

בס"ד

ירחון

האוצר

אדר א' ה'תשע"ט

גיליון כ"ה

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב יוחנן ברנשטיין הרב מאיר אופנהיימר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

א בשער האוצר

אוצר הגנזים

ה מעשי למלך - סימן קס
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

ז מכתב - בעניין עשיית פעולות בעת אמירת קדיש
הגאון רבי אליעזר משה פישר זצ"ל
עם הערות וביאורים מאת הרב יוסף פליסקין

יא הערות וקושיות: קושיות ועיונים מהגאון המופלא רבי לייב מינצברג זצוק"ל - הרב פנחס בן אהרון

אוצר אורח חיים

ט גיל חינוך להרגיל בנטיילת ידיים בבוקר - ונגיעה באוכל לפני נטילה
הרב יעקב אהרן סקוצילס

יח תפילה במקום מטונף
הרב יהושע בן-מאיר

נא ממלכת כהנים - איסור השתמשות בכהנים
הרב יואל שילה

סה ברכת הפיצה והפשטידה
הרב שמואל טל

עו בדין ברכת הזון על המן אף שנבלע באיברים
הרב משה בנימין גורטלר

פב מלטול כלי שאין לו שימוש היתר
מיכאל הלרשטיין

צח האם יש לחייב נייעור מקצת מוקצה כדי למנוע טלטולו מן הצד
הרב אפרים פישל הלוי סגל

קד שימור מנהגי אבות בקהילה חדשה
הרב הלל בן שלמה

קיא היה מתענה על צרה ועברה על החולה ונתרפא
הרב מיכאל ספראי

מפתח האוצר

הערות וקושיות: עשרה ראשונים או ברכת האילנות מה קודם? - הרב פנחס בן אהרון * ברירה במשקה ואוכל המעורבים שנאכלים ונשתים כמו שהם - הרב עמנואל מולקנדוב קכג

אוצר יורה דעה

דין ריבית בדמי מקח והיתרים לכך קכז
הרב אריה אידנסון

בדין קישוט ועיטור הכסא שמכנים לאליהו ובמעלת הסנדק קנט
הרב חיים פנירי

מריחת ה'קטירה' על קלף המעובד בעפצים - האם חוצץ או לא קסח
הרב עמנואל מולקנדוב

פטור בתי כנסיות ובתי מדרשות ממזוזה קעב
הרב יעקב רבי

הודעה על פטירה של אדם והאם להודיע לחולה או זקן קעט
הרב יהושע ון-דייק

אוצר אבן העזר

קדימות כיסוי ההינומא למעשה הקידושין קפח
הרב ישורון ורנר

אוצר חקר ועיון

מתנהג עם חברו לפני משורת הדין ריב
הרב ראובן דויטש

רבי עקיבא והחמור שעלו בו שחליים רכא
הרב יצחק ישעי' ווייס

הערות וקושיות - חושן משפט: ב' תמיהות על מש"כ בספרי הפוסקים בדין גזל בכול דואר - הרב יהודה סקינבסקי *
אם אפשר לעשות כרטיס אשראי ע"ד לקבל את המתנה ולאחר שימוש אחד לבטלו - הרב אפרים כחלון רכג

הערות וקושיות - חקר ועיון: חולצות שכותבים עליהם חצאי פסוקים, אם יש בהם קדושה - הרב אפרים
כחלון * האם אפשר להגיע לדרגת האבות הקדושים - הרב יהודה סקינבסקי רכה

מפתח האוצר

אוצר הספרים

הוספות להערות בחידושי הרשב"א על מסכת שבועות - הוצאת מוסד הרב קוק _____ רכח
הרב יעקב דוד אילן

הערות וקושיות: האם הצליח שר של שכחה להשכיח את זכרו מספרי רבי ראובן מרגליות? - הרב פנחס בן
אהרון _____ רלז

אוצר התולדות

הכתובת על מצבתו של רבי משה אפרים מטירצינה _____ רמ
הרב גבריאל יצחק רוונה

הערות הקוראים _____ רמט

מצוה להיות מעשרה ראשונים לתפילה - לעומת מצוות אחרות ___ רנ
בחוב שמיעת חזרת הש"ץ _____ רנא
משמעות השאלה בפדיון הבן _____ רנא
מקום הדלקת נר חנוכה לדורים בבתי קומות _____ רנב

כתובת המחברים למשלוח הערות _____ רנג

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַכּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן כ"ה - אֲדָר א' הַתּשַׁע"ט, הָאוֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוֹעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בִּידֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



כפי המנהג בשנת העיבור מוספין עד לאחר חודש העיבור בתפילת מוסף ר"ח 'לכפרת פשע', והטעם אינו רק להוספת תחינת הי"ג (כמבואר באליה רבה תכג, ו), אלא מפני שחודש העיבור אכן מסוגל לכפרת פשע. והטעם הוא בסוד מילוי פגימת הלבנה כמו שהייתה קודם מיעוטה, אבל לפי ערכינו יש לבאר את הדבר, בתוספת עוד חודש של עמלות בתורה בנוסח 'זמן החורף' הנפלא, בו אפשר להשקיע עוד עמל בעוד סוגיא שמתבררת והולכת, ואיתה כפרת הפשע, המזיד, הוא עוון המר של חילול השם בגלוי ובסתר, שאינו מתכפר אלא ע"י עמל התורה כבבני עלי.

וזה לשון הזוהר הקדוש חלק ג (דף פ:): "רבי יוסי היה אזיל בארחא פגע ביה ר' חייא אמר ליה האי דאוקמוה חברייא דכתיב בעלי ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ומנחה עד עולם. בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר הוא בדברי תורה אמאי בגין דדברי תורה סלקין על כל קרבנין דעלמא כמה דאוקמוה דכתיב זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמלוואים שקיל אורייתא לקביל כל קרבנין דעלמא. א"ל הכי הוא ודאי דכל מאן דאשתדל באורייתא אע"ג דאתגור עליה עונשא מלעילא נחא ליה מכל קרבנין ועלוון וההוא עונשא אתקרקע (ובגין דילעי בה לשמה קב"ה אתפייס בהדיה). ות"ח לא אתדכי בר נש לעלמין אלא במילין דאורייתא בגיני כך מלין דאורייתא לא מקבלין טומאה בגין דאיהי קיימא לדכאה לאלין מסאבי. ואסוותא באורייתא אשתכח. דכתיב רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך".



ברוך ה', מידי חודש בחדשו כן החודש הזה (חודש העיבור) אנו זוכים למאמרים מלאי תוכן בירחון 'האוצר', וגם במדורים חדשים ומגוונים, גם מכאן אנו פונים אל כל מנויי וקוראי האוצר די בכל אתר ואתר, אנא היו פתוחים איתנו ותבקרו כל מה שנראה לכם, וכן תציעו עוד הצעות לשיפור פני הירחון שכעת עם מלאות לו שנתיים ימים, עושה הוא דרכו בבטחה אל כותל המזרח (הוירטואלי - לעת עתה) של כתיבי העת התורניים, אבל היינו רוצים להגדיל יותר את התפוצה לזכות עוד קוראים וכותבים, ורק בעזרתכם הכותבים והקוראים היקרים נוכל לעשות זאת.

בירחון זה תוכלו לקרוא שפע מגוון של מאמרים בנושאים שונים, עיקרו כרגיל בקרקע היציבה של ההלכה המסורה לנו, בלימוד הסוגיות עד ההלכה המעשית, בענייני אורח חיים, כגון ב' המאמרים על הלכות מוקצה, אחד עוסק בגדר ההיתר של טלטול מן הצד והנפק"מ שבזה,

ואחד בגדרי היתר טלטול כלי שמל"א לצורך גופו ומקומו. שאלות אקטואליות ממעשים המתגלגלים לפתחם של מורי הצדק, כגון אסיר שמטעמי ביטחון נמצא במקום בו אינו יכול להתפלל בנקיות גמורה. מאמר על ברכת הפיצה השכיחה כיום כפת גמורה. מאמר על דברי החזון איש בחיוב ברכת המזון על המן על אף שנבלע באברים. מאמר על נטילת ידיים לקטנים ונגיעתם באוכל לפני נטילה, עם שמועות מפוסקי זמנינו. מאמר על מתענה על צרה שעברה, בו יחלק בין תענית ציבור ויחיד. מאמר על גדרי מנהג המקום המתחייב בבאים לקהילה חדשה. וכן מאמר מסכם על מעמד קדושת כהנים בזמנינו, ועוד.

במדור יורה דעה, שפע מאמרים: מאמר נרחב בדיני ריבית במקח והיתרים לכך, על עיטור כסא של אליהו בברית המילה מעלת הסנדק ומחילת העוונות למשתתפים בברית, פטור בתי כנסיות ובתי מדרשות ממזוזה, וכן מאמר מצוין ליקוט דברי אחרונים ופוסקי זמנינו בדין העמום אם מותר להודיע על אדם שנפטר לקרוביו, ומאמר חשוב על מריחת 'קטירה' לשם עיבוד הקלף של ס"ת ועוד.

במדור אבן העזר, מברר הכותב כשמלה את הסוגיא המוכרת (אבל משום מה לא נלמדת) של כיסוי הינומא לפני הקידושין, שלכאורה היא כחופה לפני קידושין, הכותב מסיק מכך שאין כיסוי ההינומא אלא לקיים המנהג (אבל יש לציין שגם בברכת אירוסין הוא כך מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין, כשהכוונה מסתמא גם למתן תורה ואכמ"ל).

באוצר חקר ועיון, מאמר בהלכה ובאגדה על התנהגות עם חברו לפני משורת הדין בו יקשר הרב הכותב בין תמר חנינה מישאל ועזריה, קידוש ה', והאתרוג כמסמל את מעשיהם של צדיקים הנותנים ריחם, כמו כן מאמר מעניין על אגדה שהשתבשה (לדעת הרב הכותב) במדרש הגדול על חמורו של רבי עקיבא שהעלה צמחים.

באוצר הספרים, השלמות לחידושי הרשב"א שבועות הוצאת מוה"ק מאת המהדיר - הרב יעקב דוד אילן. ובאוצר התולדות מאמר מרתק על מה שאפשר ללמוד (הווית חיים הלכה מנהג ומדרש) מכתובת שעל גבי מצבה אחת בבית הקברות ישן נושן באטליה.

במדור גנוזות המשך העתק כ"י ספר מעשי המלך על הרמב"ם מהגאון האדר"ת זצ"ל. וכן מו"מ על מכתב אחד מהגרא"מ פישר זצ"ל על עניין עשית דברים בעת אמירת קדיש.

בגיליון זה מדור חדש! להערות וקושיות קצרות, בכל מקצועות התורה, בהם הערות מבית מדרשו של הרב לייב מינצברג זצ"ל שהובאו ע"י תלמידיו ועוד, נשמח לקבל את תשובתכם והערות על הנכתב בגיליון זה, וכן הערות וקושיות חדשות לגיליון הבא בעז"ה.

אך למותר לציין שאין בהבאת מאמר בירחון משום הסכמה לדבריו - אף שבלאו הכי איננו ראויים לכך, וכל עניינינו אינו אלא לחבובה של תורה.

יתן ה' שנוכל להמשיך ביחד לעוד רבות בשנים, ללמוד ולחדש בדברי תורה. כי התורה ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים, ומתאימה לכל דור ולכל שעה. בכל יום יהיו בעינינו כחדשים, אמן.



אוצר הגנזים

מעשי למלך – סימן קס ♦ מכתב – בעניין עשיית פעולות בעת
אמירת קדיש

מעשי למלך*

חידושי רמב"ם להגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת]

סימן קסא

סימן קסא

הרמב"ם פ"ט ממלכים הי"ד פסק דדינין שנצטוו בני נח היינו שיושיבו ג' דיינים שידונו כפי רצונם, וחלק עליו הרמב"ן [בפירוש התורה בראשית ל"ג י"ג] וס"ל דהכוונה שנצטוו כמו שנצטוו ישראל, והקשו על הרמב"ם מסוף ב"מ¹, וכבר הזכרתי בס"ד לעיל² מזה, ושם כתבתי בעה"ת ישוב נכון ע"ז, וכאן אכתוב בעזר עליון את אשר חדשתי בענייני בסיומא דב"מ: ונראה, דהלח"מ פ"א [א] מגזילה ה"ב [ב] הקשה לשיטת רמב"ם דאפילו פחות משו"פ אסור לגזול ישראל א"כ מאי פריך בסנהדרין נ"ט א' והרי פחות משו"פ מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, הרי גם לישראל אסיר, ותירץ דכיון שאינו נלקה אע"פ שאסור מ"מ שפיר מקשה מי איכא מידי, והקשה בהגהות הגאון ר' הירש חיות זצ"ל בסנהדרין לשם³ דנעלם ממנו שיטת תוס' חולין ל"ג א' ד"ה מי איכא מידי שכתבו דבכה"ג ל"ש לומר מי איכא מידי דהרי עכ"פ אסור לישראל, ונלע"ד לומר דתוס' לשיטתיהו וג"כ הלח"מ אליבא דרמב"ם לשיטתו אזיל, דתוס' סנהדרין נ"ט א' ד"ה [ליכא] כתבו בדבר שהוא מצוה לישראל אף שבנכרי חייב מיתה כשעושהו ל"ש לומר ע"ז מי איכא מידי, והלח"מ פ"י ממלכים ה"ט כתב אליבא דהרמב"ם היפך זה, וא"כ תרוייהו לשיטתיהו אזלי וא"ש.

והנה כתבתי בס"ד ליישב שיטת הרמב"ם⁴ דלא כתב דעובר על כובש שכר שכיר בב' לאוין דלא כרבא בב"מ ס"א א', משום דס"ל לרמב"ם לשיטתו דפחות מש"פ אסור וא"כ איצטריך קרא לפחות מש"פ וליתא על כובש ש"ש ב' לאוין, משא"כ רבא יסבור דאינו עובר על פחות מש"פ בגזל, ורמב"ם לשיטתו, ולכאורה ק' עדיין מנ"ל לרמב"ם לפסוק דלא כרבא, ונראה, דהפ"ד⁵ כתב ראייה לשיטת רמב"ם דלא כרמב"ן מדאיצטריך [סנהדרין נ"ו ב'] מכל עץ הגן ולא גזל, ואי ס"ד דדינין היינו כל הדינין א"כ גזילות בכלל ולמה נצטווה על גזל, אלא ודאי דינין היינו כשיטת הרמב"ם, כך ראיתי מובא משמו וראיה אלימתא היא, אך יש לשדויי ביה נרגא דדלמא אתי מכל עץ הגן לפחות משו"פ, וצ"ל דבאמת פחות משו"פ לישראל שרי ולב"נ אסור וטעמא דאינו

(* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו. נעתק ונערך בס"ד ע"י הרב החפץ בעילום שמו.

1. ב"מ קיט: "אמרוהו קמיה דשבור מלכא אמר להו אפריון נמטייה לרבי שמעון". והק' ביערות דבש (הובא במהרצ"ח שם), דבשלמא להרמב"ן דנצטוו על הדינים כישראל מותר למסור להם ד"ת דיניי ממונות כיון דנצטוו ע"ז, אבל להרמב"ם למה הותר למסור להם ד"ת.

2. עדיין לא נדפס.

3. נמצא בדפו"ר [בש"ס וילנא נשמט].

4. ע"י שכירות פ"א ה"ב ולח"מ שם.

5. כנראה הכוונה לפרשת דרכים, אך לא מצאתי כן בדבריו.

מוחל, א"כ ל"צ קרא לפמש"פ דממילא נדע כיון דאינו מוחל מה לי פחות מה לי שו"פ, והכל אסור, וא"כ נ"ל דלכך איצטריך לכתוב גזל להראות דפמש"פ אף לישראל אסור וגם לב"נ, ואי לא נשנית בסיני ה"א רק לישראל ולא לב"נ [ולא משגחינן בטעמא] משום מי איכא מידי קמ"ל דפחות מש"פ גם לישראל אסור וא"כ כ"ש דלב"נ וא"כ לא צריך קרא דמכל עץ הגן לפמש"פ לב"נ, אלא ודאי מוכח כשיטת הרמב"ם דלא כרמב"ן בדינין (משא"כ רבא לשיטתו דאיהו).

והנה הלח"מ [הל' מלכים שם] הקשה לשיטת רמב"ם דא"כ מאי פריך שם נ"ו ב' ודינין מי אפקוד והא במרה אפקוד, דלשיטת רמב"ם לק"מ, ונראה דבאמת רבא לשיטתו, דאיהו תירץ על האי קושיא ונ"ל שהוא המקשן, ולשיטתו אזיל דס"ל דפחות משו"פ לא אסור לישראל דאל"כ למה מוקים בכובש ש"ש ה"ל לאוקמי נמי בפחות משו"פ א"ו ס"ל כשיטת הרמב"ן, וק' מכל עץ הגן למאי אצטריך וצ"ל דמכל עץ הגן צריך לפחות משו"פ ק' ת"ל מישראל כ"ש לב"נ, אלא ודאי ס"ל דמותר לישראל א"כ שפיר מוקים בכובש שכר שכיר, אבל רמב"ם לשיטתו דס"ל דדינין היינו להושיב דיינין א"כ מוכח דפחות מש"פ לישראל נמי אסור, ושפיר לא כתב דעובר ב' לאוין על כובש שכר שכיר, ודו"ק.

והשתא דאתא לידן דרבא ס"ל דלא כשיטת הרמב"ם א"כ לק"מ מסוף ב"מ, די"ל דהנך דס"ל כרבא הם אמרו לשבור מלכא הלכות, דס"ל כשיטת הרמב"ן דנצטוו אכל הדינין ומז' מצות דידהו מותרים הם ללמוד וא"ש, ושפיר סליקא ליה מס' ב"מ, ובלא זה היה עדיין ק' על הרמב"ם למה לא פסק כרבא דלעיל ועדיין לא סליק מס' ב"מ כהוגן, אבל מדדהדרן עלך פ' הבית והעליה וקאמרת דלמדו לש"פ א"כ דון מינה ומינה דחולקין יש כאן א"כ י"ל שפיר דרבא לשיטתו וג"כ הרמב"ם לשיטתו והכל א"ש וסליקא לה ב"מ כהוגן בס"ד.



הגאון רבי אליעזר משה פישר זצ"ל

רב שכונת בתי ברוידא ירושלים

עם הערות וביאורים מאת הרב יוסף פליסקין

מכתב – בעניין עשיית פעולות בעת אמירת קדיש

שאלה

בס"ד, י"ב בתשרי התשע"ג

לכבוד הגאון הגדול רבי אליעזר משה פישר שליט"א, בעמח"ס אליעזר משה
השלום והברכה

אשמח אם יואיל כת"ר שליט"א לענות לשאלתי:

במ"ב (סי' כ"ה סקנ"ו) נתבאר שאסור לקפל הטלית ולחלוץ התפילין בשעת אמירת הקדיש,
דבודאי לא גרע משאר ברכות דרבנן שאסור לעשות אפילו תשמיש קל בשעה שהוא מברך.
ובמ"ב (סי' ס"ו סק"ז) כתב, שהמשך הקדיש שאחר דאמירן בעלמא אינו אלא מנהג.
והסתפקתי אם בחציו השני של הקדיש מותר לקפל הטלית והתפילין וכו', ואולי רק תשמיש קל
מותר.

בברכת פתקא טבא

יוסף פליסקין



תשובה

א. לא כתוב שאסור, רק לא יפה¹.

1. הנה לשון המשנ"ב: ואנשים שנוהגין לקפל הטלית ותפילין ולהניחן בתיקן בעת אמירת קדיש, לא יפה הן עושין, דמאוד יש
לכוון בעניית אמן יהא שמיה רבא כמבואר לקמן בסימן נ"ו בטור ובשו"ע, ואמן יהש"ר הוא עוד במדרגה גבוה יותר מקדושה
כמבואר שם במג"א סק"א, ובודאי לא גרע משאר ברכות דרבנן דאסור לעשות אפילו תשמיש קל בשעה שהוא מברך, כמבואר
לקמן בסימן קצ"א במג"א סק"ב. ע"כ.

והנה מלשונו בסוף הדברים "ובודאי לא גרע משאר ברכות דרבנן שאסור לעשות אפי' תשמיש קל בשעה שמברך" מבואר לכאור'
שגם בקדיש הוא איסור מדינא. ומש"כ בתחילת הדברים "לא יפה הן עושין", בפשטות היינו דבכלל מאתים מנה, שכיון שהוא
איסור, הרי שגם לא יפה לעשות כן.

ויתכן שהגרא"מ זצ"ל למד בדברי המשנ"ב, שאף שמסברא אמן יהש"ר "לא גרע מברכות דרבנן", מ"מ כיון שלא מצינו כן
להדיא בדברי הפוסקים, הרי שלפי שורת ההלכה אי אפשר להטיל עליו את החומרות שבברכות, ולכן דקדק המשנ"ב בלשונו
וכתב "לא יפה". וצ"ע.

ומהגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א שמעת, דאי אפשר לומר שהוא איסור מדינא, ואף שלענין עשיית פעולות בזמן אמירת
ברכות הוא איסור מדינא, מ"מ הקדיש אינו חמור כ"כ כברכות [אלא שדבריו לכאור' דלא כהמשנ"ב הנ"ל, שכתב "ובודאי לא
גרע משאר ברכות דרבנן" וכו'].

ב. יש לחלק בין אמירה לשמיעה כי בשמיעה לא מפריע כל כך, ובשעת אמירת איש"ר יש מקום להחמיר והראיה מברכות דרבנן אינה ראייה כי שם איירינן באמירה ולא בשמיעה².
ג. המסקנא, בשעת אמירה אין לעשות שום דבר גם בסוף הקדיש שהוא מנהג³, ובשעת שמיעה נתברר שמותר וכן עמא דבר, והכי נהוג.



הוספות וביאורים

במשנ"ב (סימן כ"ה סק"ו): ואנשים שנוהגין לקפל הטלית ותפילין ולהניחן בתיקן בעת אמירת קדיש, לא יפה הן עושין, דמאוד יש לכוון בעניית אמן יהא שמיה רבא כמבואר לקמן בסימן נ"ו בטור ובשו"ע, ואמן יהש"ר הוא עוד במדרגה גבוה יותר מקדושה כמבואר שם במג"א סק"א, ובודאי לא גרע משאר ברכות דרבנן דאסור לעשות אפילו תשמיש קל בשעה שהוא מברך, כמבואר לקמן בסימן קצ"א במג"א סק"ב. ע"כ.

והגאון רבי יהודה בויאר שליט"א כתב לי, שהמשנ"ב לא כתב אלא דבעניית אמן יהא שמיה רבא צריך לכוון, ולא כתב לגבי שאר הקדיש, ולכן צ"ע לו מדוע לא כתב המשנ"ב גם לגבי אמן של דאמירן בעלמא, שג"כ צריך לכוון בו, עכ"ד. אמנם לכאורה יש ליישב, דלשון המשנ"ב "בשעת אמירת הקדיש" היינו בכל זמן הקדיש, ורק הדגיש את מעלתה של איהש"ר, כיון שאם מקפל בזמן הקדיש, הרי מקפל גם בזמן איהש"ר.

וכן שמעתי מהגאון רבי צבי ובר שליט"א, דמשמעות דברי המשנ"ב היא שכונתו גם לזמן שמיעת הקדיש, והראיה שהביא מברכות דרבנן הוא ששם חזינו שבזמנים שצריך לכוון אין לעשות פעולות אחרות, והרי גם השומעים צריכים לכוון לקדיש. ורק בשעת הדחק אפשר להקל לעשות פעולות מתקבל ואילך⁴, עכ"ד.

ומהגאון רבי שריאל רוזנברג שליט"א שמעתי, שבזמן אמירת איהש"ר דינו כברכות שאסור מדינא לקפל [יעוין להלן במילואים].

2. לשונו צ"ע, דהרי את הראיה מברכות דרבנן הביא המשנ"ב. אלא שיל"ע בדברי המשנ"ב [הובא לשונו בהערה הקודמת] האם כונתו שבזמן אמירת הקדיש אין לאומר לקפל הט"ת, או גם לשומעים. ופשטות דבריו לכאורה נראה שכונתו גם לשומעים, שכתב "ואנשים שנוהגין לקפל הטלית ותפילין" והוא דבר שאין מצוי כלל שאומר הקדיש בעצמו יקפל בזמן האמירה. וביותר, שהמשיך דבריו "דמאוד יש לכוון בעניית אמן יהא שמיה רבא" וכו', וזה בודאי קאי על השומעים [שהרי האומר אינו "עונה" איהש"ר], ולא מסתבר שהמשנ"ב התחיל בדבריו על האומר קדיש, והמשיך על השומעים שעונים איהש"ר. ולכאורה, פשטות לשונו משמע שאין לשומעים לקפל "בעת אמירת הקדיש" דהיינו בזמן שהאומר אומר קדיש, ולזה ממשיך בדבריו דמאוד יש לכוון בעניית איהש"ר וכו', שכיון שהשומע מקפל בזמן שמיעת הקדיש, הרי ממשיך לקפל גם בזמן עניית איהש"ר. ודברי הגרא"מ זצ"ל צ"ע. ויעוין להלן במילואים.

3. כונתו, שאף שסוף הקדיש הוא מנהג, מ"מ אין לעשות בו פעולות. וכאן נראה שנקט שבזמן אמירת הקדיש אין לעשות פעולות מדינא, וצ"ע, שבתחילת הדברים (באות א') נקט שאין כונת המשנ"ב לאסור מדינא, ונראה מדבריו (באות ב') שנקט שדברי המשנ"ב איירי בעיקר על האומר קדיש [יעוין בהערה הקודמת], ולדבריו אלו לכאורה יוצא שגם לאומר אינו איסור מדינא. וצ"ע.

4. בשו"ע (סימן ס"ו סעיף ג'): לקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק אפילו באמצע הפסוק. ובמג"א (סק"ו): ומתקבל ואילך לא יענה אמן, כי אינו אלא מנהג. והובאו דבריו במשנ"ב (סק"ו). ונראה מהדברים שלא רק עניית האמן היא מנהג, אלא גם כל האמירה מתקבל ואילך הוא מנהג, ואינו עיקר הקדיש. אמנם, הגאון רבי יוסף ליברמן שליט"א בעל משנת יוסף כתב לי, שבאמת מנהג

וכעין זה שמעתי מהגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א, שפשטות דברי המשנ"ב הם גם על שומע הקדיש, ואף מי שיכול לכוון לשמיעת הקדיש בזמן שמקפל הטלית ותפילין, מ"מ לא ניתן הדבר לשיעורים. אבל מתקבל ואילך אפשר להקל בזה לכתחילה, עכ"ד.

והגאון רבי שמואל אליעזר שטרן שליט"א כתב לי, דמסתימת לשון המשנ"ב נראה שיש להחמיר בכל הקדיש, ומסתבר דמחמת חומר דאיהש"ר יש להחמיר בכל הקדיש, עכ"ד.

והגאון רבי שריאל רונברג שליט"א כתב לי, שכונת המשנ"ב שבשעה שעונים איהש"ר אין לקפל הטלית ותפילין, ואינו מדבר מהשומע לפני או אחרי איהש"ר, ואומר הקדיש בודאי אין לו לקפל הטו"ת אף בחצי השני של הקדיש, דאינו כבוד המקום ואינו כבוד הציבור, עכ"ד.

ושמעתי מפיו עוד, דאף שלשון המשנ"ב "בעת אמירת הקדיש", הכונה שאין לעשות פעולות בזמן אמירת תחילת הקדיש עד איהש"ר, כדי שישמע ויכוון על מה עונה איהש"ר. אבל בזמן שמיעת שאר הקדיש שאחר איהש"ר, אין איסור לעשות פעולות, עכ"ד.

אמנם, הנה המשנ"ב כתב, דבודאי לא גרע מברכות דרבנן שאסור לעשות אפילו תשמיש קל בשעה שמברך, כמבואר במג"א סימן קצ"א סק"ב. ע"כ. והנה שם כתב השו"ע (סעיף ג'): אסור לעשות מלאכה בעודו מברך. וכתב המשנ"ב (סק"ה): מפני שנראה כמברך בדרך ארעי ומקרה. ובשו"ע הרב (סימן קפ"ג סעיף י"ד) הוסיף: אע"פ שאינו מונעו מלכוון. ומבואר דאין טעם האיסור משום ביטול הכונה, אלא משום כבוד הברכה. וכיון שהמשנ"ב דימה לענין זה קדיש לברכות, הרי לכאורה"ל לענין קדיש, דאין הדבר תלוי בביטול הכונה, אלא בכבוד הקדיש. ולפי"ז לכאורה אין מקום לחלק בין קודם איהש"ר לאחרי.

ושמעתי מהגאון רבי דוד אריה מורגנשטרן שליט"א [רב שכונת רמת שלמה ירושלים ובעל פתחי דעת] ששמע מהגרי"ש אלישיב זצ"ל, שאחר שגמר לשמוע הקדישים שמחוייב בהם, יכול לקפל הטלית ותפילין בזמן שמיעת הקדישים שאינו מחוייב בהם, עכ"ד⁵.

זה הוא מנהג קדמונים, וכונת המג"א רק לענין הפסק, אבל לענין עשיית פעולות בקדיש אין להקל בזה.

5. בדרכי משה (הארון, סימן כ"ט): כתב בהגהות מיימוניות פ"ד בשם העיטור בשם הגאונים שאין חולצין התפילין עד כימי השמים על הארץ דערבית עכ"ל, ונראה שזה מיירי בימיהם שהיו מניחין כל היום לכך לא היו חולצין עד אותה שעה, אבל האידנא נוהגים להניח תפילין עליהם עד אחר קדושת וברכה... ובספר אחד הנקרא פתח עינים ראיתי שאין להסיר עד שיאמר בהן ג' קדושות, ומפרש שם טעם על צד הקבלה. וי"א דצריך להמתין עד שיאמר גם ד' קדישין דהיינו לאחר קדיש יתום... וכ"כ בספר המוסר על צד הקבלה וכן אנו נוהגים. ע"כ.

ובשו"ע (סימן כ"ה סעיף י"ג) נפסק: נהגו העולם שלא לחלוץ תפילין עד אחר קדושת וברכה. וכתב הרמ"א: ויש מי שכתב על צד הקבלה שלא לחלוץ עד שאמר בהם ג' קדושות וד' קדישים, דהיינו לאחר קדיש יתום, והכי נוהגים המדקדקים. ע"כ [הנה אף שמשלשון הרמ"א היה מקום לדון שרק "המדקדקים" נהגו כן אבל אינו מדינא, אך מלשונו בדרכי משה הנ"ל שסיים "וכן אנו נוהגים" נראה שנקט כן לעיקר].

ובמשנ"ב (סקנ"ו) כתב על דברי הרמ"א: ט"ס הוא, ובאמת צ"ל ג' קדישים וד' קדושות... וג' קדישים הוא חצי קדיש שקודם ברכו, וחצי קדיש שאחר תפילת י"ח, וקדיש שלם שאחר וברכה לציון. ומ"מ משמע מפמ"ג ושאר אחרונים, דבמקומות שנוהגים לומר קדיש יתום בכל יום אחר עלינו, טוב שלא לחלוץ עד אחר קדיש יתום. ע"כ [ויש להעיר דאף שמשפוט לשון המשנ"ב נראה שבא להגיה בדברי הרמ"א, זה אינו, דהרמ"א כתב להדיא "דהיינו לאחר קדיש יתום", אלא כונת המשנ"ב שלפני הרמ"א היה ט"ס במקור הדברים בספר המוסר, וכמבואר במג"א סק"ח].

אמנם צ"ע, דלפי הנתבאר בדברי המשנ"ב שטעם האיסור לעשות פעולות בזמן הקדיש אינו משום ביטול הכונה אלא משום כבוד הקדיש, הרי לכאור' אין מקום לחלק בין הקדישים שמחוייב בהם לקדישים שאינם מחוייב בהם, דהגם שאינם מחוייב בשמיעה מ"מ אחר ששומע לכאור' אין לו לזלזל בקדיש.

והגאון בעל פתחי דעת שליט"א ביאר, שאין כונת המשנ"ב לשומעי הקדיש, אלא לאומר הקדיש, ולשומעים הוא דווקא רק בזמן אמירת איהש"ר⁶. אמנם צ"ע דלכאור' אין זה מתיישב בלשון המשנ"ב [וכנתבאר בהערה א'].

ויתכן שהגריש"א נחלק בזה על דברי המשנ"ב, ודעתו היא דאין על השומעים איסור לעשות פעולות מצד כבוד הקדיש [כיון שאינם אומרים בעצמם], אלא רק מצד ביטול הכונה. ולפי"ז יצא נפק"מ במי שיכול לכוון לקדיש אף בזמן שמקפל הטו"ת, שיהיה מותר לקפל גם בזמן שמיעת הקדישים שמחוייב בהם⁷. וצ"ע.

ובכף החיים (סימן ה' סק"ג) כתב: ואסור לעשות שום מלאכה אפילו תשמיש קל בשעה שהוא מברך... וה"ה דצריך להיזהר בזה בשעת עניית הקדיש שהוא שבחו של מלך מלכי המלכים הקב"ה כמבואר בשער הכוונות, ולא כקצת בני אדם שמקפלין הטלית או התפילין בשעת עניית הקדיש. ע"כ. ונראה שנקט שהקפידא היא דוקא בשעת "עניית" הקדיש ולא בשעת "שמיעת" הקדיש.



ולמעשה נראה שהכרעת המשנ"ב היא שמדינא מותר לחלוץ אחר קדיש לתקבל, ורק טוב שלא לחלוץ עד אחר קדיש יתום, ולפי"ז יוצא לכאור' שלדעת הגריש"א אפשר לעשות פעולות מקדיש יתום שאחר עלינו ואילך. ויתכן שבוה שאינו מדינא גם לא יהיו שייכים דברי המשנ"ב שטוב שלא לחלוץ עד אחר קדיש יתום.

אמנם, מהגאון בעל פתחי דעת שליט"א שמעת, שלגבי קדיש יתום שאחר עלינו יש ספק, ולכן למעשה יש להקל לעשות פעולות בב' הקדישים האחרונים. והוסיף, שאף בימים שיש קדיש בקריאת התורה, וכן מי ששמע הקדישים שקודם התפילה, מ"מ אחר שכבר נקבע שהקדישים שבסוף התפילה הם קדישים של חיוב, לא מסתבר שהדבר ישתנה.

6. והוסיף, שמה שאין לשומעים לעשות פעולות בזמן שמיעת הקדישים שמחוייבים בהם, אינו מדינא אלא "ענין" בעלמא. וצ"ע אם היה להגריש"א מקור לזה, או שהיה פשוט לו מסברא.

7. אמנם הגאון בעל פתחי דעת שליט"א נקט שלא מסתבר שהדבר ישתנה לפי כל אחד. וצ"ע.

הערות וקושיות – גנזים

קושיות ועיונים מהגאון המופלא רבי לייב מינצברג זצוק"ל - הרב פנחס בן אהרון

לפני שנים הו"ל 'קובץ קושיות ועיונים' לעיין בהם בימי בין הזמנים, ומו"ר הגאון המופלא רבי לייב זצוק"ל הכ"מ נהג בי טובת עין והביא לי כמה קושיות לפרסמם במסגרת זו (אין זה מכתב ידו, הוא אמר לי בע"פ ואני כתבתי מפיו בשינוי לשון ועריכה קלה), והנני לפרסמם בזה ויהיה לע"נ הטהורה.

ומי שיודע על מקומות שדן בקושיות אלו בספריו אשמח אם יודיעני.



עניני תפילה

א. מצינו שאין לקרוא הלל בכל יום ו"הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף" (שבת קי"ח, ב' והובא להלכה במג"א תקפ"ד א). ויש לעיין מ"ש פסוקי דזמרה מהלל, שבעצם שניהם הם פרקי תהילים של שבח והודאה להשי"ת, ולמה הם נתקנו לאומרים בכל יום והלל לא.

ב. הנה סדר תפילת שמו"ע מבואר (ברכות ל"ד, א') שראשונות דומות לעבד שמסדר שבח לפניו רבו, אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס ברבו, אחרונות דומה לעבד שמקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו. ויש לעיין מה שמצינו אחר שבח של אחרונות - בקשה - ברכת שים שלום, ולמה מבקש שוב 'פרס מרבו' אחר שנפטר והלך לו, ובעצם צ"ב, מפני מה לא הובאה ברכת שים שלום בכלל כל הבקשות בשמו"ע.

ג. יל"ע מפני מה בהזכרת גשמים מזכירים בלשון 'גשם' - מוריד הגשם, ואילו בבקשה על הגשמים מבקשים בלשון 'מטר' - ותן טל ומטר.



עניני תורה

יל"ע בלומד רפואות שמוזכרות בש"ס (וכגון בגיטין ריש פרק מי שאחזו) אם מקיים בזה מצוות ת"ת וחייב על זה ברכות התורה. וכן מש"כ (אבות ספ"ג) "תקופות וגימטריאות פרפראות לחכמה" והיינו שלומד מהלך הלבנה וחשבונות, אם מקיים בזה מצוות ת"ת (ואולי יש חילוק לשם מה לומד ועיין ביאור האגדות להרמח"ל המובא בתחילת ספר עין יעקב. ודוק).



ענייני בין אדם לחבירו

א. במסכת אבות (פ"ה, י) "ארבע מידות באדם האומר שלי שלך ושליך זו מידה בינונית, וי"א זו מידת סדום... שלי שלך ושליך שלך חסיד..." לכאורה הלא נצטוינו 'ואהבת לרעך כמוך' ומשמע שיאהב לרעהו כמותו ממש, אבל היכן מצינו שצריך להיות יותר ממנו עצמו.

ב. בברייתא שנוהגים לומר אחר ברכת התורה (מובא בשבת קכ"ז ועוד) "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, ואלו הן כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והכנסת אורחים... והבאת שלום בין אדם לחבירו..." וצ"ב, שהלא כל אלו בכלל גמ"ח הם, ולמה נמנו בפני עצמם כאילו אינם בכלל, וכן למה נמנו אלו דווקא.

ג. יש לעיין למעשה, אם יש אפשרות לאדם לעשות גמילות חסדים מועטת להרבה בנ"א או חסד גדול באיכות לאדם אחד באופן מושלם, באופן שיוציא אותו לגמרי מצרתו, (ולמשל, שיכול להלוות מעט להרבה בנ"א, או הרבה לאדם אחד ועי"ז יסייע לו ויוציאו מצרתו לגמרי) מה עדיף.

[ואף שהרמב"ם בפירוש המשניות לאבות (ג, ו) כתב לפרש מש"כ 'הכל לפי רוב המעשה' שהמעלות לא יגיעו לאדם לפי רוב גודל המעלה אלא לפי רוב המעשים, וכתב שם שאם האדם עושה מעשים טובים פעמים רבות זה משפיע עליו הרבה יותר מאשר היה עושה מעשה אחד גדול ע"ש, מ"מ יל"ע אף לפי דבריו, שמא בכה"ג שהחסד כל כך בשלימות אולי עדיף טובת העני שיעשה עמו החסד הגדול בשלימות. וצ"ע].



חג הסוכות

חג הסוכות נקרא בתורה גם בשם 'חג הסוכות' וגם בשם 'חג האסיף' (שמות כג, טז). ויל"ע, דהנה חג הסוכות הוא הודאה על ענין "בסוכות הושבתי את בני ישראל" (ועיין סוכה יא, ב) וחג האסיף הוא הודאה על האסיף, (עיין ספורנו שם פסוק יז). ואם כן נראה לכאורה שיש כאן שני ענינים שונים שמודים עליהם שנקבעו לזמן אחד. וצריך ביאור, שהלא מצינו ש'אין עושים מצוות חבילות חבילות' ולמה נקבעו ב' ענינים אלו להודות עליהם יחד.¹



1. עיין בן מלך סוכות מאמר ראשון.

אוצר אורח חיים

גיל חינוך להרגיל בנטילת ידים בבוקר – ונגיעה באוכל לפני נטילה ♦
תפילה במקום מטונף ♦ ממלכת כהנים – איסור השתמשות בכהנים ♦ ברכת
הפיצה והפשטידה ♦ בדין ברכת הזן על המן אף שנבלע באיברים ♦ טלטול
כלי שאין לו שימוש היתר ♦ האם יש לחייב ניעור מקצת מוקצה כדי למנוע
טלטולו מן הצד ♦ שימור מנהגי אבות בקהילה חדשה ♦ היה מתענה על
צרה ועברה על החולה ונתרפא

הרב יעקב אהרן סקווצילס

מח"ס אוהל יעקב

רב ומו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

ירושלים

גיל חינוך להרגיל בנטילת ידיים בבוקר – ונגיעה באוכל לפני נטילה

שאלה

לכבוד ידידי הגאון הנפלא רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך, ושא"ס.
לאחרונה שלחת לי מתנה מידיך, הגאון רבי בניהו דיין שליט"א, ספרו שו"ת דברי בניהו
חלק כ"ח, ושם בסימן א' דן בשאלה מאיזה גיל צריכים להקפיד לקטנים לנטילת ידיים בבוקר?
ואם קטן פחות מגיל הנ"ל נגע במאכל לפני שנטל ידיו האם צריכים לרחוץ את המאכל
כשאפשר. ובאתי כאן לכתוב כמה מחשבות שהיה בנידון זה למעשה.



תשובה

והנה לענין גיל לנטילת ידיים לא נתפרש בשו"ע מאיזה גיל יש לחוש לרוח רעה של שינה
בלילה באנשים. ולכן יש לעיין אם בפשטות הדברים יש להקפיד ליטול ידיים אפילו לתינוק בן
יומו, וה"ה אם נגע אוכל בלי נטילה שיש ליטול את האוכל, כמ"ש במשנה ברורה לגבי גדול. או
שמא רוח רעה כזה שייכת לכל כללי חינוך שנוגע לקטנים, שעד שמגיעים לגיל חינוך אין מה
לחשוש בדיעבד, אפילו אם יש ענין ליטול את ידיהם, וכן אין חשש אם יגעו באוכל עד גיל
חינוך או גיל שלש שכבר מרגילים את הקטן למקצת דברים.

וראיתי בספרי הפוסקים שהביאו את דברי השו"ע הרב מהדו"ב (סימן ד' סעיף ב') שכתב
דלנגיעת הנכרים אין לחוש, כי רוח טומאה זו אינה מתאווה לשרות אלא בכלי של קודש, במקום
קדושה שנסתלקה משם, שהם גופות ישראל כשהם ישנים, ונשמתם הקדושה מסתלקת מגופם,
ואזי רוח הטומאה שורה על גופם, וכשהנשמה חוזרת לגוף מסתלקת רוח הטומאה מכל הגוף,
ונשארת על הידים בלבד, ומטעם זה נהגו להקל בנגיעת קטנים שלא הגיעו לחינוך, לפי שגמר
ועיקר כניסת נפש הקדושה באדם הוא בגיל י"ב שנה לזכר וי"ב שנה לנקיבה וכו', ותחילת
כניסת נפש זו הקדושה היא בחינוך לתורה ולמצוות שחייבו חכמים לחנך, עכ"ל.

וראיתי בספר דעת נוטה להגר"ח קניבסקי שליט"א חלק א' (עמוד קמ"א) שפסק שיש לחנך
לנטילת ידיים לילד שהגיע לחינוך, דהיינו כשמגיע לכלל זה נתחייב בזה מדין חינוך אבל
למעשה בנטילת ידיים שחרית גם קודם לכן יש ליטול את ידיו, מהטעם שכתב במשנה ברורה
(ס"ק י'). והגיל שבאמת יש לחוש לזה כתב שם שהוא משנוגעים במאכל ובפיהם. ובאמת יש לדון

בדבריו, דלגבי הקטן שאינו מחוייב בנטילה הרוח רעה שעל ידיו לא תזיק. ובאמת הגר"ח קניבסקי שליט"א אמר שאין הסכנה בזה מצד שביטל את חיובו אלא שכך היא מציאות של רוח רעה זו שמקבלים באמצע השינה, שסכנה היא לנקבים, וממילא אין נפק"מ בין קטן לגדול, והוסיף שהחזון איש היה אומר להקדים ליטול עוד לפני שהגיעו לכלל נגיעה.

ועי' עוד בספר חסד לאלפים (סימן ד' אות י"ג) שכתב ומה טוב ומה נעים לרחוץ ידי הקטנים המוטלים בעריסה כדי שיגדלו בטהרה גדולי הקודש. וראה עוד בבן איש חי (פרשת תולדות שנה א' אות י') שכתב שיש להחמיר ליטול את ידי הקטנים אפילו שהם יונקי שדים מפני שלעמים פושטים ידם ונוגעים במאכלים, ויטמאום שתשרה סט"א על המאכל ההוא, וגם מנהג זה סגולה טובה לקטנים, כדי שיגדלו בטהרה. וכן בספר חנוך לנער להגר"י בלוי זצ"ל (פרק ה' סעיף ו') כתב שיש ליזהר שגם הקטנים יטלו ידיהם שחרית, וראה עוד בספר בירור הלכה (סימן ד' עמוד כו) ובספר אורח כהלכה חלק א' (עמוד כ').

הרי שלכתחילה יש ענין ליטול ידים של קטן מגיל קטן מאוד מצד כמה ענינים, אבל לגבי אחד שקשה לו לעשות כן לקטנים מאיזה סיבה שהוא יש לו לסמוך בודאי על הפוסקים שאומרים עד גיל שלש או לפחות עד גיל חינוך, וכמ"ש בספרי השו"ת והפוסקים ומקצת מהם מובאים בספר פסקי תשובות (סימן ד' אות ח'). ועי' עוד בספר הליכות שלמה הל' תפילה (פרק כ' אות כ"ה).

ולענין מעשה, לגבי נגיעת קטנים באוכל יש להוסיף את דברי הפמ"ג (סימן ד' משב"ז ס"ק ז') שיש להחמיר גם בקטן שלא הגיע לחינוך שלא יגע, ובספר דעת תורה הביא דבקטן יש להחמיר יותר, כיון שעיקר כניסת נפש דקדושה בו היא רק כשנעשה בר מצוה אם כן כשהוא קטן הכח הטומאה מתגבר טפי. ומ"מ אפילו למי שמחמיר בזה בדיעבד, ראיתי בספר אורח כהלכה להגרש"ק גרוס שליט"א (עמוד כ') שהביא דאם קטן נגע במאכלים שבישלו או אפו לכבוד שבת גם אלו שמחמירים נראה שניתן להקל בזה, דשומר מצוה לא ידע דבר רע, עי' שם מקורות לזה.

אח"כ ראיתי בספר שלמי תודה פסקי הגר"נ קרליץ שליט"א (אות רס"ב) שדן שם אודות תינוק שישן ונגע בכלי עם אוכל, והביא שם מספר מעשה רב (אות כ"ה) שהחמירו שם על מה שישן ונגע בכלי עם אוכל שצריך לזרוק האוכל. ואמר הגר"נ קרליץ שליט"א דעיקר דברי התוס' מעשה רב הם מחודשים דכפשוטו כל הדין דרוח רעה הוא רק בנוגע באוכל עצמו ולא בנוגע בכלי שיש בתוכו אוכל. אמנם, אפשר לפרש את המעשה רב דהגר"א לא חשש לנגיעה שנגע בכלי אלא המעשה היה שהגר"ז הניח ידו על הכלי, ונאסר כדין אוכלין שהיו מתחת המטה וזה יש חשש גם בתוך כלי. ומ"מ אמר הגר"נ דאף אם נפרש כפשוטו דהגר"א חשש לנגיעה בכלי, מ"מ בתינוק לא שמענו להחמיר בזה, ומעשים בכל יום שנותנים לתינוק בקבוק עם דייסא והוא נרדם עמו ומחזיקו בידו ולא חוששין. וראה עוד בכף החיים (סימן ד' ס"ק כ"ב).

וכששאלתי את מרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שאינו יודע איזה גיל חייבים לחנך אותם לזה, אבל יש להיזהר בנגיעת אוכל מאז שיכולים לנגוע בו, כמ"ש הגר"ח קניבסקי שליט"א.

וכתב לי הגר"י שוב שליט"א ששמע מהגאון רבי שריה דבליצקי זצוק"ל ומהגאון רבי עזריאל איערבאך שליט"א, דעד גיל שלש אם נגע במאכל אין צריך לרחוץ את המאכל.

ונציין עוד ממה שהבאתם לנו מספר שו"ת דברי בניהו חלק כ"ח (סימן א') שכתב שם כמ"ש לעיל וזו המסקנא שלו, אם ילד קטן נגע בלחמניה לפני שנטל ידיו בשחרית מעיקר הדין יש להתיר לו לאכול את המאכל ולסמוך על הפוסקים שסוברים שבדיעבד אין המאכל נאסר אם נגע בו מי שלא נטל ידיו וכל שכן בילד קטן שיש אומרים שאם נגע באוכלים לא נאסרים בכלל. ומ"מ המחמיר ליטול מהם שיעור של קליפה שהוא כעובי ציפורן וליתן לו לאכול תע"ב.

וכן ראיתי בשיעורי הלכה להגר"ש פעלדער שליט"א, דומ"ץ לייקווד הל' טיפול בילדים (עמוד ב') שהביא את דברי המ"ב בשם הפמ"ג שיש להזהר שהקטנים יטלו ידיהם בשחרית כי נוגעים במאכל, והוסיף דכנראה דמה שמלפנים היה מנהג העולם להקל בזה הוא משום דלא היה להם מים מוכנים בבית והיו צריכים לשאוב מים מבאר שבחוץ והיה כרוך בטרחה יתירה, אבל לדין שיש לנו כיור בבית ואין בזה טרחא ודאי ראוי לנו ליטול ידי הקטנים. וכיון שהדבר תלוי בנגיעתם במאכלים כמ"ש במ"ב ועוד, יש לומר דתלוי באותו גיל שהקטנים מסתובבים בבית ויבואו ליגע במאכלים. ובספר הליכות ישראל (טאפלין, סימן א') כתב ששמע מהגר"ז גוסטמאן זצ"ל שכבר נהגו כל העולם ליטול ידיהם מזמן שמתחילים ללכת ברגליהם.

ולענין אם יש לחוש לתת מאכל לקטן כשניעור באמצע הלילה אף בלי ליטול ידי הקטן, כתב בספר דעת נוטה חלק א' (שאלה תא-תג) שמרן הגר"ח קניבסקי שליט"א פסק דאם נותן גדול בקבוק באמצע הלילה אין צריך ליטול ידיו אם אינו נוגע במשקה או בנקבי תינוק, כי דוקא אם נוגע במאכל עצמו יש קפידא. ונראה שכך מבואר מדברי המ"ב ריש סימן א' שדוקא מי שמגיע לקום בבוקר צריך ליטול ידיו ג' פעמים, ואילו מי שקם באמצע הלילה לא צריך לעשות אלא נקיון של כל מידי דמנקי וכדומה. וראה עוד בספר תשובות אביגדר הלוי (סימן ד' אות כד-כה).

העולה לדינא: יש נוהגים ליטול נטילת ידיים שחרית לקטנים מגיל קטן מאוד, ויש שסומכים על עיקר ההלכה שלא חייבים ליטול ידיהם בכל הזהירות עד גיל חינוך או קצת פחות מזה שהוא בין גיל שלש עד שבע. ובמקרה שמישהו מגיל הנ"ל נגע באוכל לכאורה לא צריכים אפילו לשטוף את האוכל ובפרט אם הוא אוכל לח וכדומה שלא יכולים לשטוף, ואפילו לפי המחמירים בזה אם נגע באוכל של שבת קודש או שאר מצוה יש מקילים בהם.



הרב יהושע בן-מאיר

תפילה במקום מטונף

שאלה

רוב ברכות ושובע שמחות, יראת ה' היא לו עטרה, מרביץ תורה והוראה בישראל, מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא הרה"ג יהושע בן מאיר שליט"א שלומך ישגא לעולם.

נשאלתי: אסיר עם סיכון בטחוני, הנמצא באגף הפרדות בתא מבודד, ללא מחיצות המבדילות והמפרידות את תאי השירותים והמקלחת כאשר הם מחוברים יחדיו. האסיר מבקש טלית ותפילין וספרי קודש - האם מותר להכניס לו? וכן, האם מותר לאסיר להתפלל במקום כזה. יש לציין שהוא יהיה באגף הפרדות תקופה ארוכה (אגב, אעיר כי בית הכסא הוא ללא מושב - כבור בעלמא ללא מחיצות וללא אסלה וכדו').

וזה מה שחשבתי לומר:

לגבי תפילה מצינו שצריך להתרחק מהצואה "כמלוא עיניו", אך אצלנו מיירי בבור עמוק, כך שהוא אינו רואה את הצואה. ופסק השולחן ערוך (פג, ד) שאם הרעי נופל לבור (או לגומא) מותר לקרות שם קריאת שמע ובתנאי שאין ריח רע. אלא שכאשר יש ריח, יש להתרחק ד' אמות ממקום שהריח כלה, כפי שפסק השולחן ערוך (עט, א). ולפי זה אם יש ריח של שתן או צואה בתאו, לא ניתן להתפלל שם.

ונראה שהעצה היא להכניס (או לבקש שיעשו זאת אחרים) לתא המבודד של האסיר חומר המפיץ ריח טוב, כך שהריח לא יורגש. שכן אם "הצרכים" אינם נראים, מפני שהם בתוך בור, החשש הוא הריח. ואם ריח חומר המפיץ ריח, כך שהריח אינו מורגש מותר להתפלל שם, והכי איתא בשו"ת לב חיים (ג, יג), בפתח הדביר (עט, סק"ב), בבן איש חי (פרשת בא אות כח) ובספר תפילה כהלכתה (ב, כא). וע"ע בזה בספר חשוך חמד עמ"ס שבת (כה, ב). ויל"ע מה יעשו כאשר יש שם ריח רע (קבוע) ואין חומר המפיץ ריח טוב. האם נמנע מהאסיר באופן קבוע להתפלל.

לגבי לימוד תורה, נראה דהדין קל יותר וניתן להכניס לו ספר קודש שילמד בתאו, שהרי פסק המשנה ברורה (פג, סק"ה) דיש מקום להקל. ובייחוד דהיכא שיש ריח קבוע (והצואה ברשות אחרת) מותר יהא ללמוד שם תורה. ומצינו במשנה ברורה (עט, סק"ל): "מותר בד"ת משום דר"ר שאין לו עיקר הוא אסור רק מדרבנן לכך לא גזרו בזה מפני ביטול תורה" (וכ"כ בחוט שני דכשאין עיקר שרי בלימוד תורה), והוסיף המשנה ברורה (שם, סק"ב): "אסור עד וכו' דאפשר לצאת לחוץ ולקרות וכתב הא"ר דאם הוא רוצה יכול להרחיק למקום שלא נשמע שם הריח ודי וא"צ ד"א". אולם היכא שלא ניתן לצאת לחוץ, נראה דללימוד תורה יש להקל (ועיין עוד בספר פסקי תשובות על המשנ"ב עט אות ז).

ברכת התורה ובציפייה לישועה

אלחנן פרינץ - מח"ס שו"ת אבני דרך

תשובה

רוב שלום עד בלי ירח למפיץ דבר ה' זו הלכה לרבים, הרה"ג אלחנן שליט"א פרינץ, בעמח"ס שו"ת 'אבני דרך', לאחר דשוה"ט כדו"כ.
שאלת כת"ר בענין האסיר מעלה מספר סוגיות הלכתיות, וכדלהלן:

הקדמה

מקור איסור אמירת דברים שבקדושה במקום צואה

א. איתא בתורה"ק (דברים כג, יד-טו): "וַיִּתֵּן תְּהִיָּה לָךְ עַל אֲזַנְךָ וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחִפְרָתָה בָּהּ וְשִׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צִאֲתֶךָ: כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מִתְּהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילֶךָ וְלָתֵת אִיִּבֶיךָ לִפְנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יֵרָאֶה בָּךְ עֲרֹת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ".

לדעת הרא"ש (פ"ג דברכות סימן מו) האיסור בצואה הוא רק מצד "וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ", אבל הסיפא של הפסוק "וְלֹא יֵרָאֶה בָּךְ עֲרֹת דָּבָר" מדבר על ערוה ממש. אמנם, לדעת הרשב"א (ברכות כה, א ד"ה 'היה מקום גבוה עשרה או נמוך עשרה יושב בצדו וקורא ק"ש', ובתשובות ח"א ס' תעד) גם בצואה יש איסור "וְלֹא יֵרָאֶה בָּךְ עֲרֹת דָּבָר", אלא שחז"ל למדו שמפני שכתוב בתורה "וְשִׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צִאֲתֶךָ", כיסוי מהני לצואה אפילו אם האדם רואה אותה, משא"כ ערוה, שאפילו אם היא מכוסה, אם האדם רואה אותה אסור לקרות כנגדה [וזה הבדל בין 'צואה בעשישית' לבין 'ערוה בעשישית', ברכות כה, ב] (וראה עוד ב"י ושו"ע או"ח עט, ב; פר"ח שם ס"ק ב שהכריע כדעת הרא"ש; פמ"ג שם במשב"ז בהקדמה לסימן אות ב, והביאו בביאור הלכה בהקדמה לסימן).

נפק"מ להלכה כאשר הצואה אינה מכוסה, אבל היא ברשות אחרת. "או שהיתה בבית אחד והוא בבית אחר, אפי' הפתח פתוח ויושב בצדה ורואה אותה... יכול לקרות, דכיון שהיא ברשות אחרת קרינן ביה שפיר: והיה מחניך קדוש להרא"ש. אבל להרשב"א דוקא כשאינו רואה אותה" (שו"ע עט, ב).

האחרונים כתבו לכתחילה להחמיר כדעת הרשב"א, אך: "ובשעת הדחק יש להתיר ע"י שיעצים עיניו או בלילה שאינו רואה אותה" (דרך החיים, 'דין צואה היאך ירחיק ממנה בעת התפלה וק"ש ומביהכ"ס ור"ר' סעיף יח. והביאו המ"ב ס"ק יד. אך עיין אליה רבה אות ח).



פרק א'

דין בית הכסא

ב. שנינו בגמ' ברכות (כו, א): "...והוא אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: עומד אדם כנגד בית הכסא [=ברחוק ארבע אמות - רש"י] ומתפלל! - הכא במאי עסקינן - בבית הכסא שאין בו צואה. איני? והאמר רב יוסף בר חנינא: בית הכסא שאמרו - אף על פי שאין בו צואה [=שפינו אותה - רש"י], ובית המרחץ שאמרו - אף על פי שאין בו אדם! - אלא, הכא במאי עסקינן: בחדתי. - והא מיבעי ליה לרבינא: הזמינו לבית הכסא מהו, יש זימון או אין זימון? - כי קא

מיבעי ליה לרבינא - למיקם עליה לצלויי בגויה, אבל כנגדו - לא. אמר רבא: הני בתי כסאי דפרסאי, אף על גב דאית בהו צואה - כסתומין דמו". ופרש"י: "דפרסאי - בחפירה היו, ופיהם ברחוק [ארבע אמות] מן הגומא [=כ"ה בטור או"ח פג, ד בשם רש"י. אמנם ברש"י שלפנינו ליתא תיבות 'ארבע אמות', וכבר העיר על זה בב"י שם. ובשולחנו הטהור כתב 'ופיו ברחוק ד' אמות מן הגומא', וכתב באר הגולה: "טור בשם רש"י" - יב"מ], והוא בשיפוע והרעי מתגלגל ונופל לגומא". הדברים הובאו להלכה בכל הפוסקים^א ובשו"ע (או"ח פג, א) כתב: "אסור לקרות כנגד בית כסא ישן, אפילו פינו ממנו הצואה". וכתב במ"ב (סק"א): "ר"ל [=אלא צריך להרחיק - יב"מ], לפניו כמלא עיניו ולאחריו ד' אמות", כמו בצואה עצמה (כמבואר בסימן עט, א). אבל בתוך בית הכסא עצמו, ודאי שאסור לקרות.



האם לכל החדר יש דין בית הכסא

ג. לגבי פטור ממזוזה כתב מרן הגר"א קוק זיע"א (דעת כהן קפג) שמקום שפטורו הוא משום שאין הוא 'דירה של כבוד', כמו בית הכסא ובית המרחץ (יור"ד רפו, ד). "ואין חילוק בין אם המזוזה היא בפנים להדלת או מן הדלת ולחוץ, דאטו בית המרחץ ובית הכסא יתחייבו במזוזה אם תהי' הדלת ננעלת לפנים מן האגף עד שמקום המזוזה יהיה מבחוץ. א"ו כיון שעצם הדירה אינה של כבוד לגמרי היא פטורה... אבל אם הוא מיוחד ג"כ לשארי תשמישים, כמו מי שאין לו כ"א חדר אחד שמשתמש בו לכל צרכיו, הרי הוא דירה של כבוד". אולם, במקום שפטורו ממזוזה הוא משום "שאם עושים איזה פעולה שאינה כבוד להמזוזה פטור. ומשו"ה (=לדעת הרמ"א יור"ד רפו, ב בחדר שבו נשים מתרחצות ערומות - יב"מ) הוי דוקא הפטור כשהמזוזה היא מבפנים...". ע"ש^ב. מפורשים דברי מרן זיע"א שבחדר שיש בו 'שארי תשמישים', כמו חדר האסיר, מיקרי 'דירה של כבוד' וחייב במזוזה (אמנם יש לדון מצד דירה בע"כ, ואזהמ"ל). ונראה שכך הוא גם לעניין ק"ש ותפילה, ומפני שהחדר מיוחד גם לשאר תשמישים לא מיקרי החדר כולו 'בית הכסא'.

אמנם לכאורה הדבר צ"ע, שהרי בחדרי אמבטיה בבתי שלנו, שיש בהם אסלה ואמבטיה או מקלחת, אך משמש גם לשימושים אחרים, כגון שמצחצחים שיניים ורוחצים פנים וכדומה, המנהג הפשוט הוא שלא קובעים בחדר כזה מזוזה [ואף לא כאשר יש אפשרות לקבוע את המזוזה על המשקוף בחוץ].

ובע"כ צ"ל שאף שהחדר משמש אף לרחיצת ידים ופנים ולעיתים נשים גם מתאפרות שם וכדומה], כיוון שעיקר השימוש הוא לבית הכסא או ביה"מ, לא מיקרי 'דירה של כבוד'. ועוד אפ"ל שכיון שה'שארי שימושים' הם לרחצה ולנקיון, לא מועילים השימושים הנוספים לתת לחדר שם של 'דירה של כבוד'. שהרי לא בחינם שמים את הכיור וכדומה בחדר זה, אלא משום

(א). אמנם, הרמב"ם לא הביא את דין כסא דפרסאי. וכבר עמד על כך בבן ידיד (בהל' יב) וכתב שכיוון שלא שכיחי בזה"ז לא הביאו הרמב"ם. וכע"ז בכסא אליהו (פג, ד), ועדיין צ"ע [וע' יד אהרן סי' פג ד"ה 'שיטה מ"ט'].

(ב). ושם בנדפס בעמ' שנב, טור 2 שורה 4 'כתב בפ"ת סקמ"ז'. הוא ט"ס וצ"ל 'ס"ק טז'. עוד שם בקטע המתחיל 'ובר מן דין' שורה לפני סוף הקטע - 'כמש"כ הש"ך סי' רפ"ט סקנ"ג' טעות וצ"ל 'סק"ג'.

שאינ הדבר לכבוד ולנקיון שיהיה בחדר שגרים בו, ואפילו בחדר שינה. וכנראה לכן דייק מרן זיע"א בלשונו וכתב: "כמו מי שאין לו כ"א חדר אחד שמשמש בו לכל צרכיו", כלומר שהשימוש של אכילה ושינה, שהוא עיקר 'ביתך' שחייבה התורה בו מזווה, משווי לחדר דין 'דירה של כבוד'. [וראה בסעיפים ה, יד].

על כן, בחדר האסיר, כיוון שבחדר זה כל דירתו, ומשמש גם לשינה ולאוכל ולכל צרכיו, ובחדר זה הוא מבילה רוב שעות היום, שוב לא בטלים 'שאר שמושים' לבית הכסא והמקלחת, ומיקרי דירה של כבוד.

ד. ונ"ל שיש להביא ראיה לדבר: השו"ע (פג, א) התיר להתפלל כנגד בית הכסא כשיש לו מחיצות. אמנם האחרונים (ראה מג"א וט"ז סק"א; מ"ב סק"ה ועוד) חלקו, וכתבו שגם למחיצות יש דין בית כסא ממש, וצריך להרחיק מהמחיצות לפניו מלוא עיניו [אף אם לא מגיע ריח], ולאחוריו ד' אמות⁽²⁾ [אך כתב בט"ו (שם): "ונראה דחומרה דב"ה בזה הוא דוקא במחיצות שאינם נעשים אלא בשביל ב"ה, כגון שעושה בחצירו חדר מיוחדת לזה. אבל אם בנה ב"ה (=בית הכסא) במחיצה של בית הסמוכה לאותה מחיצה, אע"פ שאותה מחיצה היא מחיצה של ב"ה ממש, אין על אותה מחיצה דין ב"ה לענין זה, ומותר לקרות אפילו בסמוך, כיון שאין המחיצה מיוחדת לב"ה בלבד", והביאו המ"ב (שם)]. צריך קצת ביאור מה בדיוק המציאות בה הקל הט"ו. במחצית השקל (ס"ק א) ביאר שמחיצה שמצד אחד בית כסא ומצד שני חדר בבית, לא מיקרי מחיצות בית הכסא, כיוון שהיא משמשת גם את הבית. וכן המנהג הפשוט, שבבתים שלנו יש בתי כסא עם מחיצות, ולא שמענו מי שיהיה בתורה ותפילה בחדר שמחיצת בית הכסא סמוכה אליו [אם כי בבתי כסאות שלנו יש קולות נוספות, ראה בהמשך 'דין בית הכסא שיש בבתים שלנו']. כמדומה שבדברי הט"ו כלול גם קיר בית כסא שאחד מקירותיו של הוא הקיר החיצון של הבית. זאת, על אף שקיר זה משמש רק את בית הכסא, שלא כמו הקירות האחרים של בית הכסא שמפרידים בין בית הכסא לבין חדרי הבית. מ"מ כיוון שמדובר בקיר של הבית, הוא לא בטל לבהכ"ס. וכמדומה שכן המנהג, שהרי בהרבה בתים בית הכסא נשען על קיר חיצוני, כדי לאפשר אוורור טבעי, ומימינו לא שמענו מי שיאסור ד"ת בהליכה סמוך למבנים שיש להם קיר חיצוני המשמש כקיר של בית הכסא⁽³⁾.

ג. כשבאתי לגור בגבעת שאול ברח' הרב חיים ויטאל, היה בית כסא של ביהכ"ס פרושים, בניין קטן בפני עצמו, בפנית הרחובות הרב חיים ויטאל ואונקלוס. אמרו לי בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל שכאשר הולכים ברחוב הרב חיים ויטאל צפונה לכיוון בית הכסא, אסורים בדברי תורה וכל דבר שבקדושה מרגע שרואים את בית הכסא. וכשעוברים אותו וממשיכים צפונה, או פונים מזרחה לרח' אונקלוס, אסורים בדברי תורה עד ד' אמות.

ד. בדעת תורה סי' פג ססק"א כתב: "וגם באותו כותל, אם עשה אותו יותר עבה לצורך שיועיל לחצר לחצו בין ביהכ"ס, י"ל דשרי" והוסיף העורך, נכד המהרש"ם - [אפי' לדעת הט"ו. ועוד כתב שם העורך בהערה - "שמעתי בשם הגה"צ מוה"ר דוד בהר"ן ז"ל, פעה"ק ירושת", שהורה להקל בזמנינו בכל גווני, מכיוון שטחים בטיח ע"ג האבנים מבחוץ, וטיח זה הרי אינו לצורך ביהכ"ס אלא ליפות החצר, ואפי' בסיד שמסיידים, דיש בו ממשות סגי, כן שמעתי בשמו, ומדברי אומ"ר ז"ל כאן מבואר ג"כ הכי". ולענ"ד, כאשר קיר בית הכסא הוא קיר חיצוני של בית, הדברים כלולים בדברי הט"ו, שאין הקיר בטל לביהכ"ס. אולם, כשבונים שירותים מחוץ לבית, וכן בשירותים טרומיים וכדומה, שמניחים בחוץ [כמו למשל באתרי בניה, או בצבא], אם הקיר החיצוני מטויח או מסויד וכדומה, נדרשים אנו להיתר המהרש"ם להתיר. אמנם, אם מדובר במבנה של ביטון חשוף [כמו "בטונדות"], אע"ג שמבנים שמים חרסינה, קשה להקל. ולכתחילה ודאי שכדאי להקפיד שיידידו או יצבעו את הקיר החיצוני. ואזהמ"ל.

נראה מכך שכמו שכאשר המחיצות משמשים גם 'בית', כלומר חדר שיש לו שימושים אחרים, לא מיקרי כלל מחיצות בית הכסא, כך גם [ואולי ק"ו] שכאשר בית הכסא נמצא [בלי מחיצות] בחדר שיש לו שימושים אחרים, לא נעשה כל החדר בית הכסא, אלא רק מקום המושב עצמו. ולאחר כותבי זאת מצאתי און לי בשו"ת זקן אהרן [וואלקין] (ח"א, אר"ח תשובה א) שכתב כעין סברה זו - ללמוד ממחיצות ביהכ"ס גם לשימוש בחדר [וכן למד שם מהמג"א פז, א לגבי גרף של רעי שמיוחד גם לצרכים אחרים, ע"ש]. וכע"ז בשו"ת ארץ צבי (פרומה, אב"ד קאזיקלוב ור"מ בשיבת חכמי לובלין, סי' קי אות א); ובשו"ת חלקת יעקב (אר"ח תשובה ב אות ב במהדורת תשנ"ב) [אמנם החלק"י דן לגבי חובת נט"י, ויש הרבה לדון בדבריו, ומ"מ יסוד הסברה איכא שם]; וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סימן ס אות א, בהיתר הג) [ואף שידעתי שיש לחלק, לא כל חילוק קובע. ומו"ר הגרש"ז אורבאך זצ"ל היה אומר לי תדיר שלא מי שידוע לפרק שעון הוא שען, רק מי שידוע להרכיב אותו חזרה].

ה. ודע, שלדעת חלק מהפוסקים האמורים, מעיקר הדין מהני כיור בבית הכסא אף לענין ד"ת ודברים שבקדושה. אף שכתבנו למעלה שכיור לא מועיל לתת לחדר השירותים שם של 'חדר של כבוד' שיתחייב במזוזה, מ"מ ס"ל דמהני לעניין זה שאין לחדר דין 'בית הכסא' לאוסרו בד"ת וכדו'. וכנראה שצ"ל דכדי להתחייב במזוזה צריך לשנות את הגדרת החדר ל'דירה של כבוד', ולזה שימוש של כיור וכדומה אינו מספיק, וכפי שביארנו למעלה. אבל לגבי איסור דברים שבקדושה, מספיק לבטל מהחדר שם 'בית הכסא', ולזה מהני שיש לו עוד שימושים, אפילו אם הם רחיצת ידיים ופנים בכיור וכדומה. אמנם, למעשה הסכימו הפוסקים שדברים שבקדושה יש להחמיר ולא לדברם בבתי כסא אף שיש שם כיור וכדומה (וראה בסעיף יד).

ו. העולה מהדברים הוא שבכל מקרה אין לחדר של האסיר דין 'בית כסא', שהרי החדר משמש לכל צרכי האסיר, ולא רק לבית הכסא. כמו שנראה פשוט שחדר כזה לא פטור ממזוזה, אף שיש בו בית הכסא. וכן כתב למסקנה בביאור הלכה (פג, ה ד"ה אין הגרף).



דין בתי הכסא שיש בבתים שלנו

ז. בשו"ע (פג, ד) פסק ע"פ הגמ' שלמעלה: "בית הכסא שהוא בחפירה ופיו ברחוק ד' אמות מן הגומא, והוא עשוי במדרון בענין שהרעי מתגלגל ונופל מיד למרחוק וכן המי רגלים יורדין מיד לגומא, כסתום דמי [=פ"י דה"ל כאלו אין המקום הזה ב"ה - פמ"ג סק"ד. ר"ל, דהא אין סתימה מועלת, דאין חילוק בין מכוסה למגולה וכמו שכתב סוף ס"ק ה' בשם הגהות מיימוניות. אלא דכסתום לאו דוקא, אלא ר"ל דהוי כאלו אין מקום זה בית הכסא - מחצית השקל שם] ומותר לקרות בו אם אין בו ריח רע וגם אין משתינין בו חוץ לגומא. הגה: אבל אם משתינין בהם לפעמים, אסור להרהר בהם בדברי תורה, כ"ש לקרות ק"ש (הגהות מיימוני)".

נראה שבתי כסאות שלנו עדיפי מ'בתי כסאי דפרסאי', שבבתי כסאות דפרסאי הצואה נשארת ונמצאת בחפירה, אלא שהיא בריחוק ד' אמות מהמקום בו יושב האדם, אבל בבתי הכסא שלנו היום יש מים זורמים, ולאחר שאדם מסיים עשיית צרכיו הוא מוריד את המים, וכל מה שיש

באסלה נשטף לתוך הביוב, למרחוק. והאסלה עצמה מכוסה בחומר כעין זכוכית, ומתנקה היטב במים, ועל כן אין לה דין גרף של רעי (ראה או"ח פז, א ובנו"כ שם). יתירה מזו, בתוך האסלה יש 'ברך' שעולה, ובכך גורם שבאסלה נשארים מים נקיים. מים אלו גורמים שלא חוזר ועולה ריח מהביוב לתוך החדר שבו בית הכסא. ואף שמים צלולים לא מיקרי כיסוי, היינו כשיש צואה שנראית במים, אבל כשאין צואה נראית, המים הוי כיסוי (ראה או"ח פז, א; מג"א עז, סק"ט ובמחצית השקל ולבושי שרד שם), בק"ו מהטיל רביעית מים למי רגלים. וכאמור, הברך מהני גם שלא יהיה ריח.

כמובן שגם בבתי כסא שלנו אפשר לפעמים שהאסלה מתלכלכת וצריך לנקותה עם מברשת, או שמי רגלים מתיזים על המושב וכדומה. אבל נראה לכאורה שגם ב'בתי הכסא דפרסאי' היה כן, שלפעמים נפל לכלוך בחוץ, ומי הרגלים לפעמים התיזו מבחוץ. ובכל זאת לא היה לו דין של בית הכסא, כי כנראה שהיו מקפידים על ניקיון¹, והרי גם אנחנו מקפידים על ניקיון בשירותים ובחדרי האמבטיה².

ח. כך אכן הכריעו חלק מפוסקי זמננו, להקל בבית הכסא שלנו שאין לו דין בית כסא, ראה שו"ת ארץ צבי (הנ"ל, סי' קי-קיא) בשם הג' מטארנא [הוא הגר"מ אראק, בעל האמרי יושר]; וכן אהרן (ח"א ס"ס א; מנחת יצחק (ח"א סימן ס) ועוד.

אמנם, בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן ב) כתב: "ובתי כסאות העשויין בבתים עם קילוח מים השוטף תיכף את הצואה, כבר כתבתי בתשו' א' דזה לא דמי להאי דפרסאי, דמתגלגל הצואה תיכף למרחוק, לא כן בהני בתי כסאות דהצואה מונחת כך איזה שעה, ודמי יותר להאי דספסל נקוב שבס' פ"ג ס"ה". ובשו"ת ארץ צבי הנ"ל הביא את דברי הבאר היטב (פג, ה) שכתב: "ובבאר היטב אשר לפני כתב בזה"ל 'ונ"ל להקל [=בספסל נקוב שם בסעיף ה - יב"מ] ממה שכתב בס"ד ודו"ק עכ"ל. וכוונתם שרוצה לדמות דין זה לדין בה"כ שהוא בחפירה בסעיף ד', ע"ש. ולא אוכל להבין, ולדעתי רחוק זה מזה כרחוק מזרח ממערב וק"ל". וכתב בארץ צבי שהבאר היטב הקדמון ס"ל שכיוון שמסלק את הגרף שתחת הנקב [שבו הצואה] הוי כבתי כסא דפרסאי. אך הבאר היטב חולק עליו, מסברה זו שאמרנו, שבבית כסא דפרסאי הצואה מתגלגלת מיד משם

(ה). הפרסים היו באותה תקופה בני דת הזוראסטריית [אמגושיות], ראה סנהדרין לט, א ורש"י ותוס' שם וב"ב עג, א. הם הנקראים בגמרא 'חברים' ראה יבמות סג, ב; גיטין יז, א; קידושין עב, א. וראה רש"י שבת כא, ב ד"ה 'הסכנה'. דת זו סברה שיש שני אלים הנלחמים ביניהם, אל הטוב והאור, ואל הרע והחושך. יש אומרים שעליהם אומר הנביא ישעיהו (מה, פסוקים א, ה-ז): "כה אָמַר ה' לְמַשְׁחֹלְכוֹךְשׁ.. אָנִי ה' וְאֵין עוֹד וּלְתִי אֵין אֱלֹהִים אֲאָרְךָ וְלֹא יִדְעָתָּ. לְמַעַן יִדְעוּמִזְרַח שְׁמִשׁוּמְעָרְכָּה כִּי אֶפֶס בְּלָעַדִּי אָנִי ה' וְאֵין עוֹד. יוֹצֵר אֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְעֵשָׂה שְׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע אָנִי ה' עֹשֶׂה כָּל אֱלֹהִים". אמנם ראה בדעת מקרא שם, בהערה 11 אותיות ב-ד. בכל אופן, בדת זו הייתה הקפדה יתירה על הטהרה [לשיטתם] והניקיון, כיוון שראו בכלוך גילוי של אל הרע. כנראה שלכן בנו בתי כסא כאלו, וכנראה שאף הקפידו על ניקיונם.

1. בשירותים ציבוריים יש פחות הקפדה על ניקיון, וסביר שיש להם דין של 'בית הכסא'. אמנם, אני מסופק לגבי שירותים ציבוריים שפעם היה בהם ריח של שתן וכדומה, אך במשך השנים הכניסו שיפורים טכנולוגיים ועוד, ועכשיו הם נקיים וללא ריח. לכאורה, כיוון שחל עליהם שם 'בית כסא ישן', שוב לא סר מהם דין זה אפילו 'פינו את הצואה', ראה שאלת דוד (או"ח סימן ג); פנים מאירות (ח"א סימן פז), והביאו במ"ב (סימן פ"ג סק"ג). וראה מש"כ עליו בביאור הלכה סימן פג ד"ה 'ויראה לי', ושם ס"ב ד"ה 'הומינו לבית הכסא'; ערוך השולחן (פג, ג); יביע אומר (ז, יא) ועוד. בעיקר שבמקרה זה מדובר שממשיכים להשתמש באותו מקום כבית כסא, רק שהכניסו בו שירותים ומקומות להטלת מי רגליים יותר איכותיים, כדי שלא יהיה בו ריח רע, ראה בהערה ח.

ואינה נחה שם כלל. אבל כאן הצואה מונחת עד שמסיים ומסלק את הגרף, ולכן חמיר מבית כסא דפרסאי¹. וכסברה זו כתב בחזו"א (או"ח יז, ד. וראה שם שהסתפק מצד שדמי לגרף של רעי ממתכת או מזכוכית דשרי. וע"ש שיש להחמיר מספיקא); שו"ת אור לציון (ח"א סימן א ע"ש); שו"ת ישכיל עבדי (ח"ו סי' יג); וביביע אומר (ג, או"ח ב) ויחזה דעת (ג, א) הכריע להחמיר מסברה זו [אמנם ע"ש שהקל בשעת הדחק].

ט. ונחזי אן:

כתב רבינו יונה סוף פ"ג דברכות: "ודוקא ישן אבל חדש לא, כלומר, אע"פ שאין בו עכשיו צואה, כיון שהיה אסור מתחלה, אסור הוא מן התורה משום והיה מחניך קדוש... אבל חדש

(ז). ברבינו יונה סוף פ"ג בברכות כתב: "ואומרים רבני צרפת ז"ל דבתי כסאות שלנו אע"פ שהם עשויים כמו של פרסיים, כיון שמי רגלים מצוין שם תמיד לא דיינין להו כסתומות ואסור. ורבינו האי גאון ז"ל כתב שאותן שלהם היו עשויים במדרון בענין שהמים [=מי רגלים - יב"מ] יורדים מיד, ולפיכך דיינין להו כסתומות ומותר, אבל בהני דידן שאינן במדרון אסור". דברי רב האי גאון הם מקור דברי השו"ע [מצוטט בסעיף ז] 'בענין שהרעי מתגלגל ונופל מיד למרחוק וכן המי רגלים יורדין מיד לגומא'. מלשון רב האי גאון גם נראה קצת מקור וראה לסברת אחרונים אלו, כיוון שכתב שהסיבה להחמיר בתי כסאות 'שלנו' שעשויים בחפירה הוא משום שמי הרגלים לא 'יורדים מיד'.

אמנם, יש להבין מהי ההבדל בין תירוצי רבני צרפת לבין תירוצי רב האי גאון. מלשון התוס' [צוטט במלואו להלן סעיף כב]: "דבתי כסאות שלנו בעומק אם יש בהן מחיצה מפסקת" נראה שבתי כסאות שלהם היו בחפירה, והצואה נפלה לתוך בור בעומק, ולא נשארה למעלה על הקרקע [לעומת בתי הכסא שבזמן התלמוד, שהצואה הייתה מונחת על הקרקע]. לפי"ז דעת רבינו יונה שסיבת ההיתר בבתי כסאי דפרסאי הוא משום שהצואה הולכת ל'רשות אחרת', ואינה באותה רשות כמו בית הכסא. לכן סברו רבני צרפת שגם ביורד לעומק הוי רשות אחרת. בירידה לעומק נראה שמספיק 'י' טפחים, כדאיתא בברייתא בגמ' (שם כה, א) "ואם היה מקום גבוה עשרה טפחים או נמוך עשרה טפחים יושב בצדו וקורא ק"ש", והוא הדבר להלכה ברמב"ם (פ"ג מק"ש ה"ט, צוטט להלן סעיף לג) והשו"ע (עט, ב). ומש"כ 'אע"פ שהם עשויים כמו של פרסיים, הכוונה שלמרות שמבחינה פיזית הם לא כמו של הפרסיים, מבחינת ההלכה הם כמו של פרסיים, כי הם ג"כ ברשות אחרת. אף שמצאנו ברא"ש (פ"ג סימן נו): "וידין אע"פ שהן סתומין", הכוונה היא שמבחינת ההלכה הם נקראים סתומים. על כן ציינו שם מקור דינו של הרא"ש ברבינו יונה. אמנם, קצת צ"ע על התוס' מדוע הצריכו גם 'מחיצה מפסקת', והרי כיוון שהם בעומק - זה בפנ"ע רשות אחרת. אך אפשר שלא ס"ל שצריך שני דברים, עומק וגם מחיצה מפסקת, אלא שכונתם בלשון 'אם יש בהן' היא שאם יש בעומק 'י' טפחים שהוא 'מחיצה מפסקת', אבל כשיש פחות מ'י' טפחים לא הוי רשות אחרת. אלא שיש להבין למה היו מצוין מי רגלים יותר בבתי כסאות שלהם מאשר באלו של הפרסיים. יתירה מזו, מי רגלים 'לא אסרה תורה אלא כנגד העמוד [=הקלוד - רש"י] בלבד, הא נפול לארעא שרי, ורבנן הוא דגורו בהו... עד כמה, כל זמן שמטפחין" (ברכות שם). אבל כאשר אין בהם 'טופח ע"מ' להטפח' שוב אין בהם איסור (ראה או"ח עז, ובנו"כ שם). וכלי מיוחד למי רגלים אסור מצד עביט של מי רגלים (סימן פז). ומפורש שם שלעביט של מי רגלים יש דין צואה (וסביר שזה מדרבנן), אבל החדר שהעביט בו אינו בית הכסא (שם סעיף ג). א"כ למה שמי הרגלים יגרמו לכך שבית הכסא בחפירה יאסר מצד דין בית כסא אפילו כשמי הרגלים כבר התייבשו [ואין ריח].

דעת רב האי גאון טעונה ביאור. מכך שהדגיש 'שלהם' עשויים במדרון' נראה שס"ל שאמנם מצד הצואה, כיוון שהיא בעומק של 'י' טפחים, הוי ברשות אחרת. אבל מכיוון שהיושב בבית הכסא רואה תחתיו את הצואה, הדבר נותן למקום שם 'בית הכסא', ולכן הוא נאסר. לעומת בתי כסאי דפרסאי, שהיושב בבית הכסא אינו רואה שום צואה, וגם אין צואה באותה 'רשות', לכן אין לה שם בית הכסא. גם מההדגשה שהם במדרון, משמע שזה הטעם. אלא שמכך שהזכיר 'שהמים יורדין מיד', נראה שהבין תיבת מים - כמי רגלים. וכ"ה מפורש בשו"ע, המצוטט למעלה סעיף ז, שכתב 'וכן המי רגלים יורדין מיד לגומא'. מכך נראה שלגבי הצואה מודה הוא לרבני צרפת, רק הבעיה היא בגלל מי רגלים. גם טעמו לא ברור, הרי גם בחפירה מי הרגלים יורדים מהר, כמו ששאנו למעלה לדעת רבני צרפת.

לסיכום, רוב הראשונים [ראה גם תוס' שצוטט בסעיף כב, רא"ש ועוד] דימו את בתי כסאות שלהם, שהיו בחפירה, שהצואה לא נשארה מונחת ע"ג הקרקע אלא נפלה לתוך בור בעומק, לבתי כסאות דפרסאי. נראה מדבריהם שהסיבה להקל בבתי כסאות דפרסאי הוא משום שהצואה היא 'ברשות אחרת', מה לי ריחוק ד' אמות בשיפוע או בחפירה בעומק. ולא משום שהוא מתגלגל בשיפוע ולא רואים את הצואה כשיושבים ב'פיה' - במקום שיושבים בו. אך מלשון רב האי גאון [שהוא גם לשון השו"ע], שחילק בין 'במדרון' לכאשר אינו במדרון, נראה לפרש שכיוון שהוא מתגלגל לרחוק, ואינם נראים ליושב בבית הכסא, מיקרי 'וכסיתא דצאתה, משא"כ בחפירה בעומק, שנראים. כך גם נראה מלשון רבא 'כסתומין', כלומר - כמכוסין. לפי"ז, אין אנו

אינו אסור כלל ואפי' בתוכו וכ"ש כנגדו. מפי מורי הרב נר"ו. והגיהו בדבריו: "אע"פ שאין בו עכשיו צואה, כיון שהיה בו מתחילה אסור הוא מן התורה". מדבריו נראה שבית כסא ישן שפינו ממנו את הצואה אסור מהתורה. והביאו הב"י (פג, א-ב) ושאר אחרונים. אמנם, בהמשך דבריו כתב: "והזמנה לבית הכסא למיקם בגויה וצלויי בעיא ולא איפשטא. הרב אלפסי ז"ל לא כתב בכאן דעבדינן לחומרא... וטעם הדבר דהוה ליה תיקו בדרבנן, דלא אסרה תורה אלא בהכ"ס עצמו או כל דבר של טינוף עצמו דומיא דצואה, כדכתבינן לעיל, אבל כשאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן...". והאחרונים הגיהו, ופירשו את דבריו על בית כסא חדש [וכלשון הרא"ש שם הל' נו: "דלא אסרה תורה אלא בית כסא ישן עצמו, אבל בבית כסא חדש שאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן". וע"ש במעדני יו"ט שכתב להגיה ולהוסיף ברא"ש ע"פ דברי רבינו יונה: "או כל דבר טינוף עצמו"], כדי שלא יסתור דבריו שלמעלה (ביאור הלכה שם ד"ה 'זיראה ל'). אמנם, אפשר גם לא להגיה דבריו, ולפרש שמש"כ 'כיון שהיא אסור מתחלה אסור הוא מן התורה' הכוונה היא שמתחילה היה אסור מהתורה, למרות שעכשיו שפינו אותו שוב אין איסורו מהתורה, מ"מ מדברי סופרים נשאר איסורו. זאת, לעומת חדש שלעולם לא נאסר [לפחות מדאורייתא]. וגם בלשון הרא"ש אפשר לפרש 'שלא אסרה התורה אלא בית כסא ישן עצמו' – כיוון שיש בו צואה, לעומת חדש 'שאינו בו צואה', ואין אנו צריכים להגות המעדני יו"ט. ואחרי כותבי זה מצאתי שכ"כ ופירש בדברי רבינו יונה בשו"ת די השב (בונאן, סוף סי' ד); ובחזו"א (או"ח יז, סוף אות ט).

אך אחרי העיון ניחמתי, ונראה שבאמת דעת רבינו יונה שאפילו פינוהו הוי אסור מהתורה. זאת, כי ראיתי בפירוש הרא"ה [שהוא רבו נר"ו של רבינו יונה] על הרי"ף שכתב: "ובכל הני [הבעיות ששם בגמ'] מסתברא דדעתיה דרבנן ז"ל [=הרי"ף] דספקיהו איסורא דאורייתא...". מוכח מדבריו שאיסור בית הכסא הוא דאורייתא אפילו אין בו צואה, ולכן אפי' בחדש שהספק אי הזמנה מילתא היא או לא, למרות שלעולם לא היה בו צואה, הוי ספיקא דאורייתא. ונראה מכך שאף רבינו יונה, שכתב 'מפי מורי הרב נר"ו, ס"ל שאיסור בית הכסא ישן, אפילו אין בו צואה, הוא דאורייתא. אמנם בזה חלק על הרא"ה, דס"ל שזה רק בבית כסא ישן, אבל בחדש, שלעולם לא היה בו צואה, אין איסורו אלא דרבנן [ובהלכה זו לא כתב שהיא מפי רבו].

י. איברא, שבפנים מאירות (א, פז) כתב שאם פינו את הצואה הוי רק דרבנן. וכ"כ בשאלת דוד (או"ח ג): "נ"ל ברור דמרחץ שאין בו אדם ובית הכסא שאין בו צואה אף שאמרו ברכות כ"ו ושבת דף י"א מרחץ שאמרו אף שאין בו אדם כו' עכ"ז אין איסורו אלא מד"ס שהרי אמרו ברכות דף כ"ה ב' צואה בכיסוי תליא מילתא דסתמא קאמר קרא דברים כ"ג ויד תהי' לך מחוץ למחנה כו' והי' בשבתך חוץ וחסרת בה ושבת וכסית את צאתך הרי שאף על המקום המיוחד לצאת עכ"ז מהני כיסוי ומכש"כ דמהני אם מפנה לגמרי הצואה" ע"ש באורך. אמנם, האחרונים תירצו בכמה תירוצים, וכמש"כ בבאור הלכה (שם ד"ה הומינו לבה"כ): "די"ל דשם לא היה חל שם

זקוקים לפירוש הפמ"ג והמחצית השקל [הנ"ל בסעיף ז] לתיבת 'כסתומין' [ע' מש"כ בסוף סק"י]. ואולי אפשר לפרש כך גם את דברי התוס' שכתבו: "דבתי כסאות שלנו בעומק אם יש בהם מחיצה מפסקת...". כלומר, לא מספיק שהם בעומק, אלא צריך מחיצה או כיסוי הגומה, כדי ש'כסתומין דמו' [ולא כמו שפירשתי למעלה], ואולי אפ"ל שזו כוונת שאר הראשונים.

הזמנה, כיון דהיה יודע בעת הזמנה שיהיה צריך תיכף לכסות. א"נ כיון דהו"ל לכל אחד ואחד יתד על אזורו לחפור תיכף ולכסות, דומה זה למה דמבואר בסימן פ"ז סק"א במ"א [=שכלי שמויחד להשתין, אבל כל פעם שמשתיין נותן בו רביעית מים, לא מיקרי עביט של מי רגלים – יב"מ] עי"ש. אולם, סברת השאלת דוד ופנים מאירות מאוד חזקה, דמניין לרא"ה ולרבינו יונה לחלק, וכיוון שהתורה כתבה שמהני כיסוי, לכאורה ק"ו פינוי.

מעוצמת קושיה זו, ליבי אומר לי ש'בית כסא ישן שאין בו צואה', הכוונה היא שעדיין הוא מיועד להיות בית כסא, אלא שבית הכסא התמלא, ולכן פינו ממנו את הצואה, כדי שיהיה ראוי להמשך השימוש בו. על כן, אפשר ששם 'בית כסא' עליו, ואיסורו מהתורה. אבל בית כסא ישן שפינוהו [וניקוהו] עמ"נ שיפסיק מלהיות בית כסא, ודאי לא גרע מ'ושבת' וכסית את צאתך' [ראה בהמשך], ולכ"ע אין איסורו מהתורה [אף שאפשר שמ"מ הוא אסור מדרבנן].

יא. מקור לכך מצאתי בספר הבתים לרבינו דוד כוכבי (על הרמב"ם, נקרא בית התפילה, שער חמישי ה"ו על פ"ג דק"ש) כתב: "יש מי שכתב, מקום שהיה בית המרחץ או בית הכסא ונקוהו ופנוהו מן הכלכלך שבו מותר לקרות ולהתפלל ולומר בו כל [דבר] שבקדושה. ויש מי שכתב שצריך לעשות בהם מעשה ניכר, כיצר עוקרין הספסלים או הרהטים שרחצו בהם. יש מי שכתב שאם רצה לבטלו לזמן ידוע ואחר כך יחזור לתשמישו הראשון אין בטול מועיל בו. ולא נתברר לי, ומעשים בכל יום שעושין בהם סוכה בכל חג ואומרים בו דברי קודש, ואחר החג חוזרין לתשמישן הראשון". ברורה כוונתו שהוא מדבר בבית כסא ש'נקוהו ופנוהו' כדי לשמשו למטרה אחרת. והביא מחלוקת אם מספיק שניקוהו עמ"נ שלא ישמש יותר בית כסא, או צריך שגם 'לעשות בהם מעשה ניכר'. אח"כ הביא דעה שכוונה לשנותו לשימוש אחר לא מועילה אם היא לזמן, וחלק על דעה זו. מפורשת דעה של אחד הראשונים שבית כסא ישן שפינוהו וניקוהו עמ"נ שיפסיק לשמש בית כסא [ולדעה אחד צריך שגם 'עשה בהם מעשה ניכר'], אין בו איסור לא מהתורה ולא מדרבנן! ומותר לקרוא בו ק"ש ותפילה וכל דבר שבקדושה [כעין דעת הפנים מאירות שהבאתי בסעיף הקודם]. מכיוון שמפורש בגמ' שבית כסא ישן אפילו אין בו צואה

ח. אח"כ ראיתי שכעין סברה זו כתב בפנים מאירות (שם), וז"ל: "ואף שאמרו בבית הכסא אף על פי שאין בו צואה התם לא עקרו שם בית הכסא מיני' אף שפינוהו הצואה ממנו מ"מ בדעתם שישתמשו בו לבית הכסא כמו שהיה לפני' אבל אם רצו לבטל הבית הכסא לגמרי ולעשות ממנו בית דירה נרא' דמותר דמידי דהוי אבי' [=בית] שהקצוהו לע"ז דאינו מותר אא"כ הוציאה משם דרך ביטול דהיינו שלא להכניס עוד שם ע"ז כמבואר ב"ד סעי' קמ"ה סי' ג' בהג"ה, ואף דהבי' שהקצוהו הי' משמשי אלילי' דנאסר מן התורה מהני ביטול אם מבטל באופן שלא להכניס עוד שם ע"ז". אמנם, הוא כתב כן לסברתו שבית כסא שפינוהו ואין בו צואה הוי רק מדרבנן. ולכן לדעתו כשאין כוונה להמשיך ולהשתמש בו לבית כסא כלל – מותר לגמרי, ובק"ו כשעשו בו שינוי מעשה. אך לדעתי אף לדעת הרא"ה ורבינו יונה שבה"כ שפינוהו איסורו מהתורה, זה רק בכוונתם להמשיך ולהשתמש בו לבית הכסא. אבל כשפינוהו בכוונה שלא יהיה בית כסא בהמשך כלל, נ"ל שאף ראשונים אלו יודו שאין איסור מהתורה, א"כ אפשר שאסור מדרבנן.

ראה בהערה ו לגבי שירותים ציבוריים ששיפצו והכניסו מערכות חדשות כדי שיהיה נקי וללא ריח. דבר זה מאוד שכיח גם בבתי כנסיות וישיבות, ששיפצו את חדרי השירותים. אך כאן יש להסתפק, שאפשר שלדעת רבינו יונה עדיין יש בדין בית כסא ואסור בדברים שבקדושה מהתורה. שהרי הוי ממש בית כסא ישן שפינוהו מהצואה, ומתכוונים להמשיך ולהשתמש בו כבית כסא. אמנם במקרה זה הפינוי הוא 'תמידי', כיוון שהשימוש שיעשו בו אח"כ הוי כבית כסא דפרסאי, ואף עדיפא מהם, כמו שפירשתי למעלה. כלומר שימוש זה בפנ"ע לא נותן לזה שם 'בית הכסא'. לענ"ד קשה להקל בזה, שהרי לדעת הרא"ה ורבינו יונה הוי ספיקא דאורייתא.

עדיין אסור, בע"כ ס"ל לחלק בין פינוהו וניקוהו וכוונתם שימשיך לשמש בית כסא לבין פינוהו עמ"נ שלא ישמש יותר בית כסא.

יב. מ"מ עולה מדברי הביאור הלכה, שממה שכתבה התורה 'ושבת וקסית את צאתך', ילפינן שמקום שאדם עושה בו את צרכיו עמ"נ לכסות מיד כשמסיים לעשות צרכיו, לא מקבל דין של 'בית כסא', ולכן כשהוא מסיים לכסות מותר בכל דבר שבקדושה [באין ר"ר]. וכן בעיט של שופכין שתמיד נותן בו רביעית מים אחר שמסיים להטיל מימיו, לא חל עליו שם 'עביט של שופכין' שיאסור בדבר שבקדושה. א"כ ק"ו בעושה את צרכיו עמ"נ שמיד בסיום עשיית צרכיו הוא יפנה אותם. דין זה סותר לחלוטין את סברת החלקת יואב, חזו"א, יביע אומר ועוד אחרונים שהזכרתי למעלה (בסעיף ז), שחילקו בין בתי כיסא דפרסאי לבתי כסאות שלנו, משום שאצלנו הצואה נשארת במקום עד שמסיים להטיל צרכיו.

ולאחר העיון מצאתי שכעין סברה זו כתב בשו"ת ארץ צבי (הנ"ל): "והשתא דאתית להכי, מזה עצמו יש ראי' לדברי הגאון מטארנא זצ"ל, דכמו דגרף שדרכו להדיחו אין שם גרף עלי, ועי' א"ר סי' פ"ז בשם של"ה דגרף של מתכות ושל זכוכית די שידחוהו מע"ש לע"ש [=כמובן שיותר דברים שבקדושה רק כשהוא נקי - יב"מ], ה"ה בה"כ שדרכו להדיחו אין שם בה"כ עליו" [עיי"ש ובתשובה קיא מה שביאר בספסל ע"פ החת"ס]. וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"א, ס) להוכיח כן מדברי הביאור הלכה עצמו.

יג. על כן נראה פשוט שלהלכה בבתי כסאות שבבתים שלנו [בתנאי כמובן ששומרים על ניקיון. גם כשילדים קטנים עושים צרכיהם נכנסים אחריהם לראות שהורידו המים וניקו היטב, ושלא נשפכו מי רגלים לרצפה וכדומה. אמנם בבתים פרטיים לרוב הוא כך, ששומרים היטב על הניקיון] דינם כבתי כסא דפרסאי, ואף עדיפי מהם. אמנם, אף שלפי"ז מותר גם בק"ש ותפילה אפילו בתוכם, לכתחילה אני מורה שאפשר ליטול בהם ידיים, אבל לא לברך עד שיצא החוצה מבית הכסא. אולם, כיוון שמעיקר הדין שרי להתפלל אף 'בו', אם התפלל או קרא ק"ש וכדומה, שאינו חוזר ומתפלל^ט.

יד. רבינו מנוח (הל' ק"ש פ"ג ה"ג) כתב: "ואית דאמרי דכיון דאיסור בית המרחץ הוא מפני שעומדי' שם ערומים, בהני מקואות שטובלות שם הנשים אסור לברך או לקראות בתוכן. ולא מסתבר, דודאי עקר אסור מרחץ אינו אלא משום זוהמא והבלא דאית ביה ע"י שתמישו בחמין. אבל הני מקואות שהמים שבהם צונגי' ליכא זוהמא ומותר לברך ולקרות בתוכן. וצ"ע דהא לענין מזוזה חשבינן בית הטבילה כמרחץ (=יומא יא, א; מזוזה ה, ט - הוצא' פרנקל) אע"ג דלית ביה זוהמא". והביאו הכס"מ והאחרונים (ט"ז פד סק"ב; מג"א מה סק"ב, ובפמ"ג בא"א שם, ובמחצית השקל שם ובסימן פה סק"ב; אליה רבה שם סק"א; פתחי תשובה יור"ד ר סק"ג; תשובת חת"ס א"ח סימן יח, ונשנה ביור"ד סי' רז ועוד).

ט. עוד גם זאת אני מורה שרצוי לאחר השימוש בבית הכסא תמיד יכסו את האסלה בכיסוי המוכן לכך, ובכך יש צד נוסף להקל, שהרי הוי כמכוסה. ואף שכיסוי אינו מועיל בבית הכסא כנ"ל [אא"כ יכסה את כל האסלה, כמש"כ הפוסקים שם בסעיף ה לגבי ספסל נקוב], מ"מ כתב שם המחבר: "ועוד שהנקב תמיד מוכסה בדף", ע"ש.

מה שהקשה מדוע פטור ממזווה אם לית בה זוהמא והבלא ומותר בד"ת, נראה לתרץ לפי מש"כ בדעת מרן הגר"א זיע"א (בסעיף ג), דמזווה צוותה התורה ב'ביתך', וזה רק ב'דירה של כבוד'. אך בית המרחץ ומקווה אינם 'דירה של כבוד' ולא מיקרי 'ביתך'. אך לגבי אמירת ד"ת וק"ש ותפילה תלוי ב'והיה מחניך קדוש'. ובמקום שאין זוהמא מיקרי 'מחניך קדוש' אף שלא מיקרי 'ביתך'. [כמדומה שזה כוונת האליה רבה (שם, וראה חכמת שלמה שם)]. וזה שלא כדברי המג"א (סימן מה סק"ב, וע"ש במחצית השקל). ולדברי המג"א ק"ק שאם נפתח כלפי פנים, אפשר שישימו מזווה במשקוף מבחוץ, וכמש"כ הרמ"א ביור"ד רפו, ב.

וראיה לדבר, שהרי מפורש בגמרא ובשו"ע ש'בתי כסאי דפרסאי' מותר לקרות ק"ש ותפילה אפילו "בו", כלומר בתוכו. אך נראה פשוט שאף מ'בתי כסאי דפרסאי' פטורים ממזווה. מכאן מוכח שאין קשר בין פטור מזווה לבין איסור ק"ש ותפילה, כדברי מרן זיע"א כמש"כ למעלה.

בכל אופן, מדברי רבינו מנוח [וכן מדברי האחרונים שדנו בדבריו] מוכח שדין 'בית המרחץ' תלי בזוהמא. ומקום שהוא נקי וללא זוהמא אין לו דין בית המרחץ. אמנם, אין להסיק מכך לגבי בית כסא, דחמיר מבית המרחץ (ראה שבת י, סע"א ותחילת ע"ב, וברש"י ותוס' שם ריש ע"ב ד"ה שאני בית הכסא, וכ"ה להלכה בסימן פד, א, וע"ש בנו"כ).



בית הכסא שבחדרו של האסיר

טו. בשאלה כתב כתר שדמבור בבית כסא ללא מושב. וכיוון שהצואה מתגלגלת ונופלת למרחוק, דימה כתר שירותים אלו ל'בית כסאי דפרסאי', וכנ"ל בבתי כסא שלנו. על כן דן כתר בעיקר מצד הריח רע.

האמת דמצב זה אף עדיף מ'בתי כסאי דפרסאי'. זאת, משום שאף בבית כסא זה [כמו בבית כסא רגיל שלנו] יש מערכת מים ביוב. כשאדם מסיים לעשות את צרכיו, הוא מוריד את המים, והמים שוטפים את המקום, ומוציאם את כל הצואה דרך צינורות ביוב החוצה. על כן, אף שאפשר שלפעמים מתלכלך קצת מקום 'פיהם' [כלשון רש"י בברכות שם, והכוונה מקום החור שבו מטילים את הצואה], הרי גם ב'בתי כסאי דפרסאי' היה קורה כן לפעמים. אלא שכאמור למעלה (ראה גם הערה ה) הפרסים היו מקפידים לנקות. בבית כסא זה יש מערכת מים לשטוף ולנקות, ולכן עדיף מדפרסאי^(י).

(י. ראה בשו"ת זקן אהרן (וואלקין ח"א סי' א); חלקת יעקב (או"ח סי' ב או ב, וסימן ס); נצר מטעי (ח"א סימן ב); בנין ציון (סימן יא); מנחת יצחק (ח"ד סי' לו); יביע אומר (ח"ג סימן א) ועוד.

יא). כמובן שכל דברינו אמורים בתנאי שהאסיר שומר על ניקיון השירותים שבתא שלו. בעיקר שמדובר בתא שהוא בו לבד, והשירותים משמשים רק אותו [אני מניח שיש לו מברשת או מגב, או אמצעי אחר המאפשר ע"י הנהלת בית הסוהר, לנקות את התא ואת השירותים]. מובן מאליו שאם האסיר אינו מקפיד על ניקיון השירותים שלו וסביבתם, מדובר בבית כסא ישן, שיש בו צואה, ואסור בכל דבר שבקדושה [אף באין ריח רע] לפניו כמלוא עיניו ולאחוריו ומצדיו ארבע אמות. נאמר עוד שהדברים אמורים באסיר שבאמת רוצה במצוות תלית ותפילין ותפילה [אף שאפשר שרח"ל באורח חייו הרגיל אינו שומר תורה ומצוות]. אך אם מדובר באסיר המנסה 'לנצל' את צרכי הדת כדי להקשות על הנהלת בית הסוהר, או כדי להטיב את תנאיו הכלליים, אינו חושב שצריך להתאמץ לסייע בידו. לענ"ד ניקיון השירותים מהווה מעין 'מבחן' ראשוני לרצינות כוונותיו של האסיר. וד"ל [אינני יודע על איזה אסיר מדובר בשאלה, אך מרמזי דבריו של הרב השואל שליט"א נראה שמדובר באסיר שומר תורה ומצוות].

יתירה מזו, אף לפוסקים שהבאנו למעלה (בסעיף ח) המחמירים בבתי כסא שלנו משום שהצואה מונחת שם עד שמסיים בעשיית צרכיו, הרי בשירותים אלו, שאין בהם אסלה, הצואה יורדת ממש מיד לתוך מערכת הביוב, ממש כמו 'בתי כסאי דפרסאי'.

אולם, בבתי כסא שלנו יש ברך באסלה, הגורם שהאסלה מלאה תמיד במים, ועל כן הריח מהביוב אינו עולה לתוך החדר. אולם בבית הכסא של אסיר זה, שאין בו אסלה, עולה ריח מהביוב [אף שמקום הצואה הוא רחוק ועמוק, ב'רשות אחרת', ואין הצואה נראית למי שבחדר]. על כן יש לדון בשאלת הריח הרע.



פרק ב'

דין ריח רע שיש לו עיקר ושאינו לו עיקר

טז. איתא בגמ' (ברכות כה, א): "אתמר: ריח רע שיש לו עיקר, רב הונא אמר: מרחיק ארבע אמות וקורא קריאת שמע; ורב חסדא אמר: מרחיק ארבע אמות ממקום שפסק הריח, וקורא קריאת שמע. תניא כותיה דרב חסדא: לא יקרא אדם קריאת שמע, לא כנגד צואת אדם ולא כנגד צואת כלבים, ולא כנגד צואת חזירים, ולא כנגד צואת תרנגולים, ולא כנגד צואת אשפה שריחה רע; ואם היה מקום גבוה עשרה טפחים או נמוך עשרה טפחים - יושב בצדו וקורא קריאת שמע, ואם לאו - מרחיק מלא עיניו; וכן לתפלה. ריח רע שיש לו עיקר - מרחיק ארבע אמות ממקום הריח, וקורא קריאת שמע. אמר רבא, לית הלכתא כי הא מתניתא (בכל הני שמעתתא) אלא כי הא דתניא: לא יקרא אדם קריאת שמע לא כנגד צואת אדם ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן. בעו מיניה מרב ששת: ריח רע שאין לו עיקר מהו? אמר להו: אתו חזו הני ציפי דבי רב, דהני גנו והני גרסי. והני מילי - בדברי תורה, אבל בקריאת שמע - לא; ודברי תורה נמי לא אמרן אלא דחבריה, אבל ידידה - לא". ופרש"י: "שיש לו עיקר - שהצואה מונחת שם ומסרחת; ושאינו לו עיקר - הפחת רוח. מרחיק ארבע אמות - מן העיקר, ואף על פי שהריח בא אליו, וכגון שהיא לאחוריו, שאינו רואה אותה. ממקום שפסק הריח - שהריח כלה שם. לא כנגד צואת אדם כו' - ואף על פי שאין ריח. לית הלכתא כי הא מתניתא - דלעיל, דאסר צואת כלבים וחזירים בשאין בהם עורות. בזמן שיש בהן עורות - אצואת כלבים וחזירים קאי, שדרכן לתתן בעבוד העורות, אבל צואת אדם - אפילו בלא עורות, שהרי אין דרכן לתתן שם הלכך על כרחך בלא עורות קאמר. שאין לו עיקר - הפחת רוח. ציפי - מחצלות, של בית המדרש. דהני גנו והני גרסי - ואף על פי שדרך הישנים להפית. והני מילי לגירסא - משום דלא אפשר. אבל לקריאת שמע - יצא לחוץ ויקרא. אבל לדידה - הפיח הוא עצמו, ממתין עד שיכלה הריח".

רוב הראשונים פסקו כרב חסדא ד'תניא כותיה' [ומה ד'לית הלכתא כי הא מתניתא' כבר פרש"י שזה רק לגבי צואת כלבים וחזירים שאין בהם עורות], וכ"כ הטור (או"ח ריש סימן עט): "ריח רע שיש לו עיקר כגון צואת אדם מסרחת אם היא מלאחוריו צריך להרחיק ד"א ממקום שכלה הריח". וכ"פ בשו"ע.

יז. מפורשים דברי רב ששת שריח רע שאין לו עיקר [כגון שמישהו הפיח, וראה בהמשך] מותר בד"ת ואסור בתפילה. מכך שמותר בד"ת דייק הפמ"ג (במשב"ז בהקדמה לסימן עט אות ז) שריח רע שאין לו עיקר אינו אסור אלא מדרבנן, כיון שאם היה אסור מהתורה, מניין לנו לחלק בין ד"ת לתפילה [וראה גם בפתח הדביר, עט, אות ג שהוא על סעיף ט]. וכ"ה מפורש ברמב"ן (פ"ג דברכות): "התם, שאין לו עיקר ומרא מדבריהם היא, שהתורה לא אסרה אלא בשיש לו עיקר, כדכתיב 'ויצאת שמה חוץ' ורבנן הוא דגזרו..."

אמנם, משמע שריח רע שיש לו עיקר (ראה פר"ח סוף ס"ב ופמ"ג בהקדמה שם) אסור מהתורה מצד "וְהָיָה מִחֲנִיף קְדוֹשׁ". וכן משמע מלשון הרמב"ן הנ"ל [אף שאין הדבר מוכרח, שאפשר שמש"כ "שהתורה לא אסרה אלא בשיש לו עיקר, כדכתיב..."], כוונתו להרחיק מהעיקר עצמו, כמו שבאמת כתוב בפסוק. אבל פשט דבריו משמע שריח שיש לו עיקר הוי דאורייתא (ראה להלן סעיף ל).

יח. נחלקו הראשונים בהגדרת 'ריח רע שאין לו עיקר': הרשב"א (ברכות שם ד"ה 'ריח רע שיש לו עיקר') כתב: "ופי' ריח רע שיש לו עיקר צואה מגולה", משמע שצואה מכוסה הוי שאין לו עיקר [וכן גם צואה ברשות אחרת, ולדעת הרשב"א בתנאי שאינו רואה אותה].

אך הריטב"א (שם) ועוד ראשונים סוברים שצואה מכוסה שיש לה ריח מיקרי 'ריח רע שיש לו עיקר'. 'ריח רע שאין לו עיקר' נקרא כשמישהו הפיח.

יט. הפרישה (בסק"א) כתב שהב"י (שם סוף סעיף א ובסעיף ט) פסק כרשב"א, שצואה מכוסה הוי 'ריח שאין לו עיקר'. ולפי"ז, גם צואה בחדר אחר [ולרשב"א הנזכר למעלה בסעיף א בתנאי שאינו רואה אותה] הוי 'ריח שאין לו עיקר', וממילא אינו אסור אלא מדרבנן (פמ"ג במשב"ז הקדמה אות ז).

אמנם, באליה רבה (שם, אות י) כתב: "וכן משמע ברמב"ם גופיה שם ורש"י וטור ושאר פוסקים דריח רע שאין לו עיקר הוא דוקא הפחה היוצא מגוף. וכן נראה בש"ע מדלא כתב דין זה דצואה מכוסה מיקרי שאין לו עיקר ולא הזכיר בסוף סימן זה אלא הפחה". והביאו הפמ"ג (שם בא"א ס"ק יא): "ואפשר גם זה מקרי עיקר כמו שכתב אליה רבה באות יו"ד דלא כרשב"א במ"א [ס"ק ט], והעד בשו"ע סעיף ט' ריח רע שאין עיקר, הפחה דווקא". וכ"כ עוד שם (ס"ק טו): "וממה שכתב השו"ע [סעיף ט] ריח רע שאין עיקר, הפחה, משמע הא צואה מכוסה והפסקת רשות ריח רע שיש עיקר הוה, ועיין אליה רבה אות יו"ד". כוונת דבריהם היא שכל מי שמפרש 'ריח רע שאין לו עיקר' – הפחה, מוכח שהוא סובר שצואה מכוסה הוי 'ריח רע שיש לו עיקר'.

ודבריהם פלא, שהרי רב ששת הביא הפחה כדוגמא לריח רע שאין לו עיקר (מצוטט עם פרש"י בסעיף טז). אמנם, הגמ' הביאה הפחה כדרך להוכיח את הדין של ריח רע שאין לו עיקר, וס"ל לרשב"א שה"ה צואה מכוסה. הרמב"ם, כדרכו הביא את הדוגמא שבגמרא. אדרבה, מפורש כתב הרמב"ם (ק"ש ג, יב) "ושאין לו עיקר כגון מי שיצא ממנו רוח מלמטה"⁽²⁾ (וראה שם במהדורת פרנקל במקורות וצינונים). והמחבר, כדרכו, צעד בעקבות הרמב"ם, ומנין לנו לעשות מחלוקת בין הב"י [כמש"כ הפרישה] לשולחנו הטהור⁽³⁾.

(יב). ועי"ז בלבוש ס"ט: "אבל ריח רע שאין לו עיקר, כגון הפחה, אם הוא יוצא ממנו..."

(יג). מלשון הגמרא 'בעו מיניה מרב ששת ריח רע שאין לו עיקר מהו', ורב ששת הוכיח להם מהפחה, קצת נראה שהפחה היא רק אחת מהדוגמאות של ריח רע שאין לו עיקר. אחרת היה להם לשאול ישירות – 'הפחה מהו'. וכ"נ מלשון הרמב"ם, שבהלכה

ובעיקר נפלאתי על המחצית השקל (בס"ק ט) שכתב: "והיינו דהרשב"א מפרש ריח שאין לו עיקר לא ע"י הפחה, אלא אפילו בא מצואה אלא דהצואה מכוסה וכחאי גוונא, אסור לקרות, אבל בהפחה שרי לדידיה כיון דליכא כאן צואה. והוא הדין הכא, אף על גב דלא קיימא לן כהרשב"א ואסרינן בהפחה"^ט). משמעות דבריו היא שמי שמפרש ריח רע שאין לו עיקר – צואה מכוסה, ס"ל שריח הבא מהפחה אינו בכלל ר"ר שאין לו עיקר, ומותר אף בק"ש. אך זה בלתי אפשרי, שהרי ר"ל עצמו מביא הפחה כדוגמא של ר"ר שאין לו עיקר, ומפורש בגמ' שאסור בק"ש. פשוט שכוונת הרשב"א היא שהפחה היא דוגמא לר"ר שאין לו עיקר, וכך גם צואה מכוסה היא דוגמא נוספת לר"ר שאין לו עיקר, אלא שר"ל הוכיח שמותר בת"ת מ'הני ציפי דבי רב'. וכ"ה מפורש ברא"ה: "בעו מינה מרב ששת ריח רע שאין לו עקר, פי' כגון הפחה, א"נ כגון צואה מכוסה בעפר [=לגבי צואה מכוסה בכלי חרס, יש לרא"ה שיטה אחרת, ואכזהמ"ל – יב"מ] דכיון דנתערבה בעפר ונתכסית כולה בה בטלה, וריח רע היוצא ממנה נקרא ריח רע שאין לו עקר... פי', וה"ה בצואת הכלבים וחזירים ותרנגולים [=ר"ל כשלא נתן בהם עורות – הערת המהדיר הרב שמחה במברגר] וכל כיוצא בהן דאית להו ריח רע אסור לענין ק"ש דלא גרעו מהפחה דאין לה עקר בעולם".

מ"מ, כאמור לעיל דעת הריטב"א ועוד ראשונים, ריח שיוצא מצואה, אף שהיא בחדר אחר [או מכוסה] מיקרי ר"ר שיש לו עיקר' (ראה אליה רבה שם בביאור הלכה שם אות ז, ומש"כ בסעיף לו בדעת הפמ"ג).

ריח רע בהפסקה

כ. כתב הב"י (שם ס"ב ד"ה 'ומש"כ רבינו'): "וה"ר יונה כתב, רבני צרפת אומרים דכי היכי דהפסקה מועלת לצואה עצמה, הכי נמי מועילה לריח, אבל רבינו משה (ק"ש ג. ט) אומר דכיון שהריח מגיע אליו אין ההפסקה מועלת כלל". ובשולחנו הטהור (שם ס"ב) פסק: "ואם יש לה ריח, לא מהני הפסקה ולא שינוי רשות. ויש אומרים דכי היכי דהפסקה מועלת לצואה עצמה, ה"נ

יב כתב את דין ר"ר שיש לו עיקר ור"ר שאין לו עיקר והחילוק ביניהם. וזה פסיקת הלכה בגמ' בדין ר"ר שיש לו עיקר, ובבעיה בר"ר שאין לו עיקר. וביאר שבשניהם צריך להרחיק עד מקום שכלה הריח. אלא שביש לו עיקר חייב בכל מקרה להרחיק ד' אמות מהעיקר, אף אם כלה הריח אחרי ב' אמות, ורק בלא כלה הריח בד' אמות, מרחיק עד מקום שכלה הריח. אך באין לו עיקר דיו שמרחיק עד מקום שכלה הריח בלבד. ושם כתב 'כגון מי שיצא ממנו רוח מלמטה'. ובהל' יד כתב את דין הפחה בפנ"ע, והחילוק בין הפיח בעצמו להפחת חבירו. אך המחבר כלל לא כתב דין ר"ר שאין לו עיקר. בס"א כתב דין ר"ר שיש לו עיקר, ובס"ט דין הפחה. כנראה, משום שבס"א פסק כראב"ד שביש לו עיקר מרחיק ד"א ממקום שכלה הריח. א"כ החילוק בין יש לו עיקר לאין לו עיקר אינו בהרחקה מהעיקר, אלא בהרחקה מהריח עצמו, שביש לו עיקר צריך ד' אמות ממקום שכלה הריח, ובאין לו עיקר דיו שמרחיק למקום שכלה הריח. וחילוק זה אין ברמב"ם. ע"כ המחבר פשוט השמיט דין ר"ר שאין לו עיקר שבהל' יב, ואת דין הפחה שבהל' יד כתב בסעיף ט.

