאים עמה במגע. טבע המים החמים לעלות, וכך כל המים מתחממים במחזוריות. כאשר המים בקדירה חמים מאוד וקרובים לרתיחה, המים הבאים במגע עם תחתית הקדירה הרוחת מתחממים באופן מיידי למאה מעלות ויותר ואז מתאדים - הופכים לגז, וזו הבועה העולה מעלה. כלי שני לא התחמם מהאור, ולכן אין דופנותיו חמין, והוא מקבל את חומו מהמים הניתנים בו. לכן חומו לא יכול לעלות על מאה מעלות בשום אופן, וממילא לא יוכל לגרום לאידוי של המים - בעבוע. כן הדבר גם במצקת הנתונה בתוך התבשיל, שלא תוכל בשום אופן להעלות רתיחות, ואכ"מ), דכלל גדול הוא דכלי שני אינו מבשל בשום פנים, דא"כ לא הו"ל לתלמודא לסתום ולומר כלי שני אינו מבשל.

אבל קשה על זה, שכתב רבינו לקמן בסמוך על דברי הרשב"א בכלי שני אסור כולו אם היס"ב. לכן נראה דרבינו הכא מייירי בין בכ"ר בין בכלי שני, דכל שהיס"ב אסור. שאע"פ שאינו מבשל - מבליע ומפליט". עכ"ל הב"י.

טז). יעו' בגינת ורדים כלל ג' סימן ו', מש"כ המהר"ם בן חביב לחלוק על חבריו ולפטור בישול גמור בכלי שני משום שאינו אלא תולדי תולדות האור. ובסברא הדבר קשה מאוד, שהרי לא הכלי מבשל כי אם המים שבכלי, וחומם מחמת האור הוא, ומה בכך שעברו לכלי אחר - סו"ס תולדות האור נינהו (ויעו' ברמב"ן בשבת דף מח. שכתב שאף האדים העולים מן המים בכלל תולדות האור נינהו).

והביאווהו הסמ"ג (ל"ת ס"ה) והמרדכי (סימן ש"ב. ומה שהביא לבסוף את הראב"ה שחולק, הראב"ה חולק על מש"כ לאסור לתת פת בכלי שני, אך לא על העקרון בדבריו), והגהות מיימוניות (פ"ט אות א').

ובאמת בעצם האבחנה של היראים, שכלי שני בר בישול הוא, אין הוא שיטת יחיד. דו"ל הרשב"א (מ:), כשהוא דוחה את גירסת רש"י ששמן הפשרו זהו בישולו ואעפ"כ מותר בכלי שני: "אבל רש"י ורבותינו בעלי התוס' ז"ל גורסים ש"מ הפשרו זהו בישולו, ולפי גירסתם אינו קשה עליו מה שהקשתי. אבל מ"מ אין גרסתם עולה יפה, דאם איתא (כלומר שהפשרו זהו בישולו ונמצא מבשל בשבת) – מה לי (כלי) ראשון מה לי (כלי) שני – כל מקום שהוא מתבשל אסור! דלא אמרו כלי ראשון וכלי שני אלא מפני שזה מבשל וזה אינו מבשל. ותניא כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, וכל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליח הישן וקוליס האספנין שהדחתן זהו גמר מלאכתן. אלמא כל שהוא מתבשל, בין בכ"ר בין בכ"ש, ואפי' בהדחה בעלמא, חייב", עכ"ל הרשב"א.

כלומר, הכלל הוא שכלי שני אינו מבשל, כיון שכך הוא באמת ברוב רובם של הדברים (וכפי שנתבאר לעיל, אף כלי ראשון אינו מבשל אלא את קלי הבישול לשיטתו, כמים ושמן ותבלין). אך דבר שבישולו קל מאוד, ומבשלו בשבת בכלי שני – חייב.

וכ"כ גם גבי אמבטי שמחממין הרבה (שבת מב.י), שמכיון שחומה רב מאוד, גם אמבטי כלי שני דינה ככלי ראשון ואסור לתת לתוכה מים צוננים בשבת משום בישול.

יו. יש להבין את דרך הרחיצה בזמנם. דוה פשוט "דאין אדם רוחץ במים שהוא מסלד בהן", כלשון הרשב"א. אלא שחימום מים מרובים הוא קשה, ולכן הדרך היה לחמם מים מועטים (כלומר מועטים ביחס לרחיצה, אך כמובן שביחס לסתם מיחם וכד' מרובים הם מאוד) לחום גבוה מאוד, ואז לשפוך מהמים החמים לתוך מים צוננים שבכלי אחר, או לחילופין לשפוך מים צוננים רבים לתוך האמבטי הרוחת, וכלשון הריטב"א: "שהרי אין דרך רחיצה אלא כשנותן בו מים צוננים". ובוזה יובן מש"כ הראשונים שמים לרחיצה הדרך לחממם הרבה יותר מיס"ב.

אמבטי הוא הכלי בו רוחצים את כל הגוף. זהו כלי גדול מאוד, באופן שגם ב'אמבטי קטנה' יש כדי רחיצת שני בני אדם בו יחד (נדרים דף ד' ע"ב: "ורוחץ עמו באמבטיא גדולה אבל לא בקטנה"). המדובר במים שהוחמו באמבטי קודם שנתן לתוכם מים צוננים רבים. מים אלו מחממים אותם הרבה מאוד, כדי שגם לאחר תוספת מים מרובים הם יישארו חמים ונעימים לרחיצה.

דרך החימום של אמבטי היה בשני אופנים (ע"פ הספר "כלי החרס בספרות התלמוד"). האחד, חימום ע"י קומקומים או יורות רותחות (ואז היא כלי שני). והדרך השניה היתה ע"י "אביק" (מקואות ו' י'. ע"פ פירוש רה"ג והערך), שהוא צינור המחבר בין ה"קמין" (מקום חימום המים) לאמבטי. במרחצאות רומאים היתה מוסקת אש תחת בור המרחץ.

ספל הוא כלי בו רוחצים פניו ידיו ורגליו. אמנם הדרך לחמם גם מים אלו יותר מאשר מים לשתייה ומוזיגה, אך לא כמו אמבטי, כיון שלא צריכים כמות מים גדולה כ"כ לרחיצה זו, ולכן תוספת המים הצוננים היא מועטה יותר ביחס לכמות המים החמים, ואין צורך לחממם כ"כ הרבה.

עוד פרט מחלק בין ספל לאמבטי, שבאמבטי מחממים גם כמות גדולה יותר של מים מאשר בספל.

אולם בר"י מלוניל ומיוחס לר"ן מתואר כי גם המים המיועדים ומוכנים לרחיצה ממש, הם חמים הרבה. ולכאז' כוונתם לחום שהוא יותר מהיס"ב. דו"ל ר"י מלוניל: "לא שנא כוס שאין בו מים כ"כ וכונתו לשתייה, ולא שנא ספל שיש בו מים מרובין וכונתו שרוחץ בה פניו ידיו ורגליו ורוצה בחמין הרבה". וז"ל המיוחס לר"ן: "דלא דמי לתוכו דמיחם דשרינן כדי להפשירן, דאמבטי שאני דבעי להו לרחיצה וחיישינן דלמא אתי להחם, דלרחיצה חמין מיבעי ליה". וזה לא יעלה על הדעת שירחץ במים כאלו.

ומסתבר שהכוונה היא לקירור זהיר של המים באמבטיה, בהם יכולים המים הצוננים להתחמם הרבה. שכן מסתבר

ובשיטתו הלך גם הטור (שי"ח סעיף י"א), לאסור נתינת מים צוננים לכלי שני של מים שחוממו לצורך רחיצה (אלא שהוא כתב כן על ספל, וזה צ"ע כדהאריכו בזה הנו"כ והאחרונים).



ב. שיטת הרמב"ם בכלי שני

ובזה נראה גם ליישב את הסתירה ברמב"ם בין הל' מעשר להל' שבת. דבהלכות מעשר, בענין חיוב שמן למעשרות דהוא משנגמרה מלאכתו, ובישולו הוי כגמר מלאכה, פסק (פ"ג הט"ו): "השמן [נגמרה מלאכתו] משירד לעוקה. אע"פ שירד נוטל מן העקל וכו' נותן לקערה קטנה

שבקיורר האמבטי נזהרו שלא להוסיף כמות גדולה מידי של מים צוננים בבת אחת, שכן אם קירר את האמבטי יותר מידי, שוב לא יוכל לחמם את המים, אם לא בטורח גדול, ויאלץ לרחוץ בפושרים או בצוננים.

לעומת זאת, מים לשתייה לא היו מחממים הרבה, וכפי המבואר ברש"י בסוגיין: "בכוס, דלשתייה קבעי להו, ולא ניחא ליה שיחמו הרבה", וז"ל הרשב"א: "ולתוך הכוס, ואפילו לתוך מיחם, רגילות הוא לתת צונן הרבה כדי להפשיר מפני שהן עשויין לשתייה ואין אדם שותה חמין גמורין אלא פושרין", וכלשון הוזה כתבו עוד ראשונים. וגם בזה יש להבין את המציאות בזמנם.

אנחנו מורגלים בשתיית קפה ותה וכד', ומאידך לרוויה אנו שותים מים צוננים או קרים. אך הקפה והתה נתגלו רק במאות השנים האחרונות, ולא היו בתקופת הראשונים ק"ו בתקופת חכמי התלמוד. חימום המים נעשה לצורך מזיגת היין, וכפי שכתב הראב"ה (ח"א סימן קצו), ז"ל: "והא דתניא לא ימלא נחתום חבית של מים ויניח לתוך התנור עם חשיכה, משום דאנחיה לאתהנויי מיניה לאורתא, ודמי לבשיל ולא בשיל – דכשהפיגו צינתן אין שוין לא למזוג ולא לשותה, אבל הוחמו כפי צרכן שראויים ע"י הדחק למזוג, אי נמי צונן גמור, אין לחוש לחיתוי דדילמא הכי שתו להו. ורוב חמין דמסכתין הוא למזיגה ולא לתבשיל וכו'". אמנם גם בזה מובן כי חיממו את המים למעט יותר ממה שביקשו לשותה, שכן היה מזוג ביין צונן, וגם מן הסתם חיממו באופן שיישאר חם מעט זמן לשתייה הקרובה.

יש להעיר שבניגוד לראב"ה הנ"ל, פשטות שאר הראשונים היא שהיו מחממים את המים גם לצורך שתייתם כמות שהם.

יח. אלא דיש להעיר על דבריהם מצד המציאות, שהחום המירבי אליו מים יכולים להגיע הוא 100° , ובחימום שאינו מהיר כמו גז שלנו, אלא כמו כירות ותנורים, וכן בקדירות חרס, בעבוע של מים מתרחש רק כשמגיעים לחום כזה או קרוב מאוד. והדרך לבשל בחום הגורם לבעבוע, כלומר ג"כ באיזור ה- 100° (נדדים דף מ"ט ע"א: "הנודר ממעשה קדרה, אין אסור אלא ממעשה רתחתה", יעו"ש במפרשים. ובפיהמ"ש השתמש בלשון "אלשידי אלגליאן", שלדברי הרב קפאח פירושו הרתחים מאוד. ויעו"ב בב"י יו"ד רי"ז ב').

אמנם שייך לחלק בחום בין מים לרחיצה למים לשתייה, אך לא ביחס לקדירת תבשיל, שמבואר להדיא שאין כלי שני שלה מבשל. ומלבד זה, הרי תבשיל מתקרר לאט יותר מאשר מים, וא"כ קדירת תבשיל תתקרר יותר לאט מאשר קדירת מים. ומה שייך לומר הפוך, שמים העומדים לרחיצה חמורים יותר כיון שמתחממים יותר?

אין הדעת נותנת לחלק אלא בשיעור המים בכמותם, שחימום לאמבטי הוא בכמות גדולה מאוד ביחס לקדירת מאכל, וזה כדברי הרי"ד והרא"ש. דו"ל הרי"ד בפסקיו: "א"ר נחמן הלכה כרשב"מ, פי' שהיה אוסר לערב צונן עם החמין באמבטי שחומה חזק. ודוקא בכוס מותר, אבל באמבטיה הכל אסור. בין חמין לתוך צונן בין צונן לתוך חמין. סבר רב יוסף למימר ספל הרי הוא כאמבטי. פי', דדוקא בכוס שהוא קטן ואין חומו מרובה מותר לערב חמין, אבל ספל גדול חומו מרובה כאמבטי".

וז"ל הרא"ש בתוספותיו: "אבל באמבטי חמין לתוך צונן. נראה דהיינו כלי שני דומיא דכוס, מדלא נקט מיחם שהוא לשתייה דשייך לכוס, ומשום דמימי מרובים אסור אפי' בכלי שני וכו' מיהו מצינן למימר דאמבטי דהכא כ"ר הוא דומיא דאמבטי לעיל (של רבי), אעפ"כ היה סבור רב יוסף דספל הוי כאמבטי הואיל והוא גדול ונותנים בו מים מרובים כדפרישית וכו'".

כלומר, בעיקר הדין הם סוברים כהרשב"א לאסור נתינת צונן לאמבטי חמה מדין בישול ממש, אפי' שהיא כלי שני, משום

ולתמחוי לתוך התבשיל אע"פ שהוא חם, מפני שאינו מתבשל בכלי שני. ואם היה חם ביותר כדי שיכזה את היד, לא יתן לתוכו מפני שהוא מתבשל". ואילו בהלכות שבת פסק (פכ"ב ה"ו): "וכן קדירה רותחת, אע"פ שהורידה מעל האש לא יתן לתוכה תבלין, אבל נותן לתוכה מלח, שהמלח אינו מתבשל אלא ע"ג אש גדולה. ואם היה צק התבשיל מקדרה לקערה, אע"פ שהוא רותח בקערה – מותר לו ליתן לתוך הקערה תבלין, שכלי שני אינו מבשל". ועמדו בזה הנו"כ וחילקו בין מעשר לשבת (והחיי אדם הוציא מזה דין חדש, לחלק בין יס"ב ליד נכזית בו. וכבר נתבאר כי הראשונים קראו ליס"ב נכזית).

ולענ"ד יש ליישב, ששמן בישולו הוא בהגיעו לחום שהיס"ב, כפי המבואר בגמ' (שבת מ ע"ב). כלומר בישולו קל, וכפי שכתבו הראשונים שהוא מהדברים הקלים להתבשל. ובפרט שנתנת שמן לקערת אוכל היא בשיעור מועט מאוד, ואם הקערה חמה בשיעור שהיס"ב, בהכרח שגם השמן יגיע לחום זה, ונמצא מבשלו גם בכלי שני"ט (ומש"כ בהלכה ה': "אמבטי שלמרחץ שהיא מלאה מים חמים, אין נותנין לה מים צונן, שהרי מחממן הרבה. וכן לא יתן לתוכה פך שלשמן מפני שהוא כמבשלו", שנראה שאוסר ליתן דוקא באמבטי כלי ראשון. זה אינו ענין לנידונינו כלל, דשם לא מיירי להרמב"ם בשיעור יס"ב, וכפי שהדגיש שהאיסור הוא 'כמבשל' ולא מבשל ממש. ואכ"מ).



ג. דברי הראשונים בבישול מים בכלי שני

אמנם, גבי בישול מים בכלי שני, שנתבאר ששיטת הרשב"א והטור שאם הגיעו לחום שהיס"ב חייב, מצינו לכאור' סתירה לזה בדברי הרמב"ן והר"ן. שעל פניו נראה שהם סוברים שגם אם הגיעו המים לחום שהיס"ב, אכתי אמרינן שכלי שני אינו מבשל.

מקור הדברים הוא הרמב"ן, ז"ל (שבת מב.): "אבל נותן הוא לתוך הכוס כדי להפשירן. למאי דס"ד מעיקרא דספל כאמבטי, דאע"פ שהוא כלי שני מבשל הוא במים, דוקא כדי להפשירן הוא דמותר, אפילו בכוס. ולמאי דקאמרינן השתא דספל מותר, דכל כלי שני אינו מבשל, כדי להפשירן דקתני משום דכל כלי שני אינו אלא כהפשר. א"נ משום מיחם קתני הכי. ומשמע בגמ' דבמסקנא ספל אינו כאמבטי, ובין צונן לתוך חמין ובין חמין לתוך צונן מוצר, וכן בכל כלי שני", עכ"ל.

שחומה רב ומבשלת. רק שבטעם הדבר כתבו שהוא מפני ריבוי המים, שכלל שהמים מרובים יותר, שומרים על חומם יותר טוב.

וביאור הענין הוא שקירור המים נגרם כתוצאה מהתנדפות החום לאויר, ובעיקר במעבר בין כלים עי"ז שדפנות הכלי השני מתחממות מחום המים, ועי"כ בעצם מקררות את המים (ותהליך זה הוא מהיר יותר מקירור האויר, שהאויר הוא מוליך חום גרוע). וההשפעה של שני גורמים אלו על המים קטנה ככל שכמות המים עולים (שיחס הדפנות למים קטן, וכן שטח הפנים החשוף לאויר קטן ככל שהכלי עמוק יותר).

יט. מקור הרמב"ם במעשרות הוא בירושלמי מעשרות פ"א ה"ה: "עד היכן (עד כמה תהיה הקדירה חמה, שנאמר שהיא מבשלת את השמן הניתן לתוכה וקובעתו למעשר)? ר' יודה בר פזי רבי סימון בשם רבי יוסי בר חנינא: עד כדי שיהא נותן ידו לתוכה והיא נכזית".

אלא דבפשטות הירושלמי מיירי בכ"ר דוקא, והרמב"ם מעצמו כתב כן גם על כלי שני.

וז"ל הר"ן בהלכות, גבי נתינת צונן לתוך חמין (מב. ד"ה ובכלי שני, וכ"כ הגמ"י): "ובכלי שני בכולהו גוונים שרי (כלומר אפילו צונן לתוך חמין, וגם באמבטי כלי שני לשיטתו), ואפילו טפי מהפשר. דכיון שכלי שני אינו מבשל – למאי ניוחש ליה? דאע"ג דתנן אבל נותן לתוכו או לתוך הכוס כדי להפשירן, לא תידוק מינה דטפי מהפשר אפילו בכלי שני אסור, דליתא, אלא משום דכלי שני אינו מבשל – חמין שלו הפשר קרי ליה. א"נ משום מיחם נקט הכי, אבל בכלי שני בכל ענין שרי", עכ"ל.

וז"ל רבינו ירוחם (ני"ב ח"ג דף ע'): "הכי מסקינן הכא דספל אינו כאמבטי אלא דינו ככוס. אע"ג דכוס בעי לשתייה ולא נוחא ליה שיחמו הרבה, וספל הוא לרחיצה ומקפידין בחימומו, אפ"ה כיון דכלי שני הוא בכל ענין שרי, דלעולם לא מבשל, וחימום דכלי שני הפשר קרי ליה תנא דמתניתין ואמר לתוך הכוס כדי להפשירן", עכ"ל.

וז"ל הריטב"א גבי לשון הפשר שנקטה המשנה בכוס (מא.): "המיחם שפינהו וכו'. והא דקתני אבל נותן לתוכו או לתוך הכוס כדי להפשירם, משום מיחם נקט ליה, דאילו בכוס אפי' לחממם מותר. א"נ בכוס שנתחממו בו המים באור, דהו"ל כ"ר דומיא דמיחם. והא קמ"ל דאע"ג דאמרינן לעיל שאין נותנים באמבטי מים או שמן להפשיר כיון שאפשר להתחמם שם, דשאני הכא דלשתייה בעי להו ולא נוחא ליה בחמימותן טובא ולא משהי התם כדי לבשלם דלאו אורחא בהכי, ולהכי נקט כוס לאשמעינן דמיירי דבעי להו לשתייה", עכ"ל.

ובהמשך כתב (מב.): "וב"ש הוה אסרי אפילו בכוס (צונן לתוך חמין). ואע"ג דכוס כלי שני הוא ואינו מבשל – גזרי כוס אטו אמבטי. א"נ דהכא כשנתחממו המים בכוס, דהו"ל כ"ר. וב"ה דשרו, דכל שבכוס לשתייה בעי להו, ולעולם אינו נותן שם אלא כדי להפשיר", עכ"ל.

ולשונו גבי נתינת מים בכלי שני היא כלשון הרמב"ן והר"ן הנ"ל, שמשמעותם אפי' היכא שהמים הצוננים מגיעים לחום שהיס"ב. אולם מיד אח"כ, לגבי כ"ר, הוא מחלק באופן מציאותי בין המקרים, וזה ברור שכ"ר מבשל הוא ואם נותן לתוכו מים צוננים מועטים שמתבשלים שם הרי הוא חייב. ואעפ"כ לשונו החלטית, שכיון שלשתייה קבעי להו מותר 'לעולם מפשיר הוא'. הרי לפנינו באופן מוחש צורת ההתבטאות של הראשונים, שעל פניו משמע מלשונו שכ"ר אינו מבשל באופן שהוא לשתייה, ואפשרי להוציא מכך שאפילו בנותן מים מועטים ממש לשתייה, באופן שהם מתחממים ליס"ב ג"כ לא חילק הכתוב ואין זה בכלל בישול. אך זה לא יעלה על הדעת, שהרי המדד היחיד לבישול מים הוא חומם, אלא כוונתו ברורה שאין דרך שיבוא לידי בישול בזה, כיון שתמיד ייתן מים מרובים באופן שלא יהיה חם מידי לשתייה מיידית, ולכן מותר. אך אה"נ, הנותן מים מועטים שמתבשלים שם, חייב.

וכך יש להבין מדברי הריטב"א גבי הדחת מאכל בחמין בשבת (לט.), ז"ל: "וא"ת היכי דאמי, אי בכלי שני – אפי' לשרות יהא מותר, דכלי שני אינו מבשל. ואי בכ"ר – אפי' הדחה תיתסר, דכ"ר מבשל הוא קצת אפי' בהדחה. י"ל דלעולם בכ"ר, וע"י עירוי, וסבירא לן דערוי מכ"ר אינו אלא כלי שני, כפי שיטת רש"י ז"ל. ולפיכך פרש"י ז"ל דדוקא נקט מדיחים. אבל ר"ת ז"ל סובר

(כ). לפנינו ליתא ברש"י, ואדרבה שיטתו היא שעירוי מכ"ר מבשל הוא. ויש שהגיהו ר"ש, כלומר רשב"ם. אולם גם ברבינו ירוחם (דף ע' ע"א) מצינו כן בשם רש"י, וסיים על כך: "וכן כתב רשב"ם", כך שא"א להגיה את דבריו.

דערוי מכ"ר הרי הוא ככ"ר שהוא מבשל, לפי' פי' ז"ל דהכא בכלי שני מיירי, ולא דוקא מדיחים דה"ה דשורין, אלא דנקטיה משום דבעי למימר גבי מליח ישן וקוליס האספנין הדחתם היא גמר מלאכתם. ופירוש רש"י ז"ל הוא הנכון, עכ"ל.

ויש לדקדק בדבריו, דהרי הדחת קלי הבישול אסורה, וחייב עליה גם בהדחה המדוברת, והדחה זו דין של כלי שני יש לה, וכדכתב דערוי מכ"ר אינו אלא ככלי שני. וא"כ משמע שיתחייב גם באופן בו הוא שורה בכלי שני, כיון דסו"ס בישל. הרי דאע"פ שבד"כ כלי שני אינו מבשל, באופן שבישל – חייב חטאת.

וגם הר"ן הביא גם את פירוש ר"ת בשתיקה. אמנם למעשה ס"ל דעירווי לאו ככ"ר, אך מ"מ נראה שלא הפריע לו לחייב גם בהדחה מכלי שני. ובפסחים (מ:) הביא רק את פירוש ר"ת שחייב על הדחה בכלי שני בקלי הבישול.

וגם רבינו ירוחם (דף סט ע"ג) הביא מחלוקת זו, ומבואר בדבריו שהדחת קלי הבישול אסורה גם בכלי שני, וחייב בזה.

וא"כ כך יש להבין גם את דבריהם גבי נתינת מים מועטים לתוך מים חמים מאוד בכלי שני. אע"פ שפשטות לשונם מורה שמדובר כשהמים הצוננים מתחממים כדי בישול ממש, ואע"כ כיון שבכלי שני הם אינני קורא לחימום זה בישול אלא הפשר, ואע"פ שהיס"ב. לענ"ד זה דבר שאין האוון סובלתו כלל, וא"א להתעלם מהמציאות, וכפי הפשטות בקלי הבישול. ואכן גם בדברי הר"ן עצמו, למשל, מצינו שגדר כ"ר אינו גדר שרירותי אלא גדר מציאותי, שמחלק בו בין כ"ר אחד למשנהו לענין בישול, ומוליאיר שחמומו מועט, גם בהיותו כלי ראשון – דין כלי שני ליה.

כא). איתא בשבת דף מ"א: "מוליאיר הגרופ שותין הימנו בשבת, אנטיכי אע"פ שגרופה אין שותין הימנה". וכמה ביאורים נאמרו בראשונים לדבר. ושיטת הרשב"א היא שהמשנה עוסקת בנתינת מים לכלים אלו בשבת מצד איסור בישול. שהפשר מותר הוא, וחימום, כלומר בישול, אסור. נתינת מים במוליאיר מותרת, מכיון שאין המים מגיעים לידי בישול אלא לידי הפשר בלבד (ובאמת מים מועטים שיתבשלו שם אסורים), אך נתינת מים באנטיכי אסורה מכיון שחומה רב ותמיד המים שינתנו לתוכה יבואו לידי בישול.

הר"ן בחידושו סיים בפירושו של הרשב"א לסוגיא, אולם בפסקים כתב דברים דומים, דמיירי בבישול בשבת, אך בסגנון שונה ובחילוק מהותי, וז"ל: "וי"ל טעמא דשריותא דמוליאיר ואיסורא דאנטיכי משום דקי"ל דכ"ר מבשל, וכ"ר היינו שעומר ע"ג האור שהוא מבשל אפילו לאחר שהעבירוהו משם, ואשמועינן תנא דמוליאיר אע"פ שהגחלים סמוכין לקיבולו הגדול אפ"ה לא מיקרי כ"ר, כיון שאין אותו קיבול גדול עומד על הגחלים. אבל אנטיכי כיון שהקבול העליון עומד על הגחלים שעומדין בקבול התחתון, הו"ל כ"ר ועדיף נמי מיניה, לפי שמקום המים ומקום הגחלים כלי אחד הוא. ועיקר רבותא דהך מתניתין למוליאיר אצטרך, דלא דיינינן ליה ככ"ר. וכדי שלא תאמר דלא מיקרי כ"ר אלא באנטיכי שמקום המים והגחלים הכל כלי אחד – סמכה לה ענין אידך מתני' שהמחים שפיניהו כלומר שפיניהו מע"ג האור, ויש בו מים חמין דקתני שלא יתן לתוכו צונן כדי שיחמו, ואשמועינן דאע"פ שלא היו הגחלים במיחם זה לעולם אפ"ה כ"ר מיקרי".

ויל"ע בדבריו, דזה ברור שחייב בישול יש גם בתולדות האור, כלומר בכלי שירד מן האש, וכפי שכתב בעצמו בביאור גלגל ביצה בצד המיחם שחייב חטאת (לח:). וזה ברור שאין חילוק בזה בין ביצה למים, והמבשל מים בכ"ר שירד מן האש חייב חטאת. וא"כ מה מקום יש להסתפק בדבר, שנצטרך למשנה שתחדש לנו שמיחם כ"ר הוא גם כשאינו על האש גם גבי מים?

וביארור הענין הוא שהר"ן לא מיירי לענין עצם הבישול, אלא לדין הכללי של כ"ר וכלי שני, לענין נתינת מים לתוכו באופן שלא ודאי מתבשל. שלכ"ר אסור לתת דבר שיכול להתבשל שם (ומים יכולים להתבשל), ולכלי שני מותר לתת. ומחדש הר"ן שלא כל כלי שנתחמם מהאש חשיב כ"ר לענין שבת, לאסור נתינת מים לתוכו בסתמא, אלא דוקא כלי

כלומר יש כ"ר קל שאינו מבשל (מוליאר), כ"ר רגיל שמבשל מים מועטים ולא מים רבים (כמיחם, ואנטיכי להר"ן), וכ"ר חמור שמבשל גם מים מרובים, ולכן אסור ליתן לו צונן כל עיקר (אמבטי. ולדעת הרשב"א אנטיכי).

ולכן לענ"ד יש לבאר את דבריהם ע"פ דברי הרשב"א (מב.) גבי נתינת מים צוננים למים חמים, שלתוך כ"ר אסור, וכן לאמבטי כלי שני אסור לשיטתו מפני שמתבשלים לכדי יס"ב, אך לתת לתוך ספל כלי שני מותר, ואפילו אם אח"כ למגע היד נראה כי נתחמם לשיעור יס"ב. ז"ל: "אבל במסקנה לא, מדתני ר' חייא ספל אינו כאמבטי, דמים שבספל אינן חמין כ"כ ואינו אלא ככוס. והואיל וכלי שני הוא לעולם מותר, שאינו בא אלא לידי הפשר, ואפילו היו מים שהיס"ב לאחר שנתערבו צונן לתוכן, אינו מחמת הצונן שיש בו להיות יד סולדת, אלא מחמת הראשונים שלא נצטננו", עכ"ל.

וביאור דבריו, שגם לאחר נתינת המים הצוננים לתוך הספל החם, לוקח זמן מסוים עד שהמים הצוננים מתחממים מכח המים החמים, ובהתאם לכך לוקח זמן למים הראשונים של הספל להתקרר ע"י חימום המים השניים (כלומר תערובת המים איננה הומוגנית מיד, אלא לאחר זמן או לאחר ערבוב). ואע"פ שלמגע היד המים רותחים והיס"ב, אין זה אלא מפני שהוא נוגע במים הראשונים (ונתן לבאר זאת ע"פ תכונת המים, שמים חמים קלים מן הקרים. ולכן מובן כי המים הראשונים החמים יתקבצו בחלק העליון של הכלי, וכמה שיותר למעלה – יותר חם. אך מבחינת המציאות לעינינו דבריו קשים להבנה, שאמנם בכלים גדולים מאוד, דוגמת דוד שמש, הדבר ניכר, ואפשר שהמים בראש הדוד רותחים בעוד שהמים בתחתיתו צוננים. אך בכוס, לפי בדיקות שערכתי, ההפרש הוא כשתי מעלות לכל היותר, באופן מיידי. ואולי הוא דיבר דוקא בספל, שהוא כלי גדול המשמש לרחיצת פניו ידיו ורגליו). ולאחר זמן, כשהתערובת תיעשה הומוגנית, שוב לא תהיה היד סולדת בתערובת, ולעולם המים הצוננים לא הגיעו לחום שהיס"ב, כלומר לבישול (משא"כ באמבטי, שגם בהיותה כלי שני, כיון שהמים חמים הרבה, המים הצוננים עצמם מתחממים לחום שיהיס"ב)²².

הנמצא ע"ג האש ממש, שאז מתחמם הרבה מאוד. אך כלי הניתן בצד האש, אינו מתחמם כ"כ כמו על גביו, ולכן אין לו דין כ"ר בשבת לאסור באופן גורף נתינת מים לתוכו (אולם אם יתן מעט ממש, באופן שיתבשל, ברור שחייב חטאת כדין מבשל בתולדות האור).

ולכן מוליאר, שהוא כלי שאינו חם כ"כ, מותר לתת לתוכו מים בשבת כיון שמסתמא המים לא מתבשלים אלא רק נפשרין. ואנטיכי ומיחם הם כלים שחמים הרבה, ולכן אסור לתת לתוכן מים מפני שמתבשלין, ורק אם מקפיד לתת מים מרובים באופן שודאי לא יתבשלו ורק יופשרו מותר.

וכדברים האלה כתב המאירי בשם חכמי הדורות, ז"ל: "ואף לחכמי הדורות מצאתי שפירשה בנתינה לתוכם בשבת ולא דברו בשהיה כלל אלא בנתינת צונן לתוכו, בין שהיו שם חמין מבעו"י ופינן, בין שהבעירוהו מבעו"י וגרפוהו, ונתנו בו צונן בשבת להפשרין. במוליאר מותר, שאינו מעמיד חמימותו כ"כ שיבא לידי בישול כמיחם שפנהו, ולא עוד אלא שבמיחם דוקא במרובים כמו שיתבאר ובוזו אף במועטין – שאין כאן חום הראוי לבשל וכו' ואנטיכי אסור מפני שנחשתו ר"ל שוליו מחממין ומבשלים וכו' ולמדת שכל שאין חשש לבישול מותר אע"פ שמתחמם וכו'".

כמו"כ יש להוסיף שלשיטת הר"ן דין האמבטי הוא ככ"ר חמור יותר, וכפי שכתב (מב.) שבאמבטי כ"ר אסור ליתן צונן לתוך חמין "כלומר אפילו ליתן לתוכו מים צוננים הרבה שאינו אלא להפשריו. דאע"ג דבמיחם תנן במתני' שנותן לתוכו כדי להפשרין, ה"מ מיחם שאינו חם ביותר. אבל באמבטי מתוך שמקפידין הרבה על חומו אסור בו אפילו הפשר" (והוא כעין אנטיכי לרשב"א). וכדבריו כתב גם רבינו ירוחם (ני"ב ח"ג דף ע).

כב. ויעוין בחידושי מהר"ם קאזיס (מ:) שדן בבישול מים, אך לא עמד על הנקודה הנ"ל (ורשב"א לא היה לו, יעוין שם

ולכן צריך לדחוק בדבריהם שמותר ליתן מים צוננים בכלי שני אפילו אם הוא מתחמם ליותר מהפשר, שכונתם לכלל תערובת המים לאחר נתינת הצונן לתוכם. כלומר, במיחם וכד' אסור לתת מים מועטין, אך מותר מים מרובים כדי להפשירן, הכונה מים בכמות כזו שלאחר הנתינה תערובת המים תהיה פושרת. אך אם נותן כמות פחותה מזה באופן שלאחר הנתינה עדיין מגע התערובת חם שהיס"ב הרי זה אסור, ואין אנו נכנסים לחילוק. משא"כ בכלי שני, שמותר לתת מים צוננים אפילו אם לאחר מכן מגע התערובת הוא יותר מהפשר והיס"ב, כיון שכלי שני אינו מבשל ואמרינן שהמים הצוננים שניתנו לא יגיעו לידי בישול.

אך אה"נ, אדם הנותן מעט מזעיר מים צוננים לתוך כלי שני רותח, באופן שהמים הניתנים עצמם מגיעים לחום שהיס"ב, יתחייב גם לשיטתם, וכפי שנתבאר בדברי הריטב"א הנ"ל גבי מים לשתייה בכ"ר.^י



פרק ג' - מהות החילוק בין כלי ראשון לכלי שני

א. חילוק בשמירת החום - חילוק התוספות

בביאור החילוק שבין כלי ראשון לכלי שני, דנו הראשונים בשבת דף מ ע"ב, שם מבואר שרבי אסר לר' יצחק בר אבדימי ליתן פך של שמן לתוך אמבטי כלי ראשון, ואמר לו: "טול

בהקדמת המו"ל שהיה חסר ספרים כמעט לגמרי, ואפי' גמ', והוא מחייב את העניינים). וז"ל התור"ד (מא). גבי עירוי מים מרובים לכ"ר כדי להפשיר: "... וגם אין לומר קמא קמא דנפל איבשיל, שאינו מתבשל מים עד שיששה שיעור בישול, וקודם שיששה נתרבו עליו צונן מרובין עד שאין כח בחמין לבשולן".

כג). ולפי"ז, גם את הלשון ההחלטית של הב"י, שכלי שני אינו מבשל בשום פנים, יש לקחת בעירבון מוגבל. שהרי הב"י עצמו מודה שקלי הבישול מתבשלים גם בכלי שני, וחייב חטאת. וממילא, כל דבר שבפועל יתבשל בכלי שני - נאמר שהוא מקלי הבישול ולכן התבשל, וא"כ חייב על בישולו. ועל דבר שבפועל לא התבשל בכלי שני - נאמר שאינו מקלי הבישול, ולכן שפיר כלי שני אינו מבשל.

ויש לדעת כי קלי הבישול נמדד לא רק בסוג המאכל, אלא גם בכמותו. למשל, צלייתו של בשר אורכת זמן מסוים, וגם לאחר שהבשר רותח - עדיין איננו מוכן לאכילה עד שיששה זמן מסוים ע"ג האש. אך באמת אין הדבר כן, שברגע שהבשר מתחמם לטמפ' של כ-60°, הוא כבר מוכן לאכילה. אלא שבעוד חלקו החיצוני, הגלוי לאש, מתחמם לחום מרובה מזה, למשל 90°, חלקו הפנימי עדיין לא הגיע לחום של 60°, ולכן איננו מוכן לאכילה. וברגע שחומו הפנימי יגיע לכך, הבשר כולו מוכן לאכילה.

מובן א"כ שהנותן חתיכת בשר דקה מאוד (כעין שנמכר בימינו בחנויות בשלל שמות, שהרעיון שלהם הוא צליה בדקה), כל החתיכה כולה מגיעה ל-60° בתוך דקה אחת, והעושה כן בשבת חייב. וכן אם ייתן חתיכה דקה מאוד של תפוז"א לתוך כלי שני רותח, שכל התפוז"א יספיק להתחמם לחום רב ויהיה מוכן לאכילה, שפיר חייב משום מבשל בשבת. לעומת הנותן תפוז"א שלם לתוך כלי שני זהה, שלא יתחייב, מכיון שהחום יתפזר לכל שכבות התפוז"א, ובסופו של דבר הוא לא יהיה מוכן לאכילה.

יש לציין גם לביאורו של הרמב"ם לקוליס האיספנין, שלא ביאר קלות בישולו בעקבות העובדה שנמלח - כשיטת רש"י, אלא גם מחמת דקותו, ז"ל (פ"ט משבת ה"ב. וז"ל בפיהמ"ש קמא: "וכן במדיח בחמין מליח הישן, או קוליס האספנין והוא דג דק ורך ביותר, הרי"ז חייב. שהדחתן בחמין זה הוא גמר בישולן. וכן כל כיו"ב). והארכתי מעט בנושא זה במאמר על שיעור יס"ב (האוצר פ"ז).

בכלי שני (מן המים החמים) ותן (הפך לתוכו שיתחמם), ופרש"י: "בכלי שני. שיצטננו מעט, דכלי שני אינו מבשל, ואח"כ תן הפך לתוך אותו כלי שני". והתוס' עמדו על כך שאין זה גדר כ"כ ברור, ז"ל: "תימה מ"ש כלי שני מכ"ר, דאי יד סולדת אפי' כלי שני נמי, ואי אין יד סולדת אפי' כ"ר נמי אינו מבשל? וי"ל לפי שכ"ר מתוך שעומד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה, ולכן נתנו בו שיעור דכל זמן שהיס"ב אסור. אבל כלי שני אע"ג דיס"ב מותר, שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר", עכ"ל התוס'.

ויסוד גדול מבואר בדבריהם, שעיקר הבדל בין כ"ר לכלי שני אינו חומו בשעת הנתינה בלבד, אלא בעיקר כמה זמן נשאר חם. וכפי שכתב זאת יפה המהר"ם קאזיס בחידושו (מא:), ז"ל: "ונ"ל פי' הדבר כן, שכל דבר המתבשל אינו מתבשל ברגע, אלא צריך זמן מה כדי שיגיע להיות מבושל. ואפי' אם יתחמם מיד עד שתהא יס"ב, לא יתבשל עד שיהא שם איזה זמן. ובודאי שכלי שני אפשר שיחמם הדברים הנתינים בו עד שיהא יס"ב, אבל כיון שאין הדברים מתבשלים לאלתר – ברור לנו שא"א שיגיעו הדברים לידי בישול בכלי שני. שעד שלא יתבשלו – יתקררו המים שבתוכו. אבל בכ"ר שמחזיק חומו זמן רב, יש בזמן ההוא כשעור שיוכלו להתבשל הדברים הנתינים בו. ומיהו גם לפעמים אפשר שגם בכ"ר לא יוכלו להגיע לידי בישול, כגון שכבר תשש חומו, ואע"פ שעדיין היס"ב הוא קרוב להצטנן. מיהו כיון שדבר זה א"א לתת בו שעור, אסרו חכמים להניח בכ"ר הדברים המתבשלים (ככ"ר) כ"ז שהיס"ב", עכ"ל.

ומשמעות לשונם של התוס' שאין הדבר מוחלט שכ"ר מבשל כל עוד היס"ב. אלא שהוא גדר חכמים שנתנו בו לאסור נתינה בצורה ברורה ומוגדרת, וכדברי מהר"ם קאזיס. ובאשר לחיוב מלאכה, הדבר תלוי כמובן במציאות – האם הדבר שניתן בו התבשל או לא (ואפילו רק כמאב"ד), וכדלעיל.

והנסיון מראה כי בכלים של היום הדברים קשים מאוד להבנה, שכלי ראשון (ברזל) מחזיק חומו כ-4 דקות יותר מכלי שני. אולם בכלי חרס הדבר ניכר היטב, שכ"ר מחזיק חומו יותר מ-20 דקות (בחום של יותר מיס"ב, 58°). ראה במאמר בירחון הקודם, בעוד כלי שני מחרס מחזיק חומו כ-4 דקות בלבד (וכלי זכוכית דומים בתכונה זו לחרס). ויעוין בנספח למאמר זה תיאור ניסוי שנעשה בהתקררות מים בכלים מכלים שונים, עם ניתוח התוצאות, לפי החילוק הנ"ל של התוס', ולפי החילוק שיבואר בהמשך לשאר הראשונים.



ב. חילוק בחום עצמו

אך באמת שאין הדבר כה פשוט. שלשון רש"י משמעותה שעיקר החילוק בין כ"ר לכלי שני הוא החום דוקא. וכן נקטו עוד ראשונים בפשטות. דוגמת הרשב"א בתשובה (המיוחסות קנ"ט), ז"ל: "כמו ששנינו פרק כירה, האלפס והקדירה שהעבירן מרותחים לא יתן לתוכן תבלין, אבל נותן הוא לתוך הקערה. כלומר אם סלק קדירה רותחת מע"ג האש בשבת יזהר מליתן לתוך אותה קדירה לפי שהוא מבשל תבלין לתוך הקדירה כאילו היתה ע"ג האש, אבל אם נותן מן

הקדירה לתוך הקערה מותר הוא לתת תבלין לתוך אותה קערה מפני שכבר נחלש ונדעך כח החום ואין לו כח לבשל וכו', עכ"ל.

שזה דבר ברור שחום של בישול הוא הרבה יותר גבוה משיעור יס"ב. והדבר מפורש בראשונים. ראשית, שיטת הרמב"ן ורבינו דוד לעיל, שאין בישול ברור אלא באור מהלך תחתיו, כלומר שבישול גמור הוא רק בכ"ר שע"ג האש, ואפילו תבלין אינו מתבשל בכ"ר שהורד מע"ג האש, אלא שנאסר מדרבנן משום שמתחיל בישולו. וגם הרשב"א והר"ן סוברים כעין זה (אלא שבענין תבלין ס"ל שמתבשל ממש גם בכ"ר שהורד מע"ג האש).

וכמו"כ מצינו בסוגית בליעה ופליטה בכלים שחילקו הראשונים בזה, דו"ל המאירי (שחיטת חולין צז, יעו"ש באור): "יש מי שאומר שאינו נקרא חום לענין זה אלא בעוד שהוא בכלי ראשון, הא בכלי שני או שעירה עליו מכ"ר אינו מפליט ולא מבליע וכו' ונשוב לדברינו, והוא שאף מה שאינו מבשל מפליט ומבליע, שאין כח ההפלטה צריך לחום הראוי לבישול כלל וכו' ומגדולי המפרשים מצריכין בזה חום שהיס"ב וכו', עכ"ל המאירי. הרי שנוקט כדבר פשוט שחום של בישול הוא הרבה יותר מיס"ב.

וז"ל הר"ן (ע"ז עד): "... ולפיכך אפשר לומר שכל חום שאין בו כח לבשל אינו מבליע את הכלים הקשים וכו'".

וכמובן שאין הכרח שחום של בישול הוא במעלה רתיחות דוקא, שבכלי חרס וכד' הוא ממש קרוב למאה מעלות. אך עכ"פ ודאי שהוא הרבה יותר מיס"ב.

ובעצם המייצג הקיצוני של שיטה זו הוא הראב"ה (הובאה שיטתו לעיל), שס"ל שדין כ"ר הוא רק סמוך להורדתו מע"ג האש, כשעדיין עומד בגבורת רתיחתו, ואפילו לתבלין. ואליבא דאמת כל הנ"ל מודים לו בעיקר הדבר, שרתיחה של בישול היא ע"ג האש ממש, אלא דהרמב"ן ס"ל שיש עכ"פ איסור דרבנן בכ"ר לדבר המתחיל להתבשל גם כשאינו ע"ג האש (ולאידך אין איסור דאורייתא בירד מע"ג האש, אפילו עומד ברתיחתו). והרשב"א והר"ן ס"ל שתבלין הוא קל להתבשל אפילו בכ"ר שאינו עומד בגבורת רתיחתו (אם כי לא נקטו עד שיעור יס"ב).



ג. שיטת הרמב"ם ושיטת רש"י

ובאמת נראה כי זו גם שיטת הרמב"ם, שס"ל שתבלין מתבשל בכ"ר (כדכתב בפיהמ"ש), ולכן אסור ליתנו בקדירה. אך בכלי שני מותר ליתנו, וכפי שפסק (פכ"ב ה"ו): "ואם היה צק התבשיל מקדרה לקערה, אע"פ שהוא רותח בקערה – מותר לו ליתן לתוך הקערה תבלין, שכלי שני אינו מבשל".

והשאלה המתבקשת היא כמובן שאלת התוס', מהו החילוק בין כ"ר לכלי שני רותח? אך בעוד התוס' עונים כי החילוק הוא בזמן בו מחזיק חומו, שאע"פ שכלי שני רותח הוא, מ"מ אין הוא נשאר רותח די זמן כדי לבשל, הרמב"ם מחלק חילוק אחר, וכלשונו בפיהמ"ש (בתרגום הרב שילת. ואין שינוי מהותי מתרגום הרב קפאח): "ואסור ליתן תבלין בכלי הבישול כשהן מרותחין מפני

שזה בישול, אבל עם ערה לתוך הקערה, אע"פ שהוא רותח – נותן לתוכו, מפני שהתבשיל שם חומו מועט ואינו מבשל מה שנותנין לתוכו", עכ"ל. וזאת היא? הרי התיר גם בכלי שני רותח? והתשובה, שבאמת אע"פ שכלי שני רותח הוא, לעולם אין רתיחתו מספיקה כדי לבשל (דברים שאינם קלי הבישול כקולים האיספנין וכד'). וא"א להבין זאת אלא ע"פ הנ"ל, שחום של בישול איננו חום שהיס"ב אלא רתיחה של ממש, שכלי שני לא יכול להגיע לחום כזה. מהשערה, כ-90°.

אלא שלא ברור כל הצורך בלשון הרמב"ם האם ס"ל ממש כשיטת הראב"ה (וכך למד בדבריו הרב קפאח בביאורו למשנה תורה), וכוונתו באומרו: "וכן קדירה רותחת, אע"פ שהורידה מעל האש לא יתן לתוכה תבלין", היא רק בעודה רותחת ממש סמוך להורדתה מע"ג האש. או שמא ס"ל לאסור גם אח"כ, אולי עד שיעור שהיס"ב. אך עכ"פ זה ודאי שהוא איסור חכמים ואינו בישול ממש. ושוא ס"ל גדר אמצעי, שכ"ר חשיב ככלי ראשון לאו דוקא בגבורת רתיחתו ממש, אלא מעט יותר, כשהוא עדיין חם יותר מכלי שני.

וכיון שכן, אין מניעה לומר שזו גם כונת רש"י, שכאמור גם הוא כתב שהחילוק בין כ"ר לכלי שני הוא בחום עצמו: "שיצטננו מעט, דכלי שני אינו מבשל". ולפי"ז, מש"כ באיסור נתינת תבלין לתוך קדירה ואילפס שהעביר מן האור בין השמשות מרותחין: "לא יתן לתוכו תבלין משתחשך, דכלי ראשון כל זמן שרותח מבשל", אין כונתו לשיעור יס"ב, שאין זה עולה בקנה אחד עם חילוקו הנ"ל, שגם כלי שני חם הוא בשיעור יס"ב והרבה יותר מזה. אמנם אין לפרש כונתו שמעלה רתיחות (בעבע), או עכ"פ עומד בגבורת רתיחתו, וכשיטת הראב"ה, שכן מיירי במורידו ביה"ש ונותן תבלין משחשיכה, שהוא לכה"פ כרבע שעה אח"כ. אך עכ"פ מדובר על חום רב מאוד, שכלי שני אינו מגיע לכך (יעוין בנספח, שאחר כרבע שעה חום המים בקדירת חרס כ"ר היה כ-65°, וזה לא מתאים להנ"ל. אך מים מתקררים יותר מהר מתבשיל, ובנוסף כ"ר הוא בד"כ עם מכסה, ובפרט כשהמטרה היא לשמור על חומו עד לארוחה, ואז חומו נשמר היטב, באופן שגם לאחר רבע שעה הוא חם הרבה יותר מכלי שני).

ומצינו גם בתשובות רש"י (מהדורת אלפנביין, סימן קל"ז) שמסמן את הדפנות כחילוק שבין הכלים, וזה לכא' מזכיר את שיטת התוס' שחילקו בשמירת החום. וז"ל תלמידו רבינו שמעיה בשאלתו לו: "ועל המליגה עצמה שאלתיו היאך אנו שופכין הקילוח של רותחים על העוף בכלי שני, נהי דכלי שני אינו מבשל שהרי דופניו קרים הם וכו'", עכ"ל.

אך אכתי נראה שטעם רש"י הוא כטעם הרמב"ם, וכפי שכתב מפורש שהחילוק בין הכלים הוא שכלי ראשון חם יותר מכלי שני, שסו"ס גם לרמב"ם, שהחילוק הוא בחום – הגורם לחילוק זה הוא הדפנות של הכלי השני, שהדפנות הקרות הן המצננות באופן מידי את התבשיל שניתן בכלי מרתיחתו, באופן בו לעולם כלי שני צונן יותר מעיקור חומו של כלי ראשון.



ד. ביאור שיטת התוספות

ואם נתבונן, נראה כי גם התוס' מודים כי אין חום של יס"ב מבשל ממש, ולכן כתבו שהוא שיעור שנתנו בו חכמים לאסור כל עוד היס"ב, אך אין בזה איסור תורה. ובישול ממש הוא ברותח דוקא. והדבר מוכרח מעצם שיטתם, שכן התוס' ס"ל שעירוי מכ"ר מבשל כדי קליפה (מב:), ובישול כדי קליפה הוא בעצם בישול מידי, שבחום לבד סגי ליה בלא זמן. ואם נתפוס את חילוק התוס' בין כ"ר לכלי שני כפשוטו, שהוא בזמן שמחזיק את חומו, הרי עכ"פ יש לאסור ליתן לכלי שני רותח משום שיבשל כדי קליפה קודם שיתקרר. והיא קושיה גדולה.

הגע עצמך - עירוי מכ"ר בחום של 70° יבשל (בעירוי שנמשך 20 שניות למשל), והנחה בכלי שני בחום של 75° לא תבשל כיון שעוד דקה יתמעט חומו לפחות מ- 70° , ועוד 10 דקות ליס"ב, ואפילו כדי קליפה (ובפרט לשיטת הסוברים שעירוי המקלח מבשל לגמרי ועירוי הנוטף כ"ק)?

והדבר בולט במיוחד בשיטת הראב"ה, שכאמור סובר שכ"ר אינו מבשל אלא בעודו רותח ממש, סמוך להורדתו מע"ג האש. וס"ל גם כהתוס' שעירוי מבשל כ"ק (סי' תפ"ג). וזה בודאי בעירוי מכ"ר לשיטתו, היינו רותח בשיא תוקפו. ולכן לדרכו מובן כי כלי שני לא יבשל אפילו כ"ק, כי אין חומו מספיק כדי לבשל, שנצטנן מעט בעוברו לכלי שני מכח הדפנות באופן מידי, ואינו עומד לעולם בגבורת הרתחה של כ"ר.

וכדרך זו יש לומר בשיטת התוס', שבישול גמור הוא ברתחה, ואינו ענין ליס"ב דוקא. אלא שבמשך זמן מסוים, יכול כ"ר לבשל גם כשנח מרתחתו. אך אה"נ, זהו דוקא במשך זמן מסוים שאינו בכלי שני, וכל שכן שאינו בעירוי מכלי ראשון. וכמו שבכלי שני אמרינן שאינו מבשל ואפילו כ"ק, כך גם עירוי בחום כזה לא יבשל כלל. ורק עירוי מכ"ר רותח ממש שייך לומר שיבשל כ"ק באופן מידי. אלא דיש לומר דשפיר גזרו חכמים על כל עירוי מכ"ר, גם אם אין בכוח עירוי זה לבשל באמת אפילו כ"ק. אך במקום בו צריך לעירוי לחומרא, וכגון להכשיר כלים ע"י עירוי (לר"ת בכל הכלים, ולהתוס' בכלים שבלעו ע"י עירוי), הדעת נותנת שלא עלה על לב אדם מעולם להכשיר בהגעלה מכ"ר שהיס"ב ואינו רותח ממש.

למעשה, עיקר החילוק בין כ"ר לכלי שני הוא חום הכלי. ולכן מובן כי עיקר דין כ"ר הוא בחום מרובה, נניח באיזור ה- 90° ומעלה. אך מכיון ששייך שכ"ר יבשל גם בחום מועט מזה במשך זמן מסוים, דעת התוס' היא שאסרו חז"ל כ"ר כל עוד היס"ב. ואיסור תורה הוא רק בישול מוחלט וטוב שמגיע עכ"פ למאב"ד.



נספח - ניסוי התקררות מים בכלים

כפי שנתבאר לעיל, החילוק המהותי לדברי התוס' בין כלי ראשון לכלי שני, הוא הזמן שבו הם מחזיקים חומם. ובלשונם: "לפי שכ"ר מתוך שעומד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה, ולכן נתנו בו שיעור דכל זמן שהיס"ב אסור. אבל כלי שני אע"ג דיס"ב מותר, שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר".

ואמרתי אל ליבי לנסות ולבחון את הדברים בכלים העומדים לרשותנו כיום, ע"י מדידת מעלות החום במשך זמן מסוים ע"י מדחום מדויק (למזון).

לצורך הניסוי מדדתי התקררות ליטר מים בכלי ראשון רותח שירד מע"ג האור (לאחר ששהה שם זמן ממושך, והדפנות התחממו מאוד). השתמשתי בסיר ברזל קטן (במהלך הניסוי ראיתי כי אין הפרש משמעותי בין סיר מברזל מודרני עבה יחסית, לבין סיר נירוסטה). בכלי פיירקס (רחב יחסית לסיר הנ"ל), ובסיר חרס. נוכחתי לראות כי חרס חם בפנ"ע מתקרר הרבה יותר לאט מאשר כלי חרס אשר בתוכו מים רותחים, ואפילו לאחר כ-20 דקות, אז הקדירה והמים כבר לא עמדו בחומם כ"כ, מכסה החרס היה כ"כ חם באופן שא"א היה לגעת בו. הדבר מובן משני פנים: האחד, המים לא נותנים לחרס הבא עמם במגע להתחמם הרבה יותר מ- 100° (עכ"פ בצידו הפנימי של הסיר). והשני, מים מתקררים מהר יחסית ע"י תהליך האידוי, ולכן גם אם החרס עצמו הוא חם, המים מתקררים ע"י האידוי ובהתאם לכך מקררים גם את החרס.

כמו"כ מדדתי בכלים הנ"ל התקררות ליטר מים בכלי שני. המים רתחו בכלי אחר לרתיחה מירבית (100°), ואז ניתנו מיידית לתוך הכלים הנ"ל.

בדו"כ, תכולת כלי שני מועטה מתכולת כלי ראשון, ולכן ערכתי גם ניסוי של התקררות כוס מים (200 מ"ל) בכלי שני, בכלים מכלים שונים. השתמשתי בכוס קרטון, בפינג'אן קטן מברזל ככוס ברזל, בספל זכוכית, בספל חרסינה, ובספל חרס.

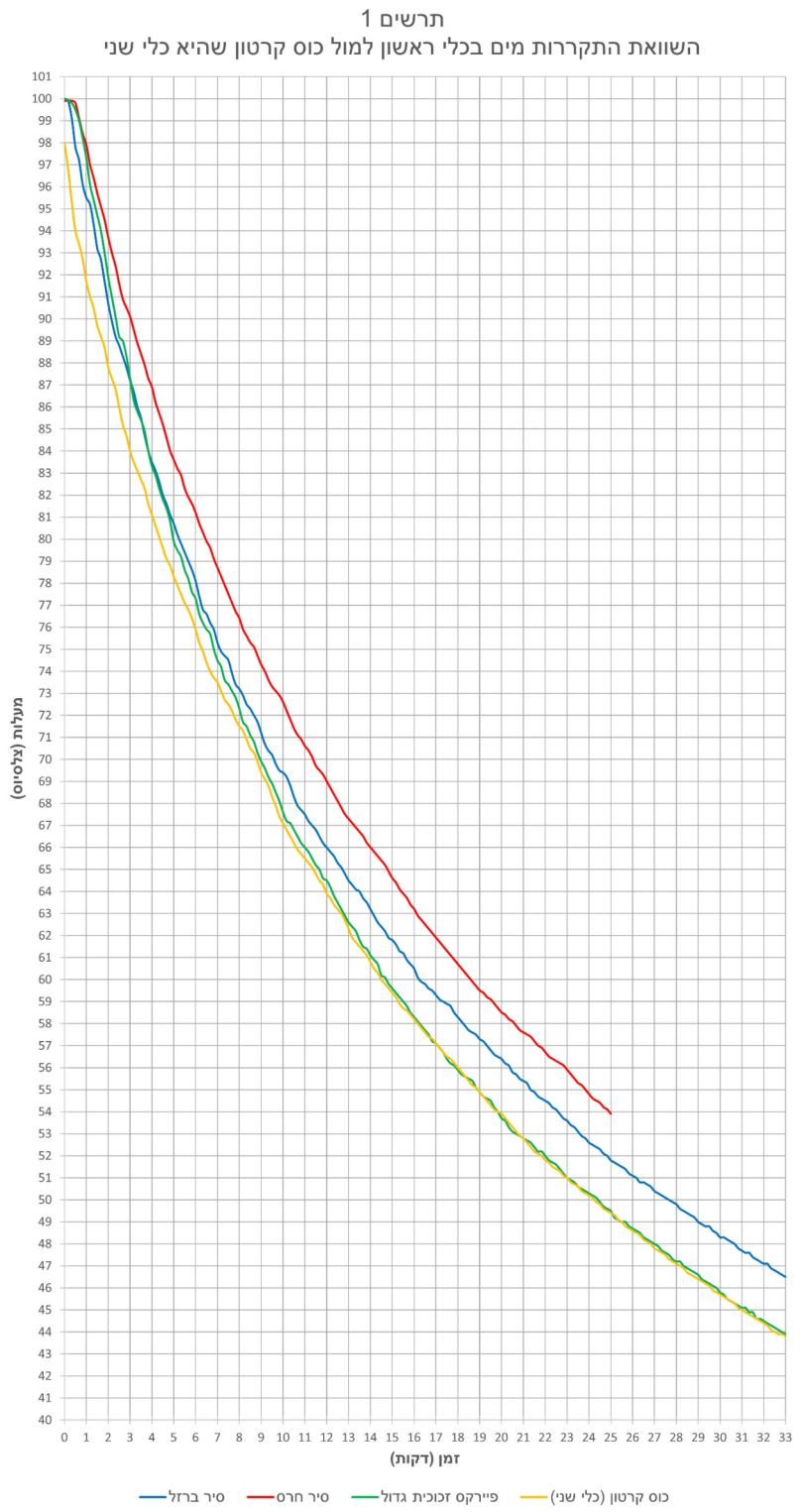
כמבואר לעיל בגוף המאמר, עיקר חומו של כלי ראשון וכלי שני באו לידי ביטוי באוכל דוקא, ולא במים לשתייה. כלי שני של אוכל הוא קערה, או לכה"י תמחוי. זהו כלי רחב הרבה יותר מכוס, ולכן ההתקררות מהירה אף יותר.

עוד אדגיש, כי כל הכלים שהו ללא מכסה. במציאות, כ"ר מכוסה בד"כ (עד להגשה מתוכו), וזה כמובן מוסיף הרבה לשמירת חומו, וממילא להפרש בין כ"ר לכלי שני – שבד"כ אינו מכוסה. במקרה בו בישלתי ביצים בסיר עם מים, כיסיתי את הסיר במכסה וכיביתי את האש, ולאחר כשעתיים חום המים עמד על מעל 53° !

יש לציין כי הניסוי לא נעשה בתנאי מעבדה, אלא בתנאים ביתיים. טמפ' החדר נעה סביב $20-22^{\circ}$, ואע"פ שהשתמשתי במדחום מדויק, הוא מדויק ברמה ביתית ולא מדעית ויש סתויות מסוימות. יש מקום לערוך ניסויים אלו בתנאי מעבדה, והלואי שמישהו יעשה זאת.

בניתוח הנתונים, נקטתי ששיעור יד סולדת בו הוא 58° , כפי מסקנת המאמר בגליון פ"ז. אך יש להדגיש כי אין זה משליך מהותית על ניתוח הנתונים, והם נכונים גם לשיעורים המקובלים.





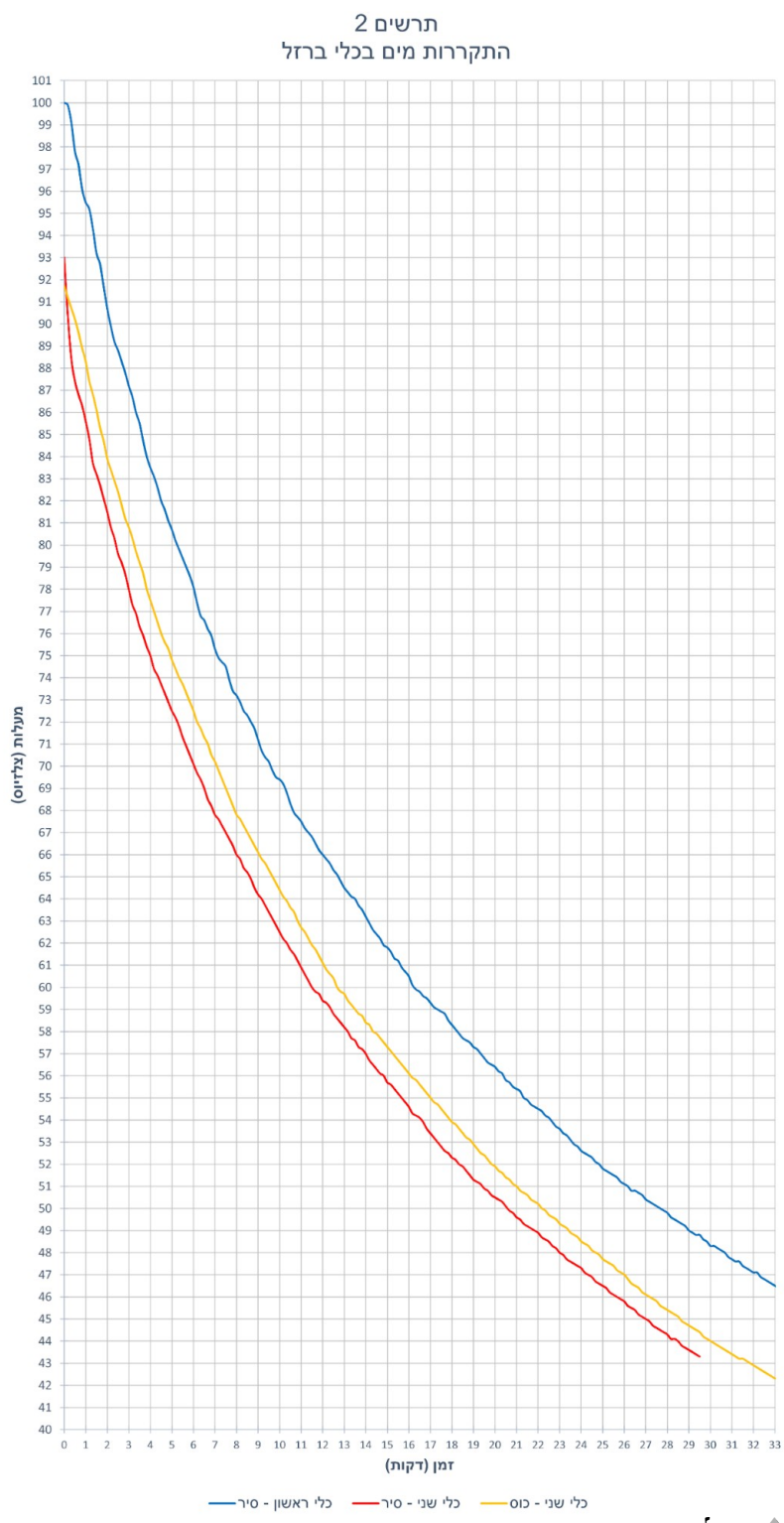
ניתוח נתוני תרשים 1

בתרשים נראה בבירור שהשפעת כוס הקרטון על המים היא מזערית (ובפרט שמדובר בכמות קטנה יותר של מים ביחס לסירים, חמישית הכמות).

כוס הקרטון מתפקדת ככלי ראשון, אינה מקררת את המים הניתנים בה, ושומרת היטב על החום זמן ממושך. לאורך כל הזמן חומה דומה לחום כלי ראשון, החל מרתיחה של ממש, דרך שיעור יד סולדת בו, וכלה בהתקררות של ממש.

לאור הכתוב במאמר, בהגדרת בישול בכלי ראשון וכלי שני, ובמהות החילוק בין הכלים, יש להזהר מליתן לכוס קרטון המלאה במים רותחים כמות מועטה של מים או חלב, באופן בו הם מתבשלים (ולאו דוקא בכוס קרטון, אלא שבכוס קרטון המים יכולים להיות רותחים טפי. וכמובן שתלוי גם במיחם, ובד"כ מיחמים של שבת הם בחום של 80° - 90° , וסמוך כניסת שבת אף יותר). אך לענין גזירת חז"ל לאסור עד שיעור חום שהיד סולדת בו, גם כשאין בזה בישול ממש, עדיין דין כלי שני יש לכוס זו, והיא אינה בכלל גזירת חז"ל של כלי ראשון לשיטת התוס'.





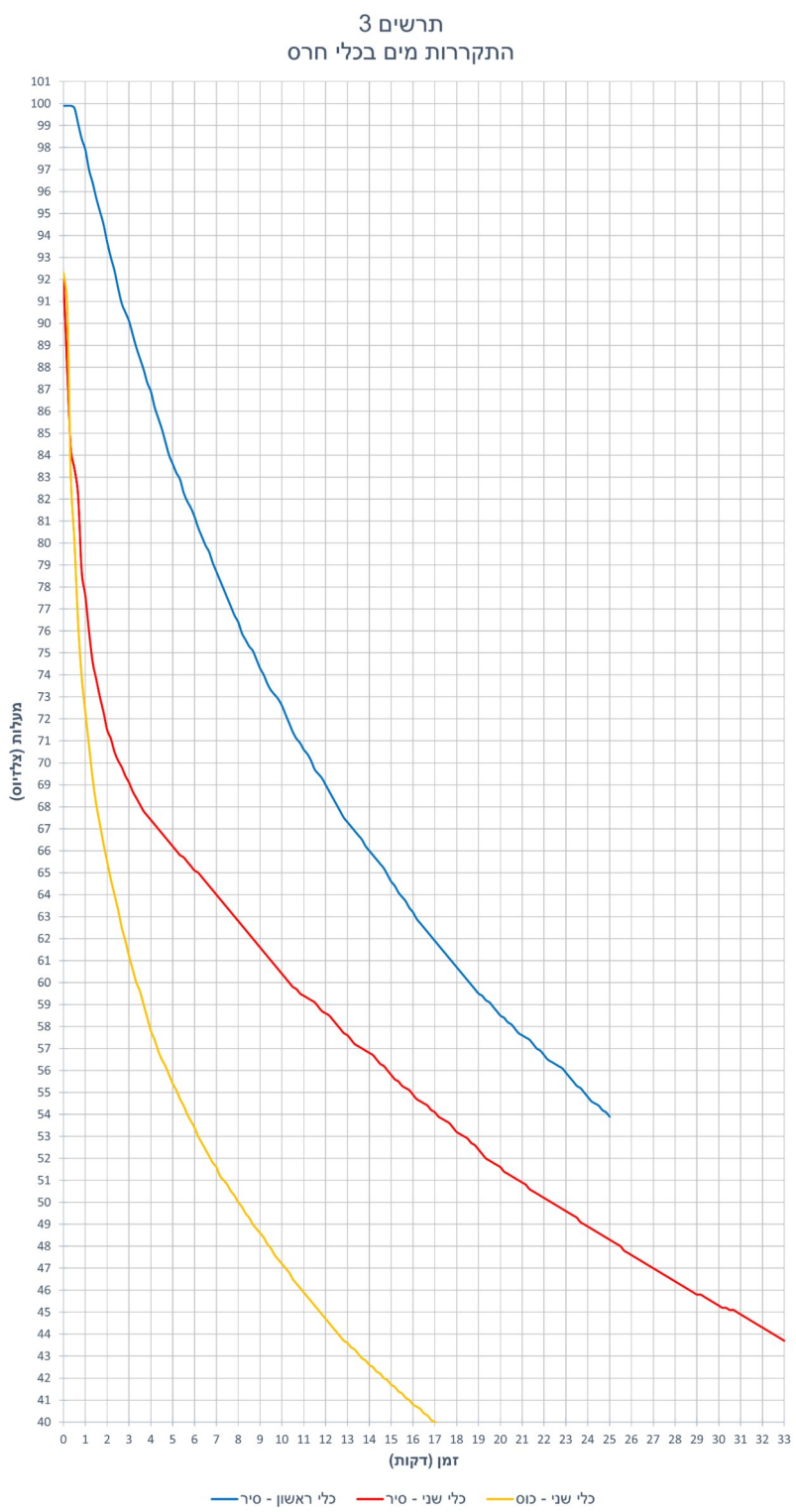
ניתוח נתוני תרשים 2

ניתן לראות כי המעבר בין הכלים, מכלי ראשון לכלי שני, הוא משמעותי. בכוס, המים מצטננים מיד בכ- 9° , ובסיר כלי שני הצינון המידי מתארך מעט בהתאם ליחס בין הדפנות לתכולה, ובכחצי דקה מצטנן בכ- 13° . מלבד זה, ההתקררות אחידה ועקבית בכל הכלים, כאשר ההפרש בזמן בין כלי ראשון לכלי שני ביחס לחום המים, הוא כ-3 דקות בלבד עד חום של 75° , וכ-4 דקות בלבד עד חום של 65° , וכ-5 דקות עד חום של 58° (יד סולדת בו לפי המאמר בגליון פ"ז).

זהו הפרש מועט מאוד, וקשה לחלק בסכינא חריפא את חילוקם של התוס', ולומר כי כלי ראשון מבשל הוא כיון שמחזיק חומו זמן מרובה, אך כלי שני מתקרר מהר. הרי, כאמור, בחום של בישול, ההפרש הוא פחות מ-3 דקות.

חילוקו של הרמב"ם ושאר הראשונים בין הכלים, שכלי שני חומו מועט יותר, שייך גם בכלים אלו, שחום כלי שני מתחיל מכ- 90° , ויורד תוך דקה לכ- 85° בתהליך מהיר שממשיך עוד. אמנם בתרשים הבא הדברים ניכרים הרבה יותר.





ניתוח נתוני תרשים 3

התרשים מציג בבירור השפעה גדולה מאוד במעבר בין כלי ראשון לכלי שני. ההפרש בין סיר כלי ראשון, לסיר כלי שני, הוא גדול מאוד. וההפרש בין סיר כלי ראשון לכוס כלי שני, הוא ממש עצום.

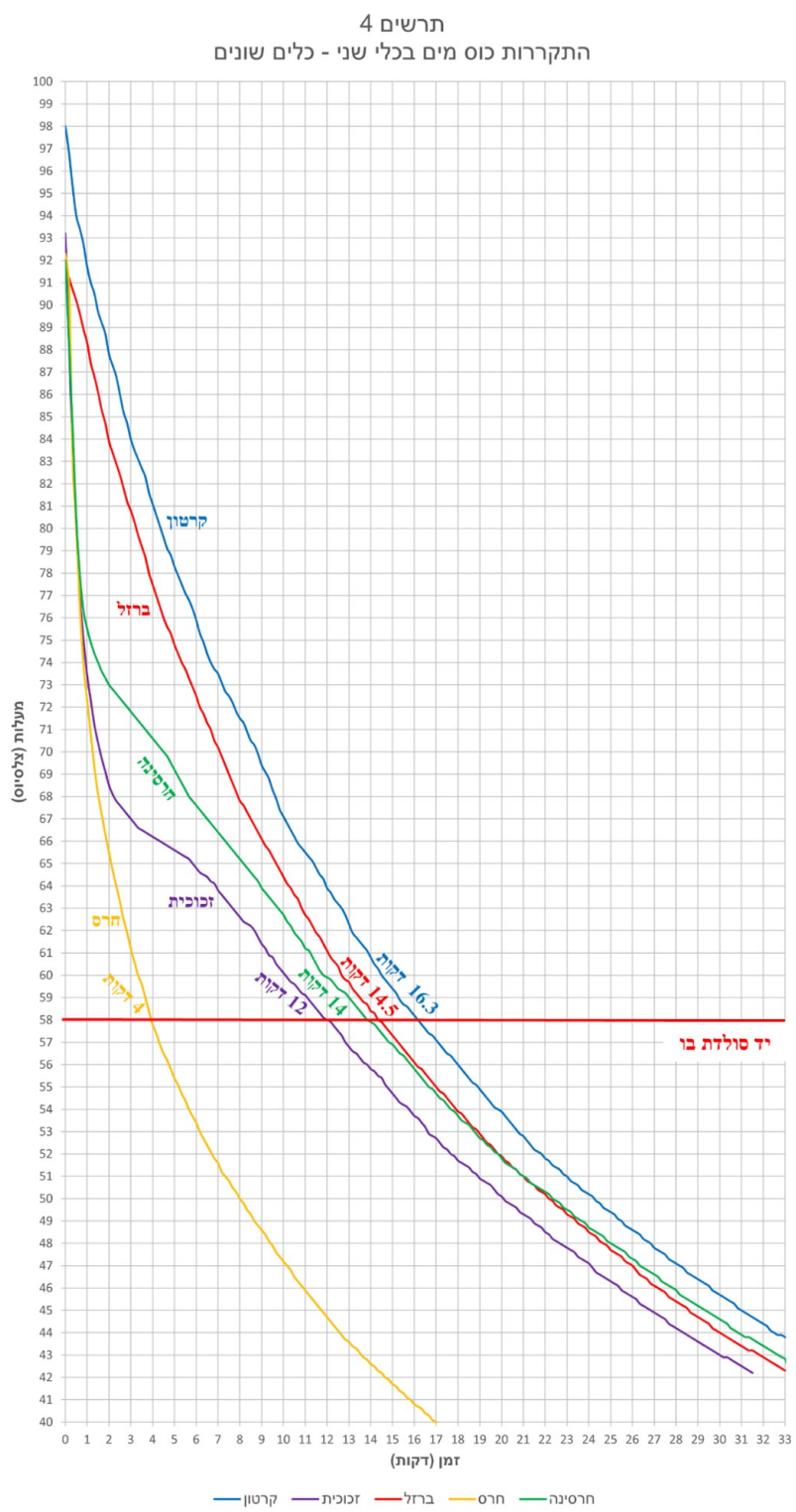
דפנות כלי החרס הן עבות יחסית, וככל שהכלי גדול יותר, היחס בין התכולה לדפנות קטן. ממילא, בכלי גדול וכמות מרובה של מים, השפעת צינור הדפנות הוא קטן ביחס להשפעת דפנות כלי קטן לכמות מתאימה של מים.

אם נתרגם את ההפרש בחום לזמן. ההפרש בין סיר כלי ראשון לבין סיר או כוס כלי שני הוא כ-10 דקות עד לחום של 70° , ועד לשיעור יד סולדת בו, 58° , ההפרש הוא כ-8 דקות בסיר כלי שני, וכ-17 דקות (!) בכוס כלי שני.

זהו הפרש ניכר וברור, ועל זה שפיר אפשר לומר בבטחה את חילוק התוס': כלי ראשון מחזיק חומו זמן מרובה (אפילו יותר מכלי ברזל של ימינו), אך כלי שני, מתוך שדופנותיו צוננות אינו מחזיק חומו זמן מרובה, וגם אם יתן לתוכו מאכל בעודו רותח, כבר לאחר דקה יצטנן לחום של כ- 70° , ולאחר עוד מספר דקות ספורות יצטנן לחום שאין היד סולדת בו, באופן שלא יוכל לבשל את הניתן לתוכו.

גם חילוקו של הרמב"ם ושאר הראשונים, שכלי שני חומו מועט ואינו בר בישול, ניכר היטב בכלי חרס. המעבר בין הכלים מצנן מאוד את המים, וכבר לאחר דקה חומו מצטנן לכ- 70° , שאמנם עדיין רותח הוא ומכוחו את היד, אך אינו רותח ברמה של בישול.





ניתוח נתוני תרשים 4

כוס הקרטון איננה משפיעה כמעט על חום המים. היא דקה ומבודדת, ולכן ניתן להתייחס אליה כאל התקררות מים בפנ"ע. כוס הברזל מקררת את המים הניתנים בה. היא דקה ולכן אין הקירור משמעותי כ"כ, והיא מוליכה חום היטב, ולכן הקירור הוא מהיר ומיידי (לכן מתחיל מ- 91.7°), ואח"כ התהליך דומה לקרטון. כוסות הזכוכית החרסינה והחרס הן בעלות דפנות עבות יותר, ולכן מצננות הרבה את המים. מאידך, מוליכות החום שלהן פחותה והתהליך אורך זמן. בזכוכית וחרסינה כ-2 דקות, ובחרס ממשיך וממשיך.

בעוד שבכלי ראשון אין הפרש משמעותי בין הכלים, וגם על כלי ברזל של ימינו שייך לומר שהם שומרים על חומם זמן מרובה, הרי שבכלי שני ההפרש בין הכלים בזמנינו לכלי חרס הוא גדול מאוד.

ובאשר לחילוק בין הכלי ראשון לכלי שני. לחילוק התוס', בשמירת החום לזמן ממושך, קשה לומר זאת על כוס קרטון או ברזל של ימינו, ששתיהן שומרות על חומן זמן ממושך. בזכוכית וחרסינה אכן ניתן לומר זאת, אך על חום של בישול דוקא. בשמירת חום על לשיעור שהיס"ב, גם הזכוכית וגם החרסינה שומרות על חומן יחסית זמן ממושך. בכוס חרס הדבר מובהק שהיא אינה שומרת על חומה, ומצטננת מהר.

לחילוק הרמב"ם ושאר הראשונים, בחום הכלי. כוס קרטון מתפקדת ככלי ראשון. היא אינה מצננת את המים הניתנים בה, ותהליך התקררות המים אינו מהיר משמעותית מאשר כלי ראשון, של ברזל או של חרס (יעוין בתרשים מספר 1). לעומת זאת, כבר בכלי ברזל ניתן לראות כי יש התקררות גדולה מיידית במעבר בין כלים. הדבר בולט יותר בזכוכית וחרסינה, וכמובן שבא לידי ביטוי בשיא תוקפו בכלי חרס.

למעשה, בנוסף לכלי החרס, גם כלי הזכוכית והחרסינה מתאימים לביאור התוס' במהות כלי שני. ולביאור הרמב"ם ושאר הראשונים, גם כלי המתכת של ימינו מתאימים, אם כי כמובן שכלי הזכוכית והחרסינה מתאימים יותר.



ניתוח נתוני תרשים 5

תהליך ההתקררות בסוג כלים זה, חרס, זכוכית וחרסינה, מתחלק לשניים. החלק הראשון, בו הדפנות הצוננות מקררות את המים הרבה ובמהירות. והחלק השני, לאחר שהדפנות כבר התחממו, אז תהליך ההתקררות הוא איטי, בדומה להתקררות מים בפנ"ע (כלומר בכוס קרטון), אך איטי ממנו.

בתרשים ניתן לראות כי תחילת תהליך ההתקררות הוא זהה לגמרי, שכן המדובר באותו חומר בדיוק. גם לאחר שהדפנות התחממו והשתוו לחום המים, התהליך דומה מאוד (אחרי הכל מדובר על הפרש קטן בכמות המים, 300 מ"ל).

הפער בין הכלים נוצר במעבר בין השלבים, או יותר נכון: באורך השלב הראשון. ככל שהכלי גדול יותר, כך יחס תכולתו לדופנותיו גדל. הדבר גורם לכך שבכוס הגדולה הן 'מצננות' פחות את המים, ומשתוות מהר יותר לחומם, ולכן השלב השני של ההתקררות האיטית, מתחיל קודם.

ברור שהפער יגדל ככל שהכלי יגדל. ולכן ברור כי דפנות אמבטי כלי שני 'יצננו' פחות את המים הניתנים בה. בספל המכיל 200 מ"ל הדפנות המשיכו לצנן באופן משמעותי עד לכ- 68° . בספל המכיל 500 מ"ל הדפנות ציננו באופן משמעותי עד לכ- 74° . כלומר, בהפרש מועט של 300 מ"ל, הפער הוא כ- 6° .

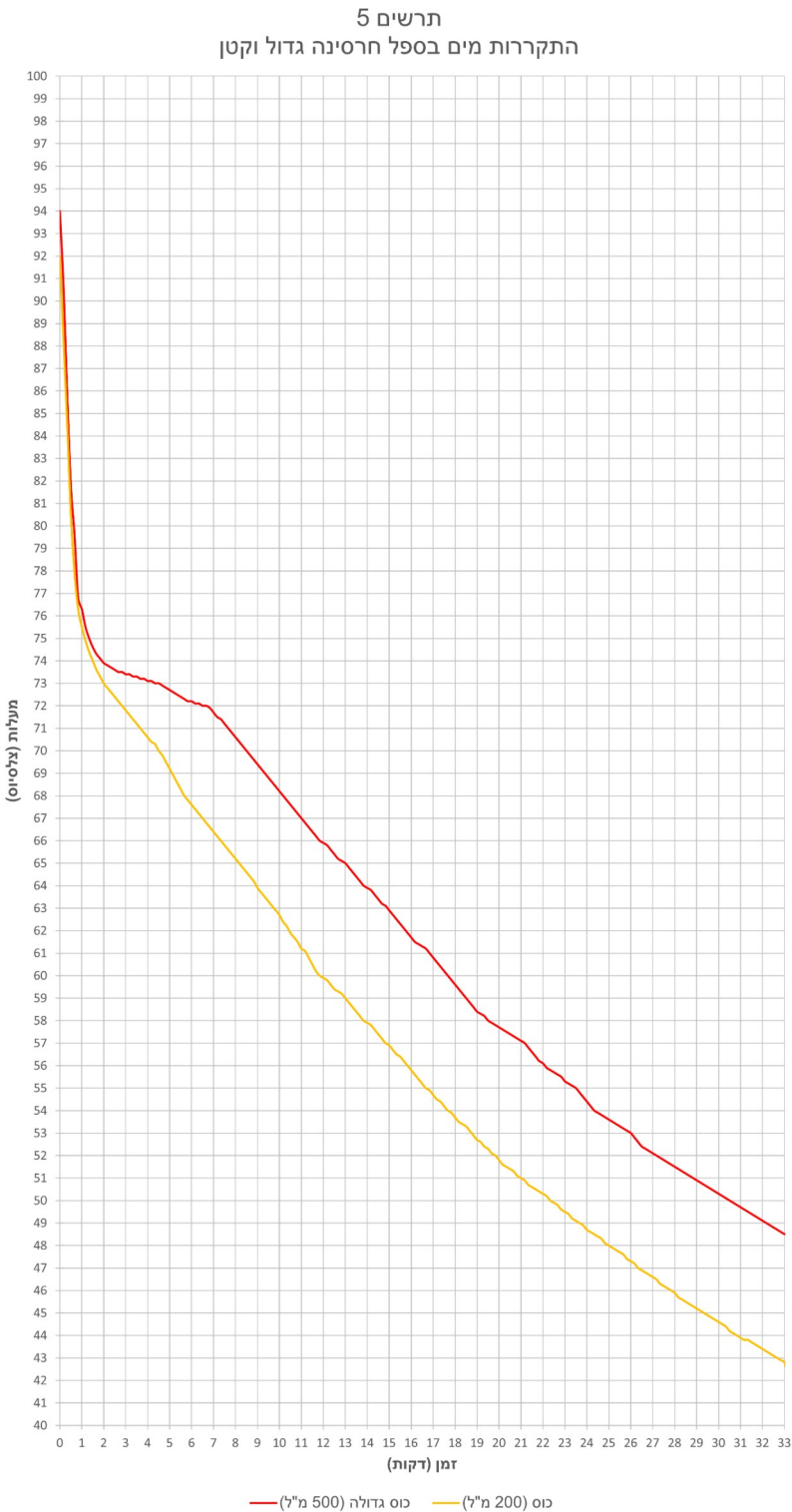
ניתן לשער כי הפער באמבטי יהיה משמעותי הרבה יותר, באופן שיבוא לידי ביטוי בשני האופנים שמצאנו לחלק בין כ"ר לכלי שני.

לחילוק התוס', בשמירת החום לזמן ממושך, מובן כי אמבטי גדולה תסיים את תהליך ההתקררות מחמת הדפנות מהר מאוד, ומאז ההתקררות תהיה איטית. ובדרך זו נבין את שיטת הרא"ש שכתב שאמבטי כלי שני מבשלת (ואפשר שהבין את מהות החילוק בין הכלים כהתוס').

לחילוק הרמב"ם ושאר הראשונים, בחום הכלי, וכאמור לעיל כך גם נקט הרשב"א במפורש בתשובה, מסתבר כי תהליך ההתקררות מחמת הדפנות יסתיים מהר מאוד, ובהתאם לכך גם בעוד טמפרטורת המים גבוהה מאוד. ועל כך אמר הרשב"א כי אמבטי כלי שני בכוחה לבשל בדומה לקדירה כלי ראשון (אם כי יש לסייג כי הרשב"א נקט כן מפני שהוא סבר שמים באמבטי מחממים יותר מסתם קדירה לבישול. בעוד שפה הנתונים מוצגים כתוצאה מריבוי המים, וכפי שנקט הרא"ש).

יש להעיר דבר מובן מאליו, שככלות הכל אין הדבר מחוייב המציאות, ואין מפה קושיה על שאר הראשונים שנקטו שגם באמבטי אמרינן שאין בכח כלי שני לבשל. אם כי הדבר מובן יותר ע"פ הבנת הרמב"ם ושאר הראשונים שהחילוק הוא בחום הכלי, שככלות הכל קשה לתאר אמבטי כלי שני שחומה עולה על 90° .





תמונת קדירת החרס וכוס החרס בהן נערך הניסוי:



הרב עידוא אלבה

תגובה למאמר הרב דוד קהלת בעניין פורים בעזה

שלום וברכה

במאמר של כבוד הרב בענין פורים בעזה (גליון פח), הוא ציין שבתל עזה – תל ח'רובה נמצאה חומה המיוחסת לימות יהושע בן נון. המקום נמצא 5 ק"מ מהים, בצפון העיר, מערבית לשכונת סג'עיה, כך שלא סביר שהיה ימה חומתה, וראוי להחשיבו כמוקף שודאי היה מוקף חומה מימות יהושע. מציאת חומות קדומות לענ"ד קובעת יותר מאשר השערות לפי הידוע שהיו באיזור ערים מוקפות, כי בלי חומות עדיין אין ידע ממשי (שלא כמו בלוד, ששם יש ידע מזמן התנאים ואיננו זקוקים לחומות). אלא שבפועל יש עוד ערים שמצאו בהן חומות שנראות מימות יהושע, ועד היום לא ראינו ערים בהן הנהיגו לקרוא רק בט"ו, כי קשה לשנות מנהג ללא מסורת.

במפה המצורפת, שקיבלתי מפרו' יואל אליצור, מצויין המקום. כל משבצת במפה היא ק"מ, וכך אפשר לראות מה המקום הסמוך לה. כמו כן, לפי המפה אפשר לדעת מה צריך לראות לפי המחמירים שנראה מהכרך אפילו אינו סמוך דינו כרך, שלפי הנהוג היינו שרואה את הכרך עצמו, ולא די כשראה את הסמוך לכרך (כך נראה לנקוט, מכיון שכל דין נראה ואינו סמוך בתוך אלפים אמה שני במחלוקת).

גם אם ננקוט שיש כאן מקום ודאי מוקף חומה, יש צד ספק מצד כרך שחרב. בענין זה אנו חוזרים לדברים שדנו בהם בגליונות סג, סד, עה בדיון על בית שמש ומקומות דומים, שלדעתי הספק העיקרי בהן הוא מצד סמוך לכרך שחרב, ולא בדין כרך שחרב לכשעצמו, שבזה ההלכה היא בתוך הכרך לקרוא בט"ו. ואבאר שוב את הנראה לעניות דעתי בתוספת נופך.



א.

במקום שיש ספק אם לקרוא בי"ד או בט"ו, קוראים בי"ד בברכה על יסוד דברי הירושלמי

כתוב במגילת אסתר (ט, לא) "לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם". במשנה בריש מגילה מבוארים זמני קריאת המגילה בימים השונים. ואמרו (מגילה דף ב ע"א) על מקור הדברים "אמר רבי יוחנן: אמר קרא לקים את ימי הפורים האלה בזמניהם - זמנים הרבה תקנו להם" הגמרא שואלת שהמילה זמניהם נצרכת ללימוד אחר - "מביעי ליה: זמנו של זה לא כזמנו של זה?" ומשיבה: "אם כן לימא קרא זמנם, מאי זמניהם - שמעת מינה כולהו".

מהגמרא עולה שהדרשה 'זמנו של זה אינו כזמנו של זה' בנויה על לשון הפסוק, והיא דרשה מוסכמת. לכן ברור לגמרא שלא יתכן שרבי יוחנן פליג עליה. ודרשה זו מובאת גם בדף ב

ע"ב כהסבר לכך שהמוקפים אינם יכולים לומר כרצונם או ב"ד או בט"ו, על כן ברור שמוקף לא יכול לכתחילה לקרוא ב"ד, אבל אין להוכיח מזה שאם קרא ב"ד לא יצא בדיעבד.

מכל מקום, במשנה בריש מגילה מבואר שי"ד נחשב ליום הראוי לקריאת מגילה בשעת הצורך גם לבני ט"ו, יותר מאשר יום ט"ו לבני י"ד, שהרי כשחל יום י"ד בערב שבת, הכרכים מקדימים לי"ד, בעוד שכאשר חל י"ד בשבת, לא אומרים שבני י"ד יקראו בט"ו, אלא הם מקדימים ליום הכניסה. ומסתבר שקבעו כך כדי להראות שיום י"ד שייך לבני ט"ו באופן מסויים, בעוד שליום ט"ו אין שייכות כזו לבן י"ד^א. אם כן, הקביעה שזמנו של זה אינו כזמנו של זה לגבי בן ט"ו ב"ד אינה קביעה מוחלטת.

ונראה שהבדל זה במשנה הוא השורש לדרשת רבי חייא בירושלמי (שקלים, א, א. מגילה א, א. מגילה א, ג. מגילה ב, ג) "הכל יוצאין ב"ד שהוא זמן קרייתו".

"הכל יוצאים ב"ד" פירושו הפשוט שבן ט"ו שקורא ב"ד יוצא ידי חובתו בדיעבד. אך יש מקום לפרש שאין הכוונה שתמיד הוא יוצא בדיעבד, אלא הוא רק באופן מסויים, כמו האופן המפורש במשנה זו. ומה שמסיים "שהוא זמן קריאתו", הוא נימוק למה שהכל יוצאין ב"ד, שהוא מפני שגם י"ד הוא זמן קריאתה לבן ט"ו, או שי"ד הוא זמן קריאתה העיקרי של המגילה. או שהוא זמן קריאתה הראוי לבני ט"ו בדיעבד, וזה גופא מפני שהוא זמן קריאת המגילה לרוב עולם, לכן גם בן ט"ו שייך בזמן שרוב ישראל קוראים, או שהנימוק הוא שכיש ספק הולכים אחרי הרוב. עכ"פ ההסברים האלו אפשריים בין אם נאמר שהכל יוצאין ב"ד הוא הוראה שתמיד יוצא בדיעבד, ובין אם נפרש שיוצא בדיעבד רק באופן מסויים.

אמנם מצינו מי שהעלה על הדעת לפרש ש"הכל יוצאין ב"ד" משמעותו שהכל מוציאין ב"ד, כלומר בן כרך מוציא בן עיר משום שהוא נחשב בר חיובא כשעדיין לא יצא. אך אין זו משמעות הלשון "יוצאין", כפי שכתב הרב פרנק בשו"ת הר צבי אורח חיים ב סימן קכא:

"הירושלמי אומר הכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה דהמשמעות הוא שגם בן כרך יוצא בדיעבד בקריאת ארבעה עשר, וכן מפורש בדברי המפרשים, אבל לענין שבן כרך יוציא לבין עיר מאן דכר שמיה"^ב.

ב.

ביאור דברי רבי חייא לפי הרשב"א, המאירי והרמב"ם.

בירושלמי מגילה מובאים דברי רבי חייא בנוגע לשלשה עניינים. קריאת המגילה במקום ספק (א, א). קריאת המגילה כשחל להיות י"ד בערב שבת (א, ג). והוצאת בן כרך את בן עיר (ב, ג). כמו כן הוזכרה מימרה זו בשקלים א, א בהקשר למשנה שם.

א. אמנם הר"ן כתב שזה משום דכתיב לא יעבור, אך בגמרא הוזכר ולא יעבור רק לגבי קריאה בט"ו.

ב. הרב פרנק אומר זאת כקושיה על המאירי. וראה להלן מה שנראה לי בביאור דברי המאירי.

במאמר בגליון פח עמ' לח כתב כבודו שלפי הרשב"א והריטב"א "ההכרעה היא שאין הלכה כפי האומר שהכל יוצאים ב"ד", וכ"כ שם עמ' לט בדעת הגאונים והרמב"ן, ופירשת לי שכוונתך היא שלדעתם אין הלכה שהכל יוצאים ב"ד בכל אופן, אלא רק בספיקות כדברי המאירי.

אך לא ביארת כיצד יבוארו סוגיות הירושלמי לפי הסבר זה, ועל כן אבאר כאן את הנלענ"ד.

א. הירושלמי בפרק א הלכה ג מביא מימרה זו בהקשר לדין המשנה שהמוקפים קוראים ב"ד כשחל י"ד בערב שבת. על פי סוגיה זו כתב הרשב"א בדף ד ע"ב בבארו את קריאת המוקפים בערב שבת ב"ד "ומשום די"ד זמן קריאה לכל הוא, כלומר לרוב הקוראים וכדאיתא בירושלמי". נראה שלדידיה הכוונה של המימרה שהוא זמן קרייתה היא שמפני ש"ד הוא זמן קרייתה הוא לרוב הקוראים, הכל יוצאים ב"ד דהיינו שיש שייכות לבני ט"ו ביום י"ד, אבל לא אמרו שכן ט"ו יוצא בדיעבד בכל אופן. וא"כ ההסבר שכתבת שזה נאמר על הספיקות מתאים לפשטות הירושלמי בסוגיה זו, והפירוש הוא שכמו שבמקום ספק יוצאים ב"ד, כך במקום שיש בעיה לקרוא בשבת קורא ב"ד.

ב. בירושלמי מגילה ב הלכה ג לפנינו כתוב: "בן עיר מהו שיוציא בן כרך ידי חובתו ייבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. בן כרך מהו שיוציא את בן עיר ידי חובתו, וייבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו, או ייבא כהיא דאמר ר' חלבו רב חונה בשם ר' חייא רבה הכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה".

ג. לגבי סוגיה זו כתב הרשב"א בדף ב ע"א דברים שלכאורה אינם עולים בקנה אחד עם הירושלמי שלפנינו. הרשב"א למד ממה שאמרו בבבלי 'זמנו של זה אינו כזמנו של זה' שכן עיר לא יוצא בט"ו, וכן בן כרך לא יוצא ב"ד. וכיון שהזמנים מעכבים, הוא דן לגבי קריאת בן עיר לבן כפר, וכתב מסברה "כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו, והכי איתא בירושלמי דבן עיר אינו קורא לבן כרך ובן כרך אינו קורא לבן עיר".

ולכאורה מהירושלמי משמע שיש ספק אם בן כרך קורא לבן עיר בגלל דברי רבי חייא ולא כמו שאומר הרשב"א. צ"ל שהוא לא גורס את הסיפא "או ייבא כההיא דאמר ר' חלבו", ואולי גרס "ואף על פי דההיא דאמר רבי חלבו", ואין זה בא לשלול את עצם דברי רבי חייא, שהם מוסכמים, אלא לומר שאין ללמוד מהם לענין זה. ועכ"פ למעשה נראה שלדעתו למרות שהכל יוצאים ב"ד, אינו מוציא ידי חובה של בני עיר, כי הוא נחשב כאינו מחוייב בדבר, וזה מתאים לסברה שמימרה דרבי חייא נאמרה רק לענין יציאה במקום ספק.

ד. ובירושלמי מגילה פ"א ה"א איתא: "ר' חלבו ר' חונה בשם ר' חייא רבה הכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה... לא מסתברא לשעבר אבל לבא. והא תני מקום שנהגו

ג. כאן כתוב "לא בא אלא ללמד שלכל המצות הנהגות באדר שני אינן נהגות באדר ראשון". נראה שלפי דרך זו של הרשב"א זהו משפט ששייך לסוגיה בשקלים א, א. וכדלקמן.

לקרותה ב' ימים קורין אותה שני ימים. א"ל אוף אנא סבר כן, א"ר מנא ויאות אילו מי שקרייה בארבעה עשר וחזר וקרייה בחמשה עשר שמא אין שומעין לו? אם אומר את כן שמא נמצאת עוקר זמן כרכים בידך".

על פי הרשב"א יש לפרש דהכי קאמר, רבי חייא אמר שבמקום ספק הכל יוצאין בי"ד שהוא זמן קריאתה לרוב העולם. ואומר הירושלמי לא מסתברא אלא לשעבר, שמה שכבר קרא יצא בו, אבל לבא, לומר שמפני שיצא לא יקרא גם בט"ו, לא מסתבר שגם את זה הוא אמר. ואח"כ הביא שאכן יש ברייתא האומרת שהמנהג לומר גם בט"ו, ומסיק שאמירה זו היא כדי לא לשכח תורת כרכים.

ה. המשנה בשקלים פ"א ה"א פותחת בכך שבאחד באדר משמיעין עם השקלים ועל הכלאים, ואחר כך אומרת "ובחמשה עשר בו קורין את המגילה בכרכים ומתקנין את הדרכים וכו'". ועל זה שואל הירושלמי "לא כן אמר רבי חלבו ר"ה רב בשם ר"ח רבה הכל יוצאין (ס"א הכל מודין) בי"ד שהוא זמן קריאתה?" והתשובה: "לא בא אלא ללמדך שכל המצות הנוהגות באדר שני אינן נוהגות באדר ראשון".

נראה שהשאלה לאור דברי רבי חייא היא מדוע המשנה מזכירה שקוראים בט"ו, הרי גם אצל בני כרכים עיקר הקריאה בפורים הוא בי"ד, כמו שעולה מדברי רבי חייא, והיה לה להזכיר את הקריאה העיקרית. והשיב ששם במשנה הוזכרה הקריאה בפורים רק כדי להשמיענו שקריאת המגילה היא באדר שני בזמן שמשמיעים על השקלים, ולפיכך לא דקדק לומר את הזמן העיקרי לקריאת המגילה, אלא אמר רק ט"ו, שהוא אמצע החודש, כדי לומר יחד עמו את כל הדברים שנאמרים בט"ו. ומכל מקום תלמד מזה שלא יוצאים בקריאת המגילה באדר ראשון.

