

בס"ד

ירחון

האוצר

טבת ה'תש"פ

גיליון ל"ז

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ה הערות בעניינים שונים
הגאון רבי יעקב ניימן זצ"ל

ט מאשר שמעתי מרבינו החזו"א זצ"ל
הגאון רבי דב יפה זצ"ל

= אוצר הזמנים =

יג נר חנוכה מוסיף והולך, כדי להכניע ג' קווים של קליפת יו"ן, קצר בינוני וארוך
הרב פנחס פרידמאן

כב בעניין הדלקת נרות בבניינים גבוהים שדינם להדליק בכניסה לבנין
הרב יניב לוי

כז בירור בעניין ברכה על הדלקת נרות חנוכה בבה"כ, על הדלקת נרות יום כיפור ויום טוב, וברכה
על דם טוהר [מכתבים]
הרב עידוא אלבה - הרב עמנואל מולקנדוב

נ בדין ברכת הרואה על נרות שהודלקו מפני החשד
הרב צבי קריזר

נח בדין הדלקת נרות חנוכה משמן הראוי לאכילה
הרב יעקב דוד אילן

סד שעת אמירת הנרות הללו לשיטת המסכת סופרים
הרב דוד אריה הילדסהיים

ע נרות המערכה - מאמר לחנוכה עפ"י דברי הנצי"ב בהעמ"ד
הרב איתן אברהם קליין

עג ביאורים והארות בפשט בפיוט "מעוז צור"
הרב יואל שוורץ

עט הערות וקושיות: מהותו של חנוכה בשיטת הרמב"ם - הרב אופיר שירה * אם יבוא משיח באמצע חנוכה - הרב
גמליאל הכהן רבינוביץ

מפתח האוצר

= אוצר אורח חיים =

אופן הנחת תפילין של יד פג
הרב איתאל סופר

האם מותר להרחיב או להקטין תפסן מפיות בשבת ק
הרב יעקב אהרן סקיצילס

הערות וקושיות: בעניין תפילת תשלומין בקטן [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר * גניזה לספר קודש בכתב
ברייל [תגובה] - הרב משה שמואל דין * ברכת שהחיינו על פרי חדש לאחר שכבר שתה מהמיץ שלו [תגובה] -
הרב יהודה בן דוד * לשאול לגוי בשבת מה השעה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ קד

= אוצר יורה דעה =

בעניין זוחלין במקוה, ואשבורן במעין, ופרטי דיניהם למעשה קי
הרב אריה אידינסון

תקרה עבה לאוצר ההשקה קלה
הרב יואל שילה

= אוצר חושן משפט =

דין אונאה בחטין וזרען בקרקע קמה
הרב חיים אשר ברמן

= אוצר אבן העזר =

בעניין חזקת הכהנים בזה"ז, האם יש לצרפו לס"ס, והאם יש איזה צד קולא עפ"ד הספר
חסדים קסד
הרב שלום יצחק מזרחי

הערות וקושיות: ז' ברכות כאשר המזומנים אינם ממכריו של החתן - הרב יניב לוי קסט

מפתח האוצר

= אוצר חקר ועיון =

אפי תלנא קעב
הרב דניאל אדר

במצות דינים ומעשה דשכם קפז
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

היתר המכירה תרנ"ו ומשמעותו לזמננו קצא
משה אריאל פוס

חיוב מדין חינוך בקטן המגדיל רכ
יעקב מוטרפרל

הערות הקוראים רכד

קיום שיעור תורה בחנוכה אחר תפילת ערבית רכד

בדין ברכת חתנים שלא בבית החתן רכה

בעניין עישון ונטילת חומרים פסיכואקטיביים ביום טוב רכה

כתובת המחברים למשלוח הערות רכז

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹרֶךְ יָמֵינוּ, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ל"ו - טַבַּת הַתּש"פ, הָאוֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יְקָרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



גִּילְיוֹן זֶה יוֹצֵא לְאוֹר בִּימֵי הַחֲנוּכָה. דְּבָרִים רַבִּים יֵשׁ לֹמַר בְּחֲנוּכָה, וְלִמְסַגֵּר זֶה, הוֹצֵאת קוֹבֵץ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה, מֵתַאִים בְּמִיּוֹחַד לַעֲסוֹק בְּקֶשֶׁר שְׁבִין נֶס חֲנוּכָה וְלִימּוֹד תּוֹרָה.

הַשֶּׁמֶן שֶׁבִּנְר אֵינוֹ בּוֹעֵר לְבַד (וְאִם נָשִׁים אֶת הַלֵּהָבָה בַּשֶּׁמֶן הִיא אֵף תִּכְבֶּה), אֲלֵא שָׁמַיִם בַּשֶּׁמֶן פִּתִּילָה שְׁבֻעֵרַת וְשׂוֹאֵבֶת שֶׁמֶן. הַפִּתִּילָה דּוֹלֶקֶת כָּל עוֹד יֵשֶׁנּוּ שֶׁמֶן, אֹלֶם בְּלַעֲדֵיו, הַפִּתִּילָה תִּתְלַקַּח כּוֹלָה וְתִתְפּוֹרֵר לֵאפֹר תּוֹךְ שְׁנֵיּוֹת סְפוּרוֹת. הַפִּתִּילָה אֲמוּרָה לְהִשְׁרֹף אֹלֶם הִיא 'נִיצֶלֶת מִכְלִיָּה' כִּי הִיא מְחֻבֶּרֶת לַשֶּׁמֶן.

וְרַמְזוּ אֲנִי נִרְמָזִים, שֶׁצִּמְיַחֲתָנוּ וְאֵף הִשְׁאֲרוֹתָנוּ בַּחַיִּים תְּלוּיּוֹת בְּקֶשֶׁר עִם הַתּוֹרָה, שֶׁנִּמְשָׁלָה לַשֶּׁמֶן (שִׁיר הַשִּׁירִים רַבָּה, פֶּרֶשָׁה א פֶּסוּק ג אוֹת ב, וְעוֹד).

וְכֵּן פֶּךְ הַשֶּׁמֶן אֲנִי מוֹצֵאִים גַּם אֶת הַצֵּד הַהַפּוֹךְ. הַשֶּׁמֶן, שֶׁנִּמְשָׁל לַתּוֹרָה, 'נִיצֶל מִכְלִיָּה' עַל יְדֵי מַסִּירוֹת נִפְשָׁם שֶׁל עַם יִשְׂרָאֵל וּבִרְאֵשׁ הַכֹּהֲנִים הַמְשׁוּחִים בַּשֶּׁמֶן. הַתּוֹרָה שׁוֹמֵרֶת עֲלֵינוּ וְאֲנִי שׁוֹמְרִים עַל הַתּוֹרָה.

יְהִי רָצוֹן שֶׁנִּזְכֶּה לַשֶּׁמֶן אֶת הַתּוֹרָה וְלַשֶּׁמֶן עֲלֶיהָ, וְנַעֲשֶׂה זֹאת בְּאוֹפֶן שֶׁל מוֹסִיף וְהוֹלֵךְ.



וְנִפְרַט מֵעַט עַל הַמִּתְפָּרֵס בְּגִילְיוֹנֵינוּ זֶה:

בְּאוֹצֵר הַחֲנוּכָה - דְּנוּ הַכּוֹתָבִים עַל הַדִּלְקָת נֵר חֲנוּכָה מִשֶּׁמֶן הָרָאוּי לְמֵאוֹר אוֹ הָרָאוּי לְאֲכִילָה; הַדִּלְקָת נֵרוֹת בְּכַנִּיסָה לְבִנְיָן גְּבוּהָ, בְּרֶכֶת הָרֹאֵה בְּנֵרוֹת שֶׁהוֹדִלְקוּ רַק מִפְּנֵי הַחֹשֶׁד, שַׁעַת אֲמִירַת 'הַנֵּרוֹת הַלֵּל' לִפִּי מַסַּכַּת סוֹפְרִים, מֵאֲמַר תְּגוּבָה בְּעִנְיַן הַבְּרָכָה עַל נֵר חֲנוּכָה בְּבֵה"כ (וּמִסְתַּעֵף לְעוֹד בְּרִכּוֹת הַמִּצּוֹת שֵׁשׁ דִּיוֹן הָאֵם לְבֶרֶךְ עֲלֵיהֶם, נֵרוֹת יוֹם הַכִּיּוּרִים וּי"ט, טְבִילָה עַל דָּם טוֹהַר), בִּיאֻרִים וְהַעֲרָוֹת עַל הַפִּיּוֹט 'מַעֲזוֹ צוֹר', בִּיאֻר כַּח הַמְּנוּרָה בְּעִקְבוֹת פִּירוּשֵׁי הַנְּצִי"ב, וְדִרוּשׁ עַל שְׁלוֹשָׁה עֲנִינִים מְשׁוֹלְשִׁים (שְׁלוֹשׁ רֵמוֹת הַהִידוּר בֵּנֵר, שְׁלוֹשׁ אוֹתִיּוֹת יוֹן וְשְׁלוֹשׁ דְּרָכֵי הַיָּצֵר).

בְּאוֹצֵר הַגִּנּוּזִים - דְּבָרִים שֶׁשֶּׁמַּע הָרַב דָּב יִפָּה זצ"ל מִבְּעַל הַחֲזוֹן אִישׁ, וְהַעֲרָוֹת בְּעִנְיָנִים שׁוֹנִים מִרְבֵּי יַעֲקֹב נִימָן זצ"ל (כּוֹלָל בְּשִׁיעֻבּוֹ, חֲצִי שִׁיעוֹר בְּאִיסוֹר בֵּל יִרְאָה, שְׂכַר מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים).

בְּאוֹצֵר אוֹרַח חַיִּים - עַל הַנַּחַת תְּפִילִּין שֶׁל יָד בְּמִיּוֹשֵׁב אוֹ מַעֲמוּדָה, הַרְחַבְת אוֹ הַקְּטַנְת תַּפְסֵן מִפְּיוֹת בִּשְׁבֶּת.

בְּאוֹצֵר יוֹרֵה דַּעַה - עַל זֻחֲלִים בְּמִקְוֵה וְאִשְׁבוּרֶת בְּמַעֲיָן, תִּקְרָה עֲבָה לְאוֹצֵר הַשְּׂקָה.

באוצר חושן משפט - דין אונאה בחיטים וזרעם בקרקע.

באוצר אבן העזר - חזקת כהנים בזמן הזה, האם היא חזקה גמורה או לא.

באוצר חקר ועיון - מצוות דינים בבני נח ומעשה דשכם; חיוב מדין חינוך בקטן המגדיל; לשון הרע על דבר שנאמר כבר באפי תלתא, ובירור המציאות בהיתר המכירה בשמיטה של שנת תרנ"ו והנפק"מ להיתר בזמננו.



נקבל בברכה את את הכותבים שהשתתפו בגיליון זה לראשונה: הרב דוד אריה הילדסהיים - אשדוד, יעקב מוטרפרל, הרב שלום יצחק מזרחי - מח"ס דינא דספיקא ירושלים, הרב משה אריאל פוס. יישר כח כל הרבנים המשתפים איתנו מידי חודש את חידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



אוצר הגנזים

הערות בעניינים שונים ♦ מאשר שמעתי מרבינו החזו"א זצ"ל

הגאון רבי יעקב ניימן זצ"ל

ראש ישיבת אור ישראל, בעל הדרכי מוסר

הערות בעניינים שונים*

א.

בענין כולל בשיעבוד

בספר כוכבי אור, מביא אגרות ממרן הגאון ר' שמחה זיסל זיו זצ"ל [-הסבא מקלם], וז"ל: ובהאי סוגיא בושתי וגם נכלמתי, כי לא ידעתי לתרץ מה דקשה לי טובא, לדעת הב"ח והט"ז (ביו"ד סימן רל"ד סעיף כ"ג) דנדר חל בכולל על שיעבוד, א"כ קשה לי מאי פריך בריש המדיר (כתובות ע, א): "וכיון דמשעבד לה היכי מצי מדיר לה", למה לא, הלוא מזונות קצובין לה, כמו במשרה אשתו ע"י שליח לעיל (כתובות סד, ב), ואף באוכלת עמו מה שאינה רגילה ורגיל - אינו מחויב לתת לה, וא"כ הרי חל בכולל, וגם בתשמיש יש עונה, ויותר אינו מחויב לה ומשועבד לה, ולמה אמרו הנאת תשמישי עליך כופה ומשמשתו בתש"מ דמשעבד לה, הרי חל בכולל יותר מעונה עם הכונה וכו', ובסוף הוא מסיק וע"כ בדלותי ומיעוט ידיעתי לא הבנתי זאת, עכ"ל.

ואני מתפלל על תמיה זו, הלא יש מחלוקת במסכת שבועות כ"ד (ע"א) אם איסור הבא ע"י עצמו - אם אומרים כולל, ר' יוחנן סובר שאומרים כולל (שם, כג, ב) וריש לקיש סובר שכולל אומרים רק באיסור הבא מאליו, אבל באיסור הבא ע"י עצמו לא אומרים כולל. והגמרא מקשה אליבא דריש לקיש מה יעשה עם המשנה (כתובות, שם), הלוא המשנה צריכה להיות אליבא דכ"ע, ואיך יפרש ריש לקיש את המשנה. אבל זה שסובר כולל, גם בשיעבוד אומרים כולל.

ובזה היה מובן הרמב"ם (בהל' אישות פ"ב הלכה כ"ג) שמביא את המשנה המדיר את אשתו מליהנות [וכו'], ולא מביא [את ה]אוקימתא של הש"ס, ומביא הכס"מ את דברי הר"ן שכותב: "ודבריו תמוהים בעיני הרבה, דהא בגמרא אמרינן בהדיא דלא מצי מדיר לה - אלא באומר לה צאי מעשה ידייך במזונותייך, אבל סתמא לא אמרינן נעשה כמי שאומר לה, ומש"ה מסקינן לה דוקא באומר לה ובמספקת לדברים גדולים ובמגלגלת בהדיא לדברים קטנים, ומדבריו נראה, דאפילו כשאין מעשה ידיה מספיקין ולא איתגלגלא בהדיא חייל נדרא, וכל שמעשה ידיה מספיקין אפילו לא א"ל צאי וכו' מצי מדיר לה, ואילו בגמרא אמרינן דנהי דבאומר מהני, כי לא אמר משועבד לה ולא כל כמיניה למימר איני נותן מזונות וכו'".

אבל לפי דברינו ניחא, כי קושיית הגמרא הוא רק לריש לקיש, שסובר שבאיסור הבא ע"י עצמו לא מועיל כולל, אבל הרמב"ם (שבועות פ"ה ה"י) שפוסק כר' יוחנן שגם באיסור הבא ע"י

(* חידו"ת אלו הרואים אור כעת, נמסרו ע"י הרב זצ"ל למערכת ספר הזכרון 'עדות ליוסף', לע"נ תלמידו בישיבת אור ישראל לצעירים - הבחור הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. בהשתדלותו של אבינו מורנו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, ומתפרסמים לראשונה בבמה זו של ירחון האוצר בתוספת הערות העורך, לע"נ הני תרי רעים האהובים. ת.נ.צ.ב.ה.

עצמו מועיל כולל, מסולקת קושית הגמרא ואין צורך באוקימתא, ולכן לא מביא הרמב"ם את אוקימתת הגמרא. ומזה הבינו הב"ח והט"ז, שגם בשעבוד מועיל כולל, מהא דהרמב"ם לא מביא את אוקימתת הגמרא.



ב.

בענין חצי שיעור באיסור בל יראה

בספר שאגת אריה סימן פ"א [כתב], אע"פ שבכל האיסורים הלכה כר' יוחנן (יומא עד, א) שחצי שיעור אסור מן התורה, אבל בכל יראה כולם יודו שאין איסור בחצי שיעור לעבור בבל יראה. וז"ל: "ונראה לי ליתן טעם לדבר, דמ"ש לענין בל יראה דליכא איסורא כלל בפחות מכשיעור, משא"כ בכל האיסורים, משום דאמרינן התם, דהא דחצי שיעור אסור מה"ת היא משום דחזי לאיצטרופי - איסורא קאכיל, וה"ט לא שייך אלא באיסורי אכילה, דקיי"ל (פסחים מד, א ועוד) אם אוכל כזית בכדי שיעור אכילת פרס מצטרף וחייב עליו, הרי שאם אכל עכשיו כל שהוא, כשיחזור ויאכל בכדי אכילת פרס עד שישלים עמו לשיעור כזית נמצא האי כל שהוא שאכל כבר, באיסורא אכל למפרע, דהא איהו מצטרף ומשלים לשיעור אכילה, אבל גבי בל יראה דאפי' אם ישלים לבתר זמן לשיעור כזית אינו עובר אלא על מכאן ולהבא, כ"ז ששהה אצלו פחות מכזית ליכא איסורא כלל למפרע, אפי' לבתר שהשלימו לכזית אינו עובר על שהיות פחות מכשיעור כלל דלשעבר אלא על להבא, משעה שהשלים לכשיעור, וכיון דא"א לעולם שיבא לידי איסור על שהייה זו של פחות מכשיעור לענין בל יראה למפרע, לית לן בה".

ומביא ראייה לזה מרפ"ק דביצה (ב, א): "... דתנן, ב"ש אומרים שאור בכזית וחמץ בכזית, וב"ה אומרים זה וזה בכזית, ואמרינן דלענין אכילה כ"ע לא פליגי דזה וזה בכזית, כי פליגי לענין ביעור, מאי נפקא מינה בהאי פלוגתא דכמה השיעור דשאר לענין ביעור, כיון דלעולם אפילו בשיעורא רבא אין לוקין עליו משום דניתק לעשה, ולענין איסורא אפילו פחות אסור מן התורה, אלא בהכרח ש"מ דבפחות מכשיעור אפילו איסורא גרידא ליכא, והשתא נפקא מינא טובא בהאי שיעורא"¹, עכ"ל.

1. בעיקר ראיית השאג"א מפלוגתת ב"ש וב"ה לגבי שאור, עמד נמי הפנ"י [פסחים ז, ב], ויישב בנוסח זה: "מיהו בהא מצינא למימר, דחצי שיעור אסור לא שייך אלא באיסור אכילה, דנהי דהנאת מעיו ליכא, הנאת גרונו מיהא איכא, משא"כ לענין בל יראה י"ל דכל שהוא פחות מכשיעור לא חשיב כלל, והוי כמו פירורין דממילא בטלי ולא עשאן הכתוב כאלו הן ברשותו". ומבואר בדברי הפנ"י דאין ח"ש באיסור בל יראה. וראה עוד בשו"ת פני יהושע [או"ח סי' טו].

אך המצפה איתן [ביצה ב, א] והתורת חסד [נה, א] יישבו קושיא זו באופן אחר, עיי"ש.

וראה עוד בפמ"ג [פתיחה כוללת, חלק א'. ובספרו תיבת גמא (פרשת נשא, אות ד')]: "ומצינו מן התורה סייג כמ"ש ביבין שמועה להרשב"ץ במאמר חמץ, שזה שהזהירה התורה בל יראה חמץ סייג שלא יאכל הואיל ולא בדיל מיניה כוליה שתא, ולפ"ז חצי שיעור בל יראה אפשר סייג לסייג א"צ". ובצל"ח [פסחים כט, ב] נקט דאף לתוס' יש איסור חצי שיעור בלאו דחמץ. וראה עוד בדברי החכם צבי [סי' פה, הביאו המקור חיים לנתיבות תמב, ז] דנקט נמי דאין בל יראה בחצי שיעור, דח"ש אינו אלא באיסורי אכילה. אמנם כתב שישנו איסור מדרבנן בח"ש בכל יראה. וכ"כ הדגול מרובה [תמב, ז], וראה עוד באבן האזל [פ"א מחמץ ה"ז]. והפר"ח [תסז ד"ה נשאלתי] כתב שיש חיוב לבער

ולא זכיתי להבין דבריו, אני מתפלל על הגאון הנ"ל שנעלם ממנו תוספות במסכת שבועות (דף כב, ב ד"ה אהתירא. ודף כג, ב ד"ה דמוקי) שכתבו שם, אפילו לר' יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה, חל שבועה על חצי שיעור, שלא נקרא מושבע ועומד מהר סיני. [על עשה לא חייל שבועה, שנקרא מושבע ועומד מהר סיני (נדרים ח, א)]. רואים שאפילו למ"ד שסובר שחצי שיעור אסור מן התורה, האיסור יותר קל משיעור שלם, ואפילו על שיעור שלם לא נותנים מלקות, א"כ יש הבדל. ועוד יש הבדל, אם זה שיעור שלם שלכן לא יחול שבועה עליו, ואם חצי שיעור יחול עליו שבועה, וצע"ג.

ג.

הערה בענין שכר מצדיקי הרבים

מִרְן הגאון ר' יצחק בלזר זצ"ל כותב בספרו כוכבי אור (ע' סו) מה שאמר הכתוב (דניאל יב, ג) "ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד", אשר לכאורה אינו מובן מהו הלשון לעולם ועד, אם לומר שהשכר הוא נצחי, הלוא שכר כל המצוות הוא נצחי². אכן הוא הדבר, כי עם שכר של כל המצוות אין האדם בטוח בהם כי ישאר לו לעולם ועד, היינו כי יהיה שמור לו השכר לעוה"ב, כי אולי יקבל שכרם בעוה"ז בהבלי טובות וזמניות, אכן לא כן הוא השכר של מצדיקי הרבים - בהכרח יהיה שמור לו לעוה"ב, אשר שם הוא לעולם ועד³, כי כשם שחלול השם אין כח ביסורי עוה"ז למרק מעון כנ"ל, כמו כן המצוה הזו של מצדיקי הרבים שהוא קידוש השם, אין כח בטובות העוה"ז לנכות את השכר, ובהכרח יהיה שמור בעדו השכר לעוה"ב, וזהו ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד", עכ"ל.

ואני לא זכיתי להבין את דבריו, הלא בהתחלת המאמר הוא מבאר מדוע אברהם אבינו פחד ואמר ירדתי לכבשן האש ונצלתי, תאמר שנתקבלה שכרי בעוה"ז ואין לי כלום לעוה"ב (ראה ב"ר מה, ד'). וכן הוא מביא סנהדרין ק"א (ע"א) כשחלה ר' אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו, התחילו הן בוכין ור' עקיבא משחק, אמרו לו למה אתה משחק, אמר להן לכך אני משחק, כיון שאני רואה

חצי שיעור חמץ, ונסתפק אם איסורו מה"ת או מדרבנן.

2. יש לציין את דברי החרדים בהקדמתו, בשכר מצדיקי הרבים: "... וזכות הרבים תלוי בו ולשכרו אין קצבה, כמבואר בזוהר, ויאמרו עליו והמשכילים יזהירו כוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד, ויזכה לבן צדיק ומצדיקי הרבים, כדאמרי (בב"ר) [ילקו"ש שמואל א', רמז עז] על אלקנה לפי שהיה משתדל שיעלו ישראל לרגל, אמר לו הקדוש ברוך הוא, אלקנה, אתה הכרעת את ישראל לכף זכות וחנכת אותם במצות, וזכו רבים על ידיך, אני אוציא בן ממך שיכריע את ישראל לכף זכות, ויחנך אותם במצות, הא למדת שכר אלקנה - שמואל".

3 א.ה. יש לבאר על פי דברי הכוכבי אור, את מאמר התנא באבות (ב, טז): "ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך, ודע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא". ובפשוטו תמוה, מהו הדגש שמתן שכרם של 'צדיקים' לעתיד, והלא הגמול מעותד לעוה"ב דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא. אלא דמבואר ד'הצדיקים' מצדיקי הרבים זוכים ששכרם ישולם בעוה"ב. ולא כרשעים שמשלמים את שכרם על פניהם בעוה"ז.

4. וז"ל המדרש: "ורבנן אמרי, חדא לפי שהיה אברהם מתפחד ואומר, ירדתי לכבשן האש ונצלתי, ירדתי למלחמת המלכים ונצלתי, תאמר שנתקבלתי שכרי בעולם הזה ואין לי כלום לעתיד לבא, אמר הקדוש ברוך הוא אל תירא אנכי מגן לך וכל מה שעשיתי עמך בעולם הזה חנם עשיתי עמך, אבל שכרך מתוקן לעתיד לבא".

רבי שאין יינו מחמיץ, ואין פשתנו לוקה אמרתי שמא ח"ו קיבל רבי עולמו, ועכשיו שאני רואה רבי בצער - אני שמח. על זה מדבר הגאון הנ"ל, איך שצריכים לפחד אולי קיבל האדם את שכרו בעוה"ז. ואינני מבין, הלוא אברהם אבינו עשה קידוש שם שמים גדול⁵, ור' אליעזר הגדול היתה לו ישיבה גדולה שאחד מתלמידיו היה ר"ע, א"כ היה ממצדיקי הרבים⁶, א"כ מה היה לפחד שמא קבלו שכרם בעוה"ז⁷, וצ"ע⁸.



5. במעלת אברהם אבינו שזיכה את הרבים, ראה בגמ' סוטה [י, א-ב] דמבואר שהקריא אברהם את שמו של הקב"ה בפי כל עובר ושב. וראה ברמב"ם [פ"א מע"ו ה"ג]: "כיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירוהו לדרך האמת עד שנתקבצו אליו אלפים ורבות והם אנשי בית אברהם ושתל בלבם העיקר הגדול הזה וחבר בו ספרים". וראה בגמ' יומא [כח, ב] דאברהם אבינו זקן ויושב בישיבה. וראה עוד ברש"י [בראשית כד, ז] דאברהם הקרא את שמו של הקב"ה בעולם. וראה עוד במדרש [בראשית רבה יב, ט].

6. א.ה. ראה במשנה באבות [ה, יט]: "תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין בעולם הזה ונוחלין בעולם הבא, שנאמר (משלי ח') להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא". ולדברי רבינו נחא היטב, דהגם שאוכלין בעוה"ז, מכל מקום היות שהם הולכים בדרך של אברהם אבינו ומזכין את הרבים, אין בכח אכילתם בעוה"ז לנכות את שכרם לעתיד לבא.

7. בנותן טעם להביא את דברי חובות הלבבות [שער הביטחון פ"ד], המחדש דמעשי האדם מצד עצמם אינם מחייבים את גמול העולם הבא, והזכות לחיי עד היא מב' אפשרויות: א' זיכוי הרבים. ב' נדבה וחסד מהבורא יתברך, וז"ל החוה"ל: "ומהם, שגמול העולם הבא אין אדם ראוי לו במעשהו הטוב בלבד, אך יהיה ראוי מן האלהים בשני דברים אחר המעשה הטוב: האחד שיורה בני האדם עבודת הבורא יתעלה וינהיגם לעשות הטוב, כמ"ש: ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד, ואמר: ולמוכיחים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב. וכאשר יתקבץ למשתדל גמול הצדקתו אל גמול צדקתו וגמול אמונת לבו וסבלו, יהיה ראוי לגמול העולם הבא אצל הבורא. והשני חסד מאלהים ונדבה וטובה וכו'".

וראה עוד בחובות הלבבות [עבודת ה' פ"ו]: "וראוי לך, אחי, לדעת, כי זכיות המאמין, אפילו אם יהיה מגיע אל התכלית הרחוקה בתקון נפשו לאלהים ית', ואלו היה קרוב לנביאים במדותם הטובות ומנהגיהם המשובחים והשתדלותם בעבודת הבורא ואהבתם הזכה בו, אינם כזכיות מי שמורה בני אדם אל הדרך הטובה ומישר הרשעים אל עבודת הבורא, שזכיותיו נכפלות בעבור זכיותם בכל הימים ובכל הזמנים".

8. יתכן ליישב קושיית רבינו בב' אופנים, ובהקדם יש להקשות עוד, הנה מצינו בגמ' ערכין [טז, ב] כל שעברו עליו מ' יום בלא יסורים קיבל עולמו, עיי"ש. ולא חילקו בין מזכי הרבים לשאינם [ויש לדחוק]. אמנם נראה בזה: א. על פי מה שכתב האוה"ח [בראשית ו, ו] "וכן כל צדיק וצדיק כשרואה עצמו עברו עליו ל' יום בשלוח מפקד על עצמו שאינו מרוצה לעולם העליון, והטעם הוא כי כן גזר ה' שלא יתנהג במדת רחמים גמורה בעולם הזה ואפילו עם הצדיקים וכו'". אם כן יתכן שיזכה האדם לשכר עוה"ב, ומכל מקום אינו מרוצה לעולם העליון. וברבינו יונה [א מב] כתב "ותאות הצדיקים מן ההצלחות להפק רצון מהשם ושיחפוץ בהם". ב. עוד ניתן ליישב, שהגם ששכר זיכוי הרבים אינו נאכל בעוה"ז, מכל מקום שכר שאר המצוות שאינן קידוש ה' לרבים, אותו חשש ר"ע שאיבד רבו רבי אליעזר. [ובנוגע לאברהם אבינו, י"ל א' דחשש שמא לא השלים כיאות את תפקידו בזיכוי הרבים. ב' דשאני ניסים של מות לחיים, דאין זה גדר של שכר אלא בריאה חדשה, ויל"ע].

הגאון רבי דב יפה זצ"ל

מאשר שמעתי מרבינו החזו"א זצ"ל*

ליצחק היקר נ"י

אמלא במקצת את בקשתך ואכתוב מאשר שמעתי.

אין לשער את גודל ההשפעה של למוד התורה על הכלל כיון שכל הכלל הוא כגוף אחד, על כן הלומד בפינתו מפיץ אורה על כולם.

מעשה בבחור כשרוני שהתחיל להתרשל בלמודו, אמר רבנו זצ"ל שיעוררו אותו, כי האדם הוא קנין הכלל ומהיכן יש לו רשות להתרשל על חשבון הכלל?

כל בן ישיבה הוא בספק שיהא מגדולי הדור, למרות שאין ניכרים בו כשרונות מיוחדים. כאשר עוברים עשרות שנים רואים שחלק מגדולי הדור לא שוער כלל בצעירותם שהם כה יעלו, והרבה מאלו שצפו להם גדולות, לא נתמלא הצפיה.

אמר לאחד שטוב כי לפני הלימוד יחשוב מעט על גודל מעלת הלימוד, כגון מאמר חז"ל שאמר הקב"ה לדוד טוב לי יום שאתה עוסק לפני בתורה מאלף עולות שעתיד בנך להקריב לפני (המאמר לא נכתב כלשוננו)

יעץ לבחור שהיה לקוי באנוכיות שיהא רגיל להתפלל על צרות זולתו למרות שמרגיש שלא איכפת לו.

יותר קל ללמוד שמונה עשרה שעות ביום מאשר שש. [הטעם הוא, כנראה, פשוט. כי הזמן שאדם עוסק בדברים אחרים קושר את לבו לדברים אחרים וממילא מרחיק את לבו כי לא יתחברו בלב אהבת התורה עם אהבת הפכה.]

ללמוד לשמה הוא נעים בהרבה מללמוד שלא לשמה.

[אגב. עיין בסוף אגרת הגר"א שמעורר את חתנו להתרגל בלשמה ושטעות היא לחשוב שזה לא בשביל נערים עיין שם]

חלק מהדברים שמעתי מפיו וחלק מאחרים שאפשר לסמוך עליהם.

חלק מהדברים עלולים להשפיע על האדם לאין שיעור אם יהגה בהם לעתים קרובות ובפרט אם יוציא את המסקנות הראויות כגון: מהקטע הראשון את הערך של כל רגע לימוד, מהקטע השלישי את האחריות הגדולה של כל אדם ואת הכבוד הראוי לכל אדם וכו'.

(*) מכתב ששלח מרן המשגיח הגר"ד יפה זצ"ל בחורף שנת תשי"ד, אל יבלחט"א הגאון רבי יצחק גרודזינסקי שליט"א שרצה לשמוע ממנו דברים ששמע ממרן רבינו החזו"א איש זצוק"ל.

המכתב המקורי כבר אבד, ובחסד ה' שהגאון רבי אליקים געציל פשקס שליט"א, ראש ישיבת גבעת שאול, שהיה אז בחור העתיק לעצמו את המכתב, וכך נשתמר המכתב, קיבלתי את רשותו של הגרא"ג פשקס שליט"א לפרסמו. ויישר כחו. פנחס בן אהרן.

ברגע זה נזכרתי שמסרו לי בשמו, שרוב הגדולים לא היו בעלי תפיסה מהירה ואם איני טועה גם נימק זאת כך כי התופס במהרה אינו רגיל לעיין, וכלי עיון לא יושג הרבה. והתופס באטיות רגיל לעיין וממילא ישיג הרבה.

למותר לציין שאיני כותב בדיוק כמו שיצא מפיו.

ימלא ה' במהרה את אשר נלקח

עלה והצלח בכל טוב ואין טוב וכו'

ידידך

דב



אוצר הזמנים

נר חנוכה מוסיף והולך, כדי להכניע ג' קווים של קליפת יו"ן, קצר בינוני וארוך ♦ בעניין הדלקת נרות בבנינים גבוהים שדינם להדליק בכניסה לבנין ♦ בירור בעניין ברכה על הדלקת נרות חנוכה בבה"כ, על הדלקת נרות יום כיפור ויום טוב, וברכה על דם טוהר [מכתבים] ♦ בדין ברכת הרואה על נרות שהודלקו מפני החשד ♦ בדין הדלקת נרות חנוכה משמן הראוי לאכילה ♦ שעת אמירת הנרות הללו לשיטת המסכת סופרים ♦ נרות המערכה – מאמר לחנוכה עפ"י דברי הנצי"ב בהעמ"ד ♦ ביאורים והארות בפשט בפיוט "מעוז צור"

הרב פנחס פרידמאן

ראש הכוללים דחסידי בעלזא בארה"ק

מח"ס שבילי פנחס, פרי הדר ועוד

נר חנוכה מוסיף והולך, כדי להכניע ג' קווים של

קליפת יו"ן, קצר בינוני וארוך

ג' אותיות יו"ן הן בצורת ג' קווים קצר בינוני וארוך רמז ליצר הרע שפועל בג' דרכים: "הלך", "אורח" "איש" * היצר פועל בג' שלבים: "היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה" * כנגד ג' דרכים אלו תיקנו נר חנוכה בג' דרגות הידור * מזוזה מימין הפתח לשמור על היצר הרע שרובץ בפתח הבית שלא יכנס אפילו רק בבחינת "הלך"

לקראת שמונת ימי חנוכה הבאים לקראתנו לשלום, דבר בעתו מה טוב להתבונן בכמה ענינים הקשורים לחנוכה.

וזה יצא ראשון, מה ששנינו בגמרא בענין סדר מצות הדלקת נר חנוכה (שבת כא:): "תנו רבנן, מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים, יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים, יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך".

וכבר נתייגעו בספרים הקדושים לבאר, מה ראו חכמינו ז"ל על ככה לתקן מצות הדלקת נר חנוכה בג' דרכים: א. בדרך פשוטה: "נר איש וביתו", כלומר נר אחד לכל הבית. ב. בדרך מהדרין: "נר לכל אחד ואחד". ג. בדרך מהדרין מן המהדרין כשיטת בית הלל שהלכה כמותם, כל לילה "מוסיף והולך", מה שלא מצינו בשום מצוה דרבנן שתיקנו לקיימה בג' אופנים.

שנית, צריך ביאור מה ששנינו בגמרא בענין מקום הדלקת נר חנוכה (שבת כב:): "נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח, והיכא מנח ליה, רב אחא בריה דרבא אמר מימין, רב שמואל מדפתי אמר משמאל, והלכתא משמאל כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין". וצריך להבין מהו הקשר בין מצות מזוזה מימין לנר חנוכה בשמאל.

שלישי בקודש, ראוי להתבונן במה שמבואר בכתבי רבינו האריז"ל (פרי עץ חיים שער חנוכה), כי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול תיקן בחנוכה את הפגם בכף ירך יעקב שפגם בו שרו של עשו, כמו שכתוב (בראשית לב-כה): "ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו עד עלות השחר, וירא כי לא יכול לו ויגע בכף ירכו ותקע כף ירך יעקב בהאבקו עמו". וצריך ביאור מהו הקשר בין נס חנוכה לתיקון של כף ירך יעקב.



"היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך"

פתח דברינו יאיר לבאר כל זה על פי מה ששינו בגמרא (ברכות ז): "מנא לן דשמא גרים, אמר רבי אלעזר, דאמר קרא (תהלים מו-ט) לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ, אל תקרי שמות אלא שמות". וכן מצינו בשמו של רשע שמורה על מהותו, כמבואר בגמרא (יומא פג): "רבי מאיר הוה דייק בשמא". וכשאמר לו בעל האכסניא ששמו "כידור", אמר רבי מאיר: "שמע מינה אדם רשע הוא, שנאמר (דברים לב-כ) כי דור תהפוכות המה".

הנה כי כן נתתי לב להתבונן בשמה של מלכות יון הרשעה, המורכב מג' אותיות יו"ן שהן בצורת ג' קווים המשתנים בהדרגה באורכם, כי האות י' היא בצורת קו קצר, האות ו' היא בצורת קו בינוני יותר למטה, ואילו האות ח' פשוטה היא בצורת קו ארוך שיוּרד עוד יותר למטה מן השורה. וצריך להבין מהי המשמעות של ג' אותיות הללו יו"ן בצורתן המיוחדת, ואיך הן קשורות למלחמת החשמונאים כנגד מלכות יון ולנס חנוכה.

רחש לבי דבר טוב לבאר הענין בזה על פי מה ששינו בגמרא (שבת קה:): "המקרע בגדיו בחמתו, והמשבר כליו בחמתו, והמפזר מעותיו בחמתו, יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שכן אומנתו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה והולך ועובד".

נמצינו למדים מזה יסוד גדול בדרכו של היצר המשתוקק להפיל את האדם ברשתו, ביוֹדעו שהאדם לא ישמע בקולו לעבור מיד על עבירות חמורות, לכן הוא מתחכם לפתותו תחילה לזלזל במצוות קלות, ומאחר שעבירה גוררת עבירה הוא מביאו אט אט לעבור ח"ו על כל עבירות חמורות.

מזה נשכיל להבין שעיקר המלחמה עם היצר הרע הוא על עבירות קלות, כי אם לא נשמע בקולו לעבור על עבירות קלות, לא נבוא לעבור על עבירות חמורות. וזהו שכתוב (דברים ז-יב): "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה". ופירש רש"י: "אם המצוות קלות שאדם דש בעקביו תשמעון". וכן שינו במשנה (אבות פ"ד מ"ב): "בן עזאי אומר, הוי רץ למצוה קלה כבחמורה, ובורח מן העבירה, שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה".

"וקדשתם היום ומחר"

הנה מה טוב ומה נעים להעלות על שלחן מלכים הפירוש הנשגב של הגה"ק רבי שם קלינגבערג, אבדק"ק זאלאשיץ, זצ"ל הי"ד בספר אהלי שם (פרשת יתרו) על מקרא שכתוב במתן תורה (שמות יט-י): "ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם, והיו נכונים ליום השלישי כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני".

ויש לומר שרמז הקב"ה למשה רבינו: "וקדשתם היום ומחר", שיקדש את ישראל לא רק בדברים החמורים המפורשים בתורה, אלא גם בדברים קלים שהם בבחינת "היום ומחר", דהיינו שהיצר הרע מפתה את האדם: "היום" אומר לו עשה כך "ומחר" אומר לו עשה כך, כי אם

נר חנוכה מוסיף והולך, כדי להכניע ג' קווים של קליפת יו"ן, קצר בינוני וארוך טו

יקדשו עצמם בדברים קלים של "היום ומחר", מובטח להם שלא יבואו לעבור על עבירות חמורות עכדה"ק.

יומתק לפרש בזה דברי הנביא (הושע ו-א): "לכו ונשובה אל ה'... יחיינו מימים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו". פירוש, הבה נשובה אל ה' שלא ללכת אחר עצת היצר ונתפלל לה': "יחיינו מיומיים", שיחיה אותנו מבחינת "יומיים" שהיצר הרע מפיל את האדם ברשתו: "היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך", שנוכל להתגבר עליו שלא להיות בבחינת (ברכות יח:): "רשעים שבחייהן קרויין מתים", ועל ידי זה נזכה "ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו", שלא ניכשל ביום השלישי, כשיאמר לנו לעבוד עבודה זרה.

מעתה נראה כי ענין נפלא זה רמזו בשם קליפת יו"ן, על פי מה שאנו אומרים (על הניסים): "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך". וזהו הרמז בג' אותיות יו"ן, שהם הלכו בדרכו של היצר הרע שכך אומנותו: "היום אומר לו עשה כך", לעבור עבירה קלה שהיא בבחינת הקו הקצר של האות י', "ולמחר אומר לו עשה כך", עבירה יותר גדולה שהיא בבחינת הקו הבינוני של האות ו' היורד יותר למטה, "עד שאומר לו עבוד עבודה זרה", שהיא בבחינת הקו הארוך של האות ח' היורד למטה מן השורה, לרמז על היציאה מקדושת ישראל.



ג' קווים בג' אותיות יו"ן ג' בחינות הלך אורח איש

ויש להוסיף פרפרת נאה בביאור ג' אותיות יו"ן בצורת ג' קווים קצר בינוני וארוך, על פי מה ששינו בגמרא (סוכה נב:): על דרכו של היצר הרע להפיל את האדם ברשתו: "אמר רבא בתחילה קראו הלך, ולבסוף קראו אורח, ולבסוף קראו איש". והביא ראיה לכך ממה שהזכיר נתן הנביא ג' תארים הללו, במשל שאמר לדוד המלך על היצר הרע שמתחכם לגזול את כבשת הרש (שמואל ב יב-ד): "וַיָּבֹא הַלֵּךְ לְאִישׁ הָעֵשִׂיר וַיַּחְמַל לְקַחַת מִצֵּאָנוּ וּמִבְּקָרוֹ לַעֲשׂוֹת לְאֶרֶץ הַבָּא לוֹ וַיִּקַּח אֶת כִּבְשֵׁת הָאִישׁ הָרֹאשׁ וַיַּעֲשֶׂה לְאִישׁ הַבָּא אֵלָיו".

ופירש רש"י: "הלך, עובר דרך עליו ואינו מתאכסן עמו. אורח, אכסנאי. איש, בעל הבית". ומה נפלא הוא הרמז של הרה"ק מהרי"א מקמארנא זי"ע בנתיב מצותיך (שביל התורה נתיב א אות י), כי ג' תארים הללו כפי שכתובים חסרים ו': הל"ך אר"ח אי"ש בגימטריא יצ"ר הר"ע שפועל להפיל אדם ברשתו בג' דרכים אלו.

הרי לנו דברים ברורים כי כך דרכו של יצ"ר הר"ע, שפועל בערמה בג' בחינות אלו הל"ך אר"ח אי"ש במספר השוה, כי מתחילה הוא רק בבחינת "הלך", שהולך ונכנס בלבו של אדם ויוצא מיד כדי לקנות שם דריסת רגל, ואחר כך הוא מתגבר להיות "אורח" אצל האדם, עד שמתגבר בחוצפתו להיות בעל הבית השולט בבית בבחינת "איש".

הנה כי כן, זהו ביאור ג' האותיות בשם קליפת יו"ן, שפעלו להשכיח מישראל תורת ה' על ידי ג' פעולות של היצר הרע הלך אורח איש:

טז נר חנוכה מוסיף והולך, כדי להכניע ג' קווים של קליפת יו"ן, קצר בינוני וארוך

האות י' בצורת קו קצר היא כנגד היצר הרע בתחילת דרכו, כשהוא עדיין נקודה קטנה בגדר "הלך" שהולך דרך האדם, ומתחיל בערמתו בבחינת: "היום אומר לו עשה כך", תעבור על עבירה קטנה זו, לא נורא, אין בזה איסור גמור, הקב"ה לא יעניש אותך על כך.

האות ו' בצורת קו יותר ארוך היורד כלפי מטה, היא כנגד היצר הרע בפעולה השניה, כשהוא מתגבר במעלילו להיות אצל האדם "אורח", והרי הוא כבר בבחינת: "ולמחר אומר לו עשה כך", שמפתה את האדם לעבור עבירה יותר גדולה עם כל מיני שקרים, שמעשיו הם בגדר אונס רחמנא פטריה, ואין הקב"ה בא בטרונא עם בריותיו וכדומה.

האות נ' פשוטה שהיא בצורת קו ארוך היורד למטה מן השורה, היא כנגד היצר הרע בפעולה השלישית, כאשר הוא משתלט על כל הבית ממעלה עד למטה בבחינת "איש", והוא כבר מתגלה במלוא רשעותו בדרגה השלישית באומרו לאדם: "עבוד עבודה זרה", ומפיל בכך את האדם בשאול תחתית כאות נ' היורדת למטה.

ויש להוסיף עוד כי הבחינה השלישית: "עבוד עבודה זרה" רמוזה באות נ' פשוטה שהיא נ' שערי טומאה, שכך דרכו של היצר הרע הוא השטן להפיל את האדם בכל נ' שערי טומאה, ונרמז ענין זה בשם שטן כמו שכתב במגלה עמוקות (פרשת בהר ד"ה מה ענין שמיטה) כי שט"ן נוטריקון נ' ש'ערי ט'ומאה. וזהו שיעצו להמן זרש אשתו וכל אוהביו (אסתר ה-יד): "יעשו עץ גבוה חמישים אמה", להילחם כנגד מרדכי עם כל נ' שערי טומאה, בבחינת נ' פשוטה שהיא בצורת עץ גבוה חמישים אמה.



ג' דרגות בנר חנוכה כדי לבטל ג' קווים של יו"ן

מעתי יאירו עינינו וישמח לבנו להבין, מה עמקו מחשבות חכמינו ז"ל שתיקנו המצוה להדליק נר חנוכה בג' דרגות זו למעלה מזו, דרגה א': "נר איש וביתו", דהיינו נר אחד לכל בית. דרגה ב' למהדרין: "נר לכל אחד ואחד". דרגה ג' למהדרין מן המהדרין כבית הלל, שבכל לילה "מוסיף והולך" עוד נר, כי ג' דרגות קדושות הללו בקיום מצות הדלקת נר חנוכה, מכוונות לגרש את חשכת ג' דרגות הטומאה בג' אותיות יו"ן.

וביאור הענין בזה הוא על פי מה שאמר דוד המלך (תהלים קיט-צח): "מאויבי תחכמי מצוותיך". ופירשו בקדושת לוי (פרשת נח) ובזרע קודש (פרשת וירא בדיבור הא') הכוונה בזה, שצריך ללמוד מהיצר הרע שמשתמש בכל מיני תחבולות להפיל את האדם ברשתו, כך צריך להשתמש בתחבולות אלו לעבוד בהן את ה'. וזהו "מאויבי" הם היצר הרע וחיליו שנלחמים בכל כוחם להפילני ברשתם, "תחכמי מצוותיך", אני מתחכם במצוותיך לעבוד את ה' בתחבולות אלו.

הנה כי כן מזה נשכיל להבין, כי כמו שמצד הטומאה עמדה מלכות "יון" הרשעה על ישראל להשכיחם תורת ה', בכח ג' אותיות יו"ן שהן כנגד ג' הפעולות: "היום אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה", משום שהשכילו להבין שאי אפשר לפתות את האדם לעבור מיד עבירה גדולה, אלא צריך להביא אותו לידי כך דרגה אחר דרגה.

כך, זה לעומת זה, צריך לעבוד את ה' בבחינה זו, לעלות בהדרגה ממדרגה למדרגה, בבחינת היום לעשות כך בעבודת ה', ומחר להוסיף בעבודת ה' כהנה וכהנה, עד שמתעלים למדרגות גדולות של קדושה וטהרה, כי אם ימהר לעלות בעבודת ה' שלא על פי סדר המדרגות נפול יפול ח"ו.

וזהו הענין שהראה הקב"ה ליעקב אבינו במקום המקדש בדרכו לבנות את בית ישראל (בראשית כח-יב): "ויחלום והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו". בכך ביקש הקב"ה ללמדו כי ההתעלות של איש ישראל בעבודת ה' היא בבחינת: "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה", וצריך לעלות במדרגות הסולם דרגה אחר דרגה, ולזכור כי בדרך למעלה יש הרבה עליות וירידות: "והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו", עד שזוכים להגיע לרום מעלות הסולם שראשו מגיע השמימה.



אזהרה חמורה לעלות רק לפי סדר המדרגות

דבר בעתו מה טוב, להביא מה שמצינו בענין זה אזהרה חמורה בדברות קדשו של הנועם אלימלך (פרשת משפטים ד"ה או יאמר ואלה המשפטים) שמפרש הפסוק (שמות כ-כג): "ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערוותך עליו. פירוש, כשתרצה לעלות על מזבח... לא תלך מיד בהתחלתך במעלות ומדרגות צדיקים גמורים, רק מתחילה תרגיל את עצמך בהדרגה ממדרגה למדרגה בהכנעה גדולה. אשר לא תגלה ערוותך עליו, רצונו לומר דאם לא כן סופך להתגלה קלונך וערוותך".

והנה מה שמצינו עוד בענין זה בספר פרי העץ (פרשת וישלח), ששמע ממורו ורבו, מרן החתם סופר זי"ע: "שמעתי מאדמו"ר הגאון מוה"ר משה סופר זצ"ל, לפרש מה שאמרו חז"ל (ברכות מג:): פסיעה גסה נוטלת ממאור עיניו של אדם, כי מאור עיניו של אדם היינו אור אלקי המעורר אל הטוב, אכן לעומת זה הוא ניגוד היצר. והסגולה לילך בעבודת השי"ת רק בהדרגה, כי בזה מרגיל עצמו להילחם נגד היצר, מה שאין כן אם ירצה לעלות פתאום במעלה רמה. וזהו פסיעה גסה נוטלת ממאור עיניו והבן. ובזה פירש גם כן הפסוק (שמות כ-כג) ולא תעלה במעלות על מזבחי, פירוש עלייה פתאומית בקדושה, אשר לא תגלה ערוותך עליו, כי על ידי זה עוד יפול הנופל ירידה פתאומית על ידי התגברות היצר".

הנה כי כן, הרווחנו להבין מה שתיקנו חכמינו ז"ל לקיים מצות הדלקת נר חנוכה בג' מדרגות מלמטה למעלה: מדרגה א. "נר איש וביתו". מדרגה ב. מהדרין "נר לכל אחד ואחד". מדרגה ג. מהדרין מן המהדרין להיות "מוסיף והולך" בכל לילה. ללמדנו שצריך לעלות בעבודת ה' בהדרגה ממדרגה למדרגה, ולא לקפוץ למעלה מכוחו ומדרגתו בבת אחת.

ולפי המבואר מכוונות ג' דרגות הללו של הדלקת נר חנוכה, כנגד ג' דרגות של מלכות יון הרשעה שעמדו על ישראל להשכיחם תורת ה' בג' קווים של אותיות יו"ן, המכוונים כנגד ג' פעולות של היצר הרע בבחינת: הלך, אורח, איש, שהן כנגד אומנותו: "היום אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה".

יומתק להבין בזה שיטת בית הלל, כי הנוהג כמהדרין מן המהדרין מוסיף והולך כל לילה עוד נר, ומפרש בגמרא (שבת כא:) הטעם לכך משום: "דמעלין בקודש ואין מורדין". לפי האמור הכוונה בזה, כי אפילו כשכבר מגיע לדרגה הג' של מהדרין מן המהדרין, גם אז יזכור שצריך להמשיך לעלות בהדרגה ממטה למעלה.



מצות מזווה שמירה מהיצר בבחינת "הלך"

הנה מה טוב ומה נעים לבאר בזה מה שקבעו חכמינו ז"ל להלכה: "נר חנוכה משמאל ומזווה מימין", על פי מה שהארכנו לבאר הטעם שצונו הקב"ה להניח מזווה לשמירה בפתח הבית, לפי מה שלמדנו כי היצר הרע מתחכם להפיל את האדם ברשתו בג' שלבים הל"ך אר"ח אי"ש בגימטריא יצ"ר הר"ע. מתחילה הוא "הלך", שנכנס בבית ויוצא משם, אחר כך הוא מתקרב יותר להיות "אורח" בבית, עד שהוא מתיישב כבעל הבית בבחינת "איש" ועושה שם ככל העולה על רוחו.

לפי זה, נשכיל להבין מה שמגדיר הקב"ה את היצר הרע (בראשית ד-ז): "לפתח חטאת רובץ". כי הוא רובץ בפתח הבית ומחפש בכל מיני תחבולות שתהיה לו לפחות דריסת רגל בתוך הבית בבחינת "הלך", כדי שיוכל להתגבר ולהיות שם "אורח", עד שיצליח ח"ו להיות בעל הבית בבחינת "איש", לשלוט על יושבי הבית.

הנה כי כן, מטעם זה צונו הקב"ה לכתוב מזווה בפתח הבית, שיש בה שתי פרשיות של קריאת שמע שהן קבלת עול מלכות ועול המצוות, כדי שתהיה שמירה למנוע מהיצר הרע שלא תהיה לו דריסת רגל בתוך הבית אפילו רק בבחינת "הלך", ועל ידי זה מובטח שלא יכנס בבית כאורח וכל שכן כבעל הבית.

ובזה יומתק להבין מה שנפסק להלכה (יו"ד סימן רפט ס"ב) שצריך להניח את המזווה בשליש העליון של הפתח. ויש לומר כי ג' שלישים של הפתח הם כנגד היצר הרע שהוא "לפתח חטאת רובץ", ששואף להחטיא את האדם בג' בחינות הלך, אורח, איש, לכן צריך להניח את המזווה בשליש העליון, שהוא כנגד הבחינה הראשונה של "הלך", כדי למנוע מהיצר הרע שלא יכנס בפתח הבית אפילו בבחינת הלך.

הנה כי כן, מטעם זה תיקנו חכמינו ז"ל להניח נר חנוכה בשמאל הפתח: "כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזווה מימין", כי שתי המצוות קשורות זו בזו בקשר אמיץ בל ימוט, כי מזווה מימין היא שמירה בבחינת סור מרע, למנוע מהיצר הרע שלא יכנס בבית אפילו בבחינת "הלך", כדי שלא יבוא להיות בבחינת "אורח" וכל שכן בבחינת "איש", ואילו מצות נר חנוכה משמאל, שיש בה ג' דרגות בקיום המצוה, היא זו לעומת זו בבחינת עשה טוב להתעלות בעבודת ה' בג' דרגות אלו מלמטה למעלה.



שרו של עשו נלחם להכשיל את ישראל במצוות קלות

בדרך זו במסילה נעלה לבאר דברי רבינו האריז"ל, כי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול תיקן בחנוכה את כף ירך יעקב שפגם בה שרו של עשו, על פי מה שדרשו בגמרא (חולין צא.) מה שכתוב (בראשית לב-כו): "ותקע כף ירך יעקב בהאבקו עמו, מלמד שהעלו אבק מרגלותם עד כסא הכבוד". וביאר המגלה עמוקות כי שרו של עשו נאבק עם יעקב אבינו, על אבק העולה מן המצוות הקלות שאדם דש בעקביו ואינו נזהר בהן.

וזהו פירוש הכתוב: "ויאבק איש עמו עד עלות השחר, וירא כי לא יכול לו", שלא הצליח לעורר קטרוג על יעקב עצמו, שהיה זהיר לקיים כל המצוות קלות כחמורות, "ויגע בכף ירכו", לקטרג על ישראל יוצאי ירך יעקב שמזלזלים במצוות קלות: "שאדם דש בעקביו", ועל דשדוש זה פגע בירך יעקב המדשדש בארץ, "ותקע כף ירך יעקב בהאבקו עמו" עכדה"ק.

יומתק לפרש בזה מה שכתוב (שם כה): "ויותר יעקב לבדו". ופירש רש"י: "שכח פכים קטנים וחזר עליהם". ויש לומר כי יעקב אבינו הרגיש ברוח הקודש ששרו של עשו ילחם עמו על המצוות הקלות, לכן כדרכם של צדיקים: "ויותר יעקב לבדו", התבודד בינו לבין קונו לעשות חשבון הנפש, אם קיים כראוי גם המצוות הקלות שאדם דש בעקביו.

וזהו הפירוש: "שכח פכים קטנים וחזר עליהם", כלומר ששכח לעשות חשבון הנפש על פכים קטנים, שהם רמז על המצוות הקלות לבחון אם קיים אותן כראוי, "וחזר עליהם", שכדרכם של צדיקים מצא בעצמו חסרון וחזר עליו בתשובה שלימה. וזהו שכתוב מיד אחר כך: "ויאבק איש עמו עד עלות השחר, וירא כי לא יכול לו", כי מצד עצמו היה בתכלית השלימות, "ויגע בכף ירכו", ביוצאי ירכו שלפעמים לא נזהרים בזה.

ויש להוסיף רמז נאה לפי מה שכתב באמרי נועם (יום ג' לסוכות ד"ה ויותר) כי פכ"ם קטני"ם בגימטריא שט"ן, ולפי דברינו הרמז בזה על דרכו של השטן להכשיל את האדם במצוות הקלות שהן בבחינת "פכים קטנים", אולם עלינו מוטלת החובה ללכת בדרכו של יעקב אבינו לחזור על "פכים קטנים" להדר עליהם ולתקנם כראוי.

הנה כי כן יאירו עינינו להבין איך תיקן מתתיהו בן יוחנן גדול בחנוכה הפגם בכף ירך יעקב, לפי המבואר שמלכות יון הרשעה עמדה על ישראל להשכיחם תורת ה', על ידי שהתחכמו עליהם בג' קווים של ג' אותיות יו"ן ממטה למעלה, שהם כנגד הפיתוי של היצר: "היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה".

והנה, נלחמו עמהם החשמונאים בראשות מתתיהו, ונצחו את היוונים על ידי זה שלימדו את ישראל שלא לשמוע בקול היצר, אפילו בתחילת דרכו כשהוא רק בבחינת "הלך", שמפתה את האדם לעבור על עבירות קלות, כדי שלא יבוא להיות בבחינת "אורח" ובבחינת "איש", לכן תיקנו על ידי זה הפגם בכף ירך יעקב, כי לימדו את ישראל להיות נזהרים במצוות קלות שאדם דש בעקביו.



"היום אם בקולו תשמעו"

הנה, מה טוב לסיים עם מה שכתב הבני יששכר (כסלו-טבת מאמר ב אות ח) בשם רבי פנחס מקוריע זי"ע: "שבכל חנוכה בשעת הדלקת נרות נתגלה אור הגנוז והוא אור של משיח". מוסיף הבני יששכר לפרש לפי זה השם חנוכה: "על כן קראו לימים האלו חנוכה, שהוא חינוך והרגל על לעתיד גאולה עתידה, שאז יתגלה לנו האור הגנוז בשלימות, כמו שאמר רבותינו ז"ל (חגיגה יב.) וגנוז לצדיקים לעתיד לבוא".

ויש לבאר הקשר בין חנוכה לגאולה העתידה, על פי מה ששנינו בגמרא (סנהדרין צח.), כי רבי יהושע בן לוי שאל את משיח אימתי הוא יבוא, והשיב לו "היום", וכאשר עבר היום ולא הגיע, התלונן רבי יהושע בן לוי לפני אליהו הנביא שמישח שיקר לו, והשיב לו אליהו שמישח נתכוון לומר לו שיבוא (תהלים צה-ז): "היום אם בקולו תשמעו". פירוש, אם ישמעו ישראל בקולו של הקב"ה.

ונראה לבאר הטעם שבחר משיח לומר שיבוא "היום אם בקולו תשמעו", על פי מה שמצינו כי הדורות האחרונים שלפני ביאת המשיח נקראים "עקבתא דמשיחא" כמבואר בגמרא (סוטה מט:): "בעקבות משיחא חוצפא יסגא". ויש לומר הביאור בזה כי הגאולה תבוא בזכות שומרי התורה שידקדקו במצוות קלות שאדם דש "בעקביו". ועל שם כך נקרא "עקבתא דמשיחא", כי המצוות הללו הן בבחינת עקבי המשיח, שיבוא עליהן בעקב רגליו בזכות המצוות הקלות שהן בבחינת עקביים.

לפי זה יאירו עינינו להבין מה שענה משיח לרבי יהושע בן לוי שיבוא: "היום אם בקולו תשמעו", רמז בכך על מה שמבואר בגמרא: "שכך אומנתו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה". נמצא לפי זה כי אם האדם הוא בבחינת חכם הרואה את הנולד, כי אז כבר בתחילת הפיתוי של היצר בבחינת: "היום אומר לו עשה כך", איננו שומע בקולו כי יודע שסופו לעבור על העבירות החמורות ח"ו.

וזהו רמז הפסוק (דברים ד-ד): "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום". פירוש, אם אתם רוצים להיות דבוקים בה', העצה על כך היא: "חיים כולכם היום" - היום דייקא, שלא תשמעו בעצת היצר גם בתחילת דרכו, כשהוא מפתה רק לדברים קלים בבחינת: "היום אומר לו עשה כך". הנה כי כן, זהו שאמר משיח לרבי יהושע בן לוי שיבוא: "היום אם בקולו תשמעו", דהיינו אם נשמע בקול ה' לקיים גם מצוות קלות שאדם דש בעקביו, שהיצר אומר עליהן "היום עשה כך".

ויש להוסיף פרפרת לפרש בזה דברי הקב"ה על הגאולה העתידה (ישעיה נד-יב): "וְשָׁמַעְתִּי כְּכֹד שְׁמִשְׁתִּיךְ". כי לעתיד לבוא יקח הקב"ה את האור הגדול של המצוות הקלות שקיימו ישראל בבחינת: "וקדשתם היום ומחר", ולא נמשכו אחר היצר הרע אשר: "היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך". והנה ביום אחד יש כ"ד שעות ובשני ימים יש פעמיים כ"ד שעות. וזהו הפירוש: "ושמתי כדכ"ד שמשותיך", שיחיש הקב"ה את הגאולה בזכות כ"ד של "היום ומחר".

נר חנוכה מוסיף וחולך, כדי להכניע ג' קווים של קליפת יו"ן, קצר בינוני וארוך כא

הנה כי כן, זהו ביאור שם "חנוכה" חינוך והרגל לגאולה העתידה, כי חנוכה הוא על הניצחון של החשמונאים על מלכות יון שעמדה על ישראל להשכיחם תורת ה' על ידי ג' קווים של ג' אותיות יו"ן, שהם כנגד: "היום אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה", וכשגברו עליהם החשמונאים לימדו את ישראל להיות זהירים גם במצוות הקלות שעליהן אומר היצר "עשה כך", ותיקנו להדליק נר חנוכה בג' מדרגות מלמטה למעלה, נמצא כי חנוכה הוא חינוך והרגל לגאולה העתידה שתבוא בזכות המצוות הקלות במהרה בימינו אמן.



הרב יניב לוי

בעניין חדלקת נרות בבניינים גבוהים שדינם להדליק בכניסה לבנין*

א.

עמדתי ואתבונן היאך נוטה הדין באנשים הגרים בקומות גבוהות מעל עשרים אמה מקרקע רה"ר - אם ידליקו בביתם כדין שעת הסכנה או בכניסה לבנין.

וראיתי בריטב"א (שבת כא:) שכתב וז"ל: "ואם דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. פי' וסתמא קאמר אף על פי שהיא גבוהה לבני רשות הרבים למעלה מעשרים אמה, דבדידה משערינן כיון דלא איפשר אלא בהכי וכדאמרין". עכ"ל. ודבריו מאד מחודשים ומסתמות שאר הפוסקים לא משמע כן.

והנה, בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' סה) כתב שאם יש בניינים ממול חלונם ששם יש קומות שהם בתוך כ' אמות יוצא בזה יד"ח והוי כהדליק בחוץ, אולם שמעתי מהרב יצחק זילברשטיין שהגריש"א חלק ע"ז וס"ל שבניינים הוו רשות יחידים ולא רשות הרבים.



ב.

ויש הסוברים להדליק בכניסה לבנין. ונראה לי ראייה לסברא זו ממש"כ הטור בסימן תרע"ז וז"ל: "כתב רב שר שלום אנשים הרבה הדריס בחצר אחד שורת הדין שמשותפין כולן בשמן ויוצאין כולן בנר אחד אבל להידור מצוה כל א' וא' מדליק לעצמו על פתח ביתו ואי פתח חד בבא לנפשיה חייב לאדלוקי משום חשדא". עכ"ל. וכ"כ בצדה לדרך (מאמר רביעי כלל שביעי פרק ג): "אנשים הרבה שדרין בחצר אחד אע"פ שיכולין להשתתף ולהדליק כלם בפתח החצר הדור מצוה הוא שידליק כל אחד בפתח ביתו". עכ"ל. וכ"כ העיטור [עשרת הדברות הל' חנוכה] ולכאורה בנין משותף דמי לחצר שיש בה דיורין וא"כ יש להדליק בפתח הבנין שפונה לרה"ר".

(* הערת עורך: ע"ע מאמר בעניין זה בירחון האוצר גיליון כ"ג עמוד כ"ו והלאה.

א). הערת עורך: זו ראייה לסתור שהרי כתב שרק אחד יכול להדליק בפתח הבנין המשותף. ואם מדליקים כולם כמהדרין ידליקו דווקא בפתח ביתם ולא בפתח החצר, שהוא פתח הבנין דידן.

וכן כתב להדיא הריטב"א (שבת כג: סד"ה הא דאמר רב הונא): וחצר גדולה שגרים בה בעלי בתים הרבה כל אחד בחדרו או בעלייתו, היה נראה כי די לכל בני הבית שידליקו נר אחד של חנוכה בפתח החצר כדי לעשות היכרא לרשות הרבים וישתתפו כולם בו, אבל יש אומרים דכיון דאמרין מצות נר חנוכה נר איש וביתו, מדליק כל אחד מהם בביתו ואינם צריכים להדלקה בחוץ כלום, דהוה ליה כמו שדר בעליה שאינה יוצאה לחוץ שמניחה שם, וחשדא ליכא דהא ידעי בני מתא דכל חד וחד דייר לנפשיה ומדליק לנפשיה, וכן נהגו בכל הארצות האלו.

הרי שמבואר מדבריו, שאי אפשר כלל שידליקו כולם בחוץ, אלא רק או אחד וישתתפו כולם, או שידליק כל אחד בחלונו, והכי עדיף טפי, והכי נהוג, וכמנהג ישראל כעת.

וכן נראה להוכיח ממש"כ התוס' בשבת (כא:): ד"ה מצוה להניחה, וז"ל: "מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ומיירי דליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרה"ר אבל אם יש חצר לפני הבית מצוה להניח על פתח חצר דאמר לקמן חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות ואמרי' נמי נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם משמע לשני בתים ואם היו מניחים על פתחי בתיהם היה לזה מימין ולזה משמאל אבל אי מניחים על פתח החצר אתי שפיר". עכ"ל. ומבואר ששני בתים בחצר אחת מדליקים על פתח החצר, וה"ה לבנין משותף.

וכן נראה מדברי הב"י (סי' תרעא סעיף ה) וז"ל: "ורבינו כתב כדברי התוספות דמצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ ולפיכך הוצרך לפרש דאם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים בשאין לו פתח פתוח לרשות הרבים מיירי, כלומר שאם היה פתח העלייה פתוח לרשות הרבים מניחה על הפתח ואם היה פתוח לחצר מניחה על פתח החצר שהוא פתוח לרשות הרבים אבל הכא מיירי כשהעלייה פתוחה לבית דהשתא כי מנח לה על פתח הבית או על פתח החצר לא מינכרא מילתא דמשום עלייה היא ולפיכך מניחה בחלון הסמוך לרשות הרבים". עכ"ל. ומבואר שהטעם שהוא מדליק בחלון הוא משום שהעליה פתוחה לתוך הבית ולא ניכר שהעליה היא בית בפני עצמה אלא הכל נראה כבית אחד, אך אם ניכר שהעליה היא בית בפני עצמה, כגון שיש לה פתח מיוחד אזי מדליק בפתח. ולפ"ז בבנין משותף יש להדליק בפתח הבנין, משום דניכר שיש כאן כמה דיורין, דכל אחד יודע שכל קומה מחולקת לכמה דיורין ופתח הבנין הוא פתח המשותף לכולם.

תגובה: לענ"ד מש"כ רב שר שלום להשתתף בפריטי הוא לאו דוקא וקל וחומר הוא שכל אחד יכול להדליק לעצמו בפתח החצר וכמש"כ התוס' והמגיד משנה [שהבאנו לקמן אות ג] לגבי נר של שתי פיות שעולה לשני בעלי בתים ומדליקים בפתח החצר, וא"כ למה לנו לאפוש פלוגתא ולומר שחולקים על רב שר שלום. כמו כן גם מהריטב"א משמע דס"ל כן, ומש"כ שי"א שאין צריך להדלקה בחוץ וידליק כל אחד לנפשיה אינו בא לשלול ולחלוק על דעה קמיתא אלא רק הוסיף שיש מקילים בזה ולא שאין צריך להדליק בחוץ. ומה שכתב העורך הי"ו שמנהג העולם כהריטב"א כל זה טוב ונכון לקומות שמתחת לעשרים אמה אך נדו"ד הוא לגבי הקומות הגבוהות שמעל עשרים אמה יניחו בחלון יצטרכו לסמוך על הבינינים ממול וסברא זו שנויה במחלוקת, ומה גם שיש כאלו שאין להם בינינים ממול ובוזה יצטרכו לסמוך על הריטב"א שהבאנו בראש המאמר דס"ל שבעליה שרי אף מעל כ' אמה, אך בזה כתבנו שהוא לכאורה דעת יחיד, וא"כ אף אם יש למנהג העולם על מה לסמוך מ"מ הדרך הישרה שיבור לו האדם לצאת מן המחלוקת היא כמו שכתבנו להדליק בכניסה לבנין ואח"כ ידליק בביתו ללא הפסק דיבור.

תגובת העורך: מש"כ לענין למעלה מעשרים אמה, אמנם כמובן שזה נושא שונה, אבל לפי הריטב"א בביאור סברת רב שר שלום, זה ברור שצריך להדליק בביתו, גם בלא לסמוך על החלונות שממול, כיון וזה מקום ההדלקה, ומש"כ בביאור דבריו, פשוט אינו נכון, הוא כתב להדיא שרק אחד יכול להדליק בפתח הבנין והאחרים ישתתפו בפריטי. ואם באנו לדון לדבריו, יש לעשות להפך, שידליק בביתו, ואח"כ בפתח הבנין, ואם ירצו לצאת לכתחילה כולם ידליקו ע"י אחד בפתח הבנין, וזה בוודאי עדיף, אם הם נמצאים למעלה מעשרים אמה.

ועצה יותר נכונה לגרים בבתי מגורים למעלה מעשרים אמה, להדליק בפתח ביתם לחדר מדרגות, ובוזה יוצאים לכו"ע, וגם את שיטת החזון איש, שהול הכניסה חשוב כיום כחצר (גם לענין עירובי חצירות), ולא חדר המדרגות שאין בו שימושי חצר, וגם יוצאים ידי הריטב"א הנ"ל. ואם רוצים לשם האווירה, או גם לשם פרסומי ניסא להדליק גם בחלון מה טוב, ולא יפסקו בין הברכה על ההדלקה בפתח הבית לחדר המדרגות להדלקה בחלון, ובא לציון גואל.

עוד יש להוסיף שיתכן מאד לומר שדין הדלקה בחלון הוא רק לכתחילה, אך בדיעבד אם הדליק בפתח הבית י"ל שיוצא יד"ח, כיון שהוא גם פתחו, וכדין חצר שיש בה כמה בתים הנ"ל שמניחים בפתח החצר ומשתתפים בפרוטות.



ג.

וראיתי לרה"ג משה לוי זצ"ל בשו"ת תפלה למשה (ח"ב סי' מו) שאחר שהביא דברי רב שר שלום כתב שמדברי כמה ראשונים משמע שלא מועילה השתתפות בפריטי וצריך שכל אחד ידליק נר בפני עצמו. והביא ראיה לכך מדברי המגיד משנה (פ"ד מהל' חנוכה ה"ד), שכתב לפרש נר שיש לו שתי פיות שעולה בשביל שנים כגון שני בני אדם הנכנסין בפתח אחד והם חלוקים בעיסתן ואינן סמוכין על שלחן אחד שכל אחד צריך להדליק. ומדכתב שכל אחד צריך להדליק משמע שלא מועיל השתתפות בפריטי. אך לענ"ד יש לדחות, שהרי ה"ה פירש את דברי הגמ' ולא בא לומר שבהשתתפות בפריטי לא יוצאים, וכמו שלא נאמר שאכסנאי שהדליק בפני עצמו לא יצא משום דבעינן דוקא שישתתף בפריטי שהרי כל ענין ההשתתפות הוא בשביל שיהיה לו חלק בנרות. ויותר מזה יש לומר דאדרבה משם ראיה שכן משתתפים בשמן שהרי אמנם יש כאן שתי פתילות בשני ראשים אך השמן שבהם משותף לשניהם. ולפ"ז יש לדחות ג"כ את הראיה שהביא מהתוס' (כא: כצ"ל) ד"ה מצוה.

עוד הביא ראיה מדברי הראב"ה (ח"א שבת סי' קצט) שכתב וז"ל: "ואם ב' בעלי בתים דרים ביחד דמי להא דתניא והמהדרין נר לכל אחד ואחד, וכל שכן (לשאין קרייו) בני ביתו". עכ"ל. אולם גם ראיה זו אינה ברורה, שהרי הראב"ה כתב לדמות דין זה לדין המהדרין, והרי המהדרין אינו חייב מעיקר הדין, וכמו שמספיק מעיקר הדין נר אחד לכל בני הבית ה"ה נמי שמועיל לשני בעלי בתים ע"י השתתפות בפריטי.

ומש"כ להביא ראיה משבלי הלקט (סי' קפה) שכתב וז"ל: "מצאתי בשם רבינו שלמה זצ"ל שני בעלי בתים היו בבית אחד והצריכם רבינו ר' דוד הלוי זצ"ל להדליק שתי נרות זה בפתח זה וזה בפתח זה אבל שאר רבותינו אומרים אין צריכין בבית אחד אלא להשתתף יחד". עכ"ל. ומשמע שלדעת רבי דוד לא מועילה השתתפות בפריטי. אך באמת אין זה כ"כ ברור, דיתכן מאד שגם רבי דוד יודה שמועיל להשתתף בפריטי, אלא שהוא המליץ להם להדליק שתי נרות כדי שכל אחד יזכה להדליק בעצמו ולברך וגם לפרסם יותר את הנס בשני פתחים.

אולם אח"כ ראיתי בשבלי הלקט שם שכתב להדיא על נדו"ד ומצריך נר לכל אחד ולא סגי להשתתף בפרוטות שכתב וז"ל: "ובעל הדברות כתב שמעינן מינה [מרבי זירא] אנשים הדרים בחצר אחת משתתפין בשמן ויוצאין כולן בנר אחד דהכי שדרא ממתבתא אבל להיודור מצוה נר לכל אחד ואחד על כל פתח ביתו. ונראה בעיני שאינה ראיה דבשלמא ר' זירא היה משתתף עם בעל ביתו לפי שהיה דר עמו בביתו אבל הכא בחצר אם ישתתפו איכא למיחש לחשדא דאפילו בחצר אחת אמרי' אם יש לה שני פתחים צריכה שתי נרות כל שכן הכא". עכ"ל.

נמצא לפי הנ"ל שיש ראייה לדברי הרב משה לוי זצ"ל משבלי הלקט, מיהו אכתי יש לתמוה על מסקנתו שם, שכתב שהדרים בקומות העליונות יניחו בפתח הבית, והלא היה לו לפסוק שידליקו בפתח הבנין כל אחד נר ולא ישתתפו יחד אליבא דשיטתו.

ד.

עוד יש לנו לדון בשיטת החזון איש זצ"ל שסובר שדוקא בחצרות שבזמן חז"ל תקנו להדליק כי הן היו משמשות לענייני הבית, כגון תנור אפיה כביסה וכדו', משא"כ חצרות של ימינו, שאינן כן אלא הן כגינה לפני הפתח, ולכן לא תקנו להדליק בהם. עכת"ד.

אולם דברי החזו"א מחודשים מאד, שהרי כל ענין הדלקת הנר הוא לפרסומי ניסא, וא"כ מה לי אם החצר משמשת לשימוש ביתי או לא, ולא מצאנו לזה סמך בדברי רבותינו ופשטות דבריהם לא כך. ושו"ר בספר מועדים וזמנים (ח"ו סי' פז) שכבר חלק על החזו"א הגרי"ז מבריסק זצ"ל מהטעם שכתבנו.

ה.

והנה, כיום יש הרבה שנוהגים להדליק נ"ח לכתחילה בתוך הבית, אולם בירחון יתד המאיר כסלו תשע"ט (סימן לב) כתבתי שזה נגד דינא דגמרא ואין לסמוך על היתר זה כלל, והבאנו לזה סימוכין מן הגמ' ומרבותינו הראשונים, וקרוב לודאי שהנוהגים כן לא קיימו מצוה וברכו ברכה לבטלה² ע"ש.

בסיכום: הדרים בקומות הגבוהות מעל עשרים אמה נראה שיש להם לכתחילה להדליק עם ברכה בפתח הבנין הפונה לרשות הרבים [ויש מקומות שלפני הכניסה לבנין יש גינה עם שביל הליכה וחומה מבדילה בין גינת הבנין לרה"ר, ונראה שבזה יש להדליק בפתח הגינה, וכדעת התוס'] ויכולים גם להדליק נר אחד ולהשתתף בפרוטות וכ"כ בפסקי תשובות (סי' תרעא הערה 22) בשם ספר נר חנוכה, שהביא שכן נהגו הגרי"ז והגרי"ש כהנמן זצ"ל. וכן ראיתי שכ"כ בשמם בקונטרס נרות חנוכה (עמ' יא), והוסיף שכ"ד הגריש"א זצ"ל. והמדליקים בבית בחלון או בפתח דירתם יתכן מאד שלא יוצאים יד"חועדיף שידליקו בפתח הבנין בברכה ומיד יעלו לביתם להדליק מבלי להפסיק בדיבור. ושוב ראיתי שכ"כ בספר מועדים וזמנים הנ"ל ע"ש.

ב). הערת עורך: אלו דברים אין להם סמך כל עיקר, שמג"ל שלא יוצא אף בעה"ב אם מדליק בחלוננו, דעכ"פ איכא פרסומי ניסא, וניכר שמדליק, וכ"ש הגרים בבית משותף, שמעיקר דינא בעו להדליק דווקא בחלונם, וכמש"כ לעיל עפ"י הריטב"א, שהם דברי הרב שר שלום ותל"מ.

הרב עידוא אלבה - הרב עמנואל מולקנדוב

בירור בעניין ברכה על הדלקת נרות חנוכה בבה"כ, על הדלקת נרות יום כיפור ויום טוב, וברכה על דם טוהר מכתבים

מכתב א' - הרב עידוא אלבה

לכבוד הרב עמנואל מולקנדוב

שלום וברכה רבה

במאמר ברכת נר חנוכה בבית כנסת (גליון האוצר ל"ה) הסיק כבודו שעל הנוהגים לומר הלל בראש חודש בלא ברכה להעדיף להשתמש מלבדך על הדלקת נרות חנוכה בבית כנסת, כי לפי מנהגם בר"ח לא לברך, אין טעם נכון להצדיק את הברכה על נרות חנוכה. ואבקש להעיר בזה:



א.

כבודו כותב שלא מצאנו ראשונים שאומרים להמנע מברכה על ההלל בראש חודש, ובכל זאת לברך על הדלקת הנרות, ואדרבה מצינו להיפך, ששיבולי הלקט פקפק בהדלקת נרות חנוכה בבית כנסת שאין למנהג זה יסוד למרות שלדעתו יש לברך על ההלל בראש חודש. אך לענ"ד דברי כבודו בדעת שיבולי הלקט על הלל בראש חודש אינם מדויקים.

שיבולי הלקט דן בענין הלל בראש חודש בסימן קעד. בתחילה הביא שם את דברי רבינו ישעיה (הרי"ד) להצדיק את המנהג לברך וז"ל: "יש לומר כל דבר שהוא נוהג חובה ונהגו להוסיף עליו, על אותו המנהג מברכין, כגון ההפטרה שנוהגת שחרית חובה והוסיפו לנהוג גם במנחה, וכגון ההלל שהוא נוהג חובה בגולה כ"א יום".

ואחר כך כתוב בשיבולי הלקט: "כל אלו דברי הרב. ונראה בעיני דהאי דמברכין אפטרותא במנחה בשבת מפני שאין שם אקב"ו, אבל בערבה היה צריך לברך אקב"ו וכיון שאינה אלא מנהג בעלמא היכן ציונו. והלא גם במצוה דרבנן פליגי אם מברכין עליה אקב"ו אי לא, ובמנהגא בעלמא היאך מברך. ולפי סברא זו נראה שאין לברך בקריאת הלל של ראש חדש. ורב דסבר לאפסוקינהו לא בעבור הברכה אלא בעבור שהיו מוסיפין על דברי חכמים שאמרו ובגולה כ"א יום".

והנה, תוכן הדברים האלו מהמילים "ונראה בעיני" כתובים למעשה לפנינו גם בתוספות הרי"ד למסכה סוכה (מד ע"ב), ובפסקיו, אך שם לא כתוב "כל אלו דברי הרב", אלא מיד אחרי מסקנתו שאפשר לברך כתוב "והנכון בעיני וכו'". יש לציין גם שיש בפסקה זו כמה וכמה

שינויי לשון מהמובא לפנינו בשיבולי הלקט, בעוד שבכל הדברים האחרים שכתב שיבולי הלקט בתחילה בשמו של הרי"ד הדברים מועתקים ממש בשוה אות באות.

ובהמשך מביא שיבולי הלקט את הדעות של רש"י, בה"ג, רב עמרם גאון, ר"ת, ר"ח, הרי"ף ורבי אביגדור כהן צדק בענין זה, ומעיר כמה הערות על דבריהם, אך אין בכל דבריו תשובה לטענה "כיון שאינה אלא מנהג בעלמא, היכן ציוונו".

ובהערות המהדיר על שיבולי הלקט תמה איך כתב "כל אלו דברי הרב", והרי גם מה שהביא בהמשך הוא מדברי הרי"ד, ככתוב לפנינו בתוספות הרי"ד.

אך לענ"ד ההוספה "ונראה בעיני" היא מדברי הרב צדקיה, מחבר שיבולי הלקט, ולא מדברי הרי"ד, והיא דעתו העיקרית, שכן מוכח מכמה דברים:

א. ההקדמה "כל אלו דברי הרב" מוכיחה להדיא שאין אלו דברי הרי"ד, אלא היא הוספה של רבי צדקיה כדי להסביר שעתה הוא אומר את דעת עצמו שלא כדברי הרי"ד. אין אפשרות לומר שכל המילים האלו הם ט"ס מכיון ששיבולי הלקט יצא (במהדורת בובר ובמהדורת זכרון אהרון) על פי שלשה כתבי יד עתיקים מזמנו של רבי צדקיה (שנפטר בשנת ה' ל'), שהשינויים ביניהם מזעריים, ולא יתכן שכל כתבי היד שהם ממש מזמנו משובשים.

ב. הלשון "והנכון בעיני" אינה מתאימה למי שאומר בתחילה דבר אחד וחוזר בו מדבריו, אלא להגהה של מישוהו על דבריו. אם הרי"ד עצמו חוזר בו היה צריך לומר "אבל לאחר העיון נראה לי". גם העובדה שרק במקום זה יש שינויי לשון בין שיבולי הלקט להרי"ד מוכיחה שכאן רבי צדקיה אינו מעתיק את דברי הרי"ד אלא כותב הגהה על דברי הרי"ד.

ג. פסקי הרי"ד יצאו על פי כת"י אוקספורד שנכתב על ידי אדם שחי אחרי פטירת הרי"ד (ההעתיקה נעשתה בשנת ה' ל"ה), ותוספות הרי"ד הם מדפוס מאוחר עוד יותר, לכן מסתבר שהעתיקה זו אינה מתוך כתה"י המקורי אלא מכת"י אחר שבו נעשתה תוספת.

מכל זה מסתבר שהמעתיק של הרי"ד ראה כת"י שבו מישוהו (אולי הרב צדקיה בעל השיבולי הלקט בעצמו), כתב בשוליים את דברי שיבולי הלקט, ומשם הועתקו הדברים כחלק מדברי הרי"ד. דבר זה מצוי מאוד בכתבים עתיקים, וכבר הזכרנו בגליונות האוצר כג (עמ' שטז) את ההגהות על השאלות שהוכנסו כחלק מדברי השאלות.

אם כן בניגוד לדברי כבודו לא מצינו ראשון שמצדיק את המנהג לברך בראש חודש, ויחד עם זאת מפפק בברכה על הדלקת נרות בבית כנסת^א.



(א). יש לציין שבשיבולי הלקט, אחרי הבאת דברי הרב אביגדור כהן צדק יש תוספת מוסגרת מכת"י ב [לישנא אחרינא: עד כאן תשובתו. כן מנהג פשוט אצלנו לקרות ההלל ולברך עליו וכו']. אך כת"י זה, לפי המבואר בהקדמה, הוא המאוחר שבכתה"י - משנת רס"ו, כלומר מעל למאתיים שנה אחרי שיבולי הלקט, ויש בו תוספות מאוחרות. עכ"פ גם כאן למעשה לא אמר שזו דעתו אלא רק שכן המנהג.

ואמנם, בסידור ונציה שנדפס בתקופת הכת"י השני אנו רואים שנהגו לברך על ההלל בראש חודש, ולא מוזכרת שם ברכה על נרות בית כנסת למרות שכן מוזכר קידוש בבית כנסת, ואפשר להסיק מזה שבאותה תקופה לא בירכו באיטליה על נרות בית כנסת, או עכ"פ לא רצו לכתוב להדיא מנהג שיש בו פקפוק אצל שיבולי הלקט, שעל פי

ב.

במאמר בירחון האוצר (עמ' מד) כתב כבודו שמהר"ם שיק (י"ד סי' קעד) "העיד על החת"ם שהיה נמנע מלהדליק ולברך בבית כנסת".

אך זה לשון מהר"ם שיק שם: "ואעפ"י ששמעתי שמרן הגאון בעל חת"ם מנע את עצמו מלברך על הדלקת נר חנוכה בביהכ"נ. מ"מ כן הוא המנהג וסוגיא דעלמא בלי פקפוק".

א"כ לא מדובר על עדות של המהר"ם שיק שראה שהחת"ם נמנע מלהדליק בבית כנסת, אלא מדובר בשמועה בעלמא, שלא ברור מקורה, על המנעותו מלברך. גם אם באמת החת"ם לא בירך, לא ברור כלל מדוע הוא נמנע מלברך. יתכן שהחת"ם סירב לברך כשהציעו לו כי רצה לכבד מישהו אחר, והרואה הסיק מזה מסקנה לא נכונה, ואנו אין לנו אלא מנהג ישראל כפי שמסיים המהר"ם שיק שכן היא סוגיא דעלמא בלי פקפוק.

ואצ"ל בזמננו שלא שמענו מישהו מחכמי הדור שמפקפק בברכת הנרות בבית הכנסת.

ג.

לגוף הדברים. כבודו התעלם מהכלל הידוע בעולם הפסיקה שבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל. וכמ"ש תרומת הדשן (סי' לד), הגר"ח פלאג'י בס' מועד לכל חי (סימן י אות מח). שו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' ז). כפה"ח תרצ, קיח. ועוד רבים, ילאה הקולמוס להביאם היות ואין מי שמפקפק בכלל הזה (ולקמן נבאר שמקור כלל זה הוא מהר"ן והרא"ש וכן הביאו הב"י).

אכן, יש דברים שבהם המנהג לא פשט ממש בכל ישראל, ולכן לפעמים מצינו מקומות שאומרים חלק מהפוסקים במקום מנהג לא אמרינן ספק להקל, בעוד שאחרים כן חוששים לספק, אך בנידון דידן ידוע הוא שגם אלו שלא מברכים על הלל בר"ח נהגו לברך על הדלקת נרות בחנוכה, וכל עדות ישראל נוהגות בימינו לברך על הדלקת הנרות בחנוכה בבית כנסת.

אף שמצינו שמחמירים לפעמים נגד מנהג, בנידון דידן החומרה מביאה קולא כי היא עשויה להיתפס כזלזול במנהגי ישראל ובפרסום הנס. בפרט כאשר הציבור יודע שהמסרב להדליק כתב גם מאמר נגד הברכה על ההדלקה. לא רחוק הוא שמישהו מהרואים את ההשתמטות של כבודו יגיע למסקנה שאולי החכמים לא כ"כ בטוחים שבכלל היה נס פך השמן.

בנוסף לזה, הפיתרון שמציע כבודו להתחמק מהדלקה יכול להאמר רק למי שאין לו אחריות ציבורית. לא שייך לומר לציבור תמשיכו לנהוג כך בפרהסיא מצד אחד, ומצד שני לומר לשואלים בחשאי שמי שיכול שיתחמק מלהדליק יתחמק. מה יעשה רב קהילה, מה יאמר לעדתו בענין זה?

פסקיו נהגו באיטליה שנים רבות אחריו. אך עכ"פ אכתי לא מצאנו ראשון שמפקפק בהדלקת נרות חנוכה, ובכל זאת פשוט לו שמברכים על ההלל בראש חודש.

ד.

דעת מרן השו"ע היא שהעיקר בזה הוא המנהג. הבית יוסף ידע שהרמב"ם לא כתב לברך על ההדלקה בביהכנ"ס, אך לא ציין זאת בדבריו בסי' תרעג, כי הוא סומך על דבריו בסימן תכב, שם כבר הביא את דברי הרמב"ם הקובע (בהלכות חנוכה) שלא מברכים על ההלל בר"ח מהטעם שלא מברכים על מנהג, אך הב"י שם מסיים: "וכתב הרא"ש והר"ן שבכיוצא בזה אמרו אם הלכה רופפת בידך ראה היאך הציבור נוהגים ונהוג כן, והמנהג הוא שמברכים על ההלל. והרב המגיד כתב ומנהגינו שציבור מברכין עליו ויחיד אומרו בלא ברכה". אמנם למעשה בענין הלל דראש חודש כיון שהיו מנהגים שונים לא הכריע בשו"ע בהדיא נגד הרמב"ם, אך בענין הדלקת נרות, שבכל המקומות נהגו להדליק, כתב בשו"ע בסימן תרעא שיש לברך על הדלקת נרות בית כנסת.

גם אם היתה נמצאת תשובה מפורשת של הרמב"ם לענין ברכה בחנוכה שלא יברך, פשוט לי שהב"י לא היה חוזר בו ממה שפסק לברך, שהרי דעת הרמב"ם בזה כבר כתובה בדיני הלל וידועה לב"י, אך העיקר המכריע לדעתו בענין זה הוא מה שנהגו ולא דעת הרמב"ם.

הריב"ש תלה את ברכת הנרות בדין ההלל דר"ח משום שלדעתו די בטעם זה, מאחר שהוא מסכים עם מה שמברכים על ההלל דר"ח. והב"י הסתפק בדברי הריב"ש, אעפ"י שבענין ר"ח לפי מה שכתב בשו"ע אין זה מוסכם שנהגו לברך², כי די למרן בקביעת הכלל שבדברים כאלו יש ללכת אחר המנהג, וכוונתו היא שיש ללכת אחרי המנהג גם אם איננו מבינים אותו לחלוטין, והשאר לנו לחפש טעמים, אם מנהגנו הוא לחלק בין הלל דר"ח להדלקת הנרות.

ה.

הטעם הפשוט לחלק בין ברכת ההלל בר"ח לברכת נר חנוכה מבואר בהגר"א (סי' תרעא, ז), שענין הנתקן משום פרסומי ניסא שאני, והוא מדמה זאת לברכת ההלל בליל הסדר. ולהבנת דבריו נבאר את ענין הברכה על ההלל בליל הסדר.

עצם אמירת הלל בבית הכנסת בליל פסח מוזכרת בירושלמי בברכות (א, ה): "הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא". בראשונים מצינו כמה ביאורים לדברי הירושלמי, ונביא שנים מהם.

הראב"ה (סי' קסח) ותוספות הרא"ש (ברכות מז ע"א, וכעין זה משמע בתוספות ברכות יד ע"א) ביארו שהיו מקומות שעשו קידוש והגדה והלל בביהכנ"ס להוציא מי שאינו בקי, ואח"כ באים לביתם לומר ברכת גאולה ולאכול ולשתות, ועל זה אמרו בירושלמי שאם שמע הלל בבית כנסת יצא ואינו צריך לחזור ולומר הלל בביתו. לפי דרכם, לא הוזכר בירושלמי שבירכו על אמירת ההלל בבית הכנסת, ואין להביא ממנו ראיה לנידון דידן. וכך כנראה דעת הרמב"ם שהתעלם מענין אמירת ההלל בבית הכנסת.

(ב). ראה במאמר של הרב בנציון כהן (אור תורה אייר תשנ"ז עמ' תרמז) שלדעתו גם דעת מרן בעת כותבו את השו"ע הייתה שהעיקר הוא לברך בראש חודש.

אך יש עוד מקור לענין זה, במסכת סופרים פ"כ הלכה ז: "דתניא ר' שמעון בן יהוצדק אומר, ימים שמונה עשר ולילה אחד, יחיד גומר בהן את ההלל, ואילו הן, שמונת ימי חנוכה, ושמונת ימי החג, ויום טוב של עצרת, ויום טוב הראשון של פסח ולילו, ובגולה אחד ועשרים יום ושני לילות. ומצוה מן המובחר לקרות את ההלל בשני לילות של גליות, ולברך עליהן, ולאומרן בנעימה, לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך, שכבר בירך ברבים".

ועל פי זה כתב הרשב"א בברכות דף יא ע"א (והובא גם בר"ן פסחים כו ע"א): "ובודאי אילו רצה לקרות כלו בבת אחת בבית הכנסת או בביתו, אז חייב לברך עליו כההיא דמסכת סופרים ודירושלמי... והלכך עיקר תקנת קריאתו בבית הכנסת היה ולא בבית, ובקריאת ביהכ"נ הוא שתקנו לברך שהיא עיקר התקנה ומצות הקריאה אבל בבית לא, וכן בדין הוא שאלו מי ששמעה בבית הכנסת יצא ואינו מברך על שלחנו, ומי שלא שמעה בבית הכנסת גומר על שלחנו ומברך, יאמרו שנים בבית אחד, זה קורא ומברך וזה קורא ואינו מברך".

ונמצא שהרשב"א מפרש מה שאמרו בירושלמי שאם שמעה בבית הכנסת יצא, פירושו שאם קיימו בבית הכנסת את המצוה מן המובחר לברך ולקרוא כולו בבת אחת משום פירסום הנס, יצא השומע את הברכה ידי הצורך לברך על ההלל. וכבר ציין כבודו לעוד ראשונים שכתבו כך.

לכאורה, מסכת סופרים מוכיחה כפירוש הרשב"א לירושלמי, אלא שאין הכרח לקבל את מסכת סופרים כדברי האמוראים, שכן כבר כתב הרא"ש בהלכות ספר תורה סימן יג שאין לסמוך על מסכת סופרים כמו על הירושלמי כי: "מסכת סופרים נתחבר בדורות האחרונים ולא הובא מדבריו בתלמוד" (ראה ביאור דבריו בברכי יוסף תקפב, ז). ואף שמסכת סופרים אומרת זאת בשם תנא, רבי שמעון בן יהוצדק, משמע שהמילים "מצוה מן המובחר וכו'" במסכת סופרים הן תוספת מאוחרת, ולא חלק מהמימרה המקורית של רבי שמעון בן יהוצדק, שכן המימרה של רבי שמעון בן יהוצדק הובאה בבבלי ערכין י ע"א בלי ההמשך הזה.

ועכ"פ, לדעת הרשב"א ודעמיה חייבים לומר שחכמים לא חייבו לברך על ההלל בליל הסדר בבית כנסת, שהרי אמרו בירושלמי רק "אם שמעה בבית הכנסת יצא"^ג, ולא אמרו שאינו מברך בבית לפי ששמעה בבית כנסת, ומשמע שאם לא שמעה בבית כנסת אינו חייב לומר בביתו הלל שלם בברכה, כמו שצריך לעשות בשאר הימים בהם מברכים על ההלל^ד, וכן מבואר בלשון הרשב"א בתחילת דבריו "אם רצה". ומה שאמר הרשב"א שכן עיקר התקנה, פירושו שמתחילה רצו חכמים שכן יעשו. ונמצא שבסופו של דבר מוכרחים לומר שהטעם שמברכים על הלל זה וציונו, למרות שאין זה חובה, הוא משום שעכ"פ הלל נוסף זה הוא חלק ממה שחייבו חכמים לפרסם את הנס של ליל הסדר באמירת הלל, וכדמצינו בירושלמי פסחים פרק ט הלכה ג עוד התיחסות להלל בליל פסח של ר"ש בן יהוצדק: "א"ר יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק כתיב [ישעי' ל

ג). נראה לי שלפיכך הרשב"א נקט "אם שמעה בבית כנסת", ולא "אם בירך בבית כנסת", כי בדרך כלל בבית כנסת שליח ציבור היה מברך ומוציא את כולם בברכה.

ד). כמו כן, נראה שאשה שלא הלכה לבית כנסת אינה חייבת לומר את ההלל לעצמה לפני קריאת ההגדה, ואתי שפיר שבאמת לא נהגו הנשים לחייב עצמן בדבר זה, אם כי מצוה מן המובחר שיעשו כך.

כט] השיר יהיה לכם כליל התקדש חג. בא ליל פסח ללמד על מפלתו של סנחריב ונמצא למד ממנו. מה זה טעון הלל אף זה טעון הלל".

מוכח שענין הלל הוא משום פירסום הנס, וחזינן לפי פירוש הרשב"א שאפשר לברך גם על מה שלא חייבו חכמים לעשותו.

לפי זה, מתורצת שאלת שיבולי הלקט איך אומר כאן "וציונו"? התירוץ הוא שמשמעות הברכה היא שציונו לפרסם את הנס על ידי הדלקת הנרות, והמברך אומר את האמת שבמה שהוא עושה הוא מקיים מה שציוו חכמים לפרסם את הנס בהדלקה, שכן נהגו להחשיב גם את ההדלקה בבית כנסת כחלק מהתקנה הקדומה שחייבה את פרסום הנס על ידי ההדלקה.

והנה, כבודו מקשה על הגר"א שהוא כתב שעיקר התקנה בליל הסדר לאומרו על הכוס, בעוד שהראשונים אמרו שעיקר תקנת קריאתו בבית כנסת היתה, אך לענ"ד אין בזה נפק"מ, שעכ"פ שני הפירושים מבוססים על הירושלמי בפסחים האומר שענין הלל הוא פירסומי ניסא^ה, והם מצדיקים את המנהג לברך בבית כנסת למרות שאינו חובה בכך, שבזה יש הגדלת אותו פירסומי ניסא שחייבוהו חכמים.



ו.

ועוד מצינו בראשונים שמשוים הדלקת נר חנוכה למה שנהגו בקידוש בבית כנסת, שהוא מצד קידוש השם ופירסום שמו כמו נרות חנוכה, וכפי שהביא כבודו טעם זה מהמכתם, וכעין זה כתב בשו"ת מן השמים (סי' כה). אך כבודו מקשה שאין טעם זה מספיק לדורנו, היות ומנהג הקידוש בבית הכנסת פסק ברוב המקומות על פי דברי מרן השו"ע בס' רסט.

אך י"ל שהוא משום שלדעת מרן בשו"ע התם מתחילה נתקן לאומרו בגלל האורחים ולא מצד קידוש ופרסום שמו, והיום אין אורחים, והבאים לבית כנסת אומרים קידוש בביתם. מה שאין כן בנידון דידן השו"ע כתב שטעם אמירתו הוא פירסומי ניסא, ובדברים שנתקנו משום פירסומי ניסא לא אמר השו"ע שהוא בטל.

אכן, יש להביא בזה מה שהסיק ביבי"א (ח"א סי' טו) שעכ"פ במקום שבו יש אנשים שאינם מקדשים בביתם נכון להנהיג מחדש את מנהג הקידוש בבית כנסת כיון שי"ל שבזה יוצאים מדאורייתא, אף שחכמים תקנו קידוש במקום סעודה ואמרו שאינו יוצא בכך. וכה"ג ממש מצאתי שכתב הרב ברוידא בקול התורה (חוברת לט עמ' קלט) במאמר "חידו"ת לכבוד חנוכה" לענין נרות חנוכה בבית כנסת. הרב ברוידא מדייק מדברי הגר"א שענין נר איש וביתו הוא רק ענין של לכתחילה, ובאמת המדליק מקיים בהדלקת בית כנסת את עיקר התקנה, אלא שלמעשה אמרו לא לצאת בהדלקת בית כנסת משום חשדא והידור המצוה. ומבאר הרב ברוידא ששייך לומר בכה"ג וצונו כפי שביאר הגרי"ז בברכות יא, טז בדעת הרמב"ם שרק אם אין על המנהג

ה). ראיתי מי שכתב שהגר"א התכוון בציינו לירושלמי לדברי הירושלמי בפסחים, אך המעיין בהגר"א יראה שהציון הוא לירושלמי בברכות, אך מכל מקום דברי הירושלמי בפסחים היו ידועים להגר"א ולראשונים.

שם של מצוה אין מברכים עליו, אך הכא יש עליו שם של מצוה אלא שבפועל אין יוצאים בו מהטעמים הנ"ל.



ז.

ויש עוד להביא מה שכתב בשו"ת מן השמים (סי' כה) בטעם ברכת הקידוש בבית כנסת "ועוד כי יש אנשים שאינם יודעים לקדש ולהבדיל, וכששומעים בבה"כ נותנים אל לבם ולומדים ומקדשים בבתם". ונראה שלפי דבריו אלו יש כאן טעם נוסף, והוא שיש לראות ברכות אלו כברכות הנאמרות לקטנים להתלמד שכן בזה הוא מלמד את הציבור לברך, וכה"ג י"ל בענין ברכת הנרות בחנוכה.



ח.

ועל פי כל זה יש לדון בענין הדלקה באירועים ציבוריים, שלפי הטעם שכתבנו בתחילה שענין פרסום הנס שונה י"ל שרק בבית כנסת הנהיגו לברך שהוא הגדלת פירסום הנס במהותו שכן הנס היה במקדש, וכעין זה מדליקים בבית כנסת שהוא מקדש מעט, וא"כ לכל היותר נוכל לומר באירועים ציבוריים שאם מתפללים שם ועושים את המקום לשעה יחשב כבית כנסת ויוכל לברך. אך לפי הטעמים שיש לברך כשמדליק במקום שבו יש אנשים שלא עושים את המצוה בבתם נראה שיש מקום לברך באירועים ציבוריים שבהם מצויים אנשים שאינם מדליקים בביתם.



ט.

ועכ"פ, העיקר הוא שבמקום מנהג לא אומרים ספק ברכות להקל. ואין לדמות נידון דידן לדין ברכת נשים על מצוות שהזמן גרמן, שלדעת הגרע"י למרות שהיה מנהג לברך יש לבטל את המנהג, דהתם כתב ביבי"א (ח"ה סי' מ"ג) בטעם הדבר משום "שאין קרוי מנהג אלא כשנוסד ע"פ הסכמת גדולי הדור, משא"כ כאן שכל הרבנים ס"ל שאין לברך". דהיינו שהתם חזינן שכל הראשונים גדולי ספרד שלפני החיד"א (וגם רבים אחריו) כותבים לא לעשות כך, בעוד שכאן המנהג קדום ומוזכר מהעיטור ואילך אצל כולם, ספרדים ואשכנזים, ורק אצל שיבולי הלקט מצינו שפקפק בו, וכיון שגדולי הדור מביאים אותו בהסכמה, שייך שפיר לומר שהמנהג נוסד בהסכמת גדולי הדור, ולא אמרינן ספק ברכות במקום מנהג.



י.

אם אנו באים להשוות מנהג זה לענין הברכה על ההלל בליל הסדר, הרי שיש בשתי ברכות אלו צד שווה, אע"פ שיש גם צד של מעלה בכל אחת מהם לעומת השניה.

הצד השווה הוא שיש כאן חידוש שמברכים וציונו על דבר שחכמים לא חייבו לעשותו, ולדעת הרמב"ם אין לברך ברכות אלו, ומאידך גיסא שתיהן ברכות על פירסום הנס שמברך באותו זמן שבו חייבו חכמים לעשות פירסום לנס, והם למעשה הרחבה לחיוב.

המעלה בברכה על הדלקת הנרות היא שהוא מנהג מוסכם אצל כל העדות, מה שאין כן הברכה בליל הסדר, שמלבד הרמב"ם גם הרמ"א וחכמי אשכנז לא נהגו לברכה.

והחיסרון בברכה על הנרות הוא שאין לברכה זו שורש מדברי חז"ל, לעומת הברכה בליל הסדר שלפי מסכת סופרים יתכן שנתקן לברכה כבר בתחילה כשתקנו לקרוא את ההלל בליל הסדר, וכפי שפירש הרשב"א. אך חסרון זה לענ"ד אינו משמעותי לדינא, כי מצד שני אפשר לראות בזה גופא מקור גם להדלקת הנר, שהרי בסופו של דבר עיקר השאלה הוא כיצד מברכים על מה שלא ציוו אותנו חכמים לעשות, ואף אם נאמר שכך נהגו מתחילת תקנת ההלל בליל הסדר, עדיין הוא דבר שלא חייבו לעשותו, ומעתה נאמר אדרבה שמזה גופא שמברכים על הלל בליל הסדר מוכח שאפשר לברך גם על דבר שאינו חיוב כאשר מדובר על מה שנהגו לעשות כדי להרחיב את פירסום הנס.

עכ"פ עצם זה שהברכה מוזכרת במסכת סופרים אינו מהווה שיקול מכריע משום שבמסכת סופרים כתוב גם ברכות נוספות, וז"ל (פרק יד, א): "ברות, ובשיר השירים, בקהלת, באיכה, ובמגילת אסתר, צריך לברך, ולומר על מקרא מגילה, ואף על פי שכתובה בכתובים. והקורא בכתובים צריך לומר, ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו לקרוא בכתבי הקודש".

ובפועל, גם אלו שקיבלו הנהגה זו לברך על המגילות אינם נוהגים לברך על קריאה בכתובים, כך שברור שלא התקבלו להלכה כל הדברים הכתובים במסכת סופרים.

יא.

יש לציין שאף שרגילים לחוש לדברי הרמב"ם שברכה שאינה צריכה היא איסור דאורייתא אינו מוכרע שיש כ"כ לחוש לזה. הרב משה לוי זצ"ל כתב תשובה ארוכה להוכיח שאין כ"כ לחוש לזה היות והסברה אינה כך, וכן דעת ראשונים רבים. כך ראיתי בדברי הרב מאזוז שמצטט דבריו בהסכמה, וכן נלע"ד לפום ריהטא שלא מסתבר שלשבח את ה' תוך הזכרת שם ה' ושם אלקים מותר, ורק כאשר אומר את השבח בלשון המטבע שתקנו חכמים יהפך הדבר לאיסור דאורייתא. הרי ענין מטבע ברכות אינו רמוז כלל בתורה?

לסיכום: העיקר כפי שכתב בב"י סי' תכב שאם הלכה רופפת בידך צא וראה כיצד נוהגים, וכבר נהגו כולם לברך, ובמקום מנהג לא אומרים ספק ברכות להקל. החידוש שיש בברכה על הדלקת נר חנוכה שמברכים וציונו על דבר שלא חייבו חכמים לעשותו דומה לחידוש שיש בברכה על ההלל בליל הסדר. על כן כפי שאינך מפקפק על הברכה בליל הסדר, כך אין לך לפקפק בברכה על הדלקת הנרות בבית הכנסת. ומנהג ישראל תורה.

