

בס"ד

ירחון

האוצר

תמוז התשפ"ד

גיליון ע"ב

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ביאור אגרא דתעניתא צדקתא - הלא פרוס לרעב לחמך, וביאור הכתובים בירמיה - פקידה ונקמה... ה
הגאון רבי יעקב קראנץ זצ"ל

= אוצר אורח חיים =

סדר הנחת הפרשיות בתפילין כרש"י וכרבינו תם... יא
הרב יהושע בן דב

איסור עשיית מלאכה בשעת אמירת הברכות... כ
הרב מרדכי קוט

בדין כדורי שוקולד הבאים לקינוח סעודה אם הם טעונים ברכה בתוך סעודת פת... לד
הרב אריה גלינסקי

גדר ברכת הגפן שבקידוש הלילה והבוקר... מג
הרב שמואל אריה ישמח

בעניין איסור לימוד תורה בת"ב... פה
הרב נחום מרדכי ראפאפארט

הערות וקושיות: אמירת רבון העולמים בתענית ציבור - הרב יוסף חיים שהרבני * שיטת הרמב"ם
בחזית ספירת העומר בימינו מן התורה [תגובה] - הרב משה מרדכי אייכנשטיין... צו

= אוצר יורה דעה =

בעניין כשרות עוף החסידה... ק
הרב אברהם דוד ברנד

מפתח האוצר

בדין בשר מתורבת קה הרב אליעזר דוידזון

בעניין דעת הפלתי בהיתר נט"ל פ בבשר בחלב קיד הרב ראובן חיים קליין

פסקי מרן הגרע"י זצ"ל על סדר ספר דרכי טהרה למרן הגר"מ אליהו זצ"ל - פרק א-ב קכד הרב משה בוטון

בגדר האיסור לטמא כהן קטן קמ הרב אברהם ברויאר

= אוצר חושן משפט =

שיטת הרמב"ם בעניין היזק ראייה קנב הרב יקיר יחזקאל הלוי אפלכאום

= אוצר אבן העזר =

בענייני שליחות בגיטין וקידושין, בקדשים, ובתרומה קסו הרב יעקב דוד אילן

מיהו המוסמך והראוי לערוך חופה וקידושין קעו הרב יהושע ון דייק

= אוצר קדשים =

הערות בעניין אכילת קודשים קצט הרב בן ציון כהנא שפירא

מפתח האוצר

= אוצר הספרים =

פסיקות רשב"ם בפירושו לכבא בתרא ריג
הרב יעקב מתלון

= אוצר חקר ועיון =

הפסק בין ברכה למעשה רכג
הרב שמואל עדס

זמן צה"כ לשיטת החת"ם סופר ורבותיו רלח
הרב יואל שילה

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן צ"ב – תִּמְזוֹ הַתּשֵׁפ"ד, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצָעוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנַתְּחַבְּרוּ בְּיָדֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



עוֹמְדִים אֲנִי בִּפְתַח חֹדֶשׁ תִּמְזוֹ, וּמִלַּחֲמַת 'חֲרָבוֹת בְּרָזֵל' עוֹדְנָה בְּעִיצוּמָהּ, וְעִימָה גַם הַשְּׁלֻכּוֹתִיהָ הַשּׁוֹנוֹת עַל יְהוּדוֹת הָעוֹלָם כּוֹלּוֹ. חֲז"ל אָמְרוּ (יְרוּשָׁלַּי פֶּאֶה א, א): "דּוֹרוֹ שֶׁל אַחֲאָב עוֹבְדֵי ע"ז הִיוּ, וְע"י שְׁלֹא הָיָה לָהֶן דִּילְטוֹרִין, הִיוּ יוֹרְדִים לְמִלְחָמָה וְנוֹצְחִין". בְּכֶךְ לִימְדוֹנוּ שֶׁשְּׁמִירַת הַלְשׁוֹן וְאַחֲוָה פְּנִימִית בְּכָלֵל יִשְׂרָאֵל הֵן כְּלִים רַב־יְעוּצָמָה לְהַעֲנִיקַת כּוֹחַ רוּחָנִי וְגִשְׁמֵי הַמִּבְיָא לְיָדֵי נִיצְחוֹן בְּמִלְחָמוֹת. וְאַכֵּן, דּוֹרוֹ שֶׁל אַחֲאָב זָכָה לְנִיצְחוֹנוֹת רַבִּים בְּשָׂדֶה הַקֶּרֶב, חֶרֶף הָעֲנִיִּינִים שֶׁהוּא לָקָה בָּהֶם.

בְּשַׁעָה זוֹ, מִתְחַזְּקִים אֲנִי בְּמִבְט כָּלֵל-יִשְׂרָאֵלִי, בְּאַהֲבָה וְהַעֲרָכָה לְכָל יְהוּדִי, וּבְתַפִּילָה לְשַׁחֲרוֹר הַחֲטוּפִים, לְרַפּוּאת הַפְּעוּעִים וְלַהֲצִלְחַת הַמַּעֲרָכָה כּוֹלָה. מִתּוֹךְ כֵּךְ גַּם עֵסֶק הַתּוֹרָה מִתְעַדֵּן וּמִכּוּוֹן לְהוֹסֵפֶת זְכוּיוֹת לְעַם יִשְׂרָאֵל וּלְחִיילָיו. מִזֶּה דּוֹרוֹת רַבִּים, עֵיקַר הַלִּימוּד בְּרוֹב כָּכָל בְּתֵי הַמִּדְרָשׁ, הוּא בְּתוֹרָה שֶׁבַעֵל פֶּה – תּוֹרָה שְׁנֵהֲגָתָה עַל יְדֵי חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל וְנִכְתְּבָה עַל יְדֵיהֶם. הַתּוֹרָה שֶׁבַעֵל פֶּה בּוֹקֶעֶת וְעוֹלָה מִן הָאָרֶץ, וּבְכֶךְ מִמְשִׁיכָהּ וּמַפְרֶשֶׁת אֶת הַתּוֹרָה שֶׁבְּכַתֵּב. הַתּוֹרָה שֶׁבַעֵל פֶּה פֶּרָה וְרַבָּה וּמִתְחַדֶּשֶׁת בְּכָל דּוֹר וְדוֹר, עַל יְדֵי כָּלֵל יִשְׂרָאֵל וְחֲכָמָיו, וְגַם דּוֹרְנוּ זֹכָה לְהִיּוֹת שׁוֹתֵף בְּזִכּוֹת עֲצוּמָה זוֹ.

הַעִיסוֹק בְּתוֹרָה שֶׁבַעֵל פֶּה הוּא בַּעַל סִגּוּלָה לְהַתְּכַלְלוֹת עִם כָּלֵל יִשְׂרָאֵלִי, וְלֹא בְּכַדִּי נִמְנוּ בֵּין הַדְּבָרִים שֶׁהָעוֹסֵק בְּתוֹרָה לְשִׁמָּה זֹכָה לָהֶם: 'אוֹהֵב אֶת הַבְּרִיּוֹת' ו'מִשְׁמַח אֶת הַבְּרִיּוֹת' (פֶּרֶק קִנְיִן תּוֹרָה). אִם כֵּן, יִדְאָג כָּל אֶחָד מֵאֵינֵינוּ שְׁתּוֹרַתּוֹ תּוֹסִיף אֶהְבָּה וּשְׁמַחָה לְבְּרִיּוֹת, וְעַל יְדֵי 'אוֹהֵב אֶת הַבְּרִיּוֹת' נִזְכָּה גַם ל'מִקְרָבָן לְתּוֹרָה' (אֲבוֹת א, יב) וּל'אִם בְּחֻקְתִּי תִּלְכוּ [רִש'': שְׁתִּהְיוּ עֹמְלִים בְּתּוֹרָה]... וְנִתְּתִי שְׁלוֹם בְּאָרֶץ וּשְׁכַבְתֶּם וְאֵין מַחְרִיד' (וִיקְרָא כו, ג-ו).



אוצר הגנזים

♦ ביאור אגרא דתעניתא צדקתא – הלא פרוס לרעב לחמך, וביאור
הכתובים בירמיה – פקידה ונקמה ♦

הגאון רבי יעקב קראנץ זצ"ל
המגיד מדובנא, בעל אהל יעקב ועוד

ביאור אגרא דתעניתא צדקתא – הלא פרוס לרעב לחמך, וביאור הכתובים בירמיה – פקידה ונקמה

אגרא דתעניתא צדקתא

אגרא דתעניתא צדקתא (ברכות ו, ב).

ואמר המגיד (-מדובנא) הנ"ל, הטעם בזה על דרך משל באחד שהיה לו בן והיה לו איזה כעס על אביו ואמו וכשהגיע זמן האכילה בעת צהריים היה ממאן הבן לאכול, ולא רצה ללכת אל השולחן לאכול, והלך האב ונתן לו איזה מתנה, מעות, או איזה חפץ בכדי שירצה לאכול ויחזור למוטב ללכת אל השולחן.

פעם אחרת כעס גם כן העבד על אדונו ולא היה רוצה גם כן ללכת אל השולחן לאכול, והיה חושב בליבו שאדוניו יתן לו ג"כ איזה מתנה שיאכל כמו שעשה בבנו. ואחרים שהיו רואים זאת אמרו להעבד אוי שוטה שבעולם! בשלמא בכנו שהוא בנו והוא חביב אצלו עד מאוד עשה כן ונתן לו מתנה בכדי שיאכל, אבל אתה שאין אתה אצלו בן, אלא עבד בעלמא אינו חושש עליך אם לא תאכל כל הימים, ואדרבא שיכה אותך מאוד עבור החוצפה הלזה וידחוף אותך מביתו ויקח לעצמו עבד אחר, ע"כ המשל.

והנה איתא בפ"ק דבבא בתרא (י, א):

"וזהו שאלה שאל טורנוסרפוס הרשע את ר"ע: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? א"ל: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם. א"ל: [אדרבה], זו שמחייבתן לגיהנם! אמשול לך משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורין, וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך לא כועס עליו? ואתם קרוין עבדים, שנאמר: כי לי בני ישראל עבדים! אמר לו ר"ע: אמשול לך משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו

* המגיד מדובנא זצ"ל, היה אחד מגדולי המגידים בעם ישראל לדורותיו, וחיבה יתירה נודעת לחידושו ולמשליו, ואף זכה לקרבתו של הגאון מווילנא, שעשה אותו למוכיח עבורו. ספרים רבים חוברו מתורתו, וכעת זוכים אנו לביאורים חדשים של המגיד מדובנא, שהיו ספונים מועתקים בחיבורו של הרב יוסף יצחק מינץ זצ"ל שהיה רב בטאב, נפטר בשנת תקצ"א. שחלקו הראשון חידושים, וחלקו השני ליקוטים ושמועות מרבנים שונים, עותק ממנו בבית הספרים הלאומי. במסגרת הההדרה נפתחו ראשי תיבות וודאיים, והורחב במקומות ספורים בהבאת המקורות בשלימותן. בדעתנו לפרסם עוד מכת"י זה בע"ה בגליונות הבאים.

התודה והברכה להרב רועי זק שליט"א, ולהרב משה אהרן שליט"א, על הארותיהם ששולבו.

יהיו דברי תורה אלו לעילוי נשמת אמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל – עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו ולעילוי נשמתו של הקדוש יוסף דב ויסמן זצ"ל הי"ד, מתלמידי ישיבת כנסת ישראל – חברון, ות.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

בבית האסורין, וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך לא דורון משגר לו? ואנן קרוין בנים, דכתיב: בנים אתם לה' אלהיכם. אמר לו: אתם קרוים בנים וקרוין עבדים, בזמן שאתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין בנים, ובזמן שאין אתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין עבדים, ועכשיו אין אתם עושים רצונו של מקום! אמר לו, הרי הוא אומר: הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית, אימתי עניים מרודים תביא בית? האידנא, וקאמר: הלא פרוס לרעב לחמך".

ועל כל פנים היוצא לנו משם, דאם אנחנו נחשבים כבנים למקום, אזי מותר לנו ליתן צדקה, לעניים אף שהקב"ה כועס עליהם כיוון דהמה בנים. ואם אנחנו נחשבים רק לעבדים, אזי אסור ליתן צדקה לעניים וכקושיית הרשע הנ"ל, כיוון שעל ידי זה שנותנים צדקה לעניים הוי כמי שמאכיל לעבד שצווה עליו המלך לחובשו ושלא להאכילו שמכעיס בזה את המלך.

והנה התענית במה שאדם מתענה ואינו אוכל ואינו שותה, נחשב ונראה כמי שאינו רוצה לאכול מחמת כעס ורוגז, וזה הוא שאמרו אגרא דתעניתא צדקתא, ר"ל דאם הוא נותן צדקה אזי הקב"ה צריך ליתן לו שכר על התענית, ר"ל כיוון דאם נותן צדקה לעניים, על כרחך צריך לומר שאנחנו נחשבים כבנים לפני המקום, דלולא זאת לא היה מותר ליתן צדקה לעניים, ועל כרחך שנחשבים לבנים, וכיוון שאנו כבנים ואם כן אם אנו מתענים דהוי כמי שאין אנו רוצים לאכול מחמת כעס, וא"כ צריך הקב"ה ליתן לנו שכר דיהיה כמו שהאב נותן מתנה לבנו אם אינו רוצה לאכול.

אבל אם אין נותן צדקה אזי נחשבים כעבדים, ואם כן כיוון דאנחנו רק עבדים, אין צריך הקב"ה ליתן לנו שכר על התענית, כמו שהאדון אינו נותן מתנה להעבד אם אינו רוצה לאכול, ואם כן עיקר השכר על התענית בא על ידי הצדקה, ודוק כי הוא דרך שנכון ע"ד הלצה.



הלא פרוס לרעב לחמך

[בשולי כתב היד הוסיף המעתיק: ועיין בקול יעקב (דף לט) מהדורה חדשה (רות א, ב) ד"ה ושם האיש רות א, ב] מביא משל נחמד ונעים, אשר במשל שם יש לפרש ג"כ מאמרם הנ"ל באגרא דתעניתא צדקתא, ע"כ.

ולחיבת הקודש נעתיק דברי המגיד (שם):

"נקדים לזה מאמר: הכזה יהיה צום אבחרהו, יום ענות אדם נפשו וכו', הלא פרוס לרעב לחמך (ישעיה נח, ה-ח). וראוי להבין באיזה ענין תתייחס פריסת הלחם לרעב אל התענית שלא יקובל התענית בלעדו.

ונבין ע"פ משל, לאחד שהיו לו שני בנים בארץ מרחקים, א' עשיר וא' עני, והיה העשיר מעלים עיניו מן העני לבלתי תת לו כל מאומה מברכת בידו אשר ברכו ה', כי היה כילי ואכזרי מאד. לימים עלתה על לבו לנסוע אל בית אביו לבקר ולעשות לו נחת רוח בביאתו, והרבה מאד

בהוצאת הדרך כי היה רב המרחק ביניהם, ובבואו בית אביו הראה לו חשבון מרבית הוצאותיו לאמר: אבי, ראה גם ראה הפלגת אהבתי אליך, כי מאשר יקרת בעיני נכבדת והרביתי להוציא הוצאות גדולות כל כך, ועניתי בדרך כחי להשביעך גיל ונחת אחרי ראותך את פני. והשיב לו האב, דע בני, כי יותר טוב היה לכבדני בהיותך בביתך, ליתן הסך הזה לאחיך האביון והיה לי זאת לנחת יותר ממה שהוצאת למעני בדרך אשר אין לי שום הנאה מזה.

הנמשל מבואר במאמר 'למה צמנו ולא ראית', כלומר שאנחנו מתחטאים לפני ה' לומר, ראה ה' והביטה עד כמה תגדל אהבתך אצלנו, עד שאנחנו מענים נפשנו בצום ובכי למען שמך הגדול, לזה משיב הקב"ה אם באמת לכבדני חפצת, יותר טוב היה לך לכבדני ולענות נפשך במה שתפרוס לרעב לחמך והיה לך לעינוי, ולי היתה זאת בודאי לנחת רוח במה שהחייית נפש העני. לא כן עתה שאני מרגיש בצערך ובצער אחיך האביון, ובאמת הדבר הזה מונע ומעכב התפילה מלהישמע, כמאמר החכם: "אוטם אזנו מזעקת דל, גם הוא יצעק ולא יענה" [משלי כא, יג], וזו היא התשובה המעולה על שאלת "למה צמנו ולא ראית".



פקידה ונקמה - ביאור הכתובים בירמיה

הַעֵל אֶלֶּה לֹא אֶפְקֹד בָּם נָאִם ה' אִם בְּגוֹי אֲשֶׁר כָּזָה לֹא תִתְּנָקֶם נִפְשִׁי (ירמיה ט, ח). ולכאורה כפל הדברים בלתי מובנים.

ואמר המגיד (-מדובנא) הנ"ל, על פי משל, מעשה שהיה בעיר אחת שאחד היה היוצא ונכנס בבית שררה אחד והיה חשוב ותקיף עד מאוד אצל השררה [שהיה הפאקטער (=החוכר) שלו], והנה אשת הראש הקהל בעיר הזאת הלכה פעם אחת בשוק והמשרת של הפאקטער (=החוכר) הנ"ל הלך גם כן בשוק, ונעשה מריבה וקטטה בין המשרת ובין אשת ראש הקהל, עד שהמשרת הנ"ל מרוב גאווה ועזותו הרים את ידו והכה את אשת ראש הקהל הנ"ל, והנה הפאקטער (=החוכר) הלזה לא היה אז בביתו, והלך הראש הקהל ושלח השמשים אחר המשרת הלזה לתפוס אותו בבית האסורים, וכן עשו השמשים ותפסו אותו ונתנוהו בבית האסורים עד הערב, ואחר כך חפשו (=שחררו) אותו שילך לביתו. והנה כשבא הפאקטער לביתו כעס עד מאוד על הראש הקהל, דמדוע תפס את משרתו בבית האסורים, אחר שהוא משרת של הפעקטער. והשיב לו הראש הקהל, אוי שוטה שבעולם באם לא היה המשרת שלך בוודאי הייתי מענישו ומייסרו בעונש גדול, כי ראוי לעונש גדול שהכה את אשתי, שהיא אשת ראש הקהל, אבל מחמת שהמשרת הלזה הוא אצלך, הייתי חס על כבודך מאוד לבל להענישו בעונש חמור, אלא בעונש כל שהוא.

וזה הוא שאמר הַעֵל אֶלֶּה לֹא אֶפְקֹד בָּם [ר"ל פקידה היא מעט] דהיינו שלא אעשה שום פקידה וזכירה כלל עבור החטאים ופשעים האלו, דלא איסר אותם כלל עבור זה. אִם בְּגוֹי אֲשֶׁר כָּזָה לֹא תִתְּנָקֶם נִפְשִׁי? אם בגוי אשר עושה כזה בוודאי אני עושה בם נקמה גדולה, וא"כ די לך בזה אם איני רוצה לעשות בם נקמה גדולה בעונש גדול וחמור וחס עליהם בזה, אבל בוודאי

בעונש מעט וודאי ראויים המה להענישם כי איך לא אעשה בם אפילו פקידה וזכירה בעלמא, זאת מן הנמנע ובלתי אפשרי הוא, ודוק.



אוצר אורח חיים

סדר הנחת הפרשיות בתפילין כרש"י וכרבינו תם ♦ איסור עשיית
מלאכה בשעת אמירת הברכות ♦ בדין כדורי שוקולד הבאים לקינוח
סעודה אם הם טעונים ברכה בתוך סעודת פת ♦ גדר ברכת הגפן
שבקידוש הלילה והבוקר ♦ בעניין איסור לימוד תורה בת"ב

הרב יהושע בן דב

סדר הנחת הפרשיות בתפילין כרש"י ורבינו תם*

א. ביאור סברות רש"י ורבינו תם * ב. "מימין משמאל" משמע כרבינו תם * ג. "והתניא איפכא" משמעות קלה כרבינו תם * ד. "והקורא קורא כסדרן" משמעות קלה כרש"י * ה. הויות דאביי ורבא. משמע כרבינו תם * ו. בדברי המכילתא משמע כרש"י * ז. בדברי המהרי"ל ועל המימצאים העתיקים

א.

ביאור סברות רש"י ורבינו תם

גרסינן במנחות ל"ד ב' תנו רבנן כיצד סדרן קדש לי והיה כי יביאך מימין שמע והיה אם שמוע משמאל. ונחלקו הראשונים ז"ל בפירושו. לרש"י וסייעתו כל הפרשות הנזכרות כאן סדורות זו אחר זו, ולפ"ז שמע בבית השלישי ווהיה אם שמוע בבית הרביעי. וטעמא משום דזהו סדרן שבתורה. אבל לרבינו תם וסייעתו הא דתניא שמע והיה אם שמוע משמאל, היינו שמע בקצה השמאלי דהיינו בבית הרביעי, ווהיה אם שמוע בבית השלישי. ובין לרש"י בין לרבינו תם הברייתא הזו מדברת מנקודת מבט של הקורא שעומד ממול המניח, ואילו מנקודת מבט של המניח קדש והיה כי יביאך הן משמאל וכו"א.

* אחר כתבי כל זאת הראוני שכבר עלה נושא זה ע"ג הירחון החשוב הזה בטוב טעם בגליון י"ז על ידי הר"ר עמנואל מולקנדוב שליט"א, ונהניתי לראות שגם הוא כתב שגם מי שמחמיר כרבינו תם אינו צריך להחמיר זאת בתפילין של יד, שהעיקר כהסמ"ק דבתפילין של יד לא פליגי. ובמאמר שלנו כתבנו דע"פ דברי המשנה ברורה דמי שמניח שני זוגות כשרים עובר בבל תוסיף, נמצא דלהסמ"ק מי שמניח תפילין של יד דרש"י ורבינו תם יחד עובר בבל תוסיף.

עוד נהניתי ממה שעורר שם על קלף המעובד בסיד, וחז"ת שתינוק קוראה שתי זיינין, וקשר תפילין מחודש. ובפרט שמוסיפים הון רב במחיר התפילין כדי לצאת ידי חומרות שאפשר להכריע שהן אינן נצרכות, שצריך עיון גדול אם הכסף כבר ענה את הכל או שמטעמים אחרים שאין בהם חסרון כיס לא יוצאים י"ח תפילין, וחיליה לאורייתא.

ולענין גוף הויכוח בינינו האם ראוי להחמיר בתש"ר כרבינו תם, לכל אחד יש את חלקו בתורה לפי שורש נשמתו, מר כי אתריה ומר כי אתריה. וראיתי שבספר "בדיני תפילין" סימן ג' של מורינא הגראי"ש גריינימן שליט"א אתא הרבה דברים משותפים למה שכתבתי במאמר, הנה החצים ממך והנה.

א). ויש ראשונים דסבירא להו שהברייתא הזו מדברת מנקודת מבט של המניח. ולפי זה מנקודת מבט של הקורא הסדר הוא - והיה אם, שמע, והיה כי, קדש. כך מציע העיטור מסברתו לו"ד הגאונים ולא למעשה.

אי נמי סדרן לפי הקורא הוא - שמע, והיה אם, והיה כי, קדש. וזו שיטת הראב"ד שמחשיב את צד המניח יותר מצד הקורא וסובר ג"כ הויות להדדי. ולית דחש להו להני שיטות, אלא לשיטת רש"י ור"ת. וזאת, משום דבספרים המדויקים גרסינן "והקורא קורא כסדרן".

תפילין כהצעת העיטור לא למעשה, נקראת בפי העולם "תפילין דהשימושא רבא", כי בשימושא רבא כתוב - ומשוי פרשתא דקדש לימיניה בביתא קמא כו'. והרא"ש מביא על זה את השגות הרב הברצלוני (ענין מעדני יו"ט) שכתב על זה "והיא מילתא טעותא רבה הוא". וכפי הנראה עיקר תוקפיה להשיג על השימושא רבה על שסידר הפרשיות כרש"י ואילו הרב הברצלוני סובר כרבינו תם. אבל לענין אי אוליגן בתר מבט הקורא או מבט המניח אין שום גילוי בשימושא רבא. ואדרבה, סתמא דמילתא שהתפילין עומדות פתוחות לפני המכניס פרשיות עם המעברתא לכיוון מטה, והתיתורא שוכבת,

וטעמא דמילתא לשיטת רבינו תם שיש יותר חשיבות לבית שהוא גלוי ומפורסם, וכדמשמע בסוגיין (-הך דבעי למיחזי אורא לא קא חזינא) ובסנהדרין פ"ט א' (בית חיצון שאינו רואה את האויר פסול), ובעינן שפרשת שמע תהיה גלויה, שהיא יסודית יותר מפרשת והיה אם שמוע. ומסתבר שההגדרה איננה שמסרסים את סדר הפרשיות, אלא ההגדרה היא שהפרשיות שבחומש שמות תאומי גינהו והפרשיות שבחומש דברים תאומי גינהו, והתורה בחרה לסדר את הפרשיות התאומות מהחוץ אל הפנים, והיינו קדש והיה כי יביאך מימין, שמע והיה אם שמוע משמאל.

[ופרשת קדש זוכה למקום יותר חשוב מפרשת שמע, דהיינו באורא דימין, כי היא קודמת לה בתורה. ויותר נראה דאדרבה, פרשת שמע זוכה באורא דימין המניח, משום שיש בה יחוד השם. והחשיבות נקבעת לפי כיוון המניח ולא לפי הקורא, אלא שיש תנא ששנה לפי כיוון הקורא מטעמים טכניים, כדלהלן].

ותפילין של יד, שהם לך לאות ולא לאחרים לאות, כענין שאמרו (שבת כ"א ב') ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו, וגם הם ניתנים בבית אחד וזכרון אחד לכולם, אין בהם נידון איזו פרשיה תהיה חיצונית ואיזו פנימית. ולענין סדר כתיבתן על הקלף או סדר הנחתן כשהם כתובים בקלפים נפרדים, הנה למאי דהוה סבירא ליה לרבי יהודה דצריכים להיכתב דווקא בקלף אחד, יש מקום לומר שצריכים להיות כתובים דווקא כסדר הכתוב בתורה, וכמו שרצו במזוזה שיהיו פרשיותיה סתומות כי זה העתק מהספר תורה. אך למאי דחזר בו רבי יהודה, ומודה שיכולים להיכתב בארבעה קלפים, מסתבר שגם אם כתבם בקלף אחד אין להם סדר. עד כאן מה שנראה מסבירא לפי דרכה של תורה, ובהמשך נבוא בס"ד לעיין במקורות בזה.

ובטרם נבוא לעיין במקורות, יש להקדים כלל לענין דקדוקי לשונות הגמרא, שכל לשון שיש סיבה לשנותה, אם מחמת קיצור אם מחמת צחות אם מחמת שטמון בה הנימוק אם מחמת רהיטת מגושא אם מחמת שהוא לשון הקל לזכור אם מחמת שהוא לשון מוכר ממקום אחר אם מחמת שהוא שומר מטעות בגירסא וכדו', מותר לחכם להשתמש בה, אף אם המתחיל או בעל דקדוקי עניות יכשל בה. ודוגמאות לזה יש בכל דף בש"ס, וכשיש צורך - המפרשים מעירים בזה. והדוגמא בסוגיין היא אמרם "והקורא קורא כסדרן", ומכאן ידייק המדייק שיש אפשרות לקרוא את הפרשיות מבחוץ, שהבתיים שקופים והפרשיות שטוחות בתוכם. ואף יש דין שיעמוד אדם בחוץ ויקרא, דקאמר "והקורא", משמע הקורא הידוע. וזה ודאי ליתא, אלא מטבע לשון הוא. והדיוקים המכריעים הם כשאין הסבר מדוע החכם ישתמש בלשון זו, שאין בה לא דיוק הדברים ולא קיצור ולא צחות ולא נימוק ולא רהיטת מגושא ולא קל לזכור ולא מושאל ממקום אחר ולא שמירה מטעות.



והיינו ממש כפי המבט של הקורא, ושפיר קאמר - ומשוי פרשתא דקדש לימיניה בביתא קמא וכו' כדעת רש"י. אלא שהעולם סברו שהרא"ש עצמו משיג על השימושא רבא, והרא"ש עצמו לא מתאים שיתקוף על זה דסבירא ליה כרבינו תם, שהרי הרא"ש עצמו מסופק אי כרש"י אי כרבינו תם. לכן החליטו שכנראה הרא"ש משמע ליה שהשימושא רבא הולך לפי מבט המניח, ועל זה הוא משיג. ומזה נולדה 'שיטת השימושא רבא' שסדר הפרשיות ממבט הקורא הוא - והיה אם שמוע, והיה כי קדש. וצ"ע.

ב.

"מימין משמאל" משמע כרבינו תם

והנה לפרש"י יש להעיר מדוע נכון לחלקם לימין ושמאל, הרי התלמוד מלא רשימות ארוכות מזה, ובשום מקום לא נראה הרב או התלמיד והוצרך לחלק את הרשימה. כגון ברשימת הסמנים שמעבירים על הכתם (נדה ס"א ב') לא אמרו- "רוק תפל ומי גריסים... ראשונים..." קמוניא ואשלג אחרונים". ובשלמא בדברים המתחלקים בדעת האדם בין ימין לשמאל, כגון אבני האפוד, מובן להזכיר מי כתוב בימין ומי בשמאל, אבל בתי התפילין הם קטנים וצמודים ונמצאים בכף ידו של מכניס הפרשיות. ואפילו אם הם נמצאים כעת במקומם על הראש, מדוע לחלקם לימין ולשמאל, הרי לכאורה אין כאן אלא רשימה של ארבעה. ובפרט שאין כאן שום דבר חדש, אלא התנא מונה את הפרשיות כסדר שהמקרי דקדקי מונה אותן, וראוי לקצר בזה בתכלית הקיצור.

ואם באמת טעמא דהלכתא היה שראוי ליתן פרשת קדש וכי יביאך בצד ימין של התפילין ואידך בצד שמאל של התפילין, היה ניתן ליישב עפ"ז את לשון הברייתא (והיה נשאר רק לדקדק קצת מדוע אמרו מימין ומשמאל ולא בימין ובשמאל), אבל הברייתא השונה איפכא היתה נשארת קשה, שהרי אין שום שייכות בין פרשת שמע ואם שמוע לצד ימין, אלא אדרבה השיוך שלהם הוא לצד שמאל של העומד מאידך גיסא. ועוד, הא מבואר בגמרא (בדברי אביי) שהגורם היותר מובהק הוא מי יהיה חיצוני וגלוי ומי יהיה פנימי, וכל ברייתא לגוויאתא פסול אף לאביי. ואם כן, מדוע התנא ייחסם לימין ולשמאל, שזה שיוך שאינו מעכב ומטעה.

והרשב"א בתשובה (במיוחסות לרמב"ן סימן רלד) תירץ דאילו הברייתא היתה מונה והולכת קדש והיה כו', לא הייתי יודע באיזה צד התחיל, אם בימין אם בשמאל. וצריך לי ביאור, הרי הדבר ידוע שלעולם המנין מתחיל מימין לשמאל. מיהו לפי דעת המחבר (או"ח סי' תרע"ו סעיף ה') שמתחיל להדליק מן הנר השמאלי כדי לפנות לימין, יש ליישב ברייתא קמייתא, דסלקא דעתך שמכניס הפרשיות יתחיל משמאל לימין. אך דעת הלבוש והט"ז בבה"ל שם דאדרבה, לעולם מתחיל מן הימין למרות שפנייה שניה תצטרך להיות לשמאל, עי"ש, וכן מסתבר לפו"ר. ואפילו לדעת המחבר, יש לשאול מדוע לא קאמר כיצד סדרן מימין לשמאל - קדש והיה כי וכו' ובאידך ברייתא יסיים - והיה אם שמע שמע וכו'. ואולי אין זה סגנון חז"ל לפתוח בכיצד סדרן "מימין לשמאל", ויל"ע.

והא דלא תניא קדש מימין, שני לו והיה כי, שלישי לו כו', שזה לשון מצוי בחז"ל, אולי מפני שזה ארוך מדאי.

מיהו לפירוש רבינו תם נוחא טובא, דאכן כוונת הברייתא לציין את החיצון והפנימי, וזהו שאמר קדש והיה כי יביאך מימין, שמע והיה אם שמוע משמאל. והעדיף התנא לשנות בצורה זו מאשר לשנות את הסדר מימין לשמאל, דהיינו קו"ש, [א] משום שנטיית האדם לשנות את הפרשיות לפי סדרן שבתורה [ב] וגם התנא מכניס בזה את טעמא דקרא (ששמע עדיף מוהיה אם שמוע) [ג] ואת סימנא (דקו"ש הוא סדר שעלולים לטעות בו ולהחליפו) [ד] וגם הרויח שאם היה שונה

קו"ש היו עלולים להעביר את הדקלום הזה גם לתפילין של יד, ושם הרי ליתא לדין דקו"ש, וכששנה ימין ושמאל הצילנו מטעות זו, דהא בתפילין של יד ליכא ימין ושמאל.



ג.

"והתניא איפכא" משמעות קלה כרבינו תם

והתניא איפכא. בפשוטו, לשון הברייתא ההפוכה היא - שמע והיה אם שמע מימין קדש והיה כי יביאך משמאל, ומפרשינן בגמרא דהיינו מימינו של מניח. ולפירוש רבינו תם ניחא, דהתנא מזכיר כל זוג מהחיצון לפנימי. אך לפירוש רש"י יש להקשות, דאכתי אין זה נכון לשנות שמע והיה אם שמע מימין, שהרי הימני ביותר הוא והיה אם שמע. ואי נימא דלשון הברייתא ההפוכה היא - קדש והיה כי יביאך משמאל שמע והיה אם שמע מימין, הקושיא היא פחות קשה, דיש לומר דהתנא הולך ומונה משמאל לימין. שו"ר שכן כתב בספר התרומה. אך אולי יש ליישב דלשון הברייתא ההפוכה היא כיצד סדרן "מימין לשמאל" - והיה אם שמע שמע והיה כי יבאך קדש. סוף דבר, אין זו ראייה מכרעת לטובת רבינו תם.



ד.

"והקורא קורא כסדרן" משמעות קלה כרש"י

והקורא קורא כסדרן. משפט זה הוסיפה הגמרא כדי לברר לנו מה הכיוון הנכון, דהיינו איזו ברייתא נשנתה לפי הקורא ואיזו לפי המניח, והגמרא אמרה זאת בצורת פתגם כדי שייקל לזכרו. ולפירוש רבינו תם יש להקשות, הרי אין זה כסדרן, שהרי והיה אם שמע מונחת לפני שמע. ויש לומר דלא קאתי אלא לברורי איזו ברייתא נשנתה לפי כיוון הקורא ואיזו לפי כיוון המניח, שזה דבר שהגמרא מוכרחה לבררו וליתן בו סימן שלא תטעה. וקאמר דהקורא קורא כסדרן, דהיינו תאומי דשמות קודם תאומי דדברים, ולא דקדקו כאן בפרטים הקטנים². וכבר נתבאר בסק"א שנתנת שמע משמאל לוהיה אם שמע אינה סירוס הסדר, אלא קביעת סדר הכנסת התאומים מהחיצון לפנימי, ואכתי לא נפיק מכלל "כסדרן". ולשון חכמים לחוד ולשון נקדנים לחוד. ובראשונים (תוס' ספר התרומה רא"ש) תירצו באופנים אחרים.



(ב). ובדרך צחות נימא - "והקורא [את שמע] קורא כסדרן", וכדתנן בברכות פ"ב מ"ב שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך יקבל עליו עול מצוות. אבל המניח מניח שלא כסדרן, אלא מקדים נעשה [-והיה אם שמע] לנשמע [-שמע].

ה.

הויות דאביי ורבא. משמע כרבינו תם

אמר רב חננאל אמר רב החליף פרשיותיה פסולות. כלומר דהך ברייתא דכיצד סדרן לא באה לומר מצוה בעלמא, כמו תדיר ושאינו תדיר קודם וכל זמן שבין עיניך יהיו שנים וכדו', אלא באה לומר עיכובא.

אמר אביי לא אמרן אלא גוייתא לברייתא כו'. כבר העיר במרדכי דלרבינו תם מבואר הדבר, שהרי נראה בהלכה שנותנת חשיבות למה שבצד חיצון וגלוי, דלהכי אפכא ואנחא שמע בבית רביעי, ועיין עוד סנהדרין פ"ט א'. אבל אין לחדש עיכובא על הימין והשמאל, ואטו פרשת קדש יותר נחוצה מפרשת שמע, שיש בה ייחוד השם. ורבא סבר דאין זה דרכה של תורה לחלק את הפרשיות לחיצוניים ופנימיים, אלא כיון שיש בשרשי התורה שאיפה דשמע יהיה חיצון, הרי בעולם המעשה ניתנת הלכה קפדנית על סדר הנחת הפרשיות שאין לזוז ממנה.

עוד יתכן שרבא קורא "אורא דימין" לפי ימין המניח, וכמו דצווחי הראב"ד ובעל העיטור דהסברא אומרת שכיווני המניח יקבעו את החשיבות ולא כיווני הקורא. ולכן פירש רבא דיש קפידא דפרשת שמע, שהיא עיקר ייחוד השם, תהיה בימין ולא פרשת קדש. ולהאמור מובן למה באמת יש תנא ששנה את סדר הפרשיות לפי המניח, למרות שבאופן כללי זה הפוך מסדר התורה. והיינו משום שבטעמא דקרא התורה מחשיבה יותר את ימין המניח, ולכן פרשת שמע נתונה שם, ופרשת והיה אם שמוע נגדרת אחריה, ואחר כך אזלינן לאורא דשמאל וכו'. [גם בראשונים מצאנו שנקטו סגנון צד המניח, כגון רב האי גאון ז"ל שמוכא ביראים שכתב - הויות באמצע, שמע חיצון לצד ימין, קדש חיצון לצד שמאל. ור"י מלוניל שכתב - וליתא לדאביי... דלעולם צריך שיהיה שמע והיה אם שמע לימין המניח וקדש והיה כי יביאך לשמאל]. ורק בתור סימן, הברייטא השנייה שנתה את הפרשיות לפי סדר הקורא, שהוא קרוב לסדר התורה, והוא אף הכיוון שעומד בו מכניס הפרשיות¹. וראיה זו מכרעת כרבינו תם.

ולפרש"י צ"ל שבמקרה הניח אביי שעיקר הקפידא היא לא להפוך חיצון לפנימי, ופרשה שעלה עליה הגורל להיכתב חיצונית (דהיינו מחמת סדר התורה ולא מחמת חשיבות) זכתה במעלה זו ואין לשנותה. ורבא גילה שיש גם חשיבות לימין ושמאל, ופרשה שעלה עליה הגורל להיכתב בימין זכתה במעלה זו ואין לשנותה. ומאי דמשמע לכאורה שהכיוון נקבע לפי הקורא ולא לפי המניח, צ"ל דמשום דיש תפקיד חשוב לרואה מבחוץ, וכדכתיב וראו כל עמי הארץ וגו'.

ו.

בדברי המכילתא משמע כרש"י

תניא במכילתא סוף פרשת בא והיה לאות וגו', בארבעה מקומות מזכיר פרשת תפילין קדש לי והיה כי יביאך שמע והיה אם שמוע מכאן אמרו מצות תפילין ארבע פרשיות של יד הם כרך

(ג). עיין משנה ברורה סימן ל"ב ס"ק רט"ו ולדעת רבינו תם אין מקור לזה.

אחד ארבע פרשיות של ראש הם ארבע מוטפת ואלו הן קדש לי והיה כי יביאך שמע והיה אם שמוע כותבן כסדרן, ואם לא כותבן כסדרן הרי אלו יגנוזו. בפשוטו, המכילתא מדברת בין בתש"י בין תש"ר, ומבואר כאן דין בכתיבה שהיא צריכה להיות כסדרן, ולא רק דין בהכנסת הפרשיות, דאם כן הוה ליה למימר דאם הכניסן שלא כסדרן יחליף. ומכל מקום יש ללמוד מכאן גם את סדר הכנסת הפרשיות, דאם סדר כתיבת הפרשיות הוא כסדר התורה, מסתמא הוא הדין לסדר הכנסתן. ובתפילין של יד שנכתבין בקלף אחד ודאי זהו גם סדר הכנסתן, ומשל יד נלמד לשל ראש. ועוד, הרי אמרינן בגמרא שיכול לעשות מתפילין של ראש תפילין של יד ע"י זה שחופה עליהם עור, ומבואר שהסדר שיש בתפילין של יד ישנו גם בתפילין של ראש. ומכאן למדו הרבה ראשונים שסדר הכנסת הפרשיות הוא כסדר התורה.

וההתמודדות של רבינו תם עם המכילתא יכולה להיות בשני צורות:

א. דחיית המכילתא מפני הש"ס. יש מקום לומר דאין הלכה כדברי המכילתא. ואם נרצה, נאמר גם שזו הוספה מאוחרת במכילתא. והסיבות לדחות את דברי המכילתא אינן רק לפי רבינו תם בסוגיין, אלא עצם הדין שחידשה המכילתא שיש דין כסדרן בכתיבה הוא מוקשה מן התלמודין, וכדלהלן: א. הלא אפילו במצוה עצמה, דעת אב"י בסוגיין שאין כל כך קפידא בסדר אלא רק בין גוויאתא לברייאתא, קל וחומר בהכנה למצוה, דהיינו בכתיבה. ובודאי מתבקש שכשדנים בגמרא האם וכמה יש דינים במיקום הנחת הפרשיות, יזכירו שלענין סדר הכתיבה כבר ידוע ומוסכם שיש דינים, ולאב"י הם אפילו יותר חמורים מדיני הנחת הפרשיות, שיש קפידא גמורה על סדר הארבע. וזה לא הוזכר בגמרא. ב. בירושלמי מגילה פ"א ה"ט משמע שאין דין כתיבה כסדרן, ותפילין ומוזוות שכתבן עם מרווחים בין השורות כמו ספר תורה תולין בהם אותיות או מילים שנשכחו ביני שיטי. ובסוגיית "כסדרן" הארכנו עוד בזה, עיין שם. ג. מנין המכילתא דרשה דין זה? דאי משום "והיו" בהויתן יהו, הרי הוא מתפרש על מעשה המצוה ולא על ההכנה למצוה. ואם הלכה למשה מסיני היא, האם דרך המכילתא להביא הלכות למשה מסיני? אם כן, למה לא הביאו גם את שאר ההללממ"ס שבתפילין.

והנה, אם משום החידוש במושג כסדרן בכתיבה, יש מקום להסתדר עם זה ולפרש שדברי המכילתא אמורים רק לענין תפילין של יד ולענין המצוה עצמה, דהיינו שבשעת המצוה יהיו הפרשיות כתובות שם לפי סדרן, כאילו יש כאן ד' פרשיות שהן תקציר של התורה. ולא יהיה כתוב והיה כי יביאך קודם קדש או והיה אם שמוע קודם שמע, דבזה אין הפרשיות מתחברות זו לזו ויש כאן כמה אותות ורחמנא אמר אות אחת. אך עדיין זה לא מתאים עם רבינו תם, כי אמרינן (מנחות ל"ד ב') שאם אין לו תפילין של יד ויש לו שתי תפילין של ראש שטולה עור על אחת מהן ומניחה, נמצא שהסדר שיש בתפילין של ראש הוא הסדר שיש בתפילין של יד, ובתפילין של יד אמרינן במכילתא שהוא כסדר התורה.

אך עדיין יש לדחות את דברי המכילתא מההלכה, שהרי הם מתאימים בעיקר למשנה ראשונה דרבי יהודה (מנחות ל"ד ב'), דכשם שמבחוץ אות אחת כך מבפנים אות אחת, אבל למשנה אחרונה (שם) דיכול לעשות של יד ארבעה קלפים פרודים והם באותו בית, יש מקום גדול לומר דהוא הדין דאין להם סדר, שהרי לא מצאנו שבערימת דפים יש משמעות מי

מקדימה ומי מאחורה. והשתא לפי מסקנת רבי יהודה ההבנה בתורה שאין בתש"י תקציר של הספר תורה, אלא ד' פרשיות מופרדות בלי סדר מסוים, וכמו ד' מינים שבלולב. ובזה מיושב אומנם שאם אין לו אלא שנים של ראש טולה עור על אחת מהן ועושה אותה של יד.

ב. חילוק בין סדר הכתיבה לסדר ההנחה. אפשרות שניה היא לומר שיש חילוק בין סדר הכתיבה לסדר ההנחה, דסדר הכתיבה צריך להיות כסדר שבתורה, וסדר ההנחה צריך להיות דפרשת שמע רואה את האויר. וזה מחודש הן מסברא והן מסתימת חז"ל. דהיינו מסברא מחודש לומר שדין הכתיבה שונה מדין ההנחה, ובתרווייהו זה אף לעיכובא. ומסתימת חז"ל, דכשהמכילתא מדברת על סדר הכתיבה היה ראוי שתציין שסדר ההנחה הוא אחר, ולפיכך בכתיבת תש"י צריך להניח ריוח בקלף ולכתוב שמע ואח"כ לשוב לריוח ולכתוב והא"ש. וכן כשהש"ס מדבר על סדר ההנחה היה ראוי שיציין שסדר הכתיבה הוא כסדרן. ואם נאמר שבתש"י אין דינים בסדר ההנחה, דהיינו שאמנם פרשת שמע צריכה להוולד שלישית, אך לענין מיקומה בקלף, אם ירצה ידלג בקלף ויכתוב שמע במקום הרביעי ואם ירצה יכתבנה במקום השלישי (וכן במקום הראשון והשני), ודאי שהתרווחה לנו סתימות המכילתא.

נמצינו למדין - דלפי כל אלו הדרכים יש מקום לומר [א] שאין ענין להניח תפילין של יד "של רבינו תם", דכדי לצמצם את הפערים בין הש"ס למכילתא, יש לומר שהמסורת שאמרה שסדר ההנחה הוא "שמע והיה אם שמוע משמאל" ו"החליף פרשיותיה פסולות", נאמרה רק על תפילין של ראש דשייך בהו ימין ושמאל וגוייתא וברייטא, אבל בתפילין של יד אין סדר בהנחה (ולענין אם יש סדר בהולדה תלוי בדרכים הנ"ל), וכן דעת הסמ"ק. ויותר מזה, דלפי הסמ"ק לכאורה אסור להניח שני תפילין של יד כרש"י וכרבינו תם יחד, דכיון דשניהם כשרים עובר בבל תוסיף, עיין מ"ב סי' ל"ד סק"ח, ומותר רק בזה אחר זה, [ב] ואילו תפילין של ראש של רבינו תם עפ"ד יש לחזק את ענין הנחתו, דמשמעות הש"ס כרבינו תם.



ז.

בדברי המהרי"ל ועל המימצאים העתיקים

איתא בתשובות מהרי"ל סי' קל"ז: ושני זוגי תפילין לא חזינן רבנן קשישי רבותינו ז"ל דעבדי הכי, וגופא אזיל בתר רישא, וסמכין על מה שכתב הסמ"ג שהוא דקבר יחזקאל, ועוד יותר שמועות שמעתי כה"ג, גם ר"ת עשה שאילת חלום על ככה, וכמדומה הואיל ולא נהוג מחזי כיוהרא ואין ליטול את השם אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות מה שלא היו כל אותן שראיתם נוהגין כן. עכ"ל.

ומה שכתב בשם הסמ"ג כוונתו לדבריו בעשה כ"ב. וזה לשונו: שלחו כתב מארץ ישראל שנפלה בימה שעל קבר יחזקאל ומצאו שם תפילין ישנים מאוד כסדר רבינו משה ורש"י ז"ל. עכ"ל. והכוונה ששלחו מארץ ישראל שנפלה בימה מעל קבר יחזקאל שבבבל, שהרי קבר יחזקאל הוא בבבל.

ולענין תיארוך הסיפור של "נפלה בימה", יש לדעת דסיפור זה נזכר לראשונה בסמ"ג ולא נזכר בספרים שקדמו לו שעסקו בפולמוס של רש"י ורבינו תם. ואין שום ענין לייחס את התפילין הללו ליחזקאל הנביא עצמו, שאין קוברין עם האדם את תפיליו, אלא תפילין שבלו קוברין אצל חכם (וכפי הנראה מ'בימות אחרות שנשברו', התפילין של יחזקאל מסתמא היו בכתב עברי ולא בכתב אשורי, ומדלא ציינו זאת המוצאים, כנראה שמצאו תפילין בכתב אשורי), ואי אפשר לדעת בני כמה הם התפילין שנמצאו בזמן הסמ"ג, אולי הם מזמן הגאונים, שכבר נודעה המחלוקת של רש"י ורבינו תם. על כל פנים גם אם יהיו תפילין אלה מזמן בית שני, וגם אם מצאו תפילין של ראש ולא רק של יד, נראה דאין ללמוד הלכות מכל אדם שחי בימים ההם, שהרי אמרו (מנחות ל"ה א'): א"ר יהודה מעשה בתלמידו של ר"ע שהיה קושר תפיליו בלשונות של תכלת כו' מעשה בהורקנוס בנו של ר' אליעזר בן הורקנוס שהיה קושר תפיליו בלשונות של ארגמן כו', ואמרו (קהלת רבה פרשה ז): אלף נכנסין למקרא אחד יוצא להוראה. ובשלמא אם היו מוצאים תפילין בסדר לא טבעי, זה היה אומר דרשני, אך עתה שמצאו תפילין כפי הסדר שבתורה לא רחוק שהבן התם יכניס את הפרשיות כך. ועוד, דבפסקי תוס' (אות צ"ב) איתא: בנהרדעא ובירושלם מצאו ב' זוגים אחת כרש"י ואחת כר"ת. עוד נראה דשני התפילין של יד הנמצאות כיום מימי בית שני ומימי בר כוכבא שהסופרים כותבים בהם את והא"ש לפני שמע יש מהם סייעתא לרבינו תם, דאף דאסיקנא שפרשיות של יד אין להן סדר, מכל מקום מה יגרום לסופר להפוך את הסדר בין שמע לוהא"ש ולהקדים לכתוב את הפרשה הקשה לפני הקלה, אם לא שהוא מכיר את מהפך זה מתפילין של ראש. אמנם כבר כתבנו שקשה להכריע הלכות מממצא זה או אחר, ואיני בקי בכלל בממצאי התפילין ופרטיהם, אך די בזה כדי להתמודד עם הממצא שנמצא בבימת קבר יחזקאל.

ומה שהזכיר המהרי"ל את דברי שו"ת מן השמים, זה הלשון שם סימן ג': אלו ואלו דברי אלקים חיים וכמחלוקת למטה כך מחלוקת למעלה, הקדוש ברוך הוא אומר היות באמצע וכל פמליא של מעלה אומרים היות כסדרן, והוא אשר דיבר ה' בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד, וזה כבודו בהיות פרשת מלכות שמים תחילה. עכ"ל. והנה אמנם לפום ריהטא כוונתו לומר דפרשת שמע צריכה להיות שלישית והיא לפני פרשת והיה אם שמוע הרביעית, אך לפי זה עדיין אין פרשת שמע תחילה אלא שלישית. ויש לפרש דבריו לאידך גיסא, דהמבט העיקרי הוא המבט של המניח ולא של הקורא וכדכתיבנא לעיל, וקאמר שיש ליתן פרשת שמע ימנית ביותר לפי המניח, והיינו כרבינו תם.

ואם תורה בשמים היא, מן השמים יוכיחו כרבינו תם, דאיתא ברדב"ז חלק ו' סימן ב אלפים רפ"ו שנשאל האם מותר להפוך תפילין דרבינו תם לתפילין דרש"י. וכתב: ואני נשאלתי ע"ז והוריתי שהדבר מותר ובאותה הלילה הראוני בחלומי שלא הוריתי יפה כו' עיין שם. אמנם הוא ז"ל פירש את הסיבה מפני כבוד רבינו תם וסייעתו ולא מפני שהאמת כמותם.

ד). ובדרך דרוש יש לפרש בקרובי אקדש דראו כל עמי הארץ המתקרבים לישראל את פרשת "קדש" מימין, ועל פני כל העם אכבד דהיינו דבראשן של ישראל תהיה פרשת שמע מימין, דאכבד היינו פרשת שמע וכנ"ל. ו"בקרובי" היינו "הקורא" ו"על פני כל העם" היינו "המניח".

ונסיים בדבר אגדה המושך את הלב, דמובא בשם המגלה עמוקות ואמרי לה בשם ר' חיים ויטאל כדבר הזה: שלשה מיני תפילין הן, של רש"י ושל רבינו תם ושל שמושא רבא".
ושלשתן נרמזין בפסוק אחד [תהילים לז, לז] שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום. שמר
תם, תפילין של רבינו תם. וראה ישר, תפילין של רש"י, אותיות ישר. כי אחרית לאיש שלום,
הם תפילין של שמושא רבא, שנקרא רב שר שלום'.



ה). עיין לעיל (בהערות שוליים א') שהקשנו, דלכאורה אין לשימושא רבא שיטה חדשה בתפילין, אלא הוא סובר ממש כרש"י, וצ"ע.

ו). לא ידעתי מקור לזה שהשמושא רבא נקרא רב שר שלום.

הרב מרדכי קוט

מח"ס מים רבים

ירושלים

איסור עשיית מלאכה בשעת אמירת הברכות

א. מקור איסור עשיית מלאכה בברכת המזון * ב. דברי הט"ז שאסור לעשות מלאכה אף בשאר הברכות * ג. קושיית האחרונים מדין פועלים הקוראים קריאת שמע ומברכים את הברכות כשהם עוסקים במלאכה * ד. דעות הראשונים והאחרונים שאינו אסור בעשיית מלאכה אלא בברכות דאורייתא * ה. דעת שולחן ערוך הרב בחילוק המלאכות האסורות בברכת המזון ובשאר הברכות * ו. תירוצים נוספים לקושיא הנ"ל, באלו אופנים רשאי לעסוק במלאכה בשעת אמירת הברכות * ז. עשיית מלאכה שהיא מענין הברכה או המצוה * ח. עשיית תשמיש קל בשעת הברכה * ט. היוצא ידי חובת הברכה בשמיעה מחבירו * י. המפסיק ושוהה מעט באמצע הברכה * יא. עשיית שתי מצוות בבת אחת * יב. עבר ועשה מלאכה בשעת הברכה

א.

מקור איסור עשיית מלאכה בברכת המזון

שנינו בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ה): תני, הפועלין שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית [-וצריכים לברך ברכת המזון], הרי אלו מברכין ברכה ראשונה, וכוללין של ירושלים ושל ארץ, וחותמין בשל ארץ, אבל אם היו עושין עמו בסעודתו [-בסעודתו], או שהיה בעל הבית אוכל עמהן, הרי אלו מברכין ארבע ברכות [וכדלהלן שחילוק זה מבואר אף בבבלי (ברכות טז.)], אמר רבי מנא, זאת אומר, שאסור לעשות מלאכה בשעה שיברך, דלכן [-דאם לא כן] מה אנן אמרין יעשה מלאכה ויברך, עכ"ל. וביאור הדברים, שממה שתקנו חכמים לפועלים העושים עם בעל הבית בשכרם [והיינו, שהפועלים מקבלים שכר נוסף על עבודתם, מלבד מה שאוכלים את הסעודה משל בעל הבית], יש להוכיח שאסור לאדם לעשות מלאכה בעודו מברך ברכת המזון, שהרי אילו לא היה איסור בדבר, היה לנו לומר שאף הפועלים העושים בשכרם יברכו את ברכת המזון תוך כדי המשך עשיית המלאכה, ונמצא שאינם מתבטלים מעבודתם כלל.

והבית יוסף (סוף סימן קצא) העתיק את דברי הירושלמי, וכתב בזה"ל: ואיכא למידק, למה אמרו שלא יברכו אלא שתיים מפני ביטול מלאכתו של בעל הבית, יברכו השתיים אחרונות והם עוסקים במלאכתם, ויש לומר, דמהכא משמע דאסור לברך בשעת עשיית מלאכה, והכי איתא בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ה) אמר רבי מונא זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה עד שיברך, עכ"ל. וכן פסק בשולחן הערוך (קצא, ג), ש'אסור לעשות מלאכה בעודו מברך', ועוד שנה את דבריו במקום אחר (קפג, יב), ש'אסור לברך והוא עוסק במלאכתו'.

(א). בטעם הדבר ששנה המחבר דין זה בשני מקומות, ראה מאמר מרדכי (קצא, ג) מה שכתב בזה.

ב.

דברי הט"ז שאסור לעשות מלאכה אף בשאר הברכות

והט"ז (קצא, א) העתיק את דברי הירושלמי הנ"ל, והוסיף לבאר ולחדש שאין חילוק בזה בין ברכת המזון ובין שאר הברכות או התפילות, וכל שעה שאומר אחת מן הברכות או התפילות וכיו"ב, אינו רשאי לעסוק במלאכה אחרת. וז"ל הט"ז [אחר שהעתיק את לשון הירושלמי הנ"ל]: העתקתי זה כדי שלא תטעה לומר, דווקא בשעת ברכת המזון אסרו בעשיית מלאכה, ולא בשאר ברכות או תפילה, אלא דודאי גם בכל מילי דמצוה לא יעסוק בשיחה אחרת, ולא הזכירו זה כאן בברכת המזון אלא לתרץ קושיא, אבל בודאי בכל המצוות לא יעשה אותם ועוסק בדבר אחר, כי זה הוא מורה על עשייתו המצוה בלי כוונה, אלא דרך עראי ומקרה, וזה נכלל במאמר תורתנו (ויקרא כו, כא) ואם תלכו עמי בקרי, שפירושו, אף שתלכו עמי, דהיינו עשיית המצוה, מכל מקום היא בדרך מקרה ועראי, נראה לי שבכלל איסור זה יש ג"כ, שלא לעסוק בתורה באותה שעה [-שמברך ברכת המזון או מקיים המצוה], כי זה גורם ג"כ על ברכת המזון שהיא על צד המקרה והזדמן, ואפילו עוסק במצוה זו ועוסק במצוה אחרת עמה אינו נכון, כי אחד מבטל חבירו, נראה לי, עכ"ל.

וחידושו של הט"ז, שאין חילוק בזה בין ברכת המזון ובין שאר הברכות והתפילות, ואף בשאר הברכות והתפילות אינו רשאי לעסוק במלאכה בשעת אמירתן, הובא להלכה בדברי הרבה פוסקים. וכ"ה באליה רבה (קצא, ג), באר היטב (קצא, ב), שולחן ערוך הרב (קפג, יד), חיי אדם (חלק א' כלל ה' סעיף טו), מגן גבורים (סימן קצא אלף המגן סק"ב), משנה ברורה (קצא, ה), ערוך השולחן (קצא, ה), בן איש חי (שנה א' פרשת שמיני אות ז'), וכף החיים (קצא, ג).



ג.

קושיית האחרונים מדין פועלים הקוראים קריאת שמע ומברכים את הברכות

כשהם עוסקים במלאכה

אך הנה בגמ' ברכות (טז.) נתבאר לענין פועלים העושים מלאכה אצל בעל הבית, שאינם בטלים ממלאכתם לקריאת שמע, אלא לקריאת פרשה ראשונה בלבד, אבל פרשה שניה יש להם לקרותה תוך כדי עשיית המלאכה. וכתב הפרי מגדים (סימן קצא משבצות זהב סק"א), שמדין זה יש להקשות על דברי הט"ז הנ"ל, שהחמיר לאסור עשיית מלאכה אף בשאר התפילות והברכות [על אף שעיקר דברי הירושלמי לא נאמרו אלא לענין ברכת המזון], ולדבריו היאך מותר לעסוק בעשיית מלאכה בשעת קריאת פרשה שניה של שמע.

ב). מלשון זה נראה שכוונתו להוכיח כן מדברי הירושלמי, שאיסור עשיית מלאכה אינו בברכת המזון בלבד, אלא אף בשעת אמירת שאר הברכות והתפילות, ולפיכך הוצרך הט"ז להעתיק לשון הירושלמי כדי שלא נטעה בזה. אכן יש לעיין היכן מצא הט"ז בדברי הירושלמי ראיה לדבריו. ובאמת מהמשך דברי הט"ז נראה שמצד הסברא כתב כן, שאין לחלק בין ברכת המזון ובין שאר הברכות והתפילות, וצ"ע.

וכתב הפרי מגדים ליישב בדרך 'אפשר', שקריאת שמע חשובה כלימוד תורה, ומאחר שבמצות תלמוד תורה בודאי מודה הט"ז, שאף בשעת לימודו רשאי לעסוק בעשיית מלאכה אחרת [מוטב שיעשה את מלאכתו תוך כדי הלימוד, ממה שיתבטל מלימודו בשעה זו ויעשה מלאכתו בלבד], הרי שאף בקריאת שמע אין לחוש בזה משום איסור עשיית מלאכה בשעת אמירת ברכות ותפילות [ורק בפרשה ראשונה החמירו חכמים שלא יעסוק במלאכתו כלל, משום שהכוונה מעכבת בה].

אך דברי הפרי מגדים קשים להולמם, שהרי הקורא קריאת שמע כוונתו לצאת בזה ידי חובת קריאת שמע, ואין כוונתו לצאת בזה ידי חובת מצות תלמוד תורה. ושוב יש לעיין, היאך יהא מותר לעסוק במלאכתו בשעת קריאת פרשה שניה של שמע?



ד.

דעות הראשונים והאחרונים שאינו אסור בעשיית מלאכה אלא בברכות דאורייתא

ובאמת מכח קושיא זו היה נראה יותר, לבאר את דברי הירושלמי (הנ"ל בתחיה"ד) שלא כדרכו של הט"ז. ולעולם אין כוונת הירושלמי להחמיר ולאסור עשיית מלאכה בשעת הברכה, אלא בברכת המזון בלבד שמן התורה היא, אבל בשאר התפילות והברכות לא החמירו בזה, ורשאי לעסוק במלאכה בשעת אמירתן. ולפיכך התירו לפועלים העושים מלאכה אצל בעל הבית, לעסוק במלאכה תוך כדי קריאת פרשה שניה של שמע, אם משום שקריאתה אינה מן התורה, ואם משום שעכ"פ אינה ברכה אלא קיום מצוה בלבד.

ג. וראה בקובץ מוריה (גליון תלט-תמא עמ' רכט) מכתבי הגר"ש דבליצקי, שכתב על דברי הפרי מגדים בזה"ל: הרואה יראה שזה דוחק גדול, שהרי כשקורא קריאת שמע אינו מכוין לשם לימוד אלא לשם מצוה כו', אלא ודאי דהט"ז על דרך החסידות קאמר, [-אבל מעיקר הדין אין איסור בדבר לעסוק במלאכה תוך כדי קריאת שמע ותפילה וכיו"ב, והפועלים העושים מלאכה לבעל הבית, בודאי אין להם להחמיר לנהוג במדת חסידות זו, מאחר שיש בה הפסד לבעל הבית], עכ"ל. [אך יעו"ש בהמשך דבריו שכתב, שעכ"פ בשעת אמירת הברכות, בודאי איסור גמור הוא מעיקר הדין לעסוק במלאכה בשעה זו, ורק בשעת אמירת התפילות וקריאת שמע וכיו"ב, אין זה אלא ממדת חסידות, עכ"ד. אך מדברי הט"ז נראה שדין אחד לברכות ולתפילות, וצ"ע].

ד. וכפי שמצינו שהחמירו בברכת המזון יותר מבשאר הברכות, מחמת היותה ברכה המחויבת מן התורה, אף בפרטי דינים נוספים, וכגון מה שאמרו בברכות (נא:): שצריך לישב בברכת המזון [וכ"ה בשולחן ערוך (קפג, ט) ש'צריך לישב בשעה שמברך']. ובטעם הדבר כתבו התוס' (ברכות שם ד"ה והלכתא) בזה"ל: לפי שברכת המזון דאורייתא, החמירו בה להיות יושב ומברך, שהרי עשרה דברים נאמרו בו, מה שאין כן בשאר ברכות, והוא נוטריקון 'ואכלת ושבעת' (דברים ח, י) שב עת, 'וברכת' לברכת המזון, מפי רבי משה אלברט, עכ"ל.

ה. שהרי נחלקו הראשונים בחיוב קריאת שמע, אלו פרשיות חייב לקרותם מן התורה - יש אומרים שאינו חייב מן התורה אלא בקריאת פסוק ראשון בלבד, יש אומרים שמן התורה חייב בקריאת כל פרשה ראשונה, יש אומרים שמן התורה חייב בקריאת פרשה ראשונה ושניה, ויש אומרים שכל שלשת הפרשיות חייב קריאתן מן התורה, ואכמ"ל.

ו. ולא החמירו בזה אלא בברכת המזון, שהיא בתורת 'ברכה' וצריכה כוונה יתירה, ואפשר ג"כ משום שאומר בה 'ברוך אתה' בלשון נוכח כלפי שמיא, ומשא"כ בפרשה שניה של קריאת שמע. ומה שהחמירו בפרשה ראשונה של קריאת שמע, היינו משום שעיקר חיוב הכוונה בקריאת שמע הינו בפרשה ראשונה, ואכמ"ל.

ונראה שיש לבאר כן אף בדעת הרמב"ם (פ"ב מהלכות קריאת שמע ה"ד), שאחר שהביא את דברי הגמ' לגבי חיוב קריאת שמע בפועלים, שיש להם להפסיק ממלאכתם ולקרות פרשה ראשונה, ולאחר מכן יקראו פרשה שניה של שמע תוך כדי המשך עשיית המלאכה, הוסיף וכתב ג"כ ש'מברך לפניה ולאחריה'. ויש מן האחרונים שהבינו בכוונת הרמב"ם, שיש להם להתבטל ממלאכתם כדי לברך ברכות קריאת שמע לפניה ולאחריה. ועפ"ז תמהו האחרונים, מאחר שאינם בטלים ממלאכתם לקריאת פרשה שניה של שמע, וכן אינם בטלים ממלאכתם לברכת המוציא לפני אכילת הפת", הוא הדין ואף כל שכן הוא, שאין להם להתבטל ממלאכתם לאמירת ברכות קריאת שמע".

אכן הנראה עיקר בביאור דברי הרמב"ם, שדין ברכות קריאת שמע כדין פרשה שניה של שמע. וכהמשך למה שכתב הרמב"ם שהפועלים קורין פרשה שניה של שמע תוך כדי שעוסקים במלאכתם, הוסיף וכתב שכך יש להם לנהוג אף באמירת ברכות קריאת שמע, ויש להם לאומרם תוך כדי המשך עשיית המלאכה. והן אמנם לגבי ברכת המזון החמירו, שלא יברכו הפועלים אלא כאשר אינם עוסקים במלאכתם, ולפיכך תקנו שלא יברכו אלא שתי ברכות בלבד [ואילו היו יכולים לברך כאשר הם עוסקים במלאכתם, ונמצא שאין נגרם בזה הפסד לבעל הבית, בודאי היה להם לברך את כל ארבעת הברכות כהלכתן], וכמשנ"ת בירושלמי (הנ"ל בתחילה"ד). והיינו משום שברכת המזון דאורייתא היא, ולפיכך הקפידו חכמים שלא יעשה מלאכה בשעת

ז. וז"ל הרמב"ם: מי שהיה עוסק במלאכה, מפסיק עד שיקרא פרשה ראשונה כולה, וכן האומנין בטלין ממלאכתן בפרשה ראשונה כדי שלא תהא קריאתן עראי, והשאר קורא הוא כדרכו ועוסק במלאכתו, אפילו היה עומד בראש האילן או בראש הכותל קורא במקומו, 'ומברך לפניה ולאחריה', עכ"ל.

ח. כמבואר ג"כ בסוגיא דברכות (טו.), וכן כתב הרמב"ם (פ"ב מהלכות ברכות ה"ב) בזה"ל: הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל הבית ואכלו פתם, אין מברכים לפניה, ומברכים לאחר סעודתם שתי ברכות בלבד, כדי שלא יבטלו מלאכת בעל הבית כו', עכ"ל.

ט. כן הקשה בלחם משנה (על הרמב"ם שם) על דברי הרמב"ם, וכתב ליישב בזה"ל: ויש לומר, דשאני הכא דעיקר קריאת שמע היא מדאורייתא, שאע"פ שהברכות מדרבנן, ראוי לעשות המצוה שהיא מדאורייתא כתיקונה, ולקרות ברכת שמע עם ברכותיה, אבל ברכת המוציא אינה באה על מצוה מן התורה, שאין האכילה מן התורה, דאין המצוה אלא מי שיאכל שיברך באחרונה, אבל אין האכילה מצוה, ולהכי אינו מברך בתחילה, עכ"ל. [והוסיף הלחם משנה לבאר עוד ע"פ זה, וז"ל: ובהכי מתיישב שפיר מה שכתב רבינו ז"ל (פ"ב מהלכות קריאת שמע ה"ג), ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא, חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה, ואמאי מברך, כיון שיש לו ספק בברכות שהם מדרבנן, לא היה לו לברך, אלא יש לתרץ, בכהאי גוונא דיש לו ספק בקריאת שמע שהיא מן התורה, אם כן ראוי לו לברך ברכות ולקרות קריאת שמע שהיא מן התורה כתיקונה, עכ"ל]. וראה עוד מה שכתבו ליישב קושיא זו בדרכים נוספות, בס' יד אהרן (סימן סג הגה"ט, ד"ה שיטה י"ב), ובשו"ת אלף המגן (ורשה תרמ"ז, חלק א' סימן ה' אות כ'), ואכמ"ל.

י. ואף שברכת הטוב והמטיב אינה אלא מדרבנן (ברכות מו.), אך כבר מצינו בדברי הראשונים, שכל הדברים שהחמירו בברכת המזון מחמת היותה מן התורה, הוסיפו להחמיר אף בברכת הטוב והמטיב, כדי שלא יבואו לזלזל בברכה זו. [והן אמנם אף ברכות קריאת שמע נסמכות למצות קריאת שמע דאורייתא, אך בודאי חילוק ברור הוא בעיני בני אדם בין קריאת שמע לברכותיה, ואינם תולים את זה בזה, ומשא"כ בברכת המזון שכל הברכות דומות זו לזו]. עיי' תרומת הדשן (סימן לט) שכתב בזה"ל: בחורים בני בי רב, היו רגילים לדבר בשעת ברכת המזון, ועשו תקנה בקנס שלא ידברו, כדי שיכונו לשמוע הברכה, ויש שרצו שלא לתקן [אלא] עד לאחר בונה ירושלים, שהיא סוף ברכה דאורייתא, שפיר דמי הכי או לאו, תשובה, יראה דלאו שפיר דמי הכי, דראוי לתקן עד לאחר ברכה רביעית, דהיינו עד שיתחיל הרחמן, וכן שמעתי אחד מרבותא, שהקפיד על שתקנו רק עד אחר בונה ירושלים, והביא ראיה מפרק שלשה שאכלו (ברכות מה:),

אמירת הברכה, אבל בשאר הברכות, שאינן אלא מדרבנן, וכגון ברכות קריאת שמע לפנייה ולאחריה, רשאי לברך אותן אף כאשר הינו עוסק במלאכה". [ובאמת כבר מצינו לכמה אחרונים שכתבו כן בביאור דברי הרמב"ם, וראה דבריהם בהערה"].

עוד נראה כן אף בדעת המחבר, שלא נאמר איסור עשיית מלאכה בשעת הברכה, אלא בברכת המזון דאורייתא וכיו"ב, אבל בשאר ברכות ותפילות שאינן אלא מדרבנן, רשאי לאומרן אף כשהוא עוסק במלאכה. שהרי בבית יוסף (סו, ד"ה ומ"ש רק) כתב בזה בזה"ל: קודם שגמר גאל ישראל, יכול להניח טלית בלא ברכה, בעודו קורא קריאת שמע וברכותיה", שהרי בעוד שהוא קורא קריאת שמע מותר לו לעסוק במלאכתו חוץ מבפרק ראשון, עכ"ל. והרי שאף בעודו מברך ברכות קריאת שמע, רשאי הוא לעסוק אף במלאכה אחרת, וכגון להתעטף בטלית וכיו"ב. ואף בשולחנו הערוך (סג, ז) כתב בזה בזה"ל: היה עוסק במלאכה ורצה לקרות קריאת שמע, יתבטל ממלאכתו עד שיקרא פרשה ראשונה, כדי שלא יהא כקורא עראי, עכ"ל. ובאמת כבר עמד המשנה ברורה (שם סק"ט) בהערה זו, וז"ל: משמע דמכאן והלאה מותר אפילו בברכות

רב [אשי] עני לה לאמן דבונה ירושלים בלחישותא, כי היכי דלא ליזלוזו ביה רבנן כו', עכ"ל. ובספר האשכול (מהדור רצב"א, הלכות נטילת ידים וסעודה סימן יח) כתב בזה בזה"ל: וכתב בעל הלכות, היכא דמספקא ליה אחר אכילה אי בירך אי לא בירך כו', מספיקא הדר ומברך כו', וחזי לן, אי הדר, הדר אכולהו, דאי לא הדר אהטוב והמטיב כיון שהיא דרבנן, אתי לזלוזלי ביה, דמהאי טעמא רב אשי עני ליה בלחישא, עכ"ל.

יא. מלבד ברכת המוציא שלפני האכילה, שהחמירו על הפועלים שלא יברכו אותה כלל, שהרי צריכים הם להתיישב ולברך ברכה זו במקום האכילה, ונמצא שיתבטלו ממלאכת בעל הבית לרגע מועט [אבל בלא טעם זה אכן היה להם לברך ברכה זו, תוך כדי המשך עשיית מלאכת בעל הבית], וכדלהלן בסמוך (הערה 12) מדברי האחרונים בזה.

יב. כן כתב בס' בן ידיד (על הרמב"ם, הלכות קריאת שמע שם) בביאור דעת הרמב"ם, וז"ל: ולענ"ד נראה ליישב כפשוטו, דברכת המוציא כשהם מברכים, באותה שעה אינם עוסקים במלאכתם, שישבו לאכול, ועל ידי הברכה מתבטל מלאכת הבעל הבית רגע אחד יותר, ולכן אין מברכים, אבל ברכות קריאת שמע יכולים הם לאומרם עוסקים במלאכתם, דלא עדיפי מקריאת שמע [-פרשה שניה] שעוסקים במלאכתם וקורין, וכיון דליכא ביטול חייבים לקרותה כתיקונה, ויסבור רבינו, דמה שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ה), זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה עד שיברך, היינו דווקא ברכת המזון שהיא דאורייתא, עכ"ל.

וכ"ה בקובץ שיעורים (חלק ב' עמוד קיז, ממכתב חותנו הגר"מ אבוביץ) בביאור דעת הרמב"ם, וז"ל: ולי נראה דלא קשיא מידי, דהא בקריאת שמע שקורין בשעה שעוסקים במלאכתם, וא"כ אינם מבטלים כלום ממלאכתם בשביל הברכות, דהא גם בברכות עוסקים במלאכתם ומברכים, משא"כ בברכת המזון לפנינו של סעודתם, ע"כ מבטלים ממלאכתם והולכים לאכול, וא"כ על ידי שיברכו לפנייה, יהיה ביטול מלאכה קצת בשביל זה, שהרי צריכים לברך במקום שאוכלים, עכ"ל.

עוד מצאתי בס' יד אהרן (סימן סג הגה"ט, ד"ה שיטה י"ב) שכתב בתחילה, שהיה נראה לבאר את דברי הרמב"ם בדרך זו, שאינו מברך ברכות קריאת שמע לפנייה ולאחריה, אלא תוך כדי עשיית המלאכה [ושלא כהבנת הלחם משנה שמתבטל ממלאכתו כדי לברך ברכות אלו], אך שוב כתב שאין לומר כן, שהרי אמרו בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ה) שאסור לעסוק במלאכה בשעת אמירת הברכות [ונקט עיקר כדרכו של הלחם משנה בביאור דברי הרמב"ם, וכתב ליישב את קושייתו באופן אחר, יעו"ש]. אכן הנראה עיקר כמשנ"ת, שבאמת לדעת הרמב"ם אינו אסור בעשיית מלאכה בשעת הברכה, אלא בברכות דאורייתא בלבד, ומשא"כ בברכות קריאת שמע שאינן אלא מדרבנן, רשאי לומר אותן תוך כדי עשיית מלאכה.

יג. הנה מתחילת דברי הבית יוסף, אינו מוכרח שרשאי לעסוק במלאכה בשעת אמירת ברכות קריאת שמע, ואפשר שלא הקל בזה אלא בעטיפת הטלית, משום שהיא מענין המצוה והברכה שעוסק בה בשעה זו, וכדלקמן בסמוך שיש שכתבו להקל בזה. אכן מהמשך דברי הבית יוסף ש'בעוד שהוא קורא קריאת שמע מותר לו לעסוק במלאכתו חוץ מבפרק ראשון', הרי שיש להוכיח שרשאי לעסוק במלאכה אף בשעת אמירת ברכות קריאת שמע, וכמשנ"ת.

קריאת שמע, וכן מבואר בהדיא בסימן סו בבית יוסף (שם), ועיין לקמן בסימן קצא בט"ז (סק"א), וצריך עיון גדול, עכ"ל. והיינו, שמדברי המחבר שנקט בפשיטות שמותר לעסוק במלאכה בשעת אמירת ברכות קריאת שמע, יש להוכיח שלא כדברי הט"ז שהחמיר בעשיית מלאכה אף בשאר הברכות. אכן הנראה עיקר כמשנ"ת, שאף לדעת המחבר, לא נאמר איסור עשיית מלאכה בשעת הברכה, אלא בברכת המזון דאורייתא וכיו"ב¹, ומשא"כ בברכות קריאת שמע ושאר כל הברכות שאינן אלא מדרבנן, רשאי לעסוק במלאכה בשעת אמירתן.

עוד מצינו לכמה אחרונים שנקטו עיקר שלא כדברי הט"ז, ולעולם אינו אסור לעסוק במלאכה אלא בשעת ברכת המזון שהיא מן התורה [וכיו"ב בפרשה ראשונה של קריאת שמע], אבל בשאר הברכות והתפילות, שאינן אלא מדרבנן, רשאי לעשות מלאכתו תוך כדי אמירת הברכה או התפילה, וראה דבריהם בהערה².



ה.

דעת שולחן ערוך הרב בחילוק המלאכות האסורות בברכת המזון ובשאר הברכות

ומדברי שולחן ערוך הרב (קפג, יד) עולה דרך חדשה בישוב ובביאור הענין. יעו"ש שכתב דין זה [לגבי ברכת המזון] בזה"ל: אסור לעשות מלאכה בעודו מברך, מפני שנראה כמברך בדרך עראי ומקרה, אפילו תשמיש קל אסור לעשות אע"פ שאינו מונעו מלכוין, ואין צריך לומר שלא יעסוק בדבר שצריך לשום לבו אליו, ואפילו הוא דבר מצוה כגון עסק התורה, שנמצא פונה לבבו מכוונות הברכה, וזה אינו נכון לכתחילה גם בשאר ברכות, שכיון שכולם צריכים כוונה לכתחילה לדברי הכל, וכן בקריאת שמע אפילו מפרק שני ואילך, משא"כ מלאכה בידים לא מנעו אלא בפרק ראשון של קריאת שמע, עכ"ל.

יד). ומטעם זה ג"כ, לא הזכיר המחבר איסור עשיית מלאכה בשעת הברכה, אלא בהלכות ברכת המזון בלבד (סימן קפג סי"ב, וסימן קצא ס"ג), והיינו משום שדין זה אינו שייך בשאר כל הברכות, שרובן ככולן אינן אלא מדרבנן. [אכן הט"ז וסיעתו כתבו לחדש שלא אמרו בירושלמי דין זה לגבי ברכת המזון, אלא כדי ליישב הקושיא שם, אבל העיקר למעשה שאין חילוק בזה, ואף בשאר כל הברכות אסור לעסוק במלאכה בשעה שמברך].

טו). כן כתב בס' טהרת המים (שאלוניקי תקל"ט, שיעורי טהרה מערכת ה' אות כ'), יעו"ש לשונו: אבל אנו ראינו לחלק ביניהם, דברכת המזון שאני שהחמירו משום שהוא דאורייתא, משא"כ בכל הברכות דיש להקל בהם, עכ"ל. [ובהמשך דבריו הוסיף לבאר כדברינו הנ"ל בסמוך (הערה 10), שעכ"פ הוסיפו להחמיר אף בברכת הטוב והמטיב, על אף היותה מדרבנן, כדי שלא יבואו לזלזל בה]. אכן, יעו"ש בסוף דבריו שהוסיף וכתב, שעכ"פ אף בשאר ברכות דרבנן, 'הטוב והישר להחמיר שלא לעשות שום תשמיש קל בעודו מברך, כל שאין בו שום צורך להברכה שמברך, דאין זה כבוד של מעלה', עכ"ד.

וכן כתב בשו"ת חלק לוי (נדפס בשנת תרצ"ד, אורח חיים סימן לט), וז"ל: ולולא דברי הט"ז הייתי אומר, דדווקא בברכת המזון קאמר הירושלמי (ברכות פ"ב ה"ה) דאסור לעשות מלאכה בעודו מברך, משום דברכת המזון מבואר הדין (שולחן ערוך קפג, ט) דצריך לישב בשעה שמברך, כדי שיוכל לכוין יותר, ודעתו צריכה להיות מיושבת עליו, ובדאי אם עוסק במלאכתו בשעה שמברך, מיקרי 'אין דעתו מיושבת עליו', משא"כ קריאת שמע, הלא הדין מבואר (שולחן ערוך סג, א) דקורא אותה מהלך, לכן עושה מלאכתו וקורין כו', עכ"ל. ולדבריו נראה בפשטות, שאף שאר הברכות דינן כקריאת שמע, שהרי אינו מחויב לישב בשעת אמירתן, וכמו כן לא הקפידו בהן שימנע מעשיית מלאכה בשעת הברכה.

ובביאור דבריו נראה, שיש שני טעמים להחמיר ולאסור עשיית מלאכה בשעת אמירת ברכות ותפילות וכיו"ב - א' משום שנראה כמברך בדרך עראי ומקרה, ב' משום שמבטל כוונתו. ובפשטות נראה, שע"פ הטעם הראשון אכן יש לאסור אף עשיית תשמיש קל בשעת הברכה. אך ע"פ הטעם השני אין לאסור אלא עשיית מלאכה גמורה שיש בה כדי להטריד את דעתו ולבטל את הכוונה. ובוה כתב שולחן ערוך הרב, שיש לחלק בין ברכת המזון ובין שאר הברכות והתפילות. בברכת המזון שמן התורה היא, יש להימנע בשעת הברכה אף מעשיית תשמיש קל שאינו מבטל את הכוונה, ומשום שעכ"פ נראה כמקיים את מצוות התורה בדרך עראי ומקרה. אך בשאר הברכות והתפילות אינו אסור אלא בעשיית מלאכה גמורה שיש בה כדי לבטל הכוונה [אבל מן הטעם הראשון, שנראה כמברך הברכה בדרך עראי ומקרה, נראה מדבריו שלא החמירו בזה^{טז}], ודו"ק."



ו.

תירוצים נוספים לקושיא הנ"ל, באלו אופנים רשאי לעסוק במלאכה בשעת אמירת הברכות

עוד מצינו בדברי הפוסקים דרכים נוספות בישוב הקושיא הנ"ל [מדין פועלים בברכות ובקריאת שמע] על דברי הט"ו, וכדלהלן.

בס' תהלה לדוד (סימן סג סק"ב, סימן קצא סק"א) ובס' אורח נאמן (סג, טו) כתבו לחלק בוה, שאין כוונת הגמ' להתיר לקרוא פרשה שניה של שמע תוך כדי עשיית המלאכה, אלא באופן שכבר התחיל בעשיית מלאכה זו קודם לכן. ולפיכך לא החמירו עליו שיהא צריך להפסיק את המלאכה אלא לפרשה ראשונה של שמע [וכן בפועלים העושים מלאכה אצל בעל הבית, בכל גווי יש להחשיבם כמי שהתחילו במלאכה, כדי שלא יתבטלו ממלאכתם ונמצא הפסד לבעל הבית]. אבל באופן שרוצה להתחיל עתה בעשיית מלאכה, בודאי אין להתחיל תוך כדי קריאת פרשה שניה של שמע ואמירת שאר תפילות וכיו"ב, וכדברי הט"ו וסיעתו^{יז}.

בשו"ת באר משה (חלק ח' סימן מב אות ו') כתב ליישב, ש'עיקר הקפידא לעשות אפילו דבר קל באמצע הברכה, כיון שהוא מספר ומגיד בדרך נוכח, ברוך אתה, שבחו של מלך מלכי המלכים

טז). וכמשנ"ת לעיל בסמוך (אות ד', ושם בהערות) מדברי כמה אחרונים, ונתבאר שכן נראה אף בדעת הרמב"ם ובדעת המחבר.

יז). אכן בדעת הט"ו נראה שאין לפרש כן, וכפי שהבאנו לעיל (אות ב') לשונו בוה, ומדבריו נראה שדין שאר הברכות והתפילות שווה לגמרי לדין ברכת המזון. וכן נראה מדבריו שטעם האיסור אף בשאר הברכות, הינו משום שנראה כמברך בדרך עראי ומקרה, ושלא כמשנ"ת מדברי שולחן ערוך הרב, שלא החמירו מטעם זה אלא בברכת המזון בלבד [וכבר העיר בוה בתהלה לדוד (קצא, א), שדרכו של שולחן ערוך הרב אינה מתיישבת בדברי הט"ו].

יח). עוד מצאתי סברא זו בס' טהרת המים (שיורי טהרה, מערכת ה' אות כ') בוה"ל: ועוד, דאפשר דהא דהתירו עסק המלאכה מפרשה שניה של קריאת שמע ושאר ברכות, יש לומר שכל זה בשכבר היה עסוק במלאכה קודם לכן, וכדי שלא יתבטל ממנה הוא שהתירו, אבל לעסוק מחדש, אימא דאפילו בברכה דרבנן יש לאסור, עכ"ל.

הקדוש ברוך הוא, אבל בשאר עניינים, הגם שבדאי ראוי ונכון להיות נזהר לכיון כל תיבה ואות ולא לזלזל בו, אבל איסור לא נאמר אלא במקום שמספר משבחו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, ולפי זה לא קשיא מידי קושיית בעל משנה ברורה [מדברי הבית יוסף הנ"ל לגבי עטיפת הטלית בברכות הקריאת שמע], עכ"ל. ולפי זה יש ליישב את הקושיא הנ"ל, היאך מותר לעשות מלאכה בשעת קריאת פרשה שניה של שמע, והיינו משום שאינה משבחו של מקום, ואכן לא נאמר בה איסור עשיית מלאכה בשעת אמירתה. אך ראה בהערה² מה שיש להעיר על דבריו.



ז.

עשיית מלאכה שהיא מענין הברכה או המצוה

יש מן הפוסקים שנקטו לחלק בזה, שהן אמנם אסור לעשות מלאכה בשעת אמירת הברכה, אך עכ"פ מלאכה שהיא מענין הברכה או המצוה, רשאי לעשותה תוך כדי אמירת הברכה, ומשום שאינו נראה כמי שמברך הברכה או עושה המצוה בדרך עראי ומקרה³, ולא הקפידו אלא במלאכה אחרת שאינה מענין הברכה כלל. [ועפ"ז יש לבאר את דברי הבית יוסף הנ"ל, שהתיר להתעטף בטלית תוך כדי אמירת ברכות קריאת שמע, משום שכך היא צורת ואופן התפילה ואמירת קריאת שמע וברכותיה, כשהוא מעוטף בטלית. ולפיכך אין קפידא בדבר שיתעטף בה תוך כדי אמירת הברכה, משום שמעשה זה הוא לצורך הברכה ומעניינה].

יט). הגה יעו"ש שכתב כן ע"פ דברי הכף החיים (סימן ה' סק"ג) שכתב בזה"ל: ואסור לעשות שום מלאכה אפילו דבר קל בשעה שהוא מברך, ועל זה נאמר (ויקרא כו, כא) ואם תלכו עמי קרי, והוא הדין דצריך ליהדר בזה בשעת עניית הקדיש שהוא שבחו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, ויש בו רזין עילאין כמבואר בשער הכוונות, ולא כקצת בני אדם שמקפלים הטלית או התפילין בשעת עניית הקדיש, עכ"ל. ומזה הוציא הבאר משה, שלא הקפידו אלא בשעת אמירת שבחו של מקום.

ויש להעיר על דבריו. א' לדרך זו אינו מיושב אלא מקריאת פרשה שניה של שמע, ואכן כיון שאין בה שבחו של מקום, לא הקפידו בה שלא יעסוק במלאכה בשעת אמירתה. ועדיין יש לעיין מדברי הרמב"ם הנ"ל, וכן מדברי הבית יוסף הנ"ל [אשר מהם הקשה המשנה ברורה על דברי הט"ז], שדיברו מענין ברכות קריאת שמע, ונתבאר מדבריהם שרשאי לברך אותן תוך כדי עשיית מלאכתו, ואע"פ שאף הן משבחו של מקום; ב' מדברי הכף החיים נראה שאדרבה, לא הקפידו בזה בכל מקום שאומר שבחו של מקום, אלא בברכות ובקדיש בלבד מחמת חשיבותן. ומשא"כ באמירת שאר תפילות או פסוקי דזמרה וכיו"ב, רשאי לעסוק במלאכה בשעת אמירתן; ג' מתחילת דברי הבאר משה נראה, שעיקר הקפידא בזה היא כשאומר שבחו של מקום בלשון נוכח, כלשון הברכות 'ברוך אתה', אך שוב מהמשך דבריו [וכן מדברי הכף החיים] נראה שכל שאומר שבחו של מקום, אע"פ שאין זה בלשון נוכח, וכגון באמירת הקדיש, אינו רשאי לעסוק במלאכה בשעת אמירתו. וצ"ע.

כ). וכמו כן יש להוסיף, שעשיית מעשה זה אינה מבטלת כ"כ את כוונת הברכה [וכפי שיש שכתבו בטעם איסור עשיית מלאכה בשעת אמירת הברכות], מאחר שהכל ענין אחד הוא.

ויש"א שהורו להקל עפ"ז בניגוב הידים בשעת אמירת ברכת על נטילת ידים²², או בשעת אמירת ברכת אשר יצר [אחר עשיית צרכיו]²³, ובהסרת הכובע מן הראש בשעת אמירת ברכת הטלית או התפילין²⁴, ובקיפול הטלית בשעת אמירת שיר של יום²⁵, וכל שכן בהפיכת דפי הסידור בשעת אמירת הברכה, ועוד כיוצא באלו.

ובאמת יש להביא ראיה לדבר, ממה שנחלקו אמוראים בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) בדין ברכת המצות, אימתי מברך על קיום המצות, רבי יוחנן אמר עובר לעשייתן, ורב הונא אמר בשעת עשייתן, ע"כ. והן אמנם נקטינן עיקר כדעת רבי יוחנן שמברך עליהן עובר לעשייתן, אך עכ"פ נראה שלכולי עלמא אין איסור בעצם עשיית המצוה תוך כדי אמירת הברכה. ואם לא נוכיח

כא. אך ראה בהערות דלהלן, שבכל אותם המקומות, מצינו למי שכתב להחמיר בזה, שלא לעשות מלאכה זו בשעת אמירת אותה הברכה, וצ"ע.

כב. כן כתב בס' יפה ללב (להג"ר יצחק בהג"ח פלאג'י, סימן קנט, בנדמ"ח ס"ק לד), יעו"ש שהאריך לבאר שהניגוב הינו חלק ממצות הנטילה. ועפ"ז כתב בזה"ל: הויה הניגוב ציווי אחר הצווי האחרון [יעו"ש מה שהביא קודם לכן מדברי הרמב"ם (פי"א מהלכות ברכות ה"ח)], ולכן שפיר יכול לברך בשעת הניגוב, ומה שכתב דאסור לעשות שום עסק בשעה שמברך, היינו כשהוא עסק של חולין ודבר הרשות, לא כשהוא עוסק במצוה עצמה דעסיק בה, עכ"ל. וכן כתב בשו"ת שלמת חיים (הנדמ"ח ע"י מכון קרן רא"ם, אורח חיים סימן קנז), יעו"ש לשונו: מבואר (שו"ע קנח) שגם הניגוב שייך להמצוה ע"פ הגמ' דסוטה, ופשיטא דאין בזה קפידא, עכ"ל. וכן בס' נור החיים (טיגר, עמוד קסט) הביא את תשובת הגר"ח קניבסקי בזה"ל: החזון איש ניגב ידיו בשעה שברך, וכששאלוהו על כך השיב, שאנשים מחכים, אבל זה היה רק תירוץ, אך הסיבה האמיתית היא כי זה חלק מהמצוה, שלא יהיה רוח רעה, עכ"ל [וכ"ה בשמו בס' מעשה איש (חלק ב') עמוד צט, חלק ד' עמוד יז בהערה] ועו"ם, וראה ג"כ בס' ארחות רבינו (חלק א' עמוד טו, חלק ג' עמוד קפז) מה שהובא בזה. וכן כתב בס' אמרי יושר (להג"ר מאיר גריינמן שליט"א, ברכות סימן ד' את יב), יעו"ש. [עוד יש לציין בזה ללשון רבינו יונה בספר היראה (ד"ה וירחץ), ש'על נטילת ידים יברך בשעת ניגוב ידיו ולא בנטילתן, ואינו מוכרח].

וראה עוד בס' הליכות שלמה (תפילה פרק כב הערה ט') בשם הגרש"ז אורבך, שאמר כן בדרך לימוד זכות על שאינם מקפידים בזה, וז"ל: ומה שיש שאינם נוהרים מלנגב הידים בשעה שמברכים על נטילת ידים, יש ללמוד זכות על כך, דכיון שעוסק במצוה זו גופא, אפשר שאינו מגרע מן הברכה, עכ"ל.

אכן בדברי כמה אחרונים מצינו שכתבו להחמיר בזה. עיי' חסד לאלפים (קנח, ג) שכתב בזה"ל: לכן צריך לזוהר לברך קודם הניגוב, ולא יברך בהיותו מנגב ידיו כמנהג המון העם, שהרי אסור לעשות שום עסק אפילו כל דהו בשעה שמברך, עכ"ל. וכ"ה בבן איש חי (שנה א' פרשת שמיני אות ז') ובספרו עוד יוסף חי (שנה ראשונה פרשת ויצא אות ב'). וראה עוד מה שכתב בזה בס' כף החיים (להג"ח פלאג'י, סימן כב אות ד'), ובשו"ת תורת חיים (להגרי"ח זוננפלד, הנדמ"ח ע"י מכון קרן רא"ם, סימן לב) בדברי השואל והרב המשיב בזה, ובשו"ת באר משה (חלק ח' סימן מב אות ז'), ומה שהובא עוד בזה בס' שר התורה (עמוד 415) על הגאון מטשעבין, וצ"ע בכל זה.

כג. ראה במקורות הנ"ל בסמוך (הערה 22) בדעת החזון איש והקהילות יעקב בזה, וראה עוד בשו"ת תורת חיים (להגרי"ח זוננפלד, הנדמ"ח ע"י מכון קרן רא"ם, סימן לב) מה שכתבו השואל והרב המשיב בזה. אך ראה בס' אמרי יושר (להג"ר מאיר גריינמן שליט"א, ברכות סימן ד' אות יב) שכתב להחמיר בזה [ולא כתב להקל לנגב את הידים, אלא בשעת אמירת ברכת על נטילת ידים, וכנ"ל בסמוך (הערה 22)].

כד. כן כתב בשו"ת באר משה (חלק ח' סימן מב אות ג'), יעו"ש לשונו: דשם עושה מעשה ומפסיק בדבר שאין לו שום שייכות להמצוה, היינו לברכת המזון, משא"כ בשאלתנו, דמעשה ההפסק הוי דבר השייך להמצוה שבה עוסק, להסיר הכובע הגדול כדי להתעטף, כי המצוה להתעטף על הראש ולא על הכובע הגדול, ובכחאי גוונא לעשות דבר ולהפסיק בדבר השייך ישר להמצוה, הסברא נותנת שאין כאן זלוול ובלבול לעשות כענין עראי ומקרה לגבי הברכה, דהלא המעשה הזה הוי חלק המצוה, עכ"ל. [אכן, ראה בדבריו בזה במקום אחר (חלק ג' סימן ד' אות ה'), וראה לעיל בסמוך (אות ו') עוד מדבריו בזה, וצ"ע].

מדברי הירושלמי כנגד דברי הט"ז שהחמיר בזה אף בשאר ברכות, בהכרח יש לנו להעמיד את דברי הירושלמי, שיש להקל יותר בעשיית מעשה שהוא מענין הברכה, ולא הקפידו בזה להימנע מעשיית מלאכה בשעת אמירת הברכות, אלא במעשה שאינו מענין הברכה כלל, ודו"ק.

ועוד מצינו בדברי הראשונים והאחרונים במקומות רבים, שהזכירו מעשים מסויימים שראוי לעשותם בשעת אמירת ברכות ותפילות, וכגון משמוש התפילין בשעת אמירת 'וקשרתם לאות על ירך' ובמקומות נוספים, קיבוץ ארבע כנפות הציצית בשעת אמירת 'והביאנו לשלום' לפני קריאת שמע, נענוע ארבעת המינים תוך כדי אמירת ההלל [מלבד באמירת שם ה']¹, נתינת צדקה בשעת אמירת 'ואתה מושל בכל' בפסוקי דזמרה, בציעת הפת תוך כדי אמירת ברכת המוציא², הדלקת נרות חנוכה תוך כדי אמירת ברכת שעשה ניסים ושהחיינו³, ועוד רבים. ולמה שנתבאר הרי שיש ליישב את דבריהם בפשטות, שכיון שמעשים אלו הם מענין אותן הברכות והתפילות, ע"פ הפשט או ע"פ הסוד, אין קפידא בדבר שיעשה כן תוך כדי אמירת הברכה.



כה). כן כתב בשו"ת שלמת חיים (הנדמ"ח ע"י מכון קרן רא"ם, אורח חיים סימן קנב), ש'על כל פנים בכהאי גוונא שעוסק בדבר מצוה שהיה עליו בשעת התפילה, כנראה אין בזה קפידא, עכ"ל.

אכן, ע"י פרי מגדים (סימן לד משבצות זהב סוף סק"ב) שכתב לאסור על חליצת התפילין בשעת חזרת הש"צ, וז"ל: וחדשים מקרוב חולצים תפילין דרש"י לאחר קדושה של שמונה עשרה, ובאמת מלבד שעושים שלא כדין המבואר בסימן כה (סעיף יג) [ש'נהגו העולם שלא לחלוץ תפילין עד אחר קדושת ובא לציון]⁴, גם צריך לכוין בתפילת שמונה עשרה לשליח ציבור, לא לעסוק בדבר אחר, ולא רציתי לשאול כלל אותם ולא רוצה אני בתירוצם, עכ"ל.

ועוד מצינו במשנה ברורה (כה, נו) שאין לחלוץ את התפילין בשעת אמירת הקדיש, וז"ל: ואנשים שנוהגים לקפל הטלית ותפילין ולהניחם בתיקם בעת אמירת קדיש, לא יפה הם עושים, שמא יישלכו לכוון בעניית אמן יהא שמיה רבא, ואמן יהא שמיה רבא הוא עוד במדרגה גבוהה יותר מקדושה, ובודאי לא גרע משאר ברכות דרבנן, דאסור לעשות אפילו תשמיש קל בשעה שהוא מברך, עכ"ל. וכן בכף החיים (סימן ה' סק"ג) כתב בזה בזה"ל: ואסור לעשות שום מלאכה אפילו תשמיש קל בשעה שהוא מברך כו', והוא הדין דצריך לזוהר בזה בשעת עניית הקדיש, שהוא שבחו של מלך מלכי המלכים כמבואר בשער הכוונות, ולא כקצת בני אדם שמקפלים הטלית או התפילין בשעת עניית הקדיש, עכ"ל.

[ואגב אורחא יש להוסיף, דהנה מלשון הכף החיים נראה יותר, שאין הקפידא בזה אלא בשעת עניית הקדיש, והיינו בשעת עניית אמן יהא שמיה רבא או שאר 'אמן' שעונה אחר האומר את הקדיש, אך לשון המשנה ברורה שיש לזוהר בזה 'בעת אמירת קדיש', יש לפרש שכוונתו לאסור אף בשעה ששומע את הקדיש מפי האומר, ולא בשעת עניית ה'אמן' בלבד. וראה לקמן (אות ט') מדברי הרמב"ן לענין עשיית מלאכה בשעה ששומע את הברכה מפי חברו ויוצא בה ידי חובתו, ודו"ק לנידון דידן. וראה עוד אריכות בזה בקובץ האוצר (גליון כה אדר א' תשע"ט, עמוד ז' ואילך), וצ"ע].

כו). הנה בגמ' ברכות (לט:): מבואר שהעיקר להלכה כדעת רבא שאינו בוצע את הפת לפני הברכה, וכן הכרעת הפוסקים להלכה, שיש לבצוע את הפת אחר ברכת המוציא. אך מפשטות לשון הירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) ש'אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס', נראה שיש לבצוע בשעת הברכה ממש. וכן כתב הפני יהושע (ברכות לט: בתוד"ה והלכתא), ש'הברכה וחתך הפרוסה יהיה כאחד'. [אכן, ע"י כף החיים (קסז, יג) שכתב, ש'בשעת ברכה אסור לחתוך, משום שאסור לעסוק בשום דבר בעת שהוא מברך, ואפילו תשמיש קל אסור לעשות'].⁵

כז). ע"י לקט יושר (אורח חיים עמוד 151 אות ה') שהביא שמנהג רבו בעל תרומת הדשן לברך את ברכת 'להדליק נר חנוכה' לפני ההדלקה, וברכת 'שעשה ניסים' וברכת 'שהחיינו' בשעת ההדלקה עצמה [אכן הכרעת הרמ"א (תרעו, ב), שיש לברך את כל שלשת הברכות לפני ההדלקה].

ח.

עשיית תשמיש קל בשעת הברכה

הנה על דברי המחבר (קצא, ג) ש'אסור לעשות מלאכה בעודו מברך' ברכת המזון, הוסיף המגן אברהם (שם סק"ב) וכתב, ש'אפילו תשמיש קל אסור לעשות'¹², והרבה אחרונים העתיקו את דבריו להלכה. וכ"ה בבאר היטב (קפג, יב, קצא, ב), מקור חיים (לבעל חוות יאיר, סימן ד' ס"א)¹³, שולחן ערוך הרב (קפג, יד), חיי אדם (חלק א' כלל ה' סעיף טו), קשר גודל להחיד"א (סימן א' ס"ז)¹⁴, מגן גבורים (סימן קפג אלף המגן סקט"ז, סימן קצא אלף המגן סק"ב), משנה ברורה (קצא, ה), גדולות אלישע (רסג, יז), עוד יוסף חי (לבעל בן איש חי, שנה ראשונה פרשת ויצא אות ב'), כף החיים (קסז, יג, קצא, ד), ועו"פ"א. וע"ע ערוך השולחן (קצא, ה) שכתב ש'אפילו לחשוב בדברי תורה אסור בעת הברכה, דכל ברכה צריכה להיות בכוונה'¹⁵.

אך ראה לעיל (אות ה') מה שנתבאר בדעת שולחן ערוך הרב, שיש לחלק בזה בין ברכת המזון לשאר ברכות. והן אמנם בברכת המזון אסור לעסוק אף בעשיית תשמיש קל, ומשום שנראה כמברך ומקיים את מצות התורה בדרך עראי ומקרה, אך בשעת אמירת שאר הברכות, אינו אסור לעסוק אלא בעשיית מלאכה גמורה, ומטעם שעל ידי זה מבטל הכוונה.

עוד יש להביא בזה מה שכתב המאירי (ברכות טז. ד"ה פועלים שהיו) בזה"ל: ובחבורי רבני צרפת ראיתי בשם תלמוד המערב, היו מימיו על כתפיו קורא שמע ומתפלל, שאין מלאכת המים מחוורת, רצונו לומר ליקרות מלאכה, ומפני שאם הם נשפכים אינו חושש, ומינה יין ושמן צריכים להורידו, עכ"ל, וצ"ע.

ובאמת נראה, שאותן פעולות קלות שאדם רגיל לעשותן [באופן ספונטני] מבלי להשים אל לבו כלל, אינן חשובות אפילו כ'תשמיש קל', ולכולי עלמא אינו אסור לעשותן בשעת אמירת הברכות.¹⁶

כח). וביאר במחצית השקל (על מגן אברהם שם), בזה"ל: דזיל בתר טעמא, משום דנראה שעושה המצוה דרך עראי, והוי בכלל 'אם תלכו עמי קרי' (ויקרא כ, כא), כמו שכתב הט"ז (קצא, א), וזה שייך גם בתשמיש קל, עכ"ל.

כט). כן נראה מדבריו (שם), יעו"ש לשונו: לא יברך על נטילת ידים ושאר ברכות שאחריה בשעה שלובש בגדיו, וכל שכן כשהוא מסרק ראשו או עושה שום דבר כו', עכ"ל.

ל). יעו"ש לשונו: ובעוד לובש, לא יהיה לובש ומברך, כי אין לעשות אף דבר קל בעודו מברך, עכ"ל.

לא). וראה עוד לעיל (הערה 22 והערה 23) מדברי כמה פוסקים שהחמירו שאין לנגב את הידים בשעת הברכה, על אף שנראה בפשטות שאין זה אלא 'תשמיש קל' בלבד, [ואף לדעת הפוסקים הנ"ל (שם) שהקילו בזה, אין טעמם אלא משום שמלאכה זו היא מענין הברכה].

לב). עוד יש להביא בזה מה שכתב בספר הרוקח (סדר 'ויברך דוד' עמוד רג) בזה"ל: ומרומם על כל ברכה ותהלה אתה הוא ה' לבדך כו' (נחמיה ט, ו-ו), אתה הוא ה' לבדך בלבו של מבורך ומהולל, שאסור להרהר בשום דבר כשאדם מברך ומהלל להקדוש ברוך הוא, עכ"ל.

לג). שהרי אינן גורמות לו לבטל את כוונת הברכה, ואף אין בהן כדי להחשיבו כמי שמברך את הברכה בדרך עראי ומקרה.

ומצינו עוד שנחלקו גדולי ההוראה לענין הליכה בשעת אמירת הברכות, אשר יש שהורו ע"פ דברי הפוסקים הנ"ל, שאף הליכה חשובה עכ"פ כ'תשמיש קל', ואין לאדם להתהלך אנה ואנה בשעת אמירת הברכות^ל, אך יש שנקטו להקל בזה, שאין איסור לילך בשעת אמירת הברכות, [ורק לכתחילה אפשר שיש מקום להחמיר בזה]^ל.



ט.

היוצא ידי חובת הברכה בשמיעה מחבירו

אף היוצא ידי חובת הברכה בשמיעה מחבירו, ומדין שומע כעונה, הרי הוא בכלל איסור עשיית מלאכה בשעה זו. כן מבואר בספר המלחמות להרמב"ן (ברכות ט. מדפי הרי"ף), וז"ל: אמר רבי מונא, זאת אומרת, שאסור לעשות מלאכה עד שעה [בשעה] שיברך, ולכן אמרינן יעשה מלאכה ויברך, הא למדנו שהמברך אסור לעשות מלאכה, וכן השומע מן המברך, שאלמלא כן היו מברכים ארבע, או היה בעל הבית מברך ופועלים עסוקים במלאכתם ושומעים, וכל זה כדי שיעשה המצוות עיקר ולא יעשה עראי, עכ"ל, וכ"ה בכף החיים (קצא, ז).



י.

המפסיק ושוהה מעט באמצע הברכה

יש לדון, באופן שמפסיק ושוהה מעט באמצע ברכתו, האם רשאי לעשות מלאכה בשעה זו, או שמא כיון שעדיין עומד הוא באמצע אמירת הברכה, הרי זה בכלל איסור עשיית מלאכה

לד. כן כתב בס' חסד לאלפים (ה, ב), וז"ל: אסור לעסוק בשום עסק אפילו כל דהוא בהיותו מברך, כגון לובש מלבושיו או הולך אנה ואנה, או מנגב ידיו, לא תהא כזאת לברך ה' דרך עראי, כי עבירה גוררת עבירה לברך ללא כוונה, ובדילוג תיבות ואותיות ובהיפוך סדרן שגיאות מי יבין כו', עכ"ל. וכן כתב בס' עוד יוסף חי (לבעל בן איש חי, שנה ראשונה פרשת ויצא אות ב'), וז"ל: אסור לעסוק בשום עסק אפילו כל דהוא כשהוא מברך, ויש הרבה בני אדם אשר בהיותם מנגבים ידם במטפחת, מברכים ברכה זו, או מברכים כשהולכים אנה ואנה, ונמצא מברכים את השי"ת דרך עראי, וגם ממילא תהיה הברכה בלי כוונת הלב, וצריכים להיזהר בזה בכל ברכה וברכה שלא תהיה כזאת בישראל, ובעוה"ד נכשלים בברכה זו יותר, עכ"ל. וכן כתב בכף החיים (מו, נד) בזה"ל: בעוד שלובש, לא יאמר ברכות השחר, ולא יעשה שום עסק אפילו קל שבקלין, ולא ילך אנה ואנה מפניה לפניה כשמברך, אלא ישב על מכונו בהתבודדות ובכוונת הלב כדי לברך ברכות השחר כו', עכ"ל. וראה עוד שולחן ערוך (ק, ד) לענין תפילת הדרך, ש'אם אפשר לו, יעמוד מליך כשיאמרנה, ודו"ק.

לה. כ"ה בס' אמת ליעקב (להגרי"י קמינצקי, אורח חיים סימן קפג בהערה) בזה"ל: אבל אין איסור לברך ברכה בשעה שהוא מהלך, וראיה מברכות קריאת שמע שמותר לברכן בשעת ההליכה, דלא גרע מקריאת שמע שמוותרת לאומרה כשהוא מהלך, ורק בפסוק ראשון צריך לעמוד, עכ"ל. וראה ג"כ בס' הליכות שלמה (תפילה פרק כב סעיף ה', ושם הערה ט') בשם הגרש"ז אורבך, בזה"ל: נראה שאין איסור להתהלך בשעת ברכה, אולם לכתחילה אין ראוי לעשות כן, ואע"פ שאסור להתעסק כלל בשעת ברכה, ואפילו תשמיש קל, מכל מקום הליכה אינה בכלל הדברים שנזכרו שאין לעשותם בשעת ברכה, ומכל מקום אין ראוי להלך בשעת ברכה, כדי שיברך בשוב הדעת, עכ"ל.

בשעת הברכה^ל. וראה בס' אמרי יושר (להג"ר מאיר גריינמן שליט"א, ברכות סימן ד' אות יב) כתב בזה בזה"ל: ומשמע דאיסור זה אינו דווקא כשאומר תיבות הברכות וקריאת שמע, אלא אף להפסיק ולעשות איזו מלאכה או לרמוז ולחזור לקריאתו אסור, דכל זה הנהגת עראי היא ולא קבע, וקרינן ביה 'ולא אותי קראת יעקב' (ישעיהו מג, כב, עי' יומא יט:), עכ"ל. אך בשו"ת שבט הקהתי (חלק ב' סימן פט) צידד להחמיר בעשיית מלאכה אף בשעת שהייתו באמצע הברכה, יעו"ש מה שהביא ראיה לזה.



יא.

עשיית שתי מצוות בבת אחת

עוד הוסיף הט"ז (קצא, א) בענין זה בזה"ל: נראה לי, שבכלל איסור זה [שלא לעשות מלאכה בשעת ברכת המזון ושאר הברכות], יש גם כן, שלא לעסוק בתורה באותה שעה, כי זה גורם ג"כ על ברכת המזון שהיא על צד המקרה והזדמן, ואפילו עוסק במצה זו ועוסק במצוה אחרת עמה, אינו נכון, כי אחד מבטל חבירו, עכ"ל, והפוסקים העתיקו את דבריו^ל. אך כתב הפרי מגדים (סימן קצא משבצות זהב סק"א), שזה אינו אלא 'כשיש לזמן לעשותה אחר כך, הא לאו הכי ויש יכולת לעשות שתיהן, עושה שתיהן', עכ"ד.



יב.

עבר ועשה מלאכה בשעת הברכה

עי' עולת תמיד (קצא, ב) שכתב, שאף אם עבר ועשה מלאכה בשעת ברכת המזון, יצא ידי חובתו, ולא אסרו עשיית מלאכה בשעת הברכה אלא לכתחילה. והאליה רבה (קצא, ג) כתב להקשות על דבריו בזה"ל: וקצת קשה, דא"כ למה עקרו חז"ל דבר תורה ברכת בונה ירושלים, הואיל שטרודים במלאכת בעל הבית, הא יותר היה ראוי לברך כשעוסקים במלאכתן כיון שמותר בדיעבד, עכ"ל. אך המאמר מרדכי (קצא, ג) כתב לקיים את דברי העולת תמיד, וליישב את קושיית האליה רבה, וז"ל: ונראה לפי קוצר דעתי, דאע"פ שבכל מקום אמרינן דשעת הדחק כדיעבד, מכל מקום היינו במקום שאינו דבר תמיד, אלא שאירע כן על צד המקרה וההזדמן, אבל הכא הוא מילתא דשכיח טובא, והוא דבר ההווה תמיד, לזה לא ראו חז"ל להתיר לברך בשעת מלאכה, מאחר שאינו יוצא אלא בדיעבד, כיון שדבר זה נראה לכתחילה, ומהם יראו וכן יעשו, ובחרו לקצר להם הברכות, דבהא ליכא למיטעי, דהכל יודעים דצריך לברך שלשה ברכות מן התורה ואחת מדרבנן, ונראה וניכר לכל שלא התירו לפועלים אלא משום ביטול מלאכה,

(לו). ואף אם עושה מלאכה בשעה זו, הרי הוא כמקיים את המצוה ומברך את הברכה בדרך עראי ומקרה.

(לז). עי' אליה רבה (קצא, ג), שולחן ערוך הרב (קפג, יד), מגן גבורים (סימן קצא אלף המגן סק"ב), וכף החיים (קצא, ד); וראה שו"ת שבט הלוי (חלק א' סימן רה, הערה לסימן קצא) מה שהוסיף עוד בזה.

ועוד תמצא באיזה דברים פרטיים שלא השוו ז"ל שעת הדחק לדיעבד אמנם הם מעט מזעיר, עכ"ל. וכן בביאור הלכה (קצא, ג ד"ה בעודו) ובכף החיים (קצא, ג) נקטו עיקר כדברי העולת תמיד והמאמר מרדכי, שאם עבר ועשה מלאכה בשעת אמירת הברכה, שפיר יצא ידי חובתו.



העולה מדברינו

א. אסור לאדם לעשות מלאכה בשעה שמברך ברכת המזון, והט"ז כתב לחדש שהוא הדין אף בשאר התפילות והברכות, אך בדעת הרמב"ם ובדעת המחבר ועו"פ נראה, שלא החמירו אלא בברכת המזון דאורייתא.

ב. הסכמת הרבה פוסקים, שאף תשמיש קל הינו בכלל האיסור, ובדעת שולחן ערוך הרב נראה, שעכ"פ אין להחמיר בתשמיש קל אלא בברכת המזון בלבד. ומכל מקום נראה, שפעולות ספונטניות שאדם עושה בלא לחשוב עליהן לפני עשייתן ובשעת עשייתן, אינן אפילו בגדר 'תשמיש קל', ואין צריך להימנע מהן בשעת אמירת הברכות.

ג. יש שהקילו בעשיית מלאכה שהיא מענין המצוה, וצ"ע.

ד. אף היוצא ידי חובת הברכה בשמיעה מחבירו, אינו רשאי לעשות מלאכה בשעה זו.

ה. עבר ועשה מלאכה בשעת הברכה, יצא ידי חובתו.



הרב אריה גלינסקי

מח"ס בירורים וביאורים

בדין כדורי שוקולד הבאים לקינוח סעודה אם הם טעונים ברכה בתוך סעודת פת

יסוד הנידון

בשו"ע (סי' קסח סעיף ח') מבואר שלחמניות [שבלילתן רכה] שברכתן בומ"מ, מברכים עליהן בסעודה כשנאכלין שלא מחמת הסעודה. וכתב המג"א שם שה"ה לפת הבאה בכיסנין, והביאו המשנ"ב (שם ס"ק מ). אלא שהביא שם בביאור"ל את דברי האחרונים שכל זה בוודאי פת הבאה בכיסנין [כגון שהוא גם נילוש עם מתיקות, וגם מלא דברים מתוקים וגם פריך, שאז לכו"ע הוא פת הבאה בכיסנין], אבל דבר שיש בו רק אחד מהתנאים של פת הבאה בכיסנין, אע"פ שנקטינן שברכתו בומ"מ (כמבואר שם בשו"ע בסעיף ז'), זהו רק מספק מחמת שסב"ל, אבל כאן הרי הוא סב"ל לאידך גיסא, שהוא ספק פת ספק פת הבאה בכיסנין, ולכן אין לברך עליו בסעודה. [והביא הביאור"ל את דעת המאמר מרדכי שלא נחלקו בזה הדעות, וכל אחד מהאופנים הוא פת הבאה בכיסנין, ומסיק שעל ממולא המברך לא הפסיד, כי לרוב הדעות זהו פת הבאה בכיסנין, אבל משמע שעיקר הכרעתו לדינא שאין לברך אלא בהתקיים כל ג' התנאים הנ"ל]. וכמדומה שכן נוהגים רוב העולם (אמנם יש בזה עוד מנהגים).

והנה לכאור' לפום ריהטא נראה שכדורי שוקולד מביסקוויטים מפוררים אינם תלויים בנידון הנ"ל, ולכו"ע יהיו טעונים ברכה בסעודה, כיון שדינם כחביצא, שברכתה בומ"מ אף אם היא עשויה מפת (כמבואר בסי' קסח סעיף י'). וממילא אף אם היא פת ברכתה בומ"מ, וממילא היא מזונות בתורת וודאי ולא תלוי בדעות מהי פת הבאה בכיסנין, וא"כ אין טעם לומר שלא יהיה טעון ברכה. וכן נקטו כמה ממחברי זמננו וכן הורו כמה מורי הוראה.

אמנם לכאור' כן היא ריהטת הדברים, לפי המבואר בסי' קסח סעיף י' שברכתם מזונות ואף בקבע עליהם סעודה, וא"כ לכאור' אין שום סיבה שלא יהיו טעונים ברכה בתוך הסעודה וכו"ל. אולם לאחרונה נתעוררתי שאינו פשוט כ"כ, ולפון"ר פשטות השו"ע משמע שחביצא היא פרפרת שנפטרת בברכת הפת בכל אופן. ואחר העיון מצאתי בזה דברים מפורשים בגדולי האחרונים שחביצא "הבאה לקינוח סעודה" נפטרת בברכת הפת, כל זמן שאינו בגדרי "אחר המזון", ועל זה שנינו בירך על הפת פטר את הפרפרת. ומחמת שעניין זה עמום ולא נתבאר כל צרכו בדברי הפוסקים, אבאר את הדברים ואציעם על שולחן מלכים, אולי עי"ז יתבררו ויתלבנו הדברים לאמיתתם.



בירך על הפת פטר את הפרפרת

הנה ז"ל השולחן ערוך (בסימן קעו סעיף א) 'ברך על הפת, פוטר את הפרפרת דהיינו פירורי פת דק דק שדיבקים עם מרק או דבש'. וזהו ממש דינא דחביצא, כמבואר שם במשנ"ב, וכן הוא במקור הדברים בב"י שפירש כן את דברי התו' על פי דברי רבינו יונה (ל ע"א מדפי הרי"ף).

ואין לומר דהיינו דווקא בחביצא העשויה למזון, בדברי רבינו יונה שם מבואר בהדיא שפרפרת זו דרכה לבוא לפני המזון או לאחר המזון למתיקות ותענוג, ועליה נאמר בירך על הפת פטר את הפרפרת. [ובאמת השו"ע העתיק את דברי רבינו יונה על פרפרת שאחר המזון לפרפרת שבתוך המזון, אבל באמת הוא גם מוכח ברבינו יונה עצמו שם ובשאר ראשונים שזו אותה פרפרת]. וכן הוא במשנ"ב שם שדרך להביאה לתענוג*. ובהמשך ארחיב בזה יותר.

