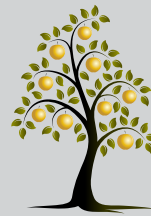


רזמנות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 35 | פרשת בשלח מ"ו בשבט | תש"פ

אתרא דמר - רבני השכונה

ברכת סלט פירות

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א
(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

מתורתו של החיד"א למדנו שראוי שהמנה הבאה לקינוח הסעודה, תגרום לאדם קורת רוח שעל ידי זה תיאמר ברכת המזון מתוך שמחה, דהנה האריך בוזהר הק' ויקהל (ריח, א) בגודל העניין לברך ברכת המזון מתוך שמחה, ואיתא שם דכפי מה שהוא מברך בשמחה ובעין טובה כך נותנים לו מזונותיו בשמחה ובעין טובה, הובא בחיי אדם (מז, יג) ובכה"ח (קפג, לא) יעו"ש.

וכתב החיד"א בהגהות ניצוצי אורות על הזהר שם, וז"ל ולכן יאכל וישתה דבר המושמחו כדי שיברך בשמחה, וזו סגולה להתעשר אם יברך בשמחה ובקול רם. הרב שלום בוזגלו [בעמח"ס מקדש מלך על הזהר].

פעמים מוגש למנה אחרונה סלט פירות המורכב מכמה מינים, מהם בפה"ע ומהם בפה"א, ויש לעיין מהי ברכתו. ונדבר בכמה נידונים: (א) מה מברך על התערובת בכללותה. (ב) מה מברך כשמפריד את שני המינים מתוך התערובת ואוכל כל אחד לבדו. (ג) כשמברך על התערובת כברכת הרוב, האם חייב לאכול אחרי הברכה ממין זה דוקא.

א. מבואר ברמ"א ריב, א ועוד דבכל תערובת שני מינים השווים בחשיבותם הברכה נקבעת כברכת הרוב, דהמיעוט טפל להרוב. אמנם בסימן רי"ב בבה"ל ובשעה"צ ס"ק ב כתב דאיכא פלוגתא באחרונים בתערובת שהחתיכות ניכרות האם גם בזה דין הברכה כהרוב, או דכיון שהמיעוט ניכר אף הוא מחייב ברכה, דדעת החי"א דבעי שני ברכות ואין בזה טפל ועיקר, אמנם דעת הפמ"ג והדה"ח דגם בזה דין הברכה כמין הרוב [והוסיף הפמ"ג בפתיחה אות י"א דהכא אינו שייך למה שמצינו גבי ביטול ברוב באיסורים דבניכר לא בטל, דהכא בדין עיקר וטפל גם מיעוט הניכר נטפל להעיקר שהוא הרוב]. ופסק המ"ב ספק ברכות להקל והוסיף וכן שמעתי שמורים בשם גאון אחד, ואפשר כונתו להגר"ח מואלאז'ין, דכ"ה בכתר ראש אות ע"ו.

נמצא שסלט פירות ברכתו כמין הרוב ונקטו הפוסקים דאף באופן דהרוב של ברכתו העץ מורכב מכמה מינים של פירות, מצטרפים הם להיות רוב כנגד מין האדמה.

ויש לידע שאינו נכון לקבוע מה הרוב ע"י בירור אצל עקרת הבית מה הרוב ביצירת הסלט, דהרוב לא נקבע לפי הקערה המרכזית [וכפי שנתבאר דאינו בדין ביטול ברוב הרגיל, דנימא דכבר נתבטל בהיותו בקערה הגדולה מקורית], אלא הדבר נקבע ע"פ המנה שלפניו, דעליה הוא מברך ובה צריך הוא לידע

דבר הגליון

הנה בא בחלוננו ראש השנה לאילנות, ומאחורינו רוב גשמי שנה (ר"ה יד, א). בשנה זו בודאי כבר יצא חתן לקראת כלה, ופינו מלא שירה כים גינוסר אשר הולך וגואה ממטרות און ומדהרות הנחלים אשר עץמו כנהרות איתן.

ננסה להעמיק בסוגיית המטר.

"מזכירין גבורות גשמים. מאי גבורות גשמים לפי שיורדין בגבורה" (תענית ב, א). והדבר מתמיה, וכי מידת הגבורה יש כאן? אדרבה אין לך חסד ורחמים כמו ירידת גשמים שהם חיים לעולם.

וביאר בזה הריטב"א שם: "שיורדים בגבורה - שמפתח של גשמים לא נמסרים ביד שליח אלא ביד הקב"ה כדי לרדות בהם את הבריות, שחיי בני אדם בעוה"ז תלויים בהם". כלומר, ודאי שעצם הגשמים הוא השפעה והטבה, אך הירידה שלהם, כלומר האופן בו הם מושפעים - שאין לתחתונים שום שליטה על כך והם תלויים באופן קבוע בקבלת חיים מלמעלה - זו הנהגה של מידת הדין הרודה את הבריות. רדייה זו פירושה שעל ידי תלות זו הקב"ה מחזיק את ממשלתו ואדונוותו בעולם.

תפיסת בני אדם את המושג גשם דומה לתפיסת מושג ה"חיים".

לשני מושגים אלה יש מכנה משותף: הם הכרחיים ביותר, אך חמקמקים ובלתי ניתנים לאחיזה ושליטה. מה יותר חשוב ובסיסי מהחיים עצמם? אך אין בידו של אף אדם להיות מובטח על הרגע הבא, ושואן החיים מכסה על החרדה הקיומית הרובצת בכל לב... ומה יותר חיוני לחיים על פני האדמה כמו הגשם? ואעפ"כ אין לנו שום שליטה עליו...

התלות בגשמים היא גבורה של מעלה הסותרת את גאוותנו כבני אדם, כאשר נאלצים אנו לשאת עיניים מייחלות אל השמיים כילד חסר ישע התלוי באביו. לולי השפעת מים מלמעלה, הרי אנו כשלעצמנו יבשים מכל, צפד עורנו על עצמנו, אמרנו נגורנו. חוסר האונים חריף עוד יותר, שכן לא זו בלבד שבני אדם אינם יכולים להוריד גשם, הם גם לא יכולים לדעת אם יירד או לא.

[וכמו בכל דבר, אף כאן ישנו יוצא דופן, והוא ארץ מצרים הרובצת בתוך יאוריה אשר מימיה מובטחים לה מבלי לשאת עיניים לגשמי מעלה. ואולי אף האידנא שנתחדשו פתרונות למים מלבד גשמים, נתקיים בנו הפסוק "ורחוק ה' את האדם...", ואין אתנו יודע עד מה].

נכונים אנו מעתה להבין השייכות בין גשמים ותחיית המתים, וכמו שאמרו בברכות לג, א: "מתוך ששקולה כתחיית המתים לפיכך קבעוה בתחיית המתים". והיינו, שתחיית המתים גם היא נקבעה בברכת הגבורות מפני שהמעגל של 'חיים - מוות - חיים',

מורה על חידוש גדול, שהחיים שהם לכאורה הדבר הכי מתייחס אל האדם עצמו שהרי רוח החיים היא עצמותו, אף זה נתון ביד ה' אשר ברצותו נופחה, ברצותו קשמרה, ברצותו נוטלה וברצותו מחזירה. גבורה ומידת הדין יש כאן, בהשתקף בזה הרצון העליון להמשיך לשלוט ולהנהיג גם כשהתחתונים מקבלים שפע אדיר, ולאפוקי ממידת החסד המבקשת רק לשגר ולשגר טוב ועוד טוב, מבלי פיקוח והכוונה.

על כן נקרא המטר בעלה דארעא (תענית ו, ב), כי הבעל מושפע ונותן לכלתו אך ורק באשר שמו עליה והיא נתונה בתוך מסגרת האישות שמוחזקת בידו (והיא נותנת ומפקרת עצמה לזה כמ"ש הר"ן), וזה התנאי לנתינה. כך המטר הוא מצד אחד השפעה אך מצד שני הוא מבטא את הרצון העליון להמשיך ולנהל את הנבראים ולא להניח להם לנפשם.

בזה נפתח לנו שער למאמרי חז"ל המופלאים (בתענית דף ז') המפליגים עד למאד את גדלותו של יום הגשמים, יותר מכל דבר אחר, יעו"ש, ואנו לא נדע איך לכלכל מאמרים אלה, ומאי כולי האי.

ולאור האמור לעיל, נבין שמץ דבר, כי אכן גדלות עצומה יש ביום הגשמים. 'גדלות' פירושה מרחב שיכול להקיף גוונים רבים, ואפילו סותרים. ואכן יום זה מכיל שילוב והתאחדות בין החסד הגדול של השפעת חיים, ובין הגבורה הגדולה של החזקת הבריא והבריות בידו של אדון העולם. חיבור זה בין כל הקצוות הוא הוא תכלית כל הבריא.

הן ודאי, גדול יום הגשמים.

מה הרוב, מה העיקר ומה הטפל. ועל כן יצויר שבנטילה הראשונה שהכניס לצלחתו יהיה הרוב בפה"ע, ובנטילה השנייה יהיה הרוב בפה"א.

ב. כאשר קשה לאמוד מה הרוב, או שרצונו לחוש להח"א דבכל גווי בעי לברך שתי ברכות, בכה"ח סי' ר"ב נראה שיכול להפריד מהתערובת מכל מין חתיכה ועל כל חתיכה יברך ברכתו הראויה יע"ש. אמנם מו"ר הגר"ח פ"ז צ"ל נקט בדעת המ"ב דלא מהני דאף שמפרידים, דעדיין הם חלק מהתערובת ונאכלים באכילה אחת, ועל כן הברכה עליהם כברכת הרוב. וראיה לכך מדברי הבה"ל שם שכתב עצה להרוצה לחוש להח"א ימעך המיעוט ובטל חשיבותו, ואמאי לא כתב עצה פשוטה זו שיפריד מכל מין ויברך שני ברכות, אלא ע"כ דלא מהני להפריד ע"מ לברך שני ברכות.

נמצא לפי"ז שהרוצה לברך שתי ברכות לחוש להח"א או שמסתפק מה הוא הרוב, יכול לצאת מן הספק רק אם יברך על שני מינים שנמצאים מעיקרא מחוץ לתערובת, ויפטור התערובת.

ואמרו בזה עצה דכל אחד מהמסובין יכול להוציא מהתערובת שלו משני המינים וליתן לחברו, וחברו לו, דביחס לחבירו שני המינים מהמנה שלו הוא כמחוץ לתערובת של חברו, ולא נדונים בעיקר וטפל שלו.

הוא עובדא בקידושא רבא בשב"ק, ראה מו"ר הגר"ח פ"ז צ"ל אדם אחד הנוטל קרקע לאוכלו עם דג מלוח, ונסתפק הלה מה עיקר ומה טפל אצלו, לבסוף שבר חלק מהקרקע ובירך מזונות ונטל כוס שתיה ובירך שהכול ואכל הדג על שארית הקרקע. ואמר מו"ר צ"ל דלדעתו על הצד שהדג הוא עיקר והקרקע טפל ממילא ברכת בורא מיני מזונות שבירך היא לבטלה [ואינו עניין לאוכל הטפל קודם העיקר כדנתבאר להלן באות ג' יעו"ש], דעדיין שם טפל עליו אף שהפרידו, והיה צריך ליטול קרקע מבחוץ ולברך עליו כנ"ל דלהפריד מהתערובת לברך עליו לא מהני.

עניי ברכות

נתכוין לצאת בברכת חבירו והלה בירך ברכה שאינה כדין

הרב נתנאל מלכא

יש לדון באדם שביקש מחבירו להוציא בברכת הנהנין, וזה המברך בירך שלא כדין אבל מ"מ יצא בדיעבד, אם רשאי השומע לחזור ולברך לעצמו ברכה כדין, או שבעל כרחו כבר יצא ידי חובתו במה ששמע מן המברך.

ונידון זה שייך בב' אופנים, הא' כשהמברך יצא ידי חובתו לכו"ע כגון שבירך על הפת שהכל (כמב' בשו"ע סי' קסז ס"י), והב' כשברכתו אינה חלה אלא מספק, כגון מים שנתבטלו בהם פירות ובירך בפה"ע (כמב' בשו"ע סי' רב סעיף יא ובמשנ"ב שם).

ויסוד שאלה זו תלוי בהבנת הדין שיוצא אחד בברכת חבירו, אם הוא מדין שליחות כשאר מצוות שיוצא ע"י שליח, או שהוא משום שיוצא בשמיעת האוזן, וכשם שהמברך בפיו יצא כן השומע באזנו יצא, שאם נאמר שהוא מדין שליחות יש מקום לומר דאדעתא דהכי לא שלח אותו, ובטלה השליחות, וממילא רשאי השומע לברך לעצמו ברכה כדין, ואם נאמר שיוצא בעצם השמיעה הרי הוא כאילו בירך בפיו שיצא בדיעבד, ואינו רשאי לחזור ולברך.

ועיין בפמ"ג (סי' ריד מש"ז סק"א) שנוטה כהצד הראשון שהשומע לא הרשה את חבירו להיות שליח לברך אלא בברכה כראוי ולא בספק, וע"ש שהביא לזה ראיה מלשון הטור שם, ע"ש. ולעומת זאת בשו"ת הרדב"ז (ח"ה סי' אלף תצו) דקדק מלשון הרמב"ם (פ"ח הי"א) בענין לקח כוס של שיכר בידו והתחיל הברכה ע"מ לומר שהכל וטעה ואמר הגפן יצא ואין מחזירין אותו, שלכא' לשונו כפול דאחר שיצא בודאי אין מחזירין אותו, אלא שנתכוין הרמב"ם להשמיענו דאף השומעים שנתכוונו לצאת בברכתו אינם רשאים להחזירו שכבר יצאו בברכתו, ועיין גם בפתח הדביר (סי' ר"ו סק"א) שדחה דברי הפמ"ג משום ד' הרדב"ז הללו.

ועיין בב"י בסי' רי"ג ובסי' רי"ט שכתב דהא דקיי"ל דבעינן כוונת שומע ומשמיע לצאת בברכת חבירו הוא רק למ"ד מצוות צריכות כוונה, אבל למ"ד מצוות א"צ כוונה, אף אם לא נתכוין לצאת והמברך לא נתכוין להוציא יצא,

ג. ועל הנדון הג' לאחר שבירך ברכת הרוב כגון העץ האם יכול להתחיל ולאכול מהמין שברכתו בפה"א, או דבעי לדקדק ליטול דווקא ממין הברכה. מו"ר הגר"ח פ"ז צ"ל נקט דאין בזה קפידא ויכול להתחיל לאכול מהטפל, ואינו עניין לנדון הפוסקים באוכל הטפל קודם העיקר האם מחויב לברך על הטפל ודנו מה הברכה (עי' רמ"א רי"ב א', ומ"ב י"א), דהתם הוה טפל ועיקר בב' אכילות כגון שרצונו לשתות יין [העיקר] ואוכל מאכל [טפל] כדי שלא ישתה אליבא ריקנא, ודנו מה מברך במתחיל לאכול המאכל קודם שישתה מהיין, משא"כ בנידון דידן שהטפל והעיקר באים באכילה אחת כתערובת אחת או חפצא אחת, שכן מופיעים הם כמאכל המורכב משני מינים וברכתו כהעיקר, אזי כל התערובת קיבלה שם הברכה של העיקר, ואין נפק"מ מה מכניס לפיו ראשון.

וראיה לדבר מהמ"ב (ר"ד, סקנ"א) שקדים המחופין לגמרי בסוכר אף שהסוכר הרבה יותר מהפרי העיקר הוא השקד ומברך העץ, כ"כ הפמ"ג יע"ש, ולא הוזכר בפוסקים דלאחר הברכה בעי לטעום מהשקד דווקא אלא אוכל כדרכו מהסוכר שמבחוץ. וכ"כ בשבט הלוי ח"ז כ"ז ה' דשקד המצופה שוקולד מברך העץ ויכול למצוץ השוקלד ואחר כן אוכל הפרי [ודלא כספר פתחי הלכה פ"ז מ"א שכתב שיש להקפיד לנגוס מהשקד לאחר הברכה], והביאור דבחפצא אחת כולו ברכתו כברכת העיקר, כך שה"ה בסלט פירות יכול לאכול מהמזומן לו ראשון ואף שלא ממין הברכה.

ויש עוד דוגמאות להאי דינא כגון המורח גבינה וכדומה על פרוסת לחם יכול לאחר ברכת המוציא ללחך בלשונו מהממרח קודם שיטעום מהפרוסה, וכגון באכילת התפוח בדבש בליל ר"ה אם רוצה לקלוט מהדבש לאחר בפה"ע קודם טעימת התפוח. ואחד מבני חו"ל בישיבה שאל למו"ר צ"ל באוכל נתח בשר הנתון בין שתי פרוסות לחם והבשר בולט כהוגן מכל הצדדים, האם לאחר הברכה יכול לאכול הקרוב קרוב קודם או דבעי דווקא לטעום מהלחם, ואמר דאין בזה קפידא דהוה אכילה אחת ואוכל כדרכו.

ע"ש, ומוכח מזה כהצד השני שהיוצא מחבירו אי"ז משום שליחות אלא משום מציאות השמיעה ששמע ברכה באזנו, שאילו היה הדבר משום שליחות, הרי שאף למ"ד מצוות א"צ כוונה בוודאי שצריך למנות את חבירו לשלוחו, אלא ודאי דס"ל להב"י דהשומע יוצא יד"ח בעצם השמיעה ולכן למ"ד מצוות א"צ כוונה אף שלא נתכוין זה להוציא ידי חובתו, יצא, וכן מבואר בנידון דנן בכף החיים (קס"ז ס"ק ע"ז) ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' י"ח אות י"א ד"ה ומיהו), ע"ש, וכן פסק בספר תורת חיים (רי"ד סק"ג).

ובשו"ת הר צבי (ח"א סי' קב) מבאר דהרדב"ז והפמ"ג לא פליגי, דהפמ"ג איירי בברכה שאינה חלה אלא מספק והוי עיוות גמור, והרדב"ז איירי בברכה שחלה בדיעבד דלא הוי עיוות כולי האי, ולהסברא שנתבאר מהפוסקים הנ"ל שהשומע יוצא יד"ח בעצם שמיעתו אין מקום לחלק בזה.

ועיין בפמ"ג שם שבאופן שבתוך כדי הברכה החליט השומע שאינו רוצה לצאת מן המברך רשאי לעשות כן לכו"ע, וכן מבואר בכה"ח שם, והיינו טעמא שעדיין לא חלה הברכה ונראה דכ"ז בברכה קצרה כגון שבירך שהכל על הפת, וזה השומע מיד ששמע תיבת שהכל מפי המברך קודם שהספיק לסיים נהיה בדברו גמר בדעתו שאינו יוצא ממנו, אבל בברכה ארוכה כגון ברכת הקידוש, אף שעדיין לא חתם בא"י מקדש השבת, כל שאמר המברך את עיקר נוסח הברכה, שוב אין השומע יכול לחזור בו, שהרי דעת הרמב"ן (במלחמות ברכות ו:) והריטב"א (יא. סוד"ה מתני') והרא"ה (שם), שברכה ארוכה שלא חתם בה יצא יד"ח, שמה ששנינו מקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום הוא לא לעיכובא, ע"ש, והגרעק"א בריש סי' קפ"זביאר כן בדעת השו"ע שם, ועיין גם בשעה"צ סוף סי' רי"ג, ומאחר שכבר יצא היאך יוכל לחזור בו.

עלה בידינו, המבקש מחבירו להוציא יד"ח בברכה, והמברך בירך ברכה שיצא בה רק בדיעבד או מספק, לדעת רוב הפוסקים אחר שסיים הברכה אין השומע רשאי לברך שוב לעצמו (והפמ"ג מסופק בזה), אבל כל שלא סיים המברך את ברכתו רשאי השומע לחזור בו ולהתכוין שאינו יוצא מן המברך, ובברכה ארוכה שכבר אמר המברך את עיקר הברכה, אף שלא חתם בה, שוב אין השומע יכול לחזור בו.

הרב דוד מרדכי זילבר

כתב הביאור הלכה (ס"ס ב) דבאינו יכול לברך, אסור לו לאכול, כיון דנאמר בלשון איסור, שלא ליהנות בלא ברכה, וכמ"ש המרדכי (מנחות תתקמ"ד) דאם היה כתוב לא תלבש בגד בלא ציצית, לא היה מועיל מה שאנוס במצות הציצית.

הנה איכא בזה תרתי, א' דאי היה כתוב לא תלבש בלא ציצית, א"כ יש לפרש דהקפידא על גוף הלבישה בלא ציצית, ולא רק על חסרון הציצית, וכיון דעל הלבישה אינו אנוס, אין מה שיתיר לו ללבושו. עי' ח' ר' ראובן סוכה ד'. ותו דאף את"ל דהקפידא רק על חסרון הציצית, מ"מ אסור להכניס עצמו למצב שלא יוכל לקיים מה שהקפידה עליו תורה, עי' קוב"ש (ח"ב סי' כ"ט).

והנה במרדכי (שם) כ"כ גם גבי מעקה, אף דבו יש גם לאו דלא תשים דמים בביתך, אך כיון דלא כתיב לא תדור בלא מעקה, א"כ אין הקפידא על עצם הדור, ולנ"ל צריך להוסיף, דגם אין הקפידא על חסרון המעקה, דא"כ אסור להכניס עצמו לזה, אלא הוא כמ"ש הרמב"ן (קידושין ל"ד) דהלאו בא רק לחזק העשה, א"כ הל"ת הוא רק על אי קיום מצות המעקה, ולא דמשה"ה כל שאנוס על העשה תו ליכא ל"ת, דעי' קוב"ש (ב"ב אות מ"ח) דאף דביסודו הוא חיזוק העשה, אך אחר שנכתב, כל דאיתא לעשה בכח, אף דליתא בפועל, אכתי איתא לל"ת עיי"ש, אלא י"ל כיון דהל"ת הוא על אי הקיום, א"כ חשיב אנוס גם על הל"ת, כיון שא"י לקיים.

וי"ל עוד דכיון דהל"ת בא רק לחזק העשה, תו לא קפדינן בלישנא דהל"ת, ולא יראו פני ריקם, אף דמשמע איסור ראייה, אך מבואר בר"מ (ריש חגיגה) דחשיב לאו שאין בו מעשה, וביאר השאגת אריה כיון דאין הקפידא על מעשה הראיה, אלא על אי הבאת קרבן הראיה, והוא כנ"ל דהל"ת בא רק לחזקו, לפי"ז באנוס על קרבן הראיה לא יאסר כניסתו לעזרה, ומותר ליכנס ביו"ט אחרון שחל בשבת, אף שלא יוכל להביא הקרבן.

