

בס"ד

ירחון

האוצר

אלול ה'תש"פ

גיליון מ"ד

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

א בשער האוצר

= אוצר הגנזים =

ה חידושים על הרמב"ם הלכות שופר
הגאון רבי דוד פרידמאן מקארלין זצ"ל

= אוצר הזמנים =

יג כשרות השופרות בימינו
הרב יוסף צברי

כה בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

כט "תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו"
הרב יהונתן דיוד

לב יציאה מארץ ישראל לקברות צדיקים בחוץ לארץ
הראל הכהן זק

מא גילוי השם המפורש ביום הכיפורים
הרב שמואל אריה ישמח

= אוצר אורח חיים =

עב הכוונה בשם אלקינו [מאמר תגובה]
הרב יובל קורסיה - הרב דוד רונן

צא שיעור גודל הטלית קטן
הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

קיג חידושי הלכות וביאורים בדיני ברכת התורה - הלכה למעשה [חלק ב']
הרב דניאל אדר

קמה בדין תפילה וקריאה בתורה בצבור, ודין צבור בקריאת שמונה פסוקים אחרונים שבתורה
הרב יעקב דוד אילן

מפתח האוצר

צירוף עשרה למנין כשכל אדם במרפסת אחרת [מאמר תגובה] _____ קנא
הרב עידוא אלבה

ברכת שהחיינו על האתרוג בט"ו בשבט, ובראש השנה _____ רג
הרב מתתיהו גבאי

בעניין ברכת מעין שבע בחצרות הבתים בתקופת הקורונה _____ ריא
הרב ראובן אוחנה

אם יוצא י"ח בברכת מאורי האש בהבדלה כשלא הסתכל בצפרניו קודם הברכה _____ רטז
הרב מצליח חי מאזוז

ביטול ברוב לענין בישול ושאר מלאכת שבת [חלק ב'] _____ רכה
הרב אריה אידנסון

בעניין עומד מרובה שמחיצותיו מסתובבות הנה והנה ואינו עומד בקו אחד, אם יכול להתיר את
הפרוץ שאצלו מדין פתח _____ רמו
הרב יואל הלוי ראזנער

הערות וקושיות: שומע כעונה בברכת המפיל [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר * הפרת הבעל תוספת שבת
של אשתו - הרב אהרן הכהן פרידמן * ספק בדין חזרה בשבת [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר _____ רעו

= אוצר יורה דעה =

הכשר כלי גוי לפטור מטבילה ע"י פירוק שההדיוט יכול להחזירו _____ רעט
הרב יוסף עובדיה

דין שלג וכפור לעניין מקוה - להלכה ולמעשה _____ רצג
הרב אוריאל כהן

הערות וקושיות: לא ילבש בלבישת איש טבעת אשה - הרב אהרן הכהן פרידמן _____ שיא

= אוצר חושן משפט =

הצעה (חדשה?) להבנת יסוד פסול רשע לעדות _____ שיד
הרב ישי אנגלמן

מפתח האוצר

= אוצר חקר ועיון =

שכח _____ בעניין 'מנהגי ארץ ישראל' באירופה בכלל ובאשכנז בפרט
הרב דוד אריה הילדסהיים

שמב _____ בשעה שכרה דוד שיתין
הרב ישראל איסר צבי הרצג

שנג _____ וכסף וזהב לא ירבה לו מאד
הרב שלמה זאב פיק

שנח _____ חזקת רצף אירועים זהים בהלכה
הרב אליהו מרגליות

שצא _____ שמועות רבותינו: מרן הגר"ד לנדו שליט"א, ראש ישיבת סלבודקה
הרב רפאל סויד

ת _____ הערות הקוראים

ת _____ הגיע לכותל מוצ"ש ולא קרע וחזר תוך ל' אם חייב בקריעה
ת _____ קדושת גגים ועליות בירושלים - מאמר מסכם
תא _____ שיטות הראשונים בעניין כיבוש וקדושת סוריא

תב _____ כתובת המחברים למשלוח הערות

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרָתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחֹק "הַאֲוִצֵּר" גִּילְיוֹן מ"ד - אֱלוֹל הַתַּש"פ, הַאֲוִצֵּר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



"כֹּל הַמּוֹכֵחַ אֶת הָרַבִּים, אֵין חֲטָא בָּא עַל יְדוֹ... זְכוֹת הָרַבִּים תְּלוּי בּו" (אבות ה, יח). "מ"ט כְּדִי שְׁלֵא יִהְיֶה הוּא בְּגִיּהָנָם וְתִלְמִידוֹ בֶּגֶן עֵדֶן" (יומא פז).

וְלֹא רַק בְּעוֹלָם הַבָּא אֲלֵא גַם בְּעוֹלָם הַזֶּה, בְּעוֹמְדָנוּ לִפְנֵי הַיָּמִים הַנּוֹרָאִים יְמֵי הַדִּין עֲלִינוּ לְהַשְׁתַּדֵּל לְזֻכוֹת אֶת הָרַבִּים כְּמֵה שְׁיוֹתֵר, כְּדִי שֶׁתֵּהֵא זְכוֹת הָרַבִּים תְּלוּיָה בָנוּ, וְעַל יְדֵי כֵךְ נִזְכֶּה בְּדִין. "זְכוּי הָרַבִּים - סוּד הַהֲצֻלָּחָה בְּיוֹם הַדִּין" [מִתִּיקוֹת אֱלוֹל (פֶּרֶק ט) בְּשֵׁם הַגְרָא"מ שֶׁךְ זצ"ל].

וְעַל דֶּרֶךְ מִשָּׁל אֲמָרוּ, דְּבוֹמֶן שְׁצָרִיכִים אֶת הַגֶּנֶב מוֹרִידִים אוֹתוֹ אֲפִילוּ מִחֶבֶל הַתְּלִיָּה וּמִצִּילִים אוֹתוֹ, וְכֵן כִּיּוֹן שֶׁנִּצְרָכִים לְמִזְכָּה הָרַבִּים מִצִּילִים אוֹתוֹ, וְזוֹ הָעֲצָה לְזֻכוֹת בְּדִין [הַגְרָא"ל בְּסִפֵּר 'מִזְקָנִים אֲתִבּוֹנִין' (פֶּרֶק ג') בְּשֵׁם הַגְרִי"ס].

וְכ"כ בְּמִשְׁנַת רַבִּי אֶהֱרָן (שַׁעַר שְׁנֵי פֶרָק א' אוֹת ה'): "מִקְצוּעַ גָּדוֹל מְאֹד לְזֻכוֹת בְּדִין לְטוֹבָה, הוּא עֲנִין זִכּוּי הָרַבִּים וְהַזְהִירוֹת הַגְּדוּלָּה לְהַשְׁמֵר ח"ו מִגֶּרֶם רַפְיוֹן בַּתּוֹרָה וּבְמַעֲשִׂים [וְקִרְבֵּן מְאֹד מֵה שֶׁנּוֹגַע בְּמִשְׁךְ הַזֶּמֶן לְאַבְדוֹת נַפְשוֹת בְּרוּחָנִיּוֹת ח"ו] וּבְמִקּוֹם תּוֹרָה הָרִי נִקַּל לְזֻכוֹת וּלְחֻזָּק בֵּין לְהִדְיָא וּבֵין בַּחֲזִיזוֹק עֲצֻמוֹ".

וְאֵין לָךְ זִכּוּי הָרַבִּים גָּדוֹל מִלִּמּוּד הַתּוֹרָה לְאַחֲרִים. וְכָתֵב רַבִּינוּ אֲלִיעֶזֶר פֶּאֶפּוֹ בִּס' אוֹרוֹת אֱלִים (בְּבִיאור דְּבָרֵי הַזֶּה"ק): "יֵשׁ תּוֹעֵלֶת אַחֵר בְּעִשְׂיֵית סִפֵּר מִצַּד אַחֵר, שֶׁהוּא מוֹעִיל מִיד וּלְדוֹרוֹת וּלְכָל הָעוֹלָם, וְכַמ"ש הַרְמַב"ם ז"ל בְּסִפֵּר מו"נ שֶׁהַכּוֹתֵב דְּבַר בְּסִפֵּר, הָרִי הוּא כְּאִילוּ דוֹרֵשׁ לִפְנֵי אֲלָפִים וְרַבָּבוֹת. וְאִפְשָׁר כִּי בְּרֹב יָמִים דְּבָרָיו יַעֲשׂוּ פִירוֹת". וְכָתֵב עוֹד בְּפֶלֶא יוֹעֵץ (עֵרֶךְ זִכִּיָּה): "אִם חֲנָנוּ ה' רוּחַ דַּעַת, יַעֲשֶׂה סִפֵּר לְלַמֵּד וּלְהוֹעִיל. וְאִם יִזְכֶּה שְׁיוֹעִילוֹ דְּבָרָיו בְּדוֹר מִן הַדּוֹרוֹת לְאַחַד מִנֵּי אֶלְף, דִּינּוֹ אִם לֹא בָּא לְעוֹלָם אֲלֵא לְדַבֵּר הַזֶּה".

וְכ"כ הַגָּאוֹן הַיְעָב"ץ (מִגְדֵּל עוֹז עֲלִיית הַכְּתִיבָה דָּף קנא): "וְאִם כּוֹתֵב חִידוּשֵׁי תּוֹרָה וּמוֹסֵר לְרַבִּים, אֵין קֶץ לְשִׁכְרוֹ, צְדָקָתוֹ עוֹמֶדֶת לְעַד. בּוֹדָאִי אֵין הַרְבֵּצַת תּוֹרָה גְּדוּלָּה מְזוֹ, זְכוֹת הָרַבִּים תְּלוּי בּו. כִּי יַעֲמִיד תִּלְמִידִים הַרְבֵּה, יִשׁוּטְטוּ רַבִּים וְתִרְבֶּה הַדַּעַת אֶת ה' וְכו', וְלֹא יִמְלֹט שִׁמְצָאוֹ מִקּוֹמוֹת שְׁדַבְּרֵי תּוֹרָה חֲבִיבִין עֲלֵיהֶם, וַיַּעֲשׂוּ פְרִי תְבוּאָה". עכ"ל.



בְּגִילְיוֹן זֶה, מַעֲנִינָא דִּיּוֹמָא: בַּאֲוִצֵּר הַגִּנּוּזִים, חִידוּשִׁים בְּרַמְב"ם הַלְכוֹת שׁוֹפֵר מִהַג"ר דּוֹד מִקְאֶרְלִין זצ"ל; בְּעִנִּין כְּשֵׁרוֹת אוֹפֵן עֵיבוֹד הַשּׁוֹפְרוֹת בּוֹמֶנּוּ; בְּגֵדֵר תִּקְיעַת שׁוֹפֵר וְחִצּוֹצְרוֹת בְּמִקְדָּשׁ בִּר"ה; מֵאֲמֵר בְּעוֹמֵק עֲנִין ב'כֶּסֶף' לְיוֹם חֲגֵנוּ; בְּדִין הַנְּסִיעָה לְאוֹמֶן בִּר"ה לְאוֹר הָאִיסוֹר

לצאת מארץ ישראל; בדין ברכת שהחיינו על אתרוג והמסתעף; בביאור דרגות גילוי השכינה במתן תורה ובקבלת לוחות שניות, ועפ"ז מבאר את אמירת הזכרת השם המפורש ביוה"כ ועוד. **באוצר אורח חיים:** מאמר תגובה בעניין כוונת שם אלקינו; בירור שיטות הפוסקים באופן מדידת גודל הטלית קטן ושיעורו; חידושי דינים בהלכות ברכת התורה [חלק ב']; בדין התחילו בעשרה ויצאו מקצתן ובדין ציבור בקריאת שמונה הפסוקים האחרונים שבתורה, ועוד; מאמר תגובה מקיף בדין מנייני המרפסות; בדין ברכת מעין שבע במנייני החצירות ובעצם התפילה במקומות פתוחים; מאמר בשאלה אם צריך להסתכל בצפורניו קודם ברכת מאורי האש; סיום המאמר בעניין ביטול ברוב בבישול ובשאר מלאכות שבת; בעניין עומד מרובה שמחיצותיו מתנועעות ואינו עומד בקו אחד, וביאור שיטת החזו"א בענייני צירוף מחיצות עומד מרובה. **באוצר יורה דעה:** מאמר מחודש בדין פטירת כלי גוי מטבילה ע"י פירוק שהדיוט יכול להחזירו; בדין עשיית מקוה משלג, והאופן לעשות כן בהידור להלכה ולמעשה. **באוצר חושן משפט:** הצעה חדשה בביאור יסוד פסול רשע לעדות. **באוצר חקר ועיון:** בעניין מנהגי אשכנז שמקורם ממנהגי ארץ ישראל הקדמונים; בביאור ההבדלים בין שני המקומות שבהם הגמ' מביאה את מעשה שקרה כאשר כרה דוד שיתין [ובפרט בהבדלים שבפירוש רש"י]; ביאור טעמי מצוות המלך שלא ירבה כסף וזהב, והנפק"מ לדיני המצוה; ביאור כמה מהלכים בהבנת גדר חזקת ג' פעמים בהלכה; מאמר ראשון בסדרה של שמועות מרבתינו, ובגיליון זה עיונים ודברי תורה מהגר"ד לנדו שליט"א.

נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה: הרב אוריאל כהן; הרב יואל הלוי ראזנער - מח"ס מנחה עריבה; הרב יובל קורסיה; הרב יוסף עובדיה - כולל מאורות אברהם; הרב ישי אנגלמן - ישיבת ההסדר ברכת משה; והרב מצליח חי מאזוז - ראש בית ההוראה ור"מ בשיבת כסא רחמים. יישר כח כל הת"ח המשתתפים איתנו מידי חודש את חידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיוכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



אוצר הגנזים

◆ חידושים על הרמב"ם הלכות שופר ◆

האוצר ♦ גיליון מ"ד

הגאון רבי דוד פרידמאן מקארלין זצ"ל

רבה של קארלין, בעל שאילת דוד ועוד

חידושים על הרמב"ם הלכות שופר*

ב"ה יום א' א' דסליחות שנת תרי"א - מאהילעף

אתחיל לכתוב חידושים

על הרמב"ם מהלכות שופר

ומד' אבקש שלא אכשל בדבר הלכה בתוך כלל ישראל אכ"ר

א.

שיטת הרמב"ם בפסול שאר השופרות שאינן של כבש

[פרק א הלכה א'], זה לשון הרמב"ם: "ושופר שתוקעין בו בין בר"ה בין ביובל, הוא קרן הכבשים הכפוף, וכל השופרות פסולין חוץ מקרן הכבש" וכו'.

הנה הרב המגיד, וכן הר"נ בר"ה (ו, א מדפה"ר), והרא"ש (פ"ג סי' א), והכ"מ (שם), והל"מ (שם), כולם מסכימים דדעת הרמב"ם לפסול אף בדיעבד כל השופרות חוץ מקרן של זכרים הכפוף. וכלם תמהו בזה על הרמב"ם.

ולי נראה דדעת הרמב"ם הוא כך, דלכתחילה בעינן קרן כבש וכפוף, ובדיעבד כל השופרות כשרין אף שאינם כפופים רק דהם של כבש, (דמין) [ומין] אחר פסול אף בדיעבד. וזכר ונקבה שוין כאחד לענין זה.

וטעמו נראה לי שהוא מפרש יעל, כפירוש הערוך - כשבה נקבה (ר"ה כו, ב ובתוס' ד"ה של יעל¹). ובמתניתין (ר"ה שם)² לא הוזכר כלום בדברי ר' יהודה כפוף. וסובר הרמב"ם דמחלוקת המשנה הוא לענין דיעבד, דת"ק דר' יהודה סובר, דבעינן מין כבש, אבל אם זכר או נקבה לא

* מכת"י רבינו. חידושים אלו נכתבו בשנות צעירותו של רבינו (כבן כ"ד שנים), בהיותו סמוך על שולחן חותנו - רבי שמריהו לוריא, בעיר מאהליעף. פיענוח כתב היד ומסירתו לפרסום בירחון האוצר - נעשו על ידי ידידי הרב יוסף סאוויצקי שליט"א, מתוך אוצרותיו של הגאון רבי מרדכי סאוויצקי זצ"ל - אב"ד בוסטון, בעל בריכת המלך ועוד, באדיבות בני המשפחה. עריכת החומר וסידורו נעשו על ידי הרב משה אהרן שליט"א. השלמת ההערות והעריכה נעשו לע"נ אבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל ת.נ.צ.ב.ה. - בראש המאמר צירפנו את סריקת כת"י רבינו בחידושי אלו. במסגרת העריכה נעשו שינויי לשון קלים, פתיחת ראשי תיבות, והוספת כותרות. כאן המקום לציין כי בספר הזכרון עדות ליוסף, שאבינו היה עורכו ומחוללו, נדפסו כמה חידושים מכת"י רבינו זצ"ל בעניינים שונים. דוד לוי.

1. תוס' ד"ה יעל: "ובערוך פי' היא כשבה נקבה, וקרן הכשבה רגיל להיות פשוט".

א). הגהת רבינו: אך אפשר דלכתחילה מצוה בזכרים להזכיר העקידה (ראה ר"ה טו, א): אמר רבי אבהו: למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקדוש ברוך הוא: תקעו לפני בשופר של איל, כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני, הרמב"ם שאין דרכו לסמוך על ההגדה לא הזכיר זה, אך משמע שה(ו)א בתורת מנהג ...

אכפת לך. ור' יהודה סובר למצוה זכר, והטעם של ר' יהודה אפשר שהוא להזכיר עקדת יצחק בן אברהם.

והא דקאמר 'שופר של ר"ה' של יעל', פירוש דלא אכפת לך, ואף בשל יעל. ולכן פסק (הרמב"ם) בזה כהמשנה האחרונה דקרבן כבשים מעכב.

ובגמ' (ר"ה שם): א"ר לוי מצוה בכפופים. הוא תנאי אחר, לכתחילה למצוה בכפופין, ומותיב הגמ' עליו, וקאמר הגמ' דאיהו סובר כר' יהודה דברייתא וכו', ומכאן ראייה להרמב"ם שהביא הברייתא ולא הביא המשנה, משמע דמהמשנה אין שום ראייה לענין כפופים, ודוק בזה שפיר.



ב.

דעת הרמב"ם - תקיעת שלש הסדרים מן התורה

[הלכה א'] ואע"פ שלא נתפרש בתורה תרועה בשופר בר"ה, הרי הוא אומר כיובל וכו' [ואף על פי שלא נתפרש בתורה תרועה בשופר בראש השנה, הרי הוא אומר כיובל והעברת שופר תרועה וכו', תעבירו שופר, ומפי השמועה למדו מה תרועת יובל בשופר אף תרועת ראש השנה בשופר].

וכן דעת האלפסי בהלכותיו [ש] הביא הלימוד מיובל (ר"ה י, א מדפה"ר), משמע מדבריהם דכל השלש [סדרים]³ הם דאורייתא ועיקר כן להלכה, ועיין מזה בתוס' ר"ה (לג, ב ד"ה שיעור), וצ"ע.



ג.

בענין שופר הגזול

[הלכה ג']⁴: "ואין בקול דין גזל וכו'. עיין השגות: [א"א, ואפילו יהיה בו דין גזל, יום תרועה יהיה לכם מ"מ (-מכל מקום), הכי איתא בירושלמי (סוכה ג, א)⁵. [ברמב"ם]: "וכן שופר של עולה לא יתקע בו, ואם תקע יצא, שאין בקול דין מעילה, ואם תאמר הלא נהנה בשמיעת הקול. מצוות לאו להינות ניתנו (ר"ה כח, א)".

וכתב זה לדעתך, דדעת הרמב"ם שהזכיר הטעם דאין גזל בקול, הוא לפי הסברא דק"ל בסוכה (כט, ב - ל, א) דאף ביום טוב שני פסול גזול משום מצוה הבאה בעבירה. ומזה הטעם נחלקו האמוראים בירושלמי (שם), דמאן דסובר טעמו של הרמב"ם - חייש למצוה הבאה בעבירה. ומאן דאמר [כ]טעמו של הראב"ד - סובר דלא חיישינן למצוה הבאה בעבירה⁶.

2. משנה (ר"ה כו, ב): "שופר של ראש השנה של יעל, פשוט ופיו מצופה זהב, ושתי חצוצרות מן הצדיין וכו'. רבי יהודה אומר: בראש השנה תוקעין בשל זכרים, וביובלות בשל יעלים".

3. תשר"ת, תש"ת, תר"ת.

4. להבנת כל דברי רבינו, ראו לעיין ברמב"ם ובמפרשיו.

5. הראב"ד משיג, שלא צריכה להיות בעיה של גזל לשופר, כי עיקר המצוה זה לשמוע קול.

6. ראה במפרשי הרמב"ם.

ומזה הטעם נ"ל הא דסובר ר' יהודה (ר"ה כח, א) דאינו יוצא בשופר של שלמים, משום דלא נפק לחולין. ולכאורה קשה מאי אכפת לן אם באיסוריה קאי, הא בשופר לא בעינן שלכם. אלא דעיקר הטעם משום דהוה מצוה הבאה בעבירה⁷. ואף דר' יהודה אינו חושש למצוה הבאה בעבירה לחד תירוצ' התוס' בגיטין (נה, א ד"ה מאי טעמא). הכא דהעבירה (נעשה) [נעשית] בגוף התקיעה, גרע טפיה, ודו"ק בזה.



קושיות הלחם משנה בשיטת הרמב"ם

עתה אבוא לבאר כל הסוגיא ויוסר קושית הלח"מ. [ז"ל הלחם משנה: שופר של עולה וכו' - וא"ת דהכא משמע מדבריו דתוקע לא עביד מעשה והוי קול והוא ז"ל כתב בסוף פ' ה' מהלכות מעילה קול ומראה וריח של הקדש לא נהנין ולא מועלין וא"כ כיון דהוי קול ואין בו דין מעילה איך אמרו בגמ' פרק ראווהו בית דין (כח, א) מ"ט עולה בת מעילה היא כיון דמעל בה נפקא לחולין הא כיון דהוי קול לאו בת מעילה היא ורבה נמי דאתקיף לא קאמר אלא אימת מעל לבתר דתקע כי תקע באיסורא תקע משמע דמודה ליה דמעל וכו'. ואם תאמר דכיון דהוצרך רבינו לתת טעם זה בקול לתרץ קושיא דלולב ומצה כדכתב ה"ה למה לא הקשה ג"כ גבי שופר של עכו"ם ולישני נמי התם דשאני משום דהוי קול", ועיין שם. (להלן אות ה', יישב רבינו את קושיות הלחם משנה)].



ד.

פסול כתותי מכתת שיעוריה - משום מצוה הבאה בעבירה

ובזה נראה לי לומר, טעם על שופר של עיר הנדחת דפסול, דכתיבא מיכתת שיעורא (ר"ה שם), מה זה דכתיבא מיכתת שיעורא, הא לעת עתה לא נכתת.

ושמעתי שנדחקו בזה הרבה מן האחרונים⁸. ולי נראה דטעם הדבר הוא משום דהוה מצוה הבאה בעבירה. דבשלמא בשופר של ע"א יצא, דהא מצות לאו להנות ניתנו, והא דנעבד בו עבירה לא אכפת לן, כמו שכתב הירושלמי בפרק האורג בשבת (ה"ג), כך אני אומר הוציא מצה בשבת מרה"י לרה"ר אינו יוצא בה י"ח בפסח (בלשון בתמיה). ר"ל כיון דאין קיום המצוה נמשך מעבירה, משא"כ בשופר של עיר הנדחת קיום המצוה נמשך מביטול מצוה, שיקיים המצוה ומכתת שיעורא⁹, ¹⁰ ודו"ק.



7. ראה מה שכתבו בזה עוד בהערות מהגר"ש אלישיב (ר"ה כאן), ועוד מהאחרונים.

8. ראה בחידושי רבינו חיים הלוי (שבת פ"ז, ה"ב): "אלא ודאי דיסוד הדין הוא דהשיעור מיכתת ובטל מיניה שיעוריה, אבל עצם הדבר איתיה בעיניה ולא בטל".

9. יש להעיר על דברי רבינו, ממה שכתבו התוס' (סוכה ל, א ד"ה משום), דלולב של אשירה אף שמכתת שיעוריה, אינו פסול משום מצוה הבאה בעבירה, לפי שאין המצוה מגיעה מכח העבירה שנעבדה בו ע"ז, ולדברי רבינו הלא יש בזה מהב"ע, מחמת שמבטל את הדין שריפה של הלולב, וצ"ב. וז"ל התוס': "וא"ת לקמן (לא, ב) דפסלינן לולב של אשרה

ה.

הנאה מקול מצוה

ועתה אבוא לבאר דברי הרמב"ם (ה"ג). ובתחילה אקדים עוד, מאי דקשה לי בהסוגיא (ר"ה שם) הא דקמותיב רבא אימת מעל, לכי תקע, כי קא תקע באיסורא תקע. והנה לכאורה קשה הא אפשר דיתקע יותר מהדין, וימעל בראשונות (-ויצא השופר לחולין), ויצא באחר[ו]ת. אך העיקר, דבתקיעה בעלמא לא לשם מצוה, אין בו משום מעילה, דקול וריח אין בהם משום מעילה (ירושלמי סוכה ה, ג).

אך העיקר המעילה לפי סברת ר' יהודה משום דסובר דמצוות להנות נתנו¹¹, ומעל במאי דנהנה לקיים מצוות בורא. לכן פריך רבא שפיר אימת מעל לכי תקע וכו', דבלא"ה אי אפשר דבתק[יעה] בעלמא לא ימעל.

וגם מוכרח זה הסברא, דבאמת אם יש הנאה אחרת בהדי המצוה אסור, ולא נחלקו אם מצות להנות נתנו אם נחשב הנאה במאי דמקיים מצות בורא, או דמפטר לתת פרוטה לעני כשיבוא (ראה ב"ק נו, ב), כמבואר זה בהר"נ (נדרים טו, ב ד"ה והא) מדאסור לטבול הנודר ממעין בימות החמה (ר"ה שם).

ואם כן אתי שפיר לשיטת הרמב"ם דקול אין בו משום מעילה אם נהנה משמיעתו, וא"כ לא הוה מצוה הבאה בעבירה כמו בשופר גזול, אף דלא בעינן לכס. לזה אמר דבקול בעלמא אין בו משום מעילה אף דנהנה ממנו, ואי משום דנהנה בקיום המצוה, ובכחאי גוונא אם היתה נחשבת הנאה היתה אסור[ה]¹², אף דקול אין בו משום מעילה, זה קול בעלמא, אבל קול המביאו לידי קיום מצוה הי' אסור. לזה אמר מצות לא להנות נתנו, וא"כ מה"ט המודר הנאה משופר (ר"ה שם), אף דשם נאסר הקול אם נהנה הוא ממנו, עם כל זה אם אינו נהנה מן הקול, רק קיים המצוה זה לא מקרי נהנה. ודו"ק.



ושל עיר הנדחת משום דמיכתת שיעוריה, תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה וכו'. וי"ל דלא דמי לגזל דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו, אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה". הרי שנקטו התוס' דאין לפסול בכתותי מכתת שיעוריה, משום מהב"ע, וצ"ע.

10. יש להעיר, דהלא גם בשופר של ע"ז שכתב הרמב"ם דלכתחילה אין לתקוע בו, ביארו רבינו מנוח, חידושי מהרי"ק והאדר"ת (חשבונות של מצוה מ' תכט ד"ה מש"כ), דזהו משום שנאמר אבד תאבדון. ולדעת רבינו דכל שמבטל את מצות האיבוד הרי זו מצוה הבאה בעבירה, אם כן מדוע לא יפסל אף בדיעבד שופר של ע"ז מדין מצוה הבאה בעבירה, וראה עוד בהערה הקודמת.

11. כן מבואר בחידושי הר"ן (ר"ה שם, ד"ה לאימת) ובטורי אבן, דמתחילה סברה הגמ' דמצוות ליהנות ניתנו. וראה עוד בשרידי אש (ר"ה סי' ג).

12. ראה עוד בשו"ת הרע"א (קמא קכט), שהביא שהקשה כן הפר"ח (תקפו) דתאסר התקיעה מכח הנאת הגוף, וכתב הגרע"א ליישב: "... ואולם לפי האי כללא ניחא, די"ל דקושיית הרמב"ם והלא נהנה בשמיעת הקול כולל תרתי הנאות, הנאת הגוף, וגם הנאת מצוה, דגם הנאת מצוה כוללה בלשון נהנה בשמיעת הקול שעיקרה השמיעה, כמו שמבכרין לשמוע קול שופר, וכוונת קושייתו כיון דאיכא איסור בדבר נימא אי עביד לא מהני וע"ז תירץ דהנאת מצוה ליכא, דמצות לאו ליהנות ניתנו, ולא נשאר כ"א איסור הנאת הגוף, ובעבורו ל"ש לומר א"ע לא מהני, דהא לא מתקן לאוי בהכי, דאף אם תאמר דאינו יוצא מ"מ נהנה גופו".

נדר משמיעת קול שופר

וצ"ע אם גם בנדר אמרינן דקול לא נאסר, ואם מודר מהדבר לא נאסר בקולו, או דלמא דוקא גבי הקדש הדין כן, וצע"ג¹³.



13. בריטב"א (ר"ה כח, א) כתב לאסור, וז"ל: "אמר רבא המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. יש מפרשים וכל שכן אם של רשות דלאו הנאה היא, וליתא דשל מצוה דוקא נקט משום דלאו ליהנות ניתנו דאילו בתוקע לשיר אסור דהא קמיתהני". וראה עוד בר"ן (ז, ב מדפי הרי"ף).

אוצר הזמנים

כשרות השופרות בימינו ♦ שיעור גודל הטלית קטן ♦ חידושי הלכות
וביאורים בדיני ברכת התורה – הלכה למעשה [חלק ב'] ♦ בדין תפילה
וקריאה בתורה בעבור, ודין צבור בקריאת שמונה פסוקים אחרונים שבתורה
♦ צירוף עשרה למנין כשכל אדם במרפסת אחרת ♦ ברכת שהחיינו על
האתרוג בט"ו בשבט, ובראש השנה ♦ בעניין ברכת מעין שבע בחצרות
הבתים בתקופת הקורונה ♦ אם יוצא י"ח בברכת מאורי האש בהבדלה כשלא
הסתכל בעפרניו קודם הברכה ♦ ביטול ברוב לענין בישול ושאר מלאכת
שבת ♦ בעניין עומד מרובה שמחיצותיו מסתובבות הנה והנה ואינו עומד
בקו אחד, אם יכול להתיר את הפרוץ שאצלו מדין פתח

הרב יוסף צברי

רב ומו"צ באלעד

מח"ס ויען יוסף, תורת ערלה, נחלת אבות ועוד

כשרות השופרות בימינו

השופר המקובל המצוי כיום, עובר כמה תהליכי עיבוד והתאמה כדי להתאימו לתקיעה. במאמר זה נעמוד על תהליכי העיבוד המקובלים, ונראה האם בתהליכים אלו נופל איזה פגם כלשהו המחסיר מכשרותו ההלכתית של השופר, והאם יש מקום להדר לתקוע בשופר שלא עבר כמעט תהליך עיבוד.

המציאות מוכיחה כי במקרים רבים התקיעה בשופר שאינו מעובד קשה מאוד, הן לתוקע, שאינו מצליח להוציא קול בשופר כזה כראוי, והן לשומעים, שאינם מצליחים לקיים את מצות התורה בשמיעת קול השופר בזמן ובאורך המחייב והרצוי. לפיכך חשוב מאוד לברר האם יש עדיפות לשופר כזה על פני שופרות רגילים, בהם שמיעת הקול יוצאת בצורה צלולה וברורה לשומעים.



תהליך העיבוד בקצרה

השופר מופרד מראשו של האיל עם שחיטתו. השופר חלול ברובו, אך עדיין מלא מרקמות של עור ובשר. לפיכך מתחילה עובר השופר ניקיון יסודי, המסיר את רקמות העור והבשר הנמצאות בתוך השופר.

השופר המתקבל אח"כ הוא כבד, מאחר והוא עדיין לא עבר תהליך "שיוף". הוא ניכר במראה החיצוני שלו, כאשר השכבה החיצונית שלו בולטת בצורתה המקורית כאשר היא בראשו של האיל. יש המוכרים שופר בשלב הזה, לאחר קדיחה והתאמה במקום הפה.

ברוב השופרות המצויים כיום ממשיכים את התהליך, המורכב משני שלבים: תחילה מעבירים את השופר במכונת שיוף מיוחדת, המקלפת בעדינות את שכבותיו החיצוניות והעבות של השופר. לאחר השיוף השתנו בשופר ב' דברים: א. השופר נהיה קל יותר לאחיזה, מאחר שהורידו ממנו חלק משכבותיו. ב. מבחוץ השופר מקבל מרקם חלק.

כמו כן, בעלי המלאכה עושים לשופר "ישור" מסויים במקום הפה. השופר בחלק הצר שלו עגלגל מאוד, ולכן כאשר קודחים בו במקום הצר במקדחה, יכולים בקלות לפגום אותו. מסיבה זו מחממים את השופר, והוא נעשה גמיש, שמים אותו במכונת מלחציים "לוחצת" את החלק המסולסל שבכיון הפיה, והופכת אותו ליותר ישר. לאחר מכן הקדיחה והכנת החור לפיה הופכת קלה יותר.

אין ספק שפעולות אלה, משנות במידה ניכרת את קולו של השופר. קולו של השופר היותר מקורי הוא עבה כקול בס, ואילו השופר לאחר עיבודו קולו פחות עבה, אך חזק יותר. אמנם

במציאות שופר לא מעובד קשה יותר לתקיעה, ולפעמים צריך מאמץ גדול להפיק ממנו קול כראוי, ואילו השופר המצוי קל יותר לתקיעה, וקולו נשמע בחוצות.

במאמר זה נברר, האם בפעולות המצויות כיום בעיבוד השופר, גורמים לאיזה פגם או חשש כשרותי בהידורו ההלכתי של השופר. כדרכי בקודש לא אתיחס אלא לטענות הנשמעות בלבד ואדון בהן, ולא למשמיעיהן.



ראיות כי תיקון השופר קיים מאז ומעולם

תחילה נוכיח כי מאז ומעולם דאגו בעלי המלאכה לתקן את השופר כראוי כדי שיהיה ראוי לתקיעה, כמפורש במשנה (ר"ה ל"ב ע"ב) שהיו חותכים את השופר לתקנו, ולכן גזרו חז"ל שאם אירע ביו"ט של ר"ה שהשופר אינו מתוקן וצריך חיתוך, אמרו שם: "ואין חותכין אותו, בין בדבר שהוא משום שבות, בין בדבר שהוא משום לא תעשה" ע"כ.

חיתוך זה נעשה לאחר שהורידו את השופר מראש הבהמה, ונעשה על ידי כלים מיוחדים לחיתוך שופר. דבר זה נלמד מדברי הגמרא, המחלקת שם בין סכין למגל, וכפירוש רש"י (שם ל"ג ע"א ד"ה ואין) שכתב: "ואין חותכין אותו - אם בא לתקנו, לא בדבר שהוא משום שבות - כלי שאין דרכו לחתוך בו שופרות, כגון מגלל וכו', דתיקון כלאחר יד הוא, ואין בו אלא משום שבות. סכינא - דדרכו בכך, והוי מלאכה גמורה" עכ"ל.

וכן מצינו לשונות אלו בעוד ראשונים, כדברי המאירי (בית הבחירה לר"ה ל"ב ע"ב) שכתב: "ואין חותכין אותו אם אין מלאכתו נגמרת לא בדבר שהוא משום שבות כגון סכין" עכ"ל. וכן כתב המאירי בספרו חיבור התשובה (משיב נפש מאמר ב פ"ד): "והסכין נאסר בלאו גמור מפני שדרכו לחתוך בו את השופר" עכ"ל. וכ"כ במחזור ויטרי (סי' שי"ז): "ואין חותכין אותו וכו' פי' אין חותכין אותו אם בא לתקנו לא בדבר שהוא משום שבות כלי שאין לחתוך בו שופרות" עכ"ל. הרי שהיו עוד בזמן התנאים סכינים שנועדו לחתוך ולתקן עימם את השופרות כדי שיהיו ראויים לתקיעה.

בספר הערות עמ"ס ר"ה (להגרי"ש אלישיב, ל"ג ע"א) הוכיח כי דברי המשנה נאמרו רק לאחר שהוציאו את הקרן מהאיל, שלכן נקטו שבכלים מסוימים יהא רק איסור שבות, אך אם היה מדובר על חיתוך מראש האיל היה הדבר אסור מן התורה לכו"ע, וז"ל: "ופשוט דלחתכו מהבע"ח בחייו דודאי אסור הוא משום דעושה חבורה וגו' ע"כ. הרי פשוט שלא היה צד של ספק להשאיר את השופר "טבעי" ומקורי, כביכול, כדי לא לפגום במקוריותו בעודו על ראש האיל, אלא היו מתקנים את השופר בחיתוך ובסכין כדי שיהא ראוי לתקיעה.

וכן מבואר בגמרא ר"ה (כ"ז ע"ב): "תנו רבנן: ארוך וקצרו - כשר", וכן פסק השו"ע (תקפ"ו סי"ג) שאם חתך וקיצר את השופר, אע"פ שבכך שינה מצורתו המקורית, כשר, כל שנשאר בו שיעור תקיעה. וביאר ה'עטרת צבי' טעם הדבר, וז"ל: "ולא אמרינן שיהא פסול מצד הטעם ש'דרך העברתו' בעינן, משום דמשמעות העברתו אינו אלא צמיחתו, הילכך כי הפכו כחלוק או כשקצר את הרחב והרחיב את הקצר ששינה בזה דרך צמיחתו פסולין, אבל כשגררו והעמידו על

גלדו או כשקצר ארכו שלא שינה בזה דרך צמיחתו, אעפ"י ששינה אותו מברייתו אין בכך כלום, דאצמיחתו קפיד רחמנא ולא אברייתו" עכ"ל. הרי דהוא ביאר להדיא כי כל קפידת התורה הוא שישאר השופר בדרך צמיחתו המקורית, הקצר שישאר קצר והרחב רחב, ואין לנו לחדש ולהוסיף פסולים שלא קיימים, בכל מיני פעולות אע"פ שהן משנות את צורתו המקורית של השופר. וביאר המשנ"ב (סקי"ג, בשם הכס"מ) דדין זה נאמר "אפילו אם נשתנה קולו ע"י זה" ע"כ.



הצורך לגרד את השופר

ועוד מובא בגמ' בר"ה (כ"ז ע"ב) "תנו רבנן: ארוך וקצרו - כשר, גרדו והעמידו על גלדו - כשר" ע"כ. ובהמשך הוסיפו שם לגבי הגירוד: "גרדו, בין מבפנים בין מבחוץ - כשר. גרדו והעמידו על גלדו - כשר" ע"כ. והטעם פירשו כל הראשונים והפוסקים, ד"אף על פי שאינו כדרך שהאיל מעבירו בראשו ממש, מכל מקום כיון שהוא כדרך צמיחתו בראש האיל נקרא כדרך העברתו ולא מיעטו אלא אם הפכו ששינה אותו מדרך צמיחתו בראש האיל" (מלשון שו"ע הרב סי' תקפ"ו סי"ד), והוסיף בערוך השלחן (סי' תקפ"ו): "דאין שיעור לעוביו של שופר וכיון שלא שינה אותו כשר" עכ"ל. וכתב הפרי חדש: "ואפילו נשתנה קולו מכמות שהיה, כיון שאין השינוי בא מחמת דבר אחר אלא מצד עצמו של שופר כל הקולות כשרין" עכ"ל.

והטעם והצורך לגירוד זה הנעשה בשופר, כתב בספר עלי תמר על הירושלמי (פ"ג דר"ה): "גרדו בין מבפנים ובין מבחוץ כשר, וכל אלו התיקונים לא היו חתיכה וגרירות סתם, אלא היו נחוצים לתיקון התקיעה שתהא צלולה וחזקה כפי טיב הקרן והמלאכה" עכ"ל.

הרי לך כי מאז ומעולם נהגו בכל תפוצות בית ישראל לחתוך את השופר ולקצרו בסכינים וכלים המיוחדים לכך, וכן לשייף ולגרד את השופר כפי הצורך ללא כל חשש ופקפוק, ולא חששו לשמור על מקוריותו של השופר, כיון שכל מלאכות ופעולות אלה נצרכות הן לתיקון התקיעה, כדי שיצא קול צלול מהשופר בקלות, וישמעו הרבים את התקיעה.



האופנים הפוסלים שופר

בדברי הגמרא והפוסקים, נתבארו כמה אופנים בהם עיבוד השופר יכול לפסול אותו, ונבארם בקצרה:

א. הפכו ותקע בו - אם אדם חימם את השופר, עד שהשופר היה רך כל כך, שהוא היה יכול "להפוך" את השופר כמו שהופכים בגד, דהיינו את הצד החיצוני לקפל ולהכניס פנימה, ולמשוך שוב את הצד הפנימי עד שתצא צורת שופר.

מקור הדברים הוא בגמ' (ר"ה כ"ז ע"ב) מובא: "הפכו ותקע בו - לא יצא", ואע"פ שאמרו שם: "אמר רב פפא: לא תימא דהפכיה ככתונא", וכן הביא הרא"ש שיש מכשירין בכה"ג, מכל מקום דעת רוב הראשונים שמעשה זה פוסל את השופר. והטעם לכך מפורש בירושלמי (פ"ג ה"ז): "זה

ביטל חללו", דהיינו כיון שבמעשה הפיכה זה מבטל ההופך את חללו הטבעי של השופר, בזה שהוא הופך את החלק הפנימי לחיצוני ואת החיצוני לפנימי לכן לא נחשב כדרך העברתו. וכן פסק השו"ע (תקפ"ו סי"ב): "הפכו ותקע בו, לא יצא, בין הפכו כדרך שהופכים החלוק שהחזיר פנימי לחיצון" ע"כ.

ב. הרחיב הקצר וקיצר הרחב – אופן נוסף הפוסל שופר, הוא אם ע"י חימום, האדם צמצם את החלק הרחב של השופר עד שהפכו צר וראוי לתקיעה, ומצד השני מתח את החלק הצר עד שיהא רחב כהחלק שיוצא משם קול השופר.

מקור הדברים הוא ג"כ מהגמ' בר"ה שם, שזה הפירוש של "הפכו" למסקנת הגמ', וכדאיתא התם: "הפכו ותקע בו – לא יצא. אמר רב פפא: לא תימא דהפכיה ככתונא, אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב. מאי טעמא – כדרב מתנה, דאמר רב מתנה: והעברת – דרך העברתו בעינן" ע"כ. ביאור הדברים, כי תקיעת השופר צריכה להתבצע באופן שבה נוצר השופר מטבעו בקרן האיל, שהחלק הצר מתאים לתקיעת הפה והחלק הרחב להוצאת הקול, ואין להפוך ביניהם. וכן פסק השו"ע שם: "הפכו ותקע בו, לא יצא וכו', בין שהניחו כמו שהיה אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב" ע"כ.

ג. שינה צד אחד – מהר"ם בן חביב, בספרו יום תרועה עמ"ס ר"ה (שם ד"ה הפכו), דן במקרה שהרחיב האדם את הצד הקצר לחוד, ונמצא השופר רחב מב' צדדיו (והצליח לתקוע דרך החלק הרחב), או במקרה שהוא קיצר את הצד הארוך (ויצא הקול דרך המקום הצר שהיה רחב מקודם), והעלה לפסול גם באופן זה, מכיון שגם פעולה זו מוציאה את השופר מצורתו הטבעית, לכה"פ לחצאין, שתחת שהיה בו חלק צר וחלק ארוך, נשארו בו הב' חלקים צרים או ב' חלקים רחבים.

וזה לשונו: "יש לחקור אם הרחיב את הקצר לחוד או קיצר את הרחב לחוד אם מפסיל או לא, ומכח הטעם שאמרו משום דדרך העברתו בעינן מפסיל משום דהאיל מעביר הקרן מצד א' קצר ומצד א' רחב וזה ששינה צד אחד מהם לבד לא הוי דרך העברתו" עכ"ל.

לפי דבריו הקשה מהר"ם, א"כ מדוע נקטה הגמרא שרק אם "הפכו" דהיינו אם שינה אדם את ב' צדדי השופר, נפסל השופר, הלא אף אם הוא צמצם או הרחיב צד אחד כבר נפסל השופר? ויישב מהר"ם, דאה"נ אף שידעה הגמ' דאם שינה הוא צד אחד בשופר נמי פסול, מ"מ נקטה היא את דבריה באופן שהפך הוא את השופר מב' צדדיו, כיון שבאופן זה יש חידוש, דבמקרה של שינה צד אחד בשופר, הכל רואים את השינוי שנוצר בשופר. לעומת זאת, בהפך את צדדיו, אע"פ שבמעשה שינוי זה בסופו של דבר לא נראה לכל השינוי בשופר, דהרי נשאר בו גם צד רחב וגם צד צר, אפילו הכי מעשה זה פוסל את השופר כיון ששינה אותו מטבעו.

כדברי היום תרועה כתבו גם המטה אפרים (תקפ"ו סי"ב), הפרי חדש (סקי"ב), השו"ע הרב (סי"ב), השדי חמד (מערכת ר"ה סי' ב' אות ל"ד), והכף החיים (אות ק"ד). אמנם המנחת יצחק (ח"ח סי' נ"ד) כתב, דמזה שהמשנה ברורה לא הביא דברי היום תרועה, משמע דלא סבירא ליה כמותו להלכה.

כל אופנים אלה הפוסלים שופר שנתבארו כאן, השייכים לעיבוד ותיקון השופר (ולא הבאתי את ענין ניקב ונסדק או ציפהו זהב וכדו' שאינו שייך לענין), אינם שייכים כלל בעיבוד השופרות של ימינו, כפי שמבואר בתחילת המאמר.



שופר כפוף שעשאו פשוט

מתוך בירור דינים אלה, נצא לדון בדבר חדש, מה יהא הדין שופר רגיל כפוף, שע"י חימום מתח אותו המעבד והפכו לשופר ישר, האם שינוי צורה זה פוסל את השופר. משום שאינו "כדרך העברתו" ואינו בצורתו הטבעית לגמרי המכופפת.

ובפשטות יש לומר, כי כיון שכבר היה ידוע לחכמי ישראל מאז ומקדם כי בשופר צריך פעולות עיבוד כדי לתקנו, ופעולות אלו משנות את צורתו הטבעית של השופר היוצא מראש האיל, א"כ כל פעולה שאינה נמנית במפורש בגמרא ובשו"ע בין הפעולות הפוסלות את השופר ומשנות אותו מברייטתו, אין לנו לחדש ולפוסלה.

אלא שזאת נוסף, כי אף מתוך דברי הפוסקים עולה שנקטו שפעולה זו אינה פוסלת את השופר, גם אם היא מיישרת את השופר לגמרי.

וכן פשיטא ליה לפמ"ג (תקפ"ו א"א סק"א), שדן לגבי העדפה של שופר איל על פני שופר מינים אחרים, ובתוך דבריו התייחס ישירות למעשה זה של יישור השופר, ומשמע שפעולה זו אינה פוסלת את השופר, שכתב: "ואם יש לו של איל ועשאו פשוט, ושאר מינים והם כפופים, הי מינייהו עדיף, ומרא"ש בראש השנה [פ"ג סימן א] הובא בט"ז [ס"ק] א' משמע דכפוף יותר מצוה, לכתחלה בעינן כפוף, ודיעבד פשוט יוצא, ושל איל רק מצוה ממובחר עכ"ל. הרי שלא דן אלא לגבי העדפת המין האחר הכפוף על פני האיל הישר. ואם היה פשוט ששופר כפוף שיישרו פסול שאינו בצורתו הטבעית, לא היה מתחיל לדון הפמ"ג על העדפתו על פני שופר אחר. וכן כתב במשבצות זהב שם (סק"א) ז"ל: "עיינן מ"א סק"א דכפוף לכתחלה בעינן דוקא כפוף, הא של איל רק מצוה ממובחר, וא"כ שאר מינין כפוף ואיל פשוט, אם אירע כן, או כפוף שעשאו פשוט, יותר מצוה וצריך שאר מינין עכ"ל.

וכן מבואר מדברי המטה אפרים (תקפ"ו ס"ב) שהעתיקו להלכה בזה"ל: "אם היה שופר של איל פשוט, או שהיה כפוף ועשאו פשוט, ושופר של שאר מינין כפוף, יש לו לתקוע בכפוף, לפי ששל איל אינו רק מצוה מן המובחר, אבל כפוף הוא מצוה לכתחילה עכ"ל.

וכן מבואר מדברי הערוך לנר (ר"ה כ"ו ע"ב ד"ה בתוס' ד"ה של יעל) שג"כ התייחס למעשה זה, וכתב לבאר מדוע בגמרא נצרכו ב' טעמים לשופר של איל כפוף. וביאר דבעינן לב' הטעמים, טעם אחד דבעינן שופר ממין איל, הוא להזכיר זכות עקידת יצחק ביום גדול זה, וטעם שני הכיפוף, הנצרך בשופר, הוא כדי שהאדם יזכור לכוף דעתו ביום זה, וקמ"ל שאם לא התקיימו שני הטעמים, כגון שיישר השופר של איל, שאין זה השופר הרצוי, כיון שחסר לנו את הטעם הב' דבעינן כפוף.

וז"ל: "אין להקשות דתרת טעמי ל"ל משום דכייף טפי מעלי ומשום זכירת עקידת יצחק. דיש לומר דאי משום זכירת עקדת יצחק הוי אמינא דגם אם עשה השופר של איל פשוט ע"י מים חמין שפיר דמי ואי משום דכייף לחוד גם של חיה או של תיש כפוף הוא לכן צריך תרי טעמי" עכ"ל.

ודייק המנחת יצחק (ח"ח סי' נ"ד) מדבריו: "הרי דס"ל דזולת משום זכות עקידת יצחק, הו"א דגם אם עשה השופר של איל פשוט ע"י מים חמין שפיר דמי כנ"ל, ולא פסול משום דל"ה כדרך העברתו" עכ"ל, וכן הזכיר שם את הדיוק מהפמ"ג הנ"ל.



בדברי הרמב"ן בנידון

אמנם יש שרצו להקשות על דברי הפמ"ג והפוסקים העומדים בשיטתו (כ"ה בספר דברי מנחם כשר, ח"ד עמ' ס"ט, וכ"כ המבאר ע"ד הרמב"ן הוצאת התלמוד הישראלי עמ' נ"ג הע' מ"ב), מכח דברי הרמב"ן (ר"ה כ"ו ע"ב).

רבינו הרמב"ן דן לגבי לשון המשנה "בשל זכרים כפופים", וכתב תחילה: "והא דקתני בתענית בשל זכרים כפופים. נראה דבזכרים לאו דוקא אלא בכפופים בלחוד קפיד תנא, דרישא דקתני של יעל פשוט ודאי בפשוטין בלחוד קפיד דיעל לא מיכתב כתיב ולא אסמכתא דכלום איכא, אלא בעינן פשוטים וקתני להו ביעל דאינון פשוטין, וסיפא בעינן כפופים וקתני להו בזכרים" עכ"ל.

אחר שביאר הרמב"ן כי באמת הלשון "זכרים כפופים" היא לאו דווקא, היה קשה לו לשון המשנה, מדוע נקטו התנאים הקדושים בלשונם: "זכרים כפופים", וכתב בזה"ל: "ואפשר לומר דקתני יעל וזכרים לומר שאם עשה של זכרים פשוט ושל יעל כפוף פסול דלאו דרך העברתו הוא" אלא שמייד סיים על זה הרמב"ן: "ולא מסתבר" עכ"ל.

והנה, אותו מקשה ראה את תחילת דברי הרמב"ן, ומשום מה המשיך דבריו נעלם ממנו. שהרי אע"פ שהרמב"ן מציע הצעה לביאור לשון המשנה, מדוע הקפידה על "זכרים כפופים" שזהו ללמדנו כי תרתי בעינן, לשון זכרים באה ללמדנו כי בעינן שופר של איילים זכרים ולא של יעל, זכר לאילו של יצחק, ולשון "כפופים" באה ללמדנו כי כפופים דווקא בעינן לעיכובא, ואם יישר איל כפוף פסול, מכל מקום הרי סיים ע"ז הרמב"ן בלשון "ולא מסתבר", משמע דס"ל שאין פסול זה מסתבר. ואביא ראיות לביאורי זה בלשונו.

א. ונראה כי טעמו והכרחו של הרמב"ן לומר כי פסול זה אינו מסתבר, נובע מתחילת דבריו שם, התבאר כי כל דברי המשנה כאן באו לומר איזה שופר בעינן לקחת לראש השנה לכתחילה, אבל לא לפסול לגבי דיעבד, וזה לשונו: "הא דתנן שופר של ר"ה של יעל פשוט, פשוט הוא שלא חלקו על משנה ראשונה שאמרה כל השופרות כשרין, אלא בלכתחילה נחלקו ר"י ורבנן, וזהו שאמר ר' לוי מצוה של ר"ה ושל יוה"כ בכפופין אבל דיעבד יצא בפשוטין, והוצרכתי לכתוב זה מפני שראיתי אחד מן המחברים שטעה בדבר" עכ"ל. (ולביאורי בדברי הגמרא הסכימו רוב הראשונים).