בברכה רבה

עידוא



מכתב ב' - הרב עמנואל מולקנדוב

יישר כח, והנני להשיב בס"ד.

א.

אם כהבנתך - הדבר רק מסייע לשיטת, משום שרואים להדיא שכל הפוסקים שנקטו לברך בבהכ"נ זה משום שהם סברו לברך גם בהלל בר"ח, אבל שה"ל שסבר שלא לברך בהלל - סובר שגם בנר חנוכה בבהכ"ס לא מברכים, וא"כ אין למנהגנו סמך.

לעצם דעת הרי"ד ושה"ל - בבדיקת מחשב הלשון 'והנכון בעיני' בפסקי הרי"ד מצויה לרוב גם בדברים שחוזר בו ממה שכתב לפני כן. ומאידך לומר שמעתיק פסקי הרי"ד החליט לחפש בשה"ל דוקא כאן ומצא בתוך סי' קע"ד איזה כמה שורות ששה"ל כותב בשם עצמו והחליט לכותבם בתוך פסקי הרי"ד זהו דבר זר מאוד, ויותר נראה שהמילים "כל אלו דברי הרב" נכתבו בטעות כאן, וכבר הסופר הראשון טעה בזה ומשם הטעות בשאר כתבי היד של שה"ל. ומה גם שצריך לחפש האם מצוי בעוד מקום שבפסקי הרי"ד נכנסו דבריו מתוך שה"ל, ואם לא נמצא כן - לא סביר להניח שרק כאן קרה הדבר, ולכן יותר פשוט לומר שהט"ס היא בשה"ל ולא בפסקי הרי"ד. וכבר כתב כן בשו"ת יבי"א ח"ד חיו"ד סי' י"ב אות י"ב וז"ל אלא שהתירוך האחרון של הרי"ד נכתב שם אחר סיום דברי ר' ישעיה הא' בלשון "ונראה בעיני", והוא באמת התירוך הנכון להר"י הא' וכנ"ל, ואולי נפל ט"ס בלשון השה"ל ע"כ.

ועוד שכן הוא ג"כ בתוס' הרי"ד בסוכה שם. מה שכתבת שנדפס מאוחר - כ"ה גם בתוספות רי"ד מהדורת מערבא שנדפס עפ"י כת"י ששון מהמאה הי"ג כך שודאי שאינו הגהה משה"ל בב' מקומות שונים אלא הט"ס היא בשה"ל ופשוט הוא.

ועוד - הרי שה"ל ידע שבהלל רבים וטובים ס"ל לברך, כפי שהביא הוא בהלכות הלל, וא"כ מה לו כי ילין על מנהג הדלקת הנרות בבהכ"ס - הרי הם סוברים שאפשר לברך על ההלל וה"ה כאן, אע"כ דס"ל שכאן גם לסוברים לברך על ההלל אין לברך על הדלקת נרות חנוכה.



ב.

מהר"ם שי"ק לא פקפק בעדות על החת"ס אלא כתב שסוגיין דעלמא לא כותיה. גם אני מסכים ויודע שסוגיין דעלמא להדליק ולברך, אולם למנהג המברכים על ההלל בר"ח - בהחלט יש תימה למה החת"ס לא בירך, בניגוד לשאר הראשונים והאחרונים, אולם למנהגנו הדבר קשה וכפי שכתבתי, והבאתי את החת"ס בתור סיוע שאפילו למנהג אשכנז יש שפקפקו בזה.



ג.

אם הייתי רוצה לבטל את המנהג של הדלקה בבהכנ"ס היה שייך לדון מצד סב"ל במקום מנהג וכו', אבל לא זו כונתי וגם אין בכוחי לעשות כן, כונתי היא כפי שכתבתי שאדם שלמד את הדברים והשתכנע שאכן יש קושיות ואי הבנה לאחר כל נסיונות התירושים והישובים שאינם מניחים את הדעת – רצוי לו וכדאי לו להימנע ולא לברך ולהדליק בבהכנ"ס.

ובאמת שבכל סב"ל במקום מנהג כבר כתב בשו"ת יבי"א ח"א סי' י"ג אות י"ב וז"ל: "ולפעד"נ וכו' אע"פ שהמברך בא"י יש לו ע"מ שיסמוך, כיון שהרבנים הנ"ל מעידים בגדלם שכן המנהג וכו' - אבל נכון יותר שלא לברך וכו' וכמ"ש בשו"ת טהרה (מע' ס אות מא) שאף אם נהגו לברך, המחמיר בזה שלא לברך תע"ב, כמ"ש בחס"ל (סי' יח) עי"ש, וכונתו לשו"ת חסד לאברהם [אלקלעני] סי' י"ח ד"ה תו [שהובא בשו"ת יבי"א ח"ט ס"ב] וז"ל סבור אני לומר וכו' אף דהם אמרו דבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל וכו' מ"מ אפשר דה"ד שלא לערער עליהם דמאחר שכבר נהגו אין כאן חשש ברכה שא"צ, אבל לא לומר דלא יוכלו לשנות מנהגם, דאם באולי איזה אדם ירצה לחוש שלא לברך תע"ב" עי"ש. וזהו בדיוק מה שכתבתי, שנכון לחוש שלא לברך אע"פ שיש מנהג לברך, והחושש לזה תע"ב.

שה"ל ואחיו גם ידעו שהמנהג לברך ואעפ"כ לא נמנעו מלחלוק על המנהג ולא חששו לזלזול במנהגים, וכן החת"ס ומהרי"ץ דושינסקי, וכן מהר"ש קמחי. נכון שהם מיעוט הפוסקים, אולם חזינן מינייהו שלא חששו לזלזול אם יש טענה המוכיחה לדעתם שהמנהג אינו מובן.

הציבור שידוע שהמסרב כתב מאמר נגד ההדלקה – יודע ג"כ שהמסרב ב"ה מקפיד ומדקדק במצוות לעשותן כהלכתן על הצד היותר טוב, ולמשל להדליק בשקיעת החמה בדיוק וכן להדליק בחלון ולא בתוך הבית, ולא כפי שרבים וטובים שמקיימים בהידור רב את מצות הדלקת הנרות בבית הכנסת וכן מדליקים בחנוכה מכסף ובשמן זית כתית למאכל אבל מדליקים בתוך הבית בשעה 6 או 7 וכדומה ומצאו ק"נ טעמים למה היום אין חובה להדליק בזמן ובפרט אם יש ביטול תורה (כאילו שכולם הפכו להיות רשב"י וחביריו) ובטל פרוסום הנס לרבים וכדומה מטענות שונות ומשונות והפכו את העיקר לטפל ואת הטפל לעיקר – על זה יש לך לצווח ולהתריע, ולא על מי שבסה"כ העמיד את האמת על תלה והראה שמנהג זה, כמו עוד מנהגים שהשתרשו בעם ישראל, אין להם בסיס חזק ותמוהים הם וצריכים עיון רב, ולא בא לבטל את המנהג אלא לומר שעדיף לצנועים למשוך את ידיהם, ואין בזה כל חשש.

בקשר להוראת הציבור – יש מושג שנקרא הלכה ואין מורין כן, והצנועין מושכין את ידיהם. אין חשש שלא יהיה מי שידליק נרות בבהכנ"ס כיון שתמיד יש ויהיו הרבה כמו כבודו שמחזיקים במנהג.



ד.

אין כאן המקום להאריך בענין מנהגים ודעת מרן הב"י, אולם מצינו כמה מקומות שהב"י חשש לסב"ל נגד המנהג הפשוט שהיה בדורו. ולמשל אכתוב בקצרה בענין נטילת ידים לדבר

שטיבולו במשקה, שבספרד היה המנהג פשוט לברך כדעת הרמב"ם והגאונים ורוב הראשונים, וכך כתוב בכל ההגדות בספרד בדורו של הב"י ולפניו וכן מנהג המוסתערבים בזמנו, והב"י לא הזכיר מזה מאומה ופסק לחוש לסב"ל כדעת כמעט יחיד של תוס' ועוד מעטים מחכמי אשכנז וצרפת, מה שלא היה המנהג פשוט כן במקומו ואבותיו ואבות אבותיו לא חששו לסב"ל בזה. ויש עוד אריכות דברים בזה. ושם אין קושיא על המנהג, דהא נהגו מלכתחלה כדעת הגאונים ורוב הראשונים ואין טעם לבטל מנהג זה ואעפ"כ בטלו. וביטול הברכה הוא הוא הגורם למה שרבים מזלזלים בנטילה זו, משום שכל נטילה או מצוה שעושים אותה ללא ברכה – אנשים לא מרגישים חובה בדבר וחושבים שזו רק חומרא בעלמא. וכך קרה שדעת התוס', שהיא דעת מיעוט של הראשונים שהיא נגד פשטות הסוגיא ונגד מנהג רוב עם ישראל – קיבלה תוקף ומשנה, עד שהיום אנשים חושבים שבאמת זו דעת חשובה ורק מחמירים ליטול ידיים ללא ברכה ומצרפים סברא זו לספקות וכדומה, בעוד שההפך הוא הנכון, שהנטילה היא חובה גמורה ורק חוששים חשש בעלמא לסב"ל, וכל זה קרה בגלל ביטול הברכה. אולם כאן לא יקרה כלום אם לא ידליקו בברכה בבהכ"ס, הרי גם ביום נוהגים להדליק ללא ברכה ואין בזה שום חיסרון, אנשים רואים במשך כל זמן התפלה את הנרות ובוה יש פרסום הנס. וכ"ש כאן שאף אם היה מנהג – מנהג זה קשה, ולומר שיש להישאר במנהג זה ללא הסבר מניח את הדעת זה דבר קשה. זה יותר מתאים לחכמי אשכנז להשאר במנהגים גם ללא טעם, חכמי ספרד בד"כ לא עושים כן אלא פחות אדוקים במנהגים ויותר בהלכה עצמה.



ה.

יש ברכות שלא נהגו בהן בזמן הגמ' והגאונים חידשון ועם ישראל קיבל אותן, כדוגמת ברוך שאמר וישתבח שכתבו הראשונים שתיקנוה הסבוראים או הגאונים [וגם בזה יש אריכות ואין כאן מקומו, אבל כן הוא האמת, ולא כמו שנקטו כמה אחרונים שתקנת חז"ל הם]. ומסכת סופרים זה גם מספיק חזק לראשונים בספרד להסתמך על זה ולהתייחס לזה כאל תקנה קדומה שניתן לברך על פיה, אע"פ שיש דברים שלא קיבלו את מסכת סופרים כדוגמת ברכה על מגילות רות וכדומה. וכמו כן יש דברים שודאי הם קדומים, כמו ברכת הבתולים שמופיעה כבר בבה"ג בתור דבר פשוט, ואעפ"כ לא התקבל בעם ישראל, עכ"פ מזמנו של הרמב"ם, וחזינו שיש דברים שהגאונים תקנו לברך והתקבלו ויש דברים שלא. אבל אין זה משום פרסום הנס גרידא אלא זהו טעם לברכה שכבר תקנוה מזמן הגאונים שיכולים היו לתקן תקנות אלו, אבל הראשונים שלא יכולים היו לחדש ברכות – אין בטעם פרסום הנס גרידא לברך, אא"כ נאמר שמברכים על מנהג, אבל לדידן לא.

מה שהארכת בענין הדימוי בין ההלל בליל הסדר שמברכים עליו לר"ח ולנר חנוכה – בדברי הרמב"ן מבואר שיש הבדל ביניהם. דהא הרמב"ן ס"ל שמברכים על ההלל בליל פסח בהגדה עצמה וכדעת כמה ראשונים וס"ל שכן הוא עיקר הדין, וכתב במפורש שאם בירך על ההלל בבית הכנסת פטר את הברכה בבית, וזה לא מחמת מסכת סופרים המפורשת אלא ס"ל שכך עיקר התקנה וביאר כן בירושלמי, והרמב"ן עצמו סובר שלא מברכים על הלל בר"ח, ומבואר

שהלל בליל הסדר יותר יש צד לברך עליו ואינו קשור למחלוקת על ההלל בר"ח, וא"כ גם אין להביא ראיה ממנו לנר חנוכה, משום שליל הסדר דינו כדין דבר המבואר בתלמוד ובמסכת סופרים לדעת, חכמי ספרד שאנו נוהגים כמותם, לאפוקי נר חנוכה שלא מוזכר בתלמוד אלא בראשונים וק"ו הוא מהלל בר"ח, שיש לו זכר בתלמוד ואעפ"כ לא מברכים עליו.

ו.

דבריו של מרן הגרע"י זצ"ל שם נכונים גם לכאן ואעתיק תורף דבריו: ולא שייך בזה מ"ש סב"ל במקום מנהג לא אמרין, מכיון שנודע לנו מקור המנהג ויסודו עפ"ד החיד"א שסמך סמיכה בכל כחו ע"ד מהר"י ממרויש, ומאחר שהדין נותן שלא לסמוך ע"ז, וכמו שאנו נוהגים בדין ברכת ההלל דר"ח וחור"מ, ובדין ברכת שהחיינו על מקרא מגילה של יום וכיו"ב היפך ד' מהר"י ממרויש, ממילא הדרינן לכללא דספק ברכות להקל וכו', וע' בשו"ת הרשב"א (סי' אלף וקצ) שאפילו במקום שנהגו כהרי"ף לכל דבר בין להקל בין להחמיר, טוב להזהירם לבל ימשיכו במנהגם להבא להכשיר "חתם סופר ועד", ואף שהרי"ף מכשיר, ופשט המנהג כמותו בכל הארץ ההיא, מ"מ כיון שר"י הזקן אוסר וכן דעתנו נוטה, יש להחמיר. ע"כ. וע"ע בפר"ח (סי' תצו ס"א וסי"ב) שגם במקום פלוגתא דרבנותא נכון לבטל המנהג ולהחמיר כי בדרך המלך נלך ולא בדרכים מסוכנים ואין לחוש בזה ללעז הראשונים ע"ש עכת"ד של היבי"א.

מה שלא מצאנו שפקפקו במנהג הדלקת הנר בבהכ"נ זהו משום שבלא"ה רוב הראשונים [40 במספר] ס"ל לברך על ההלל, ולפי דעתם ה"ה בנר חנוכה, והסוברים שלא לברך על ההלל מעטים הם ואין לנו גילוי בדעתם מה סוברים בנר חנוכה, ואדרבה שה"ל שהוא היחיד שהזכיר הדעה לא לברך על ההלל, ולשיטתך כך הוא סובר – ס"ל שלא לברך בנר חנוכה, והדברים מוכיחים שכן הוא, ומה שייך להביא את רוב הראשונים לכאן.

וכבר מצאנו מנהגים שהונהגו בעם ישראל מחמת טעות שלא שמו לב שהדברים תלויים זה בזה ובדבר אחד נהגו כך ובדבר אחר כך. למשל סוגיית הזמנים ושעות היום, שבא"י נהגו כדעת הגאונים כנודע, ובכל זאת בענין חישוב שעות היום נהגו כדעת תה"ד וסיעתו לחשב מעלות השחר עד צה"כ, כפי שהעיד החיד"א ועוד, והדברים סותרים זה את זה וכפי שכתבתי בזה בירחון האוצר אלול תשע"ט בענין סוף זמן תפלת מנחה. והאריכו בזה רבים, ולא שמו לב גדולי הדור הספרדים לענין זה, ועד היום הרבה רבנים אומרים שדעת מרן שתפלת מנחה עד צה"כ וכן שמשערים מעלוה"ש עד צה"כ ולא שמים לב שמרן לשיטתו שפסק כר"ת, אבל אנן לא פוסקים כך ולא שייך כלל לחשב את השעות בצורה כזו. וכמו כן, הדלקת נר חנוכה בשקיעה או בצה"כ תלויה במחלוקת זו ובדורות האחרונים לא שמו לב לזה ונקטו כדעת השו"ע להדליק בצה"כ וטעות הוא [ע' במה שכתבתי באור תורה כסלו תשע"ז, והאוצר טבת תשע"ט]. וכמו כן, שיעור ב' סעודות שהשו"ע בסי' שס"ח ותרי"ב הזכיר רק את הדעות שהוא ג' או ד' ביצים, ולפי האמת מפורש בתוס' בעירובין פ"ג ע"א ובפרט בתוס' הרא"ש שם שלדעת ר"י שהזית הוא חצי ביצה ע"כ שב' סעודות הוי כ 10 ביצים לערך ע"ש היטב, והרי השו"ע בסי' תפ"ו חשש לדעת ר"י

וכך עם ישראל נוהג שהזית הוא חצי ביצה, לפחות לחומרא, ואיך לא מחמירים למשל לענין יוה"כ בסי' תרי"ח להפסיק בין אכילה לאכילה שיעור של ה' ביצים ולא של ג' או ד' ביצים. וכן עוד דברים שיוצא גם קולא וגם חומרא מחמת שכמעט אף אחד לא שם לב לזה, ואפילו רבים מת"ח לא יודעים מסתירה זו אע"פ שהדברים פשוטים בחשבון שם. וכמו כן, בענין זמן פטירת רחל אמנו, שמנהג העולם לחשוב אותו ב"א במרחשון וזה עפ"י מדרש תדשא שהביא ר' בחיי בריש פרשת שמות. אולם, כבר העירו רבים וביניהם הר"י שוורץ (דברי יוסף ח"ג דף י"ג) והרש"ש (בהגהותיו על ב"ר פפ"ב) שבמדרשי חז"ל העיקריים שלנו, שהם תלמוד בבלי ספ"ק דמגילה וכן ב"ר ופסיקתא רבתי, רש"י ומדרש שכל טוב ועוד, מפורש שהיא מתה בקיץ ולא בחורף וגם בזה יש אריכות. והיום מי שיעזו לפקפק במסורת עם ישראל שרחל נפטרה ב"א במרחשון יראה ככופר ח"ו וכחולק על המסורת ועוד מילים כהנה וכהנה, בעוד שלפי כל כללי ההלכה אין להתחשב בכלל במדרש עלום כמו מדרש תדשא נגד חז"ל המפורשים במקומות הנ"ל. ואם היה דבר הלכה כזה לא היו מתחשבים כלל במדרש תדשא נגד כל חז"ל הנ"ל, אולם העולם לא יודע מזה, וגם רבנים רבים היום ובדורות האחרונים לא ידעו מזה. ואם כי אין נ"מ לדינא אם יתפללו בקבר רחל ב"א במרחשון או בקיץ, אולם נ"מ לדעת שמנהג העולם פעמים רבות אינו נכון.

ובד"כ, מי שרוצה לאחוז בקרנות המזבח נשאר בכל הטעויות הנ"ל וממשיך לחשב השעות מעלות עד צאת ולהדליק בצה"ל ולהדליק בברכה בבהכ"נ אף שאינו מברך על ההלל, ועל כל דבר מוצאים תירוצים, ושערי תירוצים לא ננעלו, ומי שמחפש אחר האמת מבין ויודע שכחלק מהגלות שאנו נמצאים בה – גם התורה נמצאת בגלות ומנהגים שאינם נכונים השתרשו בעם ישראל ואנו מנסים לחפש לפי כללי ההלכה המקובלים את האמת ולנהוג כמותה.

ז.

גם בענין ספק ברכה שאינה צריכה בדעת הרמב"ם יש לי אריכות גדולה בנושא דלא כדעת הגר"מ לוי והרב יעקב חיים סופר ועוד, ונעלמו מהם גאונים וראשונים רבים (כ 20 במספר) שכתבו להדיא שהוא מהתורה [וכפי שעמד בזה הגר"י פערלא בביאורו לרס"ג], והעיקר לדידן שחוששים לזה כדין ספיקא דאורייתא, וגם אם קשה בסברא – אין בזה כח לדחות את הגאונים והראשונים הנ"ל, בפרט שיש יישוב לקושיות הנ"ל.

לסיכום: חילוק גדול יש בין ברכת ההלל בליל הסדר שמקורה במסכת סופרים לבין ברכת הנר בבהכ"ס שמקורה בתקופת הראשונים. לא מצינו יישוב מספק להבדל בין ברכת ההלל לברכת הנר בבהנ"ס בחנוכה, ולכן כפי שכתבתי עדיף טפי לאדם להימנע ולא לברך ולהדליק, אם כי כמובן אין מבטלים את מנהג עם ישראל לברך ולהדליק.

בברכה רבה

עמנואל מולקנדוב

מכתב ג' - הרב עידוא אלבה

בס"ד

לכבוד הרב

א.

בפסקי הרי"ד ובתוספות רי"ד כתוב אותו דבר, וכיון שכתבי היד שמהווים יסוד למהדורות שהוציאו בימינו אינם מאותה תקופה מסתבר שיש כאן העתקה ממקום אחד למקום שני.

לגבי מה שכתבתי שמדובר בתוספת גליון שהוכנסה לתוך הרי"ד, אין צורך לומר שמישהו טרח להעתיק זאת משבולי הלקט, יתכן שרבי צדקיה בעצמו הוא שכתב זאת על כתב היד שברשותו ומשם הועתקו הדברים. בזמנם לא היו הרבה כתבי יד לכל ספר, ואין כל דוחק לומר כך. איני יודע אם בכלל יש מקומות אחרים ששבולי הלקט דחה את דברי הרי"ד, שהרי הוא רואה אותו כרבו, ולכן הגיוני שלא נמצא הגהה כעין זו במקום אחר.

מקומות אחרים שבפסקי הרי"ד או בתוספותיו כתוב "והנכון בעיני" צריכים בדיקה, בכל המקומות שאני בדקתי מדובר כשלפני כן שאל איזה שאלה או דקדוק ש"הנכון בעיני" בא לישוב, או שהביא דעה אחרת שאותה בא לדחות.¹

אך בשיבולי הלקט קשה לחדש בנידון דידן ט"ס, כי אין כל הגיון והסבר מדוע שהמעתיק יוסיף מילים כאלו.²

הנפק"מ בכך שיותר הגיוני לומר שהכותב "והנכון בעיני" הוא שיבולי הלקט היא דחית המקור בראשונים שכתבת לכך שהדלקת נרות חנוכה גרועה מברכה על ר"ח. ואף שבכל אופן יש צד גריעות בחנוכה במה שזהו מנהג שלא הוזכר בגאונים, ואפשר שבגלל זה היה יותר קל

(1). שוב נמלכתי בדעתי שאכן אין מזה ראייה כיון שהרי"ד כתב כמה מהדורות לספרו ואפשר לומר שזו תוספת שהוסיף במהדורה אחרת.

(2). [תשובת הרב עמנואל: המעתיק לא הוסיף אלא כתב את המילים 'כל אלו דברי הרב' במקום הלא נכון במקום לאחר כל הקטע - לפני והנכון בעיני, ואדרבה יתכן שטעה בזה וחשב שכיון שכתוב והנכון בעיני אלו הם דברי שה"ל ולכן הקדים את המילים הנ"ל ולא ידע שזה המשך דברי הרי"ד, וזה השערה יותר מסתברת מאשר שהיה הגהה שנכנסה בב' ספרים שונים בדיוק באותו מקום וכו'].

תשובה: אכן אני מסכים שיש אפשרות כזו, אם כי בכל זאת עדיין נראה לי שהדבר יותר דחוק, בעיקר מפני שרק בפיסקה הזו יש שינויי לשון ממה שכתוב לפנינו בתוספות הרי"ד. אם מדובר בעותק של הרי"ד שעליו הוסיף הרב צדקיה הערה הדבר מובן, שהרב צדקיה לא העתיק מעצמו אלא כתב את דעתו בשני המקומות בלשון קצת שונה. כמו כן, אם מדובר בהעתקה של מישור מתוך שיבולי הלקט הדבר מובן, שלא כל מעתיק היה דיוק כמו ר' צדקיה עצמו. אך על ההנחה שכל זה מדברי הרי"ד קשה, מדוע דוקא בפיסקה הזו בעל שבולי הלקט שינה את הנוסח ולא העתיק במדויק? ובסופו של דבר גם אם אלו דברי הרי"ד הקביעה של כבודו ששיבולי הלקט מקבל את המנהג לברך על ההלל אינה מדויקת, כי הוא הביא את דברי הרי"ד ולא השיב לקושיה.

אלא שלאחר כל המו"מ בזה כל הויכוח בזה הוא משני. העיקר הוא הסברה שנאמרה בהגהה זו, דהיינו שהנימוק העיקרי לא לברך הוא איך נאמר וציוונו על דבר שאינו חיוב, ושאלה זו שייכת גם על הלל בליל הסדר, לפי פירוש הרשב"א והגר"א שכמותם אנו נוהגים. ועל כרחך שנהגו כסברה שאין צריך לחוש לקושיה זו במקום שהמנהג מרחיב את פירסום הנס.

לשיבולי הלקט לערער עליו, טענתי היא שמי שמברך על ההלל בליל הסדר אינו צריך להמנע מברכה על הנרות. הרי מי שעושה כך ממילא אינו נוהג כהרמב"ם ושיבולי הלקט.



ב.

מה שהדגשתי בדברי המהר"ם שיק הוא שלא מדובר על עדות, אלא על שמועה בעלמא. החת"ס כתב במקומות אחרים לברך על טבילת דם טוהר דומיא דר"ח (כמצוין ביביע אומר שציטטת), ואיני רואה מקום לחלק, מדוע מי שסובר שטבילת דם טוהר דומה להלל דר"ח, יאמר שנרות חנוכה אינם דומים להלל דר"ח?



ג.

ביביע אומר שהביא כבודו לא מדובר על מנהג שפשט בכל ישראל, והוא מדגיש שם שיש הבדל בין "מנהג מפורסם" לסתם מנהג, ובכל ספריו תמצא אין ספור פעמים בהם הוא משתמש בכלל הידוע שבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות.

מי שמטיל ספק על מנהג שנהגו בו כל הרבנים בפרהסיא לענ"ד צריך לחוש לכך שהוא גורם לערעור אמונה, ואין זו רק הנהגה פרטית להמנע מלברך. הקביעה שלא יקרה כלום אם נבטל את הברכה בבית כנסת, כפי שלא קורה כלום מזה שלא מברכים ביום, לענ"ד אינה נכונה. כאן מדובר על ביטול מנהג מפורסם, ודבר כזה בהחלט עשוי לגרום לבעיות של אמונת חכמים.



ד.

גם אם היה מנהג לברך על נטילה לטיבולו במשקה, כנראה שבעיני הב"י לא היה זה "מנהג מפורסם". איני רואה קושי בכך שהב"י ראה לנכון לחוש לדעת תוספות כשהיא מסתברת לו, אך צריך להיות עקבי לסברה. אם אנו הולכים מצד הסברה שאין לומר וציוונו על מה שלא חייבו חכמים, איננו יכולים לברך על ההלל בר"ח ואיננו יכולים לברך עליו בליל הסדר. בענין זה הסברה לא נראתה לב"י חזקה מספיק כדי לדחות מנהג, ואף מנהג שלא נהגוהו בכל המקומות, ולכן סבר שמי שנהג לברך בר"ח ימשיך לברך, ובחנוכה כולם נהגו לברך, ולכן כתב כדבר פשוט ומוסכם שיש לברך.

השאלה אינה אם הגאונים תקנו ברכות שאנו נוהגים לברכם, כי אין קושי בסברה להבין שרשאים לברך במטבע של חכמים גם ברכה שנתקנה אחרי חתימת הש"ס. הרי בסופו של דבר אנו משבחים אותו בשבח אמיתי. אלא השאלה היא מה לעשות כאשר אנו מוצאים ברכה שאומרים בה "וציוונו" על דבר שלא חייבוהו חכמים, כיצד נוכל לאומרו?

זו קושית הרמב"ם ודעמיה, איך אפשר לברך וציוונו על מנהג? אך אנו רואים שלא נהגו על פי סברה זו בליל הסדר, ובפשטות הסברה בזה היא מצד הרחבת פרסום הנס המחויב, וכפי שביארתי.

ה.

מסכת סופרים אינה מקור מספיק בשביל הראשונים בספרד, שעד ימי הרמב"ן היא לא הוזכרה כלל אצל הגאונים והראשונים הספרדים, ולא פסקו כמותה בהרבה דברים. לדעת הרמב"ן (כמבואר בחידושי לפסחים ק"ח ע"א), מברכים על הלל בליל הסדר מתקנת חכמים, וחכמים תקנו לברך או בבית כנסת או בבית לפניה ולאחריה, ולכן לשיטתו מה שאנו מברכים על ההלל לאחריה בבית, אחרי שברכנו בבית הכנסת היא ברכה לבטלה. ובכל זה אין נפקא מינה לנידון שלנו, כי עיקר מה שכתבתי הוא שהמנהג שלנו לברך על הלל ליל הסדר בבית כנסת הוא או כהרשב"א או כהגר"א, ובכל אופן גם לפירוש הרשב"א, כאן חז"ל לימדו אותנו שאפשר לברך על דבר שחכמים לא חייבו לעשותו. וא"כ מזה נוכל לתת טעם למה שמברכים על נרות חנוכה שהם לפירסום הנס למרות שלא מברכים על הלל בר"ח ולא חייבו חכמים לברך ברכה זו.

ו.

הרמב"ם, שכתב לא לברך על ההלל בראש חודש, גם לא בירך על הלל בליל הסדר, ואכן מצד הסברה נראה להשוות בין הדלקת הנר לברכה בליל הסדר שבו מצאנו ברכת "וציוונו" על מה שלא חייבוהו חכמים, והסברה הפשוטה של מי שכן מברך (למרות שאינו חייב לברך כשלא שמעה בבית הכנסת) היא שזה מפני שיש בו הרחבת פירסום הנס שאותו כן חייבו חכמים.

ז.

לא ברור שמסכת סופרים קדמה בזמנה לזמן הראשונים שאצלם מוזכר ברכה על הנרות בחנוכה כמנהג ידוע וקדום, וגם אם כן, אין להפרשי הזמן האלו משמעות. העיקר בזה הוא הסברה ששני הדברים האלו דומים.

ח.

ועתה ראיתי שעיקר הענין שברכה זו נאמרת מכיוון שהיא הרחבה של מצות פירסום הנס, כתבו הגרש"ז אוירבעך (מנחת שלמה ח"ב, נג) ושבת הלוי (א, קפה), והובאו בגליון האוצר כ"ג, אך כאן ביארנו את הענין באורך על פי באורי הראשונים למסכת סופרים.

גם ראיתי מי שכתב שמרן השו"ע בעצמו רמז טעם זה במה שכתב: "ומדליקין ומברכין (בבית הכנסת) משום פרסומי ניסא". והיה לו לכתוב מברכין ומדליקין כסדר העשיה, אלא שרצה להדגיש שגם הברכה נאמרת משום שהיא הרחבת מצות פירוסמי ניסא.

ולענ"ד קצת קשה לומר שהוא התכוון לדבר זה שלא רמזו בב"י. ומכל מקום הוא טעם נכון.

לסיכום: לענ"ד יש להסתייג מפקפוקים על מנהגים מפורסמים של כל חכמי ישראל. בנידון דידן נראה שהסברה לברך מבוססת על השואה בין ברכה זו לברכה בליל הסדר^ח.

בברכה רבה

עידוא אלבה



מכתב ד' - הרב עידוא אלבה

שלום וברכה רבה

בהמשך להתכתבות על הדלקת הנר בחנוכה ראיתי עתה באור לציין (ח"ד הערות לפרק מב, ט) שכתב יסוד שבכל הרחבה של מצוה שפיר מברכים, ודימה זאת למה שמברכים על דם טוהר. ועוד כתב (שם הערות לפרק יא, א) לדמות זה להדלקת הנר בערב יום כיפור, שגם שם לדעתו זו הרחבה של המצוה להדליק נר במבואות האפלים. וחשבתי לנכון לומר מה שנלענ"ד גם בברכות אלו, וארחיב עוד גם לענין הדלקת נר ביום טוב, שבו דנו בגליונות האוצר הקודמים.



א. בענין הברכה על הטבילה בדם טוהר

החת"ס (יו"ד, קצא) הביא הוכחה חזקה שיש לברך מהגמרא בפסחים, ולהלן תוכן דבריו.

למדנו בפסחים דף נ ע"ב: "בני חוזאי נהגי דמפרשי חלה מארוזא. אתו ואמרו ליה לרב יוסף. אמר להו: ניכלה זר באפייהו. איתיביה אביי: דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם. אמר לו: ולא מי איתמר עלה, אמר רב חסדא: בכותאי. - כותאי מאי טעמא - משום דמסרכי מילתא, הנך אינשי נמי סרכי מילתא! - אלא אמר רב אשי: חזינן, אי רובן אורז אכלי - לא ניכלה זר באפייהו, דילמא משתכחא תורת חלה מינייהו. ואי רובן דגן אכלי - ניכלה זר באפייהו, דילמא אתי לאפרושי מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב".

והנה, ממסקנת רב אשי מוכח בבירור שבני חוזאי בירכו על הפרשת החלה, שאל"כ אין חשש שיבואו לטעות. ולכן ממה שאמר 'אי רובן אורז אכלי, לא ניכל באפייהו', שפירושו שבמקרה כזה נשאיר אותם במנהגם, מוכח להדיא שמותר לברך על מנהג בכהאי גוונא. ונראה שהטעם הוא מכיון שהם מחויבים להמשיך מנהגם ולהמנע מאכילת אורז בלא הפרשת חלה, מדין הלאו של דברי קבלה 'אל תטוש תורת אמך'. מכאן הסיק החת"ס: "כיון שהנהיגו איסור

ח). תגובת הרב עמנואל: איני רואה צורך להשיב שוב, הדברים כלולים במה שכתבת מכבר ועניתי עליהם, והבוחר יבחר.

בברכה עמנואל מולקנדוב

האוצר ◆ גיליון ל"ו

לבעול על דם טוהר והעובר על זה עובר על כל תטוש תורת אמך בלי ספק, א"כ הטבילה היא מדינא ובעינן ברכה".

הגרע"י במשמרת טהרה (טהרת הבית עמ' יז) הביא את מסקת החת"ס אך לא התייחס כלל להוכחה מהפרשת חלה מאורז^ט, ומקשה על דברי החת"ס ממה שכתבו הראשונים שאין אנו מברכים על דבר שעיקרו שב ואל תעשה, גם כשבגלל הלאו הוא עושה פעולה חיובית, כפי שרואים ממה שלא מברכים על הגעלה וניקור גיד וחלב. אך לענ"ד קושינו מיושבת בפשיטות לפי מה שהביא הוא עצמו מהרא"ש, דמה שמברכים על שחיטה למרות שעיקרה הוא קיום לאו, הוא מפני שיש מצוה לברך כך בקדשים, נמצא שכאשר פעולת ה'קום עשה' שצריך לעשות מכח החיוב והמניעה של הלאו היא דבר שהתורה ציוותה לעשותו במקום אחר בברכה, שפיר מברכים, כי אין אנו מחדשים נוסח ברכה, היות וכבר יש נוסח של ברכה כזו, וגם אין כאן אמירת וצונו על מה שלא צוינו שהרי אנו מחויבים לעשות כן מכח הלאו דאל תטוש תורת אמך.

ומעתה כה"ג נאמר לאחר שנהגו להשמר מדם טוהר כדם נידה שהרי הוא מחויב לעשות כן מכח הלאו דדברי קבלה של 'אל תטוש תורת אמך', ויש נוסח של ברכה כזו בטבילה רגילה. על פי זה שפיר עבדי הנוהגים לברך על דם טוהר, וכ"פ הרב מרדכי אליהו בדרכי טהרה.

אכן לענ"ד אין לפשוט מזה לנידון דידן בהדלקת נרות של חנוכה, כיון שהוא רק מעשה שעליו לעשות מכח המנהג, וזה דומה להלל דראש חודש, וכפי שכתב שם החת"ס, שכיון שמדובר רק בקום עשה מחמת מנהג, ואינו כ"כ חיוב לעשות מנהג ולא מצינו שמענישים עליו. וכה"ג העיר הרב עמנואל במאמרו בגליון האוצר ל"ה שלא מדובר בענין הדלקת הנרות על סייג לתורה, ולכן קשה להגדירו כמצוה מחמת 'אל תטוש תורת אמך'.



ב. בביאור המנהג לברך על הדלקת הנר ביום כיפור וביום טוב

דעת החת"ס (שם) שהוא כמו שמברכים על הלל בר"ח, שגם על קום עשה של מנהג יש לברך כשהוא מעשה רבה, ומחשיבים מעשה זה כמעשה רבה ולא כערבה שהיא טלטול בעלמא'. נמצא שלדבריו למנהג הספרדים בא"י, דלא מברכים על הלל דר"ח, אכתי קשה למה מברכים על הדלקת נר ביום כיפור.

ט). אכן, ראיתי שמהר"ם שיק (יורה דעה סימן שעד) כתב די"ל שבני חוזאי לא בירכו, אך חששו חכמים שיבואו לטעות כי לא יהיה להם ראייה דאינו מן החיוב מדאין מברכין על ההפרשה, דהרי כמה מצות דאורייתא אין מברכין הואיל ואינם חיוב מחמת עצמן. ולא הבנתי דחיה זו, דהא מדובר שרובא דגן אכלי ומפרשי חלה גם מדגן, ובודאי שהיו מברכים בזה, ככל עם ישראל, ולכן אכתי קשה אם לא בירכו על הפרשה מאורז איך יבואו לטעות.

י). נראה לענ"ד שהוא מעשה רבה מפני שהנר דולק זמן רב. במכתב א' כתבתי שקשה לקבל את השמועה שהחת"ס פקפק בהדלקת נר חנוכה מפני שהוא עצמו כתב לברך על דם טוהר, אך עתה נלענ"ד שעיקר הסיבה שאין לומר כך היא בגלל הטעם שכתב באותה תשובה כדי לנמק את הברכה ביום כיפור, דטעם זה שייך גם בהדלקת נר חנוכה, והמנהג לברך על נר חנוכה יותר מפורסם מהמנהג לברך על נר יום כיפור.

ונראה שהטעם שמצינו שגם מי שלא מברך על הלל דר"ח מברך על הנר ביום כיפור, דאנו סוברים כדביאר בשו"ת הרדב"ז חלק ו' (סימן ב' אלפים ר"ט) "ונ"ל בטעמו של הרא"ש ז"ל דמשום שלום הבית קבעוה חובה שהרי בליל שבת אין שם מצוה מפורשת אלא שהוא בכלל כבוד שבת ונצטוונו על כבוד שבת ביוה"כ נמי כתיב ולקדוש ה' מכובד, ואמרינן בגמרא זה יוה"כ, וכיון שאנו מצווין לכבדו, הדלקת הנר בכלל מצות כבוד הוא ומצי לברוכי, ולא דמי לערבה שאין לה עיקר מן הכתוב כלל".

ונראה ביאור דבריו שהדלקת נר יום כיפור היא חובה שנתקנה בזמן שתקנו את כל הדלקת הנר, ולא חילקו בין שבת ליום כיפור, אלא שלמרות המצווה היו מקומות שנהגו לא להדליק, גזרה שמא יגיעו לאיסור תשמיש, וממילא במקום שאין חוששים לכך חזר הדין לקדמותו שמצווה להדליק נרות בברכה.

וכה"ג נראה לי גם בהדלקת נר יום טוב, שעיקר מה שאנו מברכים הוא בגלל הסברה הפשוטה שגם את יום טוב צריך לכבד, ואם לא ידליקו יהיה חסרון בכבודו. וכשתקנו את הדלקת הנר תקנו לברך עליה גם ביום כיפור וביום טוב, ואף שיש בזה ספק, כיון שכך נהגו לא אמרינן ספק במקום מנהג ^(א).

וראה פניני הלכה (הל' ימים נוראים עמ' 171) שביאר על פי זה מדוע אנן לא מדליקים נר בחדר השינה, דהסיבה היא שבפועל לא ראו שיש חשש שישמש, אלא שמדליקים בברכה מפני שכך הוא עיקר המצוה מתחילה.

עכ"פ גם לפי טעם זה אין ללמוד מכאן על הדלקת נרות דחנוכה, שהרי בחנוכה אין יסוד להניח שעיקר התקנה מתחילה היתה להדליק בבית כנסת.



(יא). בשו"ת מהר"ם שיק כתב הסבר אחר ולא הזכיר את דברי הרדב"ז (הגרע"י בחזון עובדיה עמ' רנו השוה בין דבריו לדברי הרדב"ז, ולענ"ד המעיין בדבריו יראה שאינו כן).

הגרע"י כתב עוד ביחווה דעת (ח"ג סי' מה) שעיקר דעת הרדב"ז לא לברך מפני שבמקום אחר (שו"ת ח"ג סי' תעו) נתן טעם לסוברים שלא לברך אפילו בשבת (ונמשך אחריו הרב עמנואל במאמרו שבגליון האוצר יט ובתגובה בגליון כ). אך איני מבין מנין הסיק שדברי הרדב"ז בח"ג מגלים על עיקר דעת הרדב"ז, בשני המקומות הרדב"ז נשאל מה טעם הנהגים כך, ובתשובתו נתן טעם למנהג, אך הוא לא אמר מהי דעתו כיצד לנהוג למעשה במקום שאין מנהג, לא כאן ולא כאן. ומשמע שדעתו כדעת הב"י, שהעיקר בדברים אלו הוא ללכת אחרי המנהג. ומזה גם תשובה לדברי הרב עמנואל הקובע שהמנהג בזה התחדש רק מימי הבא"ח, ולפני כן המנהג אצל הספרדים היה לא לברך. לפי האמור כל שנוכל לומר הוא שבימי הרדב"ז והשו"ע לא היה המנהג פשוט אצל כולם, אבל עכ"פ בתקופת הבא"ח כבר פשט המנהג בכל מקום לברך, וכפי שנהוג היום.

וראיתי בגליון האוצר כ' עמ' קס שהרב משה בוטון כותב שמדברי השו"ע (תרי, א) שהדלקת הנר ביום כיפור תלויה במנהג מוכח דלא כרדב"ז, ולא הבנתי מה למד מהשו"ע, הרי מה שכתב בשו"ע הוא מה שכתוב בגמרא.

לענ"ד אחרי כל האריכות שכתבו בזה בגליונות האוצר גם לגבי הדלקת נר יום כיפור וגם לגבי הדלקת נר ביום טוב, העיקר כדברי הב"י שבכה"ג אזלינן בתר המנהג, והאידינא נהגו לברך, ואין טעם מספיק לשנות המנהג מאחר שאין כל הוכחה מהגמרא לא לברך.

ג. הטעם שמברכים בחנוכה

לפי האמור, אין ללמוד מברכת דם טוהר והדלקת הנר ביום כיפור, כיון ששם מברכים לא מפני שזו הרחבה של החיוב אלא מטעמים אחרים, אלא שעיקר הענין שלענ"ד בגללו לפקפק במנהג הוא היסוד שקבע הב"י בסימן תכ"ב, שבכל הענינים כהאי גוונא שאין הוכחות ברורות מה ההלכה יש ללכת אחרי המנהג. והוא דומה לענין הלל בבית כנסת בפסח, שגם שם לא נוכל להצדיק את מנהגנו לברך גם בבית כנסת וגם בברכה לאחר הלל אם לא מצד שאין חוששים לספק במקום מנהג זה^(יב). ולדעת הרמב"ם באמת אין לברך בבית הכנסת, אך לפי דעת הרשב"א מברכים על ההלל בבית כנסת, למרות שחכמים לא חייבו לאומרו, אלא רק אמרו שאם יאמרו בבית הכנסת יברך עליו. והטעם הוא משום שבזה הוא מרחיב את חיוב פירסום הנס, ועבד את אותה מצוה שציוו חכמים מן המובחר. ואף שלא מברכים על כל הרחבת חיוב, פירוסמי ניסא שאני, וה"ה בנידון הדלקת הנרות בחנוכה.

בברכה רבה

עידוא אלבה



מכתב ה' - הרב עמנואל מולקנדוב

אתייחס רק לענין ההערה בענין ברכת הנר ביוהכ"פ ויום טוב [שאר הדברים חזרו ונשנו שוב].

איני יודע היכן מצאת בדברי הב"י לגבי יוהכ"פ שהדברים תלויים במנהג. ועוד, שלפי מה שהבאתי שם דעת רוב הראשונים שאין לברך על הדלקת הנר ביוהכ"פ, ולא תלוי במנהג אלא גם במקום שנהגו להדליק וצריכים להמשיך במנהגם - זהו ללא ברכה, ולא התירו לברך. ומה שכתבת שגם אלו שלא מברכים על ההלל מברכים על הנר ביוהכ"פ - זהו רק מנהג הדור האחרון של הספרדים, שהונהג בטעות, אבל בראשונים ובקדמונים לא מצאנו כן אלא הפוך - גם מי שמברך על ההלל ס"ל שאין מברכים על נר יוהכ"פ, וכפי שתראה ברשימת הראשונים שם שגם מפוסקי אשכנז ושאר ארצות שבירכו על ההלל כתבו כן. וגם גדולי אחרוני הספרדים כתבו בצורה ברורה ומפורשת שאין לברך וכך נהגו. ואם בדור האחרון הונהג בטעות שלא עפ"י כללי ההלכה לברך - צריכים לבטל מנהג זה ולהחזיר את המנהג הקדום והנכון למקומו שהוא עפ"י כללי ההלכה המקובלים, דהא לא יתכן שישנו מנהג נכון למנהג שאינו נכון ולאחר מכן נאמר כך המנהג, וכך נהג מרן הגרע"י זצ"ל בספריו כנודע.

וכמו כן לענין נר יו"ט הדברים לא קשורים למנהג, ואף אחד לא כתב שאלו מהדברים התלויים במנהג. וגם כאן הראיה שגם ראשוני צרפת ופרובינציה ושאר מקומות שבירכו על ההלל - כתבו להדיא שאין לברך על נר יום טוב וברכה לבטלה היא - עי' במאמרים שם ובמאמרו של הרב אהרן גבאי בענין זה. ואדרבה, כל זה מראה לא כמו ההנחה שלך, שעשית

(יב). לדעת הרמב"ן בחידושו לפסחים (לפי הירושלמי ומסכת סופרים) מה שאנו נוהגים לברך גם בבית לאחריה הוא ברכה לבטלה, ופשוט שלא חוששים לזה, מפני שבמקום מנהג לא אמרין ספק ברכות להקל.

עיקר מהלל בר"ח ושמעם מוכח שבכל כה"ג הולכים אחר המנהג וכו'. דאדרבה מוכח מכולהו רבנותא בכל המקרים הנ"ל שלא כשיטתך, ורק בהלל, שהיה מנהג קדום ולפי דעת הראשונים – גם בזמן חז"ל בירכו על ההלל – כתבו יישובים למנהג, אבל לא בכל מנהג מאוחר, או במקום שהראשונים נקטו שאין לברך אף שהוא מנהג קדום מזמן חז"ל כמו הדלקת הנר ביוה"כ – אין לנו אלא מה שכתבו הראשונים ואם הנהיגו אחרת – זהו מנהג בטעות וכנ"ל.

בברכה רבה

עמנואל מולקנדוב



מכתב ו' - הרב עידוא אלבה

תשובתי לכבוד הרב:

א. מדוע כתבתי שדין ברכת הנר ביום כיפור תלוי בדברי הב"י. כוונתי לדברי הב"י בסי' תכב, שם מתבאר שלדעתו כל היכא שיש מחלוקת בברכה הולכים אחרי המנהג⁽¹⁾. ומאותו טעם אם המנהג הוא לברך על דם טוהר יש לברך⁽²⁾.

ב. מה היה המנהג ביום כיפור. משתי תשובות הרדב"ז, ומדברי השו"ע בסי' רס"ג וסי' תר"י עולה שבימי הרדב"ז והשו"ע לא היה מנהג פשוט ומפורסם בדין הדלקת נר ביום כיפור. הם ידעו שיש כאלו שמברכים, ולא כתבו למחות במי שמברך, לכן המסקנה המתבקשת היא שלדעתם הדבר אינו מוכרע וכל אחד ימשיך במנהגו⁽³⁾.

לענ"ד לא הובאו כל ראיות לכך שבבגדד ובא"י היה מנהג לא לברך על הדלקת הנר במשך מאות שנים לפני הבא"ח, ולכן אין אחיזה לטענה שהבא"ח שינה את המנהג, וזו גם הסיבה

(ג). [הרב עמנואל: אתה מניח הנחות שאינם מוכרחות. היכן ראית שזהו כלל בכל מקום שיש מנהג? הב"י כתב את זה שם משום שזהו מנהג שמוזכר בגמ' ורוב הגאונים והראשונים ס"ל לברך וכך נהגו ברוב העולם, אבל בעלמא לא כתב כן].

תשובתי: לשון הב"י: "וכתב הרא"ש והר"ן שבכיוצא בזה אמרו אם הלכה רופפת בידך ראה היאך הציבור נוהגים ונהוג כן". הרא"ש והר"ן לא כתבו שרוב הגאונים והראשונים סוברים לברך, אלא הם מדברים בהיכא שההלכה רופפת, ומשמע להדיא שלדעתם בכל ספק של ברכה הולכים אחרי המנהג.

[הרב עמנואל: ביום הכיפורים אין זה כיוצא בזה. משום שרוב הראשונים אוסרים לברך וההלכה לא רופפת, יש כלל ברור של הלך אחר הרוב ושל סב"ל. ולדברייך ניתן למחוק את כל השו"ע - בכל מקום נלך אחר המנהג]. תשובתי: בהערה הבאה הבהרתי מדוע לדעתי לא יחשב כאן רוב מכריע. הכלל נאמר במקום שיש ספק ולכן זה נחשב הלכה רופפת.

(ד). הרב עמנואל הפנה אותי למה שכתב בליקוטי הערות על החת"ס לדחות ראיתו שאפשר לברך על מנהג ששורשו באיסור ד'אל תטוש' מהא דבני חוזאי שרב אשי אמר שיש למנעם מלהפריש דילמא אתי לאפרושי מהחיוב על הפטור, דאין ללמוד מזה שלא היתה בעיה בברכה שלהם, כי רב יוסף לא מנעם מטעם זה, אלא שרב אשי חשב שאלו שלא יודעים ומפרשים בברכה יבואו להפריש מהחיוב על הפטור.

שהגרע"י למרות שבדרך כלל אינו נוקט במנהגים שהנהיג הבא"ח נגד קודמיו, בזה דעתו כבא"ח לברך^{טז}.

ג. החילוק בין נר יום כיפור להלל דר"ח. בענין נר יום כיפור יש שני צדדים לברך. האחד משום שי"א שאפשר לברך על מנהג, והשני משום שמסתבר שחז"ל תקנו ברכה על הדלקת נר ביום כיפור באותו זמן שתוקנה הברכה על נר של שבת כיון שצריך לכבד גם יום כיפור (כפי שעולה מהרדב"ז). המנהג בימינו לברך גם אצל הנוהגים לא לברך על הלל דר"ח, מובן בפשיטות משום שנוקטים כצד השני.

ד. בענין הדלקת נר ביום טוב. ראיתי את דברי הרב אהרן גבאי בגליון האוצר כ"ז, וכן את דברי כבודו בגליון האוצר כ"ט, ולאחר העיון בכל דבריהם, לענ"ד המסקנה היא הפוכה. פשוט שלא מדובר כאן בשאלה של ברכה על מנהג מאוחר לזמן התלמוד, אלא השאלה היא ספק במצוה, האם מתחילה כשתקנו להדליק ולברך על נר שבת תקנו לברך ולהדליק גם ביום טוב. אין כל

ולא הבנתי דחיה זו, דמכל מקום ממה שהוזקק רב אשי לומר שהבעיה היא דילמא אתי לאפרושי מהחוב על הפטור ולא אמר בפשטות שהבעיה היא בכך שמברכים ברכות לבטלה, מוכח שאין בעיה בברכה על המנהג. (הרב עמנואל: הבאתי שם שרוב המוחלט של הראשונים שלא היו ידועים לב"י ולרדב"ז ס"ל שאין לברך, ולא מצאנו באף מקום שיפסוק מי שיפסוק לברך כנגד דעת רוב הראשונים, וא"כ בודאי היו מכריעים בצורה ברורה שלא לברך. ואם הנך חושב אחרת - עליך למצוא מקום כזה שהיו ידועים להם ראשונים כמספר שהבאתי שם כ 15 ראשונים ואעפ"כ פסקו לברך).

תשובתי: לב"י יש שלשה עמודי הוראה. לא נראה לי שלדעתו הראשונים שהבאת חשיבי כרוב מכריע כנגד הרא"ש במקום שלא ברורה דעת הרי"ף. גם הרדב"ז אינו מתחשב בכל דעה. לדידיהו נראה שהדברים שקולים והמנהג מכריע.

[הרב עמנואל: לא מצאנו שהשו"ע מכריע לברך כדעת הרא"ש כנגד 15 ראשונים, הרא"ש עם כל משקלו לא מכריע לברך, יש כלל גדול סב"ל, והראיה שהשו"ע לא הכריע לברך אלא סתר משנתו בין ס' רס"ג לס' תר"י, אע"פ שהביא רק ראשון אחד כנגדו, וכבר הזכרתי מה שפסק בשין טיבולו במשקה נגד המנהג].

תשובתי: השו"ע לא הכריע בענין יום כיפור כי לא היה מנהג מוסכם בזה. ובענין טיבולו במשקה כנראה שלא החשיבו למנהג מפורסם, וסברת התוספות נראתה לו סברה חזקה. כוחה של סברה חזק יותר ממציאת ראשונים שאינם סוברים כהרא"ש במקום שאין בזה סברה מוכרחה

טז. [הרב עמנואל: הפר"ח והשו"ג שפסקו לא לברך - היו בירושלים, ואם היה מנהג לברך היו כותבים זאת, וע"כ שלא היה מנהג לברך וסגי בהכי כדי לומר סב"ל. כדי שיהיה אפשר לברך צריך שיעידו שהיה מנהג לברך, ואם לא העידו כן - אז א"א לברך. לגבי בגדד - הדברים ידועים שהבא"ח נמשך בהרבה דברים בהלכות ובמנהגים אחרי פוסקי אשכנז ואין צריך להאריך בזה. הדברים ידועים, שאם כל פוסקי הספרדים לדורותיהם בכל מקומות מושבותיהם פסקו שלא לברך - גם אנו בא"י צריכים לפסוק כמותם ואין סיבה לפסוק לברך, ובפרט שכן הדין נותן עפ"י רוב הראשונים. וגם אם היה מנהג להיפך - זהו מחמת שלא ראו את כל הראשונים הנ"ל, משום שאין כח לשום חכם להורות לברך נגד רוב הראשונים, חוץ מאשכנז ששם נהגו מקדמת דנא כך וחכמיהם הנהיגו כן].

תשובתי: אכן כשיש ספק ואין מנהג ברור אומרים לא לברך, אך לא אומרים למי שיש לו מנהג להפסיק את מנהגו כאשר אין כל ראיה מהגמרא לסתירת המנהג. כבר ביארתי שלדעתי בהלכה אין משקל הראשונים שוה, ולכן לא שייך לומר כאן רוב. מה שקובע הוא שבדורות האחרונים התפשט המנהג לברך, וגם הסברה שכתב הרדב"ז להצדקת הברכה חזקה. לפי סברה זו המחלוקת היא בהגדרת המצוה, ובוה פחות אומרים ספק ברכות להקל.

[הרב עמנואל: המנהג התפשט בטעות, אין כח בחכמי הדור האחרון להכריע בין הראשונים, וכ"ש לשנות מנהגים קדומים שלא לברך, ולכן מצוה לבטל מנהג זה].

ראיה מהגמרא לכאן או לכאן, ולכן המחלוקת בזה אינה תלויה בדין ברכת הלל דראש חודש, אלא זו שאלה בפנ"ע מה כללה תקנת הדלקת הנרות של חז"ל.

השו"ע הכריע לברך מפני שכך נמצא בירושלמי של חכמי אשכנז. הרב אהרן גבאי בגליון האוצר (כו עמ' רלב) מוכיח שהתוספות שיש בירושלמי של חכמי אשכנז, הם מחכמי ארץ ישראל שבתקופת הגאונים. אך בניגוד לדבריו (שם), נראה פשוט שכשם שהברכה על נר של שבת זה לא מנהג שהם הנהיגו, אלא הם סברו שכך נתקן בזמן שתקנו להדליק נר שבת, כך הברכה על נר של יום טוב, ובפשטות כך היתה מסורת בידם, כך שאין זה אלא בגדר גילוי מילתא מהי דעת חז"ל. ולכן, מעתה שנודע לנו שכך אמרו חכמי ארץ ישראל הקדומים, נראה שלא רק מי שנהג כך יוכל להמשיך במנהגו, אלא שיש מקום לומר שגם מי שלא נהג כן, נכון שישנה מנהגו ויברך, מאחר שהכותבים לא לברך לא ראו מה שהוכיח הרב גבאי, ולא ידעו שכך כתבו חכמי ארץ ישראל הקדומים. הסברה הפשוטה היא שחכמי א"י שימרו את המסורת הקדומה של תקנת חז"ל. גם אם חל אצלם שיבוש בנוסח 'לכבוד יום טוב' במקום 'של יום טוב', ויש אצלם מנהגים אחרים שאותם איננו נוהגים, בסופו של דבר יש כאן גילוי מילתא הפושט את עיקר הספק שאין לו ראיה מהגמרא מה כללה תקנת חז"ל. ואף אם לא נאמר לשנות את מנהג מי שלא מברך, עכ"פ מי שנהג לברך, ודאי יכול להמשיך במנהגו.

יש להוסיף עוד ולהעיר בדבר היחס למנהגי ארץ ישראל הקדומים בימי הגאונים. ידועה הביקורת הקשה על פירקי בן באבוי על מנהגי ארץ ישראל בימיו (בערך ד' ת"ר, מעט לפני רב סעדיה גאון). בן באבוי טוען שאין לאחוז במנהגי ארץ ישראל וללמוד מחכמיהם כי הם ממשיכים במנהגים שנגרמו מזרות שמד. ובגלל דבריו יש מי שמפחית בחשיבות המסורת שלהם. אך במאמר של שלום שפיגל, 'לפרשת הפולמוס של פירקי בן באבוי', כתב החוקר (עמ' רנט) שלא נמצא מקור ברור לטענה על מנהגי שמד, והיינו שלא ידוע על כך שמלאחר תקופת התלמוד הירושלמי היו בא"י יותר גזירות שמד לאורך שנים מאשר בבבל. לדבריו יש כאן ויכוח שמטרתו להשליט את ההלכה הבבלי, ולא ברור שכל מה שכתב בן באבוי הוא אמת הסטורית. גם בארץ ישראל היו גדולי תורה וגאונים חשובים. בן באבוי עצמו מציין שרב יהודה גאון התווכח עמם, ולבסוף הסכים להשאירם במנהגיהם, וחץ מבן באבוי לא מוצאים אצל גאונים אחרים ביטויים חריפים כאלו נגד כלל המסורת של חכמי ארץ ישראל. שלום שפיגל מסכם את תוצאות הפולמוס (עמ' רעב): "גברה בבל בכל הנוגע להלכה, ואילו במקרא ומסורה - וקצת גם במדרשות ופיוטות נצחה ארץ ישראל".

בספר של מרדכי מרגליות (חילוקים עמ' 127 ואילך) מוכיח שחכמי צרפת ואשכנז ממשיכים בהרבה דברים דוקא את מסורת ארץ ישראל. דוגמא בולטת לענין שבו גברה ידם דוקא של חכמי ארץ ישראל, הוא הויכוח אם להכשיר כתיבת סת"ם על עור מעובד בסיד, שכן באבוי יוצא נגד מנהג א"י לכתוב כך בשצף קצף, אך היום כולם עושים כך.

הברכות המרובות שאנו מוצאים אצל חכמי ארץ ישראל אינם מוכיחות שמדובר בעמי ארצות. הם לא טענו שהברכות האלו עברו במסורת אלא שלדעתם מותר לחדש ברכות, ולמעשה גם גאוני בבל חידשו ברכות שהתקבלו על כל עם ישראל כפי שכתב הרב עמנואל

לעיל על ברוך שאמר וישתבח. דבר זה מובן היטב לפי מה שכתבתי לעיל שנראה שהעיקר הוא כסוברים שכל איסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן, ולכן כשחכמים בימיהם תקנו להוסיף ברכות שפיר עשו.

בנידון הברכה על הנר של יום טוב, לגאוני בבל לא היתה מסורת ברורה לברך ולכן כנראה לא בירכו, אך יתכן שהם לא ידעו על מנהג ארץ ישראל, ואולי גם אם היו יודעים היו ממשיכים להסתפק, אך מובן מאוד בסברה שאנו שנודע לנו על מסורת ארץ ישראל בזה נלך לפי מסורתם. גם אצל חכמי ספרד אנו רואים שהתחשבו במסורת שעולה ממסכת סופרים, לכן כפי שמסכת סופרים שגם היא מחכמי ארץ ישראל, והכתוב בה לא נודע לגאונים, מכריעה את הספק בברכת ההלל בבית כנסת בליל פסח, כך התלמוד של חכמי ארץ ישראל מכריע את הספק מה תקנו חז"ל בהדלקת נר של יום טוב.

לסיכום:

א. במקום שיש ספק לא מוכרע על ברכה, ויש מנהג ברור לברך לא אמרינן ספק ברכות להקל (כ"כ הרא"ש והר"ן, וכ"פ הב"י בס' תכב).

ב. אין לערער על מנהג הדלקת נרות חנוכה, שהוא מנהג מפורסם בכל ישראל. ויש למצוא מקור לברכה על מנהג שלא חייבו חכמים לעשותו כשהוא הרחבה של חיוב פירסום הנס ממנהגנו בברכת הלל בליל הסדר, שגם שם לא חייבו חכמים לברך בבית כנסת ובכל זאת אנו מברכים.

ג. נראה ששפיר עבדי מה שנהגו לברך על טבילת דם טוהר. החת"ס הביא ראיה חזקה מהגמרא שאפשר לברך על מנהג שחייבים לעשותו מכח 'אל תטוש תורת אמך' אם מצינו ברכה כזו אצל חז"ל, וממילא איננו מחדשים ברכה.

ד. נראה ששפיר נהגו לברך על הדלקת נר בערב יום כיפור, על פי מה שביאר הרדב"ז שכך תקנו חכמים בזמן שתקנו הדלקת נר שבת כיון שגם ביום כיפור יש חיוב כבוד היום. מדובר כאן במחלוקת במצוה, ובזה יותר קל לברך גם כשיש ספק.

ה. נראה ששפיר נהגו לברך על הדלקת נר בערב יום טוב, שכן מוכח מהירושלמי של חכמי אשכנז שמקורו מחכמי ארץ ישראל הקדומים שחיו בזמן הגאונים, והם מבררים לנו שתקנת חז"ל הראשונית להדליק נר כללה הדלקת נר ביום טוב. גם כאן מדובר במחלוקת במצוה.

בברכה רבה

עידוא אלבה



הרב צבי קרייזר

בעמח"ס באר צבי

בני ברק

בדין ברכת הרואה על נרות שהודלקו מפני החשד

בשו"ע (סי' תרע"ו ס"ג) כתב: "מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך 'שעשה ניסים' וכו'" [וכמבואר בשבת כג.]. וראיתי מקשים (בקובץ עיון הפרשה, גליון קס"ב עמ' קס"ב, עניני חנוכה אות ו'), איך אפשר לברך ברכת הרואה על נר חנוכה, הא פסק השו"ע (בסי' תרע"א ס"ח) דחצר שיש לה שני פתחים משני רוחות צריך להדליק בשתייהן מפני החשד וכו', וכתב הרמ"א וז"ל: "ואם מדליק בשני פתחים אינו מברך רק באחד מהם, ובשני מדליק בלא ברכה", עכ"ל. וא"כ צ"ע כיצד יכול הרואה לברך על כל נר שרואה ברשות הרבים, הרי יש מקום לחשוש שמא הוא רואה נרות שהודלקו מפני החשד, וכיצד יוכל לצאת ולברך עליהם כאשר אפילו על הדלקתו אין מברכין. ואין לומר דסמכין על רוב נרות שנרות של מצוה הם, שהרי הנר קבוע הוא, וקיי"ל דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי.



גדר חיוב ההדלקה בפתח השני

והנה, יש לדון בכל הא דינא דחייבוהו להדליק גם בפתח השני מפני החשד, האם גדר התקנה היה שכעת חל על הפתח השני דין חיוב נר חנוכה, וממילא דינו ככל דיני נר חנוכה, שצריך להדליקו ע"י בר חיובא, ולהוסיף בו נר כמנין הימים משום מהדרין, והשמן שהוקצה למצוותו ייאסר בהנאה וכו'. ובפשטות, אם מצאנו שאין חיוב ברכה על הדלקה שהיא מפני החשד, הרי שהדלקה זו איננה כפופה לכל גדרי ההלכה של הדלקת נר חנוכה, ועל כן אין מברכין על הדלקה זו, וכן לא מצינו שיש עיכוב שידליק אותו דוקא בר חיובא, ולכאורה גם חש"ו וגוי כשרים להדליקה, וכן יהיה סגי להדליק בכל יום רק נר אחד כעיקר מצוותו. ולפי"ז תתחזק הקושיה הנ"ל, איך שייכת ברכת הרואה על נר כזה, שאין בו שום קיום של מצות נר חנוכה.

ובשו"ת מנחת שלמה (תנינא סי' נ"ח בהוספה, וכן הוא בספר הליכות שלמה חנוכה פי"ו ס"ב) נקט בפשיטות, שיש לברך ברכת הרואה גם על נרות שהודלקו מפני החשד, משום דסו"ס יסודו מתקנה מחז"ל שציוו להדליקם. ומבואר בדבריו שלאחר שתיקנו חז"ל שצריך להדליק גם בפתח השני, הרי שכעת כבר חל גם על הפתח השני דין חיוב נר חנוכה, דאף דטעם החיוב על הפתח השני היה מפני החשד, מ"מ זה נותן חיוב על הבית הזה שיהיה מצוותו להדליק בשני הפתחים, דמעשה בשניהם מתקיים ענין הפרסומי ניסא, שזהו יסוד חיוב הדלקת הנרות, דאם האדם מדליק רק בפתח אחד נחסר בפרסומי ניסא וממילא חסר בגוף המצוה. וכע"ז כתב בחכמת שלמה על

השו"ע שם [וכן נקט גם הפלתי (סי' י"ג), וכן בשו"ת מכתם לדוד (או"ח סי' כ"ג) שהובא להלן, ציינו השע"ת (ס"ס תרע"א), וכן ראה ברכ"י (שם)].

ועפ"ז יש ליישב שפיר גם מה שהקשה הבית הלוי (על התורה בחידושים על חנוכה עמ' כ"ז), לפי מה דקיי"ל דהדלקה עושה מצוה ואם כבתה אין זקוק לה ואינו צריך להדליקה שוב, וקשה מדוע שלא יתחייב להדליק שוב מפני החשד, ומ"ש ממי שיש לו שני פתחים שחייב להדליק בשניהם מפני החשד.

אולם, להנ"ל יש לבאר, דחייב ההדלקה מפני החשד לא הוי בגדר חיוב הדלקה חדש, אלא דמאחר ותיקנו חיוב הדלקה על הבית, ממילא היכא דיש פתח נוסף ויש חשד, חייבו חז"ל מצות הדלקה בשני הפתחים [וכדיבואר להלן, בע"ה שזהו מיסוד דין פרסומי ניסא], וכל עוד שהאדם לא הדליק גם בפתח השני הוא עדיין לא יצא ידי חיובו. משא"כ בכבתה, הרי כבר קיים חיובו ומצוותו וע"כ אין זקוק לה.

ולפי"ז נראה דגם נר שהודלק מפני החשד דינו ככל דיני נר חנוכה, לענין שיהיה אסור להשתמש לאורו, ושחייב להדליקו גדול בר-חיובא, וצריך גם שם להוסיף נר כמנין הימים משום מהדרין, וכן נפק"מ לגבי נותר השמן, שנאסר להשתמש בו מחמת שאיתקצאי למצוותו (כמבואר בס' תרע"ז ס"ד), יהיה כן בשני הפתחים, וכן שיצטרך להדליק במקום שמניח בשני הפתחים מדין הדלקה עושה מצוה (כמש"כ בס' תרע"ח ס"א).



בטעם שאין לברך על הדלקה מפני החשד

אלא שלפי"ז עלינו לבאר הטעם למה שכתב הר"ן (שבת י' ברי"ף) וכ"פ הרמ"א (תרע"א ח') שאין מברכין על הדלקתו שבפתח השני. והיה מקום לומר דבאמת אין הטעם משום שאין ע"ז שם של נר חנוכה, אלא דמאחר והוא כבר בירך בפתח האחד שוב נפטר בברכה זו גם ההדלקה שבפתח השני. וכדנתבאר. ובאמת שזה גם מדויק בלשון הרמ"א, שהרי לא כתב שכשמדליק מפני חשד אינו מברך, אלא כתב: "ואם מדליק בשני פתחים אינו מברך רק באחד מהם ובשני מדליק בלא ברכה" עכ"ל. ומבואר דמה שאי"צ לברך בפתח השני הוא כי כבר מברך בפתח הראשון, ושתי ברכות למה לי? [והו"ל כמו הבא לקבוע מזווה בכמה פתחים, שיכול לפטור את כולן בברכה אחת]. ולפי"ז באמת יהיה נפ"מ שכשמברך בפתח אחד צריך לכוון בברכתו על שני הפתחים, וצריך שלא להפסיק בינתיים בדבר שאינו מצורך ההדלקה, כיון שהשלמת חיוב ההדלקה נעשית בעת שמדליק בשני הפתחים.

אולם, באמת מפשטות לשון הר"ן משמע דמה שאין לברך על הדלקת נר מפני החשד אינו משום שהוא כבר בירך על הנר הראשון, אלא סתם דבריו וכתב: "ומסתברא דכיון שאינו מדליק אלא משום חשדא לא מברך אלא אחדא פתחא", וכן הוא בלבוש: "כיון שאינו אלא משום חשדא ואינו למצוה", ומבואר שפירש את דברי הר"ן שאינו נר של מצוה כלל.

א). וע"ע במ"ב לקמן (סי' תרע"ז ס"ק ח') לגבי אכסנאי שאם יודע שאין מדליקין עליו בביתו דנחלקו האחרונים אם יכול לברך אף על נרות שמדליק בפתח השני שהוא מפני חשד, והמ"ב הכריע כדעת הגאון רבי ברוך פרנקיל (שעה"צ שם אות י"ז) שצריך לברך, כיון שהוא מדליק בעצמו וחלה עליו חובת הדלקה.

אכן, באורחות חיים (לרבי אהרן הכהן סי' י"ג) כתב טעם אחר, וז"ל: "אמנם אין צריך רק ברכה אחת כיון דקיי"ל דחובת גברא הוא, אמרינן דשתיהן מצוה אחת, שאין החיוב אלא מפני חשד, ואפילו נימא דשתי מצוות הן כיון שעושה שתיהן בב"א די לו בברכה אחת, דומיא דתפילין של יד ושל ראש שאין מעכבין זא"ז ודי להם בברכה אחת", עכ"ל. הרי מבואר בדבריו דבאמת גם נר שמדליק מפני החשד טעון ברכה, אלא דהברכה שבירך על הנר הראשון פוטרת גם את ההדלקה מחשד.

אמנם, יש מן האחרונים שהעמיסו כן גם בכוונת הר"ן, דמה שכתב דאין לברך אלא אחדא פתחא אי"ז מפאת שאי"ז נר של מצוה, אלא דכשמברך באחד מהפתחים יפטור בברכה זו גם מה שמדליק בפתח השני. וכ"כ במאמר מרדכי (סי' תרע"ה ס"ק ה') בכוונת הר"ן, וכתב להוכיח כן בדברי הר"ן כפי שמצאתי גם בשו"ת מכתם לדוד (להגאון רבי דוד פארדו סי' כ"ג, וצינו השע"ת בסי' תרע"א ס"ק י"ד) שג"כ כתב כן בדברי הר"ן וז"ל השאלה: "נסתפקתי בענין נר חנוכה דקיימ"ל מי שיש לו חצר בב' פתחים שצריך להדליק בשתיהן מפני החשד אלא שאינו מברך רק בא' מהן וכמש"כ הר"ן ופסקו מור"ם בסי' תרע"א והן עתה איתרמי שאיש כזה הוצרך יום א' מימי חנוכה לצאת למקום רחוק קצת וחשש שלא יוכל לבא אל ביתו בעונת הדלקה לכן צוה לבני ביתו שידליקו עליו וכן עשו והדליקו בפתח א' ולא הספיקו להדליק בפתח ב' עד שהגיע האיש לביתו והואיל והשעה עמדה לו חשקה נפשו שלא לאבד מצוותו ולהדליק הוא בעצמו בפתח ב' שאול שאל האיש אם כה"ג יוכל לברך הואיל והוא לא בירך בפתח א' אע"ג דמדינא כבר נפיק י"ח". ע"כ.

והשיב על זה ה'מכתם לדוד' ותו"ד הוא שמביא את דברי הפר"ח ביו"ד שכתב דנחלקו בזה הר"ן והרשב"א אי מברכין על חשד ודברי הפרי תואר דס"ל דאין מברכין כל שהוא מפני חשד ופלפל בדבריהם, וכתב דלכו אומר לו דהר"ן והרשב"א לא פליגי אלא דטעמא דהר"ן משום דכבר יצא בברכתו הראשונה בפתח א', ודייק כן מדברי הר"ן שכתב דבריו על דינא דב' פתחים ולא לעיל מיניה על דינא דאכסנאי שכתב הרי"ף דאם יש לו פתח בפנ"ע מדליק משום חשד, ואמאי לא כתב שם הר"ן דלא יברך וממילא הוי ידעינן מכ"ש ב' פתחים דהא משמע דדינא דאכסנאי בב' מיירי אף ביהיב פריטי, ומ"מ מדליק מפני החשד ולא מברך משום דהוי מפני חשד וליכא עליה ברכה, וכ"ש, אלא ע"כ משום דהתם כיון שלא בירך בעצמו ודאי יכול לברך, ורק הכא שכבר בירך כתב הר"ן דאינו מברך על נר של חשד וכו'. עכתו"ד.

ועכ"פ נמצא שכל הנידון דלעיל תלוי במחלוקת הראשונים מאיזה טעם אין לברך על הדלקת הנר מפני החשד, האם משום שאינו נר דמצוה, או משום שהמדליק כבר נפטר בברכה בהדלקה הראשונה.

ישוב כמה קושיות להצד שהדלקה משום חשד נחשב נר מצוה

ובזה יתיישב נמי מה שהקשה בשו"ת חכם צבי (סי' צ"א) מדוע דוקא כאן לגבי חצר שיש בה שני פתחים שצריך להדליק גם בפתח השני, פריך הגמ' ומנא תימרא דחיישינן לחשד דתניא א"ר

שמעון בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פאה בסוף שדהו וכו' ומפני חשד שלא יהו עוברין ושבין אומרים תבא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו וכו'. ומאי שנא דפריך הכא טפי מבכולא תלמודא דחיישין לחשדא, בריש ברכות (דף ג.) ובפסחים (דף פב.) ראש המעמד היה מעמיד את הטמאים משום חשדא. ועוד הקשה, מדוע הביאה הגמ' דוגמה לחשד מפאה, הרי בכל הש"ס ישנם הרבה דוגמאות לחיובים הנוהגים מפני החשד, ואמאי לא מיייתי ממתני' דשקלים (פ"ג מ"ב) אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות וכו' משום והייתם נקיים מה' ומישראל וגו' (במדבר ל"ב כ"ב), ועיי"ש מה שתירץ.

וע"ע בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' מ"ח) שהקשה מה הדמיון שבין נר חנוכה לפאה, הרי חיוב הדלקת נר חנוכה הוא מדרבנן, ואילו פאה חיובו מן התורה, וא"כ אפשר שיש להחמיר מפני החשד רק בדאורייתא, ותירץ כי הסברא נותנת להיפך, וכמו שמצינו שרבנן עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה.

אולם, לפי מה שנתבאר שגם חיוב הדלקת הנרות דחשד בשני הפתחים הוא מעיקר הדין ותקנת חכמים דהדלקת נר חנוכה, וכל דיני נר חנוכה עליו, מיושב הכל, דכוונת הגמ' בשאלה מגלן שחוששים לחשד, הוא דהיכן מצינו שמצוה שהאדם חייב בה מפני החשד מתרחבת עד כדי כך שחיוב זה נהיה לחלק מהמצוה. וע"ז הביאה הגמ' מחיוב פאה שהוא מעיקר הדין, ומיושב למה לא הביאה הגמ' ממקומות אחרים, ששם החיוב מפני החשד לא נהפך להיות חלק ועיקר מהמצוה.

ויש להוסיף לפי"ז לתרץ את קושיית השבו"י, מה הראיה מחשד למצוה דאורייתא לענין חשד במצוה דרבנן. כי כל הראיה שמביאים מפאה הוא רק לגבי זה שחיוב החשד נהפך להיות חלק מהמצוה, וממילא כל מצוה וגדרה, חשד בדרבנן יוצר מצוה מדרבנן, וחשד במצוה דאורייתא קבעו לחברה לעיקר המצוה מדאורייתא. והעירוני כי בחי' המנחת שלמה (שבת כג.) עמד בעצמו ליישב את קושיית השבו"י ע"פ דרכו הנ"ל.



עדיין קשה להסוברים דנר דחשד אינו נר מצוה

והנה, זה הכל א"ש דוקא אם נימא שבאמת יש חיוב ברכה גם על ההדלקה מפני החשד, וכנ"ל מדברי האורחות חיים, דאז שפיר יתורץ איך שייך לברך ברכת הרואה ואין חוששים שמא זה נר דחשד, משום שגם אם זה נר דחשד עדיין הוי נר חנוכה לכל דיניו. אולם, לפי מה שהבאנו מפשטות לשון הר"ן והלבוש דנר דחשד אינו נר דמצוה כלל, וכן מבואר בתבואות שור (יו"ד סי' י"ג סק"ט), דנקט דמה שכתב הר"ן דאי"צ לברך על הדלקה מפני החשד הוא משום שאין זה חיוב מעיקר הדין אלא הוי כמנהג נביאים וע"כ לא חשיב לברוכי עליה עיי"ש. ומבואר בדבריו דס"ל שגם כל שאר דיני נר חנוכה לא שייכים על הדלקה זו [ויהיה מותר להשתמש לאורה, וא"צ שידליק דוקא בר חיובא אלא אף חש"ו, ולא יהיה צריך להוסיף נר כמנין הימים וכו']. ולפי"ז הרי הדרא קושיא לדוכתא, דאם אין חיוב ברכה על מה שהוא מדליק מפני החשד, איך תיקנו לברך ברכת הרואה על נר חנוכה, שמא נר זה אינו אלא מפני החשד [ודוחק לומר

דלפי הלבוש והתבואות שור אה"נ שאין לברך ברכת הרואה על נר שהודלק משום חשד, דא"כ ניחוש על כל נר, שמא הודלק מפני החשד].



ביאור דברכת הרואה לא תלוי בחיוב ההדלקה אלא בקיום ה'פרסומי ניסא'

והנראה בזה, דהנה יש לחקור למ"ד כבתה אין זקוק לה, אם כבתה מיד והדליק הרי אין לזה כלל שם של נר מצוה, האם יכול לברך ע"ז ברכת הרואה. וכמו כן, יש להסתפק בדין הרואה נרות ההידור ולא את נר העיקר האם מברך ברכת הרואה. וכן עוד יש להסתפק האם יש דין ברכת הרואה על נר חנוכה של קטן ועל נרות של ביהכ"נ.

והנה, מקור הדין שמדליקין בביהכ"נ כתב השו"ע בסי' תרע"א ומקורו מהטור בשם הסמ"ק, ובב"י הביא מהריב"ש שהוא מנהג ותיקין משום פרסומי ניסא ומברכין ע"ז כמו שמברכין על הלל דר"ח אע"פ שאינו אלא מנהג.

אולם, הרמב"ם בהל' ברכות (פי"א הט"ז) כתב וז"ל: "כל דבר שהוא מנהג אע"פ שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בר"ח ובחוש"מ של פסח אין מברכין עליו" עכ"ל. ועפ"ז הקשה החכם צבי בתשובה (סי' פ"ט) דלפי מסקנת השו"ע בהל' ר"ח (סי' תכ"ב) דעדיף טפי שלא לברך אהלל דר"ח וכדעת הרמב"ם, א"כ אודא ראית הריב"ש במה שמברכין על הדלקת נר חנוכה בביהכ"נ אף שאינו אלא מנהג, כיון שהשו"ע סובר כהרמב"ם שאין מברכין על הלל דר"ח אמאי פסק הכא דמברכין.

וביישוב דברי הריב"ש שיש לברך על הדלקת הנרות בביהכ"נ ראיתי לבאר, דמנהג זה שנהגו להדליק נר חנוכה בביהכ"נ אין זה דין מחודש להדליק בביהכ"נ, אלא דנהגו להדליק בביהכ"נ ככל הדלקת נר חנוכה שבביתו, ובעצם החפצא היא חפצא של מצות הדלקת נר חנוכה, ויש כאן קיום מצוה מדינא, ואין בזה שום שינוי מהדלקת נר חנוכה שבביתו, ולא איכפ"ל מה שאין חייבין בזה מעיקר הדין אלא ממנהג, דהמנהג הוא לקבוע את קיום המצוה בביהכ"נ, וע"כ נחשב נר של מצוה. וממילא א"ש דגם לדעת הרמב"ם מברכין על הדלקה זו, ואין סתירה בפסקי השו"ע. ובפרט לפי מה שהביא הב"י מהכלבו בטעם ההדלקה בביהכ"נ שהוא מפני האורחין שאין להם בית להדליק בו, דבדאי יש על הדלקה זו חפצא דמצוה ממש, אע"פ שיסודו הוא רק מנהג, דהא עיקרו הוא כדי לפטור את האורחין מחובתן [הב"י כאן צידד בכוונת הכלבו, שטעם הדלקה בביהכ"נ היא להוציא את שאינו בקי הוי משום האורחין הלנים בביהכ"נ וכמו שיוצאים בקידוש. אולם, הריב"ש (סי' קי"א) תמה בזה דהרי אין יוצאים בנרות של ביהכ"נ. ובמנחת שלמה (ח"ב ס"ח) הביא שהקשה כן הבנין שלמה וצידד בכוונת הכלבו דאינו בקי דהיינו כדי שיברך עליהם ברכת הרואה, עיי"ש. ואכתי צ"ב, איך שייך לברך ברכת הרואה על נרות שאינם מעיקר הדין והחיוב. וע"כ צריך לומר כהנ"ל, שיש על הדלקה זו שם חפצא דמצוה].

והביאור בזה הוא דעיקר מה שתיקנו הדלקת נר חנוכה זה לא רק עצם ההדלקה ואילו הפרסומי ניסא הוא רק טעם למצוה זו, אלא דפרסומי ניסא הוי שם מחייב בפני עצמו, שלכן גם תיקנו קריאה בענינא דנרות משום פרסומי ניסא, וכן בשבת (כג:) כתבו התוס' (ד"ה הדר) דבשבת

חנוכה מפטירין בנרות דזכריה משום פרסומי ניסא, ועדיף מלהפטיר בשל ר"ח אף שהוא תדיר. וממילא יש לבאר היטב אפילו לדעת הרמב"ם, דאע"פ שאין מברכין על מנהג, מ"מ על הדלקה בביהכ"נ יש לברך, דאע"פ שעיקרה הוא מחמת מנהג מ"מ יש בזה את הקיום של פרסומי ניסא, והיא עיקר המצוה של ההדלקה. וזהו מש"כ השו"ע (סי' תרע"א ס"ז) "מדליקין ומברכין משום פרסומי ניסא", והיינו דמטעם פרסומי ניסא יש גם לברך. ומיושב שיטת השו"ע, שנקט לברך על נרות ביהכ"נ. דזאת משום שדין נר חנוכה שאני, שכל יסוד עניינו הוא 'לפרסם את הנס', ושפיר מקיימים זאת גם בנרות ביהכ"נ.

ושו"ר בפר"ח (סי' תרע"א סעי' ז') שכתב כע"ז, דאע"ג דבסי' רס"ט נתבאר בשו"ע שיותר טוב לבטל את המנהג מלקדש בביהכ"נ, וזאת משום שבטל הסיבה של אורחים, וא"כ לכאורה גם בנר חנוכה שיסוד התקנה להדליק בביכ"נ הוא משום אורחים, היה ראוי לבטלו. מ"מ "הכא מודו משום פרסומי ניסא".

ועכ"פ לפי"ז ברור שגם ברכת הרואה יכול לברך על נרות של ביהכ"נ.

אלא דאכתי יש לעיין לפי"ז מ"ט מי שבירך על נרות של ביהכ"נ כשמגיע לביתו צריך לברך שוב גם ברכת שעשה ניסים, ותיפ"ל דלא גרע מהרואה שבירך, שאם אח"כ יודמן לו בית דתו אי"צ לברך שכבר נפטר בברכה קמייתא. וצ"ע².

[ועפ"ז יש להוסיף וליישב את קושיית הב"י (בס"ס תרע"א), שהקשה בדינא דחצר שיש לה ב' פתחים שצריך להדליק מפני החשד, דמאי שנא מהא דאמרינן בברכות (ח): דאסור לעבור אחורי ביהכ"נ בשעה שהציבור מתפללין, ולא אמרן אלא דלית ליה פתחא אחרינא אבל אית ליה פתחא אחרינא לית לן בה דיאמרו בפתחא אחרינא עייל, ומדוע שם לא חוששים לחשד כמו הכא, ואילו הכא חיישינן לחשד ולא אמרינן כדהתם שיאמרו שהדליק בפתח השני. ולהנ"ל, שעיקר המצוה היא עצם הפרסומי ניסא, יש לבאר דכיון שגדר ומהות חיוב ההדלקה הוא פרסומי ניסא, ממילא יש להחמיר בזה יותר, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ד הי"ב) דבנר חנוכה חייב למכור כסותו וכו', דדין זה הוא מחמת חשיבות פרסום הנס. והיינו דמטעם פרסומי ניסא חוששינן אף לחשש רחוק יותר של חשד, מה שבאופן רגיל אין לחשוש, וכמו לגבי ביהכ"נ דכשיש שני פתחים אין חוששינן לחשד. או י"ל בנו"א, דהיכא שמשום חשד יתרבה הפרסומי ניסא תיקנו לחשוש לחשד גם ביש לו שני פתחים].



ב). והנה, נחלקו הראשונים באופן שידליקו עליו בעתיד האם מברך ברכת הרואה, דרש"י בשבת (כג. ד"ה הרואה) כתב: "ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב דלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה". ומבואר דאף שעתידי להדליק מ"מ מברך מיד בשעת הראיה. ואילו הר"ן שם והטור פליגי בזה, וס"ל דאין צריך לברך ברכת הרואה אלא למי שלא עתיד להדליק. ולדבריהם יתכן דה"ה אם כבר בירך הרואה אין לו לחזור ולברך אח"כ בביתו. ובדעת רש"י, שגם אם עתיד להדליק בביתו מברך ברכת הרואה, נחלקו הראשונים האם בשעה שמדליק חוזר ומברך. האור זרוע (שכ"ה) כתב כשיטת רש"י וכתב דבשעה שמדליק בביתו אינו חוזר לברך שעשה ניסים, ואילו הריטב"א בשבת כתב בשם י"א שלשיטה זו בשעה שמדליק חוזר ומברך שעשה ניסים. ועכ"פ לפי"ז, ובפרט לדעת האו"ז, צ"ע איך נפסק להלכה שהמדליק בביהכ"נ חוזר ומברך בביתו שעשה ניסים. וצ"ע.

נרות שדולקין רק מדין הידור

ולפי"ז נראה לבאר גם מה שכתב המג"א (סי' תרע"ג) בשם המהרש"ל (שו"ת סי' פ"ה) דאף דכבתה אין זקוק לה, מ"מ לכתחילה ראוי להחמיר ולהדליק שוב אם כבתה, וכן אם כיבה במזיד צריך לחזור ולהדליק, משום דהעיקר שיש בהדלקה פרסומי ניסא זה הרי שייך בכל זמן שהנרות דולקין^א. ומזה גופא יהיה שוב ראיה שאפשר לברך ברכת הרואה גם על נרות שאינם מעיקר הדין, דאל"ה היכי מצי לברך ברכת הרואה, הא כמו דהקשינו לעיל דניחוש שמא הם נרות שהודלקו מפני החשד, ה"נ ניחוש שמא כבר כבו וחזר והדליקן כדי לצאת ידי החומרא הזו דהמהרש"ל.

והנה הבאנו לעיל להסתפק בדין הרואה את נרות ההידור ולא את נר העיקר האם מברך ברכת הרואה, ויש לפשוט דבר זה מדברי שעה"צ (סי' תרע"ו ס"ק ה') שכתב בשם הגרע"א (תניא סי' ג'), דאם הדליק את כל הנרות ולא בירך וכבו הראשונות ונשארו רק הנוספים, ברכת להדליק אינו יכול לברך אבל שעשה ניסים ושהחיינו יכול לברך. וביאר שם הרע"א דשעשה ניסים ושהחיינו יכול לברך מדין הרואה, וא"כ הרי מפורש דיש דין ברכת הרואה אף על הנרות שהם מדין הידור. והיינו כמש"נ, משום דסו"ס יש בזה ענין של פרסום הנס^ב [אלא דיש לעיין בדברי השעה"צ, דהנה לעיל בסמוך (ס"ק ג') כתב השעה"צ דמי שנזכר שלא בירך שהחיינו רק לאחר ההדלקה, הרי שאין לו לברך (ורק לאחר היום השמיני נשאר בצ"ע, דאולי ניתן לסמוך על דברי המאירי שניתן לברך שהחיינו על עיצומו של יום יעו"ש). והנה, אם השעה"צ מקבל את דברי הרע"א כצורתן, דהמדליק יכול לברך לא פחות מן הרואה. א"כ מדוע אין יכול לברך אחר שכבר הדליק, הרי הרואה שפיר רשאי לברך גם לאחר שעת ההדלקה. וצ"ע].

ועתה הגע עצמך, דהא על נרות ההידור אין ברכה, וא"כ האין שייך לברך עליהם ברכת הרואה. ועכ"פ נמצא דשפיר אשכחן הרבה נרות שדולקין אף שלא שייך עליהם ברכת המצוות דנר חנוכה, ולא רק מה שמדליק מפני החשד, אלא כגון נרות שכבו וחזר והדלקן, וכן כשנשארו דולקין רק נרות ההידור לחוד, ואפ"ה שייך בהו ברכת הרואה, והטעם משום דסו"ס מתקיים בו ענין הפרסומי ניסא, שזה היה עיקר התקנה, שפיר שייך לברך עליו ברכת הרואה. וממילא ה"נ לגבי נר שהודלק מפני החשד, אף שאין חיובו כעיקר דיני המצוה, דהרי הודלק מחמת מנהג בעלמא, מ"מ מאחר וגם לאחר שיצא ידי גוף המצוה יש עדיין ענין של פרסומי ניסא, שפיר שייך ברכת הרואה, שמברך ברכת 'שעשה ניסים' על עצם הפירסומי ניסא. ותיקנו זאת על כל הנרות שיש בהם משום פרסומי ניסא אף דאינם מעיקר החיוב דהדלקה. ולא גרע ממצות הדלקה

ג). אמנם, נראה דכל זה הוא דוקא כשעדיין לא עבר זמן של שיעור החיוב, אבל לאחר שעבר הזמן אין שום מצוה במה שממשיך לדלוך, וכדכתב המ"ב (בסי' תרע"ב ס"ק ו').

ד). אלא דאכתי יש לעיין, דיתכן דכוונת הרע"א היא שהרואה מברך באמת על הנר הראשון. ומשם למד הרע"א שגם אותו שהדליק נר ראשון ולא הספיק לברך עליו, שפיר דמי לברך את ב' הברכות לפני הדלקת נרות ההידור. ואין הכוונה שיברך על נרות ההידור, אלא כוונתו היא שהברכה תחול על גוף הנר הראשון שכבר הדליק. ולמרות שהוא כבר הודלק, אך סו"ס הרי הוא רואה אותו, ולא גרע מן הרואה אשר לא הדליק בכלל, ועכ"ז שפיר מברך על אותו נר ראשון שהוא עיקר המצוה ממש. אבל אה"נ על נרות ההידור, אין הכרח מהרע"א שיכול לברך עליהם ברכת הרואה.

לאחר זמן השיעור שהוא מעיקר הדין, דגם שייך לברך עליו ברכת הרואה 'שעשה ניסים', דהרי יש גם בזה מיהא קיום מצוה, ואף שאי"ז עיקר המצוה, מ"מ כל היכא שהוא מקיים חיוב חז"ל באופן של פרסומי ניסא, שפיר שייך לברך ע"ז ברכת הרואה.

והדבר יומתק יותר ע"פ דברי העמק ברכה (עמ' קכ"ד ד"ה נמצא) שביאר בדעת הרמב"ם דברכת שעשה ניסים אינו על הנס פך השמן אלא על נס הנצחון של החשמונאים [ודלא כמבואר ברש"י בשבת כג. ד"ה כל יומי איתיה שברכת שעשה ניסים היא על נס פך השמן שהדליקו ממנו ח' ימים], ורק הסמיכו את זה להדלקת נר חנוכה או להרואה נר חנוכה, משום דע"ז הוא נזכר מהנס, כמו הרואה מקום שנעשו בו ניסים לאבותינו שמברך. ולפי"ז נראה דאף על נרות של ביהכ"נ יכול לברך ברכת הרואה, אע"פ שאינם מעיקר הדין אלא ממנהגא בעלמא, כיון שסו"ס ניתקן לפרסם את הנס ברבים, כמש"כ בביאה"ל (סי' תרע"א ס"ז).

וממילא נראה, דגם כל גוף התקנה שתיקנו חז"ל ברכה להרואה נר חנוכה, מה שלא מצינו כן בשאר כל המצוות, זהו מחמת עצם הפירסומי ניסא שיש בנר זה, ואדרבה, מכך דתיקנו ברכת הרואה ולא חששו לתקלה שמא זה נר שהודלק ע"י קטן או מפני החדש, ש"מ שבכל גווני אפשר לברך ברכת הרואה, והטעם הוא כמש"כ העמק ברכה דהעיקר שרואה ונזכר בנס.

והנה בשד"ח (מערכת חנוכה אות ט' סק"ג) מביא מכתב מבעל שו"ת בנין שלמה (להגר"ש הכהן מווילנא זצ"ל), אשר מאריך בדבריו לפרש, כי יסוד ברכת הזמן בחנוכה, אינו דומה לברכת הזמן ברגלים. דשם יש ברכה על עצם היום שיש בו קדושה כפי שרואים שאסור במלאכה. אבל חנוכה ופורים שמותרים במלאכה אין ברכת הזמן על גופו של יום, אלא עניינו אך ורק על מצות היום, ורק מי שקשור להדלקת הנר חנוכה יכול לברך. אבל סתם אדם העומד בשוק ואינו עומד להדליק או לראות נר חנוכה, אין לו כל אפשרות לברך שהחיינו [וזה דלא כהמאירי שציין אליו השעה"צ (תרע"ו סק"ג)]. וממשיך וכותב וז"ל: "והא דמברך על הראיה, היינו משום דעיקר מצות נר חנוכה הוא משום פרסומי ניסא ולפיכך צריך להדליק על פתח ביתו מבחוץ, כדי שיהיה הכל רואין ומשבחין להקב"ה, וכיון שהוא ג"כ מן הרואין, יש לו חלק במצוה ולפיכך שפיר מברך שעשה ניסים ושהחיינו. ולפיכך נראה לי דאם רואה נר חנוכה לאחר שדלק חצי שעה, דכבר נעשית מצותה, אינו מברך. ועוד דכיון דאם רוצים הבעלים לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידם, לא נחשב אז הנרות כנר מצוה, רק כנר הרשות בעלמא, ולא שייך לברך עליהם", עכ"ל. הרי שביסוד הדברים אף הוא למד כהנ"ל, דיסוד מצות נר חנוכה תלוי ועומד בפרסומא ניסא. אלא שהוא ס"ל, שגם ברכת הרואה תלוי ועומד לגדרי המצוה עצמה, ורק כאשר יכול לברך על ההדלקה, שפיר יכול לברך על הראיה, אבל באופנים שאינו יוצא בהדלקה, הרי שגם לא יוכל לברך על הראיה. ולפי"ז מסתבר שבהדליק קטן, או בכבתה והדליק שוב מפני חומרת המהרש"ל, הרי שלא יוכל לברך ברכת הרואה. ויש לעיין בכל זה.



הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדין הדלקת נרות חנוכה משמן הראוי לאכילה

מפורסם פסקו של מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שראוי להדליק נר חנוכה משמן הראוי לאכילה - ולא בשמן שהוא למאור בלבד ואינו ראוי לאכילה - והטעם כדי שיהא דומה להדלקת המנורה במקדש. ונברר את מקור הדין בהדלקת המנורה בבית המקדש:

באור שמח בהל' לולב פ"ח ה"ב הביא בביאור הירושלמי בערלה פ"א דבשמן למנורה איכא דין הנאמר בכל הקרבנות, להביא להקרבה רק מדבר המותר באכילה, ונלמד מפסוק ממשקה ישראל מהמותר לישראל, ומש"ה אינו כשר להדליק בשמן של ערלה. והוסיף דלכן שמן שריפה פסול למנורה דאינו ממשק", וכן רמז בקצרה באו"ש בפי"א מהל' פרה עי"ש. ועפי"ד האו"ש יש מקום לומר בהא דהוצרכו לנס חנוכה להדליק בשמן טהור, ולכאורה אמאי לא היו יכולים להדליק בשמן טמא, והא נתבאר דאין בהדלקה דין הקרבה (ודוחק לומר דהשקלא וטריא הוא משום איסור הכנסת משקים טמאים לעזרה), די"ל דאינו מועיל להדליק את המנורה בשמן טמא מדין ממשקה ישראל מן המותר לישראל. אמנם, בזה יש לדחות, דהרי איסורו באכילה הוא מדין "קודש" טמא, וכיון דאיסורו הוא מדין קודש ל"ש לומר דיש בזה חסרון דממשקה ישראל.

והנה, שמן למנורה בבית המקדש לכאורה הוי קדושת הגוף גרידא אבל אין בו דין הקרבה. א"כ מתבאר חידוש, דמ"מ יש בשמן פסול דממשקה ישראל, אכן נראה דדין ממשק"י גדרו הוא דכל דבר שהוא למצוה לגבוה נאמרו ממשקה ישראל, ודין זה הוא גם במידי דל"ה בר הקרבה. ומפורש כן בגמרא בסוף מס' חולין לענין צפורי מצורע, דנא' בהם דין ממשק"י, אף דל"ה להקרבה, הרי דכל דבר דהוי למצוה לגבוה יש בו דין ממשק"י. וכן כתב הריב"ש בתש' קסג לענין פרת חטאת, דאף דאינה קריבה למזבח פוסל בה היכא דלא הוי ממשקה ישראל. וכן במק"ד בדיני קרבנות פסולים (סימן לג סוף אות ג ד"ה ובשעיר) הביא כיוצא בזה גבי שעיר המשתלח, דאינו להקרבה, ומ"מ דן דיש בו פסול דממשקה ישראל עי"ש. ושפיר י"ל דמה"ט גם בשמן למנורה, אף דל"ה דין הקרבה, פוסל בה שמן של ערלה מדין ממשקה ישראל.

ובפי' הזית רענן למג"א על הילקוט סו"פ אמור, כתב בשוב הקושיא במה שנעשה נס בחנוכה בשמן לפי שטימאו את כל השמנים - הלא מותר להדליק בטומאה. וז"ל ואי לאו דמיסתפינא ה"א דהא דקאמר שטימאו כל השמנים היינו שטימאום לע"ז כדאי' בע"ז נב ששיקצום אבני מזבח לע"ז וכו' ע"כ. ולפ"ז נחא עיקר הקושיא, דאפי' נימא דבשמן טמא ליכא חסרון בהדלקת המנורה מדין ממשקה ישראל, מ"מ בהך שמן דהוי עלה טומאת ע"ז, פשוט דפסול להדלקה.



קדושת שמן למנורה

ונבאר את מקור הדברים בקדושת שמן למנורה בבית המקדש, דבמסכת תמורה יד. אמרי' כל הקרב ביום אין קדוש אלא ביום וכל הקרב בלילה קדש בלילה וכו'. ובתוס' שם הביאו דברש"י מנחות ק. פירשה על שמן למנורה, והקשו התוס' ולא נראה דמה קדושה שייכי ביה הא לית ביה קדושת כלי, ופירשו דקאי על מנחת נסכים. וכבר תמה בצ"ק שם על קושית התוס', דהרי איתא בהד"י במנחות פט. דחצי לוג היה משמש לקדש השמן למנורה, ומלשון התוס' היה נראה דשמן למנורה הוי קדו"ד ולא בעי' קידוש כלי כלל, והדברים נסתרים מהגמ' במנחות. ועי' בעולת שלמה שם מש"כ ליישב. ובחזו"א במנחות (סי' ל [הועתק בליקוטים למנחות פט]) כתב בדברי התוס' דכוונתם להקשות דשמן למנורה הוי קדוה"ג בקדושת פה, ועי"ש מש"כ בהא דבעי' לקדשו בכלי.

ולכאורה אפשר לפרש עוד בכוונת התוס', ובהקדם מש"כ התוס' במנחות פט. על הגמ' חצי לוג לכל נר ונר, תימה למה היה לצריך לקדש השמן בכלי שרת. וקושיית התוס' צ"ב, דאטו ס"ל דאה"נ השמן הוי קדו"ד ולא בעי' קדוש כלי, ונתחבטו מפרשי הדף שם בכוונתם, עי"ש בטו"ק ובחמ"ד ועוד. ובצ"ק כתב פי' חדש בתוס', דקושייתם היא דהשמן להדלקת המנורה לא בעי' קדושת כלי בפ"ע, דיכול הוא להתקדש ע"י נתינתו בתוך המנורה, כיון דהמנורה הוי כלי שרת. ולפי"ז י"ל דכוונת התוס' בתמורה היא להקשות דבלא"ה המנורה מקדשת את השמן, וכיון דהמנורה דולקת בין הערבים ע"כ דהיא מתקדשת בלילה. ועי' בלשון המאירי ביומא כט שכתב בתו"ד דהמנורה מקדשת את השמן. וע"ע במנחת ברוך בסימן קט. ובמק"ד בסוף סי' כא הקשו מדעת עצמו דהמנורה תקדש את השמן, ותי' דל"א כן כי א"א לקדש עד שתגמור ההדלקה, ואז אין כבר שמן וכו'.

ואין להקשות דהא המנורה הוי ע"ג קרקע ואמרי' במנחות ז. דאין כלי שרת מקדש ע"ג קרקע, דהתם טעמו הוא משום דאין דרך תשמישו בכך, משא"כ במנורה הרי דרך תשמישה היא בכך. וכיו"ב כתב האו"ש (על הש"ס ח"ב בסופו בחלק המכתבים) לענין קידוש מזבח הפנימי וכיור, דהם מקדשים ע"ג קרקע, מהאי טעמא דדרך תשמישם בכך.

ולכאורה י"ל דנ"מ אם קידוש השמן הוא בכלי שרת או דמתקדש ע"י המנורה, דאם הוי מדין קידוש כלי הרי קי"ל דכ"ש מקדש פסולין ליקרב, משא"כ אם הקידוש הוא ע"י המנורה, אין לנו מקור דהיא מקדשת גם פסולין [ועי' תוס' זבחים כז, ב ד"ה האי רצפה שכ' לגבי מזבח הפנימי דמקדש פסולין מדין כלי שרת אך עדיף מכלי שרת, ועי"ש בהוספת השיטה מקובצת בש"ס וילנא באות ג, וכך יש לדון לגבי מנורה אם עדיף מקידוש כלי שרת, או דגרע ממנו].



הדלקת המנורה מחוץ לעזרה

והנה, שיטת הרמב"ם בפ"ט מביא"מ ה"ז דהדלקת המנורה כשרה בור ובחוץ, דקי"ל דהדלקה לאו עבודה. ולכאורה לשיטת הרמב"ם ההדלקה דכשרה בחוץ היינו אף מחוץ לעזרה. דלמש"כ הגר"ח שם בטעם הרמב"ם, דעיקר מצוות הדלקה הוא שתהא המנורה דלוקה ועומדת במקומה,

ולהכי כשרה גם בהדלקה בזר ובחוץ, א"כ אף אם הדליקה חוץ לעזרה ואח"כ יניחה במקומה מתקיימת בכך מצות הדלקה. ולכאורה לד' הרמב"ם מיושבת קושית התוס' במנחות, די"ל דלהכי בעי' שיקדש השמן בכלי שרת, דהא כיון דהדלקת המנורה היא גם בחוץ, הרי אין המנורה יכולה לקדש את השמן, כיון דאין כלי שרת מקדש אלא בעזרה, כדאי' במתני' בזבחים פח. ולהכי ע"כ קדשו את השמן בכלי שרת בעזרה קודם ההדלקה [ולא מסתבר לומר דיהני ההדלקה גם כשהשמן חולין, ויתקדש אח"כ כשהוא דלוק בהיכל, דודאי בעי' מעיקרא הדלקה בשמן שהוא כבר קדוש]. ואכן היכא דמדליקים את המנורה בעזרה יכול השמן להתקדש במנורה, ואח"כ מדליקה וכשמדליקה הוי הדלקה בשמן קדוש, משא"כ כשמדליק את המנורה בחוץ הרי אין המנורה יכולה לקדש השמן.

איברא, דא"כ שיטת הרמב"ם צ"ע, דאיך יכול להדליק את המנורה מחוץ לעזרה, הרי השמן נתקדש בכלי שרת קדוה"ג ויפסל ביוצא. והנה, בעל המרחשת, בקו' מנחת חנוך בסופו, הקשה דבבית שני כיון דבאו פריצים וחללוה ונתחלל המקדש א"כ יפסל השמן ביוצא [וכפיה"נ פי' דהשמן שמצאו בהיכל בפך בחותמו של כ"ג כבר נתקדש, ולכאורה זה אינו, דא"כ נפסל בלינה], ובסו"ד כתב דרק הבית וכליו נתחללו ולא המקום עי"ש. אמנם, ברמב"ן מכות יט. משמע דגם המקום נתחלל, ומש"ה לחד מ"ד לא קדוש לע"ל, והדר תיקשי דיפסל השמן ביוצא. ובחידושי הראי"ם בענין חנוכה פי' את הפזמון "ופרצו חומות מגדלי וטמאו כל השמנים", דכיון דפרצו כו' באו פריצים וחללוה נתחלל גם מקום המקדש, ממילא היה שייך לטמאות את השמנים, הא לא"ה משקה בי מדבחיא לא מקבל טומאה עי"ש. עכ"פ לפ"ז יקשה דיפסל השמן ביוצא.