והביאור בזה למה הוא שונה מפת הבאה בכסנין [וודאית] שטעונה ברכה בסעודה, לכאור' צ"ל שכיון שחביצא עיקרו פת הרי הוא נטפל לפת, ועדיף מפת הבאה בכסנין, שהיא מין פת אחר. אבל כאן עיקרו היה פת גמור, ולכן כל שיש לו איזה שייכות לסעודה, הרי הוא טפל לסעודה, גם כשמצד עצמו אינו טפילות גמורה לסעודה. וה"ה לדידן בפה"ב כזו שהיא ספק פת, הרי להצד שהיא פת, עיקרו פת ודינה כפרפרת הנ"ל [או שנמצא בזה ביאור אחר, ובהערה²

א). ובאמת גם מצד עצמו אי אפשר לומר שהיא עשויה לשבוע, דא"כ מה קמ"ל בזה שבירך על הפת פטר את הפרפרת, הרי כך הוא גם הדין בכל דברים הבאים מחמת הסעודה לשבוע ובשר ודגים ושאר תבשילים, ולמה שנינו דווקא פרפרת. [ולא משמע שזה עצמו מה שבאו לומר שדברים הבאים בסעודה מחמת הסעודה נפטרים בברכת הפת, שא"כ היו צריכים להשמיענו שאר דברים, שהרי מפרפרת העשויה לשבוע, לא נלמד עדיין תבשילים העשויים לשבוע שגם הם נפטרים בפת, דחביצא עדיפא שהיא מין פת, והיה צריך להשמיענו שפוטר שאר תבשילים הבאים לשבוע וכש"כ פרפרת].

ובאמת סתם חביצא בדובשא עשויה למתיקות ותענוג, כמבואר באו"ז (סי' קנד וצינו בשעה"צ סי' קעז סק"ז), ואעפ"כ מבואר בשו"ע שנפטר בברכת הפת, וכדלקמיה.

ב). הנה לפי הדרך הראשונה שכתבתי לבאר את הכוונה שהוא טפל לסעודה, עדיין אינו מבואר כל צרכו, שהרי פה"ב לקינוח אינה נטפלת לסעודה לדעת השו"ע והאחרונים, ומ"ש חביצא (ואף שיישבת קצת, עדיין לא מצאנו בזה ביאור המתיישב לגמרי]. ואולי אפשר לבאר דרך אחרת, על פי מה שמבואר בדברי המשנ"ב בכמה מקומות שיש טפל שאינו טפל מצד זה שבא להטעים, ולא מצד זה שהוא מיעוט, אלא שבמהותו הוא טפל לעיקר שהוא חשוב יותר. ודבר זה מבואר במשנ"ב (בסי' רב ס"ק כג) לענין גרעיני הפירות שאף שכשאוכלם בפני עצמם ברכתם בפה"א, לדעת האחרונים החולקים על השו"ע, מ"מ אם אוכלם אחר הפרי אינם צריכים ברכה, ונפטרים בברכת הפרי. וביאר בשעה"צ שם שכיון שלענין ערלה הוא מתרבה מחמת שהי' "טפל לפרי", לכן שייך בזה ג"כ דין עיקר וטפל שמבדל על העיקר ופוטר את הטפל. וזה חידוש גדול, שהרי באמת הוא אוכלם בפני עצמם, ואין לאכילה זו בעצם שום קשר לפרי, אלא שכיון שהגרעין "במהותו" הוא נטפל לפרי, שהפרי חשוב יותר והוא כטפל אליו מחמת חסרון חשיבות, לכן שייך בזה ג"כ דין עיקר וטפל. ודבר זה מבואר במשנ"ב ג"כ לענין משקה הפירות ששותהו אחר אכילת הפרי (בסי' רב ס"ק נד), וכן לענין שרביטי הקטניות שאוכלם אחר אכילת הקטניות (בסי' רד שעה"צ ס"ק ט). ובכל אלו אין כאן טפל בעצם האכילה, אלא שהדבר שאוכל הוא טפל במהותו לדבר הקודם שאכל ודו"ק. [ומסתמא זה גם הגדר במה שיון פוטר כל מיני משקין, שהם טפלים "בחשיבותם", וכן למ"ד בגמ' פת פוטר כל מיני מאכל הוא עד"ז].

וא"כ אולי אפשר להמתיק ולבאר על פי זה מה שחביצא נחשב טפל לפת, כי חביצא הוא "פירורי פת", וממילא הם "טפלים בעצם" לגבי הפת, לא בצורת ואופן האכילה, אלא כמו גרעין וקליפה ומים לפרי, כך "פירורים" בטלים לעצם הפת ודו"ק. ואולי זה גם יסוד הפטור בכל הדברים הנאכלים בסעודה, וזה מה שהביא המשנ"ב ממעשה קדרה.

ולפי"ז יש יותר מקום להבין למה פת הבאה בכסנין עדיפא, כי פת הבאה בכסנין יש לה חשיבות בפני עצמה. ואף שהפת חשובה יותר, מ"מ אין הפה"ב כ"כ גרועה בחשיבות שתיעשה טפילה לפת, כי יש לה גם חשיבות מצד עצמה.

נתבאר עוד דרך בביאור הטעם לזה, אבל יהיה מה שיהיה, הדין מפורש בשו"ע והוא דין המשנה לפירוש זה.



דברי האחרונים שמפורש בדבריהם שמדובר גם בבא לקינוח

ואחר החיפוש והמו"מ עם כמה ת"ח, זכינו בסייעתא דשמיא למצוא דברים מפורשים ממש בלבוש, ובעוד כמה מגדולי האחרונים. ולע"ע לכאן מצינו י"ב מגדולי האחרונים שראינו גילוי דעתם בנידון זה, והנני מביא בזה את לשונותם (ואשמח לשמו"ע חו"ד רבנן ותלמידיהן אם יש מקום לדחות את הדברים).

ז"ל הלבוש (סימן קעו סעיף א) 'בירך על הפת פטר את הפרפרת, והם פירורי לחם שפררו דק דק ודבקום עם מרק או דבש, ואוכלים אותם קודם הסעודה למשוך המאכל או אחר הסעודה קודם ברכת המזון למתק המאכל וברכתם כשאוכלים אותם בפני עצמן הוא בורא מיני מזונות, ועכשיו שבירך ברכת המוציא על הפת ועדיין לא בירך ברכת המזון, גם הפרפרת מעיקר הסעודה הם, שעדיין לא משכנו ידינו מן הפת והם טפלים לגבי הפת ואינם צריכין ברכה'. ולהדיא שבירך על הפת פטר את הפרפרת לא מיירי בבא לשובע, אלא או לתענוג קודם האכילה או לאחר האכילה לקינוח. [וברור שכוונתו במש"כ "למתק המאכל" היינו מש"כ הראשונים שבא לקינוח הפה, והוא קינוח דידן. ועל פי זה ברור לכאן שזו גם כוונת העולת תמיד שכתב שהוא טפל לסעודה, והמשנ"ב העתיק את דבריו, שהרואה יראה שהוא כמעט ההעתיקה מדברי הלבוש וק"ל].

ז"ל האליה רבה (סימן קעו ס"ק א) 'כתב מלבושי יום טוב (ס"ק א) לפי דבריו שבסימן קע"ז סעיף ב' הוי ליה לכתוב ללשון הטור דפרפרת שלאחר הסעודה קודם ברכת המזון אינו פוטר ע"כ. ולענ"ד דכתב על פי מנהגינו שאין מברכין אפילו בסעודות גדולות כמבואר לקמן סימן קע"ז (שם). ובאמת למ"ש לקמן דהירא והמדקדק יזהר לברך, הוא הדין בזה'. ולהדיא שגם דין פרפרת שאחר הסעודה שבאה לקינוח, תלוי בגדרי אחר הסעודה [ודעתו שראוי להחמיר לדון גדרי אחר הסעודה בסעודות גדולות, אבל יש מקום להקל, והן הן ממש דברי השו"ע הרב דלקמיה, אבל בביאורו"ל בסוף סי' קעז מבואר שנקטינן דאין דין אחר הסעודה גם בסעודות גדולות].

ז"ל הב"ח (סי' קעו) 'ולפי עניות דעתי נראה דגם רש"י מודה דמה שהוא מיני דגן שמברכים עליו בורא מיני מזונות נמי מיקרי פרפרת וכו' והוא הדין מיני דגן דאוכלין אותן על ידי דבש או שאר דברים מתוקים שמברכים עליהם בורא מיני מזונות להמשיך האכילה, ואחר האכילה גם כן קודם ברכת המזון לקינוח הפה, ופרפרת שלפני המזון פוטר הפרפרת שלאחר המזון לפני ברכת המזון, וברכת הפת אינה פוטרתו כדין כל הדברים הבאים לאחר הסעודה ולא היתה דעתו

משא"כ "פירורי פת", שאיבדו את חשיבותם עד שאין מועילה בהם אפילו קביעות סעודה, הרי הם טפלים במהותם, כגרעינין וקליפות ומשקה הפירות לגבי הפירות, וכך גם הם טפלים לגבי הפת. זה מה שאולי ייתכן לבאר ולהמתיק את סברת השו"ע וההולכים בעקבותיו ודו"ק.

עליו מתחלה'. ומבואר בהדיא שמיני דגן שאוכלים אותם "אחר הסעודה לקינוח הפה" הם בכלל פרפרת. ורק אחר הסעודה אינם נפטרים בברכת הפת, "כדין כל הדברים הבאים אחר הסעודה", והיינו כשהם בגדר אחר הסעודה. [שזה אין בזמנו, ורק בסעודות גדולות נחלקו, ואנן נקטינן שגם בזה אין דין אחר הסעודה וכן"ל] ומפורש בהדיא כנ"ל.

וז"ל השו"ע הרב בלוח ברכת הנהנין (פרק ה סעיף יב) 'דברים הבאים לאחר הסעודה, כגון בסעודות גדולות שמושכין ידיהם מן הפת ומסירים אותה ועורכים השלחן לאכול פירות ופרפראות [הג"ה. שברכתן בורא מיני מזונות ועל דרך שיתבאר לקמן ואם ברכתן המוציא נפטרים בברכת הפת] ולקבוע שתיה, מן הדין היה ראוי לברך על המשקים ועל הפירות [גם לאחריהם] ועל הפרפראות, וא"כ בירך עליהם לפני הסעודה, אלא שלא נהגו כן ויש להם על מה שיסמכו'. וכוונתו במה שכתב על הפירות גם לאחריהם, לבאר מה הנפק"מ במה שאנו נותנים דין של אחר הסעודה, הרי בלא"ה הם טעונים ברכה לפנייהם. וע"ז כתב שהנפק"מ היא כלפי ברכה שאחריהם, ונפק"מ זו הזכיר רק בפירות, ומשמע בהדיא שבמשקין ופרפראות הנפק"מ היא גם כלפי ברכה שלפניהם. וא"כ מבואר בהדיא בדבריו שדן רק מצד הדין של אחר הסעודה, וגם בזה כתב שלא נהגו לברך, וכש"כ כשאין בזה גדר סילוק שולחן, שבזה ניח"ל בפשיטות שאין טעון ברכה [ורק על הפירות הוסיף שהנפק"מ היא לעניין ברכה שאחריהם, אבל על פרפרת ומשקים משמע שהנפק"מ היא גם לעניין ברכה שלפניהם וכן"ל]. ולכאור' זה ברור בדבריו, אבל גם אם היה מקום לפקפק ולדחוק שאין כוונתו לזה, אבל אחרי דברי האחרונים הנ"ל, ברור שזו גם כוונת השו"ע הרב.



עוד מגדולי האחרונים שמוכח כן בדבריהם

עוד מצאנו בכמה מגדולי האחרונים שעמדו בזה על דברי השו"ע, למה השמיט את הדין של בירך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון (ששינוי במשנה והובא בטור). וביארו שהוא משום שאין לנו פרפרת שאחר המזון שטעונה ברכה, כי אין לנו דין של אחר הסעודה. ומבואר ג"כ שפשיט"ל שפרפרת שבסוף הסעודה אינה טעונה ברכה וא"כ היא בגדרי אחר המזון, ושלדידן שאין לנו אחר המזון אין לנו פרפרת הטעונה ברכה'.

וז"ל הפרי מגדים (אשל אברהם סימן קעו ס"ק א) 'המחבר השמיט פרפרת שלפני המזון פוטר שלאחר המזון, דאין מצוי בינינו, כבסימן קע"ז סעיף ב', ועיין מ"א (שם) (ס"ק) זי"ן בסעודות גדולות, ועיין נחלת צבי (כאן ס"ק א) כתב כן'. ולהדיא שהדבר תלוי בגדרי אחר הסעודה, ולדידן שאין לנו אחר הסעודה אין לנו פרפרת שטעונה ברכה שצריך את הפרפרת שלפני המזון שתפטרנו. והביא כן גם מהנחלת צבי.

ג). ודוחק לומר שכוונתם לומר שזה לא הוצרך לחדש שפרפרת שלפני המזון פוטרת שבתוך המזון רק בפרפרת שלאחר המזון, דריהטת לשונם משמע דכיון שהוא בתוך המזון אי"צ לפטור, וכ"ה להדיא בלשון הערוה"ש דלקמיה.

וז"ל הנחלת צבי (סימן קעו ס"ק א) 'והשמיט הרב ש"ע רישא דמתניתין בירך על הפרפרת כו', לפי שאין מצוי זה בינינו, כמו שהשמיט לעיל סי' קע"ד בירך על היין שלפני המזון כו' מהאי טעמא'.

וז"ל המאמר מרדכי (סימן קעו ס"ק ב) 'במשנה איכא עוד חלוקה אחרת בירך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון והביאה הטור ז"ל, ומרן ז"ל השמיטה משום דכבר כתבו הפוסקים דאין דין דלאחר המזון מצוי בינינו וכמ"ש לקמן סי' קע"ז, ומבואר ג"כ כנ"ל'.

וז"ל הבגדי ישע (סימן קעו) 'בירך על הפת פוטר את הפרפרת. וצל"ע למה השמיט הש"ע הדין שכתב בטור דהיינו דוקא פרפרת שלפני המזון אבל הפרפרת שלאחר המזון אינו פוטר וצל"ע סמך על מ"ש בסימן קע"ז ס"ב שאין הדין מצוי בינינו, ומבואר ג"כ כנ"ל'.

וז"ל הכף החיים (שם ס"ק ג) 'במשנה איכא עוד חלוקה אחרת בירך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון והביאה הטור ז"ל, ומרן ז"ל השמיטה משום דכבר כתבו הפוסקים דאין דין דלאחר המזון מצוי בינינו וכמ"ש לקמן סימן קע"ז סעיף ב', ומטעם זה השמיט גם כן לעיל סימן קע"ד דין יין שלאחר המזון, והטור ז"ל שהזכירו משום דסבירא ליה דגם שייך בינינו בסעודות גדולות. מאמר מרדכי אות ב'. וכן כתב אשל אברהם אות א' וכן כתב בספר בגדי ישע והביאו דברי מנחם בהגהות הטור'. ומבואר ג"כ בהדיא שפרפרת של אחר המזון דידן, שאין לנו דין אחר הסעודה, אינה טעונה ברכה'.

ד). והנה בדברי המג"א יש לדון בכוונתו. המג"א (בסי' קעו ס"ק א) הביא בשם הב"ח שהטעם שנפטרת הפרפרת בברכת הפת, כי היא באה לגרור תאות המאכל. והמג"א כתב שאפילו באינה באה לצורך זה נפטרת, כיון שהן עצמן מזון. ויל"ע מהו כוונתו, דאין לומר דכוונתו במש"כ שהן עצמן מזון כי "עשויין למזון ושובע", כי מפורש ברבינו יונה, שהוא מקור הדברים, שאינו כן. והמג"א עצמו מדבר על מה שכתב הב"ח שבא לגרור תאות האכילה [והיינו שאינו למזון]. וע"ז כתב ש"אפילו" כשלא בא לצורך זה נפטר, א"כ הוא מדבר על אותו דבר [וגם שא"כ פשיטא ואינו רבואת יתר, וגם הב"ח אינו חולק ע"ז]. והיה מקום לומר שכוונתו כיון דהוא "מידי דמזון" והיינו כי יסודו מלחם, ומה"ט נפטר בכל גווני ולפי"ז נחא לשונו, וא"כ דעתו ככל האחרונים הנ"ל. אבל ממה שציין לסי' קסח משמע שכוונתו באוכלו "לשם שובע", והיינו אע"פ שהוא מיני מתיקה אם אוכלו "גם" לשם שובע קצת, נפטר בברכת המוציא, וכמו שכתב המג"א בסי' קסח על פת הבאה בכיסנין ועל סופגנין, ולכא"ז זו גם כוונת דבריו כאן. ולפי"ז צ"ל שמה שסתם הש"ע הוא מחמת שכן הוא בסתמא בבא בתוך הסעודה, אע"פ שהוא מיני מתיקה, אבל אם בא רק לקינוח בלבד, אכן טעון ברכה. אבל אחר שראינו שהדברים מפורשים בדברי הלבוש, ומאחר שהמג"א לא הדגיש שהוא בא לחלוק עליו, ע"כ לא ברירא לי אם המסקנא הנ"ל בדעת המג"א נכונה, וייתכן שכוונתו כפי פשטות לשונו שבכל גווני נפטרת [אלא שנצטרך לבאר מה כוונתו במקומות שמציין אליהם, וצ"ע].

ולפ"ר זו משמעות הכף החיים, שהעתיק רק את לשון המג"א שכיון שהם עצמם מזון, ואח"כ העתיק את דברי הפמ"ג והמאמר מרדכי וסיעתם שפרפרת לקינוח אינה טעונה ברכה כל שאינה אחר הסעודה, ולא ראה סתירה לזה בדברי המג"א שהעתיק קודם. ומשמע לפ"ר שהבין את דברי המג"א ג"כ שנפטר בכל גווני, וזו גופא כוונתו שהם עצמם מזון, ואכתי צ"ע בדעת המג"א בזה. [אח"כ ראיתי כן בהדיא בלבושי שרד, שכתב וז"ל 'ועיין סימן קע"ד סעיף ו'. היינו במג"א ס"ק ט' דסעידי נפטר בברכת המזון, והוא הדין כאן לברכה ראשונה'. אלא שצ"ע לפי"ז מ"ש מפנה"ב, ואולי הכוונה לסעידי בדרגת פת גמור, וצ"ע. ובעיקר ציון המג"א הוזה שגם הפמ"ג נתקשה בזה ונדחק בזה מאוד, לא ידעתי למה נתחבטו בזה רבותינו ולא פירשו בפשיטות שהכוונה למה שהאריך שם המג"א עצמו בדין בא לגרור את תאות המאכל, וצ"ע].

ובאמת עיקר מה שנקט המג"א בדעת הב"ח שסבירא ליה שהוא רק בבא לפטור תאות המאכל, צ"ע, דלפנינו בב"ח מפורש גם על בא לקינוח. וכנראה כוונת המג"א למש"כ הב"ח שמוכח בגמ' שגם בגורר תאות המאכל פוטר. אבל באמת

והביא כן מהפמ"ג והמאמר מרדכי והבגדי ישע והדברי מנחם, ודברי הפמ"ג והמאמר מרדכי כבר הובאו.

וז"ל הערוך השולחן (אורח חיים סימן קעו סעיף ג) 'והנה הטור כתב כל הדינים וז"ל בירך על הפרפרת שלפני המזון פוטר את הפרפרת שלאחר המזון פי' אחר גמר סעודה קודם ברהמ"ז וכו' בירך על הפת פטר הפרפרת שבתוך הסעודה וכו', אבל רבינו הב"י לא כתב רק בירך על הפת פוטר את הפרפרת דהיינו פירורי פת דק דק שדיבקים עם מרק או דבש בירך על הפרפרת לא פטר את הפת עכ"ל, והשמיט הך דפרפרת שלפני המזון פוטר הפרפרת שלאחר המזון, ואולי טעמו דכיון דאצלינו ליכא לאחר המזון שאין אנו מושכין ידינו מן הפת כמ"ש התוס' וכל הראשונים וכ"כ רבינו הב"י בס"י קע"ז, א"כ אינו אלא לפרפרת שבתוך המזון ולזה לא הוצרכנו להפרפרת שקודם המזון שהרי הפת פוטר'. ולהדיא שאין אצלנו פרפרת הטעון ברכה שיצטרך את הברכה שלפני המזון לפטרו.

ובאמת מבואר בערוה"ש שעצם השם פרפרת משמעותו לתענוג ולא לעיקר האכילה, וז"ל (שם סימן קעו סעיף ב) 'ושם פרפראות כוללן הרבה דברים שאינם מעיקר אכילתו של אדם אלא הם באים לענוג ולהמשיך תאוות המאכל כמ"ש רש"י שם שזהו פרפרת שלפני האכילה וגם לאחר אכילה דברים שמועילים ללב עיין שם' [וכע"ז בראש יוסף ברכות מב ע"א שפרפרת הוא שם לטפל, וכן הוא בפירוש ר' עובדיה מברטנורא מסכת אבות פרק ג משנה יח 'פרפראות לחכמה - כמו הפרפראות שרגילין לאכול בסוף הסעודה לקנוח דרך תענוג, כך החכמות הללו מכבדות את בעליהם בעיני הבריות'. ויש לציין גם ללשון רש"י במסכת סוכה דף כז ע"א 'פרפראות - מיני מעדנים הפותחים את בני מעיים להיות לבו משוך אחר הפת ויאכל', משמע שפרפראות הוא שם למיני מעדנים. אמנם הזכיר שפותחין את הלב, אבל ה"ה שבאים לאחר המזון לקינוח, וכמבואר במשנה].

נמצא שלע"ע מצאנו בכמה וכמה מגדולי האחרונים [י"ב במניין], שגם פרפרת הבאה לקינוח, כל זמן שאינה בגדרי "אחר הסעודה" אינה טעונה ברכה, והם הלבוש, הב"ח, המלבושי יו"ט, הנחלת צבי, הא"ר, השו"ע הרב, הפמ"ג, הבגדי ישע, המאמר מרדכי, הדברי מנחם, הכף החיים, והערוך השולחן, [ולפ"ר זו גם דעת העולת תמיד והמשנ"ב וייתכן שגם המג"א].



לדברי רבינו יונה הדבר מפורש במשנה

ומצאתי מציאה נפלאה בדברי רבינו יונה, ולדבריו דברי האחרונים הנ"ל נלמדים מעצם דברי המשנה. וז"ל רבינו יונה (ברכות דף ל ע"א מדפי הרי"ף) 'ומדאיצטריך לאשמועינן שהפרפרת שלפני המזון פוטר את הפרפרת שלאחר המזון דמשמע דאתא לאשמועינן שהפת של סעודה אינו פוטר אותו'. ולהדיא שהמשנה של בירך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון "בא להשמיענו" דבר זה עצמו שפרפרת שלאחר המזון טעונה ברכה ואינה נפטרת בברכת

אין הכרח כלל בדעת הב"ח שסב"ל שגורר תאות המאכל הוא טעם לפטור, וי"ל שסב"ל כהלבוש וסיעתו שאין בזה שום מעלה, וממילא הראיה מהגמ' היא גם על קינוח וק"ל.

הפת. וא"כ הרי מבואר בהדיא שאותה פרפרת שבאה לאחר המזון, שבוודאי באה לקינוח, טעונה ברכה רק כשהיא "לאחר המזון", אבל אותה פרפרת עצמו אילו תבוא בתוך המזון, אינה טעונה ברכה. והן הן דברי הלבוש והב"ח ושאר כל האחרונים.



דברי הב"ח שמוכח בגמ' שלא מדובר בבא לשובע

ובאמת כתב הב"ח על דין זה שפרפרת נפטרת בברכת הפת שמוכח בגמ' שהוא גם בלא בא להשביע. וז"ל הב"ח (סימן קעו) 'ודע דבגמרא (סוף דף מ"ב) מוכח דבירך על הפת פטר את הפרפרת שבתוך הסעודה אף על פי שאין צורך סעודה למילוי כרס אלא למיגרר אכילה, ולא ביאר את כוונתו היכן הוא "מוכח" בגמ'. וייתכן שכוונתו היא שבית שמאי חולקים וסוברים שאינו נפטר בברכת הפת [עכ"פ לצד אחד בגמ' בברכות שם], ואם הוא בבא להשביע - דוחק שיחלקו בזה בית שמאי. ויותר נראה לומר שכוונתו למה שמבואר בסוגיא שאם פרפרת נפטרת בברכת הפת, "כל שכן" מעשה קדרה. ואם פרפרת עשויה לשובע, מהו הכל שכן, מה המעלה שיש למעשה קדרה שאין בפרפרת. וע"כ שפרפרת עשויה לתענוג ומעשה קדרה עשוי לשובע ולכן הוא כל שכן. וזה מה שציין ל"סוף" דף מב. וכן מוכח בלשונו שהעתיק את דברי רש"י שעל סוגיא זו דבית שמאי, וז"ל רש"י שם 'פטר את הפרפרת - אף על פי שאין צורך סעודה למילוי הכרס, אלא למגמר [למיגרר] אכילה. וכל שכן מעשה קדרה - שהוא לאכול, לזון ממש', וניכר לעיניים שזו כוונת הב"ח.

ולפי"ז זכינו ללמוד מדברי הב"ח שמפורש בגמ' שפרפרת זו ששנינו בירך על הפת פטר את הפרפרת היינו באוכלה לתענוג, אלא שאי נימא דגורר תאות האכילה הוא טעם לפטור, י"ל שזהו הטעם ואין מזה ראייה לקינוח. אבל להסוברים שאין בזה מעלה [והם רבים מאוד וכדלקמיה בלשון השע"ז], ממילא אין שום טעם לחלק בינו לקינוח.

וז"ל המשנ"ב (שער הציון סימן קעד ס"ק מה) 'דאילו האחרונים שהעתיקתי לעיל, רש"ל ולבוש וסיעתיהו, כוליהו לא סבירא להו האי סברא דמפני שהוא בא לעורר תאות האכילה לא יצטרך ברכה'. והאחרונים החולקים בהדיא על סברת המג"א, כפי שציננס בשער הציון סימן קעד ס"ק מא, הם 'רש"ל ומטה משה ולחם חמודות ולבוש וט"ז בסעיף קטן י ואליה רבה בסוף סימן קע"ז. והם כמעט כל גדולי האחרונים אשר מפייהם אנו חיים. ולפי כל האחרונים האלו אין טעם לחלק בין גורר תאות המאכל לשאר תענוג, וא"כ לשיטתם מוכח בגמ' שגם פרפרת לקינוח נפטרת בברכת הפת ודו"ק.

ה. כי באמת לשון הב"ח הוא ממש ההעתיקה מלשון רש"י שם, וז"ל הב"ח 'ודע דבגמרא (סוף דף מ"ב) מוכח דבירך על הפת פטר את הפרפרת שבתוך הסעודה אף על פי שאין צורך סעודה למילוי כרס אלא למיגרר אכילה', וניכר לעיניים שהעתיק את לשון רש"י שבגמ' שם. וז"ל רש"י שם 'פטר את הפרפרת - אף על פי שאין צורך סעודה למילוי הכרס, אלא למגמר [למיגרר] אכילה. וכל שכן מעשה קדרה - שהוא לאכול, לזון ממש'. ולהדיא שיסודו הם דברי רש"י האלו, שהם פירוש מוכרח לדברי הגמ', ולכן כתב שהוא מוכח בגמ'.

ו. וגם האחרונים שכן העתיקו את דברי המג"א שגורר תאות המאכל אי"צ ברכה, יש להעיר שלא בהכרח שהעתיקוהו "בתורת וודא", אלא ייתכן שחששו לשיטתו "לא לברך" על גורר תאות המאכל דסב"ל. אבל כאן הרי הוא להיפך,

ראיה מדברי השו"ע שמדובר גם בבא למתיקות

וגם בדברי השו"ע עצמו לכאורה פשטות הדברים היא כהלבוש והב"ח והשו"ע הרב ושאר האחרונים, שהרי כיון שהוא מזכיר חביצא בדובשא שסתמו למתיקה, כמבואר באו"ז (סי' קנד), אם הייתה דעתו שנפטר רק בבא לשובע היה לו לפרש. ובאמת הוא יותר מזה, שהרי מפורש ברבינו יונה, שהוא מקור דבריו, שפרפרת דרכה לבוא בסוף הסעודה ע"י דבש, ופירש הב"י שהכוונה לחביצא בדובשא, ומבואר שדרכו לבוא בסוף הסעודה. והשו"ע העתיק את דברי רבינו יונה האלו שכאן לבאר למה היה דרכו לבוא בסוף הסעודה, את כל זה העתיק השו"ע על הדין שהפת כן פוטרת את הפרפרת.

וז"ל רבינו יונה (ל ע"א) "מ דפרפרת ר"ל פת הצנומה בקערה, ואין זה מתקבל דמה ענין הוא לומר שפת צנומה היו אוכלין אחר סעודתם, ואפשר שהיו אוכלין אותו ע"י דבש או שאר דברים מתוקין". והב"י הביא את דבריו כפירוש לדברי התו', והוסיף הכרח נוסף, שהרי פת הצנומה בקערה לדין ברכת המוציא, אלא וודאי כוונת התו' לאופן של חביצא. והרי מבואר בדבריו שע"י דבש הוא סיבה למה דרכו לבוא בקינוח סעודה, ואת זה העתיק השו"ע על הדין שבירך על הפת כן פטר את הפרפרת, ומשמע בהדיא שהכוונה לאותה פרפרת שבאה למתיקות, וכדברי הלבוש והב"ח ושאר האחרונים הנ"ל.



ראיה מדברי כמה ראשונים שפרפרת ששינינו במשנתנו המדובר בבאה לקינוח

ובאמת יש מקום גם ללמוד מדברי הראשונים שפירשו שפרפרת היינו פת הבאה בכסנין, ומבואר בדבריהם שהוא אף בבא לקינוח". ויש ללמוד מהם גם לפירוש שפרפרת היינו חביצא

שלהסוברים שגורר תאות המאכל צריך ברכה, בהכרח שיש טעם אחר לכך שפרפרת נפטרת, ואין לחלק בינו לקינוח. וכאן הוא ספק ברכות לאידך גיסא, שלדעות אלו אין לברך על קינוח ודו"ק.

ז. ובאמת גם ברבינו יונה עצמו מוכח בבירור שאין מקום לחלק בין פרפרת שבתוך הסעודה לפרפרת שאחר הסעודה, דהנה רבינו יונה מביא את דברי התו' שפרפרת היינו פת הצנומה בקערה, וע"ז הקשה שא"ז מתאים לבוא אחרי הסעודה, ולכן כתב שהוא נאכל ע"י דבש [ופירש הב"י שהוא כעין חביצ"א].

והנה התו' כתבו זאת בהדיא על פרפרת שבתוך הסעודה, ואם הם שתי סוגי פרפרת, מה מקשה רבינו יונה? אדרבא, הרי הטוב ביותר הוא לומר שפרפרת שבתוך הסעודה היא פת הצנומה בקערה, ופרפרת שאחר הסעודה הוא עניין אחר העשוי לתענוג [כגון חביצא בדובשא או עניין אחר]. ומה מקשה רבינו יונה על תו' שלא ייתכן שפרפרת היא פת הצנומה בקערה, כי לא מתאים שזה בא אחרי הסעודה, הרי התו' מדברים על תוך הסעודה. ומשמע בהדיא שפשוט לרבינו יונה שלא ייתכן להפריד ביניהם, ומה ששינינו בירך על הפת פטר את הפרפרת היא אותה פרפרת שדרכה לבוא לפני המזון ולאחר המזון.

[ובאמת גם בתו' עצמו הוא מוכח, שהרי הם הביאו דברי רש"י שפרפרת היינו בשר ודגים, והקשו ע"ז שא"כ מה החידוש שבירך על הפרפרת לא פטר את הפת. והנה דברי רש"י הם על פרפרת "שקודם המזון", ואם אפשר לומר שמדובר בשני סוגי פרפראות לק"מ. ומבואר שפשיט"ל לתו' שמה שמפרש רש"י על פרפרת שקודם המזון, הוא עצמו הפרפרת האמורה בהמשך המשנה שבירך על הפת פטר את הפרפרת, על הפרפרת לא פטר את הפת].

ח. ואף שא"ז עיקר נידוננו, ראוי לציין שבאמת רבים מאוד הראשונים שכתבו כן, ולכן מסתבר לחוש ולא לברך גם בפה"ב וודאי. וכבר הורו כן כמה מפוסקי זמננו, וכדלקמיה. אבל כל הנ"ל לעניין חביצא הוא אף להסוברים שפה"ב

נקודה זו שהייתה פשוט להם שהוא גם בבא לקינוח אע"פ שזה אינו מפורש במשנה. וע"כ שפשיט"ל כן או מכח שאל"כ מה החידוש [ובפרט שב"ש חולקים באמת וסוברים שאינו פוטר], או מכח המבואר בגמ' שמעשה קדרה הוא כש"כ מפרפרת וכנ"ל, או מפני משמעות המשנה שפרפרת באה לפני המזון ולאחר המזון, ולא מסתבר להם לומר שיש שני סוגי פרפרת, או שהלשון פרפרת משמעותו דבר הבא לתענוג (וכנ"ל מהערה"ש ועוד). עכ"פ כל אלו הטעמים שייכים גם להסוברים שפרפרת היא פת הצנומה בקערה (וכפי שפירשו הב"י דהיינו חביצא), ולמה לא נלמד מדברי הראשונים שפירשו דבריהם, דאין טעם לחלק בנקודה זו.



בסעודה לקינוח טעונה ברכה, שהרי השו"ע וכל הפוסקים הנ"ל כך דעתם, ובהכרח שסב"ל שחביצא נפטרת יותר מפה"ב, אע"פ שבאמת הוא חידוש גדול. ויותר ניחא אם נאמר שגם פה"ב היא בכלל פרפרת. ולמעשה וודאי כן מסתבר להורות, אחר שכן הוא דעת רוב הראשונים שלפנינו.

ואלו הראשונים שכתבו בהדיא שפת הבאה בכסנין בתוך הסעודה אינה טעונה ברכה:

רשב"א, ריטב"א, [שיטמ"ק], רא"ה, מאירי, רשב"ץ (כל אלו בברכות מא ע"ב), רבינו יונה בשם רבני צרפת (כט ע"א), ארחות חיים (סעודה סי' לה), אהל מועד (שער הברכות דרך ראשון), נמוקי קדמון בשו"ת הרשב"א (חלק ז סימן תקלג), חינוך (מצוה תל) [וי"א דהיינו הרא"ה], ספר השולחן (הלכ' סעודה שער שלישי), צור החיים (דרך שני סימן י"ב), ספר ההשלמה, ספר המאורות, ספר המכתם (כל אלו בברכות מא ע"ב), ספר הבתים (הלכ' ברכות שער רביעי סי"א), ספר הפרדס (שער עשירי), ר"י הזקן (נזכר בשמו בארחות חיים ובשו"ת הרשב"א ובספר הפרדס), ראב"ד (בהשגות הראב"ד על הרי"ף וכן נזכר בשמו בספר הבתים וספר ההשלמה וספר המאורות, וכן במכתם הביא את שיטתו). ובספר ההשלמה כתב כן בדעת רש"י, וכן בספר המאורות כתב שזו דעת רש"י והרי"ף (והובאה שיטת רש"י גם בר"י מלוני"ל, ופסקי הרי"ד). ולהפני"ז גם דעת תו' [ויש לזה סמך מהראשונים שכתבו כן בשם ר"י הזקן, וכ"כ בספר השולחן בשם תו']. וכדברי התו' שלפנינו הוא גם בתו' רבינו פרץ, וכן המשמעות בתו' ר"י שירליאון ובתו' הרא"ש [אבל יש לדון קצת מסוף דבריהם, וצ"ע]. וכ"מ באו"י (סי' קמט) בדעת תו', וכן יש קצת משמעות ברמב"ן (מלחמות פסחים כד ע"א).

ויש שכתבו אפילו על אחר הסעודה ממש, הלא הם: ספר המאורות (גם בדעת רש"י והרי"ף), ספר הבתים (הלכ' ברכות שער רביעי סי"א).

ומפוסקי זמננו שחששו לזה. כך הורה בשו"ת שבט הלוי חלק ג סימן י, וכן צידד בתשובות והנהגות ח"ז סי' כז אות ה, וכן הכריע ג"כ הגר"ד יוסף בספרו הלכה ברוחה (בשו"ת סי' יא), וכן מתבאר בחזו"ע (ברכות עמוד רפ, אם כי יש בדבריו נקודה הצ"ב, כפי שהעירו במשנ"ב מאורות ואכמ"ל), וכן הכריע ג"כ הגר"מ לוי בספרו ברכת ה' (ח"ג פ"ג סעיף עו), וכן נקט ג"כ הגר"מ קארפ בהלכות יום ביום ברכות ח"א פ"ג ס"ב. ובמגילת ספר סי' כז העיר ג"כ בזה [וכתב שאין לנו רשות לנטות מהכרעת המנ"א והאחרונים, אבל עכ"פ בכל ספק קל שמא עדיין הוא רעב אין לברך. ויל"ע מנין לקח שאין לנו רשות לנטות מהכרעת האחרונים במקום שמצאנו ראשונים שהם לא הביאו? לכאן' אדרבא אין לנו רשות לנטות מהוראת הראשונים כשלא ראו האחרונים. ובאמת גם הוא הביא רק את דברי הריטב"א והרא"ה ורבינו יונה בשם רבני צרפת ולא את כל הראשונים הנ"ל, ואולי אם היה רואה את כל זה היה חושש לגמרי, (ולא ראיתי לע"ע מי שעמד בזה שרבו הראשונים שסוברים כן ואעפ"כ הכריע שלא לחוש לזה)].

אח"כ מצאתי בדברי המהרש"ם בדעת תורה (סימן קסח סעיף ח) שכבר העיר על דברי הפוסקים לברך בפה"ב מחמת דברי החינוך והניח בצ"ע. ויש לראות שהדעת כתב כן רק על סמך החינוך (וכנראה כוונתו גם לרשב"א, כפי שהביא בהמשך מהב"י ומהמג"א), וכהיום ראינו שזה דעת עוד הרבה ראשונים, וכש"כ שהיה חושש לזה.

הרב שמואל אריה ישמח

ישיבת צדור המור והדר להדר, חיפה

גדר ברכת הגפן שבקידוש הלילה והבוקר

הקדמה * פרק א: צדדי הספק והנפק"מ ביניהם * פרק ב: גדר ברכת הגפן בקידוש הלילה * פרק ג: שיטות הראשונים בגדר ברכת הגפן בקידוש הבוקר * פרק ד: שיטת הגר"ש אורבאך * פרק ה: חכמים שהתייחסו לנידון בקצרה * פרק ו: סיכום ומסקנות

שאלה

כיצד יש לנהוג בארבעת המקרים הבאים:

- א. מי שבלייל שבת התחיל בקידוש ובירך 'הגפן', וטעה ומיד טעם מהיין מבלי לברך את ברכת 'מקדש השבת', האם כשיחזור ויקדש, עליו לומר שוב גם את ברכת הגפן?
- ב. בברכת 'הגפן' שבקידוש הלילה או הבוקר, מה דינו של מי שלא שמע מילה המעכבת בברכה [בגלל תינוק שבכה, או בגלל הרעש הקיים בקידושים הנערכים בבתי הכנסת], כגון את תיבת "ברוך". וכן מי שבקידוש הלילה או הבוקר טעה ודילג על ברכת הגפן, וכדו', ואח"כ שתה מהיין. וכן מי שקידש בבוקר על יי"ש [דבר שניתן להיעשות רק בקידוש הבוקר], ובטעות בירך הגפן במקום 'שהכל' ושתה - האם בכל המקרים האלו יצא ידי חובת קידוש?
- ג. מי שבסעודת השבת לא עשה קידוש, משום שטעה לחשוב שכבר עשה קידוש בבית הכנסת. תוך סעודתו לקח פחות מרביעית יין ובירך על כך 'הגפן' ושתה שלא לשם קידוש, והתכוון להמשיך ולשתות יין, ומיד אח"כ נזכר שלא קידש - האם יכול לומר שוב 'הגפן' על כוס מלאה לשם קידוש?
- ד. בביהכנ"ס בו מתקיים קידוש לאחר מוסף לרגל בר מצוה, התאחרו כמה נשים והגיעו לאחר שקידשו על יין או בירה לבנה. האם אחת מהן יכולה לקדש עבור חברותיה? במידה שהיא מתביישת לקדש, האם ניתן שאחד מהגברים, שכבר שמע קידוש, יקדש בקול עבור הנשים שהתאחרו? במידה שכן - האם ניתן שהגבר המקדש ישתה מלא לוגמיו מהיין או הבירה עליהם מקדשים, והנשים לא ישתו מהם כלל? במידה שהתשובה חיובית - האם במקרה כזה יש להשמיט את ברכת הגפן על היין, או שהכל על הבירה?



תשובה

הקדמה

השאלה העיקרית בה נדון במאמר זה היא האם ברכת הגפן שבקידוש היא ברכת הנהנין או חלק מנוסח הקידוש. בפרק א' נסביר את צדדי הספק והנפק"מ בין שתי האפשרויות. בפרק ב'

נביא את הסברות וההוכחות לכך שברכת הגפן בקידוש הלילה היא ברכת הנהנין [ולמרות זאת יש בה דין ערבות]. מפרק ג' ואילך נעבור לדון בקידוש הבוקר: בפרק ג' נביא את שיטות הראשונים בזה, ונחדש שמדברי הב"י הרמ"א והגר"א עולה שמדובר בברכת הנהנין. בפרק ד' נעיין בשיטת הגרש"ז אוירבאך, שהרחיב בנושא ועיין בו במשך שנים. בפרק ה' נביא מדברי חכמים רבים שהתייחסו לנושא בקצרה, רובם בני דורנו. בסיומו נעיין בשיטת רעק"א, ששיטתו בנושא לא נתבררה לנו. בפרק ו' נסכם את המאמר, ונביא את המסקנות למעשה. מי שזמנו קצר יכול לדלג לפרק האחרון, וכך לסקור בקצרה את המאמר.

שלשה חידושים עיקריים יש במאמרנו זה: האחד – בירור שיטת הב"י הרמ"א והגר"א בנידון (להלן פרק ג, 3), ענין שלע"ע לא מצאתי מי שעמד עליו. השני – בירור שיטת הגרש"ז אוירבאך בנידון (פרק ד). השלישי – סיכום נרחב של דברי הראשונים והאחרונים בנושא (פרק ג, 2, דבר שכבר נעשה בעבר), כשאתו ליקוט נרחב של דברי פוסקי דורנו (בפרק ה). בתוך הדברים נתחדשו עניינים נוספים, כגון: שיטות הפוסקים בשאלה האם ניתן לקדש בבוקר על פת (פרק ה, 4), שיטות הפוסקים בשאלה האם מי שבידך הגפן בבוקר ושתה יין אך לא התכוון לשם קידוש יצא ידי חובה (פרק ה, 16), וליקוט שיטות הראשונים בשאלה האם יש דין ערבות בקידוש הבוקר ובברכת האדמה על הכרפס וכדו' (פרק ג, 4).



פרק א: צדדי הספק והנפק"מ ביניהם

1. צדדי הספק

הקידוש כולל אמירת ברכת הגפן [ובלילה גם ברכת 'מקדש השבת'], אחיזת הכוס, ושתית היין. יש לדון מה מתוך הדברים הללו הוא עיקר הקידוש:

האפשרות הראשונה היא שברכת הגפן היא ממש חלק מנוסח הקידוש [ורק בדרך אגב אדם יוצא בה גם ידי חובת ברכת הנהנין]. ממילא, מי שבטעות השמיט אותה לא יצא ידי חובת קידוש, וכן הלאה. לפי דרך זו יתכן לומר ששתיית היין וכו' אינם לעיכובא, אך אין זה מוכרח, שהרי ניתן לומר שעיקר הקידוש כולל גם את הברכה וגם את השתיה וכו'. **האפשרות השנייה** היא שברכת הגפן היא ברכת הנהנין, כמו כל אדם שצריך לברך הגפן לפני שהוא שותה יין. לפי"ז ברכת הגפן איננה מעכבת את הקידוש. בנוסף, בהכרח לפי"ז שהקידוש עצמו, לפחות בבוקר, הוא אחיזת הכוס או שתיית היין [או שתיהן], וממילא הן לעיכובא*.



א). התעלמתי כאן מאפשרות שלישית, ולפיה ברכת הגפן היא כעין ברכת המצוות, משום שכמדומה שאפשרות זו רחוקה מן הדעת, מכמה טעמים. לדוגמא, בנוסח ברכת הגפן שבקידוש לא נאמר "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו", כמו בברכות המצוות.

2. נפק"מ בין הצדדים

לחקירה הנ"ל יש כמה נפק"מ, ונציע כאן חלק מהן:

א. האם מי שלא אמר/שמע את ברכת הגפן, או דילג על תיבות חשובות מהברכה, כגון על שם יי, יצא ידי חובת קידוש? [נצא מתוך הנחה שהמקדש טעם מיינ הקידוש, ולכן מצד זה אין שאלה]. אם זו ברכת הנהנין - הרי שהוא יצא י"ח הקידוש [ורק לא יצא י"ח ברכת הנהנין, ולכן לא יוכל לשתות עוד יין מבלי שיברך], אך אם ברכת הגפן היא חלק מנוסח הקידוש - הוא לא יצא י"ח הקידוש². כע"ז, מי שקידש בשבת בבוקר על בירה לבנה (שברכתה 'שהכל', ובבוקר ניתן לקדש עליה) ושתה ממנה, אלא שבטעות הוא בירך עליה 'הגפן'. מבחינת ברכות הנהנין דינו של אדם זה שווה למי שדילג לגמרי על ברכת 'שהכל' על הבירה שבקידוש, ואם כן גם במקרה זה יש את הנפק"מ הנ"ל.

ב. מי שבקידוש בליל שבת אמר 'ויכולו' ובירך הגפן (כשבכוונתו לשתות יין בהמשך הסעודה, או שכך רגילותו) ומיד שתה מהיין, כשהוא מדלג בטעות על ברכת 'מקדש השבת' - עליו לחזור ולקדש (כך פשוט, וכ"כ בשש"כ פמ"ז, מ). כאשר הוא יחזור ויקדש - האם עליו לומר שוב את ברכת הגפן? אם היא ברכת הנהנין אז לא יברך אותה, כי הוא יכול כעת לשתות יין בלי ברכה, אבל אם היא חלק מנוסח הקידוש, אז בפשטות עליו לברכה שוב. מקרה דומה קיים בקידוש הבוקר: מי שלקח בקידוש רבה פחות מרביעית יין ושתה שלא לשם קידוש, והתכוון להמשיך ולשתות יין, ומיד אח"כ נזכר שלא קידש - האם יכול לומר שוב 'הגפן' על כוס מלאה לשם קידוש? אם היא ברכת הנהנין הוא לא יכול, אבל אם היא חלק מנוסח הקידוש אז בפשטות עליו לברכה שוב³.



פרק ב: גדר ברכת הגפן בקידוש הלילה

1. רקע

בקידוש הלילה קיימת ברכת 'מקדש השבת' שברור שהיא מעיקר הקידוש. בנוסף, חובה לשתות מהיין (שו"ע רעא, יג), ואם לא טעם כלל מהיין לדעת רבים לא יצא כלל (משנ"ב ס"ק ס"ה, וכע"ז בריש ס"ק עז בשם מג"א, אך י"א שלדעת השו"ע רק לא יצא ידי המצוה כתיקנה אך מ"מ יצא ידי חובה - כה"ח אות פב, אול"צ כ, ז, וראה חזו"ע ח"ב עמ' נז). בנוסף לכל זה יש את ברכת 'הגפן', שיש לדון האם היא מעצם הקידוש, או רק ברכת הנהנין.



ב. אם שמע את ברכת הגפן באופן חלקי, כגון שלא שמע את שם יי, יש מקום לדון ולטעון ששם יי הוא הכרחי לצורך ברכת הנהנין אך לא לצורך הקידוש.

ג. אלא שהגרנ"ש גריינמן (שדבריו יובאו להלן פרק ה, 7), חידש לטעון שחכמים תיקנו לברך את נוסח הקידוש רק כאשר יש גם חיוב מצד ברכת הנהנין, והערנו שם שדבריו מחודשים.

2. הסברות לומר שברכת הגפן בקידוש הלילה היא ברכת הנהנין

משלש סברות נראה שברכת הגפן בקידוש הלילה היא ברכת הנהנין:

א. ברכת 'הגפן' משמשת בדרך כלל כברכת הנהנין. מסתבר לפיכך שגם בקידוש הלילה זהו תפקידה.

ב. מוסכם שברכת היין שבקידוש פוטרת את היין שאותו אדם ישתה בהמשך הסעודה¹, והרי שהיא ברכת הנהנין. [ניתן היה לדחות ולומר שהיא מעצם הקידוש, ובנוסף בדרך אגב היא גם מוציאה י"ח ברכת הנהנין. אולם, אין הכרח לומר כך, ולכן מסתבר יותר לומר שהיא ברכת הנהנין בלבד].

ג. מכיון שברור שברכת 'מקדש השבת' היא עצם הקידוש, א"כ אין צורך בברכה נוספת עבור הקידוש עצמו.



3. הוכחות שברכת הגפן בלילה היא ברכת הנהנין

משני מקורות עולה שברכת הגפן בלילה היא ברכת הנהנין.

מקור ראשון: בגמ' ר"ה (כט, ע"ב) מובא שבברכות הנהנין אדם שכבר יצא לא מוציא את חבירו אבל בברכות המצוות הוא מוציא, שהרי 'כל ישראל ערבין זה לזה', ויש עליו חיוב שחבירו יקיים את המצווה. לדוגמא, מי שבירך שהכל ושתה מים, ותוך כדי שהוא שותה מהקנקן המלא בא נער שרוצה לשתות מאותו קנקן - אין הראשון יכול לברך עבור הנער. לעומת זאת, מי ששמע שופר, ואח"כ בא נער שרוצה לשמוע שופר - יכול הראשון לברך עבורו והנער ישמע את התקיעה, כיון שזו ברכת המצוות [כאשר הנער יודע לברך אין ראוי לעשות כך, אלא הנער יברך בעצמו (להלן פרק ו, סעיף 27)], אולם כאשר הנער מתקשה לברך הדבר מותר].
הגמ' ממשיכה ומביאה ספק שעורר רבא: בברכת המוציא שנאמרת לפני אכילת המצה, ובברכת הגפן של קידוש ליל שבת, האם יכול אדם (שכבר יצא י"ח קידוש) להוציא את חבירו? "כיון דחובה הוא - מפיק, או דלמא ברכה לאו חובה היא".

ברכת המצוות של המצה היא "על אכילת מצה", וברור שברכת המוציא הנאמרת בצמוד אליה אינה ברכת המצוות אלא היא ברכת הנהנין², ולכן לפי הצד השני בגמ' דינה ככל ברכת

(ד. תוס' פסחים קג ע"א ד"ה בריך, ברכות מא ע"ב בתוספות ר"י שירליאון, טור או"ח קעד, ב. וכן מבואר מדברי הגאונים והראשונים שדנו האם מברכים הגפן על כוס שניה של ארבע כוסות (הובאו חלקם בטור וב"י תעד, א). וראה ברעק"א (על השו"ע קעד, ב) שהביא את שיטת הבתי כהונה שסבר שהמקדש על יין ושותה ממנו אינו נפטר מלברך על היין שישתה בהמשך הסעודה (אף אם היין עומד לפניו בשעת הקידוש), מפני שהיין ששתה בקידוש שותה אותו לשם מצוה ולא לשם הנאה. וציין רעק"א למג"א סוס"ק יא שכתב שיין הקידוש פוטר משקים שבתוך הסעודה. ובמשנ"ב סק"ג פסק כמג"א, וכלל לא הזכיר את השיטה החולקת, וכן נקטו שם כל הפוסקים).

(ה. זאת ועוד, מכך שלא נאמר "כיון ד[ברכה] חובה הוא - מפיק, או דלמא ברכה לאו חובה היא" מוכח שאפי' לפי הצד הראשון בגמ' הברכה איננה חובה [אלא רק ברכת הנהנין] והחובה היא רק לאכול את המצה ולשתות את היין [יש להעיר שכך הנוסח בדפוסים שלפנינו, וראיתי באתר 'הכי גרסינן' שכך גם בשלשת הדפוסים קדמונים שישנם למסכת זו, וכך גם בחמישה כתבי יד שישנם לדף זה (וכך ראיתי שמצוטט בגאונים וראשונים רבים)]. אולם, בכת"י מינכן 95 וכן בכת"י וטיקן

נהנין רגילה שמי שיצא לא יוכל להוציא את חבריו. אולם רבא מסתפק שמא בכל זאת ניתן להוציא בה אחרים, שהרי חובה לאכול מצה בברכה, וממילא נוצרת חובה לברך על המצה את ברכת הנהנין 'המוציא'.

כך גם בקידוש קיימת חובה לקדש ולשתות יין, ולכן צריך לברך 'הגפן' מדין ברכת הנהנין'. מכיון שהקידוש הוא חובה, ממילא יש חיוב לשתות יין, ולכן בפועל יש הכרח לברך הגפן. לכן אדם יוכל להוציא את חבריו, שהרי הוא ערב לכך שחבירו יקדש וישתה, וממילא הוא גם ערב לכך שחבירו ינהג כהלכה ויברך הגפן. [הריטב"א ועוד ראשונים ביארו באופן שונה מעט: ברכת המוציא נגזרת אחר ברכת 'על אכילת מצה' שיש בה ערבות, וברכת 'הגפן' נגזרת אחר ברכת 'מקדש השבת' של הקידוש שיש בה ערבות. דבריהם יובאו בהמשך בפרק ג, 4].

הרי לנו שלפי שני הצדדים של הספק ברכת הגפן היא ברכת הנהנין. מסקנת הגמ' היא שאדם יכול להוציא את חבריו גם בברכת הגפן שבקידוש, וכן נפסק למעשה (שו"ע קסז, כ, וכן שו"ע רעג, ד').

מקור שני: עוד ראיה לכך שברכת הגפן בקידוש הלילה היא ברכת הנהנין יש להביא ממה שנפסק להלכה בשו"ע (רעא, ד), ע"פ הירושלמי ורוב הראשונים, שמי שהתחיל בסעודתו לפני שהגיעה השבת, ותוך כדי הסעודה הוא מקבל שבת [וממילא הוא פטור מלברך כשישתה יין] "פורס מפה ומקדש", דהיינו שייקח כוס יין ויעשה עליה קידוש וידלג על ברכת הגפן. מיעוט הראשונים שחלקו ונקטו שמברך הגפן נקטו כך רק מפני שלדעתם יש הפסק בין השתיות, בגלל האיסור להמשיך ולשתות מהרגע שקדש היום. ויוצא שגם הם מסכימים שאילו לא היה כאן הפסק, היה צריך לקדש בלא ברכת הגפן (כע"ז גם במשנ"ב רעא ס"ק עח שעה"צ פד).



4. מסקנות למעשה

ראינו שברכת הגפן בקידוש הלילה היא ברכת הנהנין, ומעתה נוכל לפשוט את המקרים שהבאנו לעיל.

134 הנוסח הוא "או דלמא לא שנא", ובכת"י נירנברג (פפנהיים) "או דלמא לאו חיובא הוא", ובכת"י מינכן 140 "או דלמא [ברכה] לאו חיובא הוא" (עוד אעיר שבשני דפוסים קדמונים ועשרה כתבי יד הנוסח הוא "כיון דחובה הוא", כפי שמופיע בדפוסים שלפנינו, אך בדפוס קושטא רס"ה הנוסח "כיון דלחובה הוא").

1. צ"ל לענ"ד שאע"פ שלעיתים רחוקות ניתן לקדש מבלי לברך 'הגפן' (כגון אם בירך 'הגפן' מעט לפני שקידש והתכוון להמשיך לשתות יין), מ"מ מכיון שבדרך כלל צריך לברכה כדי לקדש - לכן נתנו לה דין ערבות. אע"פ שמה שכתבתי כאן פשוט וברור בעיני, דהיינו שמהגמ' יוצא בבירור שברכת הגפן בקידוש הלילה היא ברכת הנהנין, מ"מ אטרח לחזק את דברי ואציין כאן לדברי כמה ראשונים שכתבו כך במפורש: ספר השלחן ה' סעודה שער שלישי, ספר מצוות זמניות הל' ברכות שער ראשון, ארחות חיים הל' ברכות ס' ב. אבודרהם סדר תפילות חול שער שלישי, וכע"ז בר"י מלוניל ועוד.

2. אעיר שכך הדין גם לגבי ברכת הגפן של מילה (ב"י יו"ד רסה, ב, ד"ה כתב הכלבו, וביאר הב"י שזה דומה לברכת הגפן בקידוש), וראה פנ"י שדן מדוע בברכת הגפן בכוס של גיטויין הרב מברך עבור החתן והכלה אע"פ שאינו טועם (פנ"י כתובות ז, ע"ב, קו"א אות כא).

א. כשם שבדין 'פורס מפה ומקדש' אין צורך לברך שוב ברכת הגפן, כך גם בכל מקרה בו המקדש כבר שתה יין לפני הקידוש וממילא הוא פטור מברכת הגפן - עליו לקדש ללא ברכת הגפן (וכ"כ בשש"כ נב הערה פז) [גם כאשר אותו מקדש מוציא אדם אחר, מ"מ המקדש לא יוכל לברך הגפן, אא"כ האדם שיוצא ממנו יטעם מהיין ואותו אדם חייב בברכת הגפן]. כע"ז, אדם שתוך כדי הקידוש בירך הגפן ובטעות התיישב מיד ושתה את היין מבלי לברך את ברכת 'מקדש השבת' - עליו לשוב ולקדש מבלי לברך שוב הגפן (וכ"כ מדעת עצמו בפסקי תשובות רעא אות טז הערה 170).

ב. ברכת הגפן בקידוש הלילה היא ברכת הנהנין. למרות זאת יש בה דין ערבות [שהרי חובה לברכה כדי לשתות מהיין¹], ולכן גם מי שכבר קידש יכול להוציא את חבריו (וכן מובא בשו"ע רעג, ד, שיש בה דין ערבות).

ג. מי שקידש בלילה ושתה את הכוס, ואח"כ שם לב שבטעות דילג על ברכת הגפן [או שבטעות בירך על הכוס ברכה שאיננה תופסת] - יצא י"ח קידוש, וכך כתבו רוב ככל הפוסקים, כפי שנתבאר באריכות בהערה כאן².

ח. אציין בדרך אגב לשני עניינים דומים: מדברי הגרעק"א (על השו"ע אר"ח קצ, ד) עולה שברכת הגפן הנאמרת על כוס הזימון היא ברכת הנהנין. בענין ברכת הגפן שבהבדלה כתבו האחרונים שאדם ששמע הבדלה מחבירו ולא שמע את ברכת הגפן יצא י"ח הבדלה (מג"א רצו סק"י ומשנ"ב ס"ק לג וכה"ח מז, וכ"כ בפתח"ד רצו סק"ה דף קנד ע"א ע"פ ספר הפרדס לרש"י). מכאן עולה שהיא ברכת הנהנין (אחר כתיבת המאמר ראיתי שכמה כותבים האריכו בדין ברכת הגפן בקידוש הלילה, ובכל ה"ל, במאמריהם שנדפסו בקובץ אליבא דהלכתא גליון מט, וכן שם בסוף גליון נ).

ט. וראה להלן פרק ג, 4, שנחלקו הראשונים בטעם המדויק מדוע יש בה ערבות.

י. מדברי החכם צבי עולה שלדעתו אם המקדש בלילה דילג על ברכת הגפן לא יצא (חכם צבי סי' קסח, שנקט שברכת הגפן בקידוש היא מעיקר הקידוש, ובפסקי תשובות רעא, כה, הערה 255 כתב ש"כן מסיק בשו"ת בנין עולם סי' ח, ושו"ת אמרי יושר ח"ב סי' קעג). אולם לא מצאתי שדיבר בזה בשו"ת בנין עולם לגר"א אריק שם. ומה שהביא הפסקי תשובות שכ"כ באמרי יושר לגר"מ אריק, כנראה הבין כך מפני שבסיום תשובת הגר"מ אריק כתב "נראה דלא יצא ידי חובת קידוש או הבדלה בלא בירך ברכת הנהנין". אמנם לענ"ד אין בזה הכרח, שהרי בתחילה הביא הגר"מ אריק את שיטת החולקים על החכ"צ והביא לזה שתי ראיות, מלשון הגמ' וכן מדין פורס מפה ומקדש. ובהמשך הביא את דעת החכ"צ ודחה את הראיה מדין פורס מפה, ואת הראיה האחרת לא דחה. ואח"כ הביא את דברי הרשב"א המסייעים לחכ"צ, ואז כתב ש"נראה דלא יצא", וייתכן שכוונתו שכך נראה מדברי הרשב"א ואילו הגר"מ אריק עצמו אינו מכריע בזה. ואע"פ בדרך אגב לדברי יציב אר"ח סי' קלה, אות יג, שביאר את דברי הגר"מ אריק, ולפסקי תשובה סי' שא שהעיר על הוכחת הגר"מ אריק. וראה את דברי הגר"א בקשי דורון בשו"ת בנין אב ח"ב סי' ה, שדן בשיטת החכ"צ, וראה בית מלא לרב משה לוי שליט"א סי' נח, אות ז, שכתב שמה שהקשו על החכ"צ מדין פורס מפה ומקדש, יש ליישב שכל דברי החכ"צ אמורים רק במי שנתן לשומעים לשתות מהכוס והוא עצמו לא שתה ממנה כלל, אך במי ששתה בעצמו מהכוס בזה גם לדעת החכ"צ יצא אם דילג על ברכת הגפן. לעומת החכם צבי, רוב האחרונים נקטו שהמקדש בלילה שדילג על ברכת הגפן יצא (הגר"ז סי' רעב קונט"א סק"ב, שהקשה על החכ"צ מדין פורס מפה ומקדש, ביאור הגר"א על השו"ע רעא, טו, שו"ת צור יעקב לרא"י הורוויץ ח"א סי' ד, שדחה את דברי האמרי יושר ה"ל, מנחת יצחק ח"י סי' כב הביא את מחלוקת החכ"צ והגר"ז וכתב שספק דרבנן להקל, אגר"מ אר"ח ח"ג סי' מה, שש"כ מז, סעיף מ [שהשווה זאת לדין הבדלה, שם כתבו האחרונים שברכת הגפן אינה מעכבת - מג"א רצו סק"י ומשנ"ב ס"ק לג וכה"ח מז, וכ"כ בפתח"ד רצו סק"ה דף קנד ע"א ע"פ ספר הפרדס לרש"י], שו"ת חיי הלוי לרב יוחנן ואונן ח"ה סי' כב, שהביא את מחלוקת החכ"צ והגר"ז וכתב ש"למעשה נראה להקל, ובפרט בענין שהוא ספק ברכות, וכן שמעתי מכבר שכן מורים להלכה". וכן יוצא משו"ת בנין אב ח"ב סי' ה' שהסיק שברכת הגפן בקידוש היא ברכת הנהנין. וכ"כ שו"ת שאילת שאול לרב שאול ברייש, אב"ד ציריך ובנו של החלקת יעקב, ח"א סי' לה ס"ק ט, ובשבט הקהתי ח"א סי' קי, ובברכות אפרים ח"ב סי' קטו אות נה,

פרק ג: גדר ברכת הגפן בקידוש הבוקר

1. צדדי הספק והסברות לכל צד

האם בקידוש הבוקר ברכת הגפן היא ברכת הנהנין? מכמה צדדים נראה שכן. ראשית, משום שכך דינה בקידוש הלילה, ומסתבר להשוות בין שני הקידושים⁷¹. שנית, מכיון שברכת הגפן נתקנה ביסודה כברכת הנהנין, ולכן מן הסתם כך הגדר שלה גם כשהיא בתוך הקידוש. שלישית, משום שברכה זו פוטרת מלברך שוב על היין שבתוך הסעודה, ואם כן מסתבר יותר לומר שהיא ברכת הנהנין.

אולם, יש בדרך זו כמה קשיים.

הקושי הראשון: הקידוש בבוקר כולל אך ורק את ברכת הגפן, ואם נאמר שהיא ברכת הנהנין, הרי אז יצא שקידוש הבוקר עצמו אינו כולל שום ברכה, ועיקרו הוא החזקת הכוס המלאה ושתייתה, ואם כן יוצא שקידוש הבוקר שונה במהותו מקידוש הלילה. קושיא זו ניתנת ליישוב בשופי, שהרי הקידוש בבוקר אכן שונה מהותית מקידוש הלילה. קידוש הלילה נעשה בכניסת השבת, ויש בו משום זכירת השבת בכניסתו, ולעומתו קידוש הבוקר אינו מן התורה, ואינו נעשה בכניסת השבת.

הקושי השני: האם מצאנו מקום נוסף בו יש תופעה דומה, שיש ענין בהחזקת כוס מלאה וכו' בלי אמירת דברים?! הגרשז"א כתב שאכן מצאנו דבר דומה, שהרי כוס של ברכת המזון בסעודה שלישית לא שותים אותה [לאחר השקיעה, לדעת רבים מהפוסקים], ואם כן עיקרה הוא אחיזת הכוס המלאה לכבודה של ברכת המזון.

ובשו"ת אבני יעקב לרי"י טרויבא סי' פו, וכן הביאו בשם הגרי"ש אלישיב בספר אשרי האיש או"ח ח"ב פרק ז אות יט ע"פ קונטרס ביכורי שי עמ' 71, וכן כתב בדעת הגרי"ש א בספר הזכרון דרור יקרא עמ' שס-שסא, וכ"כ בפסקי תשובות רעא, כה. ולענ"ד כך עולה מכה"ח רעא, אות צו. וראה בתהל"ד רעא ס"ק יח שהביא את דברי החכ"צ ואח"כ ציין שהגר"ז חלק עליו, וראה שו"ת ארץ צבי ח"א סי' סב, ושו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' קנו). ובאג"מ (שם) כתב שכמובן כך הדין גם במי שטעה ובירך 'שהכל' במקום 'הגפן'. ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' יח כתב שמי שקידש והתברר שהיה לפניו יין פסול לשתיה יקדש שוב בלי ברכת הגפן. כע"ז כתבו כמה חכמים שמי שבליל שבת שמע קידוש מחבירו ולא שמע מהמקדש את ברכת הגפן - יצא (אור לציון ח"ב פרק כ, ב, וכ"כ בחלקת יעקב לרב מרדכי ברי"ח ח"ב סי' קמו = מהד' חדשה ח"א או"ח סי' צא, וכ"כ בשבט הקהתי שם, וכ"כ באו נדברו ח"ב סי' ט, רבבות אפרים ח"א סי' קצו, בשם הגרא"י זלוניק ועוד, שש"כ ח"ב מז, מ. אולם בחוט שני לגר"נ קרליץ שבת פרק פה, א, אות ב, כתב שהקידוש מתייחס אל השומעים מפני שהוא פוטר אותם מברכת הנהנין של הגפן, ולכן אם לא שמעו את ברכת הגפן אינם יוצאים בקידוש הלילה, כיון שאינם מצטרפים לקידוש [ותירץ מדוע בפורס מפה ומקדש יוצאים השומעים, ולא זכיתי להבין את תירוץ], עכ"ד. משמע א"כ מדבריו שזו ברכת הנהנין וגם בלעדיה יש קידוש, ומ"מ השומעים לא יצאו אם לא שמעו אותה). כמובן שבכל המקרים הללו אותו אדם לא יצא ידי ברכת הנהנין, ולכן אם ירצה לשתות יין יהיה עליו לברך 'הגפן' לפני שישתה.

יא). אולם להלן נביא שיש מקום לחלק ביניהם, שהרי בקידוש הלילה יש את ברכת 'מקדש השבת', שהיא הקידוש, משא"כ בבוקר, שם אין שום ברכה נוספת לברכת הגפן. זאת ועוד, לפי הסברה המשווה בין שני הקידושים הרי נוכל להציע להיפך: כפי שבקידוש הלילה הקידוש הוא ע"י ברכה, גם בקידוש הבוקר הקידוש הוא ע"י ברכה [ולפי"ז ברכת הגפן בבוקר היא מעיקר הקידוש ולא ברכת הנהנין].

הקושי השלישי: כיצד מי שכבר קידש יכול להוציא את חבריו, והרי אין כאן שום דיבור של קידוש ואין כאן 'שומע כעונה'? יש לתרץ זאת, שהעובדה שסעודה זו נערכה על כוס יין מלאה נותנת חשיבות לסעודה, ואם כן כל המסובין קיימו את החובה לדאוג לכך שהסעודה תהיה חשובה (כע"ז הביא הנצי"ב בהעמק שאלה שאילתא נד אות ד, וכמדומה שכע"ז כתב גם הגרשו"א).

כדי לפתור את שלשת הקשיים שהעלנו, ניתן לפסוע בדרך אחרת, ולומר שברכת הגפן בקידוש הבוקר היא חלק מהקידוש [ובדרך אגב היא משמשת גם כברכת הנהנין, ולכן היא מוציאה את היין שישתה בתוך הסעודה].

לפי דרך זו מתעורר קושי אחר: ברכת הגפן נתקנה ביסודה כברכת הנהנין, והיכן מצאנו שהיא יכולה לשמש לעניין אחר? בשו"ת שאילת שאול (שיובא להלן ה' 11) הביא דמיון לזה מכוס של מילה, שהרי כשיש ברית ביוה"כ רק התינוק שותה מהכוס, ואין זה נחשב שתיה, והרי שעיקרה של ברכת הגפן בכוס המילה הוא לא בגלל השתיה אלא כחלק מנוסח הברית².

עוד קושי קיים לפי דרך זו: ברכת הגפן בלילה פוטרת את היין שבתוך הסעודה משום שהיא ברכת הנהנין, אולם מה המקור לכך שגם בבוקר, כאשר עיקרה אינה לשם ברכת הנהנין, עדיין היא תפטור את היין שבתוך הסעודה? האם שתיתק הראשונים והאחרונים שלא עסקו בזה אינה מלמדת שאין ייחודיות לברכת הגפן של קידוש הבוקר?!

עמדנו על הסברות העיקריות בנושא, וכעת נביא את דברי הפוסקים בעניינים אלו.



2. ראיות שהובאו בספרים מדברי הראשונים

מהגמ' (פסחים קה, ע"א - ע"ב) נראה שגדר ברכת הגפן בקידוש הבוקר שונה מהותית מגדר ברכת הקידוש בלילה. כמה ספרים דנו בשאלה האם ברכת הגפן בקידוש הבוקר היא ברכת הנהנין, וכתבו שהדבר תלוי בטעם לקידוש הבוקר שהובא בראשונים, האם הוא כדי שהסעודה תיקבע על יין [שלפי"ז היא ברכת הנהנין], או שמא מפני שברכת הגפן היא שירה על היין [ולפי"ז ברכת הגפן היא מעצם הקידוש], וכו'. נביא כעת בקצרה את דבריהם³.

בחידושי ר' דוד (תלמיד הרמב"ן, פסחים קו ע"א) כתב שיסוד קידוש הבוקר הוא כדי שיקבע את הסעודה על כוס יין. וכתב שלכן אם אחרי מוסף אוכל מעט בלי לקבוע סעודה, יכול לאכול

(יב). יתכן שכוונתו מעט שונה, שהרי הוא מביא את דברי הבית מאיר יו"ד סי' רסה שכתב בענין כוס המילה ביוה"כ שהראב"ן כתב שנותנים לטעום מהכוס לתינוק הנימול, ואע"פ שהתינוק אינו בגיל חינוך וטעימתו לא חשובה כלום, מ"מ "היא חשובה, דהא טעימת הכוס ליתא אלא משום גנאי של כוס שלא יאמרו שלא לצורך היא ברכה זו (של 'הגפן'), וכי חזו דמטעמינן ליה לתינוק ליכא גנאי". והסביר הבית מאיר שמצד ברכה לבטלה אין כל חשש שהרי לאחר "דניתקן הקידוש או הזמן או ברכת המילה שתהה על הכוס, שוב הברכה (של 'הגפן') גם כן שבח לבוורא ב"ה (ולכן אין היא 'לבטלה') שברא היין לקדש עליו".

(יג). ע"פ המובא במתיבתא פסחים פרק י, חלק אוצר עיונים, סי' נו, אות ב, וע"פ המובא בספר בית מלא לרב משה לייב לוי ה'תשע"ו ח"א סי' נח, וכאן אסכם בקצרה את המובא בספרים אלו, מבלי לעיין בדבר ולבקר את דבריהם (ומ"מ רשמתי מעט הערות בשולי דבריהם).

ללא קידוש (וכשיטת הראב"ד שבת כט, י). ועוד כתב שלפי"ז יש לקדש גם בסעודה שלישית ובכל סעודה נוספת שסועד במהלך השבת. ועוד כתב שלפי"ז ברכת הגפן היא ברכת הנהנין. גם מהר"ם חלאוה (פסחים קו ע"א ד"ה ביום) כתב שעיקר הקידוש בבוקר הוא שתהיה סעודה על היין (וכתב שלכן נשים פטורות מזה, שהרי היא מ"ע שהזמן גרמא, עי"ש), וכ"כ הרי"ד (מהד' תליתאי פסחים קו סוף ע"א, ומ"מ כתב שם שאסור "לטעום כלום" לפני הקידוש) והמאירי (פסחים קו ע"א, וכתב שניתן לטעום לפני הקידוש).

הרמב"ם (שבת ל, ט) כתב "וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין" ומזה משמע שהעיקר הוא לקבוע כל סעודה על כוס יין (וכן מובא ברמב"ם שם הלכה יא, ובפסקי ריא"ז פסחים קו ע"א), וכשיטת ר' דוד. אולם זה צ"ע, שהרי במק"א כתב הרמב"ם (שבת כט, י) "מצוה לברך (!) על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה", ומכך שלא כתב "מצוה לשותות יין ביום השבת" מזה נראה שלשיטתו עיקר הקידוש הוא הברכה (ומעתה מובן מדוע כתב שם הרמב"ם שדין זה אינו בסעודה שלישית, ומדוע גם כתב שם הרמב"ם שאסור לטעום בבוקר לפני הקידוש, והשווה מש"כ במאירי שם על דעת הרמב"ם). ראה גם הגהות הראב"ד שם שסבר שלשיטת הרמב"ם קידוש הבוקר דומה ביסודו לקידוש הלילה. ולפי"ד יוצא שכמו שבקידוש הלילה סבר הרמב"ם שהקידוש הוא הזכרת דברי שבח של השבת, כך הוא גם בקידוש הבוקר. ולענ"ד לפי"ז נראה שברכת הגפן בבוקר היא מעיקר הקידוש. ניתן לתרץ את הסתירה ברמב"ם ולומר שבנוסף לדין קידוש בבוקר, שלהבנת הרמב"ם עיקרו הברכה, יש לפי הרמב"ם דין נוסף לקבוע כל סעודה בשבת על היין (וכמדומה לי שכן עולה מדברי פסקי הריא"ז פסחים פרק י הלכה א אות ט, הובא בשלטי הגבורים פסחים דף כ ע"א מדפי הרי"ף, וראה גם כס"מ שתירץ את הסתירה שבדברי הרמב"ם בעניין היין בסעודה שלישית).

ר' יונה (ברכות מט ע"א) כתב שאין צורך לקדש בסעודה שלישית (וכן בר' ירוחם נ"ב ח"א, והתשב"ץ בשם מהר"ם מרונטבורג). ומזה למד בחידושי ר' דוד (פסחים קו ע"א) שלדעת ר' יונה קידוש הבוקר אינו כדי לקבוע את הסעודה על היין (שלפי"ז היה צריך לעשות כך גם בסעודה שלישית), אלא מפני שחכמים תיקנו לקדש בבוקר בדומה לקידוש הלילה (ולענ"ד לפי"ז מסתבר שהברכה היא מעיקר הקידוש).

הר"ן (חידושים פסחים קו ע"ב ד"ה אין לי, וכע"ז בר"ן על הרי"ף) כתב שע"י זה שמברך על היין לפני הסעודה יש בזה שבח ושירה לקדושת היום. וכע"ז ברשב"ם (פסחים קו, ע"א, ד"ה אמר ר"י) שביאר כך בדעת השאלות (יתרו שאלה נד, וראה להלן עוד על דעת השאלות). ויוצא שלשיטתם הברכה היא העיקר¹⁰.

בתוס' רבנו פרץ (פסחים קו ע"א ד"ה אמר) כתב שבקידוש הבוקר יש היכר שהוא שבת, כיון שמברך על היין לפני המוציא, ולא אחרי המוציא כפי שרגילים בדר"כ (וכ"כ בפרמ"ג רעג, משב"ז

יד). בשו"ת שבט הלוי (י, נג) כתב שמכיון שהשו"ע פסק שאסור לטעום לפני הקידוש (וכ"כ הרמב"ם), מוכח מזה שהשו"ע לא סבר כשיטת ר' דוד וסיעתו, שהרי לשיטתם מותר לטעום לפני הקידוש (וכמו שאכן כתבו בפירוש ר' דוד והמאירי). על דברי שבט הלוי יש להעיר לענ"ד מדברי הרי"ד, שנקט שאין התאמה בין שני הדינים הללו (ראה גם להלן סעיף 3 על שיטת השו"ע).

טו). כיון שעסקנו בדעת הרשב"ם, אע"פ לדברי הרשב"ם בפסחים ק ע"א שהראה לי מו"ח: "אין קידוש אלא במקום סעודה... סברא היא, מדאיקבע קידוש על היין... מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע, דחשיב".

סק"ג). וכע"ז במגיד משנה (שבת כט, י) שכתב שבבוקר לא ניתן לקדש על הפת משום שאין בזה את ההיכר הנ"ל (וראה שו"ת הרא"ש, כלל כב אות י, שכתב שמי שאין לו יין לא יכול לעשות קידושא רבה ותיקנו חכמים קידוש היום לשנות מיום חול ולברך על היין תחילה, וזה שאין לו יין אי אפשר לו לקדש ביום"). וראיתי מי שלמד מדבריהם שיסוד דין הקידוש בבוקר לשיטתם הוא כדי שיהיה היכר לשבת (ולענ"ד לפי"ז ייתכן שגם אם שתה כוס יין לפני המוציא יש בזה היכר, אע"פ שלא בדרך הגפן).

הנצי"ב (העמק שאלה שאלתא נד אות ד) ביאר שלדעת השאלות הנ"ל עיקר הקידוש הוא כבוד היום וזה ע"י השתיה, ואילו הברכה אינה מעיקר הקידוש. ובעל הבית מוציא אחרים כי כך תיקנו שזה כבוד השבת שראש הבית שותה ובני הבית יוצאים בזה. וכתב הנצי"ב שבזה תבואר שיטת בה"ג והראשונים שנקטו שאע"פ שבכוס של ברכה יכול המקדש לא לטעום כלל מהכוס אלא לתת לאחד השומעים לטעום, מ"מ בקידוש היום עליו לטעום בעצמו מהכוס (טור סי' רעא בשם הגאונים, וכ"כ בשערי שמחה לרי"צ גיאאות הל' קידוש עמ' ז, והביא הטור שם שכ"כ רב שרירא גאון בשיטת בה"ג, ודלא כשיטת הרא"ש והטור, שנקטו שגם בקידוש ניתן לתת לאחד המסובים לטעום). וביאור שיטתם הוא שמכיון שעיקר הקידוש הוא משום כבוד היום, הרי זה מתקיים רק כשהמקדש טועם בעצמו מהיין מלא לוגמיו (וראיתי שהגרא"א נבנצאל כתב בירושלים במועדיה שבת ח"ב עמ' קיב שהראיה מדברי הנצי"ב אינה ראייה, כי הוא מדבר בקידוש הלילה, ולא בקידוש היום, ורק לפי שיטת הגאונים). וכתב הנצי"ב שמדברי הפוסקים מוכח שלא נקטו כשיטת הגאונים שהשתיה היא העיקר, אלא נקטו הפוסקים שהברכה היא העיקר. ובמרומי שדה (פסחים צט ע"ב) הביא הנצי"ב את שיטת התוס' (פסחים קו ע"א ד"ה הוה גחין) שבקידוש היום המקדש אינו חייב לטעום מהכוס, ואת דעת הרא"ש שדי שאחד השומעים ישתה. וכתב הנצי"ב שמוכח שלשיטתם עיקר הקידוש אינו השתיה אלא הוא הברכה (ולענ"ד לכאורה גם לפי דבריו ניתן לומר שעיקר הקידוש הוא אחיזת הכוס, ולא בהכרח הברכה. ועוד יש להעיר לכאורה, שמש"כ התוס' יתכן שהוא במצב שאחד משומעי הקידוש שותה מהיין, וא"כ דברי התוס' שווים לרא"ש. ובוזה יתכן לומר שבשתיית אותו שומע יוצאים כולם, וכפי שמצינו שדי שהמקדש עצמו ישתה ובוזה השומעים יוצאים).

והנה ניתן להשוות זאת לדין ברכת הגפן בברית מילה [אע"פ שאין הכרח להשוות ביניהם, ובאמת יש מי שחילקו ביניהם^{טז}], שבזה מרש"י עירובין מ, ע"ב, מוכח לכאורה שאם לא ישתה מהכוס לא תהיה ברכת הגפן שבדרך לבטלה, אלא רק יהיה בזה 'גנאי'. ואם כן מוכח מדברי רש"י הללו שהברכה איננה ברכת הנהנין [וכע"ז ביאר בדעת רש"י בבית מאיר יו"ד סו"ס רסה, ובאפיקי ים ח"ב סי' ב, וכע"ז בחידושים וביאורים פסחים קו ע"א סק"ג. והעיר בבית מאיר שם שרש"י סתר את שיטתו במק"א. אבל בשו"ת הר"ן סי' נב כתב שכוונת רש"י למצב בו אחד השומעים ישתה מהיין, אך אם אף אחד לא ישתה ממנו מסכים רש"י שבזה אכן תהיה ברכתו לבטלה]. וכע"ז מוכח מהראב"ן (עירובין פרק ג, ע"א, הובא במג"א תרכא סק"ג). וכן נקט בבית מאיר (שם, ע"ש). ולעומתם כתבו הרשב"א (בחידושי עירובין שם) והר"ן (שו"ת הר"ן סי' נב) שתהיה זו ברכה לבטלה, ומוכח שלדעתם זו ברכת הנהנין. עוד מצאנו לגבי ברכת הגפן בברית שחלה ביו"כ שלדעת כמה ראשונים לא יברך הגפן, כיון שהיא תהיה לבטלה שהרי איננו שותה מיד מהיין

טז. בבנין אב ח"ב סי' ה' הסיק שיש לחלק ביניהם, ובוזה יישב את הסתירה שקיימת בתוך דברי הגר"ז. וכע"ז חילק בספר בית מלא סי' נח, ז-ז, ע"פ הט"ז יו"ד רסה, סק"ג, בשם הב"י בשם הרשב"א, ויישב בזה את הסתירה בדברי רש"י. וכע"ז במאמר הרב רייכמן בקובץ מבקשי תורה תשנ"ז עמ' קנב.

(שו"ת הרשב"א ח"ז סי' תקלו בשם העיטור, והביאו בטור יו"ד רסה). וכתב הב"י שלעומתם דעת המרדכי והרוקח שיברך (וכן בעיטור שם בשם רבוותא קמאי). אולם יתכן שסברתם היא משום שישתה מהכוס במוצאי הצום. ופסק הב"י והשו"ע שלא יברך, כי חוששים שהכוס תישפך וגם יש הפסק גדול עד למוצאי הצום (וכע"ז בשו"ע תקנט, ז, שבתשעה באב יברך וייתן לטעום מהיין ל"תינוקות", דהיינו לילד בגיל חינוך דווקא). והרמ"א כתב שיתנו לתינוק מהיין, וביארו שם הגר"א והמג"א סק"ג שדברי הרמ"א מבוססים על השיטה שברכת הגפן אינה ברכת הנהנין, ולכן די בטעימת התינוק שאינו בגיל חינוך. ולעומתו, הלבוש כתב שנותנים לטעום לילד בגיל חינוך, והסכימו לזה המג"א ופרמ"ג וא"ר. וא"כ לשיטתם היא ברכת הנהנין.

עד כאן סיכום דברי הראשונים [וכמה מגדולי האחרונים], כפי שהובא בכמה ספרים.



3. שיטת הבית יוסף הרמ"א והגר"א

כמה מחכמי זמננו דנו האם ברכת הגפן בקידוש הבוקר היא ברכת הנהנין, ודבריהם יובאו בהמשך (פרק ה'). רובם הסתמכו על סברות, או על המקורות שהבאנו בסעיף הקודם. בעוניי נראה כי ניתן להביא ראיה לדבר מדברי הב"י, הרמ"א, והגר"א, כפי שיבואר כעת.

הראשונים נחלקו האם יש דין ערבות בכל ברכת נהנין שיש בה חובה. יש מהם שנקטו שאכן כל ברכת נהנין שהאדם חייב לאומרה, מפני שיש עליו חובה לטעום מהמאכל, יש בה דין ערבות. לדוגמא מי שבירך בפה"א על הכרפס, יכול לברך עבור חברו שעוד לא בירך על הכרפס [בהנחה שיש חובה לטבל את הכרפס]. לעומתם, הריטב"א ועוד ראשונים נקטו שרק כאשר אותה ברכת נהנין סמוכה לברכת מצוות, רק אז יש בה דין ערבות. לשיטתם, ברכת הגפן בקידוש הלילה יש בה ערבות, שהרי היא ברכת נהנין שיש בה חובה, ובנוסף היא סמוכה לברכת מקדש השבת, ואילו בברכת האדמה על הכרפס אין דין ערבות, כיון שהיא איננה סמוכה לברכת המצוות.

יש מהראשונים שכתבו שאין דין ערבות בברכת הגפן שבקידוש הבוקר. בהכרח שלשיטתם מדובר בברכת הנהנין, והם נוקטים כשיטת הריטב"א הנ"ל. לעומתם, ר' ירוחם ועוד ראשונים כתבו שיש בה דין ערבות. בסעיף הבא נעסוק בהרחבה בכל שיטות הראשונים בשני הנושאים הללו.

הבית יוסף (רעג, ד) מביא את דברי המרדכי הסובר שאין ערבות בקידוש הבוקר, ואת דברי ר' ירוחם הסובר שיש בזה ערבות, והוא מכריע כשיטת ר' ירוחם, וכך מובא בשו"ע (קסז, כ).

הרי לנו שהב"י לא הכריע כשיטת המרדכי שנקט שמדובר בברכת הנהנין, אלא כשיטת ר' ירוחם, ומכאן שהכרעת מרן השו"ע היא שברכת הגפן בבוקר איננה ברכת הנהנין. כך כתבו כמה מחכמי זמננו".

יז). כמה מחכמי דורנו הביאו שר' ירוחם והמרדכי נחלקו האם ברכת הגפן בבוקר היא ברכת הנהנין או חלק מהקידוש, ולדעת ר' ירוחם מי שיצא מוציא אחרים מפני שהגפן היא חלק מנוסח הקידוש (הגרמ"מ קארפ בספרו הלכות שבת בשבת, ח"א, פרק ז, סעיף מז, הערה 82, וכך נראה גם מדברי תשובות והנהגות לגר"מ שטרנבוך, ח"א, סי' רסד, ומדברי

בעוניי לא זכיתי כלל להבין את דבריהם, שהרי מדברי מרן הב"י מוכח להיפך, וזו לשונו: "כתב המרדכי דקידוש דשחרית אינו יכול להוציא אחרים אם הוא מתענה, כיון שאינו מברך (בקידוש הבוקר) אלא (רק) ברכת הנהנין (=הגפן) בלבד (ואין עמה ברכה נוספת, כמו בקידוש הלילה). אבל ר' ירוחם כתב שאע"פ שאינו מברך אלא ברכת הנהנין, (מכל מקום) כיון דמשום דמצוה לקדש הוא מברך (את ברכת הגפן הזו, שהיא ברכת הנהנין) - מוציא את אחרים". הב"י כותב שיש להכריע כשיטת ר' ירוחם, שהרי דבריו תואמים את שיטת הרי"ף והרא"ש שכתבו שיש דין ערבות בברכת האדמה על הכרפס.

הרי לנו שהב"י נוקט שגם לדברי ר' ירוחם מדובר בברכת הנהנין^ט, ומ"מ ניתן להוציא בה אחרים, משום שהקידוש הוא חובה, ולכן חובה גם לברך לפניו את ברכת הנהנין 'הגפן'. יש להבין: מנין למד הב"י שר' ירוחם סובר שזו ברכת הנהנין? הרי ייתכן שר' ירוחם סבר שברכת הגפן היא חלק מנוסח הקידוש, ואינה ברכת הנהנין, ולכן יש בה דין ערבות! נציע שני הסברים לדבר:

הרב שמעון ברוך בספרו הנפלא לקראת שבת כז, יז, ועוד ספרים. והעירו לי שייתכן לדחוק קצת ולפרש שכוונת הרב שטרנבוך היא רק לזה שאין כאן ברכת הנהנין רגילה שאין שום חובה באמירתה, ומ"מ בדברי הרב קארפ לא ניתן לענ"ד לדחוק כך). כך עולה לענ"ד גם מדברי ערוה"ש רעג, ה, שכתב שבברכת הגפן בבוקר מוציא את חברו, ונימק זאת בכך ש"מיקרי קידוש והוה ברכת המצוות", והרי שערוה"ש העתיק את דברי השו"ע ע"פ ר' ירוחם, וכתב שלפי"ז היא ברכת המצוות ולא ברכת הנהנין. אולם לענ"ד הדברים קשים לאמרו, שהרי גם בקידוש הלילה מי שיצא מוציא אחרים בברכת הגפן, וזאת למרות שהיא ברכת הנהנין, וממילא מה הראיה מדברי ר' ירוחם שברכת הגפן היא מנוסח הקידוש? (ובאמת מדברי היום תרועה למהר"ם בן חביב ר"ה כט ע"ב ד"ה בעי רבה עולה שזו ברכת הנהנין גם לפי ר' ירוחם). בנוסף, הרי הבאנו כאן בגוף המאמר שהב"י הבין שגם לפי ר' ירוחם ברכת הגפן בבוקר היא ברכת הנהנין? ערוה"ש אינו כותב שברכת הגפן בבוקר היא חלק מנוסח הקידוש, אלא שהיא "ברכת המצוות". וזה תמוה, שהרי אין בה את הניסוח "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו"? לכן, כמדומה לי שיש טעות דפוס בדברי הערוה"ש, ובמקום "והוה ברכת המצוות" צריך לתקן ולומר "והוה כברכת המצוות" (שבה מי שיצא יכול להוציא אחרים). וקצת ראיה לכך יש ממה שכתב ערוה"ש לפני כן שיכול להוציא את חברו בברכת הגפן בלילה, כי "כיון שהוא של קידוש הוה כברכת המצוה עצמה (ולא "הוי ברכת המצוה", והרי שלדעתו זו ברכת הנהנין שדינה כברכת המצוות), ויכול להוציאם אע"פ שאינו נהנה, וה"ה בקידוש היום של שחרית יכול לעשות כן אע"פ שאין שם רק הברכה מ"מ מיקרי קידוש והוה [כ]ברכת המצוות".

יח). לכאורה היה מקום לדחות ולומר שהב"י סובר שהיא חלק מהקידוש, ומ"מ הב"י קרא לה 'ברכת הנהנין' מפני שברכת הגפן שבקידוש מוציאה את היין שישתה בסעודתו, וממילא היא "גם" ברכת הנהנין [בנוסף להיותה חלק מנוסח הקידוש]. אולם הצעה זו קשה מכמה פנים. ראשית, אין זה פשוט לשונו. שנית, לפי"ז היה לו לנסח "שאינו מברך אלא ברכת הגפן", שהרי הוא נוסח פשוט יותר. שלישית, לפי"ז היה לו לומר "כיון שהוא מנוסח הקידוש - מוציא את אחרים" ולא לומר "כיון דמשום דמצוה לקדש הוא מברך - מוציא את אחרים". רביעית, לפי הבנה זו אין זה דומה לברכת הכרפס.

יט). הב"י השווה בין ברכת הנהנין של בורא פרי האדמה על הכרפס לבין ברכת הגפן של קידוש הבוקר, ומכאן שהב"י הבין שגם לפי ר' ירוחם מדובר בברכת הנהנין [אמנם, ראיה זו, אילו היתה עומדת בפני עצמה, לא היה בה הכרח, שהרי גם אם הב"י היה סובר שלפי ר' ירוחם ברכת הגפן בבוקר היא מעצם נוסח הקידוש, עדיין היה מקום להביא ראיה לפסיקתו של ר' ירוחם (ולא מטעמו, אלא מטעם אחר) מדברי הרי"ף והרא"ש, שנקטו שזו ברכת הנהנין ופסעו בדרך הראשונה. אולם בפועל, מלשונו של הב"י מוכח שהוא סבר שר' ירוחם סבר שמדובר בברכת הנהנין. ומעתה, מה שהביא הב"י ראיה לר' ירוחם מתוך דברי הרי"ף והרא"ש היא השוואה גמורה, מאותו הטעם].

כ). אעיר: המג"א (רעא ס"ק לב) הביא את דעת הב"י שסבר שטעימת היין של הקידוש אינה מעכבת. לפי"ז יוצא שעיקר הקידוש אינו השתיה, וא"כ יוצא מזה לכאורה שעיקר הקידוש הוא ברכת הגפן, ואם כן היא איננה ברכת הנהנין. יש כאן

הראשון - הב"י נקט כך מסברא: בקידוש הלילה ברכת הגפן היא ברכת הנהנין, ומסתבר להשוות בין שני הקידושים. בנוסף, ברכת הגפן נתקנה ביסודה כברכת הנהנין, ולכן מן הסתם כך הגדר שלה גם כשהיא בתוך הקידוש. בנוסף, הרי ברכת הגפן בקידוש הבוקר פוטר מלברך שוב על היין שבתוך הסעודה, ואם כן היא ברכת הנהנין^א.

השני - הב"י דייק כך מדברי ר' ירוחם, ולהבנתו ר' ירוחם סבר שהסתפקותו של רבא בגמ' ראש השנה [שממנה ברור שמדובר בברכת הנהנין] שנאמרה לגבי "קידוש היום" מוסבת על קידוש הבוקר [ראה בהערה, והבאנו בהערה שכע"ז הבין מהר"ם חביב את הגמ'^ב].^כ

לפיכך סתירה לדברי הב"י כאן, שפסק את שיטת ר' ירוחם שנקט שהיא ברכת הנהנין (בנוסף, הרי לפי ר' ירוחם בהכרח שיש חובה לשתות מהיין, וממילא נוצרת חובה גם לברך על היין, ולכן יש כאן דין ערבות בברכת הגפן). על כך יש להשיב. ראשית, יתכן שהב"י סבר שעיקר הקידוש אינו השתיה, אך הוא גם לא הברכה. לשיטתו, עיקר הקידוש הוא אחיזת הכוס המלאה לשם כבוד השבת. שנית, היה ניתן לתרץ שאכן לפי הב"י ברכת הגפן היא עיקר הקידוש, ואין בזה סתירה למה שהב"י פסק כר' ירוחם, משום שפסיקת ר' ירוחם נכונה גם אם ננקוט שעיקר הקידוש הוא ברכת הגפן [שהרי לפי"ז ודאי שניתן להוציא אחרים בברכת הגפן, שהרי היא עיקר המצווה ויש בה דין 'ערבות']. שלישית, ייתכן לטעון שמה שפסק הב"י שהשתיה איננה מעכבת הוא דווקא בקידוש הלילה ולא בקידוש הבוקר. אעיר לסיום שהמג"א שם כתב שהב"י חזר בו ומדבריו בשו"ע (רעא, טו) יוצא ששתית הכוס היא לעיכובא.

כא). הבאנו את הסברות הללו לעיל ג1, ועי"ש מה שהעירו על כך.

כב). לשון ר' ירוחם (תולדות אדם וחווה, נתיב יב, חלק א, דף סו טור א, וכך הנוסח גם בדפוס ראשון, ובמהדורה החדשה של הרב חזן): "בקידוש אף על פי שיצא מוציא אחרים ידי חובתן, כך פשוט בפסחים ובראש השנה. ועוד בראש השנה, והוא הדין לבורא פרי הגפן של קידוש היום שהוא קידושא רבא, כאשר אכתוב פירושו (לא מצאתי היכן כתב פירושו). ובקידוש הלילה כמו כן בבורא פרי הגפן מוציא אחרים אף על פי שיצא. ואף על פי דאמרין בראש השנה דמברכת (אולי צ"ל: דבברכת) יין אם יצא אינו מוציא, (מכל מקום) בורא פרי הגפן דקידוש חובת קידוש הוא ודינו (משום כך) כקידוש, (ולכן) ואף על פי שיצא מוציא". אחר העיון נראה שכדי להבין את דבריו וכדי שלא תהיה בהם כפילות, בהכרח לומר שכך פירוש דבריו: "בקידוש (=בברכת 'מקדש השבת' שהיא הקידוש בלילה) אף על פי שיצא מוציא אחרים ידי חובתן, כך פשוט בפסחים ובראש השנה. ועוד בראש השנה (=עוד מובא שם בגמ' דין מחודש יותר): והוא הדין לבורא פרי הגפן של 'קידוש היום' (כלשון הגמ') שהוא קידושא רבא, כאשר אכתוב פירושו (דהיינו, דברי הגמ' ר"ה שם עוסקים בברכת הגפן של קידושא רבא, ומחדשת הגמ' שם שגם בזה מוציא אחרים). ובקידוש הלילה כמו כן בבורא פרי הגפן מוציא אחרים אף על פי שיצא (ואע"פ שעל זה הגמ' שם לא דיברה, מ"מ כך יש ללמוד בקל וחומר מדברי הגמ' הנ"ל)". הרי לנו שלדעתו הגמ' בראש השנה שעסקה בדין ברכת הגפן ב"קידוש היום" כוונתה לקידוש הבוקר (ושם בגמ' הרי מדויק שזו ברכת הנהנין). אין הכוונה ל"יום" במובן של "יממה", כמו "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד" בבראשית א, ה, אלא כוונתה ל"יום" במובן של חציה השני של היממה, לאחר שמאירה השמש, בדומה לנאמר באותו הפסוק "ויקרא אלהים לאור יום". אכן, ביום תרועה למהר"ם חביב (ר"ה כט ע"ב ד"ה בעי) הקשה מדוע רבא הביא שם בגמ' גם דוגמא של ברכת המוציא על מצה וגם דוגמא של ברכת הגפן על הקידוש, והרי שתי הדוגמאות הן אותה שאלה ממש? ותירץ ביום תרועה שלפי ר' ירוחם הסתפק תחילה רבא לגבי המוציא על המצה, שזוהו הספק הבסיסי, ועל גבי זה הסתפק רבא לגבי ברכת הגפן של קידוש הבוקר (!), שבו יש ספק נוסף שהרי אין עמה ברכה נוספת שהיא תיגרר אחריה (בדרך אגב אעיר שדברי היום תרועה הם כהמשך לדבריו שם סוף ע"א, אך לענ"ד לפי הריטב"א בסוף ע"א נראה שאין מקום כ"כ לקושיית היום תרועה. עוד אעיר, שלפי ר' ירוחם אם נאמר שהגמ' דנה לגבי קידוש הלילה יהיה בזה קושי, שהרי מוטב היה לה לגמ' לדון לגבי קידוש הבוקר, שהוא חידוש גדול יותר. לכן מסתבר באמת שלפי ר' ירוחם הגמ' דנה לגבי קידוש הבוקר. אולם, ניתן לדחות, שלא דנו בקידוש היום, משום ששם יש מקום לומר שברכת הגפן היא מעצם נוסח הקידוש). ראה גם במה שנביא מיד מתוך דברי הגר"א. נעיר עוד שהמהדיר של המרדכי מהד' מכוון ירושלים (פסחים קא ע"א, מהד' מכוון ירושלים עמ' קלו) כתב שלפי המהרש"ל הגמ' הנ"ל עוסקת בקידושא רבא, אולם איני רואה כל הכרח בדברי המהדיר. אם כן, מצאנו כמה מקורות לכך ש"קידוש היום" הוא קידוש הבוקר. אולם, הנחה זאת לפיה "קידוש היום"

שיטת הרמ"א והגר"א: בסימן רע"ג (סעיף ד) כתב השו"ע לגבי קידוש הלילה: "אע"ג דבברכת היין אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם, כיון דהאי בורא פרי הגפן היא חובה לקידוש היום - כקידוש היום דמי, ויכול להוציאם אע"פ שאינו נהנה", והרמ"א מגיה שם ומביא את דברי ר' ירוחם: "הג"ה: ואפילו בקידוש של יום בשחרית בשבת מותר לעשות כן". אם ברכת הגפן בבוקר היא מעצם הקידוש, הרי אז היה הרמ"א צריך לכתוב "וק"ו ולא "ואפילו" [ואולם ניתן לדחות את הראיה מלשון הרמ"א¹⁷].

כך אכן נראה מדברי הגר"א במקום, שכתב על דברי הרמ"א כך: "ואפילו בקידוש - שם (ר"ה כט ע"ב) "כיון דלחובת היום" וכו' וכמסקנה, כנ"ל". הרי שכמקור לדברי הרמ"א ציין הגר"א

הנוכח בגמ' כוונתו לקידוש הבוקר, נראית לי קשה מאוד, שהרי המושג 'קידוש היום' נזכר בש"ס בעשרה מקומות לערך (ע"פ אוצר לשון התלמוד קוסובסקי), ומכמה מהם נראה ברור שהכוונה לקידוש הלילה. לדוגמא: בפסחים קה ע"א מובא "כבוד יום וכבוד לילה - כבוד יום קודם, ואם אין לו אלא כוס אחד אומר עליו קידוש היום, מפני שקידוש היום קודם לכבוד יום", ומבואר בגמ' שם בהמשך באופן ברור ש"קידוש היום" היינו בלילה (אע"פ שהמושג 'יום' הנוכח בביטוי "כבוד יום" מתפרש כ'יום' בניגוד ל'לילה'). כע"ז גם בפסחים קיז ע"ב: "וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום", דהיינו בקידוש שבכניסת השבת בלילה (שהרי בבוקר יש בקידוש רק ברכת הגפן, כמבואר בגמ' בפירוש). בברכות כ ע"ב (ושבועות כ ע"ב) מובא ש"נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה", דהיינו שחיובן מדאורייתא, ובודאי שאין הכוונה לקידוש הבוקר, שיסודו מדרבנן. בשבת כג ע"ב "נר ביתו וקידוש היום - נר ביתו עדיף... נר חנוכה וקידוש היום מהו? קידוש היום עדיף דתדיר, או דלמא נר חנוכה עדיף". וברשב"א ריטב"א ור"ן וכן בתוס' פסחים קו ע"ב בשם ר"ת וכן באחרונים רבים מוכח שלשיטתם הגמ' מדברת לגבי קידוש הלילה (או לכל הפחות לגבי שניהם, אך בודאי אינה מדברת רק לגבי קידוש הבוקר). הביטוי "קידוש היום" נזכר בעוד מקומות ספורים, וכמדומה שמהם אין ראיה לכאן או לכאן (שבת כג ע"ב "הזהיר בקידוש היום וזכה וממלא גרבי יין", מגילה כז ע"א "ולא ביטלתי קידוש היום", מגילה כז ע"ב "מכרה כפה שבראשה והביאה לי קידוש היום", ב"ב צו ע"א "אין אומרים קידוש היום אלא על היין..."), ב"ב צו ע"ב "סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום". מעתה דחוק לכאורה לומר שרק במסכת ר"ה הביטוי 'קידוש היום' מתייחס לקידוש הבוקר [ועוד יש להעיר שהקידוש בבוקר נקרא 'קידושא רבה' בפסחים קו ע"א, ולא מצאתי עוד מקום בש"ס בו מתייחסים לקידוש הבוקר. אלא שיש להעיר ששם בפסחים קו ע"א נאמר שלומדים את קידוש הלילה מ"זכור את יום השבת" ושאלה הגמ' "תנא מיהדר הלילה (מחפש מקור לקידוש בלילה) וקא נסיב ליה קרא דיממא?!" (דהיינו שהגמ' מבינה שהפסוק עוסק ב"יום השבת" דהיינו "בוקר", ואם כן כיצד מביאים ממנו ראיה לקידוש הלילה?), ולכן הגמ' מסבירה שמהפסוק הנ"ל באנו ללמוד על החובה לקדש בבוקר: "ביום מנין (שצריך לעשות קידוש בבוקר השבת)? ת"ל זכור את יום השבת. ביום מאי מברך? אמר ר": בפ"ג. רב אשי איקלע למחזוא, אמרו ליה: ליקדיש לן מר קידושא רבה. הבו ליה. סבר, מאי ניהו קידושא רבה? "... ומכאן שהביטוי 'קידושא רבה' לא היה מוכר לרב אשי, שהרי במקומו קידוש הבוקר כונה בשם אחר]. אלא שיש להעיר שמצאנו לעיתים כי ביטוי מסויים מופיע במשמעות שונה מהרגילות. לדוגמא, המושג 'ערב שבת' כוונתו בדר"כ ליום שישי (שבת לה ע"ב; שם פח ע"א; שם קיד ע"ב; פסחים נח ע"א; ביצה טו ע"ב; שם לד ע"ב; ועוד רבים), אך יש פעמים בודדות שכוונתו לליל שבת (כתובות ד ע"א, וכ"כ רש"י שם, וכן בכתובות סב ע"ב, וכפי שפירשו שם ברש"י ובשיטמ"ק בשם גאון, ובגיטין לח ע"ב לפי הפירוש הראשון ברש"י, ובב"ק פב ע"א "אוכלים שום בערב שבת" והכוונה לליל שבת, כפי שמוכח מנדרים סג ע"ב, וכן ביומא לה ע"ב, וכן בפסחים קט ע"א "בערב פסח", הובא בתורת הקדמונים לרב מולקנדוב ח"ג סי' מ).

כג). רבא הסתפק לגבי הגפן בקידוש היום, ולפי מה שכתבנו ר' ירוחם סבר שדברי רבא אמורים גם לגבי קידוש הבוקר. יש מהראשונים שביארו את הגמ' וכתבו במפורש שהספק הוא לגבי הגפן שבקידוש הלילה. ויש להבין מדוע לדעתם הגמ' לא הסתפקה גם לגבי קידוש היום? לכאורה מוכח מזה שלהבנתם בקידוש היום אין ספק, משום שבזה ודאי מי שיצא אינו מוציא את חברו, וכדעת הריטב"א והמרדכי וסיעתם (וראה יום תרועה שכתב שלפי ר' ירוחם הספק בגמ' הוא גם לגבי קידוש היום, ולפי המרדכי הספק הוא רק לגבי קידוש הלילה, מפני שבקידוש היום ברור היה לגמ' שאינו מוציא את חברו). אכן, הסמ"ג (עשין מצוה כז) הוא אחד מהראשונים שכתבו שהספק בגמ' הוא בקידוש הלילה, ובאמת הסמ"ג סובר כריטב"א (כמבואר בסמ"ג שם, וכמו שהבאתי לעיל). א"כ ניתן להסיק שכך גם דעת הערוך (ערוך בוך אות א),

גדר ברכת הגפן שבקידוש הלילה והבוקר

לדברי הגמ' הנ"ל, העוסקת בברכת הגפן בקידוש הלילה וכותבת שאע"פ שהיא ברכת הנהנין מ"מ יכול להוציא אחרים.



4. מחלוקת הראשונים בדין ערבות בקידוש הבוקר ובכרפס וכדו'

בסעיף הקודם הבאנו את שיטות הראשונים בענין דין ערבות בקידוש הבוקר, וכאן נביא את שיטותיהם בפירוט.

כפי שראינו לעיל, הגמ' מביאה שבקידוש הלילה מי שיצא יכול להוציא אחרים בברכת הגפן, ושתי דרכים ניתנו בהסבר הענין:

הדרך הראשונה - מכיון שחובה לעשות את הקידוש על היין ולטעום מהיין, הרי שלמעשה נוצרת חובה לברך את ברכת הנהנין על היין, ואם כן יש ערבות על ברכת הנהנין זו. לפי דרך זו יצא שגם בברכת הגפן שבקידוש הבוקר יש ערבות, שהרי ממה נפשך: אם ברכת הגפן בבוקר היא חלק מנוסח הקידוש - ודאי שמוציא בה אחרים, שהרי אין זו ברכת הנהנין, ואם מדובר בברכת הנהנין - גם אז מוציא אחרים, שהרי גם בבוקר חובה על האדם לשתות מיין הקידוש, וממילא חובה עליו לברך הגפן.

הדרך השנייה - חובה לקדש על היין ולברך את ברכת מקדש השבת, וברכת הנהנין של 'הגפן' הסמוכה לברכת מקדש השבת נגזרת אחריה, ולכן גם בה יש דין ערבות. לפי הדרך השנייה יוצא שבקידוש הבוקר הדבר תלוי בגדרה: אם היא ברכת הנהנין אז אין בה ערבות בברכת הגפן, שהרי אין שם ברכה שהיא תיגרר אחריה. אם היא מעצם הקידוש - יש בה ערבות.

הראשונים שנקטו כדרך השנייה: כדרך השנייה משמע לענ"ד מדברי הסמ"ג¹. הריטב"א כתב בשני מקומות כדרך השנייה (ראש השנה כט, ע"ב, ד"ה בעי, וכן בחידושי לפסחים נד, ע"א, ד"ה ואעפ"י, וראה שבט הלוי ח"ה סי' עז).

והאו"ז (הל' ר"ה סי' רסב), שגם הם כתבו כמו הסמ"ג שהספק בגמ' הוא לגבי קידוש הלילה. אין כאן ראייה גמורה, שהרי יתכן לומר שלדעתם הסיבה שהגמ' לא הסתפקה לגבי קידוש הבוקר היא מכיון שיתכן שברכת הגפן בבוקר היא מעצם נוסח הקידוש [וממילא פשוט שמוציא את חברו, ואין צד להסתפק בזה].

כד). שהרי ניתן לומר כך: בקידוש הלילה ברכת הגפן נגזרת אחר ברכת 'מקדש השבת' שהיא ברכת המצוות, ולכן הייתה הו"א לומר שבקידוש הבוקר, בו אין לברכת הגפן אחר מה להיגרר, בזה לא יוכל אדם שיצא להוציא את חברו. ולכן כתב הרמ"א ש"אפילו" בזה ניתן להוציא את חברו. לפי"ז אין ראייה האם לדעת הרמ"א ברכת הגפן היא ברכת הנהנין או מעצם הקידוש.

כה). סמ"ג, עשין, מצוה כז (סוף הלכות ברכת המזון, דפוס ראשון דף קי ע"ג, דפוס תקס"ז דף יב טור א, מהד' עם פירוש מי קמא ה'תשנ"ה עמ' קב): "ברכת הלחם והיין... אם יצא אינו מוציא, אפס ברכת המוציא שמברכים עם ברכת אכילת מצה, במצה דמצוה, וברכת היין שמברכים בלילי שבתות עם ברכת מקדש השבת והאיל וברכת אכילת מצה וברכת מקדש השבת הם חובה ויש כאן ערבות ואי אפשר שלא יהנה מהם ואסור להנות בלא ברכה - פוסק שם התלמוד (ש)אע"פ שיצא מוציא" (שו"ר שכבר עמד על זה בבני ציון לרב ליכטמן או"ח סו"ס קסז).

כמה ראשונים כתבו שאין ערבות בברכת הגפן של קידוש הבוקר, ואם כן בהכרח שהם נקטו שמדובר בברכת הנהנין, ובנוסף הם נקטו כדרך השניה. כך כתב הריטב"א בספרו 'הלכות ברכות' (פרק ב, הלכה כד, צוטט בספר הפרדס שער עשירי לצד דברי מי שחולק עליו) שמי שנסתפק אם בירך ברכת המזון חוזר, מפני שהיא דאורייתא, אבל בברכת העץ וכדו', שהיא מדרבנן, אינו חוזר כשהוא מסתפק אם בירך. וממשיך הריטב"א ואומר: "לפיכך מי שנסתפק לו אם קידש על היין בליל שבת - מברך ברכת קידוש (שהרי היא מדאורייתא) אבל לא בורא פרי הגפן (שבקידוש, שהרי היא איננה חלק מהקידוש אלא היא ברכת נהנין, ולכן היא מדרבנן ולכן אין חוזר בה כשיש ספק). אבל קידוש של סעודת יום שבת אינו אלא מדבריהם, ואם יצא אינו מוציא לאחרים, כשאר ברכות הנהנין, וכן אינו חוזר על ספיקו". בחידושים המיוחסים לריטב"א פסחים (קו ע"א ד"ה ביום) מובא: "וכתב הר"י קרהקושא: ונראה שהוא כברכת הנהנין דעלמא, שאם יצא אינו מוציא". כך גם באהל מועד לר"ש גירונדי (שי"א שהיה תלמיד הרשב"א, שער קידוש והבדלה, דרך א נתיב א): "וביום מקדשים... בורא פרי הגפן, ודינו כדין הנהנין ואם יצא אינו מוציא". כך גם בחידושי ר' דוד בונפיד תלמיד הרמב"ן (פסחים קו ע"א), שם הוא דן מהו יסוד הקידוש בבוקר, ולבסוף כתב: "והמוכן לנו מסוגיית הגמ' שיהא (עניינו של הקידוש בבוקר כדי) לקבוע סעודתו על היין, ואם כן הרי הוא בכלל ברכת הלחם וברכת היין שאם יצא אינו מוציא... ואף כשלא יצא (שבזה כן יכול להוציא אחרים) אינו רשאי לברך אותה (את ברכת הגפן) אא"כ ישתה הוא מן היין (דהיינו, שלא יכול לברך אם רק אחרים שותים מהכוס)".

המרדכי (פסחים המשך רמז תריא, על דף קא סוף ע"א¹, צוטט אצל ר"מ מצוריק², והובא באגודה³) כתב: "אדם העושה תענית חלום בשבת (ולכן אינו שותה מיין הקידוש) - לא יעשה ברכה (=קידוש של בוקר) לבני ביתו, דכיון דליכא רק ברכת בפה"ג שמא הוי כמו ברכת היין דאינו יכול להוציא אחרים כיון שאינו מוציא הוא עצמו". בפני מרן הב"י (רעג, ד) לא עמדו דברי כל הראשונים הנ"ל, לבד

כו). אגב, המהדיר במהד' מוסד הרב קוק נתקשה בצדק מה ענין זה שאינו מוציא אחרים לכך שהקידוש מדרבנן? לענ"ד נראה לתרץ שכוונת הריטב"א היא שאם הקידוש בבוקר היה מדאורייתא, הרי אז בהכרח שברכת הגפן, שהיא הדיבור היחיד שנאמר בקידוש בבוקר, היתה מעצם נוסח הקידוש, וממילא ניתן היה להוציא בה אחרים, שהרי היה בה דין ערבות (והשווה ר"ן פסחים קו ע"ב ד"ה אין לי על הרי"ף ד"ה זוכרהו).

כו). מהד' הרב הורוביץ מ"י תשס"ח עמ' קלו, מהד' הרב פרבשטיין מ"י תשפ"א ח"א עמ' רחצ. חלק זה במרדכי נקרא 'תוספות מערי פסחים', ולהשערת הרב הורוביץ הנ"ל מחברן הוא רבנו פרץ, רבו של המרדכי. לעומת זאת, הרב סטפנסקי (מהדיר המרדכי למס' פסחים במהד' הרב פרבשטיין מ"י תשפ"א, במאמרו במוריה תג-תה עמ' כג) דחה את ראיותיו של הרב הורוביץ, ושיער שמדובר בנוסחא של תוספות לפרק ערבי פסחים (ששונה מהתוספות הנדפסים על הדף), בה מובאות לעיתים דעות הנוגדות את שיטת ר' פרץ, ולכן לא מדובר בחיבור של ר' פרץ. הרב סטפנסקי מציע שמדובר בנוסחת תוספות שעברה עיבוד ועריכה ע"י רבנו המרדכי, שהוסיף לה, כדרכו, דעות שונות וכו'.

כח). הגהת ר"מ מצוריק על הסמ"ק (סמ"ק מצוריק מצוה רעז אות ז), שהביא כך בשם 'תוספות'.

כט). באגודה פסחים פרק י אות עא: "ור' יוחנן אמר אף ידי יין יצאו (פסחים קא ע"א) - פירש ר"י: ידי קידוש אדם יצא בשמיעה רק שישתה אחד, אבל ברכת בורא פרי הגפן לא יצא אדם אם לא ישתה בעצמו (עד כאן הוא בתוס' קא ע"א ד"ה ור' יוחנן, בלי לפרש שזו דעת ר"י). ואדם היושב בתענית בשבת לא יברך בפה"ג לבני ביתו". נראה שסיום דבריו הוא העתקת דברי המרדכי (אלא שהמרדכי דיבר בקידוש הבוקר דווקא, ובדאי שלזה גם כוונת האגודה, וצ"ע מדוע לא פירש זאת. והרב רועי הכהן זק, מעורכי ירחון האוצר, תירץ לי שתענית בשבת היא תענית חלום, וממילא היא ביום, לאחר שישן וחלם, ולכן לא היה צורך לפרש זאת).

מדברי המרדכי אותם הוא מביא בלשון זו: "כתב המרדכי דקידוש דשחרית אינו יכול להוציא אחרים אם הוא מתענה, כיון שאינו מברך (בקידוש הבוקר) אלא (רק) ברכת הנהנין (=הגפן) בלבד (ואין עמה ברכה נוספת, כמו בקידוש הלילה)".^ל

הראשונים שנקטו כדרך הראשונה: נראה שהר"י מלוניל הסביר כדרך הראשונה. כך גם משמע קצת מדברי כמה ראשונים (אור זרוע הל' ר"ה סי' רסב, פסקי הרי"ז, ריבב"ן, ספר הבתים שערי ברכות שער שני, ספר השלחן הל' סעודה שער שלישי, אבודרהם סדר תפילות חול שער שלישי). וכך גם משמע מסתימת רוב הראשונים, שסתמו והביאו את הנוסח שבגמ', מבלי לפרש כריטב"א ומבלי לחלק ולכתוב שיש ברכות נהנין מחוייבות שלמרות זאת לא מוציא בהן אחרים.

הרי"ף והרא"ש על מסכת פסחים (רי"ף פסחים סוף פרק עשירי, דף כז ב, מדפי הרי"ף, הו"ד ברא"ש פסחים פרק י סי' לו) כתבו שבברכת בורא פרי האדמה הנאמרת לפני אכילת הכרפס מי שיצא יכול להוציא אחרים. והביאו ראיה לדבריהם ממה שאמרו בגמ' ר"ה הנ"ל שניתן להוציא אחרים בברכת הגפן של הקידוש ובברכת המוציא של המצה. ברכת האדמה על הכרפס אינה סמוכה לברכה אחרת, ומכאן שהרי"ף והרא"ש נקטו כדרך הראשונה. לענ"ד גם מדברי הראב"ן והראב"ה יוצא שבכרפס ניתן להוציא אחרים^{לא}. וכך גם דעת ספר המאורות (ק"ט, ב, ד"ה והיכא דלית, עמ' שב) שהביא את דברי הרי"ף ללא חולק. וכך גם מובא במנהיג (הל' פסח סי' פה, מהד' מה"ק עמ' תצה) שהביא כך בשם רבי יוסף טוב עלם, ומיד הביא את דברי הרי"ף. וכך גם באמרכל (הל' פסח, נדפס בס' היובל למארכס עמ' קעא) בשם רבי ברוך ממגנצא. אע"פ שהעיטור ורש"י [ואולי גם בה"ג ועוד] חלקו וסברו שבברכת האדמה על הכרפס מי שיצא אינו מוציא אחרים^ל, מ"מ

ל). הבנה אחרת בדברי המרדכי יש למהרש"ל (הובאו דבריו בדברי השל"ה הק' בפירושו בגדי ישע על המרדכי אות לא, וכן בהערות המהדיר במרדכי מהד' הרב הורוביץ מ"י תשס"ח הערה 58).

לא). בראב"ן (דף קסו ע"ג, מהד' דבליצקי סי' טטו עמ' תפו לפסחים דף קכ ע"ב) כתב על העושה סדר פסח לכמה אנשים "וכל הברכות איהו מברך וטעמו אינון", ומשמע שאינו צריך לטעום מהכרפס. ונכדו הראב"ה (פסחים סי' תקכה מהד' ר"ד דבליצקי אות מב-מג עמ' קיג) הביא את דברי הרי"ף הנ"ל, ואח"כ הביא שוקנו הראב"ן כתב "יקדש בבית האחר והם ישתו ולא הוא, וכן בהמוציא ובירקי והם יטעמו ולא הוא".