ולפי"ז הכא, עי' עמק ברכה (ברכת הנהנין א') דהוכיח דמלבד האיסור שלא ליהנות בלא ברכה, יש גם מצות ברכה, ועיי"ש (אות ב') דהוכיח דהאיסור נובע מכח המצוה, א"כ אם גדר האיסור רק לחזק את מצות הברכה, היה חשוב אנוס גם על האיסור, ומותר לאכול.

וע"ע ח' רא"ל (ח"א סי' ב' אות ב') דברכה ראשונה ואחרונה באיסור ליהנות בלא ברכה, וברכה ראשונה יש גם איסור מעילה, לפי"ז אי נקטינן שהאיסור ליהנות וכו' בא לחזק המצוה, א"כ מותר לאכול אף בידוע שיאנס מלברך ברכה אחרונה, ומשא"כ בברכה ראשונה דגם באיסור מעילה, והוא איסור על עצם האכילה, אין מועיל מה שאנוס ונפטר ממצות הברכה.

ברכת שהכל בדיעבד

הרב דוד זכאי

בגמ' ל"ה א' כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל. מאי תקנתיה ילך אצל חכם, ומפרש לה רבא שילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבוא לידי מעילה. ומשמע שאף אם מברך שהכל מעל, דאל"כ מדוע ילך אצל חכם, יברך שהכל.

וכן הוא להדיא בספר השולחן הלכות סעודה שער ג' שכתב 'תנו רבנן אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל, מאי תקנתיה, ילך אצל חכם קודם שימעייל וילמדנו ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה. לפיכך חייב כל אדם לברך על כל מין ומין ברכה הדומה לו, דכתיב ברוך ה' יום יום'. ומשמע שחילוק הברכות שייך נמי בדין מעילה והוא צ"ב.

ולכאוו' משום שאין כאן שבח על הדבר בעצמו רק דבר כללי, לכך חשיב מעילה על חלק מהשבח שלא נאמר. והוא מבואר יותר לדעת רש"י דמה שאמרה הגמ' שהאוכל בלא ברכה גוזל את הקב"ה קאי על הברכה. ואפשר שכל דבריו קאי רק בשיטת רש"י שהגזל הוא על הברכה, ולכן גם חיסרון בשבח שייך במעילה.

אלא דאף לשיטת המהרש"א שם שהגזל הוא בדבר הנאכל, שקודם הברכה אין לו רשות לאכלו ובאכילתו בלא ברכה הוא גזול, מ"מ שייך לדון גזל כשלא בירך את הברכה הראויה כיון שהוא חיסרון בדבר בעצמו שלא הביאו

לתכליתו ע"י הברכה הראויה לו, וכלפי ענין זה הוא נוטלו ללא רשות. (ודמי למי ששילם רק חצי מדמי החפץ, ולוקחו שכלפי החלק שלא שילם עליו הוא נידון כגזול).

אמנם בר' יונה מפורש שאף ברכת שהכל מוציאה מידי מעילה, שכתב 'זה"ה שאפילו אם לא ידע אלא ברכת שהכל יצא בה מידי מעילה דתנן ועל כולם אם אמר שהכל יצא. אלא שצריך ללמוד כדי שיברך הברכה הראויה לכל דבר ודבר'.

ג' נידונים בחתימות "ועל פירותיה" בפירות א"י

הרב מרדכי שלום גליק

לגבי הדין, דבפירות ארץ ישראל חתמינן בברכה מעין ג' 'ועל פירותיה' (ברכות מז. טוש"ע סי' רח סעיף י), יש להסתפק בכמה ספקות, [שכמדומה, לא התבארו בגמרא ובפוסקים, ולא בטוש"ע ונושאי כליהם, ולא במ"ב], והרי הם, בדרך קצרה, הספקות, ומה שיותר נראה לכאורה בפשיטות הספק, בלי להיכנס לדון בצדדים, ותן לחכם וכו'.

ספק א'. האם כמו בחתימה, גם בסמוך לחתימה, [היינו שיאמר: ונודה לך על הארץ ועל פירותיה] או דלמא לא, [אלא יאמר סמוך לחתימה: ונודה לך על הארץ ועל הפירות].

ויותר נראה לכאורה, שגם בסמוך לחתימה לומר "פירותיה", דמדוע שלא יהא כמו החתימה.

ספק ב'. האם כמו פירות א"י, הוא הדין בה' מיני דגן מא"י [יאמר על מחיתה], ויין מענבי א"י [יאמר פרי גפנה]. או דלמא לא, אלא בדגן ויין אין דין זה. [גם אולי יש לחלק בין דגן ליין].

ויותר נראה לכאורה, משום סתימת הגמרא והפוסקים, שדיברו רק בפירות, שבדגן ויין אין חילוק, וגם אם הם מא"י יאמר ועל המחיה/ פרי הגפן.

ספק ג'. באוכל גם פירות מא"י וגם פירות מחו"ל, האם יחתום ועל פירותיה או ועל הפירות.

ויותר נראה לכאורה, שבכה"ג יחתום "ועל הפירות", דשייך הלשון גם על הפירות שמחו"ל וגם על הפירות שמא"י, משא"כ "פירותיה" לא שייך על הפירות חו"ל.

טעות בברכת מעין שלש

הרב יעקב ישראל לוי

מי שחתם 'על הארץ ועל המחיה' במקום 'על הארץ ועל פרי הגפן' האם צריך לחזור ולברך מעין שלש?

יש לדון לחלק בין מי שנתחייב לברך רק על הארץ ועל פרי הגפן, ובטעות אמר על הארץ ועל המחיה. לבין מי שנתחייב גם בברכת על המחיה וגם בברכת על פרי הגפן, וחתם רק על המחיה ולא הזכיר על הגפן.

דמי שנתחייב רק על פרי הגפן וחתם על הארץ ועל המחיה. נחלקו האחרונים בזה, ונקטינן דאין צריך לחזור ולברך דספק ברכות להקל. ומי שרוצה לחוש ישתה עוד פעם יין [בברכה ראשונה, שהרי הסיח דעתו] כשיעור, ויברך ברכה אחרונה על הגפן, ויכוין לפטור גם את השתייה הראשונה.

עי' בשו"ע הלכות ברכת הפירות סי' רח סעיף יז שפסק וז"ל: ברכת ג' אינה פוטרת מעין שלש שאם אכל דייסא אין ברהמ"ז פוטרתו אבל בין ברכת שלשה פוטרתו שאם בירך על היין ברכת המזון במקום על הגפן יצא וה"ה אם בירך על התמרים ברכת המזון במקום על העץ יצא ואפילו לא אמר אלא ברכת הון בין על היין בין על התמרים יצא. עכ"ל. ומקורו מהגמ' ברכות דף יב, א ובתר"י והרא"ש שם, וכן הוא דעת הרשב"ם בפסחים דף קח, ובבעל המאור שם. [ובהגהות רעק"א הביא דעת הרמב"ן והר"ן בפסחים דפליגי וס"ל דברכת המזון אינה פוטרת יין. ובביאור הלכה ד"ה אבל ביין, כתב דלא קי"ל כותיהו].

וא"כ כשם שברכת המזון פוטרת ברכה אחרונה על יין ועל תמרים, הוא הדין ברכת על המחיה שהיא מעין שלש נמי פוטרת. וכן כתב הלבוש כאן. וז"ל: לפיכך אם אמר על היין או על התמרים על המחיה וכו' יצא. עכ"ל. וכן נקט הא"ר [אות כו] והביא שרש"י על הרי"ף סוף פ"א מברכות מבואר כן. וכן כתב בבאר היטב בשם הלחם רב. ס"כ כג וז"ל: והוא הדין ברכת על המחיה פוטרת יין ותמרים. לחם רב עטרת זקנים. עכ"ל.

הפמ"ג דמחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה. ודברי שו"ת רב פעלים הנ"ל הנ"ל שיש אחרונים שלא חילקו בין ברכה ראשונה לאחרונה.

והגרש"ז אויערבאך זצ"ל במנחת שלמה ח"א סי' צ"א סק"י הוכיח מדברי המ"ב סי' רח ס"ק סט בענין ענבים ויין שאף שאם בירך ברכה אחרונה על הענבים על הגפן במקום על העץ יצא בדיעבד. מ"מ אם גם אכל ענבים וגם שתה יין ובירך אחריהם רק ברכת על הגפן אין ברכה זו פוטרת בברכה אחרונה על הענבים, אא"כ נתכוין בפירוש לפטור גם את הענבים [אבל לכתחילה יש לו לברך על כל דבר ברכה מיוחדת. מ"ב שם]. וצריך לחזור ולברך ברכה אחרונה על הענבים. והכא נמי יש לומר דאם גם אכל מזונות וגם שתה יין ובירך לאחריהם רק על המחיה צריך לחזור ולברך גם על הגפן. אא"כ כיון בפירוש לפטור בברכת על המחיה גם את היין.

וכן הובא בשם הגר"ש ואזנר זצ"ל [בספר שערי הברכה פי"ד הערה עח]. וכן מסיק בשו"ת תשובות והנהגות ח"ב סי' קמז. דצריך לחזור ולברך.

ובכפ החיים סי' רח ס"ק עו פסק דאין צריך לחזור ולברך. ובשיעורי הגרי"ש על מס' ברכות [עמוד שעד], ובשאלת רב מהגר"ח [עמוד רפז], כתבו דבכה"ג בדדיעבד מספק אין צריך לחזור ולברך. אך הוסיף הגרי"ש דלכתחילה ראוי לחזור ולשתות רביעית יין ולברך ברכה אחרונה על הגפן. ולכאורה זה אינו כהכרעת המ"ב הנ"ל סי' רח ס"ק סט. אמנם לדבריהם יש לדחוק דדברי המ"ב שם מיידי רק לענין ברכה ראשונה, ולא לגבי ברכה אחרונה. עי"ש.

ולדינא גם בזה מספק אין צריך לחזור ולברך על הארץ ועל פרי הגפן, דספק ברכות להקל.

עבר והקדים את הברכה המאוחרת,

אם יש להימנע מאכילת המין המוקדם

הרב אליסף פרלמן

הנה יש כמה דיני קדימה לברכה המבוארים בשו"ע סי' ריא' כגון מין שבעה וחביב או לפי סוג הברכה מזונות או ברכת הפירות וכו' [ועיין עוד סי' קסח' בדיני קדימה] ויש לדון במי שעבר על דין קדימה בשוגג ובירך על המין המאוחר האם יש לו תקנה במה שלא יאכל מעתה את המין השני הקודם בברכה ועי"כ חשיב כמו שאוכל מין אחד בלבד דאין בו דיני קדימה, או דילמא דלא יהי בזה דמכיון דמתחילה היה בדעתו לאכול שתי המינים וביטל דין הקדימה א"כ כבר עבר על הדין בשעתו ומאי אכפ"ל במה שעכשיו לא יאכל, ומתוך חומרתו שכבר עבר על הדין יוצא נמי קולתו שיכול לאכול עכשיו המין השני ואינו מוסיף בהאיסור כלום [ועיין מרומי שדה שבת דף סא].

והנה המשנ"ב סי' קסח' סק"ה כתב בדין קדימה דגם אם עומדים לפניו שתי מינים שאין בכונתו לאכול שניהם, מ"מ אם לא אכפ"ל מאיזה מהם לאכול, מצוה לאכול את אותו שהוא קודם בברכה, והנה לפי"ז א"כ דהדין קדימה הוא שייך גם אם אינו אוכל כלל את המין השני לכאן' אינו מתקן כלום במה שלא יאכל את המין השני שהרי גם בכה"ג עבר על דין הקדימה, אכן המשנ"ב שם כתב דהוא 'מצוה מן המובחר' להקדים גם בכה"ג, ויתכן דאינו באותו חומרא של עיקר דין הקדימה כאשר מתכוין לאכול שניהם וצריך להקדים האחד דעל זה כתב הפרי מגדים סי' קסח' משב"ז א' שאם אינו מקדים חשיב עברייני ואפשר שהוא בר נדוי ומכת מרדות, וא"כ חלק זה יש להסתפק דעדין יוכל לתקן ע"י שלא יאכל את המין השני.

והיה נראה לתלות דבר זה בגדר דין הקדימה דיש לומר דאיכא תרי דינים האחד הוא דין על הגברא מה יקדים בברכתו, והאחד הוא מצד החפצא של הברכה שאם מקדים את המאוחר הוא כביכול קלקול ופגיעה בסדר הברכות הראוי לקדימה, ואשר י"ל דבמה שנוגע לסדר עשית הגברא הרי מה שכבר עבר בשעתו, כבר נעשה שלא נהג כדין המוטל עליו, אבל עדין הקלקול כלפי הברכה עצמה י"ל דשייך רק אם בפועל יעשה מעשה של שתי הברכות שהקדים המאוחר למוקדם אבל אם בפועל לא בירך אלא ברכה אחת שוב לא נעשה כאן קלקול בברכה שהרי לא נעשה אלא ברכה אחת, [וכמו כן בברכה אחת הפוטרת ב' מינים שהאחד מוקדם, הקלקול הוא כשנאכל המין השני ולא העמיד עליו את הברכה].

אמנם הט"ז שם ס"ק טז כתב לחלק בין ברכת המזון דפוסטר לבין ברכה מעין שלש. וז"ל: דשאני ג' ברכות שנזכר בהם הון וע"כ הוא פטור משאר מידי דזיין וכדאיתא בסעיף י"ז דברכת הון הוא העיקר אם בא לפטור תמרי דזיני משא"כ במעין ג' דלא הוזכר שם מידי ממזון היאך יפטור דבר אחר שמעלתו מצד הזיין אף על פי שאומ' על המחיה מ"מ שם מזונות לא נזכר שם כנלע"ד. עכ"ל. ועי' בפמ"ג שביאר דבריו. וכן כתב המלבושי יו"ט ס"ק יא [הובא בא"ר שם ובאליה זוטא אות י] וז"ל: לא מצאתי זה בשום מקום אלא דוקא ברכת המזון או הון פוסט, ואי מדנפשיה הו"ל ליכתוב 'נראה לי' כדרכו. והקרוב אלי דלפום ריהטא לא עיין יפה בלשון רבינו יונה שבב"ש במ"ש אבל על היין פוטרת מעין ג' והיה סובר שברכה מעין ג' היינו על המחיה פוסט היין ואינו אלא דברכת המזון פוסט על הגפן שהוא מעין ג'. עכ"ל.

וכיון דנחלקו הפוסקים, נקטינן ספק ברכות להקל ואין חזון [אליהו זוטא אות י]. וכן נקט הכפ החיים סי' רט ס"ק פט.

ומי שרוצה לחוש, ישתה עוד יין כשיעור, ויברך ברכה ראשונה [שהרי הסיח דעתו] ויחזור ויברך ברכה אחרונה על הגפן, וכיון בזה לפטור גם את השתיית יין הקודמת.

ויש להוסיף דדעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל [הובא בספר שיעורי הגרי"ש על מס' ברכות עמוד שעד] דדין זה דנפטר בברכת המזון או בברכת על המחיה נאמר בשתה יין דווקא, דין נמי מידי דזיין וסעיד. אבל בשתה מין ענבים צידד לומר שלא נפטר בברכת על המחיה, דלא חשיב מידי דזיין וסעיד.

אמנם כל זה דין זה שנפטר בברכת 'על המחיה' הוא דווקא כששתה רק יין כשיעור, ובירך על היין ברכת על המחיה. אבל מי שגם אכל מזונות כשיעור הנצרך לברכה אחרונה, וגם שתה יין כשיעור הנצרך לברכה אחרונה, ובברכה אחרונה הזכיר רק על המחיה. יש לדון אם ברכת על המחיה פוטרת גם את היין. דמה שמצינו שנפטר בברכת על המחיה על היין, הוא דווקא אם היה חייב בברכה רק על היין ובטעות הזכיר על המחיה במקום על הגפן. אבל אם כשביירך על המחיה רצונו לפטור רק את המזונות שאכל, לא נפטר בברכת על המחיה מברכה אחרונה על היין. וצריך לחזור ולברך על הגפן כדי לפטור את היין. והכא נמי שבטעות הזכיר רק על המחיה לא היה דעתו בפירוש לפטור בזה את היין, ולכן צריך לחזור ולברך על הגפן.

ויש להוכיח כן מדברי השו"ע בסי' ר ס"ב שפסק: היו לפניו פרי האדמה ופרי העץ ובירך דווקא בנתכוון לפטור את פרי העץ יצא, הא סתמא אין נפטור. והוא הדין בנידון דין דבירך על המחיה ולא נתכוין לפטור את היין.

אמנם עי' בשו"ת רב פעלים או"ח ח"ב סי' לב שהביא מהפמ"ג [מ"ז] בפתיחה להל' ברכות ד"ה מריש, שכתב דיש לחלק בין ברכה ראשונה דאין ברכה על האחת פוטרת חבירתה בלא כוונה לפטור, כיון שעדיין לא נתחייב בה שהרי אכתי לא אכל. לברכה אחרונה דאם בירך על האחת מיפטר על השניה ממילא אף אם לא כיון לפטור, כיון שכבר נתחייב בה. דכל שבירך ברכה הראויה לה נפטור. והביא הרב פעלים כמה אחרונים דפליגי בזה ולא חילקו בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה. ולפי"ז בנידון דידן שבירך על המחיה על המזונות אף שלא כיון להדיא לפטור את היין, כיון שברכת על המחיה פוטרת את היין, לדעת הפמ"ג נפטור ממילא מלברך עוד על הגפן. ולדעת האחרונים דפליגי על הפמ"ג לא נפטור וצריך לחזור ולברך.

ובשו"ת הר צבי או"ח סי' קה הביא דהגר"א ראם זצ"ל פסק שצריך לחזור ולברך על היין, וכתב שיש מי שהעיר עליו מדברי האחרונים הפוסקים דבירך על היין ברכת על המחיה יוצא. וקיים דבריו בשו"ת הר צבי דדוקא בשתה יין בלבד נפטור בברכת על המחיה אבל בשתה יין וגם אכל מזונות והזכיר על המחיה בלבד, אם לא כיון להדיא לפטור לא נפטור בברכת על המחיה. [עי' בספר 'קרן ישי' להגר"י זילברמן זצ"ל על מסכת ברכות דף מא שהביא שהוא זה שדן בזה עם הגר"א ראם].

והביא ראייה לדבריו מדברי השו"ע הנ"ל בסי' ר ס"ב דבירך בפה"א על דבר שברכתו בפה"ע יצא, ומ"מ אם מונחין שניהם לפניו לא נפטור בברכת בפה"א על פרי העץ אם לא נתכוון להדיא. [בספר 'קרן ישי' הנ"ל כתב דטען להגר"א ראם דאין להוכיח מהתם, דשאני ברכת בפה"ע שהוא ברכה אחרת מברכת בפה"א ולכן לא נפטור ממילא אם בירך בפה"א. משא"כ ברכת על המחיה הוי אותה נוסח ברכה כמו על הגפן, ולכן אם בירך על המחיה אף אם לא כיוון להדיא על היין, נפטור ממילא]. ושוב הביא דברי

לענבים, ובכה"ג יש להקדים ברכת החביב יותר. ואם ירצה להקדים את הצנון, הרי התפוחים מעכבים בעדו שכן הם חביבים יותר.

ולהלכה הביאו בביאורים ומוספים של דרשו (ריא, סק"ט) בשם הגר"ש וואזנר דיש להקדים ולברך על הענבים, משום דמצרפינן דעת הא"ר דאף באין ברכתן שווה מין ז' קודם, וכן דעת הרא"ש (שהיא ה"סתם" בשו"ע ס"א שהבאנו לעיל) דאיזה שירצה יקדים, וכן דעת בה"ג (שהיא ה"א בס"ג דלעיל) דלעולם פה"ע קודם לפה"א. והגר"י קניבסקי כתב ג"כ להקדים את הענבים, ומטעם שברכת פה"ע כוללת גם את התפוחים שהם החביבים ביותר.

וא"כ לדעות אלו, הרי שהפתרון לבעיית ההקדמה בט"ו בשבט פשוט, דאם ידאג להביא לשולחן גם פה"ע שחביב עליו יותר מכל שאר הפירות שעל השולחן (וכגון פקאן מסוכר, אגוז קשיו או מקדמיה וכדו'), הרי ששוב לא יצטרך להקדים את פרי האדמה שחביב עליו יותר מז' המינים, שכן יש לפניו פה"ע החביב יותר, ואחר שצריך לברך העץ, ממילא יברך על העץ ממין ז' כהכרעת האחרונים הנ"ל.

האם מועיל לעבור על דיני קדימה

ע"י כיסוי המאכל החשוב

הרב חיים הלפרט

א. ידוע שנחלקו הפוסקים בברכת שהחיינו על אכילה אם לברך קודם השהחיינו ואח"כ את ברכת המאכל, או קודם את ברכת המאכל ואח"כ שהחיינו, דהמ"ב בסי' רכ"ה סקי"א כתב דנכון להקדים השהחיינו, ובארחות רבינו [ח"א בהוספות עמ' יב] הובא שהחזו"א בירך קודם את ברכת המאכל ואח"כ שהחיינו. ויש לעיין אם יש עצה לצאת מפלוגתא זו ע"י שיברך את ברכת המאכל על מאכל אחר שאינו חייב בשהחיינו ועל אף שהמאכל שמחייב בשהחיינו יותר חשוב, יכסה את החשוב כדי לא לעבור על דין קדימה. ויסוד הספק, האם מועיל לכסות את המוקדם ועי"ז הוי המוקדם כאילו אינו לפניו, דהא לא חל דין קדימה בברכות אלא כששניהם מונחים לפניו כפי שדייק הב"ב בסי' רי"א "כדקתני מתני' היו לפניו מינים הרבה", וכ"ה במ"ב סק"א, וא"כ אפשר שמכוסה כמי שאינו לפניו דמי, או שגם כשהמוקדם מכוסה כמונח לפניו דמי וחל בו דין קדימה.

ולכאורה יש מקור דמהני כיסוי לבטל דין קדימה, מדאיתא בסי' רע"א דיכסה את הפת בשעת הקידוש ובטור כתב שהירושלמי פ' הטעם "שלא יראה הפת בושות, פירוש שהוא מוקדם בפסוק והיה ראוי להקדימו בברכה ומקדימין בברכת היין", הא קמן דע"י כיסוי הפת לא חל דין קדימה, וה"ה בנד"ד יש עצה לכסות את המוקדם ולצאת מהפלוגתא לענין שהחיינו. מיהו יש לדון בראיה זו כפי שיתבאר להלן.