והשתא, אם פשיטא ליה להרמב"ן דהמשנה לא באה להורות איזה שופר פסול לענין דייעבד, אלא היא באה להורות רק לענין לכתחילה איזה שופר בעינן לר"ה האם פשוט או כפוף, ובוה עצמו נחלקו רבותינו, ממילא אין לדקדק בלשונה אופן שבו יהיה שופר פסול, כגון באופן של כפוף והפשיטו.

ב. ועוד נראה להוסיף, כי הטעם שסיים הרמב"ן "ולא מסתבר" שדקדוק המשנה ילמדנו כי שופר כפוף שפשטו פסול, זהו משום כי כל דיני פסולי שופרות אין מקומם כאן אלא במשנה הבאה (בדף כ"ז ע"א), ושם נתבאר פסולי השופר השונים, וגם פסול "דרך העברתו", הנאמר כאמור בשופר שקיצרו מצד אחד והרחיבו מהצד השני.

והשתא הגע בעצמך, הלא הגמרא בעצמה דיברה על אופני עיבוד כ"כ חזקים וקשים, כגון שהפכו ככתונת, שזה נעשה ע"י חימום חזק מאוד שמרכז את כל השופר עד שניתן להופכו מצד לצד. וכן קיצרו מצד אחד והרחיבו מצד אחר, שצריך לפעולה זו חימום חזק. גם המקרה של "גרד והעמידו על גלדו" הוא מקרה הדורש עבודה רבה. ואם אכן דיברה הגמרא על מקרים כל כך רחוקים, ואת חלקם פסלה משום שינוי מברייטו ואינו כדרך העברתו, הכיצד זה לא דיברה היא במקרה הפשוט ביותר, של שופר כפוף שיישרו, וזה אינו דורש עבודה רבה אלא חימום מועט. ובפרט אי נמא שטעם הפסול הוא משום שאינו כדרך העברתו, לא יבצר להגמרא להשמיענו דין כ"כ פשוט, ומדוע בחרה היא לדון במקרים כ"כ רחוקים הדורשים מאמץ רב? לפיכך לא מסתבר ללמוד מדברי המשנה ששופר כפוף שיישרו פסול, הן מצד המיקום של דברי המשנה, והן מצד שתיקת המקורות במקום בהם באמת דנו על פסולי השופר.

ג. זאת ועוד, הרי הגמרא בעצמה מבארת כי רבותינו התנאים נחלקו האם בראש השנה עדיף שופר פשוט וישר או שופר כפוף. התנא של המשנה סבר שעדיף שופר פשוט, ואילו רבי יהודה סבר שעדיף שופר כפוף, ומבארת הגמרא: "במאי קמיפלגי? מר סבר: בראש השנה - כמה דכיף איניש דעתיה טפי מעלי, וביום הכפורים - כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי. ומר סבר: בראש השנה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי, ובתעניות כמה דכיף איניש דעתיה טפי מעלי" ע"כ.

הרי לנו דדעת רבותינו התנאים חלוקה אם לכתחילה שופר של ראש השנה צריך להיות ישר או כפוף, וכאמור דעת הרמב"ן שמחלוקתם היא לענין לכתחילה. והשתא הגע בעצמך, הכיצד זה שייך לדקדק ששופר כפוף שיישרו פסול בדיעבד, הלא גם אם נחלקה הגמרא איזה שופר עדיף לראש השנה, לא מסתבר שלבסוף שופר שלפי דעה אחת יש בו הידור לר"ה, יהא פסול לדעה השנייה דווקא מחמת יישורו, כיון שמעשה יישור זה אף שמשנה את ברייתו של השופר, הרי הוא מהדרו לפי דעה אחת מהתנאים. טענה זו מוסיפה טעם וביאור לדברי הרמב"ן שכתב ש"לא מסתבר" ששפר פשוט שיישרו פסול (וכן מצאתי במרומי שדה דפירש דלתנא זה יש לשנות ולעשות את הקרן הכפופה ישרה).

כל זה מוכיח מדוע לא הזכירו הפמ"ג והערוך לנר את דברי הרמב"ן כשיטה הפוסלת שופר כפוף שיישרו, וכן לא נזכרה שיטה זו לא בדברי הבית יוסף בכל סימן תקפ"ו הדין על כשרות השופרות ועיבודם, ולא נזכרה בכל דברי הפוסקים מאות בשנים שיטת רמב"ן כזו. וזה מוכיח כי

אכן דברי הרמב"ן לא באו לפסול או להורות הוראה לדינא, אלא הם רק הצעה לפירוש לשון המשנה, הצעה שחזר בו ממנה מיד מהטעמים שנתבאר לעיל.

נמצאנו למדים כי לפי עיקר הדין שופר כפוף שיישרו אינו שופר פסול. מיהו כמובן שופר כזה אינו מהודר, מאחר שהוא אינו כפוף, ומצות השופר בר"ה הוא להיות כפוף כמבואר.

וכן מדוקדק מלשון השו"ע (סי' תקפ"ו ס"א): "שופר של ראש השנה מצותו בשל איל וכפוף, ובדיעבד, כל השופרות כשרים, בין פשוטים בין כפופים, ומצוה בכפופים יותר מבפשוטים" עכ"ל. הנה מבואר כי מתחילה, בלשון: "כל השופרות", כלל השו"ע גם את כל מיני החיות שיש להן קרניים (חוץ מפרה כמבואר שם), ועל כולם, כולל האיל שדיבר בו מקודם, אמר שהם כשרים: "בין פשוטים", היינו אפילו הפשיטו. וזה כאמור מתאים לדברי הפוסקים הנ"ל דאף שופר איל כפוף שיישרו אינו נפסל בכך מדינא, וכשר בדיעבד.



יישור חלקי של השופרות

כעת, אחר שנתבאר דינו של שופר כפוף שיישרו כולו, נבוא לדון על שופר שיישרו במקצתו, שזאת המציאות של רוב ככל השופרות המיוצרים כיום.

ולפי המבואר עד כה פשוט כי אין כל חשש בפעולה זו, שהרי אפילו אם יישר הוא את כל השופר כולו לא פסלו, משום שאופן זה לא משנה את השופר מברייטו, אע"פ שהוא משנה את צורתו הטבעית, כיון שחז"ל קבעו שרק שינוי של צר לרחב ולהיפך זה השינוי הפוסל, ולא כל שינוי בטבע השופר. וכלשון העטרת צבי שהובא בתחילת דברינו, המגדיר את טעם ההיתר בעיבוד השופר: "אבל כשגררו והעמידו על גלדו או כשקצר ארכו שלא שינה בזה דרך צמיחתו, אעפ"י ששינה אותו מברייטו אין בכך כלום, דאצמיחתו קפיד רחמנא ולא אברייטו" עכ"ל, ר"ל שישאר השופר בצורת צמיחתו, הצר במקומו והרחב במקומו, ולא על כל שינוי בצורת השופר המקורית.

ונמצא שכאשר החלק הצר נשאר במקומו והרחב נשאר במקומו, אין שום סיבה להקפיד אם אותו מעט שלצד פיו הוא קצת כפוף ויישרו ע"י חום וכדו'. בפרט שכאמור פעולות אלה נועדו לשיפור קול השופר, ואפשר שכמו שבימי קדם נהגו להוציא את הזכרות וכן לחתוך ולשייף את השופר, גם פעולה זו היתה בכלל כדי שיהא נוח לקדוח בו בלא לפוסלו, ויהא החור גדול וראוי להעברת קול השופר כראוי.



בדברי המנחת יצחק

ותימה גדולה על דברי הרב מנחת יצחק (ח' סי' נ"ד), בתשובתו להרב הורביץ (בעל שו"ת קנין תורה), שעורר השואל: "בענין השופרות שעושין בא"י אשר לא ראה כזאת בחו"ל, דשם כל השופרות הם כמו שהיו בחייהם, וכאן מתקנים ומעקמין השופרות באופן שאצל הפה רחב קצת ונקל לנפוח בו, ואפי"ה מקום הרוחב יהי למעלה כדין, ויש לעיין אם ל"ה בכלל דאינו כדרך העברתו" ע"כ מדברי השואל.

ותחילה הביא המנח"י ראיות חזקות מדברי הפמ"ג והערול"ג הנ"ל, דמוכח מדבריהם דאף אם כל השופר הכפוף יהא מיושר אין בו כל חשש מעיקר הדין, משמע דכל שכן וקל וחומר ליישור חלקי בצד הפה שלא יהא בו אפילו חשש קל שבקלים, כיון שנשאר השופר כפוף כדינו.

אלא שבהמשך דבריו הביא את דברי הרב תורת חיים (ביאור על השו"ע להרב יעקב סופר, מרבני הונגריה ורבה של פסט, בנו של המחנה חיים), שבתוך דבריו הביא את שיטת המרדכי דס"ל דכפוף לעיכובא, ודייק מדבריו דאם יישרו בחמין פסול. ואחר המחילה תימה, הלא שיטת המרדכי ידועה דס"ל דכפוף פסול ולעיכובא הוא ואינה להלכה. ומה לנו לעשות דיוקים בשיטות שלא נפסקו להלכה, ולהתעלם מדברים מפורשים המופיעים בדברי רבותינו הפוסקים הקדמונים, כהפמ"ג, שמביאים אותו כל האחרונים וסומכים עליו להלכה רבות.

ואכן בהמשך דבריו כותב הוא דאין ראיה מהתורת חיים הנ"ל, אמנם מה שהוא כותב: ד"אין ללמוד כ"כ מהא דהפמ"ג והעל"ג, שהרי אינם עסוקים באותו ענין להלכה למעשה, רק כתבו כן ליישב איזה דיוק". תימה, דאף אם כן הוא בדברי הערול"ג, איך יאמר זאת על הפמ"ג, הא הפמ"ג כותב את דבריו להלכה ולמעשה ומדייק מדברי המג"א והט"ז, ולא כתב את דבריו רק דרך שקלא וטריא ללימוד התלמידים וכדו', וראיה גדולה הבאנו מדברי המטה אפרים, שמביא את דברי הפמ"ג וסומך עליו למעשה.

ובהמשך דבריו הביא לדברי היום תרועה הנ"ל, הסובר כי אם הרחיב או קיצר אף צד אחד של השופר פסלו (ודברי הנחפה בכסף שחזק דבריו), ודימה זאת בפשיטות לנידון זה של יישור חלק השופר הסמוך לפה, שגם יש לפסלו משום שינוי צד אחד של השופר, מכפוף לישר. וגדולה מזו כתב שם: "ובזה י"ל דגרע מכפוף שעשאו פשוט או פשוט שעשאו כפוף דלא ניכר השינוי, דבכל מין ומין יש שניהם, רק בא' יש יותר כפופים ובא' יותר פשוטים כנ"ל" עכ"ל, דהיינו שיישור מועט בקצה השופר חמור מיישר את כל השופר, שכן ביישור מועט ניכר יותר השינוי מאשר אם יישר את כל השופר, שדומה אז לקרן ישרה.

ואחר המחילה רבתי, דבריו מרפסין איגרי, שהרי עינינו הרואות שבכל השופרות כולם שעושים בהם יישור מועט ע"י חום לצד הפה, אין פעולה זו ניכרת לרוב העם, ונראה כי מי שלא יחשף למאמר זה המעלה את הנתונים לעין הקורא, לא יחשוב לעולם כי בשופר שלפניו עשו איזו פעולת יישור ע"י חימום וכדו', כי אין רוב העם מגדלים בהמות ואינם מייצרי שופרות לדעת כיצד יצאה הקרן מן האיל, ואם הקצה הקרוב לפה היה כפוף או ישר. משא"כ שופר שיישרו כולו, אם באמת יעשו דבר כזה, אין אחד כיום שיראה אותו ולא יתמה מיד על מראהו, שלא נראה כדבר הזה לעולמים. ואם בשופר שיישרו כולו מודה המנח"י דכשר הוא, או לכה"פ דיש מקום להכשירו, מה לו לפקפק ביישור מועט שאינו ניכר לעין, הנעשה ברוב השופרות במיעוטו של השופר. וכיצד זה יצא לדמותו לדברי היום תרועה ששם עושה שינוי גדול בחלק מהשופר, שמרחיב הקצר וכו', שהוא פסול הנזכר בגמ', ודימהו מסבתו לנידון של יישור, שלא נזכר פסולו לא בגמ' לא בראשונים ולא בפוסקים. ופשפשתי ולא מצאתי בכל דבריו ראיה ברורה או צד שיש לחשוש ולפקפק באותם שופרות המיישרים קצתם.



שופר וחצוצרה בלשונות חז"ל

עוד ראיתי טענה שנטענה, כי שופר המיישרים אותו יוצא מגדר שופר והופך ל"חצוצרה", ואין זה השופר שאליו כיוונו חז"ל.

והדברים אינם נכונים בעליל, שהרי מצאנו כמה משניות, בהם מתבטאים התנאים בלשון שופר ומתכוונים לקרן הישרה, ומאידך מתבטאים בלשון "חצוצרה" כאשר כוונתם אל קרן האיל. וכפי שמוכח במשנה במסכת ראש השנה (כ"ו ע"ב): "שופר של ראש השנה של יעל פשוט", וביארו המפרשים כי לתנא של המשנה עיקר מצות ראש השנה היא בשופר ישר ופשוט, מחיה הנקראת "יעל" שקרניה היו ישרות (ואינה החיה הנקראת כיום יעל, כי קרניה עגולות כחצי סהר, ושמה הכוונה לחיה הקוראים כיום "ראם" שקרניו ישרות). הרי מפורש כי נקט התנא לשון "שופר" על קרן ישרה, הרי שאין כל הכרח שביאור לשון "שופר" מתחייב על הקרן הכפופה דווקא.

ומאידך גיסא במשנה בסוף מסכת קינים (פ"ג מ"ה) מובא על האיל כי: "שתי קרניו – שתי חצוצרות", הרי שקרני האיל המקוריות נקראות אף הם בשם חצוצרות. ועוד מצאנו בגמרא בעבודה זרה (מ"ז ע"א) לגבי המשתחויה לבהמה: "קרניה מהו לחצוצרות", ושם אין הכרח שמדובר דווקא על פרה או תיש, הרי שלשון חצוצרות חייל אף על בהמה שקרניה כפופות.

והטעם לשינויי לשון אלה, ביארו המפרשים (ברטנורא ותפא"י בקינים שם, תוס' ע"ז מ"ז ע"א ד"ה קרניה), הוא על פי הגמרא בשבת (ל"ו ע"א) ובסוכה (ל"ד ע"א): "אמר רב חסדא: הני תלת מילי אשתני שמיהו מכי חרב בית המקדש: חלפתא ערבתי, ערבתי חלפתא. מאי נפקא מינה – ללולב. שיפורא חצוצרתא חצוצרתא שיפורא, מאי נפקא מינה – לשופר של ראש השנה". ופרש"י בסוכה: "שיפורא – כפוף. חצוצרתא – פשוטה, ואינה של איל". ובשבת פרש"י: "לשופר של ראש השנה – אין תוקעין אלא באותו שעם הארץ קורין חצוצרות, והוא שופר, או אם בא עם הארץ לשאול במה יתקע – אומרים לו: בחצוצרות" עכ"ל. הרי שלשון חצוצרה של חז"ל הוא מבטא בצורה יותר מדויקת את השופר הכפוף.

וזה לשון התוס' ר' יהודה מבירינא (עמ"ס ע"ז מ"ז ע"א) הדין בשינויי לשונות אלו: "ואומר רבי, דחצוצרת דהכא היינו שופר. וכדאיתא בלולב הגזול דאשתני שמה מכי חרוב מקדשא חצוצרתא שיפורא ושיפורא חצוצרתא. ובשלהי קינין נמי קרי לה חצוצרת, דתניא התם א"ר יהושע וזהו שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה, כיצד קולו שבעה, שתי קרניו שתי חצוצרות. והיינו שתי שופרות. ואל תתמה אם בימי ר' יהושע שהיה בפני חורבן נשתנו כבר, דהא במסכת שבת (בפרק במה מדליקין) קרי ליה נמי בברייתא לשופר חצוצרת, דתניא התם כשם שמטלטלין את השופר כך מטלטלין את החצוצרת, וקאמר מאי שיפורא נמי חצוצרת" עכ"ל.

והנה, מהר"ם בן חביב בספרו כפות תמרים (סוכה ל"ד ע"א) הביא בדברי רש"י שפירש את דברי הגמרא "למאי נפק"מ לשופר ר"ה", וציין את ההבדל כי שופר כפוף וחצוצרה פשוטה, דמשמע דס"ל דשופר שאינו כפוף פסול משום דהוי כחצוצרה פשוטה. והקשה על זה בזה"ל: "משמע דס"ל לרש"י ז"ל דפסול חצוצרות בר"ה, הוא משום דהוא פשוט ואינו של איל. ואלו הם דברים תמוהים, דהא פיסול חצוצרות הוא משום דקול חצוצרות הוא מין קול אחר, כדמוכח פ' ראוהו ב"ד גבי שופר מאריך וחצוצרות מקצרות יע"ש. ותו, דכפוף ושל איל הוא למצוה ולא לעיכובא

לדעת רוב הפוסקים, זולת הרמב"ם דס"ל דשופר דאינו של איל הוא פסול, והכל תמחו עליו והיה להם לתמוה גם על פירוש רש"י דשמעתין דאזיל בשיטת הרמב"ם עכ"ל.

והקשה על דברי הכפות תמרים בספר ברכת שמעון (להגר"ש שניאורסון, מועדים וזמנים עמ' כ"א), כיצד הבין הוא שרש"י מתכוין בדבריו להגדיר פסול של שופר בראש השנה משום שאינו כפוף ולכן אינו נקרא שופר, הלא מפורש בר"ה דברי ר' יהודה דבר"ה תוקעין בכפוף וביובל בפשוט, אע"פ שבשניהם בעינן שופר דוקא, הרי להדיא דגם כפוף וגם פשוט נקראים שופר. ומוכח שרש"י לא התכוין להגדיר פסול בשופר ישר, אלא רק מה ראוי לקחת לכתחילה, ובדרך זו יש לבאר את דברי רש"י בשבת, דג"כ התכוין הוא רק מה ראוי לקחת לכתחילה, ואה"נ דברי רש"י תואמים לדברי שאר הראשונים דשופר ישר אינו לעיכובא.

ודבר נפלא מצאתי בדברי הגר"י פערלא בספרו הגדול על ביאור ספר המצוות לרס"ג (עשין ס"ג), שכתב כי בראש השנה כלל לא נאמר לשון "שופר" בתורה, ולשון שופר נזכר רק לגבי היובל בפרשת בהר (ויקרא כ"ה, ט'), רק נאמר בראש השנה: "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר, כ"ט, א').

דקדוק נפלא זה מבהיר לנו מדוע נחלקו התנאים באיזה שופר לתקוע, כפוף או פשוט, אע"פ ששינויים אלה משנים לכאורה את מהותה של הקרן, שבלשונה המקורי אינה נקראת שופר אלא חצוצרה, כי באמת התורה לא חייבה לתקוע בשופר דווקא, ועל כן אין לנו צורך לדון ולפלפל מה נקרא שופר ומה חצוצרה ולהיכנס להבדלים ביניהם, כי באמת שניהם כשרים מן הדין לראש השנה, אלא כיון דלהלכה בעינן בראש השנה שופר כפוף, יש להדר ולקחת כפוף דווקא ומצוה בכפוף. אך פשוט הדבר שאם לא מצא כפוף, יתקע בשופר פשוט, דאף הוא נקרא בשם שופר.

ומכאן ברור שגם אם מיישרים חלק מן השופר כדי שיוכלו לקדוח בו בקלות, אין בדבר כל חשש קל שבקלים, דאפילו אם היו מיישרים את כל השופר לא היו פוסלים אותו, כל שכן וקל וחומר כשיישרו רק את מקצתו והשאירו את הכיפוף במקורו, ששופר זה כשר ומהודר לכתחילה בראש השנה.

מעתה לא מצאתי טעם וסיבה להעדיף ולקחת לתקיעה בראש השנה לא מעובד הנקרא כיום "שופר איל", כי במה שאינו מעובד אין בו כל תוספת הידור. ואם בסופו של דבר גם קולו לא נשמע ברמה, הרי שיצאה חומרתו היתירה בהפסדו בעיקר הדין, שמנסה להדר בדבר שאין לו עיקר ומפסיד את עיקר המצוה למנוע מן הציבור לשמוע קולות ראויים כהלכתו. וכל המחמירין בדבר יש לדון על הוצאת לעז על מנהגן של ישראל מדורי דורות לתקוע בשופר מעובדין ומיושרין בקצותיהן, ובפרט שנתבררה צדקת הצדיק מעיקרא שנהגו כן מעיקרא דדינא.

וכ"כ הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (בהל' ר"ה) דשופרות אלו כשרים מן הדין, ודחה דברי המערערים. גם הגר"מ מאזוז כתב בזה"ל: "בענין שופר מעובד, לענ"ד אין להוסיף פיסול שלא נזכר בפוסקים, דא"כ הו"ל למימר 'עיבדו' ושינה צורתו פסול. ודווקא בהפכו פסלינן ותו לא, וכן המנהג פשוט בארץ ובחו"ל לתקוע בשופר מעובד, והקבלה והמעשה הם עמודי ההוראה" עכ"ל.



היוצא מן האמור לעיל:

- א. עוד בדורות התנאים נהגו לחתוך ולשייף את השופר, כדי שיהא קולו צלול וחזק.
- ב. שופר של איל כפוף שחממו ויישרו עד שעשאו ישר לגמרי, אע"פ שאינו מהודר, אינו פסול. ואע"פ ששינהו מברייתו. כך עולה מדברי הפוסקים, וכן מדקדוק לשון השו"ע.
- ג. שופר שיישרוהו רק בקצהו ונשאר כיפופו ניכר, כשר ומהודר לכתחילה לתקיעה בראש השנה.
- ד. אין שום הידור בשופר הנקרא "שופר איל" שאינו מעובד. ואם שופר זה אינו מוציא את הקול כראוי, אין לתקוע בו בר"ה.⁶⁴



א. הערת העורך (הרב הראל דביר): הגהמ"ח שליט"א מודה לכך ששופר שעבר יישור מוחלט אינו כשר לכתחילה למצווה, אלא רק בדיעבד, וכפי שהביא בשם הפמ"ג והמטה אפרים, אלא שהוא מחדש מסברה דנפשיה שמכיוון ששופר כזה כשר עכ"פ בדיעבד, ממילא ביישור חלקי של השופר, כפי שנעשה היום, יש להכשיר לכתחילה. ואולם דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ואי משום הא, אין לך בו אלא חידושו שכשר בדיעבד.

מלבד זאת, יש לציין שכמה אחרונים חשובים נקטו שיש בדבר לפחות מידת חסידות, וחלקם אף ראו בזה דין לכתחילה. כך כתב הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו מועדים וזמנים (ח, ליקוטי הערות לח"א סימן ה): 'בענין תקיעת שופר מקרן איל, נראה דראוי להדר לתקוע בשופר תימני, שלוקחים שופר מקרן איל, ואין מחממין ומותחין אותו כשאר שופרות בשוק; דבכהאי גוונא שקול השופר הוא קול טבעי, עדיף טפי'. ודבריו הובאו בפסקי תשובות (תקפו, א והערה 2, וכע"ז שם אות ט והערה 28) ללא כל הסתייגות, והרי ספר זה הוא מאסף לכל המחנות, ולא מצא לנכון להביא אל המשתה אשר עשה כי אם את דעת הגר"מ שטרנבוך, הלא דבר הוא.

אף הגר"נ קרליץ זצ"ל (חוט שני הל' ר"ה ג, ג; עמ' נח-נט), הגר"י קאפח זצ"ל (שופר של ראש השנה, סיני סט עמ' רט-ריב) ויבחל"ט"א הגר"מ קארפ שליט"א (הלכות חג בחג, ימים נוראים יא, ב), כתבו שישנה עדיפות לשופר כפוף על שופר מפושט. אף הגר"מ מאוזו שליט"א, שהוזכר על ידי הגהמ"ח כמי שמכשיר שופר מעובד, הודה בפה מלא ש'התימנים הנוהגים להשאיר אותו כפוף לגמרי בטבעו המקורי, אין הכי נמי, עדיף טפי'. תשובת הגר"מ מאוזו נדפסה על ידי הרה"ג אלחנן מנצור שליט"א במאמרו: כשרות השופר המעובד, המעין ס, א [231] (תשרי תש"פ), עמ' 78. ושם (עמ' 76 הערה 30 וסביבתה) הובא שהגר"ד ליאור שליט"א מחמיר בזה לכתחילה מעיקר הדין, ואינו מכשיר אלא בדיעבד, וכן מבואר בתכונתו של הרב ליאור עם בנו הרה"ג אלקנה ליאור שליט"א, שנדפסה בקובץ בעלי אספות (קיץ תשע"ב) עמ' 64-67. אף הרב מנצור עצמו במאמרו הנ"ל העלה שיש להחמיר בזה היכא דאפשר. ובשו"ת בדי הארון (או"ח עמ' 242) הכשיר את רוב השופרות המצויים היום, אך הסתייג ממקצתם, יעו"ש.

ומעתה, דעת לנבון נקל, שאין לבטל במחי יד את מעלת השופר הכפוף והבלתי מעובד, שרבים וטובים שיבחוהו והעדיפוהו, ואף שהמיקל יש לו על מה שיסמוך, המחמיר תבוא עליו ברכה, והאמת והשלום אהבו. [לא הספקנו לקבל את התייחסות הרב מחבר המאמר].

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'

א.

תקיעת שופר בר"ה במקדש הייתה תחילת העברת שופר תרועה בכל הארץ

משנה ראש השנה פ"ג:

משנה ג:

שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב ושתי חצוצרות מן הצדדין שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר.

משנה ד:

בתעניות בשל זכרים כפופין ופיהן מצופה כסף ושתי חצוצרות באמצע שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות.

משנה ה:

שוה היובל לראש השנה לתקיעה (ששניהם של יעל) ולברכות (מלכויות זכרונות ושופרות) רבי יהודה אומר בראש השנה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים.

בגמרא מסופר שרב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין - לתקוע בראש השנה בשופר ובחצוצרות, אמר ליה רבא לא אמרו אלא במקדש.

וצ"ב, למה קבעה המשנה את הדברים בפשטות, כאילו הדבר נהוג בכל מקום (עד שהיה מקום לאדם גדול כרב פפא בר שמואל לטעות בה).

והנה הכתוב אומר 'והעברת שופר תרועה בכל ארצכם', דהיינו שקול השופר עובר בכל הארץ מתחילתה לסופה, ואפשר שהתקיעה במקדש כאילו מסמלת את תחילת העברת השופר בכל הארץ, ולכן סתמיות תקיעת שופר משתמעת ממילא בראשונה במקדש שהיא התחלת העברת השופר בארץ. ואכתי יש לעיין על סתימת המשנה, ובפרט שהמשנה הקודמת של 'כל השופרות כשרים' איירי בשופר של גבולין (ומכל מקום יש לחלק דהתם לא איירי אלא בחפצא של השופר ומשנתינו עסקה בגוף התקיעות מי מקצר ומי מאריך, ובוה יש לומר שהקדימו כאמור לעסוק בשל מקדש שהייתה כהתחלת העברת התקיעה בכל ארצכם).

ב.

האם שופר של ר"ה במקדש נכלל בכלל תקיעות דמוספין

והנה במשנה סוכה פרק ה, ה מנו את התקיעות שבמקדש: "אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעות במקדש ואין מוסיפין על ארבעים ושמנה בכל יום היו שם עשרים ואחת תקיעות

במקדש שלש לפתיחת שערים ותשע לתמיד של שחר ותשע לתמיד של בין הערבים ובמוספין היו מוסיפין עוד תשע ובערב שבת היו מוסיפין עוד שש שלש להבטיל העם ממלאכה ושלש להבדיל בין קודש לחול ערב שבת שבתוך החג היו שם ארבעים ושמונה שלש לפתיחת שערים שלש לשער העליון ושלש לשער התחתון ושלש למילוי המים ושלש על גבי מזבח תשע לתמיד של שחר ותשע לתמיד של בין הערבים ותשע למוספין שלש להבטיל את העם מן המלאכה ושלש להבדיל בין קודש לחול".

ובגמרא נחלקו אם במוספין שהיו מוסיפין עוד תשע, הוא לכל מוסף ומוסף, וכך סבר ר' אחא בר חנינא, או לכל מוספי היום ביחד. והקשתה הגמרא על ר' אחא בר חנינא: "וליתני נמי (יום שתוקעים בו ארבעים ושמונה תקיעות) ראש השנה שחל להיות בשבת דהא איכא תלתא מוספין, מוסף דראש השנה, מוסף דראש חודש מוסף דשבת".

והנה לא מנתה הגמרא בחשבונה גם את התקיעות של ראש השנה שתוקעים למצוות היום. וחזינו לפום ריהטא שאפשר באותן התקיעות של המוספים לצאת גם ידי חובת תקיעת שופר של ראש השנה. ובשו"ת הר צבי (אורח חיים ב סימן צ) הביא ראייה זו ודחאה, עי' שם.

ונראה שיש לומר שעל אף שגם במקדש היו תקיעות מיוחדות לראש השנה לא נמנו אלא אלו שהיו תקיעה מיוחדת למקדש, והגם שהצטרפו חצוצרות במקדש, עכ"פ עיקר שם התקיעה דר"ה אינה מיוחדת למקדש, משא"כ התקיעות שהיו אפי' להבטיל את העם ממלאכה בערבי שבתות ויו"ט, הלא היו בפרט במקדש, שהיה גם המקום הגבוה, וגם המקום שממנו התפשט הקדושה וכל עניני הדת נקבעו בו, ועל כן בו דווקא היו מזהירים על השבת, ולכן נמנה בכלל תקיעות דמקדש.

ובפיוט הקליר לקדושת מוסף של ראש השנה בזה חֲדָשׁ תִּקְעַ שְׁלֹשִׁים, ובפשטות כוונתו לומר שכיוון שצריך לתקוע תשר"ת, תש"ת ותר"ת שלש פעמים, יוצא בסך הכל שלושים קולות. אך בשו"ת תשובה מאהבה סימן א (אות ח), אגב זה שדן בזהות הקליר ותקופת פעילותו, הציע בשם רוו"ה שהכוונה היא יחד עם תקיעות המקדש - עשרים ואחת שבכל יום, וקודם שתיקן רבי אבהו לתקוע תשר"ת, תש"ת ותר"ת. ומדבריו אכן יוצא שתקיעות המוספין ושל ראש השנה אחת הם.

והנה אם אכן התקיעות שבמקדש היו בכלל התקיעות שעל המוספין, יש קצת ליישב מה שהערנו על סתימת המשנה, שסמכה המשנה על כך שנבין שאם יש חצוצרות - הרי שמדובר על המקדש שכך היא המצוה במקדש תמיד לתקוע על הקרבן בחצוצרות, והרי תקיעות אלו דר"ה במקדש היו על הקרבן כאמור, ואמנם בתעניות יש חצוצרות גם בגבולין (תלוי בשיטות הראשונים ואכמ"ל), אולם על הקרבנות יש רק במקדש, ומכל מקום קצת פלא שעל כל פלפול זה סמכה המשנה עלינו שנבין.



ג.

תקיעות דמקדש הן למלכויות ולא לזיכרון דלפנים ולכן אין בהן משום אין קטיגור נעשה סניגור

והנה יש לעי' האיך עבדינן שופר של ר"ה במקדש כשפיו של זהב, והלא לכאורה יש כאן משום 'אין קטיגור נעשה סניגור' כמבואר בגמ' לעיל שזה אחד מהטעמים דלא עבדינן שופר של ר"ה של פרה.

וכבר עמד ע"ז מהר"ם בן חביב בספר יום תרועה (דף ב.), וז"ל: "ופיו מצופה זהב. קשה דהא אמרי' לעיל דרבנן פסלי קרן פרה משום אין קטיגור נעשה סניגור כהא דאמרי' אין כ"ג נכנס בבגדי זהב. וי"ל דכיון דקול התקיעה אינה עוברת דרך הזהב דהך ציפוי הוא שלא במקום הנחת הפה כדאמרו בגמ' [כ"ז ע"א] לא שייך לומר בכה"ג אין קנ"ס. ועי"ל דהנך רבנן דאמרי פיו מצופה זהב ס"ל כר"י דמכשיר קרן פרה ולית ביה בשופר אין קנ"ס כיון דשופר בחוץ הוא. והשתא ניחא מה דקשה אמאי הרמב"ם לא כתב פ"א דשופר דבמקדש תוקעים בשופר דפיו מצופה זהב, משום דהוא סובר דהלכתא כרבנן דר"י דסברי דבמידי דשופר (אין) שייך אין קנ"ס דכיון דלזכרון קא אתי כלפנים דמי".

והנה, אין ספק שלומר שסתמא דמשנה כר"י הוא תימה גדול, שהרי בסיפא הוזכר להדיא דדעת רבי יהודה דבר"ה של זכרים כפופים. ואמנם הרמב"ם אכן לא הזכיר מידי דפיו של זהב ואין אנו יודעים את מקורו, ורק יש להעיר שהוא לא הזכיר הדין דתקיעות מקדש בהלכות תמידין ומוספין אלא בהלכות שופר, ומשמע מזה שאין התקיעות דמקדש תקיעות שעל המוספין, דלא כמו שהבאנו לעיל בביאור פיוט הקליר.

אולם נראה לי, דמשום דילפ' שופר דמקדש מחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', הרי שהשופר דמקדש אינו לזיכרונות, אלא למלכויות, שעל כן יש לומר שנעשה מקרני חיות (יעל) ופיו מצופה זהב, כדרך המלכים שעושים להם קרנים לתקוע מחיות היער האציליות ומכסים פיהן בשל זהב, ואי לכך, לא הוי ביה משום 'אין קטיגור נעשה סניגור' דהא אין תכליתו הזכרון, שלא כשופר של גבולין שאמרו בו 'אמרו לפני זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני, ובמה בשופר'.

ולפי זה יש גם ליישב מעט מה שהערנו שהמשנה לא פירשה כל הצורך כוונתה דאיירי בשל מקדש (עד שרב פפא בר שמואל טעה בזה), דעצם מה שכתבה המשנה דפיו מצופה של זהב, מוכיח דלא איירי בגבולין שהשופר בא לזיכרון, דאם כן לא היה יכול להיות פיו מצופה בשל זהב, כשם שפסול בו שופר של פרה משום אין קטיגור נעשה סניגור, וכמו שנתבאר.



העירו לי:

זה מחודש מאד, דהרי חצוצרות, שהן לפני ה' במקדש, ודאי אתו לזכרון, כדכתיב (במדבר י':) "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובקראשי חזשיכם ותקעתם בחצצרת על עלתיכם ועל זבחי

שְׁלֹמִיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכְרוֹן לְפָנַי אֱלֹהֵיכֶם אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם", ומהאי קרא ילפי' זכרונות לחד מ"ד בר"ה לב, א: "הרי הוא אומר והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם. שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם, ומה תלמוד לומר אני ה' אלהיכם - זה בנה אב, לכל מקום שנאמר בו זכרונות - יהיו מלכיות עמהן".

ובוודאי שופר של ר"ה חמיר משום "שכן מכנסת זכרונות של ישראל לאביהן שבשמים", כלשון הגמ' שבת קלא, ב, שזה גם בשופר שבמקדש, ואדרבה הוקשו מלכיות וזכרונות להיות תלויין זה בזה, כמבאר בר"ה שם.

ויש להבין את ההקשר ההגיוני של ההיקש הזה, אבל זו תמונת הדברים לכאורה.

וזה אשר יישבתי (מעט ע"ד הדרוש):

אמת נכון, אבל הלא עכ"פ סדרו לנו חז"ל ב' דברים אלו בנפרד, זיכרונות ומלכיות, והא דילפינן זה מזה הוא כדי לצרף מלכיות לזכרונות, ולא את עצם הזיכרונות.

ונראה שהזכרון של שופר שכלפנים דמי לא נאמר על חצוצרות, שלא נראה שהן כלפנים דמי. וכנראה שיש זיכרון שהוא כלפנים, כי הוא זיכרון הנועד לגלות את הפנים ע"י הזיכרון שזכרון מוציא מהכוח לפועל דברים הגנוזים בפנים (וזכר מלשון זכר המגלה ומוציא מהכוח לפועל). ובזה דווקא צריך להיזהר שלא יהיה מזכרת עוון, כדי לחזור ע"י למדרגת הישר כמו שעשאו א-לוהים, שזה עניינו של השופר המחזיר את האדם בכוח הזיכרון למדרגתו קודם לחטא, כאילו הוא מזכיר לו את עובדת היותו אדם ישר בתחילתו, והיינו תקיעה שברים תרועה תקיעה. תקיעה ישרה כמו שהיה בתחילה, ושברים תרועה תקיעה, היינו שע"י השברים תרועה שנשבר אחר החטא ועושה תשובה, הרי הוא חוזר להיות ישר כבתחילה, ולכן בו צריך להיזהר שלא יהיה בו מזכרת עוון ושלא יזכיר את החטא, שהרי כל עניינו הוא לגלות בפנים את המדרגה של האדם קודם החטא.

אמנם שופר של ר"ה במקדש, שכל עניינו הוא ההמלכה, גם אם ענינו להיזכר לפני ה' ע"י ההמלכה עכ"פ ענינו הוא בהמלכה, וי"ל שאין בזה משום אין קטגור נעשה סניגור, שאין עיקר עניינו הזיכרון כלפנים, וכמו שנתבאר.



הרב יהונתן דיויד*

ראש ישיבת “פחד יצחק” ירושלים

“תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו”

“תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב”. עניין “בכסה” שנזכר כאן לגבי ראש השנה יש בו עומקים שונים, ונדבר כאן על כמה מהם.

א.

בכסה - מבחינת האדם

במוסף של ר”ה בחלק הזכרונות, זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון וכו’, והנה כידוע יום ר”ה אינו יום בריאת העולם אלא יום בריאת האדם, ומכל מקום נקרא כאן זיכרון ליום ראשון. ומבואר בזה עומק גדול בבריאת האדם שעל אף שנברא ביום שישי, מכל מקום בבריאתו יש זיכרון ליום ראשון, ונבאר העניין.

דהנה, הרמב”ן בבראשית באר הקרא “אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה’ אלקים ארץ ושמים”, דבריהם היא לשון הוצאת צורת הדברים ותואר שלהם שהוא עניינם הרוחני, ועשיה היא הוצאה לפועל ממש, וביום הראשון נבראו כל תולדות השמים והארץ דהיינו כל הבריאה כולה, מבחינת צורת הדברים, אבל הוצאתן לפועל לא היה אלא יום יום כפי המתואר בפרשה. ועל כן אמר אלה תולדות השמים והארץ בהבראם בכללם, ביום עשות אלקים שמים וארץ, דהיינו שהשמים והארץ עצמם הם גם יצאו לפועל ממש ביום הראשון.

ולעניין בריאת האדם נאמר “נעשה אדם”, ואמרו במדרש שהיה בזה דין האם ראוי לברוא האדם או לא (ומתפרש ע”ד שאלה של הבו”ת למלאכים, האם נעשה אדם?), ואמר להם הקב”ה עד שאתם מדיינים כבר נעשה מעשה, שנעשה כבר אדם (שאפשר לקרוא נעשה בקמץ ולא בסגול).

ועומק העניין, שעיקר עשית האדם הוא במחשבה של היום הראשון, והוא הבריאה היחידה שהמחשבה והתכנית שלה הם מצורפות לעצם העשיה, ולכן הנעשה שלו בעבר ביום הראשון שהוא המחשבה לבראו, מצורף בה עם הנעשה שנאמר בו בשעת העשיה בפועל, כי אצל האדם הסוף מעשה במחשבה תחילה הוא כל עניינו ומהותו, שהצורה והתכנית שלו היא כל עניינו גם בעשיה שלו בפועל.

וזהו זכרון ליום ראשון שנאמר בבריאת האדם.

הפסוק בפ’ עקב לעניין ר”ה אומר “ארץ אשר עיני ה’ אלוקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה”. מונח כאן היסוד של ר”ה, שהוא כגרעין הנטמן בארץ בתחילת השנה כדי שיוציא פירות כל השנה, ועיני ה’ צופיות מתחילת השנה עד סופה, שהמחשבה בר”ה היא על כל

* נכתב מתוך מאמר שנמסר ע”י הגאון שליט”א לר”ה תשע”ט, ע”פ הבנת הכותב.

המעשה שייעשה במשך כל השנה. ואדם שנברא בראש השנה בריאה חדשה, המחשבה שלו מצורפת בעיקר העשיה שלו כמבואר, והיינו הפירות שיצמיח במשך כל השנה מונח כבר בבריאה שלו בתחילת השנה.

נאמר בשיר של יום של ר"ה (תהלים פה), אחר הקרא של תקעו בחודש שופר הנ"ל: "עדות ביהוסף שמו, בצאתו על ארץ מצרים שפת לא ידעתי אשמע". ואמרו חז"ל כי ביום ר"ה יצא יוסף מבית האסורים למלוך על כל ארץ מצרים. והוא עניין ר"ה שיוצאים בו כביכול מבית האסורים להתפשט ולהצמיח פירות במשך כל השנה. ויוסף שלח לאביו עגלות, להזכיר לו מה ששנה לו עשרים שנה מקודם לכן פרק עגלה ערופה, שעניינה הוא בכפרה על שלא נעשה לאדם זה שמת פירות, ולכן מורידים אותה לנחל איתן שלא נזרע ולא נעבד. ועפ"י דקדוק לשון הקודש כל פעולה של העתיד של יחיד ורבים היא א'לך, י'לכו, ת'לכו, נ'לך, שהוא ר"ת איתן, ע"ש שנמנע מאדם זה העתיד והפירות שהיה ראוי להצמיח. ולכן יעקב, שהיה מלווה אותו קודם שנמכר רצה לברכו שיוציא פעולותיו, וזה עיקר עניין יוסף, שהוא תולדות יעקב, והיינו שבר"ה יצא מבית האסורים בו היו כלואים כוחותיו, למלוך בכל ארץ מצרים, וזה נעשה ע"י 'שפת לא ידעתי אשמע', שלימדו שבעים לשון, שהם התפשטות כל הכוחות.

והמנהג בר"ה עפ"י הסוגי' בכריתות לאכול מיני פירות, ורש"י שם פי' שחלק מהפירות ענינם שהם מתגדלים מהר, וזהו חלקו של יוסף בברכותיו, "וממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים" שהפירות אצלו קלים להתבשל. וכל זה עניין ר"ה, שיבין האדם מציאותו שהיא כדי לגדל פירות, וששורשם בר"ה.

ונאמר לעניין ר"ה 'מרשית שנה' בלא א', והטעם שמענו מגדולי עולם, שבר"ה האלף כולו כאן, שהוא שורש הדבר ונכסה מבפנים, כי הכל ממנו מתגלה והולך במשך כל השנה. וכן נמצא במה שמפטירים בר"ה לעניין חנה, ה' 'יתן את שלתך' שנכתב בלא א', כי בירכה בפירות שיצאו מהשורש הפנימי בלא גבול.

והיינו בכסה ליום חגנו לעניין האדם, המורה על השורש הפנימי באדם שנברא בר"ה כדי שיגלה וילך פירותיו, שהוא כל תכליתו.



ב.

בכסה - מבחינת ההמלכה

ר"ה הוא זמן ההמלכה, וכידוע מהגר"א עניין ההמלכה היא ברצון, כמו שנא' "ומלכותו ברצון קבלו עליהם" לעומת הממשלה שהיא בכוח, ולשם ההמלכה ברצון צריך לברוא אדם שהוא בחירי, ובכוח בחירתו ימליך ברצון את ה' יתברך עליו. ולכן באמירת המאמר נעשה אדם התייעץ הבוי"ת עם המלאכים, שהוא עניין הרצון והבחירה, ולא מבחינת מושל, כדי שתתגלה מלכותו ע"י האדם, אף שבין כה וכה תתגלה מלכתו בזמן שירצה לבסוף, מ"מ כך מתגלית מלכותו ביותר ע"י בחירת האדם.

והפעולה של ההמלכה, שהוא ממשיך לקב"ה ומראה שבכל העולמות כולם נעשית המלכה של הקב"ה, הוא נעשה דוקא ע"י שאדם מכניע עצמו ומראה כביכול היפוך רצונו, ושרצונו כרצונך.

וזהו בכסה ליום חגנו, דהיינו שע"י פעולת בכסה, שהיא ביטול של כל היש ע"י שמכסה כל כוחו, דווקא ע"י כך מתגלה כל כוחו שהוא האדם הבוחר.



ג.

בכסה - מבחינת הדין

ר"ה הוא יום הדין שבו כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון, ושורש הדין ומה שטמון בו הוא בעצם עניין החסד, שהעולם נברא בדין כדי לתת מקום לבחירה, וכדי שיקבל בזכות מה שמגיע לו בדין, ולא יאכל נהמא דכיסופא.

וזהו מה שנא' בר"ה לכו אכלו משמנים וגו', ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדוננו, עניין החסד שהוא שורש ליום הדין הזה.

וזהו העניין של תקעו בחודש שופר בכסה, שהשופר שבא לזכרון - כלפני ולפנים דמי, והוא בא ע"י הקול שיוצא ממנו, להזכיר את הלפני ולפנים של הבריאה, את שורש הבריאה, שמגלה ששורש הדין הוא בעצם חסד, דהיינו שהשופר מגלה את המכוסה והמוסתר שבדין, וזהו בשופר בכסה. וזהו קול שופר, קול פנימי לא דיבור, אלא קול יותר פנימי, הקודם לדיבור וחיתוך ההברות. ושופר רומז לשפרו מעשיכם, ע"י שעניינו לגלות השורש ולפשט אח"כ מכאן ואילך כל הפירות שיצאו לפועל מכוח התעוררות זו.

ובכסה - ליום חגנו, כי עיקר הגילוי שנעשה מהפנים אל החוץ, הוא ליום חגנו בחג הסוכות, שאז כל ההשפעות של ההתעוררות מהשורש, הנעשים ע"י האדם שנברא ביום זה, ובכוח בחירתו כשממליך עליו את הבוי"ת, יוצאים ומתפשטים מהכוח אל הפועל בשמחה של סוכות.



הראל הכהן זק
ישיבת תורת החיים

יציאה מארץ ישראל לקברות עדיקים בחוץ לארץ*

בעשרים השנים האחרונות מצויה מאוד התופעה של נסיעה לאומן לראש השנה, לציון של רבי נחמן מברסלב. ובעקבות כך התעוררתי לדון בשאלה - האם מותר לצאת מא"י לצורך זה? ראשית, צריך לזכור שהנחת היסוד הבסיסית היא שאסור לצאת מא"י לחו"ל (כמו שכתוב במסכת גיטין עו: קידושין לא: וב"ב צא:). אמנם, הגמרא מביאה כמה אופני היתר לזה, וצריך לדון ולברר מה הגדר שלהם.



טעם הדין דעת הרמב"ן

הרמב"ן (השגות הרמב"ן על ספר המצות לרמב"ם, שכחת העשין, מ"ע ד) כתב שמה שאמרו חכמים שאסור לצאת מא"י לחו"ל, זה משום מצוות ישיבת ארץ ישראל. ולא ברור אם לפי זה איסור היציאה לחו"ל הוא מדרבנן, והוא אומר שחכמים אסרו לצאת, או שזה מדאורייתא, והוא אומר שחכמים לימדונו את ההלכה מדאורייתא.



דעת הרשב"ם ורבי יצחק קרקושא

רבי יצחק קרקושא (ב"ב צא. ד"ה אין יוצאין) כתב שזה שאסור לצאת מא"י לחו"ל זה משום שמפקיע את עצמו מן המצוות התלויות בארץ. וכנראה זאת גם דעת הרשב"ם (שם ד"ה אין יוצאין). שכתב הטעם משום שמפקיע עצמו מן המצוות. ונראה שהאיסור הזה הוא גם בזמן הגלות, שאין המצוות התלויות בארץ נוהגות מדאורייתא אלא מדרבנן, כי הרי הגמרא מדברת בזמן הגלות. ולפי זה יוצא שהאיסור לצאת מא"י הוא איסור דרבנן.



יציאה לסחורה סוגיית הגמרא

למדנו במשנה (מועד קטן יג:): "ואלו מגלחין במועד? הבא ממדינת הים...". ובגמרא שם (יד:): "ממדינת הים: מתניתין דלא כר' יהודה, דתניא - ר' יהודה אומר הבא ממדינת הים לא יגלח, מפני שיצא שלא ברשות. אמר רבא, לשוט - דברי הכל אסור, למזונות - דברי הכל מותר, לא

* הערת המערכת: ראה עוד מאמר בנושא בגיליון י"ח "בעניין יציאה מא"י לחו"ל" - הרב עמנואל מולקנדוב.

נחלקו אלא להרויחא, מר מדמי ליה כלשוט, ומר מדמי ליה כלמזונות. מיתבי, אמר רבי, נראין דברי ר' יהודה כשיצא שלא ברשות, ודברי חכמים כשיצא ברשות. מאי שלא ברשות? אילימא לשוט - והאמרת דברי הכל אסור! ואלא למזונות - והאמרת דברי הכל מותר! אלא פשיטא, להרויחא, אימא סיפא נראין דברי חכמים כשיצא ברשות. מאי ברשות? אילימא למזונות - הא אמרת דברי הכל מותר, ואלא להרויחא - והא אמרת נראין דברי רבי יהודה בהא! הכי קאמר, נראין דברי ר' יהודה לרבנן כשיצא שלא ברשות, ומאי ניהו - לשוט, שאפילו חכמים לא נחלקו עליו אלא להרויחא, אבל לשוט מודו ליה, ונראין דברי רבנן לר' יהודה כשיצא ברשות, ומאי ניהו - למזונות, שאפילו רבי יהודה לא נחלק עליהם אלא להרויחא, אבל למזונות מודה להו".



דברי הראשונים

ופסקו כל הראשונים כחכמים.

וכתב הריטב"א (ד"ה לשוט) [וכן הרא"ש (פרק ג' סי' א') בשם הראב"ד, וכן יוצא מדברי הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ה' הלכה ט')] שאי אפשר לומר שמדובר פה ביוצא לסחורה ממקום למקום בחו"ל, כי הרי רבי יהודה אומר שלהרויחא אסור, והרי דרך כל הסוחרים כך היא, ולא מסתבר שרבי יהודה יאסור להיות סוחר, אלא ברור שמדובר פה על מי שיוצא מא"י לחו"ל. ומוסיף הריטב"א שכל ההיתר של הגמרא הוא באדם רגיל, אבל אדם חשוב או ת"ח לא יצא גם להרויחא, וכך מוכח בכל מקום (וכנראה כוונתו לגמ' בב"ב צא. שאביא בהמשך, על אבימלך).

פירוש "לשוט":

המיוחס לרש"י פירש שלשוט היינו "כדי לשוט בעולם ולראותו" (ד"ה לשוט) ולהרויחא היינו "שיש לו נכסים הרבה ויוצא כדי להרויח יותר" (ד"ה להרויחא), ורבינו חננאל (ד"ה הבא) פירש שלשוט היינו "כמטייל ומשתעשע", והמאירי (ד"ה מה שאמרו) פירש שמותר לצאת רק "לסחורה, או לדבר הצריך", אבל אם הפריש "להשתעשע בלבד לא לעסק אחר" אסור.



הנראה לדינא

ויוצא מכאן, שבשביל פרנסה מותר לצאת מהארץ (בין חיי נפש ובין יותר מזה, כי אנחנו פוסקים כחכמים) אבל בשביל סתם לטייל וכיוצא בזה אסור לצאת [ואין ללמוד מדברי המאירי פה היתר בכל דבר שהוא צורך קצת, כי אם לצאת בשביל שאר מצוות אסור (כמו שמוכח בע"ז וכדלהלן), בשביל צורך קצת יהיה מותר?]*].



א). ואין לומר שזה נקרא בכלל "להרויחא", כי ע"י זה שהוא יוצא לחו"ל יכול יהיה להרויח יותר כסף אחרי כן, כי הרי ברור שאין האדם יוצא לצורך הפרנסה אלא להנאתו.

יציאה בשעת רעב

סוגיית הגמרא

כתוב בגמרא (בבא בתרא צא.): "ת"ר, אין יוצאין מארץ לחו"ל א"כ עמדו סאתים בסלע. א"ר שמעון - אימתי? בזמן שאינו מוצא ליקח, אבל בזמן שמוצא ליקח, אפי' עמדה סאה בסלע - לא יצא". ושם ע"ב: "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, לא שנו אלא מעות בזול ופירות ביוקר, אבל מעות ביוקר, אפי' עמדו ארבע סאין בסלע - יוצאין".