לב). העיטור (לר' יצחק בן אבא מארי, הל' מצה ומרור, סדר ד' כוסות, מהד' רמ"י ורשא תרמ"ה ח"ב דף קלו סוף טור ב) הביא את דברי הרי"ף, ומיד השיג עליו שמי שיצא אינו מוציא אחר בברכת האדמה של הכרפס (בב"ח סי' תפד חידוש חידוש גדול, שנראה לומר שבעל העיטור לא בא לחלוק על הרי"ף אלא בא לפרש שהרי"ף גם הוא נקט שאין לברך האדמה על הכרפס כיון שאינו חיוב). בספרי דבי רש"י מובא גם כן שבכרפס מי שיצא אינו מוציא (ספר האורה ח"א סו"ס צ, מהד' מ"י עמ' רסה, איסור והיתר לרש"י סי' לו, מהד' מ"י עמ' מא, פרס הגדול מהד' תר"ל סי' קלג וסי' קלח, סידור רש"י סי' שפא, מחזור ויטרי מהד' תרפ"ג ח"א עמ' 283 הל' פסח סי' סז, מהד' גולדשמידט ח"ב הל' ליל פסח, ד). כמדומה לי שכן יוצא גם מדברי השאילתות והבה"ג ועוד (שאילתה צ, מהד' מירסקי, ויקרא עמ' מט, ע"פ אחד מכתבי היד של השאילתות. וכן בה"ג הל' פסח, מהד' מ"י עמ' קפג, מהד' מק"נ תשל"ב ח"א עמ' 296, מהד' ברלין תרנ"ב ח"א עמ' 145, ודברי הבה"ג הובאו במאה שערים לרי"צ גיאת הלכות פסחים ח"ב עמ' קד בשם הבה"ג, וכן במעשה הגאונים סו"ס כח בשם הבה"ג, וכע"ז מובא בהלכות פסוקות כת"י ששון, מהד' אהבת שלום עמ' פח. ואציין כאן לנוסח אחר שהובא בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' רפז ונעתק גם במעשה הגאונים סי' כח, ובסדר רב עמרם סדר פסח מהד' מה"ק עמ' קא, וכן לנוסח במעשה רוקח סי' סט וברוקח סי' רפד. וראה במקורות שצויינו בהלכות הרי"ף מהד' היימן עמ' 488), שהרי עולה מדבריהם שהעושה סדר עבור אחרים צריך לאכול בעצמו בכל מקום מהירקות (ורע"ז הילדסהיימר, מהדיר הבה"ג, הציע שם לגרס "ואכלין שאר ירקי" במקום "ואכיל", ולפי"ז אין מכאן ראיה). בשבלי הלקט סו"ס ריח הסתפק האם מי שיצא מוציא בכרפס את חברו. כמה ראשונים הביאו את שתי השיטות: בארחות חיים (הל' ליל הסדר סי'

מדבריהם נראה שגם הם פסעו בדרך הראשונה וטעמם הוא רק מפני שטיבול הכרפס כלל אינו חובה (וכך הוסברה דעתם בשבלי הלקט, טור ואבודרהם, פרישה, ועוד).³⁷

ר' ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב יב, חלק א, דף סו טור א) כתב שבקידוש הבוקר מי שיצא מוציא אחרים, וכך מובא בעוד ראשונים (תוס' ר"י שירליאון ברכות מז ע"א בתירוך השני, תר"י ברכות דף לד ע"ב מדפי הרי"ף על ברכות מז ע"א, בתירוך השני, רא"ש ברכות פרק שביעי אות טו על הגמ' שם, בתירוך השני, וכן ברא"ש פסחים פרק עשירי אות טז בתירוך השני, ובאשכול מהד' נחל אשכול תרכ"ח הל' סעודה סי' כא עמ' 46 כתב בתירוך השני הנ"ל, אלא שכידוע רבים סוברים שמהד' זו זוייפה, וכתבו רעק"א רעג, ד, ור"י טייב בערך השלחן רעג, סק"ה, והנצי"ב במרומי שדה פסחים צט ע"ב, שכן גם עולה מהתוס' פסחים קו ע"א ד"ה הוה). הרי שר' ירוחם וראשונים אלו נקטו כדרך הראשונה (ובסעיף הקודם הבאנו שכן הבין מרן הב"י את שיטת ר' ירוחם), או שלחילופין הם נקטו כדרך השניה, אלא שלשיטתם ברכת הגפן בבוקר היא מעצם נוסח הקידוש ואינה ברכת הנהנין.

הב"י מביא את דברי ר' ירוחם [שחלק על המרדכי שהובא בב"י], וכתב שכן פוסקים להלכה, משום שכן יוצא מהרי"ף והרא"ש הנ"ל. כך אכן נפסק בשו"ע (קסז, כ; וכן נראה מדבריו בסי' תפד, א) וברמ"א (רעג, ד).³⁸



פרק ד: שיטת הגרש"ז אורבאך (ואבני ישפה)

1. שיטת האבני ישפה

בשו"ת אבני ישפה (ח"א או"ח סי' סז) דן לגבי מי שקידש בשבת בבוקר על יי"ש ובטעות בירך עליו הגפן (במקום שהכל). האבני ישפה מביא את מחלוקת הראשונים שהובאה בב"י סי' קסז, כ (וגם בב"י סי' רעג, ד): לשיטת המרדכי אדם שיצא י"ח קידוש הבוקר אינו יכול אח"כ להוציא את

לו, וכן בכלבו סו"ס ג) הובאו דברי הרי"ף ומיד הובאה שיטת רבנו שלמה (רש"י) שחלק עליו. בטור או"ח תפד, א, הביא את שיטת הרי"ף ואת שיטתו המנוגדת של העיטור, וסיים שהרא"ש דחה את דברי העיטור, ונראה לפיכך שכן הכרעתו כשיטת אביו הרא"ש. באבודרהם (סדר ההגדה, מהד' תשכ"ג עמ' רלו, מהד' קרן רא"ם תשע"ה ח"ב פכ"א אות נג עמ' 296) הביא את כל דברי הטור. האגור (הל' ליל פסח, סי' תתכב, מהד' הרש"ר עמ' קלג) הביא את דברי העיטור ואת תמיהת הרא"ש עליו.

לג). בבני ציון לרב לכטמן או"ח סו"ס קסז כתב שטעמו של העיטור הוא כשיטת הריטב"א, שברכת נהנין שיש בה חיוב ניתן להוציא בה אחרים רק כאשר היא סמוכה לברכת המצוות וכדו', אולם לא זכיתי להבין את דבריו, שהרי נראה שטעמם של האוסרים הוא רק מפני שהכרפס אינו חובה, שכן עולה מדברי שבולי הלקט שם. וכן משמע מלשון כמה מהראשונים הנ"ל, כגון מהדרך שהבין הטור בשם הרא"ש את דברי העיטור, ודבריו הובאו באבודרהם. ולענ"ד גם מהב"י סי' תפד עולה שכן הוא הבין את שיטת העיטור (השווה אנציקלופדיה תלמודית כרך כח, ערך 'כל ישראל ערבים' ציון 345, ועיין פסחים קטו ע"א ברש"י ורשב"ם ועוד, ואכמ"ל), וכן מובא בפרישה (תמד סק"ד).

לד). אעיר בדרך אגב שבתורת הקדמונים לרב מולקנדוב (ח"ג סי' מא) חידש כדרכו וכתב שלמעשה נראה לפסוק בזה שלא כשו"ע, שהרי השו"ע לא ראה את דברי רבנו דוד ושאר הראשונים שכתבו שאין ערבות בקידוש הבוקר, אלא ראה רק את דברי המרדכי, ואילו היה השו"ע רואה את דבריהם מסתבר שהיה חושש להם, שהרי יש כאן ספק ברכות [ובבני ציון חשש לתתחילה לדעת ר' דוד וסיעתו]. עוד הוסיף, שאף אם היה השו"ע נשאר בשיטתו למרות זאת, מ"מ הרי "אנו פוסקים סב"ל נגד עמודי ההוראה ונגד הב"י" (ואכמ"ל).

חברו, כדין כל ברכת הנהנין. לעומת זאת, ר' ירוחם נוקט שהדבר אפשרי [וכך נפסק בשו"ע]. מעתה, כותב האבני ישפה, לפי המרדכי ודאי שברכת הגפן בקידוש הבוקר היא ברכת הנהנין, ולכן מי שאמר הגפן על הי"ש יצא ידי חובתו, שהרי הפסיד רק את ברכת הנהנין, אך את הקידוש עצמו הרי הוא עשה. האבני ישפה מחדש שגם לפי ר' ירוחם המברך הגפן על י"ש יוצא ידי חובת הקידוש, משום שגם לדעתו עיקר המצווה היא השתיה, והוא כמי שמקיים מצוה בלי הברכה שלפניה שיוצא. שאר המסובין ששמעו אותו - אם טעמו מהיין נראה שיצא, אך אם לא טעמו - בזה האבני ישפה מפקפק האם יצאו ומסיק שלא יצאו, שהרי מצד הברכה היא הרי לא חלה ומצד הטעימה הם הרי לא טעמו. עכ"ד.

ניתן להבין את דבריו בשני דרכים. האחת [וכך משמע יותר מלשוננו] - לפי ר' ירוחם עיקר הקידוש בבוקר הוא השתיה של כוס חשובה, והברכה היא ברכת המצוות, בדומה לברכת השופר שנאמרת לפני שמיעת השופר. הברכה אינה עיקר המצוה ולכן אינה לעכובא. השניה [הנראית נכונה יותר לפי האמת¹⁶] - ר' ירוחם סובר שברכת הגפן בקידוש הבוקר דומה לגמרי לברכת הגפן בקידוש הלילה. היא ברכת הנהנין, ומ"מ מי שיצא בה יכול להוציא את חברו מפני שלא ניתן לעשות קידוש בלי לברך הגפן¹⁷.



2. שיטת הגרש"ז אוירבאך

בעל האבני ישפה שלח את דבריו אל הגרש"ז אוירבאך, ובסימן הבא בשו"ת אבני ישפה (ה"א או"ח סי' סח) הובא מכתב תגובתו של הגרש"ז (המכתב נכתב בשנת ה'תשמ"א, והועתק למנחת שלמה, בשו"ת המחולק לחלקים ח"ב משנת ה'תשנ"ט ריש סי' ה', והוא בשו"ת מנחת שלמה המחולק למהדורות בחלק תנינא ה'תש"ס הדפסה רביעית תשע"ב סי' יד, וכן הועתק לשלחן שלמה ה'תשנ"ט סי' רפט א, אות א ס"ק ג). במכתבו מסכים הגרש"ז לדברי האבני ישפה שהמברך הגפן על י"ש יצא ידי חובה [אלא שהגרש"ז מוסיף שיותר נראה שגם המסובין יצאו אף אם הם לא טעמו כלום]. והגרש"ז מביא לזה ראיה ע"פ דימוי למקרה הבא: אדם ששכח לקדש בבוקר ובאמצע הסעודה בירך הגפן ושתה יין שלא לשם קידוש (שלשיטת הגרש"ז הוא לא יצא בזה, כיון ששתאו בלי כוונה לצאת ידי חובת קידוש, ולהלן ד, 16, נביא את המחלוקת בענין זה) ומיד נזכר שכלל לא קידש - מה יעשה? הגרש"ז א"א כותב ש"יכול לקחת כוס יין או שכר ולומר עליו פסוקים, שיהיה מוכח שזה לשם קידוש, וייתה

(לה). הבנה זו דחוקה בלשון האבני ישפה [שהרי הוא כתב שלפי ר' ירוחם ברכת הגפן ברכת המצוות, ואנו נצטרך לדחוק שכוונתו לומר שיש בה דין ערבות כדין ברכת המצוות]. מ"מ יש יתרון להבנה זו, לאור הבנת דברי ר' ירוחם היוצאת מלשון הב"י סי' רעג, כמובא לעיל [אולם, יש להעיר שהאבני ישפה מציין לדברי ר' ירוחם שהובא בב"י סי' קסז, ולא ציין לב"י סי' רעג].

(לו). לפי"ז יש מקום לדון כיצד לנהוג בנפק"מ הרביעית שהבאנו בפתיחת המאמר. יש מקום לומר שמכיון שעיקר הקידוש הוא הכוס, לכן האורח המתקרב יצא גם בלי ברכת הגפן, ולכן המקדש יחזיק כוס וישתה עבור האורח [ללא ברכה כלל] ובזה האורח יצא י"ח קידוש. אולם ניתן לומר אחרת - השתיה חייבת להיות ניכרת לשם שבת, ומכיון שבמקרה שלנו אין היכר אם לא יברך הגפן [שהרי זה נראה כסתם שתית כוס יין בתוך הסעודה] לכן עליו לברך הגפן עבור אותו אורח, מדין ערבות.

(כוונתו שישתה בלא ברכת בפה"ג, דהיינו שהוא מדבר במקרה בו אדם זה רגיל לשתות יין במשך סעודתו¹), ושפיר יכול לצאת לעצמו בכך וגם להוציא אחרים". מכך מסיק הגרשז"א בקל וחומר לנידון של האבני ישפה: "וכל שכן בפה"ג" שבירך בפה"ג (=בורא פרי הגפן) על יי"ש, אע"ג דברכתו לבטלה ולא כלום הוא (אותה ברכת הגפן) מ"מ הוה ליה כמי ששתה רביעית יין באופן שמוכח שזה לשם קידוש, דחושבני שיצא אע"ג שלא בירך². ואף גם בקידושא רבה של שחרית אפשר דאין הברכה מעכבת (אולי כוונתו לומר שמי שקידש בשבת בבוקר לפני הסעודה וכלל לא בירך, מ"מ יצא), והעיקר הוא השתיה לשם קידוש, כי נראה לענ"ד דאף אלה שכתבו שהעיקר הוא הברכה³ עיקר כוונתם לברך על יין ולשתות או אפילו לברך רק עבור אחרים (שאותם אחרים ישתו והמקדש עצמו לא ישתה) כשהוא שרוי בתענית כשיטת ר' ירוחם (שנפסקה ברמ"א שהובא לעיל), אבל לא מצינו בשום מקום שתהא חשיבות לברכת בפה"ג בלבד בלא שום צירוף עם ברכה אחרת (וכאן אין צירוף של ברכה אחרת לברכת הגפן, ולכן ודאי שהגפן כאן אין לה חשיבות בפני עצמה, אלא בהכרח שחשיבותה היא רק כשמצטרפת לה השתיה)."

לז). כך נראה מלשונו, וכך מוכח מהמשך דבריו שהביא מזה ראייה לדין מי שבירך בטעות הגפן על השיכר [ואף כתב שיש "כל שכן" למקרה הנ"ל]. כך גם הבין את דברי הגרש"ז בפסקי תשובות רפט אות ה, וגם נראה שהבינו מוציא השלחן שלמה שנציין בהערה הבאה.

לח). ניתן לפתוח את ראשי התיבות כך: "וכל שכן בורא פרי הגפן", דהיינו שאם לא אמר פסוקים בלבד כבמקרה הנ"ל, אלא ממש אמר ברכת הגפן שהיא לבטלה, כבמקרה זה, ק"ו שיצא. לפי הצעה זו יש לתקן "וכשברך" במקום "שבירך", וכך אכן תיקנו בשלחן שלמה. ניתן לפתוח את ראשי התיבות בדרך אחרת ובתיקון קל: "בכה"ג", כלומר – בכהאי גוגא. אכן במנחת שלמה הבינו כך, שהרי הם שינו וכתבו "וכל שכן בנידון דידן".

לט). תיבות אלו "שחושבני" וכו' כוונתם למי שמקדש באמצע סעודתו שאינו מברך הגפן ובכל זאת יוצא [אולם ניתן לפרש את התיבות הללו אחרת: "דחושבני" לפי כל הנ"ל שמי שבירך הגפן על יי"ש "שיצא אע"ג דלא בירך", כי ברכתו אינה נחשבת והיא בטילה].

מ). לכאורה כוונת הגרשז"א היא לדברי המג"א ורעק"א שהובאו לעיל [והובאו בתשובת האבני ישפה עליה הגיב הגרשז"א], וכן ציינו מהדירי המנחת שלמה. אולם הדבר תמוה, שהרי המשך דברי הגרשז"א לכאורה לא ייתכן בפירוש דברי המג"א והרעק"א. משום כך אולי צריך להידחק ולומר שכוונת הגרשז"א היא לדעה אחרת: לפי המרדכי ברכת הגפן בקידוש הבוקר היא ככל ברכת הנהנין [ולכן לא מוציא בה אחרים, אם המקדש כבר יצא]. בהכרח שלפי דעתו עיקר הקידוש הוא שתיית הכוס [שהרי הברכה איננה הקידוש, כי היא רק ברכת נהנין רגילה]. ר' ירוחם חלק על המרדכי, ולכן היה מקום לחשוב שלדעת ר' ירוחם עיקר הקידוש הוא הברכה. לכן מבאר הגרשז"א שר' ירוחם ודאי אינו סובר כך, שהרי לעולם לא מצאנו חשיבות לברכת הגפן לבדה, אלא כוונת ר' ירוחם היא שעיקר המצווה היא השתיה, והקדימו לה ברכה [כפי שלפני תקיעת שופר תיקנו ברכה]. הסבר זה בדברי הגרשז"א דחוק, הן מצד לשונו, והן מפני שלעיל כתב הגרשז"א שמי שנזכר באמצע הסעודה שלא קידש (והוא שתה כבר יין ונפטר מברכת הנהנין) "יוכל לקחת כוס יין או שכר ולומר עליו פסוקים... וישתה" (ללא ברכת הגפן), ומכאן שנקט שברכת הגפן אינה ברכת המצוות [ולכן ניתן לקדש בלי לחזור אחרי הברכה, וגם אין האדם רשאי לאומרה שוב במקרה בו הוא פטור ממנה מצד ברכת הנהנין]. כמדומה לי שיש לתרץ זאת לאחר שנקדים שאלה נוספת: הגרשז"א כתב שניתן לעשות קידוש בתוך הסעודה בלי ברכת הגפן, כלומר שלשיטתו הברכה אינה מעכבת. אם כן, מדוע הוא שוב כותב בהמשך "ואף גם בקידושא רבה של שחרית אפשר דאין הברכה מעכבת והעיקר הוא השתיה לשם קידוש"? מה הוא בא לחדש בדבריו אלו? לכן נראה לי שאחר שהרשז"ו נקט לעיל שהברכה היא ברכת הנהנין, הוא מוסיף כאן שגם לדעת הנוקטים שברכת הגפן היא ברכת המצוות [שזו דעת ר' ירוחם, כפי שביארנו כאן], מ"מ הם מודים שאין היא עיקר המצווה. וכמו שהשומע שופר בלי הברכה יצא י"ח שופר, כך גם לדעתם ברכת הגפן אינה עיקר המצווה. יש קושי בהסבר זה, שהרי אם כך מסביר הרשז"א את דברי ר' ירוחם היה עליו לפסוק כך גם בעצמו, שהרי דברי ר' ירוחם נפסקו בב"י ובשו"ע וברמ"א. וצ"ע.

מיד מוסיף הגרשז"א (הועתק בשלחן שלמה הנ"ל ס"ק ה, ובשו"ת מנחת שלמה הנ"ל): "אגב, נלענ"ד דהמקדש על יין שאינו שלו – שלא יצא קידוש, משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, וכמו שכתבו בקידוש על יין נסך (ראה בזה במקורות שהובאו בפסקי תשובות ערב, ה), ובפרט בשבת בבוקר שהעיקר בקידוש הוא השתיה, ולא חשיב רק כתנאי בעלמא..."

מדברי הגרשז"א הללו יוצא שלדעתו: 1. עיקר קידוש הבוקר הוא השתיה ולא הברכה. 2. נראה שלדעתו הברכה היא ברכת הנהנין [וכן עולה מדבריו במקומות נוספים, כגון בתיקונים לשש"כ (על פרק נג הערה פז): "בקידוש העיקר הוא הקידוש, וביום העיקר הוא השתיה, ולא הברכה שהיא קרובה לברכה הנהנין" (אולי כוונתו שהיא ברכת הנהנין, אך מאידך ניתן להוציא בה אחרים)]. 3. לא ניתן באמצע הסעודה לברך שוב הגפן לשם קידוש [במקרה בו מצד ברכות הנהנין אין חיוב בברכת הגפן], וכ"כ בשמו בשש"כ (פרק נב, כב). 4. המברך בטעות הגפן על יי"ש יצא ידי חובת קידוש.

בתוך הדברים נכנס הגרשז"א לענין נוסף, והוא חובת ההיכר. הוא מציין שצריך שהשתיה תהיה ניכרת שהיא לשם שבת [לענ"ד מסתבר שהגרשז"א סובר שחובת ההיכר היא לכתחילה, ובדיעבד היא אינה מעכבת, שהרי כך נראה יותר מהשו"ע והאחרונים, וכפי שהבאנו להלן ה, 4, כאשר דנו בדברי הגרצ"פ פראנק]. הוא מחדש שמי שאוחז בידו כוס יין באמצע הסעודה ואינו מברך הגפן - די באמירת הפסוקים כדי שיהיה ניכר שהשתיה היא לשם קידוש [וכן מובא בשמו בספר ארחות רבנו שחיבר גיסו^{מא} (וראה להלן ה, 4, שמהפרמ"ג נראה שפסקי ושמרו אינם היכר, וראה שם בהערה על דעת הרב שטרנבוך)].

דברים דומים מובאים במנחת שלמה פסחים (לדף צט ע"ב, על התוס' ד"ה לא יפחתו, ולפי דברי המהדירים ב'שער' הספר "שני העמודים הראשונים" לפרק העשירי בפסחים "נערכו מעצם כת"י רבנו זצ"ל", ומסתבר שאין כוונתם לשני העמודים הראשונים בספר אלא כוונתם לשני העמודים הראשונים בגמ', דהיינו דף צט ע"ב ודף ק ע"א, ולפי"ז המובא כאן הוא מכתב ידו): "קידושא רבה של שבת הוי רק בורא פרי הגפן והעיקר הוא השתיה, ואפילו הכי מוציא אחרים גם אם אינם טועמים והיינו מפני שהוא שלוחם לכבד את השבת בשתיית כוס. ופשוט הוא דאם היה שותה יין ביום השבת ובירך הגפן ואח"כ נזכר שעדיין לא קידש דנוטל כוס ושותהו לכבוד השבת, כי לא הברכה הוא הקידוש [אך אעפ"כ יאמר פסוקים של זכור את יום השבת וכדומה, שיהיה ניכר שהוא לכבוד שבת]" (אינני יודע מי הוסיף את המובא בסוגריים המרובעות האלו, ומסתבר לי שהמהדירים הוסיפו אותם ע"פ תשובתו הנ"ל אל האבני ישפה שנדפסה בשו"ת מנחת שלמה. ואם הדבר נכון, מסתבר שהגרשז"א עצמו לא כתב כך משום שלדעתו חובת ההיכר אינה אלא לכתחילה).

כך גם בחידושו מכת"י (מובאים בהליכות שלמה ניסן, ט, יד, עמוד רכב, וכן בשלחן שלמה רפט, א, ג, ב): "וגם נראה שאם בא אחד למקום שמקדש חבירו ונכנס לאחר ברכת הגפן - יכול לצאת עי"ז

מא). בארחות רבנו (ח"א הל' שבת אות מה עמ' קי, מהד' חדשה ח"א הל' שבת אות יד עמ' רי) דן באדם שבשבת בבוקר שכח לקדש והוא באמצע סעודתו וגם שותה יין פחות משיעור ושלא לשם קידוש, ואז נזכר שלא קידש, מה יעשה? ועל זה כתב: "גיסו הגרשז"א שליט"א סובר לומר שגם בבוקר צריך כוונה לקידוש ולא יצא יד"ח ע"י ביצוע הפת (כיון שלא התכוון לצאת בה י"ח קידוש). ויקח כוס ויאמר עליו 'ושמרו' וכו', אף שאין זה חובה לקידוש, וישתה ויצא יד"ח קידוש גם בלי בפה"ג".

שמבקשו להוציאו בהשתייה²², כי בלא"ה העיקר היא השתייה לכבוד היום, שהרי אם כיוון לצאת בקידוש ואין בדעתו לשתות יין, בכהאי גוונא שאם ירצה לשתות יצטרך לברך, אפילו הכי יצא ידי קידוש, ואם כן מוכח שהעיקר הוא השתיה [וצ"ע אם צריך להסתכל ולראות את שתייתו].

בהערה כאן הבאנו שני מקורות נוספים בשו"ת מנחת שלמה, מהם עולה כי בשנותיו המוקדמות הגרשו"א התלבט מהו גדר הקידוש בבוקר²³, ומה שהבאנו לעיל הוא מסקנתו.

בשש"כ פרק נב, כב (והערה צא, יצא לאור בשנת תשמ"ט, ויש לזה הוספה קטנה בחלק המילואים שיצא בשנת תשנ"ג, וכל זה הועתק לשלחן שלמה רפט, א, א, אות ב) כתב שהגרשו"א הורה לו שהשותה יין

מב. בהערת העורכים על קטע זה הנדפס בשלחן שלמה הוסיפו העורכים וכתבו: "ובעל פה אמר מרן זללה"ה לשואל, דבקידוש ליל שבת אם לא שמע ברכת בורא פרי הגפן – אינו מעכב, דעיקר הקידוש הוא הברכה השניה (מקדש השבת), אולם בקידוש של יום נראה שאם לא שמע מילה אחת (!!!) מברכת בורא פרי הגפן – לא יצא, כיון דזהו כל הקידוש. והגם שנוכח בראשונים (הערת העורכים: חידושי ר' דוד, ובמאירי) שקידוש זה הוא קביעות סעודה על היין, מ"מ לא דמי לקביעות על היין שבסעודה שלישית (הערת העורכים: אפשר דכוונתו לדעת הרמב"ם שהובאה בסימן רצא, שער הציון ס"ק יא, דלפ"ז כתב המשנ"ב שם ס"ק כא דטוב להדר לברך על היין תוך הסעודה. ע"כ הערתם. כמדומה לי שכוונתו היא שאם בירך הגפן בתחילת סעודה שלישית על יין פחות מרביעית, מ"מ יש ענין לשתות רביעית בהמשך הסעודה, משום קביעות, אע"פ שלא יברך עליו הגפן), דהתם אינו מתיר באכילה, משא"כ כאן זהו גם קידוש גמור שמתיר באכילה, והוא נקרא 'קידושא רבה', לכן צריך לשמוע כראוי כל הברכה". להבנת הדלה, תשובה בע"פ זו של הגרשו"א מנוגדת לענ"ד לדבריו בכתובים אותם הבאנו, ולכן מסתבר בעיני שנפל כאן שיבוש במסירת דבריו שבע"פ, וכדו', ואכמ"ל.

מג. המקור הראשון מופיע בשו"ת מנחת שלמה, בחלק שלוקט מכתבי הגרשו"א לאחר פטירתו (השו"ת המחולק לחלקים ה'תשנ"ט ח"ב סי' ה', קטע ב, ואינו מופיע במנחת שלמה המחולק למהדורות), ושם מובא כך: "מסתפקא בקידוש היום של שבת איך הדין באחד ששכח שלא קידש ואכל ושתה יין, דבשלמא בלילה מקדש ואינו מברך ברכת הגפן, אבל ביום שזהו עיקר הקידוש מה יעשה? ... (בקטע עליו דיילגתי דן הגרשו"א בענין מסתעף) והגרשו"ז זלזניק העיר דנכון שיקח כוס וישתהו בלא ברכה לכבוד שבת. אבל מסתפקא (האם דבריו נכונים), דאם עיקר המצוה הוא השתיה (כדברי הרב זלזניק) אם כן הרי לא מהני כלל להוציא בקידוש היום אחרים (שהרי לפי"ז הברכה היא ברכת הנהנין, והרי בברכות הנהנין אדם שיצא אינו מוציא את חברו. אם כן, כיצד אדם שכבר יצא י"ח קידוש יכול לקדש בבוקר השבת עבור חברו ואותו חבר שותה מיד בלי לברך הגפן בעצמו?! בנוסף, מכיון שהברכה אינה מדין הקידוש אלא מדין ברכת הנהנין אם כן כיצד החבר יוצא ידי הקידוש, והרי הקידוש אינו כולל דיבור שבו יש 'שומע כעונה' וניתן להוציא אחרים)? ועל כרחך דעיקר המצוה הוא הברכה (ולכן יכול להוציא אחרים בברכה, מדין ערבות). ואולי עיקר המצוה הוא מה שאוחזו יין ביד לכבוד שבת, וכעין כוס ברכת המזון שאין מברכין (עליה 'הגפן') בסעודה שלישית לדעת הסוברים דאסור בשתיה קודם שיבדיל עיין מג"א סי' רצ"ט סק"ז (לענ"ד כוונתו היא שאחיות הכוס לכבוד שבת, בזה יכול להוציא אחרים כיון שעניינה לכבוד את הסעודה, וגם האחרים מכבדים את הסעודה בזה שיש שם אדם שאוחז כוס). סוף דבר שיש ספק גדול בעיקר קידוש היום מהו. והגרשו"ז (כוונתו כנראה לגרשו"ז זלזניק הנ"ל, דהיינו שבעקבות דברי הגרשו"ז אוירבאך חזר בו הגרשו"ז זלזניק) אמר דבכה"ג יקדש על הכוס ויאמר כנוסח הכל בו 'ברוך מקדש השבת' בלא שם" [ובשלחן שלמה פסחים נוסף כאן: "ואולי סגי באמירת 'על כן בירך' וגו' וצ"ע"]. לענ"ד פשוט שכוונתו שע"י אמירת 'ברוך מקדש השבת' הוא יוצא לפי הדעה ש"עיקר המצוה הוא הברכה". לפי"ז דברי הגרשו"א כאן סותרים את דבריו בקטע הקודם במנחת שלמה (שהובאו בגוף מאמרנו), שבהם הכריע הגרשו"א שהברכה אינה מעיקר המצוה (משום כך, ת"ח חשוב טען בפני שכוונת הגרשו"א כאן היא שבאמירת 'ברוך מקדש השבת' ניכר שהכוס היא לשם קידוש של שבת, ומעתה אין כאן סתירה. אולם, לא זכיתי להבין כיצד פירושו של אותו ת"ח חשוב יכול להיכנס בלשון הגרשו"א שלא הזכיר מאומה על ענין ההיכר. לכן, לענ"ד עדיף להסביר את הסתירה באופן אחר, וכפי שנביא מיד). הקטע בו אנו עוסקים קעת נערך ונעתק במנחת שלמה פסחים ה'תשע"ג סי' כג ענף ב, ושם העירו העורכים שהקטע הוא מימי חורפו של הגרשו"א, ולכן הוא הסתפק כאן האם הברכה עיקר או שמא אחיות הכוס והשתיה, אולם אח"כ חזר בו בשו"ת מנחת שלמה הנ"ל שם הכריע שהשתיה עיקר (לפי דרכם מוכן מדוע קטע זה לא הופיע בשו"ת מנחת שלמה המחולק למהדורות). המקור השני מופיע בשו"ת

שלא לשם קידוש ונזכר אח"כ שלא קידש, אזי אם הוא יכול לקדש שוב עם ברכה, כי הוא לא התכוון בעת שבירך הגפן לשתות עוד יין (וממילא הוא צריך לברך הגפן אם ישתה יין כעת) - אז כעת "יקח כוס אחרת של יין ויברך עליה הגפן לשם קידוש" (בשלחן שלמה נוסף כאן משפט שאינו מופיע בשש"כ: "כי לא הברכה הוא הקידוש", ומשפט זה אינו מובן כ"כ בעיני. וכי יש צורך לומר שלא די לברך בלי כוס?!!), אבל "אם היה דעתו לשתות עוד יין, או שהוא רגיל לשתות יין בתוך הסעודה (שבזה דינו שברכתו פטרה את כל היין שישתה במשך הסעודה), והרי עכשיו אין היכר במה שישתה עוד כוס יין, כיון שאינו מברך עליה - יברך על הפת ויכוון שיהא זה לשם קידוש". הרי שלמרות שבדבריו הנ"ל שבאבני ישפה מבואר שהוספת הפסוקים ללא ברכת הגפן יוצרת היכר, מ"מ מדבריו בשש"כ נראה שהגרשו"א לא רצה להורות כך בשש"כ²⁷. [אגב, ניתן להבין מדברים אלו שבברכת הגפן ללא פסוקים יש היכר גם כאשר שותה את כוס הקידוש באמצע סעודתו, אך לענ"ד צ"ע מה הסברא בזה (וכך גם הבין בשש"כ נג, יג, הערה מז, מתוך דברי הביא"ה, שיש היכר בברכת הגפן שבאמצע הסעודה, ונראה שהשש"כ תמה מה הסברא בזה. ולהלן ה, 8, הבאנו שגם הרב זילברשטיין הבין כנ"ל מהביא"ה ואף הוא תמה מה הסברא בזה, אך הערנו כאן בהערה שלענ"ד אין ראייה מדברי הביא"ה). ובאמת נראה שכוונת השש"כ היא דווקא למי ששותה את היין לפני המוציא, וכן מדויק בלשונו, ואם כן בזה יש היכר, וראה כאן בהערה שפלפלנו מעט בדעתו בענין זה²⁸].

מנחת שלמה ח"ב (בשו"ת המחולק לחלקים ה'תשנ"ט הוא בח"ב סי' ה קטע ג, ובשו"ת המחולק למהדורות הוא בחלק תנינא ה'תש"ס הדפסה רביעית תשע"ב סי' יד, אות ב, וקטע זה הועתק לשלחן שלמה רעד, ב, ב, ח), ושם מובא כך: "בקידושא רבה של שבת בבוקר... אך יש לחלק דהתם (בקידושא רבה) אפשר שהברכה היא העיקר". מתוך דבריו אלו אני משער שקטע זה הוא מהתקופה בה הגרשו"א חכך בענין זה לכאן ולכאן, ועוד לא הכריע שהעיקר הוא השתיה.

מד. וראה גם בהערה הבאה שכן העיר בעל השש"כ (נג, יג, הערה מז), שבפסוקי 'ושמרו' אין היכר. לפי"ז יש לציין שבפס"ת כתב ע"פ המובא במנחת שלמה שאמירת הפסוקים באמצע הסעודה יוצרת היכר, ולא ציין לדברים שבשש"כ. מה הטעם שבשש"כ הושמט ענין זה של היכר ע"י אמירת הפסוקים? נציע כמה תשובות אפשריות: 1 - הגרשו"א חזר בו. 2 - מדובר בחידוש של הגרשו"א, שאין לו מקור קדום, ולכן הגרשו"א סבר שאין מקום להזכירו בספר הלכה פופולרי המופץ לכל הציבור (וקצת צ"ע לפי"ז למה לא הזכיר זאת בהערה). לפי דרך זו, מה שהובא בשש"כ שיקדש על הפת, אין זה בדיוק, שהרי בקידוש על הפת אין היכר וממילא אין בזה עדיפות על פני קידוש על כוס יין ללא היכר. מה שכתב השש"כ שיקדש על הפת פירושו שאין צורך להטריחו למלא כוס יין וכו', וניתן להסתפק בקידוש על הפת. 3 - מדובר בחידוש של הגרשו"א, ללא מקור קדום, ולכן הגרשו"א סמך עליו רק במקרים קיצוניים. במקרה שבו עסק השש"כ יש פתרון חילופי קל לביצוע שנזכר אצל הפוסקים: לעשות קידוש על הפת. אע"פ שאין בזה היכר, אך מ"מ הדבר כשר. לעומת זאת במקרה בו עסק האבני ישפה, האדם כבר נמצא בתוך סעודתו ואינו יכול לקדש על הפת. הפתרונות האפשריים הם קשים ומוזרים: הוא יכול לעצור מלאכול, לברך ברכת המזון, לצאת מחוץ לבית לטויל ארוך, ורק אז להמשיך בסעודה. זהו פתרון מאוד לא נוח. לחלופין הוא יכול לעשות קידוש על כוס בלא ברכה ובלא פסוקים. זה פתרון דחוק הלכתית, ובנוסף מזויר מאוד בעיני הנוכחים בסעודה. לכן, במקרה זה בלבד, הגרשו"א הציע להסתפק באמירת הפסוקים.

מה. אולי צ"ל שהיה פשוט לו שנוהגים לומר פסוקים, ולפי"ז הסברא בזה היא שכשאומרים פסוקים עם ברכה כך הוא דרך הקידוש ולכן יש בזה היכר שזהו קידוש, אך כשאומרים פסוקים ללא ברכה אין זה המנהג הרגיל בקידוש ולכן אין כאן היכר. אולם, הסבר זה אינו מסתבר, ובנוסף תירוצו זה אינו מסתדר עם המובא במק"א בשש"כ, כפי שנעיר מיד. הביא"ה כתב שמי שלא היה לו יין ולא חמר מדינה וכו', ובאמצע הסעודה הגיע לו יין - יעשה קידוש על היין (ביא"ה רפט, ב, ד"ה אוכל). בשש"כ (נג, יג, הערה מז) כתב שמשמע מהביא"ה שהוא הדין אם הגיע לו חמר מדינה כגון בירה [שאין מברכים עליו ברכת הנהנין באמצע הסעודה]. השש"כ העיר: "יש לברר במה ניכר שעושה לשם קידוש? דאם באמירת 'ושמרו' וכדו' - הרי אינה אלא מנהג", עכ"ל. נראה מזה שכוונתו שפסוקי 'ושמרו' אין בהם היכר [אך אולי צ"ל

פרק ה: חכמים שהתייחסו לנידון בקצרה

בפרק הקודם הובאו דברי הגרש"ז אויירבאך שהתייחס לנידון באריכות. בפרק זה יובאו דברי האחרונים שהתייחסו לנושא בקצרה. דבריהם יובאו לפי סדר הדורות, אלא שדברי רעק"א יובאו רק בסיום הפרק, משום שדבריו בענין אינם ברורים לנו.

בניגוד למסקנת הגרש"ז, כמה מהפוסקים שנביא נקטו שברכת הגפן היא מעצם הקידוש. אולם, מכיון שפוסקים אלו התייחסו לנידון בקצרה בלבד, וחלק מהם רק העירו בזה או השיבו בדרך הילוכם, לכן יש אפשרות לומר שהם היו חוזרים בהם אילו היו רואים את הראיות מהראשונים שהבאנו לעיל, ואת דברי הגרש"ז שעסק בנושא במשך שנים רבות וכתב אודותיו באריכות.

1. שפת אמת

בשפ"א (ר"ה כט ע"ב) נראה שנקט שברכת הגפן בקידוש הבוקר היא מעיקר דין הקידוש.

2. משנה ברורה

מדברי המשנ"ב משמע קצת שברכת הגפן בקידוש הבוקר היא ברכת הנהנין¹.

בדוחק שכוונתו שאע"פ שהפוסקים כן גורמים להיכר, מ"מ לא יתכן שהביאו"ה דיבר מתוך הנחה שאומרים אותם, שהרי אין חובה לאומרים. לענ"ד כוונת השש"כ אינה לתמוה דווקא על מצב שמקדש על בירה, אלא גם על מצב בו מקדש על יין. אותו אדם כבר קידש על הלחם ויצא בזה ידי חובתו, והשש"כ מורה לו ע"פ הביאו"ה שיקדש בנוסף על היין כדי לצאת ידי הדעות שנקטו שאין אפשרות לקדש בפת (וראה להלן ה, 4, שכן גם נראה מדברי הגרצ"פ פראנק). והדבר צ"ע, שהרי הנוקטים שלא יצא בפת הוא מפני שאין בזה היכר (כמו שהבאנו להלן פרק ה, 4), ואם כן מה יועיל שיעשה קידוש על יין בלי היכר? באמת לענ"ד יש לתרץ כך את תמיהת השש"כ: דברי הביאו"ה נאמרו רק כלפי מי שלא אכל פת באותה סעודה, וכמו שהבאנו להלן ה, 4, בהערה, ע"ש, ומעתה אם יקדש באמצע הסעודה יצא י"ח קידוש. ואע"פ שאין בזה היכר, הרי סו"ס דין היכר הוא רק לכתחילה לדעת המשנ"ב (כפי שהבאנו להלן ה, 4). אעיר לסיום ששמעתי מהרב שי דאום שליט"א שהגרש"ז א"ה הורה לו שאשה שיש לה בחילות והיא חייבת לאכול ואין היא מסוגלת לשתות מיץ ענבים או יין, תעשה אותה אשה את הקידושא רבה על קפה. ואמר הגרש"ז א"ה שתגיד את פסוקי 'ושמרו', "כדי שגם הקפה ידע שהוא קידוש"... יתכן שהדברים נאמרו בחיוב, אך להבנת, אף שהם מחודשים מ"מ הסברא בזה ברורה מאוד. כאשר עושים קידוש על יין או י"ש וכדו' ההיכר הוא בזה ששותים אותם לפני הסעודה. [כנראה הנחת היסוד היא שבדר"כ בסעודה פשוטה מתחילים לאכול דבר משיב, לחם או מזונות, ובתוך הסעודה שותים י"ש או יין. לכן שינוי הסדר מראה שמדובר בסעודה חשובה ובקידוש לכבוד שבת]. אולם, כששותים קפה ואחריו אוכלים עוגה לא ניכר דבר בכך שמקדימים את הקפה, שהרי כך הרגילות, ואין שום חשיבות בהקדמת הקפה. לכן במקרה כזה מסתבר מאוד שראוי לומר את פסוקי 'ושמרו' לפני ברכת שהכל על הקפה, כדי שיהיה כאן היכר.

מו). המשנ"ב ס"ק יט (ע"פ הט"ז סק"ג, וראה גם בט"ז סי' קסז ס"ק יז) מביא שלמרות שיש דין ערבות בקידוש הבוקר, מ"מ אין דין ערבות בברכת המוציא בסעודות שבת. וזאת, משום שהחובה לאכול לחם הוא 'מצוה' סתם, והחיוב אינו אלא ההנאה מסעודת השבת [ולכן מי שנהנה מכך שהוא מתענה בשבת רשאי להתענות], ואם כן גם הברכה על הלחם היא ברכת הנהנין. ברכת המוציא היא ברכת הנהנין, וממילא אם ברכת הגפן בקידוש הבוקר היא חלק מנוסח הקידוש, היה ראוי לו למשנ"ב להביא את הדיון הזה לגבי קידוש הלילה (שהוא ברכת הנהנין), ולא בס"ק י"ט העוסק בקידוש היום. מכך נראה קצת שהמשנ"ב מבין שקידוש היום הוא ברכת הנהנין. לפי"ז מה שכתב המשנ"ב לפני כן שברכת הגפן

3. א"א מבוטשאטש רי"י יאנובסקי הגר"ד בהר"ן ועוד

יש מנהג שנוצר בכמה וכמה פוסקים, ולפיו כל אחד מהמסובים מברך בעצמו הגפן אחר שהוא מסיים לשמוע את המקדש (בפסקי תשובות רעא, לו, הביא את הפוסקים שהזכירו מנהג זה). הדברי יציב (ח"א סי' קלה, אות יד) כתב שהנוהגים כך נקטו כנראה שברכת הגפן היא ברכת הנהנין [ולענ"ד כן עולה מההסבר למנהג זה שהביא האשל אברהם מבוטשאטש ריש סי' רע"א, ומההסבר למנהג שהובא באלף למטה על המטה אפרים סי' תרכה, מד, סוף סקע"ד. אך לפי ההסבר למנהג זה שהובא בשו"ת הד"ר סי' ז' אין ראיה מהמנהג לכאן או לכאן, וראה גם שו"ת עמק הלכה לרב זאב וולף סו"ס כג]. יש שהביאו שמנהג זה נהוג גם בקידוש הבוקר (א"א מבוטשאטש ריש סי' רעא, שו"ת הד"ר סי' ז, קונטרס התשובות לרי"י יאנובסקי בעל טהרת ישראל סי' ז), ואם כן, לפי הדברי יציב הם נקטו שברכת הגפן היא ברכת הנהנין גם בקידוש הבוקר. אכן כך כתב בקונטרס התשובות לרי"י יאנובסקי (שם) שברכת הגפן בקידוש הבוקר היא ברכת הנהנין, ולכן ניתן לשמוע את הקידוש מאחר, ואז השומע יברך בעצמו הגפן ויטעם מהקידוש, שהרי "יוצא בהקידוש מה שצריך על הכוס, ואף שברכת הנהנין מברך לעצמו שהיא בפה"ג" (וראה בדברי הגר"מ שטרנבוך, שנדפסו באליבא דהלכתא גליון נא עמ' קמח).

בספר ארח דוד אות קכח הובא מנהגו של הגר"ד בהר"ן, שכשהוציא אחרים בקידוש אמר להם לברך בעצמם הגפן. והובא שם בהערה שדודו, רבי יעקב יהודה לייב לעווי (בתחילת ספרו בית לאבות), התנגד לזה, שהרי אם כוונתם לא לצאת מהמקדש שבירך הגפן, יוצא שבקידוש הבוקר הם כלל לא יצאו י"ח קידוש [ועי"ש מה שהביא בשם החמדת שלמה, שככל הנראה לא הסכים עמו בזה, וראה בזה בשש"כ מח, יג]. מכך נראה שלדעת הגר"ד בהר"ן מי שהתכוון לא לצאת בברכת הגפן מ"מ יצא י"ח הקידוש, שהרי עיקר הקידוש הוא אחיזת הכוס ושתייתו. לעומת זאת, לדעת דודו ברכת הגפן היא מעיקר הקידוש.



4. הגרצ"פ פראנק

הגרצ"פ (הר צבי פסחים קב ע"ב) מסתפק מה דינו של אדם שבאמצע סעודת שבת בבוקר שתה יין וברך הגפן מבלי לצאת בזה ידי קידוש, ומיד אח"כ נזכר שלא קידש: "לברך על היין אינו

בקידוש הבוקר היא "מצווה עליו כשאר מצוות", אין כוונתו לומר שהיא ברכת המצוות, אלא כוונתו רק שבפועל חובה לברכה.

אעיר לדברי ספר ביאור השלחן (לרב יאמניק, על השו"ע רעג, ד, הערה יא), שכתב שלפי המג"א (ערב, סק"ט, הובא במשנ"ב ס"ק לג) נראה שברכת הגפן בקידוש הבוקר היא ברכת נהנין. ולפי הא"ר (סק"ז, הובא בכה"ח אות נח) לכאורה נראה שהיא חלק מנוסח הקידוש, וכדברי הא"ר כתב גם המשנ"ב (ביאור"ה סי' קצ, ד, ד"ה מהמסובין). אולם, ביאור השלחן מסיים ומסביר שבאמת ניתן לבאר את דברי הא"ר והמשנ"ב גם אם נאמר שהיא ברכת הנהנין.

עוד אעיר: במשנ"ב רעא, ס"ק עט כתב: "כתב המג"א אם קידש שחרית על שיכר ונשפך הכוס, אין צריך להביא אחר, כי יש אומרים שדי במה שמברך המוציא על הפת, והגרעק"א בחידושו חולק על זה", ומיד בהמשך מאמרנו נדון במחלוקתם זו. לענ"ד אין מחלוקת זו קשורה בהכרח לנידון דידן, שהרי בין אם נאמר שברכת הגפן היא מעיקר הקידוש ובין אם נאמר להיפך, מ"מ לפי שני הצדדים ייתכן שהטעיה מהכוס היא לעיכובא.

יכול, שכבר בירך. וקידוש לא היה, שלא נתכוון לקידוש וגם שתייתו לא היה מכוס מלא. ומסתפקנא^מ אם מחויב להפסיק ולברך ברכת המזון ואח"כ יאכל שנית אחרי שיברך על היין לשם קידוש...^מ, עכ"ד.

לפני שנבחן את דבריו נביא את מחלוקת הראשונים והאחרונים לגבי דין 'היכר' בקידוש הבוקר. רבנו פרץ, המגיד משנה והרא"ש כתבו שבקידושא רבה יש היכר, משום שהוא לא שותה את היין לאחר המוציא, כרגילותו, אלא שותה אותו לפני המוציא. ולכן כתבו המ"מ והרא"ש שבשבת בבוקר לא ניתן לקדש על הפת בשום פנים ואופן, משום שאין שום היכר שהדבר נעשה לכבוד שבת, ויש אחרונים שנקטו כך. לעומתם, הראב"ד נקט שניתן לעשות קידוש על הפת. ונראה שרוב האחרונים נקטו שבדיעבד כשאין ברירה אחרת ההיכר אינו מעכב ויוכל לקדש על הפת^מ.

מז). בפסקי תשובות (רפט אות ה, בהערה) כתב שהגרצ"פ פרנק מצדד שיברך ברכהמ"ז ויצא מביתו ואח"כ ישוב ויברך שוב קידוש ויטול. אולם לענ"ד מלשון הגרצ"פ נראה שהוא רק מסתפק בזה.

מח). כאשר מקדש בשבת בבוקר על יין יש בזה היכר, משום שבדר"כ רגילים לשתות יין לאחר המוציא, ואילו בקידוש מקדימים את היין לפני המוציא (תוס' רבנו פרץ פסחים קו ע"א ד"ה אמר. וכע"ז במגיד משנה שבת כט, י, שכתב שבבוקר לא ניתן לקדש על הפת משום שאין בזה את ההיכר הנ"ל. וכן נראה משו"ת הרא"ש כלל כב, אות י, שכתב שמי שאין לו יין לא יכול לעשות קידושא רבה "ותיקנו חכמים קידוש היום לשנות מיום חול ולברך על היין תחילה, וזה שאין לו יין אי אפשר לו לקדש ביום"). מעתה יש לדון האם ניתן לעשות קידוש בשבת בבוקר על פת, שהרי בזה אין שום היכר. הראשונים נחלקו בזה. לדעת הרא"ש והמגיד-משנה הדבר אינו אפשרי, כמש"כ לעיל, ולעומתם לדעת הראב"ד על הרמב"ם שבת כט, י, הדבר אפשרי בשו"ע רעב, ט, פסק לגבי קידוש הלילה שקידוש על פת עדיף מקידוש על יי"ש, ומ"מ בבוקר "טוב יותר" לקדש על יי"ש, מפני שאם יקדש בבוקר על הלחם לא יהיה בכך היכר. כלומר, לכתחילה יש לדאוג שיהיה היכר שהכוס היא של קידוש, אף שבדיעבד הדבר אינו לעיכובא. אלא שהדבר אינו מוסכם, שהרי מפשט לשון השו"ע רפט, ב, נראה שפסק להיפך (וראה להלן מה שנביא מדברי המשנ"ב על השו"ע בסי' רפט, וראה בשערי הלכות לרב יעקב בן יעקב שן שמעון על השו"ע הלכות סי' רפט, ה, הערה ח, שכתב שנראה לו לתרץ את הסתירה, שבסי' רעב העתיק השו"ע את לשון הטור, אך עיקר שיטת השו"ע היא כמו שכתב בסי' רפט, ע"ש שדן בזה ונשאר בצ"ע. השווה גם תורת הקדמונים לרב מילקנדוב ח"ג ריש סי' א' שהביא שכשיש סתירות בשו"ע פעמים רבות הוא משום שרק הביא בקצרה את לשון הראשון שנזכר בבי"ב באותו מקום, וכדי לדעת מה העיקר לדעתו יש לבדוק את פסיקתו בבי"ב במקום בו הרחיב בענין). יש מהאחרונים שכתבו שאין אפשרות לקדש על הפת. כך יוצא לענ"ד מהפרמ"ג במשכנות וזה רעג סוף אות ג, ובסיום דבריו כתב "וצ"ע", והו"ד בכה"ח רעג, לג, ושוב הביאו בכה"ח סי' קסז, קלה, בהשמטת ה"צ"ע הנ"ל [אך בפרמ"ג רפט משיב"ז סוף סק"א נראה שנקט לעיקר להיפך, וכשיטת המג"א, וצ"ע]. וכן נראה מדברי החשו"קי חמד פסחים יג ע"ב עמ' קלד-קלו (וראיתי מי שהעיר שכן עולה מהשתילי זיתים על השו"ע רעג, ד). לעומתם י"א שניתן לקדש על הפת. כך נראה מהמג"א רפט סק"ד (והביאו במטה יהודה סק"ו, וכע"ז במג"א רעא ס"ק לב, ולבושי שרד שם), ומערה"ש סו"ס רפט, וכן עולה מהחיי"א ח"א כלל ה, יח, ומהמאמ"ר רפט, סק"ו. ולהלן בסוף הערה זו נביא שכן נראה גם מהמשנ"ב [ומדברי המג"א והמשנ"ב משמע לענ"ד שלדעתו כך פסק השו"ע], וכדבריו פסק בשש"כ נג, יב (ומ"מ כתבו המשנ"ב והשש"כ שאם הוזמנה לו כוס יין אח"כ - יהדר לקדש עליה, כדי לצאת ידי החולקים). ובשו"ת אבני דרך ח"ו, מ, בשם הגר"י ליברמן והגר"א נבנצאל. וכע"ז כתב הגר"מ שטרנבוך (אליבא דהלכתא גליון נא עמ' קמח, ועיי"ש שיאמר לפני ברכת המוציא "זכור את יום השבת לקדשו" וכדאי שגם יבצע על שתי הככרות, וכך יהיה בזה היכר). וכן עולה מדברי הסטייפלר (ארחות רבנו ח"א הל' שבת אות מה עמ' קן, מהד' חדשה ח"א הל' שבת אות יד עמ' רי) והגרשו"א (שו"ת מנחת שלמה, המחילק לחלקים ה'תשנ"ט, ח"ב סי' ה', קטע ב, הועתק בשלחן שלמה רפט, א, א, אות ד, והועתק גם במנחת שלמה פסחים ה'תשע"ג סי' כג ענף ב), שהובאו להלן סעיף 16. ולענ"ד כך גם עולה מדברי הגרצ"פ פראנק שהבאנו כאן, כמו שכתבנו לעיל. ולענ"ד יש מקום לדון האם אלו שנוהגים לומר פסוקים לפני קידוש הבוקר יאמרו במקרה זה את הפסוקים אחר נטילת הידיים ולפני שיקדשו ע"י אמירת המוציא על הפרוסה, שהרי אם נאמר שאמירת

הרב פראנק מביא שני טעמים מדוע אדם ששתה יין בתוך סעודתו לא יצא י"ח קידוש, והוא לא מציין טעם נוסף לכך - משום שאין כאן היכר. מכאן ראייה שלדעתו היכר אינו מעכב.

מדברי הרב פראנק עולה שאילו אותו אדם היה נזכר שלא קידש לפני שברך הגפן באמצע סעודתו, בזה היה פתרון לדבר - לקחת מיד כוס יין ולברך עליה הגפן, ובוה לצאת ידי קידוש. גם מכאן יש ראייה שהרב פראנק סובר שהיכר אינו מעכב בקידוש. [היה מקום לדחות ולומר שבמצב כזה יש היכר, שהרי יאמר את פסוקי "ושמרו" לפני השתיה (ולעיל ד, ב, הבאנו שלדעת הגרשז"א פסוקי ושמרו יוצרים היכר, וראה במה שהבאנו בהערה הקודמת מהרב שטרנבוך). אולם באמת נראה יותר שפסוקי "ושמרו" אינם יוצרים היכר, משום שהפסוקים אינם חובה. וכמדומה לי שכך עולה מדברי הפרמ"ג המובאים כאן בהערה¹³].

הפסוקים יוצרת היכר, אם כן אולי כדאי לאומרם. בפס"ת רעב הערה 78 כתב ע"פ ספר ברכת הבית שער מו סעיף לה שלא יאמר את הפסוקים, ובש"כ נג הערה מג כתב שניתן לאומרם, וכמדומה לי שכדבריו מוכח מהפרמ"ג א"א רפט סק"ב, וראה מש"כ לעיל בשם הרב שטרנבוך.

נעבור כעת לדון בשיטת השו"ע המג"א והמשנ"ב. השו"ע כתב בסי' רפט, ב, שבקידוש הבוקר מי שאין לו יין "אם אין לו שכר ושאר משקין - אוכל בלא קידוש", ומפשט לשונו משמע שלא יקדש על הפת כיון שאינו יוצא בזה. אולם הבאנו לעיל שיש סתירה לזה מדברי השו"ע רעב, ט, ולענ"ד אולי זו הסיבה למה שכתב המג"א, וממנו ציטט מילה במילה המשנ"ב רפט, סק"י: "אוכל בלא קידוש - פירוש, כשיש לו פת אומר המוציא על הפת ואסור לאכול דבר אחר קודם לכן [והמשנ"ב הוסיף כאן: "לדעת קצת פוסקים (ראב"ד)"], ואם אין לו גם פת אוכל בלא קידוש". לדבריהם, מה שכתב השו"ע בסי' רפט הוא דווקא במי שאין לו פת, אך במקרה בו יש לאותו אדם פת, בזה יש לחשוש לשיטת הראב"ד ולא לאכול לפני שיקדש על הפת. הביא"ה במקום (רפט, ב, ד"ה אוכל) מוסיף שמ"מ אם באמצע הסעודה הגיע לו יין - יקדש עליו, כדי לצאת ידי הסוברים שאי אפשר לקדש על פת (כע"ז בשעה"צ רצא, ט, והעיר בשש"כ נג, יג, הערה מח, שמלשון שעה"צ יוצא שזה "הידור" בלבד). וגם מזה ראייה שלדעת המשנ"ב אין ההיכר מעכב, שהרי השו"ע יין בתוך הסעודה אין בזה היכר (ומן הסתם המשנ"ב אינו מדבר דווקא במי שאומר פסוקים, ובנוסף כלל לא ברור שהפסוקים יוצרים היכר, וכמו שנביא בהערה הבאה). כוונת הביא"ה היא שמי שאף לא בירך המוציא על הלחם (שבזה עוסק השו"ע לפי הסבר המשנ"ב שם), מ"מ יעשה הגפן על כוס בתוך הסעודה, שבזה יצא י"ח קידוש לדעת הנוקטים שאין צורך בהיכר (אמנם מי שעשה המוציא על לחם, בזה לא ירוויח כלום אם יברך בתוך הסעודה על היין, שהרי כשם שבהמוציא אין היכר, כך גם ביין בתוך הסעודה אין היכר. וראה לעיל סוף פרק ד' שהשש"כ הבין אחרת את דברי הביא"ה, ולכן תמה עליו, ולענ"ד יש לפרש כמו שכתבנו). אגב, הביא"ה מביא את הדבר בשם "אחרונים", וחיפשתי הרבה ולא מצאתי מי הם "אחרונים" אלו. והראו לי שבאו נדברו ח"ט סו"ס ו' כתב שלא מצא מי הם. ומצאתי שבהערות 'קהלת יו"ט' על זכור תורת משה לחי"א (סי' ח הערה יט) כתב באותה לשון, אולם להבנתי אין הוא מקור דברי הביא"ה, אלא הקהלת יו"ט העתיק מהמשנ"ב, שהרי ראיתי מביאים שספר זה נדפס בלובלין תרנ"ד, ואילו חלק ג' של המשנ"ב נדפס בשנת תרנ"א. הקהלת יו"ט גם מביא הרבה את המשנ"ב.

מט). יש שלא נהגו לומר פסוקים לפני הקידוש של שבת בבוקר (כך נהגו כמה מגדולי ישראל, וכן הגר"ח מבריסק והחזו"א, כמוכח בפסקי תשובות רפט, ב, הערה 13. וכך מנהג אשכנז המקורי, כפי שמוכח בסידור אזור אליהו על אתר), ומנהג רוב הגדולים ורוב עמ"י היה לומר את הפסוקים אלו. נראה לי שדברי הרב פראנק מבוססים על המובא בפרמ"ג (רפט א"א סק"ב) שכתב שבקידוש שחרית עדיף לקדש על חמר מדינה מאשר על פת, כי "בשחרית אין ניכר הקידוש, כי אם על המשקה. ואף שנוהגים לומר "על כן בירך" "ושמרו" וכו' אין זה מעיקר הקידוש, ונהגו כך. ובאליה רבה אות ב' בשם הכלבו סי' לט "יש נוהגים לומר 'ברוך מקדש השבת' בלא שם ומלכות", וסיים הפרמ"ג "ואנו אין נוהגים כן". בפשטות כוונתו שמכיון שאין הפסוקים מעיקר הקידוש לכן אין בזה היכר, אלא שהסברא בזה אינה ברורה לי. ייתכן לפיכך להסביר אחרת: כוונתו שכיון שאין זה מעיקר הקידוש לכן אין חובה לומר את הפסוקים ויש שלא אומרים אותם, ולכן נפסקה ההלכה שאין בזה היכר, ולא חילקו בין האומרים אותם לאלו שאין אומרים אותם (והשווה שש"כ פרק נג הערה מז).

מעתה יש לדון מה דינו של אותו אדם שבירך באמצע סעודתו על היין שלא לשם קידוש. אם היכר אינו מעכב, לדעת הרב פראנק, מדוע לא יוכל אותו האדם לקחת כעת כוס יין, תוך כדי הסעודה, לאחוז אותה בידו ולשתות אותה בלי לומר מאומה, ובזה לצאת ידי הקידוש? מכאן מוכח שלדעת הרב פראנק ברכת הגפן היא חלק מנוסח הקידוש, ובלעדיה לא יוצאים י"ח קידוש. אולם הדבר דורש עיון, שהרי אם ברכת הגפן היא חלק מנוסח הקידוש, מדוע לא יוכל לברכה כעת שוב? הרי מה שבירך אותה לפני כן הוא מדין ברכת הנהנין, וכעת הוא יברך אותה לשם מצוות קידוש. הדברים צ"ע, ושמא מוכרחים לחדש ולומר שהרב פראנק סובר כדעה שמובאת להלן סעיף 7 מהרב גריינמן.



5. הגרי"ז מבריסק

יש שמסרו שלדעת הגרי"ז (הרב מבריסק) חובה על השומעים לטעום מהיין בקידוש הבוקר, ויש שהסבירו שטעמו הוא משום שברכת הגפן היא ברכת הנהנין (הרב שטרנבוך בתשובות ונהגות ח"א רסד, ובספרו מועדים וזמנים ח"ג סי' רמג, ושם חלק ח' בהוספות לסי' הנ"ל, ובהגדה של פסח מבית לוי בריסק מהד' ה'תשמ"ג עמ' צב, ובשיעורי הגרמ"ד הלוי זכאים צא עמ' מט אות ז, וראה באליבא דהלכתא גליון מט עמ' קיא). אך בשש"כ הסביר את דברי הגרי"ז באופן אחר, שהקידוש הוא משום כבוד הסעודה וחשיבותה, ולכן צריך שכל אחד מהסועדים ישתה מהיין כדי לתת חשיבות לסעודה (שש"כ נ הערה יז. ולפי שני ההסברים אינו חייב לטעום דווקא מכוס הקידוש, אלא יכול לטעום כל יין), ואכמ"ל (ראה לקראת שבת לרב שמעון ברוך פרק כז, יז, וכן בית מלא ח"א נח אות יח ואות כב, ושם הביאו שלמעשה החזו"א סבר שהמסובים לא צריכים לשתות מהיין, ובמועדים וזמנים שם כתב שהמנהג הוא כדברי החזו"א). לפי הסברו של השש"כ נראה שברכת הגפן היא ברכת הנהנין. אולם לפי ההסבר הראשון, אע"פ שברכת הגפן היא אמנם ברכת הנהנין, מ"מ היא עיקר הקידוש, ולפי"ז מי שלא כיוון בה לצאת י"ח, או לא שמע אותה, לא יצא ידי חובתו.



6. הסטייפלר, הגר"ח קנייבסקי, והגר"נ קרליץ

בארחות רבנו (ח"א הל' שבת אות מה עמ' קי, מהד' חדשה ח"א הל' שבת אות יד עמ' רי) דן באדם שנזכר באמצע סעודה שניה שהוא לא קידש, ולפני כן כבר שתה יין בתוך הסעודה פחות משיעור ושלא לשם קידוש (והתכוון להמשיך ולשתות עוד יין). "ואמר לי מו"ר (הסטייפלר) שביצוע הפת הוי קידוש אף שלא התכוון לקידוש. אבל לקחת כוס ולומר עליו פסוקים ולשתות - לא הוי כלום, כי בבוקר אין צריך לפסוקים ורק בפה"ג, והוא לא יכול לברך (בפה"ג) כי כבר בירך. אמנם בלילה שיש עליו חיוב קידוש יכול לקדש על הכוס באמצע הסעודה, ואף שלא יברך בפה"ג יצא ידי חובת קידוש, משא"כ בבוקר. והוסיף מו"ר ויותר טוב גם בבוקר ימזוג כוס ואדם אחר יציאנו בפפה"ג". ממה שאמר בתחילה שיוצא בלי כוונה, מזה משמע לענ"ד שעיקר הקידוש הוא הכוס ולא הברכה, ולכן יצא בלא כוונה (אע"פ שמצוות צריכות כוונה גם בדרבנן לפי הכרעת המשנ"ב, וראה בזה להלן סעיף 16). אולם מהמשך דבריו נראה אחרת, ויש לעיין עוד בזה.

בנו, הגר"ח קניבסקי, נשאל (ספר שאלת רב, ח"ב, פל"ג, א): "אם טעם מעט יין בשבת בבוקר ובירך בפה"ג והיתה דעתו לשתות גם אח"כ, ונזכר שלא קידש עדיין, האם ישתה כוס קידוש בלי לברך?", והשיב הגר"ח ק: "יתכן, וצ"ע".

מדברי הגר"ח קרליץ משמע שברכת הגפן בבוקר היא ברכת הנהנין (חוט שני שבת פרק פה, ז, עמ' צה-צו, וכע"ז שם עמ' קב. ויש להעיר שלפי דעתו המחודשת מאוד, אע"פ שברכת הגפן בלילה היא ברכת הנהנין, מ"מ אם אחד מהשומעים לא שמע אותה – הוא לא יצא י"ח קידוש, וכן הדין גם בקידוש הבוקר – חוט שני שבת פרק פה, א, עמ' צ. ובהערה לעיל סוף פרק ב' הבאנו שרוב ככל הפוסקים לא סברו כדבריו).

7 - הגר"ח ש גריינמן והגר"ש דבליצקי

הגר"ח ש גריינמן זצ"ל כתב כך (חידושים וביאורים המסודרים לפי סדר המסכתות, על מסכת שבת לפי סימנים, סו"ס ח', וברבבות אפרים ח"ב סי' קטו אות נו ציין שהוא בחידושים וביאורים או"ח ח"א סט"ז ס"ח): "נראה דבקידוש דצפרא אם שכח ושתה בלא ברכה לא יצא חובת קידוש, דעיקר מצות קידוש היא ברכת בפה"ג, דעניינו תיקון חכמים להלל על היין, וכל שלא בירך אין כאן שום קידוש, וכ"מ בלשון הרמב"ם. ובני יעקב נ"י העיר דכן הוא משמעות הגמ' (פסחים קא ע"א) דאמרין "מאי מברך? אמר רב יהודה בורא פרי הגפן" (לענ"ד כבר דייק כך בהעמק שאלה לנצי"ב שאילתא נד אות ד. ולענ"ד החולקים ידחו ראייה זאת, ויאמרו שהגמ' רק באה לשאול האם יש ברכה מיוחדת בקידוש הבוקר כמו שיש ברכת 'מקדש השבת' בלילה? ותשובת הגמ' היא "בורא פרי הגפן", דהיינו שאין ברכה מיוחדת על הקידוש, אלא רק ברכת הנהנין). ומ"מ נראה דמי שאינו מחויב בברכת בפה"ג מדין ברכת הנהנין [כגון ששכח וכבר בירך בפה"ג שלא בכונת קידוש] אינו יכול לברך בפה"ג על סמך קידוש לחוד, דתיקון חכמים היה רק בגוונא שמחויב בברכת בפה"ג מדין ברכת הנהנין, וצריך להפסיק בשיעור שיתחייב בברכה או שישמע מאחרים"

הגר"ש דבליצקי מביא (זה השלחן, ח"ג עמ' נט, בהערותיו על המשנ"ב סי' רפח) שהגר"ח ש גריינמן כתב שלא יכול לברך שוב בפה"ג אם אין לו חיוב בברכה מצד ברכות הנהנין. הגר"ש דבליצקי אינו מעיר עליו מאומה.

כמדומה לי שסברת הגר"ח ש מחודשת מאוד. לא מצאתי לו חבר, ואינני מכיר דוגמא נוספת בהלכה לגדר כזה, דהיינו שחכמים חייבו את האדם להתחייב בברכת הנהנין (שו"ר שכעין דבריו כתב גם הרב משה לייב לוי, במאמרו שנדפס באליבא דהלכתא גליון מט אות טז עמ' קי).



8. הגר"ש אלישיב והגר"י זילברשטיין

האבני ישפה הנ"ל מסיים וכותב שדעת "גאון אחד שליט"א" (=הגר"ש אלישיב) שהמברך הגפן על י"ש לא יצא י"ח קידוש מכיון שברכתו היתה לבטלה. נראה לענ"ד שלדעתו של הגר"ש אלישיב הברכה היא ממש חלק מנוסח הקידוש, ובלעדיה אין קידוש.

(ג). הרב דבליצקי מציין לדברי הגר"ח ש בחידושים וביאורים על או"ח סו"ס טז, ולא מצאתי את הציון הזה, אבל כאמור מצאתי כך בחידושים וביאורים במק"א, וכנראה הם הם הדברים שראה הרב דבליצקי.

הרב ב"צ קוק פרסם (בספר הזכרון דרור יקרא ה'תשס"ו, עמ' 50) תשובות שהשיב הגרי"ש אלישיב בקצרה לשואלים אותו בדרך הילוכו, והביא שהגרי"ש א השיב שאם בקידוש הלילה דילג על ברכת הגפן [או בירך ברכה שאינה ראויה] יצא י"ח קידוש, אבל בקידוש הבוקר לא יצא אם בירך ברכה שאינה ראויה. עכ"ד. מכך משמע שלשיטת הגרי"ש א ברכת הגפן בקידוש הבוקר אינה ברכת הנהנין. כך יוצא גם מעוד תשובה של הגרי"ש א שהובאה שם (עמ' 52א), ולפיה מי שקידש בביהכנ"ס וחוזר לביתו אינו יכול להוציא את אשתו לפי דעת הנוקטים שאין ערבות לנשים²⁵, שהרי היא חייבת בקידוש והוא כבר יצא²⁶. ואין לומר שזו ברכת הנהנין (וממילא הוא יכול להוציאה גם בלי דין ערבות אם הוא עצמו שותה מהיין) כי "אינו ברכת הנהנין בלבד. הוא מצוה", עכ"ל²⁷.

מאידך, הגר"י זילברשטיין (חשוקי חמד פסחים יג ע"ב עמ' קלד-קלו) כתב שמי ששתה יין בתוך הסעודה בבוקר השבת ואז נזכר שלא קידש, אינו יכול לברך הגפן על כוס, שהרי ברכת הגפן שבקידוש היא ברכת הנהנין [שהוא פטור ממנה], ולשתות כוס ללא ברכה לא יועיל כי "לא יקיים בזה מצוות קידוש" (ייתכן שכוונתו היא משום שדין היכר הוא לעיכובא, וייתכן שכוונתו היא משום שברכת הגפן היא מעצם הקידוש), ולכן "חייב לברך מיד ברכת המזון" ואז יקדש ושוב יאכל. וכתב שהציע את הדברים לפני חמיו הגרי"ש אלישיב שהסכים עמו בעיקרי הדברים. ואח"כ כתב [כמדומה שגם זה מהגרי"ש א] שנראה שגם מי שיברך הגפן על הכוס בתוך הסעודה [כי לא שתה לפני כן יין] לא יצא י"ח קידוש, שהרי אין בזה היכר שהיא כוס של קידוש. אלא שמהביאו"ה רפט, ב, מוכח שהדבר אפשרי, וצ"ע מדוע יש בזה היכר (ולא זכיתי להבין את דבריו, שהרי דין היכר בקידוש הבוקר הוא לדעת רבים רק לכתחילה, כמו שהבאתי לעיל סעיף 4, ע"פ שו"ע רעב, ט, ובנוסף הערתי שם שלענ"ד אין ראיה מהביאו"ה). ע"כ.



נא). ראה להלן פרק ו, סעיף 27, את הדעות בענין זה.

נב). כמדומני שיש להעיר שלפי המחמירים לחזור ולקדש במקום הסעודה העיקרית (ראה לדוגמא תשובות והנהגות ח"א סי' רסד), ממילא יש כאן צד נוסף להקל, שהרי לשיטתם הגבר יוצא עכשיו ידי חובת קידוש, ולא רק ידי ברכת הנהנין. עוד יש להעיר שכאשר המקדש טועם מהיין, ממילא הוא חייב בברכת הגפן מצד ברכת הנהנין, ואם כן היה מקום לומר שהוא יכול להוציא את אשתו גם ללא דין עריבות, וכן דעת הגרשז"א שהובאה להלן פרק ו, 26.

נג). יש מחלוקת מה דינו של מי שברך הגפן בברית מילה בשבת ורוצה לצאת בזה י"ח קידוש. רבים כתבו שאין בזה בעיה של עשיית מצוות חבילות חבילות, ומהם: אול"צ (ח"ב, כ, כז), שש"כ (נד, כג), וצי"א (יג, נב), שהביא שכן עולה מהב"י והרמ"א רעג, ה, ושכ"כ בברכת הבית נח, יד, ודלא כמה שהסתפקו בכורת הברית ובאות הברית). בספר הליכות חיים (לרב פייער אות רסז ח"א עמ' צא) הביא שנחלקו בזה הכת"ס והשד"ח, והביא את תשובת הגר"ח קנייבסקי שנקט שאין בעיה בזה. בשם הגרי"ש אלישיב נמסר שיש בזה משום אין עושים מצוות חבילות (אליבא דהלכתא חלק מט עמ' לה). היה מקום לתלות את מחלוקתם בשאלה בה אנו דנים: אם ברכת הגפן בקידוש היא ברכת הנהנין, הרי אז היא שווה לברכת הגפן שבברית, ולכן יוצא בה, אבל אם ברכת הגפן בקידוש היא חלק מנוסח הקידוש, הרי שלא ניתן לצאת בה ע"י ברכת הגפן של הברית, שהיא ברכת הנהנין. לפי"ז פסקית הגרי"ש אלישיב כאן היא אליבא דשיטתו. אולם, המעיין בצי"א ובאול"צ יראה שבאמת אין לתלות בין הנידונים.

9. אז נדברו

הג"ר בנימין זילבר כתב בספרו אז נדברו (ח"ב סי' ט) שבקידוש הלילה מי שלא שמע מהמקדש את ברכת הגפן (ונראה שם שהוא הדין למי שבירך בטעות שהכל על כוס היין) - יצא י"ח קידוש, שהרי היא רק ברכת הנהנין, אבל "לענין קידוש שחרית שעיקר הקידוש הוא הברכה - לכאורה אם לא שמע הברכה אינו יוצא. אבל כיון שמסתימת הפוסקים משמע שגם בשחרית אין טעימת השומע מעכב - אם כן מה מועיל שמיעת הברכה, וצ"ע בזה" (עוד בשיטתו ראה להלן סעיף 10). לא זכיתי להבין את סיום דבריו.



10. רבבות אפרים

ברבבות אפרים (ח"ב סי' קטו אות נו) כתב שבקידוש הבוקר מי שדילג על ברכת הגפן לא יצא י"ח קידוש, משא"כ בקידוש הלילה (בפס"ת רפט, ה, הערה 37, הביא שגם ברבבות אפרים ח"ג סי' רב סבר שהמברך הגפן על יי"ש לא יצא י"ח קידוש, ושהרבבות אפרים הביא שכן כתב לו הג"ר בנימין זילבר. אולם עיינתי שם, ולענ"ד דבריהם אמורים במי שעוד לא שתה מהיי"ש, ולכן לא ברור לי שמשם ניתן להביא ראיה שכך היא דעתם גם בנידון דידן. עוד על דעת הגר"ב זילבר ראה לעיל סעיף 9).



11. שאילת שאול

בשו"ת שאילת שאול לרב שאול ברייש (אב"ד ציריך, בשו"ת שאילת שאול ח"א סי' לה ס"ק ט) פשוט לו (ללא מקור) שבקידוש הבוקר אם שתה כוס בלי לברך לא יצא, ואם כן יש הבדל גדול בין זה ובין קידוש הלילה, שבו אם דילג רק על ברכת הגפן יצא. ומזה מסיק הרב ברייש שבקידוש הבוקר ברכת הגפן היא עיקר הקידוש ואינה ברכת הנהנין (והוא מדמה זאת לכוס של מילה שאותה נותנים לשתות לקטן ביום של תענית, אע"פ ששתיית הקטן אינה פוטרת, ומוכח מזה שהברכה איננה מדין ברכת הנהנין). לכן הוא כותב למסקנה שבקידוש הבוקר אם בטעות שתה יין לפני הקידוש [באופן שמצד ברכת הנהנין פטור מלברך] בכל זאת עליו לברך שוב ברכת הגפן (אך סיים שדבריו להלכה ולא למעשה, כי לפי שיטת שו"ע"ר סי' ער"ב והאמרי יוסף ח"ב סי' קעג יוצא שלא יברך).



12. שבט הקהתי

בשבט הקהתי (ח"א סי' קי) כתב שאע"פ שבקידוש הלילה מי שדילג על ברכת הגפן יצא, מ"מ בקידוש הבוקר "לא יצא, דבורא פרי הגפן הוא קידוש ונמצא שלא שמע קידוש כלל". ולא הביא מקורות לדבריו אלו.



13. חיי הלוי

בשול"ת חיי הלוי (ח"ה סי' כב, לרב יוחנן וואזנר) כתב שמי שנזכר באמצע סעודת שבת בבוקר שלא קידש, אלא שלפני כן כבר בירך הגפן ע"מ להמשיך ולשתות, ולכן לא יוכל כעת לברך שוב הגפן – "לפי מה שכתבנו שהברכה אינו מעכב, נראה דיש לו למלאות כוס יין לשם קידוש ולשתותו ואח"כ להמשיך בסעודתו. ועדיין צ"ע, די"ל דדוקא בלילה שיש ברכת הקידוש אין הברכה מעכב, ועכ"פ לגבי בני ביתו ודאי צ"ע אם יכולים לצאת בזה, אולם י"ל שבכהאי גוונא שוב אין עליו חיוב כלל".



14. פסקי תשובות

בפסקי תשובות (רפט אות ה) הביא שהשוכח לקדש בבוקר וכבר בירך על מעט יין פחות מרביעית, בזה הגרשו"א (בשול"ת מנחת שלמה הנ"ל) מצדד שימלא כוס יין ויאמר לפני כן את הפסוקים וישתה בלא ברכת הגפן, ולעומתו בשול"ת שאילת שאול הנ"ל חלק וסבר שיברך שוב ברכת הגפן. ולכן כתב הפס"ת שעדיף לצאת מדי ספק ולצאת חוץ מביתו לאיזה זמן כדי להתחייב בודאי בברכת הגפן (והוא כותב בהערה שהגרצ"פ פרק הנ"ל מצדד במקרה שהוא בתוך סעודת פת שיברך ברכהמ"ז ויצא מביתו ואח"כ ישוב ויברך שוב קידוש ויטול. וכאמור לעיל סעיף 4, לענ"ד הגרצ"פ רק הסתפק בזה). עכ"ד.



15. רעק"א

המג"א (רעא ס"ק לב) הביא את דעת הב"י והלבוש שסברו שטעימת היין של הקידוש אינה מעכבת², וכתב המג"א שהב"י חזר בו, שהרי בשול"ע נפסק שאם נשפך היין בסיום הקידוש לפני ששתה ממנו יביא כוס יין אחרת ויגיד עליה ברכת הגפן בלי קידוש (שו"ע רעא. טו). אח"כ כתב המג"א שמי שקידש בשבת בבוקר על שיכר ובסיום הברכה נשפכה הכוס לפני ששתה – אינו צריך להביא כוס אחרת לקדש עליה, כי סומכים על הדעה שדי בברכה על הפת. כוונתו, שניתן להקל בקידוש הבוקר משום שבבוקר יש שני צדדים להקל. האחד – דעת הב"י והלבוש שיצא בקידוש שעשה אע"פ שלא טעם. השני – דעת האומרים שניתן לקדש על הפת [ואף שאין היכר שהוא לשם קידוש, מ"מ ההיכר אינו מעכב, וכדעת הפוסקים שהבאנו לעיל ה, 4. לעומת זאת, בקידוש הלילה ברכת המוציא על הפת ודאי אינה מוציאה ידי קידוש, שהרי לא אמר את ברכת מקדש השבת על הפת³]. בחידושי רעק"א שם (סו"ס רעא) הביא את דברי המג"א וחלק עליו, וכתב: "אין תועלת במה דקידש על השיכר (שהרי) כיון שלא שתה (מכוס הקידוש) בודאי לא יצא

נד). נראה שלפי דרכם עיקר הקידוש הוא הברכה, אך ניתן לומר בדרך אחרת, שלדעתם עיקר הקידוש הוא אחיזת כוס מלא לכבוד הסעודה. בכל מקרה שיטתם לא נפסקה.

נה). בלילה צריך לומר על הפת את כל נוסח הקידוש, ולכן בלילה אין ברכת המוציא לבדה הנאמרת על הפת מצטרפת לספק. כך ביאר דברי המג"א לפי מה שכתבו רעק"א, וכן הבין באבני ישפה.

כמו שכתב המג"א לפני זה (שכתב המג"א שהשו"ע חזר בו מדבריו בב"י ופסק שטעימת היין היא לעיכובא). וביותר קידוש של יום דליכא רק נוסח הברכה שעל הכוס, וכיון שלא שתה - הברכה (של הגפן בבוקר) לבטלה ולא בירך כלל (וממילא אין כאן קידוש). מעתה, כך כותב הרעק"א, הוא כלל לא יצא בקידוש שעשה, ואם כן הדין חוזר לכלל הקבוע שלכתחילה אין סומכים לקדש על הפת. לכן עליו לקדש שוב על כוס שיכר חדשה. עכ"ד.

אם כן, רעק"א כותב שבקידוש הבוקר הדין ברור עוד יותר. ומכך מוכח לענ"ד שלדעתו ברכת הגפן בבוקר אינה מנוסח הקידוש, אלא היא ברכת הנהנין. ומכיון שכך מובן מדוע לדעתו יש הבדל בין המקרים: כשלא שתה בלילה ברכת מקדש השבת אינה לבטלה, אך בבוקר הברכה היחידה היא הגפן והיא לבטלה (כי היא ברכת הנהנין, והרי לא שתה כלל) וכאילו לא נאמרה, ולכן ודאי שלא יצא [שהרי לא זו בלבד שלא שתה, שדבר זה הוא לעיכובא, אלא שבנוסף לזה גם אין כאן שום ברכה].

אמנם צ"ע, שהרי אם לשיטתו הברכה היא ברכת הנהנין, ממילא יוצא שעיקר הקידוש הוא אחיזת הכוס ושתיתתה, ואם כן לא מובן מה בכך שאין כאן ברכה?! [ושמא יש לדחוק ולתרץ שכשרעק"א כתב "וכיון שלא שתה - הברכה לבטלה, ולא בירך כלל" אין כוונתו לברכת הגפן שהיא לבטלה, אלא כוונתו לומר שהקידוש שהוא עשה הוא לבטלה, והוא לא חל מכיון שלא שתה מהיין].

מעתה, אולי יש להבין את דברי רעק"א בדרך אחרת: ברכת הגפן בבוקר אינה ברכת הנהנין אלא היא מעיקרו של הקידוש. בקידוש הלילה אומרים לפני שתי הברכות את פסוקי ויכול, ולכן אע"פ שהברכות הן לבטלה [שהרי הוא לא שתה מהכוס] מ"מ היה כאן דיבור ויכול על קדושת השבת. משא"כ בקידוש הבוקר, ששם אין חובה לומר פסוקים לפני הברכה, וממילא כאשר לא שתה הברכה היא לבטלה ונותרנו ללא שום דיבור העוסק בקדושת השבת. [נעיר כי מחידושי רעק"א על השו"ע או"ח קצ, ד, עולה שאילו היתה חובה לזמן על כוס יין הרי אז ברכת הגפן של אותה כוס היתה ברכת המצוות. ולכאורה ניתן ללמוד מדבריו אלו שברכת הגפן בקידוש היא ברכת המצוות. אולם נראה לענ"ד לדחות שכונת רעק"א שם היא רק שיש בה ערבות, כדין ברכת המצוות].



16. האם כוונה לצאת מעכבת בקידוש הבוקר

בסעיף זה נביא, בדרך אגב, את דברי האחרונים בשאלה הקשורה לנידון דידן, והיא: האם מי שבירך בשבת בבוקר הגפן ושתה מהיין, אך לא עשה זאת לשם קידוש, יצא ידי חובת קידוש? ומה הדין במי שבצע על לחם משנה לשם סעודת שבת, אך לא התכוון לצאת בזה ידי חובת קידוש?

מצד הסברא יש פנים לכאן ולכאן. הקידוש בבוקר הוא מדרבנן, ולפי הרדב"ז מצוות דרבנן אינן צריכות כוונה, אבל המשנ"ב (סא, סק"י) הכריע בזה לחומרא. אם ברכת הגפן היא מעצם הקידוש, ממילא נראה שהדבר תלוי במחלוקת הרדב"ז והמשנ"ב. אם עיקר הקידוש הוא השתיה,

וברכת הגפן אינה אלא ברכת הנהנין, אז יש מקום שהכוונה מעכבת אף לפי הרדב"ז, שהרי כשלא מכוון אין כאן אלא שתיה רגילה שבכל סעודה. מאידך, יש מקום לומר שעיקר הקידוש הוא שתהיה חשיבות לסעודה, ולפיכך העיקר היא התוצאה ולא אכפת לנו שהוא לא כיוון למצוה, ולכן יוצא אפי' לדעת המשנ"ב. יש עוד סברות בענין, ואכמ"ל, וכאן נתמקד בליקוט דברי האחרונים בנידון.

הגרצ"פ פראנק (הר צבי פסחים קב ע"ב) כותב שאדם שבאמצע סעודת שבת בבוקר שתה יין ובירך הגפן ולא התכוון לשם קידוש, ומיד אח"כ נזכר שלא קידש: "קידוש לא היה, שלא נתכוון לקידוש וגם שתייתו לא היה מכוס מלא", עכ"ד. הגרש"ז אורבאך (אבני ישפה ח"א אור"ח סי' סח, נכתב בשנת ה'תשמ"א, והמכתב הועתק למנחת שלמה השו"ת המחולק לחלקים ח"ב משנת ה'תשנ"ט ריש סי' ה', והוא בשו"ת מנחת שלמה המחולק למהדורות בחלק תנינא ה'תש"ס הדפסה רביעית תשע"ב סי' יד, וכן הועתק לשלחן שלמה ה'תשנ"ט סי' רפט א, אות א ס"ק ג) כתב שאדם ששכח לקדש בבוקר ושתה יין שלא לשם קידוש לא יצא י"ח קידוש. כך גם בשש"כ פרק נב, כב (והערה צא, יצא לאור בשנת תשמ"ט, ויש לזה הוספה קטנה בחלק המילואים שיצא בשנת תשנ"ג, וכל זה הועתק לשלחן שלמה רפט, א, א, אות ב) כתב שהגרש"ז א הורה לו שהשותה יין שלא לשם קידוש לא יצא [ובצעירותו כתב כך הגרש"ז א בפחות נחרצות, שהרי אלו דבריו בשו"ת מנחת שלמה (השו"ת המחולק לחלקים ה'תשנ"ט ח"ב סי' ה', קטע ב, הועתק בשלחן שלמה רפט, א, א, אות ד, והועתק בהרחבת לשון רבה במנחת שלמה פסחים ה'תשע"ג סי' כג ענף ב, ואינו מופיע במנחת שלמה המחולק למהדורות, ושם במנחת שלמה פסחים העירו שהוא מימי חורפו ואח"כ חזר בו בשו"ת מנחת שלמה הנ"ל ששם סבר שהשתיה עיקר): "מסתפקנא בקידוש היום של שבת איך הדין באחד ששכח שלא קידש ואכל ושתה יין... וחושבני דכיון שמצוה זו רק דרבנן אינה צריכה כוונה והוי כאילו כבר קידש (שהרי סו"ס בירך הגפן על כוס יין מלאה, אף שלא התכוון לצאת בזה י"ח קידוש). אבל אין זה מסתבר, דהכא עיקר הקידוש הוא הכוונה (ולכן בזה המצווה צריכה כוונה). ואולי אינו צריך כוונה קידוש אלא צריך רק שיכוין למצות היום, ואם כן כבר יצא בלחם משנה (שניתן לצאת בו בדיעבד י"ח קידוש ע"י שאומר עליו ברכת המוציא)" שכיון ודאי לקדושת היום (שהרי בוצע על לחם המשנה לכבוד שבת)].

בארחות רבנו (ח"א הל' שבת אות מה עמ' קי, מהד' חדשה ח"א הל' שבת אות יד עמ' רי) דן באדם שעומד בשבת בבוקר באמצע סעודתו, ובסעודה גם שתה יין פחות משיעור שלא לשם קידוש, ואז נזכר שלא קידש, מה יעשה? "ואמר לי מו"ר (הסטייפלר) שביצוע הפת הוי קידוש אף שלא התכוון לקידוש... (וראה לעיל סעיף 6 מה שהערנו בשיטתו), אמנם גיסי הגרש"ז (אורבאך) שליט"א סובר לומר שגם בבוקר צריך כונה לקידוש ולא יצא י"ח ע"י ביצוע הפת".

בשו"ת שאילת שאול (לרב שאול ברייש אב"ד ציריך, ח"א סי' לה סק"ב) כתב שהמקדש בלי כוונה לקדש לא יצא י"ח.

בשבט הלוי (ח"י סי' נג) כתב שלפי הראשונים שנקטו שקידוש הבוקר עיקרו לקבוע סעודה על היין (רבנו דוד ומהר"ם חלאה והמאירי, הובאו לעיל ג), ודאי שלפי דבריהם אין צריך כוונה. אולם הרמב"ם והשו"ע נקטו שאסור לטעום לפני הקידוש, ומכאן שהם פסעו בשיטת הראשונים שסברו

(נו). לעיל סעיף 4, כאשר דנו בדברי הגרצ"פ פראנק, הבאנו שכן דעת רבים מהאחרונים. מיד נראה שכן גם דעת הסטייפלר.

שיש כאן קידוש ממש (וראה לעיל ג, 2, בהערה, מה שהערנו בזה). אך גם לפי שיטתם יצא לפי דעת הרדב"ז שנקט שמצוות דרבנן אינן צריכות כוונה, ובנוסף ייתכן שדי בכוונה לשתות כוס יין שלם עם ברכת הגפן (ובזה יוצא אף למ"ד שמצוות צריכות כוונה), ואין צריך לכוון לשם קידוש.

לסיכום – י"א שבקידושא רבה הכוונה לצאת מעכבת (הגרצ"פ פראנק, הגרשז"א, שאילת שאול), וי"א שאינו מעכב (הסטייפלר, שבט הלוי).



פרק ו: סיכום ומסקנות

בפרק זה נסכם את המובא במאמר, כשאחרי כל קטע נציין באיזה פרק וסעיף במאמר הוזכרו הדברים. בסיום הפרק נסיק את המסקנות, כיצד יש לנהוג בשאלות שנוכרו בפתיחת המאמר.

גדר ברכת הגפן בקידוש הלילה

- א. ברכת הגפן בלילה היא ברכת הנהנין, כפי שמוכח מהבבלי והירושלמי (ב, 3).
- ב. לכן, כאשר המקדש כבר שתה יין לפני הקידוש, ומצד ברכות הנהנין הוא פטור מלברך הגפן אם ישתה עוד יין - עליו לקדש ללא ברכת הגפן (וכ"כ בשש"כ) (ב, 4). אולם, אם הוא מוציא בקידוש אנשים נוספים, והם כן חייבים בברכת הגפן - בזה יוכל לברך הגפן, בתנאים מסויימים, כפי שנביא בהמשך.
- ג. כע"ז, אדם שתוך כדי הקידוש בירך הגפן ובטעות התיישב מיד ושתה את היין מבלי לברך את ברכת מקדש השבת - עליו לשוב ולקדש מבלי לברך שוב הגפן (וכ"כ מדעת עצמו בפסקי תשובות) (ב, 4).
- ד. כמו"כ, מי שקידש בלילה ושתה את הכוס, ואח"כ שם לב שבטעות דילג על ברכת הגפן [או שבטעות בירך על הכוס ברכה שאיננה תופסת] - יצא י"ח קידוש, וכך כתבו רוב ככל הפוסקים (ב, 4).



ערבות בברכת הגפן שבקידוש הלילה

- ה. בברכות הנהנין אין דין ערבות. למרות זאת, מובא בגמ' שבברכת הגפן בקידוש הלילה יש דין ערבות, ולכן מי שכבר יצא יכול להוציא את חברו (ג, 4).
- ו. הראשונים נחלקו מה הטעם לכך (ג, 4). יש מהם שנקטו שמכיון שחובה לעשות את הקידוש על היין ולטעום מהיין, לכן למעשה נוצרת חובה הלכתית לברך את ברכת הנהנין על היין, ואם כן יש ערבות על ברכת הנהנין זו (רי"ף, רא"ש, ספר המאורות, המנהיג בשם ר"י טוב עלם, אמרכל בשם רבי ברוך ממגנצא, ולענ"ד גם ראב"ן וראבי"ה, וכך נראה שהבין הר"י מלוניל, וכן נראה מדברי העיטור ורש"י, וכך משמע קצת מדברי אור זרוע, ריא"ז, ריבב"ן, ספר הבתים, ספר השלחן, אבודרהם, ומסתימת רוב הראשונים), וכך נפסק בשו"ע וברמ"א. לעומתם יש ראשונים שהסבירו אחרת: חובה לקדש על היין ולברך את ברכת מקדש השבת, וברכת הנהנין של הגפן הסמוכה לברכת מקדש השבת

נגררת אחריה, ולכן גם בה יש דין ערבות (ריטב"א, ר"י קרקושא, אהל מועד לר"ש גירונדי, חידושי ר' דוד בונפיד תלמיד הרמב"ן, ולענ"ד גם הסמ"ג, וכך הבין בב"י את דברי המרדכי [שהובאו גם בר"מ מצורף ובאגודה, אך מהרש"ל הבין את דברי המרדכי באופן אחר]).



האם ברכת הגפן בקידוש הבוקר היא ברכת הנהנין?

ז. יש סברות בדבר לכאן ולכאן (ג, 1), ולענ"ד הסברות לצד שהיא ברכת הנהנין הן חזקות יותר.

ח. כמה ספרים כתבו שהדבר תלוי בטעם לקידוש שהובא בראשונים (ג, 2), האם הוא כדי שהסעודה תיקבע על יין (כך דעת רבנו דוד תלמיד הרמב"ן, מהר"ם חלאוה, רי"ד, מאירי, וכן ביאר הנצי"ב את דעת השאלות, וכתב שבוזר תבואר שיטת הבה"ג), שלפ"ז נראה שברכת הגפן היא ברכת הנהנין (וכ"כ במפורש רבנו דוד), או שטעם הקידוש הוא משום שברכת הגפן היא שירה על היין (כך נראית דעת הרמב"ם, וכן למד רבנו דוד מדברי ר' יונה, וכ"כ הר"ן, וכע"ז ברשב"ם שביאר כך בדברי השאלות, והנצי"ב כתב שכך נראה להבין מדברי התוס' והרא"ש, ושכן נקטו הפוסקים האחרונים), שלפ"ז נראה שברכת הגפן היא מעצם הקידוש (ויש שרצה לומר שמדברי ר' פרץ והמ"מ נראה שהעיקר הוא שטעם הקידוש הוא כדי שיהיה היכר לשבת, ולפ"ז נראה שהברכה היא ברכת הנהנין).

ט. הבאנו שגם לגבי ברכת הגפן בברית מילה נחלקו הראשונים האם היא ברכת הנהנין (ג, 2).

י. לדברי המרדכי אין דין ערבות בברכת הגפן, והרי שלשיטתו היא ברכת הנהנין. הב"י כתב שגם ר' ירוחם, שחלק על המרדכי, מסכים שהיא ברכת הנהנין. יתכן שהב"י הבין כך את דברי ר' ירוחם משום שהיה פשוט לב"י שברכת הגפן היא ברכת הנהנין (ג, 3).

יא. מדברי הרמ"א נראה קצת שהוא סבר שזו ברכת הנהנין, וכך נראה מדברי הגר"א במקום (ג, 3).

יב. אחרוני דורנו נחלקו בדבר. יש מהם שסברו שברכת הגפן בקידוש הבוקר היא ברכת הנהנין: הגרשז"א (ולכן כתב שמי שלא שמע את הברכה יצא, בתנאי שהיה נוכח בזמן השתיה, ומ"מ ע"ש שפעם אחת הורה בע"פ שמי שלא שמע חלק מהברכה לא יצא) (ד, 2), רי"י יאנובסקי (ה, 3), כנראה גם א"א מבוטשאטש (ה, 3) והגר"ד בהר"ן (ה, 3), כך משמע קצת מהמשנ"ב (ה, 2). השש"כ הסביר כך את דברי הגרי"ז מבריסק שסבר שחובה על כל השומעים לטעום מהיין (ה, 5), אך הרב שטרנבוך והגרמ"ד הלוי הסבירו אחרת את דברי הגרי"ז, ולדבריהם הגרי"ז סובר אמנם שהגפן היא ברכת הנהנין, אך מ"מ היא עיקר הקידוש, ולכן מי שלא שמע אותה לא יצא י"ח הקידוש. וכע"ז דעת הגר"נ קרליץ שהובאה בפרק ה, 6). לכך נטו הגר"ח קניבסקי והרב יוחנן וואזנר (ה, 6), שהרי נטו לומר שהמברך הגפן על מעט יין לשם הנאתו, ונזכר ששכח לקדש, ויכל למלא מיד כוס יין לשם קידוש בלי ברכת הגפן).

יג. לעומתם, יש שסברו שברכת הגפן בקידוש הבוקר היא חלק מנוסח הקידוש: הגר"ש גריינמן (ומ"מ כתב שאינו יכול לברך הגפן בשנית אם כבר בירך לפני כן ברכת הנהנין של הגפן), והביאו הגר"ש דבליצקי (ה, 7). כן נקט הרב שאול ברייש (ה, 11), שכתב שלכן אם בירך על יין ברכת הנהנין

יכול מיד אח"כ לקדש בברכה, להלכה ולא למעשה). וכן נראה מהוראת הגר"ש אלישיב (ה, 8) ומהרבבות אפרים (ה, 10) ומשבט הקהתי (ה, 12). כן משמע קצת מהשפ"א (ה, 1).

רוב הפוסקים הללו התייחסו לנידון בקצרה בלבד, וחלק מהם רק העירו בזה או השיבו בדרך הילוכם. לכן מסתבר לענ"ד שלפחות חלק מהם היו חוזרים בהם אילו היו רואים את דברי הגרשז"א, שעסק בנושא במשך שנים רבות וכתב אודותיו באריכות, ואת הראיות מהראשונים שהבאנו לעיל שמסכימות לשיטתו.

יד. יש מהפוסקים שדעתם בנושא אינה מבוררת אצלי. רעק"א (ה, 15), הגרצ"פ פראנק (ה, 4), הסטייפלר (ה, 6), והאבני ישפה (ה, 1).



האם ניתן לקדש בבוקר על פת?

טו. בקידוש הבוקר אין שום היכר כאשר מקדשים על פת. לכן קידוש על חמר מדינה לפני אכילת לחם המשנה עדיף מקידוש על הפת. כשאין לא יין ולא חמר מדינה נחלקו הראשונים והאחרונים האם בלית ברירה ניתן לקדש על הפת.

טז. יש מהם שסברו שדין ההיכר הוא לעיכובא, ולכן בבוקר לא ניתן כלל לעשות קידוש על פת (ה, 4, בהערה): רא"ש ומגיד-משנה. כך משמע מפשט לשון השו"ע רעב, ט. כך יוצא לענ"ד מהפרמ"ג במקום אחד, הו"ד בכה"ח (אך במק"א משמע מהפרמ"ג להיפך), וכן נראה בחישובי חמד, וכן עולה מהשתילי זיתים.

יז. לעומתם, יש שסברו שההיכר אינו לעיכובא, ולכן ניתן לעשות קידוש בבוקר על פת (ה, 4, בהערה): ראב"ד, כך משמע בשו"ע רפט, ב (ובמקום אחד בפרמ"ג), כך נראה מהמג"א מטה יהודה לבושי שרד מאמ"ר חיי"א ערוה"ש ומשנ"ב (ולדבריהם כך שיטת השו"ע), וכ"כ בשש"כ, וכן הביאו בשם הגר"י ליברמן והגר"א נבנצאל, וכן עולה מדברי הסטייפלר והגרשז"א והרב שטרנבוך, ולענ"ד כך עולה גם מדברי הגרצ"פ פראנק.

יח. המקדש באמצע סעודת הבוקר על יין, האם אמירת פסוקי "ושמר" לפני הקידוש תהווה היכר לכן שמדובר בקידוש של שבת, ולא בסתם שתיית כוס יין? לפרמ"ג אין בזה היכר (ה, 4). לגרשז"א נראה שיש בזה היכר (וכע"ז ברב שטרנבוך), אך ייתכן שלא רצה להורות כך בכל מצב (ד, 2).

יט. במקרה הנ"ל, האם ברכת הגפן לפני שתיית היין יוצרת היכר? מסברא נראה פשוט שאין בזה היכר. השש"כ והרב זילברשטיין הבינו שלפי הביאור"ה יש בזה היכר, ותמיהו שניהם מה הסברא בזה. אולם לענ"ד אין ראיה מדברי הביאור"ה. לענ"ד כך יש להסביר גם את דברי הגרשז"א, שאין בזה היכר (הערה בסוף פרק ד, ע"ש).



האם כוונה לצאת י"ח קידוש היא לעיכובא

כ. אדם שבירך הגפן בבוקר על כוס יין, שלא לשם קידוש: י"א שלא יצא, כיון שכוונה לצאת היא לעיכובא - הגר"פ פראנק, הגרש"א, הרב שאול ברייש (ה, 16).

כא. לעומתם י"א שיצא, שהרי הכוונה לצאת אינה לעיכובא - הסטייפלר, וכתב בשבט הלוי שלפי שנוקטים שברכת הגפן בקידוש הבוקר היא ברכת הנהנין ודאי לא צריך כוונה, וגם לדעת החולקים עליהם יש מקום לומר של"צ כוונה (ה, 16).



מסקנות

בפתיחת המאמר שאלנו כיצד יש לנהוג בארבעה מצבים. כעת נשיב על כך, ע"פ היסוד שהתבאר לעיל.

מקרה ראשון: המדלג על ברכת מקדש השבת

כב. מי שבלייל שבת התחיל בקידוש ובירך הגפן, וטעה ומיד טעם מהיין מבלי לברך את ברכת מקדש השבת - יחזור ויקדש, מבלי להזכיר בקידוש את ברכת הגפן. זאת, משום שברכת הגפן בקידוש הלילה היא לכו"ע ברכת הנהנין, והרי אדם זה פטור ממנה כעת.



מקרה שני: המדלג על ברכת הגפן

כג. מי שטעה ודילג על כל ברכת הגפן, וכן מי שבגלל הרעש הקיים בקידושים הנערכים בבתי הכנסת לא שמע את אחת מהמילים המעכבות בברכה [כגון תיבת "ברוך"], וכן מי שקידש על יין ובירך בטעות 'שהכל' [מכיון שטעה לחשוב שהוא מקדש על בירה] - בכל המקרים הללו ודאי שיצא כאשר מדובר בקידוש הלילה, שהרי שמע את ברכת מקדש השבת, ושתה מהיין, וכל הפגם הוא רק בברכת הגפן, שהיא ברכת הנהנין [אלא שכמובן אם ירצה לשתות יין עליו לברך לפני כן ברכת הגפן].

כד. כאשר מקרים אלו אירעו בקידוש הבוקר [וכן מי שקידש בבוקר על בירה, ובטעות בירך עליה הגפן במקום שהכל ושתה], תלוי הדבר במה שנחלקו הראשונים והאחרונים האם ברכת הגפן בקידוש הבוקר היא ברכת הנהנין. הגרש"ו אוירבאך עסק בזה במשך שנים, והאריך בדבר, והכריע שהדין בזה כמו בקידוש הלילה. ודבריו מסתברים מאוד, ויש להם סיוע מכמה ראשונים ומדברי הפוסקים. ולכן נראה להכריע כדעתו, בייחוד לאור העובדה שמדובר במחלוקת דרבנן. מ"מ, מי שאין לו קושי מיוחד ויחמיר לחשוש לדעת החולקים - תבוא עליו ברכה [ובמקרה בו קידש על יין ובירך בטעות שהכל, יבדוק כיצד ניתן להחמיר מבלי להגיע לחשש ברכה לבטלה].



מקרה שלישי: קידוש תוך כדי הסעודה

כה. מי שבסעודת השבת לא עשה קידוש, משום שטעה לחשוב שכבר עשה קידוש בבית הכנסת²¹, ובתוך סעודתו לקח פחות מרביעית יין ובירך על כך הגפן ושתה שלא לשם קידוש, והתכוון להמשיך ולשתות יין, ובהמשך הסעודה נזכר שכלל לא קידש, כיצד יעשה? מכיון שהוא פטור מברכת הנהנין של הגפן, ומכיון שלפי הגרשו"א ברכת הגפן שבקידוש היא ברכת הנהנין, לכן ימלא כוס יין לשם קידוש, וטוב שיגיד לפני השתיה את פסוקי "ושמרו". ומ"מ ייזהר לא לומר שוב את ברכת הגפן, משום שיש בזה חשש גדול של ברכה לבטלה. במקרה זה יש לצרף לדעת הגרשו"א וסיעתו גם את הדעות שנוקטות שכבר יצא י"ח קידוש בכך שאמר המוציא על הלחם (הסטייפלר ושבת הלוי, הובאו לעיל סעיף 21), ולכן בזה יש פחות ענין להחמיר ולצאת ידי השיטה האחרת.



מקרה רביעי: קידוש עבור נשים שהתאחרו

כו. בביהכ"ס בו מתקיים קידוש לאחר מוסף לרגל בר מצוה, התאחרו כמה נשים והגיעו לאחר שקידשו על יין או בירה לבנה. ודאי שכל אחת מהן יכולה לקדש עבור עצמה, ואם תרצה תוכל להוציא בקידוש שלה את חברותיה. לחילופין, ניתן שגבר שעדיין לא יצא ידי קידוש יקדש בקול רם ויציא אותן.

כז. אם אותן נשים אינן מעוניינות לקדש - האם ניתן שאחד מהגברים²², שכבר שמע קידוש והוא פטור מברכת הגפן²³, יקדש בקול רם עבור הנשים שהתאחרו? יש לדון בכך משלשה צדדים. **הצד הראשון** - מכיון שהגבר כבר יצא י"ח קידוש, הרי הוא מוציא את הנשים מדין ערבות (אע"פ שאין ערבות בברכות הנהנין, כמובא בשו"ע ריג, ב, וכן קסז, יט, מ"מ בברכת הגפן של הקידוש יש ערבות, כפי שנפסק בשו"ע וברמ"א רעג, ד). להלכה פסק המשנ"ב שיש ערבות לנשים (רעא. סק"ה), ולא חשש לחולקים, וכ"כ רוב הפוסקים (כה"ח רעא אות ז, חזו"ע שבת ח"ב עמ' כד, ועוד²⁴), אולם יש שכתבו שטוב כשאפשר להדר ולחשוש לשיטת שנקטו שאין ערבות לנשים (אול"צ ח"ב כ, א, מנחת יצחק ח"ג, נד, אות לו, וכ"כ בפסקי תשובות רעא, אות ח, ע"פ אגר"מ ח"א סי' קצ). **הצד השני** - אדם שיצא יכול להוציא אדם אחר מדין ערבות רק אם השומע לא יודע לברך בעצמו. אולם אם השומע יודע לברך בעצמו, לדעת השו"ע השומע כלל לא יצא י"ח אף בדיעבד, ולדעת המשנ"ב לכתחילה אין לנהוג כך ומ"מ בדיעבד הדבר אפשרי²⁵. מעתה, מכיון שאותן נשים יודעות לברך ברכת הגפן,

(נז). נעיר שלדעת רבים גם מי ששמע קידוש בבית הכנסת ראוי לו לקדש שוב כשיתחיל בסעודת השבת (ראה לדוגמא תשובות והנהגות ח"א סי' רסד), ואכמ"ל.

(נח). והוא הדין אחת הנשים, אלא שדיברנו על המצב המצוי.

(נט). להלן סעיף 31 נדון מה הדין כאשר הוא חייב בברכת הנהנין של הגפן, ופטור רק מהקידוש.

(ס). וכתב בהליכות ברכות לרב אופיר מלכא סי' קסז, עב, שנוקטים שיש ערבות לנשים.

(סא). אם השומע כן יודע לקדש - לפי השו"ע אף בדיעבד לא ניתן להוציא ע"י מי שכבר יצא י"ח (שו"ע רעג, ד, ומשנ"ב סק"כ, וכה"ח קסז, קלב), ולמשנ"ב לא יעשה כך לכתחילה אך בדיעבד יצא (משנ"ב שם, וביאור"ה והוא, הליכות בת

כיצד יוציא אותן הגבר מדין ערבות? יש להעיר שיש מי שכתבו שבפועל נהגו האשכנזים להקל בדבר לעיתים, ולהוציא אחר גם כשהשומע יודע לברך³⁰. הצד השלישי – אם הנשים השומעות לא טועמות כלל מהיין/הבירה של הקידוש, הרי אז הדבר אינו פשוט כלל, כפי שנבאר בסעיפים הבאים (ובעיקר בסעיף 30).

אולם, את שני הצדדים הראשונים נראה לדחות, שהרי אם ברכת הגפן היא ברכת הנהנין, כפי שציידנו במאמרו זה, ממילא עיקר הקידוש הוא מה שאחד הסועדים אווזו כוס יין ושותה אותה ונותן חשיבות לסעודה וכדו'. ולפי"ז מי שמקדש עבור אחרים יכול להוציאם גם אם יצא, ואפי' אם אין כאן דין ערבות (מפני שאין עריבות לנשים, ומפני שהנשים יודעות לקדש בעצמן), שהרי סו"ס הוא גרם להתקיימות התוצאה המבוקשת, דהיינו שיש לסעודה חשיבות ע"י כוס היין.

אלא שיש לדחות שכל זה יועיל לגבי הקידוש עצמו, אבל סו"ס את ברכת הגפן לא יוכל לברך עבורן אלא רק מדין עריבות [ולקדש להן בלי ברכת הגפן לא ברור שיועיל הדבר, כפי שנביא בהערה על סעיף 30].

כח. כדי לצאת י"ח קידוש צריך לשתות מלא לוגמיו מהיין (משנ"ב רעא, ס"ק סד, ובשעת דחק יש מתירים בטעימה, כמובא בפסקי תשובות רעא, לב, הערה 319). השו"ע (רעא, יד) מביא שלדעת הגאונים דוקא המקדש הוא זה שצריך לשתות מלא לוגמיו, ולדעתם אם אחד מהשומעים הוא זה שטעם מלא לוגמיו – לא יצאו י"ח קידוש. השו"ע לא פוסק כדעתם, אלא פוסק שניתן שאחד השומעים הוא זה שישתה מלא לוגמיו. ומ"מ כתב השו"ע שבקידוש שהוא מן התורה³¹ ראוי לחשוש לשיטת הגאונים שהמקדש עצמו הוא זה שישתה מלא לוגמיו.

ישראל טו הערה קעב). נעיר שתי הערות בענין דעת השו"ע: האחת – הרב אופיר מלכא כתב שאם אחד השומעים אינו יודע לברך יוצאים ממילא בקידוש גם השומעים היודעים לברך, שהרי הקידוש חל עבורו וממילא חל גם עבורם (הליכות ברכות קסז, סז, וראיתי באליבא דהלכתא גליון נ' עמ' עג ראיות לזה מדברי הראשונים). השניה – הרב מלכא כתב (שם) שאם האשה יודעת לקדש, אלא שהיא מתקשה לטעום מהיין – תקדש האשה בעצמה ותטעם מעט, ותתן לבעלה לשתות מלא לוגמיו. אם היא מתקשה לשתות אפילו מעט – תקדש היא ובעלה ישתה מלא לוגמיו, וזה עדיף מאשר שהוא יקדש עבורה, שהרי היא יודעת לקדש.

סב). במשנ"ב תקפ"ה סק"ה, לגבי תקיעת שופר, כתב ש"האחרונים העלו... שטוב יותר" להחמיר בזה (ולא כתב בלשון חריפה יותר שכן צריך לעשות לכתחילה), אבל הביא ע"פ החי"א ש"מנהג העולם" להקל לברך עבור השומעים, אע"פ שהם יודעים לברך "ואין למחות בידם". במשנ"ב תרצב סק"י לגבי קריאת מגילה כתב ש"יש פוסקים" שהחמירו בזה (ולא כתב בלשון חריפה יותר, ש"האחרונים" החמירו בזה) "ומנהג העולם להקל" בזה (במנח"י ח"ג נג אות ט ביאר שכוונת המשנ"ב היא שאע"פ שאין לעשות כך לכתחילה, מ"מ אין למחות בנוהגים כך, ועוד הביא המנח"י שיש שכתבו שהמנהג להחמיר בזה. ראה גם בצינונים שבמשנה אחרונה רעג אות מה). בשש"כ (נא, ה) כתב שניתן לקדש לאחרים היודעים לברך "אם ישנה סיבה לכך", וציין למשנ"ב הג"ל ולעוד מקורות. וראה פסקי תשובות רעג, ה, ש"בכל סיבה שהיא נהגו העולם להקל". לפי"ז יש לדון האם יכול לכתחילה האיש להוציא אשה שיודעת לברך אך מתביישת לקדש בעצמה, משום צניעות או משום שאינה רגילה בזה. וראה הליכות ביתה טו, טו, הערה לט (משם משמע קצת שאשה שיודעת לקדש אך אינה רוצה לקדש ברבים בכדי להוציא נשים אחרות בקידוש בביהכנ"ס נחשבת כמי שאינה יודעת לברך, אך מהמשך דבריו משמע לא כך).

סג). האם בקידוש הבוקר צריך לחשוש לשיטת הגאונים? בפרמ"ג (סי' רעא, משנ"ב ס"ק יח) כתב שזה תלוי בטעמי האחרונים, שלפי הטעם שנתן הט"ז יוצא שצריך להקפיד בזה גם בבוקר, ולפי הטעם שנתן הלבוש יוצא שבבוקר אינו צריך. וראיתי לזכרוני מי שכתב שמכיון שהמשנ"ב (ס"ק עד ובשעה"צ) העתיק את טעמו של הלבוש, לכן העיקר כלבוש. בשש"כ ובאול"צ (ח"ב כ, ח) משמע שגם בבוקר יש להקפיד בזה.

כט. מעתה יש לדון, כאשר אדם יצא י"ח קידוש הלילה, והוא כעת מקדש שוב, מדין ערבות, עבור אדם אחר שאינו יודע לקדש, מיהו זה שלכתחילה ישתה מלא לוגמיו, כדי לצאת ידי דעת הגאונים? האם המקדש, או שמא במקרה כזה השומע הוא זה שנחשב המקדש, שהרי הוא זה שהקידוש נערך עבורו? מביאור הגר"א (על השו"ע רע"א, יד, אות לב ואות לה) יוצא שהמקדש הוא זה שישתה מלא לוגמיו, אך מרעק"א (על השו"ע רע"ג, ד) נראה שהשומע ישתה^{ס"ה}.

ל. במצב כזה, אם המקדש שותה מלא לוגמיו והשומע מחליט שהוא אינו טועם כלום^{ס"ו}, הרי אז יש לדלג על ברכת הגפן שבקידוש הלילה, בתנאי שהמקדש פטור מברכת הנהנין של הגפן. זאת, משום ששניהם אינם זקוקים לברכת הנהנין של הגפן, והרי בקידוש הלילה ברכת הגפן היא ברכת הנהנין, וכ"כ בשש"כ (נא, יט).

מה הדין במצב הנ"ל כאשר מדובר בקידוש הבוקר? נראה שהדבר תלוי בחקירה בה הארכנו במאמרנו זה: אם ברכת הגפן שבקידוש הבוקר היא ברכת הנהנין, כפי שציידנו כאן במאמר, הרי אז אכן אין טעם לברך אותה [ולכן השומע חייב לטעום מהיין כדי שיוכלו לברך אותה^{ס"ז}]. אבל אם ברכת הגפן בבוקר היא מעצם נוסח הקידוש - אז המקדש יכול לברך אותה עבור השומע.

(סד). דברי רעק"א כתבו גם מאמר מרדכי (רע"א, סק"ח) ומחצה"ש (על השו"ע רע"ב, ט, סוף סק"ט), ולעומתם הפרישה (רע"א, ס"ק כ"א) כתב כגר"א. בפסקי תשובות (רע"א, אות לה, הערה 351) נקט כרעק"א, מבלי להסביר מדוע, וכע"ז בשש"כ (נא, הערה ט), וגם הרב יוסף משדי נקט כך (הר"ד בליבא דהלכתא גליון מט, חלק מקור הלכה, ס' רע"ג סעיף טז, עמ' סט הערה 497). בספר אבני סופר (לרב אהרן סופר, על השו"ע רע"ג, ד) הביא שדברי הגר"א דחוקים בל' הגמ', ושכבר העיר בזה בדמשק אליעזר (וכתב באבני סופר שלדעת רעק"א יתכן שכל אחד מהשומעים צריך לשתות, ולא די שאחד מהם ישתה, אולם סתימת הפוסקים איננה כך).

סה). המשנ"ב (רע"א ס"ק סט, הובא בשש"כ מח הערה צד) מביא לגבי קידוש רגיל, שכאשר מי ששתה מלא לוגמיו הוא אדם שכלל לא יצא באותו קידוש - אין שתייתו מועילה מאומה, אף בדיעבד (וראה פסקי תשובות אות לד). לפי"ז היה מקום לומר שבמקרה בו אנו עוסקים, הרי לדעת רעק"א אם המקדש שותה מלא לוגמיו והשומע לא שותה כלום - השומע כלל לא יצא י"ח. אולם, הדבר אינו מסתבר, ובאמת מהשש"כ (פנ"א סעיפים יט-כ), עולה שהשש"כ והגרשו"א סברו שיצא, וכך גם באול"צ ח"ב כ, ח (מ"מ לענ"ד הדבר מועיל רק לדעת השו"ע, ולא לפי דעת הגאונים. זאת משום שהמקדש יכול מדין ערבות להוציא את השומע רק בדברים שבדיבור, ולא במעשים, ולכן שתיית המקדש אינה נחשבת כאילו השומע שותה), וראה באבני סופר (שם, עמ' רכג).

סו). יש לציין שמצוה מן המובחר שכל השומעים את הקידוש יטעמו מהיין (שו"ע רע"א, יד).

סז). גם בקידוש הבוקר השומע אינו צריך לטעום מהקידוש, ורק מצוה מן המובחר לטעום (בשו"ע רע"א, יד, כתב כן לגבי קידוש הבוקר, וממקור הדין שהובא בגר"א מוכח שכך הדין גם בבוקר, וכ"כ בכמה ספרים), דהיינו טעמיה קלה פחות ממלא לוגמיו (משנ"ב ס"ק ע"א ע"פ ה"ט, ודלא כדעת אהל מועד והלבוש והמטה יהודה שנקטו שהשומעים ישתו מלא לוגמיו). וראה לעיל פרק ה, 5, שלדעת הגר"ז מבריסק השומעים חייבים לטעום מהיין, אולם אין רגילים לחשוש לדעתו, שהיא דעת יחיד.

סח). במקרה כזה נראה שלא יועיל שיחזיק המקדש כוס יין מלאה, ויגיד עליה פסוקים בלי ברכת הגפן, שהרי כל מה שהתיר הגרשו"א לעשות כך (כמו שהבאנו לעיל סעיף 25) הוא כאשר מחזיק הכוס הוא זה שמקדש, אבל במקרה שלנו, בו מחזיק הכוס אינו יוצא בקידוש נראה שהדבר לא יועיל אף לפי הגרשו"א. כך שמעתי מת"ח חשוב. לפי"ז, השומע יהיה חייב במקרה שלנו לטעום מהיין כדי לצאת י"ח קידוש.