ונראה בזה, ובהקדם ביאור נוסף בכוונת התוס' בתמורה, די"ל דאף דהשמן הוי קדוה"ג בכלי שרת, מ"מ ודאי דליכא על השמן קדושת הקרבה, דפשוט דאין על ההדלקה במנורה דין הקרבה, ובפרט למ"ד דהדלקה ל"ה עבודה וכשרה בזר. ובספרי משא יד ח"ב פ תצוה ביארתי כן בכוונת התוס' בתמורה להקשות דמה קדושת כלי שייך בשמן, היינו דלא בעי' קדושת כלי לעשות בו דין הקרבה, כלשון הברייתא דבר "הקרב" בלילה וכו', וכ"ה להדי' לשון הש"מ בתמורה שם שהוסיפו על קושיית התוס' (באות מח), דל"ש קדושת כלי אלא בקדשי מזבח וגם לא קרי בכל התלמוד קרב אלא בקרבנות, ומפורש כמש"כ [ונראה דבשמן למנורה, כיון דהוי קדוה"ג גרידא, לית ביה דינא דיש מועל אחר מועל, דשיטת המאירי בקדושין נה היא דדין מועל אח"מ נא' רק בקרבן ולא בקדוה"ג גרידא, כגון עצי המערכה. ולשיטה זו ה"נ בשמן למנורה, כיון דהוי קדוה"ג גרידא, לית ביה דינא דמועל אחר מועל].

האם השמן נפסל כשיצא מהעזרה

ומעתה נראה דל"ש פסול יוצא בשמן למנורה, דפסול יוצא הוא רק במידי שהוא בר הקרבה, עי' תוס' זבחים כ: (סוד"ה יציאה) דרק לאחר עבודה שייך הפסול, ומבואר שם דבעי' לדין קרבן להחיל פסול יוצא, וראה בכתבי הגרי"ז שם. ובוה ביארתי את שי' הריטב"א המחודשת בחולין ג., דפסול יוצא בדם הוא דוקא לאחר קידוש קבלה, דס"ל לריטב"א דהקידוש המיוחד של הדם

לזריקה חל רק לאחר הקבלה, דאז הדם התקדש לזריקה והקרבה על המזבח, ולהכי רק אז שייך בו פסול יוצא. ומעתה מיושבות בפשיטות הקושיות הנ"ל, דאיך יהני לשיטת הרמב"ם להדליק המנורה חוץ לעזרה הא יפסל השמן ביוצא, דאה"נ בשמן למנורה ליכא פסול יוצא, וניחא בזה גם קו' המרחשת הנ"ל. ועי' בגור אריה יהודה בדיני חנוכה (סימן יט), שכ' ג"כ להוכיח דשמן למנורה ל"ה כדין הקרבה (ומה"ט כ' שם דליכא פסול לינה בשמן למנורה), וכל דבריו שם מתאימים למש"כ, וכ"נ בתפא"י במנחות פרק כל קרבנות הצבור מ"ה אות לט ע"ש.

וברש"י פסחים יז. ד"ה משקי כתב בהא דמשקה בי מדבחיא לא מקבל טומאה דהיינו דם לזריקה ומים ויין לנסך ושמן למנחות. וצ"ע אמאי לא כתב רש"י גם שמן למנורה? ונראה לחדש דבשמן למנורה דל"ה להקרבה לא נאמר בו דין משקה בית מדבחי' דכן (וכ"כ בגור אריה יהודה קונטרס המועדים סי' יט אות כא, ובשו"ת דבר אליהו סי' כד אות ב). ואם הדברים נכונים בדברי רש"י, א"כ נדחים דברי החידושי הרי"ם הנ"ל גבי ופרצו וכו' וטמאו השמנים, שכתב דכיון דנתחלל המקדש להכי השמן מק"ט, דבלא"ה בשמן למנורה ליכא דין משקה בית מדבחיה, כיון דל"ה להקרבה. והרי מוכרח כן דאם נימא דדינו של השמן כדבר הקרב א"כ יפסל כה"ג ביוצא, וע"כ צ"ל דהוי קדוה"ג גרידא וכדפי', ונתכוין לזה בגור אריה יהודה שם ע"ש. שו"ר בתשו' בית יצחק (או"ח סימן קי) שהביא קושיא בשם היעב"ץ, דלמאי הוצרכו לנס חנוכה הא שמן דבית המקדש אינו מק"ט, וביעב"ץ במור וקציעה (סי' עתר) כ' דבשמן למנורה ל"א משקה בי מטבחיא כיון דל"ה להקרבה [ולפי"ז י"ל בההיא דמנחות פו. דמבע"ל בשמן שנתקלקל וריחו רע וכו'] אם יש בו איסור מקדיש בע"מ וכו', דנראה דכל הספק שייך בשמן למנחה, דהוא עומד להקרבה, וכמבואר ברמב"ם בהלכות אלו, משא"כ בשמן למנורה, דל"ה להקרבה, ליכא איסור דבע"מ].

ולפי המבואר נראה לדון במש"כ הגב"א בתענית יז, להקשות בהא דאסור לכהן לשותות יין כל אותו יום משמרתו גם בזה"ז, דהא לאחר ד' שעות בטלה העבודה וליכא לתמיד ול"ש חינוך המזבח בתמיד. ותי' דהטעם לזה הוא משום הדלקת המנורה, דהיא מתחנכת בין הערביים. ויל"ע בדבריו, דדין שתויי יין דמחלל עבודה נאמר דוקא בנכנס שתוי יין למקדש ועבד, ובהדלקה כיון דהיא כשרה בחוץ ליכא חילול דשתויי יין. ודנתי בזה בקובץ האוצר לחודש אלול תשעט בתוך מאמרי על בגדי כהונה ע"ש. אכן, לפ"ד כאן נראה להעיר עוד דאף בהדלקה בפנים ע"י שתויי יין ליכא חיוב מיתה, דכיון דהדלקת המנורה ל"ה עבודה ול"ה מידי דהקרבה ומה"ט היא כשרה בזר, דאין כאן אלא קיום מצות הדלקה, שתהא המנורה דלוקה במקומה, שפיר ליכא חיוב ופסול בהדלקה ע"י שתויי יין.

ובפנ"י בשבת כא, כתב בדבר הקושיא דמאי בעי' לנס בהדלקת המנורה בחנוכה, דמצאו שמן טהור וכו' והדליקו בטהרה, והא בלא"ה טומאה הותרה בצבור, ונימא בזה גם דין רצוי ציץ [והעולם נהגו לומר דרצו להדר להדליק בטהרה, ולהכי בנ"ח נאמר במיוחד דיני למהדרין. ויש האומרים דלענין חינוך בעי' בטהרה דוקא, ראה בחי' חתם סופר שבת כא, ב, וכן בזכרוננו שכ' בס' ישועות מלכו, ודומה לזה כ' המשך חכמה בריש פרשת בהעלותך דאף דהדלקה כשרה בזר מ"מ בחינוך המנורה בעי' כהן ואכ"מ]. והפנ"י כתב וז"ל דבשמן למנורה ל"ש לומר טומאה הותרה בצבור כיון דלאו עבודת מזבח הוא וקימ"ל נמי דהדלקה לאו עבודה היא, א"כ ל"ה אלא

מכשירי מצוה שאינו דוחה את הטומאה וכו'. אלא דלהלן שם הקשה, דבתו"כ וברמב"ם פ"ג מתו"מ ה"י נפסק דהדלקת המנורה דוחה שבת וטומאה ע"ש. אכן, עיין ברא"ם על הסמ"ג בהל' חנוכה, שכתב להדי' דאע"ג דהדלקה דוחה טומאה, היינו טומאת הכהן, אבל שמן שהוא ממכשירי הדלקה לא. והאחרונים תמהו, דבהדי' איתא בפסחים ע"ז. דגם במנחה שנטמאה מקריבה משום טומאה הותרה בצבור. וע"כ צ"ל דה"ד במנחה דהוי קרבן, אבל בשמן להדלקה, דל"ה עבודה, לא נאמר הדין דדוחה טומאה, וכהבנת הפנ"י הנז' [ועי' בס' המפתח על הרמב"ם שם שצינו למח' גדולי האחרונים אם הא דהדלקה דוחה טומאה ההיתר הוא לענין טומאת הכהן, או לענין טומאת השמן].



פרפרת בענין ממשקה ישראל בקרבנות אדם הראשון

ידועה קושית האחרונים, דכיון דבשר אסור לאדם הראשון, איך הקריב אדם הראשון קרבן מיד כשנברא, כמבואר ברמב"ם בריש הל' בית הבחירה ומקורו במדרשי חז"ל, והרי אינו ממשקה ישראל, כיון דהבשר היה אסור לו באכילה. ובפרדס יוסף פ' נח הוסיף להקשות גם לגבי נח דבנה מזבח להקריב, הא הוי קודם שהותר לו בשר.

ונראה ליישב עפ"י הגמ' בסנהדרין נו, ב, דאמר' דבן נח נצטווה על הגזל, אמר רבי יוחנן דאמר קרא וכו' מכל עץ הגן ולא גזל. וברש"י פירש מדאיצטריך למישרי ליה ולהפקיר לו עצי הגן ש"מ שאינו מופקר לו נאסר לו ע"כ. ולכאורה נראה בפרש"י דכוונת הגמ' היא דאיסור אכילה מעץ הדעת ל"ה איסור אכילה גרידא, אלא יסודו הוא איסור גזילה. והיינו דלענין אכילה, מה שנאסר עליו הוי גזל מגבוה, ע"ד מש"א בברכות ר"פ כיצד מברכין דלה' הארץ ומלואה היינו קודם הברכה, אבל לאחר הברכה והארץ נתן לבנ"א, וכל האוכל בלא ברכה מעל דהוי כגזל מהקב"ה. ועי"ש במהרש"א דלא ניתן לו אלא לאחר ברכה (ועי' בגמ' ברכות יב), וה"נ לגבי אדם הראשון דמה שנאסר לו באכילה הוי כגזול מהקב"ה, ואיסור זה ה"ד באכל ולא בשרף או נהנה מעץ הדעת, דהגזילה היא על מה שנצטווה היינו שלא לאכול. והיינו דלאדם הראשון ניתן לאכול רק מכל עץ הגן, ובזה שרי ליה והוי הפקר לגביו, אבל שאר עצים, שאינן מופקדין לו, נאסרו לו מדין גזל, ומיניה ילפי' דנצטווה על הגזל. וכן נראה במדרש תנחומא ר"פ קדושים: כיון שנברא אדם הראשון וכו' אמר להם לא גנב הוא זה שנאמר ותאכל מן העץ וכו', וכ"ה בילקוט שמעוני תהילים סימן תשמא, הרי דאתינן עלה משום גניבה. ודנתי בזה בספרי משא יד ח"א מהד"ת בהוספות.

והנה, בתוס' בסנהדרין נו, ב ד"ה אכל, הקשו בהא דנאסר לאדם אבר מן החי, והא בלא"ה לא הותר לאדם הראשון בשר לאכילה, ותירצו דהיינו להמית ולאכול אבל מתה מאליה שרי. אמנם, הרמ"ה ומאירי שם ס"ל דכל בשר נאסר באכילה, וכ"נ ברמב"ם בהל' מלכים פ"ט ה"א עי"ש. ונראה דדעת הנך ראשונים היא ליישב את קושיית התוס' על-פי הא דס"ל דאף דכל בשר נאסר באכילה אף במתה מאליה, אמנם גדר האיסור הוא מענין גזילה, דעל מה שלא הותר הוי גזילה. וכ"ה להדי' בלשון הרמ"ה שם שכ' דהוי כעבד שאין לו רשות להנות משל רבו עד

שנוטל רשות וכו'. וניחא היטב, דלהכי צריך לאסור לאדם הראשון אמ"ה, דאמ"ה שאני, ואיסורו הוא מתורת מאכלות אסורות, ול"ש כלל לאיסור בשר במתה מאליה.

ויש להוסיף דבר נפלא דכתב המלבי"ם בפ' שמיני באות עב, דבאיסור בשר אדם לאכילה גדרו הוא כאיסור בשר לאדם הראשון, אלא דלאחר המבול הותר כל רמש חיה כעשב השדה, אבל בשר אדם לא הותר דאינו רמש, ובאיסוריה דאדם הראשון קיימי עיש"ה. ונמצא דאיסור בשר אדם ל"ה בגדר מאכ"א, ובזה נ"ל לישב קושיית הראשונים דחלב אשה יהא אסור באיסור יוצא, דכיון דל"ה בגדר מאכ"א ואיסורו כאיסור בשר לאדם הראשון ל"ש כלל איסור על החלב, וא"ש היטב.

ובזה יש ליישב את קושית האחרונים הנ"ל, דכיון דבשר אסור לאדם הראשון, איך הקריב הא ל"ה ממשקה ישראל. ונראה להמבואר דהא דבשר אסור איסורו הוא מגדרי גזילה, ולהכי גם במתה מאליה אסורה באכילה, הרי בגזילה ליכא חסרון מדין ממשק"י, כמו דבקרבת הגזול לא פסלינן מדין ממשקה ישראל, דדין זה אינו אלא היכא דהוי מאכ"א. ועוד, דבלא"ה פשוט דכיון דהוא מקריבו לגבוה ל"ש בזה איסור גזילה מגבוה, ולכן ל"ש בזה חסרון מדין ממשקה ישראל.

ובעיקר הדין דלהקרבה צריך שיהא דבר הראוי לאכילה כנא' ממשקה ישראל מהמותר לישראל, ראוי להביא את דברי המצפה איתן במנחות סט, ב על תוס' שם גבי חטים שירדו בעבים מהו למנחות, דהביא קושית המנחת כהן דיופסלו למנחות דהא קי"ל דבעינן קרבן ממשקה ישראל, ומעשה ניסים ל"ה מהמותר דאיתא בתענית כד, ב שאסור ליהנות ממעשה ניסים וא"כ ל"ה ממשקה ישראל, ועי"ש במצפה איתן שתי' דאיסורו ממידת חסידות ולא מן הדין עי' ראיותיו, ומש"כ עוד במצפה איתן בתענית שם. וביד דוד שם תירץ דבדבר שנעשה נס לרבים שרי באכילה, והוכיח מכל אכילת מן שהיה בדבר שבא עי"י נס, והחיד"א בנחל קדומים (פ' בשלח אות יז) כ' על אכילת מן דהוי פקו"נ עי"ש, וראה עוד בשו"ת בית שערים [לר"ע בלום זצ"ל] (או"ח סימן רלט).

אך נראה לי לומר דאפי' אם אסור מדינא, מ"מ לא הוי באיסור חפצא, ול"ש בזה חסרון מדין ממשקה ישראל. דיעוי' באור שמח בהל' מאכ"א פי"ז הכ"ז שכ' דבאיסור אכילה התלוי בזמן כמו איסור חדש לא נאסר מדין ממשקה ישראל, והוסיף דחזינא ביוהכ"פ דקרבינן כל הקרבנות אע"ג דאינן ממשקה ישראל שאינן ראויין באכילה וכו', ובאור שמח בהל' חמץ ומצה פ"ו הוסיף דאיסור חדש כיון דהוי איסור זמני הוי רק איסור גברא ולכן אינו נפסל מדין ממשקה ישראל עי"ש, ולפ"ז פשוט דבדבר שאסור באכילה מחמת דבא עי"י נס דלא הוי איסור חפצא דאינו נאסר מדין ממשקה ישראל.



הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

שעת אמירת הנרות הללו לשיטת המסכת סופרים

איתא במסכת סופרים (פ"כ ה"ו): "וכיצד מברכין, ביום הראשון המדליק מברך שלש והרואה שתיים, המדליק אומר בא"י אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר [של חנוכה], ואומר הנרות האלו אנו מדליקין על הישועות ועל הניסים ועל הנפלאות אשר עשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים וכל שמונת ימי חנוכה הנרות האלו קודש ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל נסיך ועל ישועתך, בא"י שהחיינו, ואומר שעשה נסים לאבותינו".

ומפשטות לשון מסכת סופרים משמע שאת כל זה אומר לפני ההדלקה. אכן, לכאורה הוא תמוה מאוד, שהרי הברכה הראשונה היא ברכה על ההדלקה, ואם יאמר אחריה הנרות הללו הרי זה הפסק גדול בין הברכה למצוה.



גירסת המהר"ם ובית מדרשו במסכת סופרים

בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' ס"ו) כתב: "גרסינן במסכת סופרים המדליק נר חנוכה אחר שהדליק אומר הנרות הללו אנו מדליקין", ובמרדכי (שבת רמז רס"ח) כתב: "העתקתי ממסכת סופרים מדליק ואומר הנרות האלו", ובהגהות מיימוניות (הלכות חנוכה פ"ג ס"ק ב') כתב: "במסכת סופרים פ"כ שיש לומר אחר ההדלקה נוסח זה הנרות הללו אנו מדליקים... ברוך שהחיינו ואשר עשה נסים, וכן היה רגיל מהר"ם ז"ל", ובתשבץ קטן (סי' תקע"ו) כתב: "זה מצאתי במסכת סופרים שחוב הוא לומר אחר הדלקת נר חנוכה הנרות הללו אנו מדליקין", וכ"כ הטור (או"ח סי' תרע"ו): "גרסינן במסכת סופרים המדליק אחר שהדליק אומר הנרות הללו אנו מדליקין", וכ"כ האבודרהם: "ואמרין במסכת סופרים המדליק נר חנוכה אחר שהדליק אומר הנרות הללו אנו מדליקין".

ולכאורה, לפי גירסא זו מבואר במסכת סופרים חידוש גדול, שהברכות שעשה ניסים ושהחיינו נאמרות לאחר ההדלקה, ולא לפני כמנהגינו, שהרי הברכות הללו כתובות במסכת סופרים אחרי נוסח הנרות הללו, ופשוט שא"א לפרש שהכל נאמר בשעת ההדלקה^א, שהרי ההדלקה קצרה מאוד (ובפרט ביום הראשון שמדליקים רק נר אחד) ולא יתכן לומר בה את כל נוסח הנרות הללו ושעשה ניסים ושהחיינו.

א). כמו השיטה שהביא הריטב"א שבת כ"ג ע"א, שכתב: "ויש אומרים כי הראשונה שהיא ברכת המצוה צריך לברך תחלה, אבל השתים האחרות אומרים אחר שהתחיל להדליק שיהא רואה נסו ויברך עליו כעין הרואה נר חנוכה", וכן נהג התה"ד, כמו שכתב תלמידו בלקט יושר (ח"א עמ' קנ"א, במהדורת החדשה עמ' שמא): "ולאחר שאמר הברכה בא"י אמ"ה אקבו"צ להדליק נר שלחנכה היה מדליק מיד, ושאר ברכות אמר בשעת הדלקתן".

ולפי דרך זו צריך לומר דמסכת סופרים סוברת כשיטת השאלתות (שאלתא כ"ו) והרמב"ן (בתורת האדם ענין הרפואה) וספר הפרדס לר' אשר ב"ר חיים (שער ח'), דברכת שעשה ניסים ושהחיינו אינן על המצוה אלא על הנס, ומה שמברכים אותן על הנר הוא כגדר הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל. ולפ"ז אדרבה, עיקר זמן של הברכות הללו הוא אחר ההדלקה, שהרי אז הוא רואה את הנרות. ורק במגילה, שא"א לברך בשעת הקריאה, תקנו לברך לפני, אך בנר חנוכה שאפשר לברך בשעת הראיה, הכי עדיף טפי.

אמנם, ודאי שהמהר"ם ותלמידיו לא נהגו כן אלא בירכו שעשה ניסים ושהחיינו לפני ההדלקה, וכמו שכתב במנהגים דבי מהר"ם: "ובלילה ראשונה מדליקין נר א' ומברכין לפניו ג' ברכות להדליק שעשה ושהחיינו", ואף שבהגהות מיימוניות כתב: "במסכת סופרים פ"כ שיש לומר אחר ההדלקה נוסח זה הנרות הללו אנו מדליקים... ברוך שהחיינו ואשר עשה ניסים, וכן היה רגיל מהר"ם ז"ל", כוונתו רק שהמהר"ם נהג כמסכת סופרים בענין אמירת הנרות הללו, ולא באמירת הברכות לאח"כ.^ב

וכמה אחרונים כתבו שיש ט"ס במסכת סופרים, וצריך לגרוס שהחיינו ושעשה ניסים לפני הנרות הללו, אך זהו דוחק, כי בכל הכת"י איתא כנוסחתינו, וכן הוא בהגה"מ הנ"ל, וכן בהגהות הגר"א לא הגיה בזה כלום.

ויש לציין שבמסכת סופרים מהדו' היגר ערך את המסכת סופרים ע"פ הרבה כתבי יד, ולא הביא שום כתב יד שגרס כגירסת המהר"ם, שאומר הנרות הללו אחרי ההדלקה, אלא הביא הרבה כת"י שגרסו "ומתנה ואומר הנרות האלו".



דרכו של מה"ר יעקב מיישטרי בביאור המסכת סופרים

ובספר לקט יושר [לתלמיד התה"ד] (ח"א עמ' קנ"ב) העתיק את דברי המסכת סופרים בנוסח אחר קצת, ולפי גירסה זו כתב שחכם אחד בשם "מה"ר יעקב מיישטרי" ביאר את כוונת המסכת סופרים באופן אחר, וזה לשונו שם: "הנרות הללו אנחנו מדליקין על הנסים ועל הישועות ועל הנפלאות שעשית לאבותינו ע"י כוהניך הקדושים וכל מצות שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קודש הן ואין לנו רשות להשתמש לאורן אלא לראותן בלבד, כדי להודות לשמך על ניסידך ועל נפלאותיך ועל ישועתיך. ברוך שהחיינו ואשר עשה ניסים, וזה הנוסח כתבתי מכ"י, וכן מהר"י מינץ יצ"ו, וראיה שהקדים שהחיינו לאשר עשה ניסים, ולפי שמצאתי במסכת סופרים ורציתי לדקדק ברוך שהחיינו ואשר עשה ניסים אינו מנוסח הנרות הללו, אלא סדר ברכות הוא מנה. ולא הודה לי מה"ר יעקב מיישטרי יצ"ו אלא הנוסח כן הוא".

כלומר, שר' יוסף בן משה מחבר הלקט יושר רצה לבאר בלשון המסכת סופרים שהמילים "ברוך שהחיינו ואשר עשה ניסים", אינן חלק מנוסח הנרות הללו, אלא הכוונה שאחר שסיים

(ב). והב"ח סי' תרע"ו סק"ד הביין בדברי הטור שאומרים שעשה ניסים ושהחיינו אחרי ההדלקה ואמירת הנרות הללו, וכתב שכן משמע במסכת סופרים ובהגה"מ, אך במאמר מרדכי תמה עליו, דאדרבה לשון הטור משמע איפכא, ע"ש.

לומר הנרות הללו מברך שעשה ניסים ושהחיינו, והציע את ביאורו לפני ר' יעקב מיישטרי (אחד מחכמי איטליה, מהעיריה מיסטרי שעל יד ונציא, נזכר בלקט יושר פעמים רבות), אך ר' יעקב לא קיבל את ביאורו, אלא ביאר שמילים אלו הן חלק מנוסח הנרות הללו.

[ומה שכתב הלקט יושר: "וראיה שהקדים שהחיינו לאחר עשה נסים, ולפי שמצאתי במסכת סופרים ורציתי לדקדק", אין לו שום הבנה, וניכר שסדר הדברים נשתבש ע"י המעתיקים, (ואמנם העירוני שנוסח זה מופיע גם במהדורה החדשה של הלקט יושר ע"פ כת"י המחבר, אך יתכן שהכת"י עצמו ניתן לקריאה בכמה אופנים, וצריך בדיקה בגוף הכת"י), ולענ"ד הסדר הנכון בדבריו הוא כך: "ולפי שמצאתי במסכת סופרים רציתי לדקדק דברוך שהחיינו ואשר עשה נסים אין מנוסח הנרות הללו, אלא סדר ברכות הוא מונה, ולא הודה לי מה"ר יעקב מיישטרי יצ"ו אלא הנוסח כן הוא, וראיה שהקדים שהחיינו לאחר עשה נסים", דהיינו שר' יעקב הביא ראיה לביאורו, שהרי סדר הברכות הוא שעשה נסים ואח"כ שהחיינו, ואילו במסכת סופרים כתוב שהחיינו ואח"כ שעשה נסים, ומזה הוכיח שכוונת המסכת סופרים במילים הללו אינה לברכות, אלא הוא חלק מנוסח הנרות הללו].

אמנם ביאורו הוא דוחק גדול, כי המילים "ברוך שהחיינו ואשר עשה נסים" אינם נראים שייכים כלל לסוף הנרות הללו, ואינם מתאימים כלל למטבעות הלשון המקובלים בכל הברכות והתפילות.



דרכו של המהרי"ל בביאור דברי המסכת סופרים

ובשו"ת מהרי"ל (סי' קמ"ה) נשאל על דברי המסכת סופרים הללו, והשיב: "ומה שמאחרים הנרות הללו אחר כל הברכות, נ"ל משום דאין להדליק עד שיגמור כל הג' ברכות הכא כמו שעושין בקריאת מגילה ונטילת לולב דכולהו בעינן עובר לעשייתן, ומסכת סופרים איכא למימר דסבירא כמ"ד בירושלמי בשעת עשייתן, ואנו אין לנו אלא תלמוד דידן דעיקר, וכ"ש דאין מנהג פשוט לאמרה, והיאך נפסיק בטפל לבין העיקר".

כלומר דהמהרי"ל נשאל מדוע אין אנו נוהגין לומר הנרות הללו אחרי הברכה הראשונה, כמבואר במסכת סופרים, ותרין המהרי"ל דמסכת סופרים סבירא לה כמ"ד בירושלמי שכל הברכות נאמרות בשעת עשייתן, ולכן אומרים את הברכות בשעת ההדלקה, ולפ"ז שפיר שייך לומר הנרות הללו בין הברכות ואין לחוש משום הפסק בין הברכה למצוה, דהא כל הברכות נאמרות בשעת ההדלקה ממש.

אמנם, נראה דודאי אין כוונתו שלשיטת המסכת סופרים אומרים את כל הברכות והנרות הללו בתוך כדי פעולת ההדלקה, דהא ההדלקה עצמה אינה כ"כ הרבה זמן, ובפרט ביום הראשון שמדליק רק נר אחד, אלא נראה דס"ל דבכל החצי שעה אחרי ההדלקה עדיין חשיב שעת עשייתה, דס"ל ד"בשעת עשייתן" אין זה דוקא ברגע העשייה אלא גם בכל הזמן שנמשך קיום המצוה. וכן משמע בתוס' סוכה (ל"ט ע"א סד"ה עובר) ובראבי"ה (סי' תרצ"א) ובאו"ז (הלכות תפילין סי' תקפ"א) ע"ש (אך בעיטור הלכות תפילין שער א' חלק השמיני נראה דדוקא בשעת מעשה המצוה, ע"ש). ולא

מבעיא אי ס"ל למסכת סופרים דכבתה זקוק לה, דא"כ ודאי דהמצוה נמשכת במשך כל החצי שעה, אלא אפילו אי ס"ל כבתה אין זקוק לה, מ"מ י"ל דכיון דלכתחילה צריך להדליק באופן שיהיה דלוק כל הזמן הזה נמצא דעדיין המצוה עומדת ונראית לפנינו ושיך לברך עליה^ג.



דרך נוספת בביאור דברי המסכת סופרים לפי הגירסא שלפנינו ובכת"י

והנה, ביאורו של המהר"ם במסכת סופרים יתכן רק לפי גירסתו שם, שאומר הנרות הללו אחרי ההדלקה, אך לפי גירסתנו וגירסת הכתבי יד שיש לפנינו א"א לפרש כן. וגם מה שביאר המהרי"ל הוא רק משום שהיה פשוט לו שלא יתכן שכוונת המסכת סופרים היא שהמדליק אומר את הכל לפני ההדלקה, דא"כ אמירת הנרות הללו היא הפסק בין הברכה למצוה. אך יש להעיר, דאחר העיון בלשון המסכת סופרים לפי הגירסא שלפנינו נראה בעליל דנוסח הנרות הללו אינו נוסח בפני עצמו, אלא הוא חלק מגוף הברכה השניה:

ונתבונן שוב בלשון המסכת סופרים שם: "וכיצד מברכין, ביום הראשון המדליק מברך שלש והרואה שתיים, המדליק אומר בא"י אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר, ואומר הנרות האלו אנו מדליקין על הישועות ועל הניסים ועל הנפלאות אשר עשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים וכל שמונת ימי חנוכה הנרות האלו קודש ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל נסיך ועל ישועתך בא"י שהחיינו, ואומר שעשה נסים לאבותינו".

והמתבונן יראה שלפני כל אמירה הקדימה מסכת סופרים את המילה "אומר", מלבד ברכת שהחיינו, שלפניה לא כתוב "אומר", שהרי בברכה הראשונה כתוב "המדליק אומר בא"י אקב"ו להדליק נר", וכן באמירת הנרות הללו כתוב "ואומר הנרות האלו", וכן בברכת שעשה ניסים כתוב "ואומר שעשה נסים לאבותינו", אך בברכת שהחיינו לא כתוב "ואומר", אלא כתוב רק "בא"י שהחיינו" (אמנם, במסכת סופרים מהדורת היגר כתב גם שם "ואומר", אך בהערות שם ציין שברוב הכת"י ליתא תיבה זו), והדבר אומר דרשני.

ונראה ברור מזה שלפי נוסח מסכת סופרים הנרות הללו ושהחיינו אינם שני דברים, אלא הכל הוא ברכה אחת ארוכה, המתחילה ב"הנרות הללו" ומסתיימת ב"בא"י שהחיינו", ולפ"ז אין כאן כל הפסק בין הברכות, כי הנרות הללו הוא ממש חלק מברכת שהחיינו. וא"כ שפיר י"ל כפשוטן של דברים, שכוונת המסכת סופרים היא שכל הברכות הללו נאמרות לפני ההדלקה.

והמהרי"ל שלא פירש כן, יתכן שבנוסח המסכת סופרים שהיה לפניו היה כתוב "ואומר" גם לפני ברכת שהחיינו, כנוסח אחד מכתבי היד, אך לפי הנוסח שלפנינו (שהוא נוסח רוב כתבי היד) ודאי דהכוונה כמו שנתבאר.

ולפי זה נמצא שלפי מנהג המסכת סופרים אמירת "הנרות הללו" היתה רק ביום הראשון של חנוכה, שהרי כל נוסח הנרות הללו הוא חלק מברכת שהחיינו, וברכה זו נאמרת רק ביום

(ג). וגדולה מזו צידד בשו"ת רעק"א תנינא (סי' י"ג), דאף לפי מה דקיי"ל דבעי עובר לעשייתן יכול לברך עד שתכלה רגל מן השוק, ע"ש, ואמנם זה חידוש גדול, אך למ"ד בשעת עשייתן ודאי אפשר לומר כן.

הראשון, אך בשאר הימים לא אמרו כלל הנרות הללו. וכן משמע מדברי המסכת סופרים בסוף אותה הלכה: "מכאן ואילך המדליק מברך להדליק ושעשה", ולא כתוב שאומר "הנרות הללו".

ולפי"ז יבואר היטב הנוסח "וכל שמונת ימי חנוכה הנרות האלו קודש" וכו', ולכא' תמוה וכי לא די לומר "הנרות האלו קודש", ולשם מה צ"ל "וכל שמונת ימי חנוכה", הלא בכל יום ויום אומרים כך על הנרות שהדליקו באותו יום. אכן, לפי מה שנתבאר שנוסח זה נתקן רק ליום הראשון ניחא שפיר, דלהכי תיקנו לומר "וכל שמונת ימי חנוכה", כדי להזהיר ולהזכיר שבכל שמונת הימים אסור להשתמש לאור הנרות, ולא רק ביום הראשון.

ומה שלא תקנו לומר הנרות הללו בשאר הימים היינו משום דאין זה נוסח בפני עצמו אלא רק חלק מברכת שהחיינו, וברכה זו נאמרת רק ביום הראשון.

אכן באמת צ"ב למה יסדו כאן נוסח כ"כ ארוך לברכת שהחיינו, ומאי שנא משאר כל המועדים שמברכים רק שהחיינו וקיימנו וגו' ללא כל תוספת.

ונראה לבאר בס"ד, דהנה בשעה"צ (סי' תרע"ו סק"ג) נסתפק במי שלא בירך שהחיינו עד אחר ההדלקה של יום שמיני, האם יכול לברך, וכתב דאפשר דיכול לברך כי ברכת שהחיינו דחנוכה היא על עצם הזמן דחנוכה ולא על ההדלקה, והביא ראיה מהמאירי שבת (כ"ג ע"א) שכתב: "מי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות יש אומרים שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה א' ושעשה נסים בכל הלילות, והדברים נראים". אמנם, כבר העירו עליו רבים^ד שבמאירי מגילה ד' ע"א כתב להדיא להיפך, שכל יום שאין בו כוס לקידוש אין בו ברכת הזמן, וברכת הזמן של חנוכה היא על ההדלקה ולא על היום, ע"ש^ה. וכ"כ הפר"ח סי' תרע"ו ועוד אחרונים.

ולפי מה שנתבאר בכוונת מסכת סופרים שנוסח הנרות הללו הוא חלק מנוסח שהחיינו, נמצא דלשיטת מסכת סופרים ודאי דברכה זו היא רק על הנרות ולא על היום. ולפי"ז י"ל דזהו הטעם שבחנוכה הוסיפו בברכה זו נוסח ארוך על ענין הנרות, כיון שאם היו מברכים רק את ברכת שהחיינו הנאמרת בכל יו"ט, אזי היה מקום להבין שהברכה היא לא על ההדלקה אלא על עצם היום, ולכן תקנו את נוסח הנרות הללו יחד עם ברכת שהחיינו, כדי להראות בבירור שברכה זו אינה על עצם הזמן אלא רק על מצות הדלקת הנרות

(אמנם, לפי"ז צ"ע למה בברכת שהחיינו על קריאת המגילה בפורים לא הוסיפו נוסח כדי שיהיה ניכר שהוא על הקריאה ולא על היום, ואף שיש לכוין בברכה זו גם על שאר מצוות היום, וכי קשה לתקן נוסח השייך על כולם, ואולי באמת גם שם היה להם נוסח ארוך, אף שלא נזכר במ"ס פ"ד, וצ"ע).

ד). כגון שו"ת שבט הלוי ח"ג סי' צ' וח"ד סי' ס"ז, ע"ש.

ה). ולכא' דברי המאירי סתרי אהדי, וראיתי לחכ"א שביאר דמש"כ המאירי בשבת שמברך שהחיינו אין זה על היום אלא הברכה היא על ברכת שעשה נסים, דכשם שמברכים שהחיינו לפני ההדלקה שהיא להודאה על הנס, כך יש לברך שהחיינו לפני ברכת שעשה נסים, שגם בה מקיימים מצות הודאה על הנס. אך הקשה ע"ז, דהמאירי כתב שמברך שעשה נסים לפני שהחיינו, ולדבריו היה צריך לברך שהחיינו לפני שעשה נסים, שתהא עובר לעשייתו, ואולי י"ל שאם היה מברך שהחיינו קודם לא היה ניכר בשעת הברכה על מה מברך, כי הוא לא מחזיק בידו נר ולא רואה נר, והיה נראה יותר שמברך על עצם היום, ולכן כתב שמברך שהחיינו אחרי שעשה נסים, וצ"ע.

[אמנם, במסכת סופרים מהדו' היגר כתוב לפני הנרות הללו "ומתנה ואומר", ובסוף ההלכה כתוב "מכאן ואילך המדליק מברך להדליק ומתנה". ואפשר דר"ל שבשאר הימים ג"כ אומר הנרות הללו וחותם בא"י שעשה ניסים, והכל נחשב חלק מנוסח שעשה ניסים, ואולי באמת היו אצל בני א"י שני מנהגים בזה, ומזה באו שינוי הנוסחאות].

אמנם, כל זה כתבתי רק כדי לבאר את שיטת מסכת סופרים, אך למעשה מנהג ישראל תורה הוא, שכיום אומרים הנרות הללו בכל הימים אחרי ההדלקה, והדין דין אמת שלדין יש לומר הנרות הללו לאחר ההדלקה, כי לדין אין זה חלק מנוסח הברכה [כי מסכת סופרים נכתבה בא"י בזמן האמוראים או הגאונים, ורוב דבריהם הם ע"פ שיטת אמוראי א"י, אך אנו נגררין אחר מנהג בבל, דלדידהו נוסח הברכה הוא רק שהחיינו וגו', כמבואר בשאלות (שאלתא כ"ו) ובבה"ג (סי' ט) ובסדר רב עמרם גאון ובכל הראשונים], ולדין אמירת הנרות הללו היא רק מנהג בעלמא וא"א להפסיק בו בין הברכות.



הרב איתן אברהם קליין

רמות – ירושלים

נרות המערכה – מאמר לחנוכה עפ"י דברי הנצי"ב בהעמ"ד

ידוע שכל חג לא נקבע לדורות אלא משום הארה שיש באותו הזמן, שחזורת מידי שנה בשנה (ויבא בהמשך מקור לזה בחנוכה). ונבוא לבאר בס"ד מה היא ההארה בימי החנוכה, שעל זה ראוי לומר, בימים ההם, ובזמן הזה.

בפרשת פקודי מצאנו את פרשת הבאת כלי המשכן, לאחר עשייתם, למשה רבינו. וידוע מחז"ל (פסיקתא פ"ו) שההבאה היתה בחנוכה, אלא שהמתין הקב"ה עד ניסן, ושילם לכסלו בחנוכה בית חשמונאי. וביאר הנצי"ב שם (שמות ל"ט ל"ז) את לשון הפסוק הנאמר בהבאת המנורה 'נרות המערכה', שמזה למדו חז"ל דבר זה שההבאה היתה בחנוכה. וכוונת הפסוק היא שהבאת המשכן היתה בזמן "שמערכת השמים והשגחה העליונה היתה תלויה על כח המנורה". עוד כתב שם: "והיו אותן הימים מסוגלים לזה מכבר והגיע בפועל לאחר כמה שנים בימי בית שני". מבואר כדברינו למעלה, שכל שנה באותו הזמן יש הארה [כח] החזורת על עצמה [ואף מבואר שגם בשנים לפני כן היתה הארה זו]. ומבואר שבחנוכה יש את "כח המנורה".

וכן מבואר בחז"ל, כפי שהביא וביאר הרמב"ן (ריש פרשת בהעלותך), במה שניחם הקב"ה את אהרן הכהן, שנתעצב בחנוכה הנשיאים. ואמר לו הקב"ה שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות. וביאר הרמב"ן, שהנחמה היא שכח המנורה הוא לדורות בחנוכה (וביאר הנצי"ב שם יותר מזה, שכח הקרבנות לא שייך בזמן שישראל מגודים לפני המקום), שנעשה הנס ע"י "כהניך" הקדושים. שוב רואים בפירוש שכח ימים אלו הוא 'כח המנורה', ומזכות זו נעשה הנס ע"י כהנים צאצאי אהרן.

ועתה יש לנו לבאר מהו 'כח המנורה' המתחזק ומתגלה בחנוכה.

בפרשת תצווה אמר הקב"ה למשה רבינו, ואתה תצווה ויקחו אליך שמן זית וכו' (שמות כ"ז כ.). ובפרשה אח"כ נאמר "ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך" והביא הנצי"ב מחז"ל: "הה"ד לולי תורתך שעשועי בשעה שאמר הקב"ה למשה ואתה הקרב אליך הרע לו אמר לו תורה נתתי לך כו'". וביאר הנצי"ב מהו תורה נתתי לך, ומה נחמה בכך הרי כהונה היא לאהרן ולזרעו בלבד. דבאמת איתא בגמ' (נדרים ל"ח א'): "לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו, ומשה נהג בה טובת עין ומסרה לישראל" ומסקנת הגמ' היא "ההוא לפילפולא בעלמא" דהיינו כח התלמוד (הוויות דאביי ורבא) שיהא אדם יכול לחדש דבר הלכה [כשם שמצינו 'מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש'], שכח זה לא ניתן אלא למשה ולזרעו.

ומבאר הנצי"ב שלזה מועיל כח המנורה, שהארון בא לתורה שבכתב, ולדברות לצורך שעה. והמנורה באה לכח זה של תורה שבע"פ. וע"ז מרמזים ז' קנים שהם ז' חכמות [הנדרשות לכך].

וכל כחות הנדרשים לזה, כלולים בכפתור ופרח שעל המנורה. ובאמת, באותו הדור הועיל כח המנורה רק למשה רבינו. ולכך אמר לו הקב"ה 'ואתה תצווה' ויקחו אליך. ובוזה ניחמו, שכחו גדול מאהרן הכהן, תורה נתתי לך [ולשון שעשעים הוא כמהפך ומסלסל].

וא"כ, זהו 'כח המנורה' שמתחזק בחנוכה, כח תורה שבע"פ, התלמוד. שבזכותו נעשה הנס. וכתב שם הנצי"ב "ועל כן בבית שני שרבו ישיבות והעמידו תלמידים הרבה להויות דאביי ורבא שהוא התלמוד, מש"ה נתחזק כח המנורה ע"י נס דחנוכה, וע"ע להלן ל"ט ל"ז שהראיתי לדעת שמרומז גם זה בתורה"

וכן הביא רבינו (הר"ד ס"פ בא) שהזהיר הנביא מלאכי לעם ישראל בתחילת ימי בית שני "זכרו תורת משה עבדי". וביאר כנ"ל שהתורה שניתנה ביחוד למשה רבינו, זהו כח הפלפול, התלמוד. ובכח זה נעשה הנס בימי מלכות יון.

והנה נעשה הנס ע"י זרע אהרן הכהן, בזמן שמיוחד לזה הכח. כפי שהבינו חז"ל מלשון "נרות המערכה". בזכות תורה שבע"פ. ולאידך גיסא מצאנו "הזהיר בנר הווין ליה בנים תלמידי חכמים" שסגולת ימים אלו, וזכות ההדלקה, היא זכות לתורה.

וניתן להוסיף שבלשון רש"י (בהעלותך) ניחם הקב"ה לאהרן שאתה מדליק ומטיב את הנרות. ויש להעיר בסדר שקודם מטיבים בהכנה להדלקה ואח"כ בא מעשה ההדלקה. ולדרכנו, שנתבאר שכח המנורה הוא כח התורה, יש לפרש, שבא לרמז על לומדי תורה, ועל מחזיקי תורה. שמכח שניהם זכו לניצחון. וכפי שביאר הנצי"ב בהר"ד שמות ל"ט ל"ז במראה שראה זכריה בנבואה זכות מחזיקי תורה.

ועוד יש להוסיף, ש'שילם' הקב"ה לכסלו בחנוכה בית חשמונאי שיש קשר מיוחד בחנוכה בית חשמונאי שבא מכח תורה שבע"פ לזמן זה. ויש בזה תשלום.

במדרש רבה בראשית (פרשה ב'). חושך זה מלכות יון שהחשיכו עיניהם של ישראל ואמרו להם כתבו על קרן השור אין לנו חלק באלוקי ישראל. והביא רבינו הנצי"ב את פירוש רש"י על המדרש שם, שבאו להזכיר בזה את חטא העגל. ויש להבין את השייכות. ונראה הביאור, שלפי שכח תורה שבע"פ-של התלמוד, ניתן בלוחות שניות. כמש"כ הנצי"ב (שמות ל"ד א'): "דבלוחות הראשונות לא ניתן כח החידוש אלא מה שקיבל משה דיוקי המקראות והלכות היצאות מזה, אבל לא לחדש דבר הלכה ע"י י"ג מידות וכדומה היות התלמוד. ולא היתה תורה שבע"פ אלא דברים המקובלים מפי משה, ומה שלא היה מקובל היו מדמים מילתא למילתא. אבל בלוחות השניות ניתן כח לכל תלמיד ותיק לחדש הלכה ע"פ המדות והתלמוד". ומוסיף ומבאר הנצי"ב שבתחילה באמת לא נצרך כח זה, לכלל ישראל. וכמו שלא ניתן בלוחות הראשונים. ורק לזמן הגלות נצרכו לזה: "אלא שמתחילה לא עסקו בזה אלא משה וזרעו, ובערבות מואב הוכיח משה לישראל שיקבלו זה הדרך, והיה העגל סיבה לכל זה שנגזר וביום פקדי ופקדתי וגו', ומשום הכי הגיע בגזרת המרגלים גלות ופזור בארצות והיא סיבה מכרחת לפלפולה של תורה מצד שני טעמים, היינו מצד שמירת האומה ומצד שמירת ההוראה בישראל, כמו שביארנו לעיל סוף פרשת בא ובריש ספר דברים". ועל פי זה מובן מפני מה נתחזק כח זה בימי בית שני ע"י חכמי ישראל, כיון שדרך לימוד זו מוכרחת בימי הגלות, וימי בית שני היו הכנה לגלות.

ובזה מתבארים דברי המדרש. שכשהתחילה תקופת לימוד תורה שבע"פ, באו היוונים להזכיר את חטא העגל. לפי שבאמת לולי הסליחה לאחר חטא העגל באמת אין זכות קיום לישראל, אלא רק במצב של לוחות ראשונות, שהיא מעלתם הראשונה של ישראל, כפי שראוי היה להיות, וכפי שבאמת היו עד תקופה זו. ורק מכח הסליחה והפיסוס של לוחות השניות, יש קיום לישראל.

ועוד נראה לבאר מה ש'חכמת' יון מתנגדת לכח תורה שבע"פ לפי שכשהתחילה תקופה זו שיש יותר שייכות ללומדי התורה ב'עצם' התורה. וכדברי הנצי"ב עוד שם: "ומזה הטעם צוה הקב"ה שיהיו הלוחות השניים בפיסול ידי משה, לא משום שלא זכו למעשה אלהים, אלא להורות דהלכה המתחדשת בכח לוחות הללו היא השתתפות עמל האדם בסייעתא דשמיא, כמו עצם הלוחות שהיו מעשה משה וכתובת הקב"ה", ובזה באו הם והתנגדו עם כח הגוף של האדם, ועם כח החכמה בענייני העוה"ז. להציע תחליף כביכול, לחכמה הבאה מכחו של האדם.

ובאמת חלק עיקרי הנצרך בלימוד תורה שבע"פ ביאר רבינו (שמות ל"ז י"ט ובכ"מ) הוא ז' חכמות המשמשות לתורה, ומרומזות בז' קני המנורה. וזו היא תשובה לטענת מלכות יון. ויבואר, הנה הציווי שנצטווה אהרון הכהן בפרשת בהעלותך ובו ניחמו הקב"ה, וביאר הרמב"ן שניחמו בחנוכת בית חשמונאי, הוא 'אל מול פני המנורה יאירו'. וביאר הנצי"ב מה נצטוו בפרשה זו, שלא נתפרש עד כאן בציווי בניית המשכן והדלקת המנורה. "בא אזהרה שיהיו נטוים באלכסון היינו לפנים שבגוף המנורה הוא הנר האמצעי" והמרומז בזה "שהזהיר הקב"ה שיהיו מאירים כח כל החכמות לפני המנורה שהוא נגד עיקר התורה" וא"כ הנחמה היא בדבר זה, שהוא התשובה לטענת יון. כי חכמות אלו אין להם מקום אלא בשביל התורה^א.



א. א.ה. עיקר היסוד במאמר ידוע, אמנם יש כאן משום החידוש בהצגת הדברים לדרכו של הנצי"ב, ובדיוקי המקראות. למרות המובאות מדברי הנצי"ב, אין זה אם כטיפה מן הים מדבריו בעניינים המובאים. ויש עוד אריכות דברים במקומות המצוינים ובעוד מקומות.

הרב יואל שוורץ*

ביאורים והארות בפשט בפיוט "מעוז צור"

הפיוט מעוז צור נתקבל בכלל ישראל, ויש הרבה ללמוד מהעיון בו ומהדקדוק במילותיו. הפיוט בנוי מששה בתים. הבית הראשון הוא פתיחה לפיוט, והוא שבח שבא יחד עם בקשה על העתיד.

לאחר מכן ארבעה בתים המספרים איך שה' גאל אותנו מצרות שונות במהלך ההסטוריה. וזה מדרך ההודאה, כשמודים על דבר לא להודות עליו לבדו, אלא על עוד ניסים וטובות שאירעו לו (ומקור לזה מדברי חז"ל ברכות נד, א ממר בריה דרבינא שנעשו לו שני ניסים, וכשהודה על השני חזר והודה על הראשון. וכן בברכת המזון, מודים לא רק על המזון אלא גם על הארץ והברית והתורה, וכן יש פיוטים שונים שנתקנו על דרך זו שמוסיפים על ההודאה, כמו בפיוט "ובכן ואמרתם זבח פסח" ועוד). ולכן כשבאים להודות על חנוכה יש להודות על עוד מאורעות היסטוריים.

והבית הרביעי כולו מדבר מענין נס חנוכה, והבית השישי והאחרון כולו בקשה על העתיד. יש לשים לב שהפיוט חובר בלשון יחיד, וכששר כל אחד את השיר הוא שר אותו כמשורר על עצמו, וישנם עניינים בשיר השייכים לכל יהודי כשלעצמו, לדוגמא, בבית השני 'רעות שבעה נפשי ביגון כוחי כילה' אף שהבית מדבר על מצרים, אבל יהודי בגלות הרי הוא ברעה וביגון. וכאילו כל אחד שר את מילותיו של המשורר מעצמו.



א.

מעוז צור ישועתי לך נאה לשבח תכון בית תפילתי. מעוז מלשון חוזק, ה' החזק הוא צור ישועתי, ממנו ישועתי החזקה כצור. או שמעוז וצור שניהם כינוי להקב"ה, ואנו תולים את הישועות בקב"ה ולא בטבע חלילה, ולכן בחר כאן הפייטן בכינוי 'צור' המבטא את חוזקו של ה', הוא שעשה את ישועתי. וה' נקרא 'צור'.

לך נאה לשבח. לכאורה, הרי יש חיוב לשבח, ואין זה רק נאה, רק שכאן הוא כאומר: אני מכיר בזה שכך ראוי אף אילו לא היה חיוב.

ואני מכיר כי רק לה' נאה לשבח, היות ורק הוא עושה את הניסים, ולא לאחר חלילה.

תכון בית תפילתי. בקשה שבאה מתוך רצון להודות בשלימות, וכאומר שרוצה להקריב תודה רק אי אפשר, והלוואי ויכונן ה' את בית המקדש שהוא בית לתפילה, וכבר אוכל להקריב תודה, שהיא שלימות בהודאה. (וראה במגילה יח, א "כיון שבאת עבודה באת תודה"). והיות שזה היה בזמן הזה יש מעלה מיוחדת לבקש על זה כעת.

(* נכתב ונערך על ידי הרב פנחס בן אהרון בתוספת נופך.

לעת תכין מטבח מצר המנבח. באותה עת שהקב"ה יעשה נקמה מהגויים המפחידים את ישראל, ככלב הנובח ומפחיד. והגויים עזים וחצופים, כ"כלבים עזי נפש", שכלב, אפילו קטן, מעיז ומתחצף מול מי שחזק ממנו, וכן הגויים אויבי ישראל רוצים לפגוע בנו בחוצפה (במדרש רבה שמות נא, ה מבואר שמה שהגויים נלחמים עם ישראל הוא כי הם אינם יכולים להלחם בקב"ה). עוד, שמנבח משל למגדף. וכמו כלב שהוא ביטוי לחוצפה.

אז אנמור בשיר מזמור חנוכת המזבח. וכשיבנה אוכל להודות על הכל וגם על חנוכת המזבח. כוונת הפייטן להודות לקב"ה על מה שהיה, כהודיה על העבר בצורה של בקשה על העתיד. מה שנזכר חנוכת המזבח בפרט משאר הבנין, כיון שבזמן החשמונאים הבית היה בנוי, והם חדשו את המזבח. ומלבד זאת, למזבח יש חשיבות בפני עצמו, כי מקריבים אף שאין בית, ואם כן יש לו חשיבות יותר משאר עניני המקדש, שהוא חשוב אף לבדו לעבודה.



ב.

רעות שבעה נפשי ביגון כוחי כילה. בהקדמה כבר הבאנו, שמדבר על עבר ועתיד בלשון הווה, ומכיון שגם הפייטן נמצא בזמן גלות ולכן אומר הוא על עצמו "רעות שבעה נפשי ביגון כוחי כילה" שזה מתאים לזמנו גם כן.

ויש לדעת, שכל הגלויות אין זה רק גלות לגוף אלא גם לנפש, שבגלויות אצל הגויים אנו בסכנה רוחנית שאנו לומדים ממעשיהם, וזה חלק מעונש הגלות. וזהו 'שבעה נפשי', הנפש, חלק הרוחני שבאדם גם הוא שבע רע מהגלות. וכן היה במצרים שנאמר על ישראל "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה". ממה שלמדו מהמצרים.

חיי מררו בקושי בשיעבוד מלכות עגלה. מצרים נקראת עגלה, וכלשון הכתוב (ירמיהו מו, כ) "עגלה יפה פיה מצרים..."

ויתכן, שהשתמש בתואר זה דוקא, כי מרמו על מצרים שעבדו לע"ז של שור, וכלשון המלבי"ם שם: "מצרים היו מכבדים ומעריצים את השור שיחסו לו אלהות... ובוזה ממשיך מצרים לעגלה יפיפה שהוא העגל שעבדו לו, שהיו בוחרים שיהיה יפה מאד".

ומהשפעת המצרים נגרם חטא העגל, וכמו שמבואר בזהר (שמות דף קצא, א) שהיו שני מכשפים מצריים ששמותם יונוס וימברוס שעלו עם ישראל והם עשו את העגל, ולכן נזכר כאן את שיעבודה של מלכות עגלה, שגרם גם השתעבדות רוחנית והשפעה קלוקלת על ישראל. ומחטא העגל אנו סובלים עד היום, כמוש"כ בחז"ל (סנהדרין קב, א) שכל פורענות יש בה מקצת מעונש העגל.

ובידו הגדולה. גאולת ה' מתייחסת אל ה'יד' כמ"ש ביד חזקה ובזרוע נטויה, ולפי הקבלה (ראה תיקון"ז ט, א) הגדולה זה מידת החסד.

הוציא את הסגולה. אף שעם ישראל נקרא סגולה במתן תורה (שמות יט, ה), על שם העתיד נקרא כן כבר ביציאת מצרים. או יתכן, שבעצם נקראים סגולה מכח האבות, שהיינו סגולה בעצם, וממתן תורה נהיינו גם סגולה מכל העמים.

חיל פרעה וכל זרעו ירדו כאבן במצולה. חיל פרעה וזרעו של פרעה ירדו במצולות, והיה כאן סיום לשושלת המלוכה של פרעה (אף שלא מצאנו מקור ברור לכך שבניו היו עמו במלחמה, כנראה שכך סבר הפייטן). ולכאורה אף שלא כולם ירדו כאבן, כמבואר בחז"ל (ומובא ברש"י שמות טז, ה) שהיו ג' מדריגות בטביעת המצרים, ורק הבינונים שבהם ירדו כאבן, אבל כוונת הפייטן להדגיש שבכך היה נקמה במצרים וביטול לכחם של מצרים שפסק מהם כוחם, וכוחו של פרעה, וזה ירד במצולת ים סוף, ואין כוונתו כאן לפרט את כל המינים השונים של הטביעה, רק באופן כללי (ועיין רמב"ן דברים יא, ד).



ג.

דביר קדשו הביאני. בפשטות הכוונה לבית המקדש, ואף שלכאורה הלשון 'הביאני' מתאים יותר למה שהקב"ה הביא את ישראל אל הארץ, ולא נזכרה כאן ארץ ישראל בפירוש, כי עיקר גדולתה של אר"י הוא ביהמ"ק, שהיא סביב בית המקדש (ולכן מתאבלים בת"ב אף שעוד היו בארץ ישראל [בבית שני] ערים גדולות. ולכן אנחנו ממשיכים להתאבל על החורבן גם בזמן שאנו שוב בארץ ישראל, כי העיקר שהוא בית המקדש – איננו).

וגם שם לא שקטתי. בארץ ישראל, שהיא סביב בית המקדש.

כי זרים עבדתי. אף שהחורבן היה מפני ג' דברים ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים (כמבואר ביומא ט, ב). אין הכוונה כאן להסביר את סיבת החורבן והגלות לבד, אלא גם את מה שתמיד 'לא שקטתי', שזה היה בגלל ע"ז (וראה שופטים פרק י' איך שרואים בעליל שכשעם ישראל עבדו ע"ז תיכף היה מצב של אי שקט והיו הגויים שולטים עליהם). וגם הוא עיקר מה שגרם לחורבן, כי אם היו מאמינים בה' כראוי, ולא היו עובדי ע"ז לא היו חוטאים כל כך, ועבודה זרה גורמת לשאר עבירות חמורות, כמו שאנו רואים בפסוקים, 'אם אין יראת אלוקים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי' שאם אין יראת אלוקים, אז יש 'והרגוני' ויש 'על דבר אשתי' וכן בחטא העגל 'ויקומו לצחק' ושם היה הריגת חור. וכן בכל מקום שיש ע"ז על פי רוב הוא יחד עם עריות.

ויין רעל מסכתי. נסכתי יין לע"ז, או שזה מליצה על כך ששתיתי את הצרות שנמשלו ליין התרעלה, וכנאמר בישעיהו (נא, יז): "קומי ירושלים אשר שתית מיד ה' את כוס חמתו את קובעת כוס התרעלה שתית מצית" ובהרבה מקומות נוספים בתנ"ך.

כמעט שעברתי. מן העולם.

אלא ש"קץ בבל זרובבל." שהעלה את היהודים מבבל (ושמו 'זרו' – בבל' על שם היציאה מבבל כאומר תזרו – תשליכו את עול בבל מעליכם וצאו ממנה).

לקץ שבעים נושעתי. לאחר שבעים שנה, כמו שהבטיח הקב"ה (ירמיהו כט, י) "לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם והקימותי עליכם את דברי הטוב להשיב אתכם אל המקום הזה", אז נושעו. (וראה מגילה יא, ב).



ד.

כרות קומת ברוש ביקש אגגי בן המדתא. מרדכי נקרא ברוש, ובגללו רצה המן להרוג את כולם. ונהיתה לו לפח ולמוקש פח ומוקש, הפח הוא המלכות, והמוקש הוא המכה, ויתכן שהפירוש הוא, מה שאמר חרבונא "גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי אשר דבר טוב על המלך" (אסתר ז, ט) שהמן רוצה להרע לאהובו של המלך בזה ירד מגדלותו (וביותר לפי הגר"א, המפרש שמהלשון "אשר דבר טוב על המלך" חשב אחרושה שהמן חשב שהעץ טוב לתלות את אחרושה), ו'מוקש' הוא מה שבפועל נוקש ונלכד שנתלה בו.

וגאוותו נשבתה. גאוותו של המן היא שגרמה למפלתו, שרצה שכולם ישתחוּ לו, שזה גרם לו להתקנאות במרדכי שלא הסכים להשתחוות לו, ועל ידי זה הגיע לכך שרצה לתלות את מרדכי עד שגאוותו נשבתה. וכן הוא בפיוט שאומרים אחר קריאת מגילת אסתר "גאה בעשרו וזכרה לו בור, וגדולתו יקשה לו לכד".

ראש ימיני נשאת. הקב"ה רומם ונישא את מרדכי שנקרא איש ימיני, ונהיה משנה למלך אחרושה.

ואויב שמו מחית לא רק המן נמחה, אלא גם שמו, שנתנו למרדכי את בית המן ושמו נמחה, ואפילו על ביתו לא נקרא שמו.

רוב בניו וקניניו על העץ תלית. אפשר שרוב הכוונה לרבים, אבל לא רוב ממש, כי יש דעות בחז"ל שהיו לו מאות בנים, ולא מצינו שנתלו אלא עשרה.

ומה שכתוב קניניו, יש שפירשו לפי דברי הגמרא (מגילה טו, ב) "שכל גנזיו של אותו רשע חקוקין על לבו", ואם כן נתלה עם קניניו החקוקים על לבו [והיה אפשר לפרש 'ואויב שמו מחית עם רוב בניו וקניניו, ואותו על העץ תלית. והביאור, שהפייטן מפרט, את גאוותו הנשבתת של המן, שהנה מצאנו בו ג' עניני גאוה: (אסתר ה, יא) "ויספר להם המן את כבוד עושרו ורוב בניו ואת כל אשר גדלו המלך ואת אשר נשאו על השרים ועבדי המלך" וכל זה נשבת, גדולתו: בכך ש'ראש ימיני נשאת ואויב שמו מחית' בניו וקניניו: שמחית את שמו עם 'רוב בניו וקניניו', ואותו 'על העץ תלית' ודוחק קצת בלשון].

ה.

יונים נקבצו עלי. כפי המתואר בקורות הימים, באו היונים על ישראל כמה פעמים, ולכן מציין את התקבצותם, וזה חלק מתיאור הצרה, שהתקבצו כמה פעמים.

אזי בימי חשמנים. כינוי לחשובים, והכוונה לבני חשמונאי. ואומר 'אזי בימי חשמנים' שהקב"ה הביא את יוון דוקא אז בימי החשמונאים הצדיקים שיהוו משקל נגד ליוון, כי הקב"ה מכין רפואה למכה, וכמבואר בחגיגה ה, ב: "אבדה עצה מבנים נסרחה חכמתם. כיון שאבדה עצה מבנים - נסרחה חכמתן של אומות העולם. ואי בעית אימא מהכא ויאמר נסעה ונלכה ואלכה לנגדך". ע"ש שהקב"ה נותן כח קדושה כנגד הטומאה.

ופרצו חומות מגדלי. לבטל את ההבדלה בין ישראל לגויים, וכל כך היתה חמורה פריצה זו עד שלדורות אח"כ תקנו השתחווה כנגד פרצות אלו.

ביהמ"ק נקרא מגדל, כמ"ש צוארך כמגדל השן.

[עם ישראל יש לו תפקיד להיות אור לגויים, אבל כל זה שישראל הוא בבחינת 'אני חומה' או 'שדי כמגדלות' אז יכול ללמד לגויים, אבל היונים לא חפצו בזה רק רצו שישראל יתערבו ביניהם, וכן כאן הם פרצו ורצו לבטל את החומות, שהן 'שדי כמגדלות'].

וטמאו כל השמנים. לא שפכו אלא טמאו - פגיעה רוחנית גרועה מפגיעה גשמית.

ומנותר קנקנים. הקנקן שנותר משאר הקנקנים.

נעשה נס לשושנים. לישראל שנקראים שושנים. ואפשר שמה שנקט שושנים, שהן גדילות בין הקוצים, וכן כאן ישראל שהיו בין היונים ועם כל זאת התקיימו ולא למדו מהיונים.

בני בינה ימי שמונה. בינה היא להבין דבר מתוך דבר, החכמים שבאותו הדור, התעמקו והבינו שאף שהנס היה רק שבעה ימים (כקושיית הבית יוסף) תקנו שמונה, כי הבינו שגם הטבע הוא נס, וגם עליו צריך לקבוע הודאה (וכמו שתירץ הסבא מקלם את קושיית הב"י).

קבעו שיר ורננים. בחז"ל מבואר שקבעו הלל והודאה, שיר הוא 'הלל' ורננים הודאה, ככתוב 'בואו לפניו ברננה'.

ו.

חשוף זרוע קדשך וקרב קץ הישועה. זרוע זה ימין שכעת הוא נסתר, ואנו מבקשים שתהיה הגאולה בגילוי כמו הזרוע שהוא מקום גלוי וכולט, וכמו שהיה בגאולת מצרים 'בזרוע נטויה'. בזמן הגלות נאמר "השיב אחור ימינו" וכאילו הימין נעלמת ונסתרת, ומבקשים חשוף זרוע.

וקרב קץ הישועה. בתפילה אנו אומרים שהקב"ה הוא "מחיה מתים" "בונה ירושלים" "מצמיח קרן ישועה" בלשון הווה, וזאת משום שהקב"ה פועל את כל אותם הדברים תמיד, ומוביל את העולם לקראת קיומם של כל עניינים אלו בפועל, ואנו מבקשים שיקרב את קץ הישועה, את סיומו של תהליך הישועה. וכן יש לפרש "ארכה לנו הישועה", שתהליך הישועה ארוך.

נקום נקמת דם עבדיך מאומה הרשעה. מאדום הרשעה, וכן עשיו נקרא 'עשיו הרשע'. שתמיד רוצה להרע, ולהרוג את יעקב וכן בחז"ל נקראת רומי הרשעה (וראה מלאכי א' וקראו להם גבול רשעה").

כי ארכה לנו הישועה ואין קץ לימי הרעה. אנו מאמינים בה' שכל עיכוב הגאולה הוא בחשבון, ולא חלילה מתלוננים על הנהגתו של הקב"ה, אלא, שלנו נראה שהזמן עד שתבוא הישועה הוא ארוך ולכן אנו מבקשים שיקרב את קיצה של הישועה.

דחה אדמוני. את עשיו האדמוני.

בצל צלמון. בגיהנום שנקרא צלמון - צלמוות.

הקם לנו רועים שבעה. (יש נוסח רועה שבעה, והכוונה שווה, ורק לתפארת השיר נכתב כך) תפקיד הו' רועים, שייך אל הגאולה (ראה מיכה ה, ד: "והיה זה שלום אשור כי יבוא בארצנו וכי ידרוך בארמנותינו והקמונו עליו שבעה רועים". וראה סוכה נב, ב) ואנו מבקשים שהקב"ה יקים לנו את זכותם, או שישלים את פעולות הו' רועים שפעלו עניינים שונים בכל מהלך ההיסטוריה לקראת הגאולה כדי שתשלם הגאולה. במהרה בימינו אמן.



הערות וקושיות – חנוכה

מהותו של חנוכה בשיטת הרמב"ם - הרב אופיר שירה

הרמב"ם לקח את שני המועדים שתוקפם מדרבנן ועשה מהם קובץ אחד, בפרקים א-ב הלכות מגילה ובפרקים ג-ד הלכות חנוכה.

אם היינו שואלים אדם מן השורה מהי המצוה המרכזית של חנוכה, ללא ספק הוא היה עונה מצוות הדלקת הנרות. והנה, הרמב"ם כתב בפ"ג את הלכות ההלל [של כל השנה] ורק בפ"ד את הלכות הדלקת הנר! וקשה בתרתי: חדא, מדוע מצא לנכון הרמב"ם לרשום את הלכות ההלל בהל' חנוכה, ולא בהל' תפילה או לכה"פ בהל' ר"ח או סוכות (דהוא חג מדאור' ותשעה ימי הלל בו). ועוד קשה בהל' חנוכה עצמן, מדוע לא נשנו הל' הדלקת הנרות ברישא?

והנה, הרא"ם (בחיידושו על הסמ"ג הל' חנוכה עמ' כ"ו) הקשה אהא דאיתא בשבת כ"א: "לשנה האחרת קבעו בהלל והודאה"^א, אמאי לא הזכירה הגמרא שקבעו את הדלקת הנר, שללא ספק היא עיקר מצות החנוכה?^ב

אכן, הר"י מלוניל (בפירושו לרי"ף שבת כא ע"ב) כתב בזה דקמ"ל הברייתא דאפי' ללא נס פך השמן^ג היו קובעים את ימי חנוכה למועד^ד, שנס השמן הוא רק קומה ב' לקומה א' של נס הגאולה והישועה! וא"כ, לפי דבריו ההלל בחנוכה אינו רק "סעיף בתפילה" אלא מצוות החנוכה ומהותו, זו מצוות המרכזית של החנוכה ורק בנוסף לזה יש את מצוות הדלקת הנר. ובה מיושבים דברי הרמב"ם ששנה מצוות הלל ברישא^ה.

(א). ועד"ז הפייט יסד במעוז צור "קבעו שיר ורננים".

(ב). ועיין במשנת יעבץ סימן ע"ד מש"כ בזה.

(ג). וידועה קושיית האחרונים, ובראשם הפנ"י בשבת שם, דהרי קי"ל דטומאה הותרה בציבור וא"כ לא הוצרכו לנס וכו'.

(ד). אכן לפי"ז יקשה מדוע דוקא ח' ימים? אמנם לענ"ד (וכמדומה שכע"ז שמעתי פעם ממו"ר הגר"א וייס שליט"א) י"ל דאיכא טעמי אחריני מדוע קבעו דוקא ח' ימים, דבכלבו (סי' מד) כתב שהטעם הוא משום זכר לברית מילה שרצו לבטלה שנוהגת לח', ובארחות חיים (הלכה ב ע"ש), וכן משמע מדברי הרי"י מלוניל הנ"ל, פירש דלא יכלו לתקן יותר מדאורייתא וסוכות הוי ח' ימים, ומשום חביבותיה דנס חנוכה קבעוהו על המרובה. ובמגילת תענית מבואר הטעם דח' ימים תוקנו בעבור הזמן שלקח לתקן ולשפץ את ביהמ"ק יעו"ש. ולפי"ז לא מוכרחים לומר דנס פך השמן הוא העיקר [מה גם שבעל הניסים לא נזכר זה כנודע, ולהנ"ל א"ש].

ובהו יש ליישב את קושייתו המפורסמת של מרן הב"י (סי' תר"ע) מדוע חוגגים ח' ימים, ולהנ"ל קושיא מעיקרא ליתא, שאין קשר בין מס' ימי החג לנס פך השמן וק"ל. ובאמת, רוב הראשונים לא הקשו קושיא זו. אמנם לא אכחד שזה חידוש, ובפשוטו אין טעם הח' ימים ככלבו וארחות חיים הנ"ל אלא בגלל נס פך השמן, וכן מפורש לכאור' בשבת כ"ג [והוא מסתמא חיליה דמרן הב"י]: "אמר רב יהודה: יום ראשון - הרואה מברך שתים, ומדליק מברך שלש. מכאן ואילך - מדליק מברך שתים, ורואה מברך אחת. מאי ממעט? ממעט זמן. ונימעות נס! נס כל יומי איתיה". ולכאור' מפורש דימי החנוכה נתקנו בגלל זה, אך יעויין ברש"י שם דפי' "שהרי כל שמנה ימים הדליקו מן הפך" ומוכח בכוונתו שאין התקנה בגלל נס ח' ימים אלא בגלל שבמציאות הדליקו מן הפך ואכמ"ל בזה.

(ה). וז"ל הרמב"ם (בריש פ"ג שם לאחר שבה"א תיאר את נס ההצלה ובה"ב כתב את נס פך השמן): "מפני זה

והחילוק ברור, שהרי אמירת הלל במועדים [כסוכות ופסח] נתקנה משום השמחה שיש במועדים אלו מצד עצמותם, וכמו ר"ח דאיכא מנהגא בהא שהוא קצת יום של שמחה, אך לא אירע בימים אלו נס והצלה. ואילו בחנוכה, ההודאה היא על ההצלה הרוחנית¹ והגשמית גם יחד, ולכן זהו עיקר נשמתו של מועד זה. וק"ל ודו"ק.

והגר"ש קלוגר (בספרו קהילת יעקב, דרשה לחנוכה. הזכירו בהגהות חכמת שלמה לשו"ע או"ח סי' תרפ"ג) דן מה הדין אם יכול לקיים רק מצוה אחת מהשתים² - אמירת הלל או הדלקת הנר, הי - אמירת הלל או הדלקת הנר, הי מינייהו עדיף? וכתב שיאמר הלל! וע"ש. ולפי המתבאר מובן מאד, שכן אמירת הלל היא המצוה המרכזית.



אם יבוא משיח באמצע חנוכה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הסתפקתי אם יבוא משיח באמצע ימי החנוכה כיצד ינהגו, האם יעברו באמצע ימי החנוכה להדליק בסדר של פוחת והולך, כדברי בית שמאי (שהרי כידוע כשיבוא משיח ננהג כב"ש)? והאם יתחילו משמונה?

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים



התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחילתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים... וא"כ מפורש כדברינו דתחילת תקון חז"ל הוא באמירת ההלל וההודאה ולאחר מכן בהדלקת הנרות וק"ל.

1. לבד אמירת הלל בליל א' של פסח דהינו הלל של "שירה" ואכמ"ל.

2. ידועים דברי הלבוש דמצוות החנוכה היא בהודאה ונרות, דהרי היתה הצלת הנפש, מה שא"כ בפורים דהוי הצלת הגוף תקנו משתה ושמחה [והו"ד במשנ"ב ריש תר"ע].

3. כגון מי שנמצא בבית האסורים, ע"ש.

אופן הנחת תפילין של יד ♦ האם מותר להרחיב או להקטין תפסן
מפיות בשבת

הרב איתאל סופר

אופן הנחת תפילין של יד

נודע בשערים המצוינים בהלכה חילוק המנהגים באופן הנחת התפילין. המנהג שנתקבל בקרב בני עדות המזרח הוא לברך ולהניח תפילין של יד מיושב, ולאחר מכן מניחים תפילין של ראש וכורכין כריכות של אצבע מעומד [וכן נוהגים בחליצת התפילין, וסימנך כאשר יחנו כן יסעו^(א)]. ומנהג בני אשכנז להניח של יד ושל ראש שתיהן מעומד. במאמר זה נבוא לחקור אחר יסוד הדברים ואיזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם.

א.

בספר האגור (סי' פד) הביא שלושה דינים מספר הזוהר הקדוש בענין ציצית ותפילין, שאינם נמצאים בספרי הפוסקים. הדין השני הוא "שצריך שילבש תפילין של יד מיושב ושל ראש מעומד". וסיים שם: "ולשלשתן יש טעם גדול מצד הקבלה, כאשר עוררתך אתה התלמיד החשוב בהיותי מפיק נצוצי דינור מפומי לפומך בקבלה האמיתית". וכן הביא בשמו הרמ"א בדרכי משה בשני מקומות (או"ח סי' כה אות ה* וסי' כז אות ז)^(ב), אבל הוסיף: "ולא נהגו כן, אלא מניחין שתיהן מעומד. וכבר כתבתי לעיל סימן ח' (אות א) דכל ברכות המצות מברכין מעומד". וכן כתב בהגהתו לשו"ע (סי' כה סעיף יא), וז"ל: "יש מי שכתב להניח של יד מיושב, ושל ראש מעומד (אגור סי' פד בשם הזוהר). ובמדינות אלו לא נהגו כן, אלא שתיהן מעומד"^(ג).

אולם, רבותינו המקובלים (עי' שער הכוונות דרוש ה' דתפילין ד"ה סדר הנחת התפילין, פע"ח שער התפילין פ"י ועוד) החזיקו בכל עוז בדעת הזוה"ק שיש להניח תש"י מיושב, והביאם בכה"ח (סי' כה אות לג) וסיים שכן עיקר. וכ"כ הרב בן איש חי (ש"ר וירא אות ח). ואע"פ שבדברי האריז"ל כתב סתם שהנחת תש"י תהיה מיושב ולא פירש גם לענין הברכה^(ד), דעת הרב הנשי"א בספר מצת שימורים (סג ע"א) ועוד, שכוונתו גם לברכה. וע"ע בכה"ח שם כי הרחיב לנו ופרינו בארש' מדברי הפוסקים והמקובלים בזה. וכאמור, כן מנהג הספרדים בימינו^(ה).

(א). צפורן שמיר ב, ז; קשר גודל ד, ה. סימן זה הובא גם לענין כריעות וזקיפות שבתפילת העמידה (שער הכוונות דרוש ב' דעמידה, ונדפס בחלק מן הסידורים).

(ב). לשון הרמ"א בד"מ בשמו "יברך מיושב", אבל באגור כתב "שילבש" וכפי שהביא הרמ"א בהגה "להניח". וע"ע להלן.

(ג). הלבוש (שם סעיף יא) כתב: "הנוהגין להניח של יד מיושב ושל ראש מעומד, אינו מנהג". ועי' א"ר (סקי"ח).

(ד). ונראה שלזה כיוון הרב בא"ח שם שכתב: "רוב הפוסקים הפשטנים ס"ל יברך על תש"י מעומד, ומעוטא דס"ל מיושב, והמקובלים ז"ל ס"ל לברך מיושב. ובספרי רבינו האר"י ז"ל לא נמצא גילוי לדבר זה" - כלומר לענין הברכה.

(ה). אמנם, גם אצל פוסקי הספרדים נחלקו בזה, כמו בספר פתח הדביר (סי' כה שם) שכתב דהעיקר להניח מעומד. וכל היד המרבה לבדוק תמצא דעות לכאן ולכאן. ועי' בשו"ת מים חיים (משאש, ח"ב סוף סי' צג) שהביא בשם

ומקור הדברים בזה"ק בסוף פרשת חיי שרה (קלב ע"ב): "תא חזי צלותא דבר נש מעומד, בגין דתרי צלותא נינהו, חד מיושב וחד מעומד, ואינון חד לקביל תרין דרגין תפלה של יד ותפלה של ראש לגבי יום ולילה וכלא חד, אופ הכא תפלה מיושב לגבי תפלה של יד, לאתקין לה כמה דאתקין לכלה וקשיט לה לאעלא לחופה, הכי נמי מקשטין לה ברזא דרתיכאה ומשירייהא, יוצר משרתים ואשר משרתיו והאופנים וחיות הקודש וכו', ועל דא צלותא דמיושב". וכן הוא בזה"ר במדבר (קכ ע"ב): "ולבתר צלותא דמיושב לקבל תפלה של יד, לבתר צלותא דמעומד דהיא לקבל תפלה דרישא" וכו', ע"ש. הן אמת שהגר"א בביאוריו (ע"ד הרמ"א סי' כה שם) כתב דאין הכרח שזו כוונת הזוהר, והשיאו לעניין אחר (ועי' במ"ב סקמ"ב). וכעין זה כתב בספר ערוך השולחן (שם סעיף כ, במוסגר), דאין הפירוש שיניח של יד בשיבה אלא הכוונה בתפילה דמיושב והיינו יוצר אור שהיא פחותה במעלתה מתפילת העמידה, וכך תפילין של יד פחותים במעלתן משל ראש, ע"ש עוד בדבריו [ונראה שכן דעת הרב פתח הדביר, ע"ש בד"ה ובדעת המקובלים]. אכן, בדברי האריז"ל ורבים מן העומדים על סודו מבואר דצריך להניח מיושב, ונראה שלמדו מדברי הזוהר שכיון שתש"י הן בדרגה פחותה מתש"ר, לכן יש להבדיל ביניהם באופן ההנחה בפועל, וכדעה זו פשט המנהג אצלנו. [וזה כידוע אחד מן ההבדלים בין גישה רוב המקובלים לבין קבלת הגר"א, שהגר"א טרח בכמה מקומות לתאם בין הנסתר לנגלה ולדעתו לא תיתכן מחלוקת למעשה. ואכמ"ל].

ובשו"ת בנימין זאב (סי' קפט) הביא את דברי האגור, וכתב ברמז הרומז דהנחת תש"י מיושב מדכתיב "כי יד על כס י-ה", כלומר שבשעה שמניח של יד צריך לישב על כסאו. ותש"ר מעומד דכתיב "כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", ואמר ר"א הגדול (ברכות ו ע"א ועוד) אלו תפילין שבראש [ופירש"י (חולין פט ע"א) "אות הן לכל כי שם ה' נקרא עליך"], ומכאן שצריך להניחם מעומד מחמת כבוד שם ה'. וכן כתב השל"ה הקדוש (חולין, פרק נר מצוה אות כט): "ואנחנו יושבי ארץ ישראל וכל היושבים בכל מלכות ישמעאל הנמשכים אחרי קבלת הזהר, נוהגין להניח תפילין של יד מיושב, כמבואר בזה"ר ובשאר מקובלים, שתפילין של יד נגד מדת מלכות שעליה נאמר (ישעיה ו, א) 'ואראה את אדני ישב על כסא רם ונשא', בסוד אשה היושבת תחת בעלה, ותפילין של ראש מעומד, מפני כבודו של מלך שהוא כמשל עולם הזכר".



דודו, רבי דוד משאש, רמז לזה מהפסוק "עצת ה' לעולם תעמד", נוטריקון: עמידה, ציצית, תפילין, לולב, עומר, לבנה, מילה, תקיעה, עירוב, מקדש [קידוש], דברות [עשרת הדברות] - תעמוד בהם. [ובהגהות רבינו פרץ לסמ"ק מצוה צב אות ה כתב סימן עצ"ת ה' לעולם תעמוד לרמוז רק לג' מצוות: עומר, ציצית תקיעה. ע"ש. והובא בביאור הגר"א או"ח ר"ס ח. וכאן הרחיב הרמז למצוות נוספות, דאע"פ שלא נאמר בהם "לכם" נהגו לעמוד בהן. ושוב מצאתי בעטרת זקנים שם שרמז שבע מצוות במילה 'עצת לעולם', וביניהן תפילין. ע"ש. וע"ע להלן בדברי רד"א ובהערה יא]. וכתב עוד שם שהמנהג פשוט במזרח ובמערב להניח שתיהן מעומד וכו', ורק אחדים נעזר יכתבם הם שנהגו לשבת בהנחת תש"י, שלמדו כן מאיזה שרידים מתחסדים. "ואני מכד הוינא טליא שלמדתי בש"ע ובש"ס ענין זה, עומד במנהגי ככל המון ישראל להניח שתיהן מעומד" וכו'. ע"ש. אכן, כהיום הזה פוק חזי שגם יוצאי מרוקו נוהגים להניח מיושב כמ"ש המקובלים [וכ"כ הג"ר יהושע מאמאן בשו"ת עמק יהושע ח"א (סי' לד, עד סי' לח), וח"ג (סי' לא) וחלק ו' (סי' ל) ע"ש שהאריך].

ו. ובערה"ש כתב דף קב ע"ב, ובילקו"י כתב דף כ - והם ט"ס.

ב.

והנה, לענין מה שציין הרמ"א לדבריו בסי' ח', שם מיירי לענין ברכת הציצית מעומד, וכנפסק שם בשו"ע ע"פ הגהות סמ"ק (סי' צב אות ה), מדכתיב "והיה לכם לציצית" וגמרינן לכם מספירת העומר דכתיב בה "וספרתם לכם", ודרשו "מהחל חרמש בקמה", אל תקרי בקמה אלא בקומה. וראה בהערה" לענין מקור דרשה זו.

ומש"כ הרמ"א בשם הירושלמי ד"כל ברכות המצוות מברכין מעומד", כן הביאו כמה וכמה ראשונים. ופירש בארחות חיים (ח"א הלכות ציצית אות כז) דעל ברכת המצות קאמר ולא על ברכת הנהנין. וכתב שמצא סמך לדבר מדכתיב "ויעמוד שלמה ויברך". ובאמת לא מצאנו מקרא כזה,

ז. ידוע שלא נמצא מקור לדרשה זו בדברי חז"ל בתלמודים ובמדרשות המפורסמים, אלא הובא בתשובות הגאונים (כמובא למעלה, ועוד) ורבים מן הראשונים (למשל רא"ש פסחים פ"י סי' מא; שבלי הלקט סי' רלד ועוד), ע"פ קבלה מרבתינו ואסמכוה אקרא [והרא"ש שם כתב כן בשם "תנו רבנן", ועי' הגהות הגרי"ב שם. והחיד"א בסי' יעיר און בכללים (מערכת א אות נז) ובשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' א), כתב שזו תוספת בדברי הרא"ש שכתב בגליון איזה למדן ואינו מפסקי הרא"ש, ע"ש שהוכיח כן]. ועי' בספר הרוקח (סי' שיט) שכתב כן בשם "קונטרס צרפתי מנהגים" וכו'. ובברכ"י [או"ח סי' ח אות ב] הביא שבספר יראים סוף סי' קיד (בדפו"ח סי' תסד) כתב: "דרשה זו שמעתי ולא ידעתי מקומה" [לפנינו שם ביראים ליתא, ובהוצאת הרב אביטן העיר, שכנראה היא הוספה מבעל שיבולי הלקט]. והחיד"א שם גילה מקור לדין עמידה בספיה"ע ובשאר מצוות דכתיב בהו' "לכם", מהפסיקתא זוטרתא הנקרא גם מדרש לקח טוב, בשני מקומות (בראשית יג, יג; ויקרא כג, טז). ברם אין זה מדרש תנאים, אלא לרבי טוביהו ב"ר אליעזר, מרבתינו הראשונים. וגם החיד"א עצמו שם כתב: "וידוע דסתם הפסיקתא הוא מרבתינו ז"ל וכו'. והמחבר הפסיקתא רבינו טוביהו היה קרוב לזמן הגאונים [א"ה: להשערת החוקרים חי בסוף המאה ה'א למניינם, לפני כתשע מאות שנה, ואכן זה קרוב לסוף ימי הגאונים]. והרי מצינו שרש ענין זה בסי' ד". סוף דבר, לא מצאנו לכך מקור בדברי חז"ל התנאים או האמוראים, אלא רק מכתבי הגאונים ואילך [ועי' תורה תמימה דברים טז, הערה מב שסיים: "ואיך שהוא, אין ברייתא כזו בשום מקום". וראה אריכות בזה להגאון ממונקאטש בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' מח]. ושמה לשון "אל תקרי", "מה תלמוד לומר" וכיו"ב שנקטו בה הגאונים, גרמה לחשוב כאילו יש לכך מקור בדברי חז"ל [ועי' בי"ח סי' ח אות ב מה שתמה על הסמ"ק. ולהנ"ל לק"מ]. ושוב מצאתי דרשת "אל תקרי בקמה" במדרש תנאים (מהדורת רד"צ הופמן, דברים טז, ט), וכידוע זהו ליקוט הכולל גם מדרשים מאוחרים ואין להביא ראיה שזהו דרשת חז"ל. וע"ע בזה"ק פ' תצוה קפ"ג ריש ע"א, וברעיא מהימנא פ' אמור דף צז ע"ב, בענין עמידה במצוות. וכנראה מכל אלו הוחזקה דרשה זו כברייתא מדברי חז"ל.

וכן מה שמובא בשם הירושלמי ד"כל הברכות מעומד", לפנינו ליתא בירושלמי [רק זאת איתא בירושלמי ברכות (פ"ו ה"א) "כל המצוות טעונות ברכה", ולא הוזכר "מעומד"], אלא נכתב כן בתשובת הגאונים שהובאה למעלה. אמנם, אפשר שמקורו בירושלמי על קדשים שנעלם מאתנו, וכן משמע מדברי החיד"א שם בשו"ב (אות א) שכתב: "והרב מהר"ם די לונגאנו, הביאו בספר בית דוד סי' י"א, השיג דדבר זה בל ימצא בירושלמי, יע"ש. ואיני יודע מה מקום להשיג ולהקשות בזה, אטו ארחות חיים וכלבו בדו מלבם ותלו בירושלמי ח"ו. ולא מסתייה דלא ידעיה לירושלמי אלא דניקום ונותיב עלה?", ואע"פ שהוא עצמו בדבריו בברכ"י חיפש ולא מצא מקור קדום לזה מלפני תקופת הגאונים, ברירא ליה שיש לזה מקור בירושלמי. [ומש"כ "אטו ארחות חיים וכלבו בדו מלבם" וכו', הנה בברכ"י שם כתב "אין לדקדק מהכלבו, דעיקרו מארחות חיים". וכנראה סבר שהם לשני מחברים, אלא שהכלבו לרוב מעתיק מא"ח. וכ"כ בשו"ג בערך כלבו. אמנם ההשערה הרווחת היא דשניהם לאותו מחבר, וכלבו הוא מהדו"ק של ארחות חיים]. ועי' בספרו שם הגדולים מערכת ספרים ערך ירושלמי, דמשמע שהיה לקדמונים ירושלמי על קדשים [כגון לענין תפילין דר"ת ועוד]. וכן מפורש בהקדמת הרמב"ם למשנה [וראה אריכות דברים בזה בהקדמת ספר עלי תמר על הירושלמי] והדברים עתיקים. [או שהוא מספר ירושלמי או ממדרש, שדרך ראשונים רבים לקרוא למדרש ירושלמי, ואפילו למדרשים מאוחרים כברייתא דנדה - הערת עורך].

אלא "ויעמוד שלמה וכו', ויפרוש כפיו השמים" (מלכים א' ח, כב). אכן בתשובת הגאונים (שערי תשובה סי' עט), מובא הפסוק "ויעמוד ויברך את כל קהל ישראל" (שם שם, נה), וכנראה לזה כיוון בעל א"ח והרכיב שני פסוקים יחד. ובפסקי רי"ץ גיאת בהלכות חדש וספירת העומר (עמ' שמ בהוצאת מכון חת"ס), הביא בשם מר רב שמואל הכהן מקור אחר, מאותו הפרק בספר מלכים: "דאסמכתא לכל הברכות שיהיו מעומד - ויברך את קהל ישראל וכל קהל ישראל עומד" (שם שם, יד)^(ח).

ובשלטי גיבורים על המרדכי רפ"ד דברכות (אות ה) כתב וז"ל: "בירושלמי קום כי דבר ה' אליך, מכאן א"ר אלעזר כד ענו אמרן יהא שמיא כו' וכל דבר שבקדושה בעי למיקם ארגלוהי". והובא בד"מ או"ח ס"ס נ, כסיוע למנהג שיש לעמוד בקדיש וכל דבר שבקדושה. ופסוק זה לא נמצא בתנ"ך, ובמג"א שם סק"ד כתב: "ויכ"כ בכוונות ובכתבים שכן נהג האר"י [שלא עמד אא"כ תפסו הקדיש כשהוא עומד], ואמר דט"ס הוא בירושלמי עכ"ל^(ט). ומיהו נ"ל דמ"ש שט"ס הוא בירושלמי, היינו שמביא שנאמר 'קום כי דבר ה' אליך', ובאמת לא כתיב כך רק 'ויקם מעל הכסא', משמע מעצמו קם". ופסוק זה נאמר לגבי עגלון מלך מואב: 'דבר אליקים לי אליך ויקם

(ח). ונראה שהרי"ץ גיאת עצמו חולק ע"ז, שבהמשך כתב: "אנו כך קבלנו מרבתינו האסמכתא דספירת העומר בעמידה מדכתיב מהחל חרמש בקמה תחל לספור, שאין ת"ל בקמה, ומה ת"ל בקמה ללמדך שבקימה ובעמידה תספור". ולכאורה גם ר"ש הכהן יוכל להסכים לילפוטא זו, דתרי קראי צריכי - חדא לכל הברכות וחדא למצוות ספירת העומר עצמה שצריכה להיות בעמידה (ולא רק הברכה). אך מלשונו של רי"ץ גיאת משמע שיש כאן מחלוקת, היינו שלדעת ר"ש הכהן איכא אסמכתא לכל הברכות ולא לספירת העומר (כלומר למצוה עצמה), ואילו לרי"ץ גיאת האסמכתא היא להיפך - שיש לעמוד בשעת הספירה אבל לא בברכות, ולכן השיג עליו "אנו כך קבלנו מרבתינו" וכו'. והנה, בתשובת הגאונים שהוזכרה למעלה הובאו שני הדברים גם יחד, וז"ל: "וששאלתם אם מצינו אסמכתא לכל הברכות שהן מעומד, ודאי כך הוא דכתיב ויעמוד ויברך את כל קהל ישראל, וכך הוא מקדמונינו ז"ל דאסמכתא לכל הברכות שיהיו מעומד דכתיב ויעמוד ויברך. וספירת העומר כמו כן בעמידה דכתיב מהחל חרמש בקמה מה ת"ל בקמה ללמדך שבקימה ובעמידה תספור, ותקיעת שופר מעומד ומברך לשמוע קול שופר והלכה רווחת היא בכל ישראל ואין לזוז מינה וכו'. ואי קשיא לכו מה דאמור אסמכתא לכל הברכות מעומד דכתיב ויעמוד ויברך את כל קהל ישראל ודילמא תימרון הני מילי לישראל כתיב? הכי גמרינן: 'ויעמוד המלך' בעמידה, 'ויברך' - למלך שהברכות שלו, 'את' - לרבות שכינה של מקום, 'כל קהל ישראל' כמשמעו, 'וכל קהל ישראל עומד' למאי אתא? מלמד שכולם בעמידה לכבודו של מלך" [ותשובה זו היא מתשובותיו של רב האי גאון, כדמשמע שם ריש סי' עה וסוף סי' פב, וכידוע רב האי גאון הוא חתנו של רב שמואל בן חפני הכהן [וחלק עליו פעמים רבות, כידוע, בהרבה מאוד סוגיות], וכאן משמע שמסכים לשתי האסמכתאות, ודלא כמו שהבין הר"י גיאת. וצ"ע]. וכל זה לפמ"ש בכסף משנה פ"ז מהל' תמידין ומוספין הכ"ג, ולפי פשט לשון ר"י גיאת שהביא קבלת רבותיו כדי לחלוק על דברי ר"ש הכהן. אבל זאת ראיתי בשו"ר ברכה (או"ח סי' ח) שכתב בתוך דבריו: "ושוב מצאתי בשו"ת הגאונים כ"י תשובה לרבינו מר רב שמואל כהן צדק גאון וז"ל, אסמכתא לכל הברכות מעומד דכתיב ויעמוד ויברך לכל קהל ישראל ואנו כך קבלנו מרבתינו אסמכתא זו וספירת העומר בעמידה דכתיב בקמה ותקיעת שופר מעומד עכ"ל הגאון". ומלשון תשובה זו (שאינה נמצאת בידינו) מוכח דמ"ש רי"ץ גיאת "ואנו כך קבלנו מרבתינו" הוא המשך דברי רב שמואל הכהן, ונמצא לפ"ז שר"י גיאת לא בא לחלוק כלל אלא אה"נ דשתי האסמכתאות נכונות הן, וכדמוכח מתשובת רב האי הנ"ל [ולפ"ז צריך לתקן את הגירסא שלפנינו בדברי ריא"ג, ובמקום "אנו כך קבלנו מרבתינו" האסמכתא דספירת העומר בעמידה" צ"ל "אנו כך קבלנו מרבתינו, וכן האסמכתא דספירת העומר בעמידה"]^(ט).

(ט). מקור הדברים בשער הכוונות (דרוש הקדיש דף טז ע"ד) שכתב דאין זו לשון הירושלמי אלא הגהת איזה חכם וכו'. ועכ"פ לפנינו לא מופיע כן בירושלמי. וראה לעיל הערה ז מש"כ בזה, וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן.

מעל הכסא' (שופטים ג, כ), וע"ש במג"א שכתב יישוב לקושיית האריז"ל. ועכ"פ, לפי דעה זו, המקבלת את דברי הירושלמי, אפשר לבאר מדוע דין עמידה נאמר דוקא בברכת המצוות, לפי שאומרים בהן "אשר קדשנו" והוא כדברים שבקדושה, משא"כ בברכות הנהנין [וע"ע במו"ק ובפתה"ד ר"ס ח].

ועי' בב"ח (סי' ח אות ב) שהקשה, למה לי הילפותא מספירת העומר בגזירת שווה לכל מצוות שכתוב בהם "לכם" שצריך לעשותן מעומד, הא בירושלמי אמרינן הכי בכל הברכות. ותיירך, שדברי הירושלמי אמורים רק בברכת המצוות, דכיון שאומר בהן וצונו צריך לברך להקב"ה מעומד על מה שצונו וקרבתו לעבודתו, דעבודה בעי עמידה (וכבר קדמו בחילוק זה הארחות חיים כנ"ל). אבל עטיפת טלית היא בכלל ברכת הנהנין אע"פ שאומר בה "וצונו", כיון דאית ביה נמי הנאה ולכך בעי הך גזירה שווה. אך כתב דאכתי תיקשי ממילה ולולב ותקיעה, שהן ודאי ברכות המצוות ולמה כתב הסמ"ק שהן מעומד מגז"ש, תיפוק ליה מהירושלמי הנ"ל. וסיים: "ודוחק לומר דלא ידע הירושלמי. אי נמי הוה סבירא ליה כיון דליתיה בתלמוד שלנו לא בעינן מעומד אלא בהנך דאית בהו גזירה שוה דלכם לכם וצ"ע". והנה, מש"כ בראשית דבריו שברכת הציצית היא בכלל ברכות הנהנין, הדבר צ"ע, שהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו וההנאה בטלה לגבי המצווה. ומצאתי שכן הקשה הגאון האדר"ת בקונטרס "ואלה יעמדו" (נדפס מכת"י בקובץ ישורון כרך ב, תשנ"ז, ושם עמ' קסה)⁹.

ונראה לענ"ד לפרש את דברי הב"ח ע"פ דברי רבינו דוד אבודרהם (הלכות ברכות השחר), שאחר שהביא שש מצוות שברכתן מעומד, ונתן להם סימן על"ץ של"ם [עומר, לולב, ציצית, שופר, לבנה, מילה]¹⁰, סיים וז"ל: "ויש מצוה אחרות שמברכין עליהן מעומד למצוה מן המובהק ואם לא בירך מעומד אין לחוש כגון הלל ומקרא מגלה וסוכה. וי"א כלל לזה, כי כל מצוה שאין בה הנאה מברכים עליה מעומד". ולפי סוף דבריו אפ"ל דאין הכוונה דווקא לברכות הנהנין ממש, אלא כל ברכה שיש הנאה בעשייתה א"צ לברך עליה מעומד. ולזה כוונת הב"ח, דאלמלי גז"ש מספיה"ע היה לנו לברך על הציצית מיושב, הואיל ויש בה הנאה.

ועוד הקשה שם האדר"ת על עיקר דברי הב"ח, הרי ענין זה שכל הברכות מעומד לא נמצא לפנינו בירושלמי (ראה אריכות בזה בהערה ז), וא"כ שמא באותו מקור שהיה לפני רבותינו

(י). ולכאורה היה אפשר ליישב כמו שכתב בשו"ת יביע אומר ח"ד (או"ח סי' כד אות ה) בשם הגאון בעל חקרי לב בחלק א' (י"ד סי' טז), דעד כאן לא אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו אלא במצוות שהן חובת הגוף, כגון שופר ולולב וכיו"ב, אבל במצוות שחיטה שאינה חובה וכו', ולזה לא יקרא מצוה להתיר בה איסור הנאה, דלא ליכול ולא לשחוט. ע"כ. והנ"נ גבי ציצית לא אמרינן להאי כללא דמצוות לאו ליהנות ניתנו. אך באמת תירוצו זה קשה, דכפי שכתב שם הגרע"י מצינו סתירה לזה בכסף משנה (פ"א מהל' ציצית הי"א), דמשמע שם דאמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו גם לגבי מצוות ציצית, שאינה מצוה חיובית. וכן כתבו כמה אחרונים, ע"ש. וא"כ ראוי לחתור וליישב דברי הב"ח גם לפי שיטה זו.

(יא). וסימן זה ידוע והובא בדברי הרבה פוסקים. ואפשר לרמוז עוד: עצל שקם [כלומר שהעצל צריך לקום במצוות אלון]: עומר, ציצית, לולב, שופר, קידוש לבנה, מילה. וכמדומה לי ששמעתי רמז זה, וכעת איני מוצא מקורו. ועי' בפירוש רבינו בחיי (דברים טז, ט) שכתב ארבעה דברים שמצוותן מעומד והסימן בהם עצמ"ל - עומר, ציצית, מילה, לולב. וראה עוד לעיל הערה ה.

הראשונים מבואר שגם דין זה גופא הוא מגזירה שווה דספיה"ע וכדו'. עכ"ד². ולקוצר דעתי לא זכיתי להבין קושיא זו, שהרי דרשה זו כפי שמובאת ע"י הפוסקים היא ש"כל הברכות מעומד", ואילו היה נלמד בירושלמי מגז"ש הנ"ל, היה דין זה רק במצוות דכתיב בהו "לכם" [ושמא האדר"ת סבר כמ"ש בשו"ת דרכי נועם (יובא להלן אות ד) דכוונת הירושלמי רק למצוות שנאמר בהן "לכם", אבל עכ"פ אין להקשות מזה על הב"ח, דודאי אפ"ל שחולק על הבנה זו, ולהקשות בדוחק לא שמענו].



ג.

ונשוב לענין הנחת תפילין. האחרונים הביאו את דבריו המפורסמים של מהרש"ל בתשובה (סי' צח) שנשאל בענין זה, והאריך בדברים חריפים שאין לפסוק ע"פ הוזהר והקבלה, דמי שלא ידע להשיג סודה על נכון בקל יבא לקצץ בנטיעות וכו', ולכן דעתו לברך ולהניח שתיהן מעומד. ואדרבה, כתב שמצא בליקוטים שצריך להניח תפילין בעמידה דווקא, דאין לך דבר קדושה יותר מזו, ועוד שדומה לעבד העומד לפני רבו ומקבל עליו חותמו העשויה לעבדות. ולא חילק בין יד לשל ראש וגם משמע להדיא שיעמוד מיד ויקבל חותמו, שעיקר חותם תפילין של יד שנאמר כחותם על זרועו. וחתם תשובתו: "לכן אהובי אל תלך בדרך אתם, ואין לך עסק בנסתרות המתהירים בחידושים כאילו הן יודעים ומבינים רז תורה וצפונה וכו', מה יפה כח של רבי שמשון מקינון אחר שלמד סתרי הקבלה אמר שהוא מתפלל כתינוק בן יומו"³ (עי' גם במ"ב לקמן סי' צח סק"א, וע"ע בחק יעקב סי' תפט סקי"א).

יב). ולענין מה שהקשה הב"ח על דין עמידה במצוות מילה, לולב ותקיעה [דתיפוק מדברי הירושלמי ד"כל הברכות מעומד" ולמה לי גזירה שווה] כתב האדר"ת שם, דאכתי צריך להשמיענו על עצם המצוה שצריכה להיות מעומד, דאי לאו גז"ש הו"א שרק הברכה מעומד. ואפשר דטעמו של הירושלמי שכל ברכות המצוות מעומד הוא מפני שעיקרי המצוות צ"ל מעומד, וא"כ יסרד כשישב בעת הברכה ויעמוד אח"כ, וע"כ גם הברכה צ"ל מעומד. אלא שלפ"ז אין כוונת הירושלמי לכל ברכות המצוות אלא רק לאותן מצוות שיש לנו רמז על עשייתן בעמידה. וסיים שלא זכינו לראות עצם דברי הירושלמי, ואולי אה"נ שכן כתוב שם. עכ"ד. ולפי שיטת הרב דרכי נועם (יובא להלן אות ד), יש ליישב בנקל את קושיית הב"ח.

יג). כעין זה הביא בשו"ת הריב"ש סי' קנו (בענין הספירות) וז"ל: "וגם הודעתך כי מורי הרב רבי פרץ הכהן ז"ל לא היה כלל מדבר ולא מחשיב באותן הספירות. גם שמעתי מפיו שהרב רבי שמשון מקינון ז"ל שהיה רב גדול מכל בני דורו וגם אני זכור ממנו ואם לא ראיתי בעיני והוא היה אומר אני מתפלל לדעת זה התינוק, כלומר להוציא מלב המקובלים שהם מתפללים פעם לספירה אחת ופעם לספירה אחת כפי ענין התפלה". והובא גם בספר קב הישר (סוף פרק ק) והאריך בעניין זה. אמנם הדברים אינם מוסכמים, כפי שכתב הרמ"ק בספר אור הנערב (ח"ד פ"ב דף טז ע"א): "המתפלל כתינוק בן יומו כדעת קצת מן האחרונים שדחו עסק חכמה זו, ולא אכנה [כלומר, לא אכתוב מי הם אותם אחרונים], אין ספק שלא יתנו לו אלא כתינוק בן יומו וכו'. ומי שמתכוין בדעתו כזקן, יעלוהו כפי שכלו ויתנו לו כפי השגת שכלו" וכו'. וכן הביא הגרי"ח סופר שליט"א במאמרו בענין 'המרבח בתפילה', נדפס בקובץ ישורון כרך ג, תשנ"ז, עמ' שצה-תה ע"ש.

ודרך אגב, בענין דברי רש"ל שם בתוך דבריו "ואם היה רשב"י עומד לפנינו וצוח לשנות המנהג שנהגו הקדמונים לא אשגחנין ביה כי ברוב דבריו אין הלכה כמותו", זכורני שבהקדמת שו"ת רב פעלים לרבינו יוסף חיים, תמה עד מאוד על לשון חריפה זו שנקט בה מהרש"ל כנגד אור העולם התנא הקדוש רשב"י. והאריך שם שיש למחברי ספרים לכתוב בלשון של זהירות ובדרך של כבוד כלפי זולתם, וכ"ש על דברי הקדמונים. לא הסגנון החריף ישכנע

[וראוי לציין שמהרש"ל היה בקי בחכמת הנסתר, וכמ"ש היעב"ץ בספרו מטפחת ספרים (פ"ח אות כ): "אכן הרש"ל הוא נאמן בית חכמת הקבלה כאשר יתראה ממ"ש להרמ"א (בתשו' סו), שעשה פירוש על רקנטי ועל פר' מערכת אלקות, גם בספר הזוהר היה מחזיק לחיבור קדוש אמיתי וייחסו ג"כ לרשב"י התנא" וכו', והגן על מהרש"ל ממה שכתב כנגדו בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' קח; ועי' בהערה יג). וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חלק כא סי' ה) שהאריך בזה. ועל כן צריכים אנו למודעי, דמה שכתב בתשובתו הנ"ל אין כוונתו ח"ו לפקפק בדברי הקבלה, אלא רק לומר שאין להבינם כפשוטם וממילא אין לעשות מעשה על פי זה, וכמבואר שם באריכות בדבריו].

ובמג"א (סי' כה סק"כ) עשה פשר דבר: "דהנהנה תהא מיושב והברכה והקשירה תהיה מעומד". וכע"ז כתב לקמן בהלכות מגילה (סי' תרצ סק"א) לענין קריאת המגילה, שגם בקורא את המגילה יושב - "הברכה תהיה מעומד". ע"ש. ובדומה כתב בשו"ע הרב (סי' כה סעי' כז) בשינוי מעט: "ולכתחילה טוב לנהוג שתהא ההנהנה על הקיבורת מיושב והברכה והקשירה על הקיבורת יהיה מעומד כמו שנתבאר בסי' ח' שכל ברכות המצות צריך לברך מעומד" (אמנם, בסידורו הזכיר בשם "יש נוהגין" רק את דעת המקובלים שמניחין ומברכין מיושב). ולכאורה יש סתירה לזה מלשון האגור, שכתב "שילבש תש"י מיושב", ולא כתב "שיברך", ואולי הבין כן בזוהר, שהקפידא על ההנהנה דווקא ולא על הברכה [ואף שהרמ"א בד"מ הביא בשמו "שיברך", בהגהתו לשו"ע כתב "להניח"].

והיעב"ץ נהג להניח תפילין של יד בישיבה, כהזוה"ק, כמ"ש במור וקציעה (סי' ח), דדוקא במצוה שיש קפידא לעשותה מעומד, כגון עומר שופר ומילה, יש לברך עליה בעמידה לכתחילה. אבל מצוה שאין לה רמז בכתוב שצריכה עמידה אפילו לכתחילה, כהנחת תפילין, אף ברכתה בישיבה [וכ"כ במטפחת ספרים שם במוסגר: "שאנו נוהגים בזו כדברי ספר הזוהר להניח של יד מיושב שאין לזה שום סתירה מתלמודנו"]. ולא קיבל את פשרת המג"א, משום שלדעתו "נקוט האי כללא בידך, לא שנא ברכת המצות לא שנא ברכת הנהנין, כדרך עשיית המצוה או עסק ההנאה כן ברכתו כמותו, אם בעמידה בעמידה ואם בישיבה בישיבה" [וכן ע"ד המג"א בסי' תרצ, הפנה היעב"ץ לעיין בדבריו בסי' ח. ומשמע שגם לענין מגילה ס"ל דאם קורא מיושב, מברך מיושב]. וכן דעת מהר"ש קלוגר בחכמת שלמה (ר"ס ח).