דהנה מצינו שיש תנאי נוסף לחלות דין קדימה בברכות, שירצה לאכול משניהם, "אבל אם אינו רוצה לאכול אלא מאידך לא מחוייב לאכול מן המוקדם או חשוב או חביב כדי להקדימו אע"פ שהוא לפניו" [ל' התה"ד סי' ל"ב] ונפסק ברמ"א בסי' קס"ח ס"א ורי"א ס"ה. והריטב"א בהלכותיו פ"ג ה"ט הוסיף דאף כשרוצה לאכול שניה, כל שמצד סדר אכילתו מעדיף לאחר את אכילת המוקדם, הרי"ז כמי שאינו רוצה לאכול שניהם, וכ"כ בהלכות קטנות ח"ב סי' קנ"ה "דקדקתי בכתבים דהא דחביב קודם או מוקדם בפסוק כשישנם לפניו ואין קפידא לאכול זה קודם זה אבל אם דרך אכילתם ע"פ הרפואה או ממנהג בני אדם להקדים זה לזה כגון לאכול פירות ולשתות אחריהם אין שם דין קדימה". וכע"ז ברשב"א בברכות מא' שהוכיח שאינו חייב להקדים את הפת ליין משום "דהתם שתיית היין של קודם סעודה צורך הפת הוא כי היכא דליגרריה לליביה וניכול נהמא טפי לתאבון". ומבואר שבשביל לאכול יותר בתיאבון אפשר לשנות מסדר דין קדימה, וכע"ז בבה"ל בסי' רי"א. וכך ראיתי בשלמי תודה ברכות עמ' כב' ששמע ממרן הגר"א"ל שטינמן זצוק"ל דכל שיש סדר באכילה לא חל דין קדימה, דאף זה כמי שאינו רוצה לאכול את המוקדם שלא חל דין קדימה.

ובשלמי תודה תמה ע"ז מהירושלמי שהצריך לכסות את הפת בשעת הקידוש כדי לא לעבור על דין קדימה, ולא אמרי' דכשיש סדר באכילה לא חל דין קדימה, ומצאתי שכן תמה הנצי"ב [במרומי שדה בברכות מ"ב] שהרשב"א הנ"ל נסתר מהירושלמי שהצריך לכסות את הפת בזמן הקידוש.

ובשלמי תודה תי' דלא דמי כלל, דדוקא כשמצד רצונו יש סדר לאכול המאוחר לפני המוקדם ליכא דין קדימה, אבל ביין של קידוש דאיירי גם כשמצד סדר

אלא שיש לתלות ולומר דגם עיקר דין הגברא מעיקרו בקדימה הוא בשביל שלא יצא קלקול בברכות עצמם ומיתלא תליא במה שיהא בבפועל בהמשך ואם בהמשך נתברר דאין כאן צד קלקול הרי שלא חשיב מעיקרא כעובר על סדר הברכות, ודמי לנותן מכשול לפני עוור ולא נתקל בו העיוור דאם האיסור תליא דוקא במה שלבסוף יארע המכשול [וחקרו בזה האחרונים עיין פרי יצחק ח"ב סי' מט'] א"כ כל שבסוף לא נכשל הרי שלא עבר על איסור מעיקרא.

והנה יש לדון דכל הדין קדימה הוא אם בא לאכול את שני המאכלים באותו הזמן אבל אם רוצה לאכול את אחד המאכלים לאחר זמן א"כ אין כאן דין קדימה שהרי עתה הוא רוצה רק באחד מהם וכגון שרוצה אחד מהם בדוקא, ויש לברר מה נקרא שאינו רוצה לאכול עתה אלא לאחר זמן, ואפשר שהוא תלוי בשיעור זמן של אכילת פרס שהוא שיעור זמן של אכילה אחת המצטרפת לשיעורי אכילה דכל שבאותו שיעור רוצה לאכול שניהם הרי זה כרוצה עכשיו לאכול שניהם אבל אם רוצה לאכול לאחר שיעור אכילה לא חשיב שרוצה עתה לאכול שניהם, ומעתה אם עדין יכול הוא לתקן א"כ סגי ליה שידחה את אכילת המין השני עד לאחר שיעור אכילה של כדי אכילת פרס.

והנראה עוד לדון דאם היה בדעתו לאכול ג' מינים והקדים המין השני לראשון, ועתה הוא רוצה לתקן ע"י מניעת האכילה של של אותו המין הקודם, אע"פ שהוא תאב לו, אלא דמאידיך הוא רוצה לאכול בשביל לקיים בו הקדמה למין השלישי המאוחר מכולם, ויש לדון בזה דאם מחמת עצם רצון האכילה שלו היה דוחה את האכילה ורק מפני שרוצה לקיים עוד דין קדימה בברכה הוא רוצה להקדים אכילתו א"כ הוי כמו החלטה חדשה של אכילה עכשיו והחלטה זו אינה שייכת לאותה החלטה הראשונה וי"ל דכלפי ההחלטה החדשה לא היה מעיקרא דין קדימה וכמו שהחליט לאכול עתה מין חדש, וממילא אינו מקלקל את סדר הקדימה הקודם בכך, כיון שמצד החלטת האכילה הקודמת שהיה תאב משתי המינים הרי לא היה אוכל עתה אלא ממתין באכילתו.

אך יש לדון דלא מהני בכך שהרי הוא עדין תאב לאכול מין זה וכיון דבפועל הוא אוכלו א"כ סו"ס נוצר קלקול בברכה למפרע שהקדים לברך על המאכל המאוחר ואח"כ בירך על המאכל המוקדם והרי זה קלקול בברכה, ולא דמי להיכא דעקר ממשבתו לאכול לגמרי ואח"כ חזר בו דבכה"ג י"ל דאכן אין זה שייך לאכילה הראשונה, אך כאן הרי לא הסיח דעתו באמת מלאכול, ורק שסיבת החלטתו היא שונה, ויש לדון אם בכה"ג לא יקלקל כשיאכל לאלתר מהמאכל המוקדם.

קדימה בברכות בסדר ט"ו בשיבט

הרב אוהד ישראל תורג'מן

א. כתב השו"ע (ריא, א) שבאופן שמונחים לפני האדם מיני פירות שברכתן שווה יש להקדים את הפרי שהוא ממין שבעה, ולאחר מכן החביב. ואם אין ברכתן שווה, יקדים איזה מהם שירצה, וי"א שצריך להקדים החביב עליו בד"כ. ולאחר מכן בסעיף ב' הביא דעת הרמב"ם דלעולם (בין ברכתן שווה או אינה שווה) מקדים החביב לו באותה שעה.

וכתב המשנ"ב (סק"ט) דהעיקר להלכה כדעת הי"א שכתב בסע' א', שאם ברכתן שווה מקדים מין ז', ואם אין ברכתן שווה מקדים את החביב לו בד"כ, ואפי' כלפי מין שבעה.

ובסע' ג' כתב השו"ע "אם הביאו לפניו בפה"ע ובפה"א, איזה מהם שירצה יקדים. וי"א שבזמנא פרי העץ קודם". וכתב המשנ"ב דהסכמת האחרונים שאם שני הפירות חביבים עליו בשווה, יקדים את פרי העץ. אך אם פרי האדמה חביב עליו יותר, צריך להקדים את פרי האדמה.

והנה מצוי לעיתים שבין הפירות שמביאים לסדר ט"ו בשבט ישנו פרי האדמה שהוא החביב עליו ביותר בין שלל הפירות (כגון אננס טרי, תות וכדו'), וא"כ הרי שעל המסובים להקדים ברכת האדמה לברכת העץ ואפי' הוא ממין שבעה, ודלא כנהוג בבתי ישראל להקדים ולברך על פרי העץ ממין ז' (מלבד מש"כ הכה"ח שע"פ הקבלה לעולם יש להקדים פה"ע לפה"א, ועיי"ש).

ב. ידוע ספיקו של רע"א באופן שמונחים לפני האדם ג' מינים, וכגון ענבים צנון ותפוחים, והצנון חביב מן הענבים, אך התפוחים חביבים משניהם. והנה אם ירצה להקדים ברכת התפוחים, הרי הענבים מעכבים בעדו שכן ברכתן שווה לברכת התפוחים, ובכה"ג נפסק שעליו להקדים מין שבעה. וכשירצה להקדים ולברך על הענבים, הרי הצנון מעכב בעדו, שכן שאין ברכתו שווה

הסעודה היה מעדיף להתחיל בפת ורק שהדין קידוש מצריכו לברך תחילה על היין, בכה"ג ליתא להאי סברא, וחל דין קדימה ולהכי צריך לכסות.

אולם השלמי תודה שם העיר ע"ז מהמבואר בשו"ע בסי' קע"ד ס"ז שהרועה להסתלק מהספק אם פת פוטר המים שבסעודה, ישב במקום סעודתו ויברך על דעת לשתות בתוך סעודתו, ולהאמור לעיל יצא חידוש לדינא שצריך לכסות הפת בזמן שמברך על המים כדי לא לעבור על קדימה, ודין זה לא הוזכר שם, וע"כ דאף כשמקדים את המים לפת רק מסיבה הלכתית, דמי למי שיש לו סדר בסעודה ליתא לדין קדימה. וכך מבואר במג"א בסי' ר"ה סק"ו ובחצה"ש שם, ואמנם הנש"מ כלל נ"ד סוסק"ה מסתפק בזה, אבל המ"ב סקי"א ובסי' ר"ח סק"ג פסק דכשיש סיבה הלכתית להקדים המאוחר ליכא דין קדימה, ולפ"ז הדרא קושית הנצי"ב מ"ט צריך לכסות הפת ולא אמרי' דבמקום שיש סדר אכילה הלכתי ליכא דין קדימה.

ב. ונראה לבאר את הירושלמי באופ"א, דבאמת יש לתמוה על הירושלמי, דאם אכן מהני כיסוי להפקיע דין קדימה, מ"ט אישתמטיה הך דינא בפוסקים בסי' ר"א. עוד צ"ע מהו ל' הירושלמי 'שלא יראה הפת בושותו' ל' שלא הוזכר בהל' קדימה. ונראה שבמ"ב מבואר אופ"א, דבסי' רע"א סקמ"א כ' "בטור בשם הירושלמי שלא יראה הפת בושותו שאין מקדשין עליו אלא על היין והוא יש לו דין קדימה בשארי מקומות". ויש לדייק את מש"כ 'והוא יש לו דין קדימה בשארי מקומות', דמשמע שרק בשארי מקומות יש לו דין קדימה ולא בקידוש, ויותר מפורש כן במ"ב בסי' רצ"ט במה שהצריכו לכסות הפת כשאוכל לאחר הבדלה, דכתב המ"ב סקל"א, "אף דבכאן אין להקדימו דאסור לאכול קודם הבדלה מ"מ כיון שבעלמא הדין נותן להקדימו וא"כ הוי ביזוי לפת שיקדים לו דבר אחר לכן יש לכסותו". ומבואר שבמקום שיש סיבה הלכתית ליתא לדין קדימה, אלא שיש דין אחר, "כיון שבעלמא הדין נותן להקדימו וא"כ הוי ביזוי לפת שיקדים לו דבר אחר לכן יש לכסותו". ולפ"ז א"ש הא דמהני כיסוי, וגם א"ש הלשון 'בושתו של פת', דאינו דין קדימה, אלא שהדין קדימה דעלמא גורם ביוש כשלא מקדימים, ולזה מהני כיסוי לסלק הביוש, אבל בדין קדימה אמיתי לא מהני כיסוי.

ג. ויש להוכיח יסוד זה ממה שנחלקו הפוסקים אם הדין שלא יראה בושותו שייך גם בקידוש על מזונות שצריך לכסות המזונות בשעת הקידוש [עי' בפסקי תשובות סי' רע"א אות יט'], ולכאורה צ"ע מהיכי תיתי לחלק בזה דהא גם מזונות קודם ליין. ולפי המתבאר י"ל דבדין קדימה אמיתי בודאי אין לחלק בזה, אלא שכאן הוא נידון חדש של בושותו של הפת, ואולי זה שייך דוקא כלפי פת שהוא עיקר סעודת שבת ורק בזה איכא קפידיא שלא להקדים כלפיו את היין, אבל כלפי מזונות שאינו מעיקר סעודת שבת אין כ"כ בושות.

ולפ"ז א"ש מה שלא הוזכר בפוסקים בסי' ר"א דיש עצה לכסות, דבודאי אינו מועיל. ומצאתי שכ"כ בברכת הבית שער יג' ס"ח ובשערי בינה שם באר "בשבת ויו"ט מהני כיסוי מפני שמדינא אין צריך להקדימו דהא אסור לאכול קודם קידוש ואין בו אלא מפני ביוש הפת, לזה מהני כיסוי, אבל בחול דמדינא צריך להקדים, ומה מהני בזה כיסוי וכו' וכ"מ בשו"ע שלא כתב בזה מהני כיסוי". ולפ"ז בנד"ד אין עצה לצאת מהספק בברכת שהחיינו ע"י כיסוי המוקדם.

מיהו בכמה פוסקים משמע שדין כיסוי הפת בשעת הקידוש מועיל לעיקר דין קדימה, דהמג"א בריש סי' קס"ח בענין פת חטין פרוסה ופת שעורין שלימה [דמדינא מברך על של חטין ויר"ש יוצא יד"ש] הביא דהמהרש"ל כתב דאם הם ב' בנ"א אחד יברך על של חטין ואחד על של שעורין. והקשה המג"א איך יניח את של חטין הרי עובר בזה על דין קדימה ומה בכך שחבירו מברך על החטין. וכתב האבן העזר, "לק"מ, דעיקר טעם הקדימה מפני בושות הדבר שראוי להקדימו, לכן מכסין הפת בשעת ברכה כו', הרי דעיקר בושותו אינו אלא בשעה שמברך וכיון דבשעת ברכתו אשעורין חבירו מברך אז על החטין תו ליכא בושות החטין בשעת ברכתו, דהרי גם עליו מברכין או, מה לי הוא מה לי חבירו לכן ש"ד, וכל זה נלענ"ד ברור". ומבואר שלמד מהיתר כיסוי הפת דטעם הקדימה משום בושות המאכל, ומזה הוציא נפק"מ לדינא דכשהמאכל מתברך ע"י אחר ליתא לבושותו, ולפי המתבאר במ"ב דכיסוי הפת אינו מועיל לדין הקדימה, בודאי שא"א ללמוד מזה. וכדברי האבן העזר משמע במרדכי בפסחים [דף לד' בדפיו] ובהגהות מימוניות פכ"ט אות כ' דהדין כיסוי מועיל לעיקר דין הקדימה, וכך משמע בפמ"ג בסי' קס"ח ובנצי"ב הנ"ל. וכך מצאתי שפסק לדינא בשו"ת אז נדברו ח"ח סי' נ"ג דמועיל לכסות המאכל המוקדם, וכ"ז מתאים להפוסקים הנ"ל. ולפ"ז יש עצה לכסות אף בנד"ד, אבל לפי

המתבאר במ"ב אין מקור שכיסוי מועיל לעיקר דין קדימה, ואדרבה מסתימת הפוסקים שלא הזכירו היתר זה, משמע שלא מהני.

בירך שהחיינו וגילה שהיה לפניו עוד פרי שטעון שהחיינו

הרב נתן גרוס

עובדא הוה, באדם שהיה לפניו קערה מלאה פירות, ובירך בורא פרי העץ ושהחיינו על אחד מהפירות, וכיוון בברכת בורא פרי העץ לפטור את שאר הפירות שלפניו, אלא שלאחר מכן גילה שיש עוד פרי בקערה שצריך לברך עליו שהחיינו ולא שם לב אליו.

ושאל, אם יתכן לומר שברכת שהחיינו חלה אף על הפרי האחר שהיה לפניו אע"ג שלא התכוון לפטור אותו להדיא.

ולכאורה יש לתלות התשובה במעשה דהט"ז בסימן רע"א ס"ק י"ט, דהט"ז מספר שקידש בליל שבת וגילה לאחר הברכה שהכוס שבידו היא כוס של מים. ופסק הט"ז, שאם היה לפניו בקבוק יין בשעת הקידוש, והתכוון לשתות ממנו אח"כ - א"כ חל ברכת הקידוש אף על הבקבוק וסגי במה שימזוג מן הבקבוק לכוס ויברך בפה"ג.

אבל המאמר מרדכי אות כ' חרה אפו בט"ז, וכתב שאין לומר דבר כזה, ומדוע מה שמתכוון לשתות מהבקבוק אח"כ יין וכיוון בברכת הנהנין של פרי הגפן לפטור גם את היין שבבקבוק, גורם שברכת הקידוש תחול גם על הבקבוק, הלא כשקידש לא נתכוון אלא לקדש על הכוס בלבד.

והנה המשנה ברורה פסק כהט"ז בסימן רע"א ס"ק ע"ח. וחזינו סברא, דכאשר מברך ברכת פה"ג ביחד עם ברכת הקידוש, א"כ כל מה שמתכוון לכלול בברכת פה"ג ממילא נכלל גם בברכת הקידוש.

ולכאורה יהא הדין כן אף בנידון שלנו, דכיון שכשבירך בורא פרי העץ נתכוון לפטור את כל הפירות שלפניו - א"כ ה"ה שברכת שהחיינו חלה אף היא על כל הפירות שלפניו, וממילא נכלל בה גם המין שלא שם לב אליו בתחילה.

אמנם יש לפקפק בזה, דהנה הרמ"א פסק באו"ח סימן תרכ"א סעיף ג' וכן ביו"ד סימן רס"ה סעיף ד', שבברית מילה שחל ביום הכיפורים מברכים על הכוס ונותנים לתינוק לטעום.

וביאר הבית מאיר סברתו, דס"ל כהראב"ן ורש"י שטעימת כוס של ברכה היא משום שיהא זה גנאי אם לא יטעמו ממנה, דנראה שהברכה שבידו על הכוס שלא לצורך, ולכן סגי בטעימת תינוק. אבל באמת ברכת פרי הגפן היא חלק מנוסח ברכת המילה, ואינה צריכה מדינא טעימה כלל.

ומזה יש ללמוד אף לקידוש, שברכת הגפן היא חלק מברכת הקידוש, ואינה ברכת הנהנין גרידא.

ולפי זה י"ל דהט"ז והמאמר מרדכי נחלקו בגדר ברכת הגפן בקידוש, והט"ז ס"ל כהבית מאיר שהיא חלק מנוסח הברכה ואינה בגדר ברכת הנהנין כלל.

וא"כ י"ל דהט"ז לא חידש את דינו אלא בברכת הקידוש, שברכת פרי הגפן היא ג"כ חלק מנוסח הברכה, ולכן בכוחה לגרור את חבריתה לחול על היין שמתכוון לשתות ממנו.

אבל במקרה שלנו, שיש כאן שתי ברכות נפרדות, ברכת פרי העץ וברכת שהחיינו - י"ל שאין בכח ברכת הנהנין לגרור את ברכת השבח ע"י שכיוון על שאר הפירות, וכמו שטען המאמר מרדכי לשיטתו שברכת פרי הגפן בקידוש היא ברכת הנהנין.

ביאור ברכת בורא נפשות

הרב נתנאל ולדנברג

בביאור ברכת בורא נפשות: 'בורא נפשות רבות וחסרונם, על כל מה שברא להחיות' וכו', התוס' (ברכות לח ריש ע"א) כתבו ש'וחסרונם' היינו: כמו לחם ומים שאי אפשר בלא הם, ועד"ז ביארו ש'על כל מה שברא להחיות', היינו הדברים שבאו לתענוג ולא לחיות.

אבל הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קמט ותתכג) בא לבאר מה הטעם שקראו (בגמ' ברכות לח ב) לברכת בורא נפשות 'ולא כלום', ומבאר שבכל הברכות הוא מזכיר הדבר שהוא מברך עליו, 'אבל בברכת בורא נפשות אינו כן, שאינו מזכיר בברכה הדבר שנהנה ממנו לא בפרט ולא בכלל, שאינו אומר בורא

מיניין הרבה למלאת חסרון הנפשות שבה, אלא אדרבה, הוא מברך על שברא נפשות רבות שחסרות וצריכות למה שברא, על כן קראוה לא כלום'.

ומבואר ש'חסרונם' מתפרש כפשוטו, שהברכה היא על החסרון בעצמו.

והרדב"ז (שו"ת ח"ב סי' תשט) תמה על זה כמה תמיהות, וביניהן: 'ותו וכי מברכין להקב"ה על שברא את הנפשות חסרות, והא כתיב וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד, כי מן השלם לא ימשך אלא פועל שלם, ואיך אנו מברכין על החסרון, הילכך טעמו ז"ל צ"ע'.

וביאור דברי הרשב"א נראה, שאם האדם היה נברא באופן שמבחינה גופנית שלם הוא לגמרי, ואינו צריך למזון, ולא היה צריך לאכול בכל יום, ממילא לא היה לו צורך לבקש מה' שיזמין לו מאכלו, ולא היה לו על מה להודות לו על שנהנה מבריותיו. וא"כ ויה חסר לאדם את הקשר התמידי עם הקב"ה בבקשת הפרנסה ובהודאה עליה. ועל זה גופא מודים אנחנו להקב"ה שבראנו באופן כזה שכל הזמן יש לנו סיבה לפנות אליו ולבקש ממנו יתברך ולהודות לו, וכך קשרנו בקשר חזק ואמיץ אליו.

הערה בגדר ברכת הריח

הרב משה יצחקי

בגדר ברכת הריח פשטות הדברים מורה שהוא כעניין שאר ברכות הנהנין שעניינה שאסור ליהנות מהעוה"ז בלי ברכה, וכן איתא להדיא בשו"ע ובמ"ב ריש סי' רט"ז שגדר החיוב הוא כבאכילה, ולכך מברכים עליה קודם ההנאה דבעי' עובר לעשייתו כמו באכילה ובשאר מצות, וכן מצינו בדברי השע"ה צ"ש סק"ג שהביא בשם הכל בו [והביאו המ"א שם סק"א] בביאור מה שאין מברכים על הריח ברכה אחרונה, שהוא משום שאחר הריח כבר עברה הנאתו ודמי לנתעכל המזון במעי, וכן מצינו במ"ב שם סק"ג שהביא לדעת איזה אחרונים שאם ברך שהכל כל הריח יצא כיון שהיא ברכה כוללת, וע"כ שהוא ממש כברכת הנהנין, וכ"כ הביה"ל להדיא בריש סי' ר"ג וכ"כ בסי' רצ"ז דדמי ברכת הריח לכל ברכת הנהנין שאם יצא אינו מוציא, ועוד כיוצא בזה כמה דינים שמבואר בהם להדיא שגדר הברכה היא כברכת הנהנין.