לא. כל הדינים הנ"ל (בסעיפים 27-30) הם כאשר הגבר המקדש כבר יצא י"ח קידוש, ובנוסף הוא פטור מברכת הנהנין של הגפן. אבל אם אותו הגבר יצא י"ח קידוש אולם חייב כעת בברכת הנהנין של הגפן [מפני שהוא לא התכוון לשתות יין לאחר הקידוש, או כי הוא כבר בירך ברכה אחרונה^ט], הרי שאם הגבר המקדש ישתה מיין הקידוש הוא יוכל להוציא אחרים בקידוש הבוקר (ולא בקידוש הלילה) גם ללא דין ערבות [ולכן יוכל להוציא גם את מי שידוע לברך, ויוכל להוציא נשים גם לפי הסוברים שאין דין ערבות בנשים, ואפי' אם האשה השומעת לא תשתה כלום מהיין]. זאת, משום שצידדנו במאמר כאן שהברכה בקידוש הבוקר היא ברכת הנהנין בלבד, ואם כן אותו אדם וגם אשתו מברכים כעת את אותה הברכה, ולפיכך אין צורך כאן לדין ערבות [אולם, לדעת הנוקטים שברכת הגפן בקידוש הבוקר אינה ברכת הנהנין - יש מקום לדון בדבר, כמובא בהערה כאן, והעיקר להקל בזה^ט].



ט). וכן אם הוא לא טעם כלל מהיין בזמן הקידוש, לדעת חלק מהפוסקים (כך דעת המשנ"ב קסז, ס"ק מג, והשו"ע שם, אך לפי הרמ"א הבא"ח והגרע"י לא יברך שוב הגפן, לפחות מצד ספק ברכות, כמובא בהליכות ברכות לרב מלכא).

ע). אם נניח שברכת הגפן בקידוש הבוקר היא ברכת הנהנין, כפי שצידדנו במאמר זה, הרי המקדש והשומעים חייבים באותו חיוב, ולכן אין צורך כאן לדין עריבות, ולכן יוכל להוציאם אחרים גם אם הם יודעים לקדש. לעומת זה, אם נניח שברכת הגפן שבקידוש היא מעצם דין הקידוש או יש מקום לדון בדבר, שהרי המקדש חייב לברכה מדין אחר של ברכת הנהנין. לעיל (ה, 8) הבאנו בשם הגר"ש אלישיב, שנקט שהמקדש יוכל להוציא במקרה זה רק בגלל דין עריבות, ואם כן נראה שלפי דבריו לא יוציא שומע שידוע לברך, וכן כתב הגר"ח קנייבסקי (ספר שאלת רב ח"ב פל"ג, אות ד ואות ה, והביא שכן נהג החזו"א. אולם, ראה שם בעמ' רצד שמחבר הספר, הרב רוטשילד, חישב שבקידוש הבוקר אם המקדש טועם מהיין בזה ודאי אין בעיה להוציא מדין ערבות את מי שידוע לברך, וכ"כ בביאור השלחן לרב יאמניק על השו"ע רעג, ד, עמ' כק, וכ"כ מטעם אחר באבני סופר לרב אהרן סופר על השו"ע רעג, ד). בהליכות ביתה טו, טו, הסתפק בזה בתחילה, ולבסוף כתב "ומדודי הגרש"ז אורבאך שליט"א שמעתי שאין שום מקום להחמיר בזה... וכן נהוג למעשה" (וראה שש"כ ג, ה, הערה יב).

הרב נחום מרדכי ראפאפארט

בעניין איסור לימוד תורה בת"ב

אנו עומדים יותר מחודש לפני יום המר והנמחר, תשעה באב, ועם כל זה אני רוצה להציע עכשיו לכבוד הקוראים הגאונים שליט"א שאלה הלכתית שעלתה בלבי בעניין דברים המותרים ללמוד בת"ב, כדי שיהיה זמן להשיב עליה בגליון הבא, ויתברר ויתלבן הדין לאמיתו של תורה כדי לדעת את המעשה אשר יעשון.

הנה איתא בגמ' (תענית ל.) "תנו רבנן כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב וכו', ואסור לקרות בתורה בנביאים ובכתובים, ולשנות במשנה בתלמוד ובמדרש ובהלכות ובאגדות. אבל קורא הוא במקום שאינו רגיל לקרות ושונה במקום שאינו רגיל לשנות, וקורא בקינות, באיוב ובדברים הרעים שבירמיה. ותינוקות של בית רבן בטליון, (עיין בהגהות הגר"א) משום שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב. רבי יהודה אומר אף אינו קורא במקום שאינו רגיל לקרות, ואינו שונה במקום שאינו רגיל לשנות, אבל קורא הוא באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיה, ותינוקות של בית רבן בטלים בו, משום שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב". ונפסק כן להלכה בשו"ע (תקנ"ד ס"א). ומוסיף המחבר שם (ס"ב) ע"פ דברי הכל בו והסמ"ק דברים נוספים שמותרים ללמוד: "ומותר ללמוד מדרש איכה ופרק אלו מגלחין וכן ללמוד פירוש איכה ופירוש איוב". והלבוש כתב: "וכן אגדות החורבן בפרק הניזקין ובפרק חלק ולקרות בחורבן הנזכר ביוסיפון מותר".



שלושה טעמים בהאיסור לימוד בת"ב

בטעם האיסור כתב רש"י ד"ה ואסור לקרות בתורה - "דכתיב בהו משמחי לב". רש"י הבין שזה שמסיימת הגמ' שאסור משום פקודי ה' ישרים וכו', הוא מוסב על כל הברייתא, שהכל אסור מטעם זה, שהתורה משמחת את לומדיה ועל כן אסור ללמוד משום שצריכים להיות בצער על החורבן. אולם המהרש"א כתב שלולי פירוש רש"י היה אומר אחרת: "ולולי פירוש נראה דלאו משום שמחה נגעו בה דלא מייתי האי קרא דמשמחי לב אלא בסיפא גבי תינוקות של בית רבן אבל בשאר כל אדם איכא טעמא אחרינא משום שלא ישכח אבלו של יום ובשאר עסקים נמי אסור מה"ט ולרבותא נקט דאפי' ללמוד תורה אסור בו אבל בתשב"ר נקט ליה מקרא דאסור מיהת משום שמחה". המהרש"א למד שהאיסור הוא כמו כל דברי עסק שאסורים בתשעה באב משום דאפי' לשכוח מן החורבן, והוא הדין ללמוד אסור מהאי טעמא.

ויש להבין את שיטת רש"י, למה הוצרך לומר טעם חדש באיסור לקרות בת"ב ולא סגי בהטעם הכללי שאסורים בשבילו לעסוק בשאר דברים בת"ב משום היסח הדעת, ולמה צריכים להטעם של שמחה. ואפשר לומר בדעת רש"י שאי לאו משום שמחה, משום דבר זה לחוד שגורם להסיח את הדעת מן החורבן לא היו החכמים אוסרים את הלימוד בת"ב, שהיסח הדעת

הוא סיבה גדולה לאסור בשבילה את העסק בשאר דברים, אבל אינו מספיק לאסור משום זה ללמוד בת"ב. ורק משום שיש בו דבר נוסף, שלא זו בלבד שיכול לגרום היסח הדעת מן החורבן אלא עוד מוסיף לשמח את לומדיה, שהוא ממש ההיפך מן האבילות בת"ב, משום כן דחה חז"ל למצוות לימוד התורה שהיא שקולה כנגד כל מצוות שבתורה, כדי שלא תתבטל על ידי האבילות בת"ב לגמרי. אבל לולי זה, דהיינו אם לא היה קיים בהתורה דבר זה שהיא משמחת את לומדיה, לא היו חז"ל אוסרים ומבטלים את כל עם ישראל ממצווה גדולה כזו של לימוד התורה.



שיטת הלבוש

ונראה שכן היא שיטת הלבוש, שכתב (ס"א) שאסור ללמוד בת"ב משום שהם "משמחים את הלב". ובסעיף ב' כתב שמותר ללמוד מדרש איכה "כדי להזכיר חורבן הבית". ואי אפשר לומר בביאור דבריו שרצה רק ליתן טעם למה האדם לומד מדרש איכה, ועל זה כתב שהוא לומד עכשיו מדרש איכה כדי להזכיר את החורבן, דהיינו משום שיום זה הוא היום שנחרב הבית, ורוצה האדם ללמוד דברים העוסקים בהחורבן. בוודאי אי אפשר לומר כן, דאטו צריכים לבאר דבר זה למה אדם לומד בת"ב מדרש איכה, אטו אין אנו מבינים כן עד שהלבוש הוצרך להוסיף בה ביאור למה האדם לומד מדרש איכה בת"ב, והלא האדם הפשוט ביותר יודע מה זה ת"ב, ומה הקשר למדרש איכה. ועוד, שהלבוש כתב כן בס"ב, ולמה לא כתב כן בס"א שכתב שם שמותר ללמוד פרק אלו מגלחין, ושם בוודאי קשה למה רוצה אדם ללמוד פרק זה, שאין לו שום קשר לת"ב. ולמה שם, ששייך יותר להקשות, לא כתב הלבוש כלום, ורק כאן, שכל אחד מבין למה הוא לומד דבר זה, מתרץ הלבוש את הנהגתו של האדם. ובכלל עצם הדבר לומר שהלבוש בא רק לבאר למה האדם רוצה ללמוד דבר זה הוא תמוה מאוד. הלבוש אינו כותב דברים כאלו.

וע"כ נראה בדבריו שהלבוש בא לבאר למה מותר ללמוד מדרש איכה, ועל זה כתב את הטעם "כדי להזכיר חורבן הבית". דהיינו, כיון שהם אינם גורמים להאדם היסח הדעת מן החורבן, אלא אדרבה, הם מזכירים מן החורבן, לכן מותר ללמדם. ואם כן יש להקשות למה הוצרך הלבוש לתת טעם זה, הלא מותר ללמדם משום שהם אינם משמחים את הלב, וכמו שכתב בס"א שזה הוא טעם האיסור, משום שהלימוד משמח את לומדיו. ואם כן, דברים הללו שאינם משמחים את הלב מותר ללמדם בשביל זה. וזה הוא חידוש יותר, שגם דברים שאינם מזכירים מן החורבן, כגון פרק אלו מגלחין שאינו מדבר מן החורבן כלל, עם כל זה מותר ללמדם, כיון שאינם משמחים את לב לומדיהם. וכ"ש דברים שלא רק שהם אינם משמחים, אלא הם מזכירים את החורבן עם כל כואביה. וכיון שכבר כתב את החידוש הגדול בס"א, למה הוצרך להוסיף בס"ב דבר זה שכבר נכלל בס"א. אלא נראה שהלבוש הבין בכוונות רש"י שמשום טעם זה לחוד, שגורם להסיח הדעת מן החורבן, לא היו חז"ל אוסרים את הלימוד, שהוא מצווה מן התורה שחיובה רובץ על האדם כל רגע ורגע, וטעם זה של היסח הדעת סגי רק כדי לאסור שאר

דברים. ורק בצירוף הטעם שהלימוד מוסיף שמחה, ונמצא שהוא ממש עוקר את האבילות של ת"ב, ראו חז"ל לתקן את האיסור ללמוד בת"ב. ועל כן כתב הלבוש הני שני טעמים, שאנו צריכים לשניהם כדי לקבוע איסור. ולפי"ז יוצא שאם חסר אחד מן הטעמים מותר ללמוד בת"ב. ולכן דברים שהם אינם מזכירים את החורבן, אבל אינם משמחים את לב לומדיהם, כגון פרק אלו מגלחין, מותר ללמד בת"ב משום שחסר אחד מן הטעמים, ומטעם זה לחוד שהוא גורם היסח הדעת לא אסרו חז"ל ללמד בת"ב כמו שאר דברים.



לימוד מס' מידות בת"ב

ואם כנים הדברים, מתעוררת השאלה מה יהיה הדין להיפוך, בדברים שהם אינם גורמים היסח הדעת מן החורבן, אלא אדרבה מזכירים את החורבן כשלומדים אותם, אבל אינם דברים רעים, האם מותר ללמד בת"ב. והשאלה היא אם מותר ללמוד את תבנית המקדש במס' מידות, שמצד אחד אינו גורם היסח הדעת מן החורבן, אלא אדרבה מזכיר את החורבן, שעוסק בבנין הבית שנחרב. אבל מאידך אינו מדבר בענין החורבן ממש, בהצרות שעברו אז עם ישראל, ואם כן אין הוא נכנס לכאורה בדברים הרעים. הנה לשיטת המהרש"א, שכל טעם האיסור ללמוד בת"ב הוא משום היסח הדעת, פשוט שמותר ללמוד מס' מידות, שאינו גורם להיסח הדעת מן החורבן. וגם לשיטת רש"י שהטעם הוא משום שמחה, יש לומר שלפי מה שביארנו בשיטת רש"י, ונראה שכן היא שיטת הלבוש בדעת רש"י, הוא רק בצירוף האיסור הכללי משום היסח הדעת, ואם כן אם חסר אחד מן הטעמים מותר ללמוד את הדבר ההוא בת"ב, ולכן מס' מידות, שלא שייך בה הטעם של היסח הדעת, אע"פ שאינה עוסקת בדבר החורבן ממש, נראה שמותר ללמדה גם לדעת רש"י.

ודע שתבנית המקדש שמובאת ביחזקאל שמדובר במקדש העתיד שאנו מצפים אליה, פשוט הוא שאסור ללמד כיון שהוא כמו פסוקי נחמה שאסור לקרותם, והקב"ה צווה ליחזקאל הנביא שיאמר לישראל את תבנית המקדש בגלות כדי לחזק את רוחם. אבל תבנית המקדש המובאת במס' מידות היא הציור של המקדש השני שנחרב, ועל כן הלומד אותה עוסק בזה בבית שנחרב ואין בו היסח הדעת מן החורבן. וכן יש לומר משום זה שאין זה נותן היתר ללמוד סדר זבחים, העוסק בעניין הקרבנות שהקריבו בזמן הבית, שלכאורה גם זה אינו מסיח דעת מן החורבן. וזאת, כיון שהקרבנות יהיה נוגעים לעתיד בבית השלישי. ואם כן, הלומד אותם, העיקר הוא לא כדי לעורר עצמו על מה שאבד, אלא כדי לדעת את המעשה אשר יעשון כשיבנה הביהמ"ק. ואם כן, הוא דומה יותר לפסוקי נחמה, שמתנחם על ידה שייבנה הביהמ"ק עוד הפעם, וכן כל כיוצא בזה. משא"כ מס' מידות שהוא דבר שהיה, ולא תחזור צורה זו עוד, שהבית השלישי יהיה משונה מזה, וכמו שמבואר בספר יחזקאל. ולכן העוסק בזה מזכיר וזוכר החורבן, שכל עסקו הוא איך "שהבית הנחרב היה נראה".



תכלית הלימוד תבנית המקדש

אולם עדיין יש לדון בהיתר זה, שהרמב"ם כתב (פירוש המשניות מידות) הטעם למה כתבו את תבנית המקדש במס' מידות, והרי נתבטל הבנין ומה הענין לדעת אותה, וכתב שהוא לשם העתיד: "הביא אחר תמיד מדות ואין בו ענין אחר אלא ספור שהוא זוכר מדת המקדש וצורתו ובנינו וכל ענינו, והתועלת שיש בענין ההוא כי כשיבנה ב"ב יש לשמור ולעשות התבניות ההוא והתכניות והצורות והערך מפני שהוא ברוח הקדש, כמו שאמר (ד"ה א' כ"ח) הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל". ואע"פ שהבית השלישי אינו דומה לבית שני, כמבואר בספר יחזקאל, כבר כתב הרמב"ם בספרו יד החזקה (בית הבחירה פ"א ה"ד): "וכן בנין העתיד להבנות אף על פי שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל". ולפי דבריו כאן מובן למה צריכים לדעת את תבנית בית שני, כיון שע"כ יבינו איך לבנות את הבית השלישי. ומצאתי שכבר כתב כן התוספת יו"ט (הקדמה למס' מידות): "אבל מ"מ צריך לספור בנין השני שכן רוב ועקרי הבנין מיוסדים בתבנית ה' אשר השכיל לדוד ולא ימוט, אלא מה שיזכנו האל יתברך לדרוש עוד מן המקראות מצורף לזה שע"י הסיפור הזה של בית שני אנו יכולים לדרוש ולהבין בבנינא דיחזקאל. ואילו לא היה זה הסיפור נכתב בספר לא מצאנו ידינו ורגלינו באותו הבנין העתיד שיבנה במהרה בימינו". ולפי"ז נתרועע היסוד שעליו אני בונה את ההיתר ללמוד מס' מידות, שלפי דעת הרמב"ם הוא כמו סדר זבחים, שלומדים אותו משום שיהיה נוגע לעתיד וצריכים אנחנו להכין את עצמנו ליום הגדול הבא עלינו לטובה. ואם כן לכאורה אסור ללמודו, כמו פסוקי נחמה.

אבל דבר זה תלוי באשלי ררברי, דשיטת רש"י שהבית המקדש העתיד לא יבנה ע"י בני אדם. כן כתב בסוכה (מא.) ד"ה אי נמי – "ואי קשיא דבלילה אינו נבנה דקיימא לן בשבועות (טו, ב) דאין בנין בית המקדש בלילה, דכתיב וביום הקים ולא בחמיסר שהוא יום טוב, דקיימא לן בשבועות (שם טו, ב) דאין בנין בית המקדש דוחה יום טוב, הני מילי בנין הבנוי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר (שמות טו) מקדש ה' כוננו ידיך". וכן היא דעת התוס' (שם ד"ה אי נמי). ולדבריהם ע"כ לא משום זה נשנתה מס' מידות, שהרי המקדש לא ייבנה ע"י בני ישראל, ואם כן אין צורך לדעת את תבניתה. והרמב"ם סובר שהביהמ"ק ייבנה ע"י עם ישראל, לכן צריכים לדעת את תבנית המקדש. ובדעת רש"י למה כתבו חז"ל את תבנית המקדש כתב בתפארת ישראל (בועז אות א) "מיהו גם לרש"י שבאמת יבנה ביהמ"ק שלעתיד ע"י שמים ממש, צריכים אנו לשמור תבנית הבית כדי שיראו שנבנה השתא בנס כפי שהגיד להם הנביא כמה אלפים שנה מקודם, ויכירו אז עי"ז כי רוח ה' דבר בו". ונראה שהם דברי דרוש, ואינם כמו פסוקי נחמה ממש.

וגם לשיטת הרמב"ם, אפשר לומר שאסור ללמודו רק אם עוסק גם בתבנית המקדש המובא ביחזקאל ורוצה להבינו, לכן לומד מס' מידות, דאז הוא כמו פירוש על הפסוקים ביחזקאל, שאז הוא פסוקי נחמה ממש. ומסתבר שאם אחד לומד במדרש איכה כדי להבין איזה סוגיא בחושן משפט גם כן אסור. אבל אם לומד רק מס' מידות לבד, הגם שהסיבה האמתית למה כתבוהו חז"ל, הוא כדי ללמוד מזה את תבנית הביהמ"ק השלישי, אבל כיון שרוב אנשים שלומדים אותו

לומדים מס' מידות לבד, לכן לא ניכרת מזה נחמה. ומותר ללמדה. ויש לצרף דעת כמה אחרונים, הלחם שמים, והחזון נחום, שביארו את הטעם בלימוד מס' מידות, שכמו העוסק בקרבנות כאלו הקריב קרבן, כן העוסק בצורת המקדש כאלו בנה בזה את בית ה'. והבית דוד כתב טעם אחר, משום שעל ידה מבינים הרבה סוגיות בש"ס הקשורות להבית המקדש וכליו. העולה מדבריהם, שאין מטרת מס' מידות הכנה לביהמ"ק השלישי בפועל, אלא הוא ענין מסוים כאלו בנה את המקדש.

ואם כן נלענ"ד שיש להתיר ללמוד מס' מידות בת"ב, עכ"פ אחר חצות. ועוד, שהיום הוא יום ארוך וקשה לו ללמוד דברים רעים זמן רב, ומה גם שכבר למד זאת בשנה שעברה וכדומה, וקיים חשש גדול שיבא לידי היסח הדעת ע"י שיחת חברים במילי דעלמא, וגם מקרי פעמים שדבר זה מתגלגל מהר לשחוק וקלות ראש רח"ל, והם בוודאי גרועים יותר. לכן נראה שיש להקל ללמוד מס' מידות, שהיא יותר קלה להאדם ללמוד, כיון שהוא אינו עוסק בדברים הרעים של החורבן ממש. כתבתי מה שנלענ"ד ואני מציע זה לפני רבנים הגאונים שליט"א שידונו בשאלה זו, ומפיהם תצא ההוראה לישראל.



קושיא על האיסור ללמוד בת"ב

איסור זה שגזרו חז"ל ללמוד בת"ב, הוא לכאורה דבר תמוה מאוד. שהסברא אומרת אחרת, שיום זה שנחרב בית חיינו יש להתחזק יותר בלימוד התורה, וכפי שאבאר.



אבילות על החורבן – השתוקקות לבנין ביהמ"ק

הנה יש להתבונן מה הוא ענין האבילות על חורבן בית המקדש, בפשטות בוכים על בית המקדש, שהיו לנו שם השראת השכינה וקרבת אלקים ואין לנו עוד, ועל כן אנו בוכים ביום שאירע חורבן נורא זה. אולם הבנה זו בת"ב קשה להבין, שהרי אנו נמצאים כבר אלפיים שנים בגלות, ואין אנו זוכרים כלום מן המקדש, וגם הדור שלפנינו אינו זוכר כלום וכן הדור שלפניהם וכן הלאה, כמעט שאין אדם יודע שם סבו שהיה חי בזמן הבית. ואם כן הבכיה על מה? איך יכול אדם לבכות על דבר שהוא רחוק כל כך מדעתו? אולם גילו לנו גדולי ישראל שתכלית הבכיה היא לא על מה שהיה לנו ואבדנו, אלא על מה שאנו יכולים להשיג ולא קבלנו עדיין. דהיינו, אם לא היה המקדש נבנה מעולם רח"ל, לא היה מקום לבכות על דבר שנאבד לפני אלפיים שנה, אלא כיון שהוא עומד להיבנות, אנו בוכים על שאנו יכולים לחזור לקדמותנו ועדיין לא חזרנו מפני חטאינו. ולכן אנו בוכים על שנאבד מאתנו הבית המקדש, שזכינו שהקב"ה השרה שכנינו בתוכינו, ואבדנו את כל מעלותינו בשביל עונותינו. ותפקיד האבילות להתעורר ביום זה על מה שאבדנו. איזהו שוטה המאבד מה שנותנין לו (חגיגה ג:). שנכנסה בנו רוח שטות, אין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות (סוטה ג:), וגרמה לנו את כל הצרה

הזאת. ולכן יש לנו להתחזק ולשוב אל הקב"ה בתשובה שלימה, שנזכה עוד הפעם לבנין בית המקדש.

יסוד זה מצינו בדברי החת"ס, שכתב (דרשות ח"ג פ"ד): "אבל הענין כי נתבונן איך היתה כזאת שזה קרוב לאלפים שנה שכחנו כל טוב בעוה"ר ועדיין לא נשכח ביהמ"ק ועפעפינו יולו מים מה שלא אירע כן לכל אומה ולשון אשר נאבדו מתוך הקהל ושכחו זכר טובתם ולא בכו בכי רב כמונו ישראל, אבל הענין כי זהו נחמה גדולה שאין מקבלים תנחומין על החי משא"כ מת גזירה שישתכח מן הלב לכל כל האומות שאין להם תקוה לחזור למה שנאבד מהם לכן נשכח זכרם מפיהם אבל אנו בני ישראל שמצפים ומקוים ליום שעתידי הקב"ה לירד למטה וחומת אש סביבו וחסידינו יחיו ויראו וישבעו משוב, ע"כ אין אנו מקבלין תנחומין על החי, נמצא שזה האבל לנו לנחמה גדולה, וע"כ תשעב באב הוא מועד גדול כי בו נדע ונשכיל שעתידיים אנו לחזור לקמותינו כמי נעורינו". יוצא מדבריו שאם לא היה המקדש נבנה עוד רח"ל, לא היה מקום לבכות על זה, וכמו מת שנשתכח מן הלב, ולכן הגוים אינם בוכים על מה שהם אבדו. אבל כיון שעתידי להיות בית השלישי, לכן יש לנו לבכות, כיון שהוא דבר חי ואנו בוכים שיחזור לקדמותו.

וכן יש לדייק מדברי הקדושת לוי (דברים) שכתב: "אלי ציון ועריה כמו אשה בציריה (קנינת ליום תשעה באב). והכלל, כי האשה בשעה שכורעת לילד יש לה צער, אבל באמת אחר כך כשתלד יהיה לה שמחה גדולה. וכן כל העומדים שם אפילו בשעת צערה יש להם שמחה, כי הם יודעים שבוודאי תלד בן או בת וזה באמת הוא שמחה. וגם לה באמת יהיה אחר כך שמחה כשתלד, רק שבשעת מעשה יש לה צער. כן באמת ציון, אפילו שעכשיו יש לה צער מחורבנה, הוא רק כמו 'אשה בציריה', אבל באמת הקדוש ברוך הוא יש לו שמחה מזה, כי הוא יודע שהצער הוא רק לשעה, אבל אחרי זה יבנה הקדוש ברוך הוא ביתר שאת ויתר עוז". הרי שענין אבילות על החורבן הוא לא כמו אבילות על דבר שאינו עוד, אלא הוא כמו אשה בציריה, שיודעים שבסוף תבא השמחה. וכן כתב הפרי צדיק (דברים): "אמנם המכוון הוא שזוכה ורואה עוד בעת האבל הוא מרגיש הארת השמחה". הרי שהאבילות בת"ב היא לא על אבילות של יאוש שאבדנו דבר שאינו חוזר, אלא כאשה בציריה שהוא צער של שמחה, ובהשקפה זו הלכו גדולי הדורות עד אין מספר, כמו שיראה המעיין במאמרים לתשעה באב,



הטעמים למה נחרב הבית והארץ

וחרבן ירושלים מצינו בגמ' (שבת קי"ט:) כמה עבירות שהם עברו, שזה גרם לחורבן: "אמר אביי לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחללו בה את השבת, שנאמר ומשבתותי העלימו עיניהם ואחל בתוכם. אמר רבי אבהו לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו קריאת שמע שחרית וערבית, שנאמר הוי משכימי בבקר שכר ירדפו וגו' וכתוב והיה כנור ונבל תף וחליל ויין משתיהם ואת פעל ה' לא יביטו וכתוב לכן גלה עמי מבלי דעת. אמר רב המנונא לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו בה תינוקות של בית רבן, שנאמר: שפך על עולל בחוץ וגו' מה

טעם שפך משום דעולל בחוץ. אמר עולא לא חרבה ירושלים אלא מפני שלא היה להם בושת פנים זה מזה, שנאמר הובישו כי תועבה עשו גם בוש לא יבושו וגו'. אמר רבי יצחק לא חרבה ירושלים אלא בשביל שהושוו קטן וגדול, שנאמר והיה כעם ככהן וכתוב בתריה הבוק תבוק הארץ. אמר רב עמרם בריה דרבי שמעון בר אבא אמר רבי שמעון בר אבא אמר רבי חנינא לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא הוכיחו זה את זה, שנאמר היו שריה כאילים לא מצאו מרעה. מה איל זה ראשו של זה בצד זנבו של זה אף ישראל שבאותו הדור, כבשו פניהם בקרקע ולא הוכיחו זה את זה. א"ר יהודה לא חרבה ירושלים אלא בשביל שבזיו בה תלמידי חכמים, שנאמר ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים ובזוים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו עד (אין) [לאין] מרפא".

ועיין שם במהרש"א שלא פליגי אהדדי, אלא כל אחד מבאר עונש אחר שהיה בעת החורבן למה הוא בא. ועוד הוסיף שעדיין יש לנו לתקן את כל עוונות הנ"ל: "והנה רוב עונות וכמעט כולם הם בדור הזה בעו"ה. איסורי שבת מעט מזער שנזהרים בהם ורבים שאינם יודעין באיסורן וראוי בכל קהלה להודיע ברבים לדרוש להן ולהודיע איסורן. ובכל מ"ש רבים הם שדרך חיוב הוא להם להשתכר במ"ש ולבטל ק"ש של שחרית בזמנו. ביטול תינוקות של בית רבן הוא מצוי בכל קהלה גם הבחורים מבטלין רוב הימים בבין הזמנים והולכים ברחובות בביטולים וטיולים. בענין שהשוו קטן כגדול הוא פרוץ בדור הזה שכ"א רוצה להיות רב ואב"ד באין תורה והוא בכלל רבים חללים וגו' וכ"א רוצה להנהיג עצמו בעשירות בין בבגדים בין בבתיים ובכל דבר וזה יבא לגזול חבריו. ההוכחה בעיקרי הקהלות אינה כלל שאומר כ"א על חבירו ראוי לחוש על כבודו. ביזוי ת"ח ושלא לקבל תוכחתם מצוי הוא בכל יום. משא ומתן אינו באמונה בכל מיני אונאה ורביה וגזילה עד שנעשה כהיתר למי שבא לידו ממון חבירו ואינו משלם ויש לכל ירא ה' וחרד לשום לבו לכל זאת ומי שבידו למחות ימחה ויוכיח זה את זה על כל זאת".

וכן איתא עוד בגמ' (שם קי"ח:) "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים, שנאמר כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי וכתוב בתריה והביאותים אל הר קדשי וגו' ". הרי שבזכות השבת נגאלו, ובוודאי אי אפשר לשמור את השבת כהלכתה אם אינו יודע הלכות שבת.

ועוד מצינו בגמ' (שם ל"ג.) למה נחרב הבית, ולמה הלכו בגולה: "בעון שפיכות דמים בית המקדש חרב, ושכינה מסתלקת מישראל, שנאמר ולא תחניפו וגו' ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שכן בתוכה, הא אתם מטמאים אותה אינכם יושבים בה, ואיני שוכן בתוכה. בעון גלוי עריות ועבודה זרה והשמטת שמיטין ויובלות גלות בא לעולם, ומגלין אותן, ובאין אחרים ויושבין במקומן, שנאמר כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ וגו' וכתוב ותטמא הארץ ואפקד עונה עליה וגו' וכתוב ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה ובעבודה זרה כתיב ונתתי את פגריכם וגו' וכתוב והשמותי את מקדשיכם וגו' ואתכם אזרה בגוים. בשמיטין וביובלות כתיב אז תרצה הארץ את שבתתיה כל ימי השמה ואתם בארץ אויביכם וגו' וכתוב כל ימי השמה תשבת". והגמ' ביומא (ט:) מפרט העוונות שגרמו לחורבן בית ראשון ושני: "מקדש ראשון מפני מה חרב מפני שלשה דברים שהיו בו עבודה זרה, וגלוי עריות, ושפיכות

דמים וכו'. אבל מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים מפני מה חרב מפני שהיתה בו שנאת חנם.

ובגמ' (ב"מ פ"ה.): איתא: "אמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגדה על מה אבדה הארץ, דבר זה אמרו חכמים ולא פירשוהו, אמרו נביאים ולא פירשוהו, עד שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו. שנאמר ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם. אמר רב יהודה אמר רב שלא ברכו בתורה תחילה". יוצא מכל הנ"ל שחורבן הבית וחורבן הארץ וחורבן ירושלים והגלות, הכל בא בשביל שלא קיימו את התורה, ואם כן התיקון לזה הוא לקיים את מצוות התורה באהבה ויראה.

ואם כן דבר פלא הוא עד מאוד, שדווקא ביום זה שאנו מקוננים על חורבן המקדש ירושלים והארץ, אסרו חז"ל ללמוד. הא כל עניין האבילות הוא בשביל, להבא לזכות להבית המקדש השלישי, ויזכו לזה ע"י שישמרו את התורה, שהתירשלות בזה גרם לחורבן. ואם כן מובן שבים זה יתחזקו יותר בלימוד התורה. ואפילו אם יש לו שמחה ע"י למודו, מה בכך, הא למעשה גורם משום זה שיבנה הבית. ואין בשמחה כזו סתירה לאבילות על הבית, שבזכות לימוד התורה ושמירת המצוות יחזור ישראל לארצם ויבנו עריה ובית המקדש.



התירוץ - קושיא על נוסח הברכה שלא עשני גוי

ונלפע"ד לבאר הענין בהקדם קושיות העולם, שמביאים המג"א והט"ז (סימן מ"ו) למה תקנו את נוסח הברכה שלא עשני גוי בלשון שלילי, ולא שעשני ישראל לשון חיובי. ומתרצים ע"פ דברי הגמ' (עירובין דף יג.): ת"ר שני שנים ומחצה נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא עכשיו שנברא יפשפש במעשיו, ואמרי לה ימשמש במעשיו. ולפי"ז מובן שלא תקנו בלשון חיובי, דאדרבא טוב שלא נברא ואיך יברך "שעשני", אלא מברכים שלכל הפחות לא עשני גוי. וידוע קושיית הגר"ש קלוגר ושאר אחרונים, דאם כן איך מברכין תחת החופה "יוצר האדם", הא טוב שלא נברא.



ביאור פרשת המרגלים

ויש לתרץ בהקדם ענין פרשת המרגלים, שעונשם היה להשאר במדבר ארבעים שנה, וטעם עונש זה כתיב בתורה (במדבר יד - לד) "במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום, יום לשנה יום לשנה תשא את עונותיכם, ארבעים שנה". ולכאורה ענין זה צריך ביאור רב. הא ידוע, שמידות הקב"ה לשלם מדה כנגד מדה, ולמה היה עונשם "יום לשנה". וכבר עמדו בזה גדולי הדורות, עיין בחת"ס שלא היה עונש, שרק יום אחד בשנה בת"ב מתו, ועיין שפ"א ועוד. עוד צ"ע לשון יום לשנה, שלכאורה היה צריך לכתוב שעונשם "שנה ליום" שהלכו. וכבר עמד בזה זקני הגאון ר' חיים הכהן ראפאפארט זצוק"ל. עוד צ"ע, שעיקר עונשם היה שהם הוציא

דבה על הארץ, ולכן כתב רש"י - ריש הפרשה - שלכן נסמכה פרשה זו לפרשת מרים, לפי שמרים לקתה על עסקי דבה שדברה על אחיה ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר. ואם כן היה עונשם צריך להיות כמו מדבר לשון הרע - צרעת, ולא היו עונשם במיתה.

וי"ל בהקדם דברי הגמ' בסנהדרין (דף כה), דאיתא שם החילוק בין ת"ח שבבל לת"ח שבארץ ישראל א"ר אושעיא מאי דכתיב ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים, נועם אלו ת"ח שבא"י שמנעימין זה לזה בהלכה חובלים אלו ת"ח שבבל שמחבלים זה לזה בהלכה, ויאמר אלה שני בני היצהר העומדים וכו' ושנים זיתים עליה אלו ת"ח שבבל שמרורין זה לזה בהלכה כזית. והגמ' מסיימת שם במחשכים הושיבני כמתי עולם, אמר ר' ירמיה זו תלמודה של בבל. ואיתא בספרים הקדושים שתלמוד בבל נקרא "הולך בחושך", שאין הוא מבואר מיד אלא צריכים לעמל רב כדי להגיע להאמת, משא"כ תלמודה של א"י הוא "נועם ומתוק", כיון שאין צריכים לעמל רב, ואין בו הרבה ספיקות והולך באור.

ויש לפרש למה באמת כן הוא, ע"פ דברי המדרש (ב"ר פ"ה ס"ח) למה נקרא שמו ארץ, שרצתה לעשות רצון קונה שארץ מלשון "רצון". ואיתא בשם משמואל (פ' שלח ועוד מקומות) שמדרש זה נאמר על ארץ ישראל דוקא, שארץ זו רצונה לעשות רצון הקב"ה. נמצא שבא"י הטבע בעצמו רוצה לעשות מצות ה', ועפר הארץ, שהוא בכל מקום המקור לעצלות וסתירה לזריות, כאן הוא "סיבת הדבר" לעשות רצון ה'. ועפ"ז יש לבאר את דברי הגמ' בזבחים (דף קיג.) על הפסוק "בן אדם אמר לה את ארץ לא מטהרה היא לא גושמה ביום ועם", ונחלקו בזה ר' יוחנן ור"ל, ר"י סבר אתמוהי מתמה קרא, כלום לא מטהרה היא כלום ירדו עליך גשמים ביום ועם, דהיינו בהמבול, ור"ל סבר קרא כפשטיה שירד המבול גם שם. ובהמשך שם אמר ר"י שיושבי הארץ מתו ע"י הבלא. ולכאורה צ"ב, דאם כן מה הגדלות שלא ירד שם המבול, הא בלאו הכי מתו בהבלא. אלא לפי הנ"ל יש לומר שבכל העולם הארץ טמאה, והיא סיבה לדחוף את האדם לעבירות שבטבע הארץ היא לרעה. ולכן המבול היה כמו מקוה טהרה, עיין בבני יששכר, והמבול הועיל לטהר קצת את העולם שלא יהיה טבעו כל כך לרעה. משא"כ א"י, הגם שיושביה חטאו ולכן נענשו במיתה ע"י הבלא, אבל הארץ לא היתה צריכה למקוה לטהר אותה, כיון שמונח בעצם הארץ לעשות רצון ה', וטבעה רק לטוב.

ולכן יש לבאר בזה את הסיבה שהשטן בוחר בירושלים. וכידוע דברי הרמ"ק "שהשטן עצמו בוחר שם" ובשאר מקומות הוא רק שלוחיו. וכן איתא מהקדוש וטהור רמ"מ מויטעפסק, שהתנה בחו"ל עם היצר הרע או הוא עולה או הוא, שניהם ביחד אי אפשר, וכשעלה שוב מצא השטן ושאל לו למה עבר על תנאו, ותירץ לו השטן ששם בחו"ל הוא רק שלוחו אבל הוא בעצמו נמצא כאן. ובביאור הדבר נראה, שכיון שטבע הארץ לעשות טוב, לכן לא מועילים שלוחיו של היצר לפתות לעשות עבירה, אלא צריכים את השטן בעצמו כדי ללחום עם הטבע הטוב. ולכן מובן למה החוטא בא"י חטאו גדול עד מאוד, עיין ברמב"ן בפרשת סדום, כיון שהטבע לעשות טוב, נמצא שהחוטא עושה נגד הטבע ונחשב כמזיד יותר.

ובזה יש לבאר את ענין המרגלים ששלח משה, שמשה רבינו רצה שיראו תורת א"י איך שנקנית במתיקות ולא ביגיעה. והטעם שבחו"ל הטבע לרע, וכדי שיבין את התורה צריכים

להחליש את טבעו הרע ולשבר את גופו כדי שיקלוט מוחו את דברי התורה שהם אש קודש. משא"כ בארץ ישראל, שטבעה טוב, אין צריכים לעמל וליגיעה כדי לשבר את גופו הרע, דאדרבא כל הטבע שם הוא לטוב, ומשה שלח אותם שיבינו דבר זה.

ועיין בבעל הטורים עה"פ ועליתם את ההר (במדבר יג - יז) כתב הבעה"ט "את ההר" גימטריא תורה. וי"ל הרמז שמשה שלח להם שיראו את תורת א"י. אבל המרגלים מאסו בזה, שהם רצו דוקא יגיעה לעמול על דברי תורה ולא לקנות את התורה בקל, הם לא רצו "בנהמא דכיסופא". אבל יהושע וכלב עמדו נגדם בגבורה, כיון שהגם לפי ראות עיני בני אדם יותר חשוב "לעמול" על ד"ת, אבל לא נברא האדם כדי לעמול אלא כדי לעשות "רצון השם", ואם רצון השם הוא שיעמול אז עמלים, ואם רצונו יתברך שלא לעמול אז אין עמילים, ומבטלים את רצונינו והרגשתינו לרצון השם. ולכן אמר כלב "עלה נעלה", וכתב רש"י "אפילו בשמים נעשו סולמות ויעלו לשם". ויש לבאר שכלב אמר להם שגם אם יצוה לנו לעלות בשמים ונחיה כמלאכים שאין להם בחירה טוב ורע, גם כן יעלו, שאם רצונו בכך אז נבטל רצונינו לרצונו. הגם שאנו יודעים שאדם גדול ממלאך, שיש להקב"ה יותר נחת רוח מאדם שיש לו בחירה ובוחר בטוב.

ועפ"ז יש לבאר את העונש של המרגלים, שחטאם היו שהם חשבו "יום לשנה יום לשנה דוקא", שכל יום שהלכו בא"י ראו שהם יכולים לקנות קנין התורה מה שצריכים לעמול בחו"ל בשנה. ולכן כתיב באופן זה, לא שנה ליום, שהתורה רצתה לרמז למה נענשו שנה ליום, שהם מאסו בכל יום שהיו בא"י ע"י התחשבות ששנה בחו"ל של עמילות יותר טוב מלקנות ביום אחד.



בא"י נוח שנברא משלא נברא

ויש לחדש שכל המחלוקת אם יותר נוח לאדם שנברא או שלא נברא היא בחו"ל דוקא, שהטעם שנוח לו שלא נברא נראה משום שיותר קרוב אדם לרע ולחטא מלעשות טוב, וזה שייך לומר בחו"ל. משא"כ בא"י, שהטבע מושך לטוב וכדלעיל, לכו"ע יותר נוח לאדם שנברא. ויש להעיר שלפי זה בא"י הוה ליה לברך שעשני ישראל. אבל יש לומר שיש הרבה דרגות בזה, ושלמות הענין היא שיהיה ממש טבעם רודפים אחר הטוב, יהיה רק כשיהיה תיקון השלם, ואפשר לחדש שאז יברכו שעשני ישראל. אחר כך מצאתי שכבר כתב כן הרמ"ע מפאנו שלעתיד יברכו שעשנו ישראל, ברוך שכונתי להאמת. וכן בדור המרגלים, שהיו דור דעה ולא קם דור כמוהו, אם נכנסו בארץ היו במדריגה כעין התיקון השלם, ולכן כיון שהם מאסו בכל זה "וימאסו בארץ חמדה" לכן הם רצו להיות במצב של נוח שלא נברא יותר משנברא, לכן ענשם מדה כנגד מדה שהם מתו, ולפי כל הנ"ל יש לתרץ את קושית הגר"ש קלוגער, שחתן כאילו מעמיד מחורבות של ירושלים ומקרב את הגאולה, ולכן מברכים אז יוצר האדם, רמז שאז בעת הגאולה יהיה "טוב שנברא" משלא נברא.



התירויץ למה אסרו ללמוד בת"ב

ובזה יש לתרץ את הקושיא שהתחלנו, למה אסרו חז"ל ללמוד בתשעה באב, הא לכאורה היה צריך להיות להיפך שנתחזק ביום זה בתורה כדי שעי"ז יתקן את מה שעותונו ויזכו לבנין ביהמ"ק. והביאור הוא, כיון שהבכיה בת"ב נגזרה עלינו בשביל שמאסנו בארץ חמדה, וביארנו שהם מאסו בתורת ארץ ישראל הבאה בלא יגיעה אלא היא תורה מתוקה, והם רצו ביגיעת התורה. ולכן גזרו שלא ללמוד בת"ב, לתקן חטא זה שאנו מראים שאין אנו רוצים בתורת חו"ל, אלא אנו מתאווים לתורת ה' של א"י, שהיא התורה האמיתות. וכל זמן שאנו בגלות אנו לומדים את תורת חו"ל, שלא זכינו עדיין לתורת א"י. אבל ביום הזה של ת"ב שאנו צריכים לתקן את ראשית הקלקול, שגרם לנו אחר כך לכל הקלקולים שבאו אחר כן, והוא מה שמאסו בתורת א"י, ע"כ אנו סוגרים אז את הגמ' וכו', ואנו מתפללים להקב"ה שענינו תראה בהחזרת שכינתו לציון, ויתקיים "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". כמו שצריך להיות באמת.



הערות וקושיות – אורח חיים

אמירת רבון העולמים בתענית ציבור - הרב יוסף חיים שהרבני

איתא בגמ' בברכות (יז ע"א): "רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא, בתר דמצלי אמר הכי, רבון העולמים גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן, ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו, ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתי לפניך על גבי המזבח ותרצני". וכמה מראשוני אשכנז הביאו גמרא זו כהנהגה ראויה לנהוג בה כל אחד, וכן נפסק בטור ובשו"ע (סי' תקסה ס"ד) שטוב לומר תפילה זו.

אולם לא נתבאר בטור ובשו"ע אם תפילה זו שייכת בתענית יחיד דווקא, או שגם בתענית ציבור. ובשלחן גבוה (סק"ח) כתב: "ועכשיו לא נהגו לאמרו בתענית צבור כי אם בתענית יחיד, ונראה לי הטעם דבארבע צומות שבאו משום דברים הרעים שהרעו בהם, והם באים לחובה ולא לכפרה לא שייך בהו לומר רבון העולמים". וע"ש, שכתב עוד טעם שאף בתעניות שמתענים הציבור על הצרות שלא לומר כן.

אמנם יש לציין כי ברבים מהפוסקים, ראשונים ואחרונים, נראה שנקטו שאין חילוק בין תענית ציבור לתענית יחיד, ואף בתענית ציבור נכון לומר תפילה זו. הרוקח (סי' ריא) הביא תפילה זו אף בתענית ציבור, והובא בב"י בשתיקה. וכ"ה בשבלי הלקט (סימן רעז), "ובארבע צומות אומרים בתפלת המנחה... ובתפלת לחש אומרים לאחר המברך את עמו ישראל בשלום, אלהי בזמן שבית המקדש היה קיים וכו', כסדר הכתוב במחזורים". וכ"כ עוד לענין תשעה באב (סי' רסט): "ומזכירין רחם בבונה ירושלים וענינו בשומע תפלה, ואומר לאחר המברך את עמו ישראל בשלום אלהי (נצור) בזמן שבית המקדש קיים". וכ"ה בתניא (סי' סא) לענין ט"ב: "ומזכירין רחם בבונה ירושלים וענינו בשומע תפלה, ולאחר המברך את עמו ישראל בשלום אומר אלהי בזמן שבית המקדש קיים וכו'...". וכן האבודרהם בסוף סדר תשעה באב כתב: "וטוב לומר במנחת הצומות לאחר התפלה רבש"ע גלוי וידוע לפניך...". וכן במנורת המאור לר"י אלנקווה (ח"א עמ' 280) הביא תפילה זו בתעניות ציבור.

וכ"כ במאמר מרדכי (סק"ח): "ובסידורים שלנו כתוב לאמר בקשה זו בתחנונים שאחר תפלת ערבית כדברי התשב"ץ, אך אינה כתובה אלא בסדר תענית יחיד בלבד. ואינו נכון, אלא העיקר לאומרה בכל תענית, ואחר תפלת מנחה כדברי מרן ז"ל, וכן נהגתי". וכ"כ היעב"ץ בסידורו (ח"ב שער החרסית בדפ"ר בדף סח ע"א) לענין י"ז בתמוז: "עומדים להתפלל בלחש, אומרים הקהל עננו בשומע תפלה, אחר סיום התפלה אומרים רבון". וכ"כ במטה אפרים (סי' תרב אות כה) לענין צום גדליה: "ולאחר אלקי נצור קודם שיעקור רגליו יאמר רבון כל העולמים וכו' ככתוב בסידורים".

וגם מה שהביא המאמר בשם הסידורים שכתבוה בסדר תענית יחיד בלבד, לא כל הסידורים שוו בזה, ובמחזור ארם צובה (ונציה רפ"ו, דף שה ע"א) מובאת תפילה זו לאומרה בערבית במוצאי

ת"ב, וכן במחזור רומא (פאנו רס"ה ועוד, סדר ענין תעניות שאחרי תפילות י"ז בתמוז, וכן במנחת ט"ב) מובא לאומרה בתעניות ציבור. ולפי כל המובא מדברי הראשונים והאחרונים נראה שכן עיקר למעשה.



שיטת הרמב"ם בחיוב ספירת העומר בימינו מן התורה [תגובה] - הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב יקיר יחזקאל הלוי אפלכאום שליט"א כתב בגיליון הקודם על שיטת הרמב"ם לעניין ספירת העומר בזמן הזה מהתורה, ובמה שקשה על כך, ממה שלכאורה נראה הקשר מובהק בפרשת המועדות בפרשת אמור בין קרבן העומר- שאינו נוהג בזה"ז - לספירת העומר?

ובאר עפ"י דברי ספר שפת אמת בסוגיא במנחות שעל אף שספירת ימים אינה נוהגת מהתורה בזמנינו, ספירת שבועות הנזכרת בפרשת ראה שבמשנה תורה, היא מהתורה אף בזמן הזה, כיון ששם לא נזכר קרבן העומר כל עיקר.

ורצה לדייק כך מלשון הרמב"ם בספרו: מצוות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות תמימות ומצוה למנות הימים עם השבועות שנאמר תספרו חמישים יום". שמשמע שהזכיר במיוחד את ספירת השבועות בתורת מצווה כיון שרק היא הנוהגת בזמנינו.

והנה דברי רבינו השפת אמת טובים וראויים איליו. ויתכן שהיינו אומרים, שהיא גם דעת הרמב"ם. אבל זה לא יתכן שהרמב"ם שניסח את המצווה, ניסח אותה באופן המתאים לזמנינו דווקא, שכך אין דרכו בשום מקום לנסח מצווה בהתאם לזמן הזה, ובכל ספרו הקדים את עיקר המצווה ומנהגה בזמן שהבית קיים, ורק אחר כך דיבר על מה שנוגע לזמן הזה. כך הוא בהלכות ליל הסדר, וכך בכל מקום.

בנוסף על כך, אדרבא הלא אם באנו לדייק מדברי הרמב"ם, ניתן לדייק את ההפך מדבריו שהרי הביא כל מצוה זו של ספירת העומר בהלכות תמידין ומוספין, שהדבר מורה, שאכן עיקר מצוה זו בדרך הפשט (כי יש לציין שבמורה נבוכים חלק ג פירש טעם המצווה הזאת זכרון לבני ישראל שספרו במדבר למתן תורה, ואין דרכו להביא שם טעמים דרושים, כמש"כ בעצמו שם), אכן תלויה בהקרבת העומר, ומה שהיא נוהגת בזמן הזה, היא משום שמקרבין אע"פ שאין בית לדעת הרמב"ם (כתבי הגר"ח), או משום שעכ"פ המצווה לא בטילה כמו שכתבתם.

בכבוד ויקר

משה מרדכי אייכנשטיין



אוצר יורה דעה

בעניין כשרות עוף החסידה ♦ בדין בשר מתורבת ♦ בעניין דעת
הפלתי בהיתר נטל"פ בבשר בחלב ♦ פסקי מרן הגרע"י זצ"ל על סדר
ספר דרכי טהרה למרן הגר"מ אליהו זצ"ל – פרק א-ב ♦ בגדר
האיסור לטמא כהן קטן

הרב אברהם דוד ברנד
כולל משמרת איתמר, אופקים

בעניין כשרות עוף החסידה

עוף החסידה, הוא עוף ידוע ומפורסם כיום (אף שבא"י אינו מצוי מאוד). ויל"ע אי זה הוא אותו עוף שאמרה התורה שאסור הוא באכילה, או דלמא עוף אחר הוא זה, והחסידה המצויה כיום כשרה לאכילה.



א.

החסידה בתנ"ך ובדברי חז"ל

בכשרות הבהמה והדגים, נתנה התורה סימנים מפורשים - כל בהמה וחיה אשר מפריסה פרסה ושוסעת שסע כשרה לאכילה. כמו כן, כל דג אשר לו סנפיר וקשקשת כשר לאכילה. לעומת זאת, בעופות, לא נתנה התורה סימנים איוהו עוף כשר. תחת זאת, מנתה התורה רשימת עופות טמאים (24 במספר). כל עוף שאינו חלק מרשימה זו, כשר לאכילה.

וכבר הורו הפוסקים (שו"ע יו"ד פב, א) שכל מי שיודע לזהות בוודאות את אותם מינים, יכול לאכול כל עוף אחר שאינו מאותם מינים ללא כל חשש. אמנם, עבור מרבית האנשים, שאינם בקיאים כל כך בסוגי העופות השונים, חז"ל הקדושים (חולין נט ע"א) מנו רשימה של סימנים, אשר נועדו להבדיל בין העופות הכשרים לעופות הטמאים.

והנה, בין העופות הטמאים - מנתה התורה (ויקרא יא, יט): "ואת החסידה האנפה למינה". ובמשנה תורה (דברים יד, יח): "והחסידה והאנפה למינה".

וכיום אנו מכנים בשם "חסידה", ציפור גדולה בצבע לבן* (אמנם כנפיה שחורות בחלקן), הידועה בלועזית בשם "סיקוניה" או "ציקוניה". אך יל"ע אי זו אותה חסידה שאסרה התורה.

בתרגום אונקלוס תרגם חסידה "חוריתא", היינו לבנה. וכ"כ בתרגום ירושלמי. ומשמע שהחסידה היא עוף לבן מאוד, עד כדי כך שזה הוא סימן זיהוי שלו. וזה אכן מתאים לחסידה שאנו מכירים כיום.

אמנם בתרגום המיוחס ליונתן תרגם בוויקרא (שם): "דייתא חוורתא". והיינו שאכן החסידה הוא עוף לבן, אך הוא קשור לעוף הדאה המוזכר בפסוק לפני"כ (פסוק יד).

וכיום אנו רגילים לכנות בשם "דאה" (או "דיה") ציפור דורסת בעלת כנפיים גדולות. והיא אינה דומה כלל לחסידה. אמנם, אין ראייה לכך שזה הוא אותו עוף שהתורה כינתה דאה, כך שאפשר שהדאה של התורה כן הייתה ציפור הדומה יותר לחסידה של ימינו.

(א). יש גם זן של חסידות שחורות.

אמנם, במשנה תורה תרגם המיוחס ליונתן את המילה דאה ל"דייתא חיוורתא", בעוד את החסידה תרגם ל"קקא חיוורתא", וצ"ע. אמנם, ברור מכל הנ"ל שהחסידה עוף לכן הוא.

והכי איתא בגמ' (חולין סג, א): "החסידה זו דיה לבנה". ובגמ' בכתובות איתא (נ, א): "האי בר שית דטרקא ליה עקרבא ביומא דמישלם שית לא חיי מאי אסותיה מררתא דדיה חיוורתא" (כן שש שעקץ אותו עקרב ביום בו מסתיימת שנתו השישית, לא יחיה אם לא ברפואה בדוקה. ומה היא אותה רפואה, מרה של דיה לבנה).

אמנם, רש"י שם פי' (ד"ה מררתא): "מרה של דיה שקורין וושט"ו". ורבים מפרשים, ש"וושט"ו" הוא על משקל "וולטו"ר" שהוא עוף דורס הידוע בעברית המודרנית בשם "עזניה", והוא נפוץ גם בצרפת (שם חי רש"י). והכי נראה, דאיתא בנביא (ישעיה לה, טו): "אך שם נקבצו דיות אשה רעותה". ופירש"י: "דיות – ולטויר"ש בלע"ז". הרי דס"ל לרש"י שהדיה המוזכרת בתורה ובחז"ל היא העזניה.

ובאמת שצ"ע, שהלא העזניה המוכרת לנו כיום היא ציפור שחורה. ולא מצינו עזניה לבנה. וא"כ אמאי פי' רש"י שהדיה הלבנה הנזכרת בגמ' בכתובות היא עזניה, וצ"ע.

ועוד צ"ע, דלהלן נביא דרש"י פי' במקו"א שהדיה הלבנה היא החסידה המוכרת לנו כיום. אך באמת מצינו בנביא זכריה (ה, ט): "כנפים ככנפי החסידה", ופירש"י שם: "דייה לבנה וולטויר" בלע"ז". הרי דס"ל דהחסידה והדיה הלבנה, שתיהן מין אחד הן והוא העזניה, וצע"ג. והנה, יש להביא סמך לכך שהחסידה הנזכרת בתנ"ך היא החסידה המוכרת כיום, שהלא איתא בנביא (ירמיהו ח, ז): "גם חסידה בשמים ידעה מועדיה". ופירש"י: "מועדיה – עת עברם אל איי הים מפני הצנה ועת שובם". וכע"ז פירשו כל המפרשים.

והרי זה ממש כפי שנוהגות החסידות כיום. שהן נמצאות באירופה כל עונת הקיץ, ומיד כאשר מתחיל להשתנות לחורף, הן מתחילות בנדידה אל אפריקה החמה (ובדרך עוברות בא"י). ובהגיע האביב, הן חוזרות לאירופה.



ב.

החסידה בספר הישר

יש להסמיק לכאן מה שמצינו בספר הישר על אודות החסידה. והנה, אף שרגילים למנות את ספר הישר בין המדרשים, באמת אינו לחז"ל כנודע. אך מ"מ דבריו חשובים לענייננו.

ושם בפרשת שמות, איתא כל המעשה על משה רבינו, שלאחר שנמלט ממצרים הגיע לארץ כוש, והפך למלך הארץ הזאת. וחיללי צבא כוש צרו על עירם שלהם, לאחר שבלעם הקוסם נעל בפניהם שערי העיר והקיף החומות בנחשים. ומרע"ה נתן להם תחבולה כיצד לכבוש את העיר. ואלו דבריו הנפלאים שם:

"ויהי ביום השביעי למלכו ויתקבצו יחד כל בני כוש ויועדו כולם ויבואו לפני משה וישתחוו לו ארצה. וידברו כל בני כוש כולם יחד לפני המלך לאמר הבה לנו עצה ונראה מה לעשות

לעיר הזאת... ויען המלך אותם לאמר אם תשמעו בקולי לכל אשר אצוה אתכם, ונתן ה' את העיר בידינו ולכדנו אותה... ויענו כל החיילים את המלך לאמר כל אשר יצוה אדוני כן יעשו עבדיך. ויאמר אליהם משה עברו וקראו קול בכל המחנה אל כל העם לאמר: כה אמר המלך לכו היערה והבאתם מבני החסידה איש אפרוחו בידו. וכל איש אשר יעבור את דבר המלך ולא יביא אפרוחו ומת וכל אשר לו יקח המלך. והיה בהביאכם אותם והיו אתכם למשמרת וגדלתם אותם עד גדלם ולמדתם אותם לטוש כדרך בני הנץ... וילכו להם היערה ויעלו על הברושים ויתפשו להם איש אפרוחו בידו כל בני החסידה... ויהי כאשר גדלו בני החסידה ויצו המלך להרעיבם שלשת ימים ויעשו כל העם כן... ויקחו איש אפרוחו בידו וילכו והיו בהגיעם אל מקום הנחשים ויאמר אליהם המלך שלחו איש אפרוחו על הנחשים. וישלחו איש אפרוחו כדבר המלך וירצו בני החסידה על הנחשים ויאכלום כלם וישביתו אותן מן המקום ההוא".

הנה, התיאור של החסידה כמי שאוכלת נחשים, אכן מתאים לחסידות המוכרות כיום, שנוהגות לאכול נחשים וצפרדעים (וכפי שיובא להלן מדברי הראשונים והפוסקים).



ג.

מחלוקת הראשונים מה היא החסידה

רס"ג בתרגום התורה לערבית, פי' שהחסידה היא "צקר", והוא העוף שאנו מכנים כיום בשם "בז". זה עוף קטן, אך בעל מקור חזק וציפורניים חדות, ומאלפים אותו ומשתמשים בו כדי לצוד ציפורים וחיות קטנות (פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, מהדורת ר"י קפאח, עמ' קכה).

והנה, אי החסידה היא בז, א"כ יובן היטב מה שכינו אותה בשם "דיה". שדמיון רב יש בין העופות הללו. אמנם, אף שיש בזים לבנים, בד"כ הבז איננו לבן, וצ"ע.

וכ"כ רבינו יונה אבן ג'נאח בספר השורשים (שורש חסד): "ואת החסידה נקרא בערבי צקר".

אמנם, רש"י פי' (ויקרא שם): "החסידה - זו דיה לבנה ציגוניא". והיינו החסידה המוכרת לנו כיום. וכ"כ החיזקוני: "חסידה ציגוניא בלע"ז".

וכ"כ רש"י על הנביא (ירמיהו שם): "ציגוניא בלע"ז. וכע"ז כתב הרד"ק שם: "וי"מ שהיא שקורין לה ציגוניא".

וכע"ז איתא בס' מדרש לקח טוב לרבינו טוביה בר אליעזר (ויקרא שם): "ואת החסידה. הוא העוף הלבן הבא קרוב לחג המצות וכה"א גם חסידה בשמים ידעה מועדיה... ואע"פ שיש לה סימני טהרה שקרקבנה נקלף לפיכך נזכרו אלו העופות. מלמד שיש מהם שיש להן סימני טהרה והן אסורין".

(ב). עפ"י לשה"כ: "חסידה ברושים ביתה" (תהלים קד, טז-יז).

(ג). מעניין שבשפה הערבית המילה "באז" מתייחסת דווקא לציפור המכונה כיום בשם "נץ". וכן תרגם רס"ג נץ - באז.

והיינו כנ"ל, שהחסידה נודדת בחורף, אך חוזרת לאירופה באביב ("קריב לחג המצות"). ונקט שהיא אסורה באכילה למרות שיש לה סימני טהרה.



ד.

מחלוקת הפוסקים אם החסידה מותרת באכילה

הרי מצינו מחלוקת בראשונים אי שרי לאכול חסידה או לאו. דלפירוש הרס"ג ואבן ג'נאח, הרי החסידה שאסרה התורה באכילה היא הבז, אך החסידה המוכרת כיום (ציקוניה) יש להתיר באכילה מאחר שיש לה סימני טהרה. אמנם לפי רש"י ודעימיה, הרי אע"פ שלחסידה המוכרת כיום יש סימני טהרה, מ"מ זו היא החסידה שאסרה התורה במפורש ולא ניתן להתיר.

ומצינו שבתקופת הראשונים נחלקו בזה הלכה למעשה. וכ"כ הרא"ש בתשובה (כלל כ סי' כ): "ששאלת על החסידה... דע כי בארצנו ובספרד אין אוכלין עוף המקנן על הבתים ואומרים שהוא מעש' אפרוחים" ומאכלו צפרדעים ולועזין קורין אותו סיגוניא ואנו קורין לו חסידה. כך אנו מקובלין בארצנו ומה נעשה למקומות שאוכלין אותו, הם יאמרו לך עוף טהור נאכל במסורת ואנו מקובלין שהוא טהור. אבל טוב לחקור אחר קבלתם שמא אדם אחד סמך על חכמתו ובדק בסימניו והכשירו ואין לסמוך על זה כי שמא דורס הוא" עי"ש עוד.

והיינו, שהיו אנשים שנהגו לאכול חסידה. וכנראה שהם סברו כפי' הרס"ג שהחסידה הנזכרת בתורה היא בז. והרא"ש עצמו לא נהג כן, אך לא מחה ביד הנוהגים, רק עורר שיש לבדוק אחר מסורתם.

ועוד הוסיף הרא"ש: "ודע כי אני לא הייתי אוכל על פי המסורת שלהם כי אני מחזיק את המסורת שלנו וקבלת אבותינו ז"ל חכמי אשכנז, שהיתה התורה ירושה להם מאבותיהם מימות החרבן".

היות והרא"ש מציין במפורש שהחסידה אינה נאכלת באשכנז ובספרד, יש המניחים כי המקום שבו רווחה המסורת על אכילת החסידה הוא פרובנס, שם עבר הרא"ש בדרכו לספרד.

ותלמידו של הרא"ש, רבינו ירוחם, שהיה מחכמי פרובנס, נקט שיש להתיר את אכילת החסידה. וז"ל (נתיב טו, ח"ה, כא): "ולפיכך זה הסיגואינא המקננת בבתים הגבוהים היא טהורה שיש לה כל סימני טהרה כמו אווז ממש וגם כף רגלה רחב כמו אווז וידוע שאינה דורסת וקבלתי שהיא עוף טהור וראיתי כמה מקומות שנוהגין בו התר ויש מקומות שנוהגין בה איסור ססוברים שהיא חסידה הכתובה בתורה. ואין זה טעם" עי"ש עוד.

(ד). הנוסח לא ברור, ושמא יש לפרש: "מעשר לאפרוחים", והיינו שהחסידה האם מפרישה לאפרוחיה ממאכלה.

(ה). עי' בשו"ת מהרי"ל (סי' צה) שכ': "דכה"ג כתב הרא"ש בתשובתו ששאלוהו על עוף המקנן על הבתים אם הוא טהור יען כי יש מדינות שאוכלין אותו, והשיב שאין לסמוך עליהן דמסורת אשכנז שהיא חסידה עדיף שהתורה ירושה להם מאבותיהם, הלכך ניסמי מסורת אחרני מקמי מסורת דידן".

והנה, עי' בבית יוסף (סי' פב) שהביא הן את דברי הרא"ש והן דברי רבינו ירוחם, ולא הכריע. והפרי חדש (שם, ס"ק ט) כ': "ואין הלכה כתלמיד [רבינו ירוחם] במקום הרב [הרא"ש]".

אמנם, החיד"א במחזיק ברכה (שם, ס"ק י) דחה את דבריו: "לא שייך. דרבינו ירוחם כתב שקבל שהוא טהור ובודאי קבל מרבוואתיה אחריני כמו הר"א בן אסמעאל תלמיד הרשב"א ודכוותיה ואינהו חברי דהרא"ש".

ורבינו עבדאללה סומך בספרו זבחי צדק (פב, טו) כ': "ויתכן שזהו שקורין במדינתנו בגדאד יע"א לג'לג או לק'לק שהיא מקוננת במקומות הגבוהים ואומרים שהיא החסידה הכתובה בתורה שכן תרגם אותה ר' סעדיה גאון ז"ל על התורה אל לג'לג עיין שם ואין אנחנו אוכלים אותה כהוראת הרא"ש ז"ל".

והנה, צ"ע בדבריו שכתב דהרס"ג תרגם חסידה "אל לג'לג" (שהוא שמה של החסידה המוכרת כיום בערבית), דהלא הבאנו לעיל שתרגם "צקר". וכנראה הייתה לו גירסא אחרת בדבריו.



ה.

סיכום

מרבית הראשונים פירשו שהחסידה שאסרה התורה היא אותה חסידה שאנו מכירים כיום. אמנם, יש מן הראשונים, ובראשם הרס"ג, שפירשו שהחסידה שאסרה התורה היא עוף אחר. מסיבה זו, בתקופת הראשונים היו שהתירו לאכול חסידה (ומהם נשתמר רק רבינו ירוחם). וכיום, אין ולו אחד מהפוסקים שמתיר לאכול חסידה. אך אין זה מטעם שאנו חוששים שמא היא החסידה האמורה בתורה, אלא מטעם שמימים קדמונים נהגו ישראל קדושים שלא להסתפק בסימנים אלו, אלא לא לאכול שום מין שאין לנו עליו מסורת ברורה מאבותינו שהוא טהור. וכך כתב הרמ"א (שם, ג): "ויש אומרים שאין לסמוך אפילו על זה ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקבלו בו שהוא טהור וכן נוהגין ואין לשנות".



הרב אליעזר דוידזון

בית הדין תפארת הקודש, אלעד

בדין בשר מתורבת

בתקופה זו הותר על ידי הממשלה למכור בשר מתורבת, היינו בשר שנוצר במפעלים. ויש לבאר את דינו של הבשר הזה.

עיקר יצירתו של הבשר הוא על ידי זה שנותנים בכלי חתיכת בשר קטנה עד מאוד, קטנה באופן שקשה לראותה לרוב קטנותה, ומניחים באותו הכלי חומרים נוספים. ואותה חתיכה קטנה גדלה עוד ועוד בדמותה ובצלמה של החתיכה הקטנה ששמו שם, על ידי זה שהיא מתחלקת לשניים, ומצטרפים להם עוד חלקים כמותם. וכן עוד ועוד, עד שנעשית חתיכה גדולה מאוד. והחתיכה הראשונה נכפלת באלפי אלפים, ללא גבול.

ואותם החומרים הנוספים שמניחים בכלים, עשויים הם מדברים המותרים במאכל. ואף שאפשר לעשותם מחומרים היוצאים מבעלי חיים, והם איסורי אכילה, אין לחוש שיעשו כן. שהרי כל עניינו של אותה הפעולה לגדל בשר בכלים, אינו אלא כדי שלא לגדל בעלי חיים ולשחטם. ולא יתכן שישבו ויגדלו בעלי חיים כדי להכין את אותם חומרים הנצרכים לגדל את הבשר בכלים אלו.

אמנם חתיכת הבשר הראשונה, אפשר שתהיה מבשר הכשר לאכילה, ואפשר שתהיה מבשר האסור באכילה. ויש לדון אם גידלו את הבשר מחתיכה אסורה, האם נאסר כל הבשר שגדל בכלים, או שהכל מותר. ובכל זה יש לדון עוד בגידולי גידוליו. היינו אם נטלו חתיכת בשר שנעשית באותם כלים, וממנה עשו עוד בשר נוסף. יש לברר את דינו - אם כבשר הראשון או שהוא בטל מחמת שיש כאן תערובת נוספת. עוד יש לדון אם הבשר שנעשה שם יש לו דין בשר שאסור בחלב.

ויש לדון אם הבשר אסור מהתורה מדין כל היוצא טמא, כדין חלב טריפה וביצת טריפה, או שהוא מותר כדין ולד טריפה ואפרוח מביצת טריפה. וכן אם הוא נאסר מדין תערובת, ומדין גידולי איסור כדין גידולי כלאים וערלה, או שדינו כדין גידולי גידולין של תרומה. עוד יש לדון אם הוא נאסר מדרבנן מדין 'מעמיד', שאינו בטל. וכן יש לדון בשאר דיני הבשר שנעשה בכלים.

ודברים אלו נכתבו לדרשה. לא להלכה ולא למעשה. שאין הלכות אלו מסורות אלא לחכמי הדור.



א.

סקירה קצרה של דברי הרבנים שפורסמו בירחוני האוצר

והנה, ראיתי שהאריכו בדין זה, הרבנים הגאונים רבי ברוך פז שליט"א בירחון האוצר סד, ורבי זמיר כהן שליט"א בירחון האוצר פז. כאשר האריכו בדין הבשר בטוב טעם ודעת, בסברא ובמקורי הדינים והפוסקים. והעלו שהעיקר שאם הבשר נוצר מבעל חי טמא, כולו אסור, מדין כל היוצא מן הטמא. אמנם, יש לנו לדון בדבריהם בגדר כל היוצא מן הטמא, וכן בשאר הדברים שהביאו.



ב.

בגדרי יוצא מן הטמא

כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ג ה"א) וז"ל: כל מאכל היוצא ממין מן המינים האסורין שלוקין על אכילתן הרי אותו המאכל אסור באכילה מן התורה, כגון חלב בהמה וחיה הטמאים וביצי עוף ודג הטמאים שנאמר ואת בת היענה זו ביצתה והוא הדין לכל האסור כיענה ולכל הדברים הדומין לביצה. ובהלכה ו כתב: אף על פי שחלב בהמה טמאה וביצי עוף טמא אסורין מן התורה אין לוקין עליהם שנאמר מבשרם לא תאכלו על הבשר הוא לוקה ואינו לוקה על הביצה ועל החלב, והרי האוכל אותן כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות. ונתבאר שכן הדין כלפי כל דבר מאכל היוצא מן הטמא. ובגמ' בבכורות (ו ע"א - ז ע"ב) איתא על מי רגליים של חמור ששותים אותם לרפואה, אסורים מטעם היוצא מן הטמא. ושל שאר חיות שאין שותים לרפואה, ואינם ראויים לשתייה כלל, אינם אסורים כלל.

וכן הדין לעניין חלב טריפה וביצת טריפה שאסורים מהתורה מטעם כל היוצא מן הטמא (שו"ע יו"ד סי' פא). ונתבאר שיש מינים היוצאים מהטמא שהם בגדר פירשא בעלמא, מיני דברים שאין להם חשיבות כלל. ואם כן אפשר שיש לדמות בשר הנעשה בכלים, ונוצר מחתיכת בשר אסורה לשאר מיני יוצא מן הטמא. ואיסורים אלו אינם כטמא עצמו, שהרי אין לוקים עליו. אלא הרי הם ככל חצי שיעור שאסור מהתורה.



ג.

בדין היוצא מן הטמא ומן הטהור

אמנם מצאנו דין וולד טריפה. היינו שאם טריפה ילדה, נתבאר שהוולד מותר. ואיתא בגמ' (תמורה ל ע"ב): כל האסורים לגבי מזבח ולדותיהן מותרין וכו'. אמר רב כל האסורים לגבי מזבח ולדותיהן מותרים, ותני עלה: ורבי אליעזר אוסר. אמר רב הונא בר חיננא אמר רב נחמן: מחלוקת שעוברו ולבסוף נרבעו, דרבי אליעזר סבר עובר ירך אמו הוא, ורבנן סברי לאו ירך אמו

הוא, אבל נרבעו ולבסוף עיברו דברי הכל מותרין. רבא אמר מחלוקת כשנרבעו ולבסוף עיברו, דרבי אליעזר סבר זה וזה גורם אסור. ורבנן סברי זה וזה גורם מותר. אבל עיברו ולבסוף נרבעו דברי הכל אסורין. ורבא לטעמיה, דאמר רבא ולד נרבעת אסורה היא וולדה נרבעו, ולד נוגחת אסור היא וולדה נגחו. לישנא אחרינא אמרי לה, אמר רב הונא בר חיננא אמר רב נחמן מחלוקת שנרבעו כשהן מוקדשין, דר"א סבר ביזוי מילתא, ורבנן סברי לא, אבל נרבעו כשהן חולין, הואיל ואשתנו דברי הכל מותרין. רבא אמר רב נחמן מחלוקת כשנרבעו כשהן חולין, דרבי אליעזר סבר ביזוי מילתא, ורבנן סברי הואיל ואשתנו מותרין, אבל נרבעו כשהן מוקדשין דברי הכל אסורין.

ולד טרפה כו'. למ"ד טרפה יולדת משכחת לה כגון שנטרפה ולבסוף עיברה, ובהא פליגי דר' אליעזר סבר זה וזה גורם אסור, ורבנן סברי זה וזה גורם מותר. למ"ד טריפה אינה חיה משכחת לה כגון שעיברה ולבסוף נטרפה ובהא פליגי דר' אליעזר סבר עובר ירך אמו הוא, ורבנן סברי עובר לאו ירך אמו הוא.

ובשו"ע איתא (סי' עט סעיף ג): ולד טריפה מותר. והוא משום שהלכה כחכמים.

ומשמעות הסוגיא היא שחכמים סבירא להו שוולד טריפה מותר, גם אם נטרפה ולבסוף עיברה. והוא משום זה וזה גורם, היינו שהוולד נוצר מאימו טריפה, ומאביו שאינו טריפה (או שאין אנו יודעים מי הוא אביו, ואולינן בתר רובא, שהרוב אינם טריפות). ור"א אוסר משום דס"ל זה וזה גורם אסור. ולמ"ד טריפה אינה יכולה להתעבר, הגמ' מבארת את מחלוקת חכמים ור"א בעניין אחר. אם כאשר האם המעוברת נטרפת, הוולד אף הוא נעשה טריפה מפני שהוא ירך אמו, או שהוא לא נאסר מטעם זה. ומכל מקום, הלכה היא שבהמה שנטרפה ואחר כך נתעברה, הוולד מותר, משום זה וזה גורם. ולא אמרינן כל היוצא מן הטמא טמא, אלא באופן שהוא יוצא רק מן הטמא, כחלב וביצת טריפה. אך אם יוצא מטמא וטהור יחדיו, מותר. וכן פסק הש"ך (סי' עט סק"ח). ועי' בפמ"ג שם שכתב וז"ל: עש"ך בעיברה ולבסוף נטרפה אי נמי פעמים מיעוטא דמיעוטא אף וודאי טריפה מתעברת ויולדת והוולד מותר ועי' חולין נ"ט א' דמשמע שם דאפילו מיעוטא אין יולדת יע"ש. ומיירי שהזכר כשר והוה זה וזה גורם ומש"ה שרי בנטרפה ולסוף נתעברה ובטמא ליכא לאשכוחי דאין טמא מתעבר מטהור. ועי' במחצית השקל שם שכתב לבאר דברי הגר"י בספר כרתי דס"ל כהש"ך, ובספר דרכי תשובה שם האריך בדין זה.



ד.

בגדר זה וזה גורם

והנה בגדר זה וזה גורם מצאנו שאם הוא החמיץ את העיסה על ידי שאור של היתר ושאר של איסור, שדנו בדין אין בזה כדי לחמץ, וכן שאר אופנים שיש שני גורמים יחד. ומכל מקום, באופן שהגורם הוא על ידי קרקע, כגון אילן וכדו', מצאנו בגמ' ע"ז (מט ע"א) ובנדרים (נו - נט) שבדבר הגדל על קרקע, או אילן שהבריכו באילן אחר. הקרקע שגדל עליו מהני לגדר זה וזה

גורם (ועיי' להלן בביאור עיקרי הסוגיא דנדרים). וכיון שמצאנו שדבר הגדל על גבי קרקע הוי בגדר זה וזה גורם, יש לומר שה"ה בשר זה, שמגדלים אותו בכלים על ידי זה שמניחים שם חומרים שונים, והבשר גדל עליהם, הרי הוא בגדר זה וזה גורם. וכיון שאותם חומרים שמניחים בכלים הם היתר, הבשר יהיה מותר גם אם הוא בא במקורו מחתיכת איסור.

ואין לומר שהבשר הזה נחשב כגדל מאליו, והחומרים שבכלים הם רק דבר המאפשר לבשר לגדול מעצמו. שהרי הוא ניזון מאותם חומרים ששמים בכלים שמתרבה בהם. וככל שיש בהם יותר שומן, כן יהיה הבשר ההוא עם שומן. וכן שאר חומרים, מה שיש שם, הוא שיהיה בבשר שמגדלים בכלים. והרי זה כמגדלו על גבי קרקע, שנחשב זה וזה גורם, וכוולד בהמה טריפה שמותר, כיון שאביו אינו טריפה.

עוד מצאנו במנחות (כא ע"א) דם שבשלו, אינו עובר עליו. היינו שאם אדם נטל דם בהמה, שהוא אסור באכילה מהתורה. ובשלו - מהתורה מותר לאכול את הדם המבושל, ואינו אסור אלא מדרבנן, שגזרו עליו. ולא אמרינן בו כל היוצא מן הטמא טמא (וי"א שאסור מהתורה. ואכה"מ להאריך בזה). וכתב החזו"א (בכורות סי' טז סק"ג) לבאר את טעם הדבר, שהוא משום שנעשה בו שינוי על ידי האדם. היינו שהיה כאן דבר איסור ונעשתה בו פעולת שינוי, והשינוי הזה נעשה על ידי מעשה אדם. הרי פקע איסורו. וכעין זה איתא בקהלות יעקב (בכורות סי' ה). וכתב שכל שהוא נעשה שלא כטבעו, שלא נוצר לכך, כחלב וביצה שהוא טבעו, אין בזה איסור כל היוצא מן הטמא טמא. ומטעם זה דם שבשלו אין בו דין כל היוצא מן הטמא.

ומטעם זה, אפשר שגם אם היו מגדלים את הבשר בכלים עם חומרים מהאיסור, הבשר היה מותר. כדין דם שבשלו שאין בו דין כל היוצא מן הטמא טמא, כיון שנעשה בו שינוי שאינו בטבעו, שינוי על ידי האדם. ואף שאחר השינוי, הבשר שנוצר נראה כבשר הראשון שהיה שם, מכל מקום, כל הבשר הגדול הזה שגדל בכלים, נעשה על ידי האדם, שלא כטבעו ואינו אותו דבר שיצא מהטמא. וצ"ע בגדר כל היוצא מן הטמא על ידי פעולת האדם. אמנם למעשה אין לחוש שיגדלו את הבשר על ידי חומרים מהחי, שהרי כל עניינם שפועלים הם לגדל בכלים, אינו אלא כדי שלא לגדל בעלי חיים ולשחטם.

עוד איתא בחוות דעת (סימן פא סק"ב) וז"ל: נראה דלא שייך כל היוצא מהטמא טמא רק בדבר המתמצה מגופה, אבל בדבר שנוצר בתוכה בריה חדשה בידי שמים לא שייך כל היוצא מטמא. עיי"ש שהאריך הרבה בדין כל היוצא מן הטמא. ולפי דבריו, אפשר שלא שייך איסור כל היוצא בבשר זה שנוצר מחדש בכלים שגדל שם, שהוא כעין בריה חדשה, וצ"ע בזה.



ה.

היוצא מדבר שיצא מן הטמא

ולעניין היוצא מדבר שיצא מן הטמא, אם דינו כיוצא מן הטמא. הנה, אם יצא מהטמא והטהור יחדיו, מותר, שהרי זה וזה גורם. אך אם יצא כולו מדבר שיצא כולו מהטמא, יש לדון

אם אף הוא אסור. ולא מצאתי ראיה לדין זה. מכל מקום, אפשר שיש להתיר. שהרי הדבר הראשון שיצא מן הטמא אינו כטמא ממש, שהרי אין חייבים עליו מלקות, וכתב הרמב"ם שהוא כדין חצי שיעור האסור מן התורה. ולכאורה הוא בגדר איסור קלוש ואינו איסור גמור. ועוד מצאנו בדין חצי שיעור שנתערב בהיתר, שי"א שהתערובת מותרת. וי"א שאפילו אם הרוב הוא מהאיסור, התערובת מותרת. ויש חולקים. ורבו הדעות בזה, ובספר שדי חמד (כללים מערכת ח כלל טו) האריך בזה הרבה בדעות הראשונים והאחרונים בגדר חצי שיעור תערובתו וחומרת האיסור שבו. ואכה"מ להאריך בזה, עיי"ש ותמצאנו. ומכל אלו הדברים נראה שיש להקל בדבר היוצא מדבר שיצא מן הטמא.

והנה אותו בשר שמגדלים בכלים. מתחילה נוטלים חתיכת בשר קטנה מאוד והיא מכפילה את עצמה עוד ועוד, עד בלי די. ויש לדון שאחר ההכפלה הראשונה, כל מה שממשיך לכפול אינו יוצא מהחתיכה הראשונה, אלא מהחתיכות שנכפלו אחר כך. ונמצא שיש כאן עוד סניף להקל. ואם נטלו חתיכה קטנה מהבשר שנתגדל שם, עניינו דומה לבשר שגדל בלי הראשון. שהרי כמעשהו בראשון מעשהו בשני, שניהם אינם אלא המשך של החתיכה הקטנה הראשונה שמכפלת את עצמה, ותולדותיה כיוצא בה. ואין חילוק בין תולדותיה באותו הכלי, לתולדותיה בכלים אחרים. ולפי טעם זה, אפשר שאותו הבשר יהיה מותר גם אם התרבה על ידי שהניחו בכלים חומרים האסורים באכילה כדי להרבותו ולגדלו, וצ"ע בזה.

העולה מהדברים, כי מטעם כל היוצא מן הטמא טמא, אם הניחו את חתיכת הבשר בכלים עם חומרים המותרים באכילה. הבשר מותר, גם אם מקורו מבשר טמא. ואם הניחוהו עם חומרים האסורים באכילה, יש לדון בזה מכמה פנים. ומכל מקום אין לחוש שיעשו כן. והסתמא הוא שמניחים אותו עם חומרים המותרים באכילה. ולפיכך אין לאסור מטעם כל היוצא מן הטמא טמא.



ו.

בדין גידולי איסור

עוד אפשר שהבשר הזה שמגדלים אותו בכלים, דינו יהיה כדין גידולי קרקע. וזאת, לפי שדרך גידולו הרי הוא ככל גידולי קרקע, על ידי זה שנוטלים חתיכת בשר קטנה עד מאוד, ומניחים אותה בכלים, ונותנים שם חומרים שהיא ניזונת מהם, כמו שצמחים ניזונים מהקרקע. ובגידולי קרקע יש מהם שזרעם כלה, וכגון תבואה שזורעים גרעין של תבואה, הגרעין כלה, וצומחים אחרים תחתיו. ויש מהם שאין זרעם כלה, כפי שנתבאר גבי בצל שזורעים אותו, שאינו כלה, אלא הוא עצמו מתרבה עוד ועוד. ויש לדון שהבשר הזה דינו יהיה כדין גידולי קרקע שאין זרעו כלה.

איתא בגמ' (נדרים נז ע"ב) ישמעאל איש כפר ימא ואמרי לה איש כפר דימא העלה בידו בצל שעקרו בשביעית ונטעו בשמינית ורבו גידוליו על עיקרו והכי קא מיבעיא ליה גידוליו היתר

ועיקרו אסור כיון דרבו גידוליו מעיקרו אותן גידולי היתר מעלין את האיסור או לא אתא לקמיה דרבי אמי לא הוה בידיה אתא לקמיה דרבי יצחק נפחא פשט ליה מן הדא דאמר רבי חנינא תריתאה אמר רבי ינאי בצל של תרומה שנטעו ורבו גידוליו על עיקרו מותר א"ל ר' ירמיה ואיתימא רבי זריקא שביק מר תרין ועביד כחד מאן נינהו תרין דא"ר אבהו א"ר יוחנן ילדה שסיבכה בזקינה ובה פירות אע"פ שהוסיפה מאתים אסור וא"ר שמואל בר רבי נחמני א"ר יונתן בצל שנטעו בכרם ונעקרו הכרם אסור הדר אתא לקמיה דר' אמי ופשיט ליה מן הדא דאמר ר' יצחק אמר ר' יוחנן ליטרא בצלים שתיקנה וזרעה מתעשרת לפי כולה אלמא אותן גידולין מבטלין עיקר דלמא לחומרא שאני. ובהמשך הסוגיא (נט ע"ב) גופא א"ר חנינא תריתאה א"ר ינאי בצל של תרומה שנטעו ורבו גידוליו על עיקרו מותר למימרא דגידולי היתר מעלין את האיסור והתנן גידולי תרומה בגידולי גידולין קאמרינן הא נמי תנינא גידולי גידולין חולין הא קמ"ל אפילו בדבר שאין זרעו כלה והתנן הטבל גידוליו מותרין בדבר שזרעו כלה אבל דבר שאין זרעו כלה גידולי גידולין אסורין רבויא דרבו גידולין על עיקרו מותר קא משמע לן:

וכתב הרמב"ם (תרומות פרק יא הלכה כא) גידולי תרומה הרי הן כחולין לכל דבר אלא שאסורים לזרים, גזרו חכמים עליהן שיהיו אסורין לזרים כתרומה משום תרומה טמאה שביד הכהן שלא ישהנה אצלו כדי שיזרענה ותצא לחולין ונמצא בא בה לידי תקלה, לפיכך מותר לאכול הגידולין בידיים טמאות ומותר לטבול יום כחולין. ובהל' כב כתב: גידולי גידולין חולין לכל דבר, ואפילו דבר שאין זרעו כלה אם רבו הגידולין על העיקר בגידולי הגידולין הרי הגידולין השניים מעלין את העיקר אף על פי שאין זרעו כלה ויהיה הכל מותר לזרים. והאריכו בו הראשונים (הר"ן והרא"ש בנדרים) והנו"כ על הרמב"ם, בשאלה האם גידולי תרומה אסורים משום גזירה שמא ישהה תרומה טמאה, או מעיקר הדין. ועיקר הסוגיא שאסורים משום גזירה, ומעיקר הדין בטלים אם הגידולים יש בהם מאה כנגד התרומה, שהרי תרומה עולה באחד ומאה. ומכל מקום, לכו"ע גידולי גידולין מבטלים את העיקר.

ולפי זה, אם נאמר שהבשר שמגדלים בכלים הוא בגדרו כגידולי קרקע, הרי יש להתירו גם אם הוא בא מהטמאה. שאנו למדים מסוגיא זו, שגידולי קרקע מבטלים את האיסור גם אם אין זרעו כלה, ובלבד שיש בו כדי לבטלו. ועוד אפשר שהבשר ההוא בגדר גידולי גידולין, כיון שאחרי שאותה חתיכת בשר קטנה הוכפלה בדמותה כצלמה, הרי שאר הבשר שבכלים מתגדל מהבשר שגדל שם ולא מהחתיכה הראשונה. כפי שאפשר ליטול בשר מכלים אלו לגדל בשר בכלים אחרים, ואין צריך ליטול בשר מבהמה ממש. והכל עניין אחד. וכיון שהבשר שגדל בכלים מתרבה מהבשר שנוצר שם, יש לומר שלעולם הכל בגדר גידולי גידולין.

ומכל מקום, כל זה אינו אלא באיסורי אכילה. אך איסורי הנאה, כערלה וכלאי הכרם, אסורים לעולם (וכן הוא בשו"ע י"ד סי' רצב וסי' רצד). שהרי כל גידולי גידוליו הם בגדר הנאה מהראשון שהיה שם בתחילה. ואף בדבר שזרעו כלה.



ז.

בגדר מעמיד

כל תערובת איסור והיתר, שהאיסור הוא מעמיד את ההיתר, הרי זה אוסר את ההיתר ואין האיסור בטל בהיתר. וכגון מה שהיו נוהגים להניח חתיכת עור מהקיבה בתוך החלב כדי לגבנו. ועל ידי זה החלב היה נעשה לגבינה. אם הוא מבשר נבילה, החלב נאסר, כיון שיש לו חשיבות שהעמידו, לא בטל. ועיקר הסוגיא שאיסור זה הוא מתקנת חכמים, ככל שאר דברים שאינם בטלים, כבריה וחתיכה הראויה להתכבד וכדו'. ועיקר הסוגיא שאף אינו בטל בשישים, וגם אם אינו נותן טעם, אינו בטל אפילו ביותר מאלף (יו"ד סי' פו סעיף יא). ומיהו י"א שאינו אלא עד שישים. אך אם יש בהיתר שישים כנגד האיסור, והאיסור אינו נותן טעם בהיתר, מותר (עיי' בדרכי משה סי' פז סק"ח שהביא דעות ראשונים בדין זה).

והנה, אם נבוא לדון לאסור מטעם דבר המעמיד, הרי יש לדון לאוסרו. וזאת, כיון שהבשר הגדל בכלים, הועמד על ידי החתיכה הראשונה שניתנה בכלי ההוא. אלא שנתבאר שאם העמידו את הדבר על ידי איסור והיתר יחדיו, ויש בו זה וזה גורם, אין לאוסרו. והבשר הזה שמגדלים בכלים, מגדלים אותו על ידי החומרים שנותנים שם בכלים יחד עם החתיכה הראשונה. ונמצא שיש להתיר את הבשר המגדלים בכלים מטעם זה וזה גורם, גם אם תחילתו הוא בחתיכה אסורה, ובלבד שנתנו בכלים חומרים המותרים באכילה. (שו"ע שם, ועיי' במ"א סי' תמב סק"ט).

ח.

אם יש לבשר הזה גדר בשר לעניין בשר בחלב

לגדרי בשר, יש לדון בתרת, מדין מעמיד ומדין עצם הבשר הזה שאנו רואים, שהוא נראה כבשר ממש. והנה לעניין מעמיד, כתב השו"ע (שם) וז"ל: אם העמיד גבינה בעור קיבת כשרה יש בה טעם בשר אסורה ואם לאו מותרת. היינו שאם עירב בשר בחלב להדיא כדי לעשות ממנו גבינה, אם אינו נותן טעם, הגבינה מותרת. וכן הוא הבשר הזה, שמעמידו על ידי חתיכת בשר קטנה, אינו יוצר דין בשר לכל הבשר שגדל שם. וגם אין לחוש לדין אין מבטלין איסור לכתחילה, כיון שהוא גדר היתר. וגם משום שאין עושים זאת עבור ישראל שומרי תורה.

ולעניין צורת הבשר, שהוא כעין בשר ממש. יש שהאריכו לומר שאם יש לו צורת בשר וטעם בשר, הרי יש לו דין בשר לעניין איסור בשר בחלב. אמנם נראה להוכיח שאין לומר שיש לו דין בשר בחלב, שהרי מצאנו בדין בשר חיה בחלב בהמה, או בשר בהמה בחלב חיה, שנחלקו בו תנאים. והלכה שמהתורה אין בו איסור (יו"ד סי' פז סעיף ג), ואינו אסור אלא מדרבנן, כבשר עוף בחלב. אף שבשר חיה צורתו כבשר בהמה ממש, וחלב חיה הרי הוא כחלב בהמה ממש, ובשר בהמה בחלב חיה הרי צורתו ככל בשר בחלב. ומהתורה אינו אסור אלא רק בשר בהמה בחלב בהמה. שהתורה לא אסרה אלא גדי בחלב אמו, וחכמים למדו שדין כל חיה כדין הגדי.

ומכאן יש להוכיח כי הבשר הזה שגדל בכלים, אף שהוא בשר כעין הגדי, אינו בשר גדי שהתורה אסרה בחלב אמו, שאינו אלא בשר הגדל בכלים ולא בשר בהמה.



ט.

אם יש לחוש משום מראית העין

מצאנו בפוסקים שאם בא לאכול דם דגים, יש לו לאכלם רק אם הניח קשקשי דגים בדם, משום מראית העין, שלא יאמרו שאוכל דם. ואם בא לבשל בשר בחלב שקדים, יש לו להניח שקדים בחלב. וכן בכל דבר שיש לחוש למראית העין. וכן הבשר הזה, אין לאכלו בחלב. אמנם כל זה אינו אלא בזמן שכל הרוואה בשר שגדל בכלים, סבור הוא שבשר זה בשר בהמה הוא. אך אחר שהבשר הזה יהיה נפוץ מאוד, והרוואה חתיכת בשר, יחשוב שאפשר שהוא בשר שגדל בכלים ואינו בשר בהמה, אין מקום לחוש למראית העין, אף אם הבשר הזה לא יהיה רוב הבשר בארץ. קל וחומר, כאשר הבשר הגדל בכלים יהיה רוב הבשר בארץ, וודאי הוא שאין מקום לחשוב על חשש מראית העין. שאין חשש זה אלא חוכא ואיטולא.

עוד יש להוסיף, שחשש מראית העין אינו אלא בבשר וחלב שקדים יחד. אך אם אדם אכל בשר ואחר אכילתו בא לשותות חלב שקדים, אין מקום לחשוש למראית העין. שבזמן ששותה את החלב, אין הבשר לפני הרואים שיחשבו שהוא עושה איסור.



י.

אם יש לחוש שתשתכח תורת שחיטה וטריפות

הנה, אם יבואו ימים שאותו בשר שמגדלים בכלים יהיה בזול, וגם עושים חלב בכלים (והחלב שעושים בכלים, נעשה מתחילתו ללא טיפת חלב בהמה או מהחי. והכל נעשה מהצומח), נמצא שכל דיני שחיטה וטריפות, ודיני בשר בחלב, לא יהיו מצויים למעשה עד שיבנה בית המקדש במהרה בימינו. אמנם, לא מצאנו שיש לגזור להימנע ממאכלים המצויים בשוק מטעם זה. וכאשר נחרב בית המקדש, ובני ישראל ירדו לגולה. לא מצאנו הפרשת תרומות ומעשרות בגולה. (אף ש"א שיש להפריש תרומות מדרבנן, מכל מקום הלכה היא שפטורים מתרומות ומעשרות ברוב ארצות הגולה – מלבד בסוריא וכדו' שתיקנו להפריש שם). ולא חששו שתשתכח תורת תרומות ומעשרות. וכן גם לא חששו שתשתכח תורת ניקור, כאשר בארצות אשכנז היו שנהגו למכור חלק זה הבהמה לנכרי. ועוד יש לומר, שגם אם יבואו ימים אלו שיגדלו בכלים בשר לרוב, עדיין ימצאו אלו שמגדלים כבשים וכדו' לאכילה. ולא יתכן לגזור להימנע מבשר שיהיה מצוי לרוב בעולם כולו.



י"א.

העולה מכל הנ"ל

אם נטלו בשר מבהמה טמאה וגידלו אותו בכלים, על ידי זה שהניחו שם חומרים המותרים באכילה, הבשר כולו מותר. ואם הניחו שם חומרים האסורים באכילה, אפשר שיש להקל. ובעלמא אין לחוש שהניחו בכלים אלו חומרים האסורים באכילה.

והבשר הזה אין דינו כבשר כלל, והרי הוא פרווה לכל דבריו. אולם כל עוד לא נתפשט בשר זה, יהיה אסור לבשלו בחלב משום מראית העין. ואחר שיתפשט הבשר בארץ, יהיה מותר לבשלו בחלב.

הדברים נכתבו לדרשה. לא להלכה ולא למעשה. שאין הלכות אלו מסורות אלא לחכמי הדור. ויש עוד צדדים בעניין זה, ואין כאן המקום להאריך. וה' יתברך יצילנו משגיאות.



הרב ראובן חיים קליין

בעמדה"ס המקום מרחק, לחם ממרחק, ועוד
ביתר עילית

בעניין דעת הפלתי בהיתר נטל"פ בבשר בחלב

א.

נטל"פ מותר משום שאוכל שלא כדרך הנאה

הנה כתב הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ד הל' י'-י"א) בזה הלשון: כל האוכלין האסורין, אינו חייב עליהן עד שיאכל אותן דרך הנייה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם, לפי שלא נאמר בהן אכילה, אלא הוציא אסור אכילתן בלשון אחרת, בלשון בשול (שמות כג:יט, לד:כו, דברים יד:כא) ובלשון הקדש (דברים כב:ט), לאסור אותן ואפ' שלא כדרך הנייה^א. כיצד? הרי שהמחה את החלב וגמאו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו, או שאכל חלב חי, או שעירב דברים מרים, כגון ראש ולענה, לתוך יין נסך, או לתוך קדרה של נבלה, ואכלן כשהן מרין, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש, ובטל מאוכל אדם, הרי זה פטור. ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בב"ח, או בין כלאי הכרם, ואכלו, חייב. עכ"ל הרמב"ם.

העולה מדברי הרמב"ם, דהאוכל מאכלות אסורות שאינם ראויים לאכילת אדם, פטור ממלקות, משום שאין לוקין על מאכלות אסורות שלא כדרך הנאות.

והעיר הפלתי (יו"ד סי' פ"ז סקט"ו) דלכאורה זה אינו כדברי הגמ' (ע"ז סז:סח.), שדרשה על הכתוב "לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה" (דברים יד:כא) – הראויה לגר, קרויה נבילה, שאין ראויה לגר אינה קרויה נבילה. וא"כ משמע דמקור הפטור בדברים הנ"ל הוא מדאינה ראויה לגר, ולא משום שאין לוקין על שלא כדרך הנאות?

והנה הגמ' מביאה דרשה ד"ראויה לגר" כמקור לשיטת רבי שמעון דנותן טעם לפגם מותר, דכיון שנבילה כזו שנותן טעם לפגם אינה ראויה לגר, מותרת. ומדגישה הגמ' דלרבי מאיר דסובר דנטל"פ אסור, צ"ל שהוא דורש הך קרא למעט סרוחה מעיקרא, דלא חשיב נבילה. ור"ש לא צריך קרא לאשמעינן הכי, דפשיטא לן דסרוח מעיקר אינה נבילה, דעפרא בעלמא הוא. ובדעת רבי מאיר דנטל"פ אסור, מביאה הגמ' שם דמקורו מגיעולי גויים, דהקדרות של גויים צריכות הגעלה אע"פ שאינן בני יומן, ואין בהן אלא טעם לפגם (ור"ש סובר דלא אסרה התורה אלא קדירה בת יומא).

והעיר הפלתי דלכאורה יש כאן סתירה בסברת הגמ', ממ"נ: דאם מסברא חיצונה נטל"פ אסור, א"כ למה צריך ר"מ לדרוש מגיעולי גויים לאסור נטל"פ. ואם מסברא חיצונה נטל"פ מותר, א"כ למה צריך ר"ש דרשה ד"ראויה לגר" להתיר נטל"פ? אלא מפרש הפלתי, דמצינו שנחלקו ר"ש ור"מ באוכל מאכלות אסורות שלא כדרך הנאה, דר"ש סובר (שבועות כג:) דלוקין

(א). כן עולה מסוגיית הגמ' (פסחים כד:-כה.) לפי דעת רבי יוחנן.

על שיעור כלשהו, ומפרש בחידושי מהר"י בן לב ובמהרש"ל (שבועות כג:): משום שר"ש סובר דלוקין אפילו שלא כדרך הנאתה. וא"כ יתכן דר"מ בר פלוגתיה חולק עליו בזה, וסובר שאין לוקין שלא כדרך הנאתה.

ולפי זה מבאר הפלתי את סוגיית הגמ' בע"ז הנ"ל, דלר"ש כיון דלוקה אפ' שלא כדרך הנאה, סלקא דעתך אמינא דגם לוקה על נטל"פ, ומשו"ה בעי ר"ש לדרוש מ"ראויה לגר", דנטל"פ מותר. ומאידך גיסא, בדעת רבי מאיר, כיון דסובר דאין לוקין על שלא כדרך הנאה, הוה אמינא דגם בנטל"פ אין לוקין, וקמ"ל מדרשה מגיעולי גויים, דנטל"פ אסור.

והנה מבואר בסוגיא דע"ז הנ"ל, דגם רבי יוחנן ס"ל דלדינא קיי"ל דנטל"פ מותר כרבי שמעון. אבל יש להקשות, דלענין טומאת נבילה מצינו (בכורות כג:), שרבי יוחנן דרש כרבי מאיר דשמעינן מ"לא תאכלו כל נבלה לגר" וכו' שבא למעט סרוחה מעיקרא. וא"כ נמצא תרתי דרשות דסתרי אהדי בדעת רבי יוחנן, דכיון דס"ל כרבי שמעון דנטל"פ מותר, לכאורה משמע דדורש "לגר" - לכל הראויה לגר", ואעפ"כ מצינו בטומאת נבילה שדרש "לגר" - פרט לסרוחה מעיקרא?

את זה הקשו התוס' (בכורות כג: ד"ה ואידך), ותרצו בדוחק שיש לחלק בין איסור אכילה דנבילה (דלאיסור אכילת נבילה, כבר מותר אם אינה ראויה לגר) לבין טומאת נבילה (דכדי להיות טהורה מטומאה זו, הנבילה צריכה להיות סרוחה מעיקרא). וכתב הפלתי דדבר זה דוחק, דהיאך מחלק מקרא אחד לשתי משמעויות?

אלא כתב הפלתי, דמצינו שהרמב"ם נגרר בטר דרשת רבי יוחנן בטומאת נבילה (הל' שאר אבות הטומאה פ"א הי"ג), וצריך לומר דמכח קושיית התוס' הנ"ל דחה הרמב"ם את כל סוגיית הגמ' דע"ז, ואוקי אותה סוגיא שלא אליבא דרבי יוחנן דפסחים. רצונו לומר, דאותה סוגיא שמחפשת מקור להיתר דנטל"פ, אינו אלא משום דסובר דלוקין על שלא כדרך הנאה (וכנזכר לעיל). אבל לדידן דקי"ל כרבי יוחנן דפסחים דאין לוקין על שלא כדרך הנאה, אין אנו צריכים לדרוש היתר דנטל"פ מ"לגר", אלא מותר משום שהוא שלא כדרך הנאה. ומשו"ה שפיר דרש רבי יוחנן "לגר" למעט סרוחה מעיקרא לענין טומאת נבילה.

ועל פי דברים אלה, מפרש הפלתי מה שמצינו ברמב"ם שהביא את המקור להא דאין לוקין על אוכל שנפסל מאכילת אדם, מהא דאין לוקין על שלא כדרך הנאה. וזה מובן היטב, דהרמב"ם לא סובר כסוגיא דמס' ע"ז דמקור ההיתר הוא דרשינן "לגר" - כל הראויה לגר.

ב.

נותן טעם לפגם אסור בכב"ח וכלאי הכרם

אשר לפי זה, נמצינו למדין דמקור לדין זה דהאוכל מאכלות אסורות שהבאישו, או שהם סרוחים, או שעירב בהם דבר מר, הוא ממה שאין לוקין על מאכלות אסורות שלא כדרך הנאתם. א"כ, מובן שבבשר בחלב וכלאי הכרם, שאכן לוקים עליהם אפ' שלא כדרך הנאה, אם הבאיש או נסרח (עי' לקמן אות ד' בדעת החזון איש), או עירב בהם דבר מר, לוקין עליו. ויותר מזה, חידש לנו הפלתי שכתב דכיון דלפי הרמב"ם המקור לנטל"פ מותר הוא ממה שאין לוקין על

מאכלות אסורות שלא כדרך הנאתם, נמצא דבב"ח וכלאי הכרם, דאכן לוקים עליהם שלא כדרך הנאה, גם הנטל"פ אסור בהם. ודברי הפלתי שנטל"פ בבב"ח אסור לפי הרמב"ם, הם חידוש גדול, ואף הוא מציין ש"בוזה אמרתי בחידוש"!

ובריך רחמנא אשר זכינו לכך, שבדור הזה יצא לאור חדש חידושי רבי יהונתן אייבשיץ על סוגיות הש"ס הנקרא "חילוקא דרבנן", אשר שם באותו הספר (ענינים שונים, בדין דבר המעמיד מין במינו וטעם כעיקר) הופיע בראשונה חידוש זה עם הפלפול הארוך שכתב בעל הפלתי.

ושם הוסיף לזה גרגיר אחד בפלפולו. הנה בפסחים (מד:) מצינו שנחלקו החכמים ור"ע במהו המקור לדין טעם כעיקר בכל האיסורים שבתורה. לפי החכמים, מקורו מדכתיב "מִשְׁרֵת" (במדבר יג:) גבי איסור יין של נזיר. ולפי רבי עקיבא, מקורו מהא דאמרינן בכלי מדין דקדירה שבישל בה נכרי, צריכה הגעלה להוציא את בליעות האיסור ממנה, וזה הנקרא גיעולי נכרים. באמת, הרוואה יראה שם שיש לכאורה מקור שלישי לדין טעם כעיקר, והוא מדין בב"ח, אלא שדחתה הגמ' דאין ראייה מבב"ח לשאר איסורים, כיון דבב"ח חידוש הוא.

והנה לכאורה יש להעיר גם על מקור דין טעם כעיקר לפי רבי עקיבא, היאך שמעינן מגיעולי נכרים שטעם כעיקר בכל איסורים שבתורה. הא אפשר לומר דלעולם לא נאמר דין טעם כעיקר אלא בבב"ח, דקדירות שבישלו בהן נכרים צריכות הגעלה היינו טעמא משום שיש חשש שהגויים בישלו בה בב"ח, ובב"ח אמרינן טעם כעיקר?

הנה בדין גיעולי נכרים, כתב השו"ע (יו"ד סי' קכ"ב סעיף ו') דסתם כליו אינם בני יומן, והו"ו כנטל"פ ומותר. ומפרש הש"ך (יו"ד שם סק"ד) משום דיש כאן ס"ס, ספק בן יומו ספק אינו בן יומו, ואפ' את"ל ב"י, ספק נשתמש בדבר הפוגם ספק לאו. ויש להקשות, דאפ' אם ודאי ב"י הוא, עדיין איכא ס"ס, ספק נשתמש בה איסור ספק לא נשתמש בה איסור, ואת"ל נשתמש בו איסור, ספק נשתמש בו אח"כ בדבר הפוגם ספק לא נשתמש. אלא בעל כרחך צ"ל דאית לן רובא, דרוב תשמישי גויים הם לדבר איסור, ולכן בב"י ודאי ליכא ספק אם נשתמש בה לאיסור, והוי רק ספק אחד (שמא נשתמש אח"כ בדבר הפוגם), ובאיסור דאורייתא לא מהני ספק אחד אלא בעינן ס"ס, דספיקא דאורייתא לחומרא.

ולפי זה, יש ליישב את הנ"ל. דאי נימא דבגיעולי גויים חיישינן רק לאיסור בב"ח, ולא לשאר איסורים, חזר וניעור לנו הס"ס הנ"ל, דכיון דלית לן רובא לומר דרוב תשמישי גויים הם בבב"ח, אפ' בקדירה שהיא ודאי ב"י, יש להתיר אותה ע"י ס"ס, ספק נשתמש בה בבב"ח ספק לא נשתמש. ואת"ל נשתמש, ספק נשתמש אח"כ בדבר פוגם ספק לא נשתמש. וא"כ, אי רק מחשש בב"ח אסרה התורה את כלי מדין, נמצא דלעולם לא יצטרכו להגעיל אותם, דהא בודאי בן יומו איכא ס"ס. אלא מוכח דמחשש על איסורים נתחייבו כלי מדין בהגעלה, ומשו"ה יש להביא ראייה מכלי מדין, דנאמר דין טעם כעיקר בכל איסורים שבתורה.

אמנם, כל זה לא נאמר אא"כ יש היתר נטל"פ גם בבב"ח, דאז יש ס"ס כנ"ל, שמשם מוכח דבכלי מדין חוששין לכל איסורים שבתורה. אבל אי נימא דאין היתר של נטל"פ בבב"ח, חזרה הקושיא לדוכתה, היאך למדינן מגיעולי נכרים דטעם כעיקר בכל איסורים שבתורה, הלא יש

לומר דרך מפני בבב"ח חשש התורה לאסור כלי מדין. וליכא לתרץ כנ"ל, דאי רק משום בב"ח, נמצא שיש ס"ס להתיר אפ' קדירה בת יומא, דיש ספק אם נשתמש בבב"ח, ואת"ל נשתמש בבב"ח, ספק נשתמש אח"כ בדבר הפוגם. דהספק השני הזה ליכא, דבב"ח אין לו היתר על ידי נטל"פ.¹

ולפי זה, כתב הגר"י אייבשיץ זצ"ל בספר חילוקא דרבנן הנזכר לעיל, דלפי דברינו דרבי יוחנן סובר דאין היתר נטל"פ בבב"ח, נמצא שיש קושיא אלימתא על המקור מגיעולי נכרים לדין טעם כעיקר, דאולי חששה התורה בכלי מדין רק מפני בב"ח, ולא מפני שאר איסורים. וכתב הגר"י אייבשיץ זצ"ל, דמה"ט סובר רבי יוחנן דטעם כעיקר בשאר איסורים אינו מדאורייתא, אלא מדרבנן הוא. ומשו"ה א"ר יוחנן (ע"ז סז.) דטעמו ולא ממש, אין לוקין עליו, דאזיל לשיטתו דנטל"פ בבב"ח אסור (כפרש"י שם בדבריו ודלא כתוס'). וכן סובר הרמב"ם במה שכתב (הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ב) נמצא בהן טעמו ולא היה בהן ממש, הרי אלו אסורין מדברי סופרים (ועי' בפרי מגדים בפתחה להלכות תערובות ח"ב פ"ב). ומפורש בדבריו בשו"ת פאר הדור (סי' ס"ה) דטעם כעיקר אסור רק מדרבנן.²

עד כאן תורף דברי הר"ר יהונתן זצ"ל, ודברים הם מחודדים טפי, ועל ידם מצאנו יתד נאמן לדעת הרמב"ם דטעם כעיקר לאו דאורייתא.



ג.

נטל"פ אסור בבב"ח רק אם כבר נאסר מחמת בב"ח

ועתה נחזור לדברי הפלתי (הנזכר באות א'), והנני מעתיק לפניכם את דבריו ככתבם, דמאחר שהוא השתדל והרבה להוכיח דלפי הרמב"ם גם נטל"פ אסור בב"ח, הוא כתב בלשון הזה להגביל את דברי קדשו: "יהיה איך שיהיה, עכ"פ הדבר מבואר ברמב"ם דבב"ח אפ' נתן לתוך קדרה של בשר בחלב דבר הפוגם ביותר, מ"מ אסור, דחייב עליה של"כ הנאתו. אך בין תבין אשר לפניך, הני מילי כשכבר נאסר בב"ח. אבל בשר שנפל לתוך חלב ודבר מר ג"כ עד שפוגם, אינו נעשה איסור בב"ח כלל, עד שנאמר שאיסור שלכה"נ, כי התורה לא אסרה התערובות רק כשנותנים זה בזה טעם לשבח, אבל לא בפגם, וכאותו שאמרו (חולין קח.) דרך בישול אסרה תורה, וצריך זמ"ז לקבל טעם של שבח, וזה ברור ונכון לפניך בדין זה ולא תטעה." עכ"ד.

בזה מפרש לנו הפלתי, דמש"כ לפי הרמב"ם דאין היתר דנטל"פ בבב"ח, זהו דוקא אם כבר נאסר הבב"ח והוא רוצה לאכול את הבב"ח על ידי דבר מר וכדו' שפוגם, דעדיין לוקין עליו

(ב. כתב הצ"ח (ברכות לח:) בדעת הרמב"ם דגם בתרומה חייב על אכילה שלא כדרכה, ובשו"ת נודע ביהודה (יו"ד מהדו"ק סי' כ"ז) כתב דטעמיה דנטל"פ מותר משום דהוי שלא כדרך הנאתו. וא"כ, לכאורה נמצא דהוא סובר דגם בתרומה ליתא להיתר דנטל"פ.

(ג. הסתפקו בשו"ת חמדת שלמה (יו"ד סי' י"ג) וחידושי הגר"ח הלוי על הש"ס (חולין קיג:) אם זה משום שמן התורה הטעם בטל מיד ברוב ממשות ההיתר, או משום שמן התורה טעם לא חשיב כלום. ועי' בהערות על שו"ת פאר הדור (במהדורת מכון ירושלים), ובספר המפתח ה' מאכלות אסורות פט"ו ה"ב (מהדו"ש. פרנקל). וע"ע בשדי חמד (מערכת טי"ת כלל י"א).

בכה"ג, כיון לוקין על בב"ח אפ' שלכה"נ. אבל מודה הפלתי שאם טרם נאסרה התערובת של בב"ח, נתערב באחד מהם דבר מר, שוב לא יבאו לכלל איסור בב"ח, כיון שאין הבשר והחלב נותנים טעם לשבח זה בזה, אלא רק לפגם.

אמנם, מצאתי באחרונים (עי' בשו"ת חקרי לב יו"ד סי' ע"ג בסופו ובשדי חמד מערכת הנו"ן כלל ל') שהביאו את דברי הפלתי כאילו הוא אמר דבר כללי דבב"ח כל נטל"פ אסור, כיון שלוקין עליו שלכה"נ. והקשו הני אחרונים על הפלתי מהלכה מפורשת ברמב"ם (הל' מאכלות אסורות פט"ו הל' ל'), וז"ל: ואם היה בב"ח, או יי"נ, ויין ערלה, וכלאי הכרם, שנפלו לדבש, או בשר שקצים ורמשים, שנתבשל עם הירק וכיו"ב, טועם אותן הגוי וסומכין על פיו, אם אמר אין בו טעם, או שאמר יש בו טעם ומטעם רע הוא והרי פגמו, הכל מותר וכו'. ומכאן מוכרח להדיא דגם בב"ח נאמר הכלל דנטל"פ מותר. ומזה הקשו על הפלתי כפי שהם סיכמו את דבריו. וכן הקשה באמרי ברוך (בהגהותיו על הפלתי שם ובהגהותיו על החוות דעת יו"ד סי' ק"ג סק"א) דדברי הפלתי נסתרים מדברי הרמב"ם בזה.

אכן, דבר זה לק"מ, דמעולם לא כתב הפלתי דכל נטל"פ אסור בבב"ח. אלא רק כתב הפלתי דבב"ח שכבר נאסר, אסור לאכלו אפ' על ידי דבר מר, כיון שבב"ח לוקין אפ' שלכה"נ. אבל כבר כתבנו דמודה הפלתי לענין נתינת בשר בחלב דאם הוא לפגם, ולא לשבח, שאין לאסור את התערובת של בב"ח. ולכאורה הוא הדין בבב"ח שכבר נאסרו, דאינם יכולים לאסור דברים אחרים, אם אין נותן בהם טעם לשבח, כי אם לפגם (ואפרש דבר זה לקמן באות ו'). ואין דברי הפלתי נסתרים מדברי הרמב"ם עצמו.

איברא, נראה לי דאי קשיא, הא קשיא: דלפי הפלתי, מקורו של דין נטל"פ מותר הוא מדאין לוקין על מאכלות אסורות שלכה"נ, וא"כ בב"ח, דאכן לוקין שלכה"נ, גם נטל"פ אסור. וקשיא, היכן מצא הפלתי מקום לחלק בין אם נפגם האיסור בבב"ח עצמו (שלא נאמר בזה נטל"פ מותר) לבשר וחלב קודם שהגיעו לידי איסור בב"ח (שבכה"ג נאמר דין נטל"פ מותר). הלא בכל ענייני בב"ח, לכאורה הדין הוא שלא שייך היתר דנטל"פ, כיון שלוקין עליו שלכה"נ. ולכאורה הדין נותן דלפי הפלתי בכל מקום תיאסר נטל"פ בבב"ח, וכנראה כן היא הבנת האחרונים הנ"ל בדבריו, אע"פ שהוא בעצמו לא כתב כן, אלא הגביל את דבריו (וכנוצר למעלה בזה האות).

וכן קשיא לי, דלפי דברי הגר"י אייבשיץ זצ"ל שכתב בחידושו (שהבאתי לעיל באות ב'), עולה דכלי הבלוע מבב"ח ואח"כ נשתמש בו בדבר הפוגם, לפי הרמב"ם עדיין אסור והכלי צריך הגעלה. וקשיא, דהלא טעם זה שנותן הכלי לתבשיל האחר אינו לשבח אלא לפגם, וא"כ היאך יאסור אותו?



ד). וכ"כ בשו"ת מהרלב"ח (סי' פ"ח הל' ל'), דכוונת הרמב"ם להדגיש שיש היתר נטל"פ גם בבב"ח, שלא נימא הואיל ושלכה"נ אסור בבב"ח, נטל"פ נמי אסור.

ד.

השגות החוות דעת והחזו"א על דברי הפלתי

יש מן האחרונים שהשיגו ע"ד הפלתי, וכתבו דאין לחלק בין בב"ח לשאר איסורים להיתר נטל"פ רק בשאר איסורים, אלא דבכל הדברים נקטינן דנטל"פ מותר.

והנני מעתיק את דברי החוות דעת (יו"ד סי' ק"ג ביאורים סק"א) שהוא אחד מהם, והנה לשונו שבא בארוכה: והנה מדברי השו"ע והפוסקים מוכח דבכל איסורים אפילו בבשר בחלב, וכלאי הכרם, מותר נטל"פ, מדלא חילקו וכתבו בסתם (שו"ע יו"ד סי' ק"ד ס"א) כל דבר שטעמו פגום, אינו אוסר. והכרתי והפלתי סי' פ"ז יצא לידון בדבר החדש, דבבשר בחלב אסור נטל"פ, כיון שלוקין בבשר בחלב אפ' שלא כדרך הנאתו, כמבואר בפסחים פרק כל שעה וכו', עיי"ש. והוא ודאי ליתא, דהא בכלאי הכרם ג"כ לקי שלא כדרך הנאתו, ונטל"פ מותר כדמוכח בע"ז (סח). וכן יין נסך דאסור משום תקרובות ע"ז וכו'. אלא ודאי דנבלה שאינה ראויה לגר ושלא כדה"נ תרי עיני הן, ומתרי קראי נפקי, ושלא כדה"נ היינו שאכלו חי, או שעירב בתוכה דבר מר, או אכילה שיאכל שלא כדרך הנאה (וכמו שכתב הרמב"ם פי"ד הל' מאכלות אסורות), וגוף האיסור לא הותר. ואם חזר ותיקנו להאיסור, כגון שבישלו, או שנטל הדבר מר מתוכו, או שמתקו בדבר הממתק, חזר לאיסורו, דלא נתבטל שם חלב במה שהוא חי, או במה שנתן לתוכו דבר המר. רק כשאוכלו כך בלא תיקון, אינו לוקה, משום דאכלו שלא כדרך הנאתו. ולהכי בבב"ח וכלאי הכרם ובע"ז, דלא כתיבא ביה אכילה, לקי אף בכה"ג. אבל כשנסרח גוף האיסור, פקע שם איסור מכל וכל, מקרא אחרינא ד"נבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה", ואפ' חזר ותיקנו בדברים המתבליים, שרי, דכבר פרח האיסור מיניה ונעשה כעפרא ואינה חוזר לאיסורו כו'. אבל כשגוף האיסור נפגם לגמרי עד שיצא מאיסורו, אינו חוזר לאיסורו, והוא נלמד מקרא ד"נבלה שאינה ראויה לגר", דעל כרחך קרא איצטריך להיכא שתיקן להאיסור, דאי בשאוכל בעודה מוסרחת, ל"צ קרא, דנבלה שאינו ראוי לגר, דבלא"ה מותר מטעם שהוא שלא כדרך אכילתו, כמו שכתב הרמב"ם פי"ד הל' מאכלות אסורות, רק דקרא ד"נבלה שאינה ראויה לגר" איצטריך שפרח שם האיסור לגמרי, דאף שתיקנו עד שראוי לאכילה מותר וכמש"כ, דמשום הכא מותר אפ' בבב"ח וכלאי הכרם וע"ז. ולזה, הרמב"ם בפרק י"ד שם כשסיים דכלאי הכרם אסור, לא כתב רק דדבר מר, והניח חלוקה דנסרח ולא כתב סתם, אבל בב"ח וכה"כ, אסור בכ"ז. ש"מ דסבירא ליה אפ' בבב"ח וכה"כ, מותר היכא דנסרח האיסור, משום שנלמד מקרא אחרינא ד"נבלה שאי"ר לגר", וכמש"כ נטל"פ ג"כ מותר בהו, דלא כהכרתי ופלתי. עכ"ל החוות דעת.