דברי הראשונים

הרי"ף (מו. בדפי הרי"ף) הביא גם את ת"ק וגם את רבי שמעון, ונראה שהוא סובר שרבי שמעון בא לפרש ולא ולחלוק, ולכן הלכה כמותו [וגם האגודה (פרק ה סימן קלה) והמאירי (ד"ה אין יוצאין) הביאו את דברי רבי שמעון בלי להזכיר שזה דברי רבי שמעון, וכנראה זה כי הם סוברים שהוא בא לפרש ולא לחלוק, אז הלכה כמותו] וגם הביא את המימרא של רבב"ח בשם ריו"ח. אבל היד רמה (סימן קנו) כותב שרבי שמעון בא לחלוק ואין הלכה כרבי שמעון אלא כל שעמדו שתי סאין בסלע יצא, אבל אם אינו מוצא ליקח אז יצא. וכ"כ הרמב"ם (פ"ה מהלכות מלכים ה"ט): "אבל לשכון בחוצה לארץ אסור אלא אם כן חזק שם הרעב עד שנעשה שוה דינר חטין בשני דינרין. במה דברים אמורים כשהיו המעות מצויות והפירות ביוקר. אבל אם הפירות בזול ולא ימצא מעות ולא במה ישתכר ואבדה פרוטה מן הכיס. יצא לכל מקום שימצא בו ריוח".



הנראה לדינא

ויוצא, שאפילו בשעת רעב אסור לעבור לגור בחו"ל¹ אלא אם כן אין מה לאכול. אבל אם הוא יכול לקנות אוכל מספיק (הכוונה כדי חיי נפש, ולא יותר מזה, ובוודאי שלא מותרות כלל), אסור לו לצאת גם אם האוכל יקר, שהוא ספק ספיקא לחומרא (ואפילו אם האיסור של יציאה לחו"ל היא דרבנן אז צריך ללכת לחומרא) - ספק אחד שמא הלכה כרי"ף וספק שני שאולי עדיין זה לא מגיע לגדר של "עמדו סאתים בסלע", כי הרי כל המערכת הכלכלית השתנתה, אז אי אפשר לתרגם את זה כמעט למציאות שלנו. וכל זה דווקא אם האוכל מאוד יקר, אבל אם אין כסף לאנשים לקנות בו את האוכל - אז מותר לצאת גם אם האוכל מאוד זול. וכמובן, אם בפועל אדם לא מצליח להשיג אוכל, גם אם יש הרבה אוכל בזול מותר לו לצאת, שברור שמותר לצאת לצורך פיקוח נפש ממש.



(ב). ומוכרח פה שהאיסור הוא דווקא לעבור לגור לחו"ל, כי בגמ' מו"ק מבואר שמותר לצאת לצורך פרנסה, ואפילו להרויחא, ודוחק לומר שזאת מחלוקת בין הסוגיות.

יציאה ללמוד תורה ולישא אישה

סוגיות הגמרא

כתוב בגמרא במסכת עבודה זרה (יג.): "...והא תניא - הולכין ליריד של גויים, ולוקחין מהם בהמה, עבדים ושפחות, בתים ושדות וכרמים, וכותב ומעלה בערכאות שלהן, מפני שהוא כמציל מידם. ואם היה כהן, מטמא בחוצה לארץ לדון ולערער עמהם. וכשם שמטמא בחוצה לארץ, כך מטמא בבית הקברות. בבית הקברות סלקא דעתך? טומאה דאורייתא היא! אלא בית הפרס דרבנן. ומטמא ללמוד תורה ולישא אשה. א"ר יהודה - אימת? בזמן שאין מוצא ללמוד, אבל בזמן שמוצא ללמוד - אינו מטמא. רבי יוסי אומר, אפילו בזמן שמוצא ללמוד-יטמא, לפי שאין אדם זוכה ללמוד מכל. א"ר יוסי, מעשה ביוסף הכהן שהלך אחר רבו לצידן ללמוד תורה. ואמר רבי יוחנן הלכה כרבי יוסי..."

ועוד כתוב בגמרא במסכת כתובות (קיא.): "ההוא גברא דנפלה ליה יבמה בי חוואה, אתא לקמיה דר' חנינא, א"ל - מהו למיחת וליבמה? א"ל - אחיו נשא כותית ומת, ברוך המקום שהרגו! והוא, ירד אחריו?!".



דברי הראשונים

ותוס' (בע"ז, ד"ה ללמוד תורה), ר"ש משאנץ (שם ד"ה ללמוד) והמאירי (שם ד"ה אע"פ) כתבו, שבמס' ע"ז מדובר דווקא במי שכוונתו לחזור אחר כך לארץ ישראל, כי אם אין דעתו לחזור - הרי מהגמרא בכתובות משמע שזה אסור. ועוד כתבו תוס' והר"ש משאנץ דווקא במצות האלה התירו לצאת כי הם חשובות (ללמוד תורה כי גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, ולישא אשה משום "לא תהו בראה לשבת יצרה"), אבל בשאר מצוות לא. וכן משמע במגילה (דף כז.) שללמוד תורה ולישא אשה הן חמורות יותר משאר מצוות ולא קלות [א"ר יוחנן משום ר"מ אין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה, ש"מ תורה בתורה שפיר דמי, דלמא שאני תלמוד שהלמוד מביא לידי מעשה, אשה נמי לא תהו בראה לשבת יצרה, אבל תורה בתורה לא"].

אבל תוס' (ע"ז י"ג ד"ה ללמוד) ציטטו בשם השאלתות (שאילתא קג, פרשת אמור): "אבל בשאלתות דרב אחאי מפורש, הנך דקילי וכ"ש לשאר מצוות שהם חשובות". וצ"ע, כי בשאלתות כתוב במפורש שכל השאלה שלו היא האם מותר לכהן ללכת דרך בית הפרס ללמוד תורה ולישא אישה כשיש אפשרות ללמוד או להתחתן במקום אחר, אלא שזה לא מה שהוא רוצה, והשאלתות רק מוכיח מכאן שלא מן הכל אדם זוכה ללמוד, ונראה שהוא כלל לא התייחס לעניין יציאה מא"י לחו"ל, ואין להוכיח מזה שהוא התיר לכהן להטמא בבית הפרס לצורך שאר מצוות לענין יציאה מא"י, כי את ההיתר להיטמא לצורך שאר מצוות הוא הביא ממקום אחר ("מדלגים היינו על גבי ארונות של מתים..."), ואין שום ק"ו בין לימוד תורה ואשה לשאר מצוות, לא בהו"א ולא במסקנה (ואולי לתוס' הייתה גירסה אחרת בשאלתות). ותוס' בכורות כט. (ד"ה היכי) גם כן הביאו את השאלתות, ונראה שהם הבינו אותו כמו שבארתי, שהשאלתות דן בטומאה ומביא ראייה מארונות של מתים (וכך נראה גם בדעת תוס' בכורות הנ"ל).

והרמב"ם (הלכות מלכים פרק ה' ה"ט) כתב: "אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן הגויים ויחזור לארץ", והוא כדעת תוס' ולא כמובא בתוס' בשם השאילתות. ועוד כתב (הלכות אבל פרק ג' הי"ד): "מותר לכהן להטמא בבית הפרס או בחוצה לארץ לדבר מצוה, בזמן שאין שם דרך אלא היא, כגון שהלך לישא אשה או ללמוד תורה. אע"פ שיש שם מי שילמדנו בארץ ישראל - לא מן הכל אדם זוכה ללמוד..."

הנראה לדינא

יוצא מהגמרא שמותר לכהן לצאת מהארץ ובכך להיטמא בטומאת ארץ העמים זמנית, בשביל דין עם הגויים, וכן בשביל ללמוד תורה ולישא אשה, ויש מחלוקת ראשונים בעניין זה, שדעת הר"ש משאנץ ותוס' והרמב"ם והמאירי שמדובר דווקא על המצוות האלה שהן חמורות, אבל בשאר מצוות אסור, ודעת השאלתות כפי שמובא בתוס' שדווקא אלו שהן קלות - היינו שמצוות אלו את עיקרן אפשר לעשות בארץ, והוא יוצא רק בשביל להתחתן עם האשה שהוא רוצה או ללמוד מהרב שהוא רוצה, שהוא רק הידור, והידור של אלו יותר קל משאר מצוות.

ונראה להכריע כדעת רוב הראשונים, גם משום שבמקום אחר (מגילה כז.) רואים בפירוש שאלו חמורות יותר משאר המצוות, ואם תאמר - הרי פה התירו אפילו בהידור שלהם, וק"ו לעיקרה של מצווה אחרת? אין לומר כך, כי ממגילה מוכח שאי אפשר ללמוד קל וחומר לשאר מצוות, כי הרי הגמרא אומרת שמותר למכור ס"ת רק בשביל ללמוד תורה ולישא אשה, והרי ברור שלא תגיד לאדם - למה אתה רוצה להתחתן דווקא עם האשה הזאת? תחתן עם מישהי אחרת וזה יעלה לך פחות כסף! אלא ברור שההיתר שם הוא אפילו אם מה שעולה כל כך הרבה כסף הוא דווקא באשה זאת, והסברא אומרת שזה גם אם רוצה ללמוד דווקא מרב זה, ואין זה הידור כלל, אלא עיקר המצווה, כי בלעדי זה אין מתקיימת המצווה כלל, כי לעיתים אם ילמד מרב אחר לא יראה ברכה בלימודו ויצא קרח מכאן ומכאן, וכן אם יתחתן עם אשה שאינו חפץ בה לא יעלה הדבר בידו, ופשוט הוא.

ואולי היה מקום לומר שמה שהגמרא אומרת שלכהן מותר לצאת דווקא בשביל ההיתרים הספציפיים האלה, זה דווקא בכהן, שיש לו גם איסור להיטמא בטומאת ארץ העמים, אבל לישראל מותר לצאת גם בשביל עוד דברים, אבל אין זה נראה, כי הרי הגמרא כותבת בכמה מקומות שאסור לצאת מא"י לחו"ל, וכל היתר שמצאנו אין לך בו אלא חידוש. ובאמת הרמב"ם כתב (הלכות מלכים, פ"ה ה"ט) לגבי ישראל את מה שכתוב כאן שמותר לכהן, וברור שהרמב"ם סבר שהגמרא פה מדברת גם על ישראל.

ויוצא גם מזה שלכהן מותר לצאת רק בשביל ללמוד תורה ולישא אשה או להציל מן הגויים, אבל לא הותר לכהן לצאת בשביל סחורה, וכמו שכתב הרמב"ם. וגם פה אני אומר שהנחת היסוד היא שאסור לכהן לצאת כלל, וגם למה שמותר לישראל, כי לכהן יש גם איסור להיטמא, ובשביל להתיר משהו אני צריך למצוא במפורש שמותר הדבר לכהן, ורק פה בע"ז מצינו שמותר לכהן. וגם ההיתר של הגמ' בב"ב תופס גם לגבי כהן, שהוא משום פיקוח נפש.

וגם יוצא שכל מה שהתירו לצאת בשביל ללמוד תורה ולישא אשה זה זמני, שכמו שלצאת לדין זה זמני גם לצאת ללמוד ולהתחתן זה זמני, היינו על מנת לחזור, גם אם זה יקח הרבה זמן, אבל אסור לאדם לצאת לחו"ל כדי להתחתן שם עם אשה ולהישאר שם (כמו המעשה בכתובות).



יציאה בשביל כיבוד הורים

סוגיית הגמרא

כתוב בגמרא (קידושין לא:): "רב אסי הוה ליה ההיא אמא זקינה, אמרה ליה-בעינא תכשיטין! עבד לה. בעינא גברא! נייעין לך. בעינא גברא דשפיר כותך! שבקה (כי הבין שהשתגעה) ואזל לארעא דישראל. שמע דקא אזלה אבתריה, אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה-מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ? א"ל אסור. לקראת אמא מהו? א"ל איני יודע. אתרח פורתא, הדר אתא. אמר ליה-אסי, נתרצית לצאת? (הבין ריו"ח שכוונתו של רב אסי לצאת לבבל. ע"פ רש"י) המקום יחזירך לשלום! אתא לקמיה דרבי אלעזר, א"ל חס ושלום דלמא מירתח רתח. א"ל - מאי אמר לך? אמר ליה-המקום יחזירך לשלום. אמר ליה-ואם איתא דרתח, לא הוה מברך לך! אדהכי והכי שמע לארונא דקאתי, אמר-אי ידעי לא נפקי".



דברי הראשונים

המאירי כתב (ד"ה אע"פ) [וכן התשב"ץ (ח"ג סי' רפ"ח)] שמותר לצאת מא"י לחו"ל בשביל כיבוד אב ואם.

והרמ"ה כתב (ד"ה רב אסי, סימן שפ"ב-שפ"ג) שמוכח מפה שמותר לצאת לצורך כל מצווה (וכנראה סברתו היא שהרי כתוב שאסור לעבור על דברי תורה אם ההורה מבקש, ואם לכיבוד הורים הותר לצאת אז ק"ו לשאר המצוות) ודווקא אם חוזר (אבל לקראת ארון אם נפטרו אסור לצאת).

אבל שאר הראשונים לא כתבו שום היתר בדבר, ונראה שהם סברו שאין להוכיח מפה שמותר לצאת, ואפילו בשביל כיבוד הורים נראה שאסור, כי הרי כתוב שרבי יוחנן אומר שאינו יודע אם מותר לצאת, וזה שבירכו אינו אומר שהוא מתיר לו לצאת, אלא שאם כבר יצא אז שיזכה לחזור.



הנראה לדינא

נראה לדינא שאסור לצאת מא"י לצורך כיבוד הורים (ודלא כמאירי), וק"ו שאסור לצאת לצורך שאר מצוות (ודלא כיד רמה) כי מהגמרא נראה שאין היתר (והספק של ריו"ח אינו יכול להתיר) [אם כי נראה שמי שיוצא לכיבוד הורים אין למחות בידו, כמו שריו"ח לא מחה ברב אסי אלא בירכו שיחזור].



יציאה של בן חו"ל שנמצא בארץ כעת

כתוב בגמרא (גיטין עו:): "אמר רב ספרא, כי הווי מיפטרי רבנן מהדדי - בעכו הווי מפטרי, משום דאסור לצאת מארץ לחוצה לארץ".

וכתב הריטב"א (ד"ה והאמר) שכל האיסור לצאת הוא רק בבני א"י, אבל בני חו"ל, גם אם הם שהו כאן זמן מה (כמו תלמידים שבאו ללמוד תורה בא"י) - מותרים לצאת, וכך הוא פשט הגמרא.

והסברא בזה היא שהרי ברור שבני חו"ל לא חייבים לעלות לארץ, שדין כזה לא מצאנו בשום מקום, ובזה שאדם היה בא"י זמן מה שלא על דעת לעבור לגור בארץ עדיין הוא נקרא בן חו"ל ואינו חייב להיות בארץ.

וכך פסק האגר"מ (אה"ע א' סו"ס ק"ב).

ואמנם, כתבו כמה פוסקים (על בסיס דברי האבנ"ז יו"ד תנ"ד) שזה רק בתקופתם ששיבת א"י הייתה קשה, שכמעט וא"א לחיות פה, ולכן לא חייבו את בני חו"ל לעלות, ולכן מי שבחו"ל לא חייב, אבל היום שאפשר לחיות בארץ הדין שונה, וגם בני חו"ל חייבים לעלות לארץ מצד מצוות ישוב א"י, אבל זה כבר מעבר לנידון שלנו, ואכמ"ל.



סיכום העולה מן הסוגיה

אסור לצאת מארץ ישראל, לרשב"ם משום שמפקיע עצמו מן המצוות התלויות בארץ ולרמב"ן משום מצוות ישיבת א"י. אבל יש לדין הזה כמה חריגים, ורק בהם מותר לצאת. היתר ראשון הוא במקרה שאי אפשר למצוא אוכל בא"י, או שהוא מאוד מאוד יקר, ואז מותר לצאת מהארץ אפילו לזמן ארוך (עד שכבר לא יהיה רעב בא"י). היתר שני הוא בשביל ללמוד תורה ולישא אישה, ואפילו בשביל ללכת ללמוד תורה מרב מסוים מותר, ובאלה צריך לחזור מיד כשמסיים את המצווה (ואסור לישא אשה בחו"ל על דעת לגור שם איתה, אלא צריך להביאה לארץ, ורק אם לא ימצא שום אשה שמוכנה לעלות - אז יוכל להשאר שם). היתר שלישי הוא להציל מיד הגויים בדין, וגם בזה צריך לחזור מיד אחרי סוף הדין. היתר רביעי הוא שמותר לצאת בשביל פרנסה, ואפילו אם יש לו מספיק והוא רוצה שיהיה לו יותר, אבל ההיתר הזה לא מתיר לגור בחו"ל אלא רק לצאת לעשות סחורה בחו"ל ולחזור לארץ. והיתר זה אינו נוהג בכהנים, משום שאסור להם להיטמא בטומאת ארץ העמים. ולפי המאירי יש גם היתר חמישי שהוא לצאת בשביל כיבוד הורים, אבל מהרמב"ם משמע שאינו סובר כך (ונראה שלמאירי גם לכהן מותר לצאת לצורך זה, שהרי הוא למד היתר זה מרב אסי, שהיה כהן). ולפי הבנת התוס' בשאלות והיד רמה מותר גם לצאת לצורך כל מצווה, אבל שאר הראשונים חולקים על זה.

אמנם, המהרי"ט כתב (כתובות קיא. וקידושין לא:): שתמיד מותר לצאת על דעת לחזור, וכל האיסור הוא יציאה קבועה, אבל אין זו דעת הראשונים, שתוס' והרמב"ם כתבו בפירוש לא כך, וגם מהגמ' במו"ק מוכח לא כך, כי רואים שזה נקרא יוצא שלא ברשות, והרי הוא יצא על דעת

(ג). כך באר האבנ"ז נור (יו"ד תנ"ד אות ס"ג) את דברי הריטב"א במקום אחר (יומא לח.).

לחזור! וגם מהגמרא בגיטין מוכח לא כך, שרואים שהחכמים מבני א"י לא יצאו אפילו לזמן קצר ללוות את חבריהם, ומשמע שזה אסור, וכמו שכתב הריטב"א.

והרבה אחרונים כתבו להתיר לצאת בשביל ללכת לקברי צדיקים, בהתבסס על השאלות. ולפי מה שהתבאר אי אפשר להסתמך על זה, כי אין זאת דעת השאלות, אמנם זאת דעת היד רמה, אבל זאת דעת יחיד. ואפילו לו יהיבנא שיש היתר לצאת לצורך שאר מצוות – בשביל להתיר לצאת לקברי צדיקים צריך לומר עוד שני דברים [שלא ברור מה המקור להם]: א. שיש מצווה ללכת לקברי צדיקים¹ [ולמרות שיש לזה מקור קצת עדיין לא ברור איך אפשר לומר שזאת מצווה גמורה שדוחה את האיסור לצאת מא"י, שהרי מי שהתיר מתבסס הרי על דעת השאלות לפי הבנת תוס', שעושה ק"ו מלימוד תורה במקום שליבו חפץ ולישא את האשה שהוא רוצה – לשאר מצוות, אבל אי אפשר לומר ק"ו לקברי צדיקים, שלהגיד שזה מצווה זה דוחק גדול מאוד, ולא עדיף משלמות לימוד תורה ונשיאת אשה]. ב. הרי יש קברי צדיקים בארץ, ולמה ללכת דווקא לקברי צדיקים בחו"ל? ואם לחשך אדם לומר שאלו שבחו"ל יותר חשובים – אמור לו שפשוט וברור שמערת המכפלה היא הרבה יותר חשובה מכל קבר שיהיה בחו"ל, וגם קבר יוסף חשוב, ועוד הרבה קברי תנאים ואמוראים, ושאר קברי חכמי ישראל, ומי יותר חשוב מהם?²

ואם תאמר שכמו שאין אדם לומד אלא במקום שליבו חפץ אז גם יש עניין דווקא בקבר הזה, כי אותו הוא רוצה, זה אינו. חדא, שגם לומר שמותר לצאת לחו"ל לצורך קברי צדיקים קשה מאוד מאוד, וחוזק מזה שהרי מי שנוסע לקבר של רבי נחמן לא נוסע בשביל התעוררות אלא כי רבי נחמן אמר, וזה בטוח לא נחשב כמו מקום שליבו חפץ. ואף אם יאמר אדם שיש לו התעוררות דווקא שם, לא מצאנו בשום מקום שמותר לצאת לצורך התעוררות.

אולם, נראה שמותר גם לצאת זמנית בשביל לגרום ליהודים לעלות, כי בעצם הוא רק מגדיל את יישוב א"י, וכמו שאמרו "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", אבל צריך לשקול היטב אם באמת זאת המטרה וזה מה שהוא אכן יעשה ובאמת יבואו תוצאות.

ד. ולפני זה, בכלל יש לעיין האין מותר ללכת לקברי צדיקים, והרי כבר העירו ראשונים שיש בזה חשש של דורש אל המתים (ובקבר של רבי נחמן גם לפני עיור דע"ז, שיש אנשים שבעצם מתפללים לרבי נחמן, ואכמ"ל), וגם מצינו שיש כוח טומאה בבית קברות (כמו שאמרו בגמ' (סנהדרין סה:)) שמי שרוצה שתשרה עליו רוח טומאה מרעב עצמו ולן בבית הקברות), וזה יכול לגרום נזק רוחני לאדם, וגם יש בעיה של לועג לרש בזה שמתפלל שם. ומה שמצינו שהלכו לקברי צדיקים זה רק שלושה קברים, מערת המכפלה (שזה באמת כתוב בגמרא על כלב בן יפונה), קבר רחל (שכתוב במדרש שכשיצאו לגלות בבל התפללו שם), קבר יוסף, וגם היה מושג של סיבוב קברים, שמי שהיה בא לארץ היה עובר באלו הקברים וגם בכמה קברים של תנאים, ולפני 600 שנה בערך (ואולי מאוחר יותר) גם רשב"י, ועוד כמה תנאים (לדוג' ר"מ, שמעון הצדיק, וגם הקבר של שמואל הנביא).

ה. ואמנם אין זה מעצם העניין, אבל בנוסף לאמור לעיל עוד תימה גדולה היא איך הם יוצאים בראש השנה מא"י, והרי כתוב בתורה (דברים יא, יב) "תמיד עיני יהוה אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה", היינו שיש השגחה מיוחדת על א"י (עיי' תענית י. שכל ההשגחה על חו"ל היא רק דרך אגב של א"י) ובייחוד בר"ה. ועוד, שהרי ידוע הוא (רמב"ן עה"ת ויקרא י"ח כ"ה) שכל ההשפעה הרוחנית בחו"ל עוברת דרך השר של אותה אומה, וזה נותן לו כוח, ולמה לתת לשר של אוקראינה למעלה כ"כ הרבה השפעה?³

ומה שהתירו כמה פוסקים לצאת לטיול - אינו שייך כלל, שזה נגד גמרא מפורשת במועד קטן (וכבר בארתי לעיל).

ולכהן הדין יותר חמור, שיש לו גם את האיסור להטמא בטומאת ארץ העמים, ומה שמצינו שהותר לו זה רק ללמוד תורה ולישא אשה ולהציל מן הגוים, אבל ההיתר על הגמ' במו"ק לא שייך אצלו, כי לא מצינו שזה הותר לו, אז לכהן יהיה אסור לצאת לפרנסה או להרויחא (אא"כ זה כבר מגיע לגדר של הגמ' בב"ב, כי כדי חייו ברור שהוא צריך).

וגם במצבים שמותר, צריך לזכור את דברי הרמב"ם (הלכות מלכים, פ"ה, ה"ט-י"ב): "ואף על פי שמותר לצאת אינה מדת חסידות שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כלייה למקום: גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל ומנשקין אבניה ומתגלגלין על עפרה. וכן הוא אומר (תהילים קב-טו) 'כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו': אמרו חכמים כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין. שנאמר (ישעיה לג-כד) 'ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון'. אפילו הלך בה ארבע אמות זוכה לחיי העולם הבא. וכן הקבור בה נתכפר לו. וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה. שנאמר (דברים לב-מג) 'וכפר אדמתו עמו'. ובפורענות הוא אומר (עמוס ז-יז) "על אדמה טמאה תמות". ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו. ואעפ"כ גדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לשם. צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק: לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל. שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז. שנאמר (שמואל א כו-יט) 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים'. ובפורעניות הוא אומר (יחזקאל יג-ט) 'ואל אדמת ישראל לא יבאו'."



הרב שמואל אריה ישמח

ישיבות צרור המור והדר להדר, חיפה

גילוי השם המפורש ביום הכיפורים

עיון בענין יום הכיפורים והלוחות השניים,

ומתוכו עיון בענין נדב ואביהוא, קרח ועדתו, עלי ובניו, ועזרא הסופר

מבוא

במאמר זה נעסוק בהבדל שבין גילוי השכינה שהיה במתן תורה, מדרגת לוחות הראשונים, לבין השכינה שבקה"ק, מדרגת הלוחות השניים (סעיפים א-ב). נסביר את המיוחד שהיה ביוה"כ (סעיף ג), ואת ענין גילוי השם המפורש שהיה אז (סעיף ד). נסביר לאור זאת במה חטאו נדב ואביהוא (סעיף ה), קרח ועדתו (סעיף ו), ובני עלי (סעיף ז). נעמוד על סדר החגים בשנה לפי כל הנ"ל (סעיף ח). בסיום המאמר, נעמוד על עוד שני עניינים הקשורים לכך: מעמד הקהל (סעיף ט), ומעמד קבלת התורה בימי עזרא (סעיף י). נסיים בנספח (סעיף יא), שבו נביא מקור לאמירת שם המפורש ביוה"כ.

בחוברת זו מתפרסמים סעיפים א-ז, ובחוברת הבאה יפורסמו בעז"ה סעיפים ח-יא. הרחבות למהלך הדברים הובאו בהערות שבתחתית העמוד (ממוספרות מ-א' ועד כ"ט). בהערות הסופיות (שמובאות בסוף המאמר, וממוספרות מ-1 ועד 39) הובאו בעיקר מקורות או דיונים צדדים. מומלץ לקרוא אותם רק בקריאה השניה של המאמר. יהיה רצון מלפני אבינו שבשמים שהדברים יסיפו אהבת תורה ויראת שמים. "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו, ויקשב ה' וישמע, ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו".

א.

מעבר השכינה מהר סיני לקדש הקדשים

כתב הרמב"ן (שמות כה, א): "והנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון... וסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר... ובבא משה (אל המשכן) היה אליו הדיבור אשר נדבר לו בהר סיני", וביאר הרמב"ן שכשם שבמתן תורה נשמע דבר ה' מתוך האש הגדולה כך במשכן נשמע דבר ה' מבין שני הכרובים שהיו מזהב (הדומה לאש) "כי השם יושב הכרובים" ע"ש.

וכשם שהנבואה שנגלתה לעם ישראל במתן תורה התגלתה אח"כ בקדש הקדשים*, כך גם התורה, שהרי במתן תורה נאמרו עשרת הדברות, ואז משרע"ה קיבל תורה בהר במשך 40 יום

א). המשך חכמה (ויקרא טז, לד, בסופו) כתב שגם אחר שפסקה הנבואה מ"מ הכהנים הגדולים זכו בכניסתם לקה"ק להשגה "קרובה לנבואה", וכמו שמצאנו שר' ישמעאל בן אלישע זכה אז להשגה נבואית "פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי... ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא" (ברכות ז, ע"א), וכן מצאנו ששמעון הצדיק ויוחנן כהן גדול שמעו קול מקה"ק (סוטה לג ע"א).

וירד מההר עם הלוחות, ובזה החל תהליך מסירת התורה לעם ישראל. ומצאנו כעין זה בקה"ק, שהרי שם מונחים הארון והלוחות שעליהם נכתבו עשרת הדברות, ובכרייתא מובא שלידם מונח ספר תורה (ב"ב יד, ע"ב) והוא ס"ת שכתב משה רבנו מפי הגבורה (ר' גרשם שם, ועוד).



ב.

בין לוחות ראשונים ללוחות שניים

אמנם יש גם הבדל עמוק בין הנבואה והתורה שהתגלו במתן תורה ובין הנבואה והתורה המתגלים בקדש הקדשים, וכפי שנבאר כעת.

הנה, במעמד הגדול והנורא של מתן תורה זכו כל עמ"י לנבואה¹, והוא דבר פלא, שהרי אין הנבואה שורה אלא על הראוי לה שהכין עצמו לקבלה, והוא חכם עשיר וגיבור וכו' (שבת צב ע"א; נדרים לח ע"א; רמב"ם הל' יסודי התורה ז, א)². ומזה מבואר שהנבואה במעמד מתן תורה לא היתה כשאר הנבואות, וכפי שנבאר בהמשך.

עוד דבר פלא מצאנו במתן תורה: לשיטת ראשונים רבים פרשיות תרומה-תצוה, העוסקות בבניית המשכן, נאמרו רק אחרי חטא העגל³, והרי שאם ישראל לא היו חוטאים לא היו מצטווים לבנות את המשכן. לפי שיטתם יש להבין היכן היה אמור משרע"ה להניח את הלוחות הראשונים, אם לא היו חוטאים ישראל בעגל?!

וניתן לבאר את הדברים לפי מה שמצאנו שלוחות ראשונים יש בהם ענין מופלא, שלא מצאנו כמותו לעולמים, והוא מה שלוחות ראשונים נבראו בעצמם ע"י השי"ת [ואין זה כלוחות שניים שמשרע"ה בעצמו פסל את הלוחות, והשי"ת רק כתב עליהם את הדברות⁴]. ובביאור ענין זה כתבו כמה מהאחרונים שהלוח עצמו הוא גוף הלוחות, והדברות הנכתבות על הלוח הם הנשמה שבלוחות, ובלוחות ראשונים גם גוף הלוחות נברא ע"י השי"ת כיון שמדרגת לוחות ראשונים היא שהקדושה כוללת את הכל, ללא שיור, ובכלל זה כל המציאות הגשמית, דהיינו הגוף, ובכלל זה גוף האדם (שפת אמת, משך חכמה, שם משואל, ועוד)⁵. הרי שבמעמד הר סיני "ירד

ב). בהערה הסופית כאן נביא מדברי כמה וכמה ראשונים שכתבו שבמתן תורה זכו כל ישראל לנבואה ממש (רס"ג, רמב"ם, רמב"ן, רשב"א, ר"ן, עקידת יצחק, רדב"ז, ועוד), ונביא את השיטות השונות לאיזה דרגת נבואה הם זכו.

ג). משך חכמה שמות לד, כז, שם משואל, בלק, שנת תרע"ו ד"ה 'במדר' גדר מזה' (וגם שנת תרע"ה, ד"ה 'במדרש גדר מזה'), וכע"ז בשפת אמת לראש השנה, תרל"ו ד"ה 'כתבנו' ע"ש, וכן בשפת אמת עקב תרנ"א: "כי הכתב והלוחות היו כמו הנפש והגוף... וקודם החטא היו מזוככים גופות בני" כמלאכי השרת". וראה באלשיך שמות לד, א ("הקדמה שלישיית", ובהמשך דבריו), וברס"ג בפירושו הארוך שמות לג, יח.

נעתיק כאן את לשונו הנפלאה של השם משואל הנ"ל: "במדרש רבה 'גדר מזה וגדר מזה - אין אתה יכול לשלוט בהם שבידיהם לוחות כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. ויש להבין מה ענין זה לזה? ומה תוספת מעלה יש במה שכתובים משני עבריהם מאם היו כתובים רק מעבר אחד לענין זה שלא יהי' ביכולת בלעם לשלוט בהם? ונראה דהנה ברש"י 'ומספר את רובע ישראל שהקב"ה יושב ומונה רביעיותיהן של ישראל מתי תבוא טפה שנולד הצדיק ממנה אמר בלבו מי שהוא קדוש ומשרתו קדושים יתכל בדברים הללו ועל דבר זה נסמית עינו של בלעם', ופירשנו שכל ענין בלק ובלעם שהיו רוצים להפריד הגשמיות שלא תהא בה שום קדושה, וישראל יטלו חלקם ברוחניות לבד אף לישב תחת ענני כבוד במדבר וליוון מרוחניות המן והבאר או בעולם הנשמות לבד, ולא יהי' להם חלק בגשמיות. אך הכוונה האלקית היא

ה' על הר סיני" (שמות יט, כ) ופסק הריחוק שבין השמים לארץ, בין הרוחני לגשמי ובין הקודש לחול, ונתגלתה הקדושה שבארץ ובחול ("ברא הקב"ה העליונים לעליונים והתחתונים לתחתונים, שנאמר 'השמים שמים ליי והארץ נתן לבני אדם'. בא משה ועשה את התחתונים לעליונים ואת העליונים לתחתונים, שנאמר 'ומשה עלה אל האלוהים' 'וירד ה' על הר סיני'..." - דברים רבה 5). ובוזה מתבאר מה שאמרו חז"ל שבמתן תורה פסקה זוהמת הנחש (שבת קמו, ע"א), ושאלמלא חטא העגל לא היה מוות בעולם [ולא שכחה] (ויק"ר יח, ג; עירובין נד, ע"א), וביאור הדבר הוא שכיון שהגוף קדוש ממילא אין צורך במוות שמפריד את הגוף הגשמי מן הנשמה, ומכיוון שהגוף קדוש ממילא הוא לא מושך את האדם אל החטא, וזהו מה שאמרו שפסקה זוהמת הנחש (ונתבארו הדברים בספרנו אחרית כראשית כת"י, ובאריכות בספרנו חכם ונביא כת"י).

מעתה מובן כיצד זכו כל ישראל לנבואה, שהרי אם נתקדשו כל הגופות במעמד מתן תורה הרי שממילא כל ישראל היו מוכנים לנבואה⁵, וכולם ראויים היו להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש". ומעתה נראה שאלמלא חטא העגל לא היו הלוחות צריכים למקום משכן מיוחד, שהרי כל המקומות היו קדושים (וכעין זה כתבו הספרנו והשפת אמת⁷).

במתן תורה התעלה כל החול אל הקודש, מתוך גילוי השכינה הגדול שהיה אז, וממילא בטלה ההפרדה שבין קודש לחול, אלא שבכך יש סכנה גדולה: די בכך שנשאר איזה זיק קטן של פחיתות בגוף כדי שהאדם יוריד את הקודש אל החול, ויביא לחילול הקודש. כשאין הפרדה בין שמים לארץ עלול האדם להשיג את הקב"ה לפי המושגים הארציים, דהיינו לחשוב שליושב בשמים יש גוף, ולחטוא בע"ז. מיד לאחר מתן תורה ישראל אכן חטאו בעגל, והגשימו את הבורא, ומשום כך מיד החזיר השי"ת את ההבדלה שבין גוף לנשמה, בין שמים לארץ, וחזרה זוהמת הנחש ונשתברו הלוחות⁸.

אחר שהתפלל משרע"ה בעד ישראל ונתכפר להם, ניתנו להם לוחות שניים, אולם מכמה צדדים אין מדרגתם כמדרגת הראשונים: הלוחות השניים ניתנו ככפרה על החטא הבא מהגוף השפל. גוף הלוח נעשה בידי אדם, ורק הכתב הוא מה'. הלוחות לא ניתנו בפומבי אלא בצניעות ובסתר [ואמרו חז"ל שלכן לא שלט בהם עין הרע⁹, דהיינו הסתכלות גשמית חיצונית], ללא מעמד גדול בו כל ישראל זוכים לנבואה¹⁰. הם אינם מונחים "בכל המקום אשר אזכיר את שמי", אלא נבנה עבורם המשכן, שהוא מקום קדוש ומובדל שיש להתכונן ולהיטהר לפני הכניסה אליו.

שישראל יעשו את כל הגשמיות בקדושה, ויהפכו את הכל לקדושה, ועל כן כשראה שהקב"ה יושב ומונה רביעותיהן של ישראל הבין מזה שישראל עושין גם כן מתכלית החומריות קודש, עד שהשי"י יושב ומסתכל בו, על כן כל עיניו לייחל להשיג עוד את חפצו, וכמו שכלו עיניו מלייחל נסמית נמי עינו בפועל. ונראה שמעלה זאת בישראל שביכלתם להפוך גם את החומריות לרוחניות וטומאה לטהרה הכל הוא בכח התורה, מחמת שמציאות כל נברא היא בתורה, וזה הוא הרמז שבלוחות שמזה ומזה הם כתובים, שלוחות האבן דומים לגוף וחומר האדם, והכתב שנחקק בהם הם דברי תורה שנחקקין בלב ישראל, כמ"ש בירמי' ל"א 'נתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה', ונעשים הוא והם דבר אחד כמו כתב הנחקק על הלוחות, ולא כמו כתב בדיו שהדיו עם הקלף אינם נעשים דבר אחד אלא הרכבה שכינית, אלא נעשים לגמרי אחד, ועל כן נשתנה טבעם וחומריותם לעשות הכל בסדר קדושה והבדלה לעשות מהכל ורוחניות, ועל כן אי אפשר לבלעם לשלוט בהם להפריד כנ"ל כי נעשה דבר אחד...".

ד). ובאופן אחר: כיון שישראל עשו עגל והגשימו את השי"ת, התברר שיש להם עדיין שייכות לעולם הגשמי, והם זקוקים לדמות גשמית, ולכן זקוקים הם לענין גשמי שבו יתגלה האור האלוהי, בתוך מקום מסויים, וזהו המשכן.

במשכן מונחים הלוחות במקום נסתר, בתוך הארון שבקה"ק, המקום שאליו כלל לא נכנסים. המסתכל בארון והנכנס לקה"ק נענש במיתה' [בארון מונחים גם שברי הלוחות הראשונים (ב"ב יד, ע"ב), והם מונחים תחת הלוחות השניים (ר' גרשם ורש"י שם), ונראה לבאר כנ"ל שהלוחות השניים מסתירים על מדרגת לוחות ראשונים']. אולי זה כוונת הרמב"ן הנ"ל שכתב ש"סוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר".

הרי לנו הבדל עמוק בין השראת השכינה שנתגלתה במתן תורה, שהיא גלויה ומקיפה, לבין הגילוי בקה"ק, שהוא נסתר ומודרג (והוא כעין ההבדל שבין הנהגת הייחוד להנהגת שכר ועונש, וההבדל שבין סובב כל עלמין לממלא כל עלמין, וכעין ההבדל שבין הסגולה לבחירה).

ה). בלוחות השניים נאמר "ואיש לא יעלה עמך" (שמות לד, ג), וזה בניגוד ללוחות ראשונים (ראב"ע, רמב"ן, חזקוני, ועוד, וראה באוצר מפרשי התורה).

ניתן לבאר לפי דברינו ענין נוסף: בשמות יח, יג, מתואר כיצד משרע"ה ישב לשפוט. יתרו אמר למשה "מדוע אתה יושב לבדך, וכל העם ניצב עליך מן בוקר עד ערב?" ומשרע"ה השיב "כי יבוא אלי העם לדרוש אלהים", ויתרו השיב "כבד ממך הדבר, לא תוכל עשוהו לבדך... היה אתה לעם מול האלוהים... ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות... כל הדבר הגדול יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם...". יש להבין כיצד משרע"ה עצמו לא חשב על שיטת הניהול הפשוטה שהציע יתרו! (כמה טעמים לכך נאספו באוצר מפרשי התורה, שמות יח, יד). לפי מהלכנו יש לבאר כך: משרע"ה, במדרגתו הגבוהה, היה במדרגת מתן תורה. לכן הוא רצה להמשיך לנהוג כלפי עמ"י כמו במתן תורה, אז העם זכו לנבואה. לכן רצה משרע"ה שלכל יהודי יהיה קשר ישיר עם משרע"ה, כדי "לדרוש אלהים" (ראה באוצר מפרשי התורה כמה פירושים לדרישת אלוהים זו). רש"י הביא, ע"פ המכילתא, שמעשה זה אירע למחרת יוה"כ ומתן הלוחות השניים (רש"י שמות יח, יג, וראה דעות נוספות בענין באוצר מפרשי התורה שמות יח, פס' א ופס' יג), ולדברינו י"ל שההשגחה גלגלה שדווקא למחרת יוה"כ יציע יתרו את שיטתו, המתאימה למדרגת לוחות שניים, כדי להדגיש את השינוי הרוחני שהתרחש אז. בבסיס שיטתו של יתרו עומדת ההנחה שאין שוויון, ואין הכל קדוש, אלא יש "דבר גדול" ו"דבר קטון", וכך גם יש אנשים גדולים (משרע"ה, ושרי האלפים) ואנשים קטנים (שרי העשרות, וכל העם). הצעת יתרו "היה אתה לעם מול האלהים" מזכירה את שאירע מיד אחרי מתן תורה: "אנכי עומד בין הוי"ה וביניכם בעת ההיא, להגיד לכם את דבר הוי"ה, כי יראתם מפני האש", ובהמשך: "ותקרבון אלי... ותאמרו... למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת, אם יוספים אנחנו לשמוע את קול הוי"ה אלוהינו עוד ומתנו... קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר הוי"ה אלוהינו, ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר..." (דברים ה, ה; שם כא). לפי דברינו יתורץ ענין נוסף: הנה, בתחילת פרשת דברים מתאר משה את היציאה מהר סיני לכיוון א"י, ואת חטא המרגלים, והעמים שעמדו בדרך לא"י, ונראה שכל דברי משה סובבים סביב א"י, אלא שענין אחד בדברי משרע"ה אינו קשור לא"י: "ואומר אליכם בעת ההיא לאמר לא אוכל לבדי שאת אתכם... הבו לכם אנשים חכמים ונבונים... ואשימם בראשיכם... שרי אלפים ושרי מאות..." (דברים א, ט), וצ"ע מדוע ענין זה נזכר בדברי משה! בנוסף, מהפסוקים שם קשה לכאורה על רש"י שהבאנו לעיל: כיצד הוא סבר שעצת יתרו היתה למחרת יוה"כ, והרי בפרשת דברים שם נראה שהדבר אירע לאחר הקמת המשכן, כאשר ישראל התכוונו לצאת מהר סיני לכיוון א"י: "רב לכם שבת בהר הזה, פנו וסעו לכם... נתתי לפניכם את הארץ... ואומר אליכם בעת ההיא (!) לאמר לא אוכל לבדי שאת אתכם..."! (ואכן דעת ראב"ע שמות יח, א, שיתרו נתן עצה זו אחר הקמת המשכן, כשהתכוונו לצאת לא"י. ייתכן שכך גם הציע הרמב"ן, לפי המובא באוצר מפרשי התורה שמות יח, יב, הערה 403 בשם הגר"י. ניתן לתרץ שלפי רש"י עצת יתרו היתה למחרת יוה"כ אך ביצועה היה רק כשעמדו לצאת לא"י, וכע"ז כתב ברי"א לשמות) ולפי מהלכנו ניתן לתרץ ש'מחרת יוה"כ' והיציאה מהר סיני עניינם אחד, שהרי מחרת יוה"כ הוא יום המעבר ממדרגת מעמד הר סיני ולוחות ראשונים אל מדרגת לוחות שניים והמשכן, וזהו ענין אחד עם היציאה מהר סיני לכיוון א"י (נוסף, שבדברים שם מוזכר בענין עצת יתרו "איכה אשא לבדי טרחכם". באיכה רבה א, א, נזכר הדמיון ל"איכה ישבה בדד" ול"איכה היתה לזונה קריה נאמנה". בכמה קהילות נהגו לקרוא פס' זה במנגינת מגילת איכה. לדברינו יש קשר מהותי בין "איכה אשא לבדי" לבין החורבן, שהרי עצת יתרו "איכה אשא לבדי" באה בגלל הנפילה ממדרגת לוחות ראשונים, ונפילה זו היתה בגלל חטא העגל, וחטא העגל הוא שהביא לחטא המרגלים כמובא ברש"י במדבר יד, לג, ובחטא המרגלים שאירע בתשעה באב נקבעה בכיה לדורות בחורבן המקדש).

ונראה לומר שמשום כך הסתירו בקה"ק גם את ספר התורה שכתב משרע"ה (ב"ב יד, ע"ב, ור' גרשם שם), והכוונה בזה היא שהתורה שנתגלתה לכל ישראל במתן תורה היא מוסתרת עתה במשכן, מקומם של בני לוי נושאי התורה, ואין כל אדם רשאי ללומדה אלא רק ע"פ היסודות שהנחילו לנו החכמים מעבירי המסורת".

ג.

גילוי ההסתר ביום כיפור

אולם, נראה שגם הסתרת השכינה בקה"ק אינה מוחלטת, אלא היא מתגלה לעיתים כפי שיתבאר כעת.

אחר חטא העגל התכסתה הנבואה ונסתרה בקה"ק², אולם אין זו הסתרה גמורה, שהרי פעם בשנה, ביום"כ, נכנס הכה"ג לקה"ק, והרי שאז מתגלה מעט השכינה הנסתרת שמה.

עוד מצאנו שהכה"ג ביום"כ אינו נחשב כאדם אלא כמלאך, ולכן הוא יכול לעבוד במקדש למרות האיסור "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקודש" (ויקרא רבה, ועוד³), ונראה

(ו). ראה במדבר ד, כ, ושם ג, ד-י, וראה שמואל א, ו, טו-יט שהפלישטים החזירו לישראל את ארון הברית ואיתו הם הביאו ארגו שבו פסלונים, "ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון יי", ומצאנו שארגו זה היה מונח בקה"ק (תוספתא סוטה יג, ב, בבלי ב"ב יד, ע"א, ועוד), ולענ"ד אולי הכוונה בזה שהארגו הזכיר מה עונשו של מי שמביט בארון (ולהלן נרחיב יותר בענין הארגו).

(ז). יש להעיר שצ"ע מה המקור לדברי ר' גרשם ורש"י, שהרי מנין להם ששברי הלוחות לא היו מעל ללוחות השניים? (ובייחוד קשה לפי התוס' עירובין סג ע"ג, ששברי הלוחות הונחו בו אחרי שהונחו בו הלוחות השניים), ולא ראיתי מי שעמד בזה, ולפי דברינו ניחא. ראה גם ביאורו של הנצי"ב בהעמק דבר לפסוק בשמות לד, ד, ולפיו בעזרת הלוחות השניים הסתיר משה את פניו כשה' עבר על פניו. לענ"ד מזה עולה שיש בלוחות השניים הסתרה לגילוי השכינה.

(ח). בדברים לא, כו: "ויצו משה אל הלויים... לקח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית יי אלוהיכם", ובהקדמה לפיהמ"ש ביאר הרמב"ם שפסוק זה עוסק בס"ת הי"ג שכתב משה ו"נתנו ללויים" (ובפסיקתא דרב כהנא תחילת וזאת הברכה, מהד' מנדלבוים עמ' 441, מובא שהס"ת הי"ג הוא "לשבתו של לוי"). הרי שהספר שהונח בקה"ק הוא הספר של שבט לוי. רש"י דברים כט, ג, כתב (כע"ז מובא בילק"ש רמז תתקלח): "שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר התורה לבני לוי, כמו שכתוב 'ויתנה אל [הכהנים] בני לוי [הנושאים את ארון ברית יי, ואל כל זקני ישראל' - דברים לא, ט], באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו: משה רבנו, אף אנו עמדתו בסיני וקיבלנו את התורה ונתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה?!...". לפי מהלכינו הדברים מתבארים כך: במתן תורה זכו כל ישראל לתורה, אך אחר נפילתם ירדו ישראל ממעלתם ולכן מונח הס"ת העיקרי אצל בני לוי, בתוך קה"ק, להורות שהתורה לא תגיע ישירות לכל יהודי, אלא תוסתר ותועבר דרך בני לוי וזקני התורה.

(ט). ומצאנו שקה"ק הוא מעל למדרגת המקום של העוה"ז, ו'מקום ארון אינו מן המדה' (יומא כא, ע"א), ושם מונחת צנצנת המן (תוספתא סוטה יג, ב, הובאה ביומא נב ע"ב, וברמב"ם ביה"ב ד, א) דהיינו מדרגת הבטחון בניסי ה', הון כל אחד ואחד, ללא צורך כלל בהשתדלות. הרמב"ם כתב בסוף הל' שמיטה ויובל על מי ש'נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להיבדל לעמוד לפני ה' לשרתו... ופרק מעל צוארו עול החשבונות...". אדם כזה מקדיש את כל חייו לה', מבלי לדאוג לצרכיו החומריים. הרמב"ם כותב כי אדם כזה "הרי זה נתקדש קדש קדשים", ולפי דברינו כינוי זה מתאים לאדם כזה, שהרי זו מדרגת קדש הקדשים. (ביומא ג ע"ב מובא שלפי ריש לקיש המקור לכך שכה"ג צריך לפרוש שבעה ימים לפני יוה"כ הוא מהפרישה לפני מתן תורה, והביאה הגמ' שכן מובא באחת הברייתות. לפי מהלכנו הדבר מובן, שהרי לקה"ק עברה השכינה שהתגלתה במתן תורה).

לומר שגופו של הכה"ג מתקדש אז, וגשמיותו נהפכת לרוח, כפי שהיה בזמן מתן תורה, ולכן דומה אז הכה"ג למלאך.

ונראה ששורש הדבר נעוץ ביוה"כ הראשון, בו ירד משרע"ה מן ההר והלוחות השניים בידו, ואז מיד נבנה המשכן כדי להסתיר בו את הלוחות, אלא שמ"מ באותו יוה"כ ברגע שבו ירד משה מן ההר הרי אז נתגלו הלוחות לעיני ישראל¹⁰ [וגם בניית המשכן שנועד להסתרתם החלה רק למחרת יוה"כ], וכן זכו אז ישראל לראות לרגע את קירון אור פני משה מזוהר אור השכינה¹¹, ונראה שאז היה המעמד ברוב עם [ולא 'בסתר'], בו "כל בני ישראל" יצאו לקראת משה היורד מן ההר¹² (כך נראה משמות לד, כט-ל).

הרי לנו שביוה"כ יש גילוי שכינה. ואף שאין זה 'גילוי גמור' של הנבואה כמדרגת מתן תורה ולוחות ראשונים, מ"מ יש כאן מדרגת 'גילוי הנסתר' המציץ מבין החרכים. הכה"ג נכנס לקה"ק כשליח של כל ישראל, והעם צופים בעבודתו ביוה"כ (וע"י כניסת הכה"ג לקה"ק, שם זכה להשגות נבואיות, וזו גם ישראל לשייכות לנבואה)¹², והרי שכל העם זוכים בזה להתנוצצות מגילוי השכינה. לפי"ז נראה לבאר מדוע ביוה"כ קורא הכה"ג בעזרה בספר תורה (משנה יומא ז, א), וביאר רש"י (ב"ב יד ע"ב) שזהו ספר התורה שכתב משרע"ה שמונח בקה"ק¹³, ולפי הנ"ל הענין מובן, שהרי ביוה"כ זוכים כל העם לגילוי קצת של הנסתר בקה"ק. הכה"ג הוא כמלאך (כמש"כ

י). שמות לד, כט (ובפס' ל' נאמר ש"כל בני ישראל" ראו את קרינת פניו, וברמב"ן שם שהכוונה לכל העם כולל פשוטי העם), ועי"ש שמשמע"ה לא ידע שפניו קורנות ולכן לא הסתיר פניו, ולפי דברינו ה' לא הודיעו על כך שפניו קורנות כדי שכל ישראל יזכו לראות את קירון פניו (וכע"ז ברס"ג שם). נראה לענ"ד שקירון הפנים הוא הארה הדומה להארת לוחות ראשונים, ובהערה הסופית כאן נביא כמה רמזים לזה. אוסיף שהר"י אברבנאל כתב שבנוהג שבעולם שמי שצם פניו שחורות ולכן אמרו שפני משה קרנו כאן למרות שצם ארבעים יום, ולענ"ד זה דומה למצב עמ"י בסוף יו"כ שפניהם מאירות למרות הצום.

יא). ולהלן נביא שלאורך הדורות נהגו ישראל להתאסף במקדש ביום הכיפורים לראות את עבודת הכה"ג (ראה בתחילת ההערה הבאה), ונראה שיש בזה מעין אותו מעמד שהיה ביוה"כ הראשון, ברוב עם.

יב). הבאנו בהערה הסופית כאן כמה ראיות לכך שביוה"כ היו עמ"י בביהמ"ק, צופים בעבודת הכה"ג, והבאנו שכ"כ במשך חכמה [המשך חכמה הוסיף וכתב, שבתחילת בית שני פסקה הנבואה, ולכן היה צמאון אליה. מכיון שהכהנים הגדולים היו נכנסים ביוה"כ לקה"ק וזכו להשגה "קרובה לנבואה", לכן באו למקדש ביוה"כ הגדולים שבעמ"י, כדי לראות את פני הכהן הגדול ולשמוע דבר ה' זו נבואה. דברי המשך חכמה מתאימים לענ"ד למהלכינו: בתקופת בית ראשון היתה נבואה, כלומר הארה רוחנית גלויה, ולכן תקופה זו היא בבחינת לוחות ראשונים. משום כך יו"כ נעלם באותה התקופה. אולם, אחרי שהסתיימה הנבואה והתחילה תקופת תושב"ע, בבחינת לוחות שניים, אז יו"כ מתבלט, וביום זה היתה התנוצצות של תקופת הנבואה].