את הקורא, אלא האמת עצמה. וכע"ז ביחס לסגנונו של הראב"ד על הרמב"ם ועוד דוגמאות, ע"ש. ודבריו כקילורין לעיניים [ובשו"ת רמ"ע מפאנו (סי' קח) מדד למהרש"ל באותה מידה: "גם הר"ש דילוריה עשיר היה בדעת שכן יפוצו מעינותיו. אבל בתשובותיו סי' צ"ח שפתותיו דוברות עתק בדרושים הללו [בדברי הזוה"ק] בגאווה ובזו ודאי עניי היה באותה שעה, וכל דבריו שם המה מהבל יחד כי עברו תורת העיון הפרו חק המוסר לא יאות לחכם ומבין להשיב עליהם או אפי' לשית אליהם לב"]

הערת עורך: אמנם, רבינו המהרש"ל לשיטתו שמנהג אשכנז עדיף מכל, וע"פ דברי הרא"ש בתשובה שהתורה ירושה להם לאשכנזים מימות החורבן.

יד. וכן משמע בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' קב, ולהלן הבאנו לשונו, עיין עליו. וכ"כ בסידור בית עובד (דיני הנחת תפילין אות כז) ולא הזכיר שכ"כ המג"א [ועי' פתח הדביר שהעיר בזה]. ובמחצה"ש כתב דרך בצנעא יעשה כמג"א, ועי' במאסף לכל המחנות (סוף ס"ק צו) שביאר שיטתו.

אכן, מש"כ הפוסקים שכל ברכות המצוות מברך מעומד, הרי דעה זו אינה מוסכמת על הכל, שבארחות חיים שם (אות כח) כתב שיש אומרים דהיינו דווקא במצוות דכתיב בהו "לכם", וכדרשה הנ"ל לענין ספירת העומר. וצ"ל שהזוה"ק ס"ל כדעה זו (וכן מובא בזהר בכמה מקומות שספירת העומר מעומד, עי' מש"כ בהערה 7), אבל שאר מצוות לא. וכן מפורש בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' קב), בדברי השואל ר' חזקיה הרופא, בשאלה השביעית: "על ברכת להניח תפילין אמאי נהגינן לברך מעומד כיון שצריך לישב בהנחת תפילין של יד, והרי כמה חבילות של מצות מברכין עליהן מיושב, ואם ברכת הלבנה וספירת העומר יצאו מכללן לברך מעומד פירשו בהן חכמים". וכתב הרמ"ע: "ומשמע דס"ל לשואל דהני תרי דוקא ותו לא".



ד.

והנה, הרמ"ע מפאנו שם דחה דברי הרב השואל וסבר שיש לברך על התפילין מעומד, וז"ל שם: "ולעולם הנחת תפילין היא יותר דומה לציצית שופר ולולב וכו' עלמא מברכי עליהו מעומד, ולדידן דנהגינן לפטור התפילין שתיהן בברכה אחת, מאי חזית לברך מיושב משום של יד נברך מעומד משום של ראש, ורוב המברכים שתיים מניחין שתיהן מעומד אף על גב דלא ניחא לן אלא להניחן חדא מיושב וחדא מעומד"^{טו}) [ונמצא לפ"ז דאדרבא, לנוהגים לברך ברכה אחת על התפילין, עדיפא לברך מעומד יותר מלנוהגים לברך שתי ברכות. ולמעשה עולם הפוך ראינו^{טז}]. ועולה מדברי רמ"ע מפאנו שדין עמידה הוא בכל המצוות כולן ולא דוקא היכא דכתיב "לכם". וכן מבואר בדברי הלבוש (או"ח סי' ח סעיף א) שהביא הך גזירה שווה והוסיף: "ולמדו מכאן דהוא הדין כל ברכות המצוות יהיו מעומד". וכנראה מפרש שזו כוונת הירושלמי.

אולם, הגאון רבי מרדכי הלוי, אב"ד קהיר, בשו"ת דרכי נועם (או"ח סי' ג) תמה על הרמ"ע מפאנו והלבוש, דמדברי הפוסקים משמע איפכא, דדוקא במצוה דאיתמר בה "לכם" נאמר דין עמידה, דילפינן מספיה"ע, אבל בשאר מצוות דלא כתיב בהו "לכם" לא נאמר דין זה. ובהמשך דבריו כתב דאפשר שהם למדו כן מהירושלמי, שכתב דכל הברכות מעומד [ולאו דוקא מצוות שנאמר בהן "לכם"], וכתב ע"ז: "ואם הוא פי' דברי הירושלמי כן ודאי שחולק על תלמוד דידן, דהא בתלמוד דידן מהדר למיהב טעמא למצוות שחייב לעשותן מעומד מטעם דכתיב בהו לכם וכן הוא הסכמת כל הפוסקים ז"ל כמו שכתבנו". אכן, כבר נתבאר שלא נמצא כן לא בירושלמי [דין עמידה בכל הברכות] ולא בתלמוד דידן [גזירה שווה ד"לכם"], וא"כ אין שום ראיה שתלמודא דידן חולק על זה.

טו). מלשון זו בסוף דבריו משמע דס"ל להניח מיושב אבל לברך מעומד, וכהמג"א.

טז). הרמ"ע מפאנו תולה דינים אלו זה בזה, וכדבריו "לדידן וכו' מאי חזית". ועיקר כוונתו להקשות על הסוברים שיש לברך ברכה אחת ומברכים מיושב (כמנהג הספרדים בימינו) - הרי ברכה זו פוטרת גם את תפילין של ראש שהנחתם מעומד, וא"כ מהיכי תיתי לברך מיושב. ואדרבא, למנהג הרמ"א שמברכים שתי ברכות, היה יותר מקום לשבת בשל יד ולעמוד בשל ראש. ואכן נראה דהגר"א ס"ל כסברת רמ"ע מפאנו, שפוסק כהשו"ע לברך רק ברכה אחת, ונוהגים לברך מעומד, שהכל אחר הברכה.

ובהמשך דבריו שם, עושה שלום בין המקורות שהובאו בראשונים, ומפרש דאין כוונת הירושלמי על כל ברכות המצוות ממש, אלא שכל אותן מצוות שנאמר בהן דין עמידה [היינו הנלמדות מ"לכם"], גם ברכתן צריכה להיות מעומד, שאין ראוי לעשות המצוה מעומד ושיברך עליה מיושב מפני כבוד הזכרת שם ומלכות, דאע"ג דחיוב ברכות אינו אלא מדרבנן מכל מקום כיון שהמצוה עצמה צריך לעשותה מעומד גם הברכה תהיה מעומד. ולכן, רק בשש מצוות אלו על"ץ של"ם יש לעמוד מדינא, והיינו דווקא בברכת המצוות, לאפוקי ברכות הנהנין, דאף אם כתוב "לכם" א"צ לעמוד בשעת הברכה, דאין זו מנוחה ועונג. וכך פירש גם בדברי בעל ארחות חיים, ע"ש שהאריך. ומסקנתו לענין התפילין, שודאי משום חיוב והידור מצוה ראוי לעמוד, אבל אינו אלא מנהג בעלמא משום קדושת התפילין, והמחמיר תע"ב, אבל לא מחיובא אתינן עלה. עכ"ל. ועולה מדבריו שיש רק שיטה אחת בראשונים, ולמעשה מצד הדין יש לעמוד רק בברכות המצוות שכתוב בהן "לכם" [וגם שם אינו לעיכובא].

ובזה נראה לפרש את דברי הרמ"א שכתב לענין הנחת תפילין מיושב "ולא נהגו כן במדינות אלו", ולא כתב שחובה לעמוד מדינא, משום דבתפילין לא כתיב "לכם" ודין עמידה בהם הוא רק מצד המנהג ומחמת קדושתן וחיוב המצוה. ומצאתי כע"ז בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' מח), וז"ל בתוך דבריו: "מעשה שמ"ש שצריך להיות המצוה בעמידה אינו משורש הדין ואינו בנמצא בש"ס, בזה יתיישב לשון הרמ"א בהלכות תפילין וכו', במדינות אלו לא נהגו כן אלא שתיהן מעומד עכ"ל. ואם נאמר שזהו מדינא שצ"ל המצוות בעמידה קשה דהא אנן פסקינן דכל מקום שהגמ' חולקת עם הזהר הולכים כהגמ' ופוסקים וכו', וא"כ למה כתב הרמ"א רק בדרך 'לא נהגו כן במדינות אלו' הלא מדינא אסור להניח מיושב כדין שאר המצוות שצ"ל מעומד וכו'. אלא ודאי פשוט דאינו מדינא דגמ' כלל שצ"ל מעומד וכו'. שדוקא במקום שהגמ' והזהר חולקים לענייננו אבל במקום שבגמ' לא נמצא בפירוש והפוסקים נחלקו או שנחלקו בפ' דברי הגמ' ובוזהר מפורש כא' מהם אז בודאי יש לעשות כהזהר כיון דלא פליגי עם הגמ' וא"כ בנידון דידן אף שבפוסקים נמצא שצ"ל מעומד כיון שלא נמצא בגמ' ע"כ שפיר הביא הרמ"א בשם הזהר ולא חלק עליו לדינא רק שכ' שלא נהגו כן במדינתנו האשכנזים". וסיים דלפ"ז יש לעשות כהזהר לקשור תש"י מיושב, כיון שאינו סותר לגמרא. רק הברכה, כמובא בשם הירושלמי, יש לעשות מעומד [וכפשרת המג"א].

אמנם, המעיין שם במנח"א יראה שכוונתו לענין הגז"ש ד"לכם", דאין לה מקור בדברי חז"ל, והאריך להוכיח דמזמן חתימת התלמוד אין ללמוד עוד ג"ש ודרש או לימוד בקרא. ומה שכתבו הפוסקים לפעמים אסמכתות בקרא היינו בדרך סמך ורמז אבל לא לחיוב מדינא, ואין בזה אפי' איסור דרבנן, רק חומרת הפוסקים. וע"ז דייק כנ"ל בדברי הרמ"א. אבל לפי העולה מדברי הרב דרכי נועם י"ל, דאפי' אם נקבל גזירה שווה ד"לכם" כדין גמור, אכתי אין לנו לחייב עמידה בהנחת תפילין, דלא נאמר בהו "לכם", וגם כוונת הירושלמי דכל הברכות מעומד היא רק לענין מצוות שנאמר בהם "לכם"(").

(יז). ושו"ר במנח"א שם שרמז לזה בהמשך וז"ל: "אף שיש ליישב לכאורה בלא זה כיון דבתפילין לא נאמר לכם ע"כ לא ילפינן מג"ש מעומד, על כן לא כתב הרמ"א זה מדינא להניח מעומד, מ"מ כבר ביארנו שבאמת אינו ג"ש כלל".

אכן, זאת מצאנו בשו"ת מהר"י וייל (סי' קצא) שהשווה מצוות תפילין לספירת העומר, וז"ל: "וכן גבי תפילין שמעתי ממורי ז"ל ששמע מבערמ"ן במעגנץ שאמר משם מה"ר יעקב נורטהוויזן הי"ד דכתב ביה נמי לכם, שנאמר 'על האדמה אשר ה' נתן לכם' (ט"ס, וצ"ל: מעל הארץ הטובה אשר ה' נתן לכם^(ח)) ושמתם את דברי אלה על לבבכם' (דברים יא, יז)". ומשמע מהשוואה זו שדין תפילין כדין שש מצוות על"ץ של"ם שצריך להניחן ולברך עליהן מעומד מן הדין^(ט). ותימה, שהציווי "ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם" לכאורה אינו נוגע למצוות תפילין הכתובה בהמשך ["וקשרתם אותם" וכו'], אלא מיירי בתלמוד תורה ושמירת המצוות [עי' מדרש תנאים על אתר, ובספר יראים סי' תיד (בדפו"י סי' כז)]. וא"כ נמצא דלפי אסמכתא זו שכתב מהרי"ו, כל שכן שיש לברך גם ברכות התורה מעומד [ובאמת, בשו"ת יחו"ד (ח"ה סי' ד) שדן בזה והעלה דא"צ לעמוד, וכדעת היעב"ץ ומהרש"ק הנ"ל שאם המצוה מיושב גם הברכה מיושב. ולהנ"ל יש לתמוד מדברי מהרי"ו שדעתו לעמוד. וצ"ע]. אמנם, אפשר דדריש הכי: ושמתם את דברי אלה וכו' [על ידי] וקשרתם אותם לאות וכו'. ולדרך זו תיבת "לכם" נסובה על מצות תפילין. והוא כפירש"י שם: "אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות, הניחו תפילין, עשו מזוזות כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו"^(כ).

מכל מקום, מלשון הרמ"א הנ"ל נראה דלא סבירא ליה לאסמכתא זו, ובאמת שאר ראשונים הזכירו רק שש מצוות על"ץ של"ם ותו לא, והשאר הן ממנהגא וחומרא בעלמא. וגם בספר ערוך השולחן (סי' כה סעי' כ) משמע כן, שאחר הביאו דברי הרמ"א דנהגין להניח מעומד כתב: "והאמת דמדינא דגמ' אין קפידא בזה ורק משום דכל ברכות המצוות אנו עושין מעומד אבל אין עיכוב בדבר, ולפ"ז אינו מובן למה לא נהגו כדעת הזהור, מיהו עכ"פ כל גדולי ישראל בדורות הקודמים לא נהגו כן". ובמוסגר פירש דסברו שאין ראייה לכך מהזהור [וכדעת הגר"א, כמוכא לעיל] ולכן אין לשנות מכל ברכות המצוות. ומ"מ מדבריו משמע דמצד הדין גם בשאר המצוות אין קפידא ועיכובא בזה.

ה.

נחזור לדברי מהרש"ל בתשובה הנ"ל, שציין כמה דברים שנכתבו בספר הזהור^(ק) בענין תפילין [שאין לברך שתי ברכות, ושאין להניח בחוה"מ, ושיש להניח תש"י מיושב] ועל כולם כתב שלא אשגחינן ביה ואין נוהגים כן, ע"ש. והנה, עיינינו הרואות שבמהלך הדורות נהגו כן יותר ויותר, וכיום המנהג נפוץ בא"י שאין מניחים תפילין בחוה"מ (כדעת השו"ע או"ח לא, ב), ומנהג הספרדים

(יח). ולפלא שלא העירו בזה. וטעות זו נובעת משום שבאמת יש עשרות פסוקים ובהם הצירוף "על האדמה אשר" (שמות כ, יב; במדבר יא, יב; דברים ד, מ ועוד רבים), וביניהם פעמיים בפרק זה (דברים יא, ט; ושם שם, כא).

(יט). וכן מצאתי בהגהות לספר מנהגי ר"י טירנא (חג הפסח אות טז שכתב: "עצת ה' לעולם תעמוד - עצת נטריקון: עומר ציצית תפילין" [ודלא כמ"ש בהגהות הסמ"ק (הובא לעיל הערה ה) תקיעה במקום תפילין]. ולא חילק בין תש"י לתש"ר. ואם גרסא זו נכונה, יתכן שדעת כתב הגהה זו [שלא נודע מנו, שכן כותבי ההגהות היו לפחות שלושה מחברים שונים] כמהר"י וייל.

(כ). מקור דברי רש"י בספרי (עקב, סוף אות מג), ושם נאמר "אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינים במצות", ולא מוזכר ההמשך. אך רש"י הבין דקאי על "וקשרתם" וכו', שהן המצוות האמורות כאן.

לברך ברכה אחת רק על תש"י ופוטרת תש"ר, וכדעת כמה ראשונים (עי' סי' כה סעיף ה), וגם להניח תש"י מיושב וכו"ל [וכידוע בענייני תפילה המנהג פשוט בקהילות הספרדים וחלק גדול מהחסידים כדעת הזוה"ק והאריז"ל גם בקרב הסוברים שאין לפסוק בד"כ ע"פ הקבלה. ואין המקום להאריך].

ובתוך דבריו שם ציין מהרש"ל, שגם מרן השו"ע לא הביא דברי הזוה"ק שיש להניח תש"י מיושב, וז"ל: "ויפה כוונה הקאר"ו, שהביא הרבה דברים מהזוהר, וזה לא הביא, כי לא חש לזה". ולכאורה יש להעיר, דאמת נכון הדבר שבסי' כה לא הזכיר מרן ענין זה כלל, לא בב"י ולא בשולחנו הטהור, אבל להלן בסי' כח סעיף ב כתב: "צריך לחלוץ תפילין של ראש מעומד, ויניח בתיק של ראש ועליו של יד, כדי שכשיבא להניחם יפגע בשל יד תחלה". ואם לדעתו אין חילוק בזה בין תש"י לתש"ר, למה ליה לכתוב דין עמידה בחליצת תש"ר דווקא? ולכאורה כאן רמז לנו שתפילין של יד יש לחלוץ מיושב דווקא, וממילא גם הנחתן תהא מיושב.

אבל באמת אין זו ראייה כלל, דלעולם לענין הנחה ס"ל לשו"ע להניח שתיהן מעומד ולכן סתם ולא העיר בזה בסי' כה מאומה, והטעם משום כבוד הברכה [ובפרט שלדעת מרן השו"ע ברכה אחת לשתיהן, ולא ראוי שיברך מיושב גם על תש"ר, שודאי צריך להניחן מעומד לכו"ע, וכסברת רמ"ע מפאנו הנ"ל]. אבל בחליצתן צריך לעמוד רק בשל ראש, וכמובא בב"י שם בשם ספר מערכת האלהות (והוא מיוחס לרבינו פרץ הכהן, רבו של הריב"ש^{כא}), וזו פעם אחת ויחידה שהובא מדבריו בב"י, ע"ש. ונראה הטעם לזה משום כבודם, שנאמר עליהם "כי שם ה' נקרא עליך", וכעין מש"כ בשו"ת בנימין זאב הנ"ל. אבל תש"י חולץ מיושב או מעומד איך שירצה ואין קפידא בזה. ודו"ק. ועל כן צדקו דברי מהרש"ל במה שדייק מהשמטת דברי הזוה"ק מהשו"ע, דמזה משמע דמרן השו"ע לא חש לזה ואדרבה ס"ל דצריך לברך ולהניח מעומד.

[ברם, במג"א שם (סק"ג והובא במ"ב סק"ו) הביא מכתבי האר"י דדוקא תש"ר וכריכות של אצבע מעומד אבל תש"י מיושב דכהנחתן כך חליצתן. ואח"כ כתב: "וא"כ למנהגנו שמניחין של יד ג"כ מעומד צריך ג"כ לחלצן מעומד". ודבריו נפלאו ממני, דהלא לפי מה שנתבאר גם השו"ע מודה שההנחה מעומד, שהרי לא הביא כלל דברי האגור בשם הזוהר, אבל בחליצה אין קפידא אלא רק בתפילין של ראש, גם למנהג זה. וצ"ל שכוונת המג"א דאה"נ, לדעת השו"ע אפשר לחלוץ שלא כדרך ההנחה, אבל לפי מה שהקפיד האריז"ל דכהנחתן כך חליצתן ה"נ יש להקפיד לנוהגים להניח הכל מעומד, שיש לחלוץ מעומד גם של יד. ואכתי לא נתברר טעמו של דבר, דבשלמא לדעת האריז"ל, שמעלתן של תש"י ותש"ר חלוקה, לכן יש לחלוץ תש"י מיושב כשם שמניח מיושב, שהרי הן בדרגה פחותה. אבל לנוהגים ע"פ הפשט, הרי טעם ההנחה מעומד היא מחמת כבוד הברכה, וא"כ מפני מה חליצתן כהנחתן? וצ"ע. ואחר זמן מצאתי להאדר"ת (בקונטרס ואלה יעמדו הנ"ל אות יט, קובץ ישורון שם עמ' קסו), שהביא ד' המג"א, וכתב: "וטעמא לא ידענא למה הוא כן". ואולי כיוון לקושיא זו].

כא). ראה לעיל הערה יג בדברי הריב"ש בשם רבו זה [ובשו"ת וישב הים ח"ג ר"ס ג כתב: "ספר מערכת האלהות לרבינו פרץ מבעלי התוספות", והוא ט"ס].

ואיך שיהיה, מבואר מדברי הפוסקים המחזיקים בשיטת מהרש"ל, שגדר דין עמידה בקיום המצוות אינו חיוב עצמי, אלא מצד כבוד הברכה. ואפילו במצוות שנאמר בהן "לכם" וילפינו להו מספיה"ע, כבר הבאנו את דברי הגאון ממונקאטש שאין זו אלא חומרא בעלמא, דילפותא זו אינה מדברי חז"ל. וגם אם בשש מצוות אלו לא נקבל דבריו ונחליט שצריך לעמוד בהן מדינא, עם כל זה הרי ברור שאינו לעיכובא, וכמבואר בכל הפוסקים. ובשאר מצוות ודאי שכל דין עמידה הוא לחיוב מצוה בעלמא, לא מיבעיא לסברת הרב דרכי נועם הנ"ל, שכוונת הירושלמי המובא בפוסקים שכל הברכות מעומד היינו דווקא בשש מצוות הללו, אלא גם בלאו הכי נראה ברור שבשאר מצוות אין דין עמידה ממש אלא לכבוד וחיוב המצוה [וע"ע באחרונים ר"ס ח]. ומאידך לפ"ד הוזה"ק והאוחזים בשיטתו צריך לישב דווקא. ועי' בשו"ת שואל ומשיב להגר"ש מאזוז (סי' א) שכתב, דמאחר ועל פי הסוד איכא קפידא בדבר, ועל פי הפשט אין בזה כל כך קפידא, נראה דעדיף טפי לברך מיושב.



ו.

מעתה ומעכשיו נצא לדון בדבר חדש, דשמא עדיפא טפי להניח תפילין של יד לא בישיבה ולא בעמידה אלא בסמיכה, כלומר לכתחילה ואליבא דכו"ע, ולא רק בשעת הדחק כשאין לו מקום לישב. ונקדים לבאר סמיכה זו מה טיבה, ובשאלה זו אפשר ללכת באחת מחמש דרכים: א. סמיכה כישיבה. ב. סמיכה כעמידה. ג. כישיבה וכעמידה גם יחד. ד. או כישיבה או כעמידה. ה. אינה כישיבה ואינה כעמידה [ועל ריבוי האפשרויות יש להמליץ כדברי רב יוסף בתמורה טז רע"א: "דופי של סמיכה קתני", ע"ש בפירש"י]. ועתה תראה שלכל אחד מהצדדים הללו יש בית אב בדברי רבותינו.

בגמ' בזבחים (יט ע"ב) איתא: "ת"ר: כיצד מצות קידוש [ידיים ורגליים]? מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית וידו השמאלית על גבי רגלו השמאלית ומקדש. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: מניח שתי ידיו זו על גב זו ועל גבי שתי רגליו זו על גבי זו ומקדש. אמרו לו: הפלגתה, אי אפשר לעשות כן. שפיר קאמרי ליה! אמר רב יוסף: וחבירו מסייעו. מאי בינייהו? אמר אביי: עמידה מן הצד איכא בינייהו [רש"י: כגון זו שאינו בלא סיוע - לרבנן לא הויא עמידה, ואנן עמידה בעינן כדמפרש לקמן]. א"ל רב סמא בריה דרב אשי לרבינא: וליתיב מיתב ולקדש. אמר קרא 'לשרת', ושירות מעומד הוא". ומבואר שלדעת רבנן עמידה ע"י סמיכה היא כישיבה, וע"ש בתוס' (ד"ה עמידה מן הצד) דמכאן יש ללמוד דאין לסמוך בקריאת התורה, דבעינן עמידה באימה, וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' קמא סעיף א).

ובמסכת מגילה (כא ע"ב) רמי התם קראי אהדדי: כתיב "ואשב בהר", וכתיב "ואנכי עמדתי בהר", ומשני ר' חנינא, לא עומד ולא יושב אלא שוחה. ע"כ. וביאר בשו"ת הריב"ש (סי' רסו) דשחיה היא גם כישיבה, כיון דאינו עומד ממש, וגם כעמידה כיון שאינו יושב ממש. וכתב דכל שכן בעמידה בסמיכה דהוי כישיבה וכעמידה גם יחד. ומזה דן לנידון ידיה, האם אפשר לבטל קידושין במקרה מסוים, ודן בזה מכמה צדדים, ואחד מהם שקבלת עדות הקידושין היתה בפני

דיינים עומדים, ואמרינן בפרק שבועת העדות (שבועות ל ע"ב) דבשעת גמר דין דברי הכל דיינים בישיבה, ואמרינן התם דקבלת עדות כגמר דין דמי. וע"ז כתב הריב"ש דאין זו טענה, שהרי הסכימו האחרונים דאם קבלו עדות מעומד מה שעשו עשוי, ולכתחלה דוקא קאמר ולא לפסול בדיעבד וכו', ועוד דמאי דאמרינן דדיין בישיבה, אינו אלא מדרבנן ואסמכתא בעלמא. ועוד ששם מיירי שנסמכו על העמוד, ואם כן בעמידה ע"י סמיכה אפילו לכתחלה נמי וכו"ל. עכת"ד.

ובשו"ע שם סי' כח (סעיף כו) כתב ע"פ זה: "אם קבלו [הדיינים] עדים מעומד, מה שעשו עשוי. ואם היו נסמכים על העמוד, אפילו לכתחלה מותר, דסמיכה כישיבה". והנה, הרמ"א לעיל (סי' יז סעיף א) כתב על הדין המבואר שם בשו"ע שלכתחילה יעמדו העדים: "ועמידה ע"י סמיכה מקרי שפיר עמידה לענין זה", וגם לזה נרשם המקור משו"ת הריב"ש הנ"ל. ומבואר מזה דסמיכה היא גם כישיבה וגם כעמידה. וביאר הסמ"ע (סי' יז סק"ו) בדדיני דרבנן אזלינן הכא והכא לקולא. אמנם, כתב שאסור לדיינים ולעדים לסמוך באותו דין, דממה נפשך חד מהם לא עביד כדינא. עכ"ד. ומבואר שלדעת הסמ"ע ספק הוא אם סמיכה כישיבה או כעמידה, ולכן בדרבנן יש להקל לשני הצדדים, דסמיכה היא או כישיבה או כעמידה. אבל ודאי שאינה נחשבת כשניהם יחד, ולכן א"א לעשות תרי דסתרי, אלא בכל מקום בדיני דרבנן ניתן להחשיבה כמצב אחד בלבד (וכן דעת התומים שם סק"ב ע"ש בדבריו, וכן כתב הנתיבות בחידושים סק"ה).

אבל הב"ח (סי' יז אות ב) כתב שם דלא כהסמ"ע: "מכאן יש ללמוד כיון דקרינא ביה תרוייהו עמידה וישיבה א"כ בעמידה בסמיכה נמי היכא שהדיין נסמך על העמוד וגם העדים נסמכים על העמוד קרינן ליה לגבי דיין ישיבה ולגבי עדים עמידה ושפיר דמי". והוכחת הב"ח מהא דגרסין בריש פרק שבועת העדות (שם) דיתיב כמאן דשרי מסאניה, ופירש רש"י כלומר לא עומד ולא יושב וכו'. מהא שמעינן דשחייה חשובה באדם אחד עמידה וישיבה, דלגבי דיין קימה מפני תלמיד חכם חשובה עמידה, ולגבי דיין עצמו שצריך שיהא דן בישיבה, חשיבא ישיבה ויוצא בה ידי שניהם. ונראה שכן דעת הש"ך (סי' יז סק"ה)²⁰.

ועי' במג"א (סי' קמא סק"ב) שתמה ע"ד הרמ"א בחו"מ, שהרי באו"ח שם מבואר דאין לסמוך בקריה"ת דהוי כישיבה, ואיך כתב הרמ"א לענין עדים דסמיכה כעמידה. וכתב דנראה דהרמ"א לקח כן מהמבואר בב"י סו"ס כח מדברי הריב"ש (כמובא לעיל), וגרס שם דסמיכה אינה כישיבה, ולכן כתב דכשר גבי עדות. אבל באמת צ"ל דסמיכה כישיבה וכו"ה בשו"ע שם [ולפנינו מתוקן כן גם בב"י] ולכן דווקא לדיינים שצריכים לישב אפשר בסמיכה, אבל עדים שצריכים לעמוד לא יסמכו (ועי' בתומים סי' יז סק"ב שהאריך ליישב דברי הרמ"א, וע"ע במרומי שדה וזבחים שם, ואכמ"ל).

כב). עי' לרבינו ירוחם (מישרים נ"א ח"א) שכתב לפרש דעת רשב"ם דאין עד נעשה דיין מדכתיב "ועמדו שני האנשים וכו' לפני ה'", שכוונתו להעדים [שני האנשים] צריכים לעמוד והדיינים [לפני ה'] לישב, וא"א לעמידה וישיבה כאחת. ע"כ. ומפורש דס"ל דלא כהב"ח, שהרי לדעת הב"ח יכול לסמוך ולהיות עד ודיין כאחד. ואין לדחות דהב"ח מיירי בשני גופים ורי"ו איירי באדם אחד שהוא העד והוא הדיין, ובזה מודה לו הב"ח, שהרי כל ראייתו של הב"ח היא מסוגיא דשבועות ושם מיירי באדם אחד. וע"כ דלא כרי"ו [ועי' בחידושי הרי"ם (חו"מ סי' ז אות ב) שדחה מטעם אחר את פירוש רי"ו, דהרי ת"ח יכול להעיד בישיבה, דעשה דכבוד תורה עדיף (עי' שבועות שם) ולטעמו של רי"ו א"כ יוכל להיות דיין. ולכן פירש שכוונת רשב"ם דמהאי קרא מוכח שהדיינים והעדים הם נפרדים. ע"ש].

אמנם, ציין המג"א שבדברי דברי התוס' בזבחים שם (ד"ה וליתב) ובסוטה (מ ע"ב ד"ה והאמר) מבואר, דבכל מקום דבעי ישיבה, סמיכה אינה בכלל ישיבה, ודוקא בעזרה דאסור לישב מ"מ מותר לסמוך, כיון דלא כתיב בהם עמידה [ומאידך, לענין קריה"ת כתבו שסמיכה אינה בכלל עמידה]. נמצא דסמיכה אינה עמידה ואינה ישיבה, וזו שיטה שלישית. וכן דעת הגר"א להלכה (חו"מ סי' יז אות ו) דסמיכה אינה לא ישיבה ולא עמידה, וכדיוקו של המג"א (בסי' קמא) מדברי התוס'. וגם כתב שהריב"ש עצמו לא סמך על הגמ' במגילה, אלא כתב דכיון דדיעבד כשר לכן יש להכשיר בסמיכה אפי' לכתחילה, אבל אין כוונתו דהוי כתרומה.

והמג"א בסו"ד שם כתב: "ועיין בשבועות דף ל' ע"ב דיתב כמאן דשרי מסאניה דגבי ת"ח סגי בקימה בעלמא". ונראה שבזה בא לדחות ראיית הב"ח הנ"ל, דאין משם ראיה דסמיכה הוי גם כעמידה וגם כישיבה, אלא היא רק כישיבה, ולכן יכול לדון כך (וכפי שפסק השו"ע בסי' כח), רק כיון דגבי ת"ח בקימה בעלמא וא"צ עמידה ממש, א"כ ניחא בהא דיתב כמאן דשרי מסאניה. ודו"ק^(כ).

ונראה מזה דדעת המג"א עצמו שסמיכה כישיבה דווקא, דסליק במאי דפתח בביאור דעת הריב"ש והשו"ע דסמיכה כישיבה, ורק בתוך דבריו הזכיר דמשמע מהתוס' דאינה עמידה ואינה ישיבה, וליה לא סבירא ליה. וכן מוכח לענ"ד בדברי המג"א להלן (סי' תכב סק"א), שכתב ככל דבריו דלעיל על הרמ"א וכו' וביאר דברי הגמ' בשבועות. וברור דס"ל דסמיכה כישיבה דווקא כיעו"ש. ושם בסו"ד כתב דאע"פ שמהתוס' הנ"ל (ד"ה וליתב) משמע דסמיכה אינה כישיבה, י"ל דשאני התם דאין אסור אלא ישיבה ממש מפני הכבוד, אבל בישיבת הדיינים מקרי סמיכה ישיבה. ע"ש. וא"כ גם בכוונת התוס' ביאר דלעולם סמיכה כישיבה.

ובגמ' סנהדרין (מב ע"א) איתא לענין ברכת הלבנה שצריך לאומרה מעומד: "מרימר ומר זוטרא מכתפי ומברכי". ופירש הרמ"ה דזקנים היו וכבדים ולא היו יכולין לעמוד, והיו עבדיהן סומכין אותן על כתפיהן ומברכין מעומד. ומשמע דבזה מתקיים דין עמידה. וא"כ עלתה בדינו שיטה רביעית דסמיכה כעמידה. אכן, בסוגיית הגמ' יש פירושים אחרים (עי' מאירי ועוד), אבל עכ"פ לכאורה כך דעת הרמ"ה. אולם, בתורת חיים שם פירש כרמ"ה, וכתב ע"ז: "ואשמעין

(כג). ובתומים (סי' יז סוף סק"ב) כתב על ראיית הב"ח בזה"ל: "ומה שהקשה ב"ח וכו' מגמרא דשבועות דישיב כמאן דשרי מסאני, דהוי עמידה לגבי קימה בפני ת"ח, וישיבה לענין דיינים שצריך להיות בישיבה, לק"מ דשם שני ענינים הם, דמה טיבו ישיבת הדיינים לענין קימה בפני ת"ח, אבל כאן מחד קרא נפקי ועמדו שני אנשים וכו', משמע עדים ובעל דין בשעת גמר דין יעמדו, ודיינים ישבו, הרי דהקפיד הכתוב שהדיינים והעדים או בע"ד לא יהיו באופן ובתכונה אחת, רק זה קם וזה יושב, וא"כ איך יתכן ששניהם יסמכו והרי הם על אופן אחד, והכתוב הקפיד להבדיל ביניהם בטיב ישיבתם ופשוט. אבל ישיבת הדיינים וקימה בפני ת"ח ענין נפרד הוא". ונראה שהמג"א והתומים לדבר אחד נתכוונו, אלא שהמג"א קיצר כדרכו וכתב "דגבי ת"ח סגי בקימה בעלמא" [ובסי' תכב סק"א כתב "דלא בעי אלא הידור"], וזו גופא כוונת התומים במש"כ "ענין נפרד הוא", כלומר שקימה בפני ת"ח א"צ בדרך עמידה ממש אלא קימה בעלמא, ולא דמי לישיבת הדיינים שצריך ישיבה ממש, ולכן במאי דסמך הוי יושב ומאידך שפיר איכא קימה [דאם צריך עמידה ממש גם לענין קימה בפני ת"ח, מאי אכפת לן ש"ענין נפרד הוא", הרי סו"ס הוי תרי דסתרי והכוחת הב"ח]. ודו"ק. ועי' בחידושי חת"ס שבועות שם שתירץ כתירוצ המג"א מדנפשיה [ונסתיע ממ"ש המג"א סי' נ"ח סק"ז גבי ובקומך דגבי ק"ש, ע"ש]. ולפלא דאיתשמיתיה לד' המג"א בסי' קמא ובסי' תכב שקדמו בתירוצ זה. וראה עוד בהגהת הט"ז סי' ר"ס יז.

דאע"ג דקיימא לן דסמיכה כשיביה דמי מכל מקום כה"ג שרי, ולפי זה היה נראה דלכתחילה יש ליהרר שלא יהא אדם נשען על מקלו ויברך דעמידה מעליא בלא סמיכה בעינן". וא"כ גם בדעת הרמ"ה י"ל שאין כוונתו דסמיכה כעמידה, אלא שכיון שלא היה בכוחם לעמוד התירו להם לברך כך.

ובאמת גם לענין קריאת התורה אמרינן הכי, ונפסק בשו"ע בהלכות קריאת התורה שם, דאם הוא בעל בשר יכול לסמוך. וע"ש באחרונים דה"ה לחולה או זקן הרבה שקשה לו עמידה בלי סמיכה. ואף שכתבו שיסמוך קצת ולא יסמוך עד שאם ינטל אותו דבר יפול, מ"מ באדם שא"א לו בלאו הכי יכול לסמוך ממש (עי' מ"ב שם סק"ד ושעה"צ אות ד) [ושו"ר שכ"כ הנצי"ב במרומי שדה (זבחים שם ד"ה עמידה מן הצד) דאפילו אם סמיכה אינה כעמידה, מ"מ בעל בשר שאינו יכול לעמוד סמיכתו היינו עמידתו. וכדאיתא לענין חליצה ביבמות (קו ע"א) דשיביה דידה היינו עמידתה].

וראיתי בספר ברכת אברהם (ארלנגר; סנהדרין שם) שהקשה ע"ד הרמ"ה דאי סמיכה כשיביה מה הועילו שסמכו, היה להם לישב במנוחה, ואם כעמידה, א"כ כל אדם יכול לסמוך. וביאר דמוכרחים לפרש בדעת הרמ"ה דסמיכה כעמידה רק כאשר א"א לו בענין אחר. והדברים מתפרשים ע"פ שיטת הגר"א הנ"ל, דסמיכה אינה לא ישיבה ולא עמידה, ולפ"ז כיון שלא יכלו לקיים עמידה בברכת הלבנה, עכ"פ רצו לברך שלא בשיבה, דמש"כ דצריך למימרא מעומד הוא מצד כבוד השכינה, וא"כ ע"י סמיכה תרתי אית ביה. עכת"ד.

ונלע"ד דאין הכרח לפרש שיטת הרמ"ה כהגר"א דווקא, אלא אפשר לפרשו גם לפי שיטת שאר אחרונים: או דסובר כהב"ח, ואכן לכתחילה יש לעמוד דווקא, אבל כשא"א ודאי יכול לסמוך דחשיבא כעמידה וכשיביה. או דסובר כהסמ"ע, ובמקום שא"א ניתן לסמוך, דאזלינן הכא והכא לקולא במידי דרבנן כל שאין בזה תרתי דסתרן, וסמיכה חשיבא גם כעמידה.

ז.

ועתה נלכה נא בדרך המלך העולה לכאן ולכאן, ועל ידה נוכל לקיים דברי שניהם בענין הנחת תפילין, דלפי מה שנתבאר נראה לכאורה דראוי ונכון להניח תש"י ע"י סמיכה דווקא, שהרי לשיטת מהרש"ל וסיעתו דין עמידה בהנחת תפילין אינו אלא מחמת כבוד המצוה והברכה, כפי שמבואר לעיל באורך, וא"כ גם ע"י סמיכה שנראה כעומד מקיים ענין זה. וליתר ביאור, הרי בדברי מהרש"ל מבוארות שתי טענות: א. אין לפסוק ע"פ הבנה בזוהר [אבל עדיין אין הכרח לעמוד דווקא, דאכתי י"ל שיעשה מה שירצה]. ב. יש לעמוד דווקא ולא לשבת, מחמת קדושת המצוה והברכה. ע"ש בלשוננו. וא"כ נראה דע"י סמיכה גם הוא מודה דאפשר, שסו"ס יש בזה כבוד הברכה, ^(כד) וממילא שוב אין מניעה שנחשב כיושב.

(כד). מאחר שגם לפי הפשט לא ברור שצריך לעמוד, שהרי כל עניין עמידה בברכות המצוות אין לו מקור ברור, כפי שהארכנו לעיל [וע"ז כתב הרב דרכי נועם שכנראה כוונת ה"ירושלמי' העלום שצוטט בראשונים הוא רק לאותן שש מצוות שנאמר בהן 'לכם'. והלא גם דרשא זו גופא אין לה מקור בחז"ל], לכן נראה שסמיכה תועיל בזה.

והגע בעצמך, דאפילו בברכת הלבנה וקריאת התורה, שדין עמידה בהן הוא מדינא [שבקריה"ת יש דין עצמי בעמידה, שצריך להיות באימה כמובא שם בתוס'. וברכת הלבנה כתיב "לכם" והיא אחת המצוות הנלמדות בגז"ש מספיה"ע], מ"מ מי שאין באפשרותו יכול לסמוך. וא"כ, בנ"ד שלדעת המקובלים וכמה פוסקים יש קפידא לשבת דווקא, ודאי יוכל לסמוך סמיכה בכל כוחו כדי לקיים דעת הזוה"ק ע"פ האריז"ל וכל קדושים עמו, דסמיכה כשיבה, אלא שנראה כעומד ודי בזה עבור קדושת המצוה וכבוד הברכה לכל הדעות, לא מיבעיא להב"ח שסמיכה כשיבה וכעמידה יחד, אלא אף להסמ"ע וסיעתו דא"א לומר תרי דסתרי, מ"מ הכא סמיכה כשיבה בלבד, ולענין הברכה א"צ עמידה ממש [בדומה לביאור המג"א והחת"ס גבי קימה דת"ח, דאינו סותר לכך שנחשב יושב, דלא בעינן שם עמידה ממש]. וגם להגר"א דאינה לא ישיבה ולא עמידה, הרי איהו ס"ל לעמוד בהנחת תפילין, וא"כ כשיסמוך נראה כעומד ודי בזה לענין כבוד הברכה, אע"פ שאין זו עמידה ממש^{כה}.

ובעת חליצת התפילין, משמע בשו"ע (סי' כח סעיף ב) דאפשר לחלוץ של יד מיושב לכו"ע [וראה מש"כ בזה לעיל אות ה' במוסגר ע"ד המג"א]. ונראה שכן הוא בהנחת תפילין של ר"ת שאין מברכין עליהם, וא"כ אפשר להניח של יד מיושב לכל הדעות.

ונראה שאין כאן ענין של עמידה כעומד לפני מלך וכו', כדאשכחן גבי דברים שבקדושה, אלא היכר בעלמא מצד כבוד הברכה.

כה). ועי' בהגהות מהרש"ם (סי' כה בארחות חיים) שנכון לברך בעמידה ולהניח בסמיכה דהוי כשיבה וגם כעמידה. והביא דברי המג"א בסי' קמא וסי' תכב [וכבר הבאנו שדעת מג"א גופיה בסי' כה לישב ממש בהנחה]. אמנם, לפי המתבאר אפשר לסמוך גם בשעת הברכה, דגם בזה ניכר כבוד הברכה, ובפרט שבזה מקיים דברי הזוה"ק [ועי' בכתב עת מקבציאל (כרך ט עמ' יז) במנהגי סאסוב-אלעסק בתפילין]. ואחר כתבי כל זאת מצאתי ראיתי בשו"ת מימר חיים (או"ח סי' יב) שהכריע בין הדעות להניח בסמיכה. וז"ל שם: "וגם זכורני שעשיתי הכרעה ביניהם לברך ע"י סמיכה, שכן לענין עדות יכולין הדיינים והעדים להיות כולן נסמכין [א"ה: ונקט בזה כשיטת הב"ח והש"ך, ודלא כהסמ"ע] וכו', והסמ"ע הביא ראיה מסוגיא מגילה גבי רומיא דקראי וכו'. וגם אז אמרתי הנח לישראל בני נביאים הם כי עינינו הרואות לרבים מבני עמנו כי כשבאין לברך מניחין ידן על מצחן וקמין בשחיה ומברכין, וזו ודאי הכרעה גדולה, כי השחיה היא עמידה ושיבה כמ"ש בגמ' הנוכרת לא עומד ולא יושב אלא שוחה" וכו'. בהא נחית ובהא סליק גם בסוף תשובתו הרמתה שם, כיעו"ש. וששתי על אמרתו כמוצא שלל רב. [ושו"ר גם בפתה"ד בסוף דבריו משמו. ומש"כ הגר"ד יוסף בספר הלכה ברורה (סי' כה בירור הלכה אות כ) שכ"כ הגר"ח מודעי בשו"ת חיים לעולם, הוא ט"ס, שתשובה זו היא לבן אחיו, רבי ניסים חיים משה מודעי, שהדפיס שו"ת חיים לעולם של מר דודו יחד עם תשובותיו מימר חיים. וכן מש"כ שם הגר"ד יוסף בשער הציון אות קמד שכ"כ גם בשו"ת מימר חיים וכו', היינו הך. אלא שכנראה לא ראה דבריו בפנים אלא בס' מאסף לכל המחנות, וכפי שציין שם]. וכ"כ באשל אברהם מבוטשאטש (סי' כה), שבפרהסיא הוא נוהג להניח תש"י בסמיכה, וז"ל: "באופן שאני סומך את עצמי כל כך שאם ינטל אותו דבר אינה עמידה אשר קיימא לן בזה לגבי כמה מילי שאין זה בגדר עמידה רק בגדר ישיבה". אמנם גם הרב מימר חיים וגם הא"א קיצרו בזה ולא נחתי לכל מה שנתבאר לעיל. [וכתב שם הא"א, שבהנחת תפילין בצנעא הוא יושב, דבצנעא לא הקפיד מהרש"ל כלל, כי כוונתו רק בין רואים במדינות אלו שנוהגים להניח מעומד, ומי שמניח מיושב הוי רמות רוחא לבריות ולשמים ח"ג, ורבים סוברים שהוא בגדר מיעוט עול מלכות שמים על עצמו, מה שאין כן בצניעה מי שמסלות בלבבו שאינו עושה זה רק לקיים דברי חז"ל בזה לא הקפיד על כזה מוהרש"ל ז"ל וכל דעמיה. עכ"ד. ולדידי קצ"ע בזה, דמדברי רש"ל משמע שהקפיד לעמוד מצד קדושת המצוה והברכה כדמשמע מלשונו, ולא מצד יוהרא בעלמא, וא"כ אין חילוק בין צנעא לפרהסיא בזה. ועכ"פ בסמיכה הוא טוב לכל הדעות וכמשנ"ת].

ולענין הלכה כמובן יש לכל אדם לנהוג כמנהג אבותיו, וכל זה אינו אלא לעורר לב המעיין.



הרב יעקב אהרן סקוועלס

רב ומו"צ בית הוראה יד הרמ"ה

מח"ס אהל יעקב

ירושלים

האם מותר להרחיב או להקטין תפסן מפיות בשבת

לכבוד ידידי החשוב והיקר, הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, במח"ס גם אני אודך ומו"צ בבית ההוראה ברחובות. שלום וברכה וכל"ס.

באתי כאן לרשום לכם במה שדיברנו בטלפון אודות שאלת הגאון רבי ישראל מאיר וויל שליט"א, במח"ס וביום השבת וש"ס ומו"ל גליון מאיר דרך, אודות תפסן למפיות שהוא טוב גם גדול וגם קטן, אלא שיש מי שטוב לו גדול ויש מי שטוב לו קטן יותר. האם יש איסור מכה בפטיש לשנות את גודל התפסן בשבת.

וצדדי הספק הם האם אסור לעשות שינוי בחפץ כדי להתאים אותו לאדם מסוים, כשעל ידי כך לא מוסיפים כלום לחפץ ולא מחברים כלום, רק לוקחים את מה שקיים ומסדרים אותו כדי להתאים לתכלית הרצוי, ושוב יכול החפץ לחזור למצבו הקודם. ואפשר שלפי זה אם נדמו זאת לחפץ אחר שהוא כבר מושלם רק משנים את הדרגות או הגודל שלו, אולי זה כבר דומה למה שדנו הפוסקים לגבי סטנדר שיש מקילים ויש אוסרים, כמ"ש בסמוך.

אולם, שמא ניתן לדמות את זה למה שכתב הפוסקים לפי מה שנפסק להלכה (סימן שי"ד סעיף א' ומ"ב ס"ק ט') לגבי הרחבת נקב שיש בזה איסור תיקון מנא. וכבר מצאנו בפוסקים שכתבו שאסור להרחיב נקב של פיטמה של בקבוק תינוק כדי שתצא יותר תכולה אם החור יהיה יותר רחב. ואולי נידון דידן דומה לזה, מאחר וגם כאן משנים את החפץ כדי שיתאים לשלחן גדול או שלחן קטן, כשם שהפיטמה כעת מותאמת יותר לתינוק יותר גדול.

ונבאר בס"ד את יסוד ההיתר והאיסור בדוגמאות אלו, כדי לראות האם נידון דידן דומה להתיר או לאסור.

בביאור יסוד האיסור בקצרה, ונפק"מ לדינא במלאכת מכה בפטיש.

הנה, מבואר בגמ' שבת דף עה: והובא במשנה ברורה (סימן שי"ד ס"ק ח') מהרמב"ם (הל' שבת פרק כ"ג), שמכה בפטיש הוא שם הכולל לכל גמר מלאכה, שהוא תולדת אב מלאכה זו שהאומן מכה בפטיש על הכלי כדי להשוות את עקמיותו. ומצאנו כמה דוגמאות במסכת שבת לאיסור שכלול במכה בפטיש. בגמ' דף מח. נאמר: אין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת בתחילה. וטעם האיסור בכה"ג הוא משום שזו הפעולה האחרונה בתהליך יצירת הכלי, שעל ידה נעשה הכלי ראוי לתשמישו. וכן מובא שם האיסור לפתוח בית הצואר של חלוק בפעם הראשונה שכעת משווי ליה מנא. הסוגיא של מכה בפטיש רחבה מאוד, ואכמ"ל בזה, וכעת נציין רק מה שנוגע לנידון דידן.

המגן אברהם (סימן ש"מ ס"ק י"א) הביא מספר הזכרונות שמחט שנתעקמה אסור ליישר אותה משום מכה בפטיש. הא מבואר יסוד הדין, שאע"פ שהוא כבר כלי מושלם וגמרו לייצר אותו לגמרי, אם התקלקלה הצורה והוא מתקן אותו על מכונו, חייב משום מכה בפטיש. מיהו מבואר מהמשנה ברורה (סימן שיג ס"ק מ"ה) שאם הכלי מיועד לשנות אותו תדיר אין בו איסור של מכה בפטיש.

והנה, יש לדון במקרה המצוי לגבי כובע (מגבעות) שהתעקם. אם הכובע הוא רך והתקמט מותר לחזור וליישרו, כך פסק החזון איש הובא בדינים והנהגות (פרק י"ד אות כ"ד). והטעם הוא משום שאין בפעולה זו משום תיקון מנא, שהרי כיון שהוא רך לכן אין הכובע בגדר מקולקל אף בעודו מקומט, שהרי צורתו הראשונה עדיין עליו, וממילא מה שהוא מיישר אותו אינו נחשב לתיקון [מיהו אם הכובע התקמט לגמרי, לכאורה אף אם הוא רך מגדירים אותו כמקולקל ואסור לתקנו בשבת, ויש לעיין בזה]. וראה עוד במאור השבת חלק א' (מכתב י"א אות ח') שהגרשו"א היקל בזה. אמנם, אותם כובעים שהם קשיחים, אם הם התקמטו אסור לחזור וליישרם, כי בכובע קשה הקמטים נחשבים כקלקול בכלי, ולכן מה שהוא מיישר אותו הוי כתיקון כלי, כמ"ש לעיל לגבי מחט שהתעקם.

מבואר מכל הנ"ל, וכמ"ש במגן אברהם שם, שאף בכלי גמור שייך תיקון מנא כל עוד שכלי השלם מוגדר כעת ככלי מקולקל, דאז הוי דומיא למחט עקומה, שאסור לכל הדעות ליישר. ולמעשה בנידון דידן ראיתי שכבר כתבו גדולי הוראה שליט"א להחמיר בזה כמ"ש בספר חוט שני (פרק ל"ז) וכן הובא בספר החשוב והנצרך בכל בית ישראל "וביום השבת", שיש להחמיר בזה כדעת הגר"נ קרליץ שליט"א על פי המגן אברהם הנ"ל.

אמנם, נלענ"ד שאין להביא ראיה להחמיר מנידון של תיקון כובע בשבת כיון ששם אע"פ שהוא כלי שלם וגמור, מ"מ על ידי הקמיטות הוא מאבד את האפשרות להשתמש בשום שימוש של לבישת כובע, והוא לא מיועד לשום שימוש. משא"כ כלי דידן, בכל אופן הוא מיועד לשימוש, רק שלא לכל שולחן הוא מתאים, ולכן אין לו חסרון של כובע קמוט או מחט שהתעקמה, שמאבדים את עצם השימוש בכלי או חלק מהתשמישים של אותו כלי.

ודמות ראיה אולי נוכל להביא במה שדנו לגבי משקפת. בשו"ת ציץ אליעזר חלק ו' (סימן ו') בהשמטות הביא ששמע מהחזון איש לגבי משקפת שמותר לכוון אותה בשבת, וכך הביא בשש"כ (פרק ט"ז סעיף מ"ז) בשם עוד כמה פוסקים. והרי אע"פ שהכלי מתאים לאחד כך ולשני כך אין בזה חשש תיקון כלי. ויסוד ההיתר מובא בשו"ת דבר יהושע חלק ב' (סימן מ"ד) שהביא מה ששמע מרבו, הגאון רבי מאיר אריק זצ"ל, שביאר שם את הסברא דכיון שיש בני אדם שיכולים לראות בו בלי כונונו, כגון מי שעין שלו רואה באותו הכוון שהמשקפת מכוונת כבר, ואין צריך לכוונה בכוון אחר, אך לפי עין הרואה של זה צריך לכוונה בכוון אחר. נמצא שאין חסרון בגוף המשקפת אלא בעינו של אדם, אבל הכלי מצד עצמו אין צריך שום תיקון, בכה"ג לא חשיב תיקון מנא אלא תיקון גברא.

ולכן, למשל לגבי התפסן, הרי באופן כשהברזל מכוון למשל לרוחב של 4 ס"מ הנה יש שולחנות שלהם הוא מותאם, אלא שלשולחן של 5 ס"מ אינו מותאם, וא"כ לא שייך לומר

דכשהרחיבו למדה של 5 ס"מ שעכשיו הוא "תיקן" אותו, שהרי עכשיו הוא אינו ראוי לשולחן ברוחב 4 ס"מ. ומעתה דוגמאות הנ"ל, כגון ליישר דבר עקום, כמובן שאין קשר בין נידון דידן לזה, שהרי שם לוקחים דבר שאי אפשר להשתמש בו באופן רגיל וכפי מה שהוא מיועד לשימוש, וכעת ניתן להשתמש בו, הרי הוא בודאי נחשב כתיקון כלי.

כמו כן, מה שאסרו בשו"ע (סימן שי"ד סעיף א'), וכן הוא הסכמת כל הפוסקים, שיש איסור להרחיב את הפתח של הפיטמה, ואע"פ שלפי זה נמצא שהוא אסור גם אם כל התכלית של הרחבת החור הוא עבור שימוש של פלוני, ואילו לפני כן היה הפתח מתאים למישהו אחר, וכל המעשה הוא רק לשנות את ההתאמה של הכלי, ובכל זאת קיימא לן שאסור. מ"מ אין זה קשה למה שכתבנו להקל בתפסן, כי הלא הפיטמה יש בה חסרון אחד שאין בתפסן, והוא שאחרי הרחבת החור הוא ממש משנה אותו, כעין כלי חדש שכעת מיועד רק עבור אנשים מסוימים ולא חוזרים למצב הקודם שהיה בעבר, כשהחור היה יותר קטן. משא"כ בתפסן, שהוא במהותו לא מגביל מצד הכלי עצמו את השימוש של הכלי השלם, רק תלוי לפי בעל הבית אם יש לו שלחן רחב או פחות רחב, והשינוי לא הוי בעצם הכלי עצמו רק באיזה שלחן רוצים לחבר אותו עליה. וממילא אין לדמות האיסור של הרחבת הכלי להרחבת התפסן להתאים לשלחן, כנלענ"ד.

ומקצת ראייה ודמיון לתפסן הוא מה שראינו שדנו הפוסקים אודות הסטנדר שמעלים או מורידים אותו לפי גובה הנצרך לאדם שמשתמש בו. אמנם, ידוע שיש שחששו לזה, ובפרט אם משנים את מצב הסטנדר ומשאירים אותו לזמן רב, כמ"ש בשו"ת מנחת יצחק ט' (סימן ל"ח) ובשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק כ"ז) ועוד שחששו להחמיר. אולם, מ"מ הסכמת הרבה פוסקים, וכן קבלנו, להורות כדעת הגרשו"א ובעל שבט הלוי בשו"ת שבט הלוי חלק ו' (סימן ל"ב) ועוד פוסקים שהקילו בזה. וטעם הדבר הובא בספר ארחות שבת (פרק ח' הערה פ"ז), שסטנדר שאפשר להגביהו ולהנמיכו לפי הצורך ומחזיקים אותו במקומו על ידי הברגה מותר לפתוח את ההברגה ולחזור להדקה לפי הצורך ואין שום חששות של בונה, כיון שהסטנדר נחשב ככלי שלם בכל מצב, בין כשהוא מוגבה ובין כשהוא נמוך, ולכן שינוי המצב שלו אינו בגדר סתירה ובנין, אפילו אם מהדקים אותו היטב. הא חזינן שוב יסוד הנ"ל, שכלים שלמים שלא מאבדים את שלמותם על ידי שינוי במידת הכלי, אין זה שייך לסוגיא של בונה סותר או תיקון כלי ומכה בפטיש.

ואע"פ שראיתי בנידון דידן שיש מחמירים בזה, מ"מ אחרי כל הנ"ל נלענ"ד להורות להתיר. וכן דנתי בפני מו"ר, גאב"ד דרמת שלמה הגאון רבי מתתיהו דייטש שליט"א, במח"ס נתיבות אדם, והסכים לדינא עם החשבון הנ"ל, ולהורות שאין בזה משום מכה בפטיש. וכן דעת הגרש"ק גרוס שליט"א, במח"ס שבט הקהתי, הובא בספר החשוב נחלת שבת ועוד כמה פוסקי זמנינו.



קשית ממתכת לענין טבילת כלים יצירת כלי על ידי ישראל

והנה, לגבי הספק בכלי הנקרא קשית, שהוא ממתכת ואפשר לסדר אותו שיהיה קטן או גדול, האם על ידי החלטה של ישראל, שהוא מעמיד אותו לגודל מסוים הוי כעשה הכלי שאז פטור מטבילה כי אולי נחשב כהשלמת הכלי. ובאמת אכמ"ל בדבר שהוא לא עשה שום מעשה

שנחשב כתיקון או גמירת כלי על ידי ישראל. ויסוד הדבר על פי הנ"ל, מה שהארכנו לגבי הל' שבת, שאין בזה חשש תיקון כלי, מאותו טעם שאין בזה חסרון או שהתקלקל הכלי באיזה אופן, אלא יש בו ב' אפשרויות להשתמש בו, ולכן אם בוחרים כך או כך, זה לא מעלה או מוריד ביחס לדין של יצירת או גמר מלאכה שנעשה לכלי על ידי ישראל. ובודאי שהכלי עדיין חייב בטבילה. ובספרי הדל אהל יעקב הל' טבילת כלים הבאתי כמה דוגמאות דומות, כשאין שינוי בשלימות הכלי, שלא נחשב כיצירה על ידי ישראל, ואכמ"ל.

ידידך המוקירכם הרבה

יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס אהל יעקב



הערות וקושיות – אורח חיים

בעניין תפילת תשלומין בקטן [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר

בהערות וקושיות בגיליון הקודם הובא מחידושי הגר"א גניחובסקי זצ"ל שנראה לו פשוט ששייך תשלומין בתפילה גם לקטן. אולם לי אינו פשוט, דאולי דבר שאינו קבוע אין צריכים לחנכו, וכעין שכתב המ"ב בסימן תקנ"ט סק"ל. וכן פשוט שאם החסיר תפילה במזיד דינו כמזיד, ושאני מפיתוי קטנה כמוכן לכל אחד, ואכן אם אחד יפתה לו שלא יתפלל הוי כשוגג, אבל לא כשעושה את זה מעצמו.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



גניזה לספר קודש בכתב ברייל [תגובה] - הרב משה שמואל דיין

בס"ד. יום ראשון כ' טבת. 'פקד פקדתי אתכם' לפ"ק.

כהן שדעתו יפה, יקר רוח איש תבונה, רב הפעלים לתורה ולתעודה, עמו עוז ותושיה, להגדיל תורה ולהאדירה, ה"ה ידידי הדגול הרב הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א. מח"ס גם אני אודך ושאר ספרים.

אחדשה"ט באה"ר. הנני בזה על דבר שאלתו בדין ספר קודש שנכתב בכתב ברייל (לעוורים), האם הוא טעון גניזה, או שיכול לזרקו לאשפה. ואכתוב בקצירת האומר, ויאמר לקוצרים ה' עמכם.

בשבת דף קטו: "תנן כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה, בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן, אע"פ שכתובים בכל לשון טעונים גניזה, ומפני מה אין קורין בהם מפני ביטול בית המדרש". ע"כ. ומבואר שגם כתבי הקדש שכתובים בכל לשון, טעונים גניזה. וא"כ לכאורה גם כתב ברייל טעון גניזה, שהרי הוא כתב של העוורים.

אמנם, הפוסקים כתבו דקלטת שהקליטו בה חידושי תורה, אינה טעונה גניזה. ועיין בתשובות חלקת יעקב (ח"ג סי' צח) ובתשובות באר משה (ח"ז קונטרס עלעקטריק סי' קסח) ובתשובות יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' כ). אולם אין מזה ראייה לנידון דידן, דשאני התם דהכתב נמצא בתוך הקלטת, ואינו ניכר כלל, ואין שום אדם בעולם שידוע לקרוא מתוך כתב זה, אלא המכשיר לבדו, ולכן אין עליו קדושה ואינו טעון גניזה. ומשא"כ בנ"ד, שיש הרבה עוורים שלמדו לקרוא מתוך כתב זה, י"ל דשפיר נוהגת בו קדושה, וטעון גניזה.

אמנם, לכאורה יש לעיין, מה הטעם שכתבי הקדש הכתובים בכל לשון, טעונים גניזה, אם הטעם הוא משום שהמילים בלשון לועזית רומזות למילים בלשון הקדש, ולכן חייבו לגנום. או שהטעם הוא משום שיש בזה תוכן של דברי תורה, ולכן הם חייבים בגניזה. ומעתה נראה, דאם

הטעם הוא משום שהם רומזים למילים בלשון הקדש, והיינו שאות מסוימת בשפה לועזית רומזת לאות א' בלשון הקדש, ולכן הם טעונים גניזה, וא"כ י"ל שגם ספרי קדש בכתב ברייל, טעונים גניזה, שהרי סימנים אלו רומזים למילים בלשון הקדש. ואע"פ שאין כל האנשים יכולים להבין כתב זה, מ"מ הרי גם לשון לועזית לא כולם יכולים להבין, ואע"פ טעון גניזה, וא"כ י"ל שגם כתב ברייל טעון גניזה. אבל אם הטעם הוא משום שיש בהם תוכן של דברי תורה ופסוקים, א"כ י"ל דהיינו דוקא בספר שכתוב בלשון לועזית, שהוא כתב ממש, אלא שאינו בלשון הקדש, ולכן הוא טעון גניזה, כיון שיש בזה דברי תורה. משא"כ בספרי קדש בכתב ברייל, הרי אין בזה תוכן של דברי תורה, אלא יש בו סימנים שרומזים לפסוקים ודברי תורה, וא"כ י"ל שאינם טעונים גניזה.

אולם לכאורה נראה פשוט, דהטעם הוא משום שיש בזה תוכן של דברי תורה, ולכן אע"פ שהם כתובים בלשון לועזית טעונים גניזה. וא"כ נראה, שכתב ברייל אינו טעון גניזה, שהרי אין בזה תוכן של דברי תורה אלא רק סימנים למילים בעלמא. תדע שהרי נראה פשוט שאם אדם כתב פסוקים בגימטריא, והיינו שכתב מספרים בעלמא, אינו טעון גניזה, והיינו משום שאין בזה תוכן של דברי תורה, אע"פ שמספרים אלו רומזים לפסוקים. וא"כ כ"ש בנ"ד, שאינו טעון גניזה, שהרי כתב זה אינו אלא סימנים בעלמא שקבעו להם, ואינו נקרא אלא למתי מעט מן העוורים. ולכן נראה שאע"פ שיש אנשים שלמדו להבין סימנים אלו, מ"מ אין זה סיבה לחייבו גניזה, כיון שאינו בכלל כתבי הקדש כלל. ועוד נראה, שאינו דומה לכתבי הקדש הכתובים בלשון לועזית, דשאני התם דהוי כתב ממש, אלא שאינו בלשון הקודש, ולכן כיון דס"ס יש בו תוכן של דברי תורה, חייב בגניזה. ומשא"כ בנ"ד, שאינו כתב אלא סימנים המורים על אותיות, ולכן י"ל שאינו טעון גניזה. וכן יש להוכיח קצת מהא דתנן בשבת דף קד ע"ב כתב אות אחת נוטריקון רבי יהושע בן בתירה מחייב וחכמים פוטרם. ומבואר דאע"פ שכתב נוטריקון הוא רמז וסימן למילה, מ"מ ס"ל לחכמים דלא חשיב כותב, ולכן פטור. ואפילו לריב"ב י"ל דשאני התם, שהאדם כתב ממש אות אחת, ולכן כיון שהוא עשה עליה סימן שרומז לתיבה שלימה, חשיב ככותב, כיון שחשב על תיבה שלימה. ומשא"כ בנ"ד, שכל הספר אינו אלא סימנים בעלמא ואינו נחשב כתב. ויש עוד לפלפל בזה. וע' בתשו' יביע אומר (ח"ד י"ד סי' כ אות ג).

ובר מן דין יש לומר, דכתב היינו מה שדרך אנשים מסוימים לכתוב בכתב זה, ומשא"כ כתב ברייל, הרי העוורים אינם כותבים בכתב זה, אלא שהמציאו בשבילם איזה שיטה כדי שהם יוכלו לקרוא, אבל הם עצמם אינם כותבים בכתב זה, וא"כ י"ל דלא חשיב כתב כלל.

ולכאורה יש מקום בראש לומר עוד, דכיון שכתב זה אינו נקרא באמצעות העיניים אלא באמצעות המישוש, אינו נחשב כתב כלל, ולכן אינו טעון גניזה. וכן שמעתי מהגאון רבי פנחס שוב שליט"א. וכ"כ בס' מאיר עוז (ח"ב עמ' תשצב). ע"ש. אולם לפע"ד א"ז מוכרח, כי אע"פ שהעוורים קוראים בכתב זה בדרך מישוש, מ"מ הרי כתב זה ניתן לקריאה גם בראיה, אלא שהעוורים קוראים בו בדרך מישוש, ולכן י"ל דשפיר חשיב כתב, כיון שאדם רגיל שילמד לקרוא כתב זה, יוכל לקרוא גם בראיה ולא דוקא במישוש. ומ"מ נראה דלא חשיב כתב מהטעמים שכתבנו. וע' בתשו' חלקת יעקב (ח"ג סי' צח) ובתשו' באר משה (ח"ז קונטרס עלקטריק סי' 10).

קסח, עמ' קסו). ולפי דבריהם יש להחמיר גם בנ"ד. אולם אין דבריהם מוכרחים. ואכמ"ל. וע' בתשו' מנחת אלעזר (ח"ד סי' ד). ויש לחלק כמו שיראה המעיין.

ואמנם נראה, דכיון דס"ס לומדים ומתפללים מתוך כתב זה, כיון שהוא סימן לדברי תורה ותפילה, לכן אין לנהוג בו מנהג בזיון, מ"מ אינו טעון גניזה. והן אמת כי בס' הסומא (רודריגו עמ' 267) הביא בשם ספר פסקי הלכות לעוורים (עמ' קיא) בשם הגאון רבי משה שטרן (בעל באר משה), שיש להחמיר לגנוז. וכ"כ בס' גנוזי הקדש (פי"א ס"ו בהערה) בשם הגרי"ש אלישיב. וכ"כ הגר"י זילברשטיין שליט"א בס' חשוקי חמד בסנהדרין דף כא ע"ב (עמ' קכב). [וי"ל ע"ד]. וכ"כ בס' צדקה ומשפט (בלויא פט"ז הערה פג). וכן הסכים בתשו' מעשה אפוד (שניאור ח"א יו"ד סי' קכב). ע"ש. וע"ע בס' וישמע משה (עמ' ססד) ובס' פסקי תשובות (סי' קנד הערה 111) ובקונטרס ביכורי יוסף חיים (עמ' 45). אולם מסברא נראה יותר כמו שכתבנו. וכ"כ בס' מאיר עוז (ח"ב עמ' תשצג) בשם מו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א, שאינו נחשב לכתב, אלא דמ"מ יש ליהדר בכבודו, כיון שהוא סימן לד"ת. ע"ש. וכן שמעתי מהגאון רבי פנחס שוב שליט"א, שכתב ברייל אינו טעון גניזה. וע' בתשו' חות יאיר (סי' קט) ובתשו' מנחת יצחק (ח"א סי' יז אות יד והלאה). ודו"ק.

ותצא דינא שכתבי הקדש הכתובים בכתב ברייל, אינם טעונים גניזה, אלא שלא ינהג בהם מנהג בזיון. והמחמיר לגנוז תבא עליו ברכה. הנלענ"ד כתבתי והיעב"א.

משה שמואל דיין



ברכת שהחיינו על פרי חדש לאחר שכבר שתה מהמיץ שלו [תגובה] - הרב

יהודה בן דוד

במה ששאל ידידי, כהן שדעתו יפה הרה"ג המפורסם רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, בעל "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש", האם מברכים שהחיינו על פרי ששתה מהמיץ שלו.

הנה, מרן זיע"א בחזו"ע ברכות (עמ' קב והלא) ובשו"ת יחו"ד ח"ז הנד"מ (סי' לד) תוך דיונו האם מברכים על מיץ הפירות שהחיינו, הביא שבספר אות היא לעולם (דף מג ע"ג) כתב, דלפי מה דפשיט"ל להחיד"א דכל היכא שאינו מברך אלא שהכל, דלא חשיב פרי, אין לברך עליו שהחיינו, נראה דהוא הדין למי פירות דקי"ל שמברכים עליהם שהכל, דזיעה בעלמא נינהו, אין לברך עליהם שהחיינו. ואם אחר ששתה מי הפירות (בלי שהחיינו) אח"כ בא לידו אותו פרי חדש, יברך על הפרי חדש ברכת שהחיינו. ע"ש.

אלא דהעירני ידי"נ, רבי יותם גוליאן שליט"א, דכיון שטעמו של מרן זיע"א שפסק שם דלא יברך על מיץ פירות שהחיינו הוא משום מחלוקת הפוס' וסב"ל, א"כ גם בנ"ד איכא ספק דשמא יש לברך על מיץ הפירות שהחיינו, וא"כ כעת שאוכל מהפרי הוא כמי שאכל מהפרי כבר ולא בירך, דשוב אינו יכול לברך שהחיינו (עי' חזו"ע שם עמ' פ-פא, ועמ' תלה). ודפח"ח.

בכבוד רב

יהודה בן דוד

ירושלים

לשאול לגוי בשבת מה השעה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הסתפקתי האם מותר לשאול בשבת לגוי מה השעה, כי זה יגרום שהוא ילחץ על הטלפון שלו לדעת מה השעה?

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים



בעניין זוחלין במקוה, ואשבורן במעין, ופרטי דיניהם למעשה ♦ תקרה
עבה לאוצר ההשקה

הרב אריה אידנסון

בעניין זוחלין במקוה, ואשבורן במעין, ופרטי דיניהם למעשה

הקדמה

קיי"ל שמעין מטהר זוחלין, אבל מקוה אינו מטהר אלא באשבורן, דהיינו כאשר המים מכונסים ולא זוחלים^(א). כמעט מוסכם על כל השיטות שזה הוא פסול דאורייתא^(ב). והוא נדרש בתורת כהנים ספרא שמיני פרשה ט סוף פרק י' א' מה מעין מטהר בזוחלים אף מקוה מטהר בזוחלין ת"ל אך מעין המעין מטהר בזוחלים, והמקוה באשבורן^(ג).

ובדין מקוה באשבורן יתבאר שיש ב' סברות שנאמרו: א. שזה צורת כינוס המים, שיהיו מכונסים במקום אחד, ב. שכל שאין כינוס מים במקום אחד חסר בצירוף לשיעור מ' סאה. ויש בזה הרבה נפק"מ, כפי שיתבאר. בענין זחילה שאינה ניכרת, ובענין זחילה שעל ידי כוח אחר. ויתבאר מה ההגדרה של זוחלים שנצרכת לפסול האם צריך זרימה ממשיית של מים או גם נקב בדופן נחשב זחילה. והאם הפסול הוא רק באופן שלא ישארו מ' סאה במקוה לאחר יציאת המים או גם כאשר ישארו. ואם ישארו מ' סאה, האם מותר לטבול גם בחלק מעל הנקב. וכמה נידונים למעשה: האם פילטר נחשב זחילה או לא, וזחילה ע"י נקב מתחת למ"ס, אך תמיד ישאר יותר ממ"ס ממקור אחר.

ועוד נידון, בדין מעין, שהפשטות היא כמ"ש התוס' (בכורות נ"ה עמוד ב') בשם ר"ת שמעין מטהר אף בזוחלין, ר"ל שמלבד שהוא מטהר באשבורן הוא מטהר גם בזוחלים. אך זוחלים אינו מעלה אלא קולא. לאידך גיסא, יתבאר הרבה שיטות שאדרכה מעין כשר רק בזוחלים, ובאשבורן יכול להיות מקוה, אבל לא מעין.



פרק ראשון - שיטת הגר"א

א. דין מקוה בזוחלין

המקרה הפשוט של זוחלין הוא במים זורמים ממש, אבל כאשר יש מים מכונסים במקוה אלא שיש נזילה בדפנות, יש מחלוקת בראשונים אם דבר זה נחשב זחילה או לא.

הרא"ש מאריך בזה בפירושו למשנה (מקוואות פרק ה' משנה ה'), וכפל דבריו בהלכות (הלכה י"א) וכן בתשובת הרא"ש (ל"א ד'). ומבואר בדבריו שם שיש ג' שיטות. שיטה א' פוסלת כאשר יש

(א). מקוואות ה' ה' ובשו"ע ר"א א'.

(ב). עיין רמ"א ר"א ב' ורק החתם דן בזה סימן ר"ב, ועיין בחזו"א תנינא (ז, ג) שדחה שיטה זו בחריפות, ועיין בזכר לדוד על ר"ד פרנקל בעמוד רס"ט מש"כ בשמו כו'.

נקב בדופן, גם אם מתחת למקום הנקב יש מ"ס. שיטה ב' פוסלת אם אין מ"ס מתחת למקום הנקב. ושיטה ג' אינה פוסלת נקב בדופן כלל, שזחילה פוסלת רק כאשר כל המים זורמים כמי מעיין, ולא כאשר המים מכונסים ויש נקב בדופן. הרא"ש מביא שהר"ש פוסל בנקב, ומ"מ הרא"ש שולל פסול בנקב מעל מ"ס, ומאריך להכריע כשיטה השלישית, שנקב לא פוסל כלל. והרא"ש הביא כמה ראיות לדבריו:

א. לשון התו"כ משמע שהדרשה רק בא למעט זוחלין דומיא דמעין, שהוא שכולו זוחל והולך, ולא מקוה עם נקב.

ב. מביא כמה משניות שאמת המים שעוברת בתוך מקוה אינה פוסלת את המקוה, אע"פ שהמים זוחלים מצד לצד. וכן את המשנה בסוף פ"ה שמים שיורדים מההר פסולים משום שהם זוחלים, ולכן צריך לגדור את הזרימה בכלים ואז כשר למקוה. וכתב הרא"ש: "ועוד הגודר בכלים אי אפשר להדק כל כך הכלים זה לזה שלא יצאו קצת מן המים שביניהן כי לא הזכיר במשנה שצריך לטוחן בסיד".

ולכאורה יש להביא עוד ראיה מהסוגיא של אבוה דשמואל שבת ס"ה, שאמר לבנותיו שלא לטבול בנהר שמא ירבו הנוטפין על הזוחלים. דהיינו, מי גשמים יתרבו על מי הנהר, שהם כמעיינות, וכיון שרבו מי הגשמים שוב הנהר פסול לטבילה בזוחלים. ולכן עבד להו מפצי, שהוא גדר קנים^(ג), ולשיטת הרמב"ם (מקואות פ"ט הלכה י"ג) וסיעתו זה כדי שיהיה אשבורן וכך פסק בשו"ע (ר"א ס"ב). ופשיטא שמים רבים נכנסים בחורי המחצלת ויוצאים בצד השני^(ד). וע"כ שגם רמה כזאת של כינוס נחשב אשבורן ולא זוחלים. וראיתי שאכן הוכיח כן בשו"ת בעי חיי (יו"ד סימן קצ"ח) עיי"ש^(ה), והאריך למנות עוד ראשונים רבים שפירשו את הגמ' כרמב"ם, שהמחצלת מונעת פסול זוחלים, הגאונים הרמב"ן רבינו ירוחם אורחות חיים ועוד. וגם הר"ן, שחלק על פירושם בגמ' ופסל מקוה ע"י מחצלת, מפורש בדבריו שכל הבעיה היא רק משום שהוויתו בדבר המק"ט, ולא משום שחשיב זוחל. וכן הוכיח בצמח צדק (החדש יו"ד קס"ה). ובשערי ציון לר"ב מבילסק (סימן כ"ו). ובביאור הגר"א (ר"א ס"ק צ"א) כתב: "אבל ראיות הרא"ש אין להשיב".



ב. שיטת הגר"א בפסול זוחלים

אלא שיש פליאה גדולה בדברי ביאור הגר"א, שכתב שכל ראיות הרא"ש הן רק הוכחה כנגד השיטה הראשונה, שפוסלת אפילו כאשר מתחת לנקב יש מ' סאה. אבל על השיטה השניה כתב שגם הרא"ש מודה שהוא נכון מסברא.

ג. לשון הרדב"ז חלק ח' קל"ט.

ד. עיין עין יצחק (יו"ד כ"ב) שהוכיח מזה דין זחילה שאינה ניכרת, והרא"ש הוכיח מדינים אלו של"ח זוחלים, וכפי שהעיר הגאון שהם ב' נושאים, וכפי שנבאר.

ה. תשובה זו אינה לכנה"ג בעצמו אלא זו תשובה של מהר"מ עזריאל שנכתבה אל כנה"ג. ועיין בברכי יוסף שיורי ברכה אות ד' שציטט תשובה זו בשם "הרב כנסת הגדולה בתשובתו בעי חיי כו", ושם משום שהכנה"ג עצמו סידר את התשובות, כנראה מההקדמה שלו, א"כ הכניסו משום שסמך ע"ז וצ"ע.

על דברי השו"ע ר"א נ"ב שפסול נקב בדופן המקוה, אם הוא במקום שכאשר יצאו המים לא ישארו מ"ס, כתב הגר"א: "(ז) מקוה כו' ואם לאו כו'. כ"כ הטור בשם הרא"ש וערא"ש סי"א ואף שסתר שם פי' הר"ש וכתב ולישנא דנוטפין כו' ונ"ל לפרש כו' ראיתי להרמב"ם כו'. ס"ל להטור דמ"מ מסברא אית ליה דאם לא ישאר מ' סאה פסול" ואת ביאור הסברא כתב בס"ק צ"א: "וה"ה למקוה שלא ישאר כו' דאינה מצטרפת עם היוצאין דהן זוחלין וקטפרס משא"כ אם ישאר מ' סאה דא"צ לצירופו וכמו באמצעות הנ"ל וזהו הטעם דמעין מטהר בזוחלין ומקוה דוקא באשבורן דזוחלין אינן מצטרפין למ' סאה משא"כ מעין דמטהר בכ"ש" וכן מ"ש הריב"ש וע"ש בס' רצ"ב". דהיינו שהגר"א חידש שכל שהמים זוחלים אינם מצטרפים לשיעור מ' סאה, וזה הטעם שמעין מטהר בזוחלים, שהרי הוא מטהר בכ"ש ואי"צ לשיעור מ' סאה. והדבר פלא, שהרי הרא"ש כתב באופן ברור שלא חשיב זוחלים כיון שאינו זוחל להדיא, והתו"כ בא למעט רק דומיא דמעין, ולא מקום מכונס עם חור. וא"כ מה נפק"מ יותר מ' או מעל מ', מ"מ לא חשיב זוחל. וכן הראיות שהביא, אף אם את הראיות מאמת המים שעוברת י"ל שמ"מ נשאר מ' סאה, אבל גודר בכלים אם הגדר אינה אטומה, כמ"ש ברא"ש, אין טעם שיחשב נקב רק למעלה מ' ולא למטה מ'. וכן הראיה שהבאנו ממפצי, הזחילה היא בין מעל מ' ובין מתחת למ', ואין מקום מכונס של מ' סאה שממנו יהיה שיעור מקוה. וכן הרא"ש שם כתב שלפי פירושו אין בעיה בכותל מקוה שנסדק, וכן כתוב בפסקי הרא"ש שחיבר הטור וברבינו ירוחם והאריך בכ"ז בשו"ת צמח צדק יורה דעה סימן קסה עיי"ש ועוד.

ועיין בשו"ת עצי ברושים להג"ר שלמה מוילנא בסימן נ"א וסימן נ"ב שהאריך בדברים אלו, ובסוף סימן נ"ב כתב לישב את הגר"א. ויסוד דבריו הוא שיש ב' פסולים בזוחלים: א. הפסול של הגר"א, שחסר בצירוף לחשיבות שיעור מ' סאה. ב. פסול בצורת המים, שמקוה בעי מים מכונסים ולא מים זוחלים. דהיינו, שהגאון לא בא לפרש את הרא"ש אלא להוסיף פסול נוסף מלבד הפסול שהרא"ש דיבר עליו. וא"כ הרא"ש דיבר על הפסול השני של צורת המים, וע"ז

1. שערי יושר שער ג פרק כח: "ודבריו מרפסין איגרי לענ"ד, דמדבריו משמע להדיא דמה שאין נוטפים מטהרים בזוחלים הוא רק מהאי טעמא דליכא צירוף מ' סאה, דזוחלים הם כקטפרס דאינו חיבור, וזה סותר כל דברי הראשונים ז"ל, דהרי הר"ש והרמב"ם והרא"ש מפרשים במעלה הד' בפרק קמא דמקוואות במעין שריבה עליו מים שאובים שוה למקוה לטהר באשבורן, ולמעין בכל שהוא, בחד מקום שדין משותף בזה, לענין אשבורן שוה למקוה, ולענין כל שהוא שוה למעין, הרי אף שמטהר בכל שהוא אינו מטהר בזוחלים, והוא ודאי משום דגזייה"כ הוא דאין מים נוטפים מטהרים רק באשבורן, וכמו שכתב המרדכי בשבועות דלא נקרא מקוה מים אלא באשבורן שהם נקווים ועומדים, וכן מוכח להדיא מדברי תוס' חולין דף ל"א ע"ב ד"ה גזירה יעו"ש". וכן הקשה החזו"א. ולדברי העצי ברושים (סימן נ"ב) מיושב, שיש ב' הלכות, וא"כ גם כאשר יש דין כ"ש יתכן דין נוסף של אשבורן ולא זוחלים. ויש עוד ישוב לגר"א, ע"פ הראשונים שנביא לקמן (רבינו יואל, ראבי"ה ומהר"ם מרוטנברג) שכתבו שאי אפשר שיהיה מעין באשבורן ומטהר בכ"ש שנפקע ממנו שם מעין, ואת המשניות צריך לפרש מילי מילי. וכן דעת הר"ן בנדרים עיי"ש. ולדבריהם ליכא קושיה, שבאמת מוכרח שאין מעין באשבורן שיש לו דין מעין. ומ"מ אין זודעת הר"ש והרמב"ם.

ועיין בשו"ת ר"ד מקרלין (מקוואות ס"ו) שמאריך בדעתו כעין דברי הגר"א, ומביא שכ"כ המאירי, אך הוא מפרש רק שבמקוה חסר בחיבור, אך במעין אינו מפרש כהגר"א, שכשר בכ"ש, אלא מסביר שכיון שזחילת המים היא ע"י חיתון זה מצרפן, אע"פ שזה קטפרס, עיי"ש שלכן במקרים שאין זו המשכה הטבעית של המים לא מהני בזוחלים אלא באשבורן עיי"ש שהאריך. וכע"ז כתב בחזו"א תנינא א'.

קבע שכיון שהמים לא זורמים ממש אלא מכונסים ורק יש נקב בקיר ל"ח זוחלים. ועדיין יש פסול נוסף של חסרון בצירוף המים לענין שיעור מ' סאה. וטעם פסול זה הוא משום שכל הזמן מתמעטים המים ולכן חסר בחשיבות השיעור מ' סאה, אבל לזה די במה שיש מים אחרים שכל הזמן מגיעים ומשלימים את השיעור אפילו שהם מגיעים ממקום אחר, כי מ"מ תמיד יהיה כאן שיעור מ' סאה. ובנהר פשוט שכך המציאות ובגודר בכלים מהלך זה יותר מחודש, כי מדובר במי גשמים שיורדים מההר, ושמא מספיק זמן מסוים שהשיעור חוזר ומתמלא, וצ"ע".

ועיין בפירוש הראב"ד על עדויות (פ"ה מ"ב) על הדין של גודר בכלים: "ומודים שהוא גודר כלומר עושה גדר בכלים בפני המים, ואע"פ שהמים יורדים בין כלי לכלי אין בכך כלום אילו מקוה הנקוה במקומות הרבה אם ישארו בו ארבעים סאה מטבילין בו". ולכאורה צריך להגיה בסו"ד במקום "הנקוה" "הנקוב", ובשערי ציון פי' שהכונה היא שיש בו עכשיו מ"ס, ואין פסול זחילה ע"י נקב. ויתכן שיש לפרש להנ"ל שיש לכלים דין כמו מקוה שישארו בו מ"ס אע"פ שניקב, כמ"ד השני ברא"ש. ואז יהיה מבואר כגר"א, שגודר בכלים דומה למקוה שישארו בו מ"ס.



ג. דברי הגר"א על זחילה שאינה ניכרת

בביאור הגר"א השיג על השו"ע ר"א נ"ב, שפסק בשם הרשב"א שזחילה שאינה ניכרת אינו פוסלת^ז, וכתב ע"ז הגר"א: "צו ניקב כו'. דברי המחבר תמוהין דהרשב"א כתב לשיטתו דס"ל כפי"ה אבל לפי מ"ש בסעיף הקודם דאין נפסל אא"כ לא ישאר מ' סאה ואז אף בכה"ג פסול^ח". והגר"א בזה לשיטתו, שמלבד הפסול של צורת המים, שהיה אשבורן ולא זוחלים, יש דין נוסף שחסר בצירוף מ"ס. וע"ז הגר"א טען שזחילה שאינה ניכרת הוא טעם רק לגבי צורת

ז. עיין ראשית ביכורים לרבי בצלאל הכהן ח"ב סימן ט'.

ח. ועיין בשו"ת בעי חיי הנ"ל, שהאריך שזחילה שאינה ניכרת לא תלויה בכמות המים שיוצאת, שלא חלקו ביניהם, אלא צריך שתהיה ניכרת תנועת המים היוצאים עי"ש היטב, שהרי כשר מקוה בקרקע, וכמ"ש הרשב"א והש"ך, ואין שום טיט שימעט. אלא כיון שלא נראית התעוררות יציאת המים שפיר דמי. ועיין דברי מלכיא ג ס"ד מש"כ בזה ולא ראה את דברי הבעי חיי בפנים שמפרש דבריו היטב. והדברי מלכיא מחמיר טובא, שגם אם יש בוועת למעלה, שמוזה נדע שיש יציאת מים נחשב ניכר עי"ש. ועיין בשערי ציון כ"ו שגם כן האריך שהרשב"א הוכיח מקרקע, והרי אנו רואים שלוליות גדולות שתוך כמה ימים נבלעים, ואין אפשר להכחיש דבר שכל ילד יודע עי"ש. ויותר מזה הוא מאריך לשיטת הגר"א והריב"ש משום שאין חיבור שהוא כקטפרס ע"כ שצריך תנועה גדולה במים כדי שלא יהיה חיבור. עי"ש שמשו"ה רוצה להגיה בגאון על זחילה שאינה ניכרת. ועיין מכתב החזו"א בקובץ עץ חיים באבוב שנה ז' חוברת א', שג"כ כתב שאחרי שהרשב"א הוכיח ממקוה במים שכשרה אין לפסול זחילה בשיעור יותר מזה. אלא שהוא לשיטתו מכשיר גם זחילה ניכרת ממש, חוץ ממקום הקרוב לנקב, וכפי שהבאנו בהמשך וכך פוסק למעשה שם בתשובה.

ט. עיין שו"ת דברי מלכיא (חלק ג סימן סד) שתמה ע"ז, שהרי בקרקע שכולה בולעת אין חילוק בין מעל הנקב למתחת לנקב. וע"כ שכולו בולע כאחד. ואף אם ישאר בסוף מ"ס, כפי המקרה שלו שם, שזה ע"י נהר בצדו והמים במקוה נשארים בגובה המים שבנהר, ואף שמוסיפים מים שאובין בסוף המים שמקוה חוזרים לגובה מי הנהר. ואף אם תמיד נשארים מ"ס במקוה, מ"מ המים נבלעים בכל המקוה ולא בחור מעל המ"ס. ולכן אם היה ניכר, לכו"ע פסול אף שתמיד יש מ"ס.

המים, אבל לא לעניין חסרון בשיעור מ"ס, שלזה כל שסו"ס מתמעטים המים, פסול. וא"כ כתב הגר"א שחילוק הרשב"א הוא רק על פסול נקב מעל מ"ס, אבל נקב שמתחת למ"ס פסול משום הדין השני. אבל עדיין תמוה מאוד, שהרי הרשב"א סיים: שאם לא כן כל מקוה בקרקע צריך לפסול שהרי הקרקע בולעת מים וכן מקוה של אבנים⁽¹⁾. ועיין שער המים שער ב' שהוכיח זאת מהמשנה מקוה שנמדד ונמצא חסר, ולמה לא אומרים שיש בו נקב, ומשו"ה נחסר שהרי ספיקא דאורייתא לחומרא⁽²⁾. ובאחרונים תמהו על דברי הגר"א מאוד עיין בעצי ברושים הנ"ל שכמה מרבני וילנא תמהו כן, וכן בשערי ציון הנ"ל משו"ה כתב שדברים אלו אינם לגר"א אלא תלמיד הכניסו, או רוצה להגיה שם משמעות להפך ממש"כ כאן. וסו"ד הדברים צ"ע מאוד.

ומ"מ למעשה עיין בעין יצחק לגריא"ס (יו"ד סימן כ"ב), שלא מלאו לבו להקל לכתחילה⁽³⁾, וכן במרחשת (יורה דעה ל"ט) אע"פ שתמה על הגר"א, למעשה לא מעיז להתיר. וידוע שבבריסק החמירו בזה מאוד, כמבואר בתשובת שערי ציון (סימן כ"ו)⁽⁴⁾, וכן בוילנא, כפי שהאריך העצי ברושים ואחיו ר"ב בזה בשם דייני וילנא. וכן באמרי יושר לר"מ אריק (סימן קכ"ד וק"ל), שמחמיר בזה בשם הד"ח ובית שלמה. ועיין יביע אומר (חלק ח' יו"ד סימן י"ח) שהביא הרבה מאוד מקורות בענין זה, בין החולקים על הגר"א שנגד הרשב"א ובין המחמירים בזה. ועיין בתשובות הגר"ש וואזנר בקובץ מבית לוי (חוברת י"ז עמ' קי"ב) שהחזו"א הקפיד על מי שרצה להחמיר בזחילה שאינה ניכרת. והרב וואזנר מוסיף שלא כל הזמנים שווים וד"ל, דהיינו אז היה צורך שלא להחמיר, משום שהיכולות שהיו להם אז לטפל בבועיה זו היו מועטות, ולא הייתה להם אפשרות כספית להשקיע בזה. ומ"מ הוא כותב שגם היום להקל בזה לשעה מועטת תלוי בדעת הרב.



ד. זחילה בכל המים אך תמיד ישאר מ"ס

ויתבאר שיש נפק"מ גדולה לדינא בין פירוש הגר"א לפירוש שאר הפוסקים, בשאלה האם השו"ע שפסל בנקב מתחת למ"ס הוא מדין זחילה, או שהוא משום שחסר בחשיבות השיעור

(י). עיין בשו"ת חתם סופר חלק ב (יורה דעה) סימן ריא שכתב על דברי הרשב"א הללו "הנה דין דנבלעים בקרקע הוא מסברה דאל"כ אין מקוה כשר ויש להסביר עוד דהא הבורות שאינם מסוידים בסיד בולעים מה שבתוכו כמבואר מלשון רש"י במשנה גת בעוטה יע"ש ובקרא כתיב אך מעיין ובור מקוה מים וילפינן מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים למעוטי ממלא בכתף וא"כ לכל הפחות אין לומר דמיירי דוקא בבור סיד בידי אדם וסתם בור שאינו מסויד מאבד מימיו ואפי' הכי כשר".

(יא). ושמעתי לפרש שכונת הגר"א שאם שפסול גם נקב מעל מ"ס, ע"כ שיש פסול זוחלים מלבד הדין שחסר בצירוף, ושוב אין מקור שיש חסרון נוסף של צירוף. ואז אפשר להתיר בזחילה שאינה ניכרת. משא"כ למי שפסל רק מתחת למ"ס, ע"כ אין פסול זוחלים אלא רק עצם זה שחסר בצירוף. ולכן מקשה שרק לרשב"א, שפסל בנקב מעל מ"ס, א"כ זה דין זוחלים ולא חסרון שיעור, אפשר להתיר בזחילה שאינה ניכרת, ששוב אין מקור לדין הנוסף שחסר בשיעור. אולם קשה, שהגר"א כתב שהרא"ש מודה מסברא ולא משום הכרח. שאדרבה הראיות מורות להפך שאין פסול. ואם זו סברא אין נפק"מ אם יש פסול נוסף של זוחלים.

(יב). שו"ת דברי מלכיאל (חלק ג סימן סד): "ועכ"פ פוק חזי כמה החמיר הגאון זצ"ל בזה אף שידוע שדרכו בקודש היה להקל". ועיי"ש בדברי מלכיאל בעצמו מש"כ בזה.

(יג). והוא האריך שם טובא לדחות, וכתב שזה תלמיד טועה כו'.

מ"ס. הנפק"מ היא מה הדין במקוה שיש זחילה בתחתית המקוה אבל תמיד ישארו בו מ"ס. שאם זה דין זחילה, החילוק בין מעל מ"ס למתחת למ"ס הוא האם יש שיעור מקוה כשר שאין בו זחילה. וא"כ בכה"ג יהיה פסול, שהרי אין מקום כשר שאין בו זחילה. משא"כ לדברי הגר"א, כל שתמיד ישאר שיעור מ"ס שפיר דמי, שכל הבעיה הוא שעתידי להתחסר בשיעור, ואז צריך צירוף חזקה.

וזה היה דבר שכיח באירופה לפני השואה, והפוסקים הסתפקו בזה. הם היו רגילים לחפור מקוה סמוך לנהר, והייתה התחברות תת קרקעית בין המקוה לנהר, ולכן תמיד המקוה נשאר בגובה מפלס מי הנהר. והיו חופרים בור, שהיה רחב מספיק שגם בזמן היובש היה מ"ס בבור המקוה. אך היה קשה לטבול שם משום נמיכות המים. וא"כ רצו להוסיף מים שאובים להגביה את מפלס המקוה, כדי להקל על הטבילה. אך הם ראו שלאחר זמן, מפלס המים משתווה שוב לגובה הנהר. ודנו אם דבר זה נחשב זוחלים, ואם זה נחשב זוחלים, א"כ כיון שהוסיפו מים שאובין להגביה את גובה המים פסול לטבול שם. ועיין דברי מלכיאל (חלק ג סימן סד), שהאריך בזה. וכן בשערי יושר שער ג פרק כח אות תשע"ט שהסתפק בזה. וכן יש קונטרס שלם על ענין זה בשם מקוה טהרה, שחיבר הרב חיים משולם הכהן אב"ד פולטוסק. והיה להם עוד נידונים עיי"ש.

והדברי מלכיאל בהתחלה נקט שהוא נחשב לנקב מעל מ"ס, שהרי הנקב אינו גורם להתמעטות שיעור המקוה לפחות ממ"ס, ושוב חזר בו, שכיון שאין שיעור מ"ס שאינו זוחל אלא כל המקוה זוחלת, א"כ נחשב לנקב בפחות ממ"ס, שאין שיעור כשר שאינו זוחל. ובשערי יושר נשאר בספק. ולכאורה זה תלוי אם פירוש השו"ע הוא כגר"א או כשאר פוסקים. שאם הוא כשאר פוסקים, שקיי"ל שנקב נחשב זחילה, א"כ ברורה סברת הדברי מלכיאל, שצריך שיהיה שיעור מקוה שאין בו זחילה כלל. ויתכן שהתירו רק לטבול למטה, ואז פשוט שכן הוא, שרק אמרו שיש שיעור מקוה כשר ולא נפסל ע"י המים למעלה. וגם אם נאמר שמותר לטבול גם למעלה, זה משום שכבר יש שיעור מקוה כשר נאריך בזה לקמן. אך לגר"א, של"ל זוחלים וכל הפסול הוא משום שיחסר המ"ס ושוב צריך חיבור אלים להחשיבו מ"ס, וזוחלים אינו חיבור אלים. לזה כל שלא יתמעט משיעור מ"ס כשר, כי אין זה זוחלים, וכל הפסול מתחיל מזה שעומד להיחסר ממ"ס ופשוט.

ובדברי מלכיאל רצה לישב את טענת הגר"א על השו"ע בענין זחילה שאינה ניכרת. שהגר"א תמה שאם השו"ע פוסל נקב רק מתחת למ"ס, למה הביא את דין זחילה שאינה ניכרת ל"ח זוחלים. הרי כל שיתמעט ממ"ס בודאי פסול, גם באינה ניכרת. והדברי מלכיאל ר"ל שמ"מ צריך להביא את הדין לענין הנ"ל, שזחילה בכל המקוה שלא יתמעט ממ"ס. שביחס לדין של הגר"א שיתמעט ממ"ס - כשר, משא"כ כלפי הדין של זחילה - פסול, אא"כ היא אינה ניכרת. וזה נכון, כמ"ש, אך הגר"א הרי שלל את המושג זחילה בנקב, וס"ל שפוסקים לגמרי כרא"ש, שאין פסול זחילה בנקב, רק שיש דין חסרון בשיעור מ"ס, ולדבריו ע"כ כשר באופן זה, ונחשב כנקב מעל מ"ס וכמ"ש.



פרק שני - שיטת הריב"ש והש"ך

א. שיטת הריב"ש והש"ך

הגר"א ציין לריב"ש סימן רצ"ב, ושם כתוב בריב"ש: "ועוד שעירוב מקואות צריך שהמים המערבין שני המקואות הם מערבין אותם בהשקט, בעומדם במקומם הטבעי שזה אשבורן, לא בהיותם זוחלין שזה נקרא קטפרס". הרי שהריב"ש כתב שהבעיה בקטפרס אינה רק באופן שהמים נשפכים מגובה, אלא כל שהמים לא עומדים "בהשקט" "בעומדים במקומם הטבעי", נחשב קטפרס ולא מצטרפים לשיעור מ"ס⁽⁷⁾. והגאון ציין שזה כדבריו, שזוחלים אינם חיבור וחסר בשיעור מ"ס. ונראה שבריב"ש עצמו מוכח כמש"כ, שיש ב' הלכות של זוחלים: א. צורה במים, שהם מכונסים ולא זוחלים. ב. הצירוף למ"ס הוא רק כאשר מכונסים. ונבאר הדברים.

הריב"ש בסימן רצ"ב דן על מקוה שמחזיק מ' סאה בלא שגוף האדם נכנס למקוה, אבל כאשר האדם נכנס למקוה יוצאים מים כנגד שיעור גופו וחסר במקוה משיעור מ' סאה. והריב"ש השיב שאם הרצפה מסביב למקוה משופעת לכיוון המקוה, וא"כ כאשר האדם יצא, המים יחזרו למקוה, ועכשיו יש חיבור טופח ע"מ להטפח שפיר דמי. ואפשר לטבול כלים גם במים שמחוץ למקוה.

ואז הריב"ש ממשיך וז"ל: "ואין נקרא זוחלין אף על פי שלא ישארו המים במקוה שמטביל בו" (טו) אלא הרי הוא נקרא אשבורן כיון שמן המקוה באו ואליו הם שבים אלא שנתפחו בהכרח מחמת אדם או דבר אחר שבתוך המקוה. והרי הוא כההיא דתנן פ"ז דמקואות מחט שהיא נתונה על מעלות המערה היה מוליך ומביא במים כיון שעבר עליה הגל טהורה. וכן נמי ע"כ לא פליגי רבנן עליה דרבי יהודה בההיא דאם היו רגליו של ראשון נוגעות במים (מקואות פ"ז) אלא משום דס"ל דטופח להטפח לא הוי חבור בערוב המקואות. הא אי הוי חבור היה השני טהור כי היו מים שעל הראשון מצטרפין כיון שעדיין הם מחוברים למקוה וסופן לירד שם ולא מיקרי זוחלין כיון שמשם יצאו ואליו הם שבים. ואם נאמר דטעמייהו דרבנן בהא לאו משום דטופח להטפח לא הוי חבור אלא משום דלא אמרינן גוד אחית ואפ"י כי האי גונא. אכתי שאני התם שהמים עדיין בגוף האדם אחר שעלה מלטבול. אבל המים הנתפחין חוץ לגומא מחמת טבילתו הרי הן בשעת טבילה כאלו הן במקוה שהרי ישובו אליו בסור המכריח". הרי שהריב"ש דן שמ"מ דבר

(יד). וצריך לבאר למה במקרה של הריב"ש נחשב שהמים זוחלים, ואינם עומדים במקומם הטבעי. שהרי המקרה שלו, כפי שנביא, הוא על מים שיצאו מחוץ למקוה ע"י כניסת האדם למקוה, וצריך לצרף את המים שמבחוץ למקוה. וא"כ הרי עכשיו כשהאדם נכנס המים לא זזים אלא עומדים במקומם. ובמה זה שונה מאשר אם המקוה היה מתמלא עד גדותיו, ועכשיו יש מים מעל דפנות המקוה שלא זזים, האם גם שם נגדיר זאת כזוחלים, ולא עומדים במקומם הטבעי? הרי הכל מקוה אחד. ונראה שצ"ל שהמים שנמצאים למעלה מחוץ למקוה, אינם מונחים שם באופן טבעי, אלא ע"י שגוף האדם נכנס למקוה הם נדחפו החוצה. וכל שהאדם יצא מהמקוה יחזרו למקוה, וא"כ זה מגדיר את המקום מבחוץ למקום אחר מהמקוה. ושהעמידה של המים שם אינה באופן טבעי. משום שהמים מגיעים לשם רק ע"י זה שנכנס האדם למקוה, וכאשר הוא יצא הם יחזרו למקומם במקוה.

(טו). אף שכאן הוא מקשה על המקום בחוץ שהוא זוחל, וא"כ אפ"ל שרק על המים שלא ישארו במים כלל לאחר שהאדם יצא דן שנחשב זוחלים, ולא על המקוה בפנים. מ"מ אח"כ מוכרח דל"כ, מזה שמביא ראייה אח"כ מטבילת השני במקוה, שנחשב זוחלים, הרי שגם על הטובל למטה דן שזה זוחלים.

זה יחשב זוחלים, וכתב כלל שכל שהמים היו במקוה ויצאו ממנו ע"י סיבה וכאשר תסור הסיבה הם יחזרו למקוה, אז הם לא נחשבים זוחלים. ועיין בש"ך (ר"א ס"ק ק"כ): "הוכשרו שלשתן. אף השאוב. ומיירי שהמים שיצאו חזרו למקומן דאל"כ הרי הן כזוחלין ולא עלתה להן טבילה כשהמקואות הם ממי גשמים. ומיירי בשלא חסר בשעת יציאת מים על שפתם כלום מהמים. כגון שכותלי המקוה גבוהים, דאל"כ ודאי דלא עלתה להם טבילה, והמקואות לא הוכשרו, אף אם הם מעיינות. שהרי הם חסרים. כל זה נתבאר מתשובת הריב"ש. מיהו נראה דוקא הכא שאין במקוה רק כ' סאה בעינן שיחזרו למקומם אבל אם הם יותר מ' סאה לא בעינן שאף כשזוחלין לחוץ נשארו מ' סאה ולא מקרי זוחלין כיון שמחמת אדם הטובל בהם יוצאים לחוץ ואפי' למאן דפוסל לעיל סעיף נ' ביצאו דרך סדק אפי' נשארו מ' סאה מודה הכא דדוקא התם ביצאו מעצמן שלא בשעת טבילה פוסל אבל הכא שהוא מתוך הטבילה לא וכן משמע קצת מתשו' ריב"ש שם דלא כנראה מתשו' מהרי"ק ס"ס קנ"ו לפסול בכה"ג עיין שם^(טז). ודיוקו מהריב"ש הוא שאף שהריב"ש דן על זוחלין, מ"מ כל השאלה שלו היא רק באופן שע"י הזחילה חסר בשיעור מ' סאה. משמע שכל שלא חסר בשיעור מ"ס לא חשוב זוחלים, על אף שהמים לא חוזרים ושבים למקוה. וצ"ב איך מתחלק הדין זוחלים לב' אופנים: א. כאשר חסר שיעור מ"ס בעינן שיחזרו המים למקוה, ב. כאשר לא חסר מ"ס די בזה שהוא כוח חיצוני.

ולכאורה מבואר היטב שהוא ממש כדברי עצי ברושים הנ"ל, שיש ב' אופני זוחלין: א. משום דומיא דמעין, שהוא מצב המים, ב. שחסר בצירוף מ"ס. ולכן ביחס לדין הראשון בעינן שהמים יזחלו מצד עצמם, ולא מכוח מעשה חיצוני של אדם. אבל אי"צ שהמים יחזרו, שזו רק סברא בצירוף המים א' לשני. וביחס לדין שחסר בצירוף של מ"ס כשהמים אינם מכונסים, מהני הסברא השניה, שהמים חוזרים למקומם.

ועיין שו"ת הרי בשמים (חלק ב [מהדורא תניינא] סימן קלב) על דברי הש"ך הנ"ל: "אכן גוף הענין שהעלה הש"ך דהיכי דהמים זוחלין רק מכח האדם הטובל ל"ה בכלל זוחלין הוא מילתא דמסתבר דהרי הר"ש במס' פרה כ' בהסברת הדבר דמעין מטהר בזוחלין וגשמים באשבורן משום דלענין טבילה אנו הולכין אחר טבע תהלוכת המים במה שהוא טבעו ודרכו אם בזחילה או באשבורן ומי גשמים דרכן להיות מכונסין ועומדין ומעין דרכו להיות זוחל ע"ש וא"כ אם המים באמת קוו וקיימי ואין זוחלין מאליהן רק נזחלין בסיבת האדם הטובל הלא בסור המכריח ינחו מזחילה זו ובמקוה אינה פוסלת רק זחילה כזו שדרך להיות במעין"^(טז).



טז). ועיין בש"ך ר"א ס"ק ל': "ועוד והוא העיקר דהתם אין כאן זוחלין כלל דלא שייך זוחלין אלא כשזוחלין מעצמם וכן בסדק המים זוחלין מעצמן דרך הסדק והולכין ושוב אינם שבים ללכת אבל אותם שיצאו על שפת המקוה מכח אדם הטובל שמתוך כך נתמלאו ויצאו על שפתם וכשיצא הטובל משם יחזרו המים למקומם הראשון ודאי דבכה"ג לאו זוחלין הן וכך הוא בתשובת הריב"ש ריש סימן רצ"ב להדיא דמייתי התם הך דג' מקואות וכתב דאין נקראין זוחלין אף על פי שלא ישארו המים במקו' שמטביל בו אלא הרי הוא נקרא אשבורן כיון שמן המקוה בא ואליהם הם שבים אלא שנפתחו בהכרח מחמת אדם או דבר אחר שבתוך המקוה כו' עכ"ל וכ"כ הרב לקמן ס"ג אפי' גבי סדק במקוה דהיכא דשבים וחוזרים שם לא מיקרי זוחלין ועוד דהתם המקואות מתערבות זו אל זו מכח המים שיצאו על שפתם ואין כאן זוחלין אלא עירוב מקואות הוא הלכך העיקר דכשהופסק המעין אין שם מעיין עליו אף בזוחלין אלא דין נוטפין יש לו".