אמנם, לחליפין אפשר לבאר שהמחבר השמיט את דין ר"ר שאין לו עיקר [למרות שהיה יכול לבאר ההבדל בין אם מרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, או דיו להרחיק רק עד מקום שכלה הריח, כנ"ל], כיון שס"ל שר"ר שאין לו עיקר הוא הפחה בלבד, ולכן אין מקום לכתוב דין זה פעמיים. אמנם, לפירוש זה עולה שהוא חוזר בו בשולחנו הטהור מדבריו בב"י, ונראה שאין לבאר כן בלא ראייה מוכרחת. בעיקר שבהמשך הבאנו לשון בן דורו של הרשב"א, הרא"ה, הכותב מפורש שצואה מכוסה [בעפר], גם הפחה ועוד דוגמאות [צואת תרנגולין ללא עורות שמסריחה] כולן ריח רע שאין לו עיקר.

(יד). וראה גם הערה הבאה.

מועלת לריח רע שלה". ושם בסעיף ג סתם כדעת הרמב"ם (מ"ב שם ס"ק כא). וכן סתם כדעת הרמב"ם בסימן פג (סעיפים א, ד).

אמנם, לדעת הפמ"ג (במשב"ז בהקדמה אות ז, הוזכר למעלה תחילת סעיף יט) דינו כריח שאין לו עיקר, ואין איסורו אלא מדרבנן.

כא. כתב בפרישה (ס"ו): "אבל אם יש לה ריח לא מהניא הפסקה. כתב ר' יונה בפרק מי שמתו וזה לשונו רבני צרפת אומרים דכי היכי דהפסקה מועלת לצואה עצמה הכי נמי מועילה לריח (פירוש אפילו מגיע אליו דאם לא כן גם הרמב"ם מודה ודוק) אבל רבינו משה אומר דכיון שהריח מגיע אליו אין הפסקה מועילה כלל. ולפי דבריו צריך לזהר כשמתפלל בביתו ומריח ריח ממקום אחר שיפסיק וישהה עד שיעבור הריח עכ"ל. ונראה לדעת הרמב"ם מהניא מיהא הפסקה דאין צריך להרחיק ד' אמות רק במקום שכלה הריח הוא קורא וכמו שכתבתי ריש סימן זה בשם הרשב"א [=ולכאורה תימא דהרמב"ם (פ"ג הי"א [=ט"ס וצ"ל 'הי"ב' - יב"מ]) פסק גם בהוא עם הצואה בבית שא"צ להרחיק אלא עד מקום שכלה הריח לכד כמ"ש ב"י בריש סימן ע"ו. ואולי אין כוונת הפרישה לדעת הרמב"ם ממש אלא להרא"ש (ס"ו נא [=ט"ס וצ"ל 'סימן מ']) ורבינו יונה (יו ע"א ד"ה צואה) כוונתו בדפי הריף. אך גם זה ט"ס וצ"ל 'טז, ב ד"ה 'ואם היה שם מקום') שהביאו דעת רמב"ם - אליה רבה סק"י]. ודעת רבני צרפת הנ"ל היא לכאורה נפלאה דאין יקרא כשהריח מגיע אליו ממש הא אפילו בהפחה צריך להמתין עד שיכלה הריח [=כלומר, אין אפשר שר"ר שיש לו עיקר בהפסקת רשות, יהיה יותר קל מר"ר שאין לו עיקר כלל"ט] - יב"מ]. ואפשר דטעמייהו

טו). המג"א בס"ק ט כתב: "צ"ע אם העבירו צואה בבית ונשאר עדיין ריח רע בבית אם מותר לקרות. דלכאורה נראה דשרי להיש אומרים [=דעה שניה שבסעיף ב שהפסקה מועלת לר"ר - יב"מ], וקל וחומר הוא, מה כאן שעדיין הצואה מונחת במקומה מותר לקרות אע"פ שהריח בא לו, קל וחומר כשהצואה חלפה ועברה... מיהו י"ל דשאני הכא כיון שהצואה היתה בחדר זה, אסור לקרות עד שיכל הריח, וכמו שכתוב סעיף ט'. וגם הרשב"א מפרש ריח רע שאין לו עיקר היינו צואה מכוסה...". במחצית השקל ביאר: "מיהו י"ל דשאני הכא כו' וכמו שכתוב סעיף ט'. ר"ל, דקיימא לן ריח רע שאין לו עיקר, דהיינו שהפחית, אסור לקרות עד שיכלה הריח. וא"כ תיקשי למאן דאמר דהמחיצה מפסקת אפילו לענין ריח, וכי גרע מריח שאין לו עיקר. ועל כרחך צ"ל דוקא אם הצואה בחדר אחר אף שהריח בא לחדר זה מכל מקום המחיצה מפסקת, כיון דמעולם לא היתה הצואה שממנה בא הריח בחדר זה, [שדינן] גס הריח בחדר הצואה שבהדר אחר. מה שאין כן בריח שאין לו עיקר דהיינו הפחה, דהיינו האדם שממנו בא ההפחה היה תחלה כשיצא ממנו ההפחה גם הוא בחדר זה, גרע ואסור, אף על גב דעכשיו הוי כאלו הצואה חלפה, דהא עכשיו אחר ציאת ההפחה לא מקרי האדם צואה. גם הא מיירי גם שההפחה יצאה מחברו, וכתוב בסעיף ט' סתם, משמע אפילו אי חברו יצא מהחדר אלא שריח ההפחה נשארה, מכל מקום אסור לקרות, והוא הדין הכא כשהעבירו הצואה ונשאר הריח".

המג"א [כפי שביאר המחצית השקל] מתרץ את קושיית הפרישה על רבני צרפת. ר"ר שאין לו עיקר, כגון הפחה - ברגע ההפחה היה ה'עיקר', כלומר המפחית, בחדר זה. לעומת זאת צואה המונחת ברשות אחרת ומגיע ממנה ריח לרשות זו, ברשות זו לעולם לא היה העיקר.

דבריו מבוססים על ההנחה שבזמן ההפחה יש לריח עיקר - האדם המפחית [או אפשר שהצואה שבמעיי האדם, שבזמן ההפחה היא כאילו גלויה ופתוחה]. הנחה זו יש לה יסוד בראשונים. הרא"ה (שם) כתב: "ובד"ת נמי, פי' דאמרן דבריה דהפחה דשרי, לא אמרן אלא בדחבריה אבל בדידיה לא, פי' ומסתברא דהיינו לאסור לעצמו בעוד שמפחית, אבל לאחר הפחה מה לי ידידיה מה לי דחבריה, הא ליתא להפחה בעולם, אלא ודאי כללה שר". וכ"כ רבינו מנוח (פ"ג מק"ש הי"ד): "עד שתכלה הרוח, פי' שתפסק קול העטוש. וש ספרים שכתוב בהם 'עד שתכלה באשה', והוא חומרא. ובגמ' נמי מצינו בגירסאות, אית דגרסי הרוח, ואית דגר' הריח וכן עיקר". והביאו הכס"מ. וכ"כ בתשובות הרא"ש כלל ד סוף סי' א: "והמפחית בשעת למודו, אינו צריך להרחיק. כי מותר ללמוד אצל ריח רע שאין לו עיקר". [אמנם בהלכותיו, פ"ג סימן מז פסק 'עד שיכלה הריח', וכ"פ בטור ס"ס עט. ובב"י שם הביא את תשובת הרא"ש בלשון אחר, ראה בהערה עה להרב שמחה במברגר מהדיר הרא"ה, ובהנהות והערות לטור הוצא מכן ירושלים, הערה ו]. וכ"כ בפירוש אחד במאירי ועוד ראשונים. לדעתם, האיסור [לד"ת למפחית בעצמו] הוא רק בזמן ההפחה.

דכיון דאמרינן בברייתא היה גבוה י' טפחים או נמוך י' טפחים יושב בצידו וקורא קריאת שמע, ומשמע אפילו מגולה ונראית לעין כל, וכמו שפירש הרא"ש ורבינו. ואף על גב דבצוואה אמרה רחמנא 'וכסית' והרי היא נראית לעין כל, ואם כן לאו מחניך קדוש היא. אפילו הכי אמרינן כיון דרשות אחר ומקום מיוחד הוא, מחניך קדוש הוא ולא בעי כלל כיסוי. הוא הדין בריח שלה דמהניא הפסקה [=פירוש, הרי צוואה עצמה, שהיא העיקר, מהני רשות אחרת אפי' אם הוא רואה אותה ממש. וא"כ ה"ה ר"ר, שלה מהני רשות אחרת אף שמריח. אך תירוצו צ"ע, שהרי בקושייתו על רבני צרפת הוכיח מריח רע שאין לו עיקר, שריח רע בעצמו, אף בלי עיקר, אוסר בק"ש ותפילה. בע"כ צ"ל שאף כשיש רק ריח רע לא מיקרי 'מחניך קדוש'. א"כ, מה שמהני צוואה ברשות אחרת אף ברואה אותה, הוא מכיוון שהיא איננה ב'מחניך'. אבל הר"ר הרי מגיע למקום לרשות שהוא נמצא בה, א"כ מיקרי שהר"ר ב'מחניך', ומה מהני השינוי רשות של העיקר, כשהריח מגיע לתוך 'מחניך', וכי גרע מר"ר שאין לו עיקר? כנראה כוונתו היא שמכיוון שהוא כתב שאף לדעת החולקים על חכמי צרפת 'מהני הפסקה', שאינו צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, ודיו שירחק עד מקום שכלה הריח. כלומר, הפסקת הרשות מהעיקר משווי לה לר"ר כ'אין לו עיקר', ואיסורו של ר"ר שאין לו עיקר הוא רק מדרבנן, כדברי הרמב"ן והפמ"ג הנ"ל סעיף יז. על כן, כיוון שהפסקת רשות מהני לעיקר עצמו, לא גזרו רבנן על הריח, דהוי כחוכא ואיטלולא. אבל בהפחה כן גזרו - יב"מ]. ולהרמב"ם והרא"ש ורבינו כל שיש ריח רע לא מהני שום כיסוי והפסקה, ו'וכסית' דאמר קרא כשאין ריח ודוק. ועיין בשלחן ערוך ר' מרדכי יפה (ס"ב) הוסיף כאן על לשון השלחן ערוך [=שצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח - יב"מ] ואין הדין עמו אלא כמו שכתבתי [=שהפסקת רשות מהעיקר משווי ליה לריח כ'אין לו עיקר', ודיו שירחק עד מקום שכלה הריח - יב"מ] עיקר".

מבוארת דעתו, שלדעת חכמי צרפת מהני הפסקת רשות כדי שהאדם יהיה רשאי לקרוא ק"ש ולהתפלל אפילו במקום שיש ריח. וכן מפורשים דברי האליה רבה (בסכ"י). וכ"כ באליה זוטא שעל דברי הלבוש 'ויש להחמיר כסברא הראשונה [=שלא מהני הפסקה לר"ר - יב"מ] כתב: "ובשלחן ערוך סעיף ג' וסימן פ"א [=ט"ס וצ"ל 'וסימן פ"ג - יב"מ] סעיף א' משמע לי שפסק להלכה כסברא ראשונה, וכן פסקו אחרונים", ולא רק 'יש להחמיר'. מ"מ הוכחתו היא מכך שבשני מקומות אלו פסק השו"ע שצריך להרחיק עד מקום שכלה הריח. העולה מכך הוא שלחכמי צרפת כשיש הפסקת רשות מותר בק"ש ותפילה אף במקום שיש ריח^{טז}.

מוכח שס"ל שזמן ההפחה עצמו חמיר מהריח היוצא ממנו. וכך לדברי המג"א, זמן ההפחה הוי העיקר, והריח שאח"כ הוא כריח שאין לו עיקר.

בהמשך דבריו כתב במחצית השקל: "וגם הרשב"א כו'. נראה לענ"ד שטעות סופר, ונתהפך, והאי וגם הרשב"א כו' צ"ל קודם ומיהו י"ל דשאני כו', ומביא ראיה מרשב"א להתיר, והיינו דהרשב"א מפרש ריח שאין לו עיקר לא ע"י הפחה, אלא אפילו בא מצוואה אלא דהצוואה מכוסה וכהאי גוונא, אסור לקרות, אבל בהפחה שרי לדידה כיון דליכא כאן צוואה. והוא הדין הכא, אף על גב דלא קיימא לן כהרשב"א ואסרינן בהפחה, אפשר דהכא עדיף מהפחה". מש"כ שלרשב"א בהפחה שרי ליה לדידה, כבר תמתי למעלה סעיף יט. גם נ"ל שלא צריך להגיה במג"א, וכוונתו להוכיח מהרשב"א שצוואה מכוסה, דהוי כמו שהייתה צוואה בחדר והוציאו אותה, כי כיסוי 'כקבור', מ"מ הוי כהפחה ואסור בק"ש. וה"ה כאן שהלך מכאן.

טז). אף שהדברים פשוטים ומבוררים, ראה בהמשך.

כב. בתוס' ברכות (כה, א ד"ה 'ריח רע שאין לו עיקר') כתבו: "י"מ דבתי כסאות שלנו בעומק אם יש בהן מחיצה מפסקת הויא כמו ריח רע שאין לו עיקר, כמו בתי כסאות דפרסאי לקמן (כו,א)". כלומר, לדברי התוס' הפסקה לא מועילה להתיר ריח רע, אבל היא כן מועילה לכך דהוי כריח רע שאין לו עיקר, לכן האדם יהיה אסור בק"ש ובתפילה ומותר בדברי תורה. וזה כדעת הרמב"ם ולא כדעת חכמי הצרפתים".

כג. והנה בביאור הגר"א (בס"ב סק"י וס"ק י"א. הביאורים בתוך דברי הגר"א הם מדמשק אליעזר אא"כ צוין אחרת) כתב: "ואם יש כו'. ממה שכתוב שם [=בברייתא דתניא כותיה דר"ח] ריח רע שיש לו עיקר כו', וברישא דברייתא חשיב צואה ודכוותיה שמרחיק ממנו, ולכאורה היינו רישא [=כלומר, מאי קאמר לשון ר"ר שיש לו עיקר כו', דמשמע דהוא דבר חדש, הלא הרישא דברייתא מיירי בצואה, והול"ל 'ואם יש לו ריח מרחיק ד"א ממקום הריח']. ועוד, דשם קאמר כמלא עיניו, וכאן רק ד' אמות [=דאיך קאמר סתם מרחיק ד"א ממקום הריח, הלא עכ"פ צריך להרחיק מחמת הצואה כמלא עיניו]. ועוד, מאי ריח רע כו' מרחיק ממנו כו', משמע מן הריח, ולא קאמר מן הדבר בעצמו עד שיכלה הריח [=והכי הול"ל 'מרחיק מן העיקר עד ד"א ממקום שכלה הריח']. אלא על כרחך דמיירי בכאי גוונא שממנו עצמו אין צריך להתרחק, כגון שהוא בבית אחר או שהוא מכוסה, וכמו שכתב הרשב"א [=לא אבין מש"כ וכמש"כ הרשב"א, הלא הרשב"א כתב דמכוסה מיקרי ר"ר שאין לו עיקר - ביאור הלכה בהקדמה לסימן עט באות ז"]. ואין צריך להרחיק אלא מפני הריח. וכן סתם בסעיף ג', ובסימן פ"ג סעיף א' וסעיף ד'. ויש אומרים כו'. תוספות שם ד"ה ריח כו', ועיין לקמן סימן פ"ג סעיף ד', דלא כתוספות".

מבוארת דעת הגר"א להוכיח מלשון הברייתא כדעת הראשונים, שריח צואה מכוסה או כשהיא ברשות אחרת מיקרי ר"ר שיש לו עיקר, ובה ס"ל לרב חסדא שמרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח. ולפי"ז מש"כ המחבר 'לא מהני הפסקה', הכוונה היא שצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, כמש"כ הלבוש (הנ"ל בדברי הפרישה סעיף כא), ודלא כפרישה. והדעה השנייה במחבר ס"ל שאמנם אסור לקרוא ק"ש במקום שיש ריח, אך דיו שמרחיק עד מקום שכלה הריח, ולא צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח. אך הדברים צ"ע, שהרי דעת רבני צרפת מבוארת שהפסקה מועילה לכך שהאדם יהיה רשאי להתפלל אפילו במקום שיש ריח, כמבואר למעלה סעיף כא. עוד גם זאת, שהתוס' ודאי לא ס"ל כרבני צרפת, שהרי הם כתבו שהפסקה משווי ליה לר"ר כריח שאין לו עיקר, ואסור בק"ש ותפילה במקום שיש ריח, כמבואר בסעיף כב, ודלא כרבני צרפת.

(יז). כתב המהרש"א: "בד"ה ריח רע כו' כמו בתי כסאות דפרסאי לקמן עכ"ל ולפי זה בבתי כסאות דפרסאי הוי ריח רע שאין לו עיקר ולא שרי נמי אלא לד"ת אבל לק"ש כלל לא אבל מדברי הרא"ש אין נראה כן ודו"ק". המהרש"א הבין מדברי התוס' שבבתי כסאות דפרסאי אסור בק"ש אף כשאין בהם ריח, וזה דלא כרא"ש [סימן נו]. דבריו תימה, הייתכן ששיטה הלכתית זו של התוס' לא הוזכרה כלל בדברי הפוסקים? אמנם, כוונת התוס' מבוארת, שבתי כסאות שבעומק [אם הם מכוסים וראה הערה ז] הוי כמו בתי כסאות דפרסאי, שמצד הצואה אין בה אסור כלל, ומותרים אף בק"ש. לכן אם יש בהם ריח, הוי ריח מצואה ברשות אחרת, שדינו כריח שאין לו עיקר, ועל כן מותר בד"ת ואסור רק בק"ש. כך גם כתב הרא"ש "אמר רבא הני בתי כסאות דפרסאי, אע"ג דאית בהו צואה כסתומות דמי, כשאין בהם ריח רע".

(יח). 'אובל אובל' אפשר לפסוק ולקרוא בגר"א: "כגון שהוא בבית אחר [=אפילו רואה את הצואה, כדעת הרא"ש למעלה סעיף א]. או שהוא מכוסה [=ואינו רואה אותה] וכמו שכתב הרשב"א [=שברואה אפי' ברשות אחרת אסור מצד גוף הצואה, ראה למעלה סעיף א]. בכך תתורץ תמיהת הביאור הלכה. וראה בהמשך בביאור דברי הגר"א.

כד. בע"כ צ"ל בדעת הגר"א שהוא פירש ששתי הדעות שהביא המחבר בסוף ס"ב (צוטט למעלה סעיף כ) הן המחלוקת רשב"א וריטב"א אי ריח מצואה מכוסה מיקרי 'יש לו עיקר' או 'אין לו עיקר'. הדעה הראשונה אומרת 'ואם יש לה ריח לא מהני הפסקה ולא שינוי רשות', כלומר – עדיין מיקרי ריח שיש לו עיקר, וצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, וכדעת הריטב"א. והדעה השנייה 'ויש אומרים דכי היכי דהפסקה מועלת לצואה עצמה ה"נ מועלת לריח רע שלה' היא דעת הרשב"א, שאם הצואה מכוסה או ברשות אחרת מיקרי ר"ר שאין לו עיקר, וע"כ אין צריך להרחיק אלא עד מקום שכלה הריח בלבד [ואיסורו רק מדרבנן כנ"ל]. על כן, כתב שדעה השנייה היא דעת התוס'. זאת, בניגוד לכל האחרונים שהזכרנו למעלה [סעיפים כ-כא] ובאר הגולה ועוד, שב' דעות אלו הן המחלוקת בין 'רבני צרפת' לבין הרמב"ם. הדעה הראשונה היא דעת הרמב"ם, שאף שהצואה ברשות אחרת [או מכוסה] צריך להרחיק לפחות עד מקום שכלה הריח, ואסור בק"ש ותפילה במקום שיש ריח. והדעה השנייה היא דעת רבני צרפת, שאם הצואה ברשות אחרת [או מכוסה] מותר בק"ש ובתפילה אפילו במקום שיש ריח. כן גם נראה מכך שהב"י ביאר את דעת הטור שלא מהני הפסקה לריח, שהוא כדברי הרמב"ם והביא את דעת רבני צרפת שמהני הפסקה. וסביר שב' דעות אלו הן מה שהביא כאן בס"ב לגבי צואה מכוסה. בב"י בסוף סעיף א וסעיף ט הביא רק את דעת הרשב"א, שר"ר שיש לו עיקר הוא 'צואה מגולה', וכלל לא הזכיר את דעת הריטב"א, ראה מש"כ על זה למעלה (סעיף יט). ולפלא בעיני שלא ראיתי מי שהעיר על ביאור הגר"א בביאור דברי השו"ע.

כה. כאמור למעלה (סעיף כב), דעת התוס' היא כשיטת הרמב"ם, שאמנם צואה מכוסה או ברשות אחרת מיקרי 'ר"ר שאין לו עיקר', אך מ"מ כל עוד שיש ריח אסור בק"ש ותפילה. ולפשט דברי השו"ע [שלא כגר"א] זו הדעה הראשונה בשו"ע והיא"א הוא דעת רבני צרפת, כמש"כ בבאר הגולה. ולשיטה זו אמנם מוכח מהשו"ע בס"ג ובסימן פג סעיפים א, ד שהכריע כדעה הראשונה. שהרי הוא אסר לקרוא ק"ש [וק"ו תפילה] כל עוד שיש ריח, למרות שהצואה ברשות אחרת.

אמנם לשיטת הגר"א, שהמחבר מיירי במחלוקת אי צואה מכוסה הוי ר"ר שיש לו עיקר או אין לו עיקר, הקשה בדמשק אליעזר: "וכ"כ רבינו בסמוך ס"ק י"א 'וע' לקמן סי' פ"ג ס"א וס"ד, דלא כהתוס' שהוא הי"א דכאן'. תמוה לענ"ד דברי רבינו אלה, דהלא בס"ג וכן בסי' פ"ג ס"א וס"ד בק"ש איירי, כמ"ש 'קורא וכו' '. והלא בק"ש לכ"ע אף ריח שאין לו עיקר אסור, כמ"ש בס"ט, ובדאי לא עדיף הריח מיש [=אולי צ"ל 'שיש' – יב"מ] לו עיקר בהפסקה, מריח שאין לו עיקר כלל [=זו קושיית הפרישה על רבני צרפת, ראה למעלה סעיף כא ובהערה טו – יב"מ]. והתוס' שם דכ' בד"ה 'ר"ר שאין לו עיקר' – י"מ דבתי כסאות שלנו אם יש מחיצה מפסיק[ת] הוי כמו ריח רע שאין לו עיקר' היינו לד"ת דשרי. אבל לא לקריאת שמע. וכן כתב כאן בס"ב שכתב המחבר 'ואם יש לו ריח לא מהני הפסקה, וי"א דכי היכי דהפסקה מועלת לצואה ה"נ לריח רע שלה' דייק בלשונו הזהב ולא כתב דמותר לקרות, רק כתב דמועלת, והיינו לענין שא"צ להרחיק ד"א ממקום שכלה הריח כמו כל ר"ר שיש לו עיקר, אלא דדי מיד שכלה הריח, כמו ר"ר שאין לו עיקר. אבל בס"ג וסי' פ"ד דכ' 'מותר לקרות אם אין מגיע הריח', זה לכ"ע אף להתוס', דלא עדיף מר"ר שאין לו עיקר כלל. ומ"ש כה, א 'ר"ר שיש לו עיקר, ר"ה אמר מרחיק

ד"א ויקרא ק"ש, אין כוונתו אף דאיכא שם הריח, דהלא לק"ש אף בר"ר שאין לו עיקר אסור. רק דנ"מ דא"צ להרחיק ד"א ממקום שכלה הריח. וע"ז פליג ר"ח 'מרחיקין ד"א ממקום שפסק הריח'. ועוד נ"מ אם הקורא אין לו ריח החוטם, וכמ"ש במ"א ס"ק ט. ואדרבה מס"ג וסי' פ"ג ס"א מוכח כדעת התוס', מדכתבו סתם '(ש)אם' אין (נ)א[מ]גיע לו הריח', ולא כתבו 'ד"א ממקום שכלה הריח'. הלא זה הוא דעת התוס' דהפסקה מועלת שלא לחשוב ריח שיש לו עיקר, ואפ"ה צריך להרחיק עד שיכלה הריח, משום דבק"ש גם בריח שאין לו עיקר אסור לקרות ק"ש, ולא עדיף מחיצה המפסקת מריח שיש לו עיקר, מריח שאין לו עיקר כלל, דעכ"פ במקום הריח אסור. וצ"ע על רבינו בזה". מדבריו [שכתב 'ובודאי לא עדיף הריח (מ)יש לו עיקר בהפסקה, מריח שאין לו עיקר כלל'] נראה שס"ל שכלל אין דעת רבינו צרפת שבר"ר שיש לו עיקר בהפסקה מותר בק"ש אף במקום שלא פסק הריח. באתר דזקוקין דנורא ובעורין דאשא - מאן מעייל בר נפחא לתמן, וה"י יאיר עיני בדברי קודשו של הגר"א זצ"ל.



איסור ריח רע אם הוא מהתורה או מדרבנן

כו. אשיחה וירוח ל'. רב הונא ורב חסדא נחלקו בר"ר שיש לו עיקר [צוטט לעיל סעיף טז עם פרש"י]. רוב הראשונים פירשו שלדעת ר"ה מרחיק עד מקום שכלה הריח, ולדעת רב חסדא מרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח. רוב הראשונים פסקו כרב חסדא, דתניא שם ברייתא כוותיה (ראה ב"י ושאר מפרשי הטור והשו"ע שם ס"ב). אמנם, הרמב"ם (ק"ש ג, יב, וע"ש בהשגת הראב"ד) פסק: "ריח רע שיש לו עיקר מרחיק ארבע אמות וקורא, אם פסק הריח. ואם לא פסק מרחיק עד מקום שפוסק". וכתבו מפרשי הרמב"ם (רבינו מנוח, הרמ"ך, כס"מ וכ"כ בב"י עט, א; לח"מ ועוד) שהרמב"ם פסק כרב הונא, כיוון דרבא אמר שם 'לית הלכתא כי הא מתניתא', וס"ל לרמב"ם דלית הלכתא כוותיה גם בנושא ריח רע. וכיוון דאין ברייתא דתניא כוותיה דרב חסדא, פסקינן כרב הונא דאין הלכה כתלמיד במקום רב.

כז. אמנם, רש"י פירש את דברי רב הונא "מרחיק ד' אמות. מן העיקר, ואע"פ שהריח בא אליו". כלומר שס"ל לרב הונא שאין כלל איסור לקרות ק"ש במקום שיש ריח רע אפילו יש לו עיקר [וע' בדק"ס מש"כ בהערה ג]. לפי"ז, נחלקו האמוראים אי בכלל יש איסור בריח רע, שלדעת רב הונא אין כלל איסור [ופשוט שק"ו שלדעת רב הונא בריח רע שאין לו עיקר מותר לקרות]. אך רב חסדא ס"ל שיש איסור אף בריח רע בלבד. כשיש לו עיקר אסור אף בד"ת, ובאין לו עיקר מותר בד"ת אך לא בק"ש.

בדעת רב חסדא ביאר רש"י: "ממקום שפסק הריח - שהריח כלה שם". 'ממקום', משם מרחיק. כלומר שלרב חסדא צריך להרחיק ד' אמות ממקום 'שהריח כלה שם'. לפי"ז, המחלוקת בין רב הונא לרב חסדא קיצונית, שלרב הונא מותר לקרוא אפילו במקום שיש ריח, ולרב חסדא צריך להרחיק ד' אמות 'ממקום שהריח כלה שם'. אך קצת צ"ע מה הוסיף רש"י בפירושו, האם לא ברור ש'פסק הריח' הוא 'שהריח כלה שם' [ברש"י שבריי"ף ליכא דיבור זה כלל]. 'אובל אולי' כוונת רש"י לפרש, שרב חסדא ס"ל שמרחיק ד' אמות מהעיקר, עד מקום 'שהריח כלה שם'. [וראה בהמשך סעיפים כח-כט].

ומסתבר שלפירש"י אף לרב חסדא אין האיסור אלא מדרבנן, שרחוק לומר שלדעת רב הונא שרי לגמרי ולדעת רב חסדא אסור מהתורה. גם דלפי"ז היה לתלמוד לבאר במה נחלקו בפירוש הפסוק.

אף שלדעת רש"י כנראה שהלכה כרב חסדא [שפירש: "לית הלכתא כי הא מתניתא - דלעיל, דאסר צואת כלבים וחזירים בשאין בהם עורות", ומזה דייקו הראשונים שבמה שתניא כוותיה דרב חסא הלכתא כמו האי מתניתא] מ"מ הדבר פלא ששיטת רש"י בדעת רב הונא כמעט לא קיבלה ביטוי בספרי הראשונים והאחרונים. הברכי יוסף תמה על פרש"י. אך בפתח הדביר^ט הביא ראיה לדברי רש"י מירושלמי עירובין (פ"ד ה"א, בד"ו כא, ד): "ד' אמות שאמרו [=שנותנין למי שהוציאוהו עכו" מהתחום בשבת - יב"מ] מלא קומתו ופשוט ידיים. ר' יהודה אומר הוא ושלשה אמות כדי שיהא נוטל חבית מראשותיו ונותן אל מרגלותיו. כשהוא נפנה נפנה מן הצד וכשהוא מתפלל מתפלל לוכסן". וכתב בשיירי קרבן: "מתפלל לוכסן. מהכא שמעינן דאין צריך להרחיק מצואה ד' אמות ואלכסון, אלא ד' אמות, ואפי' באלכסון סגי ד' אמות... וע"ק בשיש לו ריח רע מאי איכא למימר...". וכתב עליו בשלום ירושלים: "מתפלל לוכסן. משמע אף שיש ריח רע כמ"ש הק"ע. ומזה ראי' לפרש"י דפי' במס' ברכות דף כה ע"א בהא דאמר ר"ה 'ריח ע שיש לו עיקר מרחיק ד"א, פרש"י 'מרחיק ד"א מן העיקר אע"פ שהריח בא אליו'. ועי' ברכי יוסף א"ח סי' ע"ט שתמה על רש"י. ומכאן סייעתא גדולה לרש"י". וכן בנחלת צבי (ס"ק א) הבין בפשיטות כדעת רש"י וכתב: "רק הרמב"ם כתב בפ"ג מהל' ק"ש 'ריח שיש לו עיקר מרחיק ד' אמות וקורא אם פסק הריח, ואם לא פסק הריח מרחיק עד מקום שפסק הריח' והשיג עליו הראב"ד דהא תניא כוותיה דרב חסדא. ועיין מ"ש ב"י ליישב דברי הרמב"ם [=שהרמב"ם פסק כרב הונא - יב"מ]. ודבריו תמוהים לי, הלא לרב הונא מרחיק ד' אמות אף שלא פסק הריח וכמו שפירש"י. ואף שיש ליישב מ"מ עיקר נראה כמ"ש מגדול עוז שהרמב"ם היה גורס בדבר חסדא עד מקום שיכלה הריח". אך ברוב ספרות המפרשים והפוסקים לא מצאתי התייחסות לשיטת רש"י.

כת. וכדעת רש"י פירש רב האי גאון (אוצה"ג ברכות, פירושים, סימן קה) וז"ל: "אבל ריח רע שיש לו עיקר, כגון צאת [=כ"ה במקור] אדם או כיוצא בה, שמכוסה וריחה נודף, דרב חונא [=כ"ה במקור, וע"ש בהערה א מהגר"מ לוין] סבירא ליה ירחיק מן העיקר ארבע אמות, ואף על פי שהריח מגיע אליו קורא. ורב חסדא סבירא ליה ירחיק ממקום שנפסק הריח ארבע אמות. איכא רבואתא דפסיקי להון כרב חונא ואמרי דבריתא דאיסתייע מינה רב חסדא אמר ראבא לית הלכתא כואתיה. והני רבנן לעינן ריח רע שאין לו עיקר דבעו מיניה מרב ששת האכין גארסין 'אמ' להו תו חזו מהני ציפי דבי רב דהני קא גארסי והני גאנו, אלמא לא חשינין' [=ולא גרסו את ההמשך, שזה רק לדברי תורה, ראה בהמשך פירושו - יב"מ]. ואיכא מן רבואתא מאן דאמר כי אמ' ראבא לית הילכתא כהא בריתא, לענין צאת חזירים וצאת תרנגולין בלבד קאמ', ולתרגומה לצאת כלבים שנתן לתוך עורות. אבל לענין ריח רע שיש לו עיקר לא קאמרי. ולענין ריח רע שאין לו עיקר דפשט רב ששת מציפי דבי רב דהני גנו והני קא גארסי, אמרין בשמעתא

(ט). בהשמטות. בהוצאה החדשה הוכנס למקומו בסי' עט סעיף א. תודתי לרב דביר אוזלאי שליט"א שהפנה את תשומת ליבי למקור זה.

בהדיא 'והני מילי לדברי תורה, אבל לקרית שמע לא, ולדברי תורה נמי [לא אמרן אלא בדחבריה, אבל בדידיה לא. וכיון דקא גרסי בהדיא הכי קא מסתייעי, ואע"ג דאיכא דלא מסיימי בהא שמעתא האי מימרא]". [=ההשלמה ע"פ האשכול, הוצאת אלבק עמ' 20 בשם רב האי גאון – הערת הרב ב"מ לוין שם. ע"ש, שבאשכול צוטט מהתיבות 'איכא רבואתא דפסיקי להון כרב חונא', אבל החלק הראשון, בו הוא מבאר את דעת רב הונא ליתא באשכול]. עולה מדבריו שמי שפסק כרב הונא, שבריה שיש לו עיקר מרחיק ד' אמות מן העיקר, ויכול לקרוא למרות שיש שם ריח, גורס ברב ששת שריח שאין לו עיקר יכול לקרוא בלי שום הרחקה, אפילו במקום שיש ריח. ומי שפוסק כרב חסדא שר"ר שיש לו עיקר מרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, גורס ברב ששת שבאין לו עיקר מותר רק בד"ת ולא בק"ש ותפילה.

רב האי גם פירש 'ריח שיש לו עיקר' – 'כגון צאת אדם או כיוצא בה שמכוסה וריחה נודף'. וטעמו, כי אם היא לא מכוסה, ממילא הוא מרחיק מן העיקר ד' אמות מצד הצואה! ופה הוא מרחיק רק מצד הריח. ומ"מ לרב הונא מרחיק רק מהעיקר שהריח יוצא ממנו ד' אמות, ולא צריך עד מקום שיכלה הריח! לשיטתו, המחלוקת בין רב הונא לרב חסדא קיצונית, לרב הונא מותר בק"ש אף במקום שיש ריח. אך לרב חסדא צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח. [וראה בסעיף הקודם מש"כ בדעת רש"י].

אמנם, הסברו ברב הונא טעון ביאור. הוא ביאר שהעיקר מכוסה, א"כ מצד העיקר אין כלל צורך להרחיק כלל, ולרב הונא מותר בק"ש אף במקום שיש ריח. א"כ מדוע מרחיק ד' אמות מן העיקר המכוסה? מה מועילים ד' אמות אלו, כיוון שמ"מ יש ריח? בע"כ צריך לבאר שבתבת 'מכוסה' אין כוונתו שהצואה מכוסה. אלא כוונתו שהצואה 'מכוסה מעיניו', כלומר שלא רואה את הצואה, כגון שהיא לאחוריו⁽²⁾. לפיכך, אין צורך להרחיק 'כמלוא עיניו', אלא דיו שמרחיק ד' אמות מהעיקר, כמו תמיד בצואה מאחוריו. ואף שמגיע אליו ריח, ביאר כפרש"י, שלרב הונא אין כלל איסור לקרוא ק"ש במקום שיש ריח רע.

כט. לפי"ז, אפ"ל בדעת הרמב"ם שגרס ופירש כפרש"י. ובדברי רב חסדא גרס 'עד מקום שיכלה הריח'. וכן מסתבר, דאי לרב הונא שרי לקרות אף במקום שיש ריח, לרב חסדא אסור עד שיכלה הריח, ואין לנו להגדיל את המחלוקת, שלרב חסדא בעי עוד ד' אמות ממקום שכלה הריח. וגם למש"כ [בסעיף כז] שלסברה זו האיסור בריח, אפי' יש לו עיקר, הוא רק מדרבנן, סביר שדיינו שאסרו במקום הריח, ולא נראה שהצריכו להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, כמבואר בפוסקים [אולי היה לו גם מקור כזה בדעת רב האי גאון]. ופסק כרב חסדא דתניא כוותיה, וכפי שפסק רב האי גאון. וכנראה שזו כוונת המגדל עוז, שהרי אם גורס בשיטת רב חסדא 'עד מקום שיכלה הריח', בע"כ רב הונא מתיר אפילו לפני שכלה הריח. [אמנם פשט דבריו הוא שהפך דברי ר"ה ודברי ר"ח, וכנראה גרס גם בברייתא 'עד מקום שיכלה הריח', ראה מרכבת המשנה (אלפנדר)]. ופירוש זה נראה יותר מרווח ברמב"ם ממש"כ שפסק כרב הונא.

ל. אם כנים דברינו, הרי לדעת רש"י והרמב"ם איסור ריח רע, אפילו שיש לו עיקר, אינו אלא מדרבנן. א"כ מצאנו שיטה חשובה בראשונים, שלדברינו כוללת אף את שיטת הרמב"ם, שכל

(כ). ראה סעיף לב שהוכחנו כן גם בדברי רבינו מנחם.

עניין ריח אינו אלא דרבנן. אמנם רוב הראשונים כתבו, וכן פסק השו"ע (רעט, א) שצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הרוח. [אמנם, ביש לו הפסקה או שינוי רשות נחלקו האחרונים אי צריך הרחקה ד' אמות ממקום שכלה הריח או לא, ראה מ"ב רעט ס"ק יז וביאור הלכה שם ד"ה 'ולא שינוי רשות']. אך נ"ל שאין להוכיח מכך שס"ל שאיסור ר"ר שיש לו עיקר מהתורה, שהרי אפשר שהוא מדרבנן, ומ"מ כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון. א"כ אף שהפר"ח ופמ"ג הכריעו שר"ר שיש לו עיקר הוי דאורייתא (לעיל סעיף יז), מ"מ מידי ספק לא יצא.

ראה גם בספר ליקוטים (הודפס ברמב"ם הוצ' פרנקל, תפילה ג, יב) בשם ספר קובץ לרב נחום טריביטש שכל הרחקה מריח אינו אלא מדרבנן.

דעת רבינו מנוח בריח מצואה מכוסה אם נקרא יש לו עיקר

לא. רבינו מנוח (ק"ש ג, יב) כתב: "ריח רע שיש לו עקר וכו' אם פסק הריח וכו'. דלעולם מרחיק ארבע אמות אפילו כלה הריח לסוף, משום מחניך קדוש. ואם לא פסק הריח וכו'. דכיון דאזיל ריחא יתר על ד' אמות במקום שכלה הריח בו מותר לקרות. ומפר' בירושלמי ריח רע שיש לו עיקר, כגון נבלה או צואה או מי משרה. ומיירי שהוא מכוסה או שהוא לאחריו או לצדדיו דלא חזי לה, אבל אם הייתה לפניו הא אמרינן לעיל (ה"ח) דצריך הרחקה כמלא עיניו...". וברור שמש"כ 'ומיירי שהוא מכוסה...' [השורה שסימנתי בקו תחתיה] מוסב על הירושלמי שביאר מהו 'ריח רע שיש לו עיקר', וביאר שהסיבה שדי בהרחקת ד' אמות מהעיקר, כיוון שהצואה מאחריו או לצדדיו, כיוון שלפניו צריך הרחקה כמלוא עיניו. ולא מיירי כלל לגבי ריח.

כך גם מוכח מהכס"מ שכתב: "והרב בעל מ"ע ז"ל כתב דרבניו פוסק כסייעתא דברייתא אלא שגורס בדבר חסדא עד מקום שיכלה הריח. ופי' הריח רע שיש לו עיקר היינו שהצואה מונחת שם ומסרחת וסובר רבינו דדוקא לשיש לו עיקר הוא שאמר מרחיק ארבע אמות אבל לשאין לו עיקר מרחיק עד מקום שיכלה הריח. וכתב ה"ר מנוח מיירי במכוסה שהיא לאחריו או לצדדין שאם היא לפניו לא סגי בהרחקת ד' אמות עד שירחיק כמלא עיניו". והנה מש"כ "ופי' הריח רע שיש לו עיקר..." הוא דבר בפנ"ע, ולא פירוש לדברי המגדול עוז. שהרי כתב "וסובר רבינו... מרחיק ארבע אמות", והרי ביאר שלרמב"ם אין צריך להרחיק רק עד מקום שכלה הריח, ולא ד' אמות ממקום שכלה [שפסק כרב הונא, או למגדל עוז שגרס כן ברב חסדא]. מוכח שהוא עניין בפנ"ע, וכוונת דבריו שכאשר מכוסה מרחיק עד מקום שכלה הריח, אפי' הוא פחות מד' אמות. אבל בגלוי חייב להרחיק ד' אמות מצד הצואה, אף אם כלה הריח קודם. ע' במרכבת המשנה ובבן ידיד. וע"ז הביא הכס"מ את דברי רבינו מנוח שמיירי שהצואה לאחריו או לצדדיו, כי אחרת צריך להרחיק מהעיקר כמלוא עיניו.

לב. אך דברי רבינו מנוח פלא, שהרי במכוסה אין צריך בהרחקה כלל (כשאין ריח), כמפורש ברמב"ם (הל' ט): "וכן אם כפה כלי על הצואה או על מימי רגלים אף על פי שהן עמו בבית הרי אלו כקבורין ומותר לקרות כנגדן". וכבר הקשה כן בתהילה לדוד (אורטינברג. סימן עט, ס"ק ד). ומעוצמת הקושיה בע"כ צריך לבאר את כוונת רבינו מנוח "ומיירי שהוא מכוסה", פי' – מכוסה

מענינו. ואיך מיירי שהיא מכוסה – "או שהיא מאחרי או לצדדיו דלא חזי לה". ופירוש זה מוכרח, שהרי בהמשך כתב "אבל אם הייתה לפניו", ולכאורה במכוסה מיירי גם בהייתה לפניו. [נ"ל שאין צורך להגיה "ומיירי שהוא מכוסה פגון שהוא לאחרי או לצדדיו", אלא ש'או' שהיא מאחרי או לצדדיו' הוא פירוש של 'מכוסה', והכוונה מכוסה מענינו]. א"כ כוונתו בתיבת 'מכוסה' היא – מכוסה מענינו שאינו רואה את זה, ולכן לא צריך להרחיק כמלוא עיניו. [ראה סוף סעיף כח שביארנו כך גם לשון 'מכוסה' שברב האי גאון]. לפי"ז, דברי הכס"מ תואמים את פסיקתו בב"י כרשב"א, שצואה מכוסה הוי ריח רע שאין לא עיקר כמבואר למעלה סעיף יט. וְעִשִּׂיתָם לְעֵץ אֶחָד וְהָיוּ אֶחָד בְּיָדֶיךָ.^(כא)

האליה רבה (שם ס"ק ט), ובעקבותיו הפמ"ג, הסיקו שס"ל לרבינו מנוח שמכוסה הוי ריח שיש לו עיקר. אמנם, לביאור שכתבנו בדבריו, כלל לא מיירי ב'צואה מכוסה', אלא ב'מכוסה מענינו', ואין ראייה כלל לשיטתו בשאלה זו.

דעת הרמב"ם בריח מצואה מכוסה

לג. כאמור, נראים הדברים בדעת הרמב"ם, שס"ל כדעת רש"י [ורב האי גאון] שלרב הונא מותר בק"ש ובתפילה אפי' במקום שיש ריח שיש לו עיקר. רב חסדא, שהלכה כמותו, אוסר לקרוא במקום שיש ריח, וסובר שיש להרחיק עד מקום שכלה הריח. לשיטה זו נראה שאף לדעת רב חסדא כל איסור ריח אינו אלא מדרבנן כנ"ל. בנוסף ביארנו דברי רבינו מנוח והכס"מ, שאין מדבריהם שום הוכחה שצואה מכוסה הוי ר"ר שיש לו עיקר.

הרמב"ם פסק (שם, הל' ח-יא): "כמה ירחיק אדם מצואה וממי רגלים ואחר כך יקרא ארבע אמות, במה דברים אמורים בזמן שהם מלאחוריו או מצדיו אבל אם היו כנגד פניו מרחיק מהן עד שלא יראה אותן ואחר כך יקרא. במה דברים אמורים כשהיה עמהן בבית במקום שוה אבל אם היה שם מקום גבוה מהן עשרה טפחים או נמוך מהם עשרה טפחים יושב בצד המקום וקורא שהרי נפסק ביניהם, והוא שלא יגיע לו ריח רע, וכן אם כפה כלי על הצואה או על מימי רגלים אף על פי שהן עמו בבית הרי אלו כקבורין ומותר לקרות כנגדן. היה בינו ובין הצואה מחיצה של זכוכית אף על פי שהוא רואה אותה מאחרי הזכוכית מותר לקרות בצדה... היתה צואה

כא). וראה ברשב"א שם בהערה 283 בהוצ' מוסד הרב קוק, מהמהדיר הרב יאיר ברונר, שכתב: "ומרש"י (בד"ה 'שיש') שכתב שהצואה מונחת שם (ולא כתב שמכוסה) משמע כדברי רבינו", כלומר כדעת הרשב"א שריח מצואה מכוסה נקרא יש לו עיקר. ואינו נכון. הרי פשוט שגם מגולה הוי 'יש לו עיקר' ומדוע רש"י צריך לפרש דווקא במכוסה. אדרבא, נדייק להיפך, מכך שכתב 'מונח שם' ולא כתב 'מגולה', מוכח כריטב"א. אלא מהא ליכא למשמע מיניה. אבל האמת היא שרש"י לא יכול לפרש שמכוסה. זאת כיוון שרש"י ביאר ברב הונא 'שמרחיק ד' אמות – מן העיקר', כמבואר בסעיף כז. על כן א"א לאוקמי במכוסה, כי במכוסה לכ"ע אין צריך להרחיק מהעיקר כלל. ועל כן גם פירש 'שמונחת שם', כיוון שאם מונחת ברשות אחרת לכ"ע לא צריך להרחיק מהעיקר [וראה מש"כ בסעיפים לה, לו (אות ב')]. וראה גם הרב משה הרשלר המהדיר של הריטב"א בהוצ' מוסד הרב קוק בריטב"א הערה 352, ובמכתם הוצ' מכון התלמוד הישראלי השלם הערה 154, אמנם בדבריו אפשר לדחוק שכוונתו רק שגם רש"י פירש שבמגולה, ולכן פירש שאחוריו. אבל לפלא שלא ציין שסיבת הדבר שרש"י פירש שמרחיק מהעיקר, ולכן לא יכול לפרש שמייירי במכוסה כנ"ל.

ומש"כ במכתם שם הערה 154 שברבינו מנוח צ"ל 'או מאחוריו', כבר תוקן כן בציטוט רבינו מנוח בפמ"ג משב"ז עט, ה, שהוסיפו תיבת 'או' בחצאי עיגול. וכ"ה באמת ברבינו מנוח מהדורת פרנקל.

בגומא עומד בסנדלו על הגומא וקורא, והוא שלא יהיה סנדלו נוגע בה. היתה כנגדו צואה מעוטה ביותר כמו טיפה רוקק עליה רוק עבה עד שתתכסה וקורא. היתה נטישת צואה על בשרו או ידיו מטונפות מבית הכסא ולא היה להן ריח רע כלל מפני קוטנן או יבשותן מותר לקרות לפי שאין להן ריח רע". המדייק בלשון רבינו יראה שבצואה ברשות אחרת רבינו מדגיש 'והוא שלא יגיע לו ריח רע'. אבל כאשר הוא מדבר על 'כפה כלי', הוא כותב 'הרי אלו כקבורין ומותר לקרות כנגדן', ולא כתב 'והוא שלא יגיע לו ריח רע'^(כב). כך גם בצואה מאחורי 'מחיצה של זכוכית', לא ציין רבינו 'והוא שלא יגיע לו ריח רע'. בצואה בגומא, שמכסה בסנדלו, חילק רבינו בין סנדלו נוגע בה או לא נוגע בה (וראה בראב"ד ובנו"כ שם בהל' יא), אבל לא התנה את היתר קריאת ק"ש בכך 'שלא יגיע לו ריח רע'^(כג).

ידעתי גם ידעתי שאפשר לומר שהרמב"ם סמך על מש"כ לפני כן (בהל' ט) 'והוא שלא יגיע לו ריח רע', וכן בהמשך (בהל' יב) לגבי ריח רע שיש לו עיקר ושאיין לו עיקר. ועם כל זאת, הלא דברים בגו – בצואה מכוסה לא הזכיר רבינו בשום מקום תנאי 'שלא יגיע לו ריח רע', אך בצואה עמו בבית, או אפילו ברשות אחרת, וכן בצואה על בשרו, בכל מקום ללא יוצא מהכלל התנה רבינו את ההיתר לקרוא ק"ש בכך שלא יגיע אליו ריח רע.

כמדומה שיש מקום לומר בדעת הרמב"ם, שאף שהוא החולק על דעת רבני צרפת, וס"ל שלא מהני הפסקת רשות לריח וצריך להרחיק עד מקום שכלה הריח, מ"מ הוא סובר שכיסוי מהני אף לריח, ומותר בק"ש ובתפילה אף שמגיע הריח. אף שיודע אני שמדובר בחידוש גדול בדעת הרמב"ם, מו"ר הגרש"ז אורבאך זצ"ל תדיר היה אומר לי שחדש אסור מהתורה, אך 'אומר' [=ראיה נכונה] מתיר.

בביאור סברת רבינו נראה, שכבר הבאנו למעלה (בסעיף כא) את פליאת הפרישה על רבני צרפת, איך אפשר שר"ר היוצא מצואה ברשות אחרת יהיה יותר קל מר"ר שאין לו עיקר. וביארנו את תירוץו, שס"ל שר"ר ברשות אחרת הוא רק דרבנן [ועל כן כתב שאף לחולקים על דברי רבני צרפת, אין צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, ודין שירחיק עד מקום שכלה הריח]. ע"כ ס"ל לרבני צרפת, כיוון שהתורה התירה צואה ברשות אחרת אפילו ברואה אותה [לדעת הרא"ש], דהפסקת רשות מהני לעיקר עצמו, לא גזרו רבנן על הריח, דהוי כחוכא ואיטולא, אבל בהפחה כן גזרו. אך הרמב"ם סבר שמה שמהני שינוי רשות לצואה הוא משום דלא מיקרי 'מחניך', אף שנמצא סמוך אליו [ומכך שלא חילק נראה שס"ל כרא"ש שאפילו] ורואהו. אמנם, מה דלא מיקרי 'מחניך' הוא מצד 'הדין', שרשות אחרת מחלקת. על כן סברו רבנן שבדעת בני אדם יובן שאם מגיע ריח, אין 'מחניך קדוש', ועל כן אסרו במגיע ריח. אבל

כב). ומש"כ 'וכן אם כפה כלי...', כוונת 'וכן' הוא, שגם בכפה כלי מותר, כמו כשהם ברשות אחרת. ולא שדינם שווים בכל, גם לענין ריח. הפמ"ג כבר עמד על לשון המיוחד ברמב"ם 'הרי אלו כקבורין', ראה במשב"ז בהקדמה לסימן עט אות ה: "ענין מה שאכתוב לקמן דכיסוי לאו רשות אחרת מקרי אלא כקבור בארעא וכן כתב הר"מ ז"ל פרק ג' מקריאת שמע הלכה ט". ובמשב"ז פג, א כתב: "ומיהו מה שכתב הב"י דדמי [=שבית כסא שיש לו מחיצות דומה - יב"מ] למכוסה צ"ע דשם הוה כקבורין מה שאין כן כאן דלא [=אולי צריך להוסיף 'אלא' - יב"מ] הוה רשות אחרת". וראה גם בא"א עו, א ומש"כ עליו בהמשך בסעיף לה.

כג). המחבר הרגיש בכך, ואף שפסק כרמב"ם לגבי סנדלו נוגע בה, הוסיף על דבריו וכתב (עו, ב): "דחשיבא כמכוסה, וכיון שאין ריח רע מגיע לו מותר".

בצואה מכוסה, כיוון שקיים מש"כ מפורש בפסוק 'וכסית', והרי הצואה מכוסה, סברו רבנן שגזירה על הריח יהיה כחוכא ואיטלולא.



ההבדל בין ריח מצואה מכוסה לריח מצואה ברשות אחרת

לד. לפי זה נראה שלדעת רבני צרפת שמהני הפסק רשות לריח, ק"ו שמהני כיסוי לריח. ואפשר שביארו את הגמ' כמו רש"י והרמב"ם, שלרב הונא בכלל אין איסור ק"ש ותפילה בריח רע. ואף לרב חסדא אין האיסור אלא כשצואה לפניו, מגולה ובאותו רשות שהוא נמצא. אבל אם הצואה ברשות אחרת או מכוסה, לא אסרו חז"ל ריח. [הדברים נכונים אפילו אם נבאר בדעת רב חסדא שמרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, שס"ל שכל עניין ריח רע הוא מדרבנן, וגזרו כעין דאורייתא, להרחיק גם מהריח ד' אמות כנ"ל בסעיף ל.]. מה נעמו לפי"ז דברי רש"י: "שיש לו עיקר - שהצואה מונחת שם ומסרחת" - מונחת שם, באותו רשות ומגולה [שהרי צריך להרחיק ד' אמות מהעיקר, ובצואה מכוסה לכ"ע לא צריך להרחיק מן העיקר]. 'רבני צרפת' הם רש"י!

לה. אמנם, המג"א כתב בדעת השו"ע שאף לרבני צרפת שמהני הפסקה לריח, כיסוי לא מהני לריח. על דברי השו"ע (עו, ב): "צואה בגומא מניח סנדלו עליה וקורא, דחשיבה כמכוסה, וכיון שאין ריח מגיע לו מותר", כתב המג"א (ס"ק א): "ואפילו למ"ד בסי' עט ס"ב דהפסקה מועלת לריח רע, דוקא מחיצה, אבל כפיית כלי לא, וכ"ה בל"ח [בדברי חמודות ברכות פ"ג אות קנב - שו"ע השלם הוצ' מכון ירושלים]". וביארו בפמ"ג (א"א סק"א): "וכיון. עיין מ"א. כיסוי לפעמים עדיף מרשות אחר. [=כגון - יב"מ] בעששית אע"ג דמתחזיא [=מותר לקרוא כנגדה - יב"מ] ולרשב"א 'לא יראה' קאי עלה [=כלומר, גם בצואה יש דין 'לא יראה', שאסור לקרוא כשרואה אותה, ולא רק דין 'והיה מחניך קדוש', ראה למעלה סעיף א, אבל - יב"מ] בכיסוי גלי קרא דדי [=אפילו רואה - יב"מ], וחדר אחר לא [=מהני אם רואה. ובזה עדיף כיסוי מרשות אחרת לדעת הרשב"א - יב"מ]. ולריח רע עדיף חדר אחר מכיסוי [=שלדעת רבני צרפת הפסקת רשות מהני לריח רע, ויכול לקרוא ק"ש אפי' במקום שמגיע הריח אם הוא ברשות אחרת. אבל כיסוי אם מגיע ריח אסור לקרוא ק"ש אף לדעת רבני צרפת. ובזה עדיף חדר אחר מכיסוי - יב"מ]. ומשמע וודאי [=שבצואה מכוסה ומגיע ריח - יב"מ] שאין צריך ד' אמות ממקום שכלה הריח, [=אלא - יב"מ] כל זמן שאין מגיע אליו סגי, עיין מ"א [סימן] ע"ט [ס"ק] ט' דריח שאין לו עיקר כו' [=אין צריך להרחיק אלא עד מקום שכלה הריח, וצואה מכוסה הוי כריח שאין לו עיקר - יב"מ]. וכן [=הדין גם] הוא בסעיף א' בכיסוי זכוכית כו' [=שאם מגיע ריח, די שירחיק עד מקום שכלה הריח - יב"מ]". אפשר שבהתאם לשיטתו הוכרח לתרץ את פליאת הפרישה על רבני צרפת בתירוק אחר [ראה מש"כ למעלה בהערה טו]. אמנם המג"א כתב דבריו בדעת השו"ע. אך המג"א עצמו כנראה ס"ל להלכה כרבני צרפת שהיא דעה שנייה בשו"ע [ראה פמ"ג בא"א עו, ט].



סיכום וביאור דברי הפמ"ג בעניין ריח רע

לו. לשלמות הדברים אביא סיכום וביאור של דברי הפמ"ג בעניין ריח רע:

א. במשב"ז בהקדמה אות ד – אף שלרשב"א (ראה סעיף א) ברואה את הצואה, אפי' היא בגבוה עשרה דהוי רשות אחרת, אסור לקרוא מצד 'לא יראה בה ערות דבר'. מ"מ צואה בחדר אחר, ופתח פתוח לחדר שהוא בו, אפשר שאף הרשב"א יודה [לפחות כשיש דלת, ראה גם בא"א ס"ק ז], ש'כנעול הוי'. וממילא הוי כמחיצה. ובצואה אחרי מחיצה הוי 'מכוסה' ושרי לקרוא אף ברואה אותה, כמו בצואה בעששית. אך ציין שהמחבר בסעיף ב' מפורש כתב שאף בצואה בחדר אחר ופתח פתוח לרשב"א אסור ברואה את הצואה.

ב. שם אות ה [ובמשב"ז פג, א] – יש קולא ב'מכוסה' יותר ממחיצה [ומרשות אחרת שהוא כמו מחיצה], והיא שמחיצה או רשות אחרת לא מיקרי 'מחניך', אבל במכוסה 'הוי כקבורין'. ודייק כן מלשון הרמב"ם בפ"ג מק"ש ה"ט, שבגבוה עשרה כתב 'שהרי נפסק ביניהן', והמשיך 'וכן אם כפה כלי על הצואה או מימי רגלים, אף על פי שהן עמו בבית, הרי אלו כקבורין ומותר לקרות עמהן'. ובדומה לכך כתב במשב"ז סימן פג ס"ק א. וכ"כ בהסבר דברי המג"א א"א עו, א: "כיסוי לפעמים עדיף מרשות אחר. בעששית, אף על גב דמתחזיא, ולרשב"א [ברכות כד, ב ד"ה היה] לא יראה קאי עלה, בכיסוי גלי קרא דדי, וחדר אחר לא. ולריח רע, עדיף חדר אחר מכיסוי^(כד)".

ג. שם אות ז – ריח רע שיש לו עיקר הוי כמו צואה ממש, ואסור לקרות מהתורה [ואם קרא חוזר וקורא], וצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, כי הריח הוי ממש כמו צואה. אבל צואה מכוסה הוי כר"ר שאין לו עיקר [כדעת הרשב"א], וה"ה ברשות אחרת. שהרי ל'חכמי הצרפתים' שהביא רבינו יונה הפסקה [רשות אחרת] מהניא אף לר"ר, ומותר לקרוא אף במקום שמגיע הריח. ולרמב"ם שחולק וס"ל שהפסקה לא מהני לריח, ו'להר"מ אף ברשות אחת [=כ"ה – 'אחת' בפמ"ג דפוס לעמברג תרנב. (ושם בטעות 'ולהר"מ אין', והוא ט"ס וצ"ל 'אף'), ועוד דפוסים ישנים. ובדפוסים חדשים הקיפו תיבת 'אחת' בחצאי עיגול, ובסוגריים מרובעים כתבו 'אחרת', (כנראה ע"פ דפוס ווארשא תרלו – ע"פ 'הגהות והערות' במהדורת 'פרידמן' מכון ירושלים, תשנ"ד). ואינו נכון, וצ"ל 'אחת', כפי שכתב בהמשך – יב"מ] פוסק כרב הונא דדי באין מגיע לו ריח רע" [ראה גם אליה רבה אות י' שכתב להוכיח כן]. ולכן אף לדין שלא פסקינן כחכמי הצרפתים שבר"י, מ"מ זה ודאי שאין צריך להרחיק אלא עד מקום שכלה הריח.

ד. א"א עו, א; עט, ט; עט יג – בהפסקת רשות או מכוסה ס"ל למג"א כדעת הרשב"א, שהוי ר"ר שאין לו עיקר, ואיסורו רק מדרבנן.

ה. א"א עט, ט-י – נראה מדברי המג"א שס" כדעת רבני צרפת [הדעה השניה בסעיף ב בשו"ע] שהפסקת רשות [אבל לא כיסוי!] מהני אף לריח, ומותר בדברים שבקדושה אף במקום שיש ריח.

ו. א"א ס"ק יא – ביאר את שיטת הלבוש, שס"ל שר"ר שיש לו עיקר, אפי' הוא ברשות אחרת, הוי כצואה ממש. וצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, כמו מצואה. אלא שס"ל

(כד). ראה מש"כ בדבריו בהערה טו, בסעיף לה ובהערה כה.

שאם הצואה בחדר אחר, ופתח פתוח לחדר שבו קורא, או שהריח בחצר קטנה, והוא קורא בחצר הגדולה, אם הריח לא נכנס כלל לחדר או לחצר הגדולה, אלא נפסק בסמוך לפתח או בסמוך לפרצה, אז יכול לקרוא בפתח, בלא הרחקת ד' אמות ממקום שכלה הריח. שהרי הריח בחדר אחר, ברשות אחרת. וכמו שמועיל הפסקה לצואה עצמה, מועיל גם לריח, לגבי זה שאם הריח לא מגיע כלל לחדר שנמצא בו, אין צריך להרחיק ממקום שכלה הריח.

הפמ"ג הסתפק בדעת הלבוש אי ס"ל שריח מצואה מכוסה הוי אמנם כריח שאין לו עיקר, אבל הפסקת רשות מיקרי 'ריח שיש לו עיקר' (ראה למעלה במספר 2), או שהלבוש ס"ל שאף במכוסה מיקרי 'יש לו עיקר' [כריטב"א, ודלא כרשב"א]. ומה שהוכיח כן מהא שהשו"ע פירש ריח רע שאין לו עיקר – הפחה, ראה מש"כ למעלה בסעיף יט בדברי האליה רבה והפמ"ג.

וכתב שם עוד: "ואתי שפיר קושית הפרישה [אות ו] איך רבני צרפת [מובא ברבינו יונה טז, ב ד"ה ואם] יתירו ריח בהפסקת רשות, וכי עדיף מריח רע שאין עיקר. ומה שכתבו הר"ר יונה [שם] והרא"ש [פ"ג סימן מו] מה שכתב הר"מ ז"ל פרק ג' מקריאת שמע הלכה ט' מדסתם משמע כל שמגיע ריח רע אסור אף בדברי תורה, ואלו היה סובר דהפסקה מועלת לריח רע היה לו לפרש דהוה כריח רע שאין עיקר, שמע מינה דווקא הפחה הוה ריח רע שאין עיקר". משמע מדבריו שאף לדעת רבני צרפת [ברבינו יונה] מה שמועילה הפסקה לריח, זה רק אם הריח נפסק לפני הרשות בו נמצא הקורא. והוא פלא, כי אם כן מה חולק הרמב"ם, הרי גם הוא מסכים לכך, שהרי לדבריו ש'פסק כרב הונא' אפילו ברשות אחת אין צריך להתרחק אלא עד מקום שכלה הריח, ראה סעיף כא. ואפשר שזה מה שרצה לתרץ הפמ"ג בהמשך דבריו 'ומה שכתבו הר"ר יונה והרא"ש' [ואולי גם המשך הדברים 'מה שכתב הר"מ ז"ל בפרק ג' מקריאת שמע' שייך למשפט זה], אלא שאז יש חיסרון בדבריו. מ"מ לא זכיתי להבין את דבריו אלו.

גם מה שהמשיך 'מה שכתב הר"מ ז"ל פרק ג' מקריאת שמע הל' ט...', לא זכיתי כלל להבין דבריו. ראשית, הרמב"ם כלל לא ביאר שיש 'ריח רע שיש לו עיקר' ויש 'אין לו עיקר' עד הל' יב. על כן, אין הוא יכול לבאר שהו' 'ריח רע שאין לו עיקר' טרם הזכיר את החלוקה בין יש לו עיקר לאין לו עיקר. וכבר הזכרנו למעלה (סעיף יט, ובערה 12) שבהל' יב ככתב: "ושאין לו עיקר כגון מי שיצא ממנו רוח מלמטה...", ממש"כ 'כגון' נראה שיש עוד דוגמאות, רק הביא את הדוגמה שבגמ'. והרמב"ם מדבר בהלכות קריאת שמע, לגבי קריאה, ובהל' ט כתב מפורש 'יושב בצד המוקם וקורא... הרי אלו כקבורין ומותר לקרות עמהן', ואיך נאמר שסתם ואסר אף בדברי תורה? אדרבא, בהל' יד בהפחה של הקורא עצמו הוסיף 'וכן בדברי תורה', וזאת משום שאיסור דברי תורה בדידיה מפורש שם בגמ', ורבינו, כדרכו, מביא רק את ההלכות שמפורשות בתלמוד. אבל כל הפרק מדבר בקריאת שמע ולא בדברי תורה. כאמור, נ"ל שיש בדברי הפמ"ג איזה חיסרון.

[מה שכתב "באופן שדברי הלבוש ברירין ולבושיה "כתלג" חיוור" – ראה דניאל ג, ט].

ז. העולה מהדברים שהפמ"ג בא"א עו, א; עט, ט; עט, יג כתב בדעת המג"א שבהפסקת רשות או מכוסה ס"ל כרשב"א שהו' ר"ר שאין לו עיקר, ואיסורו רק מדרבנן. ושם עט, ס"ק ט-י

כתב שכנראה שס"ל למג"א בכלל כדעה ב' שבסעיף ב' שהפסקת רשות [אבל לא כיוסו!] מהני אף לריח, ומותר אף במקום שיש ריח. אך ציין שהמחבר ס"ל כדעה א' שהביא בסתם.

בס"ק יא ביאר את דעת הלבוש שס"ל שריח רע אף בהפסקת רשות מיקרי 'ריח שיש לו עיקר', והוי כצואה בחדר, וצריך להרחיק מן הריח ד' אמות כמו מצואה. והסתפק בדעת הלבוש אם צואה מכוסה הוי כר"ר שיש לו עיקר או שאין לו עיקר. כאמור, כל הנ"ל בדעת הלבוש. אבל דעת המג"א אינה כלבוש (שם סוף ס"ק יג), וס"ל לרשב"א שכיוסו והפסקת רשות הוי ר"ר שאין לו עיקר, ומהני הרחקה עד מקום שכלה הריח. ובהפסקת רשות כנראה ס"ל למג"א כדעה ב' בשו"ע, כמפורש למעלה, שמותר אף במקום שיש עדיין ריח.

בס"ק טו כתב בדעת השו"ע שצואה מכוסה או הפסקת רשות הוי כר"ר שיש לו עיקר, וכדעת הריטב"א.

במשב"ז ס"ק ה הביא את המחלוקת בצואה מכוסה או ברשות אחרת, שלדעת האליה רבה הוי כיש לו עיקר, ולדעת המג"א כאין לו עיקר. ודייק מדברי רבינו מנוח על הרמב"ם שס"ל שמיקרי 'יש לו עיקר' [לגבי ביאור דברי רבינו מנוח ראה סעיף לב]. ולכן הסתפק לדינא. אמנם, במשב"ז בהקדמה לסעיף הכריע להקל כדעת הרשב"א והמג"א, שמיקרי אין לו עיקר. וכך נ"ל שדעתו להלכה.

ח. בביאור הלכה (בהקדמה לסימן עט באות ז^ה) כתב: "אח"כ מצאתי בפמ"ג גופא בא"א אות י"א וט"ו וט"ז שמצדד לומר דמכוסה והפסקת רשות אעפ"כ בעינן ד"א ממקום שכלה הריח ולבסוף נשאר בצ"ע. וגם לענין מכוסה סותר הפמ"ג א"ע ומשמע שחזר בו דבסימן ע"ו אות א' בא"א משמע דסותר כהרשב"א ובסוף סימן זה במ"ז חזר בו ונשאר בצ"ע". אמנם, לפי מה שביארנו למעלה אין סתירה כלל בדברי המג"א. המג"א הביא שיש מחלוקת בדין צואה מכוסה או ברשות אחר, אי מיקרי 'יש לו עיקר', ואז צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, ושכן דעת הלבוש, ואפשר אף דעת המחבר. אך דעת המג"א היא שדבר זה נקרא 'אין לו עיקר' ועל כן מספיק להרחיק עד מקום שכלה הריח [וברשות אחרת אפשר שס"ל למג"א כדעה שמהני הפסקה אף לריח, ומותר אף במקום שיש ריח. אך בזה לא פסק כמותו]. ולהלכה הכריע (במשב"ז בהקדמה) כדעת המג"א. ובעצמו ציין הפניות בכל ס"ק למקומות שביאר דעות אחרות.

(כה). מה שכתב "אח"כ מצאתי בפמ"ג גופא", הוא פלא, שהרי הפמ"ג בעצמו בסוף ס"ק יא הפנה למקורות אלו. וכך גם שם ס"ק י, כמבואר למעלה. מש"כ בביאור הלכה שם אות ז: "מדברי הגר"א בביאורו על ס"ב ד"ה 'להרא' שכו' משמע דסובר כלבוש..." הוא ט"ס וצ"ל ד"ה 'ואם יש'. ומש"כ שם בהמשך "מצאתי בפמ"ג גופא בא"א אות י"א וט"ו וט"ז", הוא ט"ס, שאין מג"א [וממילא אין בפמ"ג בא"א] אות טז. וצ"ל "ובט"ז [=והכוונה במשב"ז] אות ה". אח"כ ראיתי שבמ"ב הוצ' עוז והדר, ובמ"ב עם הגהות 'איש מצליח' תוקן כע"ז.

הביאור הלכה שם ציין את האליה רבה כאחד הפוסקים הסוברים שבחדר אחר הוי רק כר"ר שאין לו עיקר, ומותר במקום שכלה הריח. אך יש להדגיש שהאליה רבה (אות י) הביא את הרוקח, שכתב מפורש שצואה מכוסה הוי כר"ר שיש לו עיקר, וצריך להרחיק ד"א ממקום שכלה הריח, וכתב שכן נראה להלכה. אכן, הוא גם כתב שמ"מ ביש לו מחיצה, או כשהצואה בחדר אחר, מספיק שירחק עד מקום שכלה הריח. ונראה מדבריו שאף שצואה מכוסה הוי ר"ר שיש לו עיקר, מ"מ בהפסק מחיצה או רשות אחרת קיל טפי, והוי רק דרבנן. וראה במג"א עו, א ובפמ"ג שם ובמש"כ למעלה בסעיף זה אות ב ושם בהערה 24.

"כִּלְךָ יָפָה רַעֲיָתִי וּמוֹם אֵין בָּךְ... נִפְתַּת תַּטְפְּנָה שְׁפָתוֹתֶיךָ כְּלָה דִּבֶּשׁ וְחֻלֵּב תַּחַת לְשׁוֹנְךָ וְרִיחַ שְׁלֵמַתֶּיךָ כְּרִיחַ לְבָנוֹן... שְׁלַחֲךָ פָּרְדָּס רְמוֹנִים עִם פְּרֵי מְגִדִּים כְּפָרִים עִם נֶרְדִּים" (שיר השירים ד).



אדם שנמצא לאורך זמן במקום [או מצב] שאסור להתפלל

לו. בתשובת הרא"ש (סימן ד' סוף אות א) כתב: "ומי שבריא לו שאינו יכול להתפלל בלא הפחה, מוטב שיעבור זמן התפלה ממה שיתפלל בלא גוף נקי. ואם עבר זמן תפלה, אנוס הוא, ודינו כשוכח ולא התפלל ערבית, שמתפלל שחרית שתיים". השו"ע (סימן פ) הביאו להלכה. הרדב"ז (תשובה שטו) כתב: "שאלת ממני אודיעך דעתי על מקצת בני אדם שיש להם חולי הטחורים וזב מהם דם תמיד ואגב דם יוצא ג"כ ליחה סרוחה מעופשת ויש לו ריח רע חזק מאד כפי המקום אשר יוצא ממנו לפי שיתהוו בפי הטבעת כמין מורסות ויתפתחו ויוצא מהן ליחה סרוחה ויארץ הזמן מה תקנה יש לבעלי החולי הזה בענין התפלות וק"ש ותלמוד תורה וברכות הנהנין וכל דבר שבקדושה ואי אפשר לעשות לו תקנת נקיות כי לעולם הוא שותת ממנו בלי הפסק. תשובה בעלי החולי הזה אנוסים הו' ופטורים מק"ש וזמן התפלה ומכל הברכות ומכל דבר שיש בו קדושה כל זמן שהליחה הסרוחה שותתת מהם כיון שהוא ריח רע שיש לו עיקר ובמקום הזהמא נפיש עיפושא ועדיף משאר ריח רע ובתנאי שאין לו תקנה לבטל זה הריח כאשר בא בשאלה... אעפ"י שכתבתי דבעל חולי זה אנוס הוא ופטור, לא תטעה שהרשות בידו לומר דבר של קדושה, אלא הרי הוא אסור בכל דבר שיש בו קדושה עד שיכלה הריח ואפי' יעבור זמן מרובה שהרי הדברים ק"ו אם התחיל באחת מכולם פוסק כ"ש שלא יתחיל. וז"ל הרא"ש... הילכך איני רואה תקנה לבעלי חולי זה אלא על ידי תשובה ולא יסמכו לומר שהן יסורים של אהבה דליתא כיון שמבטלין אותו מכל דבר שבקדושה...". והביאו המג"א (סימן עו סק"ח)¹.

אמנם, בתשובת הרמ"א (סי' צח) כתב: "...וכן משמע מתשובת הרא"ש כלל ד' וכתב הטור סי' פ' בא"ח, וז"ל: ומי שברי לו שאינו יכול להתפלל בלא הפחה מוטב שיעבור זמן התפלה ממה שיתפלל בלא גוף נקי, ואם עבר זמן תפלה אנוס הוא ודינו כשוכח ולא התפלל ערבית שמתפלל שחרית שתיים. ואם יראה לו שיוכל להעמיד עצמו בגוף נקי בשעת ק"ש, בין אהבה רבה וק"ש יניח תפילין ויברך דאנוס הוא עכ"ל. אמנם כי דייקנן אדרבא מתשובה זו נראה דיכול להתפלל, דהרי הרא"ש לא קאמר אלא דמוטב שיעבור זמן תפלה אבל לא אמר דיש איסור בדבר, אלא מוטב לו להמתין מאחר שיש לו תקנה לחזור ולהתפלל שתיים. אמנם מי שרגיל הוא בכך ואי לא יתפלל יפטר מן התפלה לעולם בודאי מותר לו להתפלל בלא גוף נקי, דלא אתא איסור דרבנן ודחי לחיוב דאורייתא או לתפלה שהיא מצוה דרבים, ולהכי התיר לו להפסיק בין אהבה לק"ש כדי שיקרא ק"ש ויתפלל. וה"ה בנדון זה ג"כ אילו לא יכנוס לב"ה או לא יתפלל אין לו תקנה ודאי מותר לו להתפלל...". והביאו המג"א (סי' עח סק"ב, וע"ש במחצית השקל). כתב בלבושי שרד (שם): "...ומה שרימזו לסימן ע"ו סעיף ה', כוונתו לחלק בין דין הרדב"ז שהביא בס"ק ח דאם

(כו). מה שכתב שם [בשם הרדב"ז] בסוף הס"ק: "אז הוי מפי הטבעת ואין לו תקנה", ביד אפרים הגיה [ע"פ הרדב"ז] 'ואין צריך' [ובדפוסים ישנים שם בט"ס 'וא"ל', וצ"ל 'וא"צ', וכך תוקן במהדורת מכון ירושלים]. והביאו הבאר היטב [וגם שם ט"ס כמו ביד אפרים]. וראה בהוצ' מכון ירושלים ב'הגהות והערות' אות ט; פתח הדביר אות ד.

הוא מפי הטבעת אין לו^(כ) תקנה, ובין דין תשובת הרמ"א, משום דהתם [=צואה בפי הטבעת - יב"מ] מדאורייתא והא [=מי רגלים - יב"מ] דרבנן, וק"ל".

וכע"ז כתב בפמ"ג (משב"ז סימן פ): "ע"י ט"ז, דוודאי טלית מותר כל היום, אפילו טלית גדול מותר בהפחה, ולבית הכסא אסור... והוי יודע שהפחה הוא איסור דרבנן, ומן התורה ריח רע שאין לו עיקר שרי אף בדידיה, ולקריאת שמע ג"כ, ורבנן הוא דגורו. ואפילו הכי מוטב שיעבור, דיש לו תשלומין לתפלה, ולקריאת שמע בסימן נ"ח [סעיף ז] [ב'] דיעות, ע"י אליה רבה עמד בזה. אבל ביש לו חולי שאי אפשר לו בלא הפחה, ע"י פרי חדש ואליה רבה בשם תשובת רמ"א [סימן] צ"ח מותר להתפלל ולקרות קריאת שמע, דלא אתא דרבנן ועקר דברי תורה, יע"ש. והפרי חדש כתב דממתין עד שיכלה הפחה והריח, יע"ש. וכן תפלה למאן דאמר דרבנן, מצות עשה דרבים הוה. והנה תפילין צריכין גוף נקי, ואם יש לו חולי הפחה י"ל דלא אתי דרבנן ועקר לעולם מצות עשה, דומיא דכלי שיר כבסימן תקפ"ח במ"א [ס"ק] ד' [=שאיסור תקיעות משום גזירת כלי שיר לא ידחה תקיעות בר"ה שהם מ"ע מהתורה - יב"מ], ואפשר לחלק בין יחיד לציבור, וצ"ע...". וכ"ה [לענין הפחה] בפר"ח ובאליה רבה. והביאם המ"ב (בסק"ד).

העולה מהדברים הוא שכאשר יש איסור תורה להתפלל, כגון כשיש צואה בתוך ד' אמות, לא יתפלל אפילו אם מדובר שלא יוכל להתפלל לעולם, או לתקופה ארוכה. אך כאשר יש האיסור להתפלל הוא מדרבנן, אם מדובר בתפילה אחת, כתב הרא"ש בתשובה [והביאו הטושו"ע בסימן פ], שמוטב שיעבור זמן תפילה ממה שיתפלל בלא גוף נקי. אבל אם מדובר במצב שהוא לתמיד, או אפילו לתקופה ארוכה^(כז), לא אתי איסור דרבנן ודחי ק"ש דאורייתא. ואף תפילה דרבנן, כיוון שהוי מ"ע דרבים, לא דחי ליה איסור דרבנן. וכ"כ בפתח הדביר (סימן פ).

כך נראה גם מהביאור הלכה (עו, ח ד"ה 'צריך לחזור'): "ע"י בפמ"ג בסי' ע"ט במ"ז ובנשמת אדם שמתפקים אם [הדין שמי שהתפלל במקום שהיה צואה צריך לחזור - יב"מ] הוא מדאורייתא או דרבנן ולבסוף דבריהם מצדדים שהוא רק מדרבנן דמדאורייתא בדיעבד יצא בזה. ואעפ"כ לכו"ע אם הוא במקום המטונף אף שאי אפשר לו לצאת משם [כגון שהוא חבוש בבית האסורין וכיוצא בזה] לכתחילה מוטב לו שלא יתפלל כלל דעובר בזה על איסור דאורייתא". משמע שכאשר האיסור הוא מדרבנן אף לכתחילה יתפלל.

זאת ועוד, על דברי השו"ע: "מי שבריא לו שאינו יכול לעמוד על עצמו מלהפית עד שיגמור ק"ש ותפילה מוטב שיעבור זמן ק"ש ותפילה ולא יתפלל ממה שיתפלל בלא גוף נקי" כתב הגר"א: "מוטב כו' שיעבור כו' - אינו נראה כן להלכה". מסתבר שאף הגר"א לא פליג אלא בהפחה, שאינה אלא מדרבנן, כמבואר למעלה סעיף יז^(כט).



(כז). ראה הערה הקודמת.

(כח). באליה רבה סוף סימן פ כתב: "ואפשר דלאו דוקא לעולם קאמר מ"א [=מגן אברהם], אלא ה"ה כשיהיה לו איזה ימים" אך כתב שאפשר שבעינן לעולם, והשאיר בצ"ע.

(כט). ראה בדמשק אליעזר מה שביאר בדברי הגר"א. וראה גם בביאור הלכה ד"ה 'מוטב שיעבור זמן ק"ש ותפילה'.

מסקנות להלכה

העולה מהדברים להלכה [ציינתי בכוכבית * מה שנראה לי כחידוש]:

לח. חדר רחצה שיש בו בית כסא, מקלחת או אמבטיה, כיור וכדו', המשמש גם לרחצה, צחצוח שיניים ועוד, לא מיקרי 'דירה של כבוד', ועל כן פטור ממזוזה אפי' אם הדלת ננעלת לפנים מן האגף והמזוזה תהיה בחוץ.

אולם כיוון שיש לחדר שימושים נוספים, לא חל דין 'בית הכסא' על החדר. לכן, במידה והחדר נקי ואין בו צואה או ריח רע, מעיקר הדין היה צריך להיות מותר גם בק"ש ותפילה. אך לכתחילה ודאי שאין לומר בחדר זה דברים של קדושה, וק"ו שלא ברכות, ק"ש ותפילה. אך אם התפלל בחדר זה, אינו צריך לחזור ולהתפלל. בנטילת ידים לבד [כאשר יברך בחוץ] מותר אף לכתחילה. [סעיפים ד-ו].

לט. דעת הרא"ה, וכ"נ דעת תלמידו רבינו יונה והרא"ש, שבית כסא ישן שפינוהו אסור בדברים שבקדושה מדאורייתא. אמנם בראשון אחר [בספר הבתים] כתב שאם פינוהו וניקוהו עמ"נ שלא להשתמש בו יותר כבית כסא אלא לשנות ייעודו למטרה אחרת, מותר לכתחילה לומר בו דברים שבקדושה [והביא י"א שצריך 'שיעשה בהם מעשה הניכר']. והביא דעה שצריך ששינוי הייעוד יהיה לתמיד, אך כתב שלדעתו [ושכן המנהג] אפילו פינוהו וניקוהו לצורך שימוש אחר לזמן קצר, בזמן שהוא משמש למטרה אחרת מותר בדברים שבקדושה אף לכתחילה. ודעה זו כתבו גם חלק מהאחרונים.

*נראה שאף לדעת הראשונים הנ"ל שבית כסא ישן שפינוהו ואין בו צואה אסור מהתורה בדברים שבקדושה, אם פינוהו עמ"נ שלא להשתמש בו יותר כבית כסא, ושינוי ייעוד החדר למטרה אחרת אין איסורו מהתורה, אם כי אפשר שלדעתם עדיין יהיה איסורו מדרבנן. [סעיפים ט-יא].

מ. בתי הכסאות שבבתים שלנו, שכאשר מסיים לעשות צרכיו [או להטיל מימיו^(ל)] מיד מוריד את המים, יש להם דין 'בתי כסאי דפרסאי', ואף עדיפי מהם. על כן מעיקר הדין מותרים בדברים שבקדושה [כאשר הם נקיים ואין בהם ריח רע].

קולא נוספת יש בבתי כסאות שלנו, שהם עשויים מחומר שמתנקה היטב, ודמי לגרף של רעי ממתכת, שם רגיל לנקותו [אפי' מע"ש לע"ש] מותר לקרוא כנגדו [כשהוא נקי]. לכתחילה כדאי גם להחמיר בגמר השימוש באסלה להוריד את המכסה, כדי שתהיה מכוסה.

עם כל זאת, לכתחילה ודאי שאין לומר בחדר זה דברים של קדושה, וק"ו שלא ברכות, ק"ש ותפילה. אך אם התפלל בחדר זה, אינו צריך לחזור ולהתפלל. בנטילת ידים לבד [כאשר יברך בחוץ] וודאי שמותר אף לכתחילה. [סעיפים ז-ח, יב-יג ובהערות שם].

מא. מקלחות ואמבטיות שלנו, שאין בהם זוהמה תמיד, אין להם דין בית המרחץ. [סעיף יד].

(ל). לגבי מי רגלים יש בבתי כסאות שלנו קולא נוספת, מכיוון שיש בהם תמיד מים, הרי כאשר מטיל מי רגלים הם נופלים מיד למים שיש בהם יותר מרביעית, ראה סימן עז.

מב. בית כסא שיש בו מערכת מים לשטיפה וביוב, אך אין בו אסלה, לכ"ע הוי כבית כסאי דפרסאי [כששומרים על הניקיון של בית הכסא]. אמנם בבית כסא כזה [שאין אסלה שתמיד מלאה מים ומונעת חזרת ריח מהביוב] יש בעיה של ריח רע. [סעיף טו].

מג. *יש דעות בראשונים [רב האי גאון, רש"י, רמב"ם] שכנראה ס"ל שכל איסור ריח רע הוא דרבנן. אולם הרמב"ן והפוסקים כתבו שריח רע שיש לו עיקר הוא מהתורה, אך ריח רע שאין לו עיקר הוא מדרבנן. סעיפים יז, כו-ל].

מד. צואה מגולה הנמצאת באותה רשות היא לכ"ע ריח רע שיש לו עיקר.

ריח מצואה ברשות אחרת, לדעת חלק מהראשונים [ודעה שניה בשו"ע] אין כלל איסור, ואפילו מדרבנן, ומותר בק"ש ובתפילה אפילו במקום שיש ריח, שכשם שמהני הפסקה לצואה, מהני גם לריח שלה. אמנם הרמב"ם ורוב הראשונים [ודעה ראשונה בשו"ע] ריח מצואה שברשות אחרת צריך להרחיק עד מקום שכלה הריח ודיו. הפמ"ג כתב שהמג"א ס"ל כדעה השניה בשו"ע וכרבני צרפת.

ריח מצואה מכוסה נחלקו הראשונים, לדעת הרשב"א מיקרי ר"ר שאין לו עיקר, ולדעת הריטב"א מיקרי ר"ר שיש לו עיקר. המג"א ופמ"ג כתבו שאף לדעה השניה בשו"ע שהפסקה מהני גם לריח, ריח מצואה מכוסה לכ"ע אסור, וצריך להרחיק עד מקום שכלה הריח [ודיו].

אך *נראית דעת הרמב"ם שריח מצואה מכוסה אין בה כלל איסור, אפילו מדרבנן. [סעיפים יח-יכא, לא-לו].

מה. 'מוטב שיעבור זמן ק"ש ותפילה ולא יתפלל ממה שיתפלל בלא גוף נקי' [תשובת הרא"ש, טוש"ע סימן פ. אך הגר"א חולק]. זאת, כאשר מדובר בתפילה אחת [שכיוון שהוא אנוס יכול יהיה להשלימה] או בזמן קצר. אבל מי שעקב מחלה או שנמצא במקום מטונף שלא יכול לצאת משם [כגון בית האסורים] לא יוכל להתפלל בגוף נקי לעולם, או לפחות לתקופה ארוכה – אם איסור התפילה הוא דאורייתא, כגון שנמצא [באותה רשות] בתוך ד' אמות של צואה, לא יתפלל ותפילתו תועבה. אבל אם איסור התפילה הוא רק דרבנן, כגון בר"ר שאין לו עיקר, או צואה ברשות אחרת – לא אתי איסור דרבנן ודחי מצוות ק"ש דאורייתא, ומצוות תפילה שאף שהיא דרבנן היא מצווה דרבים. על כן יתפלל [ואם מדובר רק בהפחה, גם יניח תפילין]. [סעיף לז].

תשובה לשאלת כת"ר:

מו. הדברים אמורים מתוך הנחה שמדובר באסיר השומר על ניקיון של בית הכסא.

א. לחדר של האסיר אין דין בית הכסא, שהרי הוא משמש את האסיר לכל צרכיו. כיוון שהאסיר אף אוכל וישן בו, והוא משמש לו לכל צרכיו, מיקרי 'בית של כבוד', ואף חייב במזווה [מצד דין זה. אמנם יש לדון בשאלת 'דירה בע"כ', אך אין זה נוגע לשאלת כת"ר] [סעיף לח].

ב. זאת ועוד – לבית הכסא של האסיר יש דין 'בתי כסאי דפרסאי', ואף עדיפא מהם. על כן, דינו הוא שמותר בדברים [אם אין בו ריח רע] שבקדושה אף 'בו', וק"ו שאין צריך להרחיק ממנו. מובן מאליו, שודאי שאין הוא אוסר את החדר כולו מצד בית הכסא. [סעיפים מ, מב].

ג. המקלחת בחדר האסיר אין דינה כבית המרחץ. ואף אם היה דינה כבית המרחץ, לא הייתה אוסרת את כל החדר כ'בית המרחץ', כיוון שיש לו שימושים אחרים, ובק"ו [בית המרחץ קיל מבית הכסא] ממש"כ למעלה. [סעיף מא].

ד. הריח הרע שיש בחדר נובע מצואה הנמצאת ברשות אחרת [רחוקה ועמוקה יותר מד' אמות]. לפי דעת רבני צרפת [הדעה השנייה בשו"ע] הפסק רשות מהני אף לריח רע, ועל כן אין שום איסור בדבר שבקדושה בריח זה. אף לשיטה החולקת [הרמב"ם שהיא הדעה הראשונה בשו"ע] מוגדר ריח זה כ'אין לו עיקר', ואין איסורו אלא מדרבנן. הפמ"ג כותב בדעת המג"א שס"ל כדעת רבני צרפת [הדעה השנייה בשו"ע]. אך המחבר סתם, וכן הכריעו ורוב האחרונים, כדעת הרמב"ם.

לכן, אם יש בחדר מקום כל שהוא אליו לא מגיע הריח, לכ"ע יכול ללמוד תורה ולהתפלל במקום ההוא, שהרי אף לדעת הרמב"ם אין צריך להרחיק אלא עד מקום שכלה הריח. אמנם אם אין בחדר שום מקום שאין בו ריח רע, לדעת המחבר ורוב הפוסקים אסור בדברים שבקדושה מדרבנן. [סעיף מד].

ה. לכך יש להוסיף שכנראה יש דעות בראשונים שכל איסור ריח אינו אלא דרבנן. [סעיף מג].

ו. העולה מכך הוא שאף לדעות המחמירות ואוסרות בדבר שבקדושה בחדר האסיר, אין איסור זה אלא דרבנן. ובאיסור דרבנן הכריעו האחרונים שאם לא יוכל להתפלל לעולם, או לתקופה ארוכה, לא אתי איסור דרבנן ומבטל ק"ש דאורייתא, ואף לא תפילה דרבנן כיוון שהיא מצווה דרבים. ע"כ נראה שאפשר להקל שלמרות הריח הרע יוכל ללבוש טלית ותפילין [שהרי גופו נקי, ואין איסור תורה] ולקרוא ק"ש ולהתפלל. וק"ו ללמוד תורה [שהרי בריח רע שאין לו עיקר מותר בד"ת]. [סעיף מה].

ז. ולהיות בטוב רצוי שיכסה את החור של בית הכסא, ואז אפשר לצרף גם מה שנראה מלשון הרמב"ם שבמכוסה אין כלל דין ריח רע. [סוף סעיף מד].

למרות שמצאנו להתיר לו דברים שבקדושה, טלית ותפילין, דברי תורה ק"ש ותפילה, מ"מ ודאי שחייב מעיקר הדין גם כדעת הרידב"ז, ועיקר תקנתו בתשובה על מעשיו שהביאו למצב זה. וה"י ייתנו לחן ולרחמים בפני כל, ויזכה לקיים טלית ותפילין, תורה, ק"ש ותפילה מתוך טהרת הלב, טהרת הגוף וטהרת המקום.

כנה"ר, ונפש יד"ע הדשו"ט כה"י, ואה"ר ובברכה"ת

יהושע בן-מאיר



הרב יואל שילה

ממלכת כהנים – איסור השתמשות בכהנים

השימוש בכהן * כופים על קדושת הכהנים * לימוד גמור או אסמכתא * בזמן שאין הכהנים עובדים במקדש * הקדמתו בקריאת התורה * למי הכהן רשאי לחלוק כבוד * חילוק בין מחילת כיבוד לשימוש * שימוש בכהן ברצון נפשו * לשמש אדם גדול * להשתמש בכהן בשכר * כהן שאינו מיוחס * כהן עם הארץ * כהן שאינו עושה מעשה עמך * מחילת הכהן על קדושתו * לת"ח מותר להשתמש בכהן * מחילה כשאינו נהנה מהמחילה * תשמיש של בזיון * השתמשות בכהן בכהן * השתמשות בכהן קטן

השימוש בכהן: התורה צוותה על קדושת הכהנים; קדושה זו מתבטאת באיסורי חיתון ובאיסור טומאת מת שהכהנים מחוייבים לנהוג בהם בעל כרחם. כמו כן, קדושה זו מתבטאת גם בהנהגות כיבוד שהישראלים מחוייבים לנהוג בהם כלפי הכהנים כדי לקדשם, ונחלקו הראשונים אם חובת כיבוד הכהנים היא מן התורה או מדרבנן, והאם נתנה למחילה. חידוש מצאנו בירושלמי שהשתמש בכהנים מעל, ונחלקו הפוסקים באלו אופנים רשאים הכהנים למחול על כבודם בזה.

כופים על קדושת הכהנים: אִשָּׁה זָנָה וְחֻלְלָה לֹא יִקְחוּ וְאִשָּׁה גְרוּשָׁה מְאִישָׁה לֹא יִקְחוּ כִּי קֹדֶשׁ הוּא לְאַלְקִינוּ. וְקִדְשָׁתוּ כִּי אֵת לְחֶם אֱלֹקִיךָ הוּא מְקַרֵּיב קֹדֶשׁ יְהִי לָךְ כִּי קֹדֶשׁ אָנִי ה' מְקֹדְשֶׁכֶּם (ויקרא כ"א ז'-ח'). בירושלמי (יבמות ב' ד') למדו שאיסורי החיתון המיוחדים לכהנים נובעים מחמת תוספת קדושתם "איסור קדושה אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט... וְקִדְשָׁתוּ כִּי אֵת לְחֶם אֱלֹקִיךָ הוּא מְקַרֵּיב". תוספת קדושה זו אינה נתונה לשרירות לבו של הכהן, אלא כופין את הכהן שלא לשאת אשה הפסולה לו כדאיתא בספרא (אמור א' א'): "מנין אם אינו רוצה דפנו [מייסרים אותו ביסורים (ט"ז קכ"ח ל"ט)] ת"ל וְקִדְשָׁתוּ - בעל כורחו".

לימוד גמור או אסמכתא: עוד איתא בגמרא (גיטין נ"ט ועוד): תנא דבי רבי ישמעאל וְקִדְשָׁתוּ לְכָל דְּבַר שֶׁבְּקִדּוּשָׁה לִפְתּוּחַ רֹאשׁוֹן וּלְבֶרֶךְ רֹאשׁוֹן וּלְיִטּוּל מִנָּה יִפֶּה רֹאשׁוֹן, וּבְמוֹ"ק (כ"ח:) הוֹסִיפוּ גַם שֶׁכֶּהן יוֹשֵׁב בְּרֹאשׁ. נחלקו הראשונים בשאלה האם החובה לכבדו היא לימוד גמור (משמעות סה"מ לרמב"ם עשה ל"ב, סמ"ג עשין קע"א, ריב"ש צ"ד, סמ"ק נ"ו, חינוך רס"ט, וכן מצדד המג"א ר"א ד' [כפשוטו גיטין נ"ט: "דאורייתא היא" לגבי תנא דבי רבי ישמעאל] הובא במ"ב ר"א י"ג) או שהחובה לכבדו היא אסמכתא בעלמא [תוס' חולין פ"ז. ד"ה וחייבו ועוד ראשונים, וכן נקט בשו"ת בנימין זאב סימן רנ"ג, וכו"כ ביפה מראה (ברכות פרק ח' ב') שנראה שההיקש של כהן לכלי קדש הוא רק אסמכתא שאל"כ היה לגמרא לסמוך על הפסוק קֹדֶשׁ יְהִי לָךְ שמשמע יותר מהפסוק הראשון, ועוד שמצאנו שמשם עומד ומשמש לאהרן ולזקני ישראל וליתרו].

בזמן שאין הכהנים עובדים במקדש: מאחר והתורה נתנה ל"וְקִדְשָׁתוּ" טעם "כִּי אֵת לְחֶם אֱלֹקִיךָ הוּא מְקַרֵּיב", מובן שכוונת התורה היא שיש לישראל לקדש את הכהן מפני שהוא עובד במקדש, וממילא יש מקום לדון האם בזמן שאינה נוהגת עבודה במקדש - עדיין יש חיוב לקדש

את הכהנים, כפי שמצאנו בסנהדרין (פ"ג: לגבי עבודה בכהן מחוסר בגדים) "בזמן שבגדיהם עליהם - כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם - אין כהונתם עליהם והווי להו זרים". ואכן מצאנו בהגהות מרדכי (גיטין תס"א) "מעשה בכהן שיצק מים על ידי ר"ת והקשה לו תלמיד הא שנינו בירושלמי המשתמש בכהונה מעל, והשיב לו אין בהם קדושה בזמן הזה דקיי"ל בגדיהם עליהם - קדושה עליהם ואי לא לא, והקשה א"כ כל מיני קדושה לא ליעבד להו [כלומר שיהיה מותר בגרושה (מהר"ם שיק)] ושתיק ר"ת [ראה להלן ד"ה לשמש אדם גדול, את פירוש שתיקתו], וכ"כ גם בשו"ת בנימין זאב (רנ"ג) שאף אם הפסוק וְקִדְּשֵׁתוּ הוּא כפשוטו על כיבוד הכהן - י"ל שהחיוב להקדישם בעל כרחם הוא דוקא בזמן שהיו כהנים בעבודתם שהיו מקריבים לחם קדש וראוי שיהיו מכובדים על כרחם, ולפ"ו האידנא אין אנו מצווים להקדישם על כרחם, ויכול כהן בזמן הזה למחול על כבודו ואין נוהג שום קדושה לענין קדימת כבוד, ומה שנוהגים בהם כבוד האידנא הוא מפני דרכי שלום.

הקדמתו בקריאת התורה: עוד דבר שתקנו כחלק מקדושת הכהנים הוא שהם יקראו ראשונים בקריאת התורה בשבתות ויו"ט דשכיחי רבים, ובכלל התקנה גם שהכהנים לא יוכלו לחלוק כבוד לאחרים מפני דרכי שלום [דלא ליתו שְׁאָרָא לאנצויי ולמימר אנא נמי קרינא ברישא] - כדתנן בגיטין (נ"ט) "אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום כהן קורא ראשון" ושם בגמרא (נ"ט:) "מנה"מ... רבי חייא בר אבא אמר מהכא וְקִדְּשֵׁתוּ לכל דבר שבקדושה תנא דבי רבי ישמעאל וְקִדְּשֵׁתוּ לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון, א"ל אביי לרב יוסף 'מפני דרכי שלום' - דאורייתא היא? א"ל דאורייתא ומפני דרכי שלום [ותורה אמרה כן מפני דרכי שלום], כל התורה כולה נמי מפני דרכי שלום היא דכתיב דְּרָכֶיךָ דְּרָכֶיךָ נֶעֱם וְכָל נְתִיבְתֶּיךָ שְׁלוֹם? אלא אמר אביי לכדמר דתניא... הבוצע הוא פושט ידו תחלה ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו הרשות בידו ואמר מר עלה לא שנו אלא בסעודה אבל בבהכ"נ לא דאתו לאינצויי" [כלומר - כל התורה מפני דרכי שלום אך זאת אינה מניעה שהכהן יכבד אחרים, אך בקריאת התורה יש תקנה מיוחדת שכהן יקרא ראשון כדי למנוע מריבה]. בזמננו, שרבים מצויים בבהכ"נ - מקדימים את הכהן גם בשני ובחמישי (תוס' גיטין נ"ט: בשם ר"ח, מ"ב קל"ה ט').

למי הכהן רשאי לחלוק כבוד: בגמרא גיטין הנ"ל איתא "אם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו הרשות בידו ואמר מר עלה לא שנו אלא בסעודה אבל בבהכ"נ לא דאתו לאינצויי" - כלומר שהבוצע [שהוא בעל הבית או שכבדו אותו לבצוע (מ"ב קס"ז ל"ז)] רשאי לכבד אחר בפשיטת ידו לקערה ראשון, והסביר המהר"ם (ק"ז) שהסיבה שהכהן רשאי לוותר על כיבודו היא מפני שהכהונה היא לו ולזרעו עד עולם, כפי שכתוב וְהָיְתָה לוֹ וּלְזֶרְעוֹ אֲחֵרֵי בְרִית כְּהֻנַּת עוֹלָם, וכן כתוב כְּהֻנַּתְךָ - וממילא רשאי הוא לוותר עליה, כמו שרב יכול למחול על כבודו כי התורה היא שלו [ואינו דומה למלך, שהמלוכה אינה שלו ולכן אין כבודו מחול כפי שכתוב פ' לה' הַמְּלוּכָה]. יש לדון בשאלה האם גם כהן רשאי לכבד אחרים בכיבוד המגיע לו, ואם רשאי הוא לכבד אחרים מסתבר שרשאי לכבדם גם לפתוח ראשון ולברך ראשון.

א. בסה"מ לרמב"ם (עשה ל"ב) כתב "והמצוה הל"ב היא שצונו לכבד זרע אהרן ולנשאים ולרוממם ונשים מדרגתם מדרגה קודמת וראשונה ואפילו ימאנו אותו לא נשמע מהם - וזה כלו

הַגְדִּלָּה לַקֵּל יִתְעַלָּה אַחֵר שֶׁהוּא לִקְחָם וּבַחֲרָם לַעֲבֹדָתוֹ וּלְהַקְרִיב קִרְבָּנוֹתָיו, וְהוּא אָמְרוּ יִתְעַלָּה וַיִּתְבָּרַךְ שְׁמוֹ וְקִדְּשָׁתוֹ כִּי אֶת לֶחֶם אֱלֹקֶיךָ הוּא מִקְרִיב קֹדֶשׁ יְהִיָּה לָךְ וְבֹא הַפִּירוֹשׁ וְקִדְּשָׁתוֹ לְכָל דָּבָר שֶׁבְּקִדּוּשָׁה לַפֶּתוּחַ רֹאשׁוֹן וּלְבֶרֶךְ רֹאשׁוֹן וּלְיִטּוֹל מִנֶּה יִפֶּה רֹאשׁוֹן, וּלְשׁוֹן סִפְרָא גַם כֵּן וְקִדְּשָׁתוֹ עַל כִּרְחוֹ ר"ל כִּי זֶה צוּי נִצְטוּיָנוּ בּוֹ וְאֵינוּ בְּבַחֲרִית הַכֹּהֵן, וְכֵן אָמְרוּ קְדָשִׁים יְהִי לְאֱלֹקֵיהֶם עַל כִּרְחָם - וּפִשְׁטוֹת דְּבָרָיו מוֹרָה שָׁאִין רְשׁוֹת לִכְבֵּד אֶת מִי שָׁאִינוּ כֹהֵן [גַּם בְּחַל' כְּלִי הַמִּקְדָּשׁ ד' לֹא הוֹסִיף שֶׁהַכֹּהֲנִים מְכַבְּדִים אֶת הַגְּדוֹל מֵהֶם, אֲלֵא שֶׁבִּפְיָה"מ (גִּיטִין ה' ח') כָּתַב לְהַדִּיא שֶׁבְּקִרְיַאת הַתּוֹרָה רִשָּׁאִי לְהַקְדִּים אֶת הַגְּדוֹל מִמֶּנּוּ, וּמִשְׁמַע שֶׁם שֶׁבִּשְׁאֵר קְדִימוּיּוֹת רִשָּׁאִי לְהַקְדִּים גַּם אֶת מִי שֶׁפָּחוּת מִמֶּנּוּ, רָאָה בְּהַמְשָׁךְ], וְכֵן בְּשִׁלְטֵי הַגְּבוּרִים (תַּחַת הַמִּרְדָּכִי בִּרְכוּת מ"ט. אוֹת ג') הַתְּפִלָּא כִּיצַד הַכֹּהֵן מוֹחֵל קְדוּשָׁתוֹ לַתֵּת לְבַעַל הַבַּיִת לְבִצּוֹעַ, שֶׁהָרִי בְּקִרְיַאת הַתּוֹרָה אֵינוּ יוֹכֵל לְמַחוּל.

ב. אַמֵּנָם, הַגִּמְרָא בְּגִיטִין שֶׁהוֹבָאָה לְעִיל [שָׁאִינָה מְדַבֵּרַת דּוּקָא בְּכֹהֵן אֲלֵא בְּמִי שֶׁכִּבְדּוּהוּ לְבִצּוֹעַ] "אִם בָּא לְחַלּוֹק כְּבוֹד לְרַבּוֹ אוֹ לְמִי שֶׁגְּדוֹל מִמֶּנּוּ הִרְשׁוֹת בִּידוֹ" מִשְׁמַשֵּׁת כְּמִקּוֹר לְשִׁיטָתָם שֶׁל מִסְפֵּר רֹאשׁוֹנִים שֶׁגַּם הַכֹּהֵן רִשָּׁאִי לִכְבֵּד אֶת רַבּוֹ אוֹ אֶת מִי שֶׁגְּדוֹל מִמֶּנּוּ, כְּדֹכְתָב הַרְמַב"ם בִּפְיָה"מ (גִּיטִין ה' ח') שֶׁבְּקִרְיַאת הַתּוֹרָה מִקְדִּימִים אֶת הַגְּדוֹל בְּחִכְמָה לְפָנָי הַכֹּהֵן [הַכְּתָב סוֹפֵר (או"ח ט"ו) לְמַד מִהַרְמַב"ם שֶׁכְּשֶׁמִּקְדִּים אֶת הַמוֹפְלָג מִמֶּנּוּ וְרַבּוֹ - אֵין צָרִיךְ לְמַחוּל, דְּלֹא כְּתוּס'], וְכֵן כָּתַב הַסֵּמ"ג (עֵשֶׂין קע"א) שֶׁאִם בָּא לְחַלּוֹק כְּבוֹד לְמִי שֶׁגְּדוֹל מִמֶּנּוּ הִרְשׁוֹת בִּידוֹ, וְכ"כ בְּשו"ת מֵהַר"ם (ק"ז) שֶׁהַכֹּהֵן רִשָּׁאִי לִיתֵּן רְשׁוֹת לְיִשְׂרָאֵל לְבֶרֶךְ לְפָנָיו בְּסַעֲוָדָה, כִּי בְּדַבְרִים כְּגוֹן לַפֶּתוּחַ רֹאשׁוֹן וּלְבֶרֶךְ רֹאשׁוֹן שָׁאִינָם אֲלֵא מִשּׁוּם כְּבוֹדוֹ יוֹכֵל לְמַחוּל "שֶׁאִם בָּא לְחַלּוֹק כְּבוֹד לְמִי שֶׁגְּדוֹל מִמֶּנּוּ הִרְשׁוֹת בִּידוֹ", וְכֵן רִבִּינוּ שְׁמַחָה (הַמוֹבָא בְּמִרְדָּכִי גִיטִין ת"א ד"ה הַגְּהָה) כָּתַב שָׁאִינוּ יוֹכֵל לַתֵּת רְשׁוֹת לְיִשְׂרָאֵל לְבֶרֶךְ כִּי אִם לְרַבּוֹ אוֹ לְמִי שֶׁגְּדוֹל מִמֶּנּוּ [הַכְּתָב סוֹפֵר (או"ח ט"ו) הַסְּבִיר אֶת סִבְרָתוֹ שֶׁלֹא כְּבוֹד עֲצָמוֹ שֶׁטֶרַח וַיִּגַע בּוֹ הוּא אֲלֵא כְּבוֹד כָּל הַשְּׁבֵט - וּמִנֵּין שִׁיכּוֹל לְמַחוּל עַל כָּל שֶׁבֵטוֹ שֶׁהוּא כְּבוֹד הָרַבִּים, חוּץ מִלְרַבּוֹ וּלְת"ח מוֹפְלָג מִמֶּנּוּ בִּיּוֹתֵר, שָׁאִין בּוֹה הוֹרֶדֶת כְּבוֹד הַשְּׁבֵט כִּי כְּבוֹד ת"ח עֲדִיף] - לְשׁוֹנוֹת אֵלוֹ מוֹרוֹת שֶׁרְשׁוֹת בִּיד הַכֹּהֵן לִכְבֵּד אֶת מִי שֶׁגְּדוֹל מִמֶּנּוּ כִּי כִּיבּוּדוֹ אֵינוּ גּוֹרֵם לְפִגְיָעָה בְּמַעֲמַד הַכֹּהֲנִים, שֶׁהָרִי גַם הֵם מַחְוִיבִים בְּכְבוּדוֹ, אֲךָ אֵין לוֹ רְשׁוֹת לִכְבֵּד אֶת מִי שֶׁקָּטָן מִמֶּנּוּ כִּי עַל יְדֵי כֶךְ מַעֲמַד הַכֹּהֲנוֹה נִפְגַּע, הַמַּג"א (ר"א ד') צִידַד שֶׁאֵף שֶׁהַלִּימוֹד מִן־קִדְּשָׁתוֹ הוּא מְדֹאֲרִייתָא מ"מ אִם הַכֹּהֵן רּוֹצֵה לְחַלּוֹק כְּבוֹד לְאַחֵר רִשָּׁאִי, וְכֵן הַסֵּכֶמֶת הַגֵּר"א לְהוֹכִיחַ מִגִּמְרָא זֶה שֶׁהַכֹּהֵן רִשָּׁאִי לְמַחוּל עַל כִּיבּוּדוֹ (סס"ק כ"ח).

ג. בְּכִמָּה אַחֲרוֹנִים מִצָּאֵנוּ שֶׁהִבִּינוּ שֶׁהַכֹּהֵן רִשָּׁאִי לִכְבֵּד אַחֲרִים לַפֶּתוּחַ רֹאשׁוֹן וְלֹא כָּתְבוּ שְׁדוּקָא כְּשֶׁהֵם גְּדוֹלִים מֵהַכֹּהֵן: בְּשו"ת בְּנִימִין זָאב (רנ"ג) כָּתַב שִׁיכּוֹל כֹּהֵן בּוֹמֵן הַזֶּה לְמַחוּל עַל כְּבוֹדוֹ דְּכִיּוֹן דָּאֵין בְּגִדֵּיהֶם עֲלֵיהֶם אֵין כְּהוֹנָתָם עֲלֵיהֶם וְאֵין נוֹהֲגָת בָּהֶם שׁוּם קְדוּשָׁה לְעִנְיֵן קְדִימָת כְּבוֹד, וְמָה שֶׁנוֹהֲגִים בָּהֶם כְּבוֹד הוּא מִפְּנֵי דְרָכֵי שְׁלוֹם. בְּאִלִּיָּה רַבָּא (קכ"ח ז') הִבִּיא אֶת תְּשׁוּבַת הַמַּהֲר"ם (ק"ז) שֶׁכָּתַב שִׁיכּוֹל לְמַחוּל מְלִיטּוֹל רְשׁוֹת וּמִנֶּה יִפֶּה רֹאשׁוֹן כִּיּוֹן שֶׁהוּא מִשּׁוּם רִיוַח מִמּוֹן, דְּכָתִיב כְּהִנָּתְכֶם אֲלֵמָא שְׁכִּהוֹנָה שְׁלָהֶם - וְלֹא הִבִּיא אֶת סִיּוֹם דְּבָרָיו שִׁיכּוֹל לְחַלּוֹק כְּבוֹד לְמִי שֶׁגְּדוֹל מִמֶּנּוּ, בְּמִגֵּן גְּבוּרִים (סס"ק כ"ח) כָּתַב שֶׁאֵף שֶׁהַכֹּהֵן אֵינוּ יוֹכֵל לְמַחוּל עַל הַמַּעֲלָה הָעֲצָמִית שֶׁלּוֹ כִּי אֵין זֶה מַעֲלָה שֶׁקָּנָה לְעַצְמוֹ אוֹלָם רִשָּׁאִי הוּא לְמַחוּל עַל חִיּוֹב הַיִּשְׂרָאֵלִים לִכְבֵּדוֹ [וְהוֹסִיף - וְכ"ש בְּמִקּוֹם שֶׁמַּחְוִיב לְמַחוּל כְּגוֹן לְת"ח אוֹ לְרַבּוֹ], בְּחִכְמָת שְׁלֵמָה (קכ"ח) כָּתַב שֶׁמִּנְהֵג

בכל ישראל שהכהן יכול לכבד אחר בברהמ"ז אף שנלמד מן קדשֶׁתו, במחצית השקל (קכ"ח ע"ה) כתב שהטעם שהכהן יכול למחול הוא כי כל מה שהתורה זיכתה לכהן לטובתו רשאי למחול, במ"ב (קכ"ח קע"ה) כתב שמותר לכהן למחול על הכבוד של פתיחה ראשון או ליטול מנה יפה ראשון וכדומה - כי כבוד הכהונה ניתן להם רק להנאתם - משמע מדבריהם שהכהן יכול לכבד גם ישראל שאינו גדול ממנו.

ד. כתב הרמב"ם בפיה"מ (גיטין ה' ח') "כהן שהיה ראוי לקרוא ראשון אם הרשה לישראל שהוא כמותו או פחות ממנו שיעלה ויקרא ראשון הרי זה רשאי אלא שאסרנו את זה מפני דרכי שלום" - ומשמע שכלפי שאר הקדימויות רשאי לתת רשות לפחות ממנו, וכן כתב הכתב סופר (או"ח ט"ו) שמאחר וכהן רשאי להקדים אחר בסעודה מוכח שיכול למחול על כהונתו - ובהכרח שיש לומר שכבוד הכהן הוא שלו מדכתיב כְּהֻנָּתְכֶם, וניתן למחילה כרצונו, וממילא יכול גם למחול למי ששוה אליו או אף גרוע ממנו.

נמצא שפשטות הסוגיא וחלק מהראשונים היא שאף שהכהן רשאי למחול על כבודו ולהקדים אחר כי הכהונה היא שלו ורשאי למחול עליה - אך כל זאת רק כאשר מעמד הכהונה אינו נפגע בכך כאשר הוא מכבד את רבו או את מי שגדול ממנו, אבל אין הם רשאים לכבד את מי שכיבודו גורם לפגיעה במעמד הכהונה, ולדעת הרמב"ם בסה"מ אין הוא יכול כלל לכבד אחרים, ויש שהקילו שהכהן רשאי להקדים אחר כי כבוד הכהונה ניתן רק להנאתו, וכן פשטות הרמב"ם בפיה"מ, וכן המנהג.

נראה שמאחר ופשטות הסוגיא היא שדין כיבוד הכהן הוא מן התורה, וכן הסכימו אחרונים רבים, ופשטות הסוגיא היא שהכהן רשאי לכבד רק את רבו או את מי שגדול ממנו - לכן ראוי לכבד את הכהן ולא להקדים את מי שאינו כהן [אם אין מצרפים את הסברא שיש פחות חיוב לכבד כהנים בזמננו שאינם מיוחסים, כמבואר להלן ד"ה כהן שאינו מיוחס], ואם סומכים על המנהג לכבד את מי שאינו כהן - יש לבקש את רשותו של הכהן במפורש, ולא לסמוך שמן הסתם הכהן מוחל, וגם לא להסתפק באמירת "ברשות הכהנים" לפני הזימון ללא רשות המפורשת.

אמנם, דע שדיני ההקדמה בסעודה אמורים דווקא כאשר בעל הסעודה אינו עמהם [כגון בחורים בישיבה] או כשכולם בעלי הסעודה ואוכלים יחד, אך אם בעל הבית אוכל עם המסובים - הוא קודם לכהן ולת"ח כדי שיבצע בעין יפה (מ"ב קס"ז ס"ו, ע"ג). גם הקדמת הכהן בזימון אמורה כאשר המסובים אוכלים משלהם, אבל אם אחד מהם הוא בעל הבית - רשאי הוא לתת לברך למי שירצה מבני ביתו או אפילו לאורח קטן (מ"ב ר"א א', ד') [ראה בהגה"ה על המרדכי (גיטין ת"א) שהבין מתשובת מהר"ם (ק"י) שכשבעל הבית כיבד אחר לזמן - אינו צריך לבקש את רשות הכהן, ותמה מדוע האורח המזמן לא יטול רשות גם מהכהן, שהרי אין הוא בעל הבית]. בבה"ל (ר"א ד"ה ואם) הסתפק אם בעה"ב רשאי להעביר את הזימון מאדם גדול לקטן שאינו אורח שמברך את בעה"ב, אולם בעה"ב רשאי לברך בעצמו.

השתמשות בכהן: חידוש מצאנו בירושלמי (ברכות ח' ה') שאסור להשתמש בכהנים: אבא בר בר חנה ורב חונא הוון יתבין אכלין והוה רבי זעירא קאים משמש קומיהן, עלו וטעין תרויהון

בחדא ידיה [נכנס כשהוא טעון לשתייהם להיין והשמן בידו אחת (ובחרדים פירש ש"ז העלה את שניהם בידו אחת למקום ההסיבה)], אמר ליה אבא בר בר חנה מה ידיך חוריתא קטעין [האם ידך האחרת קטועה היא שלא לקחת זה בימינך וזה בשמאלך (ולחרדים - שאל מדוע לא העלית דבר לצורך הסעודה בידך הפנויה)]? וכעס עילוי אבוי [בר חנה אביו של אבא כעס עליו על שאמר לרבי זעירא כן] אמר ליה [הוסיף עוד בר חנה לומר לבנו (כ"ל)] לא מיסתך דאת רביע והוא קאים משמש [ואמר לו לא דיך שאתה יושב והוא עומד ומשמש לפניך] ועוד דהוא כהן ואמר שמואל המשתמש בכהונה מעל, את מיקל ליה [עודך מבזה אתה לו] גזירה דהוא רבע ואת קאים ומשמש תחתוי [גזור אני שהוא יושב ואתה תעמוד ותשמש תחתיו]. מנין המשתמש בכהונה מעל רבי אחא בשם שמואל אמר: ואמרה אלהם אתם קדש לה' והכלים קדש - מה כלים המשתמש בהן מעל אף המשתמש בכהנים מעל.

ויש להבין את החידוש שלא להשתמש בכהנים, שהרי מצאנו שכהן יכול להיות פועל [הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית... ואין נושאים כפיהם" (ברכות ט"ז)], וכן מצאנו כהן רועה [רועים כהנים אינן נאמנים] (בכורות ל"ה)], ומצאנו אף שכהן נמכר לעבדות [אין עבד עברי כהן נרצע מפני שנעשה בעל מוס" (קדושין כ"א)], וביטול קשה, שהרי רבי זעירא עצמו שימש את אבא בר בר חנה ורב חונא לפני שבר חנא כעס על בנו [ואכן נראה שהגמ"י (עבדים ג') הבין שזו מחלוקת בבלי וירושלמי]. מה שמצאנו שהכהן רשאי להיות פועל או עבד ולא הגבילו שיוכל לשרת רק את מי שגדול ממנו נראה שהטעם הוא מפני שההשתמשות בכהן, כשהיא נעשית לתועלתו וברצונו, אינה סותרת את מעמד הכהונה כמו בכיבוד של אחר לפניו (כ"ל).