והמאירי כתב בדף ב ע"א במפורש את הפירוש שזה נאמר על הספיקות: "בני כרכים שקדמו לי"ד לא יצאו וחזרין וקורין... ואף על פי שבתלמוד המערב אמרו הכל יוצאין בארבעה עשר, לא נאמר אלא על הספיקות".

דבריו אלו מתפרשים יפה על פי הירושלמי א, א כפי שפירשתי אליבא דהרשב"א.

ובפ"ב דף יט ע"א כתב המאירי: "שאלו בתלמוד המערב בן עיר מהו שיוציא בן כרך, ובן כרך מהו שיוציא בן עיר, והשיבו בן עיר אינו מוציא בן כרך שהרי נפטר לו ופקעה ממנו חובת מגלה, בן כרך מוציא בן עיר אף על פי שאין זמנו עדיין, שהרי מ"מ חיוב מגלה מוטל על הכל מתחלת ליל י"ד".

יש שסברו שהמאירי כאן סותר את דבריו בדף ב, אך המאירי לא בטל את אחד מהצדדים שנאמרו בירושלמי בפ"ב. נראה שהוא גורס שיש הכרעה בירושלמי כצד השני שכן כרך מוציא. ועכ"פ נראה שמה שכתב בטעם הדין שכן כרך מוציא שהרי מכל מקום חיוב מגלה מוטל על הכל מי"ד, כל זה הוא ביאור של המאירי בעצמו להכרעה שהיא כצד שכן כרך מוציא מפני שעדיין לא יצא ידי חובתו, ואין זה פירוש למילים הכל יוצאין בי"ד, אלא טעם למה אנו נוקטים כאן כצד שיוציא, למרות שהכל יוצאים בי"ד הוא רק באופן מסויים .

מכל מקום, נראה גם מהרשב"א וגם מהמאירי שאין מי שחולק על רבי חיה בהלכה א, א ולכן במקומות ספק יום י"ד הוא העיקר, מפני שיש שייכות מסוימת לצד שבן כרך יוצא בקריאת י"ד.

והרמב"ם בפרק א הלכה יא כתב: "עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה קוראין בשני הימים שהן ארבעה עשר וחמשה עשר ובליליהם, ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם".

הביא את לשון הירושלמי "שזה זמן קרייתתה" בתוספת ההסבר לכל העולם, כטעם לכך שבמקומות מסופקים יוצאים בקריאת י"ד. ועל כן גם לדידה כשיש ספק קוראים בעיקר בי"ד.



ג.

דברי הפר"ח אינם מוכרחים

הפר"ח (סימן תרפח) הביא את הירושלמי כפי הגרסה שלפנינו, ומבאר שהצד שבן כרך יוציא בן עיר הוא "כיון דבדיעבד יוצא, מחויב בדבר קרינן ביה. ובעיא בתרייתא לא אפשיטא", כלומר לירושלמי יש ספק אם יוצא בדיעבד.

ואחר כך הסיק "ומיהו נקיטין לה לחומרא, דבש"ס דילן משמע דמוקפין אינן יוצאין בי"ד, דגרסינן בריש מכילתין [ב, ב] ואימא פרוזים בארביסר, מוקפין אי בעו בארביסר אי בעו בחמיסר אמר קרא בזמניהם זמנו של זה לא זמנו של זה, ומשמע דלעכובא הויא, והכי נקטינן".

נמצא שלדעתו הבבלי מכריע בספק של הירושלמי, אם בן כרך יוצא בדיעבד בי"ד, וכוותיה נקטינן. אך לפי המבואר לעיל, מדברי הגמרא בדף ב ע"א נראה שאין מחלוקת על הדרשה זמנו של זה אינו כזמנו של זה. ועל כן מסתבר שהירושלמי לא פליג על עצם הדרשה שזמנו של זה אינו כזמנו של זה. אמנם גם אם נאמר שדעת הירושלמי שהוא יוצא בדיעבד רק במקום ספק, אין ראייה מוחלטת שלפי הבבלי הוא אינו יוצא בדיעבד כך או כך. כך שלא נוכל לומר שהבבלי מכריע את הספק בירושלמי.

מכל מקום לא נאמר בירושלמי להדיא שבן כרך שקרא בי"ד יצא, ויש לפרשו כהבנת הראשונים שהוא יוצא רק במקרים מסויימים, ועל זה הוא שואל אם די בכך שבאופנים מסויימים כשקרא בי"ד יצא בכדי להוציא בן עיר. ובפשטות גם הבבלי מודה שבאופנים מסויימים יצא, כי כך עולה מהמשנה שאומרת דוקא לבני כרכים לקרוא בי"ד כשאינם יכולים לקרוא בשבת, ולא אומרת לבני העיר לקרוא בט"ו.

למעשה נפסק שבספיקות קוראים בי"ד בברכה. על כן לענ"ד יש לנקוט כדברי האחרונים (הגר"א, פמ"ג, משנה ברורה, כפה"ח) הסוברים שבספיקות שקולים בעניינים אלו קוראים בי"ד, ורק לחומרה קוראים גם בט"ו. אך מה שהם כתבו שבן כרך מוציא בן עיר או יוצא בדיעבד בכל אופן שיקרא בי"ד, גם בלי ספק, אינו מוסכם.

ד.

כרך שחרב ונעשה של גויים והסמוך לו

בענין כרך שחרב ונעשה של גויים נאמר בירושלמי (מגילה א, א) "איתא חמי, בו אין קורים בחו"ל קורין".

הרמב"ן בחידושו למגילה דף ב פירש ש"בחו"ל" פירושו בחוצה לארץ, והבעיה היא כאשר עתה יש עשרה בטלנים, אך הספק הוא שאולי השתנה דינו בגלל הזמן שלא היו בו עשרה בטלנים, ופשט הירושלמי שאם בחוצה לארץ אנו קוראים למרות שלא היו בימי אחשורוש עשרה בטלנים, כל שכן בכרך זה.

הריטב"א (ב ע"א) הסכים עם הרמב"ן שהבעיה היא בכרך שחרב ופשט מדין חוצה לארץ, אך אינו מקבל את האפשרות שחסרון עשרה בטלנים יכול לשנות את הדין. נראה שהריטב"א מפרש שהירושלמי שואל האם כרך שחרב משתנה דינו מפני שאין לו חשיבות בלי יהודים, ופושט ממה שקוראים בחו"ל שבכל זאת קוראים בט"ו.

לעומתם, הרשב"א נקט שגורסים "בחוצה לו", והכוונה שלומדים מדין חוצה לו שלא השתנה וקורא בט"ו, שיקרא בתוך הכרך בט"ו. אך הריטב"א כתב שפירוש זה אינו מסתבר, "נוסחא דחוקה היא, ואידך דייקא טפי דמדמינן כרך שחרב ונעשה של גוים לחוצה לארץ".

קרוב העדה והשדה יהושע גורסים כרשב"א חוצה לו, ומפרשים דהבעיה היא על מה שחוץ לכרך. ופשט את דין חוצה לכרך שלא יקראו, שאם בכרך אין קוראים במציאות בט"ו, לא מסתבר שבחוץ לכרך יקראו בט"ו.

ה.

הספק אם לסמוך יורד מחשיבות מחרבן הכרך

בגמרא (דף ב ע"ב) מבואר שענין הסמוך התרבה ממה שכתוב "מדינה ומדינה עיר ועיר", ואמרו בירושלמי (א, א) "קל היקלו בקריאתה", וכיון שהיא קולא הנלמדת מכפל המילים נראה שטעם הקולא הוא הגדרות הסמוך אחרי תושבי הכרך להשתוות עמם בדינם. לכן יש מקום להסתפק האם הגדרות זו קיימת כשהכרך חרב ואין בו תושבים שקוראים בט"ו, האם בכל זאת הסמוך לכרך שחרב קורא בט"ו, או שכל זמן שבמציאות אין קוראים בו סמוך לכרך שחרב קורא בי"ד. אם הגמרא עצמה אומרת כך או כך, כמובן שאין מקום לספק. אך בנידון דידן יש רק

ד). יש פירוש נוסף בברכי יוסף סי' תרפח שבו אין קוראין לפי הדין (ולענ"ד זה גם הפירוש שמפרש הברכי יוסף בסוף דבריו, שהוא חוזר לפירוש הראשון שכתב), ולכן גם הסמוך המיושב לא יקרא. אך קשה לומר שבתוך הכרך עצמו לא יקרא, שכן כל התקנה היא לתת כבוד למקום שהוא חרב, כיון שהיה מיושב בימי יהושע. וכך נראה ממה שבבבלי במגילה ג ע"ב מובאת מימרה של ריב"ל בכרך שחרב ולבסוף ישב, והגמרא לא רוצה להעמיד את דברי ריב"ל כפשטו על כרך שחרב ונעשה שמם או של גויים. משמע שאין נפק"מ לדין הכרך לכשעצמו לזה שהוא חרב, וברור שקורא בו בט"ו.

פרשנות של הרשב"א, שלפיה כתוב בירושלמי כצד הראשון, ופרשנות של קרבן העדה, שלפיה כתוב בירושלמי כצד השני. פרשנות הרשב"א אינה מכריעה מכח זה שהוא ראשון מכיון שהרמב"ן והריטב"א לא הסכימו לדבריו שכתוב בירושלמי כצד הראשון". הרב ישראל משה (משאת משה ח"ב סי' ג) הסתפק בזה מסברה דיליה גם בלי שפירש את הירושלמי כקרבן העדה. ומובן שלפי דבריו יש מקום לספק זה גם אם ננקוט כפירוש הרמב"ן או הריטב"א כיון שלדבריהם הענין לא התפרש בירושלמי.



ו.

ביאור המסקנה לפי דרכו של המשאת משה

לפי המשאת משה (ב, ג) למעשה נקטינן שיש גריעות בכרך כשאין שם "דיורים" של יהודים, ועל כן הסמוך לו יקרא ב"ד, אף שהנכנס לכך בעצמו קורא כדין הכרך. אך כיון שאין ראייה לדבריו, והוא לא ראה את הרשב"א, נראה לי לנקוט שעכ"פ סמוך לכרך שחבר יקרא גם בט"ו. מסתבר גם לדידיה כשיש במקום שהיה מוקף קביעות של חיילים שבאים כדי לשמר את שלטון יהודי במקום, חשיב שיש דיורים במקום (אבל אם המקום משמש רק לתיירות בעתיקות, ספק אם יועיל). לפיכך גם מציאות החיילים בהר ציון בשנים שלפני מלחמת ששת הימים הספיקה כדי לקרוא בירושלים בט"ו. ועל כן אם חיילים יקבעו מקום בבתי בתוך תחום תל עזה, אף ככיבוש זמני, אם נוקטים שבתל עזה קוראים רק בט"ו, אולי יספיק דבר זה כדי לקרוא גם בסמוך לתל עזה בט"ו. אבל כל עוד שאין מציאות כזו, הסמוך בתוך אלפים אמה (דהיינו מרחק של 1034 מטר, כפי שביארי במאמרים אחרים) יקרא ב"ד בברכה, ובט"ו בלא ברכה בגלל ספיקו של המשאת משה,

ה). הרב קהלת: כבר דנו בענין זה בגליון האוצר סג, וכן כת"ר דן בזאת בשנה שעברה עם הרב עובדיה יוסף. אשיב שוב בתמצית: לשון הריטב"א הוא "דנסחא דחיק' היא ואידך דייקי' טפי", כך שהסיבה שדוחה הריטב"א את פירוש הרשב"א היא בגלל דיוק בנוסחא ולא בגלל הסברה. וכך גם נראה שהבינוהו שו"ת עמודי אש, החזון איש ושו"ת הר צבי. הם מביאים את הריטב"א כראיה להסבר הרשב"א ודחיית ההסבר של קרבן העדה, כך שמוכן מהם שיש להבין כי הריטב"א לא דוחה את עצם הסברה, אלא רק האופן בו יש לפרש את הגמרא. אמנם כת"ר טען שיתכן שמילים אלו בריטב"א לא היו לפני אותם אחרונים, אלא שבשו"ת הר צבי הוא כתב במפורש מילים אלו, ועם כל זאת הוא ביאר כך את הריטב"א. העדפת הנוסחה יכולה להיות מסיבות נוספות ולא רק מהסברה שנקט כבודו, וכפי שהארכנו בדיון בינינו בעבר וכך גם הבינו האחרונים שמנתי. ובכל מקרה, דיוק לא מוכרח בריטב"א לא יכול לעמוד כשיטה החולקת על הרשב"א והגר"א.

הרב אלבה: אמנם הריטב"א מדבר על נוסחה מדויקת, אך ברור מדבריו שמה שמפריע לו זו הסברה, ולא דיוק של נוסחא, שהרי לא כתב שמצא נוסחאות שיש לו עליו ידיעה שהם מדויקות יותר. וכך עולה ממה שכתב שנראה לו כך בגלל הדמיון לחוצה לארץ, שזה מסתבר טפי מהדימוי לחוצה לו, אם כן הוא אומר כך מצד הסברה.

ו). הרב קהלת: מלבד הרשב"א יש גם את הגר"א. לגבי צורך י' בטלנין הוכרע להלכה שלא כרמב"ן, ועל הריטב"א כבר כתבנו לעיל, כך שאין אף ראשון העומד בפירוש כנגד פירוש הרשב"א והגר"א.

הרב אלבה: גם אם לא הייתה השגה של הריטב"א על הפירוש עכ"פ הוא מפרש אחרת, והוא אויל בדרכו של הרמב"ן בעצם הדמיון לחוצה לארץ. ועכ"פ אי אפשר להכריע בענין ספק זה בגלל פרשנות בירושלמי שאינה מוכרחת. על כן הדבר נשאר כספק.

ולכאורה טוב שאף הרואה שאינו בתוך אלפים אמה יקרא גם בט"ו. אך כמובן שהדבר תלוי בתנאים בשטח.



ז.

ביאור דברי הביאור הלכה

במשאת משה דן בענין נוא אמון שהוא מקום מסופק וכתב שהנכנס במקום יקרא גם בט"ו. בפשוטות הוא הדין שבעצם המקום הודאי יקרא רק בט"ו, וזה מה שגרם לביאור הלכה לפסוק כך. הביאור הלכה בסימן תרפח כתב: "או שסמוכין להם - כפר הסמוך לכרך שהיו קורין בט"ו ונהיה הכרך שמם יקראו בי"ד [דבר משה]

כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו. אם בכרך קראו בי"ד וט"ו מספק, הכפרים הנראים וסמוכים קוראין בי"ד [בר"י]."

יש כאן שלשה דינים חלוקים. על הדין הראשון והשלישי כתוב מקור. על הדין השני לא כתוב מקור. אמנם לשון זו כתובה בברכי יוסף, אך אצלו היא אינה המסקנה, ונראה שהמשנה ברורה משתמש בלשון הברכי יוסף, אך כיון שאינה מסקנת הברכי יוסף לא ציין על זה ברכי יוסף, הוא כותב כך מפני שזו דעת המשאת משה. כיון שהדבר לא כתוב במפורש במשאת משה, אף שהדבר עולה ממה שכתב, לא כתב כאן דבר משה או משאת משה.



לסיכום:

א. לפי הממצאים בתל עזה היא צריכה להיות נחשבת כמוקפת חומה מימות יהושע, אלא שהמנהג בעזה היה לקרוא בי"ד וט"ו.

ב. מי שנכנס למקום שהתברר בודאות שהוא מוקף חומה מימות יהושע קורא בט"ו.

ג. אם המקום נכבש על ידי יהודים ושוהים בו חיילים בקביעות נראה שגם הסמוך למקום צריך לקרוא בט"ו. אך במציאות שבה חיילים לא שוהים במקום, הסמוך במרחק או בראיה אינו צריך לקרוא בט"ו אלא כהידור'.

בברכה

עידוא



ז. כתבתי שמי שבתוך המקום יקרא בט"ו, אך לא כתבתי רק בט"ו. וכן כתבתי בסמוך לקרוא. בט"ו כהידור למרות שלענ"ד בסמוך לכרך שחבר יש לקרוא גם בט"ו. הטעם לניסוח זה הוא כיון שעדיין לא הוכרע לקרוא רק בט"ו במקומות בהם נמצאו חומות הנראות לפי הארכיאולוגיה מימות יהושע.

אוצר יורה דעה

בדיני ערב בריבית ♦ מה נחשב מקבל טומאה לענין כתמים ♦ טבילה
כמה פעמים ♦ האם יש במקוה ע"ג בור חשש נתן סאה ונטל סאה ♦
בדיני הדיו

הרב איתמר גרבוז

ראש ישיבת אורחות תורה, בעל משנת טהרות

בדיני ערב בריבית*

א.

קיבל עליו לדון בדיני ישראל

ב"מ דף ע"א סוף עמוד א': תנו רבנן אל תקח מאתו נשך ותרבית אבל אתה נעשה לו ערב, ומפרש בגמ' דאיירי בערב לגוי, וכמו שפירש רש"י דהיינו שהמלוה היה גוי, והלוה היה ישראל, ולישראל אחר מותר להיות ערב על ההלוואה גם כשהיתה ההלוואה בריבית. ומבואר בגמ' דף כ"ז באופן שקיבל הגוי לדון בדיני ישראל, דבדיני גויים כיון שבדיניהם כשיש ערב דין המלוה הוא עם הערב, ונמצא שאם יחזור הערב ויגבה מהלוה הרי הוא נוטל ריבית. והאופן שמותר הוא כשקיבל הגוי לדון בדיני ישראל, ואז גם כששילם הערב וחוזר וגובה מהלוה, אינו גביית ריבית אלא שנוטל את מה ששילם בשבילו, ואין כאן לקיחת ריבית.

והנה בגמ' מקשינן דאם איירי בקיבל עליו לדון בדיני ישראל רבית נמי לא לישקול. ותירץ רב ששת דאיירי שקיבל לזה ולא קיבל לזה. ומבואר בגמ' דבסתמא כשקיבל לדון בדיני ישראל, כשם שקבלה זו כוללת את גדרי הגבייה מהערב, ה"נ זה כולל שאינו נוטל ריבית. ובפשוטו צ"ב, דקיבל עליו את גדרי דיני הממון כפי שדנים ישראל, והיינו דזכויות הממון וגדריהם יהיו כפי דיני ישראל, ודיני גבייה מהערב וכן גדרי הקנינים הם בכלל הקבלה, אבל מהכ"ת שקיבל על עצמו איסור ריבית, והא לכאור' הוי איסור בעלמא.

ומוכח מדברי הגמ' דבריבית גדר הדין הוא שבדיני ממון הוי נטילה שלא כדין, ואפי' נימא דבריבית יש חוב ממון, מ"מ זה חוב שבדיני ממון יש הלכה שלא גובים אותו, והוי נטילה שלא כדין גם בגדרי הממון. וע"כ ס"ל להגמ' דאף זה בכלל קבלתו, אם לא שקיבל להדיא על זה ולא על זה.

ב.

שיטת רש"י דלא שרי אלא בערב סתם ולא בערב קבלן

ובהא דשרי להיות ערב כשקיבל עליו הגוי לדון בדיני ישראל, נחלקו הראשונים. שיטת רש"י, והגר"א כתב [בהגהות אות א'] שכן דעת שאר מפרשים, דהא דשרי הוא רק באופן שהדין יהיה שתובעין תחילה מן הלוה, אז שרי ל' להיות ערב. אבל אם נעשה ערב קבלן, דאז אפשר

* מתוך שיעור שנמסר בכולל פוניבז', יום ד' לסדר פקודי תשפ"ד. תורת האוצר לבנו, הרה"ג רבי בן ציון גרבוז שליט"א, על מסירת החידו"ת.

לתבוע ממנו גם בלי שתובע תחילה מהלוה, ה"ז אסור, דאז נחשב שהערב קיבל מהמלוה וחזר והלוה ללוה, וא"כ כשחוזר וגובה את הרבית מהלוה אח"כ ה"ז נטילת רבית ואסור.

והנה לכאור' צ"ב מנא לי' לרש"י הך חידושא, דהרי בהא דאמרינן מתחילה דבלא שקיבל עליו לדון בדיני ישראל אסור, אין ראייה לזה. דהא מבואר ברש"י שבדיני הגויים גובין רק מן הערב, וזה כמו ערב שלוף דוך דידן, וכש"כ רש"י "כיון דנכרי בתר ערבא אזיל, שאינו תובע אלא את הערב", והיינו דבדיניהם כשיש ערב גובין רק מן הערב, ועלה אמרינן דאסור. וא"כ י"ל דכד משנינן דאיירי כשקיבל לדון בדיני ישראל וע"כ שרי, דשרי אף בערב קבלן, דאע"ג דאפשר לתבוע גם מן הערב, מ"מ כיון שגם מן הלוה אפשר לתבוע, שרי.

אכן הביאור בדברי רש"י הוא דס"ל דבתירוץ הגמ' דאיירי כשקיבל לדון בדיני ישראל לא נזכר כלל ערב קבלן, והיינו דהגמ' נשארה דאיירי בערב סתם אלא שקיבל דיני ישראל, אבל לא איירי בערב קבלן כלל.

ועוד, וכ"כ בס' שער דעה סי' ק"ע, דהלשון "שקיבל עליו" משמע דזה לחובתו של הגוי, דאף שלפי דיניהם ה"ז יותר לטובתו, קיבל עליו כפי דיני ישראל. ואם איירי בערב קבלן הרי אין כאן שום חובה בשבילו, אלא רק מוסיף לו אפשרות לגבות גם מהלוה מלבד הזכות לתבוע את הערב, ואיזה קבלה יש כאן. וע"כ איירי בערב סתם. ובזה הדבר לחובתו, דבמקום שיוכל לתבוע את הערב, כעת אינו יכול לתבוע את הערב אם לא שיתבע קודם את הלוה ולא ימצא אצלו. וכתב ע"ז השער דעה שזה כפתור ופרח.

ג.

שיטת הרשב"א דשרי גם בערב קבלן

אמנם הרשב"א פליג וס"ל דשרי גם בערב קבלן [ובאמת נתקשה לפי שיטתו דכה"ג לא נחשב "קיבל עליו", דהא אינו מוותר כלום אלא לטובתו הוא כשדנים עמו בדיני ישראל, ותי' דנפק"מ שיש לו זכות בדיני הגויים שלא לקבל מן הלוה אפי' כשבא לפרוע לו, ועתה אין לו זכות זו, ומפסיד כשללוה יש רק זיבורית]. וכשם שבערב סתם עיקר החיוב הוא על הלוה והערב רק משלם את חובו, כן הוא גם בערב קבלן, אלא שהתנה שיוכלו לגבות ממנו קודם. וא"כ כשהוא משלם הוא משלם את החוב של הלוה, ובזה מתחייב לו הלוה לשלם מה שפרע עבורו, אבל אין כאן נטילת ריבית כלל. וכן מבואר בתשו' הרשב"א המיוחסות המובא בב"י, דגם בערב קבלן שרי.

ובתשובה הוסיף הרשב"א דגם בערב קבלן עיקר אסמכתא דמלוה הוא על הלוה, אלא דהערב נשתעבד לפרוע את חובו של הלוה, והתנה שיוכלו לתבעו אף קודם שתובעין את הלוה, אבל בעיקר חיובו אין נפק"מ בין ערב קבלן לערב סתם. וא"כ כשם שמותר להיות ערב סתם ולחזור ולגבות מהלוה, דלא נחשב נטילת ריבית, ה"ה דשרי גם בערב קבלן.

ד.

לרש"י חלוק בגדרו דין ערב ודין ערב קבלן

אכן בשיטת רש"י ודעימי' צריך לבאר דבהא גופא פליגי, וס"ל דערב סתם וערב קבלן חלוקים בעיקר שעבודם וחיונם. ובערב סתם באמת כל שעבודו הוא לפרוע את חוב הלוח, והלוח הוא המחוייב, והערב נשתעבד לפרוע את חובו כשלא יהי' לו. אבל כשנשתעבד בתורת ערב קבלן, התביעה עליו היא דהוא נחשב שהוא קיבל את הממון, והתביעה עליו היא בתורת לוח, וכאילו יש כאן ב' לווים. ואם תובע המלוה את הלוח תובע אותו בתורת לוח, וגם כשתובע את הערב תובע אותו בתורת לוח. וכשתובע את הערב, והערב משלם בתורת לוח, באופן זה נחשב הערב כמלוה של הלוח, דכאילו הוא הלוח של המלוה וחזר והלוח ללוח.

והיינו דיסוד דין ערב הוא שהמלוה נתן על פיו, אלא דאפשר להשתעבד בב' אופנים - או דמחמת זה הוא ערב שהלוח יפרע, ואם לא הוא יפרע את חובו, וזה ערב סתם. ואפשר מחמת זה להגדיר גם דנחשב שהוא קיבל, דכיון שהמלוה נתן ללוח על פיו של הערב, יכול להשתעבד גם בתורת קבלן דנחשב כמו שהוא קיבל את ההלואה, ויש כאן ב' מלווים.

אמנם דבאופן שהלוח פרע, תו אין שעבוד כלל לערב, ואין עליו תביעה כלל, אבל כשיש עליו תביעה הוא נתבע בתורת לוח, דדיינינן לי' שקיבל את הממון. ובאופן זה חוזר הערב ותובע את הלוח כמו תביעה של מלוה ללוח.

ואיסור ריבית כה"ג הוא כשחוזר הערב אח"כ ותובע את הלוח, וכן לשון הרמב"ם פ"ה ה"ה והשו"ע ריש סי' ק"ע, דאז כשמשלם את הריבית נחשב שמשלם למלוה שלו, דכל ששילם הערב הרי דיינינן שהוא הלוח, וחזר והלוח ללוח, ומה שגובה גם את הריבית הוא משום שנתחייב לו ריבית מעיקרא.

ויסוד הדברים מבואר בדברי הגרע"א בדף ס"ב, דחלוק ערב קבלן מערב סתם, דערב קבלן נחשב שקיבל את הממון וחזר והלוח ללוח, וכן מבואר בחי' ר"ח הלוי על הסוגיא להלן.

ה.

לרש"י איכא דין שמיטה על החוב של הלוח לערב

ואיכא כמה נפ"מ להלכה מכח זה. ויעוי' בתשו' הרשב"א ח"ג סי' נ"ט שכתב לדון באופן שהערב פרע את החוב, וחזר לתבוע את הלוח, וקודם שפרע הלוח עברה שמיטה, אם נשמט החוב של הלוח להערב. וכתב דבאופן שהיה ערב קבלן, לשיטת רש"י ודאי דנשמט, דזו תביעה של מלוה ללוח, דתביעת הערב היא דנחשב שהוא הלוח ללוח, וע"כ נשמט חוב זה.

ו.

נפ"מ לרש"י דלא נפטר ע"י טענת פרעתי של הלוה, וכן בספק הוי איני יודע אם פרעתיך

ויש כמה נפ"מ גם בדיני הפירעון. דהנה בסי' קכ"ט סט"ו כשטוען הלוה פרעתי אם הערב ג"כ נפטר, דבערב סתם הוא פטור ג"כ, אבל בערב קבלן לא נפטר וחייב. והיינו דהחויב של ערב קבלן הוא חויב עצמי, ואינו רק חויב לפרוע את החוב של הלוה, ולפיכך אף אם פטור הלוה בטענת פרעתי מ"מ הערב נשאר חייב.

ויעוי' בגם בב"ח שם שכתב עוד לענין ספק אם הי' פירעון, דלגבי הערב הדבר תלוי, דבערב סתם הוי איני יודע אם נתחייבתי, דכל חיובו הוא רק אם הלוה חייב, אבל בערב קבלן נחשב כאיני יודע אם פרעתיך, דאם הלוה לא פרע הוא חייב, ונמצא דהוי ספק פירעון וחייב. וזה מבואר ג"כ דבערב קבלן אין הגדר רק דאפשר לתבוע אותו קודם שתובעין את הלוה, אלא דכל גדר חיובו הוא דאיכא חויב עצמי, וע"כ בספק פירעון הוי כאיני יודע אם פרעתיך.

ז.

ערב קבלן כלוה לענין מסדרין ולענין ליכנס לביתו

ומצינו ב' דינים בספר התרומות [שער א' חלק ב' דין ג'] שנפסקו בשו"ע. דהנה קיי"ל מסדרין לבעל חוב, ולערב אין מסדרין, וכתב בעה"ת שם דלערב קבלן מסדרין דדינו כבעל חוב עצמו, ונפסק בשו"ע סי' צ"ז סעיף כ"ט.

וכ"כ עוד שם [בשער א' חלק ב' דין ג'] בהא דקיי"ל דלבייתו של לוח אסור ליכנס, ולערב מותר, ומ"מ לערב קבלן אסור ליכנס לביתו דהוי כלוה, וכן פסק השו"ע בסי' צ"ז סי"ד [ובבעה"ת שם הוסיף דלא גרע מזקפן במלוה, וצ"ב למאי הוסיף כן, ויבואר להלן בע"ה].

וע"ע בפ"ת סי' קל"א סק"ג בהא דאיכא בשו"ע ב' דעות באופן שהאריך המלוה ללוה את זמן הפירעון ובתוך זמן זה נשתדפו נכסי הלוה, אם נפטר בכך הערב. וכתב הפ"ת בשם החכ"צ סי' נ"א, דכל זה בערב סתם, אבל בערב קבלן ודאי דלא נפטר עי"ז, דהרי הוא כלוה עצמו, ועיי"ש.

ומכל זה מבואר דערב קבלן עיקר התביעה עליו הוא תביעה כשל לוח, דהוא נחשב הבע"ח, ועל כן נחשבת קבלת ריבית כשחזור הערב לתבוע מהלוה, דנחשב שהוא הלוה לו בריבית.

ולפ"ז אינו תלוי בהא דערב קבלן תובע ממנו לפני שתובע את הלוה. דהנה בשו"ע סי' קכ"ט סי"ד יש ב' דעות בערב סתם שהתנה עמו המלוה שיוכל ליפרע מן הערב תחילה, די"א דמהני התנאי. ומ"מ נראה דבאופן זה לא יהי' איסור ריבית גם לשיטת רש"י, דאין לזה דין ערב קבלן, שנחשב כאילו קיבל בעצמו. ואף דבפועל אפשר לגבות ממנו קודם, מ"מ כל שאין שעבודו בתורת ערב קבלן, לא נחשב כמלוה.

ח.

אם לרש"י הוי ריבית מדאו'

אמנם גם לרש"י יש להוסיף בזה. דהנה הבעה"ת [שער מ"ו ח"ד ס"י] כתב לדון באופן שהיה ערב קבלן והתנה שלא יגבו ממנו תחילה אלא קודם מהלוה, וכתב ע"ז דמסתברא דשרי. והיינו דלא פשיטא לי' דעיקר החילוק הוא ממי יכול לתבוע תחילה, ויש צד דכל שהוא ערב קבלן אסור גם כשא"א לתבוע ממנו תחילה. אבל צ"ב אמאי באמת שרי, והא הוי ערב קבלן.

ונראה דהנה בעיקר האי דינא דמבואר בגמ' דאם דינו של המלוה עם הערב, אסור לערב לחזור ולתבוע את הרבית מהלוה, ויש לדון אי הוי ריבית דאו' או לא. ובתשו' הרשב"א מוכח דלרש"י אסור מדאו' בערב קבלן, דתמה דנמצא שערב עובר בכולן, וא"כ אמאי לא קאמר אביי בשלהי פרקין דערב נמי עובר בכולן, וקאמר רק דעובר בלא תשימון, ע"כ קושייתו. ומבואר דפשיט"ל דלרש"י דהוי ריבית דאורייתא כשחוזר וגובה מן הלוה, וכ"מ בפשטות דברי התוס' דף ס"ב א' ד"ה לא. וכן מבואר בב"י דנקט דלדעת רש"י יש דין חזרת ריבית, רק כתב דמספק א"צ להחזיר.

אבל הדרכי משה כתב, וכ"כ בהגה בשו"ע, וכן הביא הגר"א בביאורו בשם ספר התרומות, דלא הוי אלא אבק ריבית [והנה הגרע"א בחידושו בסוגיין נתקשה טובא היאך נחשב בערב קבלן שלוה וחזר והלוה, והרי לא זכה בממון, וסיים בסו"ד "ואולי באמת אינו רבית מדינא רק חומרא בעלמא", ע"כ. וצ"ע שלא הזכיר שנחלקו בזה הב"י והד"מ, ובדברי הרשב"א מבואר דזה מדאו'. ובעיקר קו' הגרע"א יש לדון דמה שנותן המלוה ללוה חשיב כנתינה של הערב מדין עבד כנעני. אמנם הכא דהמלוה גוי הדבר תלוי אם יש דין עבד כנעני בגוי. ועוד, דאפי' נימא דבגוי יש דין ע"כ, כבר נתבאר דלצד זה יהי' מוכח דבהלואה אין דין ע"כ, והוא שייך לסוגיא דלהלן, ואכ"מ].

וצ"ב אמאי באמת הוי אבק ריבית ולא ריבית מדאו'. ויתכן כש"כ הגרע"א לפי שאין כאן זכייה במעות, וע"כ אינו נחשב כמלוה, ועי' להלן.



ט.

לדין ריבית לא סגי בהא דבדיני ממון נחשב כקיבל והלוה

ויתכן לבאר דהוי סברא בדיני ריבית, דאפי' נימא דנחשב כמו שהערב קיבל וחזר והלוה, ובדיני ממון דיינינן לי' כמלוה כלפי הלוה, וכן שיש לו דין לזה גמור כלפי המלוה, כ"ז לגבי דיני ממון, אבל לגבי ריבית דאו' י"ל דלא סגי בזה, אלא בעינן את כספך לא תתן לו בנשך, ובוה שנחשב כאילו לוה והלוה עדיין לא הי' כאן נתינת מעות מהערב ללוה.

ומצינו בדברי הרמב"ם דבהרווחת זמן, אף אם בדיני ממון זה דבר שמחייב, מ"מ ריבית דאו' אין בזה, והטעם לפי שאין כאן נתינת ממון [והיכא דאיכא נתינת ממון, כתב החו"ד דגם באופן

שנתן בתורת מתנה ע"מ שיחזיר לו מאתיים, ג"כ הוי ריבית קצוצה, דאף שאין לזה שם הלואה, מ"מ כל עסק של נתינת ממון ע"מ לקבל יותר זה בכלל איסור ריבית. אבל כשאין נתינת ממון, אף שיש לזה דין לזה ומלוה בדיני ממון לא סגי בזה לאיסור ריבית, וכנ"ל, דלגבי זה אין לזה שם הלואה].

וזו כוונת הבעה"ת דמדמי ליה לזקיפה, דבאמת אין כאן נתינת מעות ממש מהערב ללוה, אבל מ"מ לא גרע מזקיפה, וע"כ ס"ל דהוי רק מדרבנן וכנ"ל.

ולפ"ז מבואר דבריו דבאופן שא"א לתבוע מהערב קבלן קודם שתובע מהלוה, אף שיש דין לו ערב קבלן ונחשב שקיבל וחזר והלוה ללוה, מ"מ כיון שכל דין ריבית בזה הוא רק מדרבנן, דהוי אבק ריבית משום דמחזי כריבית, הכא דא"א לתבוע ממנו קודם תו לא מחזי כריבית. והיינו דכתב הבעה"ת דמסתברא דבאופן זה שרי.



שיטת הר"ן והנ"י דנחשב שהערב קיבל אבל לא שנתן להלוה

והנה דעת הר"ן והנמוק"י, וכ"כ הש"ך [סי' ק"ע סק"ג], דלערב יש דין לזה, אבל אין לו דין כמלוה כלפי הלוה. וע"כ גוי שלוח מ"מ ישראל בריבית אסור לישראל אחר להיות לו ערב, אפי' אינו שלוח דו"ק, דנחשב שהערב ג"כ לזה מהמלוה בריבית, ודיינינן דישראל מ"מ ישראל קא שקיל ריבית. אבל בישראל שלוח מגוי, מותר לישראל אחר להיות ערב אם אינו שלוח דו"ק, דהא אפי' אם נחשב הערב כלוח, מ"מ המלוה הוא גוי, ובזה שרי כשאינו ערב שלוח דו"ק [ודלא כרש"י]. ומבואר דאע"ג דכשפרע הערב הרי הוא חוזר וגובה ממנו את הריבית, לא דיינינן ליה כמלוה כלפי הלוה.

ויעוי' בדברי הגרע"א שם שהאריך בזה, והביא מתשו' הרמב"ן [והוא תשו' הרשב"א המיוחסות] בנדון זה.

ולכאור' יסוד שיטתם, דס"ל דנחשב שהערב קיבל מעות בזה שנשתעבד שיהי' לו דין קבלן, אבל עדיין לא נחשב לנתינת ממון ממנו להלוה, וע"כ אין לו דין מלוה כלפי הלוה ושרי.

ועכ"פ בדעת רש"י י"ל דאף דמיסתר, מ"מ לא הוי אלא מדרבנן משום דאין כאן נתינת ממון מהערב ללוה, וכן מבואר יסוד הדברים בס' אבן האזל.



יא.

בדברי הרמב"ם חזינן ג"כ ב' גדרי ערב

והנה בתוס' [ד"ה מצאו] מבואר דבאופן שמלוה מעות ע"מ שיפרע הלוי את הריבית לאחר, הוי ריבית מדינא, דנחשב כאילו קיבל המלוה את הריבית מדין ערב, כמו תן מנה לפלוני ואקדש אני לך, דמקודשת מדין ערב.

ויעוי' במחנ"א [רבית סי' י"א] שכתב דיש לדון בזה ב' אופנים, או דמדין ערב נחשב שהמלוה קיבל את הממון, או דהוי מדין הנאה, דיש לו הנאה שפלוני קיבל על פיו. וכתב דלענין קידושין נחלקו בזה הראשונים, דשיטת הטור [אה"ע סי' כ"ט] דנחשב כאילו קבלה האשה את המנה, והיא מקודשת בכל המנה, אבל הריטב"א [קידושין דף ז'] כתב דמקודשת משום דהנאה בכל דוכתא חשיב ככסף, ומשמע דגם כאן מקודשת מדין הנאה.

וכתב המחנ"א דגם לגבי ריבית תליא בזה, ונפק"מ לדין חזרת ריבית, דאם נחשב שקיבל המלוה את כל המנה, הרי בדין חזרת ריבית צריך להחזיר את המנה, אבל אם הריבית הוי רק ההנאה שיש לו, לא מפקין מיניה אלא לפי טובת הנאה שיש לו מזה.

ובדברי הרמב"ם יש בזה מבוכה, דבהלכות אישות [פ"ה הכ"א] משמע להדיא דהוי קידושין בהנאה, וכדעת הריטב"א וכן דייק שם המחנ"א, ולגבי קנין קרקע בהלכות מכירה [פ"א ה"ו] משמע בדבריו דהוי קנין בכל המנה, דלא הזכיר כלל הנאה.

וביאר בחידושי רבי שמואל [קידושין סי' ט' ענף ב'] דהרמב"ם ס"ל דבאמת תרי גווני איכא בערב - דיש אופן שנחשב כאילו קיבל המוכר בעצמו, וזה בגוונא שהמוכר משתעבד תמורת הקבלה של הפלוני, ובאופן זה הוי מכר בגוף המנה. אבל יש עוד אופן שאינו כקבלה של גוף המנה, ולא נחשב שקיבל ומ"מ מהני מדין הנאה [וע"ש באריכות בהסבר ב' הענינים וגדריהם].

ואכן ב' הגדרים ילפינן מדין ערב, דהא איכא ערב סתם וערב קבלן, ובערב קבלן חזינן דנחשב שהוא עצמו קיבל, ובזה מהני לקנין בכל המנה, אבל בערב סתם ל"ה כאילו קיבל את כל המנה, ומ"מ ילפינן מינה דנחשב הנאה שמשעבד עי"ז לשלם את החוב של הלוי.



יב.

בדברי הרמב"ם דאפשר להתחייב בדברים כמו ערב

אמנם עדיין צ"ע בדברי הרמב"ם, דבהלכ' מכירה [פי"א הט"ו] משמע בדבריו גדר אחר בחיוב ערב, דכתב דהמחייב עצמו בממון או שאמר לו בפני עדים הריני חייב לך אע"פ ששניהם מודים והעדים יודעים שלא הי' חייב לו כלום, הרי הוא חייב, ששיעבד עצמו כמו שישעבד הערב, וכזה הורו רוב הגאונים, ע"כ דברי הרמב"ם, וכ"ה בשו"ע סי' מ' ס"א.

ומשמע מדברי הרמב"ם דמתחייב אף בלי שטר [ועי' בסוגיא דכתובות דף ק"א ב' ובתוס' שם]. והש"ך סי' מ' סק"ד הביא שהראשונים [הרמב"ן הרשב"א והר"ן] הבינו בדברי הרמב"ם

שמתחייב בדברים בלבד, ותמהו דהא בערב לא מהני בלי קנין, דהא לאחר מתן מעות בעינן קנו מיני'. ועי' מחנ"א מש"כ ליישב. וע"ע חי' הגרנ"ט [קידושין סי' ק"ג]. ובקצוה"ח [סי' מא' סק"א] פי' את דברי הרמב"ם מדין אודיתא, וכתב דכ"ה בכס"מ, ולפ"ז תמוה ג"כ מה ענינו לערב, ועי' קה"י [קידושין סי' י"א] שתמה בזה.

ומו"ר מרן הגרא"מ זצ"ל נתקשה מאד בדברי הרמב"ם, ובערב חג השבועות ישבו אצלו כמה תלמידים, ואחד מהם הציע לפניו דיש לפרש דמה שדימה הרמב"ם לערב הוא לענין זה דבערב חזינן שאדם יכול לחייב א"ע גם בלי שיש סיבה לחיוב, דבכל חיוב כמו נזיקין, שומרים, וכדו', יש חיוב שחל מכח דבר המחייב, אבל מנ"ל דאפשר לחדש חיוב בלי סבה. ומעתה בשלמא ערב קבלן, עיקר חיובו דנחשב שקיבל, אבל בערב סתם הרי לא קיבל ואפ"ה משעבד את עצמו בחיוב שאינו חייב בו. וע"ז כתב דילפינן מערב, דכמו שערב משתעבד גם בלי שקיבל משהו, והא דאמרינן בההוא הנאה וכו', היינו דזה מעשה קנין, אבל אינו תמורה להנאה, ונמצא דמחייב את עצמו בלי שיהי' דבר שמחייב. וזה חיפש הרמב"ם דמצינו בתורה שאפשר לחדש חיוב גם כשאין דבר המחייב. ומרן זצ"ל קילס מאד את הדברים והוטבו בעיניו, ואמר שאחרי כזה ווארט יש עם מה ליכנס לחג השבועות.

[והעירו בזה לדברי הגר"א חו"מ סי' קכ"ט סק"ח וסק"ט דמבואר בדבריו [בשיטת הרמב"ם] בביאור הסוגיא דכתובות ק"א דהגמ' מדמי חייב אני לך מנה בשטר לדין ערב דלאחר מתן מעות. די"ל דנדון הגמ' שא"א ליצור חיוב שאינו חייב. וכ"ה דעת ר"ל בסוגיא שם דא"א להתחייב כשאינו חייב ואפי' בקנין. וע"ע ברמ"ה ב"ב שם בסוגיא דערב דג"כ מבואר כן בדבריו. ויש לדון אם יש לפרש כן בדברי הרמב"ם ע"ד הנ"ל דמדמי לי' לערב דלאחר מתן מעות, והנדון אם אפשר ליצור חיוב שאינו חייב או לא].



הרב אהרן אופיר

מח"ס אור חדש על הב"י (כת"י)

מה נחשב מקבל טומאה לענין כתמים

דבר שאינו מקבל טומאה אבל מקבל טומאת נגעים האם חשיב מקבל טומאה לכתמים

תוס' בנדה נח. ד"ה כרבי, כתבו דחשיב מקבל טומאה, ע"כ, והיינו כגון חוטי שתי או ערב של צמר או פשתים דנטמאים בנגעים, כדכתיב בויקרא יג, מח.

יש לדון לפי זה אם אף כתם הנמצא על בתים טמא, כיון דבית ראוי להיטמא בנגעים, או דנימא דדוקא שתי או ערב, דחזי להיעשות ממנו בגד הנטמא בשאר טומאות, טימא בו כתם, כיון דאף כעת נטמא בנגעים. אבל מחובר, דאינו נטמא כלל בשאר טומאות, אין מטמאים בו כתם. ומ"מ אף אם מטמאים בו כתם, היינו דוקא בית הראוי להיטמא בנגעים, דהיינו בית בארץ ישראל והוא של ישראל ואינו בירושלים שבתוך החומות, כדכתב הרמב"ם בהל' טומאת צרעת יד, יא, שרק אלו נטמאים בנגעים. וצריך שיהיה באותו בית ארבעה כתלים ולא שלש או חמש, ושיהיה בו ד' אמות על ד' אמות, ושיהיו הכתלים עשויים גם מעפר וגם מעצים וגם מאבנים, ובעינן דוקא אבנים, אבל אם אין בו אבנים ויש בו רק לבנים העשויים מעפר שחימוהו או אבני שיש אינו נטמא בנגעים, כדכתב הרמב"ם שם יד, ו-ח. ונראה דתנאים אלו צריכים להיות באותו חדר שנמצא בו הנגע או הכתם, דכל חדר חשיב כבית לכל מילי.

גבי כתם הנמצא על דבר המחובר לבית הראוי ליטמא בנגעים, עי' במה שאכתוב לקמן גבי דבר המחובר לקרקע.



מה שיעור הבגד כדי שיקבל טומאה

הרמב"ם בהל' כלים כב, א, כתב דבגד שהוא שארית מבגד גדול אם הוא מצמר או פשתים נטמא בטומאת מת רק אם יש בו ג' אצבעות על ג' אצבעות, ואם הוא בגד של שאר מינים נטמא רק אם יש בו ג' על ג' טפחים, והני מילי כשהוא שארית מבגד גדול אבל אם כך עשאו מתחילה אפילו בכל שהוא נטמא, ע"כ.



דברים העשויים מנפט

הקדמה

פוליאסטר, ויסקוזה, פלסטיק ושאר חומרים סינטטיים הדומים להם, אינם באים ישירות מן הטבע, ומקורם בחלקים מסויימים בנפט. נפט הוא שמן שחור הנמצא במעבה האדמה ושואבים אותו ומפרידים אותו למרכיביו על ידי זיקוק, וכל אחד ממרכיביו הולך לשימוש אחר, ומחלק ממרכיביו מייצרים את החומרים הסינטטיים האלו.



בגד העשוי משמנים המצויים באדמה כגון שעשוי מנפט האם מקבל טומאה

הרמב"ם בהל' כלים א, ג, ושם א, יא, כתב דבגד המקבל טומאה היינו בגד הגדל בארץ, אבל הגדל בים לא מקבל טומאה, ע"כ. והכי איתא בתורת כהנים שמיני פרשה ז. ומשמע דבעינן דבר שהוא גידולי קרקע. אמנם בשבת כז. אמרינן אין לי אלא צמר או פשתים מנין לרבות צמר גמלים וארנבים ונוצה של עזים והשירין והכלך והסריקין ת"ל או בגד, ורש"י שם כ: בדיבורים המתחילים גושקרא, שיראים, סריקין, כתב דכל אלו עשויים ממש, ע"כ. ומבואר דסתם בגד היינו צמר רחלים או פשתים, ומריבין מאו בגד אף הבא מן שאר בעלי חיים ושאר צמחים. אמנם הרמב"ם שם בהלכה ג, כתב דבגד הבא מצמר הגדל בים אינו מקבל טומאה, ע"כ. ולפי זה יש לדון אם אף בגד הבא מן השמנים שבאדמה התרבה מאו בגד כמו הבא מן החי ומהצומח או לא. ומסתבר דהוי כדבר הבא מן הים ואינו נטמא. דבשלמא אם היה מיעוט מיוחד לדבר הבא מן הים, היה אפשר דכל מילי נתרבה מאו בגד ואתא מיעוטא ומיעט בא מן הים, אבל כיון דאין מיעוט לדבר הבא מן הים, אלא ממעטינן ליה כי אינו דומה לבגד כלל, נמצא דאו בגד לא אתא לריבויא כל מילי, אלא רק מה דדמי לבגד, דהיינו שאר בעלי חיים דומיא דצמר, ושאר צמחים דומיא דפשתים, אבל שאר מילי לא.

בתורת כהנים שם איתא דאם חיבר לדבר הגדל בים חוט או משיחה מדבר המקבל טומאה נעשה כולו מקבל טומאה, וכ"כ הרמב"ם שם א, ג. ולפי זה הוא הדין אם חיבר לבגד העשוי משמן האדמה חוטים מדבר המקבל טומאה, כל הבגד מקבל טומאה וכתם הנמצא עליו טמא.



כלי העשוי משמנים המצויים באדמה כגון העשוי מנפט אינו מקבל טומאה

בשבת טו.: אמרינן דכלי זכוכית טהורים מדאורייתא ורבנן גזור טומאה עליהם אם יש להם בית קיבול כיון דבריותם מן החול כמו כלי חרס, וכ"כ הרמב"ם בהל' כלים א, ה. ומבואר דאין להם טומאה דאורייתא, כיון דאינם לא כלי חרס ולא כלי עץ ולא כלי מתכות. ולפי זה אף כלים העשויים משמנים המצויים באדמה אינם טמאים מדאורייתא, ואף מדרבנן לא גזור עליהם, דהא דוקא על כלי זכוכית גזור כי ברייתם מהחול דומיא דחרס.



דברים העשויים משרף היוצא מהאילן

הקדמה: הרבה מהגומי המיוצר בזמנינו מקורו בשרף היוצא מגזע עץ הנקרא קאוצ'וק, ואין זה גומא או גמי המוזכר במקרא ובחז"ל כדאבאר בסמוך.



כלי העשוי משרף היוצא מהאילן

הרמב"ם בהל' כלים א, יג, כתב דכלים העשויים מן הגומא ומן הערבה ומן הקנים ומכפות תמרים ומן העלים והשריגין וקליפי אילנות הכל בכלל כלי העץ שהכל גדל מן הארץ כעץ, ע"כ. ומשמע דס"ל דהכל בכלל כלי עץ מדאורייתא. וכן מבואר ממה שכתב שם כג, א, דדבר העשוי מן הסוף ומן הגומא ועומד למדרס טמא במדרס מדאורייתא דמרבין מכל המשכב. ושם א, י, כתב דכלי זכוכית העשוי למשכב טמא רק מדרבנן, ע"כ. ומבואר דמרבין מכל המשכב רק דבר העשוי מדבר שיש לו טומאה דאורייתא, כגון העשוי מעץ. ומבואר דס"ל דשיפא וגומא חשיבי כלי עץ מדאורייתא, דכל הגדל מן הארץ הוא בכלל כלי עץ מהתורה. ולפי זה ודאי אף כלי העשוי משרף היוצא מן האילן הוי כלי עץ ומקבל טומאה. ומאידך היראים בס' תכא אות יז, כתב דשיפא וגמי אינם ככלי עץ וטמאים רק מדרבנן, אבל מדאורייתא הויין ככלי אבנים דאין להם שום טומאה, ע"כ. ומבואר דס"ל דמדאורייתא כלי עץ היינו רק כלי עץ הנעשים מגזע עץ, ולא שאר מילי היוצאים מהאילן. ולפי זה אפשר דרק בשל שיפא וגמי גזרו מדרבנן, אבל העשוי משרף היוצא מן האילן לא גזרו, וטהור לגמרי.

מה שכתב הרמב"ם גומא, אין זה שרף היוצא מן האילן אלא היינו מין קנה סוף. ובשמות ב, ג, כתיב תיבת גומא, וכתב רש"י בד"ה גמא, דהיינו גמי בלשון משנה ובלעז יונקו, ע"כ. ובשבת קיב., אמרינן דגמי חזי למאכל בהמה, ורש"י בשבת קנז: ד"ה וקשרו, כתב דקשרו דוקא בגמי כי הוא מינתק לכשייבש, ע"כ. ואם היה עשוי משרף האילן לא היה מתנתק כשייבש.



בגד העשוי משרף היוצא מן האילן

הרמב"ם בהל' כלים א, יא, כתב דכל שהוא ארוג או עשוי לבד בין מצמר ופשתים ובין מקנבוס או משי או משאר דברים הגדלים ביבשה הוא נקרא בגד לענין טומאה, ע"כ. ולפי זה, אף בגד העשוי משרף האילן קרוי בגד. אמנם בעינן שיהא ארוג או כעין לבד, אבל אם הוא מקשה אחת אפשר דלאו בגד הוא.



פשוטי כלי עץ

פשוטי כלי עץ הראויים לטומאת מדרס מקבלים טומאת מת

כן כתבו תוס' בב"ב סו. ד"ה ושאני, וכתבו דמקבל טומאת מת מדאורייתא, וכן כתבו סמ"ג בעשה רמו, והראב"ד בעדיות ג, ט, והיראים בסי' תכא אות יז, והר"ן בחידושיו בב"ב סו. ד"ה לעולם. ומאידך הרמב"ם בהל' כלים א, י, ושם כג, א, כתב דטמאים במדרס מדאורייתא אבל בשאר טומאות טמאים רק מדרבנן. ורשב"ם בב"ב סו. ד"ה לעולם, כתב סתמא דהם מקבלים טומאה.



פשוטי כלי עץ שאינם ראויים למדרס האם מקבלים טומאה מדרבנן

בב"ב סו. אמרינן דפשוטי כל עץ טמאים מדרבנן, ורשב"ם שם בד"ה לעולם, כתב דלמסקנא אינו כן ואין מקבלים טומאה כלל. והראב"ד בעדיות ג, ט ד"ה טבלא, וכן בעדיות ז, ז ד"ה ויש שגורסין, כתב דטבלא שאין לה לבזוין אינה טמאה אלא א"כ מיוחדת ממש לתשמיש, כגון של נחתומים. אבל אם היא מיוחדת לתשמיש רק לפרקים, ואם תזדמן לו מלאכה אחרת, יעשה בה, אינה נטמאת אף מדרבנן. ותוס' בעירובין לא. ד"ה בפשוטי, הביאו דר"י חילק דאם הם רחבים וראוי להניח עליהם חפצים, טמאים מדרבנן, ואם לא טהורים, וכן חילקו תוס' בסוכה ה. בסוף ד"ה מסגרתו. והרמב"ם בהל' כלים ד, א, חילק בזה כמה חילוקים ותלה דבר זה בשאלה האם הוא משמש אדם או כלים, וכן חילק הר"ן בחידושיו בב"ב סו. ד"ה לעולם. וסמ"ג בעשה רמו, כתב דרק פשוטי כלי עץ שהם משמשים גם את האדם וגם את משמשי האדם מקבלים טומאה מדרבנן כגון שולחן, ע"כ. וכן הביאו תוס' בעירובין שם בשם יש מפרשים, וכן צידדו תוס' בסוכה שם. והב"י ביו"ד סי' רא, יג-יד, הביא דהרמב"ם ס"ל דפשוטי כלי עץ טמאים מדרבנן ואפילו מקל, ע"כ. אמנם הרמב"ם בהל' סוכה ה, ה, הכשיר לסכך בחיצים זכרים, ומבואר דס"ל דאינם מקבלים טומאה מחמת דהם פשוטי כלי עץ.



כתם שנמצא על דבר המחובר לקרקע

הרמב"ם בהל' כלים יא, כד, כתב דדף של נחתומים של מתכת שקבעו בכותל מקבל טומאה, ושם כו, ח, כתב דעריבה שעשאה אבוס לבהמה אף על פי שקבעה בכותל מקבלת טומאה. אמנם שם ט, א, כתב דהדלת והגג והמנעול של מתכת אינם מקבלים טומאה אף קודם שיקבעו כיון דהם עשויים לשמש את הקרקע. ובפירוש המשנה בכלים כ, ד ד"ה אף על, כתב ליישב דבר זה דכלי שהוא לפי צורתו מקבל טומאה דהיינו שאינו נעשה דוקא לחברו בקרקע כגון דף של נחתומים או אבוס, הרי הוא מקבל טומאה אף אם קבעו בקרקע, אבל כלי שנעשה מתחילתו בקרקע או שנעשה כדי לשמש עם הקרקע הרי הוא כקרקע ואינו מקבל טומאה, ע"כ. ולפי זה כלי שדרך שימוש הוא על ידי שקובעים אותו בקרקע הרי הוא כקרקע ואינו מקבל טומאה.

לעיל כתבתי דלסוברים דדבר הנטמא בנגעים חשיב מקבל טומאה לכתמים, אפשר דאף בית הראוי לקבל טומאה בנגעים חשיב מקבל טומאה. ולפי זה, אף דבר המחובר לבית דינו כבית, לכל הפחות אם הוא מקבל טומאת נגעים בהדי הבית. אמנם הרמב"ם בהל' נגעים טז, ט, כתב דבור ודות שבבית המנוגע, אף על פי שהם מגולים, כלים שבתוכם טהורים, ע"כ. ולפי זה כל שכן דהבור והדות אינם מקבלים טומאת נגעים. ונראה דהטעם הוא כיון דקי"ל דדוקא הקירות והתקרה נטמאים, אבל הקרקע והמחובר לה אינם מקבלים טומאת נגעים, דלאו בית מיקרו אלא קרקע. ולפי זה דבר המחובר לקרקע הבית אינו מקבל טומאת כתמים, ודבר המחובר גם לקרקע וגם לקירות הבית, כיון דאינו בטל לבית דהא הוא מחובר גם לקרקע, אינו נטמא אגב הבית, וממילא גם לא יקבל טומאת כתמים.



הרב יואל שילה

טבילה כמה פעמים

מקובל שהטובלת - טובלת, מוציאה ראשה מהמים, מברכת ושוב טובלת כדי לברך עובר לעשייתה; וכן מקובל שמי שמעוניין לטבול כמה טבילות לתוספת קדושה - מוציא ידו או ראשו מהמים כמה פעמים, ויש להבין האם אכן נחשב זה ככמה טבילות או שהכל טבילה אחת.



נחלקו במשנה (מקואות ז' ו') שכשטבלו שנים במקוה ששיעורה מ' סאה בצמצום, והראשון שטבל יוצא מהמים בעוד השני במים - האם נחשב שהשני טבל במקוה שיש בה מ' סאה או שנחשבת כחסרה. לדעת רבי יהודה אומרים 'גוד אחית' וכאילו המים שעדיין על גופו מחוברים למי המקוה ומשלימים לשיעור מ' סאה, ולדעת ת"ק המים שעל גופו כאילו ניתקו מהמקוה, ונמצא שהשני טבל במקוה חסרה "מקוה שיש בו ארבעים סאה מכוונות, ירדו שנים וטבלו זה אחר זה: הראשון טהור והשני טמא, רבי יהודה אומר אם היו רגליו של ראשון נוגעות במים אף השני טהור", ומבואר בחגיגה (י"ט.) שטעמו של רבי יהודה משום גוד אחית.

הרמב"ם (מקואות ח' י"ב) פסק כדעת ת"ק "הראשון טהור והשני בטומאתו שהרי חסרו המים ממ' סאה", וכ"פ השו"ע (יו"ד ר"א ס"ב), ואילו הטור פסק כדעת רבי יהודה "...אבל לא לשני, אלא א"כ טבל השני בעוד שרגלי הראשון נוגעים במים - דאז חשבינן לכל המים שעל גופו כאילו הן עדיין במקוה".

אמנם, מודה הרמב"ם שאם מטביל בגד עבה, וכשמוציאו טובל אדם - שנחשב שטבל במ' סאה "הטביל בו תחילה סגוס עבה וכיוצא בו, והגביהו, אם היתה מקצת הסגוס נוגעת במים - הרי הטובל באחרונה טהור שהרי המים כולן מעורבין", וכאן בעצם פסק כדעת רבי יהודה בהמשך המשנה (מקואות ז' ו') "רבי יהודה אומר... הטביל בו את הסגוס והעלהו - מקצתו נוגע במים - טהור", וביאר הריב"ש (רצ"ב) שסגוס הוא עבה ובלוע הרבה מן המים ולכן כשמקצתו נוגעת במקוה - כאילו המים לא יצאו ממנו, משא"כ האדם אינו בולע את המים אלא הם בשטח גופו, וכשאינם טופח להטפח - אינם חיבור וכאילו המקוה נחסרה; ואילו הב"ח (ר"א ס"ב) ביאר שכאן סתם התנא כרבי יהודה, ולכן הטור פסק כדבריו אף שהוא יחיד, ולא חילק את חילוקו של הריב"ש.

נמצא שלדעת הרמב"ם והשו"ע - כשמוציא ראשו מהמקוה - נחשב שהמים נתלשו ובפשטות בטלה הטבילה הראשונה, וכשיטבול שוב הרי זו טבילה נוספת, אך לדעת הטור המים שעל גופו לא נתלשו מהמקוה.

אמנם, לא די בזה, שהרי הנידון שלנו איננו האם המים שעל גופו עדיין מחוברים למקוה, שהוא נידון רק כלפי הכשר טבילת השני במקוה מצומצמת, אלא הנידון הוא האם הוצאת היד מהמקוה נחשבת שכבר איננו במקוה, ומכיון שפשוט שאם כשמוציא ידו מהמקוה יגע בשרץ -

שיחשב שנטמא, הרי שפשוט שלכו"ע כעת הוא לא במצב 'טבול', ושפיר מהני להחשב שהטבילה השניה היא טבילה נוספת.

אמנם, הנידון שלנו לא תלוי באם הוא כעת במצב 'טבול' אף שחלק מגופו מחוץ למים, אלא האם מי שטבל והוציא אבר – נחשב שטבילתו הושלמה, וכשיטבול – תהא זו טבילה נוספת, או שטבילתו לא הושלמה עד שיצא מן המים.

אף שהמושכל ראשון הוא שכשמוציא אבר מהמקוה – הרי שטבילתו נשלמה, אך שו"ר שאין זה כה פשוט, שיש מקום לומר שכל עוד לא יצא לחלוטין מהמקוה – כאילו לא נפסקה טבילתו, שבהמשך הגמ' בחגיגה "אמר עולא בעי מיניה מרבי יוחנן, לרבי יהודה מהו להטביל מחטין וצינוריות בראשו של ראשון: גוד אחית אית ליה לרבי יהודה, גוד אסיק לית ליה, או דלמא גוד אסיק נמי אית ליה?"; כלומר האם כפי שהמים שעל גופו נחשבים כבתוך המקוה – כך גם נחשב שהמקוה נמשכת למעלה לראשו, ויהא אפשר להטביל בראשו מחטין; מסיקה הגמ' שלדעת רבי יהודה אמנם אומרים רק גוד אחית, אך לרבי מאיר אומרים גם גוד אסיק; אף שפסקו הרמב"ם (מקוואות ח' ח') והשו"ע (ר"א ס') שאין אומרים לא גוד אחית ולא גוד אסיק, והטור פסק שאומרים עכ"פ גוד אחית, אבל עכ"פ סברת רבי מאיר שלא רק שהטבילה לא הושלמה אלא אף נחשב כאילו הוא עדיין בתוך המקוה; ואף שלהלכה אי אפשר להטביל מחטין בראשו כי ראשו שחוץ למים הוא לא חלק מהמקוה, אך יתכן שעכ"פ סברתו שטבילתו לא הושלמה בעת עלייתו מהמים – איננה דחויה.

אף שהרמב"ם פסק שהמים שעל גופו של היוצא מהמקוה כבר לא מחוברים למקוה, הוא גם כתב (שאר אבות הטומאה ו' ט"ז) "הנוגע באב מאבות הטומאות המושלך בתוך המקוה, כגון נבילה או שרץ או משכב שהוא במקוה ונגע בו – ה"ז טמא, שנאמר אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור ונוגע בנבלתם יטמא אפילו כשהן בתוך המקוה מטמאין, וכשיעלה מן המקוה זה הנוגע – יטהר [דבריו כאן לקוחים מהספרא (שמיני ט')] "ונוגע בנבלתם יטמא – הילל אומר אפילו הם בתוך המים, שהייתי אומר הואיל והארץ מעלה את הטמאים מטומאתן והמקוה מעלה את הטמאים מטומאתן: מה הארץ מצלת את הטהורים מלטמא – אף המקוה יציל את הטהורים מליטמא, תלמוד לומר ונוגע בנבלתם יטמא – אפילו הם בתוך המים" [...]. וכן זב שדרס על המשכב שהוא מונח במקוה הרי המשכב טמא, וכשיעלה המשכב מן המקוה – יטהר, שהרי עלתה לו טבילה, וזה הנוגע במשכב כשהוא במקוה – אם פשט ידו ונוגע חוץ למקוה הרי זה מטמא בגדים, וא"צ לומר שהוא מטמא אוכלין ומשקין" [דבריו כאן לקוחים מהתוספתא (מכשירין ב' ז')] "הנוגע בנבלה בתוך המקוה – טמא, וטהור בעלייתו, הנוגע במשכב ומושב בית המקוה – טמא, וטהור בעלייתו, זב שדרס על גבי משכב ומושב בתוך המקוה – טמא, וטהור בעלייתו" [...]. וביאר הכסף משנה את הטעם "ונראה מתוך דבריהם שהטעם מפני שאין הטמא נטהר אלא בעלייתו מהמקוה לא בעודו בתוך המקוה" – הרי שלא עצם הטבילה משלימה את תהליך הטהרה, אלא היציאה מהמקוה, כי פשטות דברי הרמב"ם הם שכשהושיט ידיו מחוץ למקוה הוא מטמא אף שכעת איננו נוגע יותר בשרץ שבמקוה.

אף שכתב הרש"ש (נדרים ע"ו) על דברי הכס"מ "וכן מטין שם דברי הרמב"ם, והוא פלא", אך המבי"ט (קרית ספר שאר אבות הטומאה ו') ביאר את הסברא "דאין מקוה מעלה טמאין מטומאתן כזרעים טמאין שנזרעו בארץ - שעולין מטומאתן, כדכתיב אשר יזרע טהור הוא, וכשיעלה מן המקוה אחר שפירש מן הטומאה - טהור", כלומר זרע טמא שנזרע בקרקע נטהר, והוא מפני שמתבטל לקרקע כטהרת מים טמאים במקוה, כלומר טהרת מים טמאים הנמצאים בכוס שמשקיעים אותה במי המקוה - המים נטהרים כי נחשב שנזרעו במקוה, כמו שהוא בזרע טמא שנזרע באדמה - שנטהר כי מתבטל אליה, וה"נ המים הטמאים מתבטלים למי המקוה (רש"י ביצה י"ז, חולין כ"ו), אך הטובל נטהר במקוה לא כי התבטל למקוה, אלא כי פרש מן הטומאה, ולכן כשהוא 'טובל ושרץ בידו' - הוא עדיין טמא אף שהוא נמצא עם השרץ בתוך המקוה, כמ"ש הרמב"ם.

אמנם, הרא"ש (נדרים ע"ו) פירש שמה שהטובל ונוגע בשרץ מטמא - הוא רק בעודו נוגע גם בשרץ, שכתב לגבי מה שכלי מתיר בצמיד פתיל "אם עמד כל גופו במקוה ונגע בידו אחת בשרץ ובידו אחרת נגע בכלי שמקצתו חוץ למקוה יציל עליו שלא יקבל טומאה בעודו במקוה לטמא הכלי בעודו במקוה", ולפי דבריו 'טובל ושרץ בידו' - הוא רק בעודו אוחז בשרץ במים, אך כשכבר איננו נוגע בו - נטהר.

אף שבסברת הרמב"ם היה מקום לומר שאין כוונתו שצריך לצאת לגמרי מהמקוה, אלא די שיוציא אחד מאבריו כדי להחשב שנטהר, ולא יטמא את מה שנוגע בו בעודו יוצא מהמקוה; אמנם, להדיא כתב הרמב"ם "אם פשט ידו ונוגע חוץ למקוה הרי זה מטמא בגדים, וא"צ לומר שהוא מטמא אוכלין ומשקין", ותוספת זו היא משל עצמו ולא מהספרא או מהתוספתא (פרי יצחק ב' ל"ה) - ומוכח שלדעתו צריך שיצא לחלוטין מהמקוה כדי להטהר.

ונמצא שלדעת הרמב"ם תהליך הטהרה לא הושלם עד שיצא לחלוטין מהמקוה, ולא מועיל שיוציא ידו החוצה, ואילו לדעת הרא"ש אין לזה הכרח, ויתכן שהוצאת ידו והכנסתה כבר תחשב כטבילה חדשה.



מקשה הפרי יצחק - שאם אכן אינו נטהר אלא בעלייתו מהמקוה - מדוע הוצרכו בספרא לגזירת הכתוב ללמד שנבילה מטמאת אפילו בתוך המים, הרי הטמא שטבל עדיין לא נטהר עד שיצא מהמים, ופשוט שאם יושיט ידו החוצה יטמא גם אלמלא נגע בנבילה בתוך המקוה? ועוד הקשה מלשון הספרא "מה הארץ מצלת את הטהורים מלטמא - אף המקוה יציל את הטהורים מליטמא" - הרי בעודו במקוה עדיין לא נטהר, ולא מתאים לומר עליו 'יציל את הטהורים'? אמנם, לא זכיתי להבין מה קשה לו, הרי נפ"מ במי שטובל מחמת טומאה קלה, או לגירות, וכל כיו"ב, וכעת במקוה נוגע באב הטומאה, וקמ"ל שאפשר להטמא בתוך המקוה אף שהוא והטומאה בתוך המים.

ראיתי שבשו"ת משנה הלכות התייחס לנושא זה פעמיים (ה' קנ"ו, י"ב ק"ה) ולא ראיתי את מקורותיו (בפנים), ותוכן דבריו שלדעת הספר פתחי זוטא (חגיגה י"ט) בדעת הכס"מ צריך שיהיו מ' סאה

במקוה בשלימות עד אחר שיעלה הטמא מן המים, ולא מועיל מה שטבל בעוד שהמקוה היתה כשרה; חלק עליו בס' מאיר עיני חכמים (מהד"ת א') שאפילו לדעת הכ"מ אם המקוה נפסלה בעודו במים אחר שטבל – הרי שהוא כמי שעלה ממנה, וטהור, וכ"כ ר"מ אריק (ב'שיירי טהרה' ובאמרי יושר א' קצ"ט) שהטבילה עולה לו מיד כשהוא נכנס למקוה, אלא שיטהר מטומאתו רק כשיצא, והיציאה היא כעין הערב שמש שמשלמה את הטהרה, ובאור שמח (מטמאי משכב ומושב י"ב כ"ב) משמע שעיקר הטבילה כשעלה מן המים – וא"כ אפשר שצריכים כל דיני מקוה וטבילה. ניתן לסייע לזה בלשון הגמ' יבמות (מ"ז) "טבל ועלה הרי הוא ישראל גמור", ובשבת (ל"ה) "יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה" – משמע שעיקר הטבילה בעת העליה, כמ"ש תוס' דמשיעלה מתחיל ביה"ש; מאידך ממה שמקשים תוס' והרשב"א משמע שהבינו שנטהר כבר בתוך המים [קושיית תוס' לפי גירסת המהרש"ל "לא היה לו להזכיר עלייה – אלא כשירד ויטבול ותו לא", אמנם גירסתנו בתוס' "לא ה"ל למינקט סימנא דטבילה"], והיה אפשר לומר שבעלייתו נשלמת הטהרה אך א"צ דיני מקוה, אך מלשון הכס"מ "אין הטמא נטהר אלא בעלייתו" – משמע שאז עיקר הטהרה, וצ"ע.

אמנם, הקשה המשנה הלכות מלשון הרמב"ם עצמו שמשמע שנטהר כבר בעת הטבילה: א' – (מקואות א' ב') "...בנין אב לכל הטמאים שיבואו במים", ב' – (מקואות א' ח') "...כגון שנפלה לתוך המים או ירדה להקר הרי זו מותרת", (מקואות א' ט') "הכופת ידיו ורגליו וישב לו באמת המים"; ועוד יש לדחות שאין הכרח ליסוד הכסף משנה מהתוספתא, שכל כוונתה רק לומר שאף שהוה אמינא שלא ניתן להטהר כשירד למקוה שאינה ראויה מחמת שיש בה שרץ או מדרס הזב – קמ"ל שאעפ"כ יטהר כשיעלה ממנה בלי לגעת בטומאה, שדי בעליה בלי ירידה למקוה, או שסתם מועילה טהרה למי שבאו עליו מי המקוה, וצ"ע; וקצת היה לפרש שגם כוונת הכס"מ היא רק שמי שנטמא במים יהא טמא רק בעליתו מהמים [כי רוח הטומאה נכנסת למים ע"י אב הטומאה], אבל סתם טמאים עולים מטומאתם בירידתם למקוה [שרוח הטומאה מסתלקת מיד בירידתו].

ואף שגם לדברי הכס"מ אם המים חסרו או נפסלו לאחר טבילתו – יש לטהרו, שנחשב שכעת עלה מן המים, אבל עדיין יש לחקור האם הושלמה טהרתו כשהתנגב לפני שהשלים את יציאתו מהמים, ולשון הגמ' (יומא ל"א:) 'עלה ונסתפג' מרמזת שהכהן גדול התנגב רק לאחר שעלה מהמקוה; אמנם יש לדחות שמא רק קמ"ל שלא השתהה בלי ניגוב מפני איסור רחיצה ביוהכ"פ, או כדי שלא לקלקל את בגדי הכהונה, עכת"ד המשנה הלכות.

שו"ר ראיתי במאמרם של הרב שלמה דיכובסקי ואיתי ב'ז'סקי (תחומין ט"ז) שהקשו גם ממה שבעל קרי קורא ק"ש בתוך המקוה כותיקין "יתכסה במים ויקרא" [זאת לגבי ק"ש, ואילו לגבי התפילה שצריכה כיסוי הלב, ראה במאירי (ברכות כ"ב:) שקורא במים כדי שיתפלל תיכף כשיצא מן המים, ולדעת הגר"א (ע"ה ב') אף מתפלל בתוך המים – ודי בעכירת המים 'יתכסה במים', וא"צ להוציא לבו מהמים], וכן הביאו מהדבר אברהם (ב' ט"ז) שפשוט שמותר להוציא כלי מהמקוה דרך פיו, ואם היה עדיין טמא בכך – היה מטמא את המים שבתוכו שכבר נותקו מהמקוה, ויחזור ויטמאוהו [ובמקואות ז' ו' "כיון שהגביה שפתותיהם מן המים – המים שבתוכן

שאובין, כיצד יעשה מטבילן ומעלה אותם דרך שוליהם" - רק חששו מפני שמחזיר למקוה מים שאובים, ולא אמרו שהכלי חוזר להטמא מחמת המים שבו שנטמאים ממנו לפני שיצא מהמקוה]; ועוד הוכיח מיבמות (מ"ו:) שצמצמו לעבד כבר בתוך המקוה ולא רק קודם עליתו, והוה ליה להרפות כיון דלא נגמרה הטבילה עד שיעלה.

ומחמת קושיות אלו יישבו שגם לדעת הכסף משנה כל החידוש הוא שהטבילה לא מסתיימת בתוך המים אבל די שיוציא אבר אחד או מקצת הכלי, ונחשב שעלה מן המים.

ועוד הקשו מדוע הרמב"ם חידש דין זה רק כלפי נגיעה באב הטומאה ולא בדיני טבילה, ויישבו שבטבילה רגילה מודה הכס"מ שנטהר בתוך המים, וכל החידוש הוא רק כלפי ה'טובל ושרץ בידו' שנחשב שכלל לא נטהר מטומאתו הקודמת כל עוד הוא נוגע בטומאה [אחרת] במים, כי לא ניתק מטומאה עדיין, אבל במקוה שאינו נוגע בה באב הטומאה - בודאי נטהר מיד בטבילתו; וכך מטים דברי הרמב"ם (תשובה ב' ג') "כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב - הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו, שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ", וכך הוא בשערי יושר (ב' חזקות כ' ת"ז) "אדם הטמא שמתטהר ע"י טבילה וכן כל דבר טמא כיוצא בזה, אם קודם טהרתו נטמא שנית - לא נטהר בטבילתו גם מטומאה הראשונה, דטבילה הוא טהרה - ואם לא מתטהר בטבילתו אינה טבילה, וטובל ושרץ בידו אין הענין שהוא מתטהר כל רגע ומתטמא כל רגע אלא כל שהשרץ בידו אין זה טהרה".

נמצא מכל זאת שצדק מנהג העולם שבהוצאת אבר מהמים כבר נחשב שהסתיימה טבילתו הראשונה, ומעתה תהא זו טבילה חדשה.



נשאלתי על דברי הרמב"ם דלעיל (הלקוחים מהתוספתא) "וזה הנוגע במשכב כשהוא במקוה - אם פשט ידו ונוגע חוץ למקוה הרי זה מטמא בגדים" - שהנוגע במדרס הזב בתוך המקוה - נחשב כאילו נגע בו מחוץ למקוה, כלומר שהמים שבינו רגלו ובין המדרס לא מורידים את רמת הטומאה; מאידך, שנינו (מקואות ח' ה') "האוחז באדם ובכלים ומטבילן - טמאין, ואם הדיח את ידו במים - טהורים" הרי שלמרות שיש שכבת מים בינו ובין הכלי - נחשב שהכלי מוקף במי המקוה.

השואל ביקש ליישב שהיד מוקפת במולקולות המים, אך המולקולות אינן רציפות בלי הפסקים, ודרך הפסקים אלו נוגעות מולקולות המדרס בעורו; ולא הבנתי את הישוב, שהרי במקום חדירת הנבילה - אין מולקולות מים, וממילא הויה חציצה - אליבא דהקושיא.

ולענ"ד, כשהאדם במים - נחשב שהמים נוגעים בו - מהסיבה הפשוטה שב'חוויה' של האדם - נתפס שהוא נוגע במים, גם כשכעת הוא עומד עם כל משקלו על קרקעית המקוה, כשרגלו עברה לפני כן דרך המים [לאפוקי כשעמד על משטח יבש ואז נכנסו לשם מי המקוה, או כשאוחז כלי בחזקה ומכניסו כעת למקוה - שאז בחוויה האנושית - אין מים במקום המגע (וגם מציאותית מים לא נכנסים לשם בזמן קצר בשל חוסר היכולת שלהם להשתחל למקום צר בזמן קצר, כפי שמחוייב מכח הנימיות שלהם, ומהגדרות ה'מתח פנים' שגורמים למולקולות המים 'להדבק' זו בזו, ולהמשך זו אחר זו, בזמן

ארוך], והוא חש כרטוב מכל עבריו; ואין סתירה מכך למה שבאותה חוויה אנושית כשאדם אוחז בכלי או במדרס - הוא נחשב שאוחז אותו ישירות אף כשהיד רטובה, כי גם כך דרך אחיזת חפצים, ולאחיזה כזו התכוונה התורה כשטימאה מגע באב הטומאה - גם אם היד רטובה.



הרב נחום אריה ברנט

ירושלים

האם יש במקוה ע"ג בור חשש נתן סאה ונטל סאה

א. האם כוונת הרשב"ה היתה שבתקנת בור ע"ג בור אין כלל חשש נ"ס ונ"ס * ב. האם מתחלפים המים בבור ע"ג בור. * ג. דעת האדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש אי מתחלפים המים, ואם צריך להחליף המי גשמים * ד. סיכום הנ"ל. * ה. מעלת מקוה זה במשנת האדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש. * ו. בור זריעה בנוסף למקוה ע"ג מקוה * ז. כל אחד ינהג כמנהגו * ח. הסבר בסברת הרשב"ה שצריך שיהיה נקב ההשקה בכיסוי בור תחתון * ט. לדעת החזו"א להלכה, אי באוצר השקה יש נ"ס ונ"ס לדעת הראב"ד * י. אופנים שמועיל לראב"ד נתן סאה ונטל סאה * י"א. מצינו עוד ראשונים שהלכו בשיטת הראב"ד

נתקלתי בכמה מקומות שיש בהם בור תחתון כמנהג חב"ד, שלא החליפו שם את האוצרות הרבה מאד שנים, אע"פ שהחליפו את אוצרות ההשקה והזריעה. ולשאלתי מדוע לא החליפו גם את הבור התחתון, ענה לי הממונה על המקוואות, כי זו הייתה הכוונה בתקנת אדמו"ר הרשב"ה מליובאוויטש זצ"ל לעשות מקוה בור ע"ג בור, שאין המים בבור זה מתחלפים כלל, ולכן אין צריך להחליפם.

וכך נשאלתי כמה פעמים אם נכון הדבר שבתקנת אדמו"ר הרשב"ה מליובאוויטש זצ"ל לעשות מקוה בור ע"ג בור אין חשש כלל של נתן סאה ונתן סאה, או שאין כן הדבר.

והדבר פשוט וברור שבבור ע"ג בור המים העליונים מתערבים פחות עם המים התחתונים², רק יש לבדוק האם אכן נכון הדבר שאין המים כלל מתערבים, ואז אין כלל חשש של נתן סאה ונטל סאה, או שאכן המים מתערבים, ואז יש חשש של עירוב מי הגשמים עם המים השאובים. והנה יש לחלק את השאלה לשתיים:

א. לברר אם כוונת אדמו"ר הרשב"ה שבתקנת בור ע"ג בור אין כלל חשש נתן סאה ונתן סאה.

ב. האם במציאות יש בזה נ"ס ונ"ס.

א. גם בספר מקוה מים ח"א (ע' ס"א) כתב: אבל במקוה ע"ג מקוה נשארין מי הגשמים המקוריים באוצר שלהם דהיינו במקוה תחתון ואינם מתערבין במים שבמקוה העליון. וכ"כ כמה פעמים בדבריו, ומסיים שם (ע' ע') בהא סלקינן וכו' ואין לחשוש לתערובת מים העליונים בתחתונים. ועיין באהלי שם ח"ו (ע' קצ"ז) במאמרו של הרב ישראל יוסף הכהן הנדל שמאריך שאין המים מתחלפים.

ב. כך הדבר מקובל, אך בספר אור מאיר ח"א (ע' שכ"ח) בתוס' אור (ס"ק תרמ"ט) ובהערה, ח"ב (ס"ד) בתוס' אור (סקמ"ב) (ע' ל"ט) ד"ה אמנם, כותב להיפך. וז"ל בח"א: ושמעתי אומרים שכוונתו היה כדי להנצל מחשש נתן סאה ונטל סאה, אבל א"א לומר כן כי נהפוך הוא, משום דבזה המים מתחלפים עוד יותר מהר מע"י אוצר מן הצד כמו שמוכח מן הנסיון.

פתיחה

בשולחן ערוך יו"ד (סי' ר"א סט"ו) פסק המחבר: מקוה שיש בו ארבעים סאה וכו', יכול לשאוב כל מה שירצה וליתן לתוכה והם כשרים, אף על פי שהם רבים על המים שהיו בתחילה. ושם (סכ"ד) כתב: אבל במים שאובים שנפלו סאה לארבעים סאה כשרים, ונפל לתוכן סאה מים כשרים, אפילו עשה כן עד עולם, כשר.

וכתב הש"ך (ס"ק ס"ג): ודעת הרמב"ם דבמים שאובים עד רובו דוקא כשר, וכן הביא הב"י הרשב"ץ שכתב כן בשם הראב"ד, וכתב אף על פי שהאחרונים הסכימו להכשיר, מ"מ אין ראוי להכניס הראש בין המחלוקת ע"כ.

ובדברי הראב"ד מצינו ג' מהדורות: בתחילה סבר שנפסל המקוה ברוב שאובים, אף אם לא נחסר המקוה ממ' סאה כשרים. – וכן הביאו הרשב"א בשו"ת (סי' תתי"ח), ובמשמרת הבית ריש שער הטבילה. ועיין חיבור לטהרה (כלל ב', ס"ג) ובספרו שו"ת עמק שאלה (סי' נ"ה) שחשש לשיטה זו.

במהדורה ב' כתב הראב"ד, דאין מקוה נפסל במחצה שאובים, אלא אם נחסר אח"כ, עד שאין מ' סאה מים כשרים. ועל דעה זו של הראב"ד כתב הרשב"א באגו"ק ח"א (קס"ז) (ע' שע"ב) דנראה שהוא גמר דעתו שמקוה שלימה אינה נפסלת לעולם.

ובמהדורה ג' כתב הראב"ד להקל אף יותר, עיין בראב"ד שער המים מהדורת בוקוולד (סי' א', ה"ה, הערה י"ט). והתשב"ץ המובא בש"ך, שכתב להחמיר כראב"ד, הביא את דברי הראב"ד ממהדורה בתרא.



א.

האם כוונת הרש"ב היתה שבתקנת בור ע"ג בור אין כלל חשש נ"ס ונ"ס

הנה תחילה נבוא לתאר את המציאות בבור השקה לצד המקוה. והדברים מבוארים באר היטב בדברי החזו"א יו"ד (סי' קכ"ג סק"ד) וז"ל: דבשעה שמוציאין את המים מהמקוה על הרוב נקב ההשקה פתוח ויוצאין המים מהאוצר שלמעלה מן הנקב ונשארו המים באוצר רק עד הנקב, וכשחוזרין למלא המקוה ממלאין עד למעלה מן הנקב כדי לעשות השקה כשפ"ה וא"כ נכנסין השאובין לאוצר ערך ד' ה' ס"מ, ואם גובה המים באוצר 120 ס"מ הרי בחליפת מי המקוה כ"ד פעמים כבר ניתנו מים שאובים לאוצר כמלואו וכבר נפסל לדעת הראב"ד, ולא עוד אלא שהמים שבמקוה מוגבהין בשעת טבילה וטבע המים שבאוצר ושבמקוה להשתוות ע"י הנקב שביניהן, וא"כ נכנסין השאובין לאוצר ובצירוף השאובין הקודמין ממחר האוצר להיות רובו שאובין

ג). ולאחרונים לא היו מסודרות המהדורות לפנייהם, אלא חלקים מכאן וחלקים מכאן, ומעורבב הכל יחד, ולכן הקשו שאין לשונו מתיישב. עיין לדוגמא חזו"א יו"ד (סי' קכ"ג סק"ז), ושם הביא החזו"א דהרו"ה הביא לשון אחרת.

ד). ועיין בגידולי טהרה בנחל (סקמ"ו), ובמקוה ישראל [גרודונסקי] (ענף א', סקי"ב) שנתקשו בזה, ובמקוה מים [מייזליש] (סי' קי"ד) מש"כ בזה.

בפחות מכ"ד טבילות¹, ואף אם ידקדקו לפקוק את הנקב טרם שזוחלין את המים מן המקוה, ושלא לפתחו עד שהמים שבמקוה יהיו למעלה מן הנקב, אכתי לא יצאנו מהעובדא דהשאובין נכנסין בשעת טבילה להאוצר, ואף אם יהיה המוגבה בקצב של 2 ס"מ יהיה בס' טבילות 120 ס"מ מים שאובים כמלואו של האוצר.

ובספר ישועות כהן ליקוטים (סי' קצ"ה, עמ' תקנ"ה) כתב בהערה (תתק"ב) דהחזו"א סיפר להג"ר יצחק שלמה אונגר שעשה נסיון והטיל דיו או צבע כחול בבור השקה, ולאחר שלושים - ארבעים טבילות, הפכו המים שבמקוה להיות כצבע הדיו הנ"ל.

ותקנת הרש"ב לעשות מקוה ע"ג מקוה, ופרטי התקנה כתב הגאון רבי יעקב לנדא, ברשימה בת ט"ו סעיפים, על פי בקשת כ"ק אדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש, וכדלקמן.

והטוענים הנ"ל שבתקנת אדמו"ר הרש"ב מליובאוויטש זצ"ל לעשות מקוה ע"ג בור, אין חשש כלל של נטל סאה ונתן סאה, דהא אין המים התחתונים מתערבים בעליונים, ועוד כי המים העליונים חמים, והתחתונים קרים, וטבע החמים לעלות, והקרים לרדת, ומחמת זה אין מתערבים.

והנה נבוא עתה לראות עדות מהדיונים שהיו בבית הרש"ב בעת תכנוני המקוה, ועל פי זה נבוא להבין את השיקולים שהיו שם².

ואקדים ואומר, כי זה ברור מעל כל ספק כי רצונו של הרש"ב היה להמנע ככל האפשר מנ"ס ונ"ס, עיין בספר סדר תיקוני מקוואות לפי תקנת רבותינו (פ"ג, אות ג' ואילך).

וכך גם כותב הגר"י לנדא בריש רשימתו (אות א'), רצון קדשו של ק"ק אדמו"ר נבג"מ זי"ע היה שיעשו מקוה על גבי מקוה, היינו וכו' [כ"ק נבג"מ הכריע לעשות את מקוה מי הגשמים למטה מחשש נתן סאה ונטל סאה לחוש לדעת הראב"ד, וכשהיא מלמטה רחוק הדבר שיתערבו, מצד שינוי מדת החום במים"].

אמנם מדברי הגר"י לנדא נראה שהסיבה העיקרית היא לבור תחתון היא משום נ"ס ונ"ס, וזו באמת השאלה העומדת בפנינו, האם הרבי הרש"ב העדיף את שיטת בור ע"ג בור בדווקא, מחמת שהיא מהווה את הפתרון לנ"ס ונ"ס, או שלא זאת היא הסיבה העיקרית בכך.

ואלו דברי הגרמ"ל לנדא אב"ד בני ברק, בדבריו במרכז רבני אירופה מילאנו תשס"ב (וכפי שנדפסו בתפארת אירופה ח"א עמ' 115, ובפרדס חב"ד גליון 11 עמ' 55), וכ"כ בתשובה שנדפסה בשו"ת נחלת פנחס (סי' ס"ה, אות ד'): כאשר האדמו"ר הרש"ב מליובאוויטש רצה לבנות מקוה ברוסטוב

ה). בשיעור מקוה (ע' קס"ז, בהערה), ובמקוה מים ח"א (ע' ל"ח) מגיה כ"ד הורקות. ברם בהמשך החזו"א מסביר דבריו לגבי טבילות, ועיין נמי שם (סי' קכ"ד, במכתב א', אות א') שכתב, בשלושים טבילות.

1. ויש שמועה (עיין שו"ת דברי שלום ח"ו סי' קצ"א) שעשה זאת הרש"ב מחמת הקומוניסטים, ועשה זאת על מנת שלא ירגישו שיש שם מקוה. וע"ז כתב הגאון רבי משה יהודה לייב לנדא בתשובה שנדפסה בשו"ת נחלת פנחס (סי' ס"ה, אות א') שהיה זה בשנת תרע"ח-תרע"ט לפני המהפכה ברוסיה, ולפני הגזירות. ועיין נמי בספר סדר תיקוני מקוואות לפי תקנת רבותינו באריכות על סדר הדברים.

2. הסוגריים במקור.

ח). עיין בשו"ת אבן ישראל ח"ט (סי' י"א) שהוכיח דעצם המים החמין הם למעלה, ולא רק החמימות.

הוא סיפר לאאמו"ר (הג"ר יעקב לנדא) שהיה לו דין ודברים עם הגה"ח ר' מענדל (בהרד"צ) חן הי"ד, הרבי אז אמר, שהוא נוטה יותר לעשות את בור מי הגשמים למטה, ואילו ר' מענדל נטה יותר לעשות את הבור מן הצד. אבי, כחסיד מובהק, לאחר ששמע את הדברים דיבר הרבה על הנושא הזה במעלת החידוש של הבור למטה, וכך נפלה ההחלטה⁵.

הרי לן, ששיקולי הרבי הרש"ב בבור ע"ג בור לא היו משום שחשב שרק בזה יוצא משום נ"ס ונ"ס, ואם עושה כן אין כלל חשש נ"ס ונ"ס, כי אם זו הייתה המעלה, הרי שלא היה עולה כאן כלל דיון בין הרבי לבין הרב חן, ולא היה עולה בדעת הרבי צד כל שהוא לעשות השקה מן הצד.

שו"ר מש"כ הג"ר חיים אליהו לנדא בספר סדר תיקוני מקוואות לפי תקנת רבותינו (עמ' קמ"ח), שמביא את הדברים הנ"ל שהרבי העדיף בור ע"ג בור, והרמ"מ חן בור מן הצד. וכותב שכנראה הרבי ברוב ענותנותו רצה שדוקא רב יסכים עמו, וכשאבי הגר"י לנדא, שהיה חסיד בכל לבו, צידד בדברי הרבי, והעלה אז את הסברא שעדיף בור ע"ג בור, מחמת שינוי הטמפרטורות במים, והרבי הרש"ב נהנה מרעיון זה וקבלו. וכך נפלה ההכרעה לבנית המקוה בצורה של בור ע"ג בור. הרי שלא זו הסברא שבגללה יסד הרבי הרש"ב שיטתו, אלא זו תוספת לשיטתו.

ט. אמנם בספר תיקוני רבותינו הנ"ל (עמ' ס"ח-ס"ט) מדייק הרב לוין מלשון תשובתו של הרמ"מ חן (אשר בכת"י) שרצון הרבי הרש"ב היה למקוה ע"ג מקוה, והרמ"מ חן הסכים לזה, וכתב שם בהערה (82) שלפ"ז יש לתקן דברים הנ"ל שמוסר הגרמ"ל לנדא, וכן את המובא בהמשך בשם הגר"ח"א לנדא.

ועיקר דיוקן, מלשון הרמ"מ שכתב: ועל כן הנני כיהודה ועוד מסכים ועולה בכלל לדעת כ"ק מרן שליט"א בקונטרסו, שהמצאת המקוה שבהחתם סופר סי' רי"ב הנ"ל, ושברצון קהלות הישראליות שבחו"ל לעשות כאלה, אינה עולה יפה וכו', הנני גם כן נוטה דהעצה של עשיית מקוה על ידי השקה שכתב כ"ק, יותר טוב מהתקן של החתם סופר.

[ברם במחכ"ת, עתה נדפסה התשובה בספר אבני חן ח"ב, וראיתי דברי הגר"מ, ולענ"ד לא מוכח מהדברים שם כסברת הרב לוין. ראשית, החת"ס המצוין (סי' רי"ב) מזכיר בדבריו רק בדרך שממלאים דרך מי הגשמים את מי העיר, כזריעה, וא"כ אין הוכחה מדחיית עצת החת"ס להשקה רגילה. ומש"כ להביא ממש"כ הגר"מ, דהעצה של עשיית מקוה וכו', לא הבנתי מה הראיה, דמי יימר שהכוונה למקוה ע"ג בור, יכול להיות בהחלט שמדובר בהשקה רגילה. ואם משום שכתב שזו עצה שכתב הרש"ב, זה משום כבוד שחולק חסיד לרבו.

ועיין בדבריו שם (אות ט"ו) שכתב שהשקה מועילה אליבא דכל הראשונים, וכתב: אבל בשתי מקוואות מושקות ע"י נגיעה. ומלשון זה יותר משמע דמיידי במקוה על יד מקוה, היינו השקה מן הצד.

וע"ע בדבריו (אות י"ד) שמחלק, דהראשונים שפסלו בשידה בים, משום שאין בכלי כמוציא רימון, משא"כ במקום שאין בו כלי. ואי היה מדובר במקוה ע"ג בור, הרי להרש"ב מיידי שיש בו כמוציא רימון, והיה יכול לכתוב הגר"מ שבעצת הרש"ב, אפילו אי היה כלי היה מועיל, או כע"ז. ולא היה לו להשתמט מכל ענין זה].

ועיין ג"כ בדברי הגר"ש דווארקין המובאים לקמן (אות ז') שכתב, בקובץ רז"ש (עמ' 50), שראה את המקוה ברוסטוב, ומביא שם בשם אדמו"ר הרש"ב, שכל העצות שהמציאו האחרונים בכדי לצאת דעת הראב"ד ז"ל בענין נתן סאה ונטל סאה לא יצאו ידי חובה כלל, כי אם בדרך זו דוקא דמקוה ע"ג מקוה וכו'. ואין זו סתירה למה שכתבת, דגם אע"פ שזו הדרך הטובה ביותר, אין זה סותר את כל הנכתב כאן, כי אעפ"כ המים מתחלפים, וכדלקמן, ואין יוצאים מידי נ"ס ונ"ס.

ועוד, המעיין היטב בדבריו יראה שמעלת מקוה ע"ג מקוה אפשר גם לעשותו בבור השקה, ומעלתו דוקא בבור הטבילה הוא משום דבר אחר, וכמבואר לקמן (אות ה').

והנה אדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש, כתב באגרות קודש חי"ז (ו'תס"ב, ע' שי"ב), יש לסדר שהשאובים יפלו ישר' בנקב ההולך לאוצר התחתון, דהיינו זריעה".

והנה אם היה סובר בכוונת זקנו הרש"ב שלא יתחלפו המים, איך בא הרבי הרמ"מ לתקן תקנה, להביא המים ישר על חור ההשקה, שדוחפים את המים לצאת מכיוון החור השני, וממהירים ההחלפה. ואע"פ שיש מקום לומר, שאחר מילוי של גובה של 10 או 15 ס"מ כבר בטל כח המים הנופלים, וכבר אינם דוחפים את המים מהבור התחתון, וא"כ אין הרבה מים מתחלפים (לעומת כמות המים בבור התחתון), מ"מ לתקן לכתחילה כן, כנגד עיקר התקנה, מאי טעמא?".

ועוד כותב הרבי הרמ"מ באגו"ק חכ"ב (ח'רפ"א, ע' ס"ז), לכתבו שיש מי שאומר שקשה לנגב. אין זה מובן כלל שהרי אדרבה קל יותר, כיון שהמים לא רק שנשאבים ע"י פומפ מלמעלה, אלא שהשיריים יורדים לאוצר שמתחת לרצפה.

הרי שכתב הרבי הרמ"מ, שהשיריים יורדים לאוצר התחתון, ואם אכן כל המים שם הם רק מי גשמים, איך אנו מאפשרים ואף סומכים שירדו לשם מים שנשארו ממי העיר, וגם, אם לא מתחלפים כלל המים, האין יש למים העליונים (השאובים) בכלל מקום בבור התחתון, והיינו במציאות. אלא ודאי, שגם שם חסרים קצת מים, או מחמת הניקוי, שמוציאים משם קצת מים, על מנת לאפשר ניגוב טוב, ואז השיריים יורדים לשם, כלשונו של הרבי הרמ"מ, או מחמת אידוי וכדומה.

ב.

האם מתחלפים המים בבור ע"ג בור

ועתה נדון אי באמת לא מתחלפים המים. הנה הגרמי"ל לנדא בדבריו בתפארת אירופה הנ"ל, אמר: והנה כאשר בור מי הגשמים נמצא למטה, נפתרה הבעיה הזו של החלפת המים (בין האוצרות) כאשר מוריקים את בור הטבילה, מפני שהמים למטה תמיד עומדים, ועליהם מוסיפים מים.

(י. ההדגשה במקור.

יא). ובספר אור מאיר ח"א בתשובות שבסוף הספר (סי' ב', ע' תכ"ב) ד"ה וראיתי, ח"ב (ס"ד) בתוס' אור (סקמ"ב, ע' ל"ט) ד"ה אמנם, (סס"א) בתוס' אור (סקש"ל, ע' שצ"ט) ד"ה ואידי, מדריך לבנין מקואות (הערה ט"ו, ע' תפ"ד), תשובות בהלכות מקואות (סי' ג', ע' תקנ"ז) ד"ה ולפני, כתב שהגר"י לנדא זצ"ל אמר לו ששמע כן מהרש"ב לשפוך מי העיר ישירות לנקב של הבור התחתון. אמנם קשה להבין איך לא מסר זאת, ואיך לא אומרים זאת צאצאיו הגאונים, הגרמי"ל זצ"ל ולהבחיל"ח הגר"ח א שליט"א. ועוד דהשרטוטים מהמקוה ברוסטוב מוכיחים כי בפועל לא היו כך הדברים, עיין ספר תיקוני רבותינו הנ"ל (פ"ח).

יב). שו"ר שכן תמה הגרמי"ל לנדא בספר סדר תיקוני רבותינו הנ"ל (ע' קמ"ו), והגר"ה פעוועזנער שם (ע' קס"ו), ועיין מכתבו של הגרי"י פייגלשטוק שם (ע' קס"א) אות ב', וכן הגר"מ פוזן באור מאיר הנ"ל.