ב. פילטר

האריכו הפוסקים אם מותר להשתמש בפילטר בזמן הטבילה. האופן הראשון שדנו עליו הוא כאשר גוף הפילטר היה מחוץ למקוה לגמרי, והיה צינור ששאב מים מהמקוה לתוך הפילטר וצינור שהחזיר את המים המסוננים לתוך המקוה. ועכשיו יש פילטר שמונח בתוך המקוה ואינו מחובר לקרקע. והאריכו מאוד לדון בזה אם הדבר פוסל את המקוה או לא.

ובפילטר בתוך המקוה יש עוד הרבה נידונים: אם נחשב כמקום בפנ"ע או שהוא חלק מהמקוה, ואם נחשב פתח כשפונ"נ וכו'. ועיין בתשובה של הרב ישכר שרייבר שהודפס בספרו של חמיו (תשובות והנהגות, כרך ה סימן רעב) ועוד.

ודנו האם אפשר להתיר מטעם הריב"ש, שאף שהמים יוצאים מהמקוה לגמרי, מ"מ כתב הריב"ש שמכיוון שהמים היו במקוה והם חוזרים אליה, והם תמיד מחוברים ע"י השקה ל"ח זחילה, וה"נ כאן^(ט). ואף אם ע"י השאיבה יחסר המקוה ממ"ס אם לא יחזרו המים למקוה, הרי

(ז). "ובאמת נוכל להכריח זה מד' התוס' בכורות נ"ה: שרוצה ר"ת להוכיח שם דמעין לאו דוקא בזוחלין מטהר אלא אף באשבורן ממקוה שעל הפרוה שהי' מעין עיטם והי' כ"ג טובל בו אף של"ה זוחל ודחי דאיפשר שהיו נכנסין מצד זה ויוצאין מצד אחר. ולכאורה הרי בפשיטות הו"מ לדחויי דכיון דקא' בש"ס יומא הנ"ל דבית שער המים הי' גבוה כ"ג אמות והי' החקק של בית הטבילה ג' אמות במכוון וא"כ כשנכנס הכ"ג להמקוה היו המים יוצאין לחוץ וא"כ היו זוחלין א"ו דפשיטא להו להתוס' דבכה"ג שאין המים יוצאין מאליהן רק מכח האדם הטובל ל"ה בכלל זוחלין ודוק אפס בשו"ת תשב"ץ ח"ג סי' ל"ד לא כ"כ ע"ש אמנם בכה"ג דאיכא שיעור מקוה מלבד המים הצפין מל מעלה בודאי נראה דל"ה זוחלין בכה"ג לכ"ע".

(יח). במעיל צדקה (סימן ל"ט) האריך לחלוק על הש"ך, וכתב שגם זחילה ע"י מעשה אדם נחשב זחילה: "ומעתה זכיננו לדין ואומר אני כי המקוה הזאת העומדת על הארץ מעולם לא תצא מידי פיסול עד שתהי' בענין שכשיכניס אדם לתוכה לטבול לא ישפכו מן המים חוצה ולא כלום ואף אם יהי' בתוכה אלף סאין לא מהני לה א"כ יש לראות שתהי' המקוה גבוה כ"כ שלא יצאו מן המים חוצה בטבילת האדם הן גדול לפי גדלו וקטן לפי קטנו וא"כ חשובון שיעור אדם ל"ל בנדון זה כי זה יש לראות אם יצאו מן המים או לא וזהו מבואר בש"ע בהג"ה רמ"א שכ' שיש להחמיר לכתחילה ומלשון הב"ח משמע שיש להחמיר אף דיעבד וכן גדולי פוסקים ראשונים ואחרונים ה"ה הר"ש והרשב"א והמרדכי". ובשו"ת הרי בשמים (חלק ב [מהדורא תניינא] סימן קלב) כתב: "הנה הספר מעיל צדקה אינו ת"י למען אותיותיו יחכמוני לדעת שורש דבריו טעמו ונימוקו. ולפענ"ד אין לזוז מדברי הש"ך ס"ק ק"כ שהבאתי דהכי דנשאר עד מקום הזחילה מ"ס לא איכפת לן מה שיוצאין המים מלמעלה מכח האדם הטובל".

(ט). ועיין בחזו"א (תנינא ד, ב) שר"ל שלא כל יציאת מים שסופם לחזור מהני להצטרף למקוה. אלא רק במקרה של הריב"ש שיציאת המים מהמקוה נעשתה ע"י שימוש טבעי של המקוה דהיינו טבילת אדם, ואז נחשב חיבור, משום שזה רביתה של המקוה. ומביא דוגמא את המשנה של חורי המערה שטפלים למקוה ואי"צ חיבור שפה"נ, ה"נ מים שיצאו ע"י שימוש המקוה זה רביתה דשימוש המקוה ודי בחיבור קלוש ודבריו מחודשים מאוד. ולפי"ז במשאבה אין נידון כלל, שלא יצא ע"י שימוש במקוה. ודבריו שם נגד הש"ך. והחזו"א שם מוכיח את דבריו מזה שאין מטבילים במים שעל גבי שערות של אדם שיצא מהמקוה, אע"פ שסופם לטפף בחזרה למקוה, ולמה אין את דינו של הריב"ש. וזה מפורך מהריב"ש עצמו, שפירש זאת משום שהמים על האדם צריכים לחזור ע"י טפטוף, ולא ע"י הסרת הכרח של גוף האדם שדוחף את המים החוצה, הבאנו דבריו בהערה כא.. ודבריו מחודשים וצריך חיפוש בפוסקים אם יש ראיות דל"כ. והעיר הרב חיים בר"א שמואלביץ שברייב"ש עצמו נראה דלא כדבריו, שהרי הריב"ש הביא מזה שהמים שעל הראשון מצטרפין ראיה לדבריו, וא"כ כלפי למטה מים שעל אדם נחשב חיבור וא"כ מ"ש מים שעל שערותיו למעלה והריב"ש השווה ביניהם. וכן הראיה שהריב"ש הביא ממחט על מדרגות המערה פרק ז משנה ז לא מדובר ע"י טבילה דוקא אלא גל שעלה. או ע"י נענוע בידו, וכ"ז אינו שימוש של טבילה ועדיין

הכא המים אינם יוצאים משום טבעם אלא ע"י מעשה משאבה, והוא דומה לש"ך ולפירושו בריב"ש. ובאגרות משה יר"ד ק"י התיר משום סברא זו, שפילטר דומה לנדון של הש"ך, ולא מתמעט מהשיעור⁽²⁾. ויש שחלקו עליו, עיין להורות נתן חלק ב' סימן ע"ד ובצל החכמה חלק ד' סימן צ"ח וכו'. וטענו ב' טענות שאינו דומה לנדון של הריב"ש. ראשית, דהתם כניסת המים בחזרה למקוה הם מאליו ע"י הסרת מעכב, וכלשונו שם. דהיינו המים היו במקוה ויצאו ע"י נפח גוף האדם, וכל שהאדם יוצא ממילא המים יחזרו למקומם. והאדם מוגדר כמעכב את כניסת המים למקוה, ויציאתו היא רק הסרת מעכב. משא"כ בפילטר צריך פעולת משאבה להחזיר המים לתוך המקוה. וא"כ החזרה אינה מאליו אלא דרושה עשיה ואינו דומה למקרה של הריב"ש⁽³⁾. ואי אפשר להגדיר את המים כתמיד מחוברים למקוה משום שסופם לחזור. ב' שבמקרה של הריב"ש גם למים שמחוץ למקוה יש דין מקוה שהרי אפשר לטבול בהם גם מחוץ למקוה כמ"ש הריב"ש, ומשו"ה נאמר שהמים לא נפרדים מהמקוה. משא"כ כאן, שהמים שיצאו לתוך הפילטר הם בתוך כלי ולא כשר לטבילה, ע"כ עכשיו אינו חלק מהמקוה ומוגדר שיצא מהמקוה. והטענה השניה לא מוכחת. אבל הטענה הראשונה חזקה.

אבל למשנ"ת הרי יש את סברת הריב"ש ויש את סברא הגר"א, ושתייהן על יסוד אחד נאמרו. שיש זוחלים שהוא שינוי בצורת המים, וכ"ז כאשר הוא זוחל מעצמו ולא ע"י עשיה של אחר. ויש דין נוסף של צירוף למ"ס, שצריך שיהיה קיבוץ מים, וכל שעומד להתמעט ממ"ס לא מהני חיבור על קטפרס. וע"ז אמר הריב"ש שאפילו כאשר התמעט, כל שהמים היו במקוה והם עתידים לחזור, מתחבר גם בקטפרס שנחשב שיש מ"ס. והעצי ברושים פירש בדברי הגר"א, שכל שעתידים להגיע מים חדשים ולמלאות את המ"ס מהני. וצ"ע, הרי בריב"ש מצריך מים שהיו ועתידים לחזור. ופשוט שהריב"ש מדבר כאשר אין מ"ס, וע"ז צריך לומר שעדיין דבר זה נחשב שיש מ"ס. משא"כ בנדון של הגר"א, שיש מ"ס אלא שעתיד להתמעט, לזה יש דין שעתיד ג"כ להגיע מים חדשים ולהשלים השיעור. ויסוד הדין הוא שכל שיש קיבוץ של מ"ס מהני חיבור גם בקטפרס. וע"ז הדיון מתחלק: היכן שהמים כבר יצאו וצריך לדון שעדיין נשאר הקיבוץ מ"ס, צריך להגיע לריב"ש, שהמים היו במקוה ועתידים לחזור אליו כדי שישאר הקיבוץ של מ"ס. משא"כ במקרה של הגר"א, שעכשיו יש מ"ס, וכל הבעיה שהשיעור עתיד להתמעט, ע"ז יש סברא שאין זה נחשב עתיד להתמעט, שהרי יגיעו מים אחרים להשלים את השיעור, והוא פשוט ומוכח מסברא.

מפורש שמהני להצטרף למקוה.

כ). עיין שו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן קפז) שדן על פילטר בתוך המקוה, דהיינו הסוג היותר חדש, שכתב שמותר, ומביא את הש"ך כדבר פשוט של"ח וזחלים. ורק משום שזה דבר חדש עוד רוצה להתבונן בזה.

כא). ויש להוסיף שמוכח בדברי הריב"ש כעין סברא זו, ואף יותר מכך. שמבואר בריב"ש שמים שנמצאים על גופו של אדם שטבל, ווהאדם עומד מעל המקוה והמים מטפטים וסופם לחזור למקוה אינם בכלל הסברא שלו שסופם לחזור, והטעם הוא שטפסוף מים למקוה אינו רק הסרת מעכב אלא עשיה חדשה של טפסוף המים למקוה. ואף שזה נעשה מאליו מ"מ זה דבר שצריך לקרות ולא רק הסרת מעכב. וכן מבואר בגמ' שאי אפשר לטבול במים שעל גבי שערוותיו של האדם שיצא מהמקוה, אע"פ שהריב"ש מתיר במקרה שלו לטבול במים שמחוץ למקוה, והקשה כן החזו"א. וזה כהנ"ל וכפי שמבואר בריב"ש שטפסוף מים לא נחשב חזרה מאליו. שג"כ נחשב מעכב טפסוף משא"כ הסרת מונע.

וא"כ בנד"ד הרי עכשיו יש מ"ס, ויציאת המים היא ע"י משאבה ולא ע"י טבעו של המים. ורק טוענים שהחזרת המים היא ע"י מעשה ולא ע"י הסרת מכריח. כ"ז כאשר עכשיו אין מ"ס, אבל אם עכשיו יש מ"ס ורק עתיד להתמעט, ע"ז שפיר מהני עתיד להגיע ולא משנה איך ואם היה שייך למים קודם, ופשוט. ואף שדברי העצי ברושים מחודשים, ובאו כדי ליישב גר"א מחודש, מ"מ הסברא ברורה, שהריב"ש לא דיבר על עתיד להתמעט אלא על חסר ממש, וע"ז צריך לתנאים שלו, משא"כ בעתיד להתמעט אין שום מקור לד"ז, ואם נקבל מ"מ די בעתיד להגיע מים חדשים, ופשוט.

אך יש טענה נוספת שכתב הגר"נ גשטטנר שם, והיא שמשאבה כלל אינה מעשה אדם, שיסוד ענינה הוא לפנות את המים מהצינור ושוב יש חלל בתוך המים וטבע הוא למלאות את החלל. וא"כ הוא דומה ממש לעשות חור בקיר, והמים זורמים, של"ח אינו טבעו של מים. אלא שהאדם עושה את החלל שמהם המים יוצאים כטבעם. וה"נ המשאבה רק מפנה את החלל בצינור, שכל הזמן מתמלא מעצמו ע"י המים. ומביא נר"ב עיי"ש וצ"ע.



ג. לפרש את התוס' ביומא ע"פ העצי ברושים

בתוספות מסכת יומא (דף לא עמוד ב ד"ה אמה): "וא"ת א"כ היה עין עיטם גבוה יותר מכ"ג שאם לא היה אלא כ"ג א"כ היו המים יוצאין לחוץ הא לא קשיא דודאי עין עיטם לא הוה אלא כ"ג אבל החקק של בית הטבילה היה גבוה יותר מג' אמות אף על פי שהמים עולים למעלה כשנכנס לתוכו לא היו יוצאין לחוץ אי נמי אפילו אם היו יוצאים היו מיד באים אחרים תחתיהן מעין עיטם".

ודברי התוס' בתירוץ השני צ"ב, שאם התמעט ממ"ס, מה זה מועיל שהמים עתידים להתמלאות ממקום אחר. שהרי הם לא אמרו כריב"ש, שאותם מים עומדים לחזור, אלא מדובר במים אחרים, ולכאורה אין טעם לומר שמשו"ה הם מצורפים למקוה.

עיין בשו"ת מעיל צדקה סימן לט: "ועוד גדלה התמי' בתירוץ התוס' א"נ שכ' התוס' וז"ל אפילו אם יצאו לחוץ מ"מ היו מיד באים אחרים תחתיהם מע"ע דברים אלו אין להם העמדה כפי פשוטם בלימוד ההמון דהא הקושי' תוס' הן דאם הם מצומצמים ג"א גבוה באע"א א"כ יצאו מן המים ע"י טביל' האדם ולא ישאר בתוכן כשיעור א"כ איננו מבין תי' א"נ על זה כי לא מצאתי מקום להחזקת המים מע"ע למלאות חסרון המקוה שנתחסרה מ' ירידת האדם לתוכה כל זמן היותו במקוה עד אחר יציאתו והאיך יטהר האדם זה במקוה הזאת. ומשו"ה הוא מפרש את התוס' שהטהרה היא ע"י זה שמעין זורם לתוך המקוה, וכאשר גופו נכנס הבעיה היא לא משום שחסר במ"ס אלא משום שאז העמוד חוזר ולא נשפך המעין למקוה ואז אינו מחובר, עיי"ש אריכות דבריו והם מחודשים.

ומה שיש לדון בזה הוא שי"ל שכאשר האדם נכנס למקוה המים שיצאו עדיין מחוברים בקטפרס בזמן הטבילה, וא"כ י"ל למתבאר שכל שיש עכשיו שיעור מ"ס, ורק סופו להתמעט מהני הגעת מים ממקום אחר להשלים השיעור מ"ס, ושוב מועיל חיבור של קטפרס למ"ס.

והריב"ש כתב שאם עכשיו התמעט ממ"ס ע"י טבילתו צריך שהמים היוצאים סופם לחזור. ואז נחשב שיש מ"ס לענין שמועיל חיבור קטפרס. ויתכן שתוס' חלקו על נקודה זו של הריב"ש. שצריך שאותם המים יחזרו. אלא כל שיהיה מים קודם ומיד אח"כ יהיה שוב, נחשב שיש שיעור של מ"ס לענין שיועיל חיבור קטפרס. וזה מחודש מאוד וצ"ע.



פרק שלישי - עוד פירוש בטור ודעת החזו"א

א. פשטות כונת הטור

הטעם שהגר"א כתב חידוש זה הוא שהרא"ש מודה בנקב מתחת למ"ס, הוא משום שיש סתירה בדעת הרא"ש, שמצד אחד הרא"ש דחה את השיטות שנקב נחשב זוחלים, אלא מסיק שזוחלים הוא רק בזרימת כל המים כמעין. אבל מצד שני הטור כתב בשמו להפך מזה: "מקוה שנסדק אחד מכותליו והמים יוצאים דרך הסדק יש פוסלים אותם אפי' יש בו כמה סאין בענין שישארו בה מ' סאה אחר שיצאו דרך הסדק לפי שכיון שמים העליונים ננערין לצאת חשוב כולו כזוחלין וא"א הרא"ש ז"ל כתב ודאי אם ישארו בו מ' סאה אחר שיצאו קצתן דרך הסדק כשר אבל אם לא ישארו בו מ' סאין פסול". הרי שהביא שהרא"ש פסל גם בנקב אם הוא מתחת למ' סאה. ולכן חידש הגר"א שיש פסול נוסף מלבד הפסול זוחלים שעליו דיבר הרא"ש, והוא שחסר בשיעור מ"ס, ולזה גם הרא"ש מודה. וכע"ז יש ברא"ש בתשובה (ל"א ד'), שאף שבתחלה שלל לגמרי את הדין שנקב עושה זוחלים, בכל זאת סיים: "ואף רבינו לא פירש אלא שנפרץ על שפתו ומימיו יוצאין וזוחלין ומשמע שנפרץ כל כך עד שכל מימיו זוחלין ומתנענעין לצאת ולא ישאר בו מ' סאה אם לא יסתום אותו". ונראה שגם הרא"ש מודה שמתחת למ"ס פסול, וכאילו שיטה זו אינה נדחית מכל הראיות שהביא. ומזה הוציא הגר"א שהרא"ש לא חלק בעניין נקב מתחת למ"ס, הבאנו לשונו בהערה כאן²²). ואף שזו ראייה גדולה מ"מ הדברים מחודשים. ויתכן לפרש שאף שהרא"ש חלק על הר"ש מ"מ למעשה חשש לדבריו, ורק לענין נקב מעל מ"ס לא חשש כלל. ולכן סיים את התשובה בכך שאף שהר"ש שאסר רק בכה"ג ולא מעל מ"ס, וכן הטור הביא בשמו שחשש למעשה לדעת הר"ש, אבל אה"נ הרא"ש עצמו מצד ראיותיו ס"ל שמותר. ועיין בצמח צדק הנ"ל שמאריך טובא לומר שמעיקר הדין פוסקים כרא"ש שנקב בכותל ל"ח זחילה, ואינו אלא חשש לדעת הר"ש משום שרב גובריה בטהרות, אבל מ"מ לא חששו לגמרי לדבריו, ולכן הקילו באופנים מסוימים, אע"פ שלר"ש עצמו אין להקל בהם, עיי"ש היטב בכל הרחבת דבריו שם. ועיין גם בשו"ת בעי חיי יר"ד קצ"ח שהאריך בזה. ונפק"מ שזה רק חומרא וחשש ולא מעיקר הדין.



כב). כמש"ו, וכן מבואר בדבריו, שכתב: "וראיתי א' מן המחברים כו' ולישנא דנוטפין כו' כל שקלא וטריא בשביל זה המחבר ובתשובה כלל ל"א ד' מבואר בהדיא כן שכתב מה שראית בספר א' מן המחברים האחרונים כו' ופיר"ש נוטפין כו' ומתוך פ' זה דקדק המחבר כו' ואין לשון המשנה כו' כמש"ש בפסקיו והמשנה אני מפרשה כך כו' כמ"ש בפסקיו ונ"ל לפרש נוטפין כו' ובסופו כתב ואף רבינו לא פירש אלא שנפרץ כו' ולא ישאר בו מ' סאה אם לא יסתום אותו ועמ"ש למטה".

ב. פירוש החזו"א בטור וש"ע ונפק"מ למעשה שמתיר גם זחילה ניכרת

החזו"א, מכוח קושית הגר"א איך הטור כתב בשם הרא"ש להחמיר כאשר ברא"ש בכמה מקומות דחה שיטה זו, הוציא את דברי הטור והשו"ע ממשמעותם לגמרי. שאה"נ קיי"ל כרא"ש שגם זחילה ניכרת אינה פוסלת את כל המקוה, כיון שהוא אינו זורם כמעין. ואת הטור וש"ע שאסרו נקב, לכה"פ מתחת למ"ס, הוא מפרש שלא מדובר על מקום הנקב בכותל, אם הוא מעל מקום שמכיל מ"ס או מתחת למקום שמכיל מ"ס, שבזה הרא"ש התיר בכל גווני. אלא מדובר על כמות המים שיש במקוה, אם יש מ"ס רק בצירוף המים שסביב לנקב, או זה פסול, ואם יש שיעור מים מלבד המים שסביב הנקב, זה כשר. וזה משום שהאריך שהרא"ש חלק רק על כך שלא נחשבים כל המים שבמקוה וזחלים משום נקב שיש בדופן, שהמים אינם זוחלים כמעין, אבל לגבי מקום הקרוב לנקב, שם באמת יש זרימה ממש, אכן חשיב זוחלים כמעין. וזה פלא עצום, להוציא את הדברים ממשמעותם באופן כזה. ועוד, הרי השו"ע לא הוליד את הנידון מעצמו, אלא העתיק מהרא"ש וסיעתו שהאריכו טובא לפרש שהוא מתכוין למקום הנקב בכותל. ואיך אפשר לומר שהטור וש"ע, שנקטו את לשונו ובאו לפסוק את ההכרעה למעשה בדבריו מתכוונים לדבר אחר לגמרי. וכל הפוסקים, כולל הב"י, לא פירשו שהטור הוא מקרה חדש. והחזו"א מודה שהוא דחוק במשמעות לשונו, אבל זה מרפסי איגרא לומר כן.

ועיין בחזו"א (בתשובה שהודפסה בקובץ עץ חיים באבוב חוברת י"ט)^(כ) הובא בשו"ת פסקים קצ"ג: "ומה שיש חשש זוחלין בבור למש"כ בע"ה בסוף קונ' המוקצה יש לסמוך לדינא שאף זחילה ניכרת כשר כל שאין רובו זוחל בב"א רק דרך סדק ונקב והכא ודאי אין הזחילה ניכרת בבור, שבנין לבנים עדיף מבור בקרקע. וגם בור בקרקע אין הזחילה ניכרת וכמש"כ הרשב"א". דהיינו, שהוא סמך למעשה על הרא"ש של"ח זחילה ורק מקום הנקב. וצ"ב אם תרתי קאמר או דבר אחד. והדבר יותר נוטה שאלו ב' טענות: א' כרא"ש שצריך ככולו יוצא ולא סדק, ב' שבליעת קרקע נחשב אינה ניכרת, כמ"ש ברשב"א, והחזו"א לא חשש לדברי הגאון בזה. ומבואר כמו שמוכח מדבריו שחידשו בענין ניכר בחור, הוא קולא שלא לחשוש לדעת הר"ש אפילו בזחילה ניכרת, וכדעת הרא"ש, דלא כפסק השו"ע וכל ש"פ. ורק ליישב את השו"ע אמר שמדובר שצריך לצרפו מקום הנקב למ"ס, ואין זו תוספת חומרא בדין זחילה שאינה ניכרת. וכמובן, כמ"ש, זה חידוש גדול לחלוק על דין השו"ע כפי שהבינו כל הפוסקים, ולבארו בצורה מחודשת מאוד שלא נראה בלשון, ולפי"ז לא לחשוש למעשה לפסק השו"ע. ומ"מ, אחר שביארנו שדברי השו"ע עצמם הם חומרא וחשש, שהרי אין תשובות על ראיות הרא"ש, אינו כ"כ פלא להורות למעשה נגד טור וש"ע ע"י פירוש מחודש שלא מתיישב בלשונם^(כז).^(כח)

(כג). ושם יש גם את מכתב השאלה, שהאריך בפירוט המקרה ובנידונים שיש בזה, וכן תשובה מעוד רב עיי"ש.
(כד). עיין חזו"א (תנינא ס"ג אות י"ז בסופו), שמקוה שמלאו במשאבה, אף אם אינו כלי, יש בעיה של ע"י אדם ואף אם עושה המשכה הרי זה כולו בהמשכה: "ואם א"א לתקן באופן אחר והרבים בודאי יכשלו, יש לסמוך על המתירים כולו בהמשכה, ועל דעת הראב"ד דאפילו הפוסלים כולו בהמשכה ע"י אדם בהמשכה כשר, ולכל הפוסקים אין כאן רק פסול דרבנן, ופעמים שצריך לתקן מקוה כשר מדאורייתא אף שודאי פסול מדרבנן כדי להציל את הרבים מאיסור דאורייתא אלא שבזה צריך לשקול שלא ליצא השכר בהפסד".
(כה). וידועים דברי הגר"ש פישר בבית ישי (דרשות חלק א' עמוד קי"ד) על כגון זה "וכך נוהג כו" וד"ל.

ועיין בכתבי קהילות יעקב החדשים (סימן ל"ח) שהלך בעקבות החזו"א, והוציא למעשה דבר שקשה לקבל, שלא הזכיר כלל את שיטת הגר"א שכל גדולי הפוסקים חששו לו, כפי שהבאנו. וזה כנראה משום שהחזו"א למעשה הורה לא לחשוש לזה. ומ"מ כתב הקה"י שמקום הנקב עצמו פסול, ושוב אי אפשר להתיר לטבול במקוה כזה, שהרי מי יודע היכן מקום הנקב, ושמא היא עומדת על הנקב עצמו ולא מהני הטבילה. ואף שלא ידוע כלל שיש נקב, ומסתבר שהמים נספגים בקרקע בלא נקב, מ"מ מי יעיז להקל משום אומד בכריתות. וזה פלא עצום, אטו חשש זה התחדש בזמן האחרון. הרי האפשרות שבזחילה שאינה ניכרת יש נקב לא ידוע והיא תעמוד על מקום הנקב, היתה קיימת גם כאשר השו"ע כתב את דבריו. וכן בזמן הרשב"א שכתב שאין דין זחילה שאינה ניכרת. וע"כ או שאין דין כזה שמקום הנקב פסול, או שלא חיישינן שהיא תעמוד על המקום הזה. ולא יתכן כלל לחדש חשש שעדי"ז בטל כל הדין שנאמר בכל הראשונים והפוסקים. וברא"ש יתכן שאיירי רק בנקב ידוע, אבל בדין של הרשב"א והשו"ע על זחילה שאינה ניכרת א"א לומר כן.



פרק רביעי - פירוש ב' הלשונות ברא"ש

א. החילוק בין ב' הלשונות הראשונים ברא"ש

בעצם ב' השיטות שהרא"ש והטור מביאים בשאלה אם נקב מעל מ"ס פסול את המקוה, יש ספק בכונת הרא"ש אם מדובר כאשר האדם טובל במים שמעל הנקב, או שהוא טובל במים שמתחת הנקב. דהיינו, יתכן לפרש שלכו"ע אם הוא טובל רק במים שמתחת לנקב, כשר. שאז הוא טובל במקוה של מ"ס שאין בו נקב. וכל המחלוקת היא אם הוא טובל במים שמעל הנקב, שלשיטה הראשונה לא מהני, כיון שמים אלו עומדים לצאת. ולשיטה שניה, כיון שיש שיעור מים של מ"ס המקוה לא עומד להפסל, ולא אכפת לנו הנקב. ויש לפרש שלכו"ע אי אפשר לטבול מעל הנקב שזה ודאי זוחלים, ורק נחלקו במים מתחת לנקב, שהשיטה הראשונה סוברים שכל המים מתערבבים, וכיון שיש כאן חצי מקוה של מים זוחלים אי אפשר לטבול כלל ולא אמרינן ברירה. והשיטה השניה מכשירה.

ונביא את לשון הרא"ש בהלכות מקואות (סימן י"א): "פי' רבינו שמשון ז"ל נוטפין שעשאן זוחלין כגון מקוה שנפרץ על שפתו ומימיו יוצאין וזוחלין אסור לטבול בו דכיון שמי המקוה ננערו והתחילו לצאת הרי הוא טובל במקוה זוחל ואפילו ישאר במקוה ארבעים סאה אחר שיצאו הזוחלין מ"מ השתא מיהא הוא טובל גם במים העליונים שהן זוחלין. והנכון יותר לפרש דמיירי שלא ישאר במקוה מ' סאה אם לא שישתום הזחילה והשתא ניחא דפוסל ר' יוסי משום דשיעור הכשר מקוה נעשה על ידי דבר המקבל טומאה אבל אם ישאר במקוה ארבעים סאה ואינו סותם אלא כדי להרבות מים לא מיקרי הויתו על ידי טומאה ולהך פירושא אם ישאר במקוה מ' סאה לכ"ע מותר לטבול בו אף כשהוא זוחל מלמעלה כיון דעיקר המקוה אינו זוחל". ולכאורה דבריו סובלים את ב' הפירושים. אפשר לפרש "השתא מיהא טובל גם במים העליונים", דהיינו שהוא עומד מעל הנקב, ואפשר לפרש משום שהכל מתערבב. וכן בסוף דבריו, שלפירוש

השני מותר לטבול אף שהוא זוחל מלמעלה, אפשר לפרש למעלה מהנקב, והוא עומד שם, ואפשר לפרש "מלמעלה" הכוונה מעל מקום הטבילה שלו.

ונחלקו בזה הפוסקים. המהרי"ק שורש קנ"ו והב"ח, כפי שיתבאר, כתבו שללישנא קמא אי אפשר לטבול גם במים התחתונים. ועיין לשון הרשב"א שער המים שער ב', על נקב בדופן כאשר יש זחילה ניכרת "דעכשיו כל המים שבמקוה נידונים כזוחלים ואפילו יש בו מאה סאה"⁽¹⁾. אבל בתשב"ץ (ח"א סימן י"ז) כתב: "וי"מ דנוטפין שעשאן זוחלין לא נפסלו אלא כשלא ישאר במקוה מ' סאה שפסק זחילתו כגון שהסדק או הנקב היא למטה אבל אם הנקב הוא למעל' וכשתפסק זחילתו ישארו במקוה מ' סאה אינו נפסל בכך אף על פי שיש צורך בריבוי המים להתפיתן כדי שיהי' הגוף מתכסה בהם דכיון שאין צורך בהם להכשיר מקוה אינו נפסל ע"י זחילה אפי' בנקב גדול שזחילתו ניכרת"⁽²⁾ דהיינו, כוונתו היא שאע"פ שבפועל האדם משתמש במים יותר משיעור מ"ס לכסות גופו בהם, כגון שאינו שוחה מאוד או שהמקוה רחב. ובזה מכשיר לשיטות אלו, הרי להדיא דלא כמהרי"ק וב"ח⁽³⁾. ועיין בצמח צדק (סימן קס"ה אות ג') שמאריך טובא כשיטת התשב"ץ, שכל המחלוקת היא אם אפשר לטבול במים העליונים, אבל במים התחתונים ודאי שאפשר לטבול לכו"ע⁽⁴⁾. ואם משום שהמים מתערבים, הרי אדרבה רוב המים אינם שאובין. וכך להלכה ר"ל שהב"י, שמתיר, מתיר גם במים למעלה, והרמ"א, שהחמיר, אסר רק לטבול במים למטה. וכ"ז משום מעיקר הדין פוסקים כרא"ש והרשב"א ורבינו ירוחם והרמב"ם, שנקב אפילו בזחילה ניכרת לא חשיב זחילה, ורק חששו לר"ש. ועיין בשו"ת דברי מלכיא (חלק ג סימן סד): "אכן אין נראה כן מפשטות דברי הרא"ש והשו"ע דמשמע להדיא שאף שגופו נטבל קצתו אף במים העליונים הנזחלים ג"כ כשר. מדלא ביארו להדיא שצריך שיכופו גופו למטה ממים הנזחלים⁽⁵⁾. והטעם בזה נראה לפי מה דמשמע מהריב"ש סי' רצ"ב שטעם דמקוה בעי דווקא אשבורן ומעין מטהר בזוחלין משום דקטפרס אינו חיבור. ולזה מעין דמטהר בכ"ש שפיר כשר אף בזוחלין כיון שא"צ שיעור אבל מקוה צריכה שיעור. ולזה בזוחלין שהוא קטפרס אינו חיבור והרי אין בה שיעור. והובא זה בשם הריב"ש בהגר"א סי' ר"א סק"ה. ואף שאין זה מפורש בריב"ש שם אבל מוכח כן ע"ש". דהיינו, כל דין הזוחלים לשיטה זו הוא משום צירוף השיעור, אבל כל שיש שיעור שפיר מהני לטבול גם בשאר המים. ומביא אח"כ את

(כו). הביאו מהרש"ם ח"ב מפתחות סימן נ"ט, שביאר במהרי"ק שאחר שכשר החלק שלמטה שוב מהני לטבול גם למעלה, ואינו חלוק על הנ"ל.

(כז). "וכל אלו הדברי' לא נאמרו אלא לפי' ר' שמשון ז"ל שפירש נוטפין ועשאן זוחלין שניקב המקוה ונזחלו מימיו. אבל הרא"ש ז"ל פירשה על דרך אחרת. וכן הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה יש לו דרך אחרת בפירושה ולפי הפי' האלו אם היתה ניכרת זחילתו אפי' לא ישאר במקוה מ' סאה כשתפסק זחילתו לא מפסיל בהאי ומדברי כלם למדנו הכשר למקוה שלכם ואינו נפסל מחמת טפטופו ושפיר דמי".

(כח). ויש להסתפק אליבא דהתשב"ץ.

(כט). עיין חזו"א (תנינא ח ד): "וראיתי שכתבו בשם התשב"ץ דאיכא מאן דמכשיר לטבול בזוחלין העליונים ואינו תי', וזה תימא דליכא מ"ד הכי, ובמהרי"ק שורש קנ"ו כו"י והרי דברי התשב"ץ בפנינו וכפי שהאריך הצ"צ.

(ל). וכן לדוגמא עיין בבעי חיי הנ"ל, שמדבר על מקוה שטבלו בה בקביעות במשך הרבה דורות, אע"פ שהמים מתמעטים ולא מצאו נקב, ודן להתיר מכמה טעמים. ובסו"ד כתב שבדקו ומצאו נקב מעל מ"ס, ולפי"ז מותר לסתימת המחבר, ולא הזהיר שמעתה לא יטבלו אלא מתחת לנקב.

המהרי"ק הנ"ל, אבל תמה שלא הוזכרו האחרונים בשו"ע הנ"ל לכופף את גופו מתחת לנקב, וא"כ לא נראה שסברו כן. ועיין דברי חיים (מקואות ט"ו) שפירש ברא"ש שלכו"ע כשר למטה ונחלקו רק על למעלה, ובטור הוסיף שהפוסל פוסל גם למטה, וכן בספר לחם ושמלה (שמלה אות פ"ז), ועיין בקונטרס מקוה טהרה לאב"ד פלוטוסק בדף ב' שהביא עוד מו"מ בענין זה^(א).^(ב)



ב. פירוש מחודש בחזו"א בהנ"ל

עיין חזו"א ליקוטים סימן ד' א'^(ג), שהאר"י מאוד לפרש את הרא"ש ואת הנפק"מ בין הלשונויות. והוא מלאן לפרש כפשוטו שיש נפק"מ בין הל"ק לל"ב לגבי אם המים העליונים כשרים לטבילה, באיזה אופן שנפרש. אלא לכו"ע אם טובל מתחת לנקב כשר, ואם טובל מעל הנקב פסול. ונחלקו רק לענין אם כאשר הוא סותם את הנקב ע"י דבר המק"ט אם נקרא הוויתו על-ידי מק"ט. ויסוד המחלוקת הוא, שכאשר המקוה סתום הכל מחובר והמים העליונים טפלים למ"ס שיש בתחתית המקוה. אך כאשר יש פרצה וזוחלים, המים העליונים אינם חיבור, ולכן הם לא נחשבים חלק מהמקוה למטה ולא טפלים לו. וע"ז נחלקו אם יצירת הסתימה נחשב הוויתו ע"י מק"ט, כיון שלפני הסתימה זה היה דבר בפנ"ע, או כיון שע"י הסתימה שוב טפל הוא לחלק התחתון ל"ח הוויתו ע"י מק"ט. ודבריו כמוכן אינם מובנים בלשון הרא"ש, והרא"ש להדיא כתב שאליבא דל"ב אפשר לטבול, מבואר להדיא שזה החילוק בין הל"ק לל"ב, וחזו"א התקשה בזה וכתב פירוש דחוק מאוד בזה. וגם אינו כותב הכרח למה להוציא את הרא"ש ממשמעותו^(ד). ועיין במהרי"ק (קנ"ו) שמפורש דלא כדבריו, אלא שאכן נחלקו אם אפשר לטבול מתחת למ"ס, והחזו"א עצמו הביאו בתנינא (ח' ג') לדחות את דעת האומרים שאפשר לטבול גם מעל למ"ס לדעת השניה, ואה"נ שזה נגד פירושו כאן. וכן בב"ח הביא את הרא"ש "וטעמם כיון שנגערו להיות זוחלים א"כ טובל הוא במי גשמים בזוחלים דכל המים שבמקוה אפילו מה שהוא מן הסדק למטה חשיב כזוחלין". וכן לשון הרשב"א כמ"ש.



(א). וכך נקט גם בשו"ת דברי יציב חלק יורה דעה סימן קטז

(ב). בש"ך הנ"ל מבואר שזחילה שאינה מצד עצמה אלא משום פעולת מכריח ל"ח זוחלים, כל שאי"צ להצטרף לשיעור מ"ס. ויש לדון לדבריו אם מותר לטבול גם מעל הנקב או רק מתחת לנקב. דהיינו לנידון הנ"ל בדעת הרא"ש, מה הוא בא לפסול. ונקטנו, וכ"נ בב"ח, שהלישנא הראשונה באה לפסול טבילה גם מתחת לנקב, והדעה השניה מכשירה רק מתחת למקום הנקב ולא מעליו. וא"כ י"ל שהש"ך רק בא לומר שלא כל המקוה פסול, ומשום שלא נחשב נגער לצאת, אבל מעל הנקב, מקום שמ"מ סופו להתמעט, לא אמר הש"ך. ועיין בחזו"א תנינא ט' ח' שנקט בפשיטות שהש"ך דיבר גם ביחס לטבילה מעל הנקב, ותמה עליו איך אפשר לטבול במקום שסופו להתמעט, משום שהמיעוט יעשה ע"י אדם ולא מעצמו. והרא"ש בב' הלשונויות לא התיר לטבול מעל הנקב, וכן הוא מביא את המרדכי שגם מקוה שיש בו מ"ס פסול, ונדון בהמשך בדבריו. ויש לדון אם מוכרח כן בש"ך.

(ג). ועיין כע"ז בקמא ו' ז.

(ד). וכתב שם שחזר בו ממ"ש ביו"ד קלט ד' עי"ש כמדומה שם רצה להתיר לטבול גם בעליונים.

ג. שיטת המרדכי

הבית יוסף ציין על הי"א בטור שפסול גם נקב מעל מ"ס את דברי המרדכי הלכות מקוואות למרדכי (שבועות) רמז תשמ"ה "והטובל במקוה אפילו יש בו אלף סאין יזהר שלא יצאו המים משפת המקוה בשעת טבילה דא"כ הוה להו זוחלין". והובא גם במהרי"ק קנ"ו, וכן בהגהות שערי דורא נדה ליקוטם להלכות מקוואות "מקוה אינו נקרא כ"א באשבורן דכתיב יקוו המים דקוו וקיימו ולא זוחלין. הלכך כשאדם טובל יזהר שלא יזוהו המים מעל שפת המקוה שאפילו יש בו אלף סאין לא עלתה לו טבילה דאין המקוה מטהר בזוחלין אבל מעיין מטהר בזוחלין או באשבורן".

ובמרדכי מבואר דלא כש"ך, שיציאת מים ע"י אדם כשר אם אי"צ לצרפם לשיעור המקוה, וכבר העיר כן החזו"א. רק שלכאורה בריב"ש מפורש שגם כאשר המים לא חוזרים הבעיה היא רק משום שחסר בשיעור, ומש"כ זוחלים זה כדי שלא לצרף את המים שפנים לבחון, ולא משום שיש פסול בכל המים. וא"כ בריב"ש נראה כש"ך, וכפי שכתב הש"ך עצמו, והמרדכי דל"כ. ודברי המרדכי עצמו צ"ע, הרי כל שיש אלף סאה, והמים יוצאים בזמן הטבילה ע"כ זה משום נפח גופו. וא"כ אחר שהוא כבר נמצא במקוה ונחו המים, איזה טעם שיחשב זוחלים הרי אין שוב סיבה שהמים ימשיכו לצאת. ושו"מ לצמח צדק קס"ה ו' שמאריך סביב השאלה הזאת על המרדכי, ושם ר"ל שמ"מ בשפת המקוה תמיד המים מתנדנדים, ואם ראשו נמצא בגובה קרוב לשפה תמיד יש בעיה של מים יוצאים. ולא הבנתי אם ר"ל שאיירי במקוה כזה שראשו מגיע עד קרוב לדפנות, או שכיון שגם כאשר כולו במים יש חשש זוחלים, שוב אוסרים בכל גווני וצ"ע.

ועיין בחזו"א תניא ד ב שהקשה על הריב"ש למה נחשב זוחלים, הרי עכשיו המים עומדים במקום, ותירץ או שקושטא קאמר, או שאם הוה זוחלים א"כ גוף האדם מעמיד שלא יחזרו למקומם ונחשב הויתו ע"י מק"ט. וזה מחודש להחשיב ד"ז כע"י מק"ט, שהרי במשניות מפורש שחיבור שנעשה ע"י שגוף האדם מעלה את גובה המים וכך יש השקפה, כשר, ואין בזה פסול משום ע"י מק"ט. ועיין בחזו"א בעצמו תניא ח ג שכ"כ שהעלאת מפלס המים ע"י גופו ל"ח ע"י מק"ט. עיין תשובות ר"ד מקרלין (סימן ז' עמ' 26), שהעיר כן ודחה שי"ל שזה נחשב המשכה, אבל מהרמב"ם הביא שאינו נחשב ע"י מק"ט.

ומ"מ במרדכי לא נראה שהוא פוסל רק באופן שהמים חוזרים, להפך מהריב"ש, אלא גם באופן שיוצא לגמרי וצ"ע.



ד. שיטת הדברי חיים על זחילה נכנסת

עיין דברי חיים (מקוואות סעיף ה') שכתב: "אפילו היה זוחל לתוך בור או לתוך מערה ועומד מתוכו ואינו יוצא להחוצה מהמערה או הבור נקרא זוחל בשעת זחילתו לתוכו" והביא מקור מהריב"ש ושכן להדיא בש"ך ס"ק ל'. דהיינו, שברבי"ש כתב שיש בעיה של זוחלים במים שיוצאים ונכנסים. ואף שהש"ך כתב שהריב"ש דיבר רק כאשר צריך לצרף את המים למ"ס, זה רק משום שזה ע"י מעשה אדם ולא מעצמו. וא"כ בזחילה שנכנסת שלא מכוח אדם יש בעיה של

זוחלים. וצ"ב אם מדובר רק כאשר צריך את המים הנכנסים כדי להצטרף לשיעור מקוה, או שגם בל"ז כל המקוה נפסלת ע"י זחילה הנכנסת, לפי השיטה הראשונה ברא"ש שנקב גם למעלה ממ"ס פוסל, והרמ"א כתב להחמיר לכתחילה היכן שיכול לתקן. ונחלקו בזה הפוסקים, עיין בהוצאה של ישיבת עץ חיים באבוב, שאספו הרבה מקורות בענין זה שנחלקו בזה^(ה). לכאורה, הצד להחמיר שפוסל את כל המקוה תמוה מאוד, שהרי האוסרים באו רק משום שנעזרו המים לצאת, ולכן זה משפיע על כל המקוה, משא"כ במים נכנסים מה שייד לומר כן.



פרק חמישי - אשבורן במעין

א. דין מעין באשבורן

מבואר שמעין מטהר בזוחלין, ובפשטות זה קולא, שאע"פ שמקוה אינו מטהר בזוחלין, מעין מטהר בזוחלין. וכך נקטו רוב הראשונים. אבל יש שיטה חשובה בראשונים שלא סברו כן, אלא שמעין שנעשה אשבורן פקע ממנו דין מעין, שדין מעין הוא רק כאשר יש מים זורמים. וגם לשיטה זו מ"מ יכול להיות כשר אם יש לו תנאי מקוה, אך בתוס' ועוד הרבה ראשונים, דנו גם בדבר זה, ונראה שמעין אשבורן יכול להיות מופקע גם מדין מקוה. ובתוס' בבכורות (נ"ה עמוד ב') מבואר שאם המים התנתקו מהמקור שלהם זה פשיטא שמועיל, אך כאשר הם מחוברים זה נידון, וצ"ע טעם הדברים.



ב. מעין שאינו נובע

בין חכמי אשכנז היה פולמוס גדול על אופן ניקוי המקואות, שכאשר הוציאו את המים הישנים, ע"י שאיבה בכלי, חלק מהם חזרו ונשפכו לתוך המקוה, והיו שטענו שכיון שלא נשאר במקוה מ"ס בסוף הניקוי, הרי המקוה נפסל בג' לוגין מים שאובין, ואי אפשר להכשיר אלא ע"י יבוש כל המקוה. והאריכו בזה הרבה עיין בתוס' תמורה (דף י"ב ד"ה יוסף), ובראבי"ה (תתקפ"ט), ובאו"ז (של"ו), ובתשובות מהר"ח או"ז (סימן ר"ד), ובתשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת (קופפר) יש התכתבות ענפה בענין מסימן קנ"ט והלאה. שרבי משה ב"ר חיסדאי פסל ורבי אהרון מרישנבורג התיר, והרוקח הצריך שינקבו בכלי כמוציא רימון. והרבה דעות נאמרו בזה, ודנו אם נחשב שאובין כיון שאין כונת שאיבה, וכן אם נחשב מג' כלים וכו'^(ז). ויש עוד מחלוקת עקרונית

לה). ועיין דברי יואל (יו"ד סימן ע"א) שבאמת הגביל את הד"ח רק לאופן שצריך להם להצטרף ולזה יש מקור בריב"ש ובגאון כו'.

לו). ועיין בב"י ר"א מ' שהאריך מאוד בדין זה, ואם חוששים לאוסרים כלל. ומתה"ד שנוהגים לאסור בכ"מ, ומפרש משום שהמרדכי הביא כן בשם השאילתות. והב"י כתב שאינו השאילתות אלא המרדכי בעצמו כתב כן, ושוב מצא שבשאילתות אינו. ולא דיברו שם כלל על הסברא הנ"ל. שמעין באשבורן אינו מטהר מדין מעין. שע"ז היו מוסבים כל דברי הראשונים הנ"ל. שלא היה לפני הב"י. והשאילתות שמא למש"כ בהמשך מהבה"ג יש מקור שהשאילתות סבר שמעין אינו מטהר באשבורן וצ"ע.

אם למקואות שלהם היה דין מעיינות או לא, שהם היו בורות שנחפרו בעומק האדמה, וא"כ המים היו נובעים אך לא זוחלים. ונבאר דבריהם.



ג. שיטת רבינו שמחה שבור עומד נחשב מעין

ובראבי"ה יש תשובה לרבינו נתן ב"ר שמעון ורבינו שמחה "אם דינך כמי המקוה שהוא מעין כמו מקואתינו לפי עניינותינו אין מים שאובין פוסלים בו אפילו אין בו מ"ס כיון שמעין מטהר בכ"ש יש בו לעולם שיעור שלם". וכן כתב באו"ז מקואות של"ו "וכבר הי' מעשה בריגונשבורק שהיו מנקין את המקוה וכשנחסר ממ' סאה נשפך מן הכלי למקוה ופסל אותו הרב ר' משה ב"ר חסדי' זצ"ל וצוה להוציא כל המים לחוץ ולסתום הנקבים מקום שהיו נובעין ולנקותן. ולא שמעתי רא' שלו מנין. אך ע"ז אני תמ' כי המקוה שבריגונשבורק הי' מעיין ואין מים שאובין פוסלין בו כמש"כ מורי רבינו שמחה זצ"ל⁽¹⁾". וכן במרדכי תשמ"ו.

הרי שהם טענו שזה מעין וא"כ אין כלל בעיה של פסול שאובין כאשר חסר מ"ס. וכן בשו"ת הרא"ש (כלל ל סימן ד): "מי אני הצעיר לבא אחרי מלכים אשר כבר עשוהו, אך אשר קבלתי מפי רבנא מאיר ז"ל כאשר למדתי מסכת מקואות לפניו וסיימתי המסכתא לפניו. אמרתי למורי תמהני אשר שמעתי שכמה גדולים נצטערו לנקות מקוה שמימיו נובעים כי לי נראה שהשומעים מפי הגדולים טעו. כי הגדולים דקדקו איך יטהרו מקוה שמימיו מכונסין והשומעים טעו אף במקוה נובע ולא כן הוא, דמקוה שהוא נובע ואין בו כי אם רביעית ממלא בכתף לכתחלה וטובל בו ואינו נפסל בשביל השאיבה, והודה מורי".



ד. שיטת ראבי"ה וסיעתו שאינו נחשב מעין

והשיב ע"ז הראבי"ה: "ומקוותינו אע"פ שנובעין דינם כמקוה ולא כמעין, כדאמרינן בחגיגה דהא ארעא חלוחלי מחלחלא ובעינן עד דאיכא מ"ס במקום אחד, ומעין דמטהר בכ"ש היינו דרך זחילה ומטהר צינורות ומחטין אם כל גופן עולה ביחד וכן פרש ר"ת, וממר אבי מקובלני דמקוותינו אינם כמעין מראה דחגיגה". ושיטת רבינו יואל התפרשה בהרחבה בתשובה למהר"ם מרוטנברג (מהדורת עמנואל סימן תכ"ה)⁽²⁾: "רבינו יואל הלוי כתב דמעין מטהר בכ"ש הנ"מ דרך זחילה אבל היכא דמקיימי כעין מקואות בעינן מ"ס דוקא כמקוה. תדע דאמר בפרק חומר הקודש דהא ארעא חלוחלי מחלחלא ובעינן עד דאיכא מ"ס במקום אחד. אלמא מ' סאה בעינן". דהיינו שהוא הוכיח מזה ששם מדובר במי נהר שדינם כמעין ועדיין הצריכו מ"ס, וע"כ משום שהם עומדים אינם מטהרים בכ"ש, כיון שנפקע שם מעיין מניה. הרי שנחלקו הראשונים אם

(ז). וממשיך "ונראין לי דבריו עיקר דכיון שהוא מקוה לכלים הרי שם מקוה עליו ואינו נפסל כמו שהוכיחו מן המשניות. וגם לאדם נראה בעיני שהמעין הוא מקוה אף על פי שאין בו מ' סאה כגון תינוק קטן שגופו כו" ובוה האריכו הראשונים הנ"ל האם מהני שיעור מקוה לכלים שלא יפסל ג"ל גם לטבילת אדם.

(ח). וצ"ע הרי הרא"ש כתב שמהר"ם הודה לדבריו, וכאן בתשובה מסכים הוא לדעת רבינו יואל שלא נחשב מעין.

לבור נובע אך אשבורן יש דין מעין או שע"כ פקע ממנו דין מעין, משום שהוא עומד והוא מקוה^{לט}.



ה. קושיה מב' משניות

אלא שקשה מב' משניות שמבואר בהן שיש מעין שאינו מטהר בזוחלין אלא באשבורן ומ"מ מטהר בכ"ש, ולראבי"ה וסיעתו כל שהוא אשבורן פקע ממנו שם מעין. והרא"ש בתשובה הנ"ל וכן ש"ר הביאו משם שגם מעין מטהר באשבורן.

בפרק א' משנה ז': "למעלה מהן מקוה שיש בו ארבעים סאה שבו טובלין ומטבילין למעלה מהן מעין שמימיו מועטין ורבו עליו מים שאובין שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין להטביל בו בכל שהוא" וכן בפרק ה' משנה ג' "מעין שהוא משוך כנדל ריבה עליו והמשיכו הרי הוא כמו שהיה היה עומד וריבה עליו והמשיכו שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין להטביל בו כל שהוא".

ומהר"ם מרוטנברג שם כתב ע"ז: "וה"ה ההוא דפ"ק דמקואות למעלה מהם מקוה שמימיו מועטים שרובו עליהם מים שאובים שווה למקוה לטהר באשבורן ולמעין לטהר בכ"ש, יש לפרש אם הוא אשבורן דינו כמקוה ובעי נמי מ' סאה, ולמעין לטהר בכל שהוא אם הוא זוחל. ולפי זה הוה מצי למימר ולמעין לטהר בזוחלין, ושמא בכלל זה הוא, דכיון דקאמר ולמעין לטהר בכל שהוא, היינו נמי דמטהר בזוחלין, דכל מטהר כל שהוא אלא דרך זחילה כפרישנו. כן צריך לומד משום קושיא דההיא דמשמע. אומנם רבי' שמשון בפי' המשניות כתב כו"^ל. וכן בשו"ת מהר"ח או"ז (סימן ר"ד) על המשנה השניה: "ורבינו משה ב"ר חסדאי פי' פירוש אחר. היה עומד שגדר בפניו וריבה עליו מים שאובין והמשיכו. שוה למקוה לטהר באשבורן במקום שיהא עומד בלא המשכה צריך מ' סאה ואשבורן. ולמעין להטביל בו כלים קטנים בכל שהוא. ודוקא במקום שדרכו לילך שם מטהר בתורת מעין ולא מן הצדדין. והכי קתני והמשיכו משום שהיה עומד שגדר בעדו. אי נמי עומד בבור שנובע מן המקור ולכך צריך המשכה בו. קודם המשכה היה דינו כמקוה חסר שהמים שאובין פוסלים אותו. ולפי פירוש זה אז מקואותינו אעפ"י שהן מעין שנובעין מן המקור כיון שהם בבור ואינם נמשכין מים שאובין פוסלין בהם. ורבינו שמחה כתב

(ט). עיין שו"ת מהרי"ט (חלק ב - יורה דעה סימן יח) שהאריך מאוד בענין זה, ובהתחלה ר"ל שרק משום שלאדם לא די בכ"ש, וזו א' מהסברות שנאמרו אבל לא כל הדעות הנ"ל. ושוב ר"ל שרק בבור, שיש חשש שזה חלחול מים גשמים ולא מעין, עיי"ש שמשו"ה למעשה חושש לבורות מסוימים שהם חלחול מי גשמים ואינם מטהרים בכ"ש. ולמעשה הסתבכו הרבה מה הגדרת הדברים מתי זה מעין ומתי חלחול, שהרי גם מעיינות הם מי גשמים שירדו לתוהו ויוצאים דרך האדמה או ע"י חפירה. עיין בצמח צדק ובמאמרו של הרב יואל שילה בירחון האוצר גיליון כ"ח, אבל כפי שיראה מהמו"מ במשניות לא דיברו על סוג בור מסוים אלא כל מעין אינו זוחל אע"פ שהוא נובע פקע שם מעין מיניה. ודלא כפירוש מהרי"ט הנ"ל.

(מ). והלשון שם מגומגם אך מסיים שלא הביא את הגמ' חגיגה הנ"ל, ועמנואל מציין שבר"ש ה' ב' מביא את הגמ' חגיגה ומפרשה כפי שמהר"ם מביא בהמשך התשובה בשם ריצב"א, שבאדם בעינן מ"ס גם במעין, משא"כ לכלים. ומביא שם שרבינו שמואל מורדוס הקשה מהגמ' חגיגה הנ"ל בהג' על תוס' פסחים ולא תירץ ומציינים שם פסחים די"ז בתוס' ותוס' שאנן ורא"ש שם.

שבמקוותינו אין מים שאובין פוסלין בהם. דתנן פ"ק, למעלה מהן מי מעין שמימיו מועטין שירבו עליו מים שאובין משמע בתחלה. ותנן פ"ה מעין שהוא מושך כנדל ריבה עליו והמשיכו שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין להטביל בו בכל שהוא עכ"ל". הרי שפירשו שמילי מילי קתני, וכן איתא בר"ן נדרים דף מ"א לפרש את המשנה, שהרישא באשבורן באמת אינו מטהר בכ"ש, והסיפא בכ"ש היינו כאשר לא הוסיף מים ואז מטהר גם בזוחלין, אבל באמת ב' הדינים א"א ביחד. אך לא משום שאשבורן מפקיע שם המעין, אלא ממה נפשך אם דינו כמעין כו'. אלא שהר"ש והרמב"ם בב' המשניות לא פירשו כן, וכמ"ש המהר"ח או"ז שם.

הרי שרבינו יואל, הראב"ה ומהר"ם מרוטנברג ורב משה בר"ר חיסדאי סברו שכל מעין שעומד ואינו זוחל ע"כ פקע שם מעין מינה, ואינו מטהר בכ"ש. דהיינו, שזוחלים אינו רק קולא שמועיל במעין אלא זה תנאי בדין מעין שיהא זוחל ובלא"ה פקע דינו.

ומצאנו עוד מקורות שהגדרת המעין תלויה בזרימה שלו, עיין מהרי"ק סימן קט"ו שהאריך שגם מים שהנתקו מהמעין, כל עוד שהם זוחלים מכוח המעין יש להם דין מעין. משא"כ כאשר הם נחים מהזרימה פקע דין מעין מהם. ועיין בש"ך יו"ד ר"א ס"ק ל' שהביא דבריו ורצה להגביל אותם רק לגל שחיותו רב ונתלש מהים ודרך זחילתו נתלש עיי"ש.



ו. התוס' בכורות דנו שמעין לא מטהר באשבורן

תוס' בכורות דף נ"ה ע"ב (ד"ה שמא ירבו) הביאו את דברי ר"ת לפרש את התו"כ שמקוה באשבורן ומעין בזוחלים. שחלוקים זה מזה, שמקוה דוקא באשבורן, אבל מעין אף בזוחלין אבל גם באשבורן^{מא}. אבל בתוס' מבואר שאין כונתם רק שיש מעלת מעין גם באשבורן^{מב}, אלא כונתם לומר שמא מעין אינו מטהר באשבורן, גם כאשר יש לו את כל דיני מקוה, מ"מ כיון שהוא ממעין פסול בתורת מקוה^{מג}. ובתוס' מבואר שאם יש הפסק בין המים למקורם במעין זה פשוט שמהני כאשר הוא מקוה, אבל כאשר עדיין מחובר זה המו"מ של תוס', ובכל המקרים של תוס' יש מ"ס במים. ונביא דבריהם: "ויש להביא ראיה מים שעשה שלמה שהיו הכהנים טובלין בו, אף על פי שהמים מכונסים שם במקוה. ומיהו יש לדחות, דבירושלמי קאמר והיה לרצח הכהנים בו, ולא כליו הוא, ומפרש דרגלי השורים נקובים כמוציא. וא"כ אפשר שיהו זוחלין. וכן מקוה שעל הפרווה, בפ' אמר להם הממונה (יומא דף לא.) שהיה מעין עיטם, והיה כהן גדול טובל בו. אפשר שנכנסין מצד אחד ויוצאין מצד אחר. ומיהו זה דבר פשוט דמי מעיין שנפסקו מן המעיין שמטהרין באשבורן, ממה נפשך שהרי נעשו מקוה מאחר שנפסקו מן המעיין שמטהרין. ובהדיא תנן במסכת מקוואות (פ"ה מ"א) מעיין שהעבירו על גבי בריכה והפסקו הרי הן כמקוה חזר והמשיכן כו'. ונראה להביא ראיה אפילו לא נפסקו, מההיא דתנן במסכת מקוואות (פ"ה מ"ח)

מא. ספר אור זרוע חלק א - הלכות מקוואות סימן שלו ז' מביא ד"ו מפירוש רבינו שמחה לתו"כ.

מב. וכפי שהביא הב"י מהמרדכי תשמה שמקוה נקרא שמו רק באשבורן משא"כ מעין נקרא מעין גם בעומד, אלא שגם אם אינו מעין מ"מ יכול לטהר מדין מקוה. וזה תלוי בפירוש המשנה, אם כר"ש ורמב"ם יש אשבורן שמטהר בכ"ש, משא"כ לשיטה השניה שמילי מילי קתני אין אופן כזה, וכל שהוא אשבורן אינו מטהר בכ"ש.

מג. הובא דבריהם ברשב"א וריטב"א וכו' בשבת דף ס"ה עמוד ב'.

ומייתי לה בפרק שמנה שרצים (שבת דף קט.), ר' יוסי אומר כל הימים מטהרין בזוחלין ופסולין לזבים כו'. ופליג את"ק דאמר כל הימים כמקוה שנאמר ולמקוה המים קרא ימים. ומשמע דאתא ר' יוסי למימר דאע"ג דקוין וקיימי כדאמר בריש מכות (דף ד.), מטהרין נמי בזוחלין. דלא בא הכתוב לבטל מהן תורת זחילה. ופליגי בהכי דלת"ק אין מטהרין בזוחלין ולר' יוסי מטהרין בזוחלין. אבל לכ"ע מטהרין באשבורן. וגם מדקאמר הכא, אין המים מטהרים בזוחלין אלא פרת ביומי תשרי בלבד, משמע בזוחלין הוא דלא מטהר, הא באשבורן אף על גב דליכא רובא זוחלין".

הרי מפורש בכל דברי התוס' שמדובר במים מכונסים בשיעור מ"ס, והנידון שלהם הוא שמא כיון שזה מגיע ממעין ע"כ אינו כשר למקוה. ואע"פ שעכשיו הוא אשבורן ואם היה מי גשמים היה כשר לטבילה כיון שמגיע ממעין פסול. וחלקו בין אם התנתק מהמעין ודאי כשר אבל אם עדיין מחובר למעין פסול גם כאשר יש לו כל דיני מקוה, וזה חידוש גדול שמי מעין פסולים למקוה וצ"ע איזה טעם יש לזה.

והיה אפ"ל שבראשונים מבואר טעם החילוק שמעין מטהר בזוחלים ומקוה באשבורן, משום שכן דרכו של מעין להיות זוחל, ודרכו של מקוה להיות אשבורן. וא"כ י"ל שכשם שמקוה פסול בזוחלים משום שאין דרכו בכך, ה"נ מעין פסול באשבורן משום שאין דרכו. והקמ"ל הוא שאה"נ בתורת מעין זה פסול, אך אפשר להגדירו עכשיו כמקוה, ושוב הוא כדרכו, שאין הגדרה מיוחדת למקוה מלבד שהוא כינוס מים. ומקור הדברים עיין רש"י מסכת שבת דף קט עמוד א, ד"ה כל הימים על מעין "ומטהר טמאים הטובלים במימיו כשהן זוחלין ומקלחים, שהרי זה דרכו של מעיין כל עצמן זוחלין הן, ומקוה שהן מים מכונסין, אם הטביל במימיו דרך זחילתן במקום קטפרס - אינה טבילה, עד שיהא במקום אשבורן שלו קוין ועומדין, והכי תניא בתורת כהנים כו" ושמ בד"ה ר' יוסי ר' יוסי אומר כל הימים - וים הגדול תורת מעיין מים זוחלין עליהן, לענין שהם מטהרין בזוחלין, מפני שדרך להיות נחלים זוחלין עליהן, וזה דרכן, אבל פסולין הן לתורת מים חיים, דהכתוב קראן מקוה" וכן כתבו בתוס' שם בשם ריב"א. ועיין בפסקי הרי"ד שבת דף ס"ה עמוד ב': "הכי תניא בספרא אי מה מעין מטהר בזוחלין אף מקוה מטהר בזוחלין, ת"ל אך [ה]מעין מטהר בזוחלין והמקוה באשבורן. פי' המעיין שדרכו להיות זוחל ונמשך הוא מטהר אפילו בדרך זחילתו, וכל שכן אם היו המים נקוין באשבורן, כגון באר נובעת עמוקה שאין מימיה זוחלין. אבל המקוה שנעשה ממי גשמים אינו מטהר אלא באשבורן כדרך מנהגן, שאין מנהגן להיות זוחלין ונמשכין אלא נקוין למקום אחד, והילכך באשבורן מטהרין ולא בזוחלין".

אך הקשה הרב שלמה גודמן, מסוף דברי התוס' שהוכיחו מים לר"י שאע"פ שנחשב מעין, עדיין מטהר באשבורן, שהרי ים נחשב אשבורן^(מ). הרי מפורש בתוס' שגם דבר שדרכו באשבורן, שכן טבעו של ים, כל שיש לו דין מעין צריך להיות פסול להו"א שלהם. וא"כ לא יתכן לפרש שהפסול משום שאין דרכו בכך וצ"ע.



(מד). ותוס' ביארו שגם לר"י ים נחשב אשבורן. ולכאורה זה להפך מרש"י ותוס' בשבת שפירשו שזה גופא טעמא דר"י שים כמעין משום שהוא זוחל וכן דרכו. וברש"י מדבר על המים הנכנסים אבל בתוס' כתבו על הים בעצמו.

ז. שיטת בה"ג בענין סכר בנהר

יש בבה"ג ב' הלכות סתומות שהביאו הראשונים, וכנראה נחלקו בביאור דבריו. בהלכות גדולות נדה (הילדסהיימר ירושלים עמ' ו' 345 - 360): "והיכא דאיכא מיא דדאלו בדוולא ומלו בחצבא לא סלקא להו טבילה, דתניא (תו"כ פר' שמיני פ"ט) אילו נאמר מקוה מים שומעני ימלא בכתף ויעשה מקוה, ת"ל מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים. ונהרא דסכיר ואית ביה עקולא דהוי ארבעים סאה, כמקוה דמי ושפיר דמי לטבילה^(מה). הרי לשונו מפורש שנהר שיש בו סכר אינו מעין כדין נהר אלא יש לו דין מקוה. וצ"ע על איזה צד של הסכר מדבר, האם על הצד של הנהר או על הצד היבש. שאם על הצד של היבש קמ"ל שכל שניתק הקשר עם הזרימה של הנהר נעשה מקוה, ול"א שנשאר לו תורת מעין. ואם על הצד של הנהר קמ"ל שאע"פ שזה נהר, כל שפסק הזרימה שלו דינו כמקוה וצריך מ"ס.

ובעמוד 358 שם במהדורה שניה: "מר רב אחא משיבחה הכי הוה אמר היכי דסכיר נהרא לא סלקא לה טבילה לאיתתא, ואמר מר שמואל הוה מעשה דסכרוה לנהרא דבי ברניתא^(ט) ושרא אבא למיטבל בה אמה, אמרו ליה קטן היית, אמר להו גדול היית, אמרו ליה דילמא הוה בזר ביה פורתא דשפכי מיא להדדי דלעולם ליפי מהדדי ולא פסיקי מהדדי". הרי כאן נאמר שאי אפשר לטבל בנהר שסכרו אותו, ולכאורה סותר דבריו הראשונים. אלא שגם כאן כתב שאם יש חור בסכר שפיר דמי. וא"כ יש להסתפק האם בקטע השני מדובר שאין מ"ס, ולכן פסול, וא"כ יש חיבור בין הנהר לחלק היבש, ואז מהני גם בלא מ"ס. או שבקטע השני מדובר כאשר יש מ"ס ועדיין פסול עד שיהיה חיבור לנהר. ואז נצטרך לומר שגם בקטע הראשון מדובר שיש נקב, וקמ"ל שנהר שנפסק הזרימה אינו כשר למקוה אף שיש מ"ס, משום שמעין שהוא באשבורן פסול להיות מקוה אע"פ שיש לו דיני מקוה. ולכן צריך חור שימשך הזרימה שלו באופן כ"ש. ואז דעתו דלא כהכרעת התוס' בבכורות הנ"ל. ואם מדובר בצד הנהר, וא"כ עדיין מחובר למעין, גם תוס' ראו בזה נידון שיש להסתפק בו.

ובראשונים לכאורה נחלקו בב' הצדדים הנ"ל. באו"ז סימן של"ז כתב: "[ח] כתוב בה"ג מר אחא משיבחה הוה הכי אמר, היכא דסכור נהרא לא סלקא טבילה לאיתתא, וא"ל מר שמואל הוה מעשה דסכרוה לנהרא, ושרא אבא למיטבל בה. א"ל קטן היית, א"ל גדול היית, א"ל דלמא הוה ב' בזעא פורתא, דשפכי מיא אהדדי, דלעולם לייפי הדדי ולא פסקי מהדדי. ותו כתוב בהן ונהרא דסכור דאית ב' עקולא דהוה מ' סאה כמקוה דמי ושפיר לטבילה. וכתב מורי רבינו שמחה זצ"ל בפירושו מתור' כהנים. כמדומה דבעי למימר מעיין הנסכרים, וקו וקיימו בטל מהן דין מעיין הואיל ואינו טובל בהן דרך זחילתו, ובעי מ' סאה, ובפחות מכאן לא סלקא ב' טבילה

מה). שאילתות דרב אחאי פרשת אחרי מות (שאילתא צו): "ונהרא דסכיר דאית ביה עקולא דאית ביה ארבעין סאה הוה ליה כמקוה דאית ביה ארבעין סאה ושפיר דמי לטבילה".

מו). ש. מירסקי מציין את הגמ' בבא מציעא דף כד עמוד ב: "שאני נהר בין דישראל סכרו ליה וישראל כרו ליה כיון דישראל סכרו ליה אימור מישראל נפל וכיון דישראל כרו ליה לא מיאש". וברש"י: "דמתקיל - יש בו מכשולים, אבנים וסתומות גדר שעושין לדגים, ולא מיאש, סבר לא יוכל הנהר להוליכם חוץ למכשולים, ורגילים היו לסוכרו ולנקותו ולכרותו שישטפו מימיו, וסומך שימצאם כשיסכרו אותו וינקום. סכרו ליה - שקורין נשנ"ש בלעז [סתומות נהר כדי להעמיד בו סכר]".

לאיתתא. א"כ יש בהן נקב כל שהוא שמחוברין לנהר. וכמדומה דראיתו מהא דתנן בפ"ה מעיין שהעבירו ע"ג בריכה והפסיקה ה"ה כמקוה כ"ז שהוא בגומא ובעי מ' סאה חזר והמשיכו לאחר שנתמלא' הגומא חזר לזחילתו ונמשך פסול לזבין דנפסל מדין מים חיים מיהו תורת מעיין עליו לטהר בכל שהוא וחזור ומושך עכ"ל". ולכאורה ביאר דבריו שמדובר על הצד היבש, וקמ"ל שאע"פ שזה מי מעין, מ"מ מכיוון שהם ניתקו מהנהר, וגם הם עומדים ולא זוחלים פקע ממנו שם מעין^(מז).

אבל בספר הישר (חלק התשובות, סימן מח) לא נראה שפירש כן. ר"ת מאריך שמה שמעין מטהר בכ"ש הוא רק לגבי טבילת כלים, אבל טבילת אדם בעינן מ"ס, שהרי טעמא הוא משום שכל גופו עולה בהם ובוה אין חילוק בין מעין למקוה. ומביא את הבה"ג הנ"ל, שמעין שנסכר מטהר מדין מקוה במ"ס, ומפרש: "והאי דתלייה במקוה, משום דכתב לעיל בה', דהיכא דסכיר נהרא לא מטבלינן ביה, אלא א"כ אית ביה ביזרא דלייפי למוצא מים, ואי לא לייפי, אפי' אית ביה מ' סאה לא מטבלינן. שיצא מתורת מעיין. והאי דשרי הכא בדלייפי, ומ"מ מ' סאה בעי בעיקול שיהא כל גופו עולה בהן ולא חצאין^(מח)". הרי מפורש בדבריו שהבה"ג שהתנה שיהיה לייפי, הוא גם כאשר יש מ"ס, ולדבריו זה מוכרח שהרי אי אפשר להכשיר גם מעין בפחות ממ"ס, וזה כל עיקר התשובה שם. וע"כ יש מ"ס, ועדיין אם יש לייפי כשר ואם לאו פסול. והטעם שפסול הוא משום "שיצא מתורת מעין", ולכאורה מוכרח שאירי בצד הנהר, ופקע שם המעין ע"י הסכר, וכיון שהוא מחובר לנהר עדיין אינו יכול להיות כשר בתורת מקוה, כיון שהוא מעין פסול. וכפי הנידון של התוס' בבכורות הנ"ל^(מט). הויכוח של השאלות עם רבי שמואל הוא בדין זה גופא אם מעין שנסכר כשר במ"ס או לא.

אלא שצ"ב לשונו שכתב שהוא מדין מקוה, הרי אם הצריך שימשיך הזחילה, כדי שלא יפקע שם מעין, א"כ אינו כמקוה. אך ע"כ בר"ת מפורש שדינו כמעין, שהרי כל דבריו שם באו להוכיח שבעינן מ"ס במעין, ואם הכא משום הסכר יש לו דין מקוה אין ראייה. וע"כ שנשאר לו תורת מעין ע"י הלייפי, ואולי נדחוק שמ"מ נקרא מקוה כיון שאינו זורם ממש, ורק הביא שעצירת הזרימה מפקיעה שם מעין ולכן כל שנסכר אע"פ שלא לגמרי כבר נקרא מקוה וצ"ע.

ועיין בנצי"ב (העמק שאלה שאילתא צ"ו עמ' קע"ח) שלא פירש כדברינו אלא פירש שלר"ת אירי בצד היבש, והבעיה היא משום שחסר באשבורן, ולכן צריך חיבור לנהר שיהיה כשר בזוחלין. אלא שתמה א"כ מה נחלקו השאלות עם רבי שמואל, והרי פשיטא שזוחלין אינו מטהר אם אינו מחובר לנהר.



(מז). הרי משמע שכל שאינו עומד אע"פ שניתק מהמעין חשיב מעין, כמהרי"ק, וצריך להרחיב בזה.

(מח). וממשיך: "וכן כתב רב אחאי בפ' אחרי מות ובת"כ ובמקומות טובא תניא מה ביאת שמשו כולו כאחד אף ביאתו במים כולו כאחד לאפוקי טבילת חצאין".

(מט). ועיין בתשובה של הגאון בעל צפנת פענח בקונטרס הנ"ל של אב"ד פולטוסק, שהאריך בביאור דברי ר"ת והבה"ג כמ"ש שזה כצד שתוס' בבכורות באו להפקיע.

ח. מהרי"ק בשם אור זרוע

שו"ת מהרי"ק סימן נו: "יוכל לסבור מסבר' עצמו דאפילו לר"י דאמר דלאדם בעינן מ' סאה אפי' במעין מ"מ אין נפסל בג' לוגין אפי' אין בו מ' סאה שהרי מצאתי בשם א"ז וז"ל גדולה מחזקת יותר ממ' סאה בתוך הקרקע והמשיכו לתוכו מים דרך חריץ הקרקע מן הנהר כשרים לטבול בהם ומי מעיין הנסכרים דקו וקיימו בטל מינייהו דין מעיין ובעינן מ' סאה ובפחות מכאן לא סלקא בהו טבילה הואיל ואין טובל דרך זחילתן ומ"מ אין ג' לוגין מים שאובים פוסלים בו אחרי שבאים המים ממעיין הנובע עכ"ל מצאתי וכתוב תחתיו א"ז והנה דבר פשוט למבין הא דקאמר דאין ג' לוגין פוסל בו אפילו בפחות ממ' סאה קאמר דאי דווקא במ' סאה פשיטא דאין ג' לוגין פוסלים בו ואמאי תלי טעמא במשום שבאין ממעיין נובע אפי' במים ממי הגשמים נמי. ועוד מאי איריא ג' לוגין אפי' אלף סאין נמי כיון שהוא מקוה שלם כמו שהוכיחו הפוסקים מכמה משניות דמסכתא מקוואות אלא ודאי פשיטא דאפילו בפחות ממ' סאה קאמר דאין ג' לוגין פוסלים בו ואעפ"י שאין שם מקוה עליו לפי סברתו שכתב דבעינן מ' סאה ובפחות לא עלתה לו טבילה מאחר דאין טובל דרך זחילתן א"ה אין ג' לוגין פוסלין בו אחרי שבאים ממעיין נובע וכיון שבאנו לסברא זו נוכל לומר ר"י ורבינו תם ורבינו שמשון וכל הנמשכים אחריהם דס"ל דלאדם בעינן מ' סאה אפי' במעין וא"כ י"ל דאין לפחות ממ' סאה דין מקוה לענין אדם. מ"מ יודו דאין ג' לוגין פוסלים בו אחרי שבאים ממעיין נובע מידי דהוה אמי מעיין נסכרים דקו וקיימי דבעינן בהו מ' סאה לדברי א"ז ואפ"ה מסיק דאין ג' לוגין פוסלים בו ואפילו בפחות ממ' סאה וכדהוכחתי לעיל משום שבאי' ממעיין נובע ונשוב על עיקר הדין דמאחר שהוכחנו דר"י א"ז ס"ל דאע"ג דאין תורת מקוה על מעיין שמימיו נסכרים אפ"ה אין ג' לוגין פוסלים בו ואפילו בפחות ממ' סאה א"כ נוכל לומר גם לכל הפוסקים אפי' אותם שיסברו כרבינו יצחק ולא מצינו מי שיחוש לג' לוגין כמו מעיין אלא אותם דעת שדקדק עליו המרדכי דמדקאמר פוקקים את נבעי הנביעה דאפילו במעיין קאמר וכן הר"ם בר' חסדאי".



הרב יואל שילה

תקרה עבה לאוצר ההשקה

רק מים כשרים למבילה

בספרא (שמיני ט' ט') מבואר שרק מים כשרים למבילה ולא שאר משקין "מקוה מים, לא מקוה כל משקים כולם", וכן הוא בגמרא (חולין פ"ד): "אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור - הני אין מידי אחרינא לא, ואימא הני מילי למעוטי שאר משקין דלא איקרו מים... אימא אידי ואידי למעוטי שאר משקין... תלתא מעוטי כתיבי מעין מים ובור מים מקוה מים".



נתן סאה ונטל סאה במי פירות

אף שמי פירות שנפלו למקוה אינם יכולים להשלים למ' סאה, אולם שנינו (מקואות ז' ב') שסאה של מי פירות שנפלה למקוה שיש בה מ' סאה ולאחר מכן הוציאו סאה מהתערובת - המקוה כשרה, אף שנמצא שמי הפירות השלימו לשיעור מ' סאה 'אבל שאר המשקין... מקוה שיש בו מ' סאה חסר אחת: נפל לתוכו סאה מהם - לא העלהו, היו בו מ' סאה: נתן סאה ונטל סאה - הרי זה כשר'. וביאר רבי יוחנן (זבחים כ"ב.) שהיתר זה אמור רק כאשר נשארים במקוה רוב המים הכשרים 'אמר רב יהודה בר שילא אמר רב אסי א"ר יוחנן עד רובו'.

ביבמות (פ"ב:) מוכח שדין נתן ונטל דכשר רק עד רובו - הוא מדרבנן, והסתפקו שם אם כוונת רבי יוחנן היא להצריך רוב כשרים או שדי במחצה על מחצה, ותרצו בתירוץ ראשון שבנדון דרבנן די במחצה, ובתירוץ שני שדי במחצה רק היכן שיש תליה שיש רוב בהיתר 'איבעית אימא שאני הכא דאיכא למימר שאני אומר'.



נתן סאה ונטל סאה במים שאובין

כמעט כל הראשונים (תוס' זבחים כ"ב. ד"ה נתן, רא"ש ריש הל' מקואות, ועוד רבים) הבינו שרק בנתן מי פירות למקוה ונטל מהתערובת הצריכו רוב מים כשרים, אולם בנפילת מים שאובין למ' סאה מים כשרים מותר לכתחילה לתת וליטול עד עולם כי מים שאובין מתבטלים למקוה, והוכיחו זאת מהכשר זריעה (מקואות ו' ח') שממלאים מקוה חסרה ע"י זה שהאדם נותן שאובין רבים למקוה שיש בה מ' סאה כשרים, והעודף יורד למקוה הריקה, ושתיהן כשרות, וכ"פ השו"ע (ר"א כ"ד).



שיטת הרמב"ם לאסור מפני מראית העין

אמנם, הרמב"ם (מקואות ד' ז') הצריך שישארו רוב מים כשרים גם כשנתן מים שאובין ונטל מהתערובת.

מאחר והרמב"ם התיר להכשיר מקוה דרך זריעה הוכיח הכס"מ שהרמב"ם סובר כיסוד הרמב"ן (ב"ב ס"ה:) והר"ן (ב"ב ס"ו:) שהפסול של נתן סאה ונטל סאה ביותר מרובו הוא מפני מראית העין - שנראה כאילו נטל מהמקוה מים כשרים ומילא אותה בשאובין, ואם אינו נותן ונטל אלא רק נותן והעודף יורד מאיליו - אין חשש.



שיטת הראב"ד

לראב"ד שיטת יחיד בביאור הסוגיא: במהדורה א' (לספר בעלי הנפש) - פסל אפילו מקוה שיש בה מ' סאה מים כשרים כשנפלו לה רוב שאובין (כדעת הרשב"ם), במהדורה ב' - פסל ברוב שאובין רק אם שיעור המים הכשרים פחות ממ' סאה, במהדורה ג' - פסל רק אם שיעור המים הכשרים פחות מרוב שיעור הכשר מקוה, כלומר שדי שישארו כ"א סאין מים כשרים.

בפרק א' (בעלי הנפש שער המים סי' א') הורה הראב"ד כלישנא הראשונה ביבמות שהצריכו רוב מים כשרים, אלא שכתב זאת רק לגבי מקרה שנתן שאובין ונטל מהתערובת, וכן כאשר נתן שאובין ומי המקוה התמעטו 'היכא דחסרו מיא וקמו להו על שיעור מקוה - ודאי אהנו בהו פסולין למפסליה למקוה משום דהוו להו כנתן סאה ונטל סאה דאמרינן עד רובו כשר, טפי לא, והכא אם נפלו ארבעים סאה מים שאובים למקוה שלם וחסרו מיא וקמו על ארבעים סאה - אשתכח דליכא במקוה אלא מחצה דכשרים', ולא התייחס לזריעה [כלומר, נתן מים שאובין למים כשרים, והעודף מהתערובת ירד מאיליו למקוה הריקה].

והסביר החזו"א (מקואות ליקוטים ג' ג') שמה שהראב"ד הצריך שישארו רוב כשרים כשנתן ונטל וכשנתן ונחסרו - הוא כי באופנים אלו נראה שנטל את הכשרים מהמקוה, ובע"כ שהראב"ד יפרש שהמשנה התירה להכשיר מקוה בזריעה למרות שלא נותרים בה רוב כשרים - כי כאשר העודף יורד מאיליו אין זה נראה כנטילת הכשרים אלא כיציאת השאובין, והאוצר נשאר בהכשרו, ויוכל להכשיר גם עוד שאובין שיתווספו לו ויצאו ממנו למקוה.

אמנם בפרק ג' הראב"ד נקט כלישנא שדי במחצה כשרים, ואת ההיתר להכשיר מקוה בזריעה פירש דוקא באופן ששופך מ' סאה שאובין למ' סאה כשרים, ותולים שהמים היוצאים מהעליונה לתחתונה מורכבים ממחצה כשרים ומחצה שאובין, כי ניתן לתלות 'מפני שהמים היורדים לבור באחרונה קרובים לצאת יותר מן הראשונים שהיו בבור' [בנוסף לנטיה הטבעית של המים שהיו בבור להדחק ולצאת מחמת המים הנכנסים].

מאחר והראב"ד לא חילק בין שפיכת המים השאובין לכשרים בנחת או בזעף או שאר חילוקים מציאותיים [ראה חזו"א (מקואות תנינא ב' ח') שעוצמת השפיכה משפיעה על יחס הנשארים והיוצאים] - לכן לענ"ד יש להניח שכוונת הראב"ד שהקביעה שהמים השאובין והכשרים יוצאים ונשארים מחצה במחצה - אינה קביעה של המציאות שבודאי נשארים במקוה מחצה כשרים, אלא קביעה הלכתית המבוססת על ההיתר לתלות בנידון דרבנן, ובפרט שכך לשון הגמ' שהובאה לעיל.



האם צריך לחוש לשיטת הראב"ד

התשב"ץ (א' י"ז, ג' י"ב) דן במקוה שמימיה מתמעטים ומוסיפים לה שאובין, וחשש לכתחילה להצריך שתמיד ישאר במקוה בסיס של כ"א סאין מים כשרים כדעת הראב"ד: 'ואף על פי שהאחרונים ז"ל הסכימו דאפילו בכה"ג כשר שהרי המים השאובין הם נזרעין במקוה... מקום שאפשר לתקן ולצאת ידי כל הספקות אין ראוי להכניס ראשינו במחלוקתן, וכן חשש הש"ך (ר"א ס"ג).

בעקבות חומרא זו, נוצרו במשך הדורות תבניות מקואות שונים שמטרתן לשמר בשיטות שונות את מי הגשם לאורך זמן, כמבואר בחוברת שלי 'מקוה טהרה', אך כתב החזו"א (מקואות ליקוטים ג' ד') שמבחינה מציאותית אין אפשרות לשמר את מי הגשם באוצר ההשקה, מחמת עליית וירידת מפלס המים במקוה בעת ריקונה ומילויה ובעת הטבילות [כדי לסבר את האוזן, יש לדעת שבעת כל טבילה מפלס המים עולה בכשני סנטימטרים, ולאחר שהייה קצרה - מי המקוה חודרים לאוצר ההשקה ומגביהים בו את המפלס, ואם שטח האוצר הוא מ"ר אחד - הרי שלאוצר המכיל כאלפיים ליטר נכנסו כעשרים ליטרים ממי המקוה, ויצאו ממנו בתום הטבילה, ונמצא שלאחר כעשרים טבילות - כארבע מאות ליטרים נעו הלוך וחזור בין המקוה לאוצר. בעת שמרוקנים את המקוה והמים יוצאים גם מהאוצר - הרי שמפלס המים באוצר פחת בכשמונה ס"מ (חמשה ס"מ רוחב הנקב, וכשלשה ס"מ מחמת שמפלס המים בד"כ מעל הנקב), וממילא כשמונים ליטרים יצאו מהאוצר, ויכנסו אליו כשמונים ליטר מים מהמקוה. אך התבאר לעיל שלענ"ד הראב"ד עצמו לא חשש למציאות התחלפות המים, אלא רק לתליה שהתחלפו, ולכן מובן מדוע חכמי ירושלים בזמן הרב שמואל סלנט הסתמכו על ההשקה גם לשיטת הראב"ד, כפי שהעיד הגר"ח נאה בשמם. יש מקום לחדש שהם למדו זאת מדעת ר"ש (מקואות ב'): 'מקוה שיש בו שלש גומות של מים שאובין של לוג לוג: אם ידוע שנפל לתוכו ארבעים סאין מים כשרין עד שלא הגיעו לגומא השלישית - כשר, ואם לאו - פסול, ורבי שמעון מכשיר מפני שהוא כמקוה סמוך למקוה', שסובר ר"ש שכשהמים בגומא נפרדת הם נחשבים כמופרדים מהמקוה אף שבפועל המים מתערבבים, ומה שפסקו דלא כר"ש הוא רק שם, שאין כותל מפריד, אך בנידון של אוצר השקה גם רבנן מודים לסברא שהמים נחשבים כעומדים לעצמם ולא מתערבבים במקוה].



הכרעת החזו"א לסמוך על הזריעה ללא השקה

עוד כתב החזו"א (יר"ד מקואות ליקוטים ג' ג') שיש להחמיר כראב"ד רק בנתן ונטל ובהתמעט ונתן - שהזכירו התשב"ץ והש"ך, אבל בזריעה שהשאובין לא נחו אין צורך להחמיר - כי רוב הראשונים כלל לא החמירו במים שאובין בנתן סאה ונטל סאה, ונראה שגם הרמב"ם, הפוסל ברוב מים שאובין - לא החמיר אלא רק בנטל ולא בממלא בכתף ויורד לתחתון, וגם דעת הראב"ד אינה מוחלטת להחמיר בזריעה, כי בריש שער המים פסל מחצה על מחצה דוקא בנתן ונטל ובנתן והתמעט, ולא החמיר בזריעה, ורק בפרק ג' החמיר גם בזריעה להצריך מחצה

כשרים. הוסיף החזו"א (יו"ד מקואות ליקוטים ג' ד'-ה') שאין טעם להוסיף אוצר השקה, שאף שבכח אוצר השקה להכשיר מים שאובין, אך במציאות מאחר ומעט ממי האוצר יוצאים בעת ריקון המקוה ונכנסים במקומם מים שאובים [טריים] דרך הנקב הפתוח - הרי שתוך זמן קצר כבר לא יהיו באוצר ההשקה רוב מים כשרים, ויפסל לשיטת הראב"ד, ונמצא שלא הרויחו הרבה מאוצר ההשקה. ואף לא יועיל שיפקוק את הנקב בעת ריקון המקוה מאחר וגם בעת הטבילה עצמה מי המקוה מתגבהים ונכנסים לאוצר, ומעט מעט מחליפים את מימיו הכשרים בשאובין.

עוד כתב החזו"א שלא רק שבמציאות אין תועלת באוצר ההשקה בנוסף לזריעה - הוא עוד עלול לקלקל, מכמה טעמים: א. מאחר ומי האוצר לא מוחלפים תדיר הם מזדהמים [מאחר והשערות השומן וההפרשות עוברים לאוצר בעת הטבילה, ומלכלכות את מימיו] וחוזרים לזהם את מי המקוה, והרי משתדלים על הנקיון וההידור, ב. לעתים הבלן שופך חומרי חיטוי לאוצר לבטל את סרחון המים - ובהמשך הזמן חומרים אלו הם רוב ביחס למים, ג. פעם קרה שבלן החליף את מי האוצר הכשרים במים שאובין, ד. אם אוצר ההשקה ישמש לשתי מקוואות עלול להיות ששני נקבי ההשקה יהיו פתוחים בו זמנית - וטבילה באחד תגרום לזחילת המים למקוה הריקה השניה דרך האוצר, ונמצא שטבלו בזוחלין [ועוד שמעתי שלחזו"א היה גם טעם נסתר, שחשש שמא משרד הבריאות יסגור מקוואות לאחר שימצא לכלוך באוצר ההשקה].

אמנם, כל טעמים אלו אינם מצויים במבנה המקוואות שלנו ובחומרי החיטוי שלנו, ולכן פשטה ההנהגה לבנות מקוואות עם אוצר זריעה וגם אוצר השקה, ואכן יש לדאוג לרענון מי האוצר במי גשם טריים מדי פעם.

זריעה משולבת בהשקה

מאחר והגדרת החזו"א לסיבה שזריעה קלה יותר מנטל היא 'אבל בממלא בכתף ונותן בעליון וירד בתחתון' שלא נחו השאובין כלל - לא מצינו שהחמירו' - לכן סביר יותר שלדבריו התועלת שבאוצר זריעה היא דוקא כאשר המים יוצאים ממנו מיד לאחר שנכנסים אליו, ולכן מצינו שבזוני המקוואות משאירים את הנקב שדרכו המים מוזרמים למקוה - מעל מפלס המים, כי אם הנקב היה מתחת למפלס המים הרי שבעת ריקון ומילוי המקוה - מפלס המים באוצר היה עולה ויורד בהתאמה, והיה זה נראה כנטל ונתן מחמת הזמן הרב שבין שתי הפעולות (מהרב יששכר שרייבר שליט"א).

לסיכום

להלכה - הוספת מים שאובין למקוה ונטילת מים מהתערובת - אינה פוסלת את האוצר, כי רק בנפילת מי פירות למקוה הצריכו שישארו רוב מים כשרים, ובנפילת מים שאובין - לא הצריכו שישארו במקוה רוב מים כשרים. אמנם, לרמב"ם גם בנפילת מים שאובין למקוה הצריכו שישארו בו רוב מים כשרים מפני מראית העין, כלומר שמא יחשבו שהחליף את מי המקוה בשאובין, אך מסתבר שהרמב"ם מיקל במים שנכנסו בדרך המשכה או כשיוצאים מחמת זריעה -

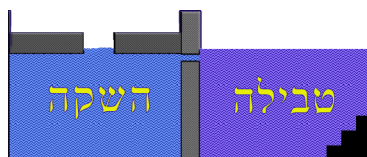
כי אינו נראה כהחלפת המים. הראב"ד מחמיר להצריך רוב כשרים גם בנתן שאובין למקוה ונטל מהתערובת, וכן בנתן שאובין והתמעט מאיליו, ולגבי הכשר בדרך זריעה [כלומר - שהעודף יורד מאיליו] - בפרק א' לא כתב לאיסור, ובפרק ג' החמיר. החזו"א (מקואות ליקוטים ג' ג') הכריע שניתן לסמוך למעשה על הכשר הזריעה דלא כראב"ד בפרק ג'. אמנם ההתבוננות במבני המקואות שנהגו בהם במאות השנים האחרונות - מראה שנוסו דרכים רבות כדי לשמר את המים הכשרים בפועל לאורך זמן [שימוש במי תהום, הוספה תמידית של מי גשם ושלג, השקת אוצר ההשקה בחלקו העליון, השקה לרגע אחד, השקה מעל הכותל, אוצר מתחת למקוה, חלוקת האוצר].

במקואות שבהן יש אוצר השקה - מי הגשם מתחלפים במי המקוה כתוצאה מעליית וירידת המפלס מחמת הטבילות ומחמת ריקון ומילוי המקוה המושקת לאוצר. באוצר ששטחו כמ"ד אחד - עליית וירידת המפלס בשיעור שני ס"מ מחמת הטבילה - גוררת כניסה ויציאה של כעשרים ליטרים, וממילא עשרים טבילות בלילה גורמות להתחלפות של כ- 400 ליטרים. גם ריקון ומילוי המקוה גורמים לשינוי המפלס בכשמונה ס"מ, וממילא להתחלפות של כשמונים ליטרים - ונמצא שתוך זמן קצר מי הגשם המקוריים יעלמו, כדכתב החזו"א (מקואות ליקוטים ג' ד') שאין תועלת באוצר ההשקה: "והעושים הנקב נמוך בשביל שתהא השקה מי המקוה עם מי אוצר המים בשעת טבילה כדי לצאת דעת הראב"ד - עושין שטר מזויף מתוכו, שאם באנו לחוש לדברי הראב"ד בנוסח אחר דאף בממלא בעליון צריך רוב כשרים - כבר נפסל אוצר המים בימים אחדים, ומה תוסיף ההשקה. ויש עושין שלשה בורות: אחד מהן מקוה טהרה ושנים אוצרות של מי גשמים ואחד מהן משמש למלא את מקוה טהרה שמקלחין לתוכו מי העיר עד שממלא את מקוה טהרה, ואוצר השני אין מקלחין לתוכו מים לעולם רק הוא משמש השקה למקוה טהרה בשעת טבילה - וגם בזה אין יוצאין דעת הראב"ד דבשעה שמוציאין את המים מהמקוה על הרוב נקב ההשקה פתוח ויוציאין המים מהאוצר שלמעלה מן הנקב ונשארו המים באוצר רק עד הנקב, וכשחוזרין למלא המקוה ממלאין עד למעלה מן הנקב כדי לעשות השקה כשפוח"נ... כבר ניתנו מים שאובין לאוצר כמלואו וכבר נפסל האוצר לדעת הראב"ד, ולא עוד אלא שהמים שבמקוה מוגבהין בשעת טבילה וטבע המים שבאוצר ושבמקוה להשתוות ע"י הנקב שביניהם, וא"כ נכנסין השאובין לאוצר - ובצירוף השאובין הקודמין ממחר האוצר להיות רובו שאובין בפחות מכ"ד טבילות".



המקוה בשכונת פאג"י

בשנת תש"י נבנתה בשכונת פאג"י [סנהדריה] מקוה שחלקו העליון של אוצר ההשקה שלה



עשוי בצורת ארובה בגודל ששים על ששים ס"מ - כדי שהתחלפות המים באוצר תהיה מזערית, וממילא מי הגשם ישארו זמן רב יותר. סביר שאי אפשר להתייחס לשיפור זה כלשינוי במבנה המקואות, אלא רק כאמצעי טכני להקשות על תחלופת המים באוצר. ובדומה לזה כתב בשו"ת משנה

הלכות (ט' קצ"ב), שלאחר שהציע לבנות גג נמוך ודק, ולאטמו בגומי כדי שלחץ המים לא יפרוץ את הגג, כתב: "ולכא גם חשש של שינוי המנהג אבותינו שהרי יעשו שני בורות כמלפנים ולא ישנו שום דבר בעשיית המקוה ממה שעשו אבותינו אלא שיעשו מכסה מלמעלה על בור של מי גשמים, ובאמת כי גם עכשיו מכסים הבור רק שיכסוהו באופן שלא יצאו ממנו המים ויהיה מכסה חתומה שם", והוסיף: "כשקבל אדמו"ר מרן שליט"א [האדמו"ר מצאנז זצ"ל] המכתב... שהוא מסכים להמצאה זו, ושכן ראוי לעשות בכל המקוואות".

מדף בטון

בהתאם לזה מוצע כאן לשפר את מניעת התחלפות המים באוצר ההשקה במקוואות המודרניות על ידי חסימת האויר שמעל פני המים באוצר - כגון באמצעות קלקר או יציקת בטון, ובכך מים כמעט ולא יוכלו להכנס ולצאת מהאוצר.



במדף הבטון חייבים להשאיר פתח המאפשר את ההשקה למקוה; עוד יש להשאיר בו פתח לצורך כניסה ויציאה - ואת פתח זה יש לסתום בקלקר עבה. עוד יש להשאיר צינור אנכי דרך עובי הבטון כדי שמים שיצליחו לעלות אל מעל התקרה - יחשבו שהם במקום המושק לאוצר; דרך פתח זה יוכלו גם להזרים מי גשם טריים לרענון מי הגשם הלכודים באוצר.

מאחר ורק כמות מזערית נכנסת לאוצר בשעת הטבילה - לכן גם הנקיון שבו אמור להשמר לאורך זמן, כי עיקר הלכלוך שבאוצר נובע מחמת המים שנכנסים אליו בכח בעת הטבילה.

כשעיבוי הגג מבוצע באוצר השקה שכבר קיים - שהוא מושק ישירות למקוה, נוסף יתרון שנמנעת גם זחילת מים ממקוה למקוה - שיש המחמירים בזה אפילו כשהן מושקות כשפונה"נ, שהרי כל כניסת המים לאוצר היא רק כ-150 סמ"ק בכל טבילה - וכמות זו נכנסת מיידית, כך שאין עוד זחילה מהמקוה לאוצר.

בהתקנת תקרה עבה זו - שהמקוה מושקת לחלל שהושאר בתוך הבטון, ותחתית החלל פתוחה במלואה למים שבאוצר - אין לחוש שחיבור אנכי זה נחשב קטפרס, כי גם הדברי חיים, שהחמיר שאינו נחשב כמְחַבֵּר - לא החמיר אלא כאשר המים העליונים והתחתונים מופרדים זה מזה באמצעות תקרה

עבה שיש בה פתח, משא"כ כאן אין כלל הפרדה בין המים המושקים למקוה בהשקה צדדית רגילה לבין האוצר שתחתיהם.

הפקפוקים על הצעה זו



היה מן הרבנים שכתב לי מכתב שהוא חושש שמא חדירת מים מהאוצר לסדקים שבין הכתלים ליציקת המדף נחשבת כזחילה למקום שאינו מעורב עם המקוה כשפוח"נ. אולם, נראה לענ"ד שאין מקום לחוש: א. גם אם ייוצר סידוק בין המדף לכתלי האוצר וגם אם האיטום יפסיק לאטום - הרי שמקום זה בטל לחלוטין לאוצר ודינו כחורי המערה שנחשבים כמעורבים בכלשהו, ב. ניתן להשתמש בסדקים אלו רק מתוך האוצר וממילא הם ייחשבו כחלק ממנו, ג. אין זה ברור שיש מקום להחמיר בזחילה שאינה ניכרת מעל מ' סאה, ד. אין זה ברור שיש פסול בזחילה ממקוה למקוה.



עוד עורר על עליית המים מהאוצר למרווח שבין כתלי המדף לבין הקלקר שבפתח, וגם בזה נראה לענ"ד שאין מקום לחוש: א. דוגמאות הפוסקים לזחילה ממקוה למקוה עוסקות בזחילה למקום הנמצא באשבורן אחר, אולם כאן המים רק עולים ויורדים באותו מקום ונתחבו למרווח צר, ב. נראה שאין חשש במעבר המים מהמקוה לעוקה שאין בפתחה כשפוח"נ, ג. מציאות זו גם דומה לדחיקת המים לבין הנסרים שבין האוצר למקוה [שאפילו הדברי חיים היקל בזה], ד. נוהגים שלא לחוש למעבר המים מהמקוה למרווח שבין הרדיאטור וצינור התרמוסטט לבין כתלי המקוה.

עצות מעשיות

בעת התקנת תקרה עבה באוצר ישן - יש להזהר לאטום היטב את נקבי הקדיחה בכתלי האוצר כדי

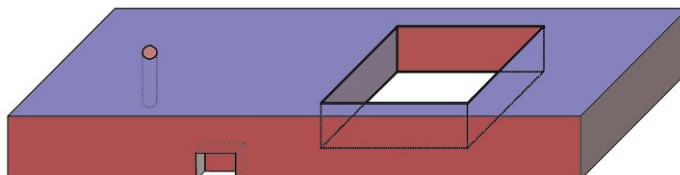
למנוע חשש זחילה עתידית דרך הבטון לכותל האוצר, ורצוי לאטום מקום זה בסיקה - שהוא חומר איטום חזק עמיד וגמיש. מכל מקום - גם אם נוצרת זחילה מזערית דרך שם הרי היא זחילה שאינה ניכרת מעל מ' סאה - שלא מצאנו מי שמחמיר בשילוב שתי החומרות יחד. החוששים מקידוח בכתלי האוצר - יכולים לעבות את הגג על ידי קלקר עבה שיוצמד לתקרת



האוצר, ויגיע עד כסנטימטר מתחת לחלקו התחתון של נקב ההשקה, ויחתכו בקלקר פתח המאפשר למקוה להיות מושקת עם המים שתחת הקלקר.

בעת יציקת מקוה חדשה - אפשר פשוט לצקת תקרה עבה, שההשקה תושק לתוך חלל הפתח שמשאירים כדי שיוכלו להכנס ולנקות, ואת הפתח הנ"ל לסתום בקלקר, תוך השארת מקום להשקה.

הנסיון הרב שנתי במקוה זו מוכיח שהאוצר הרבה יותר נקי מאשר ללא מדף הבטון.



◆ דין אונאה בחטין וזרען בקרקע ◆

הרב חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ז

דין אונאה בחטין וזרען בקרקע

ב"מ נ"ו ב', 'בעי רבא חטין וזרען בקרקע מהו, יש להם אונאה, או אין להם אונאה. כמאן דשדיין בכדא דמיין ויש להם אונאה, או דלמא בטלינהו על גב ארעא'. והעמידו בתלמוד את הספק בגוונא 'דאמר איהו שדאי בה כדאבעי לה, ואיגלאי מילתא דלא שדא בה כדאבעי לה'. ובעובדא זו הוא שנסתפקו אם יש אונאה לחטים אלו שנזרעו בקרקע, או לאו.

א.

לפירוש רש"י ענין הספק הוא 'אם מכרן'. ומשמע שהאדם מכר את גרגירי החיטה הטמונים בתוך הקרקע, ובוה הנידון הוא אם דינם כמטלטלין ויש להם אונאה, או שמא בטלו הגרגרים אל הקרקע, ודינם כדין קרקע, שאין לה אונאה.

אמנם, התוספות העמידו את הספק באופן אחר (וכמו שיתבאר לפנינו בעה"י), ולא באופן זה שהוא מכר את הזרעים שבקרקע, לקצור התבואה כשתגדל. ובטעם הדבר, שמיאנו בפירוש זה, כתב הבית חדש (ח"מ סי' רכ"ז) שהוא משום שהם נקטו בפשיטות דכל שמכר הזרעים בפני עצמן, ולא מכרן יחד עם הקרקע, ודאי ליכא למימר שהם בטלו אגב הקרקע, אלא דינם כמטלטלין גמורים, כיון שהם נמכרו בפני עצמם. ורק כאשר הזרעים נמכרים יחד עם הקרקע, אז שייך לדון בהם שיהיה דינם כדין הקרקע שעמה נמכרו. וחידוש הוא, דבפשוטו היה נראה דכיון שעיקר הנדון הוא על הזרעים עצמם, אם בטלם על גב ארעא וכקרקע חשיבו, אם כן מה לי אם מכרם בפני עצמם או יחד עם הקרקע, ומפני מה משתנה דינם של החטים לפי הדבר שעמו נמכרו, וצ"ע^א.

ושמא הטעם שלא העמידוהו בהא, הוא משום דלא שכיחא שיהיה אדם מוכר רק את זרעיו בלא הקרקע שהם בתוכה, ויל"ע.

ב.

עוד יתכן בזה, דהנה בשלחן ערוך (חשן משפט רט, ד) כתב דהאומר מה שתלד פרתי מכור לך לא אמר כלום, ומשום דהעובר הוא דבר שלא בא לעולם, ולכן אין חל עליו קנין, ומכל מקום

(א). ושייך זה קצת בהא דכתב הב"ח (סי' ר"ב) דאע"פ שאמרו שהמוכר לחבירו עציץ ובו זרעים, והחזיק בעציץ לקנות הזרעים, לא קנה אף העציץ, מכל מקום אם משך את העציץ לקנות אף את הזרעים קונה אותם: 'כיון דזרעים צריכין לעציץ קנה הזרעים עם משיכת העציץ דנקנה זה עם זה'. וחזינו דגם קרקע גמורה (זרעים), הואיל והיא צריכה למטלטלין (העציץ), הרי היא נמכרת עמו לפי קניינו, ודומה זה קצת למאי דקאמר הב"ח הכא דאין מקום לדון בזרעים דין קרקע, רק כאשר הם נמכרים עם הקרקע ולא בפני עצמן, דוקא כאשר הזרעים בקרקע דנים בהם דין קרקע [וע"ש בש"ך (ס"ק ח') דפליג בתוקף עם הב"ח].

גבי פירות האילן כתב הרמ"א (שם) שאם חנטו הפירות הרי זה דבר שבא לעולם. וביסוד החילוק, בין עובר שבמע' בהמה לבין פירות העומדים בתחילת גדולן לאחר החנטה, יהיב בה הסמ"ע טעמא - 'דפירות החנוטים הן בעין וממילא קא רבו, מחשבי כדבר שבא לעולם, משא"כ בעובר שבמע' הפרה והשפחה שאינו בעין'.

ובקצות החשן (ס"ק ב') נקט דלא רק שאין הוא יכול למכור את העובר לכשתלד הבהמה, אלא גם אם הוא מוכר כיום את חלק העובר הקיים כבר, גם כן לא קנה. והוכיח כן ממה שאמרו בבכורות (ג, ב) שרב מרי בר רחל היה מקנה את אזני בהמותיו לגוי כדי לפטרן מן הבכורה, וכתבו שם התוס' (ד"ה דקא) בשם רבינו תם, שרב מרי היה מקנה את הבהמה לענין אזני העובר, אבל אם מוכר את אוזן העובר בפני עצמה, לא חלה המכירה משום דהוי דבר שלא בא לעולם. והוכיח מזה הקצות דגם חלק העובר הקיים עתה בתוך הבהמה, גם כן אין אפשרות למכור, ומשום סברת הסמ"ע - כיון שהוא במע' הבהמה ואינו בעין².