חילוק בין מחילת כיבוד לשימוש: למדנו שהמשתמש בכהונה מעל, ונחלקו אחרונים אם יש אופנים שמותר לכהן לוותר על כיבודו כדרך שרשאי לוותר על כיבודו לגבי הקדמתו וכדו', או שהכהן אינו רשאי לוותר על כיבודו כי ההשתמשות בו נחשבת כבזיון שאין יכולת למחול עליה. כתב היפה מראה (ברכות פרק ח' ב') שאף שהמשתמש בכהונה מעל מ"מ לענין חלוקת כבוד ראוי להקדים ת"ח, דהוי עשה דכבוד התורה דעדיף - אבל להשתמש בו אסור לרמב"ם. הכתב סופר (או"ח ט"ו) כתב שדוקא במה שהוא משום כבודו של כהן יוכל למחול וראוי לו למחול על כבודו נגד כל אדם וכ"ש נגד ת"ח אפילו בשוה לו - אבל לענין לשמש לאחר, שיש בזה בזוי וחילול קדושת כהונה, אפשר שלכל הדעות אסור לו למחול, והמשמש בו לאחר שמחל באיסור - כמועל בהקדש [והוסיף שלכן להגמ"י לירושלמי לא ניתן למחול בשום אופן, ולסמ"ג בשכר מותר שאין בזיון כ"כ מכיון שצריך לאותו דבר לטובתו והנאתו, והר"ר פטר מוסיף להתיר כשמחל משום מצוה וזכות לו לשמש ת"ח מופלג וגדול שיש בו הנאת גוף ונפש - אבל ללא הנאת והרווחת עצמו לא כי מראה בנפשו שמקיל בכבוד וקדושת כהונה. הכתב סופר סובר שאיסור ההשתמשות בכהן הוא מן התורה שהוא בודאי בכלל וקדשתו אף לפי הראשונים שכיבוד הכהן הוא מדרבנן]. בברכי יוסף (או"ח קכ"ח שו"י ברכה) פירש את כוונת המשנה למלך (עבדים ג' ח') בשם הסמ"ג שאף שהכהן רשאי לתת רשות לברך לפניו אבל אינו רשאי למחול על ההשתמשות בו ללא קבלת שכר, ובפירוש דברי המהר"ם (ד' ק"ז) כתב שמה שמותר להשתמש בכהנים בחינם כאשר האדם משתמש ברצון נפשם הוא דוקא בדבר שהוא לכבודו, ואז הוא כמו

חכם שיכול למחול על תורתו, אבל הכהן אינו יכול למחול על השמוש בו, שהוא בזיון, כפי שגם חכם אינו יכול למחול על בזיונו, ודלא כרבינו פטר שסבר שיכול למחול ולהפקיע קדושתו אף בבזיון, וכ"כ במ"ב (קכ"ח קע"ה) כדעה שניה לחלק בין כיבוד - שיוכל למחול עליו אף ללא הנאה, לבין ההשתמשות בו - שלא יוכל למחול עליה שהיא ענין של בזיון אא"כ יש לו איזו הנאה מכך, כגון בשכר או אפילו בחנם לאדם חשוב שהוא חפץ לשמשו ונהנה מזה, וסיים שטוב להחמיר לכתחילה, ובודאי שיש לזהר מלהשתמש בכהנים שירות בזוי (עפ"י מגן גבורים סס' קכ"ח שכתב שע"י ששוכר משרת כהן מסייע לפרנסתו, אלא שאין להשתמש בו שירות בזוי). לעומתם מצאנו חבל אחרונים שהתירו להשתמש בכהן באופנים מסויימים בטענה שהכהן רשאי לוותר על קדושתו לגבי ההשתמשות בו, כדרך שהוא רשאי לוותר על כיבודו לגבי הקדמתו וכדו'.

שימוש בכהן ברצון נפשו: בפשטות ניתן לומר שהסוגיות שמוכח מהם שרשאים להשתמש בכהן מדברות כאשר הכהן עושה זאת ברצון נפשו, כגון כדי להשתכר או להחזיר את גניבתו או כדי לשמש את החכמים - כי הכהן עצמו אינו מצווה למנוע את עצמו מפעולה שהוא מעונין בה, אלא אחרים הם המצווים שלא להשתמש בו, ומה שברחנא נזף בכנו היה על שהוא משתמש בכהן בכפיה [שרבי זעירא לא היה מעונין לשמשם גם בידו האחרת], וכן כתב בשו"ת מהר"ח אור זרוע (חדשות סי' י') שנ"ל שמותר להשתמש בכהן אפילו בחינם כאשר ההשתמשות היא ברצון נפשו, ומה שאמרו שהשתמש בו מעל היינו היכן שמשמש בו בעל כרחו של הכהן, כפי שרב הונא עצמו השתמש ברבי זעירא, ולא הקפיד אלא כאשר בנו נזף ברבי זעירא כדי שישמשם בשתי ידיו בעל כרחו. בדומה לזה מצאנו בב"י (או"ח קל"ה ה') לגבי קריאה בתורה, שאם קראו לכהן ולא רצה לעלות אינו עובר בכלום, כי הפסוק וְקִדְּשֵׁתוּ אִינוֹ אזהרה לכהן אלא אזהרה לישראל שיקדשו את הכהנים, וכ"כ בלבוש (קכ"ח) שפירוש וְקִדְּשֵׁתוּ הוא שאתה מצווה להקדישו אבל הוא אינו מצווה שיחזיק עצמו בקדושה כי הוא יכול למחול. הכתב סופר (או"ח ט"ו) כתב שנ"ל שדוקא כשכהן מעצמו עושה מעשה שימוש לרבו או במופלג ממנו אבל לא יצוה לו כי אז אפשר שאינו מוחל בלבו ומוכרח הוא, או כשיודע צדיק נפש תלמידו שרגיל בשמוש וחפץ ורוצה ומשתוקק - אז יוכל לצוותו ג"כ, דמסתמא לא נשתנה דעתו. מסתבר שכאשר הכהן עצמו מתעורר לקיים מעשה הטבה נחשב שעושה הדבר ברצון נפשו גם אם אינו נהנה מעצם המעשה, כגון כאשר הוא מסייע לאדם מבוגר לאסוף את התפוזים שהתפזרו לו ברחוב, או כאשר הוא מציע את עצמו להוביל חפץ ממקום שהוא נמצא בו למקום שהולך אליו - כדי לסייע לנצרך לזה, וכל כיו"ב.

לשמש אדם גדול: בהג' מרדכי (גיטין תס"א) הביא "מעשה בכהן שיצק מים על ידי ר"ת והקשה לו תלמיד הא שנינו בירושלמי המשתמש בכהונה מעל, והשיב לו אין בהם קדושה בזמן הזה דקיי"ל (סנהדרין פ"ג:) בגדיהם עליהם קדושה עליהם ואי לא לא, והקשה א"כ כל מיני קדושה לא ליעבד להו [כלומר שיהיה מותר בגרושה (מהר"ם שיק)] ושתיק ר"ת". בפשטות ניתן לומר שמה שר"ת שתק לא היה מפני שהודה שהדבר אסור אלא מפני שהיה פשוט לו שכהן תלמיד רשאי לשמש את רבו כפי שרבי זעירא שימש את החכמים, או שעכ"פ רשאי לשמש את גדול הדור, אלא שלא רצה לקבוע על עצמו שם של אדם גדול שראוי לשמשו, וכ"כ הט"ז (או"ח

קכ"ח ל"ט) "וההוא כהן שיצק מים לר"ת ודאי הוה ניחא ליה שזכה לשרת בקודש וזו היא קדושתו, ונראה דהא דשתק ר"ת לאו משום שלא היה יודע להשיב אלא שלא רצה ליטול שם ת"ח עליו ולומר שבשביל זה הוא מותר" [וכן אמר לי הרב א.כ. שליט"א שהגר"י קלופט זצ"ל היה רגיל להשתמש בו לצרכי ביתו כגון החלפת נורות חשמל, וכיו"ב].

להשתמש בכהן בשכר: מהעובדה שכהן נמכר לעבדות אף שהשתמש בכהונה מעל הוכיח הסמ"ג (עשין פ"ג) שמותר להשתעבד בו בשכר, וכ"כ בשו"ת מהר"ח אור זרוע (חדשות סי' י') שי"א שמותר להשתמש בכהן בשכר כפי שמצאנו כהן פועל וכהן רועה, וכ"כ בשו"ת בנימין זאב (רנ"ג), ובישועות יעקב (קכ"ח כ"ו) כתב שמותר לו לעבוד תמורת שכר כי אין בזה חילול הכהונה כמו שאמרו (פסחים ק"ג.) "פשוט נבילתא בשוקא ושקיל אגרא ולא תימא כהנא אנא". פשוט שאין להמנע מלשכור פועל כהן שהרי מסייע לפרנסתו (עפ"י המגן גבורים באלף המגן סס" קכ"ח).

כהן שאינו מיוחס: הריב"ש (צ"ד) כתב שהמקלל כהן בפני העם ראוי להענש יותר מאשר אם קילל אחד משאר העם מאחר ומצוה מן התורה לכבד כהן כל שמתנהג בקדושתו של אהרן אך אם נושא נשים בעברה ומטמא למתים אבד כהונתו, אולם אין מחמירין הרבה על המבייש כהן עם הארץ בדברים, כ"ש כשבייש כהני חזקה שבזמננו שאינם מיוחסים, ואף שנהגו לקרוא ראשון בתורת כהן ואפילו כשהוא ע"ה לפני חכם גדול שבישראל - הרי נהגו כן מפני המחלוקת. על פי דברי הריב"ש לימד היפה מראה (ברכות פרק ח' ב') זכות על מה שאין העולם נוהרים עכשיו בהשתמשות בכהן - לפי שאין עכשיו כהן מיוחס ודאי, ורבים מהן מזוייפים [ומ"מ כתב שאין לשום כהן להקל בספק איסור לאחר שהוא מחזיק עצמו לכהן כי הריב"ש עצמו (בסי' שמ"ח) החמיר לכפות לגרש אפילו גרושה דרבנן לכהן שבימינו ולא הקיל משום ספק דרבנן (המעין שם יראה שמה שהריב"ש החמיר לכפותו להוציאה מיירי בגרושה גמורה, ומה שאמר שכופים להוציא אף בריח הגט הפוסל מדרבנן - לא מיירי במקרה שנשאל עליו בימינו אלא באופן כללי)], וכן הברכי יוסף (או"ח קכ"ח שירי ברכה) למד מהריב"ש שההיתר להשתעבד בכהנים הוא משום שבזמננו אין להם יחוס, וכן נקט במגן גבורים (סס" קכ"ח) שכהני זמננו הם רק כהני חזקה או אף גרועים מזה שאין להם כתב יחוס כלל והם כספק כהנים שודאי מותר להשתמש בהם, וכך הסביר המג"א (ר"א ד') מדוע אין נוהרים בזמננו להקדים הכהנים לכל דבר. אמנם לא הבנתי את ההכרח לדבריהם, שהרי הריב"ש כלל לא מיירי באיסור השתמשות בכהן אלא רק לגבי כפיית המקלל כהן לפייסו - שאין אנו מצווים לכפותו בספק כהן, ולעולם יתכן שעדיין אסור להשתעבד בכהן אף שאינו מיוחס [מו"ר שליט"א הסכים עם הבנת היפה מראה בריב"ש שהרי רואים מהריב"ש שרק מפני המחלוקת נהגו להקדים כהן לת"ח - ש"מ שלולא המחלוקת לא היינו מחוייבים בכבודם כל כך], וכן מצאתי במשנה למלך (עבדים ג' ח') שאין ראייה מדברי הריב"ש, שרק רצה להחמיר על המבזה ולגזור בו מצד היות המבזה כהן - לכן כתב שכיון שאין הוא כהן מיוחס, מספיקא אין מחמירין על המבזה, אבל לעולם אסור להשתמש בכהן אע"פ שאינו מיוחס כיון שהוא ספק כהן, ובערוה"ש (קכ"ח ע"ב) כתב שחלילה להטיל דופי בקדושת כהנים ולהקל משום שאינם מיוחסים כהונה.

נמצא שנחלקו אם יש צד להקל בהשתמשות בכהן מחמת שכהני זמננו אינם מיוחסים, ומסתבר שמותר לצרף זאת להיתר במקום שיש עוד צד להקל כגון בהשתמשות בכהן קטן, כהן

בכהן, כשהכהן הוא עם הארץ או כשמשמש אדם שחפץ ביקרו אף שאיננו רבו או מופלג בדורו [כגון כשמסייע לחמיו, וכדו'] - ובפרט כשהכהן עושה ברצון נפשו אף שאין לו מזה רווח.

כהן עם הארץ: המשנה למלך (עבדים ג' ח') למד מתשובת הריב"ש (שהובאה לעיל) שאין איסור להשתמש בכהן עם הארץ, ומה שכהן נמכר לעבדות - מדובר בעם הארץ, וכן המגן גבורים (אלף המגן ססי' קכ"ח) הסכים שיש ללמוד היתר למה שנהגו להשתמש בכהן ע"ה ורבים מחזיקים אותם למשרתים אלא שעכ"פ אין להשתמש בהם שירות בזוי [ומה שכתב הא"ר שרבים נמנעים לשכור משרת כהן - הרי אדרבה יוכל לקיים בזה וקדשתו כדי שלא ימות ברעב], וכ"כ בבה"ל (קכ"ח ד"ה אסור) שיש שמצדדים להקל בכהן עם הארץ ומ"מ נכון לזהר בשירות בזוי, וכ"כ ביביע אומר (ו' או"ח כ"ב). אמנם בערוך השלחן (קכ"ח ע"ב) כתב שלא נראה לו מה שכתב המשנה למלך שמותר להשתמש בכהן ע"ה כי הרי התורה לא חילקה בין הכהנים, והמנהג שאפילו כהן ע"ה קודם לקרוא לפני חכם גדול, ובברכי יוסף (קכ"ח שיורי ברכה) הסיק לדינא שיש להחמיר שלא להשתמש בכהן ע"ה אף שהוא מוחל, אם לא שהמשמש הוא ת"ח [כתב זאת לשיטתו שסובר שלרוב הראשונים אינה מועילה מחילת הכהן, דלא כהר"ר פטר והרמ"א]. מאחר והסקנו שבמקום שיש עוד ספק מותר להשתמש בכהני זמננו - פשוט שיש להתיר לדינא להשתמש בכהן עם הארץ, ובפרט כשהוא מוחל.

כהן שאינו עושה מעשה עמך: הברכי יוסף (או"ח קכ"ח שיורי ברכה) תירץ שמה שכהן נמכר לעבדות הוא כי הרי מדובר שבי"ד מכרוהו לאחר שגנב, וממילא נחשב שאינו עושה מעשה עמך - ולכן מותר להשתעבד בו שהרי הוא ככהן ע"ה. אמנם - אף שמסתבר מאד להורות כדבריו שהרי כתוב וְנָשִׂא בְעַמֶּךָ לֹא תֵאָר ודרשו חז"ל (יבמות כ"ב:) "בעושה מעשה עמך" - וממילא פשוט שאין לכבד כהן שעובר עבירות (וכ"כ במנחת חינוך רס"ט), אך את הוכחתו לא הבנתי כי לפי דבריו הרי לאחר שהכהן יחזור בתשובה על גניבתו וכבר לא יהיה בגדר אינו עושה מעשה עמך [ובעבדותו הרי עוסק בהחזרת הכסף הגנוב] יהא אסור לאדונו לשעבדו, והיכן מצאנו רמיזה לזה?

מחילת הכהן על קדושתו: בגיטין (נ"ט:) אמרו שהבוצע רשאי לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו שיפשוט ידו תחילה בסעודה במקומו, וכתב הסמ"ג (עשין קע"א) שגם כהן רשאי לחלוק כבוד למי שגדול ממנו [וכן מוכח מהרמב"ם (בפיה"מ גיטין ה' ח'), הובאו דבריו במג"א (ר"א ד'), וכן הוכיח משם הגר"א (קכ"ח). הר"ר פטר (מובא בה"ג מרדכי גיטין תס"א) הסביר את הנהגת ר"ת להשתמש בתלמידו הכהן בכך שאף שיש לכהנים קדושה גם בזה"ז אולם יכולים הם למחול עליה, והוכיח זאת מכך שכהן נמכר לעבדות - והסביר שהיתר השמוש בו נובע מפני מחילתו, ואת ראיה זו כתב גם המג"א (קכ"ח ע"ה) [במראה הפנים (על הירושלמי ברכות ח' ה') הקשה על ראיה זו וכי יעלה על הדעת שבי"ד לא יוכלו למוכרו עד שימחול]. המג"א כתב עוד ראיה שהכהן יכול למחול מבבא קמא (כ'): שרמי בר חמא אמר לרב חסדא "לכי תשמש לי" ואז רב חסדא הכהן "שקל סודריה כרך ליה". מראה הפנים (על ירושלמי ברכות ח' ה') הסביר שניתן להוכיח שכהן רשאי למחול מכך שרבי זעירא עצמו שימש לפניהם כי אם היה אסור לו לשמש כיצד גרם להם איסור מעילה [ועיקר הכעס היה על שאבא בר בר חנא ביזה את רבי זעירא ולא על

כך שהשתמש בו] - וכן פסק הרמ"א (או"ח קכ"ח מ"ה) "אסור להשתמש בכהן אפילו בזמן הזה דהוי כמועל בהקדש אם לא מחל על כך", וכן הסכים המקנה (קדושין כ"א), וסיים "אפשר דכולא חד טעמא דכיון דבשכר שרי ה"ה דיכול למחול על שכרו", וכן פסקו הלבוש (קכ"ח) "יש לו רשות למחול שהקדושה היא בידם מדכתיב וְקִדְּשֵׁתוּ - משמע לך אני מצוה לקדשו ולא לו שיחזיק עצמו בקדושה כי הוא יכול למחול", הא"ר (קכ"ח צ') [שהרי כתוב פְּהִנְתְּכֶם זאת אומרת שהכהונה שלהם (אלא שנשאר בצ"ע שהרי הסמ"ג הצריך שיקבל שכר) ואף שמיירי בכיבודו אבל מוכח מדבריו שלא חילק בין כיבוד להשתמשות], הקיצור שו"ע (קמ"ד ט'), החיי אדם (ל"א י"ז) והמ"ב (קכ"ח קע"ה), ונראה שכן הסכמת הגר"א (קכ"ח), היפה מראה (ברכות פרק ח' ב') כתב שמאחר שִׁנְקִדְּשֵׁתוּ הוא רק אסמכתא [לשיטתו] לכן סומכים להשתמש בו כשמחל. כתב הישועות יעקב (קכ"ח כ"ו) שקדושה זו לא ניתנה למחילה עולמית, וממילא אף אם מחל על קדושתו - הרשות בידו לחזור בו.

הסוברים שאינו יכול למחול: אמנם אין הדבר מוסכם שהכהן יכול למחול על הקדמתו ועל ההשתמשות בו, וראה בסה"מ לרמב"ם (ל"ב) שאפילו אם הכהן ממאן בזה אין שומעים לו: "וְקִדְּשֵׁתוּ עַל כְּרָחוֹ - ר"ל כי זה צווי נצטוינו בו ואינו בבחירת הכהן, וכן אמרו קדשים יִהְיוּ לְאַלְקֵיהֶם - על כרחם" [אמנם בפיה"מ גיטין ה' ח' מוכח שמועילה מחילה], וכן מרבינו שמחה (המובא במדרכי גיטין ת"א ד"ה הגה"ה) משמע שאינו יכול למחול על כבודו, שכתב שאינו יכול לתת רשות לישראל לברך כי אם לרבו או למי שגדול ממנו, וכן בשלטי הגבורים (תחת המדרכי ברכות מ"ט. אות ג') התפלא כיצד הכהן מוחל על קדושתו לתת לבעל הבית לבצוע שהרי בקריאת התורה אינו יכול למחול. הברכי יוסף (קכ"ח שיורי ברכה) כתב לענין דינא שמאחר וכמה גדולים חולקים על רבינו פטר המתיר להשתמש בכהן שמחל - יש לחוש לדעת הרוב, ואם אינו תלמיד חכם לא ישתמש בכהן אף שהכהן עם הארץ ומוחל - אם לא שהכהן מקבל שכר או הנאה אחרת שאז מותר להשתמש בו. אמנם יש לעיין בדבריו, שהרי כדי להוכיח שרבים חולקים על הר"ר פטר שהתיר במחילת הכהן פירש כך גם את דעת הסמ"ג (עשין פ"ג) שהתיר להשתמש בכהן רק בשכר, ולא הבנתי את דבריו שהרי הסמ"ג לא אמר שללא קבלת שכר לא ניתן להשתמש בכהן אלא רק חידש שקבלת שכר מועילה [מיירי שם בעבד כהן - ומאחר והנרצע אינו מקבל שכר יתכן שכוונתו שקבלת מגורים ומחייה נחשבת כשכר, או שכוונתו למה שהכהן נמכר מתחילה תמורת תשלום גניבתו] - ויתכן שמודה שגם מחילה מועילה [וכן מצאתי בספר המקנה (קדושין כ"א) וסיים "אפשר דכולא חד טעמא דכיון דבשכר שרי ה"ה דיכול למחול על שכרו"], ואולי אף מותר להשתמש בו ברצון נפשו [הברכי יוסף סבר שגם המשנה למלך (עבדים ג' ח') הבין בסמ"ג כמותו, ולענ"ד המל"מ לא אמר שכוונת הסמ"ג שאסור למחול בחינם אלא רק שאף שאסור להשתמש בכהונה אולם בשכר מותר], וכן פירש הברכי יוסף את דעת המהר"ם (ד' ק"ז) שמה שהתיר להשתמש בכהן העושה ברצון נפשו הוא דוקא בדבר שהוא לכבודו אך לא בדבר שהוא בזיון, על דרך זקן ואינו לפי כבודו - ולא הבנתי את דבריו שהרי המהר"ם כתב רק שמלך אינו רשאי למחול כי המלוכה אינה שלו אך חכם וכהן רשאים למחול כי תורתם וכהונתם שלהם, ואין בדבריו הכרח שאינו יכול למחול על ההשתמשות בו אף שהיא בזיון עבורו. ועוד - הברכי יוסף עצמו הוצרך לפרש את ההיתר להשתמש בכהן שנמכר לעבדות בכך שאינו עושה מעשה עמך כי

הרי הוא גנב, וגם את זה לא הבנתי שהרי לא מצאנו שלאחר שעושה תשובה על גניבתו וגם עוסק בהחזרת הממון - שיהא נחשב שאינו עושה מעשה עמך, ובכ"ז לא מצאנו שייאסר להשתעבד בו. גם הישועות יעקב (קכ"ח כ"ו) פקפק על דברי הפוסקים שמחילת הכהן מועילה וסבר שרק לגבי ת"ח אמרו שיכול למחול כי התורה היא שלו, משא"כ הכהונה אינה של הכהן, ורק לגבי קריאת התורה יכול למחול שהוא בשב ואל תעשה, וכן מותר לבי"ד למוכרו שהרי הוא מקבל שכר ונותן לבעל הגניבה, וכן מותר לו לעבוד תמורת שכר כי אין בזה חילול הכהונה כמו שאמרו (פסחים קי"ג.) "פשוט נבילתא בשוקא ושקיל אגרא ולא תימא כהנא אנא". והנה אף שדעת הרמב"ם בסה"מ (עשה ל"ב) היא שמחילת הכהן אינה מועילה אולם יתכן שכל זה בזמן שהכהנים היו עוסקים בפועל בעבודת המקדש, משא"כ בזמננו, כדכתב המהר"ם שיק (או"ח ס') בשם החת"ם סופר שודאי בזמן המקדש אין מועילה מחילה דהכבוד לה' אבל בזמן הזה מועילה מחילה, וא"כ אתי שפיר דהרמב"ם קאי על זמן המקדש אבל בזמן הזה שפיר יש לומר כדמשמע מדברי האחרונים, וכ"כ בערך ש"י (סוף קכ"ח) שדוקא בזמן שבית המקדש קיים והכהן שרת בקדש אמרו שכלי שנשתמש בו קדש אל ישתמש בו חול ואינה מועילה מחילת הכהן כי נוגע לכבוד שמים, וכתוב אַתָּם קִדְּשׁ לָהּ - א"כ אין הקדושה שלהם שיוכלו למחול עליה, משא"כ בזה"ז הכהן יכול למחול על כבודו. נמצא שאין לנו הכרח שמחילת הכהן על ההשתמשות בו אינה מועילה, וכן הסכימו רוב האחרונים כמובא לעיל.

לת"ח מותר להשתמש בכהן: לשון הגמרא גיטין (נ"ט:) "אם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו", וכתב הסמ"ג (עשין קע"א) שמה שהכהן מברך ראשון לפני אחרים הוא דוקא בשוין - ומשמע שמותר להקדים ת"ח אפילו כשאינו מופלג ביותר [וכן ג"ל סמך לזה שהרי אביו של אבא בר בר חנא גזר עליו שהוא יעמוד ור"ז ישב - א"כ מסתבר שאבב"ח לא היה מופלג בחכמה מר"ז ובכ"ז ר"ז שימש אותו בתחילה]. גם מדברי המהרש"ק (חכמת שלמה קכ"ח) משמע שלא הצריך ת"ח מופלג, שכתב שמה שר"ת הניח לתלמיד לשמשו הוא כי ת"ח חשוב יותר מכהן, ואף שע"ה אסור להשתמש בכהן ללא מחילתו כי הוא מועל בהקדש - אבל ת"ח מותר להשתמש בכהן ללא מחילתו, כפי שת"ח אסור להקדים כהן דרך חק ומשפט כהונה, והת"ח עצמם נקראים כהנים. אמנם הכתב סופר (או"ח ט"ו) הגדיר את היתר ההשתמשות "חוץ לרבו ות"ח מופלג ממנו ביותר - דאין בזה הורדת כבוד השבט דכבוד ת"ח עדיף". נראה שמאחר ופשטות לשון הגמרא והסמ"ג שכהן חולק כבוד לת"ח הגדול ממנו אף שאינו מופלג ביותר - אינו מסתבר שלגבי ההשתמשות בו נצריך שיהיה מופלג ביותר, וכן נראה לנקוט בפרט לאור מה שאחרונים רבים הסכימו שבזה"ז שהכהנים אינם מיוחדים איסור ההשתמשות בכהן קל יותר, ובפרט לאור הכרעת הפוסקים שמותר לכהן למחול על ההשתמשות בו, ובמיוחד כשעושה זאת ממש ברצון נפשו.

מחילה כשאינו נהנה מהמחילה: הקשה הט"ז (או"ח קכ"ח ל"ט) על פסק הרמ"א שמועילה מחילת הכהן כדי להתיר להשתמש בו - שהרי אם כהן נשא גרושה כופין אותו לגרשה ואינה מועילה מחילתו, ותירץ שנשיאת גרושה הוא דבר שהתורה אסרה עליו בפירוש ולכן אינו יכול למחול על כהונתו, אולם יכול הוא למחול על דברים שיש לו הנאה מהמחילה כי התורה לא

אסרה עליו שלא להיות מכובד כשנוח לו בכך, וממילא מובן מדוע ר"ת הניח לכהן ליצוק מים על ידיו כי בודאי היה נוח לכהן שזכה לשרת בקודש - וזו היא קדושתו [ור"ת לא השיב לשואל שזה הוא הטעם שמניח לכהן לשמשו כי לא רצה ליטול שם ת"ח על עצמו], ולפ"ז הסיק שכל זמן שאין לכהן הנאה ממה שעושה מלאכה לאחרים נראה שאסור להשתמש בו והוי כמועל בהקדש אף אם הכהן מחל. בשו"ת בנין ציון (צ') כתב שלפי דברי הט"ז יש להסביר שמה שכהן נמכר לעבדות וממילא מותר להשתמש בו אף שמכרוהו ב"ד בעל כרחו ובודאי לא מחל ולא נהנה - הוא כי במכירת עבד מגיעה לו הנאה שנפטר מחוב הגניבה הרובץ עליו כל עוד לא שילמו, ובערוה"ש (קכ"ח ע') כתב שהתורה השכירה אותו כדי שישלם את גניבתו, וכופים אותו לקבל את רצון התורה. הקשה המהרש"ק (חכמת שלמה קכ"ח) על טעם הט"ז שאם היתר המחילה מותנה בניחותא דהכהן - כיצד הכהן רשאי לעבור על וְקִדְּשְׁתוּ בהקדימו את החכם הרי אף מלך אסור לעמוד לפני ת"ח [כי מצות כיבוד המלך גדולה ממצות כיבוד ת"ח (סוטה מ"א: תוד"ה מצוה)] וכ"ש שכהן לא יוכל למחול על כבודו כי וְקִדְּשְׁתוּ האמור בכהנים מפורש יותר ממצוות כיבוד המלך [וא"ת דשאני מלך שאין הכבוד שלו - הרי גם בכהן אין הכבוד שלו] - אלא ע"כ שמחילת הכהן מועילה אף שאין נוחא ליה לעמוד בפני החכם [אך ללא מחילתו אסור להשתמש בו, פרט לת"ח שמותר להשתמש בכהן ללא מחילתו כי מעלת ת"ח גדולה יותר ממעלת הכהן], וכן המנהג בכל ישראל שהכהן מכבד אחר בברהמ"ז אף שאין לו כבוד במחילתו - ומדוע לא תועיל מחילתו כדי להתיר להשתמש בו שהרי שניהם נלמדים מאותו פסוק וְקִדְּשְׁתוּ, וצ"ע. גם מחצית השקל (קכ"ח ע"ה) חלק על טעם הט"ז שהרי ודאי שהכפייה בע"כ אינה אלא במצוה שאין לו בה הנאה כגון שלא לישא גרושה, אך הכהן רשאי למחול על כל מה שהתורה זיכתה לו לטובתו - שהרי אם הכהן שוֹנֵא מִתְּנֵת ויִקְחָהּ האם כופים אותו ליטול דוקא מנה יפה בראש, ולפ"ז משמע שהכהן רשאי למחול אפילו כאשר אין לו הנאה ממחילתו, דלא כהט"ז. וכן הסכים בערוה"ש (קכ"ח ע"ב) שכהן יכול לשמש ולשרת כרצונו, ודלא כט"ז הסובר שללא שתגיע לו הנאה אינו יכול למחול. נמצא שרוב האחרונים חולקים על דברי הט"ז ומתירים להשתמש בכהן שמחל אף שאין לו הנאה ממחילתו. מסתבר שגם לדעת הט"ז אין לפקפק שכהן רשאי לסייע ביד אחרים כפעולת חסד או הכרת הטוב וכדו' אף אם אין לו הנאה ישירה ממעשה זה, שהרי גם הכהנים מצווים להיות בעלי חסדים [ראה ר"ה (י"ח). "רבה ואביי מדבית עלי קאתו... אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין"] ולהתנהג כבני אדם, ומסתבר שאם מבקשים ממנו פעולת הטבה - שאין ראוי לו לומר שאינו מעונין לסייע כי הוא כהן.

תשיש של בזיון: במקורות הדין של וְקִדְּשְׁתוּ מבואר שרבי זעירא שימש את החכמים על ידי הבאת יין ושמן, וכן שהתלמיד שימש את ר"ת ע"י שיצק מים על ידיו - ומוכח שפעולות אלו מותרות, ויש להסתפק אם נאמר שפעולות אלו אינן מוגדות כבזיון הכהונה [עכ"פ כשנעשות עבור ת"ח], או שהן בזיון אלא שהכהן רשאי למחול. בכהן הגדול יש לנהוג בקדושה יתרה, שנאמר: "וְהִכְהֵן הַגָּדוֹל מֵאַחֲיוֹ" - שיהיו אחיו הכהנים נוהגין בו גדולה, ואיתא בתוספתא (סנהדרין ד' א') שאין רואין אותו ערום ולא כשהוא מסתפר ולא בבית המרחץ, ונחלקו שם אם רשאי למחול על בזיונו שירחצו אחרים עמו, דלדעת רבי יהודה אסור שהרי כתוב: "וְקִדְּשְׁתוּ" - על כורחו, והרמב"ם (כלי המקדש ה' ג') פסק כת"ק שאם הכה"ג רצה שירחצו אחרים עמו הרשות

בידו - ומוכח שרשות בידו למחול אפילו על בזיון מוחלט. הברכי יוסף (או"ח קכ"ח שיורי ברכה) כתב שמה שמותר להשתמש בכהן בחינם ברצון נפשו הוא דוקא בדבר שהוא לכבודו שאז יכול למחול על כהונתו כמו חכם המוחל על תורתו, אבל אינו יכול למחול על השמוש בו שהוא בזיון כפי שגם חכם אינו יכול למחול על בזיונו, ודלא כרבינו פטר שסבר שיכול למחול ולהפקיע קדושתו אף בבזיון, וכן כתב הכתב סופר (או"ח ט"ו) שגם המתירים לכהן למחול על כהונתו כלפי החיוב לכבדו אין להם להתיר לכהן למחול ולשמש אחרים כי יש בזה בזוי וחילול קדושת כהונה, וכתב שהסמ"ג שהתיר לכהן לשמש בשכר הוא מפני שכשמקבל שכר אין בזה בזיון כ"כ כיון שצריך לאותו דבר לטובתו והנאתו, ור"פ הוסיף עוד להתיר לכהן לשמש ת"ח מופלג, אבל אסור לו לשמש בלי הנאת והרווחת עצמו דמקיל בכבוד וקדושת כהונה. ונראה שהאיסור לזלזל בכהונה על ידי שימוש הוא בכלל וקדושתו מן התורה אפילו אם החיוב להקדימו הוא מדרבנן, וכ"כ במ"ב (קכ"ח קע"ה) בדעה שניה (כדעת הט"ז), לחלק בין כיבוד - שיכול למחול עליו אף ללא הנאה, לבין ההשתמשות בו - שלא יוכל למחול עליה שהיא ענין של בזיון, אא"כ יש לו איזו הנאה מכך כגון בשכר או אפילו בחנם לאדם חשוב שהוא חפץ לשמשו ונהנה מזה, וסיים שטוב להחמיר לכתחילה כדעה זו, וכתב שבודאי יש לזוהר מלהשתמש בכהנים שירות בזוי. היביע אומר (ו' או"ח כ"ב) הקשה על הברכי יוסף מהתוספתא המתירה לכהן גדול למחול על בזיונו וגם קיי"ל שתלמיד רוחץ עם רבו כשצריך לו ואעפ"כ הרב שמחל על בזיונו אינו מחול, ותיריך שניתן למחילה כאשר הכהן זקוק לו (כנ"ל כוונתו).

לענ"ד יש לומר שמאחר ורבי יהודה הגדיר את הרחיצה עם הכה"ג כבזיון, ות"ק התיר, והסביר הרמב"ם (כלי המקדש ה' ג') שהדבר תלוי ברצונו "רצה הוא שירחצו אחרים עמו הרשות בידו" - לכן מצאנו שהתירו להשתמש בכהן גם באופן שהוא מרויח שכר בהיותו פועל ואף כשנגרמת לו הנאה כגון ביציקת מים על ידי אדם גדול, ומאחר וכתבנו שהסכמת רוב הפוסקים להתיר להשתמש בכהן - ע"כ שאין רואים בשימוש בו כבזיון כאשר אין מדובר בתשמיש של בזיון ממש, ומה שהברכי יוסף והכתב סופר הגדירו את ההשתמשות בכהן כבזיון הוא לשיטתם, כדעת הפוסקים שאינם מתירים להשתמש בכהן אף כשמחל. ונמצא שמותר להשתמש בכהנים באופנים שהתבאר לעיל, ואין צריך לחוש ששמוש בכהן מוגדר כבזיון, אך אין להשתמש בו בתשמיש של בזיון, וכן סיים המ"ב (קכ"ח קע"ה עפ"י המגן גבורים) שבודאי שיש לזוהר מלהשתמש בכהנים שירות בזוי.

השתמשות כהן בכהן: במחצית השקל (קכ"ח ע"ה) כתב שגם כהן אסור להשתמש בכהן ללא מחילה דאל"כ ראיית הר"ר פטר מכהן שנמכר לעבדות אינה מוכרחת כי אולי מיירי שגם רבו כהן, וכ"כ הכתב סופר (או"ח ט"ו) שהשתמש בכהן מעל אפילו כהן בכהן שהרי לגבי כיבוד של לפתוח לכל דבר שבקדושה וליטול מנה ראשון וכדו' - פשוט שכהן לכהן אחר א"צ לחלוק כבוד דמאי חזית כמוהו וקדושה אחת להם, אבל לענין איסור שימוש שיש בו הורדת כבוד ובזיוי - גם כהן בכהן אסור כי על ידי שימוש מוריד כבוד וקדושת כהונה ומעלה עצמו על כהן חברו ומזלזל בו והוא ליה כמועל בהקדש. אמנם בישועות יעקב (קכ"ח כ"ו) כתב שכהן יכול לשרת לחבירו כהן דוקדושתו לישראל נאמר, וכן נראית הסכמת ספר המקנה (קדושין כ"א ובכך

הסביר מדוע רבי מאיר במכילתא (משפטים פרשה ב') הוצרך לומר שאין כהן נרצע אף שכבר אמר שאין כהן נמכר - שלישראל כלל אינו נמכר אך לכהן נמכר ולא נרצע), וכ"כ במגן גבורים (אלף למגן ססי קכ"ח) שכהן אצל כהן אפשר דמותו, וכן הביא בבה"ל (קכ"ח ד"ה אסור). בערוך השולחן (קכ"ח ע"ב) נשאר בצ"ע אם לכהן מותר להשתמש בכהן.

לענ"ד, מאחר ואיסור ההשתמשות בכהן אין יסודו שאסור לכהן לשמש אחרים אלא שהשימוש בו מוגדר כמעילה - א"כ י"ל שהוא דוקא כאשר המשתמש בו הוא פחות ממנו, אבל אם גם המשתמש בו הוא כהן אין כאן מעילה, כפי שמותר לת"ח להשתמש בכהן, וכפי שמותר להשתמש בו בשכר - שאינה ירידה עבורו [ואולי אף דומה למה שלכהן מותר לעשות את מלאכת עצמו, או שאינו דומה לזה מאחר וכשעושה לעצמו הרי אין זו כלל "השתמשות" (מור"ר שליט"א)]. ונראה שאפשר להקל בזה לאור מש"כ שרבים סוברים שאין איסור להשתמש בכהני זמננו.

השתמשות בכהן קטן: כתב המג"א (רפב ו') שנראה לו שמצות וקדשות לא נאמרה בכהן קטן שהרי טעם המצוה הוא כי את לחם אלקיך הוא מקריב - וקטן אינו בר עבודה, והוסיף הכתב סופר (או"ח ט"ו) שגם כהן שהגיע לשנים אך ספק אם הביא שתי שערות אינו בכלל וקדשותו שהרי אינו מקריב עד שידוע שהביא סימנים, כי באיסור תורה אין סומכים על חזקה דרבא, ומכיון שאינו בכלל כי את לחם אלקיך הוא מקריב גם אינו בכלל וקדשותו [לפי דעות המתירים, וראה בהמשך לפי דעתו]. כתב המ"ב (רפ"ב י"ב) שכן נוהגין בימינו שלא לקרוא לכהן קטן ראשון כאשר אין כהן גדול אלא קורין לישראל. אמנם, במשפטי עוזיאל (ג' או"ח י"ד) חלק על דברי המג"א דאיתא בספרא (אמור א', וכ"כ בסה"מ מ"ע ל"ב) וְהָיוּ קֹדֶשׁ - לרבות בעלי מומים, הרי שאפילו כהנים בעלי מומין שלא יבואו לעולם לכלל עבודה נתרבו במצות קדושה, וממילא כל שכן כהנים קטנים, ומוכרחים לומר שהפסוק רק בא להוציא את הלויים, שאינם בכלל קדושה זו הואיל ואינם במצות הקרבה, אמנם מאחר ונראה שקטן אינו בר כבוד - לכן אין בו מצות וקדשותו לקרוא בתורה ראשון ולכל דבר כבוד ומעלה, אלא שמתשובת רב האי גאון (שערי תשובה ס') נראה שגם קטן ראוי לכבוד מצד כבוד אביו - היינו שאם אביו הוא אדם גדול וחשוב קורין את בנו לתורה ראשון, דבכלל כבוד כהונה הוא גם כבוד בני הכהנים בכבוד הראוי ומשום כבוד אביהם, וגם הרדב"ז (א' תקס"ו) כתב שאם אין ת"ח קוראים לכהן קטן ראשון ואין בזה משום זלזול בכבוד ציבור כי כהונתו גרמה לו, ולכן הסיק במשפטי עוזיאל שגם בכהן קטן יש מ"ע וקדשותו ככל מה שיש בכהן שהוא גדול או משום עצמו או משום כבוד אביו. הכרעת הכתב סופר (או"ח ט"ו) שמאחר והשימוש עם הכהן הוא איסור תורה יש להחמיר שלא להשתמש גם בכהן קטן או בכהן בעל מום שאינו ראוי לעבודה.

לענ"ד הני מילי שייכי לגבי קריאת התורה בצבור, שהקריאה הראשונה ניתנת לכהנים, ושייך בזה כבוד שבט הכהונה כאשר מכבדים גם כהן קטן אף שאינו ראוי לכבוד מצד עצמו, אולם בנדון של השתמשות בכהן קטן נלענ"ד שאין לאסור מאחר ויסוד איסור ההשתמשות בכהן הוא כי ההשתמשות בו נחשבת כמעילה - ודבר זה איננו שייך בכהן קטן, שמצד עצמו אינו בר כבוד, ולא גרע מכך שת"ח רשאי להשתמש בכהן כי אין הדבר נחשב כירידה עבור הכהן, ונראה שאפשר להקל בזה לאור מש"כ שרבים סוברים שאין איסור להשתמש בכהני זמננו.

סיכום: הכהנים מצווים לנהוג באיסורי חיתון ובאיסור טומאת מת, אף בעל כרחם. הישראלים מחוייבים לקדש את הכהנים על ידי כיבודם לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון וכדו'. קדושה זו נוהגת גם בזמן הזה, ונחלקו אם הכהנים רשאים למחול על הקדמתם בזה"ז שאינם עובדים בביהמ"ק כי הכהונה שייכת להם, ואם רשאים למחול - האם רשאים להקדים רק את מי שגדול מהם או גם את הקטן מהם, וכן המנהג. אמנם ראוי לכבד את הכהנים ולא להקדים את מי שאינו כהן, ואם סומכים על המנהג לכבד את מי שאינו כהן - יש לבקש את רשותו של הכהן במפורש, ולא לסמוך שמן הסתם הכהן מוחל, וגם לא להסתפק באמירת "ברשות הכהנים" לפני הזימון ללא רשותם המפורשת. אם בעל הבית אוכל עם המסובים - הוא קודם לכהן כדי שיבצע בעין יפה, ובעה"ב רשאי גם לתת לכהן למי שירצה מבני ביתו או אפילו לאורח קטן. הכהנים קוראים ראשונים בתורה בזמן שרבים מצויים בביהמ"ק, ותיקנו שבזה לא ימחלו על כבודם כדי שלא יבואו למריבה. הירושלמי חידש שהשתמש בכהנים מעל. הסוגיות שמוכח מהם שרשאים להשתמש בכהן מדברות כאשר הכהן משמש ברצון נפשו, כגון כדי להשתכר או להחזיר את גניבתו או כדי לשמש חכמים - כי הכהן עצמו אינו מצווה למנוע את עצמו מפעולה שמעונין בה אלא אחרים הם המצווים שלא להשתמש בו, ומסתבר שכאשר הכהן עצמו מתעורר לקיים מעשה הטבה נחשב שעושה הדבר ברצון נפשו גם אם אינו נהנה מעצם המעשה, כגון כאשר מסייע לאדם מבוגר לאסוף תפוזים שהתפזרו לו ברחוב, או כאשר מציע את עצמו להוביל חפץ ממקום שנמצא בו למקום שהולך אליו כדי לסייע לנצרך לזה, וכל כיו"ב, וכן כהן רשאי לסייע ביד אחרים כחסד או כהכרת הטוב וכדו' אף אם אין לו הנאה ישירה ממעשה זה שהרי גם הכהנים מצווים להיות בעלי חסדים ולהתנהג כבני אדם, ומסתבר שאם מבקשים ממנו פעולת הטבה - שאין ראוי לו לומר שאינו מעונין לסייע כי הוא כהן. מה שמצאנו שהכהן רשאי להיות פועל או עבד ולא הגבילו שיוכל לשרת רק את מי שגדול ממנו נראה שהטעם מפני שההשתמשות בכהן כשנעשית לתועלתו וברצונו אינה סותרת את מעמד הכהונה. לדעת הסמ"ג מותר להעסיק כהן בשכר, ופשוט שאין להמנע מלשכור פועל בשל העובדה שהוא כהן שהרי מסייע לפרנסתו. חלק מהפוסקים חידשו על פי דברי הריב"ש, שהחייב שלא להשתמש בכהני זמננו שאינם מיוחסים הוא קל יותר, ומסתבר שמותר לצרף זאת להיתר במקום שיש עוד צד להקל כגון בהשתמשות בכהן קטן, כהן בכהן, כשהכהן הוא עם הארץ, כשאינו עושה מעשה עמך, וכן כשמשמש אדם שחפץ ביקרו אף שאיננו רבו או מופלג בדורו - ובפרט כשהכהן עושה ברצון נפשו אף שאין לו מזה הנאה או רווח. רוב הפוסקים הסכימו שמחילת הכהן על ההשתמשות בו מועילה אף כאשר הכהן אינו נהנה מהמחילה. לתלמיד חכם מותר להשתמש בכהן, ומסתבר שאין צריך שהת"ח יהיה מופלג. יש לזוהר מלהשתמש בכהנים שירות בזוי. נחלקו אם כהן מותר להשתמש בכהן ללא מחילה ומסתבר שאפשר להקל בזה בזה"ל. נחלקו אם מותר להשתמש בכהן קטן שאינו בר כבוד אך הוא ראוי לכבוד מצד כבוד אביו וכבוד שבטו - ונראה שבכהני זמננו בודאי אפשר להקל בזה.



הרב שמואל טל

ראש ישיבת תורת החיים

יד בנימין

ברכת הפיצה והפשטידה

פרק א'

דברי הראשונים

כיום רגילים לקבוע סעודה על פיצה ובפשטות נראה שברכתה המוציא

בימינו הפיצה היא אחד מהמזונות המוכנים השכיחים שאנשים קובעים עליהם את סעודתם. אמנם, יש האוכלים את הפיצה לטעם בלבד או לקינוח, אבל האכילה העיקרית של פיצה היא לסעודה ולשביעה. ורבים קובעים עליה את סעודתם, ובארצות רבות נעשתה הפיצה אחד מסוגי המזון העיקריים ("מזון מהיר"), שאנשים קונים בתנאים נוחים לאכילה ולתפעול (בלי צורך בסכום, בלי צורך להמתין זמן ממושך לקבלת המזון הזה ובלי צורך להכין שום דבר). ולכאורה אין שום סיבה לומר שאין דרך לקבוע עליה, ויש לברך עליה המוציא וברכת המזון אפילו אם נילוושה בחלב (זה לא קורה בדרך כלל וכדלקמן), ואפילו שעירבו בה תבלינים שונים והוסיפו לה רטבים שונים ותוספות שונות לפני אפייתה.

יתר על כן, בפועל נראה שבמנת פיצה רגילה יש שיעור גדול מארבע ביצים. כי פיצה סטנדרטית (משולש אחד מתוך שמונה, כשהקוטר הוא כ-45 ס"מ), אם היא בעובי של 2 ס"מ, נפחה כ-400 סמ"ק שהם כ-7.5 ביצים. ואם היא בעובי של 1.5 ס"מ, נפחה כ-300 סמ"ק שהם כ-5.5 ביצים. ובעובי כזה היא יכולה להיחשב כסעודה גמורה גם אם האדם לא אוכל יחד עמה שום דבר, וגם אם הוא מסתפק במשולש אחד. ואם היא דקה יותר והיא רק בעובי של ס"מ אחד או פחות מכך, נפחה כ-200 סמ"ק שהם כ-4 ביצים, ובשיעור זה אין קביעת סעודה לפי המתבאר. ובאמת בפיצות דקות, המנהג לאכול אפילו שלושה משולשים, כי רובא דאינשי שבעים בערך בשיעור הזה. והוא מתאים למה שהתבאר במקום אחר שבערך בשיעור הזה אנשים קובעים את סעודתם ושבעים בה.



פיצה דומה לעיסה שערב בה מיני תבלין ולא לעיסה שלשה בדבש שמן וחלב

ובחזון עובדיה (ברכות ע"ב) הביא שתי אפשרויות בהכנת הפיצה: או שהיא נילוושה בחמאה וחלב וטעם החלב והחמאה ניכר שאז ברכתה מזונות, או שהיא נילוושה במים וחלב וטעם החלב אינו ניכר שאז ברכתה המוציא. אבל לכאורה במציאות כיום זה לא כך ולא כך: בדרך כלל העיסה עצמה נילוושה במים בלבד (עם מלח), אלא שמוסיפים על העיסה רסק עגבניות וגבינה צהובה לפני שמכניסים אותה לתנור לאפיה. ואם כן, הנידון היותר שייך הוא מה שכותב הרמב"ם (הל' ברכות פ"ג ה"ט): "או שערב בה מיני תבלין ואפייה", ולא הנידון של עיסה שלשה

בדבש שמן וחלב, המוזכר בדברי הרמב"ם לעיל מינה ועליו התבסס החזו"ע. דגם אם לא שמים תבלין, רסק העגבניות והגבינה הצהובה נותנים הרבה טעם בעיסה. וכיון שנתנתם על העיסה היא לפני האפיה, מתקיים בזה בהכרח המימוש של אחת האפשרויות של פת הבאה בכיסנין. אמנם, הרמב"ם כתב: "שערב בה" וכאן רק מניחים את הרוטב מעל העיסה ולא בתוכה ממש, אבל מלבד מה שפעמים רבות הרוטב עצמו מתערב ממש בתוך העיסה, בפועל הוא ודאי מחלחל לתוכה. וכן שמנונית הגבינה מתערבת בעיסה עצמה משום שהיא מתחממת. והרוטב והגבינה נותנים בעיסה הרבה טעם. ולכן נראה ברור שמההיבט הזה היה צריך להחיל על פיצה דין של פת הבאה בכיסנין.



אין ללמוד את דין הפיצה מהדיון של רוב מי פירות

ובחזון עובדיה (שם) המשיך ודן לשיטתו מה הדין בעיסה שנילושה בחמאה וחלב והטעם אינו ניכר, והביא את דברי הדעת תורה (סי' קסח ס"ז ד"ה וי"א שזה) שנקט שעיסה שנילושה ברוב מי פירות חשובה פת הבאה בכיסנין אף אם אין טעם מי הפירות ניכר בה, וכתב עליו שמדברי מרן לא משמע כן. ולפי המתבאר עולה שבנידון דידן אין רוב מי פירות אלא רוב המשקה שלשים בו הוא מים, והטעם דווקא ניכר היטב. ואם כן נראה לכאורה שאין לדיון דרוב מי פירות שייכות לנידון דידן.



קושי בראיית החזון עובדיה מדברי הרי"ד

והחזון עובדיה הביא ראייה לדבריו מדברי הרי"ד (פסקים, ברכות לו ע"ב ד"ה אמר רבא) שכתב לברך המוציא על מולייתא שממולאת בבשר או דגים או גבינה. והוכיח מזה שגם כשהמילוי הוא העיקר יש ללכת לפי דין הפת, ולמד מזה שגם ברוב מי פירות יש ללכת לפי דין הפת כשלעצמה, ולברך המוציא אם אין טעם מי הפירות ניכר. ולכאורה גם הנידון הזה אינו שייך לנידון דידן. דוודאי שלא עומד על הפרק שיכרך שהכל מפני שהגבינה או רסק העגבניות הם העיקר, כפי שהדבר עמד על הפרק בנידון הרי"ד. וזה ברור שכאן העיקר הוא הפת עצמה. אלא שהשאלה היא אם הפת הזאת נחשבת פת הבאה בכיסנין אם לא. וזה אינו נוגע לעיקר הדיון של הרי"ד, שיוצא מתוך הנחה שאם אכן הפת היא העיקר, אזי יש קביעות סעודה על הפת. ומה שהוא בא לשלול הוא רק את האפשרות שהבשר הוא העיקר, ושהיה מקום לברך על המולייתא הזאת ברכת שהכל. וקמ"ל שלמרות חשיבות הבשר, בכל זאת אזלינן בתר חמשת מיני הדגן ולא בתר הבשר. ודברי הרי"ד מיוסדים על מה שאמרו רב ושמואל (ברכות שם) שמיני דגן נחשבים לעיקר ביחס למאכלים נוספים שנאכלים איתם אף כשהמאכלים האחרים הם רוב.



קושי גדול נוסף לשיטתו

ומלבד זאת קשה טובא לשיטתו, מדוע כשטעם מי הפירות ניכר לא מברכים המוציא. הלא בבשר או דגים ברור שהטעם שלהם ניכר, ובכל זאת מברכים המוציא. וגם כאשר העיסה נילושה בדבש או בשמן או בחלב, היה צריך ללכת לפי דין הפת כשלעצמה ולברך המוציא. ובעצם היא הייתה צריכה להתבטל תורת פת הבאה בכיסנין שמברכים עליה מזונות. ועל כרחק אם מדמים את דברי הרי"ד לעיסה שנילושה במי פירות, יש הכרח לומר שהרי"ד דיבר רק על מקרה שיש בו קביעות סעודה, ורק על זה אמר שמברכים המוציא, אך אם אין בזה קביעות סעודה יברך מזונות ככל פת הבאה בכיסנין. ואין לכלל זה קשר לנידון דידן, שהדיון הוא דווקא כשאין בזה קביעות סעודה.



מדברי הרי"ד נראה שברכת המוציא על מולייתות אינה תלויה בקביעת סעודה

אמנם, נראה שיש להביא ראיה מדברי הרי"ד לכך שפיצה היא פת גמורה, אך באופן אחר. דהנה, בלשון הרי"ד נראה שהוא לא נחית לשאלה אם האדם קובע סעודה או לא קובע סעודה. הוא כותב: "רב ושמואל דאמרי תרויהו כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליה בורא מיני מזונות. מהכי שמעינן דמלייתות הנאפות בתנור מבשר או מדגים או מגבינה, אף על גב דבשר ודגים וגבינה עיקר, מברכין עליהו המוציא לחם מן הארץ, דבתר חמשת המינין אולינן ולא בשר ודגים וגבינה דחשיבי לאינשי, דכי היכי דבמעשה קדירה חשיבי חמשת המינין ומברך עליהן בורא מיני מזונות, הם הכי נמי במאפה תנור חשיבי ומברך המוציא". ומשמע מסתימת דבריו שאין צורך לקבוע סעודה במיוחד. וכן נראה מההשוואה למעשה קדרה שהדין הוא נכון בלי קשר לשאלה אם האדם קובע סעודה אם לאו. וכן העתיקו בשבולי הלקט (סי' קנט), וכעין זה העתיקו האגור (סי' רטז).



כך נראה גם מדברי הרי"ז ומדברי השו"ע והרמ"א

וכן נראה מלשון הרי"ז (ברכות פ"ו ה"א אות יג) שהביא את דברי זקנו הרי"ד וז"ל: "וכן פת הבאה בכיסנין, והוא פת העשוי בדבש או במיני תבלין, שעושין אותו כעין מיני מתיקה לקנוח סעודה, מי שקובע סעודתו עליו מברך עליו המוציא בתחלה וברכת המזון לבסוף, ומי שאינו קובע סעודתו עליו מברך עליו בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. ומורי זקני הרב ביאר, שהמלייתות הנאפות בתנור, שהן מליאות בשר או דגים או גבינה או ירקות, מברך עליהן המוציא. וכן נראה בעיני עיקר, שהן עשוין פת ולפתן כאחד, ולקביעות סעודה הן עשוין", עכ"ל. ונראה מדבריו שבהנגדה לפת הבאה בכיסנין שצריך שיקבע בה סעודה, הרי שבמולייתות אין צורך, ומברך המוציא, דלקביעות סעודה הן עשויות. וגם בשו"ע (סי' קסח ס"ז) הביא את הדין הזה בפשיטות בזה"ל: "פשיטת"א הנאפית בתנור בבשר או בדגים או בגבינה מברך עליה המוציא וברכת המזון", עכ"ל. ולא הזכיר את זה שצריך שהאכילה הזאת תהיה דוקא אכילה של קביעות סעודה. וכן הבין בדעתו המשנ"ב (שם סקצ"ד). וכן נראה מדברי הרמ"א

(שם) שאמר שהדין הוא דווקא במאפה תנור בלא משקה אבל עם משקה צריך לאכול בתוך סעודה. וזאת משום המחלוקת שיש בזה אם מברך המוציא או מזונות. ולכאורה היה יכול להציע שיאכל מחוץ לסעודה ולא יקבע סעודה, ולכל הדעות יהיה צריך לברך מזונות. אלא על כרחך שהוא מבין שגם אם לא יקבע סעודה היה צריך לברך המוציא אלמלא יש מחלוקת על אפיה במחבת עם משקה.



דברי הפוסקים הללו מושתתים על ההבנה שדין פת הבאה בכיסנין תלוי ברגילות

בני האדם

ונראה שדעת כל הפוסקים הנ"ל היא שהדרך היא לקבוע סעודה על המולייתות הללו, וכיון שזו פת שרגילים לקבוע עליה סעודה, הרי היא פת לכל דבר. דכל דינה המיוחד של פת הבאה בכיסנין הוא רק מצד שאין רגילים לקבוע עליה סעודה. אבל פת שרגילים לקבוע עליה סעודה, "ולקביעות סעודה היא עשויה", אין צורך שהיא תאכל בכוונה ובדרך מיוחדת של קביעת סעודה. והיינו שדין פת הבאה בכיסנין תלוי ברגילות בני האדם. ולכן אף שמהבחינה החיצונית המולייתא נראית ומורכבת באופן דומה לפת הבאה בכיסנין, דינה שונה מהותית. ויש הבדל מהותי בין מולייתא של שקדים ואגוזים ודבש ובין מולייתא של בשר ודגים, דזה משמש בעיקרו למיתוק ולקינוח, ואין רגילות לקבוע עליו סעודה, וזה משמש בעיקרו לשביעה, ויש רגילות לקבוע עליו סעודה.



לפי זה יש לפיצה דין פת גמורה

ולפי זה גם הפיצה צריכה להיחשב כפת גמורה, שלא איכפת לנו אם הוא קבע עליה סעודה אם לאו. דכיון שרגילים לאוכלה בתורת קביעת סעודה, הרי היא כפת גמורה לכל דבר, ומברך עליה המוציא וברכת המזון אפילו שלא קבע עליה סעודה. והגרע"י זצ"ל עצמו במקום אחר (הליכות עולם ח"ב פרשת פינחס אות יב*) כתב להוכיח מדברי הר"ד שברכת הפיצה היא המוציא ודימה זאת לפשטידה, ומשמע שהבין את הראיה מדברי הר"ד וסיעתו כפי שהתבאר, ולכאורה שלא כדבריו בחזון עובדיה. וצ"ע.



הריבב"ן והתניא רבתי נקטו שמברכים המוציא על מולייתות רק אם קובעים עליה

סעודה

אמנם הריבב"ן (ברכות לו ע"ב ד"ה כל שיש, עמ' קסד) כתב וז"ל: "והשתא דקי"ל כרב ושמואל, דכל שיש בו מחמשת המינים, אע"פ ששאר מינים עיקר מברכין בורא מיני מזונות - הני מולייתות בין מלאין בשר בין מלאין גבינה, אע"פ שבשר וגבינה עיקר, מברכין עליהו המוציא,

(א). ועיקרי דבריו שם נדפסו גם בחזון עובדיה (ברכות עמ' סז-סח) בשינויים קלים ובהשמטת ההתייחסות לפיצה, ובילקוט יוסף (סי' קסח אות ב) בשמו, כולל ההתייחסות לפיצה.

הואיל דאינן מעשה קדירה אם קובע סעודתו עליהן. דכי היכי דבמעשה קדירה חשיבי חמשת המינים ומברך בורא מיני מזונות, הכי נמי במאפה תנור חשיבי ומברך המוציא אם קובע סעודתו עליהן", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהוא מקבל בעיקרון את החידוש של רבינו ישעיה שבמוליותו אין הפת נעשית טפילה לבשר והגבינה, אבל הוא מדגיש פעמיים שצריך שהאדם יקבע סעודה על הפת הזאת כדי שאכן יברך המוציא. ובדבריו לא ברור אם הוא מבין שרבינו ישעיה לא הצריך שהוא יקבע סעודה, והוא חולק בזה על דבריו, או שהוא מבין שגם רבינו ישעיה מצריך שהוא יקבע סעודה.

אכן, התניא רבתי (סי' כח), שהיה תלמיד של הריבב"ן, הביא להדיא את דברי רבינו ישעיה, וכתב עליהם: "ומסתבר דוקא אם קבע סעודתו עליהן. אבל אם לא קבע סעודתו עליהן מברכים עליהן בורא מיני מזונות", עכ"ל. ונראה שהוא הבין שהמוליות הללו אינן נחשבות למאכל שרגילים לקבוע עליו סעודה, אלא הן נאכלות כתבשיל נוסף בסעודה, ולכן דינן חוזר להיות כפת הבאה בכיסנין רגילה. והתניא נקט בהמשך להדיא כשיטת רבינו אביגדור שקביעות סעודה האמורה כאן היא סעודת הבוקר והערב. ויוצא אפוא שהתנאי הזה שהוא מצריך מגביל משמעותית את היות המוליותא נידונה כפת גמורה שברכתה המוציא וברכת המזון.



מלשון התניא רבתי נראה שלא ראה סתירה בין דברי הרי"ד לדבריו

ומלשון התניא רבתי נראה שהוא לא סבר שר' ישעיה חלק וראה את זה אחרת, אלא סבר שכן יש גם להבין את דברי ר' ישעיה עצמו. ונראה שהוא הבין שר' ישעיה שאמר שצריך לברך המוציא לא נחית לדון בשאלה אם האדם קובע סעודה או לא, אלא רק דן בשאלה אם הפת טפלה לבשר או להיפך, ולא בא לבטל מהפת הזאת את הדין הבסיסי של פת הבאה בכיסנין. וזה שנקט בפשיטות שמברך המוציא, היינו משום שבסתמא דמילתא אדם קובע סעודה על פת כזאת, ולא צריכא למימר.



לפי זה יש לחלק בין פת שרגילים לקבוע עליה לפת שאין רגילים לאוכלה אך

אכילתה המועטת היא בקביעות

ולפי זה צריך לחלק בין פת שרגילים לקבוע עליה סעודה ובין פת שאמנם לא רגילים לקבוע עליה סעודה, אלא שאם כבר באים לאוכלה, אזי אוכלים אותה לקביעות סעודה ולא למיתוק ולקינוח. כי אם לא נחלק כך, תחזור השאלה למקומה: אם אכן בסתמא דמילתא קובעים סעודה על פת כזאת, ולכן לא נצרך ר' ישעיה לומר זאת, מדוע צריך לקבוע עליה סעודה כתורת פת הבאה בכיסנין, ומדוע אין לה תורת פת רגילה שרגילים לקבוע עליה סעודה. ורק משום שיש לחלק כך, יש לומר שאמנם כשאוכלים אותה היא נאכלת בתורת קביעות סעודה, אבל מכיון שלא רגילים לקבוע עליה סעודה, לכן דינה כפת הבאה בכיסנין. אמנם, יש בדבר קצת דוחק, דסוף סוף כשאוכלים את הפת הזו אזי דרך אכילתה היא אכילת קבע. ונראה שהתניא הבין ששכיחות סבירה היא חלק מההגדרה של פת, ומאכל שנאכל רק לעתים רחוקות אינו נחשב פת

(מעין מה שמצינו שצורת הפת היא חלק מההגדרה של פת, וברור שצורת פת תלויה ברגילות בני אדם. ואם אין רגילים לצורת פת כזאת, אין הוא מברך המוציא, אפילו שהפת מצד עצמה ראויה לברכת המוציא). וכדעת הריבב"ן והתניא, שדין הפשטידה כדין פת הבאה בכיסנין לכל דבריה, ויש צורך בזה שיקבע סעודה כדי שתיחשב פת לענין המוציא וברכת המזון, כתבו גם הערך לחם (סי' קסח ס"ז) והט"ז (סי' קסח ס"כ). וכדעת שבולי הלקט והריא"ז שאין צורך לקבוע סעודה כתבו גם השל"ה והמג"א דלקמן.



בדעת הריא"ז יש הכרחים להבין שיש לברך על המולייתא המוציא אף אם לא קבע עליה

והיה מקום לפרש כך את דברי הריא"ז שכתב: "ולקביעות סעודה הן עשויין", שבסתמא דמילתא פת כזאת מיועדת לקביעות סעודה, וזאת בהנגדה לעיסה שנילושה בדבש ומיני מתיקה שבסתמא דמילתא אינה מיועדת לקביעות סעודה. אמנם, אליבא דאמת נראה שלפחות בדעת הריא"ז אין להבין כך, ויש להבין שהוא נקט כפי שהתבאר לעיל בדעתו, שבסתמא דמילתא אין צורך שיקבע עליה סעודה, ויש לברך על הפת הזאת המוציא גם כשהוא אינו מכוון לקבוע עליה סעודה. דיש לדקדק בדבריו כמה דקדוקים: האחד, מדוע הוא מביא את ההלכה הזאת בסעיף יג, העוסק בכובא דארעא ובפת הבאה בכיסנין והמחלק בין קבע סעודה או שלא קבע סעודה, ולא בסעיף ז', ששם מבואר שכאשר יש מאכל המכיל בשר וכדומה יחד עם מזונות המזונות אינם בטלים לבשר, ויש לברך על המזונות ולא על הבשר. וכפי שבאמת הדבר כתוב במקור דברי הרי"ד, שכתב את ההלכה הזאת בפסקיו בהקשר הזה ולא בהקשר של פת הבאה בכיסנין. השני, מה כוונתו כשהוא מדגיש שזהו פת וליפתן, ובמיוחד צריך להבין את המלה "כאחד" שנשמטה במקצת כתבי היד, כנראה מפני שלא הובנה. השלישי, מדוע הוא מוסיף ש"לקביעות סעודה הן עשויין". הלא אם הוא כבר הגדיר את המולייתא כפת וליפתן, כבר לא אמורה להיות נפקא מינה אם לקביעות סעודה הן עשויין אם לאו. הרביעי, גם הלשון שזקנו "ביאר" צריכה הבנה, מה "ביאור" יש בזה. דלכאורה אין כאן אלא חידוש ופסק מיוחד בעניין מולייתא.



שני חידושים בדברי הרי"ד: החשבת הפת עיקר גם כשהאדם מחשיב יותר את המילוי, והחשבתה לפת גמורה

ונראה שבדברי הרי"ד כלולים שני חידושים: האחד, שלא מתחשבים בזה שעיקר כוונתו של האדם היא לבשר, אלא נוקטים שהמזונות הם עיקר גם כשאין הם עיקר כוונתו. וכלשונו: "אף על גב דבשר ודגים וגבינה עיקר, מברכין עליהו המוציא לחם מן הארץ, דבתר חמשת המינין אזלינן ולא בשר ודגים וגבינה דחשיבי לאינשי". וזה נובע מעיקר דברי רב ושמואל בעניין כל שיש בו מיני מזונות. והשני, שלא מגדירים זאת כסוג מיוחד של מזונות כמו כל סוגי המזונות השונים המוזכרים בנידון דחמשת מיני דגן שמבשלים או אופים בצורות שונות, אלא יש להגדיר

את המאכל כפת גמורה דייקא, משום שהוא נאפה. והגדרה זו מתאפשרת אחרי שאנחנו מתחשבים במזונות ומגדירים את המאכל לפי המרכיב הזה ולא לפי הבשר או הגבינה.



הבדל בין הרי"ד לריא"ז בנימוק לכך שהפת עיקר ולא המילוי

הרי"ד למד את חידושו הראשון מדברי רב ושמואל שנאמרו קודם לכן בדף לז ולכן הוא ייסד את דבריו בנידון שעסק בזה, ורק הוסיף לחידוש הראשון הזה את חידושו השני הנ"ל. אבל הריא"ז, נכדו, ראה בחידוש השני את עיקר החידוש, ולכן הוא הביא את הדין הזה בעיקר דין פת הבאה בכיסנין. דבניגוד לדעת זקנו, הוא אינו תולה את העובדה שקובעים את דין המולייתא על פי הפת ולא על פי הבשר בחידוש של רב ושמואל דכל היכא דיש מזונות הם העיקר, אלא הוא תולה זאת בכך שיש לפנינו פת עם לפת, אלא שבדרך כלל פת ולפתן הם בשני מאכלים שונים ואילו כאן זו פת ולפתן "כאחד". אבל הבשר אינו נחשב כמרכיב שיש להשוותו לחמשת המינים ולהכריע שאין מתחשבים בו רק בגלל עובדת חשיבות חמשת המינים. אלא הוא מעיקרא נחשב כלפתן של הפת, וברור שהלפתן תמיד טפל לפת, ואין הפת טפלה ללפתן. ויוצא אפוא שזה שמתייחסים לבצק שבמולייתא כפת, זה דבר ברור ומובן מאליו, ואין הוא תלוי בשאלה אם הוא קבע סעודה עליה באופן מיוחד או לא. דלכאורה אין להבנה הזאת שייכות לשאלה האחרת האם הוא קבע על הפת סעודה או לא.



מן האמור עולה שלפי הריא"ז אין צורך בקביעות סעודה כדי לברך המוציא על

מולייתא

ויוצא שיש שלוש סיבות לומר בדעת הריא"ז שאין צורך בקביעות מיוחדת לסעודה כדי שברכת המולייתא תהיה המוציא: האחת היא משום שהריא"ז, בניגוד לזקנו, מתייחס לנידון הזה של פת הבאה בכיסנין כדבר נתון, שאינו תלוי בשום דבר. דהשאלה אם קבע סעודה באופן מיוחד על המולייתא או לא, אינה משנה את הקביעה שזוהי פת עם ליפתן. השניה, משום שהריא"ז, בניגוד לזקנו, מביא את ההלכה בנידון דפת הבאה בכיסנין. ובשלמא בדעת הרי"ד שבא לחדש את שני החידושים הנ"ל, ניתן לומר שהוא כתב את הדין הזה במקור שבו נלמד שכאשר יש מזונות ובשר גם יחד, מחילים על המאכל את הדין של המזונות, ושביק הרי"ד את פירוט הדינים העולים על פי החידוש השני, כיון שאין זה עיקר מקומו. אבל הריא"ז שמביא את הדין הזה בהקשר של פת הבאה בכיסנין, ורואה בחידוש השני את החידוש היחיד עד כדי כך שאינו מזכיר כלל את הדין דרב ושמואל דכל שיש בו מחמשת המינים, מדוע אין הוא מפרט את הדין הבסיסי של פת הבאה בכיסנין שאם קובעים עליה סעודה מברכים המוציא ואם לאו מברכים מזונות. ובפרט שממש משפט קודם לכן הוא כן חילק את החילוק הזה לגבי פת הבאה בכיסנין עצמה. וכן לפני כן פירט זאת בכובא דארעא. ומזה שהוא לא מפרט זאת כשזה עיקר הנידון, יש להסיק שאכן אין פירוט כזה, ותמיד מברך המוציא. והשלישית, משום שהלשון: "לקביעות סעודה הן עשוין" מלמד שזה דבר ברור ועובדה מוגמרת, ואין צורך לחשוב מחשבות

מסוימות או לאכול באופן מסוים כדי שזה אכן כך יהיה. וכפי שהתבאר בסימן הקודם שדבר שעשוי לקביעות סעודה הוא פת גמור ואין צורך גם לאוכלו בפועל דווקא בקביעות סעודה.



הריא"ז הבין מדברי הרי"ד שדין קביעת סעודה על פהב"כ אינו משום תוספת חשיבות אלא החלה של מציאות ממשית של פת

והריא"ז ראה בדברי זקנו "ביאור" לדין פת הבאה בכיסנין. דמדברי הרי"ד יש ללמוד שמה שנאמר בדין פת הבאה בכיסנין שצריך לקבוע סעודה כדי לברך המוציא איננו דין של "אחשביה", שמוסיף חשיבות לפת ומביא אותה לידי הדרגה של המוציא וברכת המזון, אלא זו החלה של מציאות ממשית של פת אף שבפועל אין כאן חשיבות ממש כמו באכילת פת. דהיינו, כאשר אדם קובע סעודה על הפת הזאת הוא בעצם מתייחס אליה כפת רגילה שהיא עיקר הסעודה, וממילא חל עליה הדין הרגיל של המוציא וברכת המזון. ואת זה אפשר ללמוד מקביעתו שמברכים המוציא על המולייתא, אף שלפי ההגדרה של פת הבאה בכיסנין, כפי שהבין אותה הריא"ז, זה לא אמור להיות כלול בה. ואם כן על כרחנו אין כאן קביעה מיוחדת של חכמים שהתייחסו באופן מסוים לפת הבאה בכיסנין והחשיבו אותה במקרה שהאדם קובע עליה סעודה, אלא יש כאן עיקרון שניתן ליישם אותו גם על דברים אחרים לגמרי. והכל תלוי בשאלה אם האדם קובע סעודה או לא קובע, וכשהוא קובע אז ממילא יש לזה דין של פת. וכיון שמולייתא לקביעות סעודה היא עשויה, לכן בסתמא דמילתא זה נחשב שהוא קובע, ויש לה דין של פת.



נראה שהריבב"ן והתניא ראו את הפשטידה כמקשה אחת והריא"ז דן את

המעטפת החיצונית כפת בפני עצמה

ובטעם המחלוקת נראה שלפי הריבב"ן והתניא יש לראות את הפשטידה כמקשה אחת. וכיון שאין לפנינו פת רגילה אלא פת שיש בה מילוי משמעותי, דינה של כל הפת בכללותה צריך להיות כפת הבאה בכיסנין. לעומת זאת, הריא"ז רואה את המעטפת של המזונות כפת בפני עצמה, ואת המילוי כליפות של הפת. ולכן לדעתו אין כאן נידון של פת הבאה בכיסנין אלא פת שעמה ליפתן. ונראה לכאורה שיותר מסתבר להבין כדעתם של הריבב"ן והתניא כאשר המעטפת היא יציבה ודרך האכילה היא כזאת שהאדם אוכל במשך רוב אכילתו את הבצק עם הבשר גם יחד. אבל כאשר די בתחילת האכילה נפרדת המעטפת מהמילוי, וכגון שהחלק העליון הוא רק כציפוי דק שנבקע בקלות, והמילוי מתגלה על הבסיס של הבצק, ויש לפנינו בצק לחוד ובשר גם לחוד, כשהבשר רק נמצא מעל הבצק, אזי מסתבר יותר לראות זאת כפי שמבין הריא"ז, שאין כאן אלא פת ועמו ליפתן. ויוצא שככל שהבצק יותר יציב ועבה וניכר לאורך זמן האכילה, הוא דווקא נידון פחות כפת רגילה, ודווקא כאשר הוא פחות יציב בעיטוף הבשר הוא נידון יותר כפת רגילה.



פרק ב'

דברי האחרונים והכרעת ההלכה

הביאור הלכה מעמיד את דברי השו"ע דווקא בשהיה עשוי כעין סתם לחם ולא בפשטידה רגילה

ולעיל הובאו דברי השו"ע (סי' קסח סי"ז) שפסק שיש לברך המוציא על פשטידה, ולא תלה זאת בכך שקובעים עליה סעודה. והביאור הלכה (שם ד"ה פשטיד"א) כתב וז"ל: "והנה באמת כד נעיין היטב במקור הדברים יראה דאף המחבר מודה לדברי הט"ז דמילוי בשר הוי כמו מילוי פירות, ורק דהמחבר מיירי בשהיה עשוי כעין סתם לחם שעשוי לשבוע, וע"כ לא הוי בכלל פת כיסנין, שעשוי רק לקינוח ולמתיקה בעלמא [וכמו שכתבו הפוסקים דפת כיסנין הוא העשוי רק לקינוח סעודה בעלמא], וכמו שמורה לשון הרי"א"ז שכתב שהן עשויין פת ולפתן כאחד ולקביעת סעודה הם עשויין. ור"ל דחשיב הבשר והדגים שממולא בתוכו כמו שאוכל לחם עם בשר ודגים, הואיל שלחם זה עשוי לקביעת סעודה ולא לקינוח. אכן אם עשויים ריקקים קטנים ומעורב בהן פתיתין של בשר, וניכר שאין עשויין רק לקינוח אחר הסעודה – דינו ממש כפת שמעורב בפירות ובשאר מיני מתיקה, דאינו מברך עליהם המוציא וברכת המזון בדלא קבע. וקרוב בעיני דבהכי מיירי התניא דפסק דהוי כפת כיסנין וכו'. ועל פי הדברים האלה כתבתי דברי שבמשנה ברורה", עכ"ל.



קשיים בדבריו

ולכאורה קשה מאוד לומר כדבריו. דבשו"ע אין רמז לכך שמדובר "בשהיה עשוי כעין סתם לחם שעשוי לשבוע". ואדרבה, פשטות דבריו מורה שמדובר על פשטידה דעלמא שנאפית בתנור. וסתם פשטידה שונה במהותה מ"סתם לחם". ומבואר בדברי הבאה"ל שם שהוא רוצה להשוות את התניא לרי"א"ז, דאחר שהוא מביא את סתימת השו"ע ואת דברי הרי"א"ז הוא מביא שהרבה אחרונים בכל זאת חילקו והצריכו קביעות סעודה כמו בפת הבאה בכיסנין וכדברי הט"ז, ועל זה אומר את דבריו אלו כדי להשוות בין הדעות. ולכאורה מאוד לא מסתבר שדווקא על ריקקין קטנים שבאים לקינוח בסוף הסעודה, "בהכי מיירי התניא". דהא הוא ממש מצטט את רבינו ישעיה ורק מוסיף את מה שמוסיף, ומוכח שהוא אומר את דבריו על אותו נידון שמדבר עליו הרי"א"ז. ואיך אפשר לומר שמדובר על מציאויות כל כך שונות, וצ"ע.



קושי בדברי המג"א שתלה את דין הפשטידה בכך שהמילוי שלה הוא עצמו מזון

והמג"א (סי' קסח סקמ"ד) נקט כשיטת הרי"א"ז וחילק בין פשטידה שיש בה בשר ודגים שהם בעצמם מזון ולא מבטלים תורת לחם ממנה ובין כיסנין של פירות שהם קינוח. וכתב כן בשם השל"ה (שער האותיות, קדושת האכילה (ב) אות רנט; בשם אביו בספרו עמק ברכה עמ' כט-ל). אולם, נראה שעצם ההגדרה של מזון היא לא זו שגורמת להבדל, דהא מבואר בגמרא (ברכות לה

ע"ב ועירובין ל' ע"א) שמזון היינו דווקא מחמשת המינים, וכן אורז (ברכות לו ע"א). ואי אזלינן בתר כל דזיין, יש לכלול גם כל שאר הדברים חוץ ממים ומלח. ועל כרחק ההבדל הוא שיש דברים שרגילים לאוכלם כלפתן ויש כאלה שאין רגילים לאוכלם כלפתן. ובשר ודגים וכדומה רגילים לאוכלם כלפתן. ואמנם בשל"ה מוזכר הביטוי מזון, דו"ל: "כי הבשר או הדגים או הגבינה וכדומה מהדברים שמלפתין בהן את הפת ורגילין לבא בתוך הסעודה, אין טעונין ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם כשבאים בתוך הסעודה, מהטעם דהם עצמם מזון ואינם באים לקינוח סעודה אלא להשביע", עכ"ל. אבל נראה מתוך כל מכלול דבריו שהוא מתכוון לחילוק הזה של דבר שרגילים ללפת בו או לא רגילים ללפת בו ולא להגדרה אם הוא מזון או קינוח.



קושי בחידוש המג"א שאם לש במי ביצים יש לעיסה דין פת גמור משום שגם ביצים הן מזון

והמג"א חידש לשיטתו שאם האדם לש את העיסה במי ביצים ייחשב הדבר כפת, כיון שגם ביצים הן מזון. והוכיח את דבריו מתוס' (ביצה טז ע"ב ד"ה קמ"ל). וכבר דחו את ראייתו הדגול מרבבה (שם) והגרע"א (שם), כל אחד מסיבה טובה אחרת. ועל כל פנים בעיקר דבריו יש לתמוה, דלכאורה אין שום הבדל בין מי ביצים ובין חלב, דשניהם מזון, והרי על חלב כתב הרמב"ם להדיא שהלישה בו מוציאה מידי פת. ושבוילי הלקט כתב להדיא שמי ביצים הם כדבש, וכמו שכתב המג"א בסוף דבריו. וכאמור, כמעט כל המאכלים אמורים להיחשב מזון, ואפילו דבש נחשב מזון, ולא זהו החילוק, אלא אם יש רגילות להשתמש בדבר כליפתן לפת. ובביצים אכן משתמשים ללפת בהן את הפת, אך במי ביצים לא משתמשים ללפת את הפת.



יש לחלק בין הדיון על המשקה שלשים בו את העיסה ובין הדיון על מילוי שהוא מאכל נפרד העומד בפני עצמו

ועיקר דבריו קשים, דאין לדמות כלל נידון של הדבר שלשים בו את העיסה לנידון של אוכל נפרד העומד בפני עצמו ומהווה מילוי ניכר ומשמעותי בתוך עיסה, וכבר תמה מעין זה בערוך השולחן (סי' קסח סנ"א). דכאשר מדובר על עיסה הנלווה במשקה כלשהו, זה משנה את כל טיבה של העיסה עצמה, ולא דנים כאן בכלל בתורת ליפות ובגדרי עיקר וטפל. וכל משקה שמשנה את טעם העיסה אמור להוציא אותה מידי לחם רגיל. לעומת זאת הנידון של הפשטידה שעליה מדברים הראשונים ושוה נידון הסעיף הוא מצד ליפות הפת, וגדריו שונים לחלוטין. דבזה דנים אם הוא אכן ראוי לליפות הפת אם לאו והאם רגילים ללפת בו את הפת אם לאו.



לפי האמור גם דברים שנאכלים למיתוק יכולים להיחשב לפתן

ולכן יכול להיות שיהיו גם דברים שנאכלים למיתוק ואף על פי כן הם ייחשבו כלפתן, ועירובם בפת לא יחיל עליה דין פת הבאה בכיסנין. ולמשל, ריבת פירות יכולה להיחשב ליפתן

אפילו שפעמים רבות היא נאכלת למיתוק ולקינוח. ויתירה מזו, אפילו הדבש ומיני המתיקה, אם הם ניתנים בפת בשביל ליפות הפת, אמור להיות לפת שהם נאכלים עמה דין של פת עם לפת, שלא יהיה צורך בקביעות סעודה כדי להחשיבה כפת. ולכאורה הדבר אינו תלוי רק במהות המילוי אלא גם בכמותו, כי דברים שניתנים למיתוק יכולים להיות עד מידה מסוימת כליפות, וכשהם ניתנים בכמות גדולה יותר הם כבר לא נאכלים בדרך ליפות אלא בדרך מתיקה והם כבר נחשבים כעומדים בפני עצמם.



בימינו הבשר והדגים אינם נאכלים כלפתן

ויתירה מזו נראה דבימינו הבשר והדגים לא נאכלים כלפתן כלל. דעניינו של הליפות הוא להקל ולהנעים את אכילת הפת, ואילו הם חשובים בפני עצמם, ואולי אף יותר מהפת. ואף שרבים אוכלים אותם עם פת, רבים אחרים אוכלים אותם בלא פת. ובימינו יש הסועדים את כל ארוחותיהם העיקריות בלי לחם. וגם מי שאוכל אותם עם פת אינו אוכל אותם כלפתן לפת, אלא אדרבה, יתכן שמבחינתו עיקר האוכל הוא דווקא הבשר והדגים, והלחם אינו נאכל אלא לתחושת שובע בלבד. ובפרט הלחם הלבן שבימינו, שערכו התזונתי נחשב מועט בהרבה מדגים ובשר עוף וכדומה, והוא נאכל רק מפני שאי אפשר לאכול בשר בכמויות גדולות ולהתמלא רק ממנו, ולכן אוכלים גם לחם. ואדרבה, דווקא כל מה שנמנה כמיני מיתוק וקינוח הם אלה שנאכלים עם הפת כל עוד לא מדובר בכמויות גדולות מדי של מיני המיתוק הללו.



לפי האמור נראה שאם לא קובע סעודה על פשיטה יברך עליה מזונות, אך על

פיצה בכל מקרה יברך המוציא

ולכן נראה שבימינו אפילו לפי סברת הריא"ז לא היה מקום לראות בסתמא דמילתא את הפשיטה כפת עם ליפתן אלא היה צריך לחזור הדין כפי שכתבו הריבב"ן והתניא שהדבר תלוי בשאלה אם האדם קובע סעודה על הפת הזאת אם לאו. ודווקא בפיצה, ששמים בה רסק עגבניות וגבינה צהובה ותבלינים נוספים, יש לראות את הפת הזאת כפת שניתנו בה דברים ללפת אותה, ויהיה דינה תלוי במחלוקת הריבב"ן והתניא כנגד הריא"ז. שלפי הריא"ז לא יהיה צריך לקבוע עליה סעודה ולפי הריבב"ן והתניא צריך יהיה לקבוע עליה סעודה. ולפי מה שהתבאר לעיל, כשהפת והמאכל השני נאכלים לגמרי יחד מסתבר יותר כדעת הריבב"ן והתניא, יהיה צריך לקבוע עליה סעודה. אולם, נראה שבזמננו שרגילים לקבוע עליה סעודה, יודו גם הריבב"ן והתניא שדינה כפת גמורה, ואין האדם צריך לכוון במיוחד לקבוע עליה סעודה. וגם אינו צריך לאכול אותה בשיעור סעודה, דבימינו היא נחשבת כפת לכל דבר.



הרב משה בנימין גורטלר
ראש כולל "ברכת זאב" בני ברק

בדין ברכת הזון על המן אף שנבלע באיברים

א.

ברכות דף נא: "מתני', ועד מתי מברך עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו", ובגמ' שם דף נג: "עד אימתי הוא וכו' כמה שיעור עכול אמר רבי יוחנן כל זמן שאינו רעב" וכו'.

החזו"א (או"ח סי' כח ס"ק ד) חוקר בדין זה דמברך עד שיתעכל - האם הוא משום שהברכה היא לאו דוקא על מעשה האכילה אלא על מה שהספיקו הקב"ה מזון, וממילא שייכת ברכה זו גם על עיכול המזון וצריך לברך תיכף בלא הפסקה, ועל זה כתב שמסתר שברכה אחרונה היא על מעשה האכילה אלא שהאדם יכול לברך כל זמן שלא נתעכל המזון. ובוזה חוקר החזו"א אם הביאור הוא שצריך לברך ברכה אחרונה בלא הפסקה, וכמו ברכה אחרונה של תורה, אלא שכל זמן העיכול חשיב כמעשה אכילה לענין זה דלא חשיב הפסקה, או דהביאור הוא דבאמת ברכה אחרונה ניתן לברך גם אח"כ ואין דין לברך, תיכף אלא דלאחר שנתעכל המזון כבר כלתה טובתה של אכילה ואינו ראוי יותר לברכה.

והנה כתב השולחן ערוך (אורח חיים סימן רטז סעיף א): "אסור ליהנות מריח טוב עד שיברך קודם שיריח, אבל לאחריו א"צ לברך כלום". וכתב המג"א (שם ס"ק א): "לאחריו א"צ לברך - משום דהנאה מועטת היא (רש"י נדה) וכו', ובכל בו פי' משום דכשמפסיק הריח מחוטמו כבר עברה הנאתו לכן אין מברך ברכה אחרונה משא"כ באכילה שנשארה תוך מעיו".

וכתב החזו"א שם דמדברי הכל בו משמע שהוא ביאר בדין שיעור עיכול שלאחר שנתעכל המזון כבר כלתה טובתו ולכן לא שייך לברך ברכה אחרונה, ולכן על ריח לא שייך ברכה אחרונה כי מיד כלתה הנאתו, ואף שהוא רוצה לברך מיד לאחר שהריח, לא שייך בזה ברכה^(א).

והקשה החזו"א מהגמ' בברכות דף מח: "אמר רב נחמן משה תקן לישראל ברכת הזון בשעה שירד להם מן". הרי דמברך ברכהמ"ז על המן, והרי איתא ביומא עה: "לחם אבירים" לחם שנבלע במאתים וארבעים ושמונה אברים, אלא מה אני מקיים ויתד תהיה לך על אונק (ויצאת שמה חוץ) דברים שתגרי אומות העולם מוכרין אותן להם. ומבואר דהמן הי' משקה ומרוה את האיברים בלי שום ענין עיכול והוא בבחינת ענין הבושם ואין תתכן עליו ברכהמ"ז? אלא מוכח שאין צריך תנאי דעיכול אלא כשיש הפסק בין האכילה לברכה, אך כשמברך מיד יכול לברך

(א). בשו"ע בה' פסח (סי' תעד) כתב הרמ"א: "והמנהג בין האשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס אבל ברכה אחרונה אין מברכין רק אחר אחרון בלבד". ויעויין שם במ"ב "דרשו" דכתב לבאר דאף ששוהה הרבה בין כוס לחבירתה מ"מ י"א דאין לברך ברכה אחרונה, והביא שם את ביאור הגרש"ז אויערבך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' יח אות י') שמכיוון ששהייתו היא בדבר שמחוייב בו והוא צורך הסעודה אין זה הפסק אף שעובר שיעור עיכול עיי"ש. וכל ביאור זה שייך להך צד ששיעור עיכול הוא דלא נחשב הפסק כל זמן העיכול ולכן שייך לומר שגם שהייה זו שהוא מחוייב בה והיא צורך הסעודה לא חשיבא הפסק, אך לביאור זה בכל בו דלא שייך ברכה אחרונה כשכלתה ההנאה, א"כ מה מהני זה דלא חשיב הפסק מ"מ כבר כלתה ההנאה ולא שייך לברך ברכה אחרונה.

אף שכבר נתעכל המזון, ורק באינו מברך מיד יכול לברך כדי שעור עיכול כי כל זמן שלא נתעכל חשיב כנמשכת האכילה לענין זה שלא חשיב הפסק. ובמנ היו צריכים לברך תיכף בלא הפסק. ולפי"ז גם בבושם שייך ברכה אחרונה, ומה דלא מברכים ברכה אחרונה על הבושם צ"ל כדפי' רש"י דמשום דלא חשיב לא תיקנו בו חכמים ברכה אחרונה^ב עכ"ד החזו"א.

ב.

ואולם הי' מקום לדון בדין זה דשעור עיכול דמבאר ר' יוחנן דכמה הוא שעור עיכול כל זמן שאינו רעב. אם הכוונה בזה היא דבאמת השעור הוא כל זמן שלא נתעכל המזון, אלא דידיענין מתי נתעכל לפי מה שאינו רעב, או דלהיפך השעור הוא כל זמן ששבע, אלא דזה תלוי בעיכול המזון דכשמתעכל המזון כבר הוא רעב. ועי' רבינו יונה ברכות (דף מ.) שכתב: "כל זמן שאינו רעב מחמת אותה אכילה, אבל משעה שמתחיל להיות רעב אף על פי שלא נתעכל עדיין לגמרי כיון שמתחיל להתעכל כמו שנתעכל לגמרי דיינינן ליה ואינו מברך עליו אח"כ" עכ"ל. הרי דכתב דאף שעדיין לא נתעכל המזון לגמרי מ"מ משעה שמתחיל להתעכל הרי זה כמו שנתעכל, א"כ לכאורה קצת משמע שהעיקר תלוי בזה שמתחיל להיות רעב, ויש לדחות.

ולכאורה יש לתלות זאת בחקירת החזו"א הנ"ל, דאם שעור עכול הוא דחשיב עדיין כמעשה אכילה לענין דלא הוי הפסק א"כ מסתבר שתלוי במעשה העיכול, אך אם נימא שאינו יכול לברך לאחר שכלתה טובת האכילה א"כ מסתבר שהעיקר תלוי במה שאינו רעב. וא"כ לשיטת הכל בו, כפי שביארו החזו"א דהביאור הוא שאינו יכול לברך לאחר שכלתה טובת האכילה, וא"כ י"ל דאף שבמנ לא הי' עיכול דנבלע מיד באברים, מ"מ י"ל דהי' תחושת שובע מחמת האכילה דלא יתכן שבאכילת המן לא תהי' תחושת שובע מחמת האכילה. וא"כ לסברת הכל בו י"ל דחשיב כלא כלתה טובת האכילה ויכול לברך כל זמן ששבע מחמת האכילה ולא קשה ממה שמשה רבנו תיקן ברכת הזון על המן אך לצד השני בחזו"א שכל זמן שיש עיכול חשיב כמעשה אכילה לענין דלא הוי הפסק. א"כ במנ, דנבלע באברים, היו צריכים לברך מיד.

אולם, בפשטות הגמ' שם דאמרה "כמה הוא שעור עכול", משמע שהדבר תלוי בעיכול, וכל זמן שאינו רעב הוא רק סימן שלא הי' עיכול. וכן בדברי ריש לקיש שם, דאמר כל זמן שיצמא מחמת אכילתו וכו' בדבריו, הרי ודאי שהוא כן דכשצמא מחמת אכילתו הוא סימן שלא נתעכל המזון והעיקר תלוי בזמן העיכול. ולפי"ז קושית החזו"א במקומה עומדת, דבמנ שנבלע באברים לא הי' עכול.

ב. בב"ח (או"ח סימן רטז) כתב: "אבל לאחריו אין צריך לברך כלום. וזה לשון רש"י בנדה (ריש דף נ"ב) ריחנא אין טעון ברכה לאחריו משום דהנאה מועטת היא עד כאן לשונו רצונו לומר דמיד לאחר שהריח נפסקה ההנאה ודמי לאוכל ונתעכל המזון במעיו דאינו מברך לאחריו" עכ"ל, וכן כתב הט"ו (שם ס"ק א) וז"ל: "אבל לאחריו א"צ כלום. - רש"י פי' בנדה ד' כ"ב הטעם משום דהנאה מועטת הי' פי' שנפסק מיד ודומה לאוכל שנתעכל במעיו" עכ"ל, הרי דפי' בכוונת רש"י כדברי הכל בו.

ג.

ואולם צריך ביאור מנ"ל לחזו"א דבמן לא הי' עיכול, דילמא גם במן הי' עיכול אלא דנבלע באיברים הכוונה היא שלא הי' פסולת וכולו נבלע באיברים לאחר העיכול. והביאור בזה י"ל כי המן הי' כולו חומר שנבלע באיברים ולא הי' בו חלק פסולת שיש בשאר מאכלים. ולכאורה מוכח כן בגמ' יומא דף ד: שם בברייתא מבארים מה דנאמר בפסוק (שמות כד, טז) "וַיִּשְׁכַּן כְּבוֹד יְקֹנֶן עַל הָרַיִם וַיִּכְסֶהוּ הָעָנָן שֶׁשֶׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי מִתּוֹךְ הָעָנָן", ואיתא שם בברייתא רבי נתן אומר לא בא הכתוב אלא למרק אכילה ושתייה שבמעיו לשומו כמלאכי השרת וכו' עיי"ש. ולכאורה, הרי אכלו מן ולא הי' עיכול, דנבלע באיברים, ולא שייך בזה מירוק אכילה ושתייה שבתוך מעיו. ומוכח מכך שגם במן הי' עיכול אלא דכולו נבלע באיברים בלא פסולת, ודלא ככתוב בחזו"א. ולא יקשה על הכל בו ממה דמשה תיקן ברכת הזון על המן.

אולם, ראיתי בתוס' ישנים ביומא עה: על דברי הגמ' שם רבי אלעזר בן פרטא אומר אף דברים שתגרי אומות העולם מוכרין להן מן מפגינן אלא מה אני מקיים ויתד תהיה לך על אונך לאחר שסרחו, דמבואר שגם שאר אוכל שאכלו נבלע באיברים. כתבו שם התו"י וז"ל: "אף דברים שתגרי אומות העולם מוכרין להן מן מפגינן כו'. ולית ליה להאי תנא הא דאמרינן לעיל בריש מכילתין (דף ד: ויכסוהו הענן ששת ימים כדי למרק אכילה ושתייה בתוך מעיו לשומו כמלאכי השרת כי לא היה צריך לכך עד שחטאו במן" עכ"ל. ואם נימא כדרכינו לומר, שגם במן הי' עיכול אלא דנבלע כולו לאחר העיכול, א"כ נימא דהי' צריך למרק אכילה ושתייה שבתוך מעיו דהרי הי' עיכול. ומוכח כדהבין החזו"א, שמה דאמרי' שנבלע באיברים הכוונה בלא עיכול, והבין שרבי נתן שאמר כדי למרק אכילה ושתייה הכוונה היא למה שלקחו מתגרי האומות.

אך לכאורה קשה, דא"כ לא הי' אוכל משה רבינו דברים אחרים מלבד המן ולא הי' צריך לאותם ששה ימים? וא"כ אדרבה בדעת הכל בו י"ל דהוכיח מדברי רבי נתן בדף ד: דגם במן שייך מירוק אכילה ושתייה שבתוך מעיו, והוא משום שגם במן הי' עיכול ודלא כתו"י ודלא כחזו"א, ולכן מובן מה דתיקן משה רבינו ברכת הזון על המן⁶.



(ג). ובאמת דמעיקר דברי ר"א בן פרטא לכאורה מסתבר כן דלא הי' כלל עיכול, דעל המן עצמו שנבלע באיברים הי' ניתן לפרש כדכתבנו, שלא הי' בו כלל פסולת, אך איך נבאר הא דנבלע באיברים בדברים שתגרי אומות העולם מוכרין להם? הרי ודאי שיש בו פסולת ולא שייך לומר שגם לאחר העיכול לא יהי' בו פסולת. אלא ודאי דמצד עצמו הי' בו תכונה שנבלע באיברים ולכן לא הי' פסולת כי לא הי' בתהליך של עיכול.

וא"כ י"ל דגם לדעת התו"י י"ל בדעת רבי נתן דהי' במן עיכול והוא לא אמר את דבריו דלא הי' עיכול אלא בדעת ר"א בן פרטא, דס"ל דגם במה שלקחו מתגרי אומות"ע נבלע באיברים, דבזה לא שייך לומר דהי' עיכול ואח"כ נבלע באיברים. דזה שייך לומר לגבי המן דהי' עיכול ואין בו פסולת אך בשאר אוכל הרי יש בו פסולת ולכן מסתבר לומר בדעתו שלא הי' כלל עיכול. אך בדעת רבי נתן י"ל דלא ס"ל כן אלא ס"ל שהי' עיכול בשאר דברים והי' בו פסולת. א"כ י"ל דבמן הי' עיכול ולא הי' בו פסולת ולא יקשה מדוע אכל משה רבינו שאר דברים, די"ל דגם על המן עצמו צריך מירוק אכילה ושתייה כי הי' בו עיכול לשיטת ר' נתן.

ועכ"פ דברי ר' נחמן שס"ל בברכות מח: דמשה תיקן להם לישראל כברכת הזון על המן י"ל דס"ל כו' נתן ביומא ד: דהי' עיכול במן, ואילו לדברי ר"א בן פרטא שמבואר בדברי התו"י דס"ל דלא הי' עיכול באמת, לא ס"ל דמשה תיקן ברכת הזון על המן, וכדברי הכל בו בדמה שאין בו עיכול לא שייך ברכה אחרונה. ועכ"פ לדברי החזו"א, דס"ל דלא הי' במן כלל עיכול, יקשה

ד.

והנה כתב הרמב"ם הלכות שבועות (פרק א הלכה ד): "שבועת שוא נחלקת לארבע מחלוקות וכו', ובהלכה ז שם כתב: "רביעית שנשבע על דבר שאין כח בו לעשות, כיצד כגון שנשבע שלא יישן שלשה ימים לילה ויום רצופים, או שלא יטעום כלום שבעה ימים רצופים וכן כל כיוצא בזה". ובכס"מ לא כתב מקור לדברי הרמב"ם בענין שלא יטעום כלום שבעה ימים רצופים. ובמקורי הרמב"ם לרש"ש שם (אות ז) כתב: "או שלא יטעום כלום שבעה ימים רצופים. עי' לקמן פ"ה ה"כ ובכ"מ שם, ושיעור שבעה ימים נ"ל להסמיק קצת על הא דיומא (ד' ב') ר' נתן אומר לא בא הכתוב (דיוכסחו הענן ששת ימים) אלא למרק אכילה ושתייה שבמעיו, ולכן לא כתב רבינו בכאן לילה ויום כמו בשלשה ימים דשינה עי' בסוגיא דפלוגת רב מתנא ובר פדא בנוזר (ה' ו') עכ"ל. וכן כתב האור שמח (הלכות שבועות פרק ה ה"כ), וז"ל: "ושיעור שבעה ימים נראה רמז מיומא (דף ד' ע"ב) למרק אכילה ושתייה שבמעיו, לשומו כמלאכי השרת יעו"ש עכ"ל.

ולכאורה קשה, איך מוכח מכך שזמן שאדם יכול להתקיים בלא טעימה הוא שבעה ימים, דילמא אף טפי מכך והרי כאן ששה ימים הוא רק לשעור עיכול שבמעיו. ולכאורה צ"ל דמפרשי בדעת הרמב"ם, אכילה ושתייה "שבמעיו" לאו דוקא למעיים אלא לכל מה שבגופו מחמת האכילה זה נכלל במירוק אכילה, ודלא כמבואר בתו"י הנ"ל.

ולפי"ז לא יקשה על החזו"א ממה דה"י צריך למרק אכילה שבמעיו, דלכאורה משמע שהי' עיכול למן, ולפי"ז י"ל דאף אם לא הי' עיכול למן מ"מ הי' צריך למרק את כח המן שבגופו שנכלל גם במירוק אכילה שבמעיו.

אלא דמפי' הרש"ש והאור שמח במקור לדברי הרמב"ם בה' שבועות יהי' מוכח שהי' עיכול למן, דאם לא הי' עיכול- איך מוכח משם דאינו יכול להתקיים בלא לאכול שבעה ימים? דילמא היינו דוקא במן שנבלע מיד באברים אינו יכול להתקיים שבעה ימים אבל באוכל שיש בו גם עיכול יהי' שייך להתקיים יותר משבעה ימים, כי יש כאן תוספת הזמן של העיכול. אלא ודאי לדבריהם צריך לומר שגם במן הי' עיכול.

ה.

עוד יש לדון בקושית החזו"א איך שייך לברך ברכת הזון על המן לדברי הכל בו, די"ל עפ"י מש"כ במעדני יו"ט על הרא"ש (ברכות פרק שביעי סי' כב אות ע) דחייב ברכת המזון דאורייתא הי' רק לאחר כיבוש ארץ סיחון ועוג, דשם נאמר להם ואכלת ושבעת. וראיתי בשם הגרי"ש אלישיב לישב עפ"י איך שייך ברכת הזון על המן והרי הוא אינו מין דגן, למ"ד שבמן הי' טעמו ולא ממשו. ואמר ע"כ די"ל שתקנת משה רבנו היתה קודם החיוב מדאורייתא, וממילא אינו קשה שחייב ברכת הזון על המן אף שאינו ממני דגן. וא"כ נאמר גם דחייב ברכת הזון על המן

דברי רבי נתן ביומא דף ד: דמבואר שהי' צריך למרק אכילה ושתייה שבתוך מעיו וא"כ הי' עיכול למן, ודוחק לומר שהי' עיכול על דברים אחרים שאכל משה רבנו דא"כ הי' יכול להתחיל ארבעים יום בלא אותם ששה ימים אם לא הי' אוכל דברים אחרים אלא רק מן.

אף דאין בו עיכול, דכל דין זה שצריך להיות בתוך זמן עיכול הוא רק בדין התורה בברכהמ"ז ולא בתקנת משה רבנו. אך באמת אינו מסתבר לומר כן בדין זה שמברך רק בתוך זמן עיכול, דהוא סברא בכל דין ברכה אחרונה. ורק לגבי דין ברכהמ"ז שאינו אלא במין דגן בזה י"ל שבתקנת משה רבנו שהי' קודם לחיוב הדאורייתא הי' חיוב גם במן אף שאינו חמשת מיני דגן.



ו.

ובעיקר הבנת החזו"א בדברי הכל בו שאין ברכה אחרונה על הריח דחשיב כלאחר עיכול, כן גם כתב המחצית השקל שם וכן הבינו הב"ח והט"ז בדברי רש"י וכן כתב השע"צ (סי' רטז אות ג) בשם הכל בו. אולם, כנ"ל, המג"א הביא את הכל בו בזה"ל: "ובכל בו פי' משום דכשמפסיק הריח מחוטמו כבר עברה הנאתו לכן אין מברך ברכה אחרונה משא"כ באכילה שנשארה תוך מעיו" עכ"ל המג"א. הרי דלא הזכיר להדיא את העניין של "נתעכל המזון שבמעיו" אלא "שכבר עברה הנאתו" ובאכילה כתב "שנשארה תוך מעיו", ולכאורה הוא שעור אחר ולא שעור של נתעכל המזון. ובאמת דלפי הסברא שתהיה הנאת האכילה קיימת, הרי דזה נמצא גם לאחר שנתעכל המזון שבמעיו. ואף אם נימא דהנאת האכילה היא כל זמן שהוא שבע מ"מ כבר כתבנו לעיל שמשמע שהשעור הוא עיכול המזון, והנאת השביעה היא רק סימן לכך שלא נתעכל. ואם נימא שביאר הכל בו דשעור דנתעכל הוא דעד זמן זה ראוי לברכה שהנאת האכילה קיימת א"כ השעור הי' צריך להיות ששבע, ולא רק כסימן מתי נתעכל, וכדיארנו לעיל.

ולכן מסתבר שמה שכתב הכל בו שבעינן שתהי' הנאת האכילה כשמברך זה שעור אחר והוא דין נוסף שלמד מהא דאין מברכים על הריח ברכה אחרונה, דבעינן מלבד הדין שאין לברך לאחר שנתעכל דהוא משום דחשיב הפסק אף דהנאת האכילה קיימת. מ"מ יש גם דין נוסף, שאף באופן שלא יהי' הפסק אין לברך כשכלתה הנאת האכילה. וזו כוונת המג"א. ויש לבאר את מה שכתב המג"א "משא"כ באכילה שנשארה תוך מעיו" הכוונה בזה כמו ביומא ד: "למרק אכילה ושתיה שבתוך מעיו" שאף לפי' התו"י שהבאנו לעיל שמבאר שהוא עיכול המעיים מ"מ אין הכוונה לשעור עיכול, דהנאת מעיו נמשכת גם לאחר שעור עיכול.

וממילא לא יקשה ממה דבירכו ברכה אחרונה על המן, די"ל דאף אם לא הי' עיכול במן דנבלע מיד באברים מ"מ היתה הנאת שביעה, וממילא אף דהיו צריכים לברך מיד, דלענין הפסק מהני רק שעור עיכול מ"מ שייך בזה לברך ברכה אחרונה משום שעדיין הנאת האכילה קיימת.

גם הי' שייך לומר שמהני הנאת האברים ממה שנבלע בהם וגם הנאת האברים נכללת במה שכתב המג"א שנשארה תוך מעיו, וכדיארנו עפ"י האור שמח בגמ' יומא ד: למרק אכילה ושתיה שבמעיו שהכוונה היא לכל האיברים. ועכ"פ הוא דין חדש, שבעינן גם שתהי' הנאת האכילה קיימת ונ"מ לענין ברכה על הריח.

ויתכן דתהי' גם נ"מ לענין כל אכילה, אם יתחיל לברך קודם שנתעכל המזון ויאריך בברכה עד לאחר שיעבור שעור עיכול וגם יעבור זמן הנאת האכילה. שלענין דין ההפסק מסתבר שאם

התחיל קודם שעור עיכול יכול להמשיך לברך גם אח"כ, דלא חשיב עכ"פ הפסק כיון שלענין הפסק אם התחיל לברך בלא הפסק שוב לא יהי' הפסק גם אם יאריך לברך [עי' חזו"א שם ס"ק ה']. אך אם יעבור גם זמן הנאת האכילה, דבזה ס"ל לכל בו דלא שייך ברכה אף בלא הפסק, א"כ לא יעזור מה שהתחיל לברך קודם דהא מ"מ עתה כבר לא שייך לברך ברכה אחרונה.

שו"ר בכל בו (סי' כד) שכתב: "ולכל ריח שבעולם אין מברכין לאחריו כלל, והטעם לפי שכשמפסיק הריח מחוטמו, עברה הנאתו, מה שאין כן באכילה". עכ"ל. הרי דלא כתב כלל מה שהוסיף המג"א "משא"כ באכילה שנשארה תוך מעיו" ולא כתב אלא דבר ריח עברה הנאתו משא"כ באכילה. וא"כ יש לפרש שכל עוד שיש הנאת אכילה, אפילו הנאת איברים בלבד, שייך לברך, וכן יש לפרש בכוונת המג"א.



מיכאל הלרשטיין

ישיבת אדרת אליהו, ציון המצוינת
ירושלים שבין החומות תובכ"א

טלטול כלי שאין לו שימוש היתר

מחלוקת התנאים לענין טלטול שופר וחצוצרה וטעמיהם

הגמרא במסכת שבת (לה:-לו.) לומדת שאין מטלטלים לא את השופר ולא את החצוצרות בשבת, והיא מקשה על כך מברייטא האומרת ששופר מותר בטלטול ורק חצוצרה אסור. מתרצת הגמרא שמה שהתרנו לטלטל שופר היינו רק שופר של יחיד, כיוון שראוי לגמע בו מים לתינוק (כלומר לשמש כמשפך וכד') משא"כ השופר של הציבור, שאינו ראוי לכך - אסור בטלטול. מקשה אביי, והרי אף השופר של הציבור ראוי לגמע בו מים לתינוק, כגון עני שהציבור אחראי עליו (מצוי הוא להשתמש בשופר ציבורי בשביל לגמע מים בשבילו), ומקשה עוד מברייטא המתירה לטלטל שופר כפי שמותר לטלטל חצוצרה (וכשם שבחצוצרה אין חילוק בין יחיד לציבור, כך גם בשופר לא יהיה את החילוק הנ"ל). מתרצת הגמרא שכל אחד מהמקורות נאמר ע"י תנא אחר, את אחד מהם אמר רבי יהודה, ואת השני אמר רבי שמעון, ואת השלישי אמר אותו רבי נחמיה, ע"כ.

בפשטות הכוונה היא שרבי יהודה הוא המתיר לטלטל את השופר, ואילו את החצוצרה הוא אוסר. רבי שמעון הוא שהתיר לטלטל הן את השופר והן את החצוצרה (שאינו לר"ש 'מוקצה'). ורבי נחמיה הוא שאסר לטלטל הן את השופר והן את החצוצרה (שאסר לטלטל כלי אלא לצורך תשמישו).

פירוש רש"י

יש לעיין מדוע אסר רבי נחמיה לטלטל את השופר והחצוצרה ורבי יהודה אסר לטלטל את החצוצרה ומאידך למה רבי שמעון התיר את שניהם.

טעמו של רבי נחמיה לאסור לטלטל גם את השופר וגם את החצוצרה היא מפני שהוא סובר ש"אין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו" ופירש רש"י (ד"ה הא, בתרא) לצורך שימוש שמיוחד לו (כגון שופר לתקוע, עיפרון לכתוב וכדו').

בענין טעמו של רבי יהודה להתיר את שופר ואילו את החצוצרה לאסור, פירש רש"י (לו. ג' ד"ה הא) שרבי יהודה התיר לטלטל את השופר מפני שיכול לגמע בו מים לתינוק (דהיינו לשמש כמשפך), וכיוון שכך תורת כלי עליו. מאידך, חצוצרה שא"א לגמע בה מים לתינוק (מפני שאינה כפופה), נחשבת היא ל"דבר שמלאכתו לאיסור ואסור משום מוקצה". תוספות (שם ד"ה הא רבי נחמיה) הבינו שדעת רש"י היא ששופר נחשב ככלי שמלאכתו להיתר, ולמדו זאת ממה שכתב רש"י שחצוצרה היא "דבר שמלאכתו לאיסור". אולם, לכאורה פירוש זה צע"ג, דברור שגם שופר נחשב לכלי שמלאכתו לאיסור, שהרי עיקר שימושו של השופר הוא לאיסור, וגמיעת המים היא רק תשמיש טפל וצדדי, וק"ו שהוא רק "ראוי" לכך.

אלא נראה לומר שרש"י מבחין בין שופר, שהוא כלי שמלאכתו לאיסור אבל יש לו תשמיש היתר רגיל, לבין חצוצרה, אשר כל עיקר שימושה הוא לאיסור ואין לה שימוש היתר רגיל (ובהמשך נוכיח זאת מדברי רש"י עצמם). כלומר הטעם שרבי יהודה אוסר לטלטל חצוצרה הוא משום שאין הוא ראוי לגמע בו מים לתינוק, ומשום כך בטל ממנו שם כלי שמותר לטלטלו בשבת, ומה שהתירו לטלטל שופר הוא רק לצורך גופו או מקומו, שהרי הוא לפחות כלי שמלאכתו לאיסור. וא"כ מה שרבי יהודה אסר לטלטל חצוצרה מוכרח להיות שאסר זאת אף לצורך גופו או מקומו. אולם א"כ צ"ע מה הטעם שרבי שמעון מתיר לטלטל חצוצרה.



דברי תוספות וסיע'

תוספות ביארו את כל אחת מדעות התנאים (שם בשלושת ד"ה הא): רבי שמעון – מתיר לטלטל כל כלי בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו, כל עוד יש להם שימוש היתר, ואפילו אם אותו השימוש אינו אלא שימוש מועט. ולכן גם חצוצרה מותר לטלטל, כיוון שיש לה מעט שימוש היתר.

רבי יהודה – מתיר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו אך ורק אם הוא ראוי לשימוש היתר רגיל, אך שימוש היתר מועט אינו מספיק על מנת להתיר את טלטולו בשבת. וז"ל התוספות (שם ד"ה הא רבי יהודה): "אבל בחצוצרות אסר (רבי יהודה) משום דכיוון דלא חזי למלאכת היתר אלא מעט, מקצה ליה לגמרי ממלאכת היתר והוי כמטה שיחדה למעות". כלומר הטעם שרבי יהודה אוסר לטלטל חצוצרות ורבי שמעון מתיר, הוא כיוון שהוא ראוי רק לשימוש היתר מועט. לפי רבי שמעון די בשימוש כזה כדי להתיר את טלטולו, ואילו לרבי יהודה שימוש זה אינו מספיק, אלא בעינן שיהיה ראוי לשימוש יותר תדיר.

רבי נחמיה – אוסר לטלטל כלי אלא לצורך תשמישו. בפירושו 'לצורך תשמישו' לעיל הבאנו את דעת רש"י שהכוונה היא לצורך שימוש שמייוחד לו, וכ"כ עוד מהראשונים. אולם, תוספות פירשו שהכוונה היא לתשמיש שרגיל לעשותו בחול. כלומר, שדרך אותו תשמיש להיעשות בו בחול, כגון קורנס לפצע בו את האגוזים וקורדום לחתוך בו את הדבילה, ול'צורך תשמישו' דקאמר, היינו מה שרגיל לעשות בו בחול.

אולם, לפי תוס' עדיין יש הבדל מהותי בין דעת רבי יהודה לדעת רבי נחמיה, והוא שרבי יהודה סובר שכדי להגדיר כלי ככלי שמלאכתו לאיסור, חייב להיות לו שימוש היתר שרגילים לעשותו בחול, ורק אז יהיה מותר לטלטלו לכל צורך השבת. מאידך דעת רבי נחמיה היא ג"כ בדברי רבי יהודה, אולם לשיטתו מותר לטלטל כלי כזה רק לאותו שימוש ההיתר שיש בו ולא לשאר הצרכים (המותרים).

ומביאים תוס' (ד"ה הא רבי נחמיה) מדברי רבינו תם מספר טענות שבהם ניתן להוכיח נגד פירוש רש"י בדברי רבי נחמיה: א. מהנאמר בפרק חבית (קמו.) שרבי נחמיה אוסר לטלטל סכין שבביל לחתוך חותלות של גרוגרות ושל תמרים (כלים העשויים מעלי כפות תמרים, ומשמשים להחזקת

תמרים גרועים בכדי שיתבשל, מהטעם שאין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו^(א). ב. מהגמ' במס' עירובין (לה.) האומרת דאליבא דרבי נחמיה, מכיוון שאסור לטלטל כלי אלא לצורך תשמישו, יאסר לטלטל סכין גם כדי לחתוך חבל. לכאורה, אליבא דרש"י צ"ע, אמאי אסר לטלטל סכין כדי לחתוך חבל עמו, הרי הוא עומד ומיוחד לחיתוך?^(ב)

וכן הביאו תוס' (שם) ממה שהקשה הר"ר שמעון הזקן מדברי רבא (קכד.) שאמר שאפילו אליבא דרבי נחמיה כלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו לצורך גופו או לצורך מקומו אך לא מחמה לצל. ולכאורה אליבא דרש"י צ"ע, היכי שרי לטלטל לצורך מקומו, והלא אין זה תשמיש המיוחד לו?^(ג)

ולכן פירשו תוס' ש'לצורך תשמישו' הכוונה לפעולה אשר רגילים לעשותה אף ביום חול, ואפילו אם שימוש זה אינו שימוש שמיוחד לאותו כלי, ורבי נחמיה ולא בא לאפוקי אלא מטלטול שהוא 'מחמה לצל' ומשימוש שאינו רגיל בו (כגון לחתוך חותלות של תמרים בסכין, או שופר לגמע בו מים לתינוק, שאין דרך להשתמש כך בשופר בחול).

לפי זה יש לומר שאליבא דהבנת התוס', כל הטעם שרבי שמעון מתיר לטלטל חצוצרה הוא משום שראוי למעט שימוש. ולרבי יהודה אין 'היכי תמצוי' למעט שימוש מספיק כדי להחשיבו ככלי שמלאכתו לאיסור ולטלטלו לצורך השבת, אלא בעי דוקא שיהיה ראוי לשימוש יותר רגיל. אולם, גם לרבי שמעון אם הכלי אינו ראוי לשום שימוש כלל בשבת הוא יאסר בטלטול לגמרי, אף לצורך גופו או מקומו.

וכדברי תוס' הנ"ל כתב רבינו תם (כך משמע מדברי התוס', וכן מבואר בספר הישר, שו"ת סי' ב, אות ב). וכן הוא בתוס' רא"ש, וז"ל: "ומאי דאסר רבי יהודה בחצוצרות, אין לפרש השתא משום חסרון כיס, כדפרישית לעיל, דא"כ לרבי שמעון נמי היה אסור, אלא היינו טעמא דכיוון דלא חזיא לתשמיש היתר אלא לדבר מועט, מקצי ליה לגמרי ממלאכת היתר", עכ"ל^(ד). וכך כתבו בדעת תוספות הגאון רבי עקיבא איגר (תוס' רע"א סו"פ כירה), החזון איש (סי' מא סקט"ז) והתהלה לדוד (סי' רסו סק"ח).

לכאורה, דברי תוס' צ"ע, שהרי הם עצמם כתבו במק"א (מד:): שחצוצרות אינן ראויות אלא לתקיעה. אך נראה שאין כאן קושיה כלל, דהתם כוונתם היא לשימוש הרגיל, כלומר שאין להם שימוש רגיל חוץ מתקיעה (ולפיכך עיקר מלאכתם לאיסור).

(א). ולפי רש"י קשה שהרי מלאכת החיתוך הוא השימוש המיוחד לסכין, אלא ע"כ צריך לפרש כתוס', אולם עיין ברש"י בעירובין (לה.) ד"ה אלא לצורך) שכתב להדיא: "ועיקר תשמישו של סכין לא לחתוך חבלים הוא אלא לחם ובשר ואוכלין", והרי שס"ל לרש"י דמלאכת השימוש המיוחדת לסכין אינה חיתוך חבלים או חותלות, אלא חיתוך אוכל, ולכן שפיר ס"ל לרש"י דאליבא דרבי נחמיה יאסר טלטול הסכין בשביל חיתוך החותלות.

(ב). עוד הקשה רבינו תם על רש"י מדשנינו ש"כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך, רבי נחמיה אומר אין ניטלין אלא לצורך" ומפרש רבה בגמרא שם, שה'לצורך' שרבי נחמיה התיר היינו דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו ולצורך מקומו, או דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו. והשתא מה לו להזכיר דבר שמלאכתו לאיסור, כיוון דמתניתין לא איירי אלא במלאכתו להיתר, אלא ודאי משום רבי נחמיה נקטיה, דבעי למימר שאפילו דבר שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו רק לצורך תשמישו, כיוון שרבי נחמיה משהו כלי שמלאכתו להיתר לכלי שמלאכתו לאיסור, וכיוון שלרבי נחמיה שניהם לצורך גופו שרי ולצורך מקומו לא ולרבא שניהם לצורך גופו ומקומו - מותר ומחמה לצל - אסור. וכן אפשר לדייק מהמילה "אפילו".

(ג). תוס' שם הביאו שרבינו תם תירץ קושיה זו בדוחק, שאפשר לומר אליבא דרש"י דקערות אחר שאכלו בהן דרך להסירן כל שעה, חשיב 'צורך מקומו' תשמיש המיוחד לו.

(ד). ולכאורה כן משמע באור זרוע (ח"ב פ"ו סק"א), אולם הלשון שם משובשת וצריך לתקנו, ואכמ"ל.