יג). וראה בספר מבית לפרוכת (עמ' 328 ואילך). מעתה יובן מדוע אמרו חז"ל שבחנוכת ביהמ"ק הראשון לא צמו ביוה"כ (מועד קטן ט, ע"א). דהנה מצאנו ששלמה המלך ישב על כסא ה', והיה מלך גם על כל הטבע הגשמי, ונשא נשים מכל העולם כדי להעלות את כל העולם אל הקדושה, והיתה אז 'סיהרא באשלמותא', וכעין ימות המשיח. הרי לנו שבחנוכת ביהמ"ק הראשון (שהיתה ביוה"כ – משנה תענית ד, ה, וברע"ב שם, ותפארת ישראל, ועוד) התנוצצה הארת מתן תורה ולוחות ראשונים, שהגשמי מתעלה אל הרוחני, ולכן ענין יוה"כ נתעלם, שהרי יוה"כ מדרגתו אחרת, שבו ניתנו לוחות שניים [לפי"ז יש לעיין במה שמקדש ראשון החל להיבנות בחודש אייר (שבין יציאת מצרים למתן תורה), ונסתיימה הבניה בחודש חשוון, והמקדש ובית המלך נחנכו בחודש תשרי (ואמרו חז"ל שלא צמו אז ביוה"כ, כפי שהובא בגמ' מועד קטן ט, ע"א), ו"ביום השמיני שלח את העם... וילכו לאהליהם" ואכמ"ל. גם יש להעיר בכך שגם במעמד אצל עזרא הסופר נעלם יוה"כ, כמו שהערכנו בהערה שבסוף פרק יא]. כשם שאחר מתן תורה חטאו ישראל בהגשמת הבורא בחטא העגל, כך נשותיו של שלמה [דהיינו הקשר לכל הגשמיות של העוה"ז] הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים (מלכים

לעיל), וכל העם נדבקים במדרגתו ולכן הם לבושים כמלאכים, בבגדי לבן, וגם אינם אוכלים, כמו המלאכים¹⁴. על כל העם נאמר שאין שטן ואין חטא ביוה"כ¹⁵, והוא מעין מדרגת מתן תורה אז פסקה זוהמתם ולא שלט בהם חטא.

וכאמור אין זו ממש מדרגת לוחות ראשונים, אלא רק התנוצצות שלה, ולכן יש הבדל בין חג מתן תורה ובין יוה"כ: במתן תורה הגוף התרומם, ולכן היתה אז שייכות לגוף, "ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו" (שמות כד, יא, ולהלן נרחיב בזה), ולכן בחג השבועות "הכל מודים דבעינן לכם" (פסחים סח, ע"ב) לאכול ולשתות, כדי שישמח הגוף בשמחת התורה. לעומת זאת, לוחות שניים ניתנו אחרי ארבעים הימים שעליהם נאמר בחומש שמות שמרע"ה לא אכל ושתה (שמות לד, כח) כיון שהתנהג כמו המלאכים (שמו"ר מז, ה¹⁶), ולכן ביוה"כ נמנעים מאכילה" [נראה לומר שתחילת הצום ביוה"כ היא עינוי, אך בסופו ישראל מתעלים ע"י התפילות ועבודת היום עד שהם כלל לא זקוקים לאוכל, כמדרגת המלאכים¹⁷].

יש להעיר שלוחות שניים ניתנו ביוה"כ, וכבר ראינו שהלוחות השניים שייכים למדרגת המשכן [ולא למדרגת מתן תורה], ומצאנו שאחרי שביוה"כ ירד משרע"ה עם לוחות השניים מיד החלו בבניית המשכן, כדי להניח בו את הלוחות¹⁷, ואחרי שהסתיימה בניית המשכן חנכו אותו בשבעת ימי המילואים, וביום השמיני נכנסו נדב ואביהוא לקה"ק ויצאה אש ושרפה אותם¹⁸, ואז ציווה הקב"ה על סדר העבודה של יוה"כ, שרק בקיומו ניתן להיכנס לקה"ק. הרי לנו שבניית המשכן נפתחת ביוה"כ ומסתיימת ביוה"כ, וכולה סובבת סביב יוה"כ, דהיינו סביב הסתרת השכינה יחד עם גילוייה דרך אנשי הקודש (הכהן הגדול) ביום המקודש ובמקום המקודש.

ושמא יש לומר שהטעם לזה שביוה"כ מתגלית השכינה הנסתרת הוא משום שגילוי השכינה הגמור שהיה במתן תורה ביטל את המרחק שבין הרוחני לגשמי והביא לחטא העגל, דהיינו לעבודה זרה ההופכת את הרוחני לגשמי, ולכן נסתתרה השכינה בקה"ק כדי שלא יחטאו שוב בהגשמה, אולם ביוה"כ אין חשש כ"כ להגשמה¹⁹, שהרי ביוה"כ הסתיים תהליך התשובה והכפרה על חטא העגל, ולכן ביוה"כ אפשר שיהיה בו גילוי מסויים של השכינה שבקה"ק".



א, יא, ד), וירבעם מרד בשלמה והקים לבסוף שני עגלי זהב.

יד). שו"ר שבחזקוני ויקרא כג, כז, כתב שמתענים ביוה"כ כתיקון לחטא העגל שבו מתוך 'ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו' חטאו בעגל.

טו). ייתכן להוסיף שבסוף הצום מתעלים עוד, עד שמגיעים למדרגת 'לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך', וכמדרגת הכה"ג, שבמוצאי יו"ט היה עושה סעודה גדולה לאוהביו (יומא ז, ד, תוס' יומא פז, ע"ב, ד"ה 'והאמר', בשם המדרש, וכן בראשונים וברמ"א תרכד, ה, שאוכלים אז כי הוא קצת יום טוב). שמא יש לזה רמז בכך שהכינו מזון ומים למשלח את השעיר לעזאזל, כדי שיוכל לאכול אם יזדקק לזה (משנה יומא ג, ה).

טז). וזהו "ואל יבוא בכל עת אל הקודש ... ולא ימות, כי בענן אראה על הכפורת" (ויקרא טז, ב) "ונתן את הקטורת על האש לפני יי, וכסה ענן הקטורת את הכפורת אשר על העדות, ולא ימות" (שם יג). הענן מכסה את הארון, דהיינו שידועים שאין הכל גלוי לעינינו, ואין תפיסה בהש"ת (שו"ר שכמה מפרשים כתבו שהענן הוא כדי שהכה"ג לא יראה את השכינה ולא ימות - חזקוני ויקרא טז, יג, וראב"ע ורשב"ם ויקרא טז, ב, ופניני הלכה ימים נוראים ז, ז). לפי כל זה נראה לומר שביטול יצרא דע"ז (בימי עזרא) קשור ליוה"כ, כפי שנבאר בהמשך (בהערה שבסוף פרק י').

יז). ניתן להוסיף ששבת לוי לא חטאו בעגל, ולכן בהם אין חשש הגשמה, ולכן הם אלו שנבחרו לשמש במשכן, שהוא מקום גילוי השכינה. וראה מה שנביא בהמשך על בני עלי (שחטאו בענין זה, וה' הוכיחם והזכיר את בחירת הכהנים

ד.

הסתרת השם המפורש, וגילוי ביום הכיפורים

לאור כל זה נראה לבאר ענין נוסף שבו נתייחד יום הכיפורים.

הנה מצאנו ש"הכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול, היו כורעים ומשתחווים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (משנה יומא ה, ב). הרי לן שהכה"ג היה מזכיר ביוה"כ את השם המפורש, וכך מובא בחז"ל וברמב"ם (עבודת יוה"כ ב, ו, וכן במו"נ ח"א, פס"א).

ומו"ח, הג"ר מרדכי רבינוביץ שליט"א, הקשה: הרי הרמב"ם (פיהמ"ש סוטה פ"ז מ"ו) הביא את דרשת חז"ל לפיה השם המפורש נאמר רק בברכת כהנים שבמקדש (רמב"ם תפילה יד, יא, ובפיהמ"ש הנ"ל כתב שהדרשה היא "רמז" בלבד), ולפי דרכו השם המפורש נאמר רק בברכת כהנים שבמקדש וכן אצל כה"ג ביוה"כ (מו"נ ח"א פס"א), ומעתה צ"ע מנין חידשו חז"ל שהכה"ג ביוה"כ מזכיר את השם המפורש?! ולא מצאתי מי מנושאי הכלים של הרמב"ם שהעיר על כך, וצ"ע¹⁹ [וראה להלן אות י' שם הצענו מקור לאמירת שם המפורש ביוה"כ, ע"פ הגמ' יומא לו, ע"א, ומ"מ גם לפי"ז עדיין יש לחפש מה הטעם לזה שביוה"כ ניתן לאומרו].

ולפי דברינו לעיל נראה לומר כך:

הנה במתן תורה ירד ה' באש על הר סיני, ונתגלה אז האור האלהי שבכל דבר בעוה"ז, והתרוממה כל הגשמיות למקורה, ואז נתברר שאין דבר בעולם שהוא חוץ לאור האלוהי, ואין עוד כוח חוץ מהשי"ת, ו"אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו" (מכות כד, ע"א). ושמו י"ש לומר שזהו "שם המפורש" דהיינו שם הוי"ה, שהוא מדרגת מה שהיה לפני שנברא העולם וההעלם, והוא מדרגת מה שיהיה לעת"ל אחר שיתגלה ההעלם²⁰. כשם שלעת"ל יתגלה שם המפורש, ה' אחד ושמו אחד (פסחים נ, ע"ב), כך לעת"ל תתגלה השכינה שהיא כאש השמש: "זריחת שמש לצדיקים לעתיד לבא" (פסחים ב, ע"א).

ואחר חטא העגל, אחר שחטאו ישראל בע"ז וייחסו כוח למי שהוא חוץ להשי"ת, אז נסתתר אור גבוה זה, וכשם שהלוחות והארון הוסתרו אז בקה"ק, ולוחות ראשונים הוסתרו מתחת ללוחות השניים, ואש השכינה הוסתרה במשכן, כך גם שם הוי"ה הוסתר בתוך שם אלקים וחזר ההעלם לעולם. וזהו שאמרו חכמים (ב"ב יד, ע"ב) שהשם המפורש יחד עם כל כינויו של הבורא מונחים בתוך ארון הברית יחד עם הלוחות²¹ [ויש להעיר ששם הוי"ה קשור לארון

בתקופת יצי"מ, ואת בגידת בני עלי בתפקיד הכהנים).

יח. בפסחים נ, ע"א: "היה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד... אמר רבי אחא בר חנינא: לא כעולם הזה העולם הבא: העולם הזה על בשורות טובות ואמר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות ואמר ברוך דיין האמת, לעולם הבא כולו הטוב והמטיב. ושמו אחד - ...אמר רב נחמן בר יצחק: לא כעולם הזה העולם הבא: העולם הזה נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעולם הבא כולו אחד, נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י, וניתן להבין מזה שלעת"ל יתגלה בבירור שה' אחד, שאין כוח בעולם חוץ ממנו ואף הרע הוא ממנו יתברך והוא כולו הטבה, ולכן אז יתגלה ש'שמו אחד' והשם המפורש לא יוסתר עוד, וראה עוד בהערה הסופית כאן.

יט. ייתכן לומר שבקה"ק מתאחד השם המפורש עם כינויו, דהיינו ה' אחד מתגלה ב'שמו אחד' וכמו שאמרו בפסחים (נ, ע"א) שלעתיד לבא השם יקרא כפי שיכתב.

ולתורה שבקה"ק, שהרי על התורה נאמר "כי שם הוי"ה אקרא" (דברים לב, ג, וברכות כא, ע"א), ועל הארון נאמר ש"נקרא שם, שם הוי"ה צבאות יושב הכרובים עליו"²¹.

אחר חטא העגל ישראל אינם זוכים להיות כולם "ממלכת כהנים וגוי קדוש", אלא הקדושה מתייחדת אצל שליחיהם הכהנים העובדים במקדש [שאינן להם נחלה, והם מנותקים מהגוף והעוה"ז ומוקדשים לעבודת השי"ת]. השם המפורש מוסתר בקה"ק, ורק במקדש אומרים את השם המפורש, ובייחוד בברכת כהנים שבמקדש, שנזכרה לראשונה בחנוכת המשכן²² [ובהערה כאן הבאנו שענין ברכת הכהנים הוא המשכת הברכה מהקודש אל העם, והוא שורש ענין עבודת הכהנים במקדש, להמשיך את קדושת הארון והתורה אל העם].

מעתה, מכיוון שראינו לעיל שביוה"כ מתגלה קדושת קה"ק, שהרי אז כה"ג נכנס לקה"ק ואז קוראים בספר התורה שכתב משרע"ה שמוסתר בקה"ק, ממילא מובן שאז ראוי להתגלות גם שם המפורש הנסתר בקה"ק, ולכן ראוי שהכה"ג יזכיר את השם המפורש ביומיו של יוה"כ.

וכתב המהרש"א (קידושין ע"א, ד"ה זה שמי) ששם אדנות מורה על דין ושם הוי"ה מורה על רחמים, וכתב שבעשרת ימי תשובה הם ימי דין, ותחילתם ב"יום הזכרון", שהוא כנגד שם אדנות הנקרא "זה זכרי לדור דור" (כמובא שם בקידושין), ושם אדנות מורה על עשרת ימי תשובה²³. ונראה לומר לפי דבריו שביוה"כ מסתיימים ימי הדין וה' מרחם על ישראל ומוחל להם, ולכן אז מדגישים במיוחד את שם הוי"ה, שם הרחמים²⁴.

כ). בהערה לעיל הבאנו שכיון ששבט לוי לא חטא בעגל, אם כן ראויים הם להישאר במדרגה שלפני חטא העגל, ולכן הם אלו שמשרתים במשכן - מקום הלוחות, ולכן הגדול שבכהנים, הכה"ג, רשאי להיכנס פעם בשנה לקה"ק. מכיון שכאן ביארנו שבקה"ק מוסתר השם המופרש, אם כן ייתכן ששם המפורש מוזכר ע"י הכהנים בברכת כהנים דווקא, משום שאז ניכר מעלת בני לוי ביותר, וביאור הענין הוא שברכת כהנים היא שורש עבודת הכהנים במקדש (ראה סוטה לח ע"א שלמדו מדברים י, ח, שהקישו עבודה לברכת כהנים, וכן שם ע"ב לגבי ענין אחר, וכ"כ לגבי נידונים נוספים ברמב"ם תפילה טו, ד, וכן בש"ך שהובא במג"א קכח, ס"ק סד, וכן ברא"ש יומא פ"ח סי' כ' בשם הירושלמי, וראה מגילה יח ע"א שברכת כהנים קשורה לעבודה במקדש, ומצאנו שבספר המצוות לרמב"ם מ"ע כו הביא את מצות ברכת כהנים בין דיני עבודת המקדש), ובברכת כהנים מברכים הכהנים את ישראל, דהיינו מעבירים את השפע מהמקדש אל העם שבחוץ, וזה שורש עבודת הכהנים במקדש - להעביר את השפע של שם המפורש ולוחות הראשונים אל מדרגת העם, שאינם רשאים להיכנס למדרגה זו. דהיינו לשאת את הארון, ולהעביר את השפע הרוחני שלו את העם ע"י ברכת כהנים, הכהן מלמד את עמ"י את התורה המוסתרת בארון, כנאמר במלאכי ב, ז: "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו". סיום הפסוק הוא "כי מלאך הוי"ה צבאות הוא", דהיינו שכל כהן הוא קשור למדרגת כה"ג ביוה"כ שהוא כמלאך ה' צבאות. מצאנו קשר בין ברכת כהנים לבין הארון והתורה, שהרי על הכהנים נאמר בדברים י, ח: "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית הוי"ה לעמוד לפני הוי"ה לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה", והרי שהכהנים קשורים לנשיאת הארון וגם לברכת כהנים. כמו"כ מצאנו שבברכת כהנים על הכהנים לעמוד "לפני הארון" בביהכ"ס, בו נמצא ספר התורה (חינוך מצוה שעח, וראה במדב"ר יא, ד, שם מובא שכהנים "עולים אל הארון" אך הטעם שם הוא "כדי שיהיו כל העם בפניהם").

כא). זו לשון המהרש"א שם: "...כי בעוה"ז הוא מדת הדין שולט בשיתוף הרחמים, כבריאתו ששיתף הקדוש ברוך הוא הרחמים והדין כמ"ש 'ביום ברא הוי"ה אלהים' וגו', וע"כ הכתיבה שם הרחמים והקריאה שם הדין. אבל עוה"ב כולו רחמים, ואז יהיה השם שלם קריאתו ככתיבתו. דבעוה"ז נקרא 'אדני', שהוא הזכרה ("זה זכרי"), מורה על הדין, שעל כן נקרא ראש השנה שהוא יום הדין 'יום הזכרון'. ושם 'אדני' מורה על זה: א' הוא ראש השנה, וי' הוא יום כיפור, וביניהם מלת 'דן', שבאותו י' ימים שבין ר"ה ליוה"כ הם ימי הדין. ועל כן בעוה"ב שכולו רחמים יהיה זכרו גם כן, שהיא הקריאה, משתנה כולו לרחמים...".

וביותר יש לבאר את הדבר לפי מה שהבאנו לעיל ששם הוי"ה מורה על מדרגת מתן תורה שאז נתגלה האור האלהי שבכל דבר בעוה"ז, והתברר שאין דבר בעולם שהוא חוץ לאור האלוהי ואין עוד כוח חוץ מהשי"ת. ולפי"ז מבואר מדוע ביוה"כ מתכפרים החטאים, שהרי בהתגלות שם הוי"ה מתברר שהכל ממנו ואף היצר הרע, והוא סוד השעיר לעזאזל שאף הוא 'להשם', ואכמ"ל.^{כג}

ביארנו מדוע שם המפורש נזכר ביוה"כ, ויש להוסיף בזה: הנה מהפסוק "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" למדו חז"ל אימתי מזכירים בעוה"ז את השם המפורש. ע"פ פשט נראה שכוונת הפסוק היא שבכל מקום שתשרה שכינה תבוא עמה הברכה, ונראה מהפסוק

(כב). דהיינו שביוה"כ יש סיום ימי הדין ותחילת ימי הרחמים, וע"פ דרכו של המהרש"א נראה לומר שיו"ד בתשרי שהוא כנגד יו"ד שבסוף של אדנות הוא גם כנגד יו"ד של תחילת שם הוי"ה (ולחלן הרחבנו בזה יותר). שו"ר שכתב בשפת אמת (יוה"כ תרנ"ו) "יוה"כ הוא גמר הדין והוא בחסד", ראה בדבריו.

(ג). ראה בר"ר סה, טו, שהחטא הוא חיצוני לעמ"י "ובא יוה"כ ויש לו במה יכפר" (ובמהר"ל, דרשה לשבת תשובה בסוף באר הגולה עמ' פג, ביאר זאת, ע"ש, הובא בהרחבות לפנינו הלכה), וראה שפת אמת יוה"כ תרנ"ו שביאר מדרש זה שביוה"כ מתברר אז ש"אין החטא בהם בעצמם...", ע"ש, וראה שפת אמת יוה"כ תרמ"ט: "וביוה"כ הסיר זה הגשמי, לכן אמרו השטן אין לו רשות ביוה"כ", וראה יומא כ, ע"א: "...האידנא יומא דכיפורי הוא ואבעול כמה בתולתא בנהרדעא. אמר ליה: הקדוש ברוך הוא מאי אמר? אמר ליה: 'לפתח חטאת רובץ'. ושטן מאי אמר? אמר ליה: שטן ביומא דכיפורי לית ליה רשותא לאסטוני", ובמהרש"א שם כתב: "ואמר הקב"ה אומר לפתח חטאת וגו'... - הגם שניתן לאדם הבחירה... מ"מ יש להם קצת התנצלות בזה שהקב"ה ברא היצירה, ואילו לא נברא לא חטא, כדאמרין 'אלמלא ג' פסוקים הללו נתמוטטו ח"ו רגלי שונאיהם של ישראל דכתיב 'ואשר הרעותי', וכתיב 'כי הנה כחומר' וגו', וכתיב 'הסירותי לב האבן'...". לענ"ד זה ענין השעיר לעזאזל שה' צווה להביאו אל הכוחות החיצוניים (ראה רמב"ן ויקרא טז, ח, וראה ר' בחיי במדבר טז ז: "וע"ד המדרש אמרו בפרקי רבי אליעזר פרק מו: לפיכך היו נותנין לו לסמאל שוחד ביום הכפורים... עומד להשטין, מעב על קרבנו, ולכן אמר שלא יקטרג, כלומר שלא יפסיק בין ה' המיוחד ובין קרבנו, כי כאשר נתן לו זביחה זו כמי שמשליך פרוסה לכלב כדי שלא ינשכנו אז יעלה קרבנו דרך סלולה לשם המיוחד בלי קטרג, כיון שאנו מוכנים לו ולכחותיו, ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו וישוב הקטיגור סניגור...") אך מתברר שהשעיר לעזאזל גם הוא לה' (ראה רמב"ן ויקרא טז, ח, וראה יומא סג ע"ב "לה" - לרבות שעיר המשתלח"), ולענ"ד הכוונה בזה להורות שהכל הוא מה', ואפי' הכוחות החיצוניים והיצר הרע (ובספרנו 'מן הסערה' על ספר איוב, נספח 2 ונספח 55, ביארנו שלכן ביוה"כ בא השטן לפני ה', ובזה ניכר שהשטן אף הוא חלק ממלאכיו-שליחיו של השי"ת), וממילא בזה מתברר שהחטאים אף הם ברצון ה', ולכן נמחל החטא (ראה צדקת הצדיק אות ק, ושו"ר שכ"כ שם אות מ' והביא שזה ענין השעיר לעזאזל, וראה גם שם אות קה, וראה אשי ישראל למועדים, יום כיפור, אות 45, שם הרחבנו בענין זה). ונראה לבאר שהכוונה בזה היא שאחרי שאנו חוזרים בתשובה בכל כוחנו במשך יוה"כ, ולוקחים אחריות על מעשינו, ומתחרטים ומקבלים על עצמינו לשוב בתשובה שלימה, הרי אז הסרנו את החטא ממחשבתנו, אלא שעדיין נותר החטא שפגם במציאות בפועל, ועל זה מתגלה אז שה' רצה בכך, וכך נמחק החטא לגמרי. והוא כמס"כ באורות התשובה (פרק טז, א 1) שרק אחר החזרה בתשובה ולקחת האחריות על החטא אז מתגלה ענין ההשגחה ואז החטאים נמסרים לרשות גבוה (והשווה צדקת הצדיק סוף אות מג וסוף אות צט). ניתן להוסיף שכיון שיוה"כ הוא ביו"ד בתשרי, והוא כנגד אות יו"ד (כמהרש"א שהבאנו לעיל), והרי אות יו"ד היא כנגד עוה"ב שנברא ביו"ד (מנחות כט, ע"ב), והוא מדרגת "תשובה עלאה מעלמא דאתי המתעורר מן החכמה, שהוא השורש לשורש ושם אין רע כלל בישראל, כמ"ש נשמה שנתת בי טהורה, כי גם השורש רע שרשו טוב מאד כנודע" (צדקת הצדיק אות קלב) [עוד אעיר שענין השעיר לעזאזל מבואר ברמב"ן ויקרא טז, ח: "צוה הקדוש ברוך הוא ביום הכפורים שנשלח שעיר במדבר לשר המושל במקומות החרב... ואין הכונה בשעיר המשתלח שיהיה קרבן מאתנו אליו חלילה, אבל שתהיה כונתנו לעשות רצון בוראנו שציונו כך". ונראה לענ"ד שיוה"כ הוא גמר התיקון לחטא העגל, ולכן השעיר לעזאזל הוא היפך מהעגל והעבודה זרה, שהרי ענין הע"ז הוא שהקב"ה נתן כוח למשרתו ויש שטעו לחשוב שכוח המשרתים הוא עצמי, וממילא נטו להתייחס לארון או ללוחות או למקדש כבעלי כוח עצמי. בשעיר לעזאזל מתברר שכל הקדושה בעולם אינה עצמית אלא רק בגלל רצון ה', ולכן קדושת המשכן וכו']

כאן שהשראת השכינה מתבטאת בגילוי שם ה', "אזכיר את שמי"²². מצאנו בתורה כמה שמות של ה', וגם מצאנו שיש מקומות וזמנים בהם מתגלה יותר השכינה, ומסתבר לפיכך שכל שיש יותר גילוי שכינה כך יש יותר מקום להזכיר את השם המפורש [וכן מצאנו שדרשו בפסחים ג, ע"א, שלעת"ל יקראו את שם הוי"ה ככתבו, ונראה להסביר כנ"ל שלעת"ל תתבטל הטומאה מן הארץ ולכן יהיה גילוי שכינה גדול ולכן יתגלה אז שם המפורש]. במקדש הרי יש גילוי שכינה, ומובן מעתה מדוע שייך להזכיר שם את השם המפורש, ובייחוד בתפילות שבמקדש או בברכת כהנים במקדש, שבהן מתגלה השכינה ביותר, ובייחוד ביוה"כ שבו "בענן אראה על הכפורת"²³.



ה.

מיתת נדב ואביהוא בשריפה

לאור כל דברינו הנ"ל נראה לבאר את ענין מיתת נדב ואביהוא, שלכאורה הוא פלא, היאך הם טעו והקטירו אש זרה?!

הנה, במתן תורה נאמר (שמות כד, ט-יא) "ואל משה אמר, עלה אל יי אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל... ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו... ויעל נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל, ויראו את אלהי ישראל, ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר. ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו". הרי שנדב ואביהוא עלו להר סיני וראו בה', וחשבו שהם זכו למדרגת לוחות ראשונים, ולכן הם אכלו ושתו²⁴ בהנאת הגוף, שהרי במדרגת לוחות ראשונים הגוף הוא קדוש²⁵ [ולעומת זה לגבי לוחות שניים נאמר "ואיש לא יעלה עמך" (שמות לד, ג), וביארו הראשונים שהכוונה שלא ינהג כמו בלוחות ראשונים ששם נדב ואביהוא והזקנים עלו להר²⁶].

ורש"י הביא מתנחומא ישן: "ויראו את אלהי ישראל – נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה, אלא שלא רצה הקב"ה לערב שמחת התורה, והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן...".

הרי לנו ששורש מיתת נדב ואביהוא החל כבר כשעלו להר וחזו בשכינה ואכלו ושתו. ולפי דברינו לעיל נראה לבאר שכל הסתרת הלוחות והשכינה בקה"ק היא רק בעקבות חטא העגל ומתן לוחות שניים, ולעומת זה במדרגת מתן תורה ולוחות ראשונים הרי השכינה גלויה וכל העם ראוי לה. ומעתה, כיון שנדב ואביהוא ראו את אלהי ישראל במתן תורה הרי הם סברו שכל אדם ראוי לבוא אל קה"ק²⁶.

היא רק מפני שה' שורה שם, ואם ישראל חוטאים הרי אז המקדש מתחלל מקדושתו, וכע"ז האיסור להקריב חוץ למקדש לשעירים הוא רק בגלל שזה רצון ה', אך אם ה' רוצה שנקריב לשר השולט במדבר הרי זה הופך למצוה].

(כד). השכינה היא גילוי כבוד ה' בעולם. 'שם' היינו גילוי, שהרי יש את הדבר עצמו ו'שמו' של הדבר הוא גילוי כלפי חוץ. כלפי הסוככים [כפי ששמו של אדם היא הדרך בה הסוככים אותו פונים אליו]. לכן 'כי שם ה' אקרא' הוא התורה, שהיא גילוי ה' בעולם.

(כה). דלא כבעוה"ב, ששם אין אכילה ושתיה, וראה ברכות יז ע"א, ואכמ"ל.

(כו). הבאנו בהערה הסופית כמה קשרים בין מצבם לבין מדרגת גילוי שם הוי"ה.

ומצאנו שמיתת נדב ואביהוא היתה ע"י אש: "וַיִּקְרִיבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם. וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי הוֹי"ה וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי הוֹי"ה" (ויקרא י, ב)²⁷, ולפי הנ"ל הדבר מבואר, שהרי מצאנו שגילוי ה' במתן תורה היה מתוך האש: "וההר בוער באש... וידבר ה' אליכם מתוך האש... דיבר ה' אליכם בחורב מתוך האש" (דברים ד, יא-טו, ועי"ש שזהו ניגוד לע"ז "ותמונה אינכם רואים... כי לא ראייתם כל תמונה... פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל..."). בדרך הטבע היו צריכים אז עמ"י למות, שהרי "שמש ומגן הוֹי"ה אלהים" והמסתכל באש ללא מגן עיניו כהות, והנכנס אל האש מת ונשרף, ו"הוֹי"ה אלוהיך אש אוכלת הוא, אל קנא" (דברים ד, כד)²⁸. ואכן, מצאנו שישראל חששו שהם ימותו בגלל האש: "פְּנִיִּים בְּפָנִים דָּבַר ה' עִמָּכֶם בְּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ. אֲנֹכִי עִמָּד בֵּין ה' וּבֵינֵיכֶם בְּעֵת הַהוּא לְהַגִּיד לָכֶם אֵת דְּבַר ה' כִּי יֵרָאֶתֶם מִפְּנֵי הָאֵשׁ וְלֹא עֲלִיתֶם בְּהָר... אֵת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דָּבַר ה' אֶל כָּל קְהִלְכֶם בְּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הָעֵנָן וְהָעֶרְפֶּל קוֹל גָּדוֹל וְלֹא יִסָּף וַיִּכְתְּבֶם עַל שְׁנֵי לַחַת אֲבָנִים וַיִּתֶּנָּם אֵלַי. וַיְהִי כְשֶׁמַּעַכְסֶם אֵת הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ וַתִּקְרְבוּ אֵלַי כָּל רָאשֵׁי שְׁבֻטֵיכֶם וְזִקְנֵיכֶם. וַתֹּאמְרוּ הֵן הִרְאָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ אֵת כְּבוֹדוֹ וְאֵת גְּדֻלּוֹ וְאֵת קְלוֹ שְׁמֵעֵנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ... לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכַלְנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם יִסְפִּים אֲנַחְנוּ לְשַׁמֵּעַ אֵת קוֹל ה' אֱלֹהֵינוּ עוֹד וּנְמָתָנָה... קָרַב אֲתָהּ וּשְׁמַע אֵת כָּל אֲשֶׁר יֹאמַר ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֵת תִּדְבָּר אֱלֵינוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר יִדְבֹּר ה' אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וּשְׁמֵעֵנוּ וְעֲשִׂינוּ" (דברים ה, ד-כג). במתן תורה היה דבר פלא, שה' קידש את גופם של ישראל עד שהם זכו לגילוי שכינה שמלעלה ממדרגתם ואעפ"כ לא נשרפו: "כִּי שָׂאֵל נָא לִימִים רַאשֵׁינִים אֲשֶׁר הָיוּ לִפְנֵיךָ, לָמֵן הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם עַל הָאָרֶץ וְלִמְקַצֵּה הַשָּׁמַיִם וְעַד קִצָּה הַשָּׁמַיִם, הִנֵּהיָה בְּדָבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה אוֹ הַנִּשְׁמָע כְּמֹהוּ. הַשְׁמַע עִם קוֹל אֱלֹהִים מִדְּבַר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כְּאֲשֶׁר שְׁמַעְתָּ אֶתְּהָ וַיְחִי. אוֹ הַנִּסָּה אֱלֹהִים לְכוּא לְקַחַת לוֹ גּוֹי מִקְרֵב גּוֹי בְּמִסַּת בְּאֵתָת וּבְמִוְפָתִים וּבְמִלְחָמָה וּבְיָד חֲזָקָה וּבְזִרְעָה נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים כָּכֵל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם הוֹי"ה אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ. אֲתָה הִרְאָתָ לְדַעַת כִּי הוֹי"ה הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מְלַבְּדוֹ. מִן הַשָּׁמַיִם הַשְׁמִיעַךְ אֵת קְלוֹ לִיִּסְרָךְ וְעַל הָאָרֶץ הִרְאָךְ אֵת אִשּׁוֹ הַגְּדוֹלָה וַדְּבָרֵינוּ שְׁמַעְתָּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ" (דברים ד, לב-לט)²⁹ "וַתֹּאמְרוּ הֵן הִרְאָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ אֵת כְּבוֹדוֹ וְאֵת גְּדֻלּוֹ וְאֵת קְלוֹ שְׁמֵעֵנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יִדְבֹּר אֱלֹהִים אֵת הָאָדָם וַיְחִי... כִּי מִי כָל בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מִדְּבַר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כְּמֵנוּ וַיְחִי" (דברים ה, כא-כג).

הרי לנו שהשכינה נתגלתה בהר סיני מן האש, ומכיון שלעיל ראינו שהשכינה שנתגלתה בהר סיני נסתתרה אחר חטא העגל בקה"ק, הרי שבקה"ק שרויה אש. אכן מצאנו שבקה"ק היה גור אש (יומא סט, ע"ב), שהוא הנבואה³⁰. מעתה מובן מדוע נדב ואביהוא מתו בשריפה דווקא, שהרי הם רצו להישאר במדרגת מתן תורה, אז שמעו ישראל את דבר ה' מן האש ולא מתו, ולכן נכנסו נדב ואביהוא לקה"ק, מקום האש. אולם מכיון שמדרגת מתן תורה נגנזה, לכן שרפה האש שבקה"ק את נדב ואביהוא³¹.



(כו). ביומא סט, ע"ב, מובא שיצא גור של אש מבית קה"ק. בספרנו 'חכם ונביא' כת"י הבאנו כמה מקורות לכך שמדובר על כוח הנבואה (כגון משך חכמה במדבר יא, יז, בשם הגר"א על סדר הדורות פרק ל'). נוסף שהאור נובע מהאש, ומצאנו שבקה"ק נמצאת ה'תורה' וה'ארון' ששניהם מלשון 'אור' (ר' בחיי שמות כה, י, ועוד).

ו.

קורח ועדתו

ולפי כל הנ"ל נראה לומר שבזה חטאו גם קרח ועדתו, שהרי מצאנו שהמאמים וחמישים איש נשרפו באש שיצאה מאת הוי"ה (במדבר טז, לה), ונראה לבאר כך:

קרח "פיקח היה" (במדב"ר יח, ח) ו"מטועני ארון" הברית (במדבר רבה יח, ג), וכיצד ייתכן שאמר ש"כל העדה כולם קדושים ובתוכם יי"? וכי לא ידע שיש בישראל רשעים וחוטאים? וכיצד אמר ש"בתוכם יי", והרי השכינה היא במקדש ולא בתוך כל איש מישראל?!

אמנם, הנה מצאנו שבמתן תורה אכן כל העדה היו קדושים, והשכינה היתה בכל מקום "בכל המקום אשר אזכיר את שמי", וקרח שהיה "מטועני ארון" הברית שבו השכינה, רצה להתנהג כאילו לא נפלו ישראל ממעלתם בחטא העגל (וכע"ז כתב הגה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין³⁰). "אמר להם קורח כל העדה כולם קדושים וכולם שמעו בסיני 'אנכי יי אלוהיך', ומדוע תתנשאו על קהל יי"? (במדב"ר יח, ו). בזה חטאו גם המאמים וחמישים איש שאתו, שהרי הם רצו להקטיר למרות שהם היו "איש זר" (במדבר יז, ה³¹), ובזה הם נתדמו לנדב ואביהוא שהקריבו "אש זרה" (ויקרא י, א), ודינם במיתה כמו שנאמר "והזר הקרב יומת", וכמו נדב ואביהוא גם הם נשרפו^{32 33}.

ז.

מיתת עלי ובניו וחורבן שילה

ולפי כל האמור לעיל נראה לבאר פרשיה גדולה בדברי הנביא.

הנה בפתיחת ספר שמואל א (פרק ב, יב) נזכר חטאם של בני עלי: "ובני עלי בני בליעל לא ידעו את יי ומשפט הכהנים את העם כל איש זבח וזבח ובא נער הכהן כבשל הבשר והמזלג שלש השנים בידו. והכה בכיור או בדוד או בקלחת או בפרור כל אשר יעלה המזלג יקח הכהן בו ככה יעשו לכל ישראל הבאים שם בשלה. גם בטרם יקטרו את החלב ובא נער הכהן ואמר לאיש הזבח תנה בשר לצלות לכהן ולא יקח ממך בשר מבשל כי אם חי... ותהי חטאת הנערים גדולה מאד את פני ה' כי נאצו האנשים את מנחת יי".

בפס' כז-לו קיבל עלי נבואה קשה: "כה אמר ה' הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים... ובחר אתו מכל שבטי ישראל לי לכהן... למה תבעטו בזבחי ובמנחתי אשר צויתי מעון ותכבד את בניך ממני להבריאכם מראשית כל מנחת ישראל לעמי. לכן נאם ה' אלהי ישראל אמור אמתתי ביתך ובית אביך יתהלכו לפני עד עולם ועתה נאם ה' חלילה לי כי מכבדי אכבד ובני יקלו. הנה ימים באים וגדעתי את זרעך ואת בית אביך מהיות זקן בביתך... וזה

(כח). שו"ר שכתב בחזקוני (ויקרא י, א) שנדב ואביהוא "נענשו כאן באש לפי שמצינו במראה כבוד שכינה שהיא כאש אוכלת, והוזהרו בה בסיני כמו שכתב רש"י בפרשת משפטים גבי 'ויראו את אלהי ישראל'...". חז"ל הביאו שמיתת נדב ואביהוא היא עונש לאהרן על שעשה את העגל (במדבר רבה ט, מז): "ישלם שנים לרעהו - אלו שני בניו", וכן בתנחומא ועוד מדרשים), ולפי דברינו הדבר מבואר שהרי חטא נדב ואביהוא קשור לחטא העגל.

לך האות אשר יבא אל שני בניך אל חפני ופינחס ביום אחד ומותו שניהם. והקימתי לי כהן נאמן כאשר בלבבי ובנפשי יעשה ובניתי לו בית נאמן והתהלך לפני משיחי כל הימים".

בפרק ג (יא-יד) נאמרה נבואה נוספת על עלי: "הנה אנכי עשה דבר בישראל אשר כל שמעו תצלינה שתי אָזְנֵי. ביום ההוא אקים אל עלי את כל אשר דברתי אל ביתו החל וכלה...".

בפרק הבא (ה, א-יח) מובא שעם ישראל ניגפו לפני אויביהם הפלישתים, וכדי לנצח בקרב הבא הם הביאו למערכה את ארון הברית, אולם גם בקרב השני הם הפסידו, ומתו שלשים אלף מישראל, והארון נפל בשבי, ושני בני עלי מתו, וכששמע עלי על הדבר הוא נפל מכסאו ומת.

ויש להבין: במה חטאו ישראל עד שנענשו ונפלו בחרב? אם נחפש בספר שמואל רמז לאיזה חטא שבגללו נפלו ישראל בחרב, יראה לנו בפשטות שהוא משום שהם הוציאו את הארון מקה"ק ללא רשות, אלא שבזה תוכן רק מפלתם השניה, אחר שהביאו את הארון, ולא תוסבר מפלתם הראשונה, בה נפלו ארבעת אלפים איש מישראל (שמואל א, ה, ב). זאת ועוד: מתהילים (עח, נז-סד) נראה שחטאם היה אחר – חטא עבודה זרה: "וַיִּנָּסוּ וַיִּמְרוּ אֶת אֱלֹהֵים עֲלִיּוֹן וַעֲדוּתֵי לֹא שָׁמְרוּ. וַיִּסְגְּרוּ וַיִּבְגְּדוּ בְּאֲבוֹתָם נִהְפְּכוּ כְּקֶשֶׁת רִמְיָה. וַיִּכְעִסוּהוּ בְּכַמּוֹתָם וּבִפְסִילֵיהֶם יִקְנִיאוּהוּ. שָׁמַע אֱלֹהִים וַיִּתְעַבֵּר וַיִּמָּאֵס מְאֹד בִּישְׂרָאֵל. וַיִּטֵּשׁ מִשְׁכַּן שְׁלוֹ אֵהָל שָׁכַן בְּאֶדְם. וַיִּתֵּן לְשָׁבִי עֶזוֹ (=ארון הברית) וַתִּפְאֲרְתּוּ בִיד צָר. וַיִּסְגֵּר לְחָרֵב עֲמּוֹ וַיִּבְנְחֻלְתּוּ הַתְּעַבֵּר. בַּחוּרָיו אָכְלָה אֵשׁ וּבְתוֹלְתָיו לֹא הוֹלְלוּ. כִּהְנִיּוּ (=בני עלי) בַּחֲרֵב נָפְלוּ וְאֶלְמֶנְתָיו לֹא תִבְכְּיָנָה". כך גם משמע מפרק ז' בשמואל (שמואל א, ז, ג-יא), שם מתוארת המלחמה הבאה בפלישתים, בהנהגתו של שמואל, ובה ניצחו ישראל לאחר ששבו בתשובה מהעבודה הזרה: "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִם בָּכַל לְבַבְכֶם אַתֶּם שֹׁבִים אֶל ה' הִסִּירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר מִתּוֹכְכֶם וְהִעֲשִׂיתֶם וְהָכִינוּ לְבַבְכֶם אֶל ה' וְעַבְדְּהוּ לְבָדּוֹ וַיִּצַּל אֶתְכֶם מִיַּד פְּלִשְׁתִּים. וַיִּסִּירוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַבְּעָלִים וְאֶת הָעֲשִׂיתִת וַיַּעֲבְדוּ אֶת ה' לְבָדּוֹ. וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל קִבְּצוּ אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל הַמִּצְפָּתָה וְאֶתְפַּלֵּל בְּעֲדָכֶם אֶל ה'... וַיִּצְּמוּ בַּיּוֹם הַהוּא וַיֹּאמְרוּ שֵׁם חֲטָאנוּ לָה'... וַיִּרְעַם ה' בְּקוֹל גָּדוֹל בַּיּוֹם הַהוּא עַל פְּלִשְׁתִּים וַיְהִי וַיִּנָּגְפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל". מעתה יש להבין מדוע חטא העבודה זרה לא נזכר בפרק ד' בספר שמואל, ובנוסף מדוע הפסוקים שם מטעים אותנו לחשוב שחטאם היה בהוצאת הארון מקה"ק?³⁴

עוד יש להבין מדוע נפל הארון בשבי, ומדוע נחרב משכן שילה³⁴? ומדוע עונש עלי ובניו הגיע דווקא באותה הזדמנות בה ישראל נפלו והארון נשבה והמשכן חרב? (ובפסוקים בשמואל א, יא-יג נראה שיש קשר בין העונשים, ראה רש"י ומלבי"ם שם).

וראה בספרנו 'מיכל בת שאול וארון יי' (פרק ד) שם הארכנו יותר בקושיות אלו ובפתרונן, וכאן נעמוד בקצרה רק על השייך והנצרך לענייננו.

הבאנו לעיל שאחרי חטא העגל הוסתרו הארון והלוחות השניים בתוך קה"ק, כדי שישאל לא יחטאו שוב בעבודה זרה. לפי"ז נראה שבסוף ימי עלי כאשר ישראל הוציאו את הארון מקה"ק היה בזה נגיעה בחטא ע"ז. ובאמת, נראה שישאל נפלו בענין זה, שהרי כשהם הפסידו בקרב הראשון הם לא פנו אל שמואל הנביא כדי שיורה להם כיצד לנהוג, וגם לא חיפשו בתורה במה הם חטאו. במקום זה הם חשבו שנצחונם בקרב השני יגיע ע"י הבאת הארון הטמון בקה"ק. הרי שהם התייחסו אל הארון באופן חיצוני, כחפץ רב עוצמה, מבלי להבין שעיקרו הוא

כח הנבואה וכח התורה שטמון בו (וכע"ז במלבי"ם בשם האברבנאל³⁵). יוצא מזה שחטא הע"ז המתואר בתהילים וחטא הוצאת הארון הנזכר בשמואל הם חטא אחד. חטא זה הוא שגרם למפלתם של ישראל בקרב הראשון ובקרב השני. מפלה זו, ועמה נפילת הארון בשבי, לימדו את ישראל שלארונן עצמו אין כוח, אלא כוחו נובע מדבר ה' שטמון בו.

חורבן משכן שילה אירע מאותה סיבה: אחר חטא העגל הסתתרה השכינה בקה"ק, כדי שלא יחטאו בע"ז. משרע"ה שבר את הלוחות כיון שחשש שישראל יעשו את הלוחות לע"ז (משך חכמה שמות לב, יט, עי"ש³⁶). אולם עדיין ישנו חשש, שמא ישראל יהפכו את המשכן כולו לע"ז. ייתכן שבגלל חשש זה דוקא שבט לוי הם אלו שהתמנו למשרתי המשכן, שהרי שבט לוי לא חטאו בעגל ולכן ניתן לסמוך עליהם שהם לא יהפכו את המשכן והארון לע"ז. אולם, בני עלי הכהנים חטאו בענין זה (כמבואר בהמשך), ולפיכך עם ישראל התייחסו למשכן שילה כע"ז, וחשבו שהמשכן יגן עליהם גם אם הם יחטאו וימרדו בה'. כך עולה מדברי ירמיהו המצביע על תופעה דומה שאירעה בסוף ימי בית ראשון: "הַדָּבָר אֲשֶׁר הָיָה אֵל יִרְמְיָהוּ מֵאֵת ה' לֵאמֹר. עֲמַד בְּשַׁעַר בֵּית ה' וקראת שם את הדבר הזה ואמרת שמעו דבר ה' כל יהודה הבאים בשערים האלה להשתחוות לה'. כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל היטיבו דרכיכם ומעלליכם ואשכנח אתכם במקום הזה. אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ה' היכל ה' המה (כיון ששכינתו בקרבנו לא תבוא עלינו הרעה ולא יחריב את ביתו, וכמובא במיכה ג, יא: "ראשיה בשוחד ישפטו... ועל ה' ישענו לאמר הלא ה' בקרבנו לא תבוא עלינו רעה" - רד"ק למיכה שם). פי אם היטיב תיטיבו את דרכיכם ואת מעלליכם... ושכנתי אתכם במקום הזה בארץ אשר נתתי לאבותיכם למן עולם ועד עולם. הנה אתם בטחים לכם על דברי השקר לבלתי הועיל. הגנב רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבצעל והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם, ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה אשר נקרא שמי עלי ואמרתם נצלנו למען עשות את כל התועבות האלה! המערת פרחים היה הבית הזה אשר נקרא שמי עלי בעיניכם? גם אנכי הנה ראיתי נאם יי. כי לכו נא אל מקומי אשר בשילו אשר שכנתי שמי שם בראשונה, וראו את אשר עשיתי לו מפני רעת עמי ישראל. ועתה יען עשותכם את כל המעשים האלה נאם ה' ואדבר אליכם השכם ודבר ולא שמעתם ואקרא אתכם ולא עניתם. ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עלי אשר אתם בטחים בו ולמקום אשר נתתי לכם ולאבותיכם כאשר עשיתי לשל"ו" (ירמיהו ז, א-יד).

מות עלי ובניו התרחש באותו קרב, ומכך עולה שחטאם קשור לחטא של עמ"י. מסתבר שבני עלי נכנסו לקה"ק שלא ברשות, כדי להוציא משם את הארון למלחמה, ואם כן חטאם דומה לחטא של עמ"י [ולפי"ז מה שנאמר בתהילים עח, סג, "בחריו אכלה אש" אולי הכוונה לבני עלי, המובחרים שבעמ"י, שמתו באש משום שהם חטאו בחטא דומה לחטא נדב ואביהוא, שנכנסו ללא רשות לקה"ק והאש אכלה אותם³⁷]. כמו"כ מצאנו שעניי עלי הכהן היו כהות (שמואל א, ג, ב, וראה שם ד, טו), מזה נראה שהיה בו איזה פגם בענין ההבטה בארון ובשכינה [והקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה], שהרי מצאנו שהזר הקרב לקה"ק נשרף ומת מהאש שיש שם, והמסתכל בכהנים הנושאים כפיהם במקדש בשם המפורש עיניו כהות, שהרי שכינה שורה על ידיהם (חגיגה טז, ע"א, וברש"י שם), והוא כמי שמסתכל באש השמש, שענינו כהות³⁸.

ובאמת נראה שחטא עלי ובניו יש בו כעין ע"ז, שהרי לעלי נאמר "וּתְכַבֵּד אֶת בְּנִיךָ מִמֶּנִּי לְהַבְרִיאֲכֶם מֵרֹאשִׁית כָּל מִנְחַת יִשְׂרָאֵל לְעַמִּי". הכהנים אמורים לשרת את המשכן ואת ה', וכבוד ה' צריך לקדום לכבודם, אולם בני עלי הקדימו את כבודם לכבוד ה', והמשכן שירת אותם. הכהנים אמורים ליטול מהבשר רק אחרי ההקרבה, כיון שהם נוטלים משלחן גבוה, אולם בני עלי חטאו בביזוי קדשים (יומא ט, ע"ב), ונטלו מהבשר עוד לפני הקרבתו, ובוזה הם הראו שהם חושבים שהקרבות שייכים להם³⁹. הרי שבני עלי השתמשו במשכן לצורך עצמם, ובוזה הם עשו אותו לכעין ע"ז. שבת לוי מונה למשרתי המשכן, כיון שהם לא חטאו בע"ז בעגל, אך בני עלי קלקלו באותו הענין.

לפי כל זה נוכל להבין ענין נוסף: הנה מצאנו שהארון שנפל בשבי הפלישתים הכה בהם, ולבסוף הוחזר לישראל. הארון הכה באנשי בית שמש שראו בו, ולכן הוא הועבר לקרית יערים. אחרי עשרים שנה הועלה הארון ע"י דוד אל ירושלים: "וַיֹּאמְרוּ אֲנָשִׁי בֵּית שֹׁמֶשׁ מִי יוּכַל לַעֲמֹד לִפְנֵי ה' הָאֱלֹהִים הַקָּדוֹשׁ הַזֶּה וְאֵל מִי יַעֲלֶה מֵעֲלִינוּ. וַיִּשְׁלְחוּ מַלְאָכִים אֶל יוֹשִׁבֵי קְרִית יַעֲרִים לֵאמֹר הֲשִׁבוּ פִלִּשְׁתִּים אֶת אֲרוֹן ה' רְדּוּ הָעֵלּוּ אֹתוֹ אֵלֵיכֶם. וַיָּבֹאוּ אֲנָשִׁי קְרִית יַעֲרִים וַיַּעֲלוּ אֶת אֲרוֹן ה' וַיָּבֹאוּ אֹתוֹ אֶל בֵּית אֲבִינֶדָב בְּגִבְעָה וְאֵת אֶלְעָזָר בֶּנוֹ קָדְשׁוֹ לִשְׁמֹר אֶת אֲרוֹן ה'. וַיְהִי מִיּוֹם שַׁבָּת הָאָרוֹן בְּקְרִית יַעֲרִים וַיָּרְבוּ הַיָּמִים וַיְהִיו עֹשְׂרִים שָׁנָה (שהם 11 שנים של ימי שמואל כשופט, ו-2 שנים של שאול כמלך, ו-7 שנים שמלך דוד בחרון - מלבי"ם) וַיָּנֶהוּ כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי ה'. וַיֹּאמְרוּ שְׁמוּאֵל אֵל כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִם כָּכָל לִבְכֶּם אַתֶּם שָׁבִים אֵל ה' הִסִּירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר מִתּוֹכְכֶם וְהַעֲשֵׂתוֹת וְהַכִּינוּ לִבְכֶּם אֵל ה' וְעִבְדֵהוּ לְבָדוֹ וַיֵּצֵא אֶתְכֶם מִיַּד פִּלִּשְׁתִּים" (שמואל א, ו, כ - ז, ג). ויש להבין: מדוע נזכר כאן, ללא קשר לכאורה, שהארון עמד מחוץ למשכן עשרים שנה עד שהועלה בידי דוד לירושלים? עוד יש להבין מדוע אכן במשך אותם עשרים שנה לא הועלה הארון אל המשכן שעמד בנוב?