ויש להעיר לפי"ז על שיטת המ"א בסי' קפ"ד סק"ט דהיכא שעבר שיעור עיכול צריך לברך ברכה ראשונה על מה שיאכל, [והמ"ב הכריע דלא כוותיה יעו"ב בדבריו בסקי"ז, ובביה"ל בסי' ק"צ, מלבד היכא ששינה מקום ונתעכל שהסכים עימו שיחזור ויברך בתחילה ואכמ"ל], וא"כ לכאורה בברכת הריח ודאי יצטרך לחזור ולברך על ריח אחר שירצה להריח, ולא כן הדבר, דהנה כ' השו"ע בסי' ר"ז בשם ההג"מ שכל המבואר בנכנס לחנותו של בשם שמברך כל פעם שנכנס היינו שלא היה דעתו לחזור לשם אבל היכא שהיה דעתו לחזור אינו מברך אלא פעם אחת, וצ"ב דבשלמא בדינא דהנכנס לחנותו של בשם ומריח שם כל היום כולו בלי לצאת שדינו מבואר בגמ' שאינו מברך אלא פ"א, אפ"ל דחשיב הכל מעשה אחד ואף הוא דוחק, אבל הנכנס ויוצא ומעשה ההרחח שלו מחודש לגמרי ודאי קשיא לדרכו של המ"א.

ומצינו שהתקשה המ"א (רי"ז ג') מה טעם הנכנס ויוצא מחנות של בשם אי"צ לברך אם דעתו לחזור, ומ"ש מדברים שאי"צ ברכה במקומם שאם שינה מקום חוזר ומברך ול"מ דעתו, ותי' בתחילה דשאני ברכת הריח שהוא מברך על אותו דבר שבירך קודם, ועוד תי' שכיון שהנאתו ממילא ואי"צ מעשה חדש לכך אין מעכב השינוי מקום, וכ"נ שנקט הגר"א לעיקר כתי' הב' וכ"כ המ"ב להלכה בסק"ז שם, אמנם בעיקר הגדר הדין שאינו חוזר ומברך ביאר הגר"א דהיינו משום דדמי לברכת בריקים ורעמים שאינו חוזר ומברך עד שלא יסתלקו העבים, והביא כן להדיא מהירושלמי שדימה את הדינים לאהדדי, וכ"כ המ"א גופא בסי' רי"ח סק"ה להק' מ"ט כל ברכת הראיה מברכים רק

מל' יום לל' יום וברכת בו"ר וברכת הריח מברך על כל פעם ופעם, ותי' בסו"ד שכיון שמברכים על הריח היוצא והוא דבר המתחדש לכך מברכים כל פעם שמריח, ודבריהם צ"ע מה ס"ד שלא יברך כל פעם מאחר והוא ברכת הנהנין ואסור ליהנות בלי ברכה, וכן בתי' הראשון של המ"א, בסי' רי"ח כ' דשאני בו"ר שמברך על בו"ר חדשים, ובריה שאי"ז ריח חדש צ"ל דכיון שהוא דומה לאכילה לכך תקנו לברך כל פעם, ולשונו מורה שאין צורת התקנה של ברכת הריח להתיר את הנאתו אלא דומה יותר לברכת השבת.

ונראה לכאורה מכל סתירת הדברים בזה שגדר הברכה היא אף ששורש החיוב שלה הוא בסיבת הנאתו של האדם ולכך אסור להנות בלא ברכה, מ"מ מין ההנאה היא ההנאה של הנשמה [כדילפי' מקרא] היא משבחו של מקום המתגלה בעניין הריח, ולא על התקבלות ההנאה בגופו, ולכך כאשר דנים את מהות החיוב בודאי הוא כברכת הנהנין, אבל האופן לדון מתי מתחדש החיוב הוא כעניין ההתפעלות בנפש שיש כאשר האדם נפגש בדבר המריח, והמעין בפרטי ההלכות בזה ימצא הרבה שורשים לגדר זה, ולשבר את האוזן הוא המבואר הרבה שבשמים של מתים וכדו' שאינם עומדים להנאה אלא לסלק ריח אחר לא מברכים עליהם ולא מהני בזה כוונתו של המריח ומעשיו בזה כמבואר בסי' רי"ז ובביה"ל שם, והוא פלאי דסו"ס הוא נהנה, ולדברינו ניחא, שעיקר הברכה שייכת כאשר הדבר מבטא את שבחו של מקום, ואכתי צ"ת ביישוב כל המקומות בפרטות.

ביאור עובדא דכעס בר קפרא

הרב דוד זכאי

ברכות ל"ט א' 'הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא, הביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות, נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך, קפץ וברך על הפרגיות. לגלג עליו חבירו, כעס בר קפרא אמר לא על המברך אני כועס אלא על המלגלג אני כועס, אם חבירך דומה כמי שלא טעם טעם בשר מעולם אתה על מה לגלגת עליו. חזר ואמר לא על המלגלג אני כועס אלא על המברך אני כועס, ואמר אם חכמה אין כאן זקנה אין כאן.

וביאר הגמ' שהמברך סבר שחביב עדיף, והמלגלג סבר או שבפה"א קודם לשהכל אף אם הוא חביב, או שכרוב קודם מחמת שהוא מזין.

ותמוה מדוע בר קפרא כעס על המברך כיון שרצה שיברך וכיבדו והוא סבר שחביב עדיף, ומהו זיקנה אין כאן והיה לו לשואלו (וכמש"כ רש"י), הא לדעתו הוא יודע את ההלכה ואין כאן מקום לשאלה וכמבואר בגמ' דס"ל שחביב עדיף. ותמוה לומר דחשיב מורה הלכה בפני רבו כל שההלכה ברורה לו ואין לו ספק בדבר, והוא נוהג כן בעצמו ולא מורה לאחרים, דא"כ לא יוכל לעשות שום מעשה שיש בו צד הלכה לפני רבו.

[אא"כ נימא שכאן כיון שהרב שותף במעשה בעצמו והוא מוציא יד"ח שייך כאן צד של מורה הלכה בפני רבו. עוד אפשר שכאן אף אם ברורה לו ההלכה, מ"מ פשוט שיש כאן צד חידוש ובכגון דא צריך לשאול לרבו אף שהוא נוהג כן בעצמו, וצ"ע].

ומצינו ביאור הדברים במאירי מ"א א' 'מה שאמרנו שיש צדדים שהוא מברך על החביב, אם היה שם גדול ממנו ראוי לו שישאל לו איזה חביב אצלו ויברך על מה שחביב לגדול, ולא שילך אחר דעת עצמו, מעשה היה וכעס על זה אחד מגדוליהם על תלמידו ואמר אם חכמה אין כאן זקנה יש כאן.'

ולפי"ז מש"כ רש"י רש"י 'זקנה אין כאן, הלא זקן אני, והיה לו לשאלני על איזה מהן יברך לפטור את שאר המינין'. אין כוונתו שהיה לו לשאלו את ההלכה, רק כוונתו שהיה לו לשאלו איזה חביב לו.

עניני זרעים

וברע"ב ובירושלמי משמע דאם נילושו יחד מצטרפין אפילו מין בשאינו מינו, אבל אם לא נילושו יחד אלא שאח"כ היו נוגעות העיסות זו בזו, מין במינו מצטרפין, שלא במינו אין מצטרפין.

ובמנ"ח (מצוה י אות ד) כתב: ולכאורה נראה פשוט דאם לקח מצה מחמשת מינים מקצת מזה ומקצת מזה עד שהשלימו לכזית, הן קודם אפייה ונאפה

בדין צירוף מיני דגן לחיוב חלה ומצות אכילת מצה

הרב יצחק יהודה הכהן מנדלסון

איתא במשנה בחלה (א, א), חמשה דברים חייבים בחלה, החטים והשעורים וכו', ומצטרפין זה עם זה.

ביחד, והן שנאפה כל אחד בפני עצמו ולקח חתיכה מזה ומזה מצטרפין לכזית דאמאי לא, וכו', וכאן אין מפורש דמצטרפין, אפשר דאין מצטרפין וכו', והאריך בראיות. ולבסוף מסכם דדבר זה צ"ע לפענ"ד להקל במצות עשה וכו' וצ"ע.

אחת הראיות שהביא המנ"ח שלא מצטרף היא מהמשנה בפסחים לט. לענין מצות מרור דקתני דחמשת מיני מרור מצטרפין לכזית, ולגבי מצה לא קתני דמצטרפין, ותמה עליו דמאין הוציא זה.

ובהמשך הביא את הר"ן בפסחים שם שכתב שלענין מצה פשיטא שמצטרפין ורק במרור סד"א כיון דאמורייתא קפדינן טעמא דחד מבטל בחבריה, קמ"ל דכיון דיש לכולם טעם מרירות דמצטרפין. ע"כ.

עוד הביא המנ"ח מהגמ' ברכות לו: ליקט מכולן כזית אם חמץ הוא ענוש כרת, ואם מצה הוא אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. והביא מחלוקת ראשונים בפירוש ליקט מכולן אי קאי אמנחות או אחמשת מיני דגן, ונמצא למי שמפרש דקאי אחמשת מיני דגן. ונמצא למי שמפרש דהאי אחמשת מיני דגן חזינן דהו"א דלא מצטרפין, ומכך שלא נפסק ברמב"ם ובטור שמצטרפין או לא, א"כ מניין לנו שכן. ולמפרשים דקאי אמנחות ולא פירשו אחמשת מיני דגן אולי באמת ס"ל דאין מצטרפין. ע"כ.

ולכאורה י"ל כמה סברות בזה. ראשית, דמצד הסברא באמת יש חילוק גדול בין מצות הפרשת חלה למצות אכילת מצה, דמצות חלה היא דין בחפצא בעיסה גופה שצריך שיהיה לה שיעור (חמשת רבעים קמח ועוד), ולכן יש נידון האם ב' מיני דגן מצטרפין להשלים לשיעור או דילמא כיון דב' מינים הם אינם מצטרפין. משא"כ לענין מצות אכילת מצה שהשיעור כזית הוא דין על הגבירא שיאכל כזית מצה דפחות מכזית לא שמיא אכילה, ומהיכ"ת דב' מינין לא יצטרפו. ועוד שבחלה אפי' אותו מין קמח אלא שהוא משתי שנים לא מצטרף, ולענין מצה לא שמענו שיש צד שקמח משתי שנים לא מצטרף לכזית.

ועוד שבמשנה חלה פ"ג מ"ז קתני העושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה אדם יד"ח בפסח, וכן נפסק בשו"ע או"ח תנג, ב, ובמ"ב שם מביא את שיטות הראשונים אי בעינן שיהיה בה כזית חיטה בכדי אכילת פרס או לא. וכמה צריך לאכול מהעיסה, עכ"פ אם אורז מצטרף עם חיטה כ"ש חמשת מיני דגן זה עם זה (ועיין רש"י פסחים ל"ט).

ועוד דברמב"ם פי"ד ממאכלות אסורות ה"ה כתב חמשת מיני תבואה... מצטרפין לכזית בין לאיסור חמץ בפסח וכו'. והרי הדין הוא דמצות אכילת מצה מקיימין במה שאם היה חמץ היה ענוש כרת (פסחים לה). וא"כ כיון דלענין חמץ פסק הרמב"ם דמצטרפין א"כ ממילא ה"ה לענין מצה ג"כ מצטרפין, ולא איצטריך לאשמועינן.

לגבי הראיה מחיטה ואורז שמצטרפין וא"כ כ"ש חמשת מיני דגן זע"ז, יש לדון, שאולי זה תלוי בטעם שמצטרפין. ראשית יש סוברים דאיירי בשיש כזית חטים בכדא"פ וגם אכל פרס (תוס' אנשי שם במשנת חלה שם בשם הראב"ד, ועוד), א"כ בודאי שאין ראיה לנד"ד דהתם איירי דאכל כזית מהחיטה, וכן לסוברים שהטעם שהאורז והחטים מצטרפין הוא משום שהאורז נגרר אחרי החטים (הרמב"ן ועוד) אפשר דממילא הו"ו כמין אחד, ועדיפי מב' מיני דגן כגון חיטה ושעורה דאולי לא יצטרפו.

ושו"ד במהרי"ט אלגאזי הל' חלה (אות יח ס"ק ג) שלמד בירושלמי שמה שמצטרפין ה' מיני דגן אפילו בבלול לענין חלה אינו אלא מדרבנן, וא"כ במצה מה' מינים לא יצא יד"ח, (ולא כמש"כ בפירוש בשולי המנחה על המנ"ח שם הערה 40 בשמו שמצטרפין מדאורייתא וצ"ע), אלא שמוכח שהבבלי חולק וסובר שיוצאים, וע"ש בהערות על המהריט"א החדש.

בדין עיסה שתחילתה סופגנין

הרב ישע' ברנד

חלה פרק א' משנה ה', עיסה שתחילתה סופגנין, וסופה סופגנין, פטורה מן החלה, תחילתה עיסה, וסופה סופגנין, תחילתה סופגנין, וסופה עיסה, חייבין בחלה. ועיין מש"כ הר"ש, שאם גלגל העיסה אדעתא לאפות בחמה, מיפטרא, דסופו לבטל מתורת לחם, ומתני' דתחילתה עיסה וסופה סופגנין, היינו בנמלך, אבל תחילתה עיסה לעשותה סופגנין, פטורה, אולם דעת הר"ת, דאפילו אם עשה עיסה, ע"ד לעשותה סופגנין, חייבת בחלה, ולא אזלינן בתר דעתו.

והנה הר"ש הוכיח דאזלינן בתר דעתו, מהא דאמר ר' יוחנן לקמן בירושלמי, העושה עיסה ע"מ לחלקה בצק, פטורה מן החלה, ומתוך הסברא, כ"ש העושה עיסה ע"מ לעשותה סופגנין, וצ"ע בדעת ר"ת, דס"ל דלא אזלינן בתר דעתו, דמ"ש מהעושה עיסה ע"מ לחלקה, ועיין מש"כ הרמב"ם (בפ"ו מה' ביכורים ה"ט) וז"ל, שני ישראלים שהיו דעתם לחלק, וחילקו, ואחר שחילקו, חזר כל אחד והוסיף על חלקו, עד שהשלימו לשיעור, הרי"ז פטורה, שכבר היתה לו שעת חובה, והן היו פטורין באותה שעה, מפני שעשוהו לחלק, והראב"ד השיג עליו וז"ל, אין דבר זה מחוור, ואם עשו אותה לחלק, והשלימו, מאין לו שהוא פטור, עכ"ל.

והנה כתב בחידושי הגר"ח (הל' ביכורים) לבאר בזה וזת"ד, דצ"ע בעיקר הך דינא, דהעושה עיסה ע"ד לחלקה פטורה מן החלה, אם יסוד דינו, בדין עיסה, דמחשבת חלוקה משוי לה כחלוקה מהשתא, וכל שדעתו לחלקה בטל מינה השתא צירופא דשיעור עיסה, ומשו"ה פטורה מן החלה, כיון דהיא כשתי עיסות נפרדות, שכל אחת מהן, פחותה מכשיעור, או דבאמת אין במחשבת חלוקה, דין חלוקה כלל מהשתא, אך דהוא זה דין מסוים בחיובא דחלה, דזה שסופה להיות פחותה מכשיעור, ולהיות פטורה מחיוב חלה, בשעת אפיה שאז הוא חלות הדין לחם, זה גופא פוטרתה עכשיו מחיוב חלה, ומשום דדין לחם הוא יסוד דין המחייב בחלה, וכדכתיב בקרא "מלחם הארץ", וע"כ חיוב חלה שמשעת עיסה מיתלא תליא בדין לחם העשוי להיות בה אח"כ, וע"כ כל שעומדת מעיקרא בשעת עיסה להיות פטורה מחיוב חלה, בשעת חלות הדין לחם, הוי זה הדבר הפוטר מחיוב חלה, וכדנתן, דעיסה שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין, פטורה מן החלה, דהיינו שעשה את העיסה מתחילתה ע"מ לעשותה סופגנין, ופטורה מן החלה משום דאינה עיסה העומדת להיות חלה, וזהו ג"כ הך דינא דעושה עיסה ע"מ לחלקה דפטורה, משום זה שלא יהא בה שיעור חיוב דלחם, ונראה דזהו פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד, דהראב"ד ס"ל דמחשבת חלוקה משוי לה כחלוקה, וע"כ אי"ז שעת חובתה כלל, וחזרת ומתחייבת כשהשלימה לשיעורא, אבל הרמב"ם סובר דמחשבת חלוקה לא משוי לה כחלוקה, והוא עיסה שלימה בשיעורה, ופטורה דע"מ לחלק הוא רק פטור מחשבה, מה שחשב עליה, שלא יהא בה שיעור חלה בשעת לחם, וע"כ שפיר מיקרי השתא בעודה בשיעורה, שעתה חובתה, דמיפטרא לעולם, עכ"ד הגר"ח.

ולפי"ז נראה, דהר"ש סובר כשיטת הרמב"ם, דמחשבת חלוקה לא משוי לה כחלוקה, ופטורה דע"מ לחלק, הוא פטור מחשבה, מפני דחיוב חלה מיתלא תליא בדין לחם העשוי להיות בה אח"כ, וע"כ כל שעומדת להיות פטורה מחיוב חלה מחמת שלא יהא בה שיעור חיוב בשעת לחם, הוי זה דבר הפוטר מחיוב חלה, כ"ש העושה עיסה ע"מ לעשותה סופגנין שאין עליה שם לחם כלל, דאין לחיבה בחלה, אולם ר"ת ס"ל כהראב"ד, דמחשבת חלוקה משוי ליה כחלוקה, ובטל מיניה דין צירופא דחלה, ומשו"ה פטורה מן החלה, כיון דהוא כשתי עיסות נפרדות, שכל אחת מהן פחותה מכשיעור, אבל בתחילת עיסה, אע"פ שדעתו לאפות בחמה, אין מחשבת סופגנין פוטר מחיוב חלה שחל בשעת גלגול, ועיין מש"כ התוס' בברכות (דף ל"ו): שמתחילה היה ר"ת ר"ל דדוקא בחלה חייב, היכא דתחילתו עיסה וסופו סופגנין, דמצות חלה בעודה עיסה דכתיב "עריסותיכם", והואיל שהיה מתחילה עיסה חייבין בחלה, אבל פטורין מן ברכת המוציא, דכיון שעושה אותה סופגנין ולא היה עליה שם לחם, לא יברך עליה המוציא, דהא מעולם לא היה ע"ז שם לחם, אולם הר"ת חזר בו, וס"ל דגם לענין ברכת המוציא הרי"ז ככל עיסה ואי"ז סופגנין.

והנה הרא"ש והמהר"ם חלואה, בפסחים (דף ל"ו), כתבו בשיטת הר"ת, דס"ל הר"ת דכל שביליתו עבה, ואית עלייהו תוריתא דנהמא, ואע"פ דלא אפאן בתנור, מיקרי לחם, וחייבין בחלה, ומברכין עליה המוציא. ועיין בגליון החזו"א על הגר"ח, דלדעת הר"ת, חייב בחלה, בשעת גלגול, כשדעתו לעשותה סופגנין, כיון שדעתו לעשותו לחם, אבל אם דעתו בשעת גלגול, לבטלו מתוריתא דנהמא, פטור אף מן החלה, ולפי"ז נמצא, דהר"ת מודה לשאר הראשונים, דהחיוב חלה שמשעת עיסה מתלי תליא בדין לחם העתידי להיות בה אח"כ, וע"כ כל שעומדת מעיקרא בשעת עיסה להיות פטורה מחיוב חלה, בשעת חלות הדין לחם, וכמו בדעתו לבטלו מתוריתא דנהמא, יפטור אף מן החלה, ורק דר"ת לטעמיה דס"ל דאם בשלו וקיים עליה תוריתא דנהמא וזהו אפייתו, וחשיבא לחם, ומשו"ה ס"ל לר"ת, דאפילו אם בשעת גלגול דעתו לבטלו, כיון שיהא עליה תוריתא דנהמא, ותורת לחם, דחייב בחלה.

אולם הגר"ח (ה' חמץ ומצה) כתב, דשיטת הר"ת הוי דבלילתו עבה משעת עיסה אית ביה דין לחם, לענין חלה וברכת המוציא. ומבואר מיניה דלדעת הר"ת, לא חל התורה לחם על ידי אפיה ובישול, אלא אף מקודם שאפאו ובישלו חל עליה תורת לחם, וא"א שיפקע מיניה התורה לחם, עיי"ש. ולפי"ד הגר"ח נראה שהר"ת לשיטתו, דס"ל להתורה לחם נגמר ביה בשעת גלגול, וא"כ אפילו אם דעתו לעשותו סופגנין ולבטלו מתוריתא דנהמא, ל"מ מחשבה לפטרו, דאפילו יעשנה סופגנין ולבטלו מתוריתא דנהמא יהא עלה תורת לחם לכל דבר.

בדין שכחו להפריש חלה ונזכרו לאחר יום מהאפיה

הרב שילה בן-דוד

עובדא הוי ששכחו להפריש חלה מן העיסה ונזכרו רק לאחר יום מזמן האפיה, ויש לדון מה דין החלות, התנור והתבניות. והנה את החלות ניתן לתקן על ידי שיפרישו מהם חלה כעת, והגם שלכתחילה יש להפריש בעודה עיסה (רמב"ם ביכורים ח, ג. שולחן ערוך או"ח תנו, א וש"ך סק"ב, ובית יוסף סי' שכו), בדיעבד מועילה ההפרשה כל זמן שלא אכל (ספרי פרשת שלח פיסקא ד, ילקו"ש במדבר טו, תשמח. רמב"ם שם, ושולחן ערוך יו"ד שכו, ה).

ומבואר ברמ"א (יו"ד שכו, יב כמובא בבית יוסף בשם תשובה) שההפרשה מועילה גם על הטעם הבלוע במאכלים שנאפו עם אותה עיסה אסורה וקיבלו ממנה טעם, וכדקיימא לן (יו"ד צח, ב ועוד) ש'טעם כעיקר דאורייתא' (ביאור הגר"א ס"ק כא), לכן חשיב שנמצא בתבשיל חלק מהעיסה, וההפרשה מהחלות (הלחמים) מועילה על כל המקומות שנבלעו שם טעם העיסה (וכן מבואר בחזון איש דלהלן).

לפיכך אפילו שהתנור והתבניות בלעו בשעה שהיתה העיסה אסורה, מכל מקום אם היו מפרישים חלה מהחלות בתוך כ"ד שעות מהאפיה, כיון שגם הטעם נחשב לאוכל, ההפרשה תועיל גם עליהם ונעשים חולין. וגם אם לא כיון בהדיא על הבלוע, מועיל מתנאי בית דין (עיי' ב'דרך אמונה' תרומות ב, רטז ובבאור ההלכה שם).