עוד יש להקשות מדבריהם בדף מז., שם כתבו שפתילה דינה ככלי שמלאכתו לאיסור ומותר לטלטל את הפתילה לצורך גופה או מקומה. והקשו האחרונים דאין זה מתיישב עם דבריהם של תוס' שהובאו לעיל, שהרי אין לפתילה שום מלאכת היתר^(ה).

רע"א (תוס' רע"א סו"פ כירה) תירץ שיש לפתילה שימוש היתר, והוא להאיר (בהמשך נענין אם שימוש כזה נחשב שימוש היתר, המתיר טלטול לצורך השבת).

החזון איש (סי' מא סקט"ז) תירץ שהפתילה ראויה לצור ע"פ צלוחית, או בלשוננו של מחב"ס מנחת יעקב (ח"ה פ"ב סע' ג אות ו) "שראויה היא לקשור שקית" וכדו' (הפתילות בימיהם היו ארוכות, שהרי רק בפתילות מסוג זה שייך חשש שמא יטה).



דעת הרשב"א

הרשב"א כתב (שם), וז"ל: "והלכך שופר שמגמעין בו מים לפעמים לצורך גופו ולצורך מקומו שרי, אבל חצוצרות שאינה ראויה לגמע בה מים כלל... אסירא... והא דתניא כשם שמטלטלין את השופר כך מטלטלין את החצוצרות - רבי שמעון היא, דשרי לטלטל אפילו כלים המיוחדים לתשמישי איסור לצורך גופן ולצורך מקומן", עכ"ל. כלומר הרשב"א חולק על תוס' וסובר שחצוצרות אינן ראויות לשום מלאכת היתר, ולכן אסרם רבי יהודה, ואותם רבי שמעון התיר, אע"פ שאין להם שום שימוש היתר בשבת.

וכן משמע מדברי המאירי שכתב (שם), וז"ל: "וזה שמתיר בשופר ואוסר בחצוצרות - רבי יהודה. מצד שהוא ראוי לגופו כגון גמיעת מים שבשופר, הא חצוצרות הואיל ואין לה תשמיש גופה, אסור אף למקומה. וזה שמתיר בשניהם - רבי שמעון, שאין לו מוקצה בשום כלי לצורך מקומו ולצורך גופו הראוי לאחד - לאחד, הראוי לשניהם - לשניהם... ולענין זה הלכה כרבי שמעון... ומותר בשניהם ומכ"מ כל שאין גופו ראוי לשום תשמיש לא של היתר ולא של איסור אין מטלטלין אותו כלל כגון אבנים ומעות וכיוצא בהם", עכ"ל^(ו). כלומר לפי דברי המאירי אף אם כלי ראוי רק לשימוש איסור, מותר לטלטלו לצורך השבת.



שיטות הראשונים בבאור סוגיית 'קרני דאומנא'

עוד מבואר בגמ' (קנד:) שאסור להפיל כלי הקזת דם (הנקראים בלשון חז"ל 'קרנא דאומנא') העשויים מזכוכית, שהם מוקצים כיוון "דלא חזיא ליה" (כמו טבל), ע"ג כריות, מפני שהאדם מבטל ע"י זה כלי מהיכנו.

(ה). ברמה העיקרית אני מסתייג מאד מלהביא ראיות כגון אלו שכל יסודן מבוסס על סברא בעלמא של 'מה היה בזמנם', שהרי אין אנו יודעים איזה שימושים היו עושים בזמנם (וראיה לכך מכך שלא על דעת איש לומר ששופר יש לו שימוש היתר של לגמוע מים לתינוק אילולי דברי הגמ') אולם מכל מקום נביא לכך מספר תירוצים בכ"ז.

(ו). רבו של הריטב"א (הובא בריטב"א ככד: סוף ד"ה ולענין) כתב דחצוצרות - דרך בני אדם לייחד אותם למלאכתן ושלא להשתמש בהם לדבר אחר, ובוזה רבי יהודה אסר, ורבי שמעון התיר. אולם, יש להעיר שאין מוכח מדבריו כהרשב"א, שהרי פשוט הוא שאפילו אליבא דתוס' שאין אדם מייחד חצוצרה לדבר אחר, רק שיטתם היא שראוי למעט שימוש.

הקשו הראשונים, אם כל טעם איסור טלטול כלי הקזת דם הוא מפני שהם כלי שמלאכתו לאיסור, א"כ איך תחשב הפלגתם ע"ג הכריות כביטול כלי מהיכנו, והרי אם ירצה לטלטל את הכריות, יותר לו לטלטלם כיוון שיחשב כ'צורך מקומו'.

לפי דברי תוס', ר"ת וסיע' התשובה ברורה, והיא כיוון שאותם כלים אינן ראויים למלאכת היתר אסור לטלטלם אף לצורך השבת, ושפיר יש כאן מבטל כלי מהיכנו. וכן תירץ להדיא בעל המאור (טו: בדפי הרי"ף) שכיוון שכלים אלו מאוסים הם, ואין להם כלל שימוש היתר בשבת, כיוון שאינו ראוי לטלטול לצורך גופו – אין מטלטלין אותו, אף לצורך מקומו. כלומר לפי דבריו של הרז"ה, כלים שכלל אין להם שימוש המותר בשבת הרי כמוקצים מחמת גופם גם אליבא דרבי שמעון^ז.

וכדבריו כתבו ג"כ הרמב"ן (קנד: בחידושי) והריטב"א, (מו. וקנד:) וכ"ה בר"ן (על הרי"ף טו: ד"ה אמר רב הונא) וז"ל: "ואפילו לר"ש דלית ליה מוקצה מחמת מיאוס אסור לטלטולינהו, דעד כאן לא שרי ר"ש בשרגא דנפטא אלא משום דחזי לכסויי בה מנא, אבל הני לא חזו להכי דכיוון דאי נפלו מתברי, לא עבידא לכסויי בהו מנא", עכ"ל. וע"ע בדבריו עמ"ס ביצה (טו: בדפי הרי"ף), וכך ראיתי גם בהשלמה (מג:).^ח

ולכאורה באמת נשארה הקושיא על הרשב"א, אולם המעיין ברשב"א שם יראה שהוא התייחס לדברי בעל המאור וסיע'. בתחילת דבריו כתב הרשב"א כדברי בעל המאור שכלים אלו מוקצים הם מחמת מאיסותם, אולם הוא לא הסכים שמחמת כן יהיה אסור לטלטלם לצורך גופם או מקומם. והוסיף להקשות עליו איך אפשר לומר שמה שא"א לטלטלו לצורך גופו אסור לטלטלו אף לצורך מקומו (כדברי הרז"ה), והרי לרבי נחמיה כלי שמלאכתו לאיסור א"א לטלטלו לצורך גופו כלל, כיוון שלשיטתו של ר"נ אין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו והכוונה לתשמיש המיוחד לו בלבד (וכלי שמלאכתו לאיסור התשמיש המיוחד לו הוא שימוש אסור), ואעפ"כ הוא מתיר לטלטלו לצורך מקומו^ט.

כלומר, הרשב"א חולק על בעל המאור וסובר שגם אם אין לכלי שום שימוש היתר אין זה מפקיע אותו מתורת כלי, ועדיין מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו.

וקושייתו על בעל המאור לכאורה תמוהה, שהרי תוספות (דלעיל) ובעה"מ (פ' כל הכלים) בעצמם התייחסו לדבר זה, וכתבו שאין להסביר כן בדברי רבי נחמיה. והם אף דחו הסבר זה, ופירשו שכוונתו היא שאסור לטלטל כלי אלא לשימוש שרגילים לעשות איתו ביום חול. ולפ"ז שפיר שייך בו טלטול גם לצורך גופו.

ז. לכאורה צ"ע, שהרי בעל המאור בדף לה: כתב כדברי הרשב"א שחצוצרות אינן ראויות לשום שימוש. ואפשר לתרץ בדוחק שכיוון ששם התייחס רק לדעת רבי יהודה ורבי נחמיה, כוונתו היא שאין לה שום שימוש שמספק לרבי יהודה להיתר טלטולו לצורך גופו או מקומו.

ח. ומש"כ ההשלמה בדף לה: "רחצוצרות שאינו עושה בו מלאכת היתר כלל – מוקצה הוא לרבי יהודה, ולרבי שמעון מותר". נראה לתרץ שאין כוונתו לומר שחצוצרות אינן ראויות לשום שימוש, שהרי אז גם רבי שמעון יאסור, אלא כוונתו לומר שלא עושים בו מלאכת היתר, כלומר 'מלאכת היתר' שלו אינה מצויה (ועיין עוד בספר קצה היריעה סי' ו, פ"ג אות ה).

ט. אולם לא מובן ברשב"א מדוע היה צריך להגיע לכך שהכלים הנ"ל מוקצים מחמת מיאוס כיוון שאין להם שימוש היתר, שהרי בין אם הם כלי שמלאכתו לאיסור ובין אם הם מוקצה מחמת מיאוס, לפי שיטתו יהיה מותר לטלטלם לצורך גופם או מקומם.

אולם עדיין יש לרשב"א לתרץ את אותן הקושיות שהקשו הראשונים. דסו"ס איך הפלת אותם כלי הקזת דם ע"ג כריות מבטלת אותם מהיכנסם אם באמת אפשר לטלטלם לצורך מקומם.

ע"ז תירץ הרשב"א שבאמת אם היה מדובר שמצא כלים אלו על גבי כרים וכסתות או על גבי קרקע והוא צריך למקומם, באמת אה"נ שהיה מותר לו לטלטלם לצורך זה. והטעם שאסרו הכא לעשות כן, הוא מפני שלא יתכן לומר שמפני שאסור לו לטלטלם ביד, יפילם לארץ ע"ג כרים וכסתות שמביא בכדי שלא ישברו, וכ"ז כדי שבסוף יוכל להורידם מהם ולטלטלם ביד לאותו צורך שהיה צריך מלכתחילה (רק כיוון שעכשיו נחשב לצורך מקומו) שבדאי הערמה כזו אסורה, שלא יכול להיות שמה שאסרו חז"ל לטלטל, יהיה מותר לסבב ולגרום (ע"י הערמה) לכך שיהיה מותר לטלטלו ממש בידים, ומיחזי כחוכא, דכשנוטלו מעל גבי חמורו - אסרתו, ואתה בא להתיר לטרוח ולהביא כלים, ובסוף לטלטלו בידים?!

אולם דברי הרשב"א אינם מובנים דים, שהרי אם הם מוקצים מחמת מיאוס למה שיותר לטלטלם לצורך גופם או מקומם? הרי היתר זה מצינו רק לגבי גזירת כלים!

ולכן נראה להבהיר שהרשב"א מתבסס על שיטתו ההולכת לפניו בכל הלכות מוקצה, והיא שכל שיש שם כלי עליו מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו. לא משנה כלל וכלל משום איזה טעם נאסר טלטולו, כל עוד יש שם כלי עליו - שרי.

ודברים אלו התבארו בתשובתו (ח"א סי' תרו), שם כתב בזה"ל: "כל מוקצה בין מחמת איסור, בין מחמת מיאוס, כל שיש תורת כלי, מותר לטלטלו לצורך גופו ולצורך מקומו. ולא אמרינן מוקצה אסור בטלטול אפילו לצורך גופו ומקומו, אלא בשאין לו תורת כלי, כביצה או גרעיני תמרה וקליפין ועצמות וכיוצא בהן. אבל כשיש לו תורת כלי אין הפרש בין מוקצה מחמת מיאוס למוקצה מחמת איסור, לטלטלו לצורך גופו ומקומו. ולא הוציאו מכלל זה אלא מסמר הגדול וחבירו המיוחד לו מקום", עכ"ל (וכן משמע מדבריו בספר עבודת הקודש בית מועד ש"ב). וכן דעת הראב"ה (שבת סי' רד) והרי"ד (שבת מד.) וכ"מ מהאגור (סי' תנד) ומהמרדכי (סי' שטו) שכל שיש עליו תורת כלי מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו.

ולפ"ז אף הרשב"א מסכים לכך שכלי שאין לו שום שימוש היתר נהפך מכלי למוקצה^(א). אך גם לאחר שנהפך למוקצה מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו^(ב).

(א). או בלשוננו של הרשב"א (שם): "...שאינו בדין (היינו שלא הגיוני). דמה שהוא אסור לטלטל, נסבב ונגרם אנו לטלטלו ממש בידים. ועוד דמחזי כחוכא ליטלו מעל גבי חמורו אסרתו, ואתה בא להתיר לטרוח ולהביא כלים ולטלטלו בידים לבסוף?!" עכ"ל.

(יא). אולי אפשר להביא ראיה לכך ממש"כ בהערה לעיל, שגם הרשב"א מסכים עם דין זה, שהרי בדף קנד: כתב להדיא שכיוון שכלי ההקזה אינם ראויים לשום שימוש, הם מוקצים, דו"ל "איכא למידק קרנא דאומנא נמי הא חזי לכסויי ביה מנא ושרינן אליבא דרבי שמעון? וי"ל דקרנא דאומנא מאיס טפי..ולא חזי לכסויי ביה מנא כלל" עכ"ל. ולכאורה דבריו מיותרים, שהרי לדינא אין הבדל ביניהם, אא"כ נאמר שכוונתו לחדש דין זה.

(יב). עיין באריכות בביאור דעת הרשב"א בעניין הנ"ל בספר מנחת חיים (לרב אליעזר רוט, עמ"ס שבת סי' לא).

לפני שנבוא לדון בעצם חידושו של הרשב"א, יש לבאר מה הוא מקור חידוש דין זה - שכל שאין שימוש היתר כלל בשבת נחשב כמוקצה מחמת גופו, ואסור לטלטלו כלל אף לצורך גופו או מקומו.



קושיא על שיטת הרשב"א מסוגיית 'שרגא דנפטא'

נראה שמקור הדין הוא מהגמ' במס' שבת (מו.) שם מובאים דברי רב יהודה, שגר של שמן ("שרגא דמשחא") מותר לטלטלו, ואילו גר של נפט ("שרגא דנפטא") אסור לטלטלו. מאידך רבה ורב יוסף אמרו: שגם גר של נפט מותר בטלטול. רב אויא הזדמן לביתו של רבא, שאל אותו רבא, מדוע התירו רבה ורב יוסף לטלטל גר של נפט? אמר לו רב אויא, הואיל וראוי לכסות איתו כלי - מותר לטלטלו. שאל אותו רבא, אם באמת נכונים דבריך וכדי להתיר חפץ בטלטול מספיק שיהיה דבר שראוי לכסות איתו כלים, תאמר כן אף לעניין כל הצרורות שבחצר שיהיה מותר לטלטלם שהרי ראוי לכסות איתם כלי. ענה לו רב אויא בזה"ל: "הא - איכא תורת כלי עליה, הני ליכא תורת כלי עליה", וכך גם שנינו שהשירים והנזמים והטבעות מותר לטלטלם ככל הכלים הנטלים בחצר. ועולא הסביר שטעם הדבר הוא מפני שיש עליהם תורת כלי, וכך גם בנידו"ד^(י).

לכאורה לפי פשט הסוגיא נראה להדיא כדברי תוס' הרז"ה וסיע', שהגמ' הצריכה שלגר של נפט יהיה שימוש היתר בכדי להתיר את טלטולו. והטעם שאסור לטלטל עצים ואבנים אע"פ שיש להם שימוש היתר בשבת, הוא כיוון שאין להם תורת כלי. וכ"כ רש"י, רמב"ן ורא"ש בסוגיין, דההוא אמינא לאסור בטלטול גר של נפט, הוא מפני שלא ראוי לשום שימוש היתר, והתירו לטלטלו רק משום שאפשר להשתמש בו ככיסוי. ולכאורה צ"ע על הרשב"א.

יש מי שיישב (ספר מגילת ספר סי' מו סק"ב) את דברי הרשב"א, שלאחר שרב אויא אמר שמספיק שדבר יהיה ראוי לכסות איתו כלי כדי להתירו בטלטול, הקשה רבא על תירוצו מצרורות שאסור לטלטלם אע"פ שראיות לכסות איתם כלי. וע"ז ענה רב אויא "הא - איכא תורת כלי עליה, הני - ליכא תורת כלי עליה" כוונתו היא שחוזר בו מהתירוץ הראשון (שחילק בין אם ראוי לכסות בו כלי ללא ראוי) ומביא טעם אחר לכך שרבה ורב יוסף התירו לטלטל גר של נפט והוא מפני שיש עליו תורת כלי, וטעם זה לבד מספיק כדי להתיר בטלטול, וכ"מ קצת מדברי התוס' ישנים (מה: אות א)^(י).

(יג). גמ' זו היא להלכה אף אליבא דרבי שמעון. כך מוכח מדברי הגמ' לעיל בדף מו., שם כל הסתפקות הגמ' היא בדעת רבי שמעון. וכן דברי רב יהודה עצמם (שמותר לטלטל גר של שמן) הם אליבא דרבי שמעון (שאין לו מוקצה) [ועוד דאי כו"ע ס"ל דשרגא דנפטא - שרי, לר"ש מאי קושיא לרבא מ"ש שרגא דנפטא מצרורות, הא לדידיה נמי קשיא אליבא דר"ש]. כ"כ כל הראשונים (ביניהם, רש"י, תוספות, רמב"ן, הרא"ש, הרשב"א ועוד).

(יד). שכתבו שהטעם שרב אויא הביא ראייה לכך דבעי תורת כלי מהשירים ונזמים ולא הביא ראייה מהמשנה, בה כתוב "קורנס לפצע בו את האגוזים..." הוא מפני שקורנס מיוחד גם כדי לפצע את האגוזים, אולם השירים והנזמים "אין עשויין כי אם ללבוש, וכיוון דאסור להתקשט בהן הו"ל לאסור לטלטל אפ"ה כיוון דאיכא תורת כלי עליהן שרי". ויש שהבינו מדבריהם (כגון בספר הלכות שבת בשבת ח"ב פ"כ ס"ח) שאף דבר שאין לו שום שימוש היתר, אם יש עליו תורת כלי - שרי לטלטלו לצורך גופו או מקומו. אולם, יש לדחות קצת דיוק זה כיוון שאפשר לומר שכונתם היא שהגמ' רצתה להביא ראייה דוקא מהשירים והנזמים כיוון שאין לו שום שימוש היתר שרגילים לעשותו בחול, אלא רק שימוש נדיר (דלא כקורנס), כדי להוכיח שכל עוד

אולם יש לדחות הסבר זה שהרי אילו באמת תירוצו זה של רב אויא היה דחיה לתירוצו הראשון היה צריך להיות כתוב "אלא" כפי שמופיע בשאר הש"ס כאשר דוחים תירוצו ומביאים תירוצו אחר במקומו^{טו}.

ועוד יש להקשות על פירוש זה, שאינו כ"כ מסתדר עם מהלך הגמרא. שהרי רבא הקשה קושיות כדי לצער את רב אויא שלא יוכל לענות (כמבואר שם בגמ'), והגמ' בסוף אומרת שרב נחמן בר יצחק אמר "ברוך רחמנא דלא כסיפיה רבא לרב אויא", ומשמע שרב אויא לא חזר בו.

וכן שאר הראשונים לא מסבירים כך את הגמרא, והרמב"ן (סד:), התרומה (סי' רלט, ע"ש שמשמע שכן גרס בגמ') והר"ן (המיוחס לריטב"א מו:), כתבו להדיא שהטעם שמותר לטלטל את התכשיטים הוא מפני שבנוסף לכך שיש להם שימוש היתר (כגון לשמש ככסוי לכלי), יש עליהם גם 'תורת כלי'.

ועוד שגם הרשב"א בעצמו מבין שלמסקנת הסוגיא בעי שיהיה ראוי לכסות בו כלי, וכ"כ בתשובה (ח"ג סי' רסח) "דהא קיי"ל בשבת כרבי שמעון במוקצה, ואפילו שרגא דנפטא, וכדאיתא בשילהי פרק כירה, הואיל וראוי לכסות בו את הכלים", ע"כ. וכן משמע מדבריו לגבי קרנא דאומנא (קנד:), ע"ש.

א"כ לכאורה מוכח שגם אליבא דהרשב"א כלי אשר אין לו שום שימוש היתר בשבת נהפך להיות מוקצה, אולם עדיין מתיר טלטולו לצורך גופו ומקומו מפני שיש עליו תורת כלי. אולם עכ"פ דבריו צ"ע, שהרי הגמרא כאן לא הסתפקה בכך שיהיה תורת כלי עליו, אלא הצריכה גם שיהיה לו שימוש היתר. וא"כ צע"ג על הרשב"א מדוע לא תירץ רב אויא בפשטות שהטעם שמותר לטלטל נר של נפט הוא משום שיש עליו תורת כלי, ותו לא?

יש מי שתירץ שאלבא דהרשב"א כל הדיון בגמ' אינו אם שרגא דנפטא הוא מוקצה או לא, אלא שרבא שאל את רב אויא איך רבה ורב יוסף התירו לטלטלו, והרי אליבא דרבה אסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו אלא רק לצורך גופו. וא"כ כיוון של'שרגא דנפטא' (נר של נפט) אין שימוש היתר שאפשר לעשות בגופו (בה"א), ואסור לטלטלו לצורך מקומו (אליבא דרבה), על איזה טלטול דיברו רבה ורב יוסף? וע"ז תירץ רב אויא שדיברו על טלטול לכסות איתו כלי וכדו' (ושבאמת יש לו שימוש בגופו). אולם אין כוונת הגמ' לומר שאם אין לו תשמיש היתר אסור לטלטלו לצורך מקומו, כיוון שכל שאלת רבא היא אליבא דרבה שאוסר זאת (פירוש מעין זה ראיתי בבעל המאור יד: בדפי הרי"ף).

אולם, גם תירוצו זה קשה מאד שהרי ראינו מפורשות בדברי הרשב"א שנוקט למסקנא כטעם זה.

יש עליו תורת כלי מספיק אפילו שימוש נדיר כדי להוציאו מדין מוקצה - וכהסבר הנ"ל ראיתי בריטב"א (מו.) ע"ש.

טו) שמעתי בשם הגר"ח קניבסקי שאמר לתרץ קושיא זו על הרשב"א ד"שרגא דמישחא זה יותר מוקצה, מקצים את זה". והראוני מש"כ הפמ"ג (סו"ס רעט), שנראה מדבריו שרצה ליישב שלרשב"א מה שמבואר בסוגיא דהכא, שצריך שלכלי יהיה שימוש היתר ע"מ להתיר טלטולו, היינו לטלטלו אף מחמה לצל. אולם, באמת לא צריך שיהיה לו שימוש היתר, רק מספיק שתהיה לו 'תורת כלי' כדי להתיר לצורך מקומו, ובאמת כך ראיתי שתירצו להדיא בספר עין המים (מוקצה סי' ט אות ג ד"ה ובע"כ) ובספר ישועות כהן (ברכות - מוקצה סי' צב סק"ז ד"ה וסוגיא דשרגא).

ועוד, שלפי הסבר זה, לא מובנת הקושיא של רבא מדין צרורות שבחצר, שהרי לכאורה שם מדובר על דין אחר לגמרי, ואין הו"א להיתר את טלטולם משום שראויים לכסות בהם כלי, לא משום שאין עליהם תורת כלי, אלא מפני שאין "שימוש היתר" מתיר שום דבר בטלטול, ולא מובנת ההוא אמינא.



קושיא על שיטת הרשב"א מחשש טלטול נר מוקצה בשבת

ויש להוסיף ולהקשות על הרשב"א מהגמרא (מה.), בה אמר רב שמותר להניח נר על גבי דקל בערב שבת שיהיה שם במשך השבת, אך אסור להניח נר ע"ג דקל בערב יום טוב. הגמ' אומרת שלפי רבי יהודה, שסובר שיש מוקצה מחמת איסור (נר שדלק בבין השמשות), מובן מדוע יש חילוק בין שבת ליום טוב (שביו"ט אין איסור לטלטל את הנר), שבשבת אין חשש שיבא לטלטל את הנר כיוון שאסור בטלטול, אולם ביו"ט חששו שיבא לטלטל את הנר, ואז יבא להשתמש בדבר המחובר לקרקע, לכן גזרו חז"ל שאסור להניח נר ע"ג דקל בערב יו"ט. אולם, אליבא דרבי שמעון, שבין בשבת ובין ביו"ט אין איסור לטלטל את הנר, מדוע יש חילוק בין שבת ליו"ט? ע"כ דברי הגמ'. (יש להעיר שבעניין מוקצה מחמת איסור אנו פוסקים כרבי יהודה - עיין שו"ע סי' רעט סע' א)

משמע מכאן שאם כלי הוא מוקצה מחמת איסור, אין חשש שיבא לטלטלו, ולכאורה לפ"ז מאד קשה לומר שמותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו^(טז) (כך ראיתי שהקשה המנחת יעקב ח"ה פ"ה ס"ח עמ' רמא, וע"ע מה שהקשה על דברי הרשב"א בספר חדושים ובאורים שבת סי' ט סק"ב ד"ה ברשב"א).



קושיא על שיטת הרשב"א מאיסור טלטול כר שע"ג מעות

ועוד יש להקשות על דברי הרשב"א מהגמ' בדף קמב: שם נאמר שמעות שע"ג הכר - מותר לנער את הכר והמעות יפלו מאליהן. אמר רב חייא בר אשי אמר רב שכל ההיתר לנער את הכר מהמעות היינו דוקא כששכח אותם ע"ג הכר, אולם אם הניח אותם שם בכוונה אסור לנער את הכר כיוון שנעשה בסיס לדבר האסור. עוד תנאי הוסיף רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן שכל ההיתר הנ"ל היינו דוקא כשמנער את הכר לצורך גופו של הכר (כגון לשכב עליו), אבל לצורך המקום בו נמצא הכר, יטלטל את הכר יחד עם המעות שעליו.

(טז). וכן גם אם תעקש לומר שבאמת מותר בטלטול לצורך גופו או מקומו, וכל חששם של חז"ל הוא שכשמותר לטלטל מחמה לצל, יש שיבוא להשתמש במחבר לקרקע, צ"ע שהרי לפ"ז אי אפשר להבין את דברי הגמ' (מה.): "רבי מאיר אומר כל הנרות מטלטלין חוץ מן הנר שהדליקו בו באותה שבת", והרי נר הוא כלי שמלאכתו לאיסור, וא"כ מה שכתוב ברישא "כל הנרות מטלטלין" היינו לצורך גופם או מקומם, ולפ"ז מש"כ בסיפא דנר שהיה דלוק בבין השמשות שהוא בגדר 'מוקצה מחמת איסור' אסור לטלטלו כלל אפילו לצורך גופו או מקומו. אולם, אפשר לתרץ שנחלקו בזה הראשונים האם נר נחשב ככלי שמלאכתו לאיסור או ככלי שמלאכתו להיתר, דתוספות (לו. ד"ה הא רבי יהודה, קכב: ד"ה רחח) ורובא דראשונים סוברים שגר הוא כלי שמלאכתו לאיסור, וכ"פ בשו"ע (סי' רעט סע' א), המג"א (שם), הגר"א (שם) ועוד. מאידך, הרמב"ן (קכב:) הביא בשם 'יש מפרשים' שגר אינו כלי שמלאכתו לאיסור אלא בסיס לשלהבת, וכ"כ הראב"ד שם, וכ"ה בתשובת הרשב"ץ (ח"א סו"ס קלז). ואולי הרשב"א סובר כדבריהם.

מפורש מגמ' שכל ההיתר לנער את הכר או הכרית לצורך גופו הוא דוקא כאשר הכרית איננה בסיס לדבר האסור, אולם אם הכרית היא בסיס לדבר האסור, שהוא המעות, אסור לטלטלו אפילו לצורך מקומו (כך הוכיח הגר"א בביאורו סי' שי סק"ט). ולפ"ז בודאי שמעות נקראות "כלי" (כפי שמצינו סוגיות רבות בנושאים אחרים), ומדוע שיהיה אסור לטלטלן לצורך גופן או מקומן? אלא ע"כ בעינן למימר שהפשט הפשוט הוא שמכיוון שאין להן שימוש המותר בשבת הרי הם כמוקצים לצורך גופם ואסור לטלטלן אף לצורך מקומן, כפי שפירש זאת להדיא רש"י (מד: ד"ה ההיא) ע"ש".



קושיא על שיטת הרשב"א מטלטול שיפוד שצלו בו בשר

וכן יש להוסיף ולהקשות על דבריו מהגמרא בביצה (כח:), שהתירה לטלטל שיפוד שצלו בו, וטעם ההיתר הוא כדי שלא יזיק לאנשים ("מידי דהוה אקוץ ברשות הרבים"). דלכאורה מה הטעם שהוצרכו להגיע לתירוצו זה ולא תירצו בפשטות שמותר לטלטלו כיוון שנחשב כצורך מקומו? שבפשטות י"ל שהשיפוד נחשב ככלי שמלאכתו לאיסור.

הרמב"ן תירץ שאסור לטלטלו גם לצורך גופו או מקומו מכיוון שהוא מוקצה מחמת מיאוס. אולם, לפי הרשב"א אין תירוצו זה מסביר מדוע היה צריך להגיע לתירוצו של 'קוץ ברה"ר', שהרי לפי הרשב"א גם מוקצה מחמת מיאוס מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו. ולכן תירץ הרשב"א שפינוי השיפוד אינו נחשב ל'צורך מקומו'. ולכן הגמ' הוצרכה לתרץ את היתר טלטולו משום שמזיק, ולא תירצו משום שהוא לצורך מקומו.

ומוכיח הרשב"א שטלטול כזה, שאינו כדי להשתמש במקומו ממש, אינו נחשב כצורך מקומו, מהגמ' (קכד:), ששאלה, איך לפי רבה (אליבא דרבי נחמיה שסובר שאין כלי ניטל אלא לצורך תשימוש, וממילא אסור לטלטל כלי שמאכלו להיתר אף לצורך מקומו), איך מותר לפנות את הקערות מהשולחן. ותירצה משום שהוא גרף של רעי. ומכך שהוצרכה לתרץ כך, ולא תירצה שזה נחשב כצורך מקומו, מוכיח הרשב"א שפינוי אינו נחשב כצורך מקומו (ועיין בזה באמרי בינה, דיני שבת סי' טו).

אולם, דבריו צע"ג שהרי מפורש שם שכל שאלת הגמ' על פינוי הקערות היא רק אליבא דרבה, שסובר שרבי נחמיה אסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר לצורך מקומו ואין הלכה כמותו.

(יז). וכן רצייתי להוכיח מהגמ' (קמב.), שמקשה על רב חסדא שפירש שמה שהתירה המשנה לטלטל סל שיש בו תרומה טהורה ותרומה טמאה, כ"ז הוא דוקא כאשר הטהורה נמצאת מתחת לטמאה, אך כשהטהורה היא למעלה, אסור לטלטל את הסל, מברייטא האומרת שמותר לטלטל תרומה טמאה עם טהורה בין שהטהורה למעלה בין שהטמאה למעלה. ותירץ רב חסדא, שמה שהסביר במשנה הוא רק במקרה בו האדם רוצה לטלטל את התרומה הטהורה הנמצאת תחת הטמאה לצורך גופה כגון לאוכלה וכד', שבכה"ג מותר לטלטל את הסל ולרוקנו כדי להגיע לטהורה (אולם אם הטהורה מונחת ע"ג הטמאה אין לו טעם לטלטל את הטמאה יחד עם הטהורה, אלא יקח את הטהורה מבלי לטלטל את הטמאה), ומה שנאמר בברייטא שמותר לטלטל את שניהם ולא משנה מה למעלה ממה, היינו במקרה בו רוצה להשתמש במקום בהם מונחים, שבכה"ג הוא צריך את הסל ריק, וממילא מותר לטלטל את הסל כדי לרוקנו. ע"כ דברי הגמ'. משמע שמה שהתירו לרוקן את הסל ולטלטלו לצורך מקומו, היינו דוקא כאשר מונחות בו תרומה טהורה וטמאה, אולם אילו הייתה מונחת בסל רק תרומה טמאה היה אסור לטלטל את הסל אף לצורך מקומו כיוון שהוא בסיס לדבר האסור. והנה הסל בוודאי הוא כלי, ואעפ"כ אסור לטלטלו לצורך גופו או מקומו. וזה נגד הנחתו של הרשב"א, שכל ששם 'כלי' עליו מותר לטלטלו לצורך גוף"מ. אולם ידידי ר' יצחק מסלר דחה ראיה זו, כיוון דהתם שאני דהכלי נעשה טפל למוקצה (שאינן עליו שם כלי) שנמצא על גביו, ובוהו גם הרשב"א יודה דאסור לטלטלו לצורך גוף"מ. וסברא זו מפורשת היא ברש"י (מו. ד"ה הא) שבסיס לדבר האסור, כיוון שבטל למוקצה שמעליו, בטל ממנו שם 'כלי'.

ואליבא דרבא אדרבא מוכח להפך, שפינוי קערות נחשב כצורך מקומו. וא"כ נהפכה הקושיה להיות על הרשב"א, מדוע הוצרכו להגיע לתירוצו של היזק ברה"ר, כאשר מוכח (מאותו גמ' של "הני קערות") שטלטול מעין זה נחשב כצורך מקומו?^(ח)

ולפ"ז נראה שי"ל שכל כלי אשר אין שימוש היתר שאפשר לעשות בו בשבת נחשב הוא כמוקצה גמור, ואסור לטלטלו לצורך גופו או מקומו.

אולם, עדיין צריך ביאור מה המקור לגדר זה. הבאנו לעיל את דברי הגמ' בדף מו. גבי שרגא דנפטא, אולם נראה שאפשר לבסס יסוד זה (ונגד דברי הרשב"א) מסוגיות נוספות:



קושיא על שיטת הרשב"א מאיסור טלטול ספר הפטרה וגמ'

איתא בגמרא במסכת גיטין (ס:) שרבה ורב יוסף אמרו שאסור לקרוא מספר הפטרה ("ספר אפטרותא") מפני שהיה אסור לכותבו, מר בנו של רב אשי הוסיף שכיוון שאסור לקרוא בו אסור אף לטלטלו בשבת. לכאורה, לפי הפשט כשכתוב שאסור לטלטל דבר, הכוונה שאסור לטלטלו כלל, ולא רק שאסור לטלטלו מחמה לצל, כפי שכתבו התוס' (לה: ד"ה והתניא) והרשב"א בעצמו (שם).

וכן גם אם לא תלך בדרכו של הרשב"א בנידו"ד, ותאמר דקיי"ל כדבריו לעיל, שכל כלי אע"פ שהוא מוקצה, מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו, א"כ אמאי אסרו לטלטל את ספר ההפטרה? וא"א לומר שהטעם שאסרו לטלטלו, הוא מפני דהוי כלי שמלאכתו לאיסור ומה שאסרו היינו רק מחמה לצל, כיוון שכתבי הקודש כלל לא נכללו בגזירת נחמיה, כדמוכח מגמרות רבות (ורבה ורב יוסף לא התירו לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל, כדאיתא בדף קכג; ובקטו-קיז: שם הותר להציל את כתבי הקודש מהדליקה, ועוד. וכ"כ הר"ן וכ"פ השו"ע).

אכן, לפי דברינו אתי שפיר, שכיוון שא"א לקרוא בו ממילא כל מלאכתו לאיסור, ואין לו עוד תשמיש מלבד הקריאה, שהיא אסורה.

ראיתי מי שתירץ (מגילת ספר סי' מו סק"ג) דהתם שאני כיוון שאסור לקרוא באותו ספר אף ביום חול, ולכן פקע מינא שם כלי. וביאר שם שכל סברת הרשב"א שייכת רק בדברים שהשבת היא זו שמונעת את טלטולם, שכל עוד יש תורת כלי עליהם מותר לטלטלם, אולם בדברים שאין מטלטלים אותם אף בחול אף הרשב"א מודה שאסור לטלטלם בשבת אף לצורך גופו או מקומו. וכ"כ הרשב"א להדיא שהוא מודה שמוקצה מחמת חסרון כיס אסור לטלטלו גם לצורך גופו או מקומו. ולא ירדתי לסוף סברא זו.

עוד מבואר בגמ' בגיטין (עז:): שמותר לשכיב מרע לגרש את אשתו בשבת כדי שלא תטרף דעתו עליה, וכל ההיתר הוא רק כאשר אין הגירושין גובלין בטלטול הגט, הראשונים (רש"י, ר"ן עוד) פירשו שהטעם הוא כיוון שהגט מוקצה הוא. ונשאלת השאלה, מדוע הגט נחשב למוקצה,

(ח). וכ"ש אם נאמר שכל טלטול שהוא לצורך השבת מותר לטלטל בשבילו כלי שמלאכתו לאיסור, וכפי שכבר כתבתי במאמרי 'גדרי גזירת איסור טלטול כלים בשבת' (הודפס בירחון האוצר גיליון יב עמ' קסב), ע"ש.

והרי תורת כלי עליו^ט, וכן הוא שימושי ביום חול. והרשב"א לא יכול היה לומר שכאן הכוונה לטלטול מחמה לצל, שהרי הבאת הגט היא טלטול לצורך גופו של הגט, וא"כ מדוע אסרו טלטלו?

לפי דברינו, אתי שפיר שכיוון שלגט אין שום שימוש רגיל בשבת, הרי הוא נחשב כמוקצה מחמת גופו. וכעין דברים אלו כתב הרא"ש (גיטין פ"ה סי' ב) וז"ל "ואע"פ שרגילין לטלטל איגרת בשבת, היינו משום דחזי לצור על פי צלוחיתו, אבל גט מקצה ליה ודמי לספרא דאגדתא דאסור לטלטולי, ושטרי הדיוטות דאמרו אין קורין בהן, אף לטלטלן אסור אם מקפיד עליהן..." (עיין בבית יוסף סי' שז סעיף יד ד"ה ומה שכתב רבינו).

אולם, אפשר לתרץ שהרשב"א ס"ל כהרשב"ם, שהגט באמת הוי כלי שמלאכתו להיתר, רק מסיבה טכנית לא היה יכול הוא להביא לה את הגט (ועיין במגילת ספר שם שתירץ שגט הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, ודוחק).



קושיא על שיטת הרשב"א מאיסור טלטול אוכל שאינו ראוי לאכילה

מבואר בגמ' שבשר חי אסור לטלטלו אא"כ יש כאלה שאוכלים אותו כך, וכן הגמ' אומרת (קכו:): שטבל ג"כ אסור לטלטלו, וכך גם מבואר בתחילת מסכת ביצה (ג:): שיש איסור לטלטל ביצה שנולדה ביו"ט^ז, ופשוט שם שהכוונה היא שאסור לטלטלו אף לצורך גופו או מקומו. ולכאורה הטעם לכך הוא מפני שאין לו שימוש היתר בשבת. אך כבר כתב ע"ז הרשב"א דאוכל אינו נחשב כלי, ולכן אסור לטלטלו אם אין לו שימוש תדיר בשבת.

א"כ יש להקשות עליו מדוע התירו לטלטלו אם ראוי למאכל, והרי לגבי צרורות ואבנים לא מהני שיהיה ראוי לשימוש כיוון שאינו כלי, ומאי שנא אוכל שהתירו?

וע"כ נראה שלא נפסקה ההלכה כהרשב"א, ושבאמת רק כלי שמלאכתו לאיסור או להיתר התירו לטלטלם לצורך גופם ומקומם, ואילו שאר מוקצה אסור לטלטלם כלל וכלל, כפי שנפסק בבעלי השולחן ערוך (שם) ובאחרונים (דלהלן).

אולם, לפי דרכנו אתי שפיר, שבאמת אוכל הוי כלי (שנראה שהגדרת כלי לעניין זה היא כל דבר אשר הוכן לשימוש בו, בין מצד עצמו של הכלי ובין מצד ייחודו וע"ע בספר עין המים - הלכות מוקצה סי' ט אות א ד"ה עוד יש לבאר). ועל כן כתבו רבים מהראשונים שהטעם שאסור לטלטל אוכל אשר אסור או אינו ראוי לאוכלו בשבת, הוא מפני שאין לו תשמיש היתר. כ"כ הרי"ף (יג,). ובשבת נט: לעניין טלטול קליפין ועצמות) והרא"ש (שם ושם) שהסבירו שהטעם שאסור לטלטל אוכל המחובר לקרקע הוא מפני "דמשום דלא חזי לאכילה, מוקצה הוא", וכ"כ הרמב"ם (פיריה"מ ביצה פ"א מ"א) שכל מה שאינו ראוי לאכילה אסור בטלטול, וז"ל: "ודע שכל שאסור לאכלו ביום טוב אסור לטלטלו ממקום למקום". וכן מבואר בספר שכל טוב: "כי קא שרי רבי שמעון לטלטולי כגון עצמות,

(ט). כך משמע מדברי הראשונים, אולם המשנ"ב (סי' שז סקנ"ה) כתב שאין לאגרת תורת כלי אא"כ היא ראויה לצור ע"פ צלוחית. ודבריו אינם סותרים את דברינו, שגם הוא יודה שאם היא אינה ראויה לצור ע"פ צלוחית פקע מינה שם כלי.

כ). אולם, שם שאני כיוון שאפשר שהטעם שהוא אסור בטלטול הוא מפני שדומה למשקין שזבו מפירות שאסור לטלטלם שמא יסחוט, כפי שכתבו תוס' (שבת מה:), המהרש"ל (יש"ש ביצה פ"א, ס"ה) והמהרש"א (שבת מב:).

דחזיין לכלבים, וקליפין, דחזינן למאכל בהמה, אבל מידי דלא חזי לא למאכל אדם ולא למאכל בהמה, לא קא שרי". ולכאורה, הסברא בזה היא שמכיוון שהוא אינו ראוי לשימוש (ובנדוד"ד שימוש הכוונה לאכילה) נהפך למוקצה ואסור בטלטול אף לצורך גופו או מקומו.

וסברא זו היא גופא הסברא לומר ג"כ בשאר הכלים שכיוון שאין להם שימוש היתר הרי הם מוקצים.



דברי הפוסקים

ובאמת רבים מהאחרונים פסקו הלכה למעשה שכלי שמלאכתו לאיסור אשר אין בו שום שימוש היתר אסור לטלטלו אף לצורך גופו או מקומו. כך ניתן לדייק מדברי הבית יוסף (סי' שי סע' ב) שכתב בזה"ל: "...אבל כל שאר מוקצה מחמת איסור, בין אם הוא משום דלא חזי לתשמיש היתר מצד עצמו, או מדבר שעליו, בין אם הוא מפני שאין תורת כלי עליו, ואינו אוכל, מודה רבי שמעון דהו מוקצה". משמע שרבי שמעון מודה שדבר שלא ראוי לתשמיש היתר, אע"פ שהוא כלי, נחשב כמוקצה. וקצת משמע שפסק כן בשולחן ערוך (סי' רסו סעיף ט) שכתב שכלי זכוכית כגון כוסות של מקיזי דם אסור לטלטלם, כיוון שמאוסים ואינם ראויים לכלום.

כ"פ הגר"א בביאורו (או"ח סי' רסו סקי"א), שכתב על דברי השו"ע הנ"ל "אינם ראויים לכלום" – דבלאו הכי (אם הם ראויים לאיזה שימוש) מותר לטלטלם, דקיי"ל כרבי שמעון שאין מוקצה מחמת מיאוס, אלא שכאן (בדברי השו"ע) משום שאינו ראוי לכלום – אף רבי שמעון מודה שאסור לטלטלם. ומש"כ בדף מו. גבי שרגא דנפתא שמותר לטלטלו הוא משום שראוי לכסות בו כלי, ומשמע שבלאו הכי היה אסור לטלטלו^א.

הערוך השולחן (סי' שח) כתב לאסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור שאין לו שימוש היתר אף לצורך גופו או מקומו, וכ"כ בסי' רעט ס"א וכן בסי' תקפח ע"ש.

וכן הפרי מגדים (סי' שח א"א סקי"ב) ג"כ פסק לאסור טלטול כלי מסוג זה. וכ"פ החזו"א (סי' מא סקט"ז, סי' מג סקי"ז, סי' מד סקי"ג), רבי עקיבא איגר (סו"ס רסו), התוספת שבת (סי' שח סקכ"ב), שו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' פא הערה א), הגרי"ז מבריסק (הובא בשמו בספר נפש הרב עמ' קע, אות יא), הגרש"ז אויערבאך (במכתבו בספר מאור השבת ח"ג עמ' תעד, וכ"ה שש"כ פכ"ח הערה פ"ב), וע"ע מש"כ בשמו בשבות יעקב פ"ב, עמ' כד), הגרי"ש אלישיב (שבות יצחק פ"ב, עמ' כה), שו"ת אז נדברו (ח"ח סי' ל וסי' סז והובא בשמו בקונטרס התשובות שבסו"ס שלמי יהודה סי' שכ), שו"ת משנת יוסף (לרב יוסף ליברמן ח"ז, סי' א).

כא). כתב המשנה ברורה (סי' תרנח סק"ד) שלולב אסור לטלטלו אפילו לצורך גופו ומקומו, וביאר שהטעם שלולב שונה משופר שהתירו לטלטלו, הוא מפני "דשאני התם דהוי כלי וראוי לאיזה דבר כלשאו בו וכדו' מה שאין כן הכא דעץ בעלמא הוא". קצת נראה מדבריו שהוא מצריך את ב' התנאים – גם שיהיה תורת כלי וגם שיהיה ראוי לשימוש היתר. אולם בסי' שח סקכ"ה כתב שהחילוק הוא שלשופר יש תורת כלי ולולב אין, וצ"ב [בהלכות שבת בשבת (ח"ב פ"כ) תירץ שביו"ט פסק כרבי יהודה, דלשיתו לכו"ע בעי שימוש היתר, וע"ע בדעת המשנ"ב בזה בספר מטה משה (פ"ד סי' ח' אות יד) ובספר נור הקודש (עמ' קלה)].

כב). שם פסק שבימינו אסור לטלטל שופר גם לצורך גופו או מקומו, כיוון שאין לו שימוש היתר (וכ"כ הגר"א נבנצל בהערותיו על המשנ"ב 'ביצחק יקרא' סי' שח סקכ"ה, וע"ע בספרו ירושלים במועדיה, שבת קודש ח"א דף לו.) וע"ע בשו"ת טל יוסף (עמ' קכה).

קמט, שם נשאל על הוצאת קסטה מכיור, ואסר זאת משום שאין לו שימוש היתר כלל ע"ש) והגר"א נבנצל (בהגותו על המשנ"ב 'ביצחק יקרא' סי' שח סק"י)⁽²⁾.



גדר שימוש היתר שצריכים בכלי ע"מ שיחשב כשמל"א

אחר כל זה יש לעיין מה הוא הגדר של ה'תשמיש של היתר' שצריך בכדי שלא יחשב אותו כלי למוקצה.

יש לציין שאין טעם לדון ולהביא ראיות לכאן ולכאן מהדוגמאות שבגמ' (כפי שראיתי שעשו קצת מחברים), משום שהרי אין אנו יודעים איזה שימושים היו עושים בזמנם.

כפי שכתבנו לעיל, נראה ברור שאין התשמיש צריך להעשות בפועל, ואין הכלי צריך להיות עשוי לשם מטרה זו, אלא צריך שיהיה "ראוי" למלאכת היתר, שכן הוא לשון הגמ' "חזי לכסויי בה מנא". וכ"כ הראשונים שצריך להיות "ראוי" למלאכת היתר כמו שאבן ראוייה לכסות בה כלי.

והנה כתבו תוספות שאל"בא דרבי שמעון סגי ב'ראוי למעט מלאכת היתר'. השאלה אם מספיק שיהיה 'ראוי' להיעשות בו שימוש היתר, דא"כ צ"ע, שהרי לכל כלי בעולם אפשר למצוא שימוש היתר. וע"כ ביאר לנו החזון איש באגרותיו (ח"א אגרת מג) מה הוא השימוש המועט המותר שצריך שיהיה בכלי ע"מ להתיר את טלטולו לצורך גופו או מקומו. וכתב שם שהגדר הוא לפי הנימוס והדרך ארץ של העולם, שאם יראה אדם מפצע אגוזים בקורנס לא יראה אדם בזה דבר משונה, משא"כ אם יראה אדם מפצע אגוזים בחצוצרה יראה הדבר כמשונה, ואין ה'מעט' שכתבו תוס' מעט במספר, שהרי מי יוכל להגדיר מה נקרא מעט ומה לא, אלא הכוונה לתשמיש שראוי לרגשי בני אדם, כלומר שימוש נורמלי. ומוסיף החזון איש וכותב שבאמת הגדר הנ"ל אי אפשר לתת אותו במאזניים ולשקול מה הגדר של 'מנומס' ומה הגדר של 'משונה', אלא הכל הולך אחר טביעות העין. הנה אע"פ שהגדרתו היא הגדרה מטושטשת, נראה שדבריו נכונים ושרור שאין שימוש בכלי בדרך שטות נקרא שימוש.

אולם, גם אחר הגדרה זו אנו נתקלים בבעיה, והוא שכמעט כל כלי אפשר לעשות איתו מלאכת היתר שהיא נורמלית, שכמעט כל כלי אפשר להניחו ע"ג דפים שלא יעופו וכד' (כד').

ובאמת יש מהאחרונים שפסקו שאין הכי נמי, ובאמת כיוון שכיום יש לכל כלי שימוש היתר, כל הנידו"ד אינו שייך. כ"כ הגר"מ פיינשטיין (הובא ספר טלטולי שבת עמ' 48 ובמגילת ספר פמ"ו אות ו) והגרש"ז אויערבאך (שלמי יהודה פי"ד הערה מו, וכ"כ בשולחן שלמה סי' שח ס"ג אות ט, ד, שם כתב להתיר לטלטל שקע חשמלי המעביר שלוש לשטים וכדו' לצורך גו"מ משום שראוי להניחו ע"ג ספר שלא יסגר מהררחה⁽³⁾).

(כג). אולם הבית מאיר (סי' שי, ס"ז ד"ה סעיף הנ"ל), הגר"מ פיינשטיין (ספר טלטולי שבת עמ' 48), הגר"מ קארפ (הלכות שבת בשבת ח"ב פ"כ ס"ח) והגר"מ לוי (שו"ת תפילה למשה ח"א, סימן טז), כתבו להתיר אף בכלי שאין לו שום שימוש היתר.

(כד). אולם ראיתי בספר ארחות שבת (ח"ג סי' א אות ז) שכתב דאפשר לחלק בין כלים המצויים על השולחן וישתמשו בהם כאשר הרוח תפוז את הדפים, ואין אדם מסיח דעתו ממנו (כגון רשמקול או טלפון וכדו'), לבין כלים שאינם מצויים על השולחן דבכה"ג לא נתיר אותם מחמת אפשרות שימוש זה.

(כה). וצ"ע, שהרי גם שופר אפשר להניחו ע"ג ספר שלא יסגר, א"כ מדוע כתב הגרש"ז לאסור טלטולו לצורך גו"מ?

וכך ראיתי שכתב בספר עין המים (מוקצה סי' ט אות ג ד"ה למשנ"ת) דלעולם אפשר למצוא תשמיש היתר (אא"כ אין לו שימוש היתר מסיבה חיצונית כגון מאיסות וכדו').

אולם, לכאורה שיטה זו צ"ע, שהרי גם בזמנם היה אפשר למצוא שימוש היתר לכל דבר, ואף 'קרני דאומני' (כלי הקזת דם) שמבואר בגמ' שאין לו שימוש היתר, וכל דבר אשר יש לו משקל, יכול היה להשתמש בו כדי להחזיק את המגילה שלא תיסגר או לסתום נקב וכדו'כ¹.

א"כ צריך למצוא הגדרה שונה. הגרע"א כתב בתוס' ובהגהותיו (על האבן העזר סי' רסו) שגדר השימוש שצריך הוא שימוש שרגילים לעשותו ביום חול, וכ"כ בספר מנחת יעקב (ח"ה פ"ב סי' ג אות ח). ולפ"ז יוצא חומרה גדולה, שרוב הכלים שמלאכתם לאיסור בימינו לא רגילים להשתמש בהם תשמיש היתר ביום חול (כפי שמנה אותם אחד אחד, במנחת יעקב שם סי' ד-ה).

וכן צ"ע בהגדרה זו, שהרי היא גופא הגדרתו של רבי יהודה שהתבארה לעיל (דטעמו שהתיר לטלטל את השופר אך לא את החצוצרה כיוון שלשופר יש שימו שרגיל והוא לגמע בו מים, משא"כ חצוצרה שיש לו שימוש היתר חריג) – שאין הלכה כמותו, אלא כרבי שמעון (שמתיר לטלטל אף את החצוצרה על אף ששימושה המותר בשבת הינו חריג) כמש"כ תוס' (ולפי הגדרתם היה אסור לטלטל חצוצרה, דאין שימושה המותר בשבת שימוש שרגילים לעשותו בחול²).

ראיתי בספר שלמי יהונתן (סי' שח אות ט' עמ' עז) שכתב שההגדרה של כלי בנידו"ד הוא כל דבר שהוכן לשימוש, וכדי שכלי לא יחשב מוקצה צריך שישאר עליו מעט 'תורת כלי' בשבת. כלומר, צריך שיהיה ב'שימוש שבכלי' שייכות אף בשבת (כמו שברי כלים), משא"כ בצרורות, אע"פ שיש להם את אותו רמת שימוש כמו שיש בכלי, מכל מקום מכיוון שלא היה בו 'תורת כלי' אין לאותו שימוש על מה לחול. ולכן כדי להגדיר חפץ כ'כלי' בשבת צריך שה'תורת כלי' של אותו הכלי תתמצה בכך שהוא ראוי למלאכת היתר. כלומר, שצריך שהתכונה והצורה המסוימת של הכלי תבצע גם שימוש היתר נורמלי, אך שימוש בכובדו של הכלי אינו נקרא שימוש ב'כלי'. שהרי אין השימוש מתבצע ב'תורת כלי' שבאותו חפץ, אלא בחומר הגלם שבו, שאף לפני שנעשה כלי היה אפשר לבצע את אותו השימוש, וזה גופא החילוק בין צרורות לכלים. ע"ש שכתב שהגרי"ש אלישיב הסכים עם הגדרה זו³, באמת הגדרה זו משלימה את ב' התנאים שנצרכים בכדי שכלי יחשב כשלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו, צורת כלי ושימוש היתר, ולפי הגדרה זו ב' התנאים הם ב' צדדים של אותה המטבעה, היינו דבעינן צורת הלכי המשמשת לדבר היתר בשבת (ולגבי הגדרת צורת כלי עיין בספר עין

כו). כך הקשה המנחת יעקב (ח"ה פ"ב סי' ג אות ח עמ' סו ד"ה תא שמע), ע"ש, אולם לענ"ד אפשר לתרץ דבאמת 'קרני דאומני' ו'שרגא דנפטא' היו דברים חריגים מאוד שדוקא להם לא היה שום שימוש בשבת, מחמת מאיסותם, ואה"נ לא היה להניחם ע"ג מגילה שלא תיסגר וכדו', דמחמת מיאסותם, לא היה הדבר שייך (בין מחמת נימוס בין מחמת ליכלוח וכדו'). אבל רוב ככל שאר הכלים היה מותר לטלטלם לצורך גופם ומקומם.

כו). וכן היה אסור לטלטל פתילה דלא רגילים בחול להשתמש בו לצור ע"פ צלוחית או לקשור שקית, דלא כפי שתירצנו לעיל אליבא דתוס', וכן מתוס' בדף ס. ד"ה לא, משמע דלא בעינן שימוש שרגילים לעשותו בחול ע"ש.

כח). כ"כ בספר אשרי האיש (פי"ו אות ט) ע"ש, וצ"ע על מה שכתוב בספר שלמי יהודה (פ"ב הערה נח) בשם הגרי"ש א שימוש של תפיסת הניירות מהרוח נחשב כשימוש היתר. וכן צ"ע ממה שכתב בשמו בספר שבות יצחק (מוקצה פ"ב סי' ד ד"ה והנה הא) שכתב בשם הגרי"ש אלישיב כהגדרת רע"א והמנחת יעקב דבעינן שימוש שרגילים לעשותו בחול ולא שימוש חריג (ואולי כוונתו כהחזו"א באגרותיו).

המים - הלכות מוקצה סי' ט אות א ד"ה עוד יש לבאר, שהגדיר זאת כך), וכהגדרה זו כתב הארחות שבת (ח"ג סי' א סוף אות ז) אך הוסיף דבכלי שמצוי להשתמשות בכובדו ומשקלו - חשיב כשימוש היתר (וכבהערה לעיל) אולם גם לפי זה נצטרך לדחוק ד'שרגא דנפטא' שהתירו לטלטלו לצורך השבת, מפני שראוי לכסות איתו כלי, היה צורתו מועיל לשימוש הנ"ל, ודוחק. ובאמת לא מצאתי הגדרה מושלמת אשר עולה בקנה אחד עם כל המקורות הנ"ל, והגדרים לכך טרם מבוררים לי דיו, ועוד חזון למועד.



הרב אפרים פישל הלוי סגל

ראש כולל קרלין סטולין – ביתר עילית

האם יש לחייב ניעור מקצת מוקצה כדי למנוע טלטול מן הצד

פתיחה

מעשה במי שהניח בער"ש את מנורת החנוכה על כיסא, וכדי שלא יהפוך הכיסא לבסיס לדבר האסור הניח בצד המנורה דבר חשוב יותר, כדי שאחר שיכבו הנרות, אם יצטרך למקומו של הכיסא יוכל לטלטלו, כמבואר בשו"ע (סי' ש"ח ס"ח ועוד) שטלטול מן הצד לצורך דבר המותר, מותר^(א). ואף שנפסק (שם) שכל שיכול לנער את המוקצה קודם שיטלטלו מן הצד חייב לעשות כן, הרי כאן הוא אינו יכול לנער את המנורה, כי הוא צריך לפינוי המקום כולו [וגם המנורה עלולה להתקלקל בכך שינערה, ולרוב הפוסקים גם בכה"ג לא חלה חובת ניעור, ואכמ"ל].

אמנם, מכיוון שהוא הניח על הכיסא גם נר שעווה [שלדעת המג"א (ש"ח סקי"ט) הוא כלי שמלאכתו לאיסור, ובפשטות גם בו יש חיוב ניעור, וכ"ש לדעת המור וקציעה (על המג"א שם) שהנר הוא מוקצה מחמת גופו], ואותו הוא יכול לנער מהכיסא קודם שיטלטלו [כגון שיפילו מעל הכיסא באצילי ידיו]^(ב), יש לדון האם הוא חייב לעשות כן, או שמא חובת הניעור קיימת רק באופן שניתן לנער את כל המוקצה מדבר המותר, אך אם ממילא מטלטל מקצת מוקצה מן הצד [-המנורה המוקצת], אין ענין בניעור חלק מהמוקצה שעל הכיסא.

והנה, בהשקפה ראשונה נראה שאין כלל ספק בדבר, ופשוט שכל שיכול למעט בטלטול מוקצה עליו לעשות כן [ויעויין במגדנות אליהו (ח"ב סי' נ"ח) שדן בענין ריבוי בשיעורין בטלטול מוקצה במקום שהותר, כגון לצורך פיקוח נפש], ויתכן שלכן לא מצאנו בפוסקים כלל שידונו בשאלה מעין זו של ניעור מקצת מוקצה.

אמנם, כשנעמיק בשורש ההיתר של טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, ושורש חיוב הניעור לכתחילה, נראה שיש פנים לספק זה. וזה החלי בעז"ה.



(א). ובעיקר הדין האם וכיצד אפשר לגרום שלא יהפך הכיסא לבסיס, כבר נשתברו כמה קולמוסים, וביניהם מאמריהם של ידידי הרבנים רש"ז מרק ור"פ דיק שליט"א בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קט"ז, קנ"ב).

(ב). הערת עורך: יש לציין שהחזון איש (או"ח ס' מז ס"ק יג) אסר טלטול מן הצד כזה. וכן מבואר ביר' בפ' תולין הלכה ה': "א"ר יעקב בר אידי ראשונים היו שואלין מהו שינענענו דרך אצילי ידיו. א"ר ינאי קרוח קריחה קפוח קפוחה שפוך צנינים על מאן דעדי ליה נפל ביתיה על מאן דרויח עליה. תני רבי חייה הדין דין לעני". ולפי זה איני יודע אי לא יצא שכרו בהפסדו.

א.

דין טלטול מן הצד

הראשונים (תוס' שבת מג: ד"ה דכ"ע, וש"א"ר שם) הקשו סתירה בגמרא בשאלה האם טלטול מן הצד נחשב לטלטול, ותירצו שההבדל הוא במטרת הטלטול, שאם הטלטול הוא לצורך דבר המותר – כגון בחבית ששכח עליה אבן שרוצה לטלטל החבית כדי לשתות יינה – מותר, ואם כוונתו היא לצורך דבר האסור – כגון במת, שכוונתו היא להוציא המת מחמה לצל – אסור. וכבר חקרו הלומדים במהות החילוק, ונאמרו בזה שתי דרכים עיקריות:

א. משמעות הריטב"א (שבת מד. ד"ה א"ר יוחנן) והתוס' רי"ד (שם קמא: ד"ה נוטל) שהוא היתר לצורך שבת, והיינו שבאמת טלטול מן הצד נחשב לטלטול, אלא שכיון שאין הוא טלטול גמור הקילו בו חכמים, והתירוהו לצורך דבר המותר.

ב. דרך נוספת כתב החזו"א (סי' מ"ז), שאין כאן 'היתר לצורך שבת', אלא כשאנו באים לבחון האם טלטול מה"צ נחשב לטלטול, תלוי באמת מה היא כוונתו של המטלטל – אם כוונתו לטלטל דבר המותר ודבר המוקצה מיטלטל עמו, פעולת הטלטול מתייחסת לדבר המותר בלבד, משא"כ אם הוא מטלטל לצורך המוקצה, אז פעולת הטלטול מתייחסת אל המוקצה ולכן היא אסורה.



ב.

טעם חיוב נייעור המוקצה

ועל פי שתי דרכים אלו יש לבאר חובת הנייעור שחייבו חכמים לכתחילה כל היכא דאפשר: לדרך א': כיון שהוא 'היתר', יש להימנע ככל האפשר מלהשתמש בהיתר זה. לדרך ב': ביאר החזו"א (סי' מ"ח אות כ"ב), שכל שיכול לנער ואינו מנער, הטלטול מתייחס למוקצה, שהרי אילו לא היה צריך כלל לטלטלו מדוע אין הוא מנערו. ובבואנו לדון בנידו"ד, לכאורה לפי ב' הדרכים יש חיוב לנער גם מקצת מן המוקצה, שלדרך א' – כל שאפשר להימנע מטלטול מקצת מוקצה יש לעשות כן, ולדרך הב' – חלק זה של המוקצה שיכול לנער ואינו מנער, גורם שנייחס את הטלטול גם אליו, ונפל ההיתר של טלטול מה"צ לצורך דבר המותר.



ג.

דרכו של הרשב"א בטעם חיוב הנייעור

אמנם, מצינו ברשב"א (ביצה ב. ד"ה א"נ י"ל, עבודת הקודש בית מועד שער ב' סי' ח' אות צ"ה) דרך נוספת בטעם חיוב הנייעור לכתחילה [ומתאימה לב' הדרכים לעיל בטעם ההיתר], שבאמת מחמת טלטול המוקצה עצמו אין שום חיוב לנער, כיון שטלטול מה"צ לצורך דבר המותר אינו טלטול,

וחיוב הנייעור נובע מכך שאמנם מדובר באופן שהחפץ המותר לא נעשה בסיס, וכגון בשכח אבן עפ"י החבית וכן בנידו"ד שהוא בסיס לאיסור ולהיתר, מ"מ בסיס במקצת הוי גם בזה. ולכן, אמנם בסיס במקצת לא נאסר בטלטול, אך כל היכא דאפשר יש לבטל את החפץ מלהיות בסיס קודם שיטלטל, ולכן צריך לנער את האבן ששכחה עפ"י החבית, כדי ששוב לא תהא החבית בסיס לה אפילו במקצת, ורק אז יטלטל את החבית [וכעין יסוד זה כתבו במחצית השקל ומקור חיים (סי' ש"ח על מג"א סקנ"א) בדעת הרמב"ן והר"ן עיי"ש].



ד.

מחלוקת הראשונים לענין בסיס בחלק טפל של הכלי

ונראה שביסוד חיוב הנייעור נחלקו הרמב"ם והתרוה"ד.

בשו"ע סי' ש"י (ס"ז) נתבאר שבאופן שחלק הטפל של הכלי נעשה בסיס, וכגון כיס התלוי ותפור על הבגד [שהכיס טפל לבגד שעיקרו ללבישה] שיש בו מעות, שלכו"ע אין הבגד נעשה בסיס למעות אף כשהונחו שם מדעת, כיון שהן מונחות רק בחלק הטפל של הבגד ולא על עיקרו. אמנם, הוכיח המג"א (שם סק"ז) שנחלקו הראשונים האם האדם חייב לנער את המעות מהכיס קודם שיטלטל את הבגד, שמדברי התרוה"ד שנפסקו ברמ"א יש ללמוד שאין חיוב, אמנם ברמב"ם משמע שיש חיוב. אמנם לא ביאר המג"א את סברת הדבר, מדוע לא יהא חייב לנער את המעות לדעת התרוה"ד.

ונראה שהתרוה"ד סבר כדעת הרשב"א, שמצד טלטול המוקצה אין חיוב נייעור, כיון שהוא מיטלטל מן הצד, והחיוב נובע מכך שיש לגרום לכך שדבר המותר לא ישמש כבסיס לדבר האסור, אף לא בסיס במקצת. ועפ"י ז"ל, שדווקא באופן שהמוקצה מונח על דבר המותר באופן שאם יתקיימו תנאי בסיס [שיהיה מונח עליו בכוונה, וגם לא יהיה עליו גם דבר המותר החשוב יותר], יהיה הוא בסיס לאיסור, אזי אף אם חסר אחד מתנאי הבסיס עדיין נחשב לבסיס במקצת. אולם, באופן שאינו מונח כלל על עיקר הבגד, שאז אינו גורם כלל שיהא בסיס אף כשמונח בכוונה וגם אין עליו דבר המותר, הרי לא נעשה בסיס כלל, ואף לא במקצת, וממילא אין חיוב לנער את המוקצה ממנו, שהרי אינו בסיס לו כלל. [ובאמת בגליון רעק"א על המג"א הוכיח שמדברי הרשב"א בסוגיא דמוכני מוכח כהתרוה"ד, שאין חובת נייעור בכה"ג, ולדברינו א"ש, דלשיטתיה אזיל בחובת הנייעור].

אמנם, הרמב"ם סבר שחיוב הנייעור נובע מכך שיש להימנע לכתחילה מטלטול מן הצד [או כביאורו של החזו"א], וממילא אין שום הבדל היכן המוקצה מונח, שהרי בכל אופן הוא מטלטל מן הצד.



ה.

נייער מקצת המוקצה לפי הרשב"א

ואם כנים הדברים, שלדעת הרשב"א חיוב הנייער נובע אך ורק מכך שיש ענין לבטל את דין הבסיס במקצת שיש על החפץ המותר, אך מצד טלטול מן הצד של המוקצה אין ענין בכך, שפיר יש לומר בספיקא דידן, שכיון שאף אחר נייער הנר מהכסא עדיין נשאר הכיסא בסיס במקצת למנורה, ואין שום ריוח מכך שהאדם ינער את הנר, ממילא ליכא לחיוב זה, שמסתבר שלענין בסיס אין הבדל בכמות המוקצה שהוא בסיס לו. והרי כפי שביארנו לעיל, בפשטות הרמ"א אזיל בשיטת הרשב"א, ושפיר יש לצדד להקל בזה.

ו.

ביאור דברי האבן העזר

ולאור דברים אלו יש להבין דברי האבן העזר שהובאו בבאר היטב (סי' ש"י סק"ט ואין הדברים לפנינו באבן העזר, וראה במהדו' הדרת קודש מה שציינו בזה) שנראים כמדרש פליאה, שלאחר שהביא את דברי המג"א הנ"ל כתב וז"ל: "ובס' אבן העזר העלה להלכה, דאפילו אפשר לנער המעות מן הכיס, יכול לטלטל בגד שהכיס תפור בו אפילו בשכח מעות בכיס [והיינו כפי שנקט המג"א בדעת הרמ"א שאין חיוב נייער בכה"ג, וכנ"ל], וכ"ש במניח בכונה פשיטא דשרי". והדברים מופלאים, וכי מדוע יש סברא לומר שאם הניח את המעות בכונה בכיס, יותר יש לפוטרו מנייעורם קודם טלטול הבגד.

אך לפי דברינו - הדברים מאירים מאוד, שהרי המג"א העלה שבאופן שהניח את המעות בכונה בכיס, הבגד עצמו אמנם אינו נעשה בסיס למעות, אבל הכיס עצמו נעשה בסיס למעות, ואסור להכניס בו ידו, ואף אחר נייער המעות ממנו עדיין הוא בסיס, כיון דאיתקצאי בין השמשות.

וזו היא כוונת האבן העזר, דלא מיבעי בהניח מעות בכיס בכונה ונעשה הכיס בסיס להם, שבודאי אין חיוב לנער המעות, שהרי גם אחר שינערם יישאר הכיס מוקצה, וכשמטלטל את הבגד עם הכיס התפור בו הרי הוא מטלטל מוקצה מן הצד לצורך דבר המותר [והיה סברא לומר שאף אם ננקוט כהרמב"ם, בזה אין חיוב נייער, כיון שממילא מטלטל מוקצה], אלא אף באופן ששכח את המעות בכיס, ואין הכיס בסיס להם. ואז כשמנער המעות מהכיס שוב אינו מטלטל כלל מוקצה בטלטול הבגד, מ"מ אין חייב לנער, כיון שחובת הנייער נובעת מכך שיש להפסיק הבגד מלהיות בסיס במקצת למוקצה, וכאן אינו בסיס כלל, וכנ"ל.

ז.

אם יש להוכיח מדברי התוס' דלא כהרשב"א

והנה לכאורה יש להוכיח מדברי התוס' דלא ס"ל כהרשב"א, שבגמרא שבת (ק"ז ע"א) נתבאר, שאם נפלה דליקה בשבת וצריך להביא תיק שיש בו מעות כדי להציל בו ס"ת – לכתחילה צריך לנער המעות מהתיק בעודו הולך עמו לכיוון הס"ת, ודייקו התוס' (ד"ה אדהכי) דמשמע שאם אינו יכול לנער מותר לו אף בלא נייער. והיינו שהותר לו טלטול מוקצה לצורך הצלת הס"ת. ובמנורה הטהורה (סי' של"ד קני המנורה ס"ק י"ח) ביאר דהיינו מפני שבזיון לס"ת להיות ערום ולכן נצרך התיק, או שמדובר באופן שא"א להצילו ללא תיק.

ובתהלה לדוד (סי' של"ד ס"ק כ"ד) העיר שבהכרח מדובר במי שהניח בכונה המעות בתיק בע"ש, שאילו שכחם שם ולא נעשה התיק בסיס, מה הוצרכו התוס' לכתוב שאם אינו יכול לנער מותר לו להביאו עם המעות, והלא מפורש הוא במשנה דחבית שבין החביות ואבן על גבה, שכל שאי אפשר לנער קודם הטלטול מן הצד, מטלטל בלא נייער. אלא בהכרח מדובר כאן שהתיק הוא בסיס למעות ובעצמו מוקצה כמותם, נתחדש שהותר טלטול מוקצה לצורך הצלת תפילין.

והנה תיק זה, אף אחר שינער ממנו המעות עדיין בסיס הוא, משום מיגו דאיתקצאי ביה"ש, אלא שהותר לו לטלטלו משום כבוד הספר. ולפי מה שכתבנו בדעת הרשב"א, הרי בכה"ג אין שום ענין לנער את המעות ממנו, שהרי כל חיוב הנייער הוא רק כדי לבטל מדבר ההיתר היותו 'בסיס במוקצת' למוקצה, וא"כ כאן שגם אחר הנייער ישאר התיק 'בסיס גמור' אין שום ענין לנער המעות ממנו. הרי שדעת התוס' אינה כדעת הרשב"א אלא כשיטות החולקות הנ"ל.

ואולי יש לדחות, שאף לדעת הרשב"א יהא חיוב נייער המעות מהתיק, שאמנם אף אחר הנייער ישאר התיק מוקצה מחמת בסיס מדין 'מיגו דאיתקצאי', אך אולי יש הבדל בין מוקצה עצמי לבין מוקצה מחמת 'מיגו'. כלומר, מכיוון שהסיבה שהתיק הוא מוקצה הוא מחמת היותו 'בסיס למעות' יתכן שבעוד המעות בו דינו יותר חמור מאשר אין המעות בו ורק נשאר דינו עליו מחמת מיגו, וא"כ ככל שיכול להפחית בחומרת המוקצה של הכלי בכך שינער המעות ממנו, ומעתה לא יהא מוקצה מחמת בסיס בפועל אלא מחמת מיגו לחוד, עליו לעשות כן, וצ"ע.

אך באמת יש ליישב, דהתם חיוב נייער המעות מהתיק הוא לא רק מדיני מוקצה, אלא גם מפני שני איסורים נוספים: א. חכמים גזרו שלא להציל מהדליקה אלא מזון ג' סעודות וכו' שמא יבא לכבות, ורק כתבי הקודש התירו, מפני כבודם, ולכן גם המעות בכלל איסור זה וממילא הוא מחוייב לנערם. ב. נתבאר שם שהותר להוציא את הספרים לחצר שאינה מעורבת, שגם איסור חיסרון עירובי חצירות התירו חכמים משום כבוד הספרים. וא"כ יתכן שכל מה שחייבו לנער את המעות, ככל שאין בזה חשש לבזיון הספר, אינו משום מוקצה אלא משום איסור הוצאה מהדליקה ומשום איסור הוצאה לחצר שאינה מעורבת.

ולפי"ז נמצא שבאופן שמציל את הספרים מבית שאין הדליקה בו [שבזה לא גזרו הגבלות מה יציל, כמבואר בתוס' (קטו. ד"ה כל) ונפסק להלכה בסי' של"ד ס"א], וגם כוונתו היא להוציא

את הספר לחצר מעורבת, שאז כל האיסור להציל את המעות הוא רק מפני איסור 'מוקצה' לחוד, א"כ לא יצטרך לנער את המעות מהתיק אף אם יכול לנערם בלא חשש נזק לספרים, משום שממילא גם אחרי הנייעור ישאר התיק בסיס ולא יועיל לו הנייעור כלל.

אך באמת דוחק ליישב כן, כיון שפשטות הגמ' הנידון הוא משום מוקצה.

וגם כמובן שכל זה לדעת הרשב"א, הסובר שטלטול מן הצד לצורך דבר המותר אין בו איסור כלל, וכל חיוב הנייעור הוא רק כדי לבטל שם בסיס, וזה לא שייך כאן. אך לדעות האחרות בדבר שביארנו לעיל – שחיוב הנייעור הוא כדי להימנע מטלטול מן הצד של המוקצה המונח על דבר ההיתר, פשוט שגם כאן יש חיוב לנער המעות בכל אופן, שאף שהותר לו לטלטל מוקצה לצורך הצלת הספר ולכן מותר לו לטלטל את התיק, אף שגם אחרי הנייעור ישאר בסיס, מ"מ כל שיכול למעט בטלטול מוקצה עליו לעשות כן, ולכן יש לו לנער את המעות כדי שלא לטלטלן בחינם בטלטול מן הצד.



ח.

סיכום הדברים למעשה

תבנא לדינא, הראנו לדעת שיש ג' דרכים בטעם חיוב נייעור דבר האיסור, א. כדי להימנע מלהשתמש ב'היתר' לטלטל המוקצה מן הצד (משמעות ריטב"א ותורי"ד). ב. כל שיכול לנער ואינו מנער הטלטול מתייחס גם אל המוקצה ואסור (חזו"א). ג. כדי לבטל מעל דבר ההיתר שם 'בסיס במקצת' שיש עליו ככל שמונח עליו דבר מוקצה (רשב"א).

ולפי ב' הדרכים הראשונות גם כשיכול לנער רק מקצת מן המוקצה חייב לעשות כן קודם שיטלטל דבר ההיתר, ולכן יצטרך לנער הנר מהכיסא קודם שיטלטל עם המנורה שעליו. אך לדעת הרשב"א לכאורה אין שום ענין לנער הנר, כיון שממילא ישאר הכיסא בסיס במקצת למנורה שעליו.



הרב הלל בן שלמה

שימור מנהגי אבות בקהילה חדשה

שאלה אקטואלית מאוד בדורות האחרונים נוגעת לאנשים שעברו למקום חדש, בו המנהגים המקובלים אינם כמו המקום בו הם היו מורגלים אליו. לפעמים מדובר על נוסחאות תפילה. לפעמים המדובר בסטנדרטים של החמרה בכשרות. לפעמים יש הנהגות של סגנון לבוש וכו'.

פעמים רבות נוצרות מתיחויות בין אנשים הסוברים, כי חלה עליהם חובה לשמר את מנהג אבותיהם או את מנהג המקום ממנו הם הגיעו, לבין אנשי המקום החדש, שבו לא נוהגים כמו שנוהגים אנשים אלו.

מהי באמת ההלכה במצבים כאלו? עד כמה יש לאדם מחויבות למנהגיו הראשונים – ומתי יש צורך דווקא לעזוב מנהגים אלו, ולאמץ את מנהגי המקום החדש אליו הגיע האדם?



פרק א'

כללי היסוד: א. יש להחמיר. ב. יש להימנע ממחלוקת

המשנה בתחילת פרק רביעי בפסחים עוסקת באיסור עשיית מלאכה בערבי פסחים עד חצות. לפי האמור במשנה, ההולך ממקום שעושים בו מלאכה למקום שלא עושים בו מלאכה או להיפך, צריך להחמיר כמו המקום שהוא יצא משם וכמו המקום אליו הוא מגיע. כמו כן, אומרת המשנה שאין לאדם לשנות – "מפני המחלוקת".

שני הכללים הנזכרים הם כללים שיכולים ללמד אותנו על עקרונות משמעותיים בחילופי מנהגים בין מקומות. אולם, צריך לברר מהו הכלל הגובר: האם תמיד יש להחמיר? או שמא תמיד יש להימנע ממחלוקת – גם אם במקרים מסוימים משמעות הדבר תהיה שיש להקל?



ההכרעה ההלכתית – תמיד יש להימנע ממחלוקת

הגמרא בפסחים (נא, ב) מביאה מחלוקת אמוראים בשאלה המדוברת. לפי אביי, הכלל שלא לשנות מפני המחלוקת נאמר רק במקרה שהאדם נוהג כמנהג המקום אליו הוא הגיע. משמע מכאן, כי במקרה שנוהגים להקל במקום אליו הוא הגיע, עליו להחמיר כמנהג מקומו הראשון, גם אם עלולה להיגרם מחלוקת.

אולם, לדעת רבא במקרה שלפנינו, גם אם הוא יחמיר ויימנע מעשיית מלאכה, לא צריכה להיגרם מחלוקת, כי לא לכל אחד יש מלאכה. משמע מדבריו, כי במקרים אחרים, כאשר חומרתו של האדם עלולה לגרום למחלוקת, עליו להקל כמנהג המקום אליו הוא הגיע – וכלל זה של הימנעות ממחלוקת, גובר על הכלל של נתינת חומרות שני המקומות.

כך עולה גם מדברי הרמב"ם בפירושו על המשנה שם, וכך כותב גם הרא"ש, המדגיש אף בנוגע למקרה של הימנעות מעשיית מלאכה, כי בדרך כלל אין הדבר גורם למחלוקת, אך במקרה חריג שעלולה להיווצר מחלוקת, יהיה עליו לעשות מלאכה. ובאמת, הרמב"ם (יום טוב ח, כ) והשולחן ערוך (אורח חיים תסח, ד) כותבים שכאשר האדם נמנע מלעשות מלאכה בניגוד לבני המקום, עליו להסתיר את סיבת הימנעותו, כדי שלא תיגרם מחלוקת.



פרק ב'

המשתקע במקום חדש – עוזב את מנהגיו הקודמים

בגמרא בחולין (יח, ב) מסופר על רבי זירא, שבהגיעו לארץ ישראל הוא אכל 'מוגרמת' – אשר אסורה באכילה לדעת רב ושמואל, וכמותם נוהגים בבבל. לכאורה, נראה היה לומר על פי דברי המשנה, כי היה עליו להחמיר כמנהג המקום ממנו הוא יצא. אולם הוא לא עשה כן, אלא נהג כמנהג ארץ ישראל להקל.

ביישוב הנהגתו מובאות בגמרא שתי דעות. לפי אביי, דברי המשנה עוסקים באדם המגיע ממקום למקום בתוך בבל או בתוך ארץ ישראל. אבל המגיע מבבל לארץ ישראל, צריך לקבל את מנהגי ארץ ישראל, מאחר שבני בבל כפופים להוראות בני ארץ ישראל. לעומתו סובר רב אשי, כי מאחר שלא היה בדעתו של רבי זירא לחזור לבבל, הוא נחשב כבן ארץ ישראל. דבר זה נכון לדעתו לגבי כל אדם העוזב את מקומו הראשון לצמיתות, שעליו לקבל את מנהגי מקומו החדש, גם להקל (ובפשטות הלכה כרב אשי שהוא מאוחר לאביי). כך מבארים התוספות והרא"ש בפסחים שם, וכן מבאר המשנה ברורה (סימן תסח סעיף קטן יד).



איסור "אל תטוש תורת אמן"

הנחות היסוד הנזכרות, לפיהן על האדם להעדיף את מקומו החדש על פני הנהגותיו הקודמות – ובכללן הנהגות אליהן הוא היה מורגל מאבותיו, נחשבות בשביל אנשים רבים כדבר מחודש.

ובאמת, אנחנו מוצאים בגמרא בפסחים (נ, ב) אזהרה שנאמרה לאנשי מקום בשם 'ביישן', שלא ישנו ממנהג אבותיהם (שאסרו ללכת מצור לצידון בימי ששי), על פי הפסוק "אל תטוש תורת אמן". וכך נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה ריד, ב), כי קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם.



הקובע – מנהג המקום ולא מנהג האבות

כיצד ניתן ליישב את דברי הגמרא על בני ביישן, עם ההכרעה ההלכתית העולה מהמעשה של רבי זירא, לגבי חובת האדם לנהוג כמקומו החדש גם להקל?

נראה, כי אין סתירה בין הדברים. בני ביישן היו מוכרחים לשמור על מנהג אבותיהם, אולם הנהגה זו לא היתה מכח היותם בנים של אבותיהם, אלא מכח היותם בני מקומם של אבותיהם. על פי המבואר בשולחן ערוך שם (ובתשובת הריב"ש סימן שמיט, שעל תשובה זו מתבססת פסיקת השולחן ערוך, כפי שהוא ביאר בבית יוסף שם), גם אדם המגיע ממקום אחר לעיר זו, בה הרבים קבלו החלטה מסוימת, מחויב לנהוג כמנהגם. זאת, למרות שאבותיו של אדם זה לא נהגו במנהג זה.

אם כן, כאשר האדם יצא מעירו וילך לעיר אחרת, לא תהיה עליו חובה לשמור על מנהגי אבותיו – בוודאי לא כנגד בני מקומו החדש. כך מבאר בהרחבה בשו"ת חוות יאיר (סימן ככו), המעיר על הדרשה מן הפסוק "אל תטוש תורת אמןך", כי היא אינה אלא אסמכתא בעלמא.



אדם לא צריך להקפיד על כל חומרא של אביו

כהבנה זו שאין חובה לשמור על מנהגי האב בכל מקרה, יש ללמוד גם מהמובא בגמרא בחולין (קה, א) על מר עוקבא, שהיה קורא לעצמו "חומץ בן יין". זאת, משום שאביו היה מקפיד להמתין יממה שלמה בין אכילת בשר לאכילת חלב, ואילו הוא היה ממתין רק מסעודה לסעודה. בספר מסילת ישרים (פרק יד) מבאר, כי אביו של מר עוקבא הנהיג את עצמו בענייני פרישות שונים – אך בוודאי שעל פי ההלכה, אין צורך להקפיד על חומרות אלו. וכך מבואר בפתיח תשובה על יורה דעה (ריה, ב), כי אדם שלא נהג בעצמו בחומרות שאביו היה נוהג בהם, אינו מחויב אליהם.

על פי המבואר מסתבר לומר, כי גם אדם שהיה נוהג בחומרות כאלו, אם הוא מגיע למקום אחר, ששם חומרות אלו אינן מקובלות, ועלולה להיווצר מחלוקת אם יקפיד על הנהגתו הראשונה – בוודאי שעליו לקבל את הנהגות המקום שאליו הוא הגיע.



פרק ג'

הבדל בין חרם לבין מנהג

הבדל משמעותי בעניין זה מבואר בשו"ת הר"ן (סימן מח), בנוגע לאדם שיצא ממקומו, שם היו נוהגים על פי חרם רבינו גרשום באיסור לשאת שתי נשים – והלך למקום אחר, שם לא נהגו בחרם זה (ומובאים דבריו בבית יוסף, יורה דעה סימן רכח).

לדעת השואל, מאחר שאין בכוונתו לחזור לאותו מקום, הרי שהחרם אינו חל עליו עוד, והוא רשאי לשאת שתי נשים. הר"ן אינו מקבל את דבריו וסובר, שבניגוד למנהג של מקום, שאינו תלוי באנשים אלא רק נקבע לאותו מקום בהוראת החכם המקומי, לחרם של בית דין שהוחל על אנשים מסוימים יש תוקף אישי. לדעתו, החרם כבר היה חל על אותו אדם בעודו במקום הראשון, ועל כן הוא אינו רשאי לשאת שתי נשים (ונראה להבין מדברי הר"ן, שאף לזרעו יש איסור לשאת שתי נשים, למרות שזרעו אינו נמצא עוד באותו מקום).

הר"ן מבאר, כי לדעת רבי זירא לא היה איסור מן הדין באכילת המוגרמת של רב ושמואל, והוא החמיר בעודו בבבל, מתוקף מנהג המקום, כפי שהונהג על פי גדולי אותו המקום. אבל בצאתו משם, הוא כבר לא היה מחויב לאיסור זה, שלא הוחל על כולם באופן אישי.



רוב החרמים והתקנות כיום נתקנות רק לאותו העיר

יש לציין, כי הפרי חדש (תצויג) עומד על כך, שהמנהג הנפוץ הוא, שלא ממשיכים להקפיד על תקנות וחרמות אחרי שעוזבים את המקום הראשון. לדבריו, בניגוד לחרם דרבינו גרשום, שלא היה מוגבל במהותו למקום זה (וכפי שבאמת גם פוסקים במקומות אחרים בהם לא נהגו כזה, ממליצים לתקן איסור כזה), רוב התקנות כיום נתקנות על דעת כך שהן מוגבלות לאותו מקום, ועל כן אין חובה להמשיך להקפיד עליהם אחרי שעוזבים את העיר.



פרק ד'

נוסחאות התפילה – משבטים שונים?

בספר שער הכוונות מאת רבי חיים ויטאל (עניין עלינו לשבח) כותב בשם האר"י ז"ל, לגבי ההבדלים שבין נוסחאות התפילה, כמו נוסח אשכנז או נוסח ספרד, שאין לאדם לשנות ממה שנהגו אבותיו, משום שישנם שנים עשר שיערים בשמים כנגד שנים עשר השבטים, ולכל שבט יש את השער והמנהג שלו המהווה את תיקון נשמתו. דברים אלו מובאים במגן אברהם (תחילת סימן סח) – תוך שהוא נוקט בלשון, שאין לאדם לשנות "ממנהג מקומו". וכן מובאים הדברים גם במשנה ברורה שם.

אולם האם באמת מנהגי האבות מגיעים משבטים שונים? האם כאשר אנשי כנסת הגדולה תקנו את התפילה, הם תקנו אותה בנוסחאות שונות? האם היו תקנות שונות לנוסחאות התפילה לפי בתי הדין של השבטים השונים?



מחברים: יש להקפיד על נוסח האבות

יש מהמחברים הטוענים, בהתאם לדברים הנזכרים, כי אדם צריך להקפיד על מנהג אבותיו. כך אפשר למצוא בשו"ת מהר"ם שיק (אורח חיים סימן מג), שרבי עקיבא היה מתפלל בנוסח ספרד ואילו רבי אליעזר היה מתפלל בנוסח אשכנז.

ראיה לדבר שאין לשנות את הנוסח, מובאת מהירושלמי לעירובין (ג, ט): "אף על פי שכתבו לכם סדרי מועדות – אל תשנו ממנהג אבותיכם נוחי נפש". בפירוש קרבן העדה שם מביא שני פירושים למימרא זו: א. תמשיכו לשמור על יום טוב שני, למרות שאין לכם ספק ביום קביעת החודש. כפירוש זה נראה להבין גם מהמקבילה המופיעה בגמרא בביצה (ה, ב) על הצורך לשמור

על יום טוב שני: "הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, זמנין דגזרו שמדא ואתי לקלקולי". ההבנה שמנהג האבות מתייחס לאיסור משתמעת גם מהלשון המקבילה המופיעה בירושלמי (פסחים ד, א) לגבי מנהגם של בני ביישן שלא ליסוע ביום ששי מצור לצידון "אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש". כמובן, שלפי פירוש זה, אין כל ראייה לגבי נוסח התפילה.

ב. הפירוש השני המובא בקרבן העדה, מתייחס לנוסח התפילה – שאף על פי ששלחו להם סדרי תפילה, עליהם להמשיך להתמיד במנהגים אליהם הם הורגלו לגבי סדרי התפילה.

אף אם נקבל פירוש זה, נראה שאין מכאן ראייה לכך שאדם צריך לדבוק בנוסח אליו הוא היה מורגל, במקרה שסביבתו אינה נוהגת כמותו. כאשר מדובר במקום שלם שיש בו מנהגים וסדרים, לא כדאי לשנות את הסדרים ולבטלם, ויכול להיגרם מזה הרבה נזק. אבל אדם ממקום זה המגיע למקום אחר, או אדם ממקום אחר המגיע למקום זה, אינו צריך להיות מחויב למקומו הראשון.



שינוי נוסח התפילה ממנהג המקום

נראה, כי לא לחינם הלשון האמורה בעניין זה היא לא לשנות ממנהג "מקומו" (ואף שבשער הכוונות לא נזכרת לשון זו, בהחלט יש מקום לומר, כי זו אכן היא המשמעות, כפי שנקטו המגן אברהם והמשנה ברורה). אדם צריך לנהוג כמו המקום בו הוא נמצא. בדרך כלל זהו גם המנהג שיש לו מאבותיו. אולם אין כל הכרח לומר, שאם אביו שינה ממנהג סבו, שעליו לחזור אל מנהג סבו, ושעליו להתאמץ כפי יכולתו למצוא את הנוסח הקדום של משפחתו.

בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ב סימן כד) עומד על כך, שהיו מקומות ששינו מנוסח אבותיהם, וברור לו שהם היו רשאים לשנות. האגרות משה מתקשה מדברי המגן אברהם הללו, אך בכל אופן הוא מתיר לצאצאים לשנות בחזרה, ואדרבה, הוא ממליץ שהם יהיו בנוסח של הציבור בו הם נמצאים. ולפי דברינו אין כאן כל קושיה.

נראה, שכוונת דברי המגן אברהם היא, שלכל קהילה ולכל נוסח ידוע, ישנם שורשים קדומים ומשמעותיים, ולא צריך לנסות לכפות את הקהילות לשנות את נוסחאותיהם (וברוח דברים אלו כותב החתם סופר חלק אורח חיים סימן טו, בביאור דברי האר"י). אולם צריך להיות ברור, שאדם העוקר את מקומו הראשון ומצטרף בקביעות לקהילה קיימת, אינו צריך לנסות לשמר את מנהג אבותיו כמנהג "שבטו".

וכך נוקטים כמה מן האחרונים, שדווקא בעניינים שיכול להיות בהם צד איסור שייך לומר שלא לעזוב את המנהג הראשון, אך לא בנוסחאות תפילה (שו"ת מהרשד"ם חלק א סימן לה; וראה בתשובות והנהגות כרך ה סימן לט, שמחלק בין הנהגות איסור והיתר שיכול להיות בזה משום נדר, לבין נוסח התפילה, שהוא סובר שאין איסור לשנות – וחוזר בו מדברים שכתב קדם לכן בעניין).



האם יש עדיפות לנוסח הספרדי?

החיד"א בספרו קשר גודל (סימן יב אות ט) מביא את דברי האר"י הנ"ל על כך שלכל שבט יש שער ודרך לתפילה לעבור דרכה, והוא כותב, כי נוסח הספרדים עולה מכל השערים. אולם בניגוד למה שהבינו הרבה מהמחברים שהעתיקו את דבריו, הסיום של דבריו לגבי נוסח הספרדים, אינו מדברי האר"י ז"ל. סיום זה גם אינו מתאים לדבריו הנ"ל בשער הכוונות, לפיהם אין עדיפות לנוסח אחד על חברו, ואין לאדם לשנות דווקא לנוסח אחר.

בביאור דברי החיד"א מסתבר לומר, שהוא בא לשבח את המנהג במקומו, ולומר שהוא מתקבל כראוי – אך בוודאי שהוא לא בא לומר, כי אנשים צריכים להקפיד לדבוק בנוסח זה, גם בניגוד לנוסח המקום אליהם הם הגיעו.

בדומה לזה מבאר החתם סופר שם את הקפדת האר"י להתפלל בנוסח ספרדי בימות השנה, פרט מאשר בימים הנוראים, שהוא ראה ערך בנוסח בו הוא היה נוהג. ואמנם, בשו"ת יביע אומר (חלק ו אורח חיים סימן י) תמה עליו וכתב, כי שמו של האר"י מעיד עליו שהוא היה אשכנזי ולא ספרדי (ועל כן הוא רוצה לומר, שאשכנזי יכול להתפלל כספרדי אך לא להיפך). אולם על פי המבואר בדברינו, אין משמעות לשם המשפחה ולאריך המוצא, והעיקר הוא המקום בו הוא נמצא כעת. וממילא, העובדה שהאר"י עצמו שינה את הנוסח שלו (וגם זה לא באופן קבוע, שהרי בימים הנוראים הוא לא היה מתפלל בנוסח הספרדי), מוכיחה את העובדה שמותר לאדם לשנות את הנוסח, וממילא מסתבר, שיש לאדם להתאים את עצמו למקום בו הוא נמצא – להרבות את השלום, ולמנוע מציאות של מחלוקת.



פרק ה'

סיכום להלכה ולמעשה

א. יש להימנע מן המחלוקת. זהו הכלל הראשון הגובר על שאר הכללים בעניין זה (כל זמן שאין מדובר במנהג שמנוגד לעיקר הדין).

ב. אדם המגיע למקום אחר באופן זמני, צריך להחמיר כמנהג מקומו הראשון, גם נגד המנהג של המקום אליו הוא הגיע – אך עליו לעשות זאת בצנעא, כדי שלא תהיה מחלוקת בעניין.

ג. במקרה שלא תהיה לאדם אפשרות לשמור על החומרה אליה הוא הורגל במקומו הראשון, בלי שהדבר יתפרסם, עליו להקל כמו בני אנשי המקום אליו הוא הגיע, גם אם הוא נמצא באותו מקום באופן זמני בלבד.

ד. אדם המשתקע במקום אחר, אינו מחויב עוד למנהג מקומו הראשון, ועליו לנהוג כמנהגי מקומו החדש, בין להקל ובין להחמיר.

ה. מחויבות האדם למנהג אבותיו היא מחויבות כללית של בני העיר לקבלת אבותיהם, אך היא אינה מחייבת את מי שכבר לא גר שם ועבר לעיר אחרת בה לא נוהגים כן.

ו. מאידך, מחויבות זו נוהגת גם כלפי אנשי עיר אחרת אשר מצטרפים לגור בעיר זו.

ז. כל האמור כאן מתייחס למנהג הנובע מהכרעה הלכתית להחמיר או להקל בנושא מסוים של גדולי אותו מקום, כאשר יש מקום לומר, שמן הדין אין איסור בדבר. בדבר שאסור מן הדין, אין אפשרות להקל - גם אם אנשי אותו מקום בו הוא נמצא מקילים, וגם אם עלולה להיווצר מחלוקת בדבר.

ח. תקנה או חרם שהוטלו על אנשי מקום מסוים, קיימים עליהם ועל זרעם גם אחרי שהם עוזבים את אותו המקום - אלא אם כן היא נתקנה מראש רק לאותו מקום, כפי שבדרך כלל מקובל ברוב התקנות.

ט. אדם המגיע לעיר אחרת או לקהילה אחרת ועובר להתפלל בקביעות במקום שנוסח התפילה שונה מהנוסח אליו הוא הורגל, יכול לשנות את נוסח תפילתו לנוסח המקום החדש (ומן הראוי שיעשה כן), ואין בכך בעיה של נטישת "תורת אמן".



הרב מיכאל ספראי

היה מתענה על צרה ועברה על החולה ונתרפא

א.

תענית על צרה ונענו אימתי משלים ואימתי מפסיק

איתא בגמ' תענית י' ב': "מי שהיה מתענה על הצרה ועברה על החולה ונתרפא הרי זה מתענה ומשלים". ולקמן (כ"ה ב') מבואר שציבור שהתענו על הגשמים ונענו ביום התענית אוכלים ושותים ואומרים הלל הגדול. והקשו הראשונים מאי שנא הכא מהתם.

ומצינו ג' שיטות עיקריות בראשונים לחלק בין הסוגיות:

א. שיטת רש"י^(א) (כ"ה ב' ד"ה ויהיו) והרמב"ם פ"א מתעניות הט"ו שיש חילוק בין ציבור לבין יחיד, יחיד צריך להשלים אפילו אם נענה בתפילתו אבל ציבור שנענו קודם חצות אינם משלימים, וכ"כ הרא"ש (פ"א סי' ו').

ב. שיטת הראב"ד בהשגות (שם), והו"ד ברא"ש, שתענית על הגשמים וירדו גשמים מפסיקין אותה, אבל אם התענו על צרה אחרת משלימים אע"פ שעברה הצרה, ואין חילוק בין יחיד לציבור.

ג. המרדכי (סי' תר"כ) הביא את דברי הראב"ה שבאמת אין סתירה כלל בין הסוגיות, ולק' מיירי דווקא כשנענו קודם חצות, כדאיתא התם פלוגתא דתנאי וכן הוא להלכה, וכאן מיירי שנענו אחר חצות ומשו"ה צריך להשלים.

ב.

ביאור דעת הראשונים שחילקו בין יחיד לציבור

רש"י והרמב"ם סתמו ולא פירשו מ"ש ציבור שמפסיקים ומ"ש יחיד שמשלים, אבל הרא"ש כ' דנ"ל לחלק דציבור צריכים להלל ולהודות מתוך שמחה ובכרס מלאה אבל יחיד משלים תעניתו. ובמגיד משנה ביאר ב' אופנים. ראשית, שאין מטריחין את הציבור להתענות, ומשו"ה אם נענו אין צריכים להשלים. ועוד, שבקבלת הציבור לב ב"ד מתנה שאם יענו לא ישלימו, וגבי היחיד הוי דברים שבלב ואינם דברים.

ועל פי' הרא"ש הק' הקרבן נתנאל דלקמן (כה, ב) פריך הגמ' נימא הלל מעיקרא אביי ורבא דאמרי תרויהו לפי שאין אומרים הלל אלא בנפש שבעה, ולפי הס"ד דלא ידע מהאי טעמא עדיפא הל"ל מאי שנא יחיד מתענה ומשלים ומ"ש צבור אם ירדו גשמים אין משלימין, והניח בצ"ע.

(א). כבר דנו רבים ביחוס הפירוש על מסכת תענית לרש"י, אך החיד"א בשם הגדולים בערכו של רש"י הכריע שאכן מפיו יצאו הדברים, ואכמ"ל.

ועוד יל"ע בביאור הרא"ש, דלבני מחווא דשכיחי בהו שכרות הורה רב פפא שיאמרו הלל ואח"כ יאכלו וישתו, ואם הטעם שציבור מפסיקים באכילה ושתיה הוא לומר הלל, א"כ במחווא שבלא"ה אינם אומרים הלל בנפש שבעה, א"כ חזר דינם שיהיו כיחידים וישלימו.

ועל הפירוש הב' שפירש המגיד משנה שלב ב"ד מתנה על הציבור שלא יצטרכו להשלים תעניתם אם תענה תפילתם, כ' הצפנת פענח (נד' בס' הליקוטים מהד' ר"ש פרנקל) דהיינו כשיטת תוס' מנחות ט"ו ב' ד"ה אפשר שבי"ד מתנה על קרבן ציבור ולא על קרבן יחיד. ובאמת שכ"ה שיטת הרמב"ם פ"ב מפסולי המוקדשין ה"ו, יעו"ש.

אך אפשר לומר דאע"פ שאמרינן שלב ב"ד מתנה גם על יחיד המקבל על עצמו להתענות, כדמשמע בדברי הרמ"א או"ח קנד, ט, וכן מבואר בירושלמי קידושין פ"ב ה"ז תנאי ב"ד על האובדות שיקרבו עולות, ועי' תוס' קידושין נה, ב ד"ה אשתכח דפליגי ע"ז לשיטתם ממנחות, מ"מ כאן אין תנאי ב"ד על יחיד המתענה אלא רק על ציבור המתענים, משום שאין מטריחין ציבור בכדי. וכן מבואר בדברי הריטב"א שכ' שטעם החילוק בין ציבור ליחידים הוא דבתענית ציבור משום טורח הציבור לכך היה בדעתם בגזירתם והרי הוא כמי שהתנו אבל לא בתענית יחיד ממש. אמנם, מדברי המ"מ שהביא ב' תירוצים נפרדים מבואר שלא אמרינן לב ב"ד מתנה על תענית יחיד כלל ולא משום טורח הציבור, ונתעוררתי לזה מס' חלקו של יעקב.

ולכאורה תהיה נפק"מ בזה באופן שיחיד קיבל על עצמו להתענות מחמת צרה ביום פלוני, ולבסוף קבעו הציבור תענית לצרה זו באותו היום. אם הטעם הוא משום לב ב"ד מתנה צריך להשלים, שהרי על קבלתו אין תנאי ב"ד, מיהו לטעם שאין מטריחים את הציבור לכאורה יש לדון, שאם כדברי הריטב"א שהטעם הוא שאין מטריחים את הציבור הוא הסיבה שלב ב"ד מתנה עליהם שלא ישלימו אם יענו אזי פשיטא שצריך להשלים, אך אם הטעם הוא שאין מטריחים את הציבור להשלים את התענית הוא טעם בעצם יש להסתפק האם בכ"ה כשם שטעם זה עושה הפקעה לציבור מתעניתם ה"ה שיעשה ליחיד לתעניתו, וצ"ע.

עוד יש לדון באופן שקיבל על עצמו כל יחיד ויחיד תענית בפני עצמו ואח"כ נתברר שכל הציבור קבלו עליהם תענית, דבכה"ג לכאורה לא שייך הטעם דלב ב"ד מתנה עליהם אבל שייך הטעם שאין מטריחים את הציבור, וגם באופן זה יהיה נפק"מ בין הריטב"א למגיד משנה.

עוד הראוני את דברי החיד"א במחזיק ברכה קו"א לסי' תקע"ה סק"ג שכ' בשם הרב מזבח אדמה שאם היו מתענים ג' תעניות ראשונות של יחידים ע"פ ב"ד וקיבל כל א' וירדו גשמים א"צ להשלים, ולא דמי ליחיד שקבל תענית על צרה, דלב בית דין מתנה. ומבואר מדבריו שאפילו בתענית של יחידים שעושים על דעת ב"ד אמרינן לב ב"ד מתנה עליהם, ומבואר שהבין את תנאי ב"ד כמגיד משנה ולא כמש"כ בריטב"א שהטעם להתנאות הבי"ד הוא משום טורח הציבור, דהא הכא הוי יחידים וליכא טורח ציבור^ב.

אמנם ברש"י לא משמע כפי' זה, שהרי כ' רש"י (ד"ה על הצרה) שאם יחיד לא יתענה נראה כמתנה עם קונו אם תעבור לא אתענה ואם לא תעבור אתענה. ומשמע מדבריו שאין ראוי

(ב). ועוד מבואר מדברי המזבח אדמה דנקטינן עיקר לדינא את הטעם שלב ב"ד מתנה עליהם, ולא את הטעם של טורח הציבור, דו"ק.

לעשות תנאי כזה בהדיא, וא"כ ה"ה לבי"ד אין להתנות על הציבור בכה"ג שלא ישלימו אם תענה תפילתם. וע"כ צ"ל דרש"י ס"ל כפי' הא' שהביא הכס"מ שאין מטריחין את הציבור, ולכן אם נענו אין צריכים להשלים.

עוד חילוק בין יחיד לבין ציבור כ' הגאון ר' חיים סולובייצ'יק בן הגרי"ז (נד' בישורון י"ח עמ' תר"מ) שחלוק תענית יחיד מתענית ציבור, דיחיד משלים תעניתו בכל אופן אפילו עברה הצרה וציבור אם עברה הצרה אין משלימין תעניתם, דתעניתו של היחיד חלה עליו מחמת קבלתו ולכן הוא צריך לקיים את קבלתו אפילו אם עברה הצרה, אבל תענית של הציבור אינה חלה מחמת הקבלה אלא משום מצוות עשה להתענות על הצרה, ומשום גזירת בי"ד שגוזרין התענית ואם עברה הצרה בטלה הגזירה, וממילא לא ישלימו את התענית אם נענו קודם חצות. וכע"ז כ' במועדים וזמנים ח"ז ס' רמ"ט ובחידושים וביאורים (תענית כאן).

ג.

ביאור דעת הראב"ד לחלק בין גשמים לשאר צרות

הראב"ד ביאר שאין חילוק בין יחיד לרבים, אלא עיקר החילוק הוא שאם התענו בין יחיד ובין ציבור על הגשמים ונענו אינם משלימים אבל אם התענו על שאר צרות צריכים להשלים, וטעם הדבר שאם התענו על גשמים וירדו להם כל צרכן אינם צריכים להשלים שאין להם צורך בזה הפעם אבל צרה אחרת כל שעה צריך רחמים שלא תחזור.

והרא"ש הק' שאין טעם זה מספיק, דבגשמים נמי אפילו לא ירדו להם כל צרכם אוכלים ושותים ושמחים ואומרים הלל לפי שנתקבלה תפילתם ובטוחים בבוא שירדו להם כל הצורך, וזה שייך לומר אף בשאר הצרות.

ובאמת מצינו להקשות נמי להיפך, דאיכא גונוי שבשאר צרות נמי עברו וחלפו לגמרי. לדוגמה, לו יצויר שהיו חזקיה ודורו קובעים תענית מפני המצור שהעמיד עליהם סנחריב, ובא מלאך ה' והכה את מחנה סנחריב והנה כולם פגרים מתים, ושוב לא יכולה הייתה צרה זו לחזור ולהופיע, אזי לדברי הראב"ד היה מקום לומר שלא ישלימו תעניתם. וצ"ל שאין חילוק בין גשמים לשאר הצרות בעצם, אלא הכוונה היא שהרגילות היא ששאר צרות אינן עוברות לגמרי, משא"כ צרת עצירת הגשמים עוברת לגמרי, ולכן אין משלימים אותה כשנענו. שו"מ בראשון לציון לבעל האור החיים הקדוש שכ' שלראב"ד אם היה מתענה על ספינה המטורפת בים וניצולו ובאו אל היבשה דחשיב שעברה הצרה לגמרי אין צריכים להשלים.

והאור החיים הקשה על הראב"ד, דבגמ' קתני על הצרה ועברה דמשמע עברה לגמרי ואעפ"כ קתני שצריך להשלים. וליישב את דברי הראב"ד נלענ"ד לומר דאה"נ שהצרה עברה לגמרי אך היא עלולה לחזור, דומיא דחולה ונתרפא לגמרי ויכול חוליו לחזור ולבוא עליו, ומשו"ה צריך להשלים את התענית.

המאירי הביא את דברי הראב"ד בנוס"א, שדין הפסקת התענית כשהתענו מחמת הגשמים הוא מפני שאין ריבוי ירידתם מועיל אדרבה מזיק, אבל חולה ונתרפא צרה ועברה הרי כל זמן צריך לרחמים שלא ישוב לחליו ולצרתו, וכ"כ בתלמיד הרמב"ן בשם הראב"ד.

ולפי"ז מבואר היטב שהחילוק הוא בין גשמים לבין שאר צרות ואין חילוק בין צרות שעוברות לגמרי לצרות שאינם עוברות לגמרי, מיהו בראב"ד עצמו מבואר כמו שהביאו בשמו הר"ן והרא"ש ודלא כהמאירי.^ג

ועל עצם דברי המאירי תקשה קו' הרא"ש ביותר, שהרי צבור שהתענו על הגשמים וירדו להם גשמים שהם מפסיקים את תעניתם מיירי אפילו קודם שירד להם כל צרכם, וא"כ עדיין לא הגיעו לכמות גשמים שגורמת היוק אלא עדיין ירידת הגשמים תהיה ברכה, ולפי"ז אמאי כבר מפסיקים קודם שירד להם כל צרכם. ובשלמא אם היו מפסיקים רק באופן שירד להם כל צרכם, אתי שפיר דברי המאירי שאינם משלימים את התענית כיוון שהמשך ירידת הגשמים תזיק ואינה ברכה, אך כיוון דקיי"ל שמפסיקים קודם שירד להם כל צרכם צ"ב אמאי מפסיקים ואינם משלימים את תעניתם כשאר צרות.

והנה באורחות חיים (הלכות תענית אות י"ז) הביא מהרא"ה וז"ל "והר' אהרן הלוי ז"ל כתב ודווקא אותו יום ליחיד אבל תענית של גשמים לא שנא יחיד ולא שנא ציבור אם נענו קודם חצות לא ישרימו שכבר נענו ועברה צרתם" ומבואר מדבריו שב' חילוקים איתא- בתענית על הגשמים בין יחיד ובין ציבור א"צ להשלים, כטעמו של הראב"ד שכבר עברה צרתם שהרי נענו, וטעם זה שייך בין יחיד ובין ציבור. ועוד חילוק איכא שציבור אפילו התענו על צרה אחרת [והיינו שאינה עוברת לגמרי] מ"מ אין צריכים להשלים והיחיד צריך להשלים, ונראה שהטעם משום שאין מטריחין את הציבור, ואפילו שצרה זו עלולה לחזור אי"ז סיבה מספקת להורות לציבור להשלים תעניתם. עוד אפשר לומר שטעם החילוק הוא משום שלב בי"ד מתנה על הציבור, משא"כ בתענית יחיד. ומשו"ה יחיד המתענה על צרה שאינה עוברת לגמרי הוא צריך להשלים תעניתו, משא"כ בגווני אחרוני, דהיינו תענית על צרה שעוברת לגמרי או ציבור המתענים אפילו על צרה שאינה עוברת לגמרי אינם צריכים להשלים. ועי' בהגהות על חידושי הרא"ה עמ"ס תענית (שנדפסו במאנץ, תרל"ד) שביארו כעין זה בשם היד הלוי.



ד.

באופן שנאמר הדין להפסיק את התענית האם רשאים להשלים

כ' האור זרוע (ח"ב סי' ת"ט, ה"ד בהג' אשר"י סופ"ג דתענית ובב"י תקסט,א) באופן שהתענו הציבור על הגשמים וירדו להם גשמים דמדינא דגמ' אינם צריכים להשלים, היינו דווקא כשרוב ציבור ות"ח שבעיר אינם רוצים להשלים, אבל אם רוב ציבור ות"ח רוצים להשלים אין היחיד רשאי לאכול.

ג. שו"ר בחיבור התשובה למאירי (מאמר א' פרק ה') שהביא את דברי הראב"ד כלשונם: "שעל כל צרה שעברה אפילו קודם חצות משלימים חוץ מתענית של גשמים שאין לך צרה עוברת לגמרי אלא צרת גשמים שהיא לשעתה", וצ"ע.

ולכאורה לפי המאירי בדעת הראב"ד שבתענית על הגשמים ונענו אינם משלימים משום שריבוי הגשמים מזיק, אזי צריך להפסיק מעיקר הדין ואין הדבר תלוי ברצון הציבור והת"ת. ולדברי הרא"ש שציבור אין משלימים את תעניתם משום שצריכים לומר הלל הגדול לכאורה ג"כ אין ראוי להם להשלים שהרי לא יוכלו לומר הלל בנפש שבעה. מיהו י"ל דלא גרע מהא דבני מחוזא דשכיח בהם שכרות אומרים הלל כשהם מעונים, ויכולים לעשות עצמם כבני מחוזא לענין זה.

וראיתי במג"א תקעה, יא שכ' שאם רצו רוב הציבור להשלים יאמרו הלל הגדול קודם אכילה, ומשמע שאף לכתחילה יכולים לעשות כן. אך זה אינו ראייה גמורה, דאפשר דדעת המג"א היא שאפילו אם נענו אחר חצות נמי אומרים הלל הגדול אף שצריכים להשלים תעניתם מדינא, כמש"כ הדגול מרבבה בשם הריטב"א (שם) וא"כ גם במקום שירדו גשמים קודם חצות יכולים להשלים תעניתם כשרוצים ואומרים הלל הגדול. אך לפי מש"כ בריטב"א לפנינו (כה,ב ד"ה מתני' היו מתענין) שאם ירדו אחר חצות שוב אין אומרים עננו ולא תחנונים אחרים, אך שצריכים להשלים התענית שהיה ראוי לומר הלל הגדול אלא שאין אומרים אותו בכרס רעבה, ומשמע שאם ירדו אחר חצות אין אומרים הלל הגדול, א"כ י"ל שראוי לציבור שלא להשלים תעניתם אם ירדו קודם חצות שהרי עי"ז יפסידו את אמירת הלל הגדול. והא דבני מחוזא אומרים הלל הגדול קודם אכילה צריך לומר דלא חשיבא כרס רעבה כ"כ שהרי אח"כ יאכלו וישתו [ואינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו], וציבור שרוצים להשלים תעניתם גרעו טפי, וצ"ע.

שוב הראוני את דברי האליהו רבה (שם) שחלק על המג"א, וכ' "צ"ע דאם אומרים הלל הגדול בכרס רעבה כשרוצים הציבור להשלים תעניתם קודם אכילה, א"כ יאמרו גם כשירדו לאחר חצות קודם אכילה דלילה, אלא אין אומרים אותו אלא כשאוכלים ביום". ומוכרח בדבריו שהחילוק בין בני מחוזא לציבור שרוצים להשלים, דבני מחוזא אחר אמירת ההלל יאכלו מבעוד יום משו"ה לא חשיב כרס רעבה כ"כ, משא"כ ציבור שרוצים להשלים את התענית שלא יאכלו כלל באותו היום אינם יכולים לומר הלל. מיהו לכאורה לא נתבאר בא"ר האם משום אמירת ההלל אין ראוי לציבור להשלים תעניתם אף כשרוצים, או דילמא אין אמירת ההלל חיוב גדול כ"כ ויכולים להשלים את התענית אף שע"ז יפסידו את אמירת ההלל.

והנה בעיקר הדין שמשלימים התענית אם ירצו, יש להסתפק האם הוי קבלה חדשה של תענית או דילמא שהוי המשך התענית הקודמת אלא שהיה בידם להפסיקה ולא הפסיקו אלא רצונם להשלים.

ונפק"מ דאמרינן בתענית י, ב ההולך ממקום שאין מתענין למקום שמתענין הרי זה מתענה עמהן ממקום שמתענין למקום שאין מתענין הרי זה מתענה ומשלים. מה יהיה הדין כשהלך ממקום שמתענים למקום שאין מתענים ושמע שבמקומו הראשון שיצא משם נענו אלא שרצו הציבור להשלים האם גם הוא צריך להשלים או לא. ואי נימא שהוי קבלה חדשה י"ל שעכשיו

כבר עקר ממקומו ואינו מחוייב לקבלת תענית שלהם, מיהו אם נאמר שאין כאן קבלה חדשה אלא הוי המשך התענית שקבלו עליהם מתחילה א"כ לכאורה הרי הוא צריך להשלים במקומו^(ד).

והנה לפי מה שביארנו לעיל את החילוק בין יחיד לרבים לדברי הגאון ר' חיים בן הגרי"ו, שציבור מתענים משום המ"ע לזעוק ולהתענות בשעת צרה, א"כ אין סיבה להמשיך את התענית אם נענו ומשמע דהוי קבלה חדשה, אף לפי מש"כ הריטב"א והמ"מ שציבור א"צ להשלים משום שאין מטריחין את הציבור א"כ אם רצו הציבור להשלים ולא חשו לטירחתם לכאורה הוי המשך של התענית הקודמת. אך לטעם שאין משלימין משום שלב ב"ד מתנה עליהם לכאורה יש להסתפק האם כאשר לב ב"ד מתנה היינו רק בסתמא אם לא פירש האדם כנגד הבי"ד אמרינן שקבלת ציבור היא על דעת בי"ד אבל אם פירשו הציבור שאין רוצים בתנאי שלב ב"ד מתנה עליהם האם מהני או לא. ולפי"ז גם יש להסתפק אם רוצים הציבור להשלים האם הוי קבלה חדשה, שאת הקבלה הראשונה כבר הפקיע תנאי שהתנו בי"ד, או דילמא כשרוצים הציבור להשלים יכולים לומר אי אפשנו בתנאי בי"ד והוי המשך של התענית הקודמת, ועי' בהערה מש"כ לפשוט ספק זה^(ה).

ואפשר [אף שאין זה מוכרח כמובן] לתלות את הצדדים האם הוי קבלה חדשה או המשך התענית הקודמת במה שנחלקו החיי אדם והגאון מקווי'גלוב. החיי אדם ס' כ"ד כתב שאי אפשר להתפלל תפילה שחציה חובה וחציה נדבה, ומש"ה אם היה עומד ומתפלל ונזכר שהתפלל פוסק אף באמצע ברכה ואינו רשאי לסיימה בנדבה. ובשיח השדה (שער ברכת ה' ס' ו') כתב שיש לפקפק בזה, דהתם הוי חצי תפילתו הראשון לבטלה וא"כ אשכחן שאין מתפללים תפילה שחציה לבטלה וחציה נדבה, אבל תפילה שחציה חובה וחציה נדבה שפיר אפשר להתפלל. והוכיח כן, דהרי תפילות כנגד תמידין תקנום ובתמיד עצמו משכחת לה שיהיה תחילתו חובה וסופו נדבה, כגון תמיד שנשחט או נזרק שלא לשמה, שכשר ולא עלו לבעלים

(ד). מיהו אינו מוכרח, דאכתי יש לומר דאע"ג שהציבור החליטו להמשיך את התענית שקבלו מתחילה מ"מ הוא אינו נגרר אחריהם בהחלטה זו ויכול להפסיק את תעניתו אם ירצה.

(ה). הריטב"א שבועות י"א א' ד"ה אמר רבה כ' וז"ל "ומדנקט לישנא דבי"ד מתנה משמע שאין צריך תנאי מפורש וכדמפורש דמי, ודברים כאלו בלב כל אדם והווי דברים, דמסתמא כל מה שיכולים בי"ד לתקן", וחזינן שלב ב"ד מתנה הוי כדברים שבליבו ובלב כל אדם. וממילא אם נאמר שדיבור מפורש מועיל כנגד דברים שבליבו ובלב כל אדם א"כ י"ל שאם רוצים הציבור להמשיך את התענית הוי כביטול התנאי שהתנו בי"ד והוי המשך של התענית הקודמת. ואם נאמר שאין בכוחו של דיבור מפורש לבטל דברים שבליבו ובלב כל אדם א"כ צריך לומר שמה שמשלימים הציבור אם רוצים הוי כקבלה חדשה.

ובשאלה זו, האם יש בכח דיבור מפורש לבטל דברים שבליבו ובלב כל אדם, כ' הריטב"א (קידושין נא, ד"ה ודילמא) שמעינן מהכא דדברים שבליבו ובלב כל אדם דהווי דברים אם הוא עוקר מה שהתנה עליו בפירוש לא מהנו ליה דברים שבליבו ותנאו קיים. ומבואר דסבר הריטב"א שבמקום שדברים שבליבו ובלב כל אדם סותרים לדיבורו המפורש אזלינן בתר הדיבור ולא אחר מחשבת הלב. אבל באבני נזר (אבן העזר סו"ט ק"ג) כ' שהרשב"א בתשובה פליג וס"ל שיש כח ביד דברים שבליבו ובלב כל אדם לעקור דיבור ותנאי מפורשים, ומכאן זה דן במעשה שהיה קידושי שחוק ואמר "החנן" הרי את מקודשת לי כשהיה ברור שכוונתו לשחוק ולא למעשה קידושין שיהיה זה תלוי במח' הרשב"א והריטב"א. לדעת הריטב"א יש לחוש לקידושין, מכיוון שאין כח בדברים שבליבו ובלב כל אדם לעקור את האמירה לשם קידושין, אך לרשב"א תהיה האשה מותרת לעלמא, מכיוון שאנן סהדי שנתכוון לשחוק ולא לקידושין [מיהו בדברי יחזקאל ס' ח' סק"ד נקט כדבר פשוט שאין בכח דיבור מפורש לעקור דברים שבליבו ובלב כל אדם].