לפי דברינו לעיל הדבר יובן, שהרי אנשי בית שמש חטאו בזה שראו בארון ה' למרות שאסור לראותו (שמואל א, ו, ט; במדב"ר ה, ט; רשב"ם במדבר ד, כ), ולעיל ביארנו שאחר חטא העגל הוסתר הארון בקה"ק כדי שלא יביטו בו ולא יחטאו לעשותו ע"ז. הרי ששורש חטא אנשי בית שמש הוא ראייה חיצונית בארון שהיא בחינת ע"ז. לפיכך, שמואל הנביא וישראל לא העלו את הארון למשכן בנוב, משום שהם חששו שגם לשם יימשך אותו החטא, והמשכן והארון יהפכו לע"ז, כדוגמת מה שאירע במשכן שילה. תיקון חטא זה התחיל כאשר שמואל השיב את ישראל בתשובה וניצח את הפלישתים, אולם תיקונו הגמור היה רק בתום עשרים שנה, כאשר דוד המע"ה העלה את הארון למקדש [ולכן שם נזכר שהשם וכל כינויו מונחים בארון⁴⁰]. רק אז

כט). "וַיִּקַּם וַיִּלְדָּדוּד וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אֹתוֹ מִבְּעָלֵי יְהוּדָה לְהַעֲלוֹת מִשֶּׁם אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נִקְרָא שֵׁם שֵׁם ה' צִבְאוֹת יֹשֵׁב הַכְּרִבִּים עָלָיו" (שמואל ב, ו, ב), ובגמ' (ב"ב יד, ע"ב) שמהכפילות 'שם שם' למדנו ש"השם וכל כינויו מונחים בארון". נראה לפיכך שאז נשלם התיקון של הסתרת שם המפורש בארון.

עוד יש להוסיף שבחטא עלי ובניו נאמר שהם העדיפו את כבודם על פני כבוד ה' ("ותכבד את בןך ממני"). לעומת זאת כשדוד מעלה את הארון לירושלים הוא מעדיף את כבוד ה' על פני כבודו ואומר "וישיחקני לפני יי... ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני, ועם האמהות... עמם אכבדה" (שמואל ב, ו, כב). מדוע הושלם תיקון חטא הע"ז דוקא אז? דוד איחד אז את כל ישראל, ומיד הוא הראה זאת בכך שהוא הקים את עיר הבירה שלו בירושלים: "בְּחֶבְרוֹן מָלְךְ עַל יְהוּדָה שִׁבְעַ

נשלם התיקון, ולא היה עוד חשש שיעשו מהארון ע"ז, ולכן אז ניתן היה להביא את הארון למקדש.

נוסיף ונעיר שכאשר הפלישתים החזירו את הארון הם הביאו עמו ארגו שבתוכו עכברי זהב וכדור' (שמואל א, ו, יט). חז"ל הביאו שארגו זה היה מונח בקה"ק עד לגניזת הארון בימי יאשיהו (תוספתא סוטה יג, ב, בבלי ב"ב יד, ע"א, ועוד, והשווה מעשה רקח על הרמב"ם ביה"ב ד, א). ענין זה דורש ביאור: מדוע היה חשוב כ"כ לשמור על הארגו במשך עשרים שנה, ומדוע היה חשוב להניחו במקום הכי קדוש? לפי דברינו לעיל יש לבאר שהארגו הובא ע"י הפלישתים ככפרה על כך שהם זלזלו בארון, וממילא ראה דוד ענין להניחו בקה"ק, כדי להזהיר את ישראל מלהביט

שנים וששה חדשים ובירושלם מלך שלשים ושלש שנה על כל ישראל ויהודה. וילך המלך ואנשיו ירושלם אל הנביא... וילך דוד את מצדת ציון היא עיר דוד" (שמואל א, ה, ה-ז). דוד לא הקים את עיר הבירה בבית לחם או בחברון, ערים השייכות לשבט, אלא בירושלים שבנחלת בנימין ויהודה, ומאחדת את בני רחל ובני לאה (והארכנו בכך בספרנו 'מיכל בת שאול וארון יי'). אם כן, בימי דוד נשלמה אחדות ישראל. ונראה לומר שממילא תוקן אז חטא הע"ז, שהרי בכמה מקומות ביארנו שפירוד בעמ"י שייך לפירוד הכוחות בעולם, דהיינו ע"ז, ולעומת זה אחדות ישראל קשורה לאמונה בה' אחד, וכע"ז כתב בעל הפרי מגדים: "כל אחד יש לו חלק ה' בתוכו, ושכנתי בתוכם, וכשהם במחלוקת ח"ו כפירוד, ואמת ה' אחד", כך צריכין אנו להיות עם אחד חברים כל ישראל כאיש אחד" (תיבת גומא פרשת דברים אות ג. הארכנו בזה בספרנו אשי ישראל לספר שופטים כת"י, בפרק על פסל מיכה, וכן במאמרנו 'אברהם ונוח', וכן במאמרנו 'שמע ישראל'). על כך ניתן להוסיף עוד: ספר שופטים עוסק בתקופת הפירוד שיש בישראל "בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה". תחילת ספר שופטים מדגישה זאת, והדבר מתבלט בתיאור הנזכר שם כיצד שבט יהודה כובש את ירושלים ושורף אותה, מבלי להתיישב בה, ואינו מסייע לבנימין לכבוש את חציה השני של העיר (הארכנו בזה בספרנו אשי ישראל לספר שופטים, כת"י, ע"ש). סופו של הפירוד הוא אחר פטירת השופט האחרון, עלי, או שמואל מאחד את ישראל, מתקן את חטא הע"ז, ומנצח את הפלישתים שעניינם למנוע ממלכה מישראל (על מהות הפלישתים הארכנו בספרנו 'אשי ישראל לספר שופטים', בפרק על השופט שמגר). סיום התיקון הוא כאשר דוד מעלה את הארון לירושלים, ואז ירושלים מבליטה דווקא את האחדות שקיימת בעמ"י (וע"ש, שלפני העלאת הארון לירושלים מנצח דוד את הפלישתים, שהרי כאמור עניינם למנוע אחדות וממלכה מישראל). ניתן להוסיף, שהמשכן מגן על עמ"י מפני חטא ע"ז, שהרי המשכן הוא נייד, ומקומו עובר ממקום למקום, ובזה מתברר שהקדושה אינה קבועה אלא היא תלויה בקרבתם של ישראל לקב"ה. דהמע"ה תיקן, כאמור, את חטא הע"ז שהיה בזמן בני עלי, ולכן דווקא הוא מצא את מקום המקדש, שמקומו קדוש לעולמים, שהרי אצל דוד פוחת החשש מהפיכת המקדש לע"ז.

לאור העקרון שהבאנו, לפיו אחדות ישראל היא היפך הע"ז, ניתן לבאר עוד שלשה עניינים: הראשון - מדוע הכה"ג נכנס לקה"ק ביוה"כ דווקא עם קטורת ("כי בענן אראה על הכפורת")? נראה לומר שהקטורת מורה על אחדות ישראל ('קטר' הוא בארמית 'קשר', וזה מורה על כך שישאל קשורים זה לזה. אחד עשר הסמנים שבקטורת מורים על אחדות הציבור, ועל כך שיש לצרף גם את החלבנה המורה על הפושעים שבישראל, וכמובא בכריתות ו ע"ב. ראה גם פרי צדיק תצוה יא). מכיון שלמדנו שבקה"ק וביוה"כ אין שייכות לע"ז, מובן מדוע יש להביא או קטורת, המורה על האחדות, שהרי האחדות היא היפך הע"ז.

השני - משרע"ה כתב לקראת מותו י"ג ספרי תורה, ונתן י"ב מהם לי"ב השבטים, ספר לכל שבט, והס"ת הי"ג הונח בקה"ק (דבר"ר ט, ט, מדרש תהילים צ, ג, אוצר המדרשים עמ' שנו, הקדמה ליד החזק, וראה בפסיקתא דר"כ תחילת וזאת הברכה, מהד' מנדלבוים עמ' 441 שהס"ת הי"ג הוא 'לשבטו של לוי', וכן נראה בהקדמה לפירוש המשנה לרמב"ם, ונראה לפיכך שהס"ת הי"ג שהונח בארון הוא הס"ת של שבט לוי). ושמו יש להשוות זאת למה שכתב מהרח"ו בשם האר"י הקדוש: "בשרשי המנהגים, שיש חילוקים בין אשכנזים ובין ספרדים... וכיוצא בהם... היה אומר מורי זלה"ה שיש י"ב שערים ברקיע נגד י"ב שבטים, וכל אחד עולה תפילתו דרך שער אחד... וכל אחד משונה מחבירו ולכן גם התפילות משונות" (פרי עץ חיים תחילת שער התפילה, הובא במג"א סי' ס"ח סק"א), והשער הי"ג הוא כללי שכל אחד מכל שבט יכול להיכנס דרכו (מגיד דבריו ליעקב למגיד ממזריטש סי' קמא, ושו"ת וישב הים ח"ג סי' י), ולפ"ז, כשם שהנוסח הי"ג הוא נוסח הכולל כך הס"ת הי"ג עניינו אחדות ישראל, והוא כעין מש"כ לעיל, שהיכן שיש אחדות ישראל אין ע"ז, ולכן

בארון כפי שעשו אנשי בית שמש, ולהורות על קדושת הארון, שעליו להיות מוסתר מהעם ומונח במקום סודי, בקה"ק.

כאמור, בספרנו 'מיכל בת שאול וארון יי' (פרק ד) הארכנו יותר בביאור פרשיות אלו, עי"ש.

[המשך המאמר יפורסם בעז"ה בגיליון הבא של האוצר].



הערות סופיות

1. לפי הרס"ג ורמב"ן ועקידת יצחק שמות יט, ט, עמ"י זכו במתן תורה להיות כולם נביאים (וראה באוצר מפרשי התורה שמות יט, ט, לשיטות אחרות), וכ"כ בדרשות הר"ן (דרוש ט ודרוש יא), וכע"ז ברמב"ם (יסודי התורה ח, ג): "בעינינו ראינוהו ובאזנינו שמענוהו כמו ששמע הוא (משה רבנו)" [וראה מו"נ (ב, פרקים לב-לג), שכתב שהיו בעמ"י כאלו שלא שמעו את עשרת הדברות בנבואה כי לא היו ראויים לכך, ומ"מ את "הקול הנברא" של 'אנכי ולא יהיה לך' כולם שמעו, אלא שגם ב'קול' זה אין מדרגתם שווה למדרגת משרע"ה, וכתב שאי אפשר לאדם להעמיק יותר בענין מתן תורה, כי הוא ענין נעלם מאוד והוא מכלל סתרי תורה, ולא היה ולא יהיה כמעמד זה לעולם], ובשו"ת הרשב"א (ה, רלד) כתב שה' עשה אז פלא והחכים את כל ישראל שיוזכו לנבואה, ואע"פ שלא היו עשיר חכם וגיבור, וכע"ז בשו"ת רדב"ז (ח"ב, תתיז), וכתב באלשיך הק' (שמות יט, ב), שכיון שפסקה זוהמתם לכן היו כולם מוכנים לנבואה, וב"ה שזכיתי לכוון לדבריו (על נושא זה, ראה גם במאמרו של הקדוש הרב אודי פוגל הי"ד, שנדפס בקובץ הכי אתמר, חוברת ד', עמ' 164, ואכמ"ל). יש מחלוקת מה היתה דרגתם של ישראל במתן תורה: לפי העיקרים (ג, יא), כולם זכו למדרגת 'פנים אל פנים' (וכן הוא בפסוק בדברים ה, ד, וכן הוא ברש"י שיר השירים א, ב), וברא"ש (שמות כ, א), כתב בשם הרמב"ן שבשתי הדברות הראשונות היה נראה לישראל כאילו הדיבור עמם הוא 'פה אל פה' [וברמב"ן שמות יט, ט, משמע קצת לענ"ד שהם זכו לנבואה במדרגת משרע"ה, אלא שצ"ע, שהרי ברמב"ן יט, כ, כתב במפורש שעמ"י לא זכה למדרגה אליה זכה משרע"ה בהר סיני, וכע"ז ביאר ברמב"ן דברים לד, י, וברמב"ן שמות כ, טו-יח, ולענ"ד אולי צ"ל שהם זכו למדרגה הקבועה של משרע"ה, אך משרע"ה התעלה בהר סיני עוד מעבר למדרגתו הקבועה], וברדב"ז הנ"ל שבשתי הדברות הראשונות זכו ל'פנים בפנים' (וכמדומה לי שנראה יותר בדבריו שמעלתם של ישראל בשתי הדברות לא היתה כמעלת משרע"ה), ובמו"נ (ב, לג), שישאל שמעו את שתי הדברות הראשונות יחד עם משה בלי חיתוך מילים, אך כתב שלא היתה דרגתם אז שווה לדרגת משה,

בקה"ק, שהוא המקום שבו אין ע"ז, שם יש להניח את הס"ת המורה על אחדות ישראל [וראה גם במדבר יז, טז-כז, שהיו י"ב מנות לכל השבטים, ומטה אהרן פרח והניחו אותו בקה"ק, ולפי מה שכתבנו כאן מסתבר לומר שמטה אהרן הוא המטה היי"ג, כפירוש הנצי"ב בהעמק דבר שם, שחלק על הראב"ע והרמב"ן ואוה"ח שסברו שהוא כלול בתוך י"ב המטות].

השלישי - להלן בסעיף יא הבאנו מיומא לז ע"א שאמירת שם המפורש ביוה"כ נלמד מעגלה ערופה, עי"ש. וצ"ע מדוע שם המפורש נזכר בעגלה ערופה?! שמה יש להסביר שעגלה ערופה היא כפרה על כך שישאל שלחו את הנרצח ללא לווייה, דהיינו כפרה על פירוד בעמ"י. מכיון שכאן הסברנו שפירוד בעמ"י קשור לע"ז, ממילא מובן מדוע שם המפורש, שהוא היפך הע"ז, נזכר בעגלה הערופה, שהיא התיקון לחטא הפירוד.

ומפרשים אחרים נקטו שישראל לא זכו אז למדרגה הכי גבוהה של הנבואה (הר"ן דרוש ט ודרוש יא וכן ביארו בשמות יט, ט, פי' תלמיד הר"ן, והרי"א תלמיד הרשב"א ספורנו אלשיך ואוה"ח), הובאו באוצר מפרשי התורה, עי"ש, וראה גם בתניא תחילת פרק לד, וראה גם ר' בחיי (שמות יט, כ, ושם כ, א, ושם כ, יח, שהביא שמשו רבנו זכה אז לגילוי בשם הוי"ה ועמ"י זכו לגילוי במדרגת האבות, שהיא נמוכה יותר).

2. לפני מתן תורה לא היו ישראל מוכנים לקבל נבואה - שמות יט, טז-יז, בעקידת יצחק ומלבי"ם. המלבי"ם שם ביאר שע"י שלא הזדרזו לצאת לקראת ה', בזה הוברר שהם לא יכולים בכוח שלהם להיות ממלכת כהנים, אלא רק בכח אתערותא דלעילא. במו"נ (ח"ב, פרקים לב-לג) כתב שהיו בעמ"י כאלו שלא שמעו את עשרת הדברות בנבואה כי הם לא היו ראויים לכך, ומ"מ את הקול של אנכי ולא יהיה לך כולם שמעו. כדמות ראייה לכך שבמתן תורה לא התקיים הכלל שהנבואה אינה שורה אלא על חכם ועשיר וגביר וכו', יש להביא מהגמ' עצמה בנדירים שם (לה, ע"א), שהביאה ראייה שצריך להיות 'עשיר' ממשו רבנו ש"לא העשיר אלא מפסולתן של לוחות, שנאמר פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים, פסולתן שלך יהא". הרי יוצא לפי הגמ' שבמתן לוחות ראשונים עדיין היה מרע"ה ללא ממון, ומזה יש להביא ראייה שאז שרתה שכינה גם על מי שאינו עשיר [לעיל הערה 1 הובאו הסברים כיצד שרתה נבואה במתן תורה על מי שאינו עשיר וכו'].

3. רש"י שמות לא, יח וכן ר' בחיי (כה, ו ועוד) וכן תנחומא (תרומה ח), וכן שמו"ר (לג, ג, וראה עוד מדרשים ברש"י השלם לא, יח, והביאו שם שכן גם כתבו בתוס' השלם בשם הדר זקנים ועוד) וספורנו (כה, יח, וראה כע"ז בספורנו כה, ט) ובכור שור (כה, ב). וכל זה דלא כשיטת מי שסברו שהפרשיות כסדרן והציווי על המשכן קדם לעגל (ראב"ע כה, א, ועוד, רשב"ם לד, לב, רמב"ן לה, א, וכן כה, ב, וכן ויקרא ח, א, ועוד ראשונים, וכן מדויק גם מכמה מקומות בחז"ל, כגון אליה רבה י"ז ועוד, וכן הביאו ברש"י השלם שם בשם פסיקתא רבתי פ"כ, ג ופסיקתא דר"כ פ"א ושכן מפורש בזהר. ולענ"ד כן מוכח גם בכתובות סב, ע"ב), ובמאמרנו 'המשכן וכליו' הארכנו בכל ענין זה.

4. שמות לד, א, בראב"ע ופנים יפות ומלבי"ם, וראה העמק דבר (וראה אוצר מפרשי התורה שם).

5. דבר"ר י, ב, וראה פסיקתא דרב כהנא פי"ב לנוסח דומה. בסוכה ה, ע"א מובא שלפי ר' יוסי משה לא עלה למעלה מעשרה טפחים והשכינה לא ירדה למטה מעשרה טפחים (וכן במכילתא, הובאה בתו"ש שמות יט אות רמו ואות רמח), אך בערוך לנר שם ע"ב כתב שיש חולקים על ר' יוסי, ולענ"ד נראה שגם ר' יוסי מסכים שהיה איחוד שמים וארץ, אלא שמ"מ לא היה איחוד גמור [והוא כמש"כ בהערה הבאה שכל ישראל זכו לנבואה, כמדרגת ממלכת כהנים וגוי קדוש, וזכו לזה שלא כפי הכנתם, ומ"מ עדיין היה הפרש בין משה לזקנים, ובין הזקנים לעמ"י, ועדיין הוצרכו להתכונן למעמד מתן תורה כפי יכולתם].

6. אף שבמתן תורה מצאנו שעמ"י נצטוו להתכונן לקראתו, והתכוננו שלשה ימים, והיתה הגבלה מסביב להר, וכו' (והרמב"ן דימה הגבלות אלו להגבלות שיש סביב למשכן - רמב"ן שמות מ, לד, וכן בפתיחת פירושו לויקרא, ובפתיחתו לבמדבר), מכל מקום גם אחר כל ההכנות עדיין היו ישראל רחוקים מלהיות ראויים למדרגה גבוהה כ"כ, והם זכו בה רק בכוח גילוי השכינה הגדול שהיה אז (ואף שגם בנביא תחילתו השתדלות וסופו מתנה, וכמובא במו"נ ח"ב פל"ב, מ"מ הנביא מכין עצמו זמן רב ומזכך את

גופו, ואילו כאן התכוונו ישראל חמישים יום בלבד, ונתאחרו לקום משנתם ולצאת אל ההר, וכו'), וראה בהערות לעיל, ועי"ש שכיוונתי לדברי האלשיך הקדוש.

7. בשפ"א (כי תשא תרמ"ג) כתב שלפי שיטת רש"י אלמלא חטא העגל לא היו הלוחות מונחים בארון ובמשכן, אלא היו ממש עם בני", וזהו ממש "עשו לי קיטון שאדור אתכם". בספורנו (שמות כד, יח, וכן לא, יח, וכן ויקרא כו, יא, וכן בספרו 'מאמר כונות התורה' פרק ו) ביאר שמה שנאמר "מזבח אדמה תעשה לי..." בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך" כוונתו שלפני העגל אין צריך למשכן, כי כולם ממלכת כהנים, ולכן יכולים להקים מזבח ולעבוד את ה' בכל מקום. לענ"ד לזה גם הכוונה בפתיחת אותו הפסוק: "לא תעשון 'איתי' אלהי כסף ואלהי זהב..." מזבח אדמה תעשה לי", ולפי מהלכנו הכוונה היא שאין צריך לעשות לה' אלהי כסף וזהב, דהיינו כרובים ומשכן (יש שביארו 'איתי' דהיינו לכבוד ה' שגם זה אסור - תוס' השלם, וכע"ז ברשב"ם וספורנו, וראה מכילתא. אולם נראה שכוונתם היא בנוסף לכרובים).

הצענו ש"ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו) כוונתו שכל העם יהיו "כהנים" כי כולם יהיו קדושים. מצאנו כמה פירושים לביאור הפסוק שמתאימים למדרגת לוחות ראשונים: אוה"ח ביאר ש'ואתם' - בחייכם, עם גופכם, ולא רק אחר המוות, 'תהיו ממלכת כהנים' כמלאכים, וזה ע"י התורה. ר"א בן הרמב"ם ביאר ש"גוי קדוש" היינו כולם, ולא רק החסידים שבהם. הספורנו (שם) ביאר שגוי קדוש היינו שיהיו נצחיים ובלתי נפסדים, כמדרגה שתהיה לעת"ל. הכתב והקבלה ביאר שיש כאן שלש מעלות: שיהיו ממלכת, שיהיו כהנים, ושיהיו גוי קדוש, ולענ"ד ייתכן לומר ששילוב ה"ממלכת", דהיינו ענייני החול של המדינה, יחד עם ה"כהנים", דהיינו צד הקדושה, הוא זה שיוצר "גוי קדוש". הרמב"ן כתב שרק עמ"י יזכו להיות מושגחים ישירות ע"י הקב"ה ולא דרך משמשיו.

8. תנחומא כי תשא לא, וכן בתנחומא ישן פרשת מקץ, תנחומא נשא יז, וכע"ז בבמדב"ר יב, ד.
9. בויק"ר פרשה כ"א תמהו כיצד הכה"ג עצמו היה באהל מועד באותה שעה, והרי נאמר וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקודש', וכי הוא עצמו אינו 'אדם'?! והשיב המדרש כי בעת שהותו שם היו פניו בוערות כלפידיים ולפיכך הוא לא נכלל באיסור זה. בר' בחי (ויקרא טז, יז): "ומה נהדר כה"ג במעלה הגדולה הזאת, עד שאפילו חיות הקדש מפנים לו מקום לעבודתו כדי שיכנס לפני המלך ויעבדנו בייחוד, כי מלאך ה' צבאות הוא" (וראה עוד מקורות שהבאנו באשי ישראל לספר ויקרא טז, יז, כת"י).

10. ראה דברים י, א-ה, ועי"ש היטב (והשווה שמות לד, א-ד, ושם כח-ל). השווה גם דברים ט, יז (ושמות לב, יט).

11. נראה לענ"ד שקירון הפנים הוא הארה הדומה להארת לוחות ראשונים, ונביא כמה רמזים לזה: א. לדעת כמה פרשנים קירון הפנים נבע מקרבתו של משרע"ה לשכינה, וא"כ גם בירידתו של משה מההר עם הלוחות הראשונים גם היה הכתוב צריך להזכיר שפניו קרנו, אלא שלא הוזכר כן מכמה טעמים, ולפי דבריהם עולה שקירון הפנים כאן מדגיש שמרע"ה זכה כאן להארה הדומה להארת לוחות ראשונים (בכור שור, חזקוני, ר' בחי בפירושו השני, צידה לדרך, עקידת יצחק, ראה באוצר מפרשי התורה לשיטות השונות בזה). ב. הרי"א כתב שכמו שבמתן תורה נאמר "ויראו

את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" (שמות כד, י) דהיינו שמראה השכינה היה מאיר ומזהיר, כעין זה היה למשרע"ה קירון פנים בלוחות השניים. ג. קירון פניו היינו שחומריותו נזככה והאיר בה האור הרוחני (פתיחה למו"נ, וראה כע"ז ברלב"ג וכן בדעת תבונות מהדורת ר"ח פרידלנדר סי' ע') והיה משרע"ה במדרגת מלאך ממש (דעת תבונות שם, וראה חזקוני שכתב שישראל יראו ממנו כי חשבו שהוא מלאך), וא"כ זוהי הארה בבחינת לוחות ראשונים (לפי מה שהסברנו לעיל על מדרגת לוחות ראשונים). ד. בשבת פח ע"א מובא שהכתרים שעמ"י קיבלו במתן תורה נלקחו מהם בחטא העגל ו"זכה משה ונטלם", וביאר שם רש"י שכתרים אלו שלקח משה הם קירון פניו. לפי דבריו עולה שבזה שישראל ראו ביוה"כ את קירון פני משה הם זכו להצצה במעלה שהיתה להם, דהיינו לשייכות קצת למעלה זו, ומשרע"ה זכה למעלה זו מכוח ישראל, מכיון שהוא הנציג של עמ"י, המבטא את שורשם הפנימי. ה. כתב הרי"א שישראל יראו מלגשת למשה כי קרן אור פניו והם חששו שמא יתעוורו בראותם את האור, כמו הרואה באור השמש. ולענ"ד זה דומה למביט בשכינה ובארון, וכמש"כ לעיל על 'ויחזו את האלהים' (ויוער, שמכין ש"כיפורים כפורים", הרי שבזה ניתן להבין את מנהג המסיכות כפורים, שהוא כעין המסוה שהונח על פני משה רבנו משום האור שקרן מפניו, ואכמ"ל בענין מדרגת יום הכיפורים).

12. מצאתי כמה ראיות לכך שהעם היו צופים בעבודת הכה"ג: א. ראה במשנה יומא ז, ב, משם עולה שהיו אנשים מישראל שהיו שומעים את הכה"ג קורא בס"ת, ובגמ' (יומא ע, ע"א) מובא שיש בזה מצוה לראותו של 'ברוב עם הדרת מלך' (וראה שערי היכל על מסכת יומא, מערכה קסח, עמ' שסו), ומזה משמע לענ"ד שהיו עם רב שצפה בו. ב. במשנה יומא ו, ב: "והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש כשהוא יוצא מפי כה"ג", והרי שהיו מהעם שעמדו בעזרה וצפו בכה"ג. ג. במשנה יומא ז, ד, שהיו מלווים את הכה"ג לביתו בסיום יוה"כ, וכתב הרמב"ם עבודת יוה"כ ד, ב, ש"כל העם" הם שליוו אותו (אך ייתכן לפרש שהכוונה לכל העם שנכח שם, ומ"מ רואים שהיו עמו אנשים רבים). ד. וראה גיטין נד ע"ב "דחזיניה בפשפש" משם עולה שהיה ניתן לראות את הכה"ג עובד בהיכל, ואף בקדש הקדשים (ראה ברש"י ובתורה"א ששהסבירו כיצד הדבר ייתכן), ומהתוס' ישנים יומא מד ע"ב בשם הר"ר יוסף עולה שבאמת היו מסתכלים לראותו (ולענ"ד יש להעיר ליומא כא ע"ב "ונמשכין אחת עשרה אמה"). ה. ראה גם אבות ה, ה, שאחד הניסים במקדש הוא שהיו "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים", ובביאור הרשב"ץ שם ביאר שהכוונה ביוה"כ, שאז היו משתחוים כשהיו שומעים מהכה"ג את השם המפורש (וכ"כ שוב בשו"ת התשב"ץ, ח"ג, סי' לו, אות יג. במאירי כתב שהשתחו רווחים כדי שלא ישמע אחד את וידויו של חברו, וכ"כ רש"י יומא כא, ע"ב, וביאר בשיח יצחק על רש"י שמוזה נראה שרש"י סבר שמדובר ביוה"כ, שאז היו כולם מתוודים). [נעיר שהרשב"ץ שם ציין (ע"פ תנחומא פרשת צו, אות יב) שנס זה של "משתחוים רווחים" הוא כמו מה שמצאנו בכל השנה בקה"ק (שהרי ביומא כא ע"ב הביאו שבקה"ק המקום התרחב ו"מקום ארון אינו מן המדה") ו"בכל מקום שיש גילוי שכינה מועט מחזיק את המרובה". הרי שלפי הרשב"ץ ביוה"כ התרחב הנס מקה"ק ויצא אל העם כולו העומד בעזרה, והוא מתאים לדברינו במאמר זה, שביוה"כ קדושת קה"ק יוצאת אל החוץ]. ו. ביוה"כ היו בנות ישראל (או 'בנות ירושלים') חולות בכרמים והיו משתדכים אז (לדעת כמה מהראשונים, ראה בספרנו אשי ישראל לט"ו באב). מסתבר לפיכך שהיו אז בירושלים רווקים ורווקות רבים, יחד עם משפחותיהם. ז. כתב המשך חכמה (ויקרא טו,

לד, בסופו) שבביוה"ק השני באו ביוה"כ למקדש הגדולים שבעמ"י (נראה לי כוונתו לגדולים בגיל, ולא דווקא לגדולים בחכמה) כדי להידבק במדרגת הכה"ג.

שו"ר שבמחזור המקדש ליום הכיפורים (עמ' 14-9) הביאו כמה ראיות וכמה סברות מדוע עמ"י שהיו עולים לרגל בסוכות היו מגיעים למקדש כבר לפני יום הכיפורים: א. בין יו"כ לסוכות יש ארבעה ימים, שאחד מהם הוא ערב חג, ולעיתים כלול בימים אלו יום השבת. העולים היו צריכים למצוא מקום מגורים ולקנות קרבנות וארבע מינים ולהקים סוכה, ולכן מסתבר שהתחילו בהכנות עוד לפני יוה"כ. ב. מסתבר שבעליה לרגל של סוכות היו מביאים את רוב הביכורים, שמבשילים בסוף הקיץ. בחג עצמו היתה עבודת המקדש עמוסה מאוד, בגלל ריבוי הקרבנות ושמחת בית השואבה וניסוך המים (סוכה ג, ע"א). לכן, קשה להניח שהיו מספיקים בחג להניף את הביכורים של מאות אלפי יהודים. מסתבר לפיכך שהביכורים הובאו בימים שלפני חג הסוכות. ג. העולים הביאו עמם קרבנות חטאת ואשם, וכאמור בסוכות נראה שלא היה זמן להקריבם. בנוסף, מסתבר שהעולים רצו להקריב את הקרבנות הללו לפני יוה"כ, כדי להגיע ליום הנורא כשהם נקיים מעוון. ד. הבבליים היו תולשים את שערות השעיר המשתלח (יומא סו, ע"א), ומכאן שביוה"כ היו במקדש יהודים שבאו מחו"ל. כך גם מובא במנחות צט, ע"ב, שהבבליים היו נמצאים במקדש במוצאי יוה"כ. ה. המשנה מביאה שבליל יוה"כ היה הכה"ג נשאר ער, והיה דורש בפני אחרים, ויקירי ירושלים היו ערים במקדש (יומא יט, ע"ב), וביוה"כ אנשי ירושלים היו קוראים במקדש בספרי התורה הפרטיים שהובאו מביתם (יומא ע, ע"א). הרי שביוה"כ היו במקדש ישראלים רבים. ו. מדברי התוספתא (יומא ג, יב) נראה שהיה עם רב שצפה בשריפת בשר פר הכה"ג, שהתרחש בקרבת ירושלים, שהרי נאמר בתוספתא שהעמידו זקיפין מסביב למערכה שם, "מפני דוחק העם, שלא יהיו קופצים לראות ונופלים לתוך המדורה". ז. במשנה יומא א, ח, מובא שביוה"כ בבוקר "לא היתה קריאת הגבר מגעת עד שהיתה עזרה מלאה מישראל" [וצ"ע, שהרי ראיתי מי שהעיר שרש"י ורע"ב מפרשים שמשנה זו עוסקת ברגלים, ולכן לא ברור מה הראיה ממשנה זו. אמנם, כעת הראו לי שבקינות נוסח אשכנז לתשעה באב, קינה י' "איכה ישבה חבצלת השרון", נאמר "בכה תבכה מחמשת ספרים כנהרג כהן ונביא ביום הכפורים", ופירש שם בפירושו 'חכם קדמון מראשוני אשכנז', שחובר ע"י בן דורו של ר' יהודה החסיד (נדפס בקינות 'אוצר הראשונים', הוצאת מכון על הראשונים): "כדכתיב 'ויעמד מעל לעם' (דברי הימים ב, כד, כ), שכל העם היו שם, כדאמרינן בפ"ק דיומא לא היתה קרות הגבר מגעת עד שהיתה כל העזרה מלאה מישראל". בירושלמי (תענית פ"ד, ה"ח) מובא שזכריה נהרג ביוה"כ (וכן באיכה רבה פתיחתא כג, קהלת רבה ג, טו, תרגום לדברי הימים שם, ועוד), ולפי דברי המפרש הנ"ל משמע שלמדו כך מהעובדה שהיו שם כל העם, ולפי"ז נראה לומר שביוה"כ היו במקדש עם רב יותר מאשר בסוכות, ולכן לא אמרו שזכריה נהרג בסוכות]. הרי לנו הוכחות רבות לכך שביוה"כ היו במקדש עם רב מישראל.

כיון שהזכרנו לעיל את דברי המשך חכמה, נביא את דבריו במלואם, כיון שהם נוגעים לעניינינו: המשך חכמה כותב שבכל תקופת הנבואה לא היה ביוה"כ "הרגש לאומי", כי כל יהודי היה בביתו ביו"כ, ואת עבודת היום היה עושה הכה"ג לבדו כמצוה פרטית, ולכן לא היה

בחג זה "הרגש לאומי" (ומה שהתענו יום אחד אין זה דבר יוצא דופן), ולכן החג לא נזכר בדברי הנביאים. אולם, בתחילת בית שני פסקה הנבואה ולכן היה צמאון אליה, ומכיון שהכה"ג היו נכנסים ביוה"כ לקה"ק וזכו להשגה "קרובה לנבואה" [נכמו שמצאנו בברכות ז ע"א שר' ישמעאל בן אלישע זכה אז להשגה נבואית, ובסוטה לג ע"א ששמעון הצדיק ויוחנן כה"ג שמעו קול מקה"ק, ולפי המשך חכמה זה היה ביוה"כ] לכן באו למקדש ביוה"כ הגדולים שבעמ"י, כדי לראות פני כה"ג ולשמע דבר ה' זו נבואה, ואז היה "הרגש לאומי" ליוה"כ, ע"כ. דברי המשך חכמה מתאימים לענ"ד למהלכינו: בתקופת הנבואה, אז היתה הארה רוחנית, תקופה שהיא בבחינת לוחות ראשונים, אז יו"כ נעלם. אחרי שמתחילה תקופת תושב"ע, לוחות שניים, אז יו"כ מתבלט, וביום זה היתה התנוצצות של ימי הנבואה.

13. וכן כתבו עוד ראשונים, ויש עוד שיטות בראשונים.

14. פרקי דר"א פמ"ו, מדרש תהילים כז, ד, וכן שו"ת מהר"י וייל סי' קצא, שפת אמת יו"כ תרמ"ט, ועוד. עוד יש להוסיף שמובא בגמ' שביוה"כ כל העם מביאים לביהמ"ק את ספרי התורה שיש להם בבתייהם "כדי להראות חזותו לרבים" (יומא ע, ע"א, והאחרונים דנו מאיזה טעם היה מותר לטלטל את הספר תורה - ראה בשו"ת זכר יהוסף או"ח סי' לה, וכן במקורות שצויינו בחלק ההשלמות שבמהדורה החדשה לשו"ת בית שלמה או"ח סי' לד), ולפי דברינו יש כאן הידבקות של עמ"י במעלת הכה"ג, וכשם שהכה"ג מוציא את הס"ת ממקום מסתורו בקה"ק, כך כל ישראל מוציאים את ספרי התורה שלהם ממקומם בביתם. עוד מובא בגמ' (ראש השנה כו, ע"א) שתקיעת שופר כיון שהיא לזכרון "כבפנים דמי", דהיינו כעבודה שבתוך קה"ק, וביאר רש"י "כבגדי כהן גדול שלפנים דמי", ובדמשק אליעזר על ביאור הגר"א (תקפד, ב) ביאר שדעת הגר"א היא שכל מי שתוקע בראש השנה נחשב ככהן גדול, ובאור ישראל לגר"י סלנטר ספר מכתבים ז' ביאר שכל יהודי המחויב בתקיעת שופר הוא ככהן גדול (הובאו דבריהם אצל הגר"ש דבליצקי, במאמרו שנדפס בקול התורה, חוברת פט, עמ' מט).

15. יומא כ, ע"א, שאין שטן ביוה"כ, ורבים כתבו שכך גם יצר הרע, שהרי השטן הוא יצה"ר (גליוני הש"ס לר"י ענגיל על יומא שם בשם שו"ת מהר"י וייל סי' קצב, כלי יקר ויקרא כה, ח, שפ"א יו"כ תרמ"ט, ועוד, וראה אליה רבה תרכב, ב).

16. וראה דעת תבונות מהד' ר"ח פרידלנדר סי' פח, מדרגה ד'. בדברים ט, ט, מובא שגם בארבעים יום הראשונים משרע"ה לא אכל ושתה, ומ"מ בחומש שמות הדבר לא נזכר, ונלענ"ד שהוא משום שספר דברים, משנה תורה, הם דברי 'משה מפי עצמו' ולא 'מפי הגבורה' (מגילה לא, ע"ב; וראה גם דבר"ר א, א, ועוד. להסבר הדברים ראה בדברי הפרשנים לפתיחת ספר דברים - רמב"ן, ר' בחיי, אוה"ח, מלבי"ם, תורת משה לחת"ס, אהל יעקב למגיד מדובנא בשם הגר"א), וספר זה נקרא 'ספר תורת משה' (מל"ב יד, ו, וראה משך חכמה דברים יב, כז), דהיינו שמדרגת הגילוי בו נמוכה יותר, והוא קרוב יותר למדרגת לוחות שניים (המפרשים ביארו בכמה דרכים מדוע הדבר לא נזכר בספר שמות, ודבריהם לוקטו באוצר מפרשי התורה שמות לד, כח).

17. כשיטת הרמב"ן שמות כה, א, שהמשכן נבנה לצורך הלוחות (ודלא כרמב"ם בית הבחירה א, א, שהמשכן נבנה לצורך הקרבנות, ובמק"א הארכנו בענין שתי שיטות אלו).

18. ביומא ג, ע"ב מובא שפרישת כה"ג לקראת יוה"כ נלמדת ממתן תורה או מימי המילואים [וביומא סח, ע"ב, ברש"י ד"ה בא כתב שהקריאה של הכה"ג בתורה ביוה"כ נלמדת מימי המילואים, וכן בר"י מלוניל], ונראה לבאר שביוה"כ יש שני צדדים: מצד אחד מתגלה בו השכינה כמו בהר סיני [שגם שם פורש מאשה], ומצד שני הרי זה גילוי במדרגת לוחות שניים [שהרי הגילוי הוא רק לכה"ג], ולכן זה דומה לימי המילואים.

19. מו"ח הקשה רק לפי שיטת הרמב"ם, וציין שלפי דברי רוב הראשונים הדבר מובן. נסביר את כוונתו: בסוטה לח ע"א (ע"פ ספרי נשא פ' לט ועוד) דרשו מהפסוקים שהשם המפורש מוזכר רק במקדש, וכמה מהראשונים סברו שהכוונה רק בתפילה שבמקדש, ויש מהראשונים שסברו שהוא גם בברכות הנאמרות במקדש (את שיטות הראשונים סיכמנו ביתר פירוט בספרנו אשי ישראל למסכת סוטה לח, ע"א). מעתה, לפי כל הראשונים הללו אין כל חידוש בוידי של כה"ג ביוה"כ, אלא הוא ככל השמות הנזכרים במקדש. אולם לעומתם הרמב"ם בפיהמ"ש הביא גרסא אחרת בדרשת חז"ל, ולשיטתו למדו חז"ל שהשם המפורש נאמר רק בברכת כהנים שבמקדש. ממילא לפי דרכו של הרמב"ם יש להקשות מנין שגם כה"ג ביוה"כ אומר את השם המפורש.

20. במורה נבוכים (ח"א, סא): "...יו"ד ה"א וא"ו ה"א שהוא שם המיוחד לו יתעלה, ולזה נקרא שם המפורש, ענינו שהוא יורה על עצמו יתעלה הוראה מבוארת אין השתתפות בה, אמנם שאר שמותיו הנכבדים מורים בשתוף להיותם נגזרים מפעולות ימצא כמותם לנו... ביום ההוא יהיה השם אחד ושמו אחד - רצונו לומר שכמו שהוא אחד, כן יקרא אז בשם אחד בלבד, והוא המורה על העצם... ובפרקי דר' אליעזר אמרו 'עד שלא נברא העולם היה הקב"ה ושמו בלבד'..." [יש להעיר שהרמב"ן כתב שבהר סיני נתגלה "שמו הגדול", ומ"מ הוא דיבר רק עם משה, אך עמ"י שמעו ממדרגה נמוכה יותר, דהיינו משם 'אלהים'. נביא את המקורות לזה: הרמב"ן שמות יט, כ, כתב ש"שמו הגדול" דיבר עם משרע"ה, ואילו עמ"י זכו רק לגילוי שם "אלהים" (וראה מה שביארו שם ב'ביאור רמב"ן' הוצאת עזר והדר, ואין לי ידע בנסתרות), ואלו דבריו: "אם תשכיל בפרשה תבין כי שמו הגדול ירד על הר סיני ושכן עליו באש, והוא מדבר עם משה, והדבור עם משה בכל הפרשה בשם המיוחד (שם הוי"ה), והעליה והיציאה לקראת מקום הכבוד (כלומר שם אלוהים), כמו שפירשתי (לעיל פסוק ג), והזהיר פן יהרסו אל הוי"ה לראות, כי גם אצילי בני ישראל לא חזו אותו, וכל ישראל שמעו קול השם מתוך האש (ומתוך האש היינו במדרגת 'אלהים'), והוא שנאמר 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה', כמו שאמרו רבותינו 'אין אלהים אלא דיין', ואמרו 'מפי הגבורה שמענו'..." ע"ש (ומדבריו שם משמע שבמשכן שמע משרע"ה את קול 'אלהים', דהיינו כמעלת עמ"י ולא כמעלתו שלו, אך ברמב"ן דברים לד, י, משמע שמרע"ה במשכן שמע משם הוי"ה, כמעלתו בסיני), וכע"ז ביאר ברמב"ן דברים לד, י, וברמב"ן שמות כ, טו-יח, שם ביאר כך בדברי אונקלוס].

שו"ר שבמי השילוח (ליקוטי הש"ס לפסחים נא) הסביר ששם הוי"ה מורה על כך שהשי"ת מהווה הכל, ו'הכל בידי שמים ואפילו (!) יראת שמים', וממילא אין צורך לעבודת ה' (וראה מה שכתב בשמו נכדו בתפארת יוסף תענית יז ע"א, וכתב שם שבמקדש מזכירים את השם המפורש כי "שם היה נראה מפורש שמלא כל הארץ כבודו ואף בדומם" "היה רואה מלכות שמים בהתגלות").

21. שמואל ב, ו, ב, וראה ב"ב יד ע"ב שמהכפילות 'שם שם' למד ר' מאיר בהו"א שהלוחות ושברי הלוחות מונחים בארון, והרי אנו הבאנו ששברי לוחות מלמדים להיזהר מהעגל והע"ז, ולפי ר' יהודה (ולמסקנה גם לפי ר' מאיר) למדו מ'שם שם' ש'השם וכל כינויו מונחים בארון'.

22. לדעת הרמב"ם אומרים את השם המפורש רק בברכת כהנים במקדש (ולפי רוב הראשונים אומרים תמיד במקדש את השם המפורש, אך גם לפי דעתם למדו זאת מברכת כהנים). המפרשים הקשו מדוע ברכת כהנים מופיעה במדבר ו, כב, מקום שלכאורה אינו שייך לה, ומיד אחריה נזכר בפסוקים "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן". המפרשים הביאו שביום השמיני למילואים, א' ניסן, אהרן נשא ידיו וברך את העם (ויקרא ט, כב) וה' צווה בהקמת המשכן שאהרן יברך את העם (ראב"ע במדבר ו, כב), דהיינו שיברך בכל יום. וכתב רמב"ן (במדבר שם) שברכת כהנים נזכרה בהקמת המשכן כי במקדש שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם (תהלים קלג, ג), שהמקדש הוא שורש הברכה בעולם.

23. בתפילה (בניגוד לברכות) אנו נחשבים כעומדים לפני ה' (כדברי רש"י בגמ' ברכות כה, ע"א, ד"ה אבל, שלכן צריך לבוש מכובד בתפילה) ולכן בזה יש יותר השראת שכינה. בברכת כהנים יש גילוי שכינה מיוחד, כמובא בזוהר (כה"ח קכח ס"ק קמ ע"פ זוהר ח"ג פרשת נשא קמז ע"א, וכן בדעת תורה סעיף כג, שכן משמע ממדרש רבה על שיה"ש ב, ט, ולעומתם ברש"י חגיגה טז ע"א ומג"א קכח, לה, ומשנ"ב יט, משמע שהשכינה שורה רק בברכת כהנים שבמקדש בגלל השם המפורש). ביוה"כ נכנס הכה"ג לקה"ק, מקום ששם יש גילוי שכינה בצורה גלויה, וגם בכל היום של יוה"כ יש גילוי שכינה מיוחד שהרי ה' מוחל על חטאינו ו"לפני הוי"ה תטהרו". בגמ' (יומא לט, ע"ב) מובא שמאז שמת שמעון הצדיק פסקו כהנים לברך בשם, ובתוס' (סוטה לח ע"א ד"ה הרי) הביא שהוא משום שלא זכו אז לגילוי שכינה, והרי רק במקום גילוי שכינה מזכירים את השם, כפי שהסבירו שם התוס' את הגמ' שם. רש"ש שם כתב שגם אחרי מות שמעון הצדיק המשיך הכה"ג לומר שם המפורש ביוה"כ, משום ש"ביוה"כ היה לעולם גילוי שכינה, כדכתיב 'כי בענן אראה'...", וציין הרש"ש למהרש"א קידושין עא ע"א שכתב שגם אחרי שמת שמעון הצדיק והכהנים פסקו מ"מ הכה"ג המשיך לאומרו בברכת כהנים בכל השנה. והוא לענ"ד מתאים למה שהבאנו, שהכל תלוי בגודל השראת השכינה שיש, לפי האדם ולפי המקום ולפי הזמן.

24. במכילתא דרשב"י: "שניזונו מזיו השכינה... שהגיסו דעתם והשוו עליונים לתחתונים". הרי"א שם ביאר שמשמע"ה רצה שהם יראו את אלהי האלוהים, כדי שלא יטעו לעבוד את המלאך שממונה על אומתם מאת ה' (כדרך אוה"ע שעובדים את המלאך המנהיג אותם). כמה מפרשים כתבו שהם ראו את אלהי האלוהים במראה הנבואה (ראב"ע, רמב"ן, חזקוני, ועוד). בדעת זקנים מובא ש"לא שלח ידו" הכוונה שה' לא קיים בהם "ושכותי כפי עליך עד עברי... ופני לא יראו", ולפי דרכו אפשר לומר שבזה היה חטאם שחשבו שהשיגו הכל ללא הסתרה. בראב"ע הקצר כתב בשם י"א שה' "לא שלח ידו" לתת להם לוחות ראשונים, ולפי מהלכינו הכוונה שהם לא זכו למדרגת משרע"ה שהיה יכול להישאר במדרגת לוחות ראשונים. מה שהם ראו "כמעשה לבנת הספיר" יש שפירשו ש'לבנת' הוא מלשון לובן (רס"ג, רשב"ם, ועוד, דהיינו הצבע של המלאכים ויוה"כ, ודלא כראב"ע שספיר היא אדומה), ובמו"נ (ב, כו) ביאר, שהוא החומר הראשון שממנו נברא

העוה"ז, והם השיגו את מהותו ושהוא מה', וביאר ברי"א שהם השיגו שה' מנהיג את העולם דרך המלאכים שליחיו אך את ישראל הוא מנהיג ישירות (באוצר מפרשי התורה שמות כד, א, הובאו פירושים נוספים בכל הנ"ל, ועי"ש באוצר שהביא מדברי המפרשים שדנו לאיזה מדרגת נבואה הם הגיעו ואיזו מדרגה של גילוי שכינה הם ראו, ועי"ש אימתי בדיוק התרחש אירוע זה). ראה גם רס"ג, וראה רשב"ם שכתב שנדב ואביהוא אכלו ושתו ולא נפגעו, בניגוד למה שאירע עם אנשי בית שמש [ענין בו נעסוק בהמשך מאמר זה]. וראה ר' בחיי וראב"ע בפירושו הקצר שהמשתה היה על כך שהם לא נפגעו ויצאו בשלום מן הקודש. ראה גם חזקוני ויקרא כג, כז: "לפי שבלוחות ראשונים כתיב 'ויראו את האלוקים ויאכלו וישתו' ומרוב אכילה ושתיה השתחוו לעגל, ולפיכך צווה הקב"ה להתענות ביום שניתנו בו לוחות אחרונות דהיינו ביום הכפורים".

25. ראב"ע, רמב"ן, חזקוני, ועוד, וראה באוצר מפרשי התורה.

26. שו"ר שבמי השילוח (ליקוטי הש"ס לפסחים נא) הסביר ששם המפורש, שם הוי"ה, מורה על כך שהשי"ת מהווה הכל, והכל בידי שמים ואפילו (!) יראת שמים, וממילא אין צורך לעבודת ה', וכתב שבוה חטאו נדב ואביהוא שהתנהגו כך בעוה"ז למרות שזו מדרגה השייכת רק לעוה"ב [עוד ראה בר' בחיי שמות כד, א, "ועל דרך הקבלה"].

27. התנחומא ורש"י הוסיפו שה"שבעים מזקני ישראל" שאכלו ושתו עם נדב ואביהוא - המתין להם ה' והענישם כשהאש אכלה בקצה המחנה (במדבר יא, א), כמו שנאמר שם "ויהי העם כמתאוננים... ותבער במ אש ה' ותאכל בקצה המחנה" (דהיינו "בקצינים שבמחנה"). גם שם העונש הוא אכילתם באש - העונש הקבוע למי שראו בה'. צ"ל שגם החטא שם היה מאותו השורש הנ"ל, ונראה שכיון שהוא מיד אחר שהחלו לנסוע מהר סיני לכיוון א"י, דהיינו שהתרחקו ממקום מתן תורה וצעדו להתקרב לא"י שהוא מקום השכינה בעולם, שאינה שורה בכל מקום אלא רק בא"י ובמקום המקדש (וראה דברים י, ט), הרי אז התעוררה תרעומת מצד אלו שרצו להיות במדרגת לוחות ראשונים.

28. ועי"ש שהוא בקשר למתן תורה ולאיסור עשיית פסל [ראה גם דברים ט, ג, ולפי דברינו הכוונה שם היא שעמ"י לא יהפוך את צבא ישראל לע"ז, אלא ידעו שכוחו הוא מהקב"ה].

29. ומיד הפסוקים ממשיכים: "וְתַחַת כִּי אֶהָב אֶת אֲבֹתֶיךָ וַיִּבְחַר בְּיִצְחָק וַיִּזְצֹאךָ בְּפָנָיו בְּכַחוֹ הַגָּדֹל מִמֶּצְרַיִם. לְהוֹרִישׁ גּוֹיִם גְּדֹלִים וַעֲצָמִים מִמֶּךָ מִפְּנֵיךָ לְהַבְיָאךָ לְתֵת לָךְ אֶת אֶרֶץ נַחֲלָה כְּיוֹם הַזֶּה. וַיִּדְעָתָ הַיּוֹם וְהַשַּׁבָּת אֶל לִבְכֹּךָ כִּי הוֹי"ה הוּא הָאֱלֹהִים בְּשִׁמְיָם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתַּחַת אֵין עוֹד". נראה שההבדל בין מדרגת מתן תורה למדרגת א"י הוא ההבדל בין "[הווי"ה הוא האלוהים] אין עוד מלבדו" לבין "[הווי"ה הוא האלוהים] בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד", ודו"ק, ואכמ"ל. על הקשר בין חטא העגל לבין ענין ה'אש' ראה גם דברים ט, טו, ושם כא, וראה דברים י, ד.

30. כע"ז כתב בצדקת הצדיק אות סה (וכע"ז גם שם אות רלא, וכן בפרי צדיק, קרח, א): "...כי מאתים וחמישים איש חטאו בנפשותם, ורו"ל אמרו 'קרח שפקח היה' כו', והנה גם המאתים וחמישים איש לא שוטים היו, כמו שאמרו חז"ל שהיו ראשי סנהדראות, ואמרו רו"ל שהיו בכללם הי"ב נשיאים... וקראום עם ה' לפי ששקולים כנגד כל העם... והיינו שידעו כי לעתיד

לא ילמדו איש את רעהו ויהיה מדרגה זו שכל העדה כולם קדושים, וחשבו שכבר הגיעו לכך, כי באמת לולי שגרם החטא היו על מדרגת לעתיד כמו שאמרו חז"ל... וזהו 'קרח שפקח היה' פירוש פקח בכל מקום בדברי חז"ל ערום... שטעם מעץ הדעת טוב ורע, ואכמ"ל עוד". הרי שקרח ועדתו רצו להישאר במדרגת אדה"ר לפני חטאו, שהיא מדרגת ישראל בהר סיני לפני שחטאו בעגל (שבת קמו, ע"א). השווה גם לדברי הראב"ע (במדבר טז, א) שבעקבות חטא העגל נבחרו שבט לוי במקום הבכורות, וכנגד זה יצא קורח (וראה רמב"ן שם). דברי הראב"ע מובנים היטב לפי הנחתנו לפיה קורח התעלם מחטא העגל.