אבל כאן שעברו כ"ד שעות ונעשה 'טעם לפגם', אולי לא תועיל הפרשה על 'טעם פגום', שמא 'טעם פגום' אינו איסור בחפצא אלא איסור מחודש דאפילו שהטעם בעצמותו מותר - גזרו חז"ל על הגברא כדי שלא יבוא לאכול טעם אסור בבן יומו (עיי' דגול מרובה יו"ד ריש סי' קכ). ועוד, דכיון ש'טעם לפגם' איסורו רק (לכתחילה) מדרבנן, ממילא אין להפריש מן החיוב [הלחם עצמו] על הפטור [הטעם הבלוע] (ואפילו שגם איסור חלה בזמנינו הוא דרבנן, אבל אין להפריש חלה מאיסור דרבנן חמור לאיסור דרבנן הקל, ועיי' בחזון איש דמאי יג, סוף ה). אלא שזה פחות קשה, כי אפילו שאסור לעשותו, בדיעבד מהני (כפרש"י ביבמות פט:).

והנה בגוף היתר 'טעם לפגם' מדאורייתא (ובדיעבד מותר גם מדרבנן), נחלקו הרשב"א (תורת הבית הארוך ד, א דף יט. והקצר שם טו.) והר"ן (עבודה זרה ריש לב: מדפי הרי"ף), לפי הרשב"א גם 'טעם לפגם' נחשב איסור, אלא שלא נתחדש בו הדין של 'טעם כעיקר' לאיסור בשישים, והיתרו משום שלעולם בליעת האיסור מתבטל ברוב התבשיל. ואילו לפי הר"ן ההיתר הוא דכיון שאינו נהנה הוי כנבילה שאינה ראויה לגר ואינו אסורה כלל, ולכן כשנהנה מהגדלת מידתו - אסור משום דאחשביה (כביאור שו"ת רבי עקיבא איגר ח"א סי' מט, וע"ש בסי' קסו ד"ה ועפ"י, אך בקהילות יעקב במסכת ע"ז סי' כה הקשה מהר"ן בסוף ע"ז דמשמע שמודה שנחשב איסורא). וגם הרא"ה חולק על הרשב"א וסובר דהבלוע בכלי שאינו בן יומו אינו ראוי לגר וחשיב כעפר בעלמא.

והשולחן ערוך (יו"ד קג, א) הביא את שתי הדעות, ונמצא שלפי הרשב"א יוכל להפריש על הבלוע הפגום כיון ש'טעם לפגם' הוא איסורא, אך לפי הר"ן דהוי היתר לא יועיל להפריש עליו כיון דפקע איסורא דטבל וחילל עליה איסור חדש דבלוע, והתנור והתבניות ישארו באיסורן ויצטרכו להכשירים.

והנה דעת הגרש"ז איערבאך זצ"ל (עיי' ב'מעדני ארץ' תרומות ב, סוף ב) דאיסור טבל הוא במה שיש בו דין הפרשה, וכיון שאי אפשר להפריש מטעם פגום, לכן פקע ממנו איסורא ואין בו איסור טבל כלל (והתנור לא יצטרך הגעלה. אולם הגר"ש אלישיב זצ"ל (במכתב ו' של הגר"מ גרוס שליט"א בספר 'דבר חריף') לא הסכים לכך, ודעתו שעדיין הוא באיסורו אע"פ שאי אפשר להפריש על טעם פגום שאינו בן יומו, דאפילו אם יבשל בכלי אוכל

חריף וישיבחו להוציא את טעמו, לא מועיל עליו ההפרשה, משום שאין כח החריף אלא ביציאתו.

וכן הביא בשמו ב'דרך אמונה' (ציון ההלכה מעשר ו, נט) דמה שטבל שנתבשל עם החולין בשאינו מינו יכול להפריש מממשו על טעמו (חזון איש דמאי טו, ט), הוא דוקא כשהכלי בן יומו, אבל אם אינו בן יומו מהטבל, אי אפשר לעשר עליו, דכיון שהתבשיל מותר משום 'נותן טעם לפגם' אין כאן טבל לעשר עליו ורק שחכמים הצריכו להגעיל הכלי, לכן לא מועיל לעשר עליו ומוכרחים להגעיל הכלי, ע"כ. ויש לעיין אם נתכוין לומר ד'טעם לפגם' הוי היתירא כהר"ן, או דאפילו להרשב"א דהוי איסורא, אך אינו איסור חפצא אלא גברא כנזכר לעיל, ואילו החפצא נשאר כסתם היתירא ואי אפשר להפריש עליו.

והגר"ח קנייבסקי שליט"א ('דרך אמונה' שם) הקשה, שהרי אם נתבשל בו דבר חריף - אוסר, ומוכח שנשאר כאן טבל, ולמה לא יועיל לעשר עליו (עיי' יו"ד צח, ב), ואולי חשש לדעה שהובאה בפתחי תשובה (שם) שנאסר רק מדרבנן, ע"כ. אכן הגר"ש אלישיב לכאורה השיב על כך בהזדמנות אחרת כנ"ל, דאפילו אם יבשל בכלי אוכל חריף וישיבחו להוציא את טעמו, לא מועיל עליו ההפרשה, משום שאין כח החריף אלא ביציאתו. ואנו השבנו לעיל, דכיון שהשולחן ערוך (קג, א) הביא את שיטת הר"ן, נמצא שחשש להחשיב טעם פגום כהיתירא ולא תועיל עליו ההפרשה. ועיי' בספר 'מלאכת שמואל' (דדוי, סי' יב עמ' קלז-קמג) שעמד בכעין זה.

גם הגר"מ שטרנבוך שליט"א (מועדים וזמנים ח"ג סי' כד, ובהסכמה לספר 'חלה כהלכתה' אות ג) הביא ששאל את הגר"ז מבריסק זצ"ל בתיקון ההפרשה לטעם לפגם, ונסתפק בזה וצידד מסברא להקל. והגר"מ הוכיח להיתר, שהרי במשניות ושולחן ערוך מובא שטבל מונח בחבית יותר מיום ויש סוברים שכבוש כמבושל בכלים (עיי' בט"ז קה, א ובש"ך ס"ק ב), ואף על פי כן מועיל ההפרשה ולא שמענו חומרא בזה, עכ"ד.

וגם לדעת האוסרים, יש לעיין אם לענין דיעבד ניתן לעשות ספק ספיקא באיסור חלה דרבנן, ולצרף את דעת הסוברים [רש"י (קידושין עט. ד"ה היה בודק, ובנדה ב: ד"ה להיות) וכפי שלמד התוספות רי"ד (שם), ברכי יוסף (יו"ד שכג, סוף א), תוספות יום טוב (גיטין סוף ג, ח) בדעת הרמב"ם (תרומות ה, כו) ורש"י (בגיטין לא. הנ"ל שכתב כן רק לדעת רבי אלעזר בן שמוע)] שהפרשת החלה מועילה למפרע גם לאחר שאכל, וכיון שלבסוף הפריש נמצא שמעיקרא התנור לא בלע איסורא. ואפילו שתמהו על כך האחרונים [תוספות חדשים (גיטין שם) בשם מוהרש"ח, שער המלך (על הרמב"ם תרומות ה, כד ד"ה וראיתי דף יג:)] מדברי הרמב"ם (מעשר ו, ז), וישועות מלכו-קרית ארבע (תרומות ה, כד)], ועיי' בכתב סופר (בגיטין שם) שמיישב דעתו.

שוב מצאתי שגם בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' קנו ד"ה והנה) צירף כסניף שיטות אלו להלכה בדיעבד באופן מסוים ע"ש, אלא שחידש דמה שמועיל להפריש למפרע הוא רק כשנשאר קצת פירות, ואז מיגו דחל על הפירות הקיימים חל גם על הנאכל כבר, אבל אם אכל את הכל יודו רש"י והרמב"ם שלא שייך להפריש על הנאכל. ובמק"א הארכנו.

הפרשת תרומות בבית מחשש תקלות מצויות בהפרשות הכלליות

הרב אליסף פרלמן

בספר ישא יוסף [להגר"ז אפרתי שליט"א] ח"ב בענייני זרעים תשו' כה' הביא את דברי הגר"ש דאע"ג דמעיקר הדין אפשר לסמוך על ההשגחה של ועד הכשרות להפרשת תרומות ומעשרות, אבל כדאי הוא להדר להפריש בביתו, והביא שם כמה וכמה טעמים לכך, ואחד מן הטעמים הוא משום שיש כמה תקלות שיכולות לקרות בידי ההפרשה בבתי האריזה הגדולים ובשווקים הסיטונאיים, וכגון שמפרישים מפטור על החיוב מתערובת מכמה שדות שחלקם אינם בא"י וכו' שמשאית אחת מביאה מכמה שדות, וההשגחה בעניינים אלו קשה שבעתיים מההשגחה במפעלים ובתי חרושת שלא יכנסו חומרים אסורים.

והנה מצינו בכמה מקומות דאע"ג דמעיקר הדין הולכין אחר הרוב, אבל היכא דהוי מיעוט המצוי חוששין לו, וזהו הדין לגבי חשש טריפות בבהמה דאע"ג דאין דין בדיקה ביח' טריפות אבל היכא דאיכא מיעוט המצוי חוששין לו לבדקו, ועל כן בודקין את סירכת הריאה ועיי' ש"ך סי' לט' סק"ח וכן דעת הראשונים דהוא דין מדרבנן, אמנם עיי' ר"ן חולין יא. וכן מוכח בהגר"א יו"ד

סי' א' ס"ק ד' שהטעם לבדיקת סירכת הריאה משום דלא אזלינן בתר רוב היכא דאפשר לברורי ויש לדון אם דין זה הוא דין דרבנן, והר"ן שם כתב דהוי דין דרבנן, ובקובץ תשובות למרן הגרי"ש ח"א סי' עד' הביא דמה שיכול לבדוקו הוי מדאורייתא, ויש לדון אם הוא גם במיעוט המצוי [ולכאור' יכול לבדוקו ויכול לתקנו היינו הך].

והנה בנידון דידן יש לדון האם המכשולות האלו שבסופו של דבר קורה תקלות שבהם מגיע אל הבית מאכלים של טבל, האם זהו מיעוט המצוי, ובתשו' ריב"ש סי' קצא' כתב דמיעוט המצוי ר"ל שהוא קרוב למחצה ורגיל להיות, אך ידוע התשו' משכונות יעקב תשו' טז' יז' שהביא להוכיח דמיעוט המצוי הוא אפי' בשיעור של עשר אחוז, ומגדולי הפוסקים חששו בזה אפי' למיעוט של שבע אחוז [בי"ש יוסף' ח"ב י"ד סי' א' בשם הגרי"ש] או חמש אחוז [בבדיקת המזון כהלכה ח"א פ"ד מההלכות הערה 3 בשם הגר"ן קרליץ], ועיין שבט הלוי ח"ד סי' פא'.

ובפשטות נראה דנידון דידן אין זה מיעוט המצוי דאל"כ הא הוי לן לחשוש מעיקר הדין אמנם יש לחלק דכאן עיקר החיוב תרו"מ בזמן הזה הוא מדרבנן ויש לדון אם באיסור דרבנן איכא נמי את הדין דרבנן לחשוש למיעוט המצוי, ובחזו"א נקט דיש להחמיר בספק תרו"מ גם בזה"ז כיון דעיקרו דאורייתא. עכ"פ בפשטות [ויש לברר] החשש הנ"ל הוא פחות ממיעוט המצוי כלפי הקנייה שאדם קונה בביתו לחשוש שלא הופרש בה [ועיין בי"ש יוסף' שם סי' כה' דהביא מדברי הגרי"ש דאין כאן 'תקנת דמאי' כיון דיש ממונים ת"ח להפריש, והוא עפ"י ירושלמי עיי"ש].

אלא דיש לדון בזה דהנה בתשו' רעק"א קמא סימן קצח' מבואר בדבריו לבאר דחשש טריפה של נקובת הוושט הוא מיעוט דמיעוט ואין לחשוש לו דאינו בכלל מיעוט המצוי, אמנם אחר שהוא בכללות חשש טריפות המצוי בבהמה פעם באבר זה ופעם באבר זה על כן גם אם בדק הטריפות ולא נשאר לו אלא חשש נקובת הוושט צריך לבדוקו כיון דהוא בכלל דין הבדיקה הכללי המוטל עליו, וכבר לא יצא מדין הבדיקה אלא אם יבדוק גם את המיעוט דמיעוטא הזה, ורק אם באנו לחדש דין בדיקה וספק מחמת חשש זה לבד אין עלינו לבדוקו כיון דהוי מיעוטא דמיעוטא.

והנה יש לדון בנידון דידן שהרי כל הגידולים הם בחזקת טבל עד שיעשר ויפריש עליהם תרו"מ וא"כ כל ענין הסמיכה שאנו סומכים על הרוב שהם כבר מופרשים ע"י הועד כשרות, זהו להוציא מהחזקת חיוב הפרשה שלהם, ולכאור' ל"ל לענין זה כיון דאנו באים להוציא מהחזקת חיוב שלהם הרי לכאור' בזה יש לדמות למה שכתב רעק"א דלאחר דכבר חיישינן אין אנו מסתפקים בכך שבדקנו המיעוט המצוי בלבד אלא אפי' מיעוטא דמיעוטא שהוא אינו מצוי, וכ"ש הכא דמעיקרו הוא בחזקת טבל, [והתם אינו בחזקת טריפה] וא"כ הכי נמי היה לנו לחשוש אפי' למיעוטא דמיעוטא ולעשרו מספק.

והנראה לחלק דהכא אמנם ביסודו הוא בחזקת טבל וחיוב הפרשה, אך הספק המתעורר אצל הקונה בביתו הוא רק משום שחושש למיעוטא שלא הופרשו, וכיון דמיעוטא דמיעוטא אינו ראוי לעורר ספק א"כ מעיקר הדין אין לו לעורר ספק כנגד הרוב שהופרשו, משא"כ בכה"ג דרעק"א דמייירי דכבר נתעורר ספק על טריפות שבבהמה אשר לא היה הרוב ראוי להכריע בו כיון דבכללו הוא מיעוט המצוי, ועכשיו הוא בא להוציא מידי הספק הזה א"כ ספק שכבר נתעורר אין מוציאין מידי ספק אלא ע"י בירור או תיקון אפי' של המיעוט דמיעוט.

אלא דלכאור' יש לעורר דאפי' אי נימא דבאכילה אחת אינו מיעוט המצוי לחשוש לאכילה זו שלא הופרשו בה תרו"מ אבל מ"מ בכללות הסומך בתמידות על ההפרשה הכללית הרי במשך זמן רב הוי מיעוט המצוי שיבוא לידו דבר שלא הופרש, וא"כ נימא דיגרום הדבר לדון כמיעוט המצוי לחייבו להנהיג להפריש תרו"מ בקביעות בביתו מחמת תקלה זו שבמשך הזמן נעשית לו כמיעוט המצוי.

אכן יעוין בשו"ת דברי חיים י"ד ח"ב סימן לו' דכתב הנה ידוע דמן התורה ואפילו מדרבנן אזלינן בתר רובא ומותר ולא צריך כלל לבדוק אחר ח"י טריפות וזולת בריאה דסירכת הוי מיעוט המצוי ומותר לאכול החלב מכל הבהמות שבעולם וכן נוהגין כל העולם שאוכלים מחלב בכל יום ויום מעדר אחר ובמקום אחר בדרך אשר שלפי המוחש בודאי אי אפשר שמתוך כמה אלפים בהמות לא יהי' האחת טריפה ורק אזלינן בתר רובא, וכן מבואר בזבחים (ע"ג ע"ב) עיי"ש בגמ' וז"ל רש"י ז"ל בד"ה אמר רבא גזירה כו' קס"ד

השתא דחייש לשמא אחר שיקחו אחד אחד עד שישחטו עשרה והם רוב יבואו עשרה כהנים ויזרקו דמיהן ויקטירו אימוריהן כאחד ואפשר לצמצם והשתא דאשתכח דקריב רובא בבת אחת ואיכא למיחוש איסורא ברובא איתא, ובשלמא כי משיך חד חד ומקריב קמא קמא איכא למימר דכל חד דקריב בהיתר דמרבא פריש ואיסורא הנהא בהני דפיישי הוי דהוי רובא לגבי' אבל השתא דקרבנו כי הדדי לא הוי הני דפיישי רובא לגבייהו וכו' עכ"ד רש"י.

וחזינן דאפילו יש טריפה בודאי ולא נתבטל ברוב מכל מקום מותרים כולם אפילו הטריפה להקריבו לגבי המזבח דכבר נתהפך להיתר דאולי בכלל חד בתר רוב בשעת שחיטה, וכו' עכ"ד. ואמנם כל זה הוא מעיקר הדין לגבי חשש הנ"ל, אבל עיי"ש בשו"ת ישא יוסף שם סי' כה' שהרחיב והביא מעוד כמה וכמה טעמים וחששות להלכתא, דכדאי להנהיג הפרשה תרו"מ בבית וכדברי מרן הגרי"ש בזה. ואכמ"ל.

קביעת שלב עונת המעשרות ובוסר לענין חיוב מעשרות ולברכה

הרב שמואל פליסקין

במשניות ריש מעשרות נתפרשו סימנים של הרבה מיני פירות לדעת אם הגיעו לעונת המעשרות [התאנים משיבחילו, הענבים משהבאישו, האוג והתותים משיאדימו וכו'] והם זמן בישול הפירות, ומשעה זו אם יתלשם ויעשה בהם גמר מלאכה יתחייבו במעשרות.

ויש נפק"מ בעונה"מ גם לשביעית, דתנן בשביעית (פ"ד מ"ט) שאסור לאסוף פירות שביעית קודם שהגיעו לעונה"מ משום הפסד פ"ש ומשבאו לעונה"מ מותר לקוצצם משום שהם ראויים לאכילה.

ונפק"מ נוספת מצינו בהל' ברכות, שבמשנ"ב סי' ר"ב ס"ב (בביאור"ל) הביא שיטת הפנים מאירות והגר"א שאין לברך בפה"ע על פירות האילן אלא משבאו לעונה"מ [וקודם לכן מברך בפה"א]. וכ' שצריך לחוש לדבריהם לכתחילה.

והנה בס' שערי צדק לבעל החיי אדם (פ"ב דין ט) כ' לגבי חיוב מעשרות שאין אנו בקיאים בשיעורי עונה"מ דמתני' בפירות האילן ולכן לא העתיקם להלכה, אלא נקוט כלל זה משהתחיל להתבשל קצת בתחילת בישולו אז הגיע לעונה"מ. ע"כ. ומשמע שכלל זה מסור לכל אדם ואפשר לסמוך על זמן זה גם לקולא לענין לברך על ההפרשה ואין לחוש שמא צריך להתבשל יותר. ומאידך גם אין לחוש שמא זמן חיובן מוקדם ממה שנראה לעינים ואם נראה לנו שלא התחיל להתבשל אפשר לאוכלו בלי הפרשה אפי' גמר מלאכתו, דלא כתב שיש איזה זמן שצריך להסתפק בו אם הגיע לעונה"מ. וצ"ע קצת דאם אפשר לסמוך על מה שנראה לעינים שהתחיל להתבשל מדוע הוצרכה המשנה לפרט כל אלו השיעורים ולא אמרה דרך כלל דמשהתחיל להתבשל קצת בתחילת בישולו אז הגיע לעונה"מ וכמו שכתב בפשיטות השערי צדק.

[ובבאור הלכה (שם) הזכיר את שיעורי עונה"מ הנזכרים במשנה לענין לחוש לשיטת הפנים מאירות והגר"א שאין לברך בורא פרי העץ אלא משבאו לעונה"מ. אכן בנידון דהתם י"ל שא"צ לחשוש כ"כ שאין אנו בקיאים בזה כי סו"ס אפשר לסמוך על דעת הראשונים שמברכים בפה"ע גם קודם עונה"מ].

ויל"ד האם שייך חזקה לפטור בפירות שמסופקים בהן אם הגיעו לעונת המעשרות. ובס' קול סופר על המשניות ריש מעשרות [לרבי חיים סופר בעל שו"ת מחנה חיים] כ' שבמקום ספק הר"י פטור משום שיש כאן ב' חזקות, א' חזקה דמעיקרא שלא היה עליו 'שם פרי'. והשני חזקת פטור. ואע"פ שחזקות אלו עשויות להשתנות מ"מ פטור וכדמצינו בתוס' יבמות (סח, א ד"ה רישא) לענין ספק בן ט' לפסול בביאתו לתרומה דמהני חזקת קטנות לתלות שלא פסלה בביאתו.

ויש להעיר דבנידון התוס' הוי ספק במציאות אם הוא בן ט' או לאו ושייך לאוקמיה אחזקה שהוא קטן, אבל הכא הספק אם בשיעור זה חשיב עונה"מ והוי ספק בדין ואיך יכריע החזקה את ספיקתנו, וכדרך שכ' רעק"א (שו"ת סי' ל"ז) בשם משנה למלך (רפ"ב מהל' טומאת צרעת) ושב שמעתתא (ש"א פכ"ב).

ומצינו נידון זה גבי קביעות השלב של בוסר לענין ברכות, דהשו"ע (רב, ס"ב) פסק שאין מברכים בפה"ע על ענבים אלא מבוסר [משא"כ בשאר פירות פסק כהראשונים דמברך בפה"ע גם בקוטנן], וכ' בישועות יעקב (סק"ד) דבספק אם נעשה בוסר יש חזקה דלא נעשה פרי, וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיי"ק (או"ח סי' כ"ד ד"ה ולפענ"ד). ובס' בר אלמוגים (להג"ר אברהם גניחובסקי) זצ"ל סי' ק"א וסוסי' ק"י) הק' על דבריהם דהוי ספק בדין ולא מהני חזקה להכריע. וכ' דאולי כתבו זאת לפי הסוברים דמהני חזקה גם במקום שהספק הוא בדין.

עוד יל"ד שלא שייך חזקה שלא היה לו 'שם פרי' לענין מעשר, שהרי לכאור' אין עונה"מ השתנות גמורה דנעשה כמו גוף אחר דנימא חזקה שלא נשתנה ממצבו הקודם, שהרי ראוי לאכילה גם קודם לכן ומברכין עליו בפה"ע לדעת הראשונים, אלא הוא שיעור שנעשה עכשיו ראוי יותר לאכילה ולענין מעשר בעיני ראוי בשיעור זה, אבל אי"ז מצב חדש לגמרי, ואפשר דלא שייך בכה"ג חזקת הגוף ולא דמי לבן תשע שנעשה גדול מצד שראוי לביאה וחשיב השתנות הגוף. עי' בשב שבעתתא (ש"א סוף פ"ב) ושערי חיים (קידושין סי' ל"ג) אם בחזקת הגוף בעיני השתנות גמורה.