וא"כ נידון דידן לכאורה יהיה תלוי במחלוקת הרשב"א והריטב"א - האם המשך התענית של הציבור שרוצים להשלים ואינם חפצים במה שלב ב"ד מתנה שיוכלו להפסיק התענית הוי תענית חדשה או המשך התענית הקודמת.

לשם חובה ונעשה כקרבן נדבה, כמימרא דרבא ריש זבחים, והוי כקרבן נדבה גמור, כדאמרינן בנזיר ס"פ ג' מינין שלר' שמעון שס"ל שאם גילח הנזיר על עולה ושלמים ששחטן שלא לשמן יצא ה"ה דאם גילח על עולת נדבה נמי יצא, וא"כ קרבן תמיד זה תחילתו חובה וסופו נדבה וכשר, וע"ש שהאריך בזה עוד.

וא"כ יש לומר דלחיי אדם א"א שתהיה תחילת התענית חובה וסופה נדבה ע"כ הוי המשך של התענית חובה הראשונה, ולשיח השדה שפיר יש לומר דהוי קבלה חדשה ומשעה שנענו הוי תענית נדבה.



ה.

קבלו להתענות כמה תעניות ונענו בתענית הראשונה האם צריך להתענות את שאר התעניות.

כתב הר"ן מסתברא שלא יומו בלבד משלים אלא כל הימים שקבל עליו להתענות. ונראה בדברי הר"ן דקאי בין לשיטת הרמב"ם ורש"י ובין לראב"ד, דהיינו ציבור שהתענו לרש"י ולרמב"ם ונענו אינם צריכים להשלים את שאר התעניות, ולראב"ד אם היה תענית על הגשמים וירדו גשמים א"צ להשלים בין תענית זו ובין שאר התעניות שקיבלו עליהם להתענות. מיהו נראה מתו"ד הר"ן שיחיד שקיבל עליו להתענות כמה תעניות, לרש"י ולרמב"ם, ולראב"ד בין ציבור ובין יחיד שקבלו כמה תעניות על שאר צרות, אפילו אם נענו כבר בתעניתם הראשונה צריכים להשלים ולהתענות את כל שאר התעניות שקיבלו על עצמם.

ובאמת המאירי ובספר הבתים (שערי תענית שער חמישי אות ב', נד' בקובץ שיטות קמאי כאן) כ' בשם הראב"ד שמשלים כל תעניות שקיבל. וכן יש לדקדק דס"ל לרש"י שהרי הסברא שלא יהיה נראה כמתנה עם קונו שייכת בין בהשלמת יום זה לבין השלמת שאר הימים.

והנה לשיטת הראב"ה פשוט שאין צריכים להשלים את שאר התעניות בין ציבור ובין יחיד בין נתענו על גשמים ובין נתענו על שאר הצרות, דדווקא אם ירדו להם גשמים אחר חצות צריכים להשלים אותו היום כדלקמן, אבל שאר ימים אין צריכים להשלים בכל גוונ.

ויש לדון לטעם הרא"ש, שציבור אין משלימים משום שצריכים לומר הלל הגדול בנפש שבעה, דלכאורה טעם זה אינו אלא ביום התענית שבו נענו ובו אומרים הלל הגדול, אבל בשאר הימים שקבלו עליהם להתענות שבהם אין אומרים הלל הגדול אמאי לא יקיימו את נדרם ויתענו. ואין לומר דבאמת ס"ל לרא"ש שצריכים הציבור להתענות את שאר התעניות, שהרי כ' הרא"ש בסוף דבריו א"כ צריך לחלק בין צבור לבין יחיד דביחיד קאמר הרי זה משלים כל התעניות שקיבל עליו, ומיניה נשמע שהציבור אינם צריכים להשלים את כל תעניות שקבלו עליהם ואפילו קבלו כמה תעניות.

ולכאורה צריך לומר דס"ל לרא"ש כמו שנסתפק בנודע ביהודה קמא יו"ד סי' ס"ח, באחד שנשבע עליו ועל זרעו, שאי אפשר להשבע על זרעו, האם אמרינן שהשבעה מיהא חלה עליו או דילמא כשם שאמרינן בגמ' שנדר שהותר מקצתו ע"י היתר חכם הותר כולו ה"ה גם לנדר

שבטל מקצתו נמי בטל כולו. ובפשטות דברי הרא"ש מתבארים אם נאמר שכאן חשיב הנדר לאותו יום שנענו בו כבטל מחמת שביטלוהו רבנן כדי שיאמרו הלל בנפש שבעה, א"כ שאר התעניות נמי נתבטלו.

אמנם בבית שלמה יו"ד ח"ב סוס"י פ"ח הביא את ספקו של הנודע ביהודה, וכתב שכל הספק הוא באופן שפירש שני דברים בשבועה אחת, אבל אם נשבע בדיבור אחד הכולל ב' דברים לכו"ע אמרינן שנדר שבטל מקצתו בטל כולו, והוכיח כן מדברי הרב המגיד פ"ט מאישות ה"ב. וא"כ נצטרך לחלק בין אופן שהציבור קבלו בלשונם להתענות חדש או עשרה ימים לבין אם קיבלו עליהם להתענות ימים שונים כקבלות שונות, כגון שני וחמישי ושני. ויהיה הדין שאם קבלו להתענות חודש או עשרה ימים לכו"ע אם ירדו גשמים ונתבטלה התענית הראשונה נתבטלו נמי שאר התעניות, אך אם קיבלו עליהם כל תענית בדיבור נפרד יהיו מחוייבים להתענות את שאר התעניות. ולא נראה כן ברא"ש¹.

מיהו נראה שא"צ לכל זה, דעד כאן לא נסתפק הנודע ביהודה אלא באופן שמקצת מהשבועה לא חלה כלל האם אמרינן שגם שאר השבועה בטילה או לא, אבל הכא הרי חלה הקבלת תענית לאותו יום שירדו בו גשמים, אלא שביטלוהו רבנן כדי שיאמרו הלל בנפש שבעה, וא"כ הוי כנדר שהותר מקצתו דפשיטא שהותר כולו, דמה לי התירו החכם מחמת פתח מה לי התירוהו רבנן כדי לקיים הלל כדינו.

והנה בדברי הרא"ה שהביא האורחות חיים מבואר שיחיד המתענה על צרה שעלולה לחזור ועברה, שצריך להשלים, היינו דווקא אותו היום בלבד, ומשמע ששאר ימים אינו צריך להשלים. וכ"כ המאירי שאפילו קבל עליו תעניות הרבה אין משלים אלא אותו היום בלבד, ולא חילקו בין אופן שקיבל תעניות הרבה בקבלה אחת או שקיבל כמה תעניות בקבלה חלוקה.

ו.

התענה על החולה ומת

ברש"י מבואר שחייב היחיד להשלים את תעניתו בין אם נענה ובין אם בודאי לא יענה, ומשו"ה היה מתענה על החולה ומת צריך להשלים תעניתו. וטעמו הוא משום שלא יהיה נראה כמתנה עם קונו, וטעם זה שייך בין אם נתרפא החולה ובין אם מת.

(1). ובס' בירך יצחק (לרבי יצחק ברכה מחכמי ארם צובה, דרוש לפורים, עמ' 104 מהד' מכון הכתב, ירושלים תשמ"א) כ' שאע"פ שקיי"ל שאין הציבור אומרים הלל הגדול אא"כ נענו ביום התענית, אם קבלו על עצמם להתענות ג' ימים רצופים ונענו ביום השני או בשלישי אומרים הלל הגדול, דחשיב שפיר שנענו ביום התענית. וזה חידוש שלא הזכירוהו הפוסקים, אמנם נראה שיהיה חילוק בין לשונות הקבלה, וכמש"כ בפנים.

ויש מקום ספק באופן שקבלו על עצמם להתענות ג' ימים רצופים ונענו ביום הראשון ורוצים הציבור להשלים רק את היום הראשון ולא את שאר הימים, האם אפשר לעשות כן או דילמא הוי כנדר שהותר מקצתו כהותר כולו, ולכאורה תלוי במש"כ לעיל להסתפק האם הוי קבלה חדשה או המשך התענית הקודמת.

מיהו אם נאמר שיכולים להשלים את התענית ביום הראשון אם ירצו ולא צריכים להשלים את שאר הימים יש להסתפק האם יאמרו הלל הגדול ביום הראשון או דילמא ביום השני.

הרמב"ם השמיט את דין יחיד המתענה על החולה ומת, אלא רק כתב שהיה מתענה על החולה ונתרפא צריך להשלים. ולפ"ר נראה שדעתו היא שאם מת החולה אין צריך להשלים את תעניתו. אבל במעשה רקח כ' דלא פליג הרמב"ם, דטעמו של רש"י טעמא דמסתבר הוא. וכ"כ האור שמח, שהרמב"ם לא הזכיר דין זה כדרכו שאינו מזכיר את הדין שאינו מפורש בגמ', אמנם לדינא אין הוא חולק על רש"י.

וברא"ש כ' שאם מת החולה נמי משלים היחיד את תעניתו דכיוון שקיבל עליו תעניות בסתם ולא התנה, דעתו הייתה בקבלה זו דמתוך שקיבל עליו תעניות הללו תהיה מקובלת תפילתו שיתפלל על החולה ועל הצרה, והאי דנקט ונתרפא משום דבדבר זה יש חילוק בין היחיד לציבור.

ומבואר מדברי הרא"ש שאם התענו הציבור על איזה צרה ונתקיימה ואיננה יכולה להתבטל^(ז) אין חילוק בין יחיד לציבור, ותרווייהו צריכים להשלים את התענית אם נתקיימה הגזירה. והרא"ש אזיל לטעמיה, שציבור שהתענו על הגשמים ונענו אינם משלימים את התענית משום שצריכים לומר הלל הגדול ואין אומרים הלל אלא בנפש שבעה, א"כ אם לא נענו אלא ח"ו להיפך, דודאי ליכא חיוב הלל והודאה, אין סיבה להפסיק את התענית אלא צריכים להמשיך לזעוק על מידת הדין המתוחה עליהם שלא נתקבלה תפילתם.

ולפי מש"כ לעיל בשם ר' חיים בן הגרי"ז, דציבור מתענים מחמת העשה לזעוק ולהריע בשעת צרה, לכאורה יש לומר שאע"פ שאין הצרה יכולה להתבטל מ"מ עדיין נשאר חוב על הציבור להמשיך לזעוק ולהריע^(ח).

מיהו לטעמים שציבור שנענו אין משלימים משום שאין מטריחים את הציבור או משום שלב ב"ד מתנה עליהם, יש להסתפק האם ציבור שלא נענו נמי אמרינן שאין מטריחין אותם להשלים או שלב ב"ד התנה שגם בכה"ג לא יצטרכו להשלים, או דילמא דווקא במקום שנענו שוב אין מטריחין אותם להשלים ולב ב"ד מתנה שלא ישלימו אבל אם לא נענו צריכים להשלים תעניתם. ובמג"א תקסט, א כתב שלטעמים האלו אף אם מת החולה אין משלימים, אך בשער הציון סק"ח דן מסברא שאולי לא אמרינן לב ב"ד מתנה אלא דווקא אם נענו הציבור אבל אם לא נענו כלל ליכא לב ב"ד מתנה. ונראה מלשונו שלטעם שאין מטריחין את הציבור אין צריכים להשלים, בין אם נענו ובין אם לא נענו כלל. שו"ר בשו"ת הרשב"ש סי' תקפ"ד [ציין לו האור שמח] שכ' שציבור אין צריכים להשלים בין מת ובין נתרפא, שאין מטריחין את הציבור.

והנה לדברי הראב"ד, שרק תענית על הגשמים אינו משלים משום שרוב הגשמים מזיקים, מבואר בפשטות שהיה מתענה על חולה ומת צריך להשלים תעניתו בין יחיד ובין ציבור, וכ"כ

(ז). יש לדון האם באופן שגורו עליהם ליתן סך ידוע וגבו מהם באמצע היום חשיב שיכולה להתבטל שהרי ממון איתא בחזרה, או דילמא פנים חדשות באו לכאן ולא חשיב שיכולה הגזירה להתבטל.

אמנם יש אופנים שהגזירה ודאי נתקיימה כגון שהתענו הציבור על חולה שמת או על ספינה המטרופת בים וטבעה.

(ח). מיהו אינו מוכרח, די"ל שהחוב לזעוק ולהריע הוא על צרה שיכולה להתבטל לעורר רחמי שמיים לבטל את הגזירה, ואחר שנגזרה גזירה שוב אין חוב לזעוק ולהריע, אך יותר נראה שאע"פ שאין הצרה יכולה להתבטל, מכיוון שרואים הציבור שמידת הדין מתוחה עליהם צריכים לזעוק ולהריע.

להדיא בס' הבתים בשמו - אם קיבל עליו להתענות ימים רבים מפני הצרה או מפני החולה ועברה הצרה או נתרפא החולה או מת חייב להתענות כל אותם הימים שקיבל עליו.

ובמאירי כ' התענה על החולה ומת צריך להשלים, דמ"מ אינו מזיק והשלמת התענית תהיה על שמירת בני ביתו הנשארים לו. ולפי"ז אפשר לבאר דאף אם לית לן את טעמו של רש"י שצריך להשלים שלא יהיה מתנה עם קונו אלא שפיר אפשר להתנות שאם ימות יפסיק תעניתו, מ"מ ראוי להשלים כדי שהתענית תגן על שאר בני ביתו.



ז.

הטעם שדוד המלך הפסיק את תעניתו כשמת בנו הראשון הנולד מבת שבע

האור שמח (שם) הקשה על דברי רש"י שהיה מתענה על החולה ומת צריך להשלים את תעניתו, דהא מקרא מפורש מכחישו כשדוד המלך ע"ה היה בתענית בעד הילד אשר ילדה בת שבע לדוד כתיב (שמואל ב' יב' טז-כ) ויצם דוד צום ובא ולן ושכב ארצה, וכו' ויהי ביום השביעי וימת הילד וכו' ויקם דוד מהארץ וירחץ ויסך ויחלף שמלותיו ויבא בית ה' וישתחו ויבא אל ביתו וישאל וישימו לו לחם ויאכל. וחזינן שאחר שמת הילד הפסיק דוד המלך את צומו ואכל, וא"כ יחיד המתענה על החולה ומת חזינן שאינו צריך להשלים תעניתו וכמו שביאר הרלב"ג שם וז"ל "כי הצום יעשה על דרך התפילה והבקשה מהש"י וזה דבר בלתי ראוי אחר מות הילד".

וראיתי מי שיישב קושיא זו ע"פ מש"כ הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קמ"ח) שלמלך יש דינ ציבור, וא"כ כשם שהציבור אין משלימים תעניתם כך גם המלך אינו משלים תעניתם.

ויש לדון בתי' זה בכמה אנפיו. ראשית, הטעם שציבור אין משלימים הוא משום שלב ב"ד מתנה עליהם או משום שאין מטריחין את הציבור, וא"כ יש להביא ראיה האם כשם שלב ב"ד מתנה על הציבור כך מתנה על המלך או לא, וכן לטעם של טירחה נמי צריך למצוא מקור האם אין מטריחין את המלך או לא, ולקוצר ידי הכהה איני יודע לפשוט ספקות אלו. מיהו לפי מש"כ ר' חיים בן הגרי"ז, שהציבור מפסיקים את תעניתם משום שכל תעניתם היא מחמת המ"ע לזעוק ולהריע בשעת צרה, א"כ אין זה שייך אלא בציבור אבל מלך שמתענה על בנו שיחיה דינו כדין היחיד.

עוד יש לדון האם ציבור שהתענו על צרה ונתקיימה צריכים להשלים או לא, עי' לעיל מש"כ בזה, והנה אם נאמר שהציבור משלימים אם התענו על חולה שמת א"כ לא הועיל תי' זה ולא מידי, שהרי אפילו אם נאמר שדין המלך הוא כציבור לעניין זה מ"מ גם הציבור אם התענו על חולה ומת צריכים להשלים תעניתם.

עוד נראה שתי' זה לא יהני מידי לדברי הראב"ה והמרדכי שאין חילוק בין יחיד לציבור ותרוייהו אם נענו ביום התענית צריכים להשלים, א"כ אף אם מלך דינו כציבור צריך להשלים תעניתו.

והנה לפי מש"כ המאירי, שטעם השלמת התענית כשמת החולה הוא כדי להגן על בני ביתו הנותרים, יש לומר בפשטות שדוד המלך ידע שלא נגזרה גזירה אלא על בנו הנולד מבת שבע, וא"כ כשכבר נתקיימה הגזירה שוב סר עונו וחטאתו נתכפרה ושוב אין שאר בני ביתו בסכנה, שיהיה צורך לצום ולהתענות עבורם. מיהו לטעמו של רש"י שמשלים כדי שלא יהיה נראה כמתנה עם קונו עדיין יל"ד בזה, ועי' מועדים וזמנים ח"ז סי' רמ"ט משכ"ב.

ח.

התנה במפורש שלא להשלים אם תענה תפילתו

נראה שאם כשקיבל על עצמו תענית על החולה התנה בהדיא שאם יתרפא החולה לא ישלים תעניתו, ונתרפא החולה א"צ להשלים תעניתו שהרי תנאו קיים. אמנם יש לדון האם ראוי לעשות כן בשעת קבלת תענית או לא.

ולפי רש"י משמע שאין ראוי לעשות כן, דהא אינו מפסיק תעניתו כשנתרפא החולה אפילו כשלא התנה כן בהדיא כדי שלא יהיה נראה כמתנה עם קונו, כ"ש שלכתחילה אינו ראוי להתנות עם קונו. אבל מדברי הרא"ש, שכ' שכיוון שקיבל התענית בסתם ולא התנה ע"כ שדעתו היה להתענות בכל גווני, א"כ משמע שלכתחילה יכול להתנות כן שאינו משלים אם יתרפא החולה, ולא הזכיר הרא"ש כלל שאין ראוי לעשות כן ומשמע שפיר שיכול לכתחילה להתנות שלא ישלים אם יתרפא החולה.

ומהא שציבור אין צריכים להשלים אם נענו משום שלב בי"ד מתנה עליהם אין להוכיח דשפיר דמי להתנות מתחילה. לא מיבעיא ע"פ מש"כ הריטב"א, שבי"ד מתנים משום טורח הציבור, י"ל שאף שאין ראוי להתנות כן מ"מ הקלו משום טורח הציבור, אלא אף למבואר במ"מ שטעם שלב בי"ד מתנה אינו משום טורח הציבור אכתי יש לומר שכיוון שאין המקבל תענית בעצמו מתנה כן אינו נראה כמתנה עם קונו, משא"כ יחיד שיקבל עליו תענית ויתנה נראה טפי כמתנה עם קונו ואינו ראוי לעשות כן.

הרמ"א יו"ד רכ, טו כתב ונ"ל שכל זה שצריכים להשלים תעניתם אפילו אם עברה הצרה מיירי שקבלו עליהם בסתם אבל אם פירש דבריו כגון מי שנדר ואמר אם יחיה פלוני החולה אתענה כך וכך או אתן כסף לצדקה אם מת אותו פלוני פטור מנדרו שהרי התנה כן בפירוש וכל שכן האומר אתן סלע זה לצדקה כדי שיחיה בני ואם לא יחיה לא אתן אע"ג דעובד ע"מ לקבל פרס מ"מ פטור אם לא יחיה. והנה הרמ"א מיירי שאינו מקבל עליו התענית אא"כ יחיה והיינו שאין הקבלה חלה כלל עד אשר תתמלא תפילתו ובקשתו ואז יתענה, אבל אם כבר מקבל ע"ע תענית מעכשיו אלא שאם תענה תפילתו ירצה להפסיק אותה לא מיירי הרמ"א כלל. ומדברי הרמ"א נראה שאין ראוי לעשות כן לכתחילה דנראה כמשמש את רבו ע"מ לקבל פרס.

והנה המשנ"ב תקסט, ד הביא את דברי הרמ"א על דין השו"ע שיחיד המתענה על חולה ונתרפא צריך להשלים כל תעניות שקיבל עליו, ומשמע שס"ל ששווה תנאי שמתנה שיתענה אם

יתרפא החולה לבין תנאי שמתנה שאינו רוצה להשלים את תעניתו אם יתרפא החולה. וא"כ שמעינן מינה שאין ראוי כ"כ לעשות כן, דהוי כעבד המשמש את רבו ע"מ לקבל פרס.



הערות וקושיות – אורח חיים

עשרה ראשונים או ברכת האילנות מה קודם? - הרב גמליאל הכהן

רבינוביץ

הסתפקתי אדם שיש לו אפשרות, או לברך מיד בבוקר ברכת האילנות, אולם יפסיד להיות מעשרה ראשונים בבית הכנסת, או שיהיה מעשרה ראשונים, ויברך אחרי התפילה את ברכת האילנות, אולם יפסיד את הענין לברך על האילנות בראיה ראשונה, מה עדיף. והטעם. ואשמח לקבל חוות דעת הרבנים המעיינים שליט"א.

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים



ברירה במשקה ואוכל המעורבים שנאכלים ונשתים כמו שהם - הרב

עמנואל מולקנדוב

בגמ' שבת ק"ט ע"א איתא שירקא טויה שרי, פעפועי ביעי אסור. והביאו תוס' את פירוש ר"ח גבי שירקא טויה שזהו מים שמסננים ממעי אבטיח ושרי לסנן כיון דבלא"ה מיתאכיל, וגם אין בזה משום רפואה. וכן הסכימו רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן ומיוחס לר"ן לפירוש זה. וזה עניין מחודש שאע"פ שא"א לשתות את המים שבמעי האבטיח ללא סינון והוא חפץ רק במים ולא באבטיח מ"מ שרי כיון שהאבטיח בכללותו עם המים שבו נאכלים כך. ונראה מהדברים הנ"ל וכן משאר המקומות שהוזכר ענין משתתי בהכי שזה נאמר רק בסינון של אוכל שמעורב במשקה אבל לא הוזכר ענין זה במאכלים שמעורבים זה בזה או עם פסולת וכמו שכתבו הראשונים שגם בשני מיני מאכל שייך ברירה אף שבודאי אפשר לאכול אותם כך. ולפ"ז במרק שיש בו מוצק ונוזל ורוצה ליטול אחד ולהשאיר השני מותר לעשות זאת בכל דרך דהא הוי ממש כשירקא טויה דהכא שמותר אפילו ע"י מסננת או מצקת מחוררת, וכמ"ש השביה"ש במלאכת מרקד אות י"א ובבאר רחובות שם גבי סינון ירקות ולביבות מהמרק שלהם.

והנה הגרש"ז אורבך זצ"ל (הובא בשלחן שלמה בסי' ש"ט) כתב לדחות דברי השביה"ש, שרק בקיסמים וכדומה שבטלים לגבי המים אמרינן סברת משתתי בהכי, וה"ה בדבר שתחלת ברייתו כך כגון מעי אבטיח, אבל במרק שאינו תחלת ברייתו וגם כל אחד חשוב בפנ"ע לא אמרינן הכי עיי"ש, אולם מדברי הראשונים מבואר לא כך, דהמיוחס לר"ן כתב וז"ל מכאן ראייה לכל דבר שהוא נאכל בלא סינון דמותר לסננו דהא שירקא טויה נאכלת עם בני מעיה וכיון שכן השתא נמי דמסנן לה לאו מידי קא עביד וכן נמי משקין דאי משתתי בלא סינון דמותר לסנן ע"כ,

ומדכתב 'לכל דבר' נראה ברור שאין חילוק בין דבר שהוא מתחלת ברייתו או דבר שבטל למים וכדומה אלא כל דבר שנאכל בלא סינון כגון מרק ירקות וכדומה שרי. ויותר מזה הרמב"ן הוסיף בדעת ר"ח וז"ל ולשון שריקא טוויא נראה שהוא הענין הידוע שעושין בדלעת היונית הטפולה בבצק ונצלת באור ע"כ, והריטב"א ביאר יותר וז"ל לפיכך פירשו כדפירש ר"ח ז"ל דהיינו מה שנהגו לטוח הדלעת בבצק ולאפותה בתנור ואח"כ מוציאים ממנה מים צלולין ומסננין אותן ושותים אותם, וקאמר הכא דשרי לסננו בשבת דכיון דמישתא [נדצ"ל דמתאכיל] שפיר בלא סינון אין בו משום סינון ע"כ, ומבואר להדיא שלא רק במי אבטיח שהוא מתחלת ברייתו שרי אלא אף בדלעת שטחין אותה בבצק שרי לסנן את מימיה וזה דלא כחילוקים הנ"ל ועוד חילוקים שכתבו כמה אחרונים, וע"כ העיקר כדעת השביה"ש דשרי בכל גונא דמתאכיל או משתתי בהכי.

ומכאן נלמד שה"ה גם למייבש חסה שכיון שהחסה נאכלת יחד עם המים שבה אין בזה איסור בורר ואף בכלי וכו"ל, וכן בשפיכת המים מתירס בשימורים שהמים מתוקים והרבה בנ"א שותים אותם וכן כל כיו"ב דשרי אף בכלי המיוחד.



אוצר יורה דעה

דין ריבית בדמי מקח והיתרים לכך ♦ בדין קישוט ועיטור הכסא שמכנים
לאליהו ובמעלת הסנדק ♦ מריחת הקטירה על קלף המעובר בעפצים –
האם תוצץ או לא ♦ פטור בתי כנסיות ובתי מדרשות ממזוזה ♦ הודעה על
פטירה של אדם והאם להודיע לחולה או זקן

הרב אריה אידנסון

דין ריבית בדמי מקח והיתרים לכך

הקדמה

אע"פ שמדאורייתא ריבית אסורה רק כתשלום על הלואה, ולא כתשלום על דמי מקח, בכל זאת מדרבנן אסרו גם דבר זה^(א). וכך מבואר במשנה ב"מ^ב דף ע"ב עמוד ב'. ויש ב' דרכים שיש מעין הלואה בדמי מקח: א. הנקרא בלשון חז"ל 'פסיקה', והוא מי שמקדים לתת מעות עבור מקח שעדיין לא קנה. ואז ההגדרה היא שהקונה מלווה למוכר את הדמים עד שיקבל את החפץ ויתחייב לשלם. ב. הנקרא 'טרשא', והוא מי שדוחה את התשלום עבור מקח שכבר קנה. ואז ההגדרה היא שהמוכר מלווה לקונה את דמי התשלום עד הזמן שקבעו. והריבית השייכת היא בב' אופנים: א. כאשר קוצץ לשלם יותר להדיא, דהיינו בפסיקה מוכר בזול תמורת הקדמת המעות. ובטרשא קונה ביוקר עבור דחית התשלום. ב. גם כאשר לא קוצץ להדיא יש חשש שהשער ישתנה עד זמן התשלום, דהיינו בפסיקה השער בשוק יתייקר, והוא יקבל לפי שער זול של זמן התשלום. ובטרשא להפך שהשער יזול והוא ישלם לפי שער היוקר שהיה בזמן קבלת החפץ.

ונחלקו הראשונים אם דינם שווה או שונה. מצד אחד, מבואר במשנה (ע"ב עמוד ב') שפסיקה אסורה אפילו בשווייה. משום חשש שיוקר השער. אלא אם כן יצא השער ונתן דמים בעין, שאז יוכל הלואה לקנות את החפץ עכשיו ולא חיישינן שמא יתקייר, כיון שיצא שער קבוע. או שלמוכר יש מהמוצר שפסקו עליו, שאז חז"ל הקילו לדון כאילו החפץ נקנה למלווה ומתייקר ברשותו. וכן רב נחמן (דף ס"ג עמוד ב') פסק שגם ביש לו אם מחוסר גוביינא אסור להוזיל, ואילו בטרשא (ס"ה עמוד א') רב נחמן התיר גם ביותר משווייה, ורק בקצץ להדיא עבור ההמתנה אסר. וא"כ לכאורה דיניהם חלוקים. וכך כתב הריטב"א בדף ס"ה, וכ"כ בספר הישר לר"ת (סימן תקע"ט), בלא לפרש הטעם. והריטב"א ביאר את טעם החילוק, שבטרשא המקח חל והדמים אינם הלואה אלא דמי מקח, ויכולים לקבוע מראש את זמן תשלום דמי המקח, ולא נעשה הלואה משו"ה, משא"כ בפסיקה, שעדיין לא חל המקח כלל, וא"כ זו נתינת דמים בעלמא בלא חלות מקח, והוא הרבה יותר דומה להלואה. ולכן בעינן יצא השער או יש לו כדי שיהיה שם מקח.

אבל תוספות (דף ס"ג עמוד ב' ד"ה ואמר ליה) ורוב הראשונים בדף ס"ה (רמב"ן ופסקי הרי"ד וכו') כתבו שטרשא ופסיקה שווים, וכך נפסק להלכה בלא חולק (יר"ד קע"ג ס"א וס"ז), ולא ס"ל כחילוק הנ"ל. ועל האיסור להוזיל במחוסר גוביינא כתבו תוס' וסיעתם שמכיוון שגם בטרשא אסור כאשר המוכר מפרש בהדיא שהוא מעלה את המחיר עבור ההמתנה, הרי שכל שיצא השער והוא קובע מחיר יותר יקר הרי זה מפרש להדיא. ומזה למדו שגם בטרשא אסור למכור ביוקר כאשר יצא השער^(ב). והיישוב לכך שבפסיקה בעינן יצא השער או יש לו משא"כ בטרשא, יתבאר בהמשך דברינו. להלכה ולמעשה, יש כמה שאלות חמורות בריבית בדרך מקח.

(א). כן פשוט בכל מקום וכן הוא לשון הטור ריש קע"ג הובא ברמ"א ריש קס"א. ועיין רש"י בתחילת פרק איזהו נשך שכתב כן.

(ב). כל הדפים המצויינים במאמר זה בסתם הם למס' בבא מציעא.

א. בהזמנת מוצרים כאשר משלם בשעת ההזמנה והאספקה לאחר זמן, שדינו כפסיקה המבואר בש"ס, וצריך שיצא השער או שיש לו. ובהרבה מקרים לא יצא השער וגם אין לו, כמו בהזמנת טיסה או קייטרינג לאירוע, שהמחיר אינו קבוע, ויש חשש שמא יעלה או ירד מחירם ויעבור על איסור ריבית מדרבנן. ואף אם יש לו עכשיו מטוס שמבצע טיסות, או מנות אוכל מוכנות לאירוע אחר ג"כ קשה, שהרי לא יועילו לו כלל הטיסה או האוכל עכשיו, אלא רק בזמן שקבעו, וא"כ מ"ש לומר שהחפץ כבר קיים וחל המקח עליו והוי כאילו התייקר ברשות הקונה. והרבה פקפקו בזה עיין חוט השני (פרק י"ג עמ' צ"ח) ועוד.

ב. כל הזמנת מוצר שצריך לייצר בהזמנה, כמו ריהוט ביצור נגר או תפילין או פאה. לכאורה הוא ג"כ פסיקה, ול"ש יש לו כיון שהחפץ לא קיים עדיין.

ג. כאשר יש הנחה למי שמשלם במזומן והוא משלם באשראי ולא מקבל את ההנחה, האם נחשב הדבר כאילו הוא מפרש, שעבור דחית התשלום ישלם יותר ויהיה זה אסור בטרשא או לא. ונראה לדון טעם להתיר בכ"ז¹ (אם לא מפרש להדיא ב' מחירים עבור המתנת מעות²) כיון שאין שומתו ידועה. וזה מכמה סיבות:

א. יש טווח מחירים גדול בין החנויות השונות³, ולא חיישינן שישנה את המחיר באופן שאין שום חנות שעכשיו מוכרת במחיר הזה. וזה היתר ששייך בין בטרשא ובין בפסיקה, כפי שיתבאר כמעט בכל הפוסקים⁴.

ג. ועיין ברמב"ן במלחמות (דל"ו עמוד ב') שהאריך לדחות את שיטת רש"י בטרשא, שהרי מצינו בפסיקה שאסור וטרשא יותר חמור עיי"ש.

ד. רק שצריך לעיין במש"כ לישב שכל שאין שומתו ידוע מותר, הרי בעיני שיצא השער, ובפנ"י ובית מאיר כתבו כמ"ש כדי בלא"ה לא חל שם מקח. וא"כ צ"ע אם שייך יצא השער על מקרים כהנ"ל שאת הדבר שהוא רוצה צריך דוקא בזמן מסוים, ולא מועיל כלל החפץ שיש עכשיו. וא"כ שוב יחשב שאי אפשר להשיגו וכאילו לא יצא השער. ואז לא יועיל כל מש"כ במקרים אלו. ויותר מסתבר שלגבי דיני ממונות מהני מה שהוא דבר קיים אע"פ שהוא רוצה דוקא ביום מסוים, וצ"ע.

ה. ואם בכל זאת אמר בפירוש את ב' המחירים, דעת החו"ד (קע"ג ס"ק ב') היא שכאשר רואה המוכר שהקונה רוצה לקנות באשראי, יכול לחזור בו מהסכמתו לתת שתי מחירים, ועכשיו מבקש את אותו מחיר גם על מזומן. ובברית יהודה (כ"ב ט') הביאו למעשה, והביא גם בשם אמרי יושר (ח"ב קצ"ב) שהביאו בפשיטות, וכ"כ בקיצור דיני ריבית (פ"ו ס"ד) ועיי"ש בקו"א. אולם בנתיבות שלום (עמ' תי"ט) מאוד פקפק בזה.

ושמעתי מהרב אוריאל אייזנטל עצה להתירו לכ"ע, שיכול לצאת מהחנות בלא לסגור את העיסקה, ואח"כ לחזור ולדבר רק על האופן שרוצה [בדרך אשראי], ולא אמרינן שמה שפרש קודם נמשך. ועיין בברית יהודה (כ"ב הערה י"ג) שהסתפק בזה. ובדיני ריבית המצויים (קו"א פרק ז' ב) ס"ל שאסור, וכתב שאסור גם לשלח את אשתו אלא רק אדם אחר ממש ולקנות ממנו. והטעם לאסור בגלל שידוע שבזמן המכירה יכל לקנות יותר בזול ומשלם יותר משום המתנת המעות, עיי"ש. וצ"ע. ועיין בנתיבות שלום ודברי סופרים שהחמירו בזה אף יותר כאשר ידוע שהמוכר היה מוכר לו בזול, ולדעתי כ"ז צ"ע טובא שכל שלא פירש תוספת עבור המתנת מעות מותר אף שידוע לכולם שיכל להשיג ביותר זול, ולכאורה כך מתבאר מהרבה דוגמאות שנביא. והפוסקים דנו (עיין אמרי יושר הנ"ל וברית יהודה) לצרף להיתר את שיטת חכמי לונגל, שהובאה בספר התרומות ומשם לבית יוסף, שכל האיסור קיים רק אחרי שכבר חל הקנין והמחיר נגמר, ובלא"ה אין איסור כלל. ועיין בחו"ד שצירפו.

ו. עיין ברית יהודה (כ"ב עמ' שע"ח) שהאריך לומר שרוב המוצרים של זמננו שומתם ידועה. דאף שיש דברים שיש פיקוח על מחירים ויש שאין, מ"מ יש להם מחיר קטלוגי וזה מחירים. ואף שיש שאין מוכרים במחיר הזה מ"מ זה לא מפיקע את המחיר האמיתי.

אולם למעשה המציאות כיום אינה דומה כלל למציאות שהוא מתאר, ובאמת אין כלל מושג מחיר, וכל אחד יכול לעשות חיפוש במנועי חיפוש ולראות פערים של עשרות אחוזים בכל מוצר, ולא נחשב שינוי מהמחיר ה"אמיתי", אלא במקרה שרוצים להכריז על מבצע שאז באופן מלאכותי מכריזים שיש מחיר קטלוגי ומוזילים ממנה (ואדרבה בעיני הקונים זה נחשב כרמאות), אבל

ב. גם אם יחרוג מעבר למחיר זה כל שיש עוד סוגים של המוצר במחיר יותר יקר או זול, אע"פ שהמוצר שהוא קנה אינו במחיר הזה - מותר, כפי שיתבאר.

ג. וכן גם בטרשא, כאשר קנה כמות גדולה, והמחיר של כל פריט הוא זול יותר מאילו היה קונה כ"א בנפרד. מותר לייקר עד כדי המחיר שהיה משלם לכל פריט בפנ"ע. אע"פ שהוא קנה כמות גדולה. וכן על דרך זה כפי שיתבאר.

ד. ויש עוד היתר, שאע"פ שעכשיו יש מחיר קבוע כל שהמחיר משתנה תדיר [כגון שינוי שערי חליפין, הסכמי יבוא תנאי סחר], ומשו"ה יש צד גדול שהשער שיש עכשיו לא יהיה קיים אז. יש ג"כ סברא להתיר מכיון המחיר הקיים לא נחשב קבוע, וישתנה עד זמן הפרעון. שוב כאשר מוסיף יותר לא נחשב שמוסיף על המחיר.

ה. ויש עוד נידון למעשה, והוא בהלואת דולר, כפי שמקובל בהרבה גמחי"ם. שאם דנים את הדולר כפירות שלא יצא להם השער ולא כמטבע, אסור להלות דולר בדולר אא"כ יש לו¹. ולמשנ"ת יהיה יש להתיר באופן שמשלם בשקלים, לשיטת הרשב"א (וכפי שהסכימו גדולי הפוסקים למעשה), שקניית מטבע במטבע אחר מותרת אפילו ביותר מהשער עכשיו כיון השער משתנה תדיר². ולכאורה, יכול לקצוץ ביותר שקלים מהשער עכשיו ולהתנות שאם יהיה יותר מהשער בזמן הפרעון ימחל לו את ההפרש. ולשיטת רוב הפוסקים אי"צ לזה אלא יכול לפסוק לפרוע שקלים כשער של זמן הפרעון, ומותר לדעת הלבוש והש"ך בדעת רבינו חננאל כפי שיתבאר בהמשך³. ונבאר דינים אלו ממקורם בעז"ה.



בהתנהלות מסחר רגילה אין שום משמעות לזה. ושוא במשק המתפתח שלפני עשרות שנים בארץ ישראל היה מצב כזה. ועיין קיצור דיני ריבית פרק ו' ס"א שפשוט לו כמ"ש, שאין מחיר קבוע והכלל שיהיה יותר יקר מהמחיר היקר שדרך כמה סוחרים למכור.

ז. וכ"כ בקיצור דיני ריבית קר"א עמ' ק"ז.

ח. לא מצאתי מפורש בפוסקים מה הדין של סאה בסאה באין שומתו ידועה. ורק הרב גלבר כתב (בנתיבות שלום עמ' קצ"ט) שלא מצאנו היתר זה בסאה בסאה. ועיין בדברי סופרים (יברוב, סימן קס"ב בירור הלכה עמ' ס"ח) שכתב שנראה שה"ה לענין סאה בסאה. ולא מצאתי מקורות יותר קדומים שהתייחסו לזה. והצד לחלק בין פסיקה לסאה בסאה, הוא: א. סאה בסאה הוא הלואה ולא דרך מקח ולכן חמור יותר כמבואר בגמ' דס"ג עמוד ב'. ב. למתבאר מהפנ"י והבית מאיר, תחילת ההיתר בנוי ע"ז שבמקח אפשר לקבוע כמה מוכנים לשלם על החפץ גם אם הוא ביותר משווי השוק, ולכן לא מוגדר כתוספת עבור ריבית. ובסאה בסאה אינו מקח ולא שייך סברא זו. לאידך גיסא שמא יתכן לומר שאי"צ לסברא זו, שהרי עצם זה שהוא סאה תמורה סאה ולא כתוספת מועילה להתיר בדיוק כסברת הפנ"י והבית מאיר. ורק בשניהם רבנן אסרו משום שמ"מ זה יותר מהשוק, וע"ז מועיל ההיתר שאין שומתו ידועה.

ט. הראוני בשבט הלוי (חלק ג סימן ק"ט) שהתיר הלואת דולר כיון שתמיד יש שער בכל יום, ולא הזכיר את הרשב"א הנ"ל, כנראה מפני שמדובר על הלואת דולר בדולר, ומ"מ התיר משום שתמיד הדולר נמכר. והיתר זה עיין בסוף המאמר מש"כ בזה משער דעה וחידושי ר' מאיר שמחה. אבל שם נראה שהוא רק באופן שאף פעם לא יהיה ניכר שלא יצא השער, אבל לא כטעם לעצמו. שהרי אי"ז פותר את הבעיה של התייקרות עד שיקנה כמ"ש הרשב"א שלכן צריך שער נמשך. וכמעט כל המוצרים של זמננו לא נמנעים מלמכור לפני שנקבע שער. וצ"ע מאוד להתיר בכה"ג.

י. מיהו, עיין בספר כהונת עולם (ריש סימן קס"ב) על שו"ת הרשב"א (שהובא בב"י שם), במי שלוח חטים ומתנה לפרוע מעות, שהרשב"א דן שזה סאה בסאה, והכהונת עולם הקשה שזה טרשא, ור"ל כיון שאמר לשון הלואה וזו מטרתו אין היתר של טרשא בזה, אלא יש בזה היתר של י"ל, וצ"ע בכ"ז.

א.

מחלוקת רש"י ור"ח בהיתר טרשא דר"נ

א. בבבא מציעא דף ס"ה. במשנה איתא: "מכר לו את שדהו, ואמר לו: אם מעכשיו אתה נותן לי - הרי היא שלך באלף זוז, אם לגורן בשנים עשר מנה - אסור". ובגמ': "ואם לגורן בשנים עשר מנה אסור. אמר רב נחמן: טרשא שרי". ופי' רש"י: "טרשא שרי. למכור סחורה בהמתנה ביותר מדמיה". "איתיביה רמי בר חמא לרב נחמן, ואמרי לה רב עוקבא בר חמא לרב נחמן: ואם לגורן בשנים עשר מנה - אסור! - אמר ליה: התם - קץ ליה, הכא - לא קץ ליה".

ב. ונחלקו רש"י ורבינו חננאל בביאור הטרשא המותרת, והחילוק בין קץ ללא קץ: לפי רש"י, בטרשא דרב נחמן קונה עכשיו ומשלם לאחר זמן, והוא קוצץ עם המוכר לשלם אז סכום כסף מסוים שהוא יותר מהשווי עכשיו. וא"כ זה ממש כמו המשנה שאם לגורן בשנים עשר מנה אסור, ומדוע שזה יהיה מותר? והתירוץ הוא שהמוכר לא אומר בפירוש את שתי האפשרויות אם עכשיו בזול ואם לאחר זמן ביוקר, ולא קץ דהיינו שאין קציצה של ב' אפשרויות על ההזולה.

ואילו רבינו חננאל^(א) מפרש שהמוכר לא קובע עם הקונה סכום כסף מסוים, אלא המוכר פוסק עם הקונה שיקנה עכשיו ויפרע לאחר זמן כפי השער בזמן ההוא. אולם, אנו יודעים שהשער של זמן הפרעון יהיה יותר יקר, מפני שאז הפירות פחות מצויים. וההיתר בזה הוא משום שהמוכר לא פירש לו סכום כסף מסוים שהוא יותר מהשער עכשיו, אלא קבע לו לפי השער של זמן הפרעון. והרי אם מאיזה שהיא סיבה יהיה יותר זול אז אכן הקונה ישלם פחות, ולכן חשיב לא קץ^(ב).

ג. ובטעם ההיתר לשיטת רבינו חננאל, נראה שנחלקו הראשונים האם הוא עצם זה שלא קץ או שצריך סברא נוספת. הרמב"ן בחידושים וכן בספר התרומות (שער מ"ו ח"ד ס"ק ל') הביאו את הסברא שלא קץ הנ"ל דהיינו אפשרות ההזולה, מלבד זאת הוסיפו: "משום דאמר ליה חייטם קדחו לי באכלבאי". וסברא זו מוזכרת בגמ' דף ס"ג עמוד ב' וכעין זה בטרשא דר"פ, דהיינו שמכיון שהחפץ נמצא כבר אצל המוכר והוא רוצה להשאירו אצלו עד זמן היוקר, ולא עתיד להתקלקל עד אז. יכול לדרוש כבר עכשיו תשלום של שעת היוקר כדי שלא יפסיד את הרווח שתכנן להרויח, ואינו נחשב דרישת ריבית. ואע"פ שלא פוסקים כן, משום שאף שהדרישה מצד המלוה אינה משום המתנת המעות, מ"מ הסיבה שהלוה משלם הוא עבור המתנת המעות והוי ריבית. ולזה מהני הצירוף שלא קץ שיש אפשרות הזולה, ואין למוכר ודאי ריוח ובאופן זה מותר.

אבל בפסקי רי"ד (ב"מ ס"ה) נראה, שאפשרות ההזולה הוא כל טעם ההיתר. שהקשה על פירוש רש"י כמו שהקשו התוס' הנ"ל מדרב נחמן שאסר פסיקה בזול משום אגר נטר, א"כ יאסר

(א). כפי שהובא ברמב"ן ושאר הראשונים על הדף. והובא בש"ך (קע"ג ג') שכל שלא פירש הסכום מותר גם ביצא השער עכשיו. ועיין מש"כ הגרע"א שם מתוס'.

(ב). ויש פירוש נוסף, הוא דעת רה"ג (ספר הישר לר"ת [חלק החידושים] סימן תקעט, והובא בתוס' דף סה ע"ב ד"ה והלכתא כרב חמא), שהמוכר קובע תשלום כשעת היוקר, אבל הוא גם מוסר לו את החפץ רק אז. ומה שהקונה קונה אותו עכשיו הוא רק כדי להיות בטוח שיהיה לו את החפץ בזמן היוקר.

גם טרשא ביוקר. ושוב הביא פירוש ר"ח וכתב ע"ז "וזה הפתר" נר' ל', מהשתא לא קשיא ידידיה אדידיה דהיכא אמ' רב נחמן כל אגר נטר לי אסור היכא דקצץ לו אותו האגר כגון שמכר לו סחורתו בדמי' יקרים ממה ששוה עכשיו בעבור שממתין לו אבל כשמוכר לו כשער שילך בעת הפירעון כיון שאינו קצוב אותו השער אף על פי שהסתם מוכיח כי אז תהיה יותר יקרה מותר שפעמים שהיא מזדלזלת". והרי פשוט שבפסיקה בהזולה לא שייך חיטים קדחו, וע"כ שההיתר עצם זה שלא קצוב הריחוק⁽²⁾. וזה כשיטת התוס' שקציצת דמי מקח ביותר מותרת כל שלא ניכר להדיא, וכסברת הט"ז (סימן רע"ג ס"ק י"ב) שהאריך שיש מחזי כריבית בזמן הפסיקה כאשר נותן ב' אפשרויות, וגם בזמן התשלום מחזי כריבית כאשר משלם יותר מהשער, עיי"ש דבריו. ולכן לפי ר"ח אליבא דרי"ד צריך שבזמן התשלום השער יהיה כמו המחיר בשוק, ואז גם אם זה יקר יותר מזמן הפסיקה לא ניכר הריבית.

ד. ונחלקו הראשונים בפירוש שיטת ר"ח אם איירי בקץ את ב' האפשרויות או לא: הרמב"ן וסה"ת (שער מ"ו ח"ד ס"ק ל') פירשו שאיירי בקץ, ומשו"ה לא נפסק להלכה כשיטתו, כמו שנדחה טרשא דרב חמא (בגמ' שם דף סה ע"ב). אבל הרבה ראשונים הביאו את דבריו ופירשו דאייר בלא קץ [וכפי שביארנו את דבריו לעיל], ופסקו כן להלכה. כן הוא בפסקי הרי"ד (הנ"ל) ובאו"ז (ב"מ סימן קפ"ג), כתב: "וכתב בפר"ח זצ"ל ולית הילכתא כרב פפא. והילכתא כרב חמא. אבל לית הילכתא כרב נחמן לא כתב שסבור דהילכתא כרב נחמן", הרי שפסק כן להלכה בשם ר"ח.

ועיין בשיטה מקובצת בשם רמ"ך שהביא פירוש זה מרבינו שרירא ורבינו חננאל ורבינו ניסים ז"ל, וכתב שדינא הוא דלשתרי כיון שיש אפשרות שהשער יזול לבסוף הילכך ליכא איסורא כלל. וכך מפורש בסה"ת הנ"ל, שאע"פ שפירש כרמב"ן כתב: "ומשמע דאי א"ל סתם תתן באייר כשער של אייר מותר דא"ל חיטי הוא דקדחו באכלבאי והכא זביני הוא ושרי". וכן בסוף הס"ק הנ"ל כתב: "ומסתברא דטרשא המותרת לכל הסברות הוא על ענין זה כשאומר לו בלא מעכשיו הרי פירות הללו מכורות לך בדמים שישו באייר בין רב בין מעט. משום דא"ל חיטי הוא דקדחו באכלבאי וזביני הוא ושרי". וא"כ להלכה הדין מוסכם שאם מפרש אסור ואם אינו מפרש מותר, ונחלקו רק בביאור הגמ'.



האם לר"ח מותר גם ביצא השער

נחלקו הפוסקים מה הדין לר"ח באופן שיצא השער של עכשיו, האם אסור לפסוק שישלם כשער של זמן אחר, כמו לפי התוס' דף ס"ג עמוד ב', או שכיון שלא פירש סכום כסף שפיר דמי:

יג. וכן בשיטה מקובצת מביא בשם רמ"ך את פירוש זה מרבינו שרירא ורבינו חננאל ורבינו ניסים, וביאר את החילוק בין רב נחמן לרב פפא שטרשא דר"פ ודאי יהיה עליית מחיר, ולכן אם ישאיר את השכר אצלו לא ירויח מאומה. ולכן הלוי מוכרח למכור את השכר ולסחור בדמים, ואז יש ודאי ריוח למלוה וחשש הפסד ללוה ואסור שהרי זה קרוב לשכר ורחוק להפסד. משא"כ ברב נחמן אין ודאות שיעלה המחיר שיתכן שיוזל. ואם יוזל הלוי ירויח במה שמכר מיד, וכן אין ודאי ריוח למלוה. וא"כ קרוב לשכר ולהפסד. הרי מבואר בדבריו שאין סברא מיוחדת של חיטים קדחו, אלא הכל שקלול של קרוב לשכר ורחוק להפסד. ולסברא זו יש לדון שאי"צ לקבוע דוקא כשער יוקר של שעת הפרעון, אלא גם כאשר משלם בשעת הזול יכול לקבוע כפי שער יוקר של זמן אחר שמ"מ יתכן שיוזל, ובטרשא מתירים ד"ז.

א. בלבוש (קע"ג א') ובש"ך (קע"ג ג') התירו למעשה^(ד). והאחרונים הביאו ראייה לדין זה מסה"ת הנ"ל, שהרי הוא איירי בדינו של ר"ח - שהמוכר מפרש אם במזומן כשער של עכשיו ואם באשראי כשער של אז, וע"ז כתבו שאם הוא לא מפרש לכו"ע שרי. הרי איירי שיש שער עכשיו, ומ"מ בלא מפרש שרי. עיין גידולי תרומה שם, וברע"א על השו"ע פירש כך את הדיוק, וכן בספר כהונה עולם (ריש קע"ג) הכריע כן, וכן בחכמת אדם (כלל קל"ט ס"ב)^(ה).

וכן נראה בתשובות הגאונים שערי צדק (ד ב כח): "וששאלתם: אמר רב נחמן טרשא שרי. מאי ניהו טרשא. הכי פירושה: ראובן דמזבין לשמעון חיטי או חמרא, וקא אזיל בניסן כור בדינר, ולא פסק ליה דמי. כדמיפרע מיניה בתמוז אי חשיב ליה עליה כשלשים דינר כסף שרי ליה למשקל שלשים כסף. וכי האי מעשה קריוה רבנן טרשא". הרי נראה שיש מחיר בזמן הפסיקה.

ב. אולם, רע"א דייק מתוס' (ס"ה עמוד ב' ד"ה והלכתא) שגם טרשא דר"פ אסור ביצא השער, והתם לרש"י איירי בקבע כשער דלקמיה ולא בקוצב דמים, ואפ"ה אסרו. וא"כ זה נגד סה"ת^(ו). ובגידולי תרומה התקשה איך יתפרש הירושלמי שהובא ברשב"א, עיי"ש שרצה לדחוק בסה"ת שאיירי בלא יצא השער, ובכהונת עולם הנ"ל נחלק עליו טובא^(ז).

ובאו"ז לכאורה נראה כאוסרים, כי הוא הביא את רש"י ור"ח ושוב את הרמב"ם וס"ל שהוא כר"ח, וכתב שהנ"מ בלא יצא השער, ונראה שקאי על כל הפירושים ובפסקי או"ז יותר נראה שקאי על כל השיטות, ויל"ע. וזה תלוי אם מפרשים בדעת הרמב"ם שהוא פסק את דינו של ר"נ, ואז מבואר שביצא השער אסור^(ח). וזו אכן שיטת או"ז הגהות' מרדכי ותשובות הרשב"א במקום אחד. אבל יש מפרשים שהרמב"ם לא כפסק כר"נ, ואז להפך, וכ"נ מהמ"מ, ב"י ומבי"ט ח"א קי"ד, וכן נקטו כל הפוסקים.

ג. ולכאורה מחלוקת זו תלויה בטעם ההיתר של רבינו חננאל. שאם ההיתר כרמב"ן וספר התרומות משום חיטים קדחו לי באכלבאי, אין טעם שביצא השער יהיה אסור. שהרי ההיתר לא משום שלא ניכר שמוסיף יותר, אלא משום שדורש את השער של אז, ומותר כל שלא קץ. ואף שאוסרים באומר את ב' האפשריות, כי אז מפרש שמוכן למכור היום במזומן, ורק עבור ההמתנה דורש את השער היקר. וא"כ אינו משום מה שהיה משאיר אצלו את החפץ. משא"כ ביצא השער לבד שלא הזכיר שמוכן למכור עכשיו, איזה גריעותא יש בזה. שהרי מותר לדרוש את השער של אז. ורק לשיטת התוס' שיסוד ההיתר משום שלא ניכר שמיקר שייך איסור זה. ושמעתי מכמה ת"ח שתמחו כן. ושמא רע"א מודה שאין מקום לסברת הרמב"ן להגבלה זו. ורק רצה להחמיר את תוס' וצ"ע שספיקא דרבנן לקולא, ולשיטת פסקי הרי"ד הנ"ל שגם רבינו חננאל

(ד). עיין פלתי שהקשה איך הש"ך כתב "משמע" כאשר מפורש בר"ח שאיירי בהתנה. ופלא שאכן כך ר"ח פירש בגמ' אבל לא קי"ל הכי, ולכו"ע אסור להתנות. וספיקו של הש"ך הוא - אם נאסר את זה, האם מ"מ נוכל להתיר ביצא השער, וזה באמת רק משמע מהקטעים שהבאנו, אך לא מעצם דברי הר"ח.

(טו). עיין בחוט השני (פרק י"ב) שיש לסמוך למעשה על הש"ך והחכמת אדם, אפי' שהגרע"א חלק ע"ז. אבל הוא התנה שיקבע יום מסוים ולא להתנות לשלם כפי השער בזמן התשלום מתי שיהיה.

(טז). עיין באבני נזר (יורה דעה סימן ר"ו) שהקשה איך הש"ך פסק להתיר הרי לפי תוס' יצא השער דינו כמפרש, ורק לרמב"ן אין את הדין הזה, וכתב שמכיוון שהוא דרבנן אולינן הכא לקולא והכא לקולא. וזה גם ישוב על שאלת רע"א.

(יז). עיין בפני משה בבבנישתי (ח"א סימן ע"ג דף קע"ח ע"ב) ובפרח מטה אהרן (א ק"כ).

(יח). עיין אבני נזר (יורה דעה ר"ו) שהרגיש כעיי"ז.

משום שלא ניכר הריוח שאפשר שיוזל י"ל שביצא השער עכשיו יותר חמור ולא מהני צד ההוזלה.

ולמה שיתבאר לקמן, שהגאון והחוו"ד למדו מהרמב"ן היתר גם כאשר יש עכשיו שער, אם הוא יכול להשתנות לזמן התשלום, הרי שאע"פ שעכשיו יצא השער מ"מ מותר משום ההמשך, וזה ע"כ כש"ך הנ"ל.



ב.

האם לרש"י צריך שהשער בזמן התשלום יהיה כפי המחיר היקר שקבעו

מנהג הסוחרים בכל הדורות היה לסמוך על טרשא של רש"י, דהיינו למכור בדחיית תשלום במחיר יותר יקר. ונחלקו רבותינו הראשונים (הרמב"ן, הרשב"א ועוד) ועוד מגדולי האחרונים (שו"ת לחם רב לבעל הלחם משנה סימן י"ד, שו"ת מהרח"ש חלק ג' סימן י"ז, שו"ת פני משה חלק א' ע"ג ועוד רבים). האם לפי רש"י טרשא מותרת בכל גווני, או שיש הגבלות להתירו. וננסה לסכם את הדברים.



שיטת הרמב"ן שלא יהיה מחזי כריבית

איתא ברמב"ן (ס"ה): "והוי יודע שלדברי רש"י ז"ל לא התיר ר"נ לומר לזמן פלוני בכך וכך אלא בשער אותו זמן הוא ביקר והתנאי שהוא מתנה עמו הוא השער של אותו זמן ברוכ השנים, ולפיכך לא מחזי כאגר נטר לי, וכתבתי זה מפני ששמעתי אומרים שהלכה כר"נ כפי הפירוש שפרש"י ז"ל, ודבר פפא בדקץ ליה ואמר אם מעכשו ואין הלכה כמותו, ועל כן נהגו ליתן פירות בכפלים וכפלי כפלים מכדי דמיהן לזמן ואומרים דכיון דלא פסק אם מעכשו שרי, ודבר זה איסור גמור לדברי כולם כיון שלא פסק עמו בכעין השער שיצא". והדברים הובאו בחידושי רע"א (קע"ג א').

דהיינו הרמב"ן התקשה איך אפשר להתיר טרשא לרש"י, הרי זה נראה כריבית^ט. ומש"ה הוא הגביל את התירו של רש"י רק לאופן שבדרך כלל בזמן התשלום השער היוצא יהיה כפי התוספת שקבעו עכשיו. ולכן הדבר לא מחזי כריבית, כי בזמן המכירה הוא לא מפרש ובזמן התשלום זה המחיר לכולם. וזה פירוש מחודש ברש"י, שלא הזכיר כלל שמדובר רק באופן כזה. וא"כ, לכאורה, לפי הרמב"ן התירו של רש"י הוא כהיתרו של רבינו חננאל, שהקונה משלם כפי השער היקר של אז. ויוצא שנחלקו בפרטים קטנים: א. ר"ח מחמיר לא להזכיר סכום כסף ולרש"י מותר להזכיר, משום שמסתמך ע"ז שבדרך"כ כך יהיה השער. ולר"ח לא מועיל היתר זה, יתכן משום שצריך ודאי, ועוד הרי לשיטתו צריך גם אפשרות שהשער יוזל וזה לא שייך בקוצץ דמים ולרש"י אי"צ^ב. ב. לרש"י אסור לפרש ב' האפשרויות ולר"ח מותר. ולכאורה, הכל הוא

(ט). וברמב"ן מלחמות ה' (דף ל"ו עמוד ב') כתב על שיטת רש"י: "אבל להתיר לזמן בדמים קצובים יותר משער של עכשיו חס ושלום". ושם הכריע שהעיקר הוא כפסק הרי"ף, שלא פוסקים כלל להתיר את טרשא דרב נחמן. הרי שמאוד לא ניח"ל בהיתר של טרשא משום שנראה כריבית, עד שכתב על שיטת רש"י חס ושלום. ובחידושי [הנזכרים למעלה] יישב את תמיהתו על רש"י ע"י שהעמיד שבזמן התשלום כך יהיה השער, ואז יהיה את ההיתר של ר"ח.

כדי שלא יהיה בגדר 'מפרש' ולכן לר"ח צריך אפשרות הוזה, ולרש"י שלא יפרש ב' אפשרויות.



שיטת הרשב"א שרבנן התירו שלא תנעל דלת בפני לוקחים

א. וברשב"א כתב: "אבל כל שלא קצץ מתחלה והוא מן הדברים שאין לו עכשיו דמים ידועים וקצובים ואמר לו לזמן פלוני בכך וכך מותר, וכדבר נחמן דאמר התם קץ הכא לא קץ, וכן פסק הרב בעל המאור ז"ל. ונראה שעל כן סמכו במקומות האלו למכור באשראי בדמים יתרים, וטעמא דכולה מלתא נראה משום דדרך מקח וממכר הוא וכל כיוצא בזה ליכא איסורא דאורייתא^{כא} וכדי שלא תנעול דלת בפני לוקחין ומוכרין הקלו בו^{כב}". הרי שגם הרשב"א הסכים שמסבא יש בעיה בזה שמשלם יותר מהשער של זמן התשלום, אלא שס"ל שכיון שהוא ריבית דרבנן, בגלל דרך מקח, הקילו בענין זה כדי שלא תנעל דלת מפני לוקחים ומוכרים^{כג}.

ב. הסבר זה, שהתירו של רש"י הוא קולא של רבנן משום תקנת השוק, כבר מבואר בספר הישר לר"ת [חלק החידושים] (סימן תקע"ט): "אלא כך נראה בעיני דטרשא כגון חפץ שוה אלף ב"ב לגורן מותר כדמוקי לה בדלא קץ ליה. דרבית דרבנן אקילו ביה היכא דלא קץ ביה וליכא שער קבוע משום דתקנת השוק ששניהם רוצין בהקפה. וזה הדין בהקדמת חפץ אף על פי שמוסיף על דמיו. אבל בקניית חפץ יש חילוק בין יש לו בין אין לו". ולכאורה ר"ת ג"כ יסכים לרשב"א

כ). ולשניהם די באפשרות שקיימת בזמן המכירה אע"פ שהדבר לא קרה בפועל. לר"ח מצרפים לזה את אפשרות ההוזה. ולרש"י מצרפים לזה את המציאות הרגילה, שברוב הפעמים השער יהיה כפי התוספת, אע"פ שלפעמים בזמן התשלום מתברר שזה לא קרה במקרה מסויים.

כא). ומכל הראשונים הנ"ל מפורש שטרשא הוא דרבנן, ועיין במאמרו של ר"מ למברגר ממקאוואו שהודפס בנועם (ספר רביעי עמ' רמ"ד), בשם מהרש"ג ומתשורות ש"י (סוף סימן רנ"ד), שר"ל שכ"ז הוא כאשר המוכר נתן מראש ב' אפשרויות של מחירים, אבל אם יש מחיר קבוע למוזמן והוא דורש תוספת עבור אשראי, ובפרט אם זה לפי כמות התשלומים, ר"ל שהוא ר"ק. וזה דלא כב"י וש"ך (קע"ג ד) עיי"ש.

כב). בשו"ת מהר"ם גלאנטי (סימן נא) כתב: "התיר הרשב"א וכתב הרב המגיד בשמו שכל דבר שאין לו שער קצוב עכשיו ואפילו אם ימכור בדמים יקרים בשביל המתנה שממתין כיון שאין להם שער קצוב וגם אינו אומר לו אם עתה תתן במאה כי אם סתם והנה תרתי לטיבותא השתי טענות להקל האחד אין להם שער קצוב השנית אינו מתנה גם מעכשיו וכן כתב בעל המאור וזה הוא ההיתר שנוהגים בעלי הצמר והאסטים שמוכרים בהקפה ומכבידים השער לפי שאין להם שער קצוב וזה התיר הרשב"א ז"ל אפילו שאין ללוה שום דבר כי אם אחר זמן ומרבה בדמים אפילו הכי מותר בדבר שאינו קצוב ואינו מתנה כי אם סתם מרבה הדמים ומותר כל שכן הכא שהבגדים הם עתה מתוקנים ונעשים בהם כפי מה שהודה בפני עדים שניהם ואם חסרים שנים שלשה מלאכות לית לן בה משום החיוב כדפירשנו ואף על גב דמוזיל גביה לתת לו שלשה בגדים בחמשים גרוש כן הוא מנהג בגדי העיר יש שמוכרים בעשרים ויש ב"ח ויש בכ"ב הכל לפי מזלו של אדם אין להם קצב' יש בזול ויש ביוקר באופן שהמכירה זו ח"ו ואין בו שום ריעותא מצד רבית דכל כי האי סמוכו לנא ולא כל בגדים שוים בשער קצוב וכבר הסרנו החששא של מי שחשש באסור רבית עלי ועל נפשי שאין כאן בית מיהוש'".

כג). שו"ת מבי"ט חלק א סימן ק"ד שהביא את הרשב"א הנ"ל וכן בשם הנמ"י. וצריך להבחין בין הרשב"א, שפי' שזה הטעם של טרשא דר"ג, לבין הרא"ש וכן תלמיד הרשב"א, שכתבו כן לא כדי לבאר את דברי ר"ג עצמם, אלא שיש ספק איך לפסוק להלכה ויש אוסרים, וא"כ ראוי לבעל נפש להחמיר ומ"מ א"א לאסור, כדי שלא תנעול דלת. וזה נושא אחר, לא טעמו של ר"ג אלא שיש להם על מי שיסמוכו ואין למחות משו"ה. ועיין באשל אברהם על השו"ע ריש סימן קס"א שהביא שו"ת ר' ברוך אנגיל סימן י"ח שלימד זכות על סוחרים שמוכרים בהקפה ומעלים בדמים משום נעילת דלת לסוחרים. ובתוך התשובה (שאלוניקי תע"ז) שם מבואר שס"ל שהוא איסור גמור, שבעצם ר"ל שלא פוסקים את ר"ג, וגם המתירים צריך תנאים. אולם, מכיון שהוא אסור מדרבנן, לא מיחו ביד העושים כן כדי שלא תנעל דלת בפנים סוחרים וכמ"ש המבי"ט הנ"ל, ומ"מ האיסור במקומו עומד. וזה פירוש עוד יותר מחמיר, שרק כתב טעם לכך שלא מיחו, והאיסור עומד במקומו.

לדינא, שהרי כל דינו של הרמב"ן בא לבאר למה לא יהיה בזה בעיה של מיחזי כריבית. ואם ר"ת מסכים שזה רק מיחזי, ורק ריבית דרבנן התירו בכה"ג משום תקנת השוק, אין טעם לאיסורו של הרמב"ן וי"ל^(כד). ודברי ר"ת אלו הובאו בספר התרומות (מ"ו ד' ס"ק ל'), ובשיבולי הלקט (ריבית סימן מ"ה). ודברי הרשב"א הובאו בנימוקי יוסף בסוגיא. וא"כ זו שיטה מרווחת מאוד^(כה).

ג. באור זרוע (פסקי בבא מציעא סימן קפ"ג) מפורש שרק לר"ח צריך שהשער בזמן התשלום יהיה כפי שקבעו, משא"כ לרש"י אין צורך בזה. האו"ז הביא פירוש ר"ת הנ"ל, שהוא כרש"י, וכתב: "וכן פר"ח זצ"ל נותן לו הפירות במרחשון ומתנה לפורעו הדמים באייר כשער של אייר שהוא ביוקר. ומקשי' עלה והא תנן אם לגורן ב"ב מנה אסור. ופרקינן מתני' דקץ לה ולפיכך אסור. אבל בטרשא לא קץ אלא אמר לו תן לי כמו ששוין פירותי בעת שתפרעני דמיהן עכ"ל. הרי פי' כדברי רבינו תם זצ"ל שמייקר המקח אלא בזה פליגי שלרש"י זצ"ל אף על פי שהפירות שנתן לו במרחשון אינן שוין באייר הדמים שנותן לו באייר אפי' הכי שרי. ולפי פי' ר"ח זצ"ל לא שרי אלא א"כ אם שוים באייר לפי שהדמים שהוא נותן לו". וכמובן שאין בזה ראייה גמורה, שהרי גם הרמב"ן מודה שלרש"י אי"צ שהפירות יהיו שווין בזמן התשלום את המחיר שקצץ עמו, אלא די בזה שברוב פעמים כך השער, ולכן מותר לקצוץ מראש. ולר"ח זה רק כפי השער של התשלום. מ"מ בזה שהאו"ז תלה ד"ו במחלוקת רש"י והר"ח. ולרמב"ן גם רש"י מודה לעצם סברת ר"ח אלא שהוא נחלק בשאלה האם הדבר תלוי בשעת התשלום או בשעת הקציצה. והאו"ז לא הזכיר שגם רש"י מודה בעיקר הדין לר"ח והצריך שבשעת קציצה ברוב פעמים יהיה כך השער, ולכן נראה מאוד שלא ס"ל ד"ז.

ד. ומצאתי בשו"ת תורת חיים למהרח"ש (חלק ג סימן יז) שדן בדעת האו"ז כמ"ש, וז"ל: "ולפי זה צריך לומר שמה שכתוב בהגהת אשירי בשם אור זרוע עלה דההיא דטרסא דשרי רב נחמן וז"ל ואפילו לא שוה ביום פלוני בדמים שהוא נותן לו אז אפילו הכי שרי לפירוש רש"י, על כרחיך צריך לומר דהיינו שרוב הפעמים שוה באותם דמים אעפ"י שעתה בפעם הזאת אינו שוה הדמים שנותן לו אז, ואם הדברים כפשוטם צריך לומר שחולק אור זרוע עם רמב"ן בפירוש דברי רש"י". הרי שהתלבט אם לפרש כפשוטו, שהוא חלוק על הרמב"ן, או לדחוק בדבריו ולהשוותו לרמב"ן.

להלכה ולמעשה

להלכה הדבר לא כ"כ ברור: הטור והשו"ע (סימן קע"ג) התירו את טרשא של רש"י ולא התנו שזה מותר רק באופן שאז יהיה השער כן. וזו השמטה גדולה אם הם סברו שזה אסור, שהרי אין טעם להניח שכך המצב בדרך כלל. אבל הב"י הביא את סה"ת בשם הרמב"ן וכן הגרע"א על השו"ע. למרות שכל שאר נו"כ השו"ע לא הביאו.

(כד). ועיין בנתיבות שלום (סימן קע"ג ס"ק ז'), שהעלה שהרמב"ן אויל בזה לשיטתו, שההיתר משום חיתים קדחו באכלבאי כל ההיתר בנוי ע"ז שכך יהיה המחיר בסוף. משא"כ לרש"י וסיעתו לא מוזכר טעם זה מנ"ל, ולנתבאר אינו רק שאלה של מנ"ל, אלא שהם סבורים שרבנן הקילו אע"פ שאין טעם היתר זה, וא"כ גם אין מקום להצריך כן.
(כה). אלא שסה"ת הביא גם את דברי הרמב"ן וצ"ע אם דלא כמ"ש.

ויש הרבה תשובות מגדולי האחרונים על טרשא ביוקר "שהכבדו השער", וסמכו על הרשב"א שהתיר כרש"י, כל שאין שומתו ידועה. ובכל אריכות המו"מ שלהם לא הזכירו תנאי זה כלל - שיעלה השער כפי שקצבו. ואיך אפשר לסמוך שתמיד מדובר שהשער בזמן הפרעון עולה כפי שקצבו. ומדבריהם מבואר שיסוד המסחר היה בנוי על זה, ואם לא הרוויחו כלום, שחיטי קדחו באכלבאי, איך זה בנה את המסחר עיין שו"ת מבי"ט (ח"א קי"ד) וכן בשו"ת מהרלב"ח (סימן ע') שפשוט להתיר, ועיין בכנה"ג (קע"ג בטור) עוד מקורות. ועיין בשו"ת לחם רב לבעל הלחם משנה (סימן י"ד) שאי אפשר לטעון קים לי כשיטת הרי"ף והרמב"ם שלא פסקו טרשא דר"נ "אלא שראוי לסמוך על טעם זה דראינו המנהג פשוט בכל העולם הפך דברי הרי"ף והרמב"ם שכל הסחורות הנמכרות בודאי שמוכרים אותם ביותר ממה שהם במעות בעין ואם כן נעלת דלת בפני התגרים ובפרט בעירנו שאלוניקיי לפי סברת הרי"ף והרמב"ם לא היה לנו מקום לישא וליתן שכל מי שלוקח לזמן לוקח בהמתנה ביותר מכדי דמיו והמוכר בשביל כך מוכרו לו אלא ודאי המנהג פשוט כהרא"ש וסייעתו". ודאי משמעות דבריו שלקחו ביותר גם בלא השער יהיה כך אז, אלא כדי להרויח את התוספת.

אבל עיין בכהונת עולם (קע"ג) שכתב שהלח"מ איירי רק באופן שישווה אז, וכשיטת הרמב"ן, שאל"כ למה דן - שיאמר קיי"ל כרמב"ם הרי לרמב"ן גם רש"י אסר אז. וגם בשו"ת מהרח"ש הנ"ל חשש לרמב"ן. וכן בפני משה הנ"ל ובחלק ג סימן ו' חושש לרמב"ן למעשה.

וע"ע בנתיבות שלום (קע"ג ס"ק ז') שכתב שהמנהג להקל בכל גווני, דלא כרמב"ן הנ"ל. ובכל הדורות הקילו טובא בטרשא. ועיין בשו"ת לחם רב לבעל הלח"מ הנ"ל שמבואר בדבריו חידוש שאוליגן בזה בתר מנהג, ואע"פ שבעלמא אפשר לטעון קים לי, נגד מנהג אי אפשר לטעון קים לי. וכן מתבאר שם שגם כאשר נהגו גם בדברים שאי אפשר להצדיק ע"פ הלכה, החלק שאפשר להצדיק נשאר בתוקפו ואי אפשר לטעון קים לי נגד זה. ול"א שזה מנהג שלא ע"פ חכמים.



הפרזה במחיר כאשר לא יצא השער

אלא שצ"ב, שאף שהרשב"א חולק על הרמב"ן, ופוסק שאי"צ שבזמן התשלום יהיה השער כשער שפסק מעיקרא, אבל הוא מודה שבקציצה ביוקר יש בעיה אחרת, שכל שיש שער קבוע בזמן הקציצה הרי הוא כאילו פירש שתי מחירים, שהרי המחיר ידוע לכל שהוא יותר זול. וא"כ הדרישה למחיר גבוה יותר הוא ע"כ מחיר שני משום המתנת המעות. וכמ"ש תוספות (דף סג ע"ב ד"ה ואמר): "וא"ת אמאי אסור לפסוק חמשה בזוזא מאי שנא מטרשא דרב נחמן גופיה אמר לקמן (דף סה.) טרשא שרי למכור סחורה בהמתנה ביותר מדמיה ובלבד שלא יפרש [לו] אם מעכשיו בפחות וי"ל כיון דאזלי הכא ד' בזוזא הוי כאילו פירש אם מעכשיו בפחות ואם לזמן פלוני ביותר ולפי זה לא שרי ר"נ לקמן טרשא אלא בדבר שאין שומתו ידוע כגון פרה או טלית אבל פירות אם יצא השער אסור לעשות מהן טרשא". וזו בעיה נפרדת מדברי הרמב"ן הנ"ל. לפי הרמב"ן זה דין שבזמן התשלום יהיה השווי כפי המעות שקיבל. ואילו לפי הרשב"א זו בעיה בזמן הקציצה דהוי כאילו פירש. וא"כ צ"ב מה מועיל שאי"צ שהתשלום יהיה כפי שקצבו, מ"מ ת"ל שבמיקר נחשב כאילו מפרש.

וי"ל שמדובר במקרה שלא יצא עדיין שער, ותוס' דיברו רק ביצא השער. ואע"פ שהטור כתב שה"ה במפליג יותר ממה שהמחיר יכול להיות, יתכן שהרשב"א חולק על זה. וטעם הדבר הוא שאין בעיה עם מה שקצוץ יותר, אלא במה שכאילו מפרש. וזה ע"י שיש מחיר קבוע שכולם משלמים, והוא דורש לשלם יותר. עיין בגידולי תרומה (עמ' תתקע"ז במהדורת מכון ירושלים שביאר שכיון שהקונה בא לקנות הרי הוא כאילו מפרש כמחיר שכולם מוכרים, וכאשר הקונה מבקש אשראי והמוכר דורש יותר הרי זה כאילו הוא מפרש שמשלם יותר בגלל האשראי. וא"כ כל שלא יצא השער, ובפרט כמו במקרה של הגמ' שעדיין לא מוכרים את החפץ עד שיקבע השער, ל"ש טעם זה. אלא יש רק גלוי שמשלם יותר והרשב"א לא ס"ל לבעיה זו. ועיין בב"ח ובביאור הגר"א ובחור"ד (סימן קע"ג סעיף א') שפירשו שהאיסור של מעלהו הרבה הוא משום דעת הרמב"ן הנ"ל שצריך שהתשלום יהיה כפי קצצו, וזה כמ"ש שאינו הדין של תוס' שאסור במפרש, שהרי זה דין מפורש שורה קודם ולא היו צריכים להביא את הרמב"ן ונראה כהנ"ל. וגם השו"ע הביא דין זה בשם "יש אומרים" נראה שאינו דין מוסכם^(כ). ובחור"ד הביא את הרמב"ן שגם במעלהו הרבה אם כך יהיה השער מותר. ואע"פ שיתכן שזה ישוב לדברי הרשב"א, מ"מ הטור ושו"פ אסרו דבר זה. וא"כ ודאי שלמעשה אין היתר כזה.



ג.

חילוק בין הרמב"ן לטור אם תלוי בפסיקה או בזמן התשלום

עיין פני משה בבבנישתי (ח"א סימן ע"ג עמ' קע"ח) שהרחיב בעניין הנ"ל שמוכר ביוקר ע"מ לפרוע לאחר זמן כשכבר יצא השער דהוי כאילו מפרש, ודבריו הובאו בפרח מטה אהרון (ח"א סימן ק"כ) וכן בכהונה עולם (על סימן קע"ג). בהתחלה כתב להשוות את דברי הטור שטרשא אסור להעלות הרבה יותר מהשווי, לדברי הרמב"ן שרש"י התיר רק אם בזמן התשלום יהיה כפי המחיר שקבעו ולא אם בזמן התשלום יהיה יותר. ושוב האריך לבאר את הדברים, שאלו ב' סברות שונות לגמרי: לפי שיטת הטור הכל תלוי בשעת הפסיקה, שכל שבזמן שהמוכר פוסק את המחיר השער הוא פחות, הו"ל מפרש. ולא אכפת לנו אם בזמן התשלום יהיה שווה כפי מה שפסקו, כיון שבזמן הפסיקה זה היה יותר. לאידך גיסא, אם בזמן הפסיקה השער שווה למחיר שפסקו, אע"פ שיודעים שבזמן התשלום יהיה יותר יקר לא אכפת לנו.

ושיטת הרמב"ן הפוכה, שהכל תלוי רק בזמן התשלום. ולכן אם בזמן התשלום המחיר יותר יקר מהשער - אסור, אע"פ שבזמן הפסיקה כך היה שווה. ולהפך, אם בזמן פסיקה הוא יותר, כל שבזמן התשלום כך יהיה השווי - מותר.



האם כל סברא היא היתר בפנ"ע

אלא שצ"ע, האם למעשה אפשר להתיר בכל סברא בפנ"ע, דהיינו כאשר יש רק את סברת הרמב"ן שבזמן התשלום הוא כפי שקצצו - האם זה מתיר למעשה גם כאשר בזמן הפסיקה קצצו יותר. וכן אם לא קצצו יותר - אבל יודעים שהמחיר יעלה טובא עד זמן התשלום, האם מותר.

(כ). ובחור"ד הביא את הרמב"ן שגם במעלהו הרבה אם כך יהיה השער מותר.

ועיין כהונת עולם (קע"ג) שהפנ"מ שכתב פליגי ל"ד אלא אפשר דפליגי שאפשר שכ"א סובר את דבריו של השני. וראיה שחשש לזה למעשה וכן בח"ג סימן ו'. הרי שס"ל שצריך להחמיר כב' השיטות.

ובגר"א מבואר שס"ל שהרמב"ן הוא קולא בפנ"ע, שבדין מעילים שנבאר לקמן, שברמ"א מתיר דבר שיש צד שיעלה אח"כ, הגאון ציין את הרמב"ן הנ"ל. מבואר שס"ל שהוא טעם לקולא בפנ"ע, אע"פ שיש שער קצוב עכשיו, כל שבזמן התשלום יעלה. והגאון אח"כ בליקוט מאריך לחלוק ע"ז, ובזה הספק אם זה משום שס"ל כתחילת דבריו של פני משה. ובדברי הגאון י"ל טעם אחר, שבמעילים באמת אינו כך ברוב הפעמים, אלא זו רק אפשרות, כמו שנביא לקמן מהלבוש והמהר"י לבית לוי.

ועיין חו"ד (קע"ג ס"ק ג') שכתב: "מעלהו הרבה. היינו שאין ראוי להיות בהזמן שקבע לפירעון כפי הסך שקצב עמו לפי רוב השנים. אבל אם לפי רוב השנים ראוי להיות כך מותר, כמבואר בב"י בשם בעל התרומות שכתב בהדיא כן אהאי דינא". הרי שהקיל למעשה עפ"י ד הרמב"ן וגם כאשר מעלהו הרבה. ולכאורה מבואר בדבריו שגם ביצא השער הוא מתיר, ורק משום שזה שער נמשך אסור. משמע משום שאז גם יהיה המחיר כן.



שיטת הרשב"א שכ"א היתר בפנ"ע, ושאי"צ רוב פעמים אלא די באפשרות

א. איתא בתשובות הרשב"א (חלק ג סימן רכ): "שאלת ראובן מכר לשמעון מאה דינרי' ברצלוניש. לסך ט"ו דינרים הליטרא על מנת שיפרע לו מכאן ועד ט"ו ימים, ובאותו זמן שקבל שמעון הגאקי לא היו שוים אלא י"ד דינרים וחצי. הודיעני אם יש בזה משום ריבית כיון שאפשר שבאותו זמן ישו ט"ו דינרי' או יותר. תשובה כל דבר שהוא בתחלה ובסוף כגון שיאמר אם מעכשיו בי"ד דינרים, ואם לאחר ט"ו יום בט"ו דינרים הרי זה אסור. כמו ששנינו בפרק איזהו נשך מכר לו את השדה ואמר לו אם מעכשיו אתה נותן לי הרי היא שלך באלף וזו ואם לגרן בשנים עשר מנה אסור. וכן כל דבר שיש לו קצבה עכשיו ורגיל להיות שוה יותר לאחר זמן, כגון יין שדרכו להיות לו שער זול בכל ימות החורף ודרכו להתיקר אחר הפסח אם מכר ביותר ממה ששוה עכשיו בהמתנת זמן הרי הוא כקצץ בתחילה של שער שדרכו להמשיך הרי הוא כשער קצוב. וכן גם דרך הזהוב להיות לו שער קצוב זמן ארוך, אבל המטבעות בגאקי"ש עם ברצלוניש אם דרכן להיות להם שער ארוך הרי זה אסור אבל אם השער משתנה תדיר אין זה כשער קצוב ואין בו משום ריבית." והובא בב"י קע"ג.

ונבאר לקמן שהאריכו בדעתו ונקטו כן להלכה החו"ד, בית מאיר, מקור מים חיים, שער דעה ועוד.

ב. הרי שזה כלל גדול שגם כאשר יש שער ברור עכשיו והוא להדיא קוצץ יותר משער זה, כל שהשער משתנה תדיר ל"ח קציצה לתת יותר - ומותר. אע"פ שעכשיו השער פחות, אבל מכיוון שבשעת התשלום זה לא יהיה יותר מהשער, חשיב שאין שער. וזה נפק"מ גדולה למעשה, שההיתר לא תלוי בשעת הקציצה אלא בשעת התשלום, ודי באפשרות סבירה שישתנה.

ג. והדברים באו בפירוש בעוד תשובה של הרשב"א, וזו לשון שו"ת הרשב"א (חלק ג סימן רמה): "ומה שאסר הרב ז"ל במוכר מטלטלין עד זמן פלוני במאה והם שווים בשוק למי שקונה במעותיו מיד תשעי, גם זה אינו דומה לאותן פירות שאמר הוא ז"ל דשאני התם שהפירות עצמן עכשיו שוים מאה וכן יקנם כל מי שבא לקנותם אלא שהמוכר בשוק בפחות אוזולי הוא קאמוזיל מפני שצריך למעות אבל אם היו נמכרין כך בשוק ומי שבא לקנות אינו נותן בהם יותר. זהו שאסר הרב ז"ל במה שכתב במוכר מטלטלין, והוא הדין והוא הטעם בפירות ובכיוצא בהם. ולא עוד אלא שהרב ז"ל מחמיר הוא בזה דאפשר היה דכל שלא יצא השער אינו כקץ בתחילה וכל דלאו קץ בתחלה ובסוף אינו אסור כפשטא דטרשא דרב נחמן אלא שהרב ז"ל יפרש דרב נחמן כגון שמכר פירות סתם כמו שישוו לגורן ולא קצץ להם עכשיו דמים שיתן לו לגורן דעכשיו לא קץ כלל לא בתחלה ולא בסוף אבל אם קץ אפילו לבסוף אסור. ויש מתירין בכיוצא בזה הדבר שלא יצא בו השער בשוק עכשיו ולומר פירות אלו או מטלטלין אלו אני מוכר לך בכך וכך לגורן דכל דלא קץ בתחלה ולא יצא עליו השער בשוק לא מיחזי כאגר נטר ל". הובא בב"י ריש קע"ג.

הרי שמפורש בדבריו שפשטא של טרשא דר"נ הוא שצריך קץ גם בתחילה וגם בסוף "דאפשר היה דכל שלא יצא השער אינו כקץ בתחילה וכל דלאו קץ בתחלה ובסוף אינו אסור כפשטא דטרשא דרב נחמן". ומבואר שלהתיר די באחד מהם או בלא קץ תחילה או בלא קץ סוף. והפירוש קץ תחילה הוא- אם מעכשיו אם לאחר זמן. והפירוש קץ סוף, כמבואר בתו"ד הרשב"א, הוא שבזמן התשלום הוא ביוקר מהשער של אז. הרי מפורש שלהתיר די באחד מהם, לפום פשטא דר"נ. ובספר פרח מטה אהרון ח"א סימן ק"כ האריך בזה מאוד ותמה על דבריו, עיי"ש שרצה להגיה שכל שלא קץ תחילה אע"פ שקץ בסוף מותר וזה הדין טרשא הרגיל שלא אכפת לנו בהוקר. אבל זה שיבוש לשון הרשב"א. ואחרי שהרשב"א בתשובה הראשונה לגבי מכירת מטבע ביותר משוויה, מתיר לקצוץ יותר מהשער של עכשיו, הרי מפורש שגם בקצץ תחילה כל שלא קצץ בסוף מותר. וכל גדולי האחרונים דנו בדבריו הלכה למעשה, כפי שיתבאר, אין טעם לשבש לשונו.

ומש"כ הרשב"א שהרמב"ם אסר ופירש טרשא דר"נ באופן שלא מפרש ולכן אינו קץ תחילה, ואינו קץ סוף משום שאז כך יהיה השווי. והרשב"א נקט שהרמב"ם לא דחה את טרשא דר"נ, כשיטת המ"מ וסיעתו, אלא שרק לא סבר את הטרשא דרש"י, אבל כר"ח מתיר. וזה כשיטת ההגהות' מרדכי, וכבר העיר בזה הפרח מטה אהרון ח"א ק"כ. אבל מ"מ הרשב"א לא ס"ל להלכה כהרמב"ם אלא כרש"י, וא"כ למעשה הדין הוא כפי פשטא דטרשא.



מחלקות רשב"א וראב"ן אם מהני שינוי לאחר זמן לומר שאין שומתו ידועה

ויתבאר שיש מחלוקת גדולה נוספת. בין הרשב"א לראב"ן. לרשב"א די בזה שבזמן התשלום לא יהיה יותר יקר, ואילו לראב"ן צריך שבשעת הקניה יש צד שהקונה אינו משלם יותר יקר, משום שגם עכשיו יש אנשים שמשלמים ביוקר. ויתבאר שטעם הראב"ן הוא משום דברי הגמ'

בדף ס"ה - כל שאילו היה ללוה מעות יכול להשיג יותר בזול אז המחיר היקר יותר חשיב כריבית. ובראב"ן מבואר שזו סברא גם לקולא, כל שגם אם יש לו מעות יתכן שישלם ביוקר אזי גם אם הוא משלם רבית משום ההמתנה אינו אסור. והרשב"א ע"כ חולק ע"ז, שהרי כל קוצץ ביקר שמותר שמא ישתנה השער, מ"מ הרי עכשיו יכול להשיג יותר בזול ופשוט.

וסברא זו איתא באחרונים תפארת למשה ומהר"ם שיק לגבי קוצץ בטרשא אבל המחיר היקר הוא כשער הרגיל בשוק. וא"כ נאמר שהוא מוכר במחיר הרגיל, ורק אם הקונה משלם במזומן הוא נותן לו הנחה, וא"כ אינו ריבית. וכך ס"ל למחנ"א וחיי אדם. והם חלקו, שמכיוון שהקונה יכול להשיג יותר בזול אזי המחיר היותר יקר ע"כ חשיב כריבית. וכן הביאו מהרמב"ן במלחמות שכן ס"ל.

ולחנ"ל כ"ז הוא כשיטת הראב"ן, אבל הרשב"א ע"כ לא ס"ל כן, שא"כ כל מקרה של אפשרות של שינוי השער יהיה אסור. ושיטת הרשב"א נפסקה להלכה, כמבואר ברמ"א וכך גדולי האחרונים. וגם בפסיקה התירו כן, שכל שאפשר להשיג והמחיר משתנה תדיר - מותר. והרמב"ן לשיטתו, שאפילו דחה את היתר הרשב"א שטרשא מותרת בקובע דמים, וכל שמיחזי כריבית אסור. וכל ההיתר הוא רק כשהמוכר לא מזכיר כלל סכום ושבאמת כך תהיה השוויות בזמן התשלום. ול"ל האי סברא שרבנן הקילו משום תיקון השוק.

ויתבאר לקמן דברי הרמב"ם (פ"ח הל"ד דמלוה) "היו לו פירות שאם ירצה למכרן בשוק וליקח דמיהן מיד מוכרן בעשרה, ואם תבע אותן הלוקח לקנותן ויתן המעות מיד יקנה אותן ב"ב, ה"ז מותר למכרן ב"ב עד י"ב חדש, שאפי' הביא זה מעותיו עתה ב"ב היה קונה אותן וכן כל כיוצא בזה". שלשון הרמב"ם נראה שהכל תלוי ביכול של הלוקח להשיג ולא במחיר השוק הכללי. וכך דייק בדבריו הבית יוסף באבקת רוכל (סימן ה'). והרשב"א פירש את הרמב"ם באופן אחר משום שזה המחיר האמיתי וההוזלה היא בגלל התשלום במזומן. והרשב"א לשיטתו חלוק על הראב"ן. שלא אכפת לו ביכול הלוקח. ופירוש הרשב"א ברמב"ם מובא בב"י וש"פ. וזו נפק"מ גדולה לדינא. וצ"ב למה נקבע שהמחיר האמיתי הוא היוקר. האם בכל מקום שיש יותר יקר זה המחיר האמיתי? ויתבאר לקמן.

מ"מ ברור שהרמב"ם לא ס"ל כאיסור של הרמב"ן בטרשא, בין אם משום שאמרינן שהיוקר הוא האמיתי ומותר ובין משום שלא אכפת לו מהאפשרות להשיג בזול (ושמא צריך לתרוויהו כדי שיהיה מותר, ואז בטרשא יהיה אסור). עיין מהר"ם שי"ק (יו"ד קס"ג) מש"כ בזה.



ד.

הדין של מעילים

איתא ברמ"א יו"ד (קע"ג ס"א) "הגה: דבר הנמכר בעשרה ולפעמים כשבאים שרים לעיר נמכר ב"ב, אם רגילות ברוב פעמים שבאין השרים לעיר, מותר למכרו ב"ב". הרי שהתיר לקצוץ לשלם לאחר זמן ביוקר אם יש רגילות שמשתנה השער ע"י שבאין השרים לעיר. ומקורו בהגהות מרדכי פרק איזהו נשך (סימן תל"ג) שהובא בב"י.

ובביאור הגר"א כתב ע"ז: "דבר כו'. כמ"ש בסה"ת בשם הרמב"ן דמה שפריך שם ממתני' ואם לגורן כו' אף על גב דמעלה לו הרבה משום דבניסן יקרי ארעתא כמ"ש בפ"ק דב"ק ז ב". הרי שפירש שההיתר הוא משום סברת הרמב"ן בדעת רש"י, שאע"פ שקוצץ י' ב"ב, הרי שמכיוון שברוב פעמים בזמן הפרעון משתנה השער ויהיה י"ב - מותר.

ובליקוטם שם חלק על הרמ"א בתוקף ופירש את המרדכי באופן אחר: "הוא תמוה בעיני כיון דשומתו ידועה הוי כמו קץ ואף שרגילות ברוב כו' מ"מ קרוב לשכר ורחוק כו' אבל בהגמ"ר כתב בע"א וז"ל ומה שנהגו מימי קדם לתת מעילים בזמן גדול בכך וכך דמים כשער היוקר זהו מפני שקצבתם במזל אם יבא שר בעיר ויחמדם יעלה בדמיהם יותר משוויים ואם השר בא מיד לעיר היה כופל את דמיהם ואין כאן אגר כו' וצ"ל שברוב פעמים היה באים השרים בעיר דאל"כ מיחזי כאגר נטר ליה. מבואר דשם אם יבא השר היה כופל יותר ממה שנתן וז"ש שקצבתם במזל והוי קרוב להפסד ג"כ וכמו בכל סחורה שהוא במזל ואעפ"כ מצריך שברוב פעמים כו' דאף שמדינא מותר מ"מ מיחזי כו' וצ"ע". הרי שאסר משום קרוב לשכר, כמבואר בגמ' דף ס"ג לגבי חביתא, ועיי"ש בתוס'. וההיתר הוא רק משום שיש צד שיתייקר יותר ממה ששילם ואז המוכר מפסיד והוה קרוב לזה ולזה.

וברמ"א מפורש דלא כן, אלא גם אם כאשר יבוא השר יהיה שווה כפי שקצץ עכשיו - בכל זאת מותר. והגאון כתב שבמרדכי מדובר על ענין אחר ממ"ש הרמ"א, שיהיה שווה כפול. וצ"ב איך נחלקו בדבר מפורש כזה, אם המרדכי איירי שיעלה כשווי שקצץ או שיהיה כפול ממש שקצץ. ויתבאר בסוף דברינו שהיו להם גירסאות שונות בהגהות מרדכי ומזה יצא ויכוח זה.



היתר בשער שמשנתנה תדיר גם בלא יצא השער

וישוב שיטת הרמ"א איתא באחרונים, עיין מקור מים חיים (הודפס על הדף בכמה מהדורות השו"ע) שכתב: "עיין ביאורי הגאון החסיד רבי אליהו וצ"ל שתמה ע"ז וכו' ולענ"ד דעת הרב פשוט וברור כיון שרגילות ברוב פעמים כשבאו שרים לעיר שווים י"ב הוי כמו דבר שמשנתנה השער תדיר ואין זה כשער קצוב ואין בו משום ריבית וכמ"ש הרשב"א בתשובה הובא מר"ן בסימן זה גבי דין מטבע ברצלוני כיון שדרכו להשתנות השער תדיר אין זה כשער קצוב וזה ברור לענ"ד".

וממש כדברים הללו איתא בחוות דעת ביאורים (סימן קעג ס"ק ג): "מעלהו הרבה. היינו שאין ראוי להיות בהזמן שקבע לפירעון כפי הסך שקצב עמו לפי רוב השנים. אבל אם לפי רוב השנים ראוי להיות כך מותר, כמבואר בב"י בשם בעל שכתב בהדיא כן אהאי דינא. וטרשא דרב פפא דאסור אף שמכר לו כשער שראוי להיות באותו זמן כמו שפירש רש"י שם, היינו דווקא ביצא השער עכשיו ושער רגיל למשוך טובא, אבל לא יצא שער שדרכו להשתנות אין איסור בכהאי גוונא, ואפילו יצא השער שאינו רגיל למשוך טובא לא מיחשב שער ומותר, כמבואר בב"י בשם רשב"א גבי מטבע ברצלוני"ה ע"ש, וכן כתב הרב ברגיל להשתנות כשבאים

שרים לעיר דמותר^(כז). ויתבאר בהמשך בדין פסיקה באין שומתו ידוע שיש עוד גדולי האחרונים שפירשו כן.



סברת ראב"ן שצריך שהשינוי יכול לקרות מיד בזמן הקציצה, ומ"מ די בזה שיש מי שמשלם ביוקר

א. ואף שהמרדכי פתח שאם יבוא שר לעיר יעלה דמיהם ממשיך בעוד משפט שצ"כ^(כח), שאחרי שכתב אם היה בא השר לעיר היה מעלה את דמיהם כתב שוב "ואם עתה מיד היה בא לעיר היה נוטל את דמיהם ואין כאן אגר נטר". וזה נראה סברא אחרת לגמרי, שנראה שלא די במה שישתנה עד זמן התשלום, כמ"ש בדעת הרשב"א, שאז לא משלם ביוקר, אלא צריך שמיד בשעת הקציצה יכול להשתנות. ונראה שכוונתו היא שמכיוון שהיוקר יכול לבוא מיד ואינו תלוי בהמתנת זמן, א"כ אין המוכר לוקח תוספת עבור אגר נטר, אלא משום שיש צד שזה השווי של המעיל. משא"כ אם היוקר יכול לקרות רק לאחר זמן. וא"כ אין זה כשיטת הרשב"א בברצלוניש, וכפי שפירשו הפוסקים כאן, שהתם מהני שינוי לאחר זמן, כל שהוא יהיה כך בזמן התשלום, ואילו למרדכי נראה שצריך שבזמן הקציצה יכול יהיה להשתנות. וזו סברא מיוחדת להפקיע את האגר נטר.

וכסברא הזאת במרדכי, שזה יכול להתייקר מיד ולכן ל"ח אגר נטר וזה הטעם להתיר מעילים, נמצא בראב"ן. שבמרדכי מבואר שקניית מעילים ביוקר היה מנהג מימי קדם, והוא מביאו מראב"ה. אבל לא מצאתיו בראב"ה, אלא בראב"ן (וקינו של ראב"ה ושמועתיו תדיר בפי הראב"ה) מצאתי התיחסות למנהג זה. והראב"ן מתיר באופן קצת שונה. בשאלות ותשובות בתחילת הספר (סימן ה): "ונראה לי כלל דטרשא דכל מידי דאית קצבה לדמיו שאם בא למוכרו עכשיו לא ה' מוכרו אלא בדמים דכולי עלמא מזבני ובא אחר וקיבלו ביותר מדמיו של עכשיו לתת דמיו לאחר זמן אגר נטר הוא ואסור, דאלו הוה ליה זוזי השתא הוה שקיל כשער של עכשיו ומשום דלית ליה זוזי שקיל ביוקר^(כט)". אבל סחורה שאין דמיה קצובין לתתה לכל אדם בשער אחד כגון מעילין והדומה להן שאין נמכרין לפי שער אלא לפי שיעלו חן בעיני הלוקחין ואמר אחד תנם לי בכך דמים עד זמן פלוני אפילו העלה בדמיהן לפי ראות עינים מותר, ובלבד שלא יאמר אם מעכשיו בכך ואם לאחר זמן בכך, מפני שפעמים שדמים שזה יתן לו אחר זמן היה לוקח עכשיו אם יבא אדם הצריך לו שהרי אין קצבה לדמיה והצריך לה פעמים שנותן כפלים בדמיה. ונראה לי דמכאן סמכו הראשונים הולכי דרך רוסיא לקבל מעילים וסחורה שאין דמיהן קצובין בהעלאת דמים עד לאחר זמן^(ל). הרי שלא כתב את ענין בוא השר, אלא כתב

(כז). ועוד נראה דפחות משיעור אונאה לא מיקרי מעליהו הרבה, כמו שכתב הש"ך (ס"ק ב) להתיר בקרקעות כיון דאין בו אונאה, וכן נראה מכל הפוסקים שהביא הב"י (עמוד תנג [הוצאת שירת דבורה] ד"ה ונראה) שכתבו דוקא במעליהו בכפל וכפלי כפלים, ע"ש.

(כח). ולכל הגירסאות מלבד גירסת מהרש"ח, כפי שיתבאר בסו"ד.

(כט). הוא לשון הגמ' דף ס"ה על טרשא דר"פ.

(ל). "אי נמי הראשונים היו מקבלים בדמים של רוסיא והיה אחריות הדרך וזולא ויוקרא על המוכר עד שמוכרה שם כטרשא דרב חמא והאחרונים טועים".

שלפעמים אדם אחר היה נותן מיד את הסכום שנתן עבור המתנת המעות. ונראה שהביאור אינו רק משום שאז לא ניכר שהוא תוספת אלא כמ"ש בביאור הכלל דטרשא האסורה "דאלו הוה ליה זוזי השתא הוה שקיל כשער של עכשיו ומשום דלית ליה זוזי שקיל ביוקר". שהוא העתק לשון הגמ' על טרשא דר"פ. דהיינו שתלוי בקונה, שאם היו לו מעות היה מקבל ביותר זול, ואז המחיר היותר יקר משום אגר נטר. וא"כ כל שגם מי שיש לו מזומן לפעמים משלם יקר, מפקיע את השם אגר נטר מהתוספת.

ב. עיין בספר בן איש חי (שנה שניה פרשת ואתחנן אות ט"ז) שכתב: "כל סחורה ששומתה ידועה שהיא נמכרת בעשרה במעות מדודים, אסור למכרה בסך יותר בהקפה, מיהו בזה"ז נוהגים העולם למכור כל מין סחורה בהקפה בסך יותר, יען כי אף על פי שיש לה שער ידוע בשוק באותה העיר שהיא נמכרת בעשר במעות מדודים וזה מוכרה ב"ב בהקפה, אין זה נקרא שער ידוע, יען כי אפשר שבזו השעה שהוא מוכר שוה עשר ב"ב בהקפה, יבא ידיעה מערי אירופא שנתחדש איזה דבר הנוגע לאותו המין ועלה השער, שאז גם בעיר זו יעלה השער ותהיה שוה ב"ב במעות מדודים, וכ"ש אחר שנתחדש התילגראף בעולם, ולכן נהגו היתר בכל מיני סחורות למכור דבר ששוה עשר במדודים ב"ב בהקפה, והסיבות אשר יסבכו עליית השער במיני הסחורות הם מצויים בזה"ז, וקרובים להיות יותר מאותו הטעם שכתב ראב"ה ז"ל שהוא משום דלפעמים באים שרים ויחמדו המעילים לקנותם ביותר משוויים, וכמ"ש בשלטי הגבורים בפרק איזהו נשך ע"ש, וכן סמך על זה הרב מהר"י הלוי ז"ל כלל וא"ו סי' נ"א דף ק"ג ע"א, ועיין מ"ש הרב הכנה"ג ז"ל סי' קע"ג הגה"ט אות ז' יע"ש".

ג. איתא ברמב"ם (פ"ח הל"ד דמלוה): "היו לו פירות שאם ירצה למכרן בשוק וליקח דמיהן מיד מוכרן בעשרה, ואם תבע אותן הלוקח לקנותן ויתן המעות מיד יקנה אותן ב"ב, ה"ז מותר למכרן ב"ב עד י"ב חדש, שאפי' הביא זה מעותיו עתה ב"ב היה קונה אותן וכן כל כיוצא בזה".

ולפ"ר זה ממש כראב"ן הנ"ל, שהכל תלוי ביכולת של הקונה להשיג ביותר זול. וכאן מבואר שתלוי גם ביכולת שלו להשיג. ועיין מש"כ בהמשך באריכות, שהאבקה רוכל הוציא מהרמב"ם כלל שהכל תלוי בלוקח. ויש ביאור אחר של הרשב"א והב"י וש"פ בדעת הרמב"ם הנ"ל.

וכן עיין מש"כ לקמן בטרשא, שהמחיר של הארכת הזמן הוא כמחיר הרגיל בשוק, אלא שאם היה נותן מזומן היה מוזיל לו. שהתפארת משה והמהר"ם שי"ק כתבו ע"פ הגמ' הנ"ל שכל שיכול להשיג יותר בזול אזי המחיר היותר יקר הוא ריבית. וזה לכאורה דלא כמ"ש, שלהתיר די ביש כמה שמשלמים ביוקר. אבל שם איירי במפרש, וא"כ י"ל שלהדיא הוא מייחד את המחיר עבור הארכת הזמן.



ה.

ההיתר בפסיקה באין שומתו ידוע

א. איתא ברמ"א קע"ג ז' בדין פסיקה דהיינו שמשלם דמים עכשיו על חפץ שיקבל לאחר זמן "וכל זה לא שרי אלא בסתם, אבל אם מפרש לומר: אם תתן לי עכשיו אתן לך ב', ואם לאחר זמן ב' ב", אסור. וכל זה בדבר ששומתו ידוע, אבל אם אין שומתו ידוע אפילו אין לו, שרי. (ב"י בשם תוספות ורא"ש), ובלבד בסתם, אבל לא במפרש. "הרי שהתיר 'אין שומתו ידועה' גם בפסיקה. ותמהו עליו טובא הנו"כ עיין ט"ז שחלק עליו, ובש"ך וכל שאר נו"כ.

ב. ולכאורה, יסוד השאלה הוא שטרשא מותרת, ורק בקוצץ אסור, וכל שהמחיר ידוע נחשב כאילו קצץ. ע"ז מהני שאין שומתו ידועה, של"ח כאילו קצץ, וחוזר להיתר הרגיל של טרשא. משא"כ פסיקה אסורה, וכל שאין היתר של יצא השער או יש לו אסור. וא"כ אף שאין שומתו ידועה מוריד את האיסור של מפרש, מ"מ מה יתיר את איסור הפסיקה.

ומקורו של הרמ"א מתוס' דס"ג (ד"ה ואמר): "וא"ת אמאי אסור לפסוק חמשה בזוזא מאי שנא מטרשא דרב נחמן גופיה אמר לקמן (דף סה.) טרשא שרי למכור סחורה בהמתנה ביותר מדהמה ובלבד שלא יפרש לו אם מעכשיו בפחות וי"ל כיון דאזלי הכא ד' בזוזא הוי כאילו פירש אם מעכשיו בפחות ואם לזמן פלוני ביותר ולפי זה לא שרי ר"נ לקמן טרשא אלא בדבר שאין שומתו ידוע כגון פרה או טלית אבל פירות אם יצא השער אסור לעשות מהן טרשא".

הרי שתוס' הקשו על הסוגיא של קיראי שהוא פסיקה שהיה היתר של טרשא וחילקו בין שומתו ידועה ללא. וסיימו אבל פירות שלא יצא השער אסור לעשות טרשא. וצ"ב מיניה וביה, שבטרשא כל שלא יצא השער מותר ובפסיקה זה משנה מפורשת שאסור, ואיך דימו א' לשנן, וכך הקשה הט"ז^(א).

וכקושית התוס' הקשו הרמב"ן ובפסקי הרי"ד בסוגיא של טרשא בדף ס"ה. ושם נראה שהקשו מקיראי משום שמבואר שם טעם האיסור (ולכאורה משו"ה אפשר ללמוד טרשא מפסיקה), שכל אגר נטר ליה אסור. וביאורו הראשונים שכל שאם היה לו כסף מזומן היה מקבל עיסקא יותר זולה אמרינן שהיוקר הוא בגלל ההלוואה. ובלא כלל זה הו"א שכל שקצצו שזה התשלום על החפץ שפיר דמי, כמו כל מכירה שקבעים את מחיר החפץ כרצונם, ואילו בסוגיא דקיראי מבואר שכל שהיה יכול להשיג ביותר זול המחיר היותר יקר הוא ריבית. וע"ז הקשו א"כ גם בטרשא המחיר היותר יקר הוא ריבית, וחילקו שלא כל יוקר אסור, אלא רק במפרש שהוא עבור המתנת הזמן.

(לא). ועיי"ש בתורת חיים (הובא ברע"א על השו"ע קס"ב א) ישוב ע"ז, שמ"מ הוא נגד הב", רמ"א ושו"פ, ומסכמת לשיטת הט"ז: "האי מאן דיהיב זוזי לקיראה וקא אזלי ארבע. ואם תאמר אמאי נקט מילתיה דיצא השער דקא אזלי ארבע ארבע וא"ל יהיבנא לך חמשה חמשה אפילו לא יצא השער נמי מצי למימר הכי דהאי מאן דיהיב זוזי לקיראה אי אתנהו גביה שרי ליתנהו גביה אסור וקמ"ל דאע"ג דאית ליה אשראי במתא אסור. וי"ל כמו שכתבו התוספות בפוסק על הגדוש דלא שרי אלא לפסוק עמו בשער לקוטות אבל לפסוק שוה שיתא בחמשה לא כיון דאכתי לית ליה שעדיין צריך תיקון ואי מוזיל גביה כולי האי מיחוי כאגר נטר הכא נמי היכא דאית ליה אשראי במתא לא אסרינן אלא אי אזלי ארבע ארבע וא"ל יהיבנא לך חמשה חמשה דכיון דאכתי מחסרא גוביינא אי מוזיל גביה כולי האי מיחוי כאגר נטר אבל אם לא יצא השער יכול לפסוק עליו אי אית ליה אשראי במתא אף על גב דליתנהו גביה". יוצא מדבריו שבסוגיא כאן שיש אשראי במתא הוא כמו יצא השער, ורק הוא מחוסר תיקון. וא"כ לק"מ על התוס'. ואי אפשר ללמוד מהתוס' אלא בגוני שיש לו ומחוסר תיקון.

ג. ועדיין צריך לבאר למה טרשא מותרת ופסיקה אסורה. ושמא נאמר שעל יוקר עתידי יש הבדל אם לא ניתן החפץ או לא ניתנו הדמים. אם הלוקח קיבל את החפץ כאשר המחיר היה זול שוב אין משמעות להתייקרות של החפץ. משא"כ כאשר החפץ לא ניתן עדיין לקונה יש משמעות ליוקר של החפץ. וא"כ הדמיון הוא על יוקר וזול של עכשיו ולא על מחיר עתידי, וצריך לברר כ"ו. ובחור"ד קס"ב א' כתב ממש כדברינו העתקנו את דבריו למעלה. ועיין בית מאיר קע"ג, שבטרשא י"ל שהחפץ הוקר ברשות הקונה ולכן הוא משלם כשעת הפסיקה, משא"כ בפסיקה, החפץ הוא עדיין ברשות המוכר, וע"כ שהיוקר שייך לו ומה שהוא נותן במחיר הראשון הוא משום המתנת המעות. וכע"ז בשו"ת אבני נזר חלק יורה דעה סימן ר"י לבאר את הרמ"א.

ועיין בריטב"א דס"ה שכתב עוד תירוץ על קושית התוס' הנ"ל: "ועוד אומר רבינו דהתם כיון דמוכר שקיל זוזי ולא יהיב ליה מידי ללוקח השתא וליתנהו לקרי ברשותיה נמי אלא שפוסק לתת לו לא מיחזי מכירה ברורה וכי יהיב ליה טפי ממאי דמזדבן בשוקא מיחזי כאגר נטר לי, אבל הכא שהמוכר הזה נותן סחורתו ללוקח ואינו פוסק שום דבר אם יפרע מעכשיו לא מיחזי כאגר נטר לי אלא שמוכר סחורתו לזמן והרבה מוכרים אפילו בשווייהם ונותנים זמן, וגם זה נכון". וגם ר"ת בספר הישר תקע"ט כתב שההיתר של טרשא משום תקנת הלקוחות הוא רק בקיבל החפץ ולא שילם, ולא להפך שאז צריך את ההיתר של יש לו. ושמא כוונתו כדברי הריטב"א. ועיין בפרח מטה אהרון ח"א סימן ק"כ שלריטב"א מותר טרשא גם כאשר שומתו ידועה, שהרי זה המקרה בקירא.

ובפנ"י (וכע"ז בבית מאיר קע"ג ז' בסופו) תירץ שכל שלא יצא השער לא חל כלל המקח, ולכן זו הלואה גמורה ומשו"ה אסור שמא יתייקר. וזה ל"ש בטרשא שהרי הוא קונה את החפץ. ורק הקשו שבסוגיא דקיראי יצא השער וא"כ חל המקח, ואפ"ה אסר ר"נ להוקיר. וא"כ התחדש שגם כאשר חל המקח אסור לייקר, וזה קשה מטרשא. וכתב שלפנ"ז מיושבת קושית הט"ז על השו"ע. וזה ע"כ רק לשיטת הש"ך ונבאר.



יצא השער ולא ניכר שומתו מפני שיש כמה רמות

בש"ך ס"ק י"ז כתב: "ואם אינן ברשותו אסור. למכור בפחות ודוקא כשיצא השער אבל לא הוקבע השער אפי' בשווים אסור למכור כשאינו ברשותו דשמא יתייקר והוי רבית כדלקמן סי' קע"ה וכ"כ הריב"ש סי' ש"ו וכ"מ להדיא בתוספות (דף ס"ג ע"ב) ד"ה וא"ל כו' ופשוט הוא ולפ"ז כי שרינן באין שומתן ידוע אפי' באין לו נמי ביצא השער בדוקא היא דלא כדמשמע בעט"ז". ובנקודת הכסף כתב שלמש"כ בש"ך לק"מ קושית הט"ז על הרמ"א. ז"א שהוא יישב שאיירי ביצא השער אלא שאין שומתו ידועה. ובתוספת שבת ותפארת למשה תמהו מ"ש מציאות שיצא השער ואין שומתו ידועה. ועיין בהגהות הגרע"א כאן (ש"ך סקי"ז) אפי' באין לו נמי ביצא השער. תמהני דא"כ מה מהני אין שומתו ידוע הא כיון דיצא השער הוו ג"כ כמו אם מעכשיו כדלעיל סעי' א' אח"ז בא לידי ס' תפל"מ ומצאתי שהקשה כן". ובתפארת למשה ג"כ כתב ישוב

אותו נביא בהמשך. וכע"ז הקשה ג"כ בבית מאיר באופן שונה קצת שגם ביצא השער אסור להוזיל והכא מוזיל עיי"ש.

ובחור"ד ביאר שודאי יש שער ידוע אבל יש חילוקים בפרות והטליתות. יש שהם טובים ויש פחותים ויש מבדים שונים כו'. וזה גורם שלא ניכר שזה ריבית אע"פ שהשער ידוע.

והיתר זה מבואר למעשה בשו"ת המבי"ט (ח"א סימן קי"ד): "וצמר זו אינו דבר ידוע וקצוב כדבר הנמכר בשוק שיודעים הכל שער שלו ואין הפרש והבדל במינו בין זה לזה מה שאין כן בצמר ובבגדים כי יש בהם כמה מינים ובמין א' לפעמים שק א' של צמר יותר טוב מחבירו אף על פי שהיא מינו ועל זה אנחנו סומכים גם כן שלא למחו' בטרשא זו אפילו לדעת הרב ז"ל^(ב). ועיין בס' ויאמר יצחק ואליד (יו"ד נ"ז) שאע"פ שיש שער קבוע לברזל, מכיוון שיש כמה סוגי ברזל באיכויות שונות ולכל אחד מחיר אחר שוב אין שומתו ידועה. ועיין בפני משה בנבנישתי (חלק א ע"ג) שכתב שבסוגי דובדבנים שונים הוה כ"א שומא נפרדת וחשיב שיש לו שומא ידועה. ואח"כ הביא את תשובת המבי"ט הוה ולא העיר שזה נגד דבריו. ושמא דובדבנים זה מינים שונים ושם נפרד, משא"כ צמר זה הבדלי איכות. ויש בזה נפק"מ גדולה למעשה דגמים שונים של מכשירי חשמל, כגון מכונת כביסה, שמבחוץ נראים אותו דבר ועושים פעולה שווה, אלא שיש הבדלים טכניים שונים במנוע וכדומה, שאינו ניכר אלא למומחה, אלא שיש מספר דגם שונה- האם נחשב כמבי"ט או כפני משה.



ההיתר שלעולם לא יהיה שער ידוע

ועיין בבאר הגולה שישב את דברי הרמ"א הנ"ל באופן אחר: "בתוס' פירשו כגון פרה וטלית ונלענ"ד דהטעם דכיון דנותן לו סתם פרה וטלית ואין שומתן ידוע לא בשעה שמקבל המעות ולא בשעה שמחזירים ולא שייך בהם לומר יצא השער לא גזרו בזה חכמים דלא מחזי כרביית כיון שיכול ליתן לו איזה פרה שירצה שתהיה פחותה בשווי הדמים וכן בטלית". ובשירי ברכה כתב "ב. דין ז. הגהה. אבל אם אין שומתו ידוע אפילו אין לו שרי וכו'. והט"ז חולק על זה. ונ"ל דיש להשיב על דבריו. ודברי באר הגולה על זה ישרים בעיני. הרד"ק בהגהותיו כ"י". השאלה אם ר"ל שיצא השער אלא שיש כמה מינים או כלל שכל שאף פעם לא יהיה ברור שמוסיף מותר.

ובתפארת למשה ג"כ כתב ישוב לקושייתו וז"ל: "והעיקר נ"ל דהתם איירי בפירות וכדומה שיש להם שער קבוע אלא שעדיין לא יצא השער לכך אסור שמא כשיצא השער יתייקר אבל

(ב). עיין שו"ת מהרלב"ח (סימן ע) שנשאל בכה"ג אלא שהתם ללוקח לא היה כסף וביקש מאחר לקנות עבורו והוא ישלם לו לפי המחיר היקר, שהרב ברוך התיר והמהרלב"ח אסר. וטעמו כיון שהשני קונה מאחר בזול ושוב הראשון חוזר וקונה ממנו ביותר יוקר ניכר שמשום אגר נטר והוא כמו קצץ עיי"ש. ביותר שבטרשא י"ל שכך ימכור גם במזומן אבל אם קנה מאחר בזול ושוב מוכר בהמתנה ביוקר מוכח כמו קציצה. וזה קצת מחודש שגם בב' אנשים וזמנים שונים אמרינן שכאילו קצץ. הובא בלחם רב לבעל הלחם משנה סימן י"ד וכתב שנהגו דל"כ וכזה יש להם על מה שיסמכו, על רב אחר שחלק עליו שם. אבל שאר דברים שעושים תמה עיי"ש. עיין פתחי תשובה קע"ג א מחתם סופר קל"ז אריכות גדולה בדינו של המהרלב"ח. ושם הביא מהב"י בדק הבית שם שהביא בשם ריטב"א שטרשא מותר רק למי שמוכר אח"כ פרטים לזמן ארוך ביותר ממה שקנה. אבל לקנות טרשא ע"מ למכור לאלתר אין היתר עיי"ש.

הכא איירי בסחורה שלעולם אין לה שער ידוע וז"ש מור"ם אבל אין שומתו ידוע ר"ל לעולם אין לה שומא ידוע ולא שייך לומר שמא יתייקר ולעולם לא יהא מחזי כריבית ודו"ק היטב וכ"מ מתשוב' הרשב"א שהביא הבית יוסף סימן זה ע"ג ע"ש".

ועיין בשער דעה כאן שכתב: "והעיקר בזה כמ"ש הגאון ר"מ רבקה בבאר הגולה דהב"י והרב רמ"א איירי בדבר שאין לו שער ידוע ואין שומתו ידוע כגון פרה וטלית ובוה לא בעינן שיצא השער דבזה לא גזרו חז"ל משום דאף אם יתייקר לא יהא מיחזי כריבית כיון שאין שומתו ידוע ואין כל החפצים דומים זה לזה ע"ש, והדברים נכונים דהא הטעם דיצא השער פוסקין אמרינן בש"ס (סג, ב) משום מאי אהנית לי דמצי למיזבן בהיני ובשילי בזולא וכן שאר טעמים שהבאתי בריש סי' קע"ה, וכל זה שייך דוקא בדבר שיש לו שער דכל זמן שלא יצא השער אינו מצוי לקנות שהכל ממתנים על השער, משא"כ בדבר שאין לו שער כלל תמיד הוא מצוי לקנות וחשיב כיצא השער דפוסקים, וזה נכון ועיקר".