31. מיד אחרי חטא קרח נצטוו בני לוי לשמור סביב למקדש כדי ש"אל כלי הקודש... לא יקרבו ולא ימותו... וזר לא יקרב אליכם... והזר הקרב יומת" (במדבר יח, ב-ז, וראה שם כב).

32. בבמדבר ג, ד: "וימת נדב ואביהוא בהקריבם את זרה" תרגם המיוחס ל"ב"ע: "באש צולבת בזמן הקריבם את זרה" [וכע"ז תרגם בויקרא טז, יג: "וכסה ענן הקטורת את הכפורת אשר על העדות ולא ימות"], הרי שנדב ואביהוא מתו ב'אש צולבת'. ומצאנו שכך מתרגם המיוחס ל"ב"ע בכל מקום שנאמר 'והזר הקרב יומת' (במדבר א, נא, וכן ג, י, וכן ג, לח), וכן בבמדבר ד, טו, שם מובא שאהרן ובניו יכסו את כלי המשכן כדי ש"לא יגעו אל הקדש ומתו", וכן שם פס' כ' "ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו" (וכן במתאוננים, במדבר יא, א, "ותבער בם אש יי", תרגם: 'אש צולבת מאת יי'). הרי שלפי יב"ע הזר הקרב, וכך גם מי שרואה את הארון וכדו', 'ימותו מה'אש צולבת' שממנה מתו נדב ואביהוא. ראה גם רשב"ם במדבר טז, ל: "ואם בריאה יבא ה' ופצתה האדמה את פיה - בריאה חדשה... שאינה כמיתת נדב ואביהוא" (וראה חזקוני במדבר יז, יא, ואכמ"ל).

33. נעיר לעוד דברים המתבארים לפי מהלכנו:

א. הארץ פתחה את פיה לבלוע את קורח, ואולי הכוונה בזה לומר שמי שחושב שכולו קדוש (טלית שכולה תכלת), כמדרגת לוחות ראשונים, ולכן אינו מתרחק מהגוף, סופו שהגשמיות והגוף יבלעו אותו.

ב. אחר חטא קרח ועדתו נעשה הנס של מקלו של אהרן שפרח, והביאו חכמים שמקל זה הונח בתוך קה"ק (כריתות ה, ע"ב; רמב"ם ביה"ב ד, א), ולכאורה הדבר צ"ע, שהרי אם המקל בא להראות שאהרן נבחר אם כן היה ראוי להניחו במקום שיוכלו ישראל לראותו, ולמה הניחוהו בקה"ק?! אמנם לפי דברינו מקלו של אהרן מראה שלקה"ק רשאי להיכנס רק הכהן הגדול, ומעתה מובן מדוע הניחוהו בקה"ק (נעיר שלפי כמה מפרשים היה מונח בקה"ק מטה נוסף, והוא המטה בו עשה משרע"ה את האותות, וייתכן שהיה שם רק בחיי משרע"ה - ראה במדבר כ, ט, ובמפרשים שם, ובמאמרו של הרב משה קוטקס בקובץ עץ חיים גליון לג עמ' תפו).

ג. מיד אחרי חטא קרח נצטוו בני לוי לשמור סביב למקדש כדי ש"זר לא יקרב אליכם" (במדבר יח, ב-ז), ואח"כ נזכרו פרשיות בענין מתנות כהונה, הקשורות למעלת הכהונה, ומיד אח"כ נזכרת מצוות פרה אדומה, ובזה מסתיימים הסיפורים עד לשנת הארבעים ומיתת מרים. לענ"ד פרה אדומה קשורה גם כן לנ"ל, כי פרה אדומה זה אדום שמכפר על המוות הלבן, והרי מצאנו שבלוחות ראשונים לא שלט המוות, וגם ביוה"כ ה'זהרית' האדומה מלבינה. ראה גם ברמב"ן

ויקרא טז, ח, שיש קשר בין פרה אדומה לשעיר המשתלח: "צוה הקדוש ברוך הוא ביום הכפורים שנשלח שעיר במדבר לשר המושל במקומות החרבן, והוא הראוי לו מפני שהוא בעליו ומאצילות כחו יבא חורב ושממון כי הוא העילה לכוכבי החרב והדמים והמלחמות והמריבות והפצעים והמכות והפירוד והחרבן, והכלל נפש לגלגל מאדים, וחלקו מן האומות הוא עשו שהוא עם היורש החרב והמלחמות, ומן הבהמות השעירים והעזים, ובחלקו עוד השדים הנקראים מזיקין בלשון רבותינו, ובלשון הכתוב שעירים, כי כן יקרא הוא ואומתו שעיר. ואין הכונה בשעיר המשתלח שיהיה קרבן מאתנו אליו חלילה, אבל שתהיה כונתנו לעשות רצון בוראנו שצונו כך... בשעיר המשתלח ישיבו אומות העולם עלינו, כי יחשבו שאנו עושים כמעשיהם. וכן בפרה אדומה, מפני שהיא נעשית מחוץ למחנה וענינה דומה לענין שעיר המשתלח להעביר רוח הטומאה... ומוזה תבין טעם כבוס בגדי המושלח את השעיר לעזאזל והשורף את הפרה". נראה לפי"ז שגם עניינה של פרה אדומה הוא לומר שגם הרע הוא מה, כענין השעיר ביום"כ. [ויש להוסיף שפרה מכפרת על צואת בנה, דהיינו על חטא העגל].

ד. מצאנו שקרח ועדתו זלזלו בארץ ישראל, שהרי הם קוראים למצרים "ארץ זבת חלב ודבש" (במדבר טז, ג), וראה גם בגמ' ב"ב קיח ע"ב שקרח ועדתו לא זכו לנחלה בא"י. לענ"ד ניתן להסביר כך: לשבט לוי אין נחלה בא"י. הסברנו לעיל שהטעם לזה הוא משום שהם לא חטאו בעגל, ולכן הם נשארו במדרגת מתן תורה, בבחינת 'כל המקום אשר אוכיר את שמי'. השכינה בכל מקום, ולא דווקא בא"י. קרח הרי התעלם מחטא העגל, ורצה להישאר במדרגת מתן תורה (ואולי לכן עדתו מכונים "שמעו נא בני לוי"). לכן לדעתו אין צורך בא"י, שהרי השכינה שורה בכל מקום.

34. משכן שילה נחרב באותה הזדמנות, כנזכר בסדר עולם פרק יא; זבחים קיח, ע"א; רמב"ם, הל' ביה"ב א, ב; תהילים עח, ח, ורש"י.

35. זה לשון המלבי"ם בשם אברבנאל: "ולא חשבו להיטיב מעשיהם ולבקש תשועה מה' רק אמרו 'ניקחה אלינו משילה את ארון ברית ה' ויבוא בקרבנו ויושיענו מכף אויבנו', חשבו באשר בהכרח יציל את 'ארון עוזו' וישמרהו מיד פלשתים ועל ידי זה ינצלו וישמרו גם הם, וזה מחשבת דופי, כי ברית הארון אינו תכלית לעצמו רק בעבור ישמרו את הכתוב בו". יחסם של ישראל אל הארון דומה ליחס הפלישתים, שפחדו מכוחו הגדול של הארון אך סברו שניתן להתגבר עליו: "מי יצילנו מיד האלהים האדירים האלה... התחזקו והיו לאנשים פלישתים פן תעבדו לעברים" (שמואל א, ה, ח).

36. נביא חלק מדברי המשך חכמה שם: "... והמה, כאשר ראו כי 'בושש משה', נפלו מאמונתם ובקשו לעשות להם עגל ולהוריד על הצורה ההיא רוח ממעל ולשפוט על זה כי הוא מרכבה לאלקות והוא המשגיח בעולם השפל, והוא העלם ממצרים... ועל זה צווח משה ככרוכיא: האם תדמו כי אני ענין ואיזו קדושה בלתי מצות ה', עד כי בהעדר כבודי עשיתם לכם עגל?! חלילה! גם אני איש כמוכם, והתורה אינה תלויה בי, ואף אם לא באתי היתה התורה במציאותה בלי שינוי חלילה... ואל תדמו כי המקדש והמשכן המה ענינים קדושים מעצמם. חלילה! השם יתברך שורה בתוך בניו, ואם 'המה כאדם עברו ברית' הוסר מהם כל קדושה,

והמה ככלי חול "באו פריצים ויחללוה", וטיטוס נכנס לקודש הקדשים וזונה עמו ולא ניזוק, כי הוסר קדושתו. ויותר מזה, הלוחות - "מכתב אלקים" - גם המה אינם קדושים בעצמם, רק בשבילכם, וכאשר זנתה כלה בתוך חופתה המה נחשבים לנבלי חרש ואין בהם קדושה מצד עצמם, רק בשבילכם שאתם שומרים אותם. סוף דבר: אין שום ענין קדוש בעולם מיוחס לו העבודה והכניעה, ורק השי"ת שמו הוא קדוש במציאותו המחוייבת, ולו נאווה תהילה ועבודה, וכל הקדושות המה מצד ציווי שציוה הבורא לבנות משכן לעשות בו זבחים וקרבנות לשם יתברך בלבד... ואם הביא הלוחות היו כמחליפים עגל בלוח ולא סרו מטעותם. אולם כאשר שבר הלוחות, ראו איך המה לא הגיעו אל מטרת האמונה בקב"ה ותורתו הטהורה..."

37. עי"ש בפסוקים בתהילים. חז"ל ביארו ש"בחוריו אכלה אש" הם נדב ואביהוא (ויק"ר כ, י; פסיקתא דרב כהנא כו, ט; תנחומא בומר אחרי מות, ז, ושם יג; מדרש אגדה בומר אחרי מות טז), ורש"י בתהילים העיר שצ"ע על זה, שהרי פסוקים אלו עוסקים כבר בתיאור תקופת השופטים, ולפי דברינו יש לתרץ שהכוונה לבני עלי שדומים לנדב ואביהוא. ואכמ"ל.

38. בחגיגה טז ע"א מובא ש"המסתכל בשלשה דברים עיניו כהות" כיון שהסתכל בשכינה (וביאר מהרש"א שהמסתכל בשכינה ממש מת, כמובא בפסוקים, והמסתכל בדברים שהם רק כדמות שכינה נהיה עיוור החשוב כמת. בגוף המאמר הבאנו ביאור נוסף). המסתכל בכהנים שנושאים כפיהם במקדש עיניו כהות, וכך גם המסתכל בקשת, שהרי יש בה גילוי שכינה. כך גם המסתכל בנשיא, שהרי נאמר בו 'ונתת מהודך עליו', כלומר שיש אצלו גילוי שכינה (יש מחלוקת האם הכוונה למלך או לנשיא הסנהדרין ולדיין). לפי מהלכינו אולי יש להסביר כך: כל מנהיג בישראל הוא בחינת ניצוץ משרע"ה, שהוא שליח ה', ולכן אין לחשוב שמה שרואים זה כל מה שיש בו, אלא יש לדעת ש"לב מלך ביד יי, על כל אשר יחפוץ יטנו" (משלי כא, א). גם אסור לעשות את הנשיא ע"ז, ולחשוב שיש לו כוח עצמי, אלא הנשיא ועמ"י צריכים לזכור שכוחו וכבודו של הנשיא נובעים מכך שהוא שליח של ה'. כך יש להסביר גם לגבי הקשת: המביט על יופיה הנהדר עלול להעריץ את הטבע האדיר והמופלא, ולחשוב שהטבע עומד בפני עצמו, ובזה הטבע יהפוך לע"ז. כך גם יש להיזהר שלא לחשוב שהטבע הוא כפי הנראה לעין, אלא צריך לזכור שהוא בריאה של הקב"ה, והשכינה מתגלה ביפי הטבע.

39. בפרק ב, כב, נאמר: "וְעַל יָקֵן מֵאֵד וְשָׁמַע אֶת כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂון בְּנֵי לְכָל יִשְׂרָאֵל וְאֵת אֲשֶׁר יַשְׁכִּיבֹן אֶת הַנָּשִׁים הַצָּבָאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". חז"ל ביארו שהם שהמתינו מלהקריב את קרבנות הנשים שילדו, ובזה נחשב להם כאילו שכבו עמן (גמ' יומא ט, ע"א). הריא"ף (על העין יעקב) ביאר שהם המתינו מהקרבת קרבן היולדת משום שבשר קרבן היולדת הוא דל, והכהן לא ירויח הרבה ממנו.



אוצר אורח חיים

הכוונה בשם אלקינו ♦ שיעור גודל הטלית קטן ♦ "תקעו בחודש שופר
בכסה ליום חגנו" ♦ יציאה מארץ ישראל לקברות צדיקים בחוץ לארץ
♦ גילוי השם המפורש ביום הכיפורים

הרב יובל קורסיה

הכוונה בשם אלקינו

תגובה למאמרו של הרב דורון רונן בירחון האוצר גיליון ל"ז

א.

פסק הטור באו"ח (סימן ה') וז"ל: "ויכוין בברכותיו פירוש המלות שמוציא מפיו. ובהזכירו השם יכוין פירוש קריאתו באל"ף דל"ת לשון אדנות שהוא אדון הכל. ויכוין עוד פירוש כתיבתו ביו"ד ה"א לשון הוי"ה שהוא היה והוה ויהיה. ובהזכירו אלהים יכוין שהוא תקיף אמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים, כי אל לשון כח וחזק הוא כמו ואת אילי הארץ לקח". עכ"ל.

ונראה שמקורו טהור מרבינו יונה בספר היראה, שכתב: "ובכל אחד ואחד משלשה שמות האמורים בפסוק הראשון (בק"ש) יאריך עד שיחשוב היה הוה ויהיה". ואח"כ כתב: "וכל פעם בהזכירו שם המיוחד יחשוב בו פירוש קריאתו שהוא אדון כל". עכ"ל. והעתיקו בארחות חיים (הל' ק"ש הלכה יח).

אלא שמדברי הר"י משמע שאף על שם אלקים יש לכוין שהוא היה הוה ויהיה. אכן, גרסת הגר"א בביאורו על הש"ע היא שתי שמות. ובארחות חיים (ח"א דין מאה ברכות הלכה ג) כתב: "וכשמברך השם צריך שיכוין לבו שהוא היה והוה ויהיה כענין שכתוב ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך". וכן הוא בספר המנהיג (דיני תפילה עמוד פה): "ומצאתי בספרים הפנימיים המברך את ה' צריך שיכוין את לבו בהוה ויהיה, כענין שנ' ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד". ע"ש.

וגם הרמב"ן בפירושו על התורה (בראשית א, א ד"ה ועוד) כתב: "ואמר 'אלהים', בעל הכחות כלם, כי המלה עיקרה 'אל', שהוא כח, והיא מלה מורכבת 'אל הם', כאלו 'אל' סמוך, 'והם' ירמוז לכל שאר הכחות. כלומר כח הכחות כולם". עכ"ל. והם הם דברי הטור ממש שעיקר שם אלקים הוא אל. וכ"כ האבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם): "כתב ה"ר יעקב בן ה"ר אשר צריך האדם לכוין בכל הברכות שהוא מברך פירוש המלות שמוציא בשפתיו מפיו, ובהזכירו השם יכוין פירוש קריאתו באלף דלת לשון אדנות שהוא אדון הכל. יכוין עוד פירוש כתיבתו יו"ד ה"א לשון הויה שהוא היה והוה ויהיה. ובהזכירו אלהים יכוין שהוא תקיף ואמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים כי אל לשון כח וחזק הוא". גם בספר אהל מועד (פרק דרך ארץ) כתב ששם אלקים הוא כולל כל המדות. ושם של ד' אותיות שהוא השם המיוחד כי השם מורה היה והוה ויהיה. ע"ש. בפירושי סידור התפילה לרוקח (ס' כו, אשרי עמוד קמד) כתב שמך (הוי"ה) לשון היה הוה ויהיה. ובספר קדושת לוי (בראשית פרשת וישלח על הפסוק ויקרא לו) הביא מהזוהר (אדרא דף קלב ע"א) שאל הוא לשון תקיף ובעל היכולת. ובמנורת המאור (לג"ר ישראל אנקאה בן דורו של הרשב"ץ פ' ב סדר מאה ברכות) וז"ל: "ויכוין בברכותיו. כשיזכיר את השם באדני ה' ובאלהים, אדוני לשון אדנות שהוא אדון הכל, יהוה שהוא עתה, והיה קודם לכל, ויהיה לעולם ולנצח נצחים, אלהים

שהוא חזק ותקיף, ולו לבדו היכולת בעליונים ובתחתונים, ואל, הוא לשון הכח, כמו יש לאל ידי". עכ"ל.

וכן פסקו האחרונים. מטה משה (עמוד העבודה דיני תפילה סימן קיב) "כתיבת השם וקריאתו - בהזכירו השם יכוון פירוש קריאתו באל"ף דל"ת לשון אדנות, ויכוון עוד פירוש כתיבתו ביו"ד ה"א לשון הויה, שהוא היה הוה ויהיה". הגר"ז (ס' ה, ג). דרך החיים (ס' ב): "יכוין בברכות פירוש המלות וכשיזכור השם יכוין פירוש קריאתו באדנות שהוא אדון הכל ויכוין בפירוש כתיבתו ביו"ה שהוא היה הוה ויהיה ובהזכירו אלהים יכוין שהוא תקיף ובעל היכולת ובעל הכוחות כולם". וכ"כ בספר אור חדש (לג"ר חיים באכנר מתקופת הש"ך. הל' ברכת המוציא הלכה ג) והוסיף: "ובהזכירו אלקים (נ"ל חיים או אלקינו) יכוין שהוא תקיף בעל היכולת ובעל הכוחות כולם". וכ"כ להדיא בסידור האר"י - ר' אשר (דף ה:): "ובהזכירו שם אלקים ואלקינו וענפיהם יכוין שהוא תקיף" וכו'. וכן מוכח ממש"כ ביפה ללב (ח"ב אות א) ע"ש. וכן מצאתי שמהר"ח מוולוז'ין בנפש החיים (שער ג' פרק יא) דכתב כן להדיא שגם בשם אלקינו יש לכוין תקיף וכו', וז"ל: "שם זהו ג"כ בכלל ענין יחוד פסוק ראשון דקריאת שמע ה' אלקינו ה' אחד. ר"ל לכוין שהוא יתב' הוא אלקינו בעל הכחות ומקור שורש נשמתנו וחיותנו ושל כל הברואים והעולמות". ע"ש. ומזה למד בספר עלת תמיד (להר"ר שמואל הומינר פרק ה' עמ' טז) שגם בשם אלקינו יכוין שהוא תקיף בעל היכולות ובעל הכחות. ורק הוסיף בשם הרמ"ק והגר"א באדרת אליהו שיש לכוין שמשגיח עלינו. וכ"כ עוד להלן בפירוש שמע ישראל (עמ' קא) אלקינו: "שמשגיח עלינו בפרטות, ושהוא תקיף בעל היכולת ובעל הכוחות כלם". ע"ש. וכיוצא בזה כתב בעל התניא בליקוטי תורה (פרשת פנחס ס' ב דף פ בהוצאת קהת) "פי' ה' הוא אלהינו כמו אילי הארץ פי' הוא כחנו ממש. כי גם כל כחות הגוף הנדמה לנו שהם טבעיים אבל אצל ישראל הם הכל כח הוי' ב"ה". ע"ש. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג ס' כה) בביאור שמע ישראל: "אלקינו - תקיף, בעל היכולת ובעל הכוחות כולם [שכל הנמצא בבריאה הכל קיים ע"י שהקב"ה מהווה כן בכל עת] שמנהיג העולם" ע"ש. וכ"פ בחסד לאלפים (ס' ה אות ג) ושם מבואר שיש לכוין בשם ה' גם בברכות וגם בכל הזכרת ה' שבתפילה. גם השל"ה בכמה מקומות (ראה עשרה מאמרות מאמר א', ד. תולדות אדם- בית ה' בית דוד, ה. מסכת פסחים דרוש א - מצה עשירה, ל) כתב כן כדבר פשוט ששם הוי"ה פירושו שהוא היה הוה ויהיה. ובפרשת בראשית (תורה אור אות ז ד"ה ועוד אגלה) כתב: "נודע נקרא שם יקו"ק שם העצם, כי השם מורה על עצם אמיתת הוייתו קודם שנברא העולם וכשנברא, ואחר שנברא היה הוה ויהיה, מְלֶךְ מְלֶךְ יְמִלּוֹךְ, 'אני ה' לא שנית' (מלאכי ג, ו). ושאר השמות נתחדשו לו כשחדש עולמו יתברך, נקרא בשם 'אלהים', כי הוא קו המשפט, וכן כל שופטים באמת נקראו 'אלהים' (שמות כב, ז), כי שם זה מורה על מרכז הענין כפי מה שהוא, על כן הוא בגימטריא 'הטבע' כמו שכתוב בזהר, כי הטבע הוא ענין מסודר הכל בקו המשפט והראוי והנכון, וכן שאר השמות נתחדשו". ע"ש.

הנה, הגר"א בביאורו על הש"ע שם פירש מה שפסק מרן ובהזכירו שם אלקים וכו' וז"ל: "כמ"ש בתרגום אונקלוס (בראשית פרק ו, ב) בני אלקים בני רברביא". כלומר בני השופטים והגדולים ומנהיגי המדינות, כש"כ הרד"ק שם. לכן אלקים הוא מלשון גדולה ומנהיגות. ונראה

שהגר"א בא לבאר בזה את הכוונה שהוא תקיף. ועוד הוסיף הגר"א שהוא על שם (שמות כב, ח) עד האלקים יבא דבר שניהם. שאלו השופטים. וכנראה בא לבאר בזה את הכוונה של בעל היכולות. ועוד הוסיף: "ובמעשה בראשית הכל בשם אלהים וז"ש ובעל הכחות כולם". כלומר, בכל מעשה בראשית כתוב רק שם אלקים. (ויעש אלקים וכד'). ומזה נלמד שאלקים הוא גם בעל הכחות כולם.

לפי זה דעת לנכון נקל להבין שאין הבדל בין אלקים לאלקינו. כי שניהם באים מאותו שם א-ל, כמו שכתב הרמב"ן. רק אלקינו הוא בשייכות אלינו, שהוא אלקים – התקיף בעל היכולות ובעל הכחות, שלנו כלומר מנהיגנו, ולא מנהיג אומות אחרות. וראיה לדבר מהפסוק בדברי הימים ב (פרק ב, ד) כי גדול אלהינו מכל האלהים.

ואין לטעון שכיון שמצינו בפסוקים שפעמים כפלו את שם אלקים, כמו בתהילים (פרק מח, טו) כי זה אלהים אלהינו עולם ועד. א"כ חייבים לומר שהם שתי שמות שונים ואין בהם כפילות גרידא. דזה אינו, כי במפרשים פירשוהו לעניין אחר. האלשיך שם פירש, 'זה אלקים' העושה פלא עתה הוא 'אלקינו עולם ועד' להפליא גם כן לעתיד מעין זה. וכ"כ המצודות דוד. ודומה לזה כתב הרד"ק כי זה אלהים – לפי שהוא אלהינו תהיה לנו הטובה הגדולה הזאת.

וכן הפסוק בתהילים סז, ז "יברכנו אלהים אלהינו". ג"כ פירש שם האלשיך שכיון שאומות העולם יראו שארצנו תתן יכולה אך אין זה מספיק כי הלא זה לא היה מורה רק שיברכנו אלקים למה שהוא אלקינו ועל כן הוא מיטיב לנו ולא להם. ע"ש.

ומצאתי הון לי במלבי"ם שם שפירש: "אלקינו – התבאר בכ"מ ששם אלהים הבא בכינוי מציין הקשר שיש לו עם ישראל והשגחתו הפרטיית עליהם". ע"ש. ואפשר להסביר שגם אלקינו הוא שם אלקים, אך הוא מציין את הקשר שיש לו עם עם ישראל ומשגיח עליהם. אך לא בא לשלול את שם אלקים כהוייתו שהוא תקיף וכו' אלא בא להוסיף שהוא משגיח עלינו. ומה שכתב המלבי"ם שדבר זה התבאר בכמה מקומות, הנה בפרשת אחרי מות על הפסוק אני ה' אלקיכם. כמעשה ארץ מצרים וכו'. כתב המלבי"ם: "ולפעמים יקרא בשמותיו ע"ש ההנהגה וההשגחה עליהם ביחוד". והוסיף המלבי"ם: "ולמה נאמר בפסוק אלקיכם פי' שר"ל שחוץ ממה שהוא השופט כל הארץ. הוא עתיד להפרע מכם אם תעשו כמעשיהם". ע"ש. כלומר, שחוץ ממה שהוא 'אלקים' שזה מדת הדין המורה שהוא שופט כל הארץ, הוא עוד 'אלקיכם' שעתיד להפרע מכם אם תעשו כמעשיהם. ומכאן עולה באופן ברור שגם בשם 'אלוקים' כשבא בהטייה שייך הפירוש של תקיף בעל היכולת והכוחות כולם. והכוונה שמראה את תקיפותו עלינו ע"י שנפרע מאיתנו עמו וצאן מרעיתו בפרט, כלומר בצורה שונה מהגויים. וכן הדברים מפורשים עוד במלבי"ם בפרשת אתחנן (דברים פרק ז, ט) שכתב: "שם אלהים הבא בכינוי אל ישראל מורה על השגחתו הדבוקה בם, ובכלל זה ההשגחה לתת שכר ועונש". וכן בצפניה (פרק ג, א) כתב: "שבא שם אלקים בכינוי לישראל ידובר בו מצד ההשגחה הפרטית 'שמצדה משכיר ומעניש'". ע"ש. וזה כש"כ לעיל מהגר"א שתקיף הוא מלשון שופט. וכן בפרשת יתרו על הפסוק אנכי ה' אלקיך פירש ש"שם הוי"ה הוא מורה שה' מחויב המציאות שע"ז מורה שם הוי"ה שבא בעתיד (יהיה) ר"ל שאני מחויב להיות. ושמהוה כל הוה (הוה). ושהוא הקדמון לכל דבר (היה). ושכל הכחות

הנמצאים במציאות הם מושפעים מאיתו שע"ז מורה שם אלהים, כמ"ש בפסוק בראשית ברא אלהים. ושהוא משגיח עלינו בהשגחה פרטית, שע"ז מורה שם אלהים שבא בכנוי אל ישראל, שזה מורה על הקשר והדבוק שי"ל עמהם כמ"ש בכ"מ בתנ"ך. ע"ש. ואפשר לפרש כמו שכתב המלבי"ם בשאר המקומות, ששם 'אלקים' כשהוא בא בכינוי אל ישראל מורה שהוא משגיח עלינו, ולא שם אלקינו בלבד. כלומר שזה תוספת על כך שהוא בעל הכחות.

ואע"פ שכתוב בפרשת אמור (פרק כב, לג) "המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים אני ה'". ואפשר לטעון ששם אלקים כאן אינו בפירוש של תקיף וכו' שא"כ אין לפסוק משמעות נכונה, אלא ע"כ ששם אלקים משתנה פירושו. זה אינו, דכבר ביאר האלשיך שם שה' הוציא אותנו ממצרים לא כמלך בשר ודם שטורח בעד גוי אחד למען יהיו לו לעם, כי הלא אני לא להיותכם לי לעם עשיתי, כי אם להיות לכם לאלהים להטיבכם ולכבדכם. כי עם 'שיוצר הכל אני' לא אכנה אלהותי רק עליכם לטוב לכם, כי אתם צריכים אותי ולא אני צריך לכם. ע"ש. הרי להדיא שגם בפסוק הנ"ל שם אלקים הוא בעל הכחות שהוא ברא את הכל כמו שפירש הגר"א, הוא אלקינו לטוב לנו (ואע"פ שאין זה הפשט של הפסוק, מ"מ לא נמנע האלשיך לבאר כן. ואם איתא ששם אלקים משתנה משמעו, לא הו"ל לפרש כן).

ועוד מצינו במדרש (ספרי דברים פרשת ואתחנן פסקא לא): "ה' אלהינו, ולמה נאמר והלא כבר נאמר ה' אחד, מה תלמוד לומר אלהינו עלינו הוחל (ייחד) שמו ביותר". ע"כ. כלומר שהקב"ה הודיע שהוא משגיח על עם ישראל יותר משאר האומות. ואין לטעון ששם אלקינו מורה שהוא רק המשגיח אך לא תקיף וכו'. דזה אינו, שהרי מדרש זה כתוב גם במכילתא (משפטים מסכתא דכספא פרשה כ) והובא בעמק הנצי"ב על הספרי שם בפירוש הפסוק ה' אלקינו: "אלהים אני לכל באי העולם, אף על פי כן לא ייחדתי שמי, אלא על עמי ישראל". ע"כ. כלומר שגם אלקינו הוא כלול בשם אלקים ובתוספת שהוא ייחד שמו עלינו. וכפי שהוכחנו לעיל בדברי המלבי"ם, שהכוונה בהטיית 'אלוקינו' היא שהוא תקיף בעל היכולות והכוחות כולם השופט אותנו בפרט, כלומר בצורה שונה מאומות העולם. וזה פשוט.

עוד טענו לפני, שאם נאמר ששם אלקינו הוא שונה במשמעו משם אלקים, א"כ בשלחן ערוך (יו"ד ס' רעו, ט) שמנה את שבעת השמות שאינם נמחקים ואחד מהם הוא אלקים, מדוע לא כתב גם שם אלקינו הרי הוא שונה במשמעו משם אלקים וא"א ללמוד ממנו. אלא ע"כ ששני השמות שווים הם במשמעם.

והנה, יש שהביאו ראיה מתשובת הרשב"א שפירוש אלקינו הוא רק משגיח עלינו. ולענ"ד משם ראיה להיפך. שבתשובת הרשב"א (ח"ה ס' נה) נשאל הוא לבאר את פרשת קריאת שמע. ואחר שביאר את משמעות שמע ישראל, שמורה על שמיעה ולימוד ולחקור אם יש ראיה סותרת שהוא אחד והוא אלקינו, ח"ו. כתב: "ואחר שנבוא מתוך השמיעה אל החקירה באמת תביאנו החקירה ותכריחנו הכרח אמתי לקבל ולהאמין כי הוא יתברך נמצא וכן הוא משגיח על פרטי מעשנו. והוא אומרו אלהינו - שלטון אלהות מנהיג ודיין. כמו נתתיך אלהים לפרעה, תרגם אנקלוס רבה. אלהים לא תקלל, תרגום דיינא.* וכו' על כן אמר אלהינו כי הוא משגיח בנו.

(א). וזה להדיא כמו שכתב הגר"א, שאלקים הוא מלשון שופט.

'ומצטרף' לזה שהוא מנהיגנו ולא כוכב ולא מזל ולא שר משרי מעלה רק הוא ית'. ושהוא הבדילנו לשמו ולקחנו לחלקו". עכ"ל. הרי דלהדיא כתב הרשב"א שגם שם אלקינו מורה על שלטון, ואלהות, ומנהיג ודיין. ואח"כ הוסיף שנאמר בק"ש אלקינו שהוא משגיח ומנהיג אותנו. אך ברור בלשונו שהוא לא בא לשלול את הפירוש העיקרי של אלקינו, שהוא שליט ודיין, הדומה למה שכתב הטור בעל היכולות. אלא שהוא מנהיג אותנו באופן פרטי ושונה מאומות העולם וכנ"ל.



ב.

והנה, לצורך הבנה נכונה בשלחן ערוך יש לדון האם החיוב לכיין בשמות הקב"ה, הוא רק בברכות או בכל שם משמותיו יתברך. זהו לשון הטור (ס' ה): "ויכין בברכותיו פירוש המלות שמוציא מפיו. ובהזכירו השם יכין פי' קריאתו", וכו', וכן בשולחן ערוך שם פסק: "יכין בברכות פירוש המלות, כשיזכיר השם יכין" וכו'. ועל פניו נראה שרק בברכות יש לכיין בשמות ה'. כ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק א, יח) שכן משמע לשון הש"ע. ועוד שודאי שגם בפסוק ראשון של קריאת שמע יש לכיין כן שהרי מי שלא כיוון בפסוק ראשון של ק"ש לא יצא ידי חובתו. ועוד שבר' יונה, שהוא מקור הטור, איירי בפסוק ראשון של קריאת שמע. ע"ש. וכן הסכים עמו בהלכה ברורה (ס' ה אות ד). ואפשר להוכיח כסברתם מלשון האורחות חיים (מאה ברכות אות ג) שכתב 'וכשמברך' השם צריך שיכין לבו שהוא היה והיה ויהיה.

אמנם, הגאון הצדיק ר' שריה דבליצקי זצ"ל בספרו תנאים טובים (עמ' כח) הוכיח מלשון ר' יונה שאחר שכתב שבק"ש יש לכיין בשם ה' היה הוה ויהיה הוסיף, כתב 'וכל פעם' בהזכירו שם המיוחד יחשוב בו פירוש קריאתו שהוא אדון כל. הרי להדיא שכל פעם כשמזכיר אדם את שם ה' בתפלה יש לכיין כן, ולא כתב בברכותיו כלל. ומש"כ הטור בברכות, נראה דלא כיוון להוציא מהכלל כשמזכיר שם שלא במקום ברכה, אלא פשוט דהוא שיגרא דלישנא, כיון שהטור הכניס דין זה וסימן זה בין ברכות השחר לכן כתב לשון ברכותיו. והביא שבאור תורה (תשס"א כסליו עמ' קנה) מובא על הגה"צ ר' אברהם רפול זצ"ל שהיה מקפיד בכוונת השמות, גם בקריאת תהילים. ע"ש. ויש עוד להוכיח כן ממש"כ הגר"א יכין כו' - ברכות מ"ז א' ולא יזרוק ברכה מפיו. ופירש הטור בסימן קכד פירוש שלא ימהר לאומרה שלא בכוונה. וביתר ביאור כתב הלבוש שם וז"ל וכשיברך, יכוין בברכתו פירוש המלות שמוציא מפיו, וכן בכל ברכותיו ותפלותיו, שאם לא כן הוי האדם כעוף המצפצף שאין מבין מה שמצפצף. ובהזכירו השם יכין וכו'. ע"ש. הרי להדיא שמה שכתב הטור בברכותיו, לא בא לאפוקי שרק בברכות יש לכיין ובתפלה לא חייב. אלא ה"ה בכל התפלות יש לכיין פירוש המילות. וא"כ גם בכוונת השמות יש לכיין בכל התפלה.

וכן מוכח ממש"כ בשבט הלוי (ח"ז ס' קח, א) ע"ש. וכ"כ בקובץ פעמי יעקב (גליון נא כסליו תשס"ג עמ' קיח) בשם הגר"ח קניבסקי שכל פעם כשאומרים שם ה' צריך לכיין. וכ"כ בשו"ת בצל חכמה (ח"ד, א), וע"ש שנתן עצות איך אפשר לקיים הלכה זו. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (אור"ח ח"ה ס' ה אות ד"ה אבל) שהפירוש בש"ע הוא שיש שתי הלכות, אחת לכיין בברכות פירוש המילות

היינו בכל נוסח הברכה פירוש המילות, ואח"כ כתב כשיזכיר השם יכוין פירוש קריאתו באדנות, שהוא דין הכוונה בהשמות. ע"ש. וכן העלה להלכה באור תורה (תשס"א אב ס' קל ואלול ס' קלה) שיש לכוין בכל פעם. ע"ש. וכן מוכח מהגרש"ז אויערבך המובא לקמן. ולעיל הבאנו את לשון המנורת המאור והמטה משה, ונראה שכך מוכח מלשונם שיש לכוין בכל שם ה'.

נראה לענ"ד ראייה ברורה שיש לכוין בכל שם ה', ולא רק בברכות. דהרי בשלחן ערוך פסק שבשם אדנות יש לכוין אדון הכל. ושם הוי"ה יכוין גם היה הוה יהיה. וידוע שדעת הגר"א שגם בשם הוי"ה יש לכוין רק אדון הכל. אמנם, כתבו האחרונים דלכולי עלמא כשנכתב בשם אדנות יש לכוין רק אדון הכל. ראה ש"ע הגר"ז, משנ"ב (ס"ק ג) וכה"ח (ס"ק ז). והערוך השלחן (סעיף ד), אחרי שהעתיק את לשון הש"ע, כתב: "ולפ"ז בעת אמירת ברוך אתה ה' יכוין אדנות והיה והוה ויהיה ובמקום שכתוב שם אדני"י כמו אדני שפתי תפתח יכוין רק שהוא אדון הכל". עכ"ל. וכיוון שדעת מרן היא שיש חילוק בין שם אדנות לשם הוי"ה ב"ה בודאי שלא רק בברכות יש לכוין כן, שהרי אין ברכות שהם בשם אדנות וברכות שהם בשם הוי"ה, ורק בפסוקים יש חילוק בין שם הוי"ה לאדנות. אלא ודאי שגם בפסוקים יש לכוין בשמות ה'. וגם לדעת הגר"א, שיש לכוין רק אדון הכל, אין זה מפני שיש לכוין כן רק בברכות, אלא שדעתו הגדולה היא שכן הוא האמת לפום דינא.

ואין לטעון שמשום שבכותרת הש"ע כתוב: 'כונת הברכות', וידוע שמרן הב"י כתב את הכותרות, א"כ החיוב לכוין הוא רק בברכות. לענ"ד אין זה מוכרח, כי מצינו מקומות שכתוב בכותרת דבר מסוים ואעפ"כ יש באותו סימן עוד הלכות שונות. כמו בס' שכ כתוב: 'דיני סחיטה בשבת' - ובכל זאת בסוף הסימן פסק מרן בדיני צובע. וכן בס' שלו כתוב: 'אם מותר לילך על גבי עשבים, וכן באילן' - ובסימן זה איתא גם דיני זורע וקוצר ואף מתקן כלי. וכן בס' שלח: 'דברים האסורים בשבת משום השמעת קול' - ואילו בסעיף ו איתא דין של חשש של זריעה, ובסעיפים ז וח מרן כתב בדין של טירחה בשבת. וכל היד המרבה לבדוק תמצא עוד כהנה וכהנה. וכנראה הסברא היא שמרן כתב את הנושא המרכזי והעיקרי באותו סימן. או שמא מרן כתב בכותרת את ההלכות הראשונות שיש באותו סימן. ואח"כ הוסיף מרן לכתוב עוד הלכות שיש להן איזה דמיון וכיו"ב לאותו נושא. כנלע"ד אך לא מצאתי דבר זה כתוב. מ"מ כיון שיש איזהו מקומן שהכותרת לא תואמת בדיוק מוחלט לכל הסימן, ואילו בנד"ד מוכח להדיא מדברי הש"ע והאחרונים שיש לכוין בכל שם ה' כאמור, לכן א"א לדחות זאת מחמת הכותרת.

והגם שיש קושי לכוין בכל שם ה' מ"מ א"א לדחות פשטות הטוש"ע בגלל קושי הדבר. אלא שבכל פעם כשיוכל לכוין יעשה כן וישא ברכה מה'. וכ"כ החסד לאלפים שם שאם לא יוכל לעשות כן בכל ברכה ובכל הזכרת ה', לא ימנע לכוין ביום שיוכל ובפעם שיוכל ובהזכרה שיוכל. ע"ש בכל דבריו הנפלאים והמחזקים בעבודת ה', שאל ימנע אדם עצמו משום שקשה עליו. ומוכח מדבריו שאין הכוונה בשמות ה' מעכבת אלא רק לכתחילה. וכן העלה בספר ברכת ה' (פרק ה' ד), שכן מוכח מהש"ע ס' קא, א שרק בברכה ראשונה שבתפלת הלחש יש לחזור בדיעבד אם לא כיון.

גם הגאון מבוטשאטש בסידורו תפלה לדוד (בתחילת הסדור סעיף כא) כתב לומר תנאי על כוונת השמות וכתב בזה"ל: "והריני מכון מעתה ועד מחר בעת הזאת 'בכל פעם כשאזכיר' שם הוי"ה הק' שהוא בכתבתו היה הוה ויהיה וכו'. והרב הזכיר תנאי זה גם באשל אברהם ס' צח שגלוי דעת תחילה מועיל גם לאחר הפסק. ומ"מ לכוון בהשמות ק' כשאין עליו שכחה או מהירות או לכוון על דעת כוונה נכונה שהיה לו היטב". עכ"ל. וכ"כ בסו"ס אפיקי ים (אות ג): "ענין גדול הוא להתנות כשאזכיר בכל היום שם אד' ב"ה וכו'". וכ"כ בשלחן הטהור (ס' ה) שיש לומר תנאי על כל הזכרת השם. וע"ע בטעמי המנהגים (אות כט והובא בפסקי תשובות הערה 4) בשם הרב הקדוש מאפטא שנתן עצה אחרת. ומכל הנ"ל מוכח שהם הבינו שיש לכוין בכל שמות ה', הן בתפלה והן בברכות והן בפסוקים. ולכן מפני הקושי שיש בזה נתנו עצה לומר תנאי כדי שיצא מכל חשש.

ובשו"ת אז נדברו (ח"ב ס' עט עמ' קמב) פקפק בתנאי זה וכתב שכוונת השם זה מעצם דין כוונת התפלה ולא שייך בזה תנאי. אלא בעל אפיקי ים מרוב יראתו ופחדו ולאחר כל ההשתדלות לכוון בכל שם עדיין היה חושש אולי לא כיוון טוב באיזה שם, וע"ז מהני תנאי בבחינת נאנס ולא עשה שיהא נחשב כאילו כיוון בכל שם. ע"ש. ובח"ג (ס' יא אות ח) נשאל בזה שהרי גם בסידור תפלה לדוד כתב כן ומשמע מלשונו שזה לכתחילה, ענה הרב שלא התכוון שמי שרגיל לאמר לפני התפילה איזה מודעה שיפסיק מלומר זאת. אלא כתבתי שיש לקחת לתשומת לב שלא יצא מזה ידי חובה שיסמוך על המודעה, ומבחינת ההלכה לכה"פ מדין כוונה לכתחילה אין יוצאין בזה, כמבואר בחי' הרשב"א ותר"י ועוד ראשונים בברכות בתחילת הי' קורא בתורה שכוונת הענין שלא יהיה לבו טרוד בדברים אחרים מעכב בפסוק ראשון של ק"ש וברכת אבות אפי' למ"ד מצות אין צריכות כוונה. וה"ה כוונת השמות לכל הפחות לכתחילה. ע"ש. גם מרן הגרש"ז אויערבך זצ"ל בהליכות שלמה (פרק א, ג) פסק שכיון שבגמ' לא נזכר שיש לכוין בשם ה שאפשר לסמוך על תנאי זה, כיון שבדורותינו החלושים קשה לכוין בכל פעם. וע"ש בארחות הלכה (11) ודו"ק. וכ"פ בילקו"י (ס' ה אות ג).

ג.

מכאן תשובה מוצאת למה שכתב הרה"ג דורון רונן, בתשובה בסידורו הנפלא והנעלה כונת הלב (עמ' 860) וביתר ביאור בקובץ האוצר (גליון לז), שאחר שביאר ששם אלקינו אינו באותו משמעות משם אלקים. ובאלקינו יש לכוין שהוא מלכנו ומנהיגנו המשגיח עלינו בהשגחה פרטית. נדחק מאוד לפרש את הש"ע, שרק בברכות יש לכוין בשמות ה' כדעת האורל"צ. ולכן הקשה היכן מצינו אלקים בברכות. לכן פירש שמש"כ יכוין בברכות קאי רק על תחילת דבריו, שבשם הוי"ה יש לכוין אדון הכל וכו'. ובהזכירו אלקים, אינו קאי על שם אלקינו שבברכות, רק אידי דתני ומפרש שם הוי"ה מפרש גם הוראת השם אלקים הנזכר בכל מקום. ולא בא כלל לפרש שם אלקינו שבברכות או בק"ש. ע"ש.

ואני בעניי דבריו הם קשים כגידים בעיני. דאי אפשר לפרש כן את השלחן ערוך, באופן דפלגין דיבורא, ברישא איירי בפירוש שם הוי"ה כשמברך ברכה, ומיד תוך כדי דיבור שינה

טעמו ועבר לבאר כוונת שם אלקים בפסוקים וכד' ולא בברכות. והעיקר חסר מן הספר, למה לא ביאר מה כוונת שם אלקינו בברכות. ואין לומר שביאור שם אלקינו פשוט בעיני רבותינו הטוש"ע, ורק שם אלקים היתה חובה בעיניהם לבארו. דזה אינו, שהרי רבותינו הראשונים כן טרחו לבאר כוונת שם אלקינו, כמו שכתב שם הרב, וראה להלן. ואם איתא לפירוש, מדוע לא נקט בסידור לכתוב ליד שם אלקים שבפסוקים שהוא תקיף וכו', הרי שם אין את ההיתר שכתב האורל"צ, אלא יש חיוב לפי הש"ע לכיין כן בכל שם אלקים בפסוקים וכד'. אלא ודאי דליתא, ואין פירוש זה נכון להלכה, אלא או שנאמר שכל דברי הש"ע מיירי בברכות או דמיירי שבכל פעם כשמזכיר שם ה' יש לכיין כן. וכן נראה לקענ"ד, כפי שביארנו לעיל בס"ד. וא"כ יוצא מזה שכיון דמין איירי בכל שם ה' אין חילוק בין ברכה לפסוק או לתפלה. וכבר הבאנו לעיל מהרב אור חדש ומסידור האר"י - ר' אשר שמש"כ הש"ע בהזכירו שם אלקים ה"ה לאלקינו.

ולכן להלכה נראה, שלפי מה שפסק מרן בש"ע יש לכיין בכל פעם כשמזכיר שם אדנות - אדון הכל. ובשם הוי"ה ב"ה יכוין אדון הכל היה הוה ויהיה. וכשמזכיר שם אלקים יכוין שהוא תקיף בעל היכולות ובעל הכוחות כולם. וכשאומר אלקינו בברכות יוסיף לכיין שהוא משגיח עלינו. וכ"כ בסידור איש מצליח והסכים עמם בילקו"י ס' ה.

ד.

הנה, הרב שם הוכיח דבריו גם מרבינו מאיר המעילי בספר מלחמת מצוה (בתחילת הספר) ששם אלקינו ביאורו שהוא משגיח עלינו ומנהיגנו ולא תקיף. ולענ"ד אין להביא ראיה מדבריו. שאפשר לפרשם לשני פנים. או שהוא חולק על הטור בביאור שם אלקים. או שמתוך שם אלקים שהוא תקיף וכו' ביאר הוא אופן נוסף לשם אלקינו. וז"ל שם בביאור פסוק שמע ישראל: "שישמע ויקבל כל עם ישראל ויאמין כי השם בן ארבע אותיות שמורה על הויותו ומציאותו והמציאו כל הנמצאים וההווים, הוא אלקינו כלומר שהוא משגיח בנו להנהיגנו כפי הראוי לנו לפי מעשינו וכפי גזרת משפטי חכמתו ורצונו. כי לשון אלקים מורה על זה כלומר שהוא שופט ומנהיג, כפי שבא במקרא אלהים לא תקלל ומתרגמינן דיינא. ואמר עד האלהים יבא דבר שניהם ומתרגמינן לקדם דיינא. וכתוב ואתה תהיה לו לאלהים, ומתרגמינן תהא ליה לרב. פירוש למנהיג ולראש. ואמר אלקינו ולא אמר אלקים, להורות כי עיקר ההשגחה היא בעם הדבקים בו והם ישראל הנקראים עמו צאן מרעיתו". עכ"ל. וכאשר נעיין בדבריו נראה שאותן ראיות שהביא מהפסוקים ומהתרגום הן הן אותן ראיות שכתב הגר"א כמקור לש"ע, ע' לעיל מה שביארנו בדבריו בס"ד. וא"כ, גם אם לא נאמר שבעל המאורות חולק על הטור בביאור שם אלקים, מ"מ י"ל דהוא למד שמפני שהוא שופט ומנהיג, שזה ביאור התקיף שנקט הטור, לכן אלקינו פירושו משגיח בנו ומנהיגנו.

גם הראיה שהביא מספר מלמד התלמידים (לר' יעקב אנטולי שחי לפני כ-800 שנה. פרשת ויחי) נלענ"ד שיש ראיה להיפך. ששם כתב: "הפסוק הזה [שמע ישראל] הורה שלשה ענינים הצריכים לאמונה שאין לה מציאות זולתם. והוא לדעת שיש שם נמצא מחויב המציאות ושהוא 'מושל

בכל' ומנהיגו. ושהוא אחד אמתי לא ישיגנו לא גוף ולא כח בגוף". עכ"ל. נראה שהוא בא לבאר שם אלקינו שבפסוק שמע ישראל מורה שהוא מושל בכל וכן שהוא מנהיגנו. כלומר שני הפירושים גם יחד, מושל בכל – תקיף בעל היכולות, ומנהיגנו.

וכן מה שהביא ראיה מספר אהל מועד (שער ראשית חכמה דרך ב, א), גם שם הראיה היא להיפך, ששם ביאר את פסוק שמע ישראל וכתב: "הוא אלקינו כלומר מנהיגנו ושופטינו המשגיח בנו". עכ"ל. כלומר שהוא מנהיגנו שזה מורה היחוס אלינו. וגם שופטינו. דמפני ששם אלקים מורה על כך שהוא שופט, כנז"ל, א"כ בהתייחסות אלינו הוא נקרא שופטינו.

גם מה שהביא מהמקובל ר' יוסף גיקטילייא בספר שערי אורה (שער ו) לענ"ד יש לפרשו כמש"כ לעיל ששם אלקים הוא שופט ומנהיג. אך אין כוונתו שהוא רק מנהיג. וז"ל שם: "אבל יש לך לדעת כי ה' יתברך נתן כח וממשלה ושבט ביד כל שר ושר משרי האומות לדון ולשפוט את עמו ואת ארצו, ונקרא שם השר 'אלהים' לפי שהוא שר ושופט את בני ארצו, אבל סוף כל השרים וכל האומות שלהן באין להיות נדונים בבית דין של ה' הנקרא 'אלהים אמת', ואם חטאה או סרחה אומתו של שר, אזי לוקה השר על אומתו שבארצו. ודע והאמן כי אין כח באלהים אחרים שהם אלהי העמים, אלא אותו הכח שנתן ה' להם לשפוט ולפרנס את אומותם, אבל אינן יכולין למחוץ ולרפא להמית ולהחיות חוץ מהכוח הידוע הנתון להם לבני ארצם וממשלתם. וזהו כי כל אלהי העמים אלילים". עכ"ל. וזה כל דבריו בשער הנ"ל ששם אלקים הוא דיין שופט. וזה כמו שכתב הטור.

ואע"פ שיש ראשונים שכתבו ששם אלקינו מורה שהוא משגיח עלינו וכד' ולא הזכירו פירוש של תקיף, שופט ובעל היכולות. מ"מ לא יפלא הדבר שדעת רבותינו הטושו"ע לפסוק כדעת הראשונים הנ"ל. שגם לרבינו הטור משפט הבחירה להכריע בין דעות הראשונים, גאונים ופוסקים, מתוך בקיאותו בתורה נביאים וכתובים, כאשר רואים לעין כל בספרו בעל הטורים. ומרן הב"י הלך בעקבותיו עקבי הצאן, ולא ראה שום צורך להאריך בזה. וכל האחרונים אשר שמענו שמעם לא שינו קוצו של יו"ד מהלכה זו ולא ראו בה שום דופי. ומוטל עלינו הקטנים לילך בעקבותיהם ובנתיבותם ולעשות כמעשיהם.

כן נראה לענ"ד והבוחר יבחר. וה' הטוב יאיר עינינו בתורה ואל יצל מפנינו דבר אמת ויצילנו משגיאות כ"ר.



והנה תשובה זו כתבתיה בתאריך ט"ז תמוז תש"פ. ומיד לאחר יום השיב הרב דורון רונן תשובה על דברינו. הנני מעתיק דבריו וכל הדו שיח שהיה בינינו כדי שיתברר יותר בע"ה. וז"ל:

שמחתי מאד לראות שהרב קורסיה שליט"א טרח להתייחס לדברי, והאריך מאד לנסות ליישב את דברי מרן השו"ע עם שאר דברי הראשונים בפירוש השם אלוהינו. וכן ראיתי שבמסקנתו גם הוא מסכים שהמלה 'אלוקינו' כוללת גם יחס קירבה מיוחד בין הקב"ה ועם ישראל, וכמ"ש חז"ל במדרש, שאין הקב"ה נקרא 'אלוהי העמים', אלא רק 'אלוהי ישראל'. וזה עיקר הכוונה שצריך לכוון במלה 'אלוהינו' בכל מקום. ואמנם יש לי להשיב על ראיותיו, ולענ"ד

הדברים מיושבים היטב בדברי במאמר, וכמו שמסיים הרב "והבוחר יבחר", אך אני מעדיף לקצר כדי להתמקד בעיקר השגתו, שלענ"ד מבוססת על הנחה שגויה בהבנת המושג 'שופט'.