ויתכן שהדבר תלוי בגדר השיעור של עוה"מ, דהכס"מ והמשל"מ נקטו בשיטת הרמב"ם (מעשר ב, ד) דחיוב מעשרות תלוי בראוי לזרוע ולהצמיח [והביאור בזה י"ל שזה משוי ליה חשיבות של פרי גמור משום שיש בו הכח לחזור ולהצמיח] וא"כ זה הוה השתנות גמורה במצבו דהוי גוף הראוי להצמיח. אבל למאי דביאר החזו"א (מעשרות א, ד) שלחיוב מעשרות צריך 'אוכל חשוב' ומה שמצמיח אינו אלא סימן לדבר, יש לדון כנ"ל דמה שנעשה ראוי בשיעור עונה"מ אינו השתנות גמורה כי גם בכל עת הפרי הולך ונעשה ראוי יותר אלא שנתנו חכמים גבול דעונה"מ שאז נעשה ראוי טובא. ועיין.

פדיון מע"ש בירושלים שבין החומות בזה"ז

הרב מרדכי דוד איתמר

מי שיש בידו מע"ש בזה"ז, צריך לפדותו על מטבע שיש בו שו"פ והמע"ש יוצא לחולין והמטבע צריך לבערו עד זמן הביעור בער"פ של שנה רביעית ושביעית. אמנם לדריים בירושלים שבין החומות או מי שנזדמן לשם ורוצה לעשר שם פירותיו, בין אם הוא טבל ודאי ובין אם הוא ספק טבל, ישנם כמה הלכות שצריך לדעת בענין החילול מע"ש, גם בזה"ז שבעוה"ר עדיין אין לנו ביהמ"ק וא"א לאכול את המע"ש בטהרה כמצותו. ויבואר בס"ד לקמן.

א. מבואר בגמ' בכמה מקומות דמע"ש שני טהור בירושלים א"א לפדותו וצריך לאוכלו בירושלים, וילפינן לה מקרא, 'כי ירחק ממך המקום' בריחוק מקום אתה פודה ואין אתה פודה בקירוב מקום. אמנם אם נטמא המע"ש שרי לפדותו ואז יכול להוציאו ולאכולו חוץ לירושלים, עי' בגמ' בבלי ב"מ נ"ג ע"א ובירושלמי במע"ש פ"ג על משנה ט'.

ונחלקו ריו"ח ובר קפרא בירושלמי שם אם דוקא כשנטמא טומאה דאורייתא מותר לפדותו, או שגם כשנטמא טומאה דרבנן אפשר לפדותו, ולהלכה פסק הרמב"ם כב"ק דאפי' טומאה דרבנן מתירה לו לפדותו.

ומ"מ מבואר שם בסוגיא [אליבא דב"ה דקי"ל כותיהו], דכ"ז דוקא אם נטמא קודם שנכנס לירושלים, אבל אם נכנס לירושלים בטהרה ואח"כ בתוך ירושלים נטמא טומאה דרבנן, אף אחר שפודהו אינו יכול להוציאו ולאכולו חוץ לירושלים. אמנם אם נטמא טומאה דאורייתא, יכול להוציאו לחוץ ולאכולו שם כחולין גמורים.

ונחלקו המפרשים בטעם ד"ז שכשנטמא טומאה דרבנן אחר שנכנס שוב אינו יכול להוציאו. בב"ה הגר"א על הירושלמי ועוד אחרונים פירשו שהוא מדרבנן משום שקלטהו מחיצות קודם שננטמא [ודימוהו להדין שיש בכל מעשר שני שאחר שנכנס לירושלים אסור להוציאו לחוץ משום קליטת מחיצות אפי' שכשאינו פודהו ואינו אוכלו שם, וכאן נקלט עכ"פ לענין זה שיאסר לאוכלו חוץ לירושלים, אע"פ שכבר נפדה]. אבל הרידב"ז על הירושלמי וכן בשנו"א ובמהר"י קורקוס ובכס"מ ברמב"ם בפ"ז מהל' מע"ש ה"א, משמע דמפרשי בפשיטות משום שהוא טהור מהתורה, ומה שצריך לפדותו היינו משום

שמדרבנן מיהא אינו יכול לאוכלו, דמד"ס טמא הוא, אבל אין הפדיון מועיל לו אלא רק כלפי הטומאה דרבנן שננטמא, אבל אינו מתיר את הדאורייתא.

ומה שבנטמא קודם שנכנס, יכול לפדותו ולאכולו בחוץ אפי' כשנטמא רק טומאה דרבנן, זהו מהטעם המבואר שם בירושלמי דהוה כמו שהכניס ע"מ שלא יקלטהו המחיצות, עי"ש.

ונפ"מ גדולה בין שני הדרכים, האם מותר לאכול את המע"ש הזה אחר הפדיון כשהאדם טמא, דלדרך הראשונה יהיה מותר, כיון שנפדה, ורק לענין אכילה חוץ לירושלים החמירו מדרבנן משום קליטת מחיצות, אבל לאוכלו בטומאה מותר. ואילו לדרך השניה ודאי שאסור, דמדאורייתא עדיין הוא מע"ש טהור, כיון שלא נטמא אלא טומאה דרבנן, וממילא לא מהני ליה פדיון, והר"ז מע"ש קדוש שאסור לאוכלו בטומאה.

[והנה כ"ז דוקא כשנטמא המע"ש עצמו, אבל אם לא נטמא המע"ש אלא רק הגברא, בפשוטו ודאי אין זה מתיר לו לפדות את המע"ש, מתרי טעמי, ראשית, כיון דאינו חסרון בעצם המע"ש, דהא ראוי הוא לו לאכילה אחר שיטהר הגברא. ושנית, דהא לא יהני מידי הפדיון, דגם את מה שיפדה יצטרך לאכול בטהרה ולא יוכל מחמת טומאת הגברא. וכן כתבו כמה אחרונים במכות דף י"ט ע"ב, עי' בציון הלכה בדרך אמונה מע"ש פ"ב סק"ק, וכן כתב בערל"נ במכות שם. אמנם יש לציין שבריטב"א במכות שם משמע קצת דה"ה בנטמא הגברא מותר לפדותו, וכ"כ מסברא דנפשיה בליקוטי הלכות למרן הח"ח במכות שם, וכבר תמה בזה רבינו הדרך אמונה שם. וכמו"כ מה שאין יכולים לאכול משום שאין מזבח, אף למ"ד קדשה לעת"ל, כ' המנח"ח דלא חשיב כמו נטמא כיון דיכולים לבנות מזבח.]

ב. והנה דבר זה ידוע שפירות טבלים שבירושלים, אם לא נטמאו עדיין או שלא הוכשרו לקב"ט, קודם שמפריש מהם מע"ש או עכ"פ קודם שמחללם, צריך לטמאותם, דבל"ז אסור ואינו מועיל לפדותם, כמשנ"ל לעיל, בריחוק מקום אתה פודה ואין אתה פודה בקירוב מקום.

אמנם למשנ"ת נפקא לן דלדעה השניה הנ"ל, לא מהני לטמאותם טומאה דרבנן אלא צריך לטמאות טומאה דאורייתא, דבל"ז לא יהיה היתר מדאורייתא לפדותו ולאוכלם בטומאה.

והנפ"מ הגדולה בזה בכמה דברים שאין להם טומאה מדאורייתא באופן הרגיל, ולפי כל הנ"ל לא יועיל לחללם כשנטמאו בירושלים לשיטה השניה הנזכרת, ויצטרכו לטמאותם דוקא חוץ לירושלים. ואם לא יעשה כן יצטרך לאכול את הפירות בטהרת הגברא. וכגון באוכל שהוא פחות מכביצה, דאינו מק"ט מדאורייתא, [עי' שבת צ"א ע"א וברש"י ותוס' שם ובמשנ"ב סי' קנ"ח סק"ט בשם הגר"א והאחרונים].

[ואמנם לדעת הרמב"ן והרשב"א בשבת צ"א ע"א ד"ה מהא וכן הוא פשוט דברי המאירי והבעה"מ ל"ה ע"ב בדפי הרי"ף וספר הישר סי' רפ"ב שנקטו דאוכל פחות מכביצה אינו מק"ט כלל ואפי' מדרבנן, א"כ לית לן פתרא להני אוכלין כלל. (אא"כ יש צירוף כלי עד שיהיו כביצה ובכה"ג מטמא מדאורייתא, עי"ש בדבריהם.) אבל אי"ז דעת רוב הראשונים.]

וביותר יש לעורר בזה במי פירות, דדעת הרמב"ם דמי פירות אינן מק"ט כלל, ובדבר טהור לכו"ע א"א לחללו בירושלים, וצע"ג לדינא. (ובדבר שהדרך לסוחטו, אפשר דתליא בפלו' הרא"ש והרשב"א בדברים שדרך לסוחטו ולעשותן משקה אי הוה כיון ושמן, וה"ה לענין קב"ט. עוד יש להקל במעורב בהם מים, ואכמ"ל.)

ענינים כלליים

הנה לדין שעיקר התפילה בציבור נעשית בתפילת הלחש (כיוון שהלכה כחכמים דמתני' ר"ה לד: שכל ענין חזרת הש"ץ נתקן כדי להוציא את שאינו בקי ובזמננו הכל בקיאים ולא עבדינן לחזרת הש"ץ אלא מפני שהתקנה נקבעה לעולם וכמו שכתב הרמב"ם בתשובתו הידועה בענין זה, בשו"ת פאר הדור, ומשא"כ בזמן המשנה והתלמוד שהיו רבים שאינם בקיאים ואז היה בחזרת הש"ץ פעולה של תפילה בציבור של רבים אשר מתקיימת ע"י כולם בו זמנית-שכל ברכה וברכה שאמר הש"ץ עלתה היא עבור ציבור גדול שאינם בקיאים שהיו מקשיבים לו ויוצאים בזה ידי חובת התפילה), אין אופן

אם הוא לעיכובא שיתחילו עשרה יחד לתפילת ציבור

הרב יצחק לנדא

מקובל אצל רבים כי עיקר החשיבות של תפילה בציבור הוא שיתחילו את השמונה עשרה עשרה אנשים ביחד ובשלא התחילו בשווה לא חשיבא תפילה בציבור. ומאחר ולעניות דעתי זהו יסוד מוטעה שאין לו כל שורש וענף נתייבתי לבאר הדברים.

הקיום של התפילה בציבור זה לאופן שבו נתקיימה היא בזמן המשנה והגמ' וכד' לעיל בסוגריים, אלא עיקר ענינה שמתפללים עשרה באותו זמן מבלי שיהא איזו קפייד היכן או חזו כל אחד, דוהו טבעו של עולם שאחד מאריך ואחד מקצר, וגם בין המאריכים עצמם ישנו הפרש גדול דאחד מאריך בברכת "אתה חונן" וב"השיבנו", וחבירו מאריך ב"על הצדיקים", והשלישי מאריך ב"מודים" - ונמצא שאין כל ברכה וברכה נאמרת ע"י כולם בשווה, ועל כרחנו דכך נתקן הדבר שיהיו עוסקים בתפילת ש"ע באותו זמן ודי בזה.

ומובן א"כ דלהמציא יסוד דבעינן לעיכובא שתהא תחילת העמידה ביחד הוא דבר שאי אפשר לאומרו מבלי שיהא לו איזה מקור ברבותינו הראשונים ז"ל (וע' בהמשך דברינו שנראה כי גם ברבותינו האחרונים ז"ל אין לדבר מקור).

ונפ"מ גדולה יש בזה בדבר המצוי שישנם בחדר י' אנשים העומדים לפני תפילת ש"ע וקדם אחד מהם והתחיל להתפלל מיד מתיאשים ממנו הט' שטרם התחילו, ומחפשים אחר עשירי נוסף דבר שגורם בפעמים רבות לביטול המנין. ולפי דרכנו יש לומר דאין כל חשש בדבר ויכולים הט' להצטרף ליחיד שהתחיל כבר להתפלל ויזכו בזה לתפילה בציבור מעולה ומשובחת.

ודוגמא נפוצה עוד יותר היא בגוונא שישנם ח' מתפללים הממתינים לב' הנוספים שיגיעו ג"כ ל"שירה חדשה" ואחד מהשמונה איבד את סבלנותו והתחיל להתפלל לבדו והשבעה שנותרו מוציאים אותו מחשבונם וממתינים כעת למתפלל נוסף (מלבד הב' הנוספים שעומדים להגיע ל"שירה חדשה") אשר נמצא כעת רק ב"יברך דוד". והמתנה ארוכה שכזו גורמת במקרים רבים שאחד נוסף מבין הממתינים יאבד את סבלנותו ויתחיל להתפלל ובכך מתפרק המנין.

ולו חכמו השכילו היו הו' מצטרפים ליחיד שהחל להתפלל, והשנים הנוספים היו מצטרפים אליהם אחרי כדקה או שתיים והיו זוכים בזה למנין מהודר של עשרה שמתפללים ביחד.

אומנם בזה יש להקפיד טובא שהראשון שקדם להתפלל לא יגמור את תפילתו לפני שהצטרף העשירי דא"כ לא יהיו כאן עשרה המתפללים יחד אפילו לא רגע אחד. והערה זו נכונה בכל מקרה של מנין מצומצם וכפי שמצוי במנין האחרון של ערבית שישנו בקושי מנין מצומצם ומצוי שאחד או שנים מהמתפללים לא מתחיל מיד עם שאר הצבור ועד שגומר את ברכות ק"ש ומגיע לש"ע, כבר אחד מהמתפללים סיים את תפילתו. והנכון ביותר במנינים אלו גם לדברינו, להמתין למאחרים ולהתחיל התפילה ביחד כדי שגם אם יש ביניהם אחד שיגמור במהירות לא יגרם בזה שישארו מבלי תפילה בצבור.

ועיקר החשיבות בתפילת הלחש היא לענ"ד במשך הזמן שמתפללים עשרה ביחד שאם התפללו עשרה חמש דקות ביחד הווי משוכן טפי ממנין שהתפללו בו רק כשלוש דקות ביחד. וכמו"כ מנין שהתחילו להתפלל בו רק ח' אנשים ואח"כ הצטרפו עוד ב' אנשים והתפללו כחמש דקות ביחד (עד שאחד סיים תפילתו) הווי משוכן טפי ממנין שבו התחילו עשרה מצומצמים וביחד אבל אחרי כשתי דקות סיים "הזריז" מביניהם את תפילתו.

וישנם המביאים ראיה דבעינן שיתחילו ביחד מדברי הח"א שהובא במ"ב סימן צ' ס"ק כח' וזה לשונו "ועיקר תפלה בצבור הוא תפלת ש"ע והיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד"

ודבריהם תמוהים דהא אין זכר בדברי הח"א לצורך שתהא התחלה ביחד, ואדרבא משמע מדבריו כפי דרכנו דעיקר הענין שיהיו מתפללים ש"ע ביחד אבל אין קפיידא על התחלת התפילה דאי ס"ל לח"א כן למה לא הוסיף תיבה אחד לומר כן במפורש, וגם אם יש מי שהדבר פשוט לו מסברא דבעינן התחלה עליו להסכים דסו"ס אין הדבר כתוב בח"א (ובודאי לא כלפי מי שהדבר פשוט לו מסברא להיפוך), וכל מה שבא הח"א לאפוקי הוא מהבנת ההמון וכמו שכתב שם "ולא כמו שחושבים ההמון שעיקר להתפלל בעשרה הוא רק לשמוע קדיש וקדושה וברכו ולכן אינם מקפידים רק שיהיו עשרה בבית הכנסת וזהו טעות". והיינו שבא רק לאפוקי ממחשבת ההמון שעיקר תפילה בצבור הוא שמיעת הקדיש והקדושה, אלא העיקר הוא שתפילת ש"ע תהיה בצבור, אבל קפיידא בענין התחלת התפילה מאן דכר שמה.

ומצאתי באג"מ או"ח ח"א ס"ג ד' שכתב בדומה מאוד לדברינו כאן והתענגתי על דבריו ז"ל כמוצא שלל רב, עי"ש שדן באחד שלא התחיל התפילה בשווה עם הציבור אלא באמצע "הנה לע"ד היה פשוט דנחשבה כמתפלל עם הצבור דהא אף כשהתחילו הצבור להתפלל בשווה נמי הא אין מתפללים תפילה אחת אלא זה עומד באתה קדוש וזה ברפאנו וזה בעל הצדיקים, וגם אין גומרין

כאחת ויש שמאריכין עד שרוב התפלה מתפללין אחר שכבר ליכא עשרה מתפללין, וא"כ מ"ש תחילת התפילה מאמצעה וסופה" הרי לנו תמיכה עצומה של עמוד העולם הגרמ"פ זצוק"ל לדברים שכתבנו לעיל.

והנה אין בכל דבריו שם דחיה למי שיאמר שפשוט מסברא שיש ענין מיוחד בתחילת התפילה, אלא שהיא גופא שומעים אנו בדבריו ז"ל דאין סברא לומר כן מעצמנו מבלי מקור בגמ' או בראשונים, ואדרבה הסברא הפשוטה היא לומר דמהיכי תיתי לחלק בין תחילת התפילה לאמצעה ועיקר הקפיידא שיהיו עשרה מתפללים יחד וזהו שכתב שם הגר"מ זצ"ל בסוף דבריו "וא"כ מ"ש תחילת התפילה מאמצעה וסופה".

וישנם הטוענים דלא אמר הגרמ"פ זצ"ל את דבריו אלא בגוונא דאיירי שם שישנם צבור המתפללים כבר ובא אחד והצטרף אליהם דבזה אמר הגרמ"פ דנחשבת לו תפילתו כתפילה בצבור גמורה, אבל כשבאים ליצור מנין בזה גם הגרמ"פ יסכים דבעינן שיתחילו כל העשרה ביחד ובלא זה לא נוצר כלל מנין.

ואין טענה זו נכונה כלל, דהא הגר"מ זצוק"ל לא אמר כאן רק פסק בלא נתינת טעם אלא אדרבא הסביר עצמו באורך וכתב בפירוש דתפילת לחש דמעצם טיבה אין הציבור מתפלל יחד ממש, אין סברא לומר דנקודת ההתחלה היא הקובעת "דמאי שנא תחילת התפילה מאמצעה או סופה", ודבר זה שייך באותה מידה גם בנוגע ליצירת המנין. ועוד דהדבר פשוט שאילו היה סובר הגרמ"פ דביצירת המנין בעינן בדווקא שיתחילו ביחד היה לו לציין זאת במפורש, דאחרי שכ' כ"כ בחזקת שאין בתחילת התפילה כל עדיפות, אילו סבר שיש חילוק בדבר, ודאי שהיה מפרש זאת. וכמו"כ יש לדייק בלשונו "דהא אף כשהתחילו הציבור להתפלל בשווה נמי הא אין מתפללין תפילה אחת כו'", הרי כשבא לומר את סברתו דאין לתת עדיפות לתחילת התפילה דיבר הוא בגוונא של יצירת המנין ע"י הציבור ולא באחד שהצטרף למנין אחרי שכבר נוצר.

ומה שאיירי שם במי שאחר למנין קיים לאו בדווקא הוא, אלא דיבר הכתוב בהווה, והוא דבר היותר מצוי השייך בכל המנינים ולא רק במנינים המאוחרים ביותר (שבהם מצוי טובא שיהיה מנין מצומצם).

וכל דברינו לעיל אמורים בנוגע לטענה כי הענין שיתחילו העשרה ביחד הוא מגדרי התפילה בצבור ובלא זה לא חשיבא תפילה בצבור ובוה כתבנו לדחות שאין לדברים שורש וענף, אבל לומר שיש בזה ענין של מעלה ויתרון, אין זה מנוגד לדברי הגרמ"פ שהבאנו, דסו"ס מובן הדבר בסברא דאף דגם אם לא התחילו ביחד הווי תפילה בצבור גמורה, מ"מ כשהתחילו ביחד הווי משוכן טפי.

ולפי דרכנו יש לומר דהמעלה יתירה שיש בזה הוא בכך שיש כאן תפילה בצבור באופן ניכר ובטוח ומשא"כ כשאין מתחילים ביחד וכגון שמתחילים רק ח' אנשים והב' הנוספים יצטרפו אחרי דקה או שנים יש בזה קצת גנאי שאין ניכר ובטוח שיהיו כאן עשרה מתפללים וכפי שבאמת קורה לפעמים שאחד מהשמונה מסיים לפני שהושלם מנין העשרה.

אומנם במקום שהצטרפו הב' הנוספים והשלימו למנין י' נלענ"ד כפי שכ' לעיל דאם נמשכה לבסוף תפילתם בעשרה כחמש דקות לדוג', הווי משוכן טפי ממנין שאומנם התחילו ביחד אבל לא נמשכה תפילתם ביחד אלא שתי דקות. והיינו משום שמעלה זו שייכת לעצם התפילה בצבור יותר מהמעלה של התחלה ביחד.

ועיין במ"ב סימן סו' ס"ק לה' שכתב שם בתו"ד "גם לכתחלה ראוי להתחיל תפלת י"ח עם הש"ץ והקהל בשווה, ע"ש. הנה מלבד מש"כ כן בתור תוספת חיזוק לשלול המנהג להמתין בשירה חדשה כדי לענות אמן אחר הש"ץ ע"ש. הרי שגם עצם לשונו ראוי לכתחילה מורה דאין כאן תנאי בעצם הגדר של תפילה בצבור אלא שהוא מעלה לכתחילה להתחיל בשווה עם הציבור.

מצות ק"ש שיעל המטה

הרב אריאל קצנלובן

"אמר ריב"ל אע"פ שקרא אדם ק"ש בבית הכנסת מצוה לקרותו על מטתו. אמר ר' יוסי מאי קראה. רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה" (ברכות דף ה' ע"ב)

ועלה איתמר עוד בגמרא "אמר ר' נחמן אמר ת"ח הוא אין צריך" ומפרש רש"י ז"ל "שרגיל במשנתו לחזור על גרסתו תמיד דיו בכך" עכ"ל.

ולכאורה דברי הגמ' צריכים ביאור מה זה שת"ח אינו צריך. גם דברי רש"י לא נתבארו כ"כ.

אמנם נראה לפי מה שפירש"י בתחילת הסוגיא על מה שר' יוסי אמר מקור למצות ק"ש על המטה. אמרו בלבבכם ומפרש רש"י דהיינו מה שכתוב על לבבך. ז"א פרשה ראשונה שזכור בה "והיו הדברים האלה על לבבך". וזהו לכאורה תכלית מצות ת"ת. היינו שלא די במה שלומד עד שלא מגיע למציאות של והיו הדברים האלה על לבבך. וכמו שכתוב כתבם על לוח לבך. היינו שדברי התורה יהיו חקוקים על הלב. וזהו לכאורה היפך ממה שפשוט ע"פ דרכי הטבע. בו נהוג לחשוב שהזכרון עיקרו במחשבה.

אמנם נראה שגם ע"פ דרך הטבע כן הוא שדבר שאדם יותר שם על לבו כגון מאורע שגורם לו התרגשות רבה, הוא זוכרו יותר.