הרי שפתח בדברי באר הגולה, והטעם שאסור משום שמיחזי כריבית וכאן לעולם לא תהיה ניכרת התוספת. ובסוף כתב סברא חדשה, שכל מה שצריך יצא השער משום שעד אז לא מוכרים, וזה ל"ש כאשר לעולם לא יקבע שער, וצ"ע. וגם עצם סברתו השניה, אף שמאוד נראה במשנה שהטעם ביצא השער כי אם אין לזה יש לזה, משמע להדיא במשנה שיצא השער מועיל שיהיה אפשר להשיג. אבל צ"ע א"כ למה צריך שער קבוע ולא זמני. ועוד הקשו מלווין ככר בככר, שנחלקו להלכה אם מותר או לא, וגם הראשונים שהתירו עשו זאת מסברות חדשות. ולא אמרו שלא נמנעים למכור לחם עד שיצא השער. וע"כ ששתי הסברות נצרכות. שהרי צריך אפשרות להשיג וצריך שהשער לא ישתנה. והסברא שתמיד מוכרים לכן לא בעינן יצא השער, והטעם שלא יהיה ניכר שלכן לא צריך שער נמשך.

וכן עיין בחידושי ר' מאיר שמחה (בבא מציעא ע"ה בהגהה): "אבל אם אין שומתו ידוע אפילו אין לו שרי. וצווח הרב ט"ז מ"ש מעד שלא יצא השער דאסור, ורציתי לומר בזה ומצאתי בחוות דעת ע"ש, והבאר הגולה כתב דוקא דברים שאין להם שומא ידוע לא בעת הפסיקה ולא בעת הנתינה ולא שייך יצא השער, דהשער עומד ומשתנה ומצוי הוא תמיד, דלא שייך שיעכבו עד שיצא השער, אבל בדבר שיש להן שער ואינו מצוי לקנות קודם שיצא השער אסרו חכמים דהוי כאגר הקדמת המעות, זה תורף דבריו בביאור, ודפח"ח, עיי"ש המשך דבריו מה שהביא מתוספתא. הרי שג"כ צירף את הסברא שלעולם לא יהיה ניכר היוקר שכתב באר הגולה, לזה שלא מעכבים המכירה משו"ה ולכן הוא מצוי תמיד. ושמא פירשו שזה טעם שאין מעכבים מלמכור, מכיוון שהשער משתנה כל הזמן. והבאנו בהערה בהתחלה משבט הלוי (חלק ג' סימן ק"ט) שפסק להתיר מטעם זה, שתמיד אפשר להשיג אע"פ שהשער שונה בכל פעמים וגם בסאה בסאה. וזה צ"ע מאוד. ולדבריו כמעט אין מוצר שאסור בסאה בסאה כי תמיד אפשר להשיג, ואין נמנעים למכור עד זמן מסוים שאז יוצא השער. ובשער דעה ור' מאיר שמחה נראה שזה מותר רק בצירוף שלא יהיה ניכר התוספת.



ו.

מפרש שאם ישלם במזומן יעשה הנחה. אם נחשב מפרש שבאשראי ישלם יותר.
א. כנ"ל בטרשא אסור לפרש אם מעכשיו בכך ואם לאחר זמן ביותר. ונחלקו הפוסקים כאשר המחיר היקר שלוקח על איחור התשלום הוא המחיר הרגיל בשוק לתשלום מיידי. ורק במזומן לוקח יותר זול מהשוק.

יש מתירים, מכיון שהמחיר על טרשא הוא המחיר הרגיל בשוק, א"כ אין זה תוספת תשלום עבור ההלוואה. ורק אם משלם במזומן מוכן לעשות לו הנחה ובלא"ה אינו עושה הנחה, אבל אינו תוספת תשלום עבור ההלוואה.

ויש אוסרים. ובטעם האוסרים יש לשונות שונים, יש שכתבו שהטעם הוא משום שכיון שהוא מוכן למכור עכשיו במחיר זול, אמרינן שזה המחיר אצלו, וע"כ שהתוספת הוא ריבית, ולא אכפת לנו בשאר השוק. ויש שכתבו שמכיוון שאם היה לו מעות היה משיג יותר בזול, א"כ מה שאינו מקבל בזול הוא ריבית. ונראה מדבריהם שלא ס"ל שהמחיר נקבע לפי ההוזלה של המוכר הזה, אלא המחיר הוא כפי השוק. אך עצם זה שבעיסקא הזאת אם היה משלם מזומן היה יותר זול, היותר יקר זה ריבית. ועיין מש"כ לעיל מהראב"ן בדין של מעילים, שאפילו שהשער נמוך כיון שיש קונים שמוכנים לקנות ביוקר ל"א שאם היו לו מעות היה יכול להשיג יותר בזול. הרי אע"פ שלא משתנה המחיר כל שי"ל שגם מי שמשלם במזומן לא היה משיג יותר בזול אינו ריבית.

וזה נפק"מ גדולה להלכה כאשר המוכר מוכן למחול על דברים תמורת מחיר מזומן. למשל, דמי הזמנה של מונית שלא גובה אם הוא משלם מזומן ובאשראי אינו מוחל ע"ז. אבל אין זה תשלום על האשראי, אלא זו תביעה נפרדת שמגיע לו בחוק, והוא מוכן למחול כאשר מקבל מזומן ולא בל"ז^(ג) (ויש עוד סיבות שלא יהיה זה ריבית כפי שנבאר לקמן). וכן דנו הרבה (עיין משנה הלכות ח"ד ובקובץ יגל יעקב סקוירא ועוד) בימים מסויימים שיש מבצע למי שישלם במזומן והוא אינו משלם במזומן, האם זה נחשב ריבית (וכאן צריך לדון בעוד דבר כיון שכל הימים האחרים המחיר הוא מלא בכל אופן יותר ברור שזה תנאי בהוזלה. ושם מ"מ לפי התפארת למשה ומהר"ם שי"ק הנ"ל יהיה זה אסור. וכן שמבואר בפוסקים הללו שההוזלה היא רק בתנאי שלוקח מיד ולא במשלוח, וא"כ ג"כ חזינן שגם כאשר הקונה משלם במזומן כל שהוא עושה משלוח אין המוכר עושה הנחה מוכח שזה תנאי בעלמא לנוחות המוכר שאינו נותן הנחה כל שהלוקח דורש ממנו עוד טירחא ולא משום המתנת מעות, שא"כ למה בקשת משלוח תפקיע את ההנחה).

ב. ונבאר את מקור הדברים. איתא במשנה למלך (פ"ח דמלוה ה"א): "ומ"ש רבינו אינו חייב ליתן אלא מה שהיה שוה בשעת מכר כו'. נראה דלא בא למעט דאם היה שוה ק"ך אף שאמר לו אם מעכשיו במנה ואם לאחר זמן בק"ך שיהא מותר ליקח ק"ך דזה אינו דכיון דפירש הו"ל אותו

(ג). ודנו בהזמנת מונית באשראי ואז לוקחים מחיר הזמנה וכו'. שאע"פ שהוא רק מניעת הנחה מ"מ להנ"ל יהיה אסור, שע"י האשראי מפסיד את ההנחה. ויש שאמרו שכיון שאינו מחיר יוקר או זול אלא זכות בפנ"ע לתבוע על ההזמנה כסף אי אפשר לומר שכאשר מוכן למחול על די ההזמנה מתברר שהמחיר האמיתי הוא בלא הזמנה, שהרי זה תביעה בפנ"ע וזכותו לתבוע בחוק. ואינו דומה למחיר יקר או זול. וחשבתי לומר שכיון שהנוסע יכול לדרוש לשלם באשראי לפי החוק. א"כ אי אפשר לומר שהנוסע משלם על תשלום באשראי אגר נטר, בזה שמשלם דמי ההזמנה. שהרי יכול לקחת את ההלוואה בלא רצון הנהג. אלא מסתבר שמתפרש באופן שהנהג מוכן לותר אם ישלם מזומן ואם לא יסכים לותר. ופשוט.

התוספת רבית. אבל בא למעט דאם לא היה שוה אלא צ' אף על פי שאמר אם מעכשיו במנה כו' מ"מ כיון שאינו שוה אלא צ' אינו חייב ליתן יותר דהא אינו פוסק רבינו כטרשא דרב נחמן כמו שמוכר מדבריו ודו"ק".

וכתב ע"ז הגרע"א בגליון: "וכן איתא להדיא ברמב"ן במלחמות ב"מ ס"ה"ל^(ד). וכך פסק בגר"ז (סימן י"ח). ולמשנ"ת לעיל הרמב"ן במלחמות ס"ל שלא פוסקים את טרשא דר"נ, וכן דחה את שיטת רש"י שם לגמרי. ומשום של"ל היתרים כלל בטרשא משום מיחזי כריבית, דלא כשאר הראשונים שנפסקו להלכה, שרבנן הקילו אע"פ שמיחזי כריבית משום תקנת הלכות והמוכרים. ויתבאר בהמשך שכל ההיתרים הנ"ל של הרשב"א והמרדכי על צד מחיר בלא המתנה בנויים על טרשא דר"נ, וא"כ א"א להביא ראיה מהרמב"ן לדינא. ובפרט למתבאר מהתפארת למשה ומהר"ם ש"ק שהאיסור הוא משום שיכול היה הקונה להשיג יותר בזול. ופשיטא שההיתרים של הרשב"א בשער משתנה תדיר חלוקים על איסור זה, ודינו של הרשב"א נפסק בכל הפוסקים.

ג. ובתפארת למשה יו"ד קע"ג (הובא בפתחי תשובה קע"ג ג) ובמהר"ם ש"ק (יורה דעה קס"ג) ג"כ אסרו אבל הם כתבו טעם שלא התבאר במקורות הנ"ל, וז"ל התפארת למשה: "בש"ע בהג"ה סימן קע"ג סעיף ג' וז"ל אם א"ל תפרע לי עכשיו י' אסור ליקח אחר זמן י"ב כו' עכ"ל. ונ"ל דאפילו שוה י"ב אסור דמ"מ כיון שנתרצה ליקח יו"ד הרי אילו היה לו מעות לקח ביו"ד ובשביל המתנה נותן לו י"ב ול"ד להדיא דמותר להרבות בשכר הקרקע דבסימן קע"ו ס"ו דהתם הטעם שאין שכירות משתלמות אלא בסוף ע"ש בש"ך וק"ל". וכ"כ במהר"ם ש"ק, והוא הביא את מקור הדין מלשון הגמ' שדחו את טרשא דר"פ אע"פ שהמוכר אינו צריך, כיון שהלוקח אם היו לו מעות יכול היה להשיג יותר בזול הוה אגר נטר אסור: "וא"כ ה"נ כיון דאמר לי' אם אתה נותן מיד יהא בעשרה א"כ אם הי' לו מעו' הי' קונה בזול בעשרה ומיד כשמושך וקונה החפץ אינו מתחייב לו אלא עשרה דהרי בידו לשלם מיד וא"כ כיון שאינו חייב לו אלא עשרה^(ה) אם אח"כ משלם י"ב שפיר הוי כאגר נטר". הרי שזו סברא שכתבנו, לא שזה הוא המחיר אצל מוכר זה, אלא מכיוון שהלוקח יכול היה להשיג יותר בזול ואינו משיג משום המתנת מעות נחשב ריבית^(ו).

ד. ויש חולקים על דין זה, במחנה אפרים סימן ל"א (ובבית דינו של שלמה סימן ב' הביא את המחלוקת והכריע למעשה כמחנ"א), ובחיי אדם כלל קל"ט ג' התירו בשופי. וכן עיין בלבוש קע"ג ב שכתב את הדין של הרמב"ם שהבאנו בהמשך, כאשר המוכר מוכר ב' ואם הלוקח מחזר מוכר ב"ב, שמתיר להדיא פסיקה של ב' האפשרויות, אע"פ שלכאורה מוכח שהוא יותר חמור מטרשא רגילה, מזה

(ד). עיין קיצור דיני ריבית קו"א (ז' ה') שרצה לישב שהרמב"ן דיבר על קרקע שאין לה אונאה, ולכן אי אפשר לומר שיש מחיר השוק קבוע, וההזולה היא הנחה אלא זה ב' מחירים. משא"כ במטלטלין שיש מחיר קבוע ליוקר י"ל שהזול הוא הנחה. ולפ"ז רצה להגביל את החיי אדם רק באופן שהיוקר הוא מחיר מוחלט ולא כאשר אין שומתו ידועה. וכע"ז בנתיבות שלום (עמ' תכ"ב).

(ה). לבדוק בפנים אם ר"ל שכבר משך ועכשיו מאריך זמן, שע"ז אין נידון כלל.

(ו). עיין ברית יהודה (כב ח) שכתב שדעת רוב הפוסקים לאיסור.

שהשו"ע הוצרך להביאו, וכתבנו מזה בהמשך. וכמה מחברים הביאו שכ"כ במאירי בדף ס"ה בפירוש, והמאירי הוא פירוש ברמב"ם כפי שיתבאר.



המחלוקת בביאור הרמב"ם

הרמב"ם פ"ח הל"ב כתב: "הלוקח מחבירו חפץ בשוהו על מנת שיתן לו מכאן ועד י"ב חדש, ה"ז רשאי לומר לו תן לי מיד בפחות ואינו חושש משום רבית". נחלקו המפרשים בביאור שיטת הרמב"ם - האם איירי שכבר נגמר המקח או לא. שדעת המ"מ, ב"י ועוד שנגמר המקח ושוב רוצה להוזיל את דמי המקח. והמחנ"א (ל"א) פירש, וכן מבואר במאירי, שלא נגמר המקח. ונבאר:

א. מקור הדין הוא בתוספתא (ב"מ פ"ו מ"ד) והובא ברי"ף, רא"ש ונמ"י בדף ס"ה. ולא ביארו את החידוש שבו, ובנמ"י כתוב: "וכן הדין במכר דאילו מכר את השדה ב"ב מנה לגורן ואחר שנגמר המקח וזכה בו לוקח רשאי המוכר לומר לו תן לי אלף זוז עכשיו שאף מכר זה כיון שלא היה משתלם עד הגורן אוזלי הוא דמוזיל גביה משום שיפרע לו מיד וכ"כ הרי"ף ז"ל דאיתא בתוספתא". והרי שפירש שנגמר המקח. וצ"ב מה החידוש שמותר להקדים מעות - הרי כבר חל חיוב דמי מקח והוא רק דחה את מועד התשלום, והשתא הוא מקדים תוך הזמן, ואין שום הפקעה על פרעון תו"ז, וא"כ אין שום תורת הלואה. ובבית יוסף התקשה בזה וכתב שהו"א שנחשב שמלוה לו את הדמים עד שיגיע זמן הפרעון וזה מחודש. ועוד א"כ למסקנה אי"צ לסברא שאוזולי, אלא שכלל אינו הלואה.

ג. ובמחנ"א פירשו שלא נגמר המקח. אלא עדיין דנים על המחיר, וקמ"ל שמותר לשלם את המחיר היקר אע"פ שאומר לו אם תשלם עכשיו תקבל בזול. וזה גופא טעם ההיתר- מכיוון שהמחיר של ההמתנה הוא בשוויו אין זו ריבית, אלא שהמוכר מוכן לעשות הנחה אם הקונה ישלם במזומן.

ולמי שפירש שאיירי בנגמר המקח, אדרבה נראה ברמב"ם שטרשא מותר רק בשוהו, וכמ"ש המ"מ. ולכן מותר רק אחר שנגמר המקח. והמחנ"א הבין שלב"י זה ראייה שאסרו גם בשוהו במפרש, אבל עיין בספר שמחת עולם על הרמב"ם שאין ראייה, שלב"י החידוש הוא שמותר להקדים ול"א שמלוה לו את הזמן עד שעת פרעון. וא"כ אין ראייה על הדין לאחר את הפרעון.

ד. ובשמחת עולם על הרמב"ם הביא ראייה להתיר מטרשא דר"פ שבעל המאור והרמב"ן בחידושים וכן בתוס' עיין מהר"ם שיף שביאר כן, כתבו שאיירי שגם נתן לו אפשרות לשלם מיד בהוזלה. ומותר משום אוזולי אוזיל גביה. והטעם שאסור הוא משום שהלוקח יכול להשיג בזול, ומשמע שבלא שהשער בשוק הוא עכשיו בזול לא הייתה בעיה. ולמה לא נאסר משום עצם הפסיקה שהוא הסכים לתת לו בזול אם ישלם במזומן?!"



(לז). עיי"ש היטב שיש ראשונים שפירשו מפורש שמשום שאפשר לקנות משאר אנשים, אבל לא כתבו להדיא שאיירי בנותן ב' אפשרויות.

כאשר יש כמה מחירים בשוק במצבים שונים, והוא במצב שהמחיר זול אם נחשב מפרש לקצוץ ביוקר.

א. איתא ברמב"ם פ"ח הל"ד דמלוה: "היו לו פירות שאם ירצה למכרן בשוק וליקח דמיהן מיד מוכרן בעשרה, ואם תבע אותן הלוקח לקנותן ויתן המעות מיד יקנה אותן ב"ב, ה"ז מותר למכרן ב"ב עד י"ב חדש, שאפי' הביא זה מעותיו עתה ב"ב היה קונה אותן וכן כל כיוצא בזה".

מזה שהרמב"ם הוצרך לטעם להתיר דבר זה, מבואר שגם כאשר יש ב' מחירים יש בעיה של ריבית וצריך טעם להתיר, ואין מועיל מה שהמחיר שהוא משלם בהמתנה קיים כמחיר של החפץ בשוק הרגיל. והרי זה נגד כל מש"כ לעיל בדעת הרשב"א בברצלוניש ובדעת המרדכי במעילים, שהתבאר שם שכל שיש צד לפרש את המחיר שקבע כמחיר רגיל ולא עבור ההמתנה מותר, אע"פ שבאמת מוכר ביוקר עבור ההמתנה. וברמב"ם כאן נראה שאין היתר זה. ויתבאר שהרמב"ם כתב כן לשיטתו, שלא פסק טרשא דר"נ, אבל אם פוסקים טרשא דר"נ מהני גם צד שזה המחיר.

ב. ובשו"ת מהר"ם שי"ק (יורה דעה קס"ג), כתב שזה מובן לשיטת הרמב"ם שאסר טרשא דר"נ^{לח}, אבל מקשה למה השו"ע הביא דין זה: "וכן מוכח לפי ענ"ד דעת הש"ע שם סי' קע"ג סעי' ב' דהעתיק לשון הרמב"ם בדבר ששוה י"ב אלא שרוצה למכור בשוק הוא מוכר ב' שרי למכור ב"ב משמע דווקא אם לא פי' אם מעכשו ב' דהרי גוף הדבר פשיטא דהרמב"ם לשיטתו דפסק דלא כר"נ הוצרך לאשמעי' זה אבל הש"ע דכל שאין השומא ידועה בפחות שרי מכ"ש אם ידוע ביוקר דשרי ומאי קמ"ל ונרא' דלדיוקא אתי דאפילו בכה"ג אסור אם פירש ודברי החכ"א לכאור' קשים":

ולדעתי פירוש זה צ"ב טובא, שהשו"ע שכתב דין ר"ל רק לדיוקא שאם מפרש אסור, כאשר כלל לא הזכיר ענין מפרש כאן, ולא התכוין לגוף הדברים שכתב. אבל הפירוש פשוט שהרי בשומתו ידועה השו"ע מודה שאסור, והכא יש שומא ידועה, שכאשר המוכר רוצה למכור הוא ב'. וא"כ כאן שהמוכר רצה למכור^{לט} הוה שומתו ידועה ואסור לכו"ע.

ג. והבית יוסף בשו"ת אבקת רוכל (סימן ה') האריך בכל זה, שהרמב"ם שלא פסק את טרשא דר"נ הוצרך להיתר מיוחד. משא"כ לדין אי"צ לזה ודי בצד שיש מחיר כזה. והשו"ע, אע"פ שהעתיק את דינו של הרמב"ם, לא כתב את טעמו. וזה כמ"ש, שיש חידוש גם לדין שלא חשיב מפרש, אבל לרמב"ם צריך לפרש שלא חשיב יוקר כלל ויתבאר.

ובשו"ת אבקת רוכל דן בכמה מקרים שיש שינויים במחיר הסחורה. כגון אם קונים בכמות קטנה מוכרים בזול, ומי שצריך כמות גדולה מוכרים לו ביוקר (ולכאורה ה"ה להפך, כפי שבדרך כלל). האם מי שרוצה לקנות כמות קטנה יכול לקנות במחיר היקר של מי שרוצה כמות גדולה משום המתנת מעות. וכן מחיר שמשנתנה לפי מיומנותו של הקונה בדרכי משא ומתן, והוא מיומן, האם

לח). עיין בית יוסף קע"ג שהעתיק את הרמב"ם "דע אע"פ שהרמב"ם אסר טרשא דר"נ כתב וכו'".

לט). וכ"כ בגידולי תרומה בשער מ"ו ח"ד אות ל"ד הובא במקור מים חיים כאן.

מותר לקנות במחיר היקר של מי שאינו מיומן משום המתנת מעות. והבית יוסף תלה ד"ז בשאלה אם פוסקים את טרשא דר"נ, ומפרש את דברי הרמב"ם הנ"ל שתלוי בקונה משו"ה.

"ויש לעיין אם הלוקח בא לקנות עשרים אמות ממין בגד פלוני ימכרו לו בעשרים לבנים האמה ואם ישאל לקנות מאה אמות יוקירו לו הבגד וימכרוהו לו בחמשה ועשרים אפי' נתן מעות מיד הבא לקנות עשרים או שלשים אמות אם יכולים למכור לו בעשרים וה' האמה בהמתנה. ונראה דלא משערינן אלא בכמה שזה הקונה אם עשרים אמה או יותר כפי שאם היה בא לקנות במעות היו מוכרים לו כך ימכרו לו בהמתנה ולא יותר וכן דייק לשון הרמב"ם וכן נ"ל שמשערין בלוקח לפי מה שהוא האדם שאם אינו בקי בטיב משא ומתן או לסיבה אחרת מייקרין לו ביותר אפי' ליקח במעות וכך ג"כ מותר למכור לו בהמתנה מהטעם שכתב הרמב"ם שאפי' הביא זה מעות בכך היה קונה וכתב הרב המגיד פ"ח שכן דעת הרמב"ם דלא קי"ל כרב נחמן".

אבל לדין שפוסקים כרב נחמן מותר כל האופנים הנ"ל כיון שנחשב שאין שומתו ידועה. "ומעתה לענין הפרחים אם מוכר לו פרח זהב בכך לבנים ואח"ך בין יוקיר בין יוזיל יפרע לו אותם לבנים לזמן הקצוב ביניהם נראה שאם זה קונה שיעור רב שאם היה בא לקנותם במעות לא היו מוכרים אותם בפחות ממה שזה מוכרם בהמתנה או שזה אפי' שכרו לקנות שיעור מועט במעות היו מוכרים לו בסך זה לסיבת שאינו בקי בטיב משא ומתן או לסיבה אחרת הא ודאי לכ"ע שרי אבל אם אין צריך לייקר האיש הזה הפרחים כשלוקחים במעות יותר מלאנשים אחרים וגם אין לוקח שיעור רב כדי שנאמר שאילו לקח במעות היו מתייקרים לדעת הפוסקים דלא כטרשא דרב נחמן הא ודאי אסור. ולדעת הפוסקים כטרסא דרב נחמן כל שאינו אומר אם מעכשיו כו' שרי שאין להם שער ידוע שאפילו במעות קצתם קונים בכך וקצתם קונים ביותר ואפי' שברוב פעמים לא שכיח שיקנו אותם במעות כמו ששויים במשא ומתן כיון דקי"ל דדהבא לגבי כספא פירא הוי כמו שכתבו הרי"ף והרא"ש ז"ל בריש הזהב והרמב"ם פ"ו מהלכות מכירה וגם אין העלאה כלל אלא לדבר מועט הוה ליה כשמוכר לשון של זהב ומעלה לו עליה דבר מועט ואינו אומר אם מעכשיו כו' דשרי הכי נמי כל שאינו מעלה הפרחים יותר ממה ששויים במשא ומתן שרי אבל כל שמעלה לו יותר ממה ששויים במשא ומתן הרי ניכר לכל דבשביל המתנת המעות מעלהו והוה ליה כמפרש ואסור. וכמדומה לי שכך שמעתי מפי מהורר"י ן' שושן".

ועיין באהלי יעקב מהריק"ש (סימן מ') שחפץ שאם מוכר בכמות קטנה במחיר יקר ואם בכמות גדולה במחיר יותר זול, מותר למכור בהמתנה כמות גדולה במחיר של כמות קטנה, ול"א שהוא רבית, שאין חובה להוזיל, עיי"ש, וכתב שנראה הדבר פשוט להתיר. ומביא את הגמ' ב"מ דף צ"ט עמוד ב, נ' גוריא שכאשר מוכר א' א' הוא בזוז כל אחד וכשנמכרים ביחד במ"ט, שהנדון הוא רק במזיק משום ששמן אגב אותו שדה, משא"כ בעלמא. וה"נ כאן מותר למכור בסיטונאות במחיר של קמעונאות בהמתנה עיי"ש עוד טענות.

הרי שאדרבה בכל המקורות הנ"ל מבואר שלדידן, שפוסקים את טרשא דר"נ, די בזה שיש מציאות בשוק לשלם מחיר זה גם בקניה רגילה. אע"פ שהוא לא קנה באופן זה אלא באופן שאמור לשלם בזול. וזה כמ"ש ברשב"א וראב"ן.

ד. אמנם, עיין בשו"ת חוות יאיר סימן קפ"ט שמאריך שאין היתר לקמעונאי לקנות במחיר סיטונאי ולבקש אספקה במשך זמן ארוך, עיי"ש באריכות הובא בפתחי תשובה קע"ה ס"ק א'. אכן, שם מבואר שהבעיה משום הדין שצריך להוריד הוצאות ובלאי, וא"כ לשלם מחיר סיטונאי על מכירה קמעונאית מתעלם מהטירחא של המוכר שמתעסק עם המקח כמה פעמים וזה אסור. וא"כ אינו משום השער אלא משום בלאי. אבל עיי"ש בהמשך שמא אסר בלא"ה, ומ"מ לדינא הוא אסור. אבל במקרה של מהריק"ש לא שייך ענין טירחא, שאדרבה קונה הכל בב"א. וכן בב"י הוא קונה ביחד, וזה אמור להעלות את המחיר, והוא מתיר.



הטעם שמותר לדעת הרמב"ם משום שאוזולי מוזיל ונפק"מ למעשה

א. והטעם שמותר כתב הרמב"ם: "שאפי' הביא זה מעותיו עתה בי"ב היה קונה אותן וכן כל כיוצא בזה". וצ"ב הרי לכאורה איירי שהמוכר בא למכור, שבלא"ה אין תחילת בעיה וכ"כ בגידולי תרומה בשער מ"ו ח"ד אות ל"ד הובא במקור מים חיים כאן. וא"כ מה ההיתר שאם הקונה היה בא לקנות היה בי"ב, הרי עכשיו המוכר בא למכור ומחירו עכשיו י'. ובאבקת רוכל הנ"ל "ונראה דלא משערינן אלא בכמה שזה הקונה אם עשרים אמה או יותר כפי שאם היה בא לקנות במעות היו מוכרים לו כך ימכרו לו בהמתנה ולא יותר וכן דייק לשון הרמב"ם וכן נ"ל שמשערין בלוקח לפי מה שהוא האדם שאם אינו בקי בטיב משא ומתן או לסיבה אחרת מייקרין לו ביותר אפי' ליקח במעות וכך ג"כ מותר למכור לו בהמתנה מהטעם שכתב הרמב"ם שאפי' הביא זה מעות בכך היה קונה". הרי שפירש שהרמב"ם כתב כלל שהכל תלוי בלוקח וצ"ב כהנ"ל.

ולכאורה זה כמ"ש מראב"ן תפארת למשה וכו' לעיל, שבטרשא אין בעיה של תוספת כסף, מכיוון שהוא מקח אמרינן שזה המחיר שקבעו לחפץ. וכל הבעיה הוא ע"י שאם היה לו כסף היה משיג ביותר זול, זה קבוע שמשום המתנת המעות הוא משלם יותר. וא"כ כל שגם אם היה משלם במזומן לא היה משיג יותר מותר. והחידוש כאן הוא שהדבר תלוי ביכולת שלו להשיג ביוזמתו, ולא במה שיכול להשיג אם המוכר רוצה למכור. וצ"ב שמא זה מוגדר כיכולת שלו להשיג בעצם ולא משום מקרים משתנים, וצ"ע. או שדי במה שיש מקרה שהיה צריך לשלם י"ב, גם אם עכשיו אינו צריך להפקיע את השם המתנת מעות (שאינו מקרה אחר). וצריך עיון לבאר הדברים.

ב. אבל הרבה לא פירשו את הרמב"ם כמ"ש, יעויין בבית יוסף סימן קע"ג שפירש: "כלומר דמאחר שהם שוין עכשיו י"ב שכן יקנם כל הבא לקנותם אלא שהמוכר בשוק בפחות אוזולי הוא דקא מוזיל מפני שצריך למעות כך כתב הרשב"א בתשובה חלק ג רמ"ה בטעם דין זה". וכ"כ הש"ך קע"ג ו'.

הרי שפירש שהמחיר האמיתי הוא י"ב והי' זה הוזלה למי שלחון במעות. ומבואר שגם הרמב"ם, שאסר טרשא דר"נ. מסכים להתיר שאם יש מחיר אמיתי ורק מוזילים משום צורך במזומן. וזו ג"כ נפק"מ גדולה למעשה, שאע"פ שאפשר להשיג בזול י"ל שהמחיר האמיתי הוא היקר וזה הוזלה בעלמא. ושוב מותר למכור בהמתנה ביוקר כי רק מונע את ההוזלה ול"ח ריבית. וצ"ב מתי נאמרת הגדרה זו, האם בכל מקום שיש ב' מחירים נאמר כלל זה, כי לכאורה אין סיבה מיוחדת במקרה זה לומר כן יותר משאר מקרים².

ג. ומ"מ במחלוקת הפוסקים הנ"ל אם מותר למכור בטרשא כאשר היוקר הוא המחיר הרגיל, והמתירים הוא משום שזה המחיר והמחיר במזומן הוא הנחה והאוסרים אוסרים במפרש. לכאורה, לרמב"ם רשב"א ובית יוסף הנ"ל אין מובן לזה, שהרי מותר לבטל הנחה כמ"ש, אף למי שאסר טרשא. וכל הבעיה ע"כ היא רק במפרש ב' מחירים, שאז אמרין שהיקר הוא עבור המתנה. אבל לכאורה אין לזה טעם, שהרי מה הוא מפרש, מה שאוזל אוזיל גביה במזומן, ורק באשראי אינו מוזיל, וזה ל"ח המתנת מעות כלל. וכמבואר, שגם מי שלא פסק טרשא דר"נ מתיר כן, וא"כ איך יכול להיות יותר גרוע מעצם האוזול, למ"ד של"ל טרשא.

ד. ובעצם הסברא שיש מחיר אמיתי ויש הוזלה ומשו"ה לא נחשב יצא השער. עיין בספר מלוה ה' עמ שפח בדין יצא השער כאילו מפרש כאשר יש ב' מחירים. באיזה מקרים אמרין שהמחיר האמיתי הוא היקר והזול הוא הוזלה כמ"ש הרשב"א והב"י בדעת הרמב"ם. ובאיזה מקרה אמרין ב' מחירים. למשל מחיר שוק ומחיר חנות האם מחיר השוק הוא מחיר אמיתי והחנות מייקרת או שיש ב' מחירים. וכן סיטונאי ופרטי. ובזה יש לפרש את דברי הב"י, וגם בלחם רב לכאורה נראה שאין היתר בזה, שכן רק משום טרשא דר"נ התיר, ובל"ז אין אפשרות למסחר ולמה לא נאמר שזה סיטונאי וזה פרטי. וזו שאלה גדולה למעשה במפרסם מחיר לאשראי ומפרש אם במזומן בפחות אם מותר באשראי. האם נאמר שהמחיר באשראי הוא האמיתי, ומשום שדרכי המסחר הן לתת גם באשראי ולכן מראש כך קובע את המחיר. ורק אם נתנים מזומן הוא מוזיל, כי זו נתינה מחודשת של הקונה, ולא שהאשראי הוא הלואה שדורש ע"ז כסף. והכל תלוי בנידון הנ"ל במוזיל למזומן- האם הוא משנה את המחיר או שזה רק הפסד האפשרות להנחה.



האם די באפשרות סבירה שיעלה המחיר

עיין בבית יוסף תחילת קע"ג שהביא את דברי המרדכי הללו וכתב ע"ז "ומשמע מדבריו שאע"פ שסחורה אחת לפעמים שוה כך וכך יותר מדמיה אין למכרה בהמתנה באותו סך אם לא שברוב פעמים מצויה לימכר באותו סך הא לאו הכי אגר נטר הוא ואסור".

מ). עיין ברית יהודה (כ"ב ד ובהערה שם). ושם נראה כאילו שיש חנות ושם הלוקח בא לקנות, ואם המוכר רוצה למכור הוא הולך למקום אחר. ואז המחיר הרגיל הוא של החנות והמוכר זה דבר חריג. וברמב"ם לא מוזכר ד"ז, אלא הוא כתב שאם המוכר רוצה למכור לשוק. ושמא ר"ל שהמוכר בחנות ולא בשוק, ולא ברור לי כלל ד"ז. וא"כ צ"ב איך נקבע דבר זה ול"ש הכללים שקבע שם. ואיך שיהיה, הוא התעלם ממ"ש ברשב"א ואבקת רוכל, שכל ההסברים הללו שייכים רק אם לא פוסקים את טרשא דר"נ. וכפי שדנו הפוסקים (מהר"ם ש"ק), והוא הביאו כהלכות פסוקה גם לדידן, ועפ"ז השיג על החיי אדם. וזה ע"פ המציאות שהוא מתאר, שזו צורת מכירה שונה לגמרי מהרגיל, וכל המקורות הנ"ל לא הבינו כן.

והנה אף שהמרדכי הצריך "רוב פעמים השר מגיע לעיר", עיין לבוש סימן קע"ג ב' "וכן דבר הנמכר בעשרה ולפעמים באים שרים לעיר וקונים ביוקר, שוה עכשיו עשרה קונים בעד י"ב, אם הדבר שכיח שהשרים יבואו לעיר ואין להם דווקא זמן מוגבל רק כל הימים שוין לזה כשירצו לבא, מותר למוכרו לישראל גם כן בי"ב לזמן, שהרי שכיח שיבואו שרים גם היום ויקנו ממנו בי"ב". הרי שלא פירש שיש להם זמן מוגבל לבוא בזמן הפרעון. אלא שאין להם זמן מוגבל וכל הימים שווין לזה, ושוב שכיח. וע"כ אי אפשר לומר שרוב פעמים שיבוא אז, אלא ששכיח אפשרות זו.

וכן גם כאשר יבואו לכאורה עדיין אין רוב פעמים שרוצה לקנות מעילים, ובודאי לא מעיל מסוים זה. וא"כ לכאורה סוף כל סוף אין כאן יותר מאשר אפשרות שיתייקר. וצ"ל ש-רוב פעמים שיגיע" רק ר"ל שזו אפשרות סבירה ולא התחדשות^(א). ושוב זה דומה לרשב"א של ברצלונניש ושאר דברי הפוסקים, שאינו כרמב"ן כלל, שלפי הרמב"ן צריך ידיעה שכך יהיה, ולרשב"א די באפשרות סבירה שישתנה. זאת, מכיוון שרק רוצים לבטל את השער הקבוע ולא לומר שישלם כפי השער.

ומצאתי התיחסות לזה בשו"ת מהר"י לבית הלוי (כלל ו סימן ל"א, הובא בכנה"ג קע"ג הג' ב"י ס"ק ה') שהביא את ההגהות' מרדכי הנ"ל וכתב ע"ז: "הרי לך דאותם המעילים לא משכחת לה שישוו מיד הסך ההוא שמכרם לזה לזמן ארוך אלא אם יבא שר בעיר וגם שיחמוד אותם לקנותם, ואפילו הכי התיר הרב כיון שברוב הפעמים היו באים השרים בעיר אף על גב דאינו מצוי ברוב הפעמים לחמוד נכסים ולקנותם ביותר משווים, שהרי לא התנה שם הרב אלא שברוב הפעמים היו באים שרים בעיר ולא התנה שצריך גם כן שברוב הפעמים הם חומדים הנכסים וקונים אותם יותר משווין. ואם כן כל שכן נדון דידן שאין צורך לא לשרים לבא מחוץ ולא שיחמדו אותם לקנותם יותר משווין, כי כל קונה שיזמן בין תושב בין נכרי בין שר ובין הדיוט כל שהוא צריך לקנות מאותם הנכסים, פשיטא שהוא פורע אותם יותר הרבה ממה שהיה מוכר אותם בבת אחת לסוחר אחר. ובשלטי הגיבורים [שם לט ע"א] כתוב וזה לשונו, בדין טרשא נראה כי הא דמעשים בכל יום דלוקחים מאת ריעיהם תכשיטים או בגדים ביותר מכדי דמיהן הנראה לעין שליש ופעמים הכפל על מנת לשלם כשישא אשה, נראה כי דין זה הוא בפרקין וכו עד וסמ"ג וטור כתבו דהא דטרשא דרב נחמן שרי היינו דוקא למכור שוה וכו אבל להעלות המכר הרבה אסור, דבודאי כהאי גוונא ידוע לכל שבשביל המתנת המעות מעלהו כל כך ואסור וכו' עד והאידינא שהסוחרים קונים באשראי אפילו שזה ה בעשרה היינו משום דעביד לימצא מיד איש שיקנה גם הוא ה בעד י וכהאי גווני התיר ראב"ה ז"ל והביאו הגהות מרדכי פירוש דהבנת דבריו כי ראב"ה אסר למכור בשעת הזול כבשעת היוקר, ואף על פי כן כתב וז"ל ומה שנהגו מימי קדם לתת מעילים וכו' עד אלמא כבהאי גווני שתלוי במזל שרי הכא נמי לא שנא, ועל זה אמרו הסוחרים שלנו לקנות שוה ה בעשרה, וכן סמ"ג יהיב טעמא להתיר שוה ה וכו באשראי משום שמיד ימצא מי שיקנה אותו וכו'. אבל ב"י לא התיר מפני שאינו מצוי מי שיקנה ב', מיד הא אם מצוי שרי, והאידינא מצוי הוא והלכך נהגו הסוחרים להקל וכו' יעו"ש וא"כ

מא. והיה אפשר לדחוק שר"ל כל זמן שהשר בעיר כולם מוכרים ביוקר שמא ירצה לקנות מהם, ולכן הם לא מוכנים למכור בזול. אבל יותר נראה כמ"ש וכמו שאיתא במהר"י הלוי בהמשך.

זכינו לדין דאפילו לסברת הרמב"ם ז"ל דאסרי בטרשא דרב נחמן, בנדון דידן שרי. ואפילו לסברת סמ"ג והרב בעל הטורים ז"ל דאסרי היכא שהוא מעלה הסך הרבה, בנדון דידן מודו דשרי מהטעמים הנזכרים. וא"כ מאן אסר לה לאלמנה הנזכרת או מי מונע על ידה לבטלי תוכל למכור הנכסים ההם מהחנות ביותר משווין עד הסכום ההוא".

לכאורה, הוא כתב סברא אחרת, כעין סברת הריטב"א שהביא הב"י בבדק הבית, שההיתר בטרשא הוא רק משום שהקונה יכול למכור לאחר ביוקר. עיין חת"ס הובא בפתחי תשובה ועיין באבקת רוכל, שמתיר משו"ה גם למכור ביותר מהשער, מכיוון שמוכר יכול למכור לקמעונאי גם כאשר הקונה כסיטונאי ל"ח מפרש. והראב"ן זה סברא אחרת, שגם על הקניה שלו ל"ח מפרש, מכיוון שיש אנשים שיש להם מזומן שקונים ביוקר.



ז.

ג' גירסאות בהגהות מרדכי

א. בהגהות מרדכי כפי שהוא בפנינו בדפוס וילנא פותח בשם ראב"ה על הסוגיא של חביתא שקרוב לשכר אסור וצריך לקצוץ רק בשווים ואז כתב "ומה שנהגו מימי קדם לתת מעילים לזמן גדול בכך וכך דמים בשעת היוקר זהו מפני שקצבתם במזל אם יבא שר בעיר ויחמדם יעלה בדמיהם יותר משויים ואם עתה מיד היה בא לעיר היה נוטל את דמיהם ואין כאן אגר נטר ובלבד שלא יאמר אם מעכשיו בכך וכך ואם לאחר זמן בכך וכך וצריך לומר שרוב פעמים היו באים השרים בעיר דאי לאו הכי מיחזי כאגר נטר ליה". וכך מועתק בדרכי משה הארוך ובמהדורת שירת דבורה שכ"ה בכת"י של הדרכי משה. ולגירסא זו אין במרדכי כל רמז שאפשר להרויח יותר ממה שקצצו, שרק כתוב שזה עולה יותר משווין, ויתכן שמ"מ לא יעלה יותר ממה שקצצו. וא"כ אין כלל מקור לדברי הגר"א אלא מפורש כרמ"א.

ב. אבל הגאון העתיק את לשון המרדכי במקום "ואם עתה היה בא לעיר היה נוטל את דמיהם", "כופל את דמיהם". וכן נמצא גם בשו"ת אבקת רוכל למרן בית יוסף סימן ה' וז"ל "מ"מ למדנו דאליבא דמאן דפסק כרב נחמן וסבר שאפ"ה אינן יכולין להעלות דבר מרובה אם היה דבר שמצויים סוחרים לבא ברוב הפעמים וקונים אותם ביותר משויים הרבה יכול להעלות אפי' דבר מרובה ובלבד שישאר ללוקח ריוח הרבה ולא שיעלה כל מה שאפשר למכור הסחורה לאותם סוחרים כנראה ממ"ש ואם מכר מיד היה בא לעיר היה כופל דמיה' אלמא דטעמא דשרי היינו מפני שנשאר ללוקח ריוח הרבה". וזה ממש כטענת הגאון, שהקציצה היא פחותה מהצד שאפשר להרויח, ומשו"ה מהני צד הרויח להתיר. והאבקת רוכל שוב רצה לפרש פירוש אחר, שמותר גם בלא"ה ונתקשה בל' "כופל", עיין בדבריו היטב (העתקנום בהערה²²) שמסתפק אם כגאון או לא.

מב). "ואפשר דשפיר קאי אדרב חמא כלומר כיון שהזכרתי טרשא דרב חמא ולא כרב נחמן משמע דלא קיימא לן כרב נחמן וא"כ על מה נהגו מימי קדם לתת מעילים כו' וא"כ כבי האי גוונא דמעילים אפי' למאן דפסק דלא כר"נ אפש' שאפ"י יעלה הרבה עד שאפ"י יבא השר ויחמדם לא ישא' ריוח ללוקח שרי דדמי לההיא דהרמב"ם ואם תבע אותם הלוקח כו' וצריך לומר שאין מוזילים יותר לשאר לוקחים מלשרים אלא דק"ל אמאי קאמר ואם מכר כו' היה כופל דמיהם. ואפשר דלרבותא נקט ל"מ שלא יפסידו אלא גם כן אפשר שירווחו אי נמי ע"כ לא שרי אלא במעלה עד סכום שדרך השרים לקנות ולא שיעלה כפי מה

ג. וחיפשתי בדפוסים ישנים ומצאתי בהגהות מרדכי ריווא דטרינטו שנת שי"ט בבא מציעא סימן תקס"ו (עמ' 331 במאגר הספרים "היברו בוקס" 42586) נמצא כך:

מוכר לזולתו כאן אגור נטר: ומה שנהגו מימי קדם לתת מעילים בזמן גדול בכך וכך דמים בשעת היוקר והומכנו שקצבתם במזל אם יבא שר בעיר ויחמדם ועלם בדמיהם יותר מסוויים ואם מכר מיד היה בא לעיר היה נופל את דמיהם ואין כאן אגור נטר וכלבד שלא יאמר מעכשיו בכך וכך: וצריך לומר שברוב

וכן בדפוס סביוניטה שי"ד (שם 42785 עמ' 564):

ומה שנהגו מימי קדם לתת מעילים בזמן גדול בכך וכך דמים בשעת היוקר זהו מפני שקצבתם במזל אם יבא שר בעיר ויחמדם ועלם בדמיהם יותר מסוויים ואם מכר מיד היה בא לעיר היה נופל את דמיהם ואין כאן אגור נטר וכלבד שלא יאמר מעכשיו בכך וכך: וצריך לומר שברוב פעמים היו באים הסוים בעיר דאילו הכי מיחזי כאגור נטר ליה • כתב רב האי גאון בשער

הרי שבשני הדפוסים המילה היא "נופל" שלכאורה אין לה משמעות. והבית יוסף והגר"א פירשו "כופל", ואז מבואר שהיה שווה פי שנים, וא"כ מה שקוצץ רק י' ב"ב הוא קרוב לשכר ולהפסד. משא"כ הדפוס שלנו והרמ"א^{ג)} גרסו "נוטל" ואז לא מבואר בכל דבריו שיש צד שיעלה יותר ממה שקצצו.

ובעוד דפוס ישרן שנמצא שם (43087 עמ' 172^{ה)}):

אגור נטר: ומה שנהגו מימי קדם לתת מעילים בזמן גדול בכך וכך דמים בשעת היוקר זהו מפני שקצבתם במזל אם יבא שר בעיר ויחמדם ועלם בדמיהם יותר מסוויים ואם מכר מיד היה בא לעיר היה נופל את דמיהם ואין כאן אגור נטר וכלבד שלא יאמר מעכשיו בכך וכך: וצריך לומר שברוב פעמים היו באים הסוים בעיר דאילו הכי מיחזי כאגור נטר ליה: כתב רב האי גאון בשער מ"ב אם
וזה כב"י וגאון "כופל".

ד. שוב מצאתי שבתורת חיים למהרח"ש חלק ג' סימן י"ז הנ"ל בהמשך דבריו קיבל את הגירסא "נופל" כפי שהיא בפנינו "ומ"ש המרדכי בההיא שנהגו מימי קדם לתת מעולין וכו', נראה שנוטה למ"ש הרמב"ן על דברי רש"י. ויראה שיש טעות קצת שם וצריך להגיה בלשון הזה ומה שנהגו מימי קדם לתת מעולין בזמן גדול בכך וכך דמים בשעת היוקר זהו מפני שקצבתם במזל אם יבא שר העיר ויחמדם יעלה בדמיהם יותר משווי ואם לא היה בא לעיר נופל את דמיהם, ואין כאן אגור נטר בלבד שלא יאמר אם מעכשו וכו', וצריך לומר שברוב פעמים היו השרים באים הא לאו הכי מיחזי כאגור נטר ע"כ. הרי שנראה דהתם היה מוכר מעילין בהקפה לפרוע

שיחמדם ששר א' כשחומד אותם הוא מעלה כפליים בדמיהם וכיון דמילתא דלא שכיח הוא אין להעלות עד אותו סך".

(מג). וכן בשו"ת מהר"י לבית הלוי כלל ו סימן ל"א הובא לקמן.

מד). שם מוזהה כדפוס ריווא אבל זה לא יתכן. שזה דפוס אחר לגמרי. וכבר העירו שם באתר שזה טעות.

לזמן פלוני שהיה רגילות לתת ביוקר בכך וכך דמים, וקאמר שהוא תלוי במזל שאם יבא שר העיר באותו זמן יחמדם ויעלה בדמיהם ואם לא יבא נופל בדמים, וקאמר דאין בזה משום אגר נטר, אך כתב דצריך דברוב פעמים היו באים שרים בעיר, וזה נראה דנוטה למ"ש הרמב"ן על דברי רש"י". דהיינו יש צד שיבוא ואז יעלה יותר ויש צד שלא יבוא ואז הערך יפול. והוא הגיה לא יבוא במקום יבוא.



הרב חיים פנירי

כולל הר"ן

בדין קישוט ועיטור הכסא שמכנים לאלהו ובמעלת הסנדק

דן במה שמצוי שהסנדק יושב על הכסא המקושט עבור אלהו

הובא בספרי הקדמונים ובזוהר שיש לעטר ולקשט את הכסא שמכנים לאלהו^(א), וכמו שמפורש בדבריהם 'ונהוג רבנן למעיבד כסא כבוד בברית מילה משום כבודו של אלהו'. והובא באחרונים שכן המנהג^(ג).

והיה מקום לדייק אף יותר מלשון הפרקי דרבי אליעזר והזוהר^(א), שכ' בלשון 'לעשות כסא לאלהו' [וכן הובא בשו"ע ס"י רס"ה י"א בלשון זו], משמע שר"ל שלא די לקחת כל כסא לאלהו אלא שצריך לבנות ולעשות אצל אומן מלכתחילה כסא מיוחד לאלהו, ובשעה שמתעסק בעשייתו צ"ל 'זה הכסא של אלהו הנביא ז"ל'.

ובשולחן גבוה (רס"ה אות מ"א) הרגיש בזה וכ' דלאו דווקא 'לעשות', אלא ה"ה לתקן ולהכין הכסא, ע"כ. ובספר כורת הברית (סי' רס"ה אות נ"ח) כתב דמלשון השו"ע 'לעשות כסא לאלהו' יש ללמוד שצריך שתהיה ניכרת ומיוחדת כגון לכסותה במפה יפה וסדינים. ע"כ. מבואר א"כ בפוסקים שדי בכל כסא.

וראיתי בספר כתר שם טוב (גאגין, ח"ב עמ' תקע"ד) שכתב: "פה אנגליה מכינים כסא מיוחד לאלהו, ובא"י אין להם כסא מיוחד לאלהו ומשתמשים באיזה כסא שתהיה ומכסין אותו בבגדי רקמה לכבודו". ע"כ.

והנה מצוי היום, תהילות לקל, שאף בא"י יש בבתי כנסיות כסא מפואר שעשוי במיוחד לברית, וע"פ רוב אף כתוב עליו 'זה הכסא של אלהו הנביא ז"ל', ומה טוב ומה נעים. אך דא עקא, שהדרך שנותנים לסנדק שישב על אותו כסא מפואר, ומניחים כסא אחר פשוט על ידו ואומרים 'זה הכסא של אלהו הנביא ז"ל'.

ולכאורה יש לתמוה בזה על מנהג העולם - מדוע הופכים את היוצרות ולא מניחים את הכסא המפואר כמו שהוא לאלהו, ובמקום זה מושיבים את הסנדק על הכסא המפואר ומניחים כסא אחר לאלהו. שהרי לא הוזכר בספרים שיש לעטר ולקשט את כסא הסנדק אלא את הכסא שיושב עליו אלהו^(ג). אתמהה.

(א). מחזור ויטרי (קע"ה): "ופורסין עליהם מעיל או כל דבר תפארת לנוי"; רוקח (שבת קי"ג); אור"ז (סי' ק"ז); שבולי הלקט (מילה סי' ר'); ר"י הגוזר; זוהר (פ' תרומה).

(ב). זכר דוד (מודינא מ"א פכ"ח); זבחי צדק (יו"ד סי' קע"ט ס"ק כ"ו) ועוד.

(ג). פדר"א פכ"ט ובזוהר פ' לך. שמשם נמצא המקור לכסא אלהו.

ודבר תמיהה זו כבר שנים שלא ידעתי פשרה. והנה הלום ראיתי בספר בגדי קודש (סי' רס"ה י"א) שהביא שמו"ר הרה"ג רבי משה צדקה שליט"א כשהוא מוזמן בברית לשבת על הכסא המיוחד כסנדק ומביאים כסא אחר פשוט לאלהיו, אינו מוכן לשבת על אותו הכסא המיוחד. וכן אם כתוב עליו 'זה הכסא של אלהיו וכו'. ע"כ [נדגיש שאין ההקפדה בזה אלא מצד יקרא דאלהיו, דאילו מצד מש"כ הפוסקים שאין לסנדק לישיב על כסא אלהיו אין לחוש כאן שאלהיו יבוא לשבת על הכסא שיושב עליו הסנדק, שהרי כתוב עליו 'זה הכסא' וכו'. כיוון ואלהיו אינו בא אלא לכסא שהזמינו אותו אליו בפה. וכדאיתא בשו"ע (והוא מהוהה) שאין אלהיו בא לברית אא"כ מזמינים אותו בפה ושעל כן נהגו לומר בפה על אותו כסא שמיעדים לאלהיו 'זה הכסא' וכו'].

וכעת ראיתי בספר מעדני יוסף (ע"מ רל"ח) שהביא שסיפר לו הרה"ג יהושע ויזגן שפעם כיבדו למרן רה"י הגר"י צדקה זצ"ל להיות סנדק ולא הסכים לשבת על הכסא המיוחד שהכינו עבורו עד שהביאו כדוגמתו גם לכבוד אלהיו שאין להסתפק בכסא רגיל לכבוד אלהיו הנביא לפי שיש בזה לכאורה זלזול בכבודו. ע"כ. נמצא שהנהגה נעילת זו ראה אותה כבר למעלה בקודש, אצל אביו מרן רה"י.

וראיתי בשו"ת דברות אלהיו (ח"ה סי' י') שגם העיר בזה, וכתב: "מנהג מרוקו וצפון אפריקה וצרפת שהסנדק יושב על כסא אלהיו. ואף שעירערו ע"ז יש למנהג זה מקור וכו'. ובהמשך כתב שיש להם להחזיק במנהג זה מכיון ורואים שלוקחים הכסא המיוחד לסנדק ומביאים עוד כסא פשוט ואומרים 'זה הכסא של אלהיו ז"ל. ויש לתמוה האך עושים כן". וסיים דבריו שם: "ומה נעים לעשות שני כסאות מיוחדים אחד לסנדק ואחד לאלהיו". עכת"ד.

ברם, נראה להליץ על מה שאין נוהרים בזה, מפני שנראה מהצורה שבונים את הכסא שמיעדים אותו מלכתחילה לשיבת הסנדק דווקא, שכן כיסאות אלו עשויים באופן מיוחד, שהמושב גבוה ויש מדף מיוחד שיוכלו לעלות על הכסא לשבת עליו ושח"כ היושב יניח עליו את הרגליים. ואילו היה הכסא מוכן באמת לאלהיו דווקא בוודאי אין ענין שיהיה עשוי באופן זה. וגם נראה שהסיבה שהעולם מושיבים דווקא את הסנדק על כסא זה היא מפני שהוא עשוי באופן כזה שהמוהל יוכל לעשות מלאכתו בזהירות ובזריזות [שהרי אם ישב הסנדק על כסא רגיל, שהוא נמוך, בודאי תקשה יותר המלאכה על המוהל, וח"ו יכול לבוא לידי תקלה. אף שמצד זה יש פיתרון אחר - להושיב את הסנדק על שולחן שהוא גבוה] ועל כן מעדיפים מצד זה שהסנדק יושב עליו מתחילה, ומניחים כסא אחר לאלהיו, אף שהוא פשוט יותר. ומה שיש מאותם כסאות שכתוב עליהם 'זה הכסא' של אלהיו וכו', י"ל דא"ז מצד שבאמת נועד דווקא לזה, אלא מצד שהוא פתגם מעניין הברית. וא"כ אפשר ובהאי י"ל הנח להם לישראל.

אך עכ"פ בודאי יש לשים לב שאם נותנים לסנדק לשבת על הכסא המיוחד, מהטעמים הנ"ל, מ"מ יזהרו לפחות שלא יניחו כסא פשוט [כסא פלסטיק וכ"ד] לאלהיו אלא כסא מכובד עד כמה

(ד). אך יש לציין שמצאתי מקור מהימן שגם את הכסא של סנדק היו מקשטים. והוא בכללי המילה לר"י הגוזר וז"ל: "ומתקנים ב' קתדראות האחד לבעל הברית ואחד לאלהיו... והקתדראות... ערוכים בהדר וכו'". עכ"ל. וכן במחזור ויטרי (שם) כתב: "מתקנין לשם שני קתדראות ופורסין עליהם מעיל או כל דבר תפארת לנוי". עכ"ל. ונראה לומר שנהגו כן משום חיבוב מצוה, אך בודאי עיקר הדין לעטר את הכסא הוא על של אלהיו משום דרך כבוד.

שאפשר. ובודאי מוטל על אבי הבן להכין מראש שיהיה אותו הכסא מקושט במפה יפה לכבודו, ולא שיחפש ברגע האחרון כסא כל שהוא לאלהיו, ויתרשל בדבר זה, שכבר הוזכר בקדמונים ובזוהר, שיש לעטר ולקשט את הכסא שמיעדים לאלהיו, ואך יכינו כסא פשוט [גם היו מקומות שנהגו להניח עליו את הפרוכת של ביהכנ"ס, והובא בפוסקים, ודנו אי שרי להשתמש בה לזה. וראיתי שכתב בזכר דוד (מ"א פכ"ח) שגם מניחים על כסא אלהיו טלית שהוא עיטוף מצווה. והוגד לי מפי זקנים שמנהג הבבלים שהיה כסא מיוחד רק לאלהיו והיו מכינים פרוכת מיוחדת לכסא ומניחים עליו רימונים ובשמים או תנ"ך ורזיאל המלאך. ובזבחי צדק (י"ד סי' קע"ט ס"ק כ"ו) הביא שהיו מניחים עליו תכשיטי כסף].

וראיתי ביהכנ"ס אחד וותיק בירושלים שיש להם כסא מפואר אבל קטן מוכן לאלהיו. כך שא"א שאדם זר ישב עליו, וכך הוא ממש מיוחד ועשוי לאלהיו דווקא. והוא עצה טובה בזה.



סגולת ומעלת כסא אלהיו והמסתעף מזה

וראיתי להביא מעט מגודל המעלה שמובא בקדמונים שיש באותו כיסא שמכינים לאלהיו:

א. איתא בסידור התניא ז"ל שיאמר המוהל 'זה הכיסא של אלהיו', טוב שיאמר עמו ביחד [אבי הבן], ואבי הבן יתפלל אח"כ ע"י הכיסא הזאת תפילה הנדפסת בסוף הסידור הזה, ויבקש מאלהיו שיברך את הילד כמש"כ בשם אבי ר' ניסים גאון ואולי יזכה שיבוא אלהיו שם לקראתו וילט פניו באדרתו וינוח רוח אלהיו על הילד ויברכהו וישמע ה' בקול ברכת אלהיו ויקים ויחתום ויעשה כאשר ברכהו אלהיו... ואח"כ יניח הילד על כיסא השנית לסנדק וכו'. עכ"ל (הובא בספר מאמר כסא אלהיו. מרגליות אות ח' ע"מ י"ד) [ונראה עכ"פ מי שנוהג כמנהג הספרדים, שמניחים את התינוק על כיסא אלהיו לאחר ברכת האב 'להכניסו', שוב אין לאב להתעכב בתפילה משום הפסק].

ומקור הנהגה זו הוא ממה שהביא האורחות חיים (לרבי אהרן הכהן ח"ב מילה פ"ט) הנהגת אביו של ר' ניסים גאון בבריתו. ז"ל: "וכתב ר' ניסים גאון ז"ל הגידו לי זקנים שבדור שביום היכנסו לברית מרנא אבא אלוף ז"ל כשנכנס לביכנ"ס ואני בידו ישב שעה אחת על אותו כיסא המוכן ואח"כ עמד והושבני על הכיסא האחר של מילה ואחר שיצא שאלו אותו מה טעם כי לא ראינו מעולם מי שעשה כך ואמר להם קבלתי מן הזקנים הקדמונים שזה הכיסא מוכן לאלהיו והוא מלאך הברית וישבתי עליו עם הילד אולי יברכהו לי ומצא חכמה בברכתו". עכ"ל. גם הרוקח (שבת ס"י קי"ג) כתב: "יש מושיבין עליו הוולד כדי שיברכהו אלהיו". וכ"כ מהר"א טירנא (מנהגים חודש טבת).

והמנהג היום הוא להניח את התינוק על כיסא אלהיו לכמה רגעים לפני הברית, ומכריז המוהל 'זה הכסא של אלהיו' (וכ"כ בזכר דוד מ"א פכ"ח. נהגו להניח הילד על כסא... נ"ל שסומכין עמש"כ הרוקח וכו').

ב. עוד מנהג שמובא בפוסקים. ר"י הגוזר (בכללי המילה) כתב: "והקדראות ערוכים בהדר ג' ימים קודם למילה, ומפני מה עושים תיקון זה כדי שיראו הציבור תמיד ויבקשו רחמים על הנער ועל

אמו". ע"כ. והמטה משה (ח"ז מילה פ"ד אות ז') כתב: "ונוהגים להניח כיסא זה ג' ימים אחר המילה". ובזכר דוד (א' פכ"ח) כתב שניהם, שנהגו לתת כיסא אליהו ג' ימים קודם לברית ולהשאירו ג' ימים אחרי בבית שהוולד שם. ונתן טעם לזה ע"פ הסוד.

ג. בספר מעבר יבוק (מודינא. מא"ד עתר ענן הקטורת פ"ה) כתב: "כי המכין כסא הלז בקדושה ובטהרה ומזמינו בפה יזכה להארת פניו ואי איהו לא חזי מזליה שברקיע יחזי..." [ובהמשך דבריו כתב עוד על גודל מעלת מעמד הברית "וכל העם ההולכים לברית מילה הם כמקבלי פני השכינה הבאה להופיע מאורה על כל המטפלים במצווה ההיא" וכו'].¹

ד. עוד מנהג מצינו בספר כורסיא דאליהו (למקובל הגה"צ סתהון. דף כ"ד) שכתב: "מנהג העולם שנותנים כוסות מים תחת כיסא אליהו ומשקין אותו לחולה להתרפאות, ונתן טעם בזה ע"פ מאמר חז"ל שבכל מקום שאלהו מצוי המלאך רפאל נמצא". ע"כ. ובספר הרב אליהו מני (עמ' תשעים וחמש) הובא ג"כ שכן מנהגם בחברון להניח כוסות מים תחת כיסא אליהו שמאמינים שיש בהם ברכה וסגולות. ע"כ.

ה. ישנו מדרש מבהיל הביאו הרב שולחן גבוה (יו"ד סי' רס"ה אות ב') ז"ל "איתא במדרש שאמרו שאין אליהו בא לברית אא"כ מכפר הקב"ה את כל עוונות הנמצאים שם. והביאו הרב חמדת הימים [ח"ב ספ"ז], וז"ל: ובפרט למש"כ שם אליהו שואל כפרת הנמצאים שם אצל כיסאו, ושמעתי שיש במדרש שאם יש איזה רשע באותה מילה אומר אליהו איני הולך לשם מפני פלוני רשע שיש שם והקב"ה מוחל כל עוונותיו כדי שילך אליהו לשם". עכ"ל.

וכדברים האלו הובאו בבני יששכר (חודש תשרי, מאמר ד' אות ז'), ובספר מכשירי מילה, ובס' אגרא דפרקא (בשם ר' שלמה קרלין. אות קמ"ו) ועוד, ששמע שיש איזה מדרש כנ"ל. וא"כ מבואר דבר עצום ונורא מהמדרש על גודל הזכות שמשפיע אליהו כשבא לברית עד שמוחל הקב"ה עוונות המשתתפים.

ו. ומצינו בראשונים (או"ז מילה סי' תק"ה; מהרי"ל מנהגים, מילה, אות ד'; מנהגי מהר"א קלויזנר אות קמ"ח), שכתבו שיש לחפש אחר סנדק צדיק כדי שאלהיו יבוא אצלו בשעת הברית. ע"כ. וברקנטי [סי' תקצ"א] כ' בשם רבינו שמחה שצריך להיות בעל הברית טוב כדי שיתרצה מלאך הברית הוא אליהו ז"ל ליישב בקתדרא כנגדו. עכ"ל. ומשמע מדבריהם שאם ח"ו אין הסנדק אדם ראוי שוב אליהו לא בא לברית.

ולהלן יתבאר בהרחבה בדברי המדרש הנ"ל (אות ה'). ונעמוד על דברי הראשונים הנ"ל (אות ו'). בעז"ה.



במקור דברי המדרש והמכוון בדבריו

הנה היום לא ציינו היכן מקור דברי המדרש הנ"ל שנמחלים עוונות המשתתפים בברית. ויש שר"ל שהמקור לזה הוא מתוס' (פסחים קי"ד. ד"ה ואין) שכתבו דאמר במדרש דניצול מדינא של גיהנם. ע"כ. אלא שבגמ' ובתוס' שם מדובר על המשתתפים בסעודת מצווה של הברית. ויש

שר"ל שכ"כ הזוהר (פ' וישלח מ"ו): "מכאן אולפינא דכיון דאיתגזר בר נש ואיתגליא ביה רשימא קדישא ההוא איקרי מזבח לכפרא עליה". עכ"ל. אך שוב לא מוזכר שהוא מצד ביאת אליהו.

והפוסקים נדרשו לבאר המכוון בדברי המדרש הנ"ל. הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך זצ"ל (בהסכמתו על ספר אוצר הברית, עמ' י"ז) כ': "ונפלא הדבר. הרי יום הכיפורים שאמרה התורה שמכפר דכתיב... ואפי' הכי קי"ל שאין מתכפר אלא בתשובה, וא"כ איך יכולים לומר שהקב"ה וותרן לבעלי עבירות חמורות הבאים לשמחת הברית. שהרי א"א לומר שכוונת המדרש דווקא ע"י תשובה, דא"כ לא השיב לו הקב"ה על טענתו... רק נראה דכוונתם כדאיתא בתנא דבי אליהו שהוא סובל כל מיני סירחון חוץ מסירחון של חוטאים ופושעים. וע"ז השיב לו הקב"ה שבשעה זו שיהיה עמהם הקב"ה יעביר מהם את סירחון החטאים כאילו לא חטאו כלל, ואף דבר זה חשוב מאוד. ואשרי מי שזוכים לעלות ולהתעלות באותה שעה ולהישאר במקום קדשו גם אחר הברית". עכ"ל.

ונראה מדבריו שהוקשה לו על המדרש הנ"ל ממאמר חז"ל (ב"ק נ.). 'כל האומר הקב"ה וותרן ויותר מעי', דמבואר ממנו שאין אצל הקב"ה אפשרות שימחלו כל עוונותיו של אדם אם הוא לא יעשה תשובה. וזה הכריחו לדחוק בכוונת המדרש.

ובספר ברכת מועדיך (מרגולין. תשובות מהגרשו"א, תשובה ד') הביא שפעם דרש כן הגרשו"א בברית מילה והמשגיח ר' יחזקאל לוונשטיין זצוק"ל נתווכח עימו בענין זה, דאם כן מה הועילה תשובת הקב"ה, הלא עליו להופיע גם במקום שלא עשו הנמצאים תשובה.

ומדברי הגרשו"א (באוצר הברית שם) נראה שהרגיש בזה, ולכן מיד תיקן דבריו דאכן אי"ז מצד שעושי תשובה, אלא י"ל דלאותה שעה שאלהיו בא לברית הקב"ה מוחל לעוונות העומדים שם.

ובספר אבן ישראל (לרה"ג ר' יעקב ישראל פישר. ח"ז, סי' ל"ו, אות ט') השיב על פליאת הגרשו"א. שהרי כבר מצינו בחז"ל שאמרו שחתן נמחלים לו עוונותיו, וזה אפי' בלא תשובה. דהא ילפינן לה מעשיו דכתיב "ויקח את מחלת", ובודאי לא עשה תשובה, דלכך כתבה התורה הילפותא אצל עשיו [ר"ל ולא בנשואי האבות הקדושים, שהיו בתשובה]. וגם מפורש בחז"ל (מגילה י"א:): על קרא "הוא עשיו" דהוא ברשעותו מתחילתו ועד סופו. א"כ אפשר ששייכת כפרה בזמן המסוגל אף ללא תשובה. ע"כ.

וכתב בספר ברכת מועדיך שם. דהגרשו"א ס"ל דגם לגבי דרשת חז"ל שנמחלים עוונותיו של חתן, הוא דווקא בכה"ג שעשה תשובה. והביא את המדרש רבה (בראשית ס"ז י"ג. והובא ג"כ ברמב"ן ל"ו ג') דבאותה שעה נתן עשיו דעתו להתגייר, והמפרשים שם פ' דר"ל שעשה תשובה [וכן פירש הרמח"ל בספר שערי מחילה עמ' ס"ט, דעשיו עשה תשובה].

ועי' בילקוט יוסף (מילה. פ"ח הערה ח') שהביא את המדרש הנ"ל וציין למש"כ בשובע שמחות (ח"א. פ"ג א' בהערה). שכן לענין מחילת העוונות לחתן י"א שהוא רק כשעשה תשובה. ומה שדרשו חז"ל שנמחלים עוונותיו ר"ל שהוא זמן שתשובתו רצויה בנקל יותר משאר ימות השנה, ועי' בשובע שמחות שם.

ונראה דר"ל דהנה בגמ' (יבמות סג:) איתא לגבי חתן: "אמר רבי חמא בר חנינא כיון שנשא אדם אשה עוונותיו מתפקקין שנאמר: מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מהשם". וברש"י פ' "מתפקקין - נסתמין". ע"כ. והפרישה ביאר (ס"ק ו'): "הקב"ה פוקק עוונותיו שלא יהיו נראים". ע"כ. ולכאורה, מדוע לא פ' כפשוטו - שנמחלים עוונותיו. אלא מהא גופא שהגמ' לא השתמשה בלשון המקובלת 'נמחלין עוונותיו' וכתבה 'מתפקקין' משמע שאכן אין כאן מחילת עוונות כפשוטו, אלא כמו שנראה מפ' רש"י והפרישה, שהעוונות לא נמחקו ועדיין הם קיימים אלא רק שהם נסתמו ואינם נראים כעת.

וביאור הדבר דחתן 'מתפקקין' עוונותיו ולא נמחלים יובן ע"פ מש"כ מהר"י פינטו (פ' חיי שרה), דר"ל שהם כמונחים בקופסה ונסתמין שם לראות מה יהיה בסופו וכו'. ובכתב סופר (פ' וישלח) כתב לבאר פשר הנהגה זו, דכיון ועד עכשיו היה שרוי בלא חומה לכן הנושא אשה ומטיב דרכיו איגלא מילתא כי מה שחטא קודם לנשואין הוא מכיוון והיה שרוי בלא חומה, ויש לו סיבא והיתנצלות על חטאיו לכן מוחלים לו. אבל אם שב לכסלה מגלגלין עליו עוונות ראשונים. ע"כ.

ובעוד דרך ביאר שם ענין מחילת העוונות לחתן. שבודאי אין נמחלין אא"כ עשה תשובה שלמה. והרבותא בחתן היא שגם על עברות חמורות, דבעלמא לא סגי ליה בתשובה לחודא כדאמרינן בארבע חילוקי כפרה, מ"מ לחתן הם נמחלים בתשובה [והוא חידוש, שכח המחילה ביום זה יותר מיום כיפור]. א"כ ה"ה אפשר לפרש כן דברי המדרש הכא בברית.

מכל זה למדנו כיסוד דברי הגרשז"א לענין מילה, דאכן אין כאן מחילה עוונות כפשוטה, דהקב"ה אינו וותרן. אלא כיוון שנגזר על אליהו להשתתף בברית ואין הוא סובל סירחון העוונות, לכן לכבודו הקב"ה מסלק עוונות העומדים שם לאותה שעה דווקא. וכמו שמצינו במפרשים שכ"כ לענין חתן שאין עוונותיו מסתלקים לעולם אלא לאותה שעה. וכמו שנתבאר בדבריהם בטוטו"ד הסבה לזה.

וא"כ הפוסקים נ"ח בהבנת דברי המדרש. י"א דהדברים כפשוטם שנמחלים עוונות המשתתפים (וכנ"ל מהגר"י פישר. ונראה שאף הצר"י לוונשטיין זצ"ל ס"ל הכי). וי"א שא"א דהדברים כפשוטם, וכ' בכמה אופנים לבאר המכוון בדברי המדרש. א'. שאין נמחלים אלא לאותה שעה (הינו בברית. כ"כ רשלז"א זצ"ל). ב'. שהתשובה באותה שעה רצויה בנקל. ג'. שע"י תשובה באותה שעה מתכפר לו אף על ד' עבירות חמורות שבשאר זמנים אין עליהם תשובה (ב' הבנות אלו עולה מהילק"ס וכנ"ל).

[ונראה לסייע על דרך הדרש מחז"ל שאף בברית מילה בעי תחילה תשובה וסליחה. ע"פ מה דאיתא בגמ' (מגילה י"ז:) לבאר את סדר י"ח ברכות העמידה. ז"ל: "ומה ראו לומר תשובה אחר בינה, דכתיב 'ולבבו יבין ושב ורפא לו', אי הכי לימא רפואה בתרה דתשובה, לא ס"ד דכתיב 'וישוב אל ה' וירחמהו ואל אלוֹקיו כי ירבה לסלוח'". ואח"כ בהמשך איתא: "ומה ראו לומר רפואה בשמינית, אמר רבי אחא מתוך שניתנה מילה בשמינית שצריכה רפואה לפיכך קבעה בשמינית". עכ"ל.

ויעויין במהרש"א שם בח"א, שנתקשה מדוע הוצרכה הגמ' לתת טעם נוסף למה ראו לומר רפואה בשמינית, והרי כבר הביאו שכן הוא הסדר בפסוקי התורה ועיי"ש מה שתירץ. ולענייננו אפשר ליישב דאכן לא באה הגמ' אלא להשמיענו אלא דאף בברית מילה צריך שיקדמו לה תשובה וסליחה]



שיהיה הסנדק בר מעלה

הובא לעיל אות ו' מה שמצינו בראשונים (הובא שם) חידוש נורא. והוא שאם ח"ו אין הסנדק אדם ראוי שוב אליהו לא בא לברית.

והנה הרב שולחן גבוה (יו"ד סי' רס"ה אות ב') הביא למדרש המופלא הנ"ל וכתב: "והביאו הרב חמדת הימים [ח"ב ספ"ז], וז"ל: ובפרט למש"כ שם אליהו שואל כפרת הנמצאים שם אצל כיסא, ושמעתי שיש במדרש שאם יש איזה רשע באותה מילה אומר אליהו איני הולך לשם מפני פלוני רשע שיש שם והקב"ה מוחל כל עוונותיו כדי שילך אליהו לשם. וא"כ אין אנו צריכים לדבר הזה של אור זרוע לבקש איש תם וישר להיות סנדק או מוהל דכל העומדים שם הם מכופרי עוון. וכן המנהג שלא לדקדק אחר זה ומה גם דגדולה חזקה דכל ישראל בחזקת כשרים הם". עכ"ל.

ונראה דאף לביאורו של הגאון רבי שלמה זלמן אויירבך זצ"ל בדברי המדרש, דבאותה שעה שאלהיו בא לברית הקב"ה אכן מוחל עוונות העומדים שם. נמצא דיפה השיב הרב חמדת הימים ליישב את מנהג ישראל הנ"ל שאין מקפידים לקחת רק סנדק צדיק וטוב.

ברם, למעשה נראה דכיוון שולא מצינו את המקור למדרש זה קשה לסמוך ע"ז. מה גם דנראה דאף הרב חמדת הימים לא כ"כ אלא להליץ על המנהג ישראל, של אותם ימים כפי שציין שם שראה שאין נזהרים בזה. ועוד, שהרי מגדולי הראשונים, שהם האור זרוע ודעמיה, מוכח ממש"כ כן שלא סמכו על מדרש זה. ואף הרב שולחן גבוה נראה שמסיק שאין לסמוך על זה, שכן לאחר שהביא מש"כ הרב חמדת הימים. סיים השולחן גבוה: "ואח"כ ראיתי בלבוש שכ' ויש לאדם להדר ולחזור אחר מוהל ובעל ברית היותר טוב וצדיק שיכוונו במילתו כוונה מובחרת ומעולה ויגרום שגם הוולד יהיה כמותם". עכ"ל [ומש"כ שם הרב חמדת הימים עוד ליישב שישאל סתם בחזקת כשר. טענה זו שייכת בסתם ישראל, אבל כאן שהאבא מזמין מוהל, ובפרט סנדק, הדרך היא שמכיר בו אבי הבן במעשיו ואורחותיו אם אכן ישראל כשר הוא אם לאו, ולא שייך כאן סתם דין חזקה].

ובעיקר הבנת דברי האור זרוע ושאר הראשונים דעמיה, ש'אין אליהו בא לברית אם אין הסנדק אדם הגון וטוב' צריך ביאור לענ"ד. דהנה מקור מימרא זו שאלהיו בא לברית הוא מפרקי דר"א [פכ"ח], ושם לא כתב ולו ברמז שדבר זה נתון לחלוקה, אלא אדרבה משמע שבכל ברית של ישראל יהיה נוכח. וז"ל: "א"ל הקב"ה "לעולם אתה מקנא קנאת בשיטים על גלוי עריות שנאמר פנחס בן אלעזר, וכאן אתה מקנא, חייך שאין ישראל עושין ברית מילה עד שאתה רואה בעיניך. מכאן התקינו חכמים שיהיו עושים מושב כבוד למלאך הברית שנאמר

"ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא וכו'". עכ"ל. וגם שאר הראשונים שדיברו בזה לא כתבו לחלק כן. וא"כ האו"ז חידש כאן חידוש גדול, שיש בריתות בעם ישראל שאלהיו לא בא. ודבר זה תמוה וקשה לקבלו.

ואם יורשה לי הקטן למצע בס"ד הבנה חדשה בדברי קודשם של הראשונים הנ"ל האו"ז ודעמיה וה' יאיר עיני. דאכן לא באו להפליא בדבריהם עד מאוד. והוא בהקדים דברי החת"ס (בשו"ת ח"ו, סי' צ"ח), שהקשה איך אליהו בא לברית בשבת מחוץ לתחום, וכעין קושית הגמ' בערובין. ותירץ דאליהו בדרך כלל לא מתגלה כאן בלבוש גוף גשמי כי אם במקרים מסויימים אלא בנשמתו שהיא רוחנית וא"כ לא שייך לגביה דיני שבת. ע"כ. עוד מובא בספר עוד יוסף חי (לרשכבה"ג רבינו יוסף חיים, דרושים פ' פנחס) הביא מרבינו החיד"א שכ' בשם מהר"י צמח ז"ל דאע"ג שאלהיו נמצא בכל ברית הנה שולח ניצוץ אחד ממנו, אך יש פעמים שבא בכל בחינותיו. וע"פ זה רצה לבאר, דלכאורה צ"ב איך אליהו מגיע לכל ברית, והרי פעמים שברגע אחד יש כמה בריתות. וכ' ליישב להנ"ל, דבכל מקום שולח ניצוץ אחד ממנו. ע"כ.

ובבן יהוידע (ח"ב סוכה עב: בסוף) כ' שוב בזה שאלהיו לא בא כולו, אלא בכל ברית שולח רק חלק שלו, והוסיף וכתב דאין החלקים שווים אלא לפי ערך בעלי המצווה. ע"כ. ובזכר דוד (פכ"ז) הביא ג"כ את דברי המהר"י צמח הנ"ל ושכ"כ מהר"ם אלשיך והאריך בדבריהם. והביא עוד שכתבו דלפעמים אם המוהל צדיק וחסיד ויודע לכוון, ייתכן וע"י כוונתו יבוא אליהו בעצמו. והביא את הקושיא איך אליהו בא בשבת וכו'. וג"כ כיוון ליישב כמש"כ החת"ס. עכת"ה. מבואר א"כ שענין גלוי אליהו בברית משתנה בכל ברית לפי ערך המצווה.

ולפי"ז י"ל דאף האו"ז ודעמיה אין כוונתם שאם אין הבעל ברית טוב שוב אין זכר לאלהיו באותה הברית, וכמו שהוקשה לנו - דזה מנין וגם שאין מסתבר לומר כן. אלא המכוון בדבריהם שאז אין אליהו בא בכל בחינותיו, ואולי גם לא בבחינה הנאותה שלו אלא רק חלק קטן מניצוץ שלו. ומצד זה בא להזהיר שלפי בחינת ערך בעל הברית והסנדק באה בחינת אליהו. אבל כו"ע מודו דלעולם נמצא משהו מניצוץ של אליהו בכל ברית בין ישראל לקב"ה.

ואם כנים אנו בזה שוב סר הקושי בדברי האו"ז ודעמיה ומה שהערנו עליו מהפרקי דר"א, ובזה דבריהם מתיישבים על הלב [ואם כנים אנו בזה נמצא דמה שכתבו חכמי האמת לייסד כנ"ל, יש לו כבר שורש בדברי הראשונים].

גם אפשר ובזה יתיישב מה שתמהו הפוסקים בדברי המדרש הנ"ל. אך הקב"ה מוחל עוונות המשתתפים וכי הקב"ה וותרן. ולהנ"ל י"ל דאכן דבר זה לא נאמר על כל ברית, שאז מגיע רק ניצוץ אחד מאלהיו. אלא רק בברית שאכן נעשית באופן הנעלה ביותר, שאז על אליהו להופיע בעצמו בכל בחינותיו [וכעין מה שהביאו חכמי האמת שם, שכן היה במילת האריז"ל שבא בעצמו ואף בלבוש גשמי, עיי"ש] שבכה"ג שהוא מופיע באופן זה אין יכול לסבול את סירחון עוונות המשתתפים שם, ומבקש מהקב"ה את סליחת כל המשתתפים. אבל באמת אי"ז שייך בכל ברית, ששם מופיע רק ניצוץ שלו [ולפי זה נמצא שיש מעלה גדולה להשתתף בברית שנעשית באופן נעלה, כשבעלי המצווה אנשי מעלה, שאז אליהו בא לברית בניצוץ גדול יותר ובבחינה

גדולה, ובוודאי שאז השפעתו על המשתתפים גדולה עד מאוד, ובפרט לפי דברי המדרש הנ"ל, שייתכן שהוא יבקש מהקב"ה שימחל לכל המשתתפים].

עכ"פ היום המנהג בזה נשתנה לטובה, לחזר אחר מוהל וסנדק היותר טוב. ברם, יש מצבים שיש מעכב בדבר, וכגון שמדובר הוא על חמיו ובפרט על אביו שאינם שומרים מצוות, שאז צריך לשקול הדבר בחכמה. ואם יודע שע"י שימנע מלהזמין בכיבוד זה יבוא לידי פגיעה [ובפרט אם כך מקובל במשפחתם] צריך שיעמוד לנגד עיניו באופן ברור משקל שני הצדדים. הרי אם ימנע להזמין נכנס בחשש שעובר הוא על איסור תורה ואילו אם כן יזמין אותם לסנדקאות אין כאן חשש שעובר על איסור אלא חשש שמא לא יזכה שאלוהו יבוא לברית. ואם כמש"כ בעונינו לבאר את דברי האו"ז, נמצא דאף הוא מודה שבכל ברית בא ניצוץ כל שהוא מאליהו, רק הנידון הוא אם יבוא אליהו בכל בחינותיו. וגם אם לא נקבל את הנ"ל מ"מ בכגון זה בוודאי יש לו לסמוך על דברי המדרש הנ"ל שהביאו גדולי הפוסקים והצדיקים. ואדרבה, הקב"ה בודאי יודע כוונתו הטובה בזה ויזכהו לגדל בן לתפארת ישראל. וידועה העצה ממרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שנתן בזה, והיא שאדם הגון יתמוך מתחת הכרית שעל ברכי הסנדק שהתינוק עליה ואז יחשב שהוא הסנדק.



הרב עמנאול מולקנדוב

פתח תקווה

מריחת ה'קטירה' על קלף המעובד בעפצים – האם חוצץ או לא

בשנים האחרונות רבים מהדרים לכתוב סת"ם על קלף המעובד בעפצים, כבזמן חז"ל, וכדעת הגאונים והרמב"ם, ואין הם מסתפקים בקלפים שלנו שמעובדים בסיד, כדעת ר"ת וסיעתו. זאת, משום שלדעת הגאונים והרמב"ם אין זה נקרא עיבוד ודינו כדין קלף שאינו מעובד, וכפי שהאריכו בכמה קונטרסים וספרים בשנים האחרונות, ולמשל ספר 'עיבוד עפצים' של הרב אליהו פרץ שליט"א.

והנה יש ב' שיטות עיקריות לכתיבה על קלף [או גויל] המעובד בעפצים. שיטה אחת, שהיא הטובה ביותר גם מבחינה הלכתית וגם מבחינה פרקטית, היא לכתוב בדיו לנצח, שהוא המהודר ביותר והמתקיים ביותר, כפי שהאריכו רבים. אולם, יש הכותבים בדיו רגיל ובשביל שהוא לא יתפשט [מחמת עיבוד העפצים] מורחים על הקלף חומר הנקרא 'קטירה', וכך הכתיבה נעשית קלה וחלקה יותר, אלא שיש חיסרון בזה, שבמשך השנים הדיו 'קופץ' מהקלף, וכמו שהיה מצוי בקלפים המשוחים בצבע לנוי שהיו נוהגים בהם בעבר. אכן, מלבד זה יש לדון האם במריחת הקטירה יש גם נידון של חציצה, כמו שדנו הפוסקים על הקלף המשוח, או דהכא עדיף טפי וגם האוסרים שם יודו הכא.

הנה בנידון הקלף המשוח האריך בזה בשו"ת יחו"ד (ח"י סי' נ"ה) והביא מדברי האחרונים בזה, והעלה שבס"ת שרי, בצירוף דעת הרמב"ם שמברכים על ס"ת פסול, ובתפלין נכון להחמיר בזה, עיי"ש. ועיקר הנידון שם הוא בסוגיית כל לנאותו אינו חוצץ, האם אמרינן סברא זו בכה"ג או לא עיי"ש, ונבאר הדברים בעזה"י:

בגמ' בר"ה כ"ז ע"א גבי שופר איתא: "ציפהו זהב במקום הנחת פיו פסול". וביאר הרמב"ן בדרשתו לר"ה שהוא משום שיש הפסק בין פיו לשופר והוי חציצה. וכ"כ הריטב"א בחידושיו שם והוסיף רמז לדבר, משום שנאמר "אל חכך שופר", שצריך שהשופר יגע בפיו ממש. והנה השפת אמת (בר"ה שם), המהרש"ם בספרו דעת תורה (סי' תקפ"ו סט"ז) ועוד אחרונים, הקשו מהגמ' בסוכה ל"ז ע"א גבי אגד הלולב, שאפילו שלא במינו אינו חוצץ משום שכל לנאותו אינו חוצץ, וא"כ ה"נ שעשוי לנוי מדוע חוצץ, עיי"ש.

ובאמת שכבר עמדו בזה הראשונים וכתבו כמה תירוצים:

המאירי בר"ה שם כתב וז"ל: "פסול שהרי הזהב חוצץ ואין אומרינן בזה כל לנאותו אינו חוצץ שאין זה קול שופר אלא קול זהב הואיל והקול עובר דרך עליו" ע"כ, וכ"כ עוד בסוכה ל"ז ע"א וז"ל: "ושמא תאמר צפהו זהב האמור בשופר למה חוצץ – בזו מפני שלקול שופר הוא צריך והרי הוא משתנה ונעשה קול של זהב" ע"כ. ומבואר מדבריו שבאמת אין הפסול מטעם

חציצה גרידא אלא מטעם שאין זה קול שופר. והביאור הוא שבאמת מדין חציצה אין זה נחשב שיש הפסק בין פיו לשופר, וכמו שאין האגד חוצץ בין ידו לבין הלולב [ודלא כרמב"ן], אלא שאע"פ שחשוב הדבר כאילו הוא נוגע בשופר ממש, מ"מ בפועל הקול עובר דרך הזהב, ולכן לא חשיב האדם כשומע קול שופר אלא קול זהב. וכ"כ ר' מנחם בהלכות שופר (פ"א ה"ו) וז"ל: "במקום הנחת פה פסול מפני שהזהב חוצץ, א"נ משום דבעינן קול שופר והכא ליכא קול שופר אלא קול זהב וזה עיקר" ע"כ. וכ"כ עוד בהלכות סוכה (פ"ו ה"א) וז"ל: "ואע"ג דאשכחן בשופר דלנאותו חוצץ כשצפהו מבפנים – לא דמי דהתם לאו משום חציצה היא דכל לנאותו אינו חוצץ אלא משום דבעינן קול שופר וליכא כדכתבנו בפרק ראשון" ע"כ.

והמאורות בר"ה שם כתב וז"ל: "ואע"ג דגבי לולב אמרינן כל לנאותו אינו חוצץ – הכא לאו מקום נוי הוא בשעת עשיית המצוה שהרי הכל מכוסה בפיו כשתוקע ובטלה דעתו אצל כל אדם, אבל בלולב אפילו כשיאחזנו אפשר שיראה מקצתו או כולו ודרך נוי הוא" ע"כ, ולפי דבריו באמת הפסול הוא מטעם חציצה, ואפשר שגם הרמב"ן וסיעתו ס"ל כן מחמת הטעם הנ"ל, שאין בזה דין של לנאותו אינו חוצץ, משום שאינו נוי בשעת התקיעה.

וגם מדברי היד רמה בסנהדרין מ"ח ע"ב מבואר שציפוי זהב לא הוי חציצה [וצריך לפרש לדבריו או כמאירי או כמאורות הנ"ל] שכתב גבי ציפן זהב האמור בתפלין שפסול וז"ל: "ואית דאמרי משום דהויא חציצה בין תפילין לבשרו, ולא מסתבר דהא אמרינן בסוכה דכל לנאותו אינו חוצץ" ע"כ. ומבואר מדבריו שציפוי זהב לא הוי חציצה משום שעשוי לנאותו.

והנה מפשטות דברי המאורות, ר' מנחם והרמ"ה נראה שאף בדבר שיש בו משום חציצה ממש מהני סברת כל לנאותו אינו חוצץ. אולם, בדברי הריטב"א [בשם הרמב"ן] והר"ן בסוכה ל"ז ע"א מבואר שהדין שכל לנאותו אינו חוצץ הוא רק במקום שאין דין חציצה ממש, דליכא קרא למפסל חציצה, אלא שבלולב מדין לקיחה תמה אתינן עלה, וע"ז אמרינן דכל שהוא לנאותו בטל לגבי לולב כאילו נוטל הלולב ממש בידו וכו'. ורק בתפילין פסלינן משום חציצה, משום דכתיב והיה לך לאות ולא לאחרים לאות, וכן בטבילה דכתיב ורחץ את בשרו במים וכו', ע"ש. ודייק מזה לנכון בשו"ת תורה לשמה (סי' רמ"ג) שבדברים שיש בהם משום חציצה אין את הדין של כל לנאותו אינו חוצץ, ע"ש.

אולם, מש"כ התורה לשמה שבשופר יש דין חציצה ולכן כתב הרמב"ן שיש הפסק בין פיו לשופר ואין דין של כל לנאותו אינו חוצץ, ע"ש, בדברי המאירי מבואר לא כך. דהנה בסוכה ל"ז כתב המאירי שכל שלא נתפרש בו דין חציצה ואין חשש חציצתו אלא להיות הלקיחה תמה – כל לנאותו אינו חוצץ כלומר אינו נקרא חציצה שתעשה לקיחתו בכך לקיחה שאינה תמה וכו', ושמא תאמר צפהו זהב האמור בשופר למה חוצץ בזה מפני שלקול שופר הוא צריך וכו' ע"ש. ומבואר מדבריו שגם בשופר אין דין חציצה, דהא לא נתפרש בו להדיא, ורק משום שאינו קול שופר אלא קול זהב פסלינן ליה. ולפ"ז, אפשר שהרמב"ן וסיעתו יסברו כדעת המאורות הנ"ל, שאפשר היה לומר כאן כל לנאותו אינו חוצץ, דהא אין כאן פסוק מפורש [ומה שהביא הריטב"א אל חכך שופר זהו רמז בעלמא] ורק משום שאינו נראה אינו נוי, וכנ"ל.

והנה המאירי בר"ה שם כתב וז"ל 'נתן זר זהב' בשפת השופר במקום הנחת פה וכו' עי"ש. ובחבור התשובה (מאמר ב' פ"ה עמ' 325) ביאר יותר וז"ל: "פירוש לא צפהו ממש אלא שהניח חתיכת זהב בפי השופר" וכו' עי"ש. ונראה מדבריו שבציפוי ממש, שהוא נמרח עליו ונעשה חלק ממנו, אין איסור כלל ובין במקום הנחת פיו ובין מבפנים שפיר דמי, דאין זה קרי קול זהב אלא קול שופר משום שנעשה חלק אחד ממש עם השופר. וכל הנידון בסוגיא הוא על מי שלקח חתיכת זהב ונתנה והניחה בשופר, דומיא דאגד הלולב, שגם שם אינו נעשה אחד ממש עם הלולב, ובזה צריך להגיע לכל לנאותו אינו חוצץ ולדון מדוע לא נאמר. אולם, מסתימת שא"ר לא נראה כן, דהא הם העתיקו את דברי הגמ' כצורתה, ומשמע דמירי בצפהו ממש ואעפ"כ חוצץ.

וא"כ מתבאר מהנ"ל שלדעת המאורות, ר' מנוח והיד רמה – ציפוי של זהב בשופר לא חשיב חציצה מדין כל לנאותו אינו חוצץ, אף שהאדם לא תוקע בשופר עצמו, וכן בתפילין שציפן זהב אף שלא מניח את התפילין עצמם על ידו מ"מ לא חשיב חציצה, דומיא דאגד לולב. אולם, לדעת הרמב"ן, הריטב"א, הר"ן והמאירי הדין של כל לנאותו אינו חוצץ לא נאמר בחציצה ממש, אלא רק בלולב שהוא מדין לקיחה תמה, אבל בחציצה ממש לא אמרינן הכי. אמנם, שלדעת המאירי אם האדם מורח את הזהב על התפילין או השופר אין בזה חציצה, ורק בנותן חתיכת זהב עליהם שייך חציצה.

והנה, בכתובת תפילין אין פסוק מפורש שפוסל חציצה [אלא מצאנו כע"ז במנחות ל"ד ע"א, וכתבתם כתיבה תמה ופירש"י ואין כתיבה תמה על העצים ועל האבנים אלא על ספר, עי"ש], דומיא דשופר ולולב, שאע"פ שמבואר במשנה ובגמ' שיש דין חציצה – מ"מ כתבו הראשונים שאין זה מדין חציצה ממש, דהא לא איתפרש בהדיא מקרא. ולכן מהני ביה סברת כל לנאותו אינו חוצץ, וא"כ גם בכתיבה על הקלף נראה דמהני סברת כל לנאותו אינו חוצץ ושרי, ואע"פ שהאדם אינו כותב על הקלף ממש אין בזה בעיה, דומיא דציפן זהב בתפילין, שג"כ אינו מניח על ידו התפילין ממש ואין בזה חציצה, אלא מטעם אחר פסלינן. וע"כ סברת המתירים [שהיא דעת רוב האחרונים] לכתוב על קלף משוח נראית עיקר.

אולם, נראה שאפילו לחולקים שם הסוברים שמשיחת הקלף היא חציצה – יודו במריחת הקטירה דלא היא חציצה, וכפי שיבואר כעת:

והנה בשו"ת תורה לשמה שם דן באורך בענין קלף משוח ודעתו לאסור משום חציצה, אולם הוא הביא כמה ראיות שלכאורה אין בזה חציצה. ראיה אחת היא מהגמ' בחולין פ"ג ע"ב, שאם אדם נותן עפר ע"ג המזבח ומבטלו שם לצורך מצות כיסוי הדם לא הוי חציצה, אלא שהדבר אסור משום מוסיף על הבנין. ראיה שניה היא מהגמ' בעירובין ק"ד ע"א בוזקין מלח ע"ג המזבח כדי שלא יחליקו הכהנים, וכיון שמבטלו שם אין בזה משום חציצה אלא משום מוסיף על הבנין. ראיה שלישית היא מהירושלמי יומא (פ"ד הלכה ד): "בכל יום לא היה בה נרתיק והיום היה בה נרתיק כדי שלא תכוה, ואינו חוצץ? אר"י בר' בון קובעו במסמר". וביארו התוס' ביומא (דף מ"ד ע"ב ד"ה בכל יום) בשם ריב"א שע"י מסמרים היה נקבע אותו נרתיק לבית יד שיהא בטל ויחשב כגוף המחתה עי"ש. ומבואר שאין בזה חציצה. וכתב התורה לשמה וז"ל: וצריך ליישב ולומר

דכל שהוא עושה הדבר הזה לנוי לא שייך ביה ביטול וכו' מאחר שהוא מייפה זה החפץ - ה"ז עיקר ואיך תאמר שיהא בטל לגבי החפץ, אבל אם מניחו על אותו החפץ לצורך אחר ולא בשביל יפוי וכגון ההיא דמניח המלח על הכבש כדי שלא יחליקו רגלי הכהנים שייך ביה ביטול שהמלח ודאי בטל לגבי הכבש דלא בא המלח ליפות הכבש אלא בא לשמשו כדי שיוכלו הכהנים לדרוך עליו ולא יחליקו, וכן ה"ה בהך דעפר שתחת הדם שייך ביה ביטול דלא בא ליפות כלום, וכן בהך דנרתיק לא בא הנרתיק ליפות המחיתה אלא לשמש אותה כדי שיוכלו לאחוז בה ולא יכוו וכן אם קבועה במסמר שייך בה ביטול לגבי המחיתה ע"ש. וכדברים אלו כתב בספר לב מרפא [פניזיל] (אות מ' דף מ"א ע"ב) וז"ל דבשלמא בנרתק שעיקב הנחתו לתיקון המחיתה שא"א להגביה אם לא ע"י נרתק זה וכו' ונעשה כגופיה, משא"כ בשופר שציפהו זהב דזה לא לצורך השופר נקבע בו דאין לו שום תועלת ממנו וע"כ אף אם נקבע במסמר למה יתבטל אגב השופר וכו' ע"ש.

ובאמת שמצאנו כבר לראשונים שכתבו כע"ז. הרשב"א בר"ה כ"ז ע"ב גבי ניקב השופר וסתמו, כתב: "אם אינו מעכב את התקיעה לאחר הסתימה כלומר שהסתימה מהודקת יפה ה"ז כשר לפי שהוא בטל לגבי השופר, ואע"פ ששנינו צפהו זהב מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול - התם הוא לפי שאין השופר צריך לו ואינו עשוי לתקנו ולהדקו ולפיכך הרי הוא כדבר אחר וקול דבר אחר נשמע עמו פסול, אבל כאן שצריך לו לתקונו ומהודק בו יפה ה"ז מכלל השופר, וה"ז כאותה שאמרו במקום העשוי לחזק אינו חוצץ לפי שהוא מכלל הכלי" ע"כ. והביאו הריטב"א שם וכתב שזה נכון להלכה ולמעשה אבל יש חוששין למעשה שלא יהא הנקב מתחלה מעכב את התקיעה וכו' ע"ש. וכ"פ השו"ע בס"י תקפ"ו ס"ז להחמיר בכמה ענינים ע"ש. אמנם, בשופר יש דינים מיוחדים בענין הסתימה, אבל העיקרון והרעיון של הדברים נראה שהוא ברור, וכמו שהביאו לזה ראיה ממקום העשוי לחזק שאינו חוצץ.

ולפ"ז ה"ה במריחת הקטירה, כיון שמטרתה היא לצורך הכתיבה, כדי שהדיו לא יתפשט ובא לתקן הקלף - ה"ז דומה למלח ע"ג המזבח שלא יחליקו ולאפר ע"ג המזבח לצורך כיסוי הדם ולנרתיק ע"ג המחיתה שלא יכוה ודכותיהו דלא חייץ כלל, ולא דמי למשיחת הקלף בצבע, שעיקרו לנוי [אף שגם שם כתבו האחרונים שהוא גם כדי לעשות את הכתיבה חלקה וקלה - מ"מ עיקר המריחה היא לנוי] ואף בזה נראה שהעיקר להתיר בזה אף לכתחלה. אולם, במריחת הקטירה נראה שאין בזה חשש כלל לכל הדעות מבחינה הלכתית.

אלא שכבר כתבנו שמבחינה מציאותית לא כדאי למרוח את השכבה הנ"ל משום שהדבר גורם פסולים בעתיד, ועדיף לכתוב בדיו לנצח וכנ"ל.



הרב יעקב רבי

פטור בתי כנסיות ובתי מדרשות ממזוזה

התלמוד במסכת יומא (דף יא ע"ב) הביא ברייתא שמבואר בה שבית הכנסת אינו מטמא בנגעים, ושאלה על זה הגמרא: "ובית הכנסת מי מטמא בנגעים? והתניא: יכול יהיו בתי כנסיות ובתי מדרשות מטמאין בנגעים - תלמוד לומר ובא אשר לו הבית - מי שמיוחד לו, יצאו אלו שאין מיוחדין לו! - לא קשיא; הא - רבי מאיר, הא רבנן, דתניא: בית הכנסת שיש בה בית דירה לחזן הכנסת - חייב במזוזה, ושאין בה בית דירה - רבי מאיר מחייב, וחכמים פוטרין. ואיבעית אימא: הא והא רבנן, ולא קשיא; הא - דאית בה בית דירה, הא - דלית בה בית דירה. ואי בעית אימא: הא והא דלית בה בית דירה. והא דכרכים והא דכפרים". בסוף הסוגיא התלמוד שואל שוב "ודכפרים מי מטמא בנגעים? והתניא: לאחזוה - עד שיכבשו אותה, כבשו אותה ולא חלקוה לשבטים, חלקו לשבטים ולא חלקו לבית אבות, חלקו לבית אבות ואין כל אחד מכיר את שלו, מניין? תלמוד לומר (ויקרא יד) ובא אשר לו הבית - מי שמיוחד לו, יצא אלו שאין מיוחדין לו. - אלא מחורתא כדשנין מעיקרא". וראה בפנים את כל הסוגיא היטב.

למסקנת הסוגיא בפשטות נראה דביהכ"נ וביהמ"ד פטורים מן המזוזה, אם אין שם בית דירה לחזן הכנסת. ונראה גם דאין חילוק בין כרכים לכפרים, ובשניהם פטורים מן המזוזה אם אין שם בית דירה. וראה במאירי שכתב: 'בתי כנסיות הן של כרכים הן של כפרים וכן בתי מדרשות אם היתה שם דירה קבועה לאורחים או לחזן או לשומר בהכ"ס חייבין במזוזה ואם לאו פטורין מפני שהן קודש'. וזו בפשיטות מסקנת הסוגיא.



שיטת רש"י ותוס'

נחלקו הראשונים מה הטעם שפטורים הם מן המזוזה. וקודם כל יש להביא שבגמרא עצמה לגבי מה דאין מטמאין בנגעים פירשו 'ובא אשר לו הבית - מי שמיוחד לו, יצאו אלו שאין מיוחדין לו', ונראה דהסברא בזה היינו דאין זה בית המיוחד למישהו באופן פרטי^(א). וראה מה שכתב רש"י לגבי החילוק שהביאה הגמרא בין בתי כנסיות של כרכים לשל כפרים, ואף שאין חילוק זה למסקנא מ"מ יש ללמוד מזה להבנת הסוגיא בעצם. וז"ל: "דכרכים - שהוא מקום שווקים, ומתקבצים שם ממקומות הרבה, והיא עשויה לכל הבא להתפלל, ואין לה בעלים מיוחדים. דכפרים - כל בעלי ניכרים, והרי הוא כבית השותפין". והיינו שבשביל להתחייב במזוזה צריך שיהיו בעלים מיוחדים לבית. וכן נראה שהבינו התוס'^(ב) [ומה שמצינו בגמרא בדברי

(א). ולגבי בית השותפין ראה בחידושי הריטב"א (שם): "יצאו אלו שאין מיוחדין לו. ודוקא אלו אבל בית השותפין חייב דרבייה רחמנא מדכתיב בבית ארץ אחוזתכם, וא"ת ומאי שנא בית השותפין מאידך, י"ל דבית השותפין עשוי לדירתם והוא מיוחד להם לדירה מיוחדת, מה שאין כן באלו, ויש שפירשו דבית השותפין ממש נמי פטור, והכא מיירי בבית השותפין (שמכר) [שמכר] כל אחד חלקו אלא שנכנסין בפתח אחד, ואיצטרך קרא לרבווי כיון דשותפין הם בפתח ובכניסה, ולא נהירא דבייחוד בית תלה רחמנא ולא בייחוד פתח וכניסה, והנכון כמו שפירשתי".

ר' יהודה נראה בפשטות דזה חלק מהמהלך של השו"ט בסוגיא, דלאחר שהביאו את החילוק בין בתי כנסיות של כרכים לשל כפרים הקשו מדברי ר' יהודה לעצם הדין, אף שאין שיטתו של ר' יהודה קשורה לטעם שהובא בגמרא לפני כן, ולשיטתו הפטור מתייחס בעיקר לעניין של קודש, ובוזה תורצה הקושיא מדבריו, י"ל דזהו דוקא לשיטתו, שהפטור ממזווה הוא משום דמקודש, אבל באמת תנא דידן פליג עליה בסברא זו, ומה שהקשו ממנו אפשר שהוא משום דאזלינן בשיטתו לענין שירושלים נתחלקה לשבטים, וצ"ב.



שיטת הגאונים והרמב"ם

אולם הרבה מהראשונים, ובכללם הגאונים, הבינו את דין פטור של בתי כנסיות ובתי מדרשות ממזווה, מטעם של קדושה, ולא מטעם זה של רש"י ותוס' שהם אינם מיוחדים לו, היינו שהם ציבוריים ולא פרטיים. ראה בשאלות דרב אחאי (פרשת עקב שאילתא קמה): "ושערי מקדש ולשכות ועזרות פטורין שהן קדש ובתי כנסיות ומדרשות נמי פטורין דאיקריין מקדש שנאמר והשמותי את מקדשיכם". וכן כתב בספר הלכות גדולות (סימן כו - הלכות מזווה): "יכול שאני מרבה אף הר הבית והלשכות והעזרות, ת"ל ביתך מה ביתך שהוא חול אף כל שהוא חול יצאו אילו שהן קודש. ובתי כנסיות ובתי מדרשות נמי איקרו מקדש, דכתיב (ויקרא כו, לא) והשימותי את מקדשיכם". וכן פסק הרמב"ם (הלכות תפילין ומזווה וספר תורה פרק ו הלכה ו): "הר הבית הלשכות והעזרות ובתי כנסיות ובתי מדרשות שאין בהן בית דירה פטורין לפי שהן קדש, בית הכנסת של כפרים שהאורחין דרין בו חייב במזווה, וכן בית הכנסת של כרכין אם היה בו בית דירה חייב".



שאלות בהבנת דבריהם

בדברי רמב"ם יש לעיין, שהרי לכאורה הוא פסק שלא כמסקנת הגמרא, שלא חילקה לבסוף בין בתי כנסת של כפרים לשל כרכים, ובשניהם חייבו במזווה אם אין שם בית דירה לחזן, ואילו הרמב"ם כן חילק, ופטר בבתי כנסיות של כפרים אף אם אין שם בית דירה לחזן. וכן יש לתמוה בזה על הרי"ף, שכמו הרמב"ם גם הוא לא חילק בזה. ראה הלכות קטנות לרי"ף (מנחות - הלכות

(ב). אלו הם דברי התוס': "שאין בו בית דירה ר"מ מחייב וחכמים פטורין - משמע מכאן דבית הכנסת ובית המדרש שאין בו בית דירה דלא בעי מזווה דמסתמא הילכתא כרבנן והא דאמר פרק הקומץ רבה (מנחות דף לג.) והא ההוא פיתחא דהוה עייל ביה רב הונא לבי מדרשא והוה ליה מזווה וליכא למימר דהתם מיירי בדאית ביה בית דירה דא"כ מאי פריך מינה התם לפתחא דהוה עייל ביה רבי לבי מדרשא לא הוה ליה מזווה לישני דההיא דרבי לא הוה ביה בית דירה ודרב הונא באית ביה בית דירה י"ל דהתם מיירי בפתח הבית שהיה נכנס ויוצא בו לבית המדרש ובפ' (הרואה) במסכת ברכות (דף מז.) משמע נמי דהלכתא כמאן דפטר גבי אביי ורבא דהוה אזלי באורחא וכי מטו לבי כנישתא א"ל (רבא) לאבבי ליעול מר א"ל עד האידנא לאו מר אנא א"ל הכי א"ר יוחנן אין מכבדין בדרכים וכו' עד אין מכבדין אלא בפתח שיש בו מזווה יש בו מזווה ס"ד אלא בפתח הראוי למזווה משמע דפתח בית הכנסת פטור מיהו בירושלמי פ"ג דמגילה משמע דבי מדרשא דר' חנינא ממש הוה ליה מזווה גבי מזווה שניתנה בשליש העליון הגע עצמך שהיה השער גבוה א"ל נותנה כנגד כתיפותיו כי מדרשא דר' חנינא עביד כן וי"ל דבי מדרשא דר' ודרב הונא ודר' חנינא שלהם היו ולא של רבים אלא של עצמם" עכ"ל. ומחילוקם בין בית כנסת של רבים לשל יחיד לענין הפטור ממזווה, שכתבו שבשל יחיד חייב במזווה, נראה שהבינו את הסוגיא כשיטת רש"י.

מזוזה דף ו ע"ב): "תנו רבנן בית הכנסת ובית האשה ובית השותפין חייבין במזוזה פשיטא מהו דתימא ביתך ולא ביתה ביתך ולא בתיהן קא משמע לן ואימא הכי נמי אמר קרא למען ירבו ימיכם וימי בניכם ואלא ביתך למה לי לכדרכה דאמר דרך ביאתך וכי עקר איניש רגליה דימינא עקר ברישא ובית הכנסת שחייבת במזוזה דוקא שיש בו בית דירה אי נמי בית הכנסת דכפרים דדיירי בה אורחין אבל דכרכים לא".

וכמו"כ יש להסביר את שיטת הגאונים והרמב"ם שפטור בתי כנסיות ומדרשות ממזוזה הוא משום שהם קודש, כאשר לכאורה בסוגיא מבואר טעם אחר, והוא שאינם מיוחדים לו.



הסבר דבריהם

וראה בנימוקי יוסף שפירש את חילוק הגמרא בין בתי כנסיות של כפרים לשל כרכים בעניין זה של קודש. (נימוקי יוסף הלכות קטנות מנחות - הלכות מזוזה דף ו ע"ב): "בית הכנסת וכו'. דדיירי בה [אורחין] אין מקדשין אותו הקדש גמור כדי שיהיו מותרין לשכב ולאכול בה האורחין לפי שאין ידם של בני הכפרים משגת להכניס האורחים בבתיהם: אבל דכרכים. שהם רבים ואין מגיע לכל אחד ואחד אלא טורח מעט מן האורחים יכולין לעשות בתים לצורך ואין צריכין לשכב ולאכול בבית הכנסת: לא. דהקדש גמור הוא". והיינו שבתי כנסת של כפרים אינם קדושים כ"כ להיפטר ממזוזה, משא"כ של כרכים, מכיוון שהם אינם מיועדים לצורכי חול, שהם שינה ואכילה של האורחים, הרי הם 'הקדש גמור' ופטורים מן המזוזה.

ונראה שיש לפרש בפשיטות גם את שאר הסוגיא במהלך זה של קודש וחול. דבבירייתא שהודגש עניין המיוחדים לו ואינם מיוחדים לו, הפירוש הוא- 'מיוחדים לו' ומילא אינם הקדש גמור, ואם 'אינם מיוחדים לו' הוי הקדש גמור, כלומר שאם הדבר הוא הקדש אין זה מיוחד לו, שמיוחד הוא לתשמישי קודש ולא לתשמישיו שלו. ודנו מהלכות מזוזה, שלפי רבי מאיר אין מיוחדים לו, היינו הקדושה אינה סיבה לפטור ממזוזה, וכמו"כ אין היא סיבה לכך שלא יהיו בה דיני נגעים, ולרבנן יש באינם מיוחדים לו סיבה לפטור ממזוזה, מפני שהם מיוחדים לשמים. וכמו"כ לענין נגעים חילקו בשיטת רבנן עצמם בין יש בה בית דירה לחזן לאין בה בית דירה לחזן. דביש בה בית דירה לחזן חשיב כמיוחדים לו, ואינה קודש מספיק כדי לפטור ממזוזה, משא"כ באין בה בית דירה לחזן, דאז הוי הקדש גמור ופטור ממזוזה, וכמו"כ לענין נגעים. ולאחמ"כ חילקו בין בתי כנסיות של כפרים לבין של כרכים, וכהסבר הנימוקי יוסף.

והגאונים שכתבו בדבריהם את טעם הפטור של בתי כנסיות ומדרשות משום שגם הם קרויים מקדש, כוונתם היא שמכיון שהם מקדש הרי ממילא אין הם מיוחדין לאדם. ולא נחתו לכתוב בפירוש שהיסוד של הפטור הוא 'אינם מיוחדים לו', מפני שלדעתם אין להפריד בין שני טעמים אלו, שהם בעצם אותו יסוד, והוא שהפטור של קדש הוא מה שאין זה מיוחד לו לתשמישיו הפרטיים, וכמו שכבר ביארנו למעלה.

וליישב את מה שלכאורה תמהנו על שיטת הרי"ף והרמב"ם, לחלק בין בתי כנסיות של כפרים לבין של כרכים, אף שבמסקנת הסוגיא מבואר שאין חילוק ביניהם, נראה שיש להבחין.

בתחילת הסוגיא כשהקשו 'ובית הכנסת מי מטמא בנגעים? והתניא: יכול יהיו בתי כנסיות ובתי מדרשות מטמאין בנגעים - תלמוד לומר ובא אשר לו הבית - מי שמייוחד לו, יצאו אלו שאין מיוחדין לו' ראינו שהבחנה הייתה על עניין ה'מיוחדים לו', ובמהלך הגמ' נראה שהבינו שבתי כנסיות של כפרים נחשבים כמיוחדים לו. אולם, בסוף הסוגיא הגמ' הקשתה על זה גופא שבתי כנסיות שבכפרים נחשבים כמיוחדים לו, 'ודכפרים מי מטמא בנגעים? והתניא: לאחווה - עד שיכבשו אותה, כבשו אותה ולא חלקה - לשבטים, חלקו לשבטים ולא חלקו לבית אבות, חלקו לבית אבות ואין כל אחד מכיר את שלו, מניין? תלמוד לומר (ויקרא יד) ובא אשר לו הבית - מי שמייוחד לו, יצא אלו שאין מיוחדין לו'. ודבר זה צריך ברור.

ומה שנראה בזה שבהתחלה התייחס עניין ה'מיוחדים לו' כלפי ההשתמשות ולא כלפי הבעלות, ועל כן בתי כנסיות של כפרים נחשבים כמיוחדים לו, שכלפי ההשתמשות יש באמת יחוד בזה. אולם, בסוף הסוגיא הגמ' הביאה ברייתא מיוחדת כלפי נגעים, שמבואר דלא מספיקה התייחדות לענין השתמשות, וצריך גם התייחדות לעניין הבעלות, שזה לא קיים בבתי כנסיות של כפרים, ועל כן א"א לתרץ כמו שחילקו בין בתי כנסיות של כפרים לשל כרכים, ודו"ק.

ולפי"ז, הרי חילוק זה שחילקה הגמ' בין בתי כנסיות של כפרים לבין של כרכים שריר וקיים כלפי דיני מזוזה, מכיוון שהגמ' דחתה בסוף חילוק זה רק כלפי דיני נגעים, וכפי שביארנו. וע"כ שפיר פסקו הרי"ף והרמב"ם לחלק, אף למסקנא, בדיני מזוזה בין בתי כנסיות של כרכים לשל כפרים, שבשל כפרים חייבים במזוזה ובשל כרכים פטורים ממזוזה, והיינו שהפטור שנאמר בבתי כנסיות ממזוזה מתייחס לבתי כנסיות של כרכים דווקא.

וראה ברמב"ם פי"ד מהל' טומאת צרעת הי"ד שכתב: "בית האשה בית השותפין, בית הכנסת או בית המדרש שיש בהן דירה לחזנין או לתלמידים, מטמאין בנגעים". והנה הרמב"ם עצמו בהל' נגעים פסק שבתי כנסיות ובתי מדרשות מטמאין בנגעים ולא חילק בין בתי כנסיות של כרכים לשל כפרים, והיינו מכיוון שלמסקנא הגמ' דחתה חילוק זה, אבל דווקא לגבי הלכות נגעים ולא ביחס להלכות מזוזה.



שיטת המהר"ם מרוטנבורג והמרדכי

כתב הרא"ש (הלכות קטנות הלכות מזוזה): "ובירושלמי דפ' בתרא דמגילה משמע דבי מדרשא דרב חנינא היה בו מזוזה ומונחת בין כתיפו של אדם. וכן בית מדרשו של מהר"ם מרוטנבור"ק ז"ל היה בו מזוזה ואמר כשהיה ישן שינת צהרים בבה"מ היה רוח רע מבעתו עד שתיקן מזוזה בפתח". וראה גם במרדכי (הלכות קטנות (מנחות) פרק הקומץ רבה [רמז תתקסא]): "ההיא פתחא דעייל רב הונא למדרש הוה ליה מזוזה משום הרגיל דאמר רב הונא במזוזה הלך אחר הרגיל: הגה"ה פירש ר"י כשרגילין כל בני הבית בהווא פתח אבל אם אין רגיל בו אלא הוא לבדו פטור ממזוזה וכן הלכה שבית המדרש חייב במזוזה ומיהו בית הכנסת ודאי פטור כדאמר בברכות כי מטו לפיתחא אמרי להדי ליעול מר אמר ליה הכי אמר ר' יוחנן פתח שאין ראוי למזוזה אין מכבדין ומיהו אם יש בו דירה לחזן חייב ובירושלמי קאמר רבי חנינא הניח מזוזה בבית מדרשו

כנגד כתפותיו^(א). ונראה שכן סבר גם הרא"ש. והיינו שהם סבורים לחלק בין בתי כנסיות לבתי מדרשות לענין פטור ממזוזה, שבבתי כנסיות פטורים, ובבתי מדרשות חייבים^(ב). וזאת כנראה מחמת העובדה שבבתי מדרשות משתמשים יותר שימושים של חול, כשינה ואכילה, ואילו בבתי כנסת אין בהם כלל דברים אלו, מכיוון שלא לומדים שם, ובבתי מדרשות יש לומדים, שמותר להם לישון ולאכול שם^(ג).

ונראה שהמהר"ם והמרדכי גם למדו כהגאונים והרמב"ם, שהפטור בבית הכנסת הוא משום הקדושה שבו, ומחמת זה גם יכלו לחלק בין בית הכנסת לבין בית המדרש. וכנראה הבינו שהשימושים של החכמים בבית המדרש נחשבים כשימושים של חול המחייבים במזוזה. ושיטת הרמב"ם היא כנראה שהאכילה ושתייה שמותרות לת"ח בבית המדרש, אין זה נחשב כתשמישי חול, מפני שהן לצורך הלימוד. ומלבד זה, הרמב"ם התיר זאת רק מדוחק (ראה דבריו בהערה).



סוגיית הגמ' במנחות

תלמוד בבלי מסכת מנחות (דף לג ע"א): "וההיא פיתחא דעייל ביה רבי לבי מדרשא לא הוה לה מזוזה לא קשיא הא דעבידא כסיכתא הא דעבידא כאיסתורא איני והא ההוא פיתחא דהוה עייל בה רב הונא לבי מדרשא והויה לה מזוזה ההוא רגיל הוה דאמר רב יהודה אמר רב במזוזה הלך אחר הרגיל".

דברים אלו צריכים ביאור, שהרי למדנו שבית מדרש פטור ממזוזה. וראה בתוס' שהסבירו – "מתוך הלשון משמע דווקא פתח הבית שהיה יוצא ממנו לבית המדרש אבל פתח בית המדרש עצמו לא בעי מזוזה" וכן פירשו רוב הראשונים וראה גם ברמב"ם (הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פרק ו הלכה יא): "פתח שבין בית המדרש או בין בית הכנסת וביתו אם רגיל לצאת ולבוא באותו הפתח חייב במזוזה". אולם רש"י נראה שלא פירש באופן זה שכתב: "רגיל הוה – רוב הנכנסין לבית המדרש באותו פתח"^(ג).