ובספר תפארת אירופה ח"א (ע' 119), ובפרדס חב"ד גליון 11 (ע' 60) כתב הגרמי"ל לנדא, שהיה גם שינוי לגבי העניין שהמים יכלו לתוך הנקב שזה דבר שקשה להבין אות, אבל כך האדמו"ר מליובאוויטש אמר.

[אך] קשה אמנם לומר שהמים לחלוטין אינם מתחלפים, מכמה סיבות.

ראשית כל, כיון שבדרך כלל, כך זה בכל אופן בודאי בארץ (אולי ברוסיה זה שונה), המים הרגילים, מי הברז, כבדים יותר ממי הגשמים, וממילא, מצד המשקל הסגולי אט אט המים מתחלפים. ישנן גם סיבות נוספות, על ידי התנועות שאנשים טובלים, וישנם כאלו שטובלים עם קפיצות, שגם זה תורם למידה ידועה של תחלופה, אם כי כמובן לא כמו בבור מן הצד.

היה יהודי מארגנטינה שהגיע אלי בקשר לנושא זה, הוא בנה דגם של מקוה כזו (בור על גבי בור) מפלסטיק שקוף, ורצה להוכיח שהמים מתחלפים, בבור התחתון הוא מילא מי גשמים, ובבור העליון הוא צבע את המים, והוא הראה לי זאת, וזה אמנם נכון שראו שביל קטן של צבע, שבמשך שבוע מתחיל לרדת למטה.

אותו יהודי לא בא בכדי להראות שהמקוה איננה טובה, אלא מטרתו הייתה למצוא פתרון, היות שיש לו ידע בהנדסה ותכנון, הוא בא עם עצה פשוטה באמתחתו, נוסף מלח בבור של מי הגשמים, ואזי המים למטה יהיו כבדים יותר והם אף פעם לא יתחלפו, הוא אפילו קיבל הסכמה על כך מרב אחד. אך כאשר הוא בא אלי לאחר מכן עם המצאה זו השבתי שאינני מסכים לה, זאת לאור שיטת הראב"ד¹ שמים מלוחים אי אפשר להשיק עם מים מתוקים. הוא רצה שאומר לו את השיעור המדויק, באיזה מידה זה יכול להיות מלוח ועדיין כן אפשר להשיק, אבל לא הסכמתי לכך. עכ"ל הרב לנדא.

אמנם שם הגרמי"ל מנסה לומר שאפילו אם מתחלף מחמת כובד המים, מ"מ זה לא נקרא נתן בידים ממש. ועוד, שבמצאות המים שעומדים באדמה הם קרים יותר.

והנה הדברים האלה רשומים אצלי זה כבר מעל עשר שנים, וגם נדפס [באותה שנה שהיה הכנס בו דרש הרב לנדא הדברים הנ"ל - תשס"ב] שו"ת שבט הלוי ח"ה, ושם (סי' קכ"ח, אות ב') כתב: בענין מקוה ע"ג מקוה כבר כתבתי בעניי לכ"ת, אבל מה שאני בא היום בענין זה הוא שלמדתי מפי מומחה יר"א ובקי בענין מהות המים, דהנה זה מפורסם דמי מעין כבדים ממי גשמים ואם נותנים מי מעיין על מי גשמים המי גשמים יעלו למעלה ומי מעיין ירדו למטה, וכן מפורסם דמים קרים כבדים ממים חמים. והנה מומחה זה עשה נסיון לפני, שלקח מי גשמים וצבען קצת בכדי לראות איזה שיעלה למעלה ואיזה שירד למטה והיינו בצבע שאינו משנה המשקל, וע"ז נתן בכלי מחובר עם פתיחה קטנה מי העיר (שהם כרגיל מי מעיינות) ובמשך כמה שעות נתחלפו המימות לגמרי כי מי הגשמים עלו למעלה ומים הפשוטים של העיר ירדו למטה והיינו מה"ט דגשמים קלים ומי מעיין כבדים, וא"כ אם בבור למטה יש מי גשמים להשקה, ובבור ע"ז מכניסים מי העיר שהם מי מעיין והם עדין קרים במשך כמה שעות מתחלפים המימות ובבור של מטה ישנם מי העיר וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתן².

(יג). מכות (ד' ע"א), מובא בריטב"א ד"ה והנכון בזה, שכתב שכ"כ הראב"ד בשם רבינו משה הדרשן.

(יד). שהם בטבעם כבדים יותר ממי גשמים - לשון שיעורי שבט הלוי מקואות.

(טו). גם בספר אור מאיר ח"ג (פ"ו מי"א, אות א', עמ' ש"מ) ד"ה ועוד תמוה: מי גשמים הם קלים ממי מעין, כי מי גשמים הם מהאדים שנתאספו בעבים, ומי מעין עברו דרך מקום ארץ שיש בו סיד או ברזל וכדומה, ואני עשיתי נסיון בזה, וגם שמעתי שכן עשו גם במקומות אחרים, לראות אם עולים למעלה המי גשמים שבבור התחתון שמתחת המקוה לפי הצורה

ומסיים שם בסוף התשובה: משא"כ במקוה כמו שרגילים לעשות זה ע"י זה, שאע"פ שג"כ חלק מהמים נאבד אבל עכ"פ אפשר בקלות לעשות עצה בלי שיגעו לעיקר מי הגשמים של הבורות, וא"כ אלו שעושים מקוה ע"ג מקוה צריכים להזהר מאד להכניסם מיד חמין כדי שלא יהיו כבדים משל מטה, והמכשול בזה קרוב. כל זה ראיתי ונסיתי במו עיני ע"י מומחה הנ"ל, וחשבתי להודיע כן לכ"ת שעוסק בזה כל ימיו. ואם יש תקנה לזה ע"י שימת קצת מלח במים עיין לעיל סו"ס קט"ו¹.

ושם (ס' קט"ו) כתב: בענין תערובת המים השונים לפי כבדתן וקלותן, איני רואה שום חסרון רק מעלה בהשים קצת מלח במי גשמים שע"ז נעשים כבדים ולא מתערבים, ולא נשתנים ע"פ

שצוה האדמו"ר הרשב"י ז"ל לעשות בעיר רוטטוב בשנת תרע"ח בימי המצור, כי אם המי גשמים של בור התחתון עולים למעלה גם המים שאובין מלמעלה יורדים למטה, ובזמן קצר לא נשארו שם אלא מי החערובות, ומצאתי מחמת הנסיון, דבשעות מועטות כבר נתחלפו כל המים. והטעם לזה הוא כי מי גשמים הם קלים מאוד ואינם אלא מי האדים, ולעומת זה מי העיר הם כבדים כי יש בתוכם סיד וברזל וכדומה. ועי"ש שמבאר שכן מוכח בראשונים.

וגם בספר מקוואות למעשה (פ"ג, עמ' 99) מביא בשם אדריכל המקוואות הר"ר עזרא זיאת שבדק ומצא כי המים מתחלפים, היות ובמי העיר יש מינרליים, הגורמים ערבוב במים.

טז). באהלי שם ח"ז (עמ' רע"ג) כתב רב אחד במאמר, וטען שהוא מכיר את המומחה שניסה לעשות הנסיונות, וסיפר לו את כל הנסיונות שעשה וכדלקמן.

ושרא ליה מריה שכתב על מרן השבט הלוי, בזה"ל: ודי למבין ואין צורך להוסיף כלום, רק ששם בתשובה נמצא רק חצי סיפור. ואמחה פה, לקיים חובת המחאה באחד יחיד מגדולי ופוסקי הדור, ובפרט שהשבט הלוי מדגיש וכותב, שעשה נסיון לפני. ואין יודע אותו רב מה היה, ואך היה הסיפור לפני שבט הלוי, שהחליט שלא הביא כולו, ומי אמר שעשה את כל הנסיונות בפני השבט הלוי. ועוד, שגם הרב לנדא שהוא מחסידי חב"ד מביא אותם דברים כמעט אותו דבר, והרב לנדא אמנם מביא שלקח שבוע למים להתחלף, אבל במכתב בסוף סדר תיקוני מקוואות (עמ' קמ"ו) כתב תוספת, שראו כמו חוט דק יורד כל הזמן מן העליונה לתחתונה, והיינו שמיד התחילה ההתחלפות. רק שהרב וואזנר מדייק בלשונו, שלקח את מי העיר שהיו ממעיינות, תוספת שלא היתה בדברי הרב לנדא, ולא בדברי אותו רב בקובץ שם, דהיינו שהרב וואזנר מדבר ממי העיר ב"ב, וכמו שכתב שעשה הנסיון לפניו, והיינו במי העיר בני ברק (וכדברי הרב לנדא שם, שהמים בארץ משקלם הסגולי כבד בהרבה ממי הגשמים), ובזה היה שינוי בתוך כמה שעות.

ובמחילת כבודו, נתבונן בדבריו שמביא שם: וסיפר לי (המומחה) כל הנסיונות שעשה והראה לי תמונות שלקח מהכל ואיך היו התוצאות. הוא בנה מקוואות בגודל עשר ס"מ על עשר ס"מ על עשר ס"מ (10 cm X 10 cm X 10 cm), דהיינו בגודל מקוון מחומר פלאסטיק שקוף כמו זכוכית, ועשה לפי כל השיטות דהיינו השקה לבד, זריעה לבד, השקה וזריעה ביחד, ומקוה ע"ג מקוה, בור השקה בור ע"ג בור, ובכל אלה עשה פעם המי גשמים צבוע, ופעם מי העיר צבוע, ופעם כולו קר, ופעם מי העיר חם ומי גשמים קר, והתוצאות הם:

זריעה: מתערב מיד.

השקה: רואים קו דק יוצא מחור השקה והולך לתחתית המקוה לאט לאט. וכשמי המקוה חם והבור קר הולך יותר מהר.

מקוה ע"ג מקוה: רואים קו דק יורד מחור השקה והולך לתחתית המקוה התחתונה לאט לאט, כמו השקה. וכשמי המקוה העליונה חם והתחתונה קר, כמעט ולא זו בכלל. רק אחרי הרבה מאד זמן נמצא קצת צבע בתחתית המקוה התחתונה.

ובבור השקה, בור ע"ג בור: רואים קו דק יורד מחור השקה והולך לתחתית בור התחתונה לאט לאט כמו בור השקה.

ולכן עמד ותיקן שישימו שלש אחוז מלח בבור התחתונה של השקה, ועי"ז כמעט ולא זו בכלל, רק לאחר הרבה מאד זמן נמצא קצת צבע בתחתית הבור התחתונה. עכ"ד.

הנה בתחילה כתב, שבהשקה יש קו דק מחור השקה לתחתית המקוה, ואח"כ כתב, לגבי השקה בור ע"ג בור, מחור ההשקה לתחתית בור התחתונה כמו בור השקה. פתאום התהפכו הכיוונים. אבל גם אם נאמר שהכוונה שבפעם הזו הצד

הלכה עי"ז, והוא פשוט לכל בר בי רב כמבואר ממשנתנו סוף פ"ק דמקואות ועוד מקומות", והנסיון שעשינו עלה יפה מאד בזה.

ושוב נדפס בשנת תש"פ שיעורי שבט הלוי מקואות, ושם (סכ"ד סק"ח, עמ' רכ"ז) כתב: לגבי בור השקה שפקפק בזה החזו"א, שיש עצה לזה, לשום קצת מלח במי הגשמים שבבור ההשקה, שבכך נעשים כבדים יותר מהמים שבבור הטבילה, ואינם מתחלפים עמהם, ופשוט לכל בר בי רב שאין המים משתנים ונפסלים מחמת המלח כדמוכח בכמה מקומות במתני'. ומסיים בשיעורי שבט הלוי לגבי בור ע"ג בור בהשקה: ובנוסף לכך יכולים לשים קצת מלח במי הגשמים שבבור ההשקה, כמבואר לעיל.

הצבוע היה בצד המקוה (מה שגם לא מסתבר, כי הרי יש הבדלים בסוג המים, ואע"פ שיש ערבוב, כי אם נכנס מצד אחד, אז הצד השני גם נכנס, מ"מ הכיוון דהיינו הקו הנמשך, מה שהוא כותב הקו היורד, אמור להיות בצד אחד. דהיינו אם היה קו יורד מההשקה לבור הטבילה, הערבוב הוא מחמת מי העיר שקלים ממי הגשם, ולכן נכנסים להשקה, ומי הגשם נכנסים לבור הטבילה, ויורדים לתחתיתו, וכמו שכותב וכשמי המקוה חם, והבור קר הולך יותר מהר. מה שגם יש לתמוה, איך מתחלפים המים מתחת לחור ההשקה, הרי מי העיר יותר קלים וצפים למעלה. מ"מ בהמשך, כשמי העיר הקלים הצבועים נכנסים לבור ההשקה, איך הם יורדים לתחתית, הרי הם קלים, ולא אמורים לרדת), הרי זה ברור שאם בבור מתחת למקוה לא היתה תחלופה, אז גם בבור ע"ג בור באוצר לא תהיה תחלופה, כי מדוע זה שונה מזה, שניהם בנויים באותו יסוד של בור ע"ג בור. ועוד, הרי בדרך כלל החורים שיש בבור מתחת למקוה, יותר גדולים מבור ע"ג בור בהשקה [שיטת החלקת יעקב ח"ג (סי' נ"ג), ח"ד (סי' מ') נקב כל שהוא, שיטת הדברי יואל (סי' ע'), ע"ט] ומועדים וזמנים ח"ד (סי' ש"י, הערה א') נקב כשפופרת הנאה, ושיטת המנחת יצחק ח"ב (סי' כ"ג, אות ח') נקב אחד כמוציא רימון, ולא שתיים, כמו בבור ע"ג מקוה עפ"י שיטת הרשב"י, וא"כ ערבוב בור התחתון שבהשקה אמור להיות יותר איטי מאשר בור תחתון שבמקוה.

ועוד להעיר דלעיל (אות א') הבאתי מספר ישועות כהן דהחזו"א עשה נסיון, ולא התערבו המקואות בהשקה מן הצד, אלא אחר כ"ד נסיונות.

עוד כתב במאמר שם, שאחד היתרונות במקוה ע"ג מקוה, מאשר בור השקה, כי המים אחרי שנים רבות נעשים עכורים וסרוחים, משא"כ במקוה ע"ג מקוה. ודבריו תמוהים ביותר, הלא לדבריו המים במקוה ע"ג מקוה אינם מתחלפים, ואילו בהשקה המים מתחלפים, וא"כ היה צריך להיות להיפך.

עוד כותב שם: והנה היום מצאתי אפשרות שיהיה מקוה נקי, נקי וצלול ממש, ואין צורך להחליף המים רק פעם בשנה, וכל זה בלי פילטר, רק שכל שלש ימים צריכים להחליף כמו מאה או מאתים ליטר. וזהו ע"י שמוסיפים למים תרופות (וכאן מפרט אותם), שהורגים כל החיידקים למיניהם - שזה הגרמא בניזקין לעשות המים מלוכלכים ועכורים, והחיידקים המתים שוקעים למטה ואז שואבים עם משאבה - עם מכשיר מיוחד לזה, רק המים שבתחתית עם הליכלוך - חיידקים מתים, שזה בערך מאה עד מאתים ליטר, תלוי לפי גודל המקוה ורוב הטובלות, ומשלימים החסר עם מים נקיים.

ודבריו תמוהים ביותר, אם מחליף כל שלושה ימים מאה עד מאתים ליטר, והמקוה מכילה בערך 3.5 קוב, אז אמנם הוא מחליף הכל פעם בשנה, אבל עד שמגיעה שנה, יוצא שהוא החליף את המקוה פעם או פעמיים. וזאת אם אכן כוונתו שהוא שואב רק מבור הטבילה, אבל אז עדיין נפלו החיידקים והליכלוך, לבור התחתון.

ואם כוונתו שהוא שואב מהבור התחתון, אז אפילו אם עושים בור תחתון גדול של 2 קוב, הרי בצורת שאיבה של 100 ליטר בשלושה ימים, הרי בחודש ושלושה שבועות הוא מוציא קוב ושבע מאות וחמישים ליטר [אם לא שנאמר שמחשבים לפי חשבון, דהיינו שמוציא גם מי גשמים וגם מי העיר, שאז משך הזמן גדל], ואז לא נשאר רוב שיעור מקוה לראב"ה, וזה פסול בוודאי לשיטת הרשב"י, כמבואר בתשובותיו, ואיך הגיע לחשבון ששנה לא צריך להחליף את המים.

ובאהלי שם ח"ט (עמ' ש"כ) כותב הרב משה לברטוב, שהגרז"ש דווארקיין לא הרשה להניח הרבה כלור במים, שלא יפסלו משתיה, ולכאורה גם בתרופות הנ"ל הוא פוסלם לשתיה, וא"כ לא הועיל בעצתו.

גם שם כותב לגבי נקיות, שהבעיה קיימת יותר בבור תחתון, מאשר בבור מן הצד.

[הרי שנתגלו לן מי הרב שהסכים לערב מלח באוצר, וגם ראינו ענוותנותו של מרן הרב וואזנר, שכתב את הדברים (גם בתשובות וגם בשיעורים) רק לגבי בור השקה מן הצד, ולא לגבי בור ע"ג בור, שלזה התנגד הרב לנדא, ולכן לא הביע דעתו ועצתו בתשובתו רק ברמז (ואם יש תקנה וכו' עיין וכו'), ורק בשיעוריו לתלמידיו אמר הדברים, ורק אחרי פטירתו, נתגלו הדברים].

גם בתשובות והנהגות ח"א (סי' תקי"ב) כתב: ובעיקר המעלה שטוענים שמעלה ומטה לא מתערב כ"כ, שמעתי להיפך שפיזיקאים ניסו ומצאו שמי מעיין, דהיינו מי העיר שהם במקומות מסוימים מי מעיינות, כבדים ממי גשמים, ולכן ממהרים לדחותם ויורדים למטה, ומי גשמים עולים למעלה, ואם כן למעלה ומטה מתערב מהר ואין בזה מעלה, שהמי גשמים הכשרים עולים מהר למעלה ומתחלפים, רק שמעתי עצה לזה שמערבים במי גשמים למטה מלח רגיל וכשמלוחים נהיים כבדים ולא עולים וא"ש [ומיהו האמת שגם בזה מצאו שסו"ס מתערבים אלא שאינם ממהרים להתערב].

עוד פקפק שם בשו"ת שבט הלוי על הענין הזה שלא מתחלפים, וז"ל: והתינח אם מכניסין מי העיר למעלה כשהם כבר חמין א"כ שוב כבר קלים גם ממי גשמים הקרים שלמטה, אבל כהיום הרבה מחממים את מי העיר שמכניסים למקום טבילה רק אחרי שעמדו קרים במשך כמה שעות, ואז חשש גדול שבינתיים נתחלף חלק גדול מהמים, ונאבדו מי השקה של גשמים.

והגאון רבי משה אריה פריינד בהסכמתו לספר מקוה מים חיים, העיר": כיון דהבור נמצא בבית המרחץ, א"כ המציאות דיש חמימות קצת להמים שבבור התחתון, וניסו זאת וראו שכן הוא, והנה המים שבבור הטבילה הבאים מצינורות מי העיר הם קרים, וכשנכנסים לבור הטבילה, טבע המים היא שהם עולה למעלה והקר יורד למטה, וא"כ בע"כ מתערבים המים מבור שלמטה ועולים למעלה כיון שיש ביניהם נקב, וא"כ מה הועילו בתקנה זו, דאכתי איכא החשש דנתן סאה ונטל סאה גם בבור שלמטה.

וכ"כ בקובץ יגדיל תורה [חב"ד] (כ"ז, סי' י"ח, הערה 68) הרב שלו' דובער לוי, ולא הזכיר דוקא את ענין המים הקלים והכבדים, אלא ששוב אין את ענין המים החמים למעלה והקרים למטה שהזכיר הגר"י לנדא.

בנוסף, מה שראיתי שהמציאות היא שמחליפים יותר פעמים את אוצרות ההשקה, מאשר את אוצר התחתון, וזאת גם מפני שיותר קל להחליף את אוצר ההשקה, מאשר את האוצר התחתון", וגם מחמת כי אומרים כי המים באוצר התחתון לא מתחלפים, וממילא אין צורך להחליפם, ולא שמים לב לכל תקנות הרבי הרש"ב מליובאוויטש זצ"ל, שאחת מהן היא תקנתו להחליף פעם בשנה או יותר את האוצר התחתון.

(יז). ובמקו"א כתבתי הוכחות לדבריו, שאולי נתכוין להן, ואכ"מ.

(יח). עיקר דבריו לגבי בור ע"י בור בהשקה, אמנם הדברים מתאימים גם לבור תחתון בשיטת הרש"ב.

(ט). גם כי החלפת האוצר התחתון משביתה את המקוה, כי זמן הריקון, הייבוש והמילוי מחדש במי גשמים, לוקחים הרבה זמן, ואח"כ יש למלאות את בור הטבילה במי העיר, ולחמם את מי המקוה.

(כ). עיין בספר סדר תיקוני רבותינו הנ"ל (עמ' ע"ב). ועיין נמי אגו"ק ח"כ (ד'תק"ח, עמ' פ"ב) שכתב: והחשש שכותב שימלא האוצר טיט וכו', כי אין שיעור מתי לבדוק האוצר, הוא ג"כ באוצר מן הצד. הרי שגם הרבי הרמ"מ מליובאוויטש

שו"ר בספר תורת טבלין (עמ' 9) שכותב: וכיון שענין זה של מים חמים למעלה בבור הטבילה, ומי הגשמים בבור התחתון הם קרים יותר הוא היסוד לכל התקנה דבור ע"ג בור, בהכרח לבאר ולברר הענין היטב, כי רבים טועים שמאחר ותיקנו המקוה באופן כזה הנה מעתה ועד עולם מובטחים הם שהמי גשמים שבבור התחתון יישארו כמות שהם בכשרותם, וכשירו את הבור טבילה, ותולים עצמם באילנא רברבא אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שכביכול לדבריו אינו שייך במציאות שיתערבו מים העליונים במים התחתונים, שהלא זהו יסוד מה שתיקן לעשות בור ע"ג בור.

ומוכיח שם ממה שכתב הגר"י לנדא ברשימה (אות א'), שרחוק הדבר שיתערבו, ולא כותב שאין מתערבים כלל. הרי שהמים מתערבים.

ועוד, אפי' את"ל בדעת הרש"ב שאין מתערבים, הלא הדברים מיוסדים על המציאות שהיתה ברוסטוב, אבל לא בכל מקום מי גשמים יותר קרים מהמים בבור הטבילה. ולדוגמא, גם אם מי הגשמים כשירודים לתוך הבור התחתון הם קרים מאוד, אבל כשהם נשארים שם הם מתחממים מהאוויר מהקרקע מהבנין וכו'. ולדוגמא בהרבה מקומות שהמקוה היא בקומה הראשונה, והבור התחתון הוא בהמרתף שמתחת, ששם נמצא גם הדוד של החימום של כל הבנין, וכיון שבמרתף ישנו כסדר אויר חם מאד ממערכת החימום של הבנין, נמצא שהמים שבאוצר התחתון מתחממים קצת, והטמפרטורה שלהם נעשית בשווה או ביותר מהטמפרטורה של מי העיר בשעה שממלאים בהם את בור הטבילה (קודם שמחממים אותם), ובפרט במקומות הקרים בחורף. ועאכ"כ בהמקומות שלא טובלים בהם כל יום ולא מחממים את בור הטבילה למשך זמן, יכול לקרות שהמים בבור הטבילה מתקררים מהאוויר יותר ממי הגשמים בבור התחתון.

אולי פרט זה היה אפשר לתקן אם היו מקפידים שהמים שבבור הטבילה יהיו מחוממים בכל ימות השנה משך כל כ"ד שעות מעל"ע בלי שום הפסק כלל, אבל זו גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה, מאחר שיעלה להון תועפות.

וגם לא מצינו שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב הקפיד למלאות את המקוה רק עם מים חמים. ראה באגרת קודש ששלח כ"ק אדמו"ר מהורש"ב לבנו כ"ק אדמו"ר מהור"י"ץ בשנת תרע"ח (אגו"ק

ידע שיש בעיה מבחינת זמן ההחלפה של הבור התחתון.

[אמנם דבריו שחשש זה הוא ג"כ באוצר מן הצד, צ"ע, דחלק גדול מהרפש והטיט בא בדרך כלל מהטובלים והנקיון, ובגלל החורים ברצפה נופל למטה, משא"כ בבור מן הצד. אבל נראה שחשבו שעיקר הרפש והטיט מגיע ממי הגשמים, שמעורב בהם לכלוך בעת מילויים. ועיין גם בשו"ת נחלת פנחס (סי' ס"ג, ענף ג') מביא שהגרד"ז סלונים כתב לו בזה"ל: ע"ד החשש במקוה ע"ג מקוה שמתמלאים עפר וצורות וכדומה, אמנם הדבר כן הוא (ועי"ש שמביא עצה לבניה באופן שהכניסה מהגשם לבור התחתון תהיה מוגבהת קצת, וממילא יתעכבו הצורות והלכלוך וכו' שלא יפלו למטה), ופשוט שזה לא עצה גמורה, שהמציאות היא שעדיין נופלים הרבה פעמים כל מיני לכלוך, אלא שזה עוזר קצת, והצלה פורתא. עוד כתב בנחלת פנחס שם: ובאמת בזה"ז שדרך אסיפת המי גשמים נעשה באופן אחר לגמרי (שיש מאגר) והמים היוצאים משם זכים וצלולים יותר אין שום חשש לזה כלל. הרי שחששו בעיקר ממי הגשמים.

ברם האמת היא שגם נופל שם לכלוך בעת הטבילות, ובעת ניקוי הקירות והרצפה, ולכלוך טבעי שיש במים, שירד לאטו במים עומדים].

[וע"ע בדבריו שם באגרת, ונכתבו בתגובה לנדפס במשניות טהרת יו"ט ח"ב (תשובה ט', עמ' רנ"ח)].

אדמו"ר מהורש"ב ח"ה עמ' קמ"ו), שמכתלי הדברים ניכר שלא היו שופכין מתחלה מים חמים למקוה, כ"א היו מחממין את המים אחרי היותם בתוך המקוה. וז"ל שם: יכולים לעשות שמתחמם מן התנור ע"י טרובין (צנורות), או אפשר יכולים לחממה ע"י פארע (אדים) מהבאק מים רותחים. ובאגרת אחרת כותב לו כ"ק אדנ"ע (שם עמ' ק"נ): ולהחם המקוה הי' טוב שיהי' ע"י פאראויק (אדים) קטן, כאשר הציע לי וידרין. ע"כ מתורת טבלין.

ומה שהזכיר הגרמי"ל לנדא, שעל ידי התנועות שאנשים טובלים, שגם זה תורם למידה ידועה של תחלופה, כן כתב במנחת יצחק ח"ה (סי' צ"ב) בשם אדמו"ר מסאטמר בעל הדברי יואל, דכיון שטובל מלמעלה, מתטלטלין המים הרבה הנה והנה לכל הצדדים, ומלמעלה ללמטה ומלמעלה ללמטה, ועל כרחך נדחקים המים גם מתחת המקוה ומתחלפים^{כא}.

והנה ענין החמין שצפין למעלה מוזכר כבר בשו"ת מרן החת"ס חיו"ד (סי' רי"ד), דיש להקל טפי ולומר דהחמין העליונים יצאו.

וכתב על זה החזו"א (סי' קכ"ד, מכתב א', אות ב'): כמדומה שאין צורך לרמות את עצמנו שהראב"ד היה מכשיר נתן סאה ונ"ס בזמן שהשאובין פושרין, הלא בהדיא אמרו בגמ' יבמות פ"ב ב' דאיכא שאני אומר, ואפשר דנתן ונטל אותה סאה שנתן, ומ"מ לא הכשירו אלא מחצה ולא רובא.

וממשיך החזו"א (אות ג'), וכותב: אין הקלות (של המים החמין) מכריע (שצפים) אלא שאם נתפשט אינו שוקע, אבל כשלחץ המים זורם דרך נקב כשהמים עדיין מקובץ הוא שוקע מחמת כובד המקובץ^{כב}, גם יש כאן כח של זרם (המשקיעו במים הקרים), וכש"כ כשהמים באוצר למעלה מן הנקב שהמים נדחקין, וע"כ החמין נדחקין לצונן ומתערבין ומצטננין. והחילוק בין חמין לצונן לענין תערובות הוא באחוז קטן אינו נרגש כלל, וגם הבדל החום לאחר שנצטנן הוא כאפס, שהרי אין המקוה מים רותחין, ומה שיש צורך לערבן זהו צונן בצונן ג"כ, דאע"ג דיש בילה בלח בלח, אבל בלילה בעי, אבל לא מסרו כאן חכמים ההלכה לפיזיקא, לשקול את המים, והלא לפי' שאר פוסקים איירי (נ"ס וי"ס) במי פירות, והכל מודים במי פירות דברובו פסול כדתנן במקואות, אע"ג דמי פירות אין מתערבים.

ושם (אות ד') כתב, דהא דהחת"ס הזכיר סברא דאין החמין מתערבין, אבל לא אמר שכן הוא באמת, אלא כיון שאין צונן וחמין מתערבין יפה, אולי יהיה קולא בדין לומר שאני אומר, ומ"מ לא סמך על זה.

עוד יש לעיין, כי אפילו אי במציאות לא נתערבו המים, אפ"ה יש מקום לומר דעל פי הלכה נחשב שנתערבו, עיין באגרות משה יו"ד ח"א (סוסי' ק"ט), יו"ד ח"ג (סי' ס"ה, אות ב') שכתב דיש בילה, ועיין מה שכתב בזה במקוה מים ח"א (עמ' ס"ו, ק"א), ובספר סדר תיקוני מקוואות (ריש עמ' ע"ג).

כא. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות ח"ו (סי' קמ"ז).

כב. היינו שפעם מילאו מים חמין בבור הטבילה וכדלעיל.

ובמקוה המים הביא מה שכתב באמרי יושר ח"א (סי' קנ"א) שבור תחתון שמחובר לעליון בנקב שיש בו שפוח"נ, אין המים נפסלין ואין בהם חשש נ"ס ונ"ס. אך לענ"ד קשה שיאמר כן אף בכה"ג ששופך בכוונה לחור גדול על מנת שיפלו המים שם, והוא בשביל שיזרעו ויתערבו שם.



ג.

דעת האדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש אי מתחלפים המים, ואם צריך להחליף את

מי הגשמים

בקובץ תשורה (ניסילעוויטש) תשע"א, נדפס מכתב מכת"י כ"ק אדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש שהשיב על טענות הנ"ל, ואביא את הדברים לפי הסדר.

הג"ר יהודה קלמן מארלאו אב"ד קראון הייטס, היה לו העתק ממכתב שאלה ותשובה מאחד מהשלוחים ששלח לשאל את האדמו"ר, בזה"ל: ב"ה, כ"ח שבט תש"מ. כ"ק אדמו"ר שליט"א. ¹בנוגע לתקנת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע דבור ע"ג בור, התברר ע"י העסקנים דמקוה טהרה דפה, שלפי דעת מומחי המדע אף באופן כזה כל המים מתערבים מעצמם, ובמשך זמן קצר ביותר², ובפרט במי גשמים ומים שאובים, להיות שהמים שאובים כבדים יותר לרגל המינרלים וכו' שבתוכם, גם עשו [בעצמם ובלברטריות (-במעבדות)] כו"כ נסיונות באופנים שונים [היינו ע"י בדיקת המלח והמינרלים וכו' שבמים לפני שהוכנסו לבורות, ואח"כ ע"י מים צבועים וכו']. - ולכאורה, לפום ריהטא רואים בחוש כדברי המדענים³.

בפה כולם הופתעו מהנ"ל, ויתכן שמשום זה יעשו שינויים במקואות טהרה דפה⁴.

(ג). כל הסוגריים במקור, חוץ מתרגום לשונות, וההסברים בדברי האדמו"ר הרמ"מ.

(ד). סימנתי בקו תחתון, לאות כי על מילים אלו השיב האדמו"ר הרמ"מ את תשובותיו, כדלקמן, וכן במכתב השני.

(ה). כאן יש הערה, וכן שאר ההערות בשאלות, הן במקור.

יוצא מן הכלל כשהמים התחתונים מי באר העשירים במינרלים וכו', או כשמערבים מלח במים התחתונים.

והנה אני טענתי שמכל הנסיונות שעשו אין שום סתירה להמבואר ברשימה הנ"ל, כי יתכן שאף שהמים שאובים כבדים יותר, מ"מ השינוי הגדול במדת החום מכריע (משא"כ בנסיונות שעשו (בכלים של זכוכית בכעין בור ע"ג בור) הנה לרגל שהזכוכית מעביר את החום, ושהכל עומד ע"ג קרקע, במשך זמן קצר מדת החום בב' החלקים משתווה)

אמנם לפי"ז: (1) הדבר יהי' כן רק במקוה שברשימה הנ"ל, ולא במקואות שעושים היום בעולם דבור ההשקה הוא בור ע"ג בור. (2) גם במקואות שלנו מה אפשר להגיד: א) כשמכניסים לבור הטבילה מים שאובים צוננים ומחממים אותם שם. (ב) אם לא מריקים המים שאובים מהמקוה מיד, ונשארים שם עד שמצטננים.

(כו). בשכונתינו: המים שבבור הטבילה (הנכנסים דרך בור זריעה) משיקים תמיד לאוצר של מי גשמים המושק לעוד אוצר דמי גשמים, אלא שאת ההשקה שבין ב' האוצרות פותחים רק פעם בכשבעים למס' דקות (ולפמ"ש"כ אדמו"ר הצ"צ ביור"ד סו"ס קע"א (ועוד) לא הרויחו בזה כלום. לאחר שעוררתי ע"ז השכילו לעשות נקב קטן בפקק שבין ב' האוצרות, וצ"ע). את המי גשמים לא מחליפים מעולם, ולפי המצב עכשיו, גם אין אופן איך להחליפם.

בבנין המקוה הנ"ל עוד מקוה שבור ההשקה הוא בור ע"ג בור, אלא שעתה משתמשים בו לגברים. מתחילה עוררתי לפתוח גם מקוה זה לטבילת נשים, אבל אח"כ נסתפקתי בדבר, אם יש בזה המעלה המבואר ברשימה הנ"ל (מטעם הנ"ל).

ושאלתי ובקשתי במה היא נקודת המעות, היינו החילוק בין דברי המדענים (והנסיונות הנ"ל) להמכוון ברשימה מדברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, ואיך להסביר זאת.

וע"ז ענה האדמו"ר: צ"ע למי קורא מדענים, ובכל אופן מי שאינו יודע שאין מי באר אחד שווה להשני בכל פרט דהנ"ל, ועל אחת כמה וכמה בנוגע להכלל, וכן בנוגע למי גשם דיום א' לשני, וכן בנוגע למים שאובים ממקום א' להשני וכו', ובכ"ז מכריז כללים כהנ"ל ובפשיטות גמורה, אינו בגדר מדען כלל.

ועוד הוסיף האדמו"ר, אחרי המילים כל המים מתערבים מעצמם: ובמשך זמן קצר ביותר: אפילו בצלוחית טה - רואים ההיפך כשאין משתמשים בכך [ונראה כוונתו שאפילו אם מוסיפים מים חמים לכוס תה קרה, ואין מערבבים, נשארת תחתית הכוס קרה, או שאם שמים מי תמצית רק למעלה, אין הצבע עובר למטה, ללא ערבוב].

ועוד כתב האדמו"ר על המכתב: ידבר בכ"ז עם הרו"ש שי' דווארקין.

לאחר שקיבל את תשובת האדמו"ר הרמ"מ, שלח הרב מארלאו מכתב נוסף, וז"ל: ב"ה ט' אדר תש"מ. כ"ק אדמו"ר שליט"א. באשר לא זכיתי להבין תשובת כ"ק אדמו"ר שליט"א על מכתבי, נידון תקנת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע.

הנני להבהיר בזה הספיקות שבמכתבי הא' (שהשתדלתי לקצר בו כדי לא להטריח כו'). המדענים - ואמרו לי שדיברו עם מומחים ב2 מקצועות נפרדות) אמרו בלשון של ודאות ופשיטות שזה מטבע המים שיש תנועה תמידית [כמדומני השתמשו בלשון "fusion" (-היתוך)]. והכל מתערב.

2) בנוסף לזה עשו עסקני המקוה (בעצמם) נסיונות בכלים של זכוכית המנוקבים זל"ז בכעין בור ע"ג בור (היינו שלקחו כלי זכוכית גדולה ותיקנו באמצעה ריצפה עם נקב קטן), וב2 אופנים:

א) נתנו מי גשמים ומים שאובים לבדיקה כימית שהראה חילוקים גדולים במינרלים וכו' שבב' מימות אלו. אח"כ הכניסו (בוהירות, כדי שלא יתערבו) ב' המימות ל2 חלקי הכלי הנ"ל ועמדו כך, בלי כל תנועה, משך כמה ימים. לאחר כמה ימים הביאו את המים (שהוציאו אותם בוהירות כנ"ל) לבדיקה נוספת. תוצאות הבדיקה: כמעט שלא הי' שום חילוק בין המי גשמים והמים שאובים.

ב) הוסיפו סוג צבע מיוחד במים שבא' ה"בורות" [הי' צבע כזה שלפי הנראה "קלטו" המים את הצבע והכל נהי' כ"גוש" אחד]. כעבור משך זמן שעמדו המים בכלי הנ"ל (בלי כל תנועה). - הנה הצבע שבמים שבב' חלקי הכלי הי' אותו הדבר ממש. - לא הי' בזה נפק"מ באם המי צבע היו מלכתחילה למעלה או למטה [אלא שהי' נפק"מ בזה שבאם המים העליונים והתחתונים היו מאותו הסוג (היינו ששניהם היו או מי גשמים או מים שאובים). - אז זה לקח כב' או ג' ימים בערך עד

- גם במקוה זה אין לע"ע דרך להחליף את המי גשמים.

כו). ולפום ריהטא יש להעיר בזה מחי' הריטב"א למכות ד"ד ע"א וז"ל: והנכון בזה מה שפי' הראב"ד בשם ר"מ הדרשן, דשאני הכא דהים הגדול מימיו מלוחים וכבדים ואין המים המתוקים מתערבים עמהם וכו'. דלכא' משמע דבלא"כ (היינו כשכולם יהיו מתוקים) הי' הכל מתערב אף ד"קאי וקיימא".

שהצבע השתווה, וכשלמעלה היו מים שאובים ולמטה מי גשמים או השתווה הצבע בזמן קצר יותר^[1].

והשאלה:

- (1) איך הנ"ל מתאים עם תקנת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע?
- (2) האם לפועל הכוונה שבבור ע"ג בור גם במשך זמן ארוך (שנה ויותר) לא יתערבו המים העליונים והתחתונים?

(3) באם הכוונה כנ"ל שגם במשך זמן ארוך לא יתערבו המים העליונים והתחתונים. האם זה רק כשיש שינוי (גדול) במידת החום שבמים העליונים והתחתונים [שלפי"ז מה יהי' כשמחממים המים שאובים בתוך בור הטבילה, או כשלא מריקים המים שאובים מהמקוה מיד ונשארים שם עד שמצטננים].

או האולי גם כשאין שינוי במידת החום [וכדמשמע מהדוגמא של "צלוחית טה" (אלא שלא זכיתי להבין כוונת כ"ק אדמו"ר שליט"א בזה). - ואולי שאני התם כיון דאין "ריצפה" המפסיק]. - שלפי"ז יש מעלה גם כשבור ההשקה הוא בור ע"ג בור [וכשאין מקוה כתקנת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ממש, יש להעדיף מקוה כזה].

ועל מכתב זה, ענה האדמו"ר הרמ"מ, וז"ל: בכל אופן: (1) לכו"ע - בור ע"ג זו ההתערבות קשה יותר ואטית יותר ופחות בשלימות - מאשר הברירה היחידה האחרת - זו בצד זו². (2) כשמדת החום השתווה - אין זה ראי' כלל שהמים התערבו (ומתכת יוכיח). (3) כשהמלח (ושאר מינעראלן) נתפשט ונתערב - מה זו ראי' שהמים נתערבו (ויש להביא ראי' מדין מליחה במלח - ששואב הדם מבפנים אבל הבשר אינו זו ממקומו) [דהיינו שיכול להיות שהמינרלים זזים ממקומם, אבל המים במקומן עומדין, כמו מלח ששואב את הדם למקומו, אע"פ שנשאב במקומו].

ועוד הוסיף הרבי הרמ"מ, אחרי המילים של ודאות ופשיטות: כשיחפש ימצא "מדענים" שאומרים ההיפך.

ואחר המילים, בין המי גשמים והמים שאובים, הוסיף: בנוגע למינעראלים (דהיינו שהם אכן נתערבו, אבל לא המים עצמם).

ואחר המילים הוסיפו סוג צבע, הוסיף: יטיף טיפת דיו אחת לכוס מים - ויראה שכרגע ישפיע על כל המים - האומנם לדעתו זוהי הוכחה שכל המים יתערבו כרגע?!

כח. יוצא מכלל הנ"ל כשהמים התחתונים היו מי באר, או כשעירבו בתוכם כמות של מלח שאו - ביום (או יומיים?) הראשון קלטו המים התחתונים מעט מהצבע שבמים העליונים, אבל אח"כ עמדו לבערך שבועיים ויותר, ולפי הנראה לעין לא הוסיפו המים התחתונים לקלוט מהצבע שבמים העליונים.

כט. בקובץ רש"ז (עמ' 44) כתב דהחילוק בין בור ע"ג בור בהשקה בין מקוה ע"ג מקוה, הוא דמקוה ע"ג מקוה הוא באמת מקוה אחד, משא"כ בור ע"ג בור בהשקה, הוא נכשר ע"י השקה. וכתב בשלחן מנחם ח"ד (סי' מ"ט, הערה ו') שסיפר הגר"ש כי שמע סברא זו מפי אדמו"ר הרמ"מ. ועיין לקמן (אות ה').

מ"מ לא הביא סברא זו דבור ע"ג בור בהשקה המים מתחלפים, ועיין לעיל (הערה ט"ז) מה שכתבתי דמסברא לא נראה דבור ע"ג בור בהשקה המים מתחלפים יותר ממקוה ע"ג מקוה.

ואחר המילים, השתווה הצבע, הוסיף: נושאי הצבע^ל (דהיינו כנ"ל, שהצבע התערב, אבל לא המים). ובסיום כותב האדמו"ר הרמ"מ: ישנם מי צבעים - שכמותם צובע מאה אלף ככה (ויותר) כמות מים - ומה זה שייך לעירוב המים?

ישאל מדענים הנ"ל - הנכון שבאוקינוס (ובכמה ימים שחקרו) יש עד היום חילוקים חשובים ורבים בין שכבות המים מלמעלה למטה (דהיינו שיש הבדל בין השכבות בים, ואינן מתערבות אפילו שהן כך אלפי שנים).

רואים דעת אדמו"ר הרמ"מ, שסבר כי אין לסמוך על הבדיקות של המדענים. אבל בכל אופן הסכים שיש התחלפות של המים, וכתב: בזו ע"ג זו ההתערבות קשה יותר ואטית יותר ופחות בשלימות.

ועיין באגו"ק חי"ח (ו'תש"ו, עמ' ר"ב) שכתב: לגבי המקוה, שהרי בודאי מזמן לזמן מוכרח להחליף המים.

והרב שלו' דובער לוין בספר תיקוני רבותינו הנ"ל (פ"ה, עמ' ע"א) מוכיח מדברי הרש"ב, ומהוראותיו שהכין אוצר מים רזרבי, וכן מביא מרשימותיו של הגר"י לנדא שהחליפו בימי חייו של הרש"ב לפחות פעם אחת מים אחרי בניית המקוה, והרש"ב נסתלק שנה ומחצה אחרי סיום בניית המקוה.

ובמכתב הגר"א לנדא בסוף הספר (עמ' קמ"ו, אות א') מביא שהיה על שולחנו של הרש"ב ברומטר לדעת מתי מגיעים גשמים לצורך המקוה, ולמד מזה שהיתה החלפת מים תדירה יותר, כי לצורך החלפת מים פעם או פעמיים בשנה, ברוסטוב שאין בה מחסור בגשמים, אין צורך בברומטר.

גם הרב לנדא, כותב הרשימה, כותב שרחוק הדבר שיתערב. הרי שדייק בלשונו, וכתב שרחוק, ולא כתב שאין המים מתערבים.

ד.

סיכום הנ"ל

לעיל (הערה א') הזכרתי את מאמרו של הרב ישראל יוסף הכהן הנדל, שדחה את דברי הרב לוין, וטענתו שאין המים מתחלפים.

ובחלק הראשון של מאמרו הוא מתמקד בזה, ושם (אות ב') הוא כותב, שעיקר כוונת הרש"ב היתה משום שיטת הראב"ד, ואם גם במקוה ע"ג מקוה המים מתחלפים, הרי העיקר חסר מן הספר, והיה צריך להודיע כמה זמן לא מתחלפים המים, כדי שנדע מתי להכניס מי גשמים חדשים.

ל). הקו במקור.

ושם (אות ג') מוכיח מזה שעשה הרש"ב ב' שיעורים מחשש רפש וטיט. ואם היו המים מתחלפים היה צריך לעשות כן מחמת זה, שהוא מהר יותר מחשש רפש וטיט.

ושם (אות ד') טוען שהטבלה המפסקת נעשתה לא לצורך החלפת המים מחשש נ"ס ונ"ס, אלא לצורך ניקוי הרפש והטיט.

והנה טענותיו היו צודקות אילו היה הרש"ב כותב את הרשימה, אבל מאחר שלא הרש"ב רשם, אלא הרב לנדא, והוא קיבל רק הוראות לבניית המקוה, ואת זה הוא ידע לפי מה שאמר לו הרבי הרש"ב. אבל את ההתנהלות בפועל הוא לא קיבל, כי הרבי הרש"ב השגיח בפועל. ואכן הרבי הרש"ב החליף את המים בזמן קצר, ומעשה רב עשה בזה.

עוד כתב הרב הנדל על דברי השבט הלוי הנ"ל, שצריך ביאור האם נעשה בירור יסודי, והאם עשה את הנסיון גם עם מים חמים וקרים. וטוען שעשו כבר נסיון זה ע"י מומחים לפני שנים, ובאו למסקנא שא"א להסיק מסקנות מזה, כי רק הצבע מתערבב ולא המים [ואולי כוונתו לחילופי הדברים של הרבי הרמ"מ עם השליח שהיה בידי הרב מארלאו].

וכותב: גם ביררתי אצל מומחים שהכבדות במשקל שיש במימי העיר על המי גשמים אינו משמעותי, ובמקרה דנן עם כמות המים שיש, ועם גודל החורים שיש בין הבורות יקח הרבה זמן עד שיתחלף קצת מהמים, וגם שכשהמים חמים, אז הם הרבה יותר קלים ממי הגשמים הקרים, לעומת הקלות שיש במי הגשמים לגבי מי העיר.

וא"כ אפי' אם מכניסים מי העיר כשהם קרים ורק אח"כ מחממין אותם אין מה לחשוש שבזמן מועט כזה עד שיתחממו המים שיתערבבו.

ולאידך, אפי' כשהמים החמים יתקררו, תמיד ישארו יותר חמים ממים קרים שלמטה, וא"כ לסיכום הועילו חכמים בתקנתם לצאת גם לשיתת הראב"ד^א.

וגם טוען על המנחת יצחק, שלא מבין איך ע"י טבילה למעלה, ידחוף את המים למטה.

הרי שאפשר להביא טענות לכאן ולכאן, מבחינת התערבבות המים.

אבל לכאורה זה ברור בלי ספק, שהמים באוצר התחתון גם מתחממים קצת, וממילא מתערבבים, וכן צדקה טענת הגרמ"א פריינד והתורת טבלין, שלפעמים המים הנכנסים יותר קרים.

וגם טענת המנחת יצחק וסיעתו (למרות שטוען הרב הנדל שאין זה נכון). אבל לכאורה וודאי הוא שהטובל למעלה, דוחף קצת מים ללמטה (וכ"כ הגרמי"ל לנדא שם). וזה תלוי בנקודה בה הוא טובל לעומת מיקום הנקב, כי אם הטבילה היא בריחוק מהנקב, הרי שאין זה משפיע על המים שמתחת לנקב. אבל אם הטבילה היא בסמיכות לנקב, או מעל הנקב ממש [וזה מצוי בטבילה

לא). אביא פה סיכום הדברים בזה: הרב לנדא והשבט הלוי והשליח (במכתב שהיה בידי הרב מארלאו) ובתשובות והנהגות מעידים ממומחים שהמים מתחלפים (וכן בתורת טבלין באופנים מסוימים), וכן העידו באור מאיר והרב זיאת (הנ"ל), חוץ מהרב לנדא והשליח, מעידים על המים בא"י שהם כבדים, ולכן גם התחלופה מהירה ביותר). הרבי הרמ"מ לא קיבל זאת, ולבסוף כתב, שכו"ע מודים שמתחלף יותר לאט מבור שבצד. הרב באהלי שם ח"ו, והרב הנדל טוענים לעדויות אחרות ממומחים, או שהחילוף יותר קטן, או שרק הצבע מתחלף.

הנהוגה בחב"ד, שחלק מהטבילות הן כדג, והן לאורך כל המקוה^ל]. אז משפיע על המים שמתחת לנקב, שיתערבבו.

וכן השופך מים ישירות לחור המבדיל בין המקוה לאוצר התחתון, בוודאי שזה משפיע ומחליף את המים^ל.

העולה מהנ"ל, שלענ"ד ברור שאמנם נתמעטה החלפת המים בבור ע"ג בור, אבל ודאי לא נפסקה לגמרי, ולא נתקן ענין החלפת המים לגמרי.

[וכמו שהבאתי לעיל, נראה מהדין ודברים בעת הקמת המקוה, שלרש"ב רק היתה עדיפות למקוה ע"ג מקוה, אבל לא היה הכרח, והיה מוכן גם לקבל את דעתו של הגרמ"מ חן לעשות השקה מן הצד (או שכן היה רצון הרש"ב, והסכים לזה נמי הגרמ"מ חן, כמו שטוען הרב לוינ).]

מה היתה העדיפות למקוה ע"ג מקוה, ומה היתה כוונתו של הרש"ב בהעדיפו בור תחתון, זאת אין אף אחד שידוע בוודאות, כי הרש"ב לא כתב ולא אמר את דעתו בפירוש, או שאמר למישהו שלא העביר את הדברים לדורות הבאים בשמו.

אבל כנראה שאינו משום שבכה"ג אין המים מתערבים, אלא או שהיתה כוונתו למעט את התחלופה, ואז כשמחליפים פעם בשנה או יותר את האוצר התחתון, אין מתחלפים המים התחתונים בשיעור שיחסרו מרוב כשרים על פי חשבון^ל, או שכוונתו למעלות אחרות שהן רבות, עיין תיקוני מקוואות לפי תקנת רבותינו (עמ' ע"ג), בקונטרס מקוה ע"ג מקוה, מונטריאול תשמ"ז, ובספר אור מאיר ח"ב (ס"א) בתוס' אור (סק"ל, עמ' שצ"ט) ד"ה וברור לי (ובעוד מקומות בספריו), שכתב שמעלת מקוה זה, שאין צריך השגחה שלא היו ג' לוגין בתחילה הפוסל זריעה, וכן שהיה השקה כראוי, ששתי אלו בדר"כ צריך השגחה, ובבור חב"ד אין צריך השגחה על זה^ל.

(לב). ואף נצרך לכח על מנת לשקע את הגוף בצורה כזו, ואז המים מתערבים ביותר.

(לג). והיה מי שטען לי שהיות והרצפה היא ברוחב של 20 ס"מ לערך, הרי שהמים הנופלים שם, אינם משפיעים על המים בבור התחתון.

והשבתי לו: מלבד מה שאפשר לחלוק על עצם הסברה הזו, שמחמת עובי הרצפה לא מתחלפים המים, הרי הרבי הרש"ב הורה שנקב אחד יהיה במכסה של הבור, ותמיד אפשר לשפוך המים גם דרכו, ואם הייתה קפידא בזה שיגיעו המים דוקא דרך הנקב שברצפה העבה שם המים בגובה 15 או 20 ס"מ, היה הרבי הרמ"מ כותב באגרת הקודש ח"י (ו'תס"ב) הנ"ל (ששם מורה שיפלו מי העיר ישר לנקב), שיש להקפיד שהשאובים יפלו דוקא לשם.

בנוסף, יש מקומות ששני הנקבים ממוקמים במכסה, כך שאין נקב בעובי של 20 ס"מ, אלא של 5 או 8 ס"מ.

גם ראיתי במדינות חבר העמים, מקוואות שנבנו בשנים הראשונות שלאחר נפילת מסך הברזל, ומחמת הקושי לבנות או כראוי, הורו לקבלנים לבנות בור עמוק, וחילקו את הבור באמצעו בלוח שיש עבה, ועשו באמצע שני נקבים. כך ששני הנקבים היו בעובי של 6 או 7 ס"מ.

ועוד, דאם נכון שיש להקפיד על זה, הרי שזו אחת מהדרישות המהותיות ביותר, ומ"מ לא מצאנו מי שיאמר שמי העיר יבואו דוקא דרך הנקב שפתוח ברצפה עצמה, ששם העובי גדול יותר.

(לד). עיין שו"ת חתם סופר יו"ד (סי' רי"ד), מש"כ בזה.

(לה). אבל בוודאי גם במקוה כזה צריך השגחה, ועיין בקובץ ווי העמודים וחשוקיהם (ק' כ"ט, סי' י"ט) שהיתה תקלה במשאבה, והיה באוצר רק שיעור הגרמ"ח נאה, וטבל שם גר. ובספר נטע רענן (עמ' תס"ה) גם מביא את השאלה, ושם מבואר שהיה זה במקוה ע"ג מקוה, שבטעות הכניסו את צינור המשאבה לחור, ושאו בו גם את המים מלמטה. והכוונה

ובשלחן מנחם ח"ד (סי' מ"ט, עמ' קנ"ג, הערה י"א), הוקשה לו נמי, דאם המים נופלים בנקב, הרי מתחלפים המים. וכתב בדעת הרבי הרמ"מ, או שהתועלת הגדולה היא הטבילה באוצר עצמו [עיי' לקמן (אות ה')], וכן דייק מלישניה במכתב (מובא לקמן) שכתב, פשוט שהתועלת הכי גדולה וכו', שאז הטבילה היא באוצר עצמו. הרי שזו היא התועלת הכי גדולה, ולא מניעת נ"ס ונ"ס. או דס"ל דנטל סאה, זהו רק כשמוציאים את המים מהאוצר לגמרי, אבל שהמים יוצאים לתוך המקוה, לית לן בה (ועיי' בזה לקמן אות י').

ועיי' אגו"ק ח"כ (ז'תקי"ח) (עמ' פ"ב), שכתב: וכל היודע וכל היודע בטיב מקואות יבין כמה מעלות במקוה ע"ג האוצר. – הרי שיש בזה כמה וכמה מעלות.

ועיי' אהלי שם ח"א (עמ' כ"ז) במאמרו של הרב יעקב הלוי הורוביץ, ושם (עמ' ל') כותב: מנין ההידורים המקובלים בחב"ד בבניית מקוה, הם כט"ו.



ה.

מעלת מקוה זו במשנת האדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש

הגאון רבי יעקב לנדא זצ"ל כתב במכתב (נדפס בקונטרס מקוה ע"ג מקוה, מונטריאול תשמ"ז, עמ' 48): זה לא בא מכ"ק אדמו"ר נבג"מ ואף לא ממני, הגר"ח נאה ז"ל לא ראה את כ"ק ולא שמע ממנו מאומה. מבלעדי אין אף אחד שידע דעת כ"ק נבג"מ, ואפילו בנו כ"ק האדמו"ר הריי"צ נ"ע קבל את כל הפרטים ממני. וכל מה שלא נזכר בהוספה לס' טהרת המים בסופו, אין לבנות על זה שום יסוד כללי ועיקר כי אין לזה שום שייכות לדעת כ"ק נבג"מ.

הגר"ח נאה ז"ל היה בעל מדות ושעורים והוא עשה לו חשבון עד כמה שאפשר לצמצם במקום, ואין לזה שום שייכות כל שהיא לדעת כ"ק אדמו"ר נבג"מ.

ואם רוצים לדעת מה היתה דעת קדשו, אפשר רק לראות ממה שנאמר בהוספה הנ"ל לס' טהרת המים, בת ט"ו סעיפים. ע"כ לשון המכתב.

וכן מוכח באגרות קודש ח"ג (תק"מ, עמ' ר"ד) שכותב הרבי הרמ"מ (בח' מר חשון תש"י, עוד בחיי חמיו הרבי הריי"צ) שאינו יודע הידורים לגבי מקואות שנהגו בחב"ד, וכותב דעתו על נקב השקה

שהתקינו את צינור המשאבה שלא כראוי, כי במקוה כזה ניתן לטעות בנקל (ובסוף המאמר אביא שני מקרים שבאו לידי במקוה ע"ג מקוה, שבחוסר תשומת לב גרמו לבעיות).

הרי שגם במקוה כזה צריך השגחה, ולא שח"ו ילמדו מדבריו שאי"צ כלל השגחה במקוה ע"ג מקוה.

לו). ההדגשות במקור.

לו). מ"מ כתב בנו הגרמ"ל בתשובה שנדפסה בשו"ת נחלת פנחס (סי' ס"ה, אות ג'), אבי נסע ברחבי רוסיה בשליחות כ"ק אדמו"ר נ"ע ובנה מקואות כאלו בכמה מקומות.

אמנם לא נודע על מקוה נוסף שנבנה בשיטה זו, אבל במכתבו של הגר"ח"א לנדא שנדפסה בתיקוני מקוואות (עמ' קנ"ט) הוא כותב שיש רשימות דברים של אביו משליחות שהטיל עליו הרבי הרש"ב לנסוע לעיר סטאווראפל לבנות שם מקוה.

מהצד (כמו מקוה רגיל). וכותב ששלח מכתב בענין להגר"י לנדא [עיין שם (אגרת תקל"ט)], שהוא זה שהתעסק במקוה ברוסטוב, ואם יהיו חדשות בענין, הוא יודיע.

ושם (אגרת תקמ"ז*, עמ' ר"ח) בתאריך כ"ט מר חשון תש"י, הרבי הרמ"מ כותב, שהתקבל מכתב מענה מהגר"י לנדא, והוא מצרפו. וזה המכתב הידוע עם פרטי המקוה בור ע"ג בור, שהגר"י לנדא מציין את הדפסתו בהוספה לספר טהרת המים, הרשימה בת ט"ו סעיפים.

ושם (אגרת תר"ל, עמ' שכ"ד) באגרת להרש"ז גרליק, רב כפר חב"ד, מכ"א סיון תש"י, כותב הרבי הרמ"מ ומבקש, שיכתוב אם יש להם איזה קבלה בזה, בנוסף על מש"כ לי הרה"ג וכו' מהור"י שי' לנדא.

והנה בהמשך חילופי המכתבים והדברים, הרבי הרמ"מ התמקד בעיקר בסעיף ד' מהרשימה, וז"ל הרב לנדא ברשימה: ד. ברצפה אשר בין שניהם יהי' שיש כמדת אדם בערך אמה על אמה, בכדי שאפשר יהי' להכנס דרך שם לתחתונה לנגב אותם בזמן שיצטרכו להחליף את מי הגשמים, ואת השיש הזה יסירו לגמרי בזמן מילוי מי הגשמים לתחתונה דרך עליונה, ושהמים יעלו על גדות הרצפה [ע"ז דנתי אז בפני כ"ק, ובזכרוני נשאר שכ"ק רבי' הסכים לדברי, אבל כפי הרשום אצלי שבכל זאת למעשה נשאר כמו קודם שהיו ממלאים עד שמי הגשמים היו עולים על הרצפה] בשיש הזה באמצעו הי' נקב ההשקה.

ועתה נבוא לראות האין התפתחה שיטתו של הרבי הרמ"מ.

בכ"א כסלו תש"י [אגרו"ק, ח"ג (תקנ"ב, עמ' רכ"ז)], שולח הרבי הרמ"מ להרב לנדא מכתב עם שאלות לגבי רשימתו, ושם שואל לגבי הסעיף הנ"ל: ל"ס. שיעלו על הרצפה. אולי אפ"ל הטעם, כדי שלא יתקבצו ג' לוגים מים הבאים ממפעל העירוני במקום נמוך שבמקוה העליונה טרם שישקו המים. ובכל אופן - כשירצו לנקות מקוה העליונה בלא התחתונה, איך יתנהגו?!"

הרי שנתן טעם, שלא יפסלו משום ג' לוגין, ולא משום מעלה כל שהיא.

ושם במכתב (תקפ"ה, עמ' רע"ג) מיום י"ג ניסן תש"י, כותב האדמו"ר הרמ"מ לרב לנדא: מה שכתבתי לו הטעם לפענ"ד בהוראת כ"ק אדנ"ע שהמים דמקוה התחתונה יכסו רצפת מקוה

לח). לענ"ד לא אדע מה הקושיא, כי הרב לנדא כתב מפורש, שהיו ממלאים מי הגשמים, וכך כותב גם בסוגריים, שנשאר כמו קודם שהיו ממלאים עד שמי הגשמים היו עולים. הרי שכותב רק על מי הגשמים, וכן מתייחס לזמן מילוי הגשם. ואם כוונתו גם לכל מילוי, הרי אין זה נקרא מילוי מי גשמים, אלא היה צריך לכתוב, ושכל פעם אחרי הריקון יישארו מים מעל השיש, וכאן מתייחס רק לזמן מילוי מי הגשמים הראשוני. ואכן י"ל שבכל בכל פעם שניקן, לא הייתה קפידא שישארו מים קודמים מעל השיש.

וא"כ, אין קשה קושיית האדמו"ר הרמ"מ. ברם תשובת הרב לנדא אינה לפנינו, ואיני יודע אם התייחס לזה.

אמנם במכתב משנת תשל"ג אשר נדפס בקונטרס מקוה ע"ג מקוה, מונטריאל תשמ"ז (עמ' 49), כותב הרב לנדא: כלומר שזה אותו דבר מה שכ"ק רצה שהמים התחתונים יעלו על גדות הרצפה, כי אלה המים הנכנסים דרך החורים ונזרעים בתוך מי הגשמים נעשים כמוהם ממש. ולכאורה כוונתו, שהוא סבר שהמים הנופלים לבור התחתון, יש להם את אותה מעלה שהרבי הרש"ב הנהיג בהשארת המים מעל הרצפה.

ומשמע לכאורה מלשונו שכתב שהמים הנכנסים וכו' ונזרעים בתוך מי הגשמים, שמדובר במי העיר, שרק בהם שייך זריעה. ומזה שכתב שלמעשה עשו כרצון הרבי הרש"ב בכל פעם, הרי מכאן הדיוק שצריך לעשות כן בכל פעם שמי העיר נכנסים. ועיין הערה הבאה בשם תורת טבלין.

העליונה טרם יזרמו לשם מים שאובים - נמוקי פשוט - כי אז תהי' נתינת מים שאובים במקוה כשרה, מה שאין כן כשיכנסו מקודם מים שאובים יוכשרו רק ע"י השקה, וק"ל.

מכאן אנו רואים שהגיע אדמו"ר הרמ"מ להבנה חדשה, שיש מעלה שהמים נכשרים במקוה כשר, והיא מעלה יותר מהשקה.

להבנת שיטה זו, בפשטות היא לפוסקים הפוסלים נ"ס ונ"ס בהשקה, ומכשירים בזריעה, עיין בתיקוני מקוואות (פ"ה, אות ד', עמ' ס"ד).

ובמכתב שם (תרצ"ג, עמ' שצ"ד) מיום כ"ו מנחם אב תש"י, כותב האדמו"ר הרמ"מ להרש"ז גרליק: ומש"כ בענין המקוה: מש"כ שעשו עוד אוצר מן הצד כדי שתהי' ג"כ זריעה - הנה ע"פ האופן דכ"ק אדנ"ע, שהיא מקוה ע"ג האוצר והוא רצה שיעלו מי התחתונה ע"ג רצפת העליונה (עפ"ד הרי"ל ש' לנדא), הנה ה"ז זריעה באופן היותר מועיל, שא"צ השקה כלל לכל הדיעות, כמובן. - גם אם לא יעלו על הרצפה, יש לסדר שהשאובים יפלו ישר בנקב ההולך לאוצר התחתון, דהיינו זריעה"י.

הרי שהרבי הרמ"מ, רואה עיקר בענין הזריעה, ומעדיפו יותר על ענין החלפת המים, עד שהוא יוצר פתרון לעשייתו בכל מקוה, אע"פ שלא נשאר בו מי גשמים מעל הנקב, אלא ניקו אותו (כמו שעושים בדרך כלל) לגמרי, עד לאוצר התחתון.

ברם עד עתה לא ראה הרבי הרמ"מ עדיפות במקוה ע"ג מקוה חוץ מענין הזריעה, ועיין באגו"ק ח"ז (עמ' רע"ו) מיום י"ח סיון, תשי"ג, שכותב הרבי הרמ"מ [לגבי עשיית מקוה ע"ג מקוה באוצר הגשמים (ולא במקום הטבילה), ושם תהיה זריעה למי הגשמים הבאים למקוה דרך אוצר הגשמים]: ובמ"ש במכתבו אודות תיקון המקוה מ"ש אליו הרה"ג והרה"ח אי"א נר"נ צמ"ס כו' הרא"ח ש' נאה, שמפני קושי התיקון אולי לשנות באיזה פרטים. הנה לדעתי לא נראה לי זה, כיון שבמקוה מקפידים לצאת כל כמה דיעות שאפשר, ולכן עלול שבשינוי איזה פרט שיהי' אף שעל אתר אין רואים החילוק לבין הסידור של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, אפשר שלאחר העיון ימצאו גם בזה חילוק.

לט). והנה המקוה ברוסטוב, מבואר מהשרטוטים של הרב לנדא שהובאו בספר תיקוני מקוואות (פ"ח, אות ב', עמ' קי"ד) שהמים לא נפלו מעל הנקב. אבל אין כאן סתירה לדברי האדמו"ר הרמ"מ, כי הרי במקוה ברוסטוב המים התחתונים עלו למעלה, ולא היה צורך שמי העיר יפלו על הנקב.

אמנם קשה איך היה במילוי אחרי נקיון וכדומה, ובתיקוני מקוואות (עמ' ק', הערה 104) מביא שהיו ממלאים ממאגר מי הגשמים.

ברם בספר תורת טבלין (עמ' 16) ממאן בזה, וכותב, שאם היו מוסיפים כל פעם מי גשם, הרי שהיה כותב זאת הגר"י לנדא ברשימה, כיון שזה חידוש גדול, אלא המילוי מי גשמים שעלה, הוא רק במילוי מי גשמים, וכמו שכתבתי בהערה הקודמת. ושם למד מזה, שהרש"ב לא שם דגש על ענין הזריעה.

ובאהלי שם ח"ה (עמ' ק"מ) למד שאין לשאוב את המים עד הסוף. אך מהאגרת הנ"ל של הרבי הרמ"מ, שבה הוא שואל איך יעשו בשעת הנקיון, נראה שהבין שאי אפשר לעשות כן. והדבר פשוט, לכל מי שמתעסק במקוואות ותחזוקתם.

והוסיף שם בהערה: בנדו"ד, הנה גם בהחפזי וקודם העיון נ"ל בהצעת הראח"נ שי' תרתי (לרעותא: א) נתן סאה ונ"ס כפי' הב' בראב"ד ב) זריעה במים זוחלין - משא"כ ע"פ תיקון אדנ"ע. ואכמ"ל.

הרי שהרבי הרמ"מ מציין שני דברים לרעותא, האחד הוא נ"ס ונ"ס, והשני שהזריעה הוא בזוחלין^מ. הרי שראה את עיקר מעלת המקוה בתקנת הרש"ב, שהוא זריעה באשבורן.

ושוב כמה שנים אח"כ, אנו מוצאים, עוד הוספה לשיטתו. עיין בתורת מנחם ח"ל (עמ' 330), שבעת ביקורו של האדמו"ר מתולדות אהרן זצ"ל ביום א', כ"ו שבט תשכ"א, אמר לו האדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש, שמקוה ע"ג מקוה, זהו תיקון היותר נכון מכל מקוואות, שאז הטבילה היא באוצר עצמו, כי הרצפה שמחלקתו לשני חלקים, בטלה מענינה ע"י החורים שבה.

וכ"כ באגו"ק חכ"ב (ח"פ"א, עמ' ס"ז) מיום כ"ז כסלו תשכ"ב: פשוט שהתועלת הכי גדולה באופן בני' האמורה, היא, שאז הטבילה בהאוצר עצמו, אלא שהרצפה מחלקתו לשני חלקים ובטלה הרצפה מענינה ע"י החורים שבה, והתועלת בטבילה באוצר עצמו כו'.

הסבר הדברים עיין בתיקוני מקוואות (פ"ה, אות ג', עמ' ע"ו), מקוה מים ח"א (עמ' ס"ג).

ועיין בקובץ השלוחים (מישיגן, תשמ"ז, עמ' רכ"ח) שאמר הרבי הרמ"מ ביחידות: במה דברים אמורים (שאין כאן נטל ונתן סאה), כי הרי אין שואבים אף פעם מהבור התחתון, וזה שאני רוצה שישפכו בתוך נקב ההשקה, זה ליתר שאת, שיחשב יותר למקוה אחת. ועיי"ש שמבאר מה המעלות בזה^{מא}.

והבאתי לעיל (סוף אות ד') מההערות בשלחן מנחם ח"ד (עמ' קנ"ג, הערה י"א) מה שכתב בדעת אדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש, או דס"ל דתועלת זו גדולה מהזהירות בנ"ס ונ"ס, או דס"ל דנטל סאה, זהו רק כשמוציאים את המים מהאוצר לגמרי, אבל שהמים יוצאים לתוך המקוה, ונשארים שם, לית לן בה.

ודייק שם מדבריו ביחידות הנ"ל, דכך הכוונה בדבריו: במה דברים אמורים (שאין כאן נטל ונתן סאה), כששואבים מאותו הבור (מהבור של המי גשמים, והמים נשפכים ויוצאים לחוץ), אבל באופן זה (שהמים יוצאים קצת מאליהם, אך הם נשארים במקוה זו עצמה), לעולם אין בזה משום נטל סאה.

וכיון דאתנין להכי, הרי שגם לשיטת חב"ד, או שהמים מתחלפים כמו בשאר השיטות, רק יותר לאט, או שצריך להגיע לסברות ותירוצים, שאין זה נקרא נטל סאה, וכעין שאר התירוצים בדברי הראב"ד (עיין לקמן אות י').

(מ). עיין מקוה מים ח"א (ע' כ"ז).

(מא). ולבאר דבריו התפתחו בחב"ד שתי אסכולות. האחת, שהכשר המים הוא יותר מועיל באופן הזה. השניה שהטבילה ג"כ היא במעלה יותר גדולה, שהיא באוצר עצמו, וכפשוטו דברי הרבי הרמ"מ, שהטבילה בהאוצר עצמו. וסברתם שהמחיצה נתבטלה, והכל הוא מציאות אחת, וכיו"ב, והדברים ארוכים [עיין לדוגמא קונטרס מקוה ע"ג האוצר, וקובץ הערות וביאורים א"כ"ב (עמ' 68)], ויש הרבה להשיב על דבריהם, ואכמ"ל, ועיין בקובץ הערות וביאורים א"כ"ה (ע' 64) מה שהשיב ודייק מדברי הרבי הרמ"מ, ועיין נמי בהמשך הדברים.

עוד יש להעיר, דלכאורה לסברת הרבי הרמ"מ שטובלים באוצר עצמו, אי אמרינן בפשטות דהוי ממש כטובל באוצר והוא מעלתו, הרי ארכביה אתרי רכשי, דמצד אחד אמרינן דהאוצר התחתון הוא סגור ומופרד, ואין כאן נ"ס ונ"ס, ואם הוא סגור ומופרד, הרי שאין הטובל טובל באוצר, כי אם במים מעליו. ואי אמרינן שהטובל טובל באוצר, א"כ הכל נחשב לאחד, אז הרי גם כשמרוקן את המים, הוא מרוקן מהאוצר עצמו, והוי נוטל סאה בפועל ממש מהמי גשמים, והוי נ"ס ונ"ס.

וכל ההוכחות שהביאו בספרים השונים (כגון תיקוני מקואות ומקוה המים הנ"ל) מהלשון המוזכר בפוסקים האמרי יושר המהר"ש ענגיל ועוד, שהוא מקוה אחת, היינו שלכן אין בו חשש קטפרס או הפסק, והוא מעלה לכשרות המים, אבל לא שבגלל כן יש איזו שהיא מעלה בטבילה.

וכן מבואר בפוסקים שמחמת הנקב שהוא כמוציא רימון, אינו רק עירוב מקואות אלא ממש מחובר, כפי שהביא במקוה המים שם (עמ' ס"ה). וזה מועיל לדינא רק לענין מים המעורבים במים, אבל לא שיעשה כאילו טובל ממש במי הגשמים.

ואילו מאידך, מרן הבית יוסף ביאר לן גם בכ"מ ה' מקואות (פ"ד ה"ז) וגם בבית יוסף (ק"ד ע"א), דדעת הרמב"ם בנ"ס ונ"ס דמדינא שרי בכל גווני, אלא דמיחזי להו לאינשי שניטלו הכשרים ונכנסו תחתם שאובים ויבואו להכשיר בכולם שאובים לגמרי, ולפיכך גזרו בו מפני מראית העין, וכתב דכ"כ הרמב"ן ב"ב (ס"ה ע"ב) ד"ה ואי קשיא.

והנה באוצרות השקה וזריעה, אין כ"כ מראית העין של נוטל, כמבואר החילוק בבית יוסף לגבי הדין שכתב הרמב"ם שם (ה"י) במקוה עליון שנותן לתוכו מים כל היום, שאין נראה שנוטל ממנו. משא"כ בבור תחתון, כיון שהנתינה והנטילה כולה היא בבור אחד, אע"פ שהוא מחולק, יש לכאורה יותר סברא של מראית עין (ובפרט לסברא דטובל באוצר עצמו, דהכל הוי כאחד), ובוודאי שיש לחשוש לחשש של מראית עפ"י הרמב"ם והרמב"ן. ובפרט שהרבה אחרונים ס"ל הכי גם בדעת הראב"ד.

שו"ר בשו"ת משנה הלכות ח"ז (סי' קמ"ז) ד"ה אמנם, שכ"כ, וז"ל: ומה שהביא כת"ר בשם המע"י דכשהמי גשמים מתחת לא ניכר כ"כ וליכא משום מראית העין, לולי דמסתפינא הייתי אומר דאנן לדידן אדרבה איפכא ס"ל, דכשיהיה ההשקה מתחת ולא ידעו העולם מההשקה כלל, ובפרט נשים שאינם בקיאים בדינים וע"ה וישכחו בכלל מההשקה, ויאמרו דיותר לטבול בשאובין לגמרי, שהרי יראו שמכניסין שאובין במקוה בלא השקה עולמית, וע"ד שאמרו בגמרא שבת בגזירת י"ח שגזרו על הבא ראשו ורובו במים שאובים שאמרו לא אלו מטהרין אלא אלו, הכי נמי יאמרו לא אלו מטהרין אלא אלו השאובין²³, ובשלמא כשההשקה מן הצד רואין הנקב מן הצד ויודעין מההשקה, ושואלין זה לזה נקב זה למה, ככל דבר התמיה, ויודעין עכ"פ דבשאובין אסור לטבול, אבל כשהנקב מתחת דליכא שום היכרא, אדרבה יש לחוש שישתכח תורת שאובין לגמרי, וק"ל.

(מב). ועיין נמי ירושלמי יומא (פ"ג ה"ה, ט"ז ע"א) דס"ל שטעמא דרבי יהודה שאסר להטיל מים חמין למקוה של כהן גדול ביוהכ"פ, שמא יאמרו ראינו כהן גדול טובל במים שאובין.

וכ"כ בתשובות והנהגות ח"ב (סי' תל"ח), וז"ל: ובכאן אביא עוד מה ששמעתי מפי כ"ק האדמו"ר הקדוש רבי יואל טייטלבוים זצ"ל (האדמו"ר מסאטמר) (בעת בדיקת המקוה דהעדה החרדית דזופניק), שאנו חוששין לא רק לשיטת הראב"ד דלא אמרינן מדינא קמא קמא בטל, אלא חוששין גם לשיטת הרמב"ם שפוסל ברובו שאובין משום מראית עין, ולפי זה נראה שמנהג חב"ד הנ"ל להשיק בגוף המקוה דטבילה למעלה למטה (ולא בבור השקה), הלוא הם כמקוה אחת ולא שתי מקואות מחוברין, ושייך במקוה אחת יותר פסול מראית עין ממקואות שלנו שהשקה מן הצד.

ועיי"ש ח"א (סי' תקי"ב) שכתב: שיש לחוש שלשיטת הרמב"ם נתן סאה ונטל סאה כשר רק עד רובו מפני מראית עין, וכשהמים במקוה אחר מן הצד ולאט לאט (מתעכב) (מתערב) לא חששו, אבל למטה הוי כמקוה אחת ממש וחוששין, ושוב שמעתי עדות נאמנה שכבר השיב החזו"א דהוי כמקוה אחת ויש לחוש לפסול דנתן סאה ונטל סאה (דהוא הלכה ולא שכן שיערו המציאות, ע"ע חזו"א סי' קל"ב ס"ק י"א) ונשאל על מקוה זו בצד זה והשיב דשאני (והוא מבואר בספרו סי' קל"א סק"ד שדייק כן מהרמב"ם עיי"ש), ולכן כיון שבדורות הקודמין נהגו זה אצל זה בהשקה ראוי להניח כן מ"ד.



ו.

בור זריעה בנוסף למקוה ע"ג מקוה

הרב דווארקין בקובץ רז"ש (עמ' 51) כותב: יכול אני להעיד שאני ראיתי המקוה שנבנה בבית כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בשביל נשים על פי הוראתו וציוויו, שהי' גאון עולם וקדוש עליון מפורסם בגאונותו וצדקתו וקדושתו, ודייק שיהיה דוקא מקוה על גבי מקוה, ולא עשה אפילו בור הזריעה, באמרו שכל העצות שהמציאו האחרונים בכדי לצאת דעת הראב"ד ז"ל בענין נתן סאה ונטל סאה לא יצאו ידי חובתם כלל, כי אם בדרך זו דוקא דמקוה על גבי מקוה.

וכ"כ הגרמי"ל לנדא בתשובה שנדפסה בשו"ת נחלת פנחס (סי' ס"ה, אות ה'), וז"ל: כאשר בנו דירת אבי תחת ביהכ"נ, ועשו שם גם מקוה פרטית, אמרתי לאבי שאני יכול בקל להוסיף גם בור זריעה לכד הבור התחתון, וענה לי דו וילסט מאכען בעסער פארן רעבין (בתמי') [האם אתה רוצה לעשות יותר טוב מהרבי], ועשו המקוה בור ע"ג בור בלבד. וכ"כ בתפארת אירופה ח"א (עמ' 119), ובפרדס חב"ד גליון 11 (עמ' 60).

(מג). כוונתו, לדין מקוה הסמוכה לחברתה ואין בה מ' סאה, אין נפסלת ע"י חברתה שיש בה שאובין, רק אם יש נקב ביניהם, ונגד הנקב יש ג' לוגין, עיי' בשו"ע (סי"ח). והחזו"א מוכיח שם דבמקוה ע"ג מקוה, אפי' אם אין נגדו ג' לוגין פסול, משום דהוי כמקוה אחת.

(מד). עוד כתב שם: ויש לצדד גם כן שצריך לפתוח ולבדוק תכופות אם אין זוחלין, ובזה למטה ולמעלה קשה יותר, וגורם שנמנעים לבדוק אלא בצורך ממש, ובזה גופא חסר הידור. ולא הבנתי הדברים, כי בזמן שמשתמשים במקוה אי אפשר לבדוק, לא באוצר תחתון, ולא בהשקה מן הצד, ובזמן שעושים בדיקה (והוא בדר"כ בתשעה באב, או בזמן שיפוץ), אז במילא בודקים גם את בור הטבילה, וגם את האוצרות. ובבדיקת בור הטבילה, נבדק ממילא גם הבור התחתון.

באגו"ק ח"ג (תרצ"ג) שהבאתי לעיל, שכותב הרבי הרמ"מ ומחדש שיפלו המים ישר לתוך נקב האוצר התחתון, כותב גם לגבי אוצר זריעה, וז"ל: מש"כ בענין המקוה: מש"כ שעשו עוד אוצר מן הצד כדי שתהי' ג"כ זריעה - הנה ע"פ האופן דכ"ק אדנ"ע, שהיא מקוה ע"ג האוצר וכו' ה"ז זריעה באופן היותר מועיל, שא"צ השקה כלל לכל הדיעות וכו', וא"כ האוצר שמן הצד מהו מוסיף? - [אם לא לזהירות בעלמא אולי יתקלקל אוצר התחתון].

ועיין נמי באגו"ק ח"ז (ב'קל"ה, ע' רע"ז) מי"ח סיון תשי"ג כותב הרבי הרמ"מ [לגבי לעשות בור ע"ג בור בזריעה]: הנה לדעתי לא נראה לי זה, כיון שבמקוה מקפידים לצאת כל כמה דיעות שאפשר, ולכן עלול שבשינוי איזה פרט שיהי' אף שעל אתר אין רואים החילוק לבין הסידור של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, אפשר שלאחר העיון ימצאו גם בזה חילוק. והוסיף בהערה: בנדו"ד, הנה גם בהחפזי וקודם העיון נ"ל בהצעת הראח"נ שי' תרתי לריעותא: א) נתן סאה ונ"ס כפי' הב' בראב"ד ב) זריעה במים זוחלין - משא"כ ע"פ תיקון אדנ"ע. ואכמ"ל.

הרי שגם הרבי הרמ"מ שלל בתחילה לעשות אוצר זריעה בנוסף לבור תחתון.

ברם בספר תורת טבלין (עמ' 20) מביא מכתב ששלח השליח למדינת ארגנטינה לרבי הרמ"מ, וז"ל המכתב: ו' שבט תשכ"א. ברשימת ר' לנדא ממקוה כ"ק אדנ"ע בראסטאו אינו מזכיר כלל על אוצר לזריעה, וכן במילאנא למקוה הנעשית ע"י הרב פערלאו ועשוהו מקוה ע"ג מקוה ואוצר לזריעה אין שם, אבל שם אמרו שלא עשו אוצר לזריעה מאפס מקום. לזה והנני שואל בזה האם יש מקום להידור זה?

שלפי דעתי באם הי' נחיצות הי' בטח כ"ק אדנ"ע מצוה לעשותה, בשגם סיפר לי ר' נתן דוד רוזנבלום מ.ב.א. בדיוק בזמן ההוא הי' בראסטאו וראה כמה כוחות הי' משקיע כ"ק אדנ"ע במקוה זה, עד שלפעמים הי' ממחר לגמור תפילתו ופושט טלית ותפילין ומטפס ויורד לתוך הבור ונותן הוראות להפועלים, וגם לפעמים מסייע קצת בהמלאכה ובטח הי' עושה אוצר לזריעה אם נצרכה, והנני יודע אשר באיזהו מקומן כן עושים ואולי בשביל הגאליציאנער או האונגארישע.

ואנא יורני בזה כ"ק אד"ש ובכל מה שכתבתי לעיל.

ואדמו"ר הרמ"מ כתשובה לשאלה, כתב סימון בצד הקטע הראשון, ומחק המילים והנני שואל בזה האם, ומתח קו תחת המילים יש מקום להידור בזה ומחק הסימן שאלה, שבסוף המשפט. וכוונתו שיש הידור בזה, ומורה לעשות כן.

גם הגרמ"ל לנדא בפרדס חב"ד, ובתפארת אירופה שם כתב: נכון אמנם שאצל האדמו"ר מליובאוויטש היה בעניין זה שינוי, הייתה תקופה ששאלו לגבי להוסיף בור זריעה והרבי ענה שלא להוסיף, בערך באותו נוסח, ואחר כך היה שינוי בזה והרבי אמר כן להוסיף בור זריעה, כפי שידוע שכך נהוג אצלנו עכשיו לעשות גם בור של זריעה. ולמעשה כמובן שזה תלוי בכל מקום לגופו ולפי כל הנתונים.



ז.

כל אחד ינהג כמנהגו

אכתוב נקודה נוספת, הנה הגרז"ש דווארקין כתב, בקונטרס מקוה ע"ג מקוה (עמ' 46): יכול אני להעיד שאני ראיתי המקוה שנבנה בבית כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בשביל נשים עפ"י הוראתו וציווי שהיה גאון עולם וקדוש עליון מפורסם בגאונותו וצדקתו וקדושתו, ודייק שיהיה בדוקא מקוה ע"ג מקוה, ולא עשה אפילו בור הזריעה, באמרו שכל העצות שהמציאו האחרונים בכדי לצאת דעת הראב"ד ז"ל בענין נתן סאה ונטל סאה לא יצאו ידי חובה כלל, כי אם בדרך זו דוקא דמקוה ע"ג מקוה וכו'.

הגרז"ש דווארקין, הדגיש בלשונו כי הרש"ב אמר ככה, אבל הרבה מצטטים בשמו (או שלא בשמו) ואומרים כי אי אפשר לצאת ידי חובת הראב"ד, אלא במקוה ע"ג מקוה.

ועיין באהלי שם ח"ד (עמ' קי"ז) במאמרו של הרב שלו' דובער לוין שכותב כי רק במקוה זו יוצאים ידי זוחלין.

לענ"ד, דבר זה הינו דבר חמור לומר, וכאילו לזלזל בטהרתן של ישראל שאינם יוצאים ידי חובה עפ"י הראב"ד, כי גם במקואות שיש בהם בור השקה וזריעה, או אפילו אחד מהם, יוצאים ידי שיטת הראב"ד, והביאורים שנאמרו בזה רבים המה, וחלקם יוזכרו לקמן בס"ד (אות י').

אמנם כי הרבי הרש"ב לא קיבל וסבר את המהלכים הללו בדברי הראב"ד, וההולכים בדרכו, עליהם לאחוז בדרכיו. אך אין זה ח"ו מוריד ופוסל את מעלת המקואות האחרים, לומר באופן גורף שאין יוצאים בהם את שיטת הראב"ד, וכי יש בהם פסול וזחלין.

ובפרט שהוכחתי לעיל (אות ה') שגם במקוה חב"ד, או שהמים מתחלפים, או שצריך להגיע לסברות ותירוצים בדברי הראב"ד.

ויותר מזה, כי גם חסידי חב"ד אשר אין להם מקואות בשיטת מקוה ע"ג מקוה, הרי שעליהם לטבול במקוה עם השקה, ואף עם זריעה. וכן כתב הרבי הרי"צ במכתב להגר"י לנדא לגבי המקואות בבני ברק שהיו רק עם אוצר זריעה^{מה}.

ובספר ממלכת כהנים (סי' ע"ב, אות ג') (עמ' רי"ח) כותב לגבי מקוה ע"ג מקוה בשיטת הרש"ב, וזה דבר ברור שמבחינת ההלכה^{מה} זוהי המקוה הכי מהודרת שיכול להיות לצאת את כל הדעות. ולא יכול לצאת שום מכשול^{מה} ממקוה זו.

ומ"ש כת"ר שיש אחרונים שלא בשמחה התירו שימוש במקוה זו.

הריני להבהיר שטעמם ונימוקם אינו נובע מצד ההלכה, אלא מטעמים אחרים ואכמ"ל, ואדרבא ניתי ספר ונחזי. עכ"ל הספר הנ"ל.

מה). נדפס בכפר חב"ד (גל' 1450, עמ' 37-36), עיי"ש במאמרו של הג"ר יעקב הלוי הורוביץ.

מו). ההדגשות במקור.

מז). עיין לעיל (סוף אות ד') ומש"כ שם (הערה ל"ה).

לאור חומרת הדברים, הנני בזה להעתיק מתשובת הג"ר משה שטרן זצ"ל, בעמח"ס שו"ת באר משה ואב"ד דעברצין, אשר נדפסה בספר טהרת יום טוב ח"ה (עמ' י"ח), וז"ל: הנה בכל משך דברי הקונטרס שכח המחבר החשוב הרב שליט"א שאם מי שהוא מברר לפי דעתו דעת תורה נוטה דלא כ"ק הגאון"ק אדמו"ר מהרש"ב וצוק"ל בדין מקוה ע"ג מקוה, וכי ח"ו נגע ופגע בכבודו חלילה וחלילה או ח"ו הקטין רוב גדולתו והוא תפארתו.

ידע כבוד המחבר הקונטרס הרב שליט"א שבשעה שכתבתי תשובתי בכירור דין מקוה ע"ג מקוה (הנדפס בטהרת יו"ט על משניות מס' מקואות ח"ב) באימה וביראה דנתי בקרקע מפני הדר קדושת גאונותו של אדמו"ר מהרש"ב זצ"ל ומדדתי ושקלתי כל תיבה ותיבה מה לכתוב ובאיזה אופן לדון. וכי אין אני יודע שקטנו עבה ממתנינו, ואני ובודאי בלא שום ספק כל "החכמים בעיניהם" כ' לברר שיטת רבותינו ושיטת מנהגינו שמעולם מנעו רבותינו שבגולה וצוק"ל לעשות מקוה ע"ג מקוה יהיה באיזה אופן שיהיה, וכי לסגור הדרך עלינו בא בעל המחבר הקונטרס הנ"ל, אני ח"ו אינני חושדו בדבר, אבל מה אעשה בסגנון לשונו נתן יד להחושדים אותו בדבר זר ומוזר, ומעולם לא עלה בדעתי לפסוק לחסידי חב"ד לובאוויטש שיחי' הנמשכים אחר פסקו של הגאון"ק מהרש"ב זצ"ל, רק בדעתי היה לברר שיטתו שח"ו אנו לא נטע משיטת רבותינו שבגולה וצ"ל וח"ו לא נעזב דרכינו דרך שהנהיגו אותנו.

ולא אוכל לירד לסוף דעת המחבר הקונטרס הזה איך לבוש עוז כח וגבורה לצאת בכתובה גסה נגד "החכמים בעיניהם" שכל רצונם לשמור על משמרת הקודש בלי לסור מדרך הישרה שהדריכו אותנו רבותינו הגאונים הצדיקים וצוק"ל שלא הסכימו לעשות מקוה ע"ג מקוה, ומי נתן לו רשות והורמא לכיף בני עיירות הסרים לדברינו והם יוצאי מדינתנו, ואינם רוצים לזוז מדרכ הישן שנשרש בלבבותם נפשותם שלא להתיר מקוה ע"ג מקוה, וכי יורה יורה נטל מריש גלותא לרדות כל אחינו בני' אחר שיטתו (עיין סנהדרין ה' ע"א). באופן שכל דרך הקונטרס לעצמו חידה נפלאה היא בעיני. עכ"ל הנוגע לעניינינו.

וענין ההלכה שכתב הרב שטרן, עיין בטהרת יום טוב ח"ב, שמביא תשובות שהדברי חיים לא מחלק בדין קטפרס, ואף בהפסק מועט סובר שמלמעלה ללמטה אינו חיבור. ועיין נמי בשו"ת חסד יהושע יו"ד (ס' כ'), במהדורא החדשה) שמוכיח כן בדברי חיים וכתב שכן כתב לו הגאון מראדומישלא. ועיין נמי בשו"ת פרי השדה ח"ד (ס' קל"ח), ועיין מה שהאריך בשו"ת בצל החכמה ח"ג (ס' נ"ז, אות ח' והלאה, ס' ס"ב, אות ב') [ושם (ס' ס' אות א', ס"ב אות א') בחובת התלמידים לעשות כרבם, אפילו להקל כל עוד לא הוכרעה הלכה עפ"י רוב חכמי הדור, וזה הודם ותפארתם של החסידים שמחזיקים בתורת רבם, ואינם זזים ממנה זיז כל שהוא].

ועיין נמי בשו"ת משנה הלכות ח"ב (ס' ק"י) שכתב: והנה בדין מקוה על גבי מקוה כבר כתבתי מזה כמה תשובות, ואין דעתי למשוך הנוהגים כפי פסק גדול וצדיק שהורה להם בקדושתו כפי דעתו הרחבה ורוח קדשו אשר הופיע עליו, האמנם כבר הארכתי בזה דלדידן שרבותינו הקפידו על זה שלא לשנות ודאי שיש בזה מדין אל תטוש תורת אמן, עכ"פ אפילו

(מח). בהמאור (קובץ רכ"ט) כסלו טבת תשל"ו, נדפס קונטרס בעד מקוה ע"ג מקוה, ובין היתר כתב בחריפות על גדולי הדור ההוא, והרב מדעברצין, משיב על דבריו.

נימא דלהלכה שניהם כאחד טובים, מ"מ נקיים בנו צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדויתך על משכנות הרועים רועי ישראל, והלא גם אדמור"י ליובאוויטש נולדו ממקוואות הנעשות כמו מקוואות שלנו¹, שלא היו מקוה על גבי מקוה, ואם היה מקוה כזה כשר לנו ולאבותינו ד' אלפים שנה, למה לא נמשיך כן עד ביאת משיח צדקינו, וודאי תלמידי וחסידיו הגה"ק שוהגים כמותו תבא עליהם ברכה, אבל להכריח על העולם מה שלפי רבותיהם לא ניחא להו, לא שמענו.

ועיי"ש ח"ו (סי' קמ"ז) שמסיים התשובה וכותב: ועד הנה כתבתי אליבא דהלכתא, אמנם לא אכחד מה שעל לבי שקשה עלי מאד מאד הני שינויים במנהגי עמינו בשנים האחרונות בכל דבר בכלל, ויצא לטעום טעם אחר שלא כענינו בין להקל ובין להחמיר, והלואי שלא יהיה קל וחומר שתחלתו להחמיר וסופו להקל, וז"ל החת"ס יו"ד סי' רי"ד בגאון אחד קדוש יאמר לו שרצה להנהיג חומרא במקוואות, והחת"ס ז"ל האריך לישב מנהג הקדמונים וכתב וז"ל, הארכתי בכל זאת ללמד זכות על המקומות הגדולות והמהוללות שטובלים במקוואות כאלו בלי שום דוחק כי יש באותן מקומות מעיינות ומקוואות כאלו סמוכים לנהרות, ובעירנו יש במחוז (צוקערמאנדל) מקום כזה סמוכה מאד לנהר (דאנאי) ובקלות היו יכולים להמשיך לה מים מן המעיין ולא חשו גאונים קדמונים לזה, ע"כ יצאתי ללמד זכות ומ"מ פשוט המחמיר יתברך ממקור הברכות וממעייני הישועות ישאב מים בששון, אך בדרך הזה אשר בעונותינו הרבים לא לכד ביטול פ"ו גורם וכמ"ש מהרי"ק שרש נ"ו, אלא ישמעו לרופאים פרוצים כידוע, ויצא בזה מכשולים גדולים ח"ו, אילו הייתי נמנה עם אותה חברה הייתי מסכים להתיר באגודה אחת ובחבורה אחת כנכנס לש"ש, ועיי"ש ישמעו הנגידים לפזר ממון הרבה לתקן הכל עצהיו"ט כגון תקונים ברעפי הגג ובסילונות, וכל כיוצא בזה והמחמיר יחמיר לעצמו, ואמרו רז"ל עת לעשות לה' הפרו תורתך, יש שבהפרת התורה תתקיים התורה, וחלילה להפר התורה, אלא כעין נדון שלפנינו, ודי לצדיק וחכם כמותו ירבה בישראל וכל דילדא אימא כוותיה תילד כל יושבי חלד, ע"כ דבריו הקדושים עיי"ש.

ח.

הסבר בסברת הרש"ב שצריך שיהיה נקב ההשקה בכיסוי בור תחתון

בסעיף ד' ברשימה הנ"ל כותב הרב לנדא, שנקב ההשקה יהיה במכסה של הבור התחתון עצמו. ועיין בתיקוני מקוואות (פ"ז, עמ' ק"א, הערה 105) מה שכתב בזה. ולענ"ד י"ל עוד בכוונת הרש"ב בזה, הנה הדברי חיים פסל בשו"ת יו"ד ח"א (סי' מ"ג), ח"ב (סי' פ"ח, סי' צ"ג) מקוה תחתון משום קטפרס, והאריכו רבים אם כוונתו גם למקוה ע"ג מקוה כתקנת הרש"ב, או שיש הבדל ביניהם, ואכמ"ל.

מט.) יש להעיר מדברי הגר"ש דווארסקין, בקובץ רז"ש (עמ' 45), הנה בארץ מולדתי רוסיא היו בכל המקומות רק מקוואות של מעיינות. הרי שזה לא היה מקוה כמו שאצלנו ממי גשמים.

והחילוק העיקרי שנאמר, הוא על פי דברי הדברי חיים בעצמו שם (סי' פ"ח) שמתיר בכעין מקוה ע"ג מקוה, מכיון שהם קרובים, ולא כסילון שבין מקוה עליונה לתחתונה, שבוה פסל משום קטפרס.

והנה יציקת תקרת הבור התחתון, היא בעובי של בערך 15-20 ס"מ, ויש להוסיף שכבת טיח ואיטום, וריצוף, דהיינו עד 25 ס"מ. וי"ל, דהרש"ב רצה להרחיק חשש קטפרס מהנקב, ולכן הורה לעשות נקב אחד במכסה הבור, שעשוי בדרך כלל משיש, שהוא יכול להגיע עד 8 ס"מ (לשיש או יציקה עם ריצוף), ובזה קרוב הבור תחתון למקוה העליון, ואין בזה חשש קטפרס.

ט.

לדעת החזו"א להלכה, אי באוצר השקה יש נ"ס ונ"ס לדעת הראב"ד

ואידי דאיירי, אבוא במה ששגור בפי העולם, כי לדעת החזו"א בהשקה אין יוצאין דעת הראב"ד כפי שהבאתי לשונו לעיל (אות א'), אבל בזריעה ס"ל דמועיל מחמת חידושיו בזה, וכדלקמן.

והנה לענ"ד דבר זה אינו במדויק, דהנה מבואר בחזו"א יו"ד (סי' קכ"ג) ובליקוטים (סי' ג' סק"ב) דהש"ך (סקס"ג) שכתב להחמיר לדברי הראב"ד מחמיר רק בנטל בידיים, וזה לא שייך בזריעה.

ושם (סק"ג) מחדש דאף הראב"ד מודה בנותן מים במקוה השלם ויורד למקוה החסר דאין זה נתן סאה ונטל סאה, דדוקא אי נחו השאובין במקוה, או נבלעו בקרקע, אז פסלינן, אבל בשופך שאובין למלא ויוצאין, נראה כאילו השאובין יוצאין וכשר.

ועיין נמי בחת"ס חיו"ד (סי' רי"ד) שכתב כעין סברא זו, וז"ל: ועוד חששא רבה טפי שהמים התחתונים נבלעו בכותל המקוה, משא"כ בנטל סאה י"ל העליונים יצאו ולא התחתונים. עכ"ל. והיינו שנבלעו מימיו, המים יורדים המים שהיו כבר קודם, וניכר שהם המי גשמים, ועכשיו מוסיף מים שאובים, ומה שממשיך להבלע, הם המי גשמים שהיו קודם. משא"כ אם נותן ונטל סאה, הרי שי"ל שהמי גשמים הרי הם כמות שהיו, והוא רק נטל את השאובים שנתן קודם, רק שאנו מחמירים היכא דעושה כן בידיים, אבל אם הוי ממילא, לא מחמיר הרמב"ם בזה.¹

1. מדברי החזו"א מבואר שנבלעו המים בקירות או קרקעית המקוה, יש בו יותר מראית עין, מאשר ממלא בכתף ויורד לריקני.