ועפ"ז יבואר מה שפירש"י דת"ח שאינו צריך לומר ק"ש על מטתו (לשיטת ר' נחמן), היינו "שרגיל במשנתו לחזור על גרסתו תמיד" לא פירש בסתם מה שהת"ח לומד. וזהו מטעם הנ"ל שמה שחוזר ומראה ביותר על גודל החביבות והחיות שיש לו בלימודו ובלביו מן הלימוד. וזהו תכלית הלימוד "והיו הדברים האלה על לבבך". לכך שפיר הת"ח אינו צריך.

אלא שצ"כ אם גם עיקר תכלית מצוות ק"ש היא התלמוד תורה. וא"כ הלא לא מצינו למי שיסבור שת"ח אין לו לומר ק"ש דבשבבך ובקומך. וצ"ל דזהו דוקא בק"ש דעל המטה כנ"ל ולפ"ז מוכח דמצות ק"ש על המטה אינה סניף והידור לעיקר מצות הק"ש. רק עוד מצוה עצמית. וצריך תלמוד.

תמיהה על מפרש המילות בשו"ע בענין סילון דאנשי טבריה

הרב דוד צבי אפשטיין

א. לומדי ההלכה מכירים את ביאורי המילים על השלחן ערוך. ביאורים אילו מופיעים יחד עם השלחן ערוך בכתב רש"י. יש הטועים שכתבם הרמ"א, אולם כבר האריכו קמאי שאינו כן, ואדרבה פעמים רבות סותרים הם את דבריו. הפעם הראשונה שהופיע פירוש זה הוא בשלחן ערוך שנדפס בוונציה בשנת של"ד ע"י רבי מאיר פרינץ, מהדורה זו כונתה 'לפני זקנים עם נערים', ונדפסה בפורמט קטן למען יוכלו לשאת אותה. יש הסוברים שהמביא לדפוס הוא גם עורך הביאורים. [ראה בהרחבה בהקדמה של מכון ירושלים]. ואמנם הפוסקים הראו על טעויות וזריזות רבות שנכנסו לתוך ביאור זה, ראה תוספות יו"ט (כתובות פ"ג מ"ח). ובבאר הגולה (בהקדמה לספרו) כתב שתוך כדי כתיבת חיבורו הגיה את דברי המפרש, והשמיט כל מקום שטעה [ומשמע שסבר שההגהות שקיימות כהיום אמנם מוגהות, וצ"ב].

ב. כעת בלומדי סוגיית מעשה דאנשי טבריה (שבת לח:), מצאתי מקום נוסף שלכאורה טעה הרב המפרש, ואציג את הדברים לפני חבר תלמידי חכמים בעלי מדע וחכמה, ואולי יישבו על נכון את דברי המפרש.

כתב השלחן ערוך (ס"י שכו ס"ג) שאסור להמשיך צינור של מים צוננים בתוך אמה של מים חמים. וטעם האיסור הוא משום דהוי כמטמין בדבר המוסיף הבל, שאסור לעשות כן אפילו מערב שבת.

וכתב המגן אברהם (סק"ד) שמה שנתנית הסילון נראית כהטמנה הוא דוקא אם מעביר מים קרים דרך סילון המוקף במחיצות מכל צד, והמים יוצאים לגומא שמחוץ לאמה. אבל אם המשיך מערב שבת מים צוננים שיכנסו לתוך אמה של חמין בצינור שאינו מוקף, כדי שיתערבו שם עם החמים יחד, אין זה חשוב כהטמנה.

והוסיף, שדעת רש"י (שבת לח: ד"ה של, וד"ה לתוך, ושם לט. ד"ה דמייא) שגם עירוב מים צוננים בתוך אמה של חמים מיקרי הטמנה.

ג. הנה בביאור ענין הסילון כתב המפרש בשם הערוך (ערך סלן) שצינור מרוב וסילון דבר אחד הם.

והרמב"ם (פירוש המשניות פ"ג מ"ד) כתב, שהוא צינור עגול עשוי מחרס או עופרת וכיוצא בהן.

וכתב הראש יוסף (לח: ד"ה ומ"ש רש"י) שהרמב"ם פירש כדעת התוספות שהמים שבסילון היו מוקפים מחיצות מכל צד ועברו דרך האמה אך לא

התערבו בה. אמנם הערוך שכתב שצינור מרוב וסילון דבר אחד הם, היינו כפירוש רש"י שהצינור היה פתוח כמרוב והמים התערבו במי האמה.

ד. לאור דברים הללו ואחר שמבואר שדעת השלחן ערוך כתוספות וסיעתו שהסילון מוקף מכל צד תמוה מה ראה המפרש להביא כאן את דברי הערוך שסבר כשיטת רש"י שהסילון היה פתוח והמים התערבו אילו באילו.

הערה בדבר הטלטול בחצר ביהכנ"ס משכן שרגא

הרב שלמה נפתלי

חצר ביהכנ"ס 'משכן שרגא' מוקפת מחיצות ולצד המדרגה של שיבת ציון המחיצה היא גדר מאבן ובה שתי כניסות שאין בהן צוה"פ, כניסה א' - הכניסה המרכזית שסמוכה לשטיבל 'היכל אליהו ועדינה', כניסה ב' - הכניסה שליד המדרגות שמוליכות לביהמ"ד הקראון מול מכונת הפחיות.

ולפום ריהטא אלו אינן אוסרות כיון שניתרות בעומד מרובה על הפרוץ וכדין פירצה שאינה יתירה על עשר אמות, ובנידוד"ד משך הגדרות שמן הצדדים ושבין שתי הכניסות רב על הפרוץ ואין הכניסות צריכות כלל תיקון, ועל כן אף המחמירים שלא לטלטל ברח' שיבת ציון [על אף העירוב המהודר בשכונתנו הן מבחינת מחיצות והן מבחינת שכירות לצורך עירוב חצירות, (פרי עמלם של האחראים שליט"א המוסרים נפשם על כך)] יכולים לטלטל בחצר ביהכנ"ס בלי פקפוק (עפ"י הכרעת האחרונים (סימן שס"ה) דחצר מפולשת אינה צריכה צוה"פ).

אולם זה כשנה הוסיפו לקרות חלק נוסף מחצר ביהכנ"ס בתקרה מפלסטיק שקוף (ע"ג הלוח מודעות והכספות של התפילין), ועורר ע"כ הר"נ גלבר שע"כ נוצרה בעיה בגדירת חלקים מן החצר ע"י עומ"ר, וכמו שיבואר. ובהיותו והדבר תלוי בהרבה סוגיות סבוכות תקצר היריעה מהכילם, ונבוא לבאר הענין בקצרה בהשמטת המו"מ והראיות לכל הנידונים, ולא באנו אלא לעורר, ישוטטו רבים ותרבה הדעת.

{ראה בעמ' האחרון של הגליל תמונה המראה את המקום, וכן ציורים הנוגעים לאות א.}

תחילה יש להקדים מוש"כ החזו"א (ס"ז כ"ד) דחצר הניתרת ע"י עומד מרובה (ציור א) אם השווה את הגיפופים ע"י שהוסיף מחיצות ממזרח למערב (ציור ב) הגיפופים מסלקים את העומ"ר שמצפון לדרום ואין הפירצה ניתרת בעומ"ר.

והוסיף החזו"א דאם הגיפופים אינם לכל אורך החצר אלא נשארה בהם פירצה ד"ט (כשיעור מקום) או ג"ט (דנפק מתורת לבוד) (ציור ג) עדיין אין כאן סילוק מחיצות ואין הפירצה שנשארה בגיפופין ניתרת בעומ"ר ממזרח למערב כדי לסלק את העומ"ר של צפון ודרום ששם פתח החצר, דאין עומ"ר עושה סילוק [והטעם מבואר בדבריו (ע' כ"ב) דעומ"ר אינו דין על הפירצה שהוא כסתום אלא הוא דין על המקום שלפני המחיצה שהוא כגדור, וכיון שאין דין המקום הפרוץ (שניתר ע"י עומ"ר) כמחיצה אינו עושה סילוק].

אלא שנחלקו פוסקי זמנינו בכוונת החזו"א דנהי שכתב דאין העומ"ר שממזרח למערב עושה סילוק, אך מ"מ היכן מועלת הגדירה של העומ"ר שמצפון לדרום, יש שנקטו דהיינו דוקא בסיום העומד, דהיינו בקו ג-ד, ולפ"ז כל ריבוע א-ב-ג-ד אסור, ויש שנקטו דמקום גדירת העומ"ר הוא בקו א-ב, ולכן כל שטח הרשות הוא בכלל היתר העומ"ר.

ואף שנתבאר שעומ"ר אינו עושה סילוק, דנו הפוסקים אם מחיצת פי תקרה עושה סילוק לעומ"ר [דיש לדון אם דינה כמחיצה בפועל וממילא עושה סילוק, או שרק דנים על המקום שהוא כגדור וממילא גדרה שוה לעומ"ר ואין עושה סילוק] ולמעשה החמירו בזה הפוסקים. (הגר"מ רוזנר בשם הגר"נ קרליץ ויבלחט"א הגר"מ אטיק, ועיין חידושים וביאורים י"ג ט').

ועתה נהדר לנידוד"ד, דהנה סיום התקרה החדשה שהונחה ע"ג הלוח מודעות יש לו דין מחיצת פי תקרה, וממילא איכא סילוק לעומ"ר של הגדר החיצונה שגודרת את רוח מערב, ונמצא דכניסה א' פרוצה במילואה לרח' שיבת ציון, (ואף שהתקרה מפולשת בשתי רוחות זו כנגד זו [דרום צפון] ופסק הרמ"א בסו"ס שס"א שבכה"ג אין אומרים פ"ת, מ"מ אי"ז ענין כלל לנידוד"ד דהכא בצד שמאל של התקרה אי"ז כלל למחיצת הפ"ת שהרי המקום מוקף בגדרות החיצונים של החצר).

ואע"פ שגם כנגד כניסה א' יש את תקרת הרעפים (הישנה) וא"כ היה אפשר לגדור את רוח מערב ע"י הפי תקרה של סיום תקרת הרעפים, אך מ"מ

תקרת הרעפים אינה ממשיכה עד סוף החצר וא"כ השטח שנותר חוצה לה- מסיום התקרה עד היציאה לשיבת ציון אינו גודר, ועוד דתקרת הרעפים היא אלכסונית והשו"ע בסימן שס"א פסק דבתקרה דעבידא כארזילא- דהיינו באלכסון אין אומרים פי תקרה. [ואף שגם לתקרת הפלסטיק השקוף יש מעט שיפוע, מ"מ אי"ז שיפוע הניכר, ועוד שהפוסקים צידדו דאע"פ שבתקרה משופעת א"א פ"ת יורד וסותם היינו דוקא כנגד השיפוע, אבל בצדדי התקרה אומרים פ"ת כיון שבצד זה הפה אינו משופע].

ועפ"ז יוצא שהכניסה הראשית לביהכנ"ס (הכוללת את הכניסה להיכל אליהו ועדינה, אינה מוקפת מחיצה ואינה גדרה מרח' שיבת ציון).

אלא שיש לדון בתקרה זו בכמה נידונים שמחמתם יש לומר דל"א בה פ"ת וממילא אין עליה שם מחיצה שתסלק את העומ"ר.

הרמ"א (סו"ס שס"א) כתב די"א שא"א פ"ת אא"כ איכא ברוחב הקירוי ד"ט, וזה דלא כהכרעת הב"י שם, ובביה"ל כתב דאין לזוז מדברי הרמ"א.

ויש לדון בתקרה רחבה יותר מד"ט שמסתיימת בחגורת בטון שאין ברוחבה ד"ט אם מסתכלים בכללות על כל התקרה וממילא אמרי' פ"ת כיון שרחבה יותר מד"ט או שכיון שמסיימת בירידה שאין ברוחבה ד"ט אין אומרים בזה פ"ת, וגם בזה נחלקו חכמי זמנינו, (ועיין משנ"ב סימן תר"ל סק"מ, ואכמ"ל). ולפי"ז נידו"ד תלי בזה שהרי הפלסטיק השקוף מונח ע"ג קרשים של פרגולה וא"כ סיום התקרה אינו רחב ד"ט ותלי בנידון זה, וא"כ לפי הצד שאין אומרים בזה פ"ת א"כ ליכא סילוק לעומ"ר. אמנם שמעתי מהגר"מ רוזנר דכל הצד שאין אומרים בזה פ"ת היינו דוקא אם גובה חגורת הבטון נמשך ג"ט כלפי מטה, אבל פחות מכאן ודאי שאינו פוסל את הפ"ת דא"א להתלקט במלקט ורהיטני, ולפי"ז בנידו"ד ודאי דלא נפסלה הפ"ת מחמת כן שהרי אין גובה קרשי הפרגולה ג"ט והדינן לבעין.

עוד יש לדון אם אמרי' פי תקרה בתקרה מדורגת, וכגון בית הכנסת גבוה שיש בתוכו עזר"ג שאוכלת חלק מגובהו, אם אמרי' פ"ת מתקרת העזר"ג דיש לדון אם עיקר מחיצת הפ"ת היא ע"י הפה ולפי"ז אמרי' פ"ת או שעיקר המחיצה ע"י ההבדלה שחלק מהמקום מקורה וחלקו אינו מקורה (ודניי הפה הם תנאים במחיצה), דלפי"ז בכה"ג ל"א פי תקרה. ופשטות הסוגיא בסוכה (יח: יט.) מוכיחה דאמרי' בזה פ"ת דהתם איירי בסיכך ע"ג אכסדרה ואמרי' (יח: יט.)

פ"ת יורד וסותם מתקרת האכסדרה, [ואף שהיה מקום לדחות דסכך שהוא ארעי אינו עושה סילוק לפ"ת (וכדאיתא בעירובין עח: דדבר ארעי אינו עושה סילוק), אך מ"מ מהגמ' שם דאמרי' שבהשוואה את קירוי דהיינו שסיכך בגובה תקרת האכסדרה ליכא פ"ת, הרי דסכך עושה סילוק לפ"ת, ואכמ"ל, וא"כ הדרא הראיה לדוכתא].

ונפק"מ בנידון דידן שתקרת הרעפים ממשיכה את תקרת הפלסטיק השקוף, וא"כ נעשה כתקרה מדורגת, ולפי הצד שבכה"ג אין אומרים פ"ת א"כ ליכא סילוק לעומ"ר.

ומ"מ אף אי נימא דאין אומרים בכה"ג פ"ת, אכתי שטח החצר שחוץ לתקרת הרעפים לכוון הכניסה משיבת ציון אינו ברור להיתר, שהרי תקרת הפלסטיק ממשיכה לבדה בצמוד לשטח זו וא"כ איכא מחיצה מתחילת הגדר עד מקום שמתחלת תקרת הרעפים שהיא מסלקת את העומ"ר, ודבר זה תלוי בנידון דלעיל (אות ב') שנחלקו הפוסקים בהבנת דברי החזו"א שאין עומ"ר שממזרח למערב עושה סילוק לעומ"ר של צפון דרום, אם היינו דוקא לענין המקום שמסתיימים הגיפופים שממזרח למערב, או שמהני אף במקום העומד של מזרח- מערב, ולפי"ז גם בנידו"ד כיון שכנגד גג הרעפים אין מחיצת פ"ת א"כ מהני העומ"ר גם לשטח שחוץ לשטח הרעפים ואף ששם איכא פ"ת ע"י תקרת הפלסטיק. [ועכ"פ כל זה דוקא לפי הצד שבתקרה מדורגת א"א פ"ת וכן"ל].

סוף דבר מידי ספיקא לא נפקינן ומחמת שיש שמחמרים ואינם מטלטלים ברח' שיבת ציון ראוי לתקן את פתח ביהכנ"ס בצוה"פ או בשני פסין כדין תיקון חצר, [ואף שכתב הרמ"א (שס"ג כ"ו) שהמנהג האידנא לתקן את כל המבואות בצוה"פ, מ"מ שמעתי מהגר"מ רוזנר שקיבל מהגר"מ אטיק שבמקום שיש עירוב שכונתי ברמה סבירה בזה אי"צ לעשות צוה"פ בשביל המנהג הרמ"א, דכלפי המנהג ודאי שאפשר לסמוך על העירוב השכונתי]. אלא שאם יתקנו בצוה"פ, א"כ לדעת החזו"א (ק"א ה' ד"ה מן וביו"ד קע"ב) צריך לקבוע שם מזוזה דהיכא שניחא ליה בצוה"פ לצורך סתימת הפתח כדי להתיר טלטול צריך לקבוע שם מזוזה, אם לא מחמת שותפות נכרי או שאינה משתמרת והכא ליכא לחששות אלו.

[ועוד יש לדון דהפרגולה שתחת הרעפים יכולה לשמש כצוה"פ להתיר משם והלאה כלפי פנים, ואכמ"ל].

תגובות

שבתוכם שם של יין קידוש, ויקיימו בזה המסובים מצוות טעימה מיין קידוש לכתחילה.

תשובת הרב אפרים קרלינסקי

ייש"כ על דבריו וברכותיו של הרב גרוס שליט"א

א. את המשמעות מהגמ' היה אפשר אולי לדחות, שבאופן שבסה"כ יש רביעית לפניו על השולחן, חל הקידוש על כל היין.

ב. לגבי ההצעה שיש דין לכתחילה לשתות מיין הקידוש עצמו, יש לעיין מניין הגיע דין לכתחילה זה, והיכן הוא מבואר. מריש הו"א שלא מקיימים כלל דין שתיה בלי לשתות מהיין של הקידוש, אולם לאחר העיון [וכמו שחזרתי בי בגליון הקודם] שלא צריכים לשתות דוקא מיין הקידוש, צריכים מקור והסבר מדוע ומנין הגיע דין לכת' זה. והגם שהלב מרגיש כן, מ"מ צריכים לזה מקור והסבר.

ג. גם כאן צריך הסבר ומקור מנין הגיע הדין לכתחילה למסובים להעדיף לשתות מיין שחל עליו קידוש, יותר מיין שלא חל עליו הקידוש.

ד. אם אכן יש דין לכת' לשתות מיין שקידשו עליו, ודאי שעדיף שישתו מהבקבוק [ולכא"ו לא צריך לכוין להדיא שהקידוש יחול עליהם, כמבואר במשנ"ב הנ"ל בנמצא חומץ, וביותר, שכשהמקדש יודע שהמסובים ישתו מהבקבוקים אלו, סתמות הקידוש שלו שיהיה גם על הבקבוקים], אולם כנ"ל, צריך מקור והסבר לדין לכתחילה זה.

בענין תפילה במעברים של בית הכנסת

הרב מרדכי הלוי פטרפווינד

בגליון רוממות 31 עמ' 19, עורר הרב אליהו ולדמן שליט"א הערה נחוצה בענין אלו שעקב העומס בבית הכנסת מתפללים שמונה עשרה במעברים למיניהם, וכתב דלשיטת תוס' בברכות (לד:) זה נגד דינא דגמרא דחציף עלי מאן דמצלי בביקתא שהכוונה היא במקום שרגילים בני אדם לעבור, ולכן עדיף להתפלל ביחידות.

בענין שתיית השומעים מיין הקידוש

הרב נתן גרוס

ראשית כל רצוני להודות להרה"ג ר' אפרים קרלינסקי שליט"א על נופת צוף אמרותיו בעקביות בגליונות רוממות, ניכר מהם גודל חריפותו ובקיאיותו, בשם רבים אברך אותו בברכת חילך לאורייתא!

ובענין מש"כ כתגובה על דברי עצמו בגליון הקודם של רוממות, רציתי להאיר בזה מעט ממה שהתעוררתי לו בעקבות דבריו המתוקים מדבש:

א. מש"כ שם שעל כוס שיש בה פחות מרביעית לא חל קידוש, כפי הנראה אין זה דבר שצריך לדייק מדברי הגר"ז ואף לא לאומרו מסברא, אלא הוא לכאורה גמרא מפורשת בפסחים דף ק"ה ע"ב **"כוס של ברכה צריך שיעור"**, מבואר דבלא שיעור אינה כוס של ברכה.

ב. מה שהוכיח מסימן רע"א סעיף ט"ו גבי נשפך הכוס קודם שטעם שמביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג וא"צ לחזור ולקדש - שלא צריך לטעום מהיין שחל עליו הקידוש - ודאי היא ראייה נפלאה לכך, אבל אינו אלא דין בדיעבד, ופשוט **שלכתחילה חייב המקדש לטעום מהכוס שקידש עליה**.

ג. מש"כ שהמסובים יכולים לקיים מצוות טעימה מיין שלא חל עליו הקידוש - ודאי הוא נכון מק"ו מהמקדש, אלא שפשוט גם בזה **שלכתחילה ראוי שיעצמו מיין שחל עליו הקידוש**. וכבר נחלקו אחרוני זמנינו אם כוס המסובים צריכה ג"כ שיעור רביעית כדי שיחול עליה הקידוש, דהגר"ש"א צ"ל והגר"ק שליט"א - מובא בשמם בכמה ספרים (ביניהם באשרי האיש ח"ב דיני קידוש אות י"א) שצריך שיעור רביעית אף בכוסות המסובים כדי שיהיה ליין שלהם דין של יין קידוש, אבל דעת הגר"ק צ"ל (חוט שני שבת ח"ד עמוד צ"ד) והגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות ונהגות ח"ב סימן קס"ד) מפורש, שאע"ג שבכוסות המסובים אין שיעור רביעית - אפ"ה מתוך שחל הקידוש על כוס המקדש שיש בה שיעור - חל נמי על כוסות המסובים.

ד. מש"כ שאין ענין כלל שהמקדש בקידושים גדולים יקדש גם על הבקבוקים, דסגי בזה שיעצמו השומעים ממעט יין שלפניהם אע"ג שאינו יין של קידוש - נראה פשוט דלכתחילה ודאי עדיף לכוון על הבקבוקים, דע"ז זה מקבל היין

ומיהו לכאורה אם הנידון היה רק מצד זה, היה מקום לצדד להקל, לפי מה שמצאנו כמה ראשונים שכתבו שכל האיסור להתפלל בבקעה ובשדה הוא דוקא כשמתפלל ביחידות, אבל אם מתפלל בצבור מותר. וכ"ה בפסקי הרי"א בברכות (לד): שכתב על דברי הגמ' דרך חציפות הוא להתפלל אדם בבקעה, דהיינו במקום שהרבים מצויים, "ואם היו מתפללין שם בעשרה אין בו משום חציפות". [והובא בכה"ח (ס' צ' סקל"א)]. ובספר האשכול (הנדמ"ח, ס' כ"ה) כתב, "וה"מ יחיד אבל צבור דמכנשי ומצלי לית לן בה". וע"ע בספר הבתים (שער שמיני אות י"א) שכתב דיש מי שכתב שלא אמרו זה אלא ביחיד אבל בצבור שהם מתקבצים יחד מותר. ובפשטות טעם הקולא בצבור הוא משום שמה שהוא מתפלל שם אין זה דרך חציפות משום שהוא בטוח שיוכל לכון ושלא יפריעוהו, אלא משום ששם נמצא המניין ולכן הוא מתפלל באותו מקום. והשתא כיון שלא מצאנו בשאר הראשונים שחלקו על קולא זו דבציבור שרי, וכמדומה שאין אחד מהראשונים שכתב להדיא שהאיסור הוא גם בציבור, והמשנ"ב לא דן בדין תפילה בציבור ככזה מקום, א"כ שפיר יש לצדד להקל מצד זה, עכ"פ בשעת הדחק.