ג. וראה גם (הלכות קטנות למרדכי (מנחות) פרק הקומץ רבה [רמז תתקסב]): "מובטח אני שכל בית שתקון כהלכתו במזוזה אין שום מזיק יכול לשלוט בו ובבית שלנו יש קרוב לעשרים וארבע מזוזות לבית המדרש ולבית החורף ולפתח הבית ולשער החצר הפתוח לר"ה ולפתח הבית הפתוח לחצר ולעליית המקורה שאני אוכל בקיץ ולכל החדרים של הבחורים ושלוש מאיר בר ברוך". ולא הזכיר בית הכנסת, וזה לשיטתו שבית הכנסת באמת פטור אבל בית המדרש הזכיר, כי לשיטתו הוא חייב במזוזה.

ד. וראה בדברים רבה (פרשת כי תבוא פרשה ז): "וכי יש מזוזה בבתי כנסיות אלא מה המזוזה הזו אינה זזה מהפתח כך לא תהא זו מבתי כנסיות ומבתי מדרשות". השאלה אם ניתן לדייק מכך שהשאלה של המדרש 'וכי יש מזוזה בבתי כנסיות' היא מתייחסת דווקא כלפיהם ולא כלפי בתי מדרש, וצל"ע.

ה. אם כי הדבר תמוה, שהרי מעיקר ההלכה אין חילוק בין בתי כנסיות לבתי מדרשות בענין זה. ראה רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יא: "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן קלות ראש כגון שחוק והיתול ושיחה בטלה, ואין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין ניאותין בהן ואין מטיילין בהן ואין נכנסין בהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, וחכמים ותלמידיהם מותרין לאכול ולשתות בהן מדוחק". ובשולחן ערוך אורח חיים הלכות בית הכנסת סימן קנא סעיף א: "בתי כנסיות ובתי מדרשות, אין נוהגין בהם קלות ראש כגון: שחוק והתול ושיחה בטילה, ואין אוכלים ושותים בהם ולא מתקשטין בהם ולא מטיילין בהם ולא נכנסים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ות"ח ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בהם, מדוחק". אולם, ראה ברמ"א שחילק בזה "וי"א דבבה"מ אפי' שלא מדוחק שרי (ר"ן פ' בני העיר). וצל"ע.

ובתוס' במס' יומא בסוגיין תירצו: "וי"ל דבי מדרשא דר' ודרב הונא ודר' חנינא שלהם היו ולא של רבים אלא של עצמם". וזה מתרץ את השאלה גם לשיטת רש"י. וזה לשיטתם, שטעם הפטור בבתי כנסיות ובבתי מדרשות הוא שהם ציבוריים ואינם פרטיים היינו מיוחדים לו. אולם, גם לשיטת הרמב"ם והגאונים בית כנסת ובית מדרש של יחיד יש לומר שיהיו חייבים במזווה. ראה בבית יוסף (אורח חיים סימן קנא): "וכתב מהר"י ן' חביב ז"ל וכן כתב בנמוקי יוסף (מגילה שם ד"ה קלות ראש) יש מי שכתב דהאי בית המדרש רצה לומר של רבים דומיא דבית הכנסת אבל יחיד הקובע מדרש בביתו לצרכו ודאי אין לו קדושה כל כך". וא"כ גם לשיטתם יש לחייב, אולם אין זה מוכרח, וגם מי יימר לן שיסכים הרמב"ם לסברא זו ולחילוק בין של יחיד לשל רבים לענין הקדושה, וצ"ב.

[ומה שהובא בירושלמי יש לתרץ בקל ואינה ראייה כלל לחייב בית המדרש במזווה, כיון שיש להעמידה באוקימתות רבות. או שיש שם בית דירה, או שהייתה של יחיד, או שהייתה של כפרים, וכו'].



לסיכום

שיטת רוב הראשונים היא לפטור בית הכנסת וכן בית המדרש ממזווה ולא חילקו ביניהם אף אם אוכלים שם וישנים שם, הן מהטעם שאינם פרטיים אלא ציבוריים (רש"י ותוס') והן מהטעם שהם של קודש שאינם מיוחדים לו לתשמישי חולין (הגאונים ורמב"ם), אא"כ מדובר בבית כנסת של כפרים שמלכתחילה אי"ז הקדש גמור [או שהוא פחות ציבורי], או בית הכנסת שיש בו דירה לחזן הכנסת, שג"כ נעשה בו שימוש פרטי, היינו שימוש של חול.

וראה גם באגודה שלא חילק ביניהם (אגודה מנחות דף לג' ע"א): "ההוא בי מדרשא דהוה עייל ביה רב הונא והוה ליה מזווה ומשני ההוא רגיל הוה פירש רגיל לבני הבית דאי לא הוה עיילין ביה אלא ללמוד הוה פטור כדאמרין פרק קמא דיומא י"א ע"ב ובפרק אילו דברים במסכת ברכות מ"ז ע"א דבית הכנסת ובית המדרש פטור ממזווה".

יתר על כן, במסכת ברכות (מז ע"א) נאמר: "רבין ואביי הוו קא אזלי באורחא, קדמיה חמריה דרבין לדאבין, ולא אמר ליה ניזיל מר. אמר: מדסליק האי מרבנן ממערבא גס ליה דעתיה. כי מטא לפתחא דבי כנישתא, אמר ליה: ניצל מר. אמר ליה: ועד השתא לאו מר אנא? - אמר ליה, הכי רבי יוחנן: אין מכבדין אלא בפתח שיש בה מזווה. דאית בה מזווה אין, דלית בה מזווה - לא? אלא מעתה, בית הכנסת ובית המדרש דלית בה מזווה, הכי נמי דאין מכבדין? אלא אימא: בפתח הראוי למזווה". וזה תלמוד מפורש לפטור אף בתי מדרשות ממזווה, ודלא כמו שחילקו המהר"ם מרוטנבורג והמרדכי. אולם, נראה שהם לא גרסו את המשפט אלא מעתה וכו', מפני שהתוס' וגם המרדכי הביאו ראייה מסוגיא זו לפטור בתי כנסיות וז"ל: "ובפ' (הרואה) במסכת ברכות (דף מז.) משמע נמי דהלכתא כמאן דפטר גבי אביי ורבא דהוה אזלי באורחא וכי מטו לבי

(1). וראה בטור שפטר ממזווה פתח שלא עוברים בו בני הבית אלא רק יחיד עובר בו, כי הפתח מתחייב כשהוא פתח מרכזי ולא פתח צדדי שרוב בני הבית לא עוברים בו, וזו כוונת רש"י. לשון הטור (יורה דעה הלכות מזווה סימן רפז) היא: "אבל מי שיש לו פתח קטן לצאת בו לבדו למדרשו וכיוצא בו שאין בני הבית רגילין לצאת בו פטור".

כנישתא א"ל (רבא) לאבבי ליעול מר א"ל עד האידנא לאו מר אנא א"ל הכי א"ר יוחנן אין מכבדין בדרכים וכו' עד אין מכבדין אלא בפתח שיש בו מזוזה יש בו מזוזה ס"ד אלא בפתח הראוי למזוזה משמע דפתח בית הכנסת פטור". ולא הביאו את הקטע המפורש יותר של אלא מעתה וכו', וכנראה שלא גרסו כן. אולם לגרסתינו מוכח באופן ברור שאין חילוק בין בתי כנסיות לבתי מדרשות ושניהם פטורים ממזוזה.

ואכן, הראשונים שכתבו לחוש לדברי המהר"ם, הביאו את זה לא בתור פשטות הדברים אלא מכוחו של המהר"ם שחששו לדבריו משום מי שאמרם, שהרי כולם פתחו בפשטות שגם בתי מדרשות פטורים מן המזוזה, רק הביאו אח"כ את דברי המהר"ם בתור ספק של שמא ואולי. אבל ודאי שאין זו פשטות הסוגיא כלל וכלל.

נראה לכאורה שאין טעם להשים מזוזה במקומות שהתורה פטרה (אין אנו יותר חכמים מהתורה, אנחנו משתדלים לקיים אותה בצורה היותר מדויקת, ואם התורה לא חייבה כנראה שהקב"ה אינו רוצה שנחייב את עצמנו). במיוחד כאן בסוגייתנו, שמחמת הקדושה של המקום, וכן מפני שהמקום אינו משמש לחולין, התורה פטרה ממזוזה. אם כן, בעצם ההנחה של מזוזה במקום כזה יש אמירה שאיני מייחס למקום את מה שהתורה מעוניינת שאני אייחס לו. התורה מעוניינת שהמקום ישמש רק לקודש, ואני מניח מזוזה מפני שאני משתמש בו גם לחול, לכאורה זה אינו ראוי, וצ"ע בזה.



הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

הודעה על פטירה של אדם והאם להודיע לחולה או זקן

שאלה

- א. האם יש מקום להודיע לאדם זקן וחולה על פטירת אחיו?
ב. מדוע לא מקוימת כיום ההלכה להימנע מלהודיע על פטירת נפטר משום "מוציא דיבה הוא כסיל" המובא בשו"ע יו"ד סי' ת"ב י"ב?
ג. האם צוות צח"י (צוות חירום יישובי), האחראים גם על הודעת פטירה ל"ע למשפחות, נוהגים כראוי עפ"י ההלכה?



תשובה

א. מקור הדין

בגמ' פסחים (דף ג' ע"ב) מובא: "רב כהנא חלש, שדרוה רבנן לרבי יהושע בריה דרב אידי ואמרו ליה: זיל בדוק מאי דיניה (מה מצבו). אתא אשכחיה דנח נפשיה (מצא שהוא נפטר) קרעיה ללבושה ואהדריה לקרעיה לאחוריה ובכי ואתי. אמרו ליה: נח נפשיה? אמר להו: אנא לא קאמינא 'ומוציא דיבה הוא כסיל' (משלי י"ח)".

ובהמשך הגמ' (שם): "רב בר אחוה דרבי חייא ובר אחתיה כי סליק להתם אמר ליה (רבי חייא לרב) אייבי קיים? אמר ליה: ואימא קיימת? אמר ליה: אימא קיימת? אמר ליה: ואיבו קיים?" ומכאן הבין רבי חייא שגם אחיו וגם אחותו נפטרו לפני זמן רב. "ואמר ליה לשמעיה (לשמשו) חולץ לי מנעלי והולך כלי אחרי לבית המרחץ".

גמ' זו מופיעה ג"כ במו"ק (דף כ' ע"א) ושם מובא "דתניא מעשה ומת אביו של רבי צדוק בגינזק והודיעוהו לאחר שלוש שנים" וכו', מצינו שאף על פטירת אב ואם לא הודיעו לבן אלא לאחר זמן רב.

ובגמ' מו"ק (דף כ"ו ע"ב) מובא: "ת"ר חולה שמת לו מת אין מודיעין אותו שמא תטרף דעתו עליו ואין מקרעין בפניו ומשתקין את הנשים מפניו". ובפשטות מדובר בחולה שכתוצאה מהדיעה על הפטירה יכול להסתכן ולכן אסור להודיע לו על הפטירה. וכך פסק השו"ע (יו"ד סי' של"ז): "חולה שמת לו מת אין מודיעין אותו שמא תטרף דעתו עליו ואין קורעין חלוקו ואין בוכין ואין מספידים בפניו שלא ישבר לבו ומשתקין את המנחמין מפניו" (וצ"ע על הב"י שהביא מקור ממסכת שמחות ולא מהגמ' הנ"ל).

ולכאורה, משמע שדין זה נוגע דווקא לחולה שיש חשש שמא תיטרף דעתו עליו מחמת הצער וימות, אך משמע שכאשר מת קרובו של אדם בריא – יש להודיע לו ולא להסתיר ממנו, וזאת כדי שלא יעבור בבלי דעת על איסורים החלים בשעת אבלות.

ולכאורה ניתן לחלק בין שתי הגמ' המובאות לעיל – דבחולה יש איסור להודיע לו על פטירה מפני פקו"נ, אבל לבריא אין איסור להודיע, ומאידך אין חובה להודיע, אך מותר להודיעו. אלא שקשה, שהרי בגמ' פסחים (שם) כששלחו חכמים את רבי יהושע בנו של רבי אידי כדי להיוודע על שלומו של רב כהנא, לא הודיע מפורשות על פטירתו אלא קרע לבושו ובכה, והוא סירב להוציא מפיו את הבשורה הרעה משום הפסוק "ומוציא דיבה הוא כסיל", וכ"כ המאירי (שם) כי ראוי לו לאדם להיזהר שלא יהיה מזומן לבשורה של פורענות, כגון מיתת אדם גדול וכיוצא בזה.

ולכאורה ניתן ליישב בין הסוגיות, שהגמ' בפסחים רק הדריכה לא להוציא בפיו בשורת פטירה, וא"כ הוראת הגמ' היא לא לאסור את עצם ההודעה אלא על אופן ההודעה, דהיינו לא להוציא זאת בפיו, אך מותר לרמוז במעשים או בדיבור עקיף. וכעין זה כתב בשו"ת חוות יאיר (סי' ר"א) שבכתיבה או ברמיזה אינו בכלל מוציא דיבה.

וראיה לכך מצינו ממעשה במותם של בני רבי מאיר (המופיע בילקו"ש משלי רמ"ז תתקס"ד), שאשתו ברוריה לא סיפרה לו זאת כל השבת עד לאחר הבדלה במוצ"ש, וגם אז, לא הודיעה לו אלא "תפשה אותו בידו והעלתהו לחדר והקריבה אותו למטה. נטלה הסדין מעליהם, וראה שניהם מתים ומנחמים על המטה". עיי"ש. למדנו שאשת ר"מ הודיעה זאת ע"י מעשה ולא אמרה זאת בפיה.



ב. האם יש איסור בהודעה מפורשת?

והנה, במרדכי בסוף פרק אלו מגלחין במו"ק (סי' תתקל"ז) מובא: "מי שמת לו מת ולא נודע לו אין חובה שיאמרו לו ואפילו באביו ואמו מדקאמרינן פ"ק דפסחים רב בר אחוה דרבי חייא דהוא בר אחתיה דרבי חייא כי סליק התם... א"ל רב אבא קיים?... אלמא שלא היה רוצה לומר לו כלום אילו לא היה שואלו ואפילו כששאלו לא השיב לו אלא ברמז בעלמא ועל זה נאמר 'מוציא דיבה הוא כסיל'. מיהו אם שואל עליו אין לו לשקר ולומר חי הוא שנאמר 'מדבר שקר תרחק' וכדמשמע ממילתיה דרב שלא רצה לשקר ולומר חי הוא".

ובהגהות מרדכי (שם) מובא בשם מהר"י וויל: "מ"מ נהגו להודיע הזכרים כדי שיתפללו, כי אית ליה למת נחת רוח, אבל לבנות אין מנהג".

וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' ת"ב סעיף י"ב): "מי שמת לו מת ולא נודע לו אינו חובה שיאמרו לו ואפילו באביו ואמו ועל זה נאמר 'מוציא דבה הוא כסיל'. ומותר להזמין לסעודת אירוסין ונישואין וכל שמחה כיוון שאינו יודע, מיהו אם שואל עליו אין לו לשקר ולומר חי הוא שנאמר מדבר שקר תרחק". והוסיף הרמ"א בהג"ה (שם): "ומ"מ בבנים זכרים נהגו להודיע כדי שיאמר קדיש, אבל בבנות אין מנהג כלל להודיעם".

מ"מ ניתן לדייק מדברי מרן השו"ע שאין חובה לומר, אך גם אין איסור בדבר. אך בקיצוץ"ע (סי' ר"ו סעיף ט') כתב בלשון איסור וז"ל: "מי שמת לו מת ולא נודע לו אין להגיד לו ועל המגיד נאמר: ומוציא דבה הוא כסיל". עיי"ש.



ג. דעת המהר"ם שיק

בשו"ת מהר"ם שיק (חלק או"ח סי' כ"ו) נשאל על אחד שמתה אחותו והוא אינו יודע וממשיך להתפלל עליה ברפאנו, האם מותר להודיע לו, משום שהוא ממשיך להתפלל תפילת שווא. סברת השואל להתיר להודיעו הייתה שכשם שמצינו ברמ"א (לעיל) היתר להודיע לבנים משום אמירת קדיש, א"כ לכאורה ה"ה שיהיה מותר להודיע כדי למנוע תפילת שווא.

והמהר"ם שיק דחה זאת מכל וכל, שהרי השו"ע לא התיר כלל לומר לבנים, ורק הרמ"א התיר זאת, וא"כ בדעת השו"ע יש לומר שהדבר אסור משום שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, ולפי התוס' בשבת (דף ד' ע"א) משמע שהדין כן אפילו אם חברו שוגג. "ולמה יהא הוא מוציא דבה כדי שלא יאמר חברו תפילת שווא?"

את ההשוואה להתיר להודיע לבנים משום קדיש דוחה המהר"ם שיק: "דהרי כל אדם מישראל מצווה על 'לא תעמוד על דם רעך', וגם איכא מצות עשה על השבת גוף האדם ולהצילו מרעות, ואפילו בממונו כדאיתא בסנהדרין דף ע"ג. והקדיש מבואר בפוסקים בשם המדרשים הוא לפדות את המת מדינו של גיהנום ולהקל מעונשו, ואם אנו מצווים על הגוף להצילו מכ"ש להציל נשמתו בכל מה דאפשר. וכיוון שתיקון ופדיון הזה הוא ע"י הבנים לכך אדרבה אנו מחוייבים על 'לא תעמוד על דם רעך' להודיעם מיתת אביהם, ויאמרו קדיש לפדות נפש אביהם, וא"כ נראה שהמנהג הזה מדינא".

זאת ועוד, המהר"ם שיק סובר שבמקרה דידן אין כל עניין לזכות את חברו, משום שאין תפילתו תפילת שווא, מפני שהוא מתפלל תפילה זו על דעת שאחותו חיה משום שיש לחולה חזקת חיים. ואין הדבר דומה לדין אפרושי מאיסורא בדבר שאין לו חזקת היתר.

הרי מפורש שהבין המהר"ם שיק שאין להודיע על פטירה, ולא רק שאין זו חובה אלא זו בבחינת חטא ממש, ולכאורה הדברים סותרים למה שהסקנו לעיל שאין איסור לבשר לאדם בריא? ונראה לתרץ, דבחולה מדובר בפקו"נ, כאמור, ולכן יש להיזהר לא רק שלא לומר לו, אלא אף לדאוג שלא יודע לו, ולכן האבל יצא מביתו וכדו' כדי שלא יידע. משא"כ באדם רגיל, אין לומר לו, אך אם נרמז מאליו על זאת אין צריך להתאמץ להסתיר זאת. ועדיין קשה וצ"ע.



ד. הקושיות על הלכה זו

בין אם נאמר שזה איסור להודיע כדעת מהר"ם שיק והקיצוץ"ע, ובין אם נאמר שאין חובה להודיע כפשט דברי השו"ע – הא גופא קשיא, מדוע אין חובה להודיע לקרובים על פטירת יקיריהם? הרי ידועה מחלוקת הראשונים (הובא בחידושי רעק"א על שו"ע יו"ד סי' שד"מ סעיף ו')

בהגה"ה) האם אבלות היא מדין 'יקרא דחיי' או 'יקרא דשכבי' (דהרמב"ם ס"ל שהוא 'יקרא דשכבי', ולכן פסק שמאבד עצמו לדעת אין מתאבלים עליו, ולרמב"ן זהו 'יקרא דחיי', ולכן פסק שמתאבלים עליו), אך בין למר ובין למר למה לא חל חיוב על הקרובים לכבד את המת (או את החיים) באבלותם עליו? הלא לכאורה הדבר דומה לאדם שעובר לידו ת"ח גדול ואינו מכירו ולא קם מפניו – האם אין עניין לומר לו כדי לזכותו במצוות כבוד ת"ח? א"כ מאי שנא הכא, מדוע לא לומר לו ולזכות אותו ביקרא דשכבי או אפי' ביקרא דחיי?

ועוד, הרי כתב הרמב"ם בהלכות אבל (פ"ג הי"ב): "כל מי שאינו מתאבל כמו שצוו חכמים הרי זה אכזרי אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה. ואחד מבני החבורה שמת תדאג כל החבורה כולה", וא"כ מדוע לא לזכות אותו ולהודיע לו על הפטירה כדי שיעסוק בתשובה? וכן כתב הרמב"ן בתורת האדם (עמוד ק"ע) בטעם איסור מלאכה לאבל "לא נאסרה עליו (המלאכה) אלא כדי שיתאבל על מתו ויתאונן על חטאיו", וא"כ מדוע לא לזכות אותו ולהודיע לו וכן"ל?

ועוד, בהגהות אשרי (בפ"ג דמו"ק, רא"ש סי' ע"ג) הביא בשם הר"ר ברוך מרנשפורק (מרנשבורג) הלכה דמי שמת לו מת ואינו יודע באבלותו דאסור להזמין לסעודה, דאסור לעשות דברים שהאבל אסור בהם, א"כ מדוע לא לזכות את האבל ולהודיע לו ובכך יזכה לקיים את הלכות האבלות? אמנם, השו"ע פסק שלא כדעתו אלא כדעה הראשונה בהגהות אשרי, המתירה להזמין, אך הב"ח (סי' שע"ד סוף ד"ה לכתב הרא"ש) פסק כן להלכה, וא"כ מדוע לא נאפשר לו לחוש לשיטת הר"ב מרנשבורג והב"ח?

ועוד קשה, שהרי בספר מעבר יבוק (אמרי נועם פכ"ח) כתב כי ממה שהכתוב טורח לספר על אברהם יצחק ויעקב שבניהם הם שקברו אותם, נראה כי יש נחת גדולה לאב בעת שבניו עוסקים בקבורתו, ולא לחינם הוא מנהגם של ישראל להקפיד על זה קפידא גדולה. וכן מפטירת יעקב והלווייתו אנו למדים פרטי הלכות בביקור חולים ובהלוויית המת וקבורתו, ובמעלת התעסקות הבן בצורכי קבורת אביו. ומדוע נגרום לבן ולאב להתבטל מזכות זו?

וכן מובא בתוספתא פסחים (פ"ג הי"א): "מקום שנהגו להיות אבלים הולכים אחר המטה הולכים, מקום שנהגו שלא לילך אין הולכים", והובא בספר תורת האדם לרמב"ן וכן בטור (יו"ד סי' שג"ט) וכן כתב באורחות חיים (עמ' תקע"ב) שנהגו שהאבל ושאר קרוביו נוטלים המטה של המת על כתפיהן, וכן משמע בדבריו של הרמ"א (יו"ד סי' שג"ח ס"ג) מדלא חילק בין בנים לשאר קרובים, וא"כ כיצד ניתן למנוע מהבנים מצווה יקרה זו, ובייחוד לדברי ה'מעבר יבוק' שזה עושה נחת רוח לאביו? ואף שכיום יש הנוהגים כהמקובלים ולא הולכים אחר מיטת אביהם, כמובא בגשר החיים (ח"א עמ' קי"ב) עפ"י דעת המקובלים, מ"מ זה הליכה אחר המיטה (משום קיטרוג השו"ל) אך בשעת ההספד ודאי שהבנים נוכחים, ופעמים רבות אף מספידים את הוריהם, ובכך ודאי שמקיימים כיבוד אב ואם במותם ע"י שמכבדים אותם בדברי הספד. וא"כ מניין למנוע זאת מן הבנים, וכיצד לא לזכות אותם ולהודיע להם על פטירת הוריהם?



ה. הסתרת מידע על פטירה בעידן התקשורת

נראה שהקשיות שהעלינו לעיל נובעות ממצאות החיים החדשה שנוצרה בימינו, ואשר הייתה שונה בתכלית בזמן חז"ל. בזמן חז"ל, בהעדר כלי תקשורת ותחבורה מהירים, השמועה על פטירת אדם הייתה עוברת מעיר לעיר רק לאחר מספר ימים, ורק בתוך העיר הייתה עוברת מפה לאוזן שמועה על קיומה של לווייה, אשר הייתה נערכת באופן מיד, כי בהעדר חדרי קירור, כבימינו, הייתה גופת הנפטר מסריחה מהר ל"ע והיה נגרם בזיון למת.

לכן כשנפטר אדם, בד"כ לא הייתה אפשרות לחכות לקרובי שיגיעו להלווייתו, אם הם היו מתגוררים במקומות מרוחקים, כי זה היה גורם לביזיון המת. ומה שכתב מרן השו"ע (יו"ד סי' שנו"ס"א) שלכבוד הנפטר כדי שיבואו קרובים מותר להלין המת, היינו דווקא בלילה. ועל כן כשבניו של הנפטר לא התגוררו בעיר, בלא"ה הם לא היו יכולים להשתתף בהלוויה, ופעמים רבות שהיו גרים במרחקים גדולים שאף בשבעה לא היו יכולים להגיע ולהיות נוכחים, וממילא אף אם הייתה מגיעה אליהם הידיעה על הפטירה, היא הייתה מגיעה מאוחר, ואם היה זה תוך שלושים יום היו יושבים בביתם, ולא היו מגיעים לבית הנפטר. ואכן, הגמ' בפסחים (שם) שהבאנו לעיל, מדובר על פטירה בבבל והודעה לקרוב החי בא"י, שזה היה מרחק גדול, ועל כך כתב המרדכי שאין חובה שיאמרו לו, ואפי' באביו ואמו. וכן הגמ' במו"ק (דף כ' ע"א) מספרת על מות אביו של רבי צדוק בגינזק (מקום במלכות מדי. עיין קידושין ע"ב ע"א) ורבי צדוק ישב בא"י ונודע לו על כך לאחר שלוש שנים.

אבל בזמננו, שקרובי הנפטר יכולים להגיע אפילו מחו"ל בתוך מספר שעות ולהשתתף בלוויה ולעשות נחת רוח להוריהם, אם לא יודיעו להם, תיגרם להם עגמת נפש גדולה, ואף עלול לצאת להם שם רע שכביכול אינם מכבדים את הוריהם. לכן בימינו, אדרבה יש עניין להודיעו ולזכותו לקיים את מצוות האבלות ואת כל הכבוד להוריו כנ"ל, וגדול השלום. אלא שגם אז יש להיזהר בדברי הגמ' לא להודיע בצורה ישירה משום 'מוציא דיבה הוא כסיל' אלא בדרך רמז.

וסברה זו מצאתי בשו"ת חיים ביד לגר"ח פלאגי (סי' ק"ג) שנשאל על אדם שאמור להגיע אליו מכתב על פטירת אביו ושמע על המכתב אך עדיין לא קיבלו, האם ניתן להשהות המכתב ולא להביאו לו עד שיעברו שלושים יום (באותו מקרה הדיון היה סביב ביטול מצוות אבלות מן הבן, ואילו מצד אמירת הקדיש על האב לא הייתה כל נפק"מ, כי האב ציווה על בנו לומר עבורו קדיש עוד בחייו, וא"כ לא היה מקום לחוש לדברי הרמ"א שצריך להודיע לבנים משום אמירת הקדיש), ואעפ"כ השיב הגר"ח: "אבל כאן שהעניין נתוודע בעיר והוא כבר נרגש ושואל לידע אם הוא אמת השמועה ששמע מה מקום להעלימו אחרי שהוא מחוייב במצוות אבלות ואיך יתכן לבטל ממנו מה שהוא מחוייב כדין?" וא"כ כ"ש בזמננו, בעידן התקשורת, שודאי ייוודע דבר הפטירה במהירות וא"כ אין עניין למנוע זאת.

ונראה להוסיף, שאפשר שיודע לו באופן הלא נכון ובצורה מסוכנת או לא נעימה או מביישת וכדו' וא"כ אדרבה עדיף שיודיענו יקיר, היודע כיצד להודיעו בדרך מכובדת ורגישה.

וכתב בשו"ת חוות יאיר (סי' ר"א) שהמנהג כיום הוא גם להודיע לבנות (ולא רק לבנים משום קדיש כפסק הרמ"א) משום שאומרים: "כדאי אב ואם שיתאבלו בניהם עליהם" וא"כ למדנו שזה תלוי לפי הזמן והמקום.

ובפרט כיום, כשכל הבנים והבנות יושבים שבעה במקום אחד, הרי הם שומעים על אביהם או אימם מהרבה מנחמים ובכך מתייקר כבוד הוריהם, וברור שהם עושים נחת רוח להוריהם בכך שרואים המנחמים שהמשפחה מאוחדת ומלוכדת. ואם אמנם בעבר בד"כ לא ישבו שבעה כל הבנים והבנות יחד בבית הנפטר, מפני שהמציאות הייתה שהבנות הנשואות היו עובדות לגור הרחק מבית הוריהם, וע"כ לא הייתה חובה להודיע, כיום המציאות היא שכל בני המשפחה יושבים במקום אחד, הבנים והבנות, ולכן ההודעה לבנות גם היא גורמת נחת רוח לנפטר באחדות צאצאיו, ואם כן חוזר דינן של הבנות להיות כדין הבנים, שהיתר ההודעה להם אף הוא משום עשיית נחת רוח לנפטר (כאמירת הקדיש). לכן בימינו ראוי להודיע אף לבנות על פטירת הוריהן (בדרך המתרת, ברזו וכדו' כנ"ל) ואף ניתן להלין את המת כדי שיבואו קרוביו וכפסק השו"ע (יו"ד סי' שנו"ז ס"א).

ואע"פ שמדברי המרדכי, שפסקם השו"ע, משמע שרק "אינו חובה שיאמרו לו", כיום נראה שאדרבה יש עניין לומר לו (ודברי המהר"ם שיק לעיל, שהחשיב זאת ממש לאיסור, צ"ע), ובייחוד שכיום אמצעי התקשורת מאד מפותחים וכמעט שאי אפשר להסתיר מידע.



ו. העלמת ההודעה במקרים חריגים

ונראה שאף כיום יש לנהוג כדברי המרדכי ולהימנע מלהודיע על פטירה במקרה שיש לאבל חתונה של נכדו וכדו' ונודע על פטירת אחיו, שבכה"ג נראה שהיה שמח לא לדעת עד אחר החתונה, ובכך יוכל להשתתף ולשמוח בחתונת נכדו, ורק למחרת החתונה יודיעו לו בדרך רמז. והוא הדין במקרה של זקן, המנותק לגמרי מאמצעי תקשורת ואין חשש שייודע לו הדבר בדרך לא ראויה, אף על פי שהוא אינו חולה ואין סכנה להודיע לו - אין חובה להודיע. וכל זה אם לא יקפיד, אך אם יקפיד על כך, ויצטער, הדרא דינא דיש להודיעו.



ז. מסקנה

- א. כיום, במציאות זמננו, לא ניתן להסתיר פטירה של אדם, ולכן יש לצוות צח"י להודיע לקרובים בדרך רמז בצורה מכובדת וראויה, על פטירת יקיריהם, כדי שיוכלו להשתתף בהלוויה ובשבעה, וכדי שלא יקבלו את ההודעה בצורה לא ראויה.
- ב. במקרה הצורך ניתן אף לדחות את ההלוויה כדי שהבנים יצליחו להגיע וזהו כבודו של הנפטר.
- ג. זקן שאינו מחובר לתקשורת כלל, אין חובה להודיעו על פטירת אחיו וכדו' ובתנאי שלא יקפיד על כך אם ייודע לו.

ד. זקן או חולה שאם יודיעו לו על פטירת יקירו, יש חשש לסכנת חיים או שתיתרף דעתו עליו – יש להימנע מלהודיע לו על הפטירה ויש לעשות כל דרך להסתיר ממנו מידע זה (ומעשה רב, שהגרי"ש אלישיב זצ"ל לא סיפרו לו על מות בתו, הרבנית בת שבע קנייבסקי ע"ה, בשל זקנותו וחלישותו). ויה"ר שיבולע המוות לנצח ומחה ה' דמעה מעל כל פנים, אכי"ר.



אוצר אבן העזר

◆ קדימות ביסוי ההינומא למעשה הקידושין ◆

הרב ישורון ורנר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

קדימות כיסוי ההינומא למעשה הקידושין

פרק א'

עמדתי ואתבונן במנהגינו לכסות את פני הכלה בהינומא קודם הקידושין, להבין את עניינו של מנהג זה ואת טעמו.

אופן קידושי ונישואי אשה ע"פ ההלכה

הנה תהליך נשיאת האשה מורכב משני שלבים, השלב הראשון הוא קידושי האשה והשלב השני הוא הנישואין (רמב"ם אישות פ"א, שו"ע אבה"ע סי' כו). מן התורה, כבר בשלב הראשון האשה נאסרת על כל העולם באיסור "אשת איש" ומותרת לארוסה בביאה, אלא שחכמים גזרו שלא לבוא על הארוסה עד שתיכנס לחופה. מעשה הקידושין יכול להיעשות ע"י כסף או שוה כסף, ע"י שטר, או ע"י ביאה^(א). השלב השני הוא שלב השלמת הנישואין שנעשה ע"י כניסת הארוסה לחופה, שכלולים בה שאר קנייני האישות (כגון ליורשה או להפר נדריה), ונחלקו הראשונים האם שלב זה הוא מדאורייתא או מדרבנן^(ב).



הגדרת חופה, והמנהג הנוהג בימינו

ועל עצם הגדרת חופה נחלקו הראשונים^(ג), ודעת התוס' (יומא יג: בד"ה לחדא) שמשעה שיוצאת בתולה בהינומא זוהי חופתה. וכתב הב"ח (אבה"ע סי' ס"א) בזה"ל: ונראה דמנהגינו הוא כדברי

(א). ויש בזה פרטי דינים, כגון שבפועל נאסר לקדש בביאה ד"רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה" וכן שבגמ' נחלקו האם חופה עצמה יכולה להועיל כמעשה קידושין. ואכמ"ל.

(ב). לדעת הרמב"ן (בכידושים כתובות ז:): חופה מדרבנן וכן הביא הרשב"א בכידושי בשם יש מפרשים. וכתב הריטב"א (כתובות ז: ד"ה בברכת אירוסין), שיש שהבינו כך בדעת רש"י. ואולם הריטב"א עצמו (שם) סובר, דחופה מדאורייתא לעניין הפרת נדרים ולהיטמא לה ולירשה ולמיתת אשת איש שזינתה בחנק, ומדרבנן שלא יבוא עליה עד שיכניסנה לחופה. והביא לכך כמה ראיות ברורות מהש"ס, עיי"ש (וכיהודה ועוד לקרא נלע"ד דיש להביא ראייה נוספת מהא דהגמ' בקידושין אמרה שאין להשוות בין אמה העבריה לקידושי אשה משום שבקידושי אשה היא עדיין מחוסרת כניסה לחופה, ואם חופה היתה מדרבנן, מה הטענה בזה). ודעת הרמב"ם (הלכות אישות פ"י) שהאיסור לבוא על ארוסה הוא רק מדרבנן (ונראה שאין חולק על זה כלל) אולם לא כתב האם לעניין שאר הדברים הוא סובר שהחופה מדאורייתא או מדרבנן.

(ג). הרמב"ם כתב (הל' אישות פ"י ה"א): "שיביא אותה לתוך ביתו ויתחד עמה ויפרישנה לו, וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום". ובדעת הר"ן להבנת הב"י בסי' ס"א חופה היינו משעה שמביאה לביתו אף ללא יחוד, ולהבנת הדרישה (שם) כשמתייחד עמה ואף אם אין זה בביתו. וכתב הדרישה עוד דלדעת הרא"ש והטור אין צורך ביחוד ובהבאה לביתו אלא רק במקום המיוחד לחתן והכלה. ובב"י (שם) הביא את דעת בעל העיטור בזה"ל: כתוב בארחות חיים (הלכות כתובות סי' ד) בשם העיטור (ח"ב שער השני ברכת חתנים חלק השני) חופה היא שמוסרה האב ומכניסה בבית שיש בו חידוש כגון סדינן המצויירין שקורין קורטיני"ש ויש עושים סוכה מוורדים או מהדס ובה מתייחדים שניהם שקורין טאלמ"ו בלע"ז והאומר חופה הוא סודר שחופין בו ראשיהם בשעת הברכה לאו מילתא היא מדגרסינן בסוכה (כה:): וליחדו בחופה ירושלמי (כתובות פ"ד ה"ז) עד שיכנס לחופה ש"מ מקום מיוחד כעין כילה שיושבים שניהם עם השושבינן היא חופה

כולם מפני הספק ולכך ביום ה' או ביום ו' לאחר יציאת ב"ה שחרית מכסין ראש הכלה בסודר שאז מסרה האב לחתן ולכן נוהגין במדינת רוס"א להקפיד שלא לילך לכסות ראש הכלה בשחרית בלתי החתן עמהם ושהחתן יאחזו בכיסוי עם הרב והחשובים לכסות ראשה ונראה שזהו מ"ש התוספות דבתולה שיוצאת בהינומא הוא חופה שלה ונוהגין עוד לערב בשעת קידושין וברכת חתנים פורסין יריעה ע"ג כלונסאות ומעמידין לשם החתן והכלה ומקדשה ולשם מברכין ברכת אירוסין ונישואין ואח"כ מוליכין אותם לביתם ואוכלין ביחד במקום צנוע עכ"ל. ונראה דהמנהג שרווח בימינו וכבר היה קיים בתקופת הב"ח, תואם לדברי הב"ח הללו.



קושי לכאורה בהקדמת כיסוי ההינומא לקידושין

ואולם לכאורה יש להתקשות במנהגנו זה, דהלא באופן פשוט הקידושין צריכים להיות לפני החופה, ואם אנו רוצים לחשוש לדעת התוס', מדוע לא לאחר את כיסוי ההינומא לאחר הקידושין, דלכאורה איזו תועלת יש בחופה הקודמת לקידושין, אם כל עניינה הוא לגמור את תהליך הקידושין, ואיך ניתן להתחיל ע"י השלב האחרון עוד לפני השלב הראשון? והמעין יראה שבדברי התוס' (שם) לא כתוב מתי התבצעו הקידושין, דו"ל: "אבל בתולה משיצתה בהינומא היא חופה שלה וזה היו רגילין לעשות ביום אבל לא היו מייחדין אלא בלילה סמוך לביאה..." ואם כן, ייתכן דדיברו באופן שהקידושין היו שנה לפני החופה, כמו בזמן הגמ' (עין בכתובות ח ע"א), אי נמי דהקידושין עצמן היו באותו בוקר לפני שיצאה בהינומא, והייחוד עצמו היה בלילה. ואין להוכיח מהא דייחדו דוקא בלילה דמשמע שהקידושין היו רק בלילה, דהא אדרבא לפ"ז ניתן לשאול אם החופה אינה מתירם לעניין ייחוד מדוע שתקנה לשאר דברים. וזה שייחדו רק בלילה י"ל דהכי היה מנהגם שהשמחה עצמה הייתה בלילה וממילא הייחוד בא ג"כ רק בלילה, ולא שהיתה בעיה הלכתית לייחד אף ביום⁷.



ובירושלמי בסוכה אלו הן חופות חתנים סדינים המצויירים וכו' והמנהג הזה בבתולה אבל באלמנה כיון שכנסה לשם נישואין ויש שם מקום מיוחד והצעת המטה להתייחד שם והרי הוא כבית שיש בו חופה עכ"ל. ומתבאר דלשיטה אחת חופה היא הכנסה לחדר עם סדינים המצויירים ולשיטה אחרת חופה היא פריסת סודר. וכתבו התוס' ביומא (י"ג ע"ב בד"ה "לחדא") בזה"ל: "אבל בתולה משיצתה בהינומא היא חופה שלה וזה היו רגילין לעשות ביום אבל לא היו מייחדין אלא בלילה סמוך לביאה". והכרעת השו"ע (בסי' נה סע"א) כדעת הרמב"ם, והרמ"א הביא ב"א קמא את דעת הר"ן להבנת הב", ובי"א מציעא את דין פריסת סודר, ובי"א בתרא הביא את דעת התוס'. וסיים הרמ"א בזה"ל: והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסאות, ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברכים, ומקדשה שם ומברכין שם ברכת אירוסין ונישואין, ואח"כ מוליכים אותם לבית ואוכלים ביחד במקום צנוע, וזהו החופה הנוהגת עכשיו ע"כ. וכתב הב"ח (ס"ו סא) דבשעת קידושין וברכת חתנים פורסין יריעה ע"ג כלונסאות ומעמידין לשם החתן והכלה ומקדשה ולשם מברכין ברכת אירוסין ונישואין ואח"כ מוליכין אותם לביתם ואוכלין ביחד במקום צנוע דהיריעה הפרוסה ע"ג כלונסאות הוא במקום הסודר שפורסין על ראשיהם עכ"ל. ויש להביא סיוע לדברי הב"ח ממה שכתב המהרי"ל (מנהגים הלכות נישואין ג) בזה"ל: מנהג שנוטלין את הציפל מן המטרון של חתן ומניחין על ראש הכלה להיות להן לחופה. אכן מהר"י סג"ל בהלולת בתו נטל שפת צעיפין שקורין ענד והניח עליה לחופה, ואמר דזכור לו מקדם המנהג כך על שם ותקח הצעיף ותתכס (בראשית כד, סה), ונשכח ולקחו הציפל. ואם הכלה אינה טהורה לבעלה מסירין מעל ראשה מיד אחר ברכת אירוסין ע"כ. ורואים מזה שלפני שהייתה חופת כלונסאות נהגו באשכנז פריסת סודר. ד). ואין לדחות ולומר דאם אין בזה להלכה לא היה להם לתוס' בכלל להזכיר זה, משום דלגדון הסוגייה שם יש נפק"מ בין בתולה לאלמנה בעניין קונה בשבת ולכן הוצרכו להזכיר פרט זה, ע"ש ואכמ"ל.

גם הב"ח חושש להקדמת חופה לקידושין לפי שאר השיטות

גם מדברי הב"ח משמע דבא להסביר את המנהג ולא קבע במסמרות דכיסוי ההינומא שלנו הוא בהכרח משום שחוששים לדעת התוס' בהגדרת חופה, דמהלשון "ונראה דמנהגינו הוא כדברי כולם..." משמע שהוא בא להציע הסבר למנהג. ולכאורה אף לשיטתיה יש בעייתיות עם חופה הקודמת לקידושין, שכן כתב בהמשך דבריו גבי הקידושין בחופת ד' כלונסאות בזה"ל: "ונכון הוא שבשעה שמקדשה לא יעמדו תחת היריעה הפרוסה ע"ג כלונסאות שהיא החופה אלא יעמדו לפניו ואח"כ כשמתחילין לברך ו' ברכות יעמדו שניהם תחת היריעה אכן עיקר החופה הוא שמתייחדין במקום צנוע ואוכלין שם..." ולכאורה ברור דהסיבה שהצריך להפריד בין הקידושין לחופה הוא מהטעם שהקידושין צריכים להיות קודם לחופה, ולא חש כ"כ לעניין ההינומא הקודמת לקידושין, מאחר שבסוף דבריו כתב דעיקר החופה הוא שמתייחדין במקום קבוע וכו'.



החלקת מחוקק הבין לדעת התוס' ניתן להקדים את החופה לקידושין, ולכאורה

אינו מוכרח

ואולם בחלקת מחוקק (סי' נ"ה סק"ט) הבין מדברי הב"ח דמאחר שאנו נוהגים לכסות עם ההינומא קודם לקידושין אליבא דהתוס', צ"ל שכשם שחלקו התוס' עם פוסקים אחרים לעניין הגדרת החופה, כך גם חלקו וסברו דהיא קונה למפרע על אף דהייתה קודם לקידושין. וז"ל החלקת מחוקק: ומ"מ נראה פשוט כל זמן שלא נתקדשה אין חופה קונה קודם לקידושין רק כשנתקדשה נקראת למפרע נשואה לדעת התוספות ולדעת שאר הפוסקים לא נגמרו הנשואין עד שמתייחדין יחד אחר החופה ואוכלין שם במקום צנוע עכ"ל. אולם לכאורה לא ברור מדוע להכריח כן בדעת התוס', דשמא התוס' דיברו באופן שהקידושין קדמו לחופה וכן"ל, ולכאורה עדיף לומר זאת מאשר לומר שמעבר למחלוקת על הגדרת חופה חלקו ג"כ אם הסדר מעכב^ה.

ועוד נראה דלכאורה יש להביא ראיה לדבר מכך שכתב המהרי"ל (מנהגים הלכות נישואין הל' ג) וז"ל "במגנצא עושין הברכה מיד אחר התפלה בשחר. וכל קרובי חתן וכלה לובשין בגדי שבת... ומביאין הכלה עם כלי זמר עד פתח בית הכנסת..." הרי שהיו מברכים כבר בבוקר^ו. וכן ראיתי בשו"ת חתם סופר (חלק ג אבן העזר א סימן צח) שכתב וז"ל: וגם תימה על הרמ"א שלא הביא כלל ממנהג הברכות לקדש ולעשות החופה בבהכ"נ עכ"ל. נראה מלשונו דהקידושין קדמו לחופה שהייתה בבית הכנסת.



(ה). ועוד דהאחרונים האחרים דדנו בדעת התוס' במרחבי הש"ס בנדון דחופה הקודמת לקידושין (ויובאו לקמן בעז"ה) לא חשבו להביא ראיה מדברי התוס' הללו לכך שניתן להקדים את החופה לקידושין.

(ו). ואין להקשות מהמשך דבריו (עיי"ש) דמשמע שפריסת הסודר הייתה לפני ברכת האירוסין, משום דיש להסביר בזה שזה נקרא בבת אחת וכמו שיבואר לקמן ואכמ"ל.

פרק ב'

ולהבין הדבר יותר, צריך לברר האם אכן לא נוכל לומר שניתן להקדים חופה לקידושין, מלבד הסברא הפשוטה שמאחר וזה הסדר ההגיוני יש להניח שהוא לעיכובא.

המקור בגמ' לדיון הראשונים בנדו"ד

הנה בגמ' בקידושין (י.) גרסינן: "איבעיא להו: תחילת ביאה קונה, או סוף ביאה קונה? נפקא מינה כגון שהערה בה, ופשטה ידה וקבלה קדושין מאחר; אי נמי, לכהן גדול דקא קני בתולה בביאה, מאי? אמר אמימר משמיה דרבא: כל הבועל - דעתו על גמר ביאה". ומגמ' זו מתבאר שכהן גדול (שאסור לו לישא אשה שאינה בתולה) לא יכול לקדש בביאה, שכן כבר בתחילת הביאה האשה אינה בתולה ונמצא שכשמקדשה בסוף הביאה היא כבר אינה בתולה.



קושיית הרמב"ן על הגמ'

והקשה הרמב"ן (בחידי' שם) בזה"ל: והא דאמרין א"נ לכהן גדול דקא קני לבתולה בביאה, איכא למידק מהא דגרסינן התם בפ' הבא על יבמתו (נ"ח ב') כהן גדול שקידש את הקטנה ובגרה תחתיו מהו בתר נשואין אזלינן או בתר אירוסין אזלינן פי' שהבוגרת אסורה לכה"ג. ובתר דבעיא הדר פשטה דבתר נישואין אזלינן ואסורה, וא"כ היכי קני כהן גדול בביאה ע"כ. ומתבאר בדבריו שהוקשה לו, שהמשנה ביבמות (נט.) אומרת שכה"ג אסור בבוגרת ומותר רק בקטנה או נערה. והסתפקה הגמ' האם כשקידש את הקטנה ובגרה תחתיו הולכים לפי זמן האירוסין ומותר לו או לפי הזמן הנוכחי ולא תוכל להינשא לו. ופשטה הגמ' שהולכים לפי זמן הנישואין ואסורה לו. ואם כן, לא ברור בכלל מה ההוא אמינא שכהן גדול יכול לקדש בביאה באיזה שהוא אופן עד שהגמ' בקידושין מצאה נפק"מ לעניין זה? הרי אף אם הייתה הגמ' שם אומרת שהולכים לפי תחילת ביאה, יוצא שבזמן הנישואין היא כבר בעולה, ובה לא ניתן לתרץ שמאחר שבזמן האירוסין היתה בתולה אין משמעות לכך שבזמן הנישואין היא כבר בעולה, שכן למדנו בגמ' ביבמות הנ"ל שהולכים לפי זמן הנישואין. וכך גם הבין הריטב"א (קידושין שם) בדעת הרמב"ן, והביאו בשם "רבנן ז"ל", עיי"ש.



שני תירוצים ברמב"ן

ותירץ הרמב"ן בזה"ל: "איכא למימר קס"ד נשואין עושה, א"נ איכא לאוקמה דכי איבעיא לי' בשנכנסה לחופה בלא קדושין ומקדש לה התם בביאה שמשעה ראשונה שקנאה בביאה נעשית כאשתו נשואה לכל דבר". ומתבאר שיש שני תירוצים. ראשית, ע"פ סוגיית הגמ' בקידושין (י ע"א): "איבעיא להו ביאה נשואין עושה או אירוסין עושה..." רואים שיש מאן דאמר שקידושי ביאה אינן כשאר האירוסין, אלא הם נחשבים כנישואין שמשעה זו יורשה ומיטמא לה ומפר נדריה. ולפי זה ניתן לומר, שכל השאלה בגמ' אם תחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה היתה לפי מ"ד "ביאה נישואין עושה", וממילא גם בשעת הנישואין היא לא היתה

בעולה, ולפיכך הייתה הווא אמינא לומר שכה"ג יכול לקדש בביאה, אם תחילת ביאה קונה. שנית, כל שאלת הגמ' אם תחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה, מדברת דוקא באופן שהאשה נכנסה לחופה לפני הקידושין ובחופה עצמה הוא מקדש אותה בביאה, ונמצא שבזמן הקידושין היא כבר נעשית כאשתו נשואה לכל דבר, ושפיר יכול לקדשה בביאה אם תחילת ביאה קונה.



היה מקום להבין מהרמב"ן דניתן להקדים חופה לקידושין, ולכאורה אין זה מוכרח והנה, מתירוצו השני של הרמב"ן משמע שניתן להקדים את החופה לקידושין. אולם לכאורה אין זה מוכרח, דשמא כוונת הרמב"ן היא רק באופן שהחופה והקידושין מגיעים בחדא מחתא, שאף שהכניסה לחופה קודמת, היא אינה נגמרת לפני הקידושין, אלא תוך כדי תהליך החופה באין הקידושין, ובסופו של דבר תהליך החופה נגמר רק לאחר גמר הקידושין. וכן יש לדייק מלשוננו, שכתב "מקדש לה התם", שדוקא "התם" - בזמן ובמקום החופה - נעשין הקידושין, אבל אם יש שלב של חופה ובנפרד שלב של קידושין לאחריו, יסבור שזה אינו מועיל, ועכ"פ אין הכרח בדעת הרמב"ן שזה מועיל. אולם, בדברי הריטב"א (שם) בהבנת הרמב"ן לא מדוקדק שהקידושין מתבצעים בחופה, שכתב בזה"ל: "כשכנסה לחופה בלא קדושין וקדשה בביאה דמכיון שקנאה בביאה נעשית כאשתו לכל דבר והיא נשואה גמורה בתחלת ביאה שהיא בתולה". אכן, יש להניח דאף הוא דיבר באופן זה, דהלא כבר כתב במקום אחר (סוכה כה ע"ב) "שאין חופה אלא מקום יחוד חתן וכלה". וניתן להבין בפשטות דבריו שבעל התייחד עימה ובזמן היחוד קידשה בביאה, שאז על אף שהיחוד קרה בפועל לפני הקידושין מ"מ היחוד נגמר רק לאחר הקידושין, ונמצא שהקידושין חלו תוך כדי תהליך החופה ולא לאחריו.



גם בדברי הרשב"א והר"ן מדוקדק שהצריכו לכל הפחות שהחופה והקידושין

יבואו כאחד

ובחידושי הרשב"א (קידושין י:) הביא בסתמא את תירוצי הרמב"ן הנ"ל, וכתב בזה"ל "א"נ הב"ע בשכנסה לחופה בלא קדושין ובעלה בחופה לשם קדושין דמשעה שבא עליה קנאה ונעשית כאשתו נשואה לכל דבר". ומדבריו מדוקדק שבא עליה באותה חופה לשם קידושין, ובעצם החופה באה עם הקידושין כאחד. גם מדברי הר"ן (כתובות לג ע"ב ד"ה גרסינן בגמ') מבואר כן, שכתב וז"ל: ואפשר לומר דכי אמרינן ביאה אירוסין עושה הני מילי בבית חמיו אבל כשהביאה לביתו וכנסה ובעלה הרי הקדושין והנישואין באים כאחד. עכ"ל. וכן ראיתי בספר שער המלך (קונטרס חופת חתנים סע' ח') שכתב וז"ל "סוף דבר בהא סלקי דמעולם לא כתבו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א ז"ל דחופה דקודם הקידושין מהני אלא דוקא היכא דבשעת הקידושין איתיה לחופה בעין וכמו שכן נראה מבואר מלשון הר"ן...". וכן כתב גם בספר המקנה (קונטרס אחרון סי' כו).



המשנה למלך הבין בדעת הרמב"ן דניתן להקדים חופה לקידושין

ואולם מדברי הרמב"ן והריטב"א הנ"ל למד הרב משנה למלך (אישות יב) שאליבא דשיטתם יש להתיר קדימות חופה לקידושין, שהביא את תירוץ הרמב"ן וכתב ע"ז: "שמע' מינה דחופה הקודמת לקידושין מהני". גם בספר יעיר אוזן (מערכת ח' סי' יג) הבין דלדעת הרמב"ן חופה הקודמת לקידושין מהניא, מאחר דידוע והרמב"ן דייק טובא בלישניה והיה יכול לומר בקיצור "וי"ל דהגם דלא הוה חופה היחוד לביאה בביתו לשם קידושין הו"ל קדושין וחופה בבת אחת כי הדדי". וגם על דברי הרשב"א סובר שאין לדייק מהם דצריך דוקא שהחופה והקידושין יבואו כאחד שכתב וז"ל: ודברי הרשב"א דדייק הרב שע"ה יש לדחות דלרוחא נקט הכי ודינו של הרב מש"ל קיים וצדיק דינו ע"כ.



ראיית היעלת חן למשנה למלך ודחייתה

ובשו"ת יעלת חן (סי' לו) הביא ראייה לכך דמוכרח דלדעת הרמב"ן חופה קודמת לקידושין מהניא, מהכלל ד"כל שאינו בזה אחר זה אפ' בבת אינו" (עירובין נ,א. נדרים ט,ב. קידושין נ,ב) דהיינו שכל דין שאינו יכול לחול לאחר שחל דין אחר, אינו יכול לחול אפ' בבת אחת עם אותו דין אחר. וכגון המקדש בבת אחת שתי אחיות, שמאחר ולא יכול לקדשן בזו אחר זו, שלאחר שקידש את הראשונה השנייה ערווה עליו, לכן לא יכול לקדשן בבת אחת. ולפ"ז, במה שהקשה הרמב"ן ותירץ באופן דחופה הקודמת לקידושין, לא ניתן לומר שהתכווין רק כשהם באים בבת אחת, דאם החופה לא יכולה להועיל לפני הקידושין, אזי גם בבת אחת אין זה מועיל, וע"כ דסבירא ליה דחופה הקודמת לקידושין מהניא.

אולם, לכאורה אין מכך ראייה, כיוון דלא בכל מקום אומרים את הכלל הזה, וכמו שכתבו התוס' בזבחים (ל ע"א ד"ה דבריו קיימים) שדין זה הוא דווקא שאף בבת אחת לא ניתן לקיים את שני הדינים וכגון במקדש אשה ובתה, אבל אם ניתן לקיימם בבת אחת לא אומרים בזה דכל שאינו בזה אחר זה אפ' בבת אחת אינו^ז.



ז. והאריך להסביר מדוע זה אף לדעת הרמב"ם, הריטב"א, הרשב"א והר"ן, אבל עיקר טענתו נסובה סביב דעת הרמב"ן.

ח. וז"ל: "...ועוד דכל שאינו בזה אחר זה בבת אחת אינו מייירי בדבר שאי אתה יכול לקיים את שניהם שסותרים זה את זה כגון מקדש אשה ובתה דהי מנייהו מפקת וכן קיים ליכי ומופר ליכי דנדרים וכן ארבע אמות דעירובין (דף מט:) אבל הכא מקיימי תרוייהו וכן בפרק השולח בגיטין (דף מב.) הכותב כל נכסיו לשני עבדיו קנו ומשחררין זה את זה ולא אמרינן כל שאינו בזה אחר זה אפ' בבת אחת אינו משום דהתם בזה אחר זה א"א לקיים את שניהם דבזה אחר זה קמא קני נפשיה וקני חבריה ובתרא לא קני כלל אבל בבת אחת אפשר לקיים את שניהם ואמרי' קנו ומשחררין זה את זה...".

ט. ליתר הרחבה: הסיבה שלא ניתן לקדש אשה ובתה בבת אחת היא מפני שלא ניתן לקדשן אחת אחר השנייה מבחינה מהותית ולא רק מבחינה טכנית, כי החיבור של שתיהן סותר זה את זה. זאת, בניגוד לכותב כל נכסיו לשני עבדים, שאין סתירה בכך שמקנים להם בבת אחת, מאחר והבעיה שלא יכול לכתוב בזה אחר זה היא טכנית בלבד (שלא ניתן להקנות דבר שלא שייך לו, אחר שכבר הקנת אותו לאדם אחר). לפי זה, גם אם יש בעיה בחופה הקודמת לקידושין, מאחר והיא עצמה לא סותרת את הקידושין, אין שום איסור להתקדש ולהינשא בו זמנית (וא"ת שהיו יכולים לומר בפשטות שכל דבר הסותר זה את זה לא יכול להתקיים בבת אחת, מבלי לומר את הכלל דכל שאינו וכו', וי"ל דאה"נ אלא שהדרך הכי טובה להסביר את העיקרון הזה, היא ע"י המשפט ד"כל שאינו וכו'").

מסקנת היעלת חן דלא ניתן להקדים חופה לקידושין

ובהמשך דבריו הביא ראייה לאידך גיסא, דלא משכחת לה חופה הקודמת לקידושין, מכך שהגמ' ביומא (יג, א) דנה בדעת ר' יהודה שהיו מתקנים לכה"ג אשה אחרת שמא תמות אשתו, ודנה הגמ' מה התועלת בתקנה זו הרי ביתו אמר רחמנא והא לאו ביתו הוא עיי"ש. ולאחר שהביא את דברי הגמ' כתב בזה"ל: והמעין בגמ' יראה כמה רב הדוחק שנדחקו בגמ' שם לצייר היכי נעבד... ואם נאמר דחופה שקודם קידושין מהני, א"כ קשה כינסנה בערב יוה"כ לחופה ואח"כ יאמר לה הרי את מקודשת לאחר שתמות חברתך... והחופה שקדמה בערב יוה"כ מועלת להחשיבה כנוסה לכשתמצי לומר דחופה של קודם קידושין מועלת, אלא ודאי חופה דקודם קידושין לא מהני ולא מידי עכ"ל.

ואחר הדברים האלו, בכדי ליישב את דעת הרמב"ן וסיעתו דלשיטתו סבירא להו דמהניא חופה הקודמת לקידושין, כתב לסייג את דבריהם, וז"ל: דאפילו נימא דחופה שקודם הקידושין מהני, היינו דוקא כשמקדשה בחופה זו ונמצא דתחילת הכניסה לחופה היתה לשם נישואין, וכיון שמקדשה בחופה זו נמצא שיש לומר דהחופה מהני, כיון שהקידושין שהם באותה חופה מחשיבין אותה לנשואה גמורה ע"כ. ומתבאר בדבריו שהוא מחלק בין חופה שיש הפסק בינה לבין הקידושין, ובין חופה שבה עצמה מתקדשת. אולם' לכאורה זו ממש הכוונה באמירה שהחופה והקידושין באין בבת אחת דהלא מיד אחר הקידושין הכלה בחופה עומדת, ועל פניו אין חילוק בין ההגדרה הזו להגדרת הרב שער המלך הנזכר לעיל, דדיבר על חופה והקידושין הבאין כאחד, דנראה דאף הוא התכוון שיש כאן תהליך של כניסה לחופה שנגמר רק לאחר הקידושין. ועכ"פ נמצא דאף לשיטת הרב יעלת חן חופה הקודמת לקידושין לא מהניא אם לא שהקידושין מתקיימים באותה חופה ממש.



ראיית השמחת יהודה למשנה למלך ודחייתה

ובספר שמחת יהודה (ס' כו) כתב דחופה הקודמת לקידושין מהניא, וכתב דמוכח דהרמב"ן סבר כן מכך שכתב בחידושיו על יבמות (נו, א) בזה"ל: אי נמי כגון שהכניסה לחופה ובא עליה לשום קידושין שבביאה זו נעשית נשואה ומאכיל בה ע"כ. ואולם לכאורה גם בלשון זו ניתן לומר דכל האמור הוא דוקא כשבא עליה בחופה, ונמצא שהחופה והקידושין באין כאחד.



בספר המקנה הבין דהרמב"ן דיבר רק על חופה וקידושין על ידי ביאה הבאין

כאחד

ובספר המקנה (ק"א ס' כו) כתב דתירוצ' הרמב"ן קאי רק בביאה, דאז החופה והקידושין באין כאחד כיוון שהם מעניין אחד, משא"כ כסף ושטר שאינם מעניין אחד, והביא ראייה לדבר מהגמ' בכתובות (נ"ז) דחופה היא תחילת ביאה, וכן אמרי' ביבמות (נ"ח) "ע"כ לא קאמר ר"ה אלא

בקידושין דלא קריבה לביאה אבל חופה דקריבה ה"נ דפסולה" משא"כ בקידושי כסף שאינם ענין זה לזה. ומתבאר בדבריו שניתן להקדים חופת ביאה לקידושין באופן דהם באים כאחד, אבל בכל שאר קנייני הקידושין נוקט שלא ניתן להקדים את החופה לקידושין ואפ' אם הם באים בבת אחת, משום שאין קשר בין עניין החופה לעניין קידושי כסף ושטר.



פרק ג'

בהגהות מרדכי הביא מעשה מרש"י שנראה ממנו שהתיר להקדים חופה לקידושין והנה, בהגהות מרדכי (קידושין סי' תקמ"ו) מתבאר לכאורה דלשיטתו ניתן להקדים את החופה לקידושין, שכתב וז"ל: עוד השיב על אחד שקידש כו' ובא מעשה לפני רש"י באחד שקידש ונמצא אחד מעידי קדושין קרוב או לא היה שוה פרוטה והשיב אע"פ שצריך לקדש פעם אחרת אין צריך לא כניסת חופה ולא ברכה אחרת של אירוסין ונשואין ואע"פ שצריך לקדש פעם אחרת ונמצא שהיתה החופה קודם הקידושין מה בכך הרי קטנה שהשיאוה אחיה ואמה אין הקדושין קדושין עד שיגדלו ויבעלו ואמרי' פרק הכותב קטן שהשיאו אביו כתובתו קיימת שעל מנת כן קיימה ואמר רב הונא לא שאנו אלא מנה מאתיים כו' נמצאת חופתו קודמת לקידושין עכ"ל.



לכאורה אליבא דרש"י המעמד ההלכתי של האשה בין החופה לקידושין לא ברור וצריך להבין לשיטת רש"י, מה המעמד ההלכתי של האשה בין החופה לקידושין, דאם נאמר שהבא עליה עבר על איסור אשת איש, לכאורה זה קשה מאד, שכן היכן מצאנו לחייב את הבא על האשה שטרם התקדשה, באיסור אשת איש, והיעלה על הדעת לדון בחנק, כדין הבא על נשואה, טרם שהיה מעשה קידושין? ואם נאמר שאינו חייב בכלום, משמעות הדבר היא שאין חלות לחופה זו, דהא בחופה הבאה לאחר הקידושין ודאי שהוא עובר על איסור אשת איש, ולפני החופה היה דינו בסקילה, ולאחר החופה נדון בחנק, ונמצא שאין לחופה הבאה קודם הקידושין כל משמעות הלכתית, וכיצד ניתן להחשיבה כאילו היא באה לפני הקידושין?



י. ובר מן דין, לכאורה קשה מדוע הוא פוטר אותם מברכת האירוסין. הלא ממה נפשך, אם הקידושין חלו לא צריך קידושין נוספים ואם לא חלו, נמצא שהוא לא קיים את המצווה כלל, ומעתה כאשר הוא מקדש צריך לברך שוב, ובמה זה שונה מכל שאר הברכות. וא"ת שמאחר וכבר הייתה חופה כבר קנאה לו, אכתי קשיא, דלפ"ז הוא פוסק כרב הונא דחופה קונה, והלא לשיטתו אינה קונה (כדאיתא בפירושו על יבמות נח ע"א בד"ה חופה). ואף את"ל שכך פסק, הלא גם רב הונא מודה דחופה קונה רק כשהתכוון לקדשה, וכאן הרי התכוון לקדשה בטבעת השאולה, וחופה זו הייתה לשם נישואין בלבד על דעת זה שהיא כבר מקודשת. ועוד דא"כ מדוע צריך לקדשה בשנית. וגם אם נאמר שהחופה מועילה למפרע על אף שהיא לפני הקידושין סוף סוף מדוע לא לברך על הקידושין.

הסבר בדעת רש"י

ונראה שניתן לדמות זאת למקדש על תנאי מעכשיו, שהבא עליה עובר באיסור אשת איש על אף שטרם התקיים התנאי' כדאיתא במשנה בקידושין (ס). דהאומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאתן לך מאתים וזו הרי זו מקודשת והוא יתן, וכ"ש במקרה שאמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו על מנת וכו'. וכן הבינו הגאונים והראשונים (עיין במגיד משנה הל' אישות פ"ו הל' יז). והא דבגדול' לא מתחייב באשת איש הוא מפני שענין החופה הוא לגמור את שאר קנייני אישות, דהיינו ליורשה, להיטמא לה, להפר נדריה וכו' ורק מהקידושין נאסרת על כל העולם, ולכן ניתן לומר שהקידושין מהווים תנאי לחופה, דהיינו שכבר מזמן זה קונה את קנייני האישות באם יתקיימו הקידושין וכגון אם נפלה לה ירושה בזמן שבין החופה לקידושין אזי מזמן הקידושין קונה למפרע מכח החופה שקדמה לה^(א).



קושי לכאורה בראיית רש"י מקידושי קטנה

ואולם, לכאורה אכתי יש להתקשות בדברי רש"י. ראשית, אם לא מחשיבים את קידושי הקטנה, נמצא שסוף סוף החופה והקידושין באו כאחד לכשבגרה (ועיין בכס"מ ובמ"מ אישות פ"ד ה"ח שדנו בדעת הרמב"ם האם לכשתגדיל צריכה בעילה או שיש חלות עצמית לקידושין ואכמ"ל). וכך גם הבינו התוס' (יבמות פט: בד"ה משתגדיל) שהקשו וז"ל: "וא"ת אכתי כיון דאין מעשה קטן כלום היכי מהניא חופה שהיתה בקטנות וי"ל דכיון שהיא בביתו של בעל הויא כמסירה לחופה וכשבוועל בגדלות לשם קידושין ואפילו את"ל דביאה אירוסין עושה, חשובה מיד כנשואה מידי דהוה אהיה לו חצר בדרך ונכנסה עמו לשם נישואין...". ותירצו שם עוד תירוץ אחר עיי"ש. הנה מבואר דלשיטתם לא קדמה החופה לקידושין. ואם מחשיבים את קידושי הקטנה, ממילא י"ל שבעודה קטנה התחילו מעשה הקידושין ואמנם הן נגמרים רק לכשתהיה בוגרת, אבל מ"מ הם התחילו כבר לפני החופה (ועיין ברמב"ם שם שממש נקט בלשון הו).^(א)

ויתירה מזו, הרי מובא בגמ' גיטין מג ע"ב דין אישה חציה שפחה וחציה בת חורין, שנתקדשה לראובן ונשתחררה וחזרה ונתקדשה לשמעון, ודעת רבי זירא התם שכאשר נשתחררה אחרי קידושי ראובן, גמרו קידושי ראובן והיא אינה מקודשת לשמעון, ופירש רש"י שם שעל ידי השחרור נגמרו הקידושין שנעשו קודם השחרור. ומדוע אם כן רש"י לא יכול לדמות קידושי קטנה לקידושי אשה שחציה שפחה וחציה בת חורין, ששם גם לשיטתו יש שני שלבים^(ב)? ועל אף דיש לחלק, מאחר דהתם יש לה גדר שפחה חרופה מדאורייתא והכא הקידושין מתחילים רק מדרבנן, מ"מ ניתן לדמות זאת מצד זה שהחלות של הקידושין מתחילה בשלב אחד ומסתיימת בשלב אחר^(ג).

(א). ואין להקשות מהא דאמרין בגמ' (יבמות קז.) "אין תנאי בנישואין", דשם מדובר על ביטול תנאי הקידושין ע"י הנישואין ולא על תנאי בנישואין גרידא, עיי"ש ודו"ק ואכמ"ל.

(ב). ואף אם הוא פוסק כרב נחמן, דבשחרורה פקעו קידושי ראובן כיוון דנשתנה גופה ונחשבת כקטן שנולד, מ"מ כך הוא מסביר את רבי זירא, שיש שני שלבים בקידושין, האחד כשהיתה גם שפחה והשני בשחרור. ובקידושי קטנה יש לומר בפשטות שגם רב נחמן יודה, כיוון שלא שייך בזה דנחשבת כקטן שנולד.

ואין להקשות דעכ"פ הקידושין הן רק מדרבנן וכיצד ניתן להחשיב חופה דלאחר מכן, במאחר שגם החופה היא מדרבנן (להרבה ראשונים וכן הבין הריטב"א בדעת רש"י, ואף את"ל דלרש"י אינה מדרבנן, עכ"פ לא ניתן להביא מכאן ראייה נגד מ"ד דחופה מדרבנן), נמצא שבסופו של דבר יש כאן קידושי אשה דאו' בגיל בגרות הבאים בחדא מחתא עם חופה. ובכל אופן, כל מה שהיה בעודה קטנה היה ע"פ גדר דרבנן, דהלא מדאו' לא היה אסור כלום, ואף מדרבנן לא הייתה שום בעיה⁽⁷⁾.

ועל כן לכאורה לא ברור ההכרח שבראייה מהנדון דקידושי קטנה שהשיאוה אחיה ואמה. וכן ראיתי להמהרש"ל ביש"ש (כתובות פרק א' אות ט"ו) שכתב דלכאורה אין להביא מכאן ראייה דשאני גבי קטנה, דתקינן לה רבנן קידושין וכתב דאולי ניתן ליישב עיי"ש. ואולם בשו"ת יביע אומר (ח"ה אבה"ע סי' ו') הביא את דברי שו"ת שער אפרים (סי' קטו) שכתב דמהני חופה קודם קידושין, והוכיח ג"כ מדין קטנה שהשיאוה אמה ואחיה.



קושי נוסף לכאורה על ראיית רש"י מדין קטן שהשיאו אביו

שנית, גם הראייה השנייה שמביא מדין קטן שהשיאו אביו (כתובות ז'). לכאורה אינה ברורה, דהא לכו"ע אין תוקף אפ' מדרבנן לקידושי ונישואי הקטן (ועל אף שהוא לא עובר בכך על איסור מצד זה שמיחדת לו, וכנ"ל בהערה, מ"מ ודאי שאין לנישואין אלו שום תוקף) וכל התוקף של הנישואין הוא רק משעה שהגדיל, וזו הסיבה שהוא מתחייב בכתובה, כי חזקה שאין עושה בעילתו בעילת זנות. וזו כוונת המשנה בפשטות "שעל מנת כן קיימה" שקיימה לנישואין על דעת אותה כתובה, דהלא אם היה מת בעודו קטן ודאי שלא הייתה לאשה זכות כלל, וממילא לא הייתה כאן שום חופה הקודמת לקידושין. ואף רב הונא ורב יהודה שנחלקו אם יש לה תוספת, לא נחלקו האם הייתה חלות לכתובה זו כשהיה בקטנותו, אלא חלקו האם היא קיימה על דעת מה שכתב בכתובה ראשונה או על דעת תנאי ב"ד. ואף רש"י שם פירש כן להדיא בדעת רב הונא עיי"ש. וממילא חלות החיוב היא מצד מה שהתחייב בשעה שהגדיל, בין אם התחייב על דעת תנאי ב"ד דזה מנה מאתיים ללא תוספת ובין אם קיימה לגמרי על דעת מה שכתב לה בעודו קטן כולל התוספת. לפיכך, לכאורה לא ברור היכן מצאנו כאן חופה הקודמת לקידושין.

ואין להביא ראייה מכך שהמשנה לא הזכירה דבר וחצי דבר על צורך בקידושין ובחופה חדשים משעה שיגדיל, דהא משום שהמשנה עסקה בחיוב הכתובה בלבד ולא בקידושין ועוד

(יג). ואף הרמב"ם לא נמנע להשוות בין הנדון דקידושי קטנה לנדון דהמקדש אשה שחציה שפחה וחציה בת חורין, שכתב (אישות פ"ד הל' טז) וז"ל: "המקדש אשה שחציה שפחה וחציה בת חורין אינה מקודשת קידושין גמורין וכיון שנשתחררה גמרו קידושיה כקידושי קטנה שגדלה ואינו צריך לקדשה קידושין אחרים". עכ"ל.

(יד). דכשם שגורו על הייחוד עם הפנוייה התירו להתייחד עמה באופן זה, והפה שאסר הוא הפה שהתיר, ולכאורה זהו הטעם לכך שאף אם בא עליה ואח"כ היא ממאנת, ומתבטלים הקידושין למפרע, לא אומרים שהתברר למפרע שעבר על לאו של לא תהיה קדשה, דהאיסור לבוא על הפנוייה מדין לא תהיה קדשה הוא דוקא כשבא עליה לשם זנות, אבל אם היא מיוחדת לו יש הסוברים שמותר מדין פילגש (ראב"ד השגות על הרמב"ם אישות פ"א ה"ד וקצת מפרשים). וגם האוסרים מדין לאו דלא תהיה קדשה מתירים כשיש אופן דקידושין ואפ' קידושין דרבנן (רמב"ם שם ובפ"ד ה"ח והרא"ש בתשובה כלל ל"ב סי' י"ג והטור אבה"ע סי' כו). ובין אם רש"י הבין כראב"ד ובין אם הבין כרמב"ם ודאי לא היה כאן שום איסור מחד גיסא ומאידך גיסא לא היה גם שום תוקף דאו' של קידושין וחופה. והחלות של החופה והקידושין היא רק משעה שגדלה.

דממאי נפשך או שצריך מחדש ויוצא שהחופה בסופו של דבר לא קדמה לקידושין, או שלא צריך מחדש ונמצא שהחופה והקידושין באו בחדא מחתא בעודו קטן, ובכל אופן זה לא עוזר להבין שהחופה קדמה לקידושין (ועיין ביש"ש הנ"ל שדן בזה).



לדעת שער המלך גם רש"י התיר רק חופה וקידושין הבאין כאחד, ולכאורה יש בזה קצת דוחק

והנה, הרב שער המלך (בקונטרס חופת חתנים ס' ח) כתב שאפשר לומר שאף לשיטת המרדכי בשם רש"י חופה אינה יכולה להועיל לפני הקידושין, וכל הסיבה שהתיר שם היא מפני שהחופה בסופו של דבר באה עם הקידושין ביחד, שכתב וז"ל: וכבר כתבנו שאפשר לומר דאף המרדכי לא אמרה אלא התם דוקא, משום דכיון שהביאה לביתו ואח"כ בועל אותה לשם קידושין, היא היא המסירה לחופה, והו"ל חופה וקידושין כאחד עכ"ל. ולהבנתו גם הראיות מקידושי קטנה רק מעידות שהוא סבר דמדובר באופן שהחופה והקידושין באין כאחד, מאחר וזה האופן דקידושי קטנה (וכפי שכתבנו לעיל בסמוך). ולפ"ז אין כל קושי על דברי הגהות מרדכי בשם רש"י, ואף לשיטתם חופה הקודמת לקידושין לא מהניא. אולם לכאורה יש בזה קצת דוחק, מאחר והלשון בהגהות מרדכי היא "מה בכך... נמצאת חופתו קודמת לקידושין" ונראה מזה דהתיר חופה הקודמת לקידושין בכל אופן, אחרת לכאורה העיקר חסר מן הספר.



הרדב"ז הבין מדברי רש"י שניתן להקדים חופה לקידושין, אולם לא הכריע כך למעשה

ובשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' שע"ב, והו"ד בפת"ש על אבה"ע סי' ס"א סק"א) הסתפק האם ניתן להקדים את החופה לקידושין, וז"ל: ואי לאו דמסתפינא הוה אמינא דאין הסדר מעכב שאם שדך אשה והכניסה לחופה ובירך ז' ברכות ואח"כ קדשה הרי היא אשתו לכל דבר אעפ"י שאין ראוי לעשות כן לכתחלה עכ"ד. והביא שם את דברי הגהות מרדכי דלעיל.



הבית מאיר והפני יהושע נחלקו בהבנת רש"י

ולכאורה יש להביא עוד ראייה לכך דדעת רש"י דחופה הקודמת לקידושין מהניא, ממה שהביא בספר בית מאיר (ס"ס נ"ה) מסוגיית הגמ' בקידושין (:) גבי האיבעיא דביאה אירוסין עושה או נישואין עושה. דהגמ' הביאה הא דדן ר' יהודה בן בתירא בק"ו שארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה, דהא שפחה כנענית אין ביאתה מאכילתה בתרומה וכספה מאכילתה בתרומה, וק"ו לארוסה בת ישראל שביאתה מאכילתה בתרומה. וביררה הגמ' בעניין בזה"ל: היכי דמי אי בביאה שעל ידי חופה וכסף שעל ידי חופה בתרומהו מיכל אכלה ואלא בביאה שעל ידי חופה וכסף שלא על ידי חופה הכא תרתי והכא חדא ע"כ. ולכאורה ההסבר הפשוט בשאלת הגמ' הוא

דאס מדובר בקידושין ביחד עם חופה אז היא אוכלת בין בביאה ובין בכסף, ואם מדובר באופן דלאחר קידושין הביאה באה ג"כ חופה, ואילו בקידושין כסף טרם הייתה חופה, כיצד יש מקום בכלל להשוות ביניהם, הלא כאן היא נשואה גמורה וכאן היא רק מאורסת^(טו). והנה רש"י פירש בזה^ל: היכי דמי - דיליף כסף מביאה אי נימא ביאה שלאחר חופה ויליף מיניה כסף שהכניסה אחר כך לחופה עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו דמדובר בביאה הבאה לאחר החופה, ומשמע מכך דלרש"י חופה הקודמת לקידושין מהניא, דהא כל הסוגייה עוסקת בביאת אירוסין, ולרש"י ביאה זו באה לאחר החופה. ואמנם הפני יהושע הסביר דכוונת רש"י היא דווקא באופן שמקדשה בביאה בחופה זו ואז החופה והקידושין באין כאחד. מיהו הרב בית מאיר כתב דהסבר הפני יהושע דחוק, ונראה יותר פשוט כהבנת המל"מ ברמב"ן דחופה הקודמת לקידושין מהניא והביא גם את דברי הגמ"ר דלעיל^(טז).



יש לדון האם הרמ"א פסק כהבנה הרווחת בדעת רש"י

הרמ"א (אבה"ע סי' ס"א סע' א) הביא את הדין של הגמ"ר בשם רש"י. ובספר שמחת יהודה (סי' כו) למד מזה שאף להרמ"א חופה הקודמת לקידושין מהניא. אולם, לכאורה אין זה מוכרח, חדא משום דאף לשיטת הרמב"ם (אישות פ"י ה"ו) אין לברך בשנית בלי קשר לנדון דחופה הקודמת לקידושין, דהא לשיטתו חופת נידה אינה חופה (שם הלכה ב), ובכל זאת הוא כתב שאם עבר ונשא נידה ובירך ברכת חתנים, שאינו חוזר ומברך. וכך גם ניתן לומר בדעת הרמ"א, שחופה קודם קידושין אינה מועילה, אבל אם בפועל נעשתה חופה כזו, אין צורך לחזור ולברך. ועוד, דייתכן דאף הרמ"א הבין את הגמ"ר כהבנת הרב שער המלך הנזכר לעיל.



פרק ד'

מדברי המשאת בנימין משמע בפשטות שלא ניתן להקדים חופה לקידושין

ובשו"ת משאת בנימין (סי' צ) נשאל על אלמנה שהשתדכה, ובזמנו היו כאלה שנהגו לייחד עוד לפני הקידושין והחופה בשביל להקדים את קנייתה לו לאשה, ונשאל אם צריך שתהיה גם ביאה בייחוד. ובתוך דבריו כתב שחופה הקודמת לקידושין לא מהניא, וזו תשובתו: ודאי לא שפיר עבדי ולא יעשה כן בישראל ולא די שיחוד זה לא קני ולא מהני כלום דאפילו את"ל דיחוד בלא ביאה סגי מכל מקום יחוד הראוי לביאה בעינן שהרי אפילו חופה שאחר קידושין

(טו). ליתר הרחבה: "תרת"י היינו חופה וקידושין. ו"חדא" היינו רק קידושין. בהשוואה בין השפחה הכנענית לבין ארוסה בת ישראל, אם לאחר הביאה יש חופה, ודאי שזה מועיל גם לשפחה כנענית ואם כן לא ברור המשפט "אין ביאתה מאכילתה בתרומה". ויוצא שאין הבדל בינה לבין ארוסה בת ישראל ד"בתרומה" מיכל אכלה". ואם נאמר שלאחר הביאה יש חופה אבל לאחר הכסף אין חופה אז לא ברור מה הקל וחומר, הלא בביאה יש שני גורמים (קידושין וחופה) ובכסף יש רק גורם אחד (קידושין) וכידוע דבשביל לעשות ק"ו צריך ששני הגורמים יהיו שווים ורק אז נוכיח מכך שקטגוריה אחת קלה יותר וקטגוריה שניה חמורה יותר ביחס לאותם הגורמים.

(טז). ועיין עוד ברש"י על יבמות נו ע"ב בד"ה יש חופה, ועוד נדון בו בעז"ה לקמן.

דקי"ל חיבת חופה קונה בריש פרק אף על פי אפילו הכי בעי רב אשי התם נכנסה לחופה ופירסה נדה מהו את"ל חיבת חופה קונה חופה דחזיה לביאה בעינן וכו' וסלקא בתיק"ו וכתבו המחברים כיון דסלקא בתיק"ו דלא קני אלמא אפילו חופה שאחר קידושין דחיבת חופה קונה להיות כאשתו לכל דבר אפי"ה לא קנה עד שתהא חופה חזיא לביאה ק"ו יחוד קודם החופה שאינו ראוי לביאה שהרי כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה שזה ודאי לא מהני כלום וכ"ש לדידן שאנו נוהגין לקדש תחת החופה שאז היחוד הזה שקודם החופה וקודם הקדושין אינו אלא כיחוד עם אשה פנויה בעלמא ולא קני כלום דהא אפילו חופה קודם הקדושין לא קני כלום כדאמרין בריש קדושין מנינא דרישא למעוטי חופה ולאפוקי מדרב הונא דאמר חופה קונה וכ"ש יחוד דלא קני כלום ומאחר שהיחוד הזה לא מהני... לכן פשוט הוא דיחוד זה לא מהני כלום ולא די שלא מהני אלא אפילו איסור איכא משום דהוה ליה יחוד של פנויה וכבר גזרו על יחוד של פנויה כדאמרין בקדושין ובסנהדרין ולא תימא דפנויה בעלמא דוקא אסורה ביחוד ולא משודכת שלו דהא אפי' ארוסה שלו כל זמן שלא נכנסה לחופה אסור ליחד עמה עד שיברך ברכת חתנים כמו שכתב המרדכי ריש כתובות גם בהגהות שו"ע בטור א"ה ריש סימן נ"ה כתב דארוס וארוסתו אסורים ביחוד ולפיכך המנהג הזה שמיחדים קודם החופה מנהג רע הוא וצריך לבטול ולגזור באותן שנהגו כן עכ"ל.

ומתבאר בדבריו שחופה שלפני הקידושין לא קונה כלום ממ"ש בגמ' (קידושין ג.) שמה שאמרה המשנה "בשלושה דרכים האשה נקנית" בא למעט את שיטת רב הונא שהחופה קונה, ובאה המשנה לומר שאם מסר האב בתו לחופה לשם קדושין אינה מקודשת. וכ"ש הייחוד שאינו קונה כלום. ולא רק שלא מועיל אלא אפילו יש בכך איסור, מאחר שיש בזה ייחוד עם פנויה וכבר גזרו על יחוד של פנויה, כדאמרין בקידושין ובסנהדרין.

אמנם, לכאורה לא ברור מה ראייתו לכך שלא ניתן להקדים את מעשה החופה למעשה הקידושין, שהרי מהגמ' בקידושין לא ניתן להוכיח כלל שחופה אינה יכולה להיות לפני הקידושין, וכל שלמדנו מגמ' זו הוא שחופה אינה מועילה בקידושין, אלא רק כחופה, ולא ניתן לקדש בחופה בלבד. וכבר הקשה עליו כן המשנה למלך (שם).



לדעת כמה אחרונים יש לנקוט להלכה כדברי המשאת בנימין

והרב שער המלך (שם) כתב דלכו"ע הלכה כהרב משאת בנימין, וכן בבית שמואל (אבה"ע סי' סד סק"ו) הביא את דברי המשאת בנימין והסכים עימו. ובספר המקנה (קו"א שם) כתב שלדינא יש לנקוט כדברי הרב משאת בנימין, והביא לדבר ראייה מהגמ' בקידושין (ג.) וז"ל: ותו דאי נימא דכח החופה עצמו מועיל לכסף שאחריו שיגמור א"כ אזלא לה ק"ו דר"ה מה כסף שאינו גומר קונה וכו' מי יגיד לנו דחופה שגומרת הוא כח החופה עצמו שמא הוא כח הכסף שלפניו כי היכי דצ"ל בחופה שלפני הכסף שמועלת לכסף שאחריו לגמור ה"נ י"ל לכסף שלפני החופה מועיל להחופה לאחריו שתגמור אלא ודאי דאין שום סברא לומר כן דחופה שאינו מועילה כלום תועיל לכסף שאח"כ לגמור עכ"ל. ומתבאר בדבריו שאם אכן ניתן להקדים חופה

לקידושין הק"ו של רב הונא הוא ק"ו פריכא, וע"כ לומר דחופה הקודמת לקידושין לא מהניא^(ז).



בספר יעיר אוזן הבין את דברי המשאת בנימין אחרת משאר האחרונים

והנה, בספר יעיר אוזן (מערכת ח סי' י"ג) הבין דהמשאת בנימין כלל לא דיבר על חופה הקודמת לקידושין, וכל מעייניו כלפי מי שנהג ליחד קודם קידושין והווי סברי דביחוד זה קנאה אף ללא קידושין. ובאמת לשיטת הרב מ"ב אה"נ דחופה הקודמת לקידושין מהניא, ולא דיבר אלא על היחוד הקודם לחופה הקודמת לקידושין, דביחוד זה אין צורך מאחר שהוא אינו משמש בתור חופה. וסיים בזה"ל: ולא חש הרב לפרש דנימא דכי היכי דחופה קודם קידושין מהניא כשמקדשה אח"כ וה"ל כאשתו וה"ה נימא דיחוד זה ואח"כ חופה וקידושין קני. משום דכבר כתב דה"ל כיחוד פנויה ולא דמי לחופה וגם סיים דיחוד זה אסור כיחוד פנויה וא"כ מהיכי תיתי דיחוד זה לטובה מצטרף עם קדושין שמקדשה אח"כ ויקנה כמו חופה ואח"כ קידושין ולא הוצרך הרב משאת בנימין לפרש והרי הוא כמבואר עכ"ל^(ח).



דברי המשאת בנימין יכולים להתפרש לשני הצדדים

אולם לכאורה דברי המ"ב, יכולים להתפרש לשני הצדדים. דהאחרונים שהבינו שהוא דיבר על חופה הקודמת לקידושין, יסבירו בדבריו שמאחר שהוא דן אף בחופה שאחר הקידושין שאם אינה ראוייה לביאה אינה מועילה, ומזה למד ליחוד שקודם החופה והקידושין שלא יועיל מאחר שאינו ראוי לביאה, נראה דסובר שחופה הקודמת לקידושין לא מהניא. דהסיבה שיחוד זה אינו ראוי לביאה הוא משום שכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנידה, ואם סבירא ליה דחופה הקודמת לקידושין מהניא, מדוע ייחוד זה אינו ראוי לביאה? הלא אפשר לברך שם, ע"כ לומר דזה גופא שאינו ראוי לביאה הוא מאחר שחופה הקודמת לקידושין לא מהניא ולכן גם לא ניתן לברך שם, ולכן זהו כיחוד עם הפנויה. ואין לדחות ולומר דמאחר ולא נהגו לברך שם על כן פסל את הייחוד הזה, דסוף סוף בכל חופה הקודמת לקידושין לא נהגו לברך, ונמצא דכל חופה שכזו אינה ראוייה לביאה ולא מהניא^(ט). ואם היה מדבר על ייחוד גרידא ללא קשר להגדרה

(ז). ליתר הרחבה: רב הונא רצה להוכיח שחופה לבדה יכולה להועיל כמעשה הקידושין. והביא לדבר ק"ו, שהלא כסף שאינו יכול לגמור את תהליך הנישואין, מועיל למעשה הקידושין, וכ"ש חופה שמועילה לגמור את הנישואין, שודאי תועיל כמעשה הקידושין. והנה, אם קיימת בהלכה אפשרות של הקדמת החופה לקידושין, לא ניתן לומר את הק"ו הנ"ל. שכן לא ניתן לומר שהחופה גומרת את הנישואין יותר מהכסף, הלא גם הכסף גומר את הנישואין אם החופה קדמה לו כי החלות של החופה תלויה בקידושין. על כרחינו שאין אפשרות להקדים חופה לכסף, דהיינו אין אפשרות להקדים חופה לקידושין.

(ח). וכן דייק שבבית שמואל הבין בדברי הרב מ"ב כוונתו עיי"ש. אולם לכאורה ממש אינו מוכרח והאחרונים לא הבינו כך בדבריו ואכמ"ל.

(ט). גם אין לדחות ולומר שמאחר דהמ"ב כתב להדיא דהייחוד הזה קודם אף לחופה והקידושין, משמע מזה שהייחוד עצמו אינו בתורת חופה. שהוא דיבר על מה שהיה נהוג בזמנו, וכך גם נהוג בזמנינו, שמקדשים תחת החופה של ד' כלונסאות, ולכן בפועל הייחוד הוא לפני כל טקס הקידושין שהתקיים תחת החופה, אבל בהגדרה ההלכתית ודאי שייחוד אינו גרוע מד' כלונסאות, ולכן אם לא שהייתה בעייה בכך שהוא קודם לקידושין, לא היתה בו בעיה, והבעיה שבו היא לא משום שהוא קדם

הלכתית של חופה, מדוע נזקק להביא ראיות מהגמ' בקידושין ובכתובות, אלא לכאורה הביאן כדי להוציא מההבנה שיש לייחוד זה איזו שהיא הגדרה הלכתית ולכן אין שום היתר להתייחד עם הפנויה קודם הקידושין. אם כן, מהגמ' מקידושין למדנו שחופה אינה מועילה כקדושין וממילא אסור להתייחד עם הפנויה לצורך קידושין, ומהגמ' בכתובות למדנו שייחוד של חופה צריך להיות רק באופן שהוא ראוי לביאה, וייחוד זה אינו ראוי לביאה מאחר ולא ניתן לברך בו, ולא ניתן לברך בו מאחר וחופה הקודמת לקידושין לא מהניא. ובוה מיושב גם מה שכתב בספר שמחת יהודה (שם) לתמוה על דברי הרב משאת בנימין כיצד דימה חופת נידה לנדון דכלה בלא ברכה, דהא בחופת נידה אינה ראויה לביאה מדא' וכאן אינה ראויה לביאה רק מדרבנן, דגורו על כלה בלא ברכה שתהא אסורה כנדה. ולפי מה שהסברנו בדבריו, הטעם דלא ניתן לברך הוא משום שחופה הקודמת לקידושין לא מהניא, וממילא אינה ראויה לביאה מהתורה דאסור לבוא על הפנויה, אחרת מדוע שלא יברכו שם, ואם תאמר דלא ניתן לברך מאחר ולא מברכים על הנישואין קודם הקידושין, נמצאת אומר דחופה הקודמת לקידושין לא מהניא ודו"ק.



סייעתא של המהר"י כולי לשיטת המשאת בנימין מדברי תוס' ורשב"א, ודחיית השער המלך

והמהר"י כולי בהגהתו על המשנה למלך^א כתב שיש להביא סייעתא לשיטת הרב משאת בנימין, מהתוס' ביבמות (נו: בד"ה רב אמר) ומהרשב"א על הגמ' שם. ובספר שער המלך (קונט' חופת חתנים סע' ח') הבין שכוונת הרב המגיה היא מכך שהתוס' והרשב"א דקדקו בלשונם כמה פעמים וכתבו "חופה שלאחר הקידושין" ומזה משמע דסבירא להו דבעינן קידושין ואח"כ חופה כסדרן. ומשום כך דחה הרב שער המלך את הראייה הזו וכתב שזה שנקטו בלשון זו הוא באורחא דמלתא ועיקר מלתייהו הוא לאפוקי חופה גרידתא. והביא ראייה לזה מכך שהרשב"א נקט כהרמב"ן בתירוץ על הגמ' דתחילת ביאה קונה וכתב להדיא דמהניא חופה קודם הקידושין.



דחייה לדחיית השער המלך, וחיזוק הסייעתא של המהר"י כולי מדברי התוס'

אולם, נראה ליישב את דברי המהר"י כולי, כפי שנבאר כעת. בדין חופה לפסולות (יבמות דנ"ז) נחלקו רב שמואל ורמי בר חמא בהבנת שיטת רבי מאיר, רבי אלעזר ורבי שמעון. אמר רב דלכו"ע יש חופה לפסולות, ושמואל אמר דלכו"ע אין חופה לפסולות, ודעת רמי בר חמא, שכשם שנחלקו התנאים בדין קידושין לפסולות (דלר"מ יש קידושין לפסולות ולר"א ור"ש אין קידושין לפסולות) כך נחלקו גם בדין חופה לפסולות. ופירש רש"י "כה"ג שהכניס אלמנה בת כהן לחופה

לד' כלונסאות ובכך התברר שהוא מנותק מעניין החופה, דאף הנוהגים לקדש תחת חופת ד' כלונסאות נהגו לייחד אח"ז (בקהילות אשכנז ע"פ מה שכתב הב"ח ואכמ"ל) והאם נאמר שמאחר והתייחדה עימו לאחר הקידושין ממילא גילה דעתו בזה שלא מחשיב כלל את חופת הד' כלונסאות? לכן צריך לומר שהמ"ב אורחא דמילתא נקט, ולא הייתה כוונתו לומר דהייחוד מנותק מהגדרת חופה בגלל היותו קודם לחופת הד' כלונסאות, אלא משום שחופה הקודמת לקידושין לא מהניא.

כ. בספר שער המלך (קונטרס חופת חתנים) הביא שהמגיה על המל"מ הוא המוהר"י כולי.

ולא בא עליה ומעיקרא נמי לא קידשה אפילו הכי פסלה מתרומה דבי נשא דחופה ככניסת בעילה דמיא". ומבואר בתוס', שר"י הבין דלדעת רש"י האמוראים לא דנו בחופה שלאחר קידושין אלא בחופה שהיא היא הקידושין (דסבירא להו כרב הונא דחופה קונה) ורב סבר שגם ר"א ור"ש שבקידושין הקילו שאין קידושין לפסולות מודים בחופה זו שיש להחמיר לפוסלה מאכילה בתרומה, מאחר ולחופה יש כח גדול יותר מהכסף והשטר שכן היא יותר קרובה לביאה. ושמואל סבר שגם ר"מ שהחמיר בקידושין יקל בחופה זו שלא תפסול מתרומה, דלשיטתיה החופה תופסת רק באופן שראויה לביאה, ועל אף שכאן היא באה לצורך קידושין ולא לצורך נישואין מ"מ "קירוב ביאה הוא". ורמי בר חמא חלק על רב ושמואל ולשיטתו נחלקו רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון, שלרבי מאיר יש קידושין וחופה לפסולות ולר' אלעזר ור' שמעון אין קידושין וחופה לפסולות, ואין להפריד בין המחלוקת בעניין הקידושין לפסולות לבין החופה. אבל ר"י חלק על הבנה זו ברש"י והקשה עליה (עיי"ש) והבין כר"ת, שכל הדיון בגמ' הוא באופן שנתאלמנו או נתגרשו לאחר חופה טרם שהייתה ביאה, דלפי רב גם ר"א ור"ש שהקילו בקידושין מחמירים בחופה כי היא נחשבת לביאה ממש, ולפי שמואל גם ר"מ יקל כאן כי שנתאלמנו לאחר חופה בפועל הן עדיין בכשרותן מאחר שלא הייתה ביאה ולכן יש לדון כדין אלמנה וגרושה מן האירוסין שאינה פוסלת.

ומעתה יש להקשות, אם אכן קיים גדר כזה של חופה הקודמת לקידושין, מדוע לא העמיד ר"י את דברי רש"י באופן זה, ומדוע לא תירץ בעצמו כך את הגמ', הלא היה יכול להעמיד כן בדברי רש"י ולהסביר שמדובר בחופה שלפני הקידושין ולשיטת רב גם ר"א ור"ש יחמירו בחופה שכוחה גדול, שהיא לצורך ביאה למרות שכאן אינה ראויה לביאה מאחר ועוד לא היו קידושין. ולשיטת שמואל גם ר"מ יקל בחופה מאחר שבפועל לא הייתה ביאה. וכשם שתירץ ר"ת אליבא דשמואל שבחופה שלאחר קידושין אינה פוסלת עד שתהיה בפועל ביאה כך י"ל גם בחופה שלפני הקידושין. אוקימתא כזו גם מחוורת יותר בלשון רש"י - "כה"ג שהכניס אלמנה בת כהן לחופה ולא בא עליה ומעיקרא נמי לא קידשה". ומכך שלא היתה היא אמינא לתרץ באופן זה, יש להניח שר"י לא העלה בדעתו לומר שקיים אופן של חופה הקודמת לקידושין. ולפי"ז ראיית הרב המגיה יציבה ועומדת.



הסבר לסייעתא של המהר"י כולי מדברי הרשב"א

וכך גם לכאורה יש להבין את הראייה מהרשב"א (על הגמ' שם), מזה דעל אף שבחידושו הוא דחה את הסבר התוס' הנ"ל, והסביר בדרך אחרת עיי"ש, מ"מ אף הוא לא העלה על דעתו לתרץ באופן של חופה הקודמת לקידושין. ובסוף דבריו הביא את דברי הר"ח, שלכאורה היה מקום להבין מהם שיש חופה לפני קידושין, שכתב בזה"ל: יש חופה לפסולות כגון אלמנה לכהן גדול וכיוצא בה שנכנסו לחופה בלא קדושין ולא נבעלו או בקדושין וחופה ואף על פי שלא נבעלו ע"כ. ואף על פי כן הרשב"א לא חשב אפ' להבין את דבריו "שנכנסו לחופה בלא קידושין" על אופן שבו החופה קודמת לקידושין בתור חופת נישואין, אלא רק על אופן שבו רצתה האשה

להתקדש בחופה זו, ועל אף שלהלכה חופה אינה קונה, מ"מ לדעת רב יש בכח חופה זו לפוסלה מאכילת תרומה בבית אביה מגזירה דרבנן אטו ביאה עיי"ש ואכמ"ל. ולפ"ז לכאורה דחיית הרב שער המלך אינה מוכרחת. וזה שהרשב"א דלעיל תירץ כתירוץ הרמב"ן בעניין חופה הקודמת לקידושין אינו סותר לכך שישבור דחופה אינה מועילה קודם הקידושין, מאחר וכבר דקדקנו בדבריו דקאי באופן שהחופה והקידושין באין כאחד. ועל אף דהרב יעיר איון כתב שהרשב"א לרווחא נקט הכי, מ"מ הראייה מכאן מחזקת יותר את ההבנה שכתב זאת בדווקא. ואף הרב שער המלך בעצמו פרך את דחייתו מטעם זה והעלה במסקנתו שכן יש לפרש בדעות הראשונים, דמשכחת לה שתהיה חופה הקודמת לקידושין רק כאשר הן באים כאחד וכנ"ל.



הסייעתא של המהר"י כולי מועילה רק לדעת התוס' בהבנת רש"י

והנה, לכאורה הסייעתא של מהר"י כולי למשאת בנימין מדברי התוס', יכולה להיות רק אליבא דשיטת התוס' בהבנת רש"י, דלשיטת הגמ"ר דלעיל אה"נ דיש להעמיד בדברי רש"י באופן הנ"ל, דהא כאמור לשון רש"י מתאימה לזה, ובפרט שהתשובה שם מובאת בשם רש"י. וכן כתב להדיא מהר"ח אבולעפייא (שם) וביאר לכלל השיטות בראשונים שנקטו, לשיטתו, שניתן להקדים חופה לקידושין יש להעמיד באופן הנ"ל בגמ' ודלא כהתוס' עיי"ש. וממילא הסייעתא היא רק אליבא דהתוס' והרשב"א.



נראה לדעת התוס' לא ניתן להקדים חופה לקידושין

וכבר התבאר לעיל דמדברי התוס' ביבמות (פ"ט: ד"ה משתגדיל) מבואר ג"כ דסברו דחופה מהניא דווקא כשבאה ביחד עם הקידושין^{כא}. וכן משמע מדבריהם (שם נו ע"א בד"ה כל ביאה) במה שכתבו גבי קנייני אישות בביאה עיי"ש^{כב}.



סייעתא של המהר"י כולי לדברי המשאת בנימין מדברי רבינו ירוחם, ודחייתה

גם מדברי רבינו ירוחם (נכ"ב ח"ב) למד מהר"י כולי שיש להביא סייעתא לרב משאת בנימין, שכתב רבינו ירוחם בעניין חופה הקודמת לקידושין וז"ל: חופה אינה קונה אלא דוקא כשנתן

כא). והנה התוס' בקידושין כתבו את הדברים בשם ר"ת ור"י, ומהרי"ל (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' רי"א) כתב שהתוס' ליבמות מאחרי פרק האשה רבה הם תוספות טון, שייסד דבריו ע"פ תוס' רבינו יהודה שהיה תלמידו של ר"י הזקן. ולפיכך יש מקום לשער שאולי גם דברי התוס' ביבמות הם אליבא דשיטת ר"י אולם אין בכך כל הכרח. ומ"מ בין אם הוא אליבא דר"י ובין אם לא, לשיטתם שניהם יוצא דלא משכחת לה חופה הקודמת לקידושין.

כב). ועיין עוד בדבריהם (יבמות נט. בד"ה הא) שתירצו את קושיית הרמב"ן הנ"ל באופן אחר, ולא באופן דחופה הקודמת לקידושין. ובאמת הרב שער המלך למד מכך דלשיטתם לא משכחת לה חופה הקודמת לקידושין, ואולם לכאורה ראייה זו אינה מוכרחת, מאחר דייתכן ולא חשבו על תירוץ זה, ועוד דכבר העמדנו אף בדברי הרמב"ן דאף הוא סובר כך דווקא באופן שהחופה והקידושין באין כאחד. ואף לדברי התוס' הנזכרים לעיל (פ"ט: ד"ה משתגדיל) נראה דאף לשיטתם חופה מהניא כשבאה ביחד עם הקידושין. ועכ"פ מהמקורות האחרים בדבריהם אכן נראה דלשיטתם לא ניתן להקדים את החופה לקידושין. ועיין עוד בספר שמחת יהודה אליעזר (סי' כו) שרצה להביא ראייה מדברי התוס' בכתובות (עג, א בד"ה לא תימא) לכך דחופה הקודמת לקידושין מהניא, ולבסוף דחה את ראייתו עיי"ש.

קדושין תחלה והכניסה אחר כך לחופה ואחר כך החופה גומרת הקדושין אבל חופה בלא קדושין תחלה אינה קונה כך הסכימו רוב הפוסקים בקדושין. ופירש רבינו חננאל כרב הונא דחופה קונה לבדה וראשון כתבו התוספות עיקר עכ"ל. אולם, לכאורה דברי רבינו ירוחם לא נוגעים לנדו"ד ואין להביא מהם ראייה, דהא רבינו ירוחם דיבר על חופת רב הונא, שהיא לא יכולה להועיל כמעשה הקידושין, ולא דן בכלל האם יכולה להועיל כחופת נישואין, דאם הוא מדבר על חופת נישואין, קשיא הסיפא בדבריו דלא מובן מה מביא מדברי ר"ח שעסק בדין של רב הונא העוסק בחופה של קידושין. וכ"כ הרב שער המלך (שם) שיש לדחות ראיה זו ושכן כתב הרב נתיבות המשפט (דף קצ"ד עמ' ב).



הנשמת חיים הבין בדעת הרשב"א שחופה הקודמת לקידושין מועילה, ולכאורה

אינו מוכרח

ואולם המהר"ח אבולעפייא בס' נשמת חיים (בדף נ"ו ע"ד) הבין בדעת הרשב"א שמוכרח שהוא סובר דחופה מהניא קודם לקידושין, דאחרת לא ברור איך מחד גיסא הרשב"א סובר דחופה לא קניא, ומאידך גיסא חופה קודם הקידושין פוסלת מאכילת תרומה דבי נשא. אך גם דבריו לכאורה אינם מוכרחים, דהלא אדרבא זה שהרשב"א לא הזכיר כלל בדבריו דברים אלו, היא גופא הראייה דלא סבירא ליה הכי וכפי שהבין מהר"י כולי. ולכאורה הרשב"א ביאר בדבריו מדוע על אף שהחופה לא מועילה בכלום היא פוסלת שכתב שם "ומדרבנן היא גזרה אטו ביאה" דהיינו שעל אף שמצד עצמה אין לה כל תוקף, גזרו עליה חכמים.



פרק ה'

הגרע"י וצ"ל כתב שייתכן שלדעת הרמב"ם חופה הקודמת לקידושין מהניא

והנה, בשו"ת יביע אומר (ח"ה אבה"ע סי' ו) כתב דייתכן שגם לדעת הרמב"ם משכחת לה שתועיל חופה קודם קידושין, שכן לדעת כמה אחרונים בדעת הרמב"ם חופה מועילה גם כשאין ייחוד גמור במקום צנוע שיהיה אפשר לבעול, וציין שם שגם למהר"ח אבולעפייא (הנוכח לעיל) נראה בדעת הרמב"ם דמשכחת לה חופה הקודמת לקידושין. וסיים דלכו"ע זהו רק בדיעבד ולא לכתחילה.



קושי לכאורה בדברי הגרע"י וצ"ל

אולם, לכאורה לא מובן מדוע יש להסיק מכך שהרמב"ם יחשיב הלכתית חופה הקודמת לקידושין, דלכאורה אף אם הוא סובר שחופה יכולה להועיל ללא ייחוד גמור, אין זה אומר שהוא סובר שהיא תועיל לפני הקידושין. אמנם, נכון שיש איסור להתייחד עם הפנויה, ואם נאמר לדעת הרמב"ם חופה היינו ייחוד נמצא שניתן לעשות את פעולת הייחוד רק לאחר

הקידושין, אבל זה שאין איסור בפעולה מסוימת לפני הקידושין, ופעולה זו גם מוגדרת הלכתית כחופה, אין זה אומר בהכרח שהיא מועילה הלכתית כחופה אף לפני הקידושין. וכי נאמר מעתה דכל השיטות השונות בהגדרת חופה שבפעולותיהן אין איסור לפני הקידושין, נוקטות שיש להחשיב פעולות אלו לחופה אף לפני הקידושין רק משום שפעולות אלו מותרות לפני הקידושין? וכגון מה דמובא בארחות חיים בשם העיטור (הלכות כתובות סי' ד והו"ד בב"י אבה"ע סי' סא) דיש מ"ד דחופה הוא שמוסרה האב ומכניסה בבית שיש בו חידוש כגון סדינין המצויירין, דודאי אין איסור לעשות זאת בעלמא מאחר ואין כאן ייחוד, והאם נאמר דאיש שהכניס פנויה בבית שיש בו חידוש ולא התייחד עמה משכחת לה שתועיל פעולה זו קודם קידושין, מאחר שזו הגדרת חופה לאחר הקידושין ובעלמא אין בכך איסור?



גם ראיית הנשמת חיים בדעת הרמב"ם לכאורה אינה מוכרחת

וסברת הרב נשמת חיים הנזכר היא דלכאורה יש סתירה בדעת הרמב"ם האם חופה קונה או לא. מחד גיסא, כתב הרמב"ם בפרק ז' מהלכות אישות שהמקדש בפחות משה פרוטה ובעל, אין בשוה הפרוטה ממש, אולם מתקדשת בבעילה שלאחר מכן אם היו עדים. ולמד מכך הר"ן (קידושין דף כא ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה המקדש בפחות משה פרוטה) שלדעת הרמב"ם אין הלכה כרב הונא וחופה אינה קונה^(כ). אולם, בהלכות תרומות (פ"ז הל' כ"א) משמע ממנו שחופה קונה, שכן פסק להלכה דיש חופה לפסולות, דלפ"ז נראה שהחופה מועילה כקידושין, שכתב וז"ל: כהנת אלמנה שנתארסה לכהן גדול או גרושה לכהן הדיוט הואיל והן משמרות לביאה פסולה של תורה הרי אלו לא יאכלו, וכן אם נכנסו לחופה בלא אירוסין אינן אוכלות שהחופה פוסלתן מלאכול עכ"ל. ובשביל ליישב את הסתירה ברמב"ם, כתב הרב נשמת חיים שיש לומר לדעת הרמב"ם חופה מועילה לפני הקידושין, ומשום כך היא פוסלת, ולא משום שהיא מועילה כקידושין^(כז). אולם, לכאורה גם תירוץ זה אינו מוכרח, דניתן לומר דהרמב"ם למד את כל הסוגיה דיש חופה לפסולות כמו שהבין ר"ת, דהיינו שכל הדיון בגמ' הוא באופן שנתאלמנו או נתגרשו לאחר חופה טרם שהייתה ביאה, וכמו שהתבאר לעיל. ולפ"ז, מחד גיסא הוא סובר דחופה אינה קונה ומאידך גיסא לא ניתן להכריח שהוא סובר דחופה הקודמת לקידושין מהניא, כי אין הכרח לומר דכל מי שסובר שיש חופה לפסולות סובר גם דחופה הקודמת לקידושין מהניא.



(כ). שכן אילו חופה הייתה קונה היה יכול לומר שהמקדש בפחות משה פרוטה והכניסה לחופה מקודשת מכח החופה. ואין לומר שלא רצה להתייחס כלל לכניסה לחופה, דהלא התייחס לכניסה לחופה בעניין המקדש על תנאי והכניסה לחופה (שכתב ע"ז שאף אם לא בעל היא מקודשת שכן גילה בדעתו שמחל על התנאי, וממילא יש ממש בקידושיו הראשונים)

(כד). ואין לדחות את ראייתו ולומר שבמקום להעמיד שבכל אופן לדעת הרמב"ם חופה אינה קונה, ניתן לתרץ שלשיטתו חופה קונה, ובסוגיה דיש חופה לפסולות פירש כדעת התוס' הנ"ל. ומה שלא הזכיר כניסה לחופה במקדש בפחות משה פרוטה הוא משום דעל אף דבעלמא מודה דחופה קונה, בנדון זה סובר שהיא לא תקנה מאחר דחופה קונה כאשר מתכוון לקדש בה, וכאן חשב שכבר מקודשת והתכוון לנישואין ולא לקידושין, דא"כ מדוע הבעילה דלאחר מכן מועילה הלא אף שם התכוין לנישואין ולא לקידושין.

פרק ו'

לכאורה אין להביא ראייה לנדו"ד מנוסח חתימת ברכת האירוסין

ויש לדון האם ניתן להביא ראייה לנדו"ד מהדיון בראשונים אודות חתימת ברכת האירוסין "ע"י חופה וקידושין" לפי השיטות שגרסו כן בגמ' (כתובות ז:), דיש שגרסו אחרת ואכמ"ל. דלפי נוסח זה יש לשאול, דמאחר שהקידושין קודמין לחופה, מדוע הוחלף הסדר בברכה. והובאו לדבר תירוצים שונים עיין ברא"ש בפסקיו (סי' יב) ובר"ן (כתובות ז:). ובמרדכי שם (סי' קלב) ובספר העיטור (דס"ב ע"ד). ועיין עוד בב"י (אבה"ע סימן לד). והיה מקום לומר שמכך שדנו בדבר מכאן ראייה דחופה אינה יכולה להתקיים לפני הקידושין, אולם נראה דאין מכאן ראייה שכן ייתכן ששאלו רק על כך שבסתמא דמלתא ודאי שהקידושין קודמין לחופה, וא"כ מדוע הוחלף הסדר.



לדעת היעיר אוזן יש להביא ראייה מברכת האירוסין דחופה הקודמת לקידושין

מהניא

ואחרי כתבי ראיתי להרב חיד"א בספר יעיר און (מערכת ח סי' ג) שהסיק דלא זו בלבד דאין להביא ראייה מנדון זה לפסול חופה הקודמת לקידושין אלא אדרבא יש להביא ראייה לכך דחופה הקודמת לקידושין מהניא, דמצא כתוב בספר קיצור שבלי הלקט ח"ב (סי' פ"ב) בהאי לישנא: "ע"י חופה וקידושין פי' קדושין שהם קודמים לחופה ומשום דזמנין אדם מקדש בברכ' נשואין דקדי' הכנסת חופה לקדושין תקנו חופה וקדושין והכנסת חופה הוא שמסרוה לחתן בשחרית קודם הברכה עכ"ל. וכן כתב במרדכי (כתובות רמז קכט) "מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקדושין משום דזמנין מקדש בשעת ברכת הנשואין ואז הכנסת חופה קודמת לקידושין כי הכנסת החופה היא שמוסרה בשחרית לחתן קודם הברכה...". והובאו דבריו גם בהגהות אשרי (כתובות פ"א סי' יב).



לכאורה ראיית הרב יעיר אוזן אינה מוכרחת

אולם, בדברי הקיצור שיבולי הלקט והמרדכי לא מבואר מתי הקידושין, אלא רק כתוב "שמוסרה בשחרית קודם הברכה". וממילא ייתכן דאף כאן מדובר באופן שהקידושין נעשו בחופה ונמצא שתהליך החופה נגמר רק לאחר הקידושין, והגם אמנם שנכנסה בפועל לחופה לפני הקידושין, אבל דחו את ברכות הנישואין לאחר הקידושין. וזה כמו שאנו עושים היום, שנכנסת הכלה לחופה ולא מברכים מיד את ברכות הנישואין אלא רק לאחר הקידושין, ונמצא ש"מקדש בשעת ברכת הנישואין". וא"ת דמספיק שהיו אומרים שהכנסת החופה קודמת לקידושין, ומדוע כתבו "שמוסרה בשחרית לחתן קודם ברכה" דמזה משמע שיש מרחק רב יותר, י"ל דשמא פשוט תיארנו את המציאות, על אף שבאמת לא היה הפסק בין החופה לקידושין. ועכ"פ לכאורה אין להכריח בלשון הקיצור שיבולי הלקט לכאן או לכאן.



פרק ז'

לא ניתן להכריח בראשונים שניתן להקדים חופה לקידושין, ואף האחרונים התירו

רק בדיעבד

והעולה לכאורה מכל האמור דלא מצאנו שמוכרח שיש מאן דהו מהראשונים דס"ל דחופה הקודמת לקידושין מהניא, ואף לאחרונים דהבינו כן בדבריהם ברור דכל זה הוא דווקא בדיעבד ולא לכתחילה. ועל כן חזרת הקושיה אם אמנם אנו חוששים לדעת התוס' מדוע לא לנהוג במנהג ההינזמא לאחר הקידושין.

**מדברי התוס' משמע שיציאת הכלה בהינזמא היא החופה, ולא פעולת הכיסוי**

ובר מן דין, לכאורה נראה דאף לדעת התוס' הכיסוי עצמו אינו גמר החופה, אלא דווקא יציאת הכלה בהינזמא, דלשון התוס' היא "בתולה משיצתה בהינזמא הויא חופה שלה". ודלא כשיטת הב"ח (הנזכר לעיל) שהכיסוי עצמו הוא החופה לשיטת התוס'. ולשיטת הראשונים שכיסוי ההינזמא היה בבוקר בבית הכנסת, אפשר לומר דבין אם הברכה קדמה לקידושין ובין אם לא קדמה, בכל אופן יציאת הכלה בהינזמא מבית הכנסת לביתה הייתה לאחר הקידושין וזה עיקר החופה, ושפיר ניתן לומר דהחופה והקידושין באין כאחד. אולם במנהגינו היום כיסוי ההינזמא נעשה בכסא המיוחד לכלה, ואח"כ יוצאת הכלה בהינזמא זו, ורק לאחר מכן נעשין הקידושין, ובזה ודאי החופה והקידושין לא באין כאחד. ואף אם זה מועיל, זה רק בדיעבד לשיטת רוב ככל הפוסקים, ובפרט לשיטת התוס' בעצמם, כפי שהתבאר לעיל.

**לכאורה יש להביא ראייה מדברי המהרי"ל שכיסוי ההינזמא שנהגו אינו מחשש****לדעת התוס'**

והנה, כתב המהרי"ל דחופה היא פריסת סודר וז"ל: "מנהג שנוטלין את הציפל מן המטרון של חתן ומניחין על ראש הכלה להיות להן לחופה. אכן מהר"י סג"ל בהלולת בתו נטל שפת צעיפין שקורין ענד והניח עליהן לחופה...". ולמרות זאת לא נמנע ממנהג יציאת הכלה בהינזמא כחלק ממנהגי החתונה, שכתב "כעלות השחר ביום הששי היה קורא השמש לבא לבה"כ, והיה קורא אגב לבא אל המאן. ואז הוליך הרב החתן לפניו, יש מקומות שמנגנין אז מחול המצוה, מה שעושים במוצאי שבת אחר הבדלה. וכל העם אחריהן לאור אבוקות עם כלי זמר לחצר בה"כ, וחוזרים עם האבוקות והכלי זמר ומביאים הכלה וחברותיה. וכאשר תבא עד פתח חצר בה"כ הלך הרב והחשובים והיו מוליכין את החתן לקראת הכלה. והחתן תופש אותה בידו, ובחיבורן יחד זורקין כל העם על גבי ראשן חטין ואומרים פרו ורבו ג"פ. והולכין יחד עד אצל פתח בה"כ ויושבין שם מעט ומוליכין הכלה לביתה. והיתה מלובשת שרגנו למעלה בכל

בגדיה והינומא על פניה וקורזין במקום סרבל...^(כה). מדברים אלו נראה שמנהג ישראל לצאת בהינומא הוא כחלק ממנהגי החתונה אף ללא קשר לחשש הלכתי להגדרת חופה אליבא דהתוס'.



הסבר למנהג ההינומא

ונראה להסביר את המנהג בפשטות על פי מאי דילפינן במשנה בכתובות (טו): "האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתים". ומבואר במשנה דמאחר שדרך הבתולות לצאת בהינומא, יש נפק"מ אם איבדה כתובתה, שמביאה עידי הינומא ומקבלת מאתיים כדין עיקר כתובה לבתולה. ועל אף דבימינו אין בזה נפק"מ מכמה סיבות ואכמ"ל, מ"מ כבר התפשט המנהג בקהילות ישראל שהכלה יוצאת בהינומא, ועושים זאת מטעם המנהג ולא משום חשש הלכתי לחופת התוס'.



הנפקא מינה בין ההסברים

וא"כ לכאורה כל עניין כיסוי ההינומא אינו לעיכובא ולא צריך לחשוש לו בכל הקשור לעניינים הלכתיים, ואף העדים שנוהגים בימינו להעמיד בכיסוי ההינומא גם הם רק חלק מהמנהג^(כז), מאחר ואין היום השלכה ממונית לעדות על כיסוי ההינומא. ולכן במקום שיכולה להיות בעיה של צניעות או כל כיוצא בזה לכאורה אין עניין להקפיד על עניין זה. והדברים אמורים על דרך הלימוד בלבד, לברר וללבן השיטות השונות והסברות השונות, והנראה לכאורה על דרך הלימוד, אך למעשה קטונתי מלהורות הלכה, ואין לנו אלא דברי הפוסקים, וכל אחד ילך אחר רבותיו.



כה). ומדברי מהרי"ל אלו שהחתן תפס את הכלה בידו עוד לפני יציאתה בהינומא, משמע בפשטות שיציאתה בהינומא הייתה לאחר הקידושין.