וגם מבואר בב"י (ק"ד ע"א) דהרמב"ם מחמיר רק במראית העין דנותן ונטל ממש. ובחת"ס מבואר, דנפק"מ במחלוקת הרמב"ם והראב"ד הוא במקוה שנבלעו מימיו בקירות המקוה, דמביא החת"ס את דברי התשב"ץ ח"א (סי' י"ז) שכותב לחשוש לראב"ד, ומדייק החת"ס וכותב: הנה החמיר עליהם מטעם הראב"ד ולא מטעם הרמב"ם אשר מחבב דבריו בכל יום, והיינו דלטעם הרמב"ם כשר שהרי אינו נוטל ביד אלא מימיו נבלעו, רק להראב"ד יש לחוש בזה, עכ"ל [ובחזו"א (סי' קכ"ג סק"ב) כתב דאפשר דלדעת הרמב"ם דוקא נתן ונטל, אבל נתן ולא נטל כשר אף שמי המקוה נבלעין בקרקע ומתמעטין וכו', ולכן הזכיר התשב"ץ דברי הראב"ד ולא דברי הרמב"ם].

הרי לן ג' דרגות בנ"ס ונ"ס (עפ"י החזו"א).

א. מראית עין גמורה, שנותן ונטל בידיים ממש, דמחמיר גם הרמב"ם.

ב. מקוה שנבלעו המים בקירות או קרקעית המקוה, דהרמב"ם מתיר, דס"ל דאין בזה משום מראית עין, והראב"ד סובר

ומוכיח כן החזו"א ממתני' (פ"ו מ"ח) דממלא בכתף, ומ"מ כתב: דלנוסחא אחרת בראב"ד מוכח, דגם בנתן בעליונה וירדו לתחתון פסול ברוב שאובין. וכתב החזו"א דבזה אין מחמירין בראב"ד [ועיי"ש (סי' קכ"ד, מכתב א', אות ד')] בטעמא דמילתא, דנ"ס ונ"ס ניכר שממלא את החסר בשאובין, אבל בנותן למקוה מלא שיעברו המים למקוה שני, אין ניכר שימוש שאובין למקוה, ושמוכיח כן מדברי מרן החת"ס [ושם במכתב החזו"א מכנה את החומרא של הראב"ד נ"ס ונ"ס, והחומרא בנוסחא האחרת, ממלא בכתף ונותן בעליון].

והנה מש"כ החזו"א לגבי נטל בידיים, ודאי שאינו שייך בהשקה. אבל גם מש"כ לראב"ד בנוסחא ראשונה אינו שייך בהשקה, דאם בזריעה שבזמן המילוי שממלא שאובין ממש, ויוצאין מים מעורבין, כיון שיוצאין בו בזמן, אמרינן דנראה כאילו יוצאין השאובין, ואין זה נחשב כנתן סאה ונטל סאה כיון שלא נחו השאובין. והיינו דתלוי במראית העין, כמו שכתב החזו"א במכתב, דאין ניכר שימוש שאובין למקוה^א.

א"כ כ"ש בהשקה כשלא ניכר כלל נתינה ונטילה, אלא המי גשמים והמים שאובים כל אחד עומד לבדו, ומחוברים בנגיעה, ואין נראה כלל ששאובים ניתנין לתוך מי גשמים, ואין כאן נמי נטילה בידיים, וגם לא בליעה בבור עצמו, בוודאי אין זה נחשב לנתן סאה ונטל סאה, רק שבמציאות נתערבו המים, וזה לא אכפת לן, דאין כאן מראית עין כלל.

ואע"פ שאם הפקק פתוח, הרי שהמים בבור ההשקה מתרוקנים בשעת ריקון המקוה, ומתמלאים שוב בשעת המילוי, ולכאורה יש כאן נטל ונותן במים שאובין בבור ההשקה. יש לחלק, דכיון שאינו נטל ונותן בידיים בבור ההשקה, אלא ממילא המים נחסרים שם מכח ריקון בור הטבילה וכו', הרי זה בדומה למש"כ החזו"א לגבי זריעה, שמחמת שממלא ויוצא מיד, נראה כאילו יוצאין השאובין שנכנסו. וגם כאן אין זה נראה שנוטל בבור ההשקה, אלא נראה שנוטל בבור הטבילה, וכן נותן שאובים בבור הטבילה, ואין כאן נ"ס ונ"ס בידיים בהשקה. והרי זה בגדר שלא ניכר פה שימוש שאובין למקוה.

ועוד, דהכוונה בזריעה היא ההוספה של המים השאובים על מנת להכשירם, ולהעבירם לבור הטבילה, ויש כאן ממש נתן סאה ונטל סאה, ועל זה כתב החזו"א כיון דאין נטילה בידיים לא הוי נטילה. משא"כ בהשקה, שאין אנו ממלאים את ההשקה על מנת להרבות במים, אלא לעשות את ההשקה, והמילוי הוא ממילא, והוא נעשה מאיליו. ועוד, שנראה שהמים הנכנסין הם המים היוצאין.

וזה שבהשקה נמי לא שייך נ"ס ונ"ס, מדויק בדברי החזו"א עצמו, שכתב שם (סק"ד) והעושים הנקב נמוך בשביל שתהא השקה מי המקוה עם מי אוצר המים בשעת טבילה כדי לצאת דעת הראב"ד בנ"א, עושים שטר מזויף מתוכו, שאם באנו לחוש לדברי הראב"ד בנוסח אחר, דאף בממלא בעליון צריך רוב כשרים, כבר נפסל אוצר המים בימים אחדים, ומה תוסיף ההשקה. ויש

דיש בזה מראית עין.

ג. ממלא בכתף, במקוה שלם ויורד לריקני, דבזה אין מראית עין גם לראב"ד, ומ"מ לנ"א פוסל הראב"ד מדינא.

נא). מש"כ החזו"א בדעת הראב"ד דהוא משום מראית העין, כ"כ בנחל אשכול מקואות (סי' נ"א, הערה ח'), גם בבית שלמה (סי' נ"ט) כתב בפשיטות דדעת המחמירין היא משום מראית העין.

עושין שלשה בורות, אחד מהן מקוה טהרה ושנים אוצרות של מי גשמים, ואחד מהן משמש למלא את מקוה טהרה שמקלחין לתוכו מי העיר עד שממלא את מקוה טהרה, ואוצר השני אין מקלחין לתוכו מים לעולם רק הוא משמש השקה למקוה טהרה בשעת טבילה, וגם בזה אין יוצאין דעת הראב"ד וכו'.

ונראה דתחילה מיירי החזו"א באוצר זריעה והשקה משותף, והיינו שעשו החור נמוך בשביל ההשקה, ושוב מיירי מב' אוצרות נפרדים. ועל זה כתב החזו"א שעשו זאת רק כדי לצאת ידי הראב"ד בנוסח אחר, שאפילו רוב במציאות יהיה של מי גשמים, וכתב דאינם יוצאים בזה. הרי דדוקא לנוסח אחר אינם יוצאים בזה, ולא כתב דאינם יוצאים כלל לשיטת הראב"ד.

ושם במכתב הנ"ל (אות ה') כתב: ואם נמצא מי שחש ג"כ לדין ממלא בכתף שאינו רק פעם אחת, ודוקא מחצה על מחצה, ודאי היו פוסלין המקוה שהשיקו לו שאובין, וטבלו בו כמה פעמים וכו'. הרי שדוקא לנ"א בראב"ד פוסלין השקה, אבל לנ"ס ונ"ס לא חוששין בהשקה.

וגם מש"כ במכתב ב', הוא אליבא דנ"א, אבל אליבא דהראב"ד בנוסח ראשון, לא אכפת לן בכל מה שהביא שם².

הרי לן שלדעת החזו"א, לדעת הראב"ד אין חשש נ"ס ונ"ס לא בזריעה ולא בהשקה, ומה דס"ל לחזו"א להעדיף בור זריעה, הוא מחמת טעמים אחרים המבוארים שם (סי' קכ"ג סק"ה).

שהם: א. שמי ההשקה מתקלקלין, שהרי המים שבאוצר אין מחליפין אותן, ומי המקוה המזוהמין מתערבין באוצר, והרי אנו משתדלין על הנקיון וההידור כראוי לעושי מצוה ואיך נפסידים בידיים. וכותב שנודע לו שהבלן שופך נפט לאוצר לבטל הסרחון, וברכות הימים הנפט מתרבה על המים. וכן נודע לו שבלן החליף המי גשם למים שאובים³.

נב. בגליון האוצר (גליון פ"ו, אדר א' תשפ"ד) כתב הרב יואל שילה במדור הערות הקוראים (עמ' תס"ה) על דברי החזו"א בסברתו לגבי אוצר ההשקה, בזה"ל: ויש לי להעיר שלא זכיתי להבין את עמדת החזו"א. דברי הראב"ד ברור מילולו שמה שהניח שכששמלא בכתף ארבעים סאה שאובין למ' סאה כשרים - יש שוויון מחצה על מחצה בין השאובין והכשרין היוצאים והנשארים - הוא אך ורק תליה 'שאני אומר' שהם יוצאים בשוה, ולא היתה כוונתו למציאות. ובפשטות כך הבינו את דבריו במשך הדורות, שהוסיפו אוצר השקה מתוך הנחה 'שאני אומר' שהמים שנכנסים אליו מהמקוה בעת הטבילה, הם שיוצאים ממנו בסיום הטבילה, ומי הגשם כדקאי קאי. ואילו החזו"א חידש שיש לחשב את המציאות כמה ליטרים מי גשם נותרים בו, ולע"ע לא מצאתי לו חבר בזה.

והנה לפי מה שבארתי בדברי החזו"א, דבריו ברורים, דנראה דזהו גופא דיוק החזו"א. דלנוסחא הראשונה, היינו נ"ס ונ"ס, באמת העיקר הוא מראית עין, שהוא בגדר (כמו שכתב הרב שילה) שאני אומר. ואילו לנ"א, היינו דוקא מחצה על מחצה, וא"כ אין זה תלוי בגדר שאני אומר או מראית עין, אלא במציאות, ולכן כותב החזו"א שלנ"א יפסל אוצר ההשקה.

אבל מחמת שסובר החזו"א שעיקר שיטת הראב"ד הינה נ"ס ונ"ס, היינו מראית העין, הרי כמו שכתבתי ממילא גם אוצר ההשקה נכלל בגדר מראית עין. וא"כ אין כאן שום תמיהה בשיטת החזו"א.

נג. בספר שיעור מקוה להג"ר אברהם חיים נאה (עמ' קס"ג, הערה 83) הביא מספר ארץ חיים (סתהון) יו"ד (סי' ר"א) שהעתיק מהמאסף (שנה ט', חוברת ז', סי' פ"ה) סדר הכשר המקואות הנהוג בין האשכנזים בעיקר ירושלים, ושם (עמ' קס"ז, בהערה) כתב הגרא"ח נאה להשיב על טענות החזו"א, ואביא לשונו. הנה תחילה על מש"כ החזו"א שהמים מתחלפים, כתב: והנה עין רואה שחז"ר ירושלים ג"כ עמדו ע"ז שבזמן מילוי מקוה הטבילה נכנסין מים שאובין להאוצר אלא שכתבו שיכול להיות כי במשך ב' ג' שנים יהיה שוב החשש לדעת הראב"ד ולמה לא עשו החשבון הנזכר שבכ"ד

ב. לפעמים מחברים ב' מקוואות לאוצר אחד, ובשעת הטבילה אחד מלא, והשני באמצע המילוי, וע"י הטבילה נעשה זוחל.

ג. בהסכמה של הג"ר חיים שאול גריינימן לספר ישועות כהן ליקוטים, כותב, וזה כבר חשבתי דמה שהרחיק מרן זללה"ה את ההשקה (הוא) בגלל חשש רחוק של זחילה, וכך הוה מרגלא בפומיה ז"ל, כשלפני ד' מחיצות שלמות מחשש דאורייתא הנני מובטח, אף אם נימא דאיכא חשש קרוב של ג' לוגין שאובין".

פעמים שיוריקו המקוה יהיה רובו שאובין, ותקון המקוה בתקופה ההיא בודאי נעשית בהסכמת גדולי ישראל מפורסמים שהיו בזמן ההוא ובראשם מרן הגאון הנודע ר' שמואל סלנט זצ"ל. ומוכח דסברי מרן דכיון שהמים נכנסין להאוצר דרך נקב ההשקה בנחת ואין זרם חזק שיערב המים, נשאר רוב המים השאובים צפים למעלה, וכשמוריקין מקוה הטבילה יוצא רוב המים השאובין חזרה מהאוצר, ושיערו חכמים שצריך ב' ג' שנים שיהיה רוב שאובין בהאוצר. וגם הרי אפשר לפקוק הנקב בשעת הורקה כמ"ש החזו"א.

ומה שהמים מוגבהין בשעת טבילה, אין ממהרין להדחק ולהכנס להאוצר המלא מים למעלה מהנקב דרך הנקב, שיוגבהו המים שבתוך האוצר בזמן מועט כזה שהאשה שוהה בתוך המים בשעת טבילה, וטרם שיספיקו המים להתחיל להכנס להאוצר כבר נגמרה הטבילה. ודבר כזה אפשר לברר בנקל ע"י הסתכלות בתוך האוצר דרך הדלת שבגג האוצר בזמן שאדם נכנס וטובל ויוצא, ואיך שיהיה תקון הוא לזמן מועט בוודאי, ואפשר לכל ימות הקיץ עד זמן הגשמים ומפני ספק תקון ג"כ כדאי, בדבר שאין בו הפסד כלל.

ונראה דעל זה השיב החזו"א (סי' קכ"ד, במכתב א', אות ג'): אין הקלות (של המים הבאים מבור הטבילה שהם חמין) מכריע (שצפים) אלא שאם נתפשט אינו שוקע, אבל כשלחץ המים זורם דרך נקב כשהמים עדיין מקובץ הוא שוקע מחמת כובד המקובץ, גם יש כאן כח של זרם, וכש"כ כשהמים באוצר למעלה מן הנקב שהמים נדחקין לצונן ומצטננין. הרי שהחזו"א לא קיבל את הטענה שהמים מהאוצר מעכבין את המים מבור הטבילה להכנס לבור ההשקה, אלא כתב שהמים נדחקין.

וגם את הטענה שהמים השאובין צפים מלמעלה (או מחמת שהם חמין, או מחמת דבר אחר), דחה החזו"א, שהמים באוצר ההשקה יותר גבוהים מהנקב, והמים נדחקין באמצעיתם, ואין הם צפים מלמעלה.

וממשיך הגרא"ח נאה, ומביא: ומש"כ החזו"א דלעומת זה שלא הרויחו כלום בהשקה זו, יש כאן הרבה מן ההפסד, שע"י השקה זו המים שבאוצר מתקלקלין וכו'. אבל הרי עינינו רואות שאין מי המקוה של הנשים מזוהמין כלל, ומחליפין אותן בתמידות אפי' בירושלים, וכש"כ בשאר ערי א"י שיכולים להחליף המים בכל יום, ותוכיח המקוה שנבנית ע"י דודי הנ"ל (עיי"ש עמ' קס"ה) בשכונת הבוכרים, ועוד ששורר נקיון בהמים עד להפליא, ואין האוצר מזוהם כלל וכלל ע"י הזמן הקצר שהשפופרת פתוחה בזמן הטבילה.

ומש"כ החזו"א שם: ולא עוד אלא כפי שנודע לי יש שהבלן שופך נפט או שאר מי חמצן לתוך האוצר לבטל סרחון המים שבאוצר ובהמשך הזמן מתרבה הנפט על המים, ידיעה מוטעת היא, ואולי קרה כן אצל בלן א', הרי ודאי עשה כן רק פעם אחת, וגם ידוע שנפט צף על פני המים. ולטענת החזו"א דבשעה שמוציאין המים מהמקוה יוצאין המים מהאוצר שלמעלה מהנקב כנ"ל, נמצא שאם היה נפט על פני המים יוצא הנפט בכל פעם שמוציאין המים מהמקוה, ולא יתרבה הנפט על המים בשום אופן. ומש"כ עוד החזו"א, וז"ל: וגם הביאו עובדא שהבלן החליף מי האוצר ומילא אותו גם על עובדא זו שהביא מי שהביא, לא מפיו אנו חייין, ובי"ה יש השגחה תמידית מצד הרבנים על המקוואות ואין רשות להבלן לעשות כיום בלי רשות הרב המפקח העומד על גביו, וגם הבלנים בא"י רובם ככולם יראי ה' ונאמנים. ואפילו אירע מעשה יוצא מן הכלל, שבלן א' החליף מי האוצר ומלא אותו שאובין, הרי תפסו את העובדא ותקנו, וגם לא קלקל בעצם את כשרות המקוה, שהרי נתמלאה מאוצר ההמשכה, ואין בזה הרבה מן ההפסד כלל. ומה היו עושין במקום שהיה להם רק אוצר א' להשקה (אולי צ"ל לזריעה), ששם אם הבלן היה מחליפו בשאובין היה פוסל כל הטבילות, אלא שהשגיחו עליו היטב גם אנו משגיחין עליו היטב. ומרן הגה"ץ ר' יוסף חיים זאנענפלד ז"ל הרב דירושלים בעת שזכיתי להיות

וכתב הגר"ח ש גריינימן, דיש לזה מקור בגזרה דרבה בשופר ולולב, דחזינן שעקרו חכמים מ"ע דאורייתא משום חשש רחוק של שגגת חטאת, וכ"ש שאין לחוש לחשש ג"ל או נתן סאה ונטל סאה כנגד חשש חטאת.

וכבר אירע שנקב ההשקה לא היה בו כדי ב' אצבעות באמצעו, וכל שיעמוד בו ממעטו, וזימנן שאין הנקב מלא מים ואנו באים לידי ספק חשש זחילה דאורייתא, וכמה גדולים דברי חכמים".

ד. עיין הלכה ברורה (וילהלם) מקוואות (סוס"ק קמ"ט), שהביא שאמר לו החזו"א: אגלה לך סוד הכמוס אותי, מה שהורתי לעשות רק אוצר זריעה בלבד, והתנגדתי בסידור הכשר השקה, כמו שבארתי הטעמים בספרי חזו"א. נימוקי וטעמי הוא, כי ידוע טבע המים שהם מעבירים מחלות וחיידקים, ובפרט מים המכונסים במקום אחד זמן רב מתקבץ בתוכו הרבה חיידקים ונגיפים, ונמצא שהאוצר שהוא מלא מהם ומהמוניהם, וזה יכול לגרום שהנשים יחלו ח"ו. וחששתי שמשדר הבריאות יודע שהגורם הוא ע"י אוצר השקה שהם מעבירים החיידקים למקוה הטבילה, ויחוקקו חוק לסגור את כל המקוואות ח"ו, ומטעם זה הוריתי לסדר המקוואות אך ורק אוצר הזריעה בלבד". ושם מביא שגם הגאון בעל הקהלות יעקב, אמר לו ששמע כן מגיסו החזו"א.

מזכירו הפרטי, קבל מידי את סדר עשיית המקוה הנ"ל כפי שכתב אותו דודי הרב (דהיינו בור טבילה, ואוצר השקה ואוצר זריעה) וקרא אותו בעיון היטב, ושלחו לחזו"ל השואלים ממנו, ותו לא מיד.

ובהוספות (עמ' קע"ט) כתב עוד על חשבונו של החזו"א דבכ"ד הורקות נתחלפו המים, דלהראב"ד אין לחשב דכל פעם יצאו רק מי גשמים, אלא יש לחשב לפי חשבון, עיי"ש באריכות. ושם (עמ' ק"פ) מביא ששלח כל הנ"ל להגרצ"פ פרנק זצ"ל שכתב שמנהג ירושלים שיהיה ב' אוצרות הוא על פי הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל ושאר גאוני ירושלים, וכתב שמי שמערער על זה, הרי הוא מרפה ידי עושי מצוה, וזהו נגד מש"כ התשב"ץ ח"א (סי' י"ז) שבענין מקוה יש לחוש לדעת יחיד אפילו אין הלכה כמותו, ומכש"כ כאן הסכימו ע"ז גאוני הדור שלפנינו ולהם שומעים. והנה ראיתי כל מה שכתב כת"ר בספרו שיעור מקוה ע"ד ההידור של שני אוצרות, וכל דבריו נכונים מאד ויפה השיב כנגד המערערים.

נד. עיין מש"כ החזו"א (סי' קכ"ה סק"ב וסוס"ק ג) לגבי חשש ג' לוגין בתחילה, דאם ממלאים מבור זריעה, בדיעבד כשר.

נה. בישועות כהן שם (סי' קצ"ה, סק"א, הערה תתק"א) כתב דראה במקוה שנתפורר הטיט סביב הנקב, ופעמים גם תחבו הנקב ברפיון, והיתה זחילה מבור הטבילה לבור ההשקה. וכן כתב שם (סק"ב) שיש מקוואות שהנקב סתום כדי שלא יתחלפו המים, ומגיעות טובלות שרוצות להחמיר כש"ך (ס"ק קי"ב) בשם רבינו ירוחם שיהיה השקה תמידית, ופותחות הפקק, ולא מחזירות כראוי ושוב הוי זחילה (ויכול היה לכתוב שאין גובה המים תמיד בשווה, והוי זחילה, והן טובלות תוך כדי, ולא יודעות שטובלות במקוה וזחל). ושם (סק"ג) כתב על מקוה שטפטף הטיט לנקב בעת הבניה, ומיעט שיעור שפוח"נ. ושם (סק"ד) במקוה שכל ההכשר היה רק ע"י השקה, ושכחו לפתוח הפקק לפני הטבילה, וכתב שמאז התקינו באותו מקום שלא יבנו מקוה ללא זריעה. הנה חשש פתיחת הפקק, כבר כתב מרן החת"ס בשו"ת י"ד (סי' רי"ז) שהיה מעשה בקהלה הסמוכה אליו, והיה מכשול רב. על כן כתב במנחת יצחק ח"ב (סי' כ"ג אות י"א, סי' ע"ג) שלא לפקק כלל את נקב ההשקה, ובוה יצאנו מכל הספקות והחששות שהביא בישועות כהן. חוץ ממה שהביא שטפטף הטיט בשעת הבניה, שצריך פיקוח, כמו כל דבר, וכמו"כ יכול להפסל בשעת הבניה דבר אחר, וגם בבור הזריעה, כגון ששמים צינור שיש בו חשש כלי שיוריד המים מתעלת ההמשכה, וכדברי החזו"א (סי' קכ"ג סק"א) לעשות ברוך, שלא תהיה זריעה בווחלין.

נו. ועיי"ש המכשלה שנוצרה שהיה רק בור זריעה. ובישועות כהן הנ"ל (סק"ה) כתב: כמדומה שאמר (החזו"א) גם חששתי מפני סוג תקלה כזו, ואעפ"כ אני נחוש בהוראתי לבטל נקב השקה במקוואות.

ומביא שם, שהחזו"א הורה לו, שאם יש רב המפקח על כשרות המקוה, שדואג להחליף המים שבאוצר כל תקופה, שיעשה אוצר זריעה והשקה [שם מיירי באותו אוצר עם חור נמוך ליציאת המים, ומחמת שהוא נמוך מהוה גם השקה]²¹.

והנה בנוסף לסברא זו של החזו"א דלהראב"ד לא נפסלו המים ע"י אוצר הזריעה בנ"ס ונ"ס, וסברא זו מועילה גם להשקה כמבואר, י"ל עוד סברות במקוה דמועיל נמי לראב"ד, עיין לקמן (אות י').

אחר כותבי כל הנ"ל ראיתי בספר קנין דעה מקוואות, בקונטרס אחרון (סי' א', הערה ג') (עמ' רס"ט) שכתב דס"ל דלחזו"א אוצר השקה גרע, ואפילו להרמב"ם והרמב"ן יש בו משום נ"ס ונ"ס. והוכחתו לכך משום מש"כ החזו"א במכתב הנ"ל (אות ו'), וחובה למחות.

וז"ל מרן החזו"א במלואו: סוף דבר הכל נשמע שאם נחזיק את מים של תחנת המים לשאובין, ונחמיר אף בהמשכה, לא הרווחנו בהשקה, שבעשרה ימים כבר נשפך לתוכו יותר ממלואו, ולא מצאנו למי שישב על מדוכא זו בתכנית שלנו, והעלה להלכה להצריך השקה, וכאילו אנו באים לחלוק עליו, רק יש כאן הנהגה שנשתרבה, וחובה למחות.

וממילים וחובה למחות, דייק שם, שכוונתו שבאוצר השקה פסול אפילו להרמב"ם ורמב"ן, ומשו"ה חייבים למחות. וכתב עוד: ואין לומר שהחזו"א ס"ל שלענין חשש נ"ס ונ"ס לא גרע אוצר השקה מאוצר זריעה, ושגם אוצר השקה כשר להרמב"ם ורמב"ן, ולומר שגם באוצר השקה לא ניכר שנטל טאה, ושמש"כ שחובה למחות הוא רק משום חשש מכשולים שהזכיר במקום אחר בסימן קכ"ג סק"ה, שהרי כאן במכתבו לא הזכיר שום חשש מכשול כלל וכלל, רק הזכיר מדין נ"ס ונ"ס ושבאוצר השקה יש חשש, ובודאי משמע דקאי על הפסול נ"ס שהזכיר בתוך המכתב ושבגלל זה חובה למחות. ועוד שאם נאמר דכוונת החזו"א שחייב למחות בגלל החשש מכשול שהזכיר בסי' קכ"ג, קשה איך אפשר לחייב למחות כנגד רוב גדולי הפוסקים שלא חוששים למכשולים שלו, ורק אם ס"ל שיש פסול נ"ס ונ"ס שייך לומר דחובה למחות.

אמנם במחכ"ת, מצד הסברא נלענ"ד שאין לומר כן, וגם הבאתי הוכחות לזה לעיל. וגם לדבריו, אי חובה למחות קאי על מה שכתוב מפורש במכתב, הנה החזו"א גם לא הזכיר מפורש במכתב דהשקה פסולה גם לדעת הרמב"ם והרמב"ן דמראית עין, דהחזו"א הזכיר רק את דברי הראב"ד (ורק הזכיר בדרך אגב, כמו שפי' הב"י דעת הר"מ, אבל לא הזכיר דעתם להלכה), וא"כ האיך יכול היה לכתוב דיש למחות משום זה.

עוד כתב שם בקנין דעה: וידוע שבסוף ימיו של החזו"א לא הקפיד על המקוואות שעשו אוצר זריעה וגם אוצר השקה, ולא חשש על הקלקולים שהוזכר בחזו"א (סי' קכ"ג), משום שהתקינו לעשות אוצר השקה מיוחד לכל מקוה ומקוה, ולא משתמשים בשני מקוואות באוצר השקה אחת, וגם מחליפים יותר את מי האוצר ואינו מלוכלך כל כך, וכמש"כ בספר בירור הלכה

21. אמנם לכתחילה גם לזה חשש מהחשש הנ"ל, כי נמצא קשר בין המקוה לאוצר המים. והרי זה כמו שכתבתי בשיטתו, שלא פסל מחמת שיטת הראב"ד דנ"ס ונ"ס להשקה, דאי ס"ל דגרע השקה, הרי שוב מוריד הידור הזריעה, דיוצאים בזה שיטת הראב"ד.

מהג"ר אברהם וילהם ז"ל. והנה אי סבר החזו"א דהשקה פסול אפילו להרמב"ם והרמב"ן, קשה אמאי התיר לעשות דבר שגורע.

וגם אין לחלק ולומר ששאני המקוואות בזמנינו, שעושים אוצר זריעה נפרד ואוצר השקה נפרד, ולכן המים המגיעים לבור הם לא שאובים, ולא שייך בהם שיפסלו. דבהלכה ברורה (שהבאתי לעיל) מבואר שהחזו"א התיר אף באוצר אחד שהוא זריעה והשקה. ועוד, שבחזו"א (סי' קכ"ג סק"ד) שאוסר לעשות בור השקה, כתב: ויש עושין שלשה בורות, אחד מהן מקוה טהרה ושנים אוצרות של מי גשמים, ואחד מהן משמש למלא את מקוה טהרה שמקלחין לתוכו מי העיר עד שממלא את מקוה טהרה, ואוצר השני אין מקלחין לתוכו מים לעולם רק הוא משמש השקה למקוה טהרה בשעת טבילה. הרי שהחזו"א בתחילה לא הסכים גם לזה, שגם בהשקה לחוד לא יוצאין ידי חובה, וכשיטתו, וכתב שלא יעשו השקה. ואם לדברי הקנין דעה גם בזה הוי לגריעותא, אמאי הסכים אח"כ לדבר דהוי גריעותא [וזה קשה אפילו אי סבר כן בדברי הראב"ד דנ"ס ונ"ס].

לכן לענ"ד נראה כמו שכתבתי בדעת החזו"א. ונראה דמה שכתב החזו"א דיש למחות, או דקאי על מה שכתב אם נחמיר אף בהמשכה, והיינו שרוצים לפסול את הזריעה, ואומרים שאינו מועיל בשום צורה, אלא רק השקה מועיל, וע"ז כתב דאינו יוצא ידי הראב"ד בהשקה, ויש למחות בידי הסוכר כן. או דקאי על מה שכתב, דאומרים כאילו שאנו באים לחלוק, והיינו על גדולי הדורות. ועל זה כתב דאינו כן, וחובה למחות. או דקאי אמי שהעלה להלכה להצריך השקה, דרק כך יוצא ידי הראב"ד, דיש למחות על האומר כן, וכמבואר.

עוד ראיתי בספר הנ"ל שם (ס"ג, עמ' ע"ר) שהביא מש"כ חמיו בשו"ת תשובות והנהגות ח"ג (סי' ע"ב) [והזכיר את הדברים גם במועדים וזמנים ח"ח, בהוספות לח"ד (סי' ש"ח)], ושם הוא בקיצור, והוא הרחיב את הדברים, ואביאם בלשונו: ועיין בשו"ת תשובות והנהגות ח"ג (סי' ע"ב) שמביא שסיפר לאדמו"ר מסאטמר זצ"ל בעל הדברי יואל שהחזו"א אמר שבאוצר השקה לא יוצאים לשיטת הראב"ד, והשיב לו בעל הדברי יואל די"ל שאף הראב"ד לא פוסל בנתן סאה ונטל סאה אלא משום מראית העין בלבד, ולכן באוצר השקה שלא ניכר כ"כ שמוציאים מים מן האוצר, כשר אפילו לשיטת הראב"ד, ולא פסל הראב"ד אלא דוקא בממלא בכתף במקוה העליון (באוצר זריעה) ששופך מים לתוך המקוה העליון וניכר להדיא שדוחף את המים לחוץ ומוציא מים מן המקוה העליון, משא"כ כשמרוקן את המקוה נהי שמים יוצאים גם מן אוצר ההשקה, מ"מ לא ניכר שמוציא מהמים שמתחת הנקב, ונראה כאילו המי גשמים שנכנסו לשם נשארים שם תמיד וכשר אפילו לדעת הראב"ד, את"ד בעל הדברי יואל.

נח. ונראה דהקנין דעה סבר דפסול גם להרמב"ם והרמב"ן, כיון דהחזו"א משווה דברי הראב"ד דנ"ס ונ"ס לדברי הרמב"ם.

ברם כבר כתבתי לעיל (הערה נ') דיש בזה ג' דרגות. ולשיטתו יש לו לומר דהראב"ד דנ"ס ונ"ס יפסול בהשקה, י"ל דהשקה דומה לנבלעו מימיו, דלהרמב"ם הוי כמראית עין, וכשר. ולהראב"ד הוי כנ"ס ונ"ס, ולא היה צריך להחמיר ולומר דגם הרמב"ם והרמב"ן יפסלו בהשקה.

הרי לן דזכיתי לכיין לסברת הדברי יואל דבהשקה יש פחות חשש מראית עין מבזריעה. ומיניה ברור, דכיון דלחזו"א מבואר דס"ל דלראב"ד אין חשש מראית עין בזריעה, כ"ש הוא בהשקה, וכנ"ל.

י.

אופנים שמועיל לראב"ד נתן סאה ונטל סאה

החזו"א שם (סי' קכ"ג סק"ג) מחדש דאף הראב"ד מודה בנותן מים במקוה השלם ויורד למקוה החסר דאין זה נתן סאה ונטל סאה, דדוקא אי נחו השאובין במקוה, או נבלעו בקרקע, אז פסלינן, אבל בשופך שאובין למלא ויוצאין, נראה כאילו השאובין יוצאין וכשר.

ובדרך זו כתבו הגרמ"ל לנדא ובשלחן מנחם בדעת האדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש בשיטת אדמו"ר הרש"ב, שאע"פ שהמים בבור התחתון מתחלפים, מ"מ אין כאן נ"ס ונ"ס.

וכך כתב הגרמ"ל לנדא בתפארת אירופה ח"א (עמ' 116), ובפרדס חב"ד גליון 11 (עמ' 56): יתכן שבמציאות המים מתחלפים, אך להלכה אין זה נקרא שזה התחלף, מפני שיש את המים שלמטה והמים שלמעלה, ולא נעשה כאן נתן סאה ונטל סאה, (דהיינו) אין כאן פעולה של החלפת מים. כאשר אנו מוריקים את החור (במקוה השקה מן הצד) הרי הורדנו מים והוספנו מים, כאן לעומת זאת לא הורדנו מים ולא הוספנו מים, מה שמבחינה פיזיקלית המים התחלפו, עדיין אינו אומר כלל שיש לזה דין של נתן סאה ונטל סאה.

ובשלחן מנחם ח"ד (סי' מ"ט, עמ' קנ"ג, הערה י"א) כתב: דס"ל דנטל סאה, זהו רק כשמוציאים את המים מהאוצר לגמרי, אבל שהמים יוצאים לתוך המקוה, לית לן בה.

עוד כתב החזו"א (סי' קל"ט סק"י) נראה דהמשיך סאה ונטל סאה כשר עד עולם, אף לדעת הרמב"ם המובא בש"ך ס"ק ס"ג. ומבואר בחזו"א (סי' קכ"ג סק"ב, סי' קכ"ד, מכתב א', אות ד') דס"ל דדעת הראב"ד היינו כרמב"ם. וא"כ גם הראב"ד ס"ל דאם הגיעו המים בהמשכה מועיל, ואין בזה משום נ"ס ונ"ס, והחזו"א רמז לזה שם (סי' קכ"ד, מכתב א', אות ו') וז"ל: שאם נחזיק את מים של תחנת המים לשאובין, ונחמיר אף בהמשכה וכו'.

ועיין בחזו"א (סי' קכ"ג סק"א) דע"י שבאים בהמשכה, יש להקל נמי זריעה בווחלין.

וסברא זו, דבאו המים בהמשכה דיועיל לראב"ד מצינו כן בעוד פוסקים, עיין בישועות יעקב בסוף ה' מקוואות בסוף תשובה לק' קאמינקא, גידולי טהרה בנחל (ס"ק ל"ה), בלחזו"ש (סי' ר"א) שמלה (סקנ"ד), שו"ת צמח צדק יו"ד (סי' קע"ד), שו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב (סי' כ"ז, אות ד', ו'), שו"ת מהרש"ם ח"א (סי' קמ"ה), שו"ת מהר"ש ענגיל ח"ב (סי' י"ז), שו"ת שבסוף חיבור לטהרה

(נט). וע"ע שם (סי' קל"ד) ד"ה הנה מ"ש.

(סי' ו') וכתב שאפילו על אבנים יועיל, דהראב"ד סובר דאין צריך המשכה ע"ג קרקע, שו"ת אבני נזר יו"ד (סי' ע"ר), שו"ת אמרי יושר ח"ב (סי' פ"ה), אגרות משה יו"ד ח"א (סי' קי"ט).^א

ועיין נמי בשו"ת מהרי"ץ [דושינסקי] (סי' פ"ב) שהזכיר לעשות המשכה, וחמיו בלבושי מרדכי יו"ד קמא (סי' קמ"א) ד"ה והנה לנידון דידן, מסביר הטעם בדבר, ושוב כתב לו המהרי"ץ (סי' פ"ג) להסביר את שיטתו בהרחבה.^ב

והחת"ס יו"ד (סי' רי"ד) כתב שהיכא שאינו נותן בידיים כשר להרמב"ם, ובמעשה המקוה פירט דהיינו שהיה בו ג' טפחים, דהיינו בהמשכה^ג, אבל כתב בפי' שאינו לראב"ד. והאגרות משה הנ"ל מחלק בין שבא למקוה ע"י צנור, דאז אינו מועיל לראב"ד, ובין שבא בהמשכה כדין ע"ג דבר שאינו מקב"ט^ד שמועיל לראב"ד.

והנה בדברי אמת בקונטרס שלישי (עמ' ק"ד, מהדורת אהבת שלום) כותב דמהראב"ד משמע דלא מהני אף בהמשכה, ונראה כוונתו כמו שדייק בגדו"ט בנחל (ס"ק ל"ה), וכמו שכתב בקונטרס נ"ס ונ"ס שנדפס בסוף בעלי הנפש לראב"ד (מהד' בוקוילד) (עמ' רל"ו). וגם באבני נזר שם (אות ב') דייק כן מהתשב"ץ ח"א (סי' י"ז).

ועיין גם בשו"ת עמק שאלה יו"ד (סי' נ"ה) שמביא את דברי התשב"ץ ח"ג (סי' י"ב) שחשש לדעת הראב"ד אף בשאובה שהמשיכוה. וזה לכאורה סותר בדעתו של העמק שאלה, שהבאתי שהתיר בחיבור לטהרה בשו"ת (סי' ו') בהמשכה. ונראה בדעתו שלגבי מקוה שיש בו כבר מ' סאה כשרים, והוא בא להוסיף עליהם רוב [מחמת שהוא חושש אפילו לרוב שאובים, אפילו כשיש מ' סאה כשרים, עיי"ש], בזה הוא מקיל בהמשכה. אבל אי בא ליטול ולתת במ' סאה עצמם, לזה חושש אף בהמשכה.

גם בדעת תורה (סוף סכ"ד) ד"ה ועי' דגול, הביא את דברי התשב"ץ, וציין לדבריו בסוף התשובה שבשעת הדחק יש להקל, ולמד בדבריו, דיש להקל כיון שהוא בהמשכה. וכתב דהישועות יעקב גם כתב כן, אבל אין לעשות כן אלא בשעת הדחק.

ועיין נמי במהרש"ם ח"א (סי' מ"ד) סוד"ה אולם מ"ש, שהביא את דברי הישועות יעקב והשיג עליו. וגם זה סותר את דבריו שהבאתי לעיל. ובשו"ת בית ישראל [לאנדא] ח"ב (סי' מ') עמד

ס. ועיין נמי בדבריו בעמק שאלה (סוסי' מ"ח) שמשוה את שיטת רבינו ירוחם לשיטת הראב"ד, וכותב דהמשכה תועיל. אמנם שם מיירי מהפסיק את ההשקה.

סא. והביא שם בשם אחיו הג"ר מרדכי, דאם יש יותר משיעור מ' סאה יודה הראב"ד, ודחה זאת.

סב. וכתב שם היכי תמצא מעניין, וז"ל: והנה לענין חשש נטל סאה, נראה קצת חומרא לדעת רמב"ם יותר מלראב"ד, כגון אם לא הוי כאן פסול דאורייתא, שלא היה ע"י אדם, להראב"ד י"ל בכה"ג אף בנתן סאה ונטל סאה כשר כיון דלא הוי רק דרבנן ודאי אפשר לטהר בזריעה, ולא חלק רק בגוונא דיש כאן פסול תורה, ע"ז לא מהני זריעה וכו', ומעתה לפי מה שהארכנו היכא דיש כאן מ' סאה וע"י המשכה, שפיר י"ל אפי' לראב"ד כשר אפי' אם הלכו השאובין שנמשכו למקום אחר, מ"מ להרמב"ם (פ"ד ה"ז) [ועיי"ש בכס"מ] דסובר משום מראית עין אסור. והרי לרמב"ם גם בשאובין לגמרי ג"כ לא הוי מה"ת (שם ה"ב), ומ"מ אסור בנתן סאה משום מראית עין. ולפי"ז ודאי אפי' בהמשכה היה מקום לומר כן, כיון דמשום מראית עין הוי אין לחלק [ומ"מ מסיק דאינו כן], עיי"ש.

סג. אמנם היה על נסרים, דהיינו שלא היה על קרקע הראויה לבלוע.

סד. ולא הצריך ע"ג קרקע.

בסתירה שבדברי מהרש"ם, וכתב דבמקום שהיה לכתחילה לבנות מקוה כזה, לא רצה לסמוך להתיר לעשות כן. אבל במקום שנעשה כבר כן, התיר.

ועיין נמי בשו"ת בצל החכמה ח"ג (סי' ס"ב, אות ג') שהביא שהוא דוחק ופירצה דחוקה, ואין לעשותה רק לצורך גדול.

ובספר מקוה מים [מייזליש] ח"ב (סי' קל"ד, סק"ב) נמי מביא את דברי האחרונים שכתבו שבהמשכה יצאו ידי שיטת הראב"ד, והקשה עליהם מדברי התשב"ץ דלא מהני בנ"ס ונ"ס אפילו אם הוא בהמשכה. והביא את דברי שו"ת אמרי יושר ח"ב (סי' ע"ג) שדחה סברא זו דע"י המשכה קיל מכח דברי התשב"ץ. ומ"מ כתב דלעשות כהחת"ס (היינו בדרך זריעה) נכונים להלכה, דבכה"ג שיוצא מאיליו ליכא משום נ"ס ונ"ס, ומקוה כשר הוא לכתחילה.

והקשה במקוה מים, דצ"ע, דהלא בחת"ס גופא מבואר דלדעת הראב"ד אסור בנ"ס ונ"ס אפילו באינו נוטל בידים, ורק להרמב"ם דס"ל טעם האיסור משום מראית העין י"ל דכשר באם אינו נוטל בידים. וא"כ איך כתב באמרי יושר דעכ"פ יש לצדד מצד דברי הרמב"ן, הא להראב"ד אזלינן ולדידיה אף באינו נוטל בידים לא מהני בנ"ס ונ"ס, האיך יוצאין בזה שיטת הראב"ד.

וכתב המקוה מים לתרץ, די"ל לפי המבואר בש"ך (ס"ק ק"ב) דשאובין שהמשכה כולה במעיין, דאיכא תרתי לטיבותא, שאובין שהמשיכו וגם מעיין, יש להכשיר, אף דבכל אחד לבד פסול, עם כל זה בצירוף תרי הטעמים חש להתיר, עיי"ש. כמו כן י"ל כאן, דאף דלדעת הראב"ד לא מהני המשכה בנ"ס ונ"ס, וכמו כן לא מהני באינו נוטל בידים, עכ"ז זהו דוקא במעלה אחת לחוד. משא"כ בתרתי לטיבותא, במקום שיש המשכה וגם אינו נוטל בידים, אז י"ל דגם להראב"ד כשר, וע"כ שפיר יש אופן להתיר זה גם לשיטת הראב"ד.

ועיין בשו"ת פרי השדה ח"ד (סי' קי"ד, אות ג') שהיקל יותר, ולא הצריך אפילו המשכה, וכתב: דכל שנעשה איזה היכר שאינם שאובים ממש, שאין שופכים לתוך המקוה להדיא יש להכשיר [אמנם הוא עצמו עשה מקוה ששאב את המים ע"י משאבה, שחלק מהאחרונים סברו שאין בה דין שאובים, והמשיך את המים בהמשכה גמורה למקוה, עיין בדבריו שם (סי' ק"ל [הראשון], וקל"ג אות א'). הרי שמצרף ב' היתרים, וכדברי המקוה מים. ברם כתב שם דיש לסמוך על המשכה לבדו].

ומצינו עוד אופן להקל בנ"ס ונ"ס, עיין בשו"ת בית שלמה שו"ת יו"ד ח"ב (סי' נ"ט) שכתב: דהעיקר הוא מטעם דמראית עין, וכתב: דכיון דקיי"ל דהא דכל מקום שאסרו חז"ל משום מראית עין אף בחדרי חדרים אסור, זהו בדאורייתא, אבל בדרבנן מותר אם אינו עושה בפרהסיא כמו שכתבו התוספות [כתובות (ס' ע"א) ד"ה ממעכן], ועיין בט"ז או"ח (סוף סי' רמ"ג), ובמג"א (סי' ש"א סקנ"ו). ומבואר מט"ז שם דאף אם בני ביתו רואין הוי כמו בחדרי חדרים ומותר בדרבנן, וכן משמע מסוגית הש"ס שבת (ס"ד ע"ב).

ואם כן כיון שהשאיבה אינו בפרהסיא, אלא רק בפני הבלן ואנשיו, אין בזה משום מראית עין, כיון דהרבה פוסקים סוברים דאף כולו שאוב כשר מן התורה. אף דלא קיי"ל כוותיהו, מ"מ

הא בלאו הכי דעת רוב הפוסקים דבשאובים לא איכפת לן בנטל סאה כו' אף ביותר מ(י"ט) סאה, אם כן בזה יש לסמוך על המקילין. ועוד, דהא הרמב"ם הוא דמחמיר בזה בנתן סאה כו' בשאובים, ואיהו הא סובר [ה' מקואות (פ"ד ה"ב)] דכולו שאוב כשר מן התורה^ס, ואין לנו להחמיר באיסור קל כזה כחומרי דמר וכחומרי דמר, ועיין ש"ך יו"ד (סוסי' נ"ד, וסוסי' רמ"ב).

ועוד, דהא המראית עין שבכאן הוא דמחזי להו לאינשי שניטלו הכשרים ונכנסו תחתיהם השאובים, כמו שכתבו הרמב"ן והב"י, בכהאי גונא דעת כמה קדמונים דבמראית עין כזה כולי עלמא מודו דמותר בצנעה, כמו שכתב הר"ן בשמם (פ"ק דביצה) בסוגיא דסולם, ויש לסמוך עליהם. ובפרט שיש לצרף גם דעת ר"נ גאון בזה דלא קיי"ל כרב ובכל ענין מותר בחדרי חדרים, ואף דלא קיי"ל כוותיה באיסור תורה, מ"מ יש לצרף גם דעתו בנידון דידן.

וכ"כ הגאון רבי שלמה קלוגר בספרו בשיירי טהרה (לסי' ר"א, סי' מ"א), ובמי נדה בקו"א מהדו"ת לסי' ר"א (סוסי' ר"א), וכתב דהוי ספק ספיקא, דילמא כהפוסקים דמפרשו המשנה דנתן סאה ונטל סאה רק במי פירות ולא בשאובים, ואת"ל כהראב"ד וסיעתו, דילמא הלכה כפוסקים דכולו שאוב מדרבנן, וא"כ ליכא חשש דמראית עין בחדרי חדרים. ובפרט דממ"נ הרמב"ם דפוסל בזה בשאובין הוא דס"ל דכולו שאוב מדרבנן, ור"ת דס"ל [ב"ב (ס"ו ע"ב) תוד"ה מכלל] דכולו שאוב מה"ת, הוא ס"ל דנ"ס ונ"ס הוא רק במי פירות ולא במים שאובים. לכך ממ"נ כשר לכ"ע ליתן סאה וליטול סאה בחשך לילה.

ובשיירי טהרה שם כתב דהבלין ואנשי יודעים דאין כולו שאוב, וא"כ להם ליכא חשש גזרה, ואחרים אין רואין, ומותר בחדרי חדרים, ומש"כ הרמב"ם עד רובו, היינו דאז מותר לעשות כן אפילו בפהרסיא, אבל בצנעה מותר.

ברם בשו"ת שערי דעה (סי' קצ"ט) צידד השואל נמי להתיר בנ"ס ונ"ס מטעם הנ"ל שעושים כן בצנעה ובחדרי חדרים, והשיב לו שם, וז"ל: הנה דבר זה לא נהירא כלל, דאין זה מסוג מראית העין דעלמא שאינו אלא להרואים בשעת מעשה, משא"כ נדון זה שהדבר ידוע לכל בני העיר הבאים לטבול שעושין כן ממש במקוה זו שלא יסריחו המים, הו"ל כפהרסיא ממש, כדוגמת מ"ש התוס' ביבמות דף מ"ה (ע"ב) ד"ה מי לא טבל לקריה, דכיון שהדבר ידוע, כאילו עומדים שם דמי. וה"נ איכא חששא דיבואו להתיר טבילה בשאובין, וכמו שחששו חז"ל בזה בכמה דברים, ומהם בפ"ק דשבת (י"ד ע"א) לא אלו מטהרין וכו'.

וע"ע בשו"ת בית שלמה שם, שכתב דכיון דבמעין לא שייך נ"ס ונ"ס כמו שכתב בדגול מרובה^ס, ובמעין רגילים לעשות כן, ועל פי זה נתפשט לעשות כן, אם כן כיון דשכיח מקואות ממעינות, לא שייך מראית העין בזה^ס.

סה). ודעת הראב"ד, כתב הב"י (צ"ז ע"ב) דס"ל ששאובין דרבנן, והיינו בנתמלא ע"י כלים מאליהן, אבל אם בא ע"י אדם, היינו מילא בכתף, פסול דאורייתא. ברם בנוסחאות המאוחרות, כתב הראב"ד ששאובין דרבנן, והיינו בכל אופן.

סו). עיין בהמשך הדברים דבריו וסברתו.

סז). ופשוט הדבר דסברא זו שייך רק במקום ששכיח מעיינות.

ומצינו עוד אופן שבו לא שייך מראית עין בנתן סאה ונטל סאה, עיין בשיירי טהרה (סי' ר"א, סי' מ"ה), דרך אם עושה בפעם אחת, שנטל סאה ונותן סאה, אז אם הוי עד כ' סאין יראה הרוואה ויטעה דשאובין כשרים, אבל בזמנים מחולפים דבכל פעם אינו נותן ונטל רק מעט, ליכא חשש מראית עין כי מאן ידע אם עשה כן עד רובו או יותר, ולכך כיון דליכא חשש מראית עין דומה לבחדרי חדרים ולא חיישינן למראית עין בדרבנן.

גם בשו"ת שערי דעה הנ"ל כתב סברא זו להיתר, דאם בשאיבה בפעם אחד וביום אחד אין לחוש לרוב שאובים, רק אולי כשנצרף השאיבות מהרבה ימים יהיה רוב שאובים, הנה בכה"ג בודאי אין לחוש בזה כלל, דבודאי ימים שבינתיים מחלקין בכה"ג. וסמך לדבר הא דמחלקינן לענין שאובים בין כלים שונים שאין מצטרפין כמפורש במשנה (פ"ג מ"ד), ומבואר שם דתלוי באם היתה המחשבה ליתן בפעם אחת עיי"ש ובתו"ט. ומכ"ש לנדו"ד שעיקר החששא הוא רק משום מראית העין דפסול שאובין, ודאי יש לסמוך ולחלק בזה גם כי רוב הראשונים ז"ל חלוקין על דעת הרמב"ם ז"ל כפשוטו דברי המחבר בסי' ר"א, יש לנו לומר דבכה"ג גם הרמב"ם מתיר.

וסברא זו גם כתב האגרות משה יו"ד ח"א (סי' קי"ט) דאם נתן היום והוכשרו גם למעשה, ולאחר זמן נטל משם סך המים שנתן, אין שייך לחוש למראית העין, כיון דכבר יצא עלייהו שם מים כשרים ככל מי המקוה, במה יטעו לפוסלם אחר זמן, ורק בנותן ונטל שמחליף המים יש לחוש שמא יטעו לפוסלם ריהטא ולא ידעו שנתכשרו. רק שסיים שם, וזהו לענ"ד סברא נכונה אך לא מצאתי ראייה לזה.

ובשיירי טהרה שם (סי' מ"ו) כתב עוד אופן במראית העין [הנוגע לנידון ששאלוהו שם, שהיו מוציאים מים מהמקוה לחממם, והיו מחזירים אותם], דאינו אלא לפני עם הארץ שאינו יודע הדין, אבל למי שידע הדין ידע כי כשר דבכה"ג אין חשש שאובין, ואין החשש רק לפני ע"ה שאינו יודע הדין. וגם לפני ע"ה י"ל דלא חששו רק באם נטל סאה שאובים ממקום אחר ונותן למקוה, בזה כל דהשאובין לא היו כשרים מתחלה לטבול, בזה כ"ע ידעו דהם פסולין לטבול, וכשיראה שנותן בה הרבה יאמרו דשאובין כשרים. אבל בנטל מהמקוה וחוזר ונותן אותם לתוכו, בזה כל דהיה תחלה ממקוה זו עצמה והיו כשרים מתחלה, רק דלפי האמת נפסלו ע"י שאיבה, א"כ למי שאינו בקי בדין לא משמע ליה איסורא בהכי, וסובר כיון דהיה ממנו וחוזר לו ליכא כאן פסול כלל, ולא אתי למטעי בשאובין אחרים, ומודים בזה האוסרין^{סח}.

וכתב השיירי טהרה (סי' מ"ו) על כל ההיתרים הללו דתלו בסברא, דכיון דבלא"ה רוב הפוסקים מכשירין, ומלתא דרבנן הוא, רק דהרשב"ץ כתב דאין להכניס ראשו במחלוקת, וכל כה"ג די"ל דגם האוסרין מודים ואין הדמיון כזה מפורש בדבריהם, ודאי כדאי לסמוך להקל בזה ובמלתא לרבנן ובחשש מ"ע לבד, כנפלע"ד בכל זה להקל בלי חשש ופקפוק כלל.

ובספר מקוה מים [מייזליש] ח"ב (סי' קל"ד, אות ד') כתב [וכ"כ המהרש"ם ח"א (סי' מ"ד) ד"ה הנה בגוף], דלפי דברי הדגול מרובה (סכ"ד) שכתב דלפי המבואר בב"י שטעמו של הרמב"ם מפני מראית העין, שיאמרו שכולו הוא שאוב, א"כ במקוה שהוא מעיין הנובע ליכא חשש,

סח. ועיין בשו"ת בית שלמה יו"ד ח"ב (ריש סי' נ"ט) שכתב על חילוק זה, אם המים מהמקוה או ממקום אחר, שהוא חילוק קלוש ואינו מתקבל.

שידוע שמעיין זה אין דרכו לפסוק. ולפי"ז לדעת הסוברים דהראב"ד פסל מדינא ולא משום מראית עין^ט, א"כ י"ל דאפי' במעיין פסול, אך המעיין בבעה"נ להראב"ד מבואר דבמעין גם לדידיה אין חשש^ז.

ומביא דהדברי חיים^{טז} חשש לשיטת המהרי"ט ח"ב (סי' י"ח) דמעיינות שלנו כמי תמציות, וי"ל דחזר הדין לחוש לדעת הרמב"ם והראב"ד לפסול בנ"ס ונ"ס. והביא משו"ת דברי יששכר (סי' צ"א) שכתב בפשיטות דלענין נ"ס ונ"ס יש לסמוך להקל אף במעיינות שלנו, אף דיש מפקפקין אי יש להם דין מעיין, מ"מ כיון דאפי' במי גשמים יש להחמיר רק לכתחילה, ע"כ במעיין אף במעיינות שלנו בודאי שרי.

וכן ציין לבית שלמה ח"ב (סוסי' נ"א). ובבית שלמה הוסיף על דברי הדגול מרבבה להתיר במעיינות מעוד שני טעמים. האחד, כיון דרוב הפוסקים סבירא להו דמעיין כל שהוא מטהר אפילו אלף סאין מים שאובים וכשרים אף לטבילת אדם, א"כ י"ל דעכ"פ ודאי דנשאר כל שהוא מי מעיין, וא"כ ליכא חששא. והשני על פי דברי הרא"ש בתשובה (סוף כלל ל"א) משום דבמעיין י"ל דמכיפה מבריק, דאפילו אם שפכו לתוכו מים שאובים, מ"מ עולה המעיין טפחיים, ולעולם רבו מן מי המעיין, על כן ליכא חששא.

והביא דבשו"ת דברי יששכר (סי' צ"א) כתב בפשיטות דלענין נ"ס ונ"ס יש לסמוך להקל אף במעיינות שלנו, אף דיש מפקפקין אי יש להם דין מעיין, מ"מ כיון דאפי' במי גשמים יש להחמיר רק לכתחילה, ע"כ במעיין, אף במעיינות שלנו, הוא ספק ספיקא, ולא מחמירין.

ועיין נמי בספר פרי העץ ומנחת יחיאל (ס"ק מ"ח) שכתב על הדגול מרבבה, שכוונתו אף דרמ"א בסעיף מ' כתב דלכתחילה יש להחמיר דשאובים פוסלין, אף במעיין אבל בנסנו"ס אין להחמיר. ולא ידעתי למה כתב הטעם משום דאין דרכו להפסיק, וליכא מראית עין, הא בלא

טז. בגידולי טהרה, בנחל (סקכ"ו) כתב בפשטות דלהראב"ד הוי פסול מה"ת [ברם בשו"ת (סוף סי' י"ד) כתב: ואע"ג דהראב"ד כתב סתם לפסול, מ"מ אינו מפורש בדבריו דהוי פסול דאורייתא]. וכ"כ בשו"ת ערוגת הבושם (סי' קצ"ז) ד"ה ומעתה, בדעת הראב"ד.

אבל בדברי חיים בשו"ת חו"מ ח"א (סי' ל"ז) כתב: אבל להראב"ד לפי הנראה מפשט דבריו משמע שהוא מדאורייתא, אך מש"ס יבמות הנ"ל נראה להדיא שהוא דרבנן, ואך על כל פנים שאינו מפני מראית עין, רק פסול ממש כמו שיראה המעיין בדבריו. ופשטות דבריו דס"ל דאינו מדאורייתא, וכ"כ בשו"ת חסד יהושע (ח"ג סי' נ"ו, ובמהדורא החדשה, חיו"ד סי' י"ט) ד"ה והגע בעצמן, וע"ע בעצי חיים מקואות (אות כ"ד). ברם בדרכי תשובה (ס"ק קכ"ח), בדברי יציב יו"ד (סי' קי"ז, אות י"ד) כתבו דס"ל לדברי חיים שהוא דאורייתא.

וע"ע שו"ת מהרש"ם ח"א (סי' מ"ד), ח"ג (סי' ש"ע) שתחילה כתב שהוא מדינא ושוב הביא מהנחל אשכול מקואות (סי' נ"א, הערה ח') דהוא מדרבנן. ועיין בנח"א שם שכתב שהגידולי טהרה שכתב שהוא מה"ת הפריז על המידה.

ע. ברם בהגהות יד שאול (נדפס בילקוט מפרשים בהוצאת מכון ירושלים) באמת כתב דדברי הדגול מרבבה א"ש רק לרמב"ם, אבל הראב"ד סובר דמדינא נ"ס ונ"ס פסול, ואין חילוק בין מעיין למקוה. ועיין נמי בשו"ת משכנות יעקב יו"ד (סי' מ"ו) ד"ה והנה לפי, שמביא כמה ראשונים דס"ל דאף נוטפין (היינו מי מעיין) נפסלין בריבה עליהם שאובין.

עא. עיין פתיחה לה' מקואות (אות י"ב), ובהלכות (סקי"ב), שו"ת ח"א יו"ד (סי' מ"ז), ח"ב יו"ד (סי' צ', צ"א, צ"ב, צ"ג), וע"ע ח"א יו"ד (סי' מ"א).

הכי כיון דמעיקר הדין אין נפסל בשאובים, רק דאנו מחמירין לכתחילה, אין להוסיף עוד חומרא ודו"ק².

ולענ"ד י"ל, דכוונת הדגול מרבבה לרמוז על מי תמציות שלא פסקו, דנקט לטעם דמעין הנובע שאין בזה מראית העין שידוע שאין דרכו לפסוק. וא"כ אף מי תמציות שלא פסקו שייך סברא זו, ומאי שנא ממעינות בזה. וא"כ גם במי תמציות שלא פסקו יש להכשיר נ"ס ונ"ס, דאין בזה מראית העין.

שו"ר סברא זו להשוות למי תמציות בשו"ת ערוגת הבושם חיו"ד (סי' קצ"ו) ד"ה והנה, שכתב: ואפי' למש"כ המהרי"ט וכו' דמעיינות שלנו אין להם דין מעיין אלא כמו מי תמציות, מ"מ כיון דעכ"פ ידועה דאין דרכן לפסוק, הו"ל לענין זה כמו מעיין ממש, דלית ביה משום מראית העין. ועיי"ש שהכשיר עוד מטעם אחר.

ובשו"ת בית שלמה (סי' נ"א) כתב דאע"פ דאינם מעיינות עכ"פ הוי מי תמציות, וכתב הרמב"ם ה' מקוואות (פ"ט ה"ב) דאם לא פסקו, הרי הן טהורין, ומטביל בהם מים שנשמאו, ומקורו בתוספתא (פ"א ה"ג), ועיין נמי בר"ש (פ"א מ"ו). וכתב הבית שלמה דא"כ ה"ה דמכשירין המי תמציות את השאובין.

ומייתי לשון הרא"ש ה' מקוואות (סי' א') שכתב דהא בהשקה נעשו זרועין להטהר מטומאתם, ומדייק מזה דכל הסברא להכשיר מים טמאים ליטהר, הוא משום השקה. וכן מביא נמי מהמהרי"ט ח"ב (סי' י"ח) שכתב: ואם העלו את המים הטמאים מטומאה לטהרה כל שכן שיעלו את המים השאובים להכשירם³.

ברם בגדולי טהרה בגבא (ס"ק ל"ו) כתב דבמי תמציות אין להתיר בנ"ס ונ"ס. וכ"כ בשו"ת משכנות יעקב יו"ד (סי' מ"ו) סד"ה אך כ"ז.

עוד י"ל דנקט הדגול מרבבה מראית עין להחמיר, עפ"י מה שכתב המהרש"ם ח"א (סי' קל"ד השני) ד"ה הנה מ"ש, דדוקא המעין במקום נביעתו אין בו נ"ס ונ"ס, אבל הלך למקום אחר, ויש בו מ' סאה, אע"פ דסוברים כמו האחרונים דאם יש מ' סאה דינו כמעין, מ"מ שייך בו מראית העין, ופסול בנ"ס ונ"ס. וכע"ז כתב בשו"ת ערוגת הבושם (סי' קצ"ו) ד"ה ומעתה, דדוקא מעין הנראה בעין, אמרינן סברא זו להקל. ולכן נקט הדגול מרבבה דוקא סברא זו.

עב). בספר מים עמוקים (כ"א ע"ב) במנחת כהן (ס"ק ס"ג) הקשה על הדגול מרבבה, הקשה דלרמ"א (ס"מ) דגם במעיין פוסלת בו שאובה בחסרה בו מ' סאה, א"כ עדיין יש לחשוש לנ"ס ונ"ס, ומאי שנא מעיין. ואי לדעת המחבר דאין פוסלת בו שאובה, וא"כ במעיין כ"ש יכול לשאוב כמה שירצה ואפילו יותר מרובו, ולא דוקא בנ"ס נ"ס. וכתב: ולא ידעתי ציור למ"ש הדגול מרבבה. ודברי המנחת יחיאל הם ישוב לקושיתו.

ועיין מקוה טהרה (סכ"ד ס"ק ס"ה) שהקשה נמי כן, וכתב דכיון דכל החשש דנ"ס ונ"ס הוא אליבא דהרמב"ם והראב"ד, ואינהו ס"ל דלא בעינן מ' סאה במעין לאדם, א"כ תן לו לשיטתו משל.

עג). ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ז (סי' ע"ה) שהסכים עמו לדינא, ולא כמו שכתב בשו"ת נטע שעשועים (סי' כ"ג), ועיין נמי מש"כ המהרש"ם ח"ח (סי' קפ"ג).

[והנה בהערה לעיל הבאתי דברי שו"ת משכנות יעקב יו"ד (סי' מ"ו) ד"ה והנה לפי, שהביא מהראשונים דס"ל דאף נוטפין (היינו מי מעיין) נפסלין בריבה עליהם שאובין, ועיי"ש דהיינו דוקא אי ריבה במשך הנהר, אבל בריבה בגומת המעיין הרי זה כשר, ולא נפסל.

ונראה שלדברי המהרש"ם דדוקא אם המעיין במקום נביעתו אין בו נ"ס ונ"ס, אבל הלך למקום אחר יש בו נ"ס ונ"ס, וכן לדברי הערוגת הבושם דדוקא במעיין הנראה בעין, אמרינן סברא זו להקל. וא"כ בהמשך הנהר אין נראה המעיין בעין. א"כ בסברות אלו הדברים כמין חומר, ואין דברי הדגול מרבבה סותרים את דברי הראשונים, וכן מדוקדק ביותר לשונו שנקט מראית העין בדווקא, וכנ"ל].



יא.

מצינו עוד ראשונים שהלכו בשיטת הראב"ד

כשיטת הראב"ד סובר נמי הרשב"ם ב"ב (ס"ו ע"א ד"ה ומתמה), רק שמחמיר יותר דס"ל דאפילו ביש בו שיעור מ' סאה, אי רבו שאובין פסול מדרבנן (כמהדורה א'), וס"ל דשאובה כולה דאורייתא, וקמא קמא בטיל, עיי"ש.

ועיין בשו"ת הרשב"א (סי' תתי"ח) שהביא את שיטת הראב"ד, וכתב בגידולי טהרה בנחל (ס"ק ט', כ"ו, מ"ו) דהרשב"א ס"ל כראב"ד. וכ"כ בשו"ת עמק שאלה יו"ד (סי' נ"ה). ועיין נמי במשמרת הבית (ריש שער הטבילה) שכן כתב הרשב"א, ברם בשער המים חזר בו הרשב"א, ופסק שלא כהראב"ד.

ברם המהרש"ם ח"א (סי' מ"ד) ד"ה הנה בגוף, כתב על דברי הגידולי טהרה, דהרשב"א לא החליט הדין כהראב"ד, אלא רק הביא שיטתו.

ובב"י (ק"ד ע"א) ד"ה ורבינו ירוחם, הביא שרבינו ירוחם (נתיב כ"ו ח"ה, רכ"ז ע"א) כתב דנתן סאה ונטל סאה בשאובים כשר אפי' יותר מרובו, וקודם לכן (רכ"ה ע"ג) גבי מים שאובים כתב אם נתן סאה ונטל סאה עד רובו פסול מדרבנן מפני מראית העין. וכתב הב"י: ואיני מבין דבריו דאם לומר דמדאורייתא כשר אלא שחכמים פסלוהו לא הו"ל לאקדומי פיסולא לכשרותו, ועוד דמנין לו לומר כן.

ובשירי טהרה (סי' מ"ה) כתב ליישב דמה שהכשיר רבינו ירוחם, היינו כשאין מראית העין.

ובשו"ת משכנות יעקב יו"ד (סי' מ"ה) ד"ה והנה לפי, מציין לתוס' נדה (ס"ו ע"ב) ד"ה אשה, שכתב בשם ר"ח והערוך ששמואל עשה מקוואות לבנותיו משום שחשש שרבו שאובין על מי הנהר, הרי שפסלו ברוב שאובין אע"פ שהיה שיעור מקוה כשר בתחילה. ועיי"ש (סי' מ"ו) ד"ה אך כ"ז, שהביא סוגיא דיבמות (פ"ב ע"ב) וכתב דאע"פ שרש"י מפרשה לענין מי פירות, מ"מ כתב שם בד"ה מאי לאו, דבעינן דניהוי רובא מי גשמים אלמא אע"ג דפסול שאיבה דרבנן בעיא רובא בכשרות. והתוס' בד"ה נתן, הקשו דנהי דשאיבה דרבנן, מי פירות מיהא פסולין דאורייתא, ובתי' שני כתבו דמיירי בתמד שעיקרו מים, ואכולהו קאמר רבי יוחנן עד רובו. ודייק מזה המשכנות

יעקב דאף רש"י והתוס' סברו דאף שהיה מקוה שלם, עכ"פ כל שחסר אח"כ עד רובא, הדר פסולא דשאובין למפרע. ועוד כתב שם דכן דעת הרז"ה בהשגותיו על הראב"ד בבעלי הנפש. ברם המעיין ברז"ה יראה שאין הרז"ה מסכים לשיטת הראב"ד [וכן הביא המהרש"ם ח"א (סי' מ"ד), ובנחל אשכול מקואות (סי' נ"א, הערה ח') ופשוט הוא].

ובשו"ת דברי יששכר (סי' צ"א) ד"ה וכפי, כתב דכל הא דאמרינן דבטלו השאובין בכשרין לעולם הוא לר"ת בבכורות (כ"ב ע"א) בתוד"ה יתיב, דאמרינן קמא קמא בטל אפי' עד אלף, ממילא י"ל דלא אמרינן הכי אלא דוקא נפלו השאובין בזה אחר זה, ולא כשנפלו בבת אחת.



סיכום

לסיכום: גם במקוה בשיטת הרש"ב דהיינו מקוה ע"ג הבור, המים שבבור התחתון מתחלפים במשך הזמן (אם כי בתדירות נמוכה יותר מאשר בור השקה רגיל). ולכן יש להשתדל להחליף את המי גשמים שבבור התחתון, על מנת להכשיר את המים שבבור הטבילה גם לשיטת הראב"ד שמחמיר בנ"ס ונ"ס. הרש"ב עצמו החליף את המים לפחות פעמיים בשנה.

עצם הדבר שהמים מתחלפים מוכח, הן מעצם זה שהרש"ב התלבט בתחילה בין בור מן הצד לבור תחתון, הן מזה שציוה לעשות מאגר למים, והן מתקנת האדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש שמי העיר יפלו ישירות על הנקב לבור התחתון, והן מנסיגות מדעיים שהוכיחו שהמים התחתונים מתערבים (או מחמת שהמים העירוניים כבדים יותר, או מחמת שכיום המים העירוניים בשעת כניסתם למקוה, הם קרים, וממילא אין את הסברא שהמים החמים מלמעלה לא מתערבים עם המים מלמטה), והן מחמת הטבילות.

במקוה ע"ג בור יש מעלות רבות, בפשטות מחמת שההשקה היא מיידית, ואין לחשוש אם תהיה השקה או לא, והן מחמת שאין לחשוש לג' לוגין בתחילה, ועוד מעלות רבות.

תקנת הרש"ב לא היתה ידועה בציבור, ואפילו לרבי הרמ"מ, עד שנת תש"י בה כתב הרב יעקב לנדא את רשימתו לגבי המקוה ותקנת הרש"ב, על פי בקשת הרבי הרמ"מ.

הרב לנדא כותב ברשימתו שהיו מציפין את מי הגשם מעל הנקב לתוך המקוה, הרבי הרמ"מ התלבט במהות ואפשרות בפועל לקיום הוראה זו, ולכן הורה שמי העיר יבואו ישירות לתוך הנקב, ובזה מרויחים שלא יהיו ג' לוגין, וכן זריעה מיידית, ולא רק השקה שבאה אח"כ.

בהמשך פירט את מעלות המקוה, תחילה כתב, שהמעלה היא שיש זריעה, וכן זריעה באשבורן, ושוב כתב שהמעלה הגדולה, כי טובלים באוצר עצמו, והכל נחשב למקוה אחד.

הרבי הרמ"מ הורה במשך השנים, שיעשו גם אוצר זריעה, לצד בור הטבילה.

וצריכים לדעת שלכל שיטה שהיא, גם לאלו השוללים בור תחתון, יש מקורות הלכתיים, ועל כן כל אחד יעשה כמנהגו, ואין לשלול את מנהג השני.

אחת מתקנות הרבי הרש"ב הייתה שהנקב יהיה במכסה הבור התחתון, וביאורו, למעט במרחק בין הבור של מי הגשמים, ובין בור הטבילה, למעט חשש קטפרס.

בדברי החזו"א שכותב שלא יוצאים ידי שיטת הראב"ד בהשקה, הכוונה היא לחולקים עליו שסברו שחייבים לעשות השקה, כי לדבריהם לא מועילה זריעה לשיטת הראב"ד. ועל זה כתב החזו"א שלדבריהם אין מעלה באוצר השקה. אבל החזו"א לשיטתו וחידושו שמועילה הזריעה לצאת ידי הראב"ד, בוודאי שגם השקה מועילה לשיטת ראב"ד.

והחזו"א עצמו חשש לעשות השקה מחמת כמה סיבות: א. נקיות, וחשש שמחמת זה משרד הבריאות יתערב. ב. מחמת לכלוך מי ההשקה, שפך שם הבלן נפט, וכן החליף למים שאובים. ג. לפעמים מחברים שתי מקואות לאוצר אחד, ואחד המקואות ריק, ובשעת טבילה נוצרת זחילה. ד. נקב ההשקה לא היה בו כשיעור, ולא היתה השקה וחיבור למים כשרים.

ומצינו בפוסקים כמה אופנים שמועיל נ"ס ונ"ס אפילו להראב"ד: א. אם בשעת הנתנה יוצאים השאובים מצד שני. ב. אם הנתנה והנטילה בבור למעלה, אע"פ שהמים התחלפו גם בבור למטה. ג. אם המים באו בהמשכה, או אפילו שלא בהמשכה, רק שלא באו ישירות למקוה. ד. אם אינו בפרהסיא, אלא רק ע"י הבלן. ה. אם לוקח את המים מהמקוה, ומחזיר את אותם מים. ו. אם הנטילה והנתנה לא באותו זמן. ז. אם יש במקוה נביעה אפי' ממי תמציות, אבל בתנאי שהנביעה אינה פוסקת.

כמו"כ שיטת הראב"ד אינה שיטה יחידאית, אלא עוד ראשונים סברו כמותו.



נספח

בהערה ל"ה כתבתי שאביא בסוף שני מקרים שקראו לי במקוה ע"ג מקוה, שבחוסר תשומת לב גרמו לבעיה הלכתית.

מדובר במקוה שהיה בו מקוה ע"ג מקוה, אך מי הגשמים לא באו ישירות לבור התחתון, אלא דרך האוצרות. לכן הוסיפו לזה תעלה מהמאגר, על מנת לקיים את רצונו של הרבי הרמ"מ מליובאוויטש, שהמים יפלו ישר על הנקב.

והכינו את התעלה מקרמיקה שעשויה לריצוף.

והנה לגבי הקרמיקה כתב האדמו"ר הרמ"מ באגו"ק ח"ו (א'תתכ"ד) (עמ' שי"ט): הנה בזמן האחרון העירוני ע"ז שבאותם הקאפלעס (-הקרמיקה) שמרצפים בהם את כותלי המקוה והרצפה, ישנם שני מינים, (א) שיש להם בית קבול מאחוריהם. (והב) בלתי בית קבול, אף שהם קטנים ביותר. והנה אף שעד עתה לא ראיתי מי שיקפיד בזה, כיון שנעשו לבנין, הרי כיון שהעירו אותי שי"א שהבית קיבול משמש קבול להצמעת נט (-מלט) (אשר ע"ז יהיו הקאפלען נאחזים בטוב יותר), הרי אם אפשר בקל כדאי להשיג הקאפלען הקטנים שאין להם בית קבול.

ובספר תיקוני מקואות (פי"א אות א', עמ' קל"ו) מבאר דבריו, ואביא פה את עיקר הדברים - מבואר בסוכה (י"ב ע"ב) סככה בחיצין זכרים כשרה בנקבות פסולה, ואמרינן, מהו דתימא בית קבול העשוי למלאות לא שמיה קיבול קמשמע לן (דהוי בית קיבול). וכן נפסק בשו"ע הרב (סי' תרכ"ט ס"ג): הבית יד של חצים וכו' שעושין נקב בראשן והחץ עשוי כמרצע ונכנס לתוך הנקב וכו' כיון שיש בהן בית קבול, אע"פ שהבית קבול עשוי למלאות על ידי החץ מלוי עולם שלא להתרוקן עוד, אעפ"כ הוא מקבל טומאה, ולפיכך אם סיכך בהן סוכתו פסולה.

ועיין ברמב"ם הל' כלים (פ"ב ה"ג) שחלק בזה, שכתב: בית קיבול העשוי למלאות אינו בית קיבול, כיצד בקעת של עץ שחוקקין בה בית קיבול ותוקעין בו הסדן של ברזל, אם של נפחים היא אינה מקבלת טומאה, שאע"פ שיש בה בית קיבול לא נעשה אלא למלאותו וכן כל כיוצא בזה.

וחלק עליו בשו"ת הרשב"א (סי' קצ"ו), וכתב: סולם זה וכו' נראה שהוא מקבל טומאה, דבית קבול העשוי למלאכה הוי בית קבול וכו', אלא שהרב רבינו משה ז"ל כתב בפרק שני מהלכות כלים בית קבול העשוי למלאות אינו בית קבול, ואיני יודע מה הפרש יש בין בית קבול זה לבית קבול של חיצין נקבות, שאף הוא עשוי למלאות ועליהן אמרו שאין מסככין בהן דבית קבול העשוי למלאות שמיה קבול.

ועל פי זה נפסק בשו"ע הרב שם (סי"א) הסולם יש להסתפק בו אם הוא מקבל טומאה לפי שאין בו בית קבול והרי הוא כשאר כל פשוטי כלי עץ שאינן מקבלין טומאה, או אפשר שהנקבים שהשליבות תקועות בהן, הן דומין לבית קבול ולפיכך אין לסכך בו.

הרי שלפי זה יש להחמיר לכתחלה במרצפות החרסינה שיש להם בית קיבול, העשוי על מנת שיתדבקו טוב יותר על ידי הצמנט שבהם.

אמנם בשעת הדחק מבואר באגרות קודש שם שיש להתיר כיון שנעשו לבנין. והוא כמבואר בתוספתא כלים ב"ק (פ"ה ה"ו), דכין של אולירין אף על פי שעשה לו פטפטין טהור שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע. ע"כ הסבר התיקוני מקואות.

ומש"כ באגרת דלא ראה מי שיקפיד על זה, עיין במקוה מים ח"ג (עמ' מ"ז-מ"ט) שהביא הרבה אחרונים שדנו בענין, ומהם שצדדו להחמיר ומהם שצדדו להקל, וצד המקילים כיון דעשוי למלאות. אמנם שם דן לגבי טומאה, ברם המעיין במנחת יצחק ח"ג (סי' צ', אות ז') יראה דלשיטת הרא"ש, אין זה תלוי דוקא במקב"ט אלא במעביר מי המעין עליהם, וכן הביא שם (אות ח') את שיטת הלבוש (סי' קצ"ח סל"א) דמחמיר בכל דבר העשוי למדרס, אלא דלשיטתו כל דבר יאסר לרצף בו המקוה.

ובמנחת יצחק שם (אות א') כתב דאף דנראה דיש כאן נמי חשש משום כלי קבול שיש בזה חשש שאובין, אבל באמת כיון דלצד פנים במקום שטובלין שם, המה חלקים, ואין להם בית קבול כלל, רק בצד הדבוק לכותל שם יש הבית קבול, א"כ ממילא אין חשש שאובין כלל.

ברם בנידון אשר לפנינו, שצד האחורי של הקרמיקה פונה למים, והמים עוברים עליו, יש כאן שוב את החששות הנ"ל, דיש כאן בית קיבול ממש, כיון שלא מלאו בו, ובמציאות נשאר כאן בית קיבול, ויש כאן גם חשש שאובים, וגם חשש של טומאה מחמת הבית קיבול.

ואע"פ שלכאורה מיירי פה מכלי חרס, ופסק בשולחן ערוך יורה דעה הלכות מקואות (סי' ר"א סל"ו) ואם הוא של חרס, אין החקיקה פוסלתו אלא אם כן היא מחזקת רביעית. כבר כתב החזו"א (סי' קל"ד סק"א) להוכיח ממה שכתב השו"ע (סל"ד) דכל כלי קטן פוסל את המקוה משום שאובים, ולא חילק לגבי כלי חרס, והיינו דדוקא בצינור דינו ברביעית, כיון דבצינור בפחות מרביעית אינו ראוי לקבל צרורות. והביא החזו"א שכן חילקו בתוס' חולין (נ"ד ע"ב) ד"ה הדקין, ור"ש כלים (פ"ב מ"ב).

וכן הביא הגולות עליות (פ"ד מ"ג, פסקא ב'), והוסיף דאפילו בלא טעמו של הר"ש (דצינור פחות מרביעית לא ראוי לקבל צרורות) יש לחלק בין צינור שאינו עשוי לקבלה, לכן הקילו בחטיטתו עד שיעור רביעית, משא"כ שאר כלים שעיקרן נעשו לקבלה דפוסלין אף אם מקבלין כ"ש".

וכחילוקים אלו כתבו להלכה בשו"ת אמרי יושר ח"א (סי' פ') [ובספרו שירי טהרה (פ"ד מ"א) הוכיח כן נמי מהרמב"ן, עיי"ש, ובשו"ת קנה בושם ח"ב (סי' פ"ו)].

ועוד דבקרמיקה יש הרבה בית קיבול קטנים, שיחד מצטרפים לרביעית, ובמקוה טהרה לבעל ערוגות הבושם (ס"ק צ"ג) הסתפק בזה והביא ראייה דנחשב כבית קבול. ועיין דרכי תשובה סל"ז ס"ק קפ"ט שדחה את ראייתו, וכתב דעם כל זה צ"ע לדינא.

ועיין נמי בהערות הגר"א סופר על המאירי מקואות (פ"ד מ"ב) כתב דפשוט לו דאין צריך רביעית במקום אחד, והביא ראייה ממשנה כלים (פ"ב מ"ז) טבלא שמלאה קערות ויש לה לבזוז דטמאה. והכא דבנויה הקרמיקה בצורה להעביר את המים כצינור, נראה דהוי כיש לה לבזבזין, בשביל לצרף לשאובין.

ועוד, דיש לדון אי קרמיקה דינה כחרס או ככלי אבנים. דכתב בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' צ', אות ה'), וז"ל: ועוד ראיתי בתשובות דובב מישרים (סי' קל"א) שהעיר בזה, והוסיף עוד דיש לדון אם בכלל נחשב בית קבול כל שהוא ברעפים אלו, לבית קבול לפסול, דאם הרעפים נחשבים לחרס, הרי הדין בחוטט בשל חרס, דדוקא כדי לקבל רביעית בעינן לפסול, ובגד"ד דנעשו כדי לקבל הטיט ג"כ דינא הכי". אך י"ל אם מערבים בהחומר שהרעפים נעשים מהם שחיקת אבנים הרבה, דאז נחשבים ככלי אבנים דפוסל בקבלת כל שהוא". ועיין במתני' כלים (פי"א מ"ד). ובתשובות מהרש"ם ח"א (סי' קמ"ה) כתב: דאם הוא מפורציליין, י"ל שדינו כזוכית.

עד). אבל הגולות עליות עצמו ס"ל דבשאוכה הקילו עד רביעית, וכ"כ במי השילוח (סי' ה' סכ"ב). –ועיין בשירי טהרה להגר"מ אריק מקואות (פ"ד מ"א) בקר"א מש"כ בזה.

עה). לא הבנתי סברא זו, דהרי כיון שעשוי הבית קיבול הוה בגודל הוה, לקבל הטיט, הרי שדרכו בכך, ואמאי שיעורו ברביעית. שו"ר בשירי טהרה הנ"ל, שכתב דבחוקק גומא לקבל דבר אחר, שיעורו בכ"ש, עיי"ש.

עו). המעיין בדובב מישרים יראה שכוונתו על הטיט שמדביקים בו את האבנים, אבל סברא זו צ"ע, דגם בצינור נעשה לקבל צרורות, דהיינו נמי אבנים, ובכל זאת דינו ברביעית, ונראה דלכן פ"ה המנחת יצחק הכי בכוונתו,

האם יש במקוה ע"ג בור חשש נתן סאה ונטל סאה

שצח

ובזוכית גם בכל שהוא פסול, כמו שאיתא בתוספתא (הובאה בר"ש פ"ו דמקואות מ"ח), וכ"כ בתשובות אמרי יושר שם (וגם נ"מ בזה לטומאת מדרס, כמ"ש במהרש"ם שם).

והרי שאריחי הקרמיקה היום מיוצרים מתערובת חומרים, שמעורב בהם גם סלעים (כגרניט), וכן הציפוי מעורב בו זכוכית (צורן).

והנה המים נפלו שם על גבי הרדיאטור, שזה עוד מכשול, והרחבתי על זה במקו"א.

עוד מקרה שהציבו על הנקב של הבור התחתון, את הפילטר (הכשר), כשכיוון הפליטה של המים מכיוון לנקב הבור התחתון. כך שנגרמות כאן שתי בעיות. א. הנקב מתמעט משיעור מוציא רימון. ב. זרם המים, יוצא בחזקה לעבר הנקב, ומזרז את תחלופת המים בבור התחתון.



הרב יוסף יונה

בדיני הדיו

חלק א' – בדיני הדיו ובסוגי הדיו שנזכרו בגמ' ובראשונים * חלק ב' – דין דיו שאין בו גומא * חלק ג' – בדין 'דיו לנצח'

חלק א' – בדיני הדיו ובסוגי הדיו שנזכרו בגמ' ובראשונים*

בגמ' שבת קג, ב 'כתבה כשירה או שכתב את השירה כיוצא בה או שכתב שלא בדיו או שכתב את האזכרות בזה הרי אלו יגנזו'. ע"כ. ומבואר שאין כותבין ספר תורה אלא בדיו. ויש לברר מה קרוי דיו שהוא כשר לכתוב ס"ת, ומה אינו קרוי דיו ופסול^א.

והנה בראשונים נזכרו כמה מיני דיו (היינו מיני צבע שחור לכתבה), ויש מהראשונים שפסקו שחלקם קרויים דיו בפי חז"ל וכשרים וחלקם אינם קרויים דיו ופסולים, ויש מהראשונים שפסקו שכל צבע שחור הכותב כתב המתקיים קרוי דיו, וממילא כולם כשרים.

להלן יתבארו בס"ד סוגי הדיו שנזכרו בראשונים ודיניהם לפי השיטות השונות, שיטת הרמב"ם ודעימיה שכל שחור המתקיים קרוי דיו, ובירור דעת שאר ראשונים בזה, דין דיו בלי גומא להרמב"ם ולהרא"ש, ובירור ההלכה בדין 'דיו לנצח' המשווק כיום.



מיני הדיו

בראשונים הוזכרו כמה סוגים של דיו.

א. ברמב"ם (תפילין פ"א ה"ד) מבואר שהדיו עשוי מעשן (היינו מהפיח) של שמן או זפת או שעוה ומגובל לגושים בשרף האילן (-גומא) ובמעט דבש, וכשרוצה לכתוב בו שורהו במי עפצים. ע"כ. בדיו זה החומר המשחיר הוא הפיח שבעשן, הגומא והדבש נועדו לגיבול וגיבוש הפיח^ב, ומי

* יש לציין למאמר הנפלא בדיני הדיו מהגאון ר' יהושע בן דב שליט"א שפורסם בהוצאת גליון פד (כסלו התשפ"ד) ולא היה לפני בשעת כתיבתו. במאמר שם הרחיב הן בחלק המציאות, בתיאור מפורט של כל מרכיבי הדיו לכל שיטה, והן בחלק ההלכתי, בפלוגתת הראשונים מהו הדיו של חז"ל, וביאור רחב לדברי ר"ת במחזור ויטרי במה שכתב לפסול דיו של עפצים וקנקנתום, ובדין נתינת קנקנתום לדיו, והאם כל שחור כשר לדיו. במאמרי הצעתי את הדברים והרחבתי והוספתי בכמה נקודות כפי עניות דעתי (וכמדומה שבעיקר מסקנת הדברים הושוו דברינו), ואקוה דמיניה ומינאי תסתיים שמעתיא להצעת כל פרטי השמועה לפני הלומדים, ירבו המעינים ותרבה הדעת. והשי"ת יזכנו תמיד לאסוקי שמעתיא אליא דהילכתא, ולהבין ולהשכיל וכו' את כל דברי תלמוד תורתו באהבה.

א. ובמשנה מגילה פ"ב מ"ב 'היתה כתובה בסם ובסיקרא ובקומוס ובקנקנתום על הנייר ועל הדפתרא לא יצא עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו'. ובאו לרבות מגילה והוא הדין בכל כתיב הקודש. ובמסכת סופרים פ"א ה"א 'הלכה למשה מסיני שמשרגלין בקנה וכותבין בדיו על העור, שהוא סמוך לו מן המקרא ואני כותב על הספר בדיו'. ושם ה"ו 'אין כותבין לא על גבי דיפתרא ולא על גבי נייר מחוק לא בשחור ולא בשיחור לא בקומוס ולא בקנקנתום ולא במי טריא וכו'. (ובירושלמי מגילה פ"א ה"ט הביאו ברייתא שהל"מ לכתוב את התפילין בדיו).

ב. בדיו רגיל הגומא מסייע לדיבוק הדיו לקלף, אבל כמדומה שבדיו שמתואר ברמב"ם אינו כן, וצ"ב אצל מומחים.

העפצים מסייעים לכך שהדיו לא יימחק (ראיתי מסבירים שיש בהם חומצה והיא 'צורבת' את סיבי העור, וע"י זה גורמת לדיבוק הדיו לקלף).

ברמב"ן (גיטין יט, א') הוזכר דיו דומה שהיה עשוי מפחם של גפנים. (השם הערבי של אותו דיו הוא כשמו של דיו עשנים, וכנראה עניינו היה שזה, אלא שלקחו את הפחם מאפר של עצי גפן במקום מפוח של עשן).

ב. דיו נוסף שהוזכר ברמב"ם הוא דיו העשוי ממי בישול עפצים עם קנקנתום. דיו זה היה מיוצר בזמן הראשונים בתוספת גומא, ועד לתקופה האחרונה, שבה גילו אפשרות לייצר דיו מחומרים סינטטיים, שימש הדיו הזה לכתיבה. דיו זה היה הדיו העיקרי שהם הכירו והוא שימש גם לכתיבה של חול ואצל הגויים. בתקופות האחרונות היו מייצרים אותו מעפצים וקנקנתום בלבד בלי תוספת גומא, ועיין להלן מה שנראה בסיבת הדבר. כיום משתמשים בדיו מחומרים סינטטיים.

מי העפצים לבדם אינם שחורים, אלא צבעם כמין חום כהה (וכשכותבים בהם, הכתב יוצא חום בהיר יותר עקב השפעת הלבן של הקלף - הגייר). הקנקנתום המצוי הוא מחצב הנראה כעין זכוכית ירוקה או בצבע לבן, וכששורים אותו במים הוא נותן כנראה כהות מסויימת, אבל אינו שחור. כשנותנים כמות קטנה של קנקנתום בתוך מי עפצים נעשית התערובת כולה שחורה מאד (ע"י תגובה כימית של הברזל שבקנקנתום לחומצה שבמי העפצים). כיום יש קנקנתום תעשייתי, ופעולתו שווה לקנקנתום הטבעי.

בדיו זה, המשחיר שבו הוא צירוף העפצים והקנקנתום, והגומא משמש כחומר מדבק, וכנראה גם כמעבה ונותן סמיכות. כיום יש שמבשלים הרבה את העפצים, ובמצב זה מי העפצים עצמם כבר נעשים סמיכים ודביקים. במצב זה כמעט אין צורך בגומא או שאין בו צורך כלל, ושמעתי שיש יצרנים כיום ששמים רק מעט גומא כדי שייחשב שיש גומא בדיו (בהנחה שיש בזה עניין ע"פ ההלכה), ולמעשה אין לו פעולה והשפעה משמעותית על הדיו. ויל"ע אם יש ריווח הלכתי בדבר כזה.

ג. רמב"ן גיטין יט, א' וכלל דבר שהוא מתקיים לאיתווי הא דתני רב חנניה כתבו במי טריא ואפצא. אומר היה ר"ת ז"ל שדיו של עפצים פסול לכתוב בו ס"ת דתנן עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו, ותניא או שכתב שלא בדיו הרי אלו יגנוזו וגבי ס"ת תניא כדמוכח בפ' הקומץ רבה, והכא אמרינן דיו דיותא וכל דבר שמתקיים לאיתווי אפצא, אלמא אין זה דיו, ותו מדאמרינן במס' נדה פלי קורטא דדיותא, ודיו של עפצים אינו יבש שיהא כקורטא, וי"א שהדיו סתם הוא של עפצים לאחר שמישמן בו שרף האילן שקורין צאגא"ל בל' ערבי, אבל כי אתרבי אפצא מכל דבר שהוא מתקיים באפצא לחודה שאינו דיו גמור, וכן אני אומר שדיו של עפצים הוא דיו סתם לאחר תבשילו, אבל מי אפצא בלא בישול אלא כשנשורו העפצים במים הוא שנתרבה מכל דבר המתקיים והוא מי מילין והמבושל הרבה עושה קורטא, ובירושלמי אמרו מטיל דיו שאין בו אפצא אלמא סתם דיו יש בו אפצא והוא מעורב בדברים כגון שרף האילנות ושמן ודברים הצריכין לו וכדאמרינן בפ' במה מדליקין כל השרפים יפין לדיו ושרף קטף יותר מכולם וכן אמרו שם כל העשנים יפים לדיו וכן הדבר בדיו של עפצים, ור"ח ז"ל פי' דיו מדאד או חבר, והחבר הוא דיו של עפצים שהוכרתי אבל מדאד הוא העשוי מפחם של גפנים'.

ד. וברמב"ם שבת פ"ט ה"ד 'העושה עין הצבע הרי זה תולדת צובע וחייב, כיצד כגון שנתן קלקנתום לתוך מי עפצא שנעשה הכל שחור, או שנתן אסטים לתוך מי כרכום שנעשה הכל ירוק וכן כל כיוצא בזה'. ע"כ.

ג. בתוס' הוזכר דיו של צרפתים. דיו זה היה מיוצר מבישול קליפות עצים שונות עד ליצירת תערובת סמיכה, והיו מייבשים את הדיו ושומרים אותו בצורת גוש. בשעת הכתיבה היו מדללים אותו במים. לא ידועים לי הפרטים של דיו זה, וכנראה התערובת הייתה שחורה ומידבקת בלא חומרים נוספים. בראשונים נזכר שהסופרים היו שמים אירמינ"ט בדיו הזה, ולא נתברר לי מהו. (יש שכתב שהוא חומר משחיר שעשוי מפח, וכמדומה שמהראשונים, הן מהרמב"ם והן מר"ת, נראה שהוא חומר אחר, ויש תרגומים לשפות זמנינו ואיני בקי בהם).



דיני מיני הדיו הנ"ל

דיו של עשן - נזכר בר"ח ובתשובה מרנ"ג ומבואר שהוא דיו כשר. הרמב"ם ועוד מקמאי היה פשוט להם שזהו סתם דיו של חז"ל, והוא מתאים היטב לתיאור פרטי הדיו בחז"ל. (וכן ידוע כיום שבזמן בית שני שימש בארץ ישראל לכתיבה, ואף שאין זה מחייב ששימש כדיו של ס"ת, הרי צירוף הדברים מסייע). לדעת הרמב"ם מצוה לכתחילה לכתוב בו, מפני שאפשר למחקו היטב.

דיו של עפצים וקנקתום - ר"ת ודעימיה פסלוהו, ור"ח ורנ"ג והרמב"ם הכשירו (וייתכן שכן היתה מסורה מהגאונים), וכן דעת רוב הראשונים להכשיר. וכבר כתב הריטב"א (שבת ק"ד ב') שנהגו בו כל ישראל, ובב"י ובב"ח ושאר אחרונים כתבו שהמנהג למעשה לכתוב בדיו זה. כפי הידוע, הרי דורות רבים, הן בארצות אשכנז והן בארצות ספרד, הסופרים כתבו בדיו זה (ואיני יודע אם היו בישראל שכתבו בדיו אחר, וצ"ב מה נהגו בני תימן). גם כיום, זה הדיו הרגיל של כמעט כל סופרי הסת"ם.

דיו צרפתי - ר"ת ס"ל שרק הוא הדיו הכשר, וגם להחולקים, נראה שהם מודים שהוא כשר. ולהלן נבאר את דברי הראשונים בזה ובדין דיו של עפצים כשאין בו גומא.



שיטות הראשונים בדיני הדיו ודין שחור המתקיים

הראשונים המכשירים כל שחור המתקיים. הרמב"ם (פ"א מתפילין) והגמ"י (שם אות ג') בשם תוספות (במס' שבת ואינו בתוס' שלנו) ובשם רבינו שמחה כתבו שכל שחור המתקיים קרוי דיו. וכן כתב בבית הבחירה להמאירי (מגילה י"ח ב' יעו"ש, וכ"כ בעוד מקומות) ובספרו קרית ספר (מ"ד פ"א). וכן נראה בחידושי הר"ן (שבת כ"ב, ובמהדו' ישנות נקרא ריטב"א) שפסק כדברי הרמב"ם בזה. ויעול"ה שכן נראה בשו"ת מהרי"ל (סי' קי"ט) ובתשובת התרוה"ד (לקט יושר יו"ד עמ' נ"ג). וכן נפסק בשו"ע (או"ח ל"ב ס"ג, תרצ"א ס"א יעו' בנו"כ, וביו"ד רע"א ס"ו), והדין מוסכם כן על כל האחרונים.

המשכנו"י (או"ח ל"ח) פיקפק בדין זה, והביאו המ"ב בביאורו"ל (ל"ב ד"ה בין שלא) וכתב שלכתחילה בודאי יש לזהר כדבריו, וית' להלן. ר"ח ורנ"ג הכשירו דיו דעשן וגם דיו דעפצים, ועיין להלן בשאר מיני דיו לשיטתם.

המכשירים רק דיו צרפתי. דעת ר"ת (מחזו"ו תקי"ט והו"ד בתוס' שבת כ"ג א' מגילה י"ט א' גיטין י"ט א' והוזכר בתוס' נדה כ' א') שרק דיו של צרפתים כשר, ופסל דיו של עפצים וקנקתום, ויעיין להלן

בנימוקיו לזה. וכוותיה נקטו ביראים (שצ"ט) ספר התרומה (קצ"ה) סמ"ג (עשין כ"ה) או"ז (תפילין תקמ"ב) ואגודה (נידה פ"ב ס' י"א).

ונחלקן בזה הרא"ש (הלק"ט ס"ט ו', ובתוס' הרא"ש גיטין שם) ומרדכי (גיטין של"ט) והגמ"י (הנ"ל) בשם תוס' ורבינו שמחה והכשירו, וכן פסקו הרמב"ן והריטב"א והר"ן (בגיטין י"ט ובעוד מהמקומות הנ"ל בתוס'), וכבר הבאנו לעיל שכן פסק הרמב"ם, וכן נפסק בטור ושו"ע.

וכבר נהגו כל ישראל מדורות לכתוב בדיו של עפצים וקנקנתום וגומא, אף שהוא פסול לשיטת ר"ת. (ולשון הריטב"א שבת ק"ד ב' 'שכבר פשט בכל ישראל לכתוב ספרי תורה ותפילין ומזוזה בדיו של עפצים ומנהגם של ישראל תורה היא').

ר"ת הוכיח כדבריו משני פנים. א' הביא ראיות שדברים שנאמרו בגמ' על דיו מתאימים לדיו של צרפתים, שמוזה משמע שזהו דיו של חז"ל. ב', הביא מדתנן בגיטין י"ט א' בכל כותבין בדיו וכו' ואמרין בגמרא תני רבי חייא כתבו במי טריא ועפצא כשר. ע"כ. ומשמע שבא רבי חייא להוסיף על משנתנו, ושמע מינה שדיו שבמשנה אינו עפצא. וא"כ בס"ת, שרק דיו כשר בו, יש לפסול עפצים. וכן בעוד מקומות בגמ' נזכר אפצא כדבר נפרד מדיו (שבת קד, ב), וגם אמרו (גיטין יט, א) שאין מי מילין ע"ג מי מילין.

לכא' לר"ת דיו של עשנים דהרמב"ם ג"כ פסול. אמנם בתשובת מהרי"ל קי"ט והו"ד ברמ"א כתב שכיון שר"ת פסל וכן יש עוד שיטות, יר"ש יצא ידי כולם ויכתוב בדיו של ר"ת או בדיו של עשן (והובא ברמ"א וכדלהלן). ונראה שפשיטא ליה שר"ת מודה בו להכשיר, ולא ברור מניין המקור לכך. ושמא לפי שראיות ר"ת לפסול היו בעיקר ממה שמי אפצא אינם דיו, וכלפי דיו עשן אין לראיה זו, וייתכן שפיר שגם הוא כשר. ועדיין צ"ב, כי משמע שר"ת סובר שרק מין אחד קרוי דיו, וכל מין אחר יהיה דינו שפסול. ואולי נאמר דאה"נ שר"ת עצמו היה פוסל, אבל כיון שטענתו של ר"ת היא שרק דיו דחז"ל כשר, והרמב"ם מעיד בנו שדיו של עשנים הוא הדיו של חז"ל, הרי אף אם נבוא לחוש לר"ת, אין טעם להעדיף דיו צרפתי על דיו של עשנים. ובעיקר פלוגתת ר"ת והרמב"ם בזה לא נכנס המהרי"ל להכריע, ולשיטתו גם אין כ"כ נפק"מ בזה, אחרי שבלאו הכי סבר שהכל כשר מדינא. ויל"ע אם ראוי לפרש כן.