ומעתה, שפיר איכא למידן דגם זרעים הטמונים בתוך הקרקע דינם כעובר במע' בהמה, ואין נתפסת בהם מכירה [לכל הפחות לפי הצד שבטלו אגב ארעא וכרקע חשיבו], ולכן לא העמידו התוס' את ספק הסוגיא במוכר זרעים בתוך קרקעו, משום דסבירא להו שאין אפשרות למכור.

והגם שבשור"ת חתם סופר (או"ח קד) העיד כי 'חטים הזורעים בקרקע יום או יומים קודם פסח, נוהגים למכור לגוים בפסח משום חשש חימוץ', ומשמע שאפשר למכור את גרגרי החטים שבתוך האדמה, שפיל לסיפא דתשובה, דמבואר שם בהדיא שהמכירה היתה בתורת 'מכר שדהו עם כל מה שבתוכו', ולא מכרו את הזרעים בפני עצמם. וכן הוא בשור"ת מהר"ם שיק (או"ח קצו) 'והעולם נוהגין למכור השדות שנזרע בתוכן בתוך שלשה ימים קודם לפסח'³.

מה שאמרו בגיטין כ"ב א' 'עציץ שלא אחד זרעים של אחה, מכר בעל זרעים לבעל עציץ' וכו', פשוט שהמכוון הוא לזרעים שכבר התחילו לצמוח, ולא לזרעים הטמונים בקרקע.

מה שנסתפקו (לשיטת רש"י) רק בדין אונאה, אם הנהו חטים הזורעות בקרקע דינן כמטלטלין שיש בהן אונאה או כקרקע דמו, ולא דנו על עצם הקנין - אם חטים אלו נקנות המה בקנייני מטלטלין או בקנייני קרקעות. נראה שהוא משום דאיך שלא יהיה הדין, על כרחך שהוא מכרן לו בחליפין (קנין סודר), שהרי אם הן מטלטלין הלא לא שייכי בהו משיכה והגבהה, וכן קנין חזקה (שהוא הרגיל בקרקעות) לא שייך בהו. ועל כן לא העמידו הספק כלפי עצם הקנין - הואיל ומסתמא בחליפין הקנה לו, וזה מהני גם בקרקעות וגם במטלטלין. והוא המבואר בדברי הריטב"א - 'ומכרן לו בחליפין, דבין דליהו קרקע או כמטלטלין נקנין הם בחליפין'.



ב). אלא שבאמת הוא פלא, הלא סו"ס איתיה להך חלק, ואם שוחט את הבהמה יכול להוציאו לאויר העולם, ומהו שמקרי אינו בעין. ושמא כיון שעצם מהותו של העובר הוא כדי שיתפתח ויולד ממנו הולד, ממילא כל משמעותו היא אך ורק כלפי לעתיד, ועכשיו אין לו חשיבות כלל, ואפילו החלק הקיים בפועל נחשב כמו שאינו קיים, ועדיין צ"ע. וע"ע נתיב בינה (בכורות סי' ב').

ג). ויל"ע מה יעשה בארץ ישראל, שאין מוכרין ומשכירין בה שדות לגוי, וכמ"ש בעבודה זרה כ' ב' (שוב ראיתי שכבר נתחבט בזה הגרד"ל שליט"א, עי' כנסת ישראל - סלבודקה, פסחים עמ' ח'), ויש לומר שימכור לו רק את

ג.

ומדברי התוספות נראה, כי ענין הספק הוא במוכר קרקע לחבירו, והתחייב המוכר לזרוע את הקרקע כראוי לה, וזרע בה חמש סאין, ואחר כך אגלאי מילתא שקרקע זו ראויה היא לזרוע בה שש סאין, ונמצא כי עתה (שנזרעה בפחות מהראוי לה) היא אינה שווה את המחיר שנתן הלוקח בעבורה. ועל זה הוא שנסתפקו אם דינה כמטלטלין, שבמקום של אונאה בשיעור שתות קנה ומחזיר אונאה, או דילמא דינה כקרקע, שגם ביותר משתות אינו יכול לחזור בו. וכן נראה בדברי הטור (חו"מ סי' רכ"ז) 'שמכר לחבירו קרקע ואמר זרעתי כראוי'.

וחידושו רבה חזינן בדבריהם ז"ל, דשיעורי אונאה (דשתות, ופחות ויותר) אינם דוקא במקום שהטעות היא בשוויו של המקח, ששילם עליו יותר או פחות מערכו, אלא גם במקום שהחפץ עצמו מחוסר את השלמתו בשיעור שתות. ונמצא לפי זה, דהמוכר מוצר וחסר פחות משתות ממרכיביו, וכגון שמכר לחבירו עוגה שראוי לתת בה שש דובדבנים ולא נתן בה אלא חמש, הרי זה בגדר אונאת שתות ולא מקח טעות, וצ"ע¹. וכבר נתפלאו בזה הרמב"ן והרשב"א, דכיון שהמוכר התחייב על שדה הזרועה כראוי, ונמצא שלא כן הוא, אם כן 'אין זו אונאה אלא מקח טעות, שהרי לא על מנת כן לקחה', ופשיטא להו דכל חסרון במקח, גם אם הוא פחות משתות, אין עליו מחילה, אלא הוא בכלל ביטול מקח².

ד.

והנה, מתחילה סברו התו' דמיירי באופן שהמוכר אומר בסתמא שזרע כפי הראוי לזרוע בקרקע זו (ולא פירט את הכמות שזרע), ואח"כ התברר שהוא זרע בה רק חמש סאין ולא כראוי לה - שש סאין. ולכך הקשו התו' מה ענין אונאה להכא, והלא מקח טעות הוא, כיון שהיא צריכה שש והוא לא נתן בה רק חמש. וכוונתם ז"ל להקשות מעין מה שאמרו שם בגמרא 'היכי דמי, אילימא דאמר איהו שדאי בה שיתא, ואתו סהדי ואמרי דלא שדא בה אלא חמשה, והאמר רבא

הזרעים עצמם, וכשיטת רש"י שאפשר למכרן. וע"ע קהלות יעקב (ח"ט סי' ל"ט) שהוכיח מסוגיין דאין בהם חשש חימוץ, וכמסקנת החת"ס שם שכן הוא מעיקר הדין, ע"ש.

ד). ומכל מקום פשיטא דפעמים שחסרון השלמת החפץ פוגע בעצם הגדרתו, ובהא פשיטא שאין זה בכלל שתות דאונאה. וכדמוכח מביצה ז' א' דמי שבקש ביעי דדכרא ויהבו ליה ביעי דספנא מארעא מקח טעות הוא, ואע"פ שהאונאה שם בודאי היא בפחות משתות דאל"כ תיפוק ליה מדין אונאה שיש בשוי המקח, וכדהוכיח מו"ר הגר"ד קוק שליט"א (קובץ על יד ח"ב עמ' קכ"ז). אלא שיש לעיין הרבה מהו בגדר עיקר החפץ ומהו רק בגדר השלמה הדומה לזרעים דקרקע. וכגון המוכר בגד, ולא נתן בו כפתורים כפי הצריך לו, שיש לעיין אם דומה זה למחסר זרעים מן הקרקע, או שמא פגם הוא בעצמו של הבגד שנמצא שלא נתפר כראוי לו, וצ"ע הרבה.

ה). ומה שאמרו במתני' (ב"מ נ"א ב') 'כמה תהא הסלע חסירה ולא יהא בה אונאה', אשר הוא חסרון בגוף המטבע, שפחת משקלו, צריך לומר דהתם לא קפיד גברא על המתכת של המטבע אלא על מה שהיא תצא בהוצאה, ולכן גם מיעוט המתכת אין לו משמעות בפני עצמו [כיון שהוא אינו מבקש להשתמש בו כלל], ורק האונאה היא מחמת שקשה להוציא את המטבע בהוצאה [ובזה ניחא משה"ק מו"ר שליט"א (דרכי נועם עמ' רס"ט), מפני מה מותר להוציא מטבע שנחסרה בפחות משתות, והלא גם בפחות משתות איכא לאו דלא תוננו. ולהנ"ל י"ל דמטבע שחסרה בפחות משתות אין בה לאו כלל, דכיון דהיא יוצאת שפיר בהוצאה אין כאן צד אונאה כלל].

כל דבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין אפילו פחות מכדי אונאה חוזר'. וסבירא להו להתו', דגם במקום שלא הזכיר בהדיא שיעור ומדה, אלא רק אמר בסתמא שיתן בשדה זרעים כפי הראוי לה, גם זה בכלל דבר שבמדה הוא, ואם התברר שהוא נתן בה פחות מהראוי לה אין זה שייך לגדרי אונאה שהיא בשתות, אלא מקח טעות הוא, וגם בשיעור קטן בטל המקח [ודומה זה למי שמכר לחבירו מפה בכדי שתכסה את כל שלחנו, דפשיטא שאין דנים בה שיעור שתות, אלא אם היא נמצאת קטנה מכדי מדתו של השלחן, דודאי מקח טעות הוא].

ותירצו התוספות 'דהמוכר מודה דלא שדא בה אלא חמשה, ואמר דלא בעי אלא חמשה, ואגלאי מילתא דבעי שיתא'. דהיינו, אין חסרון דבר שבמדה רק במקום שקצב בפיו את שיעור המדה, וכגון שאמר שיעור בה שש סאין. אבל היכא שלשון ההתחייבות היתה לתת בה זרעים כראוי לה, אז אין זה נקרא דבר שבמדה.

ויש לעיין הרבה, דמה לי שהוא לא הזכיר בפיו את המדה, והלא עצם הדבר דבר שבמדה הוא. ועד כאן לא אשכחן הכי אלא בדבר שיש לו שני פנים, וכגון קרקע, שאפשר להעריכה בעילויא ואפשר למדדה במשחתא, וכמ"ש בקדושין מ"ב ב', בהא אמרינן דבמקום שהעריכה בעילויא אין כאן שייכות לדבר שבמדה. אבל דבר שעניינו הוא דבר שבמדה, מנלן שאם הוא לא הזכיר המדה בפיו שאין זה דבר שבמדה. ולפי דבריהם ז"ל עולה שהמתחייב לחבירו כלי מלא קמח, אע"פ שהדבר ידוע שמדת הכלי היא רובע הקב, מכל מקום גם אם לא מלאהו לגמרי הרי זה בכלל שיעורי שתות של אונאה, ואינו שייך לדבר שבמדה, וצ"ע.

ועדיין יש לדון בכל זה, דבפשוטו יש למדוד את שיעור השתות ביחס לכל העיסקה, משא"כ הכא, שמכר לו קרקע וזרעים עמה, מפני מה שינוי בין שש סאין לחמש חשוב חסרון שתות, והלא כלפי כללות הקרקע הוי חסרון זה הרבה פחות משתות, שאין הזרעים אלא חלק מהעיסקה. הגע עצמך, המוכר לחבירו שלחן, וחסר בו מסמר אחד מתוך ששה, אטו מכירה זו בעלת חסרון שתות היא, והלא אין המסמר כאן אלא אחד מאלף¹.

ה.

עוד הקשו התוספות: 'למה לא תחשב זו אונאת קרקע, כיון שלא טעה לא במדת מנין החטין ולא בשומא, ולא טעה אלא במה שלא הושבח הקרקע כדבעי לה'. ותירצו 'כיון דאי הוה שדא בה כדבעי לה, כמו שאמר, היה שוה אותם דמים, נמצא שהאונאה מן החטין ולא מן הקרקע'. היינו, אע"פ שהחסרון הוא בתוצאה שאין הקרקע משובחת כראוי לה, מכל מקום הואיל וסיבת החסרון היא אותם הזרעים שלא נתן בה, לכן הוי זה אונאת מטלטלין ולא אונאת קרקע.

1. ובדוחק יש ליישב דלעולם פשיטא שמקפידים על כל חלקי העיסקה, והמוכר מכונית שאין לה הגה לא יאמר שהאונאה היא פחות משתות, אלא ודאי דחזור המקח, ומכל מקום אנו דנים על כל חלק וחלק מן המקח בפני עצמו ואמרינן שאם חסר ממנו עד שתות הרי זו מחילה [היינו, הנותן בגד בלא כפתורים ודאי לא יוכל לומר שהכפתורים הם פחות משתות ביחס לכל הבגד, ואעפ"כ אם חסר פחות משתות מן הכפתורים הרי זו מחילה, כיון שאנו דנים עליהם בפני עצמם].

אלא דלפ"ז יש להעיר דאם כן מהו שנסתפקו בגמרא בדין החטים שזרען בקרקע, והלא טענתו ותביעתו הן על החטים שלא נזרעו כלל, ואינון הלא ודאי מטלטלין גמורין הן. וצריך לומר דכיון שצורת העמדת התביעה היא דרישת הקונה שתהיה עתה סאה נוספת זרועה בתוך הקרקע, לכן הגדרת תביעה זו תלויה בקביעת דין חטים כאלו הזרועות בקרקע, אם הן כמטלטלין או כקרקע.

ומעתה יש ללמוד דמי שקנה חצר מרוצפת מחבירו, ונתברר אחר כך שהחסיר המוכר מלרצף חלק ממנה, לא נימא דהאונאה היא באותן האבנים החסרות שלא הביא המוכר [וממילא יהיה זה כדין מטלטלין שיש להם אונאה], אלא כיון שדרישת הלוקח היא שיהיו האבנים מחוברות בקרקע, לכן דינו הוא כמו שהוא תובע אונאתו בהן. והואיל ופלוגתא היא אם תלוש ולבסוף חברו מקרי קרקע לענייני ממון או לאו (עי' בריש סי' צ"ה, רמ"א ש"ך וקה"ח), על כן מספק אין לחייב את המוכר להשלים את הריצוף, כיון שאין הוא נתבע על אבנים תלושות להשלימן, אלא על חסרון אבנים המחוברות בקרקע".



ו.

הרמב"ן והרשב"א פירשו את ספק הגמרא כפשוטו, לענין זולא ויוקרא, וככל סוגיית אונאה העוסקת במכירת חפצים שלא כפי ערכם הנכון. ואף הכא בהא עסקינן, שאחד מכר לחבירו חטים הזרועות בקרקע, והיתה אונאה במחירן של החטים, דהיינו שמכרן בזול או ביוקר, ועל זה הוא שנסתפקו בדין, אם הוא כקרקע או כמטלטלין". אבל היכא שטעה בגוף המקח, פשיטא להו להרמב"ן והרשב"א דבכהאי גוונא 'אין זו אונאה אלא מקח טעות שהרי לא על מנת כן לקחה, ואין אונאה אלא ביוקרא וזולא".

והנה, התו' הקשו מפני מה באמת לא העמיד התלמוד את הספק באופן שמכר את הזרעים שבקרקע ביותר משוויין, וכאשר פירשו הרמב"ן והרשב"א לפי גירסתם. ותרצו התו' 'בענין זה

ז). העירני גאון אחד שליט"א כי כיון שהמרצפות מחוברות לקרקע יש להחשיבן כגוף החפץ עצמו, ולענ"ד קשה לחלק ביניהם לבין חטים הזרועים בקרקע, העתידים להשריש ולהצמיח, ואעפ"כ נתנו בו שיעור שתות ולא החשיבו זה חסר בעצם המכר, והנחנו מקום לעיין ולפלפל.

ח). ונקטו כרבינו חננאל, דלא גריס 'דאמר איהו שדאי בה' וכו', וממילא אין צורך להעמידה באופן שנמצא שזרע פחות מן הראוי, אלא הוא בזולא ויוקרא כשאר עובדי דאונאה שהם טעות במחיר. אבל רש"י ותו' גרסו כמו שהוא לפנינו, וממילא לא יכלו להעמידה ביוקרא וזולא.

ט). היינו שלא נתחדש דין מחילה בפחות משתות אלא במה שנוגע לערך החפץ, שערך החפץ נתון הוא לאומדן הדעת ובני אדם רגילים למחול בו על טעות שאינה משמעותית, אבל בכל הנוגע לגופו של חפץ (מהותו, טיבו, עניינו, וכל כיו"ב) אין מחילה כלל וכלל, אלא אדם מעוניין בדיוק בחפץ בו הוא בחר וכפי התנאים והדרישות שהציג למוכר, ואין הוא מוחל כלל גם בדבר שרגילים לטעות בו. ובמין המים (ב"מ סי' מ"ד) הביא שהרמב"ן הקשה דגם טעות כזו היא כדבר שבמדה, ולכן הקשה שהרי בד"כ אדם מבקש לקנות כפי המחיר הראוי, ואעפ"כ אמרינן דכיון דלא אטעייה מוחל על פחות משתות, וא"כ אף כאן נאמר שאם התאנו ביעור הזרעים הראוי לשדה יהיה זה דומה לאונאה בדמים שלא אטעייה בדיבוריה, ותהיה מחילה בפחות משתות. אבל באמת הרמב"ן בקושייתו לא הזכיר כלל דבר שבמדה, והענין הוא שעל גוף העיסקה אין אדם מוחל כלל, אף בפחות משתות, ורק בשיעור הערך בזה הוא מוחל.

פשיטא דיש אונאה, שהטעות אינו תלוי בקרקע אלא בחיטי שבשוק¹, וכיוצא בזה בתוספות הרא"ש: 'כי בזה אין להסתפק דהא לא שייך מידי לאונאת קרקע אלא במוכר תבואה בשוק'. וחידוש עצום חזינן בדבריהם ז"ל, כי אע"פ שנתמעטו קרקעות מאונאה - אשר מזה היה נראה כי עצם הקרקע אינה בתורת אונאה, וכל אונאה שארעה במכירתה אין בה דין חזרת שתות וביטול מקח, מכל מקום אין זה אלא כאשר סיבת הטעות שייכת היא עם הקרקע. אבל במקום שהטעות בהערכת שוי הקרקע שייכת לשווי שער המטלטלין שבשוק, בכהאי גוונא יש אונאה גם בקרקעות [וע"ע בחידושי רבי שלמה היימן סי' י"ג, וצ"ע].

ובטעם הדבר יש לפרש דיסוד דין אונאה אינו תביעה על היות המקח בדרך של אונאה, אלא על נקודת הטעות שבו, ולכן אין משמעות למה שעצם העיסקה היא במקרקעין - כל שהטעות היא במטלטלין².

אלא דצריך עיון הרבה, שהרי יחד עם עבדים שטרות וקרקעות שנתמעטו מאונאה, מוציא התלמוד גם הקדשות מדין אונאה. והתם מיירי בגזבר המוכר נכסי הקדש, אשר פשיטא כי שומתן היא לפי מה שנמכרים חפצים כאלו בשוק, ואם כן תקשי לך היאת משכחת לה לאונאה בהקדשות, שהרי לעולם הטעות תלויה בשווי שאר חפצים כאלו שהם חולין, ואם כן הרי זו אונאה בחולין ולא בהקדשות³. וצ"ל דהתוס' יעמידוה במוכר עולתו שנפל בה מוס⁴, וכיון שהיא אסורה בגיזוה ועבודה ובחליבה, כדין פסולי המוקדשין (בכורות י"ד א'), אם כן הלא בודאי אין היא נמכרת לפי שער בהמות שבשוק, שהרי אין הלוקח יכול לגזוז ולעבוד, אלא שער מיוחד הוא לבהמות הקדש שהוממו ונתחללו. ואם כן נמצא דאונאה זו אינה טעות בשוי בהמה רגילה של חולין, אלא בשער המיוחד לבהמות של הקדש, ואונאה בהקדשות היא⁵.

ז.

ועכ"פ לפי זה נמצא דהלוקח חצר מרוצפת מחבירו, וחשוב שיעור התמורה התבסס על מחיר המרצפות, באופן שהיתה בו אונאה, יהיה הדבר תלוי בפלוגתא דהתו' עם הרמב"ן והרשב"א. דלהתוספות, אין זה בכלל אונאת קרקע⁶, אלא יש בזה אונאה וכדין מטלטלין, כיון

י. ואם מנהג המקום הוא לשלם בקרקעות עבור עיסקאות של מטלטלין, וטעו בשיעור אונאה, יהיה הדבר תלוי היכן הטעות, אם היתה בשוי המטלטלין הרי זו אונאה - ואע"פ שבפועל התשלום הוא בקרקעות [ויתכן שאף הרמב"ן והרשב"א יודו בזה, כיון שעצם העיסקה היא במטלטלין], ואם הטעות היתה בהערכת הקרקע, אין אונאה לקרקעות, ואע"פ שגוף העיסקה של מטלטלין היא.

יא. וכשם שבקרקעות נקטו התו' דכאשר הטעות היא בשער המטלטלין, אין זה בכלל אונאה בקרקעות.

יב. וכהפירוש השני שברש"י שם.

יג. ולפי מה שכתב בקהלות יעקב (זרעים כב, ב ובכורות סי' י"א) שגדר אין אונאה בהקדש 'אין הענין שיש מציאות של אונאה אלא דרחמנא פטריה מדין אונאה וביטול מקח, אלא הפירוש הוא דרחמנא אמר שאין כאן מציאות של אונאה לפי שדמי ההקדש אינם משתערין לפי מחיר השוק אלא לפי המחיר שקצבו עכשיו', אם כן איכא למימר דלעולם חשיבא הטעות בהקדשות ולא במטלטלין, כיון שאין לנו ענין עם שווי השוק אלא רק בקביעת המחיר דהשתא, וזו לעולם בהקדשות היא.

שהטעות היתה בשיעור המרצפות שבשוק - שהן מטלטלין, אבל מהרמב"ן והרשב"א שנקטו שאם דין החטים הוא כקרקע אין בהם אונאה ביוקרא וזולא, מוכח דכל שטענת האונאה היא כלפי הקרקע, אין בו אונאה, וגם אם הטעות היתה במחיר החטים שבשוק, שהן מטלטלין.

וכיוצא בזה כתב הנתיבות המשפט (רכז, כ) בדבר פירות המחוברים לקרקע, שדין אונאה בהם תלוי הוא בפלוגתא דהתוספות והרמב"ן^(ט). וצריך לומר דאע"פ שמחיר הפירות התלושים הוא יקר יותר מן המחוברים, וכמ"ש בשיטה מקובצת (כתובות ע"ט א') 'שאין דרך שישוו הפירות מחוברים כמו תלושין', מכל מקום הואיל וקביעת שווי המחוברים הוא ביחס לתלושים, חשיבא זו אונאת מטלטלין^(טז).

וכבר דן הגרש"ד גרוס שליט"א בקובץ הישר והטוב (יג עמ' מז) בדבר מי שמכר בית לחבירו, ואח"כ מכר לו בנפרד את המזוזות הקבועות בפתחיו, ונמצאה אונאה במחיר המזוזות. וכתב שם לתלות זה בהך פלוגתא, דגם אי נימא דמחוברות נינהו, מכל מקום להתו' הוי זה אונאת מטלטלין ולא אונאת קרקע. מיהו לגופא דמילתא העלה שם דהמזווה דינה כמטלטלין כיון שאין האדם מבטלה לעצם הבית, אלא היא עומדת בפני עצמה בתוך נרתיקה, וכמטלטלין היא.

והיה נראה להוכיח דין זה [דמזווה דינה כתלושה, גם למ"ד תלוש ולבסוף חברו מחובר הוא] בהקדם מה שהקשה מו"ר הגאון רבי דב הכהן קוק שליט"א, בספרו היקר שי למורא (עמ' קמ"ו), אהא דרבי אליעזר (סנהדרין ק"ג א') 'כל עיר שיש בה אפילו מזווה אחת אין נעשית עיר הנדחת', והקשה דלהצד בגמרא (חולין ט"ז ב') דתלוש ולבסוף חברו מחובר הוא, אם כן היאך מצלת המזווה על העיר מלהשרף, והלא כל המחובר אינו טעון שריפה דהו"ל מחוסר קציצה וקביצה, ואינו בכלל 'ואת כל שללה תקבון', ואם כן מפני מה המזווה מעכבת^(ט). ואי נימא דמזווה לעולם דינה כתלושה ניחא, דעל כן אינה בגדר מחוסר קציצה, דהן אמנם שבפועל צריך להסירה מן הכותל, אך מכל מקום אין זו קציצה כיון שהיא עצמה אינה חשיבא מחוברת עם הכותל.



יד). ואע"פ שהתביעה היא כלפי האבנים, אשר עתה מחוברות הם עם הקרקע, ואיכא למ"ד דתלוש ולבסוף חברו כקרקע הוא לענין אונאה.

טו). וצריך לומר דמיירי בפירות הצריכים לקרקע, דאם אינן צריכין לה הלא בלא"ה באנו לפלוגתא אם כמטלטלין נינהו, עיי' בסי' צ"ה ס"ב, בשו"ע ובנו"כ.

טז). אמנם, שוויה של כל קרקע נמדד לפי טיב הפירות העולים ממנה, וצ"ל דיש מרכיבים נוספים לקביעת המחיר, ולכן מוגדר זה כאונאת קרקע.

יז). והן אמנם דהיה מקום לומר דהנדון על המזווה אינו אם היא בכלל 'שללה', אלא הענין הוא מכח ששורפין את כל בתי העיר, וממילא תשרף המזווה עם הבית שבו היא קבועה [ועד כאן לא דנו חסרון שללה במחובר רק באילנות, אבל הבתים, שהם נשרפים מדין גופה של עיר. הלא ודאי שהם נשרפים עם כל המחובר בהם, ולא אמרינן דכיון דמחוברים נינהו אין הם בכלל שללה], אבל רש"י והרמ"ה בהדיא כתבו שם שהנידון הוא להחשיב את המזווה בכלל שללה דעיר הנדחת. ונראה מזה דהא הוה פשיטא לה לגמ' שאם היה הדין לשרוף מזווה דעיר הנדחת א"כ אין להשאירה להשרף עם הבית, אלא יש להסירה ממקומה ולקבצה עם שלל העיר אל תוך רחובה.

ח.

והביאו הרמב"ן והרשב"א דהראב"ד מפרש לספק דסוגיין 'כגון שקבל עליו לזרוע שדהו בכך, כענין שהוא ראוי לאותה שדה, ואמר זרעתי בה סאה, ואמרו בקיאיין שאין די לאותה שדה בסאה, מי אמרינן אותו הזרוע כקרקע הוא ואין לו אונאה'. וחלוק פירוש זה מפירושם של התוספות, שהם העמידוהו במוכר קרקע לחבירו ונתחייב לזרעה, והראב"ד ז"ל מפרשה בפועל או קבלן הזרוע עבור הבעלים.

ובטעם שלא פירש הראב"ד כהתו', איכא למימר דהוא משום דהוה קשיא ליה היאך דיינינן שיעור שתות בחטים עצמן, בשעה שהן רק חלק מעיסקת המכר [של הקרקע עם הזרעים שבה], ולכן העמידה בפועל, שאז אין העיסקה אלא בחטים, ושיעור הטעות בהן הוא הוא שיעור הטעות שבכל העיסקה.

ומה שהתוספות לא פירשו כהראב"ד, דמיירי בפועל, יתכן לפרש דהוה פשיטא להו שבעבודת פועל אין שייך כלל ענין אונאה ושיעור שתות, כיון שהנידון הוא על עבודת הפועל והוא צריך להשלים את מלאכתו. ועל דרך שהקשו הרמב"ן והרשב"א על הראב"ד מה בין זה לפועל שהוביר את מקצת השדה, שדינו לשלם את הנזק שגרם במה שלא זרעה כולה (וכמ"ש בב"מ קד, ב^ט). ודוקא לגבי מוכר שדה שחיסר ממנה זרעים, בזה סבירא להו להתו' דכיון שאין המוכר נתבע לקיים ולפעול את מלאכת הזריעה, אלא הדרישה היא על היות זרעים בתוך הקרקע אותה הוא מוכר, בזה שייך לדון את הטעות שבאומדן שיעור הזרעים כטעות ששייכים בה דיני אונאה, שדומה זה לדין מוכר שטעה בשומת החפץ, אך אין לדמות לזה פועל שלא סיים את מלאכתו - גם במקרה שהיה זה מחמת טעות בהערכת השלמת העבודה.

עוד הביאו הרמב"ן והרשב"א, שהראב"ד מקשה על פירושו למה לא יאמר הפועל שהוא רוצה עתה להשלים את עבודתו ולזרוע את יתרת הזרעים אותם עדיין לא זרע, ותיירץ 'שתוספת הזרע אינו מעלה לה'^ט. ומשמע שאם יכול הפועל להשלים את מלאכתו, אין יכול בעל הבית לומר שאינו סומך עליו שיעשה כהוגן. והכי חזינן בכמה דוכת, שאם קלקל האומן את המלאכה, רשאי הוא לדרוש לתקנה בעצמו, ואינו מחוייב לשלם דמי הנזק דוקא, ואין בעל הבית יכול לומר שכיון שקלקל אין הוא סומך עליו יותר לעשות את מלאכתו^י. ויש לדון מה בין זה לחובל בחבירו, שאמרו בבבא קמא פ"ה א' 'ואי אמר לי אסייך אנא, אמר ליה דמית עלי כאריא ארבא'.

(יח). ותי' ע"ז הכסף משנה 'שאין מקום להפסד שכרו שהרי עכ"פ שבחה בזריעה אלא שלא שבחה כראוי לה, ולא דמי לאם אוביר ולא אעביר שלא שבחה כלל, וכיון שכן שכר יש לו'. ואכתי צ"ע מפני מה הוא מקבל את שכרו בשלימות, והלא הוא לא השלים את מלאכתו, וכדתמה בנתיבות המשפט (רכז, כ). ובאבן האזל תירץ נקט דטעות הפועל באומדן של שיעור הזרע הרי היא כבהכי אמדתין דשליח, שאינה מבטלת השליחות, וצ"ע, שהרי הטעות מובהקת היא [וכדמשמע מהלשון 'אגלאי מילתא' (בב"מ) או 'אתו סהדי' (במנחות)] ואיך יאמר לו בהכי אמדתין.

יט). וכגון שלא יקלט כראוי או כיוצא בזה.

כ). ואין זה שייך כלל למה שדנו האחרונים בדיון מזיק אם יכול הוא להפטר מתשלומי הממון על ידי תיקון החפץ, דהכא שאני, שהפועל מבקש לקיים את התחייבותו הראשונה, ועיקר תביעת בעל הבית היא השלמת הזריעה, ולא דמי למזיק דעלמא שאין הניזק תובע אלא ממון, וכמ"ש בחזון איש (בבא קמא ו, ב).

ושמא דוקא בחולה אמרינן הכי, וכסברת הרא"ש: 'וצריך שיהא לחולה נחת רוח מן הרופא'^(א), אבל בשאר בעלי אומנות שקלקלו ליכא למימר הכי.

ט.

הרמב"ם (מכירה י"ג ט"ז) כתב: 'שכרו לזרוע לו קרקע, ואמר זרעתי בה זרע ראוי לה, ובאו עדים והעידו שזרע בה פחות מן הראוי לה, הרי זה ספק אם יש לו הונייה מפני הזרע, או אין לו הונייה מפני הקרקע, לפיכך אין מוציאין מיד הנתבע'. והואיל ולעיל בסמוך, פתח הרמב"ם את ההלכה הקודמת (הלכה ט"ו) באומרו 'השוכר את הפועל', משמע דאף זה בפועל קאי, וכהראב"ד. וחידוש הוא, שהרי לעולם בעל הבית מספק את הזרעים, והפועל רק עושה את מלאכתו, וכאן אנו מוצאים [לפירוש הרמב"ם והראב"ד] שהפועל מביא עמו את הזרעים. ושמא משום הכי העמידה הכסף משנה בקבלן^(ב), אבל זה צריך עיון, דפשוט לשון הרמב"ם משמע דבפועל מיירי.

עוד יתכן בטעם שהוצרך הכסף משנה להעמידה בקבלן דוקא, דהנה בהלכה הקודמת כותב הרמב"ם: 'השוכר את הפועל לעשות עמו, בין בקרקע בין במיטלטלין, אין לו הונייה, מפני שהוא כקונה אותו לזמן, ועבדים אין בהן הונייה'. היינו, עניינה של שכירות פועל היא עבדות ליומיה^(ג) [וכדמשמע בבבא מציעא י' א', דיכול הפועל לחזור בו משום 'עבדי הם - ולא עבדים לעבדים', ומשמע דכל כמה דלא הדר ביה הרי הוא כעבד], ועל כן אין אונאה בשכרן של הפועלים, כשם שאין אונאה לעבדים. ומעתה יתכן דגם כאשר אנו דנים בדבר טיב עבודתו של הפועל, שהוא נתבע על מה שלא זרע כראוי וחסר משיעור הזרעים, גם זה בכלל אין אונאה לעבדים הוא, וגם אם חסר הפועל יתר משתות ממלאכתו, אין לו אונאה. ועל כן העמידה הכסף משנה בקבלן דוקא, משום דהוה פשיטא ליה שהפועל אין לו אונאה גם בחסרון במלאכתו, אבל הקבלן לאו עבד הוא, ולכך יש לו אונאה, וכן נראה בסמ"ע (רכז, סב) ובנתיבות המשפט (רכז, כ).

אלא שהדבר קשה, שהרי עדיין לא ידענו כלל שיש אונאה בקבלנות, והשמיענו זה הרמב"ם רק בשלהי הפרק (הלכה י"ח) בלשון של 'ונראה לי', ומוכח דעד עתה לא עסק כלל באונאה של

(א). ומשום שהרבה מן הרפואה תלוי באמון שנותן החולה ברופא, וכידוע. ועי' במשנה תורה להרמב"ם (עבודה זרה יא, יא) 'מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש על מקום הנשיכה ואפילו בשבת, כדי ליישב דעתו ולחזק לבו, אף על פי שאין הדבר מועיל כלום' וכו'. הא שמעת, שאף רפואה שאין בה ממש כלל וכלל (לשיטת הרמב"ם, ועי' ביאור הגר"א יו"ד קעט, יג) מכל מקום יש בה לחזק את לבו של החולה וממילא להועיל לו לרפואתו.

(ב). וגם זה הוא רק אליבא דהרמב"ם, דיש אונאה בקבלנות, אבל להרמב"ן והרשב"א הסוברים שאין אונאה בקבלן כיון דלאו ממכר הוא, ודאי אין להעמיד את הספק בכה"ג [בשו"ע (רכז, לו) סתם כהרמב"ם דיש אונאה לקבלן, ובחי' הגרע"א ז"ל הביא דהרמב"ן והרשב"א פליגי, וצ"ע מפני מה לא הביאם הרמ"א ז"ל, וכבר תמה בזה בישיר משה (פ' תצוה, דף מז, ב)].

(ג). וחזינו דגם פועל גופו קנוי, וכמ"ש המחנה אפרים (שכירות פועלים א'). וע"ש שהקשה דהריטב"א ג"כ כתב דפועל גופו קנוי, ומאידך נקט דהטעם שאין אונאה לפועל הוא משום דלאו ממכר הוא, והלא גופו קנוי וא"כ יש כאן ממכר. ויש לדון דאין קנין זה אלא בתורת שעבוד אבל אין כאן חפץ הנקנה, ועל כן לאו ממכר הוא.

קבלן, ואילו לפירוש הכסף משנה נמצא שכבר בהלכה ט"ז כותב הרמב"ם בפירוש שיש אונאה לקבלן^(כ). וכיוצא בזה הקשה האבן האזל, דלפי דברי הכסף משנה נמצא דאונאה בקבלנות ערוכה היא בהדיא בתלמוד, ולא היה לרמב"ם לכותבה בתורת 'ונראה לי'. ולכן נקט האבהא"ז דהואיל ואין האונאה בשער ערך השכירות, אלא בטיב מלאכת פעולת הפועל, אין זה שייך לאונאה דעבדים. ואם כי הלב מבקש לקבל סברא זו, עדיין היא צריכה הרבה מובן, דאי אמרת שענין הפועל הוא עבדות ליומיה, אם כי מהות פעולתו היא השלמת העבדות לבעל הבית, וא"כ אונאת אונאת עבדים היא, כהכס"מ והסמ"ע והנה"מ.



י.

נקודת ביאור הספק, בלשונו הזהב של הרמב"ם היא: 'אם יש לו הוניה מפני הזרע, או אין לו אונאה מפני הקרקע'. ומשמעות דבריו ז"ל היא כי מחד גיסא יש כאן את הזרעים שהם מטלטלין, ומאידך המלאכה נעשית בגוף הקרקע, וזהו שהסתפקו בטר מה אזלינן. וכיוצא בזה מתבאר מהמשך דברי הרמב"ם (גבי שבועה) 'מפני צד הקרקע שיש כאן'^(כז), וכן מבואר בכסף משנה.

וצריך עיון, שהרי בסוגיא מבואר בהדיא שהספק הוא בדין החטים עצמן, אם הזרעים שבתוך הקרקע כמאן דשדיין בקרקע נניהו או כמונחין בכדא, כקרקע או כמטלטלין, ומהו שמשמע ברמב"ם כי החטים עצמן ודאי מטלטלין המה ורק השאלה היא אם ללכת אחריהן או אחרי הקרקע. וביותר, שהרי התלמוד מוסיף להסתפק אם עומר מתירן, ובוזה בהדיא כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות י"ה) שהספק הוא אם הם מונחין בכד או בטלו בקרקע, ולמה לא פירש כן גם בספיקא דאונאה.

ושמא הוה פשיטא ליה להרמב"ם ז"ל, דהואיל ויסוד התביעה הוא ביחס לאותם הזרעים שלא זרע בקרקע, על כן הזרעים עצמם ודאי מטלטלין נניהו, ועד כאן לא נסתפקו שמא אונאת קרקע היא, אלא מחמת צד הקרקע שבכאן - הואיל ומלאכתו בקרקע היא.

(כד). אמנם, הרמב"ן והרשב"א כתבו דגם קבלן אין לו אונאה כיון שאין כאן 'ממכר', ודין אונאה אינו אלא במה שנכלל בקרא דוכי תמכרו ממכר לעמיתך, וצ"ע בדעת הרמב"ם מאי ממכר איכא הכא. ועוד הקשה המגיד משנה, שהרי הרמב"ם פוסק דאומן אינו קונה בשבח כלי, וקבלנות יש בה משום בל תלין, וא"כ למה יש בה אונאה. והיה נראה מזה דגדר ענין פעולת הפועל אינו רק עבודה עבור בעל הבית, אלא יש להחשיבו כמו שנותן לו ממש את עבודתו, ולכך חשיב זה ממכר, אלא שהגדרת הדברים צריכה עיון. והמהרי"ט (חו"מ סי' י"ט) נקט דהרמב"ם מיירי דוקא בקבלן שהשביח חפץ וכדומה, אבל קבלן לשמור פירות וכיו"ב לאו ממכר הוא ואין בו אונאה. והנה, הריטב"א הוכיח שאין אונאה בקבלן, ממה שאמרו בב"ק קט"ז א' דמי שנתחייב דינר לבעל המעבורת יכול לומר לו משטה אני בך, ומדסתמו משמע שהוא גם בכדי שהדעת טועה [וצ"ע מגלן, דאדרבה לכך נקטו דינר, להשמיע הפלגת יוקר הסכום], וחזינו שאין כאן דין אונאה. ולהמהרי"ט נחא, שהרי הכא אינו נותן לו חפץ אלא עושה פעולה עבורו, ובקבלן כזה שאין בו ממכר מודי הרמב"ם שאין בו אונאה, ועי' נתיבות המשפט (רסד, ח).

(כה). ובקרבן אורה (מנחות ס"ט א') דחק דמש"כ הרמב"ם ללכת אחר צד הקרקע, פירושו הוא דלהך צד, דין החטים הוא כקרקע, וצ"ע.

ויש לדון דהנה הקשה מו"ר שליט"א (שמן למאור עמ' קי"ט) מאי בעו בסוגיין, והלא אף אם נתבטלו החטים לקרקע אכתי לא עדיפי מתלוש ולבסוף חברו, דקי"ל דלכמה דינים כתלוש הוא⁽¹⁾. ושמא על כן פירש הרמב"ם דלעולם חשיבי החטים עצמן כמטלטלים, משום דתלוש ולבסוף חברו הוא, ועד כאן לא נסתפקו אלא מחמת צד הקרקע שעובד בה, ולא מצד החטים, שהן עצמן דינן כמטלטלין ויש בהן אונאה.

יא.

עוד יתכן לומר בזה, דהנה מלבד הספק אם יש אונאה בחטים אלו, הוסיף רבא להסתפק אם נשבעין עליהן או לא. ובפשוטו יש לעיין, דאם נקודת הספק באונאה היא אם חטים אלו דינן כקרקע או כמטלטלין, אם כן פשיטא דיש להסתפק כן גם לגבי שבועה, וכן לשאר עניינים התלויים בקרקע [וכמו קבלת שמירה ודרכי הקנין]. ולכך פירש הרמב"ם דמתחילה [בספיקא דאונאה] נסתפק רבא אם יש ללכת אחר הקרקע בה זורעים את החטים, או אחר החטים עצמן שהן כמטלטלין, ואחר כך הוסיף רבא להסתפק [לענין שבועה] על החטים גופייהו אם כקרקעות הן או כמטלטלין.

וכן יש ללמוד מדברי התלמוד במנחות ס"ט א', שהוסיף ואמר בספיקא דשבועה: 'כמטלטלין דמו' ו'כמקרקעי דמו', ולא הזכירו זה בספק הראשון דאונאה. ומוכח דתחילה דנו אם עבודת קבלנות כזו מקריא עבודת קרקע או עבודת מטלטלין, וזה נ"מ לענין אונאה, ואחר כך הטילו ספק במאי דהוה פשיטא מעיקרא דחטים אלו מטלטלים הן, והוסיפו לדון בעיקר דינן, שמא כקרקע חשיבי, ואף שבועה ליכא בהו⁽²⁾.

אלא שיש להעיר, שהרי גם גבי ספיקא דשבועה כתב הרמב"ם שאין נשבעין עליהן 'מפני צד הקרקע', ומשמע שגם את הספק דשבועה מפרש הרמב"ם שהוא דומיא דאונאה, דהואיל ויש כאן צד קרקע דילמא אזלינן בתריה, ואין נשבעין על החטים, אע"פ שהן עצמן מטלטלים הן, ולא כמו שנתבאר דבהך ספיקא הנדון הוא על גוף החטים שמא הם כקרקע. אלא דאם כן יש לעיין באיזה אופן הוא הספק, דאם הוא בגוונא שהוא טוען שמסר לו שש סאין והלה אומר לא מסרת לי אלא חמש [ופשע בהם] - כפירוש הר"ן והריטב"א, או שעד אחד מעיד על חטים הזרועים בקרקע כי של ראובן הם ולא של שמעון - כפירוש הרא"ש בתוספותיו, אם כן צריך

(1). ויישב שם דכיון דהם עתידים להשריש הריהם מתבטלים לקרקע טפי משאר תלוש שחברו. ויש להעיר מדברי הרא"ש בחולין (פ"ק סי' כ"ב), שכתב דגם להר"ף שמכשיר לשחוט בתלוש שחברו ובטלו לקרקע, מכל מקום נטוע והשריש אין שוחטין בו, וכ"ה בשו"ע (יו"ד סי' ו' ס"ב), ומבואר דאם הוא רק עומד להשריש אין בו מעלה על שאר תלוש שחברו.

(2). והנה, בחוות דעת (יו"ד סי' קס"א סו"ק א') נקט לעיקר כהסוברים דיש ריבית בקרקע, והוכיח כן ממה שבסוגיין נסתפקו 'לענין הרבה דברים ולא מבעיא ליה גם כן לענין ריבית באם הלוח לו סאה חטים שזרען בקרקע שישלם לו סאתים שזרען בקרקע, אלא ודאי דיש ריבית בקרקע'. ולהנ"ל איכא למימר דמה שנסתפקו גם לענין אונאה וגם לענין שבועה אינו כפילות בעלמא, אלא שני ספיקות שונים הם, אבל אחר שדנו לענין שבועה על עצם החטים איך דינן, הוא הדין לענין ריבית, ואין צריך לפרט כל דין במיוחד.

עיון היאך יש כאן צד קרקע בשעה שכל הנידון הוא אך ורק על המטלטלין בלבד, שהרי אין התביעה אלא על החטים^(כ).

ושמא הוא כעין עובדא קמייתא, שטוען בעל הבית ששכר את הפועל להיות לו קבלן לזרוע שש סאין, ונתברר שזרע רק חמש, והלה טוען שנתחייב לזרוע חמש ומחצה [שאו הוא מודה במקצת], וגם בזה אפשר לומר דכיון שיש כאן צד קרקע - הואיל ופעולתו היא בקרקע, על כן יש כאן צד קרקע לפוטרו משבועה^(כט).



יב.

בעמודי אור (סי' ק"ז) נשאל בדבר 'אחד ששכר את חבירו לבנות לו בית בקבלנות, ושוב אחר ימים קודם גמר הבנין ראה הקבלן שנתאנה במקח השכירות'^(ל). ועל פי דברי הכסף משנה שפירש דצורת הספק אליבא דהרמב"ם היא, 'מי אמרינן דהוי קבלן דארעא כיון שהמלאכה נעשית

(כח). ועד כאן לא אמרינן דאיכא צד קרקע אלא בפעולת הקבלן, שעניינה הוא זריעה בקרקע, ולא במקום שהנידון הוא על בעלות החטים או השלמת שיעורן.

(כט). ובשיטת רש"י יש לעיין, מפני מה בספיקא דאונאה אמר 'אם מכרן' ואילו לגבי שבועה קאמר 'שפסק עמו לזרוע', ולכאורה גם במכרן משכחת לה שבועת מודה במקצת, בתובע מחבירו חטים זרועות ששילם עליהן כבר והלה מודה במקצתן, ושמא מאי דמודי הילך הוא, אי נמי משום דהוה קשיא ליה כפילות הספיקות הוצרך לפרש באופן אחר, ויל"ע.

(ל). והנה מקום אתי, בתורת הארה, להודיע כי בכל כי האי דינא, קבלן הטוען שנתאנה בערך המלאכה, חובה על הדיין שיהיה הענין ברור לו כאור החמה של שבעת הימים, ויחקור וידרוש עליו בשבעים ושבע חקירות. פעמים הרבה שהקבלן חושק בעבודה זו וחפץ שישכרוהו לעשותה, ולשם כך הוא מוזיל הרבה את המחיר - כאשר מעיקרא הוא בונה על ה'תוספות' שיווצרו במהלך העבודה - אשר עליהם נוקב הוא במחיר הגון ביותר - כאשר הוא מנצל את העובדה שלהקוחות כבר 'שבויים' הם בידו, ואז, במקרה שהלוקח התמים חס על כספו, ונוהר הרבה שלא לקחת שום תוספת, אז 'נוכר' הקבלן שנתאנה במחיר ומניח את כליו (או יותר נכון, מעבירם לפרוייקט הבא...) עד אשר יוסיפו לו כהנה וכהנה. גם פעמים שהקבלן מתעצל מלפקח על הפועלים (וגם זה מחמת עיסוקו בפרוייקט אחר), ואז מוציא עליהם הוצאות יתירות כיון שהם אינם עובדים בסדר נכון, ועוד הרבה כיו"ב (הידועים לי באופן ברור, ולא כתבתי אלא מקצתן). ועל כן צריך הדיין להיות 'מבין' בתחום ולא רק להסתמך על רשימת הוצאות אותה מציג לו הקבלן.

גם יש לדון בעיקרא דמילתא, דהנה חישוב מחיר העבודה מראש הוא על פי הערכה ממוצעת הגיונית [כל אחד ודרכו הוא, למשל יש מי שדרכו לחשב את עלות החומרים, עלות הפועלים והכלים לכך וכך ימי עבודה, עליהם מוסיף הוא עוד עשרים אחוז - עשר אחוז כדי לכסות סטיות הגיוניות, ועוד עשר אחוז בשביל הריוח הסופי, וכל אחד כפי דרכו]. בפועל, רחוק הדבר מאד שיהיה הריוח כפי שתכנן בתחילה במדויק, אלא פעמים שהעבודה מתנהלת על מי מנוחות, ומתקדמת בזריות, אולי אף יותר ממה שחשב הקבלן מתחילה, ואז נמצא הוא מרווח הרבה, ופעמים שהעבודה נסחבת מאיזה סיבה, ואז אחוזי הריוח הם קטנים יותר. כל זה ברור וגלוי וידוע לכל קבלן שמתחיל עבודה, ואדעתא דהכי הוא נכנס לה, שאין הריוח ידוע כל כך מראש. ומעתה, כשם שפשיטא שאם התנהלה העבודה בזריות לא יחזיר הקבלן את עודף הסכום - ומחמת שבפועל היו לו פחות הוצאות (אלא אדרבה במקרה כזה יבקש תוספת על ההתקדמות המהירה...), הכי נמי יש לומר דלאידך גיסא, גם במקום שקטנו אחוזי הריוח אין לו לטעון אונאה ומקח טעות, יען כי זו צורת הריוח מעבודות גדולות, פעמים הרבה ופעמים פחות, ואדעתא דהכי הוא דנחית לה, והנחתי מקום למעיינים לפלפל (וכמוכן תלוי זה בגודל השינוי בין העבודה בפועל לבין ההצעה המקורית, מבחינת רמת הקושי וכל כיו"ב).

בגוף הקרקע, או דילמא הוי כקבלן דמטלטלין כיון שהדבר הנזרע הוא מטלטל', נקט העמודי אור, דהכי נמי בקבלנות דעבודת קרקע גם כן יש להסתפק כעין זה, אם דינו כקבלן קרקע כיון שעובד בקרקע, או כקבלן של מטלטלין כיון שבהם הוא עוסק. וסיים: 'וספיקא הוא כנלענ"ד ואין להוציא מיד המוחזק'.

ויש להעיר, דהנה בתלמוד מודגש שלא נסתפקו אלא בגוונא של חסרון בשיעור החטים הראוי, וכדהביא זה הרמב"ם, ולא ביוקרא וזולא של שווי העבודה. ובטעם הדבר נקט בנתיבות המשפט דאם האונאה היתה בתשלום השכירות של העוסק במלאכת זריעת החטים, ודאי הוא בכלל אונאה דקרקעות: 'כיון שהשכירות היה לעבוד בקרקע לחרוש ולזרוע', ולא איבעיא ליה לרבא אלא כאשר האונאה היתה בגוף החטים, שזרע מהן פחות. עוד יתכן לדון בזה, שכשם שפירשו התוספות שאם היתה הטעות בהערכת שווי החטים, הרי זו אונאה מטלטלין גמורה, כיון שהטעות היא בשער החטים שבשוק, הכי נמי אם היתה הטעות בהערכת העבודה ושיווייה, אין זה שייך לאונאה קרקע, אלא לאונאה השכיר עצמו^(א). ויהיה הדין, שאם בקבלנות הוא (וכפירוש הכסף משנה) יחול כאן דין אונאה, הואיל וקי"ל (סי' רכ"ז סל"ו) דקבלן יש לו אונאה, ואם ארע כן במלאכת פועל ששכרו לזמן, לא תהיה לו אונאה, משום שאין אונאה לפועלים (שם סל"ג).

ומעתה, בעובדא דהעמודי אור, שהטעות היתה בהערכת עבודת הקבלן, אין זה שייך כלל למה שהגדיר הכס"מ את ספיקא דחטין אם האונאה בהם היא כקרקע או כמטלטלין. דעד כאן לא נסתפקו אלא כאשר חיסר בשיעורן, אבל כאשר טעה בשווי העבודה, אין זה בכלל הספק הנ"ל. אם כסברת הנתיבות - שכאשר דנים על עצם העבודה הרי שזו עבודת קרקע היא, ואם משום שהנדון הוא כלפי עבודת הגברא, אשר יש אונאה בקבלנותו.

יג.

ומכל מקום כתב העמודי אור: 'דיש לשום בזה שפיית העצים ותיקונן בפני עצמו, דבזה ודאי יש אונאה, ומלאכת הבנין בחבורו לקרקע בפני עצמו, וכמו שיגיע לפי ערך הספיקה לכל אחד יושם אונאתו, וכההיא דשוכר פועל עם סוס', והובא בפתחי תשובה (רכו, כו). ויש לכוין דבריו ז"ל על מקום שבעל הבית קונה את החומרים, והקבלן עורכם ומתקנם שיהיו ראויים למלאכתם, אבל החומרים אותם מביא הקבלן, אשר בבעלותו ובאחריותו הם עד שעת חיבורן בקרקע, בזה ודאי אין בעל הבית משלם על העבודה שנעשתה בהם בתלוש. ולא דמי זה לסוס, דהתם אמרינן דשני חלקים הם במלאכה, ופועל העובד עם סוסו חשיב כמו שעושה עם בעל הבית שתי עיסקאות, אחת בגופו והשנייה בבהמתו, ואף התשלום מתחלק כנגדן חלק בחלק, אבל הכא אינו משלם אלא על קביעת החומרים בקרקע, ואין בעל הבית מחויב כלפי המלאכה שנעשתה בתלוש, אלא על קביעת החומרים בקרקע הוא משלם.

(א). וכיו"ב יש לבאר בדעת הסוברים דשכירות בחים אין בהם אונאה [עי' בשט"מ"ק בשם רבינו יהונתן שביאר שזהו ספק התלמוד אם יש אונאה בשכירות], משום שהשימוש והמגורים בקרקע פירות הם ולא חשיבו קרקע, וכדמוכח בתו' כתובות מ"ו א', וכדכתב כבר בקהלות יעקב (ב"מ מו, ה).

יסוד הדין דפועל שנשכר עם סוס, ונתאנה שבערך השכירות, שיש לשוכר להשלים את דמי שכירות הסוס ולא את שכר הפועל, הוא בתרומת הדשן^(ב) (סי' ש"ח), ונפסק ברמ"א (רכו, לג). ולכאורה הוא פלא, שהרי לעולם שוכר בעל הבית את הפועל, והפועל הוא שמביא את סוסו עמו לעשות בו מלאכתו, אך מהיכי תיתי להחשיב את בה"ב כאילו שכירות הסוס אינה כלולה עם מלאכת הפועל [ואכן במחנה אפרים (גוילה סי' י"א) נקט דאין להחשיב את שכירות הסוס בנפרד אלא הכל שכר אדם חשיב]. ויש לדון שמא התה"ד מיירי דוקא במקום שהדרך היא לשכור את הסוס בפני עצמו, אלא שבעל הבית זה שכר גם את הפועל יחד עמו, אבל שאר אומנים הרגילים לעבוד את עליהם לא אמרינן הכי, וצ"ע. ואם כן הוא, שאין לחלק את שכר הסוס משכר הפועל אלא היכא שרגילות היא בהאי אתרא לשכור את הסוס לחודיה, אם כן יש לדון דאף בנידון העמודי אור לא נחלק את מלאכת הקבלן לעבודת קרקע ולעבודת תיקון העצים, אלא אם הדרך היא לקחת פועל אחד לשניהם, א"כ חדא מלאכה היא, וגם מלאכת תיקון העצים נכללת עם עצם בנין הקרקע.

ועד"ז יש לדון דמה שאין אונאה בקבלן הבונה בקרקע הוא דוקא על מלאכת גופו, אבל הכלים שמביא עמו [ובפרט אותם הנשכרים בפני עצמם, וכמו מנופים ומשאיות שיש להם שכר יומי ידוע] שכירות כלים בפני עצמה היא, ויש להם אונאה. דנראה פשוט דעד כאן לא אמרינן שאין אונאה לקבלן בקרקע אלא משום שחיובו הוא להיות עובד בקרקע, וממילא עצם מלאכתו מוגדרת כמלאכת קרקע - שאין לה אונאה, אבל השוכר פרה וכלי חרישה לעבוד בהם בקרקע פשיטא שאין זו שייכת לדין אונאה בקרקעות, כיון שהשכירות לעצמה היא עומדת, ורק שהוא מבקש לעבוד עמם בקרקע, אבל לעולם שכירות כלים היא.

יד.

הא מיהת פשיטא, דאם טעות הקבלן נקראת אונאת קרקע, שדינה הוא שאין לה אונאה, הרי שהוא מחויב להשלים את המלאכה, ואינו יכול לחזור בו באמצע^(ב). ולא רק לענין דיעבד נאמר דין אונאה לקרקעות, שאין מוציאים ממון מיד המוחזק, אלא גם לענין לכתחילה - לחייבו לשלם את מלא הסכום על הקרקע שקנה. אבל במקום שהוא ספק אונאת קרקע, אזי הגם שמחד גיסא אין הקבלן יכול להוציא מבעל הבית תוספת תשלום - לאחר שנסתיימה העבודה, אך מאידך - כל עוד לא נסתיימה העבודה, רשאי הקבלן לומר שאינו מוכן להמשיך ולעבוד בלא תוספת תשלום - ומחמת הצד שיש כאן אונאת מטלטלין. וזהו המכוון בתשובת העמודי אור, שכלפי מה שנשאל אם יכול הקבלן לחזור בו, השיב 'אין להוציא מיד המוחזק', היינו שאין לחייב את בעל הבית בתשלום נוסף, והקבלן מחויב להשלים את מלאכתו.

(ב). ושם יסד זה על מה דקי"ל כרבא בגיטין ז' א' דאמרינן פלגין דיבורא, דאילו לאביי דהתם [דמיגו דלא קנה נכסים לא קנה עצמו] נקט התה"ד אין לחלק את שכר הפועל משכר הסוס, אלא דינם אחד הוא, ויד המוציא על התחתונה. וחזינן דפלוגתיהו היא גם במקום שאי אפשר לחתוך את עצם הדיבור, ועי' קובץ הערות (סי' כ"א).
(ג). באופנים שאין הפועל יכול לחזור בו, כמבואר היטב בהלכות שכירות פועלים, סי' של"ג.

והנה, כתב הרמב"ן (ויקרא כ"ה י"ד) 'שודאי המאנה את חבריו לדעת, עובר בלאו, בין במטלטלים בין בקרקעות, שבהן דיבר הכתוב אל תונו איש את אחיו במספר שנים אחר היובל', וכן הביא משמו בספר החינוך (מצוה של"ז) דגם הדברים שנתמעטו מאיסור אונאה, אין זה אלא מהשבתה^(ל), אבל איסור תורה מיהא איכא. ואם כן יל"ע היאך כופין את המתאנה לקיים את המקח, והלא בזה אנו מכשילים את המאנה לעבור על איסור דאורייתא של אונאה. ושמא על האיסור הוא עובר כבר בשעה שגומר את המקח ועושה את הקנין [בקרקע או בפועל], וכיון שמיד הוא מוחל לו [וכמבואר ברמב"ן שם שזהו טעם שאין מחזירים אונאה בקרקעות, ואפילו ביתר משתות], על כן אין תוספת איסור במה שהוא מקיים את המקח ולוקח את החפץ. וכיו"ב צריך לומר גם לענין פחות משתות, שנסתפק הרא"ש אם יש בו איסור אונאה (וכמ"ש בשו"ע רנו, ו). ואעפ"כ כופה המוכר את הקונה לקחת מידו את המקח ואע"פ שנמצא על ידי זה עובר בלאו. וצ"ל כנ"ל, דעל האיסור הוא עובר כבר בשעת מעשה הקנין, ומה שהוא לא יקח מידו את הסחורה אינו מתקן את הלאו, שבטל כבר על ידי מחילתו.

הא מיהת בעינן למידע, להסוברים דליכא לאו בגזילת קרקעות [וכגון התו' ב"מ ס"א א' ד"ה אלא], א"כ מפני מה באמת לא יגזול אדם קרקעו של חבריו, והלא לאו דלא תשיג גבול רעך אינו אלא בארץ ישראל, אבל בחוץ לארץ מה מעכב בעדו. והאירני הגר"ח קוק שליט"א (ראש ישיבת תורת רפאל) דהלא רבותינו ז"ל מנו כמה וכמה איסורי תורה שעובר עליהם המזיק, ורובם שייכי בגזילת קרקע^(לז).



(לד). הנה מדרשא דכלל ופרט וכלל הממעטת קרקעות מאונאה, ילפינן גם דנתמעטו משבועה (ב"מ נ"ו ב') ומריבית (תו' שם ס"א א'), ואעפ"כ מדרבנן תקנו שבועה על קרקעות (וכמ"ש הרמב"ם טו"נ ה' א') וכן אסרו מדרבנן ריבית בקרקע (כמ"ש התו' שם). ויל"ע א"כ מפני מה לא תקנו אונאה מדרבנן על קרקעות (וכבר הקשה כן הט"ז ר"ס קס"א, ועי' למור"ר שליט"א בקובץ עניינים ג, קפו). ויש לדון דשבועה וריבית גם אחרי תקנת האיסור שמדרבנן מכל מקום אכתי אין בזה חומר כשל תורה [שבועה דרבנן קילא טפי לכמה עניינים, וכן איסור ריבית דרבנן קל יותר מדאורייתא], משא"כ באונאה, דאי אמרת שמדרבנן יחזירו אונאה דקרקעות א"כ לא יהיה כל הבדל בין אונאה דרבנן לדאורייתא, שהרי לאו דאורייתא גם בקרקעות איכא, ואין הנ"מ אלא לענין חזרה, ואם אמרת שיחזירו מדרבנן א"כ הריהו ממש כדאורייתא.

ולפ"ד הקהלות יעקב (בכורות ס' י"א) דגדר אין אונאה בקרקעות הוא שהגזה"כ היא שכיון שאין להם שער קבוע כ"כ לכן כל מחיר שקבע המוכר זהו המחיר האמיתי של הקרקעות, א"כ ודאי אין מקום לומר דמדרבנן תהיה כאן אונאה, שהרי עצם מה שהתורה אמרה הוא שאין כאן אונאה [מיהו יל"ד אם אפשר להתאים את דבריו ז"ל עם שיטת התו' דבטפי מפלגא יש אונאה גם בקרקעות, ועיין].

(לה). אם לסברת הרמ"ה (ב"ב כ"ו א') והחינוך (מצוה רמ"ג) שהוא משום ואהבת לרעך כמוך, ואם לסברת הרא"ש (בשו"ת ק"ח י') שהוא בכלל דרכיה דרכי נעם. וכן סברת הקהלות יעקב (ב"ק ס' א') דהוא בכלל השבת אבידה ג"כ שייכא בקרקע, למאי דאמרינן 'לכל אבידת אחיך, לרבות אבידת קרקע (ב"מ ל"א א').

והיה מקום לדון בזה דהאיסור להזיק שרשו בצוואת אברהם אבינו ראש אומתנו 'אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך השם לעשות צדקה ומשפט (בראשית י"ח י"ט). מיהו אשכחן בתלמוד לכמה דברים שנתמעטו מקרא ולא אסרום מהטעם הנ"ל, וכגון למ"ד שממעט גזל הגוי מקרא דרעך (ב"מ פ"ז ב' קי"א ב') ולא אסרוהו ממדת הצדק והמשפט, ועל כן יל"ד הכא שנתמעטו קרקעות מגזילה אם שייך בהם טעם הנ"ל, ועיין.

טו.

עם עריכת הדברים לדפוס הראוני פסק דין של בית הדין לממונות באיתמר, העוסק בנידון קרוב לעובדא דהעמודי אור. התביעה שהובאה לפני בית הדין עוסקת בקבלן עבודות עפר שנשכר לחפור תחת רצפת ביתו ולרוקן את העפר על מנת שיוכלו לבנות שם מרתף. התובע התחיל בביצוע עבודות העפר ומיד בתחילת החפירות התגלה לו כי בשטח המיועד לביצוע העבודה קיימת קורת בטון אופקית - עובדה שלא היה ידועה לצדדים לפני כן. מעיקרא, היה אמור הקבלן לעבוד עם כלים כבדים (טרקטור למשל) ולסיים את העבודה במהירות תוך ימים ספורים, אך בעקבות גילוי הקורה התארכה העבודה הרבה מעבר למצופה, וגם התווספו הרבה עלויות של כלי חפירה קטנים, וכיוצא בזה. לאחר שנסתיימה המלאכה, באו לדין, הקבלן טען כי קורה במקום כזה היא מילתא דלא שכיחא כלל, וממילא קביעת המחיר הראשוני בטעות היתה, ולכן תבע לשלם לו עבור הכלים הנוספים שהוא נדרש להביא ועבור אריכות הזמן שהשקיע במלאכה.

בית הדין ערך בירור אצל אנשי מקצוע בתחום הבנייה, וקיבל את טענת הקבלן שהמצאות קורה כזו היא דבר החורג בעליל מטווח האפשרויות הסביר הנדרש מקבלן עפר ודינה כאונס שאינו שכיח¹. ולכן פסק בית הדין כי הואיל והקבלן לא טעה בהערכת המחיר, אלא הטעות היתה בהערכת המציאות (שלא היתה ידועה, לא לו ולא לבעה"ב), דין הוא שעל בעל הבית להוסיף בשכרו, ובדומה למה שכתב הערוך השלחן (חו"מ שלג, כז) 'אמנם אם האומן מברר על פי בקיאים שהמלאכה קשה יותר מכפי מה שאמר לו הבעל הבית, צריך הבעל הבית להוסיף לו כפי שומת הבקיאים', וכ"ה בפתחי חושן (שכירות פרק ח' הע' ב²). עד כאן תורף פסק הדין.

והוא פלא גדול, שהרי אין אונאה לקרקעות, ודין קבלן בקרקע ספק הוא אם יש לו אונאה, וכמבואר בשו"ע (סי' רכ"ז סל"ד) וכדפירשו הסמ"ע והנתיבות, וכשם שבמכירת קרקע, אפילו מכר קרקע באלף דינרים קרקע שאינה שוה אלא דינר אחד, ולא אמרינן דמקח טעות הוא, הכא נמי גם אם עבודת הקבלנות שוה אלף דינרים מכל מקום הואיל וקצצו עבודה סכום נמוך, אין בעל הבית צריך לשלם רק את מה שסכמו, וכמו שפסק העמודי אור בעובדא שנתאנה הקבלן. ועד כאן לא דנו הערוך השלחן והפתחי חושן אלא בקבלן דמטלטלין אבל לא במי שעובד בקרקעות³. וגם אם נבא לחייב את בעל הבית בתשלום עבור שכירות הבאגרים ושאר הכלים הקטנים - על פי דברי התרומת הדשן שכמותו פסק הרמ"א, שאע"פ שאין אונאה לפועל מכל

לו). להפניה זו ציין בית הדין בפסקו. אעיר, כי באותה ההערה כתב זה הפתחי חושן רק בדרך אפשר. גם אח"ז (בהערה מ') שהביא כבר את דברי הערוה"ש שצריך להוסיף לפועל, נקט הפתחי חושן 'דאיירי כשבעה"ב הטעה, ולא איירי כשהקבלן טעה מעצמו', ורק צידד לחייבו מדין יורד את מה שהנהנה, וגם את זה הניח בצריך עיון. כך שמשם אי אפשר להביא כלל וכלל כי להלכה הביא הפתחי חושן כי 'זכותו של הקבלן לתבוע תוספת לשכרו'. רק בספרו על הלכות אונאה כתב הפ"ח (פ"י הע' י') שהעירו לו כי נידון זה דינו כמקח טעות [לקטע זה אכן הפנו בפסק הדין לעיל מינה].

לו). וביותר, שהרי להרמב"א אין אונאה בקבלנות כלל (ואף אם עובד במטלטלין), והביאם להלכה הגרע"א ז"ל (בגליון השו"ע סל"ו), ועל כן גם מטעם זה אין הקבלן יכול לדרוש תוספת כלל, כיון שאין אונאה רק במכירת מטלטלין, ולא במלאכת פועל וקבלן, וכל שכן כשהיא בקרקעות, וצ"ע.

מקום צריך לשלם לו שכר הסוס שעבד עמו, הלא המחנה אפרים (גזילה סי' י"א) נוקט דשכר הכלים דינו כשכר האדם, וקשה להוציא מהמוחזק בכה"ג.

מיהו יש לדון בדבר, דהנה נראה דעד כאן לא נאמר דין אין אונאה לקרקעות רק במקום שהטעות היא בשווי המקח, משא"כ במקום שהטעות היא בסוג הקרקע, וכגון שקנה קרקע חקלאית ונתברר שאינה ראויה לזריעה, בזה נראה דאין זה שייך לדיני אונאה, אלא מקח טעות גמור הוא, ויכול הלוקח לחזור בו מהמקח. ובדומה לזה נוקטים הפוסקים^{לח} כי המוכר בית ונתברר לאחר מכן כי אושרה תכנית לבניית קומה נוספת^{לט}, אין זה בגדר אונאה אלא מקח טעות. ועל כן ניחא מה שפסק בית הדין שמקרה כזה בו נודע לאחר התחלת הבניה כי מתחת הבית ישנה קורת בטון, הרי הוא בגדר מקח טעות. דאע"פ שבקרקע אנו עוסקים, מכל מקום יש לומר שמקרה זה אינו דומה לשאר אונאה דקבלנות שהיא מחמת התייקרות שכר הפועלים וכיו"ב, אלא זהו בגדר מקח טעות, דלעבודה כזו לא שכרו כלל וכלל, ועל כן אע"פ שאין אונאה בקרקעות מכל מקום יוכל הקבלן לדרוש תוספת שכר כנגד תוספת העבודה שלא היתה מתוכננת מראש.



לח). עיין למשל פתחי חושן (אונאה פי"א הע' י"ד), קובץ הישר והטוב (י"ח עמ' צ"ז).

לט). באופן שלא ידע מזה המוכר [אם היתה המציאות שכל מוכר דירה פונה קודם לכן למומחה גדל"ן בכדי לברר על מצב הנכס, יש לדון שלא היה המוכר יכול לומר שלא ידע מאפשרויות הבניה, אבל כפי המקובל האידנא פעמים הרבה שאין בני אדם מודעים כראוי לזכויותיהם].

◆ בעניין חזקת הכהנים בזה"ז, האם יש לצרפו לס"ס, והאם יש איזה

צד קולא עפ"ד הספר חסדים ◆

הרב שלום יצחק מזרחי

מח"ס דינא דספיקא

ירושלים

בעניין חזקת הכהנים בזה"ז, האם יש לצרפו לס"ס,

והאם יש איזה צד קולא עפ"ד הספר חסדים

מן השאלות שנפוצות בענייני יוחסין כיום, הוא הנדון לגבי חזקת הכהנים אשר בזמנינו, האם להחשיבם ולדונם ככהנים ודאיים, או שמא יש לחוש שמחמת רוב הגלויות נתבלבלו בין שאר ישראל וכד', ואין חזקתם חזקה גמורה, ונפק"מ שאפשר לצרף את הצד שאינם כהנים כסניף להקל באיסורי כהונה^(א) (ובעצם, הנדון מקיף וכולל בתוכו את כל ענייני כהונה, מעבודה בביהמ"ק ונשיאות כפים ופדיון בכורות, וכלה בכבוד הכהנים והמשיא בתו לכהן, אך למעשה המצב כיום הוא שמחפשים ודנים להקל בזה רק בענייני יוחסין ואכ"מ). ולפי שלענ"ד המעיין בפוסקים בתשומת לב ימצא שדעתם ברורה בזה, ע"כ באתי להציע את דברי הפוסקים בזה.

א.

דעת האחרונים בעניין חזקת כהונה בזמננו

א. דעת רוב (ובפשוטו כל) האחרונים באה מפורש, שבכל ספק שיפול לנו בדיני כהונה, אין לצרף את הצד שמא אינו כהן לס"ס [שמא מותר לכהן, ואפי' את"ל שאסור, שמא אינו כהן], ומפיהם לפידים יהלכו על סברא זו. כמו שכתב בשו"ת כנסת יחזקאל (סי' נו), וז"ל: "וחס לי לומר כן, כי כבר מחו ליה במאה עוכלי דבי רב גוברין יוהדאין למזכירים דבר זה, ונשתקע הדבר

(א). בעיקר חזקת כהונה כיום. כתב הרמב"ם רפ"כ מאיסו"ב שאינם כהני יחוס כבזמן ביהמ"ק [כיון שאין להם כתב היחס], וע"כ גזרו חז"ל שלא לסמוך על חזקתם לקצת דברים [וכעין המבואר בכתובות כד: לענין בני חביה שלא היה להם כתב יחס וגזר נחמיה שלא יאכלו בחלק מן הקדשים]. וע"ש בקרי"ס ובשו"ת הרמב"ם סי' קסב. ובאחרונים דנו אם הוא חומרא בכל במידי דאורייתא או רק בתרומה, והאחיעזר ח"ג סי' לו הביא ראיה מיו"ד שכ"א סי"ט שלא אחמור רק בתרומה, וע' בחי' חת"ס כתובות כד: וקרי"ס פ"כ מאיסו"ב.

ובספר הלכות א"י המיוחס לטור [דף יב] (הבנוי על הלכות א"י שבספר התרומה) מסתפק אם יש ריעותא בחזקתם, לענין עבודה בביהמ"ק, ודן בזה אף הכו"פ, שדעת ר"ח כהן היתה שאפשר לבנות מזבח ולהקריב בזה"ז (ודלא כהרמב"ם בפאה"ד קס"ב, שכתב שבדאי אסורים בעבודה, או שס"ל שהיכא דא"א שאני, ואף הרמב"ם יודה בזה), וע' בדרישת ציון [קאלישער] שהאריך בזה.

אמנם, הראוני שבספר בתי מדרשות מדרש חסרות ויתרות פרשת פיקודי אות פ"ז כתוב בזה"ל: "(מ טו) והיתה להיות להם משחתם, להיות חסר למה ללמדך, שהיא בטלה עד שיבא המלך המשיח, שנאמר (נחמיה ז סה) ויאמר התרשתא להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים" עכ"ל המדרש, ומבואר שתבטל חזקתם של כל הכהנים [לענין עבודה בביהמ"ק], ולא רק אותם קצת כהנים המנויים בפסוק, וזה כהרמב"ם בתשובה ודלא כהלכות א"י לטור.

ולא נאמר "וכו" ע"ש. וכן האריכו לומר עוד פוסקים רבים [שחלקם מצוינים בהערה²]. ועוד יש להוסיף, שהנה מצאנו ראינו במקומות אין ספור לרבוה"ק שדנו למעשה בהלכות כהונה בפנים מפנים שונים [טומאת כהנים ואיסורי ביאה לכהונה וכד'], ואעפ"כ לא הזכירו [כמעט] את הצד שאינם כהנים, כצורך להקל, ומוכח שהם אינם מצרפים את הספק הזה לס"ס וכד', ונמצא שלאוסרים אין מספר [שכמעט בכל ספר הדן בכיו"ב מתבאר שהם אינם מכירים בסברת המקילים, ומיותר לציין בזה, וכבר הרגישו בזה השד"ח מערכת הכ"ף (כלל צב דף שא ע"ד) ועוד].

ב. ואף שאמנם מצינו למהרשד"ם (אה"ע סי' רלה) שנטה לגמגם בחזקת כהונה כיום, שאינם כהנים גמורים כבזמן הבית, אך לדינא אף הוא מודה שאין לעשות ס"ס להתיר כל ספקות לכהונה, כמ"ש בדעתו המהרי"ט (סי' קמט ד"ה ומה שהרב), שאף המהרשד"ם לא הזכיר צד זה רק אחר שהיה ס"ס גמור מטעמים אחרים, וגם הוא רק דרבנן, וכ"כ בדבר שמואל אבוהב (סי' קט) ומשה ידבר (ריש ה' אישות) בדעת המהרשד"ם, וכ"כ השער אשר (קובו, דף לה ע"ב) ובעבודת השם (מטאלון דף נג ע"ג) וכ"כ בדברי משה (מזרחי, סי' ט') [והוסיף להוכיח שכ"ד מרן], ובקובץ תשובות (ח"ד סי' קמה) ועוד, ובאמת שכדבריהם בדעת המהרשד"ם מתבאר בדברי המהרשד"ם עצמו בס"ס קי"ב שכתב שאף בכהני דידן יש רוב וחזקה להכשירם [וקצת פלא על האחרונים שכתבו כן מסברא, ולא נסתיעו בדברי מהרשד"ם עצמו].

וגם השבות יעקב, אף שכתב בחלק א סי' צג לסייע דברי מהרשד"ם, מ"מ כתב להדיא שאין להקל על סמך זה, עיין לו בח"ג סי' קכ [וע"ע בח"ב סי' צח קיג וקמא].

וכן היש"ש, שבב"ק פ"ה אות לה וחולין פי"א אות ה כתב שבעונותינו מרוב אריכות הגלות וגזירות וגירושים נתבלבלו. והלואי שלא יהא נתבלבל זרע קדש בחול. אבל זרע כהנים ולוים קרוב לודאי שנתבלבלו וכו' [וע"כ כתב שראוי לחוש באיסור דאורייתא שמא אינו כהן ע"ש]. עכ"ז כבר כתב מהרצ"ה קאלישער בספרו דרישת ציון שעכ"פ בודאי רובם כהנים [והגרעק"א שם שלא ניח"ל כ"כ בפירוש זה בדברי המהרש"ל, היינו דווקא שלא להקל ע"פ חזקת כהנים להתירם בעבודה וכד', אך אף הוא מודה לכך שמדאורייתא הם בחזקת כהנים]. וכן מתבאר פעמים אין ספור בחידושי מהרש"ל ותשובותיו שאין לצרף אפי' לסניף ובדברבנן את הצד שאינו כהן [ע' לדוגמא בשו"ת שלו סי' יז], ועיין לו בכתובות פ"ב אות מ שכתב שכהני זמננו מותרים בתרומה דאורייתא (באם יטהרו).

(ב). ומהם, מצאתי להמבי"ט בקרי"ס פ"כ מאסו"ב ה"א, מהרי"ט ח"א סי' קמט, מהרש"ש בתורת חיים סי' נג, מהר"י הלוי סי' לג, כנה"ג אה"ע ו' אות יב, חוט השני סי' יז, משנה למלך, לבוש [בתשובתו בסוף ספרו], כנסת יחזקאל סי' נו, פרח מטה אהרן ח"א סי' צא, מהרי"ף בבני משה סי' ל בני יעקב [בהגה"ט אה"ע ג], זכרון יוסף אה"ע סי' ג, חיד"א בברכי" אה"ע סי' ו אות ג, חק"ל אה"ע סי' ב', חיים ושלום פאלג'י ח"ב סי' עז, פתה"ד סי' קצו סק"ד, חת"ס ח"ח קובץ תשובות סי' ס, ברוך טעם בהגהותיו לשו"ת בית אפרים הנד"מ אה"ע סי' ו, בית שלמה [דרומיר] אה"ע יד, מהריצ"ח [בספרו מנחת קנאות דף תתקצח-ט], יהודה יעלה אסאד סי' קמ, ישוע"י אור"ח סי' קכח ס"ק יא, דברי חיים מצאנו ח"א אה"ע ס"ס ק, מהרש"ם ח"ב סי' עה, זכר יהוסף שטרן אה"ע סי' יד טו, מהר"ב לעזו בקונטרס החזקות סי' לג, ערוה"ש אה"ע קצו [ועוד], מגן שאול, יד יצחק, ובשד"ח מע' הכף כלל צב ציין לעוד עשרה פוסקים. וע"ע בבאר שבע דף קיב ומהר"י לבית לוי סי' לג ומשה ידבר ריש הלכות אישות ובנין ציון סי' קכח ויד ימין אה"ע סי' ב. [קצת מהנ"ל נעתק משו"ת יבי"א].

ואכן, לפי מה שחפשתי באחרונים כל אלו שהזכירו סברות אלו, מיירי רק לישב את מנהג הכהנים שאינם עולים לדוכן [בחול"ל], או בעניינים בעלמא שאינם מדינא [כבת כהן לעה"א], אך לצרף למעשה לס"ס, הם מלהזכיר (כך שמה שצינינו לכמה אחרונים שדנו בזה לשאר נדונים, אינו נפק"מ לענין שאלתנו).



ב.

דעת הראשונים ובעלי השו"ע בזה

ובאמת, שאף דעת הראשונים ומרן ברורה בזה ללא צל של ספק, שהנה כבר בראשונים והשו"ע מתבאר בכל אתר ואתר שבכל ספק בענייני כהונה אזלי' לחומרא [ואף כופין להוציא], עי' לדוגמא בשו"ע אה"ע סי' ו' לגבי נבעלה במקום שיש מיעוט פסולים [גוים], שבתה אסורה לכהונה, ואין עושים ס"ס שמא מכשר ושמא כהרמב"ם שמכשיר בת גוי לכהונה ושמא אינו כהן, וכיו"ב בכל ספקות לכהונה כתב שכופין להוציא [כלומר שכהני זמנינו הם בחזקתם אפי' להקל באיסור א"א, שלא לחוש לגט מעושה].

וכבר עמד בזה השבו"י וז"ל: "צ"ל דהם [כלומר – השו"ע וכל הראשונים] מיירו דוקא בכהני' מיוחס' כמו בזמן הש"ס אם נמצאו כן בזמנינו, אז כופין אותם להוציא משא"כ בכהני' זמן הזה שאינם מוחזקים וידועים לכהנים גמורים רק מכח ספק אין להחמיר עליהם" עכ"ל. וכל רואה יראה את הדוחק העצום שיש בדברים אלו, שצריך להעמיד את כל התורה הגדולה הכתובה בזה בכל הראשונים והשו"ע, בהילכתא למשיחא שאינה מציאותית בזה"ז [כמ"ש הרמב"ם פ"כ מאסו"ב והריב"ש סי' צד, שכיום אין כהן מיוחס], מה גם שכל כה"ג הו"ל לכל הראשונים לאודועי. ושו"מ להחקרי לב אה"ע סי' ב' שתמה בזה על השבו"י, וע"ע בחיים ושולם ח"ב סי' עז.

ובר מן דין יש לתמוה, שהלא אף בתשובותיהם בענייני כהונה מתבאר שכהנים דידן הינם כהנים ודאים, וממש מיותר לציין בזה [רק לדוגמא עי' בתשובת הרשב"א סי' תתב ובחכמי פרובינצא סי' מ"ט מהרי"ל סי' עב ובפאה"ד סי' קנ (ובנד"מ סי' רנח) בפתיחא שכתב לנוא אמון], ושם הם נדונים למעשה בכהנים סתם כיעו"ש, ולא במי שיש לו מגילת יחוסין וז"ב. וכן מפורש ברשב"ש המובא בב"י סי' ג', שכתב שאפי' בכהנים האנוסים שחיו שנים רבות כגוים ובין גוים יש רוב כשרים לכהונה עש"ב, וק"ו ב"ב של ק"ו שאצל כהנים כשרים ששמרו על יהדותם יש את הרוב הזה [ועורר בזה החת"ס בתשובותיו ח"ח סי' ס].

ומה שכתב מהרי"ו המובא ברמ"א סי' תנו ס"ד שבוה"ז אין נותנים חלה לכהן, שאינם מוחזקים לכהנים ודאים, כוונתו היא שבזמנינו כל הכהנים אסורים בחלה מדרבנן וכדרך שאמרו בכתובות כד:, אך לקולא כלל וכלל לא, כמבואר בדברי עצמו כמה פעמים עי' לדוגמא בתשובותיו סי' כד פח ועוד.



ג.

בעניין האגדה בספר חסידים [ואם שייך להזכירו למעשה]

ובשנים האחרונות קמו דיינים וחלקו על כל הנ"ל, והעלו שכהני דידן אינם יותר מספק כהנים והקלו בצרוף עוד סניף כל דהו. ואע"פ שהוא נגד כלל הפוסקים אשר מפיחם אנו חיים, מ"מ סמכו סמיכה בכל כוחם על הנדפס בספר חסידים (מהדורת מק"נ סי' תרל): "שמועה מרוצח הטוען ששמע מרב האי גאון, שאמר לו אליהו הנביא שרוב הכהנים שהיו במעמד מסוים הם פסולים" עכ"ד. ומכח סיפור זה הוציאו הלכתא גבירתא שכל הכהנים שבעולם אינם ודאי כהנים [וכפה"נ ס"ל שאם היו הגאונים והראשונים ובעלי השו"ע שומעים את הסיפור הזה היו חוזרים בהם ומשנים את המקובל בעניני כהונה, והוא דבר זר].

אכן זה אינו מובן כלל מחמשה טעמים:

א. שבעיני שני עדים, דאין ערער פחות משנים כמבואר בכתובות כו., וחד כמאן דליתא אצל חזקת כהונה. ואף כאן אחר שכל כהנים היו מוחזקים בכשרות, שוב אין להשגיח כלל בדברי ע"א [וכ"ש שהוא מפי עד אחר].

ב. העד היה פסול לעדות [שבתחילה רצח אדם, ונפסל בזה לעדות, ואף שהלקוהו על זה, אין די בזה, ע' בשו"ע חו"מ לד סעיף כט ובסמ"ע שם, ובשו"ת טוטו"ד תנינא סי' ג].

ג. לא בשמים היא, שאין לסמוך על גלוי אליהו לברר מציאות [עכ"פ כשאינו בא בגוף אנושי כבנ"ד], כמ"ש בכיו"ב התשב"ץ (ח"א סי' פ).

ד. שאם אותה קבוצת כהנים שהיתה שם אכן היתה פסולה, מ"מ כל הכהנים מי נפסלו ואין להחזיק מאותה קבוצה לכל העולם כולו [ע' תוס' ר"י מברנא ע"ז מ: ד"ה ור"מ ורשב"א סי' רע"ד], וע' קידושין עב: לגבי כהני מישון (שחזי' שם שתיתכן קבוצת כהנים מסוימת שרק היא נפסלה, ואינו עושה ערעור על כלל שבט הכהונה).

ה. דעת כל הראשונים והגאונים לאסור [ורב האי גאון עצמו בכללם, כמ"ש באוצה"ג יבמות פח: ובגנזי קדם ח"ד סי' י', ודבריו נעלמו מהמוכחים הנ"ל]. ולנו אסור לנטות מהכרעתם, והוא מיסודות התורה.

ועיקר הסיפור כבר לפני מאה שנה ערערו שהוא מזויף, ואגדות מן הסוג הזה מצויות לרוב כידוע, ע' בספר היובל לסוקולוב עמ' 175, וש. אסף בספרו תקופת הגאונים וספרותה עמ' צד ועוד [וידוע שבספר הנ"ל רבו כמו רבו הוספות מאוחרות, מהרבה ספרים אחרים, ולאור מר בר ר"א חתים עליה], ובירחון מוריה (מס' קטו טבת תשנ"ו) מהגרש"ז אורבך הובא שח"ו מלסמוך ולצרף את הסיפור הנ"ל בשו"א למעשה, ופשוט.

וביותר שכבר מצינו למהרש"ל (ב"ק פ"ה הנ"ל) שראה את דברי הספר חסידים הנ"ל ורמזו שם, ואעפ"כ לא העלה על דעתו [הוא והבאים אחריו] להסתמך עליו למעשה, כמבואר בהמשך דבריו שם, ובכל דבריו בספריו בעניני כהונה [שאינו עושה מזה שום סניף].

נקטינן לדינא: שכהני זמנינו הם כהנים גמורים מדאוריתא, ואין להקל להם בשום איסור מאיסורי כהונה ע"פ "הסניף" שאינם כהנים [וע' באחרונים המצויינים במאמר שהרכבו בזה דברים נמרצים]. אמנם לענין עבודה במקדש [מלבד כל הבעיות שיש בכך], ג"כ יש גזרה דרבנן לאוסרם בעבודה, עד שתתבאר חזקתם ע"פ עדים וכמבואר במדרש.



הערות וקושיות – אבן העזר

ז' ברכות כאשר המזומנים אינם ממכריו של החתן - הרב יניב לוי

נסתפקתי כיצד נוטה הדין כאשר החתן והכלה הולכים לבית שארגנו לכבודם סעודת ז' ברכות, אך כל המוזמנים שם אינם ממכריו של החתן, אלא חבריו של בעל הבית המארח, כגון שכניו או חברים מבית הכנסת או מהכולל וכדו'. האם באופן זה יש לברך ז' ברכות לדעת המתירים, שהרי כל הסיבה דס"ל שמברכים הוא משום שהלכו לשם החתן וכל "בני חופתו", דהיינו חבריו ומכיריו שהוא שמח בהם, משא"כ בנדו"ד יתכן שמכיון שאין לו שמחה כ"כ במסובים אין לברך. אך מאידך י"ל שמכיון שערכו לכבודו את הסעודה וכולם באו לשמחו ומאירים לו פנים ושרים לכבודו רשאים לברך. אשמח לקרוא מה דעת הת"ח בענין זה.



אפי תלֵתא ♦ במצות דינים ומעשה דשכּם ♦ היתר המכירה תרנ"ז
ומשמעותו לזמננו ♦ חיוב מדין חינוך בקטן המגדיל

הרב דניאל אדר

ר"מ שיעור ב' בישיבת תורת החיים

אפי תלתא*

מקור הדין בסוגיא בערכין

פשטות לשון הגמרא והקושי בה

הנה, איתא קמן בגמרא בערכין (טו ע"ב-טז ע"א) בזה"ל: "אמר רבה כל מילתא דמיתאמרא באפי מרה לית בה משום לישנא בישא אמר ליה כל שכן חוצפא ולישנא בישא אמר ליה אנא כרבי יוסי סבירא לי דאמר רבי יוסי מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי אמר רבה בר רב הונא כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא מ"ט חברך חבא אית ליה וחבא דחברך חבא אית ליה" ע"כ. בדין הראשון עסקנו בעזרת ה' לעיל, וכעת נבוא לדון ב'היתר' השני המובא הכא בגמרא.

בפשטות משמע ש"כל דבר" שנאמר בפני שלשה אנשים כבר אין בו משום לשון הרע, כיוון שחברך חבא אית ליה והוא כבר יעביר את הקול. אולם אנא דניאל ואשתומם כשעה חדא, על פניו בסברא זהו לשון הרע חמור יותר, שכן הוא נאמר בפני ג' והם יוליכו את הקול ברכים. ולא רק סברא יש בזה אלא גם גמרא מפורשה, בסוגיין, והכי איתא (טז ע"ב): "לשון הרע אלשון הרע ל"ק הא בצינעא הא בפרהסיא" ע"כ. ומבואר שם שלשון הרע הנאמר בפרהסיא בעי כפרה יותר גדולה וחמורה, מאשר לשון הרע הנאמר בצנעא, ואם כן היאך נפרנס את ההיתר של 'אפי תלתא'?



(* בחסדי ה' אנו זוכים השנה בישיבתנו, ישיבת תורת החיים תכב"ץ, בראשות מו"ר הג"ר שמואל טל שליט"א, והג"ר אריאל פרג'ון שליט"א, לעסוק אליבא דהלכתא בסוגיות וענייני לשון הרע. הלכות אלו הם בחינת 'מת מצווה', שכן אף שמרן מאור ישראל, החפץ חיים וצ"ל, פרסם ועסק הדק היטב הדק מפני שהקול יפה, בהלכות אלו, ובזכותו התרבו השומעים והיודעים הלכות אלו. מכל מקום, עדיין לא רבים יחכמו לעסוק בהלכות אלו בעיון בסדר בוקר ("סדר א") ברב עמל ומשנה מרץ.

בישיבתנו זוהי הפעם השלישית שעוסקים בהלכות אלו בעיון. הפעם הקודמת היתה בזמן-קיץ של שנת תשס"ה. אותו הזמן היה שיא המאבק בגירוש מגוש קטיף תובב"א (הגירוש החל בט' באב באותה השנה), והישיבה, ששכנה כבוד ביישוב נווה דקלים בגוש קטיף, היתה במרכז המאבק. דווקא בזמן ההוא, שבו האמוציות גוברות על השכל, ומחמת זה הלשון משתלחת בגדולים ועצומים, דווקא אז בחר מני"ר רה"י הגר"ש טל שליט"א לעסוק בדינים אלו, ולהישמר יותר בדינים אלו, להיזהר בהם יותר מן הרגיל.

יהי רצון שבזכות העמל בסוגיות אלו, להלכה ולמעשה, נזכה לשמור את לשוננו, ושה' ישרה שכינתו עלינו, ויאמר לצרותינו די, ונזכה לראות פני משיח צדקנו. ולעסוק בתורה ובמצוות בנחת ושמחה לעבודתו יתברך. וזכותו של הגאון רבי ישראל הכהן וצ"ל מראדין, תעמוד לנו בזכות העיסוק בדברי קדשו.

הצעה לשונית לפתירת הקושי

ואולי היה אפשר להציע בפשטות, שיש לדקדק בתיבת 'מתאמרה' מהו פירושה, בכדי שנוכל לדקדק בזה העניין ולבנות הבניין בס"ד. בלשון ארמית ידוע לכל יודע לשון מירדן עד קישון, מעמי עבר דישן ודישון, שפירוש המילה 'מתאמרה' הינה 'נאמרת' בהווה, ולא 'נאמרה' בעבר^א. וגם את המילה נאמרת אפשר לפרש בשתי אפשרויות, האחת, נאמרת בפועל בפני אנשים. והשניה 'ראויה להיאמר' בפני אנשים. ואם נפרש כפי האפשרות השניה, יצא שדי שמהות הדבר היא דבר שראוי להיאמר בפני ג', וכבר אין בו איסור. אולם, מדברי הראשונים שנראה לקמן יוצא שמדובר בדבר שנאמר בפועל בפני ג', ואמטול הכי הדבר מותר. ואם כן אין להתיר רק מחמת שהדבר 'ראוי' להיאמר בפני ג'.



דברי רש"י ורבנו גרשום בערכין בזה

והנה רש"י בערכין (טז ע"א) כתב: "דמיתאמרא באפי תלֵתא - שהבעלים אמרו בפני ג', המגלה אותה אינו לשון הרע, שזה גילה תחלה דעתו שאם מגלה אותו אינו חושש, דמידע ידע דסופה להגלות, דחברך חבֵרָא אית ליה וזה מגלה לחבירו וזה לחבירו עד שידוע". ע"כ. ולכאורה כד נדקדק במיליו הקדושות, נגלה שכוונתו היא שהבעלים של הדבר אמרו דבר מסויים 'על עצמם' בפני ג'. ועל כן, המגלה את אותו דבר אינו חושש ללשון הרע, שכיוון שהבעלים הראשון גילה דעתו שלא אכפת לו שהדבר יפורסם (שכן אמרו בפני ג'), ולכן כשאחד מהשלושה מספר זאת, אין בזה משום לשון הרע על האומר הראשון. שכן אם היה רוצה שישמר הדבר בסוד לא היה אומר בפני ג'. ואם כן יוצא שההיתר הזה, אין הכוונה בו שיותר לומר גנאי על אדם אחר בפני שלושה והם יוליכו את הקול עד סוף העולם. ועל זה נאמרה החומרא של לשון הרע בפרהסיא. וכל מה שהותר זה שהאדם עצמו, אשר דובר בו זה הדבר, כאשר הוא גילה את הדברים לשלושה, להם מותר להעביר את הדברים הלאה.

וככל החזיון הזה מתבאר מדברי (הפירוש המיוחס ל)רבנו גרשם על אתר: "כל מילתא דמיתאמרא באפי תלֵתא. שהאחד הראשון אומרה בפני ג' אם חזר וסיפרה אחד מהם אין בו משום לשון הרע שלדעת כן אמרו בפני ג' שאינו חושש אם יתפרסם הדבר דחברך וכו'" ע"כ.



המקור לדין זה בסוגיית מחאה בבבא בתרא

והנה, פש גבן דין זה גם במסכת בב"ב (דף טל ע"א-ב) גבי דין מחאה, שהאחד מוחה בחברו על (שלטענתו) מחזיק בקרקע השייכת לו, שלא כדין. בפני כמה צריכה להיות המחאה, בפני שנים או שלושה. והנה, רבו בביאור סוגיא זו הדעות וכן הדעות מתחלקות לפי הגירסאות. ואנחנו ננסה לבאר הדבר לפי דרכנו ולפי הדין המתבאר בענייני לשון הרע.

(א). נאמרה בעבר תכתב 'איתאמרה'.

והכי איתא התם: "אשכחינהו ר' יוסי בר' חנינא לתלמידיו דר' יוחנן, אמר להו - מי אמר ר' יוחנן מחאה בכמה? ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן מחאה בפני שנים. ר' אבהו אמר ר' יוחנן - מחאה בפני שלשה. לימא בדרכה בר רב הונא קא מיפלג, דאמר רבה בר רב הונא - כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא, מ"ד בפני שנים לית ליה דרכה בר רב הונא, ומ"ד בפני ג' אית ליה דרכה בר רב הונא? לא, דכולי עלמא אית להו דרכה בר רב הונא, והכא בהא קא מיפלגי מ"ד בפני שנים קסבר מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה. ומ"ד בפני ג' קסבר מחאה שלא בפניו הויא מחאה². אי בעית אימא דכ"ע מחאה שלא בפניו הויא מחאה והכא בהא קמיפלגי מ"ד בפני ב' סבר סהדותא בעינן ומאן דאמר בפני ג' קסבר גלויי מילתא בעינן" ע"כ.

ומבואר בריש אמיר' שרצתה הגמרא לתלות האם מחאה בפני שנים או שלושה, בשאלה האם סבירא לן את שיטת רבה בר רב הונא בעניין פרסום לשון הרע, שכל שהוא בשלושה כבר אין בו משום לשון הרע, או שמא כבר דבר שדובר בפני שנים כבר אין בו משום לשון הרע. ודחתה הגמרא שלכו"ע אית להו דרכה בר רב הונא. ונחלקו בשאלה אחרת, האם מחאה שלא בפניו הויא מחאה או לא, שלפי מי שאומר 'מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה' ובכדי שיהיה דין מחאה בעינן שימחה המערער בפניו המחזיק ממש, די בשנים שיעידו שהמערער מיחה במחזיק. אך לפי מי שאומר שמחאה שלא בפניו הויא מחאה, בעינן דווקא שלשה שיעידו על המחאה, שכן בפחות מכך לא מתגלה העניין לרבים. ובעניין לשון הרע כולם מסכימים שבכדי שדבר מסויים יתגלה לרבים ולא יהיה בו חשש לשון הרע בעינן דווקא ג'.

ויש לדון האם הדמיון בין הלכות לשון הרע לבין דיני מחאה, הוא דמיון גמור, דהיינו שהמחאה עצמה לשון הרע היא, או שמא הדמיון הוא רק בעניין הפרסום. שבכדי לפרסם דבר (בין בלשון הרע ובין במחאה) בעינן ג', אך המחאה גופה אין בה דרך לשון הרע.

רבנו גרשם

והנה אינה ה' לידנו את דברי (הפירוש המיוחס ל)רבנו גרשם בסוגיין. וז"ל: "בכמה. בני אדם. כל מלתא של גנאי דמתאמרא באפי תלתא ואזלי הני תלתא ומשתעי לה לאחריני לית בה משום לישנא בישא והא נמי דבר גנאי הוה דקאמר להו פלוני גזלנא הוא מתאמרא באפי תרי והני תרי אמרי לה לאחרינא אית ביה משום לישנא בישא" ע"כ. והכא משמע בפשטות, שכל לשון הרע שנאמר בפני שלשה, אין בו משום לשון הרע. והדוגמא שלו היא ממש מדין מחאה, שגם מחאה היא דבר גנאי, שמגנים אותו בתור גזלן, ואעפ"כ מותר להעביר זאת הלאה, אף שהם מעבירים את הקול הלאה. אם נאמר בפני שנים אית ביה משום לישנא בישא, אך אם נאמר בפני ג' לית ביה משום לישנא בישא, ומותר להעביר את הגנאי הזה גם לאנשים אחרים. ולכאורה קשיא ידידיה אדידיה, שכן בערכין מפורש שהלשון הרע הוא על 'האומר הראשון' ואילו הכא משמע שמותר להוליד דבר גנאי על אדם אחר, גם הלאה, כל שנאמר בפני שלושה.

(ב). רק אעיר שבשלב זה נחלקו הגרסאות בין הראשונים - יש הגורסים מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה, כלפנינו, ומחאה שלא בפניו הויא מחאה. ויש הגורסים איפכא - מחאה שלא בפניו הויא מחאה, ואעפ"כ מספיק בשנים.

אולם, מהמשך דבריו שוב יש להסתפק שכתב וז"ל: "מאן דאמר בפני שנים הויא מחאה לית ליה דרבה בר רב הונא, דודאי אם מספרין הני שנים למחזיק דמיחה המערער אין לשון הרע בכך. ומאן דאמר בפני ג' אית ליה דרבה, דודאי ג' אין בהם משום לשון הרע, אבל שנים אם מיחה בפניהם אין מספרים בשמו משום דלשון הרע הן מספרין" ע"כ. והכא יש מקום לדקדק שכוונתו היא מעין מ"ש בערכין. שכן כתב 'דודאי אם מספרין הני שנים למחזיק דמיחה המערער אין לשון הרע בכך'. ולכאורה הכוונה היא שמכיוון שהם מספרים ישירות למחזיק, ממילא כלפי המחזיק אין לשון הרע כיוון שמספרים לו ישירות. אולם, לגבי המערער נראה שאין בזה לשון הרע מכיוון שהוא סיפר את הדברים בפני שנים, וכבר בפני שנים איכא גילוי מילתא דלא אכפת ליה שהדבר יתגלה, למא"ד בתרי הוי מחאה.

וכן יש לדקדק מהמשך דבריו שכתב וז"ל: "אבל שנים אם מיחה בפניהם אין מספרים בשמו משום דלשון הרע הם מספרים" ע"כ. ולכאורה מה הדיוק מהמילה 'בשמו', אם כל הלשון הרע הוא על המחזיק (שעליו אמר המערער שהוא גולן), מאי אכפת לי אם מספרים בשמו או שלא בשמו. ולכאורה משמע שאם מדובר בג' כבר אין בעיה שיספרו בשמו, כיוון שאין בזה לשון הרע.

ומקום יש בראש לצדד ולומר, דהא כל שאומר ומוחה יש בכך תועלת לאותו אחד שמוחים בו, כיוון שהדבר עתיד להגיע עדין, מצד חברך חבא אית ליה וכו'. ואם כן, אין סברא כל כך לומר שהלשון הרע המדובר כאן הוא על המחזיק. ולכאורה נראה שיש להכריח שהלשון הרע הוא על האומר הראשון, כמ"ש בערכין.

אולם, עדיין יד הדוחה נטויה לומר שהחידוש בדברי רבנו גרשם הוא כך, שעל האומר הראשון שסיפר לשון הרע על אדם אחר בפני שלושה, בודאי שחייל עלוהי איסורייתא של לשון הרע. ורק הני תלתא דאזלי ומשתעי לאחרני, בהו לית בהא משום לישנא בישא כיוון שנתגלה הדבר ונודע.

וגם את הדקדוק מתיבת 'בשמו' שכתבתי לעיל, יש לדחות לענ"ה. שכן הסיבה שנקט ר"ג 'בשמו' הוא מכיוון שאנו עוסקים בדין של מחאה, ואותם אלו שהוא מחה בפניהם צריכים לומר 'פלוני' אמר לנו שאלמוני מחזיק בקרקעו שלא כדין, ועל כך אומר רבנו גרשם – שכל שמחה בפני שניים אין מספרים זאת בשמו, כיוון שלא מחה בפני ג', אך אם הוא מחה בפני שלושה הרי הם עתידים לספר זאת בשמו. אך לא נתכוון לומר בתיבת 'בשמו' היינו דווקא בשמו, אלא כך הוא דין מחאה, שצריכים השומעים לומר זאת בשמו.

ועל כן, כיוון נראה לומר שדברי רבנו גרשם אינם ברורים די הצורך, ומידי ספק לא יצאנו. והעיקר נראה לומר שבערכין משמע כפירוש רש"י, אך בבבא בתרא משמע כפירוש אחר, ועי' בהערה², וצ"ב.



ג). אף שעדיין לא איפרוק מחולשא, שכן אפשר לומר שפירושי ר"ג הללו לא מתחת יד ר"ג ממש יצאו (כמו שאומרים היום החוקרים) אלא אלו פירושי תלמידיו מפירושי מגנצא. ואם כן הוא אפשר שתלמיד אחד כתב את הפירוש על ערכין, ואחר כתב את הפירוש על בבא בתרא. ואם כן הוא, אין סיבה מספקת להעמיד את הפירוש בבבא בתרא כפירוש בערכין. וצ"ע.

שיטת הרשב"ם

והנה מעוז ומגדול, מי כמוהו גדול, בפירושו נעסוק לא בדול ולא חדול, הלא הוא רבנו הרשב"ם זצ"ל, אשר כתב, בקולו ובמכתב, לאמר לאשר שב, ולתורה תאב (בתרא לט ע"א-ב) בזה"ל: "כל מילתא - של גנאי. דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא - אם יחזרו ויאמרו לזה כך אמר פלוני עליך וטעמא כדמפרש בערכין ביש בערכין מ"ט חברך חברא אית ליה ואמר אביי התם דכל מילתא דעבידא לאיגלווי, לית בה משום לישנא בישא. והלכך גבי מחאה נמי, מילתא דעבידא לאיגלווי בעינן, כדי שיזהר המחזיק בשטרו. ולהכי פליגי מ"ד בפני שנים לית ליה דרבה בר רב הונא דבעי תלתא, דהא אפי' בתרי עבידא לאיגלווי והויא מחאה בפני שנים. ולענין לשון הרע לית בה משום לישנא בישא היכא דמתאמרא קמי תרי". ע"כ. ולכאורה כוונתו היא כדברי מו"ז רש"י, ורבי סבו הנ"ל, שכן מדוקדק מלישנא דידיה שכתב 'כך אמר פלוני עליך' על זה אין לשון הרע אם נאמר בפני שלושה, שכיוון שנאמר בפני שלושה נעשה הדבר להתגלות. והלשון הרע בפשיטות הוא על האומר הראשון ולא על מי שנאמר עליו, שכן משמע משטחות לשון הרשב"ם, שאותם השומעים הולכים ומספרים לאותו אחד שנאמרו הדברים עליו, ובזה בודאי אין לשון הרע. אלא נראה שכוונת הרשב"ם היא כדכתבין. ואף שיש מקום לדקדק בדבריו, שהרי הוא תלה זאת בסופו של דבר בשאלה האם האי מילתא עבידא לאיגלווי, וכל שעביד לאיגלווי אין בו משום לשון הרע, לכאורה לפי זה אין לחלק על מי זה נאמר, בין אם על הראשון או על האחרון. נראה לענ"ד לדחות בפשיטות, שכן כל שהאדם מוסר דברו לשלושה שיאמרו 'בשמו' שאמר כך על פלוני, הרי הדבר הזה נעשה ועביד לאיגלווי. אך אם אדם "מלכלך" סתם על חבריו, ומבזה אותם בפני שלושה, הרי בפשטא דמילתא ברור שאין הוא רוצה שחברו ידע שהוא ביזהו בכי האי גוונא, ואם כן האי מילתא לא עבידא לאיגלווי אף שנאמרה בפני ג'. וכל שנאמר בפני שלושה היינו באופן שסיים הרשב"ם 'אם יחזרו ויאמרו לזה כך אמר פלוני עליך', דהיינו במקרה שראובן אמר לאברהם יצחק ויעקב דבר גנאי על שמעון, יכולים הם לילך לשמעון (משמע שישירות דווקא) ולומר לו כך אמר עליך ראובן. והכי פשטא דמילתא.