כו). ואף דיש צד לומר שמאחר והחתן מכסה את פניה ואח"כ הולך בחזרה לחופת ד' כלונסאות, נמצא שכשיוצאת הכלה אח"כ ג"כ לחופה זו, והחתן מקדשה שם, הוא כבר אינו רואה את מי הוא מקדש, ולכן העדים מעידים שזו אותה אחת. אבל לכאורה גם זה לא כ"כ נצרך מכמה טעמים. ראשית, משום שלא ראינו שהרבנים מסדרי החופה וקידושין מצריכים שעדי ההינומא גם יראו את מעשה הקידושין, וגם יישארו כל הזמן לראות שמדובר באותה אחת, וא"כ אין משמעות לכך שהם מעידים שהוא כיסה את פניה, מאחר והם לא מעידים שזו אותה אחת שהוא מקדש. שנית, רוב ההינומות בימינו שקופות ולכן החתן רואה שמדובר באותה אחת. שלישית, בכלל לא ברור שיש לחוש להחלפה באופן כה נדיר, בפרט שהזמן שעובר בין הדברים הוא קצר ומדובר בדקות ספורות, והכלה לבושה באופן שונה למדי משאר הנוכחים, ובכלל הזמן הזה נשים ואנשים רואים אותה, והסיכוי שיחליפו כלה, בלי שאף אחד ישים לב, או ימחה על כך הוא אפסי. רביעית, אם אכן זה החשש ולשמו צריך עדים, במקום להצריך עדים שייכנסו לתוככי הנשים, מספיק שהרב המסדר את החופה והקידושין יורה לחתן להרים את כיסוי ההינומא רגע לפני הקידושין ולראות שאכן מדובר באותה אחת.

אוצר חקר ועיון

מתנהג עם חברו לפנים משורת הדין ♦ רבי עקיבא והחמור שעלו
בו שחליים

הרב ראובן דויטש

כולל דיינות, כרם ביבנה

מתנהג עם חברו לפני משורת הדין

האם מעשה תמר מחייב מבחינה הלכתית או שלא? * מעשה חנניה משאל ועזריה * הקשר של התפוח – אתרוג למעשיהם של הצדיקים

א.

מבוא

ידועים דברי הגמ' (סוטה י ע"ב) על העוון החמור של הלבנת פני חברו ברבים, עד כדי כך שהפליגו רבותינו ואמרו: "נוח לו לאדם להפיל עצמו לכבשן האש ולא להלכין את פני חברו ברבים".

מקור דין זה של הגמ' מבוסס על מעשה תמר, שלפני הוצאתה להורג בגין שזינתה, שלחה לחמיה את סימני ההיכר שהיו בינו לבינה, בכך ציפתה שיהודה יודה במעשה שעשה עמה. חז"ל ראו לשבח אותה על גבורה זו, על שלא אמרה בפה מלא שמיהודה היא הרה ושהעדיפה להפיל עצמה לתוך האש מאשר לבייש את יהודה ברבים.

ממעשה זה ראו חז"ל (שם) לשבח גם את יהודה, שהודה ולא בוש, ובזכות הודאתו ניצלו תמר ושני בניה מכבשן האש: "כיון שהודה ואמר צדקה ממני, יצתה בת קול ואמרה: אתה הצלת תמר ושני בניה מן האור, חייך שאני מציל בזכותך ג' מבניך מן האור; מאן נינהו? חנניה מישאל ועזריה".

בדברי חז"ל אלו מובן הקשר בין מעשה יהודה וזכותו זה ניצלו תמר ושני בניה, לבין הצלת שלשת בניו של יהודה מכבשן האש.

אך יש מדרש פליאה (מדרש שיר השירים, עפ"י כתי גניזה ורטהימר) שמקשר דווקא בין תמר לשלושת בניה, הלוא הם חנניה מישאל ועזריה: "אמרתי אעלה בתמר, בשעה שגלו ישראל אמרו להם אומות העולם, מעכשיו אין בו כח. אמר הקדוש ברוך הוא: אני אמרתי אעלה בתמר, אני מודיע את גבורתי ביד בניה של תמר ושמי יתעלה על ידכם. אחזה בסנסניו, אחזיק בענפים היפים. ויהיו נא שדיך כאשכולות הגפן, והעמדותי אשכולות שבהם אלו חנניה מישאל ועזריה. וריח אפך כתפוחים, כשיצאו מכבשן האש היה הולך ריחן כריח התפוחים".

על פשוטו, המדרש בא להסביר שלאחר החורבן של בית המקדש וגלות עם ישראל בין האומות, באו אומות העולם וקנטרו את עם ישראל, שאלוקיהם חס ושלושם ללא כוח כדי לפדות את עמו. על כן הראה הקב"ה את כוחו ע"י הנס האדיר שנעשה עם חנניה מישאל ועזריה, נס שהיווה ראיה ניצחת לאומות העולם שהקב"ה הוא אדון האדונים ואין אל מלבדו^(א).

(א). ידוע לנו תיאור הגמ' (סנהדרין צב ע"ב) כיצד נבוכדנצר התפלא על נס זה והחל לשבח את הקב"ה עד שכמעט החוויר ספר תהילים לעומתו, עד שבא מלאך וסטרף לפיו. וכך מובא שם בגמ' (צג ע"א): "אמר רבי תנחום בר חנילאי: בשעה שיצאו חנניה

אך על מדרש זה יש לשאול שתי שאלות קשות:

א. מה ראה לנכון בעל המדרש לקשר בין תמר לבין שלשת בניה? האם הקשר הוא לשוני גרידא ("אעלה בתמר"), או מהותי? ואם מהותי, מהו?

ב. מה ראה לנכון לקשר בין התפוח לריח הצדיקים אשר עלו מכבשן האש? מדוע זכו לריח זה ועל שם מה?

במאמר זה אנסה לעמוד על שתי שאלות אלו, אשר עולות מדברי המדרש, ואנסה לקשר לבסוף בין שתי השאלות, שנובעות ממהלך אחד.



ב.

האם מעשה תמר מחייב מבחינה הלכתית?

תמר, אשר מסרה עצמה לכבשן האש, האם הייתה מחויבת לעשות זאת או שנהגה לפני משורת הדין?

מדברי התוס' בסוגיה (סוטה י ע"ב ד"ה נוח) משמע שזו חובה גמורה ויש בהלבנת פנים דין גמור של רציחה, שבגין זה נאמר שייהרג ואל יעבור: "ונראה האי דלא חשיב ליה (פסחים דף כה ע"א) בהדי ג' עבירות שאין עומדים בפני פקוח נפש, עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, משום דעבירת הלבנת פנים אינה מפורשת בתורה ולא נקט אלא עבירות המפורשות". מבואר מדברי התוס' שהלבנת פנים היא בין העונות שנאמר עליהם ייהרג ואל יעבור, ואינו נמנה יחד עם ג' החמורות מסיבה נקודתית ולא מהותית, כיוון שלא נכתב במפורש בתורה אלא נלמד דרך אגב ממעשה תמר.

לעומתם, סובר המאירי (ברכות מג ע"ב) שדין זה שיפיל עצמו לכבשן האש ולא ילבין פני חברו ברבים הוא רק לפני משורת הדין: "לעולם יזהר אדם שלא ילבין פני חברו ברבים. ודרך צחות אמרו: נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש". ואכן, הגמרא כתבה לשון "נוח", ולא כתבה לשון 'חייב' אדם להפיל עצמו². והסברא לחלק בין שפיכות דמים להלבנת פני חברו ברבים, מובאת בספר מנחת אשר³, ששאלו את המהרי"ל דיסקין האם יש דין ייהרג ואל יעבור בהלבנת פנים, וענה שלא יתכן דבר כזה, שהרי כל הטעם שייהרג ואל יעבור הוא משום הסברא "מאי חזית דדמי דידך סמיק טפי, דלמא דמי ידידיה סומק טפי" (פסחים כה ע"ב, יומא פב ע"ב) - והרי אותו אדם שמלבינים את פניו יישאר בחיים, מה שאין כן זה שייהרג. וכדי לבסס דעה זו הביא בעל מנחת אשר ראיה משו"ת הרדב"ז המפורסם (חלק ג' סימן תרכז), שם נשאל הרדב"ז האם אדם מחויב למסור את אחד מאבריו בכדי להציל את חברו ממיתה ודאית. ותשובתו היתה שאין

מישאל ועזריה מכבשן האש באו כל אומות העולם וטפחו לשונאיהן של ישראל על פניהם, אמרו להם: יש לכם אלוה כזה, ואתם משתחיים לצלם?¹

ב. ומצינו לשון זה בגמרא (ברכות יז ע"א): "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא". ובגמרא (קידושין מ ע"א): "נוח לו לאדם שיעבור עבירה בסתר ואל יחלל שם שמים בפרהסיא".

ג. לרה"ג אשר ווייס, בספר בראשית סימן נג.

אדם צריך להכניס את עצמו לספק סכנה בשביל הצלתו של חברו. על פי זה כתב הרב ווייס בספרו, שאם על הצלת חברו אינו צריך למסור את אחד מאבריו, ק"ו שאין לו למסור את עצמו למיתה ודאית בעבור אי הלבנת פני חברו ברבים.

אם כן, מסתבר שמעשה תמר שמסרה עצמה לכבשן האש היה לפנים משורת הדין, כי על פי הדין היא הייתה פטורה מלמסור עצמה למיתה.



ג.

מעשה חנניה מישאל ועזריה

מובא בגמרא (פסחים נג ע"ב): "עוד זו דרש תודוס איש רומי: מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם לכבשן האש? נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים: ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו "ובאו [ועלו] בביתך [וגו'] ובתנורו ובמשארותיך", אימתי משארות מצויות אצל תנור, הוי אומר בשעה שהתנור חם - אנו, שמצווין על קדושת השם, על אחת כמה וכמה".



שיטת התוספות

רש"י פירש שהקושיה היא מה ראו שלא דרשו "וחי בהם" (ויקרא יח, ה) - ולא שימות בהם. והתוספות (שם ד"ה מה ראו) הקשו, הרי מעשה חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמם לכבשן האש היה בפרהסיא, ובגמרא (סנהדרין עד ע"א) נאמר שבפרהסיא חייב למסור עצמו אפילו על מצוה קלה, ומדוע היו זקוקים ללמוד זאת מצפרדעים?

התירוצ הראשון בתוספות הוא בשם רבנו תם, שהצלם שעשה נבוכדנצר לאו עבודה זרה הוא אלא אנדרטה שעשה לכבודו, ולכן הם היו רשאים להשתחוות לו כי אין בזה איסור ע"ז. ובכל זאת, עשו סלסול בעצמם ונמנעו מלהשתחוות לאנדרטה, משום שלמדו קל וחומר מצפרדעים. וכן משמע מהכתוב (דניאל ג, יח, בתרגום): "לא יש עמנו לעבוד לאלהיך ואל צורת הזהב אשר העמדת לא נשתחוה" - כלומר, אלהי נבוכדנצר והצלם שני דברים הם. ולפי זה מיישבים תוס' את הגמ' בכתובות (לג ע"ב), שאם היו מכים את חנניה מישאל ועזריה הם היו נכנעים ועובדים לצלם - ואם מדובר היה בעבודה זרה ממש, חלילה שהיו עובדים לו.

התירוצ השני בתוספות הוא תירוצ ר"י, שהשאלה היא מה ראו חנניה מישאל ועזריה שלא ברחו, שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח, כמו שעשה דניאל (כמובא במסכת סנהדרין צג ע"א).

כתירוצו של רבנו תם, שיהודי יכול למסור את נפשו אפילו במקום שלא נאמר הדין ייחרג ואל יעבור, כתבו התוספות בעבודה זרה (כו ע"ב ד"ה יכול אפילו) שאם רצה להחמיר על עצמו בשאר המצוות (חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים) להיחרג ולא לעבור - רשאי. ומביאים ראיה מהירושלמי (שביעית פ"ד ה"ב, סנהדרין פ"ג ה"ה), שם מובא מעשה ברבי אבא אשר גוי אחד

ברומי ציווה עליו לאכול נבילה ואם יסרב ייהרג, ובכל זאת סירב רבי אבא לאכול מבשר הנבילה ובכך סיכן את נפשו^(ד).

שיטת הרמב"ם

לעומת התוספות, הרמב"ם חולק וסובר שאסור ליהודי להחמיר על עצמו ולהיהרג במקום שמותר לעבור. וזו לשונו (הלכות יסודי התורה ה, א): "כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל. ומוזהרין שלא לחלל, שנאמר ולא תחללו את שם קדשי. כיצד, כשיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגו - יעבור ואל יהרג, שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם. ואם מת ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו".

ובהלכה ב' כתב הרמב"ם: "במה דברים אמורים? בשאר מצוות חוץ מעבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, שעליהם יהרג ואל יעבור".

ובהלכה ד' כתב הרמב"ם: "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו. וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר, הרי זה קידש את השם... אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינו עושה, הנה הוא ככלב שב על קיאו, והוא נקרא עובד עבודה זרה במזיד והוא נטרד מן העולם הבא ויורד למדרגה התחתונה של גיהנם".

לפי דרכו של הרמב"ם אי אפשר לומר את תירוצי התוספות על חנניה מישאל ועזריה, שהיו צריכים ללמוד קל וחומר מצפרדעים על מנת למסור נפשם כי זה לא היה עבודה זרה אלא אנדרטה (לפי ר"ת), או שיכולים היו לברוח ולא ברחו (לפי ר"י) - כי הרמב"ם כתב שבמקום שנאמר יעבור ואל יהרג ונהרג הרי זה מתחייב בנפשו, וכן שבמקום שניתן לברוח אסור להישאר^(ה). אם כן, לשיטת הרמב"ם לשם מה היו צריכים ללמוד קל וחומר מצפרדעים על מנת למסור נפשם? והרי בהכרח חייבים להגיד שהפסל של נבוכדנצר היה ע"ז!

ביאור דעת הרמב"ם

כדי לתרץ את הרמב"ם נביא מדרש שמתאר את מה שקרה ואת ההתלבטויות של חנניה מישאל ועזריה, לפני שהרהיבו עוז למסור עצמם למיתה (שיר השירים רבה, וילנא, פרשה ז): "על דעת רבנן עבדו ישראל עבודה זרה בימי נבוכדנצר, על דעת ר' שמעון בן יוחאי לא עבדו ישראל עבודה זרה בימי נבוכדנצר. על דעת רבנן עבדו ישראל עבודה זרה - כיצד, נבוכדנצר העמיד

(ד). סוף המעשה הסתיים טוב, שהגוי אמר לו שהוא בא לנסותו האם הוא חזק באמונתו ולא יעבור דתו אפילו בעד נפשו, והוסיף שאם היה אוכל את הנבילה אזי היה הורג אותו. התוס' כתבו שמן הסתם המעשה היה בצנעא, שאז אין חובה למסור את הנפש חוץ מג' עבירות.

(ה). אמנם, יש גרסאות שלא גורסות את המשפט: "אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינו עושה הנה הוא ככלב שב על קיאו", ראה שינוי נוסחאות ברמב"ם מהד' פרנקל.

צלם והפריש עשרים ושלשה מכל אומה ואומה ועשרים ושלשה מכל ישראל. על דעת ר' שמעון לא עבדו ישראל עבודה זרה - הא כיצד, נבוכדנצר העמיד צלם והפריש מכל אומה ואומה שלשה שלשה, ושלשה מכל ישראל, וחנניה מישאל ועזריה שהיו השלשה מישאל עמדו ומיחו על עצמן ולא עבדו עבודה זרה, הלכו להם אצל דניאל, אמרו לו: רבינו דניאל, נבוכדנצר העמיד צלם והפריש מכל אומה ואומה שלשה שלשה ולנו הפריש מכל ישראל, מה אתה אומר לנו? נסגוד ליה או לא...".

נבוכדנצר בחר מכל אומה ואומה מספר אנשים שישתחוו לצלם, ומעם ישראל נבחרו חנניה מישאל ועזריה (לדעת רשב"י שסובר שלא היו מבני"י שעבדו ע"ז). עוד רואים מהמדרש, שהם הלכו לשאול את דניאל ולא חויבו מיד להשתחוות, ואם כן הרי יכולים היו לברוח. ומעתה מתעוררת ביתר שאת השאלה, מדוע לא ברחו?

נראה להציע שיש הבדל עקרוני בין מקרה בו הגוי מנסה להעביר יהודי מסוים על דתו, וע"כ אם יש אפשרות של בריחה והוא לא מנצלה אזי הוא מתחייב בנפשו וככלב השב אל קיאו אליבא דהרמב"ם, לבין מקרה כמו של נבוכדנצר, שבחר מכל אומה ואומה נציגים שיעבדו את הצלם שלו. אם חנניה מישאל ועזריה היו בורחים, קרוב לוודאי שהיו לוקחים יהודים אחרים. א"כ, הם עשו ק"ו לעצמם מצרדעים: ומה צפרדעים שלא מצוות על קדושת השם ולא היו חייבות להיכנס לתוך התנור החם, בכל זאת נכנסו ומסרו עצמן למיתה, משום שאם אותן צפרדעים לא היו נכנסות היו צפרדעים אחרות שהיו נכנסות במקומן - אנחנו, שמצווים על קדושת השם, על אחת כמה וכמה. וכי תאמר שנברח, אין זו עצה, כי ייקחו יהודים אחרים ומי אמר שהם יעמדו בניסיון, אולי ישתחוו לצלם? לכן עדיף שאנחנו נעמוד בניסיון ונמסור עצמנו למיתה.

ואכן, כך הציע להם יחזקאל, שיברחו ויסתתרו, כמובא בהמשך המדרש: "הלכו להם מיד אצל יחזקאל, אמרו לו כמו שאמרו לדניאל: נסגוד ליה או לא? אמר להם: כבר מקובל אני מישעיה רבי (ישעיה כ"ו) חבי כמעט רגע עד יעבור זעם".

במדרש מתואר שהם דחו את הצעתו: "אמרו ליה: מה את בעי, דיהון אמרין הדין צלמא סגדין ליה כל אומיא?!". הביאור המילולי הוא: 'מה אתה רוצה, שיאמרו הצלם הזה השתחוו לו כל האומות?!'. מפרשי המדרש (כגון העץ יוסף) מסבירים שטענתם הייתה שאם הם לא יסרבו לעבוד את הצלם אלא יברחו, יתחלל שם ה', כי אומות העולם לא ירגישו שעם ישראל לא השתחוה לפסל ויסברו שאף הם השתחוו, שהרי אף אחד לא הפגין התנגדות.

פירוש זה קצת קשה, דחוק לומר שאומות האולם לא יבחינו בכך, הרי הדת היחידה שבאופן עקרוני אינה מאמינה באלילים והינה דת מונותאיסטית, זו הדת היהודית, בניגוד לשאר אומות העולם, אשר האמינו באותה תקופה בריבוי אלילים. א"כ, קרוב לוודאי שאור הזרקורים יופנה לנציגי האומה היהודית, כדי לבחון אם אמנם השתחוו לצלם.

ולפי דרכנו חששם פשוט, הם חששו שאם הם יברחו ייקחו נציגים אחרים מעם ישראל, ויש חשש גדול שאותם נציגים חדשים לא יהיו מסוגלים למסור את נפשם ולא לעבוד ע"ז, ובעקבות זאת אומות העולם יגידו "כל האומות ישתחוו לפסל וגם האומה הישראלית".

ואכן, יחזקאל במדרש שואל אותם מה הם מתכננים לעשות, וזאת תשובתם: "אמרו ליה: אנן בעינן נתן ביה פגם דניהוי תמן ולא נסגוד ליה". הם מתכננים להיות שם ולהטיל פגם בפסל, בעצם העובדה שהם לא סוגדים לו. כאמור, לשיטתנו, מהטעם שאם הם יברחו יעמידו יהודים אחרים בניסיון, הותר להם לקדש את השם ולא לברוח.

ועל פי זה נבין מדוע התיר להם יחזקאל הנביא למסור עצמם למיתה, גם לפי דעת הרמב"ם שאסור למסור עצמו למיתה אם עומדת בשבילו אפשרות מילוט - במקרה שאם נברח ייקחו יהודים אחרים, אף הרמב"ם יודה שיכול למסור עצמו על קדושת שמו יתברך.

ועל פי דרכנו מצינו קשר בין מעשה תמר למעשם של חנניה מישאל ועזריה, ששניהם פעלו לפני משורת הדין בשביל האחר. תמר נהגה לפני משורת הדין בשביל לא לבייש את יהודה, על אף שלא היתה צריכה למסור את עצמה בעבור זה. באותו דרך נהגו 'בניה של תמר', שנהגו לפני משורת הדין כדי לא להעמיד יהודים אחרים בניסיון של נבוכדנצר.



ד.

הקשר בין התפוח לחנניה מישאל ועזריה

עדיין עלינו לברר את הקשר שעושה בעל המדרש בין חנניה מישאל ועזריה לתפוח, כפי שמתואר שלאחר שעלו מכבשן האש יצא מהם ריח תפוחים.

התפוח והאתרוג

ראשית כל, יש לבאר שהתפוח שמתואר במקרא כוונתו לעץ האתרוג, ונבאר את הדברים. בגמ' מסכת שבת (פח ע"א) נאמר: "מאי דכתיב כתפוח בעצי היער וגו', למה נמשלו ישראל לתפוח - לומר לך: מה תפוח זה פריו קודם לעליו, אף ישראל - הקדימו נעשה לנשמע".

ובתוס' שם (ד"ה פרי) מקשה רבנו תם, שפרי התפוח גדל כשאר האילנות ואין פירותיו קודמים לעליו. ומתרץ ר"ת: "תפוח היינו אתרוג, וריח אפך כתפוחים מתרגמין כריחא דאתרוגא, ואתרוג פריו קודם לעליו שדר באילן משנה לשנה ואחר שנה נושרין עליו של אשתקד ובאין עלין אחרים הוי פריו קודם לאותם עלים".

האתרוג הוא פרי ייחודי אשר שורד על העץ תקופה ארוכה, עד שמגיעה הפריחה החדשה של השנה החדשה עדיין נמצאים על העץ אתרוגים של אשתקד, וזהו הכוונה שפריו (של אשתקד) קודם לעליו (הפריחה החדשה). ועל פי זה מבאר ר"ת את משמעות הפסוק "וריח אפך כתפוחים", כמשמעות התרגום לריח האתרוג. ויש לתת טעם ותבלין לפירוש זה, שהרי לתפוח שלנו אין ריח חזק או מיוחד, ולשם מה מתאר הפסוק את ריחו של פרי שאינו בעל ריח? אלא ודאי הכוונה לאתרוג.



ייחודיות האתרוג

ישנה מחלוקת תנאים מפורסמת לזהותו של אותו עץ הדעת אשר ממנו אכל אדם הראשון, כפי שמוכח בגמ' בברכות (מ ע"א): "אילן שאכל ממנו אדם הראשון, רבי מאיר אומר: גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין, שנאמר: וישת מן היין וישכר; רבי נחמיה אומר: תאנה היתה, שבדבר שנתקלקלו בו נתקנו, שנאמר: ויתפרו עלה תאנה; רבי יהודה אומר: חטה היתה, שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן".

ובבראשית רבה (וילנא, פרשה טו סימן ז) יש דעה נוספת: "רבי אבא דעכו אמר: אתרוג היה, הדא הוא דכתיב (בראשית ג) ותרא האשה כי טוב העץ וגו', אמרת צא וראה איזהו אילן שעצו נאכל כפריו, ואין את מוצא אלא אתרוג". דעת רבי אבא שעץ הדעת הינו האתרוג, מבוססת על תכונה ייחודית שיש בו, שטעמו שווה לטעם העץ. תכונה זו מוזכרת גם בגמרא בסוכה (לה ע"א) על גדרי פרי האתרוג: "פרי עץ הדר" - עץ שטעם עצו ופריו שווה, הוי אומר: זה אתרוג".

ונשאלת השאלה, מה הסיבה שעץ האתרוג זוהה כעץ הדעת? בשלמא שאר העצים שמובאים במסכת ברכות כל אחד נימוקו עמו, אך מה פשר העניין שהפרי שטעמו כעצו נבחר להיות העץ המיוחד שנאסר לאדם הראשון?

בבריאת העולם ציווה ה': "תדשא הארץ דשא, עשב מזריע זרע, עץ פרי עושה פרי למינו" (בראשית א, יא). ובפועל, אומר הכתוב: "ותוצא הארץ דשא, עשב מזריע זרע למינהו, ועץ עושה פרי" (שם, יב). והסביר רש"י בשם המדרש (בראשית רבה ה, ט): "עץ פרי" - שיהא טעם העץ כטעם הפרי. והיא לא עשתה כן, אלא "ותוצא הארץ עץ עושה פרי", ולא ה"עץ פרי". לפיכך, כשנתקלל אדם על עוונתו, נפקדה גם היא על עוונתו ונתקללה".

ומצינו בירושלמי (סוכה פ"ג ה"ה): "פרי עץ הדר" - עץ שפריו הדר, ועצו הדר, אייזה זה? זה אתרוג...". ומפרש שם בקרבן העדה ששאר אילנות שינו ממה שצווה הבורא, מה שאין כן האתרוג, שקיים את מצות בוראו וטעם עצו ופריו שווה, ודאי הדר הוא, שלא ברא הקב"ה דבר חסר בעולמו במעשה בראשית - "בוראם משבחים מי מגנם?". האתרוג נשמע לציווי הקב"ה ולכן זכה ל"הדר", ובו מתקיימת מצוות ארבעת המינים.

ולפי זה, אולי אפשר לומר שמכיוון שהוא היחיד ששמר על ציווי ה', נתן לו הקב"ה שכר שמכל עץ הגן יכול אדם הראשון לאכול, חוץ מהאתרוג ששמר אמונים לבוראו, ולכן לא ניתנה רשות לאוכלו.



אתרוג מסמל את מידת הענווה

נשאלת השאלה, מדוע שינו העצים את ציווי ה'? מדוע לא רצו שיהיה טעם הגזע כטעם הפרי?

אולי הסיבה לכך נובעת מגאוה, שכביכול, הפירות רצו לשמור את הטעם הטוב לעצמם, ולא לחלוק בו עם גזע העץ. ואם כן, מטעם זה האתרוג לא שינה מצוייו ה', מפני שהייתה בו רשות לאוכלו.

ענוה, ועל כן היה מוכן שטעמו יהיה זהה לגזעו. לכן, כדי להראות לאדם הראשון את מידת הענווה, שלא תהיה רוחו גסה עליו ושתמיד יהיה עול יוצרו עליו, אסר לו הקב"ה לאכול דווקא מעץ האתרוג.

ואכן, מצינו אצל האתרוג את מידת הענווה. כך נאמר במדרש בראשית רבה (טו, ז): "בשעה שאכל אדם הראשון מאותו האילן, טרדו הקדוש ברוך הוא והוציאו חוץ לגן עדן, והיה מחזר על כל אילנות ולא היו מקבלין אותו. ומה היו אומרים לו? אמר רבי ברכיה: הא גנב דגנב דעתיה דבריייה, ככתוב: 'אל תבואני רגל גאווה' (תהילים לו, יב) - רגל שנתגאה על בוראו, ו'יד רשעים אל תנידני' - לא תקח ממני עלה". ובפירוש ידי משה שם מביא בשם האר"י הקדוש, שראשי תיבות הפסוק "אל תבואני רגל גאווה" הם אתר"ג.

לפיכך, האתרוג ששמר על ציוויו של הקב"ה, קיבל את שכרו שנאסר לאכול ממנו בעץ הדעת, וכן בעתיד ממנו נעשית מצוות ד' מינים. אבל שאר העצים, שהפרו את ציוויו של הקב"ה בגלל הגאווה שהיתה בהם, לא זכו לכך. ולא עוד, אלא שיש הבדלים נוספים בגלל אי-הציווי לה': בכל העצים יהיו הפירות רק זמן קצר על העץ, ואחר כך ינשרו. ואכן, כל הפירות נמצאים רק תקופה קצרה בכל השנה, מה שאין כן פרי האתרוג יכול להישאר על העץ כל השנה, ואפילו כמה שנים.

ועל פי זה נקבל אור חדש במה שכתב בספר בני יששכר (חודש שבט מאמר ב אות ב), שנאמר במשנה (ראש השנה ב ע"א): "ראש השנה לאילן", לאילן ולא לאילנות, ויש בזה רמז למנהג להתפלל בט"ו בשבט על אתרוג כשר יפה ומהודר. ט"ו בשבט הוא הזמן בו עולה השרף באילנות, ומה טוב ומה נעים שיתפלל האדם ביום ראשית יסוד הצמיחה שיזדמן לו לסוכות פרי עץ הדר.

ונוכל לתת ביאור חדש בדבריו: מן הכתוב "כי האדם עץ השדה" (דברים כ, יט) לומדים חז"ל להעתיק דרכי הנהגה זה מזה (ראה תענית ז ע"א וברש"י; בראשית רבה כו, ו). ומכיוון שיום ט"ו בשבט הוא ראשית יסוד הצמיחה, לכן ראוי ביום זה להתפלל על צמיחה מתוקנת המביאה ליראת שמים. וזו הבקשה על האתרוג, שלא שינה מציווי ה' וזכה שתעשה בו מצות ארבעה מינים, ולכן בראש השנה לאילן אנו מתפללים שנזכה ליראת שמים ולמידת הענווה כאתרוג.

ומכיוון שסגולת האתרוג היא הביטול בפני הקב"ה, ולסגולה זו אנו זקוקים ביותר בימי חודש הדין, לפיכך, אחר ראש השנה ויום כיפור אנו יוצאים כמנצחים עם ארבעת המינים, שבתוכם האתרוג, להודיע שיצאנו זכאים בדין.

ועל פי זה מצאנו את הקשר בין מעשיהם של תמר ושל בניה, לבין תכונתו של האתרוג, והיא מידת הענווה. כדי שאדם יהיה מסוגל לתת לחברו את היקר לו מכל, את נפשו, הוא נדרש למידת הענווה, לא לראות את עצמו מעל חברו, ולכן בשעת מבחן ימסור את נפשו עבור חברו אפילו במקום שאינו חייב. תכונה זו מסמלת את הצדיקים, אשר נמשלו לאתרוג, שמהותו לתת את כולו לאחר. זו התכונה המאפיינת את האתרוג ואת הצדיקים, ומשום כך ראה בעל המדרש

לקשר כחוט השני בין תמר, שמסרה עצמה למען יהודה בשביל לא לביישו, ובין בניה, שינקו ממנה את התכונה הזאת. ותכונה זו טמונה בפרי האתרוג, אשר נמשלו בו חנניה משאל ועזריה.



ה.

סיכום

במאמר זה נכנסו לנושא של מתנהג עם חברו לפנים משורת הדין. ראינו מדרש פליאה שמקשר בין תמר לחנניה מישאל ועזריה, ובין ריח התפוחים לבין חנניה מישאל ועזריה לאחר שעלו לכבשן האש.

שאלנו לפשר הקשר שעושה המדרש, מלבד הקשר הלשוני שישנו בפסוק, והצענו שהקשר הוא התנהגות לפנים משורת הדין.

מעשה תמר היה לפנים משורת הדין, כי על פי דין היא לא היתה מחויבת למסור עצמה כדי שלא לגרום לו להתבייש. וכן מעשם של חנניה מישאל ועזריה היה לפנים משורת הדין, משום שעל פי דרכו של הרמב"ם, אל לו לאדם לקדש שם שמים בעבור חיי נפשו ואם יכול למלט עצמו מידי המלך. והצענו שבמקרה זה אף הרמב"ם יודה שיכולים הם למסור עצמם, משום שאם הם היו בורחים היו לוקחים יהודים אחרים להשתחוות לצלם והם חששו שיהודים אחרים לא יוכלו לעמוד בניסיון זה. לכן עשו סלסול בעצמם ולמדו ק"ו מצפרדעים, שכמו שהם מסרו עצמם ק"ו שאנו שמצווים על קידוש ה' נמסור את עצמנו.

ולבסוף, קישרנו בין תכונתו של האתרוג (הוא התפוח) למידת הענווה, ואת הענווה למעשיהם של תמר ושל בניה. הדרך להגיע לגדלות הנפש שאדם נותן לחברו לפנים משורת הדין אפילו את נפשו, טמונה במידת הענווה, אשר מסומלת באתרוג.



הרב יצחק ישעי' ווייס

רב ואב"ד נוה אחיעזר, בני ברק

עורך "צפונות"

רבי עקיבא והחמור שעלו בו שחליים

בעשרות ספרים ובמאות שיחות והרצאות מובא סיפור הסכמתו של רבי עקיבא לילך ללמוד תורה בגיל ארבעים, כשהוא מתגבר על הבושה ללמוד א' ב' יחד עם דרדקים, כתוצאה מניסוי שעשה בהוראת אשתו, בהולכת חמור לשוק.

סיפור זה מקורו במדרש הגדול [שהוא מדרש תימני עתיק שנכתב אחר חיבור הרמב"ם, ונדפס לראשונה בשנת תרע"ד] (שמות ד, יג), וכן במעט שינויי סגנון בספר המעשיות [לקט עתיק של סיפורים, שנדפס לראשונה ע"י גאסטר בשנת תרפ"ד] (עמ' 107). וזו לשון המדרש הגדול:

אמרה לו אשתו, לך ללמוד תורה. אמר לה, הלא ישחקו עלי שאני בן ארבעים שנה ואיני יודע כלום. אמרה לו, בוא לעשות פלא. אמר לה, ומה הוא. אמרה לו, הבא לי חמור שהוא ניוק בחליותיו. הביא לה. זרקה על נזקו עפר, וזרעה עליו שחלים, וצמחו. הוציאו לשוק, יום ראשון ושיחקו עליו. יום שני ושיחקו עליו. יום שלישי לא שיחקו עליו. כך אמרה לו, לך ולמוד תורה, היום ישחקו עליך, למחר ישחקו, יום שלישי לא ישחקו, אלא יאמרו זה מנהגו כן. מיד הלך הוא ובנו וישב לו אצל מלמד תינוקות. אמרו לו, רבינו למדינו תורה וכו'.

במדרש הגדול מהדורת מרגליות כבר העיר: כל ענין ה'פלא' אינו במקורות שלפנינו [הסיפור שתול באמצע סיפור נישואי רבי עקיבא והליכתו ללמוד, כפי שהוא מופיע באבות דרבי נתן (פ"ו)], ולא מצאתי דוגמתו כלל.

וכמה תמיהות יש בסיפור זה: א. יש להניח ששתילת שחליים על פצעים שיש לחמור בחליותיו, יש בה משום צער בעלי חיים. ב. יש למצוא חמור סבלן גדול, שלא יתהפך בחולות כשמגדל לו, כמנהג חמורים, ואז ייהרס כליל העציץ המהלך. ג. ההמתנה עד צמיחת העציץ המהלך תעכב את התחלת הלימוד הנכסף. ד. לא מובן מדוע הרואה פלא כזה שוחק. יותר סביר שיגרוף תשואות וקריאות התפעלות על הגנן המוכר וחמורו. ה. מה ההגדרה 'מנהגו כך', כשמגיע לשוק ביום השלישי חמור פלאי כזה, שגדלים שחלים על גבי פצעו. ו. רחל היתה אמורה לחשוש שפלא עצום כזה יעורר תשומת לב ימים רבים, ותורה מה תהא עליה.

מכל הנ"ל ברור לי שבעל מדרש הגדול מצא מקור מחז"ל שמופיע בו הסיפור בקצרה, שאמרה לרבי עקיבא 'הבא לי חמור שעלו צמחים בחליותיו, וצא עמו לשוק'. והכוונה היא כמו שאמרו במשנה (בבא קמא פג, ב): עלה בו צמחים, אם מחמת המכה וכו'. ופירש הר"ב אבעבועות לבנות. ובערוך (טג) טיגרי, פי' בהלכות גדולות צמחים קטנים, כנדי [צמחים] גדולים וכו', וכולהו צמחים בועי אינון. כלומר אבעבועות ופצעים משונים. ובבראשית רבה (תולדות כו, כו):

אבימלך הלך אליו מגרר... דבר אחר מגרר, מגורר מלמד שעלו בו צמחים, כמד"א (איוב ב) להתגרד בו.

אם כן, רחל ביקשה מר"ע שהוא ייקח לשוק למכור חמור שעלו בו צמחים, שהוא מוכה אבעבעות ושחין, ויעמוד ויכריז על סחורתו. ובוודאי ביום ראשון כל הרואה ישחק ממוכר שוטה זה ומחמורו. אולם, לאחר שהורגלו באי השוק בחוויה זו, אמרו זה מנהגו בכך, לעמוד עם סחורה עלובה, שמא ימצא לה קונה.

בעל מדרש הגדול [או כותב המקור שלו], שלא הכיר כנראה הגדרה מצויה זו של 'עלו בו צמחים', תמה כיצד יצמחו צמחים על גב חמור, ויתמיהו בני אדם [ואולי גם תיבת 'ניזק בחליותיו', שפירושה בחוליותיו, פירשה 'בחוליו']. לכן שיער בנפשו ובנה תיאוריה שלקחו חמור פצוע והתעללו בו, והוסיפו עפר על מכאוביו, עד שעלו בו צמחים. ובחר לקבוע את מין הצמחים, שהיו שחלים, כי השחלים צומחים הרבה ובמהירות ויתפשטו במהירות על גב החמור, וימשכו עיני הרואים. כמו שמבואר בירושלמי תענית (פ"ד כד, כ) ולמה הוא קרי לון כפר שיחלייא, דהוון מרבין ביניהון כאילין תחלוסייא. ופירש בקרבן העדה: תחלוסייא, מין כרישי"ן, וגדל הרבה במהרה. וכן הוא בילקוט שמעוני (שיר השירים, תתקפה) ובאיכה רבה (ב, ב) על 'כפר שחלים'. נוסחתו על החמור הפלאי, סייעה לדרשנים להתמיה ולהרשים את שומעיהם על עצתה הנפלאה של רחל אשת רבי עקיבא. אך כמובן היא לא הוצרכה לפלא זה, כי הסתפקה בהצגת חמור עלוב ומוכה אבעבעות, וממנו הפיק רבי עקיבא לקחו, ויצא לבית המדרש.



הערות וקושיות – חושן משפט

ב' תמיהות על מש"כ בספרי הפוסקים בדין גזל בבול דואר - הרב יהודה סקינבסקי

א. בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן קע"ג) כתב בתחילת התשובה: מכתבך קיבלתי, ואם אמנם שלא היה ראוי להשיב לך משום שאין אתה בעל הוראה שאתה כותב סברות בדין שהוא איסור דאורייתא, אלא שלא יהא נשאר מארק [בול] גזול בידי אמרתי להשיב לך. ע"כ.

והדברים צ"ע טובא, מדוע היה נשאר "מארק גזול בידו", וכי אדם שמכניס פרה לבית השני צריך לטרוח ולהחזיר לו ואם לא יש "פרה גזולה בידו", ומדוע שלענין בול יהיה שונה. וכיצד יתכן לקרוא לזה "גזל" אם לא עשה שום מעשה גזל.

ב. בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן ר"י בתרא) כתב: ועל דבר אשר ענוותנותו תרביני ועלה ונסתפק בדין המארקין ששולחים השואלים אם על ידי זה מחויבים להשיב גם במקום שאין כדאי להשיבו מחשש גזל, לא אכחד כי זה כמה אשר גם רעיוני נבוכו, ולפי עניות דעתי עפ"י הדין אין חיוב להשיב המארק, כי הלא אי אפשר להשיב שיהיה השואל מרויח בזה, כי אם ישוב במכתב ריק יופסד על דמי הבי-דואר, א"כ זה נהנה וזה לא חסר, דכופין על מידת סדום, והוא דאורייתא כדמוכח מתוס' ב"ב (דף יב: ד"ה כגון) וסמ"ע (סימן קע"ד). ולהיות חיוב להשיב ע"י זה בודאי לא יתכן אם לפי דעת המשיב אין כדאי, כי הלא הוא ביטול תורה וטרחת כתיבה ואטו מחויב המשיב בשביל שעשה זה שלא כהוגן להפסיד לעצמו, והגאון מהרש"ק ז"ל עשה לפניו משורת הדין כאשר גם אני בעניי עושה כן כמה פעמים עפ"י רוב, אבל לפעמים מפני כושל כוחי וביטול הזמן אינני משיב בכה"ג, ויפה כתב רו"מ הדר"ג. ע"כ.

והנה מש"כ בסוף הדברים "שאם רושם אצלו שליחת המארק לזכרון יצא ידי חובתו ואם יבוא לתבוע יחזור לו" לכאורה הכונה שירשום אצלו את דמי ערך הבול. אבל בשו"ת ציץ אליעזר (חכ"א סימן נ') למד בדבריו שאין למקבל להשתמש בבול, אלא ישמרנו אצלו וירשום אצלו לזיכרון ממי קיבל הבול, ואם יבוא לתבוע יחזיר לו. ודבריו צ"ע, מדוע אין לו להשתמש בבול ולהחזיר לשולח את דמיו, אחר שהשולח הכניסו לרשות הנשלח שלא מדעת הנשלח, וכיצד הוא יכול לחייב את הנשלח לשמור אצלו [אף שאין עליו דיני שמירה, מ"מ יש בזה טרחה שתופס מקום וכדו'].



אם אפשר לעשות כרטיס אשראי ע"ד לקבל את המתנה ולאחר שימוש אחד לבטלו - הרב אפרים כחלון

נשאלתי אם אפשר לעשות כרטיס אשראי ע"ד לקבל את המתנה ולאחר שימוש אחד לבטלו. הנה כבר היתה דעתי בזה מימים ימימה שמותר, ואפי' אם לא משתמשים בכרטיס אשראי זה כלל, יען שבעלי חברת האשראי מודעים לכך ויודעים שיש אנשים שינהגו כן. וביחוד שבידם לעשות שיקבלו את המתנה רק מסכום מסוים שמשתמשים באשראי שיהיה שווה להם, אבל הם לא עושים כן. ובזה נראה שאע"פ שהם יודעים שיש אנשים שיעשו כן הם מתייאשים, דהא ממון זה של המתנה שנתנו לו אינו יוצא בדיונים, ולא להבדיל בבתי משפט, ועל כן הם מתייאשים מראש מזה.

ומלבד זאת חשבתי לדמותו למ"ש הריטב"א בב"מ (דף כד ע"א ד"ה מפני שהבעלים), דבזוטו של ים ושלוליתו של נהר אפי' עומד וצווח שלא מתייאש אמרינן דאין בדבריו כלום דהוה כאבודה ממנו ומכל אדם. וה"ה לנ"ד, דהויא המתנה הזו לאחר שניתנה, כממון אבוד ואפי' עומד וצווח לא מהני.

ועל כן לדינא נראה שמותר הדבר, וכן הורה הרה"ג הדיין המצוין ר' יוסף מזרחי שליט"א כשבאתי עימו בשיג ושיח בזה, דהעיקר שמותר וכמ"ש.

ולאח"ז עלה במחשבה לפני להביא ראיה מהאי דאיתא בב"מ (דף מ ע"ב), דלדעת ר"י דאמר דאף המוכר שמן מזוקק לחברו כל ימות השנה ה"ז מקבל עליו לוג ומחצה שמרים למאה, ומפרש אביי בגמ' דטעמא משום דסבר דיכול לערב אפי' לכתחילה, וא"כ גם כשלא מערב א"ל אי בעי לעירובי לך מי לא ערבי לך השתא נמי קביל ומקשי' ולימא ליה מדלא ערבית לי אחולי אחלת לי וכו'. ור"פ מפרש דזהו טעמא דחכמים דסברו דבשמן מזוקק לא מפחית לו כלום. ע"ש. ומ"מ נמצאנו למדים דשפיר אמרינן להאי סברה דמדלא ערבית אחולי אחלת לי, ולא תולים את מה שלא עירב בסיבה אחרת. ודון מיניה לנ"ד, דאיכא למימר דמדלא התנו בעלי חברת הכרטיס במפורש בעת הקניה את ההטבה בזה, ולא עשו מעשה למנוע הדבר [וכגון שרק מי שקונה בכרטיס זה מסכום מסויים יקבל זיכוי בסך פלוני], ש"מ דאחולי אחיל ודו"ק.



הערות וקושיות – חקר ועיון

חולצות שכותבים עליהם חצאי פסוקים, אם יש בהם קדושה - הרב אפרים כחלון

אודות חולצות שכותבים עליהן חצאי פסוקים, אם יש בהן קדושה, ידוע שיש בזה מחלוקת הפוסקים ואכמ"ל. ונראה שהדעת נוטה שכל היכא שלא התכוונו לכתובת הפסוק אלא השתמשו בו כמליצה וכדומה, אפשר להקל שלא לנהוג קדושה בזה. ושור"ר שכ"כ הגאון הנאמ"ן נר"ו בירחון אור תורה (כסלו תשמ"ט במדור מכתבים למערכת).



האם אפשר להגיע לדרגת האבות הקדושים - הרב יהודה סקינובסקי

בנפש החיים (שער ג' פי"ד) ביאר באורך את מעלתו של משה רבינו ע"ה, וסיים: ולזאת המדרגה בשלמות עדיין לא זכה אליה שום אדם זולתו מעת חטא אדם הראשון, וגם לא יזכה אליה שום אנש על יבשתא עד ביאת הגואל במהרה בימינו, כמו שהעידה התורה הקדושה ולא קם עוד נביא בישראל כמשה... ולכן אמרו חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב, ולא אמרו למעשי מרע"ה. ע"כ. והדברים צ"ע, וכי לדרגת האבות הקדושים כן אפשר להגיע?

ולולי דבריו ניתן לבאר שאין הכונה להגיע למדרגתם, אלא לנצל את כל הכוחות כפי שהם ניצלו את כל הכוחות, כביאור הגר"א וסרמן הי"ד (ביאורי אגדות שבסוף קובץ הערות, סימן ז' אות ט') בדברי הרמב"ם (פ"ה מתשובה ה"ב) שכל אדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו, דאין הכונה להגיע לדרגתו אלא לנצל את כל הכוחות, יעו"ש. אלא שלפי"ז במאמר חז"ל הנ"ל היה אפשר לומר גם כמשה רבינו ע"ה, שאפשר לנצל את הכוחות כפי שהוא ניצל את הכוחות, ודברי הנפה"ח צ"ב.



אוצר הספרים

◆ הוספות להערות בחידושי הרשב"א על מסכת שבועות – הוצאת

מוסד הרב קוק ◆

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

הוספות להערות בחידושי הרשב"א על מסכת שבועות – הוצאת מוסד הרב קוק*

דף ח ע"א עמוד טו הערה 83. במש"כ בהערות דנחלקו ראשונים אם צפורי מצורע יש להם קדושת קרבן, יש להוסיף דברש"י חולין קמ, א כתב דלכן צריך מיעוט דטרפה פסולה לציפורי מצורע, כיון דלאו קרבן נינהו אלא מחוץ למחנה שוחטה אל כלי חרס. וכן בראב"ד בתו"כ במ' מצורע כ' עה"כ ולקח למטהר "כל שהוא מטהר לכל מי שהוא מטהר אפי' מזה לזה וקמ"ל דאין בהן קפידא בשינוי בעלים", ובהכרח שהראב"ד סובר דציפורי מצורע אין להם דין קרבן.

דף יג ע"ב עמוד לא הערה 169. וראה עוד בספרי משא יד ח"א בפ' אחרי מות בגדרי קדושת שעיר המשתלח. והנה בגמ' בשבועות שם מבואר דלרבי עיצומו של יום מכפר אף בלא עשה תשובה, ולמסקנה דנה הגמ' אם מודה רבי בכרת דיומא, ומבואר דלרבי שייך כפרת שעיר אף בלי תשובה. ולכאורה נראה דלרבי, דעיצומו של יום מכפר, היינו דלית ליה עונש על העבירה, אבל ודאי דלא נעשה צדיק בכך. וכגון לענין עדות, דרשע פסול לעדות [מפסול הגוף או מחשש משקר], מסתבר דרשע שעבר עליו יוהכ"פ ולא עשה תשובה, אף דעיצומו של יום מכפר, מ"מ עדיין פסול הוא לעדות מדין רשע, דאין הא דעיצומו של יום מכפר מפקיע שם רשע מיניה, אלא רק דלית ליה עונש על עבירותיו. ומכל שכן דהיכא דהוי מומר והוחזק לכך, אף שעבר עליו יוהכ"פ והיום כיפר, מ"מ דין מומר עליו לענין דשחיטתו נבילה ואין מקבלין מיניה קרבן, דהגברא לא נשתנה בכך [ודוגמא לדבר בהא דאמרו חז"ל דחתן מוחלין לו כל עוונותיו, דפשוט דבלי תשובה נשאר מומר ורשע, וחזי' בקדושין מט: במקדש אשה ע"מ שאני צדיק דחיישינן שמא הרהר תשובה בלבו, הא לא"ה לא אמרי' דהוי צדיק משום דנעשה חתן ומוחלין לו עוונותיו, וע"כ כנ"ל דהמחילה היא לענין דליכא עליו עונש, אך אינו נעשה צדיק בכך]. ובגליוני הש"ס בסוגיין הביא את קושיית הים התלמוד בפ' מרובה גבי טבח ביוהכ"פ, דלרבי דעיצומו של יום מכפר לא חשיב שחיטת מומר. והביא מס' יד אליעזר דביוהכ"פ חזינן דיום הכיפורים מכפר רק רגע אחרי העבירה, ולהכי באכל אומצא ומת ל"ל כפרה, מכיוון שלא עבר עליו מיום הכפורים. וא"כ, בשחט ביוהכ"פ נעשה מומר בשעה ששחט, מכיוון דהכפרה בא אח"כ, והוסיף הגליוני הש"ס דלענין מומר נפסל בזביחה דלא כתי' רשע בקרא, וממעט כל מי שאינו מצווה על הזביחה או מי שאינו מקיים הזביחה, וא"כ מה בכך דחטאו מכופר כלפי מעלה, מ"מ איהו מיהת הוי שחיטת מומר וכו' עי"ש. ונראה דהכוונה היא כמש"כ, דאף דעיצומו של

(*) בשלהי שנת תשנ"ג זכיתי להו"ל את חידושי הרשב"א על מסכת שבועות, במהדורת חדשה עפ"י כתבי יד, עם הערות, בהוצאת מכון הראשונים של מוסד הרב קוק, ומאו יצאו כמה מהדורות צילום נוספות. כדרכה של תורה נתחדשו לי בס"ד הערות נוספות וכן תיקונים ומילואים להערות, ובמאמר זה נקבצו כל ההוספות בפרסום ראשון.

יוהכ"פ מכפר, מ"מ הגברא נשאר מומר אף שהתכפר, ולפ"ז בשחט ביוהכ"פ חשיב שחיטת מומר והוי נבילה וכמ"ש"נ.

ומצאתי בשו"ת תורת חסד חלק אב"ע סימן ו אות ה שהרגיש ביסוד זה, וז"ל ולכאורה הי' מקום לחקור אליבא דרבי דאמר דיוהכ"פ מכפר אפי' לא עשה תשובה כו', א"כ לדידיה כל פסולי עדות מחמת עבירה כמו אוכל נבילות לתיאבון וכדומה, כשעבר עליו יוהכ"פ יחזור להכשירו אף בלא תשובה ויוכשר לעדות, כיון שנתכפר עונו והרי הוא נקי מרשעתו, ואף לפ"ד הרמב"ם בריש הל' תשובה שפסק דשעיר המשתלח היה מכפר ביוהכ"פ על הקלות אף בלא עשה תשובה דהיינו על מ"ע ול"ת כו', א"כ אטו לדידיה בזמן הבית בכל יוהכ"פ הוכשרו לעדות כל אוכלי נבילות וטריפות וכיוצא, ומוזה מוכח דכל שהיה רשע ונפסל לעדות אינו חוזר להכשירו עד שידענו בו שעשה תשובה ושינה בחזרתו לטוב, ומיהו נ"ל בלא"ה דכ"ז שלא עשה תשובה אף שנתכפר עונו ביוהכ"פ, מ"מ עדיין הוא חשוד על אכילת נבילות להבא, כיון שלא עשה תשובה וחרטה על העבר וממילא חשוד ג"כ להעיד שקר וכו', וא"כ כל שעוד חשוד על אכילת נבילות חשוד נמי להעיד שקר ופסול לעדות עכ"ד. ולהדי' בדבריו כמ"ש.

והנה בתו"י ותורא"ש ביומא פה: הקשה דאמאי לא נבנה המקדש לרבי דהא עיצומו של יום מכפר [ובפשטות י"ל דעל מצות שבין אדם לחבירו בעי מחילה מחברו וכ"ש על גזילה ושנאת חינם], ובתו"י ותורא"ש שם תירצו דגם לרבי ל"ה כפרה גמורה, ובתורא"ש הוסיף דלרבי היינו כפרה מקופיא אבל ל"ה כפרה מקיבעא, תדע שהרי חרב המקדש וע"כ דלא נתכפר לגמרי עכתו"ד. ונ"ל דהכוונה היא כדפי', דהגברא נתכפר רק לעניין זה דאינו נענש והוי כפרה מכאן ולהבא, אבל האדם לא נשתנה בלי תשובה, דהיא העוקרת את החטא למפרע, וביוהכ"פ בלי תשובה לא נעקר החטא ולא נעשה צדיק בלי תשובה. [ובחיי אדם כלל קמג כ' דגם לרבי דיוהכ"פ מכפר בלי תשובה היינו כשעובר עבירה במקרה אבל כשחוטא ואומר יוהכ"פ מכפר לכ"ע אין יוהכ"פ מכפר].

דף טו ע"א עמוד לו הערה 13. נתבאר שם דמלכות משה רבינו אינו מפרשת שום תשים עליך מלך, אלא היא מלכות של כבוד התורה, והארכתי בזה בעוד ראיות בספרי משא יד ח"א בפ' שמות. ואכן מצאתי את הדברים מפורשים בדברי הרמב"ם בתשובות פאר הדור סימן רכה וז"ל ואומר הלא ידעת כי משה רבינו ויהושע בן נון ע"ה מלכי קדם ועצומים ולא נדמה מלכותם למלכות דוד ושלמה, אבל היה ביתר שאת ויתר עז, היות כי האיש החכם השלם במדרגתו משאר האישים וגם המה עם חכם ונבון כלם אנשים שלמים הם וקרובים למדרגתו ולמעלתו בהוסדם יחד הוא יהיה לראש ולתפארת ועטרת זקנים, והם מתפארים ומתגדלים בו, ואולם גם הוא יגדל בהיותו רועה וכו' ותכון מלכותו, ולזה אמר באדון הנביאים והחכמים ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם וכו', כי הוא מלך על אותם הראשים השלמים בסוד ישרים ועדה שלימה הנגשים אל ה' וכו' עי"ש כל התשובה. ועד"ז מבואר בדרשות הר"ן בדרוש ח' דמשה רבינו היה מנהיג וכוזה הוא כמלך, ונשנו דבריו גם בדרוש יא על יהושע דהיה לו כח מלכות אף שלא היה מלך עי"ש. ומיושב בזה היטב קושית החת"ס בשו"ת או"ח סימן רח דאמאי כל

המורדים במשה רבינו לא נתחייבו מיתה כדין מורד במלכות עי"ש, דאכן אין למשה כח של מלך ומשפט המלוכה, וכ"כ בשו"ת דברי מלכאל ח"ב סימן עג.

דף טו ע"א עמוד לח הערה 28. נתבאר שם דלהכי דוקא מדין מבחר נדריך אמרי' במנחות סד ע"א דבשחט כחושה יכול אח"כ לשחוט השמינה לקרבן התמיד ודוחה שבת, מפני דדין מבחר נדריך הוי פסול לכתחילה להביא בהמה כחושה לקרבן ולהכי דוחה שבת, אבל בהידור מצוה גרידא דהוי הידור בגברא שפיר י"ל דאינו דוחה שבת. ויש להוסיף דמה"ט דוקא בדין הידור מצוה בכה"ת נאמר שיעור דעד שליש, אבל בדין מבחר נדריך, דהוי פסול לכתחילה להביא כחושה, בזה מסתבר דדינו להדר אף ביותר משליש כדי לקיים את מצוות מבחר נדריך.

והנה נחלקו הפוסקים אם הידור מצוה דוחה את דין דאין מעבירין על המצות, ראה בשבות יעקב ח"א סימן לו ובחכם צבי סימן מה, הו"ד בשע"ת ובאר היטב בהל' חנוכה ריש סימן תרעג לענין אם הדליק בנרות שיעור ונזדמן לו שמן וכו', ומח' היא דכיון דענין הידור הוא שבח לגברא דעושה המצוה בהידור, אפשר דאינו דוחה דינא דאין מעבירין על המצות, והחכם צבי הוכיח משבועות יא, ב דאמרי' גבי פרה דמצא נאה הימנה אפי' היא ע"ג מערכה דפודה את הפרה וכו', הרי דלא חיישי' לדינא דאין מעבירין על המצות, ובסו"ד כתב "צא ולמד מאותה שאמרו במנחות כו' ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמינה וכו' וטעמא משום מצוה מן המובחר להביא שמינה", הרי דהביא סוגיין דמנחות אך לא הוכיח דמהא דחזור ושחט השמינה בשבת, ע"כ דלא חיישי' לדין דאין מעבירין על המצות, אכן נראה דשאני בקדשים דהוי דין מבחר נדריך והוא פסול לכתחילה להביא מאינו מובחר, להכי עדיף על דין אין מעבירין על המצות, ורק בהידור מצוה שהוא דין הידור על הגברא בזה נחלקו האחרונים הנ"ל אם דוחה דין דאין מעבירין על המצות, ולהכי החכ"צ הוכיח מהגמ' בשבועות יא, ב גבי פרה אדומה במצא נאה הימנה דפודין אותה, כיון דפרה הוי קדשי בד"ה ול"ה קרבן, ומש"ה בפרה לא נאמר דין מבחר נדריך כמש"כ בתוי"ט ובמשנה אחרונה פרה פ"ב מ"ב, ובתפא"י שם פ"א מ"ג, וא"כ דין נאה הימנה הוי מדין הידור מצוה דכה"ת, ושפיר מוכח מפרה דהידור מצוה דוחה דינא דאין מעבירין על המצות, וראה עוד מש"נ בספרי משא יד ח"ג בפ' בשלח.

דף טו ע"ב עמוד מב ד"ה בשלמא. במש"כ הרשב"א דקמא קמא כי מקיף מתקדש, כ"נ גם בתוס' ד"ה דקדשה לה שכ' וי"ל דמכיון שהלכה התודה כל שהוא הו"ל יוצא במקום שמהלכת.

דף יז ע"ב עמוד נד הערה 119. במש"כ ליישב עפ"י הרא"ה דהוי איסור חדש של פרישה סמוך לוסתה, אמנם ברש"י בהוריות ח, ב ד"ה פרוש – שהביא הרשב"א שם – שכ' דחשיב כאסור כרת ושייכא ביה הוראת ב"ד, מוכח דהוי איסור נדה. וצ"ל דרש"י בהוריות יתרץ את קושיית הרשב"א כמש"כ הרש"י בסוגיין יח. ד"ה ובת"ח "שאין כרת וחיוב חטאת על סמוך לוסתה", והיינו דשגג בכרת חשיב כשגגה מעליא לחייב חטאת.

דף כ ע"א עמוד סח סוף הערה 24. צ"ל אב"נ יו"ד סימן שו סקט"ו.

דף כ ע"ב עמוד סט הערה 38 במצויין לשו"ת הרשב"א ח"א סימן תרטו, אכן בסוף התשובה כ' הרשב"א דנדרים חלים על שבועות משום דנדרים איסור חפצא ושבועות איסור גברא ומה"ט

חייל ומשום נדירים על שבועות הוי איסור מוסיף וא"כ ה"ה לקונם אכילת ככר ביוהכ"פ דחל, אולם הרשב"א ח"ד סימן קט כ' דאין נדרים חלים על איסור, וכבר עמד בזה ברע"א בגליון השו"ע יו"ד סימן רטו סק"ו עי"ש.

דף כב ע"א עמוד עב הערה 63. במצויין לקצות צ"ל סימן עב סקל"ד, ושם מבואר בקצות גם בנהנה מחברו פחות מש"פ אסור במודר הנאה, ודלא כשלמי נדרים שהבאתי בהערה שם, דכתב דאיסורו הוא דוקא בפרוטה עיש"ה. ונראה להוסיף בביאור הענין, דהנה במסכת נדרים בר"פ אין בין המודר דף לב ע"ב אמרי' בגמ' מאן תנא וכו' אפי' ויתור אסור במודר הנאה, ומבואר דלרבנן דויתור שרי במודר הנאה ה"נ שרי בדריסת הרגל. ובטו"א במגילה ח. ד"ה דריסת הרגל הקשה דמ"ש דלענין עצי אשירה אסור ליהנות בצילן, ול"א דלמ"ד דויתור מותר במודר הנאה שרי, ואמאי שרי הכא בדריסת הרגל עי"ש תרוצו. ומצאתי קושיא זו בתורי"ד ע"ז נ מה"ק, וז"ל ואי קשיא והרי במודר הנאה מחברו תנן בנדרים וכו' אפילו ויתור אסור במודר הנאה, מכלל דרבנן פליגי עליה ושרו, והכא אמאי לא פליגי, תשובה ע"ז חמירא טפי משאר איסורי הנאה וכו' ה"נ אע"ג דדריסת הרגל מותרת במודר הנאה גבי ע"ז אסורה עכ"ל. ונ"ל בזה, ובהקדם ד' תורע"א בנדרים ריש פרק השותפין ותו"ד שם הוא דהא דשרי דריסת הרגל היינו דוקא באוסר הנאה מחברו ובדריסת הרגל, דלא קפדי אינשי, לא מקרי נהנה מחברו, דאין חברו המהנה, אבל באוסר נכסים ה"נ יהא אסור גם בדריסת הרגל ע"כ. וביאור דברי רע"א נראה דהנה בעיקר הדין דויתור שרי במודר הנאה יש לפרש דמותר כי ל"ח הנאה כלל, מכיוון דהדרך הוא שלא להקפיד בכך ותו לא חשיב הנאה ולקיימה מהדבר. וכך נוטה לשון המפרש בנדרים לב: ד"ה ר"א שכ' דל"ה הנאה גמורה, וכ"נ לשון הרשב"ם ב"ב נו: ד"ה אפי' דל"ה הנאה כל כך וכו', והיינו דחסר בעצם ההנאה. ולפ"ז ל"ש חילוק הרע"א בין מודר הנאה מחברו למודר הנאה מנכסיו. אכן יש לפרש באופ"א, דאף דחשיב הנאה מ"מ כיון דהוא מודר שלא ליהנות מחברו, להכי אמרי' דויתור ל"ח לקיימה מחברו. וכ"ה לשון הר"ן נדרים לג. דאין זה קרוי נהנה "מחברו", ודמי לכעין דינא דזה נהנה וזה לא חסר דפטור, ומשום דל"ח לקיימה מחברו. וה"נ בנדר מחברו, דאיסור איננו הנאה הנגרמת ע"י חברו, אלא דוקא אם חבירו מהנה למודר או חשיב דעבר על נדרו. ומש"ה בדריסת רגל, דלא קפדי אינשי, לא חשיב שחברו נתן לו הנאה וע"כ שרי. ובזה יתבאר הרשב"ם ב"ב נו: ד"ה אסורין שכ' דבלא קפיד הפקיר ול"ש קונם, וכפי הנראה כך היא ההבנה בדברי הרע"א הנ"ל, דמש"ה ויתור מותר דוקא במודר הנאה מחברו דזה ל"ח לקיימה מחברו, אבל במודר מנכסיו כיון דמ"מ הוי הנאה מנכסיו ה"נ אסור. ומה"ט יש לדון דבמודר מנכסיו יהא אסור גם בגוונא דז"נ וזל"ח, כיון דמ"מ נהנה מהך נכסים, משא"כ במודר מחברו בגוונא דז"נ וזל"ח כיון דל"ח לקיימה מחברו יהיה מותר. ולפ"ז ניחא קושיית הטו"א הנ"ל, דלהמבואר בד' הרע"א, דויתור חשיב הנאה ורק דבנדר מחברו מותר כיון דל"ח לקיימה מחברו, א"כ שייך היתר זה רק בנדר שלא ליהנות מחברו, דבזה כיון דרק הבעלות של החפץ היא הגורמת את האיסור שהוא מודר הנאה מחברו, להכי אמרי' דבשימושים שאין הבעלים מקפידים ל"ח שנהנה ממנו, משא"כ באסו"ה דאשירה, מכיוון דמ"מ נהנה מהדבר, להכי גם ויתור אסור, וניחא היטב קו' הגבו"א.

ובמש"כ שם בדין מעילה בקונמות, יש להוסיף דבתוספתא נדרים פ"ב ה"ט מפורש דבאמר הרי עלי ואכלה מעל בטובת הנאתו ע"כ. ומבואר דכמו דמעילה בהקדש יש דין תשלומי קרן להקדש, כדאי' במעילה ט, ב, ה"נ במועל בקונמות כיון דנעשה לממון הקדש, איכא חיוב קרן משום דמעל בממון דהקדש. אך הדברים צ"ב, דאיך נעשה ע"י הקונם לממון הקדש, ואיך נכנס לרשות הקדש, ואפשר דבזה חלוק קונם פרטי מקונם כללי, דקונם כללי הוי ממון הקדש, ולהכי מהני ביה פדיון, אבל קונם פרטי ה"נ ל"ה ממון הקדש. אמנם, בתוספתא הנ"ל מפורש דגם בקונם פרטי איכא תשלומי קרן, וכ"נ ברא"ש נדרים לג. גבי תפול הנאה להקדש, דס"ל דגם בקונם פרטי משלם את הקרן להקדש. ובספרי משא יד ח"א בפ' מטות ביארתי דאפי' נימא דבקונמות הוי כהקדש, אמנם חלוק דין ההקדש בקונמות מכל הקדש, דכל הקדש הוי הקדשה של גוף הדבר שיהא שייך להקדש, דל"ש להקדיש רק שימושי חפץ. לעומת זאת, בקונמות חידוש התורה הוא דהוי הקדש לענין שימושי והנאה מהחפץ, דההנאות מהדבר שייכי להקדש. ויסוד זה מבואר מלשון הרא"ש בפסקיו בב"ק פרק חמישי סימן י גבי משכיר שהקדיש ביתו של שוכר, דההקדש חל, ובקונמות כה"ג אינו חל, וז"ל ומתוך זה נראה לי דבהקדש שחל על גוף הקרקע אע"פ שמשכנו או השכירו יכול לאסור חלק שיש לו בו אבל איסור הנאה שאין חל על גוף הקרקע אלא אוסר הנאתו על הדר בו כל זמן שהוא שכור ביד אחרים אין ההנאה שלו דשכירות ליומיא ממכר הוא והרי מכר הנאתו עכ"ל. הרי להדי' בדברי הרא"ש דבקונמות ל"ה הקדש בגוף הדבר, וכ"נ בלשון הרא"ש במתני' נדרים לג. שכ' דכל הנאה הבאה לידו ממנה הקדש הוא ויש לו בה מעילה עכ"ל, הרי דההקדש הוא לענין ההנאה ממנה. וכ"נ מדברי תוס' ר"י הלבן כתובות נט במש"כ לבאר הא דקונמות חלין על דבשלב"ל עיש"ה.

ובהערות שם הבאתי את דברי תורא"ש בהא דס"ד דמעילה בקונמות הוא גם בפחות מפרוטה, והתוס' הק' דמאי עדיף מהקדש דמעילתו היא בש"פ דוקא, ותי' התורא"ש דשאני קונמות דהוא מחמת שאסר הדבר ובנדרו נאסר כל הנאה וכו' עי"ש. ולכאורה כוונתו היא דהמעילה בקונמות נובעת מהבל יחל, וכיון דאסר על עצמו כל שהו, ה"נ המעילה בכל שהו. ועי' בס' עולת שלמה מנחות עא: שכ' לחדש בד' תוס' שם דאף בפודה הקונמות נשאר לאו דבל יחל מחמת דיבורו, וכ"נ במש"ח בפ' מטות עי"ש.

דף כג ע"א עמוד פב הערה 96. וע"ע בכלי חמדה פ' מטות עמוד 269 מש"כ על דברי הרשב"א.

דף כו ע"ב עמוד צט הערה 157. וע"ע בדבר אברהם ח"ב סימן יד מש"כ על דברי רבינו.

ובמש"כ שם בהערה 157, הארכתי בזה בגדרי חלות הקדש במחשבה בקובץ האוצר גליון יט אלול תשעח עמוד קפג ואילך עי"ש.

דף לא ע"א עמוד קכ הערה 46. וע"ע במלא הרועים אות א ערך איסור דרבנן מש"כ על דברי רבינו. וע"ע בחשק שלמה בכורות כט שהביא ראיה לד' רבינו דמהני תפיסה בפסולי עדות דרבנן.

דף לב ע"ב עמוד קכח הערה 76. וע"ע בשו"ת הרשב"א ח"ב סימן רכט, וכנראה הם המקור למש"כ שם בשם הרמ"א עיש"ה.

דף לג ע"א עמוד קלב ברשב"א סוד"ה שהיתה שורה 13. צ"ל עד שלא.

דף לג ע"ב עמוד קמ שורה 1. וכפריה. לכאורה דוקא לנהרדעי קמייא ללישנא בתרא אי כפריה מיחזי כשיקרא, וגם ללישנא קמא לא אתי שפיר דכיון דכפריה אינו יכול להקדישו דהוי אינו ברשותו, ונראה דנפלה ט"ס בדברי רבינו וצ"ל דהא בפקדון ואיתא בעין ולא כפריה, וכן הוא בתש' הרשב"א שהבאתי בהערה 108.

שם עמוד קמה שורה 30. ברשב"א בא"ד לאו להוצאה ניתנה (לאו) ברשותיה דמלוה. תיבת לא הבאתי בסוגרים עגולות, וכ"ה ברשב"א ב"ק שם, והיינו דלהך מ"ד הוי כברשותיה דמלוה. אמנם, עיין בקצות בסימן קכג שגרס בדברי רבינו לאו ברשותיה, וכוונת רבינו דאף למ"ד דלאו להוצאה ניתנה מ"מ ל"ה ברשות המלוה שהרי המעות אצל הלווה (והקצות הק') דלהך מ"ד המעות כפקדון, וצ"ל דמ"מ המעות אינן בידו של המלוה וחשיב כאינו ברשותו), ונמצא דלגבי המלוה הוי אינו ברשותו, ושתי הנוסחאות עולות לענין אחד.

שם הערה 461. בדברי הרשב"א המחודשים דבאינו ברשותו אינו יכול להקדיש מ"מ אם נתנו במכר קנאו, עיין ברע"א בשו"ע חו"מ סימן ריא שהביא את דברי רבינו וסיים דכ"נ ברשב"ם ב"ב מג ובתשובה הארכתי ע"כ, והתשובה היא בכו"ח לרע"א ח"ב שו"ת סימן י. וצ"ל בדעת רבינו דס"ל דהקדש הוי חלות בחפצא ולהכי ל"מ באינו ברשותו, משא"כ הקנאה הוי רק העברת הבעלות. ועי' בתלמיד הרשב"א ב"ק ע. שהקשה על דברי רבינו מחילול, דמדמי בגמ' שם להקדש, והרי חילול הוי כקנין ואמאי ל"מ באינו ברשותו. עוד יש להעיר מהא דא' בב"ק מה דאי אפשר למכור שור הנסקל דאסור בהנאה, והרי להרבה קדמונים איסור הנאה הוי שלו ואינו ברשותו. וצ"ל דמ"מ אינו ברשותו, דאסורי הנאה גרע דהוי חסרון בעלות, ובזה יודה הרשב"א דאינו במכירה. וע"ע בס' המפתח ברמב"ם מהדורת רש"פ בהל' מכירה פכ"ב ה"ט שדייקו בר"מ שם דס"ל כרשב"א, וראה עוד מה שהבאתי בחי' על תורא"ש סוכה הוצאת מוסד הרב קוק ריש פרק שלישי סוף הערה 37.

דף לח ע"ב סוף עמוד קסח. מבואר ברשב"א דמהני להתנות שלא יפרע אלא בעדים אף לאחר שעת ההלוואה ואפי' בע"כ דלוה משום עבד לוה, ואילו הרמב"ן ס"ל דרק מרצונו מהני ולא בע"כ. ולשון הרשב"א כאן דאלו בשעת מתן מעות חייב דמשום טעמא דעבד לוה כו', והעירוני דאמאי הוצרך לפרש בשעת ההלוואה מדין עבד לוה תיפ"ל מדין תנאי המלוה, ואכן בדפו"י הנוסח שונה דבשעת מתן מעות "בקבלת המעות נתחייב אבל לאחר מתן המעות במה נתחייב אלא משום טעמא דעבד לוה" וכו'.

שם עמוד קעא הערה 37. וע"ע מש"כ בדין שבועה בנקיטת חפץ בספרי משא יד עה"ת ח"א פ' חיי שרה.

דף לט ע"ב עמוד קעד הערה 66. וע"ע בשו"ת מהרי"א אסאד ח"ג סימן קצא שכ' דאף דשומר שכר הוא דווקא במקבל פרוטה על שמירתו אמנם במקבל כלי אף שאינו ש"פ נעשה ש"ש. ויל"ע מהא דממעטי' גבי אבידה דבפחות מש"פ ליכא חיוב השבה, וע"כ מיירי בכלי, וא"כ אמאי לא חל עליו דין שומר אבידה.

והנה ברשב"א מבואר דהא דבחליפין בכלי מהני בפחות מש"פ הטעם הוא דמחמת חשיבות הכלי מהני אף דאינו ש"פ, ובתוס' קדושין ג. ד"ה ואשה כתבו דסגי בנתינת מנעל ולא בעי נתינת ממון. ונראה דנ"מ למש"כ הנובי"ת יו"ד סימן רא דלמ"ד דפירי עבדי חליפין בעי ש"פ דרך בחשיבות כלי מהני בפחות מש"פ, ובפורת יוסף ב"מ מז: הסתפק בזה עי"ש. ונראה דנ"מ בזה גם להלכה דפירי לא עבדי חליפין, דכ' הרמב"ן ב"מ שם דבשאר דברים שהם קיימים ואין נרקבים עבדי חליפין, אם בעי שיהא ש"פ, דלתוס' דל"ב נתינת ממון שפיר מהני, אבל להרשב"א דבכלי מהני בפחות מש"פ מחמת חשיבות הכלי, א"כ בהנך לא יהיני אלא באית בהו ש"פ. ואכן בריא"ז בקונט' הראיות ב"מ שם הסתפק בזה אם בעץ בעלמא או באבן מהני בפחות מש"פ, ומצאתי במאירי בערובין מט שכ' בשם הראב"ד לגבי בגדים דבעי שיהיו ש"פ וקאי שם על חליפין, ומוכח דדוקא בכלי גמור לא בעי ש"פ.

שם עמוד קעו הערה 66א. האחרונים האריכו בדין חליפין אם מהני מתורת כסף וכו', והנה בראשונים מבואר בד' ר"ת דתרי קניני חליפין הם, חליפי שוה בשוה, דזה הוי מעין כסף דמחייב תמורה, וחליפי סודר, דהוא מעשה קנין, וילפי' לה מתרי קראי. ור"ת כ' דלענין פירי דלא עבדי חליפין ה"ד בסודר משא"כ בחליפי שוה בשוה. וברמב"ם מכירה פ"ה ה"א גבי שוה בשוה כ' קונין זא"ז היינו דהוי החלפה, ובה"ה גבי סודר כ' הוא הנקרא קנין, וע"ע שם פ"ו ה"ב. ויש לדון עפ"י דאפי' אם חליפין בסודר מהני בכלי פחות מש"פ, אמנם בשוה בשוה בזה בעי' שיהא פרוטה, והיינו דבזה בעי' שיהא מחייב תמורה, ומפורש כן בס' הישר לר"ת בחי' סימן קמב. ובפני יהושע ב"מ מה: ד"ה אתמר בא"ד וי"א וכדף מז ד"ה בגמ' חליפין והב"ע כגון כ' דא"צ פסוק לחליפי שוה בשוה כיון דמהני מדין כסף. אמנם, ברשב"א לפנינו ובקדושין ג. ובתוס' רי"ד שם מבואר לדון דגם חליפי סודר מהני מדין כסף היינו דמחייב תמורה, דע"י קניית הסודר מתחייב תמורה, ולהכי דן הרשב"א בתשובה שהבאתי בהערות דל"א כלתה קניינו בסודר. אולם, עי' במהרי"ט בקדושין שם שכ' בתו"ד שהסודר קנין לעצמו שמסירתו לבדה היא הקונה וגמר דבר כדאמר' האי סיטומתא באתרא דרגילי למקני בה קניא, והאי סודרא כלי נמי כך היו רגילין להקנות בו כדכתי' וזאת לפנים בישראל וכו', וכ"נ בריטב"א קדושין כח. וצ"ב דסיטומתא מהני דתלוי במנהג המקום ואיכא גמ"ד עי' ב"מ עד, אבל סודר ילפי' מקראי, ואיך כ' המהרי"ט דמסירתו הוא הקונה וגמר הדבר.

ובגמ' ב"ב קיד ובר"מ מכירה פ"ה ה"י מבואר דדוקא בחליפין ס"ל לחד מ"ד דחוזר כ"ז שעסקין באותו ענין, ומבואר בראשונים שם דבמשיכה וכו' ל"ש חזרה אחר כד"ד, והיינו דבמשיכה הוי תפוס ע"י הקונה ונכנס לרשות לוקח, אבל בסודר דכ"א בשלו, המעשה קנין הוי רק ראי' לגמ"ד, והגמ"ד היא חלות הקנין, ולכן יכול לחזור. וניחא יותר דברי הריטב"א והנמוקי"י לפי מש"כ בריטב"א בקדושין כב דחליפין הוא לקיים הדברים ולכן ל"מ בעבד כנעני וכו'. וכן לשון המאירי קדושין ז דחליפין עניינו דמקנה לו בלא הערמה בלב שלם וכו', ושפיר י"ל דכיון דחלות קנין סודר היא רק לקיום הגמ"ד אמרי' דהגמ"ד הוא לאחר שעסקו באותו ענין ועד אז מהני חזרה. ועי' בשו"ע חו"מ סי' קצה ס"ו שפסק דגם לאחר גמר הדבר בסודר מהני חזרה, משא"כ בשאר דרכי הקנייה. והנתיבות בחי' סקי"ד הביא דגם בסיטומתא יכול לחזור בו כ"ז

שעסוקין באותו ענין כמו בסודר. ומבואר עפ"י המהרי"ט דכל קנין שיסודו הגמ"ד מהני חזרה כ"ז שעסוקין דעדיין אין גמ"ד גמורה. ויש לדון, דכ"ז בחליפי סודר, אבל בחליפי שוה בשוה דהוי כעין קנין כסף בזה ה"נ לא יהני חזרה לאחר כד"ד. וכן מבואר ביד רמ"ה ב"ב שם דבחליפי שוה בשוה ה"נ אינו יכול לחזור אחר תוכ"ד, והיינו משום דזה הוי כקנין כסף וכשאר קנינים וא"ש היטב.

ועי' ש"מ ב"ב מ דבעי' עדים בחליפין, וכ"ה בתרגום לרות פ"ד פ"ז "קדם סהדיא", והש"מ כ' הטעם מפני שאין בו שום מו"מ ושלא בעדים מיחזי כחוכא וכו'. ומבואר דכיון דסודר עניינו הוא ראי' לגמ"ד לכן בעי' עדים, אכן ה"ד בסודר, אבל בחליפי שוה בשוה ה"נ הוי ככל קנין דלא בעי עדים.

ויש לדון דמה"ט שייך בגוי קנין סודר דאיכא לגמ"ד דקנין, וזו שיטת ר"ת בתוס' בקדושין ג. ד"ה ואשה, ויל"ע גבי חליפין בקטן, וברשב"א ור"ן בגיטין סה מבואר דבקטן דאין לו דעת להבחין ליכא קנין חליפי סודר, וכן בר"מ מכירה פכ"ט ה"ט מבואר דאין סודר בקטן. ובברכ"ש קדושין סוס"י כו ביאר מהגר"ח דבעי' גמ"ד והוי חלק ממעשה הקנין עצמו וזה ל"ש בקטן מחוסר דעת, ושאני קנין כסף דהקנין הוא בתשלום דמי המקח וז"ש גם בקטן. ולפ"ז נראה דבחליפי שוה בשוה שפיר מהני קנין זה בקטן כיון דהוי כתשלום החפץ, ואכן בנתיבות סי' רלח סק"א כ' דשוה בשוה מהני בקטן.

ובמנ"ח מצוה תקעא סק"ח הסתפק גבי מחיר כלב אם הכלב היה סודר אם נאסר הטלה מדין מחיר כלב עי"ש.ה. ולכאורה ספיקו תלוי אם סודר הוי ג"כ כתמורה ומדין כסף וא"כ שפיר הוי מחיר כלב, משא"כ אם הוי קנין בעלמא לגמ"ד שוב ל"ח מחיר כלב.

ויל"ע אם שייך לעשות בקנין סודר שיהיה חליפין שוה בשוה, היינו שהסודר יהא מקיים הדברים ביניהם להחליף שוה בשוה, ובנתיבות סימן רג סק"ג מבואר דמהני. ועי"ש שכ' דזו הלשון במתני' בקדושין כח: כיון "שזכה" זה, היינו אף בלי משיכה והגבהה אלא גם בזכה בסודר או באגב וכיוצא. וכן מבואר בהמקנה קדושין שם עי"ש. ולכאורה, אם מהות הסודר היא לקיים את הדברים א"כ שייך נמי לעשות קנין סודר על חליפין שוה בשוה, אך אם סודר הוי ג"כ גדר של חלף החפץ הנקנה, א"כ כבר נעשה כאן חליפין תמורת הסודר, ואיך תהא שוב החלפה של שוה בשוה. אכן, הדברים מפורשים ברבנו ירוחם ח"ב נתיב עשירי ח"ג, שכ' וז"ל וזאת לפנינו בישראל כשהיו רוצין לקיים מכר אפי' לא משך ולא נתן מעות, וכן כשהם רוצים לקיים תמורה שמחליף דבר בדבר בלא משיכה לאחד מהם, לקיים כל דבר כמו מתנה או שום דבר שמחייב עצמו לחבירו שלף איש נעלו כלומר הקונה ונתן לרעהו המוכר עכ"ל, ומפורש דיכול לקיים את החליפין דשוה בשוה ע"י סודר.

דף מ ע"א עמוד קפו שורה 4 והקשו וכו'. ועי' רשב"א ותוס' ותור"פ ב"ק מא,ב, ובאו"ש פ"ח מגזילה סוף הי"ד.

דף מב ע"א עמוד רח שורה 23. סהדי (לא) מצי כצ"ל.

שם עמוד רי הערה 255. צ"ל ד"ה ומיהו.

דף מד ע"ב עמוד רלו בהערות. ועי' בדברי נתיבות משפט על הרבינו ירוחם עמוד רא:
בארוכה, ומש"נ בזה בהערותי על הרשב"א כתובות עט, ב בהוצאת מוה"ק.
דף מז ע"א עמוד רנה סוד"ה מה לי. ראה באמרי בינה בדיני הלוואה סימן ב מש"כ על דברי
רבינו.



הערות וקושיות – ספרים

האם הצליח שר של שכחה להשכיח את זכרו מספרי רבי ראובן

מרגליות? - הרב פנחס בן אהרון

בספר הנפלא 'דף על הדף' חגיגה ט עמוד ב מדבר על עניני שר של שכחה, ובתוך דבריו כתב: "ופלא שבספר מלאכי עליון בו רשומים שמות כל המלאכים לא הזכיר כלל את שם המלאך פוטה (או פוטה) הנ"ל". ולא נחה דעתו עד שלימד זכות על הגאון בדרך מליצה "ואולי כיון שעסקינן בשר של שכחה, שלטה על המחבר הנ"ל שכחה בענין זה".

ואבוא אל העי"ן זוכ"ר. ראשית, לא שכחה יש כאן אלא זכירה יש כאן, ספר מלאכי עליון בעיקרו היה אמור להיות לפי תכניתו של המחבר מחולק לב' חלקים, והחלק א' שהוא הנמצא לפנינו היום, הוא "רק המובא על כל אחד צבא מרום שמוזכר בשם בספרים המיוחסים לחז"ל" כמו שכתב הגאון ר' ראובן זצ"ל בהקדמתו, "והמלאכים המוזכרים בשם רק בספרות שאחרי חז"ל בספרי קבלה ובפיוטים יבואו ברצות ה' בכרך מיוחד עם פתיחה רחבה על מלאכים בכלל..." (וחלק ב' כפי הנראה לא יצא לאור עולם, ושאלתי ודרשתי ליודעים ואין ידוע אפילו על קיומו של כת"י מהספר, וכנראה לא זכה המחבר להוציא מחשבתו לאור עולם, ומי יתן ויבואו חכמים וישלימו המלאכה). ולפיכך לא הביא את שר של שכחה בספרו כי שר זה אינו מופיע בדברי חז"ל והוזכר לראשונה בסדר רב עמרם גאון. ועם זאת, בערך זגוגאל הערה ג' מזכירו, ומאריך בעניינו מאוד כיד ה' הטובה עליו.

ולא זו בלבד אלא שבכ"מ הזכירו בספריו, בהערות לשו"ת מן השמים סימן ט', ובהערותיו לספר חסידים בסוף הספר.



אוצר התולדות

◆ הכתובת על מצבתו של רבי משה אפרים מטירצינה ◆

הרב גבריאל יצחק רוזנה

באר שבע

הכתובת על מצבתו של רבי משה אפרים מטירצינה

פתיחה

תפקידן של מצבות הקברים הוא בראש ובראשונה אינפורמטיבי – ציון מקומו של קבר. בדרך כלל יש על המצבה כתובת המוסרת גם מיהו הקבור תחתיה, תאריך פטירתו וכיוצא בזה. התפתחותן של הכתובות המופיעות על גבי מצבות לכדי יצירה ספרותית עשתה אותן למקור מידע פורה עוד יותר, הן בתחום הצר – נוספו בהן פרטים אודות אישים ידועים יותר ופחות ואודות הערכת סביבתם אליהם, והן בתחום הרחב יותר – הכרת עולמו הערכי והתרבותי של הדור, תפישותיו, בייחוד תפישתו את המוות, מטענו הרוחני ויכולותיו הספרותיות ורמת הידע התורני הכוללת. ניתוח מעמיק יותר של כתובות אלה מאפשר אף דליית נתונים שלא נכתבו בהן במפורש אלא נרמזו בהן. הכתובות מבוססות, פעמים רבות, על מקורות מקראיים, מדרשיים וקבליים. זיהויים של המקורות מהווה, אם כן, כלי עיקרי להבנתן. להלן ניתוח כזה, המבוסס על זיהוי מקורות, המתמקד בכתובת קצרה המופיעה על מצבה שנחשפה לאחרונה^(א) בבית הקברות היהודי יהודי בפיררה [Ferrara] שבצפון איטליה. העיון בה מראה שגם ניסוח פשוט יחסית בפרוזה, ללא חריזה וללא משקל, עשוי להכיל תכנים רבי הקף המתומצתים בו במילים ספורות.



מצבת רבי משה אפרים מטירצינה

הכתובת חרוטה במצבתו של רבי משה אפרים מטירצינה, שנמנה, כנראה, על חכמי פיררה באמצע המאה הרביעית של האלף השישי ונפטר בה בשבת כ"ט אדר ראשון ה'שנ"ח.

אין לזהותו עם רבי משה מטירצינה, שפעל גם הוא באותה עיר בתקופה סמוכה ונמנה על חכמיה הבולטים, שכן הלה נפטר אחר הפסח של שנת שפ"ג^(ב), אם כי יתכן שהם היו קרובי משפחה. מכל מקום נראה כי מוצא שניהם מהעיר טירצינה [Terracina], הסמוכה לרומא, וממנה הגיעו הם או אבותיהם. מן הראוי להזכיר כי בית הקברות בפיררה נהרס רח"ל בפסח תקט"ז בידי אנשי הכנסייה^(ג), המצבות שהיו בו נופצו וחלקן שמשו לצרכי בניין^(ד). זאת, בהתאם

(א). תודתי נתונה לד"ר עדה סגרה, חוקרת תולדות אדריכלות נוף ומתכננת גנים, שהביאה לידיעתי את דבר גילוייה של המצבה, שלחה לי את תמונותיה ואת תמונות בית הקברות וסייעה בעצה נבונה, ולרב יעקב ישראל סטל שליט"א, מעיה"ק ירושלים תובב"א, על הערותיו.

ראה: דוד מלכיאלי, שירי מצבות מצפון איטליה במאות הטז והיז, פעמים 98-99, עמ' 121-154 ובספרות המצוינת שם.

(ב). על חכם זה ראה בהרחבה: הרב ישראל מרדכי פלס, הגאון כמה"ר משה מטראצינה, המעין, מה ג [ניסן תשס"ה] עמ' 70 - 79; וראה גם: ניפי גירונדי, תולדות גדולי ישראל באיטליה, טריסטא 1835 [נדפס מחדש בישראל תשכ"ח], עמ' 237, וראה גם- יעקב בוקסנבום, עורך, אגרות יהודי איטליה, ירושלים תשנ"ד עמ' 338.

(ג). על הרס בית הקברות בפיררה ראה: ר' יצחק ברוך הלוי, ספר תולדות הרב הגדול יצחק לאמפרונטי זצ"ל בעל פחד יצחק, הוצאת מיקיצי נרדמים, תרל"א, עמ' 7 [נדפס מחדש בתוך: פחד יצחק, מפתחות והשלמות, ירושלים תשל"ג, עמ' 10-11].

להוראת האפיפיור ימ"ו, שאסרה על העמדת מצבות על קברי יהודים בשטחים שבשלטונה¹. המצבה שלפנינו הוסתרה, ככל הנראה בכוונה תחילה, וכך נשמרה עד לימינו. מדובר, אם כן, בפריט שמעטים כמותו שרדו, עובדה המעלה את ערך גילוי, כמו גם את ערך העיסוק בו.

בכתובת נאמר:

מצבת קבורת החסיד כמה"ר

משה אפרים ז"ל

מטירצינה עלה אל האלקים יום ש"ק כעלות

המנחה עת רצון להקריב

אותו אליו כ"ט אדר ראשון

שנת השנח תנצבה



הכתובת כוללת את שמו של הנפטר והוא מכונה בה 'החסיד' ו'כבוד מורנו הרב', ומצוינים בה יום תאריך ושעת פטירתו - בצהריים או אחר הצהריים.



שעת המנחה 'עת רצון'

כינוי שעת המנחה 'עת רצון', הנזכר בכתובת, ידוע מספרות ההלכה, גם בזו שנכתבה באיטליה והייתה נפוצה בה. כך, למשל, מנמק רבי צדקיה הרופא בשבולי הלקט את המנהג לחזור בתפילת המנחה של שבת ג' פעמים על הפסוק "ואני תפילתי לך ה' עת רצון"² [שבולי הלקט, קכו"ף]:

ובשם הרב ר' נתן ברבי מכיר מצאתי למה אומרים במנחת שבת ואני תפילתי, בשביל שצרה אחרונה שלא נהייתה מעולם כמוה תהיה בעקבי הקץ ט' חדשים... והיום האחרון תכבד הצרה מכל שלפניה ויום שבת יהיה וכל היום תהיה הצרה עד עת המנחה ואז יהיו ישראל

ד). על שימוש בשברי המצבות לצורכי בניין ראה: Paolo Ravenna, *Le lapidi ebraiche nella colonna di Borso d'Este a Ferrara*, Ferrara 2003.

ה). על איסור זה ראה: אטיליו מילנו, גיטו רומא, תל אביב תשנ"ב 1992, עמ' 165-166.

ו). על מנהג זה, מקורו ותפוצתו, ראה: משה חלמיש, הנהגות קבליות בשבת, ירושלים תשס"ו, עמ' 444-447 ובמקורות המצוינים שם.

ז). מהדרות מירסקי, ניו יורק תשכ"ו, עמ' 410, מהדרות בובר, ירושלים תשכ"ב, עמ' 96; דברים מקבילים נמצאים גם בתניא רבתי, ורשה תרל"ט, עמ' 53.

נענין במנחה ומיד יבא משיח ויושיענו, הדא הוא דכתיב (ישעיה מט, ה): 'בעת רצון עניתך וביום ישועה עזרתך', במנחה היא עת רצון עזרתך וביום שבת שהוא יום ישועה עזרתך... ותפילת המנחה קורא אותה עת רצון שהרי אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה... מסורת נוספת הנוגעת לעניינינו היא זו לפיה נפטר משה רבנו בשעת מנחה של שבת. מסורת זו שנויה במחלוקת^(ט), ושתי הדעות הובאו בשיבולי הלקט הנ"ל: מנהג לומר בתפילת המנחה 'צדקתך צדק לעולם'^(א)... שבמקום צידוק הדין אנו אומרים אותן, מפני שמסורת בידנו מאבותינו שמשה רבינו ע"ה נפטר בשבת במנחה, ועל כן אנו מצדיקין עליו^(ב) את הדין.

ובהמשך [שם ככו^(ג)]:

וראינו שכתב רב שר שלום ז"ל שתקנו לומר צידוק הדין על שם שנפטר משה רבינו ע"ה במנחה, וגם אין רגילין אז לעסוק בתורה בין שתי תפילות משום חכם שמת כל מדרשות בטלין.

אמנם יש חולקין על זה ומוכיחים כי "שבעה באדר שבו מת משה היה בערב שבת" [שם^(ד)].

מכל מקום המסורת לפיה הסתלק משה בשעת מנחה של שבת מופיעה בספרות ההלכה האיטלקית, גם אם לא הכל קבלו אותה. על תפוצתה של מסורת זו יש ללמוד דווקא מדברי רבי יוחנן טריווש, בפירושו לסידור, "קמחא דאבישונא", השולל אותה^(ה). נראה, כי לולא הייתה זו דעה רווחת, לא היה הוא מאריך כל כך בהפרכתה. ראוי להזכיר כי חכם איטלקי אחר, רבי מנחם עזריה מפאנו, מפשר בין הדעות וסבור כי מדובר בשני שלבים בהסתלקו^(ו).

חיזוק חשוב למסורת האמורה יש בספר הזוהר (יתרו פח)^(ז), התומך בה והמחבר אותה למסורת הרואה בשעת מנחה, לפחות זו של שבת, 'עת רצון':

תא חזי, בכל שיתא יומי דשבתא כד מטא שעתא דצלותא דמנחה, דינא תקיפא שלטא וכל דינין מתערין, אבל ביומא דשבתא כד מטא עידן דצלותא דמנחה, רעוא דרעוין אשתכח, ועתיקא קדישא גליא רצון דיליה, וכל דינין מתכפיין, ומשתכח רעותא וחידו בכלא. ובהאי

(ח). ברכות ו:

(ט). ראה בהרחבה: יעקב גרטנר, גלגולי מנהג בעולם ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 64-61; יחזקאל ליכטנשטיין, זמן פטירתו של משה רבנו, מים מדליין, תשנ"ה, עמ' 70-61; הרב מ. שפיצלמאן, תפארת צבי, ח"ד, ברוקלין תשנ"ג עמ' שלט.

(י) מהדורת מירסקי, עמ' 416, מהדורת בובר, עמ' 98; וראה תניא עמ' 54.

(יא). תהילים קיט, עקב.

(יב). במהדורת בובר ובתניא - 'עלינו'.

(יג). מהדורת מירסקי עמ' 420-419, מהדורת בובר עמ' 99.

(יד). מהדורת מירסקי עמ' 421, מהדורת בובר שם.

(טו). קמחא דאבישונא, בולוניה ש', ח"א עמ' 37. הדברים שם, כמו גם דברי בעל שיבולי הלקט, אמנם אינם מקוריים ולקוחים כולם מדברי הראשונים, אולם בעצם העובדה שהמחבר טרח להעתיק אותם במלואם יש בכדי ללמד שראה בכך צורך שעה.

(טז). עשרה מאמרות, חיקור דין, ח"ב פי"ג סימן לג, ירושלים תשל"ד, עמ' צד-צה.

(יז). זוהר עם פירוש הסולם, ירושלים תשכ"ה, כרך ט עמ' קיח, תסג - תסד; עוד על נושא זה ראה בהרחבה: שולחן ערוך הזוהר, רצב, ט [ירושלים תשנ"ה, כרך יב עמ' קפט-רב].

רצון אסתלק משה נביאה מהימנא קדישא מעלמא, בגין למנדע דלא בדינא אסתלק, וההיא שעתא ברצון דעתיקא קדישא נפק נשמתיה ואתטמר ביה, בגין כך 'ולא ידע איש את קברתו' כתיב (דברים לד, ו), מה עתיקא קדישא טמירא מכל טמירין ולא ידעין עלאין ותתאין, אוף הכא האי נשמתא דאתטמר בהאי רצון דאתגליא בשעתא דצלותא דמנחה דשבתא, כתיב 'ולא ידע איש את קבורתו' והוא טמיר מכל טמירין דעלמא, ודינא לא שלטא ביה, זכאה חולקיה דמשה.

[בא ראה, בכל ששה ימים של שבת, כשמגיעה שעת תפילת מנחה, דין חזק שולט, וכל דינים מתעוררים, אבל ביום השבת, כשמגיע זמן תפילת מנחה, רצון שברצון נמצא והעתיק הקדוש מגלה רצון שלו, וכל דינים נכנעים, ונמצא רצון ושמחה בכל. וברצון זה הסתלק משה, הנביא הנאמן הקדוש, מהעולם, ובאותה שעה ברצון של העתיק הקדוש יצאה נשמתו, ונסתתר בו, מפני כך ולא ידע איש את קבורתו כתוב. מה העתיק הקדוש נסתר מכל נסתרים ולא יודעים עליונים ותחתונים, אף כאן זו הנשמה שנעלמה בזה הרצון שמתגלה בשעת תפילת מנחה של שבת כתוב ולא ידע איש את קבורתו והוא נסתר מכל נסתרים שבעולם ודין אינו שולט בו, אשרי חלקו של משה].

לאור האמור, חורגות המילים "כעלות המנחה עת רצון", המופיעות על גבי המצבה, מכלל תיאור זמן סתמי ומקבלות משמעויות הקושרות את הנפטר, הקרוי גם הוא משה, למשה רבנו ולהסתלקותו. יש בהן הערכה רבה לנפטר המושווה, מבחינה מסוימת, לאבי הנביאים, ומובלע בו, בין השיטין, גם יסוד של צידוק הדין.

אמנם, באזכור נקודה זו על גבי מצבה שכל תכליתה היא לציין את מקום הקבר יש מן הפרדוקס – שכן, כמו שראינו בדברי הזוהר – פטירה מסוג זה גורמת להעלמתו מקום הקבר. אולם, דומה כי סתירה זו, שבוודאי הייתה ידועה למחבר הכתובת, מעשרה את הממד האומנותי שלה ועושה אותה למעניינת יותר^(ח).

מן הראוי להזכיר כי בשיבולי הלקט מובאת גם דעה הקושרת לפטירת משה אף את נוסח תפילת השחרית של שבת [שיבולי הלקט, עו^(ט)]:

מה ראו חכמים ז"ל להזכיר משה רבנו ע"ה בתפילת שבת?... ואחי ר' בנימין נר"ו כתב הטעם לפי שמצינו שנפטר משה בשבת במנחה והיו ישראל יושבין תכף למיתתו ומדקדיקין במעשיו ומספרים בשבחיו. ואפילו למי שמוכיח שנפטר משה רבינו בערב שבת אינו רחוק מן הדעת, שחכם שמת יושבין בישיבתו ומספרין בשבחיו ומשיחין במעשיו תיכף למיתתו כל שבעה.



(ח). הערת הרב יעקב ישראל סטל: אפשר שההדגשה כי מנחה של שבת היא עת רצון, נועדה גם להפקיע מהצד השלילי שניתן לייחס לזמן פטירת החכם, ע"פ אבות דר"נ, נוסח א, פרק כה: "מת בערב שבת סימן יפה לו. במוצאי שבת סימן רע לו" כי מנחת השבת סמוכה למוצאי שבת. לפיכך מנסח המצבה הדגיש שמנחה היא עת רצון; בנוגע לרמז המשווה את הנפטר אל משה רבינו יש אולי לציין את המאמר הקבלי "התפשטותא דמשה בכל דרא ודרא" (תיקוני זוהר, דף קיד ע"א, ועוד).

(ט). מהדורת מירסקי עמ' 299, מהדורת בובר עמ' 55. הדברים אינם מופיעים בסימן המקביל בתניא [סימן טו, עמ' 39-40] ואכמ"ל.

דימוי הפטירה להקרבת קורבן

רעיון נוסף הנזכר כאן הוא דימוי הפטירה להקרבת קורבן. מקורו של הדימוי הוא בתלמוד, בקטע העוסק במתרחש ברקיע הרביעי, ה'זבול' [חגיגה יב; מנחות קי]:

זבול - שבו ירושלים ובית המקדש ומזבח בנוי ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן שנאמר (מלכים א' ח, יג): בנה בניתי בית זבול לך מכון לשבתך עולמים.

ב"עין יעקב" (חגיגה שם) יש גרסה מפורשת יותר:

ומה מקריב? וכי תעלה על דעתך שיש שם פרים וכבשים? אלא מהו מקריב? נשמתן של צדיקים^כ.

כך גם מובא בזהר (מדרש הנעלם, לך לך פ):

כיון שפוקד הקב"ה מעשיהם, ומוציא הנשמה מן הגוף, הנשמה רוצה לעלות למעלה, ראה מה כתיב בה (בראשית יג, ג): 'וילך למסעיו מנגב ועד בית אל', ורצונה לחזור אל 'המקום אשר היה שם אהלה בתחלה'. א"ר יעקב, אהלה כתיב בה"א, ואזי היא עומדת בין בית אל ובין העי, בין לעלות למעלה, ובין לירד למטה: זכתה עולה אל 'מקום המזבח אשר עשה שם בראשונה' (שם שם, ד), מקום אשר מיכאל השר הגדול מקריב נשמתן של צדיקים. ויקרא שם אברם בשם ה', הנשמה נותנת שבח והודאה בירושלים של מעלה.

דברים דומים מצויים במקומות נוספים בזהר ובדברי המקובלים, ביניהם – בפירושו של רבי מנחם מרקאנטי על התורה^{כא}.

הווי אומר – ביטויים המבוססים על מקורות שונים, בעיקר קבליים, משמשים בכתובת שלפנינו כקודים המעבירים מסרים שונים – כבודו של הנפטר, צידוק הדין ותפישת המוות, בפרט זה של הצדיק, כדבקות עילאית בבורא, שאינה יכולה להתגשם במלואה כל עוד נמצאת הנשמה בתוך הגוף. הרוח הקבלית של הכתובת עולה בקנה אחד עם המגמה הכללית של התקופה – עליית הקבלה והתפשטותה^{כב}, סביר כי גם רבי משה אפרים עצמו נמנה על המקובלים ואולי משום כך נתכנה ה'חסיד'.

משה ואפרים

אפשר שעניין נוסף, שאינו קשור למוות ולפטירה דווקא ואינו נזכר בכתובת אפילו ברמז, עמד גם הוא מול עיני מנסח הכתובת. שמו השני של הנפטר הוא, כנזכר

(כ). וראה תוספות מנחות קי. ד"ה ומיכאל המביא פירוש זה לצד פירוש אחר לפיו מקריב מיכאל כבשים של אש.

(כא). ראה עיון יעקב על אתר; הרב ראובן מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תש"ה, עמ' קיד – קטז, ושם, דרישות בענייני המלאכים להרמ"ק, עמ' פט. הערת הרב יעקב ישראל סטל: על הקרבת נשמות הנפטרים על גבי המזבח שבזבול, עי' ספר גימטריאות לריה"ח, מהדורת, כרך ב, מילואים, מאמר יז.

(כב). על נושא זה נכתב לא מעט, ראה למשל ראובן בונפיל, במראה כסופה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 137-138; הנ"ל, הרבנות באיטליה בתקופת הרנסאנס, ירושלים תשס"ה, עמ' 179-190.

לעיל, אפרים. לפי מסורת חז"ל, הקריב נשיא אפרים את קורבנו בעת חנוכת המשכן בשבת^(כ).

צירופה של נקודה זו לדימויה של הפטירה להקרכת קורבן, עליה עמדנו לעיל, יוצרת חוליה המחברת את שני שמותיו של הנפטר - משה ואפרים - זה לזה בהקשר של פטירה [המדומה, כאמור, להקרכת קורבן] בשבת.



זהות כותב המצבה - הכתוב במצבה הינו הספד שנשא בימי השבעה

משנתבררו לנו אופייה הקבלי של הכתובת ומשמעויותיה השונות, ניתן לנסות ולזהות את מחברה. ברור שמדובר בתלמיד חכם וככל הנראה במקובל. יש, אפוא, רגלים לדבר שהיה זה רבי משה מטירצינה^(כז), שהיה בשנת שנ"ה לכל הפחות כבן שלושים ושלוש^(כח) וברי שכבר אז עסק בקבלה^(כט). זאת, בייחוד אם נניח שאנו עוסקים בבני משפחה אחת.

השערה נוספת שניתן להעלות כאן אינה נוגעת לכתובת עצמה ולניסוחה, אלא להקשר הקהילתי - תפקודי שלה. צירוף הרעיונות שבכתובת טיפוס לזה הרווח בדרשות, אם כך, יתכן ומהדהד בכתובת הספד שנשא בימי השבעה או מעט לאחריהם. חיזוק לכך יש למצוא בעובדה שהפטירה ארעה בשבת שקראו בה את פרשת ויקהל. אם כן, ימי השלושים הסתיימו סמוך לאחר פרשת צו, כלומר כאשר נושא הקורבנות עמד במוקד הלימוד הציבורי המשותף, ומטבע הדברים הייתה לכך השפעה על תוכן ההספד. מהלכה של הדרשה, היה, מן הסתם, כעין זה - היא הציגה כ'נושא' את דברי חז"ל, כפי שהם מופיעים בעין יעקב, אודות המלאך מיכאל, המקריב לפני הקב"ה את נשמות הצדיקים, ציטטה את דברי הזוהר בנידון, המשיכה בחשיבות הקורבנות בכלל והקרבת בשבת בפרט, תוך ציון המדרש הקובע כי הקרבת קורבנו של נשיא אפרים בשבת מהווה זכות מיוחדת. מכאן היא פנתה למשמעות הפטירה בשבת, בשעה שנסתלק בה משה רבנו [גם כאן על סמך הזוהר], המשתלבת, על סמך המשוואה פטירה - קרבן, במעלתה הסגולית של הקרבת קרבן בשבת. כל זאת, בתוספת נימה של צידוק הדין. בחתימת הדרשה הרכיב הדרשן את דבריו לשני שמותיו של הנפטר, כאשר צירופם זה לזה באדם אחד אחת מסמל את שיוך פטירת הצדיק בשבת דווקא להקרכת קרבן באותו יום. בסיום תוארה אישיותו של הנפטר, גדולתו בתורה וביראה ותרומתו לקהילה. אפשר שניתן ליחס גם דרשת הספד זו, אם אכן נשאה, לרבי משה מטירצינה. אם כנים הדברים, הרי שיש לראות במצבה חלק ממארג מקיף יותר של הנצחה ושימור של מורשת הנפטר כפי שהצטיירה בעיני בני קהילתו.



כג). לאוסף מקורות בנושא זה ראה: תורה שלמה, במדבר, ז, מז [ירושלים תשנ"ב, כרך י, עמ' קע-קעא].

כד). ע"ע: ישראל מרדכי פלס, הגאון כמה"ר משה מטראצינה, המעין מה ג (תשס"ה), עמ' 70-79.

כה). על שנת לידתו ראה פלס שם עמ' 72.

כו). על עיסוקו בקבלה ראה פלס שם עמ' 78-79.

סיכומם של דברים

ראינו כיצד מאחורי מילים הנראות, במבט ראשון, בנאליות למדי, מסתתר רובד עמוק יותר, המבוסס על מקורות שונים, הלכתיים וקבליים, והמעורר, אצל המודע לאותם מקורות, רגשות שונים הן כלפי הנפטר הספציפי והן כלפי המוות בכלל. הרוח הקבלית המובהקת של הדברים אופיינית לעידן שבו תופשת הקבלה מקום מרכזי יותר ויותר. יתכן שאותן מילים ספורות שנחקקו על גבי המצבה משקפות דרשת הספד מפורטת יותר שנאמרה בימי השבעה או סמוך להם. בכך הופכת המצבה לחלק משורת פעולות זיכרון שנועדו ולתיאור דמותו של רבי משה אפרים מטרצ'ינה. ניתן ליחס את הן הכתובת והן את הדרשה לרבי משה מטרצ'ינה, שהיה אולי, קרוב משפחתו של רבי משה אפרים, זכותו תגן עלינו.



הערות הקוראים

מצוה להיות מעשרה ראשונים לתפילה – לעומת מצוות אחרות ♦ בחיוב
שמיעת חזרת הש"ץ ♦ משמעות השאלה בפדיון הבן ♦ מקום הדלקת נר
חנוכה לדורים בבתי קומות

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב מתתיהו גבאי "מצוה להיות מעשרה ראשונים לתפילה - לעומת מצוות אחרות" (עמוד י"ז)

ראיתי להרב מתתיהו גבאי נר"ו בתשובתו שהעלה שמעלת עשרה ראשונים בתפילה עדיפה על אמירת תיקון חצות. ואני לא כן עמדי, וכבר באתי בזה במגילת ספר בשו"ת אך טוב לישראל (ח"ג סימן לד) וזת"ד שם:

אודות שאלתך מה עדיף תיקון חצות או להיות מעשרה ראשונים? עלה במחשבה לפני להביא ראיה, דתיקון חצות עדיף, ממה שמובא במג"א (סימן כה ס"ק ג), והובא ג"כ בערוך השלחן (או"ח סימן כה סעיף ה), שרבינו האר"י ז"ל לא היה מעשרה הראשונים בבית הכנסת, מפני שהם היו משכמי קום קודם אור הבוקר והוא לא רצה לילך לבית הכנסת בלא תפילין וכו'. ע"ש. חזינן דכיון שלא רצה לבטל מעלת היציאה מפתח ביתו בציצית ותפילין, שבזוה"ק השתבח במעלה זו עד מאד, לכן לא היה מעשרה ראשונים.

והנה אודות תיקון חצות ידוע שערך מעלתו גדול עד מאד, והמעין בדברי הזוה"ק יתפלא ויתפעל וישתומם על המראה הגדול והקדוש הזה, שרשב"י כתב וחזר וכתב, והגיד ושוב חזר ומגיד, את מעלת תיקון חצות בכמה מקומות בדברים נוראים ונשגבים. ואף השו"ע הזכיר דין תיקון חצות, ועל אף שנקט בלשון של זהורית וכתב (באו"ח סימן א סעיף ג) דראוי לכל יר"ש וכו' וע"ש במשנ"ב (ס"ק ט), מ"מ זכרו, ואילו למעלה שיהיה מי' ראשונים בבית הכנסת לא זכר שר בשו"ע כלל. ומהשתא אם בשביל מעלת היציאה מביתו עם תפילין [שלא זכרה בשו"ע] ויתר רבינו האר"י על מעלת עשרה ראשונים בבית הכנסת, כ"ש שבשביל אמירת תיקון חצות שמעלתה גדולה עד מאד וזכרה בשו"ע, שתקדום במעלתה על ההידור להיות מעשרה ראשונים. והגם שבאליה רבא (סימן כה אות ו) הביא מ"ש בספר מקור חיים (ס"ק ב), שמי שרגיל לילך ולהמנות מעשרה הראשונים בבית הכנסת קודם עלוה"ש עדיף שילך ללא תפילין וכו', ופליג על רבינו האריז"ל בזה ומסיק הא"ר דמסתבר כמקור חיים ע"ש טעמו, מ"מ הן ידוע שרבינו האריז"ל הוא שר בית הזוהר, ובכל בית הזוהר נאמן הוא, ואם איהו החליט בדעתו הרחבה לבטל דין דעשרה ראשונים מקמי הנחת תפילין וטלית בביתו, כדי לזכות למעלת היוצא מפתח ביתו בטו"ת, בוודאי שיש לדון מיניה לנ"ד למעלת תיקון חצות דעדיפא וכמ"ש.

ונראה שאף החולקים על רבינו האר"י התם, יודו בנ"ד, שכן התם כתבו דהסברא שיצא מביתו ללא טו"ת, כיון דלא מטיא זמן תפילין, כמבואר באליה רבא שם. וא"כ בנ"ד, דלא נגעה ולא פגעה סברא זו, שפיר יודו דמעלת תיקון חצות עדיפא מאשר מעלת עשרה ראשונים. ומ"מ לדינא כבר מילתי אמורה בתשובה (יזכני ה' להוציאה לאור עולם) שכיום יש כר נרחב לת"ח ואברכים שלא לעשות תיקון חצות מכמה טעמי תריצי. עי"ש ותרווה נחת. ומעתה הדר דינא,

דאם יכול להיות מי' ראשונים [כיון שלא אומר תיקון חצות] אשריו ואשרי חלקו ונוטל שכר כולם כידוע.

בברכת התורה

הצב"י אפרים כחלון ס"ט



הערה על מאמרו של הרב יחיאל אומן "בחיוב שמיעת חזרת הש"ץ" (עמוד ל"א)

הרב יחיאל אומן ביאר דין צירוף עשרה והביא את סתירת דברי הש"ע מסימן נ"ה לסימן קכ"ד, ובאמת יש ליישב ביניהם כי אפילו ישן אינו מראה שאינו רוצה בצירוף, משא"כ המדבר הוי ככוונה הפכית.

ומה שכתב דסימן נ"ה מיירי רק מדיני קדיש ולא מחזרת הש"ץ, בראשונה יש להעיר דבסימן זה דיבר הש"ע גם מדיני קדושה, ועוד דא"כ נמצא שהמתחיל עשה איסור שהקדים תפילתו לפני הצבור עיין סימן צ' סעיף י', ולכן נראה יותר שכוונתו לענין חזרת הש"ץ, והא שדייק מן הלשון שהתחיל להתפלל, יש לפרשו דהיינו שבא מאוחר וחשב שיכול לסיים לפני קדושה, וכמבואר בסימן ק"ט.

וע"ע בקובץ בית אהרן וישראל חודש זה (גיליון ר"א) עמוד ק"ע מה שכתבו בענין זה.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



הערה על מאמרו של הרב אוריאל בנר "משמעות השאלה בפדיון הבן" (עמוד רי"ד)

בס"ד

יום רביעי בשבת פרשת בשלח י' בשבט תשע"ט
אל מעכש"ת הרב אוריאל בנר שליט"א

בראשית דברי אציין את התפעלותי הן על בניית המאמר, הן על היקף החומר והידע והן על החידושים הרבים שנערמו באוצר זה.

נהניתי לראות את מה שהבאת את דברי הריב"ש ודכוותיה בנוגע לבעלות של הכהן עד לשעת הפדיון, וע"י כסף הפדיון נוצר העברת הבעלות מהכהן לאב. חידוש מאוד מעניין!

בהערה ג' הבאת את דברי שו"ת בית שערים שבונה ביאור נפלא על ברכת שהחיינו בעת הפדיון הבן, שהכוונה להנאה שיש לאב שמקבל את הבעלות על התינוק הבכור. וברצוני להעלות לפני מע"כ את הדברים הצריכים לי ביאור.

א. מהי באמת ההגדרה הנכונה של בעלות הכהן על התינוק עד שעת הפדיון, לכאורה א"א לומר שזו ממש בעלות גמורה, דא"כ האם האב אינו מצווה ומחויב למול את בנו? איך האב יאמר ויברך בברית "וצונונו"? ובדרך צחות, לשיטת הריב"ש היכן נפל המן שהיה מיועד לאותו תינוק, אצל האב או אצל הכהן [מענינא דפרשתא]? ועוד אפשר להקשות, אלא ודאי שיש בזה הגדרה מסויימת בכך, ואשמח לדעת בכגון דא איזהו הדרך הישרה אשר נלך בה.

ב. לפי דברי בעל הבית שערים משמע שכל ברכת שהחיינו בפדיון היא מדין הנאה שמקבל את בעלות הבן אליו לרשותו השלימה והמלאה, ודבר זה צריך לי תלמוד, דהלא מצד המצוה עצמה צריך לברך שהחיינו? וא"כ למה הוא מחדש בדבריו שכל ברכת שהחיינו של האב היא רק משום ההנאה?

ויש עמדי עוד לפלפל בענינים אלו, אך אקצר ואומר שלום בצירוף ברכת תודה והודאה על הבאת המאמר היקר והנחמד מפז.

הכו"ח ביקרה של תורה

ח. י. הלוי



שלום ותודה על הדברים היפים

אכן, אינני יודע האם לפי הריב"ש מדובר בבעלות ממש, האם בכלל יש בעלות על אדם בן חורין? גם באב שמשיא את בתו הקטנה או הנערה מצאנו דבר דומה והריטב"א בקידושין ג, ב כותב: "איהו חשיב מקנה ובעל דבר וכממונו הוא חשובה בענין זה", והבית שערים, מחד נראה שהבין את זה ממש כפשוטו, מאידך, אפ"ל שגדרי שהחיינו אינם תלויים בהעברת בעלות ממשית וצ"ב.

ושוב תודה וכל טוב

אוריאל בנר



הערה על מאמרו של הרב יהושע ון-דייק "מקום הדלקת נר חנוכה

לדרים בבתי קומות" (גיליון כג, עמוד כ"ו)

שלום וישע רב!

ראיתי מה שכתב ודן הרב יהושע ווין דייק שליט"א בירחון האוצר גליון כ"ג בעניין מקום הדלקת נר חנוכה בבתיים (משותפים) רבי קומות ובשאלת הגדרתו ההלכתית ודינו של חדר המדרגות. והביא את דעות הפוסקים בזמנינו בזה.

לענ"ד כל הדיון בזה תלוי אם צריך שיהיה היכר לנרות חנוכה מאיזה בית הדליקו, וכן ראיתי בספר שלמי מועד - פסקים הלכות והנהגות מהגרש"ו אוירבך זצ"ל (פרק מג עמ' קפח-קפט), דהעיקר הוא שצריך שיהא ניכר שנרות חנוכה המונחים בפתח הם של בעל הבית. וכן דעתו

האוצר ♦ גיליון כ"ה

שאנשים הדרים בבניין משותף עדיף טפי שידליקו בחלון ביתם הפונה לרה"ר, דבכך יש היכר שאלו הנרות הדליקם בעה"ב. וביאר שחדרי המדרגות שלנו, מכיוון שמשמש כניסה לכמה דירות, שפיר חשיבא ההשתמשות הזאת של כניסה להחשיבו חצר לעניין הדלקת נר חנוכה. והוה עובדה בדידיה שפעם אחת התארח בשבת חנוכה בבית חתנו, הרה"ג זלמן נחמיה גולדברג, והדליק נר חנוכה בפתח הדירה לחדר המדרגות.

וכן ראיתי בספר ימי שמונה לגאון רבי מנשה קליין זצ"ל (סימן ק"א) שכתב: "כשרואין נרות חנוכה דולקין צריכים להכיר מאיזה בית ומי הוא בעה"ב שהדליקן והטעם נראה דתקנת חז"ל היתה איש וביתו וצריך להכיר מאיזה בית הם הנרות". ועוד כתב שהוא מאוד מסופק אם אותם דיירים שגרים בעליה ויורדים למטה להדליק בפתח החצר יוצאים י"ח בהדלקה, שהרי החיוב הוא איש וביתו וחז"ל לא תיקנו שהדר בעליה ירד להדליק, ובפרט היכי שחדר המדרגות עקום שאין ביתו נראה. עכת"ד וע"ש.

אך מאידך, מצאנו כי חז"ל חששו לחשדא והצריכו למי שיש לו חצר ויש לו שני פתחים שידליק בשניהם מפני העוברים ושבים.

כמובן, כל זה אינו נוגע ואין נפ"מ בזמנינו לנוהגים להדליק נרות חנוכה בתוך הבית, כמ"ש הרמ"א בהגה בשו"ע שם.

בברכת התורה וכוט"ס

ראובן אוחנה

עיה"ק צפת"ו



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב יואל שילה
shiloyoel@gmail.com

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com

הרב חיים פנירי
leahp@education.gov.il

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב גבריאל יצחק רוונה
gabyravena@walla.co.il