[והעירוני עוד שיש מקום לפרש בדעת ר"ת שכל מין שהוא שחור מצד עצמותו שפיר הוי דיו, וחסרון עפצים הוא לפי שאינו שחור מצד עצמו, ואף שנתנית הקנקנתום משחירתו אין זה עיקר דיו ופסול. ויש משמעויות לזה בדברי קמאי. ולפי זה יש להכשיר הן דיו צרפתי והן דיו דעשן שהם שחורים בעצמותן, וצ"ב].

דעת החולקים על ר"ת ודין דיו צרפתי ושאר מיני דיו לשיטתם. הראשונים דחו את דברי ר"ת וסבירא להו שדברי חז"ל על הדיו אינם מכריעים לשלול דיו דעפצים (כן נראה ברמב"ן ודעימיה), או שעכ"פ אינו מכריע שהדיו של עפצים אינו כשר גם הוא (כן נראה במרדכי ורא"ש והגמ"י). ונראה שהם מודים להכשיר גם דיו של צרפתים. ובמרדכי ורא"ש אף נראה שהם הודו שזהו סתם דיו של חז"ל, אלא שסבירא להו שמ"מ גם של עפצים כשר.

ובפשוטו, מעתה ראוי לומר לשיטתם שכל מיני דיו שבעולם כשרים, דמניין לחדש ולומר ששני אלו כשרים ושאר מיני דיו פסולים. ואילו דיו בפי חז"ל היה דווקא מין מסויים בין מיני הדיו, הרי כשאמרו כתבה שלא בדיו פסולה יש לפרש שבאו לאפוקי שאר מיני דיו. אבל אם דיו בפי חז"ל כולל לכל הפחות שני מינים שעשויים מחומרים שונים, ורק שוו בהיותם שחור המתקיים, א"כ אין מקור לפרש את כוונתם שבאו לאפוקי מיני דיו אחרים. ובפרט להגמ"י ורא"ש ומרדכי שמודו שדיו של חז"ל אינו דיו דעפצים, ומ"מ נקטו שכיון שדיו דעפצים עשוי באופן שראוי לכתוב בו הרי הוא כשר, שלפי זה נראה ודאי שהוא הדין לכל סוגי הדיו.

ויתירה מזו, שהרי ר"ח והרמב"ם והרמב"ן הביאו דיו שלישי שעשוי מעשנים או מפחם של גפנים (ואם נחשיב דיו של פחם ודיו של עשן כשני מיני דיו, הרי אלו ארבעה מינים), ולא שמענו מעולם מי שפסלם. והרי לנו שבכל אופן שעושה דיו ה"ז כשר. והרמב"ם כתב שדיו דעשן הוא סתם דיו של חז"ל, והוכיח (בתשובה קל"ו) מגמ' שגם של עפצים כשר, ומכאן למד שכל מיני הדיו כשרים. ובר"ח ורנ"ג הכשירו הן דעשן והן דעפצים (ולא הוכירו הם והרמב"ם דיו צרפתי כלל, וכנראה שלא הכירוהו). וברמב"ן ועוד ראשונים משמע להכשיר הן דיו צרפתי והן דיו של פחם והן דיו של עפצים, והנה הכשירו שלשה מינים שונים של דיו. והדעת נותנת שהכל מהאי טעמא, שכל מיני דיו כשרים. ויעויין להלן מש"נ עוד בדברי הרמב"ן להצריך בדיו דעפצים גומא או בישול.

כתב המהרי"ל (בשו"ת סי' קי"ט הנ"ל) 'דיו שלנו כמה רבוותא אכשרו לה ותמצא במיימוני בהג"ה. אמנם הואיל ור"ת פסל עפצים ורש"י פסל אדרמינ"ט ויתר רבותינו גליטשטיין נכון להחמיר ולצאת ידי כולם ולכתוב בשטופטין"ט שהוא של קוצים או בדיו של [עשנים] כמו שפי' המיימוני'. ע"כ. והעולה מדבריו שהן דיו צרפתי והן דיו דהרמב"ם כשרים לכו"ע ומהודרים טפי, ומן הדין גם דיו של עפצים כשר, ויש משמעות שהמנהג היה לכתוב בו. והנה מבואר שנקט לדינא שדיו שלנו כשר מפני שכל סוגי הדיו כשרים, וכדעת הגמ"י ודעימיה, והבין שזהו טעם החולקים על ר"ת. וכשיטה זו נקט לעיקר הדין, ולא חילק כלל בין דיו שלנו לכל דיו אחר, ועיין. והביאו הרמ"א בדרכי משה (יו"ד רע"א) ופסק כוותיה בהג"ה או"ח ל"ב ויו"ד שם. וכעין זה פסק התרוה"ד בתשובה שבלקט יושר (הנ"ל) - עיין גם במהרי"ל החדשות סי' ק"כ ושם קיצר.

הכרעת השו"ע והפוסקים

השו"ע והרמ"א באו"ח סימן ל"ב וביו"ד סימן רע"א נקטו שכל שחור המתקיים כשר, והסכימו עימם כל נוס"כ, וכן פסקו הב"ח (או"ח תרצ"א ויו"ד רע"א) התוס' יו"ט (מגילה פ"ב מ"ב) והגר"א (או"ח ל"ב ותרצ"א), וזו הוראה מקויימת בפי כמעט כל האחרונים. וכן הוא בספרים שנהגו להורות על פיהם בהלכות סת"ם, כבני יונה וקסת הסופר ומלאכת שמים וכו'. ויעויין להלן בדברי המשכנות יעקב שפסל כשאין גומא בדיו (וכן הפמ"ג (או"ח ל"ב) נשאר בצ"ע כשאין גומא בדיו, אבל ייתכן שמייירי רק בלא קנקנתום). והמ"ב בביאור"ל (הנ"ל) כתב שודאי אין להחמיר בדיעבד בזה, ויעויין להלן במה שחשש לכתחילה להמשכנות יעקב.

בדברי המשכנות יעקב להחמיר שאין כל שחור המתקיים כשר

דברי המשכנות יעקב ועוד אחרונים. המשכנו"י או"ח סי' ל"ח הרחיב לטעון שרבו החולקים על הרמב"ם שהכשיר כל שחור המתקיים, והביא מר"ת שהכשיר רק דיו של צרפתים, ומהרא"ש ועוד ראשונים שהצריכו גומא, ומהרמב"ן שהצריך בישול. ואסיק להחמיר לכתוב רק עם גומא, שבלא זה פסול לרוב הראשונים, ושם אפשר יבשל, לצאת דברי הרמב"ן. ונדון מעט בס"ד על סדר דבריו.

במה שהביא מר"ת ודעימיה - לכאורה הדברים צ"ב, והרי ר"ת ודעימיה פסלו את הדיו שלנו בכל אופן שיעשוהו, ומה זה טעם להצריך לתת בו גומא. ולגוף דבריו דר"ת, הרי חלקו עליו בתראי ונקטינן בפשיטות לא כן, ודיו של צרפתים אינו מצוי כלל בינינו. (ופלא בדבריו שם שהביא בשם ר"ת את הדיו של הרמב"ם, וצ"ת. והנה אמנם אפשר לתפוס כר"ת שרק דיו של חז"ל כשר, ולתפוס כהרמב"ם שדיו של חז"ל היינו דיו דעשנים. אבל גם לפ"ז דיו שכל ישראל או רובם כתבו בו זה דורות רבים, פסול הוא).

במה שהביא מהראשונים שהצריכו גומא - יעול"ק שהארכנו בזה, והבאנו שהעולה מדברי הר"ן והמאירי, שהצריכו גומא אע"ג שהכשירו כל שחור המתקיים. ומבואר מזה שבלי הגומא אין זה שחור המתקיים, אבל אין גזיה"כ להצריך גומא דווקא, ואין שם דיו תלוי בזה. וכן נקטו הב"י הב"ח התוס' יו"ט והגר"א ועוד אחרונים בדעת הרא"ש. והכי סוגיין דעלמא ודעת כמעט כל האחרונים.

במה שהביא מהרמב"ן שהצריך בישול - לענ"ד צ"ב, ואטו נכון לפרש כוונתו של הרמב"ן שיש גזירת הכתוב שדיו כשר מכל חומר שיעשוהו, ובלבד שיהיה ע"י בישול. (והנה, בדיו של פחמין כנראה אין בישול, וכפי שהוא בדיו דעשן. ונצטרך לומר שע"י שריפת חומרי הייצור של הפחם, ג"כ שפיר דמי). ומסברא נראה פשוט שהייתה איזו ריעותא מבחינה טכנית כשלא בישלו, ואשר לכן היו מבשלים. ולא נהיר להעמיד שהיה זה עניין מיוחד בדיו של מצוה, ומסתבר שגם לכתובה של חול היו מבשלים ומהאי טעמא, ועיי"ן.

והראוני בריטב"א נדה כ' א' שדיו יבש המבושל הוא שחור מן הכל, ואולי שמענו מכאן שהבישול היה עושה שיהיה שחור יותר. וחכם אחד שליט"א כתב שהמציאות היא שהבישול זמן רב מסמיק ומעבה את הדיו ועושהו דביק (באופן שעושה את פעולת הגומא, והיה המובן שכן הוא בסדר הייצור כיום).

ה). בהמשך דברי הרמב"ן שם כתב 'סתם דיו יש בו אפצא והוא מעורב בדברים כגון שרף האילנות ושמן ודברים הצריכין לו וכדאמרין בפ' במה מדליקין כל השרפים יפין לדיו ושרף קטף יותר מכולם וכן אמרו שם כל העשנים יפים לדיו וכן הדבר בדיו של עפצים' ויש נטיה בלשון שהשרף והשמן והעשנים שוים וכולם הם דברים הצריכים לדיו, ואילו גומא יש בו איזו גזיה"כ מיוחדת בלי שייכות לצורך של הדיו, קשה שיכתוב כן ושישווהו לעשנים ושמים שהם דברים שאינם מעכבים אלא צורך הדיו בעלמא. (ובלא"ה, אחרי שהדיו צריך לו הרי נוח לשמוע שהיה מעכב בשימוש הדיו, אבל אינו תנאי בדין, וככל מש"נ).

ו). שו"ר דברים מר"מ חמי שיחי' וכותב שניסה בעצמו ויש בבישול עפצים עיבוי והדבקה, וכן כותב שיש הבדלים גדולים בכמות הגומא בדיו המצוי, שיש יצרן (הרב כהנא) ששם 5 גרם ויש (ר"י כהן) ששם 100 גרם, והדיו של 5 גרם הוא הסמיק יותר.

ואדרבא, מזה שהכשיר הרמב"ן כל סוגי הדיו שהזכיר בדבריו, מבואר שכל מיני הדיו כשרים, וכמש"נ לעיל. והמאירי בקרית ספר הביא גם כתירוץ הרמב"ן על קושית ר"ת, דשאני דיו שלנו שיש בו בישול, אף שהכשיר בפירוש כל מיני הדיו. והנה למדנו מכאן שגם אם מכשירים כל מיני דיו, הייתה איזו ריעותא בלי בישול שגרמה שלא יהיה שחור המתקיים, והדעת נותנת שזו הסיבה שהזכירו הראשונים שמבשלים את הדיו, והכל לפי העניין. ואין כאן תנאי מחודש בכשרות הדיו שצריך שיהיה מבושל דווקא, ותול"מ.

והנה השו"ע והרמ"א והאחרונים פסקו שכל שחור המתקיים כשר וכנ"ל. וכהוראה זו כן פסק המ"ב לעיקר הדין כשיש מי עפצים וקנקנתום (ולגבי גומא יעויין לקמן בהרחבה). יעויין לב, ח תרצא, ד. אבל בביאור הלכה (לב לס"ג ד"ה בין שלא) הביא דברי המשכנות יעקב שהחמיר, וכתב 'והגם דבדיעבד בודאי אין להחמיר ולפסול במי עפצים וקנקנתום יחד נגד פסק השו"ע בסי' תרצ"א וביו"ד סימן רע"א עכ"פ לכתחילה בודאי יש לזוהר כדבריו'. ע"כ. ולמה שנתבאר יש לקיים את פסק השו"ע וכל האחרונים, ולענ"ד נראה שא"צ להחמיר שלא כדבריהם.



חלק ב' – דין דיו שאין בו גומא

אם עשה דיו של עפצים וקנקנתום בלי גומא והכשירו לכתובה ע"י בישול מרובה או בכל אופן שיהיה, הרי למה שנתבאר עולה שיש להכשיר.

והנה יש אחרונים שפקפקו בזה, יעויין פמ"ג או"ח ל"ב שנתחבט בדין דיו שאין בו גומא, וכתב שמהרמב"ם משמע להכשיר (אבל ייתכן שנסתפק רק כשאין שם קנקנתום ואכ"מ). ובפ"ת (יו"ד סימן רע"א) הביא את דברי הפמ"ג ודברי עוד אחרונים בזה יעו"ש, והביא שהמשכנו"י כתב שלרוב הראשונים פסול בלי גומא. ובעין יצחק (להגרי"א מקובנא, או"ח סי' א') כתב ג"כ שמן הדין יש להכשיר דיו של עפצים בלי גומא, ויעו"ש שנראה שלכתחילה ס"ל להחמיר. ובשאלה דידיה הציע לעבור על זה בדיו אחר, ואז גם אם נחוש להפוסלים וייקבע כספק, הרי הוי ס"ס, ויעו"ש. ולמש"נ נראה העיקר כהכרעת שו"ע ורמ"א ודעימייהו שאין תנאי מסויים של גומא, והראיה שהצריכו גומא היינו מפני שבלי זה לא היה שחור המתקיים, והכל לפי העניין, וכאשר הבאנו להוכיח מהר"ן והמאירי. ונציע את הדברים בס"ד.

ז. פתחי תשובה יו"ד רע"א ס"ק יז 'הבאים מן העץ עיין במגן אברהם סימן ל"ב סק"ב ועיין בספר בני יונה באריכות מדין הדיו (עמ"ג באו"ח סימן ל"ב סק"ב האריך בדין דיו בלא גומא ומסיים וז"ל וצ"ע באין לו גומא דלהרמב"ם משמע באין לו גומא כשר עכ"ל ועיין תשו' מנחה בלולה דף מ"ה מ"ו האריך בזה דדיו שלנו הנעשה מעפצים כשר לכתחלה בלי פקפוק ע"ש דמשמע דוקא בצירוף דעת הרא"ש כשנתערב בו גומא ועיין במעשה רוקח פ"א מהל' תפילין. ועיין תשו' מ"י (-משכנות יעקב) סימן ל"ז האריך בזה וסיים וז"ל עכ"פ כיון שדעת ר"ת ז"ל וסמ"ג וסח"ת לפסול דיו עפצים. והרא"ש והריב"ן והרמב"ן ומרדכי והא"ז אין מכשירין רק ע"י שרף שקורין גומא ולדעת הרמב"ן עצמו דוקא ע"י בישול. ורובא דמינכר נהנה נגד דעת הרמב"ם ורבינו שמחה ז"ל המכשירים מי עפצא וקנקנתום וגם בשל תורה הולכים אחר המחמיר לכן יש להחמיר ולדקדק הרבה דלא יכתבו הסופרים במי עפצא וקנקנתום לחוד רק עם גומא ובלא"ה פסול מן התורה לדעת רוב הפוסקים. גם יש לדקדק לעשותו ע"י בישול כדעת הרמב"ן ז"ל הואיל דאפשר עכ"ל):

ביאור דברי הרא"ש שדיו של עפצים עם גומא כשר

ברא"ש הל' ס"ת סי' ו' תירץ על קושית ר"ת 'ואינה ראייה דמי עפצא לחודיה אין נקרא דיו אלא כשמערבין בו קומס שקורין גומ"א נקרא דיו וראוי לכתוב בו אפילו על קלף מעופץ'. ע"כ. וכ"ה בעוד ראשונים. והנה הוא לא דחה את הראיות שדיו של חז"ל היה דיו צרפתי ולא הזכיר בו שום פסול. ומשמעות הדברים היא שלא בא לפסול את הדיו הצרפתי, וכנראה שאף לא בא לומר שלא זהו דיו דחז"ל, אלא בא לומר שגם דיו של אשכנזי כשר. (וכ"ה בעוד ראשונים העומדים בשיטה זו, יעול"ה ממדכי שתירץ כעין דברי הרא"ש, ומפורש בדבריו שגם דיו דר"ת כשר הוא, וכ"נ בתשובת מהרי"ל ובתרוה"ד). ושמענו ששני מיני הדיו כשרים, ולכאור' גם לדבריו יש להכשיר את כל מיני הדיו ואין עדיפות למינים אלו, וככל הנ"ל.

ברם יש כאן מקום עיון. שהרי כתב הרא"ש להכשיר כשנתן בו גומא, ומבואר שבלי גומא הדיו פסול. וצ"ב מה טעם יש לפסול, ולמה ייגרע דיו דעפצים שאין בו גומא מדיו צרפתי, שהוא מודה שכשר אף שאין בו גומא. וכן דיו דעשנים הלא נקטינן להכשיר בלא גומא, ומאי שנא. (ולא כתב שום מקור, ואף לא כתבו כחידוש דין אלא כדחייה לראית ר"ת לפסול מי עפצים, ונראה שדבר פשוט הוא, וצ"ב מאי טעמא". והנה מי עפצים לבד אינם שחורים, אבל ע"י עפצים וקנקנתום הדיו שחור לגמרי גם בלי גומא, וצ"ב מגלן לחדש פסול מפני שאין בו גומא. ואם אינו דיו דחז"ל, מה"ת שמ"מ יש בו תנאים. וכל זה נראה קשה מאד).

אמנם המעיין בהל' ס"ת לר"ת (מחזור ויטרי סי' תקי"ט) יראה שכתב: 'עפצים לא מיקרו דיו. לא קודם נתינת מים ולא אחר כך אלא נקראין עפצים ומי מילין. ונתינת גומא וברזל להשחירו לא משוי ליה דיו, דאמר' בנדה'... ע"כ. וביאור דבריו נראה שעפצים אינם קרויים דיו לא בתחילתן ולא כשהם מי עפצים גרידא ואינם שחורים כדיו, וגם לא אחרי שנתן בהם גומא וברזל והשחירם ותיקנם ועשאן ראויים לכתובה חשובה, שמ"מ אין זה נותן שם דיו, ואינו אלא צבע הדומה לדיו, ופסול (והיינו בהנחה שדיו הוא חומר מסויים ולא כל שחור קרוי דיו). ומעתה ראוי לפרש שכלפי דברי ר"ת אלו כתב הרא"ש שיש לחלוק ולומר שאחרי שתיקנו לכתובה ע"י גומא וכו' שפיר קרוי דיו. ומה שמשמע בגמ' שאינו דיו היינו דווקא קודם שהשחירו ותיקנו, אבל אין כאן שום דין מסויים ומיוחד בגומא יותר משאר דרכי התיקון, ואה"נ שאם יתקן אותו ע"י חומרים אחרים ג"כ שפיר דמי, ועיין היטב".

ח. ואולי הרא"ש פירש הגמ' בגיטין שמבואר שם שאפצא אינו דיו, דמייירי באפצא שחור והיינו כשהוא עם קנקנתום וכדרך הכותבים להשחירו בכך, וא"כ שמענו מגמ' דמ"מ אינו דיו כיון שאין בו גומא. ויל"ע אם נכון לבאר כן. וגם לדרך זו צ"ב מהו הטעם ולמה ייפסל בכך.

ט. והנה לשון ר"ת משמע קצת שהגומא עצמו היה משחיר את הדיו, ואם כן הוא, הרי פשוט שיש לפרש שכל הנידון הוא אם כל שחור המתקיים כשר, ואין שום טעם לפקפק ולומר דגומא דווקא. ויעויין בסוף דברי הרא"ש שכתב שכשמוסיפין גומא 'נקרא דיו וראוי לכתוב בו אפילו על קלף מעופץ'. ע"כ. וכוונתו לתרץ על קושית ר"ת ממה שאמרו שאין מי מילין ע"ג מי מילין, ותירץ שכשמוסיפין גומא הוא ראוי לכתוב ע"ג מי מילין. ומשמע ג"כ דר"ל שהגומא משחיר, שהרי זהו הנידון בפסול מי מילין ע"ג מי מילין. (ואולי אפשר לדחות שלא נכנס כלל לטעמא דמילתא למה פסול וכו', אלא אחרי שהקשה ר"ת שמשמע שדיו של עפצים פסול ע"ג מי מילין, כתב שכשקרוי דיו אין בו פסול זה, ולא נהירא). עוד יש לסייע ממה שלא הזכירו הרא"ש והמרדכי את הקנקנתום, אלא העמידו מי עפצים לבד מול מי עפצים עם גומא. ואם עיקר חידושו של הרא"ש הוא לפסול מי עפצים עם קנקנתום אחרי שנעשה שחור, הרי קשה שלא כתב דבר זה בפירוש. (ואולי נדחה שהוא פירש את הגמ' שפסול מי עפצים, דר"ל כשכבר יש בהם קנקנתום. ברם מלבד שהוא מחודש,

ושו"ר בתוס' ר"י הזקן ותלמידו (הוצאת אופק) שבת קט"ו ב' ד"ה על הספר שהביא דברי ר"ת וכתב 'ואית דמפרשי... והאי דל"ח התם דיו חשוב גומא היינו לחודיה, אבל כי נתן בהם עפצים אז מיקרי דיו חשוב. ולא היא... והואיל דתרווייהו כל חד לחודיה לא חשיב, מניין כשיהיו ביחד שיתעלו בשביל כך'. ע"כ. והיינו שאם עפצים לבד אינם קרויים דיו וגומא לבד אין קרוי דיו, אין סברא שכשמערב אותם הם יקבלו שם דיו. ונראה שאותם שתירצו כן אמרו שאם עירוב של שני חומרים מכשיר אותם לכתיבה כדי הרי זה כשר, ור"ת נחלק ששם דיו הוא על חומר מסויים ולא על תערובת שמגיעה לתוצאה הרצויה. והרא"ש סבר כאותם שתירצו כן, ושם עירובן מתקנן שפיר דמי, אבל אין כאן תנאי של גזיה"כ להצריך גומא דווקא, ועיין היטב.

והראוני בספר מלאכת הסופר למהר"ם זבארו (מחכמי קסטיליא בדור הגירוש) פרק כ' שהביא את לשון תוס' 'ויש שרוצה לומר כשמערב במי מילין גומא נעשית דיו לפי שמשחיר, ולא מילתא היא, וכי בשביל שהיו ביחד יקרא דיו שכל אחד לבדו לא יקרא דיו, וכי בשביל שיתנו בו ברזל להשחירו יקרא דיו'. ע"כ. וה"ז כמבואר לעיל. (ואינו בתוס' לפנינו. ונראה שהיה לפנינו קובץ אחר של תוס', וכמו שהראשונים שבספר מביאים לשונות תוס' שאינם לפנינו, ולפעמים מוצאים כן בתוס' ר"פ וכדו').

ובאמת שהגומא היה משמש גם אצל הגויים בעשיית הדיו, והם לא נתנוהו שם מפני עניין הלכתי, וע"כ שהייתה איזו ריעותא במציאות בדיו העשוי בלי גומא. ונוח לפרש את דברי הראשונים שכשתיקנו את הדיו לכתיבה טובה הרי הוא כשר. (ואם ברור שהייתה רק תוספת שבת, נוכל להוכיח שסברו שבלא זה הוא פסול, ברם הקרוב שהראשונים דיברו כשבלא זה אינו ראוי כלל, וכ"מ מלשונם).



ראיות מהראשונים

והנה תירוץ זה שפסול מי אפצא שבגמ' הוא מפני שאין בו גומא נמצא בעוד ראשונים. ובר"ן שבת כ"ב א' דחה את דברי ר"ת וכתב 'אין אלו ראיות שאפשר שדיו סתם הוא של עפצים לאחר שמשמין בו קומוס ושאר דברים וכי אמרינן התם בכל כותבין כו' ובקומוס ואמרינן נמי כתבו במי עפצא כשר דמשמע דלאו היינו דיו היינו קומוס לחודיה או מי עפצא לחודיה וכ"נ מדברי הגאון ז"ל [י"ג ר"ת וכן נראה צ"ל ר"ח] שפירש תבאר, והתבאר [צ"ל חבאר], והוא שם הדיו בערבית] הוא דיו של עפצים וכן דעת הרמב"ם בפ"א מהלכות תפילין'. ע"כ. ושמענו שהר"ן סבר כהרמב"ם שכל שחור המתקיים כשר (ולא נהיר לומר שהביא את הרמב"ם להכשיר דיו זה

הרי בדברי ר"ת הנ"ל וש"ר מבואר שהם דיברו במי עפצים לבד, וגם מה שאמרו בגמ' שאין מי מילין ע"ג מי מילין, מיירי בעפצים לבד, ועיין).

אבל צ"ב מצד המציאות, דהא קמן שאינו משחיר, וכן נראה מבואר במאירי שכתב שהוא חומר מדבק ויעו"ש. ואולי היה שינוי בין המקומות, ובמקומם היו משתמשים בגומא להשחיר, וצ"ב, וגם כמדומה שכפי הידוע היה כדלקמן. (והנה תירוץ זה כתוב גם ברמב"ן ור"ן, וקשה לומר שלכולם היה גומא המשחיר שלא ידוע כיום שהשתמשו בו). ברם ייתכן מאד שהראשונים לא נכנסו כלל לברר את פרטי הייצור ומאיוזה שלב הדיו משחיר ומאיוזה שלב נעשה סמך ודבק וכדומה. אלא היה ידוע שמי עפצים אינם שחורים, ואחר נתינת הגומא ושאר חומרים כדרך האומנים הוא נעשה שחור וראוי לכתיבה, ודנו אם נעשה כשר בכך או לא. ועיין היטב.

ובאמת שאין בכל זה נפק"מ כ"כ, דבלאו הכי ידוע שהיה הגומא מתיקוני הדיו הנצרכים לכתיבה וכמש"נ.

אף שחלק על טעם הרמב"ם להכשיר, וסבירא ליה שלעולם שחור המתקיים אינו כשר, ועיין, והביאו כסיוע לדבריו דשאני דיו בלא גומא.

ומבוארת שיטת הר"ן שאף שכל שחור המתקיים כשר, וכהרמב"ם, מ"מ אם אין בו גומא הוא פסול. וע"כ שבמציאות הדברים דיו כזה לא היה שחור המתקיים. ומעתה נראה ודאי שזה הביאור בדברי הרא"ש ודעימיה שכתבו שבלי גומא אינו קרוי דיו.

ויש להביא עוד ממה שנקט הר"ן בלשונו שמשמין קומוס ושאר דברים, ואילו מיירי באיזו גזיה"כ מיוחדת שצריך קומוס בדיו, מה טעם הוא להזכיר עמו שאר דברים שבנ"א משימין. אבל המחזור דר"ל שמי עפצים לחוד פסול, וכשמתקנין אותו כדרך תיקון הדיו הוא נעשה כשר בכך, ואין כאן חומר מסויים שיש עליו קפידא, ועיין.

ויותר מפורש במאירי בקרית ספר קרית ספר מאמר א' ח"ד, שכתב ע"ד ר"ת 'ואעפ"י שאין הראיות כלום לדעת... וכן שמי אפצא האמור שם פירושו שלא נתבשלו עם המים אלא ששרו אותן בהם, או שמא אין שם עירוב שרף, ודיו שלנו העפצים מתבשלים בו וכן שהשרף מתערב עמהם, מ"מ מודים אנו לדבריהם שאין הדיו שלנו כדיו שלהם'.

והנה מפורש בדבריו שאין זה דיו של חז"ל, וכן מפורש בדבריו שם ובשאר מקומות שסבר להכשיר את כל מיני הדיו ולכן הכשיר דיו זה ויעו"ש, ומ"מ כתב שדיו שאין בו גומא או שלא נתבשלו העפצים פסול. והרי זה כמפורש שטעם פסולו הוא מפני שבמצב זה אינו שחור המתקיים.

ושו"ר להמאירי בקרית ספר (שם) 'ודיו שלנו העפצים מתבשלים במים ומשחיר מעט והשרף מתערב לשם להדביק ואח"כ נותנים בו דברים המשחירים כגון קנקנתום והוא נעשה דיו ראוי וכשר'. ע"כ. ועוד שם: 'ואעפ"י שאין הראיות כלום לדעתי שהרי אף הדיו שלנו אפשר ליבשו כשהוא מתבשל הרבה ועושים ממנו קרטים, וכן שמי אפצא האמור שם פירושו שלא נתבשלו עם המים אלא ששרו אותן בהם, או שמא אין שם עירוב שרף, ודיו שלנו העפצים מתבשלים בו וכן שהשרף מתערב עמהם מ"מ מודים אנו לדבריהם שאין הדיו שלנו כדיו שלהם' ע"כ. והנה הצריך לתת שרף שהוא גומא, וכתב בטעם שנותנים אותו 'והשרף מתערב לשם להדביק'. ונראה שזה הטעם שהדיו פסול בלי גומא, לפי שדיו בלי גומא לא היה מתקיים כראוי והיה נמחק אחר זמן'.

עוד ראיות לבאור זה. יעויין בלשון המרדכי בשם ראב"ן גיטין (של"ט) שהביאו ממנו שבלי גומא פסול. והנה בלשונו שם קרא הדיו דיו של עפצים ושרף, ושמענו שזה היה שמו והיה ידוע שהדיו עשוי משניהם. ונוח לשמוע שנקטו כדבר פשוט שהדיו צריך לשניהם ואינו ראוי בלי השרף, ולא באו כלל לחדש גזיה"כ להצריך גומא דווקא.

והראוני מלשון באור הגר"א או"ח ל"ב שהביא את דעת ר"ת וכתב עלה 'אבל הרא"ש סתר דבריו דמי עפצים לבד לא אבל עם קומוס וכיוצא אפי' על קלף מעופץ טוב'. ע"כ. והנה כתב

(י). ואולי גם לא היה הדיו כתב כראוי בלי גומא, מפני שבלי חומר המדביק הדיו אינו סמיך כראוי ואינו נוח לכתובה ומתפשט וכדומה. ועכ"פ, עיקר הדבר הרי כן המציאות גם בגומא המצוי כיום שהוא הופך את הדיו לדביק וסמיך. (ועיין לעיל שייכתן שהיו ראשונים שדנו בגומא שמשחיר, ועכ"פ הדין מוסכם).

קומוס וכיוצא, ומבואר דפשיט"ל להגר"א דגומא לאו דווקא, וכוונת הרא"ש לגומא וה"ה כל חומר כיו"ב. ושמענו שהיה איזה צורך להוסיף חומר, וטוב לזה גומא או חומרים כיוצא בו.

ויש להוכיח עוד. הרי גומא ועשנים ושמינים הוזכרו יחדיו בגמ' שבת כ"ג כדברים היפים לדיו (ויש בזה לישנאות בגמ' יעוי"ש), ובעשנים ושמינים נקטינן שאינם מעכבים. ור"ת עצמו במחזור"ו שם כתב ששמן יפה לדיו אלא שלא הורגלו בו לא בדיו צרפתי ולא בשל עפצים. ומבואר דפשיט"ל שאינו מעכב. ועכ"פ למעשה בדיו עפצים אין נותנים עשן ולא שמן כלל, ואין חוששין שמא נמסר לעיכובא, אלא פשוט לדינא שהכל לפי הצורך ודרך הסופרים. ומהיכי תיתי לומר שאעפ"כ הגומא נמסר כדבר המעכב בלא טעם.

עוד טענה חמורה יש, שהרי דיו דר"ת לא היה בו גומא, כמבואר בתוס', ואעפ"כ הכשירוהו הראשונים בפשיטות. וגם בדיו דעשנים העירו ששיטת המ"ב ל"ב סק"ח שלכתחילה אין ליתן בו גומא, (וס"ל שכשאמרו שגומא אינו נמחק היינו גם אם ייתן גומא לתוך הדיו, וכדברים האלו נראה דסבר לה גם המשכנתא יעקב, שהוא הטוען לפרש דגומא מעכב להרא"ש ויעוי"ש). ומעתה היאך ייתכן לשמוע שבדיו דר"ת ובדיו דעשנים א"צ גומא, ובדיו דעפצים יש גזיה"כ בלא טעם שהגומא מעכב. וזה נראה דבר תמוה מאד, וכ"ש שקשה שנחדש את כל זה בלי שום מקור מגמ"א.

וסוף דבר, שמדברי הר"ן והמאירי מוכח שהצריכו גומא בדיו דעפצים מפני שלולי זה לא היה שחור המתקיים. ומעתה נראה ודאי שזה הביאור בדברי הראשונים שכתבו בסתמא שבלי גומא אינו קרוי דיו. וגם לולי זה רחוק מאד לקבל שיש גזיה"כ כו, וככל אשר נתבאר. ולהלן נביא דברי כן מכמה מגדולי האחרונים.³



יא. ואף למש"כ הרמב"ם שמגבלין את העשן עם גומא ומעט דבש, צ"ב אם בשעת הכתיבה הגומא מסייע לדיבוק האותיות לקלף. ואם אינו מסייע, הרי מסתבר שלעניין גזיה"כ דנתינת גומא לא יצא בזה. ואטו סגי שישם כגריד שומשום של גומא בחבית הגדולה. ובודאי הנידון הוא שזה יהיה החומר המדבק הדיו לקלף ועיין. אמנם איני בקי במציאות, ושמא יש בו כוח לדבק בכתיבה, וצריך בירור אצל מומחים.

יב. וראה בשו"ת עין יצחק להגר"א מקובנא שדיו שהיה נמכר בשוק בזמנו לצרכי כתיבת חול היה מעפצים וקנקנתום בלי גומא, ונתחבט בכשרותו מפני דברי הרא"ש הנ"ל. (וכנראה שמפני זה נתחבטו המשכנז"י ועוד אחרונים בכשרותו, שהיה דיו הראוי ואעפ"כ ראו משמעות ברא"ש לפסלו, ועיין היטב). וכנראה ייצרו כך מפני שכתבו על נייר ולא על קלף, ובנייר הדיו נספג כמות שהוא ואין צורך בגומא כלל. וכן הדיו הסינטטי שאנו משתמשים בו כיום בעטים, הוא דיו נוזלי וכמדומה שאינו מכיל חומרי עיבוי בדרגה של גומא, אלא לכל היותר סמיכות מעט כדי שלא ייזול בקלות יתר, וכן כמדומה שאינו מכיל חומרי הדבקה אלא נתפס בנייר ע"י ספיגה. ופרטים אלו ניתנים להתברר וכעת לא ביררת.

ובאמת ששמעתי (בשם הגר"ז גרוסברד שליט"א) שכיום גם בייצור הדיו לסת"ם שמים רק כמות קטנה של גומא. וכפי הנראה, מצד ייצור הדיו ושימושו כמעט שאין בו צורך. וכנראה הוא מפני שהקלף שלנו יותר בולע והדיו נספג בו יותר ואינו צריך להדבקה שע"י הגומא, ואדרבא שהדיו יוצא עבה מידי ועלול לגרום אח"כ שהאותיות יתפוצצו. ואם הדיו סמיך יותר מידי, הרי אינו נספג טוב, והדבר מפריע לחדות הכתיבה. וגם דיו המשמש כיום בכתיבת סת"ם יש קושי מסויים לכתוב בו על נייר, וכידוע מכתיבת הגיטין.

בדברי האחרונים ולדינא

האחרונים שביארו בדעת הרא"ש שמכשיר כל שחור המתקיים. הב"י בסי' ל"ב הביא את דברי הרא"ש ואת דברי הרמב"ם, ואח"כ הביא את דברי הגמ"י בשם תוס' ורבינו שמחה שכל שחור המתקיים כשר, וכתב 'וזה כדברי הרמב"ם והרא"ש וכן נהגו העולם לכתוב ספרים תפילין ומזוזות במי עפצא וקנקנתום'. ע"כ. ומבואר דפשיטא ליה להשוות את דברי הרא"ש עם דברי הרמב"ם ודעימיה שהכשירו כל שחור המתקיים. ופסק לדינא שם ובסי' תרצ"א וביו"ד רע"א שרק שאר מיני צבעונים פסול. (ופירש את המנהג שכותבין בדיו שלנו, שהוא בנוי על השיטה שכל המינים כשרים). וכן הוא בב"ח שם, וכן הריהטא דהרבה בתראי. ונראה שנקטו בפשיטות שדיו דהרא"ש בלי גומא לא היה שחור המתקיים (ולא פירשו מהי הריעותא), אבל כל שחור שכותבין בו ומתקיים כשר הוא.

בשו"ע סי' תרצ"א כתב שדיו של עפצים וקנקנתום כשר (ושאר מיני צבעונים פסול) ולא הזכיר את הגומא כלל, ובביאור הגר"א שם הביא דברי הרמב"ם וסיים 'וכן כתב הרא"ש בהלכות קטנות'. ע"כ. ובתוס' יו"ט מגילה פ"ב מ"ב כתב ע"פ הב"י 'הרמב"ם והרא"ש דעתם שאע"פ שבקנקנתום פסולה במי עפצים וקנקנתום שרי ואפי' לכתחלה'. והנה ייחסו להרא"ש בפשיטות דמי עפצים וקנקנתום כשר, ואף לא הזכירו את הגומא כלל, אע"פ שהרא"ש הזכיר בחילוקו רק את הגומא. ומוכח דפשיטא להו כמש"נ.

בבני יונה סי' רע"א מבואר שנקט שהגומא עושה את הדיו לסמיך באופן שאינו נבלע לגמרי בקלף (ולא כצבע של בגדי צמר וכדו' שנבלע בהם לגמרי), והבין שזהו הצורך בו, ושם הבין שגם קנקנתום נותן התועלת הזו ושפיר דמי. וחזינן שנקט בפשיטות שהפסול בלא גומא הוא מפני איזה חיסרון במציאות שאינו ראוי לכתיבה.

ויעוין בביאור מהר"ם בנעט למרדכי הלק"ט (אות ע"ג) שנראה כוונתו שבלי גומא או קנקנתום לא היה שחור כראוי. וביאר שבזה נחלקו ר"ת וש"ר אם דיו המיוצר ע"י תערובת חומרים כשר או שיש דבר מסויים השחור בעצמותו והוא הקרוי דיו. (ויש שהבינו כוונתו שיש תנאי בדיו שיעשוהו משני חומרים, וזה תימא).

והעולה מהדברים. דעת הב"י הב"ח התוס' יו"ט והגר"א ועוד אחרונים שהרא"ש מכשיר כל שחור המתקיים, ומה שהצריך גומא בדיו של עפצים הוא מפני שלולי זה אינו שחור המתקיים. וכבר כתבתי לעיל שכן מוכח ברור מדברי המאירי והר"ן, שהכשירו כל שחור המתקיים ומ"מ הצריכו גומא בדיו של עפצים. ואם עשה שחור המתקיים מעפצים וקנקנתום בלי גומא, למש"נ הדיו כשר, ועיין.

והנה המשכנות יעקב או"ח ל"ח הבין שלהרא"ש יש בדיו תנאי שיהא בו גומא, ובלא זה הוא פסול אף שהוא שחור המתקיים, ויש עוד אחרונים שדנו כעין זה והובאו לעיל. והמ"ב בביאורו"ל סי' ל"ב כתב 'והגם דבדיעבד בודאי אין להחמיר ולפסול במי עפצים וקנקנתום יחד נגד פסק השו"ע בסי' תרצ"א וביו"ד סימן רע"א עכ"פ לכתחלה בודאי יש לזהר כדבריו'. ע"כ.

(ג). בדברי המ"ב נראה שיש תנאי שיהיה הדיו מב' מינים, ולולי זה אין לו שם דיו. והוא נראה דבר מחודש מאוד לענ"ה, וצ"ת.

ולענ"ד אם כבר עשו דיו מעפצים וקנקנתום, והוא שחור ומתקיים מעצמו או ע"י חומר אחר או תנאי כתיבה וכדומה, הרי יש לסמוך על דעת השו"ע והרמ"א וכמעט כל האחרונים שהוא כשר לכתחילה, וככל מש"נ".



חלק ג' – בדין 'דיו לנצח'

דיו הקרוי 'דיו לנצח' להמ"ב והמשכנו"י

מיצרים כיום דיו הקרוי 'דיו לנצח', והוא עשוי מעשנים מעורבים עם גומא, ונותנים בו עוד חומרי הדבקה סינטטיים. הצבע השחור שבדיו זה הוא בא מהעשנים, והגומא והחומרים הסינטטים מיועדים לדיבוק הדיו על הקלף. הסוג הרגיל עשוי מעשן של נפט וכדו' עם אחוז מסויים של עשן שמן זית, ואפשר להזמין מייצור הנעשה משמן זית לבד.

והנה כתב ברמ"א או"ח ל"ב שלכתחילה יקפיד בשל עשנים, ומקורו ממרהי"ל שכתב שכיון שיש מחלוקות ראשונים בדיני הדיו ודיו זה כשר לכו"ע ראוי להדר בו¹, והיינו דיו דהרמב"ם העשוי מעשן ויעיין לעיל לשון הרמב"ם. (ולמעשה ימים רבים לישראל שלא נהגו כן אלא בדיו דעפצים וקנקנתום). ובדיו זה יש גם לריוח זה, שהצבע השחור שבו מגיע מעשן, וגם אם השחור בא משריפת נפט וכדומה פשוט שישנו בהידור זה, ואין נפק"מ ממה מיוצר הפיח. (אלא שבפיח נפט אין את חומרת הזוהר שהביא הרמ"א לעשות את הדיו מן העץ, ועכ"פ אינו מדינא כלל, ואולי סגי לזה במעט שמן זית)².

והנה להמ"ב לכתחילה אין לתת גומא בדיו של עשנים (וכן נראית דעת המשכנו"י עצמו), ולא נתפרש בו אלא שהשחור שבו מעשן, ואין לנו דינים בשאר החומרים אף לכתחילה. ומעתה נראה שאם עושה דיו שהשחור שבו הוא מעשן, אין חיוב לתת בו גומא (וייתכן שהוא אף הידור). ונמצא דשפיר דמי להשתמש בחומרי הדבקה סינטטיים, אף למה שהורה המ"ב שלכתחילה יש

יד). עוד יש להעיר שבמ"מ הלכות מגילה פירש את כוונת הרמב"ם להכשיר מי קנקנתום והביאו הט"ז בס"י תרצ"א. אבל כבר העיר הב"ח בס"י תרצ"א שגראה שכוונת הרמב"ם להכשיר בתערובת של עפצים וקנקנתום ולא במימיהם, והביא מפיה"מ בסוטה. וכן הגר"א פ"י כן וציין לפיה"מ הנ"ל. וכבר העירו במעשה רקח ובמרכה"מ שמדברי הרמב"ם בפיה"מ עולה לפרש דבריו כמהלך זה. ונפק"מ שבמי קנקנתום יש לפסול. והנה כבר נתבאר שהכל תלוי בשחור המתקיים, וכנראה שמי קנקנתום שחורים הם, אלא שאינו שחור כראוי. ועכ"פ העולה מדברי הרמב"ם לפירוש כל הני רבוותא לפסול, והכי אית לן למינקט לדינא.

טו). ומחלוקת הראשונים היינו שלר"ת של עפצים פסול ולרש"י של אירמנ"ט [ויש להעיר בזה שאמנם פירש רש"י דקנקנתום היינו אירמנ"ט, אבל לא פסל להדיא דיו דקנקנתום, והרמב"ם ס"ל שגם דיו דקנקנתום כשר, ולא עיינתי כעת וכתבתי לזכרון].

טז). ולכאור' גם לא נהגו כן למעשה, שהרי הדיו המצוי עשוי עם קנקנתום – חומצה גופריתית שאינו מן העץ, והוא מעיקר המשחיר שבו, ובלעדי דיו שחור. ואולי נדון דסגי בזה שהדיו עשוי גם מן העץ, והרי גם בלי העץ לא היה שחור. ואמרו לי שבזוהר משמע דאירי בדיו עפצים. וא"כ אולי ע"כ מיירי כשיש בו קנקנתום, והחשיכוהו כבא מן העץ מהאי טעמא, וצ"ב. וכדומה שבאחרונים מבואר שאין מחמירין בזה, ויל"ע. ועכ"פ מבואר בקסת הסופר שאם הדיו האחר טוב יותר א"צ להחמיר בזה, ויל"ע שם לשונו המדויק.

להחמיר כהמשכנו", ועיין. וכ"ש שלמעשה נותנים שם גומא. ולא נראה כלל לחוש שיש איזה חומרים המעכבים להמשכנו"י בדיו זה, אף שלא נתפרשו בגמ' ובשום פוסק, והבו דלא לוסיף. וכל זה לחומרת המ"ב לחשוש לכתחילה לשיטת המשכנו", ואילו לדעת השו"ע והרמ"א והגר"א ושאר הגו"כ והפוסקים שכל שחור המתקיים כשר הרי ודאי שפיר דמי. ולגבי ההידור דדיו עשנים, הנה להרמב"ם יש הידור לכתוב בשל עשנים, והטעם שבזה קל למחוק, אבל בדיו לנצח כפי שהבנתי אין מחיקתו קלה כדיו דהרמב"ם אלא הוא דומה בזה לדיו שלנו. וראיתי מי שכתב שבשרייה ארוכה הוא נמחק היטב וראוי למגילת סוטה, ברם נ"ל קשה מאד לומר שזהו ההידור של הרמב"ם בכתובת ס"ת דעלמא. ושמעתי טוענים שמ"מ כשהוא לח הוא נמחק יותר בקל מדיו שלנו, ויל"ד אם זה גורם הידור לכתוב בו, וצ"ב. וייתכן שעיקר כוונת הרמב"ם אינה לשאלה כמה קל למחוק, ומה איכפת לן בטירחת הסופר, והעיקר הוא שיימחק בלי להשאיר רושם. ובוה יל"ד שבקלפים שלנו ודיו שלנו, ג"כ שפיר דמי, ויל"ע בזה. ועכ"פ בנקודה זו דיו לנצח הוא כשאר דיו שלנו, וכמדומה קצת שהוא גם עדיף ממנו, וצ"ב.



הריווח במניעת סדקים ו'פיצוצים' באותיות

בדיו זה יש ריווח עצום מבחינה מציאותית. כידוע לעוסקים בהגהת סת"ם, מצוי כיום אחוז גדול של סדקים ו'פיצוצים' בדיו, בעיקר בתפילין של ראש, הגורמים שהאותיות יצאו מהקלף או ייפסקו באמצע. הדבר מגיע כתוצאה מכתובה בדיו סמיך על קלף עבה מעט שאינו גמיש, כאשר ע"י הקיפול המהודק של הפרשיות לפני ההכנסה לבתים הצרים, הדיו נסדק ומתפוצץ", ולפעמים הפרשיות נפסלות מעיקר הדין. למרבה הצער יש הסתברות שחלק גדול מאותם פסולים קורים כבר בשלב של הכנסת הפרשיות, עוד לפני ההנחה הראשונה של התפילין, והמניח לא זוכה להניח תפילין כשרות אפילו פעם אחת רח"ל. לצערנו, הפסול של סדקים ופיצוצים באותיות קורה גם אצל סופרים מדקדקים הגובים מחיר יקר. ומידי פעם מתברר לקונים, שלמרות שהם דקדקו הרבה בשעת הקניה שיהיו פרשיות מהודרות ושילמו במיטב כספם כדי להדר במצוות, הרי למעשה יש לחוש שלא הניחו תפילין כשרות מימיהם, רח"ל.

וקרוב שיש להגדיר את המציאות של פיצוצים כמיעוט המצוי, אלא שלא כל הפיצוצים פוסלים מן הדין את האותיות. והנה שמעתי בשם סופר אחד שיש כעשרים אחוז של פיצוצים. ושאלתי לאחד מהמומחים שרגיל הרבה בהגהה ובדיקה, ואמר לי שקשה לתת אחוזים, והמספר הזה ייתכן, אלא שהרבה מהם אינם פוסלים את האותיות, ותלוי איזה חלק באות התפוצץ וכדומה. ועכ"פ אמר לי גם מידיעתו שהפסולים נמצאים מדי פעם ואינם דבר נדיר".

(יז). מסתבר שבבתים של דקות שהיו נהוגים בישראל לפני דורות, הבתים היו מרווחים יותר, ולכן התופעה הייתה נדירה יותר. ואציין את ששמעתי ממומחה (הר"ש ר. שליט"א) שמצוי שכבר כשהוא פותח את הפרשיות, ומרגיש את דרגת הגמישות של הקלף ורואה את הסמיכות של הדיו, הוא יודע בדרגת הסתברות גבוהה שבהמשך הוא ימצא סדקים ופיצוצים.

ה'דיו לנצח' מיוצר מחומרים מתאימים באופן שהוא גמיש מאוד, ואינו נסדק ומתפוצץ גם במצבים קיצוניים, והרי זו הצלה רבתי. ולכאורה עדיף לכתוב בדיו זה, אף שהוא דבר חדש מבחינה מסוימת.

והנה שמעתי שניתן להסיר את הדיו לנצח מן הקלף כשהוא שלם. וייתכן לדון שזו טענה על כשרותו. ברם מסתבר דלאו מידי הוא, וכיון שהוא מהודק ודבוק לקלף ככל דיו ואולי יותר, ועביו שווה לכל דיו ואין סיבה לראותו כדבר חיצוני, שפיר דמי. ומה"ת להתנות שלא תהיה אפשרות לקלף הדיו שלם (וראה דברים בשם הגרמ"מ לובין והגרמ"ש קליין שליט"א בהערה").

ומ"מ, המחפש דיו אחר ומקפיד שיהיה באופן טוב שלא שכיח בו הבעיות הנ"ל, ייתכן דעדיף לכו"ע, ויל"ע. וראה הרחבה בהערה.



יח). וסיפר לי מעשה שאירע בימים הסמוכים לשיחתי איתו, שאברך ת"ח יר"ש ומדקדק הביא לו לבדיקה את תפיליו שהניח מהבר מצוה, והיה בהם פיצוץ של ספק פסול רח"ל. וסיפורים כאלו חוזרים על עצמם מידי פעם. קשה לתאר את עוגמת הנפש והצער של אותם יהודים יקרים, והשי"ת יצילנו מכל מכשול.

יט). שמעתי מהגרמ"מ לובין שליט"א שנקודה זו אינה טענה נכונה לפסול (בלי קשר לשאלה הכללית של דיו לנצח שיש בה עוד נידונים). ויש להעיר שבאמת יש נידון דומה גם בדיו רגיל, כאשר כותבים שכבה שניה על שכבה ראשונה שכבר התייבשה לגמרי, ויש מצבים שאפשר לקלף את השכבה העליונה. וראיתי להגרמ"ש קליין שליט"א שהכשיר בשם הגר"ש וואזנר זצ"ל (כמדומה בספרו שאלת משה בעניני סת"ם).

כ). דעת הגר"ש וואזנר הייתה להכשיר דיו זה ונתן הסכמתו בכתב, וכן דעת כמה מחשובי המורים בדורנו. ויש מחשובי המורים שהורו להימנע מדיו זה. והנה טעמם בעיקר מפני שבשעתו היו מי ששיווקו דיו זה וכתבו שהדיו הרגיל פסול מן הדין, וכדומה מדברים שאינם ראויים, אך אולי חששו גם מצד ה'חדש' שבו, וצ"ב. ויש שטענו גם מצד שיטות הראשונים בדיני דיו, ובנידון זה הרחבנו בדברינו להציע את הסוגיא לפני הלומדים, ולכא' עולה ברור דשפיר דמי וככל מה שנתבאר.

ומעשה שהיה במגילה שנכתבה על גויל כמנהג בני תימן ובדיו רגיל, והדיו התפוצץ בהרבה מהאוותיות עד שהיה ספק על כשרותה (ונראה שלא הייתה התאמה בין הדיו לגויל). ובהתייעצות עם מומחה נאמר להם שבדיו לנצח אפשר לתקן את המגילה. ושאלתי לאחד מחשובי המורים שליט"א (שהיה בין המורים להימנע מלכתוב בו), והשיב לי שאף שלדעתי בעלמא אין לכתוב בדיו לנצח, מ"מ במקרה כזה יש לתקן בדיו זה, וביאר שהוא ודאי כשר מדינא.

[והנה, יש תמיד מעלה גדולה להישאר עם הנהוג מדורות ע"פ חכמים, שזה מבטיח שעכ"פ כשר הוא מעיקר הדין. וכמה פעמים אירע שרצו להדר בעניינים שונים ושינו מהנהוג, ונתברר לבסוף שקלקלו הרבה בשגגה. אמנם זה משתנה לפי העניין, ויש שמהחובה לשנות לפי מה שעניי הדיין רואות. ובנידון דידן, בחלק ההלכה הרי נקטינן עיקר לדינא שאין שום פרטי דינים מלבד שצריך שחור המתקיים, והפוסקים לא כתבו שיש איזה כאן איזה מנהג ולא כתבו הגבלה בזה, והנה הורו לנו למעשה שאין קפידא בזה. (ואכן לא הייתה מסורת ברורה על צורת ייצור מסוימת של הדיו, ולא היה הייצור מסור ביד ת"ח אלא כל יצרן עשה לפי מתכון שלו וכו' ורק ההרכב הכללי היה משותף, וכן הוא גם בדורנו). וכמו כן נראה שאין מקום לפקפק אמיתי על הדיו לנצח. ולאידך גיסא, המציאות היא שלכלל הציבור קשה לברר את טיב הדיו וההתאמה שלו לקשיחות הקלף. והא קמן שבאים בקביעות שאלות של פיצוצים, ומצוי שהתפילין נפסלות ע"י סדקים הנוצרים מקיפול הפרשיות. והנה דמעת העשוקים שנעשקה מהם מצות תפילין ואין להם מנחם, ובידינו להציל רבים ממכשול חמור.

ומפני שכיחות המכשול ואפשרות ההצלה נכנס הגר"ש וואזנר [זצ"ל] לתת הכשר בכתב ידו לדיו זה. ושמעתי שאמר בע"פ לנכדו ממשמרת סת"ם שלא יחושו לטענות האוסרים, כיון שיש בזה הצלה מעשית ממכשולות רבים.

וכמובן, שמי שרבותיו מורים להימנע יחמיר, ונהרא נהרא ופשטיה ובלבד שיכוונו ליבם לשמים.

אוצר חושן משפט

טעגנט ביטול מקח בתשלום בדרך מכירת זכות בשותפות רכישה ♦
קנין על ידי חתימה על תב"ע או היתר בניה ♦ שליח לדבר עבירה
במלך

הרב צבי יהודה בן יעקב

אב"ד תל אביב, מח"ס משפטיך ליעקב י"ד חלקים

טענות ביטול מקח בתשלום בדרך מכירת זכות בשותפות רכישה

קבוצה של אנשי עסקים הקימו חברה, שמטרתה לרכוש בנין מסוים. ראובן השקיע סכום של מיליון ש"ח בשותפות, ובהתאם קיבל זכות לפי אחוזי ההשקעה. שמעון רצה למכור דירה לראובן, והוצע לו בתמורה לדירה, את חלקו/זכותו של ראובן באותה שותפות. וכך נעשה. שמעון מכר את דירתו לראובן, ובתמורה העביר לו ראובן את חלקו בשותפות הנ"ל.

שמעון טוען שהתברר לו לאחר כמה חדשים שניהול השותפות ע"י המנהל, גורמת לכך שהשותפות לא מניבה ריוח. לטענתו הדבר היה עוד בטרם רכש את חלקו של ראובן בשותפות, כפי שמוכח מהדוחות הכספיים. שמעון מודה שהוא חקר אודות המנהל בטרם העיסקה בדרכים שונות, אך הוטעה. מאידך טוען ראובן, שאיפשר לשמעון לבדוק ולבחון, ולא ידוע לו על כשלים של מנהל השותפות, ומדובר בעיקר בכשלים אובייקטיביים שנולדו לאחר ששמעון רכש את חלקו בשותפות.



א.

טענות מקח טעות במכירת חלק בשותפות

ראובן העלה גם טענה של אין אונאה לקרקעות, וע"כ יש להבהיר שנדו"ד הוא שאלה של מום במקח ולא אונאה. אונאה היא כאשר הטענה היא על מחיר שאינו מחיר שוק. מום במקח, כאשר נטען שהמקח פגום. כמובן בכל מום יש בדר"כ גם טענת אונאה על המחיר, אבל נדו"ד היא שאלת מום במקח, ולכן כל דין אין אונאה לקרקעות, לא שייך בנדו"ד.

השאלה בנדו"ד מתחלקת למספר שאלות. השאלה הראשונה, האם במכירת דירה, כאשר התשלום הוא ע"י נתינת זכות בחברה, שהוא חלק תשלום תמורת הדירה, יש טענת מום. טענת המום היא על אופן התשלום. מה ששילם ראובן לשמעון בתמורה הדירה, הוא דבר בעל מום הדורש ביטול מקח, לטענת שמעון. האם ניהול לא ראוי של מנהל השותפות, מהווה טענת מום לביטול המקח.

בעל התרומות (שער נא, ו, ט), כתב וז"ל: "... אך זה בודאי צריך ברור, אם הלך הלוקח ותבע למלוה ומצאו עני מהו, מי אמרינן כיון דמעותיו קיבל וקנה בחזקת שימצא חובו ביד הלוח ואלא מצא, הו"ל מקח טעות ומשלם לו מעותיו המוכר ללוקח, או דילמא, לוקח היה לו לפרש, וכשלא פירש יש לנו לומר כי לפי מזלו קנהו, ואם יש לו יגבה ממנו ואם לא הפסיד מעותיו ...

בודאי אם הוא עני ועשו ערמה ואין לו מה ליתן, בודאי אין לך טעות גדול מזה שהטענה, אבל לוקח כיון שמכר לו השטר ... מסתמא ניחא ליה דלהוי אידך עבד ליה ... ואף זה אינו מטענה, דדלמא קני נכסי היום או מחר ופרע ליה, וניחא ליה בהכי כי היכי דלהוי נקרא עבד ידידיה. ומפני שנסתפקתי שאלתי את פי הרמב"ן וזה אשר השיב לי ... אם הוציא הלוח שובר שפרעו או שמחל לו המלוה קודם שמכרו לזה, דההוא ודאי חייב לשלם, דלא הוי זביני כלל ומעות חוזרין, אבל אם הלוח עני ואין אדם יכול להוציא ממנו או שהעני אח"כ, זה אינו בדין אחריות, אלא כשהיה עני בכלל אונאה הוא אם מכרו יותר מכדי דמיו, ואין לשטרות דין אונאה ... עכשיו לפי ענין זה נראה, שהערמה הזאת היא שנראה ליה עשיר ומסמיק בע"ח על אחר, ואותו אחר יוציא לו למדינת הים מיד, כה"ג קנין בטעות הוא ... אבל סבור שהוא עשיר והוא עני, בין שהממחה יודע שאינו יודע בו, פטור, דהו"ל לשאול עליו".

העולה מתש' הרמב"ן, דאין שייך הדין של מקח טעות במי שקנה שטר חוב כשהלוח עני, מפני שהיה לקונה לשאול על הלוח. וצ"ב, מאי שנא מכל מקח דהו"ל ג"כ לשאול עליו, עיין ברמב"ם פט"ו מהלכות מכירה הי"ג בעבד שנמצא ליסטים מזוין או מוכתב למלכות דהוי מום, בפרט למבואר בגמ' קידושין יא, א דהנהו קלא אית להו (ועיי"ש במגיד), ואמאי לא נימא דהו"ל לשאול עליו, וכדאמרין בשט"ח.

אלא נראה בהסבר הדין, דאדם שקונה שט"ח מחירו נקבע לא רק לפי הסכום הכתוב בשט"ח אלא גם ובעיקר לפי מידת הסיכון בגביתו, על כל מרכיבי הגביה (וע"ע בתש' הרא"ש המובאת בטור חו"מ סו"ס סו, ובשו"ע שם סע' מא, ובב"מ ז, ב תוס' ד"ה ויחלוקו). שטר חוב הוא למעשה נייר בעלמא, מה שקובע את שוויו הוא סכום הממון שניתן לגבות באמצעותו. מצבו הפיננסי של הלוח מהווה את המרכיב החשוב לכח הגביה. אדם שלא מברר את מצב נכסיו של הלוח, דומה למי שקנה נייר פשוט ובא אח"כ בטענה מדוע אין הנייר שוה את המחיר שהוא ציפה להפיק ממנו. כאדם הקונה נייר ערך במחיר נקוב, ואחר זמן יבוא לטעון שלא ידע שהמפעל לא ריוח. וכי בשופטני עסקינן, הרי לנייר אין כל ערך עצמי, כל ערכו נובע מכח הגביה שבו. אי ברור על אפשרויות הגביה כמוה קניית חתול בשק, "חייאת דקטרי סברת וקבלת". גם לאחר הברור, אי הגביה נלקחת בחשבון, ומחיר השטר חוב הוא בהתאם לסיכון. הספק הינו חלק ממהות קניית השט"ח. ע"כ לא יכול הקונה לבוא בטענות של מקח טעות כשנמצא הלוח עני, ואפי' היה עני בזמן המכירה, דזה חלק מהסיכון הנלקח בחשבון והיה עליו לשאול עליו. ומדלא התנה הקונה, שאם יהיה הלוח עני המקח יתבטל, יש לנו לומר שלפי מזלו קנהו, אם יש לו יגבה ממנו ואם לא יפסיד מעותיו, וע"כ כשלא שאל על הלוח איהו דאפסיד אנפשיה.

אלא שאם מחל או נפרע קודם המכירה הוי מקח טעות, דודאי המוכר לא מכר לקונה דבר, דשטר פרוע או מחול הרי הוא כחספא בעלמא, ובכגון זה לא אמרינן דהו"ל לברורי ולאסוקי אדעתיה, דברמאי עסקינן. משא"כ כשהלוח עני, השטר טוב והלוח משועבד לשלם, אלא שיש מניעה בגביה, ומקח טעות לא הוי מפני שהיה לו לשאול עליו, אא"כ עשו ערמה גדולה שהלך הלוח למדינת הים. (ומדברי בעה"ת גופיה משמע דבערמה כל דהו סגי לבטל המקח מדין קנין בטעות). וס"ל לרמב"ן דלא שייך לומר דהו"ל לשאול עליו כשהולך אח"כ למדינת הים או עושה ערמה אחרת

(לבעה"ת), דהא מעשיו מוכיחים שהתכוין להפסיד כספו של חברו, משא"כ כשהיה עני, ואפי' ידע המוכר, אפשר שיהיה לו אח"כ נכסים, וזה נכלל בכלל הסיכון של קניית השט"ח. מה עוד דנראה דלא שייך לשאול עליו כשעושים ערמה, דהא הערמה אינה מפורסמת שיוכל לברר עליה, וע"כ המקח בטל. וע"ע בקצוה"ח סי' קכו ס"ק ט שכתב לבטל מעמד שלושתן כשהלוה עני מטעם קנס, עיי"ש, ואפשר לומר סברא זו אף לרמב"ן הסובר דלא בטל אלא כשעשו ערמה, ומטעם קנס. וע"ע בש"ך סו ס"ק קיג.

אולם המבי"ט בח"א (סי' קעח), כתב וז"ל: "אע"ג דשטרות תנינן להו בפרק הזהב בהדי קרקעות עבדים והקדשות, דאין להם אונאה ואפי' ביטול מקח לית להו, וכמש"כ הרמב"ם והרי"ף (לענין יותר מפלגא), אפילו הכי מקח טעות אית בהו, כמש"כ הרמב"ם ריש פט"ו שכל קנין בטעות חוזר, אפי' בקרקעות ועבדים שנמצא בהם מום שלא ידע בו הלוקח דחוזר, ואין לך מום גדול מזה שנמצא הטיסקירי בטל שניתן הפרס לאחר והוי מקח טעות. ובחור"מ סי' סו הביא בשם בעה"ת שאם הוציא הלוה שובר ששטר זה פרוע או שמחלו המלוה קודם לכן הרי זה מקח טעות ... דאי הוי ידע שמעון שבטל, לא הוי קני... וכמו שהביא גם בחור"מ, שאם העני אח"כ ואינו יכול להוציא ממנו כלום ... דמשמע דאם העני קודם מכירה ולא ידע לוקח הוי מקח טעות אע"ג דלא אתי מחמתיה. ומש"כ למעלה שאם היה הלוה עני בשעת מכירה בכלל אונאה הוא, איירי כשידע הלוקח שהיה עני אלא שחשב בכל אופן שירויח ויפרע לו, ולא הרויח ולא פרע, לא הוי מקח טעות, שהוא ידע שהיה עני, אלא הוי בכלל אונאה ואין לשטרות אונאה, אבל כשלא ידע שהיה עני הוי מקח טעות..."

היוצא מדברי המבי"ט, שחולק על בעה"ת והרמב"ן דלעיל, דכאשר לא ידע שהוא עני, הרי זה מקח טעות וחוזר על המוכר, אף שהמוכר ג"כ לא ידע, ולא כדעת הרמב"ן דדוקא בעשו ערמה גדולה שהלך אח"כ למדינת הים, וגם לא כבעה"ת שמ"מ עשו ערמה, אלא כשהיה עני ולא ידע הוי מקח טעות וחוזר. והש"ך בסי' סו ס"ק קיג מדייק מלשון השו"ע שאין מקח טעות בשט"ח כשהלוה היה עני, וכדברי הרמב"ן ובעה"ת, עיי"ש.

והרמב"ם פט"ז ממלוה ולוה ה"ג, כתב וז"ל: "ראובן שהיה חייב מנה לשמעון, ואמר שמעון לראובן מנה שיש לי בידך תנהו ללוי, והיו שלושתם עומדים, וקבל לוי, ונמצא

ראובן עני ואין לו מה שיגבה ממנו, הרי לוי חוזר בחובו על שמעון, שזה הטעהו..." הובאו הדברים בשו"ע חו"מ קכו, ז, ועיי"ש בסמ"ע ס"ק כו ובש"ך ס"ק מג, דמשמע שם להלכה דלאו דוקא בעשו ערמה, אלא אפי' לא ידע הממחה ג"כ הוי מקח טעות. ובש"ך דן אם יכול לומר קים לי כרמב"ן דדוקא בהלך למדינת הים הוי מקח טעות, והביא מהמהר"א ששון סי' קג-קד דיכול לומר קים לי כרמב"ן. ומ"מ כתב הש"ך דכששאל עליו המלוה, גם הרמב"ן מודה דהוי מקח טעות, דמה הו"ל למיעבד.

ונראה לחלק בין מעמד שלושתן למכירת שט"ח, דבמכירת שטרות היותו של הלוה עני זה חלק מהסיכון ותחשיב המחיר, ועל הלוקח לברר את מצב נכסי הלוה כדי לדעת מה הוא קונה, ובכה"ג לא שייכת טענת מקח טעות, אפי' היה הלוה עני בשעת מכירת השט"ח. משא"כ מעמד שלושתן, שכבר חייב לו ממקום אחר ונותן לו את שטר החוב כפרעון לחובו, לא שייכת הסברא

הנ"ל, דהא החוב הקודם קיים, ומה שנתן לו כעת כפרעון התברר כטעות כיון שהלוה עני, דהרי אין כאן מכירה וחובת הבדיקה חלה על הפורע, וכשהלוה עני הוי כפורע חובו בחספא בעלמא, וע"כ חייב לפרוע לו חובו שעדיין לא נפרע, משא"כ במכירה, חובת הערכה חלה על הקונה שלא יקנה נייר בעלמא.

אם נסכם שלב זה, נראה לדמות נדו"ד למעמ"ש שהתברר שהלוה עני, שהרי אין כאן מכירת חלק השותפות אלא פרעון על תמורת דירה, דבר שקיים. אך גם בזה יש להביא שדעת מהאחרונים הנ"ל (קצוה"ח כו, ט) שבמעמ"ש רק בעשו ערמה יש לבטל המקח בלוח עני. ונראה שניהול לא טוב של השותפות, דינו כלוח עני במעמ"ש או מכירת חוב.



ב.

יכל לבדוק את המקח

אולם בנדו"ד יש לדון מצד שהקונה יכל לבדוק את המקח, ולא רק שיכל, אלא לפי השואל, אף בדק את המקח.

דהנה הרב המגיד בהל' מכירה טו, ג, כתב וז"ל: "ויש מי שכתב שאם היה הדבר שהלוקח יכל להבחינו לאלתר, כגון שיכולין לנסותו ולטועמו ולא הקפיד לעשות כן והמוכר מכר לו סתם, אינו חוזר". והמל"מ שם כתב דכיון שסברת היש מי שכתב היא מטעם מחילה, א"כ כשמוחזק הקונה במעות, אמרינן שלא מחל, ומה שלא חשש להבחינו, כיון שהוא מוחזק במעות. והביא ראיה לדבר מדין טענו בחיטים והודה לו בשעורים ותפס דמי שעורים, עיי"ש. וס"ל למל"מ דמדברי הרמב"ם מוכח שדוקא אם השתמש לא יכול להחזיר, אבל בלא השתמש והבחין במום, וק"ו בלא הבחין אבל יכל להבחין, חוזר אפי' אחרי כמה שנים, וסברת הדין, דיכל להבחינו לאלתר הרי הוא כזמן שיראנו לתגר, וס"ל לרמב"ם דזמן זה לא שייך במום. ועיין עוד בנתיבות רלב, א מה שכתב בדברי המל"מ, ובמשפט שלום רלב, ג ד"ה והנה בנתיבות, מש"כ בישוב הדברים.

אמנם האור שמח מכירה טו, ג כתב לחלוק על המל"מ. [בתחילת דבריו כתב דאין ראיה מסוגיא דבכורות יג, ב בדין הלוקח גרוטאות מן העכו"ם ומצא בהם ע"ז, דאם משך ולא נתן מעות - יחזיר, ואם משך אחרי שנתן מעות, יוליך הנאה לים המלח, ועיין באור שמח דאין מזה ראיה ליש מי שכתב ואין ראיה לסתור, עיי"ש. וע"ע בשער המשפט רלב, א מש"כ בבאור ראיה זו]. אבל בעצם דברי היש מי שכתב, כתב באו"ש לבאר, דדוקא אם בשעה שמשך יכל לבדוק ולא בדק, בזה אמרינן דמחל. אבל אם היה החפץ ברשותו ויכל לבדוק, בזה לא אמרינן דמחל, דאין אדם מתפייס במומין. וז"ל: "ודע דעד כאן לא אמר הרב המגיד דוקא כשעושה מעשה הקנין או היה יכול לבדוק, ומדלא בדק אמרינן דניתא ליה בהא, או שהוסיף מעשה הקנין, כגון שקנה מידי דנקנה בכסף וכשמשכו אח"כ, ובשעת משיכה היה יכול לבדוק, או אמרינן דגלי

אדעתיה דניחא ליה, אבל אם החפץ ברשותו וראה המום ושתק לא אמרינן דמסתמא ניחא ליה, דאין אדם מתפייס במומין (כתובות עה, ב), ולכן כתב רבינו אבל אם נשתמש בו אחר שראה המום, ולא כתב דאם ראה ושתק תו אינו יכול לחזור, ואינו מוכר מוכרי רבינו דחולק על יש מי שכתב, וכן מדברי הרי"ף (ב"מ ל' ע"ב בדפי הרי"ף) שכתב דדין כדי שיראה לתגר או לקרובו לא נאמר רק באונאה, אבל לא במום, דשם ג"כ אם לא עשה מעשה קניה לאחר שראה המום. ודלא כהמשל"מ". וזו סברא שצריך לבארה, דדוקא אם בשעת משיכה יכל לבדוק, אמרינן דמדלא בדק מחל, אבל בעושה קנין סודר והחפץ ברשותו ויכול לבדוק, אין אדם מתפייס במומין.

ובמהרשד"ם חחו"מ סי' שפה דן באחד שקנה נייר, ורצה שהמוכר יראה לו דוגמא, ושלחו לראות דוגמא אצל אחר, ואחר שגמרו המקח והוליד הנייר למקום רחוק, התברר שנתן לו סוג אחר של נייר. וכתב מהרשד"ם דדמי ליפות ונמצאו רעות, שחוזר במקח לעולם: "מה תאמר למה לא חוזר הנייר בכ"כ זמן שעבר, וכיון שלא חש לראותו ולהחזירו י"ל שמחל, וכסברת יש שכתבו שהביא המ"מ מכירה ט, ג ... ויאמר האומר דה"נ בנ"ד כיון שעבר כ"כ זמן שהיה יכול לראותו ולא חש מסתמא מחל, אי משום הא לא ארייא, חדא שזו סברת יחיד, כיון שלא מצינו חלוק זה בפוסקים המובהקים, וא"כ לא שייך לומר כאן קי"ל כו', כי ודאי סברא זו סברא בטלה לגבי האי דינא. ועוד, דאפ"ת דבכה"ג נמי מצינו למימר קי"ל כו', מ"מ כבר כתבו המוכר מוכר לו סתם, ונראה דדוקא כשמכר לו סתם אמרינן דכיון שהיה יכול להבחין ולנסותו ולא עשה כן ודאי מחל, אבל בנ"ד שלא מכר לו סתם, אדרבא אנו רואים שהלוקח הקפיד ובקש דוגמא ...". מבואר דס"ל למהרשד"ם דסברת יש מי שכתב היא סברת יחיד והיא בטלה. ואם הקפיד הקונה לסוג מסוים, אף שעבר זמן רב, אין המוכר יכול לומר קים לי, דגם ליש מי שכתב דוקא בלא הקפיד הקונה ומכרו לו סתם ונמצא מום, אבל כשהקפיד, אפילו קודם גמר המקח בזמן המקח לא הזכיר דבר, חשיב הקפדה, וגם ליש מי שכתב חוזר לעולם. וא"כ למהרשד"ם בנדו"ד שהקפיד על ענין האופציה, גם ליש מי שכתב אין כשלא ברר כשיכל לברר, משום מחילה.

ומאידך גיסא, מצאנו בדברי הרדב"ז (ח"ד סי' קלט) שכתב על דברי היש מי שכתב שהביא המגיד, שהיא סברא ברורה ללא חולק, שהם דברים של טעם, ואף אם ימצא חולק, לא מפקינן ממון על פיו, וז"ל: "ואפי' יש בצמר מום כיון שהוא מום שאפשר לעמוד עליו והוא לא הקפיד, אמרינן ודאי מחל. וכן כתב בעל מגיד משנה וז"ל ויש מי שכתב ואומר אני כי אין בזה חולק, שהם דברים של טעם, ואפילו אם ימצא חולק, לא מפקינן ממון אפומיה".

וכן מבואר בדברי הרדב"ז כמה תשובות קודם לכן (סי' קלו). וגם מדברי הסמ"ע רלב, י שהביא את דברי המגיד בלא חולק, משמע שכך ס"ל. גם מהרש"ם במשפט שלום (רלב, ג ד"ה שלא ידע) נראה דכן ס"ל, דאם ידע מהמום בשעת הקנין, או יכל להבחין, שהוא כידע מהמום, לא בעינן שימוש כלל, וזה דלא כמל"מ, וכן הביא בסוף דבריו את דברי הרדב"ז הנ"ל, ונראה דהכי ס"ל. ובמשפט שלום נקט שאם יש טרחא בבדיקה, גם למגיד לא מחל. וזה נפק"מ לנדו"ד דודאי יש טרחא בבדיקה. ולכן דחה את ראית מהרשד"ם מגבינות רקובות שיכול לחזור, שהרי יכל לבדוק, וכתב ע"ז במשפט שלום דכיון שהיו סגורות והיו טרחא לבדוק, גם ליש מי שכתב לא חשיב מחילה. ובענין הראיה השניה שהביא מהרשד"ם, מב"מ מב, ב במוכר שור ולא היו לו

טוחנות, דמהגמ' מבואר דהוי מקח טעות, דלקחו הדמים חזרה מהמוכר. וע"ז כתב במשפט שלום, דכל טעם היש מי שכתב, דכיון דלא בדק, מוכח דלא הקפיד ומחל. וא"כ זה דוקא בדבר שעלה על דעתו, משא"כ בשור שאין לו טוחנות, לא העלה זאת בדעתו, וממילא לא עלה בדעתו לבדוק, וע"כ אין באי הבדיקה משום מחילה. משא"כ בדבר שמעלה בדעתו. ועיין בכנסת הגדולה (ח"מ רלב, הגב"י יא) דמה שכתב דאם יכול לבדוק ולא בדק אינו חוזר במום, היינו דוקא בדבר התלוי בנסיון או טעימה, אבל לא בבחינה התלויה בראיה, דמאן לימא לן שלא הקפיד לראותו ולא בדק יפה, עיי"ש.

ועיין בשבות יעקב ח"ג סי' קסט שכתב דאין מחלוקת בדבר, ודברי היש מי שכתב מוסכמים הם על הכל, דדברי היש מי שכתב הם באופן שיכל להבחין קודם גמר המקח, ומדלא בדק ובחן, מחל על המום. אבל אם לא יכל להבחין קודם גמר המקח אלא לאחריו, בזה לא אמרינן דמחל אא"כ השתמש. ועיין מש"כ האור שמח, הובאו דבריו לעיל. וכן מבואר בדברי תרומת הכרי רלב, ג, וז"ל: "ולי נראה דהיש מי שכתב שהביאו המגיד לא כתב כן אלא בדבר שיכול להבחין לאלתר, דלא עביד איניש דובין זיבוניה ולמחר ליקום עלה בדיני ודיינא, הלכך מדלא בחנו לאלתר סבר וקיבל. אבל אם אח"כ ראה המום, כל שלא משתמש בו, שפיר יכול לחזור, והוא חילוק נכון לדעתי, שאילו ראה המום בשעת המקח, ודאי אינו חוזר, שהרי נתרצה כל שלא בחנו בשעת המקח במה שיכל לבחון, הוה כאילו ראה אז".

אציין, אף שאינו שייך בנדו"ד, דבדבר שבמידה ובמשקל, לא מהני מה שיכל לבדוק, ובוה חשיב כגזילה בידו ולא שייך לומר שמחל. וראיתי חילוק זה בדברי חיים (צאנז, חו"מ סי' לו) דדוקא גבי מום כתב המגיד, דכיון שהוא מהמין שמכר לו, אף שנמצא בו מום, אפשר שמחל כיון שלא הקפיד לנסותו, אבל בשני מינים חלוקים לגמרי, ליכא מאן דפליג שלא מחל, דאין כאן מקח. ונראה דהוא הדין בדבר שבמידה וכו', שאינו צריך למדוד, אלא כשחסר, חייב המוכר להחזיר, דדמי לגזילה בידו וכמש"כ לעיל.

מ"מ בנדו"ד שיכל לבדוק ואף בדק, אינו יכול לבוא בטענת מום.

עוד י"ל דבנדו"ד אפשר שכל המום, שאינו יודע לנהל או מתרשל בניהול, ארע לאחר המכירה של חלק השותפות. דכידוע לפעמים הניהול הרשלני מתגלה רק אח"כ, אך יתכן שבזמן המכירה היה ניהול תקין, ואח"כ ארע המום. ולפ"ז הוי כנוולד המום ברשות הקונה.

הדברים הנ"ל כתבתי ללא הכרעה, הואיל ופרטים רבים במקרה שנשאלתי חסרים מידיעתי, ולא באתי אלא להראות מקום.



הרב משה פרקוביץ

אב"ד בבית הדין לממונות מודיעין ובר"צ ברוך שאמר

קנין על ידי חתימה על תב"ע או היתר בניה

שאלה שעולה פעמים רבות בפני בתי דין היא במקרה דלקמן, אדם חתם ואישר את הסכמתו על תב"ע או על היתר בניה, ולאחר שהיא אושרה ברשויות המתאימות לכך הוא מתנגד לכך. או שהוא מנסה לטעון כי הוא הסכים לתב"ע או להיתר בניה, אבל הכוונה היתה שלמרות שההיתר ניתן על שם המבקש ישתמשו בכך אנשים אחרים. וזאת, בניגוד לאמור בתכנית, כמובן. והשאלה היא האם חתימה על תב"ע מחייבת אותו, האם נעשה בכך איזה קנין או לא?

והנה שאלה זו תיפרד לב' ראשים: א. במקרה בו החותם חתם על תכנית התב"ע ו/או ההיתר בניה כשהוא לא קיבל במקביל שום אישור לבנות. ב. במקרה בו החותם גם קיבל אישור לבנות, פחות או יותר ממי שהוא רוצה לפגוע בזכויותיו.



ותחילה נבא לדון מה הדין במקרה בו הוא לא מקבל כלום - תב"ע היא תכנית שעיקרה סימון זכויות מתוך השותפות לקבל אישור מהעיריה לכך שאחד מהשותפים יבנה על שטח המשותף לכולם. ויש לדון האם חתימה על תכנית זו מהווה הסכמה \ קנין, בה הוא מקנה זכויות מרכוש השותפים לשותפו. וזאת, על אף שהעיריה, כשהיא נותנת את הזכויות, איננה מתייחסת לשאלות קנייניות. או שאין בכך אלא הליך פורמלי, וזכויותיו נשמרות לו עד לתהליך הבניה בפועל ואף אח"כ.

והנה בשו"ע (חו"מ סי' קמב ס"ב) נפסק מהו דין המסייע לבניית שכנו על חשבון שטחו הוא, וז"ל: "נפל הכותל שבין ראובן ושמעון, ובנה ראובן הכותל והכניסו לגבול שמעון שטעה שלא היה מכיר מקום הראשון של הכותל, אף על פי שסייעו שמעון בבנין לא הוי חזקה להחזיק במה שלקח מגבול שמעון, כיון שהיה הסיוע בטעות. אבל אם שמעון המסייע מודה שידע שהכניס ראובן בתוך שלו, הוי חזקה, אף על פי שלא ידע ראובן הבונה וקנה המקום שהכניס לתוך של שמעון, מיד".

הרי חזינן שאם שמעון מסייע לראובן להכניס שטח של שמעון לרשותו של ראובן, אף שראובן שהוא המכניס עצמו לא היה מודע לכך שהוא מכניס שטח חדש לרשותו ולא היתה לו כל כוונה לקנות את השטח, כיון שהיתה כוונתו של שמעון לסייע לבניה, די בכך, והשטח הפך להיות של ראובן.

ובביאור הדבר כתב הסמ"ע (שם ס"ק ח) דאף שבכל קנין בקרקע של אחד מחברו צריך חזקת ג' שנים וטענת מכירה או מתנה מחברו, כאן אין צריך, וז"ל: "דכאן כו"ע מודים דא"צ חזקה כו' וטענה משום דאנן סהדי דמחיל".

הרי כתב הסמ"ע דטעם הדבר שהוא קונה הוא משום שמחל לו ואנן סהדי, וע"כ אין צריך לא חזקת ג' שנים ולא טענה כדי לקנות את השטח הזה של השותפות ולהפכו לשטח שלו. ותרתי קא חזינן הכא א. שאפשר לקנות קרקע על ידי מחילה ב. שאי"צ דעת קונה ודי בדעת מקנה לבדו.

אמנם בדבר המשפט (לר' מנחם ב"ר שמעון מרדכי מאומיר - שם ס"ק ו) מבאר דלא כדברי הסמ"ע שאין צריך טענה, אלא שהסיוע בעצמו נחשב טענה. ולמעשה אין בזה נפק"מ לדידן.

אולם הב"ח (ס"ק ה) כתב גם הוא כטעם דברי הסמ"ע, אך לא כתב מצד מחילה אלא שהקנהו לו קנין גמור, וז"ל: "אנן סהדי דודאי גמר והקנהו לו דאין לך אדם רואה חבירו שהסיג גבולו ומסייעו להסיג גבולו אם לא שגמר והקנהו לו קנין גמור".

ותחילה מבאר הב"ח את ה'אנן סהדי', שלא יתכן שאדם רואה את חברו משיג את גבולו, ולא די בכך שהוא שותק אלא הוא עוד עומד ומסייע לו. ומתוך כך אנו מסיקים שודאי שהוא הקנה לו את הקרקע בקנין גמור, ולא במחילה כמש"כ הסמ"ע.

ומקור הדברים בגמ' (ב"ב מא ע"א): "רב ענן שקל בידקא בארעיה, אזל הדר גודא בארעיה דחבריה; אתא לקמיה דרב נחמן, א"ל: זיל הדר. והא אחזיקי לי! אמר ליה: כמאן? כר' יהודה ור' ישמעאל דאמרי: כל בפניו לאלתר הוי חזקה, לית הלכתא כוותייהו. א"ל: והא אחיל, דאתא וסייע בגודא בהדאי! אמר ליה: מחילה בטעות היא, את גופך אי הוה ידעת לא עבדת, כי היכי דאת לא הוה ידעת, הוא נמי לא הוה ידע".

ומשמע שאם לא היה בטעות, וכסוף דברי המחבר בשולחנו הערוך ומקורו מטור בשם רבינו יונה, הר"ז מועיל מצד מחילה! וכמש"כ הסמ"ע.

וכתב ב"י דמקור הדברים בנימוקי יוסף (שם כב ע"א מדפי הרי"ף) וז"ל: "ושמעין דאילו הוה ידע המזכה אף על גב דלא ידע רב ענן שהוא הזוכה קנה ומשום הכי לא הוה סגי למימר ליה את ודאי לא הוה ידעת ואף על גב דאמרין ביבמות פרק רבן גמליאל (נב ע"ב) שהעודר בנכסי הגר וכסבור שהיא שלו לא קנה כיון שזוכה גופיה לא ידע תירץ הראב"ד ז"ל דשאני הכא דאיכא דעת אחרת מקנה ושמעין נמי מהכא דכל היכא דמסייע ליה לחבריה במידי דהוי מזכה ליה והוה ידע הוי כאילו א"ל זיל חזק וקני".

הרי משמע דס"ל דהדברים מועילים מצד זה שהייתה כאן הקנאה או שא"ל לך חזק וקני, ולא מצד מחילה, וכדברי הב"ח.

וכ"כ הרשב"ם (ב"ב שם): "והא אחיל כו' - והא יש לי טענה ודאית שהקנה לי קרקע דיש לי עדים שראו שהיה מסייע לי לבנות הכותל וכמאן דאמר לך חזק וקני דמי".

הרי דגם הוא מפרש מה שאמרה הגמ' והא אחיל והא הקנה.

וביד רמ"ה (אות קיד) כתב דהוה יותר מ'לך חזק וקני', וז"ל: "דכיון דאתא וסייע בגודא בהדיה אחולי אחיל גביה כעין דינא דנעל גדר פרץ כל שהוא דהויא חזקה לאלתר, דההוא מעשה דעבד ביה בעל הקרקע בידים לסיועיה אליהם טפי מהיכא דאמר ליה חזק וקנה".

ותורף מחלוקתם לכאורה תלוי בשאלה האם מחילה יכולה להועיל להקנות קרקע או לא. דהנה איתא בשו"ע (חו"מ סי' עג סי"ט): "הבא לפדות משכנו שביד שמעון, ואמר לו: כבר מחלת לי, אין בדבריו כלום, משום דבאדם שחייב לחבירו מעות שייך לשון מחילה, אבל כשיש לו ביד חבירו חפץ, לא שייך לשון מחילה, אלא לשון מתנה, (וכ"כ לקמן ר"ס רמ"א)".

הרי דבמחילה א"א להקנות חפץ הנמצא ביד חברו, אלא רק שעבוד, וכ"כ הרמ"א (שם סי' רמא ס"ב), ושו"ת מהרשד"ם (חו"מ סי' רלה), ושו"ת מהר"ם אלשיך (סי' פ). וכבר מצאנו כן בדברי הראשונים, בשו"ת הרא"ש (כלל צ סי' י), ושו"ת הריב"ש (סו"ס קמט). וא"כ מובנת דעת הסוברים שחייבים לומר שהייתה כאן מתנה ולא מחילה. ובאמת הדברים מפורשים בדברי הריטב"א שם שכתב: "וקשיא להו לרבנן דהא לא מהניא מחילה בקרקעות ולא בדבר הקנוי קנין הגוף, שאין מחילה שייכא אלא בשיעבודים וכדאמרינן בקידושין (טז ע"א) עבד עברי גופו קנוי והרב שמחל על גרעונו אין גרעונו מחול, ותירץ ר"י דהכא לאו מחילה דווקא אלא מחל לי בדעתו שאכנס בתוך שלו וכשסייע בגודא בודאי הרי הוא כאילו אמר לי לך חזק וקני וזה מתנה היא".

ובדעת החולקים שביארו שמדובר כאן במחילה, י"ל עפ"ש"כ בשו"ת זרע אברהם (יצחקי - חו"מ סי' א, נד ע"א, הובא באורים גדולים למוד קלט, מהד' משנת ר"א עמ' קצח), שמה שאין מועיל זה 'לשון' מחילה, שיכול לומר שלא התכוון למחילה גמורה, אבל מעשה המוכיח מחילה גמורה מועיל גם בדבר שהוא בעין. וא"כ כאן שפיר יכולה להועיל מחילה.

ובאמת מצאנו כבר בתוס' (ב"ב שם ד"ה אמרי לי) דמועילה מחילה בקרקע וז"ל: "אמרי לי אחוי (לי) שטרך - וכשלא אוכל להראות שטרי שהפסדתיו יאמרו שגזלתיה אבל כשאומר לא אמר לי אדם [דבר] מעולם לא יאמרו שגזלתיה אלא ראיתי שלא מיחו בידי והחזקתי בה ונמצא שמחל לי".

הרי דמועילה מחילה אף בקרקע. ונמצא דהאחרונים שנחלקו כאן אם הוא מחילה או מתנה נחלקו לכאורה במחלוקת זו אם שייכת מחילה בדבר שהוא בקרקע. והדברים ארוכים. וכן משמע ברכנו גרשם שם, שכתב: "איהו נמי לא הוי ידע דעבדת בתוך שלו ואמטול הכי סייע לך לבנות וכשידע לא מחל".

ומשמע דמועילה מחילה להקנות בקרקע ואפי' בלא מעשה שהרי המעשה היה בטעות ואעפ"כ כתב רבנו גרשום דכשידע לא מחל ומשמע שאם היה נודע לו לאחמ"כ ולא היה מוחה [אולי צריך ג"ש] היתה מועילה המחילה ואף דמדובר כאן בקרקע.

ועיין בגדולי שמואל (ב"ב שם) שכתב שהטעם שמועיל הוא משום שמחל לו על ה'גזילה', וכדעת הנתה"מ דמועילה מחילה בגזילה. וז"ל: "עי' נחל יצחק (סי' ע"ג ד' קס"ד) דהביא מס' קהלת יעקב להגאון בעל ה'הנתיבות', דהוכיח דנגזל יכול למחול להגזול אף אם הגזילה בעין, דתנן (ב"ק ק"ג ע"א) מחל לו על הקרן, והעיר שם הנח"י דתלוי האין מפרשים הכא לישנא והא אחיל, ולרבוותא דמפרשים דלהקנאה קרינן אחולי, הרי גם מתניתין דב"ק אף דתנן מחל לו נפרש דהקנה לו ולא מחילה לבד, וממילא איכא ראייה ממתניתין שם דנגזל אינו יכול להקנות דבר שאינו ברשותו דווקא לאחר אבל לגזול עצמו יכול להקנות, ואם נפרש הכא והא אחיל

מחילה ממש שוב צריך לפרש גם מתניין ב"ק שם מחל לו על הקרן דמהני מחילה כשיטת הנתיבות, ואז יש לומר להיפך דדוקא מחילה מהני אבל לא הקנאה עי"ש.

וצ"ע למה לא תועיל הקנאה? ובעיקר דבריו קשה, שהרי מדובר כאן על מי שאינו יודע שלקח והשני ידע, וא"כ איך שייך לקרוא לזה מחילה על גזילה? ואין לומר דלהנחה"מ אין נפק"מ בין גזילה לשאר דברים, דהרי נפסק בשו"ע דאין מועילה מחילה על חפץ, כמש"כ. ומסתברא דשאני גזילה, כיון שהיו בזה קניינים יכול למחול ע"ז. וכאן הרי ודאי לא שייך לומר שהיו קנייני גזילה, שהרי לא היתה כוונתו מעולם לגזול, והשני ידע מיד, ומעולם לא גזל. וע"כ דאין הטעם כאן דמועילה מחילה משום גזילה.

ולפ"ז בנידונינו, מכיון שהחתימה על תב"ע היא בידיעה גמורה הסכמה לכך שהמבקש יקבל שטח מהשותפות* על דעת לבנות עליו, הרי זו מחילה או מתנה, שהרי הוא מסייע לבניה של השכן. ואי"צ כאן חזקת ג' שנים ולא טענה, אלא די בסיוע שסייע לו השותף כדי שהשטח יהיה שלו. ואינו יכול להתחרט מכך ולבקש להעביר את השטח לרשותו.



אמנם דעה זו, אף שהובאה ללא עוררין בשו"ע, נחלקו הראשונים בגדרה, שהרי כתב הרמב"ן על הגמ' שם: "ויש מי שפירש שרב ענן לא כנס לתוך של חברו אלא מקום הכותל, והיה מקום שיש על שניהם לגדור והלה רוצה שיחזירו כותל למקומו, ואמר ליה רב ענן אף על פי שהיה לי לגדור מתחילה כדי שלא אזיקך בהיזק ראיה, כיון שגדרת בתוך שלך החזקתי לי באותו היזק ואין עליך להחזיר כותלים למקומם, ואמר ליה רב נחמן לאלתר לא הוי חזקת מחילה דלית הילכתא כרבי ישמעאל וכ"ש כר' יהודה דמתני', וזה הפירוש יותר נכון... וזה לשון הר"ן, ולהאי פירושא אתי שפיר לישנא דמחילה שאין כאן קנין בגופו של קרקע אלא מחילה גרידא".

וכתב ע"ז הרשב"א שם: והנכון מה שראיתי בנמוקי הרמב"ן ז"ל... וכ"כ שם הריטב"א: ונכון הוא. וכ"כ הר"ן.

א). מושכלות יסוד הן, כי המגרש עליו עומד בנין רב דירות הינו משותף לכל בעלי הדירות מתהום ארעא ועד רום רקיעא, ועל כן הבונה בכל מקום במגרש הן על הקרקעית הן מתחת לה והן מעליה באויר או על הגג הרי הוא נוטל שטח משטח של השותפות. ודבר זה צריך שיעשה בהסכמת השותפים. על פי חוקי המדינה, בבניה שמטרתה הרחבה אין צריך הסכמה של כל השותפים, ודי בהסכמה של רוב. ונחלקו הדעות בין פוסקי דורנו האם די בהסכמת רוב כפי החוק, מאחר שמי שקנה את הדירה קנה על דעת החוק, והר"ז כשותפים שהשתתפו לפי הסכם מסוים, או שצריך הסכמה של 100%. אבל נידון המאמר הוא ביחס לאותם שהסכימו, וביחס אליהם אין זה משנה אם השכנים האחרים מסכימים או אינם מסכימים, שהרי כל אחד מהשותפים הוא בעלים גמור על חלקו בשותפות. והעובדה שיש שותפים בשותפות שלא מכרו \ נתנו את חלקם וזה מעכב את הבונה מלבנות, אי"ז עניינו של הנותן, שהרי הוא את חלקו נתן. ולא כדעת הטועים בכך שכביכול ה'חוק' מעכב מלתת רק בתנאים מסוימים, כי ה'חוק' מדבר רק ביחס לאישור לבנות או להצמיד שטח שלא למטרת בניה, אך כלל אינו מעכב העברת חלק מסוים משותף למשנהו לכל מטרה שלא תהיה, מאחר שכלל אינו דן בכך. וממילא אם יצא לנו שהסכמה לבניה מהווה 'קנין', הרי שאין זה משנה אם מבחינה חוקית אושרה התוכנית בסופו של יום או לא אושרה, החותם על התכנית הקנה את חלקו בשותפות למבקש. אמנם יש מקום לומר שהחתימה מהווה הסכמה רק בתנאי שהתכנית תאושר. וצ"ע למעשה.

וביאר דבריהם בחי' רעק"א על השו"ע כאן וז"ל: "ודעת הרמב"ן בחי' דאינו מסתבר שיקנה קרקע במה שמסייע אותו אלא הסוגי' מיירי שהי' מוטל על שניהם לבנות המחיצה על הקרקע שניהם משום היזק ראי' ובנה ראובן כל הכותל על חלקו של שמעון. בזה אם שמעון מסייעו יהי' יודע שהכותל כולו על חלקו הוי מחילה שאין לו על ראובן תביעת חלק קרקע להעמדת הכותל".

א"כ יש לנו כאן מחלוקת הראשונים - דהרמב"ן ס"ל דאף סיוע אין בו ממש כדי להקנות קרקע, ואפי' שמקנה לו שטח. וכל הסיבה שזה מועיל היא משום שיש כאן מחילה שלא תהיה תביעה למקם את המתקנים המשותפים על שטח משותף אלא על שטח פרטי, אבל להקנות קרקע ממש זה לא שייך. ולכאורה טעמו ג"כ משום דאין מועילה מחילה, וס"ל דלא הוה מתנה. ולפ"ז יוצא שגם לדעת הרמב"ן אם קונה חזקת תשמישים בקרקע בהסכמת השכנים, כגון שמייחדים לו שטח שיהיה לשימוש אבל הוא אינו עובר לרשותו, מועיל גם לדעת הרמב"ן.

והנה לפי כללי הדין, הרי שדעה שלא הובאה בשו"ע לא ניתן אפי' לומר קים לי, כמו שכתב בפתחי תשובה (חו"מ סי' יב ס"ק יא): "ולעד"נ דגם השתא דלאו יחידאי נינהו מ"מ לדינא לא מצי לטעון קים לי בזה, כמ"ש התומים (ס"ס כ"ה בקיצור תקפו כהן אות קכ"ד), דקבלה בידו וכן הוא דן ובא דאין לטעון קים לי נגד פסק השו"ע והרמ"א, כיון שהב"י ורמ"א לא זכרו דעת החולק אין לחוש לו, והביא כן גם בשם תשובת חות יאיר (דף רס"ג ע"ב)".

וכ"כ בשו"ת עין יצחק (ח"א אה"ע סי' סח או' יט, כב) שאין חוששין לשיטה שלא הובאה בשו"ע. אלא שלמעשה הרי הובאה דעה זו בהגהות רעק"א ותומכים בה ארבעה מגדולי הראשונים, הרי הם הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן, ולא ניתן להתעלם ממנה. וא"כ יש לדון אם מועילה חתימה על תב"ע כדי לקנות את שטח השותפות.



והנה בביאור דברי הרעק"א שכתב: "דאינו מסתבר שיקנה קרקע במה שמסייע אותו" יש לחקור מה אין מסתבר - האם שהקנין של סיוע אינו מספיק להקנות בו קרקע, או שההוכחה במה שסייע איננה מספיקה כדי לומר שהתכוון להקנות לו את הקרקע. ופתרון לחקירה זו נמצא בדברי רבנו מנחם לבית המאירי שכתב שם: "לענין חזקת קרקע בסיוע בנינו נראה שאינה חזקה אלא על צד שיש שם סבה שהדברים נראין מתוכה שמחל בסיועו כגון זה שלא היתה הטענה אלא על מקום הכותל והיו הדברים מראים הואיל וסייע שמחלו בהוצאתו".

הרי שכתב שאין החסרון בעצם בקנין שאינו מועיל להקנות קרקע אלא שהסיוע אינו מספיק ראיה שהתכוון להקנות לו את הקרקע. ונמצא לפ"ז שמעשה של חתימה על תב"ע, שאיננו מעשה של סיוע בפני עצמו אלא מעשה של הסכמה להעברת השטח [אף אם ניתן אח"כ לקבל על כך תשלום, אבל יש כאן הסכמה גמורה להעברת השטח], שלא ניתן להסביר את זה בשום אופן אחר, בזה יודו גם הרמב"ן וחבל הראשונים דעימיה שדי בסיוע, והמעשה הזה מהווה מעשה קנין.