ראשונים נוספים העומדים בשיטה זו

ראש וראשון, לאומה ולשון, הוא רב רבאיי מרא דארעאי רב אחאי בשאילתות (שאילתא כח) שאחר שהביא את הדין שאסור לומר מילתא לאחריני עד שלא יאמר לו 'לא אמור', כתב בזה"ל: "ברם צריך אילו היכא דאמרה למילתא קמי בי תלתא מהו למיזל למימרא ליה למריה או לאחריני? כיון דאמר מר עד שיאמר לו לך ואמור בי תלתא נמי כיון דלא אמר להו לך ואמור לא, או דילמא הני מילי כי צריך למימר ליה לך ואמור היכא דלא אמ' קמי ביה תלתא ואמרה בצינעא, אבל היכא דקא אמ' קמי ביה תלתא הויא כי פרהסיא וכמן דאמר ליה לך ואמור דמי? ת"ש, דאמ' רבה בר רב הונא כל מילתא דמתאמרה באפי בי תלתא אין בו משום לישנא בישא כי אזיל ואמ' ליה למריה דהוה ליה כי פרהסיא" ע"כ. ומבואר שהחשש הוא כלפי האומר הראשון, שכל עוד הוא לא אמר בפני שלשה, אם יספרו יש לחוש שהדברים הם לשון

הרע כלפיו. ולמסקנא מכריע השאלות שכל שנאמר בפני שלושה הוי כאילו אמר 'לך ואמור', ואין בזה כלפיו לשון הרע. ומה שכתב 'למריה', מסייע לזה, שבעצם האמירה למריה (היינו למי שהדברים נאמרו עליו. כ"כ הנצי"ב בהעמק שאלה), אין לשון הרע, כן הוא לגבי האחריני, וכל השאלה היא כלפי האומר הראשון.

אשר על ידו השני, מאיר כשני, ריח טוב כריח גני, המעיין בו אינו עני, הוא רבנו שמעון בצרויטא בספרו הלכות גדולות בסוף הלכות נחלות שכתב: "אמר רבה בר רב הונא (ב"ב לט א) כל מילתא דמיתאמרה בתלתא ליה בה משום עינא בישא, כי אזיל אמר לה למרה דהויא לה בפרהסיא" ע"כ (ומ"ש 'עינא בישא' נראה ברור שיש בזה טעות סופר וצ"ל לישנא בישא').

וכן מצאנו בכמה מדברי הראשונים, ויש מפזר ונוסף עוד הלא הוא רבנו יוסף נ' מיגאס (שיטה מקובצת ב"ב לט ע"א) שכתב: "מאן דאמר בפני שלשה אית ליה דרבה בר רב הונא. ומשום הכי קאמר בפני שלשה כי היכי דלימרו ליה ולא חיישו ליה משום לישנא בישא ומאן דאמר בפני שנים אית ליה רשותא לאפוקה כיון דאמרה לה בפני שנים לית ליה דרבה אלא קסבר מילתא דמתאמרה בפני שנים אית ליה רשותא לאפוקי דכיון דאמר ליה בפני שנים גלי דעתיה דמינח ניהא ליה לגלויי לעלמא ולא קפיד עליה. לא, דכולי עלמא אית להו דרבה בר רב הונא דכי אמריה בפני שנים אית בה משום לישנא בישא ומאן דאמר סגי ליה בפני שנים, קסבר מחאה שלא בפניו היא מחאה הילכך כיון שהמחאה בפני שנים היא, אין אנו צריכים עוד לגלויי לעלמא כדי שנצריכהו שלשה ואין כאן דרך ללישנא בישא, ולפיכך בפני שנים סגי כי היכי דליהוי סהדי דמיחה בפניהם. ומאן דאמר בפני שלשה קסבר מחאה שלא בפניו לא הוי מחאה ובעינן עד דממחי באפי תלתא דלא חיישי ללישנא בישא, כי היכי דנימרו ליה לאחריני ואחריני לאחריני עד דשמע לה למילתא" ע"כ. ומבואר ממ"ש שבפני שנים 'גלי דעתיה דמינח ניהא ליה לגלויי ולא קפיד, שאם הוא אמר בפני שנים למ"ד דמהני, או בפני ג' למ"ד דמהני אין בזה חשש של לשון הרע, כיוון שגילה דעתו שאין לו בעיה שיתגלה העניין.

וכן נראית דעת המנהיג (שער הרחקת לשון הרע) שכתב: "ואע"ג דאמרינן כל מילתא דאיתאמרא באנפי תלתא לית בה משום לישנא בישא, ה"מ במילתא דידע דלא חייש עלה מאן דאמר לה, אבל במידי דידע דקפיד עליה אסיר, כדתנייא מניין לאומר דבר לחבירו שאסור לאומרה עד שיאמר לו לך אמור שנאמר וידבר ה' אל משה לאמר, מהו לאמר? לא אמור להם לישראל" עכ"ל. ומבואר יוצא ממש כדברי השאלות.

וכ"כ בפירוש קדמון לאחד הראשונים (קובץ שיטות קמאי ערכין עמ' תלו) וז"ל: "שאם הלך אחד מאותן ג' וסיפר דבר לאחר מאומר לו איש פלוני אמר עליך דבר זה בפני שלשתנו, לית בה משום לישנא בישא, דודאי אדעתא דהכי אמרה באפי בי תלתא, כי היכי דלימרו למילתא, דידע כיוון דשלושה הן דחברך חברה אית ליה וחברה דחברך חברה אית ליה. ע"כ.

וכן דעת המאירי (בתרא לט ע"א) שכתב: זה שביארנו במחאה שהיא בפני שנים ואין מצריכין בה שלש אף על פי שבשלש הדבר מפורסם לשעתו, וכמו שאמרו לענין לשון הרע שאדם אומר על חברו, שאם אמרו בפני שלשה אין לשון הרע למי שיאמר לחברו פלני אמר דבר זה עליך,

(ד). יש להעיר שבמהדורת רע"ז הילדסהיימר הזקן ליתא למשפט זה, וכן ליתא בכתב יד פריס 1402.

שמכיון שבעל הלשון אמרו בפני שלשה הרי הוא כמי שאמרו לכל העולם "ע"כ. ועי' בשבת לג ע"א וגם שם יש לפרש כן.

ואני בטרם אכלה לדבר אומר שגם כך נראה בדעת הרשב"א (בבא בתרא טל ע"א): "לימא בדרכה בר רב הונא קא מיפלגי, דמאן דאמר בפני שנים לית ליה דרבה בר רב הונא, כלומר דכל מאן דאמר בפני שנים, לא ללישנא בישא קאמר ואינו רוצה שיאמרו לו, אלא על דעת שיאמרו לו קאמר ומאן דאמר ליה משמיה נמי לית בה משום לישנא בישא, ומ"ד בפני שלשה אית ליה דרבה בר רב הונא וכל שלא מיחה בפני שלשה אינו אלא משום הוצאת לעז לבזותו בפניהם ואינו רוצה שיודיעוהו שאילו רצה בכך בפני ג' היה מוחה" ע"כ. ומבואר שגם הרשב"א סובר שהכל תלוי בדעת האדם, ואם הוא מגלה דעתו שהוא רוצה שהדבר יעבור הלאה, אין בזה משום לשון הרע. ובפשטות מדובר שהלשון הרע הולך על אותו שגילה דעתו, ואם לא היה מגלה דעתו להיתרא היה אסור לומר כן. וכן צדיק עת'ק את דברי רש"י הר"ן (דף יד ע"א בדפי הרי"ף ד"ה דמתאמרא).



שיטת הר"י מלוניל ודעימיה

ונראה לומר שגם רבנו יהונתן מלוניל (שבת יד ע"א בדפי הרי"ף) סובר מעין שיטה זו, שכתב וז"ל: "כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא, כלומר, אין בו משום גילוי סוד שכיון שאמרה בפני שלשה לא היתה כוונתו שלא יודע לכל. אבל לא קאמ' מחרופין וגדופין שאם אמרן בפני שלשה על אחד מבני העיר או של שאר מקום שמותר לו להגיד לו ולהולך רכילות, דחס ושלום שלא יצא זה מפי בר דעת" ע"כ. ומשמע שאחד גלה סודו אל חבריו, וכיוון שגלה את סודו כבר אין בכך איסור אם הם מספרים הלאה שפלוגי אמר כן. ושוב זה הולך כלפי האומר הראשון, שכלפיו אין איסור אם ימשיכו ויגלו דבריו.

וכן יש לדקדק מדברי הריטב"א (בבא בתרא לט ע"ב ד"ה לית בה) שכתב: "לית בה משום לישנא בישא. פי' משום גילוי סוד כדמוכח עניינא הכא", ע"כ. ולכאורה יש לשאול מה 'מוכח עניינא הכא'? הלא עסקינן בסוגיין בדיני מחאה ולא בגילוי סוד! ולכאורה על כרחין להבין שכוונתו היא שכיוון שהוא גילה בפני שלשה ש'פלוגי גזלנא הוא ואכיל לארעאי בגזלנותא', הרי שאין לו בעיה שהשומעים, ישמעו ויאמרו אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת וכל ישראל ישמעו ויראו. וגם רבינו יונה בעליותיו (ב"ב לט ע"א) אחר שהביא שתי אפשרויות לפרש את הדין הזה של אפי תלתא, כתב באפשרות השלישית: "על ענין רכילות, דכיון שאומר בפרהסיא בפני ג', מותר לספרה בפני מי שאמרו עליו, או על ענין גילוי הסוד היא אמורה" ע"כ.



נראה שראשונים רבים עומדים בשיטה זו לסוגיה

נמצא אם כן שיטה זו, הנוקטת שההיתר של 'אפי תלתא' מתייחס לאומר הראשון שכיוון שהוא אמר בפני ג', הרי גילה דעתו שאין מניעה מבחינתו שיאמרו דבר זה, נפתחה בגדולים

ועומדים בה עצומים. כן דעת השאלות, בה"ג, רש"י^ה, ר"י מגאש, רשב"ם, ר"י מלוניל, הרשב"א, ריטב"א, ר"ן המאירי וחד מן קמאי, ואף רבינו יונה הסביר לה פנים. ועולה לפי דבריהם שאין כלל היתר לומר דבר גנאי על חבריו בפני ג' ושהם יוליכו את הקול, דהא חברו לא גילה דעתו דניחא ליה בהכי. והוי לשון הרע בפרהסיא דחמיר טפי^ו.



שיטת הראב"ד ודעימיה

אולם לא אחד שנראה שיש מרבתינו רבנן קמאי דלא כך סברו. הנה הראב"ד (בשיטה מקובצת בב"ב לט ע"א) כתב כך: "לימא בדרכה בר רב הונא פליגי, דאמר כל מילתא דמתאמרה באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא, הא באפי תרי אית בה משום לישנא בישא, הילכך מאן דאמר בפני שנים לית ליה דרבה, דהא איכא למיחש הכא ללישנא בישא דקאמר פלניא גולנא הוא ואכיל לארעאי בגולנותא ואם כן מאן מודע ליה?" אלא לאו, דאפילו בתרי נמי לית בה משום לישנא בישא. ומאן דאמר בשלשה אית ליה דרבה. לא, דכולי עלמא אית להו דרבה, ובפני שנים ודאי לא מפרסם כולה מילתא מיהו מאן דאמר בפני שנים קסבר מחאה שלא בפניו הויא מחאה ואפילו לא מתיידע ליה כלל ומאן דאמר בשלשה בעי דלתיידע ליה. דכולי עלמא מחאה שלא בפניו היכא דלא מתיידע ליה לא הויא מחאה, והכא בהאי קמיפלגי מאן דאמר בפני שנים קסבר סהדותא בעינן וכיון דאיכא סהדותא אי אפשר דלא מגליא ליה על ידי הדחק או על ידי אנשים קלים או על ידי קרובים שיודיעוהו כדי שיוזהר בשטרו וחברך חבא אית ליה, ואלו העדים אף על פי שאינם מגידים לעצמו יאמרו לאחרים ואחרים לאחרים ומגידים לו שאין מדקדקים בדבר. וכן אנו אומרים בעלמא בענין המוכר שדהו בעדים גובה מן הלקוחות מאי

ה). והעירוני שיש לחלק בין רש"י לשאר כל הראשונים, רש"י התיר לפרסם סוד של אדם לכל העולם אם אותו אדם גילה הסוד בפני שלשה. שאר הראשונים התירו לספר לאדם (רק לו לא לכל העולם) מה שסיפר עליו אחר (רכילות) ובזה יתכן ורש"י חולק, כמובאר בחפץ חיים כלל ב' באר מים חיים סוף אות ב' (לפני הדיבור המתחיל "בסך הכל יש לנו חמשה באורים". ודפח"ח. אולם לענ"ד במ"ש המעיר שזו רכילות נראה שיש להעיר שאין זו הגדרת רכילות אליבא דרש"י והארכתי בכך במקו"א והמה בכתובים.

ו). והעיר תלמידי אברהם פרג'ון נר"ו שיש מקום לפרש בדעת רש"י ודעימיה שלא התירו אלא בענין רכילות. דהיינו שמותר לספר לאחרים רק דבר שאדם גילה דעתו שאין לו בעיה לגלות. אך לא למדנו לכאורה, שדבר גנאי שאדם אמר על עצמו בפני ג', שמותר לאותם ג' לפרסם לאחרים. וקצת משמע כן מדברי הר"י מלוניל. אולם, לענ"ד נראה לומר בפשטות שהראשונים לא יחלקו בזה, ויתר על כן הרשב"ם (ב"ב לט ע"ב) כתב בהדיא: "כל מילתא - של גנאי. דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא - אם יחזרו ויאמרו לזה כך אמר פלוני עליך" וכו' ע"כ. ויש מקום לדחות. אולם אכתי לא מצאתי מקום לחלק.

ומ"מ ברור הדבר שכל שיש בדיבור זה משום גנאי על אדם אחר [מלבד האדם שלו הם מספרים], לא מועיל גילוי הדעת של המספר הראשון. וכל השאלה האם מועיל גילוי הדעת של המספר, ובזה נראה לענ"ד שמדברי הראשונים נראה דאזלינן בתר גילוי דעתא. אך אעיקרא דמילתא איכא למגמר מגדרי מחאה, שכל שאמר בפני השומעים 'לא תפיקו לכו שותא' אין זו מחאה. וה"ה הכא, שכל שאמר דבר שמעניינו נשמע שאין לאמרו, אין להעבירו הלאה, אף שנאמר בפני שלשה. כל ההיתר של אפי תלתא הינו בסתמא דמלתא.

ז). דהיינו אם יש לחוש ללשון הרע, מי הוא אשר יודיע לו?!

טעמא קלא אית ליה, ומאן דאמר דתלתא קסבר גלויי מילתא בפרהסיא בעינן שהעדים עצמם יבאו ויגידו לו ולא יהא שם חשש איסור". עד כאן לשונו.

ומבואר דסבירא ליה שהלשון הרע נאמר על אותו המחזיק, שכ"כ 'איכא למיחש הכא ללישנא בישא דקאמר פלניא גולנא הוא וכו'" ובפשטות איירי שהלשון הרע הינו על אותו פלוני. וכן בסו"ד, אחר שכתב אליבא דמאן דאמר בתרי הויא מחאה, משום שאנשים קלים יאמרו לו או על ידי קרובים. כתב, דמאן דסבר בתלתא הויא מחאה, זהו מפני דבעינן גילוי מילתא בפרהסיא 'ולא יהיה שם חשש איסור', ומשמע שפיר שבתרי יהיה בזה חשש איסור. ועל פניו אם הלשון הרע היה כלפי האומר הראשון, מה נשתנה בין אם נאמר בפני שנים לשלושה, הרי בכל מקרה מסופר על האומר הראשון דבר גנות. אולם אי אמרינן שמדובר על המחזיק, אותו אחד שנאמר עליו שהוא גולנא. אם כן, ברור שבתרי, שהם מעבירים קול (לפי הראב"ד), יש כאן חשש איסור, שהם מעבירים עליו קול בציבור שהוא גולן". משא"כ בתלתא, שהם הולכים ואומרים זאת למחזיק עצמו (לפי הראב"ד), שבוזה אין חשש של לשון הרע כלפי המחזיק, דהם אומרים לו זאת ישירות. וכן משמע בתוספות (בבא בתרא לט ע"ב ד"ה לית בה בתרא)^ח, ולכאורה כן כוונת רבנו פרחיה תלמיד הרמב"ם (שבת לג ע"א) שכתב: "כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא לית ביה משום לישנא בישא. כלומר אין השונה באמירתה ומשמיעה לאחרים עובר על לשון הרע. דכיון ששמעו אותו שלשה בני אדם נתמלא העולם ממנו, דהא חברך חבא אית ליה וחברא דחברך חבא אית ליה" ע"כ. ומשמע שפיר שעל האומר הראשון יש איסור לשון הרע גמור, כיוון שהוא דיבר בלשון הרע כלפי חברו בפני שלשה, וחמיר טפי. אך על אותם השלושה כבר אין איסור לשון הרע. וכמו שאפשר לדקדק מדברי רבנו גרשם בבבא בתרא.



אפשרות להבין את דברי הראב"ד אחרת

אולם יש מקום לומר בדעת הראב"ד דס"ל כדעת רש"י וסיעת מרחמוהי. ומ"ש 'דקאמר פלוני גולנא הוא וכו' היינו שהאומרים אומרים שפלוני גולנא הוא, וזה לשון הרע על האומר הראשון. וגם מ"ש בסו"ד שלא יהיה שם חשש איסור היינו שכיוון שהמוחים הם אותם ג' שמחה בפניהם, הרי שודאי אין בזה לשון הרע כלפיו, דהרי הוא שלחם לומר למחזיק כן. ורק כשאומר בפני שנים והם מעבירים את הקול בציבור, בכי האי גוונא יש כלפי האומר הראשון לשון הרע. וגם ההבדל בין אפי תלתא לאפי תרי לפי הראב"ד היא לא שכל שנאמר בפני ג' מותר כבר להעביר זאת ברבים. אלא שהג' יבואו למחזיק עצמו ויעידו בפניו, ואפשר שאם אותם ג' היו פועלים כמו אותם שניים ומעבירים את הקול, גם בהם היה חשש איסור. ועל כן בדעת הראב"ד ליכא מופת חותך לומר כאחת מן הדעות.

ח. בפרט אם האומר הוא 'אדם נאמן' שמעביר קול בציבור, ואף אם המתווכים באמצע יאמרו זאת בלשון מסתייגת הרי העם יקבלו זאת כאמת גמור, אחר שיצאה מפי אדם כשר ונאמן.

ט. ויש מקום לפלפל בדעתם וצ"ב.

ועוד אפשר לומר בדעת הראב"ד שכל כוונתו היא שאין לשון הרע על האדם שדובר בו, כשיש תועלת בזה הדיבור, כעין דין מחאה שבו עסק. הא לאו הכי אין היתר בזה.



שיטת רבנו יונה

והנה, רבנו יונה בעליות (לט ע"א) האריך הרחיב בזה, וכתב ג' פירושיין לעניין אפי תלתא (וכולם להלכתא). הא' שמדובר בכגון שלא אומר לשון הרע גמור, אלא אומר דבר שאפשר לשמוע אותו בשני אופנים, וכאשר הוא אומר זאת בפני ג', מסתמא לא התכוון לגנותו, דאין אדם מגנה חברו בפרהסיא. אך אם ברור מתוך דבריו שהוא התכוון לגנותו, כל שכן חוצפה ולישנא בישא. וכיו"ב כתבו התוספות (ערכין טו ע"ב ד"ה כל מילתא) בדין זה.

ואשר על ידו השני, מדובר על דברים שמן הדין מותר לאמרם, כגון באדם רשע לשמים או לבריות, באדם כזה שמצווה לגנותו, מותר (לאחר שמחה בו בינו לבין עצמו) לפרסם דבריו באפי תלתא (או יותר), בכדי שישמע בני אדם מרננים אחריו, וישוב מדרכו הרעה וממחשבתו אשר לא טובה. והאריך בטעם זה רבינו יונה (ומשמע שהוא טעם עיקרי יותר לדעתו).

ועוד בה שלישיה, שמדובר על עניין רכילות. שכן, כאשר אני מספר לפלוני שאלמוני דיבר עליו רעה, הרי בזה אני גורם סכסוך ביניהם. ולכאורה אותו אחד שאמר זאת, והעביר את הקול לפלוני, עבר על איסור רכילות שבכך הוא סכסך ביניהם. ועל כך מחדשת הגמרא שכיוון שהאומר הראשון אמר זאת בפני ג' אף שיש בכך סכסוך, אין בזה איסור רכילות. שכן הא מילתא כבר איתגליא לה.

אולם בודאי שאין מקום לפי רבינו יונה לגנות אדם בפני ג', ואין בכך כל היתר⁽¹⁾. וכתב רבינו יונה שה"ה לגילוי סוד שהתגלה בפני ג', שמותר לומר לאותו אחד שגילו את סודו שפלוני גילה את סודך.



שיטת הרמב"ם

ועתה הבוא נבוא אל דעת רב חכימיא, בתורה שלטוניא, דבריו ביקרייא וזהבייא, ושליט על רבנייא, הלא הוא ראש מדברים בכל מקום, רבנו הרמב"ם ז"ל, שהגדיר את דין לשון הרע (הלכות דעות פ"ז ה"ב) בתור מי שאמר דבר גנאי על חברו. זהו לשון הרע. אולם כשהביא את דין אפי תלתא כתב מרן הרמב"ם (ה"ה) וז"ל: "והמספר דברים שגורמים אם נשמעו איש מפי איש להזיק חבירו בגופו או בממונו ואפילו להצר לו או להפחידו הרי זה לשון הרע, ואם נאמרו דברים אלו בפני שלשה כבר נשמע הדבר ונודע, ואם סיפר הדבר אחד מן השלשה פעם אחרת אין בו משום לשון הרע, והוא שלא יתכוין להעביר הקול ולגלותו יותר" ע"כ.

(1). הטעם השלישי דומה במקצת לשיטת רש"י ודעימיה, שכל שאמר בפני ג' מותר לספר על האומר שאמר כן. רק שלפי רבינו יונה זה מותר אף שבודאי יגרום לסכסוך. מה שלא ברור בשיטת רש"י ורשב"ם.

והחפץ חיים כתב (כלל ב' ס"ק ג') בדעת הרמב"ם שהלשון הרע הוא אותו לשון הרע של הלכה ב', ויוצא לדעת הרמב"ם שכל דבר שנאמר בפני שלושה, אפילו דבר של גנאי, מותר לדעת הרמב"ם להעביר זאת הלאה [וכדעת הראב"ד ורבינו פרחיה]. ולפי זה הקשה הח"ח על הרמב"ם כמה קושיות וכתב דעתו הנ"ל ביש אומרים, ולא החליט לפסוק כן.

אולם, הרב עבודת המלך כתב (דעות פ"ז ה"ה) כתב וז"ל: "אשר על כן לולא דמסתפינא הוי אמינא דרבנו השמיענו בזה דין חדש שלא עמדו עליו, דהנה רבנו כתב תחלה וז"ל והמספר דברים שגורמים אם נשמעו איש מפי איש להזיק לחבירו בגופו או בממונו ואפילו להצר לו או להפחידו הרי זה לה"ר. ור"ל דלשון הרע לא מקרי דוקא שהוא אומר דבר של גנאי על חבירו אלא אם אומר דברים שיוכלו לגרום לו היזק ואפילו רק להפחידו הרי זה לה"ר, ומקור הדברים הלא הוא כמו שציין הכ"מ מעובדא דיהודה בן גרים בשבת, וכו' וע"ז סיים רבנו וכתב ואם נאמרו דברים אלו בפני שלשה כבר נשמע הדבר ונודע. ולפי"ז אם סיפר הדבר אחד מן השלשה פעם אחרת אין בו משום לה"ר, שהרי אין זה גורם לו היזק עוד שהרי כבר נודע הדבר ומקור הדברים מאותה עובדא הנזכרת, וכו' ולפי"ז דוקא בענינים כאלה שכל איסורם הוא משום שהם גורמים היזק לחבירו ואין בהם משום גנות, דברים כאלה אם כבר נאמרו בפני שלשה וכבר נודעו אין בהם משום לה"ר עוד שהרי כל איסורם משום שגורמים הם היזק וכשכבר נודעו הרי אינם גורמים היזק עוד יותר אם לא כמו שכתב רבנו שמתכוין להעביר הקול ולגלותו יותר, אבל בספור הדברים באקראי בעלמא אין בו משום לישנא בישא משא"כ במספר דברים של גנאי בודאי יש בהם משום לה"ר אם נאמרו ברבים מק"ו". ע"כ לשונו.

ומבואר מדבריו שהקולא של אפי תלתא קיימת רק בלשון הרע היכול לגרום נזק או היצר לאדם, אך לא בדבר של גנאי. שכן בדבר של גנאי כל אדם נוסף היודע על גנותו, הרי בזה מתגנה האדם יותר. אך בנזק אין שיעור הנזק משתנה אם אדם אחד יודעו, שלושה אנשים יודעים אותו, או מאה אנשים יודעים אותו. והמשל בזה, כגון מקום אחד שעוברים על חק מחוקי הבנייה ובונים יחידת דיור נוספת בתוך אותו בית. ואם יאמרו באותו מקום שפלוגי עשה כן אין בזה לשון הרע, כיוון שכולם עושים זאת ואין בזה גנאי לאותו אדם. ודבר זה אם נאמר בפני שלשה (או שהוא דבר מפורסם וידוע מעצמו), אין בזה לישנא בישא. אלא אם כן הוא מתכוין להעביר את הקול יותר ולגלותו (נראה להסביר את החילוק של 'להעביר את הקול יותר' בשני אופנים, או שלמד כן הרמב"ם מכמה מעשים שהוזכרו במקרא של בעלי קעילה והזיפים. או שזה נוגע בעצם הנקודה של הגנאי, הרי כל הסיבה שמותר לומר דבר שנאמר באפי תלתא, היא מכיוון שהאדם לא ניזוק יותר, אך ברגע שהאדם מתכוין להעביר את הקול יותר ועל ידי כך להזיק לחברו, הרי הוא הגדיל בכך את רמת הנזק העתידה לבוא עליו, ועל כן הדר דינא דאית ביה איסורייתא דלשינא בישא).

ונראה להסביר זאת גם בהמשך דברי הרמב"ם, שכתב שה"ה לגבי פחד או הצרה (נפשית). לדוגמא אם אנשים רבים יודעים שילד פלוני אזיל ופלח מבית הספר, הנזק אשר יגיע עדי אותו תלמיד הינו אותו דבר אם יודעים על כך תלמידים מעטים. אמת שכאשר יותר אנשים יודעים זאת, יש יותר סיכוי שהדבר יגיע יותר מהר אל הוריו או מוריו. אולם כיוון שכבר נשמע הדבר

ונודע, אין הכרח שדווקא דבריו שלו יגרמו לנזק, אלא אם כן הוא מכווין שיתגלה יותר, שבכך הוא עושה מעשה של היזק.



סיכום דעות הראשונים

וזאת תורת העול'ה, ראינו כארבע אפשרויות להסביר את המימרא של רבה בר רב הונא 'כל מילתא דמתאמרא באפי תלֵתא לית בה משום לישנא בישא':

דעת רש"י ודעימיה (רוב הראשונים) – כל שהאדם מספר דבר בפני ג', הרי הוא בזה מגלה דעתו שאין לו בעיה שיספרו עליו שהוא עצמו אמר דבר זה (כמוכן שאם יש בדבריו לשון הרע גם על אדם אחר, פשיטא דיש בזה לשיטתם איסור לשון הרע^(א)). ולא הותר לגנות אדם אחר (ללא תועלת כבדין מחאה) משום שנאמר הדבר בפני ג'. וכן האומר לפלוני שאלמוני רָכַל עליו בפני ג', אין בזה איסור (ר"י מלוניל וריטב"א).

שיטת התוספות – משמע מדברי התוספות בבב"ב, שכל שאומר בפני ג' אנשים מותר לאדם להעביר זאת הלאה, והיתר זה הוא אפילו לאומר הראשון. ונראה להעיר שזהו חידוש מופלג שיאמרו כן התוספות. בפרט ששינוי בהדיא בגמרא שלשון הרע בפרהסיא חמיר טפי^(ב).

התוספות בערכין כתבו שמדובר בכגון שהדבר הנאמר הוא מילתא דמשתמעא לתרי אפי. אולם יש בכך דחקים.

שיטת רבנו יונה – רבינו יונה כתב ג' פירושים, והאחד כמו התוספות בערכין. אולם רבנו יונה ידידה אמר דאירי באדם רשע שמותר לגנותו בפרהסיא, ואחר שמחו בו, מותר לדבר עליו בפני ג' בכדי שישמע רבים מרננים אחריו ויחזור בתשובה. והנה, גם לדעתו אין היתר לגנות אדם בפני שלושה, כשאינו ראוי לזה.

שיטת אפשרית בדעת הראב"ד וכמה ראשונים נוספים – משמע קצת מדברי הראב"ד (הובא בשיטמ"ק בב"ב לט ע"ב) ורבנו פרחיה תלמיד הרמב"ם, שכל שנאמר בפני ג' כבר אין בו איסור לשון הרע, דנתמלא העולם ממנו. אף שהראשון שדיבר, אכן עבר על איסור לשון הרע, אך 'השונה באמירתו' כבר אין עליו איסור של לשון הרע. אולם שיטה זו קשה בסברא, דהא וכי מפני שאדם דיבר לשון הרע ועבר על עבירה חמורה, כבר ניתן לבזות יותא את מי שהוא דיבר עליו? ובגמרא איתא שיש איסור לשון הרע בפרהסיא. אולם ניתן לומר בדוחק שכל שאף שהאומר הראשון עבר על איסור, בפועל כבר אין על המעביר איסור לשון הרע.

(א). מלבד אם אומרים זאת לאדם שעליו הלשון הרע.

(ב). ועל כן הציע תלמידי מנחם ציון נר"ו, שמדובר שם בסוגיא כגון שיש תועלת, כמו מדין מחאה, ובכי האי גוונא מותר אפילו למספר הראשון. ודברי טעם הם. הערת עורך: לענ"ד זהו דוחק, והאמת שכבר תמה החפץ חיים (כלל ב' באר מים חיים אות א') הרבה על התוס' כדבריהם, ותירץ (שם באות ב') שכוונתם כפי שביארו בערכין, דההיתר הוא דוקא בדבר המשתמע לשני פנים כנורא בי פלניא, דבזה שאומר בפני ג' ואינו חושש שידעו הבעלים מראה שכוונתו היא למשמעות הטובה, ותירוצו זה נראה ברור וא"צ בדיוקים.

שיטת הרמב"ם – בדעת הרמב"ם מצאנו מחלוקת. דעת החפץ חיים בדעת הרמב"ם היא כעין מה שכתבתי לעיל בסמוך בדעת הראב"ד, שכל שנאמר בפני ג' כבר מותר להעבירו הלאה. אולם הרב עבודת המלך כתב שיש לחלק בין לשון הרע המוזכר בהלכה ב', לבין לשון הרע המוזכר בהלכה ה'. שבהלכה ב' מדובר על דבר גנאי, וזה אסור אפילו בפני ג'. אולם בהלכה ה' מדובר על דיבורים שיכולים לגרום למדובר לנזק ממוני או גופני וכד', אך לא גנאי בעצם. ובכי האי גוונא נאמר ההיתר של אפי תלתא, שכן אין הבדל ברמת הנזק, בין אם ג' אנשים יודעים או יותר וכד'.

ולמסקנא נראה לומר בס"ד, שדעת רוב ככל הראשונים למעט התוספות בחדא דוכתא, שעל הראשון האומר בודאי שיש איסור לשון הרע. וכן לדעת רובא דרבוותא יש איסור לשון הרע באמירת דברי גנאי על חבריו בפני ג', וכל מה שהותר זה באופנים שונים – שאין בהם גנאי על חבריו. אך אמירת דבר גנאי על חבריו לא הותרה לא באחד ולא באלף. וגם דעת הראב"ד, שבהשקפה ראשונה היתר, אפשר לפרשו באופן אחר, וכן בדעת התוספות כמו שכתבתי לעיל בהערה.



שיטת החפץ חיים בזה

והנה כתב הרב ישראל מאיר הכהן זצ"ל (חפץ חיים הלכות לשון הרע כלל ב' אות ב') וז"ל: "ומה שנמצא היתר בדברי חז"ל לומר בפני שלשה, היינו בדבר שאיננו גנאי גמור והדיבור שלו יש לו שני פנים. ועניין כזה ידוע שתלוי לפי הדיבור שאומר אותו המספר בעת ספורו. בזה התירוהו חז"ל לומר בפני שלושה. ותלוהו, כיון שאומר הדברים בפני שלושה יודע בודאי שיבוא הדברים לאזניו, דחברך חברא אית ליה. ועל כן הוא שומר את עצמו בעת אמירה, לומר באופן שלא יהיה מנכר מלשונו לשון גנאי". ע"כ. ועי' שם בבאר מים חיים (אות ב') שאסף איש טהור את דעות הראשונים והאריך הרחיב בזה.



קושיא על פסק החפץ חיים

אולם נראה שיש מקום להעיר על דברי קדשו של החפץ חיים במה שפסק כהתוספות. דהא יש מקום להקשות על התוספות ולחלק בין הדין של אפי מרא לדין של אפי תלתא. שכן באפי מרא מילתא דמסתברא היא שאדם לא יעיז פניו בפני אדם אחר ויבזהו ויגנהו. ואם אדם עושה כן עליו יאות להאמר 'כל שכן חוצפה ולישנא בישא'. אולם באפי תלתא מחד לית ביה 'חוצפה ולישנא בישא', ומאידך אדם גם מוכן להעיז פניו ביתר שאת כשהוא אינו עומד בפני חברו. ואף אם יאמר מילתא דמשתמעא לתרי אפי על צד השלילה, תמיד יוכל לתלות את הקולר בצוואר השומעים ולומר שהם שינו את דבריו ושבשום. ואם כן אין לנו הכרח לומר שאדם שיאמר דבר שמשמע לתרי אפי באפי תלתא, לא יאמר זאת בצורה שמתפרשת לגנאי.



העולה למעשה

זאת תורת העולה בס"ד. כיוון שראינו שדעת רוב הראשונים בסוגיין היא כדעת רש"י, שכל ההיתר באפי תלתא הוא כאשר הדיבור נאמר על האומר הראשון, ולא באמירת גנאי על אדם אחר. וכל שיוצא מזה גנאי על אדם אחר, הרי זה אסור. וממילא אסור אין היתר לקחת ג' בנ"א ולגנות בפניהם אדם אחר, ולא על כך נאמר ההיתר של אפי תלתא.

מלבד זאת, ראינו שדעת ראשונים נוספים היא שאין היתר לגנות אדם בפני שלשה, ופירשו את המימרא של אפי תלתא באופנים שונים – מילתא שנשמעת בשני אפנים (תוספות), דין תוכחה לרשע (רבינו יונה), דווקא בדבר שיכול לגרום נזק אך לא בגנאי (רמב"ם). וכמעט אף אחד מהראשונים לא פירש באופן שמתיר לומר על אחרים רק מפני שדבר זה כבר נאמר בפני ג'. וגם אותם ראשונים שאפשר לפרש בדעתם כן, אפשר לפרשם באופן אחר, שלא בדוחק כל כך רב.

וכיוון שבסברא לשון הרע בפרהסיא הינו יותר חמור מאשר לשון הרע בצינעא, ודעת רוב הראשונים היא שאין היתר לומר גנאי עד אדם אחר, בפני ג'. על כן נראה בס"ד להחמיר בזה. וגם לפי אפשרות מקילה זו, לפי דעת רוב הראשונים על האומר הראשון בודאי יש איסור לשון הרע, ורק על האחרים ששמעו כבר אין איסור בהעברת הדבר.

ובהא סליקנא ובהא נחיתנא, שכל דבר שאדם אומר בפני ג' על עצמו, או שאמר אמירה מסויימת בפני שלושה, מותר לומר לרבים 'פלוני אמר כך וכך'. וגם על אותם אנשים מוטלת החובה להיות זהירים בלשונם ולא לקבל את מה שפלוני אמר כאמת גמורה, אלא רק למיחש מבעיא לכל היותר. וזה כשיטת רש"י ורוב הראשונים.

כמו כן, אין שום היתר לומר בפני שלשה גנאי על חבירו, והעושה כן בעל לשון הרע מיקרי. לפי הרמב"ם יש מקום להקל לומר, שכל דיבור שיכול לגרום לנזק לאדם שנאמר בפני שלשה, מותר לאמרו, ובלבד שלא יתכוון להעביר הקול יותר, שכן בכך תתכן גרימת הנזק בצורה יותר קרובה, וזה אסור. אולם נראה שרוב הראשונים לא יסכימו לקולא זו, דהם לא הסכימו אלא שהאדם יפרסם דבר על עצמו, אך לא על אחרים. ומ"מ גם לפי הרמב"ם אין היתר לפרסם גנאי על חבירו, כמו שמדויק מלשונו הטהור (ולא כמו שהבין הרב חפץ חיים זצ"ל).



הלכות מעשיות היוצאות מן הסוגיא הזו

- א. אסור לומר לשון הרע על חבירו, בין בפניו ובין שלא בפניו. בין ביחיד ובין ברבים.
- ב. מה שנמצא היתר בדברי רבותינו בגמרא בבבא בתרא (טל ע"א) ובערכין (טו ע"ב), נחלקו בזה הראשונים. להלכה, מדובר במקרה שאדם סיפר דברים על עצמו או על אחרים בפני שלשה. מותר לאותם שלושה לומר לאחרים פלוני אמר כך וכך.
- ג. במקרה שאדם דיבר לשון הרע באפי תלתא על אדם אחר, האומר הראשון בודאי עבר על איסור לשון הרע. ולעניין האם מותר לומר לאחרים 'פלוני אמר כך וכך על אלמוני', הדבר תלוי אם יש בזה תועלת (לפי גדר תועלת שיבוארו להלן), אזי הדבר מותר. אך אם אין בזה תועלת, יש

לאסור מצד לשון הרע. ואף שכלפי האומר הראשון אין איסור לשון הרע, מ"מ כלפי אותו אחד שנאמר עליו יש לשון הרע.

ד. ואם הוא אומר זאת ישירות לאותו אחד שנאמר עליו, הרי זה מותר.

ה. יש לשים לב שגם בעניין לשון הרע וגם בעניין מחאה כשאדם מוסר באפי תלתא דבר על אדם אחר, אסור לאותם השלושה להאמין בדבר, אלא עליהם לחוש, אך לא לקבל. ואם קבלו עברו על איסור קבלת לשון הרע, אף שלאומר הראשון מותר לומר זאת להם בתנאים מסויימים. וכן כשמוסרים זאת הלאה באופנים המותרים, צריכים למסור זאת בדרך מסתייגת.

ו. אם השומע קיבל את הדברים בתור אמת מוחלטת, יש לאסור להעביר זאת הלאה שכן הרי הוא בזה מעביר לשון הרע.

ז. יש שכתבו להקל לומר דבר הנשמע לשני פנים באפי תלתא. ויש שכתבו להקל אף יותר, ושכל דבר שנאמר בפני שלושה כבר אין בו איסור לשון הרע. אולם אלו דעות יחידאיות, וגם בהן אין הכרח שאמרו את הדברים גם כשאין תועלת, ועל כן יש להחמיר מן הדין כפי שכתבתי לעיל.

ח. פרסומים בתקשורת – על כן להלכה ולמעשה, נראה שיש לאסור לפרסם בתקשורת גנאי על אדם אחר. ואדם המפרסם בתקשורת דברי גנאי על אדם אחר, אף שהדבר מתפרסם לשעתו (באופן מיידי), מ"מ בודאי שהוא עבר על איסור דאורייתא של סיפור לשון הרע לפי דעת רוב ככל הראשונים. ואין בזה היתר של אפי תלתא, לפי מה שביירנו בס"ד. ואם הוא פרסם דברים אלו כלפי תלמיד חכמים, בלא לברר את העניין בבית דין, אין רפואה למכתו. וכל עוד לא הוכח בבית דין שאדם מסויים הוא אפיקורס או רשע, אין שום היתר לדבר עליו או לפרסם עליו לשון הרע.

וכשם שאסור לפרסם בתקשורת, כן פשיטא שאסור לחלוטין להאמין לפרסומים בתקשורת הנוגעים לאישים שונים. וכל טענה ומענה כלפי אדם כל שהוא (ובפרט אם הוא תלמיד חכמים) צריכה להתברר בבית דין¹. ואדם הנוהג בחוסר אחריות ושופך דמם של אנשים בתקשורת², בודאי שעבר על איסור תורה של לשון הרע. ואם הוא אדם המוחזק כאדם נאמן, עבר גם על לפני עיוור, שהכשיל את הרבים בלשון הרע.



יג. והעירני הרב רועי זק שליט"א שאף בכי האי גוונא כל עוד מדובר בטענה בלבד, שלא התבררה בבית דין, אז מניין למפרסם שהדבר נכון? ולכאורה הוא עומד בחשש מוציא שם רע, מלבד שבכל מקרה יש כאן לשון הרע. אא"כ פלוני לא ציית דינא, ומסרב לבוא לבית דין, ואין שום דרך אחרת לפרסם את מעשיו הרעים, ואחרי התייעצות עם ת"ח. אולם, אם פלוני מסכים לבוא לבית דין, אין שום היתר בעולם לפרסם כלום עד אחרי הברור בבית הדין.

יד. ובפרט אינשי דצייתי דינא ומסכימים לבוא לברר טענותיהם בבית דין, המפרסם כלפיהם דברים בתקשורת בודאי שעבר על איסורי דאורייתא של לשון הרע והוצאת שם רע, והלבנת פני חבריו ברבים, ואם הוא תלמיד חכם – אזי גם על ביזיון תלמידי חכמים. והעושה כן אין רפואה למכתו, וה' הטוב יכפר בעד.

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

במצות דינים ומעשה דשכם

כתב רבנו הרמב"ן בפ' וישלח (בראשית ס' ל"ד פס' י"ג), במעשה דינה בת יעקב, וז"ל: "רבים ישאלו ואיך עשו בני יעקב הצדיקים המעשה הזה לשפוך דם נקי. והרב השיב בספר שופטים (פ"ט ממלכים הל' י"ד) ואמר שבני נח מצווים על הדינים, והוא להשיב דיינין בכל פלך ופלך לדון בשם מצוות שלהן, ובן נח שעבר על אחת מהן הוא נהרג בסיף, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו. ואין הדברים האלה נכונים בעיני, שאם כן היה יעקב אבינו חייב להיות קודם וזוכה במיתתם, ואם פחד מהם למה כעס על בניו וארר אפם אחר כמה זמנים וענש אותם וכו'.

ועל דעתי הדינין שמנו לבני נח בשבע מצוות שלהם אינם להושיב דיינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל צווה אותם בדיני גניבה ואונאה ועושק ושבר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן. ומכלל המצווה הזאת שיושיב דיינין גם בכל עיר ועיר כישראל ואם לא עשו כן אינם נהרגים, שזו מצוות עשה בהן ולא אמרו אלא אזהרה שלהן זו היא מיתתן, ולא תקרא אזהרה אלא המניעה בלאו, וכך דרך הגמ' בסנהדרין.

ובירושלמי אמרו בדינין של נח, הטה דינו נהרג, לקח שוחד נהרג, בדיני ישראל כל דין שאתה ידע שלם ממנו אי אתה רשאי לברוח ממנו, אבל בדיניהם אף שאתה יודע שאתה שלם ממנו אתה רשאי לברוח ממנו. נראה מכאן שרשאי הגוי לאמור לבעלי הדין איני נזקק לכם כי תוספת היא בישראל לא תגורו מפני איש אל תכניס דברך מפני איש, וכ"ש שלא ייהרג כשלא יעשה עצמו קצין ומושל לשפוט את אדוניו.

ומה יבקש בהן הרב חיוב וכי אנשי שכם וכל שבעה עממין לא עע"ז ומגלה עריות וכו', אלא שאין הדבר מסור ליעקב ובניו לעשות בהם הדין. אבל עניין שכם, כי בני יעקב בעבור שהיו אנשי שכם רשעים ודמם חשוב להם כמים, רצו להנקם מהם בחרב נוקמת, והרגו המלך וכל אנשי עירו כי עבדיו הם וסרים אל משמעתו. ואין הברית אשר נימולו נחשב בעיניהם למאומה כי היה להחניף לאדוניהם, ויעקב אמר להם בכאן כי הביאוהו בסכנה שנא' עכרתם אותי להאבישני, ושם ארור אפם כי עשו חמס לאנשי העיר שאמרו במעמדו "וישבנו אתכם והיינו לעם אחד" והם היו בוחרים בה' ובעטו בדיבורם ואולי ישובו אל ה' והרגו אותם חינום כי לא הרעו אותם כלל וכו'" עכ"ל.

הרי שנחלקו אבות העולם אלה בגדר מצוות דינין דב"נ, דלדעת הרמב"ם היא העמדת הדיינין בלבד, וכשאינם מעמידים דיינין חייבים מיתה כדין שבע מצוות ב"נ, שאזהרתן זוהי מיתתן. ולדעת הרמב"ן, וכן משמעות רש"י בסנהדרין נ"ט א' ד"ה ומשנ, דבכלל מצוות דינין אף כל ענייני חו"מ כפי שהדבר בישראל או בדומה, ענייני ממונות לפי משפט השכל האנושי [ולא

כהחז"מ של ישראל שהוא קומה מעל זה ובלא שהיה משה רבינו מצווה מפי הגבורה לא היה אפשר לנו לדעתו], ואדרבא אין מתחייבים מיתה אלא על עשיית העוול, ולא על אי העמדת דיינין, דזו מצוות עשה, ואין מחייבים מיתה אלא על ל"ת, כמש"נ בגמ' אזהרתן זוהי מיתתן.

ומש"כ שכן דרך הגמ' בסנהדרין כוונתו לגמ' שם נ"ח ב': "אר"ל גוי ששבת חייב מיתה שנא' יום ולילה לא ישבתו ואמר מר אזהרתן זוהי מיתתן, ומקשה שם, ולחשבה גבי ז' מצוות, ומשני כי קא חשיב שב ואל תעשה קום ועשה לא קא חשיב, ומקשה והא דינין קום ועשה הוא וקא חשיב, ומשני קום ועשה ושב ואל תעשה ניהו". ופרש"י: "קום ועשה משפט, ושב ואל תעשה עוול, ואפ' אינו מצווה לעשות משפט והוא יושב בטל, מוזהר שלא לעשות עוול, ואזהרת לא תעשו עוול אינה קום עשה משפט, אלא לחודא קיימא שב והבטל מלא תעשה עוול, אבל אזהרת לא תשבות על כרחך אינה אלא קום ועשה" עכ"ל. הרי דמבואר דאיכא בדינין אף שב ואל תעשה, ובשלמא לרש"י והרמב"ן נחא, דיש בכללה לאו דשוא"ת על שאר עשיית עוול, אבל לרמב"ם צ"ב.

ועיין בלח"מ שם שביאר, דאף לרמב"ם יש בכלל המצווה אף אזהרה לדיינין שלא יעשו עוול במשפט, שהוא בשוא"ת [וע"ע בהעמק שאלה לגאון הנצי"ב זצ"ל פ' בראשית שכת' ששוא"ת דידהו לרמב"ם הוא שלא ישפטו ביניהם אלא ילכו לשופט עי"ש].

אלא דאכתי אינו מובן, דהא הרמב"ם כתב דנתחייבו בני שכם מיתה על מה שלא דנו את שכם, ומהגמ' משמע דאין חיוב מיתה אלא על שב ואל תעשה דידהו, דע"כ אף גוי ששבת, על אף שהוא באזהרה וב"נ אזהרתן זוהי מיתתן, מ"מ אינו מחוייב מיתה בפועל, כמו שפס' הרמב"ם שם בפ"י ה"ט עי"ש. וע"ע שם בכס"מ, דביאר שזה משום דעכ"פ אין זה בכלל שבע מצוות ב"נ, וכדמבואר בגמ' שאין בכלל שבע מצוות ב"נ אלא דברים שהם בשוא"ת. וא"כ משמע דאין לחייב מיתה דשבע מצוות אלא על אזהרה דשוא"ת. וא"כ אף דדינן בכלל השבע מצוות, מ"מ לא מסתבר לחייבם אלא על השוא"ת דבה, כשעובר ועושה, דבגמ' מבואר דדוקא אזהרתן זוהי מיתתן, וכדהקשה הרמב"ן.

ועיין בשו"ת חת"ס (ליקוטים ס' י"ד), שישב את דעת הרמב"ם דהיא הנותנת, דבאמת לא היו מחויבים בני שכם הריגה בפועל, וכגוי ששבת שאינו אלא מחויב מיתה, ואינו נהרג כמש"כ, וע"כ דבני יעקב הרגו אותם בנקמתם, ויעקב אבינו כעס עליהם שסיכנהו בכדי, הכל כמש"כ הרמב"ן.

אמנם, דבריו קשים, דמנ"ל להקיש לגוי ששבת, שסו"ס הוא אזהרה על אף שהוא בקום ועשה, וכדמבואר בגמ' דע"כ חייבים בו מיתה. אבל העמדת דיינין, שאינו אלא עשה, אימא דאינו מחויב ע"י מיתה כלל, וכדהקשה הרמב"ן, דלא אמרו אלא אזהרתן זו מיתתן. ועוד דברמב"ם משמע דבני שכם נתחייבו מיתה בפועל על שלא דנו את שכם, שהרי כתב את מעשה דשכם כדוגמא לחיוב מיתה דמצוות דינין, וצ"ע.

והנראה בביאור דברי הרמב"ם, דהנה בסוגיית הגמ' שם סנהדרין נ"ו: "ת"ר שבע מצות נצטוו ב"נ דינין וכו', מנה"מ אמר ר"י דאמר קרא ויצו ה' אלוקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל ויצו אלו הדינין, וכ"ה אומר כי ידעתינו למען אשר יצווה את בניו וגו', וכו'. אלוקים זו

ע"ז, וכ"ה אומר לא יהיה לך אלוהים אחרים וגו' וכו'. רב יצחק תני איפכא ויצו זו ע"ז אלוהים זו דינין. בשלמא אלוהים זו דינין דכתיב ונקרב בעה"ב אל האלוהים, אלא ויצו זו ע"ז מאי משמע, רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי וכו', מאי בינייהו וכו' עיין שם.

וכבר הקשה בשו"ת הרמ"א (ס' י') למה לא הקשתה הגמ' מאי בינייהו דר"י ורב יצחק עיי"ש. ואולי י"ל שנחלקו במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן האם בכלל מצווה דדינין אף שאר הלכות בדיני ממונות, דלר"י דיליף דינין מויצו, יש להביא במשמעות אף שאר הלכ' ודינים דבן אדם לחבירו הכלולים כאן, וכאברהם שציווה את בניו על עשית משפט וצדק. אבל לר' יצחק דילף מאלוהים שהוא לשון דיינין, אין מכאן ילפותא אלא מצווה דהעמדת דיינין בלבד, וכדכתב הרמב"ם.

ועפ"ז יש לומר עוד, דהנה שם בגמ': "תנא דבי מנשה שבע מצוות נצטוו ב"נ וכו', ר' יהודה אומר אדם הראשון לא נצטווה אלא על ע"ז שנא' ויצו ה' אלוקים את האדם ר"י בן בתירה אומר אף על ברכת ה' וי"א אף על הדינים כמאן אזלה הא דאמר ר"י אמר רב אלוקים אני לא תקללני נאלוקים אני לא תמירוני אלוקים אני יהיה מוראי עליכם כמאן כיש אומרים". וכתב שם ברש"י ד"ה יהא מוראי עליכם: "כדאמרין אלוהים לשון שררה ורבנות כמו נתתיך אלוהים לפרעה יהא מוראי עליך ולא מורא בשר ודם לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלוהים הוא דהיינו דינין" עכ"ל.

הרי דביאר דלשון אלוהים מתפרש על העמדת דיינין, שיהיה עליהם מורא שמים בלבד ולא מורא בשר ודם, וכדכתיב "לא תגורו מפני איש". ומן הנראה דעכ"פ המ"ד הזה אינו סובר כמש"כ הרמב"ן בשם הירושלמי, דאין לאו דלא תגורו מפני איש בבב"ח, דאדרבא כל הילפותא דמצות דינין הוא ממש"נ אלוקים - יהא מוראי עליכם ולא מורא בשר ודם.

ואשר ע"כ עפמש"כ דלרמב"ם מסתבר יותר ללמוד מקרא דאלוקים כר"י, דאין במשמעותו אלא לשון העמדת דיינין, וכמש"כ הרמב"ם, ולא מויצו כדר' יצחק דמשמע דהוא כולל כל דיני ממונות. א"כ י"ל אף שסובר הרמב"ם דאופן הילפותא הוא כדפ' ר"י אמר רב דאלוקים אני יהא מוראי עליכם, וא"כ יש במשמע דאף לאו דלא תגורו מפני איש יש בכלל מצות דינין דב"נ. וא"כ הא שפיר כתב הרמב"ם דבני שכם נתחייבו מיתה על שלא דנו את אדונם שכם, דאין לומר שפחדו ממנו, כמש"כ הרמב"ן, דהא נצטוו ב"נ אלוקים אני - יהא מוראי עליכם ולא מורא בשר ודם.

ובאמת דמסתבר הדבר, דלרמב"ן דמצוות דינין אינה מצווה מיוחדת על העמדת דיינין, אלא מצווה כללית לסדר עניני הממונות, ובכללה אף העמדת דיינין, א"כ יותר נראה דב"נ אינם בכלל "לא תגורו מפני איש", דכל עניין הדיינים במצווה זו הוא רק כחלק מסדור המשפטים שבין אדם לחבירו. אבל לרמב"ם, דהיא מצווה מיוחדת של העמדת דיינין, בודאי י"ל שיש בהם לאו דלא תגורו כישראל, דמצווה זו היא בפרט להעמיד דיינין הדנין בשש מצוות שלהם, ומסתבר שיהיו כדיינין לכל דבר, כבישראל, וכמו שאף הבאנו מקור לכך בגמ' ודו"ק.

וא"כ עפ"ז י"ל, גם מה שהקשה הרמב"ן על הרמב"ם מהסוגיא דסנהדרין, די"ל דלרמב"ם באמת נתחייבו בני שכם לא על מה שלא דנו את שכם, דהא זה מצוות עשה בהם, וב"נ אינם

נהרגים אלא ל"ת שלהם, וכדהקשה הרמב"ן, אלא די"ל, שנהרגו משום דעברו על הלאו דלא תגורו מפני איש, שנמנעו מלדון את שכם מיראתם, והוי אזהרה דדינין ואזהרתן זוהי מיתתן.

וי"ל עוד דלדעת הרמב"ם זהו השוא"ת דדינין, דכשלא דן בעלמא עובר על מצוות עשה בשוא"ת. וכשלא דן מחמת יראה עובר בקום ועשה על "לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלוקים הוא", כי יראה הוי קום ועשה, דמצווה שלא לירא. ואם נימא כן, הרי ניחא היטב סוגית הגמ' לפי הרמב"ם, שנהרגו בני שכם על שלא דנו מחמת יראה משכם, והוי שפיר הריגה על ל"ת דשוא"ת, כדמשמע בגמ' דרק על לאו דשוא"ת מתחייבים מיתה בפועל וכמש"נ לעיל.

אלא דאכתי יש ליישב את קושייתו הראשונה של הרמב"ן, דאם שמעון ולוי הרגו אותם בדין למה כעס עליהם יעקב, אדרבא היה לו להיות ראשון במצווה זו. וע"כ שעל אף שהיו אנשי שכם עבריינים בשבע מצוות שלהם, מ"מ אין הדבר מסור ליעקב ובניו לעשות בהם הדין, וצ"ב דעת הרמב"ם בזה.

והנראה בזה, דהא זה פשיטא לכה"פ לדעת הרמב"ם דמוטל על ב"ד של ישראל קיום החיוב מיתה על עבירת מצוות דינין, דהא לרמב"ם חיוב מיתה דדינין הוא על שאין דנים הב"נ בשש מצוות שלהם, ומי ישפטם ע"כ אם לא ישראל, דהא הם לא ישפטו עצמם מאחר שהם עוברים על דינין, וע"כ מי ששופטם זה ישראל.

וככלל, מוטל על ישראל לכופ כל באי עולם על שבע מצוות ב"נ, וכדמבואר ברמב"ם בפ"י שם הי"א וז"ל: "חייבין בי"ד של ישראל לעשות שופטים לאלו הגרים והתושבים לדון בהם עפ"י המשפטים האלו כדי שלא ישחת העולם וכו'" עכ"ל. הרי שעל ישראל החובה להעמיד בי"ד לב"נ ולכופם על שבע מצוות שלהם. ויותר מפורש שם בפ"ח ה"י וז"ל: "וכן צווה משה מפי הגבורה לכופ כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו ב"נ וכל מי שלא יקבל יהרג" עכ"ל. וא"כ למה שלא יתחייבו בני יעקב בזה.

אלא שי"ל שיעקב סבר שאין להם דין ישראל לכ"ד, וכידוע מבעל הפר"ד פ"ד מחלוקת שמעון ולוי עם יוסף עיי"ש. ויעקב סבירא ליה כיוסף בנו שאין להם דין ישראל לכ"ד אף לקולא כמש"כ שם. וכן לענין לכופ כל באי עולם על שבע מצוות שלהם, י"ל שסבר, שאין להם עוד דין ישראל כל עוד שלא הגיעו עוד אל המנוחה והנחלה, ועוד שלא נא' שמחויבים גם להכניס עצמם בסכנה [וכן י"ל שיעקב האמינם וכמש"כ הרמב"ן].

אמנם, שמעון ולוי סברי שיש להם דין ישראל לכ"ד וכמש"כ המל"מ שם. וע"כ קדשו שם שמים בקנאתם לה' ולעמו ונכנסו בסכנה לקיים מצוות בוראם לכופ באי עולם על שבע מצוות והרגו כל בני שכם שעברו על דינין שלהם, וכמש"כ הרמב"ם, וכמש"נ.



משה אריאל פוס

היתר המכירה תרנ"ו ומשמעותו לזמננו

מבוא

בשנות ה-80 של המאה התשע עשרה, לאחר הקמתן של המושבות הראשונות ומעורבות חובבי ציון והברון רוטשילד ביישוב החקלאי בארץ ישראל, התעוררה שאלת השמיטה לראשונה בכל חריפותה,^א ולקראת שמיטת תרמ"ט (1889) פרץ פולמוס 'היתר המכירה' בכל תוקפו. הרבנים הגאונים הרב שמואל מוהליבר מביאלסטוק, הרב יהושע טרונק מקוטנא (בעל שו"ת 'ישועות מלכו'), הרב שמואל זנוויל קלפיש מוורשה והרב יצחק אלחנן ספקטור מקובנה, התירו למכור את השדות לנכרי ולעבוד עבודות מסוימות בשדות. מנגד עמדו רבני ירושלים האשכנזים, ובראשם הגאון ר' שמואל סלנט והגאון ר' משה יהושע יהודה ליב דיסקין (להלן: מהרי"ל דיסקין), לצד רבנים נוספים מחו"ל שהתנגדו להיתר. המחלוקת על ההיתר בתרמ"ט הייתה רחבה מאוד ופומבית מאוד. בעיתונות התקופה נכתבו עליה עשרות מאמרים בעד ונגד, וקונטרסים הלכתיים רבים הודפסו בעניין, והביטויים בשני הצדדים היו חריפים ביותר. הברון, חובבי ציון ואנשי המושבות, רובם ככולם, חתמו על שטרי מכירה אצל בית הדין הספרדי בירושלים,^ב ורוב בני המושבות עבדו באותה שמיטה, מי יותר ומי פחות.

בין תרמ"ט לתרנ"ו חלו שינויים משמעותיים במצב היישוב בארץ. הוקמו מושבות חדשות, מעורבות הברון הלכה וגדלה ביישוב, גידולי הגפנים התרבו, והוקמו יקבים בראשון לציון ובזכרון יעקב. במציאות זו, הייתה חשיבות למציאת פתרון לתעשיית היין כהלכה, וקבלת אישור כשרות לתוצרת היין. הרה"ג נפתלי הירץ הלוי (להלן: הגרנ"ה) שמונה כרבה של יפו מטעם רבני ירושלים,^ג הוא זה שפיקח על קיום המצוות התלויות בארץ במושבות הברון (בעיקר בשפלה) והוא שנתן את ההכשר על יין הברון ביקבים. הגרנ"ה הועסק על ידי הברון וקיבל משכורת מאת

א. ראה לאחרונה: בועז הוטר, "שאלה גדולה שאילנא קמאי" – פתח תקוה בשנת השמיטה תרמ"ב, אסיף, ה (תשע"ח), עמ' 503-530. ובספרו ובשנה השביעית, מכון הר ברכה, ישראל תשע"ח, שערים ה-ו. תודתי הרבה לידידי הרב ד"ר בועז הוטר על סיועו הרב במאמר זה וכולי תקווה שנוכח לראות את חלק ב' מספרו, הדין בשמיטת תרנ"ו, יוצא לאור קודם בוא שנת השמיטה. כמו כן אביע תודה לרב הראל דביר על הערותיו למאמר ועל התיקונים שהוסיף.

ב. ראה מאמרי: 'שטר היתר המכירה תרמ"ט', חצי גבורים, י (ניסן תשע"ז), עמ' א' פ-א' קיא.

ג. הרה"ג נפתלי הירץ הלוי וידנבוים (י"ג חשוון תרי"ג - י"ד סיוון תרס"ב). בשנת תרמ"ד עלה מפולין לארץ ישראל, התיישב בשכונת מאה שערים בירושלים ועמד בראש ישיבה בעיר. בשנת תרמ"ו נוסדה קהילה אשכנזית ביפו, והג"ר נפתלי הירץ נשלח לכהן כרבה, על ידי רבני ירושלים, הגר"ש סלנט והמהרי"ל דיסקין. הוציא לאור את סידור הגר"א, ובו גם פירושו שער נפתלי ואמרי שפר. כן כתב הערות לספרו של הגר"א שנות אליהו למסכת שבת, והדפיסן בסידורו. האדר"ת כתב על הגרנ"ה: "ובפה שותים גם היראים יין ראשון לציון וכל הקלניות על פי הכשירו של הרה"ג ר"נ ש", בידענו אותו כי לא יחתום שמו על דבר שקר, מה שלא נודע לו ביחוד, והוא הי' חשוב מאוד בעיני הגריל"ד זצ"ל" (אגרות האדר"ת בסוף אדר היקר, מכתב ו).

הפקידות. כל הגורמים הללו הביאו לכך שלצורך קבלת היתר לעבודה בשמיטת תרנ"ו, ובעיקר לשם גידולי הגפנים, בצירתם ומכירת היין – פנו פקידי הברון דווקא אליו.

שמיטת תרנ"ו והיתרי המכירה שנהגו בה זכו לייצוג ולפרסום מזעריים: הן במספר הספרים שעסקו בהיתר המכירה שנכתבו אז, הן במספר הכתבות והמאמרים שפורסמו בעיתונות התקופה. מעט מזער לעומת שמיטות אחרות.

שלוש סיבות עיקריות גרמו לכך:

א. **נותני ההיתר:** היתר תרנ"ו ניתן ע"י הרה"ג נפתלי הירץ הלוי רבה של יפו, באישור, בפיקוח, ובמעורבות מלאה של גדולי רבני ירושלים, ובראשם מהרי"ל דיסקין. זוהי השמיטה הראשונה והעיקרית שבה רבים מקנאי ירושלים היו המפעילים והמאשרים את היתר המכירה. ממילא, לא היה צד שני לדיון ולא היה ויכוח פומבי, מאחר וראשי המתנגדים של השמיטות האחרות הם אלו שאישרו את פרטי ההיתר בתרנ"ו. בנוסף, לא היה מי שיעז לזאת בפומבי נגד היתר שאושר על ידי המהרי"ל דיסקין והגר"ש סלנט.

ב. **עמדת פקידי הברון:** השינוי הדרמטי בעמדתם, היה גורם דומיננטי בשינוי היחס לציבורי לשאלת השמיטה בתרנ"ו. אם בשמיטת תרמ"ט עמדו פקידי הברון בראש הלוחמים במחמירים בשמיטה, והפעילו לחץ אדיר על המתיישבים לפעול על פי היתר המכירה והעמדה המקלה ביותר, הרי בתרנ"ו התהפכו היוצרות ופקידי הברון היו בראש הדורשים מהמתיישבים לנהוג לפי ההוראות המחמירות (באופן יחסי) של הגרנ"ה ושל רבני ירושלים, ולא לנהוג על פי היתרים מקלים יותר. להשלמת המהפך, בתרנ"ו דווקא המתיישבים הם אלו שהפצירו בפקידי הברון לאפשר להם לנהוג על פי היתר מקל יותר.

הסיבה לשינוי זה הייתה נעוצה בשינוי המבנה הכלכלי של המושבות. הברון החליט לשנות את אופי המושבות ולהתבסס בצורה משמעותית על גידול ענבים בכרמים ואחר כך ייצור יין במושבות. שינוי זה החל עוד טרם לשמיטת תרמ"ט, אלא שבפועל רוב הגפנים לא הניבו עדיין פרי ויקב משמעותי לא פעל עדיין, וכל זה השתנה לקראת שמיטת תרנ"ו. ממילא, חשיבות עליונה הייתה בעיני פקידי הברון לקבלת הכשר על היין מאת הגרנ"ה ורבני ירושלים. ולכן, כל עוד רבני ירושלים יצליחו להתיר את העבודות הבסיסיות לקיום הגפנים, לבצירת הגפנים, ולתת הכשר ליין, היו הפקידים מוכנים לקבל הנחיות מחמירות בנוגע לעבודות הקשורות לשדות התבואה וגידולים אחרים.

כפי שנראה להלן, השאלה מה בדיוק יתירו רבני ירושלים, ומה "יקריבו" פקידי הברון בתמורה, הייתה קו העימות שלאורכו נעו בכל שנות תרנ"ה-תרנ"ו, והייתה נקודת החיכוך המרכזית של שמיטה זו.

ג. **החלטה טקטית:** החלטה "טקטית" מודעת של חובבי ציון ורבים מראשי המתיישבים. הללו סברו שרוב הרעש וההתנגדות בשמיטת תרמ"ט נבעו מפרסום יתר של ההיתר, של ויכוחים בעיתונים, ושל תפיסת הדבר בעיני רבני ירושלים כהתערבות פסולה של רבני חו"ל בנעשה בארץ. ולכן, באופן מודע, ביקשו ראשי חובבי ציון מבעלי בריתם לצמצם באופן דרמטי את

העיסוק הפומבי ואת כתבות העיתונים בעניין. כפי שנראה בהמשך, בנקודות משבר מסוימות שהיו לאורך השנה, בהן היה נראה כי הולכים הם "להפסיד" במערכה וכי תתקבל דעה מחמירה מדי מבחינתם, שינו לעיתים ממנהגם ופעלו באופן יותר אקטיבי ומודע להשגת היתרים והשפעה על תוכנם.⁷ באופן מפוכח (ולמפרע צודק) הניחו הנ"ל כי השאלה תוכרע רובה ככולה על ידי עמדת פקידי הברון, וממילא יש להניח להם ללחוץ לקבלת ההיתר. בשלבים שבהם חששו המתיישבים כי העמדה שתתקבל תהיה מחמירה מידי בעיניהם, פעלו להשפיע מאחורי הקלעים על פקידי הברון שילחצו על הרבנים לקבל היתרים, כפי שאכן קרה, כמו שנראה בהמשך.

מכלול זה גרם למיעוט ספרות פולמוסית בעניין ולמיעוט כתבות עיתונאיות בעניין.

למיעוט החומר ההיסטורי על שמיטת תרנ"ו ישנו גם היבט נוסף. היתר המכירה של תרנ"ו באישור המהרי"ל דיסקין, הגאון רבי שמואל סלנט והגאון רבי שניאור זלמן פרדקין,⁸ עומד בסתירה לעמדתם בשמיטה הקודמת, ואף בסתירה לתזה המרכזית המוצגת והמקובלת בשמיטות האחרונות אצל רבים מהכותבים, לפיה המאבק על היתר השמיטה הוא מאבק בין חרדים יותר וחרדים פחות, ציונים יותר וציונים פחות וכדומה. עמדת רבני ירושלים, ובאופן קיצוני עמדתו של המהרי"ל דיסקין, בשמיטת תרנ"ו, גרמו לקושי עצום לבעלי שיטה זו. דבר זה גרם לרצון להמעט, להסתיר או לסלף את עמדתו של המהרי"ל דיסקין בשמיטת תרנ"ו.⁹

(ד). למשל ראה מכתבו של אייזנשטט לרב ניסנבוים (הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ) A25/20 עמ' 375).

(ה). הגאון ר' שניאור זלמן פרדקין מלובלין (ה'תק"צ (1830) - ה' בניסן ה'תרס"ב (1902)) מכונה גם הגאון מלובלין והתורת חסד על שם ספרו. עלה לירושלים בקיץ תרנ"ב (1892) ויסד בה את בית הדין של כוללות החסידים, בנפרד מבית הדין של עדת הפרושים בראשות הגר"ש סלנט.

(ו). אביא כאן שלוש דוגמאות קיצוניות:

א. בספר עמוד האש שכתב הרב יוסף שיינברגר על תולדות המהרי"ל דיסקין מוקדש פרק שלם (פרק שביעי) לתיאור המאבק על היתר המכירה בתרמ"ט (רובו ככולו אינו מדברי המהרי"ל דיסקין כלל) ואילו על שמיטת תרנ"ו, שבה מעורבתו של המהרי"ל דיסקין הייתה גדולה לאין שיעור, אין פרק כלל. כך פתר הכותב את ה"בעיה" בהתעלמות מוחלטת מדעת המהרי"ל דיסקין בשמיטת תרנ"ו. עם זאת, בסוף הפרק הדין בשמיטת תרמ"ט הוא כתב (עמ' ק): "בשנת השמיטה השניה שנת תרנ"ו המציא רבה של יפו הגאון רבי נפתלי הרץ היתר חדש למכור לגוי האילנות על מנת לקוץ בכדי להוציא פירות האילן מאיסור סחורה, אבל הוא עצמו כותב אחר כך: "וראיתי כי אלה אשר התחילו למשכונני נפשם על היתר השמיטה רובם ככולם לא יצאו נקיים, וכבר ראיתי כי גם אנכי קבלתי למטרפסי עבור זה בזה השמיטה שאני חולה בעון זה וירא אנכי מאד להשתקע בזה ולהקל עלי במקום חמור זה".

בזה נסתים הפרק. כל הקורא יסבור שבגלל החשש הזה הגרנ"ה לא ביצע את ההיתר. אבל מה שהרב שיינברגר לא מספר הוא שהגרנ"ה ביצע גם ביצע את היתר תרנ"ו באישור ובהסכמת המהרי"ל דיסקין. המכתב הוא בכלל מערב שמיטת תרס"ג. והרב שיינברגר לא מספר מה ענה לו האדר"ת על מכתבו הנ"ל (המודפס באותו מקור) - "ויברך ד' חילו ופעל ידיו ירצה ובשביל הוראת היתר בשביעית בעד אחינו הרעבים ללחם ושומרי תורת ד' ופקודיו ארך ימים ישבעוהו ולשנים ארוכות ורבות יחלמהו ויחזקהו". הרב שיינברגר ודאי לא מספר שמי שנפטר שנה לאחר שמיטת תרנ"ו, אחרי שהתיר, היה המהרי"ל דיסקין ולא הגרנ"ה - וכמובן חלילה וחלילה לחשוב שיש קשר בדבר.

ב. בשיטה דומה פעל עורך הספר אדרת שמואל על הגר"ש סלנט. בחלק התולדות הקדיש פרק שלם למלחמתו של הגר"ש סלנט בהיתר המכירה, הכביר חומר בעניין השמיטות עד תרמ"ט ועד בכלל (עמ' תרל-תרלח), הביא שמועה על משפט שאמר ערב שמיטת תר"ע, והשנים שביניהן נעלמו. הוא לא כתב שהגר"ש סלנט התיר את המכירה שהיא ההערמה הגדולה ביותר מכל המכירות שאי פעם נעשו - מכירת העפר על מנת לפנות - בתרנ"ו (וההוראה הייתה

למעשה, רוב רובו של החומר אודות מה שאירע בהיתר תרנ"ו הגיע לידינו עד היום מהתכתבויות ערב השמיטה שלאחר מכן (תרס"ג), שפורסמו רק ערב שמיטת תר"ע בספר 'הוראות שעה' על ידי הרה"ג ר' יוסף צבי הלוי, חתנו של הגרנ"ה, אשר מובאים בו חלקים מהתכתבות בין הגרנ"ה והאדר"ת בשנת תרס"ב, לקראת שמיטת תרס"ג. בספר עצמו ובהתכתבויות האמורות ישנם דיונים רבים על מה שאירע בשמיטת תרנ"ו. לאחר מכן התפרסמו מספר מכתבים של האדר"ת משמיטת תרס"ג, שבהם הוא מספר מה נאמר לו על שמיטת תרנ"ו.

העובדה שרוב המידע הגיע מכלי שני ובתיאור מאוחר, בצירוף הקושי ההשקפתי שהדברים יוצרים, גרמה לכך שהיו שניסו לרמוז (כמעט אף אחד לא העז לומר בפירוש) שאולי הדברים הנאמרים בשם הגרנ"ה וחתנו אינם מדויקים.⁽¹⁾

במאמר זה ננסה, לראשונה, לתאר את מהלך הדברים כפי שאירעו בשמיטת תרנ"ו בהסתמך, בין היתר, על חומר רב שנכתב על ידי המעורבים בשעת מעשה,⁽²⁾ בשנים תרנ"ה ותרנ"ו, ובשילוב

ידועה לו), לא כתב כי בתרס"ג הורה הגר"ש סלנט בסופו של דבר לאדר"ת להנהיג מכירה כמו בתרנ"ו, ולא סיפר שהגר"ש סלנט הוא זה שהראה את שו"ת מהרי"ט לעניין היתר השכרת השדות לנכרי בהבלעה, וכך נותר הקורא עם התמונה חד-ממדית ומסולפת, של עמדת הגר"ש סלנט לגבי היתר המכירה בשביעית.

ג. הגר"י טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמר, דן בתשובותיו באריכות לדחות את היתר המכירה, ובדברי יואל (סי' צט אות יט) כתב: "ומה שהביא בספר פלוני שבשמיטה דשנת תרנ"ו היה הרב דיפו אצל הגאון ריל"ד והשפיע עליו שהסכים להתיר, כפי השמועה, השפיע עליו אז בשנה ההיא שהסכים לפרט א', ויען שלא נתברר אצלי באר היטב אופן הפרט לכן אינני כותבו בפרטיות, אבל זה ברור שלא הסכים על כל דבריו. גם על הפרט שהסכים לא היה בלב שלם, והעיקר שתיכף אח"כ בשמיטות האחרות חזר לגמרי מהשפעה זו שהשפיע עליו הרב דיפו ועמד על דעתו עד סוף ימיו להחמיר, כמ"ש בתחלה בשנת תרמ"ט". כאן יש שילוב של שתי דרכי התמודדות: א. עמדם – יש איזו שמועה שיש איזה פרט שהתיר המהרי"ל דיסקין אבל מאחר שזה לא ברור היא לא נכתבה. אפילו הספר שבו נכתבה שמועה זו אינו מוזכר בשמו, אלא רק 'ספר פלוני'. ב. וזה העיקר – טענה שמיד בשמיטות האחרות חזר לגמרי המהרי"ל דיסקין מהיתר זה ועמד על דעתו זו עד סוף ימיו. דא עקא, שהמהרי"ל דיסקין נפטר כשנה לאחר תום שמיטת תרנ"ו – בטבת תרנ"ו – וכמובן לא היה בחיים בשום שמיטה לאחר מכן, וממילא כמובן שלא חזר בו בשמיטות האחרות. יש לציין שהובאה גם שמועה בשם הגר"ש פנחס עפשטיין שהמהרי"ל דיסקין חזר בו, ואולי זה מקור הטעות. ראה 'היתר מכירת הארץ לנכרי בשמיטה', נזר התורה, טז (תשס"ח), עמ' ל.

לגופו של דבר, יש לציין, כי האדמו"ר מסאטמר מבאר במקום אחר בתשובה שדעתו היא שמכירה על מנת לקוץ אינה מועילה, בלי להזכיר כלל שזה הוא היתרו של המהרי"ל דיסקין והגרנ"ה, והוא מסיים שם: "ולא אוכל להאמין שיצא זה מפי איזה גדול, אלא הכותבים מחמת סמיות עיניים תלו עצמם באילן גדול ותלו בוקי סריקי בגדולים".

ז. וכפי שכתב הגרא"ה קוק לאחר מכן: "ובשום אופן לא הי' מועיל כלל להכריז ולהודיע שהוסכם ההיתר ע"פ הגרי"ל וצ"ל, מפני שהיו מוכנים להכחיש דבר זה בפומבי, וכאשר אין לנו שום כת"י מהח"ק [כתב יד מהחתמת יד קדשו] בהסכמת ההיתר, קלה היא מאד ההכחשה וגם כמ"ח [כבוד מורי חמי] הג' וצ"ל [האדר"ת] סבל מהכחשה זו" (אגרות הראי"ה, חלק ב', אגרת שלה).

ח. במאמר אצטט בהרחבה מפנקסי העתקי מכתבים יוצאים של יהושע אייזנשטט-ברזילי, שהיה מנהל סניף חובבי ציון בארץ ישראל הממוקם ביפו. אייזנשטט, מכוח תפקידו, קיבל לידי מידע רב מאוד, ומסר דיווחים מפורטים ורבי ערך לגורמים רבים המעורבים בעניין השמיטה. מכתביו מכילים מידע עשיר ומרתק על התקופה האמורה בכלל ועל היתר המכירה בפרט. בפנקסים הנוגעים רק לשנים תרנ"ה-תרנ"ו ישנם למעלה מ-1,500 עמודים, והמידע בהם לא יסולא בפז. המכתבים הועתקו לפנקסי נייר דק, שבעבור 120 שנה קשה מאוד לקריאה במקומות רבים. עקב

כל החומרים האחרים הידועים לנו. נתאר את תהליך התפתחות ההיתר ואת עמדות הרבנים המעורבים בו, לאורך השנים תרנ"ה ותרנ"ו.

לאחר הבנה מלאה של הרקע, התהליך והפרטים של היתר המכירה של תרנ"ו, יהיה אפשר לקרוא חלקים רבים מהחומר שהיה ידוע לנו זה מכבר, כגון בספר הוראות שעה, הנחיות הגרנ"ה, וכן קטעים שלמים בהוראות המהרי"ל דיסקין לעניין שמיטה, באור אחר, מפורט ומדויק יותר.



סדר השתלשלות ההיתרים

כאמור לעיל, אנשי חובבי ציון והמתיישבים לא היו המובילים בנסיונות לקבלת היתר לשמיטת תרנ"ו. העוסקים בכך היו פקידי הברון, שעמדו בקשר ישיר בעניין זה עם הגרנ"ה, רבה של יפו והמושבות, והאחראי על מתן ההכשר ליקב בראשון לציון. רצונם של פקידי הברון התרכז בקבלת הכשר ליין המיוצר ביקב, וממילא עיקר עניינם היה קבלת היתר לעבודות הנדרשות לגידול בצורה מיטבית, ואחר כך לזמירה ולבצירה, להכנת היין ולשיווקו.



היתר המהרי"ל דיסקין

כבר בסוף טבת תרנ"ה, מצא הגרנ"ה היתר לגפנים באישור המהרי"ל דיסקין. ההיתר היה בנוי על מכירת הגפנים לנכרי על מנת לעוקרם, בשילוב עם היתר מיוחד לסוג מסוים של זמירה. היתר זה נועד לפתור את שתי הבעיות המרכזיות שהיו בהיתר המכירה בתרמ"ט, לדעת רבני ירושלים האשכנזים: העדר רישום מכירת הקרקע בטאבו (לעומת זאת, מכירת עצים איננה דורשת רישום), ואיסור 'לא תחנם' במכירת הקרקעות (לעומת זאת, מפורש במשנה בעבודה זרה (פ"א מ"ח) שמוכרים לגויים עצים על מנת לקצוץ). עם זאת, התנה המהרי"ל דיסקין את הסכמתו באישור הברון לכך שהוא יקבל את כל יתר ההוראות וההנחיות של רבני ירושלים.^ט ואכן, זמן קצר לאחר מכן כבר התקבל האישור המבוקש מהברון, בחתימת ידו.^י

מצבם, הפנקסים אף אינם עומדים לעיון הציבור, ונדרש אישור מיוחד לעיון בהם. אייזנשטט היה תומך נלהב של היתר המכירה ומתנגד חריף מאוד לכל הגבלה על עבודה בשמיטה. ממילא יש לשים את דבריו בקונטקסט זה ולבחנם בזהירות הנדרשת. עם זאת, המדובר הוא בהתכתבויות פנימיות בין אנשי חובבי ציון, וברוב המקומות בין אחים לדעה בעניין ההיתר, שלא נועדו לפרסום ולתעמולה, והחלק העובדתי שבמכתבים אמין ביותר בהסתמך על השוואה למקורות אחרים שבידינו. תודתי לארכיון הציוני המרכזי על הסיוע בעיון בתיקים אלה, ובפרט לגב' סימון שליאכטר.

ט). ראה מכתבו של אייזנשטט לרב יצחק ניסנבוים בכ"ה בטבת תרנ"ה: 'בדבר השמיטה לא חפצנו להתערב עד כה, וכן נעשה [להבא], מפני שברור אצלנו כי כל התלאות באו רק ע"י שהיתה שאלת השמיטה שאלת סופרים בעוד שכולה איננה אלא שאלת רבנים. לרגלי עניינינו העומדים על הפרק שאלתי ביום ו' את הרב מיפו אדות דעת הרבנים על העבודה בשמיטה ובקשתי לתת לי התשובה בכתב מפני שאני צריך לשלחה לשואלי. וע"ז השיב לי – במעמד הד"ר שפירא – רבני אה"ק מחמירים מאד בדבר ואנכי האחד המקיל והנני סומך על אילן גדול הגאון מבריסק הי"ו, ואנו רוצים להתיר העבודות הדרושות לקימא אילנא וגם הסחורה בפירות שביעית ואף ההרכבות

לכאורה הבעיה נפתרה בשלב מוקדם וללא כל דיונים, אלא שאז התנה המהרי"ל דיסקין את ההיתר בכך שהיין יהיה קדוש בקדושת שביעית, וממילא ייאסר במכירה בחו"ל על ידי יהודים או ליהודים, דבר שכמובן שיבש את כל מטרת ההיתר.^(א)

בעקבות התנגדות המהרי"ל דיסקין למכירת היין אירעו שני תהליכים במקביל. האחד: אנשי חובבי ציון וחלק מהמתיישבים התחילו לחפש היתרים מרבנים אחרים, ובעיקר ניסו לשכנע את פקידי הברון כי ניתן לפנות לרבנים אחרים לקבל היתר. השני: הגרנ"ה ניסה לפתור את בעיית הסחורה ולקבל אישור מרבני ירושלים לעניין זה. ואכן לאחר זמן הצליח לקבל הגרנ"ה את הסכמת הגר"ש סלנט ובעל התורת חסד מלובלין, אבל לא את זו של המהרי"ל דיסקין.^(ב)



הנחוצות. ובנוגע להזמירה מצאנו להתיר חלק מאתה לעשותה ע"י יהודים והיא הזמירה שמשאירים "עינים" אחדים מהענף לגדל הפירות והזמירה המחלטת תעשה ע"י נכרים. כל ההיתר נשען על יסוד מכירת האילנות לנכרי ע"מ להשרישם ממקורם והתנאי הזה נחוץ [מפני ש]מכירה בלתי רשמית אין לה שום כח ע"פ דינא דמלכותא. חרישה וכן כל הדברים המלאכות הנוגעות למקצוע המזרע אי אפשר להתיר וכן אין להתיר אף נטיעות אילני סרק. לתת הדברים בכתב אין בידו, כי הגאון מבריסק הי"ו החליט כי כל זמן שלא תבא תשובת הנדיב שהוא מסכים על כל מה שנאסר מצדנו וכי מצוה שלא יעשו את כל העבודות האלו לא יתן שום היתר ולא יחתום על שום דבר' (אצ"מ A2 5/20 עמ' 375).

(י). אצ"מ A25/21 עמ' 11.

יא. אצ"מ A25/21 עמ' 20, מ"א אדר תרנ"ה, ושם עמ' 12. שם מובא שבעקבות כך יפה שאלו הגרנ"ה: "וכי מפני יראת החטא הם מבקשים ההיתרים, הלוא כל מגמתם למכור היין ליהודים ואם זה אסור למה להם ההיתר?!" בעניין זה ראה ידיעה מעניינת שמביא הרב שלום לייב אייזנבך, מראשי הלוחמים בהיתר המכירה, תכלת מרדכי, ירושלים תרס"ד, דף קח ע"א: "ומר' חיים זאננפלד שמעתי שהגאון מבריסק זצ"ל לא התיר אלא בכרמים דוקא ובתנאי שלא ישתו מהיין רק למכור לעכו"ם, ואף זה לא התיר רק לפי שעה ולא בפעם אחרת". דהיינו, בניגוד לאלו שניסו להכחיש שהמהרי"ל דיסקין התיר (ראה לעיל, הערות 6-7), הרב זאננפלד מאשר את הדבר אך מגביל אותו ככל המסופר במאמר (אלא שלעניין הסחורה בסופו של דבר אכן התיר המהרי"ל דיסקין. ראה להלן, הערה 21). שמועה זו מתאימה עם מה שמספר האדר"ת כי בדיון שהתקיים ערב שמיטת תרס"ג בעניין היתר המכירה, ובו תלמידי המהרי"ל דיסקין טענו שיש "טבלא גדולה" עליה חתום המהרי"ל דיסקין [בתרמ"ט] כנגד היתרים בשמיטה: "אח"י בא הרה"ג ר"ח זאננפלד נ"י אשר גם הוא מהחתומים שמה, ואחרי העיון השיב שאין הסכמת הטבלא שייכת כלל להתרם של הגאונים הללו [הכוונה למבי"ט והמהרי"ט]" (הגר"ר יוסף צבי הלוי, הוראות שעה, ירושלים תרס"ט, עמ' קכא). אציין כי לא ידוע לי על שום מודעה או מכתב שכתב הגר"ח זאננפלד נגד היתר המכירה לאחר שנת תרמ"ט (להבדיל מקריאה לתמיכה בשובתי שביעית), וזאת למרות שהיה פעיל בירושלים במשך שש(!) שמיטות לאחר מכן. גם אם תימצא אמירה כלשהי, היא ודאי מפתיעה בצמצומה לנוכח העובדה שהגר"ח זאננפלד היה מעורב במאבקים רבים בירושלים, ובוודאי נגד הגר"א קוק. נראה שסיבת הדבר היא ידיעתו שהמהרי"ל דיסקין התיר באופן מסוים בתרנ"ו.

יב. בעיתון מחזיקי הדת (יום שני, 27 מאי 1895) הופיעה הכתבה הבאה: "שאלת השמיטה עוד לא נפתרה". הרה"ג האב"ד מיפו בא לפעה"ק אחר חג הפסח לדרוש מאת חכמי ירושלים את דבר השמיטה וחזר ליפו, וכבר בא עוד הפעם ושוב חזר ליפו, והשאלה במקומה עומדת, ואודיע לקוראי המחז"ה, תוכן השאלה ומצבה היום: הרה"ג המפור' הרנ"ה נ"י הרב ביפו, המציא המצאות שימכור הנדיב שליט"א את הגפנים לעכו"ם למשך שנת השבע וזוה לא יהי' האיסור מאין מוכרין שדות לנכרי בא"י דהא אין מוכר השדה רק הגפנים, ובא הגרנ"ה נ"י לירושלים לשאול את פי רבני ירושלים, והלך לכבוד הגאון מוהרי"ל דיסקין נ"י הרב מבריסק ולכבוד הגאון מוהר"ש סלנט נ"י הרב לעדת אשכנזים בפעה"ק ולכבוד הגאון מוהרש"י נ"י הרב מלובלין, ושלשתם התירו את הדבר, וכבר הוציא

היתר שכירות למושבה חדרה

באותם הזמן עלתה בנפרד שאלתם של בני חדרה. בני חדרה נבדלו משאר המושבות בכמה אופנים: המושבה לא נתמכה כלל באותו השלב על ידי הברון; המתיישבים בני ליטא היו רובם ככולם חרדים וקשורים בקשרי משפחה וקשרים תרבותיים לבני היישוב הישן בירושלים; ובנוסף לגפנים ולמטעים השונים, היו להם גם שדות תבואה וירקות, שלגביהם לא הועיל היתר הגרנ"ה למכור על מנת לעקור. מתיישבי חדרה שלחו משלחת לרבני ירושלים עם פנייתם,⁹⁸ ובקשתם אכן נענתה⁹⁹ וניתן להם היתר מיוחד להשכרת שדותיהם בהבלעה למספר שנים לערבים ולעבודת השוכרים הערבים בה.¹⁰⁰

הרב מיפו את הדבר אל הפועל, והבארון הנדיב נ"י מכר את הגפנים לשנת השבע לנכרי עשיר אחד במחיר חצי מיליון פראנק והנדיב שליט"א בעצמו חתם על שטר המכירה ובחתימה שני עדים כשרים כראוי, אולם כעת נפל סכסוך בין שלושה הגאונים, שאחד מהם אמר כי דעתו שיעשו היין בשנה הבע"ל דווקא ע"י פועלים נכרים, וכששלחו היין לחו"ל ימכרו לעכו"ם, כדי להוציא משמץ חשש של אין מוציאין פירות שביעית לחו"ל, ויש להגאון ההוא הרחבת דברים בזה, ואין יפול הדבר עוד לא נדע".

תיאור נוסף מופיע באצ"מ A25/21 עמ' 98. מכתב מד' ניסן תרנ"ה, שם כותב הגרנ"ה כי "הגר"ש סלאנט הוא בראש המקילים עתה". דהיינו, התהפכו היוצרות. בטבת, כאמור, דיווח הגרנ"ה כי המהרי"ל דיסקין הוא המקל היחידי ברבני ירושלים, ואילו עתה מדווח הגרנ"ה כי הגר"ש סלאנט הוא ראש המקילים ואילו המהרי"ל דיסקין מחמיר. אין זה מן התימה, מאחר שמדובר בשני עניינים שונים: לעצם המכירה לנכרי ולהיתר העבודות היה המהרי"ל דיסקין הראשון להקל, ולעומת זאת לעניין הנהגת קדושת שביעית בפירות נכרי היו הגר"ש סלאנט והתורת חסד המקילים. אופן הפעולה הזה של הגרנ"ה תואר על ידי הגרנ"ה אף במכתבו לאדר"ת: "ידע מעכ"ת דרכי בהוראות אלה היה ששאלתי בכל את הגאון הריל"ד זצ"ל, ואם הסכים להיתר הסכים, ואם לא רצה לומר לא היתר ולא איסור אז התיישבתי ושאלתי את הגאון הרש"ס, ואם פסק להיתר אז הייתי מספיק בזה" (הוראות שעה, עמ' קכ).

י. אצ"מ A25/21 עמ' 181. על הביקור ומטרתו מדווח גם הרב טיקוצינסקי בעיתון מחזיקי הדת (לעיל הערה 12): "וביום חמישי לחודש אייר העבר באו שלשה צירים מחדרה לירושלים, ה"ה הרב המובהק ר' יהודה לב פראנק נ"י [אביו של הגר"פ פרנק] וה"ר שניאורסאהן נ"י והר"ר מענדיל נאחמאווסקי נ"י בשם כל המושבה חדרה לדרוש את אלקים בדבר השמיטה, ובידיהם שלשה מכתבים גדולים לשלושה עמודי העולם הגאונים הגדולים הנז' הרב מבריסק הרב ר"ש סלאנט הרב מלובלין ש"י, ושאלתם היא אחת שהן שנים: אדמת חדרה תכיל שלושים אלפים דונאם והרבה מהם עובדים כל שנה בזיעת אפם להוציא לחם צר בעדם - ואם לא בעדם, לכל הפחות בעד טפם - וארבעת אלפים דונאם מחכירין לערביים בשכר חמישית מהריווח להמושכר, והחומש ההוא לא יבא לידם, כי אם הוא בא לידי הממשלה עבור מס האדמה, ועתה הם שואלין היתר לעבוד את כל האדמה - ע"י נכרים - משום פיקוח נפש (כפי שמודיעים), ואם לא זאת, לכל הפחות יתירו חכירת ארבעת האלפים דונאם למס הממשלה (ולפי שמבארים במכתבם ענין ארבעת האלפים דונאם קרוב לודאי שיתירו זאת הרבנים). שם במכתביהם יודיעו בדמע מצבם הנורא המורה מאוד, שאין להם תמיכה לא מהבארון הנדיב ולא מחובבי ציון ולא מחברה אחרת, וכספם הרב שה' להם כבר אול מכיסם, ואין לתאר מצבם הרע, כל איש ישראל הקורא מכתביהם שכתבו לשלושה הרבנים, יכאב לבו מאוד על מעמד האנשים היראים הנכבדים האלו, שה' כמעט כולם עשירים ודללו מאוד ממצוקות הזמן ומרוב הסיבות שעברו עליהם מיום התחילו לקנות אדמתם בא", נאמנים מאוד דברי חכז"ל שזה אחד מג' דברים הבאין ביסורין, ירחמם ה' בתוך כלל שאר עמו ישראל". מכתב המתיישבים למהרי"ל דיסקין ורשימת ההפסדים שייגרמו להם משמירת השמיטה נמצאים בארכיון מוזיאון החאן בחדרה (מיכל 42, ספר העתקי מכתבים יוצאים של ועד המושבה תרנ"ה-תרע"ח, עמ' 58-60).

כפי שצינו אייזנשטט והרב טיקוצינסקי, ההיתר במקורו היה ספציפי לאנשי חדרה, ואף ניסו לשמור אותו בסוד, לכל יהפוך להיתר כללי. אייזנשטט מציין שאמרו לו שהסיבה הספציפית להיתר הינה שבני חדרה משלמים מסים לממשלה גם עבור בני חו"ל שאינם נמצאים במושבה, ואילו הרב טיקוצינסקי סתם ולא פירש "כי הרבה טעמים יש בהיתר אדמת חדרה שהתירו באופן זה". אמנם, כפי שניתן לראות, מאוחר יותר כלל אותם הגרנ"ה בהוראות אב ואולול ללא סייג, אלא רק הגביל זאת למקומות שרגילים להשכיר לערבים למספר שנים.^{טו}



יד. אצ"מ A25/21 עמ' 195. ובמחזיקי הדת (28.6.1895) מדווח: "כן הודעתי שם בהמחז"ה משאלת בני חדרה ע"ד השמיטה ששאלו שתי שאלות: א) לעבוד כל אדמתם מטעם פקוח נפשות. ב) ארבעת אלפים דונאם הנקראים כרב (לומר, שכבר עשו הפאלאחים חרישה בהשדות למען לא יוכלו הבעה"ב למנוע מהחכירים בשנה הבע"ל) שמחכירין אותם להפאלאחים בשכר חומש ריוח לשנה שמשלמים מזה מס אדמתם להממשלה יר"ה, והנה ארבעת האלפים דונאם אלו התירו הרבנים בלי מו"מ (כפי שכתב שם כותב הטורים האלה את השערות), ואף גם זאת, גם על אדמת חדרה המציאו הרבנים היתר: שיחכירו שדותיהם לנכרים על משך שלש שנים ושנת השמיטה יהי' בהבלעה בחכירת שלשת השנים. - ואת ההיתר זה אמרו הרבנים לא לפרסם עד בוא שנת השבע, כדי שלא ירמו שאר הקאלאניות להתיר גם לעצמם, ואין מדמין מילתא למילתא, כי הרבה טעמים יש בהיתר אדמת חדרה שהתירו באופן זה, אכן למרות רצונם נתודע הדבר, ולכן אמרתי להודיע גם לקוראי המחז"ה תשובת השאלה".

טו. ההיתר הנ"ל גם דווח על ידו בנו של הגרנ"ה, הרב יוסף הלוי, במכתב לר' זאב יעבץ מסוף אב: "ועוד התיר דבר אחר והוא: מותר להשכיר לנכרי בהבלעה על שלש וארבע שנים אשר בתוכם יהי' נבלע גם שנת השמיטה, מפני שדרך להוביר שנה אחת וא"כ אינו נוטל שכר רק בעד שנים או שלשה שנים ולא בעד שנת השמיטה". (המזרח - ירחון ציוני מזרחי לדת ולציון למדע וספרות, תרס"ג, עמ' 158).

טז. מקור ההיתר הוא בדברי המבי"ט והמהרי"ט, שהתירו להשכיר את השדה למספר שנים ובהבלעה את שנת השמיטה. ראו מה שדן בזה באריכות בהוראות שעה, עמ' קטו-קכא, ומה שדנו בשעתו הרב יהושע השל מרגליות, בשו"ת משיב דבר, סוף סי' נו - קונטרס 'דבר השמיטה', והרב אברהם אהרן הלוי פראג בקונטרס השביעית שפורסם בתוך הר המור - שביעית, ירושלים תשנ"ד, עמ' רלט ואילך. ועיין מעדני ארץ, סי' יג, וספר השמיטה, פרק יג. בעניין היתר זה ומה הייתה דעת המהרי"ל דיסקין היה דיון רב ערב שנת תרס"ג. להלן מספר ציטוטים בעניין:

הגרנ"ה כותב לאדר"ת (הוראות שעה, עמ' קכ): 'ובענין הוראה הזאת של הבלעה אינני זוכר היטב, וכמדומה לי שגם הגאון ריל"ד זצ"ל אמר לי אם יעשו כמהרי"ט ז"ל אין לנו להרהר אך לא יוכל להעיד בודאי, אבל זאת ידוע לי בבירור שהצעת לפני ואיסור בודאי לא אמר בה'.

והאדר"ת עונה לרנ"ה (שם, עמ' קכא): 'בדבר אשר נדברנו להתיר בהבלעה כהוראת המבי"ט והמהרי"ט ואחריהם הפאה"ש ז"ל, והנה היינו בצוותא חדא עם רבנים מובהקים וכמעט הסכימו על ידי, ושוב נתפרסם בעיר ומגרשי' והנה רעש גדול הרב דובראוונא ועמו הרב ר' מענדיל מונעשטער נ"י ועוד אחדים וטבלא גדולה בידהם חתום מהגריל"ד ז"ל (ויבדל לחיים טו"א הגרש"ס נ"י) ועליהם צבא חתומים רבנים ובעב"ת שאין לעשות גם ע"י נכרי שום עבודה בשום הוראת היתר בעולם, והראתי להם מכתב כבודו אשר משמעו שהגריל"ד הסכים להיתר האב ובנו זצ"ל, אך נחיתנא לסיפה והנה באמת לא זכר שמו על ההוראה הזאת ובכן עמדו מנגד לאמר שלא היתר כלל בשנת תרנ"ו ואח"כ בא גם הרה"ג ר"ח זאנענפעלד נ"י אשר גם הוא מהחתומים שמה ואחרי העיון השיב שאין הסכמת הטבלא שייכת כלל להתרם של הגאונים האלו'.

ובמכתב אחר של האדר"ת, 'היתר מכירת הארץ לנכרי בשמיטה', נזר התורה, טז (תשס"ח), עמ' לג כתב: 'בימי החנוכה העבר היו אצלי איזה נכבדים מהמושבות עם מכתב מהגרנ"ה ז"ל הנזכר כי דן לפני הגריל"ד ז"ל להתיר למכור בהבלעת שנת השביעית וכמ"כ בשו"ת מבי"ט והמהרי"ט בנו ואחריהם הסכים גם הגאון פאת השולחן...

היתר היש"א ברכה

בעקבות הקושי בדבר מכירת היין, פנו חלק מהמתיישבים ופקידי הברון לחכם באשי, הג"ר יעקב שאול אלישר ("היש"א ברכה"), וקיבלו ממנו היתר לבצע את המכירה כמו בתרמ"ט, והוא היתר גמור לעבודות גם על ידי יהודים.⁽¹⁾ עם זאת, בשלב זה החליטו חובבי ציון לא לפרסם את היתר החכם באשי עד שיקבלו את נוסח שטר המכירה.

בנוסף, אט אט נודעו למתיישבים פרטים על ההיתר של הגרנ"ה, דהיינו מה מותר ומה יהיה אסור על פי ההיתר. כאשר הבינו כי על פי ההיתר מתכוון הגרנ"ה, וממילא הפקידות, להורות כי רוב העבודות יבוצעו על ידי נכרים, וכי ייאסרו נטיעות חדשות ועבודה בשדות תבואה וירקות תאסר לגמרי, קמה התמרמרות רבה, ובראש חודש אייר התכנסו בבית הוועד הפועל של חובבי ציון וקיבלו החלטה הקוראת בין היתר לפנות לרבנים.⁽²⁾

בעקבות האסיפה הג"ל, ערכו מתיישבי רחובות, גדרה, וואדי אל חנין (לימים נס ציונה) – כל אלה מושבות שלא היו תחת חסותו הישירה של הברון – מכתב ארוך, ובו פירטו את הקשיים שיש להם בשביתה בשדות, ובעצם את העבודות הספציפיות שהם מבקשים להתיר והסיבות לכך (להלן: מכתב המתיישבים). מכתב זה נשלח על ידיהם ישירות לרבני ירושלים, ועותק ממנו נשלח לחובבי ציון ברוסיה, שהעבירו אותם לרבנים מסוימים בחו"ל.⁽³⁾ המכתב בו מפורטות העבודות

וכמעט הסכים גם לזה, באופן שלא מחה ביד מי שיעשה כן'.

ובמכתב לגראי"ה קוק כתב האדר"ת, אדר היקר, אגרת ח, עמ' פד: 'שקדם החנוכה היו פה המ"צ ממושב פתח תקוה ובעה"ב נכבד מקולוניא אחרת [יהודה ליב פרנק מחדרה. א.פ.]. והפצירני להקל להם ע"י הוראת המב"ט והמהרי"ט בהבלעה, וכ"פ הפאת השולחן אם כי כבר השנה הששית אבל ההפסד לא יתואר... והגאבד"ק יפו נ"י כתב לי שכבר הורה הגר"ל ד"ר ז"ל בהשמיטה שלפני לסמוך עליהם ואמר שמי שיסמוך עליהם מי יוכל למחות בידו וכן נעשה'.

ושם באגרת י כתב לו: 'אמנם ענין השביעית ימרר רוחי עד מאוד... וכבר בימי החנוכה נחר גרוני להתוכח אתם ע"ד פסק של המב"ט ומהרי"ט ופאה"ש להתיר בהבלעה, אף כי הרה"ג דיפו זצ"ל והרב דפ"ת [הרב אהרן הכהן אורלנסקי] ועוד שיחיו מעידים מפורש שבשמיטה הקודמת הסכים הגר"ל ד"ר לזה והרש"ס נ"י הראה בעצמו את המהרי"ט'.

לענין הגר"ש סלנט ראה בחוברת תורה מציון, א (תרמ"ח), סי' כז-כח, שנשאל הגר"ש בענין היתר שביעית והרב אורנשטיין כתב תשובה לאסור ובסוף הדברים אסר גם שכירות לגויים. המו"ל כתב שהגר"ש הורה להדפיס את התשובה, וצ"ע אם התכוון גם על השכירות.

יו. אצ"מ שם, עמ' 158, מכתב מד' באייר תרנ"ה למשה ליב לילינבלום [מל"ל].

יח. אצ"מ A25/21, עמ' 174.

יט. ר"ק כהנא, 'שאלה של בני מושבות הדרום לשמיטה תרנ"ו', המעין, ב-ג (אייר תשט"ו), עמ' 98-05, ומאוחר יותר אצל רעי"מ לוין, 'אלו שאלות בקיום מצוות השמיטה הטרידו את איכרי המושבות ערב שמיטת תרנ"ו', אורייתא, יח (תשנ"ו), עמ' שיד-שכא. מעניין כי במכתב כותבים המתיישבים: "והנה לראשונה עלינו להודיע לכת"ר כי בדבר ההיתר לעשות סחורה בפירות שביעית כבר הורה לנו הרב הגאון החונה פה עיה"ק יפו ת"ו שנמכור האלנות לעכו"ם לעקירה וגם נתן בידנו הנוסחא וכמובן נוהר אי"ה למלאות אחר הדין". דהיינו בשלב זה כבר מסר להם הגרנ"ה כי יש היתר על הסחורה, והבעיה של האיכרים כעת הייתה באיסור העבודות (אלה שאסורות לישראלים ואלה שלגמרי אסורות על פי ההיתר). אמירה זו הטעתה את הרב קלמן כהנא (כמו רבים אחרים) לחשוב כי ההיתר מלכתחילה נועד רק לפתור את איסור הסחורה בפירות שביעית ו"העבודה לא הותרה וכן לא

שלגביהן נדרש ההיתר, הוא מסמך מרכזי להבנת הוראות ההיתר של הגרנ"ה, והוא בסיס להבנת חלק מההוראות בקובץ "דיני שביעית – להלכה למעשה" של המהרי"ל דיסקין.

בשלב זה של המאבק הצליחו המתיישבים וראשי חובבי ציון לשכנע את פקידי הברון לפנות לגאון ר' יצחק אלחנן ספקטור לקבל ממנו היתר נרחב יותר.² במקביל, הגרנ"ה אמר שמצא פתרון לבעיית הסחורה ביין.^{3א}

מהמכתבים בין אנשי חובבי ציון בתקופה זו עולה כי הם העריכו כי העובדה שפקידי הברון הסכימו לפנות ליש"א ברכה ולגרי"א ספקטור על מנת לבקש היתר, הפעילה לחץ על הגרנ"ה, והוא פעל במאמץ מול רבני ירושלים לפתור את בעיית מכירת היין.



היתר הגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור

לקראת סוף חודש סיון התקבל היתרו של הגרי"א ספקטור, אשר נשלח על ידו הן לפקידי הברון הן למנהלי חובבי ציון. זהו אותו היתר שנתן הגרי"א ספקטור בתרמ"ט,^{3ב} ובו הוא מורה להתיר את מכירת הקרקע לישמעאלי לשנתיים ולהתיר עבודות דרבנן על ידי ישראל ועבודות דאורייתא על ידי נכרי.^{3ב}

ניתן כל היתר על ידו לפרי האדמה, וכל ההיתר לא היה אלא להוריד איסור סחורה בפירות שביעית מפרי האילן" (כהנא, שם, עמ' 98 ובספרו שנת השבע). כאמור לעיל, האמת הפוכה, והמהרי"ל דתיר רק את העבודות ולא את הסחורה, ורק לבסוף הסכים שגם הסחורה תהיה מותרת.

כ). ראה מכתבו של שייד אל הגרי"א ספקטור אצל ע' הדני, חדרה: ששים שנות קורותיה, חדרה תשי"א, עמ' 86. תודתי לרב הוטרר על ההפניה.