אכן לקושטא דמילתא נראה דאין להתפלל במעברים של בית הכנסת מטעמים אחרים. והיינו ראשית משום שאין זה דרך כבוד לעמוד לפני המלך ככזה מקום, ועוד שהמצאות היא שהכוונה מאד מוסחת כשמתפללים באופן זה, ועל כן בודאי אין להתפלל כך. וכן שמעתי מהגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א, והוסיף ואמר שגם בדין האיסור לעבור לפני המתפלל, מה שהתירו הפוסקים לעבור לפני מתפלל העומד במקום מעבר הרבים, אין זה רק משום שהוא עושה שלא כדין במה שמתפלל שם ומפריע לרבים, אלא גם משום שמי שמתפלל ככזה מקום אינו נחשב לעומד לפני המלך, דאין זו צורה מכובדת של תפילה. ועוד שהכוונה של המתפלל העומד במעבר היא ממילא מופרעת מחמת כל העוברים שם, ולכן מותר לעבור לפניו אף אם יש לו רשות להתפלל שם. [וע"ע בזה בספר היזכרון שירת מרים עמ' רנ"ט].

ועל כן נראה פשוט דיש לטרוח ולהתאמץ ולמצוא מקום ראוי לתפילה, ולא להתפלל במקום מעבר הרבים. [וכל זה מלבד מה שזו באמת הפרעה לרבים הרוצים לעבור שם].

בענין התפארות בצדקה

הרב שמואל ולדנברג

בגליון הקודם הביא הרב ישי לסר שליט"א (ישלם ה' פעלו ומשכורתו בהוצאת גיליונות אלו בניו והדר) הביא את דברי הסמ"ג (עשין קס"ב, הובאו בב"י י"ד רמ"ז) שכתב 'וצריך הנותן שלא יתפאר בצדקה שנותן, ואם מתפאר, לא דיו שאינו מקבל שכר על מה שנותן, אלא שמענישים אותו, דתניא בפ"ק דב"ב (י, ב) נענה ר"ג ואמר (משלי יד, לד) צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת, צדקה וחסד שאומות העולם עושים חטא הוא להם, שאין עושים אלא להתייחר בה, וכל המתייחר נופל בגיהנום'.

והקשה ע"ז, שבגמ' ב"ב עצמה מקשינן מהאומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני הר"ז צדיק גמור, ומתריצין כאן בישראל כאן בעכו"ם, וכמו שפירש רש"י שישראל דעתן לשמים בין יחיה בנו ובין לא, ומשא"כ העכו"ם, אם לא תתמלא בקשתו יתחרט על נתינתו.

וי"ל בזה, דהנה בגמ' בב"ב שם הובאו כמה דרכים בביאור הפסוק 'צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת', ובתחילה הובאה דרכו של רבי אליעזר, שכל צדקה שהגויים עושים חטא הוא להם, שאינם עושים אלא להתגדל, והמקור לזה הוא בפסוק בעזרא פרק ו', שכאשר ציווה דרוש לבנות את בית המקדש, ציווה לתת לישראל בני בקר ואילים וכבשים, למעו 'די להון מהקרבין לאלוקה שמיא, ומצלין לחיי מלכא ובנוה' - שיקריבו קרבנות לאלוקי השמים, ויתפללו על חיי המלך ובניו, ופירש המהרש"א 'דהיינו שיתפללו שיאריכו ימי המלך ובניו, ע"ש. וע"ה הקשה הגמ' מהא דתניא 'האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני וכו' וכו' זה צדיק גמור, ויתרצה הגמ', 'כאן בישראל כאן בעכו"ם', וכמו שפירש רש"י שישראל דעתן לשמים, בין יחיה בין לא יחיה אינו מהרהר אחר מידת הדין, אבל עכו"ם אינו נותן אלא ע"מ כן, ואם לאו מתחרט.

ובהמשך דברי הגמ' הובאה דרכו של רבן גמליאל בביאור הפסוק, שכל צדקה וחסד שאומות העולם עושים חטא הוא להם, שאינם עושים אלא להתייחר, וכל המתייחר נופל בגיהנום.

ונראה דס"ל לסמ"ג שבזה אין חילוק בין ישראל לאומות העולם. וטעם הדבר, כי הנותן על מנת שיחיה בנו, נותן לשם מצוות צדקה, ומכוון שזכות המצווה תציל את בנו, ומשא"כ הנותן לשם כבוד, אינו נותן לשם מצווה כלל, אלא לשם האדרת שמו (וכפי שיתבאר עוד להלן).

ומקור נאמן לזה, בגמ' בכתובות ס"ו ב', שרבי יוחנן ראה את בתו של נקדימון בן גוריון שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתם של ערביים, ותמה בפניה על כך, והשיבה לו שמפני שבית נקדימון לא נתנו צדקה כראוי כלה ממונם, ע"ש ברש"י, ושם בגמ' מקשינן 'ונקדימון בן גוריון לא עבד צדקה, והתניא אמרו עליו על נקדימון בן גוריון כשהיה יוצא מביתו לבית המדרש, כלי מילת היו מציעין תחתיו, ובאין עניים ומקפלין אותו מאחוריו, ומפרקין איבעית אימא לכבודו הוא דעבד, ואיבעית אימא כדבעי ליה למעבד לא עבד' וכו', ומבואר שצדקה שניתנת כדי להתייחר איננה צדקה כלל.

ואכן מהרש"א שם הקשה מהא דתניא ע"מ שיחיה בני הר"ז צדיק גמור, וכתב ד"ל דנותן לשם כבוד גרע טפי, וצ"ל לזה את דברי התוס' בפסחים נ' ב' שהקשו בסתירת הסוגיות, שבסוגיא שם אמרו 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אע"פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', ומאיך בברכות י"ז א' אמרו שכל העוסק שלא לשמה נוח לא שלא נברא. ויתרצו התוס' וז"ל 'דהתם מיירי כגון שלומד כדי להתייחר ולקנטר ולקפח את חבריו בהלכה, ואינו לומד ע"מ לעשות'. ולמד מהרש"א בדבריהם, שהם ג' דברים חלוקים, 'להתייחר', 'לקנטר', 'לקפח חבריו בהלכה', וכן נראה ממה שסיימו 'ואינו לומד על מנת לעשות', ומכאן שכל שלומד כדי להתייחר, ולא ע"מ לעשות, אפי' אם אינו מכוון לקנטר, מ"מ נוח לו שלא נברא.

אלא שיש להעיר בזה, דהנה לעומת דברי התוס' בפסחים שכתבו שהלומד לשם כבוד נוח שלא נברא, הנה בברכות י"ז א' ובתענית ז' א' כתבו שמה שאמרו 'לעולם יעסוק אדם שלא לשמה' וכו' איירי באדם שלומד ע"מ שיכבדוהו, ומה שאמרו 'העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, היינו בלומד ע"מ לקנטר. וכ"כ בדבריהם בסוטה כ"ב ב'. וכ"כ רש"י בברכות שם.

ואמנם נראה שלא פליגי בעיקר הדבר, אלא ס"ל שעיקר הדבר תלוי אם לומד ע"מ לקיים או לא, כמדוקדק מלשונם בכל דוכתי, ומקור הדברים בירושלמי בברכות ע"ש, אלא שבדבריהם ברכות ובתענית התכוונו למי שלומד ע"מ להתקרא רבי, שהוא ודאי לומד ע"מ לקיים - שיתקרא חכם וצדיק, ונוח שנברא, ובדבריהם בפסחים התכוונו למי שלומד ע"מ שיתקרא חריף ומחודד, שהוא לא לומד ע"מ לקיים, והוא דומיא דלומד ע"מ לקנטר, ועליו אמרו נוח שלא נברא.

ולפ"ז עולה, שנאמרה כאן הלכה מסוימת בלימוד התורה, שצריך ללמוד ע"מ לעשות. וכמב' ביבמות ק"ט ב' שהאומר אין לי אלא תורה, אין לו אפילו תורה, ומשום דדרשינן 'ולמדתם.. ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה - והיינו שצורת לימוד התורה הוא ללמוד את הדבר כדבר מחייב, ועל מנת לעשות, ואין איפה מקור מדבריהם לומר שאף במצוות כן הוא - שהעושה מצווה לשם כבוד לא עלתה לו, אלא נראה בפשוטו שעליו אמרו 'לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמה' וכו'. ותימה על המהרש"א. ובאמת כך מבואר בדברי רבנו יונה בשערי תשובה שער ג' אות קמ"ז, שכתב שיש בכבוד החכמים תועלות גדולות, ובטעם השני כתב כי בראות בני אדם את כל כבודם ילמדו לקח לנחול כבוד, ותרבה הדעת, והביא ע"ז מה שאמרו חז"ל לעולם יעסוק אדם בתורה אפי' שלא לשמה וכו'.

אולם במסילת ישרים פרק ט"ז מפורש כדברי המהרש"א, שאף על המקיים מצוות לשם כבוד אמרו שנוח שלא נברא, וז"ל 'ואולם כבר נתבאר דברי החכמים ז"ל, שיש מינים שונים שלא לשמה, הרע מכולם הוא שאינו עובד לשם עבודה כלל, אלא לרמות בני האדם ולהרוויח כבוד או ממון, וזהו שאמרו בו נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו'. ומבואר בדבריו שאי"ז דין מסוים בלימוד התורה, אלא בעצם קיום עבודת המצוות, שהעובד לשם כבוד אינו עובד לשם עבודה כלל, וכמו שנתבאר לעיל.

ומ"מ לדעת רש"י ותוס' ורבנו יונה אכתי יקשה קושיית המהרש"א על נקדימון בן גוריון. ובהפלאה שם כתב לחלק שכל מה שאמרו שלעולם ילמד לשם כבוד, היינו בשאינו מתכבד עתה מגוף הלימוד, אלא שלומד ע"מ שבסופו של דבר יקרא רבי ויכבדוהו, וע"ז אמרו שלא יבוא לידי כך, שמתוך שלא לשמה יבוא ללשמה, אך מי שמתגאה בעצם לימודו אינו בכלל זה, כי תועבת ה' הוא, וכעובד ע"ז הוא כמב' בסוטה ד' ב'.

עוד כתב ההפלאה, ש"ל שלעולם הנותן לשם כבוד מקיים צדקה בנתינתו, אלא שסגולת הצדקה לקיים את ממונו היא רק במי שנותן לשמה, שהוא מעל הטבע ומעל הגלגל החוזר בעולם. ובדעת המהרש"א שמיאן בזה נראה דס"ל דכמו שהנותן ע"מ שיחיה בנו, יש לו זכות צדקה להחיות את בנו, ה"נ יש לו זכות צדקה לקיים את ממונו, ולכן הוצרך לחלק בין הנותן ע"מ שיחיה בנו לנותן לשם כבוד. ומקור לכך בדברי הסמ"ג, כמו שנתבאר.

צדקה עבור המתים

הרב נתן גרוס

בגליון רוממות האחרון הביא הרה"ג ר' ישי לסר שליט"א בשם הרמ"א סימן רמ"ט סעיף ט"ז על המנהג לפסוק צדקה עבור המתים, ובשם הט"ז שמקור הדברים ברוקח סימן רי"ז, ונתקשה הרב לסר שליט"א בביאור דברי הרוקח. ובאמת כבר דנו בזה קמאי, ולצורך הענין נביא את לשון הרוקח:

"ומה שפוסקין צדקה עבור המתים ביום הכיפורים ולא ביום טוב, יש להם אסמכתא.... ומה מועיל למת שהחי נותן צדקה בעבורו? אלא ה' בוחן לבות החיים והמתים. אם אותו המת בחיים היה נותן צדקה, ואם היה עני אותו המת, אך לבו בטוב, והיה נותן אם היה לו, אז תועיל לו קצת, כי החי יכול לבקש להקל דין המת, כדוד על אבשלום וכרבי יוחנן על אחר.... אבל אם נתן בעבור רשע - אין מועיל".

והנה דעת הרוקח שמעשה צדקה של אדם זו לא מועיל לאדם רשע נפסקה להלכה במשנה ברורה סימן תרכ"א ס"ק י"ט, והוסיף שם שאם נותן הבן בעד אביו - מועיל בכל גווני, דברא כרעיה דאבוא. אבל לא נתבאר כל צרכו בדברי הרוקח איך פועל מעשה החי עבור המת שאינו אביו.

והנה הראשון לדון בדברי הרוקח הוא הראשון לציון בסימן רמ"ט ס"ק ב, ז"ל:

"ולעניות דעתי נראה, כי פשוט הוא שהאדם יכול לתת זכות המצוה והתורה קודם שיעשה, ותועיל לו המתנה, וכדאיתא בהלכות תלמוד תורה סימן רמ"ו סעיף א' (כוונתו לרמ"א שם שפסק שאפשר לעשות הסכם יששכר וזבולון, שזבולון יפרנס את יששכר ויחלוק עמו בשכר תורתו). וכיון שכן, הכי נמי בנדון זה יהיה הדבר, כי כל זכות של הצדקה שנותנים בעד המתים חשיב כמוזכרים להם זכות זה ומועיל דוא"י. ואפשר דעל כל פנים העבירין לאותו הדבר לא יועיל לו אפילו אם יעשה אותו אחר מותו לזכותו, ודמי להא דאין קטיגור נעשה סניגור (ברכות דף נ"ט עמוד א'). ואפשר דזו היא כוונת הרוקח עליו השלום.... אבל אם הוא רשע בעניינים אחרים, פשיטא דיועיל לו מה שהיה פוסקים בעדו החיים."

וכעין דבריו ממש כתב בספר יפה ללב אר"ח סימן תרכ"א סעיף ו' אות י"ט.

ונפקא לן מדבריהם חידוש נפלא, דילפינן מהסכם יששכר וזבולון שאדם יכול לזכות מצווה לחבירו אפילו בלא שום תמורה, בתנאי שאינו רשע לאותה מצווה, דאין קטיגור וכו'. ולפי דבריהם, לאו דווקא צדקה יכולה להועיל לנפטר, אלא כל מצווה. ועוד, שהנפטר זוכה בשכר המצווה שזכה לו החי, וכל זה אינו מפורש ברוקח כלל.

אמנם לא רק הראשון לציון והיפה ללב דרכו במהלך זה בביאור שיטת הרוקח, דבספר סוכת שלום לרבי אליהו גוטמאכר מגריידיץ, תלמיד רבי עקיבא איגר זצ"ל, כלל ב', כתב מעין ביאורם, אבל בדרך קצת אחרת:

"זה הוא תכלית הנרצה גם כן במי שלומד תורה או נותן צדקה ועוסק במצוה בעד המת, שמזכה לו חלק מן העסק הקדוש ההוא, ויהיה נחשב לו כאילו היה עוסק בעצמו. אך זה לבד לא מהני אלא אם מגיע גם הוא הטבה כנגדו, כמו בזבולון עם יששכר, שתרותו של יששכר על ידי זבולון היתה, דשניהם עוסקים יחד בהשקפות. אבל בנותן צדקה או לומד תורה בעד המת, דלא שייך קנין מטעם שותפות כיון שאין שניהם עוסקים ורק החי לבד עוסק, לזה צריכין אנו לצרף דברי הרוקח שה' בוחן לבבות החיים והמתים, אם אותו המת היה בחיים היה נותן צדקה. ואפשר שצריכין אנו להוסיף שאילו היה להיפך היה גם הוא נותן צדקה בעד זה הנותן צדקה היום בעדו או לומד תורה גם הוא בעדו, ובוהו היו כשותפים גמורים," עיין שם שהאר"י להוכיח ששותפות זו מועילה רק אם יפרש בפיו לפני כן שמזכה המצוה לפלוני בן פלוני, כמו שהסכם יששכר וזבולון לא מועיל למפרע.

הרי שגם הסוכת שלום לומד מהסכם יששכר וזבולון שאפשר לזכות מצוה לחבירו, אבל בתנאי שהיה שותפים ויקבל משהו תמורתו. ומחדש הסוכת שלום שאם האדם אינו רשע לאותה מצוה והיה עושה אותו הדבר לחבירו אם היה בחיים, אם כן חשבים שותפים ויכול החי לזכות לנפטר חלק באותה המצוה. ומפורש בדבריו שנחשב למת כאילו עשה המצוה בעצמו.

ולכאורה גם להעמיס כוונה זו בדברי הרוקח הוא חידוש, ובלאו הכי כבר הקשה בספר אהלי יהודה לרבי יהודה נג'א על הספרי סוף פרשת שופטים פרשה ס' על ביאורו של הראשון לציון בדעת הרוקח, ז"ל שם:

"ולעניות דעתי, ההיא דסימן רמ"ו (הסכם יששכר וזבולון), הנה שמענוה בעסק התורה דווקא. אך במצוות, הנה לא שמענו עד הנה שיעשה מצוה על מנת שיזכה בה חבירו."

ובאמת, כבר צווחו קמאי על רעיון זה שאפשר להקנות את זכות מצוותיו לחבירו, דכך מביא בשו"ת מהר"ם אל אשקר סימן ק"א תשובת רב האי גאון ז"ל שכותב:

"כך ראינו, כי דברים אלו דברי הבל שאין לסמוך עליהן, ואיך יעלה על לב כי שכרו של זה של מעשים טובים שעשה זה לזה, והלא הכתוב אומר צדקת הצדיק עליו תהיה, וכן אמר ורשעת הרשע עליו תהיה, כשם שאין אדם נתפס בעוון זולתו, כך אין אדם זוכה בזכות זולתו, היחשוב כי מתן שכר של מצוות דבר שישהו אדם בחיקו וילך כדי שיתן זה מתן שכרו לזה? אילו ידעו מה הוא השכר, לא היה זה נותנו לזה, ולא זה מקבלו מזה." ועיין שם בסוף התשובה, שלומד הסכם יששכר וזבולון שהוא שכר לזבולון על שסועד מקיימי מצוות שיוכלו לפנות ליבותם לעסוק בהן, והשכר שמקבל הוא על פעולתו שלו, ולא שמקבל את שכרו של יששכר.

והנה מובא בספר מאחורי הפרגוד עמודים 450-451 בשם הגר"ל שטיינמן זצ"ל ויבדלחט"א הגר"ח קנייבסקי שליט"א מהלך אחר, דמה שמועיל מעשה מצווה כגון צדקה או לימוד תורה ע"י אדם זר לעילוי נשמת הנפטר, הוא משום **שהנפטר גרם לחי לעשות את המצווה.**

ולכן כשלומד לעילוי נשמת נפטר, יש להקפיד על אחד משני התנאים הבאים:

1. שילמד דבר שלא היה לומד אותו ממילא, אלא לומדו בזכות הנפטר. 2. אם רוצה ללמוד מה שהיה אמור ללמוד בלאו הכי - ילמדנו בזמן שלא היה לומד בו אם לא שלומד לעילוי נשמת הנפטר.

והנפקא מינה בין השיטות שהובאו כאן היא, שלשיטת הראשון לציון והסוכת שלום אפשר לזכות מצווה לנפטר גם אם בלאו הכי נתכוון לעשותה, אבל לשיטת הגר"ל והגר"ח צריך שהנפטר יהיה הגורם לקיום המצווה.

והדבר מצוי בכולל שיושבים ולומדים בלאו הכי, ומישהו רוצה שיקדישו את סדר הלימוד לעילוי נשמת פלוני, וצ"ע אם להגר"ל והגר"ח יש בזה תועלת, מאחר ולא הנפטר גרם את הלימוד.

עוד נפקא מינה בין השיטות, דלשיטת הראשון לציון והסוכת שלום הנפטר מקבל את שכר מצוותו של החי, אבל להגר"ל והגר"ח יש לו זכות שגרם את המצווה, וכעין המעשה את חבירו לדבר מצווה, אבל לא זוכה בשכר המצווה עצמה.

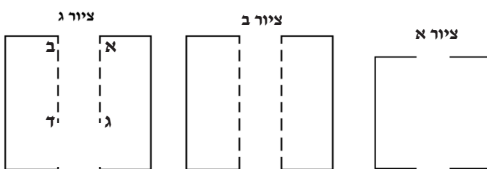
ומכל מקום לפי כל השיטות, נתחדש דבר שאינו מפורש בדברי הרוקח, **שכל מצווה שעושים לזכות הנפטר יכולה לזכות אותו**, אבל ברוקח מוזכר רק מצוות צדקה, ויש להעיר שלא מצינו בחז"ל מקור מפורש לכך שהחי יכול לזכות את המת אלא ע"י צדקה או תפילה, ואכמ"ל.

עוד יש להעיר, דלכאורה לפי שיטת הגר"ל והגר"ח, היה מקום שיועיל קיום מצווה אף לעילוי נשמת אדם רשע, ודלא כהרוקח, ומשום דאם הוא הגורם לקיום המצווה - מה בכך שהוא אדם רשע.

ובאמת מצאתי כן בספר מעיל צדקה סימן אלף תש"ו, ז"ל שם:

"לכן נראה לי, שכדי שיועיל להם הצדקה שנותנים בעדם, אף על פי שאם היו בחיים לא היו נותנים להם, שיפרש בשעה שנותנה לפני המקום ויאמר: ריבוננו של עולם, הצדקה שאני נותן בעד המתים, אף על פי שאם הם היו בחיים לא היו נותנים אותה, עם כל זה יועיל להם מה שאני נותן בעדם, כיון שאם לא היה בעדם, לא הייתי נותנה. נמצא שמסיבתם מגיע הנאה לעניים. וכפי זה נחשב כאילו הם בעצמם נותנים אותה, בהיותם הם סיבה שאני נותנה, שהרי אם לא היה בעבורם, לא הייתי נותנה, ונכון."

שייך למאמר הרב ש. נפתלי בעמ' 13:



לע"נ מורי וחמי
הר"ר חיים משה ב"ר שמואל זלה"ה
נלב"ע ח' שבט תשע"ו
הונצח ע"י ידידנו הדגול רבי יצחק לנדא שליט"א

הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת ימי הפורים
ועוסק בענייניהם

מערכת 'רוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות - 0527620385
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessar@gmail.com
מתקבלות הקדשות והנצחות