וכן כתב החזון איש (או"ח סי' קט"ז סק"ג) ליישב את קושיית המקור חיים (עי' מש"כ לקמן אות ה'), דמש"כ הרמב"ם גבי בבב"ח, אם עירב בה דבר מר ואכלו, חייב, שזהו דוקא בעירב בה דבר מר באופן שאפשר להפרידו מן האוכל (דאז אם אכלו חייב, משום שבבב"ח לוקין אפילו שלא כדרך הנאתו). אבל אם עירב בו דבר מר באופן שא"א להפרידו מן האוכל, או שנסרח הבב"ח, אף הרמב"ם מודה דפטור, כיון שאין זה ראוי לגר.

ואף על פי שאיני כדאי, יש לי להוסיף קצת הסבר לדבריהם של החו"ד והחו"א. דהם סברי דפטור דשלא כדרך הנאתו הוא פטור בגברא, דהיינו אם באופן אכילתו אינו כדרך הנאה (כגון חלב חם שיכיה גרונו, או חלב חי בלתי מבושל, או שעירב בו דברים מרים באכילתו), פטור בבב"ח וכלאי הכרם. ובפרטי הפטור נאמר דגם אם תיקן את האוכל ואכלו כדרך הנאה, חייב עליו. ויש פטור אחר שנלמד ממקרא אחרית, וזהו ענין "אינה ראויה לגר", דכל איסור שנפסל החפצא מאכילת אדם (כגון הבאיש, או נסרח, או עירב בו דבר מר עד שא"א להפרידו מגוף האיסור), שוב אינו נקרא איסור, ופקע ממנו האיסור לגמרי, ואינו חוזר אפילו אם תיקן את האיסור עד שיהא נאכל לבני אדם. ופשוט".

אכן, לעניות דעתי, זה אינו, שהרי הרמב"ם לא הביא בזה שני עניינים, אלא כללם יחד, וכתב: הגמא חלב חם שיכיה גרונו, או חלב חי, או עירב באיסור דבר מר, או אכל איסור שהבאיש, או נסרח וכדומה, שהוא פטור, משום שאינו כדרך הנאתו. ומשמע דכולם פטורים מטעם אחד. ולא חילק הרמב"ם בין הפטורים מחמת שלא כדרך הנאתו לבין הפטורים מחמת שאינה ראויה לגר.

ואמת שכבר עמד ע"ז החוות דעת, וכתב דכל שפטור משום שאינה ראויה לגר, ממילא גם פטור מחמת שלכה"נ, ואין ביניהם נפ"מ (חוץ מדין זה שאם תיקן דבר שאינה ראויה לגר, לא חוזר עליו איסורו). אבל מ"מ הו"ל להרמב"ם לפרט דין זה, דכל מה שפטור מחמת שלכה"נ, לא נפטר אלא רק כל זמן שאכלו שלכה"נ, ואילו כל מה שפטור מחמת דין דאינה ראויה לגר, לעולם פטור, אפ' אם תיקן את האוכל.

אלא הנראה מדברי הרמב"ם הוא בדיוק כמש"כ הפלתי, דהרמב"ם לית ליה הך דין דאינה ראויה לגר (וכמו שכתבתי לעיל באות א'), ועל הכל פטור רק משום שאכל שלכה"נ. אלא לשיטה זו יש חילוק בין אם הוא שלכה"נ מחמת אופן אכילתו (דבכה"ג לא נתקיים הפטור, כי אם כל זמן שהוא אכלו שלכה"נ), לבין אם הוי שלכה"נ מחמת החפצא של האיסור (דבכה"ג לעולם הוי שלא כדרך הנאתו, אפילו אם נתקן המאכל). אי נמי, אפשר לומר דבאמת הרמב"ם סובר דאף דבר איסור גופו שנפסל מאכילת אדם ונפקע איסורו, אם נעשה שוב ראוי לאכילת אדם, יכול האיסור לחזור עליו, וצ"ע. היוצא מכל זה, דאי אפשר לומר כדברי החו"ד והחו"א לחלק בין שלא כדרך הנאתו לאינה ראויה לגר, דלכאורה סובר הרמב"ם דדא ודא אחת היא, והכל דין אחד לפטרו ממלקות.



ה.

לא נלמד מנזיר שטעם כעיקר בטעם לפגם

והנה, כנראה שגם בעל החו"ד, הרה"ג יעקב לורברבוים זצ"ל מליסא, הוא בעצמו חזר מהדברים הנ"ל (באות ד'), שהרי בספרו מקור חיים על הלכות פסח (או"ח סי' תמ"ב סק"ב) שנכתב

ה). שוב מצאתי שכעין זה כתב בשו"ת שאגת אריה (סי' ע"ה) שבבב"ח וכלאי הכרם, אף דלוקין עליהם כשאכלם שלא כדרך הנאתו, מכל מקום באינה ראויה לגר, פטור, והביא ראייה מהא דנטל"פ מותר גם בבב"ח. וכמוכח לעין כל, על זה גופא אנו דנים, ולכאורה יש בזה מחלוקת האחרונים, וק"ל.

אחר שכתב את הספר החוות דעת על יורה דעה, כתב המחבר להקשות היאך שייך מה שמצינו שבבב"ח ובכלאי הכרם וביין נסך יש להם היתר נטל"פ, אם לוקין בהם אפ' שלכה"נ. והוא תירץ בזה"ל: על כרחך צ"ל דנטל"פ מותר מטעם אחר, דהא אפ' טעם לשבח היה מותר, אי לא היה קרא ד"משך", וכיון דטעם כעיקר מ"משך" יליף, וילפינן מזה לשאר איסורין בק"ו, וכיון דבנזיר גופיה נטל"פ מותר, אמרינן דיו לבא מן הדין להיות כנדון, ומשו"ה בכל איסורין נטל"פ מותר, עכ"ל.

הרי לפניך שבוזה לא תירץ המקור חיים כמו שתירץ בחו"ד (ששני עניינים שונים הם, דין נטל"פ מצד אחד ודין אינה ראויה לגר מצד שני), אלא כאן מפרש המקור"ח דענין אחד הם. והוא מבאר דכיון דבנזיר נטל"פ מותר משום דהוי שלא כדרך הנאתו, מכאן נלמד לכל האיסורים שבתורה דנטל"פ מותר, שהרי הנזיר הוא המקור לענין טעם כעיקר לכל התורה כולה. ולכן אמרינן בזה אין הלמד חמור יותר מן המלמד, וכשם שבנזיר כשנאסר הטעם כעיקר, לא נאסר כי אם טעם לשבח, כן הוא בכל האיסורים, שלא נאסר כי אם טעם לשבח, אבל טעם לפגם מותר.

תרתי בלבי להעיר בדברי המקור חיים בזה. וזה יצאה ראשונה, שדבריו אינם תירוץ אלא לגבי כלאי הכרם ויין נסך, לומר שאע"פ שבהם לוקים אפ' שלכה"נ, מתיר שנטל"פ מותר כיון דדין טעם כעיקר נלמד מנזיר, ולא יהיו חמורים מדין נזיר עצמו, ובנזיר גופו הותר נטל"פ. אבל לכאורה לענין בבב"ח א"א לומר כן, שהרי בבב"ח לא נלמד טעם כעיקר מנזיר, אלא ממקומו הוא מוכרע, וא"כ ליכא למימר כתירוץ המקור"ח. ותו, דדבריו לכאורה נאמרו רק לדידן, דקיי"ל דטעם כעיקר דאורייתא (עי' בש"ך יו"ד סי' צ"ח סק"ו), אבל לפי הרמב"ם עצמו דס"ל דטעם כעיקר מדרבנן (כמש"כ לעיל באות ב'), אינו נלמד מנזיר כלל'. וא"כ ליכא דיו לומר דגם בבב"ח וכלאי הכרם, וי"נ שייך דין נטל"פ מותר. ודברי המקור חיים צ"ע.

אגב, אציין שראיתי ביד אברהם (יו"ד סי' צ"ד סעיף ד') שמתיר באופן אחר, שהיתר נטל"פ בבב"ח נלמד מההיקש שיש בין בשר בחלב לנבילה (ראה חולין ק"ג).

ו.

לא נאמר טעם כעיקר בטעם לפגם

והנה איכא דרכא אחרינא להסביר את דעת הרמב"ם בענין, והם הנמצאים בחידושי רבינו חיים הלוי בספרו על הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"א) ובקה"י (ע"ז סי' כ"ה אות ח'), שכתבו דבבב"ח אף שלוקים שלכה"נ, אבל נטל"פ מותר, משום שלא נאסר טעם כי אם כשהוא לשבח, אבל בטעם שהוא לפגם, בזה לא נאמר דטעם כעיקר, ומשו"ה מותר, עיי"ש בדבריהם.

1. ואולי י"ל בדדמי לדברי המקור חיים, דתורה אחת יש לענין טעם כעיקר, ולא שנא בבב"ח ולא שנא בשאר איסורים, וכיון שבשאר איסורים שנלמד מנזיר אמרינן נטל"פ מותר (כמש"כ המקור חיים), הכא נמי בבב"ח דמשפט הטעם אחד הוא, ודו"ק.

2. ואף שהרמב"ם עצמו (הל' נזירות פ"ה ה"ד) הביא דרשה ד"משך", לכאורה אינו אלא אסמכתא בעלמא.

ויסוד הדבר כבר מצינו בהגהות אמרי ברוך על החו"ד (י"ד סי' ק"ג ביאורים סק"א) שהשיג ע"ד החו"ד (מובא לעיל אות ד'), וכתב בלשון הזה: נ"ב, ולע"ד אף אם נאמר דנותן טעם לפגם ושלכה"נ חדא הוא, מכל מקום אין לאסור דבר המותר שקיבל טעם לפגם מבב"ח, דטעם כעיקר לאסור תערובות אינו אלא בטעם משובחת. אבל בטעם לפגם, לא אמרינן טעם כעיקר, וממילא בטל בתערובות. עכ"ל.

ולפי זה, אתי שפיר ג"כ דברי הפלתי, שהרי כתב הפלתי (מובא לעיל אות ג') דתערובות של בב"ח שנאסרו אפ' אם ייתן דבר הפוגם בתוכם ואכלן, לוקין, דכיון שזה בבב"ח ממש, לוקין עליו אפ' שלכה"נ. אבל אם התערובות של בב"ח תתן טעם לפגם לתוך ההיתר (כמו שכתב הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פט"ו הל' ל'), או שיש חלב שנותן טעם לפגם לתוך בשר (כמדובר בפלתי עצמו), בכה"ג אמרינן דכיון שלא אומרים טעם כעיקר בטעם לפגם, הדין הוא שההיתר מעולם לא נאסר ע"י טעם הבב"ח (בציור של הרמב"ם), או שהחלב מעולם לא נתן טעם בבשר כדי לעשות איסור בבב"ח (בציורו של הפלתי). ולענין זה, שפיר אמרינן דנטל"פ מותר גם בבב"ח.

אכן גם לפי זה, צ"ע מה שעולה מדברי הגר"י אייבשיץ זצ"ל שהבאתי למעלה (באות ב'), דקדרה הבלועה מבב"ח באינו ב", אוסרת את התבשיל לפי הרמב"ם, כיון שלא נאמר נטל"פ מותר בבב"ח. וצ"ע, דאמאי אוסרת, הלא בכה"ג הדין הוא שאין אומרינן טעם כעיקר, כיון שהוא טעם לפגם, וא"כ אינו אוסר. ואולי צ"ל דהפלתי חוזר מזה, וצ"ע.



ז.

אם טעם כעיקר דאורייתא או דרבנן

ברם, האמת שדבריהם של הגר"ח הלוי והקה"י ובאמרי ברוך מיוסדים על אדני פז בדברי הרשב"א והר"ן (ע"ז ז.ו), דהם כתבו דזהו גדר הלימוד ד"כל שאינה ראויה לגר", לא נקרא נבילה, דמה"ט למדינן דטעם של איסור שהוא לפגם לא נקרא איסור, דלא אסרה התורה אלא טעם לשבח, ולא טעם לפגם. נמצא דכל דבריהם נאמרו רק למ"ד טעם כעיקר דאורייתא, דענין נטל"פ הוא הגבלה מן התורה לדין טעם כעיקר, ומכאן למדנו שמאכל שאינו ראוי לגר, לא נאמר בו דין טעם כעיקר". ואם כן, לפי הרמב"ם דטעם כעיקר דרבנן, ליכא למימר הכי.

ואולי צ"ל בדדמי להם, דזו סברא דכל טעם שהוא לפגם ולא לשבח, לא חשיב טעם. ולאו מגזירת הכתוב נלמד דבר זה, אלא מסברא, וא"כ לפי"ז א"ש מש"כ לעיל (באות ו').

והשתא דאתינן להכי, לכאורה י"ל שיש צד לימוד זכות על הדעה דלא נאמר נטל"פ מותר בבב"ח, שהרי בכל שאר האיסורים, כיון דטעם כעיקר שלהם אינו אלא מדרבנן, אפ"ל דהם אמרו והם אמרו, דאותם חכמים שאמרו שיהא טעם כעיקר, גם אמרו מסברא דנטל"פ לא חשיב כטעם. משא"כ בבב"ח, כיון דלכו"ע טעם כעיקר מדאורייתא בבב"ח, אפ"ל דגם נטל"פ אסור

ח. וצ"ע באמת דעת הרשב"א, שהרי בט"ז (י"ד סי' ז.ח סק"ב) כתב דדעת הרשב"א דטעם כעיקר מדרבנן, וכ"כ הפר"ח (או"ח סי' תמ"ב סק"א) ע"פ שו"ת הרשב"א (ח"א סי' תצ"ו). ועיין בהערות על שו"ת הרשב"א מהדו" מכון ירושלים.

מדאורייתא, דמנא לן להתיר נטל"פ מאחר שהתורה לא אמרה כן (דבעל כרחך לית לן הך דרשה דאינה ראויה לגר לפי הרמב"ם), אי לא דאיכא סברא וכו"ל, ועדיין צ"ע רב.



הרב משה בוטון

כולל שע"י קהילת נהר שלום, פלורידה ארה"ב

פסקי מרן הגרע"י זצ"ל על סדר ספר דרכי טהרה למרן הגר"מ אליהו זצ"ל – פרק א-ב*

כולל ביאור יסודות מחלוקתם בקצרה, ובתוכו תמצא גם הרבה בירורים וביאורים יקרים בדעת מרן הגר"ע יוסף זצ"ל, וגם שמועות והוספות ממרן הגר"מ אליהו זצ"ל

פרק א – מהי נדה (סימן קפג)

ה. יש להבחין בין שני סוגי הרגשות יסודיות: האחת היא, הרגשה שיש לאשה ביום הנסתר או לפניו, כגון פהוק, בחילה, כאב בטן וכל פיוצא בזה. הרגשות אלו קשורות לקביעת וסתות וידבר בהן בהלכות וסתות, ואין הן קשורות להלכות פתם ודם. השניה היא, הרגשה שהאשה מרגישה בעת יציאת הדם...

[אם ראתה דם אחר הרגשות של מיחושי הגוף, אבל בלי הרגשה של יציאת הדם, תשאל לחכם*].

* הפסקים נסדרו על ספר דרכי טהרה [דרכ"ט] מהדורת תשס"ו. הערות על תשובות ותוספות שבמהדורת תשע"א צוינו כך: תו"א. פסקים שמופיעים בסוגריים, הם תוספת פרט או דין חדש, ולא בהכרח שהדרכי טהרה חולק על כך. לא הארכנו בהסבר המחלוקות, אלא ציינו בהערות שוליים ראשי פרקים בלבד, גם לא פרטנו את המקורות המדויקים לפסיקה, ותמצאם בספר שממנו נעתקה ההלכה שלמעלה. בכל פרק ציינו בראשו את הסימן העיקרי בשו"ע שעליו נסוב, וכל המקורות שצוינו בלי סימן תמצאם בסימן הנזכר בראש הפרק. בכל מקום שציינו לעיל ולהלן, הכונה לפי סדר סעיפי הדרכי טהרה, וגם למה שכתבנו על הדרכי טהרה שם.

מלבד הבאת כל פסקי מרן הגרע"י מכלל ספריו, ודיונים בהבנת דבריו, השתדלנו להביא על הסדר גם פרטים וחידושי דינים מהספרים: ילקוט טהרה [ילקוט"ט] – לראש"ל הגר"י יוסף שליט"א. אבני שהם [אב"ש] – לגר"מ פנירי שליט"א (מהדורה עשירית). שימוש חכמים [שימו"ח] – לגר"י שכנז שליט"א (מהדורת תשפ"ג). טהרת הבית הקצר [תוה"ט] – לגר"ד יוסף שליט"א (מהדורת תשע"ט). אבני טוהר [אבנ"ט] – להרה"ג דוד צופיף שליט"א.

כשאותו הדין נכתב בכמה ספרים, ציינו בעיקר למי שהאריך וביאר את המקורות יותר. בכמה מקומות נקטנו בלשון של כ"כ בספר פלוני ודלא כפלוני, וכמובן שאין כוונתנו להכריע בין ההרים הרמים, אלא כך סודרו הדברים בקצרה. בכתיבת הדברים השתדלנו להיצמד ללשון מרן הגרע"י ככל שהיה הדבר אפשרי, שלא לשנות בחומרת הדבר כגון יש להחמיר או ראוי להחמיר וכו'.

א. אם הדם זב בשפע ודאי טמאה, כדלהלן בפ"ב סע' ה. ואם ראתה רק מעט דם טהורה (כן הורה מרן הגרע"י זצ"ל באב"ש סק"ג), אולם אפשר שיש להחמיר לטמאה גם בכמות קטנה יותר מהמבואר שם בפ"ב, לפי ראיות עיני המורה. ואם היה זה סמוך לוסתה, יש להורות לה להמתין, שמא יתחיל דם הוסת [כדלהלן בפ"ב סע' ד בהערת שוליים] (אב"ש סק"ג).

[וצ"ל"ע איך אפשר להקל בזמננו שאינן מרגישות כ"כ, ומאן מפסי שיודעת להבדיל בין מיחושי הגוף שחוששת בשיפולי מעיה, לפתיחת פי המקור, שהרי שתי ההרגשות נמצאות באותו מקום (ועי' להלן בפרק יא שהחמירו במצאה טיפת דם אחר צירים). ובאב"ש לא פורש באיזה מיחושי הגוף הורה מרן זצ"ל, ואם בפיהוק ועיטוש נוחא. שו"ר בשימו"ח (סע' ג) שכתב לחלק בין כאבי בטן שמרגישה רק קודם הוסת, למיחושי הגוף שמרגישה אחרי שהוסת כבר הגיע, עי"ש].

ו. בהלכה מופיעות שלש הגדרות לגבי סוג ההרגשה השונה: א) "פתיחת מקור" – הרגשה שנפתח צואר הרחם. ב) "שמדדעזע גופה" – כמין צמרמרת. ג) "זיבת דבר לח". לגבי ההגדרה האחרונה יש הרבה הסוברים שאין היא בכלל ההרגשות המטמאות מהתורה, לכן בכל מקרה שיש הרגשה כזו בלבד, יש לשאל שאלת חכם.

בטה"ב (סי' א סע' ד) כתב שלהלכה הרגשת זיבת דבר לח אינה חשובה הרגשה, ואינה טמאה אלא מדרבנן. ושאלו למחמירים זהו דוקא כשהרגשה ביציאת דבר לח מן המקור, אבל אם לא הרגישה בזה אלא בפרוזדור הרחם, לכל הדעות אינה נחשבת הרגשה, וטמאה רק מדרבנן משום כתם². וכתב באב"ש (סע' א, ו) "וכ"מ בטה"ב סי' ז סע' א וד' שבאופן הראשון, שהיתה ההרגשה בצואר הרחם, לכתחלה תבדוק את הבגד התחתון [או תקנח מבחוץ]³, אם מצאה מראה טהור או לא מצאה כלום, טהורה (וכן תעשה עד שתחזוק ג' פעמים ושוב לא תצטרך לבדוק, כדלקמן סע' יג), ואם מצאה טיפת דם תשאל לחכם⁴. ובאופן השני, שהיתה ההרגשה בפרוזדור, אינה צריכה לבדוק כלל.

ז. אמרו חכמים: "חזקה על דם שנמצא בתוך גופה של אשה שבה עם הרגשה". לכן, אשה שבדקה את עצמה בדקה פנימית ומצאה דם, יש להניח שהרגישה בעת הבדיקה, אך הרגשת הבדיקה הקהתה את ההרגשה של יציאת הדם, והאשה טמאה מדאורייתא...

בטה"ב (סי' א סע' ה) כתב⁵ שאשה שראתה דם בבדיקת עד היא רק ספק טמאה מן התורה⁶. ולכן לא תברך על טבילתה (טה"ב סי' טו גיליון 11).

ב. יש מקום לדייק בדרישא נקט טמאה מדרבנן היינו בכלשהו, ורק בסיפא אינו חשוב הרגשה כלל ואינה טמאה אלא בתנאי כתם. אבל מהמקורות אין נראה לחלק כן.

ג. וצ"ע לדעת הטה"ב למה תבדוק לכתחלה, הרי אף אם תמצא דם בקינוח או על הבגד טהורה. ומ"מ בזמננו שאינם מרגישות כ"כ, בודאי שיש לבדוק שלא התחילה לראות שפע דם.

והנה בסברת הפוסקים שאין זיבת דבר לח נחשבת להרגשה, הביא בטה"ב (משה"ט ד) שאין נחשב מן התורה הרגשה לאוסרה אלא בהרגשה שיש בה צער, ושזיבת דבר לח אין צער כלל. ולכן צ"ע באשה שהיה לה צער כלשהו בנוסף להרגשת זיבת דבר לח וראתה אפי' מעט דם, שלכאורה בזה אי אפשר להקל, בפרט אם אינה יודעת מה זה פתיחת פי מקור.

ד. אולי טעמו כדי שיחקרנה שמא הרגישה גם הרגשה אחרת או שמא עומדת בסמוך לוסתה.

ה. וכן נראה שגם הדרכ"ט סובר להלן בפ"ב סע' לג ועוד, וצ"ב למה נקט כאן טמאה מדאורייתא.

ו. מצינו באחרונים ג' שיטות עיקריות בטומאת בדיקת עד: י"א שטמאה ודאי מדאורייתא (או מטעם דהוי רובא שטעתה בהרגשת עד או דהוי חזקה ודאי שהרגישה מקודם), וי"א שטמאה מספק דאורייתא, וי"א שטמאה מדרבנן (ומדאורייתא לא חיישינן שטעתה בהרגשת עד, ומה שנקט הרמב"ם בחזקת שבא בהרגשה, היינו דוקא כשיש ספק אמיתי שאומרת שאינה יודעת אם הרגישה. נטע שעשועים). ובטה"ב פסק כשיטה ב' שטמאה רק מספק דאורייתא (עי' בילקו"ט מכתב טו שביאר דעתו כן היטב, שאינו סובר כביאור הנטע שעשועים), ולכן כשיש במה לתלות את הדם טהורה לגמרי (וכן מבואר בב"י, ועי' בילקו"ט עמ' ערה-רעו, שבכה"ג שיש במה לתלות לא הוי ספק דאורייתא מעיקרא, ואכמ"ל).

ועוד כתב בטה"ב (סי' א הנ"ל) שאם אמרה ברי לי שלא הרגשתי, טהורה מן התורה, ואינה טמאה אלא טומאת כתם מדרבנן (ונוסף על המקורות שהביא בטה"ב, עי' בטהרת ישראל סי' קצ באר יצחק תרלח). ובטה"ב סי' ח (סע' יב, וביבי"א ח"ח יו"ד סי' טז אות א) כתב שדינו ככתם ממש, וטהורה אם בדקה בעד צבעוני או שאינו מקבל טומאה או אם הוא פחות מכגריס. [וזה קולא יותר גדולה ממש"כ הנטע שעשועים (השיטה האחרונה הנ"ל), דהוא כתב שבכל זאת טמאה מדרבנן. ועפ"ז מ"ש בטה"ב (סי' א) שבאמרה ברי לי נראה להקל כהנטע שעשועים, לאו דוקא, דהנטע שעשועים סבר שטמאה מדרבנן כדיני בדיקת עד, ואילו הטה"ב ס"ל דבסתם הוי ספק דאורייתא, ובאומרת ברי לי הוי רק טומאת כתם,

ח. כל זה מדבר בבדיקה פנימית שאפשר שתקנה את הרגשת יציאת הדם, אבל בקננות חיצוני שטחי, אין לחשש לכך.

לדעת מרן הגרע"י (טה"ב סי' א סע' ה, סי' ח סע' יב, ויבי"א ח"ח יו"ד סי' טז), גם אם קינחה מעט לפנים משפת הרחם, עדיין דינו ככתם.

ט. דין זה קים בכל מקרה שיש חשש שהקנהתה הרגשת יציאת הדם, כגון בכתם הנמצא מיד אחרי תשמיש וכדומה שדינו כדם ולא ככתם.

מיד" אחר תשמיש, היינו בכדי שתושיט ידה אל תחת הכר ותטול העד ותקנח עצמה, שהוא כעשר שניות [עי' להלן פ"ט תו"ת ב] (ילקוט עמ' תתנד). אבל אם נמצא כתם בקינוח לאחר מכן, דינו ככתם רגיל (טה"ב סי' א משה"ט ה). ואם נמצא על בגד שקינח בו הבעל, יתבאר להלן פ"ב תו"ת ב.

יא. להלכה: אחרי שמרגישה האשה הרגשה של יציאת דם - תבדק את עצמה מיד, עד חמש דקות, בבדיקה פנימית: אם מצאה מראה טמא - טמאה. אם מצאה מראה טהור - טהורה, כי זה מה שיצא בהרגשתה. אם לא מצאה כלום (מלבד הריביות הטבעית) - טמאה. אמנם יש פוסקים האומרים שהיא טהורה, ונהוג לסמך עליהם להקל אף ביום וספתה כשההרגשה היא "נעוצה הגוף" או "זיבת דבר לח", אך אם יש לה שעה קבועה לראיה והרגישה בה, אסורה. ואם ההרגשה היא "פתיחת מקור", ונהוג לסמך עליהם רק כאשר האשה זקנה, מעבירה או מינקת, שאז היא מסלקת

ואין דין דרבנן שתטמא בפחות מכגריס. וכן נראה ממה דפסק הטה"ב שלא תברך על הטבילה בדם הנמצא בבדיקת עד, דאי כהנטע שעשועים תברך דהא טמאה ודאי מדרבנן, וכמו שמברכים על טבילה אחר כתם.

ולדינא באומרת ברי לי, כתב ביבי"א (ח"ט או"ח סי' קז אות א), שבזמננו שנשים רבות לא מרגישות (עי' להלן בהע' לפ"ב סע' ה), אין לסמוך עליה, וישאלו לחכם.

עוד יצא לדון בדבר חדש בילקוט (עמ' פט), שמא בזמננו שאינן מרגישות, או גם בבדיקת עד אין ספק דאורייתא. [וכנ"ל זה דלא כהנטע שעשועים דס"ל שבכל אופן טמאה מדרבנן, ורק לחולקים עליו וס"ל דהוי ספק דאורייתא יש מקום לדון, ונמצא שהמקל נעשה מחמיר והמחמיר נעשה מקל. ודו"ק]. אבל לדינא כתב שהמנהג לטמאה גם בזמן הזה, ושהמורה להקל הוי מורה הלכה בפני רבו. אולם כסניף בעלמא צירפו בכמה מקומות (עי' בעמ' רנ-רנא). [ולענ"ד אדרבה בב"י מבואר הטעם דתלינן בבדיקת עד, משום דלא ארגשה ולכן יותר מסתבר שהדם בא ממקור אחר. וא"כ בזמננו שאינן מרגישות אין זה ראיה, ושוב יש לחוש ביתר שאת שדם הנמצא בפרוזדור בא בהרגשה. ועי' באבנ"ט (סוף קונ' הרגשות בזמנינו), שהביא מהתרו"ד, שאף אשה שתמיד רואה בלא הרגשה, עדיין בבדיקת עד שלה הוי ספק דאורייתא. אולם עי' בנטע שעשועים הנ"ל, שכבר הביא לתרו"ד הנו' ודחה, דהתם איירי בהרגישה קצת כאב, ויש לחוש שמא זה היה פתיחת מקור].

ז. שכן כל שלא נגעה סמוך למקור אין חשש לטעות בהרגשה, אלא שיש אחרונים שכתבו שאין אנו בקיאים עד איזה עומק אין לחוש. ונחלקו בהבנת דברי הטה"ב, שלדעת הילקוט (עמ' רמח-רנב) אין דעתו לחוש לאותם אחרונים, וכל שברור לנו שלא נגעה בצואר הרחם דינו ככתם. ואילו לדעת שאר תלמידיו (עי' באבנ"ט אות ח), אין להקל רק אם הכניסה קצת לפנים משפת הרחם. ואכמ"ל.

ח. כולי עלמא מודו בזה, וכמפורש בגמ' נדה דף יד, וכן מבואר בטה"ב סי' ה סע' א ובסי' י משה"ט ה, ובילקוט סוף עמ' תתנד. ורק במצאה לאחר שיעור זה, יש לתלות שהדם בא לאחר מכן, יותר משנתלה שטעתה בהרגשת שמש, שרוב הנשים אינן טועות בזה. [ולכאור' אם אומרת ברי לי שלא הרגשתי, יש מקום להקל אפי' במצאה מיד, כדלעיל בהע' לסע' ז לגבי בדיקת עד].

דמים. וכן כשיש ספק אם הרגשה או לא, וכשהיה לה טמפון שעוצר את הדם, או שלבשה בגדים תחתונים לבנים המהדקים לגופה, נוהגים גם-כן להקל. בשאר המקרים האשה טמאה.

בטה"ב (סי' ז משה"ט ב) כתב שתקנח מבחוץ תחילה, ורק אם לא מצאה כלום או צריכה לבדוק פנימה^ט. עוד משמע בטה"ב (שם) שאפילו אם לא נמצא על עד הבדיקה כלום, אם יש עליו רטיבות טבעית עבה קצת - טהורה. וישאלו לחכם (אב"ש סי' קצ סע' א). [בטה"ב לא כתב להחמיר אם לא מצאה כלום בזעזוע הגוף וזיבת דבר לח בשעת וסתה, וזיבת דבר לח ודאי מקל (עי' לעיל סע' ו) וגם בזעזוע הגוף נראה שיקל^א. ובכל אופן אין מצוי בזמננו שתהיה לה שעה קבועה].

יב. אם האשה בדיקה עצמה לאחר זמן: אם מצאה מראה טמא - טמאה. אם מצאה מראה בצבע טהור - יש מתירים ויש אוסרים. ולהלכה: אם נראה לאשה שהמראה הטהור הוא מההרגשה - טהורה. ואם ברור שהמראה הטהור אינו מההרגשה - טמאה. ואם היא מספקת והבדיקה היתה תוך 24 שעות - יש מקלים, וסומכים על סברתם רק במקרים מיוחדים וכשיש סבות נוספות להקל. לכן במקרה כזה טוב לשאל שאלת חכם. אם לא מצאה כלום - טמאה. ואם לא היתה לדם אפשרות לצאת, כגון שהיה לה טמפון שעוצר את הדם, או שלבשה בגדים תחתונים לבנים המהדקים לגופה - יש מקום להקל כאשר לא מצאה כלום או שמצאה מראה טהור. ובמקרה כזה תשאל שאלת חכם אף אם הרגשה ביום וסתה. אולם אם ההרגשה היתה בשעת וסתה - טמאה.

נראה בדעת מרן הגרע"י שכל שלובשת בגד תחתון מהודק, גם אם לא מצאה כלום - טהורה^ב. וגם לכתחלה בזמננו שלובשת בגד תחתון הדוק, אינה צריכה למהר ללכת לבדוק מיד [אולם לבינתיים נראה שתצטרך לנהוג בהרחקות, ולכן אם בעלה בבית תבדוק מיד (ד"ע)], וכל שתבדוק לאחר זמן ולא תמצא מראה טמא טהורה. ואפילו בבגד תחתון צבוע, כל שהוא בהיר דיו שאפשר לראות עליו דם, יש להקל^ג.

ט. נחלקו האחרונים האם צריכה בדיקה פנימית, ומכיון שכל דין זה של התרומת הדשן [שהמרגשת טמאה גם אם לא ראתה דם] שנוי במחלוקת, יש להקל. ויש אומרים שאדרכה קינוח חיצוני עדיף, שבפנים תמיד יש ליחה, או מפני שיש למהר הבדיקה כמה שאפשר].

י. כמה אחרונים כתבו שטמאה, שאין רטיבות זאת באה בהרגשה מהרחם. אבל בשו"ת תפארת צבי דחה, שמניין להם שהרטיבות הטבעית אינה באה מהרחם.

יא. אולם שו"ר בקיצור טה"ב (פ"ג הע' 2) שצידד להחמיר בזעזוע הגוף בעונת וסתה.

יב. דהוי כבדקה תוך שיעור וסת, שביבי"א (ח"ה סי' טו גיליון 4, ועי' בטה"ב סי' ז סוף משה"ט א) מקל גם אם לא מצאה כלום.

עוד הביא בטה"ב וביבי"א שם, שי"א שאם הבדיקה היתה אחרי כ"כ זמן שיכולה לתלות שיצאה ממנה ליחה לבנה ונתייבשה בחלוק שלה, טהורה היא. וכתב שמכיון שעיקר דינו של התרומת הדשן [שהמרגשת טמאה גם אם לא ראתה דם] שנוי במחלוקת, יש לסמוך להקל על סברא זו (וכ"כ בילקו"ט עמ' רלו). ובאבנ"ט (הע' יד) הקשה, דא"כ למה היה צריך לדון להקל אם בדקה תוך מעת לעת ומצאה מראה טהור, עי"ש מה שתירץ. ועוד י"ל דאיירי באופן שבדקה חלוקה מיד ולא מצאה כלום, ותוך מעת לעת בדקה בפנים ומצאה מראה טהור.

יג. בטה"ב (סי' ז משה"ט ב) הביא שבגד דחוק נחשב לבדיקה תמידית, ובילקו"ט (סי' קצ סע' ו) הבין שכן הוא לכתחלה, ולא רק צירוף להקל בהחזקה במראות טהורים (דלא כתוה"ט). ובילקו"ט (שם בהע') כתב שמסתבר להקל גם בבגד צבועני בהיר (וכ"כ באב"ש סי' קצ סע' א. ועי' בטה"ב סי' יג סע' ו, ודו"ק).

תו"ת ד. מה שכתב בענין אשה שהרגישה ולא מצאה דם, והביא שם בשם ספר שבט הלוי שאשה שנשמהא בשל הרגשה ללא מציאת דם - לא תברך על טבילתה, שכן הטבילה הוא מספק. ועיין ל"רב פעלים" (יו"ד ח"א, ל"ז) שהסתפק באשה שהוחזקה נדה בשכנותיה שראוה לובשת בגדים המיוחדים לנדתה, שאינה נאמנת לומר טהורה אני אפילו אם תתן אמתלא, במקרה זה חייבו אותה חכמים לספור ולטבול כדין נדה גמורה, והסתפק אם צריכה לברך על הטבילה, שהרי היא יודעת בעצמה שהיא טהורה ואינה צריכה לטבול. והעלה שם כיון שחכמים הטילו עליה חיוב של טבילה כיון שדנו אותה לנדה גמורה, בכך הם הטילו עליה מצווה גמורה, ולכן צריכה לברך, והה"ד בנידון דידן שצריכה לברך.

בטה"ב (סי' ז משה"ט א) כתב שלא תברך על טבילתה".

יג. אשה שהרגישה שלש פעמים רצופות הרגשה האוסרת, ובדקה מיד ולא מצאה כלום או שמצאה מראה טהור, ודינה שטהורה (לפי המפרט לעיל) - אינה צריכה לבדק יותר כשתרגיש הרגשה זו, כי הרגשה זו מחזקת שאינה מטמאת. אך כל זה בתנאי שהרגשה זו אינה אותה ההרגשה שמרגישה בשעת נסתה, כי אם האשה לא תבחין בין שתי ההרגשות - כשתגיע שעת נסתה ותראה דם, מיד תעקר החזקה הקודמת.

בטה"ב (סי' ז משה"ט ב, ד"ה ומה שכתבנו) מבואר דלא אמרינן דפקע חזקה אם יש לה אותה הרגשה בביאת וסתה, אלא בשעת וסתה צריכה לבדוק אחר הרגשה כזו, ושלא בזמנה אינה צריכה בדיקה (וכ"כ באב"ש סי' קצ סע' א).

יד. דם נדה אוסר אפילו אם יצא על-ידי גרויים חיצוניים. לכן, אשה שראתה דם נדה עקב מאמץ, קפיצה או התרגשות - אסורה, וכן אשה שראתה דם נדה עקב טפול רפואי או בדיקה רפואית - אסורה...

[ומ"מ אינה מחוייבת לבדוק אחרי התרגשות או פחד פתאומי, ודי שתבדוק שאין על הבגד הפנימי שום דם. ואם מצאה דם אבל לא הרגישה תשאל לחכם (אב"ש סי' קפג, שימו"ח סי' קפד סע' ח ואבנ"ט סי' קפד אות כד).]

יו. אם הטפול או הבדיקה היו בתוך צואר הרחם, ונגרמה פתיחת הפה הפנימי של צואר הרחם בקטר שאינו מגיע ל-3 מ"מ ולא יצא דם, האשה מתרת. אם נגרמה פתיחה בקטר 3 מ"מ או יותר, האשה נאסרת גם אם לא יצא דם מהרחם, אלא-אם-כן זו הפתיחה הטבעית של האשה על-פי קביעת הרופא. לפיכך, אם הכניס הרופא מכשיר לרחם או לצואר הרחם, צריכה האשה לשאל את הרופא מהו גדל המכשיר ועד היכן הכניסו, ואם היה דמום מהו מקורו, ונאמן הוא על כך, ועם תשובותיו תשאל שאלת חכם, מפני שאין לסמוך על הרופא בעניני הלכה אלא רק בעניני רפואה.

(יד). דיש חולקים על דינו של התרומת הדשן (כנ"ל), ואף התרומת הדשן יש לומר שפסק שטמאה מספק. [ומש"כ בדרכ"ט צ"ב, דגם הוא הודה לעיל כמה פעמים שיש חולקים על התרוה"ד, וא"כ לא דמי כלל לדין הוחזקה נדה בשכנותיה דצריכה טבילה לכו"ע (ולגוף הדבר, גם בהוחזקה נדה בשכנותיה בטה"ב חלק על הרב פעלים, ע"י לעיל פ"ז סע' ק)].

בטה"ב (סי' יא סע' ז) כתב, שבפתיחה מבחוץ לא אמרו חכמים שאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם^{טו}, ולכן רופא שבדק את האשה באצבע או בכלי, אפשר מאד שלא יצא ממנה דם כלל, ואם לא ראתה דם^{טז} לאחר הבדיקה טהורה. וה"ה אפילו בכלי רחב מאד, יותר מ"מ 15 (משה"ט שם). אמנם אם הפתיחה היתה יותר מ"מ 5, יש לבדוק היטב, כי מבחינה מציאותית קשה שלא תמצא דם (ילקוט סי' קצד סוף הע' טז). ולמעשה תמיד יש לשאול לחכם [וכמ"ש בדרכ"ט] (אב"ש סי' קפח סע' ג).



פרק ב - כתמים (סימן קצ)

תו"ת ב. שאלה: אם בעל קם בבוקר לאחר תשמיש ומצא נקודה אדומה פחות מגריס על התחתון שלו. האם צריך להראות את הבגד למורה הוראה למרות שהוא פחות מכגריס? תשובה: צריך להראות. כי כתם פחות מגריס אחרי תשמיש מטמא כמו אחרי בדיקה. ובודאי הבעל לבש את תחתוניו מיד לאחר התשמיש וזה כמו בדיקה סמוך לתשמיש שמטמאת גם בפחות מגריס.

[אם התחתון לא היה נקי, נראה שדינו כבדקה בעד שאינו בדוק [עי' לקמן סע' לז], ולכן אם הכתם פחות מכגריס טהורה (ד"ע). [ולענין שלא לעשותה רואה מחמת תשמיש, יש להקל אפי' ביותר מגריס (טה"ב סי' ה משה"ט א)]. ואם לא לבש את תחתוניו מיד לאחר התשמיש, עי' בהערה".]

טו. כן דעת רוב הפוסקים, וי"א שגם המחמירים לא החמירו אלא כשיצאה חתיכה ע"י הפתיחה, וגם יש לצרף את דעת הראשונים שסוברים שהלכה כמ"ד אפשר לפתיחת הקבר בלא דם. ואף שהשו"ע פסק שא"א לפתי"ק בלא דם, ובב"י משמע כדעת האומרים שגם מבחוץ א"א לפתיחת קבר בלא דם, מ"מ לא מצינו גילוי בדעתו אם הוא מחמיר גם כשלא יצאה חתיכה. ועוד, שהחזו"א פירש בדעת מורן הב"י להיפך, שאדרבה יש ראייה שפוסק שמבחוץ אפשר לפתיחת הקבר בלא דם (ועי' בילקוט"ט מכתב טז, שכתב לחזק ביאור זה). וכשהדבר אינו ברור בדעת הב"י לא אמר' קבלנו הוראות מורן. ולכן העיקר להקל בנידוננו מטעם ס"ס הנ"ל (ע"פ גיליון 21 בטה"ב שם). ועוד צירף במשה"ט (אות ז) שמא יצא ממנה דם טהור, ועוד (באות ח) דיתכן דאפי' יצא דם, אם לא הרגישה ביציאתו - טהורה.

ובאב"ש (סי' קפח סע' ג) צירף עוד להקל, שלפי המאירי וכ"כ הגר"א והאג"מ ועוד, שיעור הפתיחה דאמר' שא"א לפתיחת הקבר בלא דם, הוא כ"מ 19 מ"מ. ואם המכשיר נכנס רק לפתח החיצוני של צואר הרחם, יש גם לצרף את דעת המקלים בזה. (וע"ע בילקוט"ט עמ' שיו-שיח).

טז. ובסוף משה"ט שם משמע, שצריכה לבדוק עצמה לאחר הטיפול, אולם באב"ש (סי' קפח סע' ג) כתב שנראה שאין זה מדינא. ושו"ר בילקוט"ט (סי' קצ הע' יט) שכתב שבטה"ב בהלכה למעלה השמיט זה, וכנראה שהשמיט זאת דאחר שתולין במכה, מה שייך כאן בדיקה.

יז. מצאתי ברמב"ן (נדה יד). שנראה שרק עד שהש"ז תתייבש טמאה בכלשהו, אבל לאחר שהתייבש יש לתלות במאכולת. עי"ש. שוב מצאתי שבבית מאיר (ד"ה וז"ל תשובתי) הביא להרמב"ן הנ"ל עי"ש. ובשו"ת הרשב"א החדשות (סי' צה) הביא את דברי הרמב"ן ודחאם, ובחידושי הר"א (ד"ה הוא דתנן) פי' שגם לדעת הרמב"ן בכל זאת טמאה מספק, ורק להביא חטאת אינו ודאי.

ד. אשה המוצאת כתם אינה צריכה לבדק את עצמה, ואם הכתם אינו אוסר, מתרת בלי בדיקה. באב"ש (סע' י) החמיר שאם ראתה כתם שצבעו טמא בעונת וסתה, צריכה לבדוק. אולם לפי מש"כ בילקו"ט (עמ' ריו-רכ, ובמכתב יד), שאפי' אם בדקה אחרי כתם ומצאה דם יש צד להקל", בודאי שלכתחלה אינה צריכה בדיקה נוספת יתר על מה שמחוייבת בעונת וסתה. ומ"מ, בכל כתם שנמצא בסמוך לעונת וסתה [גם כמה ימים קודם] יש לשאול חכם, שיש לחוש שיתחיל דם הוסת, ועי' בהערה".

ה. ההכבד העקרי שבין כתם לדם הוא בהרגשה (כמפרט לעיל בפרק א'). דהינו, אשה שברור לה שיצא ממנה דם, אבל גם ברור לה שלא הרגישה ביציאתו - הרי היא טמאה רק מדין "כתם", דהינו מדרבנן, ובכתם ישנן הרבה קלות. אבל אם היתה לאשה הרגשה של יציאת הדם - אין לאשה דין של רואה כתם, אפילו מצאתו על בגדיה. יש להדגיש! אין מדבר כאן בהרגשות שלפני יציאת הדם, כגון פהוקים, עטושים, צמרמורות וכדומה, אלא בהרגשות הפאות עם יציאת הדם, והן: א. הרגשת פתיחת הרחם; ב. זעזוע הפא מעקירת הדם מגופה; ג. הרגשה של זיבת דבר לח בגופה (יש חולקים על ההרגשה האחרונה, לכן בכל מקרה כזה תשאל שאלת חכם). לכן, אם היתה לאשה כתם, ולפניו היתה לה הרגשה האוסרת - אין שום משמעות לגדל הכתם, לצורתו וכדומה, אלא רק לצבעו. אם צבעו טהור - טהורה, ואם צבעו טמא - טמאה.

יח. דיש לתלות שהדם שנמצא בבדיקה הוא שארית מדם הכתם הטהור, ולמדו מהב"י שטויה דם הנמצא בבדיקה עד לאחר שמצאה דם במי רגליה. ולכא' לפי המבואר בטוש"ע סע' נא, אין לתלות אלא א"כ בדקה בתוך שיעור וסת למציאת הכתם, עי"ש ודוק. אולם האמת היא שגם בב"י לגבי מי רגליה לא כתב שיש להקל רק בקינוח תוך שיעור וסת, וצ"ע לבאר את החילוק.

יט. בטה"ב (ס' ו סוף משה"ט א) הביא מהתפארת צבי, שכשהובאה לפניו שאלה של ראיית מראה ירוק כזהב, ויש בו סמיכות דם ועב, היה נוהג להורות לאשה שתפרוש מבעלה אותו הלילה. כי מצוי הדבר שע"י שכיבתה במטה במנוחה וחמום הגוף בלילה, תראה אח"כ דם ממש, ואם לא היתה רואה דם, היתה באה אליו למחרת, והיה מורה לה שהמראה של אתמול טהור. וכמה פעמים הורה כן, ואכן למחרת בא הדם בשפע. [ויל"ע אם כוונתו דוקא בראתה מראה ירוק בהרגשה, ומ"מ ודאי שמדובר דוקא במראה חריג, שהרי באה לשאול לחכם עליה].

ועוד הביא משבט הלוי (ח"ה סי' קו אות ב): "מהנסיון למדתי כי יש מראות אף על פי שנראים יותר טהורות, מכ"מ כדאי לשות עצה להאשה למנוע יומים ושלוש מתשמיש עד שיתברר מצבה, כי הרבה פעמים מאד ראיתי שמראות אלה נהפכים בהדרגה אצלה לאדום ממש, בלי שתרגיש בזה ובלי שתבוא עוד לשאול, והם מכניסים עצמם לאיסור כרת, והרבה נצלתי בהוראה ע"י עצה הזאת". וכ"כ להורות (בשיעורי שבט הלוי) במראה חום. וסיים בטה"ב: ומכל מקום הכל לפי ראות עיני המורה.

ובקוב' דיני מראות הדמים (פ"ב סוף אות ג) כתב שעצה טובה להמנע בכה"ג גם מחו"נ ושינה במיטה אחת.

ובכל הנ"ל, שהוא רק בגדר עצה טובה, היינו באינה רגילה בכך. אבל הרגילה לראות כתמים לפני הגעת הוסת, צריכה לפרוש מדינא, משום וסת הגוף, וכמ"ש בדרכ"ט לקמן סע' לב. [אבל באינה רגילה לכאורה אין לחוש כוסת שאינו קבוע, דהא ראיית כתמים הוא דבר שכיח, אלא רק משום עצה טובה יפרשו כנ"ל].

ובאב"ש (סו"ס קפג, ובסי' קפח סע' י גבי פדים) כתב להורות לפרוש כנ"ל, בכל מראה דם שברור שהוא מגופה, אם היא עומדת בימים הסמוכים לוסתה. כגון אם מצאה דם בקינוח או לאחר הרגשת זיבת דבר לה. וה"ה באשה מינקת שיש להורות כן, שמא חוזרת לראות עתה. ובזמננו, שאינן מרגישות כ"כ, יש לחוש שהכתמים הם התחלת שפיעת דם (עי' בהערה לסע' הבא), וצריכה לפרוש מדינא [וכיו"ב כתב גם בשימו"ח בכמה מקומות]. [ועי' בטה"ב (סי' ח משה"ט ט סוף ד"ה הרואה כתם), ואף שחזר בו ביבי"א (ח"ו יו"ד סי' יג), אבל היסוד שיש לחשוש כשהוא בודאי מגופה].

קלא פסקי מורן הגרע"י זצ"ל ע"ס דרכי טהרה למורן הגר"מ אליהו זצ"ל

[בעניין סוג ההרגשה הערנו לעיל פ"א סע' ה-ו.]

כתם גדול אפילו אם ברור לה שלא הרגישה, והוא טהור ע"פ תנאי כתם, כגון שהוא על בגד צבוע או שאינו מקבל טומאה, בזמננו שאין הנשים בקיאות בהרגשה, צריך לשאול לחכמ"י.
ו. נתבאר לעיל בפרק א סע' ז-ט.

ח. כל כגד שפדקתו היא או חברתה, ולא זו מידה עד שפדקה בו, או שהנח בארון במקום שמור ולא נודע שהתלכלך בכתם, או שעבר ליד מקום שהיה יכול להתלכלך בכתם עד שפדקתו - נחשב כגד בדוק. אולם צריך שיבדקוהו במחשבה תחלה לבדקו, אבל אם הסתכלה בו האשה שלא לשם בדיקה, אלא בהעברה בעלמא - אין זו נקראת בדיקה, כי ודאי לא שמה לב היטב.

באב"ש (סע' לט) כתב, שבזמננו שמקפידות על נקיות בגדיהן, סתם בגד שלבשתו נחשב כבדוק [ובפרט בבגד תחתון שהוא קטן^א], כל שאין נראה שהכתם בא מעלמא.

כ. בדורות האחרונים מצינו לרבים מהפוסקים שהעידו שהרבה נשים אינן יודעות או מרגישות בפתיחת פי המקור. ומ"מ ברור שבזמן וסתה כשרואה שפע דם טמאה מדאורייתא, ואף שנחלקו פוסקי דורנו בטעם הדבר, אבל לכ"ע טמאה [עי' באבנ"ט (קונ' הרגשות בזמנינו הע' א) שהביא בדעת מורן הגרע"י שחזקה על דם כזה שבא בהרגשה, ולכן אי אפשר לטהרה אלא אם תאמר ברי לי שלא הרגשתי, וכיום שאינן בקיאות בהרגשה, ודאי שהיתה הרגשה מועטת ולא שמה לב, ואינה יכולה לומר שלא הרגישה].

אולם שלא בשעת וסתה, חזקתה שהיא מסולקת דמים, ובמעט דם מסתמא שלא הרגישה (אולם יש מפוסקי האשכנזים שכתבו להחמיר גם במעט דם, אפי' פחות מכגריס, כל שהוא בודאי מגופה). ובהרבה דם יש לחוש שהרגשה, וטמאה מספק דאורייתא.

אלא שנחלקו פוסקי דורנו באיזה כמות יש לחוש שהיתה הרגשה. יש אומרים (הגר"מ פנירי והגר"י שכנזי ועוד, ע"פ הגר"י מוצפי זצ"ל) שמג' גריסים ומעלה יש לטמאה [והיינו דוקא כשהדם נספג הרבה בבגד כגון בפדים, אבל בנייר טישו יש להקל יותר. וכן אם הכתם אינו אדום חזק, אלא ניכר שהוא מעורב בליחות טהורות, יש להקל. שכאן הכמות קובעת, ולא השטח כבכתם גריס של חז"ל]. יש אומרים (הגר"מ אליהו זצ"ל) חצי כרטיס כספומט, ויש אומרים (הגר"מ פינשטיין זצ"ל) חצי שטר דולר ארה"ב (כל הנ"ל הובא באבנ"ט הנ"ל). [ושמעתי מהגר"י שכנזי שליט"א שכן גם הוא מורה, כחצי דולר, אף שבעבר היה דרכו להורות ג' גריסים כנ"ל]. ויש מקילים (הגר"ח רבי שליט"א ועוד) ביותר, עד שיהיה כמות הדומה להתחלת וסת [בכל אשה לפי מצבה].

ומורן הגרע"י (בתשובותיו במעין אומר, הובאו באבנ"ט הנ"ל) לא הכריע בדבר, ואמר שאינו יודע הגדרה ברורה בזה. ובילקוט (עמ' רכב) הביא את השיטות הנ"ל וכתב, שלמעשה נראה שכל מו"צ יוכל לסמוך בזה על קבלתו מרביתו [שבקיאם בפוסקים, והם בעלי ניסיון], כל חד כפום שיעורא דיליה להקל ולהחמיר, וישתדל להיות מטה כלפי חסד כמה שאפשר, והיה ה' עם השופט. ובמקום צורך גדול, רשאי למנוע עצמו מלאסור, ע"מ שיפנו למי שמתיר [ובמכתבים (ל-לא) נראה שדעתו נוטה למקלים עד כוסת].

ובאופן שטמאה ע"פ הנ"ל אבל הוא שלא בזמן וסתה, לא תברך על טבילתה (מעין אומר, הובא באבנ"ט הנ"ל). [ובאבנ"ט (שם הע' יד) כתב שתוכל לעשות בדיקת עד, ותחייב עצמה בברכה אם תראה עליו כגריס. אולם למבואר לקמן (בהערה לסע' כא) לא יועיל, שהרי עדי בדיקה בזמנינו אינם מקב"ט (כדלקמן בהע' לסע' כא). ומה שהבין באבנ"ט דמורן קאי גם בזמן וסתה, אין נראה כן לענ"ד (ושו"ר שכ"כ לחלק בשימו"ח סי' קפג סע' א אות י). ואף אם לא יצא הדברי מידי ספק, מסתברא שאין להורות כן, שלא יבואו להקל ראש באיסור נדה (וגם באבנ"ט שם כתב שהמנהג לברך, וכתב שיש להם ס"ס לברך. ויש לצרף עוד הרבה ספיקות - כגון זיבת דבר לח הוי הרגשה, שיטת החת"ס בבגד הסמוך לבשר, יודעת שהיה כתם על בשרה וכו', ואכמ"ל).]

ובימי טוהר יש להקל אף בכתמים גדולים (מעין אומר, הובא באבנ"ט הנ"ל).

כא. ויל"ע על זה, מכל דיני עד שאינו בדוק, שהוא בודאי בגד קטן.

פסקי מרן הגרע"י זצ"ל ע"ס דרכי טהרה למרן הגר"מ אליהו זצ"ל קלב

ט. כל בגד שגולקח ממקום שיש בו בגדים נקיים, אך לא נבדק כבגד בדוק - נחשב כבגד שאינו בדוק. וזהו דינם של כל הבגדים הנקיים הנמצאים בארון, כשלא רגילים לבדק אותם לפני הכנסתם לארון.

[ראה לקמן סע' יא שכיום שהבגדים מכובסים ומיובשים במכונה סגורה, הרי הם כבדוקים].

יג. גדל הגרים הוא כשטח עגול בקטר של 19 מ"מ...

בטה"ב (סי' ח סע' ב) כתב, שיש להקל עד כשיעור עשרים מילימטר²².

יד. ראה לקמן סע' טז.

תו"ת ו. שאלה: מה הדין בנמצא כתם בבגד מנוקב כעין רשת, האם מחשיבים גם את האויר שבחורים לשיעור גרים? תשובה: כן.

באב"ש (סוף סע' ח) כתב שיש מקום להקל אם אין כגרים ועוד על האריג בלא האויר, וישאלו לחכם. ויתכן והדרכ"ט קאי כשהדם מהלך ע"ג האויר, דבזה מצטרף לכ"ע לכגרים.

טו. ...וכן כתם שנמצא על בגד עם קפלים, ובשני הקפלים יחד יש כתם הגדול מגרים, אינם מצטרפים וטהורה, בתנאי: א. שהכתם אינו מחבר, ב. שהקפלים אינם תפורים זה לזה. אולם יש מתירים אף אם הקפלים תפורים זה לזה, ובמקרה כזה צריך שקול-דעת אם להתיר או לאסור, לכן במקרה כזה תשאל שאלת חכם.

בטה"ב (סי' ח משה"ט ד) כתב, שכתם על בגד עם קפלים, אע"פ שכשמותחים את הבגד אין שיעור גרים במקום אחד, מצטרפים וטמאה²³.

טז. כתם שנמצא בלי הרגשה, וגדול יותר מגרים - לא בכל מקרה הוא טמא. אם היו הרבה כתמים קטנים מרפזים במקום אחד, בין בגופה בין בבגדיה, ולא היו מחברים ביניהם, אם אין באף אחד מהם יותר מכגרים - טהורה, אף-על-פי שבכלם יחד יש יותר מכגרים. ויש מחמירים לצרף לכגרים כתמים קטנים הנמצאים על בשרה. אם נמצא כתם גדול מכגרים ארץ כסרגל, או שהיה ארץ הכתם לרחב בגדה, או שגראה כאלו נתו מלמטה, וכן בכל צורה שנקר ממנה שהכתם לא בא מגופה, אף-על-פי שאין היא יודעת מהיכן הוא - טהורה. ודוקא בכתם שנמצא על בגדה, אבל בכתם כזה שנמצא על בשרה - טמאה (ובתנאי שיצרפו שאר התנאים האוסרים - צבע וכדומה).

בטה"ב (סי' ח סע' ד) כתב, שראוי להחמיר²⁴ לצרף טיפין שעל בשרה²⁵ [ומ"מ לא תברך על

כב). בס' אמירה לבית יעקב כתב כשיעור הדרכ"ט, וכ"כ הדרכי תשובה בשם גדולי ההוראה שהוא בערך 19 מ"מ. אולם הרבה אחרונים כתבו שהוא 20 מ"מ (ויש שכ' אפי' 21 מ"מ), והחת"ס כתב שיגע וטרח ומצא שיעור זה מכון מאד בדקדוק רב, לכן אין לזוז מדבריהם.

כג). החכמת אדם כתב להקל, ולמדו מדין נגע צרעת, "שסדין המקומט מפשטים את קמטיו ורואים נגעו". אולם הרבה אחרונים כתבו לחלוק עליו, דבכתמים הכל תלוי אם אפשר לתלות במאכולת. ורק אם נמצא כתם טיפין טיפין או תלינן שלא בא מגופה, ואמרינן דכל כל טיפה ממאכולת אחרת, אבל אם כל הטיפות במקום אחד באופן שהבגד נלבש, יותר יש לתלות שבא מגופה כאחד, ומה יועיל שנמתח את הבגד.

כד). ובילקו"ט (סע' כג) כתב שטמאה - לא רק ראוי להחמיר, וכצ"ל לפי מש"כ במשה"ט (הובא בהע' להלן).

כה). דוקא כשהם סמוכים ויש מקום לומר שהם כתם אחד (שם במשה"ט).

קלג פסקי מורן הגרע"י זצ"ל ע"ס דרכי טהרה למורן הגר"מ אליהו זצ"ל

טבילתה (שם סי' טו סוף משה"ט ד). עוד כתב (שם סע' ה), שאפילו כתם שעל בגדיה בצורה שאין הדרך לנטוף, כל שהוא במקום שיכול להגיע ממקורה לשם, טמאה¹².

כ. הדברים שאינם מקבילים טמאה השכיחים בכתמים הם: (א) קרקע וכל דבר המחקר אליה בחבור קבוע, כגון בית, דלת, אסלת בית-כסא וכדומה, אבל שלחן או כסא וכדומה אינם נחשבים "מחקר", מפני שהם נידים. (ב) כל דבר מעץ שאינו כלי ואין לו שמוש מגדר, כגון חתיכת קרש שלא השתמשו בה לארון וכדומה, ואין היא משמשת כלי קבול. (ג) ניר, פיסת צמר. אולם יש אומרים שאם ראתה על ניר או על צמר צריכה שאלת חכם, וכן נוהגים. (ד) בגד שגדלו פחות מ 6X6 ס"מ אינו מקבל טמאה בדרך-כלל, אולם היות ויש בגדים שאף בגדל זה אינם מקבלים טמאה, ויש שפחותים מגדל זה והם מקבלים טמאה, על-כן תשאל שאלת חכם.

(א) גם כתם שנמצא במים שבאמבטיא או באסלה טהור¹³ (אבנ"ט אות סא בשם מורן הגרע"י, ילקוט עמ' רנו).

(ב) בטו"ב (סי' ח משה"ט ט) כתב שגם כלי עץ שיש לו שימוש מוגדר, כל שאין לו בית קיבול [ואינו עשוי לישיבה או שכיבה עליו (ד"ע)] אינו מקבל כתמים¹⁴.

ואם ראתה כתם פחות מכגריס על בשרה, ובדקה את שאר גופה ומצאה נקיה, ושוב אחר זמן מצאה על גופה עוד כתם סמוך למקום הראשון, אין לצרף את הטיפין, וטהורה. אבל אם לא בדקה עצמה, ויש לחוש שהכתם השני כבר היה שם עם הראשון, נכון להחמיר לצרפם, אלא א"כ יש עוד צד להקל (שם בהערה).

כו. בשו"ע (סע' ח) הביא את החילוק שבבשרה טמא בשם יש אומרים, אבל כן דעת כל הראשונים מלבד הרשב"א בתורת הבית הארוך (ובמק"א ובקצר פסק לאסור) [ודעת הרמב"ם ועוד שאפי' פחות מגריס טמא על בשרה]. ובכה"ג שבסתם אין מפורש דלא כה"א הלכה כה"א, ואף החולקים יודו היכא דהיש אומרים הוא דעת הרוב. וכן פסקו רוב האחרונים.

[ויש להעיר שגם הרא"ש באיכא דאמרי קמא כתב להקל (מובא בבי"י), אולם לא מטעם שאין מצטרפים, אלא משום דטיפין טיפין הוי צורה משונה (וצ"ע שגם במשה"ט ה לא הביא את דברי הרא"ש)].

כז. בסדרי טהרה משמע להקל בזה, אבל שאר האחרונים חולקים. [ולכא"י יש בדבר מחלוקת ראשונים, עי' בבי" בשם הרא"ש].

ובטיפין טיפין אפילו אם יש ביניהם קוים אדומים דקים, אם ניכר שהם מובדלים זה מזה, הסומך על הצמח צדק שהקל בזה, לא הפסיד (טה"ב סי' ח משה"ט ד).

כח. כיון שאינם מקבלים טומאה מן התורה (עי' בהע' הבאה). ובילקוט יצא לדון בדבר חדש, שרק כתם שנמצא על דבר צבוע לכן טמא, משא"כ מים שקופים (ועי' בשימו"ח סע' י אות ד ויד). [וצ"ע במאי איירי בתשובת מורן הגרע"י בילקוט סי' ח, עיי"ש. ויש ליישב].

כט. מפני שאינו מקבל טומאה מן התורה, אלא מדרבנן, ורוב האחרונים כתבו שכתמים על דבר שאינו מקבל טומאה מן התורה, טהורים. וה"ה בכלי זכוכית, כיון שאינם מקבלים טומאה אלא מדרבנן, כתמים שנמצאו עליהם טהורים (טה"ב שם).

כלי אלומיניום ושאר מתכות חדשים שאינם מוזכרים בפסוק (במדבר לא, כב), עי' בחזו"ע (אבילות ח"ב עמוד נ) שיש לדון שאינם מקבלים טומאה, ואולי לענין כתמים דרבנן יש להקל [ובכל אופן על הרוב אינם צבועים לבן]. והגר"ג בן משה שליט"א אמר לי, שהגר"צ אבא שאול זצ"ל לא היה מקל בזה.

פסקי מרן הגרע"י זצ"ל ע"ס דרכי טהרה למרן הגר"מ אליהו זצ"ל קלד

ג) לגבי נייר ופדים ראה לקמן סע' כא. צמר שאינו טווי, ארוג או דחוס [לבדים] אינו מקבל טומאה, וכן הדין בצמר גפן¹ (טה"ב סי' ח סוף משה"ט ט).

ד). [כל הבדים מלבד צמר ופשתן, אינם מקבלים טומאה אם אין בהם שיעור ג' על ג' טפחים 24x24 ס"מ] (טה"ב סי' ח משה"ט ט). והיינו דוקא בחתיכות בד שאין להם שימוש, אבל בגד המיועד לשימוש מכל מין שיהיה, מקבל טומאה בכל שהוא (אבנ"ט הע' נו. וכ"כ כאן בדרכ"ט תו"ת י). תו"ת י. שאלה: אלו בגדים שגודלם פחות מ6X6 ס"מ מקבלים טומאה? תשובה: כל בגד שמשתמשים בו בשיעור פחות מ6X6 ס"מ = מקבל טומאה כי יש עליו שם כלי. עי' ברמב"ם הלכות כלים פרק כ"ב הלכה כ"א.

[אולם חתיכה שנקרעה מבגד, אפילו יחדה לשימוש, אינה מקבלת טומאה בפחות מג' על ג' אצבעות (טה"ב סי' ח משה"ט ט)].

כא. פגד העשוי מִבֵּד סִינְטֵטִי או מִנִּיר מְקַבֵּל טֹמְאָה, וְכֵן דָּם שֶׁנִּמְצָא עַל פֶּד (תַּחֲבֹשֶׁת) דִּינוֹ כְּכֶתֶם הַנִּמְצָא עַל דָּבָר הַמְקַבֵּל טֹמְאָה.

בטה"ב (סי' ח סע' י) כתב, שנייר אינו מקבל טומאה, ואפילו עשו ממנו בגד² (שם במשה"ט י). ובגד סינטיטי [וכן כלי פלסטיק] גם אינו מקבל טומאה, כל שאינו תפור גם בחוטים אחרים שכן מקבלים טומאה³ (שם סע' יא). ולכן נייר טואלט, מגבונים ופדים⁴, אינם מקבלים טומאה (ילקו"ט מכתב לד ואבנ"ט אות מה, בשם מרן הגרע"י זצ"ל).

תו"ת יא. שאלה: טבעת פלסטיק למניעת הריון הנמצאת באותו מקום, ונמצא עליה דם, אע"פ שפלסטיק אינו מקבל טומאה, מה דינה? תשובה: טמאה כיון דחשיב טבעת פלסטיק כמו בדיקה.

ל). יש שהחמירו להחשיב צמר גפן של ימינו כלבדים, אבל ראה באב"ש (סע' י) שהסביר שאינו. וגם אילו היה נחשב כלבדים, ראה בסע' האב שצריך שיהיה ג' על ג' טפחים.

לא). במשנה וברמב"ם מפורש שנייר אינו מקבל טומאה, אבל הנודע ביהודה חידש, שבזמננו הנייר נעשה מבלאי בגדים ויש לו דין של לבדים [בדים שנעשים בדחיסה בלי אריגה], ומקבל טומאה. אבל רוב האחרונים חלקו, וכתבו שהנייר אינו דומה ללבדים, שכן הבד שבתוכו נשתנה מבריייתו שנטחן דק דק ונימוח במים, וע"כ גם בזמננו הנייר אינו מקבל טומאה [ובימינו אנו, רוב הנייר הוול מיוצר מסיבים צמחיים, ופשוט שדינו ממש כנייר שבזמננו (אב"ש סע' י)].

ובחזו"א כתב שאפילו עשו מהנייר בגד אינו מקבל טומאה, שאף שהגמ' ריבתה שגם בגד שאינו של צמר ופשתים מקבל טומאה, אבל נייר לא מרבינן, שאינו ראוי לבגד. וכן בשו"ת אגרות משה כתב שהנייר שלנו, שאינו ראוי לכבסו כדי להשתמש בו שנית, הרי הוא כקרוע ומושחת מעיקרא ולא ראוי לשום תשמיש כלל, ובודאי שאינו ראוי לקבל טומאה.

וכלי נייר חד-פעמי, יל"ע אם מקבל טומאה, דלכאורה הוי כלי עץ שיש לו בית קיבול, ואפשר להשתמש בו הרבה פעמים - אף שאינו עשוי לכך [מה שאין כן נייר טואלט (או פד) שצריך כיבוס אחרי השימוש, והרי אי אפשר לכבסו וכמ"ש באג"מ הנ"ל], ועי' בילקו"ט (עמ' רנד) שמשמע קצת שבכל זאת אינם מקבלים טומאה, מפני שהם נזרקים אחר השימוש. [וכלי אלומיניום חד-פעמי, עי' לעיל סע' כ אות ב בהערת שוליים].

לב). כלי פלסטיק אינם מקבלים טומאה, מפני שהם עשויים מנפט, שכל דבר שאינו גדל מן הארץ אינו מקבל טומאה. ובבגדי ניילון נחלקו האחרונים, האם התורה ריבתה כל בגד העשוי באריגה, אפילו אם אינו דומה לצמר ופשתים. ובטה"ב הכריע להקל על כל פנים בכתמים דרבנן.

לג). ואפילו אם נעשו באריגה עם בדים שכן מקבלים טומאה - טהורים, מפני שאי אפשר לכבסם לשימוש שני כנ"ל [כנלע"ד הביאור הנכון. ועוד יש לדון שאפי' אם נחשיבם כבד המקבל טומאה, מ"מ כיון שאינם עשויים לתשמיש חשוב,

באב"ש (סי' קצו סע' ו סק"ו) כתב, שאם נמצא דם על טבעת נובה-רינג, ישאלו לחכם"י.

תו"ת יג. שאלה: אשה ביום השביעי לספירת ז"נ מצאה על בגד התחתון כתם (דם), ולדבריה היה בו פחות מגריס ועוד, ובלא הרגשה. אך לא הלכה לטבול בליל שמיני – איני יודע מאיזו סיבה. למחרת מצאה על אותו בגד באותו מקום, שוב כתם דם על אותו מקום הכתם הישן. אלא שעתה באה לפני חכם והראתה לו, ולפניו נמצא כתם שיש בו שיעור. האם כשם שהאמינתה תורה לספירה נאמינה גם בזה שאמרה שהכתם הראשון לא היה בו שיעור. ולא שאנו מפקפקים באמירתה, אך אולי טועה בדמיונות היא. תשובה: נאמנת. שאלה: לצד שאנו מאמינים לה, אם מה שנראה לנו כעת שיש שיעור כתם, האם יש מקום לומר כיון שהכתם הראשון לא היה בו שיעור לדבריה, ובא הכתם ביום השני באותו מקום הוי כתם על דבר שאינו אוסרה, כלומר בגד צבעוני או לכלוך, ואז אפילו שיש בכתם החדש שיעור כתם אינו מטמא, ואינה צריכה לספור ז' נקיים מחדש. תשובת הרב בכ"י: לא! והוסיף להטעים בע"פ: כי אינו בגדר בגד צבעוני אלא כתם יש בו בלבד.

אם מצאה כתם על גבי כתם או הפרשה ישנים, ישאלו לחכם"י.

תו"ת יד. שאלה: אשה שראתה כתם על תחתון מקופל, הבד העליון צבעוני והתחתון לבן, ויש כתם יותר מכגריס בחלק הלבן, מה הדין? תשובה: טמאה.

[בבגד שאינו סמוך לבשרה, הרוצה להקל יש לו על מה לסמוך"י (יבי"א ח"ח יו"ד סי' יז אות ב.).]

אינם מקבלים טומאה בפחות מג' טפחים (כנ"ל בסע' כ אות ד), עי' אבנ"ט הע' סד]. ואפילו שמחברים את הפד לבגד, כיון שאינו דבוק שם לקיום, אינו בטל לבגד (אבנ"ט שם וילקו"ט עמ' תסא).

עדי בדיקה חד-פעמיים, בילקו"ט (עמ' רנד ופט) כתב שבזמננו שאין מכבסים אותם לשימוש חוזר [ואפי' א"כ יכבסו אותם, בד"כ לא יחזרו לכמות שהיו], לכא' אינם מקבלים טומאה, ולכן אם ראתה עליהם כתם שלא בבדיקה פנימית טהורה. ובאבנ"ט (הע' נו) הביא משם מרן הגרע"י זצ"ל, שבימינו שעשויים מכותנה ולא מצמר ופשתים, אינם מקבלים טומאה מפני שאין בהם ג' טפחים. אלא שהקשו שהרי בגד שעשוי לשימוש מקבל טומאה אפי' בפחות מכאן, ואולי י"ל שאין זה שימוש חשוב. עי"ש. ועי' באב"ש (מילואים לס' קצ סע' י).

לד. דשמא הדם נמצא על צדה החיצון הפונה לבית החיצון, ולא לכיוון פתח צואר הרחם, ובכח"ג ליכא למיחש תו להרגשה, מדאין זו בדיקה פנימית בעומק. והואיל ואין דרך לבדוק זאת, והא דנטמאת בבדיקת עד הוי ספק הרגשה, כאן הוי ס"ס שמא לא הרגישה ושמא כלל לא נמצא בעומק. ואף דהוי ס"ס משם אחד י"א דחשיב ס"ס, ובצירוף שיטת התורה"ש, שדם הנמצא בבית החיצון שלא בבדיקה אינו מטמא אלא בכגריס ועוד, יש מקום להקל בזה, ולדינא צ"ע (עי' בכל הנז' לעיל פ"א בהע' לסע' ז-ח, ולדעת הילקו"ט דאכן דם הנמצא בבדיקה פנימית שלא עד מקום שהשמש דש טהורה, נראה שיש להקל). [וכל זה באופן שאין לתלות את הדם בפציעה, ושכבר ניקתה את הטבעת מאז היותה טמאה].

לה. לכאורה יש להקל, שהרי הטעם שחכמים לא גזרו על בגד צבעוני, מפני שאין צבע הדם ניכר בו היטב, וא"כ ה"ה בכתם על בגד מלוכלך בצבע (הפרשה או דם). וכ"כ לי הגר"ח רבי שליט"א [וציין לשיעורי שבה"ל (סע' י סק"ד) שכתב להקל בבגד לבן שהושחר מחמת לכלוך ונעשה כאפור, כל שנשתנה הרבה, אף אם מתלבן בכיבוס]. שו"ר בשימו"ח (סע' י אות טו), שכתב לדון בזה אפי' בכתם על הפרשה לחה. עי"ש.

לו. בשו"ת בצל החכמה כתב להקל בכתם שעבר מהצד הצבוע לצד הלבן של הבגד, שהרי זה דומה לכתם שנמצא על בגד צבוע, שגם אם אח"כ יגע בו בגד לבן אין מטמאין אותה, שהואיל ובשעה שהיה הכתם על הבגד הצבוע טהורה חז"ל, גם עתה שהגיע אל הלבן אין לטמאה.

אולם ביבי"א (הנ"ל, ובח"ט סי' יב אות א) כתב שאין זה דומה, דשאני היכא שנמצא על בגד צבוע וכבר יצא הדבר בטהרה. אבל בנז"ד שהכתם בשעה שיצא חדר מעצמו לצד הלבן, ובשעה שבא לפנינו כבר נכתם הצד הלבן, י"ל שהיא

כד. ...להלכה: נוהגים ללבש לבנים כל שבועה נקיים. ואשה שיש לה הרבה כתמים בשבועה נקיים, תשאול חכם איך לנהג ולהקל בלבישת בגדים צבעוניים.

בילקו"ט (עמ' תתנה) כתב, שא"צ לשאול לחכם, וכל שחוששת מכתמים יכולה להקל ללבוש צבעונים גם בז' נקיים. עי' להלן פי"ג סע' ו.

כו. כתם ברגל - מהעקב עד הבהן ולמעלה לכל ארך הרגל בצדה הפנימי, במקומות שהרגל נוגעת ברגל ושוק בשוק - טמאה, ובשאר חלקי הרגל - טהורה. יש מקלים בעקב, ואין הלכה כמותם. כתם פי' - בכף היד, במקום שיכול להגיע לשם דם מהמקור, ואפילו גב היד - טמאה, כי הידים עסקניות הן ואפשר שהגיע דם מהמקור לידיים. כתם בבטן ולמעלה - טהורה, אבל אם הרימה האשה את רגליה למעלה מבטנה בהתעמלות וכדומה - טמאה, בין אם הכתם נמצא מלפניה בין מאחוריה. וכמוכן, דוקא במקום שאפשר שיגיע לשם דם מהמקור בלי שתבחין בו בשעה שהרימה רגליה, אבל נמצא בצדדים - טהורה. כשנמצא דם בגופה בלבד, טמאה האשה אף אם "התעסקה בדם" (ועי' לקמן בסעיף ל' מהי הגדרת "התעסקה בדם").

[כתם ביד. אם יודעת שלא נגעה בידיה באותו מקום, מאותו עת שיש להסתפק שנכתמו ידיה, טהורה (טה"ב סי' ח סע' יג).]

כתם בבטן ולמעלה. כ"כ גם בתוה"ט, אבל באבנ"ט (הע' קיב) הביא מהפוסקים, שנזקקה היינו שהתהפכה רגליה למעלה וראשה למטה, ודוקא אז יש לחשוש לכתמים שלמעלה מן החגור. [ולעד"נ שהכל לפי המציאות, אם אפשר שע"י הזדקרות כזו יגיע הכתם לאיפה שנמצא].

[כשנמצא דם בגופה בלבד. אם התעסקה בדם בידיה ממש [או שנגעה בפצע], גם אם נמצא הכתם על בשרה בלבד טהורה, שתולים שהגיע לשם מידיה (טה"ב סי' ח סוף משה"ט טו).]

טמאה. ואפי' את"ל שלא יצא הדבר מידי ספק, יש ס"ס להחמיר, בצירוף דעת החת"ס שכל כתם על בגד הסמוך לבשרה טמא [ובצירוף האומרים שכתם שעל הצבוע מצטרף ללבן (נוסף ביבי"א ח"ט)]. ואף שלהלכה בדרבנן לא אמרי' ס"ס להחמיר, בנד"ד אין צריך לס"ס, שכן נראה מסברא להחמיר ע"פ דברי הפוסקים. [ונלע"ד שהוא כמו שכתבו הפוסקים להחמיר בבגד העשוי פסים, שאף אם פס צבוע מפסיק בין הלבנים, הכתם שעל הלבנים מצטרף (עי' בטה"ב סי' ח סע' ז), הכא נמי הצד הצבוע אינו מפסיק בפני הצד הלבן].

ומ"מ ביבי"א (ח"ח הנ"ל) סיים שהרוצה לסמוך על דברי הרב בצל החכמה, בבגד שאינו סמוך לבשר, יש לו על מה לסמוך. [ואע"פ שיש מקום לומר שחזר בו בח"ט (וכן בגיליון הטה"ב שם הע' 20), שכן בהם הוסיף הסברא דדמי לבגד פסים (שו"ר שכן צידד באבנ"ט הע' צה). מ"מ בילקו"ט (סע' כב) פסק כמ"ש בח"ח].

ובנידון שעבר כתם מבגד צבוע הסמוך לבשר לבגד לבן [או כגון שעבר כתם מסדין צבוע למזרח לבן], הגר"ח רבי כתב לי הלכה למעשה להקל בזה [בדוגמא של סדין], וחילק שבבגד שצידו השני לבן טמאה, אבל בבגד על בגד היוצא מן הטהור טהור, וציין ליבי"א ח"ח הנ"ל. [ונלע"ד קצת דמיון לדבר גם מדין כתם שעבר מבגד לבגד, שאינם מצטרפים לכגריס, אף שבפלים כן, ודו"ק]. אולם באב"ש (מילואים לסי' קצ סע' י), נראה דלא שמיע ליה כלומר לא ס"ל הכי, וכן כששאלתי את הגר"י שכנני שליט"א מיאן להקל בזה. [ונלע"ד דבזה עדיין יש ס"ס להחמיר על האשה, שהרי סוף סוף יש גם כתם על הבגד הסמוך לבשרה, ודו"ק].

טז. שאלה: אם לבשה בגד פנימי אטום ואין שום אפשרות שדם יצא לחוץ ומצאה כתם בחוץ, מה דינה? תשובה: באופן זה אפשר להקל. עי' בד"ת בס' ק"צ סעי' י"ב.

[והיינו דוקא כשיודעת בבירור שלא הסירה את הבגד התחתון בהיותה לבושה בבגד העליון (עי' באב"ט הע' קיט, וכ"כ בשימו"ח סע' יב בשם הגר"מ אליהו זצ"ל).]

כט. כתם שנמצא על הסדין או על השמיכה שלה, יש לבדק: אם ישנה אפשרות שהדם הגיע ממנה לאותו מקום בו נמצא הכתם – טמאה, ואם לאו – טהורה. סדין או שמיכה שאינם מחברים למטה ונעים ונדים במשך הלילה – כל מקום שימצא בו כתם, טמאה. ויש לזדא במקרה כזה שאין אפשרות שהדם הגיע ממקום אחר – מבנה, מבעלה, מפצע, מאשה אחרת וכדומה. בכל מקום שטמאה במקרים אלה, טמאה רק אם התמלאו שאר התנאים – צבע, גדל, צורה וכדומה. [אם היתה לבושה בבגד פנימי צמוד כל זמן שהיתה במיטה, ואין על הבגד הפנימי שום דם, טהורה בכל המקרים (כנ"ל בתו"ת טז).]

סע' ל. כפי שהזכר בפסקה הקודמת, אם אשה "התעסקה בדם" ונמצא עליה כתם, ברוב המקרים – טהורה. ומהו "התעסקה בדם"? אשה שנקתה עוף או דגים, או התעסקה בצבע אדם, או במיץ סלק, בשזיפים וכדומה, ואפשר שנתו עליה מעט משקה בצבע אדם; ואפילו אם לא התעסקה בהם, אלא ישבה ליד המתעסקים בהם וכדומה – דינה כ"התעסקה בדם". ואינה צריכה להשוות את צבע הדבר שהתעסקה בו לצבע הכתם, אלא תולה בו עד שתראה שאחד אדם והשני שחר, אבל אם אחד אדם בהיר והאחד אדם כהה – תולה בו.

אם המרחק בין מראה הכתם למראה הדבר שנתעסקה בו גדול מאד, הרי זה כאדום ושחור שאין תולה בו (טה"ב סי' ח משה"ט כב).⁶⁰

לו. אשה שבדקה את עצמה בעד בדוק, ואחרי הבדיקה מעכה את העד על ירכה והניחה אותו במקום שמור, ולמחרת נמצא עליו כתם גדול מכגריס – טמאה. ואם גדלו כגריס או פחות – טהורה. ודוקא כשכתם זה עגל, אבל משוך – טמאה בכל שהוא. ויש מטמאים גם בכתם עגל, ונוהגים להחמיר כמותם.

בטה"ב (סי' ח סע' ל). פסק כדעת המקילים בכתם עגול [או מרובע או צורה אחרת (שם גיליון 60)] עד כגריס"ח.

לז. אם בדקה בדיקה פנימית בעד שאינו בדוק (הגדרת "עד שאינו בדוק" בהגדרת "בגד שאינו בדוק", והגדרה זו כוללת אף 'עדים' המוכנים לה לבדיקה אך לא נבדקו כדין בגד בדוק, אולם עדי הבדיקה הנמכרים כיום נחשבים בדוקים, כנ"ל), ונמצא עליו כתם כגריס – טהורה, יותר מכגריס – טמאה. ודוקא אם אחרי

(לז). בעניין כתם שיש אפשרות שצבע כזה מקורו בצבע ולא דם, אבל אין ידוע שנתעסקה בצבע, עי' באב"ט (הע' קסג) שביאר שלדעת הטה"ב (סי' ח סע' כא) יש לטהר, מפני שהוא ספק שאי אפשר לברר בזמננו שאין בקיאה בו' סמנים. אולם יש להעיר שבזמננו אפשר לברר באופן אחר, ע"י מיקרוסקופ ושאר בדיקות (עי' בטה"ב סי' ח סוף משה"ט כב), וא"כ חזר הדין שאין להקל בלי לבדוק. אלא א"כ יודעת שנתעסקה בצבע, ואז יש להקל גם בלי בדיקה (ככתוב בטה"ב הנ"ל).

(לח). כן פסק מרן השו"ע בסתם, וכן דעת הרמ"א. אולם עי' באב"ש (סע' לה) שצידד להחמיר בזה אפי' לדעת מרן השו"ע, אלא א"כ בדקה שלא בעומק וברי לה שלא הרגישה.

שבדקה בו את עצמה הניחתו במקום שמור, אבל אם אחרי שבדקה את עצמה נקתה בו את ירכותיה, או שהניחתו במקום שאינו שמור – טהורה אף ביותר מכגרים. ויש אוסרים אף במקרה זה ביותר מכגרים. ולהלכה: אם נמצא משוך – מחמירים, ואם עגל – מקלים.

בטה"ב (סי' ח סע' כט) פסק כהמקלים בטחה בירכה עד שאינו בדוק, אפי' במשך יותר מכגרים^{לט} [והוא שטחתו במקום שאי אפשר לדם המקור ליפול שם].

מב. בדקה בעד הבדוק לה שלש פעמים ביום מסים בחדש או בהפלגה קבועה, וראתה דם בעד – קבעה וסת לבדיקה ביום מסים. דינה של אשה זו כדין אשה שיש לה וסת קבוע לקפיצות וזמן. ועדיף סוג וסת זה מוסת הקפיצות, שבוסת הקפיצות חוששת רק לזמן שצוללה לראות בו אחר הקפיצה ואחר זמן זה היא מתרת, וכאן שהבדיקה גורמת לראיה – אם בדקה והיא נקיה – טהורה, ואם בבדיקה היה דם – ממילא היא אסורה.

בשו"ע (סע' נד) כתב שכתמי עד הבדוק הרי הם כראיות לכל דבר, ומשמע שאין דינן כוסת הקפיצות, אלא מצטרפות עם כלל ראיותיה לקביעת וסת רגיל. ואף שמקילים שלא לחשוש להן אלא בוסת שנקבע ג' פעמים (כ"כ גם בטה"ב סי' ח סע' לו), היינו מפני שאין זה ודאי שהרגישה, ווסת שאינו קבוע קל הוא, ומקילין בספיקו. אבל מ"מ נראה שמצטרף כתם על עד בדוק לראיות, לקביעת וסת קבוע לימים בלא גורם^{לז} (ד"ע).

מה. כללו של דבר: דין עד הבדוק כדין דם לכל דבר וצריכה להמתין חמשה ימים, ואחר-כך שבועה נקיים. אולם אינה חוששת לבדיקה זו כוסת לענין פרישה, אלא אם ראתה שלש פעמים ביום מסים על-ידי בדיקה, צריכה לבדק את עצמה כשיבוא שוב אותו היום, ואם תהיה נקיה תהא מתרת (ואינה צריכה להמתין עונה כמו בוסת הקפיצות).

ע"פ המבואר בסע' הקודם, גם אם הבדיקה יצאה טהורה, אסורה כל אותה עונה כמו בכל הוסתות.

מה. אשה הרוצה להשאיל בגד לילה או סדין שהשתמשה בו לחברתה – רצוי שתבדקנו ואחר-כך תשאילנו. לא בדקה והשאילתו ולבשה אותו חברתה או השתמשה בו ונמצא עליו כתם – שתיקו טמאות. בדקה הראשונה אחרי שפשטה, ולא בדקה השניה קדם שלבשה, ונמצא עליו כתם – השניה טמאה והראשונה טהורה. אך כאשר אחת מהן זקנה, מעברת או מיניקה – תשאל שאלת חכם.

[אשה שהשאילה חלוק לחברתה ולא בדקתו קודם, ונמצא עליו כתם, ראוי להחמיר כדעת רוב האחרונים^{לח} שאפי' באו לשאול בזו אחר זו טמאות^{לח}, ומ"מ הרוצה להקל אין מזניחין אותו,

לט. כדעת מרן שקבלנו הוראותיו, שלא חילק בזה בין משוך לעגול, ושלא כמקצת אחרונים שכתבו לחלק בזה.

מ. שו"ר באוצר הלכה (בהוצאת מכון עוז והדר, עמ' תקלה) שהביאו שבשו"ת ערוגות הבושם (ח"ב סי' קסז) כתב כהדרכ"ט דהוי וסת הקפיצות, והשכט הלוי תמה עליו. עי"ש. וכן אמר לי הגר"י שכנזי שליט"א שנחלקו בזה הדרכ"ט והטה"ב.

מא. דעת כמה פוסקים להקל בזה, שדימו זאת לדין שני שבילין. אולם רוב הפוסקים מחלקים דשאני הכא דטהרתן תלויה זו בזו, ואין לאחת טענה להיטהר אלא בכך שנטמא את חברתה ונאמר שממנה בא הדם. [והיה נלע"ד להוכיח שכן דעת מרן, דהא פסק (בסע' מג) דינא דגמ' דאין תולה בחברתה שטמאה משום כתם, ובודאי שבעלת הכתם לא באה

שיש לו על מה לסמוך (טה"ב סי' ח משה"ט לה). מש"כ הדרכ"ט "אך כאשר אחת מהן זקנה, מעוברת" או מניקה – תשאל שאלת חכם, נראה דקאי על המקרה של בדקה את החלוק לפני שהשאלתה, ששתיהן טמאות. ומבואר בשו"ע (סע' נב) שאם אחת מהן מסולקת דמים, היא טהורה ורק חברתה טמאה. באב"ש (סע' מ ועוד) כתב שבכל המקרים שיש ספק ממי בא הכתם, אם אחת מהן היתה לבושה בגד תחתון הדוק [בכל הזמן שהיתה לובשת את החלוק השאול, וכיו"ב], היא טהורה וחברתה טמאה (עי' כיו"ב לעיל בתו"ת טז).

תו"ת יח. שאלה: אשה טהורה שהשאלה את חלוקה הלבן לאשה מעוברת שאינה שומרת את דיני טהרת המשפחה ואחר כך מצאה שם כתם – האם תולה להקל? תשובה: כן. שאנו אומרים האשה השניה ראתה ולא שמה לב.

[וכן בכל מקרה שאחת מהן היתה טמאה נדה, ועדיין לא סיימה לספור ז' נקיים, יש לתלות את הכתם בה וחברתה טהורה (טה"ב סי' ח סע' לב). אבל אם היתה טמאה משום כתם שאינו בודאי מגופה, אין תולין בה (טה"ב שם סע' לד)]⁷².



להישאל. ובשלמא בזמן הגמ' אפשר לדחות דבאה להישאל כדי לדעת אם היא טמאה מן התורה, אבל בזמננו מאי נפק"מ. אולם שו"ב שאפשר לדחות, שגם בזמננו יש כמה נפק"מ אם טמאה רק מדרבנן (עי' ט"ז סק"ד עם חו"ד ביאורים כב), ולכן אולי איירי בשגם בעלת הכתם באה להישאל.

ובמקרה שנתעסקו בציפור אחת, ואין בה דם אלא כסלע ועל כל אחת נמצא כסלע (שו"ע סע' כה) כתב בטה"ב (שם) שיש להקל, כדעת האומרים דזה הוי ממש כשני שבילין [אולם יש חולקין וס"ל דבכתם כל שאין תליה ברוה לטהר, חכמים טימאוו מספק].

מב. ומ"מ נראה שלא יברכו על טבילתן, דהא י"א שטהורה. אולם בגוונא דבאו להישאל בבת אחת, כתב בשימו"ח (סע' מח) שיברכו, דהא חכמים תיקנו דטמאות, וכמו בכל כתם.

מג. ומעוברת לעניין זה, נראה שיש להקל גם אם לא עברו ג' חודשים, דבמציאות בזמננו הן מסולקות דמים (שימו"ח סע' נב. ועי' בטה"ב סי' ח משה"ט כו שצידד כן לחומרא, שלא תוכל תלות כתם שנמצא בחלוקה לאחר ג"ח, במה שלבשתו קודם ג"ח. ונלע"ד שאם יבואו לחכם זו שלא בפני זו, בודאי יש להקל למעוברת בפשיטות, בצירוף דעת האומרים ששתיהן טהורות [דהסברא דבזמננו אינן רואות בודאי חזי לאיצטרוף, עי' לדוגמא מה שהבאנו מטה"ב בהע' לפ"ח סע' יד. וכיו"ב מילקו"ט בהע' לפ"ז סע' לו]).

מד. עוד מקרה שיש לתלות באחת מהן, אם האחת נמצאת בימי טוהר, היא טמאה וחברתה טהורה (שו"ע סע' מב).

הרב אברהם ברזיאר

דומ"ץ בעיר ביתר עילית ורב ביהכנ"ס משעשעי דת יומיים

ומח"ס אמונת עיתק ושא"ס

בגדר האיסור לטמא כהן קטן

א.

מחלוקת הרמב"ם והטור האם חייבים להפריש כהן קטן שלא יטמא

בגמרא (יבמות קיד.) מצינו מחלוקת האם קטן שאוכל נבילות בית דין מצווים להפרישו. ומביאה הגמרא ראייה ממה ששנינו בברייתא. וז"ל הגמרא: "תא שמע, אמור ואמרת, להזהיר גדולים על הקטנים. מאי לאו, דאמר להו לא תיטמו. לא, דלא ליטמו להו בידים". והיינו שבתחילה הבינה הגמרא שכוונת הברייתא "להזהיר גדולים על הקטנים" היינו שכהן קטן הבא להטמא צריך להפרישו מטומאה, ומוכח שקטן שאוכל נבילות בית דין מצווים להפרישו. ודחתה הגמרא, שכוונת הברייתא היא שלא יטמאו אותו בידים, אבל אם הוא בא להטמא מעצמו, אין הגדולים מצווים להפרישו.

וכך פסק הרמב"ם (אבל פ"ג הי"ב) וכתב "כהן קטן, הרי הגדולים מצווים שלא יטמאוהו. ואם בא להטמא מעצמו, אין בית דין מצווים עליו להפרישו, אבל אביו צריך לחנכו בקדושה". אולם הטור (יו"ד סי' שעג) חולק על הרמב"ם בזה, וכתב "ונראה לי שצריכין להפרישו, וכן משמע הלשון שדרשו אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים, משמע שצריך להזהירם מלטמאות".*

ב.

ביאור מסקנת הגמרא לשיטת הטור

והבית יוסף והב"ח (או"ח סי' שמג) תמהו על דברי הטור, שדבריו הם נגד מסקנת הגמרא, שהרי הגמרא מבארת למסקנא שאין כוונת הדרשה "להזהיר גדולים על הקטנים" שצריך להפרישו מטומאה, אלא שלא יטמאו אותו בידים. אבל אם הוא בא להטמא מעצמו, אין הגדולים מצווים להפרישו.

ותירץ הב"ח (שם) שדחיית הגמרא הנ"ל היא רק בשביל ליישב את דרשת הברייתא גם להסובר שקטן שאוכל נבילות אין בית דין מצווים להפרישו. ולכן ביארה הגמרא שאין כוונת

א. ונראה מדברי הטור שהוא הבין שכוונת הברייתא שאמרה "להזהיר גדולים על הקטנים", היינו שיש לגדולים להזהיר את הקטנים שלא יטמאו [ולפי דבריו צ"ל שכן הבינה הגמרא בתחילה]. אבל לפי הפשטות הכוונה היא שבאה התורה להזהיר את הגדולים שלא יטמאו את הקטנים [וכן הוא הביאור לפי דחיית הגמרא].

הברייטא שצריך להפרישו, אלא שלא לטמאותו בידים. אבל הרי בהמשך דברי הגמרא (שם ע"ב) מבואר שיש סברא לומר שבכהנים שריבה בהם הכתוב מצות יתירות, יש חיוב להפריש את הקטנים מטומאה [אף שבעלמא קטן האוכל נבילות אין ב"ד מצווים להפרישו]. ולפי זה שפיר אפשר לחזור ולפרש את דרשת הברייטא כפשוטה, שהגדולים מחוייבים להפריש את הקטנים מטומאה, ולדברי הכל, שכן משמע מפשטות כוונת הפסוק "אמור אל הכהנים" הגדולים, שיאמרו לבני אהרן הקטנים "לנפש לא יטמא בעמיו".



ג.

דברי הרמב"ם בענין אדם המטמא כהן

והנה כתב הרמב"ם (אבל פ"ג ה"ה) "המטמא את הכהן, אם היו שניהם מזידין, הרי הכהן לוקה, וזה שטמאו עובר על ולפני עור לא תתן מכשול. היה הכהן שוגג וזה שטמאו מזיד, הרי זה שטמאו לוקה".

ובביאור טעם דברי הרמב"ם כתב הרדב"ז (שם), שהרי נאמר (ויקרא כא א) "אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אלהם, לנפש לא יטמא בעמיו", ובפסוק נאמר "לא יטמא", וקרינן ביה "לא יטמא" והיינו לא יטמא את אחרים. וממילא, כאשר הכהן הנטמא הוא שוגג ולא קרינן ביה "לא יטמא" שהרי לא התכוין להטמא, אז קרינן ביה "לא יטמא" את אחרים, ולכן האדם המטמאו לוקה [אם הוא היה מזיד]. אבל אם הכהן הנטמא הוא מזיד, וקרינן ביה "לא יטמא", אזי הוא עצמו לוקה, אבל המטמאו אינו לוקה, דלא קרינן ביה "לא יטמא" את אחרים [אבל עובר הוא על "לפני עור" אם הוא היה מזיד].



ד.

מדוע צריך פסוק שאסור לטמא כהן קטן והלא הקטן הוא שוגג

והקשה המנחת חינוך (מצוה רסג אות לו) על דברי הרמב"ם, אם כן מדוע הוצרכה הברייטא (יבמות שם) לדרוש מהפסוק "אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים", והיינו שאסור לגדול לטמא בידים כהן שהוא קטן [כמסקנת הגמרא (שם)]. והלא הקטן הוא שוגג, וממילא האדם המטמאו עובר על "לא יטמא" את אחרים, כמו במי שטמא כהן באופן שהכהן הנטמא הוא שוגג, שכתב הרמב"ם שהמטמאו לוקה משום "לא יטמא" את אחרים.

ותירץ המנחת חינוך, שאיסור "לא יטמא" את אחרים שייך דוקא במטמא כהן שהוא גדול, שהכהן הנטמא עצמו הוא בר מצוות, אבל בכהן קטן שהוא עצמו אינו בר מצוות, ואינו אסור

בטומאה, לא שייך איסור "לא יטמא" את אחרים, והמטמא אינו עובר על איסור זה, ולכן הוצרכו לדרשת "אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים".²

ובאבי עזרי (שם) תירץ, דהנה יש להקשות על דברי הרדב"ז, מאחר שהפסוק מתפרש גם באופן של "לא יטמא" בעצמו, וגם באופן של "לא יטמא" את אחרים, מדוע כשהכהן הנטמא הוא מזיד דקרינן ביה "לא יטמא", אין עובר גם המטמא על "לא יטמא" את אחרים, הרי סוף סוף במציאות הוא מטמא. וביאר, שכאשר הכהן הנטמא הוא מזיד, הרי הוא "מטמא את עצמו", והמטמא אינו נחשב כלל "מטמא את הכהן", ולכן אינו עובר על "לא יטמא" את אחרים. ורק כאשר הכהן הנטמא הוא שוגג, שאין מצדו "מעשה היטמאות", אזי קרינן באדם המטמא "לא יטמא" את אחרים.

ומעתה לגבי המטמא כהן קטן, הן אמת דבעלמא קטן נחשב "שוגג", אבל זהו רק לענין חיוב ועונש, אך בודאי שמצד המציאות הוא יודע את מעשיו ומתכוין לזה, וממילא שייך בו "מעשה היטמאות". וכל היכא שיש "מעשה היטמאות" מצד הכהן הנטמא, שוב לא שייך איסור "לא יטמא" את אחרים כלפי האדם המטמא, וכמו שהתבאר. ומצד "לא יטמא" לא היה לוקה המטמא, ולכן הוצרכו לדרשת "אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים".



ה.

חקירה בענין כהן שטימא לצורך קרובו את הכהן הקטן

והנה מתבאר בדברי האבי עזרי, שבמטמא כהן קטן לא שייך איסור "לא יטמא" את אחרים, הואיל והוא עצמו נחשב כעושה "מעשה היטמאות". ולכן הוצרכו לדרשת "אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים", לאסור על גדול לטמא כהן קטן.

ויש לחקור לפי דבריו, מה באמת התחדש בדרשת "אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים". האם התחדש בזה שאעפ"י שהכהן הקטן נחשב "מטמא את עצמו" [והיינו משום שהוא עצמו נחשב כעושה "מעשה היטמאות"]³, מכל מקום התחדש בדרשה זו שיש איסור מחודש על הגדול לטמא. או שהתחדש בזה היא גופא, שבאמת הקטן אינו נחשב "מטמא את עצמו", אלא נחשב הוא "שוגג" גמור, ולכן שייך כלפי המטמא איסור של "מטמא כהן", שכל הפעולה מתייחסת באמת רק לאדם המטמא, ולא לקטן עצמו.

ונפק"מ בזה, באופן שהגדול טימא את הכהן הקטן, בטומאה שהיא מותרת לגדול בעצמו, וכגון לקרוביו של הגדול [שאינם קרוביו של הכהן הקטן]. לפי הצד הראשון, אעפ"י שהקטן באמת נחשב שעושה "מעשה היטמאות" [מחמת שמצד המציאות יש לו דעת] מכל מקום יש איסור מחודש לגדול לטמא. ולפי זה, מעשה ה"היטמאות" והטומאה בפועל נעשית באמת על ידי הקטן, אלא שיש איסור מחודש על הגדול לטמא, וכלפי איסור זה, יש מקום לומר שאנו

(ב). והוסיף המנחת חינוך וז"ל, ונראה דמוכח מכאן, דקטן לאו בר מצוות הוא לא מטעם שאינו בן דעת דלמי מצווה, אלא שאינם מצווים כלל וכו', ואין כאן מקומו, וראיה זו נכונה היא בעוה"ק, עכ"ל.

דנים על מעשה הגדול לפי גדריו. וממילא באופן זה שכלפי הגדול המטמא היא טומאה המותרת, אינו עובר על האיסור.

אבל לפי הצד השני להתחדש היא גופא שהקטן לא נחשב "מטמא את עצמו", דסוף סוף קטן הוא, ולכן המטמאו נחשב שהוא "מטמא כהן". ממילא פשוט שאנו דנים הכל לפי גדריו של הקטן, שהרי כל הטומאה באה לקטן על ידי הגדול, וכל איסורו של הגדול הוא "לטמאות את הקטן", והיינו להביא עליו טומאה בפועל. ומאחר שבאופן הנ"ל הטומאה אסורה על הקטן [שהרי המת אינו קרובו], עובר הגדול על האיסור.



ו.

הנפק"מ הנ"ל היא רק להשיטות שאיסור זה הוא לכהנים בלבד

והנה נחלקו הפוסקים לגבי איסור זה של "להזהיר גדולים על הקטנים". הטור (יו"ד סי' שעג) כתב "כשם שהכהן מוזהר שלא לטמאות, כך הוא מוזהר להזהיר הקטנים מלטמאות וכו'. ודוקא כהן כשר מוזהר, ואפילו הוא בעל מום, אבל חלל וכהנת מותרים לטמאות". ומבואר בדבריו שאיסור זה נאמר דוקא על כהנים, שהגדולים מוזהרים שלא לטמאות את הקטנים. והיינו שהאיסור הוא רק על מי שמוזהר בעצמו על איסור "טומאת כהנים", ולא על חלל וכהנת. וכן כתבו הב"ח (או"ח סי' שמג ס"א) והט"ז (שם סק"א).⁶

אולם בשו"ת בית אפרים (יו"ד סי' סב) כתב שהאיסור הוא אפילו לזר שלא לטמאות כהן קטן, והוכיח כן ממה שכתבו הש"ך (יו"ד סי' שע"א סק"א) והמג"א (סי' שמג סק"ב) בשם הרוקח, שמותר לאשת כהן מעוברת להכנס לאהל המת, מטעם ספק ספיקא, ספק זכר ספק נקבה, ואפילו אם הוא זכר, ספק נפל ספק ילוד. הרי מבואר דאם לא הוי "ספק ספיקא" היה אסור, אף שאשת כהן אינה מוזהרת על הטומאה, וממילא הוא הדין לזר, שאסור בזה.⁷ וכן נקט בשו"ת עונג יו"ט (סי' טו).⁸

ומעתה, כל מה שהתבאר לעיל (אות ה) שלפי הצד שיש איסור מחודש על הגדול לטמא את הקטן, ממילא באופן שכלפי הגדול המטמא היא טומאה המותרת אינו עובר על האיסור, כל זה

ג. ובשיטת הט"ז עיין בהערה להלן. ועיין עוד בהערה להלן שיתבאר דמדרבנן לכו"ע אסור אפילו למי שאינו מוזהר על "טומאת כהנים", לטמא כהן קטן.

ד. ועיי"ש עוד בדבריו, שציין לדברי הט"ז (יו"ד סי' שעג סק"א) שכתב "הגדולים על הקטנים, פירוש הכהנים הגדולים. ובטור כתוב, אם מטמאין מעצמן אין ביד מצווין להפרישו כו', ש"מ שעל ביד יש גם כן אזהרה שלא לטמאות בידים". ונראה שכוונת הבית אפרים היא שמכך שכתב הט"ז שהיא אזהרה אפילו על ביד, מוכח שאפילו מי שאינו מוזהר בעצמו על טומאת כהנים, מוזהר שלא לטמאות כהן קטן בידים. ולכאורה צ"ע מדברי הט"ז שהובאו לעיל שמבואר בדבריו להדיא כשיטת הטור [ועל כרחק צ"ל ד"בית דין" שאני], וצ"ע.

ה. ומצאתי בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' טו אות ב) שנקט כשיטת הטור והב"ח והט"ז, שהאיסור של "להזהיר גדולים על הקטנים" הוא רק על כהן המחוייב באיסור זה, והעיר מדברי הרוקח הנ"ל שמבואר בדבריו שאפילו אשת כהן שאינה מוזהרת על איסור טומאת כהנים, מוזהרת שלא לטמא את עוברת. ונראה ליישב את קושייתו, שהאיסור המבואר בדברי הרוקח אינו אלא מדרבנן.

הוא רק לשיטת הטור והב"ח והט"ז, שהאיסור של "להזהיר גדולים על הקטנים" הוא רק על גדול המחוייב באיסור זה. אבל לשיטת הבית אפרים והעונג יו"ט שהאיסור הוא אפילו על אשה וזר, הוא הדין לגבי כהן שקרובו מת והוא מטמא את הקטן לאותו קרוב, שאעפ"י שאותו כהן המטמא מותר בטומאה זו, מכל מקום הוא עובר על האיסור של "להזהיר גדולים על הקטנים".



ז.

יישוב קושיית המג"א על הרוקח מדין "טהרה בלועה"

הבאנו לעיל (אות ו) את דברי המג"א (סי' שמג סק"ב) בשם הרוקח, שמותר לאשת כהן מעוברת להכנס לאהל המת, מטעם ספק ספיקא, ספק זכר ספק נקבה, ואפילו אם הוא זכר, ספק נפל ספק ילוד. ותמה המג"א על דבריו, מדוע לא נתיר זאת מטעם דין "טהרה בלועה" שאינה מטמאה¹, והוא הדין "טהרה בלועה", דאין בה דין טומאה.

ונראה ליישב את קושיית המג"א. הנה דן המנחת חינוך (מצוה רסג אות לד) האם מותר לכהן להטמא למת בספק טומאה ברה"ר - דמצד אחד הרי קיי"ל (נזיר נז). "ספק טומאה ברשות הרבים טהור", ומכיון שהוא טהור הרי אין כאן איסור. אבל מצד שני, מכיון שהאיסור לכהן להטמא למת הוא איסור לאו מדאורייתא, הרי זה ספק איסור דאורייתא ולחומרא. ובפשטות נראה מדברי המנחת חינוך שם שהוא נקט לקולא, שמכיון שסוף סוף הוא טהור, הרי אין כאן איסור "לא יטמא".

אולם בשו"ת בנין שלמה (ח"ב יו"ד סי' כט) נקט בזה לחומרא. וכתב בטעם הדבר, שאמנם בספק טומאה ברשות הרבים הדין הוא שטהור, ומותר לכתחילה להכנס למקום כזה ולעסוק אח"כ בטהרות. אבל לגבי כהן, האיסור הוא עצם הכניסה לבית שיש בו מת, ולכן במקום שיש ספק מת ברשות הרבים, הרי זה ספק דאורייתא ולחומרא. ומבואר בדברי הבנין שלמה, שאף באופן שסוף סוף הכהן לא נטמא, שהרי ספק טומאה ברשות הרבים טהור, מכל מקום שייך איסור "לא יטמא".

ובביאור דבריו כתבנו במק"א שיסוד האיסור של "טומאת כהנים" אינו מה שנטמא בפועל, אלא שעושה מעשה שמכנס ומביא את עצמו לידי טומאה, והיינו שלא ה"היטמאות" אסורה, אלא "עשיית מעשה היטמאות" אסורה. וממילא אף בספק טומאה ברשות הרבים שייך גדר זה².

1. אלא שעדיין יש לעיין בזה, דלשיטת הטור והב"ח והט"ז יש לפשוט את הספק הנ"ל (אות ה) לאידך גיסא, שהרי מבואר בדבריהם שזר או אשה אינם שייכים באיסור של "להזהיר גדולים על הקטנים". ואם כן הוא הדין בנידון דידן, יש לפשוט שמתייחסים לגדול המטמא ולא לקטן המיטמא. אכן יש לדחות, דשאני זר ואשה שאינם מוזהרים על טומאת כהנים כלל, אבל כאן הרי הוא מוזהר על טומאת כהנים, ושייך באיסור של "להזהיר גדולים על הקטנים", אלא שמדובר באופן שמת קרובו והיא טומאה המותרת לו.

2. כמו שכתב הרמב"ם (טומאת מת פכ"ה הי"ב) "וכן הבולע טבעת טמאה, וחזר ובלע אחריה טבעת טהורה, אע"פ שגעו זה בזה בודאי בתוך מעין, אינו מגע, והטמאה בטומאתה וטהורה בטהרתה".

3. כמו שמצינו לענין גוסס, שאף שאינו מטמא טומאת מת אלא משתצא נפשו [כמבואר בגמרא (נזיר מג.)], מכל מקום

ומעתה יש לומר כן בדעת הרוקח לענין "טהרה בלועה", דאמנם בפועל אין כאן חלות טומאה מצד דין "טהרה בלועה", אבל מכל מקום "מעשה היטמאות" יש כאן, ואסור.



ח.

קושיא על הרוקח מהדין של "עובר במעי זרה זר הוא" ויישוב לזה

והנה יש להקשות על דברי הרוקח [הנ"ל (אות ז)], דהנה שנינו במשנה (יבמות זז.) "בת ישראל שניסת לכהן, ומת והניחה מעוברת, לא יאכלו עבדיה בתרומה, מפני חלקו של עובר, שהעובר פוסל ואינו מאכיל דברי רבי יוסי". ומבאר הגמרא [לדעה אחת] את טעמו של רבי יוסי, שהוא סובר ש"עובר במעי זרה זר הוא", ומאחר שהאשה אינה אוכלת בתרומה הואיל והיא בת ישראל ובעלה הכהן מת, והעובר נחשב "זר", ממילא עבדיו אינם אוכלים בתרומה, שהרי אינם "עבדי כהן".

ומעתה, הואיל ולענין אכילת תרומה אנו אומרים שהעובר נחשב "זר", ממילא הוא הדין לענין איסור "טומאת כהנים". ומדוע שיהיה איסור טומאה על העובר [ואפילו בלא "ספק ספיקא" הנ"ל], והרי כשם שלענין תרומה הואיל ואמו אסורה בתרומה [שהרי מת בעלה והיא בת ישראל] גם העובר נחשב "זר", הוא הדין לענין איסור טומאה, הרי על אשת כהן לא נאסרה הטומאה [ואפילו על כהנת לא נאסרה טומאה], וממילא גם על העובר אין איסור "טומאת כהנים". ומצאתי שכן הקשה בשו"ת עונג יו"ט (סי' קטו).

ונראה ליישב את הקושיא, שיש לחלק בין דין "אכילת תרומה" לבין דין "טומאת כהנים". שדין אכילת תרומה הוא מחמת "קדושת הכהונה", ובזה סובר רבי יוסי שלא חלה "קדושת כהונה" על עובר במעי זרה. מה שאין כן דין טומאת כהנים, הוא מחמת "משפחת הכהונה", ואיסור זה שייך גם לעובר במעי זרה הואיל והוא שייך ל"משפחת הכהונה", ולא נאמר לענין זה "עובר במעי זרה זר הוא". ולכן ס"ל להרוקח ששייך בו איסור "טומאת כהנים".



ט.

יישוב הקובץ שיעורים לקושיא הנ"ל והערה על דבריו

ובקובץ שיעורים (ח"ב סי' נא) כתב בשם כבוד הרב הגאון ר' זלמן ליפשיץ ז"ל מבריסק ליישב את הקושיא הנ"ל, שהאיסור [המבואר בדברי הרוקח] שיש לאשת כהן מעוברת להכנס לאהל המת, הוא לא מפני שהוא נטמא כעת, דמצד זה באמת היה צריך להיות מותר משום ש"עובר במעי זרה זר הוא", אלא מצד זה שתישאר טומאתו עליו לאחר מכן כשיוולד, ואסור לגרום לכהן להיות טמא גם לאחר זמן.

כתב השו"ע (יו"ד סי' שע) שאסור לכהן להכנס לבית שיש שם גוסס.

אכן לפי מה שהתבאר לעיל (אות ז) שיסוד האיסור של "טומאת כהנים" אינו מה שנטמא בפועל, אלא שעושה מעשה שמכניס ומביא את עצמו לידי טומאה, והיינו שלא ה"היטמאות" אסורה, אלא "עשיית מעשה היטמאות" אסורה, צ"ע בזה, שהרי כעת אין כאן עשיית "מעשה היטמאות" כלל, אלא זו רק "היטמאות", והיינו גרמת טומאה לאחר זמן, וצ"ע.



י.

תירוץ האבני מלואים לקושיית המג"א הנ"ל

והנה על קושיית המג"א [הנ"ל (אות ז)] על דברי הרוקח, שלא שייכת טומאה בעובר מחמת דין "טהרה בלועה", כתב באבני מלואים (סי' פב סק"א) ליישב עפ"י המבואר בגמרא (יבמות עח.), שהקשו שם למאן דאמר "עובר לאו ירך אמו" מדוע אמר רבא "נכרית שהתגיירה מעוברת, בנה אין צריך טבילה", והלא אמו נחשבת "חציצה" כלפיו. ותירצה הגמרא (שם ע"ב) "שאני עובר דהיינו רביתיה", ופירש רש"י (שם) שמאחר שכך הוא דרך גדילתו של העובר, ממילא אמו אינה נחשבת "חציצה" כלפיו.

וממילא יש לומר כן גם לענין איסור "טומאת כהנים", שאין לעובר דין "טהרה בלועה", דמאחר שאמו אינה נחשבת "חציצה" כלפיו, הרי נמצא שהוא עצמו נכנס לאהל המת, בלא חציצה. ולכן ס"ל להרוקח ששייך איסור "טומאת כהנים" בעובר במעי אמו.



יא.

קושיא על דברי האב"מ מדין עובר שמת במעי אמו ויישוב לזה

והנה האבני מלואים (שם) הקשה על דברי עצמו, שהרי שנינו במשנה (חולין עא:): "האשה שמת ולדה בתוך מעיה ופשטה חיה את ידה ונגעה בו, החיה טמאה טומאת שבעה, והאשה טהורה עד שיצא הולד". והגמרא מבארת את טעם הדבר שהוא משום "טומאה בלועה" שאינה מטמאה. ולפי המבואר קשה, הרי עובר לעולם אינו נחשב "טומאה בלועה", שהרי אמו אינה נחשבת כ"חציצה" כלפיו.

ותירץ האבני מלואים, שדוקא במקום שאנו אומרים "היינו רביתיה" שייך לומר ככל הנ"ל, שאמו אינה נחשבת כ"חציצה" כלפיו. אבל כשמת העובר, הרי שוב אי אפשר לומר "היינו רביתיה", אלא הוא נחשב כמונח בקופסא, ולכן למאן דאמר "עובר לאו ירך אמו", שוב אמו נחשבת כ"חציצה" כלפיו, והוא בגדר "טומאה בלועה".

ועוד כתב האבני מלואים "ומכל שכן אי אמרינן עובר ירך אמו הוא, דלא הוי טהרה בלועה". והיינו, שלמאן דאמר "עובר ירך אמו הוא" אין צריך לומר את הסברא של "היינו רביתיה", אלא בלאו הכי פשוט שאינו בגדר "טהרה בלועה", שהרי העובר נחשב חלק מאמו

וטפל לה, והוא ואמו נחשבים דבר אחד ממש. וכשם שאמו אינה בגדר "טהרה בלועה", שהרי היא נכנסת לאהל המת, כך העובר אינו בגדר "טהרה בלועה".

אבל לכאורה קשה על דברי האבני מלואים, שהרי הרמב"ן (חולין שם ע"ב ד"ה כי קאמר) כתב שדין זה שאם מת העובר בתוך מעיה היא טהורה, הוא גם למאן דאמר "עובר ירך אמו". ואם כן שוב קשה מהמשנה הנ"ל על דברי האבני מלואים, שהרי אי אפשר לומר "היינו רביתיה" הואיל והעובר מת, ומכל מקום מבואר שהעובר הוא בגדר "טומאה בלועה". והלא להאי מ"ד העובר נחשב חלק מאמו וטפל לה, והוא ואמו נחשבים דבר אחד ממש, ומדוע העובר נחשב בגדר "טהרה בלועה".

ונראה שיש לחלק בזה בין "טומאת מגע" במת, לבין טומאת "ביאה לאהל המת". שלענין "טומאת מגע" שבאה על ידי נגיעה, באמת העובר נחשב "טומאה בלועה", שהרי סוף סוף הוא בלוע ולא שייך בו "מגע". ולכן לענין עובר שמת במעי אמו, מבואר בגמרא שהוא בגדר "טומאה בלועה". אבל לגבי טומאת "ביאה לאהל המת", הרי שייך לדון אותו כ"נכנס לאהל המת", ולכן שפיר כתב האבני מלואים דלמאן דאמר "עובר ירך אמו" פשיטא שהוא נחשב "נכנס לאהל המת", כשם שאמו היא בגדר "נכנסת לאהל המת". אבל למאן דאמר "עובר לאו ירך אמו", מוכרחים לומר רק מחמת הסברא של "היינו רביתיה", שלא תהא אמו בגדר "חציצה" כלפיו, ואז הוא דאמרינן שהוא בגדר "נכנס לאהל המת".

יב.

האם בזמנינו כשיודעת שהעובר זכר מותר לה להכנס לאהל המת

והנה דנו פוסקי זמנינו, באשת כהן שעשתה צילום פנימי [הנקרא "אולטרה סאונד"] והיא יודעת בבירור שהעובר שבמעיה הוא זכר, האם מותר לה להכנס לבית חולים שיש שם טומאת מת. שהרי כל מה שהתיר הרוקח לאשת כהן מעוברת להכנס לאהל המת, הוא מטעם ספק

(ט). וכן מתבאר מתוך דברי הגמרא, שהקשתה קושיא זו רק על מאן דאמר "עובר לאו ירך אמו".