כא). אצ"מ A25/21 עמ' 181 ושם כותב: "רבני האשכנזים באה"ק התחבטו אם להתיר יין פירות שביעית או לא, אך עתה שב הרב מיפו והגיד כי הוא יתיר את היין בהסכם רבני ירושלים". ובכתביו של הגרנ"ה המובאים בספר הוראות שעה (עמ' קכז) כתב: "אמנם אחרי שהסכים [המהרי"ל דיסקין] לכל הנ"ל והוא ז"ל הוסיף אח"כ שכל העסק יהיה רק ביד הנכרי והיין לא ישגחו עליו על הכשר נסך וימכרו לגויים, ואפשר שטעמו היה שחשש לחומרת השל"ה זצ"ל לאסור לקנות משל גוי וכן הסכים החרדים. אח"כ הרבינו עליו בדברים והראנו לדעת שהוא דבר שאין הצבור יכולים לעמוד בה והסכים להתיר אבל הבנתי כי לא הייתה דעתו נוחה כ"כ ולא התיר רק לזמן ההוא". יש לציין כי רבים הבינו את הביטוי המופיע בסוף הקטע המצוטט לעיל כי "לא הייתה דעתו נוחה כ"כ", כאילו דעתו של המהרי"ל דיסקין לא הייתה נוחה מהיתר המכירה על מנת לקוץ (ראה למשל מכתבו של החזון איש במוריה נב שנה ט, א-ב, עמ' ג), אבל הדברים הללו נאמרו אך ורק לעניין איסור הסחורה, שאיננו קשור לתוקף המכירה, שכן מקורו בדעתו להחמיר בקדושת שביעית בפירות נכרי, וממילא לא חייבת להיות לו השפעה על דעת המהרי"ל דיסקין לגבי עצם תוקף המכירה.

כב). וממילא כל הטענות איך הטעו אותו בתרמ"ט ואיך לא ידע מטענות אנשי ירושלים בשעתו, בטלות ומבוטלות בזה ששבע שנים לאחר מכן, ולאחר שקיבל פניות מרבני ירושלים, חזר וחדש את היתרו, וראו בפירוט אצל ר"א הנקין, 'עובדות ומיתוסים בפולמוס השמיטה', עלוני ממרא, 101 (תשס"ח), עמ' 1-55.

כג). על אף שבהיתר תרמ"ט לא נכתב שיהודים יוכלו לעבוד עבודות דרבנן, כך הורה גם אז הגרי"א ספקטור בפועל.

חובבי ציון לא היו מרוצים מהיתר זה, שעל פיו אסורות עבודות דאורייתא על ידי יהודים,³² והם ניסו להשפיע על הגר"א ספקטור בדרכים שונות שירחיב את ההיתר.³³ ברם, משלא צלח בידם הדבר, תלו עתה את תקוותם בכך שהגר"ש מוהליבר יעניק היתר גורף לכל העבודות.³⁴

בסיון תרנ"ה שלח היש"א ברכה תשובה למתייבשי הדרום, ובו הוא חוזר על היתרו משנת תרמ"ט. הפעם באופן פומבי נודע ביישוב כי החכם באשי נתן היתר.

מאידך, ובמקביל, גם בירושלים כבר ניתן הקול באופן פומבי כי בעיית הסחורה בפירות שביעית על פי היתרו של הגרנ"ה נפתרה.³⁵

בשלב זה, אם כן, נפתרו לכאורה הבעיות בהפעלת היתר רבני ירושלים באמצעות הגרנ"ה, והתקבלו גם היתרים מאת היש"א ברכה והגר"א ספקטור. כאמור, חלוקים היו אותם היתרים ביניהם: היתר היש"א ברכה התיר את כל העבודות ליהודים לאחר המכירה, ואילו היתרו של הגר"א ספקטור התיר רק עבודות דרבנן על ידי יהודים, ועבודות דאורייתא הוא התיר על ידי נכרים בלבד.



כד. הרב ניסנבוים כותב: "כ"ב סיון תרנ"ה, מצב השמיטה כעת הוא כן: הגאון מקאוונא אשר וקיים את היתרו העבר, היינו ע"י מכירה לנכרי וכי העבודות האסורות מדאורייתא יעבדו דווקא נכרים. הנה אין לנו לשמוח שמחה רבה על היתר כזה, כי לבד שמאות פועלים ואכרים עניים יגוועו ברעב, חלילה, הנה ממכתב האכרים הלא נראה, כי ישנן עבודות שהנן מדאורייתא, כמו זמירה ועוד, שהאכרים אינם יכולים בשום (א)ופן לעבוד אותן. אם נוכל לפעול על הגריא"ס שיתיר אסור זה, הוא ספק גדול וקרוב לודאי, כי לא יזוז מדעתו זאת ונשאר אצלנו, כי לבד היתרו של הגריא"ס אשר ישולח למר שייד ולהועד, ישלח מרן הגר"ש מוהליבר שליט"א להועד – ותו לו – היתר גמור, היינו כהיתרו של החכם באשי שכל העבודות מותרות ע"י ישראל, גם נמצא להועד מכתב מהגאון ר' יהושע מקוטנא זצ"ל, הנמצא תחת) ידי) מרן, כי להקולוניסטים לסמוך על דעת רבני ספרד, וכן נשתדל להשיג היתרים מעוד איזה רבנים ודי בזה. זאת היא דעת מרן, לע(ת) ע(תה). יוכל להיות כי עוד יחוללו מקרים לטובה. אך בכלל החלטנו לבלי פרסם את דברי ההיתרים בלתי אם נהי' מוכרחים לזה". אגרות הרב ניסנבוים, ירושלים תשט"ז, עמ' 32-33.

כה. ניסנבוים כותב לאוסישקין: "מכתבו הגלוי קיבלתי מהיתרו או אסורו של הגר"א ספקטור כבר כתבנו לרום כבודו. היום כותב לו הגרש"מ עוד הפעם בענין זה. תמול היה פה הגר"י עלישבער מוואלאקאוויסק והחליט הגרש"מ וימלא ידי הגר"ע לקרא הנה לאספת הרבנים, וכאשר יבאו חמישה או ארבעה רבנים ויוציאו היתר גמור אז יסכים גם הגריא"ס". אגרות הרב ניסנבוים, עמ' 34.

כו. וכך מדווח ניסנבוים ב' תמוז: "מצב הדבר הוא – הגר"א אינו מסכים בשום אופן כי מלאכות דאורייתא יעבדו ישראלים, ועתה אין לנו עצה אחרת כי אם הגרש"מ ועד רבנים אחדים – עפ"י השתדלותם ישלחו היתר גמור ויסכימו להיתר חכמי ספרד והאכרים יעשו כחפצם כי יש להם על מי שיסמכו". אגרות הרב ניסנבוים, עמ' 35.

כז. מחזיקי הדת (יום שישי, 28 יוני 1895) מדווח: "שאלת השמיטה שבאה בהמחזה נ. 15 ש"ז: כי עפ"י עצת הרה"ג הרב מיפו מר הבארון הנדיב שליט"א את גפני הקאלאני' רא"ל לעשיר א"י על משך שנת השבע שהי' בהסכם שלשה הגאונים שבירושלים וכי אח"כ נפל סכסוך שאחד הגאונים אמר שימכר היין לנכרים דוקא – נפתרה היום, אחרי ששני הגאונים האחרים לא הסכימו ע"ז למכור היין דוקא לנכרים ואחרי שגם הגאון המחמיר לא אמר זאת לעיכוב, אמר הרב מיפו להניח את ההיתר הראשון במקומו, וגם אחב"י יכולים לקנות את היין ואין כאן חשש אין מוציאין פירות שביעית לחו"ל, כי שטר מכר מהנדיב שי' נעשה כדת וכדין".

היתר הגר"ש מוהליבר

ראשי חובבי ציון, שחיפשו היתר מלא לעבודות ישראלים, לא רצו להסתמך רק על הוראת הרבנים הספרדים, ולא רצו שמבין האשכנזים רק רבם של חובבי ציון, הגר"ש מוהליבר, ייתן היתר. הם המשיכו לחפש רבנים אשכנזים נוספים שיתירו לגמרי, אבל מסתבר שניסיונם לקבל הסכמות נוספות מרבנים בחו"ל להיתר גורף כהיתרו של היש"א ברכה נכשל,^(כ) ובסוף תמוז חתם הגר"ש מוהליבר בעצמו על היתר למכירת הקרקעות ועבודה בשדות. בהיתרו התיר אף ליהודים לעבוד עבודות האסורות מדאורייתא, אך סייג את הדבר בכך שאודות כל פרטי העבודות ישאלו את בית הדין הספרדי בירושלים. כמו כן סייג את הדבר בכך שרק למתיישבים העניים יותר לעבוד, ואילו לעשירים הורה לשכור פועלים יהודים עניים.

וכך, בסוף תמוז, היו על השולחן ארבעה היתרים שונים: היתר הגרנ"ה באישור רבני ירושלים למכירה על מנת לעקור, כאמור היתר זה חל רק על הכרמים; היתר היש"א ברכה והיתר הגר"ש מוהליבר שהתירו את כל העבודות ליהודים אחרי המכירה; והיתר הגר"א ספקטור לעבודות דרבנן על ידי יהודים ועבודות דאורייתא על ידי נכרים.^(ט)

כח. בכ"ג תמוז כתב ר"י ניסנבוים לאוסישקין: "מצב דבר השמיטה וחדשה לא נהיתה ורבנים מתחבאים בחוריהם וחרדים מכל עלה נדף בירושלים". באותו מכתב הוא גם כותב: "בדרוסקעניק נמצא כעת הרב ר' חיים ברלין אב"ד בקוברין והרב דסמארגאן [הרב חיים יהודה ליב ליטוויץ, מחבר ספר שערי דעה]. הגרש"מ יבוא איתם בדברים ע"ד השמיטה... אבל כמדומה שאין כל תקוה כעת מרבנים". אגרות הרב ניסנבוים, עמ' 37. אכן לא ידוע לנו על כל תמיכה מצדם של רבנים אלו בהיתר.

כט. מאידך, יש לנו ידיעה מעניינת ולא מאושרת ממקורות אחרים, שלא פורסמה עד היום, לגבי פעילות הנגידת של הגאון ר' חיים סולובייצ'יק מבריסק בתקופה זו. במכתב ששלח אברהם יעקב סלוצקי בה' בסיון, הוא מתאר בתוך הדברים: "פה בארצנו השקיע הרב מבריסק את ראשו באיסור זה וכבר מסר חוברת לדפוס אשר בה באו דעות האוסרים: ה"ה הנצי"ב ז"ל, אביו ר' יוסף בער, רמ"ג מראזינא, רא"ח מלודז ודעתו. השריפה שהייתה בבריסק אפשר תפקח את עינינו על דרכנו... בכל אופן טרוד יהיה למאד ולא יוכל לעסוק באיסור השמיטה בכל לב". בכ"ב באייר תרנ"ה ארעה שרפה גדולה בעיר בריסק אשר כילתה לפחות רבע מהעיר. הגר"ח היה מעורב מאוד בפעילות למען הניצולים, ואכן לא ידוע לנו על חוברת כנ"ל שיצאה לאור על ידו או כל מעורבות אחרת שלו בהיתר תרנ"ו.

עם זאת, ידוע כי בשמיטות הקודמות היה הגר"ח מעורב בדיונים על השמיטה, וכבר בשמיטת תרל"ה (בהיותו כבן 21) בוויכוח על אתרוגי קורפו וא"י, כתב האדר"ת: "אז בשנה ההיא שנפרץ מסחרם ונאסרו פעם הראשון אתרוגי קרפו שאז היתה שנת השביעית בשנת תרל"ה ואיך מכרו אתרוגי א"י שהם מפירות שביעית והלא כתוב לאכלה ולא לסחורה, וא"ל שהראשון שהעיר בזה הי' הרב ר' חיים בהג"ר יוסף דובער שליט"א מוואלאזין, ואז שלחו מכתב להגר"ש סלאנט שליט"א בירושלים תוב"ב, והשיב להם באריכות בענין יש קנין לנכרי להפקיע מיד שביעית אבל סתרו אח"כ דבריו והוא הי' הכותב תשובות על דבריו בהיותו בשבת תחכמוני בוואלאזין אז..." ראה בדברי האדר"ת, 'בדין סחורה באתרוגים שגדלו בשביעית', מוריה, כג, י"ב (אדר תשס"א), עמ' סט.

גם בשמיטת תרמ"ט מזכיר הרב יהושע העשל מרגליות, קול התור נשמע בארצנו, וילנה תרמ"ח, עמ' 7 כי הנצי"ב אמר לו - "כי נכדו הרב הגאון מ' חיים בן הגאון ר' יוסף דובער האבד"ק דבריסק הראה לו את קונטרסי אשר שלחתי אליו ושמה כתבתי דשביעית בזה"ז דרבנן".

ובשמיטת תרמ"ט יש מכתב שכתב הרב יעקב ליפשיץ, אשר הוצע למכירה על ידי בית המכירות קדם, ובו הוא כתב בין היתר: "עליהם לדעת כי הרה"ג מבריסק ובנו הגר"ח נ"י וחותנו הרה"ג רנצה"ב נ"י מוואלאזין, ה"ג רמ"ג מראזינא, הרה"ג מקארלין מנגדים להיתר גלוי בזה, ובטח אתם הרבה והרבה".

אם כן, בשלב זה היה המאבק על לבם של פקידי הברון. חובבי ציון וחלק מהמתיישבים לחצו עליהם לקבל את היתרי החכם באשי והגר"ש מוהליבר או למצער את היתרו של הגרי"א ספקטור, ומאידך הגרנ"ה ונציגים אחרים של רבני ירושלים הפעילו לחץ לפעול על פי היתר הגרנ"ה, תוך איום שאם לא יפעלו על פי היתרי רבני ירושלים, יאסרו אלו את היין.

על אף שפקידי הברון היו מעוניינים באופן טבעי בהיתר הרחב ביותר, הם חששו שאם הם לא יפעלו על פי היתר רבני ירושלים, הם לא יקבלו הכשר ליין היקב, ולכן העדיפו לפעול על פי היתר הגרנ"ה, אבל המשיכו להפעיל לחץ על הגרנ"ה להרחיב את ההיתר. עצם קיומם של היתרי היש"א ברכה והגרי"א ספקטור והגר"ש מוהליבר בשלב זה, היווה באופן טבעי משקל נוסף בלחץ על הגרנ"ה ועל רבני ירושלים.

בשלב זה, השינויים התכופים בדעות הרבנים, השמועות השונות שהופצו בעניין, ולעיתים חוסר ההבנה או ההבחנה בין ההיתרים השונים, כולל פעילות הגר"ש מוהליבר וחובבי ציון בחו"ל לקבלת היתר מרבנים נוספים, גרמו לבלבול דעות גדול בדבר המצב לאשורו.⁷



לעומת זאת, במכתב שכתב נכדו של הגר"ח, הגרי"ד סולוביצ'יק מארה"ב, לבנו חיים, ציין שדעת הגר"ח לא הייתה כדעת אביו לעניין קדושת שביעית בפירות הקרקע הנמכרת, ובהתאם למה שכתוב בספרו (חידושי רבי חיים הלוי הלכות תרומות פ"א ה"). אולם מפאת כבודו של אביו, הבית הלוי, הוא לא כתב זאת במפורש (המכתב מוכר לרבים אבל טרם ניתנה רשות להפיצו; ועיין שו"ת בדי הארון, שביעית, הרב רא"ם הכהן, תשע"ה, עמ' 136 ועמ' 138, וספר קדושת שביעית - עיונים בקדושת הזמן והמקום, הרב אהרן ליכטנשטיין, ישראל 2017, עמ' 316).

ל). במכתב מרתק שכתב הגר"ר יחיאל מיכל וולפסון ליש"א ברכה, מבקר הגרי"מ וולפסון את היתרו של היש"א ברכה ובסוף המכתב מבקש הגרי"מ וולפסון מהיש"א ברכה להעביר מכתב למהריל"ד ובו כותב בין היתר: 'הנני בהוספה על מכתבי מיום ועש"ק העבר כי הרב דביאלעסטאק אמר להרב ר' אלי' דוד [האדר"ת] שהיה בפאניוועז וכעת הוא במיר כי גם כבודו מן המתירין שביעית כעת, ואמר להרב הנ"ל כי אם גם הוא יסכים אז יצא בפסק גלוי להתיר. והנה בעו"ה משיב חכמים אחור, כי היה לו להשיב לו כי אם כבוד הגאון האמיתי רי"ל דיסקין מתיר מי ירהר אחריו, מה צריכין עוד להסכמת רבני חו"ל רב דביאלעסטאק או רב דמיר. והוא לא השיב לו כן, רק הודיע זאת אלינו כי כן מכתב בידו מהקאלניות כי גם גאונו מתיר. לכן מטובו דמר להודיע דעתו בזה ע"י עצמו וע"י עושי רצונו אם א"א בשום אופן בעצמו. ואם אפשר בעצמו בכתיבת יד קדשו רק שורה אחת להודיע בשערים כי אינו מסכים להתיר שביעית רק בפרטים אשר יגידו להם פנים אל פנים. ובקול קורא הזה ימשכו כל רבני חו"ל ידיהם ויבוא ההוראה למקומה כאמור כי מציון תצא תורה' (נור התורה, טז, עמ' לב).

כלומר, האדר"ת עדכן את הגרי"מ וולפסון שהגר"ש מוהליבר אמר לו שהמהריל"ד מתיר. כמו כן היה לאדר"ת מכתב מהקולוניות שהמהריל"ד מתיר. כמובן שיש פה בלבול בין היתרו של המהריל"ד למכור על מנת לעקור ולהתיר עבודות מסוימות בגנים, לבין היתרו של הגר"ש מוהליבר למכור לגמיר ולהתיר גם עבודות ליהודים גם בשדות מזרע. מאחר והגרי"מ וולפסון משוכנע שהמהריל"ד איננו מתיר בכלל (בגלל מכתב שקיבל ממנו בג' תמוז, ובגלל עמדתו בעבר) אין הוא מעלה על הדעת שיש כאן היתר של המהריל"ד אבל שונה מזה שמבקשים מהאדר"ת להצטרף אליו. יש לציין שמכתבו של המהריל"ד לגרי"מ וולפסון מוזכר גם בדבריו של הגאון ר' יוסף זכריה שטרן לאדר"ת ערב שמיטת תרס"ג (הוראות שעה, עמ' כג) אך קשה מאוד לעמוד על כוונת הכתוב שם. המעניין הוא שהגרי"מ וולפסון בעצמו כתב את הרעיון (ששמע מאחר) למכור את האילנות על מנת לקוץ כבר בשמיטת תרמ"ט בספרו שפת הים (ח"ב, קונטרס זכר לשביעית עמ' כ).

"הוראות אב" של הגרנ"ה

באמצע חודש אב נשלח הגרנ"ה על ידי פקיד הברון חזן לירושלים לדון עם רבני ירושלים ולחזור אליו עם הוראות ברורות, מפורטות ומדויקות – אילו עבודות מותרות ואילו אסורות, ובאיזה אופן.^(א) לאחר התייעצות עם רבני ירושלים פירט הגרנ"ה בכתב את תשובותיו כיצד יש לנהוג בשמיטה בכרמים לאחר המכירה.

הוראות אלו ניתנו לפקיד חזן ועותקים מהן נמסרו למתיישבים שונים.^(ב) הנחיות אלו מהוות נדבך מרכזי בהבנת היתר המכירה תרנ"ו. להלן הן יכוננו "הוראות אב".^(ג)

הוראות אב ניתנו ללא ספק באישור ופיקוח צמוד של רבני ירושלים, ובראשם המהרי"ל דיסקין,^(ד) וניתן ללמוד מהן רבות על דעתו של המהרי"ל דיסקין, ובהתאמה לפסקי המהרי"ל דיסקין אשר נמצאים בידינו. בהוראות אב יש אף מספר הוראות שבהן נאמר במפורש שמותרות בהם עבודות לנכרי בגלל שהעצים והקרקע נמכרו לנכרי. על חשיבות עניין זה הצבענו לעיל.

אם הנחיות אלו אמורות היו לשים סוף פסוק למאבק על ההיתר בשמיטת תרנ"ו, מה שהתרחש למעשה הוא ההיפך הגמור. הפקידות לא הייתה מרוצה ממספר איסורים שהופיעו בהנחיות, ועם היוודע הפרטים המלאים של ההנחיות, אף קמה זעקה בין המתיישבים, ובראשם מתיישבי ראשון לציון, לנוכח ההגבלות הרבות על העבודה לפיהן. מתיישבי ראשון לציון התכנסו ושלחו מכתב מפורט לשייד ובו שטחו את טענותיהם על ההיתר.

ממכתב המתיישבים עולה שטענותיהם כווננו כלפי ארבע מגבלות מרכזיות שבהנחיותיו של הגרנ"ה: א. ההגבלות על הזיבול; ב. האיסור על החרישה (בכרמים, כשלטענתם ללא חרישה תצמח צמחייה שתשחית את הגפנים); ג. ההרכבה והזמירה שהותרו רק על ידי ערבים, ולטענתם אין

לא). כך מדווח אייזנשטט למל"ל בי"ט אב ולרב ניסנבוים בכ"ג אב (אצ"מ A25/21 עמ' 473 עמ' 480). למעשה, כבר לפני כן החל הגרנ"ה לעבוד על סידור הנחיות מפורטות וכפי שכותב הגרנ"ה לרב צבי הירש קאהן כבר בכ"ד תמוז – "ואקוה, כי בקרוב אתן להם בפרט כל מלאכת העבודה איזה ע"י נכרים ואיזה ע"י ישראלים ולא ידאג מאומה" ("המזרח - ירחון ציוני מזרחי לדת ולציון למדע וספרות", תרס"ג, עמ' 156). תודתי לרב הוטר על ההפניה.

לב). אצ"מ A25/22, עמ' 21 וכן שם A91/55. במכתב ששלח בנו של הגרנ"ה, הרב יוסף הלוי, לרב זאב יעבץ בסוף אב תרנ"ה, הוא מפרט את ההוראות "אשר יצא מלפני אא"מ הרה"ג הגדול ר' נפתלי הירץ הלוי נ"י אב"ד דעה"ק יפו ת"ו בהסכם גדולי ירושלים". הוראות אלו תואמות לחלוטין את הוראת אב שבידנו. פורסם בהמזרח, תרס"ג, עמ' 157-58.

לג). אני מקווה לפרסם בעתיד את ההוראות הללו מעצם כתי של הגרנ"ה.

לד). בנוסף על העולה בעניין זה בגוף המאמר, בנו של הגרנ"ה, ששולח את עיקרי ההנחיות לר' זאב יעבץ, כותב לו, כאמור בהערה 32 לעיל, שההוראות הן "בהסכם רבני ירושלים". יצחק אייזיק בן - טובים, שהתנגד בתרמ"ט להיתר, כותב: "ואוכל להעיד כי כל מה שעשה [הגרנ"ה] לא עשה אלא אם נמלך קודם ברבותינו הגאון דיסקין והגרש"ס זצ"ל ואחרים, שעל פיהם והסכמתם קבע כל פרטי ההיתר" (החרות (ירושלים), 4.7.1910, עמ' 1). הרב אהרן יצחק זסלנסקי, ונצדק קודש, ירושלים תש"ה, עמ' 10 מספר כי "גם רבה של ירושלים מרן הגאון מוהרצ"פ פראנק שליט"א ספר לי במפורש שדבר עם הרב הגה"צ ר' נ"ה זצ"ל בלכתו לכ"ק מרן הגריל"ד זצ"ל להתייעץ בדבר הוראת היתר השמיטה והגה"ק הגריל"ד זצוק"ל הסכים עמו וכל הוראותיו של הגרנ"ה ז"ל בענין זה הן הוראותיו של רבנו הקדוש והנשגב מרנא ורבנא רבי יהשע ליב דיסקין זצוקלה"ה". תודתי לרב הוטר על ההפניה.

הערבים בקיאים בהן והנטיעות ייהרסו; ד. האיסור על נטיעות חדשות, כולל נטיעות למילוי מקום אלה שלא נקלטו בשנה הקודמת.

בסיום מכתבם, מבקשים המתיישבים כי פקידי הברון יאפשרו להם לעבוד על פי ההיתרים האחרים ולא על פי הוראות הגרנ"ה ורבני ירושלים. על המכתב חתמו 50 מתיישבים מראשון לציון.^(לה)

כך התחדש במלוא עוזו לחץ המתיישבים על הפקידות שלא לפעול על פי היתר רבני ירושלים אלא על פי ההיתרים האחרים, מה שגרם להתחדשות לחץ הפקידות על הרנ"ה להקל בהנחיות.



השמועות על הנחיות הרנ"ה

חלק מהמתיישבים אף פנו ישירות לגרנ"ה עם הקשיים שהם צופים ביישום ההנחיות. הגרנ"ה ניסה לפתור כמה מהבעיות שהועלו ואף להסביר חלק מן ההנחיות בצורה מקלה. מאחת השיחות אף נשמר תיעוד מעניין:

הורוביץ מגדרה שה' עם ליבוביץ אצל הרב הגיד להם בע"פ כך:
מותר:

א. הנטיעה המתות מותר. ב. הרכבה אפילו לא אמריקנות אפילו צרפתים שמתו בנטיעת השנה שעברה, מותר. ג. חרישה וחפירה מותר הכל כל השורות אפילו בשקדים זה שעור יניקה שלהם. וזבול לא ע[מ]ד היטב ויבואו אליו קוליניסטים טובים ויתישב איך לעשות. הם אמרו לו: הלא זה לא התר כ"א איסור ואיך [...] כי זה התר, לרבני ירושלים הלא אינם יכולים לכתב, ויאמר להם: האמת שאני כתבתי אותן, אבל זה רק בשבילי כתבתי הפרטים, אבל אין זה הפסק.^(לו)

כל האמור מתיישב פחות או יותר עם ההנחיות שנתן במפורש הגרנ"ה מאוחר יותר, אבל נקל להבין את הרושם העולה מהכתוב. הדבר גרם לכך שנשמע הקול בין המתיישבים כי בכל הנוגע להנחיות, יש "תורה שבכתב" ויש "תורה שבעל פה". כמו כן, ברור שאם אכן יש תורה שבעל פה, אזי מסירתה מאחד לשני, ובין אנשים שאינם מכירים או מבינים את כל מורכבות השיקולים ההלכתיים על טעמים ונימוקים, תביא לטעויות והטעויות במותר ובאסור למעשה.

לה. אצ"מ A192\237, עמ' 484-485; וכך מדווח דוד יודילוביץ לבן יהודה: 'והנה פתאום, חזיו ורעם קולי קולות, שמועה פשטה בעיר כי יש היתר (שהוא איסור גמור) מאת הרב מיפו בשם רבני ירושלים. געש ורעש ופפירמיסטר בראש, התנפלו על חזן וירעישו עולם ומלואו, ויתאספו ויכתבו מכתב חזק וקשה נגד מחריבי הישוב לשיד ויחתמו כל הקולוניסטים... והנה צריך פרסום ומובן בהמליץ הצפירה המגיד וכו' - בהצבי חס מלהזכיר, בהצבי לא צריך לפי מעמד הפוליטיקה פה - ובכן? אשאל ממך?' (שם, עמ' 477). ואף אייזנשטט מדווח על המהומה למל"ל (ראה אצ"מ A25/22 עמ' 27).

לו. אצ"מ A9155-6. גם במכתבו של אייזנשטט לגר"ש מוהליבר מיום א' באלול, מספר בתוך הדברים כי פגש מתיישב מגדרה: 'ואותו הקולוניסט ספר לי: כי הוא וחביריו היו אצל הרב מיפו והגיד להם שיכולים לעבוד הכל', וכשאלוהו 'הן בהיתר אסורים דברים הרבה', השיב: 'הכתב ענין אחר ולכם אני מתיר'. אצ"מ A25/22 עמ' 17. ברור שהמדובר בהורביץ כאמור, ונקל לראות איך השמועה "התרחבה" ובאה לידי שמועה על היתר כללי.

מאוחר יותר אנו מוצאים שהגרנ"ה עצמו נדרש להפריך שמועות בדבר הוראותיו לרבה של פתח תקוה:

כבוד הרה"ג מ' אהרן נ"י הכהן אב"ד דפ"ת ת"ו
מכתבו קבלתי לנכון, על דבר לחרוש בשדה בורה כדי לנטוע בה את האילנות מן המשתלה
לא התרתי כלל וכלל, וגם עקירת האילנות לא התרתי, רק האילנות העומדים רצופים
ולעקור אחד מתוך שנים או שנים מתוך שלשה, כפי חוקי הנטיעות והשאר יעמדו על
עמדם. לזרוע בין האילנות לא התרתי כלל, כי אם באופן המבואר ע"פ היתר ההבלעה.
ע"ד אילני סרק, דינם כמו שאר האילנות.
לעבוד בקרקע הגוי לא התירו רבני ירושלים.
וכבודו לא יאבה להם ולא ישמע להם לכל אשר יאמרו בשמי, רק כפי משמעות ההיתר
שכתבתי.

והנני דו"ש ומברכו בכוח"ט

נפתלי הירץ הלוי

החונה פעה"ק יפו ת"ר^ל



תגובת רבני ירושלים

השמועות הנ"ל ודומותיהן הגיעו כנראה אף לירושלים. כזכור, עוד קודם לכן שלח הגרי"מ
וולפסון מכתב ובו תיאר שמועות כי רבני ירושלים יתירו את השמיטה. הפעם לא החרישו רבני
ירושלים, והפעילו לראשונה לחץ פומבי נגדי. במסגרת זאת חתמו רבנים מירושלים על מכתב
לגרנ"ה, אליו צורף גם מכתב קצר בחתימת המהרי"ל דיסקין, המתרה בגרנ"ה לבל ייתן
למתיישבים להפיץ שמועות כאילו הכל מותר באישור רבני ירושלים. המכתב נחתם בסוף אב
תרנ"ה, אבל פורסם בעיתון החבצלת בט"ז אלול:

שלום וברכה מרובה לכבוד הרב המאור הגדול, מעוז ומגדול מכם ויר"א מו"ה נפתלי הערץ
נ"י הלוי רב דעה"ק יפו תובב"א.

שמועה שמענו, כי אחדים מבני המושבות יאמרו וישתבחו כי הרבנים מירושלם ת"ו יתירו
את השמיטה, ולא ידענו מאין יצאה השמועה הכוזבת הזאת, כי ידענו את כמ"ע כי בוודאי
לא התיר להם יותר ממה שנתנה לנו התורה רשות עפ"י דרכי' והליכותיה ולא יצא מכשול
ח"ו מתחת ידו, ולכן תמהנו על החפץ מאין עשתה לה השמועה הזאת כנפים, ואולי מחמת
חסרון הבנתם בדת תוה"ק יעלה בדעתם כי הקולות שיש בהלכות שמיטה תלויות ברצונינו
ובדעתנו, וכי מחמת איזה פניה וסיבה יוכל ח"ו להתיר להם יותר ויותר, לזאת נבקש את
כמ"ע העומד במקום המעשה שיעמוד כעמוד ברזל על עמדו ויודיע להם כי אין לנו רשות
להוסיף היתרים כ"א על-פי הדרכים ממדות התורה ונתיבותיה, המקובלות לנו עד מרע"ה,

לז). 'פסקים בדבר עבודות בשביעית', בתוך: הר המור - שביעית, ירושלים תשנ"ד, עמ' קיג. מברכת הרב הלוי
לכתיבה וחתימה טובה, נראה שהמכתב נכתב בשלהי אלול, וככל הנראה לאחר מתן 'הוראות אלול'.

ויבקש נא כמ"ע מבני המושבות לבל יוסיפו להוציא דברי בלע כאלה מפיהם, לבל נצטרך להוסיף גדרים וסייגים ולאסור את אשר התרנו לצורך שעה לבל ימוטו ח"ו מוסדי הישוב, ויתחזק ויתאמץ להקים דבר השמיטה כהלכתה ויהי ד' עמו להצליחו בכל דרכיו ולהשכילו, כברכת הבעה"ח פעה"ק ירושלים תובב"א. שלהי חדש מנ"א ערב שנת שמיטה תרנ"ה לפ"ק.

נאום שאול חיים בהה"ג מ' אברהם הלוי מדובראוונא. נאום חיים יעקב שפירא מקאוונא. נאום שאול אלחנן בהר"א ז"ל. נאום זבולון הערשינזאהן. נאום יודא יודל ארי' ליב בהמנוח מו"ה עוזר זללה"ה קוואל הרב דראדין. נאום משה נחום וואללענשטיין. נאום רפאל יצחק יהודא ליב בר"מ חיים חפץ ז"ל. נאום זבולון חרל"פ. נאום יוסף חיים זאנענפעלד.

הנני דו"ש ידידי האב"ד דעיה"ק יפו תובב"א.

עינינו לנוכח יביטו דבר אגרת חכמי ירושלים עיה"ק תובב"א לזרו את כ"ת להיות עז כנמר נגד הבאים לזלול באיסור שביעית החמורה (והגאון מוהר"ש סלאנט שליט"א, והגאון דלובלין שליט"א, הלא המה פא"פ דברו עם כ"ת בעצמו על ככה בהיותו פעה"ק זה כשבועיים), בטחנו כי כן יעשה כת"ה להתחזק בקיומה של תוה"ק, ואין מזרזין אלא למזורו כמוי"ב. ובימיו ובימינו ישיב ד' שבות עמו, וישיב אותם לארצו ולנחלתו, ונשוב גם אנחנו למנות שמיטין ויובלות כימי עולם. נפשו ונפש ידידו דוש"ת משה יהושע יהודא ליב בהגאון מו"ה בנימין זללה"ה מבריסק דליטא.^(ח)



עמדת הגאון ר' שמואל סלנט

בסוף אב ביקרו נציגי חובבי ציון בירושלים בכדי לסדר את המכירה שלהם, והם ניצלו את ההזדמנות גם להיכנס לגר"ש סלנט. אייזנשטט מדווח לגר"ש מוהליבר על שיחה מרתקת שהתקיימה ביניהם:

(לח). חבצלת, יום שישי, 6 ספטמבר 1895. ראוי לציון כי חתימת הגרש"ס נעדרת מן המכתב ואומרת דרשני. אייזנשטט מעלה השערות על הרקע למכתב וכותב ללילנבלום: "דבר העבודה בשביעית עוד בלתי ברור. לפני שבועים דרש הרב מיפו דרשה גדולה – שבשבילה שבת בפתח תקוה – לפני קולנסטי פ"ת ויבאר לבני פתח תקוה חומר העבודה בשביעית וכי שוא יעמוד העובד בשנה הזאת ונגד זה השובת יתברך ב' ברכות השובת בה וכו', ובין כה צותה הפקידות – בשני ימים אחר דרשתו – לשני קולנסטי מהכ"ח כי ירכיבו אילני תות, מלאכה האסורה גם בתוספת שביעית על דעת הרב הנ"ל, והפקודה היתה חזקה ומוכן כי הקולנסטים מלאו אותה בדיוק והביאם הדבר הזה לערך מכתבים לה"ג מקאוונא ולהגרש"ס שבהם בארו נחיצות ההיתר על העבודה. ובשבת העבר דרש ה' פארב – המנהל החדש בפתח תקוה על דבר נחיצות העבודה בשביעית. כל הדברים האלה פעלו כי הרב הגדיל והאמיץ פעולתו ועל 'החבצלת' נראתה אזהרה מאיזה רבנים מהבד"צ האשכנזי כי לא יזידו בני המושבות לבקש יותר ממה שהתיר הרב מיפו ואם יזידו לבקש זאת יאסרו גם מה שהתיר הרב. אך האזהרה הזאת הועילה כעלוקות למת, והרב הנ"ל משתדל עתה להסביר לפני מר חזן כי לא הבינו היתרו והוא הולך ומרחיבו. התחרות הזאת טוב מאד" (אצ"מ A25/22 עמ' 77). לא ברור כי הנסיבות הללו אכן היו אלו שהביאו את רבני ירושלים לפרסם את המכתב ברבים. יותר נראה כי השמועות על היתר רחב וגורף, שהבאנו לעיל, הן הרקע למכתב רבני ירושלים. כנראה גם המכתב המובא לעיל לרב של פתח תקוה, נשלח בעקבות פרסום המכתב של רבני ירושלים לגרנ"ה.

ביום ב' בבוקר הלכתי עם מר לעוין עפשטיין להגאון הרש"ס, והגדנו לו דבר ההיתר שנתן הרב מיפו שאיננו אלא כמצחק עלינו ובררנו לו טעמי הדברים, אף הודענו לו כי יש לנו היתר ממעלת כבוד גאונו (לא חפצנו להראותו שלא יתרגו, [?] כבוד?) גאונו אומר כי אם ימאנו האשכנזים להורות לנו הלכה זו נפנה אל הספרדים) אף [אמרנו] לו כי יש היתר בידי הפקידות מהגאון מקאוונא הי"ו וע"ז השיב לנו הגר"ש "אני בעצמי חושב כי הגאון מבריסק הוא ראש גאוני זמננו וכשהיה ברוסיה היו רבים [חושבים] אותו לגדול מהגאון מקאוונא אבל עתה סוברים כל העולם כי הגאון מקאוונא הוא [] וע"כ הנני מסכים כי תעשו כהוראת הגאון מקאוונא ואני מכיר כתב ידו ואם [תביאו] לי ההיתר בכתב ידו אקמו כד"ת". אף דבר אתנו דברי נחומים ובקש להשגיח על המעשרות במושבות והגיד כי כשאכל ענבי רחובות ברך "שהחיינו" על הפירות ועל שזכה לאכול מפרי מושבה יהודית.^(ט)



ההיתרים הנוספים של רבני ירושלים

כאמור, לחץ כבד הופעל על הגרנ"ה להקל מהנחיותיו והוא הלך לירושלים בכדי לחפש פתרונות לנושאים העיקריים שהטרידו את האיכרים והפקידות.^(ז) ואכן, בסופו של דבר חזר הגרנ"ה עם היתר נוסף. העצה החדשה של הגרנ"ה הייתה למכור לנכרי את עפר האדמה בעומק

(ט). שם עמ' 15-16. יש לציין כי אייזנשטט כתב תיאורים דומים במכתבים אחרים באותה תקופה. על רקע מערכת היחסים הארוכה והמורכבת שבין הגרש"ס והמהריל"ד מעניינת במיוחד הערכת הגרש"ס על המהריל"ד דיסקין כ"ראש גאוני זמננו", ומאידך מפתיעה הסכמתו שיסתמכו על דעת הגרי"א ספקטור בניגוד לדעת המהריל"ד, שכן, כידוע, כבר ערב השמיטה הקודמת התכתבו הגרי"א ספקטור והגרש"ס בדבר ההיתר, והגרש"ס התנגד אז וגם לא ביטל דעתו בפני דעת הגרי"א ספקטור (אם כי מעולם לא הצהיר שהיתר הגרי"א ספקטור בטל, וכאשר הובנו דבריו כמזלזלים בהיתר, פרסם הגר"ש סלנט מודעה מיוחדת בעיתון התבצלת להבהיר שאיננו מתכוון חלילה להיתר הגרי"א ספקטור, למרות שמתנגד לו. המכתב הובא גם בתורת רבינו שמואל סלנט, ח"א, ירושלים תשנ"ח, עמ' רעט). אייזנשטט אכן השתדל בעקבות הדברים לקבל עותק מקורי של היתר הגרי"א ספקטור על מנת להביאו לגרש"ס לאישור, והוא אכן קיבל אותו וקיים אותו על ידי שני רבנים בירושלים, אבל לא ידוע לנו על שום תגובה של הגרש"ס על עניין זה. מכל מקום ברור כי אם לא היה ידוע לגרש"ס לפני כן, בודאי קעת נודע לו על היתרי הגרי"א ספקטור והגר"ש מוהליבר, ויתכן כי ההבנה שיש היתרים שונים המתמודדים על לב הפקידים והמתיישבים השפיעה על עמדתו להלן.

(מ). לוי-אפשטיין בספרו, זכרונות, עמ' 199, מתאר: "כאשר באתי ראשונה לבקר את שיד, הראה לי טופס ההתר וישאלני אם זה מספיק. הראיתי לו כי בטויים אחדים צריכים שינוי - משום שלפי ההיתר כמו שהוא יוכלו רק יהודים מועטים מאד לעבוד בנטיעות, כי לפי הדין מותר ליהודי לעשות בנטיעות רק אותה העבודה שבלעדיה אין העץ יכול להתקיים, כלומר שאם העבודה הזאת לא תעשה יצא מזה היזק לגידולו של העץ, אבל מה הן העבודות שבלעדיהן גדולו של העץ בסכנה? בזה באנו לידי מחלוקי דעות: הרב מסר כי מיני עבודה ידועים אינם נחוצים לקימו של האילן והאגרונימים שלנו סברו כי העבודות הללו נחוצות לקיום האילן בהחלט. ויהי כאשר שמע שיד את הדברים האלה וישלח להגיד לרב כי בהתר הזה לא יתכן, ועליו לשנותו לטובת העובדים היהודים. ויעל הרב ירושלימה להתיעץ עם האוטוריטטים שלו ופסק דברים אחדים לקולא. שיד הראה לי גם את הטופס השני ואני אמרתי לו כי גם זה אינו מושבענו רצון. ויעל הרב שנית ירושלימה וישנה שנית את ההיתר לקולא. אבל אפילו לפי הנוסח האחרון עדיין נשארו כמה מיני עבודה שהיינו צריכים לעשותם על ידי נכרים, ועל כן היה עלינו לפטר אחדים מהפועלים היהודים מפני שלא היתה לנו עבודה בעבורם".

מטר על מנת שיטול הנכרי את העפר (ללא האילנות). מאחר ובעקבות צעד זה, האדמה עצמה שייכת לגוי, על כן הוא התיר לנטוע נטיעות חדשות במקום הנטיעות שמתו בשנה שעברה.

היתר זה הכיל את אותם עקרונות של ההיתר של מכירת העצים על מנת לעקור, וכמוהו פתר לכאורה את שתי הבעיות העיקריות שראו רבני ירושלים בהיתר תרמ"ט: בעיית איסור לא תחנם, ובעיית הרישום בטאבו. אבל מאידך, חסרוננו היה בכך שלא פורש היתר כזה בגמרא (להבדיל מהמכירה על מנת לקיץ), והמכר נראה זר ומוזר הרבה יותר, וההערמה גלויה ביותר. גם העבודות שביקשו להתיר מכוחם – נטיעה ממש, נראו חריגות. היתר זה, למכור את האדמה בעומק מטר על מנת להתיר נטיעות, התחלף לרבים לאחר מכן עם ההיתר המקורי של המהרי"ל למכירת העצים על מנת לעקור, ויצר בלבול גדול, בשאלה מה נמכר (עפר מקום יניקת העצים או עפר בעומק מטר) ובשאלה מהי עמדת המהרי"ל דיסקין (התיר או לא אמר לא איסור ולא היתר), וכפי שיבואר בהמשך.

למרות זאת, המתיישבים ופקידי הברון עדיין דרשו היתר גם לנטיעות חדשות לגמרי.^(א) בידינו נמצאות ההוראות החדשות שכתב הגרנ"ה בכ"ז אלול בעקבות הדיונים שקיים בירושלים במהלך חודש אלול (להלן: "הוראות אלול").^(ב) מעיון בהוראות ניתן לראות כי אכן בסופו של דבר התיר הגרנ"ה גם נטיעת גפנים חדשות לגמרי, לאחר מכירת העפר על מנת לפנות. אבל היתר זה היה רק באישור הגר"ש סלנט, ואילו המהרי"ל דיסקין אמר כי "לא יוכל להכריע לא לאיסור ולא להיתר".^(ג) דהיינו בשלב זה של המאבק, בשלהי חודש אלול, המהרי"ל דיסקין לא הסכים (ולא התנגד) להרחבת ההיתר, ושוב היה זה הגר"ש סלנט שלקח על שכמו את האחריות להיתר רחב יותר.

סוף דבר, עם פרוס שנת השמיטה היו בעולם ארבעה היתרים, בנוסף על היתר השכרת שדות תבואה בהבלעה לנוכרים. כמעט כל היישובים מכרו את קרקעותיהם על פי הוראותיו של

מא). אייזנשטט מדווח על ההיתר של הגרנ"ה כדלקמן: "הרחיבו הרבה, ועל פי ההיתר הזה מותר [לזבל] ולמלאות גפנים במקום הגפנים שלא נקלטו בשנה העברה על ידי נכרים... קצרו של דבר היתרו קרוב להיתר הגאון [מקאוונא]. במילים אחרות הוא קנה היתרו של הג' מקאוונא בשני דברים, אולם הפקידות דורשת היתר על נטיעות חדשות, והרב מיפו הלך הלון ושוב לירושלים לפעול גם ההיתר הזה... הקוריוז היותר גדול בכל ההיתר הוא זה: שבתחילה התנגד הרב הנ"ל לשום מכירת אדמה ועשה כל המכירות אך על הגפנים וע"מ לעקור ואת השדות התיר להחכיר בהבלעה, אבל עתה כאשר נצטרך להתיר במקצת את הנטיעה (מלוא הגפנים המתות) "נפל" על מכירה לנכרי בעמק מיתר אחד לאמר: האדמה שייכת לנכרי אך בעמק מיטר משטחה העליון" (A25/22 עמ' 87).

מב). הוראות אלול פורסמו כבר לפני 80 שנה, בחוברת שערי ציון, חוברת ד-ז (תרצ"ח), סי' כז, עמ' עג-עד. שם נכתב כי ההוראות נעתקו מתוך כתב יד של הגרנ"ה שהיה מונח בעיזבון הרב אהרן הכהן אורלנסקי, רבה של פתח תקוה, ונמסר למערכת על ידי בנו הרב אברהם יעקב הכהן אורלנסקי הי"ד, רבה של זכרון יעקב. משם נעתק בספר בצאת השנה, ירושלים תש"ך, עמ' עז-עט, ונדפס שוב, עם תיקונים מתוך כתב היד (שתצלמו מובא שם) בספר הר המור – שביעית, ירושלים תשנ"ד, עמ' קט-קיא. יצוין שכתב יד זה איננו המקור של הגרנ"ה, אלא העתק של הרב אברהם יעקב אורלנסקי. כמו כן יצוין שסמוך לאחר פטירתו של הגרנ"ה, ערב שמטת תרס"ג, נתן חתנו, הרב יוסף צבי הלוי, הנחיות לתושבי ראשון לציון, ובהן ציטט רבות מהנחיות אלול של הגרנ"ה. הנחיות הריצ"ה פורסמו אצל הרב מנחם ולדמן, 'הוראות לשנת השמיטה תרס"ג', תחומין, יג (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 47-52.

מג). הוראות אלול, שאלות ד-ה.

הגרנ"ה, אבל בנוסף, רבים גם מכרו במקביל את קרקעותיהם באופן מלא לערבי, בתקווה שיוכלו בסופו של דבר לעבוד בקרקעות באופן רחב יותר על פי ההיתרים האחרים.^(מד)



ההבנות ההלכתיות העולות מהתיאור ההיסטורי

לאחר התיאור ההיסטורי של השתלשלות ההיתרים, נוכל לעבור להשלכות ההלכתיות העולות מהבנת המצב בתרנ"ו לאשורו:

א. מאחר ומטרת ההיתר שהתבקש על ידי פקידי הברון הייתה לאפשר ייצור ומכירת יין בהכשר רבני ירושלים, היו שטעו לחשוב כי כל היתרו של המהריל"ד אכן היה רק לעניין איסור סחורה בפירות שביעית ולא להתיר עבודה כלשהי על פי ההיתר.^(מה) מהאמור לעיל אנו רואים שנהפוך הוא, ובמשך תקופה ממושכת אחז המהריל"ד דיסקין כי ההיתר מתיר רק עבודות מסוימות על ידי נכרי ואיננו מתיר סחורה בפירות, עד שבצדק שאלו הגרנ"ה – "וכי מפני יראת החטא הם מבקשים ההיתרים, הלוא כל מגמתם למכור היין ליהודים, ואם זה אסור למה להם ההיתר?"^(מו)

מד). כך מכרו את קרקעות רחובות וגדרה. וכך מדווח אייזנשטט לר"י ניסנבוים בכ"ז תמוז, שאף פקידי הברון עשו מכירה כפולה, הן על פי הגרנ"ה לעקירה, הן מכירה גמורה: "ובין כה עלינו למכור את גדרה לנכרי, ואין אנו יודעים איך להתנהג ובאיזה ב"ד, הן ב"ד של אשכנזים לא ירצה לעסק בזה באם שלא יבטיחו לו לקבל חומרותיו, וצריך איפוא לעשות המכירה בב"ד של הספרדים, וזה צעד חדש אשר אמנם נעשה ע"י פקידי הנדיב (כי הפקידות עשתה שתי מכירות: אחת על הנטיעות אצל הרב מיפו והשניה (זו היתה אבל בסתר) אצל החכם באשי על כל הקרקע והבהמות כהוראת החכם באשי) אולם אנו אין יכולים לעשות זאת על דעת עצמנו וועד הפועל צריך לקבל החלטה רשמית שתאמר בשפה ברורה כך וכך תעשו" (אצ"מ A25/21, עמ' 442). ראוי לציין שבסופו של דבר, לא בשמיטת תרמ"ט, ולא בשמיטת תרנ"ו, בוצעה מכירה כלשהי על פי הנחיות ההגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור. דהיינו, למרות שהגרי"א ספקטור נחשב כסמכות ההלכתית החשובה ביותר בין נותני ההיתר, ותומכי ההיתר הדגישו את מעמדו ותמיכתו בכל הזדמנות, בפועל המכירות בוצעו בחייו על פי הנחיות רבנים אחרים ולא בהתאם להנחיות הגאון רבי יצחק אלחנן. רק בתר"ע החל הגראי"ה קוק להשתמש באופן ההיתר של הגרי"א ספקטור, וזאת בין היתר כי חשב שכך נעשה בתרמ"ט.

מה). ראה למשל דברי הגרש"ז אויערבך שהסתפק בדבר וכתב: "אך זאת למודעי, שהרבה דברים שכתבנו כאן שייך רק לענין ההיתר של מכירה לזמן, שעל היתר זה שפיר התנו המתירים לחלק בין מלאכות לאורייטא למלאכות דרבנן, משא"כ בנוגע לעצתו של הגאון ר' נפתלי הירץ ז"ל למכור לנכרי לצמיתות עלמין את השטח העליון של הקרקע מסופקני אם הגרנ"ה ז"ל נתכוין גם להתיר עבודות דרבנן לישראל, ויתבאר בע"ה בפרקים הבאים ואפשר שלא כיוון כלל בהיתרו זה כי אם להפקיע קדושה מהפירות שיהיו פטורים מביעור ומותרים בסחורה, משא"כ לענין עבודת הארץ יתכן שאף לאחר המכירה של שטח העליון עומדת שפיר הקרקע בקדושתה, כיון שעיקר הקרקע הוא עדיין של ישראל" (מעדני ארץ, ירושלים תש"ד, סי' יב, דף פא ע"א; וכעין זה במקומות נוספים בספרו). ועל פי הנמצא בידינו היום מתברר שלא זו ולא זו כוונת הגרנ"ה; אמנם הוא לא התיר עבודות ישראל מכוח המכירה אבל הוא כן התיר עבודות לנכרי לאחר מכירה על מנת לקוץ או עפר על מנת לפנות. רבים גם השתמשו בטענה זו בבואם לנמק מדוע היתר הגרנ"ה והמהריל"ד דיסקין אינו רלוונטי לימינו, כדוגמת הרב פנחס אליהו איזנטל, תורת השמיטה, ירושלים תשס"ו, עמ' רעג: "היתרו לא בא לעקור קדושת שביעית מהקרקע, וממילא לא הותרו בכך מלאכות כל שהם בשדה, ההיתר מועיל לסחורה בלבד... וכל איסורי שביעית בעינם עומדים". וראה הערה יט לעיל (מו). לעיל הע' יא. אמנם במכתבו של הגרנ"ה לר' צבי הירש קאהן המובא לעיל הע' לא, תיאר הגרנ"ה את ההיתר כך: "חתרנו אחרי היתרים לעשות ע"פ הדת, ועשינו מכירת הנטיעות למען יוכל עשות מסחר בפירותיהן, וכן

דבר זה מתברר כיום אף מתוך "הוראות אב" של הגרנ"ה. ב"הוראות אלול" של הגרנ"ה שפורסמו כבר לפני 80 שנה נכתב אמנם בתחילת ההוראות: "כל ההיתרים שאני מתיר בעניינים האלו המה יען שכבר נמכרו הגפנים כדת ללא-יהודי, ומעתה הם גפני גוים". אבל בגוף ההוראות אין התייחסות ספציפית לכך שהגפנים הן של נכרים, והיה ניתן אולי לחשוב שכל העבודות המותרות הן מדין "אוקמי אילנא" וכדומה, דבר שגרם לפוסקים מסוימים להבין שאכן המכירה לגוי היא רק לחומרא אבל בפני עצמה היא איננה מתירה עבודה מסוימת. ברם, בהוראות אב, בהלכות מסוימות מופיע במפורש שמקור ההיתר הוא בכך שהגפנים הינן של גוי, למשל לעניין זמירה – בסוג עבודה שלדעת הגרנ"ה היא זמירה שאסרה תורה – כתב: "והנה הפעולה הראשונה הוא עצם הזמירה וכיוון שהגפנים הם של גוי יעשה המלאכה הזאת ע"י גוי". כמו כן, התיר הגרנ"ה הרכבה על ידי גוי, וכן גם התיר חרישה על ידי גוי כאשר הגפנים והעפר סביבותם עד שיעור יניקה נמכרו לגוי.

ב. אי אישורו של המהרי"ל דיסקין להיתר מכירת העפר בעומק מטר, המובא בהוראות אלול, הובן לעיתים כמתייחס לעצם ההיתר של מכירת האילנות על מנת לקוץ עם מקום היניקה. דבר זה גרר בלבול בדעת המהרי"ל דיסקין: האם התיר את המכירה, או "לא אמר בה לא איסור ולא היתר".⁽¹⁷⁾

העבודות אשר לאוקמי אילנא בודאי נתיר להם ואפילו בדברים שמפורש לאיסור אם ידענו שמחמת שוממות האדמה שהיתה עד כה נשתנה טבעה, וישנם עבודות שבימים הקדמונים היו להרווחה אך מחמת שכעת ידענו שהם לאוקמי אילנא גם אלה התרנו בלי פקפוק כלל". אמנם, היתרים אלו "בלי פקפוק כלל" הם לעניין עבודות יהודים, אבל במקום שהתירו רק על ידי גוי היה זה במקרים רבים משום שהאילנות והקרקע – מקום היניקה – היו שייכים לגוי, וכפי שנכתב בהיתר במפורש.

מז. לדוגמא, הגרש"ז אויערבך כותב בהקדמת ספרו מעדני ארץ: 'כאשר קרבה שנת השמיטה השניה היא שנת תרנ"ז והישובים החקלאיים גדלו ורחבו ומעמד הישוב בכללו נשתנה במקצת, חזו גאוני אה"ק ברוח מבינתם וברוח קדשם שבין כה ובה יתפשט ההיתר, ולכן שינו את דעתם, והגאון ר' נפתלי הירץ ז"ל האב"ד דיפו והמושבות בעת ההיא השכיל ומצא תקנה אחרת למכור לנכרי את האילנות עם שיעור הקרקע הצריך ליניקתם ע"מ לקוץ את האילנות ולפנות את העפר ולהעבירם לקרקע הנכרי... הגרנ"ה הציע את היתרו זה לפני הגאון מוהרי"ל דיסקין ז"ל והשיב לו כי לא יוכל להכריע לא לאיסור ולא להיתר [בהערה כאן רשם הגרש"ז כמקור: "ממכתבו של הגרנ"ה מיום כ"ז אלול תרנ"ה נדפס בשערי ציון שנת תרחץ חוברת ד ז"ל]... אולם רבה של ירושלם הגאון מוהר"ש סאלאנט ז"ל הסכים לו והגר"י הלוי שליט"א הראב"ד דיפו ותל אביב חתנו של הגרנ"ה ז"ל מספר לנו בפרק ל"ב מספרו הוראות שעה כי הצעת היתר זו של חותנו הוטבה בעיני הגאונים שבירושלם ובראשם הגאון מאור הגולה ריל"ד זצ"ל והסכימו לזה'.

דהיינו, הגרש"ז הבין כי כתוב בהוראות אלול שהמהרי"ל דיסקין לא יכול היה להכריע לא לאיסור ולא להיתר לעניין היתר עקירת האילנות. אולם, מנגד יש בידו את סיפור חתנו של הגרנ"ה – הגר"י הלוי, המספר כי ההצעה הוטבה בעיני המהרי"ל דיסקין.

אף הגר"מ שטרנבוך, השמיטה כהלכתה, ירושלים תשס"ד, עמ' קיח, עירב בין היתר מכירת הנטיעות להיתר מכירת העפר וכתב: 'במכתב הגרנ"ה נדפס בשערי ציון תרצ"ח מביא שהגאון רבי שמואל סלנט הסכים להצעתו, ולדעת חתנו הגר"י הלוי בספרו הנ"ל פרק ל"ב הוטבה הצעת חותנו בעיני הגאונים שבירושלים ובראשם הגאון מאור הגולה ריל"ד זצ"ל והסכימו לזה'.

דהיינו, על פי הוראות אלול המפורסמות בשערי ציון, רק הגרש"ס הסכים להצעת המכירה על מנת לעקור, ואילו הרב יוסף צבי הלוי טוען שאף המהרי"ל דיסקין הסכים. לאור תיאור זה כבר קצרה הדרך לגר"מ שטרנבוך לכתוב

אך כיום ברור שמדובר בשני היתרים שונים בתכלית, וכפי שהראינו, הם גם נידונו בזמן שונה לחלוטין. כבר בתחילת שנת תרנ"ה היתר המהרי"ל דיסקין את מכירת האילנות על מנת לקוץ, ובעצם היה היחידי שסבר כך בזמנו, ומאידך, רק בסוף השנה, תחת לחץ הפקידים, עלתה האפשרות למכור את העפר (בלי אילנות) בעומק מטר על מנת להחזיר נטיעות חדשות. היתר זה היה על סמך דעת הגר"ש סלנט ועליו לא אמר המהרי"ל – "לא איסור ולא היתר". ממילא, אין הוראה זו שייכת כלל למכירת האילנות על מנת לקוץ, ואם כן ברור כיום שאין כל ספק בהיתר המהרי"ל דיסקין את מכירת האילנות על מנת לקוץ.

ג. הנחיות אב והנחיות אלול נכתבו מתוך משא ומתן ופיקוח הדוק בכל פרט של רבני ירושלים ובראשם המהרי"ל דיסקין. במקום שהמהרי"ל דיסקין לא הסכים, או אפילו רק סירב לענות, מפורש הדבר בהוראות, ובכל מקום אחר ברור כי ההנחיות בלשונן המדויק היו למראה עיני המהרי"ל דיסקין ואושרו על ידו. ההנחיות אף תואמת במקרים רבים את הכתוב בפסקי המהרי"ל דיסקין עצמו.



המשמעות לפולמוס היתר המכירה בימינו

להבנת מהות היתר תרנ"ו יש אף חשיבות רבה מעבר לאמור לעיל. היתר המכירה על מנת לעקור שהפעיל הרנ"ה בתרנ"ו בתיאום עם המהרי"ל דיסקין, הגר"ש סלנט ובעל התורת חסד, הופעל באופן שונה מהיתר המכירה כפי שנוהג בימינו⁽¹⁾, והוא גם מתייחס בעיקרו רק לנטיעות ולא לשדות תבואה. המתירים גם הדגישו (כמו בכל המכירות האחרות) שההיתר הוא זמני ומכורח דוחק השעה. לאור זאת, רבים פוטרים אותו כבלתי רלוונטי לדיון בימינו. אך למען האמת, להבנה המעשית כיצד פעל היתר תרנ"ו, ולעמדות הרבנים בזמנו, יש השלכה מהותית לדיון על היתר המכירה בימינו, וזאת ביחס הפוך לחלוטין למעמד שניתן לו בהיסטוריוגרפיה ובספרות התורנית. היתר המכירה בתרנ"ו הוא בעצם הרלוונטי ביותר לדיוני היתר המכירה בימינו, לא רק משום זהות הרבנים שנתנו את ההיתר, אלא גם מצד מהותו.

שם בהמשך: "בשמועה זאת שהגאונים הגר"ל ד והגרש"ס זצ"ל התירו בשטר מכירה מלאכה על ידי נכרים כאמור ישנן סתירות, ובמכתב להגרנ"ה מביא הגאון האדר"ת זצ"ל שכל תלמידי הגה"ק הגר"ל דיסקין מתנגדים בתוקף שאין לעשות גם על ידי נכרים שום עבודה בשום הוראת היתר בעולם, והראתי להם מכתב כבודו הגרנ"ה שהגר"ל ד הסכים להיתר אך נחיתנא לסיפיה ובאמת לא נזכר שמו כלל וכנראה פקפק בספור שהגר"ל ד התיר". דהיינו, מאחר והיתר המהרי"ל דיסקין הוא רק שמועה, יש שפקקו בה. ולצורך ראייה הביא הגר"מ שטרנבוך מכתב מהאדר"ת שבו כתוב שבמכתב הגרנ"ה לא נזכר כלל שהמהרי"ל דיסקין התיר. אולם, למעשה אין מזה ראייה כלל, שכן דברי האדר"ת האמורים נסובים על היתר השכרת השדות לנכרים על פי פסקי המב"ט והמהרי"ט, ועל היתר זה כתב הגרנ"ה כי לא זכר אם המהרי"ל דיסקין התיר או רק אמר שלא יוכל להתנגד, ואין להיתר זה דבר וחצי דבר עם היתר מכירת האילנות על מנת לקוץ, שאותו אישר המהרי"ל דיסקין בלי שום ספק כלל. הדברים הנ"ל נכונים אף כלפי תיאור ההיתר על ידי החזון איש (מוריה נב שנה ט א-ב עמ' ג).

מח. אמנם, המכירה על מנת לעקור מופיעה בשטרות המאוחרים יותר, אבל הם שולבו לתוך מכירה לזמן, כדעת הגר"א ספקטור, ובאופן שאיננו ברור האם יש לו קיום עצמאי. ראה פסקים וכתבים להגריא"ה הרצוג, ירושלים תש"נ, ח"ג, סי' נג עמ' ריט-רכ, ואכמ"ל.

הסיבה לכך היא שבשמיטות האחרונות חל מפנה משמעותי בדיון על היתר המכירה, וכמעט שלא מתקיים דיון הלכתי לגופו של היתר. ההתנגדות להיתר היא קצרה ולקונית, מופיעה כמעט רק במודעות ובכרוזים, ובעצם היא תלויה כמעט בעניין אחד בלבד – לטענתם המכירה כיום היא חוכא ואיטלולא ואין בה גמירות דעת.

מקור העמדה הנ"ל הוא בדברי החזון איש, אבל יש להבחין שבדעת החזון איש עצמו חלה התפתחות. בספרו הראשון על שביעית מתרצ"ז, ערב השמיטה, כתב החזון"א כי אסור למכור את הקרקע משום 'לא תחנם', אבל לא כתב שהמכירה איננה חלה, ורק בקונטרס 'תוספת שביעית' כבר כתב שהמכירה איננה חלה, אך גם זה מטעם אחד בלבד, שמאחר והמכירה נעשית על ידי שליח, ולשיטת החזון"א מכירה זו אסורה, אזי אין שליח לדבר עבירה, ולשיטתו במקרה כזה השליחות בטלה.^(ט) בשלב זה אף סבר החזון"א שאין בעיה בכך שהמכירה איננה רשומה בטאבו.^(ז) בהתאם לכך, סבר החזון איש, שאם אדם פרטי מוכר ישירות לנכרי, המכירה חלה ואף מועילה בדיעבד, כך שאין לאסור פירותיו.^(ח)

בסוף ימיו שינה החזון איש את דעתו בעניין, וסבר שחוסר הרישום בטאבו במקום שנמכר לגוי מהווה בעיה המבטלת את המכירה.^(ט) כמו כן, בספר האחרון שיצא בחייו הוסיף החזון"א טעם חדש לביטול המכירה, והוא שלדעתו המכירה הנהוגה באותה עת, אין לה תוקף מטעם "שבלב כל אדם שאינו קנין באמת", שהרי "בשביל הפקעת מצות שביעית לא ימכרו כל הארץ לנכרי".^(י)

יוצא שבסוף ימיו סבר החזון איש שיש שלוש סיבות שבגללן המכירה איננה חלה (אין שליח לדבר עבירה, העדר רישום בטאבו, והעדר כוונה למכור).^(י) למרות זאת, במודעות ובכרוזים מטעם תלמידיו מציינים הללו בדרך כלל סיבה אחת בלבד – העדר הכוונה למכור. באותן מודעות גם פורסם לעתים כי המכירה כיום איננה דומה למכירה של פעם.^(יב)

(ט). חזון"א, שביעית, סי' כד סק"ד ד"ה ולפיכך.

(ז). חזון"א, חו"מ ליקוטים סי' טז (במהדורת תרצ"ח נדפס בליקוטים למעשרות, סי' י).

(ח). חזון"א, שביעית, סי' י סק"ו ד"ה ואתרוגין. ובקונטרס "בירור הלכה" שנדפס בסוף ספר "הלכות שמיטת קרקעות", לרב קלמן כהנא, ירושלים תש"ד, כתב החזון איש שהמכירה בלי שליח חלה, ומבלי שסייג את הדבר (שם עמ' נא).

(ט). חזון"א בבא קמא סימן י' סק"ט ד"ה ולק'. ועיין בכתבי קהילות יעקב החדשים, שביעית סימן כה, ובדרך אמונה הלכות שמיטה ויובל פרק ד אות ריג.

(י). חזון"א שביעית סימן כז סק"ז ד"ה הנלקטים.

(יב). כמובן גם אם המכירה חלה, והבעלות עברה לנכרי, יש לדון רבות בתוקף ההיתר מצד עצם המחלוקת אם יש קניין לנכרי להפקיע מקדושת ארץ ישראל ולבטל את דיני שביעית, ועוד נושאים אחרים, אבל בחלק הזה אני מתייחס רק לטענה המרכזית המושמעת כיום בדבר עצם חלות הקניין מצד גמירות דעת המוכרים.

(נח). כרוז המתוארך למנחם אב תשס"ז: "העושים כן נותנים יד לעקור המצוה והמכירה הינה חוכא ואיטלולא ואין לה תוקף דאין מי שיש לו גמירות דעת למכירה זו... ומכמה וכמה טעמים אין לדמות מכירה זו למה שהיו מקצת גדולי ישראל שביקשו להתיר הדבר בעבר הרחוק" (הגרי"ש אלישיב, הגרא"ל שטיינמן, הגר"ח קניבסקי, הגר"ש ואזנר, הגרמ"י לפקוביץ והגר"נ קרליץ). מאלול תשס"ז: "גם המתירים לא נתכוונו להתיר לעת כזאת ואין שום גמירות דעת במכירה זו" (הגרי"ש אלישיב, הגרא"ל שטיינמן, הגר"ח קניבסקי, הגר"נ קרליץ, הגרמ"י לפקוביץ,

דווקא לעניין הטענה הנ"ל, היתר תרנ"ו הינו הרלוונטי ביותר (ואין זה משנה אם כיום מבצעים את המכירה באותו האופן שבו מכרו בתרנ"ו), שכן אופן ביצוע המכירה באותה שמיטה היה ללא ספק ה"הערמה דמוכח" הגדולה ביותר מבין המכירות השונות שבוצעו בשמיטות השונות, ושלא כדרך המסחר הרגיל. ממילא יחס הרבנים המתירים באותה שמיטה לשאלות ההערמה וגמירות הדעת הינו הרלוונטי ביותר לדיון המתקיים כיום ביחס להיתר המכירה. הבנה נכונה של המצב העובדתי, הבנת אופי המכירה, ומהות המוכרים והקונים, חשובים ביותר לביורר עמדת הרבנים אז והשלכותיה לגבי המצב היום.

אם כך נחזור לראש: למה לדעת האוסרים המכירה כיום שונה מפעם, ולמה לדעתם גם המתירים דאז היו אומרים כיום שהמכירה איננה מועילה?¹ הדבר לא מפורש בדבריהם או בכתביהם של הרבנים האוסרים, וממילא אין לנו אלא לשער השערות. נראה ששלוש אפשרויות מרכזיות יש בדבר: א. היות המכירה היום "מכירה כללית" או מכירת "כל ארץ ישראל";² ב.

הגר"ש ואזנר, הגר"ח פ"ש שיינברג, הגר"מ"צ ברגמן, הגר"י שפירא, הגר"צ פינקל, הגר"י שיינר, הגר"נ טולידנו, הגר"י עדס, והגר"ג אדלשטיין. ומתמוז תשס"ה: "אחרי הבירור בכל צדדי ההיתר מכירת קרקעות לגוי להפקיע דיני שביעית ואחרי הבירור בכל התשובות של כל הגדולים שהתירו את המכירה נתברר שבמצב של היום כולם מודים שמכירת קרקעות לגוי אינו מפקיע דיני שביעית ואינו מתיר כלום ואסור למכור קרקע בארץ ישראל לשום גוי ואסור לסדר שום היתר להפקיע מצות שמיטה... ומה שרוצים להציל את החקלאים... אין כאן שום הצלה... כיון שאין להם שום גמירות דעת להעביר הבעלות" (הגר"ש ואזנר, הגר"נ קרליץ, הגר"א"ל שטיינמן, הגר"מ"י לפקוביץ, הגר"ח קניבסקי והגר"ח פ"ש שיינברג). וכסלו תשס"ח: "דעת מרן החזון איש שהמכירה הנהוגה הכללית היא חוכא ואיטלולא ואין בה ממש" (הגר"נ קרליץ, הגר"מ"י לפקוביץ, הגר"י שפירא והגר"ח קניבסקי). הכרוזים הודפסו פעמים רבות – ולדוגמא בספר שיח השמיטה, עמ' רסט-רעג. מדוע בחרו הללו רק בטענת גמירות הדעת שהוספה רק ממש בסוף ימיו של החזון איש? ואילו טענת "אין שליח לדבר עבירה", שהייתה הטענה המרכזית בספריו, איננה מופיעה? יתכן ומאחר והשאלה האם במקום של שליח לדבר עבירה השליחות בטילה היא מחלוקת גדולה באחרונים הרבה קודם לזמן החזון איש ונוגעת לכל התורה כולה ולא רק לשמיטה, ובשאלת הטאבו ישנן סתירות וחזרות בדברי החזון איש עצמו, העדיפו המפרסמים את הטעם שבעיניהם אין בו חולק וספק, והוא עניין האומדנא דמוכח שבליבו ובלב כל אדם שלא מתכוון למכור. יתכן שהם רצו שביטול המכירה יהיה גם לדעת הרבנים המתירים, שודאי לא חשבו שיש כאן איסור לא תחנם ולא חששו לבעיית הרישום בטאבו, והעדיפו לטעון שכעת אין גמירות דעת, בניגוד למכירות בעבר. יצויין שאף היו פעמים שהרבנות הראשית ביצעה את המכירה ללא שליח והחוק שונה כך שמכירה לשמיטה איננה דורשת רישום בטאבו, אבל פחות נראה שזה הסיבה להשמטה במודעות.

ג). כמובן יש שיקולים רבים לצד האיסור, ויש אפשרויות רבות לטעון מדוע היתר המכירה היום גרוע מתרמ"ט ותרנ"ו: בראש ובראשונה שאלת הצורך הכלכלי בהיתר או חומרת הנזק שיגרם למדינה משמירת שמיטה כהלכתה. בנוסף, עצם בעלות המדינה על הקרקעות (להבדיל מבעלות הסולטן), ועצם היות רוב הקרקעות בארץ ישראל ביד ייחודיים, יכולות להשפיע רבות על הרלוונטיות של דעות המתירים דאז לימינו. כמו כן, יכולת הפיקוח על ביצוע העבודה בשדות לפי ההנחיות יתכן שהיא פחותה היום. בנוסף לכל הנ"ל ברור כי דעתו של החזון איש שהתפרסמה מאוחר יותר, נתפסת לרבים כמכריעה בעניין זה. עם זאת, בחלק זה של המאמר אני מתייחס רק לטענה המרכזית שמושמעת היום בדבר עצם תוקפו ההלכתי של מעשה המכירה בדיני חו"מ מצד גמירות דעת המוכרים, ועל השינויים שיכול להיות שאירעו בנושא זה בין תרנ"ו להיום.

ג). צריך עיון על כוונתו של מי דנים כאן. האם כוונתם למוכר הפרטי, שעצם זה שהוא כלול יחד עם אחרים, ממילא אין לו כוונה למכור, או שהכוונה היא לשליח הרבנות, שמוכר מטעם כולם ב"מכירה כללית".

גודל השטח הנמכר או מספר העצים;^(נ) ג. היות רוב המוכרים היום חילונים שלא אכפת להם מאיסור שמיטה.^(נט)

ונפרט: כאמור, בסוף ימיו כתב החזון איש:

מפני שבלב כל אדם שאינו קנין באמת ובמכירת חמץ, אמרינן כדי שלא יעבור בב"י גמר ומקנה, אבל הכא בשביל הפקעת מצות שביעית לא ימכרו כל הארץ לנכרי, אדרבה נוח לנו לשמור את השביעית מלמכור כל הארץ לנכרי.

המעייין יראה שהחזון איש לא דן האם המוכרים הם דתיים או חילונים, וכוונתו היא שאף אם המוכר או שליח הרבנות הינו יר"ש, עדיין נאמר שאין בכוונתו למכור, שכן "נוח לו לשמור את השביעית מלמכור כל הארץ לנכרי". כמו כן, נראים הדברים שהנקודה המרכזית כאן היא "מכירת כל הארץ"^(ס) וכנראה את זאת מכנים האוסרים בכרוזים בתור "המכירה הנהוגה הכללית".

למה לאוסרים ברור שב"מכירה הכללית" אין איש מתכוון באמת למכור? לכאורה הכוונה היא שיש בעניין זה שיקולים "פוליטיים" או עקרוניים מעבר לשאלה הכלכלית. דהיינו גם אם תנאי המכירה הכלכליים יהיו כאלה שבדרך המסחר היו המוכרים מסכימים למכירה, התוצאה, הלא כלכלית, שבה ערבי שולט על כל שטחי החקלאות במדינת ישראל, אף אם לזמן קצוב, היא לא דבר שמישהו במדינת ישראל היה מסכים לו. ואם באמת היה צריך לבחור בין תוצאה "פוליטית" כזאת לבין הנזק הכלכלי בשמירת שמיטה כדין, היו מעדיפים כולם (גם החילונים וגם הדתיים) לשמור שמיטה באופן מלא ולא לאפשר את המכירה בפועל.^(סא)

נח). ראה שמיטה כמצוותה, חש"מ, בית שמש תשס"ז, עמ' ו: "אלא שמהרי"ל דיסקין זצ"ל שהיה בין האוסרים למכור את הקרקעות, ולא רצה בשום ענין להתיר הספיחין, מ"מ באילנות התיר בדוחק למכור אילנות ע"מ לקוץ, שאין דינו כקרקע וליכא לא תחנם וגם יותר שייך בזה גמירות דעת וזה יתכן גם בזמנינו, אמנם הגאב"ד דקוממיות העיד שהגרש"ז אויערבאך זצ"ל אמר לו שבזמנינו שיש כ"כ הרבה פרדסים וזה עולה הון רב לקוץ את כל האילנות, וברור דאף אחד אין בדעתו לקוץ כ"כ הרבה עצים וליכא גמירות דעת (ובאמת בזמן מהרי"ל דיסקין זצ"ל כשמכרו את האילנות כתבו בדיוק מספר העצים ומשמע מטעם הנ"ל). יש לשים לב שכאן הטענה היא על גמירות הדעת של הקונה ולא של המוכר, ולגבי הבעייתיות בכוונת הנכרי, יש עוד עניינים לדון בהם, ויש שדנו שאולי לא צריך את כוונתו או אין בו דין בלב ובלב כל אדם ואכמ"ל.

נט). למשל, הגאון ר' יהודה צדקה כותב: "לענ"ד אין כאן מכירה כלל וזה הערמה ניכרת שאין לה כל תוקף בדורינו, גם הראשונים שהתירו זה היה בזמן שהמוכרים היו דתיים ובכל לבם הסכימו למכירה כדי להנצל מאיסור משא"כ עתה שכל זה נעשה רק כדי שייקנו מהם פירות וכל בר בי רב יודע שמכר כזה לא חשיב מכר". ראה הרב עמנואל טולידאנו, עטה אור - שביעית, שביעית בזמן הזה, ירושלים תשס"א, עמ' עו.

ס). וייתכן שהחזון איש כתב כך רק בסוף ימיו, לאחר הקמת מדינת ישראל, ולא בספריו הקודמים, שיצאו בזמן המנדט.

סא). ראה לדוגמה דברי הג"ר בן ציון אבא שאול, אור לציון - שביעית, מבוא, ירושלים תשנ"ד, עמ' יג: "במכירה הזו חסרון של סמיכות דעת דהא אנן סהדי שאין כלל בכוונת המוכרים למכור באמת את אדמות ארץ ישראל בכל הון שבעולם ואיכא אומדנא דמוכח שאין כאן סמיכות דעת כלל ולא חלה המכירה... במכירת הקרקעות אנן סהדי שאפילו יבוא הנכרי ויתן כל מומן שבעולם עבור קרקעות ארץ ישראל לא יסכימו לכך בעלי הקרקעות ואין כוונתם באמת למכירה ונראה הדבר כחוכא ואטלולא ואין כאן מכירה כלל".

אם כך הוא הדבר, אזי בחינה היסטורית של מי היו המוכרים בשמיטת תרנ"ו, ומה היו מטרתיהם יראה שטענה זו הייתה קיימת, וביתר שאת, בשמיטת תרנ"ו. הברון, שותפיו ופקידיו, לא פעלו כלל בארץ ישראל למטרות כלכליות (אף שהם שאפו שהיישוב יתפתח ויחזיק את עצמו כלכלית). מטרתם הייתה ליצור ישובים בארץ ישראל בהם עובדים וחיים ומייצרים יהודים. אין ספק שחובבי ציון והמתיישבים שהגיעו לארץ ועברו שבעה מדורי גהינום לא עשו זאת על מנת להרוויח כסף. מימוש מכירת תרנ"ו, על ידי עקירת כל הנטיעות בכל מושבות ארץ ישראל, נטיעות הדורשות זמן רב להיקלט ולהצמיח ולשאת פירות, ואשר בשבילן עמלו וטרחו המתיישבים חובבי ציון והפקידים במשך 15 שנה, הינו בוודאי דבר שלא היה עולה על דעתם לעולם, ולו בעד כל מחיר שהיה מתקבל מאת הקונים הערביים. אם היו נשאלים המוכרים האם יעדיפו לשמור שמיטה כדינה או לתת לערבים לעקור את כל הנטיעות בכל מושבות הארץ בעד תשלום הוגן, בוודאי שהתשובה הייתה שהיו מעדיפים לשמור שמיטה, ובוודאי הרבה יותר מאשר הסכמת המוכרים כיום שערבי יהיה הבעלים של הקרקעות בארץ ישראל למשך שנתיים.

גם לעניין היקף המכירה אז והיום, יש לבחון את המצב העובדתי במכירת תרנ"ו. רק לסבר את האוזן, שטר המכירה של רחובות מתייחס למכירת 714,450 גפנים ו-84,000 עצי פרי אחרים.⁽³⁰⁾ שטר המכר של חדרה⁽³¹⁾ מדבר על מכירה של 300,000 גפנים ועצים. שטר המכר של איזידור ברוין בפתח תקוה מדבר על מכירת 315,000 גפנים.⁽³²⁾ על שמו של ברוין היו רשומים רק כ-20% מהקרקעות בפתח תקוה. מכל הנ"ל אנו למדים כי במכירת תרנ"ו נמכרו לעקירה מיליונים רבים של גפנים ועצי פרי, ונמכרו כל הגידולים בכל המושבות בארץ ישראל. היעלה על דעת מאן דהו כי הערבי אכן מתכוון לעקור ולהוביל עם עפר היניקה שלהם מספר אדיר של עצים כאלה? היעלה על הדעת כי המתיישבים, הברון ופקידיו וחובבי ציון, היו מסכימים לעשות מכר שבו כל העצים הללו ייעקרו ויישחת כל היישוב, תמורת כל מחיר שיינתן בתמורתם?

המכירות הללו גם בוצעו באופן קולקטיבי ולא פרטני, דהיינו, כל יישוב מכר במכירה אחת את אדמותיו לערבי אחד. וביתר שאת, הברון ופקידיו מכרו את כל נכסיהם במספר מכירות "כלליות" לנכרי. ממילא אפשר להתייחס למכירה בכללותה, ולדון האם המתיישבים או הברון היו מסכימים באמת למימוש כללי של המכירה ולתוצאותיו הקשות. קשה לראות הבדל במידת ה"כלליות" בין מכירת כל גידולי העצים במושבות ארץ ישראל לבין מכירת כל השטח החקלאי בארץ ישראל לנכרי.

30. בארכיון רחובות נמצאים מסמכים נוספים המעידים על הדקדוק הרב שעשו במכירה זו, הן בכך שערכו טבלאות מדויקות לברר בדיוק כמה עצים מוכר כל אחד מהתושבים, והן בכך שדאגו לקבל הרשאה למכירה מכל אחד מהמוכרים, הן בארץ והן מחו"ל. הם החתימו גם את הקונה הערבי, דבר שלא תמיד נעשה במכירות האחרות, וכן נמצא בארכיון שטר החוב על כל יתרת דמי המכר הכתוב בערבית וחתימה על ידי הקונה.

31. אצ"מ J15/4367. על השטר חתומים מתיישבי חדרה. בין היתר מופיעה גם חתימת הרב יהודה לייב פראנק (אביו של הגרש"פ פרנק) בשם "אגודת קובנא".

32. ספר היובל למלאת חמשים שנה ליסוד פתח תקוה: תרל"ח-תרפ"ח, תל אביב תרפ"ט, עמ' תלא, ומשם גם הובא על ידי הגרש"ז אויערבך, מעדני ארץ-שביעית, עמ' ד. מכירה זאת נעשתה ונחתמה בפריז.

לעניין אופיים הדתי של המוכרים אכן יש הבדל בין המצב בתרנ"ו למצב היום. רוב המתישבים אז היו דתיים, ואילו היום הם המיעוט. גם בין אלה שפחות דתיים, יש הבדל בקיצוניות של החילונים אז והיום. לעומת זאת, רוב פקידי הברון אז ודאי היו רחוקים מהדת, ובודאי לא היו מוכנים לוותר על עבודת האדמה לגמרי בשמיטה. השאלה האמיתית היא, האם היו עובדים בשביעית גם בלי היתר, גם אם לצורך כך היו תולים עצמם בשעת הדחק, או בדעה שקדושת הארץ בטלה, ומצד שני האם למוכרים היום גם יש עניין לקבל הכשר. קשה לקבוע מסמרות בדבר, אבל הלא האוסרים היום ודאי אוסרים גם את התוצרת של יישובים דתיים, ולא זה שורש האיסור.

מכל הנ"ל ברור כי בפן העובדתי, במכירת תרנ"ו, היו קיימות כל הבעיות של גמירות דעת שאותן ניתן לטעון לגבי המכירה כיום. גם במכירת תרנ"ו ציינו רבים את ה"הערמה הגלויה", ואת עובדת היותה קיצונית יותר בעניין זה מהמכירות שלפניה ושל אחריה, ^(סה) ואף לגרנ"ה עצמו שעשה את ההיתר היו חששות רבים בעניין זה (ומכוח כך אף שינה את אופן המכירה בתרס"ג),^(ט) ועם כל זה כותב הגרנ"ה כתשובה לטענות שהעלה הג"ר יוסף זכריה שטרן בעניין זה:

אמנם מה שכתב שהוא דבר זר מאד וכו' והערמה דמוכח וכחוכא ואטלולא וחה"ש, הנה כבר עשינו בפני הגאון הרא"ה זצלה"ה וכבר דיברנו עמו הרבה בעניין הזה יותר מכל הדברים, ולא שמעתי ממנו שיחוש לזה.

(סה). ראה למשל מכתבו של הגרש"ז אויערבך לגאון ר' זליג ראובן בנגיס, בו השיג על מודעה של הבר"ץ בעניין שמיטה בה השתמשו בביטוי: "או שנסמכו על ערמות המזויפות", וכך הוא מגיב: "לא אוכל להאמין שכוונתם בכך על ההיתר הידוע הנהוג, כי אע"פ שנוכח הדבר שאין לך הערמה גדולה מזו [וכ"ש במכירה ע"מ לקוץ ולפנות הקרקע כשיעור יניקה שחידש הגרנ"ה ז"ל בהסכמתו של הגר"ש סאלאנט ז"ל] מ"מ הרי סומכין שפיר בדרכן גם על מכירה בהערמה, ומה גם שהכרעת גדולי המחברים היא דלא כהתב"ש, ורבים הקילו לסמוך בשעת הדחק על הערמה גם בדאורייתא וכ"ש בשביעית בזה"ז שלפי הסכמת הפוסקים אינה נוהגת עכשיו אלא מדבריהם... וברור הדבר אצלי ללא שום ספק שלא היתה כלל כוונתם בבטוי זה של ערמות מזויפות על ההיתר הידוע הנהוג עפ"י הוראת רבנן קשישאי גאוני וגדולי דור הקודם שהזכרנו קודם, אבל א"כ הדברים סתומים יותר מדי ובקל אפשר לטעות". הובא בין היתר - 'בענין תיקוני שביעית', ישרון, יב (תשס"ג), עמ' רמו.

אף המתישבים מחפשי ההיתר ראו במכירה (של עפר בעומק מטר שהתיר הגר"ש סלנט) דבר מוזר ביותר, וכך כותב ליבאוויץ מגדרה לרי"מ פינס: "בין כה וכה ות"ל גם מעז יצא מתוק כי מהרב מבריסק יצא הרעיון היותר גדול להתקדמותנו הינו בדבר נטיות חדשות כי הוא תיקן אופן מכירה חדשה למכור מכירה לא"י את כל פני האדמה בעוביו של מעטער אחד אכן ראוי הוא להכתב בספר דברי הימים של ביסמארק ומאלטקא כי הגדיל לעשות מהם". אצ"מ 109/90A. אמנם כאמור, הכותב לא דק, והמהרי"ל דיסקין איננו זה שהמציא את ההיתר הנ"ל, ואף לא אישרו, אלא היו אלה רבני ירושלים האחרים, ובראשם הגרש"ס, שהתירו באופן זה.

(ט). עניין זה מפליא ביותר ודורש מאמר בפני עצמו, שכן כל הוראת האדר"ת והגרש"ס לבצע מכירה בתרס"ג הייתה בהסתמך על דעת המהרי"ל דיסקין בתרנ"ו, והם הורו לרנ"ה לעשות את המכירה כפי שעשה בהוראת המהרי"ל דיסקין, אם כן מדוע בסופו של דבר שינה הגרנ"ה את גוף המכירה לאופן אחר, וצ"ע רב. גם גוף ההיתר ומה שחשב לפתור בכך קשה ביותר מבחינה הלכתית, וראה במעדני ארץ שביעית, עמ' ה, מה שכתב בזה, ואכמ"ל. ועיין ספר השמיטה לרב טוקצ'נסקי עמ' סא, שנתחלף לו בין היתר המהרי"ל דיסקין בתרנ"ו למכירה שנעשתה בתרס"ג.

דהיינו, החששות בגלל ההערמה שבמכירה נידונו באריכות כבר בשעתם עם המהריל"ד והוא לא חש לזה, ומכוח כך האדר"ת, הגר"ש סלנט והגרנ"ה הפעילו את ההיתר אף בשנת תרס"ג.

לכן, כיום, כאשר העמדה המקובלת כנגד ההיתר מבוססת על עניין גמירות הדעת במכירה, היתר תרנ"ו הינו רלוונטי ביותר, ולאור ההבנה הנכונה של התנאים ההיסטוריים במכירת תרנ"ו, כמות העצים והשטח שנמכר, "כלליותה" של המכירה, ואופיים של המוכרים, עולה בבירור מהי עמדת המתירים דאז – המהריל"ד, הגר"ש סלנט, האדר"ת והגרנ"ה, לגבי שאלה זו של חשש לגמירות דעת ואומדנא דמוכח.⁽¹⁰⁾



סיכום

ממקורות שונים, ובפרט ממקורות ראשוניים מן השנים תרנ"ה-תרנ"ו שנידונו במאמר זה לראשונה, עולה כי לשנת השמיטה תרנ"ו, ניתנו חמישה היתרים שונים:

א. היתר המהריל"ד דיסקין והגרנ"ה הלוי – למכור את העצים לנכרי על מנת שיקצצם, ועל פי היתר זה הותרו מלאכות מסוימות על ידי נכרי מכוח המכירה, וכן הותרה הסחורה בפירות.

ב. היתר הראשון לציון, הגרי"ש אלישר – למכור מכירה גמורה לנכרי את הקרקע, ולאחר המכירה מותרות כל המלאכות אף ליהודים.

ג. היתר הגרי"א ספקטור – למכור את הקרקעות לשתי שנים לנכרי, ולאחר מכן יותרו עבודות דרבנן ליהודים ועבודות דאורייתא לנכרים.

ד. היתר הגר"ש מוהליבר – למכור את הקרקע לנכרי, ולאחר מכן יותרו כל המלאכות ליהודים העניים, וליהודים העשירים יהיה מותר לשכור נכרים או יהודים עניים לכל עבודות השדה.

ה. היתר של רבני ירושלים לתושבי חדרה להשכיר לנכרי את שדותיהם למספר שנים עם הבלעת שנת השמיטה.

(10). בדבר הטענה שיש אומדנא שהמוכרים לא מתכוונים למכור יש לדון: האם הטענה היא שהמוכרים חוששים מהבעלות הפורמלית של הנכרי או שהם חוששים ממימוש הבעלות בפועל? לכאורה מסתבר שהבעיה מצד המוכרים איננה בזה שחוקית ופורמלית הבעלות על כל הארץ תעבור לנכרי למשך שנה, אלא הבעיה היא בחוסר כוונתם לכך שהנכרי יממש את בעלותו בשליטה בפועל בקרקעות. ואם הסיכון לכך נמוך מאוד, אזי יתכן שהמוכרים מסכימים להעברת בעלות "אמיתית" לקונה לזמן קצוב, כל עוד סכנת המימוש בפועל נמוכה, וכל זאת על מנת להתיר לעצמם את העבודות בשביעית או לכל הפחות אין כאן אומדנא דמוכח שאינם מוכנים. וראה כע"ז לענין מכירת חמץ אצל הגאון ר' אשר וייס, שו"ת מנחת אשר, ח"ב, ירושלים תשע"ד, סי' מה, עמ' קסב. אמנם, יתכן כי כוונת האוסרים היא שאמנם בחשש ממימוש בפועל אין הבדל באומדנא או והיום, אבל בעצם הבעלות המשפטית יש הבדל. דהיינו היום לא יסכימו שערבי יהיה הבעלים הרשום של קרקעות ישראל לזמן קצוב אף אם אין חשש שיממש את הבעלות באופן כלשהו, ולעומת זאת לא היה אכפת לברון, חובבי ציון והמתישבים שנכרי היה הבעלים של כל העצים והעפר כל עוד לא היה חשש מפני מימוש בפועל של הבעלות והקניין. אם כך, יש ספק אם אכן ישנה אומדנא כזאת, ובודאי בדרגת "בליבו ובלב כל אדם", הנדרש לביטול מעשה מכירה ואמירה בפה, וצ"ע.

מן המקורות עולה בבירור כי המהרי"ל דיסקין התיר בלי פקפוק את המכירה על מנת לקוץ, ועל סמך זאת גם עשיית מלאכות מסוימות על ידי נכרי. כמו כן התווסף בסוף השנה היתר אחר, באישור הגר"ש סלנט, למכירת העפר בלי האילנות לנכרי, וכך ניתן היתר לנטיעת נטיעות חדשות בכרמים על ידי נכרים.

בניתוח ההיתרים שניתנו לשנת תרנ"ו יש חשיבות לא רק לכשעצמם אלא הם רלוונטיים גם לדיונים המתקיימים כיום סביב היתר המכירה, שכן מתברר בצורה בהירה שהיקף המכירות ואופי המוכרים היו דומים מאוד לאלה שבימינו, וממילא שאלת גמירות הדעת של המוכרים דומה מאוד לזו שקיימת היום.



יעקב מוטרפרל

חוב מדין חינוך בקטן המגדיל

א.

ברמב"ם (מאכ"א י"ז, כ"ח) כתב שלגבי איסורא ילפינן דין חינוך מהפסוק "חנוך לנער ע"פ דרכו" (משלי כ"ב ו'). ולגבי מצוות עשה כתב המשך חכמה (פר' וירא) שילפינן דין חינוך מהפסוק "למען אשר יצוה את בניו אחריו" (בראשית י"ח י"ט).

ב.

יש לדון בחיוב עשיית מצוות מדין חינוך - האם הוא פוקע כשהקטן מגדיל ומתחייב מדאורייתא, או שחיוב זה שייך גם כאשר הקטן מגדיל, עד שהוא יקיים את אשר כבר התחייב בקטנותו. ונביא כמה חילוקי דינים העולים מנדון זה.

א. קטן שהחסיר תפילה בשוגג והגדיל. אם נאמר שקטן ששכח להתפלל שחייב בתשלומין^א, אז כאן שהגדיל - אי נימא שפוקעים חיובי החינוך שחלו עליו בקטנותו, הרי ל"ש לחייבו בתשלומין, אך אם נאמר שהחיובים לא פוקעים, הוא צריך להתפלל ערבית שתיים אף שהגדיל בינתיים.

ב. קטן שמצא מציאה באופן שחייב להכריז, כגון שיש בה סימן מובהק ולאחר כמה שנים הגדיל, ובינתיים ודאי שהתייאשו הבעלים. בגדול בכה"ג אמרינן לשיטת התוס' ב"ק^ב (סו. ד"ה הכא) שהוא חייב בהשבה, כיון שבאיסורא אתא לידיה, ולא פוקע חיוב ההשבה ע"י יאוש, ולכן הוא חייב להחזיר - ובקטן שהגדיל בינתיים - אם נאמר שפוקעים חיובי החינוך בזמן שהוא מגדיל, א"כ חיוב ההשבה שהוא התחייב בו בזמן שמצא פוקע, וכעת כבר יש יאוש והוא יכול לזכות. אולם, אם נאמר שלא פוקע החיוב מדין חינוך, אזי גם בכה"ג לא יוכל לזכות כשהוא מגדיל, כיון שעדיין הוא נחשב באיסורא אתא לידיה, בגלל חיוב ההשבה שיש לו מקטנותו מדין חינוך [ועיין בזה באמרי משה (ל"ז ד') ובמנח"ח (מתקל"ט)].

ג. יש לדון לפי הנ"ל בקטן שנעשה גדול בימי החנוכה, ומבעוד יום חיובו הוא מדין חינוך ולערב הוא מעיקר הדין. התינח בכל ימי החנוכה, הוא יכול לאחר ולהדליק אחר צה"כ^ג. אך בקטן שמגדיל בשבת חנוכה, צ"ע לדינא. דהנה אם נימא שחיובו מדין חינוך ממשיך. גם בזמן שנעשה גדול, א"כ גם הכא לא גרע מכל קטן, ויכול להדליק מבעו"י ולברך עכ"פ מדין חינוך.

א. ראה שו"ת בצל החכמה - ח"ה סימן קס"ט.

ב. ודלא כשאר שיטות הראשונים עיין בסוגיה ב"מ כ"ו: ורמב"ן שם במלחמות ובקצוה"ח רנ"ט א' ואמרי משה ל"ז ג'.

ג. ראה מקראי קודש חנוכה י"א.

אך אם נימא שכאשר הוא מגדיל פוקע חיובו מדין חינוך. א"כ איך ידליק בברכה, הרי אכתי אינו חייב מעיקר הדין, ומה שחייב כעת מדין חינוך פוקע בזמן חיובו, ואיך ידליק בברכה^ד.

ג.

והנה, הגרעק"א כתב (גליון או"ח קפ"ו סעיף ב') להסתפק בקטן שאכל ובירך והגדיל תוך כדי שעור שביעה, אם יש עליו שוב חיוב ברכהמ"ז דאורייתא על השביעה יעו"ש. ומתוך דבריו למדנו שאם לא בירך ודאי שחייב לברך לאחר שהגדיל, גם אם נימא שאין חיוב בפני עצמו לברך על השביעה, ולכאור' החיוב על האכילה שייך לזמן הקטנות שהוא חייב בו רק מדין חינוך, ואי נימא שפוקע חיובו שמדין חינוך בשעה שמגדיל, א"כ ל"ש כעת חיוב ברכהמ"ז, כיון שהגדיל. הרי שמוכח מדברי הגרעק"א שחיוב החינוך שהתחייב בקטנותו ממשיך גם כאשר מגדיל.

ד.

עוד יש לבאר, שהנה הנצי"ב (העמק שאלה קס"ז-ו') כתב דלשיטת השאילתות (ס"פ בחוקות), שקטן נעשה גדול רק בשעה שבה הוא נולד, דבעינן י"ג שנים מעל"ע, קטן המגדיל ביוהכ"פ חייב כבר מתחילת היום במצוות העינוי מדאורייתא וזאת כדי שיוכל לקיים "מערב עד ערב" לכשיגדיל אמנם צ"ב בהבנת חידושו זה של הנצי"ב ואכ"מ (ויעיין בזה עוד בדרשת בר המצוה לאחי נחמיה יוסף נ"י ערב יום הכיפורים תשע"ט, נדפס בירחון האוצר גיליון כ').

עכ"פ, לענייננו מתבאר מדברי הנצי"ב הנ"ל, שכיוון שא"א לקיים את עיקר הדין בלי לתת חיוב כבר מקטנות, אז שייך כעין "מצוות חינוך מדאורייתא". ומעתה שפיר י"ל דכיון שאם הוא לא ידליק נר חנוכה בקטנות מבעוד יום, אז הוא לא יקיים את חיובו מעיקר הדין לכשיגדיל בשבת, ממילא חל עליו חיוב הדלקה כדי לקיים דין זה, אף שכעת הוא בקטנות, כדי לקיים את חיובו שיחול עליו כאשר הוא יגדיל ושפיר מברך ע"ז.



ד). ראה רמ"א סימן תרע"ט, מג"א וט"ז שם, ושו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סימן קי"ז).

קיום שיעור תורה בחנוכה אחר תפילת ערבית ♦ בדין ברכת חתנים
שלא בבית החתן ♦ בעניין עישון ונטילת חומרים פסיכואקטיביים ביום
טוב

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב יהושע ון-דייק "קיום שיעור תורה בחנוכה אחר תפילת ערבית" (עמוד ל"ב)

יישר כח על הקובץ הנפלא כדרכים.

לענין מאמרו של הרב יהושע ון דייק בענין שיעור תורה בזמן הדלקת נר חנוכה. בירחון יתד המאיר כסלו תשע"ט דנתי בענין זה ממש, והעליתי שיש להעדיף את הדלקת נר חנוכה בזמן על פני שיעור התורה. וזאת, משום ב' סיבות עיקריות:

א. דברי הגר"ז בהלכות ת"ת שחייב להפסיק תלמודו כדי לקיימן כהלכתן בכל תנאיהן ודקדוקיהן ודקדוקי סופרים בתכלית השלימות כי זה כל האדם עי"ש. ותחלת זמן ההדלקה לכל הדעות הוא בכלל הנ"ל ויש לבטל תורה עבורו.

ב. משום שלדעת רבים מהראשונים מוסר השיעור לא יכול למוסרו משום שמצוה שלו קודמת לתלמוד תורה דאחרים - עי' במאמר באורך.

עמנואל מולקנדוב

תגובת המחבר

לכבוד הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א

שלום וברכה.

ייש"כ על דבריך.

אוסף שדנתי בדברי לפני הגר"א נבנצל שליט"א והסכים לדברי.

ושאלתי האם יסכים לנהוג כך גם בליל בדיקת חמץ? וענה לי שכרגע לא נראה לו כן, וכשנתקרב לזמן נדון שוב.

ואני חושב שבחנוכה הסכים עמי, למרות דבריך, מב' טעמים:

א. השיעור אחרי ערבית קצר ביותר (עשר דקות!) וקבוע בכל יום, ויש כאלה שזו התורה היחידה שהם לומדים באותו יום, ודומה הדבר לאנשים הגרים רחוק מביהכ"ס שבלא"ה לוקח להם זמן מעט להגיע מביהכ"ס לביתם, וא"כ ביישוב שאין מרחק גדול כ"כ, שיעור קצר לא גרע.

ב. הבנתי מדבריו שהזמן בחנוכה כיום מתארך כיוון שרגל מן השוק כלה מאוחר יותר, וא"כ אפשר להקל.

ובענין שיעור גדול יותר בין מנחה לערבית, כיוון שיש כאלה שלכתחילה לא מדליקים אלא אחרי ערבית, א"כ אף אם מנהג בית אביו של הרב להדליק בשקיעה, מ"מ כדאיים הם הני

פוסקים לסמוך עליהו במקום לימוד תורה דרבים. ובנוסף, יש כאן זיכוי הרבים שנכתב עליו רבות.

ועדיין יש לעיין.

יישר כוח ותודה רבה.



הערה על מאמרו של הרב יניב לוי "בדין ברכת חתנים שלא בבית החתן" (עמוד קל"ב)

בענין מאמרו של ידידי הרב יניב לוי 'ברכת חתנים שלא בבית החתן' - ברצוני לחזק את מסקנתו דשרי לברך אף שלא בבית החתן, ולהוסיף עוד נקודה.

בסוף המאמר הוא דן בקצרה על מנהג ירושלים, שמרן הגרע"י זצ"ל וכן הגרב"צ אבא שאול כתבו שהמנהג שאין מברכים אלא בבית החתן ומטו לה בשם הגר"ע עטיה זצ"ל, אולם הרב שמעון בעדני שליט"א העיד בשמו להיפך, עי"ש.

ויש להוסיף עוד שמדברי ר' יוסף מולכו בשו"ת אהל יוסף בהשמטות שבסוף הספר דף ק"ד ע"א מבואר שמנהג ירושלים שמברכים גם שלא בבית החתן, וז"ל על דברת מעשה שהיה פה עה"ק ירושלים בחתן שהסיב את קרואיו בבית שכנו הקרוב אל ביתו יען כי ביתו חופתו קטון מהכיל כל קרואיו וכו' ומשו"ה אכלו שם בבית שכנו החתן עם קרוביו גם בשאר הימים מיום הראשון עד יום השביעי וכו' וביום השביעי לא אכל החתן עם קרואיו יען היותו חולה, ונשאל הרב שם אם יש לברך ז"ב או לא והשיב שיש לברך עי"ש. ומבואר להדיא שהדבר פשוט לו שמברכים בבית השכן ורק כיון שהחתן לא אכל איתם נכנסו לבית הספק. וכן ראיתי בסדור חקת עולם שנדפס בירושלים תרנ"ג בדף קצ"ד ע"ב שהעתיק את דברי הט"ז שמברכים בזמנינו בכל מקום עי"ש, ולא ציין שמנהג ירושלים אינו כן. וא"כ נראה שא"א לומר שמנהג ירושלים הוא לברך רק בבית החתן, אלא אדרבה, המנהג הקדום היה לברך גם שלא בבית החתן, ואף אם בזמנו של הגר"ע עטיה נהגו שלא לברך - אין בכח מנהג מאוחר זה להפקיע את המנהג הקדום לברך, ומה גם שיש מחלוקת בדעת הגר"ע עטיה זצ"ל וכנ"ל.

עמנואל מולקנדוב



הערה על מאמרו של הרב יהושע לוונטל "בעניין עישון ונטילת חומרים פסיכואקטיביים ביום טוב" (גיליון ל"ג עמוד קצ"ב)

בגיליון ל"ג-ל"ד האריך הרב יהושע לוונטל שליט"א בדין עישון סיגריות ביו"ט, ומסקנתו שיש מקום להתיר. אמנם יש להעיר שדבריו נאים לפלפולא, אך לענין מעשה כבר הכריעו גדולי הפוסקים, ובראשם מרנן הגרש"ז אויערבאך, הגרי"ש אלישיב, הגר"ש ואזנר והגר"נ קרליץ זצ"ל, שבזמנינו יש לאסור העישון ביו"ט. ואף לשיטות האחרונים שהתירו בזמנו, בזמנינו יודו כולם לאיסור. ואף יש מהרבנים שבעבר התירו, אך עם התמעטות המעשנים חזרו בהם

מהיתרם. וממילא אין מקום לסמוך על מי שהתיר עד לפני כ-10 או 15 שנים, דיתכן שבזמנינו היו אוסרים. וכפי שהאריך ללקט בזה דברי הפוסקים בקונטרס "מקדש ישראל והזמנים", יעוין שם.

יוסף פליסקין

תגובת המחבר

ישר כך לרב המשיג, אולם אציין כמה הערות:

א. למרות האופן שבו מציג המשיג את דעות הפוסקים בנוגע לעישון ביו"ט, הרי שיש רבנים שהתירו גם בשנים האחרונות. המעיין ימצא בנקל שמות של רבנים רבים שהתירו, אולם מכיון שאינני מאמין בפסיקה ע"פ רשימת שמות, והדבר אף מחטיא את מטרת המאמר והדיון, לא אאריך בזה אך כדוגמה בלבד אציין שכך מוכח בספרי הרב עובדיה יוסף המאוחרים שהבאתי במאמר, ובשו"ת משנה הלכות רמז לנושא זה גם בתשובתו בחט"ז סי' יז, ומשמע שדעתו להתיר כמו בתשובתו שבחי"ח סי' שב.

ב. הנידון בכמות המעשנים אין לו כל זיקה לכמות המעשנים בעשור האחרון וגם לא בעשורים האחרונים, מהסיבות דלהלן: א. כבר הכתב סופר התייחס לשאלה של כמות המעשנים ודחאה; ב. במשנה הלכות חי"ח שם מספר שלפני כמאה שנה אנשים נמנעו מעישון בגלל הסכנות, אם כן, הטענה על התמעטות המעשנים עתיקה במיוחד; ג. על שאלה זו עצמה של התמעטות המעשנים עמד באגרות משה (או"ח ח"ה סי' לד) והתיר. כמו כן, טענתי במאמר שבימי הפוסקים הייתה כמות המעשנים קטנה בהרבה באשר בימינו. לפיכך, אם מצא המשיג איזה רב שחושב שכמות המעשנים בעשור האחרון משנה את ההלכה, הרי שהוא פוסק חריג ואין הגיון לטעון שכך יחשבו כל הפוסקים.

ג. קונטרס מקדש ישראל והזמנים הוא חוברת מגמתית שמנסה לייצר תמונה מסוימת, הדבר ניכר הן בברירת השמות והן במיעוט הנושאים ההלכתיים. כמו כן, ההסתמכות על קונטרס זה להלכה מצריכה חשיבה על המשקל ההלכתי שיש לייחס לחצאי תשובות בעל פה שהגיעו ע"י עד מפי עד (נושא זה ראוי לדיון בפני עצמו, ואכמ"ל) ועל הרצינות שיש לייחס לחלק מהתשובות שהובאו שם (לפחות פוסק אחד שהובא בחוברת הכרתי באופן אישי, ובשנים שבהן נכתבו התשובות הוא לא פסק ולא רצה לפסוק הלכה). לפיכך יש להתייחס לקונטרס הנ"ל בכבוד הראוי לקונטרסים אשר כמוהו ולא יותר מכך.

ד. כפי שמתבאר בגוף המאמר, עיקר ההיתר שאותו ביקשתי להציג הוא מצד "מתוך שהותרה לצורך" ולאור הסברות שכלל לא משנה אם הדבר שווה לכל נפש, אם לאו. למותר לציין שאין בכוננת המאמר להביא דעות, אלא לייצר דעות, לכן אינני רואה עניין להציג, לבדוק או לדון בכמות של דעות של רבנים וכדו'. עם זאת ברור שלהלכה אדם יכול לברר את הדעה או הסברה שלאורה ילך.

כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com

הרב יואל שילה
shiloyoel@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com