ועוד שיש לדון מצד אחר, שהרמב"ן מדבר במקום שהוא לוקח קרקע של איש זה, וע"ז כתב שלא ניתן להקנותו על ידי מסייע בפני עצמו. אבל בנידו"ד שמדובר בשותף שמקבל חלק בקרקע של שותפים, הרי בזה יתכן שאף שאנו מתייחסים ללקיחת שטח כחזקת מקרקעין, סו"ס יתכן שאי"צ קנין חדש כדי לקנות את השטח, אלא די בהסכמת השותף לשימוש תמידי בשטח [אף שהמשמעות היא הפסד גמור של חלק השותף], ואי"צ קנין חדש. ובוזה יתכן שהרמב"ן מודה שדי לזה במסייע. ועי' בלבוש מרדכי (ב"ק ס' יב אות ז) שמחלק אם כל שותף הוא שותף בהכל, א"כ די בסילוק ואי"צ קנין, ואם כל אחד שותף לפי חלקו, א"כ בהחלפה צריך קנין גמור.

ומצאנו בדומה לזה בכסף הקדשים שם שכתב וז"ל: "קרקע שותפות ובנה אחד על מחצית' גם שהי' כתב ביניהם שלא לבנות שם על ידי שבפני חברו בנה י"ל דהו"ל חזקה שמחל ומכל מקום חצי השני בין אם הוא גרוע או מעולה ממה שבנה שייך ממילא כולו לחבירו ולא שייך לומר שמחל החצי והחצי השני יהי' שותפות".

הרי דהכסף הקדשים מחלק בין קנין בקרקע שלא היתה שלו מעולם, שבזה צריך מסייע, לקרקע של שותפות, שבזה די באי מחאה. וזאת למרות שיש הסכם מפורש ביניהם שלא לבנות בשטח זה, בכל זאת מכך שלא מחה הוי חזקה. וא"כ על אחת כו"כ במסייע בשטח של שותפות, שמועיל אליבא דכו"ע וחזקתו חזקה.

אמנם בירושלמי (שם פ"ג ה"י) חולק על עיקר הדין דמסייע זה אנן סהדי שמחל או נתן לו וכתב: "אמר ר' יעקב בר אחא תני תמן הפותח חלון בכותל חצירו במעמד חבירו ארבע אמות פותח בשמאל נועל בימין. הגע עצמך שהיה עומד שם יכול מימר ליה הוינא בעיית לעי היה מושיט לו צרורות יכול מימר ליה מגחך הוינא באו גברא".

א"כ משמע שמה שהיה מסייע לו היה יכול לומר מגחך הייתי כך ומה שהיה רואה ולא היה מוחה הוא משום שיכול לומר לו רציתי שתיגע, ואין מכך שום ראיה שהתכוון להקנות לו את קרקע השותפות. אמנם בנימוק"י מבואר שטעם החילוק הוא משום שכשנתן לו 'שטח' שלו אינו יכול לומר משחק הייתי כך, ורק כשהוא פותח חלון ברשותו יכול לומר לו מגחך הייתי כך. אבל בויתור על שטח 'אנן סהדי' שאין אדם משחק בדברים כאלה, ולכן גם הירושלמי מודה שהקנין הוה קנין וחל.

וכיו"ב כתב בעל ההשלמה וז"ל: "דוקא חלון וכיוצא בו שהמזיק אינו עושה כי אם בתוך שלו והנזק אינו חסר בשעת ההיזק. אבל דבר שהוא עושה בתוך של חברו ובעל דינו הוא חסר באותו דבר כגון דלי(ת) ליה צנא דפירי וכגון הא דרב ענן הויא חזקה".

זאת אומרת, אדם לא משחק כשהוא מפסיד כסף, ורק כשאינו מפסיד כלום יכול לומר מגחך הייתי, כך אבל אם מפסיד מיד אינו אומר מגחך הייתי כך. וא"כ אף לדעת הירושלמי שאין מסייע מועיל, זהו דווקא במסייע שאינו מפסיד כלום, אבל כאן כיון שכאן כל מהותה של החתימה היא הסכמה לשימוש בשטח, נראה דגם אליבא דהירושלמי מסייע קונה.

אמנם הרשב"א שם מבאר דאין החילוק בהפסדו של המסייע אלא ברמת הסיוע, שבחלון הוא סיוע קטן ובכותל הוא סיוע גדול, ולכן בחלון יכול לומר משחק הייתי כך ולא בכותל. וז"ל:

"י"ל דהכא בשעמל חברו בעשיית הכותל יתר מרב ענן ובכי הא מוכחא מילתא דמדעתיה ירב, ולי נראה דשאני הכא דמחיצה על שניהם הוטלה לבנותה ואין אדם משחק בחברו ומפסיד את שלו להוציא הוצאת בנן הכותל להפסד שיבנה ויסתור משום גיחוך".

וא"כ לדעת הרשב"א גדרו של מסייע הוא בשני אופנים - או כשהמסייע השקיע מאמצים אף יותר מהקונה בעצמו, או כשהמסייע מפסיד כסף אם יצטרכו להוריד את הבניה.

ובעיקר דברי הרשב"א צריך להבין, למה ס"ל שצריך שינוי כ"כ גדול, ואין די בביאורו של הנימוק"י וההשלמה שכאן יש הפסד וכאן אין הפסד, אם זה בשטח אם זה בממון?

ונראה דהרשב"א לשיטתו, שכתב (שו"ת ח"א סי' אלף קלב): "מפני שחלון זה לוקח מאויר חצרו של זה ומשתמש בו ואינו רשאי להשתמש בשל זה שלא מדעתו".

וא"כ אין לחלק בין חלון לכותל בכך שבחלון אין נזק למסייע ולכן אין זה ראייה ואילו בכותל יש נזק ולכן זה ראייה, וכמש"כ הנימוק"י וההשלמה, שהרי גם בחלון הוא משעבד את חצרו כדי שתכנס משם אורה לחצר מי שסייע לו. וגם זה נחשב להפסד של ממון ומסתמא גם להפסד של שטח, שהרי אין יכול לבנות באויר. וא"כ לא יכול היה הרשב"א להשתמש בתירוצם של הנימוק"י וההשלמה, ולכן הוא ביאר שההבדל הוא באיכות הסיוע ולא בנזק שנעשה למסייע.

והא בורכא, דלדין קשה, דהרי בשו"ע לא חילק באיכות הסיוע, ואעפ"כ הביא את דברי שו"ת הרשב"א הללו בב"י (סי' קנה מחודש ס"א), וכן הביאו בסמ"ע (סי' קנד ס"ק לח). וא"כ אף דהרשב"א לשיטתו אתי שפיר, אבל לדין קשה, דאין נסמך על תי' הנימוק"י וההשלמה כשהוא נגד הירושלמי, שהרי גם באופן שמדבר הירושלמי יש נזק למסייע, ואעפ"כ כתב דאין הסיוע ראייה?

ובאמת בב"י ומשם בארה (באה"ג ס"ק ח) כתבו דהטעם דהכריעו הטור והשו"ע דמסייע מועיל הוא משום דהכריעו דלא כהירושלמי. וא"כ שוב אין לחוש לתי' הרשב"א את הסתירה בירושלמי, כיון דהכרעת הטור והשו"ע דלא כהירושלמי. וכבר כתבנו לעיל בשם הפת"ש ועוד אחרונים דאין לחוש לשיטה שלא הובאה בדברי השו"ע. ויותר מזה, שהרי מקור דבריהם הוא בשו"ת הרשב"א (ח"ו סי' צב) שכתב דהכרעה דתלמוד דידן ס"ל דלא כהירושלמי. ויש לנו לדון בדברי הרשב"א כשהוא סותר דבריו מחידושי שמיישב את דעת הירושלמי עם תלמוד דידן, לתשובותיו שכתב שהכרעת תלמוד דידן דלא כירושלמי. וכתב בשד"ח (ח"ט כללי הפוסקים סי' י אות ב, דף א' תתטז עמוד' ב - ג) דהכרעת רוב האחרונים דבמקום שיש סתירה בין חי' הרשב"א לתשובה ההכרעה כמש"כ בתשובה.

וע"כ אף שלפי ב' הביאורים האלה של הרשב"א לא יתכן לומר שחותרם על תב"ע הוא מסייע, אמנם הרי בתשובה הכריע דלא כהירושלמי. ואף להסוברים שמש"כ בחידושי עדיף, או שאין הכרעה, הרי דעת הרשב"א לא הובאה בשו"ע, וא"כ למעשה אין פוסקים הלכה כמותה. ואף קים לי כדעת הרשב"א לא ניתן לומר, דהשו"ע הביא דדי במסייע ולא כתב שצריך סיוע גדול כ"כ.



והנה עד כאן דברנו בענין מי שחותם ללא שהוא מקבל תמורה גם הוא בקרקע, אם גדולה הוא קטנה, ודנו בדינו מדין מסייע. וכעת יש לנו להשלים את הסוגיא בענין שכנים שכל אחד מקבל בתב"ע זכויות בניה, מי מעט ומי הרבה, ולאחר שחתמו על התב"ע אחד השכנים מתחרט ורוצה יותר, או טוען שמראש כשהסכים לתב"ע התכוון שהשכן יוציא זכויות בניה עבורו, והוא יבנה על חשבון הרישיון שהוציא השכן על שם עצמו.

והרי לפי מה שביארנו שהמציאות היא שהשטחים הנבנים כולם הם שטחים משותפים [וגם אם יש למישהו הצמדה בחצר או בגג, הרי זכויות הבניה שניתנות מהעירייה הן ודאי משותפות, שהרי העירייה נותנת את הזכויות לפי החוק והפסיקה בבתי המשפט. ומכיון שזו היא הפסיקה, שזכויות בניה הן משותפות גם בחצר או גג מוצמדים, א"כ העירייה נתנה על דעת זה], וכעת כשהם חותמים על תכנית של תב"ע או היתר בניה, הרי כוונתם להחליף את השטחים זה בזה. וא"כ לכאורה יש בזה משום קנין חליפין, שהרי ניתן להחליף קרקע בקרקע כמש"כ בשו"ע (חו"מ סי' רג ס"ו): "המחליף קרקע בקרקע, או מטלטלים בקרקע, או קרקע במטלטלים, כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו".

אלא שאין הדבר פשוט כ"כ, שהרי בקצוה"ח (שם ס"ק ו) הביא בזה מח' הפוסקים דיתכן דמועיל בקרקע רק חליפי שוה בשוה, וז"ל: "והוא תוספתא פרק (הזהב) [האשה ניקנית] (קידושין פ"א ה"ו) החליף קרקעות בקרקעות מטלטלין במטלטלין כו' כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו. ומדברי שיטה מקובצת נראה דקרקע בקרקע לא עבדי חליפין אלא שוה בשוה, ע"ש פרק הזהב (ב"מ מז ע"א ד"ה וכתב) וז"ל: כתב הר"פ תמורה זו חליפין, דהך חליפין דמפיק מתמורה לאו היינו של סודר דלאו חדא מלתא היא, אלא מיירי בחליפין שוה בשוה דעדיפא מחליפין דקנין סודר, דאותן חליפין לא הוי לא בפירות ולא בקרקעות, ואותן חליפין דשוה בשוה ישנן בין בפירות בין בקרקעות בין בעבדים עכ"ל. אמנם לשיטת הפוסקים דפירי לא עבדי חליפין אפילו שוה בשוה (עיין ב"י ס"ב), א"כ צריך לומר הא דתניא המחליף קרקע בקרקע דנתחייב בחליפין משום דסברי דקרקע נמי כלי איקרי, וא"כ עבדי חליפין אפילו אינו שוה בשוה כיון דכלי הוא".

וא"כ במקום בו אין השכנים מקבלים זכויות בניה שוות, יתכן דאין מועיל קנין חליפין, כמו שהביא בקצוה"ח משיטמ"ק. וכ"כ בפנ"י (ב"מ מז ע"ב ד"ה אמנם כן) דמה שמועיל חליפין קרקע בקרקע הוא מדין חליפין שוה בשוה, ולמד שם בפשיטות דפרי נחשב יותר כלי מקרקע. וכ"מ בחי' הרשב"א (קידושין כח ע"ב ד"ה ולדידי ק'), והו"ד בבית יעקב כאן. וכ"כ כאן בחבל יוסף – אולם המשפט דודאי איירי כאן רק בחליפי שוה בשוה ולא בחליפין משום כלי. וע"ע מה שפקפק בזה בשו"ת תורת חיים (זוננפלד – סי' פד).

אלא שבעיקר דבריהם יש לדון דתמיד קרקע חשוב שווה בשווה, משום שאין אונאה לקרקעות, כמש"כ בחדושי הרי"מ (שם סוס"ק ב) וז"ל: "עוד אפשר דבקרקע לעולם חשוב שוה בשוה כיון דאין אונאה לקרקעות וקרינן ליה פ"ק דב"ק (יד ע"ב) שוה כל כסף וקונה תמיד בתורת שוה בשוה. רק במוכר חפץ או קרקע בדמים שפסק ונותן לו קצת קרקע בתורת קנין סודר שלא ינכה מהדמים שפסק בזה אינו שייך לדמי החפץ. ואי לא חשוב נתינת כלי לא מהני. אבל במחליף י"ל שלעולם חשוב שוה בשוה בין יתר בין פחות. אך אינו מוכרח להפוסקים

דפלגא הוי ביטול מקח א"כ בפחות ממחצה לא חשוב שוה. ואף דבחליפין ג"כ אין אונאה להרבה פוסקים. מ"מ אינו נעשה חליפין כשאינו שוה בערך. משא"כ קרקע דחשוב שוה כנ"ל. ויש לדחות".

וא"כ אפשר אולי לצרף סברא זו, דאף אם נאמר דמועיל בקרקע רק מדין שווה בשווה כמש"כ בקצוה"ח, אבל תמיד נחשבת הקרקע שווה בשווה.

אמנם בלא"ה כבר כתב בערוה"ש (שם ס"ז): "ויש מי שרוצה לומר דכשקרקע הוא הקניין אינו מועיל רק בחליפי שוה בשוה שזהו כדמים אבל באינו שוה בשוה דזהו בקניין סודר אינו מועיל משום דקרקע אינה כלי [קצוה"ח] ולא משמע כן מכל הפוסקים ובוודאי אין לך כלי גדולה מקרקע שעושין בה כל דבר".

וכ"מ בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי (סי' יז) שכתב: "וקא משמע לן דחליפין קונין בקרקע כמו שקונין במטלטלין וכדתניא בתוספתא החליף מטלטלין במטלטלין קרקע בקרקע מטלטלין בקרקע כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפין ע"כ. ומ"מ הא קמן דהשוה דין החליף קרקע במטלטלין להחליף מטלטלין במטלטלין".

הרי דס"ל שלומדים מהתוספתא לדמות חליפי קרקע לחליפי מטלטלין לכל דבר, ולא אשתמט לומר דזה דווקא בחליפי שווה בשווה ולא בחליפי קרקע, וכ"מ מלשון המחבר.

אלא שכתב המקנה (קידושין כח ע"א): "ולולי דבריהם [של הראשונים] ז"ל [שחליפין מועיל גם בשותפות] ה' נראה דבאמת מיירי בחליפין ממש אלא כיון דבחליפין כתיב שלף איש נעלו בעינן דוקא נעלו המיוחד לו וכה"ג אמרי' ביבמות (ק"ג) לענין חליצה אין לי אלא נעלו כו' אבל בדבר המשותף דקיי"ל אחין לקוחות הן דאין ברירה י"ל דלא מהני חליפין בכה"ג כיון דבמה שנותן הקונה להמקנה יש להמקנה עצמו חלק בו. וכן משמע מהא דמשני התם שקנו מידן ברוחות דהיינו ע"י קנין סודר משמע דבעינן שיקנה כל א' לחבירו בקנין סודר ולא בק"ס דחד דנימא כיון שקנה א' ע"י הקנין סודר חלקו ממילא זכה חבירו בחליפיו בחלק השני אלא מטעם שכתבנו לא מהני בזה קנין חליפין".

וכן מסתפק לומר בחי' הרי"ם מטעם אחר וז"ל: "די"ל דשם [לגבי חלוקה] לא חשוב קרקע כלי משום דראוי לתשמיש דכיון שאין בו דין חלוקה גם קודם חלוקה רשאי כל א' להשתמש בכולן א"כ לא נתן לו זה [דבר] שראוי לתשמיש כלל רק מה שהוא לא יהיה לו רשות להשתמש במחצה זה, וזה לא חשוב כלי, דמה שיחשב כלי לא נתן לו בהחלוקה. אך מטעם שוה בשוה כר"ת מהני שם דזה מהני אף בלי כלי ואינו מסוים ג"כ. וכן פסק הרא"ש פ"ק דב"ב (סי' ג) וטור (סי' קנז) דסגי בהחזיק א' לחוד מתוספתא הנ"ל דמחליף קרקע כו'. ומטעם זה אפשר לישב דכאן סתם המחבר כתוספתא הנ"ל במחליף קרקע בקרקע כו'. ולעיל סי' קנ"ז משמע שהדיעה א' שם דדוקא בשניהם החזיקו כל א' בשלו ולא סגי בהחזיק א' בחלקו שיקנה הב' ע"ש וכמ"ש הטור לדעת הרמב"ם. ומה חילוק. וי"ל כנ"ל דבמחליף להרבה פוסקים קרקע כמו כלי משא"כ בחלוקה. ויש לדחות".

א"כ הוכיח לכאורה החידושי הרי"מ דהמחבר הביא לעיל (סי' קנז) ב' דעות אלו כסתם וי"א, דדעה ראשונה ס"ל דאין קונה בחלוקה בחליפין, ורק לדעת שניה הטעם שקונה בחזקה שאחד מחזיק לבדו הוא משום חליפין. וא"כ בפשטות אף שלהלכה מועיל חליפין, זהו דווקא באין חלוקה אבל לא בחלוקה. אמנם אדרבה לסברת החי' הרי"ם דהטעם הוא משום שהיה יכול להשתמש בזה מקודם כבר, ולכן אין זה נחשב כלי, א"כ החתימה על תב"ע, כיון שאינו יכול להשתמש בזה לבניה קודם לכן, הר"ז נחשב כלי ביחס לזה. ואין להביא ראיה לנידון ד מחלוקה רגילה, שקודם לכן שניהם היו יכולים להשתמש במידה שווה וזה נחשב שלא קיבלו כלום. ועוד, הרי תי' של החי' הרי"ם בא דלא כתי' הר"ן (קידושין יא ע"ב מדפי הרי"ף), שכבר עמד בקושיא זו וכתב: "והא דאמרינן בריש בבא בתרא (ג ע"א) כגון שהלך זה בעצמו והחזיק וזה בעצמו והחזיק דמשמע לכאורה דחזקה דחד לא מהניא לאידך התם לאו בקנין חליפין עסקי' אלא בקנין חזקה דבתר הכי הוא דמתרץ לה בחליפין דאוקימנא כגון שקנו מידם ברוחות".

וכ"כ הרמב"ן (שם כח ע"א ד"ה הא דתנן), וכ"כ הריטב"א (שם ד"ה ובתוספתא) בשם רבינו הגדול, ובנימוקי (ד"ה מתניתין כל הנעשה) בשם המפרשים. וא"כ תי' הראשונים שאם מתכוון לקנות בקנין חזקה אין מועיל, אבל אם הוא מתכוון בקנין חליפין [שזו משמעות של תב"ע החלפת שטחים כאמור] ודאי קונה בקנין חליפין אף בשותפות. וגם המקנה כתב בלשון לולי דבריהם, והחי' הרי"ם כתבו בלשון ספק. ועוד, שכ"כ בתוספות יום טוב (ב"ב פ"א מ"א ד"ה בונין את הכותל) וז"ל: "ולשון הר"ב שכתב והחזיק כל אחד וכו' לאו דוקא הוא שיחזיק כל אחד. אלא כשהחזיק האחד קנו שניהם לדברי התוספתא שכתבתי בשם הר"ן במשנה ו' פ"ק דקדושין דהחליף קרקע בקרקע. כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו. וכן פירשו הרא"ש ונ"י לישנא דרב אשי בגמרא. דאמר כגון שהלך זה בעצמו והחזיק בחלקו. וזה בתוך שלו והחזיק. ובהגהות מיימוני פרק ב' מהלכות שכנים הקשה שזה דוחק לומר דאו זה או זה קאמר. ופירשו דהאי והחזיק לאו חזקה ממש קאמר כגון נעל גדר ופרץ. אלא הלך לאורך ורוחב חלקו. כדמשמע לישנא והלך והחזיק. כלומר על ידי הלך החזיק. וקמ"ל אף ע"ג דבעלמא לא קנה בהלך כי אם דוקא בשביל של כרמים וכו'. ע"כ ואם הר"ב לחזקה גרוע זו נתכוין ולפיכך כתב כל אחד לא הוי ליה להשמיט והלך. ועוד דבמשנה ג' פ"ג [גבי אחין שחלקו] כתב ג"כ והחזיק כל אחד וכו'. והתם בחזקה דנעל וכו' ועיין מה שכתבתי שם".

הרי דהוא נקט דאף בשותפות ודאי מועיל קנין חליפין. וע"ש בחי' מהרי"ח שם שר"ל דטעם דברי הרע"ב משום שהוא קרקע של שותפות וז"ל: "ואפש"ל דעת הר"ב דלא דמי לקנין חליפין דהתם כיון שמשך אחד הוי קנין הנראה שמתחילה של זה וכהיום של זה ובשביל שקנה מקנה אבל כאן מתחילה היה בשותפות וגם כהיום נשאר כך רק שיכול לעשות מחיצה...".

ומשמע מדבריו שאם הוא יוצא משותפות לרכוש פרטי מועיל קנין חליפין, ורק כשנשאר של שותפות וזו חלוקה זמנית אין מועיל קנין חליפין.

ובחי' רבי נחום (ב"ב ג ע"א אות מה) כתב לבאר את מחלוקת הראשונים אם מועיל קנין חליפין בשותפות וז"ל: "ונראה דהתוס' [שם"ל לכאורה שאין מועיל חליפין בשותפות] ג"כ מודו דלו יצויר שא' מהם יזכה בחלקו ממילא יקנה האחר את חלקו מדין חליפין וכמש"כ בתוספתא,

אלא דהתוס' ס"ל דגם הראשון שהחזיק לא זכה בחלקו עד שיחזיק האחר בחלק הב' ונמצא שכל זמן שלא החזיק האחר בחלקו אין כאן תורת חליפין כלל. ובטעמא דמילתא נראה דהתוס' ס"ל כד' ר"י והרשב"א הנ"ל דחלוקה לא ה"ה הקנאת ממון אלא בירור חלקים, ומה"ט ס"ל להתוס' דכל חלות החלוקה חלה רק לאחר ששניהם החזיקו והובררו ב' החלקים, אבל כשהחזיק הא' לבדו לא נקנתה לו הקרקע דל"ש תורת חלוקה ובירור לאח' לבדו ודו"ק".

ונמצא שגם בדעות הראשונים שאמרו לכאורה שאין מועיל חליפין יש לפרש בג' אופנים למה אמרו כן - אם מחמת שלא התכוונו לחליפין, כמש"כ הראשונים, או מחמת שמדובר בהחלפה זמנית ולא קבועה, או מחמת שלא הסתיים עדיין בירור החלקים רק לאחר החזקה של אחד מהם. וא"כ בתב"ע שמהות החתימה היא החלפת שטחים על ידי בירור החלקים של שניהם, וזו החלפה קבועה ולא זמנית [לאחר ההסכמה הזו אפשר לבקש לתקן את הטאבו שיהיה ע"פ ההסכמה הזו, רק שבקהילות אנ"ש חוסכים בתשלומים וסומכים על כך שיש היתר בניה על שמו], א"כ ודאי חלה תורת חליפין לכו"ע.



נחזור לביאור דברי השו"ע, שבאמת כדברינו כ"כ בבית יעקב (סי' רג ס"י) דטעם הדעה הראשונה בסי' קנו היא ע"פ הר"ן, וכן מדויק מלשון השו"ע שכתב: "מקום שאין בו דין חלוקה שרצו שותפין לחלקו, אף על גב שקנו מידם, כל אחד מהם יכול לחזור בו, שזה קנין דברים הוא. אבל אם בירר כל אחד חלקו ורצה זה ברוח פלונית וזה רצה ברוח פלונית וקנו מידם על זה, אינם יכולים לחזור בהם. וכן אם הלך זה בעצמו והחזיק בחלקו, וזה בעצמו והחזיק בחלקו, אף על פי שלא קנו מידם אין אחד מהם יכול לחזור בחבירו".

הרי להדיא דהשו"ע מדבר כאן בשני מקרים - או בקנין שעשו ביניהם, שאז אין צריך כלום שזה הוא הקנין חליפין, או בקנין חזקה, שאז צריך ששניהם יחזיקו. והי"א ס"ל דכיון שהוא קיל מחליפין שאין צריך קנין ממש, מועיל בזה גם בקנין חזקה של אחד מהם. וגם בנתה"מ (חי' שם ס"ק ה) כתב דהסמ"ע (ס"ק ו) מבאר דטעם הי"א אינו משום שהוא קנין חליפין, אלא משום דחלוקת שותפות קיל ומועיל בזה רק קנין של אחד מהם.

וע"כ למעשה נראה דמהותה של התב"ע היא כפי פשטותה קנין חליפין, שמועיל בזה גם בחליפין שאינן שווה בשווה כיון שהקרקע היא כלי וכמו שהכריע בערוה"ש. ואין לחוש לכך שזו רק חלוקת שותפות, כיון שהוא סיבה להקל שיועיל יותר הקנין. וסברת החי' הרי"מ שנסתפק לומר דכיון שכבר היה לו בו שימוש אי"ז נחשב כלי, היא סברא מחודשת מאד, די"ל דמה שהוא כלי או אינו כלי הוא סברא בחשיבות הדבר, שע"י זה שהוא דבר שאפשר להשתמש בו הוא חשוב לקנותו בקנין חליפין. ולא שכיון שהרוויח שימוש של כלי לכן הסכים להקנות, דא"כ היה צריך להיות דאם שניהם אינם כלים גם יקנו בחליפין, ואינו כן. ועוד, דלפ"ז אם יש לו הרבה כלים כאלה ולא הרוויח שימוש נוסף, לא יקנה בחליפין בכלי כזה, וזה לא שמענו מעולם. וא"כ ע"כ הסיבה היא דחליפין נקנה בדבר חשוב.

וא"כ למעשה אין לחלק בזה בין החלפת קרקעות לחלוקת שותפות, וקונה בקנין חליפין בזה לכו"ע ואין יכול לחזור בו.

ואסיים בזה, דזה מכבר העירני מו"ר הגרא"ד שימלמן שליט"א דלפ"ז מה שנהוג לדרוש דמי איזון כששכן בונה על שטח משותף, ואף שחתם שמסכים לבניה הרי לא בהכרח התכוון לתת בחינם, אם קיבלו השכנים כל אחד בניה זה בניה מרובה וזה בניה מועטת, ובזמן שהסכימו לבנות לא הזכירו שרצונם לבקש דמי איזון, י"ל שבמקרה כזה שוב לא יוכלו לבקש דמי איזון, שהרי להלכה נפסק לגבי מק"ט בחליפין (סי' רכו"ס): "המחליף כלים בכלים או בהמה בבהמה, אפילו מחט בשריון או טלה בסוס, אין לו אונאה, שזה רוצה במחט יותר מהשריון".

הרי שאין אדם יכול לבא לאחר שכבר הקנה חפץ בחליפין ולומר הרי יש כאן הבדל עצום במחיר ולכן אני מבקש השלמה של המחיר או ביטול המקח. וע"כ כיון שכבר החליפו שטח בשטח ודאי אינו יכול לומר שכוונתו היתה שצריך להוסיף גם דמי איזון, שהרי מדובר לאחר החליפין ואין יכול לבא בטענת מק"ט. וכן אין מקום לטענה שהסיבה שחתמתי ולא אמרתי את זה מראש היא כי תכננתי לבקש את דמי האיזון אח"כ, וכפי החוק שחתימה על תכנית איננה נחשבת ויתור על דמי איזון. זאת, משום שזה שייך רק במקרה בו חותם בלי לקבל תמורה, אבל כאן הרי כל אחד רוצה בשטח שאושר לו לבניה ולא בשטח שאושר לחברו. ולכן אם לא יבקשו דמי איזון בשעת החתימה, אינם יכולים לאחמ"כ לבא ולהוציא מספק דמי איזון, שהרי יכול לומר להם השכן שקיבל יותר בניה - יודעים הייתם שאם הייתם מבקשים דמי איזון לא הייתי מסכים לבניה הצמודה אליכם, ולכן מראש הסכמתם להחלפת השטחים בלי קשר לגודל, וכמו מחט בשריון. ולכן עכ"פ מספק א"א להוציא ממון. ולכן גם אם נניח שיש דעות להלכה שאין קנין חליפין מועיל בשותפות, כיון שהוא ספק אינם יכולים להוציא ממון.



הרב דוד שטרן

מרכז תורה ומדינה, ניצן

ישיבת שעלבים

שליח לדבר עבירה במלך

מלך ששלח שליח לבצע מעשה עבירה, וביצע את שליחותו - האם העבירה מיוחסת למלך או לשליח? כלל נקוט הוא בדינו: "אין שליח לדבר עבירה", וא"כ עוון העבירה מוטל על השליח. אלא שיש לעיין בעניין זה בכמה פנים, וכדלקמן.

א.

סוגית הגמרא בקידושין

בסוגיית הגמרא בקידושין (מב ע"ב-מג ע"א) מובאת הדעה ש"אין שליח לדבר עבירה", וסברתה בצידה: "דברי הרב ודברי התלמיד - דברי מי שומעין?!". כלומר, כשאדם נשלח כשליח לבצע עבירה - פעולת האיסור מתייחס לשליח ולא למשלח. בפשטות, כוונת הסברה הנזכרת היא, שניתן לבוא בתביעה כלפי השליח, שהוא היה צריך לדעת שלא לקיים את העבירה, ולהקשיב ל"דברי הרב" - הקב"ה, ולא ל"דברי התלמיד" - השליח.^א

הגמרא אומרת שיש שני מקרים חריגים לכלל זה: מעילה ושליחות יד. בשניהם חלים דיני שליחות, הגם שהשליחות היא למעשה עבירה. אולם הגמרא אומרת שאין ללמוד מהם לשאר התורה כולה, משום שהם "שני כתובים הבאים כאחד, וכל שני כתובים הבאים כאחד - אין מלמדים".

הגמרא דנה גם בשיטת הסוברים שאין לומר את הכלל שכל שני כתובים הבאים כאחד - אין מלמדים, מהיכן נלמד שאין שליחות לדבר עבירה. עונה על כך הגמרא שיש ללמוד זאת מדין שחוטי חוץ, שם נאמר "דם יחשב לאיש ההוא" - "הוא ולא שלוחו", שאין שחיטת שלוחו מחייבתו כרת. ומסבירה הגמרא שיש ללמוד מכך לכל התורה כולה, מכיוון שבפרשה שם יש פסוק מיותר לכאורה.^ב

הגמרא מביאה ברייתא בה לכאורה יש מחלוקת בנוגע לכלל שאין שליחות לדבר עבירה:

האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש - הוא חייב, ושולחיו פטור; שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא: שולחיו חייב, שנא': אותו הרגת בחרב בני עמון.

מאי טעמיה דשמאי הזקן? קסבר: שני כתובים הבאים כאחד מלמדין, והוא ההוא לא דריש. ואיבעית אימא: לעולם דריש, ומאי חייב? חייב בדיני שמים. מכלל דת"ק סבר:

(א). לקמן נעסוק בביאורה של סברה זו, והאם רק בגללה לא נאמר דין שליחות לדבר עבירה.

(ב). עי' תוס' שאנץ המובא בשטמ"ק ב"מ י ע"ב שנראה מדבריו שלמסקנת הסוגיה, המקור לדין אשלד"ע אינו בסברה הנזכרת, אלא זו גזיה"כ. אמנם הרי"ף קידושין טז ע"ב כתב להדיא סברה זו, ולא נראה שחזר בו מכך למסקנתה.

אפילו מדיני שמים נמי פטור? אלא דינא רבה ודינא זוטא איכא בינייהו. ואיבעית אימא: שאני התם, דגלי רחמנא אותו הרגת בחרב בני עמון.

ואידך? הרי לך כחרב בני עמון, מה חרב בני עמון אין אתה נענש עליו, אף אוריה החתי אי אתה נענש עליו; מאי טעמא? מורד במלכות הוה, דקאמר ליה: ואדוני יואב וכל עבדי אדוני על פני השדה חונים.

שמאי הזקן למד את דינו מהפסוק (שמואל ב יב, יט) בו נתן הנביא מוחה בדוד על כל ששלח את אוריה החיתי למות במלחמה, ומייחס את הריגתו לדוד: "ואותו הרגת בחרב בני עמון", על אף שהריגתו נגרמה באמצעות שליחו – יואב.¹ הגמרא מציעה שלושה הסברים לדברי שמאי:

א. יש שליחות לדבר עבירה, והוא סובר שיש ללמוד זאת משני הפסוקים במעילה וטביחה ומכירה.²

ב. שמאי מודה שאין שליחות לדבר עבירה, אלא שמהפס' הנ"ל שעוסק בדוד ואוריה, יש ללמוד שהשליח חייב בדיני שמים. ואף שגם דעת ת"ק היא שחייב בדיני שמים, אלא שלשמאי יקבל עונש גדול (כהרג עצמו) ולדעת ת"ק עונש פחות (משום שרק גרם למיתתו).

ג. שמאי מודה שאין שליחות לדבר עבירה, אך בנדון של דוד – הדין שונה. ובפשטות כוונתו שמדובר על רציחה, וברציחה, מחמת חומרת העבירה אנו אומרים שיש שליח לדבר עבירה.³ לדעת ת"ק – אין ללמוד מדוד שיש שליחות לדבר עבירה, כזו או אחרת, משום שדוד עשה כן ע"פ הדין – שאוריה נחשב כמורד במלכות (הראשונים נחלקו מאיזה טעם נחשב מורד, ואכמ"ל).



ב.

סוגיית הגמרא בבבא מציעא

הגמרא (ב"מ י ע"ב) דנה במקורו וטעמו של קניין חצר, ואחת הדעות היא שהחצר היא כשלוחת הבעלים לזכות בעבורם:

ג. דוד גם לא ציווה על יואב להמיתו באופן ישיר (שמואל ב יא, טו), אלא להעמידו "אל מול פני המלחמה החזקה", ויואב עשה כדבריו, ומי שהרגו ישירות היו בני עמון. ואעפ"כ לומד מכאן שמאי שעבירת ההריגה מתייחסת לדוד!

ד. האור שמח פ"ג הי"ז חידש: "דבאמת סבר בהא שמאי דהוי כאילו הרגוהו שניהם השליח והמשלח, דמעשה של ההריגה מצאנו דמתיחס אל המשלח, ובודאי דלא שלל פעולת ההריגה מן השליח, רק שמתיחס אל המשלח, דהוי כמו דהרגוהו שניהם, ולכן חייב המשלח מיתה". אולם עי' בחידושי הר צבי קידושין מג ע"א שתמה על כך מלשונו של שמאי: "שולחיו חייב", משמע רק הוא ולא השליח, ועי' לקמן לשון מהר"י אבוהב בהע' 25. ביחס לחיוב תשלומים – נראה מהסמ"ע סי' רצב סק"י, שאף במקומות שאומרים שיש שליח לדבר עבירה (כגון שליחות יד) – השליח חייב לשלם, דייחוס התוצאה היא למשלח, אבל סו"ס השליח עשה את הנוק, ואכמ"ל.

ה. עיין רמב"ם הל' רוצח פ"ד ה"ט, שכתב לגבי רוצחים שא"א לחייבם מיתת בית דין, שמכניסים אותם לכיפה שיחלו וימותו: "ואין עושין דבר זה לשאר מחוייבי מיתת בית דין אלא אם נתחייב מיתה ממיתין אותו ואם אינו חייב מיתה פוטרין אותו, שאע"פ שיש עונות חמורין משפכות דמים אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים".

ואי סלקא דעתך חצר משום שליחות איתרבאי אם כן מצינו שליח לדבר עבירה, וקיימא לן: אין שליח לדבר עבירה! - אמר רבינא: היכא אמרינן דאין שליח לדבר עבירה - היכא דשליח בר חיובא הוא, אבל בחצר דלאו בר חיובא הוא - מיחייב שולחו. - אלא מעתה, האומר לאשה ועבד צאו גנבו לי דלאו בני חיובא נינהו הכי נמי דמיחייב שולחן? - אמרת: אשה ועבד בני חיובא נינהו, והשתא מיהא לית להו לשלומי. דתנן: נתגרשה האשה, נשתחרר העבד - חייבין לשלם. רב סמא אמר: היכא אמרינן אין שליח לדבר עבירה - היכא דאי בעי עביד, ואי בעי לא עביד. אבל חצר, דבעל כרחיה מותיב בה - מיחייב שולחו. מאי בינייהו? - איכא בינייהו כהן דאמר ליה לישראל צא וקדש לי אשה גרושה. אי נמי, איש דאמר לה לאשה: אקפי לי קטן. להך לישנא דאמר כל היכא דאי בעי עביד, אי בעי לא עביד - לא מיחייב שולחו, הכא נמי אי בעי עביד אי בעי לא עביד - לא מיחייב שולחן. להך לישנא דאמרת כל היכא דשליח לאו בר חיובא - מיחייב שולחו, הני נמי כיון דלאו בני חיובא נינהו - מיחייב שולחן.

רבינא ורב סמא נחלקו מתי אומרים שאין שליח לדבר עבירה. רבינא סבר שהדבר תלוי בעובדה שהשליח הוא 'בר חיובא', ורב סמא תלה זאת בבחירתו החופשית של השליח שלא לעשות את מה שאמרו לו לעשות. הגמ' מביאה נפק"מ בין שיטתם, כגון כהן שאומר לישראל לקדש גרושה, שישראל אינו נחשב 'בר חיובא' לענין זה, ולפי שיטת רבינא השליחות אינה חלה, ואילו לרב סמא שהדבר תלוי בבחירתו, הגם שאינו בר חיובא, ולכן השליחות אינה חלה. יש להעיר, שהגמרא לא מציעה נפק"מ נוספות בין שיטותיהם. ויל"ע האם ייתכנו נפק"מ נוספות והגמ' לא הזכירה את כולן, או שמא לא ניתן למצוא עוד נפק"מ ביניהם.¹

נחלקו הראשונים בפסיקת ההלכה במח' זו.

הנמוק"י (ה ע"ב) כתב בשם הרמ"ה שהלכה כשיטת רב סמא, ואף רבינא נראה שחזר בו,² ולכן להלכה לא מצינו מציאות של שליח לדב"ע אלא בחצר. אמנם הנמו"י עצמו העיר שיש נפק"מ נוספת, במקרה שבו שולח ביד קטן "שאינו לו יד כלל", ויש לחייב את המשלח "דהא לא שייך למימר ביה אי בעי עביד אי בעי לא עביד".³

מאידך, מדברי הגהות מיימוניות (הל' שלוחין פ"א אות ב) נראה שפסק כשיטת רבינא, שכתב בפשטות "דהיכא דהשליח בר חיובא הוא לא מיחייב שולחו", כך הבינו הרמ"א (קפב, א) וכן פסק להלכה. אמנם הש"ך (שם סק"א) האריך להוכיח שהלכה דווקא כשיטת רב סמא (מכך שהפוסקים סתמו להלכה דאין שליח לדבר עבירה, ואם היו פוסקים כרבינא היו צריכים להביא נפק"מ במקרה שהשליח אינו בר חיובא, כמוכא בגמרא).

1. מדברי רש"י בסוגיה ניתן לדייק, שדעתו היא כסברת הגמרא דדברי הרב ודברי התלמיד, דכאשר הוא בר חיובא היה לו שלא לעשות שליחות זאת, משא"כ אם אינו בר חיובא בזה (אמנם קשה, שהרי עדיין יש בזה משום איסור לפני עיוור, ועי' בראשונים שדנו בכך).

2. עיין לקמן הע' כה.

3. ועיין ש"ך קפב, סק"א.

ט. אך הש"ך שם חלק על כך, וס"ל דקיי"ל אין שליחות לקטן כלל, ואין לדמותו לחצר. ועוד אפשר לומר, שמכיוון שהוא סו"ס בעל בחירה, אם לעשות או שלא - אמרינן שאין שליח לדב"ע.

ג.

שיטת הרד"ק ורבינו חננאל

כתב הרד"ק (שמואל ב, יב, ט):

ואותו הרגת בחרב בני עמון - אחר שאמר הכית בחרב למה אמר ואותו הרגת בחרב בני עמון ר"ל שתי רעות עשית במיתתו שהרגתו בחרב בני עמון כלומר שהפלתו ביד שונאי ישראל ובדברי רז"ל אף על גב דבכל התורה כלה אין שליח לדבר עבירה כי בכל מקום השולח פטור והשליח חייב הכא שאני שהכתוב קראו הורג שנאמר ואותו הרגת והטעם לפי שהיה מלך ואין עובר על מצותו כאילו הוא הרגו וכן שאול שצוה להרוג נוב עיר הכהנים כאילו הוא הרגם ואף על גב שאין לאדם לעשות מצות מלך בזה הענין וכיוצא בו כמו שכתבנו למעלה כל איש אשר ימרה את פיו יומת יכול אפילו לדבר עבירה תלמוד לומר רק אף על פי כן אין כל אדם נזהר בזה ויודע לדרוש אכין ורקין לפיכך העונש על המלך.

בדברי הרד"ק מתחדש חידוש בביאור הפסוק: כשמלך שולח שליח לעבור עברה, כנדון דוד המלך או שאול שציווה להרוג את עיר הכהנים - נאמר הכלל שיש שליח לדבר עבירה.¹ והטעם הוא, שהאדם מחויב לקיים את מצוות המלך. ועל אף שאין לאדם לקיים ציווי מלך כשהוא נגד דין התורה (סנהדרין מט ע"א) - "אין כל אדם נזהר בזה ויודע לדרוש". כלומר - הדבר אינו מפורסם אצל ההמון, ובעיניהם נתפס שחובה עליהם לקיים את דבר המלך תמיד!²

האחרונים הקשו על דברי הרד"ק הללו מספר קושיות. ראשית, מהו מקור חידושו לגבי שלד"ע בשליח מלך? שנית, מדבריו נראה שפסק להלכה כשיטת שמאי, שלא כפי שנפסקה ההלכה שאין שלד"ע? ועוד, שאם כביאורו של רד"ק - מהי ראיית שמאי מפס' זה שיש שליח לדבר עברה, הלא מלך שאני.³

י. עיין ויקרא רבה כו, ז: "על חמישה חטאים נהרג אותו צדיק... ועל שהרג נוב עיר הכהנים..." וכע"ז בברכות יב ע"ב, שמיתתו של שאול בקרב כיפרה על חטא נוב עיר הכהנים (וע"ע רש"י שמו"ב כא, א: "ואל בית הדמים" - שהרג נוב עיר הכהנים). הרד"ק שמו"א כב, יט: דן מדוע לא הוזכר בפירוש עונו של שאול בהמתת כהני נוב: "יש לתמוה כי בכל אשר הזכיר הכתוב עונות שאול לא ראינו שהזכיר עון נוב עיר הכהנים ואפילו כשקראם בית הדמים לא אמר אלא על אשר המית את הגבעונים ולא אמר הכהנים ונראה כי חייבים היו הכהנים ולא נגלה בכתוב עונם וזולתי עון בית עלי ואף על פי כן נענש שאול על דמם שנפל בחרב פלשתי' הוא ובניו".

יא. עיין ערבי נחל, פרשת כי תשא, שמחלק בין ציווי ובין בקשה של המלך. לגבי ציווי הדין הוא שאומרים שיש שליח לדבר עבירה, אך בבקשה, שאינה מחייבת כציווי - לא. וביאר שם בזה את המהלך אודות סירובו של יואב לציווי של דוד ללכת ולמנות את ישראל.

יב. כפירושו כתב גם האברבנאל שמו"ב יב, ט: "ובדברי חז"ל (קדושין פ"ב דף מ"ג ע"א) ואף על גב דבכל התורה כלה אין שליח לדבר עבירה, כי בכל מקום השולח פטור והשליח חייב, הכא שאני, שהכתוב קראו הורג, שנאמר ואותו הרגת. והטעם בזה לפי שהיה מלך ואין עובר על מצותו ולכן היה כאלו הוא הרג, וכן שאול שצוה להרוג נוב עיר הכהנים כאלו הרגם".

יג. עיי' שער המלך הל' מעילה פ"ז ה"ב; עושה שלום (מארגונטו), אות אלף, ד ע"א בספר; שו"ת שואל ומשיב תניינא, ח"ב ס"ס סט ד"ה והנה, שהאריך להקשות על הרד"ק.

ד) נראה לבאר, שרד"ק פירש כך את התירוץ השני בסוגיה בקידושין: "דגלי רחמנא אותו הרגת בחרב בני עמון". באופן פשוט, כוונת התירוץ הוא שעבירת רציחה היא חמורה יותר, וכך גם משמעות לשון הברייתא בה הובאה דעתו של שמאי: "האומר לשלוחו צא הרוג". רד"ק פירש ד"רחמנא גלי" שבמלך שאני! אמנם הדבר קשה, משום שאין הדברים מתיישבים עם לשון הברייתא העוסקים במקרה של אדם שמשלח אדם אחר להרוג את הנפש, ודוחק להעמיד שגם הברייתא עוסקת דווקא במלך. אולם, פירוש כזה אכן מצוי בדברי רבינו חננאל (נדפס באוצר הגאונים קידושין, ליקוטי פירושי רבינו חננאל, עמ' 32, ונדפס גם בקובץ אהל חייא, בני ברק תשס"ו):

ואי בעית אימא לעולם אית ליה לשמאי בכל התורה כולה אין שליח לדבר עברה, ושאי התם דגלי ביה^ט רחמנא ואותו הרגת, קראו הורג, שמע מינה משום דהוי מלך ואין רשות לאדם להמרות פיו ואסור לעבור על גזרותיו, וכל כהאי גוונא השולח חייב

מסתבר, ששיטת הרד"ק מבוססת על דבריו.^ט נראה לדייק מתוך דברי ר"ח, שכוונתו גם להשיב על הקושי שהעלנו מלשון הברייתא, שדוחק להעמידה שעוסקת במלך דווקא. כשסיים בלשונו "וכל כהאי גוונא", דהיינו נעמיד את הברייתא בנדון כזה שהשליח לא יכול להמרות את פי המשלח,^י ולא רק במלך הדין כן,^י שסבור כך מפאת המצווה לשמוע בקולו, אלא גם בעבד כלפי רבו, ואולי אף בבן ביחס לאביו, וצ"ע.^י

כדי להעמיק בביאור דעת וסברת רד"ק בזה – עלינו לעיין ביסודות הסברא שנוכרת בסוגיה, לפיה אין שליחות לדבר עבירה: "דברי הרב ודברי התלמיד וכו' – מה פישרה של סברה זו? הסמ"ע (קפב סק"ב) כתב: "ויכול המשלח לומר סברתי שלא ישמע לי לעשותו, לכך אין המשלח חייב. אבל אם אין השליח בר חיובא, לא שייך האי טעמא".^י לפי הבנה זו, ניתן להבין את דברי

יד. כן יש שכתבו מדעתם, ולא ראו את דברי רבינו חננאל דלקמן: שורשי הים (מאיו) ב, דף קלט, ב ד"ה ולע"ד; שו"ת דבר יהושע ח"ד, סי' ג (עמ' ט) ד"ה ואל תשיבני (ואין להקשות שפירש כשמאי שאינו לפי ההלכה, משום שכוונתו לפרש את הפסוקים בלבד); שו"ת להורות נתן ח"ג סי' קכט אות יד.

טו. ר"ח גרס "וגלי ביה", אולם בגמרא דידן נכתב "ורחמנא גלי", ואפשר שפירש שהמילה 'ביה' כוונתה לדוד המלך.

טז. עיין גם שו"ת דרך ישרה, א סו"ס לח שנקט כך. ועי' בהקדמת המהדיר לפירוש הר"ח בקובץ אוהל חייא הנ"ל.

יז. עיין יד פשוטה על הרמב"ם הל' רוצח פ"ב ה"ג: האב"ע בה אנו דנים בגמרא, נכתבה גם אליבא דת"ק – דהיינו גם ת"ק מודה שיש לחייב בכה"ג, אולם רק בלצאת יד"ש, ולשיטתו מה שכתב ר"ח וכל כה"ג, כוונתו למי ששוכר אדם אחר לרצוח. לת"ק יתחייב ביד"ש, ולשמאי יתחייב כרוצח ממש.

יח. עיין בשיטה לא נודע למי קידושין מג ע"א ד"ה מכלל, שם כתב סברה זו, דמי שנשלח ע"י מלך חמיר טפי, אולם לעניין התירוץ בגמרא של חיוב ביד"ש – דהיינו שיש יותר סברה לחייב ביד"ש באופן זה, כי לדוד המלך היה ברור ששליחותו תתקיים, מאחר שהוא מלך.

יט. ואולי ניתן לחדש ולומר, שבמידה ואדם שלח שליח כזה שהוא בד"כ אדם הגון, ולמרות זאת הוא החליט לקום ולרצוח, והלא חומרת הרציחה ידועה לכל – מוכח שהדבר כמעט ולא היה בבחירתו, והבין שהיה מוכרח לכך מפאת יחסיו עם המשלח. הצעה זו היא כמובן חידוש גדול, אולם כך נוכל להעמיד את הברייתא יותר בפשטות, וצ"ע.

כ. יסוד זה מבואר בתוס' רא"ש בבא מציעא י ע"ב, דלשיטה שאומרת ששליח אינו בר חיובא – לא אמרינן אשלד"ע, אודות כהן ששלח ישראל לקדש לו אישה. ובהבדל בין מקרה זה למקרה שהשליח הוא כהן, ביאר התוס' רא"ש: "וי"ל כיון דכהן הוא חמיר עליו לאו דלא יקח לפי שגרופה אסורה לו וסבור המשלח שלא יעשה שליחותו אבל ישראל קילא לי' איסור גרופה לכהן ובודאי יעשה שליחותו" (וכע"ז בתוס' ב"ק עט ע"א ד"ה נתנו, ושם ביארו שהסברה נכונה גם

רבינו חננאל והרד"ק. כשהמלך הוא זה ששולח את השליח - הרי לו ששליחותו תתקיים, וממילא איכא לדין שליחות לדבר עבירה.

אולם אחרונים רבים (עיין לדוגמא פני יהושע קידושין מב ע"א ד"ה גמרא, והדתיא, ולקמן אות ז) ביארו באופן אחר. הדין אינו מבוסס על הסברה ואומדנא כנ"ל, אלא שהתורה לא חידשה דין שליחות, בדבר שנוגד את הדין. להבנה זו, אין הבדל בידיעת המשלח אם מעשיו יתקיימו או שלא.^א

אמנם, מחמת חומר הקושיות על הרד"ק,^ב ובלי שראו את דברי רבינו חננאל הנ"ל, נשארו רבים בקושיה על דברי הרד"ק. בספר עושה שלום (מארגוט) כתב סובר ששיטתו היא כדעת רב (שבת נו ע"א) שאמר: "כי מעיינת ביה בדוד לא משכחת ביה בר מדאוריה, דכתיב רק בדבר אוריה החתי". משמע, שרב סובר שהעוון על הריגת אוריה מוטל על דוד. כלומר, על אף שדקיי"ל שאין שליח לדבר עבירה (ות"ק הסביר שדוד לא חטא בעניין הריגתו, שהרי היה מורד), וע"כ סברתו היא דמלך שאני. אמנם, הוסיף בספר הנ"ל שנראה שגם אליבא דהרד"ק חיובו רק לצאת יד"ש, וצ"ע.



ד.

חידושו של רבי דוד גרשון

מהר"ח אבולעפיא, בספרו עץ החיים (פרשת שמות, ד"ה ויאמר מלך מצרים, דף נא ע"א), כתב בשם הר"ר דוד גרשון חידוש דין: "שהמלך דמי לחצר, דבע"כ מויתב ביה, שאין יכולות לעבור גזירת המלך ומחייב שולחו". ובוזה ביאר את לשון הפסוק, אודות המיילדות העבריות, שלא עשו "כאשר דבר אליהן מלך מצרים" - דהיינו שהאיסור מוטל עליו!^א

לשיטה שהיסוד הוא לא רק בעניין של בר חיובא, אלא גם אי בעי עבד אי בעי לא עבד).

כא). ונראה שזו דעת הריטב"א קידושין מב ע"ב: "שאני התם דאין שליח לדבר עבירה דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. פירוש טעמא קאמרינן שהוא כן על הרוב, מיהו דינא דאורייתא הוא כדלקמן ואפילו היכא דליתיה להאי טעמא כגון שהוא שוגג וכיוצא בזה". יד המלך (לנכד הנ"ב, הל' נוק"מ פ"ד ה"ו) כתב ג"כ כהבנה זו, אלא שהסביר גם את סברת הגמרא דדברי הרב ודברי התלמיד באופן זה: "רק דהכוונה הוא דכיון דעפ"י מאמר וגזרת השם עצם העשיה אשר נעשה עליה לשליח הוא איסור, הרי ממילא עפ"י גזרת התורה אין מקום לשליחות כלל, והוי כאלו המשלח רוצה לקיים השליחות והתורה רוצה לבטלו ודבר מי יקום, בודאי גזרת התורה, דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, בודאי עלינו לשמוע לדברי הרב, ועפ"י דברי הרב השליחות בטלה, דגזירת התורה לא הסכימה בשליחות זה. וכיון דהשליחות בטלה ממילא אין לענוש את המשלח על עשית השליח דכמו זר נחשב בעשיה זו, והאשמת העשיה בין מחמת שוגג בין מחמת מזיד כל אשר נגזר עליה הכל חל על השליח".

כב). עיין שואל ומשיב הנ"ל: "וניוראות נפלאותי אחרי שהרד"ק היה תלמודי גדול כאשר התפאר בעצמו להרב מוהר"י אלפכאר שעוסק תמיד בהוויות דאביי ורבא איך לא זכר שם".

כג). נאמר במדרש (בר"ר א, יד): "ובילדכן את העבריות - למה צווה להרוג אותם על ידי המיילדות, כדי שלא יתבע הקב"ה ממנו ויפרע מהם". וכתב בפירוש יפה תואר: "פירוש, מהמצרים, דאילו יצווה בפירוש לעבדיו כמה שאמר אחר כך כל הבן הילוד וכו' ירא משיתבע הקב"ה דמם מידו ויפרע מהם, משא"כ עכשיו דאין שליח דבר עבירה. ואע"פ שמצות מלך היא עליהן שיהרגום כדמשמע מדקאמר למה צווה להרוג ולא שבצינעא בקש מהן... כדפי' הרמב"ן בכתוב, מ"מ מאחר שבידן להשתמט ולומר כמו שאמרו כי לא כנשים המצריות וכו' - דמן בראשן ושייך לומר כאן אין שליח לדבר

יסוד דבריו הוא ע"פ סוגיית הגמרא בבבא מציעא הנ"ל – שקניין חצר מועיל מדין שליחות, ובחצר יש דין שליחות לדבר עבירה, משום שאין לה רצון עצמי או שאינה ברת חיובא. לפי"ז, מלך ששלח שליח, כיוון שבע"כ צריך לקיים שליחותו – אמרינן בזה שיש שליח לדבר עבירה. החיד"א דן בכמה מקומות בחידושו של רבי דוד גרשון – וכתב שלכאורה דבריו סותרים את סוגית הגמרא בקידושין הנ"ל, שכל הדיון סביב שליחות לדבר עבירה נלמד ע"י שמאי הזקן מהפסוק אודות המלך דוד!



ה.

בספרו עין זוכר (מערכת א אות נה) כתב שבתחילה סבר ליישב (כמובא בספרו דברים אחדים, דרוש יג - לשבת זכור, ד"ה והנה), שחידושו של הר"ר דוד גרשון הוא דווקא אליבא דרב סמא, שכתב שהדבר תלוי ברצונו של השליח, ובמלך שאני, שאינו יכול להתנגד, וחייב לעשות את דבריו. ואילו סוגיית הגמרא בקידושין היא אליבא דרבינא, שסובר שהעיקר הוא מה שהחצר אינה ברת חיובא, וזה לא שייך לגבי מלך, שהרי גם השליח בר חיובא שלא יעבור על עבירות.²¹ לפי"ז, רב סמא יוכל לתרץ את דברי שמאי הזקן, דבמלך שאני שנאמר בו דין יש שליח לדבר עבירה. (לפי"ז נוכל למצוא יישוב גם לדברי הרד"ק הנזכרים, ולכאורה יתברר שהסוגיה שם הולכת אליבא דרבינא).

אמנם בעין זוכר (שם) כתב לדחות תירוץ זה, מחמת שהרבה מן הפוסקים סברו להלכה כרבינא, ועוד שלדעת כמה מהראשונים רבינא עצמו חזר בו והודה לרב סמא. ו"הדרה קושיא לדוכתא". ולכן רצה ליישב, שדברי רבי דוד גרשון, אמורים דווקא כלפי מלך גוי – אולם במלך ישראל אין הדין, שהרי אין היתר לשמוע לקולו כנגד דין תורה (כמבואר בסנהדרין מט ע"א, וברמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ט). אולם למסקנה נשאר בזה בצ"ע.²² ועוד יש להקשות על מהלך זה, וכפי שהקשה החיד"א: מדוע הגמרא עצמה, שהציעה נפק"מ בין רב סמא ורבינא – לא ציינה גם לנפק"מ הזו.²³

עבירה, משא"כ כשיצוה לעבדיו... שא"א להם לעבור על דבריו שיענשו הוא ועמו עמו... ובהערות המגיה כתב: "ולי המגיה נראה דשפיר קאמר, מהן -מהמילדות, והא קמ"ל דשייך לומר כאן אין שליח לדבר עבירה כדקאמר הרב זלה"ה....".

כד). אמנם יש לדון במצוות המיוחדות למלך, כמו לא ירבה לא סוסים, ודן בכך הגר"ש בן שמעון בספרו דברי שלמה ח"א, קונטרס מלכות שלמה סי' פה.

כה). על אף זאת, בכמה מקומות בספריו השתמש בסברתו של רד"ג – כדי להסביר מחלוקות וכדו', ראה: פני דוד ויקרא אמור אות ה; כסא דוד, דרוש יח לשבת הגדול; פני דוד פרשת בלק אות ג: נחלקו בסברות אלו בדין שליחות בלעם ובלק, בלק מלך מואב אמר "ארה לי" –דהיינו שעבירת הקללה עלי, וכסברת רב סמא, אולם בלעם השיב לו "לא אוכל לעבור את פי ה" –דהעיקר תלוי אם השליח בר חיובא" דהיינו כרבינא (בעניין זה ראה דבריו של הרב ישראל דנדרוביץ, 'שליחות לדבר עבירה אצל בלק ובלעם', קול התורה פ [ניסן תשע"ה], עמ' תלב-תלז).

כו). ואפ"ל שהגמרא לא נקטה את כל הנפק"מ ביניהם, ועי' בשטמ"ק שם ד"ה מאי בינייהו, בשם מהר"י אבוהב שאכן העלה נפק"מ נוספות: "אבל הגמ' נקט הני לפי שמביא בהם חידוש גדול, והוא שאפ"י שזה הישראל נראה כעובד משום ולפנ"ע לא תתן מכשול אין לו עונש כלל". (אולם עי' ש"ך סי' שפח סקס"ז שכתב שמכך שהגמרא לא ציינה לנפק"מ

זאת ועוד, הדמיון בין שליח המלך לחצר טעון הבנה. אף לשיטת כרב סמא שהעיקר בסברה שאין אומרים שליחות לדב"ע משום שאי בעי עביד אי לא – לא עביד, אזי דווקא חצר אינה ברת יכולת בחירה, אולם אדם, הגם שהוא מוכרח – סו"ס הוא שייך בבחירה. כך הקשה על דברי הרב דוד גרשון – בעל הבני יששכר, בכתבי מהרצ"א, על דרשות כסא דוד לחיד"א (עמ' 123) (ועיין לקמן אות ז בדברי הנודע ביהודה).



ו.

מחלוקת ר' צבי הירש והנודע ביהודה

סברה זו, שיש לדמות שליח המלך לחצר, מצויה גם בשו"ת נודע ביהודה, בתשובתו של ר' צבי הירש מבראד (אה"ע סי' עח, וכ"כ בכל"ח ריש פרשת יתרו). דבריו מוסבים אודות מח' הראשונים אם אמרינן אין שליח לדבר עבירה, גם כשהשליח שוגג בדבר. הנמוקי יוסף (בבא קמא כט ע"א) הוכיח שאומרים גם בשוגג, שהרי יואב, כשנשלח ע"י דוד למסור את אוריה להריגה, לא ידע שהדבר אינו ע"פ הדין,¹ וסבר שהוא אכן חייב מיתה. ואעפ"כ אמרינן שם דדוד לא נענש על כך, ואין שליח לדבר עבירה.² וכתב ר' צבי הירש בתשובתו:

ואני בעניי תמהני אף לפי דעת החולקים על פירש"י וס"ל דבשוגג אין שליח דהא הכא דבע"כ מותיב ביה לכ"ע יש שליח ומכיון דיואב טועה היה וסבור שאוריה חייב מיתה לדוד והיה מוכרח להרגו דאי לאו הכי היה הוא מורד במלכות א"כ היה הוא מוכרח לעשות כך והוי כחצר ולכ"ע יש שליח לד"ע.

כלומר, אין להוכיח דין שוגג מיואב – משום ששם הוא היה מוכרח לעשות כן, דאל"כ היה מוגדר כמורד במלכות, ויש לדמות זאת לחצר שיש בה שלד"ע, וכסברת רבי דוד גרשון הנזכרת לעיל!³

ועל כך השיב הנודע ביהודה (שם, סי' פ, אות טו):

ולדידי לא דמי כעוכלא לדנא דאדם שהוא בעל בחירה אף שהוא מוכרח שלא יתחייב מיתה מ"מ מקרי אי בעי עביד וראיה לדבר שהרי הש"ך בסי' קפ"ב כתב דלהכי לא

נוספות, יש לומר דליתא נפק"מ נוספות). אולם עיין שו"ת ישכיל עבדי ח"א יו"ד סי' ו ענף ב אות ב-ג, בנוגע לאונס את חברו (לקמן אות ז) להיות עבדו שליח – שלכאורה יהיה תלוי במח' רב סמא ורבינא, והגמ' לא ציינה לנפק"מ זו – ע"כ שאין זה תלוי בשיטותיהם, ועי' בדבריו גם באות יג שם.

כו). אך המהרש"ל, ביש"ש קידושין ז, לג, חלק על כך, וסבר שיואב היה מזיד בעניין, משום שהבין שלא דנו את דינו בסנהדרין ודוד המציא תחבולה להורגו בסתר.

כח). אמנם יל"ע בזה, שהרי בסוף הסוגיה הובאה דעה שלשיטה זו אמרינן שדוד כן נהג כפי הדין. ובתשובת הנו"ב שם כתב שהוכחה הנו"ב היא לפי הסברה המובאת שם, שאף שהדבר לא נעשה ע"פ הדין – אעפ"כ חייב קצת לצאת יד"ש בעניין.

כט). בהמשך דבריו כתב ליישב את הסוגיה באופ"א, אולם נראה שלא חזר בו עקרונית מסברתו לדמות את שליח המלך לחצר.

הוצרך הרי"ף להביא פלוגתא דרבינא ורב סמא משום דסובר עיקר כרב סמא ולא משכחת אלא חצר לענין כפל שאינו נוהג ע"ש, והרי משכחת נ"מ בכל התורה באומר לשלוחו עשה דבר זה והוא דבר עברה או אהרוג אותך אלא ודאי דזהו מקרי אי בעי עביד. ועוד בלא"ה אין דמיונו עולה יפה כיון שעל פי האמת אוריה לא הוה חייב מיתה והוא דבר עבירה ואין חיוב לקיים מצות המלך אדרבה אסור לשמוע לו אלא שיואב לא ידע והיה סבור שמוכרח לקיים שוב מקרי שוגג.

והנה, דעת הנו"ב, שאין לדמות שליח מלך לחצר – שהרי אדם הוא בעל בחירה. ועוד הקשה, שהרי ליואב היה אסור להקשיב למלך, אם היה יודע שהדבר נגד דין תורה – אלא שכאן היה שוגג בדבר.

בנוגע לקושייתו של הנו"ב – שהאדם הוא בעל בחירה, וכפי שכבר הזכרנו סברה זו דלעיל. יל"ע במה נחלקו האחרונים בזה אם לדמות שליח המלך לחצר או שלא. והנראה בזה, שלאחרונים שאחזו בדמיון זה – יש בית אב בדברי התוספות (והעיר על כך בהערות לשו"ת נו"ב, הנדפס במהד' מכון ירושלים). תוספות (ב"מ י ע"ב) דנו בדברי המשנה (בבא קמא עט ע"א) לפי פירוש רש"י שם (בלישנא אחרינא), הסוברת שגנב הגונב באמצעות אדם אחר, כגון שאומר לשומר חנם לקחת בהמה מבית אדם אחר – דעבירת הגניבה מוטלת על הגנב. תוספות שואלים מדוע – והלא אין שליח לדבר עבירה? ו"אי בעי לא עביד" (כשיטת רב סמא)^ל וכתבו ליישב: "וי"ל כיון שאין השומר יודע שהוא גנוב הוה ליה כחצר דבעל כרחו מוטיב ביה".

משמע מתוך דברי התוס', דהסברה דאי בעי עביד אי בעי לא עביד – אינה תלויה לפי שיטתם – במהותו של האדם שהוא בעל בחירה, אלא הדבר נדון בהתאם למעשיו כעת! ומכיוון שעתה, לפי המצב שלפניו הוא צריך לעשות זאת – הרי הוא נחשב כ'חצר' ובכה"ג יש שליחות לדבר עבירה. וא"כ כ"ש הדין כך במלך. נראה ששיטה זו תוסבר ע"פ מה שהבאנו לעיל (אות ד), וכמו שכתבו התוס' בבב"ק בנוגע לשאלה זו – שמכיוון שהמשלח יודע שבוודאות המעשה יקרה – אומרים כאן שיש שליח לד"ע.^{לא}

ומכאן נראה, שסברת הנו"ב, שחולק על כך, היא: שעיקר הסברה שאשלד"ע אינה מחמת הידיעה שהשליחות תתממש או שלא, אלא משום שהתורה לא חידשה דין שליחות בכה"ג, וממילא אין לדמות אדם לחצר, ואפי' אם מצד המציאות הוא כביכול משולל בחירה. שחצר היא כידא אריכתא של האדם, ואינה טעונה מינוי שליחות, משא"כ אצל אדם אחר. וכך כתב הנו"ב מפורשות (שם, אות יד).^{לב}

ל). ויל"ע מדוע לא הקשו זאת גם אליבא דרבינא, שהרי גם כאן האדם הוא בר חיובא? אמנם בתוס' ב"ק עט שם הקשו זאת גם אליבא דשיטה זו, וצ"ב.

לא). אמנם בדעת התוס' בב"מ, שלא כתבו כך מפורשות, ניתן להסביר שהם סוברים דכאן הסברה היא שמחמת שהוא היה שוגג, הדין הוא שיש שליח לדבר עבירה, לאו דווקא בגלל ידיעת המשלח, אלא משום שכעת אי אפשר לבוא בטענות אל השליח, שהרי לא היה אמור לדעת. משא"כ בשליחות רגילה, שניתן לבוא אליו בטענה מדוע עשה, וכשא"א לבוא אליו בטענות – חוזרת הטענה כלפי המשלח. ומסתבר שגם במלך הדין כן, שהרי לשליח אין ברירה שלא לעשות זאת, מחמת שהוא חושש שייענש.

לב). "דבאמת מצד הסברה אין חילוק ולעולם אין שלד"ע דהרי מצד הסברה החיצונה לא הוה ידיעין שליחות כלל

בדומה לכך, הפתחי תשובה (י"ד קס, טז) ציין למחלוקת אחרונים במקרה שבו "המשלח אנס את השליח והפחידו בדברים", שלדעת מהר"ם די בוטון, המשלח חייב, ולדעת שער המלך: "נראה דאפילו אם אנס את השליח אין שליח לדבר עבירה". ולכאורה יש לומר שנחלקו בהנ"ל, שלדעת שער המלך הדין דאין שליח לדבר עבירה הוא שהתורה לא חידשה שליחות במקום עבירה, ולדעת מהר"ם די בוטון הדבר תלוי במציאות, וכאן הלא ידוע למשלח ששליחותו תעשה, והוא נחשב כשלוחו גם לדבר עבירה.²⁰

עפ"י ניתן להסביר מחלוקת נוספת. הרמ"א (חו"מ שפח, טו) פסק: "מי ששלח שליח למסור [יהודים לגויים], אם השליח הוחזק לעשות, חייב המשלח, ואין לומר אין שליח לדבר עבירה, הואיל והוחזק בכך". הש"ך שם (ס"ק טז) האריך לחלוק על הרמ"א – משום שבין לרבינא ובין לרב סמא אין הדין כן, שהרי גם כאן מדובר באדם שהוא יהודי ובר חיובא, וכן תלוי ברצונו אם ימסור אם לאו. מאידך, הגר"א (ס"ק פו) כתב שאפשר שלפי שני התירושים נאמר כאן שאין שליח לדבר עבירה, דמשום שהוא מפורסם במסירותו הוא נחשב כגוי (ועי' בתשובת התשב"ץ המובאת שם בב"י, וכע"ז הסביר גם הש"ך שם שהרמ"א לשיטתו שפסק כרבינא) וממילא נחשב כאינו בר חיובא, וכן לתירוק שתלוי אם יעשה אם לאו – והסביר כמובא לעיל שהדבר תלוי בידיעת המשלח, וכאן המשלח ידע שהדבר עתיד לקרות. אמנם קצות החושן (שם סק"ב) כתב שעיקר הטעם שאין שליח לדב"ע הוא משום שהתורה לא חידשה שליחות בכה"ג, וא"כ גם כשהוא מוחזק למסור נאמר שאין שליחות. נמצאנו למדים נפק"מ נוספות לטעם הדין שאין שליחות לדבר עברה.

ז.

שליח המלך כחצר? – והלא אסור לשמוע לדבר המלך כשאומר לעבור עבירה!

כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ג ה"ט): "המבטל גזרת המלך בשביל שנתעסק במצות, אפילו במצוה קלה הרי זה פטור, דברי הרב ודברי העבד דברי הרב קודמין ואין צריך לומר אם גזר המלך לבטל מצוה שאין שומעין לו". נמצאנו למדים, שאין להקשיב לצייוי המלך כשהוא אומר לבטל מצווה או לעבור עבירה.²¹

אפילו לדבר הרשות או לדבר מצוה וכדמקשה בריש האיש מקדש שליחות מנ"ל וילפינן מתרומה וקדשים וגירושין במה הצד וא"כ מינה מה הנהו שאין בהם עבירה לא בזדון ולא בשגגה ולא אפילו באונס ושליחות דהיתרא הוא ה"נ בכל התורה במקומות ההיתר אבל כשיש נדון דאיסור אפי' באונס דלא שייך דברי הרב מ"מ לא דומיא דהנך ומה שאמרו בגמרא הטעם משום דברי הרב משום שזה עיקר הטעם לחלק בשליחות בין דבר איסור להיתר דאי לאו הך סברא מהי תיתי לחלק בשליחות כלל אבל כיון דאיכא סברא א"כ שוב לא הוי ד"ע דומיא דהנך וכיון דבמודד אין שליח הה"ד לשוגג ואנוס".

(ג). ועיין שו"ת ישכיל עבדי שם, שהאריך בזה.

(ד). אודות החיוב לשמוע לקול המלך, והאיסור לשמוע לו כשמצווה לעבור עבירה, עי' בספר שולחן מלכים, על הל' מלכים לרמב"ם (הוצ' מרכז תורה ומדינה) חלק ב, שעתיד לראות אור.

ומעתה, הגם אם נאמר שהדין נכון, דיש שליח לדבר עבירה במלך, כי הוא מוכרח לעשות זאת. הלא לכאורה היכי תימצי מציאות כזו, הלא אסור לעבור על דין תורה כשהמלך מצווה כך. וכן הקשו: עין זוכר, נו"ב, שואל ומשיב, ועוד.

נראה לומר, שמדובר כאן במלך ישראל שאינו מקפיד על דיני התורה. כך שהשליח חושש שאם יעבור על ציווי יהיה במצב של סכנה, ואף יהרגו אותו – וא"כ מבחינתו הרי זה פיקוח נפש.¹⁶ וכן ניתן להעמיד (וכמו שכתב בהקדמה לשו"ת עונג יו"ט סי' ז), שהמלך חושב שהוא לא מצווה לעבור על איסור, ובסמכותו להרוג את המתנגד לדבריו, ואף שהשליח סובר שהמלך טועה – עליו לעשות מחשש פיקוח נפש עבורו.¹⁷ ומדברי רד"ק המובאים לעיל נראה באמת שדבריו מוסבים כלפי מצב שהוא לא מספיק בקי בהלכה שאין לקיים את דברי המלך במקום עבירה (ובדבריו מתחדש, שאף שהוא שוגג בדין ולא במציאות – דינא הכי).

אמנם, אודות הנידון של שליחותו של יואב להרוג את אוריה, כתב בשו"ת שואל ומשיב (תניינא, ח"ב סי' סט) ששם הדין שונה, מאחר שכנגד החשש שהוא יהרג – עומדת דרישתו של דוד להרוג. אם כן, אנו נדרשים להלכה נוספת "דמאי חזית דדמך סומך טפי". ולכן במקרה כזה, אין לו לבצע את השליחות, למרות שמדובר על סכנת נפשות מבחינתו, שהרי אסור לו להרוג כציווי המלך. אולם לפי"ז, כל עוד המלך מבקש לבצע שליחות שאיננה מסירות נפש – במקרה שיש חשש שהמלך יעניש או יהרוג כתוצאה מכך – יש לקיים את ציווי, וניתן לדמות אותו לחצר (לאילו שמדמים זאת).¹⁸

ח.

סיכום

כפי שהתבאר, סוגיית שליחות לדבר עבירה, כשהמלך הוא המצווה – נתונה במח' האחרונים.¹⁹ בין אם ננקוט ששייכים כאן גדרי שליחות ובין אם לאו: "ברור... שאחריותו של מי אשר כוח שלטון בידו, היא הרבה יותר כבדה משולח בעלמא, כיון שברור לו שפקודותיו תמלאנה הרציחות תבוצענה והדם הנקי ישפך גם ישפך" (הגרמ"צ נריה, ענבי פתחיה, עמ' 242).

לה. ואפשר שאין צורך להגיע למצב של פיקוח נפש, ואפי' חשש מייסורים או מעונש כבד גם כן מתיר לעבור על ציווי המלך שאינו כדן תורה – עי' משפטי שאול (לגר"ש ישראלי), ארץ ומדינה סי' י ד"ה ברם, ובדברי הרב יהודה הרצל הנקין, 'מילוי פקודה המנוגדת להלכה', המעיין מו, ב טבת תשס"ו, אות ו, אודות סירוב פקודה צבאית כשחושש שיענש במאסר, ובהערות העורך שם. על גדרי אונס בהם הותר לאדם לעבור על לאו מהתורה, עיין אנציקלופדיה תלמודית, כרך לד, ערך 'לא תעשה', ובמקום צער וייסורים עיין משנת פיקוח נפש שער ו סי' נו, שהאריך בביאור השיטות בזה. ואכמ"ל בנושא סירוב לפקודה במסגרת צבאית, שאינה כפי ההלכה, וקולומוסין רבים כבר נשברו אודותיה.

לו. עונג יו"ט דן שם בשאל המלך ששאל באוב – והתחייב על כך. הגמ' אומרת המבקש שישאלו עבורו באוב נחשב 'נשאל' ואינו חייב מיתה על כך. והסביר העונג יו"ט, שזהו באדם רגיל, אולם במלך אמרינן שיש שליח לדבר עבירה וכן"ל, דדמי לחצר, ומשו"ה אמרינן ששאל חייב (עי"ש שדן האם לדון את בעלת האוב כשוגגת או כמזידה בעניין זה, ואי תלי במחלוקת הכללית אם יש שלד"ע בשוגג).

לז. וכ"כ גם בספר חכמת התורה, לגר"ש קולגר, פרשת ויחי ד"ה אך, ומה שלמדו (עמ' תקנז).

לח. ראוי לציין, שאף אם ננקוט כסוברים שגם בשליח מלך נאמר הדין שאין שליחות לדבר עברה, ככלל אדם – אף כלפי המשלח יש חיוב בדיני שמים, כמבואר בסוגיה בקידושין שם ('דינא זוטא').

ונסיף על כך, שדווקא מחמת שכוח השלטון בידו, עליו לדאוג ששלטונו יתנהל ע"פ ההלכה ודין התורה.



אוצר אבן העזר

כיצד מורקדין לפני הכלה – האם גם בזמננו? ♦ בירור דין חתן
שיצא מחדרו למלחמה אם מברך ז' ברכות לכלתו בשובו לשלום
מן המערכה

הרב עמיחי כנרתי

כיצד מרקדין לפני הכלה – האם גם בזמננו?

שנינו בכתובות יז, א: "תנו רבנן, כיצד מרקדין לפני הכלה, בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה: הרי שהיתה חגיגת או סומא, אומרים לה כלה נאה וחסודה, והתורה אמרה מדבר שקר תרחק! אמרו להם ב"ה לב"ש: לדבריהם, מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו, הוי אומר ישבחנו בעיניו, מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות. כי אתא רב דימי אמר, הכי משרו קמי כלתא במערבא, לא כחל ולא שרק ולא פירכוס ויעלת חן". ונפסק בטור ושו"ע אה"ע תחילת סי' סה.

ולכאורה המובן בזה הוא שיש חובה לקלס את הכלה, בעיקר כדי שישמע החתן, וישמח בכלתו. והוא צורך חשוב, שדוחה אפילו את איסור "מדבר שקר תרחק".

וא"כ יל"ע מדוע בזמננו לא נהגו לרקד כך לפני הכלה, ולא שמענו שמקלסים בריקודים את הכלה. [וגם אלו שכן שרים את הזמר היפה "כיצד מרקדין לפני הכלה, כלה נאה וחסודה", מ"מ הרי זה ציטוט מהגמרא, וודאי שאין כוונת הגמ' להקדים לקילוס את המילים "כיצד מרקדין לפני הכלה", שזה מבטל את כל המטרה כאן].

ואפשר להציע מספר טעמים לכך:

- א. יש בכך חידוש שמותר לשבח אדם ברבים, שבד"כ יוכל לבא בנקל שעי"ז מישוהו מהנוכחים יבוא לספר בגנותו, וראה היטב בחפץ חיים הל' לשה"ר כלל ט סע' ב. אמנם מסתבר שרוב המוזמנים והנוכחים בנשואין הם ידידים וחברים של החתן והכלה, ולכן החשש פחות קיים, אך מ"מ לחולשת הדורות חששו לזה, שיבואו אינשי דלא מעלי להתלחש שלא ממש כך הדבר וכו'.
- ב. יתכן שנראה שאין כוונת הגמ' לומר ולזמר תמיד בנוסח הזה "כלה נאה וחסודה", שהרי אם זה ייהפך למנהג קבוע במילים קבועות שככה תמיד כולם שרים ביחד, א"כ איזה שבח יש בזה.

א. ראה בנספח לקמן מתי מרקדין.

ב. רש"י: "מה אומרים לפניה". ולכא' כוונת רש"י מה אומרים בשעת הריקוד, וכמהרש"א, ולא שהאמירה היא במקום הריקוד. ובט"ז (אה"ע סי' סה ס"ק א) כתב: "ולרקד לפניו ולומר. משמע דהאמירה לאו היינו ריקוד, אבל ברש"י פ"ב דכתובות מבואר דריקוד היינו האמירה", ומשמע שהבין הט"ז בדעת רש"י שאין כלל ריקוד, וצ"ב.

ג. ולב"ה אפילו ב"חגיגת או סומא" אומרים כך, "נאה וחסודה"! ומבואר שיש בכך תועלת כלפי החתן, אפילו במום גמור וניכר, ויש השפעת החברה, שאם כולם אומרים כנראה זה כך, וכידוע.

ד. וכ"כ שם בקוב"ש אות מו: "כיצד מרקדין לפני הכלה. לכאורה משמע מלשון זה דעיקר המצוה היא לשמח את הכלה, אבל אין לזה טעם, דאדרבא איהו מפקיד בפר"ו ולא איהו, וכן משמע מלשון הגמ' ברכות ו' דשמחת חתן היא המצוה, אבל כבר פירש"י כאן "מה אומרים לפניו" והכל בשביל החתן, לשבח את מקחו, כמ"ש להלן "מי שלקח מקח מן השוק" וכו". וכ"כ רבינו הגר"ש ישראל זצ"ל בחוות בנימין סי' פ. [ראה עוד בירחון האוצר קובץ מא, מאמרו של הרב יצחק נתן לוי ז"ל, דרוש לנישואין - כיצד מרקדין לפני הכלה].

אלא ע"כ כוונתה שכל אחד יקלס במילים שלו את יופי הכלה (בפני החתן). בעיקרון של "נאה וחסודה". ואה"נ, גם בזמננו טוב לבא לפני החתן לשבח בפניו את כלתו, כל אחד במה שידוע, כגון ששמע דברים טובים על מידותיה, חכמתה, משפחתה וכו'. [ולא חייבים שהשבח יהיה דוקא מצד הנאי (מלבד מה שמבואר לקמן מצד הצניעות), וכבר אמרו חז"ל בסוטה מז, ב "שאינ דורנו רואה אלא לפנים", והיינו בצד החיצוני. ואדרבה ראוי לעשות להיפך, לשבחה בדברים מהותיים ואמיתיים יותר, ולא ביופיה].

ג. מצד הצניעות, יש קושי לומר על הכלה שהיא נאה, שמניין ידוע דבר זה, והסתכלות אסורה. ובסוגיה בכתובות שם: "א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן, מותר להסתכל בפני כלה כל שבעה, כדי לחבבה על בעלה. ולית הלכתא כוותיה". וברא"ש שם סי' ג הביא שיטות שמתירות להסתכל בכלה ביום ראשון, ודחה זאת, ואח"כ הביא שמותר להסתכל בהינמא שעל ראשה או בפריעת שיערה, ואין זה כמו הסתכלות בפניה שאסורה. וראה בשו"ע ורמ"א אה"ע סי' סה סע' ב.

ולפי זה אפ"ל שבאמירת "כלה נאה וחסודה" שנמצא בחז"ל ובפוסקים לא היה בכך חסרון בצניעות, שהרי יכול לראות את פריעת שיערה כדברי הרא"ש, ולזה התכוון באמירתו. אבל בדורות האחרונים, עקב ירידת הדורות, ראו שיש גם בכך חסרון של צניעות, מצד חשש הרהור וכו', ורצו להחמיר בזה, שלא להתיר אף הסתכלות בכלה. ולא שמענו מעולם ביראי השם שיסתכלו על פריעת שיערה וכו'. וא"כ איך יאמר לחתן שהיא נאה.

ולסיום נביא מה שהעיר לי בצדק הרב נריה גוטל שליט"א, שבשו"ע (אה"ע סה, א) נאמר "מצוה" ולא "חובה", והרי השוני גדול. נגד "חובה" - "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה וגו' " (משלי כא, ל; ברכות יט ע"ב, ועוד), ולא כן עם "מצוה" שלעתיים יכולה להידחות בפני שיקול אחר. או-אז דומה שאותם שאינם נוהגים ב"מצוה" זו, חוששים ממכלול השיקולים שצוינו כאן, ורשאים הם, שכן - כאמור - אינה "חובה".

וכל זה נכתב בדרך אפשר, ואודה ואשמח לכל מי שיעיר או יוסיף.



נספח: מתי "מרקדין לפני הכלה"?

מסתבר שהיינו בשעת הריקודים שרוקדים לפניה בשעת הולכתה לחופה, ונהגו שהאנשים רוקדים לפניה, שיש כך יותר דרך צניעות מאשר שהנשים ירקדו לפני העיני האנשים. ויל"ע האם אפשר לבאר בגמ' שהנשים רוקדות בפניה כך.

ה). קמץ ופתח בתחילת המילה.

ו). גם אם נאמר שהיתר ה"שקר" הוא מצד שאפשר לפרש "נאה בעיניו", כמש"כ חלק מהמפרשים (ראה במהרש"א שם, וכ"כ הפרישה והט"ז אה"ע תחילת סי' סה), אבל הם באו לפרש מה אנחנו מתכוונים במה שאמרנו "נאה", שלא יהיה שקר גמור, אבל החתן מבין כפשוטו "נאה" ממש (פשוט, וכ"כ החת"ס בכתובות שם, עיי"ש). והיינו כעין "אנכי, עשו בכורך" שנמצא ברש"י על יעקב אבינו. [ואולי אפשר לדחוק, שלפי ב"ה אומרים לו לשים ליבו בעיקר ל"נאה בעיניו", ומה אכפת לך החתן איך היא בעיני אחרים, והעיקר בעיניך, וצ"ב].

ז). "מצוה לשמח חתן וכלה ולרקד לפניה, ולומר שהיא נאה וחסודה".

הרב יעקב מאיר שליט"א מסר בשם סבו, הג"ר שמעון וייזר שליט"א, ש"תמיד מעורר אותנו בחתונת נכדיו ונכדותיו לבא לרקוד עימו לפני החתן והכלה בעת שמובילים את החו"כ אחר החופה, באומרו שזמן זה הוא ההזדמנות לקיים דברי הגמ' לרקד לפני הכלה". ונראה שהדברים מתאימים לדברי הקוב"ש שהמצוה לרקד ולקלס "לפני הכלה" היא כדי שהחתן ישמע וכו'.

[הערת הרב מרדכי פטרפריינד שליט"א: "בענין הריקוד לפני הכלה בזמנינו, יעויין בפלא יועץ (ערך חתן) שעתה לא נתנה רשות להתערב אנשים ונשים וכו' אלא החתן יושב בין האנשים וכו'. וע"ע בויכוח שהיה בזה בין הגר"ש דבליצקי לגרב"י זילבר, ונדפס בישורון כרך מ"א. ודברי הגרש"ד נדפסו גם בשובע שמחות עמ' מ"ח. ועיי"ש בסו"ד מה שהביא מהספד החיי"א על הגר"א שבשמחת בנו הזהיר אותם לרקוד לפני הכלה, וכשביקשו ממנו שגם הוא ירקוד, השיב כשיבוא המשיח. והנה בזמנינו אכן רוב העולם אינם מכניסים את הכלה לבין האנשים כדי שירקדו לפניו, אך אחד מראשי הישיבות זצ"ל היה מקפיד שיעשו כן, ושאין לחוש מצד צניעות, אחר שבגמרא כתוב שכך צריך לעשות. אך כאמור, המנהג המקובל הוא שלא לעשות כך"].



בירור דין חתן שייצא מחדרו למלחמה אם מברך ז' ברכות לכלתו בשובו לשלום מן המערכה

מסכת ברכות למדתי אצל מו"ר הרב אהרן ליכטינשטיין זצ"ל, ולא היה דרכו בהוראות חדשות. אולם מאחר שבדבר גדול מדובר, רציתי לשטוח את המקורות פני ציבור הלומדים, ואם אזכה וישאו ויתנו בדברים והיה זה שכרי. לבד מזאת, כמדומה שהצלחתי לסלק את חשש ספק ברכה לבטלה, אבל לכלל הוכחה שיש לברך לא הגענו. כך או אחרת, אין לעשות כהוראה זו בלי שלושה בעלי תריסין הראויים להוראה המורים כמותה*.

חמשה חסמים עומדים בפני הרב בבואו להורות על השלמת ימי המשתה וברכותיהן:
א. פשטיות לשונו של הבית יוסף נוסף נוטה לחייב הצמדת ימי המשתה לחופה וממנו מצטט הרמ"א.

ב. תשובת הגר"מ פיינשטיין המאמצת הוראה זו אף באונס גמור של אבל.

ג. דין ספק ברכות להקל.

ד. חסרון בתקדימים לדיון ביוצא למלחמה ומחסור בתקדימים המעודדים שמחת חתן.

ה. הצורך לגבש את החומר לכלל הכרעה קוהרנטית.

נבאר כל בעיה מבעיות א-ד כסדר, ונציג אפשרויות לאפשר ההוראה המאפשרת לברך, גם אם לא נגיע לכלל גיבוש של הדרכים השונות למסקנה אחידה.



א.

בירור שיטת הבית יוסף והט"ז.

בבית יוסף סימן סב כתב להלכה כרא"ש: ש"אף על פי שלא בירכו שבע ברכות כי אם בשעת נישואין סגי ואין מברכין לאחר ז' בשום פנים". ועל פי דבריו כתב הרמ"א בהגהת השולחן ערוך: "ואלו ז' ימים מתחילין מיד לאחר ז' ברכות שבירך בראשונה". ובשו"ת דברי משה אורח חיים סימן ב למד מזה שאפילו אם עשו קידושין ושבע ברכות בטעות, ואת החופה דחו בכמה חודשים, הפסידו את ימי המשתה בגלל הפרש הזמן.

א. משו"ת הרשב"א א, ריא עולה שדברי תפילה הנאמרים במנין דורשים היתר. ועיין בחידושי לברכות ו, א בשם רב האי. ובשיעורו של מו"ר הרב ליכטינשטיין זצ"ל באתר ישיבת הר עציון "התפילה במשנתו של הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל חלק 2", ובמיוחד מה שהביא בשם הראב"ד ופירושו לדברי רבי יוחנן "לוואי יתפלל כל היום", שאפילו תפילת שמונה עשרה צריכה גדרים לאמרה.

בירור דין חתן שייצא מחדרו למלחמה אם מברך ז' ברכות לכלתו בשובו תנב

אבלי הט"ז האריך לבאר את הדברים על מקורם בדרך שונה^ה, והוא מסביר כי הבית יוסף מדבר כאן על שבע הברכות של הסעודה הראשונה.

בפתחי תשובה לסעיף ו הובא בשם תשובת כנסת יחזקאל סי' סמ"ך שכל דרך נכונה לפי מנהג מדינה שונה:

יש לחלק ולומר דהדין נחלק לשני אופנים אופן א' בארץ שהמנהג אחר החופה אין עושין סעודה שיש עשרה גדולים כמו בארץ פולניא ודאי הו' ימי משתה מתחילין מסעודה ראשונה שבליילה ואם בתול' נשאת ליום הרביעי והסעודה ליל ה' גמר ז' ימי משתה עד ליל ה'.

אך במדינה שעושין סעודה בעשרה ומברכין ז' ברכות תיכף אחר החופה כמו באשכנז ודאי מקצת היום ככולו ותיכף בהגיע ליל הרביעי, כלו ז' ימי משתה ואין לברך אף בלילה וכל שכן ביום ד' קודם חצות כו'.

לפי דעתו, ביום הראשון יש גמישות בהרחקת הסעודה מהחופה, וכמו הדין באלמנה, ומרגע הסעודה מתחילים לספור את הימים.

לאחר מכן התייחס לדעת האוסרים ואמר: "ואל תשיביני מתשובת הרא"ש כלל כ"ז דמשמע דהתחלת ז' ימי החופה מן החופה התם שאני דעיקר פלפול שלו באם נוסעים למקום אחר ומעכבין יום או יומים כו'".

מהי חשיבות השאלה מה עיקר פלפולו? כנראה שלדעת הכנסת יחזקאל הרא"ש מדבר על מנהג אשכנז. וזה לשון שו"ת הרא"ש כלל כו סימן ב:

וששאלת חתן הבא ממקום אחר וכאן כנס אשה ואחר שברך שבע ברכות מוליכה עמו למקומו מאימתי מונין שבעת ימי החופה?

דע כי משעת הברכה מונין שבעה ימי החופה, כי החופה היא מקום יחוד חתן וכלה ומשעת הברכה שהותרו להתייחד מתחילין ז' ימי החופה הן בעיר שנעשית שם הברכה הן בעיר אחרת.

וגם לא ידעתי טעם למה לא יאכלו בעיר או בשדה אחר הברכה בכל מקום שירצו, שמא כך היא סברתם אם יאכל בעיר אחרי שבעה ברכות יתחילו בעיר שבעה ימי החופה ואז לא תצא כלה מחופתה, אבל אין הדעת נוטה כך שיהיו תלויין שבעה ימי החופה באכילה ראשונה אלא בשבעה ברכות כמו שכתבתי. ושלוש כנפש אשר בן ה"ר יחיאל ז"ל.

הברכה בה מניית הימים תלויה, ניתן להבין כהסבר הט"ז שזו ברכה של שבע ברכות שנאמרת אחרי סעודה לראשונה, ומאז מתחילין למנות ימי המשתה. אלא שיש להקשות מדוע צריך להמתין לברכות הסעודה להתייחד, והתשובה היא שזו דעת רבנו תם שלא נכון להתייחד עד סוף הסעודה אם הדבר אפשרי.

ב). יצויין כי בשו"ת זבחי צדק אבה"ע ו רצה ללמוד מדברי השו"ע שאם נמשכה סעודת ז' ברכות אחרי צאת הכוכבים של יום ז' לא יברכו עוד, וכתב דזה פשוט. והוא נגד פשטות המהרש"ל שהובא בט"ו אבה"ע סב ס"ק ג.

ג). הב"ש כתב דזו מחלוקת, אבל הט"ז לא סבר כן והראיות שנכתוב דומות מעט לראיותיו באריכות רבה.

תנג בירור דין חתן שייצא מחדרו למלחמה אם מברך ז' ברכות לכלתו בשובו

ואם תאמר כדעת המחמירים שמדובר בברכת שבע ברכות שבחופה – מה הוא זה שאומר הרא"ש שאינו יודע טעם למה לא יאכלו בשדה, והרי לפי מסקנתו רק בחופה מברכים, ונימא אנן לא תצא כלה מחופתה!

לכן נראה שיש לומר, שכוונת הרא"ש לחדש שאם אחרי החופה לא אכלו בעשרה – נדחים כל ז' ימי החופה. והבית יוסף שכתב: "אחר שבעה אף על פי שלא בירכו שבע ברכות כי אם בשעת נישואין – סגי." לפי הכנסת יחזקאל הכוונה שעשו בזמן החופה סעודה ובירכו פעם אחת. ויתכן שכוונת הבית יוסף כי מעת שהחלו ימי החופה נמנים ימי שמחה ז'. ומכל מקום עיקר חידושו הוא שאין להוסיף ברכות אחר ימי השמחה, וכמבואר בגמרא שלא יתכן שהחתן הולך לעבודה והציבור מברך על השמחה. אבל במצב בו לא היו ימי השמחה כלל – אז ודאי חלה חובה לשמח, ומאחר שהוא משמח את כלתו אם יהיו שם עשרה ופנים חדשות – הרי זה מברך בתוך ז' ימי המשתה.

נראה שיש לחזק את הבנת הט"ז מהערה בסוף דיונו של הבית יוסף, ציון לדברי תשובת הרא"ש מפסקיו בסוכה: "ודע שתחלת דברי הרא"ש (סוכה פ"ב סי' ח) שכתב וצריך לדקדק מה נקרא חופה וכו' עד ושם מברכין ברכת חתנים כל ז'". לשון הרא"ש מתחיל כך: "וצריך עיון מה היא החופה אי במקום שמברכין ברכת נישואין דהיינו תחילת נישואין ולכך קרי ליה חופה? אי אפשר לומר כך דלפעמים שמברכין אותה ברחוב העיר כשהעם מרובין. אלא במקום עיקר ישיבת החתן והכלה קרי ליה חופה ולא במקום העשוי לאקראי בעלמא ושם מברכין ברכת חתנים כל שבעה. ונוהגין באשכנז שעושין אפריון למושב החתן והכלה והוא נקרא חופה. ונראה דמהכא אין ראייה שאין לברך ברכת חתנים במקום שהחתן והכלה הולכים לאכול בבית אחר, דהכי פירושו הכא אין שמחה אלא בחופה, כיון שאין דעתו להניח חופה אלא כדי לאכול בסוכה ואח"כ חוזר לחופתו, אבל אם הולך לגמרי לבית אחר הוא וחביריו אחריו ועושים אותו בית עיקר גם שם נקראת חופה ויכול לברך שם ברכת חתנים. וכן היה מעשה באדם אחד שהולך כלתו לעיר אחרת והצריכוהו לברך שם ברכת חתנים..." כלומר שהחופה היא המקום בו מתחילים את הז' ברכות של הסעודות ומאז מתחילין ימי המשתה, ולא מזמן ברכות הנישואין שביום שמחת לבו. וכן בתוס' שהביא הריטב"א בסוכה כה, ב כתבו שעיקר החידוש הוא שלא לברך בימי אירוסין".

וכינו לדינא שחתן שכלל לא החל בסעודות המצוה אין לאסור עליו לקיים את ימי השמחה בברכותיהן, ודלא כהרב דברי משה.

ודע שעיקרה של שאלה זו נובע משני תירוצי הגמרא בדף ז', בשאלה מה היחס בין ימי השמחה וימי הברכה אצל בחור ואצל אלמון אצל בתולה או אלמנה. ובתורא"ש איתא:

איכא לפרושי דפליגי הני תירוצי אהדידי והכי פירושו אי בעית אימא בבחור שבעה לברכה ושלשה לשמחה אבל באלמון יום אחד לברכה ולשמחה ואיבעית אימא באלמון

(ד). הובא בית יוסף על שם פסקי תוס' ואמר שאינו נמצא לפניו והציע לו פירוש המתיישב עם הרא"ש, ואכן הצענו כי בתורא"ש פרש דבריהם כדרך הט"ז והבית יוסף.

בירור דין חתן שייצא מחדרו למלחמה אם מברך ז' ברכות לכלתו בשובו תנדר

יום אחד לברכה ושלשה לשמחה ובבחור שבעה לברכה ושבעה לשמחה, וניחא להאי פירושא שלא יהו מופלגין במדותיהם זה מזה.

ואיכא לפרושי נמי דלא פליגי ויהיה זמן שמחה שוה לאלמנות, ואל תתמה על הפלגת המדה שברכת חתנים תלויה בשמחת לבב של החתן הילכך בחור שמחתו מרובה אף אם נשא אלמנה הילכך מברך כל שבעה ואלמון זמן שמחתו יום אחד ודי לו ביום אחד לברכה, ושמחת האלמנה לעולם שוה שלשה ימים כתקנת שקדו, ואלמון שנשא בתולה שמחתו מרובה בשביל שנשא בתולה וטעון ברכה שבעה כזמן שמחתה אף להאי פירושא דלא פליגי, וכן פסק רב אלפאס דלא פליגי.

ובפסקיו הביא את שני האבע"א של הגמרא, ומשמע שפסק כהסבר הרי"ף, לפיו ימי שמחה נטענים בימי ברכה, ורק לאלמון ואלמנה יש יום אחד לברכה ושלשה לשמחה בביטול מלאכה. נמצא שיש מקום רחב להסביר שעיקר חידושו של הרא"ש בתשובה הוא שלא יהיו ימי הברכה מופלגים מימי השמחה, וזהו שדקדק הכנסת יחזקאל מה היה עיקר פלפולו של הרא"ש.



ב.

קושיא אלימתא על תשובת הגר"מ פיינשטיין

עוד עולים הדברים מסוגיית הפתיחה הארוכה המבררת מה הדין אם היה אונס כלשהו שמנע את קיום החופה. עיקר הדיון הוא לענין מזונות, אולם באחת ההעמדות בגמרא מציעים כי מדובר אבלות שקפצה חלילה על אחד מבני הזוג. בחידושי הר"ן לגמרא ד, א ד"ה ודוקא, כתב: "אם מתה אמה של חתן או אביו של כלה נוהג תחלה שבעת ימי אבילות, ואח"כ שבעת ימי המשתה." ובהגהות הב"ח א, ב מדפי הרי"ף אות ז הסביר שלפי הר"ן מסיימים את החופה וחדר הייחוד ואז מתחילים ימי האבל ולבסוף ימי המשתה. רואים מכאן שלכל הפחות כיחידה אחת כל ימי השמחה יכולים להידחות.