י. וכעין מה שכתב בחידושי מרן רי"ז הלוי (מקואות פ"ה הט"ו) לבאר את דין חציצה בשער, דהנה הגמרא (יבמות עח.) הקשתה היאך מועילה טבילת הנכרית לעובר שבמעיה, והלא היא נחשבת "חציצה" כלפי העובר, דאמנם מדאורייתא "רובו שאינו מקפיד" אינו חוצץ לגבי שער, אבל מכל מקום ב"כולו" חוצץ. והקשה הגרי"ז, והלא בהלכה למשה מסיני התבאר שדין "חציצה" תלוי ב"הקפדה", ואם כן מה לי בזה שיש כאן חציצה ב"כולו", כל זמן שאין "הקפדה". וביאר הגרי"ז, שדין "חציצה" נאמר לאחר שיש כאן חלות דין של "ביאת מים", ואף אם יש "ביאת מים" במקצת, נחשב הדבר שיש "ביאת מים" על הכל. אבל כשאין "ביאת מים" כלל, כגון שיש חציצה ב"כולו", אין זו טבילה כלל, עיי"ש. והנה הגמרא (שם) תירצה על הקושיא הנ"ל "שאני עובר דהיינו רביתיה", וצריך לומר בביאור תירוץ הגמרא לפי דברי הגרי"ז, שמאחר ו"היינו רביתיה" אנו דנים את העובר כמי שאינו נמצא בתוך מעיה, ולכן היא אינה נחשבת "חציצה" כלפיו. והיינו שעל ידי חלות דין "ביאת מים" שיש עליה, נחשב גם שיש חלות דין "ביאת מים" על העובר. והוא הדין לנידון דידן, שהרי התבאר מכל זה, שכאשר אנו דנים "היכן מקומו" של העובר, אנו אומרים שהוא נחשב כמחוז למעי אמו, ואין "מקומו" בתוך מעי אמו. ולכן העובר אינו נחשב "טהרה בלועה" לענין איסור "ביאה לאהל המת", שהרי "מקומו" של העובר אינו בתוך מעי אמו. מה שאין כן לענין עובר שמת במעי אמו שאנו דנים על "מגע", בזה פשיטא שהוא נחשב "טומאה בלועה", שהרי סוף סוף לא שייך בו "מגע".

ספיקא, ספק זכר ספק נקבה, ואפילו אם הוא זכר, ספק נפל ספק ילוד. אבל באופן הנ"ל שהיא יודעת בבירור שהוא זכר, לכאורה יש מקום לאסור, שהרי ספק אחד הוא ולחומרא.

ולכאורה נידון זה תלוי מאוד בשיקול הדעת, האם מכח הידיעה שעל ידי הצילום נחשב הדבר בגדר "רוב", או שזו בגדר ידיעה ודאית, ואפשר אף שאין זה נחשב "רוב", אלא בגדר "סטטיסטיקה", שהרי לפעמים גם בצילומים אלו יש טעויות, ונשאר הדבר בגדר "ספק" ממש.

אכן נראה שהדבר תלוי גם בנידון האם יש לעובר זה דין "טהרה בלועה". שהרי המג"א הקשה על הרוקח דתפוק ליה משום "טהרה בלועה", ומדוע הוצרך הרוקח להתיר מחמת "ספק ספיקא", והמג"א הניח את דברי הרוקח בצ"ע. ויש מן האחרונים שכתבו ליישב את דברי הרוקח שלא שייך כאן דין "טהרה בלועה".

אכן המשנ"ב (סי' שמג סוף ס"ק ג) תירץ באופן אחר את קושיית המג"א על הרוקח, וכתב [בשם הנתיב חיים] וז"ל: אשת כהן מעוברת שקרבו ימיה ללדת, מותרת ליכנס לכתחלה באהל המת, דאף שנראה לנו שודאי תלד שם ולד, ושמא יהיה זכר ויטמא שם, אפילו הכי מותר דספק ספיקא הוא, שמא יהיה נקבה ושמא יהיה נפל, עכ"ל. הרי מבואר בדבריו שכוונת הרוקח היא באופן שאין כאן "טהרה בלועה", כי מדובר באופן שקרבו ימיה ללדת והחשש הוא שמא תלד שם, ואעפ"י כן התיר הרוקח מצד "ספק ספיקא".

וממילא מבואר בדברי המשנ"ב, שבאופן שבאמת יש "טהרה בלועה" [וכגון שלא תלד שם] מותר לה להכנס לשם אפילו בלא "ספק ספיקא", והרי מבואר ששייך דין "טהרה בלועה" גם בענייני טומאת כהנים. ומעתה לפי זה יש להתיר לאשת כהן מעוברת להכנס לאהל המת, אף באופן שאין "ספק ספיקא", מחמת קושיית המג"א שיש להתיר מצד "טהרה בלועה" [אפילו באופן שהיא יודעת בבירור שהעובר הוא זכר], ומחמת דברי המשנ"ב שנקט כן.



יג.

העולה לדינא

א. אסור לטמא כהן בידים. והמטמא את הכהן, אם היו שניהם מזידים, הכהן לוקה משום "לא יטמא", והמטמאו עובר על "ולפני עור לא תתן מכשול". ואם היה הכהן שוגג והמטמאו מזיד, המטמאו לוקה משום "לא יטמא" את אחרים¹.

ב. אסור לטמא אפילו כהן קטן בידים². ואם בא להטמא מעצמו, יש אומרים שאין בית דין מצווים עליו להפרישו³, ויש אומרים שמצווים⁴.

יא. עיין בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' סה אות ו), והתבאר בהרחבה במק"א.

יב. רמב"ם (אבל פ"ג ה"ה) וביאור הרדב"ז (שם).

יג. גמרא (יבמות קיד.).

יד. רמב"ם (שם הי"ב).

טו. טור (יו"ד סי' שעג).

ג. יש אומרים שהאיסור לטמא כהן קטן הנלמד מ"להזהיר גדולים על הקטנים", הוא על כל אדם^{טז}. ויש אומרים שהוא רק על כהנים המוזהרים בעמצם על "טומאת כהנים", אבל בזר או חלל או אשה, לא נאמר איסור זה^{יז}. ומכל מקום נראה שמדובר בדברי הכל האיסור שייך בכל אדם.

ד. כהן שהוא גדול, וטימא את הכהן הקטן בטומאה שהיא מותרת לגדול בעצמו, וכגון לקרוביו של הכהן הגדול [שאינם קרוביו של הכהן הקטן], יש להסתפק האם הכהן המטמא לוקה^{יח}.

ה. מותר לאשת כהן מעוברת להכנס לאהל המת, מטעם ספק ספיקא, ספק זכר ספק נקבה, ואפילו אם הוא זכר, ספק נפל ספק ילוד^{יט}.



טז. שו"ת בית אפרים (יו"ד סי' סב), שו"ת עונג יו"ט (סי' קטו).

יז. טור (יו"ד סי' שעג), ב"ח (או"ח סי' שמג ס"א) וט"ז (שם סק"א).

יח. והיינו לשיטת הטור והב"ח והט"ז דלעיל. אבל לשיטת הבית אפרים והעונג יו"ט פשוט שהגדול אינו עובר על איסור באופן זה.

יט. מג"א (סי' שמ"ג ס"ק ב) בשם הרוקח.

אוצר חושן משפט

◆ שיטת הרמב"ם בעניין היזק ראייה ◆

הרב יקיר יחזקאל הלוי אפלכאום

שיטת הרמב"ם בעניין היזק ראייה

הגמרא במקומות רבים במסכת בבא בתרא^א עוסקת בנושא של "היזק ראייה", שכאשר שכן אחד רואה את שטחו הפרטי של שכנו, חלה חובה בין שכנים להשתתף בבניית כותל המונע את היזק הראייה. הגמרא בתחילת מסכת בבא בתרא מביאה מחלוקת האם היזק ראייה נחשב היזק, ולהלכה היזק ראייה נחשב היזק. נראה שהאחרונים תופסים שתי הבנות מרכזיות^ב בביאור הבעיה של היזק ראייה:

- א. נזקי גופו - היזק ראייה הוא איסור משום צניעות או עין הרע^ג, ומשום כך יש חיוב בבניית כותל משותף, המונע היזק ראייה בין שכנים במקרים מסוימים.^ד
 - ב. נזקי ממון - היזק ראייה הוא נזק ממוני, מחמת העובדה שאחד יכול להסתכל על שטח חברו השכן נזהר מלבצע תשמישים מסוימים בחצר, ובכך נוצרת ירידה באפשרויות השימוש ובערכו של הקרקע.^ה
- ברצוני לעיין ולסקור את שיטת הרמב"ם בהבנת היזק ראייה, האם לדעתו האיסור נובע מבעיית הצניעות או ממניעת השימוש בקרקע.

א.

מקומה של המנהג בהיזק ראייה

המשנה בתחילת מסכת בבא בתרא (ב ע"א), עוסקת בכוחה של המנהג בעקירת היזק ראייה, "מקום שנהגו לבנות גויל, גזית, כפיסין, לבנים, בונים, הכל כמנהג המדינה... וכן בגנה, מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו. אבל בבקעה, מקום שנהגו שלא לגדר אין מחייבין אותו" וכו'. לגבי השאלה האם המנהג יכול לקבוע את המצב של קיום "היזק ראייה", יסוד המחלוקת תלוי כאשר נהוג לא להתייחס להיזק ראייה בגינה, ומכיוון שלפי ההבנה הפשוטה בגמרא (שם ד ע"ב) נראה

א. בבא בתרא ב ע"א - ג ע"ב, בבא בתרא ד ע"ב - ז ע"א, בבא בתרא נט ע"א - ס ע"ב.

ב. חשוב לציין, שאחרים (דברי אליעזר ס"א, שיעורי רבי נחום בב"ב ס"א ואחרים) מעירים על רובד נוסף הכלול בהיזק ראייה, והוא שהיזק ראייה היא "דין בהלכות שכנים", שאי אפשר להיות שכנים עם היזק ראייה, או "דין מדיני חלוקה", כל חצר מתחלקת לא יתכן שיהיה בה היזק ראייה.

ג. הרמב"ן בב"ב נט ע"ב מביא שלושה סיבות לאיסור היזק ראייה - צניעות, עין הרע, ולשון הרע (כוונתו היא שכאשר לאדם יש אפשרות לראות את חברו בחצירו, ובמיוחד שהוא עושה שם דברים צנועים, זה פותח אפשרות לרואה לדבר עליו). ונראה שהוא תפס כהבנה זו את היזק ראייה.

ד. אכן האזל הלכות שכנים פ"ב הל' טז, שיעורי רבי ראובן ס"ב, אילת השחר ב ע"ב, קהלת יעקב בב"ב ס"ה, דבר משה יח ועוד.

ה. חשוב לציין, שלפי הסבר זה היזק מותנה בעצם הזכות של הניזוק להשתמש בחצירו, מה שמכונה "זכות השתמשות".

שקיים כוח למנהג בעקירת היזק ראייה בגינה' דנו הראשונים, האם ההיזק ראייה בגינה הוא חמור יותר מההיזק ראייה בחצר', ולכן קל וחומר שהמנהג קובע גם בחצר, או שמא" חצר חמורה מגינה, והעובדה שבגינה המנהג קובע איננו מוכיח שהמנהג קובע אף בחצר.

יש שהבינו שהמחלוקת האם בכוח המנהג לעקור את קיום ההיזק ראייה' תלויה בתפיסות השונות בדיון של היזק ראייה". אם הבעיה של היזק ראייה נובעת מחוסר צניעות וחדירה לפרטיות, נראה שאין מקום למנהג לקבוע, שהרי מה כוחה של המנהג אם יש בעיה של צניעות? רק אם נבין שזו מחמת מניעת השתמשות בקרקע, מכיוון שהנזק במניעת השתמשות כרוך בזכות השתמשות בחצר של הנזוק, ובמקרה שאין מנהג בעיר לקיום היזק ראייה יתכן שגם אין זכות השתמשות בחצר וממילא לא קיים היזק ראייה בה.

נציין שיש שקשרו בין סוגיה זו לדברי הרמב"ם ביחס להיזק ראייה בגינה. הצגנו לעיל שהגמרא מביאה שתי דעות האם היזק ראייה נחשב היזק. כראיה לכך שהיזק ראייה נחשב היזק מביאה הגמרא במסכת בבא בתרא ב ע"ב את המשנה בתחילת מסכת בבא בתרא העוסקת בחובה בבניית כותל המונעת היזק ראייה, "וכן גינה מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו". אך הגמרא דוחה זאת, ומסבירה שחיוב בניית הכותל בגינה שונה, ויסודו הוא מחמת "עין הרע". ואין הוא חיוב מחמת בעיית הצניעות, שהיא הסיבה הרגילה של היזק ראייה, כי אין בני אדם נוהגים לעשות דברים צנועים בגינה, ולכן אין ללמוד מהחיוב בבניית הכותל בגינה לחצר. ההבנה הפשוטה בדברי הגמרא היא שיש חיוב כרגיל בבניית כותל של ארבע האמות", אך חיובו הוא משום עין

(1). תוס' ד ע"ב ד"ה הכי קתני, רא"ש ס"ו, עליות דרבינו יונה בהתחלה ועוד.

(2). ר"ן ב ע"א, עליות דרבינו יונה ב ע"א ד"ה מתניתין, ועיין באחרונים (חידושי רבי נחום ס"ג, נחל"ד, דבר משה ס"ז ועוד) שלמדנו כך מהתוספות.

(3). יד רמ"ה ס' לט, רא"ש ס"ו, רשב"א ב ע"א ד"ה איכא, ריטב"א ב ע"ב ד"ה א"ר, נימוקי יוסף ב ע"א ועוד.

(4). אבן האזל פ"ב הט"ז מהלכות שכנים, רבי דוד פוברסקי ב"ב ס"ה, ואחרים.

(5). יש מחלוקת ראשונים גם ביחס לכוחו של המנהג בעניין שיעורי רוחב הכותל. יש המבינים שאין המנהג קובע כלל את שיעורי הכותל (רא"ש ס"א, רמב"ן ב ע"א ד"ה מקום, עליות דר"ב ב ע"א ד"ה מקום, ר"ן ב ע"א ד"ה מקום) ויש המבינים שהמנהג יכול לקבוע ברמה מסוימת, הוא יכול להוסיף על השיעורים (מובא בפני שלמה ב ע"א) או לגרוע על השיעורים (תוס' ב ע"א). האחרונים (קצוה"ח קנ"ז סק"ב, ביאור הגר"א קנ"ז סק"ז) העירו שהרמב"ם (שכנים פ"ב הל' טו) ס"ל שהמנהג קובע בשיעורי רוחב הכותל.

(6). הגמרא במסכת סוכה מה ע"ב מספרת על כך שביום השביעי של סוכות, שהוא היום שבו מסיימים לקיים את מצות ארבעת המינים, "מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן". הראשונים שם התלבטו בשאלה האם הכוונה שהגדולים לקחו את הלולב ואכלו את האתרוג, או שמא הקטנים עשו כן לעצמם. הבעיה שעולה היא, אילו מדובר על הגדולים שעשו כן, למה אין זה נחשב גול? אך הבעיה נפתרת בכך שזה מנהג, ולכן אין בעיה בכך (רש"י סוכה מה ע"א ד"ה ואוכלין אתרוגיהן, תוספות סוכה מה ע"א ד"ה אתרוגיהן, רא"ש פרק לולב וערבה ס"ה, ואחרים).

(7). בב"ב ג ע"א, בב"ב ה ע"א.

הרע, שהוא מעין סעיף של היזק ראייה, וכן מבינים רוב הראשונים". הרמב"ם" יוצא דופן, ולדעתו לא קיים חיוב בבניית כותל של ארבע אמות בגינה מפני ש"עין הרע" איננו חיוב אלא מידת חסידות". ולכן יסוד בניית הכותל אינו אלא מחמת עניין אחר ("נתפס עליו כגנב"), לפיכך הכותל הוא רק עשרה טפחים.

למרות הראיות לשיטת הרמב"ם", ההבנה הפשוטה במשנה ובגמרא היא שיש חיוב בבניית כותל של ארבע אמות בגינה, שיסודו מחמת עין הרע שהוא מעין סעיף של היזק ראייה ולא מדין "נתפס עליו כגנב". לכן, איך יתכן שהרמב"ם העלים עין מדברים אלו? הרמב"ם" התייחס לשאלה זו אך ענה בדרך דחוקה ולא מובנת, שסוגיה זו "דחיקא בעלמא ולא אליבא דהלכתא".

יג. רמב"ן בב"ב נט ע"א, רמב"ן בב"ב ד ע"ב, ראב"ד הלכות שכנים פ"ב הל' טז, עליות דרבינו יונה בב"ב ב ע"ב, ר"ן ב ע"א, יד רמ"ה ב ע"ב, מאירי ב ע"ב, וכן משמע מהתוספות ב ע"ב ועוד ראשונים במקומות אחרים. יש בין הראשונים הללו המבינים שגם גינה יסודה הוא מחמת בעיית "הצניעות", ורק למ"ד "היזק ראייה לאו שמיא היזק" זה מחמת עין הרע.

יד. שו"ת פאר הדור סימן מ, הלכות שכנים פ"ב הל' טז (כן פוסק להלכה הטור קנח, ומובא כדעה ראשונה בשו"ע קנ"ז ס"ה, והערך השולחן קנח ב"ה מביא עדות לכך שהעולם נהג כמו הרמב"ם).

טו. הנחלת דוד בב"ב ב ע"ב מביא ביאור נוסף לרמב"ם לכך שאינו חיוב "עין הרע" בגינה, ללא קשר לעובדה שזו מידת חסידות, אלא מפני שעין הרע שייכת רק מקרוב ולא מרחוק, וצ"ע. אבי העיר לי, שיתכן שהרמב"ם הולך לשיטתו שדברים כעין מוזיקין לא קיימים, לכן אין "עין הרע" מחייב, אלא הוא מידת חסידות, כי בנ"א בכל זאת נוהרים בזה.

טז. בגדר חיוב בניית כותל עשרה טפחים בין שותפים משום "נתפס עליו כגנב" (בב"ב ו ע"א), הראשונים ביארו בדרכים שונות את החשש - האם הוא חשש הוא מחמת העובדה שיתכן שלעיתים תחשוד בשכנך שהוא גנב אף על פי שהוא נקי (רא"ש ו ע"ב), או שיש חשש שהשכן באמת יגנוב מחצר האחר (רש"י ד"ה נתפס, הר"י מיגאש"ש שם), ולכן יש צורך במחיצה נמוכה להבדיל בין השטחים. האחרונים (אבן האזל פ"ב הל' טז, חידושי רבי ראובן ס"א, שיעורי רבי שמואל ו ע"ב, בית לחם יהודה ו ע"ב ועוד) תמחו על רש"י, מהו גדר חשש שיגנוב? הרי "כל ישראל כשרים", ולמה חשש כה רחוק יכול לגרום לחיוב בניית כותל בין שותפים? ומיישבים, שאכן יש שתי דרכים להבין את גדר החיוב, עם השלכות הלכתיות ובהן נחלקו הראשונים. ניתן להבין, שחיוב בניית הכותל הוא מדין "מניעת השתמשות". כלומר עצם העובדה שאתה חושש אולי האחר יגנוב את חפצך, גורמת לכך שלא תניח חפצים בחצרך, וערך השטח יורד. מצד שני, ניתן להבין שזה אכן מדין "מוזיק", כלומר החשש שמא האחר יבוא לגנוב, אך בגלל החשש התמוה והרחוק, זה אכן מדין "הלכות שכנים".

יז. א. מובא בגמרא בבא בתרא ו ע"ב שבגגות יש דעה שמספיקה גדר עשרה טפחים ולא קיים היזק ראייה (עיין דבר משה קה שחוקר האם קיימת שם מחלוקת או לאו), וק"ו שבגינה, שהדברים הנעשים שם מועטים, אין היזק ראייה. לכאורה בזה נראה שברור לכמעט כל הראשונים שאין יסוד היזק ראייה בגינה מחמת "צניעות" (למעט היד רמ"ה ואחרים שהבאנו בהערה 6), לכן זו אינה קושיא לשיטתם, שכן גם לא שייך "עין הרע" בגגות, ומובן למה צריך רק עשרה טפחים.

ב. הרי אם "עין הרע" הוא חיוב ממש ולא מידת חסידות, למה בבקעה אין חיוב היזק ראייה (בב"ב ב ע"א), שכן אין לו בעיית צניעות ורק יש לו בעיה של "עין הרע"? אך גם קושיא זו לא קשה, שכן לשאלה זו של הרמב"ם עסקו הראשונים ותרצו דרכים שונות ומרובות (תוס' ב ע"ב ד"ה שאני, רשב"א בב"ב ב ע"ב ד"ה שאני, שיטה מקובצת שם בשם ר' יהונתן מלוניל, רמב"ן ב ע"ב ד"ה שאני, לח"מ על הרמב"ם שם ועוד). מ"מ, עיין באבן האזל שם שתירץ את לשון הרמב"ם.

ג. הגר"א, בביאורו על השו"ע סימן קנח ס"ד, הביא ראייה חזקה לשיטת הרמב"ם, אשר גם מעידה על כך שכן הגר"א פסק. המשנה בב"ב ה ע"א אומרת 'כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנות עד ד"א', ומדייק הגר"א שכל זה בחצר, אך בגינה ובקעה אין מחייבין אותו ארבע אמות, מוכח שלא קיים היזק ראייה בגינה.

יח. בשו"ת פאר הדור שם.

ותמיהו הבאים אחריו, שמא יפה ובאיזה זכות הרמב"ם יכול להגיד דבר כזה על דברי הגמרא? בשאלה זו עסקו הבאים אחריו^ט, אך האבן האזל (שכנים פ"ב ה"ז) התייחס לדברי הרמב"ם לפי התפיסות השונות לבעיה של היזק ראייה שהוצגו לעיל. הרמב"ם הבין שיסוד הבעיה של היזק ראייה הוא חוסר צניעות וחדירה לפרטיות. ומכיוון שנחלקו הראשונים, האם "מנהג" מסוים בעיר, אשר איננו מתאים להלכה המצריכה כותל בין שכנים, יכול לעקור את תקנת חכמים, אשר נעסוק בה בהמשך. ובנושא גינה, רוב הראשונים^י קובעים לפי ההבנה הפשוטה בגמרא (בב"ב ד ע"ב), שהמנהג בכוחו לבטל את תקנת חכמים בכתלים המבדילים בגינות. ולכאורה זה דבר לא מובן, מהיכתי תיתי שהמנהג יכול לבטל את היזק ראייה?! הרי אם קיימת חדירה לפרטיות, מה כוחו של המנהג? כמו שהערנו, יתכן שאם הבעיה של היזק ראייה נובעת ממניעת השימוש בקרקע, קיימת תלות בזכות השתמשות בחצר של הניזוק. וכאשר אין המנהג לעשות כותל מחמת היזק ראייה, זכות השתמשות מבוטלת, וממילא לא קיימת חובה לבנות כותל. אך כיוון שהרמב"ם הבין שהיזק ראייה נובע מבעיית הצניעות, מה שבשום אופן לא יתכן שמנהג יעקור אותו, הרמב"ם הבין שלא יתכן שיסוד בניית גדר לגינה מחמת "היזק ראייה" הוא, אלא הוא דין שונה משום "נתפס עליו כגנב". ולכן הסוגיה בתחילת מסכת בבא בתרא היא לא אליבא דהלכתא, ובונים כותל של עשרה טפחים.

אך נראה לי, שמחלוקת זו לא קשורה לתפיסות השונות בדין היזק ראייה מחמת כמה סיבות עיקריות:

א. ביחס לדברי אבן האזל: האבן האזל מסתמך על הכסף משנה שדברי הרמב"ם, "ואפילו במקום שלא נהגו מחייבין אותו" כוונתו למקום שאין מנהג^י, ולא למקום שלא נהגו להתייחס להיזק ראייה, וכפשטות דברי הרמב"ם, ולכן כמה אחרונים^י חלקו על הבנה זו. אלא שפשטות דברי הרמב"ם היא שהרמב"ם (שכנים פ"ב הל' ט"ז) עצמו פוסק כפי הירושלמי (בבא בתרא דף א ה"ב), כדרכו במקומות רבים, שאפילו במקום שלא נהגו מחייבים אותו לגדור. לפיכך הבעיה שהציג האבן האזל נפתרת על ידי הרמב"ם עצמו בכך שאכן זה לא הגיוני, וגם כאשר המנהג היא ההפך מהלכה המחייבת כותל המונעת היזק ראייה, מחייבין אותו בכל זאת.

אציין שגם לגבי בקעה שיטת הרמב"ם מסובכת. בפירוש המשניות הוא מסביר שלעולם לא יתכן מצב שבו יהיה גדר בבקעה אפילו שנהגו (שכן אין שום חדירה לפרטיות), אך במשנה תורה (הלכות שכנים פ"ב הל' י"ז) הוא קבע שבמקום שיש מנהג בבקעה יש לעשות גדר. החזו"א (ב"ב ס"ב סק"ב) חילק בין המקרים שבהם הרמב"ם עוסק, אך התירוץ המקובל (קצוה"ח קנ"ח ס"ב) הוא שקיימת סתירה, והעיקר כדברי הרמב"ם במשנה תורה, וכאשר המנהג בבקעה היא לעשות כותל המונע היזק ראייה, אע"פ שעל פי ההלכה אין צורך ותועלת בכך, יש לעשות גדר. הרמב"ם איננו

יט). ניומק"י ב ע"ב על הרי"ף, מגדל עוז על הרמב"ם פ"ב ה"ט, לחם משנה על הרמב"ם פ"ב הל' טז, ביאור הגר"א על השו"ע קנח ס"ד, קצוה"ח קנ"ח סק"ב ועוד רבים.

כ). תוס' ד ע"ב ד"ה הכי קתני, רא"ש ס"י, עליות דרבינו יונה בהתחלה ועוד.

כא). הכסף משנה פ"ב ה"ז, בבית יוסף קנ"ח ס"ד.

כב). עיין רש"ש ב ע"א וביאור הגר"א קנ"ח סק"א.

מזכיר את עניין המנהג בקביעת קיומו של היזק ראייה בחצר, ולכן יש להניח שאין המנהג לשיטתו קובע בחצר, שכן אילו המנהג היה יכול לעקור את היזק ראייה בחצר, הייתה חובה על הרמב"ם להזכיר זאת. למסקנה, יש להניח שהרמב"ם סבר שאין המנהג יכול לקבוע את אי קיום היזק ראייה, והוא רק יכול לחדש אותו במקרים שבו לא קיים היזק ראייה בכללי.

ב. לא ברור האם כאשר מנהג בני העיר הוא לא להתייחס להיזק ראייה נעקרת זכות השתמשות בחצר של הפרט. הרי יתכן שאין הציבור והנהגותיו יכולים להשפיע על זכותך המלאה בשימוש בחצר הפרטי! לפיכך, יתכן שגם לפי התפיסה שהיזק ראייה נובעת ממניעת שימוש בחצר, המנהג לא קובע.³²

ג. יתכן שהיזק ראייה הוא נזק המותנה בהתייחסות הציבור אליו וכאשר אין התייחסות אליו מהציבור חובת בניית הכותל המונעת היזק ראייה לא קיימת, גם אם הבעיה היא מחמת חוסר צניעות. ולכן, שיטת הרמב"ם שכמעט לעולם אין המנהג קובע, נראה שהוא בגלל העובדה שלשיטתו עצם תקנ"ח (ללא קשר למהו היזק ראייה) לא הייתה מותנית במנהג המקום, וכל חברה אסורה להתנהג בצורה לא צנועה כזאת. אך החולקים עליו, וסוברים שכמו שבגינה מקום שלא נהגו אין מחייבים אותו, כן הוא הדין בחצר, ותקנת חכמים היא או שעצם ההיזק מותנה בהתייחסות הציבור אליו. והמחלקים בין גינה לחצר, לכאורה סבורים שבגלל הרמות השונות בחומרת היזק ראייה, יש מקרים שבהם המנהג ביכולתו לקבוע ויש שלא.

לפיכך, מסוגיה זו לא ניתן לגלות את תפיסת הרמב"ם בדין של "היזק ראייה".

ב.

היזק ראייה בגג

יש שתי סוגיות במסכת בבא בתרא שלכאורה נראות כסותרות אלו את אלו בנושא קיום היזק ראייה בגג. מצד אחד נראה שאין היזק ראייה בגגות³³, ומאידך מוכח בסוגיה אחרת שיש היזק ראייה בגגות³⁴. הראשונים עוסקים בבעיה זו, ומביאים שלושה דרכים אפשריים בפתרונה.

אחת³⁵, יש הבדל בין גגות סמוכים לגגות שאינם סמוכים. גגות סמוכים, מחמת העובדה שהם נזהרים זה מזה ומלכתחילה הם אינם עושים דברים צנועים ליד האחר, אין בהם היזק ראייה.

כג. החזו"א ב"ב ס"ה סק"ד העיר שיש סיבות אחרות לכוחה של המנהג ויכולותיו לעיתים לעקור את היזק ראייה, אשר אינן קשורות לתקנ"ח כפי שפירשתי, אלא ש"כוח הציבור הוי ככוח ב"ד", או שזה כעין "שעבוד של השותף". ועיין באילת השחר ב ע"א שהקשה על שיטתו, שהרי לפ"ז איך יתכן שיש מקרים שבו המנהג איננו קובע, וצ"ע. ויתכן שלחזו"א כיוון ש"כוח הציבור הוי ככוח ב"ד" או שזה "כעין שעבוד על השותף", המנהג יכול לעקור את זכות השתמשות.

כד. בב"ב ו ע"ב "גג הסמוך לחצר חבירו עושה זו מעקה ד' אמות, אבל בין גג לגג לא", ב"ב ו ע"ב "אם הייתה חצרו למעלה מגגו של חברו, אין זקוק לו".

כה. בב"ב ו ע"ב "שני בתים בשני צידי רה"ר זה עושה מעקה לחצי גג, וזה עושה מעקה לחצי גגו".

כו. תוס' ד"ה זה עושה, ריטב"א ד"ה זה עושה, עליות דרבינו יונה ד"ה מאי, ר"ת באו"ז שם, רא"ש ס"יא, מרדכי ו ע"ב

לעומת זאת, גגות אשר אינם סמוכים, בגלל העובדה שאין אנשים נזהרים זה מזה מחמת ריחוק הבתים, הם עושים דברים צנועים ליד השני, ולכן בהם קיים היזק ראייה.

שנים¹², יש חילוק בגוף הגג, כאשר הגג הוא לא עשוי לתשמיש/לדירה לבין כאשר הוא עשוי לדירה/תשמיש. כאשר הגג איננו עשוי לדירה - לא נעשים בו דברים צנועים, וממילא אין בו היזק ראייה. אך במצב ההפוך, כאשר הגג עשוי לתשמיש ולדירה, יש היזק ראייה. חשוב לציין, שהפוסקים¹³ דנו האם גגות שאינם ראויים לתשמיש הוא תנאי גרעיני לאי קיום היזק ראייה בגגות, וכל החילוק בין סמוכים/לאינם סמוכים לחלק מהשיטות הוא רק כאשר עצם הגג ראוי לתשמיש, או שמא לא.

שלושה, הראב"ד (מובא בשמו בשטמ"ק ו ע"ב) מביא אפשרות נוספת לחילוק בין הברייתות. כאשר הגג ניזק ממקום אחר, כיוון שהאדם ממילא לא עושה דברים צנועים אין בעיה בהסתכלות יתירה. אך כאשר בעל הגג לא ניזוק מאף אחד חוץ ממנו, קיים היזק ראייה (דברים אלו של הראב"ד יש להם יתמוכים מכמה מקומות במסכת ב"ב שמביאות סברא דומה¹⁴).

שיטת הרמב"ם (שכנים פ"ג הל' ה-ו) היא מורכבת בנושא זה. רוב האחרונים שהסבירו שכוונת הרמב"ם לחילוק בגוף הגג, האם הוא ראוי לדירה/תשמיש או לא¹⁵. אך החתם סופר (בחידושו

כו). רמב"ן ב ע"ב ד"ה אלמא, חידושי הר"י מיגאש ו ע"ב ד"ה אביי, יד רמ"ה ס"ל, נימוק"י ו ע"ב, ר"ן ו ע"ב, רשב"א ו ע"ב, מאירי ו ע"ב, ראב"ד פ"ג על הר"מ פ"ג ה"ו ואחרים. על שיטה זו קיימת קושיא, הרי אם הגג הוא לא ראוי לתשמיש למה יש בו צורך בעשיית גדר של י"ט לשיטת ר"נ. ויתכן שבכ"ז אנשים לעיתים מגיעים, וקיים צורך במעקה.

כח). "כ ה"ב"ח קנ"ט סק"א וכ"כ החזו"א ס"ג ס"ב, אך הפרישה שם והסמ"ע קנ"ט סק"ט הכריעו שאין הדין כן, ואילו שני דינים ושיטות שונים לחלוטין אשר אינם תלויים זה בזה, וכ"כ הש"ך סק"א. ונראה לפי דברי הב"ח והחזו"א לתרץ כמה קושיות וסתירות בנושא זה. הרשב"א על הש"ס ו ע"ב חילק בין לגגות סמוכים/לאינם סמוכים, אך בשו"ת החדשות חילק בין גגות העשויים לתשמיש/ שאינם עשויים לתשמיש. ויתכן שהרשב"א חזר בו, אך ניתן גם לומר שהוא סובר כמו הב"ח, והגג צריך להיות עשוי תשמיש כתנאי גרעיני להיזק ראייה, אך זו דוחק. בנוסף, הקובץ שיעורים ב"ב סימן לו, מקשה על שיטת התוס', הרי אילו הגמרא ב"ב ו ע"ב מדברת על ר"נ שהוא מחייב גדר של י"ט, לפי שיטות הסבורות שמדובר בגגות שאינם עשויים לתשמיש, מובן כי בלא"ה אין צורך במעקה, אך אם נבין שמדובר בגגות "סמוכים" ולכן אין בהם היזק ראייה, מ"מ יש צורך במעקה, ומה אתה לאשמועין ר"נ? ועיין בקוב"ש שם ובבית לחם יהודה ו ע"ב שתירצו בדרכים שונות, אך נ"ל ברור שלפי הב"ח מובנים היטב התוס', שכן אף לשיטתם הגמרא שם עוסקת באינו ראוי לתשמיש, שאל"כ יש ה"ר, ולכן כיוון שמדובר על משופע אין קושיא, ודו"ק היטב.

כט). בב"ב ו ע"ב, שבו עוסקת הגמרא בשאלה למה יש דגש על "שני בתים בשני צידי רה"ר". ומסבירה הגמרא שמא היינו יכולים לומר שקיימת סברא שמפני שממילא אנשי רה"ר יכולים לראות אותך, ואתה מסתתר מהם ולא עושה דברי צניעות, אין צורך בעשיית גדר משום היזק ראייה. אך דוחים זאת, משום שיש זמנים שבו אין ההיזק מגיע מאנשי רה"ר אלא רק מהשכן, מ"מ אותה סברא שהוא ניזוק ממילא מאנשי רה"ר ולכן אין צורך בגדר במידה שתתקיים כנצרך מקובלת. בב"ב נט ע"ב, שבו עוסקת הגמרא בשאלה למה יש דגש על "לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השותפין". והחידוש הוא שהייתה קיימת אפשרות לטעון שהרי אותו אדם ממילא ניזוק בהיזק ראייה, שכן הוא יכול לראותו מפתח ביתו, ולכן הוא לא עושה דברי הצנע ולא שייך ה"ר, אך החידוש הוא שכאשר הוא פותח חלון, גם בבית עצמו קיים היזק ולא רק בחצר. הראשונים (ר"י מיגאש ו ע"ב מובא בשטמ"ק, יד רמ"ה ו ע"ב, רמב"ן וריטב"א ס ע"א, ריב"ש סימן תט, רשב"א ח"א ס"תתקג ועוד) עוסקים בשאלה למה טענה זו לא קיימת בסוגיה זו, ע"ש.

ל). הריב"ש סימן ס"ט, כסף משנה ומגיד משנה על הרמב"ם, חזו"א ס"ג ס"ב, סמ"ע קנ"ט סק"ג, קצוה"ח ק"ס סק"א, נחל"ד ו ע"ב. אציין שקיימת מחלוקת פנימית בשאלה האם החילוק הוא בין עשוי לקורה ללא עשוי לקורה או גג לא משופע/ לגג משופע.

לב"ב ו ע"ב) העיר "חידוש מופלא", שהרמב"ם בכלל סובר כמו תוספות המחלקים בין גגות "סמוכים/ושאינם סמוכים", וצע"ג כוונתו. ונראה שיותר פשוט להבין שהרמב"ם קבע שהחילוק הוא בעצם הגג.

יש אחרונים^{לא} שרצו לתלות מחלוקת זו בתפיסות השונות של היזק ראייה. אילו נבין שהיזק ראייה נובע מחוסר צניעות וחדירה לפרטיות, מובן החילוק בין גגות סמוכים לגגות שאינם סמוכים. הרי, כאשר הגגות אינם סמוכים, והם עושים דברי הצנע, אז יש היזק ראייה, אך כאשר הם סמוכים ואין הם עושים דברים צנועים, אין היזק ראייה. ואם היזק ראייה נובע ממניעת תשמיש לא יתכן שבמקרה שבו הגגות סמוכים והם נוהרים זה מזה ולא עושים דברים צנועים, שלא יהיה היזק ראייה? הרי בדיוק אז צריך להיות היזק ראייה, שכן יש כאן מניעת תשמיש!

לפי השיטות האחרות, שהחילוק הוא בגוף הגג האם הוא עשוי לתשמיש/ לדירה, נראה שזה נתון לשני הצדדים. מצד אחד, אם היזק ראייה נובע ממניעת שימוש, הרי יש היזק של מניעת השתמשות רק כאשר יש "תשמישין" שמתבצעים שם. ולכן כאשר הגג אינו עשוי לתשמיש/ דירה ולא נעשה בו שימוש, אין בו היזק ראייה. מצד שני, ניתן להבין שבמקרה שבו אין תשמישין באותו מקום, גם הבעיה הנובעת מחוסר צניעות וחדירה לפרטיות לא שייכת, שכן הוא לא נמצא שם. ולכן שיטת הרמב"ם כאן מובנת לשני הצדדים.

וכך נראה אף בשיטת הראב"ד. לפי ההבנה שהיזק ראייה נובעת ממניעת תשמיש, כיוון שממילא התשמישים של פלוני נמנעו ממישהו אחר, אין הבעיה קיימת יותר להסתכל על חלקו, שכן יכולת הראייה אינה מונעת ממנו תשמישים בגלל ההסתכלויות האחרות^{לב}. ואם היזק ראייה נובע מחוסר צניעות וחדירה לפרטיות, כאשר הוא ממילא ניזוק מאחרים יש להניח שהוא כבר לא עושה דברים צנועים במקום, ולכן אין הנזק קיים יותר.



ג.

חלוקת אחים

הגמרא בב"ב בשני מקומות^{לב} קובעת שאחים שחלקו חצר אין להם "חלונות זה על זה". הראשונים דנו מה כוונת הדברים. האם הכוונה לערעור על סתימת אור^{לד}, כלומר כאשר אחד מן האחים סתם לאח האחר את האור המגיע מבחוץ, לא ניתן לעכב עליו מעשיית פעולה זו. אך כאשר יש בין האחים היזק ראייה מחלונות שונים, ברור שניתן לסתום את החלון, וכך גם הבין

לא). חידושי רבי נחום בב"ב ו ע"ב, ואחרים.

לב). דבר משה סימן צח.

לג). בב"ב ז ע"ב, בב"ב סה ע"א.

לד). תוס' רי"ד בב"ב סה ע"א ד"ה ולא חלונות, עליות דרבינו יונה ז ע"ב (משמע ממנו), רא"ש ז ע"ב, רמב"ם הלכות שכנים פ"ב, הי"ב, הר"ן ז ע"ב מביא שתי שיטות.

הרמב"ם. אך אחרים מוסיפים^{לה}, שהאחים גם לא יכולים לערער על היזק ראייה המגיע מהחלון של האחר. דברים אלו צריכים עיון - למה שהיזק ראייה יבוטל ולא יהיה שייך באחים?!

האבן האזל (פ"ב הל' ט"ז מהלכות שכנים) העיר שמחלוקת זו תלויה בשתי התפיסות בדין של היזק ראייה. הראשונים שמסבירים שאחים שחלקו חצר יש בהם דין היזק ראייה, זו מפני שהם סבורים שהיזק ראייה נובע מחוסר צניעות וחדירה לפרטיות, ואין שום סיבה לפטור אחים מכך. אך אם נבין שהיזק ראייה נובע ממניעת תשמיש, וכיוון שהנזק מותנה בזכות השתמשות בחצר הניזוק, כאן קבעו חכמים שאין זכות השתמשות, "אין להם חלונות זה על זה"^ל, ולכן לא קיים היזק ראייה באחים שחלקו חצר.

אך יתכן להעיר שגם לפי התפיסה שהיזק ראייה נובע מחוסר צניעות לא קיים היזק ראייה באחים שחלקו חצר, כיון שהאחים מלכתחילה פחות נזהרים בצניעות מול השני. בנוסף, לא ברור האם כוונת דברי חז"ל שאין לאחים "חלונות זה על זה" היא ביטולה של זכות השתמשות בחצרות האחים. ולכן נראה שמסוגיה זו ניתן להבין את כל השיטות לפי שתי התפיסות בדין של היזק ראייה, ובכך הרמב"ם גם כאן מובן לשני הצדדים.



ד.

ראיה חלקית בחלקו של חברו

יש מחלוקת ראשונים בשאלה האם ראייה על חלק קטן מהחצר ולא על כולו מחייבת בבניית כותל המונעת את היזק הראיה^ל או לא^ל. לכאורה מחלוקת זו מובנת לשתי התפיסות בהבנת דין היזק ראייה^ל. לפי ההבנה שהיזק ראייה נובע מחוסר צניעות^ל, הרי לא ניתן לחלק בין ראייה חלקית לראיה גמורה, שהרי בכל זאת נגרם נזק. אולם, אם ההיזק הוא נזק ממוני, והבעיה היא

לה). רש"י המובא ברמב"ן ז ע"ב ד"ה חלונות, וכן מסכים הרמב"ן, ראב"ד המובא ברא"ש שם, הר"ן ז ע"ב מביא את שתי השיטות.

לו). יתכן להעיר, שמא גם הסבורים שהיזק הוא ראייה הוא היזק "נזקי גופו", באחים לא שייך היזק ראייה. וזאת, מפני הטעם שאחים לא מתביישים זה מזה, ולא מקפידים על היזק ראייה, ולכן בהם לא יהיה שייך ההיזק. לכאורה מכאן מוכח ששיטת הרמב"ם היא "נזקי גופו", שכן הוא מסביר שאין אפשרות על אי קיום היזק ראייה באחים.

לו). המרדכי ב"ב ו ע"ב.

לח). יד רמ"ה אות סד, הראב"ן במדרכי שם.

לט). עיין בספר דבר משה סימן יח ס"ב על ב"ב שכתב בצורה אחרת את הדברים.

מ). הראב"ן והאור"ז (ח"ג פסקי ב"ב א) הקשו על המשנה מן הגמרא (בב"ב יח י"ב, בב"מ ק"ז ע"א) שרבי יוסי סובר "על הניזק להרחיק את עצמו" - אם כן, למה בהיזק ראייה על "המזיק להרחיק את עצמו", הרי זה סותר את שיטת רבי יוסי? ומסבירים ראשונים אלו, שרבי יוסי מודה במקרה אחד שבו "על המזיק להרחיק את עצמו", והוא במקרה שבו הוא מזיק כאשר הוא מתנהג כדרכו ובחצרו, שזה הוא היזק ראייה, הנכלל לשיטתם בגדר של "מודה ר"י בגירי דיליה". האחרונים (שיעורי רבי נחום ס"א, ואחרים) הצביעו על כך שעצם העובדה שהקשה רבי יוסי מדיני הרחקת נזיקין על משנתנו מוכיח שהוא חושב שהיזק ראייה הוא "נזקי גופו". לכאורה סתר את הראב"ן את שיטתו, שזה "נזקי גופו" כאן, וצ"ע. ושמא לשיטתם, "נזקי הצניעות" אינו שייך אלא בראיה גמורה.

מניעת השתמשות, ניתן לדון האם מפני שזו רק ירידת ערך של חלק מהשטח זה לא בעייתי, או שלא^{מא}.

יתכן שמחלוקת זו היא יסוד המחלוקת בדיון אחר במסכת בבא בתרא (בדף ו ע"ב). הגמרא קובעת "שני בתים בשני צידי רה"ר זה עושה מעקה לחצי גגו וזה עושה מעקה לחצי גגו". הראשונים שאלו - הרי אין פעולה זו מסלקת את היזק הראייה לגמרי, ועדיין ניתן לראות חלקית על זה לצד חבירו, אע"פ שכל אחד בנה כותל על חצי כותל? יש מהראשונים שמבינים שהקושיא מעיקרא ליתא, וצריך לבנות את המעקה בצורה שלא יינתן לראות^{מב}, וביניהם הרמב"ם.

אחרים מבינים שגם אם ניתן לראות את חבירו במצב כזה, זה לא אפשרי אלא בטורח רב וסכנה רבה, ולכן יש להניח שהוא לא היה עושה את זה^{מג}. אך רבינו שמפני שלא ניתן לחייב את אחד לעשות הכל או שניהם לשלם את הנשאר, אין להמשיך בכותל. רבי דוד פוברסקי (שיעורי רבי דוד פוברסקי ו ע"ב) הקשה על סברא זו - הרי מהי טענה זו, איך טענת הפסד יכולה לעקור את גדר היזק ראייה וחובת בניית הכותל? לכאורה, יתכן שלפי המחלוקת הנ"ל, מפני שמדובר על היזק על חלק קטן בחצר, אולי אין בו "היזק ראייה" בכלל, ולכן במקום הפסד לא תקנו. נציין, שהרמב"ם גורס אחרת בדברי הגמרא, אבל אין הכרח שהוא סובר שגם ראייה חלקית היא איסור מדין "היזק ראייה", ויתכן שכך גרס הרמב"ם בדברי הגמרא ללא קשר למחלוקת.

ה.

חזקה בהיזק ראייה

יש מחלוקת ראשונים בשאלה האם כאשר אדם מחזיק שלוש שנים בראייה לשטח חבירו, האם יש צורך בבניית כותל אע"פ שיש לו חזקה, או שמא החזקה אינה מועילה בהיזק ראייה. המחלוקת תלויה בהבנת כמה סוגיות בש"ס^{מד}, מחלקן נראה שחזקה מועילה לעקור היזק ראייה,

מא. עיין דבר משה סימן יח, שהעיר שיתכן שגם על ראייה חלקית קיימת בעיה של מניעת השתמשות.

מב. רמב"ם פ"ג ה"ה, מאירי ו ע"ב, שטמ"ק ו ע"ב.

מג. ראב"ד בשטמ"ק ו ע"ב.

מד. א"ה מובא בר"ן ו ע"ב, נימוק"י ו ע"ב, עליות דרבינו יונה ו ע"ב ואחרים.

מה. הגמרא בב"ב ב ע"ב מקשה על המ"ד שהיזק ראייה נחשב היזק מהמשנה "השותפין שרצו לעשות מחיצה", כלומר רק שרצו ואין חיוב לכך. ולכאורה למה זו קושיא, הרי היה ניתן לתרץ שהמשנה עוסקת במקרה שבו יש חזקה ואין באמת היזק ראייה, ולכן חיוב בניית הכותל הוא רק שרצו? יש שהוכיחו מכאן שאין חזקה בהיזק ראייה, ואחרים תירצו בדרכים שונות, כגון שאין סיבה שתחילת נושא "היזק ראייה" תתחיל במקרה מורכב של "חזקה", או שאכן אין חזקה בהיזק ראייה של חצר שבו המשנה עסקה, אך בשאר דברים יש. המשנה בב"ב נח ע"ב מעירה ש"למצרי אין חזקה ולצורי יש חזקה", כלומר סוג של חלון הנקרא "מצרי", מפני שהוא לא קבוע מסתכלים בו אין לו חזקה, אך "צורי" שהוא קבוע קיימת בו חזקה. מוכח ממש בפשטות, שקיימת חזקה בהיזק ראייה. אך תירצו השיטה האחרת שמדובר על חלון ללא היזק או ראייה או שהחזקה היא על עצם החלון ולא על גוף היזק הראייה. הגמרא בב"ב נט ע"א מעידה על מקרה שבו אחד החזיק

ומחלקן לא. לפיכך, רבים, וביניהם הרמב"ם, קבעו שקיימת חזקה^מ, אך אחרים^מ חלקו על הבנה זו, וקבעו שאין חזקה מועילה^מ בעקירת היזק ראייה^מ. רבים מהאחרונים^מ העירו שהמחלוקת תלויה בתפיסות השונות בדינו של היזק ראייה. אם זו נובע מחוסר צניעות וחזירה לפרטיות, ברור שאין כאן חזקה, שכן אין חזקה בנזקין. רק אם היזק ראייה נובע ממניעת שימוש בחצר, יתכן שבו מועיל החזקה. לפי זה נמצא שהרמב"ם שפסק שקיימת חזקה בהיזק ראייה, תפס את היזק ראייה כבעיה של מניעת שימוש.

אך לכאורה נראה מלשון הרמב"ם במספר מקומות אחרת.

א. הרמב"ם בהלכות שכנים פ"ב הל' ט"ז כותב: "חצר השותפין שיש בה דין חלוקה או שחלקה ברצונם אע"פ שאין בה חלוקה יש לכל אחד מהן לכופ את חברו לבנות הכותל באמצע כדי שלא יראהו חברו בשעה שמשמש בחלקו".

ב. הרמב"ם בשו"ת פאר הדור סימן מ' כותב "היזק ראייה שהוא היזק גדול ודאי שיראה אדם עומד ויושב ועושה צרכיו".

הרמב"ם מצביע פעמיים על כך שמטרת בניית הכותל היא למנוע את מעשה הראייה בשעת תשמיש, ועצם הראייה בשעה שאדם משתמש בחלקו היא בעייתית. ביאורו של הרמב"ם במטרת בניית הכותל אפשרית רק להבנה שהיזק ראייה הוא נזק של צניעות, שבו עצם הראייה היא בעייתית. אך, לפי ההבנה שהבעיה היא במניעת השתמשות, הנזק הוא אף באפשרות הראייה, הגורמת למניעת תשמישים, ולא דווקא בעצם הראייה. לפיכך, העובדה שהרמב"ם דייק בלשונו שהבעיה היא הראייה עצמה, מוכח לשיטתו שהיזק ראייה הוא בעיה של חוסר צניעות.

נמצא שיש סתירה, כי נראה שמלשון הרמב"ם מוכח שהיזק ראייה הוא מחמת חוסר צניעות, אך משיטתו בחזקה מובן שהיזק ראייה הוא בעיה של מניעת תשמיש. נראה שקיימות שלוש אפשרויות בתפיסת הרמב"ם את היזק הראייה.

א. הרמב"ם סובר שהיזק ראייה הוא "נזקי ממנו". הרי לפי כל המקורות לא נמצאת סתירה להנחה זו אלא מן הדיוק שהצגנו בדברי הרמב"ם. ולכן נצטרך לומר שאין הדיוק במקומו, וכוונת הרמב"ם היא להצביע על גודל הבעיה של עצם ההסתכלות, "שהוא היזק גדול שיראה

בחלון שלוש שנים, ובכל זאת אמרו לו לסתום את החלון. ומוכח שאין חזקה להיזק ראייה. השיטות הסוברות שקיימת חזקה בהיזק ראייה הבינו ששם לא מדובר על חזקת שלוש שנים אלא על חזקה לאלתר, ובה אין חזקה.

מו). שיטת הרמב"ם ע"פ המ"מ, רא"ש סב, הר"י מיגא"ש בב"ב ב ע"ב, ראב"ד בשטמ"ק, ר"ן ב ע"ב ואחרים.

מז). תשובת הרי"ף המובאות ברמב"ן ב ע"ב, רמב"ן נח ע"ב, רשב"א בתשובת ח"ו סימנים צו וקד, ריב"ש ת"ט, נימוק"י ואחרים.

מח). חשוב לציין, שמפני בעיות מסוימות בסוגיות הש"ס, הראשונים הסוברים שחזקה מועילה בעקירת היזק ראייה, מחלקים בין חצר השותפים, שבה שניהם מוזיקים זו לזה, ההיזק איננו תדיר, ואין מעשה חזקה, שדווקא בו לא קיים חזקה. לבין חזקה להסתכלות מחלון, שבו קיים מעשה חזקה, ההיזק הוא תדיר, ורק בעל החלון מוזיק, שבו יש חזקה.

מט). בשיטת הטור נחלקו האחרונים. הטור כתב בחו"מ קנ"ד ס"א "יש חזקה לראיה", הבית יוסף שם העיר שהטור פסק כמו הר"י מיגא"ש שיש חזקה, אך הב"ח הפרישה שם העירו שיתכן שכוונתו לחזקת אורה או שאין בו היזק ראייה.

נ). קהלת יעקב בב"ב ס"ה ואחרים.

אדם יושב ועושה דברי הצנע", אשר הוא הגורם להפסד הממוני של מניעת השתמשות. אך דרך זו נראית דחוקה בלשון הרמב"ם, ונראה שכוונת הרמב"ם בדבריו היא שמדובר על נזק בצניעות. ב. הרמב"ם סובר שבהיזק ראייה כלולות שני הבעיות, נזק צניעות ונזק ממוני, אך הבעיה העיקרית היא נזק הצניעות. לכן, בכל המקורות הרמב"ם הולך לשתי ההבנות או רק להבנת נזקי ממוני (עיי' באות ג', שנראה שאולי גם משם אין ראייה, ולכן בכלל הרמב"ם תמיד הולך לשני הצדדים). אך הרמב"ם כאשר הוא מבאר את בעיית "היזק ראייה" הוא רק מזכיר את הבעיה העיקרית, שהיא נזק הצניעות, ואת הנזק הממוני אין הוא מזכיר.

ג. הרמב"ם סובר שזו בעיה מחמת חוסר צניעות וחדירה לפרטיות, אך לא קיימת קושיא מסוגיית חזקה בהיזק ראייה. חשוב להבחין בין עצם היזק הראיה לבין החובה בבניית הכותל המונע את היזק הראיה. במילים אחרות, יש להבחין בין הבעיה (ההסתכלות) לפתרון (חובת בניית הכותל), שגדרם שונים לחלוטין.

לכן נראה¹ לבאר את עמדת הרמב"ם שקיימת חזקה בהיזק ראייה: בכך שאין החזקה על עצם ההיזק ראייה (בכך שאכן ניתן להסתכל לאחר זמן מסוים) מפני שאין אפשרות לקיום חזקה בנזק של צניעות אלא על החובה בבניית הכותל (כפי שמעירים חלק מהראשונים²) ובכל מקום חל איסור הסתכלות.



אציין שיש מספר סוגיות אחרות שבהן יש צורך בהבחנה זו:

א. נחלקו הראשונים, האם אחד מהשותפים בחצר יכול לבנות את הכותל המונע היזק ראייה על חלקו בחצר שעשוי מאבנים פחות חזקים בתנאי שהכותל יהיה על חשבוננו, בגלל החסרון של מקום שהכותל לוקח³. הטענה לאסור דבר כזה, היא שלאדם יש "זכות השתמשות" בגוף הכותל, ולכן הוא מעדיף שזה יהיה בשטח של שניהם. ה"ט"ז מתקשה להבין מניין שקיימת זכות השתמשות בכותל, הרי מה זאת אומרת שיש לכל אחד זכות בכותל, והוא יכול לעכב על כך? יש⁴ שרוצים לתלות מחלוקת זו בתפיסות השונות של היזק ראייה. אולם נראה שחשוב להבחין בין סוגיות אשר עוסקות בעצם היזק ראייה המחייב כותל מפריד, לבין עצם הכותל אשר היזק הראיה מחייב. ונראה שהמחלוקת תלויה בהגדרות השונות בחובה בבניית הכותל. למשל, אילו החובה היא על שני השותפים, הרי שניהם צריכים להיות משותפים בבניין ובהנאה בכותל

נא). יש גם אפשרות אחרת. והיא, שהיזק ראייה היא בעיה מסיבות רבות, יתכן משום מניעות השתמשות וגם מבעיית צניעות. אך יתכן שיש טעם אחד עיקר וטעם טפל. ולפי דעתי נראה שהרמב"ם תפס בהבנה שעיקר הבעיה היא "נזקי גופו", אך ישנו גם סיבה טפלה של מניעת השתמשות, אך יש לה מספר בעיות, ואכמ"ל.

נב). ר"י מיגאש"ב פ"א ואחרים.

נג). רא"ש ס"ה, הגהות מיימוניות פ"ב הלכות שכנים בשם הרב האי צמח, ב"י בשם רבינו ירוחם ואחרים, נימוק"י ב ע"א ד"ה הכל בשם הרא"ה, רשב"א ב ע"א, ר"ן ב ע"א ד"ה הכל, ואחרים.

נד). ט"ז קנ"ז ס"ה, ס"ד.

נה). חידושי רבי נחום ס"א ואחרים.

וקיימת "זכות השתמשות בכותל". רק אם נבין שזו חיוב פרטי יתכן שלא קיימת זכות הנאה בכותל.¹

ב. הגמרא בב"ב ו' ע"ב עוסקת במקרה שבו יש שתי חצרות, אך בגבהים שונים. בעל החצר התחתון צריך לבנות כותל, וכאשר הכותל יגיע לגובה של בעל החצר העליון הוא ימשיך בבניית הכותל. נחלקו האמוראים האם בעל החצר העליון צריך לסייע בתשלום בניית הכותל לבעל החצר תחתון או שאין צורך בכך. הטעם לכך שבו יהיה צורך בסיוע, היא בגלל העובדה שהעליון תלוי בתחתון, ובהעדר הכותל שבו התחתון בנה לא היתה אפשרות לעליון לבנות כותל, ולכן הוא צריך לסייע לתחתון.² והטעם לכך³, שלא יהיה צורך בסיוע לתחתון, היא מפני שאין העובדה שהעליון איננו תחתון, יצטרך להביא לבעל החצר העליון הפסד⁴. ישי שהסבירו שמחלוקת האמוראים תלויה בהבנות השונות בדיון היזק ראייה, אך זה נראה רחוק מאוד, מפני שהמחלוקת אינה קשורה לעצם היזק ראייה אלא לגוף הכותל.



(נ). אבי עזרי הלכות שכנים עמוד קמא, חידושי הגר"ב סורוצקין עמוד יח, ברכת שמואל ס"ו.

(ז). ראב"ד בשטמ"ק ו' ע"ב, עליות דר"י ו' ע"ב, רא"ש ס"ז.

נח). יש טעמים אחרים שנאמרו, ביניהם העובדה שיש צורך בהנאה מסוימת בכותל שאין לעליון עם התחתון, או שיכול לטוען שהוא מעדיף לכנוס לתוך שלו, והחולק ס"ל שאין אפשרות לכנוס לתוך שלו. ועיין בשיעורי ר"ש ובבית לחם יהודה קנ"ח, שהקשו על הסבר זה, עיין באבי עזרי הלכות שכנים עמוד קמא, וסוכת דוד אות מ.

נט). רמב"ן בב"ב נט ע"ב ועוד.

ס). חידושי רבי נחום ואחרים.

אוצר אבן העזר

בענייני שליחות בגיטין וקידושין, בקדשים, ובתרומה ♦ מיהו
המוסמך והראוי לערוך חופה וקידושין

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בענייני שליחות בגיטין וקידושין, בקדשים, ובתרומה

בגמ' קדושין ריש פרק שני דף מא. הובאו מקורות לשליחות בגרושין, בקדשים, וקרבת פסח, ובהפרשת תרומה. וכידוע, מצינו שני סוגי שליחות - האחת היא שליחות כח, דהשליח מקבל כח לפעול חלות מסוימת בשליחותו, והשנית היא שליחות מעשה, שבאה לייחס את פעולת השליח למשלח. והאריך בזה בשערי יושר ש"ז פ"ז.

במסגרת מאמר זה נבאר את החילוק בסוגי שליחות בכל הנוכח. והנה בגרושין אינו רק שליחות לייחוס המעשה למשלח, אלא הוי שליחות כח להחיל את הגרושין, דהשליח נעשה כמו הבעל המגרש. ולענין שחיטת קדשים ופסח, נראה דאם ננקוט דדין חובת בעלים בשחיטת קרבנו וכן בשחיטת פסחו אינו לעיכובא, ע"כ דדין שליחות בזה הוא לייחס את מצות השחיטה לבעלים, כיון דאינו לעיכובא שהבעלים ישחטו. ואף אם דין בעלים בשחיטת פסח הוי לעיכובא, כמש"כ המנ"ח מצוה ה סק"ב, מ"מ דין שליחות בא כאן לייחס לבעלים את השחיטה. ועי' במנחת ברוך סי' יג-יד ובאור שמח מקואות פ"א ה"ח אות י דשחיטה בבעלים אף בפסח לא הוי לעיכובא, והביאו כן מהאור זרוע בהל' פסחים סימן רכד. וכ"כ בפנ"י לענין שליחות בשאר קדשים. וכ"כ באו"ש פ"ג מאישות הי"ז דבכל הקדשים לא מעכב שחיטת בעלים אלא למצוה, ולדבריו השליחות גם בפסח הוי שליחות מעשה. אמנם מקו' הרע"א בקושיות עצומות פסחים סג. מבואר דשחיטת בעלים בק"פ הוי לעיכובא, דעי"ש שהקשה בשוחט פסח על החמץ דנימא דאין שליח לדבר עבירה והשליחות בטילה, ותו יפסל מצד דהוי שחיטת שלא ע"י הבעלים, עי"ש.

ולענין שליחות במעילה דילפי' מקרא דבמעילה יש שליחות לדבר עבירה, ובמעילה כא. אמרי' דהוא גם בשלח חש"ו דעשו השליחות כמעטן של זיתים וכו'. ומבואר דהוי שליחות רק על ההתייחסות של הוצאה מהקדש למשלח, ושליחות דמעילה הוי שליחות על מעשה גרידא. ויש שכתבו דהא דקטן התמעט בשליחות, היינו דווקא משליחות על חלות, וכדמוכרח כן בגמ' מעילה שם. ועי"ש בקר"א, וברע"א בשבועות ג: גבי הקפת הראש ע"י קטן.

והנה בשליחות לקדושין במהרי"ל תשו' עד, הו"ד באב"מ בסימן ל סק"א, הקשה דלמה ליה לשליחות כלל, הא בכך שהאשה קיבלה את המעות ש"מ שדעתה מסכמת, וא"כ יהי גם בשלח ע"י גוי או קוף. ותי' דכיון דהאומר לאשה טלי קדושך ע"ג קרקע לא מהני, להכי בעי לשליחות. ולפ"ז הוי שליחות מעשה לנתינת הקדושין. ותמוה, דא"כ אמאי עבד אינו בתורת שליחות לקדושין. ובאב"מ שם ונתיבות סימן רמד סק"א מבואר דבקדושין הוי לעיכובא שיאמר המקדש לאשה הרי את מקודשת, והשליחות היא לענין האמירה, דהוי ממעשה הקדושין ובעי לשליחות, דעומד במקום הבעל. והיינו דהוי במקומו לזה, והוי שליחות על חלות למעשה קיחה

דהבעל. והנתיבות אזיל לשיטתו במש"כ בדין אמירה בקדושין בספרו תורת גיטין סימן קמא ס"ו, וע"ע באב"מ סימן לה סק"ט ובעונג יו"ט בסימן קלו.

ובגמ' בקדושין שם מבואר דבעי קרא לשליחות בגרושין דהבעל עושה שליח, וילפי' מושלח ושלחה דבעי קרא גם על האשה דעושה שליח לקבל את גיטה. וכתבו תורא"ש ושיטה לא נודע למי שם דהא דצריך מקור דגם האשה עושה שליח הוא משום דכיון דמתגרשת בעל כרחה, סד"א דאינה יכולה למנות שליח במקומה. והיינו דכיון דהבעל הוא בעל המעשה, דמגרש את אשתו בעל כרחה, סד"א דרק הוא עושה שליח, והשליחות דבעל היא לענין נתינת הגט לשם גרושין מכח נתינת הבעל.

ונראה דבשליח האשה לקבלת הגט הוא חידוש יותר, דאמר' דקבלת הגט ע"י השליח נחשב כקבלת הגט ליד האשה. וכן מפורש בלשון הרמב"ם פ"ה מגרושין ה"א דונתן בידה הוא אחד ידה או חיקה או חצרה או שלוחה שעשתה ידו כידה עכ"ל. ואכן בשליח לקבלת הגט צריכה למנותו בפני עדים [עי' ברמב"ם פ"ג מאישות ה"א והט"ו ובפ"י מגרושין ה"א דשליח להולכה לא בעי עדים, בין בקדושין בין בגרושין, ושליח לקבלה בעי עדים במנוי], ומתבאר בזה הא דצריך רבוי מיוחד דגם האשה עושה שליח, ועפנ"י שרמז לזה. ומדויק כן גם בר"מ פ"א מגרושין ה"ג, שכתב עד שינתן הגט לידה או ליד שלוחה שהוא כידה. ולכן הר"מ בהל' גרושין הקדים את דיני שליח לקבלה לשליח להולכה, דאכן עיקר החידוש הוא בשליח קבלה דהוי כיד האשה. וכן בר"מ ריש הל' גרושין כתב לגבי האשה שיתנהו לה ולא הזכיר לשלוחה, משום דנתינה לשלוחה נקרא נתינה לאשה. ונמצא דשליח קבלה חלותו הוא בזמן קבלת הגט.

ולפ"ז נראה לחדש דאף דס"ל להרמב"ם בהל' גרושין פ"ב הט"ו דהיכא דהבעל נשתטה אם השליחות קיימת, והטור חולק, ועי' או"ש שם בביאור המחלוקת. אמנם נראה דבנשתטתה האשה המשלחת אחר המנוי, דלכ"ע בטל השליחות, דלא שייך לומר דהוי כידה, כיון דלאשה עצמה ליכא אז יד.

ובגמ' בקדושין שם מבואר דגם לדין שליח עושה שליח בעינן לשני לימודים, חדא על שליח האיש ועוד על שליח האשה. וכתב הרמב"ן דבעי לזה ב' דרשות גם על שליח האיש וגם על שליח האשה, וכ"כ המהרש"ל בדעת רש"י. וע"ע בשיטה קדמונית ובשלנ"ל בקדושין שם. וצ"ב דאמאי צריך שני דרשות לכך? וע"כ משום דבשל"ק נעשה כידה, ולהכי בשל"ק כיון דהוי ידו כידה, סד"א דאין לשליח כח עצמי לעשות שליח, ורק היכא דיש לשליח כח עצמי עושה שליח. ולהכי בעי' קרא לשל"ק ולשליח להולכה דתרוייהו עושים שליח. ועי' במאירי, ספק אם גם בכל התורה שליח עושה שליח או דוקא בגיטין וקידושין, ובשלנ"ל מפורש דה"נ בכה"ת. ובשו"ת הריב"ש סי' רכח כתב את הטעם דבכה"ת שליח עושה שליח, דכיון דמהני בגרושין ילפי' בכה"ת. ועוד כתב דכיון דבק"פ הוי כמותו ממש, שהרי קראו לשליח בשם כל הקהל, ע"כ דהוי שלוחו כמותו ממש וכבעלים הוא ולהכי עושה שליח. ועיש"ה, שכתב דמה"ט גם שליח שני עושה שליח. [ולסברת הריב"ש דהיכא דהוי "כמותו" ממש עושה שליח, זה לא שייך בשל"ק, דהוא טפל לאשה ונעשה כידה, אבל אין לו דין עצמי, וניחא דלהכי סד"א דאינו עושה שליח].

שליח עושה שליח

וראו להביא את דברי הריב"ש שם, וז"ל: נראה שבכל התורה כולה שליח עושה שליח אע"ג דלא פירש לו הבעל דבר במידי דליכא קפידא ולא הוה מילי, דכיון דאית ליה הכי בגרושין כדפ"ל ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח, ה"נ אמרי' במילי אחרני משום דילפי' מגרושין, ואע"ג דכי בעינן למילף התם קדושין מגרושין פרכינן מה לגרושין שכן ישנן בעל כרחו וכן כי בעינן למילף תרומה מגרושין פרכינן מה לגרושין שכן חול, היינו למילף עקר שליחות מהתם שיהא אפשר לעשותו ע"י שליח, אבל בתר דאית לן דבכל התורה כלה שלוחו של אדם כמותו שפיר ילפינן מגרושין שהשליח עושה שליח ולא פרכינן דגלויי מילתא בעלמא הוא, ועוד י"ל בדרך אחרת כי ילפינן שלוחו של אדם כמותו מדכתיב הפסח ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל כמותו ממש ילפינן שהרי קרא השליח בשם כל הקהל, וא"כ השליח כבעלים לגמרי, ובגרושין דלא קרא השליח בשם הבעל אלא שריבה הכתוב מושלח שהבעל יכול לגרש ע"י שליח איצטריך רבויא אחרנא לומר שהשליח עושה שליח, והשתא לא איצטריך לרבויא בגרושין שהשליח השני יוכל לעשות שליח שלישי ואע"פ שהדין כן כדאי' בפ' כל הגט (כט.), משום דכיון דשלוחו של אדם כמותו לגמרי כדנפקא לן מפסח הרי גם השליח השני יהיה כמו השליח הראשון לגמרי, ויכול למנות גם הוא שליח שלישי וכן לעולם, ומדגלי קרא בגרושין שהשליח עושה שליח גם השליח השני עושה שליח שלישי בגרושין כמו בפסח, ולא פרכינן מה לקדשים שכן רוב מעשיהם ע"י שליח או שכן ישנם במחשבה דגלויי מילתא בעלמא הוא, וכיון דנפיק לן מפסח וגרושין שליחות בכל התורה כלה אית לן שהוא כמותו לגמרי והשליח ראשון עושה שליח שני ושני שלישי וכן לעולם במידי דליכא קפידא אע"פ שלא פירשו הבעלים לשליח ראשון שיוכל למנות אחר, וכן נראה מדברי הרמב"ם וכו'. ע"כ לשה"ק של הריב"ש.

ונראה בביאור דברי הריב"ש דבשליח נעשה שליח גלי לן קרא דחל עליו דין שליח בשעת המינוי, וילפי' לכה"ת דשליחות חלה בשעת המינוי, ולהכי עושה שליח. ולכן מתבאר בריב"ש שם דבשליחות במילי אינו עושה שליח שני, משום דבמילי לא חל עליו דין שליח בשעת המינוי, אלא בשעת קיום השליחות. אבל בשליחות על מעשה הוי שליח מיד, ולהכי בכה"ת הוי שליח עושה שליח. ונתכין לזה באמרי משה בסי' יח דחלות השליחות חלה עליו בשעת מעשה השליחות וכל זמן דהוי מילי ל"ה עדיין שליח, ולהכי אינו עושה שליח. והצ"פ בריש הל' אישות כתב דזו סברת הרמב"ן לעיל ט: דבעי' בשטר דעת האשה, ולא סגי בדעת השליח כדס"ל להר"מ פ"ג מאישות הי"ח, דמתחילה השליחות רק בשעת הקדושין, וא"כ צריך שיהיה מתחילה קדושין, דהיינו שיהא מדעתה, עי"ש. ובזה מבואר מש"כ הרשב"א שם דהיכא דהוי בקנין מהני במילי [ולחר"מ מכירה פ"ה הי"א לא שייך בזה קנין כלל]. והיינו דע"י הקנין חל עליו דין שליחות מיד בשעת המנוי, וכיון דכבר חל עליו דין שליח יכול לעשות שליח שני.

והנה בדברי הריב"ש שם מבואר בתחילת דבריו דלגבי ק"פ שליח כבעלים לגמרי, וכלשון הגמ' גבי פסח דשלוחו כמותו, ובגרושין הוי רק רבוי דיכול לגרש ע"י השליח, ולכן צריך רבוי דשליח עושה שליח. והיינו דבק"פ שהכתוב קרא השליח בשם כל הקהל, ע"כ דהוי כבעלים, ולכן פשוט דשליח עושה שליח [ונתכין לזה בספר המקנה, דבק"פ פשוט דשליח עושה שליח].

ולפ"ז י"ל דלאחר הרבוי דבגט שליח עושה שליח, נתרבה דגם בגט השליח כבעלים. וכן משמע בריב"ש בהמשך דבריו, שכתב דהשני עושה שלישי כמו בפסח דגילוי מילתא בעלמא הוא, וכיון דנפיק לן מפסח וגרושין שליחות בכה"ת אית לן שהוא כמותו לגמרי וכו', היינו דמפסח הוי גילוי דגם בגרושין הוי דין דשלוחו כמותו, וממילא עושה השליח שליח שני, וכן לעולם. ולא פרכי' מה לגרושין שישנן בע"כ, כיון דהוי רק גילוי דשליח כמותו, וזהו עיקר החידוש דעושה שליח שני להיותו במקום הבעלים. ובשלנ"ל אכן מפורש דלא בעי למקור נוסף דשליח האשה עושה שליח, דרק לגבי עיקר השליחות באשה ליכא למילף משליחות דבעל, דבגרושין בדידי' תליא מילתא, וכיון דגלי לן קרא דהאשה עושה שליח ה"נ השליח עושה שליח, ע"ש.

והנה הריטב"א כתב דלגבי פסח לא מהני שישחוט מדין זכיה, דבעי' שחיטה בגופו ורק מדין שליחות מהני. ויש לבאר בדבריו דבפסח בעי' לשליחות שיהא "כמותו" והוי שחיטה ידיה, ובזכיה פועל עבור חברו אבל ל"ה כמותו. ואף אם זכיה מדין שליחות, מ"מ כיון דליכא מנוי לכך, והוי כשליחות בלי מנוי, להכי לא שייך לומר דהוי כמותו. ועוד נראה דזכיה מהני היכא דהוי חלות עבור חברו, אבל בשליחות להתייחסות לא שייך שתועיל ע"י זכיה.

והנה בזכר יצחק בחי' הגריי"ר סימן ו' כתב דרק בשליחות חלות נתרבה דשליח עושה שליח ולא בשליחות מעשה. אך בשעורי מו"ר רבי שמואל באות שלג כתב איפכא, דכל הא דצריך למילף דשליח עושה שליח הוא רק גבי שליחות על עשיית חלות, אבל בשליחות מעשה מסברא שליח עושה שליח.



שליחות בקדשים

בגמ' קדושין שם מקשי' דנילף שליחות מקדשים, ומשני דמה לקדשים שרוב מעשיהן ע"י שליח. והקשה העצמות יוסף דהא קי"ל דבקדשים הכהנים הוי שלוחי דרחמנא כדאיתא לעיל כג: [ועו"ק, דהלא הגמ' דנה למילף שליחות דמהני בשחיטת קדשים ופסח, ומאי פירכא דרוב מעשיהם ע"י שליח בהקרבה, הא דנינן כעת למילף משחיטה, ואכן לענין שליחות בשחיטה בזה ה"נ הוי שלוחי דידן, וכמבואר ברשב"א לעיל שם ובנדרים לו.

ונראה דהא דבעי' בעלים בשחיטה, אינו דין עצמי מחמת שחיטה, אלא דעל הבעלים איכא חובת הקרבה של קרבנו, וחייב בטיפול והבאה של הקרבן, ואינו יוצא ידי נדרו עד גמר ההקרבה. [ואף לשי' רש"י בחולין קלט. דיוצא ידי חובת נדרו בהבאה לעזרה, היינו דווקא לגבי חיוב ממון לגבוה, ולא לגבי חיוב קרבן מחמת הכפרה, ואכ"מ.] ולפ"ז נראה דגם להלכה דכהנים שלוחי דרחמנא, היינו דלדין כח ההקרבה אין צריך למנוי שליחות על חלות, ומש"ה ליכא חסרון בשליחות הכהן להקרבה מדין כל מילתא דאיהו לא מצי עבידף כמבואר לעיל כג: [ומ"מ בעי' לשליחות לייחס את מצות ההקרבה לבעלים. ולענין זה הוי שלוחי דידן, דהשליחות מתייחסת לבעלים, ורק דלא בעי' מנוי של הבעלים לכהנים, דרחמנא עבדיה לשלוחי הבעלים, אבל מ"מ יסוד החיוב של ההקרבה הוא על הבעלים. ולכן גם לענין שחיטה, שהיא תחילת ההקרבה, חיובו הוא על הבעלים, אלא דבזה השוחט הוי שלוחי דידן, ולענין שאר העבודות

הכהנים הם שלוחי דרחמנא, וליכא חסרון דאיהו לא מצי עביד, דד"ז נא' רק היכא דבעי' מנוי שליחות מכוחו. עכ"פ יסוד הדברים הוא דהא דבעי' שחיטה בבעלים הוא משום דין ההקרבה שחל על הבעלים. וד"ז מוכרח גם ממש"כ לפנינו בתוד"ה נפקא, ועי"ש במהרש"א לענין דעת בהקרבה, והרי הכא מיירי על שחיטה, ומוכח כמש"כ.

ובזה ניחא דברי הגמ' דמשני דרוב מעשיהן ע"י שליח. היינו דתי' הגמ' דבקדשים, שיש דין הקרבה על הבעלים, רוב מעשיהן ע"י שליח, דהתורה מינתה את הכהנים לשלוחים בהקרבה, וממילא ליכא למילף שליחות מהא דמהני שליחות בשחיטה דקרבנות, דזהו דין מיוחד דמעשיהן וכל דיני הקרבתו, ובכלל זה שחיטה, הוי ע"י שליח וכמש"נ.



מנוי לקרבן פסח

ובעיקר ראית הגמ' מב. ממתני' דפסח דהוא אוכל וכו', יל"ע, דאמאי לא פריך בפשיטות דבקראי דפסח חיובא על כל כל החבורה ולר' יהודה אין הפסח נשחט על היחיד, וא"כ בעי שכולם ישחטוהו, והרי אין שוחטין קדשים בשנים, וע"כ דאחד שוחט בשליחות כולם.

ונראה לי לחדש דבשחט אחד השותפין המנויים בקרבן פסח נתקיימה מצות שחיטה בבעלים, דכיון דיש לו חלק בקרבן, שפיר מהני שחיטתו בלי דין שליחות משאר השותפין. והא דפריך בגמ' להוכיח לדין שליחות מפסח מהך מתני', נראה דעיקר הקו' היא מהא דאחרים אוכלים עמו, אף דהם לא שחטו. והדברים מפורשים בלשון הרשב"א מב. שכתב דמהך דהן אוכלים משלו ע"כ דמהני שליחות [אך בתוס' מב. ד"ה ודילמא משמע דהראי' היא מהא דשוחט לכולן]. ונראה ביאור הדברים, דהמנחת ברוך שם דן דפסח דין בעלים בשחיטה הוי לעיכובא משא"כ בשאר קרבנות, ובפשטות הכוונה דבפסח איכא מצוה מיוחדת על הבעלים לשחוט כדתי' ושחטו, [והריב"ש הנ"ל כתב דמפסח ילפי' דשלוחו הוי כמותו ממש, דמיקרי שחטו]. ונראה דכיון דבפסח נקבע דין הבעלים המנויים רק בשחיטה, דהרי עד השחיטה נמנין ומושכין ידיהם, שפיר להכי בפסח הוי עיכוב בשחיטה ע"י הבעלים, דהבעלים קובע בשחיטה שהוא מנוי על קרבן פסח זה. וזש"כ הרשב"א דמייטי ראיא מפסח, דהם אוכלים משלו היינו דיוצאים ידי פסחם אף שלא שחטו [ומלשון הרשב"א משמע דאם לא מהני השליחות, כיון דלא קיימו את מצות השחיטה אינם יכולים לאכול משלו, אף דהשחיטה והאכילה של הפסח הן ב' מצות]. ולהכי מהא דהוא יוצא אף ששחט לבד בלי שאר הבעלים לא מייטי לשליחות, ומשום דאף דלא כל הבעלים שחטו, ליכא חסרון במצות שחיטה דידיה, וכדפי'.

והנה בס' משנת יעקב למחו' הגרי"נ רזונטל זצ"ל בהל' ק"פ הביא דשאל למרן הגרי"ז דל"ל לקרא דתכוסו על השעה דא"א להמנות אחר שחיטה, תיפ"ל דאם התמנה אחר שחיטה הרי חסרה לו עבודת השחיטה. ותי' לו הגרי"ז דלא בעינן שתהא שחיטה עבורו, וסגי דהוי בעלים בשעת זריקה דאז עיקר הכפרה. וכמו כן להנך דמהני מכירה בקק"ל גם להתכפר חברו, ואם נימא דמהני המכירה גם אחר שחיטה, יקשה דהרי לקונה לא הייתה שחיטה לשמו. ותי' הגרי"ז דסגי בהא דנזרק עליו, דעיקר הקרבן הוא לכפרה ותליא בזריקה, ואין דין שתהא גם השחיטה עבורו,

עכתו"ד. ואכן בשפ"א בפסחים פט כתב דהא דר"ש מודה דאין נמנין על הפסח משנשחט, יראה פשוט הטעם משום דגם השחיטה מכלל המצוה כדכתי' ושחטו אותו כל קהל, ומינה ילפי' ג"כ על שליחות בקדשים, לכך צריך להיות נמנה גם בשעת שחיטה עכ"ד. אך צ"ע, דא"כ למה לי לקרא להכי דא"א להתמנות אחר שחיטה.

ונראה דדברי הגרי"ז הנ"ל שייכי בכל הקרבנות, דסגי דנזרק כשהוא בעלים, וכדמצינו ביומא נ' לחד מ"ד בדמו ואפי' בדמו של פר. אכן בק"פ, דעיקרו לאכילה ויש בו מצות שחיטה על הבעלים, וכמש"כ הר"מ בהל' ק"פ פ"א דמ"ע לשחוט הפסח ב"ד, ושם פ"ח דאכילת בשר הפסח בליל ט"ו מ"ע, הרי דהוי ב' מצוות, וכ"ה בסה"מ נה - נו. ודוקא בפסח הוי ב' מצוות, וחובת הבעלים היא גם בשחיטת הפסח, דהוי מצוה על הבעלים לשחוט את הפסח וילפי' דין שליחות מיניה וכנ"ל. ולפי"ו ודאי דבפסח בעי שיהא בעלים בשחיטה. ואדרבא, ברמב"ם הנ"ל מבואר דזו גופיה הגזוה"כ דתכוסו דילפי' מקרא דתכוסו על השה, דאינו יכול להתמנות אחר שחיטה כיון דבעי שחיטה לשם המנויים. וזהו דילפי' מקרא דבפסח בעי גם שחיטה לשם בעלים המנויים. והיינו דבפסח איכא מצות שחיטה על הבעלים או שלוחיו, ובשחיטה נקבעת בעלות על הפסח, ולהכי בעי שבשעת שחיטה יקבעו המנויים ובעי שישחט על המנויים. וזה גופי' הטעם דא"א להתמנות אחר שחיטה, כיון דבעי' שחיטה לשם המנויים. וכדכתב הר"מ בריש פ"ב דק"פ ולהלן בפ"ב הי"ד דנמנים ומושכים את ידיהם עד שישחט, כיון שנשחט אינו יכול למשוך את ידו "שהרי נשחט עליו". ומפורש דאחר שחיטה אינו יכול להימשך, דכבר נשחט עליו. וזהו הטעם דבעי שחיטה לשם המנויים דבפסח בעי לכ"א שחיטה, וכמש"נ.

ועדיין צ"ע, דממנ"פ כיון דבעי שכל בני החבורה ישחטו בעצמם ולזה השוחט הוי שלוחם, א"כ ל"ל לקרא דמנוי בפסח אינו אחר שחיטה, והרי אם יתמנה אחר שחיטה לית ליה קיום מצות שחיטה, דהרי בשעת השחיטה אין השוחט שליח אלא של כל המנויים עד השחיטה. ודוחק לומר דזהו הטעם דתכוסו דאין מתמנים אחר שחיטה, דזהו דין נפרד דבעי מנוי כשהוא חי, או מגזוה"כ דחיותיה דשה, או משום דבעי שחיטה לשם המנויים מדין לשם מנוי וכדפי'. ואין לומר דמיירי דהשוחט עצמו התמנה להך פסח אחר שחיטתו, דהרי מ"מ בשעת שחיטה לא היה מנוי בהך פסח ואין השחיטה עבורו.

ונראה לומר, דהנה בדין מנוי בפסח ביאר הגרי"ז בספרו בהל' ק"פ דבעי קנין בדמי לקיחתו, והיינו דהוי דין זכיה ממנוית בפסח, וכ"ה בפסקי תוס' ר"פ האיש מקדש אות פ דזכיה והקנאה בעי במנוי הפסח [וראה בזה מש"נ בכנסת ראשונים וזכחים נו ע"ב]. ומעתה י"ל דבלי קרא דתכוסו, הרי למצות שחיטה סגי במה שהתמנה בפה לפסח, ועי"ז השוחט הוי גם שלוחו, ולדין מנוי באכילתו בדמי לקיחתו סגי שישלם אחר השחיטה. ולזה בעי קרא דתכוסו, דכל הלכות מנוי בדמי לקיחתו בעי שיהא עד השחיטה. וכן י"ל נ"מ בהיה זקן וחולה אחר השחיטה דאינו ראוי לאכילה, ולדברי הגר"ח בספרו בהל' ק"פ נפקע המנוי. ונראה דאם החולה אח"כ הבריא, דבזה יש לדון דבשחיטה ודאי דהיה בשליחותו וקיים מצות שחיטה, ואח"כ כשהיה חולה והבריא חזר המנוי, ובזה מסתבר דהמנוי חוזר אף אחר שחיטה. וכיו"ב דן השפ"א שם בנמשך אחר שחיטה דמהני לר"ש, ואח"כ חזר והתמנה, אם מהני כיון דכבר היה מנוי בשחיטה. והסתפק

השפ"א אם המשיכה עוקרת את המנוי למפרע. עכ"פ בכה"ג הרי בשחיטה הוי בשליחותו, ושפיר קיים את מצות השחיטה.

והנה בגמ' מב. ר"ל דמדין מנוי בפסח ילפי' שליחות דממנה אחרים על הפסח. ובתורא"ש הקשה דהשה הוי חולין א"כ ל"ה שליחות בקדשים. ותי' דמסתמא מיירי דהשה כבר קדוש והוי שליחות בקדשים. ויל"ע, דלהגרי"ז דמנוי הוי קנין ממנוי בדמי לקיחתו, א"כ שליחות על מנוי הוי שליחות בחו"מ, ואמאי חשיב שליחות בקדשים. ונראה מוכרח דגם להגרי"ז איכא ב' דינים במנוי - חד מנוי להיות בחבורה דפסח ושישחט גם עבורו, וזה ע"י רצונו להיות מנוי על הפסח, אף אם עדיין לא שילם דמים. ובזה דוקא כתב הגר"ח בספרו דבזקן וחולה נפקע המנוי שלו, דמנוי בפסח שייך רק בראוי לאכילה. ועוד דין איכא, דמנוי בעי לשלם דמים כדי שיאכלו מהפסח מדין בעלים. ומעתה בשולח להיות מנוי על פסח, הוי שליחות בקדשים, דרצונו לחול עליו דין של אחד מחבורת הפסח.



שליחות בהפרשת תרומה

בגמ' נדרים לו. מבע"ל בתורם על תבואת חברו שלא מדעתו אם מהני, ונפסק להלכה דמהני. ובעונג יו"ט בסימן קט מבואר דבתרומה איכא ב' חלויות - האחת מה שמחיל על התרומה שם תרומה, ובזה בעי כח בעלים, והב' שמחיל היתר בשיריים שהם מותרים באכילה. ובתורם משלו על של חבירו כדי להחיל תורת תרומה על שלו א"צ לדין שליחות, כיון שהוא הבעלים על פירותיו, אלא דבעי כח להתיר שיריים שאינם שלו. ובזה אמרי' דא"צ כח בעלים, אלא דאם הבעלים אינו מעכב יכול לחול ההיתר ע"י אחר שאינו בעלים. ורק בתורם משל חברו על של חברו בעי שליחות, משום דאין לו כח להחיל תרומה בפירות חברו. ועד"ז כתב בקובץ הערות להגרא"ו ביבמות סימן עב סק"ד.

וברמב"ם פ"ד מתרומות ה"ב כתב ולא התורם את שאינו שלו "שלא ברשות הבעלים". וצ"ב כוונת הר"מ שלא ברשות בעלים, הא הוי אינו שלו. ובדרך אמונה שם כתב דאתי לומר דהפריש שלא בשליחותו. ותמוה, דבאינו שלו לא יהני כלל רשות בעלים. ועיקר הגמ' בקדושין מא: צ"ב, דלמה ליה קרא דאינו מפריש באינו שלו. ונראה מוכרח בשי' הרמב"ם דעיקר החסרון הוא דהוי שלא ברשות בעלים, ולהכי הר"מ שם סתם דבתורם משלו על של אחרים הרי"ז תרומה, ולא הזכיר דמהני מדין זכיה, וכסוגין [ועי' במעדני ארץ שם שהעיר בזה]. אלא דאה"נ עיקר הטעם דמהני הוא דכיון דליכא הקפדת הבעלים שוב מהני כמו במפריש בשל הפקר. ולפ"ז להפרשת תרומה אין צריך לדין שליחות ממש, וסגי בגלוי דעת דכל הרוצה כדי שיוכל להפריש על של חבירו.

ויסוד שי' הרמב"ם בנוי עפ"י הירושלמי בפ"ק דתרומות, דמבע"ל אתם פרט לתורם את שאינו שלו מה את עביד ליה כתורם את שאינו שלו או כתורם את של חברו ע"כ. וביארו המפרשים שם דהספק הוא אם בעי' דין בעלים להפרשה, כמו בכל חלות קנין, או דלא בעי' בעלות בחיוב, אלא דבשל חברו אינו יכול לתורם דחברו מעכב. ונ"מ לתרומה של הפקר. ודנו

האחרונים אם הספק הוא גם כשהתרומה משל הפקר או דוקא כשהתרומה משלו ומפריש על של הפקר. ויעוי' באחיעזר יור"ד סימן לז אות ד שכ' דהספק הוא בגוונא שגם התרומה משל הפקר, מי נימא דאינו יכול להתפיסה בקדושה, אבל משלו על של הפקר מהני, א"ד דגם אם התרומה משל הפקר מהני, דכיון דאינו ברשות אחר ואין דעת אחרת מעכבת בזה יכול להפריש. ומבואר דלא בעינן לחלות דין בעלים על ההפרשה, אלא דאינו יכול להפריש על של אחר, הואיל ואיכא רשות אחרת. ונראה דזו כוונת הר"מ בה' תרומות שם, שכתב את שאינו שלו "שלא ברשות הבעלים", ולכא' באינו שלו לא יהני כלל רשות בעלים. אלא מוכח דעיקר החסרון הוא דהוי שלא ברשות בעלים. ובזה ניחא שיטת הרמב"ם דפוסק דיכול לתרום משלו על של חברו, אף דבגמ' נשאר בספק, דהר"מ פוסק כירושלמי דמהני לתרום על הפקר וה"נ מהני לתרום על של חברו. ומצינו כיו"ב בדברי הגר"ח בהל' זכיה לגבי חילול מע"ש, דיכול לחלל גם בהיות הפירות הפקר ולא בעי בעלות בחיוב. וביאר בזה לגבי מופלא הסמוך לאיש דפדינו במע"ש פדוי. והקשה הגר"ח דמ"מ איך יחלל מע"ש של אביו, הא בעי שליחות ואין שליחות לקטן. ותירץ הגר"ח דכיון דפדיון מע"ש מהני בשל הפקר ורק בשל חברו הוא המעכב, כל דיהיב רשות יכול להפריש מכוחו גם בלי תורת שליחות. ושפיר י"ל כן בדעת הר"מ גם גבי תרומה, דכיון דמהני בשל הפקר וכדברי הירושלמי, שוב לא בעינן שליחות.

אך צ"ע, דאיך ילפי' דין שליחות בתרומה מאתם גם אתם, והרי בתרומה ל"ב שליחות. ונראה, ובהקדם דברי האו"ש בפ"א מהל' מקוואות הנ"ל, שכתב בהא דילפי' שליחות בשחיטת פסח, אף דדין בעלים בשחיטת פסח אינו לעיכובא כלל. ותי' האו"ש דכיון דבפסח איכא מצות שחיטה בבעלים, לזה בעי דין שליחות לקיים לבעלים את מצות השחיטה, אבל להכשר הקרבן לא בעי שליחות, וזהו דילפי' מושחטו כל קהל עדת ישראל דמהני לזה דין השליחות עי"ש. ומעתה נראה דגם בשליחות דתרומה משל חברו על של חברו, כל דין השליחות הוי שליחות מעשה לקיים מצות הפרשה לבעלים, אבל לחלות הפרשה לא בעי דין שליחות וסגי בנתינת רשות. ונמצא לפ"ז דבמפריש משל חברו על של חברו וכן משלו על של חברו הוי רק דין שליחות על המעשה אבל ל"ה שליחות על החלות, דלענין חלות ההיתר על השירים ל"ב לדין בעלים, דהא לירושלמי מהני גם בשל הפקר וכמש"נ.

ובגמ' קדושין מא: ילפי' מקרא מיוחד ולא התורם שאינו שלו, הרי דאי לאו קראי ס"ד דמהני. ועי' במהרי"ק על הר"מ בתרומות שם, שכתב דכיון דעומד להפרשה לית ליה לבעה"ב קפידא וכו'. ומוכח דעיקר מה דאינו מפריש בשל חברו הוא משום קפידא דבעה"ב, וכמש"נ. ולפ"ז י"ל דבתרומה לא יהי' חסרון דאיהו לא מצי עביד, וכדברי הסמ"ג שהביא המשנ"ל בפ"ד מתרומות ה"א דעושה שליח לתרום על דבר שלא בא לעולם. דכתב הסמ"ג בעשין קלד דעושה אדם שליח להפריש תרו"מ מכל התבואות שיהיו לו עד עולם, והקשה המשנ"ל דנימא כל מילתא וכו' ל"מ שליח עי"ש. וי"ל דהסמ"ג ס"ל דגם בכה"ג חשיב שליחות על המעשה, וא"כ נמצא דבכל גוונא בשליחות דתרומה ליכא להאי דינא. אולם יל"ע מהא דלא מהני שליחות לגוי בתרומה משום דליתא בתרומה, ואם הוי שליחות מעשה אמאי יש חסרון של אינו בתורת. אכן י"ל דאדרבא בזה ניחא היטב הא דהר"מ הביא פסוק נפרד בפ"ד ה"א דגם אתם וכו' ולא אמרינן

דתיפוק ליה דליתא בדנפשיה. וכבר הקשה כן בשעה"מ שם, דלהר"מ לשיטתו דפסק כחכמים דגוי אינו בתורת תרומה, א"כ בלא"ה אינו נעשה שליח, כיון דגוי ל"ה בתורת תרומה. והר"מ לשיטתו דס"ל דשליחות דתרומה הוי שליחות על מעשה, ובוזה ל"ב שיהא בתורת, ולכן הר"מ לשיטתו הוצרך לומר מיעוט מגזה"כ דבני ברית למעט גוי משליחות בתרומה. והארכתי בזה בספרי משא יד ח"ד בפרשת קרח, קחנו משם.

והנה בעונג יו"ט סימן קט ד"ה הנה כתב דלהכי יכול לתרום משלו על של הפקר, כיון דלהתיר את השיריים ליכא עיכוב מאדם אחר. ולכא' נראה כדבריו מהא דא' בב"ק סו. דגולן שתרם תרומתו תרומה וקונה את הגזילה בשנוי השם ובאים כאחת. ומבואר דחל היתר על השיריים. וצ"ע, דבשיריים לא נעשה שנוי כלל. וע"כ דכדי להתיר את השיריים לא בעי כח בעלים, וכמש"נ. [ובכתבי הגר"ח משמע דכיון דאינו ברשות הבעלים לית ליה זכות לעכבו שלא תחול התרומה].

[ונ"ל עוד דתליא במח' רש"י ותוס' המפורסמת ביבמות פו אם בטבל מעורבת התרומה, ונמצא דבהפרשה ל"ה חלות חדשה כמו הקדש אלא בירור החלקים, ולהכי לא בעי' לזה לדין בעלים, וסגי ברשות מהבעלים. וראה עוד בזה בעונג יו"ט סימן לג בהגה וסימן קיד. ובאתון דאורייתא כלל ב כתב דלשיטת רש"י איסור טבל הוא מחמת דמעורב בו תרומה, ולתוס' טבל הוי איסור עצמי. ומה שהקשו תוס' דלא ליתסר טבל לכהן, ראה באתון דאורייתא ובקוה"ע שם שתי' דהיתר אכילת תרומה לכהן אינו אלא לאחר ההפרשה. ובס' יהגה האריה פסחים לג, א כתב בישוב קו' רע"א שם דלא שייך להפריש תרומת חמץ, כיון דאסו"ה לאו ידידה. דלשיטת רש"י דבטבל מעורב התרומה ובהפרשה רק מברר שזהו התרומה, א"כ יכול להפריש גם באסו"ה, ורק אם נימא דבהפרשה מקנה לכהנים לא היה מהני הפרשתו. אולם עי' בתוס' פסחים לח, א ד"ה אתיא שכתב בשם ר"י דאתרוג של טבל לא חשיב שלו כיון שצריך ליתן לכהן וכו', וכ"ה בתורא"ש שם, ובתוס' בסוכה לה, א ד"ה אתיא. ומשמע קצת דס"ל דגם קודם הפרשה מעורב בטבל חלק הכהן].

ובאור שמח שם הקשה מהירושלמי בכורים פ"א ה"א דא' שם דנגזל אינו תורם לפי שאינו ברשותו. והקשה האו"ש דזה סותר לירושלמי בתרומות הנ"ל דמהני לתרום משל הפקר. ותי' האו"ש דבאינו ברשותו גרע, דכיון דלגולן יש קנייני גזילה הוי קצת שלו ולהכי אינו יכול לתרום. ומבואר דמחמת הקנייני גזילה הוי ריעותא בבעלות הנגזל. ועי' ברע"א בפסחים לג. בגה"ש הנ"ל שנקט דא"א להפריש תרומה באינו ברשותו, ולכן הקשה גבי תרומת חמץ דלא יהני כיון דחמץ הוי אסו"ה והוי אינו ברשותו. ולפי דברינו י"ל דבאסו"ה, דהוי אינו ברשותו, ה"נ יכול להפריש תרומה, ולא גרע מהירושלמי דמפריש בשל הפקר. וה"נ באסו"ה אפי' אם הוי אינו שלו יהני, כיון דאין כאן רשות אחרת המעכבת. ודוקא באינו ברשותו דגזילה, דהוי ריעותא בבעלות הנגזל, בזה אינו יכול להפריש תרומה, וראה מה שביארתי בזה במאמרי באוצר גליון צ אייר שנה זו בעמוד רכג ולהלן.

וברמב"ם בהל' תרומות פ"ד ה"ב דפסק דתורם על של חברו תרומתו תרומה. והכס"מ כתב דמקורו מבעי' הגמ' והמסקנה בנדירים שם דטובת הנאה בתרומה הוי של התורם. וכבר העיר

המשנ"ל דמאי שייכי אהדדי, דאפי' נימא דבעי' דעת הבעלים לתרומה, מ"מ י"ל דהוי של התורם. והנה כבר ציין הרע"א שם לדברי הב"י בסי' שלא, ושם הוסיף הב"י, דאי צריך דעת בעלים פשיטא דטובה"נ של בעל הכרי, דהא כיון דתורם שליחותיה קעביד אינו בדין שיהא טובה"נ של תורם, ע"כ, וצ"ב בדבריו. והגר"א בשו"ע שם סקע"ג העיר בדברי הר"ן מפורש דלא כב"י, דהרי הר"ן כתב דאף לרבנן שרי לתרום על של חברו, דכיון דטובה"נ של תורם אדעת' דנפשיה עביד וכו', הרי דאף דתורם בעי דעת חברו, מ"מ הטוה"נ לתורם.

ונראה דהמח' בזה היא במה שיש לחקור בעיקר דין טובה"נ שיש בתרומה [והמחנ"א בהל' טובה"נ סימן א ביאר דגם למ"ד טובה"נ אינה ממון, ל"ה ממון רק למכירה וקדושין, אבל ודאי ל"ה כאין בו ממש, ואית ליה זכות זו שא"א ליקח ממנו. וכע"ז במקור חיים לנתיבות בדיני חמץ, שביאר דאינה ממון היינו דל"ל ממון בגוף הדבר וכו', ומה"ט שייכא ירושה בטובה"נ, ואכ"מ] - אם הפי' דהטובה"נ הוי שיור מזכות הבעלות שהייתה לו בתבואה, שהרי התרומה היתה שלו. ולהכי גם אחר שהפריש ונעשה לממון השבט, נשארה לישראל זכות זו לתתו לאיזה כהן שירצה. או דהטוה"נ הוי זכות מחודשת דנתנה לו התורה, והרי חזינן דבמתנ"ע דלא כתי' ביה נתינה אלא עזיבה ה"נ ליכא לבעלים טובה"נ. ובעונג יו"ט סימן קד בהגהה נקט דהוי ידי' מחמת דהתבואה שלו ונשארה לו בעלות דטובה"נ. אכן נראה דזו פלוגתת הב"י והגר"א, והיינו דאם נימא דהוי שיור לא שייכי דברי הב"י, דשפיר י"ל דאפי' אם בעי' דעת בעלים, מ"מ הטובה"נ של התורם, וכדברי הר"ן, דכיון דהוי תבואה ידי' נשארה לו זכות זו. וזו גם סברת הר"ן דהמדיר עביד אדעת' דנפשיה דבעי לטובה"נ. אמנם הב"י ס"ל דהוי זכות חדשה, ובזה ס"ל דאם בעי' דעת, שייכא הך טובה"נ לבעלים דשאר הטבל.



הרב יהושע ון דייק*

ראש ישיבת איתמר

מיהו המוסמך והראוי לערוך חופה וקידושין

מיהו המוסמך לסדר חופה וקידושין בישראל?
האם מותר לרב לסדר חופה וקידושין במקום שיש מרא דאתרא?
למי העדיפות בכיבוד סידור חופה וקידושין, לרב או לראש ישיבה?



א.

מקור הדין

בגמ' בקידושין (דף ו' ע"א) מובא: "הא דאמר רב יהודה אמר שמואל כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם". כתב רש"י (ד"ה בטיב גיטין) - בהלכותיהן. כלומר, מי שאינו בקי בהלכותיהן "לא יהא לו עסק עמהן" - להיות דייק בדבר, שמא יתיר איסור ערווה וזהו עיוות שאינו יכול לתקן". וכן מובאת מימרא זו בהמשך הגמ' בדף י"ג ע"א. ומשמע שבקיאות זו לדעת בטיב גיטין וקידושין, נדרשת דווקא לדיין העוסק בכך בפועל.

וקשה, מדוע הקדימה הגמ' גיטין לקידושין? ותירץ המהרש"א (שם) שזה מפני שמסכת גיטין קודמת למסכת קידושין, וכמו שביאר הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה שסידרו את המסכתות עפ"י סדר הפסוקים "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה... והלכה והיתה לאיש אחר" (דברים כ"ד א'-ב').

עוד ביאר המהרש"א, שדיני גיטין חמורים יותר מדיני קידושין, ולכן כוונת הגמ' (עפ"י רש"י) לדיין הדין דיני קידושין של אשה שנתגרשה, שאם אינו יודע בטיב גיטין לבדוק האם נתגרשה כראוי, נמצא שהתיר אשת איש לעלמא. ומשמע מדבריו, שלסידור חופה וקידושין לכלה רווקה, אין חיוב שהמסדר יהיה בקי בטיב גיטין וקידושין.

ובעיון יעקב (שם ד"ה כל) כתב ששמואל נקט בדרך לא זו אף זו, כלומר שאפי' בקידושין, שהם מצווה, יש למנוע ממי שאינו בקי לדון בזה. ובגמ' בהמשך (שם דף י"ג ע"א) הוסיף רב אסי בשם ר' יוחנן, שמי שאינו בקי בדיני גיטין וקידושין ואעפ"כ דן בהם, הרי שדינו קשה לעולם יותר מדור המבול, עיי"ש.

והקשה התוס' רא"ש (שם דף ו' ע"א ד"ה לא יהא לו עסק עמהן) מאי שנא גיטין וקידושין, הרי אפי' בשאר דינין ואיסור והיתר נמי אם אינו בקי לא יורה ולא ידון?

(א). לרפואת תלמידינו היקרים שמואל בן בת שבע הי"ו ורועי חיים בן מירב הי"ו, שנפצעו בקרב ברפיח.

ואכן, מובן יותר מדוע בעניין זה דינו קשה כדור המבול, כי בפסיקתו המוטעית הוא יכול להביא ממזמרים לעולם. אלא שהביטוי "לא יהא לו עסק עמהן" נכון גם בהלכות איסור והיתר שאסור להורות למי שאינו בקי. וא"כ קשה, מדוע איסור זה נאמר רק על מסדר גיטין וקידושין? ותרין התוס' רא"ש בשם ה"ר עזריאל "פי' שלא ידבר עם הנשים על עסקי קידושין לקדשם, דלפעמים שתהא מקודשת באמירתו או מאורסת (נ"א מגורשת) ולא יבין". וכן מובא בתוס' אצלנו (דף ו' ע"א ד"ה לא יהא לו עסק עמהן).



ב.

הבקיאות הנדרשת

הכלל שנקבע בסוגייתנו, שמי שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהן, הובא לעיל (קידושין דף ו' ע"א) בקשר לדינו של רבי יוסי, שאם היה מדבר על עסקי גיטה וקידושה ונתן לה גט או קידושין- דיו. ולכן שאלת הגמ' הייתה - האם ידיעת דין כזה נחשבת להכרחית, ובלעדיה לא יהא לו עסק בגיטין וקידושין. והמסקנה היא, שאכן ידיעה זו הכרחית.

וביאר רש"י (שם ד"ה לא שמיע ליה) שהספק היה האם דינו של רבי יוסי שכח, ולכן אי אפשר להתעסק בגיטין בלא ידיעת דין זה, והמסקנה היא שאכן דין זה שכח.

מבואר אפוא, שלדעת רש"י הדיינים חייבים להיות בקיאים בדינים השכיחים בלבד, דהיינו שבהלכות העיקריות עליהם לדעת את ההלכה המדויקת. ובלא ידיעה בדברים אלו, הם לא יכולים לשמש כדיינים, שמא יתירו איסור ערווה.

ובחידושי תלמיד הרשב"א (שם) מצינו ששאלת הגמ' היתה, האם על הדיין לדעת רק את העובדה שיש חילוקי דעות בנושא הנידון, או שעליו לדעת גם את פסק ההלכה, והמסקנה היא שעליו לדעת גם את פסק ההלכה.

לעומת זאת, בשו"ת הריב"ש (סי' רע"א) כתב, שעל הדיין לדעת רק את הפסקים, אך אינו צריך להתמצא בבידור הדברים שהם 'היות התוספות וגליוניהם'.

המאירי כתב (שם) שצריך הדיין לדעת את ההלכות הכתובות בתלמוד, ואז "יורה אע"פ שאפשר שהרבה ספקות מתילדים בעניניהם, שכל הלמד הלכותיהם, יודע הוא באיזה דבר ראוי להורות לאיסור או להיתר ובאיזה דבר ראוי לחוש ולהניח מקום לספקות".

ועיין במהרש"א (שם חידושי הלכות) שדייק מלשון התוס' והרא"ש, שהם אינם סוברים כרש"י שצריך שידע את פסקי ההלכה, אלא באמת די בידיעה שיש בירורי דברים בנושא. ומי שידע את המחלוקות בנושאים האלו, אף אם אינו יודע את ההלכה, מן הסתם לא יכשל, אלא יחמיר לצאת אליבא דכו"ע.

עד כה, דיברנו על הדרישות שצריך להיות לדיין העוסק בענייני גיטין וקידושין, ומשמע שאין הלכה זו מתייחסת כלל לרב המסדר חופה וקידושין. ולקמן נביא מחלוקת אחרונים מה הן הדרישות הנצרכות לעורך חופה וקידושין, גם אם אינו משמש כדיין.

ג.

פסק הלכה

הרי"ף והרמב"ם לא הביאו דין זה להלכה. וקשה, מדוע השמיטו דין זה? ושואל סוברים הם, כפי שכתבנו, שאין כל חידוש בדין זה, ובכל הלכות התורה, מי שאינו בקי בהם אסור לו להורות. ומה שחמור יותר בדיני גיטין וקידושין, שהגמ' אמרה שקשין יותר מדור המבול, זה בגלל חומרת העניין. ועל כן גמ' זו נחשבת כאגדתא. וע"כ לא כתבו דבר זה להלכה, שהרי כבר כתב הרמב"ם את חומרת מי שאינו הגיע להוראה ומורה בהלכות ת"ת (פ"ה ה"ד).

אבל הטור והשו"ע הביאו זאת להלכה (אה"ע סי' מ"ט ס"ג), וז"ל: "כל מי שאינו בקי בטיב גיטין וקידושין – לא יהא לו עסק עמהם להורות בהם, שבקל יכול לטעות ויתיר את הערווה, וגורם להרבות ממזרים בישראל".

וחזר על כך השו"ע בסדר הגט (סעיף ק"א), וז"ל: "מאד יש לזהר שלא להשתדל בענין גיטין, אם לא שיהא בקי בהלכות גיטין, כי רבו בהם הדקדוקים ובנקל יכול אדם לטעות בהם והוא פיסול ממזרות, וצור ישראל יצילנו משגיאות אמן".

ומהרמ"א באה"ע (סי' קמ"א סעיף ל') משמע, כי אם מוכח שמסדרי בגט היו עמי הארץ, יש לחוש לכשרות הגט. וכן כתב הרמ"א ביו"ד (סי' רמ"ב סי"ד) וז"ל: "י"א דמי שאינו מוסמך למורנו, ונותן גיטין וחליצות, אין במעשיו כלום ויש לחוש לגיטין וחליצות שנתן, אם לא שידוע לכל שמומחה ברבים הוא, רק שמצד ענוה ושפלות אינו מבקש גדולות. ויש חולקים ומקילים, ובמקום עיגון יש להקל אם כבר נתן גיטין וחליצות, אבל לא בדרך אחר כי מנהגן של ישראל תורה".

וכתב הט"ז שם (אה"ע סי' מ"ט ס"ק א') דמרש"י שכתב שלא יהא דייקן בעניינים אלו, משמע שבסידור הקידושין תחת החופה אין קפידא, כיוון שאין שם הוראה.

והוסיף הט"ז, שאף שמשמע מדיוק זה בגמ', שאף בסידור נתינת גט יהא הדין זהה, דהא השו"ע כללינהו את גיטין וקידושין בחדא מחתא. אך לפי האמת אינו כן, דבסידור קידושין אין שם הרבה פרטים באותו סידור, ואין מצויין שינויים ששייך בהם הוראה. אבל בסידור גיטין יש הרבה מאד פרטים "וזהו בכלל הוראה, ואין ליתן לסדר גיטין אלא למומחה ברבים".

והוסיף הט"ז (שם) "וכן המנהג בינינו שמכבדין בסידור קידושין אפילו אינו למדן גדול, משא"כ בגט".

והט"ז דייק דבריו מדכתב השו"ע "לא יהא לו עסק עמהם להורות בהם", משמע שהאיסור הוא בהוראה, ולא בסידור חופה וקידושין. וכן הסכים עמו הבית שמואל (שם ס"ק ד'). וכ"כ הבאר היטב (שם ס"ק ב'). וכ"כ המהרש"א (שהבאנו לעיל) בחידושי אגדות קידושין (דף י"ז ע"א) שהטעם שהגמ' הקדימה גיטין לקידושין "דבקידושין לחוד הכל יודעים בו. גם להתיר פנויה לאיש הוא דבר קל. ולזה נשתרבו המנהג בדורנו שנותנים רשות לכל אדם היודע קצת לעסוק בקידושין, משא"כ בגיטין" עיי"ש.

יוצא לפי דברי הט"ז הבית שמואל והבאר היטב, שרב ת"ח, יכול לערוך חופה וקידושין, "אפילו אם אינו למדן גדול".

אך פשוט גם לשיטתם שמסדר החו"ק צריך להיות בקי היטב בדיני הקידושין והחופה וכל ההלכות השכיחות בהם. וכן הוא צריך להיות ת"ח, כדי שאם תתעורר שאלה בקידושין או בכתובה, שלא ייצא מכשול ח"ו.

אולם בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' קכ"א), הביאו בפת"ש (אה"ע שם ס"ק ב'), חולק על הט"ז ועימיה, וסובר דהגמ' לא הקפידה דווקא על דיין שלא ידון בגיטין וקידושין אם הוא אינו בקי, אלא "הכוונה היה שלא יסדר קידושין וגיטין לכתחילה, אם לא שהוא מומחה לרבים שיודע בטיב גיטין וקידושין". וסובר השבו"י, שגם זה נכלל בדברי רש"י "שלא יהא דיין בדבר", כי זה כולל גם סידור חופה וקידושין. ולכן נקטה הגמ' "לא יהיה לו עסק עמהן", שלשון "עסק" משמע שלא יתעסק בשום התעסקות של גיטין וקידושין, בין אם יהיה דיין ובין אם יהיה רק מסדר חופה וקידושין.

והוא מוכיח כן גם מהתוס' בקידושין, שהרי הגמ' בקידושין (דף ו' ע"א) אמרה בשם רבי יוסי, שאם היה אדם מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושה ונתן לה גט או כסף לקידושין, ולא פרש לשם מה הוא נותן לה, דיו בכך, והגט או הקידושין חלים. ובהמשך הגמ' מובא "אמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי". ושאלה הגמ' (שם) האם מה שנאמר בשם רב יהודה אמר שמואל: כל שאינו ידוע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לא עסק עמהם, האם זה נאמר אפי' על דיין שאינו יודע שהלכה כר' יוסי, שאם עסוקים באותו עניין הקידושין או הגיטין חלים?

והתוס' (שם ד"ה אפי' לא שמיע ליה) כתבו שמדובר ב"אדם שנתמנה אגיטין וקידושין", וצריכים אנו להודיעו שהלכה כר' יוסי כנ"ל. והגמ' מסיקה, שאה"נ שאדם שנתמנה אגיטין וקידושין (עפ"י תוס') חייב לדעת הלכה זו, כי זה דבר שכיח. ואם אינו יודע הלכה זו, אי אפשר למנותו להיות אחראי על גיטין וקידושין.

א"כ משמע מדברי התוס', שגם על קידושין היו ממנים ת"ח מומחה לדבר שבקי בכל הדינים, ואין הגמ' מדברת רק על דיין שדן בענייני גיטין וקידושין.

והוסיף השבו"י להביא ראיה משו"ת מהר"י וייל (סי' פ"ה), וז"ל: "ההוא גברא דשמיא אברהם אשר מתנשא ליתן גיטין וחליצות, ולא נטל רשות משום גברא רבה, ואין אנו יודעים אם הוא מומחה ומוחזק בטיב גיטין, נראה דאפי' בדיעבד אינו גט, וכל גיטין שנתן פסולים" עיי"ש. ואף ששם כתוב שהתנשא "ליתן גיטין וחליצות" ולא כתוב קידושין, אעפ"כ כתב השבו"י שאין הבדל, ומה שלא כתב גם על קידושין, זה מפני שלא נשאל אלא על גיטין וחליצות, אך אה"נ שבקידושין ג"כ הדין זהה.

ולכאורה מדברי המהר"י וייל קשה להביא ראיה להוכיח כן גם על סידור קידושין, שהרי הוכיח המהר"י וייל את דבריו מהגמ' בחולין (דף ט' ע"א), ששם מובא שאם אינו יודע הלכות שחיטה, אסור לאכול משחיטתו, והוסיף "כ"ש גבי גיטין, דיש בהן הרבה דקדוקים והרבה חילוקים, ובקל יכשל אדם בו שיפסל הגט. וכמה פעמים שמענו שגדולי ישראל נכשלו בו

שאפילו היו רגילים וזהירים ויראי השם, ולא בחינם הרגילו הקדמונים ששום אדם לא יסדר גט או חליצה אא"כ נטל רשות מגברא רבה. ובסוף גיטין כתב האשרי וז"ל ומאד יש לזהר לכל אדם שלא ישתדל בעניין גיטין אם לא שיהא בקי בהלכות גיטין, כי רבו בהו הדקדוקים ובקל יכול אדם לטעות בהן, והטעות בהן פסול ממזרות, עכ"ל... וכ"ש האי גברא, שהתרו בו כמה גדולי אשכנז שלא יהא לו עסק בגיטין" עיי"ש. הרי מפורש שמדובר בנתינת גיטין, שבהם רבו הדקדוקים והחילוקים, ובהם מצינו כפי שכתב, שאף גדולי ישראל נכשלו בו. והובאו דבריו ברמ"א (יו"ד סי' רמ"ב סעיף י"ד) עיי"ש.

וצריך ליישב, שהשבו"י סבירא ליה דכיוון שהמהר"י וייל הביא בסוף דבריו את הגמ' בקידושין האומרת שכל מי שאינו בקי בגיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהן, משמע שה"ה בקידושין. ומה שדיבר על גיטין זה רק כי על כך נשאל.

ואכן מצאנו מפורש כן בשו"ת מהר"מ מינץ (עמ' תק"מ הוצאת מכון ירושלים), וז"ל: "יש בענייני קידושין הצריכים לפני ולפנים שלא אוכל לבאר. ואמרו חכמים (קידושין ו' ע"א) מאן דלא ידע בטיב גיטין וקידושין לא יהא עסק עמהם, לכך מנהג יפה שנהגו קדמונינו שלא יעשה שום אדם ברכת אירוסין ונישואין כ"א ברשות ובהתרת רב ומנהיג". הרי מפורש שהבין גמ' זו לא רק לדיין הדין בענייני גיטין וקידושין, אלא אף לרב המסדר חופה וקידושין, שלא יעשה שום אדם כן אלא ברשות ובהתרת רב ומנהיג. וכ"כ בשו"ת מהר"י ברונא (סי' רע"ח), עיי"ש.

מכל הנ"ל הוכיח השבות יעקב (שם) שלכן תקנו תקנה קבועה "שלא ליתן קידושין בלתי התרת הרב שהימחו עליהם". והוא מוסיף, שאע"פ שגם במינויים אלה לא תמיד התמנו הראויים, וכלשונו "אע"פ דגם לפעמים נמצא איזה רבנים שנתמנה בשביל ממון או קורבה וכל רוח אין בקרבם, מ"מ הוא דבר דלא שכיח" עיי"ש.

ואף שיש עדיין הבדל בדקדוקי הדינים בין גיטין לקידושין, מ"מ סובר השבו"י שאף בקידושין יכולות להיות תקלות גדולות, ואף הם נקראים "דברים גדולים" שעליו נאמר "כל הדבר הגדול יביאון אלי". ולכן הוא מסיק "ובודאי לא בחינם הורגלו בדורות הללו שאין מסדירין קידושין בלתי התרת הרב כי יש לחשוש להרבה מכשולים שיבוא לקדש ח"ו איסור ערוה ואיסור שניה כאשר קרה בזמננו כמו זה שלוש שנה במדינות אלו שסידר 'מורה רעה' אחד קידושין לאיסור שניה אשת אחי אם, וכה"ג יש לחוש שיתנו קידושין למעוברת ומינקת חבירו, ובלתי הבחנת ג' חודשים, וכהן לגרושה וחלוצה, ולא לחינם אמרינן בש"ס דקידושין דף י"ג וקשין לעולם מדור המבול".

ובסוף התשובה של השבות יעקב הוא הביא תשובה של רבי יחזקאל קצנלבוגן, בעל שו"ת כנסת יחזקאל, שאמנם הסכים עם מסקנתו של השבו"י שלא לתת לאינו מוסמך לערוך חופה וקידושין, אך חלק על השבו"י בראייתו מהגמ' בקידושין שאמרה "כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם". וס"ל שאכן רש"י דקדק דווקא לומר "להיות דיין בדבר", ולא התכוון לאסור להיות מסדר קידושין. וראייתו לכך היא, שמימי התלמוד לא מצינו מסדרי גט או מסדרי קידושין, אלא גירשו בפני ב' עדים וכן קידשו בפני ב' עדים. ולכן ברור לו שרש"י התכוון דווקא לדיין, שאסור לדיין שאינו מומחה ובקי בטיב גיטין וקידושין לדון בדבר.