עיקר הוראתה של המילה שופט במקרא היא מנהיג, ולא דוקא דיין העושה דין ומשפט, וכמו שנאמר ויקם ה' שופטים ויושיעום מיד שוסייהם (שופטים ב טז). וכן בהמשך וכי הקים ה' להם שופטים והיה ה' עם השופט והושיעם מיד אויביהם כל ימי השופט. וכן נאמר על יפתח ואהוד ושאר שופטי ישראל, שהיו מנהיגים ולא דיינים. וכן תרגם שם התרגום: "שופט - נגיד, שהוא שליט", ולא כשאר המקומות שתרגם דיינא. וכן נמצא בלשון חז"ל בכמה מקומות כמו: "צדיקים יצר הטוב שופטן" (ברכות סא ע"ב), כלומר שהיצר הטוב הוא לבדו שולט מושל ומנהיג את הצדיק. (כן פירש שם המאירי וכן הגר"א באמרי נועם, וכן כתב אחי הגר"א ששמע ממנו שמשפט הוא לשון הנהגה). וכן כתב הרד"ק בבראשית א': "אלוהים - שופט מושל ומנהיג". ומוכח מפירושו שאלו ג' מילים נרדפות ובעלות משמעות זהה.

וכן כתב הרמב"ן בתחילת פרק שבועות העדות (שבועות ל ע"א) וז"ל: "וכן אמרו בירושלמי שאין האשה מעידה ואין האשה דנה, ומאי דכתיב בדבורה הנביאה 'והיא שפטה את ישראל' (שופטים ד, ד) פירוש מנהגת שעל פיה ובעצתה היו נוהגין זה עם זה כדין מלכה".

ולכן גם כאשר באה מילה זו ביחס אל הקב"ה הכוונה היא שהוא מושל ומנהיג, כמו "אז ירננו כל עצי היער מלפני ה' כי בא לשפוט את הארץ", שברור שדין ומשפט לא גורם לשמחה אלא ליראה, אלא השמחה היא על כך שהוא מגלה את מלכותו ושלטונו. וכן בפסוק "כי תשפוט עמים מישור ולאומים בארץ תנחם סלה", שתשפוט מקביל לתנחם, שמשמעותו תנהיג. וגם בחז"ל מצאנו התייחסות למשפט כהשגחה, את הפסוק "עושה משפט לעשוקים" (תהלים קמו ז) וז"ל: "כיון ששמעו המלאכים מיד בקשו המלאכים לירד ולהתיר אותן ולהסירן מכבשן האש אמר להן הקב"ה וכי על שם אחד מכם ירדו אלו על שמי ירדו אני יורד ומתירן ומצילן שנאמר עושה משפט לעשוקים וגו'. משהתירן צינן הכבשן הסיק הקב"ה את הכבשן והעלה אותה והשווה אותה לארץ" (תנחומא בוכר נח ס' טו). ויש לכך עוד ראיות רבות.

וכן משמעות המילה 'משפט' היא הנהגה, כמו "זה יהיה משפט המלך אשר ימלוך עליכם" (שמ"א ח, יא), כלומר הנהגת המלך (מצודות שם). וכן "לעשות משפט עבדו ולעשות משפט עמו ישראל דבר יום ביומו" (מלכים א ח, נט). ולעיתים משמעותו 'מנהג', שהוא נגזר מהמילה 'הנהגה', כמו בפסוק "ומשפט הבנות יעשה לה", כלומר כמנהג המדינה, וכן "ומשפט הכהנים את העם" (שמ"א ב, יג), כלומר ומנהג הכהנים (מצודות שם) [ועיין עוד באמת ליעקב קמנצקי (דברים לג, י) על הפסוק יורו משפטיך ליעקב, שכתב כדברנו שתיבת משפט פירושה הנהגה].

כלומר עיקר תפקיד השופט הוא להנהיג את העם, ולא לשפוט אותו, רק שמילה זו הושאלה גם לאלו שהם דיינים, וכמו שמילת 'אלוקים' מתייחסת אל הקב"ה והושאלה גם לדיינים.

אך גם אם נאמר שכוונת הראשונים במלה שופט הייתה לדיין, גם אז לא ניתן לומר שדעתם היא כדעת הטור, שהרי אין המושג דיין כולל בהגדרתו בעל כוחות, כי אין שום הכרח שלדיין יהיה גם כוח, כי הוא לא זה המבצע את גזר הדין אלא הגזור את הדין, ומי שהוא בעל הכוח בפועל זה המבצע את הדין, וגם פעמים רבות הדין לטובה ולא רק לרעה, ולכן אין הגדרה זו

מתאימה להגדרת הדיין. אמנם, הקב"ה הוא גם המבצע את גזר דינו, באמצעות שליחיו, אבל אז אין הנהגתו הנהגת דין, אלא הנהגת מלך שליט ומנהיג (כמו שמבואר בדעת תבונות, וז"ל: "ולפיכך הקב"ה ברוב רחמיו וטוביו מעניש ומצער אותנו כדי שיוכל לגאלנו במהרה והכל ע"י כח מלכותו כדי שלא יהיה פתחון פה למדת המשפט וזוהי הנהגת מלכות ושלטון" עי"ש באריכות). ומ"מ גם המושג 'מלך' אינו כולל בהגדרתו 'בעל כוחות', כי אדרבא עיקרה של מלכות הוא כאשר העם מקבלים את הנהגתו של המלך בגלל הכבוד והערצה שהם רוחשים לו, ולא בגלל אימתו שהוא יכול להפעיל עליהם את כוחו הגדול. ויתכן מציאות של מלך שיהיה בעל כוח מועט (כגון שיש לו צבא קטן מאד), אבל ישלוט ביד רמה, כי נתיניו חפצים בהנהגתו מתוך הערכה לחוכמתו ותבונתו, ולא דוקא בגלל כוחו. וזהו שתקנו חז"ל בתפילה "ומלכותו ברצון קבלו עליהם", כי מלכות אמתית מקבלים ברצון ולא במורא ופחד.

ולפ"ז ברור שמה שכתבו רוב הראשונים והאחרונים שקבלת עומ"ש בשמע ישראל היא במלה 'אלוקינו' זה מפני שהוא משגיח עלינו בהשגחה פרטית, ולא יתכן לומר שזה מפני שהוא דיין ושופט שלנו, או בעל הכוחות כולם ולכן הוא יכול להעניש אותנו, כי זה בעצם לא קבלת עומ"ש שלמה וגם לא רצויה (כמו שכתוב בספרי המוסר בהבדל בין העובד מיראת העונש לבין העובד מאהבה).

ועוד י"ל, שאם עיקר משמעות אלוהים הוא תקיף ובעל יכולת, אז אין זו הנהגה מותנת ותלויה בדבר אחר, אלא הנהגה קבועה, ואם כך כיצד אמר יעקב "והיה ה' לי לאלוהים", שלפי רוב המפרשים כוונתו היא שזה חלק מהתנאי בתפילה שלו. וכן כיצד נאמר "הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוהים". והרי הוא היה בעל הכוחות כולם עוד לפני, ומה נוסף ביציאת מצרים. על ע"כ כמו שכתבנו, והדברים פשוטים.

ואם כן אין לקשר בין תקיף ובעל הכוחות למושג שופט או מנהיג. ואין אפשרות לקשר בין דברי הראשונים, שהזכירו את המילה שופט, לדברי מרן השו"ע, שהזכיר את עניין תקיפות וכח. ולכן מי שלא מכון במלה אלוהינו בשמע ישראל, על הקשר המיוחד שיש לעם ישראל עם הקב"ה, לענ"ד לדעת רוב הראשונים, שהזכירו שזה עיקר המשמעות, אינו יוצא יד"ח כלל. ומצוה לפרסם את הדברים.



וזאת תשובתי בנידון:

שמחתי שהרב דורון רונן שליט"א התייחס לדבריני, שבשפלנו זכר לנו. קודם כל יש להודות לרב על סידורו הנפלא, שעוזר מאוד מאוד בכוונה בתפלה. ואני אישית תמיד מחפש להתפלל רק בסידור כונת הלב. איישר חיליה לאורייתא.

עברתי על כל הערות הנאמרות בטוב טעם, אך בכל זאת לי הקטן נראה להיפך. ונסביר דברי. ראשית, יש לסכם את עיקרי הטענות, מה שנלענ"ד שאין לשנות ממה שהיה מקובל כל השנים. בטוש"ע פסקו שיש לכוין בשם ה' ובשם אלקים. הם לא הזכירו שיש שינוי בין שם אלקים לאלקינו וכן אף אחד מהאחרונים. ומוכח להדיא בש"ע ובאחרונים שיש לכוין בכל שם

ה' ולא רק בברכות. כיון שהם חילקו בין שם אדנות להוי"ה. ויש שטענו לפני שמש"כ האחרונים לא כתוב בש"ע, ולכן אפשר לפרש את הש"ע שרק בברכות יש לכיון. אך לענ"ד אין טענה זו נכונה. שאף לסברא זו, מ"מ כיון שכל האחרונים הסכימו לדעה אחת ולא שבאו לחלוק על הש"ע אלא רק להוסיף על דבריו, א"כ לנו הקטנים נשאר לעשות כמעשיהם ולא לחלוק עליהם.

מוכח מהרשב"א, מלמד התלמידים, אהל מועד וכן יש לפרש כן גם בדעת המלחמת מצוה, ששם אלקים מורה גם על עניין של שופט (ויבאר להלך בע"ה) ודיין וגם מורה על מנהיג. ואף שיש ראשונים שכתבו אחרת, מ"מ הטוש"ע פסקו כך.

ואפשר להוסיף עוד, אף למש"כ ששם אלקינו הוא משגיח ומנהיג ופעמים שגם שם אלקים כוונתו שהוא משגיח ולא תקיף וכו', מ"מ הטור סבר שכיון ששם אלקים נגזר משם 'אל', כמו שכתב אחרי הכוונה של שם אלקים: "כי אל לשון כח וחזק הוא כמו ואת אילי הארץ לקח". ולכן יש לכיון את עיקר המשמעות של שם 'אל' גם בהטייתו. ומה שהוסיף בילקו"י ושאר סידורים הוא רק הוספה גרידא, ולא בא לנטות מדברי הש"ע, אלא רק להוסיף עוד כוונה לרווחא דמילתא (שהרי מרן פסק שיש לכיון בברכות את פירוש המילות). וזה מה שכתב הרמב"ן שממנו הבאתי ראיה, 'כי המלה עיקרה 'אל', שהוא כח, והיא מלה מורכבת' וכו' ע"ש.

ועתה, הבוא נבוא לעיקר הטענות בס"ד. מש"כ שעיקר הוראתה של המילה 'שופט' במקרא היא מנהיג. לענ"ד טעות היא. א"א להביא ראיה מהפסוקים מספר שופטים, ששם אכן השופטים היו מנהיגים. ולהתעלם מכל הפסוקים בתנ"ך שבהם כתוב שופט שהוא מלשון דיין כפשוטו. כגון - חללה לך השפט כל הארץ לא יעשה משפט (בראשית יח, כה). מי שמך לאיש שר ושפט עלינו (שמות ב, יד). שופטים שוטרים תתן לך (דברים טז, יח). ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם (דברים יז, ט). והפילו השפט (שם כה, ב). ועוד ועוד פסוקים. ואף שיש פסוקים שמורים ששופט הוא מלשון מנהיג, כל זה רק ששם משמעות הפסוק כן, אך לא שנהפכה המילה למשמעות שונה. לצורך דוגמא, הנה הרב דורון הביא שבפסוקים בשופטים התרגום מפרש נגיד, שהוא שליט, ולא כשאר המקומות שתרגם דיינא. והנה, יש גם מקומות בספר שופטים שתרגם דיינא כגון - "ישפט ה' השפט היום" (שופטים יא, כז) תרגם: "ידין יי דעבד דינא". וכ"כ המצודת דוד שם: "ר"ל ה' שהוא שופט כל הארץ ישפוט היום בין וכו'". וכן "הוא שפט את ישראל עשרים שנה" (שופטים טז, לא) - "והוא דן ית ישראל". והוא שפט את ישראל ארבעים שנה (שמואל א פרק ד, יח) והוא דן ית ישראל ארבעין שנין. ולכן גם השופטים הכתובים בספר שופטים הם היו גם מנהיגים וגם דיינים כפשוטו. ומזה נבין שאין ראיה מהרמב"ן במסכת שבועות, ששם חייבים לפרש שדבורה לא היתה שופטת ממש אלא מנהיגה. וע"ע בספרי ריש פרשת שופטים והעמק הנצי"ב שם וכן בספר מעם לויעז בפתחה לספר שופטים ודו"ק.

הפסוק בתהילים - כי בא לשפוט וכו' אכן המלבי"ם שם מפרש מלשון הנהגה. אך האלשיך שם כדרכו בקודש לפרש בדרך דרש, ביאר את המילה לשפוט כפשוטו מלשון שופט ע"ש.

והפסוק השני שהרב הביא - כי תשפט עמים מישור וכו', "שתשפט מקביל לתנחם, שמשמעותו תנהיג" - מחילה מכת"ר, פירוש זה אינו עולה בקנה אחד עם המפרשים שם,

שפירשו שלעתיד לבוא העמים ישמחו משום שה' ישפטם במישור כלומר לזכות (רש"י) וכן בדין הראוי לפי הגמול (מצודת דוד). ועוד העמים ישמחו משום שה' ינחם, כלומר תנהגם בדרך המישור (רש"י), וכן את האומות ההם תנהגם בארץ לעולם לטייל בה לארכה ולרחבה בהשקט ושאנן (מצודת דוד). וע"ע שם ברד"ק ובמלבי"ם. ויוצא מזה שתשפט הוי כפשוטו מלשון משפט. וחבל שמביאים ראיות מפסוקים ומדרשים מבלי לעיין היטב במפרשים, שהם אור לעיננו.

גם הראיה מהמדרש תנחומא לענ"ד אינה ראיה, משום שעיקר הדרשה של חז"ל קאי על המשך הפסוק "ה' מתיר אסורים", שעל זה קאי המדרש איך הקב"ה הציל את חנניה מישאל ועזריה. וההוצאה שמופיעה לפני המילים עושה משפט לעשוקים נמצא בסוגריים.

ומש"כ ועוד י"ל, שאם עיקר משמעות אלוהים הוא תקיף ובעל יכולת וכו'. תימה הוא, וכי אנו נבוא לחלוק על הטור שפירש כך את שם אלקים. חלילה לנו לעשות כן וזה ברור.

ועוד מש"כ ואם כן אין לקשר בין "תקיף ובעל הכוחות" למושג שופט וכו'. אם כדברים האלה כיצד נסביר מש"כ הגר"א כמקור לש"ע? ומה נעשה עם מש"כ הרשב"א על שם אלקינו - שלטון אלהות מנהיג ודיין. והביא ראיה מהתרגום שהוא לשון דיין, ואח"כ כתב 'ומצטרף' לזה שהוא מנהיגנו וכו'. ומה שוודאי הוא שהרשב"א לא התכוון לומר שאלקינו יש לו פירוש אחד ויחיד, שהוא משגיח בנו, כפי שמבואר להדיא בדבריו שיש כמה פירושים. ומה נעשה עוד ממש"כ בס"ד לבאר בדעת המלחמת מצוה, מלמד התלמידים ואהל מועד. וכן כל הראיות מהפסוקים ומפרשיהם? וכי רק בשביל שהראשונים כתבו שעיקר קבלת עול מלכות שמים היא במילה אלקינו, א"כ זה אומר שמוכח מעל כל ספק שאין לפרש שם אלקינו כתקיף בעל היכולות?

ומה שכתב שגם הראשונים שכתבו שאלקינו הוא לשון דיין ושופט, אך אין כוונתם לבעל הכחות כדעת הטור ע"ע. לענ"ד דבריו הם נחמד למראה ויפים מאוד ואמנם הם מתאימים לספרי מוסר ודומיהם, אך א"א לדון להלכה בסברות והשערות בעלמא, ולא בדברים מוצקים. לענ"ד נראה ברור שהראשונים שכתבו שאלקים ואלקינו הכוונה לדיין ושופט, הוא שונה מדיין בשר ודם. שהרי ה' הוא אל הוא הדיין הוא העד הוא בעל דין - שהוא השופט עתה את הכל, בחיים ובמוות ובשאר ענייני העולם הזה, והוא גם כן עתיד לשפוט את אשר יחיו בעולם הבא בשכר ובעונש (פ' הרמב"ם שם). וכתב המאירי שם שהוא אל ר"ל שהוא גבור קנא ונוקם. הוא הדיין לדון כרצונו על אופני יושרו ומי יאמר לו מה תעשה. הוא העד שמשפטיו יעידו על ענין האדם כאלו הוא מעיד עליו. ע"ש. ומפורש במהר"ל מפראג בדרך חיים על המשנה שם, דמה שנאמר שה' הוא הדיין הוא העד 'כי הוא יתעלה ויתברך מוציא הדבר אל הפועל'. וזה דלא כמ"ש הרב הנ"ל 'שאין שום הכרח שלדיין יהיה גם כוח, כי הוא לא זה המבצע את גור הדין אלא הגוזר את הדין'. ודו"ק [ומש"כ שם בשם הרמח"ל בדעת תבונות, חפשי הרבה ולא מצאתי איה מקום כבודו]. וא"כ מובן שכשמייחסים לה' תואר של דיין ושופט, אין הכוונה כפי שמצוי בינינו. אלא הכוונה היא שה' גם שופט מעשי בני האדם וגם נותן להם גמול לפי מעשיהם, הוא עשה ועושה ויעשה לכל המעשים. וזה ממש דברי הטור בעל היכולות ובעל הכוחות כולם.

ולתוספת חיזוק מצאתי בס"ד בספר 'השם' מבעל הרקח (עמ' רה), שכתב: יהו"ה בא"ת ב"ש מצפ"ן הוא בגימטריא ברחמים. אלהי"ם בגימ' הוא דיין, אלהינו בגי' הדין יחידי". ואח"כ כתב: "יהו"ה הוא השם הנכבד ושמו מעולה למעלה מכל, זה שמי לעלם (שמות ג, טו). אבל אלהים הוא דיין, לכך מזכירין תחילה שם הנכבד ואחר כך אלהינו, כמו כה' אלהינו, ברוך אתה ה' אלהינו, אנכי ה' אלהיך". עכ"ל. ומבואר ששם אלקינו ואלקים אחד הוא.

ועוד מצאתי באלשיך על הפסוק (שמות ח, ו) למען תדע כי אין כה' אלהינו, שבפרוש הראשון פירש: שאין כה' אלקינו - שמשגיח שלא על ידי מזל. ובפרוש שני פירש: כי אין כה' בעל הרחמים. שעם היותו אלהינו בייחוד, מרחם עליך, עם היותך עובר רצונו". עכ"ל. וזה דומה למש"כ הרב רונן. אך בפירוש השלישי פירש האלשיך: "או למען תדע שהוא רחום בדין, שהוא ה' המורה רחמים, גם בהתייחסו לאלהים שהוא דין". עכ"ל. הרי להדיא שהגם שכתב שאלקינו המופיע בפסוק, הוא משגיח ואלקינו בייחוד (מנהיגנו), עם כל זאת לא ראה שום סתירה להוסיף עוד פירוש על המילה 'אלקינו' - אלקים שהוא דין. וזה ברור.

ולכן אסיים כמו שסיימתי בתשובה הראשונה, והבוחר יבחר. לא אני צריך להסביר למה עד ימינו אנו לא כתבו שום אחד מרבותינו פירוש שונה מהש"ע. ועל דברים אלו אומרים העולם עושה חדשות בעל מלחמות. וצריך בכגון דא לדרוש בגדולי הדור עיני העדה שיעיינו בתשובה זו אם יסכימו ואם לא.

ושוב חזק ואמץ לרב דורון רונן שליט"א, ונברכהו שימשיך להוציא לאור סידורים ופירושים נפלאים להאיר את העולם במצוה חשובה זו של התפילה.



והנה הרב דורון רונן ראה את הדברים, ושוב כתב אלי את תגובתו וז"ל:

ישר כח על התגובה, שממנה רואים כי כבודו מעמיק ומעייין כראוי בדברים. רצוני להשיב, כדי שלא יובנו הדברים שלא כראוי.

ודאי שיש במקרא שופט במשמעות של דיין, אבל כתבתי שזה לא עיקר הוראתו. אך גם אם נאמר שכוונת הראשונים במלה 'שופט' הייתה לדיין, גם אז לא ניתן לומר שדעתם היא כדעת הטור, שהרי אין המושג דיין כולל בהגדרתו 'בעל כוחות', כי אין שום הכרח שלדיין יהיה גם כוח, כי הוא לא זה המבצע את גזר הדין אלא הגוזר את הדין, ומי שהוא בעל הכוח בפועל זה המבצע את הדין, וגם פעמים רבות הדין לטובה ולא רק לרעה, ולכן אין הגדרה זו מתאימה להגדרת הדיין. אמנם הקב"ה הוא גם המבצע את גזר דינו באמצעות שליחיו, אבל אז אין הנהגתו הנהגת דין, אלא הנהגת מלך שליט ומנהיג.

ומ"מ גם המושג 'מלך' אינו כולל בהגדרתו 'בעל כוחות', כי אדרבא, עיקרה של מלכות הוא כאשר העם מקבלים את הנהגתו של המלך בגלל הכבוד והערצה שרוחשים לו, ולא בגלל אימתו שיכול להפעיל עליהם כוחו הגדול. וזהו שתקנו חז"ל בתפילה "ומלכותו ברצון קבלו עליהם", כי מלכות אמיתית מקבלים ברצון ולא במורא ופחד.

ולעצם הדין של הטור והשו"ע, הרי השו"ע קאי על הברכות, ושם צריך לכוין ודאי גם המשגיח עלינו בפרטות, כמו שהראנו מהרבה ראשונים ואחרונים, וגם כבודו הסכים לכך, ועניין זה לא מוזכר בטור ובשו"ע. וזה ודאי צע"ג. ולכן בכל מקרה אנו חייבים לנטות מדבריהם, ולא להבין אותם כפשוטם.

ובהזדמנות זו, אגב שהתחלנו כאן לדון בהגדרות של מושגים, ראיתי לנכון לציין תופעה שיש להעיר עליה (ואין הדברים מכוונים לכבודו), שכאשר נצריכים להגדיר מושג, אנו ממהרים לנסות להגדירו לפי השימוש הרווח בשפה שלנו ולא לפי הגדרתו העיקרית, תופעה אשר גוררת טעות בהבנת המקרא וגם בהבנת דברי חז"ל. במקרה שדנו לעיל בהגדרת המלה 'משפט' היא דוגמא טובה לכך, כי מלה זו משמשת היום בשפה אך ורק לעשיית דין, ולכן כל מקום שהיא מופיעה אנחנו מנסים ראשית לפרש את הכתוב לפי הבנה זו, למרות שבעצם במקרא יש לה ארבעה שימושים נוספים, שכיחים הרבה יותר:

א. חוק בתחום החברתי, בעיקר בין אדם לחברו. כגון: ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (שמות כא); עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך (מיכה ו).

ב. מנהג קבוע. כגון: ואם לבנו ייעדנה – כמשפט הבנות יעשה לה (שמות כא).

ג. הנהגה קבועה: ויקרב את העולה ויעשה כמשפט (ויקרא ט).

ד. עונש על הפרת דין: ויתפשו את המלך ויעלו אתו אל מלך בבל רבלתה בארץ חמת וידבר אתו משפטים (ירמיהו נב).

וכאשר לא מכירים את המשמעויות הנוספות של המלה מתעוררות קושיות ואח"כ בונים בנינים על בנינים ומגדלים פורחים באוויר. כך גם לגבי המלה 'המון', שהיום משתמשים בה בעיקר לציין מספר גדול, ואילו במקרא הוראתה העקרית היא קול והמייה, כמו "המון מעיד ורחמיך אלי התאפקו" שדומה לפסוק "מעי המו עלי" שמשמעותו קול המייה. ולכן שמגיעים למשפט "שובה עלינו בהמון רחמיך", מפרשים בטעות שהכוונה לרחמים במספר רב, כאשר רחמים הוא דבר מופשט ולא שייך לגביו מספר ומנייה. וכן "ולשונו רנה כהמון גליו" שמפרשים בטעות גלים רבים, ומתוך ההקשר מובן שהמון מקביל לרנה ולכן חייב להיות שבא כאן במובן של קול. וכן "כי הנה אויביך יהמיון" ועוד. ויש עוד דוגמאות למכביר. ומצאתי כאן הזדמנות לעורר על זה. עכ"ל הרב רונן.



ואחר הדברים האלה, הבנתי שלא הובנו דברי כדבעי, ועיקר טענתי היתה שא"א בשום פנים ואופן לבאר ביאור כזה בשלחן ערוך (שלוין בשם הוי"ה בברכות. ובשם אלקים בפסוקים ולא בברכות). ועוד, שאפשר לפרש את הראשונים שהביא ראייה לדבריו, גם כדעת הטוש"ע. וכן הביאור הנכון שהלכו בו רוב רובם של האחרונים הוא שיש לכוין בכל שם ה' ולא רק בברכות. וכל שאר הטענות והויכוחים הנ"ל אינם כל כך חשובים לפסק הלכה. ולכן בקשתי מהרב דורון שיעיין היטב במש"כ בתשובה הראשונה.

והרב הנ"ל חזר וענה בזה"ל:

א. לגבי מה שנאמר שקבלנו עלינו הוראות הטור והשו"ע. יתכן מאוד שכאן זה שונה, היות שהלכה זו תלויה בפירוש המקראות, ולכן אין להשתמש כאן בכללי הפסיקה הנוקשים הרגילים, כיצד להכריע בין הפוסקים השונים, אלא כאן הוא עניין של סברא בלבד, ולכן זה פחות מחייב להיצמד ממש ללשון ההלכה בזה. וכמו שבברכת אשר יצר אם אני רוצה לכוון כוונה אחרת מכוונת מרן, הבחירה בידי, ואין בזה שום בעיה. וראיה לכך שמעתי שבוע שעבר מהרב אהרון זכאי, ראש ישיבת אור יום טוב, שלאחר שהראיתי לו את הדברים, והוא התפעל ואמר שזה חידוש עצום, הוסיף לספר לי מעשה שהיה לו עם מרן הרה"ג עובדיה זצ"ל, שכאשר הביאו לו לקבלת הסכמה סידור חדש שהיה רשום את פירוש השמות למעלה בכל דף ודף, הרב המליץ לעורך למחוק את זה בטענה שאין צורך בזה. וכאשר הרב זכאי שאל אותו והרי זה הלכה בשו"ע, אמר לו שהשו"ע כתב זאת בתור הנהגה טובה, ולכן לא צריך לעשות מזה חיוב. ולדעתי כוונת הרב כמו שכתבתי לעיל, שפירושי התפילה אינם כמו הלכה, שיש לה כללים נוקשים, אלא הם נתונים לסברה, וכל אחד יכול לכוון כרצונו, כל עוד אין זה סותר את יסודות הדת. וזו כנראה הסיבה שאע"פ שבחיי אדם ובקצור שו"ע העתיקו את עניין הזהירות בכוונת הברכות ואמירת השמות, מ"מ הם השמיטו מספריהם את פירוש השו"ע לשמות. ואולי בגלל זה לא כתב השו"ע פירוש לאבות, למרות שלדעתו זה מעכב, ויש בזה חיוב גדול לכוין. ויש לדעתי עוד לדון בזה. ואולי כבודו ימצא מי שמדבר על כך ויחכים אותנו.

ב. אין זה נכון שרוב האחרונים כתבו שצריך לכוון כך בכל התפילה, כי כאשר ערכתי את הסידור הלכתי לשאול גדולי הוראה, כמו הרב יעקב יוסף זצ"ל, ורבנים מבית דינו של הרב וואזנר זצ"ל, וכולם אמרו לי שצריך לכוון רק בברכות. וכך גם עשו בסדור איש מצליח ע"פ דעת הרב מאוזו שליט"א. אמנם, יש הסוברים אחרת כמו שהזכרתם, ויכולים הייתם גם להוסיף את דברי הלבוש, שכתב בכל ברכותיו ותפילותיו, אך מ"מ לא מצאנו אף אחד מהראשונים שהזכיר זאת לגבי שאר התפילה, כי רבינו יונה בספר היראה כתב זאת בעניין ק"ש, והכלבו הזכיר זאת לעניין הברכות בלבד. על כן נראה שאין בזה חיוב כמו בברכות, אבל אני מסכים שיש בזה תועלת, כי אנו חייבים להזכיר את השם ביראה, כמו שכתב רבינו יונה עצמו בשע"ת ש"ג סא: "... כי הם מזכירים שם שמים לבטלה, וגם מזכירים בלא מורא, ועל ענין זה פרוש רז"ל מה שכתוב ישראל לא ידע וכן כתב ביד הקטנה: "מכלל היראה שלא להוציא שם שמים לבטלה". ולכן כאשר יעצור ויכוון כוונה כלשהיא של השם, ודאי ינצל מזה.

ג. מצאתי כי גם המאירי (תהלים קה, ז) מבאר שמשמעות השם אלוהינו עניינו השגחה, וז"ל: "כי הוא ה' אלהינו בכל הארץ משפטיו, רצונו לומר משגיח בנו בפרט". עכ"ל. כלומר גם לדעתו זה עיקר הוראת השם, ומשמע מדעתו שזה מה שנדרש לכוון באמירתו, ותו לא. וכן משמע שם בפירוש הרד"ק שכתב: "אע"פ שבכל הארץ משפטיו, והוא מנהיג העולם כולו, מ"מ הוא אלהינו ואנחנו עמו", כלומר הוא משגיח עלינו באופן מיוחד ושונה משאר האומות.

ד. אם על הפרוש של אלוהינו, עוד ניתן אולי ניתן לפרש בדוחק שעניינו גם תקיפות, אבל על השם אלוהי בצירוף שם האבות, כדוגמת 'אלהי אברהם'. זה ודאי לא ניתן להאמר, גם לא לדעת

הטור בעצמו, כי צירוף זה בא לבטא את אהבתו של ה' לכל אחד מהאבות, והשגחתו המיוחדת עליהם, כמו שאביא מהמפרשים לקמן. ולכן מה שכתבו בסידורים 'תקיף ובעל היכולת ובעל הכוחות כולם' ליד המלים 'אלהי אברהם' זה ממש שיבוש הכוונה, כי אין בהסבר הזה אין שום ביטוי לאהבה ולדבקות של השם באבות. ואציג לקמן את דעת רבותינו בפרוש הביטוי אלוקי אברהם, ומזה נבין עד כמה התרחקו הסדורים הנ"ל מהפשט הפשוט:

רלב"ג (בראשית כו, כד): "אנכי אלהי אברהם אביך אל תירא מפני ההתנגדות שמצאתי שיהיו ענייניך ברע כי השגחתי תדבק בך וברכתיך והרבתי את זרעך בעבור אברהם עבדי, רוצה לומר שמצד אברהם תדבק בך השגחה יותר עצומה מההשגחה הראויה להיות לך מצד עצמך".

הגר"א באדרת אליהו (בראשית א, א): "שנקרא אלהי אבותינו אברהם יצחק ויעקב לפי שהיו מושגחים מאתו השגחה פרטיות". וכן כתב בביאורו על שו"ע יו"ד (רעו ט): "לא גרסו שם 'אלוה' דהוא נכלל ב'אלהים', אלא דזהו בלשון יחיד וזהו בלשון רבים כמו אדון אדונים, והחילוק ביניהם הוא השגחה והנהגה בכלל או בפרט" (ושם הוסיף ששם אל הוא שורש אחר משורש אלוה, כי אל הוא לשון חזק, וראיה שמצינו משמש במקום אחר יש לאל ידי, ואילי הארץ, ע"כ. וזהו מפורש שלא כדעת הטור). העמק דבר (שם): "אלהי אברהם משמעו ביחוד השגחה על הגנה מאויבים, ואלהי יצחק משמעו השגחה על פרנסה".

מגלה עמוקות (שם): "אנכי אלהי אברהם אביך לפי שגם לאברהם הראה הקב"ה השגחה פרטי פרטיות כשהציץ עליו בעל הבריה עי' מד"ר".

אמנם, באור החיים כתב בפ' ויצא (בראשית לא) שהזכיר גם אלהי אבי וגם אלוהי אברהם להודיע על היותו בעל היכולת ומשגיח ושופט בצדק ומציל עשוק. ולכאורה כוונתו לשני העניינים, גם בעל הכוחות וגם משגיח, אך מתוך פירושו ברור שהוא בא לומר שעיקר כוונת יעקב אבינו בדבריו היתה לבטא את ההשגחה המיוחדת שהיתה על אביו יצחק ועל אבי אביו אברהם, ולכן גם בעל היכולת משמעותו שעזר בכוחו לאברהם, ולא שהוא כוחו ויכולתו של אברהם, כמו שמבינים בטעות כאשר נוקטים את לשון הטור.



אחר שעיינתי בדבריו נראה שיש להשיב עליהם ולהסביר הדברים בס"ד:

קודם כל, חשוב לי להסביר נקודה מסויימת שהיא חשובה בעיני (ואין כוונתי חלילה לפגוע באחד מגדולי הדור ותלמידיהו אלא רק להציג בפני הקוראים גישה מסויימת). ישנה טעות נוספת שנתאזרח בלב רבים, כפי מה ששמעתי בעצמי בכמה הזדמנויות. לפעמים כשלומדים סוגיא מסויימת ורואים שאחד או שנים מהאחרונים כתבו הלכה, אך רוב האחרונים חלקו עליהם וכך פוסקים למעשה, מ"מ אף אחד מהלומדים לא קם לעזרת ה' בגבורים להציל את אותם האחרונים, על אף שהיו גדולים וענקים בתורה. אלא החיים ממשיכים בשלוות נפש. אך אם יש איזו שמועה בשם אחד מהגדולים בדורנו, אלא מאן דהו יטען על כך כמה טענות, אף אם טענותיו יהיו נכונות, בכל זאת ותהום כל העיר עליו, באומרם שחלילה לחשוב שרב פלוני לא ידע מהגמ' או מהש"ע, וכי הרב אלמוני אינו יודע מה שכתבו האחרונים, וכי נעלם ממנו הראשונים. וכן על זה הדרך. אך

מה נעשה שלא זאת הדרך שדרכו בה אבותינו. הרי אף על מרן הקדוש הב"י כתבו האחרונים שלפעמים יש לנטות מדבריו, כיון שאילו היה רואה את דברי הראשונים היה חוזר בו, כמו שהאריך בזה בטו"ט ביבי"א ח"י חו"מ ס' א. ושם מבואר שחייבים אנו לומר כך, על אף שקבלנו עלינו הוראות השלחן ערוך, כיון שתורתנו תורת אמת היא. ואין משוא פנים בהלכה. ולכן אין מצוה לקיים ולדחוק שמועות או ספרי שמועות, כשרואים שפשטות הסוגיא מובילה אותנו לצדדים אחרים. וכבר אמרו במליצה, נפסק בש"ע שאין לו לאדם לדחוק עמו יותר מדאי. וע"ע במאירי (סוף מסכת נדה ד"ה כל) וביחו"ד (ח"א ס' יג ד"ה והנה). ובב"י (או"ח ס' רסג, טז) מש"כ על התרומת הדשן. ויש עוד להאריך בזה אך לא עת האסף.

והנה, הביאור שכתב שדברי השלחן ערוך הם רק הנהגה, קשה בעיני, מדוע עד ימינו לא העלו הפוסקים והמפרשים דבר זה על דל שפתיים. הרי שבס' ב כתבו הטוש"ע כל מיני הלכות והנהגות, וכתב על זה הב"ח (סעיף ג): "כל מילי דחסידות שכתב רבינו בסימן זה הוא מספר היראה גם מספר המורה". וגם על זה נחלקו האחרונים, עיין' בספר הלכה ברורה שם. ולכן, לא מבעיא לדעת המשנה הלכות והגר"ח קניבסקי דסברי רבנן שכל הנכתב בש"ע הוא הלכה פסוקה. אלא אף לשאר הפוסקים, הנ"מ התם, שיש לכך ראיות, אך לא בכל הלכה שנראה בעינינו שהוא חומרא או חסידות נאמר כן. ולגבי המעשה שהביא ממרן הגרע"י ראה מש"כ הב"י בס' רסג הנ"ל, דכ"ש בשמועה, ודו"ק.

לאור הדברים אני מבין שיש לחזור שוב על מה שנכתב למעלה. הש"ע פסק שיש לכוין בשם ה' בקריאתו אדון הכל. ובכתיבתו היה הוה ויהיה. כתבו האחרונים - מג"א, גר"ו, שתילי ותיים, משנ"ב, כה"ח וערוך השלחן, שאם כתוב רק אדנות יש לכוין רק אדון הכל, כגון ה' שפתי תפתח. ומלשון המשנ"ב מוכח שהבין כן בדעת הש"ע שכתב: "ובמקום שנכתב בא"ד לכו"ע [היינו בין לגר"א ובין לש"ע] אין צריך לכוין אלא שהוא אדון הכל". ו"א, מכח זה שיש חילוק בין שם אדנות לשם הוי"ה מובן מאליו שיש לכוין לא רק בברכות אלא גם בפסוקים. כי רק בפסוקים יש חילוק בין שם הוי"ה לאדנות, מה שאין כן בברכות. ובדרך זו דרכו רוב האחרונים - פקודת אלעזר, חסד לאלפים, הג"ר שריה דבליצקי, השבט הלוי, הגר"ח קניבסקי, שו"ת בצל חכמה, שו"ת אגרות משה, הגרש"ז אויערבך בהליכות שלמה. כן מוכח מהתנאי שכתבו הגאון מבוטשאטש ובאפיקי ים, שלחן הטהור. ועוד אחרונים עיין לעיל. וכל הטענות שטענו ישבנו בס"ד בתוך הדברים לעיל. (גם הלוש כבר כתבתי לעיל). וכבר הוכיח במישור הגר"ש דבליצקי וצ"ל מלשון ר' יונה, שלא רק בק"ש או בברכות יש לכוין אלא בכל שם.

בנפש החיים שהבאנו לעיל כתב על פסוק שמע ישראל: "לכוין שהוא יתב' הוא אלקינו בעל הכחות ומקור שורש נשמתנו וחיותנו ושל כל הברואים והעולמות". וכן פסק למעשה בתשובות והנהגות הנ"ל בפירוש שמע ישראל: "אלקינו - תקיף, בעל היכולת ובעל הכוחות כולם [שכל הנמצא בבריאה הכל קיים ע"י שהקב"ה מהווה כן בכל עת] שמנהיג העולם". ע"ש. ולפי זה מה שהרב כתב שאפשר לפרש בדוחק שגם אלקינו עניינו תקיפות, לפי זה אין בו דוחק, ששם אלקינו מורכב משם אל, שהוא לשון כח וחוזק (טור) והמלה עיקרה 'אל', שהוא כח, והיא מלה מורכבת 'אל הם' (רמב"ן). ולכן יש לכוין גם בשם אלקינו שהוא תקיף וכו', כי כלול בו שם אל

שהוא כח וחוזק. ומצטרף לזה שהוא מנהיגנו (רשב"א) ומשגיח עלינו (גר"א ומלבי"ם). וכן באלקי אברהם, הוא אל בעל הכח, ומצטרף לזה שהוא משגיח על אבותינו, כל אחד לפי עניינו ומעשיו. לכן אין בזה לא שיבוש הכוונה, ולא הרחקה מהפשט הפשוט, אלא שלחן ערוך. ותצא דינא, אמרת ה' צרופה, שזו היא הכוונה: אל-תקיף בעל היכולות והכחות כולם-קינו-מנהיגנו ומשגיח עלינו.



עד כאן עמד קנה במקומו, ושתי העמדות התבררו בס"ד. ורק נשאר לנו הקטנים, לקיים את דברי רבותינו הראשונים והאחרונים הנאמרים באמת.



הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בני ברק

שיעור גודל הטלית קטן*

א.

כללי השיעור של גודל הטלית

נתחייבנו מן התורה להטיל ציציות על ארבע הכנפות של כל אחד ואחד מבגדינו. מסרו לנו חז"ל, שלא כל בגד בעל ארבע כנפות מחוייב בציצית, אלא יש שיעור מינימום של בגד, שבפחות ממנו אין חיוב להטיל ציציות בכנפותיו.

כך הובא בברייתא (מנחות דף מ'א):

טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו* והגדול יוצא בה דרך עראי, חייבת בציצית. אין הקטן מתכסה בו ראשו ורובו, אף על פי שהגדול יוצא בה עראי, פטורה.

שיעור זה אינו חד משמעי לפי מידה, אלא, כדרכם של שיעורי-תורה נוספים, מורה באופן כללי על שיעור החיוב. ולעניננו, טלית (דהיינו: מלבוש עליון) שעוטפת קטן (באיזה גיל?) ראשו ורובו, ושגם גדול מעז ויוצא בה לעתים (לאן?), חייבת בציצית. טלית קטנה מזאת אינה חשובה מספיק ופטורה מציצית.

דנו הפוסקים האם מוזכרים כאן שני תנאים לגודל הטלית: א. שהקטן מתכסה בה ראשו ורובו, ב. שהגדול יוצא בה דרך עראי, או שיש תנאי עיקרי, והוא שהקטן מתכסה בה ראשו ורובו, ואילו הפרט הנוסף, שהגדול יוצא בה, הוא רק "היכי תמצוי" כדי שהוא יתחייב בציצית,

* מאמר זה בא כהמשך למאמר הקודם (בירחון האוצר גיליון מ"ג) שעסק בגדר הטלית קטן ובהשתלשלותו ההיסטורית. בכך הוא מהווה השלמה לסוגיא ויעסוק בחלק ההלכתי של גודל הטלית, האם יש שייכות בין שיעור הטלית הנמסר לנו מחז"ל לשיעור המינימלי של טלית קטן?

א. בפשטות, הכוונה לגובה ראשו, ובנוסף רוב גופו הנותר [הסבר העניין הוא, כיוון שעיתוף הראש יכול להיות נפרד מעיתוף הגוף יש לדון את שניהם בנפרד (ואכן, שיעור ראשו ורובו מופיע גם לגבי דינים נוספים בהלכה)]. כך דייק המלבי"ם בספרו ארצות החיים (סימן ט"ז) מהלשון בה השתמשו הראשונים: "ראשו ורוב גופו". הרדב"ז (שו"ת חלק ו' סימן ב' אלפים ק"ו) הסתפק האם הכוונה היא רוב גופו כולל ראשו או מלבד ראשו, והכריע שלא להקל לברך בכהאי גוונא. הפנייה ללשונותיהם של כמה ראשונים שכתבו בנוסח: "ראשו ורוב גופו" ראה בספר כליל תכלת לר"א טבגר (אות רס"א הערה 2). החזון איש (אורח חיים סימן ג' אות ל"א) כתב על דיוקן של הארצות החיים, שלשונות הראשונים "ראשו ורוב גופו" לא מכריעים יותר מלשון הברייטא "ראשו ורובו", ובשניהם אפשר להסתפק האם הכוונה ראשו וחזן מזה רוב גופו או רוב כולו כולל ראשו. אך יש להעיר כי מדרך הצגת הספק בשו"ת הרדב"ז מוכח להדיא ש"ראשו ורוב גופו" הוא לשון המורה על ראשו ומלבד זה רוב גופו, עיי"ש.

ב. לרמב"ם ולראב"ד (פ"ג מציצית הל"א), קטן המהלך בשוק לבד. לנמוקי יוסף (מנחות י"א:), קטן המתבייש לצאת לשוק בלא בגדים. לטור (סימן ט"ז), קטן בן תשע. לסמ"ק, קטן שהגיע לחינוך, הב"ח (סימן ט"ז) ביאר דהיינו קטן בן שש שבע, והמגן אברהם (שם) ביאר שהכוונה לגיל תשע, וכן פסק המשנה ברורה (ריש סי' ט"ז).

ג. בהבנה זאת נחלקו רש"י בפירושו בגמרא (מ"א). והרמב"ם (פ"ג מציצית הלכה א') כפי שיובא להלן.

כיון שאם הגדול אינו יוצא בטלית זו כמובן שאין סיבה לחיובה בציצית¹. להבנה זו, הברייתא נקראת כך: טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו, כשהגדול יוצא בה דרך עראי, חייבת בציצית².

בשאלה זו יתכן שנחלקו השלחן ערוך³ והרמ"א, זה לשונם:

שיעור טלית שחייב בציצית, שיתכסה בה באורך וברוחב ראשו ורובו של קטן המתהלך לבדו בשוק ואינו צריך אחר לשומרו.

הגה - ואז חייב בציצית. ודוקא כשהגדול לובשו פעמים עראי ויוצא בו לשוק.

השלחן ערוך מזכיר רק את התנאי הראשון, לפי גודל הקטן, ואינו מתייחס כלל לשיעור לפי מידות הגדול, הלוכש למעשה את הטלית. הרמ"א, לעומתו, מוסיף תנאי: "דוקא כשהגדול לובשו פעמים עראי". אך דעתו אינה ברורה ויתכן ואינו מתכוון להוסיף תנאי אלא רק "היכי תמצוי", כפי שביארנו⁴.

הגר"א מוויילנא ניתח את שני ההבנות הנ"ל, שאותן אכן פירש כמחלוקת השלחן ערוך והרמ"א, והכריע כדעה שהברייתא מתכוונת לשני תנאים מחייבים: לפי מידת גדול ולפי מידת קטן.

וכך כתב על דברי הרמ"א⁵:

ודוקא [כשהגדול לובשו פעמים עראי ויוצא בו לשוק]. טור וגמרא שם, וכפירוש רש"י.

והרמב"ם⁶ ושלחן ערוך השמיטו [את התנאי השני], ופירש ר"י אבוהב ור"י בן חביב⁷, דמה שכתוב [בברייתא] והגדול כו', לא לשיעורא אלא לדינא [דהיינו] אם הגדול לובשו עראי דחייב, דקטן לאו בר חיובא הוא. וזה שכתוב בסיפא 'אין הקטן [מתכסה בו ראשו ורובו] אף על פי [שהגדול יוצא בה עראי פטורה]', ולא קאמר או שאין הגדול כו'.

וקשה להולמו, כמו שכתב מגן אברהם, דאם כן למה למימר יוצא [מביתו], הוה ליה למימר לובשה [אפילו בבית].

(ד). בהמשך נציע הבנה שונה בצד זה של הספק.

(ה). סימן ט"ז סעיף א' (סעיף יחיד בסימן). לדעתם של הראשונים בשאלה זו ראה בבית יוסף.

(ו). ואכן הט"ז פירש אחרת את דעת הרמ"א: "ומה שכתב כאן רמ"א דוקא כשהגדול לובשו כו', לא נקט זה לשיעור אלא לענין חיוב בציצית, כלומר דאין שום חיוב בציצית על הקטן רק החיוב על הגדול שלובשו לפעמים, אבל עיקר השיעור בקטן".

לעומתו המגן אברהם צידד לפרש את דעת הרמ"א כחולק ומוסיף תנאי: "בא לומר דבהכי נמי תליא מלתא שהגדול לובשו וכו', וכן משמע בטור, אלא שבדרכי משה לא העתיק אלא דברי הבית יוסף, וצריך עיון". וראה בפרישה, שביאר את דעת הטור שהתנאי העיקרי הוא לפי רוב קטן, והטעם לשיעור זה הוא שבכהאי גוונא הגדול לא יתבייש לצאת בו. בדעתו נרחיב לקמן.

(ז). ביאור הגר"א ס"ק ב' (בסוגריים המרובעות נוסף ביאור קצר והשלמה לדבריו הקצרים של הגר"א).

(ח). נראה כי הרמב"ם (פ"ג מציצית ה"א), שדן את המשפט בברייתא שהגדול יוצא בה עראי כ"היכי תמצוי" ולא כתנאי הלכתי (כפי שביארו הכסף משנה), הלך, כמו בעוד הלכות, בעקבות רבי שמואל בר חפני, גאון ישיבת סורא. רשב"ח בפירושו המודפס ומתורגם מערבית בספר כליל תכלת (לר"א טבגר, ירושלים תשנ"ג, עמוד רנ"ג קטע 12) כותב: "והטלית הקטנה שיתכסה בה הנער ויכסה בה ראשו ורוב גופו, אם יתעטף בה האיש חייב להטיל בה ציצית".

(ט). מובאים בבית יוסף.

ועוד תיקשי למאן דאמר חובת טלית [בהכרח כוונת הברייתא לתנאי שיכול גדול ללבושה ולא להיכי תמצז, שהרי היא חייבת גם אם אין "היכי תמצז" לגדול ללבושה].

ועוד, מאי פריך והא אנן תנן אין [עראי לכלאים]. ואין לומר דפריך אמה שכתוב דוקא שהקטן מתכסה בו, דזה לא שייך לארעי [אלא משמע שהתנאי ש"יוצא עראי" הוא בדווקא ועליו שואלת הגמרא שאין היתר לעראי בכלאים].

... אבל הטור והג"ה מפרשים כפירש"י דלא כר"י בן חביב.

כדי ליישב את שאלותיו של הגר"א, נגדיר את דעתו של הרמב"ם בשיעור "גדול יוצא בו", לא כ"היכי תמצז" אלא כנתינת טעם, דהיינו שטעם הגדרת שיעור טלית במידה קבועה לפי ראשו ורובו של קטן הוא מפני שבגודל כזה לא מתבייש גדול לצאת בטלית מפתח ביתו, מסיבה זו המדידה בפועל היא לפי שיעור ראשו ורובו של קטן. זהו ביאורו של הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם (המובא בהערה) לפי הסברו של בעל הפרישה.

לביאור זה מובן, שגם אם כלי קופסה חייבים בציצית, עלינו למדוד את גודלם לפי דרך יציאת גדול בהם, כיון שכך אנו מגדירים את חשיבותה של הטלית, לפי הרגילות ללבושה [ודווקא ללבושה בחוץ!]. גם שאר קושיותיו של הגר"א מתורצות לפי הבנה זו¹.

החזון איש (אורח חיים סימן ג' אות ל'), שהבחין בשני הביאורים שניתן לומר בהבנת דעת הרמב"ם, ובכך שקושיותיו של הגר"א ייושבו אליבא דהפרישה, הגדיר גם את הנפקא מינה בין דעת רש"י והטור, להבנת הפרישה את הרמב"ם. לדעת הרמב"ם, שהתנאי המעכב לשיעור טלית הוא רק לפי ראשו ורובו של קטן, כיון שהוא גם גדול בו אין מתבייש גדול לצאת, אזי מידה זו לא תשתנה לפי "המקום והזמן", כיון שכך קבעו חכמים לדורות. אך לדעת רש"י והטור יש שני תנאים נפרדים לשיעור טלית, ובעוד שהתנאי הראשון הוא אכן קבוע לפי ראשו ורובו של קטן, התנאי השני משתנה "לפי המקום והזמן" ולפי המצב והבושה. להלכה, פסק החזון איש כהבנת הפרישה, ולדעתו מידת הטלית היא קבועה ואין אנו נזקקים לבדוק גם אם גדול מתבייש לצאת בו.

להבנה זו ברמב"ם, המבארת את שיעור "גדול יוצא" כטעם למדידה לפי רוב קטן, נוכל לומר שאותו גדול המדובר, אינו הלובש, אלא גדול בעלמא, אולי אפילו בגיל שלוש עשרה². שהרי כדי להגדיר את הטלית כחשובה דיה, די לנו שגדולים בגיל המינימום לחיוב במצוות, יחשיבו את הטלית כדי לצאת בה עראי.

(י). הלכות ציצית פרק ג' הלכה א': "יפה אמר [הרמב"ם] שלא בכל קטן משערין אלא בזה שיכול לילך לבדו בשוק, שהרי אמרו והגדול יוצא בו עראי אלמא דלא בכל קטן משערין". דהיינו ש"הגדול יוצא" מלמד אותנו לפי איזה קטן למדוד, אבל הסיבה האמיתית לחיוב הטלית היא מחמת הגדול. ראה בפרישה על הטור סימן ט"ז, הוזכר גם בהערה לעיל. אכן מלשוננו של רשב"ח הובא לעיל נראה לכאורה שה"גדול יוצא" הוא "היכי תמצז" ולא נתינת טעם.

יא). דמשק אליעזר (לר"א לנדא) על ביאור הגר"א הוסיף להקשות, אם נבאר ש"הגדול יוצא" הוא רק "היכי תמצז" שבאופן זה חייב, אבל השיעור האמיתי הוא לפי רוב קטן, מהו לשון הברייתא "אם אין הקטן מתכסה אף על פי שהגדול יוצא", הרי "הגדול יוצא" אינו סיבה כלל לחיוב. לדברינו, הסיבה האמיתית לחיוב הוא גדול שיוצא בה עראי רק המידה הקבועה לזה היא לפי רוב קטן, ודברי הברייתא מובנים.

יב). המלבי"ם, בספרו ארצות החיים כתב בפשיטות שמדובר בגדול בן י"ג. כמדומה כי הוא הראשון שכתב כן.