אמנם הגר"מ פיינשטיין באג"מ א, רכו פסק לדינא כדעת הרא"ש שאם היה חדר ייחוד או תחילה ינהגו ז' ימי המשתה ואחר כך ימי האבלות, ועוד ידו נטויה להוסיף שמי שטעה ונהג במצב כזה ימי האבלות תחילה הפסיד את ימי המשתה לגמרי, מטעם שרק מעט ראשונים כתבו כדעת הר"ן. אבל אחר בקשת המחילה, הרא"ש עצמו מביא שכן כתבו הרי"ף ורי"ץ גיאות, וכן כתב גם הר"י מלוניל. גם דברי התוס' הרא"ש ותוס' שבריטב"א שהבאנו לעיל יסכימו על מסקנה זו. ועיין בשו"ת דרכי נועם יו"ד ח שהראה לנכון שרבנו ירוחם ירד לדין זה, ואף על פי שפסק כרא"ש מוכח מדבריו שלא הפסידו את ימי המשתה. ותיובתא היא.



ה). גם הרב ביביע אומר ו יו"ד לד נטה אחרי הגר"מ פיינשטיין בעיקר הדין ונטה ממנו במקצת עיי"ש.

ו). והבאת התורא"ש ראייה משיטת רב אלפס מצדדת גם כן כך.

תנה בירור דין חתן שייצא מחדרו למלחמה אם מברך ז' ברכות לכלתו בשובו

ג.

שתי הערות בדין ספק ברכות וודאיהן

דעה שנסתרת מהלכה אינה מצטרפת לסב"ל (יביע אומר ג או"ח טז אות ה, ור' ח"א או"ח מא אות יג).

מאידך, כדי לומר ברכה נדרשת ראייה סדורה (שו"ת הרא"ש ד, ה).



ד.

תקדימים חלקיים וקושי למצוא תקדימים כראוי

תבנא לדינא, דיש לעיין מה הדין במי שנתבטלו לו מקצת ימי השמחה, אם בפשיעה כגון שקם למלאכתו, או באונס, כגון שהלכו משם העשרה אנשים המשמחים בחופה, או חלילה שמת לו מת והורה לו המורה כדעת האומרים יעשה ימי האבל תחילה, או בדבר מצוה של מלחמת מצוה שחתן יוצא מחדרו. ויש לשים לב שעיקר דיונו של הבית יוסף שאסר לברך אחרי ז' ימים היה כגון מי שייצא האיש והאשה "לטייל" ובטלים ממלאכה ושמחים יחד בדרך המתאימה להם, אבל היכן שביטלו תקנה ששקדו חכמים שישמח החתן אשתו אשר לקח, שמא אין הדין כן, ובפרט אם התבטלה השמחה מאונס.

והנה כתוב בבן איש חי שנה ראשונה פרשת שופטים טו-טז:

אחר ז' ברכות של חופה כשעושין סעודה יברכו ז' ברכות אחר בהמ"ז על הכוס, ובכל סעודה שעושה אחר סעודה ראשונה ג"כ יהיו נזהרין לברך ז"ב אחר בהמ"ז על הכוס, אך צריך בכל סעודה פנים חדשות...

החתן בכל ז' ימי המשתה לא יעשה מלאכה אפילו בדבר האבד, ולא ישא ויתן בשוק, ולא יצא יחידי בשוק, מפני שהחתן דומה למלך מה מלך אינו עושה מלאכה ואינו יוצא יחידי כן החתן, אלא אוכל ושותה ושמח עם כלתו בין אם הוא בחור בין אם הוא אלמן שנשא בתולה, ואין האשה יכולה למחול על שמחתה... ואלמן הנושא את הבעולה צריך לשמוח עמה שלשת ימים, אבל בחור שנשא את הבעולה צריך לשמוח ז' ימים.

לכאורה סדר הדברים מבולבל, וכתוצאה מכך יש בדבריו אריכות יתרה. היה לו לומר: החתן אם היה אלמן ימי המשתה שלו ג' ימים ולבחור ז' ימים, ולא יעשה מלאכה וכו'. נראה מסגנון דבריו שגם בדיעבד החתן שעבר ועשה מלאכה מחוייב להשלים את הימים, שהרי "אין האשה יכולה למחול על שמחתה". והעמיד זה הבן איש חי במצוי, שחושב שמותר לו למעט השמחה מפני שנשא אלמנה. אולם אפילו אם נקבל את הדברים, אין כאן ראייה לברכה אלא להשלמת ימי השמחה בלא ברכה, כעין דינא דאלמון.

בירור דין חתן שייצא מחדרו למלחמה אם מברך ז' ברכות לכלתו בשובו תנו

בשו"ת שבט הלוי ב, ריג כתב שיש מקום להשלמת ימי המשתה, ומשמע בברכה, כמו שיש מקום להשלמת ימי האבל^ז. וכעין ראייה לזה יש להביא מכך שהגמרא בכתובות רצתה ללמוד ברכות לאבל מברכות המשתה, ועיין ברמב"ם אבל א, א בשם ירושלמי כתובות ומו"ק שמשנה תיקן ימי אבל וימי משתה. אמנם הרמב"ם נקט פסוק "מלא שבע זאת" כמקור המלמד על היות התקנה, ומשמע דבעינן ימי המשתה רצופים, אבל אין זו ראייה שלא ניתן להשלים בהחסירו ימים. אולם השבט הלוי כתב כן על דיעבד שעשו, ולא הורה לכתחילה, ולמעשה אין מברכים בבית אבל ואין כאן ראייה סדורה.

ראייה חלקית נוספת ניתן להציע משו"ת חת"ס ב, קנה שהובא בציץ אליעזר יט, מא המחדש שחתן שייצא למלחמת מצוה משלים את שנת השמחה עם אשתו, ולכאורה עפ"י הירושלמי מו"ק ג, ה תחילת שנת השמחה או שנת האבל היא בשבעת ימי האבל או המשתה. אולם אין הוכחה שהחת"ס סבר כפירוש זה. וכדי הערה יש כאן על ההצעה לעשות את עיקר השמחה על חזרתו בחיים, שודאי ראוי להודאה בפני עצמה. ואחד הלומדים בכולל מבשר שלום, ר' דן נ"ר, אמר שלא מסתבר שתפסיד האשה שמחתה מפני מצות הציבור בכל גווני, ואין מערבין שמחה בשמחה. והעירני ידידי, ר' רפאל גרומבך נ"י, דשמא יש להתחיל את השנה מהחופה, ואז מתחייב מחדש, אבל זה חידוש גדול.

הצעה אחרונה למקור אביא, כתב בחכמת אדם שער בית הנשים כלל קכט, ב: "אין לעשות חופה אלא במקום שיש בו עשרה כדי לברך שבע ברכות כי כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, ובדיעבד אפילו אם בירך בפחות מעשרה יצא ואין צריך לחזור ולברך. ואם אי אפשר בעשרה אלא בטורח גדול לא יברך ומותר לבעול עד שימצא עשרה, ואז יברך אפילו אחר כמה ימים, ובכל סעודה וסעודה שאוכלין שם מברכין שבע ברכות".

מה שכתב "ובכל סעודה וסעודה שאוכלין שם מברכין שבע ברכות" ניתן לפרש בשני אופנים: ובכל סעודה וסעודה שאוכלין [עשרה] שם [במקום בו התקבצו עשרה בפעם הראשונה] מברכין שבע ברכות, והוי חומרא. או שבכל מקום שהחתן והכלה שם ויש גם עשרה יתן לברך, ואפילו אחר כמה ימים בין סעודה לסעודה. אמנם מתוך ההקשר, פשטיות לשונו^ח משמע ששבע הברכות שבכל יום אם אין שם עשרה אין אותו היום עולה ממנין ז' ברכות ואף אין לטרוח בכך, שהרי מטרת ימי המשתה לשמוח ולא לטרוח. אך מכלל ספק לא יצאנו ואין זו ראייה גמורה.

וראייה נוספת יש לפירוש האחרון, בסתירה שציינו המפרשים בין שו"ת הרשב"א ז, ט והחדשות לט-מ, האם מותר להתחתן בצורה בה תהיה סעודת שבע ברכות בסוכה, כתב שדין אין מערבין שמחה בשמחה שייך מעיקר הדין גם בנשא אשה שבעה ימים קודם הרגל, וכתב שהגמרא בארה שאין איסור ערב יום טוב מאחר שעיקר שמחת אשתו יום אחד. ושמא יש לפרש

ז. ואחבק"מ מה שכתב הגר"מ פיינשטיין שימי אבל ניתן להשלים מאחר שמפורש כן בשו"ע אבל ימי המשתה אי אפשר להשלים, דבעינן רצופים, קשה מאוד בסברא.

ח. ואם יתעקש לומר שהכוונה לז' ברכות של החופה בכתחילת הסימן אזי הוא מכריע שאין לברך כי אם "שם" בחופה, וזה לא נשמע מלשוננו, ודו"ק.

תנו בירור דין חתן שייצא מחדרו למלחמה אם מברך ז' ברכות לכלתו בשובו

דאי איתרמי עשרה בסוכה מברכין ברכת חתנים^ט, וזהו שכתב ז, ט: "ומיהו אם נכנסו לו פנים חדשות מעצמן אפשר שמברכין ברכת חתנים לפי שחתן טעון ברכה כל שיש פנים חדשות אפשר לומר שאין מבטלין הברכה משום שמחת המועד" ומסקנה זו היא בסיס לדיונו בתשובות האחרות, אבל לדינא יש לו לשמוח עמה יום אחד קודם הרגל ומשלים ששה ימים לכי אתו עשרה לאחר הרגל, ולכתחילה לא יתחתן גם ז' ימים קודם הרגל. וצ"ע.

ודע שמשו"ת ר' יוסף מסלוצק נה, גינת ורדים אבה"ע א, יז, חת"ס הנזכר, מהר"ם שיק אבן העזר צ, ורב פעלים ד אבה"ע ו עיי"ש, מוכח ששיקול מרכזי של הפוסקים היה מחמת העוני שלא לבייש מי שאין לו, ולכן רצו למצוא כל טצדקי להקל בדיני שבע ברכות.

והעירני בן דודי היקר, הרב תנחום גולד שליט"א [רב דקהילת רמת מודיעים בחשמונאים], אהא דדינא דגמרא היא שיכול לברך ברכה אחרייתא "אשר ברא" כל השנה, דיש קהילות נוהגות כן ואין כאן ספק ברכות.



ט). והיתרון הגדול בפירוש זה במסכת סוכה כה שרבי זירא אינו להלכה אבל אין ברכתיו טעות.

אוצר חקר ועיון

שאלה בעניין הריגת אחינו בירי דו צדדי ♦ רפיח – חצרה של עזה
♦ זיהוי מקום המשכן בשילה ♦ אל יפתח אדם פיו לשטן

הרב יעקב קלינשפיז

שאלה בעניין הריגת אחינו בירי דו צדדי

שאלה

[א.] חייל אשר יש לו 2 אפשרויות היכן לשרת, ואחת האפשרויות היא להיות מוצב בחדר תקיפה אשר יורה עוצמת אש מרובה המסייעת לכוחות הלוחמים. אולם בדרך הטבע במהלך המלחמה כמעט שאין דרך להימנע לגמרי מטעויות של ירי דו"צ במסגרת תפקיד זה. ונמצא שהוא נכנס לתפקיד בדיעה שיש חשש גדול מאד שיגיע לידו חלילה גם הרג של אחינו בשרינו. והוא שואל אם לקבל על עצמו תפקיד זה או ללכת לתפקיד אחר.

ועוד הוא שואל – אם הוא יקבל תפקיד זה ויתברר שהאלוקים אינה לידו לאבד נפש מישראל מה יהא דינו – [ב.] אם כהן הוא – האם רשאי יהיה לישא את כפיו [ג.] והאם הוא חייב כפרה.

יש לדון בזה בכמה מצבים של טעות*: א. כשהייתה טעות בנתונים שהיו בסיס להחלטת הירי.

ב. כשהייתה טעות בשיקול הדעת של היורה או שהוא שגה בכיוון הירי, אך לא עבר על ההוראות.

ג. כשהוא עבר על ההוראות ונתברר שעי"ז נגרמה הטעות.

ד. כשהוא החליט על ירי ללא סמכות והיה אפשר להמתין לפקודה מבעל סמכות.

ותחילה אדון בזה בגדרים רגילים של דיון בבא לעשות מעשה הצלה וכד' ובאה תקלת הריגה על ידו, ואח"כ אשוב לדון בזה בסברות השייכות למצב המיוחד של מלחמה, השונה במהות משאר המצבים.



תשובה

קדושת החייל הנהרג

קודם שנענה תשובה בעניין החייל ההורג, יש להקדים ולברר את ערכו של החייל הנהרג במלחמה מחמת טעות של דו"צ. והוא דבר פשוט שכל חייל הנכנס למקום הסכנה במערכות המלחמה הריהו מקיים מצוות קידוש השם במעלתה העליונה¹, בעצם היותו שם נפשו בכפו

א. עוד יש לדון במצבים מורכבים מיוחדים בהם נדרש ירי על מחבלים, כשמלכתחילה ידוע שיפגעו או עלולים להפגע גם חיילים או שבוים הנמצאים במקומם של המחבלים, והארכתי בזה במקום אחר, וגם כאן בתוכ"ד הדיון, יש איזה התייחסות גם לזה.

ב. יש להאריך בעניין המדרגות בקיום מצוות קידוש השם ולברר כיצד נתקדש השם ונתחזקה מלכותו בעולמו לחזק את

עבור נצחונם של ישראל ועל יחוד השם הוא עושה מלחמה. וכל חייל יודע שמקום המלחמה הוא מקום סכנה הן מצד האויבים והן מצד חשש של דו"צ, ועל דעת כן הוא נכנס למלחמה ומוסר את נפשו על קדושת השם. ואם הוא נהרג במהלך המלחמה בכל דרך שהיא, הרי הוא מת על קידוש השם והוא בכלל הרוגי מלכות שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו.

ואדרבה יש צד גדול לומר שהנהרג בדו"צ מעלתו עוד גדולה יותר מהנהרג בידי האוייב. זאת, מאחר שהנהרג ביד האוייב, אע"פ שהוא עצמו קידש את השם בגבורתו ומסירות נפשו על עם ה' ועל יחוד שמו, מ"מ הרי במציאות הריגתו גם איכא חילול השם של הצלחת הרשעה והתגברותה על בני א-ל חי. והריגתו גורמת שתשמחנה בנות פלישתים ותעלוזנה בנות הערלים, והמחבלים מתעודדים ומתחזקים כשרואים שהצליחו במזימתם, וגם עצם פעולת רשעותם מזהמת את העולם. אבל הנהרג בידי חברו הצדיק, שכל מגמתו היא נצחונם של ישראל והגברת הטוב ויחוד השם בעולם, הרי לא מתערב במיתתו אותו חילול השם, והרי מציאות מיתתו כולה היא שייכת לקידוש שם שמיים, בין מצד מסירות נפש ההרוג ובין מצד כוונת פועל פעולת ההריגה. וא"כ יותר התקדש שם שמיים במיתתו זו ממה שהיה נהרג ביד אוייב".

הטוב ולהכניע את הרע. ונלע"ד לחלק את קיום מצות קידוש השם לה' מדרגות: א. הנהרג ביד גויים בלא בחירה מצידו כלל. ב. הנהרג ע"י שבחר למסור נפשו ע"מ לקיים את התורה או להציל את ישראל. ג. המוסר עצמו ליהרג והצילו ה', כאברהם אבינו בכבשן האש וכחנניה מישאל ועזריה שנתקדש השם גם בהצלחתם. ד. הנכנס בסכנת המלחמה וניצח את האוייבים וסילק את הרשעה מהעולם, כאברהם אבינו במלחמת ארבעה וחמשה וכדוד המלך וכל חיילי ישראל הקדושים. ה. עקידת יצחק - שאין שם כלל מציאות של רשעה, אלא הכל חפץ השם מראשית ועד אחרית. ויש להאריך בזה ואכמ"ל.

ג. ויש להעיר כי אע"פ שיש מעלה מיוחדת למי שמיתתו באה לו מתוך מסירות נפשו על קידוש השם, מ"מ עיקר מעלת קידוש השם מתקיימת היא בכל חייל הנכנס למערכות המלחמה! ואדרבה, אם היינו זוכים שיתקיים בנו "ולא נפקד ממנו איש" היה שם שמיים מתקדש יותר בזה. וכל חייל שזכה להיכנס למלחמה ולצאת ממנה בשלום, הריהו דומה במה לאברהם אבינו שהעמיד דבריו כחומה ומסר עצמו ליפול לכבשן האש והתקיים בו "אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום". ועיין בראשית רבה ריש פרשת לך לך.

ד. וכן איתא בברטנורא על ביצה פ"א משנה י' בדין סנדל המסומר, וז"ל - שגזרו חכמים עליו מפני מעשה שהיה שנהרגו הרוגי מלכות על ידו. כמבואר במסכת שבת דף ס. ובשבת ס. איתא - סנדל המסומר מאי טעמא אמר שמואל שלפי הגזירה היו (בני אדם הנשמטים מן הגזירה היו - רש"י) והיו נחבאים במערה ואמרו הנכנס יכנס והיוצא אל יצא נהפך סנדלו של אחד מהן כסבורין אחד מהן יצא וראוהו אויבים ועכשיו באין עליהם, דחקו זה בזה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו בהן אויבים וכו'. ובתוס' יו"ט שם בביצה כתב - מ"ש הר"ב שנהרגו הרוגי מלכות על ידו אע"ג שהן עצמן הרגו זה את זה הואיל ושלופי הגזירה היו כדאיתא התם שפיר קרי להו הרוגי מלכות. הרי לפנינו שכל הנהרג בגרמת האויבים, אע"פ שהריגתו הייתה ביד אחיו ואע"פ שסיבת מיתתו הייתה טעות גמורה ודמיון כוזב, מ"מ כיוון שהסיבה היסודית למאורע זה הייתה מצד האויבים, לכן נחשב ההרוג להרוג מלכות, ועל הרוגי מלכות אמרו חז"ל שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו.

ה. אמנם הקשו לי על דברי אלו, דסו"ס איכא חילול השם במה שהביאונו אויבינו למצב זה שבו אנו מגיעים לפגוע איש באחיו בסערת המלחמה. אבל לענ"ד, אע"פ שוודאי יש חילול השם בעצם מציאות רשעתם של אויבינו המרמים ראש להילחם על ה' ועל משיחו, ואע"פ שנכון הדבר שבכל הצלחה שאויבינו מצליחים לפגוע בנו הרי מתחזק אותו חילול השם שבהתקוממותם על ה' ועל משיחו, אף אם הצלחתם היא בעקיפין, במה שמסבבים עלינו מציאות שנפגע איש באחיו בסערת המלחמה, מ"מ אחתי הפרש גדול יש בין הרושם של פעולה שבעצמותה הינה פעולה מצווה, והיא נעשית למען קידוש שם שמיים, ורק נסבב ממנה פגיעה בעם ה' שלא במכוון. ונכון הדבר בין מצד ערך הפעולה וערך הנפש הפועלת את הפעולה והרושם שהפעולה פועלת בעולם הפנימי

גדולת מציאות החייל ההורג

ועתה נבוא לברר את מציאותו של החייל ההורג. הנה זה דבר פשוט שכל ענינו של חייל זה אינו אלא לעשות מלחמה על יחוד השם, וכל פעולותיו כולן הן חלק מפעולות המלחמה הנעשית על יחוד השם בעולמו, ובמצווה גדולה הוא עוסק. וכשם שהחייל הנהרג בדו"צ, הריגתו וודאי נחשבת כחלק מן המלחמה ושייכת היא למסירות נפשו למות על קידוש השם, כך גם פעולת החייל ההורג יש לדון אותה כחלק ממציאות המלחמה וכחלק מהעיסוק במצוות קידוש השם.

ומעתה, כיוון שבמצווה גדולה הוא עוסק, ה"ז פשוט וברור שאין לו להימנע כלל ממנה מחשש שגגה. והרי אפילו לגבי רופא העוסק במצוות הצלת החולה אמרו חז"ל (ב"ק פ"ה:): תנא דבי ר' ישמעאל ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. ופירש הרמב"ן בתורת האדם: פירוש שמא יאמר הרופא מה לי בצער הזה שמא אטעה ונמצאתי הורג נפשות בשוגג לפיכך נתנה לו תורה רשות לרפאות וכו'. ובהמשך דבריו שם כתב: הרופא כדין מצווה לדון ואם טעה בלא הודע אין עליו עונש כלל כדאמרינן שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה ת"ל "ועמכם בדבר המשפט" אין לו לדיין אלא מה שענינו ראות וכו' והאי רשות רשות דמצווה הוא לרפאות ובכלל פיקו"נ הוא וכו' ופיקו"נ מצוה רבה היא הזריז ה"ז משובח הנשאל מגונה והשואל שופך דמים וכ"ש המתייבש ואינו עושה וכו' כל רופא שידוע בחכמה ומלאכה זו חייב הוא לרפאות ואם מנע עצמו ה"ז שופך דמים. ועוד שם - כיוון שנתנה תורה רשות לרפאות ומצוה נמי היא דרמיא רחמנא עליה אין לו לחוש לכלום שאם מתנהג בהן כשורה לפי דעתו אין לו ברפאות אלא מצוה דרחמנא פקדיה לרפויי ליביה אנסייה למטעא. ועוד שם - למיתה לא חיישינן משום דע"כ הצריכן הכתוב לרפאות ואין לך ברפאות אלא סכנה מה שמרפא לזה ממית לזה וזו שאמרו טוב שברופאים לגהנם לגנות דרכן של רופאים בפשיעות וזדונות שלהם נאמר אבל לא שיהא חשש איסור בדבר וכו' הא אילו נהג עצמו כשורה כש"כ שהוסיף זכות לעצמו וכו'. ועיין בטור יו"ד של"ו שהעתיק הרבה מלשון הרמב"ן כאן.

אמנם ע"ע בהמשך דבריו שם, שסייג דין זה וכתב - מיהו דווקא בבקי וביודע בחכמה ובמלאכה זו וכו' וכן אם יש שם גדול ממנו אסור לו להתעסק בהן כלל ואם נתעסק בהן כלל שופך דמים הוא בוודאי.

שמענו מכאן דהעוסק במצוות הצלה, ויודע שאפשר שיטעה וימית במקום להחיות, אינו רשאי למנוע את עצמו מההצלה מחמת חשש זה. אלא יעסוק במצוותו, ואע"פ שטעה, אם נהג כשורה אין לו בזה אלא מצווה והוסיף זכות לעצמו. ואין קפידא עליו אלא במקום שהזיד או

ובשמיים, והן מצד הרושם הארצי הגלוי של השפעת הדבר על התעודות רוח הלחימה המרושעת של המחבלים בשעה שמעשיהם מצליחים.

(1). מה שכתבתי "אפילו", היינו מאחר שלקמן בררנו שמציאות חייל במלחמה עדיפא טפי על רופא, כדלקמן.

(2). עמ' מ"א במהדורת מוסד הרב קוק.

(3). דברי הימים ב' י"ט ו', ופירש רש"י בסנהדרין ו. - לפי מה שעם לבבכם שלבכם נוטה בדבר כלומר בטענותיהם עמכם במשפט לפי אותם הדברים תשפטו ולא תיענשו.

פשע, או במקום שלא הייתה מוטלת מצווה זו עליו, שלא קיבל רשות לרפא או שהיה שם גדול ממנו, שהיה ראוי לתת לו להתעסק ברפואה זו.

ומעתה, אף חייל העוסק במצוות המלחמה והצלת ישראל מיד צר הבא עליהם, והוא יודע שבמסגרת תפקידו יש גם סכנה של טעות שמחמתה יהרוג אחד מאחינו, אין לו להימנע כלל ממצוותו מחמת חשש זה. ואם נהג כשורה, אזי הוסיף זכות לעצמו. ואע"פ שטעה והמית אין לו במלחמתו אלא מצווה, דרחמנא פקדיה להלחם ליביה אנסיה למיטעא. ולכן כל זמן שהיה בסמכותו לירות והוא פעל על פי ההוראות, אין קפידא עליו כלל על מה שטעה לאונסו, ועיין הערה.



שאלה א' – קבלת תפקיד עם סיכון לדו"צים

ולכן לעניין השאלה הראשונה ששאלנו, אם ראוי לחייל להשתדל שלא לקבל עליו תפקיד שיש בו סיכון גדול לטעויות של דו"צים - פשוט הדבר שאין לו להימנע כלל מקבלת תפקיד זה. ואדרבה, אם מוכשר הוא לתפקיד זה, אסור לו להימנע ממנו, כשם שאסור לרופא להימנע מלרפא מחשש שיטעה וימית, ואם התרשל בזה ה"ז כשופך דמים. אלא יקבל על עצמו לעסוק במצווה רבה זו, ויתפלל לה' שיצליח דרכו ושלא תבוא תקלה מתחת ידו.



שאלה ב' – כשרותו לנשיאת כפיים

ולפי זה נראה ברור כי חייל כהן שליביה אנסיה למיטעא והאלוקים אינה לידו להמית את אחד מאחינו, אינו נפסל בזה מלשאת את כפיו. ואינו דומה כלל לכהן שהרג נפש בשגגה, דההורג בשגגה ה"ז עובר עבירה חמורה של רציחה, אלא שאינו חייב עליה מיתה כיוון שאינו מזיד אלא שוגג. אך עכ"פ עבריו הוא, וקרינן ביה "ידיכם דמים מלאו". ולכן הוא נפסל מנשיאות כפיים, ואף תשובה י"א דלא מועילה לו לחזור להכשרו, כדדרשינן מרישא דקרא-

ט. אם לא היה בסמכותו לירות, והיה מצב שניתן להמתין לפקודה מבעל סמכות, והוא בקלות דעת עשה דין לעצמו וירה, אזי נראה לדמותו לרופא שטעה והמית מפני שהכניס עצמו לרפא במקום שלא קיבל רשות להתעסק ברפואה, או שהיה שם רופא גדול ממנו שהיה ראוי לתת לו להתעסק ברפואה זו. והוא הקל ראש לסכן את החולה על דעת עצמו. אולם אם היה ארוע בהול והחייל טעה לחשוב שאין זמן לשאול את הפיקוד, נראה שבכה"ג זה נמל ב"ליביה אנסיה למיטעא", והכל לפי העניין.

י. אם החייל פעל בקלות דעת שלא לפי ההוראות מתוך כוונה תחילה שלא לציית לפקודות כאילו הוא עושה מלחמה לעצמו ואינו שליח של האומה אזי ה"ז פשיעה חמורה, אולם הרבה מאד מצבים יש שחיילים שהינם שליחים נאמנים ומושמעים מחליטים בצדק לפעול שלא לפי ההוראות ה"בשות" כי במלחמה ישנם המון מצבים שמחייבים תגובה מהירה מותאמת לסיטואציה ואין אפשרות שההוראות הכלליות יהיו מותאמות לכל מצב ומצב ולכן בהכרח ישנה סמכות למפקד או החייל בשטח לפעול לפי מה שנראה לו באמת כמתחייב מהמציאות ואין זו "מרידה" כלל אלא כך מצופה מכל בעל אחריות שנמצא בשטח אם אכן הוא פועל בכובד ראש ומתוך נאמנות אמיתית לשולחיו, ואם טעה בשיקול דעת זה אזי גם עליו נאמר "ליביה אנסיה למיטעא".

"ובפרישכם כפיכם אעלים עיני מכם גם כי תרבו תפילה אינני שומע". אך חיילנו זה הצדיק והקדוש איננו עבריין כלל, אלא כל כולו עסוק הוא במצווה, ורחמנא פקדיה להילחם, ואין בידו אלא מצווה ולא עבירה. ואע"פ שבאה תקלה על ידו, הוא במצווה עסיק! ויש ללמוד זה בק"ו מהמפורש בשו"ע או"ח כ"ח סעיף ל"ו - מל תינוק ומת נושא את כפיו, ופירש המג"א - דאכוון לשם מצווה, ועיין הערה*.



שאלה ג' - אם חייב כפרה

ביאור הס"ד לחייבו בכפרה אע"פ ש"אין בידו אלא מצווה"

אולם עדיין צריכים אנו לעיין בשאלה השלישית - האם במקום שטעה והמית מוטלת עליו אחריות של תיקון וכפרה. ואף שכבר למדנו ש"אין בידו אלא מצווה" ולמדנו ש"הוסיף זכות לעצמו", מ"מ אין בזה הכרח לומר שלא מוטלת עליו עבודה של כפרה על התקלה שבאת לידו. שכן מצינו כמה פעמים בתורה שהטילה תורה אחריות כפרה אף על העושה מצווה, כדכתיב גבי נזיר "וכיפר עליו מאשר חטא על הנפש". וכן אמרו בגמ' דמתענין תענית חלום בשבת, ואעפ"כ "בעי למיתב תענית לתעניתו". הרי שמצווה עליו להתענות בשבת, ומ"מ צריך הוא לכפר על צד החסרון שיש בזה שביטל עונג שבת, וצריך להתענות תענית שניה לכפר על צד חסרון זה. ומעתה לא מופקע הוא לומר שאף שקיים מצוות בוראו, מ"מ מאחר שבאת תקלה על ידו, תהיה מוטלת עליו עבודה של תיקון וכפרה על צד תקלה זה. וא"כ צריך הדבר תלמוד.

והנה גבי רופא עצמו שלמדנו בו לעיל דמחוייב הוא לרפא ואסור לו להימנע מלרפא מחשש תקלת מיתה, מ"מ אי באת תקלה על ידו אמרו חכמים בתוספתא* - "רופא אומן שרפא ברשות

(יא). אמנם המג"א שם הוסיף עוד ב' טעמים להקל עליו - שמא לא כלו חודשיו וכן כשלא מת מיד אמרינן שמא לא מת מחמת המילה עצמה אלא הרוח בלבולו, וכן הוא במרדכי מגילה תתי"ח ובשאר פוסקים. ומדהוצרכו להנך טעמי היה נראה לכאורה ללמוד דלא בריא להו דסגי בטעמא דאכוון לשם מצווה. וא"כ בנידון דידן, דלא שייכי הנך תרי טעמי (כשהרג גדול והוא נהרג מיד), היה נראה לכאורה דיש מקום להחמיר עליו. אך יש לדחות, דלעולם סגי בטעמא דאכוון לשם מצווה, והא דהוצרך המרדכי לטעמים נוספים אינו אלא לרווחא דמילתא ולהחליט את הפטור אף במקום שיש לפקפק בטעם הראשון, כגון שלא היה אומן ולא נטל רשות למול או פשע פשיעה אחרת, דבכה"ג מסתבר דלא סגי לו בכוונה למצווה. אבל ברופא אומן שמל ונזהר בכל הראוי להיזהר, ובכל זאת יצאה תקלה מתחת ידו, מסתבר שא"צ כלל לטעמים נוספים. ואף שיש לבעל הדין לחלוק ולומר דלא סגי בטעמא דכוונה למצווה לחוד, כי היכי דלא סגי בטעם זה לפטור רופא מגלות (כדלקמן), מ"מ לא מסתבר כלל לומר כן, דהא פסול כהן מנשיאת כפיים ילפינן מקרא ד"ידיכם דמים מלאו", והכתוב החמיר עליו דאפילו תפילתו (וי"א אף תשובתו) אינה נשמעת. ופשטא דקרא איירי ברוצח במזיד, וראבי"ה ורבנו שמחה העמידוהו רק במועד לרצוח ואכתי עומד במרדו. ונהי נמי דאנן מחמירין כרמב"ם לפסול אף רוצח בשגגה, מ"מ אין לך בו אלא חידושו בשוגג דאית ביה צד פשיעה שהקל ראש בזהירות בנפשות, אבל מוהל שקיים מצוות מילה ורחמנא פקדיה למול, לא מסתבר כלל להחמיר עליו שיהיה נדחה מפני המקום ולא תשמע תפילתו. ואף אי טעי, הא ליביה אנסיה למיטעא ואינו עבריינא! ואפילו באונס שלית ביה צד מצווה, מדוייק ברמב"ם דאינו נפסל, וכ"ש באונס שיש בו צד מצווה. ואף היכא שאינו ממש אונס מסתבר להקל עליו, כיוון שרחמנא פקדיה למימהל אף אי טעי.

(יב). תוספתא ב"ק ט' ג', הובאה בלשון זאת ברמב"ן בתורת האדם עמ' מ"א בהוצאת מוסד הרב קוק. אמנם יש גם גירסאות אחרות בתוספתא, עיין באה"ג י"ד של"ו ו' ואכמ"ל.

בי"ד והזיק [דהיינו הרג] ה"ז גולה". והרמב"ן בת"ה שם הקשה מ"ט נענש, הא תנא דבי ר' ישמעאל דלכך ניתנה לו רשות לרפא כדי שלא ימנע מחשש תקלת מיתה. ותי' הרמב"ן - הרופא כדיין מצווה לדון, ואם טעה בלא הודע אין עליו עונש כלל כדאמרינן שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה ת"ל "ועמכם בדבר המשפט" - אין לדיין אלא מה שעניו ראות. ואעפ"כ אם טעה ונודע לבי"ד שטעה משלם וכו', אף כאן מדיני אדם פטור מתשלומין אלא שאינו פטור מדיני שמיים עד שמשלם הנזק ויגלה על המיתה הואיל ונודע שטעה והזיק או המית בידיים, וכן אמרו בתוספתא דב"ק רופא אומן שריפא ברשות בי"ד פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמיים ומ"מ בלא הודע שלו אינו חייב כלום כמו שהדיין פטור לגמרי בין מדיני אדם בין מעונש שמיים והוא שיזהר כמו שראוי לזהר בד"נ ולא יזיק בפשיעה, עכ"ל.

ונראה לפרש את דברי הרמב"ן, דלעולם רופא זה אע"פ שטעה אין בידו אלא מצוה [כל זמן שלא פשע], ולפיכך כל זמן שלא נודעה לו טעותו אין עליו שום קפידא, ואינו חייב כלום אף בדין שמיים. ומ"מ אם סיבב הקב"ה שיוודע לו שטעה, הרי מעתה מוטלת עליו עבודה של תיקון פגם זה שבאת תקלה על ידו. ואם איכא נזק בלבד, חייב הוא בדיני שמיים לקחת אחריות על טעותו ולשלם לניזק את רפואתו. ואם המיתו, חייב הוא בדיני שמיים לתקן ע"י גלות. ומעתה אם יתרשל ולא יעבוד עבודת תיקון זו ולא יגלה, הרי הוא חייב לשמיים".



סיבת פטור א' - עוסק במצווה ולא דמי ליער

מיהו יש להקשות על תוספתא זו ממשנה מפורשת במכות (דף ח.), דתנן - "אבא שאול אומר מה חטיבת עצים רשות אף כל רשות יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח בי"ד". הרי שהעוסק בהכאה דמצוה וטעה והמית ילפינן מקרא לפוטרו מגלות, וא"כ לכאורה ה"ה לרופא העוסק במצוות רפואה וטעה והמית.

ומצינו כמה דרכים ביישוב סתירה זו:

(ג). מדברי הרמב"ן כאן נראה דסבר שפטורו מדיני אדם הוא מעיקר הדין ולא שייך ביה חיובא אלא כלפי שמיא. מיהו התשב"ץ ח"ג פ"ב נקט דמעיקה"ד חייב הוא אף בדיני אדם בין בתשלומין בין בגלות, דאדם מועד הוא לעולם בין במזיד בין בשוגג. ורק מפני תיקון העולם פטרוהו מתשלומי נזיקין, כדי שלא ימנעו הרופאים מלרפאות. ולא פטרוהו אלא מתשלומין, אבל חיוב גלות נשאר כדינו מעיקה"ד. וצ"ב לפי משמעות דברי הרמב"ן אם בי"ד של מטה אף אין נוקקין לו לחייבו גלות ואין מוסרין אותו ביד גואל הדם, והדבר מחודש.

ובדעת התשב"ץ ע"ש עוד בד"ה העולה דיש לחלק בין ג' מצבים - טעה ונודעה טעותו ע"י רופאים מומחים אחרים - ה"ז חייב בדיני אדם בין בתשלומי נזיקין בין בגלות. לא טעה ועשה את הראוי להיעשות אבל שגג בפשיעתו בביצוע - מעיקה"ד חייב בין בתשלומין בין בגלות, אך מפני תיקון העולם פטור מתשלומין. עשה במזיד יותר מהראוי - ה"ז רוצח במזיד ונהרג אם התרו בו. מיהו ע"ש עוד בתשב"ץ שהעמיד כל זה דווקא ברופא העושה חבורה בברזל ומזיק או ממית במעשה ידי, אך המרפא במשקין ורפואות אין לו אלא מה שעניו ראות, ואינו חייב כלום אף לא בדין שמיים. אכן ברמב"ן משמע דמייירי אף במרפא ברפואות. ובצי"א (ח"ד סימן י"ג אות ב') תמה על התשב"ץ, אטו ההורג בסם שמשקו לאו רוצח גמור הוא ומ"ש משקין מברזל. ואפשר שכוונת התשב"ץ לפוטרו דווקא בשלימדו איזה משקה לקחת, והחולה נטלו מעצמו, דהשתא הרופא לאו מידי עבד.

(ד). עיין צי"א ח"ד י"ג סעיף א' שפירש נמי כעין פירושנו ברמב"ן.

האו"ש (פ"ה מהל' רוצח ה"ו) ס"ל שאין חילוק בין אב לרופא, אלא פלוגתא היא, ותוספתא דב"ק המחייבת את הרופא לא ס"ל כאבא שאול דמתני' דפטר מגלות לאב המכה את בנו וכל כיוצא"ב דעסיק במצווה. והרמב"ם פסק כאבא שאול לפטור, ולפיכך לא הביא את דינא דהתוספתא לחייב רופא אומן שטעה והמית, אלא כללא הוא דכל העוסק במצוה וטעה והמית פטור מגלות.^{טו} ותמה האו"ש על הרמב"ן דמייתי לדינא דרופא ולא כתב דהוי דלא כאבא שאול. ועפ"ז תמה על הטור והשו"ע שפסקו לחייב רופא שטעה בגלות.

ולדרך זו נראה לכאורה דלענין חייל שטעה והמית נמי איכא פלוגתא דתנאי אם חייב גלות. והרמב"ם פסק לפטור, אך הרמב"ן ואחריו השו"ע פסקו לחייבו בידי שמיים כשנודעה לו טעותו.

ובספר **יד אברהם** (הוב"ד באוצ"מ שו"ע יו"ד של"ו א) תירץ וז"ל: וי"ל דשאני הכא (ברופא) שלא עשה מצוה ברפואתו כשמת משא"כ בכל הני דקחשיב הרמב"ם שם (אב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח ב"ד) אף שמת מצוה קעביד במה שלימדו תורה והזמינו לדין. והוסיף דאפשר שלזה התכוון התשב"ץ. והיה נראה לפרש את כוונתו כך, דהרופא שהמית הרי התברר שלא עשה כלל מעשה רפואה אלא להיפך, אך בהנך הוא מצוותו עביד, אלא שאגב מצוותו נסבב מיתה, וכיוון שהוא עביד מצווה פטור הכתוב מגלות.

ולדרך זו נראה שחייל שפעל פעולה שהועילה למלחמה, אך אגב פעולה זו גם נהרג חייל אחר, אז ה"ז דומה לאב המכה את בנו שעביד מצווה ואגב פעולת מצוותו נגרמה מיתה. אבל חייל שטעה בזיהוי והרג את חברו, וכל פעולתו זו היא טעות מעיקרא, אז הריהו לכאורה דומה טפי לרופא שטעה ולא לאב המכה את בנו, דהא בדעיבד התברר שירי זה אינו מועיל למלחמה ולא התקיימה בו מצווה.

איברא, דעיקר פירוש זה צ"ע, מ"ט האב המכה את בנו ע"מ שילמד קיים מצווה, הא סו"ס מכה זו לא הביאתהו ללמוד שהרי מת בה"ט. ויש מקום לפרש את דברי היד אברהם כפירוש המהדיר בתשב"ץ, כדלקמן.

התשב"ץ (ח"ג עניין פ"ב) נמי דיבר בקושיא זו, וז"ל - ושם בגמ' הזכירו הרב הרודה את תלמידו והאב המכה את בנו ושליח ב"ד שאינן גולין משום דהתם במצוה קא עסיקי, ותימה שהרי הרופא ג"כ במצווה קא עסיק דהא אבידת גופו היא ואיכא לאפלוגי ביניהו כדמוכח התם,

טו). מיהו עי"ש, דמשמע מדבריו דפטור זה הוא גזה"כ בדין גלות דבעינן דומיא דיער "מה יער רשות אף כל רשות", אך מצד הסברה היה ראוי לחייבו, דאדם מועד הוא לעולם. ולכן לענין תשלומי נזק כולו חייבים, אף האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו! וכן רופא שטעה והזיק, מעיקה"ד חייב הוא בתשלומי נזק [אבל לא בתשלומי ארבעה דברים, לפי שלא הכהו בכוונה להזיק], ומ"מ מפני תיקון העולם פטור את הרופא מדיני אדם וחייב בדין שמיים. אך האב המכה את בנו והרב המכה את תלמידו והזיק חייבים אף בדיני אדם, דלא קי"ל כר' יהודה שפוטר מנזיקין בכל רשות דמצווה כההיא דנר חנוכה.

טז). וכן כתב החת"ס בתשובה או"ח א' תשובה קע"ו, וז"ל - אבל פירוש הראב"ד א"ש שהכהו מכה אחת יותר מהאומד וצ"ל שטעה השליח במספר והיה סבור שעדין לא כלה מספרו ואפ"ה כיוון שתחילת כניסתו לענין הכאה היה למצוה אע"פ שכבר כלתה מצוותו מ"מ פטור אע"פ שלא נעשית מצוותו לא של אב ולא של רב ולא של שליח ב"ד שהרי מת ת"מ מ"מ פטורין מגלות.

עכ"ל. וצ"ב איזה חילוק ביניהם יש להוכיחו מהגמ' שם. ובהערות לתשב"ץ פירשו דקאי על דברי הגמ' (מכות ח:) דאמר' שחריש העומר לא מקרי דבר מצווה כיוון שאילו מצא חרוש אינו חורש, והקשתה הגמ' א"כ אף האב המכה את בנו לאו מצווה היא דהא אילו גמיר לאו מצווה היא. ותרצה הגמ' דהתם אע"ג דגמיר נמי מצווה היא דכתיב יסר בנך ויניחך. ונל"פ דחריש העומר וכד' לא חשיב מצווה אלא הכשר מצווה, דהא א"צ לו אלא בדיעבד כשלא מצא חרוש, וה"נ ס"ד דהכאת אב לבנו אינה אלא הכשר לשילמד, ולא ממעטינן מדומיא דיער אלא עסיק במצווה עצמה ולא סגי בעסוק בהכשר מצווה. וקמ"ל דאב המכה לבנו אית בזה תועלת עצמית, דאע"ג דגמיר מצווה היא, וא"כ הריהו נחשב עוסק במצווה אע"פ שבפועל לא הועילה לו המכה ללימודו. אבל פעולה הנעשית לשם רפואה אין בה שום עניין אלא מצד שתביא את הרפואה, ואי לא התרפא ממנה אזי אינה כלום. וא"כ לא חשיב כעוסק במצווה אלא מצד התוצאה שמוליד רפואה, וכה"ג לא התמעט מ"יער".

ולפ"ז יש מקום לומר דחייל העוסק במלחמתם של ישראל ובהשמדת הרשעים, ה"ז עוסק במצווה גמורה, דאף אי לא היה בא עכשיו אויב זה לפניו היה מצווה לחפשו ולהשמידו. ולפיכך אף אי לא הצליח במשימתו ולא השמיד את אויבנו אלא להיפך ח"ו, מ"מ איהו במצווה עסיק, ושפיר ממעטינן ליה מגלות, דלא דמי ל"יער" דאינו אלא רשות.

ערוה"ש (יו"ד של"ו ב) כתב: אם ריפא ברשות וטעה והזיק פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמיים אם הייתה ע"י התרשלותו ולא עיין יפה, דאם עיין אין לו שום חטא שהרי מצווה לרפאות וכבר אמר החכם שגגת הרופא כוונת הבורא, ואם מת ע"י רפואתו ונודע לו ששגג ה"ז גולה על ידו כשיש לו מקום לתלות שהוא גרם לו ע"י התרשלות או שלא עיין יפה, אבל בלא זה נראה לי דאינו חייב גלות דמי גרע מאב המכה את בנו והרב את תלמידו דפטור מגלות, כנלע"ד לפרש התוספתא ודברי הרמב"ן שהביאו הטור והשו"ע ועיין ב"י, עכ"ל. וקרוב לזה רצה המהדיר לפרש גם בדברי התשב"ץ בהמשך דבריו דלעיל, וע"ע ברכ"י.

ונל"פ את דברי ערוה"ש, דהאב המכה את בנו דפטור מגלות מיירי באופן שאין שם התרשלות של האב, אלא שעכ"פ באת תקלה ומת תחת ידו, אך אם התרשל הרי אף האב חייב גלות. ומה שכתב הרמב"ן דהרופא חייב גלות בהיוודע לו שטעה, היינו בהיוודע לו שהייתה שם טעות שיש בה התרשלות שלו שלא עיין יפה או שלא דקדק כראוי במעשיו, אך בלא"ה אינו צריך לכפרה.

מיהו דברי ערוה"ש צ"ע, דהא אם התרשל או לא עיין יפה אז לכאורה ה"ז פושע, וא"כ אף בדיני אדם ראוי לחייבו, ולמה אין דינו מסור אלא לשמיים, ולמה בלא הודע לו אין עליו עונש כלל? ונל"פ דלא מיירי כאן ברשלנות של פשיעה, אלא דלעולם מיירי שהוא פועל כראוי לפי דעתו, אלא שהודע לו לבסוף שנעלם ממנו דבר שהיה יכול לשום את ליבו עליו אך "ליביה אנסיה למיטעא". ואין זה אונס גמור, אלא טעות התלויה בו, אך מ"מ אינו כפושע בה. וכל זמן שלא נודע לו שטעה בדבר שהיה אפשר לו לשום ליבו ולדקדק בו, אזי אין לו לחוש כלל. ואע"פ שהמציאות מוכחת שהייתה טעות בדבריו, מ"מ איהו מצוותו עשה ואין הקב"ה בא

(יז). יו"ד של"ו ס"ק ו'. דבריו הוזכרו במהדיר לתשב"ץ וביד אברהם, ולא ראיתיו בפנים.

בטרוניא עם בריותיו. אך כשנודע לו במה טעה והתברר שטעה בדבר שיש בו צד התרשלות, אז הוא חייב כלפי שמיא בתיקון נזקו בתשלומין וכן חייב בכפרת גלות כשהמית. אך אם טעה בדבר שלא היה בכוחו לדקדק בו, אז אינו חייב כלום. וע"ע הערה".

ולדרך זו, חייל שבאת תקלה על ידו ולא נודע לו שטעה בדבר שהיה יכול לשום ליבו אליו, אזי אינו חייב כלום, אף לא כלפי שמיא. אך אם נודע לו במה תלויה הטעות, והתברר שהוא טעה בדבר שהיה יכול לדקדק בו, והיה שם קצת צד התרשלות מצדו, אז מתחדשת לו עבודה של תיקון לכפר על טעותו. ומ"מ כל זמן שלא נודע לו, אין עליו עונש כלל ואינו חייב כלום, ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו דרחמנא פקדיה להלחם וליביה אנסיה למיטעא, ואין לו במלחמתו אלא מצווה.

נמצינו למדים שאם באנו לדון בדין כפרה דגלות מצד שהתורה פטרה מגלות מי שעוסק במצווה, אז לדעת האו"ש פטור זה קיים להלכה רק אליבא דהרמב"ם ולא אליבא דהרמב"ן והשו"ע. ולפי פשטות דברי היד אברהם, פטור זה שייך רק במקום שעכ"פ הייתה גם תועלת בירי זה והתקיימה בו מצווה בפועל. ובדעת התשב"ץ נראה לפוטרו אף כשלא הועיל כלום בירי מוטעה זה. ולדעת ערוה"ש לעולם" פטור, כל זמן שלא התברר שהתרשל, וע"ע הערה".

יח. יש להעיר שעיקר דברי הרמב"ן לפטור את הרופא מדיני אדם ולומר שבלא הודע לו אין עליו עונש כלל, זה למד הרמב"ן ממה שניתנה תורה רשות לרופא לרפא, ודימהו לדיין שטעה בהם ילפינו מפסוק שאין לו לחשוש לשגגתו דכתיב "ועמכם בדבר המשפט". ומפסוק זה למדנו שאין עליו שום עונש בדלא הודע לו, ונראה דמפסוק זה גם למדנו שאין עליו חיוב תשלומין בדיני אדם ואפילו בהודע לו, ומ"מ כשהודע לו חייב בדיני שמיים בתשלומין. ורופא דמי לדיין בזה, וכשהמית חייב נמי גלות.

ומה שכתב ערוה"ש לפוטרו מגלות כשלא התרשל, זה ילפינו מפסוק אחר בפרשת רוצח בשגגה - "מה יער רשות אף כל רשות" דילפינו מינה לפטור מגלות את הממית מתוך שעוסק במצווה. ולולא קרא היה חייב גלות אף כשענין יפה, דסו"ס אדם מועד לעולם ואין זה אונס גמור. ומעתה צ"ע, אי איתא בהתורה פטרה את העוסק במצווה אע"פ שאית ליה אחריות על מעשיו, א"כ מגלן שאינו פטור אף כשהתרשל או לא עיין יפה? ונ"ל דנקטינן מסברה דכל שנודעה לו התרשלותו לא חשיב כמיתה הבאה מחמת המצווה שהיה עסוק בה אלא תלויה היא ברשלנותו. (ואע"פ שלגבי דרשה אחרת שלמדנו מ"יער" לפטור הנכנס לרשות חברו, התם ילפינו מיער לפוטרו אף בפשיעה שחייב עליה בד' דברים, מ"מ אפשר לחלק בזה בין דרשה זו לדרשה דילן לפטור עוסק במצווה).

יט. מה שכתבתי "לעולם" היינו מצד זה שאלבא דערוה"ש נכון הדבר אף ברופא, וכל העוסקים במצווה שווים בכלל זה, אבל ליד אברהם ולתשב"ץ יש חילוק בפטור זה במצבים שונים של העוסק במצווה, ולעניין רופא לא נאמר פטור זה.

כ. והראוני מאמר מהרב שוגרמן שליט"א (בספר הראל - צבאיות ישראלית באספקלריא תורנית, עמ' 391-398), שם האריך לדון בדין מפקד הטועה, לפוטרו מכח משנה זו. ועיקר דבריו לומר שמפקד הטועה הרי הוא עצמו חשיב כשליח ב"ד, אליבא דהרמב"ם שפירש דשליח ב"ד אינו שליח ששלחוהו להלקות מספר מדוייק של מלקות, אלא שליח ששלחוהו לכופ את הנתבע להגיע לב"ד. וס"ל שה"ה לכל שליחות ציבורית המטילה סמכות של שימוש בכח, דכל כה"ג הרי בעל תפקיד זה מיקרי שליח ב"ד ובו עצמו דיברה המשנה לפוטרו. והנה אף שסברה גדולה לומר כדבריו בהרחבת ההגדרה של שליח ב"ד אליבא דהרמב"ם, מ"מ לעניין ברור שיטות הראשונים והפוסקים לדינא ביחס לחייל ההורג בטעות נלענ"ד שכל דברינו שבפנים אינם זויים ממקומם. דסו"ס לדעת האו"ש השו"ע לא פסק כרמב"ם, ולדעת היד אברהם, אם נפרשו כפי העולה לכאורה מפשטות לשונו, אזי לכאורה פעולת ירי שלא הועילה כלל למלחמה דמיא טפי לרופא שטעה ולא לאב המכה ואף לא לשליח ב"ד אליבא דהרמב"ם. ולדעת התשב"ץ אכן חייל נכלל בפטור זה דמתניתין, ונכונים דברי הרב שוגרמן שאלבא דהרמב"ם אפשר לכוללו ממש בגדר שליח ב"ד הנזכר במפורש במשנה. ולדעת ערוה"ש אין חילוק בין העוסקים השונים במצווה, ואף כאן נכונים דברי הרב שוגרמן שליט"א שאלבא דהרמב"ם

ועכ"פ פטור זה אינו אלא פטור מגלות, והוא חידוש שחידשה תורה בעוסק במצוה לפוטרו מגלות אף במקום שאינו אנוס ולא שמענו מכאן שאין לו כלל אחריות לתקן את התקלה ולשוב בתשובה עליה. ואדרבה, לדעת התשב"ץ דין זה מיירי אף במי שיש לו אחריות גמורה על מעשיו, וכשהזיק חייב הוא בתשלומין מעיקה"ד לפי שאדם מועד לעולם. ואף לדעת הרמב"ן, שס"ל שכל הטועה בדבר שהוטל עליו לדון בו, אין עליו חיוב מעיקה"ד ואין עליו שום עונש כלל בלא הודע לו, מ"מ בהודע לו הרי יש עליו אחריות תיקון, ובדיני שמיים חייב הוא בתשלומי נזק. ורק לענין גלות שמענו ממקרא זה שאינו חייב כלל^א כיוון שלא דמי ליער. [ולערוה"ש מעמידין חידוש זה בדליכא התרשלות, אך עכ"פ טעות איכא. ואם הודע לו נתחדשה לו אחריות תיקון כלפי שמיא, וכשהזיק חייב בתשלומי נזק בדיני שמיים, ומ"מ בגלות אינו חייב^ב]. וע"ע ברמב"ן למכות ח. שהוזכר לקמן דמוכח מדבריו שהפטור מגלות של העוסק במצוה מיירי אף היכא דלא חשיב אונס, וע"ע ברשב"א ב"ק לב.^ג.

אכן באמת נראה שלענין חייל הטועה במלחמה יש לנו סיבות חזקות לפוטרו לגמרי מכל אחריות, ואף למאן דפליג על אבא שאול ולית ליה פטור דעוסק במצוה כלל, כדלקמן.

וקודם שאביא כמה סיבות אחרות לפוטרו, אעיר כי בענין זה שעוסק במצוה ובא מתוך כך לטעות יש לדון עוד לא רק מצד הא דדרשינן לפטור מגלות את העוסק במצוה מצד שלא דמי ליער, אלא גם מצד היסוד הכללי בתורה דשמענו אף לענין חיוב חטאת ומעילה לפטור את הטועה בדבר מצוה. ואית בזה כמה מחלוקות בדברי התנאים והאמוראים. ולפי שלא נתבררה לי כראוי סוגיא זו, וגם לא נתברר לי מה היחס בין פטור זה לפטור שלמדנו מדומיא דיער, לכן לא הבאתיה אלא בהערות כאן.^ד.

אפשר להכליל את נידון דידן בגדר שליח ב"ד המפורש במשנה, ולענין פרטי דינו פטור זה מיירי דווקא בדליכא צד התרשלות.

כא. ופטור זה מגלות למדנוהו אף במקום שאי לאו דעסיק במצוה היה חייב גלות מעיקה"ד, ולא רק ברופא וכד' דבלא"ה יש לצדד לפוטרו מצד זה שרחמנא פקדיה לרפויי ואין לך ברפואות אלא סכנה וליביה אנסיה למיטעא. אך הרב הרודה את תלמידו והמיתו נראה דאינו בכלל זה, דמי ביקש זאת מידו להכות הכאה שיש לחוש בה לסכנה. ואדרבה מסברה היה מקום לומר דהוא קרוב למזיד דלא מהניא ליה גלות, אלא דמ"מ אמרינן דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה שימות ומיקרי שוגג (עיין רמב"ן מכות ח.). אך לא נראה שקרינן ביה "ליביה אנסיה למיטעא".

כב. וכשהתרשל חייב אף גלות, כשם שחייב בתשלומין בדיני שמיים, אך עכ"פ אין חיוב זה אלא חובת תיקון כלפי שמיא במקום שהודע לו, אבל אינו נחשב עבריין כלל, דהא רחמנא פקדיה לרפויי וליביה אנסיה למיטעא ואין בידו אלא מצווה.

כג. עיי"ש בד"ה מאן דכתב הרשב"א דממעטין מ"יער" לפטור מגלות אף מאן דלא מקרי אנוס כלל, וחייב הוא אף בד' דברים. והתם איירי לענין הנכנס לרשות חברו, ומ"מ נראה ללמוד משם אף לענין דרשה דילן דילפינן מיער לפטור כל מאן שאינו עוסק בדבר הרשות, מיהו עיין מה שכתבתי לעיל על ערוה"ש.

כד. סיבת פטור נוספת - טועה בדבר מצוה:

בשבת קלו. נחלקו ר"א ור' יהושע בדין הטועה בדבר מצוה ונמצא עובר בשגגה עבירה שחייבים עליה חטאת, והלכה כר' יהושע דפטור. ובגמרא נחלקו במאי איירי, רב הונא סבר דלא נחלקו אלא בטועה בדבר מצוה ועכ"פ עביד מצווה, כגון המל בשבת תינוק שזמנו בע"ש, דמצוות מילה מיהא התקיימה. אך המל את של אחר השבת בשבת לכר"ע חייב, דהא לא עביד מצווה. ורב יהודה סבר דכו"ע מודו דהטועה בדבר מצוה ועשה מצוה, כגון שמל את של ערב שבת בשבת, ה"ז פטור מחטאת, ונחלקו בטועה בדבר מצוה ולא עשה מצוה, כגון שמל את של אחר השבת בשבת דר"א מחייבו אך ר' יהושע פטור. ובדעת הרמב"ם נחלקו הכס"מ והלח"מ אי פסק כרב הונא או כרב יהודה. ויש בזה לשני הצדדים כמה

סיבת פטור שניה - חשיב כאונס

הא דתנן במתניתין דלעיל (מכות ח.) "יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח ב"ד" כתב עלה הרמב"ן שם- ושליח ב"ד נראה דלאו משום מצווה פטור אלא משום שכיוון שאמדוהו אנוס הוא, ואע"ג דקתני לה בהדי הנך לא דמו להו וכו', עכ"ל. ונראה דפטור זה של אונס דחזון המכה פשוט הוא מסברה, וא"צ למילף ליה מקרא ואף מאן דפליג על אבא שאול מודה בזה. ולפי זה הא דתנן לקמן (מכות כב:) כיצד מלקין אותו וכו' ואם מת תחת ידו פטור אתיא אליבא דכו"ע, וטעמא דפטור משום דאנוס הוא.

וכמה קושיות גדולות מדברי הרמב"ם בכמה הלכות, ולא נתבררה לי שיטתו כעת.

עוד מייתי בגמ' בשבת שם ברייתא דאף לר' יהושע לא פטור אלא דווקא כשהייתה המצוה מוטלת עליו וטעה בקיומה, אך אם כבר מל את של שבת בערב שבת והשתא מל את של ערב שבת בשבת, לכו"ע חייב. ואע"פ שטעה לחשוב שהוא עושה מצוה הדוחה שבת, וגם קיים מיהא מצוות מילה, מ"מ כיוון שבאמת לא הייתה מצוות מילה מוטלת עליו כלל היום, לכן אינו נפטר.

ובפסחים עב. מבואר עוד דאם הייתה המצווה מוטלת עליו היום אלא שכבר קיימה, והשתא כבר אין מצווה מוטלת עליו, אך הוא טעה וסבר שעדיין לא נתקיימה המצווה והיה טרוד בה, ונתחלף לו בדבר אחר שאין בו מצווה, בזה ר' יהושע מודה דחייב אך ר"מ פוטר (היינו אימורי ציבור שכבר קרבו היום, והוא טעה שלא קרבו, והקריב אחרים דלית בהו מצווה).

עוד מבואר בפסחים עב: דאם התחלף לו בדבר שאינו ראוי למצווה, בזה נמי מודה ר' יהושע לר"א דחייב, אך ר"מ פוטר אף בכה"ג. וס"ל לפוטרו בחד מב' אופנים- א) היה טרוד בקיום המצווה ומחמת בהילותו לקיים את המצווה בא לכלל טעות ולא הבחין אף בדבר שאפשר להבחין בו (כגון שהיה טרוד במצוות הקרבת עגל של שלמים, שאינו ראוי לפסח, וטעה להקריבו לשם פסח בשבת). ב) החפץ שמתקיימת בו המצווה היה שווה לחפץ שאין בו מצווה ולא היה דבר ניכר שבו יכול להבחין מהו החפצא שאינו של מצווה, ולכן התחלפו לו זה בזה (כגון הקריב טלה חולין לשם פסח). אבל אם אינו טרוד במצוה וגם יש דבר הניכר שאין חפצא זה ראוי למצווה מודה ר"מ דחייב (והיינו כגון מקריב בעלי מומין לפסח).

עוד מבואר בפסחים שם בשם ר"ל דמי שנתחלף לו שפוד של נותר בשיפוד של צלי דפסח, חייב הוא, דהא טעה בדבר מצוה ולא עבד מצווה. ובדעת ריו"ח הסתפקה הגמ' אם לפוטרו, מאחר שלא היה לו את מי לשאול. [ונהנה החיוב בזה לכאורה א"ש רק אליבא דמ"ד דהטועה בדבר מצוה ולא עשה מצוה חייב, וצ"ע. וע"ע תוס' סוכה מב. דכתבו שריו"ח ור"ל נחלקו בטועה בדבר מצוה ולא עשה מצוה].

עוד איתא שם בפסחים דהטועה בדבר מצווה במקום שהיה לפניו מי שיכול לשאול אותו ולברר, אינו פטור (כגון הבוהל אשתו ונמצאת נידה והיה יכול לשאול לה אם היא סמוכה לווסתה), אך אם הייתה מניעה לשאול, כגון יבימתו דבזיו מינה, ס"ל לריו"ח דפטור ואע"פ שאין שם זמן בהול. אך הגמ' לא מצאה מקור לדברי ריו"ח, לפי שכל הפטורים שמצאנו בדברי התנאים אפשר להעמידם דווקא בדבר שזמנו בהול, כגון לולב שצריך ליטלו היום וטרוד בקיום מצוות היום ובהול הוא והוציאו לרה"ר ללכת אצל בקי ללמוד, וכגון תינוקות דבהול לקיים היום מצוות מילה, ובבחים דטרוד בהקרבת פסח היום, וכן האוכל תרומת חמץ בערב פסח ונמצא שהוא בן גרושה.

ובסוכה מא: תנן במתני' דפוטר היה ר' יוסי את השוכח ומוציא את הלולב לרה"ר ביו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת, והעמידוהו בגמ' דווקא כשהוציאו קודם שיצא י"ח, דהשתא טרוד הוא במצוה וטעה בה.

עוד שם בגמ' סוכה אמר רב הונא דר' יוסי פטר ממעילה אף כהן שמצא עולת עוף בין אגפיים וכסבור חטאת העוף היא ואכלה ואע"ג דהתם הוי טועה בדבר מצווה ולא עשה מצווה. וראה שהכא מיקל רב הונא בשם ר' יוסי אף בדלא עבד מצווה, אך בשבת קל. החמיר בזה רב הונא אליבא דר' יהושע.

ומ"מ מבואר שם בסוכה דהשוחט את התמיד שאינו מבוקר כהלכתו חייב חטאת כשהביאו מלשכה שאינן מבוקרין, דאין

והרמב"ם בפ"ה מרוצח ה"ו פירש מתני' דמכות ח. דלא מיירי בחזן המכה מ' מלקות, אלא מיירי בשליח ב"ד המכה את הנמנע מלכוא לדין דפטור משום שהרג בשעת עשיית המצווה. וכתב בספר אבן האזל שם - נראה דאינו רוצה לפרש שהוא בשליח ב"ד המלקה כדינו דא"כ לא צריך למעט בשביל שהוא מצוה"ה אלא משום שהוא אנוס לעשות מה שהוא מחוייב לעשות ע"פ ב"ד וכו' הכא שהוא מחוייב ע"פ ב"ד למלא חובתו היכי ס"ד לחייב גלות דאיצטריך קרא על זה וכו'. וע"ע חת"ס (ח"א א"ח קע"ז) וז"ל - שליח ב"ד בתוך מספר מ' שמת הנלקה על ידו אין זה חידוש שפטור כיוון שאמדהו לחיים שיכול לסבול ואם טעה הרופא שאמדו מה עשה השליח שהוא אנוס ע"פ ב"ד וכו'.

וכן נראה ללמוד ממשמעות הגמ' בב"ק פד. דאמרינן התם לעניין פירושא ד"עין תחת עין" - תנא דבי חזקיה עין תחת עין ולא נפש ועין תחת עין ואי ס"ד ממש זימנין דמשכחת לה עין ונפש תחת עין דבהדי דעור ליה נפקא ליה נשמתיה ומאי קושיא דלמא מימד אמדינן ליה אי מצי מקבל עבדינן ואי לא מצי מקבל לא עבדינן ואי אמדינן דמצי מקבל ועבדינן ביה ונפק רוחיה אי מיית לימות מי לא תנן גבי מלקות אמדהו ומת תחת ידו פטור וכו', עכ"ל הגמ'. ומדאמרינן "אי מיית לימות" משמע דאין שום קפידיא בדבר, דמאחר שאמדהו דמצי מקבל, אין אחריותנו עליו אי ימות וחשיב אנוס גמור. ועוד, דאי חשיב כעושה מעשה הריגה ואינו פטור אלא משום דלא הוי דומיא דיער, הרי סו"ס נמצא שעביד ביה עין ונפש תחת עין.

ומעתה שמענו שההורג בטעות שאנוס הוא עליה פטור הוא מגלות לכו"ע, ואין לו אחריות כלל על הריגה זו. ושמענו עוד דהמצווה לעשות מעשה ע"פ אומד מוטעה של אחרים, ה"ז נחשב כאנוס גמור ואינו חייב כלום. ועפ"ז נראה דחייל שקיבל נתונים מוטעים ופעל על פיהם, ולבסוף התברר שהרג את אחד מאחיו, ה"ז נחשב כאנוס גמור ואינו חייב כלום.

ולעניין מי שטעה בנתונים ועל פיו עשו מעשה להרוג את אחד מאחינו. הנה לא מיבעיא לעניין גלות דוודאי אינו חייב, דהא לא עביד מעשה, אלא נראה עוד להקל עליו ולפטורו מכלום, לפי שרחמנא פקדיה להילחם וליביה אנסיה למיטעא. ואף אם טעותו לא מיקריא אנוס גמור, מ"מ כיוון שהוא לא עביד מעשה בידים, ה"ז דומה לרופא המלמד את החולה את דרך רפואתו וטעה בחכמתו, ומת החולה מחמתו אך הרופא לא עביד מעשה בידיו. דבכה"ג נראה ללמוד מדברי כמה פוסקים¹ דאינו חייב כלום, אף לא בדין שמיים.

זה טועה בדבר מצוה שבטלאים שבלשכה זו אינו טרוד, שהרי אינם עומדים להקרבה להיות חרד עליהן מתי יקרב. ואף חרדת זמן התמיד לא שייכא הכא, שקרוב למזיד הוא ולא דק בלשכות להבחין מאיפה יביא.

כה). איברא דהרמב"ן לא ס"ל הכי, דהא בפירוש שני שם קיים פטורו של שליח ב"ד המלקה מ' מלקות מצד דרשה דיער, ולא הוקשה לו אמאי איצטריך קרא והא אנוס הוא. ונראה לכאורה דלפי דרך זו ע"כ צ"ל דיש מקום לומר שחזן המלקה ע"פ אומד ב"ד לא מקרי אנוס, דהא סו"ס התברר שאומד זה היה בטעות ושגגה היא. ואע"ג דלאו איהו טעי אלא הרופא טעה, מ"מ הא גם בטעי דיינא במניין אמרו בגמרא שהשליח גולה. ואף שיש לחלק בזה, דבטעי דיינא במניין אכתי היה החזן יכול לשים לב שטעה, מ"מ כבר אין זה מופקע לחייבו בטעות דאחריני. עכ"פ נראה יותר עיקר דהמלקה ע"פ האומד מיקרי אנוס גמור, ופטור אף לולא דרשה דיער.

כו). עיין תשב"ץ ח"ג סוף עניין פ"ב שכתב - ונראה כי פירוש רופא אומן [דתני בתוספתא לחייבו גלות כשטעה והמית ולחייבו תשלומין בטעה והזיק] הוא רופא החבורות במלאכת היד ששגגתו וזדונו היא חבלה ורציחה בברזל שהעידה

ועוד נראה לומר דפעמים רבות אף חייל הטועה בעצמו ועביד מעשה ע"פ טעותו, ה"ז נחשב כאונס גמור, ועדיף הוא טפי מרופא הטועה, לפי שהוא בהול" להכריע, וברגע קטן אם לא יפעל לפגוע בעומד כנגדו, עלול הוא להיפגע ממנו או אחרים עלולים להיפגע. ואין הוא יכול לבדוק בדיקות מעמיקות, אלא מחוייב הוא לפעול במהירות על פי הנראה לעיניו באותו הרגע. ואי טעה, אנוס גמור הוא בזה.



סיבת פטור שלישית - מתעסק

בשו"ת חת"ס (או"ח ח"א קע"ז) דן באשה שבאה להציל את המשרתת שלה מעלפון ע"י השקיית יי"ש, וטענה ונתחלף לה היי"ש במשקה פטריאהל שהוא סם הממית, ומתה על ידה. וכתב שם החת"ס דאע"פ שהשקיית הפטריאהל היא מעשה רציחה גמור, מ"מ אין לחייבה הכא שעסקה בלהחיות ונזדמן לה דבר הממית דבשאר חייבי חטאת מקרי זה מתעסק ופטור וגרע מנתכוון לבלוע רוק ובלוע חלב אחר דאפשר שאפילו בחלבים ועריות פטור וכו' והכא הוי מתעסק טפי כמובן שנתעסקה בהשקאת יין שרף זה ונזדמן שריפת פטריאהל אחר וגרע מחלב ורוק ועיין כריתות י"ט: תוס' ד"ה דהא"י וע"ש בגמ' הנח לתינוקות וכו' יע"ש א"ע חיוב גלות אין כאן כמובן, אך להצריכה קצת כפרה הואיל ואירע מכשול על ידה והרי מהרי"ו סימן קכ"ה

תורה שאפילו מחט אינו צריך אומד וכו' אבל רופא חולים במשקין וכו' אינו בכלל זה שאינו בא לידי חבלה להתחייב בנזיקין ואם שגג או הזיד והמית או שהוסיף מכאוב על מכאובי החולי ונתכוון לרפאות ולא נתכוון להזיק פטור הוא אף מדיני שמיים שאין לו אלא מה שענינו רואות וכו', עכ"ל. והנה מלשונו בתחילה משמע דעיקר החילוק הוא בין רפואה בברזל שא"צ אומד לרפואה במשקין וכד'. וכן נראה שהבינו הצי"א (ח"ד סימן י"ג אות ב'), אלא שעל חילוק זה תמה הצי"א שם, אטו הממית במשקין אינו רוצח גמור? ואי אתנין מצד שאין לו אלא מה שענינו רואות, א"כ הה"נ לרופא בברזל. ולענ"ד יש לפרש את דברי התשב"ץ דעיקר החילוק אינו בין ברזל למשקין, אלא בין עושה מעשה בידיו למלמד חכמתו בלבד, והכא שעביד מעשה בידיו סו"ס עביד רציחה ואית ליה אחריות עליה, כיוון שסו"ס טעותו אינה אונס גמור, אך כשלימד חכמתו ולא עביד מעשה אין עליו טענה במה שלימד את הנראה בעיניו באותה שעה. ומה שכתב התשב"ץ לגבי ברזל שא"צ אומד, זה כתבו רק לעניין צדדי, לומר שבכל עניין שמת ע"י ברזל חשיב כהכהו מכה הראויה להמית, אך עיקר החילוק אינו שייך לזה. איברא, דע"ע בשו"ת שבט הלוי הנוכר לקמן דהוא פירש את דברי התשב"ץ באופן אחר, ובאר דהחילוק הוא בין רופא חיצוני לרופא פנימי שאין לו אלא מה שענינו רואות.

וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"י סימן רצ"ד שכתב - הא דתנינא בתוספתא ובטוש"ע דרופא מומחה שריפא ברשות ב"ד והזיק בשוגג גולה היינו כשהזיק וחבל והמית בידים ועשה משגה במעשה הטיפול עצמו לא כן כשלא עשה כלום ושגג ולא ראה את המחלה, עכ"ל. והרי מבואר בלשונו דלא חייבוהו אלא בעביד מעשה. [אמנם תשובתו שם עוסקת בעניין רופא שלא זיהה את המחלה. והתם לא נעשה שום מעשה כלל, לא על ידו ולא ע"י אחרים, ויותר ראוי להקל עליו שם, אך מ"מ אכתי נראה ללמוד מדבריו שם להקל בכל מי שלא עביד מעשה בידים].

כו). וכע"ז מצינו לעניין נרדף שא"צ להתרות ברודף אחריו ולא לדקדק להציל באחד מאבריו, כיוון שהוא בהול (עייין משנה למלך הלכות חובל ומזיק פ"ח ה"י). ואף שאינו דומה לכאן לגמרי, שהרי התם ברור שהנהרג סו"ס רודף הוא, מ"מ שמענו משם להקל בבהול. ולאידך גיסא, הכא נראה להקל בבהול, אף בבהול להציל אחרים, דהא התם נמי כתבו הפוסקים שאף אחר א"צ להתרות ברודף אלא כשיש פנאי לדבר, והכא ליכא פנאי כלל.

כח). לשון תוס' שם - וא"ת שוגג נמי דכה"ת כולה לא מתכוון לאיסור וי"ל בכל התורה כולה כשאמר מותר הוא שוגג בדבר שהוא ידוע לנו שהוא איסור אבל הכא מתכוון לדבר שהוא היתר לכו"ע אם היה כפי מה שהוא סבור ולכן פטור משום דהוי מתעסק, עכ"ל.

הצריך קצת תשובה למי שהשכיר שליח ונהרג בדרך ולמד ממ"ש פרק חלק שדוד המלך ע"ה נענש על שעל ידו וגרמא דיליה נהרגה נוב וכו' וצ"צ כ' שאינו דומה וכו' נמצא היה הוא בעצמו (דוד) קצת גרמא משא"כ בשוכר שליח דמצוה קא עביד וכו' וצ"ל מ"מ צריך קצת תשובה משום מגלגלין זכות ע"י זכאי וחובה ע"י חייב וה"נ כוותיה. אך אין להעמיס עליה הרבה כיוון שעסקה בהצלת נפשות וגם היה בהול טפי מתרומה בערב פסח ואם נחמיר נמצא מכשילין לעתיד לבא בפיקוח נפש וכו', עכ"ל.

הרי שמענו דהעוסק בהצלת נפשות וטעה במציאות בין דבר לדבר^כ, ה"ז פטור משום מתעסק, אע"פ שאינו אנוס בטעות^ל. ומבואר בדבריו דעל גוף מעשה ההריגה אין עליו שום חיוב כלל, דאין זה נחשב למעשה דיליה, אלא שמ"מ הצריכו החת"ס קצת כפרה על כך שעל ידו התגלגלה תקלה חמורה של מיתה, לפי שמגלגלין חובה ע"י חייב. ומ"מ כתב החת"ס שלא להעמיס עליו הרבה, ואין להחמיר בזה כלל, דא"כ נמצאנו מכשילים לעתיד לבוא את הבאים להציל.

ומעתה, אף במקום שלא היה הדבר בהול כ"כ והיה אפשר להבחין שהנהרג הוא יהודי, ולא היה שם אונס גמור בטעות זו, מ"מ כיוון שהיורה סבר שהוא הורג מחבל ופועל בזה פעולת מצווה, א"כ אע"פ שטעה במציאות, מ"מ מתעסק הוא ולא חשיב כעושה מעשה הריגה כלל.

אלא שעכ"פ שמענו מדברי החת"ס ע"פ המהרי"ו שראוי להצריכו קצת כפרה על שבא מכשול כזה לידו לפי שמגלגלין חובה ע"י חייב, ומ"מ אין להחמיר עליו כלל ואסור להחמיר בזה שלא יביא הדבר להחליש חלילה את החיילים.



סיבת פטור רביעית - מלחמה שאני

עד כאן דיברנו בסיבות פטור השייכות במהותן לכל מציאות של העוסק בדבר הצלה וכד' ובאת תקלה על ידו. אולם באמת נראה טפי דמציאות המלחמה שונה במהות מכל המקרים שהזכרנו לעיל, דהא במלחמה אנו נכנסים לכתחילה על דעת שיאבדו נפשות היחידים ע"מ להחיות את הכלל. וטבעה של המלחמה הוא שאף יש חיילים הנהרגים בטעות ע"י כוחותינו בתוך סערת הקרב, ובדרכי הטבע כמעט שאי אפשר להמלט מזה. ואם נרצה להיזהר יותר מדי שלא נוכל להגיע לידי טעויות אלו, אז נמצאנו פוגעים פגיעה משמעותית מאד בעצם היכולת להילחם ולנצח. וגם מסתבר מאד שההתמהמהות בתגובה שתיגרם ע"י זהירות יתירה תגרום למצב בו יותר יפגעו חיילים מאש האוייב ממה שיפגעו מחמת מהירות התגובה שגורמת את החשש לטעות. ולכן נראה טפי להגדיר שאף טעויות אלו הן ממש חלק ממצוות המלחמה. וכשם שלא שייך להימנע ממלחמה מחמת פיקוח נפש, כי סיכון הנפשות הוא חלק ממהות מצוות

כט). ונכון הדבר בין בטועה בין סם המחיה לסם הממית ובין בטועה בין איש פלוני לאיש אלמוני, כדמוכח מהמתעסק למול תינוק זה ונתחלף לו באחר, כדאיתא בכריתות י"ט: שהזכיר החת"ס שם בתשובה.

ל). ע"ש בתחילת התשובה שהזכיר החת"ס מציאות שחשיב אונס, ומוכח ממשמעות דבריו דטעות זו של החלפה בין סם מחיה לסם ממית לא מקרי אונס.

המלחמה, כך גם מותרים אנו לכתחילה, ואף מצווים אנו, להילחם באופן היותר טוב, כולל ביצוע פעולות נחוצות אע"פ שיש בהן חשש טעות. ונמצא שאין ביד החייל היורה אלא מצוות קידוש השם, בהיותו עושה מלחמה על יחוד השם. וכשפגע בטעות בחברו ע"י פעולה שהייתה נדרשת למלחמה, אז הריהו כמי שהמית על קידוש השם.

ובזה החייל היורה בטעות שונה הוא במהות מרופא הטועה, דהרופא כשטעה והודע לו טעותו חייב הוא כפרה על טעותו (עכ"פ בהודע לו שבאה הטעות מחמת שלא עיין יפה וכד'), לפי שהיה מוטל עליו לפעול במיתון גדול ולעשות כל דבר העשוי למנוע ממנו טעות. ואינו רשאי כלל להיכנס לכתחילה למצב שבו אינו נזהר מהטעות בכל אופני הזהירות הנדרשים. ולכן יש לו איזו מידה של אשם בטעותו. ואע"פ שעוסק הוא בהצלחה ואם טעה "אין בידו אלא מצווה כי רחמנא פקדיה לרפויי וליביה אנסיה למיטעא", מ"מ בעי כפרה על מיעוט זהירותו. ואפילו במקום שהוא אנוס אנוס גמור, אכתי יש מקום להצריכו קצת צד כפרה, לפי שאף עבירה באנוס עבירה היא אלא שרחמנא פטריה מעונש. אבל במלחמה נצטוונו לכתחילה אף על פעולה במצב שיש בו חשש טעות. הגע עצמך שהיו לפנינו הוראות פתיחה באש מחמירות הנחוצות ע"מ למנוע טעות של ירי דו"צ, וראה הפיקוד שמחמת ההחמרה בהוראות אין מהירות התגובה של הכוחות מספקת, ומחמת זה נהרגים חיילים רבים מאש האוייב, הרי וודאי שרשאי הפיקוד להקל את הוראות הפתיחה באש, אע"פ שידוע הוא כמעט בוודאי שהקלות אלו בדרך הטבע יגרמו לירי דו"צ, כיוון שבחשבון הכולל נראה לפיקוד שכך יהרגו פחות חיילים, או שדרוש הדבר להצלחת המלחמה. וא"כ נמצא שהפוקד על ההקלה בהוראות פתיחה באש הרי הוא כמעט כפוקד על החיילים לסכן איש את אחיו, וכיוון שרשאי הוא בכך ואף מצווה הוא בכך, הרי נמצא שהטעות עצמה היא מכלל הפעולות המצוות עלינו במלחמה. והמקיים את ההוראות הריהו פועל פעולה של מצוות קידוש השם, וכשפגע בחבירו בקיימו את מצוותו לעשות מלחמה על יחוד השם, הריהו בזה כמי שהמית על קידוש השם.

ושווה בנפשך אב המפקד על פלוגה שבנו משרת בה, והוא מחליט שלשם הצלחת המלחמה צריך הוא להקל את הוראות הפתיחה באש, ויודע הוא כי בזה מסכן הוא את בנו יחידו, ואכן ארע הדבר והאב עצמו פגע בבנו. וכי אין האב הזה דומה לאברהם אבינו העוקד את בנו במצוות ה' אלוקיו, ובנו הנהרג על ידו אחר שנכנס עמו במערכות המלחמה ובסיכון המוגבר לדו"צ האם אינו כיצחק הנעקד על גבי המזבח?^א

וקורא אני עליו את אשר כתב המהר"ם מרוטנבורג (תשובה רע"ג) בעניין הריגה על קידוש השם וז"ל - דההורג את חבירו על קידוש השם מותר^ב וכו' ומי שמטעינו כפרה הוא מוציא לעז

לא). ובה מתקרבים הם למדריגה החמישית שמנתי לעיל במדרגות מצוות קידוש השם - עיין הערה ב לעיל.

לב). בעניין הריגה לכתחילה על קידוש השם במלחמה, כגון במציאות שידוע לנו שיש שבויים בתוך בית שממנו המחבלים יורים על כוחותינו ואין ברירה אלא להפציץ בית זה על יושביו כולם וכל כיוצ"ב - זו שאלה כבדה הצריכה הכרעה מגדולי הדור. והארכתי בביאור הצדדים בסוגיא זו בקונטרס אחר שכתבת, והראיתי בזה כמה וכמה פנים להיתר, אך דברי בזה אינם אלא להעלות את השאלה על שולחן מלכים לדון בה לפני גדולי הדור. ומ"מ בעניינא דילן, שהחיילים עוסקים אך ורק בפגיעה באוייב אלא שהם יודעים שיש בכלל פעולותיהם חשש טעות, בזה נלענ"ד פשוט לדון בהם כעין דברי המהר"ם בממית על קידוש השם.

על חסידים הראשונים, ואחרי שכונתו היה לטובה מרוב אהבת יוצרנו יתברך שמו פגע ונגע (במעמד) [במחמד] עיניו, גם הם חלו פניו על ככה, לא דמי לההוא דפרק החובל [ב"ק צב, א] (סימא עינו ושבר כדו) [סמא עיני ושבר כדי] דחייב, דהכי ודאי (מהכי) [מחלי] מאהבת הבורא ואין להחמיר עליו כלל. [וצור ישראל ינקום נקמתנו ונקמת תורתו ונקמת דם עבדיו השפוך במהרה בימינו ויראו עינו וישמח לבינו] מאיר ברבי ברוך. ואף אנו נאמר על חיילנו הצדיק- ואחרי שכוונתו לטובה ומרוב מסירותו לקדש את השם, להלחם מלחמת ה', לרומם קרן ישראל עמו ולהציל את בניו מיד נוגשיהם, לשם זה קיים את המצווה עליו לעשות, ומכלל פעולות מלחמתו נסבב הדבר ופגע במחמד עיניו, באחיו אשר עליהם יצא להילחם ולחרף נפשו למות עליהם, אין להחמיר עליו כלל ואינו צריך לכפרה. וצור ישראל ינקום נקמתנו ונקמת תורתו ונקמת דם עבדיו השפוך במהרה בימינו ויראו עינו וישמח לבנו.



העולה מדברינו

א. חייל הפועל כראוי ובאת טעות לידו והמית את חברו אין בידו אלא מצוה, דהקב"ה ציווהו להלחם וליבו אנסו לטעות. ודבר זה נכון הוא אף בטעות שהיה יכול להימלט ממנה, ואפי' אם באת לו הטעות מחמת שלא עיין יפה, מ"מ כיוון שלא פשע הרי נחשב הדבר ש"ליבו אנסו לטעות", ואין עליו עונש בזה (ע"פ הרמב"ן בתה"א בדין רופא הטועה).

ב. אסור לחייל למנוע עצמו מלהיכנס לפעולה צבאית מחשש שמא חלילה יגיע להמית את חברו בטעות, כשם שאסור לרופא להימנע מהצלה מחשש שמא יטעה וימית (ע"פ הרמב"ן בתה"א).

ג. חייל כהן שפעל כראוי ובאת טעות לידו והמית את חברו כשר הוא לנשיאת כפיים.

ד. ולעניין כפרה על התקלה שבאת לידו, נראה עיקר לומר דבמלחמה הותר לנו לכתחילה להיכנס למצב שיש בו חשש טעות, ונמצאת הטעות עצמה נכללת במצוות קידוש השם של המלחמה. ויש לדמות את ההורג והנהרג לעוקד ונעקד ע"ג המזבח וא"צ לשום כפרה!

אולם גם ללא סברה זו יש לפוטרו מכמה צדדים:

א. במקרים רבים חשיב אונס גמור שלא היה יכול להבחין בטעות, במיוחד במצב בהול שצריך להגיב במהירות.

ב. גם במקום שאינו אונס גמור אלא טעות שהיה אפשר להימלט ממנה, מ"מ אם הוא פעל כראוי ועיין יפה ולא התרשל, הרי כיוון שהוא היה עוסק במצווה פטרתו תורה מגלות, ואפילו רופא בכה"ג פטור (אליבא דערוה"ש ויש חולקים).

אפילו במקום שיש שם צד התרשלות שלא עיין יפה, אך לא פשע בזה, אכתי אינו חייב כלום, כל זמן שלא נודע לו שהתקלה באה בגרמת טעותו. וכשנודע לו י"א דהשתא נתחדש לו חיוב תיקון וכפרה כלפי שמיא ונתחייב בגלות (ערוה"ש, רמב"ן ושו"ע אליבא דאור"ש), וי"א דאכתי כיוון שעסוק הוא במצווה פטור הוא מהגלות (אור"ש אליבא דהרמב"ם, כנ"ד התשב"ץ, וצ"ב דעת יד אברהם).

ג. הכא שהוא מתעסק להרוג את האוייב ונתחלף לו באחיו, יש לפוטרו אף למ"ד דהעוסק במצוה אינו פטור מגלות, לפי שחשיב "מתעסק" הפטור בכל התורה, ולא נחשב שעשה מעשה הריגה כלל. ומ"מ, אף שאינו צריך שום כפרה על פעולתו, יש מקום להצריכו קצת כפרה על שנתגלגלה תקלת מיתה מחמתו, אך אין להחמיר עליו כלל בזה (ע"פ החת"ס).

ה. ולעניין החייל הנהרג בדו"צ, פשוט הדבר שהוא מסר נפשו על קידוש השם במעלה עליונה ואין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו. ונראה לומר עוד שמעלתו גדולה יותר ממעלת הנהרג ביד האוייב.



הרב ברוך תאנה

רפיח – חצרה של עזה

א.

רפיח - חצרים

רפיח היא העיר הדרומית ביותר בחבל עזה, בקצה גבול מצרים, בקצה המדבר הגדול של סיני. השם 'רפיח' לא נזכר כלל בתנ"ך, אם כי שמה מובא בתרגומים ובברייתא של תחומי ארץ ישראל. הקישור התנכ"י שלה לא"י וידיעת העם הטמא היושב בה מימי קדם, יש בו כדי להעמיק ולהבין את תפקידה ההיסטורי, ומשמעותה האימונית גם לימינו אלה ממש.

משה רבנו מתאר את כיבוש הארץ, ואת הסיבות האלוניות שגרמו מלחמות בין עמים, לצורך כיבושם של ישראל את ארצם. החיוב לכיבוש היה את ארץ כנען לגבולותיה, ואת שבעת עמי כנען, ולעומת זאת איסור היה לכבוש את אדום, למשל, בכיבושי יהושע תחילה, עד לעתיד. מצרים אינה בגבולות החיוב והארץ המובטחת, אך מותר לכבוש מהם חלקים שיכבשו הם מארץ כנען.

לפיכך מבואר בספר דברים (כ כג): וְהָעַיִים הַיִּשְׁכִּים בְּחָצִירִים עַד עֵזָה - כְּפָתָרִים הַיִּצְאִים מִכְּפָתָר הַשְּׂמִידִם וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתָּם. כְּפָתָר וְהַכְּפָתָרִים הֵם מִבְּנוֹי שֶׁל מִצְרַיִם (בראשית י), והם השמידו את היושבים "בחצרים עד עזה", והתיישבו בה. ולפיכך היה מותר ואף חובה לישראל לכבוש מקומות אלו מידם.

מהו מקום "חצרים"? בתרגום אונקלוס תרגם: 'דִּיתְבִּין בְּדִפִּיחַ עַד עֵזָה', ובתרגום המיוחס ליונתן: 'רְפִיעַ'. והיינו שם העיר רפיח, שמקומה כיום כ־30 ק"מ דרומית לעזה. והשם חצרים, כמו 'חצר', שאין לה חומה סביב (רמב"ן).

גם בגבול שבט יהודה, אשר בספר יהושע (טו ג-ד), מתואר כך: "וְעֵלָה מִנֶּגֶב לְקָדֵשׁ בְּרִנֵּעַ וְעֵבֶר חֲצֹרֹן וְעֵלָה אֲדָרָה וְנָסַב הַקֶּרְקָעָה. וְעֵבֶר עֲצֻמֹּנָה...". מוזכר מקום הנקרא 'חצרון', ואחריו 'אדרה'. ובגבולות המתוארים בפרשת מסעי (לה ד): וְנָסַב לָכֶם הַגָּבֹל מִנֶּגֶב לְמַעְלָה עֲקָרִים וְעֵבֶר צִנָּה, וְהָיוּ תוֹצְאָתָיו מִנֶּגֶב לְקָדֵשׁ בְּרִנֵּעַ, וַיֵּצֵא חֲצֵר אֲדָר וְעֵבֶר עֲצֻמֹּנָה. לדעת הרב סעדיה גאון - הרס"ג, 'חצר אדר' - היא 'רפח' (ואולי חצר אדר הם שני מקומות סמוכים, שבתחילה נזכרו כמקום אחד: חצר ואדר). אם כן, רפיח היא חצרים שבתורה, או חצר אדר, או חצרון שבספר יהושע! (וגם רמז בגימטריה, חצ"ר = רפיח).



ב.

העוים הם העם הכנעני – החיוי

העם שישב בחצרים היה "העוים" - והעוים הישבים בחצרים עד עֵזָה. מי הם העוים? לאיזה עם הם מתייחסים?

לדעת הרמב"ן (בפירושו המקיף בדברים ב כג), העוים הם אחד משבעת עמי כנען, והם 'החיוי' המוזכר בשבעת עמי כנען, שהזכיר משה רבנו (בדברים ז א): "ונשל גוים רבים מפניך: החתי והגרגשי והאמורי והכנעני והפרזי והחוי והיבוס, שבעה גוים רבים ועצומים". ומקום מושבו הראשון היה בחצרים, היא רפיח, והיא בגבול ארץ כנען, שאותה נצטוונו לכבוש, להופכה לארץ ישראל.

ומה שהתורה מגדירה את גבולות ארץ כנען (בבראשית י ט): "וַיְהִי גְבוּל הַכְּנַעֲנִי מִצִּידֵן בְּאֶחָה גֶרֶרָה עַד עֵזָה", היינו מצפון לדרום הארץ, וא"כ עזה היא הדרומית ביותר, יש לפרש שאכן עזה היא עיר המבצר מוקפת החומות הדרומית ביותר, בימי אברהם, אבל חצרים, כאחד המקומות הפרושים שסביבה - נכללים בתחומה, ולא נזכרו בפירוט. אבל אכן, חצרים שהיא רפיח, היא הגבול הדרומי של ארץ כנען, וממילא של ארץ ישראל, שנצטוונו לכבושה. ולדברי הרמב"ן ישבו בה עם החיוי, הם העוים.

"והכתוב שאמר (ליצחק אבינו, כשרצה לרדת מצרים מחבל ארץ הפלשתים), על ארץ פלשתים (בראשית כו ג) "כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל" (וראה שבת קיח.), - מן הטעם הזה היה, כי הארץ ההיא הייתה מתחלה לבני כנען, ומפני זה הורישו ישראל בימי יהושע "חמשת סרני פלשתים: העזתי האשדודי האשקלוני הגתי והעקרוני והעוים" (יהושע יג א), שהיו כולם יושבי גבול הכנעני" (רמב"ן שם). למדנו, שלא רק מארץ כנען היא 'חצרים', מושב העוים, שהם החיוי, אלא גם מ'ארץ פלשתים' הייתה, שעליה ניתן ציווי מיוחד, והבטחה נוספת, כי תהיה חלק מארץ ישראל.

ואע"פ שכבשו בני המצרים הכפתורים את העם העוים היושבים בחצרים, היא רפיח, לא נמנעו ישראל מלכבושם, כי בכלל ארץ כנען הייתה, המובטחת לישראל מעולם.

ומוסיף הרמב"ן ומבאר, למה השתנה השם מחיוי לעוים: "על דעתי העוים הם החוים, כי המנהג בכתוב שיחליפו השמות - בהיותם מורים על ענין אחד, והנחש יעֹת עצמו בדרך. ובבראשית רבה (כו ז) אמר ר' אלעזר ברבי שמעון: שהיו בקיאין בעפרות כנחש. בגלילא צוחין לחויה (תרגום של נחש) עויה. ונהגו בו חכמים לקרותו עכנא ולקרותו חכינא" (היינו מילים בחילופי עין וחית).

העם החיוי מוזכר כעם השישי מעמי כנען, שנקרא ע"ש הנחש, שהיה 'ארור מכל חיית השדה', והביא טומאה לעולם, במה שהחטיא את האדם ואשתו חוה, לעבור על מה שנצטוו, ולא לשמוע בקול השם ולמצוותיו. וחטא במה שהתאוה לה. היינו שהיו בו שורשי חטאי שפיכות הדמים וגילוי העריות וכפירה ביסוד האמונה. ובאלה הדברים היה כנען עצמו שטוף, וגם בניו אחריו. את תמצית תכונת הנחש, נתן כנען בבנו החיוי, שיהיה כנחש המעוות את הדרך, ההולך

הליכת עקלתון ופלתול, הנקרא עויא. ושורש מקומם הוא בחצרים עד עזה, מקומה של רפיח, ואולי גם של חאן יונס הסמוכה, שהייתה ככפר פרוז, בין רפיח ובין עזה.

תכונות הרשע האלו התפתחו במקומות אלו בגבול ארץ הקודש, ארץ הצבי והטוהר, דווקא בהעדר עם ישראל ונפש יהודית מלשבת במ. תכונות הכנענים המעוותות האלו, נצטוו ישראל להיות לבני חיל ולהכניעם, וליישב חבל ארץ זה כנחלת אבות מורשה משנים קדמוניות, להפוך רעה לטובה. ובמקום חושך וצלמוות להפוך לחיים ישרים ואור גדול.



ג.

הרפאים המטילים אימה

אמנם ברשימת עשרה העממים שהובטחו לאברהם אבינו (בבראשית טו כ), נזכרו הקיני והקניזי והקדמוני, ואחריהם שבעת עמי כנען, אך במקום חיוי נזכר שם עם 'הרפאים'. לדעת הרמב"ן, החיוי נקרא בימי אברהם רפאים, והכל מכוון לאותו עם. ולשון המדרש רבה "לפי שאינו מזכיר כאן חוי, לפיכך הוא מביא רפאים תחתיהם". ולמה נקרא שמם רפאים? "שכל מי שרואה אותם לבו רפה כשעוה. עוים שהיו בקיאין בעפרות כנחש". למדנו אם כן, שהיה אותו עם מפיל חיתתו על כל סביביו, וגורם פחד עמוק לעמים שסביבם, וגם הייתה בהם תכונת הנחש, שהיו בקיאים בעפרות.

מוסיף הרמב"ן על כך ואומר, כי "על דעתי הוא שם מכונה מן החוי, על שם חור פתן ומאורת צפעוני (ישעיהו יא ח), כי הטמונים בעפר יקרא הלשון רפאים, כמו 'הרפאים יחוללו מתחת מים ושוכניהם' (איוב כו ה) 'וארץ רפאים תפיל' (ישעיהו כו יט)". "כי כאשר היה שמו חוי כינו לו מן חויא רפאים, שהנחש שוכן בחורי עפר והחורי והעוי על שם הנחש, כמו כן".

והיינו שהיו חופרים מנהרות כנחשים וטמונים בעפר, שיהיה להם למגן ולמקום מסתור והתקפה על האויב גם יחד. תכונה רשעה זו, מהווה שורש והשראה למנהרות הפשע, שחופרים הרשעים אנשי החמס, להתחזק ברשעתם, ולהינצל מיד רודפיהם, חיילי המדינה היהודית, החפצה לבער את הרשעה מן העולם, ולהשמידם עד כלותם.

והנה עם חיוי זה שהיה קטן ומצומצם מתחילה, התרבה והתעצם מאד, והתפתחו ממנו עמים נוספים גדולים ועצומים, והם הרפאים והחורי (שירש אותם עשו) והחיוי, והאימים (שירשו אותם מואב) המוזכרים במקומות שונים, סביב ארץ הקודש נחלת ד'. "הנה בני החוי הזה רבו למעלה וכאשר נפוצו משפחות הכנעני נחלה המשפחה הזאת ארצות גדולות, ומהם שתקרא ארץ רפאים ומהם חורים, ומהם עוים, ובכללם כלם חוי וכולם רפאים" (רמב"ן).

והנה כח הנחש הקדמוני, התפשט בין עמים רבים, כדי להרע לעם ד' בני ישראל, להיות כצר ואויב להם. וכפי שאנו רואים בשנים אלו את התחזקותה של הרשעה כנגד ישראל. והכל הוא כדי לנסות ולצרף אותנו, להתאמץ ולהתגבר ברוח התורה והאמונה בד' אלוקי ישראל, וללכת כעם ומדינה בדרכי השם והליכותיו.

"... יען אשר עברו הגוי הזה את בריתי אשר צויתי את אבותם ולא שמעו לקולי. גם אני לא אוסיף להוריש איש מפניהם, מן הגוים אשר עזב יהושע וימת. למען נסות בם את ישראל השמרים הם את דרך ד' ללכת בם, כאשר שמרו אבותם אם לא. וינח ד' את הגוים האלה לבלתי הורישם מהר, ולא נתנם ביד יהושע". (שופטים ב כ-כג)



ד.

העוים שבחצרים הם פלשתים

אמנם יש דעה בגמרא וברש"י, שהעוים היושבים בחצרים עד עזה, הם עם פלשתים. רש"י מוכיח זאת מספר יהושע (יג ג), בו נמנים חמשת סרני הפלשתים, ואיתם העוים, כחלק שישי מהם. ולדבריו "עמהם הם נחשבים בספר יהושע (יג ג) "זאת הארץ הנשארת כל גלילות הפלשתים: העזתי והאשדודי האשקלוני הגתי והעקרוני והעוים". אמנם חמשת סרני פלשתים נמנים על שם מקומם, והעוים מוזכר ע"פ שמם, ומקום מושבם ב'חצרים' לא נזכר בפסוק, אבל עכ"פ נחשב הדבר כאילו יש שם רשויות, וה"עוים" הוא חלק השישי, מהפלשתים.