ראיה נוספת הביא השבו"י (שם) מגמ' גיטין (דף ה' ע"ב) שבר הדיא רצה להביא גט מעירו שבחו"ל לא"י, ושאל לרבי אחי "דהוה ממונה אגיט"י כיצד לנהוג. ורש"י (שם ד"ה ממונה אגיט) ביאר "דקיי"ל (קידושין ו' ע"ב) כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהן והו ממנו גברא רבה לאוריי היכי נעביד". והוכיח השבו"י משם, שאין לערוך גיטין וקידושין בלא ממונה בדבר הבקי בדינים ויודע להורות בהן. ואף על ראייה זו חלק הכנסת יחזקאל וסבר שאין ראייה מהתם, דרבי אחי היה דיין ממונה על הגיטין ובר הדיא ידע שרבי אחי בקי בדינים, ולכן בא אליו לשאול איך יעשה. ועוד, ששם מדובר על גט ע"י שליח, ובוה יש דינים רבים ולכן היה צריך ממונה. אך מעיקר הדין לא חייבים לערוך קידושין ע"י ממונה ואפי' גיטין, מעיקר הדין לא היה צריך ממונה.

אך כל מחלוקתו היא, האם זהו דינא שנלמד מהגמרא או תקנה מאוחרת יותר. אבל למעשה הוא הסכים עם מסקנתו של השבו"י, שבימינו אין אפי' לערוך קידושין בלא הסכמה או סמיכה המקובלת, וכמ"ש (שם) "וכל הגאונים בכל ארצות פולין ותוגרמא ואשכנז, וקבלה בידינו שהם קיבלו מרבני צרפת שהיו בימי ר"ת, שגזרו ואמרו שלא יסדר שום אדם קידושין כי אם הוא שנבחר לרב או מורה צדק בקהילתו בקהילה או מדינה או גליל... ופוק חזי מה עמא דבר בכל תפוצת ישראל, ומימיו לא שינה בה אדם, ואשר איננו יודע בטיב קדושין לא יעשה מאמר קידושין, וכ"ש חליצה ופרושין ומעולם לא שמעתי שעבר בה אדם". ותשובה זו כתובה ג"כ בשו"ת כנסת יחזקאל (אה"ע סי' ע"ב) בסגנון אחר, אך דבריו זהים לחלוטין לתשובתו הכתובה בשבו"י.

וכ"כ בארץ הצבי (אה"ע סי' מ"ט ס"ק ד') לחלוק על הט"ז והב"ש, שלא רק בגיטין צריך מומחה לדבר, ז"ל: "והנה באמת לסדר הקידושין נמי יש כמה דינים, לכן יש למנוע מלסדר הקידושין מי שאינו בקי בטיב קידושין" עיי"ש.

ואף בשו"ת דברי מלכיאל (חלק ד' סי' קי"ט) ס"ל דאף מסדר קידושין צריך להיות בקי. והוא מוכיח כן מהגמ' בקידושין (דף ו' ע"א), שהרי הגמ' אמרה שם שאפי' אם לא היה בקי בכך שנפסקה הלכה כר' יוסי, שאף אם נתן קידושין ולא פרש שנותנם לשם קידושין, אלא דיבר עם האשה קודם לכן על עסקי קידושיה ועסוקים באותו עניין, אעפ"כ היא מקודשת. וזו הלכה שאינה שכיחה במציאות. ואם גם מי שלא בקי בהלכה זו לא יכול לעסוק בקידושין, א"כ כ"ש שצריך אותו מסדר קידושין להיות בקי בשאר ההלכות בענייני קידושין "שיש בזה הרבה הלכות חמורות" (דברי מלכיאל שם). והוסיף הדברי מלכיאל, שלמרות שמהט"ז והב"ש לא משמע כן, והם סוברים שאין בכלל זה סידור קידושין, אך השבו"י חלק עליהם. ולדעתו נראים דבריו יותר עיקר "דגם בקידושין יש הרבה דינים, וגם יש הרבה דינים בדיני עריות ושניות ובתוך ימי הבחנה והנקה וגרושה לכהן והכל צריך המסדר לדעת". וכל זה מעבר לדין של השגת גבול אם יש במקום מרא דאתרא.

והדברי מלכיאל החמיר עוד יותר, וכתב שלדעתו אם מי שערך את הקידושין לא היה בקי בטיב קידושין, "יש להצריך שיקדש פעם שנית בפני יודע בטיב קידושין, כיוון דחצוף כולי האי"

(שערך חו"ק במקום שיש מרא דאתרא בקי) בוודאי לא נזהר בשעת מעשה בכל הדינים שצריך להשגיח עיי"ש.

ואף בשו"ת מנחת הקומץ לרב קלונימוס צוקרמן זצ"ל (סי' צ"ה) סבר כהשבו"י, והוסיף "והנה בזמנינו יש כמה מכשולות כאשר ראיתי כמה פעמים ובפרט בעניין חרם דרבינו גרשום. ופעם אחת בא אלי אחד להרשות לו לסדר קידושין, ולא רציתי עד שאחקור בזה, ונודע שהיה להבעל (החתן) אשה אחרת. ופעם אחת כהן נשא גרושה, ויש הרבה דינים בעניין, הטבעת קידושין וכתובת הכתובה ועדי קידושין שלא יהיו קרובים, ויש הרבה מכשולות בזה. ומי שאינו בקי אינו יודע אפי' אם יש שאלה בזה".

והוסיף מנחת הקומץ שכך נראה פשט השו"ע (אה"ע סי' מ"ט ס"ג) שכתב "כל מי שאינו בקי בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם להורות בהם שבקל יכול לטעות ויתיר את הערוה וגורם להרבות ממזרים בישראל". וגם סידור חופה וקידושין נכלל בכלל הוראה "ונכלל בדברי השו"ע דאסור להורות ודיין מיקרי". וכן נראה מכך שכתב השו"ע הלכה זו בהלכות קידושין ולא רק בהלכות גיטין, משמע שגם בעריכת הקידושין צריך להיות בקי.

והנה, כיום יש תקנה של הרבנות הראשית לישראל, שאין לרב או לכל מאן דהו לערוך חופה וקידושין אא"כ הוסמך ע"י הרבנות הראשית לישראל לעסוק בכך, או שהכירו בו כת"ח הראוי לערוך חו"ק, וקיבל אישור על כך. ומכל המקורות הנ"ל נראה שמנהג זה נכון וראוי. לא מבעי לדעת השבו"י ועימיה, שצריך מסדר הקידושין להיות בקי היטב בכל דיני הקידושין, אלא אפי' לדעת הט"ז, שסבר שזה נאמר רק לדיין שדן בדיני גיטין וקידושין, ולא למי שמסדר חופה וקידושין, מ"מ כתב ש"המנהג בינינו שמכבדין בסידור קידושין אפי' אינו למדן גדול משא"כ בגט". ומשמע שלא צריך להיות "למדן גדול" בשביל לערוך חופה וקידושין, אך צריך להיות ת"ח שידע לעשות כדת כדי שלא תצא תקלה תחת ידו. וכ"ש למנהג אשכנז ופולין שמזמן רבינו תם גזרו ואמרו שלא יסדר שום אדם קידושין אא"כ נבחר לרב או מורה צדק בקהילה או במדינה (הובא בשו"ת כנסת יחזקאל שם). וכן מובא בתשובות הרמב"ם (סי' קנ"ו) "תקנו רבני מצרים... לבל ישא אדם אשה אלא ע"י הרבנים" עיי"ש. וכן הובא בשו"ת מהר"מ מינץ (סי' ק"ט) מנהג קדמון שלא יהא אדם מסדר קידושין כ"א ברשות ובהיתר רב ומנהיג.

וכן מובא בנחלת שבעה (סי' י"ב) מחודשים (אות ו') שבארץ אשכנז מפורים בית ישראל בעיירות ובכפרים שאין להם מורים, וע"כ צריך 'מסדר קידושין' היתר מרב המדינה. אבל בפולין, בכל קהילה הרב עצמו מסדר קידושין, ומתחילה נתמנה על כך.

וא"כ דון מניה ואוקי באתריה, דכ"ש בזמננו שיש ציבור גדול הרחוק מתורה ומצוות ל"ע, ורובם עמי הארץ גמורים, א"כ חובה קדושה, שרק המוסמך בדבר יערוך חופה וקידושין, כדי שיהא כדת וכדין ולא תצא תקלה תחת ידו ח"ו, וע"כ מנהג זה נכון וראוי מאד.



ד.

הגדרת מסדר חופה וקידושין

ושמעתי טענה, שכל עניין סידור ועריכת חופה וקידושין זהו מנהג מאוחר שנהגו הרבנים סלסול בעצמן, אך אין זה חיוב.

והנה, מי שטען טענה זו, לכאורה, הלא הוא רבי יחזקאל לנדא בעל שו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת אה"ע סי' פ"ג), שכתב "ואמנם מצד המנהג כבר נהגו הרבנים סלסול בעצמן ומצד המנהג אין אחר יכול לסדר".

אך המעיין היטב בדבריו יראה, שהוא לא בא לטעון שכל 'מאן דהו' יכול לבוא לערוך חופה וקידושין גם אם אינו בקי בטיב קידושין. אלא הוא בא לומר, שהמנהג שהמרא דאתרא, הוא זה שמוסמך לערוך חו"ק בעירו, ואסור לת"ח אחר לבוא ולערוך ולהשיג גבולו, זהו "מנהג שנהגו הרבנים סלסול בעצמן". דהיינו אין זה מעיקר הדין, אלא זו חומרא שנהגו (על דרך הגמ' בקידושין דף ע"ח ע"ב שהכהנים החמירו על עצמם בנישואין של בת גר וגירות, שלמרות שלהלכה זה מותר, הם נהגו סלסול על עצמם והחמירו) ואין לשנות את המנהג. אך שם דובר על ת"ח גדול אחר שרצה לערוך חו"ק במקום מרא דאתרא, ולא על מי שאינו בקי בטיב קידושין.

וכמו"כ, מה שכתב בשאלת יעב"ץ (ח"ב סי' קע"ט) ש"סידור קידושין מרב, לא מצאתי לו סמך וסרך מצווה. ומהראוי היה שיברך החתן עצמו ברכת אירוסין וז' ברכות של נישואין דמצווה דיליה היא (של החתן). והמסדר הקידושין אינו אפי' שליח. רק הרבנים נהגו סלסול בעצמם, ואינם מניחים לאחר לעשות, מפני שקבעו להם הכנסה מהחתונות, ואעפ"כ אחר שכבר נקבע המנהג, נקבע ויש בו משום כבוד החתן והכלה וג"ח". וחזר על כך בספרו מור וקציעה (סי' תל"ב ד"ה ע"ב בטור אחד מברך לכולם), וז"ל: "וגדולה מזו מה שנוהגים לברך ברכת אירוסין ע"י המסדר קידושין שאין לו חלק ונחלה בעסק מצווה זו ואינו אפילו שליח, רק עוסק בג"ח ומברך במקום המאסר, עם היותו שם, ומקיים המצווה בעצמו". אין כוונתו שאין צורך בעורך חו"ק וכל 'מאן דהו', גם אם אינו בקי בטיב קידושין, יכול לערוך חופה וקידושין. אלא כוונתו היא שאחריות עריכת חו"ק, אין כוונתה לברך דווקא את ברכות האירוסין והנישואין, כי מעיקר הדין ברכות אלו נתקנו לחתן לאומרן, ורק בגלל חתן שאינו יודע לברך, תיקנו שיברך הרב המחלת, והחתן ישמע ויצא יד"ח מדין שומע כעונה. ולכן הרב המחלת לעניין זה, לא נחשב אפי' לא שליח. אך על עצם החופה והקידושין שיעשה כדת וכדין, ושיהיה גדול עומד על גביו, על כך לא דיבר היעב"ץ כלל ועיקר.

ואכן מצאתי בספר נפש הרב להגאון הרב צבי שכטר שליט"א (עמ' רס"א ס"ק י"ז) שפעמים אירע וכיבדו תלמידיו של הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל להיות מסדר החו"ק בחתונתם, ובאותו חופה היה נוכח ג"כ הגר"מ פינשטיין זצ"ל, והגרי"ד פתח בקולו וקרא בקול לגר"מ פינשטיין שיעלה לברך את ברכות האירוסין, ואח"כ לקח הגרי"ד את כוס היין מיד הגר"מ והשקהו לחתן. וכשנשאל אח"כ על כך, שהלא כיבדו אותו בעריכת חו"ק ולא את הגר"מ, ומדוע שינה מבקשת החתן, ענה הגרי"ד "שכן עשה באמת, שסידר הוא (הגרי"ד) את הקידושין בזה שמילא את הכוס,

ובמה שהשקה את היין להחתן וכו' ובמה שביקש מהג"ר משה ז"ל, לברך אותה הברכה, כי כל פעולותיו אלו היו חלק מסידור הקידושין שלו" עיי"ש.

ודון מינה ואוקי באתרין. אין האחריות לסידור החו"ק תלויה דווקא בכך שהרב העורך יברך את ברכות האירוסין, אלא בכך שיהיה נוכח במקום ויפקח על הקידושין והנישואין ועל כשרות העדים וכשרות הכתובה ומעשה הקידושין וכדו'. וע"כ אין ראיה מדברי הגו"ב והיעב"ץ לומר שלא צריך בקי בטיב קידושין שיפקח על החתונה.

ואכן, כל עוד יש בקי בטיב קידושין המפקח על החופה והקידושין, אפשר לתת גם לשליח לסדר את הקידושין. וכ"כ הדברי מלכיאל (שם) ז"ל: "ואף שהמנהג שהרבנים נותנים רשות לפעמים לשלוחם לסדר קידושין, היינו כשכבר הוצע הדבר לפני הרב ויודע שאין בזה חשש איסור, וגם יודע שנמצא בשעת הקידושין השליח בי"ד שהוא מוזהר כבר מהרב לחקור על כל דבר כגון על הטבעת ועל העדים וכדו'." וכ"כ מנחת הקומץ (שם) ד"היכא דהוא עפ"י הוראת ורשות הרב איך לעשות, יכול האחר לסדר הקידושין כיוון דאין עוד חשש ופקפק".

ואף בשו"ת מנחת אשר (ח"ב סי' ע"ח), שכתב ש"זה פשוט מאד דמסדר קידושין צריך להיות בקי היטב בסדור הקידושין והחופה וכל ההלכות השכיחות בהם. ופשוט גם שהוא צריך להיות ת"ח שיודע להבין ולהשכיל אם תתעורר שאלה בקידושין או בכתובה, דאם אינו ת"ח חלילה יכול לצאת מזה מכשול גדול וכדברי השבו"י (לעיל)". אלא שהוסיף "ואם אינו בר הכי, צריך שיהא גדול עומד על גביו. ושכיח בזמנינו מכל מיני סיבות וכיבודים שלפעמים מסדר קידושין אינו בקי כראוי ויש להיזהר בזה" עיי"ש.

ה.

איסור השגת גבול

ואף אם הת"ח בקי בטיב קידושין וראוי לערוך חופה וקידושין, אעפ"כ כתב הרמ"א (יו"ד סי' רמ"ה סעיף כ"ב): "רב היושב בעיר ולומד לרבים יכול חכם אחר לבא וללמוד ג"כ שם אפילו מקפח קצת פרנסת הראשון כגון שהקהילה קבלו הראשון עליהם לרב ונוטל פרס מהם על זה, אפילו הכי יכול השני לבא לדור שם ולהחזיק רבנות בכל דבר כמו הראשון אם הוא גדול וראוי לכך.

אבל אם בא חכם אכסנאי לעיר, אין לו לקפח שכר הרב הדר שם, לעשות חופות וקידושין וליטול השכר הבא מהם, הואיל והוא פרס הרב הדר שם. אבל מותר לעשות החופה, ולתת השכר לרב הקבוע, וכן מותר לו לדון בין שני בעלי דינים שבעיר הבאים לפניו לדון דדילמא הרב שבעיר אין ממוצע להם אבל אין לו להורות איסור והיתר או לדרוש לנהוג שררה באתריה דחבריה".

מפורש בדבריו, שאם אותו חכם בא לגור בצורה קבועה בעיר, מותר לו לערוך חופות וקידושין, אע"פ שהוא גורם לקיפוח שכר הרב שהיה מתפרנס מכך. ומקור דברי הרמ"א הוא

משו"ת תרומת הדשן (ח"ב סי' קכ"ח). ומדוע אינו חושש לקיפוח פרנסת הרב, שהיה מרוויח מחמת גיטין וחליצה והשבעת נשים ושכר עריכת חופה וקידושין?

על כך עונה תרומת הדשן (שם) "כמה טצדקי על קיבול פרס זה אנו בושים, ובטורח למצוא היתר לרובן, והאיך נחזיק אותו כולי האי להחשיבו פרנסה ומחיה לבלתי ישיג אחר בהם"?

וכתב הש"ך (שם ס"ק ט"ו) דכל זה כי "בושים בפרס זה", אך משמע ש"בפרס שהוא בהיתר גמור, אין לו לקפח הפרס ההוא". ועוד הוסיף הש"ך (שם) שכל זה הוא מדינא, אבל מצד המנהג אפשר שיש למחות בזה. ואף הפת"ש (שם ס"ק י"ב) הביא את שו"ת נו"ב (תניינא חלק סי' פ"ג) שכתב (הובא לעיל) "דכבר נהגו הרבנים סלסול בעצמם ומצד המנהג אין אחד יכול לסדר אף שיתנו השכר לרב הקבוע". והוסיף שכל זה בתנאי שהרב הקבוע היה שם, ויכול הרב הקבוע לשלוח שליח במקומו. אבל אם הוא לא נמצא ולא דאג לשליח, יכול רב אחר לערוך חו"ק ולא צריך לשלם.

מבואר מדבריו, שאף שאין חשש של קיפוח שכר, כמנהגנו היום שאין הרבנים מקבלים את משכורתם מעריכת חופות, מ"מ נהגו שתפקיד עריכת החופה הוא נתון למרא דאתרא הממונה על הדבר, ואין אחר יכול להשיג את גבולו בדבר זה.

וכהנו"ב כתב בשו"ת בית יצחק לרבי יצחק שמלקס (חו"מ סי' ע'), ש"אפילו אין מפסיד להרב (פרנסתו), אסור מצד המנהג כמ"ש הנו"ב". והוסיף "וכ"ש במדינות שהרבנים הגדולים תקנו מחדש התקנה, שלא לסדר קדושין בלי רשות הרב". ולכן הסיק ש"האיסור רובץ על (הרב) המסדר, וכ"ש כשגורם היזק להרב".

ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' קי"ט) הוסיף "הנה זה חוצפה גדולה לסדר קידושין בלי רשות מרא דאתרא ויש לו דין מורה הלכה בפני רבו... וידוע כמה החמירו חז"ל בדין מורה הלכה בפני רבו, אף בדבר פשוט כביעתא בכותחא... ומכ"ש בקידושין שיש בזה הרבה הלכות חמורות".

והוסיף הדברי מלכיאל (שם) "ועוד פועל עוול שגזל את הברכה, ברכת אירוסין מהרב, כיוון שעפ"י המנהג היא שייכת לו, והוא ש"ס מפורש בחולין (דף פ"ז ע"א) דזה מיקרי גזילה".

והוסיף והפליג "ולענ"ד יש לדון להצריך שיקדש פעם שנית בפני יודע בטיב קידושין, כיוון דחציף כולי האי, בודאי לא נזהר בשעת מעשה בכל הדינים שצריך להשיג כמ"ל, וגם דהא קיי"ל בערובין (דף ס"ג) דהמורה הלכה בפני רבו לא מסתייעא מילתא להורות כהלכה... וא"כ זה שהורה בפני רבו, בודאי טעה באיזה דבר, לזה נכון שיקדש שנית, רק בלא ברכת אירוסין ונישואין".

וכן כתב בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' ק"ס) נגד מי שמשגיג את גבולו של המרא דאתרא, וז"ל: "הנה המסדר הזה לא טוב עשה בעמיו ואין לא טוב אלא רע כדאיתא בשבת (דף ק"ג), כי דבר זה שייך להרב וגם יש בזה השגת גבול מדינא בזה"ז, כמ"ש בתשובות חת"ס (יו"ד סי' ר"ל). ועמ"ש בשו"ת שבסוף חיבורי דעת תורה סי' י"ג דיש לומר דהוי איסור תורה עיי"ש. אלא שבסוף דבריו חלק על שו"ת דברי מלכיאל, וכתב שאין לחשוש לפסול הקידושין, שהרי כל הברכות אינן מעכבות, ובפרט דהחתן בעצמו יכול לברכן. ולמרות שהחשיב את העדים על חופה

וקידושין שנערכה בהשגת גבול, כמסייעים לדבר עבירה, אעפ"כ לא פסלם לעדות, משום "דלא משמע לאינשי איסורא בהכי וכדאיתא כה"ג בחו"מ בס' ל"ד. ועוד דפעם ראשון ובאותן קידושין ודאי דלא נפסלו, ולכן אין מקום לבטל הקידושין". וחלק על השואל ומשיב תליתאה (ח"א סי' רל"ט) שפסל קידושין אלו, אלא ששם (בשו"ת שואל ומשיב) הסביר מדוע פסל: "ובפרט בעירו שיש תקנה ואיסור הוא מהרבנים הגאונים אשר גזרו באיסור, א"כ פשיטא שהקידושין אשר יסדר איש מבלעדי מעלת כבוד תורתו, יהיה מי שיהיה הם פסולים". והסיק "והרבנים בעצמם אם הם יראי השם יחזרו בהם ואם לאו אינם רבנים, ולא גרע מעני המהפך בחררה וכו' אשר הבא לקפח פרנסתו נקרא רשע" עיי"ש. אלא ששם מדובר כשהמרא דאתרא מתפרנס מעריכת החו"ק, וע"כ הרב המקדש, הנכנס לתוך גבולו, נקרא גולן. וכתב המהרש"ם על דברי השואל ומשיב, שאולי מפני שעשו שם תקנה לפסול את הקידושין מן המשיג גבול, ולכן פסל את הקידושין עיי"ש.

ועל מה שכתב בשו"ת תרומת הדשן (ח"ב סי' קכ"ה) דמי שבא לגור קבע במקום מרא דאתרא, יכול לדון ולהורות ואינו נחשב למשיג גבול, אפי' אם יערוך חופות ויקבל על כך כסף, כי "כמה טעדיקי על קיבול פרס זה אנו בושים ובטורח למצוא היתר לרובן, והאיך נחזיק אותו כולי האי להחשיבו פרנסה ומחיה לבלתי ישיג אחר בהם". ועל כך כתב בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רל"א הובא במהרש"ם לעיל) שזה היה בעבר, שכל ת"ח היה בא לעיר ולא היו שוכרים אותו, ולכן יכול לבוא גם אחר לאותו מקום ולהנהיג שם רבנות. "אבל בזה"ו שמקבלים רב, ועוקר דירתו ממקומו ובא לכאן (לעיר ששכרוהו להיות רב), וקוצבים לו שכירותו כמו ששוכרים פועל, ואליו הוא נושא נפשו ונפשות ביתו, ובתוך אותו הקצבה הוא שכרו מחופות וקידושין וגיטין וכדו', א"כ פשוט שהבא בגבולו לא טוב עושה בעמיו, וגרע מיורד לאומנות חברו, שהאומנות היא הפקר אלא שזה בא ויושב בצדו, אבל הכא כבר זכה זה הרב בכל רווחא דעבידי דאתי בגבולו, ואסור ממש לשום אדם לקפח פרנסתו בזה, והרי זה כגזול ממש, ודבר זה פשוט מאד ואין ראוי להאריך". וכ"כ ערוה"ש (יו"ד סי' רמ"ה סעיף כ"ט) עיי"ש.

והוסיף החת"ס, שמה שכתב תרומת הדשן שאנו בושים משכר זה, זה מדובר על ת"ח שישב בעירו מימים ימימה, "ולא רצה ליתן קידושין וגיטין עד שישלמו לו כך וכך, ובודאי על זה אנו בושים... אבל לאחר ששכרוהו הקהל כפועל, והביאוהו ממקומו לכאן, והראו לו מקום לפרנסתו מגיטין וקידושין, א"כ היא אינו נוטל פרס שלא כדין כלל, אולי הקהילות פעלו אוון שהטילו פרנסת הרב על אלו היחידים, אבל הוא אינו נוטל פרס מקידושין וגיטין כלל. אלא שזה הוא שכרו על עקור ישיבתו בכאן והראו לו מקום לגבות מבעלי חתונות וכדו', ואין בושה כאן על נטילת פרס זה אם יטלנו בדרך כבוד, וכל המקפחו גזול וחומס לפע"ד וזה פשוט בעיני" עיי"ש.

והנה כיום, בזה"ו, אין הרב מקבל שכר על עריכת חופה וקידושין, ומשכורתו היא מהקהילה או מהמועצה הדתית, בין אם יערוך חו"ק ובין אם לא יערוך, וא"כ לא שייך משיג גבול מצד קיפוח פרנסה.

אולם שייך משיג גבול מצד הסלסול שנהגו הרבנים בעצמם עפ"י דברי הגו"ב, ומצד המנהג שנהגו שאין אחר יכול לסדר חו"ק.

ואם יבוא השואל וישראל, מהו הטעם ומהו הנימוק של מנהג זה?

ונראה פשוט שהסיבה היא, שאם לא ינהיגו מנהג זה, יעסקו הדיוטות ועמי הארץ בסידור חופה וקידושין, ויביאו מכשולות רבים, כפי שהבאנו לעיל. וכפי שכתב שו"ת כנסת יחזקאל (אה"ע סי' ע"ב) "וריקי המוח וקלי הדעת ילכו בלי הורמנא לסדר קידושין מפי תפילות וסידורים אשר לא ידעו ולא יבינו" עיי"ש. וכיום יש מחנכים יר"ש המכונים רבנים בפי תלמידיהם, אך לצערנו לא בקיאים בטיב קידושין, ופעמים מצינו שעשו טעויות קשות בעריכת הקידושין. ולכן נראה שמנהג זה מקבל משנה תוקף בימינו אפי' יותר מבעבר.

ונראה שמטעם זה דורשת הרבנות הראשית לישראל, שעורך חו"ק יעבור הסמכה לרבנות ויהיה בקי בטיב הקידושין. וע"כ נראה שיש להישמע להוראות הרבנות הראשית ולא לאפשר לרבנים שאינם מוסמכים לערוך חו"ק.



ו.

כבוד המרא דאתרא

בשו"ת מנחת אשר (ח"ב סי' ע"ח ס"ק ג') נשאל האם מותר לראש ישיבה לערוך חו"ק במקום שיש רב עיר. והשיב, דלפי מקורותינו אין סידור חו"ק כבוד כלל, וגם לא מצינו סגולה כל שהיא, כמו שמצינו סגולה וחשיבות לסנדק, וגם אין המסדר קידושין מקיים מצווה כמו המוהל, ואינו אלא מוציא את החתן והכלה בברכותיהם (כפי שהוכיח כן המור וקציעה שהבאנו לעיל) ואין בזה כיבוד כלל. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב אה"ע סי' תרל"ז עמ' תק"ב) עיי"ש.

והוסיף המנחת אשר (שם), שמה שהקפידו על כך (כמובא ברמ"א יו"ד סי' רמ"ה כ"ב) לא לסדר קידושין במקום שיש רב, זה רק בגלל קיפוח שכרו, דלא שייך בזה"ו. ואף מטעם הנו"ב שכתב שכבר נהגו הרבנים סלסול בעצמן ומצד המנהג אין אחר יכול לקדש, כתב המנחת אשר שזה מטעם שלא יעסקו הדיוטות ועמי הארץ בסידור חו"ק ויפרצו גדרות עולם. אך אם מדובר בראש ישיבה שהוא ת"ח מובהק, אין חשש זה, ולכן כתב שאין להקפיד.

וחלק על הדברי מלכיאל, וכתב שאין נראה לו דהוי כמורה הלכה בפני רבו, ואי משום גזל ברכה, אפשר לכבד את המרא דאתרא בברכה מכובדת.

ועוד הוסיף שבזמננו לא מצוי רב עיר בלעדי שכולם כפופים לו. ועוד הוסיף, שנראה שהמנהג שהיה בזמנם, שרב העיר היה מסדר, זה כי רב העיר היה בקי בטיב גיטין וקידושין לעומת רבנים אחרים. אך כיום לא תמיד רב העיר בקי בדבר זה יותר מרבנים אחרים, ואדרבא, בד"כ הבקאים ביותר הם הדיינים היושבים על מדין ולא רבנים. וע"כ נראה לו שבזה"ו אין הרבנות מזכה אותו בסידור חו"ק.

והנה, מה שכתב על רב עיר, נראה לומר, שאף אם בזמנם היה המנהג שרק רב העיר עורך חו"ק, כפי שכתב הנו"ב, נראה שכיום אין שייך לומר זאת, שהרי בעבר רב העיר הכיר את כל בני קהילתו, וא"כ פשיטא שכבוד זה ניתן למרא דאתרא. אך כיום, בעיר גדולה ותושבים בה

רבים ב"ה, בד"כ אין המרא דאתרא מכיר את כולם, וגם אינו יכול להכיר את כולם, מרוב אוכלוסין ב"ה. זאת ועוד, בכל יום מתקיימות בעיר חתונות רבות באולמות שונים ב"ה, ואין זה שייך שרב העיר יכתת רגליו מאולם לאולם לערוך חו"ק. ואף אם ירצה בכך, אין ביכולתו לערוך לכולם. א"כ פשיטא שאין בזה פחיתות כבוד למרא דאתרא אם ת"ח אחר עורך את החו"ק, וכ"ש שאין בזה השגת גבול.

זאת ועוד, בעבר בד"כ החתן או הכלה היו תושבי העיר, ולכן כבוד עריכת החו"ק ניתנה למרא דאתרא. משא"כ בזה"ז, פעמים רבות לא החתן ולא הכלה הם תושבי העיר, ורק שכרו אולם בעיר כדי לקיים בו את החתונה, אך אין להם קשר לעיר. וא"כ פשיטא שבכה"ג אין למרא דאתרא שייכות לחתונה זו, וע"כ אין בכך לא השגת גבול ולא פחיתות בכבודו של המרא דאתרא.

אולם בערים קטנות או בישובים, שבהם יש קשר למרא דאתרא, או מצד החתן או מצד הכלה, והוא הרב הסמכותי והפוסק של אותו מקום (או בעיר גדולה, אך יש קשר בין המשפחות למרא דאתרא), אם יבוא רב אחר, שאינו גדול באופן מובהק מאותו מרא דאתרא, ויערוך חו"ק במקום המרא דאתרא, ובייחוד אם המרא דאתרא נוכח בחתונה, נראה שבכה"ג יש פגיעה וזלזול בכבוד התורה.

ואף אם המרא דאתרא לא מוזמן לחתונה, מ"מ נראה שפעמים רבות עדיין יש פגיעה בכבוד התורה. וכמ"ש בשו"ת מנחת הקומץ (סי' צ"ה) "דשייך בזה משום כבוד הרב ואסור ליטול כבודו וחזקתו... ובנידון דידן י"ל דהוי ג"כ משום בזיון, שעושים בכוונה להקניט להרב ואין צריכים לו" (כביכול אינם צריכים אותו).

ומ"ש המנחת אשר "דאין סידור קידושין כבוד כלל לפי מקורותינו", פוק חזי מאי עמא דבר, והעולם מחשיבים זאת לכבוד, ואף הרבנים מחשיבים זאת לכבוד. וא"כ אף אם לא נמצא במקורות הקדומים ראיות לכך, מ"מ מצינו שנהגו סלסול בדבר. ואם העם מחשיבים זאת לכבוד, א"כ אם מקפחים זכותו של המרא דאתרא, במקום קטן כישוב וכדו', יכולה להיות פגיעה בכבודו של המרא דאתרא ופגיעה בכבוד התורה.

ומאידך גיסא, אם מגיע לחתונה 'רב רבנן' שכל הרבנים כפופים לו, נראה שהתם, כבוד התורה הוא ליתן לגדול בתורה. אלא שראוי ללכת למרא דאתרא ולהסביר לו את העניין, ומן הסתם הוא ימחל, ובכך יצאנו יד"ח הכל.

ולקמן נראה, שמרן הראי"ה קוק והחזו"א זכר צדיקים לברכה, שניהם סברו, שאף בכה"ג, זו זכות המוקנית למרא דאתרא, והוא צריך לערוך את החו"ק, אא"כ מחל הוא לרב הגדול.



ז.

כבוד התורה

ומכיוון שעריכת חופה וקידושין נחשבת לכבוד בזה"ז כנ"ל, ודאי שצריך לחשוש לכבוד תורה ולכבוד תלמידי חכמים.

צא וראה מה כתב רבי יהודה החסיד בספר חסידים (סי' שנ"ט), וז"ל: "שני צדיקים שבאים לעיר ומכבדים את האחד, אותו שמכבדין יכבד לזה, שלא יקנא בכבודו, ועוד כדי שיכבדוהו. וכן חכם שבא לעיר שיש בה ירא שמים, אותו צדיק וחכם שיש בה, צריך לנהוג בו כבוד לשבחו כדי שיהיו בני העיר נוהגים כבוד ושומעים ליראי שמים. שלא יאמרו הלא זה חכם לא נהג בו כבוד, אלו היה בו ממשות היה נוהג בו כבוד כמו שנהג משה רבינו ביהושע. וכתוב במאורות (בראשית א' י"ד) והיו לאותות ולמועדים, שנותנת החמה את זהר הלבנה שכנגדה, וכשמואל למר עוקבא ומר עוקבא לשמואל" עכ"ל.

ומדהביא ספר חסידים את דוגמת שמואל ומר עוקבא, שזה מהגמ' מו"ק (דף ט"ז ע"ב) ששם רואים שמר עוקבא היה נוהג כבוד בשמואל. שכיוון ששמואל היה גדול בתורה יותר ממנו. ולכן כשלמדו יושב מר עוקבא בריחוק ד' אמות משמואל, לתת לו כבוד. וכאשר היו יושבים בדיון, היה יושב שמואל לפני מר עוקבא בריחוק ד' אמות, משום כבודו של מר עוקבא שהיה ראש הגולה וראש הדיינים, עיי"ש.

וא"כ דון מיניה ואוקי באתרין, ולמד מהתם, עד כמה יש להיזהר בכבוד תלמידי חכמים. ובפרט כשמגיע ת"ח שהוא פחות גדול מהמרא דאתרא, דאז פשיטא שיש לכבד את המרא דאתרא, ולא לגרום לזלזול בכבודו.

והוסיף רבי יהודה החסיד בספר חסידים (סי' תקנ"ב): "וכן הצדיקים כשהן בגדולה אל יתנו בושות לצדיקים (אחרים), אלא יתנו להם גדולה וינהגו בהם כבוד, ואל ישיבו פניהם בבושת וכתוב כי יכתירו צדיקים (תהילים קמ"ב ח').".

וע"כ ראוי להקפיד בכבוד ת"ח שהוא המרא דאתרא, גם בענייני עריכת חופה וקידושין, לתת גדולה וכבוד לתלמידי חכמים.

וראה את דברי מרן הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת אורח משפט (סי' קי"ב עמ' קכ"ד), וז"ל: "ודאי כך היא חובתנו לכבד כל מי שהוא מבניה של תורה, ובדורנו זה, שכבוד התורה הושפל עד עפר בעוה"ר, יש יותר לעשות חומרות וגזירות בזהירות בכבוד התורה מכל החומרות שבעולם". וא"כ דון מיניה ואוקמיה באתרין, עד כמה צריכים אנו לחשוש לכבוד תורה ולייקרה בעיני הציבור. וכשמכבדין את המרא דאתרא בפני רבנים אחרים וציבור גדול, מתייקרת התורה ע"י זה, ובכך תתחזק השמיעה וההליכה אחר המרא דאתרא בכל ענייני ההלכה והנהגת הציבור בישוב, ולא מילתא זוטרתא היא. וידועים דברי החסיד הרמח"ל בספרו מסילת ישרים (פ"כ), בו הוא מאריך לבאר שענייני חסידות תלויים לא עפ"י מראיהן הראשון, אלא צריך לעיין ולהתבונן עד היכן תולדות המעשה מגיעות, "כי לפעמים המעשה בעצמו יראה טוב, ולפי שהתולדות רעות יתחייב להניחו... נמצאת למד, שהבא להתחסד חסידות אמיתי, צריך שישקול כל מעשיו לפי התולדות

הנמשכות מהם, ולפי התנאים המתלויים להם, לפי העת, לפי החברה, לפי הנושא ולפי המקום" עיי"ש.

אף בענייננו, פעמים רבות כשיכבדו את המרא דאתרא בחתונה הנערכת ביישובו, בעריכת חו"ק, אף אם לחתונה יוזמן ת"ח הגדול מהמרא דאתרא, מ"מ כשיכבדו את הת"ח הגדול בברכה אחריתא וכדו', לא יופחת כבודו כלל וכלל. אך כשהמרא דאתרא יכולד בעריכת החו"ק, כבודו יוערך מאד בעיני הציבור, ביחוד בעיני התושבים שלו. ובכך מעמד התורה וההלכה יחוזקו באתרא הדין, ולעומת זאת לא יופחת כבוד הת"ח הגדול כלל וכלל.

צא ולמד ממקורו של רבי יהודה החסיד שהביא את הגמ' במו"ק (דף ט"ז ע"ב) שם מובא ששמואל למרות שהיה גדול בתורה ממר עוקבא, אעפ"כ כשישבו בבי"ד, שזה בפרהסיא, ישב שמואל לפני מר עוקבא בריחוק ד' אמות לתת כבוד למר עוקבא שהיה ראש הדיינים וראש הגולה. וכל זאת כדי לייקר את מעמדו של מר עוקבא בעיני הציבור, ובכך כבוד התורה יתייקר בעיני הציבור. וא"כ ה"ה בנידון דידן.

ומאידך גיסא, פעמים שמוזמן לחתונה גדול בתורה, שהוא מגדולי ישראל, וכשנותנים לרב המקום, אם הוא צעיר לימים (שהוא פחות בהרבה מאותו גדול בתורה) לערוך את החופה והקידושין, נראה שהציבור לא מכבד גדולי תורה. וע"כ כל מקום לפי עניינו.

ונראה שגדול בישראל, פשיטא שיש ליתן לו לערוך את החו"ק. ונראה שאדרכה, בכה"ג אין זה פחיתות כבוד למרא דאתרא, אלא אדרכה, הציבור יראה שמכבדים גדולי תורה. ומאידך גיסא, אם חתונה נערכת ביישוב בו יש מרא דאתרא, ומוזמנים רבנים אחרים, אף אם גדולים הם מהמרא דאתרא, אך אינם נחשבים לגדולי ישראל, נראה שבכה"ג כבוד התורה יתייקר כשיכבדו את המרא דאתרא לערוך את החופה, ושאר הרבנים יקבלו ברכות, ובכך יתרבה קידוש שם שמיים.

צא וראה, עד היכן הקפידו בכבוד תורה, שהרי כל ההיתר לחלק את שבע הברכות לכמה אנשים, למרות שחלק מהברכות זו ברכה הסמוכה לחברתה ויש חשש להפסק ועוד, אעפ"כ הקלו בכך מפני כבוד תורה (עיי' שו"ת יביע אומר ח"ד סי' ז' וחלק ה' סי' י"ב, ובאריכות בספרנו שו"ת מבשן אשיב ח"ב סי' נ"ז). ופוק חזי מאי עמא דבר, דכל קהילות ישראל נהגו כיום לחלק את הברכות לכמה מברכים, מפני כבוד תורה. וא"כ ה"ה בענייננו, שצריך להקפיד בכבוד התורה אף בעריכת חו"ק.

ודע, שבדברים אלו צריכים מדריכי החתנים לחנך את החתנים, ולהסביר להם, עד כמה יש להיזהר בכבוד ת"ח, ובייחוד לכבד ת"ח בברכה, ולא שיתנו לחבר של המשפחה וכדו' לברך במקום הת"ח. שהרי אין הרב יכול לתבוע יקריה, ונראה כגאווה. וע"כ על מלמדי החתנים ללמד עניין זה, "וביחוד בדורנו שכבוד התורה הושפל עד עפר בעוה"ר, יש יותר לעשות חומרות וגזירות בזהירות בכבוד התורה", כפי שלימדנו מרן הראי"ה קוק זצ"ל.

ולקמן נביא דוגמאות רבות, המראות עד כמה הקפידו גדולי ישראל בעניינים אלו, ולא ראו בזה עניינים של מה בכך, וע"כ יש לנו ללמוד מהם. וכמו כן יש לרבנים ללמד עניינים אלו את מדריכי החתנים, כדי שילמדו את החתן כיצד לנהוג כהוגן ביום חופתו.

ח.

מי קודם מרא דאתרא או ראש הישיבה?

והנה, בספר עלי תמר על הירושלמי לרב ישכר תמר זצ"ל (מסכת ב"מ פ"ה ה"א) על המשנה שאמרה "אבידת אביו ואבידת רבו של רבו קודמת", כתב העלי תמר שמכאן מוכח שמי שנולד לו בן ויש לו רב מובהק ואב בחיים, שיכבד את רבו בסנדקאות ולא את אביו, אם הוא רבו המובהק.

והוסיף שה"ה בן ישיבה שמתספק למי לתת לערוך את חתונתו, האם לרבו המובהק, שהוא ראש הישיבה שלו, או לרב שהוא קרובו או לרב העיר שהוא מרא דאתרא, והסיק "ונ"ל שרבו קודם, דלא עדיף מאביו שכבוד רבו קודם. ונראה עוד דמכאן המקור למנהג בישיבות, שהראש ישיבה מסדר הקידושין לתלמידו, שכן אין דין קדימה לא לקרובו ולא למרא דאתרא. אלא שיש להגיד מראש, להמרא דאתרא או לקרוב, שכבודו במקומו מונח, שכן הוא עפ"י הלכה, ומנהג הישיבות בוודאי תורה".

והביא ראיה נוספת מהירושלמי חגיגה (פ"ב ה"א) "אמרן לר"מ: אי אמרין לך בההוא עלמא למאן את בעי למקרבה לאבוכ או לרבך (אם יאמרו לך בעוה"ב למי אתה רוצה שיצילוהו מאש הגיהנום ויקרבוהו לעוה"ב לאביך או לרבך) אמר להון: אנא מיקרב לרבי קדמי ובתר כן לאבא". וא"כ ה"ה שרבו קודם בכבוד עריכת חו"ק יותר מאשר רב אחר, אף אם הוא המרא דאתרא. ובלבד שאין המנהג באותו מקום שמכבדים בעריכת חו"ק למרא דאתרא בלבד.

מאידיך בספר "החוזה מליטא", פרקים בחיי החזו"א, מביא המחבר, ר' חיים קולין (שם עמ' 69-70) ששאל את החזו"א בעניין חתונתו, שרצה שהרב הראשי הגרי"א הרצוג יערוך את חופתו, ומאידיך היו קנאים שניסו להניאו מכך, בהיות הכלה נכדת הרב זוננפלד זצ"ל, והלך לחזו"א לשאול בעצתו. והחזו"א השיב לו והדריכו, ש"סידור הקידושין הוא עניינו של רב העיר ולא של ראש הישיבה", ולכן קבע שהרב הרצוג "הוא ורק הוא צריך להיות מסדר הקידושין" אף אם עקב כך ימנעו חלק מהמשפחה לבוא לחתונה. ודבר זה גרם לשמחה גדולה לגרי"א הרצוג, עיי"ש.

ובקובץ מבקשי תורה (ל"א, עמ' שכ"ז) הביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שבזמננו שרב העיר אינו מקבל שכר על סידור חו"ק, אין לו דין קדימה. ולכן רבים נוהגים היום לכבד את ראש הישיבה של החתן (כל זה הראני ידידי הרב עמיחי כינרתי הי"ו).

אך דוק, דלא אמר אלא שמותר לתת לראש ישיבה. ואילו דמסתפינא הייתי אומר, שאם הראש ישיבה צעיר לימים, ולעומתו המרא דאתרא זקן וגדול בתורה יותר מהראש ישיבה, נראה שגם הגרי"ש היה מודה שראוי לכבד בזה את המרא דאתרא. שהרי גם הוא היה מודה למהר"י ברונא (ס' רע"ח) ש"הדין נותן, שיהא הקטן נדחה מפני הגדול".

ועפ"י דבריני הראנו, שיש צדדים לכאן ולכאן וכל מקום לפי עניינו. ושמעתי בשם הגאון הרב ישראל גוסטמן זצ"ל, שבגמ' שבת (דף ל' ע"א) מובא שרשב"י מצא את "ההוא סבא" שזילזל

ברשב"י, ואמר לו רשב"י "יאמרו זונות מפרכסות זו את זו תלמידי חכמים לא כל שכן". שמכאן יש ללמוד שהתיקון למעשה זה הוא "שיהיו תלמידי חכמים מפרכסין זה את זה". ודפח"ח.

וע"כ נראה שאין לקבוע מסמרות בדבר, וכל מקרה לגופו. אלא שצריך לתת את הדעת, לא לפגוע בכבוד תורה, והחכם עיניו בראשו. (וראה לקמן בס"ק ח' שרבים מגדולי ישראל סברו שמרא דאתרא קודם בזה אף על פני ראש הישיבה של החתן).

עוד כתב העלי תמר (שם), דאף שרבו מובהק קודם לאביו בסנדקאות "אולם אם אביו הוא אדם פשוט ויראה זה (אם נותן את הסנדקאות לרבו) כולוול בכבודו, נראה דאביו קודם, דרך כבוד אביו וכבוד רבו, כבוד רבו קודם, אבל כבוד רבו וכולוול בכבוד אביו, בוודאי אביו קודם, אלא שיש לו להגיד לרבו שהוא מכבד לאביו מפני שאביו יהיה נעלב שיראה בזה זולוול בכבודו".

וא"כ ה"ה בנידון דידן, אם המרא דאתרא ייפגע וירגיש שכבודו מזולוול אם נותנים את עריכת החו"ק לראש הישיבה, יש לעיין בדבר זה, כי לפעמים נראה כ"בזיון שעושים בכוונה להקניט להרב" (מנחת הקומץ שם). וע"כ צריך לדקדק בדבר זה.

[ובדידי הוה עובדא, שנערכה בזמנו חתונה באולמי נוף בשכונת בית וגן, ואת החתונה ערך ראש המוסד שבו למד החתן, שהיה צעיר בימים, ולידו עמד המרא דאתרא רב השכונה, הגר"ש מן ההר זצ"ל שהיה אז זקן מופלג, שגם היה קרוב להורי החתן והכלה, והורגשה מבוכה במקום על כך שהיה הגדול נדחה מפני הקטן, וד"ל].

זאת ועוד, כל דברי העלי תמר, דיברו ברבו המובהק שרוב תורתו ממנו, וכפי שכתב בשו"ע (יו"ד סי' רמ"ב סל"ד). וקשה למצוא רב כיום שרוב תורתו ממנו. אמנם בירושלמי (ב"מ פ"ב הלכה י"א) יש עוד דעות מיהו רבו שקודם לאביו באבדתו. ולדעת ר"מ "כל שפתח לו תחילה" שתחילת לימודו התחיל ממנו, ולדעת ר' יוסי "כל שהאיר עיניו במשנתו". ואף שנפסק להלכה כרבי יודן שאמר "כל שרוב תלמודו ממנו", וכפי שהבאנו את השו"ע לעיל, מ"מ בעניין קדימה בין רב מרא דאתרא לראש ישיבה לא נקבעו מסמרות ברורות בעניין. וע"כ דעות אלו שהובאו בגמ' חזי לאיצטרופי לבחור ברבו ראש הישיבה ולא במרא דאתרא. אך כאמור אין מסמרות ברורות בעניין זה, ועדיף להיוועץ בת"ח גדול להכריע בעניינים אלו.

זאת ועוד, כל הדיון בין הפוסקים לא היה אלא מי קודם, המרא דאתרא או הראש ישיבה. אך אם תלמיד רוצה שרב או ר"מ בישיבה (שקשור אליו יותר מהראש ישיבה) יערוך את חתונתו, יש לעיין בדבר, שמא יכול הדבר לגרום לזולוול בראש הישיבה, בייחוד אם גם הוא נוכח בחתונה. ועיין בספר חסידים הנ"ל ודון מיניה.

ובזמנו, כשהתארגנו הורים להקים ת"ת במתחם של ישיבה, כאשר המרא דאתרא של הישוב בו ממוקמת הישיבה התנגד להקמת המוסד, פנו נציגי ההורים למו"ר הגר"א שפירא זצ"ל, ראש ישיבת מרכז הרב והרב הראשי לישראל לשעבר, בשאלה כיצד לנהוג. והרב השיב, שישביה של בחורים הלומדים תורה נחשבת ל'אקס טריטוריה' ואינה מחוייבת למרא דאתרא, אלא המרא דאתרא שלה הוא ראש הישיבה. ולכן אם ראש הישיבה מסכים שבתחום הישיבה יוקם מוסד הת"ת, שפיר דמי.

וא"כ דון מיניה, שעריכת חו"ק של תלמיד הישיבה ע"י ר"מ בישיבה בלא הסכמת ראש הישיבה, הרי הוא כפגיעה בכבוד התורה של המרא דאתרא, גם למ"ד שראש ישיבה קודם לרב הישוב. וכ"ש שרב הישוב קודם לר"מ. וחינוך זה לכבוד תורה בתלמידנו צעירי הצאן, ילווה את תלמידנו בכל מקומות מושבותיהם בעתיד, וע"י כך יתרבה כבוד תורה וכבוד שמים.



ט.

מעשה רב

בספר בדרך עץ החיים ח"ב לר' ידעאל מלצר (עמ' 439) מובא שהגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל הורה לרב אפרים בורודיאנסקי זצ"ל לא לבוא לחתונה אם לא יכבדו אותו בברכה בחופה. ואמר לו: "רב צריך לנהוג במידה מסויימת של שררה" (עפ"י הגמ' סוטה דף ה' ע"א).

וכן סיפר הגרא"ז מלצר על עצמו, שנכח בחתונה, שבה רב השכונה שהיה צעיר לימים, ערך את החופה וקידושין, והגרא"ז התכבד בברכה בשבע ברכות. ואמר על כך הגרא"ז, שכך צריך להיות, שאת הרב שהוא המרא דאתרא, יש לכבד בסידור החופה והקידושין, ואת ראש הישיבה יש לכבד בברכות.

ובספר בשדה הראי"ה לרב משה צבי נריה זצ"ל (עמ' 261) מובא: "ופעם הוזמן הרב ע"י אחד ממעריציו לסדר קידושין בחתונה שהיתה צריכה להיות בשכונת 'שערי חסד' בירושלים, מקום כהונתו רבנותו של נאמן רוחו ומעריצו הגדול הגרי"מ חרל"פ זצ"ל. הגיב הרב ואמר, שכיבוד זה שייך למרא דאתרא, רבה של השכונה, ואין הוא רוצה לקפח זכותו של הגרי"מ. אולם המחנות עמד על דעתו, ולא רצה לוותר על הכבוד הגדול, שהרב יהיה מסדר הקידושין בחתונה. ואז שלח הרב שליח מיוחד אל הגרי"מ, לקבל ממנו רשות להיות מסדר הקידושין בשכונתו".

צא וראה עד היכן נהג כבוד הרב בתלמידו, כדברי ספר החסידים לעיל. ולמדנו מסיפור זה, שמרן הרב קוק סבר, שהמרא דאתרא הוא זה שצריך לערוך את החו"ק, אך אם מקבלים ממנו רשות, אפשר שרב אחר יערוך, ובתנאי שזה בהסכמת המרא דאתרא.

וראוי שהרב העורך קודם עריכתו, יכריז שזה "ברשות המרא דאתרא, לאחר שנתן את הסכמתו", ובכך יתקדש ש"ש ותרבה כבוד התורה.

וכן סבר החזו"א, כמובא בספר מנחה לחיים (לרב ישי מזלומיאן סי' א' סעיף ט"ז) "אחד ביקש מרבנו (החזו"א) להזמינו ולכבדו בסידור חו"ק אצלו. רבנו לא אבה להיענות לבקשה זו בחיוב, בצינו כי כיבוד זה שייך לרב דמתא, ואין ראוי לפגוע בו ולכבד מישוהו אחר בחלקו שלו". וכן הובא בספר איש חסידיך (תולדותיו של רבי לוי יצחק בנדר זצ"ל עמ' רע"ט), וכן בספר מעשה איש (ח"ב עמ' קס"ח) ובקובץ מבקשי תורה (קובץ ל"א אלול תשס"ב כרך ו' עמ' שכ"ו).

וכן היה סבור, הגאון מטשעבין רבי דוב בעריש ווידענפלד זצ"ל, שעריכת חו"ק היא תפקידו של המרא דאתרא, הובא בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב עמ' תק"ב). ואף אם כובד לערוך חו"ק אך נכח במקום המרא דאתרא, לא הסכים הרב מטשעבין לערוך, ואמר שהכיבוד שייך למרא

דאתרא. מלבד זאת סבר, שעדיף שהרב המסדר חו"ק יהיה רב המכהן בפועל ברבנות. וכשסיפרו לו על גדול אחד שאינו הולך לחופה אלא אם מכבדים אותו לסדר החו"ק, ענה הגאון מטשעבין ואמר, אני להפך, אינני הולך אלא כשלא נותנים לי סידור חו"ק, דזה שייך לרב העיר או רב הבית כנסת דווקא, עיי"ש.

בספר עובדות דרבי לוי פרק ח' (לתולדות הרב לוי רבינוביץ זצ"ל, בעמחה"ס מעדני השלחן על שו"ע יו"ד) מובא שכשיכבדו את הרב לוי לסדר את חתונת נכדו, ביקש רשות מרבי אברהם דוב ליטמנוביץ לסדר חו"ק. וכשהרב תמה על כך, שהרי רבי לוי קיבל אישור לערוך חו"ק מרבי זעליג ראובן בענגיס זצ"ל, וענה שלו יש סמיכה אבל אינו רב בפועל, עיי"ש.

בספר מפניני הרב (על הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל) לגאון הרב צבי שכטר (עמ' רט"ז ס"ק ט') מובא: "ומהראוי לציין: בכל עת מצוא הגאון ר' יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, בוסטון, במסיבת חתונה יחד עם ר' משה פישטיין, ומכבדים את הרב סולובייצ'יק בסידור הקידושין – היות והוא רבו של החתן, הרי תמיד דרכו של הרב סולובייצ'יק לסרב, והוא מבקש ודורש שיכבדו בסידור קידושין את ר' משה דווקא. וזה 'מעשה רב' של נתינת כבוד לתורה, וזוהי הפגנה נהדרת ונפלאה לכבוד התורה קבל עם. ואין קומתו של הרב סולובייצ'יק מתכופפת מתוך כך, להיפך, היא משגשגת ועולה מעלה מעלה, והוא נעשה לסמל של מוסריות תורנית וענוות חן תורנית. וכדאי שכמה וכמה ממסדרי קידושין ילמדו ממעשיו של הגאון רי"ד סולובייצ'יק" (הפרדס, שנה נ"א, חוברת ט' עמ' 3).

בספר אל תשלח ידך אל הנער (לרב ישראל מאיר לאו שליט"א עמ' 161) מסופר, שבא עם חותנו הרב רלב"ג לביתו של הגרש"ז אוירבך, לבקש שיערוך את חופת בנו, הרב דוד שליט"א, והגרש"ז נאות לבקשתם, אך כעבור שעה חיפש בדחיפות את הרב לאו, וכשטלפן אליו, "התנצל (הגרש"ז) מקרב לבו, וטען ששכח לרגע שיש רב עיר בירושלים, הרב יצחק קולין, והכבוד צריך להינתן לו. אני אבוא לחופה, הבטיח הגרש"ז, אך סידור הקידושין שייך לרב העיר".

וכן מופיע (שם) שראש ישיבת פוניבז', הרב שמואל רוזובסקי זצ"ל, לא היה נוהג לסדר לתלמידיו חופה וקידושין, והיה אומר שאביו היה רב, וממנו למד שסידור קידושין שייך לרבנים ולא לראשי ישיבות, עיי"ש.

בספר הזיכרון להגר"ח שמואלביץ זצ"ל (פרק 'מח ולב' לרב ראובן גרוסמן עמ' צ"ט) מובא: "כשהיה נקרא לסידור קידושין (הגר"ח שמואלביץ) היה חוקר ודורש אם אין מישוהו אשר עדיף היה לכבדו בכך מטעמים כלשהם. כשבא לחתונה וראה לפני החופה ראש ישיבה אחר, סירב ר' חיים לסדר קידושין באותה חתונה. כשהוזמן פעם לסדר קידושין בנקודת ישוב מרוחקת מספר שעות נסיעה, שמע בבואו את אחד מצעירי המקום שואל לתומו: מדוע לא הרב (המקומי) יסדר קידושין? מחשש שמא יסרב הרב המקומי לסדר קידושין, חזר ר' חיים לירושלים מיד..."

צא וראה עד היכן הקפידו גדולי ישראל, ליתן כבוד זה לזה, והוסיפו לריבוי קידוש שם שמיים, ולריבוי כבוד התורה. ודון מיניה לנידון דידן.



י.

לסיכום

א. בגמ' קידושין (דף ו' ע"א) מובא בשם רב יהודה אמר שמואל "כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם". וכתב רש"י שם שלא יהא דיין בדברים אלו.

ב. המהרש"א כתב שהקדימה הגמ' גיטין לקידושין, כי באמת דיני גיטין הם מסובכים ולכן צריך שיעסוק בהם רק מומחה. ומה שכתבו על קידושין ג"כ, זה לקדש אשה גרושה, כי גם שם צריך בקיאות גדולה, כי בפסיקה מוטעית אפשר להביא ממזרים לעולם ל"ע. אך לקדש פנויה מותר אף למי שלא בקי בכל הדינים, ובפרט שידוע לעשות כדין.

ג. השו"ע פסק זאת להלכה, וכתב הטעם: "שבקל יכול לטעות ויתיר את הערווה, וגורם להרבות ממזרים בישראל". וכתב הט"ז שהכוונה שלא יהיה דיין בעניינים אלו, אך מותר לסדר חופה וקידושין גם למי שאינו בקי כי אין בעריכת חו"ק הוראה. וכתב "וכן המנהג בינינו שמכבדין בסידור קידושין אפי' אינו למדן גדול משא"כ בגט". ומשמע שצריך שיהיה ת"ח אך אינו חייב להיות 'למדן גדול'. וכ"כ הבית שמואל וכ"כ המהרש"א.

ד. אולם בשו"ת שבות יעקב חלק וסבר שאף עריכת חופה וקידושין כלולה באיסור של "כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם". ולשון "עסק" הכוונה שלא יתעסק בשום התעסקות של גיטין וקידושין, בין אם יהיה דיין ובין אם יהיה מסדר חו"ק. והוכיח זאת מהגמ' ומהראשונים. ולכן "הורגלו בדורות הללו שאין מסדרי קידושין בלתי התרת הרב כי יש לחשוש להרבה מכשולים". וכ"כ בשו"ת כנסת יחזקאל, שיש קבלה מזמן רבינו תם, שלא יסדר שום אדם קידושין, אא"כ נבחר לרב או מורה צדק בקהילתו, והובאו דבריו בפת"ש על השו"ע. וכן מובאת תקנה זו בתשובות הרמב"ם. וכ"כ בארץ הצבי וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל ובשו"ת מנחת הקומץ.

ה. בזמננו שיש הרבה ע"ה הרחוקים מתורה ומצוות, ויש חשש גדול לתקלות בעריכת חו"ק, כ"ש שיש לקיים תקנה קדומה זו. ואכן הרבנות הראשית לישראל מחייבת שרק המוסמכים לכך יעסקו בעריכת חופות וקידושין. ויש לחזק תקנה זו.

ו. מעיקר הדין עריכת החופה והקידושין אינה הברכות, שהרי החתן היה צריך לברכם, אלא האחריות ההלכתית שהקידושין והנישואין ייעשו כדת וכדין. ועל הרב העורך חובה להיות נוכח ולפקח שנעשה כדין, אך יכול הוא לתת לשליחו לברך את הברכות.

ז. הרמ"א כתב, שאף רב מוסמך אינו יכול לערוך חו"ק במקום מרא דאתרא, כי הרי הוא משיג גבול וגוזל את פרנסת הרב. שהרי היה נהוג שהרב מתפרנס מעריכת חופות, אך אם הוא משלם לרב את שכרו, מותר.

ח. וכתב הנוב"י "דכבר נהגו הרבנים סלסול בעצמם, ומצד המנהג אין אחד יכול לסדר חו"ק אף אם יתן השכר לרב הקבוע". כלומר, המנהג הוא שעריכת חו"ק נתונה למרא דאתרא.

ובשו"ת דברי מלכיאל הוסיף, שרב העורך חו"ק במקום של מרא דאתרא, הרי הוא כמורה הלכה בפני רבו, ולא תהיה לו סיעתא דשמיא להורות כהלכה.

ט. הטעם למנהג זה הוא, שאם לא ינהגו מנהג זה, יבואו "ריקי המוח וקלי הדעת ילכו בלי הורמנא לסדר קידושין מפי תפילות וסידורים אשר לא ידעו ולא יבינו" (שו"ת כנסת יחזקאל). ועל ידי כך יבואו למכשולות רבים.

י. מנהג עתיק זה היה חזק עד כדי כך שחלק מהאחרונים כתבו שאם ערך חו"ק רב שאינו מוסמך, צריך לחזור ולקדש שנית בלא ברכה. ויש שחלקו ובדיעבד הכשירו, אם נעשה כדין.

יא. כיום בערים הגדולות, אין שייך המנהג שרק המרא דאתרא יערוך חו"ק, כי מתקיימות כמה חתונות במקביל, וחלק מהחתונות לא קשורות לעיר והחתן והכלה אינם מבני המקום.

אולם בישובים קטנים, בהם נערכת חתונה של בני המקום, ראוי לקיים מנהג זה ולכבד את המרא דאתרא בעריכת חו"ק, אא"כ מדובר ברב רבנן, שראוי לתת לו את העריכה. אלא שגם אז, יקפידו לקבל את הסכמתו של המרא דאתרא.

יב. לגבי ראש ישיבה שהוא רבו של החתן, נחלקו הפוסקים למי זכות הקדימה בעריכת חו"ק.

בספר עלי תמר הוכיח מהירושלמי שרבו, ראש הישיבה, קודם למרא דאתרא אא"כ ייגרם זלזול בכבודו של המרא דאתרא, שאז יש להעדיף אותו. אך גדולי הפוסקים בדורנו כתבו, שזכות הקדימה היא למרא דאתרא, אף אם הראש ישיבה גדול ממנו בתורה. כך נהגו הגרא"ז מלצר ומרן הראי"ה קוק והחזו"א והגאון מטשעבין והגרש"ז אוירבך ועוד.

יג. הגר"א שפירא זצ"ל סבר, שבמקום ישיבה, המרא דאתרא הוא ראש הישיבה ולא רב הישוב שבו ממוקמת הישיבה. ונ"מ בדבר, שאם החתונה של תלמיד הישיבה מתקיימת במתחם הישיבה, ראש הישיבה קודם למרא דאתרא. וכמו כן, קודם הוא לר"מ או רב אחר, גם אם הוא קשור יותר לחתן (אף אם החתונה מתקיימת במקום אחר). אא"כ ראש הישיבה מוחל.

יד. כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל ש"בדורנו זה, שכבוד התורה הושפל עד עפר בעוה"ר, יש יותר לעשות חומרות וגזירות בזהירות בכבוד התורה מכל החומרות שבעולם". וע"כ יש לדקדק בעניינים אלו, שלא ייגרמו ח"ו פגיעה או זלזול בכבוד תורה, ובפרט בכבוד המרא דאתרא, והחכם עיניו בראשו.

וכשיש הסתפקות בדבר, רצוי להתייעץ עם גדול בתורה ולעשות כהכרעתו, ובכך יישמעו הדברים ויתרצו הצדדים כולם.

טו. גדולי ישראל הקפידו בעניינים אלו ליתן כבוד זה לזה, וויתרו על כבודם לגדול מהם, או למרא דאתרא, ובכך הוסיפו לריבוי קידוש שם שמיים ולריבוי כבוד התורה, ויש לנו ללכת בדרכם.

הנלענ"ד כתבנו והשי"ת יאיר עיננו בתורתו אכ"ר.



אוצר קדשים

♦ הערות בעניין אכילת קודשים ♦

הרב בן ציון כהנא שפירא

מח"ס פני אברהם

הערות בעניין אכילת קודשים

א.

כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים

א. במנחות ע"ג ע"א עה"כ זה יהיה לך מקדש הקדשים מן האש כל קרבנם לכל מנחתם וגו', לרבות מנחת העומר ומנחת קנאות, סד"א ואכלו אותם אשר כופר בהם אמר רחמנא והאי להתיר קא אתיא, ואידך נמי לברר קא אתיא, קמל"ן. וכתבו האחרונים, (עי' גבורות שמונים אות מו) דאמנם באכילת קודשים האכילה תלויה בכפרה, והא דנאמר גבי מנחת סוטה מצות אכילה, היא מצוה אחרת. ויתכן שממנחת סוטה ילפינן שגם בשאר אכילות קודשים הכלולות בפרשת קורח, ישנה גם מצוות אכילה בלא כפרה.

ויש לפרש שזכייה דאכילה בלא כפרה היא משום שהזכיה באכילה היא גם שחר העבודה לכל אנשי בית אב המקריבים באותו יום, כמו"ש רש"י בב"ק צ"ט ע"ב ד"ה עבודתו. וכן דעת הר"מ כמ"ש הכס"מ בהל' כלי המקדש פ"ד ה"ז. ובתוספתא דמאי פ"ב: בן לוי שקיבל עליו כל מתנות לוויה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו וכו', ר"ש אומר מניין אף ממתנות, ת"ל ראשית דגנך, מה טעם, כי בו בחר ד' אלוקיך, המקבל עליו לשרת יש לו במתנות. (ועי' ספרי פרשת קרח על הכתוב חלף עבודתם ובאור זרוע חלק א סימן קיג). ובר"מ הל' פסולי המוקדשים פ"י הט"ו: "אבל הסולת, אם יחלקו אותה הכהנים ביניהם נמצא מגיע לזה מלא כפו סולת או פחות, שאינו ראוי לא ללוש אותו ולא לאפותו, לפיכך היה עולה על הדעת שיחלקו מנחה כנגד מנחה, ולא יחלקו מנחה זו בפני עצמה על כל אנשי בית אב", הרי דדין באכילת קודשי קודשים גם בחשיבות המתנות באכילת הכהן. (והדין דבע"מ שולח קורבנותיו והוא עצמו אוכל כמו שאמרו בב"ק קט ע"ב, הוא משום דרחמנא רביה כפירוש רש"י שם, וכפי שרביה לחלוקה כמו שאמרו בזבחים קב ע"א). ולזכיה זה מתווספת מצוות אכילה כשלעצמה. ויתכן שהיא כדי שלא יהיה הבשר נותר. ועי' להלן אות כז וכת.

ב. ונפק"מ למה שאמרו בתורת כהנים פרשת צו (פ"ב ה"א) על הכתוב "מצות תאכל". מה תלמוד לומר, לפי שנאמר יאכלוה, אין לי אלא כולה מניין אף מקצתה, תלמוד לומר תאכל אפילו כל שהוא. ובארתי בפני אברהם בסימן ל"א אות א' דהתו"כ שו"ט אם יש כלל מצוות אכילה בשיירי מנחות כשלא נשארו כל השיירים (וכך מפרש בתוספות חדשים הנדמ"ח). ויתכן שבאכילת כל שהוא אין כפרה אלא מצוה בעלמא מהכתוב "מצות תאכל" (לדעת הריטב"א ביומא לט אין בכך כל מצות אכילה). ועי' להלן אותיות כז וכת.

[נראה שהה"א בתו"כ שהכתוב "יאכלוה" ממעט מצות אכילה אם חסרו השיירים, הוא משום שלמנחה יש שיעור שכולל את הקומץ ואת השיירים, ולכן הו"א שכוונת הכתוב היא שבחסר שיעור השיירים אין מצוות אכילה].

ג. ויתכן עוד, שקרבן הקרב מחמת יום מסוים, דהיינו קורבנות ר"ח והמועדים, גם כפרת האכילה שלהם היא רק באותו יום ולא בלילה שאחריו, ורק מצות אכילה בעלמא יש גם בלילה שאחריו. [ויש לכך סמך בשיטת הר"מ בפירוש המשניות למנחות פ"ב מ"א שלחם הפנים "אינו נאכל אלא ביום השבת בלבד, כלומר, כל יום שבת כמו שבאר הכתוב ביום השבת ביום השבת יערכנו", ואעפ"כ כשחל יו"כ בשבת הלחמים נאכלים במוצאי יו"כ, כמו שאמרו במנחות צט ע"ב]. ולכן ביו"ט שחל בשבת היו הכהנים אוכלים את בשר החטאת בשבת כשהוא חי כמ"ש בפסחים עא ע"א. וגם אם נניח שבאכילת חי אין קיום מצוות אכילה כלל אלא רק מניעת נותר, כמו שנראה מתוס' מנחות דף מח ע"א ד"ה חטא, מ"מ גם באכילה זו יש כפרה. וא"כ, שעיר יו"כ הנעשה בחוץ שנאכל במוצאי יו"כ אין באכילתו כפרה, אלא כל הכפרה בהקרבה, והיא מכפרת לגמרי כמו היכא שנפסל הבשר, שאז ההקרבה מכפרת לגמרי, כמ"ש תוס' בפסחים מט ע"ב ד"ה יכול. ולפי זה, א"ש קושיית המקדש דוד סי' יד אות ז לגבי שעיר הנעשה בחוץ למה הוא בא.

ויתכן עוד שבחטאות ימים אלו, כשאוכלם בלילה אין מ"ע של אכילה מצד עצמם, אלא המצוה היא שהבשר יאכל כדי שלא יבוא לידי נותר. ואולי זו היא כוונת התוס' במנחות דף ק ע"א ד"ה ששונאין, דבאכילת שעיר החיצון כשחל יו"כ להיות בער"ש, שהבבלים אוכלים אותו חי, "מצוה קא עבדי שלא יבוא לידי נותר" ולא נקטו שקיימו מצות אכילת חטאות, כי בלילה שלאחר המועדות אין מ"ע דאכילה כנ"ל. ועי' להלן בעניין למשחה, לגדולה.

ד. ויותר נראה שבאכילת כל שהוא אין השלמת כפרה לגמרי, מקיבעא, אלא הוי כפרה מקופיא. ומה שכתבו התוס' ישנים ביומא דלא בעינן כזית, י"ל דקאי רק על לחם הפנים וכיו"ב, שאינם באים להדיא לכפרה (עי' רדב"ז פ"י ה"א), לכן סגי בכפרה מקופיא, אבל בקרבנות שבאים להדיא לכפרה כחטאת ואשם, שהם עיקר הכתוב בפרשת שמני, שיש מצוה לאכול ולכפר, וכמו שנראה מספר המצוות מ"ע פט [ואיל המילואים שבפרשת תצוה אף הוא בא לכפר כמו שכתב הרמב"ן שם פסוק לו, והיינו שקידוש אהרן נעשה גם ע"י קורבן שבא לכפר], קרבנות אלו, כיון שאכילתם היא השלמת הכפרה והם באים להדיא לכפרה, אין כפרת האכילה נגמרת אלא באכילת כזית שהיא כפרה מקיבעא. ועי' לקמן באות לה.

ה. [ולכאורה לפי"ז יש ליישב קושיית השפ"א בפסחים נט ע"ב על דברי התוס' ד"ה יכול וכו', דס"ל דכל היכא דאין הבשר ראוי לכהנים, כגון נטמא הבשר, ממילא הוריקה לבד מכפרת. והקשה השפ"א, מהסוגיא כאן דמחוסר כיפורים מביא חטאתו בער"פ לאחר תמיד של בין הערבים שא"א להקטיר את האימורים, והקשו בגמרא, הרי א"כ לא יוכלו הכהנים לאכול את בשר החטאת לכן גם הבעלים לא יתכפרו, והקשה השפ"א, הרי כיון שהבשר לא היה ראוי מעולם לאכילת כהנים, א"כ אין האכילה מעכבת את הכפרה.

ו. ולפי דברינו הנ"ל י"ל שגם לשיטת התוס' הוריקה בלבד מכפרת מקופיא וסגי בכך להכשר זריקה, אבל לגבי מחוסר כיפורים שבעינן כפרה שלימה מקיבעא, אין כפרת הוריקה מספיקה, ולכן הקשו בגמרא גבי קורבן מחוסר כיפורים בער"פ לאחר תמיד של בין הערביים, שהאכילה תעכב את הכפרה.

ז. אולם לא ייתכן לומר כן, שא"כ בנטמא הבשר או שזרק שלא במקומו שהבשר נפסל לאכילה, ואילו הבעלים נתכפרו (ע' תוס' הרשב"א שם), לא יתכפר מחוסר כיפורים. אלא ודאי הזריקה מכפרת לגמרי מקיבעא.

ח. ובאמת עניין מקיבעא ומקופיא שייך רק היכא שיש דרגות בכפרה, כגון דרגת שם בעל הקורבן או דרגת שם האכילה השונה לפי שיעור אכילה, אבל כשאין צורך באכילה של כהנים, ודאי שהזריקה מכפרת לגמרי מקיבעא, וכמו"ש הרשב"א ביבמות צ ע"א גבי נטמא הבשר שהציץ מרצה במקום אכילה ושם ודאי שהכפרה מקיבעא.

ט. על קושיית השפ"א י"ל שאם העיכוב מאכילה הוא לא מפסול וחיסרון הבשר הנאכל, אלא באימורים, שהם בכל קורבן מעכבים את האכילה, וכאן שאינם ראויים להקטרה היום, יש עיכוב נמשך, אבל אין חיסרון בבשר עצמו, לכן אי"ז נקרא שהבשר אינו ראוי לכהנים, ומשום"כ הוא צריך לעכב את הכפרה מפני שאינו נאכל כעת. ויותר מכך מצינו ביבמות צ ע"א בהו"א, שאפילו מצד גזירת חכמים שלא לאכול את הבשר, עדיין האכילה הוי עיכוב לכפרת האכילה, וכ"ש הכא, שהקטרת אימורים היא עיכוב בכל קורבן. ולכן התוס' כאן והראשונים ביבמות צ' לא הקשו כלל מהגמרא בפסחים כאן.

י. מסקנת הגמרא ביבמות היא שהאיסור מדרבנן לאכול, עושה את הבשר לאינו ראוי מצד עצמו לאכילת כהנים, ולכן מתכפר לגמרי בזריקה בלבד. והדבר תלוי אם תקנת חכמים מועילות לגבי דבר שמתגלגל מהן. ע' פני אברהם עמ' פח: וקז].

יא. אולם גם אם רק באכילת כזית יש כפרה מקיבעא, נראה שאם אין כזית לכל אחד, י"ל דלא גרע מנפסל הבשר לאחר זריקה דמתכפרי בעלים בשלימות בזריקה כמו שכתבו התוס' בפסחים נט ע"ב סוד"ה יכול, והכי נמי כיון שמדין חלוקה לבית אב מגיע לכל אחד פחות מכזית, יש כפרה שלימה מקיבעא גם באכילה כל שהיא.

יב. והנה אם נניח שמצות אכילה היא לצורך כפרה, כפי שנראה מספר המצוות לר"מ ומרש"י ביבמות מ ע"א, נמצא שכשיש כזית והכפרה היא דווקא בכזית, אזי גם מצוות אכילה היא דווקא בכזית, וכשאין כזית והכפרה היא בכל שהוא, גם מצוות אכילה היא בכל שהוא. (אבל י"ל שכשאין כזית כל הכפרה של החטאת היא רק בזריקה, ולכן גם מצות אכילה, היא רק בכזית. וע' להלן לאחר האות מ בד"ה במכילתא פרשת בא).

ולפי זה, לא רק בחטאת שבאה להדיא לכפרה וצריך דווקא כפרה מקיבעא שהיא בכזית, אבל רק כשיש לכהן כזית, וכשאין כזית הכפרה היא בכל שהוא, אלא גם בכל קוד"ק, כגון שלמי עזרת ולחם הפנים שסגי בכפרה מקופיא י"ל שכשיש כזית, המצווה והכפרה הם דווקא בכזית, וכשאין כזית המצווה והכפרה בכל שהוא.

יג. אבל גם אם נניח שהאכילה היא מ"ע בפני עצמה, ג"כ י"ל שכיון שמחלקים את לחם הפנים לכוהני בית אב ופעמים שאין לכל אחד כזית, אזי בכה"ג המצווה היא בכל שהוא, וכמו באופן שלא נשאר כלל אלא כל שהוא, דילפינן בתו"כ הנ"ל שג"כ ישנה מצוות אכילה. וכשיש כזית המצווה דווקא בכזית כמו בכל אכילות שבתורה.

וכך יל"פ בכוונת התו"י, שתחילה כתב "ולא בעי כזית לגמרי" ומתקיימא מצוות אכילה, ואח"כ כתב "אלא כזית עדיפא וחשיבא אכילה". יל"פ כנ"ל שכשיש פחות מכזית, מתקיימא המצווה בכל שהוא, אבל כשיש כזית וניתן לקיים מצוות אכילה כמו בכל התורה, ששיעור כזית הוא אכילה חשובה, אזי מצוותה דווקא בכזית. (עי' בחת"ס או"ח סי' קס).

יד. ויתכן שהנפק"מ בין חטאת ואשם לשאר קודשים, היא גם אם הכפרה היא רק לאחר שכל הכהנים אכלו את חלקם, או שסגי באכילה של כהן אחד, דבחטאת ואשם י"ל שרק באכילת כל הכהנים יש כפרה בשלימות, וכן נראה מהכתוב "מדוע לא אכלתם וגו' ואותה נתן לכם לכפר וגו'". ומחוסר כיפורים אינו מתכשר אלא באכילת כל הכהנים חלקם, עי' חינוך מצוה קב. אולם מדבריו נראה שגם בשאר קודשי קודשים הכפרה נשלמת רק באכילת כל הכהנים.

טו. במאירי יבמות מ. כתב שאכילת כהן מבית אב אחר "עייכוב גמור הוא", ולפו"ר יש לפרש שמסתבר למאירי שהעייכוב שתהא האכילה על ידי כהן המקריב, ודאי שהוא משום הכפרה שעל ידי אכילתו, כי הוא ממשיך באכילתו את מעשה העבודה המכפרת, וכיו"ב הזכיה של כהני בית אב היא משום הכפרה שיכולה להיעשות גם על ידם, כי הם המוכנים ומתקדשים לעבוד היום, ולקבל לאכול את השיריים. וגם בע"מ שחולקים בשיריים, מתקדשים לכך, (מלבד שהם מתקדשים להיכנס ללשכת העצים שבהר הבית), ועי' בחינוך מצוות ל"ת תר"ח "ועוד טעם אחר, כי באכילת הקודשים תמצא כפרה לבעלים וכעניין שאמרו ז"ל 'כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים' ואין ספק כי באכלם את קודשיהם היו אוכלים אותם בכוונה ובדעת שלם וכל מחשבותם וכל תנועותיהם נכוונות מאת ה' יתברך וכו'". ועי' בספורנו פרשת שמיני פרק י פסוק יט "הייטב בעיני ה' שנאכל קודשי דורות באנינות הלא דבר ידוע הוא שאין אכילת אונן בכוונה ראויה לכפר". (ועי' להלן אות לג). וא"כ יש להבדיל בין כוהני בית אב המוכנים ומתקדשים לעבודות המקדש, שרק הם ראויים לאכילת קודשי קודשים, ובין שאר כהנים שאינם מוכנים ומתקדשים לעבוד היום במקדש ולקבל ולאכול שיריים, אין באכילתם כפרה כאכילת אנשי בית אב.

טז. לגבי לחם הפנים, כתב המאירי בסוכה שמ"ש שמשמר היוצא מקבל שש חלות, היינו הבית אב, וא"כ ייתכן שגם מ"ש משמר הנכנס הכוונה לבית אב.

יז. ואולי הדין הזה נרמז בכתוב "חלק כחלק יאכלו" ואיתא בסוכה נו ע"א: מניין שכל המשמרות שוות בחילוק לחם הפנים ברגלים, ת"ל חלק כחלק יאכלו וכו'. ומשמע שהחילוק למשמרות חל מהתורה, כי לא נקטו: מניין שכל הכהנים שבאו לעבודה ברגל יאכלו במתנות של הקורבנות. ולדעת הר"מ (מ"ע לו) החלוקה למשמרות היא מ"ע מה"ת. והיינו שע"י החלוקה שעשו משה ואהרן ואח"כ שמואל ודוד ונביאי בית שני ונקבעו סדרי המשמרות על ידם או ע"י גורל, נעשית זכות מצות התורה. לכן נקטו שה"משמרות" זכות ברגל בעבודה ובאכילה. וגם לרמב"ן שאין מ"ע מה"ת, אבל "היא מצווה מקובלת ממשה מסיני ולא נכתבה בתורה". א"כ, י"ל שהיא נרמזת בפסוק הנ"ל לפי קבלת חז"ל.

[ואם נניח שלא כל הכהנים נכללו במשמרות כפי שכתב הרמב"ן שם לעיל, נראה לפו"ר שבאמת אין להם זכות עבודה ואכילה כרצונם בכל הקורבנות ברגל. אולם ברמב"ן מבואר לא כן, אלא שאפילו כל השנה הם יכולים להצטרף לכל משמר ובית אב. הרמב"ן לשיטתו, בהו"א

שחילוק למשמרות אינו מצווה הכתובה בתורה, כי הכתוב "וכי יבוא הלוי וגו' ר"ל שכל כהן יכול להשתתף בכל העבודות כל השנה, וכשחלקו למשמרות וקנו ומכרו אבות זל"ז, בטלה מאלו שהסכימו למכירה זכות זו במשך השנה, מלבד ברגלים. אבל אלו שלא הסכימו למכירה זו, רשאים לעבודה כל השנה. אבל לשיטת הרמב"ם נראה שלא ייתכן שיהיה כהן שאינו מחויב למשמרו. ומרבינו חננאל נראה שגם בתי אב כולם היו חייבים לעבוד ביום מסוים. ועי' ראבי"ה הל' תענית סי' תתקס"ט].

ואם כן, לפי הנ"ל באות יז ואילך, גם המשך הכתוב "מלבד ממכריו על האבות" שקאי על כל השנה, מיירי ג"כ בחילוק לחם הפנים בשבת, שאז זוכים בלחם הפנים דווקא בתי אב שעובדים בשבת.

יח. אמנם מבואר בתענית יז ע"א שאם כבדה העבודה על אנשי בית אב, באים מבתי אב אחרים ומסייעים אותם. וביומא ז ע"ב מבואר שאם היו בית אב טמאים מקריבים בית אב אחר את קורבנות הציבור, אע"פ שלא הכינו והתכונו לעבודה היום, ועי' להלן אות כג. אולם לגבי אכילה, כשזכו בית אב אחד י"ל שאין להם לתת לבית אב אחר. ורק אם נטמאו העובדים לאחר זריקה נותנים מתנותיהם לבית אב אחר.

יט. אולם באמת גם אם כל אנשי המשמרות, משמר היוצא ומשמר הנכנס, זוכים בלחם הפנים, הרי כיון שהם מעותדים לזכות ולאכול בעזרה, הרי הם מתכוונים ומתקדשים בקדושת עזרה. אמנם לפי זה בשבת יש רשות ליתן להם גם קודשים אחרים שזכו בתי אב היוצא והנכנס.

כ. הטעם שכל אנשי המשמרות הללו זוכים בלחם הפנים, הוא משום שאין במצות לחם הפנים שנוטלים מהשולחן מעשה עבודה בלחם הפנים, לכן אין זקני בתי אבות של שבת זוכים בלבד, אלא שתי המשמרות שבשבת, שעובדים גם בהקטרת הבזיכין וגם בשאר עבודות היום, וכמו שכתבו רש"י ותוס' בסוכה נה נו לגבי סיבת חלוקת לחם הפנים לכל המשמרות כולם בשבת שברגל, אע"פ שהיא חובת יום השבת.

והיינו שאנשי משמר זוכים בעצם בעבודות של כל שבוע עבודתם "מיום השבת ליום השבת הם מתחלפים" (ר"מ בל' כלי המקדש פ"ד ה"ג), ובשבת עצמה יש זכות מסוימת לשתי משמרות, היוצא והנכנס. אולם, כשראשי בתי אבות מכרו זל"ז את ימי העבודה בבתי אב, הרי בתי אב שעובדים באותו יום שלהם, זוכים במתנות הקורבנות שהקריבו באותו יום (הל' מעשה הקורבנות פ"י ה"ו). אבל עדיין במתנות שלא נעשו בהם עבודות, כלחם הפנים ותשלומי גזל הגר, נשארו המשמרות בזכותם לקבל המתנות, בזכות כל עבודותיהם שעבדו ושיעבדו בתי האבות שלהם אותו יום. ויתכן, שאם החזיר גזל בגר בשבת, שמותר מה"ת, ג"כ זוכים בו שתי המשמרות.

[ויש לעיין כיון שבית אב של שבת שעברה סידר אז את הלחם כמ"ש רש"י בסוכה דף נ"ו ע"ב והסידור הוא עבודה שזר חייב עליה, א"כ הם שיזכו לפחות בשש חלות. וכבר העיר על כך בערוך לגר.]

וייתכן שכיון שבאותה שבת א"א לזכות בלחם הפנים מצד דיני לחם הפנים, א"א לזכות אח"כ. וכעין שמצינו שטמא אינו חולק בקודשים אע"פ שלערב יטהר, כיון שרק הראוי לאכילת

קודשים חולק (זבחים צט ע"א), וכצ"ב ו"ל גם כשאין המתנות ראויות לחלוקה ולאכילה בינתיים מצד דיני הקורבן, כלחם הפנים בשבת שבה הונח הלחם על השולחן].

כא. ובב"ק קי ע"א: אם היה טמא בקורבן ציבור ואין כהנים טהורים בכל המשמר, עבודתה ועורה לבעלי מומים טהורים שבאותו משמר. וי"ל, שכיון שאנשי בית אב לא עבדו בקורבן, לכן זכו כל אנשי משמר בעור כנ"ל.

ושם בדף ק"ט ע"ב: מניין לכהן שבא ומקריב קורבנותיו בכל עת שעבודתה ועורה שלו, ת"ל ואיש את קודשיו לו יהיו. הא כיצד, אם היה בעל מום נותנה לכהן שבאותו משמר ועבודתה ואכילתה שלו, ואם היה זקן שיכול לעבוד רק ע"י הדחק, נותנו לכל כהן שירצה ועבודתה ועורה לאנשי משמר. ויש לפרש, שעצם היותו כהן מבטל את זכות בית אב של אותו יום, שלגבי כהנים לא מכרו אבות זכותם ול"ז, אבל לגבי זכות אנשי משמר באותו שבוע שהוא חל מהתורה כנ"ל באות יט, אין כהן בעל מום שאינו ראוי לעבודה יכול להפקיע. ורק האכילה, שהוא ראוי לה, היא שלו. ויש גורסים שגם האכילה היא של כהני המשמר.

וכשהכהן יכול לעבוד ולא לאכול, הרי הוא שולח כל כהן לעבוד במקומו. אבל האכילה היא לאנשי המשמר, כי הכהן כשלעצמו מעצם היותו כהן מפקיע זכות העבודה מכל הכהנים, ויכול לשלוח לעבודה כל כהן, אבל לגבי אכילה, כיון שאינו יכול לאכול, אמנם הרי הוא מפקיע בתור כהן את זכות בית אב, כי לא מכרו האבות זכות הכהנים באכילה, אבל זכות משמר לא פקעה, ורק הם זוכים באכילה.

כב. נראה עוד, שכל אנשי משמר של אותו שבוע ג"כ מתכוננים ומתקדשים לקדושת עזרה, עכ"פ יותר משאר משמרות. ולכן כשיש מעט אנשי משמר טהורים הם קודמים לאחרים, ואילו כשנמצאים בירושלים רק מיעוט טהורים שמספיקים לעבודה, חוזרת העבודה לבית אב הטמאים, או אפילו לאנשי משמר הטמאים, כי עבודת בית אב מרווחת בקורבן שזמנו דווקא היום עם כהנים המוכנים לכך, עדיפה ממעט כהנים שאינם מוכנים כלל, אע"פ שהמיעוט טהורים, כמו שכתב הר"מ הלכות ביאת מקדש פ"ד הי"ד ועי"ש ברדב"ז (כנראה כך הייתה גרסתו בגמרא).

כג. אבל העיקר הוא שאין סברת המאירי מפני התכוננות וההתקדשות לעבודה ולאכילת קודשים במקדש, שהרי גם לקטנים חולקים את הקודשים. ובע"כ, שהעיקר הוא שהזכיה באכילה יהיו רק לממונים לעבוד היום ולכל הנלווים עליהם.

ויתכן שאם נטמאו בית אב והביאו בית אב אחר לעבוד, הם זוכים לגמרי במתנות כל הקורבנות של אותו יום, כי הם כבית אב של אותו יום. ואולי גם אם באו לעבודה באמצע היום, זוכים במתנות של קורבנות שעבדו בהם. וי"ל גם שהמסייעים את הכהנים כשכבדה העבודה כנ"ל, גם הם זוכים בחלק מהמתנות של קורבנות שעבדו בהם. ועכ"פ הזורק את הדם ודאי שהוא זוכה בבשר, לדעת התוס' ביבמות מ ע"א שהמקריב חייב לאכול. עוד יש לעיין כשבית אב אחר טהור עובד במקום בית אב קבוע, האם בעל מום שבאותו בית אב, האם הוא אוכל בקודשים.

כד. במנחות צ"ט ע"א במשנה: חל יו"כ להיות בשבת, החלות מתחלקות לערב, חל להיות ערב שבת, שעיר של יו"כ נאכל לערב. נראה שכיון שאת השעיר מקריב דווקא הכה"ג, הרי שאין לשאר כהנים שאינם ראויים להקרבה זו שום זכות חלוקה. כבר העירו על כך האחרונים. ואם לדעת הר"מ את כל העבודות עושה רק הכה"ג, יתכן שאין ביו"כ כל מינוי של בתי אב, ורק כדי שלא יבוא הבשר לידי נותר חלקו את בשר השעיר לכהנים הנמצאים אז. לכן לא קטני שהשעיר מתחלק לערב.

ויתכן שבמתנות שיש בהם דין חלוקה, מי שזכה בחלקו חייב לאוכלו בעצמו, ואילו כשאין דין חלוקה אלא שנותנים לכהנים הנמצאים כדי שלא יהיה נותר, יכול הזוכה לתת לאחר. מלבד אם זכה מתחילה מדין חלוקה ואח"כ נשאר בו רק מצות מניעת נותר, כמו שכתבתי לעיל אות ג', בכהאי גוונא נשארה עליו רק מצוה זו.

כה. לגבי לחם הפנים, גם לשיטת הרמב"ם בהל' עבודת יו"כ פ"א ה"ב שגם מוסף של שבת וכן שאר העבודות של יום זה הכל בכה"ג, וא"כ לכאורה סילוק וסידור לחם הפנים נעשה ביו"כ רק בכה"ג, וא"כ לכאורה אין לשאר הכהנים דין חלוקה. אולם כבר כתבתי לעיל באות כב שזכית בתי אב בלחם הפנים אינה דווקא משום הבזיכים, כי אין שם עבודה בגוף הלחמים, אלא גם משום שאר עבודות שעשו ושעשו, א"כ גם ביו"כ, אפילו לשיטת הרמב"ם, סידור המערכה אינו בכה"ג, כמו שכתב הרמב"ן במלחמות ביומא ולפי זה רק בית אב היוצא שהוא סידר את המערכה הוא הזוכה בלחם הפנים. מלבד זאת, לדעת המרכבת המשנה גם מנחות וחביתין ונסכים אינם בכה"ג, ולדעת האו"ש גם סילוק וסידור לחם הפנים אינם בכה"ג. א"כ מסתבר, שבית אב עושים עבודות אלו, ולכן הם חולקים את לחם הפנים. (ועי' בגור אריה יהודה סי' טו או' יא-יג וצ"ע בדבריו.) וגם יתכן שהכה"ג מצטרף תמיד לבית אב של אותו יום, ולכן אע"פ שביו"כ אין שאר הכהנים עובדים, הרי הם לא גרועים מבע"מ של אותו בית אב שחולקים אע"פ שאינם עובדים.

[באמרי יושר (חלק ב סימן קכו אות ה), העיר אמאי לא קטני שבכל יו"כ השעיר מתחלק לערב כמו שקטני לגבי לחם הפנים. ויתכן לפי דברי הר"מ הנ"ל שמצות אכילת לחם הפנים היא בשבת עצמה, לכן קמ"ל דאעפ"כ ישנה מצוה לאכול גם במוצאי שבת. אבל לגבי שעיר אין חידוש שיתחלק ויאכל לערב].

כו. בגור אריה יהודה (שם אות יג) כתב דמה שאמרו שאפילו אם טומאה הותרה בציבור, מ"מ היכא דאיכא שיירים לאכילה, לכו"ע מהדרינן אטהרה, דאין זה אלא אם אכילת השירים בתורת מצוה, שפיר מהדרינן. אבל אם אין בה קיום מצוה, אלא רק מניעת נותר לא מהדרינן אטהרה. ויש לפרש שכשיש קיום מצות אכילה יש באכילה כפרה ולכן מהדרינן אטהרה, שתהא גם כפרת אכילה בטהרה, אבל במקום שיש אכילה רק כדי שלא יהא נותר, י"ל שאין בכך כפרה, לכן לא מהדרינן אטהרה לצורך אכילה זו. אולם לעיל באות ב כתבתי שגם באכילה זו יש כפרה. ולדעת הבית הלוי כל מצות אכילת קודשים היא כדי שלא יהא נותר.

כו. לדעת הדברי מלכיאל (ח"ה סי' כח) אפילו באכילת קטן יש כפרה. ויש לבאר שהוא משום שהמקריב מפרנס שבט עובדי המקדש. (עי' לעיל אות א) ולפי"ז אפילו באכילת כל שהוא יש כפרה (ועי' להלן אות כט).

כח. לגבי קודשים קלים, אם נניח שהכפרה באכילת קודשים קלים היא משום שם עבודה שיש באכילתם, יל"פ מש"כ המאירי בסוכה ששלמים נאכלים רק לבעלים, ויל"פ שהבעלים מכוונים באכילתם גם לכפרה, כי לשם כך הקריבו שלמים וע"י כוונתם יש באמת כפרה, אבל אחרים אין דעתם מכוונת לכפרה, לכן חסר בכונת האכילה. עי' לעיל אות יז בדברי החינוך והספורנו. ועי' בבית האוצר (אות א סי' קנח).

ומ"מ התורה זיכתה לבעלים שכל הסמוכים על שולחנו יאכלו גם הם, ויש מצווה במועדים להאכיל לוויים ועניים משלמיו. ויתכן שאפילו אם לא יאכל הבעלים כלל אלא הלוויים והעניים, ג"כ יתכפר בשלימות, כי קיים מצוות חגיגה ושמחה, וכמו בנפסל הבשר לאחר זריקה שהבעלים מתכפרים בשלימות כמובא לעיל אות יא וצ"ע.

כט. נראה שמצד שהכפרה היא משום שמפרנס עובדי המקדש, סגי בכל שהוא, וכמו"ש לעיל אות כו, ואילו מצד שהכפרה היא משום שהאכילה הוי עבודה י"ל שדוקא בכזית. ולכן בכל שהוא הכפרה היא מקופיא כמוש"ל באות ד', כי חסר בכפרת העבודה.

ל. הרמב"ם לא הזכיר שאכילת כהנים מעכבת את הכשר מחוסר הכיפורים בקודשים, ייתכן שס"ל שהסוגיא בפסחים היא לרבי יוחנן בן נורי שעל חמש לידות מעכבים כל חמשת הקרבנות, ועי' בתוס' בב"ב קסו שכן נהגו עד רבן גמליאל, וה"נ כפרת האכילה היא כפרה נפרדת, והיא כקרבן אחר, כי יש בכל חטאת שתי הקרבות, האחת במזבח והשניה באכילת כהן, והכל מעכב, אבל להלכה שמספיק קורבן אחד להכשיר בקודשים, הו"ה שמספיקה כפרת ההקרבה.

לא. ויל"פ מ"ש בחגיגה ו ע"א דחגיגה עדיפה מעולה משום דאית בה שתי אכילות (וכיו"ב פסחים עז ע"ב לדעת רבי יהושע דאם אין בשר אין דם ובמכות יז ע"ב כפי שיתבאר להלן). ר"ל הזריקה ואכילת בשר שלמים וחטאת, ששתי אכילות אלו מכפרות כעין שתי הקרבות, (אמנם אם גם בהקטרה יש כפרה, עי' תוס' יומא מז ע"א ד"ה תחילתו, מסתבר יותר דשתי אכילות ר"ל הקטרה ואכילת כהנים), ולכן גם חטאת ושלמים חמורים מעולה לגבי הלאו דלא תוכל לאכול בשעריך כמ"ש במכות יז ע"ב.

לב. ובמנחות סא ע"א איתא מרבה אני להגשה שאר מנחות שיש מהן לאישים וכו' ויש מהן לכהנים ומוציא אני מנחת כהנים ומנחת כהן משיח שאין בהן לכהנים. ומסתבר שהיתרון לגבי הגשה אל המזבח משום שיש מהן לכהנים, הוא מפני הכפרה שיש בהן באכילתן, ולא מפני היותן מתנות כהונה.

לג. ובתוס' שם ס ע"א (ד"ה מנחת) כתבו דת"ק לא ס"ל פירכא הא דשאר מנחות יש מהן למזבח ולכהנים, מה שאין כן במנחת כהנים. וצ"ב, הרי קי"ל כת"ק וגם קי"ל כרבי יהושע בפסחים עז דס"ל פירכא זו. ויתכן שרק לגבי ההגשה לא חשיבא אכילת כהנים מעלה לחייב בהגשה, אע"פ שאכילתם מכפרת, כי אי"ז ככפרה במזבח. אבל לגבי הדין הכתוב בשלמים שאם אין בשר אין

דם, סגי במעלת אכילת כהנים המכפרת לבטל את הזריקה אם אין בשר. ואפילו מצד עצם המצווה של אכילת כהנים י"ל דהוי סיבה לבטל את הזריקה, גם לדעת ת"ק במנחות. לד. והו"ה לגבי עדיפות חגיגה מעולת ראייה בשיעור ההוצאה, לדעת ב"ה דחגיגה שתי כסף ועולת ראייה מעה, דשתי מצוות ושתי כפרות שבחגיגה עדיפי מעולת ראייה שאין שם שיריים, גם לדעת ת"ק במנחות. וכך גם לגבי מ"ש רבא במנחות יז ע"ב גבי הלאו לא תוכל לאכול בשעריך, באוכל חוץ לחומה ולאחר זריקה, שהחמירה תורה בקרבנות שיש בהם גם אכילה מכפרת יותר מעולה כמ"ש לעיל, גם ת"ק במנחות מודה בכך. ועי' טו"א חגיגה דף ו' וצ"ע.



במכילתא פר' בא עה"כ אך אשר יאכל לכל נפש וגו' "ויהא מקצת אוכל נפש דוחה את השבת, והדין נותן ומה אם במקום שאין כל עבודה דוחה יו"ט כל או"נ דוחה את יו"ט, במקום שמקצת עבודה דוחה את השבת אינו דין שיהא מקצת או"נ דוחה את השבת" וכבר דן הרמב"ן בפר' אמור בביאור המכילתא.

ויל"פ שהכונה לבישול בשר חטאת בשבת, והיינו בשבת שחל בו ר"ח או יו"ט ומקריבים חטאת, דהו"א שכשם שהקרבן חטאת דוחה שבת כך האכילה של בשר חטאת שהיא קרויה עבודה (פסחים ע"ג ורשב"א ב"ק קט ועיין חולין ק"כ דאי"ז אכילת הדיוט, ועי' פני אברהם עמ' תל"ב), תידחה שבת בבישול הבשר.

ומצינו בפסחים דף סח ע"ב דהקטר חלבים דוחה שבת משום דחביבה מצוה בשעתה, עי' מנחות עב ע"ב. וברמב"ן שבת כד ע"ב ד"ה מנהנ"מ כתב שגם בדין שריפת קודשים שנטמאו ישנה סברה זו דחביבה מצוה בשעתה לגבי הדין עשה דוחה ל"ת, דחשיב אי אפשר לקיים שניהם. ואם כי בנוגע לדחיית איסורי שבת לא מהני סברה זו אלא צריך ילפותא מהכתוב, כמ"ש תוס' שבת כ ע"א ד"ה למשרי, מ"מ נילף מק"ו שגם בישול בשר חטאת יותר בשבת, כי כיון שהקרבן החטאת דוחה שבת, הו"ה וק"ו שיותר בישול לצורך עבודת האכילה שחביבה בשעתה. ובפרט לדעת החכם צבי בסימן קנא שעיקר מצות אכילת קודשים היא ביום ההקרבה קודם הלילה. וכן נראה מהתוס' בביצה כ ע"ב סד"ה מאי. והיינו מ"ש שיהא מקצת או"נ דוחה את השבת. ובקרבן אורה מנחות ס"ג ע"ב נקט כן להלכה דהבישול דוחה שבת. וכ"נ מחידושי המאירי ביצה כ ע"ב ד"ה ואם ואם הייתה שבת שאין זריקתו מועלת לאכול בשר היום, שאסור לבשל ולצלוח מה שאינו קורבן היום, עכ"ד.

[ומה שאמרו בפסחים עא ע"א דשעירי רגלים נאכלים חי, יש לפרש לפי מש"ל באות ד ובאות יא שבחטאת בעינן כפרה מקיבעא, ובפחות מכזית אין הכפרה אלא מקופיא, ולכן אז כל הכפרה היא בזריקה, וא"כ ברגלים שהחטאות מתחלקות לכל המשמרות, מסתבר שלא הגיע כזית לכל אחד מהכהנים, לכן אין כפרה באכילה, אלא יש רק מצוה לאכול. מצוה זו אינה דוחה שבת, ולכן השעיר נאכל חי.]

ואע"פ שבפחות מכגורגרת אין מלאכת בישול בשבת, מ"מ קי"ל דחצי שיעור אסור מה"ת. וגם ייתכן שכיון שגם בפחות מכזית ישנה מצוה לאכול את הבשר כשהוא מבושל משום שזו

דרך אכילת בשר וגם מצד "למשחה", א"כ יש לומר דרחמנא אחשביה לבישול בשר קודשים גם בכל שהוא, כפי שמצינו ברש"י ביצה כז ע"ב גבי נתינת חלה טמאה לבהמתו דחשיב מלאכת מבעיר, א"כ יש לומר דהו"ה גם לגבי שיעורים. (עי' שבת ז ע"א גבי הוצאת משמשי ע"ז בכל שהוא, וביבמות קג ע"ב גבי בית המנוגע). ולפי זה באכילת חי אין המצוה משום עצם האכילה, אלא רק כדי שלא יגיע לידי נותר. ולכן הבישול הוא לצורך מצות אכילה כשלעצמה ואסור בכל שהוא.

מה שאין כן גבי שני כבשי עצרת שהמאירי בביצה מיירי בהו, שיש גם באכילת כל שהוא כפרה. ואם שחטן וזרקן לשמן ועלו לחובת היום, שאז האכילה מכפרת ואכילה היא מעין עבודה, לכן גם הבישול שהוא צורך מצות אכילתו ובכך אכילה מכפרת והיא מעין עבודה, משום כך הבישול דוחה שבת, וצ"ע. (ועי' שו"ת מהרש"ם חלק ז סימן נ"א).



בדברי הרמב"ן בשבת הנ"ל יתכן שהסברה שחביבה מצוה בשעתה אע"פ שניתן לקיימה אח"כ, היא רק לר"ש דדריש טעמא דקרא, אבל אם לא דרשינן טעמא דקרא, י"ל שאמנם בקודשים שיש ילפותא להשלים את ההקרבה בהקטרה בשעתה, אמרינן דגזרת הכתוב דחביבה מצות הקטרה בשעתה. וגם במצות בניין המקדש י"ל כן, (עי' ברשב"א שם). אבל לגבי שריפת קודשים לא אמרינן דהיא חביבה כ"כ להחשב שא"א לקיימה למחר.



ב.

למשחה לגדולה

א. התוס' בבכורות (כו ע"א ד"ה ואתי) כתבו כתבו שאע"פ שהכתוב "למשחה" קאי על כל מתנות כהונה מ"מ לגבי תרומה לא מצינו שיצריך אכילה בגדולה דשמא לא שייך ב"גדולה" אלא בבשר. ולפי"ד גם באכילת שיירי מנחות אין למשחה. והקשו על דבריהם מהגמרא בסוטה ט"ו ע"א לגבי מנחת סוטה דרשאין הכהנים ליתן לתוכו יין, שמן ודבש, מאי טעמא, אמר קרא למשחה, לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים. (עי' הרחב דבר לדברים ריש פ' טז. ובשו"ת קול מבשר חלק א סימן ט"ו).

בכוונת התוס' יתכן לדחוק שס"ל שיש חובה לאכול המתנות דווקא באופן שערב לו כמ"ש בחולין קל"ז "ואין נאכלין אלא צלי", ולכן אם לא ערב לו צלי אלא מבושל הוא חייב לטרוח ולשהות עד שיתבשל ולא יחפו לצלות ולאכול, כי אז בטלה גדולת מלכים. וכ"ז בבשר, שהצלו והמבושל שונים זמ"ז, אבל בתרומות ומנחות אם ערב לו להוסיף בהם יין כו' יש בכך אמנם דרך גדולה, אבל כיוון שאין הבדל בתרומה ובמנחות עצמם, לכן אם אכלם בלא תערובת יין אין בכך ביטל למשחה לגדולה, אלא רק רשות יש לו לערב בהם יין.

ב. ויתכן עוד, שבקדשים, אין חיוב אפילו בבשר לאוכלם צלי בחרדל, אם ערב לו, כי בקדשים יש הו"א שלא יאכלו אותם במטעמים אלא רק לשם שמים כמוש"כ הכס"מ בפ"י ה"י. ובערכין

ד'. איתא דהו"א בכהנים פטורים מזימון על אכילת שיירי מנחות משום שאוכלים לשם כפרה, ובחולין קכ ע"א איתא דאכילת קודשי קודשים אינה אכילת הדיוט אלא אכילת גבוה, ובמנחות נח ע"א איתא דהלאו דאסור להקטיר דבש הותר מכללו במקדש באכילת שיירי מנחות, (ועי' פני אברהם עמ' תלב ולהלן מדברי תלמיד הרשב"א במנחות), לכן י"ל שאין חיוב לאכול קדשים דווקא באופן שערב לו, אלא רק רשות יש לכהנים לאכלם דרך גדולה כמלכים. וכן נראה מהר"מ.

עי' פסחים דף עא ע"א דשעירי רגלים שחלו בשבת נאכלים חיים ואין בהם שמחה, ואע"פ שמהכתוב למשחה ילפינן בירושלמי ביכורים שיאכלו גם בשמחה, ומשמע לכאורה שאין בקודשי קודשים חיוב "למשחה" "בשמחה", וגם אין זה כדרך שהמלכים אוכלים, ואפילו אם הכוונה שאכלו את הבשר נא, אין זה כדרך אכילת מלכים. ועי' ביצה כא ע"א שרק בשר מבושל הוי צורך יו"ט. (ועי' שו"ת מהרש"ם חלק ט סימן קנח.) אולם שם, במסכת פסחים ע"א, י"ל דהמצוה לאכול ביום ההקרבה כמ"ש החכם צבי בסימן קנא וכן הוא לכאורה בשיטת מקובצת בזבחים נו ע"ב אות ח, עדיפה ממצות "למשחה".

עוד י"ל לפי מש"כ לעיל בעניין אכילת קודשים אות ג' שבקורבנות יו"ט הכפרה היא רק באכילה ביו"ט עצמו ולא במוצאי יו"ט, וא"כ מצות אכילה לשם כפרה היא רק ביו"ט עצמו. ולכן עדיפה מצוה זו שמקיימה גם באכילת בשר חי ובכך היא גם מכפרת, ממצות "למשחה".

ועי' תוס' מנחות ק ע"א ד"ה ששונאין, שמשמע שאין באכילה זו ביטול מצוה. וא"כ נראה שבכל הנאכל לכהנים אין חובת למשחה, לגדולה.

[ועל מה שאמרו בחולין הנ"ל דאכילת קודשי קודשים היא אכילת גבוה, פירש רש"י משום דמשולחן גבוה קא זכו. ולפי זה גם בקודשים קלים שלשיטת רש"י בב"ק יב ע"ב אפילו חלק הבעלים משולחן גבוה קא זכו, ג"כ הויא אכילת גבוה. וכיו"ב מצינו בתוס' שבת כג ע"ב ד"ה גזירה שלמ"ד דחלק הבעלים בשלמים משולחן גבוה קא זכו, הוי עיקר הקורבן לצורך גבוה, ולכן ס"ל דאין מקריבים נדרים ונדבות ביו"ט. ובתלמיד הרשב"א במנחות צא ע"א כתב שלחמי תודה, כיון דמשולחן גבוה קא זכה, הויא אכילתו לגבוה, דדמי לנסכים. וא"כ י"ל שדין השלמים לגבי מצות למשחה הוא כדין קודשי קודשים, שאין חובה לאוכלם למשחה.

ומרש"י בב"ק הנ"ל ומקידושין נב ע"א וסוכה ט ע"א משמע לכאורה שלכו"ע חלק הבעלים משולחן גבוה קא זכו. וא"כ צ"ל שסברת המ"ד שמקריבים נדרים ונדבות ביו"ט היא משום דעיקר הקורבן הוי לצורך הדיוט כמ"ש תוס' הנ"ל, ואע"ג דהאכילה היא אכילת גבוה, צ"ל דס"ל דלגבי הדין ד"לכם" אולינן בתר מגמת המקריב שלמים, ועיקר מטרת המקריב שלמים היא לאכול קודשים קלים, ולכן חשיבא צורך הדיוט אע"פ שיש בבשר השלמים קדושה של אכילת גבוה, ובשבת קטז ע"ב מבואר דהפשט כל עור הפסח מבעוד יום הוי צורך הדיוט, וצ"ע.

והעיקר שגם לרש"י לא כו"ע סברי דבעלים משולחן גבוה קא זכו, וכפי שמוכח מרש"י בערכין לא ע"א ותמורה ח ע"א ששם לדעת רש"י הסוגיא מוכיחה דס"ל שלא משולחן גבוה קא זכו. וא"כ גם המ"ד דנדרים ונדבות ביו"ט י"ל דס"ל כן].

אבל י"ל דמ"מ מצד כבוד הקדשים יש חיוב לאכלם בדווקא למשחה. [עי' ברש"י שבת קטז ע"ב ד"ה שלא, דחיישינן גם לכבוד אוכלי שולחנו של מקום]. ואם למשחה הוא משום הכפרה שיש באכילתם, א"כ ודאי שהיא מצוה חיובית. וכן נראה מרש"י ביומא יד ע"א שכתב דבקודשים דבעינן למשחה לגדולה אסור לאוכלם באנינות. וכן הוא בסמ"ג ל"ת רסד. (מובא בקול מבשר חלק א סימן טו.) וברש"י פסחים פו ע"א ד"ה ואין כתב להדיא שגם בקודשים קלים ישנה חובה למשחה, לגדולה.



מה שכתבתי בפני אברהם אות ב דבאכילת תרומה יש גדר כפרה, יש לכך סמך בדברי הרשב"א בב"ק כט ע"ב, שכתב דאכילת קודשים נקראת עבודה משום דאכילה מכפרת, א"כ הו"ה בתרומה.



אוצר הספרים

♦ פסיקות רשב"ם בפירושו לבבא בתרא ♦

הרב יעקב מתלון

ישיבת קדומים

מחבר 'לוחות ושיברי לוחות' (על הלוח העברי) ו'תקציר מסקנות הרף'

פסיקות רשב"ם בפירושו לבבא בתרא*

חזקת הבתים (כח.-ס:)

- ל. ד"ה מי לא אמרינן
הלכה כרב נחמן בתרויהו: (א) כשטוען מרא-קמא 'בשכונני גוואי
הוואי' אין חזקה; (ב) על המוכר להוכיח שלא קנה מבר-סיסין
את השדה הנקראת 'בר סיסין'.
- ל. ד"ה א"ל אנא
כשהיה במקום אחר ושיירות מצויות אינו יכול לטעון שלא
שמע שהחזיקו בקרקעו.
- ל: ד"ה אמר רבא
'מפלוני קניתי שקנה ממך' - הדין עם המערער (כי אין לו חזקה
ואין למוכר שטר מהבעלים).
- לא. ד"ה אמר ליה
לא. ד"ה ומודי עולא
לא. ד"ה דלא מגלי
הטוען חוץ לב"ד יכול לטעון בב"ד טענה סותרת; אך לא
לסתור את הודאתו בפני-עדים.
- לא: ד"ה אבל באותה [רש"ל]
הלכה כרב נחמן, שעדי 'של אבותי' וחזקה כשרים מול עדי
חזקה.
- לב: ד"ה והלכתא
כשמודה דשטרא זייפא הוא, הלכה כרבה בקרקע וכרב יוסף
במעות, לפי המוחזק.
- לג: ד"ה אודי
הלכה כאביו ורבא - כיוון שהודה שרב אידי קרוב יותר, צריך
לשלם לו את הפירות שאכל.
- לג: ד"ה מה לי לשקר
לד: דיבור ראשון
אין לקיים טענה ע"י 'מה לי לשקר' כאשר עדים סותרים אותה.
'קי"ל כר' אבא שהמחויב שבועה שאינו יכול להישבע משלם
(חוץ מיתומים מן היתומים, שבוז דעבד כרב ושמואל עבד).
- [לו. ד"ה יכול לטעון
לו: ד"ה דקל נערה
יכול לתבוע עד כדי דמי העזים (שאכלו שעורים) - בשבועה].
דקל שטוען 3 פעמים בפחות מ-3 שנים - אעפ"כ אין חזקה
אלא ב-3 שנים.
- לח: ד"ה כאן בבורח
אין מחזיקים בנכסי הבורח מפני סכנת נפשו.

* מקומות שבהם רשב"ם פוסק הלכה (כשהדבר מפורש בלשונו. במקום שאפשר לטעון שכוונתו פרשנית, הובא הדבר בסוגריים). נלקטו מפירושו למסכתנו אגב לימוד המסכת (התשע"ו-התשע"ז).

ל"ט. ד"ה אמר רב הונא	המחאה כשרה אף בתנאי מניעת מסירתה, אא"כ אמר המערער לעדים 'אל תוציאו מילה'.
ל"ט: ד"ה מחויאתה	מחאה - בפני שניים.
ל"ט: ד"ה ה"ג	צריך למחות בכל שלוש שנים.
מ: ד"ה אבל הכא	מתנה טמונה אינה מודעא לחברתה אלא כאשר יש אונס־מוכח באחרונה.
מא. ד"ה קמ"ל	החזיק וטען 'שלא אמר לי אדם דבר מעולם', ואח"כ הסביר שחשש לומר שקנה, כי חשב שיידרש להציג את השטר - נאמן.
מא: ד"ה אל אהדר	קי"ל כרב יהודה, עד אומר 'הסיג 2 שורות' ועד אומר '3' - יחזיר 2.
מא: ד"ה וכן, וד"ה איבעיא	קי"ל כרבי חייא, 'מפלוני קניתי בסברי שקנה ממך' צריך עדים שפלוני גר בה, אפי' יום.
מב: ד"ה דלית בה	קי"ל כרבינא, שלשותף שהחזיק בכל השדה אין חזקה בשדה שאין בה דין חלוקה.
מה. ד"ה אפילו ליכא [רש"ל]	קי"ל כאמימר, שהמוכר חמור לישראל וחטפו גוי - אפילו הניח את האוכף - פטור המוכר.
מו. ד"ה תיובתא	המקבל פקדון בעדים (ואף בשטר) א"צ להחזירו בעדים. קיבל בעדים, ועתה טוען שקנהו - אם נראה עתה הפקדון בידו, אין לו חזקה, ואם לאו, יש לו, ובשבועה [ועוד חילוקים].
מו. ד"ה אבל אם אמר	התחלף לו בגדו אצל האומן שאמר לו 'קח טליתך' - אסור להשתמש בה, שטעה.
מז. ד"ה כגון של בית	המוחזק בשדה מסוימת כגולן - אין לו חזקה בה. הורגי נפשות על עסקי ממון - אין להם חזקה על שום קרקע בעולם.
מז: ד"ה אין ראייתו	קי"ל כרב הונא, דתליוהו וזבין זביניה וזביני.
מח: ד"ה רב הונא	כותבים מודעא על מכירה אף בדתלויהו וזבין (כרב הונא, לא כרבא).
נב. ד"ה על האחין	הלכה כרב - על האח המטפל בנכסים להביא ראיה על שטרות שעל שמו, שיִרְשֶׁם מבית אמו.
נב: ד"ה ופסק ר' חננאל	רבנו חננאל פסק כשמואל כשהאח הנ"ל מת; ואין נ"ל, אלא אין הלכה כשמואל (על יורשיו הראיה), וכ"כ ר"ח בשם מרי"ש גאון.

(א). ר' ישראל גאון - מהרש"ל. וכן הוא בהגהות מיימוניות (הל' נחלות ט, אות י) ובאור זרוע (ב"ק סי' ע). אך במדכ"י (רמז תקמז) ובר"י קרקושא: רב שרירא (וע' דק"ס ע).

נב: ד"ה ורבינו חננאל פסק	ר"ח פסק שצריך האח הנ"ל להביא ראיה בעדים, ואין די בקיום השטר.
נד: ד"ה לא קנה	הלכה כרב, בשדה גר המוגדרת במצריה קנה כולה בעידור אחד.
נד: ד"ה הרי הן כמדבר	הלכה כשמואל, והמחזיק בנכסי גוי (שקנה ממנו יהודי בכסף) זכה בהם (ור"ח לא פסק כן).
[נח. ד"ה אמר להו]	ר' בנאה דן כהלכה ב'נכסי לאחד מבני', שהיא שודא דדייני.
נט: ד"ה עבד ליה	הלכה כר' אילעא שיכול למחות בשכנו העושה חלון מעל ארבע אמות, אע"פ שאין לו חזקה.
נט: ד"ה החזקת	אין הלכה כמ"ד כל בפניו לאלתר הוויא חזקה.
[ס: ד"ה ואיפכא]	דרך שהחזיקו רבים אסור לקלקלה, ואם פנס ולא הוציא זיו אסור להחזיר את הקיר למקומו]



המוכר את הבית (סא.-עג.)

סב: ד"ה איכא דאמרי	כשצוין 3 גבולות לא השאיר מן השדה אלא את המצר הרביעי עצמו, כשיש לו חשיבות ב-2 קריטריונים (אינו מובלע; ויש שורת דקלים או בית 9 קבים). בחדא - אומדן, שודא דדייני.
סג: ד"ה תנו חלק	קי"ל כסומכוס דממון המוטל בספק חולקים (ע"ע צב. ד"ה לשחיטה, קסו: ד"ה תיקו).
[סד: ד"ה כר' עקיבא]	המסקנה כר' עקיבא, מכר בעין יפה מוכר.
סז: ד"ה אגבה מאיצטרובלי	הלכה כר' אליעזר, שכל המחובר לקרקע הוא כקרקע, וכ"פ רבנו חננאל.
סז: ד"ה ומר סבר	מסתבר כלשון בתרא, דבדאמר 'חצר' חלקו; ולכן בין 'חצר' בין 'דרתא' ובין 'דירתא' מכר פתיה.
סח: ד"ה הכי כתוב	'בית'הבד וכל תשמישיו, ואלו גבולותיו' - קנה אף את תשמישיו הבלתי־מיוחדים. 'בית המרחץ וכל מה שבתוכו' - אפילו בסימון גבולות חיצוניים לא קנה ברכות מים ומחסן העצים (שמצרים הרחיב בלבד); אלא ב'וכל תשמישיו...!'



(ב). ולהלן (ק. ד"ה שהחזיקו) פירש "שהשווהו ותקנהו להילוך והבעלים ידעו ושתקו; אסור לקלקלו - דודאי לרבים מחל".

המוכר את הספינה (עג.-צא:)

- עז. ד"ה הכי גרסינן שיטת הגמ' למסקנה במקומות רבים שאותיות נקנות במסירה וא"צ שטר (ע"ל קנא.. קעג.).
- עח. ד"ה בכדי שהדעת מסתבר כתירוץ אחרון, שבכדי שהדעת טועה אין אונאה וביטול-מקח.
- עט: ד"ה מתני' הלכה כסתם-משנתנו וכו' נתן, שהמוכר בור מוכר מימיו.
- פ. ד"ה במתניתא הקונה פירות כוורת לוקח 3 נחילי דבורים, ואח"כ משאיר 1 לצורך המוכר ולוקח 1 לסירוגין.
- פב: ד"ה מותר להביא קי"ל כרבי יאשיה בכלאים, שאינו נאסר אלא אם זרע חיטה ושעורה וחרצן יחד.
- פג: ד"ה אמר רב חסדא באונאת-שישית אין הלכה כרב חסדא (וסתמא בב"מ) שהמקרה יכול לחזור בו; אלא קנה ותוחזר האונאה, כרבא בב"מ.



המוכר פירות (צב.-קב:)

- צב. ד"ה לשחיטה קי"ל כסומכוס דממון המוטל בספק חולקין. וכן בסבא ויבם בנכסי המת (יבמות לח.); אך כשהעובדות ידועות לבית-הדין מודה סומכוס דהמע"ה (עי' סג. קסו:).
- צג: ד"ה מפני וד"ה דמי הלכה כר' יוחנן, שאומן (כגון שוחט שקיבל בהמה ועשאה נבלה, קיבל חטים ועשה פת פירורים) בשכר, שקלקל - חייב, אך פטור מדמי הוצאה ובושת. בחינם - פטור.
- צד. ד"ה נותן לו הלכה כר"מ דדאין דינא דגרמי (מזיק בידיים אך אין ההיזק נכר) (ור' להלן קמז:); אך גרמא בנזקין פטור (היזק נכר, אך לא בידיים ולא מיד).)
- צו. ד"ה חד אמר בדק חבית לעשות יינה תרומה על יין אחר, ואחרי זמן נמצאה חומץ - 3 הימים הראשונים ודאי יין, אף שריחו חומץ טעמו יין. כר' יוחנן.
- [צז: ד"ה הכי גרסינן המותר על 10 חביות קוססות ופיטסות יחזיר, אך לא ה-10 עצמן.]
- צח. ד"ה ודלא הלכה כר' חייא בר יוסף, מזל בעל היין גרם, אא"כ אמר לו 'למקפה' וידוע שיינו מחמיץ.



בית כור (קב:-קח).

קי"ל כר"נ, ולכן במכירת מספר כורים חריגה של בית 7 1/2 קבים לכל כור מחולה (ורק אם חרג יותר, ובסה"כ 9 קבים - חזורת). בשתי לשונות סותרות אין הלכה כרב וכבן ננס, אלא ספק הוא, ובקרקע קי"ל כר"נ שבחזקת בעליה עומדת (ובמרחץ דציפורי הדין עם המשכיר); ולגבי 'מדה בחבל הן חסר הן יתר' - כשמואל, הלך אחר פחות שבלשונות. [וצ"ע מפסיקתו כסומכוס, לעיל סג. ועוד].

קד: ד"ה ואי איכא

קה: ד"ה דהתם

3 דיינים ששמו - '80', '100' ו-'120' - יידון ב-100, כת"ק.

קז: ד"ה טעמא דאחרים

יש נוחלין (קח:-קלט):

בן קודם לבת בכל דרגת ירושה. 2 אחים שמתו, לאחד בנים ולאחר בנות - בנחלת הסב אלו יורשים חלק אביהם ואלו יורשות חלק אביהן.

קיג: ד"ה אף ירושה שניה

הבא לראות כדי להעיד נעשה צד (אף לפסול את העדות אם הוא פסול) ולא יוכל לדון בו.

[קיג: ד"ה ג' שנכנסו

ב"ד שקיבל עדות בלילה - ידון על פיה למחרת; משא"כ בראיית ב"ד בלילה, שנעשו עדים.

קיד: ד"ה אפילו

לנחלה, אבי המת קודם לאחי המת, אחי המת קודמים לסבם - וכן בכל דור למעלה [ר' להלן].

קטו: סד"ה נחלה [לגי' ב"ח]

לנחלה, הסב קודם לאחי האב.

קטז: ד"ה האב קודם

האח קודם לסב. סיכום סדר הנחלות.

קטז: ד"ה הכי נמי

בן הבכור עומד במקום אביו לרשת כפל בנכסי הסב.

קטז: ד"ה ושהיה בכור

אין הלכה כרבא (כרבי דיעבד, שבכור נוטל פי 2 בשבח הבא מאליו), אלא כרב פפא (קכה:, כרבנן).

קכד: ד"ה אמר רבא

2 בנים שנולדו יחד והוכר הבכור ואח"כ התערבו, כותבים הרשאה זה לזה ליטול חלק בכורה.

קכו: ד"ה הוכרו

אין בעל-חוב גובה מעבדי יתומים (הם כמיטלטלין).

קכח: ד"ה גובין מן העבדים

הלכה כרבא, שמעיד אדם לאחי סבו (שלישי בראשון).

קכח: ד"ה רבא אמר

(ג). ובתוס' בב"מ (ק. ד"ה הא מני) כתבו בשם רשב"ם, שמודה סומכוס כשיש מוחזק ממש (וראה הערתנו לתמצית מסקנות הדף להלן קה. בס"ד).

הלכה כרבי יהודה, שהאב נאמן להצביע על בכורו אפילו אם אחר מוחזק בכור.	קכח: ד"ה נאמן
כתב נכסיו לבניו ולאשתו, שאבדה כתובתה מהם - לא אבדה מנכסים שקנה אח"כ, ואפילו נפלו לו מאותם הנכסים (כרב כהנא. וכ"כ בד"ה א"ל רב יימר).	קלג. ד"ה א"ל רב כהנא
[שכיב־מרע שחילק כל נכסיו וכתב לאשתו קרקע כלשהי ושתקה - מחלה שעבודה מאותם נכסים; וככל החילוקים שבסוגיה. בריא - ספק, והמע"ה ומועילה תפיסה.]	קלג. ד"ה א"ל רב יימר
הא דקי"ל מזון האשה והבנות לא טרפא ממשעבדי - ממתנת שכיב־מרע טרפא.	קלג. ד"ה מתנה דרבנן
'נכסי לך ואחריו לפלוני' - אם הראשון ראוי לירשו אין לשני אחריו, שאין לירושה הפסק.	קלג. ד"ה ורחמנא
אפילו אין בניו נוהגים כשורה, לא יעביר מהם את הירושה (כרבנן וכשמואל, לא כרשב"ג).	קלג: ד"ה ת"ש דא"ל
בעל שאמר 'גירשתי את אשתי' אינו נאמן.	קלה. ד"ה חוש לה
'מנה לי בידך' והלה אומר 'איני יודע' - פטור, כר"נ וכו' יוחנן, ובשבועת היסט.	קלה. ד"ה זאת אומרת
הלכה כר' יוסי, שהכותב 'לאחר מיתה' קנה מהיום, שהתאריך שבשטר מוכיח. ובגיטין נהגו להחמיר ולכתוב 'מן יומא דנן' (גאונים).	קלו. ד"ה מוכיח עליו
[אף לר' יהודה א"צ לכתוב 'מהיום' בשטר שיש בו קניין.]	קלו. ד"ה אתון
הלכה כר"ל, שקניין פירות אינו כקניין הגוף. והלכה לגבי 'ואחריו לפלוני' כרשב"ג, שאין לשני אלא מה שהשאר הראשון ולא מכר.	קלו. ד"ה דתניא כו'
[מנהגנו לברך כל הקהל על אתרוג אחד ביו"ט א', שדעת כל אחד מהקהל לתת חלקו לחברו.]	קלז: ד"ה ואם לאו לא יצא
לגבי גיטין קי"ל כר"מ דבעי תנאי כפול - לכתחילה, לרווחא דמילתא, וכן בקידושין; אך לדיני ממונות די בגילוי דעת.	קלז: ד"ה ואם לאו
הלכה כר"ל, שמקבל־מתנה שאמר (מעיקרא) 'אי אפשרי בה' נעשתה הפקר; וכרבנן, במזכה ע"י אחר ושתק ולבסוף צוות, שקנה.	קלח. ד"ה יורשין
אין חוששים לבית־דין טועים (בתר עדים דייק. מלבד ב"ד אחרי ב"ד כדלגבי חליצה ומיאון).	קלח: ד"ה בי דינא

מי שמת (קלט:-קנט:)

קלט: ד"ה אמר רבן גמליאל	הלכה כאדמון, בנכסים מועטים ניוונים הבנים והבנות יחד.
קמג. ד"ה הראויה מכם	קי"ל כרב נחמן, ש'קנה אתה וחמור' קנה חצי; ושהמזכה לעבר 'לכשתלד' קנה.
[קמד. ד"ה לא שביק]	אדם כרב ספרא, שהשביח את נכסי הירושה, אף שלא אמר 'לעצמי אשביח', השביח לעצמו.]
קמז: ד"ה מחול	קי"ל דדיינינן דינא דגרמי (ע"ל צד.), והמוחל שטר-חוב שמכר לחברו חייב.
קמח. ד"ה במעמד שלשתן	אין מטבע נקנה בחליפין (ואעפ"כ נקנה במתנת שכיב-מרע).
קנא. ד"ה כל שאילו עמד	שכיב מרע יכול לחזור בו (ואף להקנות לאחר), ואע"פ שמת אח"כ ולא עמד.
קנג. ד"ה כדמקנו אינשי	מתנת שכיב מרע עם קניין - לא קנה, אא"כ ייפה בה את כוחו (וכתב לשון תוספת) ומת. 'כתבו ותנו מנה לפלוני' והוסיף לשון תוספת ומת - כותבים ונותנים. כתב ומסר את השטר לזה, וכתב ומסר לזה - השני קנה, ואם נרפא חוזר. ואם גם הקנה, אין יכול לחזור בו כלל.
קנג. ד"ה לא איתפרק	'בחיים ובמות' 'מחיים ובמות' - מתנת שכיב מרע (כרב ולא כרבא).
קנג: ד"ה חולים	קי"ל כרבה וכו' נתן, ועל הטוען 'בריא היית' 'שכ"מ הייתי' הראיה לפי המצב כעת.
[קנה. ד"ה נעשה גדול]	למסקנת הסוגיה א"צ קיום כשמודה בכתיבת השטר וטוען, הוא או העדים, שאינו אמת.]
קנו: ד"ה ולא לחוש	קי"ל כרבנן, דדברי שכיב-מרע ככתובים וכמסורים.
קנו. ד"ה והא רב ושמואל	לקמן (קעו.) פסקינן הלכתא: מלנה בעל-פה נגבה מן היורשים.
קנו: ד"ה ומשני	אין הלכה כשמואל דאמר בעל חוב גובה השבח, אלא גובה חציו.
[קנח: ד"ה אלו ואלו]	נפל הבית עליו ועל אמו ויש לה עוד בן - הוא יורש הכל, שאין ספק (אחיהם מן האב) מוציא מידי ודאי; ולא אמרו חולקין אלא כשאין לה בן נוסף, שחזקות שני הצדדים שוות.]
קנח: ד"ה אלא אי איתמר	המוכר בחיי אביו חלקו הראוי לו בנכסיו לא עשה כלום, שהראוי אינו משתעבד ואינו נמכר.
קנט: ד"ה ומשני	בן מכר בנכסי אביו בחייו (את חלקו הראוי, או חלק בכורתו), ומת - בנו מוציא מן הקונים. וכן שאר השמועות שבסוגיא [עד החתום

בשטר נעשה גזלן או יָרַשׁ את השדה, אינו נאמן לקיים את חתימתו, אך אחרים נאמנים אם הוחזק כתב־ידו בב"ד (ק"ם כבר).
וכן כשנעשה חתנו (של בעל השטר) ואף שלא הוחזק בב"ד.]



גט פשוט (קס.-קעו:)

רבנו חננאל: דייקא מתני' כרב הונא, שבמקושר חותמים כנגד בין השורות.
בכל מקום שעתה ההלכה ב'תיקו' - וכאן: 'קפל' למעלה ו'ספל' למטה - הלך אחר המוחזק.
הלכה כרשב"ג, שאותיות נקנות במסירה, ולא כרבנו חננאל שפסק כרבנן (ע"ל עז.).
הלכה כרבא, שאם באו העדים (הבלתי־נצרכים) כדבריו אך אמרו 'להד"מ', לא הפסידוהו.
הלכה כרשב"ג שא"צ 'לברר' את ריבוי טענותיו הבלתי־נצרכות.
שטר הלוואה (עם אחריות) שנכתב אחרי יום הקניין פסול כמוקדם, ואין להכשיר אלא מתנה (ללא אחריות) או מכר (שבו העדים מוציאים הקול), ולא כרבנו חננאל שהקל גם בהלוואה.
קי"ל כרבא, כל הלשונות הן ערבות, ורק 'מן לו ואני נותן' קבלנות (נשא ונתן ביד - אין למלווה על הלווה כלום).
הלוואה בעל־פה נגבית מהירשים (קעו.). הלכה כרב הונא ב"ר יהושע, שיתומים הם בני מצות פריעת חוב, ורבא (ערכין כב:) לא חלק עליו. בזמן הזה, דליכא מקרקעי כ"כ, גובים ממטלטלין.
פסקינן הלכתא (ב"מ טו:) דאחריות טעות סופר הוא וכמי שכתוב בשטר דמי.

[קסא: ד"ה מר זוטרא

[קסו: ד"ה תיקו

קסט: ד"ה רבן שמעון

קע. ד"ה כשמעתך

קע: ד"ה אמר ליה

קעב. ד"ה פסק

קעד. ד"ה בר

קעד. ד"ה רב הונא

קעה. ד"ה המלוה



אוצר חקר ועיון

הפסק בין ברכה למעשה ♦ זמן צה"כ לשיטת החת"ם סופר ורבותיו

הרב שמואל עדס

הפסק בין ברכה למעשה

הפסק בין ברכה לשחיטה לצורך חוקות הישמעאלים * אמן על ברכת שהחיינו במגילה בשחרית לבן ספרד השומע מבן אשכנז * מנהג הראשונים להחזיר אמירת קיים את הילד בין ברכה לטעימה * גרירת הברכה מחמת שהמברך נצרך לברכה כגון לישיב בסוכה לנשים שיושבות בבית * עניית אמן על ברכה לפי שיטת פוסקים שאין אנו סוברים כמותם * ביאור שיטת האור לציון שהלכה כרמב"ם נגד הראשונים * לא תשא דאו' או דרבנן

האחרונים ביורה דעה סימן י"ט דנו בענין המנהג שהיה בארצות ישמעאל, שהיו מביאים את הטרפות והחלקים האסורים לישמעאלים, וחוק אצל הישמעאלים שצריכים לומר לפני השחיטה 'א-ל כביר' בערבית. והפרי חדש שם כתב שבודאי יש בזה משום הפסק בין ברכה למצוה ויש ללמד לשוחטים שיקחו עוף ויברכו עליו ברכת השחיטה לפני ששוחטים את הבהמה, או שיאמר את האמירה שלהם ואחר כך יברך תוכ"ד שחיטה לפני סיום הכשר השחיטה.

ובפאת השלחן הלכות א"י סי' ג' הערה ל"ח, כתב שמסתימת חכמי א"י שהיו שרויים בין הישמעאלים ולא חששו לזה מוכח דאין בזה קפידא. וכתב שנראה לו הטעם שכיון שאמירה זאת היא פחות מכדי דיבור אין בה משום הפסק. וכתב לבאר לפ"ז את דברי הגמרא בברכות מ' שאמרו גביל לתורא גביל לתורא לא הוי הפסק. והטעם דלא הוי הפסק משום שהוא מצרכי סעודה, וכתב שבדווקא כפלה הגמרא 'גביל לתורא גביל לתורא', להורות שאפילו אם אמר ד' מילים, שהן יותר מכדי דיבור, לא חשיב הפסק, אבל אם הייתה האמירה פחות מכדי דיבור אין בזה חשש, ורק לכתחילה אסור. וכהאי גוונא חשיב בדיעבד ושרי.

אמנם המשנה ברורה בסי' ר"ו סקי"ב כתב שאפילו פחות מכדי דיבור הוי הפסק (וכן הוא מוכח בכל גידון הראשונים לגבי אמירת קל מלך נאמן, ראה מגן אבות סי' א' וברמב"ן בלקוטות ריש ברכות, ומבואר להדיא דאמן חשיבא גם כן הפסק). ולפי זה אין לנו היתר של פחות מכדי דיבור בשיחה, והדר דינא שיש לדון אם יש טעם ליישב את המנהג.

אך יש לדון מהא דברכות מ', שנחלקו האמוראים אם אמירת גביל לתורא חשיב הפסק (ובירושלמי ריש פ"ו ס"ל כמ"ד דאסור, ואנן קי"ל לקולא). ויסוד הפלוגתא הוא דאמירת גביל לתורא היא אמירה המוכרחת לצורך היתר האכילה (מחמת איסור צדדי של אכילה לפני הבהמה), אך לא קשורה באופן ישיר לאכילה. ואם כן אפשר לומר דבאופן שהבהמה של הישמעאל, והיהודי אינו יכול לשחוט אם לא יאמר מילים אלו, הרי דחשיב שהאמירה הנ"ל היא אמירה מוכרחת לצורך זה שתהיה לו אפשרות לשחוט. וגם באופן שהבהמה שלו והוא יכול לשחוט את הבהמה בלי האמירה, רק שהוא רוצה להרויח את החלקים שאינם נאכלים אצלנו או את הטרפות, יש לומר שכיון שאינו יכול לשחוט בהוצאה מרובה כל כך, חשיב צורך השחיטה. וכע"ז כתב בתבואות שור סי' י"ט אות ט"ו. וכתב שאפילו אם השוחט מעצמו ללא אימת הישמעאל יאמר ששוחט

לשם ה', נראה דאין זה הפסק, כיון שהוא מענין השחיטה. (אך כתב דאין לעשות כן, דמכוער הדבר לחזק את מנהגי הגויים).

והנה איתא בכלה רבתי פ"א ה"א שבע ברכות היכי מברכינן, אמר ר' לוי בורא פרי הגפן, ושהכל ברא לכבודו... מיתיבי לא תשא את שם י"י אלהיך לשוא, כיצד כגון המברך ברכה שאינה צריכה לגופה, והכא כיון דמברך בורא פרי הגפן, היכי עביד דטעים ליה, דהאמר מר טעמו פגמו, דמסריק בידיה ושתי, עכ"ל. מבואר מדברי מס' כלה דאמירת הז' ברכות חשובה הפסק בין הברכה לשתיית היין. וצריך ביאור מאי שנא מקידוש היום וכל כיו"ב, דקי"ל כב"ה דמברך על היין ואח"כ מברך על היום*. ונראה דכיון שברכת הז' ברכות עיקרה לא נתקן על הכוס, כמבואר ברמב"ם בפ"י מהלכות אישות ה"ג, ממילא אין קשר בין הכוס לברכת הנישואין, וממילא הו"ל הפסק והו"ל לא תשא.

אמנם יש להקשות על מנהג כל ישראל שלא חששו לדברי המסכת כלה, ומברכים ברכת הגפן ולא טועמים עד סיום הז' ברכות. וכן לענין ברכת כורת הברית שעושים בברית מילה, שגם כן לא טעונו כוס מן הדין, ואעפ"כ לא טועמים אחרי ברכת הגפן.

ובמסכת כלה עם פירוש מעין גנים כתב שיש לומר דדעת המסכת כלה כסברת הירושלמי ריש פ"ו דברכות, דאמירת 'גביל לתורא' חשיב הפסק בין ברכה לטעימה. ורק אם אומר 'סב וברך' לא הוי הפסק, שהיא אמירה שקשורה באופן ישיר לסעודה. ולפי זה יש מחלוקת יסודית בין הבבלי לירושלמי ומסכת כלה, האם אמירת דברים שאינם קשורים לברכה אבל יש להם קשר לצורך הסעודה וכיו"ב, אי חשיב הפסק. ולפי זה יש לדון בכמה דברים שאנו נוהגים להפסיק בין ברכה לעשייה אם תליא בפלוגתא זו. (כגון ברכת שהחיינו על פרי חדש שיש נוהגים לברכה אחרי ברכת הפרי, וכל כיו"ב)

עוד יש לדון בגדר מה דקי"ל לכלול ברכות על הכוס הגם שאין מחוייבים לברכה, כברכת נר ובשמים, האם רשאי לכלול את הברכה באופן שהוא עצמו אינו מחוייב בזה. ומבואר בגמרא בפסחים נ"ד להדיא דרבי היה מברך על הנר בבית הכנסת והיה חוזר ומברך על הכוס להוציא בני ביתו, הגם שברכת הנר והבשמים לא היו נצרכות כלפי חובתו.

אבל יש לדון אם חלק מהשומעים כבר שמעו את ברכת הנר והבשמים, ורוצים לצאת ידי חובה מהמברך בברכת ההבדלה והיין, האם רשאים הם לענות אמן במיגו שלמברך עצמו אין בזה הפסק, הגם שאינו מחוייב. והרי לא מסתבר שהעונה יהיה יותר חמור מהמברך, והמברך עצמו רשאי לברך את כל הברכה ללא צורך ההבדלה שלו, ואילו השומע אסור אפילו לענות אמן.



א). והגם שחלק מהסברות שנאמרו שם להקדים את ברכת היין לא שייכות כאן, אבל מהכ"ת שזאת תהיה ברכה לבטלה. דעת הירושלמי בפ"ז דברכות דלדעת ב"ש בברכת הזימון מברך הגפן לפני ברכת המזון, ע"ש.

אמן על ברכת שהחיינו בשומע מגילה בשחרית מבין אשכנז

והנה בשו"ת אור לציון ד' נ"ד כתב שהשומע ברכת שהחיינו מבין אשכנז המברך על מגילה בבוקר רשאי לענות אמן, ובביאורים כתב כמה יסודות לבאר דין זה. ויש מי שתמה כמה תמיהות על דבריו אך כפי הנראה בתוך דברי האורל"צ עצמו הדברים מבוארים בקצרה. ויש להרחיב מעט את יסודי הדברים שעליהם מושתתת הוראת האור לציון, ומתוך הדברים יתבאר מה שחקרנו לעיל.



תוספת דברים מעניין הברכה בין ברכה למצוה

והנה תוספת דברים אחרי הברכה שקשורים לברכה מבואר בראשונים שאין שייך בזה הפסק, כיון שהוא מסדר ענין הברכה. ולכן היה מקדם המנהג לומר את תפילת קיים את הילד לאביו ואמו לפני שתיית היין, הגם שהתפילה הזאת [וגם עיקר הברכה של הברית] אינה מוכרחת לברכת הגפן (כי מעיקר הדין אפילו הברכה עצמה לא טעונה כוס, כמו שעושים בתענית כשאין מי שישתה), כדאיתא בטור ביורה דעה סימן רס"ה עי"ש דעות הראשונים בזה. [ועיין במגן אבות סי' א' שנתוכח בזה עם תלמידי הרמב"ן, ובבית יוסף סי' נ"א הכריע דאם סיים ברוך שאמר לפני החזן יענה אמן ועיין בית יוסף סימן נ"ט]. ומנהג כל ישראל מקדם היה לומר ברכת קיים את הילד

(ב). עיין בבית יוסף בסי' נ"א שבתחילה רצה לתלות את נידון עניית אמן על ברוך שאמר בנידון עניית אמן על ברכת אוהב עמו ישראל, ומסיק שאפילו לאומרים שאי אפשר לענות אמן על הבוחר בעמו ישראל [דס"ל שברכות ק"ש הן ברכת המצות, ודלא כרשב"א], מכל מקום רשאי לענות, כיון שהאמן הוא מכלל פסוקי דומרה. ובסימן נ"ט כתב שאין לענות אמן על הבוחר בעמו ישראל דהוי הפסק (וכדעת האוסרים). ובנידון אמן על ברכת שהחיינו יש מקום לכאורה לדמותו לאמן של הבוחר בעמו ישראל, כיון שהמגילה עצמה אינה 'זמרה' אלא קריאת סיפור המגילה, ואם כן תליא בפלוגתא דרבוותא. [ועוד טעם להחמיר ראה להלן]

אמנם באמת הכרעת מרן צריכה ביאור. הנה בסימן נ"ט הביא את דברי הרמב"ן וסיעתו שאין לענות אמן על הבוחר בעמו. והקשה על דברי הרא"ש איך מתיר לענות אמן, וכתב שיש לומר (א) ברכת הבוחר אינה כברכת המצות אלא ברכות השבח. (ב) כל מה שכתבו הראשונים דאמן הוי הפסק היינו בעונה על ברכת עצמו אבל על ברכת החזן אין חשש. והביא שכן כתב הטור בשם הרמ"ה בסי' ס"ה, שאם הקדים את החזן יכול לענות אמן. ומסיק דמנהגו שאומרים עם החזן את סיום הברכה ולא עונים אמן, ומלשונו משמע להדיא שאם נודמן ששמע אמן רשאי לענות. ובשו"ע בסי' נ"ט כתב שאין לענות אמן אחרי הבוחר בעמו ישראל. ולפי המתבאר בדברי הבית יוסף כוונתו שלא יענה אמן על ברכת עצמו, אבל על ברכת החזן צריך לענות אמן אם נודמן ששמע. דלא מצאנו בראשונים שהביא בבית יוסף מי שחולק על זה להדיא [ובפרט האידנא, שיש לפנינו את לקוטות הרמב"ן על ברכות וכן ספר מגן אבות. ומבואר מכלל הדברים שמה שכתב הטור בסי' ס"ה בשם הרמ"ה היא תשובת הרמ"ה להסכים עם טענת הרמב"ן. והרמב"ן כתב שהרמ"ה הסכים עמו בטענתו. והרי שעיקר טענת הראשונים היתה באמירת קל מלך נאמן או עניית אמן על ברכת עצמו. ועי' בביאור הלכה סע' נ"ט ד"ה ולא יענה, וצ"ע] אמנם כמה מאחרוני ספרד נדחקו בזה מאוד שלא לענות אמן ואפילו בברכת המעריב ערבים, ודבריהם צע"ג דאתיא דלא כמאן. אמנם מדברי הב"י בסי' נ"א מוכח שיש מי שחולק וסובר שאין לענות אמן, ורק משום שפסוקי דומרה הם שבח כעין עניית אמן מותר לדבריהם לענות. (אך אין זה הכרח לגמרי, שאפשר שבסימן נ"א נקט כן לרווחא דמילתא, שאפילו אם אסור לענות אמן על הבוחר בעמו ישראל, מכל מקום בברוך שאמר יש להקל).

והנה כל הני איכא למידחי שיש חילוק בין ברכות קצרות, כסדר ברכת המצות וכיו"ב, שצריך תכיפה למצוה, לבין ברכות שהן נתקנו לפני אמירת הזמרה או הקריאה וכיו"ב. ולא מיבעי לסברת הרשב"א שברכות ק"ש לא נתקנו על הקריאה ממש, אלא אפילו לרמב"ן וסיעתו שהן כברכת המצות ונתקנו על הקריאה עצמה, מכל מקום בודאי שהן נתקנו כסדר

לפני הטעימה, כמבואר בהרבה ראשונים והרבה אחרונים, אך בדור האחרון יצאו כמה מערערים על המנהג ורבים שינו את המנהג. [ראה בנספח למאמרנו שהרחבנו בזה ועי"ש שנתבאר דאין נכון כל כך המנהג החדש שטועמים בפה אחרי כורת הברית, כיון שעל ידי הטעימה הוא פוגם את הכוס, אלא אם רוצה להחמיר, יטעום בידו אחרי ברכת הגפן, לחשוש לדעת הכלה רבת. אבל אין צריך לזה כלל, ולמנהג הראשונים שומעים].

אמנם יש מקום לומר שכל מה שמקלים לומר תשבחות מענין הכוס, זה רק בברכת היין שיש בה קולא יותר משאר הברכות, דנתחדש בו שאומרים שירה על היין. אך מצאנו שמסדרים כמה ברכות גם על שאר מצות, כמו ג' ברכות של מגילה וג' ברכות של חנוכה ומקדש על הפת ושהחיינו על פרי חדש (שזמנו בשעת הראיה ורבים נוהגים לברך אחרי ברכת הפרי) וכל כיו"ב.



גרירה המברך שחייב בברכה

עוד חידש באור לציון שאם המברך מחוייב בתוספת ברכה בין הגפן לטעימה, גם השומעים יוצאים ואין להם חשש הפסק [וכגון אם השומעים רוצים לצאת בברכת הגפן בברית מילה, הגם שאינם צריכים את ברכת כורת הברית]. ומטעם זה נקט באור לציון שאשה יכולה לענות אמן על ברכת שהחיינו של הקידוש, אפילו אם היא כבר ברכה לעצמה על הנרות, דכיון שתקנו שהחיינו על הכוס כלפי המברך, הרי זה מענין הברכה ואין זה הפסק, ויכולה לשתות מהיין. [ובספר חדושים וביאורים ברכות סוף סימן כא הוסיף חידוש נוסף, שאדם ששמע הבדלה פעם אחת ואחר כך בא למקום שעושים הבדלה ורוצה לצאת בברכת הגפן כדי לשתות את היין, רשאי לענות על ברכת המבדיל. ואין בזה חשש הפסק, כיון שלמברך אינו הפסק הרי זה מענין הברכה] והאריך בביאור גדר זה באור לציון ח"ג סי' י"ח בביאורים לתשובה ב'. וכתב שם שאשה שיושבת בסוכה תחת קורת גג יכולה לענות על ברכת לישב בסוכה של הבעל, ואין חשש בזה שהיא לא מקיימת מצות סוכה.¹

ברכות שתקנו להסדיר את הק"ש יחד עם ברכותיה, אבל אין זה כעין ברכת המצות ממש. וכמו"כ פסוקי דזמרה, שהם גם כן לא כסדר ברכת המצות, ס"ל לב"י דיודה הרמב"ן וסיעתו להתיר עניית אמן. ואם כן אין ראייה להתיר הפסק ועניית אמן מפי המברך בברכות קצרות. ולכן נראה פשוט שמי שברך על מאכלו ואחר כך שמע את חברו מברך לכו"ע אינו רשאי לענות אמן. והוא מוכח להדיא מהמשנה בברכות שמותר להפסיק בין הפרקים אפילו בין בוחר עמו ישראל ולא חיישינן להפסק. משא"כ לגבי ברכות הנהנין, דודאי אינו רשאי לשאול מפני הכבוד. אמנם עיין בראבי"ה ב' תקנ"ב שנראה מדבריו שבשואל מפני הכבוד והיראה צריך לחזור ולברך הבוחר בעצמו מחמת ההפסק, עי"ש ודו"ק היטב. ומאידך מדברי העיטור דלעיל לכא' משמע דאפילו זה לא הוי הפסק בין ברכה לעשיה] אבל באופן שמברך ברכה שקשורה, והיא מעניין הברכה ודאי לא חשיב הפסק, כמו שכתב המאירי במגן אבות סי' א' [והוכיח כן מדברי הגאונים]. ושאני אמן על ברכת חברו שהוא דבר המזדמן ואינו המשך של הברכה.

ג). ועי' מה שהאריך בזה ביבי"א ט' סי' ס'.

לפי סברת היבי"א שהאשה אינה יכולה לענות על ברכת לישב בסוכה אפילו כשהיא גם כן יושבת בסוכה, מאוד קשה למה לא שמענו מזמן חז"ל עד היום מי שעורר בזה. הרי מעולם נהגו לחלק מיין הקידוש לבני הבית, כמבואר בראשונים ואחרונים, ומעולם לא שמענו אזהרה שלא לענות אמן על ברכת לישב בסוכה. והרי סדר אמירת לישב אחרי ברכת הגפן כבר מבואר להדיא בגמרא ואינו תקנה מאוחרת. ובשלמא ברכת לישב שמברכים על הפת אחרי ברכת הפת, יש לומר שהיא לא תקנה קבועה ויש בזה מנהגים, אבל דבר שנתקן להדיא בש"ס (סוכה נ"ו) ולא נזכר בו פקפוק מעולם, יש

ברכת שהחיינו במגילה בבוקר היא קשורה למצוה לכו"ע

כיון שברכת שהחיינו על קריאת המגילה בבוקר היא ודאי מענין המצוה, כתב האור לציון שגם אם להלכה אנו לא סוברים שהיא נצרכת, אבל היא ודאי מענין המצוה, ולכן לא שייך לומר שהיא תהיה הפסק בין ברכה לעשיה. ו'ולהנ"ל אפילו אם נאמר שיש בזה הפסק לבן ספרד, לא אכפת לך, כיון שלמברך אין בזה הפסק. אך לרווחא דמילתא הוסיף כן האורל"צ שהיא ודאי ברכה שקשורה לסדר היום גם לדידן, ואין להרחיק את הפלוגתא כל כך, עד כדי כך שנאמר דלדידן אין שום התחדשות במגילה דיום".

ללמוד ממנו שאין בזה חשש. אלא שאין בזה ראייה לכל הנידון של הפסק בין ברכה לעשיה כיון שאפשר לומר שברכת לישב בסוכה לנשים היא נצרכת כמי שאינו מצווה ועושה, או על כל פנים שמשום 'לעשות נחת רוח לנשים' התירו לה לענות אמן. [ראה מה שהרחבנו בגדר נח"ר לנשים וטעם מנהג המברכות על מצו"ע שהזמ"ג מבנות ספרד בהאוצר פ"ח עמ' ר"י].

ד. כלומר ההיתר שיש לברך את הברכה בין ברכה לעשיה, אין זה מחמת ה'חייב' לברך, אלא שכיון שהוא רוצה לשבח על התחדשות המצוה אין לו בזה חסרון של הפסק. ואפילו אם ספרדי יברך את הברכה הזאת מסתבר דלא הוי הפסק שהגם שעושה שלא כהוראת רבותיו מכל מקום הברכה היא מענין המצוה [אלא שכיון שלפי כללי ההלכה יש בזה איסור של ברכה לבטלה, אפשר שאין להחשיב שזה מענין המצוה, שהרי עושה בזה איסור שעובר על דברי רבותיו].

אך הוסיף בזה האור לציון לרווחא דמילתא שגם לדידן דנקטינן למעשה שלא לברך, עדיין מכלל ספיקא לא נפקא, כמו שנראה בבית יוסף שהעמיד את המחלוקת בזה כמחלוקת שאינה מוכרעת וכתב שהמנהג לא לברך, ומשמעות הלשון שאין כאן הכרעה בסכינא חריפא שלא לברך. (שלפי כללי הפסק שהעמיד הב"י בהקדמתו יתכן לפסוק כסברת האומרים לברך שהרי עומדים בצד הרא"ש ר"ת תו' מרדכי, והרמב"ם יחיד. ומנהגו של מרן בעמוד הוראה נגד עמוד הוראה ללכת אחרי שאר הראשונים שיכריעו, אלא שפעמים שמחשבים את כל סיעת בעלי התוספות כחד, וממילא הרמב"ם רב מובהק והדברים לא מוכרעים).

ונראה שאפילו אם היה כאן סוג של הכרעה כסתם ויש, מסתבר שאפשר להחשיב זאת שיש שייכות לברכה, שהרי כתב הרמ"ע מפאנו בתשובה צ"ז שהמורה שהורה כדברי היש אומרים במקום סתם 'גם ברוך תהיה... כי יש לך על מי להישען' (משמע דלא חשיב ליה טועה בדבר משנה), כל שכן כאן שנראה מלשון הב"י דאמנהגא סמיך.

אך כל זה בוודאי לרווחא דמילתא שאפילו אם לא היה כלל על מי להישען היה ראוי לענות אמן, כיון שבוודאי שיש התחדשות במגילה של יום, אלא שלדידן לא תקנו לברך על התחדשות כזאת. ואם מברך מי שמחוייב בברכה מצד הוראת רבותיו מה הפסד יש בדבר והוא ודאי מענין הברכה. (כל שכן לסברת החדושים וביאורים הנ"ל שאולינן בתר גרירת המברך אפילו אם השומע כלל לא צריך את הברכה השניה, וכן משמע דעת האור לציון בח"ג י"ח הנ"ל ואריכות דבריו כאן היא לרווחא דמילתא).

ראיתי מי שהשיג על האור לציון שהכריע בכמה מקומות כשיטת "הרמב"ם נגד כמה ראשונים, ואילו כאן נסמך על החולקים על הרמב"ם". ולפי המתבאר אין זו השגה כלל, כיון שכל הנידון הוא האם יש ברכת שהחיינו שייכת לענין הברכה, וסגי בזה שיש עמודים גדולים הסוברים כן. עוד תמהו על דבריו איך הכריע בעלמא כהרמב"ם נגד כמה ראשונים, אחרי דברי "הב"י בהקדמה שאם רוב מנין חולקים על הרמב"ם אולינן כוותיהו". אך אין זו השגה כלל, כיון שהקדמת הבית יוסף היא הסבר בשיטת הכרעת הב"י גופיה שעשה חיתום לפסק הראשונים. אך לולי הכרעת הב"י ודאי שהיו נוהגים בגלילות א"י בכל דבר כהרמב"ם. ועל כן במקומות שהב"י לא הכריע הרי שאין לנו עמוד הוראה לנטות מעמוד ההוראה שקבלנו הוראותיו. והרי זה ממש כמו מנהגינו היום, שאם נחלקו הרמ"א וכמה קדמוני האחרונים על הב"י אנו הולכים אחרי פסק הב"י, הגם שלפי הכלל שהעמיד בהקדמה (שרוב מנין דוחה רב מובהק) היה לנו ללכת אחרי שאר הפוסקים. אלא שכל זה כשאבים לעשות הכרעת הלכה חדשה, אבל כל עוד שאנו נסמכים על העמוד ההוראה שלנו לא צריך לחשוש לדעות אחרות. (בהקדמת הבית יוסף לא מפורש מה הדין כשרבים חולקים על הרמב"ם, אלא שכתב שאם ב' עמודים חולקים ביניהם הולכים אחרי שאר ראשונים. אבל לא נתפרש כשהרמב"ם חולק על שאר ראשונים

עניית אמן בדברים קשורים למצוה

כפי המתבאר עניית אמן בין ברכה לעשייה בדבר שהוא קשור לענין הברכה אין בזה הפסק, כמו שנוהגים לברך שהחיינו על הפירות בין ברכת הפרי לאכילתו.

והנה בבית יוסף בסימן נ"א כתב שאפילו לפי סברת האוסרים לענות אמן על הבוחר בעמו ישראל לפני ק"ש מטעם הפסק [ומחשיבים את ברכת אוהב עמו ישראל כברכת המצות], מכל מקום יודו שיכול לענות אמן על ברכת ברוך שאמר לפני פסוקי דזמרה. וז"ל 'מיהו אפשר דהכא שאני דפסוקי דזמרה נינהו ואמן שבח הוא וכעין זמרה ולא הוי הפסק' וכך נפסק להלכה בשו"ע נ"א ב. מכל זה אין ראיה לנידון אמן על ברכת שהחיינו, כיון שהברכה עצמה אינה קשורה ממש

שאינם עמודי הוראה, אלא שכתב שבאופן שב' עמודי הוראה מסכימים לדעת אחת הלכה כמותם מלבד מקצת מקומות שחולקים עליהם כל חכמי ישראל או רובם. ואם כן, כל שכן שאם חולקים על הרמב"ם לבדו כל חכמי ישראל או רובם, הלכה כמותם).

הן אמת שיש מקום לנטות מדעתו של האור לציון ולומר שאפשר לנטות מדברי רב מובהק מחמת רוב פוסקים המאחרים לו (ראה בתורת הקדמונים ח"א סימן א'), אך אם כן יש להשוות את מידתנו ולעשות כן גם בדברי השו"ע. ולא יתכן לתקוף את האור לציון שהחזיק בפסקי הרמב"ם נגד רוב פוסקים, ומאידך להחזיק בפסקי השו"ע גם במקום שהאחרונים דחו את דבריו.

ואין לומר שקבלת השו"ע עדיפא מקבלת הרמב"ם, דאדרבה איפכא הוא, שבקבלת השו"ע מצאנו כל כך הרבה מיעוטים שלא קבלוהו מעיקרא, כגון במקום מנהג ובמקום סב"ל ובמקום ערוה וכו', ואילו בזמן שנהגה קבלת הרמב"ם קבלוהו לכל דבר. וכל מה שנתמעט כח הרמב"ם בזמנינו הינו מחמת שנתחדשו דעות נוספות שנתחדשו אחריו [כנודע שכשהגיע הרא"ש לספרד נטו שם מדברי הרמב"ם לדברי הרא"ש], ולא מחמת מיעוט הקבלה בתחילת הקבלה. ואם כן יש ללמוד בקל וחומר להוראות מרן, שאם באו גדולי הדורות שהיו מורי הוראה מובהקים אצל בני ספרד (כהפר"ח חיד"א ובא"ח וכיו"ב) והכריעו להיפך מדבריו, שיש לילך אחריהם בכל מקום. אך אם באנו לומר שיש להחזיק בפסקי מרן למרות דעות גדולי הדורות שאחריו, אין סיבה לא לומר כן גם כלפי הרמב"ם. ועל כל פנים, דעת האור לציון שבדינים שלא הייתה בהם הכרעה במשך הדורות להוציא מדברי הרמב"ם, אנו נאחזים בשיטתו גם היום. (והיה מקום לומר להיפך, שכיון שברוב ההלכות בטלה הקבלה, נשתקעה הקבלה גם בשאר ההלכות).

יש לציון שבנידון ביעור פירות שביעית על ידי הפקר, דדעת האור לציון להחמיר דלא מהני מחמת שיטת הרמב"ם, ומנהג העולם להקל בזה. יש לומר (לפי דרכו של האורל"צ, אך לא לפי שיטתו) שכיון שבארץ ישראל עם כינון הישוב בדורות האחרונים הוצרכו ישראל להכרעות בכל דיני תרו"מ, וקמו לישראל גדולי עולם שחקרו ואיזנו הלכות אלו בספריהם (כהפאת השלחן והחזו"א וכיו"ב), ממילא יש להחשיב את רבותינו אלו כרבנים מובהקים בדינים אלו, וממילא זה דומה להכרעות מרן שביטלו את הכרעות הרמב"ם.

והרי בהכרח הדבר שיש כח לרבנן בתראי לעקור את הוראת הקודמים. אמנם הדברים מורכבים מאוד לתת את הגבולות הברורות בדבר זה, אך לגבי מצות התלויות בארץ מסתבר הדבר מאוד שלא לעשות בזה ב' בתי דינים לספרדים ואשכנזים, כי כל מה שמצאנו ברוב דיני תורה שיש לנו ב' בתי דינים, זה מחמת שכל הדורות היינו מחולקים לארצות, וממילא כל מקום היו נוהגים לגמרי כרבותיהם שבאותו מקום. אבל בדיני ארץ ישראל, שכל הנידונים היו רק לבני ארץ ישראל, ממילא מהכ"ל לעשות חלוקה בזה. וכיון שבדורות האחרונים יושבי ארץ ישראל קבלו את מרותם של הפאת השלחן והחזו"א וכיצא בהם, מאי נפק"מ בין ספרדים לאשכנזים. ואי נימא שקבלת הוראות הרמב"ם מחייבת, הרי היא מחייבת גם את בני אשכנז, דלענין דיני ארץ ישראל לא היה להם מנהג במקומותיהם שיפקיע את מנהג ארץ ישראל, ובתכרח להתבטל להוראה הקיימת בארץ ישראל. אלא דלהנ"ל אתי שפיר, שיש כח לרבנן בתראי להפקיע את הוראות הקודמים, וכמבואר בתשובת הרשב"א א' רנג, וכמו שנהגו בספרד, שהפקיעו את הוראות הרמב"ם מחמת הוראות הרא"ש. (אמנם מה שהשלחן ערוך הפקיע את הוראות הרמב"ם אינו ראיה שאפשר להפקיע את הוראות הקודמים, כיון שהבית יוסף הגיע אחרי גירוש ספרד, שנתערבו הקהילות, ובתוך הקהילות היו כאלו שהיו מקובלים ממקומם הוראות הרמב"ם והיו שהיו מקובלים בהוראות הרא"ש והרי"ף. ולכן הוכרח הבית יוסף לעשות רוב מעמודי ההוראה המקובלים בקהילות

לסיפור המגילה אלא רק למצוה של ה'גברא' בקריאת המגילה. אך אפשר לומר שכיון שכל ענין קריאת המגילה הוא סיפור חסדי ה', וכפי המסופר במגילה את קביעת הפורים. וממילא כשם שמותר להסביר את המגילה תוכ"ד המגילה, כך לא יהיה הפסק ענייני אמן על הודאה על 'שהחיינו והגיענו'. אך הדברים לא ממש מוכרחים וכדרך צירוף לכל המתבאר. והגם שיש חילוק בין ענייני אמן בין ברכה לעשיה לענייני אמן בתוך המצוה, מכל מקום הבית יוסף כבר ראה להתיר בין ברכה לעשיה בדברים שקשורים לענין המצוה אפילו לשיטת הרמב"ן וסיעתו שלא עונים על הבוחר בעמו ישראל. אך יש מקום לחלק בין הנידונים בכמה נקודות [א. בברוך שאמר ה'אמן' הוא מענין המצוה עצמה ולא מענין הברכות. משא"כ במגילה, שאין לשהחיינו קשר לתוכן המגילה. ב. ברכות השבח אין בהן כל כך הפסק, כי הברכה אינה כגדר 'מתיר' של הפסוקים כמו ברכת המצות והנהנין] ועי' הערה. ולכן המברך לעצמו ברכת הנהנין ושמע חבירו גם כן מברך, אין לו לענות. אבל בנידון דידן, שהשומע נגרר אחרי המברך שצריך ברכה זו, ודאי שאפשר לענות מכמה טעמים, ואבוהון דכולהו שהשהחיינו שייך לברכות המגילה.¹

ישראל, והרי שקבלת הוראות השולחן ערוך הינה המשך לקבלת הקודמת שהיו נוהגים מקדם).

ה. מי שנתחייב בפורים פעמיים כפי דעת כמה ראשונים, שעוקר דירתו בליל ט"ו מתחייב בפורים פעם נוספת, דנו אחרוני זמנינו אם נתחייב בברכת שהחיינו. ולענין מעשה, אם שומע את המגילה מבן ט"ו המברך שהחיינו נראה לפי כל הנ"ל שפשוט דרשאי לענות אמן.

ו. השיגו על דבריו שלא הרגיש לחלק בין ברכה לעשיה לבתוך המצוה. אולם הדברים כבר מפורשים בבית יוסף עצמו סי' נ"א בענין אמן על ברכת ברוך שאמר של החזן שאין לחלק, כל שהוא מעין המצוה, ואפשר לתמוה על הב"י ולא על האורל"צ. אלא שיש לחלק בין ברוך שאמר לברכת המצות. אך בדברי הב"י נראה שאמר את דבריו גם לפי הסוברים שאין הבדל בין ברכת המצות לברוך שאמר, וכל החילוק הוא רק אם זה מעין השבח או לא. (ושמא כוונת הב"י שהראשונים שהחמירו באוהב עמו וידו בברוך שאמר בצירוף הסברא של ברכת השבח, ודוחק. אמנם עיקר דברי הב"י צריך ביאור, כמו שנתבאר לעיל, שהרי בברכות קריאת שמע בין הפרקים לכו"ע רשאי לענות אמן על ברכת הש"ץ, כמו שמצדד הב"י בס' נ"ט. והטעם נראה שמצד ברכת השבח אין קפידא כל כך להסמיק את הברכה, ואילו כאן מבואר שהוצרך לחלק בין ברוך שאמר לאוהב עמו כדי להתיר לענות על ברכת החזן. אמנם הרבה אחרונים בסימן נ"ט פירשו בדברי הבית יוסף שם שאוסר לענות אמן בין הפרקים, אך דבריהם צריכים ביאור, שבראשונים שנסמך עליהם הבית יוסף שם מבואר בדבריהם להיפך, וכן משמעות דברי הבית יוסף שם אלא שכתב שהמנהג לומר ביחד עם החזן אבל אם מקדים באמת צריך לענות אמן. ובחדושי הרמב"ן האריך באיסור אמירת קל מלך נאמן בין הפרקים, והביא שהרמ"ה השיב לו להסכים עם דבריו, ולפנינו בטור סימן ס"א מופיעה תשובת הרמ"ה שאכן אסור להפסיק והמפסיק הוא בור וכו'. אבל לענין אמן של השליח ציבור מפורש בדבריו להתיר. ותמוה מאוד לאסור ענייני אמן נגד כל הראשונים. אלא דבדברי הבית יוסף בס' נ"א משמע כדבריהם, שלדברי האוסרים להפסיק בקל מלך נאמן אסור גם להפסיק באמן. ואפשר לומר שהבית יוסף בסימן נ"א כתב כן לרווחא דמילתא אפילו אם נאמר שאסור לענות אמן בברכות קריאת שמע, מכל מקום בברוך שאמר יש להקל טפי).

ז. לכאורה לפי היתרו של הב"י לענות אמן על ברוך שאמר, אפילו לפי סברת הרמב"ן שיש הפסק בין ברכה לעשיה, הרי שמשמע שמתיר כל שהוא מענין המצוה אפילו בשומע חבירו. ואפשר לומר שהתיר השו"ע רק בשומע מש"ץ, כיון שהסדר הוא לברך ביחד עם החזן. ואם כן כשמקדים לפניו אין זה נחשב שנכנס כאן דבר חיצוני, אלא הוא מסדר הברכות. וצ"ע לדינא. אמנם בנידון דידן, שהוא ברכה שנתקנה לאמרה ביחד עם ברכות המגילה, גם אם אין בה חיוב אבל אין זה צורה של הפסק.

ח. והמערער על זה בנוי על כמה הנחות נגד ההוראה הפשוטה. א. ברכה שלא כפי ההוראה שלנו אסור לענות אמן, ולחלן יתברר דאין כן דעת רוב הפוסקים. ב. ברכה שאינה מחוייבת ומוכחת למצוה, אפילו אם היא קשורה לענין הברכה, חשיב הפסק. ג. אין סברא להיגרר אחרי המברך, אלא כל אחד דנים אותו כאילו הוא עצמו המקדש.

אמן על ברכה של תלמידים של רב אחר

בכל הנ"ל יש להוסיף נידון עצם עניית אמן על ברכה שאדם שומע ממי שמברך ברכה כפי שיטה שאין אנו נוהגים כמותה.

והנה הכרעת הביאור הלכה בסימן רט"ו שברכה שלא הוכרעה בה ההלכה רשאי השומע לענות אמן, אך אינו מחויב. ובנידון ברכה שהמברך מחויב לעשות כפי הוראת רבותיו, אפשר שחייב לענות אמן כיון שלדעת רבותיו של המברך חייב לברך, וממילא אפשר שחייב לענות כיון שהברכה נעשית כדן, ולא נעשית לזלזול ח"ו בכבוד שמים^ט. ורק במקום שהרשות בידו להחליט אם לברך אין השומע חייב לענות^י. ובמקום שהמברך מברך במקום ספק מתוך קלות הדעת הורה הרמב"ם בתשובה שלא יענה אמן, שהוא לזלזול לשם שמים שמקלים בהזכרת שמו. וכמו שאמרו בנדרים ז' שהרואה את חברו מזכיר שם שמים לבטלה חייב לנדונו, ובודאי שהעושה כרבותיו לא שייך לנדונו.

והנה הביאור הלכה בסי' רט"ו כתב שאמן על ברכה כפי שיטה שלא נדחתה מהלכה מותר לענות אמן ואינו חייב. אמנם הכא חמירא טפי, כיון שהמברך חייב בברכה מחמת הוראת רבותיו, וממילא יש חיוב לענות.

אמנם בשו"ת יביע אומר ח"ט סי' ל"ח נסמך בזה על דברי הרשב"ץ ונכדו היכין ובוועז שאין לענות אמן בברכה שאינו סובר שצריך לברכה, הגם שיש למברכים על מה שיסמוכו. אך המעיין בגוף הדברים יראה שיסוד הדברים הוא מחיבור בין ב' תשובות, ומכוחן הוציא זאת היב"א. אך כפי הנראה יש סתירה ברורה בין התשובות ואי אפשר לייסד דין חדש מכח הסתירה. ותורף הדבר, דביכין ובוועז מעיד שהרשב"ץ רצה לבטל את ברכת הקידוש בבית הכנסת עד כדי כך שלא יענה אמן על הברכה. ובשו"ת התשב"ץ ג' רמ"ו מפורש שהרשב"ץ לא הסכים שיבטלו את המנהג. (ז"ל: '... היו רוצים לבטלו קצת מהגדולים. אבל אנו אומרים תקנת חכמים תקנו' קבוע' הם. וכיון שנתקנו מפני טעם אף על פי שבטל הטעם לא בטלה התקנה) והיב"א הבין שהרשב"ץ סבר שהמברכים עושים כדן, ואעפ"כ לא רצה לענות אמן כיון שהוא לא סבר כן, ומיניה למד דמי שנוהג כדן ומברך בהוראת רבותיו, וחבירו סובר כפי שיטה אחרת אינו רשאי לענות על ברכתו אמן.

ט). שערי הברכה עמ' רט"ו ומשם בארה.

י). אמנם אפשר לומר להיפך, ש'חיוב' לענות יש רק כאשר גם לדין יש לזה שם ברכה, ואם אין לזה שם ברכה יש להחשיבו כעניית אמן על מי שברך וכיו"ב, אך אינו מסתבר.

בכל זה יש לדון גם בעניית אמן על ברכת הגומל, שרבים נוהגים לברך על נסיעה ברכב ע"ב דקות לפי הוראת היב"א ח"א סי' י"ג, שדין נסיעה ברכב בזמנינו בכביש בין עירוני כדן נסיעה מעיר לעיר, שכתב השו"ע שמנהג ספרד לברך. ורבים חולקים על זה מחמת דמיון לדברי הלאו אמת סי' כ"ג או' ט', ועוד כמה טעמים שנתבארו באחרונים. [עי' אור לציון ח"ב פי"ד או' מ"ב. ועי' בנוה קדשך אב פ"ג שהרחיב בזה הג"ר מאיר נהור עמאר שליט"א להוכיח דפשוט לדינא שאין מקום לברך]. ואכתי יש לדון אם לענות אמן אחרי מי שמברך. האם נדמה זאת למחלוקות בין שו"ע לרמ"א, או שמא דבפוסקי זמנינו לא מסתבר לומר שיש למישהו חיוב לנהוג דווקא כפי סברת היב"א, ואדרבה לפי כללי ההלכה היה לנהוג בזה כדן סב"ל. ואם כן יש להחשיב זאת כדבר שעושה שלא כדן שאין לענות עליו, אמנם מסתבר שגם בזה רשאי לענות אמן, דהמברכים הגומל לא שמיע להו שיש בזה ספק ברכות. ואם כן ממילא הדר דינא כדן ברכה שהוא עושה על דעת רבותיו, שאין בזה משום קלות ראש בלא תשא, אפילו אם פשיטא לן דלא צריך לברך, וממילא אין איסור בעניית אמן. [אך לענין חיוב עניית אמן תלוי בהנ"ל].

אך יש להעיר על זה, שהרי להדיא מפורש בדברי הרשב"ץ להיפך, שהוא עצמו סובר שחייבים לקדש בבית הכנסת היפך שיטת נכדו בשמו. וכמו שכתב להדיא 'אבל' אנו אומרים תקנת חכמים תקנות קבועות הם'. ואם כן לא שייך לקיים את עדות הנכד, ואפשר שתלה את עצמו בזקנו כי היכי דלקבלו מיניה, כמו שמצאנו בפסחים כ"ו. או שמא הרשב"ץ שינה את דעתו ובסוף ימיו חזר בו וסבר שהמנהג הוא מנהג טעות. או להיפך, שבתחילה סבר שהוא מנהג טעות ובתשובה חזר בו והנכד לא שמע מהחזרה. כך או כך, לא שייך ללמוד יסוד דין חדש מחיבור בין תשובת הנכד לדברי הרשב"ץ כשהדברים סותרים זה את זה להדיא. שוב ראיתי בהאוצר כ"ב במאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב שעמד בכל זה. (עוד הביא שם מספר סדר היום שסובר שלא לברך הנותן ליעף כח וכתב שאפשר לענות אחריהם אמן ולכוין לצאת מהם).

ואמת שמצאנו שהרמב"ם בתשובתו [להלן] לאנשי צור שברכו על המגילה מספק ב"ד וט"ו כתב שאין להם לברך ואם מברכים שאין לענות אמן. הגם שהמברכים שם עשו לפי סברתם, מכל מקום כיון שהם היו כפופים לדעתו של הרמב"ם ממילא הדין שלהם לא לברך וממילא הו"ל ברכה לבטלה (ושם מדובר באופן שברכו על מגילה בט"ו בערים המסופקות, שהוא ספק דרבנן הנוטה לפטור ויש בזה ממש זלזול בברכה, שמברך על דבר שנוטה לפטור). משא"כ באופן שסמוכים על רבותיהם, שלא שייך לומר שהברכה היא לבטלה.

והרי יסוד איסור ברכה לבטלה דאו' לדעת הרמב"ם כתב המג"א סי' רט"ו שהוא מצד 'את ה' אלוקיך תירא'. ובודאי שגדר ברכה לבטלה קאי על ה'גברא' שעושה לא כפי מה שהוא צריך לעשות ואינו מזלזל בשם שמים, ולא כלפי העונה. והמברך גופיה לא שייך לומר שהוא עובר לא תשא כשהוא עושה מה שהורו לו רבותיו. ראה מה שהרחבנו בזה בירחון האוצר פ"ח עמ' רי"ב. (ובזה מתיישבת הסתירה בדברי הרמב"ם בתשובתו, שכתב שלא תשא דרבנן ואיסור ברכה לבטלה דאו'). וראה מה שכתב מרן הקהילות יעקב בהקדמת השיעורין של תורה דאין ספק שאפילו אם לדעת הרמב"ם ברכה לבטלה דאו', אי אפשר לומר שהמנהג לברך ברכה אחרונה על השיעור הקטן נחשב מנהג בדאורייתא, כיון שהדבר פשוט שאם הוא מברך לפי שיטתו, אין בזה איסור לא תשא דאו'.

וז"ל שו"ת הרמב"ם סימן קכד 'ואם ינצחו ההמון וקהל האנשים וידבקו במנהג וימשיכו לברך בט"ו, ראוי לכל תלמיד חכמים וירא שמים לסור מזה ולהמנע מלענות אמן על זאת הברכה והדומה לה. וכל מי שעונה אמן על ברכות לבטלה או ברכות שיש ספק בחיובן ומתירן ללא שיקול דעת, הרי הוא עתיד ליתן את הדין'. הרי שעיקר טענתו על העונה אמן על ברכה ללא שיקול דעת, ולא מצד עצם הברכה לבטלה, דודאי לא שייך ב'אמן' לא תשא. כמו שכתבו האחרונים שענין האמן הוא לשבח לקב"ה על זה שמשבחים את שמו. ועל כן באופן שמקלים את שמו אסור לענות אמן. כלומר, חיוב האמן אינו תלוי בחיוב הגברא של הברכה, אלא בשאלה האם הברכה יש בה שבח לקב"ה. ומה שכתב המ"ב שברכה שאין חיוב עניית אמן על ברכה שמברך על פי דעה שאינה עיקרית בהלכה, היינו שכיון שלהלכה העיקר שאין לברך ברכה זו, ממילא אין לזה חיוב עניית אמן על 'ברכה', ודמי לעניית אמן על שאר שבחי הקב"ה.



בגדר לא תשא דאו'

ומענין לענין (האם לא תשא כפשוטו, ונפק"מ לנידון דידן אם האיסור הוא על הגברא שעושה דרך ולזול או שיש בזה איסור בעצם) יש להעיר, שאמת שיש כמה לשונות בגאונים שהמברך לבטלה עובר משום לא תשא דאו', שמשמע שלא תשא דאו' כפשוטו. אך אין מזה הכרח כלל שכוונתם כפשוטו ממש, והרי זה כדרך שאמרו שהאוכל בלא ברכה חייב קרבן מעילה. ובלאו הכי הרגילות בלשונות הגאונים היא שהם לא דקדקו כל כך בהגדרה בין 'אסמכתא' לבין דאו' ממש, ואפילו מצות הלל נכללה במוני המצוות עד הרמב"ם כדאו'. ומעטים מאוד הקדמונים שהתייחסו במפורש לנידון אם לא תשא דאו' או דרבנן והכריעו שהוא דאו'. וכל הראשונים שהם רבותינו המובהקים בכל התורה^א שדנו ופתחו את הנידון האם 'לא תשא' דאו' או דרבנן הכריעו באופן ברור שאין זה דאו', ואילו בגאונים נקטו כלשון הגמרא שנראה שהוא דאו'.

והראשונים שיש להוכיח מדבריהם שברכה לבטלה דאו' כפשוטו הם מעטים מאוד.^ב ובדברי הרמב"ם האריכו האחרונים, ראה הערה.

והשו"ע כתב כלשון הרמב"ם, שהוא כלשון הגמרא, ואין שום גילוי בזה לדעתו. ובפשטות נמשך אחרי עמא דבר בראשונים שהוא דרבנן, כמפורש בס' תפ"ט שנמשך אחרי התה"ד ס' ל"ז שכתב שהוא דרבנן, וכן אחרי מה שראה בתשובת הרמב"ם שהביא בכסף משנה פ"ג ממילה. (ובס' י"ז שהכריע מרן שנשים לא יברכו על מצו"ע שהזמ"ג, הוא דן רק מצד אמירת 'וצוננו' והכריע דספק ברכות להקל, ולא דן כלל מצד לא תשא, הגם שמפורש בראשונים שהיתר נשים לברך על מצו"ע שהזמ"ג מיוסד על לא תשא דרבנן, כמש"כ הרא"ש פ"א דקידושין הלכה מ"ט. ומוכח דמצד זה לא היה לו הכרע כלל דלא כר"ת) והרי אפילו אם דעת הרמב"ם שלא תשא דאו', אין מזה גילוי לדעת מרן כלל, מתרי טעמי - א' לשון


יא. בעלי התוס' בכמה דוכתי והרא"ש בפ"ק דקדושין הל' מ"ט והרשב"א ר"ה ל"ג והריטב"א ר"ה כט רבינו יונה ברכות לט: מדפי הרי"ף ר"ן ר"ה ט מדפי הרי"ף רא"ה ברכות כ"א תו' רי"ד בס' המכריע ס' ע"ח וראב"ן ס' פ"ז ראב"ה תקצ"ז ואו"ז ס' רס"ו רשב"ץ ברכות ל"ג ריב"ש ס' שכ"ב אהל מועד ד' צ"ב הגהות אשרי ר"ה פ"ד ועוד רבים.

יב. ס' הישר ס' ס"ה משמעות דברי רבנו אפרים, תשובת חכמי צרפת ולותר ס' מ"ד, משמעות רבנו מנוח בסוף הלכות ברכות.

שאר הלשונות שהביאו באחרונים זמנינו להוכיח שהוא דאו', הם לשונות שאין מהם הכרע, כיון שלא התייחסו כלפי הנידון אם זה דאו' כפשוטו או לא. והרי כבר בגמרא מפורש שהוא דאו' ועל זה פירשו רוב הראשונים דלא דווקא, ואין נלמד מלשונות שאר הראשונים שכתבו בחריפות על איסור לא תשא כלשון הגמרא שכוונתם לאיסור דאורייתא. (ולא שייך לומר שהראשונים צריכים לפרש דבריהם יותר, כיון שבדרך כלל לשונות אלו הובאו בראשונים בהבלעה דרך גזמא, שבאו למחות בברכה שהיו מברכים ללא צורך ואמרו הראשונים שעובר בלא תשא, ובאו רק לומר שיש בזה איסור גמור).

וברמב"ן בפרשת יתרו על הפסוק לא תשא דרש את משמעות הלשון דקאי על הזכרת השם לבטלה, וכתב דבאמת אסור להזכיר את השם לבטלה. אך הדבר ברור שאין כוונתו לומר שיש איסור דאו' של לא תשא, שהרי מפורש בדבריו שדרש את לא תשא לענין הזכרת ה' ולא לענין ברכה לבטלה. והרי לענין הזכרת ה' מפורש בתמורה ד' שאין בזה לאו, ואם כן בהכרח שאין כוונתו לדרוש למעשה את הפסוקים אלא רק למיסבר קראי לפי פשט המקראות, כדרכו. וכמו"כ מבואר בדברי השאלות בפרשת יתרו שאילתא נ"ג שהמוכר שם ה' לבטלה עובר בלא תשא, והרי בודאי שכוונתו בדרך אסמכתא וכנ"ל כדמוכח בתמורה, ומיניה שכן יש לפרש גם שאר הגאונים בדרך זו. וכן יש לפרש בדעת הרמב"ם, שמה שכתב שברכה לבטלה דאו' היינו מצד איסור הזכרת השם, כמו שכתב המגן אברהם בסיומן ר"טו (הנזכר לעיל) וכמו שנתבאר בארוכה במאמרנו בהוצר פ"ח עמ' רי"ג.

הרמב"ם שהעתיק בסי' רט"ו אינו מוכרע דהוי לא תשא כפשוטו ב' דרכו של מרן להעתיק את לשונות הראשונים בשביל להודיע את עיקר הדין המבואר בדבריהם בלי להיכנס לדקדוק הלשון. [וגדולה מזה כתב בסי' שכ"א סעי' י"ב, שהזכיר חיוב חטאת בדבר שלרוב הראשונים אין בו איסור].

ובודאי ברור ופשוט שלפי כללי ההוראה שיסד בהקדמתו הלכה דברכה לבטלה דרבנן, שהרי כתב שאם יש ספק בין ב' עמודי הוראה מכריעים על פי הרמב"ן רשב"א ר"ן מרדכי וסמ"ג [והיינו סוגיין דעלמא של רבני צרפת וספרד], ובנידון דידן גם אם דברי הרמב"ם היו מוכרעים שהוא דאו' היה לו להכריע כדברי הרא"ש, שמסייעים לו רבני צרפת ורבינו יונה רשב"א ריטב"א ר"ן ושאר ראשונים שמוחזקים אצל הב"י כרבותינו המובהקים". יש להוסיף עוד בזה, דאפילו תימא דיש להחשיב את לא תשא כאיסור דאו', מחמת העתקת מרן בסי' ס"ז את דברי רבנו מנוח או מחמת העתקת לשון הרמב"ם בסי' רט"ו [הגם דאינו מוכרח וכנ"ל], אכתי ודאי שאין לשנות את כללי ההלכה במקומות שיש לנו הכרעות של ראשונים או סתמות האחרונים שנוסדו לפי שיטתם שלא תשא דרבנן. והרי גם מרן נמשך אחרי הכרעת התרומת הדשן בסי' תפ"ט, הגם שישודו דברכה לבטלה דרבנן. ועל כרחך שאפילו אם נאמר שברכה לבטלה דאו', הרי אפשר ליישב את דין התרומת הדשן שם מחמת טעמים אחרים, וכדרכו של הבית יוסף שנמשך אחרי הוראות הפוסקים כל עוד שאין הכרח לסתור את דבריהם. וכן כל כיו"ב, שמדרכו של מרן להימשך אחרי הוראת הפוסקים ולא לשנות מחמת פלפול." 

יג). אמנם אם היתה הכרעה ברורה של הרמב"ם אפשר שהיינו נגדרים אחרי הוראתו לפי דעת האור לציון דלעיל.

יד). לכל הנ"ל מאוד יש לתמוה על אחד המחברים שהעמיד כמה וכמה כללים דלא כדברי האחרונים מחמת דס"ל שלדעת מרן לא תשא דאו'. וכגון שכתב שמי שברך ברכת המזון בהרהור אינו צריך לחזור ולברך. וטעמו שכיון שיש לפנינו ספק דאו' של לא תשא, אי אפשר להחמיר לברך. וכל מה שאמרו שספק ברכת המזון לחומרא צריך לומר דהיינו דווקא בספק שיש בו חזקה קמייא שהוא מנוגד לספק לא תשא, דהחזקה קמייא מכריעה נגד הלא תשא. משא"כ בספיקא דדינא, דמאי אולמיה הספק ברכת המזון מול ספק לא תשא, ולכן לא יכול להחמיר.

וכל זה תימא, לסתור את הדין הפשוט בכל הפוסקים שספק ברכת המזון לחומרא בכל גווני. והרי אפילו אם לא תשא דאו', הרי מודה הרמב"ם בספק ק"ש שיש לחזור על הברכות הגם שהברכות ודאי דרבנן. והטעם, שכיון שיש הכרעה של חכמים להחמיר בברכות ק"ש. ואם כן הוא הדין ברכת המזון, שיש הכרעה של חכמים להחמיר בברכות. ולא צריך לחדש דין חדש שיש חילוק בין ספק עם חזקת חיוב לספק בלי חזקת חיוב.

ובפרט שמדברי הירושלמי ריש ברכות משמע להדיא שאין חילוק בין חזקת חיוב לאופן שאין חזקת חיוב, שהרי השוו שם ספק קרא ק"ש בבין השמשות לספק בירך על מזונו, וספק בין השמשות הרי הוא ספיקא דדינא ולא ספק קרא. והרי מרן היביע אומר ס"ל דקי"ל לא תשא דאו', ואעפ"כ פשיט"ל לדינא בח"ד ס' ג' אות י"ז ובלוח המפתחות שם דהמברך בהרהור חוזר ומברך. (וביבי"א ח"ח יו"ד ל"ב נראה שחזר בו מחומרת לא תשא. עיי"ש דהוא מסיק שלדעת רוב הפוסקים ברכה שאי"צ דרבנן ובדעת הרמב"ם אינו אלא ספק, וגם אם הוא דאו' יש לסמוך על הקהילות יעקב בהקדמת שש"ת שאינו אלא בזרק ברכה מפיו ולא במברך מחמת סברתו שסבור שצריך לברך).

נספח - שתיית היין בברית מילה אחרי אמירת קיים את הילד

ע"י יביע אומר ח"ז יו"ד כ"ג שהביא את הראשונים המתירים לומר 'קיים את הילד הזה'. וכתב על זה שלשיטת האוסרים לענות על קדיש וקדושה בין תפילין של יד ותפילין של ראש, ולא התירו הפסקה לדבר מצוה, אין להתיר אמירת פסוקי רחמים וקיים את הילד וכו'. ודבריו צריכים ביאור, דמה ענין עניית קדיש וקדושה, שאינם ענין כלל להנחת תפילין, לבין אמירת דברים שהם משבח הברכה. והרי כל ברכת כורת הברית היא לא מחוייבת לכוס, אלא כיון שהיא חלק מהשבח שאנו משבחים על היין, אנו מוסיפים כל מה שהוא שבח על היין. והיתר ברכת כורת הברית על היין אין זה מ'דין ברכה', אלא מעצם השבח שהוא משבח לקב"ה על היין. ומאי נפק"מ אם התפילה נמצאת בתוך נוסח הברכה או לאחר חתימת הברכה, סו"ס זה חלק מהסדר שהוא עושה על היין. והרי דברי היב"א עומדים כנגד דעת הראשונים שהתירו, בלא ראיה לסתור.

אמנם שרשי דבריו של דברי היב"ע אומר הם שהעיסור כתב שאין הפסק באמירת פסוקי ההבדלה בין ההבדלה לטעימה, כמו שמבואר בסדר רב עמרם גאון, וכתב העיסור שמטעם זה אין חשש באמירת קיים את הילד וכו'. ואחר כך כתב העיסור בטעם הדבר שמצוה למצוה לא הוי הפסק, שרק סח, שהוא שיחה שהיא עבירה של דיבור דברים בטלים, יש בו הפסק בין תפילין לתפילין או בין שחיטה לשחיטה, ולכן במצוה לא הוי הפסק. ועל זה אמר היב"א דהן אמת שלפי שיטת רבנו תם שהובאו דבריו במרדכי הלכות תפילין שקדיש וקדושה לא הוי הפסק בין יד לראש נוחא כסברת העיסור, דמצוה לא הוי הפסק, אבל לדידן קדיש הוי הפסק בין תפילין של יד לראש, עכ"פ לכתחילה, ואם כן בודאי אין לענות.

אמנם לפי דברי היב"א קשיא דברי הטור אהדדי, שלגבי הפסק לקדיש וקדושה בין יד לראש כתב הטור בסי' כ"ה דחוזר ומברך ועבירה היא בידו, ואילו לגבי אמירת קיים את הילד הביא את דברי העיסור ביו"ד סי' רס"ה שאומרה לפני הטעימה. ובסימן רצ"ט גם כן הביא את דברי רב עמרם שאומר את פסוקי הרחמים בין ההבדלה לטעימה. והרי דעת רוב ככל הראשונים שעניית קדיש וקדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש הוי הפסק וצריך ברכה, ודעת ר"ת המובא במרדכי הלכות תפילין (הו"ד בב"י סי' כ"ה) היא דעת יחיד. ואעפ"כ ברוב ככל הראשונים שדיברו בענין ברית מבואר דאמירת קיים אינה הפסק, וכדלהלן. ובהכרח שהעיסור הוסיף עוד טעמים להתיר את ההפסק לרווחא דמילתא, אבל בודאי שגם ללא טעמים הללו אין בזה חשש הפסק.

והנה בסדר רב עמרם הוצאת הרב פרומקין כתב שבחלק מהכת"י לא מופיעות בסידור הבקשות של ההבדלה בין הברכה לטעימה ואפשר שהוא תוספת מאוחרת. אך אין זה מפיס, כיון הנוסח שלפנינו היה כבר לפני הרי"ץ גיאת, שהיה בגבול תקופת הגאונים, וכן בעיסור, שהיה בזמן הרמב"ם, וכן הוא בסידור רש"י ומחזור ויטרי. ומהכ"ת לסמוך על נוסח הכת"י שהוא סמך עליו נגד הראשונים. ואפילו נימא שהגירסא של פרומקין היא הגירסא האמיתית שיצאה מתחת ידי רב עמרם, מכל מקום מי שהוסיף תוספת זו ודאי ידע שכן מנהגם של ישראל תורה, והראשונים עברו על זה בשתיקה.

וביבי"א הביא מדברי הר' פרומקין שדייק מדברי המחזור ויטרי שיש שם עירוב דברים, שנראה שהעתיק מרב עמרם את האמירה של הפסוקים של ההבדלה אחרי הבדלה אבל המחז"ו גופיה לא היה אומר. אך אכתי מדברי שאר הראשונים שעברו בשתיקה על דברי רב עמרם, וגם המחז"ו גופיה שתיק ליה, מוכח דאין בזה הפסק. וגם לענין אמירת קיים את הילד מפורש בדברי רב עמרם והובא ללא חולק בקדמונים [כדלהלן] שמקדימים את אמירת קיים לשתיית הכוס.

ועי' בספר עלי תמר על הירושלמי ברכות פרק ה' שתמה על מנהג אשכנז וספרד שלגבי ברית טועמים אחרי אמירת קיים, ואילו לגבי הבדלה אומרים את הנוסח לפני הברכה. וביאר שהסיבה שאומרים את אמירת קיים את הילד אחרי הברכה, דס"ל שהוא חלק מהשבח של ברכת הברית, ואין זה דומה להבדלה, שהוא ענין אחר של בקשת רחמים.

עי' ביבי"א שהביא מהארחות חיים שהתלונן על אמירת הבקשות של ההבדלה בין ברכה לטעימה. אך מאידך יש לטעון שהרי הוא עצמו בענין אמירת קיים מבואר מדבריו הלכות מילה ז' שמטעימים לתינוק ב'בדמין חי', ומטעימים ליולדת רק אחרי הברכות. הרי מבואר להדיא דאמירת קיים אין בה קפידא, וכדברי העלי תמר שיש לחלק בין הדברים, ורק תחנונים של ההבדלה חמירי.

אמנם הארחות חיים הביא שיש מטעימים לתינוק בסיום הגפן, אבל משמע שאינו חובה (וכפי שיתבאר להלן אם יש לחשוש להפסק, הרי גם אמירת כורת הברית יש בה הפסק ומוכן הטעם שהטעימו בסיום ברכת הגפן). ולדידן דנקטינן שטעימת התינוק לא מועילה, לא מצאנו שום מנהג מעולם שהמברך עצמו טועם מן הכוס אחרי כורת הברית.

ועכ"פ הדבר ברור בכל הראשונים שדבר שהוא מענין הברכה ושבח לכוס לא שייך בו הפסק. והגם שהעיסור הוסיף בזה עוד סברא שבעינינו היא קשה (שמשמע שכל דבר מצוה לא הוי הפסק), אין זה סיבה לסתור את חידושו שהוסכם בכל הראשונים.

ובפרט לפי מה שנתבאר שהטור באו"ח סי' כ"ה סובר שקדיש וקדושה הוי הפסק לענין הפסק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, ואילו לענין אמירת קיים את הילד וכיו"ב התיר. וכן בריטב"א שבת קל"ז כתב דלא הוי הפסק. וכן כתב תלמיד הרא"ש ר' ישראל ישראלי בספר מצוות זמניות הלכות ברכות 'זאת התפלה אינה נחשבת הפסק בין הברכה והשתיה מפני שדומה מענין המילה'. וכן משמעות כל הראשונים שהביאו ברכה זו, שכתבו שטועם אחרי סיום הבקשה, כגון מחזור ויטרי סי' תק"ו והראב"ה סי' רפ"ט. וכן הוא במדרש שכל טוב פרשת לך לך (שמחברו חי בסביבות שנת ד"א תת"ק באיטליא). והשבלי הלקט סי' שס"ז הביא בשם בעל הדברות להוכיח דאין הפסק בדברים שהם מענין המצוה (לענין נענוע לולב דשרי למימר 'גירא בעינא דשטנא' בהלל, עי"ש השיטות) מדין קיים את הילד דלא הוי הפסק. הרי דדין ברור ומוסכם לכו"ע דלא חשיב הפסק. ואין רבותא לחשוב עוד ראשונים, אחרי שמבואר להדיא שהדבר היה ברור בהלכה למעשה אצל הראשונים בכל הארצות, והרי זה היה אצלם כמו הלכות פסוקות שלא דנים אחריהם. ומנהג זה היה בכל קצוות ישראל, מצפון ומדרום מזרח ומערב, כמו שהביא היבי"א

מס' פעולת צדיק מנהג תימן וכן הביא מנהג מצרים ומנהג ירושלים, וכל הראשונים הנ"ל מחכמי אירופה, רוב עמרם מבבל.

והיחיד שנמצא שדן לחייב את טעימת היין לפני אמירת 'קיים' הוא ספר הפרדס שער המעשה, שמביא שיש שחייבו לשתות בסוף כורת הברית. אך מביא גם את הסוברים שאין בזה חשש [ולא ידעתי מנין סמך היב"א לומר שהפרדס מסיק להלכה כפי שיטה זו, נגד פשיטת מנהג כל ישראל מימות הראשונים. וכתב שדבריו כדברי הארחות חיים לענין הבדלה. ותמוה מדברי הארחות חיים גופיה הל' מילה ז', הו"ד לעיל], אבל מכל שאר הראשונים מבואר שהמנהג היה פשוט כל כך מזמן הגאונים בלא פקפוק כלל [וגם המנהג בדורות האחרונים היה פשוט כן, כמו שכבר הביא היב"א]. והטעם כנ"ל שכיון שתקנו לומר בקשה זו, סדרה על הכוס. ומה בכך שאין לה שם 'ברכה', סוף סוף הוא בכלל ענין הברכה.

והנה היביע אומר כתב שיש לתפוס בהלכה הדרך המחזור ולא להיכנס לדוחקים, הגם שיש ללמד זכות. אך לפי המבואר שכך נקבע מימות הראשונים, הרי שיש חשש זלזול בכוס אם טועם מהכוס לפני אמירת קיים, כדקי"ל טעמו פגמו, וכדאי' בכלה רבתי דלהלן.

והנה הובאו לעיל שבדברי המסכת כלה רבתי פ"א משנה א' איתא סדר ברכות הנישואין שמברך הגפן ואחרי זה שהכל ברא וכו'. והקשתה הגמרא איך מברך ברכת הגפן בתחילת הו' ברכות הרי יש בזה משום לא תשא [שעושה הפסק בין ברכה לטעימה] והו' ברכות הוי הפסק ואי אפשר לטעום שלא לפגום את הכוס [דכוס אינו חובה בברכת חתנים כמש"כ הרמב"ם בפ"י מאישות ה"ג]. ותי' ששופך מעט ושותה עי"ש. הרי שדעת המסכת כלה שיש איסור הפסק בדבר שאינו מחוייב כוס.

אך המנהג והמעשה עמודים הם אצלינו שבברכת ז' ברכות באופן שעושים כוס אחת (בחופה, או לשו"ע אבן העזר ס"ב סעי' ט' גם בסעודה) לא טועמים עד סוף הו' ברכות, וכדעת הראשונים הנ"ל. [הגם שבש"ס דילן לא הוזכרה כלל ברכת הגפן בתוך ז' ברכות, ואם כן לא מצאנו היתר בש"ס להפסיק בברכות בדבר שלא נתקן בדווקא על הכוס. אלא דיש לזה סמך מברכת הבשמים והנה שאנו מסדרים על הכוס, כדאי' בפסחים נ"ד וסוכה מ"ו. ויש לומר שהמסכת כלה ס"ל כדברי האוסרים לומר גביל לתורא בין ברכה לטעימה, וכמו שכתבנו לעיל בשם המעיין גנים על כלה רבתי].

סוף דבר, לענין ברית וחופה מי שחושש לדברי המסכת כלה צריך שיטעום מעט בידו אחרי ברכת הגפן (ולא בפיו כמבואר במס' כלה). אבל מי שלא טועם אחרי הגפן, אין שום טעם לטעום אחרי כורת הברית, דוכי עדיפים אנו מכל גדולי הראשונים שלא חששו לזה והשוו את תפילת קיים לשאר שבחים שנאמרים על היין. ויש לחוש לפגימת הכוס אם טועם, וכנ"ל מכלה רבתי. (ואם ירצה לעשות כפי המנהג החדש שטועמים אחרי כורת הברית, יטה מעט את הכוס שישפך על ידו וישתה).

ושמעתי שהגאון ר' אברהם ארלנגר זצוק"ל (ברכת אברהם) סיפר שראה שמרן הגרי"ז זצ"ל כשברך בברית נתחכם להוציא את בנו הגרמ"ד בברכת היין, והוא עצמו לא שתה, וכלפי השומע לא היה הפסק של הברכה של כורת הברית ו'קיים' (ולפי זה מתפרש המנהג שהוזכר בכמה ראשונים שלא היו שותים, והיו משגרים את הכוס ליולדת, אך הוא דוחק שהרי כתבו כמה ראשונים להדיא שאין חשש

הפסק). ובודאי מנהגו של מרן הגרי"ז היה לעצמו ולא הוראה לאחרים, ועכ"פ שמעינן שגם הוא לא רצה לשנות את המנהג הפשוט שלא טועמים.^{טו} יש לעיין לדינא לענין ברכת 'אשר קדש עובר' שתקנו הגאונים בפדיון הבן, ונקטינן לדינא שאין לאמרו עם שם ומלכות, וגם לא כולם נוהגים לאמרה, האם רשאי לברך ברכה זו בלא שם ומלכות בין ברכת הגפן לטעימה. שלפי מנהג ישראל לענין קיים את הילד, הוא הדין אמירה זאת אין בה חשש הפסק. אך מאידך כיון שלא מצאנו בזה מנהג קבוע בישראל לאמרו על הכוס, אפשר שאין לנו רשות לחדש זאת מדעתנו. (ולהנ"ל נכון לטעום בידו אחרי ברכת הגפן) אמנם עיין בבן איש חי שנה שניה בראשית או' י"ט שכתב במקום שיש לו ספק בקידוש היום, שיברך ברכת הקידוש בלא שו"מ, ומשמע שאין חשש מצד הפסק של ברכת היין. (וכן הוראת הפוסקים בענין ברכת שהחיינו בקידוש ליל ב' דראש השנה, שהכריעו להביא פרי חדש ולא חששו כלל להפסק מספק. אך י"ל שהטעם הוא כי מעיקר הדין צריך לברך שהחיינו).

ובאמת מצאנו כזאת כבר בריב"ש בס' פ"ב, הובאו דבריו בבית יוסף באבן העזר ל"ד, שהיו נוהגים כשהיו מקדשים על ידי שליח לחזור ולקדש שוב מפני הרואים שלא יחשבו אותה פנויה, והיו מברכים על הכוס הגפן ואשר קדשנו בלא שו"מ ולא חששו כלל להפסק. (עי' הלשון בפנים הריב"ש ודו"ק) [מהרב ישי שרגא שליט"א].

ולפ"ז נראה שגם בברכת הפדיון אין בזה חשש של הפסק לברכת הגפן. שו"ר שכן הוא במנהגי מצרים יו"ד כ"ג שנוהגים לברך בפדיון הבן על הכוס ועל ההדס ואח"כ אשר קידש בלא שו"מ, הרי שלא חששו להפסק.

ועיין בכל בו סימן ל"ט שכתב שנהגו הקדמונים לומר אחרי ברכת הגפן של קידוש היום 'ברוך מקדש השבת' בלא שו"מ ולא חששו כלל להפסק. [אפשר שמזה נשתרבב מנהג הרבה מקהילות הספרדים לומר 'ברוך מקדש השבת (וישראל)' לפני ברכת המוציא]. אמנם יש להעיר שבספר העתים סי' קמ"ג איתא שיש חיצונים שמברכים בא"י מקדש השבת בקידוש היום ויש בזה ברכה שאינה צריכה וגם הפסק בין ברכה לשניה. ולהנ"ל הן אמת שיש בזה ברכה שאינה צריכה, אבל למה שיהיה בזה הפסק. ואולי צריך לומר שכיון שעושה בזה איסור ברכה לבטלה אי אפשר להחשיב זאת כצורך הברכה.



טו. אמנם יש לעיין על זה, שהרי אם הוא חשש שהברכה לא נתקנה על הכוס, ממילא לא שייך 'אע"פ שיצא מוציא' ואי אפשר להוציא בברכות הנהנין ללא שניה. ועל כרחך צריך להזדקק לומר שהברכה נתקנה על הכוס, ואפשר להוציא גם אם לא שותה מהיין, ואם כן כבר אין חשש של הפסק באמירת הברכה. ואולי צריך לומר שלענין ברכת כורת הברית פשוט לו שנתקנה על הכוס, וכל הפסק היה רק על 'קיים את הילד'.

הרב יואל שילה

זמן צה"כ לשיטת החת"ם סופר ורבותיו

נשאל החת"ם סופר (או"ח פ') ע"י רבה של אייזנשטאט אודות תינוק שנולד בקהילתו במוצאי שבת, כ"ח סיון תקס"ג, בשעה 20:30, ביום המעונן - כך שלא ניתן היה לראות האם יצאו ג' כוכבים - האם מילתו דוחה שבת?

בנתוני התשובה כתב החת"ם סופר שהלכה רווחת כדעת ר"ת ששיעור ביהש"מ הוא ג' רבעי מיל קודם צה"כ, והוא מסוף שקיעת החמה תחת האופק [כלומר, בחישוב לאחור מצאת הכוכבים (ר"י לוינגר ז"ל)], דלא כסוברים (הרוקח והיראים) שמתחילת השקיעה הוא לילה גמור וג' רבעי מיל לפני כן הוא ביהש"מ - שהרי במדינתנו כולם עושים מלאכה בע"ש עד קרוב לשעה או ג' רבעי שעה קודם צה"כ, ואם כך - גם במוצ"ש אין לדחות את מילתו [והמנהג הברור בזמנו היה גם דלא כשיטת הגאונים שביהש"מ מתחיל מאחר השקיעה למשך ג' רבעי מיל].

והוסיף החת"ם סופר שאותה שעה נחשבת ודאי יום שבת, כי זמן הלילה הוא בשעה 20:55, ושיעור מיל הוא 22.5 דקות, כפי שהוכיח החק יעקב [חישוב זה נובע מכך שבין עלוה"ש לזריחה יש ד' מילין, וכן בין השקיעה לצה"כ, ונותרו 32 מיל ל"ב השעות שבין הזריחה לשקיעה בימי השוויון, וממילא מיל הוא 22.5 דקות], וממילא ג' רבעי מיל הם כ-16.8 דקות. ונמצא שבשעה 20:30 עדיין לא התחיל ביהש"מ עד השעה 20:38 לפי שעונם. ולכן יש למולו בשבת, אא"כ יש ספק בשעון או הבדל בין השעון בעיר אייזנשטאט ובין מטרסדורף.

יש לדעת שאת השעות קבעו בזמנם באופן שונה מאתנו, שאצלנו חילקו את העולם לרצועות זמן, ובתוך כל רצועה השעה נקבעת עפ"י הריחוק למזרח או מערב מאמצע הרצועה. כלומר, כשבעיר אלכסנדריה, שהיא אמצע הרצועה של א", חצות היום בשעה 12:00 - בירושלים השעה 11:39 כי היא מרוחקת 5.25 מעלות למזרח אלכסנדריה [זמן חצות היום משתנה מיום ליום עפ"י 'משוואות הזמן' בטווח של כ-27 דקות, וחצות בשעה 12 באלכסנדריה רק ארבע פעמים בשנה]; אבל בזמן החת"ם סופר בכל עיר מרכזית כיוונו את השעון המרכזי לשעה 12:00 בחצות היום; בעיר אייזנשטאט כיוונו כמה פעמים בשבוע את השעון המכאני עפ"י שעון השמש - ששניהם היו מוצבים על ארמון הנסיכים; ונמצא שכשהוא מציין שהתינוק נולד בשעה 20:30 - היינו שמונה וחצי שעות לאחר חצות היום.

מאטערסדארף 1803			
יוני	צאת הכוכבים	שקיעת החמה	חצות היום
יוני 1803	7.18°		
שבת	כח סיון	11:55	19:55:00
		20:47	18 יוני

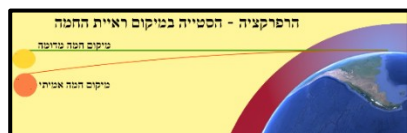
Eisenstadt 1803 18 יוני		
צאת הכוכבים	שקיעת החמה	חצות היום
7.18°		
20:47	19:54:51	11:54

והנה, כשנפתח את טבלת העיר מטרסדורף, עירו של החת"ם סופר באותה העת, באותו תאריך, 18/6/1803, נראה שלפי השעון המודרני חצות היום היה בשעה 11:55, ושקיעת החמה

היתה בשעה 19:55, כלומר שמונה שעות אחר חצות היום, וממילא לפי לוח השעות של החת"ם סופר – י"ל שהשקיעה היתה בשעה 20:00, והתינוק נולד חצי שעה לאחר השקיעה, וצה"כ היה 55 דקות אחר השקיעה. יש לדקדק בזה מעט יותר, שבאיינושטאט השקיעה היתה באותו היום כמעט דקה נוספת אחר חצות היום, אך החת"ם סופר לא מציין שידוע לו שהיה הבדל בין הערים, ונמשיך לפי החישוב המתאים למטרסדורף.

יש לשאול את עצמנו מנין היתה לחת"ם סופר הידיעה המובהקת ביום המעונן מתי בדיוק צה"כ, כדי להתיר למול בשבת תינוק שנולד יותר מ-16.8 דקות לפני צה"כ, והרי אין רמז בדבריו שערך תצפיות או שהיו לו לוחות זמנים של התוכנים, ואם רק סמך על נסיונו – סביר שהיה חושש לקבוע זמן מדויק בצמצום להתיר למול בשבת, ביום המעונן.

כתב ר"י לוינגר ז"ל, שמקור החת"ם סופר הוא במה שהביא (ליקוטים, קובץ תשובות י"ח) את הלוח המדויק שמסר לו רבו, ר' נתן אדלר "כפי הנמצא בפפ"ד, וכפי הנראה שגם במדינות אלו נמצא כזה בקירוב". הנוגע לנדו"ד הוא מ"ש "זמן הלילה... מד' שבועות קודם תקופת תמוז פאן ניין אוהר אויף פינף מינוטען פאר ניין [בין השעות תשע עד חמשה לתשע], וכן פוחת מעט מעט עד תקופת תשרי צעהן מינוטען נאך זעקס [שש ועשרה]... וזאת לדעת, דקיי"ל מן השקיעה עד צאת הכוכבים כ"ד מינוטען או ל"ה מינוטען [24 או 35 דקות], עבדינן הכא לחומרא והכא לחומרא; לכן זמן שאיבת מים למצות, אם אפשר לכוון לראות הרגע מתי נעלמת החמה מעינינו, ימתין אח"כ יו"ד מינוטען [עשר דקות] וישאוב, ואי לא – יחשוב משיעור צאת הכוכבים הנהוג באותו זמן כ"ה מינוטען [25 דקות] למפרע, וישאב עד צאת הכוכבים; ולענין הדלקת נרות בשבת וחנוכה בע"ש שצריך להיות לעולם קודם שקיעת החמה – והיינו קודם ל"ה מינוטען [35 דקות] קודם צאת הכוכבים הנהוג אז לפי החשבון הנ"ל". מכיון שהוראת ר' נתן



אדלר היתה ברורה שזמן צה"כ בתקופת קיץ זו הוא פוחת בין 21:00 ובין 20:55 – לכן הסיק החת"ם סופר לנדו"ד, ויכול היה לחתוך את הפסק להתיר למול בשבת.



אם נשאל מנין לר' נתן אדלר היכולת לקבוע חישובים של זמני זווית השמש תחת האופק, גם לימים שלא ניתן לצפות בזה בעינים – הוכיח ר"י לוינגר שר' נתן אדלר שאב את הנתונים מהלוח שחיבר ר' רפאל מהנובר לשנת 1766; ר' רפאל היה ת"ח, שהיה בקי במדעים, וחיבר לוח זמני היום המבוסס על חישובי זווית השמש תחת האופק באמצעות נוסחאות מתמטיות של זווית השמש תחת האופק, וכך קבע בדיוקנות את זמני עלוה"ש, הזריחה, השקיעה וצה"כ המתאימים לאזור העיר הנובר, כלומר בערך קו רוחב 52, והכין לוח המפרט את זמנים אלו לכל ימות השנה בדילוג של יום אחד מתוך שלשה ימים.

בקביעת הזמנים עפ"י לוח יש לדעת שיש הפרש בין השקיעה הכתובה בלוחות, והשקיעה הלכתית; השקיעה ההלכתית היא כשהקצה

העליון של השמש נעלם תחת האופק, ואילו ההגדרה המדעית של שקיעה היא כשחצי מעיגול השמש עובר את האופק, ובניכוי בתופעת שבירת הקרנים [רפרקציה] - הגורמת שהשמש נראית מעל מקומה האמיתי. גם בתוכנות המציגות כיום את הזמנים בהשוואה למעלות השמש - זמן ה'שקיעה' לא מייצג את השקיעה ההלכתית, אלא את השקיעה המדעית. לכן הזמן המדויק המייצג את השקיעה ההלכתית - הוא כשהשמש מוגדרת בלוחות ובתוכנות בזוית 0.833 מעלות תחת האופק; חישוב זה מתקבל בצירוף של זוית אמצע הקוטר הזוויתי של השמש [השמש נראית לנו בזוית של כ-34 דקות קשת, כלומר 0.533 מעלה, וממילא אמצע השמש הוא 0.266 מעלות] עם הרפרקציה [כ-0.55 מעלה]; הקוטר הזוויתי של השמש משתנה מחמת המרחק המשתנה שלה מאתנו, והרפרקציה משתנה עם שינויים בלחץ האוויר, ולכן המספרים אינם מוחלטים.

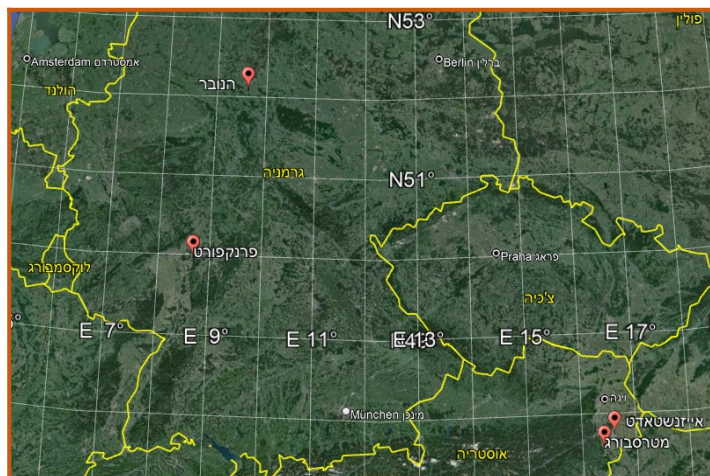
לכאורה, ר' נתן אדלר נטל את זמן השקיעה המדעי של ר' רפאל, ותרגם זאת ל'שקיעה ההלכתית', כלומר הוסיף לה את משך הזמן האורך עד שכל עיגול החמה יעלם [שככל שנמצאים בקו רוחב צפוני יותר - החמה שוקעת בזוית שטוחה יותר (90 פחות קו הרוחב), ולכן העלמות החמה נמשכת זמן רב יותר, בפרנקפורט באותו תאריך היא תוספת של כשתי דקות, ובא"י כדקה וחצי], והוסיף לזה את משך הזמן של שבירת קרני האור [כ-0.55 מעלה: בפרנקפורט באותו יום כ-4.25 דקות, ובא"י כשלוש דקות].

The image shows three pages of a handwritten astronomical table. The tables are organized into columns for different months and rows for various astronomical data points, including sunrise and sunset times, and the height of the sun above the horizon. The text is in Hebrew and includes detailed instructions on how to use the tables.

ביאר ר"י לוינגר ז"ל במאמרו, שר' נתן אדלר קבע את צה"כ בתקופה זו כ-35 דקות אחר השקיעה עפ"י חישוב שכעשר דקות אחר השקיעה של חצי עיגול השמש - גם שפתה העליונה שקעה ואף אינה נראית מהמקומות הגבוהים שבעיר, ועוד כ-25 דקות שהם 17 דקות של ביהש"מ, מוכפלים ב-1.5 כי ביהש"מ מתארך בקיץ יותר מבימי השוויון [ולכן בימי השוויון הוא חישב את צה"כ כ-25 דקות בלבד אחר השקיעה].

החת"ם סופר השתמש בזמנים שמסר לו ר' נתן אדלר, המתאימים לעיר פראנקפורט השוכנת בקו רוחב 50, בלי שהתאים אותם לקו הרוחב 47.5 של מטרסדורף ואייזנשטאט; אמנם, לא יתכן להשתמש במטרסדורף בדייקנות בלוח זמנים שנכתב עבור הנובר הצפונית יותר, וגם לא עבור

פרנקפורט הסמוכה יותר - בלי להקדים את זמן השקיעה וצה"כ, כי ככל שנמצאים בקו רוחב הקרוב יותר לקו המשווה, לא רק שמשך ביהש"מ מתקצר כי השמש נכנסת לאופק בזוית תלולה יותר וממילא מגיעה מהר יותר לזוית נמוכה תחת האופק שגורמת להחשיך, אלא גם אורך היום בקיץ קצר יותר וממילא השקיעה מוקדמת יותר, וזמן צה"כ מוקדם יותר. ולפי ביאור זה שמשך



ביהש"מ משתנה עם השתנות אורך היום – טען שהיה לחת"ם סופר לחוש שצה"כ אצלו מוקדם מעט מהזמנים שאמר לו ר' נתן אדלר, ושמא תינוק זה נולד כבר בתוך ג' רבעי מיל לפני צה"כ, והיה אסור למולו בשבת.

אמנם, לא זכיתי להבין מדוע ר"י לוינגר תלה את חישוב של החת"ם סופר

מהשקיעה והלאה, כשיטת הגאונים, בעוד שיטת החת"ם סופר הברורה היא לחשב ג' רבעי מיל מצה"כ ולאחור, כדעת ר"ת; ועוד קשה על יסוד דבריו [המרחיב את שיעור ג' רבעי מיל פי 1.5 בימי הקיץ, ומצרף למשך הזמן מהשקיעה של חצי עיגול השמש ועד שקיעת כל השמש, והסתלקותה גם מהמקומות הגבוהים – ויחד קיבל את שיעור צה"כ בשעה 8:55 בשעון מטריסדורף] – שיתכן שלא נהגו באירופה להאריך ולקצר את משך ביהש"מ מחמת השינוי באורך היום בין החורף לקיץ, אלא נקטו שיעור קבוע של ג' רבעי מיל (ראה מש"כ בהמשך בזה).

י"ז	י"ז
8	שקיעת
22	החמה
9	צאת
28	הכוכבים

בלוח ר' רפאל ליום 17 ביוני [מכיון שהלוח שלו מוסר את לוחות הזמנים של רק יום אחד מתוך שלשה, אין שם את זמני יום 18 ביוני, ולכן הבאנו את זמני היום שלפניו] השקיעה המדעית היתה בשעה 8:22 [=שעות אחר חצות היום], וצה"כ בשעה 9:28 [=66 דקות אחר השקיעה].

בפרנקפורט אמר ר' נתן אדלר שצה"כ באותה תקופה בשעה 9:00-8:55 [בלוח המודרני חצות בשעה 12:26, השקיעה המדעית בשעה 7:48, השקיעה ההלכתית בשעה 8:37 – כלומר 8:11 שעות אחר חצות היום, וצה"כ בשעה 9:34 – כלומר 57 דקות אחר השקיעה ההלכתית (זמנים אלו ללא שעון קיץ; בהמשך יתבאר החישוב של זמן זה בלוח המודרני)].

בשל כך היינו מצפים שהחת"ם סופר יקדים את זמן צה"כ שלו עוד יותר, כפי הנגזר ממה שמטריסדורף ואייזנשטט הן 2.5 מעלות דרומית לפרנקפורט ולכן השקיעה ההלכתית היתה בהן מוקדם יותר, בשעה 8:00 [אחר חצות היום], וצה"כ היה בשעה 8:52, 52 דקות אחר השקיעה [בשעון המודרני חצות בשעה 11:55, השקיעה המדעית בשעה 7:48, השקיעה ההלכתית בשעה 19:55 (שמונה שעות אחר חצות), וצה"כ בשעה 20:47 (52 דקות אחר השקיעה) – לפי שעון חורף]. אך הוא לא התחשב בהפחתת הזמנים כלפי

מאטריסדארף		1803		יוני	
סיון תקס"ג	חצות היום	שקיעת החמה	צאת הכוכבים	יוני 1803	
שבת כח סיון	11:55	19:55:00	20:47	18 יוני	

פרשבורג, והורה למול בשבת, ולפ"ז צריך לדון האם היה לו לחוש שהתינוק נולד לאחר תחילת ביה"ש, ואסור היה למולו בשבת.

החת"ם סופר הסתמך על כך שצה"כ הוא בשעה 8:55 כפי מה שקיבל מר' נתן אדלר, וכפי שצינו כאן – במקומו צה"כ היה מוקדם בשלש דקות 8:52; בנוסף הוא הסתמך על הפחתת 16.8 דקות לפני צה"כ כדי לוודא שהתינוק נולד לפני תחילת ביהש"מ – ולפי המסורת שקיבל מר' נתן אדלר ביהש"מ התחיל רק בשעה 8:38 [8:55 פחות 17 דקות]. אך לפי הזמן האמיתי של צה"כ הרי שתחילת ביהש"מ היה מוקדם בשלש דקות, כלומר בשעה 8:35 – ועדיין התינוק נולד לפני תחילת ביהש"מ, ויש למולו בשבת.

אמנם, לכאורה לא די בזה, כי גם משך בין השמשות אמור להתקצר במטרסדורף ביחס לפרנקפורט וכ"ש להנובר, כפי המציאות שכניסת החמה לאופק בזוית תלולה יותר בקווי רוחב דרומיים יותר. אלא שנראה החת"ם סופר נקט שמשך ביהש"מ הוא זמן קבוע של ג' רבעי מיל, כלומר 16.8 דקות מתוך שיעור מיל שהוא 22.5 דקות, ומשך זמן זה הוא גם בימי הקיץ הארוכים שבהם שיעור ביהש"מ במציאות ארוך יותר. וממילא ג' רבעי מיל לפני צה"כ צ"ל בשעה מוקדמת יותר. סיבת הדבר היא ששיעור ג' רבעי מיל נאמר ע"י רבי יהודה לגבי ארץ ישראל בתקופת ניסן, ובתקופה זו סיבוב כדור הארץ חוצה את 'רצועת הדמדומים' בזוית ישרה, כלומר מחשיך מהר, ואילו בימי החורף, וכ"ש בימי הקיץ – סיבוב הארץ אינו ניצב לרצועת הדמדומים אלא חוצה אותה באלכסון, וזה מאריך את משך ביהש"מ, וגורם שיחשיך לאט יותר, ובפרט ככל שמתרחקים צפונה מא"י – שיעור זמן ביה"ש מתארך. כל זאת ממשנתו של ר"י לוינגר ז"ל, שסבר שאת זמן צה"כ קבע ר' נתן אדלר עפ"י זמן השקיעה בתוספת משך הזמן עד שכל עיגול השמש נכנס לאופק [כשתים עד שתיים וחצי דקות באופקים אלו], בתוספת משך הזמן שכבר לא רואים אותה ממקומות גבוהים, ובתוספת משך ג' רבעי מיל המחושבים כארוכים יותר פי 1.5 בימי הקיץ.



אמנם, רואים שהחת"ם סופר סבר ששיעור ג' רבעי מיל הוא קבוע, 17 דקות, וממילא לאור זאת התינוק נימול בשבת כדיון! [בהמשך יתבאר טעם אפשרי בזה, בשם הגר"מ קורן].

לענ"ד אפשר לגשת לנושא באופן אחר: הרי ר' רפאל מהנובר חישב את הלוח עפ"י נוסחאות מתמטיות של משך הזמן שאורך לשמש להגיע לזוית מסוימת תחת האופק – שהחשיב שבזמן זה יש כבר מספיק חשיכה כדי שיהיה ניתן לראות את הכוכבים, ולאחר שידע את הזוית הגורמת לראיית הכוכבים – יכול היה לחשב לכל יום בשנה כמה זמן אחר השקיעה יראו הכוכבים, ולא היה לו צורך לחשב את המשכות השקיעה.

י"ב	
17	י"ב =
8	שקיעת
22	החמה
9	צאת
28	הכוכבים

ד"ר ר' ערן רביב חישב ומצא שהנוסחה ששימשה את ר' רפאל לקביעת זמן צה"כ היתה זוית 7.18 מעלות תחת האופק [ועלוה"ש הוא 8 מעלות תחת האופק (לא זכיתי להבין כיצד יתכן ששיעור זה נחשב כעלוה"ש – הרי זה הרבה לאחר האור הראשון, השם יאיר עיני), ומשך הזמן מהזריחה לחצות שווה למשך הזמן מחצות לשקיעה]; גם בחישוב בתוכנה מודרנית [של הרב גרוסמן מבבלגיה] אימתתי שזמני צה"כ

בלוחו של ר' רפאל תואמים לזוית של 7.18 מעלות תחת האופק, שהוא כתב בלוחו שהשקיעה [המדעית] היא ביום 17 ביוני [אין שם ערך נפרד ל-18 ביוני, כי הוא חישב את הזמנים רק ליום אחד מתוך כל שלשה] בשעה 8:22 אחר חצות היום, וצה"כ הוא בשעה 9:28, כלומר 66 דקות לאחר השקיעה; זמני הלוח המודרני של הנובר המחושב לאותו יום קרובים לזמני ר' רפאל - שחצות היום [בשעון האזורי] הוא בשעה 12:21, השקיעה **12:21 20:45:19 21:49 י"ז 17** המדעית בשעה 20:38 [8:17 שעות אחר חצות היום], השקיעה ההלכתית בשעה 20:45 [8:24 שעות אחר חצות היום], והשמש בזוית 7.18 מעלות תחת האופק בשעה 21:49 [64 דקות אחר השקיעה].

אם נחשב את הזמנים עבור פרנקפורט, ניוכח שחצות היום בשעון המודרני [לתאריך 17/6/1803] הוא בשעה 12:26 [בשעון האזורי], השקיעה **12:26 20:37:02 21:34 י"ז 17** המדעית בשעה 20:30 [8:04 שעות אחר חצות], השקיעה ההלכתית בשעה 20:37, וצה"כ בשעה 21:34 [64 דקות אחר השקיעה המדעית]; ממילא בשעון שלהם שחצות היום היה בשעה 12 - הרי שהשקיעה המדעית היתה בשעה 8:04, וצה"כ היה בשעה 9:08, ואילו ר' נתן אדלר כתב שצה"כ בשעה 8:55-9:00.

ואם נחשב את הזמנים עבור מטרסדורף\אייזנשטאט ליום לידת התינוק, ניוכח שחצות היום בשעון המודרני [לתאריך 17/6/1803] הוא בשעה 11:55 **11:55 19:55:00 20:47** [בשעון האזורי], השקיעה המדעית בשעה 19:48, השקיעה ההלכתית בשעה 19:55, וצה"כ בשעה 20:47; ממילא בשעון שלהם שחצות היום היה בשעה 12 - הרי שהשקיעה המדעית היתה בשעה 7:53, השקיעה ההלכתית היתה בשעה 8:00, וצה"כ היה בשעה 8:52 [אחר חצות היום]; אם נפחית את שיעור ג' רבעי מיל כפי שחישב החת"ם סופר, שהוא שיעור קבוע של 17 דקות - הרי שתחילת ביהש"מ היתה בשעה 8:35, ונמצא שהתינוק נולד לפני ביהש"מ, ומצוה למולו בשבת.

בהתאם לאותם חישובים, כשנתאים את שיעור צה"כ בזוית 7.18 מעלות תחת האופק באותו יום [18/6/1803] בירושלים, נקבל שחצות היום בשעה **11:40 18:51:11 19:22** 11:40, השקיעה המדעית בשעה 18:41, השקיעה ההלכתית בשעה 18:51, וצה"כ בשעה 19:22 - 41 דקות אחר השקיעה המדעית; יש להדגיש שחישוב הזמן לירושלים נעשה תוך התחשבות בגובה 800 מעל פני הים, משא"כ בחישובי שאר המקומות.

ובחישוב ליום השוויון השנה [21/3/2024] נקבל שחצות היום בשעה 11:46, השקיעה המדעית בשעה 17:47, השקיעה הלכתית בשעה 17:55, **11:46 17:55:48 18:22** וצה"כ בשעה 18:22 - 35 דקות אחר השקיעה המדעית, ו-27 דקות אחר השקיעה ההלכתית.

בחישוב הזמנים בארץ ישראל - השקיעה ההלכתית מאוחרת מהמדעית בכשלוש דקות, בשל ההפרש בין מיקום חצי עיגול השמש באופק ללא הרפרקציה לעומת כל עיגול השמש תחת האופק בהתחשבות ברפרקציה; בטבלה של ירושלים ההפרש גדול יותר בשל גובה העיר, המאפשר לראות את השמש זמן רב יותר אחר ששקעה במישור.

כל זאת כדי ליישב את דברי החת"ם סופר. אמנם, אם ננקוט שלא כדבריו, אלא כדברי ר"י לוינגר [וכפי המציאות] שבימים הארוכים גם שיעור ג' רבעי מיל מתארך בהתאמה – הרי שזמן ביהש"מ התחיל לפני שהתינוק נולד, ואסור היה למולו בשבת!

יש להוסיף כאן קושי גדול, שהרי החת"ם סופר פסק בבירור כדעת ר"ת, שהיא הגישה היחידה בראשונים שקובעת שהשקיעה עליה מדובר במסכת שבת בסוגיית ביה"ש איננה שקיעת עיגול השמש באופק אלא מועד מאוחר יותר הנקרא 'משמשקע'. ורק לשיטה זו ניתן לעשות מלאכות זמן מסויים לאחר שקיעת עיגול החמה, והיא זו שאיפשרה לחת"ם סופר להחשיב את חצי השעה שלאחר השקיעה כיום גמור; עם זאת, החת"ם סופר העיד על המנהג לעשות מלאכה במוצ"ש כבר לאחר 55 דקות אחר השקיעה [אפילו באותו זמן, בשיא הקיץ], וזה הרי לא יתכן לפי שיטת ר"ת, המצריך שיעור של ד' או ה' מילין [במקום ובמועד שעליו דיברה הגמרא] אחר אותו זמן הנקרא במס' פסחים 'משקיעת החמה'.

היו שחידשו ש'משקיעת החמה' להבנת ר"ת היא המצב שבו השמש 'רוצה' לשקוע, כלומר בעודה אדומה בגובה הרקיע לפני השקיעה, וקשה מאד להלום שיטה זו, כמש"כ בספרי 'היא חכמתם'; היו שחידשו שאותם ג' כוכבים בינוניים הם לא הכוכבים המופיעים אחר שקיעת עיגול החמה אלא רק לפני תום ד' מילין שאחר השקיעה – וגם דברים אלו קשים, והחת"ם סופר [והמנחת כהן, ור' רפאל מהנובר ור' נתן אדלר] בודאי לא אחזו כך בשיטת ר"ת, שהרי החשיבו כצה"כ זמן רב לפני תום ד' מילין מהשקיעה.

המנחת כהן החשיב את הכוכבים שראה באמסטרדם 48 דקות אחר השקיעה בימי השוויון כצה"כ לר"ת, ויישב שיתכן שמשך ד' מילין האמור בגמ' הוא דוקא באופק א", שהיא ארץ הרים, משא"כ באירופה הוא קצר יותר – אך הנחה זו בודאי איננה נכונה מציאותית; עוד הוא יישב שיש שתי דרכים לקביעת צה"כ: אם רואים בפועל שלושה כוכבים בינוניים – הרי זה צה"כ גם לר"ת (כ"כ בפרק חמישי של מאמר השני), וכל שהצריכו ג' מילין ורבע אחר שקיעת החמה לתחילת ביהש"מ הוא רק ביום המעונן שלא ניתן לראות את הכוכבים (כ"כ בד' הפרקים הראשונים).

מור הגרז"מ קורן שליט"א ניסה ליישב את מנהג הקהילות, שיתכן שהם סברו שהעיקר להלכה הוא כדעת רבי יוסי שביהש"מ לא נמשך ג' רבעי מיל אלא הוא כהרף עין, ובסיומו מיד צאת הכוכבים; ומה שרבי יוחנן נקט שהלכה לחומרא כרבי יהודה [ואפילו העמידו דבריהם בזה על דין תורה] – אינו אלא הרחקה מצאת הכוכבים האמיתי – שהוא כאשר רואים שלשה כוכבים בינוניים; ועפ"ז י"ל שמכיון שכל הקדמת ג' רבעי מיל לפני צאת ג' כוכבים אינה אלא הרחקה – לכן נהגו להסתפק בשיעור זה [של 13.5 דקות לנוהגים שמיל הוא 18 דקות, ו-16.9 דקות לנוהגים שמיל הוא 22.5 דקות] בלבד, שאמור בגמ' לגבי אופק ירושלים בימי השוויון – ולא האריכו אותו בארצות הצפוניות, וכן בימי הקיץ והחורף – שבכל אלו בין השמשות נמשך במציאות זמן רב יותר. ובפשטות כך היה המנהג הרווח באירופה [לפני שבחלק מהקהילות החלו לחשוש לשיטת הגאונים שביהש"מ מתחיל בשקיעת החמה, וחלקן החלו לנקוט בשיטת ר"ת שצה"כ הוא 72 דקות אחר השקיעה, ורק ג' רבעי מיל לפני כן מתחיל ביהש"מ] [וראה מש"כ בהמשך בשם הרב יהוסף שווארץ].

כתב ר' יהוסף שווארץ (דברי יהוסף א') [אף שהלך בשיטת הגאונים שלדעת רבי יהודה אחר השקיעה הוא ביהש"מ] שמה שפסקה הגמ' מעיקר הדין כרבי יוסי שביהש"מ הוא כהרף עין ומיד לאחריו צה"כ, אך לחומרא חששה לדעת רבי יהודה שביהש"מ ג' רבעי מיל - הוא רק כדי שנדע שלא לעשות מלאכה בכניסת השבת מיד בתחילת הג' רבעי מיל, ושלא לעשות מלאכה במוצ"ש רק לאחר שיעור רבי יוסי; אבל כדי לדעת כיצד לנהוג במקום שהחומרא היא קולא, כגון בתינוק שנולד לאחר השקיעה, או מי שנזכר אחר השקיעה שלא התפלל מנחה, וכיו"ב - ע"ז אמרה הגמ' שכוכב אחד יום, שנים ספק, ושלשה לילה. כלומר, במקרים אלו יש לסמוך על כך שמעיקר הדין גם מעט זמן אחר השקיעה הוא עדיין יום; ונראה שכ"פ הרמב"ם (קדה"ח ב' ט) "אם עדיין לא יצא כוכב בליל שלשים - בית דין אומרים מקודש מקודש, שעדיין יום הוא, ואם ראוהו בליל שלשים אחר שיצאו שני כוכבים - למחר מושיבין..." [ר' יהוסף שווארץ ציטט את הרמב"ם הזה בהל' קדה"ח, וכך גם פירש הרמב"ם (פיה"מ שבת ב' ה') במהד' קמא "ודע כי אחר ביאת השמש עד שייראה כוכב מן הכוכבים הבינונים בגדולה נקרא יום, ושיראה כוכב אחד עד שיראו שנים הוא ג' כ' יום, משיראו שנים עד שיראו שלשה הוא זמן בין השמשות, וכשיראו שלשה הוא לילה בלי ספק"; אך במהד' שניה כתב "ודע שמאחרי שקיעת החמה עד שייראו שלשה כוכבים בינונים ובגדלם ואורך הוא זמן בין השמשות, וכשיראו שלשה הרי זה לילה ודאי", וכך פסק (שבת ה' ד') "משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינונים הוא זמן הנקרא בין השמשות בכל מקום, והוא ספק מן היום ספק מן הלילה, ודנין בו להחמיר בכל מקום" (הערת הגר"מ קורן עפ"י הספר 'דרך הרמב"ם', א.ש. אנגלרד)].

ור' יהוסף שווארץ הוסיף סברא (דרך מבוא השמש ע'): שאם בודאי לא נראו ג' כוכבים - עדיף לסמוך לומר שהתינוק נולד בעוד יום - כדעת בעל דרכי נועם שיציאת הולד מהפרוודור היא כיציאתו לעולם, ואם יצא לאויר העולם לפני שנראו ג' כוכבים - ברור שיצא מהפרוודור לפני ראיית הכוכב הראשון, וממילא נחשב שנולד ביום. ואף שר"מ ך' חביב חולק עליו - ראוי לסמוך עליו כשאין חשש חילול שבת [כלומר, הוא היה מוכן להשתמש בסברא זו כשהמילה תהיה ביום חול, או ביו"ט שני בחו"ל, אך לא בשבת, כבנדוד"ד].

אמנם, כך אולי יש ליישב את מנהג הקהילות, אבל החת"ם סופר והמנחת כהן לא רמזו על כך, שהרי הם הצריכו ג' רבעי מיל לפני צה"כ - וא"כ חששו לשיטת רבי יהודה, וממילא שוב יש מקום לחוש שהלידה היתה כבר בתוך ביהש"מ המורחב של ימי הקיץ באירופה [ובפרט שהיה לחת"ם סופר לכתוב עכ"פ שהתבסס על תצפית שאימתה שחצי שעה אחרי השקיעה עדיין לא עמדנו במצב של "פני מזרח מאדימים" או "הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון", ולכן עדיין אין זה בין השמשות, והוא הרי כתב שאותו יום היה מעונן, ולכן הסתמך רק על הזמנים], וצ"ע בכל זאת.

מכל מקום, מדברים אלו למדנו שחכמים אלו, ר' רפאל מהנובר, ר' נתן אדלר, והחת"ם סופר, אף שנקטו כשיטת ר"ת - צה"כ שלהם לא היה ד' מילין לאחר שקיעת החמה, אלא בפשטות כשהחשיך מספיק כדי לאפשר את ראיית הכוכבים - ולכן הורה החת"ם סופר להתייחס לכחצי שעה שאחר השקיעה כיום גמור, ועם זאת כתב ש-55 דקות אחר השקיעה כבר עושים מלאכות

במוצ"ש; וכך גם משמע שהבין המנחת כהן את שיטת ר"ת, שכתב שבאמסטרדם צה"כ הוא 48 דקות אחר השקיעה, לשיטת ר"ת.