וכוונת משה רבנו בפסוק זה, לומר שאסור היה לאותו הדור לכבוש את פלשתים מפני השבועה, שנשבע אברהם לאבימלך: 'אם תשקור לי ולניני ולנכדי, כחסד אשר עשיתי איתך תעשה עימדי ועם הארץ אשר גרת בה'. באיסור זה היו כלולים גם העוים היושבים בחצרים עד עזה, הנחשב כארץ פלשתים, ולא הורשו לכבושם. אילולי באו הכפתורים בני מצרים וכבשום, ובזה הותר לישראל לכבוש גם את חצרים, והעוים שבתוכם, כדרך ש'מואב ועמון טהרו בסיחון'.

ומי היו פלשתים אלו? מבואר בפסוקי העמים בפרשת נח (י יג -יד), ומצרים ילד את לודים ואת ענמים ואת להבים ואת נפתחים. ואת פתרחים ואת כסלחים אשר יצאו משם פלשתים ואת כפתרים". מבואר לכאורה שהפלשתים הם בני הכסלוחים. אך רש"י מבאר ע"פ חז"ל מקרא נדרש לפניו ולפני פניו, וכי: "משניהם יצאו, שהיו פתרוסים וכסלוחים מחליפין משכב נשותיהם אלו לאלו, ויצאו מהם פלשתים". אם כן, אלו הפלשתים בני בלי עם הם, ויצאו מתערובת של משכבי איסור וזוהמה, של שני בני מצרים, הפתרוסים והכסלוחים. ומאותם בני תערובות ערלים יצאו הפלשתים והשתלטו על חמישה ערים בדרום מערב הארץ, ואיתם העוים, שהתיישבו בחצרים עד עזה. (ושלא כרמב"ן בדברים ב כג ובבראשית י יד, שבני הכסלוחים נפרדו ממקומם במצרים, והתיישבו בארץ פלשת, ונקראו פלשתים על שם מקומם.)

לחבל ארץ זה היה דין מיוחד להיותו בעתיד חלק מארץ ישראל, מלבד ארץ כנען, שהיא הובטחה ליצחק בהיותו בארץ פלשתים, מעבר למה שהובטח לאברהם (ע"פ הרב אביגדור הלוי נבנצל), כפי שכתוב (בשבת קיח): "יצחק שכתוב בו (בראשית כו ג) כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האלה", היינו הקשות, הנמצאות בחבל ארץ זה.

מדברי הגמרא בחולין (ס:ו) נראה כרש"י, שכך מבואר שם על הפסוק "והעוים היושבים בחצרים עד עזה (רש"י: ארץ ישראל) - מאי נפקא לן מינה? (אלא) מדאשבעיה אבימלך לאברהם

'אם תשקור לי ולגני ולנכדי', אמר הקב"ה: ליתו כפתורים ליפקו מעוים, דהיינו פלשתים (כדעת ריש לקיש שם), וליתו ישראל ליפקו מכפתורים". (ואח"כ מבארת הגמרא שזה כמו עמון ומואב טהרו בסיחון).

ה.

העוים שבחצרים – מבני עשו

דעת רב בגמרא (חולין ס:) היא, שהעוים הם מבני עשו, שישבו בדרומה של א"י בנגב. וכתבו התוספות (בחולין ס: שם), שדרשו סמוכים, בין ה'עוים' שנזכרו בסוף פסוק יג, לתחילת פסוק יד (ביהושע יג): מתימן כל ארץ הכנעני - עד אפקה עד גבול האמרי. והיינו, שהנביא מודיע את מקומות הארץ הנשאת שלא נכבשה ע"י יהושע, ומבאר שהיה זה "מן השיחור אשר על פני מצרים (הנילוס - רש"י) ועד גבול עקרון צפונה לכנעני תחשב, חמשת סרני פלשתים: העזתי והאשדודי האשקלוני הגתי והעקרוני והעוים". רש"י מבאר בשני אופנים, או שגם העוים הם מסרני פלשתים, אלא שלא היו חשובים ולא נכללו בפני עצמם (כדברי הגמרא שם), או ש"עוד נשאר לכבוש ארץ העוים שאינם מן הפלשתים" (כדעת רב).

אם כן, לא מבני כנען בן חם בן נח - היו, כדעת הרמב"ן, וגם לא מפלשתים מבני בניהם של המצרים היו, כדעת רש"י (בדברים ב), אלא מבני עשו, שהרשיע מאד. אף שכן יצחק אבינו היה, אלא שיצא ראשון אדמוני, וכל סרחונו איתו, ובידוע שהוא זורעו שונאים ליעקב, כדברי הנביא עובדיה "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי", וטוענים לירושה הרוחנית של יעקב אבינו. אמנם אסור היה לכבוש את נחלת עשו אבי אדום, בכיבושי יהושע את הארץ תחילה, עד לעתיד שבא ע"י דוד המלך. אם כן, גם עוים אלו מתימן נכדו של עשו היה אסור לכבוש, אלמלא באו הכפתורים וכבשום.

ו.

העוים – שהביאו חורבן על עצמם

"תניא נמי הכי: עוים מתימן באו. ולמה נקרא שמן עוים - שעיותו את מקומן". מפרש המהרש"א שהחריבו את מקומן. ו'עוה' לשון חורבן הוא, כנבואת יחזקאל (כא לב) "עוה עוה עוה אשימנה". במצודת דוד: "את המלכות ההיא אעשה מעוות ומעוקם".

רש"י (בע"ז ד.) מפרש "עיווי עיוותה - ולעוה אשימנה. וכן תרגום יונתן חוביהון חבו בחוביהון אתפרע מינהון". ובאו לומר שהחורבן שלהם בא על ידיהם ממש, על הרשע שהרשיעו ועל העיוות הנורא שעיוותו את צורת החיים מיסודה, מידה כנגד מידה, בפועל ידיהם החריבו ארצם. ולשון המדרש רבה (בראשית כו ז, על פרק ו ד הנפילים), על הקלקול שקלקלו לעולם כולו

במעשיהם: "עוים, שָׁצְדוּ אֶת הָעוֹלָם וְשָׁחָצְדוּ מִן הָעוֹלָם, שָׁגְרְמוּ לְעוֹלָם שְׂיָצוֹד, הִיךְ מֶה דָּאָת אָמַר: עוֹנָה עוֹנָה עוֹנָה אֲשִׁימְנָה".

"דבר אחר: עוים - שכל הרואה אותם אוחזתו עוית" - 'רתת וחלחלה'. (חולין ס:). לרוב אכזריותם הנוראה, הרשעות והטומאה המלפפת אותם, נִפְשׁ רָשָׁע אוֹתָהּ רָע לֹא יִחַן בְּעֵינָיו רָעָהוּ (משלי כא י). "התבאר לך" אומר הרלב"ג, "כי נפש הרשע אין תאותה כי אם לדבר רע כי לא יוחן בעיניו רעהו".

"דבר אחר: עוים - שאיוו לאלהות הרבה". במהרש"א מפרש, שהדרשה בנויה על חילוף עין באלף, עווה כמו איווה. וע"פ הפסוק בחבקוק (ג ג), "אלוה מתימן יבוא", כמו בפרשת הברכה (דברים לב) "וזרח משעיר למו", שמלמד שלא רצו בני עשו לקבל את התורה, מפני איסור רציחה שבה, והרציחה הלא ברכת יצחק אליהם היא "ואתה על חרבך תחיה", והם אדוקים בה, ועזבו את התורה ואת דרך האמונה בא-ל אחד של ישראל, ו"איוו לאלוהות הרבה" (ע"ז נג. על הערב רב בחטא העגל). אך לפי רש"י: "ואיוו" - לאלהי פלשתים, ויצאו ממקומם ובאו לגור ביניהם. ולהכי לא חשיב "ששה" סרני פלשתים". ואח"כ מפרש: 'שעיוו את מקומן' - יצאו משם ונתעוות שחרב". ויש לפרש שאחרי שיצאו ממקומם מ'חצרים עד עזה', או מכל חבל עזה בכלל, בו התערבו והתבוללו, נחרב מקומם, נחרבה גם עזה וגם כל חצרותיה סביב.

והיה כל זה סימן לכוחם של ישראל בימים אלו ממש, המתגבר והולך כנגד רשעה איומה זו, המקננת ברפיח ובשכונות שסביב עזה, לפעול עם א-ל להשמידם, לקיים מה שנאמר 'וירד מיעקב והאביד שריד מעיר, וישראל עושה חיל'. לאמור שכל המכונים בשם יעקב, בהתמודדותו עם עשיו, יתגברו לרדות ולמשול ולהכניע ולמגר את שונאיהם, וע"י כך לאבד גם את השרידים מהערים. ומתוך כך תתגלה אמונת ישראל, בכח האמונה בא-ל אחד, ב'שמע ישראל ד' אלוקינו ד' אחד'. וישראל בעצמו וע"י בחירי צבאו יעשה חיל במלחמה.

בכח גבורת האלוקים אשר בקרב ישראל, יוכרע האויב הפלשתי, כדברי רוח הגבורה של דוד לגלית הפלשתי (שמואל א יז): אֵתָה בָּא אֵלֵי בְּחָרָב וּבַחֲנִית וּבְכִידוֹן - וְאֲנִכִּי בָּא אֵלֶיךָ בְּשֵׁם ד' צָבָאוֹת אֱלֹהֵי מִעְרָכוֹת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר חֲרַפְתָּ. - הַיּוֹם הַזֶּה יִסְגְּרֶךָ ד' בְּיָדִי וְהַכִּיתֶךָ, וְהִסְרַתִּי אֶת רֹאשְׁךָ מֵעַלְיָךְ, וְנָתַתִּי פָגֶר מִחֲנֵה פְלִשְׁתִּים הַיּוֹם הַזֶּה לְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְחַיֵּת הָאָרֶץ - וַיִּדְעוּ כָּל הָאָרֶץ כִּי יֵשׁ אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל. - וַיִּדְעוּ כָּל הַקָּהָל הַזֶּה - כִּי לֹא בְּחָרָב וּבַחֲנִית יְהוֹשִׁיעַ ד' - כִּי לְד' הַמִּלְחָמָה - וְנָתַן אֶתְכֶם בְּיָדוֹ.



הרב אליעזר רוזין

זיהוי מקום המשכן בשילה

כִּי לָכֵן נָא אֶל מְקוֹמִי אֲשֶׁר בְּשִׁילֹו אֲשֶׁר שָׁכַנְתִּי שָׁמָּה פְּרָאשׁוּנָה (ירמיהו ז)
אֲבַחֵר לְנַפְשִׁי לְהִשְׁתַּכֵּן בְּמָקוֹם אֲשֶׁר
רוּחַ אֱלֹהִים שְׁפֹכָה עַל בַּחֲרִידֶיךָ (ריה"ל)

זיהוי שילה המקראית הינו מהמקומות המבוססים ביותר. וכבר הכפתור ופרח בפרק י"א זיהה את שילה באדמות הכפר סאילון. ולא מצאנו בתנ"ך תיאור מדויק למקום, כפי שמצאנו בשילה. בשופטים פרק כא פסוק יט, ויאמרו הנה חג ה' בשלו מימים ימימה אשר מצפונה לבית אל מזרחה השמש למסלה העלה מבית אל שכמה ומנגב ללבונה. והכפר סאילון מקומו במסילה העולה מבית אל שכמה. לצד מזרח. והוא נמצא דרומית לכפר לובאן שמשמר את השם לבונה. בזמנינו נוסף חיזוק לזיהוי מממצא כתוב באתר בכנסיה מימי התנאים, שמוזכר שם העיר שילה^א. אמנם מקום העיר מבוסס, אבל נראה שמקום המשכן שמציינים באתר שגוי. במאמר זה נבחן את האפשרויות למיקום המשכן ואת הראיות והפירויות להן.

יש להעיר דבומן חז"ל היה ידוע מקום המשכן, ואף הריחו בו את ריח הקטורת שנשארה בכתליו. וז"ל הש"ס יומא לט: אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה סח לי זקן אחד פעם אחת הלכתי לשילה והרחתי ריח קטורת מבין כותליה. ע"כ.

ההצעות לזיהוי הן כדלהלן. ההצעה הראשונה המבקר המגיע לשילה מכוונים אותו לשטח בשיפולי התל, במיקום הצפוני ביותר. במקום יש שילוט שזהו מקום המשכן (עוד הוסיפו בשנים האחרונות עמדות תפילה, ותפילת חנה). במקום נמצא משטח סלע מיושר מכוון ממזרח למערב. הראיה שזהו מקום המשכן היא מידות השטח כגודל חצר המשכן. וכבר לפני כשמונים שנה הציעו ארכיאולוגים שזהו מיקום המשכן. (בפרסומים מכונה מקום זה "המדרגה הצפונית")

ההצעה השנייה הנוצרים מסמנים את מקום המשכן מתחת כנסיה קדומה מימי התנאים, בשיפוליו הדרומיים של התל. יש הסתברות לומר שהנוצרים רצו לרשת את מקום המשכן, בבחינת שפחה תירש גבירתה. והם בנו את מקום תיפלותם על מקום המשכן, שהיה ידוע בזמנם כמו שמוכח ביומא הנ"ל. וכן באזור זה יש כחמש כנסיות קדומות. ויש הסתברות שהם בנו מקום תיפלותם באזור ששם שכן המשכן.

(א). יש על זה קושיא אחת מובחים קיח: דמסיק שם דרצועה היתה יוצאת מיוסף לתוך בנימין ועליה המזבח דשילה בנוי. ובפשיטות נראה מזה דמקום העיר שילה הוא בעומק נחלת בנימין.

והענין ארוך, ובמקום אחר נאריך בזה. ומ"מ מהסוגיא שם מבואר להדיא לא כן. דהקשו שם ומי מקרב נחלות. ואין המכוון דאין נחלות יוסף ובנימין מקרבן, דפסוק מפורש הוא דנחלת בנימין מקומה בין נחלת יוסף לנחלת יהודה. אלא כמו שכתב רש"י דשילה אינה קרובה לנחלת בנימין. וא"כ מהסוגיא עצמה מוכח דשילה לא היתה בנחלת בנימין. יעוי"ש. ובס' ערכה של א"י (להגר"י לגדי זצ"ל) דחק דהרצועה יצאה מחלק בנימין לחלק יוסף. וצ"ל לדבריו דהש"ס נקט ה"נ רצועה יוצאה רק אגב הרצועה דיהודה. אבל האמת דהרצועה יצאה מבנימין ליוסף.

ההצעה השלישית יש ארכיאולוגים שהציעו את פסגת התל, שבקרבתו נמצאו כלים רבים שבורים וכן אפר שאפשר שהוא מהקרבות. כיום נבנה שם מבנה גדול "מגדל הרואה" ויש ממנו תצפית על כל הסביבה.



הראיות לזיהוי המקובל

בפרסומי המקום מביאים ראיה שהמשכן היה בשיפולי העיר מצד צפון, מהפסוקים בשמואל פרק ד פסוק יב - יד, יב-יד וירץ איש בנימן מהמערכה ויבא שלה ביום ההוא ומדיו קרעים ואדמה על ראשו: ויבוא והנה עלי יושב על הכסא יך (יד) דרך מצפה כי היה לבו חרד על ארון האלהים והאיש בא להגיד בעיר ותזעק כל העיר: וישמע עלי את קול הצעקה ויאמר מה קול ההמון הזה והאיש מהר ויבא ויגד לעלי: וכו' ובפסוק יח ויהי כהזכירו את ארון האלהים ויפל מעל הכסא אחרנית בעד יד השער ותשבר מפרקתו וימת כי זקן האיש וכבד והוא שפט את ישראל ארבעים שנה:

והנה עלי יושב ליד שער המשכן, וכפי שכתוב שנפל ליד השער. ומהפסוקים נראה שהרץ הגיע דבר ראשון לעיר. ורק אחרי שהעיר זעקה שמע עלי. וזה מובן אם נניח שהמשכן לא היה באזור השער, שהוא ליד פסגת התל, אלא בשיפולי התל.

וראיה זו אין בה הכרח כלל, דלא מוזכר כלל שעלי יושב במקום המשכן. וכשנפל עלי כתוב שנפל על יד השער. אמנם אפשר שהיה זה שער העיר. ואדרבה יותר נראה דשער יותר מתאים לשער העיר ולא לפתח אהל מועד. דשער הוא דבר הניתן לפתיחה וסגירה. אמנם במשכן שילה היו דלתות, וכדכתיב בקרא, וישכב שמואל עד הבקר ויפתח את דלתות בית ה'. וכן מצינו אפי' במשכן מדבר, שלא היו בו דלתות, שפתח החצר נקרא שער החצר. ומ"מ ודאי סתם שער הוא שער העיר. ומ"מ אין ראיה כלל שעלי יושב בפתח המשכן.

ויש קצת דיוק מהפסוקים להיפך שעלי יושב בשער העיר, בפסוק יג, ויבא והנה עלי יושב על הכסא. והמשמעות הפשוטה היא שהגיע הרץ מהמערכה לעיר, וראה את עלי יושב על הכסא.

ובפסוק טו, ועלי בן תשעים ושמונה שנה ועיניו קמה ולא יכול לראות. ולא מובן מה הוצרך לציין זאת. ואפשר דזהו הסבר למה הוא לא ראה את השליח בבואו לעיר.

והנה מה שנמצא משטח מיושר בגודל חצר המשכן אינו ראיה כלל, דאף בביהמ"ק לא היה ההיכל באותו גובה עם עזרת ישראל ולא עזרת נשים בגובה עזרת ישראל². (גם במקדש בערד, מזמן שילה ואחריו, החצר וההיכל לא באותו מפלס).

ב). ז"ל הרמב"ם הלכות בית הבחירה פרק ו: המקדש כולו לא היה במישור אלא במעלה ההר, כשאדם נכנס משער מזרחי של הר הבית מהלך עד סוף החיל בשוה, ועולה מן החיל לעזרת הנשים בשתים עשרה מעלות רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה. ומהלך כל עזרת הנשים בשוה, ועולה ממנה לעזרת ישראל שהוא תחלת העזרה בחמש עשרה מעלות, רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה. ומהלך כל עזרת ישראל בשוה ועולה ממנו לעזרת הכהנים במעלה גבוהה אמה ועליה דוכן יש בו שלש מעלות רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה נמצאת עזרת הכהנים גבוהה על של ישראל שתי אמות ומחצה. ומהלך כל עזרת הכהנים והמזבח, ובין האולם ולמזבח בשוה, ועולה משם לאולם בשתים עשרה מעלות, רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה והאולם וההיכל כולו בשוה. ע"כ.

עוד טיעון מביאים, שלא מסתבר שהיה המשכן בשיפוליו הדרומיים של התל, מפני שהוא מחוץ לחומת העיר ואיננו מוגן. ובראש התל קשה לומר שהיה המשכן בתוך העיר ממש. ומקום המדרגה הצפונית מתאים בהיותו מחוץ לעיר, וגם מוגן ע"י מתלול טבעי.

וכל זה לא מוכרח כלל. וגם לא מצאנו בתי מגורים באזור פסגת התל. והבתים שנמצאו כונו "מחסנים" מפני שנמצאו בהם עשרות קנקני שפת צווארון. וזה מתאים לחדר ממכלול אתר המשכן.



קירות האבן במשכן שילה

והנה בחפירות במקום "המדרגה הצפונית" לא נמצא שום ממצא מתקופת המשכן. ויש שתירצו את זה כיון שהמשכן היה נייד ומטלטל לא אמורים להישאר ממצאים.

איברא שבבבלי זבחים קיח. א"ר חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כתוב אחד אומר ותביאהו בית ה' שילה וכתוב אחד אומר ויטש (את) משכן שילה אהל שכן באדם וכתוב וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר הא כיצד לא היתה שם תקרה אלא אבנים מלמטן ויריעות מלמעלן והיא היתה מנוחה. ע"כ.

וזה מעלה קושי לזיהוי המקובל, שלא נמצא בכל המשטח המיושר שום זכר לקירות. וקירות אבן אמורים להשתמר, לכה"פ השורה הראשונה. ורק בחלק מהמקום היתה בניה מאוחרת (מהתקופה הרומאית) שניתן לתלות בה את אי השתמרות השכבות הקודמות.

ומצינו בירושלמי דעה אחרת בענין קירות משכן שילה. במגילה פרק א הלכה יב: ר"י אמר יפה לימדנו רבי לעזר רבי פינחס בשם רבי יוסה בי רבי אילעאי כתוב אחד אומר [תהילים עח ס] ויטוש משכן שילה וכתוב אחר אומר [שמואל א א כד] ותביאהו בית ה' שילה הא כיצד בית של אבנים מלמטן ויריעות מלמעלן והיא היתה מנוחה א"ר זעירה ובלבד י' טפחים כבנין הבית והא כשם שהיה אהל מועד נטוי כך אהל שבשילה נטוי א"ר יוסי רבי בון [שמות לט לג] קרסיו קרשיו בריחיו ועמודיו ואדניו והיו הקרסים נראין מתוכו ככוכבים ברקיע. ע"כ.

והנה לפי"ד הירושלמי קיר האבנים בשילה היה רק עשרה טפחים, ולא כמו פשטות הבבלי שכל הקיר היה של אבנים. ואפשר דגובה כזה לא צריך רוחב אבנים כ"כ. וקיר קטן כזה אין תמה שלא השתמר. אמנם יש ממפרשי הירושלמי שביארו את המשך דברי הירושלמי שהיו קרשי המשכן עומדים על קיר האבנים, ומסתמא למשקל גדול יצטרכו קירות עבים יותר. וצ"ע.

ומי"מ איך שלא יהיה, תמוה שלא נמצא בכל השטח ולו ממצא אחד מהתקופה של המשכן. וזה אומר דרשני.

ובפסגת התל נמצאו חרסים רבים מתקופת המשכן. ומה שלא נמצא ממצא בנוי לא קשה כלל, שבכל פסגת התל הייתה בנייה מתקופות מאוחרות.

יש ממצא מענין שנשאר. שנמצאו קטעי גדר בכמה מקומות מסביב לשילה, ובתוך הגדר יש חרסים מתקופת המשכן, ומחוצה לו לא נמצאו. ויש שהציעו שגדר זו תחמה את שטח "בכל הרואה".

גם אם נניח כדבריהם. אין מזה ראייה לנדוננו. הגדרות מקוטעות מאד, וגם לדברי המוצאים הם לא תואמים את בכל הרואה מהמדרגה הצפונית, ולדבריהם לא היתה הגדר מדויקת.



האם יש דין שיהיה המשכן במקום הגבוה ביותר

בעיה נוספת בזיהוי המקובל היא שהשטח נמצא בשיפולי התל. וקשה שיבנו את המשכן במקום הנמוך בעיר. ואע"פ שגם בית המקדש לא נבנה על ההר הגבוה, ובין כתפיו שכן, מ"מ בתוך ירושלים (של ימי דוד) זה היה המקום הגבוה.

ועוד דלכה"פ שיהיה בין כתפיו, ולא שיהיה המקום הנמוך בעיר. ובשבת יא. וכל עיר שגגותיה גבוהות מבהכ"נ סופה ליחרב שנאמר לרומם בית אלהינו. ותמוה שבחרו למקום המשכן את המקום הנמוך ביותר.¹

ובש"ס זבחים דף נד: מצינו דיון על בניית בית המקדש בגובה. דרש רבא מאי דכתיב וילך דוד ושמואל וישבו בנויות ברמה וכי מה ענין נזירות אצל רמה אלא שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם אמרי כתיב וקמת ועלית אל המקום מלמד שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל וארץ ישראל גבוהה מכל ארצות לא הווי ידעי דוכתיה היכא אייתו ספר יהושע בכולהו כתיב וירד ועלה הגבול ותאר הגבול בשבט בנימין ועלה כתיב וירד לא כתיב אמרי ש"מ הכא הוא מקומו סבור למבנייה בעין עיטם דמדלי אמרי ניתתי ביה קליל כדכתיב ובין כתפיו שכן. ע"כ.

ומבואר בדברי הש"ס, דיש פסוק שצריך שיהיה ביהמ"ק גבוה מכל ארץ ישראל, ורק לענין המקדש שבבנימין, עליו כתוב בין כתפיו. ולכן בית המקדש לא היה בעין עיטם.

ולפי"ז נראה, דמצינו מחלוקת בדברי חז"ל אם המשכן בשילה היה בחלק בנימין או בחלק יוסף. דבזבחים קיח: מצינו מחלוקת תנאים. ובמגילה ז: פשוט דבחקל יוסף. ולהשיטות דשילה לא היתה בחלקו של בנימין, הדר דינא שתהיה במקום הגבוה. כיון שיש רק את הפסוק של קמת ועלית ואין את הפסוק של בין כתפיו, שממעטיה שלא יהיה במקום הגבוה ביותר. ולהשיטות דהיא בחלק בנימין בעי לכה"פ שתהיה בין כתפיו.

אמנם יש לדון אם המקום אשר יבחר ה' אתי אף על שילה, או רק על בית המקדש. ובמתני' סוטה ט"ו: דסוטה היה בשילה. ויעויין בתוס' סוטה ז: וברמב"ם סוטה פ"ג ה"א. ובמים חיים שם כתב להדיא דבסוטה ג"כ בעי המקום גורם. ולפי"ז מוכרח דהמקום אשר יבחר ה' אתי אף על שילה. וא"כ אף בשילה יש ילפותא שיהיה במקום הגבוה, כיון דאף עלה אתי הילפותא דקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה'.

1. ז'אבו ארליך (בתוך ספר שילה - גדר בכל הרואה תובנות חדשות) כתב שמקום המשכן היה בעמק בבחינת ממעמקים קראתיך. נראה לי שבש"ס הנ"ל כתוב להיפך. (רק ידוע שהקראים פירשו כן את הפסוק).

וכן משמעות רש"י על הפסוק אל המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם לשכנו תדרשו. וכתב רש"י, לשכנו תדרשו, זה משכן שילה. ומידידי הגר"ב ברוורמן שמעתי עוד ראיה לזה, דבר"ה ילפינן מהפסוק שאחרי הפסוק של המקום אשר יבחר ה', ובאת אל הכהנים הלויים וכו' דיפתח בדורו כשמואל בדורו. וחזינן דאף על זמנו של יפתח ושמואל שזהו זמנו של משכן שילה, ג"כ נאמרו הפסוקים לילך אחרי המקום אשר בחר ה'.

איברא מצאתי ברד"ק מלכים ח' טז וז"ל לשבתך עולמים, כי לגלג ושילה נוב וגבעון לא היו עולמים כי לא היו הם המקום הנבחר אשר נאמר עליו אל המקום אשר יבחר ה' כי אם זה המקום שהוא הר המוריה שעקד אברה' אבינו את יצחק בנו עליו וקראו ה' יראה ואומר בהר ה' יראה כי באותו ההר יראה לדורות. ע"כ.

(אמנם צ"ע דשילה איננו גבוה יותר מכל א"י ומקמת ועלית מבואר בזבחים הנ"ל דבעי גבוה מכל ארץ ישראל. איברא דזה קשה אף על ירושלים, שיש בארץ ישראל גבוהים ממנה. ובמרומי שדה קידושין סט. ביאר הכוונה גבוה יותר מהארצות שסביב ארץ ישראל. ולפי"ז ה"ה בית המקדש וה"ה שילה. ומ"מ אי"ז קושיא על שילה. וישל"ע).



האם נאסר ראש ההר בשילה מדין מקום עבודה זרה

בירושלמי עבודה זרה פרק ג', תני רבי בורקי קומי ר' מנא מלמד שלא הניחו הכנענים לא הר ולא גבעה שלא עבדו עליו. ולא כן סברנן מימר דבר שיש בו רוח חיים אף על פי שאינו אסור להדיוט אסור לגבוה בית הבחירה איכן נבנה ע"פ נביא [דברי הימים א כא יט] ויעל דוד כדבר גד אשר דיבר ביד ה'. ע"כ.

ולכאורה יש להביא ראיה מזה דלא כפי שהוכחנו לעיל, אלא דהמשכן אינו בראש ההר דשילה. כיון דגלגל דהכנענים עבדו את כל ראשי ההרים. ורק בית הבחירה נבנה בראש הר המוריה על פי נביא. ובשילה לא מצינו שנבנה על פי נביא.

ואי אפשר לבאר בבאור תרוץ הירושלמי שנבנה ע"פ נביא, דנביא התיר אע"פ דעבדו שם ע"ז. דאין נביא רשאי להתיר דבר שאיננו הוראת שעה. אלא המכוון הוא שנביא גילה שלא עבדו שם.

והנה בש"ס עבודה זרה מז. מבואר דמים של רבים אף שהשתחוו להם לא נאסרו לגבוה. והרדב"ז בפ"ד מאיסורי מזבח ה"ד הקשה על הרמב"ם שם, דהר סתמא הוא של רבים ואמאי נאסר. ותירץ דדווקא מים דאיכא תרתי לטיבותא, שהם ג"כ נובעים והולכים, יעוי"ש.

אמנם באור שמח וכן באבי עזרי כתבו דאף הר של רבים לא נאסר. ולפי"ז אפשר ליישב דדווקא בבית המקדש שהיה שייך לארגן היבוסה לירושלמי. דכיון דסתם הר נעבד לע"ז,

(ד. וכן מצינו בראשית רבה פרשת ויחי פרשה צט: למה תרצדון הרים גבנונים, ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא, רבי יוסי הגלילי פתר קרא בהרים בשעה שבה הקדוש ברוך הוא ליתן תורה בסיני היו ההרים רצים ומדיינים אלו עם אלו זה אומר עלי התורה ניתנת וזה אומר עלי התורה ניתנת, תבור בא מבית אלים וכרמל מאספמיא, הה"ד (ירמיה מז) חי אני נאם ה' וגו' כי כתבור בהרים, זה אומר אני נקראתי וזה אומר אני נקראתי, אמר הקדוש ברוך הוא למה תרצדון הרים וגו' כולכם הרים אלא כולכם גבנונים, היך מד"א (ויקרא כא) או גבן או דק, כולכם נעשה עבודה זרה על ראשיכם, אבל סיני שלא נעשה עבודה זרה עליו (תהלים סח) ההר חמד אלהים לשבת,

והר המוריה היה שייך לאדם פרטי, לכן נאסר. אבל סתם הרים שהם של רבים לא נאסרו לגבוה. ולכן שילה, סתמא הוא ככל ההרים שהם של רבים. ולא נאסרים לדעת האור שמח והאבי עזרי.



הראיות מסוגיא דשילה, ומשכן שילה

בירושלמי מגילה א יב רבי שמעון בן מיישא בעי קומי רבי לעזר מהו הרואה שילה או שילה ומשכן שילה א"ל שילה ומשכן שילה [דף יז עמוד ב] כגון הדא בית מעון אלא שזה מפסיק וזה אינו מפסיק. ע"כ. והיינו דנסתפק רבי שמעון בן מיישא אם מה שקדשים נאכלין בכל הרואה הכוונה רואה את שילה העיר או כל הרואה את שילה ומשכן שילה. ובעי לראות גם את מקום המשכן.

ויש שהקשו¹ דאם המשכן היה בתוך העיר מה ספק הירושלמי, דהא המשכן ממילא בתוך העיר. ואלא ע"כ שהמשכן היה מחוץ לעיר, והיינו במדרגה הצפונית. ולפי דבריהם הספק הוא האם סגי בראיית העיר שילה, או שצריך גם לראות את מקום המשכן, שהוא מחוץ לעיר.

אבל באמת היא גופא קשיא, דלפי"ז מנין לרבי שמעון בן מיישא דזה ברור דבעי לראות את העיר שילה וכל מה שהסתפק הוא האם צריך לראות את המשכן. וזה מנין לו? הא הפשטות היא שצריך מקום הנראה ממקום ההקרבה, ואיזה ענין יש בראיית מקום העיר.

והתינוח אם המשכן בתוך העיר, אפשר לומר שהעיר שילה היא עיר המשכן. וכעין ירושלים, דיש קדושה ממקום שצופה על העיר. אבל אם נניח שהמשכן היה מחוץ לעיר, אין סיבה שיהא בעי לראות את העיר שילה.

ומה שהקשו דאם המשכן בתוך העיר מה הספק. מתיישב אם נניח שהמשכן בראש העיר במקום הגבוה. ואז הספק הוא האם מועיל במקומות הרחוקים הנראים רק מפסגת התל.



סתמות הפסוקים בשמואל והסוגיא בחגיגה

והנה בפסוקים בתחילת שמואל כתוב כמה פעמים לשון עליה לשילה. מידי עלתה, וחנה לא עלתה, ועוד. ונראה מזה דהייתה עליה למשכן.

ובש"ס חגיגה ה': אי זהו קטן כל שאינו יכול לרכוב על כתפו של אביו מתקיף לה רבי זירא עד הכא מאן אתייה אמר ליה אביי עד הכא דמיחייבא אימיה בשמחה אייתיתיה אימיה מכאן ואילך אם יכול לעלות ולאחוזו בידו של אביו מירושלים להר הבית חייב ואי לא פטור השיב רבי תחת בית הלל לדברי בית שמאי וחנה לא עלתה כי אמרה לאישה עד יגמל הנער והביאותיו והא שמואל דיכול לרכוב על כתיפו של אביו הוה וכו'. ע"כ.

ואם המשכן היה בשילה בראש ההר מובן ששיעור החינוך לראיית קטן בשילה הוא כמו בירושלים. אבל אם היה בעמק צ"ע, דאין השיעור שוה.

(ה). ז'אבו ארליך במאמר הנ"ל.

סיכום

נראה שהמיקום הנוכחי, אין לו ראיות. וגם המחקר הארכיאולוגי לא מצא במקום ממצאים. וגם נסתר מהסוגיא בזבחים. והוא נגד פשטות הפסוקים בשמואל והסוגיא בחגיגה. גם אם נניח שהמשכן לא היה בראש ההר, אין סיבה לומר שהיה במקום הנמוך ביותר. יש גם ראיות ארכיאולוגיות (אפר וכלים שבורים רבים) וגם ראיות מהמקרא ומהש"ס שהמשכן היה בראש ההר. מה שקשה על זה הוא מהירושלמי בעבודה זרה. וניתן ליישב את הקושיא לפי חלק מהאחרונים.



הרב איתן מרקוביץ

מקסיקו

אל יפתח אדם פיו לשטן

הקדמה

עם ישראל, אחרי נבואת ישעיהו שבתחילת הספר, ענו לו "לולי ה' צבאות הותיר לנו שריד, כמעט כסדום היינו לעמורה דמינו". בפסוק הבא, ה' קוצף עליהם ואמר להם: "שמעו דבר ה' קציני סדום האזינו תורת אלהינו עם עמורה".

לכאורה, זה רק משחק מילים של ישעיהו שהתנבא כך בסגנונו המיוחד המאפיין אותו. אולם חז"ל ראו דבר יותר עמוק בפסוקים האלו, וכדרכו רש"י הביאם: "מכאן אמרו אל יפתח אדם פיו לשטן". והביא הרמ"א (יו"ד סי' שע"ו סעי' ב') את הדין הזה להלכה.

ובאמת קשה לפי חז"ל, דהרי עם ישראל לא אמרו שום דבר שלא כהוגן, אלא אדרבה הם רק מודים לה' על שהותיר להם שריד? ולקמן נתרץ שאלה זאת.



אל יפתח פיו לשטן

הגמ' הלומדת מהפסוק הנ"ל בספר ישעיהו שאל יפתח אדם פיו לשטן, היא בג' מקומות בש"ס:

במקום הראשון (ברכות יט.) הגמ' מביאה ברייתא שבה כתוב את צידוק הדין של האבל, שהוא אומר "ריבון העולמים הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מני אלף יה"ר וכו'".

אביי טוען על ברייתא זו שאין לומר את המשפט הזה, כי כבר אמר ריש לקיש, והובא בברייתא בשם ר' יוסי, שאסור לאדם לפתוח פיו לשטן, ולומדים את זה מהפסוק הנ"ל.

במקום השני (ברכות ס.) מובאת ברייתא שמי שנכנס לבית המרחץ צריך לומר "יה"ר מלפניך ה' אלהי שתצילני מזה ומכיוצא בו ואל יארע בי דבר קלקלה ועון ואם יארע בי דבר קלקלה ועון תהא מיתתי כפרה לכל עונותי".

שוב אביי טוען על ברייתא זו שאין לומר ככה כדי שלא לפתוח פיו לשטן.

במקום השלישי (כתובות ח:) מבואר שבשעה שמת בנו של ר' חייא בר אבא, הלך ריש לקיש לנחם אותו והביא את ר' יהודה בר נחמני המתורגמן שלו. ביקש ממנו שיאמר משהו כדי לנחם את האבלים, ואמר: "אחינו המיוגעים המדוכאים באבל הזה תנו לבבכם לחקור את זאת, זאת

א). בביאור המילים הפשוטות של המימרא הזאת יש לעיין, האם הכוונה לאדם, שהוא לא יפתח את פיו והשטן ישמע ויקטרג, או דילמא הכוונה היא שאין לאדם לומר דברים שע"י זה יהיה פיתחון פה לשטן.

היא עומדת לעד נתיב הוא מששת ימי בראשית רבים שתו רבים ישנו כמשתה ראשונים כך משתה אחרונים, אחינו, בעל נחמות ינחם אתכם ברוך מנחם אבליים".

גם כאן, אביי הוא זה שטען על דבריו, שלא היה לו לומר "רבים ישנו", וגם לא "כך משתה אחרונים" כי אין לפתוח פיו לשטן.

ויש לעיין בשלשת המקומות האלה, האם יש מכנה משותף ביניהם, וכך נוכל להגדיר מה הגדר של "אל יפתח אדם פיו לשטן".

ומקופיא היה אפשר לומר, שסתם אין לומר שום דבר שמזכיר שמגיעה לו פורענות, כי ע"ז מתעורר השטן. אולם רצוני להגדיר ביותר דקות את העניין.

במקום הראשון מוזכר שאין לאדם להזכיר שהוא חטא וה' לא נפרע ממנו¹, ולזה אין שום דמיון בשאר הגמ'².

במקום השני יש שני דברים בברייתא שלכאו' מפריעים לאביי: שהוא מזכיר שלא יארע בי דבר קלקלה ועון³, וגם שהזכיר את המיתה שיכולה לבוא מחמת בית המרחץ.

לחלק השני, מצינו לו דמיון במקום השלישי שבו המתורגמן הזכיר את המיתה שמגיעה לכולם, ואביי דחה את דבריו משום שאין לפתוח פיו לשטן.

יוצא שיש ג' סוגי דברים שאין לומר כדי שלא לפתוח פיו לשטן: א. שחטא וה' לא נפרע ממנו. ב. להזכיר את המיתה⁴. ג. להזכיר במפורש פורענות שיכולה להגיע לאדם.

ומצינו כמה דוגמאות לזה בש"ס:

שמעון הצדיק (יומא לט:): ידע שהוא הולך למות, ואפי' שידע את זה בבירור אמר "בשנה זו הוא מת", ולא אמר את זה על עצמו, כי אין לפתוח פיו לשטן.

[איברא שכאן היה לו גילוי מהשמים שזה הולך לקרות, וא"כ אין בזה משום פתיחת פיו לשטן. ויש לומר בב' אופנים: או שזה היה שיגריה דלישניה, או שאפי' שחרב מונחת לו על צוארו אין לו להתייאש. אבל אם נאמר כהצד השני, גם לא היה לו לגלות את זה, כי זה נראה כאילו הוא מקבל את הדין ומתייאש. ואולי מוכרח כהצד הראשון].

במס' נגעים (פי"ב מ"ה) מצינו שהרואה נגע בביתו אין לו לומר לכהן שהוא ראה נגע, אלא צ"ל שראה כנגע. וביאר בתוס' יו"ט שם, שהטעם שצריך לומר כך הוא כדי שלא יפתח פיו לשטן, ומה שאולי לא היה נגע עד שיבוא הכהן, יהפוך לנגע מפני שזה פתח את פיו לשטן.

ובגיטין (נ:): מובא בשם רבא שאין לאדם להראות הלכות שחיטה על עצמו, ורש"י ביאר שזה משום שיש בזה סכנה שמא יתחבנו בגרוננו. אולם המהרש"א ביאר שזה משום שאין לפתוח פיו

ב). וצריך עיון למה זה לא נקרא שהוא כאילו אומר שה' ותרן (עי' ב"ק נ.).

ג). החלק הראשון שכתוב בברייתא "שתצילני מזה ומכיוצא בו", לכאו' אין בזה משום פתיחת פה לשטן כי זה דרך תפילה, ועי' לקמן שנדון בזה בהרחבה.

ד). ועי' לקמן בסוף ד"ה "ביאור הא דאל יפתח" שאולי הקטגוריה הזאת לא קיימת, ורק יש ב' סוגים של דברים שאין לומר.

לשטן. ואם אסור לדבר על הדברים האלה, כ"ש שאין להראות אותם בגופו" (ובדרכי תשובה יו"ד סי' כ' סעי' א' אמר שלפי דבריו הוא הדין אפי' אם אין לו סכין, והוא רק מראה עם האצבע).

איברא שיש לדחות את דבריו מהא דאיתא בגמ' לפני זה (נו.) שרבן יוחנן בן זכאי הראה על עצמו כאילו הוא חולה ומת כדי לצאת מהעיר, ולכאור' זה היה אמור להיות אסור לפי דבריו? ורק אם נאמר שכיון שהיה לצורך גדול זה היה מותר, ובגדר של וחי בהם.

אולם, עי' בפלא יועץ (ע' דבור ד"ה אסור לאדם) שכתב דאפי' חרב חדה מונחת על צוארו שלא יפתח פיו לשטן, ולפי דבריו נדחים דברי המהרש"א. ובאמת דבריו צ"ע, דהרי וחי בהם דוחה את כל התורה כולה חוץ מהג' עבירות חמורות.

ובמועד קטן (כו:) כתוב שאין לומר לחולה או אבל שקם מפני מי שגדול ממנו "שב", כי אפי' שהוא לא צריך לקום מפניהם, מ"מ אם אומר לו ככה זה כאילו שהוא אומר לו "שב בחולך" או "שב באבלותך".

בפלא יועץ (ע' דבור ד"ה וכן צריך) למד שהדין הזה של הגמ' הוא משום שאין לאדם לפתוח פיו לשטן. ואפי' שמהראשונים בסוגיא לא משמע ככה, אלא זה רק משום כבוד, מ"מ אחרי שהשו"ע ביו"ד סי' שע"ו הביא את הדין הזה, הרמ"א הביא מיד בהגהותיו את הדין של אל יפתח אדם פיו לשטן, שכנראה גם הוא למד כר' אליעזר פאפו שהדין הזה של האבל וחולה הוא משום שאל יפתח אדם פיו לשטן.

בפרי חדש (יו"ד סי' קט"ז סק"ט) כתב שאין לומר על אדם "אילו היה קיים היה שולח מכתב או היה בא", כי ע"י זה הוא פותח פיו לשטן.



ביאור הא דאל יפתח

הרשב"א כתב בתשובה (ח"א סי' ת"ח) שמהגמ' הזאת ועוד כמה, רואים שיש כח סגולי בדיבור, ולא נתבאר על דרך הטבע. וע"ע בספר החינוך (מצוה רל"א).

ה). ואולי זו גם שיטת הט"ז שכתב באו"ח סי' צ"ה (סק"ג) שאין לאדם לפכר ידיו בשעת שלום כי זה סימן של צער, ואם הוא עושה את זה בעת שלום, "הוא מוריד דין על עצמו בזה ח"ו כידוע". איברא שלפי הטעמים שנכתבו לקמן, אם נאמר שיש כח מיוחד בדיבור האדם וכדברי הרשב"א בתשובה, נופל הק"ו של המהרש"א, ושוב אין שום איסור להראות דברים על גופו.

ו). ויש לעיין בדבריו, הרי לכאור' הדוגמא שהוא מביא היא מאד דומה להא דאיתא בכתובות סב: ושם הבעיה היתה משום ברית כרותה, וא"כ לכאור' היה לו להביא את הביטוי ההוא? והנה, לפי מש"כ לחלק לקמן שברית כרותה זה רק בתלמיד חכם, שוב לא קשה. אולם לפי מש"כ המהרש"א שפתיחת פיו לשטן זה משום הודאת בע"ד, קשה למה לא הביא שזה משום ברית כרותה. ולפי מש"כ העיין יעקב שרק אומרים אל יפתח בשעת צרה, נצט"ל שהפר"ח התכוון רק לשעת צרה, ואין הכרח בדבריו. ונראה מדבריו שיש ראייה לחילוק שכתבנו לקמן בין ת"ח לכל אדם.

ז). בשו"ת מן השמים (עי' בשם הגדולים מערכת גדולים י' אות רכ"ד, ובשו"ת יביע אומר ח"א או"ח סי' מ"א שדנו בתוקפן של דברי חלומות להלכה) סי' כ"ב מהד' מרגליות נמצאת תשובה שבה אמרו לר' יעקב ממרויש, שיש ב' מלאכים לצידי האדם, ועל הדברים הטובים שהוא אומר המלאך שלימינו עונה אמן, ועל הדברים הרעים שהוא אומר, המלאך שלשמאלו עונה אמן, ולכן צריך אדם לזהר שלא לפתוח פיו לשטן. אולם במהד' גולדשטיין ע"פ כת"י לא נמצאת, וכתב

והמהרש"א (כתובות ח:) כתב שהשטן מקטרג כיון שאם האדם הזכיר איזה עונש שמגיע אליו אפי' בדרך דמיון, אז הוא מודה שזה מגיע לו. וע"ע בדבריו בתענית (ח. ד"ה מהכא) שהאריך בזה. וכעין זה כתב ג"כ ר"י ענגיל (בית אוצר מערכת א' כלל נ"ו אות י"ב ד"ה ועיין).

וכעין זה כתב מהר"י אבן חביב (הכותב בברכות יט.) לבאר למה אין לאדם לומר שחטא וראוי שה' יפרע ממנו, כי השטן מקטרג עליו ואומר שזה הודאת בעל דין.

ובעיון יעקב (ברכות יט.) כתב לבאר, שצריך להישמר מלא לפתוח פיו לשטן דוקא בשעה שמדת הדין מתוחה, שהיא שעת סכנה (וה"ה שצריך להישמר בשעת סכנה), אבל בשאר הזמנים אין צריך להישמר מזה. וכך גם למדו ר"י אייבשיץ (יערות דבש ח"ב ריש דרוש ג') והמגן אברהם (סי' רל"ט סק"ז).

ובמקור חיים (או"ח סי' רל"ט) כתב להשיג על השיטה הזאת, שלא יכול להיות שהשטן רק מקטרג במקום סכנה כי לומדים את זה מפסוק. ולכאורה כוונתו לשאול, דהרי מקור הדין של אל יפתח הוא בתחילת ספר ישעיהו, ושם לא הייתה שעת סכנה? אולם לפי איך שביארנו לעיל, ששעה שמידת הדין מתוחה נקראת ג"כ שעת סכנה, אתי שפיר.

ומחמת שאלתו, כתב להסביר שכל החשש של פותח פיו לשטן זה דוקא אם הוא מזכיר מקרה רע שלא כדרך העולם או אם הוא מודה שיש עליו מקום לקטרג, דהיינו שהוא מודה לעבירה שעשה.

ויש להקשות עליו, דאם כדבריו למה בגמ' דכתובות אביי אמר שאין לומר רבים ישתו ומשתה אחרונים, הרי המיתה זה דבר רגיל בעולם? ובאמת השאלה היא לא עליו, אלא על דברי אביי, דהרי למה יש פתיחת פיו לשטן אם הוא רק אומר שהוא ימות, בלי להזכיר שזה יהיה לא בקיצו?

וראיתי דהרב חנינא וחסדא (ח"א דקמ"ג ע"ב) כתב דבאמת לכן ר' יהודה בר נחמני אמר שרבים ישתו כי זה מדרך העולם שכולם ימותו, ואין בזה פתיחת פיו לשטן.

אלא דא"כ צריכים להבין את שיטת אביי.

הסכמת המפרשים (חנינא וחסדא שם, עיון יעקב על כתובות דף ח: וחתם סופר שם) לומר שנחלקו בהם האנשים ימשיכו למות לעתיד לבוא, או דילמא "ובלע המות לנצח". שכיון שאביי סובר שלעתיד לבוא האנשים יפסיקו למות, אז אם הוא אומר "רבים ישתו" יש בזה משום פתיחת פיו לשטן, כי הוא אומר שהמשיח לא יבוא בקרוב.

לפי החתם סופר, הם נחלקו במחלוקת של הרמב"ם והרמב"ן, ולפי העיון יעקב והחנינא וחסדא הם נחלקו במחלוקת במס' שבת סג. של ר' חייא בר אבא ושמואל אם כל הנביאים נתנבאו לעתיד לבוא, או אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד.

בהערות שלא יודע מה המקור של השאלה הזאת, כי היא לא נמצאת בכתבי יד של השו"ת (מינכן, פריס, לונדון, אוקספורד). וע"ע מש"כ לבאר בכח הדיבור ע"פ הסוד החיד"א בספרו מדבר קדמות (מערכת כ' אות י"ט).

ח. ובאמת צריך לעיין למה ר' יהודה בר נחמני לא נשמר מלומר שרבים ישתו, הרי הוא מנחם את ר' חייא בר אבא שהוא זה שסובר שלעתיד לבוא המות ייפסק, ולא היה לו לומר לפניו בשעה הקשה הזאת שרבים ישתו, הרי הוא כאילו אומר לו שהמשיח לא יבוא בזמן הקרוב.

וא"כ אם קיי"ל כמו שפסק הרמב"ם אליבא דשמואל שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד, אז אין משום פתיחת פיו לשטן אם הוא מזכיר את המיתה בדיבורו. ואם דברינו כנים בזה, יוצא דלפי הרמב"ם רק נאמר שאין לפתוח פיו לשטן בב' מקרים: א. היכא שאומר שחטא וה' לא נפרע ממנו. ב. היכא שמזכיר במפורש פורענות שיכולה להגיע על האדם שאינה מדרכו של עולם (ובזה גם להזכיר מיתה משונה, כמו ההיא דברכות דף ס). ואולי יש להביא ראיה לזה מהא דשכיב מרע אומר בוידויו "ואם אמות תהא מיתתי כפרה", שרואים שאין בעיה להזכיר את המיתה היכא שדרכו של עולם ככה. ועי' לקמן שנדון בזה.



כשגגה היוצאת מפי השליט

מצינו בכמה מקומות בחז"ל שהשתמשו בביטוי שונה כדי לבטא מה שנראה לכאור' אותו דבר מ"אל יפתח אדם פיו לשטן", והוא "כשגגה היוצאת מפי השליט". ונבוא לעיין בהם, ונראה אם זה דבר אחר, או דילמא אותו דבר, ואין שני נביאים מתנבאים באותו סגנון. במועד קטן (יח.) איתא ששמואל הלך לנחם את אחיו פנחס שהיה אבל, ושמואל גער בו על שלא גזז ציפורנים, ואחיו אמר לו "אי בדידיה הוה מי מזלזלת ביה כולי האי". הואי כשגגה היוצאת מפי השליט, ושמואל התאבל.

בכתובות (כג.) איתא שאביו של שמואל שם שומרים לשתי שביות כדי שלא יאנסו אותם עוד, שמואל שאל אותו שלכאור' אין שום צורך בשומרים כי עד עכשיו לא היה להם שום שומר, ואביו ענה לו "אילו בנתך הווין מי הוית מזלזל בהו כולי האי". הואי כשגגה היוצאת מפי השליט, ובנותיו נשבו.

עוד מצינו בכתובות (כו:) שיהודה אחיו של ר' חייא היה נשוי לבתו של ר' ינאי, והיה חוזר מבית המדרש כל יום שישי כדי לקיים עונתו בשבת, פעם אחת איחר, ור' ינאי אמר להפוך את מיתתו כדרך האבלים כי הוא מסתמא מת דאל"כ היה חוזר. זה היה כשגגה היוצאת מפי השליט, ומת.

בבבא מציעא (סו.) איתא שמר בר אמימר אמר לרב אשי, שאמימר היה כותב בשטרות את סכום ההלוואה עם הרווח ולא היה חושש לרבית כי היה מאמין לסוחרים אם אומרים לו שלא היה רווח (עיי"ש). רב אשי אמר לו, שזה טוב כשאביו עדיין קיים, אבל מה יקרה אחרי שאביו ימות, והבנים לא ידעו אם להאמין לסוחרים או לא. הוי כשגגה היוצאת מפי השליט, ואמימר מת.

בירושלמי דשבת (פי"ד ה"ד) איתא שנכדו של ר' יהושע בן לוי חלה, ומישהו לחש לו שם טומאה כדי לרפאותו, כשריב"ל שמע מה שלחשו לו, אמר למלחש שהיה יותר טוב אם נכדו היה מת מאשר שירפא אותו ככה. זה היה כשגגה היוצאת מפי השליט, ונכדו מת.

בירושלמי דסוטה (פ"ט ה"ו) איתא שר' ירמיה לבש עטרת של זית אחרי התקנה שאסור ללבוש אותה משום החורבן, ושמואל אמר שהיה עדיף אם היה מורם ראשו מעליו ולא היה עושה כן. וזה היה כשגגה היוצאת מפי השליט, ור' ירמיה מת.

בבראשית רבה (פ"ד אות ד') איתא שרחל מתה משום שיעקב אמר ללבן "עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה", וכיון שהיה לרחל את התרפים, היא מתה משום שהייתה כשגגה היוצאת מפי השליט.

בקהלת רבה (פ"י אות ז') איתא שאנטונינוס זעירא שאל את רבי מי ימות קודם, אם הוא או רבי, רבי ענה לו שהוא ימות קודם. וכך היה משום שהיה כשגגה היוצאת מפי השליט.

ומבואר בגמ' במועד קטן שהדין הזה של כשגגה היוצאת, הוא משום שיש "ברית כרותה לשפתים" וכמו שמצאנו אצל אברהם שאמר לאליעזר וישמעאל כשעלה להר המוריה לעקוד את יצחק "ונשובה אליכם", שבסוף יצא כדבריו שחזרו שניהם. וזה היה משום שהוא הוציא את זה מפיו.

עוד דוגמא לברית כרותה לשפתים מצאנו בסנהדרין (קב.) כשהגמ' מבררת מפני מה יהוא "לא שמר ללכת בתורת ה'", והרי ה' אמר לו "יען אשר הטיבות לעשות הישר בעיני ככל אשר בלבבי". ואמר אביי שזה משום שבשעה שרצה לשכנע את נביאי הבעל שיתכנסו כולם למקום אחד אמר להם שהוא יעבוד את הבעל הרבה יותר מאחאב, וכיון שהוא אמר את זה, אז יש ברית כרותה לשפתים.

ובבמדבר רבה (פ"ח, י') מבואר שדתן ואבירם כשמשוה קרא להם לבוא לפניו ואמרו "לא נעלה", זה היה ברית כרותה לשפתים ולכן מתו וירדו לשאול תחתית.



האם יש הבדל בין אל יפתח אדם פיו לשגגה היוצאת?

והנה, אחרי שראינו את דברי חז"ל שהזכירו שאין לאדם לפתוח פיו לשטן, וכשגגה היוצאת מפי השליט, יש לעיין איך הם שני דברים נפרדים, ולמה זה ככה. ובפרט שבגמ' התבאר שהמושג של כשגגה היוצאת מפי השליט זה מפני שיש ברית כרותה לשפתים, שזה לא קשור בכלל לפתיחת פיו לשטן. וכך גם לומד הרשב"א בתשובה הנ"ל.

וחשבתי לומר כדי להסביר את ההבדל בין שני המימרות, שברית כרותה רק נאמר על מה שתלמיד חכם אומר (וכמו שרואים בדוגמאות שהובאו בגמ'), וכידוע שיש כח מיוחד לדיבור של ת"ח (עי' מכות יא.). משא"כ הא דאל יפתח שייך בכל אדם, ולפי הפרטים והגדרים שכתבנו לעיל.

ומצאתי שבזוהר פר' וישלח (דף קעה.) משמע כדברי, שכתוב שם "לעולם לא יפתח בר נש פומיה לשטנא בגין דנטיל ההיא מלה וקטרג בה לעילא ותתא כל שכן מלה דחכם או מלה דצדיקא". ושו"ר שגם כך למד הגר"א וסרמן הי"ד (קוב"ש כתובות אות ר"ח).

ט. עי' ביפה ענף שכתב שצריכים לומר שרבי מת מיד, כי אל"כ אולי הגיע קיצו למות ואין ראייה שהיה כאן שגגה שיצאה מפיו.

וכתב המהרש"א (מו"ק דף יח. ד"ה ברית) לחלק ביניהם, שהוא דאל יפתח, זה דוקא היכא שאדם הזכיר את עצמו בדיבורו, כי יש כאן הודאת בעל דין (עי' לעיל שהבאנו את דבריו). אבל ברית כרותה, זה כעין נבואה שמתנבא ולא יודע מה מתנבא, ולכן לא קשורים שני המושגים.

ויש לעיין בדבריו, דאם נאמר שברית כרותה זה סוג של נבואה, לא היה על שמואל (מו"ק יח.) לשאול את פנחס "לית לך ברית כרותה לשפתים", הרי זה לא דבר שהחליט לומר מעצמו, אלא נבואה שקיבל מהשמים?

גם בגמ' בסנהדרין (קב.) שמבררת מפני מה יהוא לא שמר ללכת בתורת ה', אם נאמר שברית כרותה זה סוג של נבואה, נצטרך לומר שיהוא חטא כיון שהוא התנבא על זה, וזה חידוש עצום. ועוד קשה, שיהוא ודתן ואבירם (במ"ר הנ"ל) דיברו על עצמם ובכל זאת כתוב עליהם שדיבורם לא היה בסדר משום ברית כרותה, ולפי היסוד של המהרש"א היה צריך להיות שטעותם הייתה משום פתיחת פיהם לשטן?

ג"כ הלשון כשגגה היוצאת מפי השליט, לא משמע שזה ע"פ נבואה, אלא שזו טעות, והיה לו להישמר מלומר אותה.

ואפי' שיש מדרש כזה (הובא בדברי רש"י על הפסוק), שכאשר אברהם אמר לאליעזר וישמעאל שיחזרו אליהם זה היה נבואה, מ"מ הוא מדרש שחולק על סוגיין.

ובעיון יעקב (מו"ק יח.) כתב לבאר ע"פ שיטתו דלעיל, שכל מה שאומרים שאל יפתח אדם פיו לשטן זה דוקא בשעה שמידת הדין מתוחה, אבל ברית כרותה זה אפי' שלא בעת צרה.

וע"ע במש"כ הראנ"ח (הנותן אמרי שפר פר' עקב) לחלק בזה.

והנה, כל מש"כ זה לפי השיטות הסוברים שיש חילוק בין שני המאמרים הנ"ל, אבל לפי התוס' במו"ק (דף יח. ד"ה ואיסתייעא), הר"ן בחידושיו שם, והספר חסידים (אות תע"ט), שכתבו שאין שום חילוק בין שני המאמרים, יש לעיין למה לפעמים הגמ' הביאה מימרא אחת, ולפעמים מימרא אחרת?

וביד דוד על מו"ק כתב, שאל יפתח נאמר היכא שלא אומר שהדבר יבוא אליו בודאות, אלא רק מרמזו אליו. משא"כ הא דברית כרותה, שאומר שהדבר יבוא אליו בודאות, אפי' שהוא לא מתכוון לזה. וא"כ אפי' ששניהם פועלים משום אותו דבר, מ"מ הגמ' לפעמים בחרה בזה ולפעמים בזה, לפי הביטוי שמתאים יותר לאותו מקרה.

ודבריו מתאימים עם כמעט כל המימרות, חוץ מהא דאיתא בכתובות "רבים ישתו", דהרי כאן שאומרים דבר ישר ולהדיא ולא בדרך רמז היה צריך להיות שאבוי יטען על המימרא הזאת שאין לומר ככה כיון שיש ברית כרותה לשפתים? וצ"ע.



(י). וע"ע מש"כ בנדרים דף מ. ד"ה ושאמר שמשמע שסותר את עצמו וסובר ששני המושגים הם דבר אחד.

האם הוא דין מוסכם או שיש עליו חולקים?

והנה, אפי' שלא מצינו מי שיחלוק להדיא על המימרא של אל יפתח אדם או של ברית כרותה, מ"מ אביי כל פעם שאמר שאין לומר איזה משפט משום שאל יפתח אדם פיו לשטן, זה היה לאפוקי מברייתא, וא"כ רואים שיש תנאים שחלקו על הדין הזה.

ומצינו בקהלת רבה (פ"י אות ז') שרבי אמר לאנטונינוס שהוא ימות תחילה, וכשתלמידיו שאלו אותו למה הוא אומר ככה הרי הוא פותח פה לשטן, ענה להם בטענה של מה בכך, הרי אם מלאך המות יגיע לאנטונינוס מה הוא יאמר לו, שהוא צריך לקחת קודם את רבי כי הוא אמר את זה?

רואים שרבי היה מזלזל באותו הדין, ואולי אם היו שואלים אותו כשמת למה הוא מת, והאם זה היה משום שפתח פיו לשטן, היה עדיין אוחו בשלו ואומר שלא קשורים שני הדברים.

ולכא' יהיה מי שירצה להביא ראיה מהא דכתובות שמתורגמיה דריש לקיש אמר שרבים ישתו, שרואים שהוא חלק על המימרא הזאת.

אולם, אביי שהוא זה שאמר בכמה מקומות בש"ס שאל יפתח אדם פיו לשטן, אמר את דבריו בשם ריש לקיש, ולכא' מתורגמיה צריך להיות תלמיד חכם ההולך בשיטתו, או לכל הפחות מישוהו שידוע את שיטותיו בשעה שהוא מדבר כדי שלא יאמר דבר שלא היה אומר ריש לקיש. ועי' מש"כ לבאר בפלוגתתם החתם סופר, החינא וחסדא, והעיון יעקב שהוזכרו לעיל.

וע"ע מש"כ החיד"א בספרו דברים אחדים (דרוש כ"ד עמ' תנ"ד) להעמיד את המחלוקת של אביי ורבא בסנהדרין קב. לגבי טעם אמרת יהוא.



האם מותר בתפילה לפתוח פיו לשטן?

עוד יש לעיין, האם בשעת התפילה אפשר לפתוח פיו לשטן, או דילמא גם בזה אסור. ויש לחלק את השאלה הזאת לשנים - האם מותר להזכיר צרה שאדם מרגיש שיכולה לבוא עליו, ולהתפלל לה' שישמור אותו ממנה. וגם האם מותר להתוודות משום הא דאיתא בברכות יט. שאל יאמר אדם "הרבה חטאתי ולא נפרעת ממני".

והנה, על החלק הראשון לכאורה יש להביא ראיה שאין לעשות את זה, משום הא דאיתא בברכות ס. שאין לומר את התפילה בכניסה לבית המרחץ משום שהוא אומר "שלא יארע בי דבר קלקלה ועון".

אולם עדיין יש מקום לדון בזה, דהרי הרמב"ם (הל' ברכות פ"י ה"כ) והטור (או"ח סי' ר"ל) כשהביאו את התפילה הזאת להלכה", לא השמיטו את החלק שאומר בו "שתצילני מזה ומכיוצא בו", שרואים שכן אפשר להזכיר צרות בשעת התפילה.

(יא). ודלא כדברי הרב מימון בספרו אביי ורבא עמ' ל"ד שכתב שהרמב"ם לא הביא את דברי אביי להלכה.

איברא שמכאן לא רואים שאפשר להזכיר את הצרות איך שיהיה, אלא דההזכרה צריכה להיות ברמז ולא בהדיא, דהיינו שלא יזכיר קלקלה ועון, אלא רק אומר "מזה" וה' מבין.

ואולי יש כאן מח' בין הרמב"ם לטור עד כמה צריך לרמז את דבריו, דהרי הטור הביא נוסח של התפילה הזאת "ותצילני מן האור הזה מכיוצא בו" שאפי' שמזכיר את הפורענות בדרך רמז, מ"מ הרמז הוא פחות סודי מאשר הרמז של הרמב"ם שרק אומר "מזה".

ושו"ר בספר הפרדס לר"א בר חיים (שער ח' פ"ה אות י') שכתב שדרך תפילה אין שום איסור לפתוח פיו לשטן, ובגמ' הנ"ל כל הבעיה היא משום שקיבל על עצמו את המיתה, ולא התפלל שלא תבוא עליו.

ועל החלק השני, שמזכירים במפורש שחטאנו בשעת הוידוי, נאמרו כמה תירוצים. הכותב בעין יעקב (ברכות יט.) כתב שכל מה שאמרו בברכות שיש משום פתיחת פיו לשטן, זה דוקא היכא שאומר שה' לא נפרע ממנו, אבל אם הוא רק מצדיק את הדין על העבר ואומר שחטא, אין בזה שום בעיה.

והרב החיד"א (דברים אחדים דרוש כ"ה, עמ' תנ"ג) כתב לבאר ע"פ מש"כ העיון יעקב (הובאו דבריו לעיל) שרק אומרים שאל יפתח אדם פיו לשטן בשעה שמידת הדין מתוחה. וא"כ אין להביא ראיה מהא דברכות שאין להזכיר שהאדם חטא הרבה, כיון ששם זה נאמר על האבל שאין לו לומר את זה בז' ימי אבלות, שאז מידת הדין מתוחה. אבל ביום אחר אין שום בעיה לומר את זה.

[ונראה שטעמו לא מוסכם לכו"ע, דהרי לפי דבריו מובן היטב המנהג שלא לומר תחנון בבית האבל (או"ח סי' קל"א), וכעין דבריו כתב הלבוש. אולם נראה דכל מי שאמר טעם אחר בזה, וכמו למשל הב"י שהביא את דברי הכלבו, חולק עליו, דאל"כ היה להם לומר את טעמו, כי הוא יותר פשוט.]

ולפי דבריו נצטרך לומר, שאם רואים שמידת הדין מתוחה בעולם באותה שעה (וכמו לדוגמא תקופת הקורונה, או עכשיו שאנו במלחמת חרבות ברזל ה' יגאלנו במהרה), אין לומר תחנון כלל, כי עי"ז הוא פותח את פיו לשטן.



וידוי שכיב מרע

השו"ע הביא ביו"ד סי' של"ח את סדר הוידוי של מי שנוטה למות, ובו הוא אומר: "יה"ר מלפניך שתתפאני רפואה שלימה, ואם אמות תהא מיתתי כפרה על כל חטאים ועונות ופשעים שחטאתי ושעויתי ושפשעתי לפניך ותן חלקי בגן עדן וזכני לעולם הבא הצפון לצדיקים".

ויש לעיין בוידוי הזה, הרי למה אין בו משום פתיחת פיו לשטן, הרי זה דומה ממש לתפילת הנכנס לבית המרחץ שאומר ואם אמות תהא מתתי כפרה?

והנה, כבר כתבנו לעיל לחלק בין מיתה שהיא דרכו של עולם, כמו לומר דרך כל החיים למות, שאין בזה פתיחת פיו לשטן, לבין מי שנכנס לבית המרחץ ואומר "אם אמות תהא מיתתי כפרה".

ולפי החילוק הזה היה נראה לומר, דבשכיב מרע, שרובם מתים, אין בעיה לומר אם אמות תהא מיתתי כפרה.

איברא דאפשר להקשות על זה, שהרי אפי' חרב חדה מונחת על צוארו של האדם אל ימנע עצמו מן הרחמים? ועי' ברש"ש על ברכות (ו) שהקשה ככה.

ואולי אפשר לומר, דאפי' שאין לאדם לימנע עצמו מן הרחמים, בכל זאת צריך להתכונן למה שיהיה. ולכן מתחילים את הוידוי בבקשת רפואה שלמה מהקב"ה, ורק אח"כ אומרים שאם רצונו שימות כדרכם של שכיבי מרע, שהמיתה תהיה כפרה. ואם נאמר ככה, שוב הוא לא נמנע מן הרחמים.

ולפי מה שכתבנו יוצא, דמי שהולך לישון אין לו לומר וידוי של שכיב מרע בקריאת שמע שעל המיטה, כיון שהוא פותח בזה פיו לשטן, וכך כתב המגן אברהם (סי' רל"ט סק"ז).

אולם בסדר היום (סדר ק"ש וידוי על מיטתו), ביוסף אומץ (אות קע"ט), ובמקור חיים (או"ח סי' רל"ט) כתבו שכן יש לאמרו בכל אלו, ואלו טענותיהם:

א. ר' אליעזר (אבות פ"ב מ"ו, ושבת קנג.) ציווה לתלמידיו שישבו יום א' לפני מיתתם, וכיון שלא יודעים מתי ימותו, אז צריכים כל יום להתנהג ע"פ זה, וכלול בזה לעשות וידוי שכיב מרע כל יום.

ב. כיון שהשינה היא א' מס' במיתה, אז הוא באמת כן מת, ואין בזה משום פתיחת פיו לשטן.

ג. כיון שהוא לא אומר אם אמות הלילה, אלא ואם אמות תהא מיתתי כפרה, אין בזה משום פתיחת פיו לשטן, כי הוא מדבר על המיתה כדרכו של העולם.

את הטענה הראשונה אפשר לדחות ולומר שאפי' שצריך לעשות כל יום תשובה, אין לו להחמיר ולומר ג"כ וידוי שכיב מרע, כי אין לו להזכיר את יום המיתה.

את הטענה השניה אפשר לדחות, שאפי' שהשינה היא א' מס' במיתה, היא לא מיתה גמורה כדי לומר שהיא מכפרת.

איברא דהטענה השלישית היא טענה צודקת לפי אלו הסוברים שהמיתה לא עתידה להתבטל לעתיד לבוא.

אחרי דברינו אפשר לומר ע"פ הטענה השלישית, שכל מה שאמרו בנכנס לבית המרחץ שלא יאמר "ואם אמות וכו'", זה רק כי רואים מדבריו שהוא מדבר על מיתה מחמת בית המרחץ. אבל להזכיר את זה על דרך תפילה, אין בזה משום פתיחת פיו לשטן.

ולגבי שכיב מרע לכאורה צריכים להגיע למה שכתבנו לעיל לחלק שכיון שהוא ע"פ רוב ימות מותר לו לומר "ואם אמות תהא מיתתי כפרה", כי אם לא הוא מראה שכל מה שהוא

מתפלל על זה, זה משום שהוא חולה. אבל באדם בריא שלא עובר שום מצב של סכנה, יכול לומר "אם אמות וכו'".



דוגמאות בתנ"ך שנראה שפתחו פה לשטן

אחרי כל האמור, צריכים לחשבן כמה מדברי הנביאים שכפי הנראה פתחי פיהם לשטן, או שבאמת פתחו פיהם:

"ולקחתם גם את זה מעם פני וקרהו אסון" (בראשית מ"ד, כ"ט).

יש להקשות על יעקב אבינו, דמפני מה הוא אומר שיקרה אסון לבנימין, הרי בזה הוא פותח פיו לשטן, ובפרט שהייתה כאן ברית כרותה לשפתים?

וכתב במושב זקנים לתרץ (וכנראה הפי' הזה מיסודו של רבינו אפרים), שיעקב לא חשש לזה כאן, כיון שכבר פעמיים קראו אסונות עם האחים, דהיינו יוסף ושמעון, וא"כ כיון שלפורענות תרי זמני הוי חזקה, היה ברור שזה מה שהולך לקרות.

ונצטרך לומר, דמה שכתוב בפעם הראשונה שירדו למצרים שיעקב לא שלח את בנימין "כי אמר פן יקראנו אסון" (מ"ב, ד'), לא היה בדיבור אלא במחשבה (וכמוש"כ רבינו מיוחס), כי אל"כ היה בזה משום פתיחת פיו לשטן.

"אמות הפעם אחרי ראיתי את פניך" (בראשית מ"ו, ל').

לכאורה מכאן אפשר להביא ראיה למש"כ לעיל, שאין משום פתיחת פיו לשטן במה שמזכיר את המיתה על עצמו, כי זה מדרכו של עולם. וכך מביא במקור חיים (או"ח סי' רל"ט).

ויש להקשות על דבריו, דהרי מדברי יעקב לא נראה שהוא אומר שימות, אלא שהוא כבר מוכן למות, ונראה כאילו הוא מתיר את עצמו למיתה, וזה כמו להזכיר צרה משונה שיש בזה משום פתיחת פיו לשטן?

ובאמת אפשר לדחות את השאלה ולומר ע"פ דברי אונקלוס שהוא רק אומר שהנחמה שהוא מקבל מלראות אותו היא כל כך גדולה כאילו הוא מתנחם על מיתתו. ושוב יש ראיה שאין בהזכרת המיתה משום פתיחת פיו לשטן.

"הנה אנכי מת" (בראשית מ"ח, כ"א).

מדברי יעקב אלו, אפשר להביא ראיה שאין בעיה לשכיב מרע לומר שהוא הולך למות, כיון שע"פ רוב הוא הולך למות. וכך מביא ר"י בכרך במקור חיים הנ"ל.

"כי לא היה כל בית אבי כי אם אנשי מות לאדוני המלך" (שמואל ב', י"ט, כ"ט).

ר' יהודה החסיד (ספר חסידים סי' ת"פ) כתב, שמפני שמפיבושת אמר את הדברים האלו, לכן אחרי זמן הוצרך דוד למסור שבעה מבני שאול לגבעונים, כי דבריו נתקיימו.

וצ"ע בדבריו, הרי הפסוק אומר שמה שבני שאול נמסרו ע"י הגבעונים היה "אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים" (שם כ"א), ועון שאול היה לפני דברי מפיבושת אלו, ונראה שלא מפיבושת גרם את מיתתם אלא שאול.

"כמעט כסדום היינו לעמורה דמינו" (ישעיהו א', ט').

כבר כתבנו לעיל בהקדמה להקשות על הפסוק הזה, דהרי במושכל ראשון לא מובן מה הייתה התביעה על עם ישראל שאמרו כמעט כסדום היינו, הרי הם רק מודים לה' בזה?

וחשבתי לומר בזה, שטעותם של בני הייתה בזה שנתנו דוגמא ספציפית למה שהיה קורא להם אילולי ה' היה מותר להם שריד. ובזה טעו שלא היה להם להזכיר יותר מדי מה שהיה קורא להם אילולי חסדי ה'. וכך כתב המהרש"א (כתובות ח:) שגם הדיבור על דרך הדמיון מעורר את מידת הדין. וכעין זה גם כתב העץ יוסף (ברכות יט.).

ר' יהודה החסיד (ספר חסידים סי' ת"פ) הבין את דברי חז"ל ע"פ הא דאיתא בברכות יט, שאין לאדם לומר שחטא יותר מדי עד שה' היה צריך להעניש אותו. וזה מה שקרה כאן עם בני".

ר' יהונתן אייבשיץ (יערות דבש ח"א דרוש י' עמ' ר"ג; חידושי ר' יהונתן על ברכות יט.) כתב לבאר, שהדברים האלו אמרם ישעיהו לבנ"י, שהוכיח אותם שהם רק עובדים את ה' מתוך יראת העונש שמא יגלו, אבל אם הם כבר היו גולים, ודאי שהיו מתנהגים כסדום ועמורה, כי שוב לא יהיה להם פחד. וכיון שהשטן לא יודע מה בתוך ליבות בני אדם, לכן עד אותו רגע לא אמר כלום, אבל כיון שישעיהו פתח פיו בזה, שוב היה פיתחון פה לשטן כדי לדבר נגד בני".

ויש להקשות על דבריו, דהרי כבר בפסוקים שקדמו ל"פתחון פה" הזה ישעיהו דיבר קשות על עם ישראל, ולכאו' כבר היה בזה מספיק לשטן כדי לראות שהעם לא "טלית שכולה תכלת". ובפרט שאם הכול היה נבואה מה', אין שום טענה עליו, הרי ה' הוא זה שרצה שיהיה פתחון פה לשטן, וצ"ע למה רצה את זה.

ועוד קשה עליו, דהרי מהגמ' משמע שבני ישראל הם אלו שדיברו שלא כהוגן ופתחו פיהם לשטן, ולא כדבריו שהתביעה על ישעיהו הנביא?

ועוד יש לעיין על שלשת התי' שנאמרו על השאלה הזאת, דהרי לא כלולים בהם כל מה שרואים שחז"ל סוברים על הפיתחון פה לשטן, ולכאו' הדין הזה היה צריך להיות יותר מצומצם?

אולם, באמת השאלה הזאת לא קשה ע"פ מש"כ הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצות (שורש א', עמ' ו' במהד' שעוועל), שכל פעם שהגמ' אומרת מאי קראה, זה רק אסמכתא לדין שאמר איזה חכם, ולא שמקור דבריו מהפסוק שהוזכר בגמ'.

"לא כחטאינו עשה לנו ולא כעונותינו גמל עלינו" (תהלים ק"ג, י').

יש לעיין בדברי דוד אלו, הרי לכאורה הוא פותח פיו לשטן בזה שהוא אומר "הרבה חטאתי ולא נפרעתי ממני"?

המהריק"ש (ערך לחם יו"ד סי' שע"ו סעי' ב') כתב לתרץ בזה, שכיון שדוד אמר את דבריו בלשון רבים, אין בזה משום פותח פיו לשטן, כי יש זכות דרבים. אולם הוא רק כתב את דבריו בדרך אפשר.

ויש להקשות על דבריו, דהרי הפסוק בישעיהו שהוא מקור הדין הזה, נאמר בלשון רבים, ושם לא מצינו שהזכות דרבים הגנה עליהם מלהיות קציני סדום ועם עמורה?
ועי' מש"כ בספר מנחת בכורים (ברכות יט.) כדי ליישב את דברי מהריק"ש.

ועל עיקר קושייתו, עי' מש"כ לתרץ במנחת בכורים (שם). שבט יהודה (עייאש, יו"ד סי' שע"ו), באר היטב (טיקטין, שם), ברית עולם (הערות על ספר חסידים סי' ת"פ).

"חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך" (תהלים קי"ט, נ"ט).

דרשו במדרש רבה (ריש בחוקותי), שדוד המלך היה אומר "בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני אני הולך לבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגליי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות".

ויש להקשות על דברי דוד המלך, דלמה אמר ככה ולא היה חושש משום ברית כרותה לשפתים?

וכתב החיד"א (דברים אחדים דרוש כ"ד, עמ' תנ"ד) לבאר בזה ע"פ ביאורו במח' של אב"י ורבא לגבי יהוא, שלפי רבא כיון שלא היו פיו וליבו שוין, לכן אין בזה משום ברית כרותה. ולפי אב"י נצט"ל שדוד לא היה אומר את זה בפיו, אלא רק היה חושב את זה.

"כי אם החרש תחרישי וכו' ואת ובית אביך תאבדו", "ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי" (אסתר ד', י"ד-ט"ז).

יש לעיין בדברי מרדכי ואסתר אלו, דהרי לא היה להם לפתוח את פיהם לשטן, ומפני מה דברו ככה, ובפרט שלמרדכי היה ברית כרותה לשפתים כי היה ת"ח?

וכתב החיד"א (דברים אחדים דרוש כ"ד עמ' תנ"ה) לבאר בזה ע"פ דברי האלשיך שהמקיים מצוה באחד מאבריו הוא מתקן אותו אבר, אבל המוסר את עצמו על קידוש השם מקדש את כל גופו. ולכן לא פחדו לפתוח את פיהם על אסתר, כי היא הייתה בדרך למסור את עצמה על קידוש השם, ולכן הסט"א לא יכולה להשטין עליה, ואין בזה חשש של לפתוח פיו לשטן.



העולה לדינא

א. אין להזכיר על עצמו שהוא חטא וה' לא נפרע ממנו. אבל אם לא מזכיר את החלק השני, אין בעיה.

ב. אין להזכיר שום פורענות משונה שיכולה להגיע על האדם, אבל על דרך הטבע לית לן בה.

ג. אפשר להזכיר את המיתה הבאה על האדם בדרך הטבע. אולם מן הטוב להמנע מזה.

ד. יש מי שאומר שכל הדין הזה הוא רק בשעה שמידת הדין מתוחה או במקום סכנה, אבל בזמן רגיל אין שום בעיה.
ה. תלמיד חכם יש לו ליזהר יותר בכל הדברים האלו, כי יש ברית כרותה לשפתיו.



הערות וקושיות

מדרש גאולה: עיון בתלמוד ירושלמי - הרב בצלאל נאור

ר' חייא רבה ור' שמעון בן חלפתא הוו מהלכין בהדא בקעת ארבל בקריצתא, וראו איילת השחר שבקע אורה.

אמר ר' חייא רבה לר' שמעון בן חלפתא: בי רבי, כך היא גאולתן של ישראל. בתחילה קימאה-קימאה. כל מה שהיא הולכת, היא רבה והולכת.

מאי טעמא? "כי אשב בחושך, ה' אור לי" (מיכה ז, ח).

כך בתחילה, "ומרדכי יושב בשער המלך" [אסתר ב, כא].

ואחר כך, "ויקח המן את הלבוש ואת הסוס" [שם ו, יא].

ואחר כך, "וישב מרדכי אל שער המלך" [שם ו, יב].*

ואחר כך, "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות" [שם ח, טו].

ואחר כך, "ליהודים היתה אורה ושמחה" [ח, טז].

(ירושלמי, ברכות פרק א הלכה א)²

מתעוררת השאלה: למה הסתמך ר' חייא רבה דוקא בפסוקים ממגילת אסתר כדי להדגים את תהליך הגאולה ההולך וגובר? כאשר ראיית איילת השחר הדליקה אצלו את רעיון התנוצצות הגאולה, למה הזכיר בהקשר זה את הכתובים במגילת אסתר?

"איילת השחר" היא חניכה לאסתר המלכה. מקובל שמזמור כב בתהלים נאמר על שם אסתר: "למנצח על איילת השחר" [תהלים כב, א].

מה איילה זו קרניה מפצילות לכאן ולכאן, אף שחר זה מפציע לכאן ולכאן.

אמר ר' זירא: למה נמשלה אסתר לאיילה? לומר לך מה איילה רחמה צר וחביבה על בעלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף אסתר היתה חביבה על אחשוורוש כל שעה ושעה כשעה ראשונה.

א). בפירושו לירושלמי ברכות, רבי אלעזר אוקרי, בעל ספר חרדים, מוחק פסוק זה: וישב מרדכי אל שער המלך - לא גרסין, דאין זו הארה, דלשקו ולתעניתו שב, כדפירשו רז"ל [מגילה טז, א].

כך נפלו בבירא "חמש מקראות" של ר' דוד פרנקל בפירוש קרבן העדה לירושלמי יומא (ג, ב). ואתיין שפיר ארבעת הפסוקים של בעל ספר חרדים, המקבילים ל"ארבע גאולות" של הירושלמי פסחים (פרק י הלכה א) - או בלשון הרווחת יותר, "ארבע לשונות של גאולה" - הרמוזות בארבע כוסות. שאף הן מקבילות לארבע פרשיות: "אין מפסיקין בין פרה להחודש. אמר רבי לוי: סימניהון דאילין פרשתא, בין הכוסות הללו, אם רצה לשתות, ישתה; בין השלישי לרביעי, לא ישתה" (ירושלמי, מגילה פרק ג הלכה ה).

ראה ר' צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק, חלק שני (לובלין, תרס"ז), פרשת פרה, אות ה (קז, ב-ג). נעלה מכל ספק שאלה הם ארבעה שלבי גאולה, ואין כאן מקום לפרוט.

ב). בשינויים קלים ביומא פרק ג הלכה ב.

אמר ר' אסי: למה נמשלה אסתר לשחר? לומר לך, מה שחר סוף כל הלילה, אף אסתר סוף כל הניסים.

(בבלי, יומא כט, א)

למה נמשלה אסתר כאיילת - במסכת מגילה [טו, ב] אמרינן דאסתר אמרה מזמור זה. כיון שהגיעה לבית הצלמים, נסתלקה הימנה שכינה. אמרה: "אלי, אלי, למה עזבתני?" [תהלים כב, ב].¹

(רש"י)

ואמר רבי יהושע בן לוי: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר "אלהי אקרא יומם ולא תענה, ולילה ולא דומיה לי" [תהלים כב, ג].

(בבלי, מגילה ד, א)

אקרא - במזמור למנצח על איילת השחר הוא, שנאמר על אסתר, כדאמרינן במסכת יומא [כט, א] למה נמשלה אסתר כאיילת כו'.

(רש"י)

לא זו אף זו. השם "אסתר" כשלעצמו משמעותו: איילת השחר.

תניא:

רבי מאיר אומר: אסתר שמה. ולמה נקרא שמה הדסה? על שם הצדיקים שנקראו הדסים. רבי יהודה אומר: הדסה שמה. ולמה נקרא שמה אסתר? על שם שהיתה מסתרת דבריה. רבי נחמיה אומר: הדסה שמה. ולמה נקראת אסתר? שהיו אומות העולם קורין אותה על שום אסתהר.

(בבלי, מגילה יג, א)

רש"י פירש "אסתהר": ירח, יפה כלבנה. אמנם בהגותיו למסכת מגילה, רבי יעקב עמדין כתב: "על שום אסתהר - אינו לבנה, אלא הוא שם כוכב נוגה שאורו מזהיר".²

כך מובן איך הגיע רבי חייא רבה מראיית איילת השחר שבקע אורה, לאותם הפסוקים במגילת אסתר המצביעים על מהלך "גאולתן של ישראל", שככל שהיא הולכת, היא רבה והולכת.



ג). רש"י מגילה טו, ב: "אלי אלי למה עזבתני - במזמור איילת השחר הוא".

ד). וכן לדעת החוקרים, אסתהר (אשתר) היתה אלילת כוכב השחר (נוגה), והיא-היא "מלכת השמים" בספר ירמיהו (ז, יח; מד, יז-יט).

הערות הקוראים

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב יהושע ון-דייק "לבירור 'מקחו של צדיק' בעניין ברכת מציב גבול אלמנה - בירור שיטתו של רבינו הרצ"ה קוק זצ"ל" (עמוד ריז)

האם הרב קוק בירך מציב גבול אלמנה

שמחתי לקרוא את מאמרו הנרחב של הרב ון דייק בענין ברכת מציב גבול אלמנה וגדריה, והחכמתי מבירורו היסודי. בתוך הדברים התייחס המחבר בקצרה למנהגו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל, וכתב שמכיון שבתיאור "מסע הרבנים" לא נזכר שהרב קוק בירך את הברכה, מכך נראה שדעתו היתה שאין לברכה, כנראה משום שאז היה בא"י שלטון נכרי, עיי"ש שהאריך בזה.

בשולי דבריו אעיר: הרב אליעזר בן שלמה, ממקורביו של הג"ר חיים יעקב לוין, העלה על הכתב מעשה ששמע מפי רבו במהלך נסיעה משותפת בחודש אב תשמ"ה (ישורון כרך ל, עמ' תקטז). הגר"ח לוין סיפר שהרב מטפליק סיפר כי אחרי רצח הרב אורלנסקי, רבה של זכרון-יעקב, במהלך פרעות תרפ"ט, הועלה שמו של הרב עזריאלי, כמועמד לשאת את בתו היתומה של הרב אורלנסקי, ולרשת את כס הרבנות במקום. בני המקום לא מיהרו לקבל החלטה בנידון. מרן הרב קוק והגר"פ פראנק הגיעו לזכרון-יעקב, ביום השלשים או ביום השנה לרצח" (שהתרחש ב"ח אב תרפ"ט). בסיום דרשתו פנה הרב קוק אל הנוכחים ודרש לומר "מזל טוב" לרב החדש שלהם, הרב עזריאלי, ובירך בשם ומלכות 'מציב גבול אלמנה', והציבור קיבל את דבריו.

מסיפור זה נראה כי מרן הרב קוק נהג לברך 'מציב גבול אלמנה', על אף שבאותן שנים עדיין לא היה בא"י שלטון יהודי (ראה גם ליקוטי הראי"ה מהד' תשנ"א ח"א עמ' 108). בנוסף, מכיון שידענו שהרב קוק כבר היה בעבר בזכרון-יעקב (צמח צבי אגרת ח, שיחות הראי"ה קה, וכן היה שם בעת מסע המושבות הידוע בשנת תרע"ד, וגם בסיוור המושבות באייר תרע"ז), הרי מכאן ראייה שהרב קוק נהג לברך ברכה זו יותר מפעם אחת, ובירך אותה כל עוד הוא לא ראה את המקום בשלושים הימים האחרונים.

מאידך, בתיאור "מסע הרבנים" הידוע לא נזכר שהרב קוק בירך 'מציב גבול אלמנה', ומכאן שלדעתו אין לברכה, וכפי שכבר העיר הרב ואן-דייק. כיצד ניתן ליישב את שני המקורות הסותרים? נציע כמה פתרונות אפשריים:

א. הרב קוק סבר שלא ניתן לברך 'מציב גבול אלמנה' כאשר קיים בארץ שלטון זר, ולכן לא בירך בזמן מסע הרבנים שהתקיים בשנת תרע"ד. למרות זאת, ניתן היה לשיטתו לברכה בזמן השלטון הבריטי, משום שהבריטים שלטו בארץ מתוך מטרה מוצהרת למסור את השלטון לעם

ה). וכן נראה יותר, כפי שעולה ממכתבי הרב קוק שהודפסו בספר זכרון יקותיאל עמ' רמב-רמד (ועיי"ש שהרב קוק הציג את עצמו "בתור מחותן על החתונה של בת הרב", ופעל למען שידוך זה).

היהודי. לכן בירך הרב קוק את הברכה כשביקר בזכרון-יעקב בשנת תרצ"א. הסבר זה דחוק מכמה סיבות.

תחנתם הראשונה של הרבנים במהלך מסע הרבנים היתה במושבה חדרה. הרבנים התאכסנו באכסניה, ואח"כ הגיעו לבית הכנסת, ושם הרב קוק הטיף לפני תושבי המקום "דברי מוסר והתעוררות לתורה ולתעודה, וביאר את המאמר 'הרואה בתי ישראל בישובן אומר ברוך מציב גבול אלמנה'..." (אלה מסעי, מהד' תשס"א עמ' 78). שמא ניתן לומר שבמהלך ביאורו על הנושא בירך הרב קוק את הברכה, וכיוון להוציא בזה גם את שאר המקומות בהם ביקרו הרבנים בהמשך המסע. כמובן שהצעה זו דחוקה מכמה צדדים.

ב. יתכן לדחוק ולומר שבמשך הזמן שחלף מאז מסע הרבנים בשנת תרע"ד, ועד לביקורו בזכרון-יעקב בשנת תרצ"א, שינה הרב קוק את דעתו בנושא.

ג. יתכן מאוד שהתיאור שנמסר בשם הרב לוין לקה בחוסר דיוק. שמא הרב קוק לא בירך את הברכה אלא רק הזכיר אותה ללא שם ומלכות. אולי כוונתו היתה למושבה זכרון-יעקב שהתאלמנה מרבה, וכעת תשוב ותציב את גבולה בהכתרת רב חדש. אולי כוונתו היתה לבת היתומה, הדומה לאלמנה, שעם הכתרת בעלה לרב המקום, תציב את גבולה.

ד. יתכן שהתיאור של מסע הרבנים לקה בחסר, ובאמת הרבנים בירכו 'מציב גבול אלמנה'. חיזוק להצעה זו יש להביא מכך שבאותו המסע השתתף גם הגרי"מ חרל"פ, והרי הוא העיד על עצמו במקום אחר כי כשנה לפני כן, בחודש אב תרע"ג, הוא בירך בשם ומלכות 'מציב גבול אלמנה' כאשר ביקר ברחובות (מי מרום כרך כ ה'תשפ"א אגרת כו עמ' מב, ישלח ממרום, ירושלים תשס"ג, אגרת יז), ולפי"ז כיצד ייתכן שלא בירך כאשר ביקר במהלך מסע הרבנים במושבות חדשות רבות!?

אולם, הצעה זו דחוקה, בייחוד לאור העובדה שמי שתיאר את המסע, רבי יונתן בנימין הלוי הורוויץ, היה ת"ח מובהק, ששימש כמו"ץ בעיירות שונות (אלה מסעי עמ' 28). בנוסף, ברשימותיו על המסע תוארו מנהגים הלכתיים רבים של משתתפי המסע (ראה אלה מסעי שם, עמוד 187 ואילך), וא"כ כיצד ייתכן שברכה נדירה מעין זו נשמטה מתיאוריו!?

לפיכך, שמא יש מקום להצעה נוספת: הדברים שנדפסו בחוברת אלה מסעי הודפסו תחת חסותם של כל משתתפי המסע (ראה אלה מסעי עמ' 35-37). ומסתבר כי לפיכך הושמטו מהחוברת עניינים שהיו נתונים ביניהם במחלוקת. ייתכן לפיכך, שהגרי"ח זוננפלד, לשם הדוגמא, סבר שאין לברך 'מציב גבול אלמנה', ולכן לא נזכר בחוברת כי הרב קוק והגרי"מ חרל"פ בירכו את הברכה.

סופו של דבר, קשה להכריע כיצד נהג מרן הראי"ה קוק זצ"ל בנושא זה, ובכל מקרה הרי הורונו חז"ל שבאופן כללי אין למדים הלכה מפי מעשה.

שמואל אריה ישמח

ישיבת צרור המור והדר להדר, חיפה



הערה על מאמרו של הרב בכור דזורייב (ידיד) "אישות בזמן מלחמה" (עמוד רמו)

לענ"ד נראה לומר עוד סברא לחלק בין שעת מלחמה לרעבון, שהמציאות היא שבשעת רעבון אנשים הרעבים לא מסוגלים לקיים כ"כ חיי אישות ועל כן גם השבועים צריך להיות עימם בשעת צרה, אבל במלחמה, אולי לאפוקי החטופים, גם אנשי המלחמה מקבלים חופש מדי פעם ומתאחדים עם נשותיהם. ואם כן אדרבא למה יהיו כולם פורשים מנשותיהם, אדרבא ינחמו וישמחו אותן שגם הן קצת עצובות מהמצב

ובפרט חיילים פשיטא שאינם בכלל האיסור הזה, שעיקרו חל על השבועים כמו שכתבתם.

משה מרדכי אייכנשטיין



תגובת המחבר

ישר כוח, אכן הדברים מאירים לאור מה שהבאתי דבר דומה לדרך זו בשם הריטב"א הנמוק"י והמעיל צדקה. מה שכתבתם ביחס לאנשי המלחמה לענ"ד י"ל. אכן, הטענה היא שגם מלחמה היא צרת הציבור, וטענתי היא שגם מחמת הלוחמים לבד לא היה איסור כולל על הציבור. עכ"פ, בלאו הכי הבאנו חילוקים ברורים כביעתא בכותחא שיש חילוק ברור בין רעבון למלחמה.

י"ש"כ על המשא ומתן.



הערה על מאמרו של הרב אליעזר הירשוביץ "בגדר פדיון ביותר מכדי דמיהן והברחת שבויים" (עמוד שמ"ג)

עלתה במחשבתי קצת נקודה שאולי יש לה משמעות הלכתית:

המחבלים ימ"ש לא מוכנים לעשות עסקה כוללת, אלא רק עסקה של שחרור חלק מהחטופים, וגם אותם לא בבת אחת אלא בכמה פעימות.

הסיבה לכך, היא שהחטופים הם תעודת הביטוח היחידה שלהם. לולא שהיו שם חטופים, היו לנו פחות מגבלות על הפצצת אוכלוסיית האויב (אפילו לפי מוסר המלחמה המעוות שנוהג כיום).

לכן, בכל פעם שמשחררים קבוצת חטופים, מקטינים את הסיכוי של החטופים הנותרים להשתחרר.

והרי כל הסיבה לאסור על הברחת שבויים היא מחמת שזה ירע את התנאים של השבויים האחרים.

אריאל דוד



תגובת המחבר

אולי נראה לדון בזה לפי דברינו שנכתבו, אם סיבת איסור הברחה הוא מחמת הרעה של היחיד, או שעניין התקנה היא מחמת שנוצר שינוי במציאות התנהגות השוברים דבר שמצריך ל"תקנת העולם".

ישר כח

אליעזר הירשוביץ



הערה על מאמרו של הרב בן ציון סופר "הבנה מחודשת בשיטת השו"ע בגדר בין השמשות" (גיליון פז, עמוד תמג)

בירחון האוצר פז התפרסם מאמרו של הרב בן ציון סופר על בין השמשות. באחד הפרקים הביא המחבר נר"ו 'מציאה' מכת"י של הגמרא, שלא מוזכר בה שמשקיעה ועד צה"כ 5/4 מילין, והוא למד מכך שלגירסה זו הדבר אינו קיים. הכותב הבין שהגמרא אומרת שמהלך אדם 40 מיל ביום, ועובי הרקיע [הזמן מעה"ש ועד הנץ] הוא 5 מיל.

ת"ח החפץ בעילום שמו כתב למערכת האוצר שהדבר לכאורה אינו מובן, מפני שדיוקן אינו מלמד 5 מיל = שישית היום, הרי לפי"ז "יום" [מהנץ לשקיעה] הוא 35 מיל ואם כן: 5 מיל = שביעית היום. וזו טעות, שהרי הגמ' אומרת "נמצא עוביו של רקיע אחד משה ביום". ולא זו בלבד, בכת"י עצמו, בדף הקודם, מופיע כמו הגירסה שלפנינו.



תגובת המחבר

אני מודה מאד לכת"ר על תגובתו, אמנם על כגון דא ראוי להמליץ - עצור במילין לא אוכל.

א. בעניי לא זכיתי להבין את השגתו מדברי הגמ' על עוביו של רקיע.

הגמ' בפסחים מוכיחה שזמן הילוך עובי הרקיע, דהיינו חמש מילין, הוא שישית היום, כיון שאכן זמן היום מהזריחה עד השקיעה הוא 30 מיל. אין זה אומר שגם הזמן מהשקיעה עד צאת הכוכבים הינו חמש מילין. לכל היותר ניתן להסיק מכך שהזמן מהשקיעה עד יציאת השמש מעובי הרקיע הוא חמש מילין, אך מ"מ אין לזה כל ענין לגדר צאת הכוכבים.

ומה שאמרו 'מהלך אדם ביום', ודאי אין הכוונה ל'יום' הלכתי בדווקא, שהרי בכל מקרה מדובר על פרק זמן הכולל גם את בין השמשות, שהוא רק ספק יום. על כרחנו שהכוונה למהלך אדם בשעות היממה שבהן הרגילות ללכת (שרובן בשעות היום), אך אין להסיק מכאן שמהשקיעה עד יציאת השמש מעובי הרקיע זהו יום גמור. אותו הדבר מצאנו בפס' בנחמיה שעשו מלאכה

מעלוה"ש עד צאה"כ: 'והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה' - אף שבודאי גם בבין השמשות עשו במלאכה - כיון שהכוונה לזמן הרגיל למלאכה, שברובו הוא יום.

[לעומת זאת, הביטוי 'צאת הכוכבים' נאמר בגמ' שם כתיאור נקודת זמן ספציפית (ולא כתיאור פרק זמן מתוך היממה, כמו במילה 'יום') - בדומה ל'עלות השחר', 'הנץ החמה' ו'שקיעת החמה' שהוזכרו שם, שבכולם הכוונה לנקודת זמן הידועה לנו משאר סוגיות הש"ס. לכן, יש דוחק מסוים בביאור האחרונים ש'צאת הכוכבים' כאן איננו מתאים לפירושו של ביטוי זה בשאר הש"ס].

ב. יישר כח על הערתו החשובה מנוסח כתב היד בדף צג ע"ב! אכן לא שמתי לב לכך, וחשוב לציין זאת.

אמנם יש לשים לב, שאותה המימרה שמובאת שם בשם רבב"ח אריו"ח, היא עצמה מופיעה גם בדף צד ע"א, ושם הגירסא היא ללא המשפט 'משקיעת החמה...!', וכמו שכתבתי במאמר. וכיון ששם מובאת אף הברייתא בשם רבי יהודה (שלדידו עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום), וגם בה לא מופיע המשפט הנ"ל, נראה כי נטיית הדברים היא שכך היתה הגירסא המקורית, והמשפט שהובא בעמוד הקודם בדברי ריו"ח הוא תוספת המעתיק מכח סברתו להשוות את 'משקיעת החמה עד צאה"כ' ל'מעלוה"ש עד הנץ החמה'.

ומ"מ, צודק מר כי העובדה שגם בכתב יד זה עצמו מופיע המשפט המדובר, עכ"פ במקום אחד מתוך שלשה, מערערת היא את הערעור על שיטת ר"ת מכח כת"י זה.