הב"ח, שקבע כי "שיעור טלית להתחייב בו גדול בציצית כשלוש אוטו תלוי בשני תנאים: אחד, בקטן בן תשע שמתכסה בו ראשו ורובו. שני, בגדול זה שלוש אוטו אם אינו בוש לצאת בו לשוק", פסק גם שהגדול המדובר בברייתא הוא: "דהדין גם כן תלוי לפי מה שהוא הגדול".⁹ דהיינו, שהדברים לשיטתו, כיון ש"גדול יוצא" הוא תנאי לחיוב הטלית, ממילא המדובר הוא באוטו גדול הלושה.

המשנה ברורה פסק בשאלה זו: "והסכימו האחרונים (- הב"ח והט"ז והמ"א וש"א וכן הסכים הגר"א עי"ש. שער הציון) להחמיר שלא לברך על טלית קטן אף שיש בו כדי ראשו ורובו של קטן, אם הגדול מתבייש לצאת בו באקראי לשוק. דאף שהוא יוצא, בטלה דעתו אצל כל אדם".

נמצאנו למדים לדבריו, שכדי להגדיר את שיעור המינימום של גודל הטלית עלינו לבחון שני תנאים: האחד שקטן יתכסה בו ראשו ורובו, והשני, בנוסף לכך, שהגדול הלושה יצא בה לפעמים עראי מביתו.

כאמור, מלשון הברייתא עדיין אי אפשר להסיק מסקנה ברורה, כיון שחסרים בה פרטים כגון גיל הקטן, להיכן צריך הגדול לצאת בה, האם רובו כולל את ראשו, ועוד. בשאלות אלו נחלקו חכמי ישראל לדורותיהם. אמנם, עיקר דיונינו יוקדש לבחינת המידה הקבועה שניתנה לשיעור הטלית, ובמיוחד לבירור שיעורה של הטלית קטן.



ב.

שיעור הטלית קטן

לכאורה, שיעור הבגד המוזכר בברייתא לחיוב ציצית, אינו אלא לגודלו של אותו בגד עליון ה"טלית", ויתכן שאין להקיש משיעור גודלו לשאלת שיעורם של בגדים אחרים בעלי ארבע כנפות. ממילא גם אין ללמוד מכללים אלו לגודל הטלית קטן. עלינו לבדוק איפוא את יחס הפוסקים לשיעור גודל הטלית-קטן.

התייחסות ראשונה לגודל הטלית-קטן, ודווקא כזו המשווה אותה לשיעור המובא בברייתא, היא עדות שנמסרה לנו על רבי יעקב מולין, המהרי"ל.¹⁰

כך כתב תלמידו, רבי זעליקמאן מבינג"א¹¹:

(ג). וצריך עיון גדול על השער הציון (ס"ק ג') שצירף את הב"ח לדעת הארצות החיים שהגדול המדובר הוא גדול דעלמא בן י"ג. ואם יצא לו זאת מדברי הב"ח, שכתב: "וכבר נהגו מנהג שאינו הגון רוב ההמון גדולים בני שלש עשרה ללבוש ציצית במלבוש קטן ככף איש, דאפילו קטן בן חמש אינו מתכסה בה ראשו ורובו, וגם לא נמצא שום גדול בן שלש עשרה שנה שלא יהא בוש לצאת בו אפילו באקראי לשוק, וחייבים לבטל מנהג זה שהכל מברכין ברכה לבטלה", הרי הב"ח דיבר כאן על מציאות של גדול בן י"ג, ולא על שאלה כללית בדיני השיעור.

לדברינו תהיה גם אי התאמה בין פסיקת המשנה ברורה ש"גדול הלושה" הוא תנאי בפני עצמו, לבין פסיקתו שהגדול הלושה הוא גדול דעלמא בן י"ג.

(ד). היה מנהיגה של יהדות אשכנז בימיו. נפטר בשנת ה'קפ"ו.

(טו). מהר"ז בינג"א, הוצאת מכון ירושלים תשמ"ה, 'קיצור הילכות ציצית' עמוד צ"ז אות ח'. ההוספות בסוגריים מרובעות הן מגיליון, ראה שם בהערות המהדירים. ראה גם שם באות ב' שכתב: "ואותו טלית קטן יהיה שיעורו [כבגד שכשלוש]

וראיתי מהגאון מ"ו מחותני מהרר"י סג"ל מנ"ל כבוד, שהיה טלית קטן שלו ארוך, שירד למטה מטיבורו לפניו וכן כיוצא בו לאחריו, והטעם משום דתנ' איזהו טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו והגדול יוצא בו עראי [ואין מתבייש בו].

ואמר מהרר"י סג"ל: זהו [חשיב שיעור] שהגדול יוצא בו עראי לשוק, דהוי כמו סרבל קטן, שפעמים לובשים אותו ויוצאין לשוק ולדרך, כמו רי"ז מנטיל [מעיל נסיעה].

וכן ראיתי עוד ממהר"ר אנשיל ס"ל ז"ל מקולוניא, ומהרבה לומדים, שהיה להם טליתות-קטנים שהיו כשיעור הזה כדפירשת.

בדורו שומעים אנו גם על רבי ישראל איסרלין, בעל תרומת הדשן¹:

וארבע כנפות שלו הוי הולך לפניו על טבורו ולאחוריו כמו כן, ורוחבה הוי כמו רוחב בגד שקורין ארוז שלוקחין לטלית של צמר.

מהרי"ל לא התייחס לגודל הטלית ביחס לראשו ורובו של קטן, אלא לגודלה ביחס למקובל ליציאה לרחוב. כנראה על שיעור ראשו ורובו של קטן לא היה מקום להסתפק, שכן מידה זו ככל הנראה היא קטנה והטלית קטן שלו הכילה בוודאות את השיעור. מהרי"ל השווה את הטלית קטן לגודל המקובל של מעיל נסיעה קצר בו לפעמים יוצאים לשוק. אין המדובר במידה קבועה, אלא מידה המשתנית לפי גובה האדם ["שירד למטה מטיבורו"] ולפי המקובל באותו דור ["שפעמים לובשים אותו ויוצאין לשוק ולדרך"].

כך היה מנהגם של רבים מתלמידי החכמים וגדולי אשכנז בתקופה זו².

את דעה זו ייצג, ככל הנראה, הרמ"א, שהדגיש כי לחיוב הטלית [גדול] בציצית צריך גם את התנאי שגדול יצא בה לפחות באופן עראי. הדברים מהווים סייעתא לאותם אחרונים³ שהבינו כי דעת הרמ"א היא לחייב את שני התנאים לפי מידת קטן ולפי דרך לבישת הגדול. הרמ"א הלך בעקבות מנהג ה"לומדים", המיוצגים על ידי מהרי"ל ובעל תרומת הדשן, שהגדילו את אורך הטלית קטן עד לגודל בגד שמקובל לצאת בו לרחוב. לעומת זאת, לדעת הרמב"ם שיעור הטלית לעולם קבוע לפי ראשו ורובו של קטן.

מאידך, הרמ"א בדרכי משה הארוך (סימן ח' סעיף ב') כתב על גודל הטלית-קטן המקובל:

ונראה דמכל מקום צריך להזהר באותן ארבע כנפות שיהיו גדולים קצת, שיהא קטן מתכסה בה ראשו ורובו, דבלאו הכי לא מיקרי בגד כלל. ולא כאותן שעושים אותן קטנים ביותר. כי די לנו במה שהקילו הראשונים לצאת בהם אף על פי שהן בלבישה ולא בעיטוף, אבל לפחות משיעור טלית לא עלה על דעתן, כן נראה לי.

קטן, שיכול לילך יחידי בשוק שיכסה בו ראשו ורובו¹.

טז). מפי תלמידו רבי יוסף בן משה (ה"א קפ"ג-ה"א ר"נ) בספרו לקט יושר, הוצאת מכון ירושלים תש"ע, חלק א' (אורח חיים) עמוד י"א.

יז). נוכח משפט אחד מרבי משה, המהר"ם מינץ, במכתבו לבן דודו, רבי יהודה מינץ (שו"ת מהר"ם מינץ סימן ע"ח) בהקשר לחיוב טלית קטן בציצית: "וכיון דרבנן אשכנז חייבי בגד קטן כמו בגד שלם וגדול, כיון דגדול דיה, מה לי ב' או ג' אמות, ומה לי עשר אמות, לכן ד' כנפות של צמר חייב מדאורייתא". שיעור המינימום שנקט הוא ב' אמות.

יח). המגן אברהם והגר"א, ודלא כהט"ו. הובאו לעיל.

אך מדברי המרדכי שהבאתי למעלה משמע דהמנהג היה אף בפחותים משיעור טלית. והמנהג הנהוג עכשיו שכל ירא שמים יש לו טלית גדול שמתעטפין בו בשחרית ומברכין עליו. והמדקדקין לובשין עוד ארבע כנפות כל היום תחת בגדיהם כדי שלא יהיו בלא ציצית כל היום, ופוטרים עצמם מלברך על הקטן בברכת הטלית גדול, כמו שיתבאר לקמן. ורוב המון העם מברכין על ארבע כנפות אף על פי שהם קטנים ביותר.

משמע שהמנהג הרווח היה לברך אף על טליתות קטנים משיעור, ורק המדקדקים היו מקפידים שלא לברך, או לחילופין ללבוש טלית-קטן גדולה יותר כשיעור האמור בברייתא לגבי קטן.

ובחזרה למנהג המהרי"ל. האם שיעור הטלית גדול ימדד אף הוא לפי אורך המעיל-נסיעה?! לכאורה רק טלית קטן שאותה לובשים (ולא מתעטפים) מקבילה לאותו מעיל, אך שיעור הטלית גדול צריך להימדד לפי בגד של עיטוף המקובל לצאת בו.

חילוק בין טלית גדול וקטן מצאנו בדברי הרדב"ז, אך לא לגבי אורך השיעור המובא בברייתא, אלא על שיעור רוחב הטלית. את העניין הזכיר הוא בדרך אגב בהקשר לחידושו של בעל ה'ארחות חיים' (המובא בבית יוסף^ט) שסבר שרוחבה של הטלית צריך להיות כאורכה. וכך כתב^י:

שאלת ממני ידיד נפשי, על מה סמכו לעשות טלית קטן ולסמוך עליו, והלא אין בו שיעור בגד החייב בציצית. לפי שראית בספר ארחות חיים כדי שיתכסה בה ראשו ורובו של קטן פירוש באורך וברוחב ע"כ, והטליתות שלנו אף על פי שיש בהן באורכן לכסות ראשו ורובו של קטן, אין ברחבן לכסות ראשו ורובו של קטן ...

תשובה ... ועל זה סמכו: שאם תכסה קטן בן ה' שנים בטלית שלנו, אפילו לרחבו, יתכסה ראשו ורובו. ואם אין בו כשיעור [זה], אפילו שיש בו לכסותו לאורך הטלית, אני מודה לדינו של בעל ארחות חיים ואין בגד כזה חייב בציצית, ואין יוצא בו ידי חובת ציצית.

ולעצם הדין הוא הקשה, מהו מקורו של הארחות חיים?

וכי תימא משום דבעינן רחבו לקומת האיש ובדרך זה משערין [ולכן גם הרוחב צריך להיות כגובהו של הקטן] אין הדבר לעכובא! דאי לא תימא הכי, איך אנן יוצאין ידי חובת ציצית בטלית [הכוונה לטלית קטן] שאנו לובשין ארכו לקומת האיש?! אלא מאי אית לך למימר שאין הדבר לעיכובא, וכיון שאנו מתעטפין בשעת התפלה בטלית גדול רחבו לקומת האיש סגי בהכי, וכדי לקיים מצות ציצית כל היום אנו לובשים טלית קטן תחת המלבושים, ואי אפשר ללבוש אלא ארכו לקומת האיש. אי נמי דוקא בזמן שרוצה להתעטף אין דרך עטיפה אלא רחבו לקומת האיש, אבל בזמן שהוא דרך מלבוש אדרבה בעינן ארכו לקומת האיש...

(ט). סימן ט"ז ד"ה שיעור טלית. בארחות חיים שלפנינו לא מופיע דין זה.

(כ). שו"ת רדב"ז חלק ו' סימן ב' אלפים ק"ו.

הרדב"ז חידד את ההבחנה, שכיון שאופן לבישת טלית קטן שונה, אין לובשים אותה כשרוחבה לאורך הגוף. לכאורה לדבריו גם שיעור רוחב הטלית קטן שונה, ועליה לא פסק הארחות חיים שרוחבה צריך להיות כגובהה.

המסקנה אליה הגענו עד כה היא, שבעוד שאורך הטלית ביחס לראשו ורובו של קטן הוא ככל הנראה מידה קבועה, הרי שלדעת המחמירים שהטלית תתאים גם למלבושו של גדול מבחינת בושמו לצאת בו לרחוב, יש להגדיל את הטלית עד לגודל בגד ידוע המקובל לצאת בו. להלן נציע שיטה המפרידה בין השיעור האמור בברייתא לשאלת שיעור גודל הטלית-קטן.



ג.

מדה קבועה לגודל הטלית

בשלוש מאות השנים האחרונות נערכו מדידות וחישובים שונים, על ידי חכמי ישראל, בנסיון לקבוע את שיעורה של הטלית לפי מידה קבועה בטפחים ואמות. עד אז, לא מצאנו מהפוסקים ראשונים ואחרונים [כולל השלחן ערוך] שיתן מידה קבועה לשיעור הטלית המבואר בברייתא.

הראשון הידוע לנו, הוא רבי יהודה ליב פוחוביצר בספרו דרך חכמה^{כא}:

גם צריך שיהיה הטלית-קטן גדול כל כך, שהקטן ההולך בשוק לבדו יוכל לכסות בו ראשו ורובו, והוא על כל פנים ג' רבעי אמה באורך וחצי אמה ברוחב. ושיעור טלית-גדול הוא שיכסה ראשו ורובו בעטיפה ויגיע עד החזה.

הרי לנו שיעור מדויק: $\frac{3}{4}$ אמה על $\frac{1}{2}$ אמה. אכן, איננו יודעים את מקורו וטעמו של שיעור זה. האם כך עלה לו במדידה?

רבי ישראל מאיר מזרחי, בספרו פרי הארץ^{כב}, התייחס לדברי רי"ל פוחוביצר ותמה: "הרב הנזכר הביא סברא ולא גילה לנו את מקור מוצא הדין מנין לו דבר זה. ולענין הלכה נראה לי כדכתיבנא דשיעורא הוי באמה על אמה אם יסכימו עמי מורי ההוראה".

לשיעור "אמה על אמה" לא הגיע פרי הארץ מתוך בדיקת ראשו ורובו של קטן, אלא מתוך עיון בברייתא בהמשך העמוד (מ"א). ברייתא שמזכירה אך בדרך אגב את הלשון אמה על אמה, ועם כל זה למד פרי הארץ מתוכה את שיעור הציצית.

טלית שנקרעה חוץ לשלש, יתפור. תוך שלש, רבי מאיר אומר לא יתפור, וחכמים אומרים יתפור. ושין שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר ובה תכלת ותולה בה.

כא). חלק שני מספרו קנה חכמה, פרנקפורט דאודר תמ"ג. רי"ל פוחוביצר נולד בפניסק בסביבות שנת ש"ץ ונפטר בירושלים אחרי שנת ת"ס. היה דרשן ומוכח, חיבר ספרים בדרוש מוסר והלכה.

כב). קושטא תפ"ז, חלק א' תשובה א'. רי"מ ב"ר יוסף מזרחי מגדולי חכמי ירושלים, נפטר לא לפני שנת תק"ט.

סיום הברייטא הנוגע לענייננו, עוסק במקרה שיש לאדם אמה על אמה של טלית ובשפתה חוטי ציצית, והדין הוא שאין לו לחבר את אותה חתיכה לבגד אחר משום תעשה ולא מן העשוי, או משום שצריך להטיל על כנף הבגד שהיה בו משעת עשייה^כ.

לשיעור הבגד נערכה ברייתא מיוחדת, איתה פתחנו את הנידון, ובה אין איזכור כלל למידה קבועה. ואילו ברייתא זו שנקטה את הלשון "אמה על אמה" לא עוסקת כלל בשאלת גודל הבגד, ואדרבא הרי אותה "אמה על אמה" היא רק חלק מהבגד השלם^כ. האם ניתן להוכיח ממנה שבגד באורך "אמה על אמה" מחוייב בציצית? מלבד מה שקשה לומר שראשו ורוב גופו של קטן בן ט"ו הוא אמה אחת בלבד, לכאורה אין לזה הכרח כלל, ולא מצאנו לאף אחד מרבותינו הראשונים ובעלי השלחן ערוך שיזכירו כי "אמה על אמה" הוא שיעור טלית^כ. גם קשה מהו לשון אמה על אמה, וכי רוחב ואורך ראשו ורובו של קטן שווים?^כ

אדרבא, כבר רבינו גרשום מאור הגולה עמד על כך וכתב: "משום הכי אמר אפילו אמה על אמה אף על גב דהתפר יבוא חוץ לג' [אצבעות]". דהיינו, הברייטא נקטה בגודל בגד שבוודאי אין בו חשש שיתפרנו בפחות מג' אצבעות, ללא קשר לשיעור המינימלי של הבגד.

לכאורה הלשון "אמה על אמה" הוא לדוגמא בעלמא, ולא זו בלבד אלא יתכן שננקט בדווקא פחות מהשיעור המחוייב, שהרי בשיעור המחוייב בציצית כבר אין חשש "תעשה ולא מן העשוי"^כ.

אכן, החזון איש^כ קיבל את השיעור "אמה על אמה" המשתמע מברייטא זו. אף על פי שלמעשה כתב: "אבל הרי הוזהרנו על יראת הוראה למעשה, אנו נוהגין לעשות אמה לפנינו ולאחריו, ונמצא ארכו ב' אמות ורחבו אמה".

תלמידו של בעל פרי הארץ, רבי יונה נבון, התייחס בארוכה לדעת רבו, בסימן הראשון בספרו נחפה בכסף. את תשובתו סיים: "כלל העולה מדברינו אלה, כי מדה קצובה לא מצאנו

כג). ראה רש"י ונמוקי יוסף. וראה קרן אורה. ומחצית השקל על מגן אברהם ריש סימן ט"ז.

כד). השיטה מקובצת פירש שהיא חצי מהבגד.

כה). כדעת הטור.

כו). אכן, מקור יחידי, אך לא חד משמע, ראה בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן רי"ז) בדברי השואל: "לרבי אליה, שאלת טלית מצויצת כהלכתה וחלוקה לב' ובכל חלק יש בו שיעור להתעטף ונשארו בכל חלק מן הציציות אחת או ב'. יש בהם משום תעשה ולא מן העשוי, מדתניא הביא כנף שיש בה ציצית ותפרה על הבגד. אפילו יש בכנף אמה על אמה פסולה שנאמר ועשו להם ציצית ולא מן העשוי. או נאמר דהתם דוקא משום דצריפה לאחרת ואין רצונו להתעטף באותו כנף לבדו". אך גם מכאן לא משמע שבפחות מכך לא הוי שיעור.

כז). ואף שהארחות חיים פוסק שרוחב הטלית צריכה להיות כאורכה, אך הרי נחלקו עליו, וכן כתב החזון איש (סימן ג' אות ל"א) שאין לשיטה זו שום רמז בש"ס.

כח). זו סברת המגן אברהם, שבבגד שיש בו שיעור טלית אין חשש "תעשה ולא מן העשוי" לחבר אותו לבגד אחר, ולסברתו בוודאי אין ב"אמה על אמה" שיעור טלית. אך יש חולקים עליו (ראה במשנה ברורה סימן ט"ו ס"ק ז'). לעצם הטעם של דין הברייטא "שלא יביא אמה על אמה ממקום אחר", הנמוקי יוסף כתב שהוא אכן משום תעשה ולא מן העשוי אך בדעת רש"י נחלקו הדעות. וראה בקרן אורה. החזון איש, שלמד מלשון הברייטא שב"אמה על אמה" יש שיעור טלית, חולק גם על המגן אברהם, וסובר שגם בבגד שיש בו שיעור טלית יש בו חשש "תעשה ולא מן העשוי" אם מחברים אותו לבגד אחר.

כט). אורח חיים סימן ג' אות י"ח ואות ל"א. וראה גם בחידושים וביאורים מנחות שם.

בדברי הפוסקים ולא בש"ס, כי אם הא שיכסה קטן ראשו ורובו". אך לדעתו משמע ששיעור טלית הוא פחות מ"אמה על אמה", שכך משמע מלשון הגמרא שזהו השיעור לרווחא דמילתא, והשיעור האמיתי הוא לפי ראשו ורובו של קטן. הראשונים נחלקו באיזה גיל הקטן, ואם השיעור היה אמה על אמה, לא היו דנים הראשונים באיה גיל הקטן, אלא היו מצינים לנו את השיעור המדויק. לכן נטה יותר לדעת הדרך חכמה ששיעור טלית קטן הוא שלושת רבעי האמה על חצי אמה, וזהו לפי קטן בן שש שנים.

אמנם, כיון שעלינו להחמיר ולדון את הקטן כדעת הטור, שהוא בן ט', מדד הוא את גובהו של קטן בן תשע: "וגם אני הבאתי קטן בן ט' שנים, וכסה ראשו ורובו מלאחריו באמה אורך ובחצי אמה רוחב". השיעור הוא לפי גודל הקטן מאחוריו, שכן חז"ל שיערו את גודל הטלית לפי הבגד שבזמנם, שהיו מתעטפים בו והיה מכסה את הגוף מאחורה, ולא בבגד [כטלית קטן שלנו] שלובשים אותו על הגוף. לדעתו אנו גם לא פוסקים שצריך את התנאי שהגדול יוצא בו עראי. אם אכן חוששים גם לתנאי זה, היה שיעור הבגד גדול יותר, עד כדי שהביא את לשונו של רבי מנחם די לונזאנו בספרו שתי ידות (ונציה שע"ח, דף צ"ח:): "ואף על פי שאי אפשר לשער שיעור זה [של טלית] היטב, מכל מקום זאת ישיב אל ליבו, כי זה השיעור אינו מעט. לכן ירא אלוקים יעשנו גדול כל מה שיוכל".

סיכם בקצרה את הדברים תלמידו של ה'נחפה בכסף, הרב החיד"א (ברכי יוסף אורח חיים סימן טז): הרב פרי הארץ (סימן א') העלה דשיעורו אמה על אמה. ולזה נטה הרב בית דוד (סימן ח'). ומורי הרב זלה"ה בספר נחפה בכסף (סימן א') ארוכ'ה לו עלתה בענין זה ואביזריה, והעלה דיש לשער בקטן בן ט' שיכסה ראשו ורובו מאחוריו בין באורך בין ברוחב.

כדרך שעשה הנחפה בכסף ומדד קטן בן ט', בדק זאת גם רבי חיים פלאג'י ועלה בידו אחרת: וכשאני לעצמי הבאתי לפני קטן בן ט' שנים, ומדדתי שיעור לכסות בו ראשו ורובו, דהיינו כל הראש עד המצח מקום המתחיל השער כדרך שמתעטפים בטלית עד שיתכסה רוב גופו, והוי שיעור אמה וחצי.

ועם לפי חשבון של הרב דרך חכמה הוי פחות מחצי, אפשר דהוא מפרש קטן המהלך כו' כבן שש שנים, ואינו מפרש ראשו ורוב גופו. וספר דרך חכמה אינו מצוי אצלינו לראות הדברים בגופן שלהם.

ואף שראיתי להרב נחפה בכסף שם, דגם הוא עשה נסיון הלזה ומדד שיעור אמה יע"ש, לדידי חזי לי דהא ליתא, והמבחן לעינינו דהוי יותר מאמה עד חציו חסר גודל אחד או שנים למרבה, או בכיוון לפי שיעור קומה של קטן בקטן שאינו לא ארוך אלא בינוני. והוא דבר תמוה שיהיה הפרש בינו לדברי הרב נחפה בכסף שליש שיעור יותר.

בהמשך דבריו, משער רבי חיים פלאג'י שאפשר שהפרש בין המידות נבע מהבדל המדידה בין רוב ראשו וגופו לבין ראשו ורוב גופו^ל, אך אם כן בוודאי שההלכה היא שצריך ראשו ורוב

(ל). שו"ת לב חיים חלא א' אורח חיים סימן צ"ט להלכות ציצית סימן ט"ז.

(לא). כיוון לכך החזון איש אורח חיים סימן ג' אות ל"א וז"ל: "ועיקר שיעור אמה וחצי שכתבו דלפי זה קטן בן ט' קומתו ג' אמות אינו מוכן דו קומת גדול. ונראה דזה בשיטת הארצות החיים דרובו שאמרו היינו חוץ מראשו. אבל אין לזה

גופו, כדברי הראשונים¹. את דבריו סיכם, שיש לעשות טלית באורך אמה וחצי על אמה וחצי (באמה בת שש טפחים), כיון שכך עולה בצורה ברורה במדידה למעשה, ו"המבחן הוא ביד כל אדם". למרות שהמנהג הוא אכן, בטלית בת "אמה על אמה".

דברי הפרי הארץ והדרך חכמה התפרסמו מאד, וכל הפוסקים הדנים בשאלת שיעור הטלית התייחסו לדבריהם². כאמור, עד אז לא מצאנו דיון על מידה קבועה בשיעור טלית.

במקומות רבים במזרח אירופה נתקבל מנהג "אנשי מעשה" ללבוש טלית-קטן באורך שתי אמות.

רבי שניאור זלמן מלאדי כתב³:

ורוחב הטלית קטן צריך להיות אמה של תורה... והאורך שלאחריו מבית הצואר ולמטה צריך להיות גם כן אמה של תורה מרווחת, בכדי שיהיה שם אמה על אמה שלם עד תחלת נקב בית הצואר שמלאחריו. והאורך שמלפניו מסוף נקב בית הצואר עד למטה צריך להיות גם כן אמה של תורה ורוחב אמה. ונמצא כל האורך שתי אמות, לבד מבית הצואר שהוא נקב שיש בו חסרון ואינו עולה למדת שיעור טלית, ובוה מקיים המצוה לדברי הכל.

ובקטנים שהגיעו לחינוך, דהיינו מבן שש שנים עד בן י"ג, אפשר להקל ולסמוך על דעת האומרים ששיעור בגד להתחייב בציצית הוא אמה על אמה בלבד.

מנהג זה הביא המלבי"ם בארצות החיים (סוף סימן ט"ז) בתור "מנהג החסידים".

ואחריו המשנה ברורה (סימן ט"ז ס"ק ד'): "ומנהג אנשי מעשה לדקדק שיהיה בו אמה מלפניו ואמה מלאחריו, ונקב בית הצואר אין עולה למנין. ובטלית קטן כזה יצא מן הספיקות ויכול לברך עליו".

כמובא לעיל, גם ה'חזון איש הכריע שזהו האופן בו יוצאים ידי כל הדעות. וכך נהג למעשה, כפי שמסר רבי חיים קניבסקי⁴: "בסוף ימיו צוה לעשות הטלית קטן שלו שיהיה בכל צד ששים צ"מ על ששים צ"מ, [וקצת יותר משום שמתכוין על ידי הכביסה] מלבד הנקב של בית הצואר⁵, אבל ממקום הכפתור החשיב בהשיעור".

שיעור זה של שתי אמות על אמה מבוסס על שיעור אמה על אמה משני צדדיו מלפנים ומאחור. נראה כי שיעור זה נקבע⁶ מכח ההבנה אותה חידדנו לעיל ונאריך בה לקמן, ששיעור

הכרע, דשפיר יש לומר דראשו בכלל רוב גופו. וראה מה שחישב שם שרוב גובהו של בן ט' הוא אמה ושישית, וכתב שאולי הטור התכוון לבן ח' ויום אחד.

לב). על כך הארכנו לעיל.

לג). לרוב לא מתוך המקור, אלא מהבאר היטב וכדומה. ראה למשל מחצית השקל (סימן טז): "ובשלחן ערוך באר היטב [ס"ק א] ראיתי שכתב וזה לשונו 'ובספר פרי הארץ כתב בשם ספר דרך חכמה ששיעורו ג' רביע אמה באורך וחצי אמה ברוחב' עכ"ל. אבל לא ידעתי מקום מוצאו של שיעור זה, גם אינו מבואר באיזה אמה נמדד, ואין ספרים הללו תחת ידי". המחצית השקל עצמו שימש כמקור לדברי פרי הארץ, ראה למשל בשו"ת האלף לך שלמה שיובא להלן.

לד). שולחן ערוך הרב פסקי הסידור הלכות ציצית [שיעור טלית].

לה). 'הוראות והנהגות ממרן החזון איש' פרק א' ציצית אות ד', בתוך: אגרות וכתבים דרך אמונה, בני ברק תשע"ג.

לו). בספרו (סימן ג' אות ל"א) כתב שהנקב מצטרף לשיעור.

הטלית האמור בברייתא הוא על טלית בה התעטפו מאחור מעל הבגדים, אך טלית קטן הנלבשת על הגוף מבעד לנקב יתכן ושיעורה יהיה כפול, כנגד שני הצדדים של הגוף לפנים ולאחור, שכן כך היא צורת לבשתה, בשונה מהטלית.

ד.

תנאי השיעור ביחס לטלית קטן

לכאורה, וכפי שהובא לעיל, מידה [או מדידה] קבועה לטלית תועיל רק לדעת הסוברים ששיעור טלית נמדד רק לפי ראשו ורובו של קטן. לדעת החוששים גם לכך שגדול יצא בו עראי, לא שייך לתת מידה קבועה לדורות, ולכאורה הדבר משתנה לפי הזמן והמקום.

טלית-גדול בזמנינו, אם היא בגודל קטן מאד ביחס ללובש, תהווה נפקא מינה בין השלחן ערוך והרמ"א [כמו בין המשנה ברורה והחזון איש] בשאלת תנאי הטלית. בעוד שתנאי חז"ל שיהיה בגודל ראשו ורובו של קטן מתקיים בטלית באורך אמה אמה-וחצי, אבל אם הלובש מתבייש לצאת לשוק בגודל קטן כ"כ ולא מקובל, לדעת המצריכים את התנאי השני, אין יוצאים ידי חובה.

חשובה מאד ההבחנה בין הטלית הנועדה לעיטוף הגוף כבימי חז"ל, למיני בגדים אחרים בזמנם וכל שכן בזמנינו.

נראה כי כך פירש רבי דוד פארדו את הבנת העיטור בדעת הספרי"ה שיובאו מיד להלן.

מצאנו פסקא מחודשת לכאורה בדרשת הספרי על פרשת ציצית, מהמילה "אשר תכסה בה" מיעוט: "בה" - פרט למעפורת שלא יכסה בה [ולגירסת הגר"א: שאינו מכסה בה] ראשו ורובו". מעפורת היא צעיף או סודר ששימש בעיקר לכיסוי הראש¹ והתמעט מחיוב ציצית כיון שאין הוא מכסה את ראשו ורובו של הלובש. כך פירש המפרש הקדמון מארץ יוון, רבינו הלל: "דלהכי כתיב בה פרט למעפורת דמשמע דמתכסה בה כולו או רובו, ולמעוטי מעפורת דלא הוי גדול כי היכי דמכסי בה ראשו ורובו".

לכאורה מיעוט זה אינו עולה בקנה אחד עם הברייתא שמשערת את שיעור הטלית לפי ראשו ורובו של קטן. אכן העיטור² פירש את הספרי: "בה פרט למעפורת - סודר שאין מתכסה ראשו ורובו, דבעינן כדי שיהיה הקטן מתכסה בו ראשו ורובו, כדגרסינן טלית שהקטן מתכסה בו

(ז). נראה כי הביאור הלכה (בסימן ט"ז) הבין שטעם שיעור זה הוא מחשש שלא מצטרפים שני הצדדים של הטלית קטן לעניין מידת שיעורם (אף שבוודאי מצטרפים ארבעת כנפותיהם). אך לפי זה צריך ביאור מדוע לא יספיק אמה על אמה מלפנים (או מאחור) וחצי אמה או אף פחות מכך מאחור (או מלפנים).

לח). ספרי דברים פרשת כי תצא פסקא רל"ד. רבי דוד פארדו בביאורו ספרי דבי רב.

לט). ולעיתים גם כ"מעפורת של ספרים" (כבשבת ט:). לכיסוי הברכים בשעת תפילות. וראה רש"י (שם): "מעפורת - סודר, ונותנו על ברכיו שלא יפול השער על בגדיו. על השימוש הרגיל של המעפורת כתב: (שם ק"כ): "חלוק - קמי"שא [כתונת] על בשרו. ואפליין - סדין להתעטף בו כולו. מעפורת - לעטף ראשו".

מ). ספר העיטור עם ביאור שער החדש הלכות ציצית דף ע"ג ע"ב.

ראשו ורובו והגדול יוצא בו ארעי פטור^{מא}, הגדול יוצא בה קבע חייבת^{מא}. לדבריו, כוונת הספרי לומר שגודל המעפורת קטן משיעור ראשו ורובו של קטן.

הבית יוסף (סימן י' אות י') העיר על פירוש העיטור, הסובר שאם אכן יש שיעור מספיק במעפורת אכן תתחייב היא בציצית, כי דעת ראשונים אחרים אחרת. לדעתם, מכיוון שהמעפורת נועדה לכסות רק את הראש ולא את הגוף, הרי היא פטורה לגמרי מציצית, אף אם היא תהיה בכל גודל שהוא. זה לשון הבית יוסף:

כתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל... וכתב עוד: 'ואלו הארבע כנפים אינם כוללות לכסות הראש, כגון הביק"א שמביאין בזה הזמן שמבואר אמרו בספרי (שם) כסותך ולא של ראש עכ"ל.

ובספר כפתור ופרח כתוב וזה לשונו: 'כתוב בהלכות גדולות, שדרו ממתיבתא דמצנפת אינה ראויה לציצית. ובספרי ממעט סודר הראש מכסותך'. וכן כתוב בספר ארחות חיים.

וכתב עוד בספר כפתור ופרח: 'ומסתברא שאין כל המצנפות שוות, וזה שמצנפת ארצות המערב שמכסים ראשיהם מאמצעיתה, ושני ראשיהם מושלכים על כתפיהם ועל גופם, כגון זאת, אין ראוי לפוטרה, שהרי מתכסה בה. אבל מצנפות ארץ כנען וארץ מצרים, שמקפלין כולה בסיבוב כעטרה ולא יראה ממנה זוית, תהיה פטורה' עכ"ל.

וזה לשון העיטור: 'בספרי בה פרט למעפורת, סודר שאין מתכסה בה ראשו ורובו' עכ"ל. ומדברי רבינו הגדול ודברי כפתור ופרח נראה, דמפרשי מעפורת סודר הראש, ואפילו מתכסה בה ראשו ורובו נמי פטור. וכן כתוב בפירוש בספר ארחות חיים.

לדעת הכפתור ופרח, ארחות חיים ומהר"י אבוהב, החיסרון של המעפורת הוא בכך שהיא נועדה לכיסוי הראש ולא לכיסוי הגוף, וכך הבינו את מיעוט הספרי^{מב}. אולם לדעת בעל העיטור החיסרון הוא רק בגודל ולא בצורת הלבוש.

ככל הנראה בפני מפרש הספרי והתוספתא, רבי דוד פארו, לא עמד ספר העיטור, לפיכך הוא הבין את כוונתו רק על פי הציטוט החלקי מאד המובא בבית יוסף. מכח זה הוא הסיק כי בעל העיטור מצריך בשביל שתתחייב המעפורת בציצית שהיא תקיף את ראשו ורובו של הלושב. לדבריו, הנפקא מינה בין דעת בעל העיטור לחולקים עליו היא שלדעת העיטור גם באופן שהמעפורת יורדת על הכתפיים פטורה היא מציצית, אך הראשונים הפוטרים סודר שעל הראש יסברו שאם אכן המעפורת מכסה גם חלק מגופו תתחייב היא בציצית גם כשאין היא מכסה ראשו ורובו.

ולכן הקשה ותיריך: ולמה ישתנה מעפורת זה להצריך בו שיעור כדי לכסות ראשו של גדול. ואולי דגם דעת העיטור יש לפרש כך [כהבנת שאר הראשונים המובאים בבית יוסף] על צד הדוחק, אלא דפשט דבריו מורה כמו שהבין מרן ז"ל. ולדידיה צריך לומר, דכיון

(מא). זו היא כנראה טעות דפוס, וצריך לגרוס כמו שכתוב בגמרא לפנינו. ראה בביאור שער החדש על העיטור. (מב). היה נראה כי כשהכפתור ופרח ציטט את הספרי "תכסה פרט לסודר שעל הראש", הוא התכוון למשמעות הדרשה הפוטרת מעפורת כיוון שאינה מכסה ראשו ורובו. אכן, הגר"א תיקן את הגירסא בספרי וגורס כך במקום הגירסא שלפנינו: "אשר תכסה פרט לסדין".

דעיקר המעפרת אינו מלבוש אלא סודר, נשתנה דינו משאר בגדים, ואינו חייב אלא אם כן יש בו שיעור כדי לכסות בו ראשו ורובו. ואיברא דמשמעות לישנא דספרין הכי משמע טפי.

לעניינו חשובה הנחתו כי שיעור ראשו ורובו של קטן נאמר אך ורק על בגד הטלית, ואילו ביחס לסוגי בגדים אחרים יש לדון בנפרד [ואף להחמיר עליהם יותר]^{מג}.

חילוק זה בין שיעור הבגד המחויב בציצית, האמור בברייתא רק כלפי בגד עליון הטלית, לבין שיעור בגד אחר, מתקבל מאד על הדעת. הן קשה להעלות על הדעת ששיעור בגד פנימי בעל ארבע כנפות ימדד לפי שיעור הנאמר לגבי בגד עליון, או ששיעור בגד המכסה את הראש או הצוואר שווה לשיעור בגד העוטף את הגוף. ואם ימצאו מכנסים בעלי ארבע כנפות, וכי גם אז שיעורם יהיה לפי מידת טלית?!

נראה כי שני הכללים שנתנו חז"ל לשיעור הגודל לא מתאימים למדידת טלית-קטן.

בעניין זה נצטט את תשובתו של רבי שלמה קלוגר (שו"ת האלף לך שלמה אורח חיים סימן ד'):

שאלה. כמה הוי שיעור טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו, והביא בשם מחצית השקל, שבספר פרי הארץ כתב ג' רבע על חצי אמה, ואחר כתב הביא אמה על אמה והיינו ג' רבע מעהריש.

הנה בזה אין בידי להכריע כמה הוי שיעורו. אך לדעתי נראה דאמה על אמה ודאי די, כי אף לפי דעת הנמוקי יוסף שהביא המחצית השקל ואחר כך כתב דגם רש"י מסכים לזה ומוכח דאמה על אמה פטור, נראה דכיון דהש"ס לא נתן בו שיעור באמות, רק שיהיה קטן מתכסה בו ראשו ורובו ובודאי הכונה בקטן בינוני, ואם כן בדורות הללו שנתקטנו הדורות הרבה מימים הראשונים, ועיין כיוצא בזה בצ"ח לענין שיעור כזית, כן הכי נמי בזה בקטנים דידן ודאי הוי אמה על אמה שיעור שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו, ובפרט באמה שלנו ודאי הוי די.

ומה דפליגי הפוסקים אם בעינן שיהיה גדול אינו מתבייש בה, נראה דלא שייך זה בדורות הללו, דבימיהם היה דרכם לצאת בבגד גדול עם ציצית לחוץ לשוק, לכך אם היה קטן כל כך שהגדול מתבייש בה לצאת מוכח דהוא מחסרון הבגד. אבל בדורות הללו שאין נוהגין לצאת בד' כנפות אפי' בגדול לשוק, אם כן מה שהגדול מתבייש אינו מכח קטנות הבגד רק מכח שינוי גוף הבגד, דאין דרך בבגד זה לצאת לחוץ.

לכך לדידן ודאי תלוי רק בקטן אם מתכסה בה ראשו ורובו, לכך די בודאי באמה על אמה, כנלפענ"ד.

לדבריו: א. כיון שגודלם של האנשים בימינו קטן בהרבה מדורות הראשונים, והשיעור נקבע לפי הקטן שבזמן חז"ל, בהכרח שהשיעור קטן, ואף על פי שאיננו יודעים בדיוק עד כמה, אך

מג). רמז לסברא כזו ניתן למצוא בביאורו של הגר"ח קניבסקי (מסכת ציצית), לדעת רבי עקיבא המחייב בגד הנקרא אפיקרסין, שיש המזהים אותו עם הסודר של ראש, בציצית. לדעת העטור, הפוסק סודר של ראש כיון שאינו בגודל הראוי, יש לעיין בסברתו של רבי עקיבא המחייב. הגר"ח מעלה סברא שאולי דנים כל בגד לפי שימוש, והיות שהסודר "חזי למילתיה" הרי הוא מחויב בציצית אפילו אם אין הוא מכסה ראשו ורובו של קטן.

נראה שדי בגודל "אמה על אמה". ב. בימינו אין מקום לתנאי ש"גדול יוצא בו עראי", כיון ששיעור זה נקבע על גודל הבגד ולא על צורתו. בימינו, מבחינת הגודל אין בושה לצאת לשוק, רק בגלל אופיו וצורתו של הבגד, ובכך אין חיסרון.

ועל בושה מטלית קצרה כתב בתשובה לבני קהילת קראקא (שם סימן ה'):

שאלה. בטלית קטן של צמר שיש בו שיעור המפורש בשלחן ערוך, אם חייב בציצית, היות שבק"ק קראקא יתבייש לצאת בו, שהולכין רק בבגדים ארוכים.

הנה ידע שהתורה שלנו היא נצחית, ולא תשתנה בשום זמן מן הזמנים. וגם קראקא לא רובא דעלמא היא, וכוונת חז"ל כל שאין (הקטן) מתבייש לצאת בו באיזה מקום קטן לפני איזה אנשים הדייטים, זה נקרא בגד וחייב בד' כנפות וציצית.

רבי שלמה קלוגר נקט גישה מינימלית לשיעור הטלית: אין לחשוש לתנאי שהגדול לא יתבייש לצאת בו עראי, כיון שהבושה בימינו היא בגלל צורת הבגד ללא קשר לגודלו¹, ואף במקום שיש בושה בגלל אורך הבגד, די לנו בכך שנמצא מקום קטן בו עוברים אנשים שאין בושה לצאת לפנייהם כך. אך השיעור לפי ראשו ורובו של קטן, לדבריו, צריך להיות בטלית קטן.

מצאנו גם מי שקבע כי אכן אין כלל שיעור לטלית קטן הגלגשת תחת הבגדים.

זה לשון הערוך השלחן (סוף סימן ט"ז):

והא דבעינן עיטוף רוב הגוף, זהו בטלית העליון שהוא כמו הסודר שבזמן הגמרא שהיה הילוכם בזה כידוע, ולכן מברכין עליהו להתעטף בציצת, ובוזה בעינן שיעור מפני שהוא על הבגדים. אבל טלית קטן שתחת הבגדים, אין צריך שיעור כלל, דאם רק יש בו ד' כנפות חייב בציצת.

כפי שכתב בהמשך דבריו, חידושו נסמך על לשון הריטב"א המובא בנמוקי יוסף², וזה לשונו:

ונאמר כי יש מן הראשונים ז"ל שאמרו, כי אין מצות טלית מתקיימת אלא בעטיפת הראש לכסות בו ראשו וגופו או רובו, כדכתיב אשר תכסה בה. ולדבריהם אין מצות ציצית באלו הטליתות הקטנים שנהגו ללבוש ברוב המלכיות. ואין נראה כן, ומה שהיו מברכין להתעטף זהו למצוה מן המובחר.

(מד). הביאור הלכה (סימן ט"ז ד"ה לשוק), שדן בשאלת הבושה בטלית קטן שלנו, כתב אף הוא "עוד נראה לי פשוט בלאו הכי, דעל ידי זה לא בטל ממנו שם בגד, ולא אמרו רק אם הוא מתבייש לילך בו מפני קיצורו. דאם לא כן אפילו אם יהיה בהטלית קטן כדי ראשו ורובו של גדול, ואפילו אם יגיע עד קרסוליו הכא נמי דיפטר מציצית? וכי תימא הכי נמי, אם כן במקומות שהגדול מתבייש לצאת בו בטלית גדול בשוק הכא נמי דטלית גדול יפטר מציצית? אלא ודאי דכונת הגמרא הוא דוקא אם אנשי המדינה מתביישין לילך בו באקראי לשוק מפני קיצורו, או לא חשיב בגד, מה שאין כן בעניינינו שהביוש הוא מפני שדרך אותו הבגד ללבשו תחת בגדיו ולא על בגדיו לא בטל על ידי זה מניה שם בגד". כוונתו גם היא שהבושה בטלית קטן היא רק בגלל צורת הבגד, ולא בגלל אורכו. בצורתו הנוכחית, תחת בגדיו, אין בושה לצאת בו. יש לציין כי הפרי מגדים (משבצות זהב סימן ט"ז) הבין כי אין לחלק בין בושה מחמת אופי הבגד לבין בושה מחמת גודלו ולכן "אם בגד [שקטן] מתכסה בו ראשו ורובו אלא שהוא לבוש בווי ואין יצא בו לשוק עראי וסתם בני אדם יוצאין בו לב"ח [ריש הסימן] דסובר תרתי בעינן, וכן דעת הטור לט", אפשר דאין הכי נמי דאין ראוי לברך על טלית כזה דבטר דעתו אולינן וצריך עיון".

מה). הלכות קטנות הלכות ציצית דף י"א עמוד ב'.

ואפשר שהתלמוד מדבר לפי מנהגם, שלא היו רגילין ללבוש טלית בת ארבע כנפות אלא טלית גדול ... אבל משורת הדין כל כסות של ד' כנפות חייבת בציצית ויוצא בו ממצות ציצית, אף על פי שאין בו לא כיסוי ולא עטוף, דרחמנא בגדיכם וכסותך קאמר וכל מלבוש וכסות במשמע ובלבד שיהא לו כנפות.

המדקדק בדברי הריטב"א¹ יווכח כי הראשונים הסוברים שלא יוצאים ידי חובה בטלית-קטן שלנו מצביעים על שני חסרונות שיש בה: א. לובשים אותה ולא מתעטפים בה, כבימי חז"ל וכנוסח הברכה. ב. היא אינה מכסה ראשו ורובו של הלובש.

בעוד שבחיסרון הראשון עסקו ראשונים רבים², שדנו האם יוצאים ידי חובה בטלית קטן הנלבש על הגוף ולא מתעטפים בו, לא שמענו על שיטת ראשונים ששיעור הטלית הוא כדי להקיף את גופו של הגדול הלובש. אדרבא, כפי שהביא הריטב"א, הברייתא כותבת במפורש שהשיעור הוא לפי מידת קטן³.

מכל מקום, הבין הערוך השלחן, שלהלכה אין בטלית קטן את שתי החסרונות, כיון שאנו פוסקים שיוצאים ידי חובה גם בלבישת טלית [ולא רק בעיטוף], וכן אנו פוסקים שאין שיעור לגודל הטלית קטן!

נסייג את הדברים בציטוט מסיום דברי הריטב"א: "ומכל מקום מצוה מן המובחר שיהא כולו מעוטף במצוה, וזו דרך ירא שמים לחבב המצוה, וכל שכן מצות ציצית השקולה כנגד כל המצות ולא שיהא מעכב כלל".

ה.

בגד לשם מצווה

הטלית⁴ בימינו נחשבת כבגד "שאין אנו עושים אלא לשם מצות ציצית בלבד, ואין כאן להגן מפני החמה ולא מפני הקור", כלשונו של הדברי חמודות⁵, שתמה למה טלית שלנו חייבת

(מו). גם בקטעים שלא צוטטו כאן.

(מז). ראה למשל את שיטת הראשונים המובאת בשו"ת מהר"ח אור זרוע סימן ד' וח'.

(מח). אמנם מצאנו לשונות בראשונים הכותבים ששיעור טלית הוא כדי שיתכסה בו הלובש ראשו ורובו, וצריך עיון. רבינו הלל, בפירושו לספרי המצוטט לעיל, כותב לגבי מעפורת שפטורה כיון שאינה מכסה ראשו ורובו [אך כפי שהבאנו מהספרי דברי רב יתכן שרק במעפורת יהיה הדין כן]. הרקח (הלכות ציצית (סימן א') כותב: "שיעור טלית שיתכסה ראשו ורובו". פסקה זו העתיק גם בחיבור הנקרא בפי מהדירו ספר אסופות (המיוחס לתלמיד הרוקח, נדפס בקובץ זיכרון נר שאול עמוד מ"ח), ובהערות העורך, רש"מ יונגרמן, עמד על כך שהשמיטו הרקח ותלמידו את המילים "של קטן". בסוף דבריו הפנה הוא לריש מסכת ציצית (מהמסכתות קטנות) שגם שם הגירסא "כל קטן שהוא יודע להתעטף בציצית, אביו עושה לו ציצית. טלית שהוא מכסה ראשו ורובו חייבת בציצית". ויתכן שראשו ורובו קאי ארישא על הקטן.

ראה גם בתשובת הרמב"ם העוסקת ביציאה בטלית בשבת לדעת הרי"ף (שו"ת פאר הדור סי' ס"ב): "זיל מכאן שבלייל שבת שאינו זמן חיוב לא יוכל לצאת בציצית, והנה כל התלמידי חכמים אשר באו אחריו למדו מזאת ההקדמה שאין אדם רשאי לכוון הטלית על ראשו ולא לחגור בו וכיוצא, אלא באופן שיוצא בו ידי חובתו דהיינו שיהיה עטוף בו ומכוסה ראשו ורובו".

(מט). הן טלית-קטן והן טלית-גדול.

בציצית, ותיריך: "וצריך לומר דכיון שכל עצמו אנו עושין אותו לקיים בו מצות ציצית, קרינן ביה כסותך להתחייב בציצית".

גם הרמ"א (דרכי משה סימן י' אות ו') הקשה על סברת הבית יוסף, שבגד שמשמש בעיקר למטרת כבוד אינו מגן מחום ומקור פטור מציצית, מכך "דרוב טליתות שלנו שאנו לובשים בשעת התפלה, שאינן להגן כלל רק לובשין אותן כדי לצאת בהן ידי חובת ציצית, אם כן לא מיקרי כסות ופטורים מציצית, ואם כן אנו לא מקיימין בהן מצות ציצית ומברכין ברכה לבטלה". דעתו היא שאכן גם בגד לשם-מצווה נחשב כבגד.

יתכן ויש לחלק בעניין זה בין טלית-גדול וטלית-קטן. טלית גדול אכן אינה משמשת להגן מחום וקור אלא רק לשם המצווה וכבוד התפילה והציבור²¹, ועליה אפשר שלא קיבל הרמ"א את סברת הבית יוסף שאינה נחשבת כבגד. אך האם גם על טלית קטן, שכל כולה באה אך לשם קיום מצווה ללא שום מטרה אחרת, נגיד את אותה הסברה שבגד שנועד לשם-מצווה נחשב בגד לעניין חיוב ציצית? לכאורה מהמשתמע מהרמ"א והדברי חמודות נראה שכן, וכך כמובן מנהג כל ישראל.

אך בבגד כזה, שאינו משמש כתשמישי בגדים אלא רק לשם מצווה, יש לדון בשיעורו. מצד אחד אפשר לומר שאין לו כלל שיעור, כיון שהרי אין הוא כשאר בגדים אלא הוא מיועד רק כ"היכי תמצוי" לקיום מצווה [לאפוקי מהטלית גדול, שיש לו עוד מטרה חוץ מעצם המצווה]. אך מצד שני, ניתן לומר שכיון שלמעשה אין הוא בגד, כדי להחשיבו ככזה [אף שעדיין אין משתמשים בו להגן מחום וקור או לצניעות וכדומה, אך מכל מקום לכל הפחות בשביל לתת לו חשיבות] יש להגדיל את שיעורו עד שנצא מן הספק, ונחשיבו כבגד.

נחدد את הדברים: טלית קטן, גם כשהיא ארוכה מאד, עדיין אינה מתפקדת כבגד ועדיין יש בוושה לצאת בה מצד צורתה לרחוב, אך היות שרבים מרבתינו הראשונים וכן בעלי השלחן ערוך פסקו שטלית קטן חייבת בציצית²², והיות שעלינו לדון את שיעור הטלית קטן בצורה שונה מהטלית של חז"ל, על ידי זה שנגדילה במאד בוודאי יצאנו מכל ספק לגבי שיעורה.

נראה כי שאלה זו קיימת גם לגבי שאלת יציאה לרשות הרבים בשבת בטלית קטן, שהרי אין זה בגד אמיתי אלא רק לשם מצווה, האם בגד כזה מותר בטלטול? אם כן [וכפי המנהג], יש

(ג). דברי חמודות [לבעל התוספת יום טוב] על רא"ש הלכות ציצית סימן כ' אות ס"ג. הדברים מתייחסים להגדרתו של הבית יוסף, שתזכר מיד להלן, לפיה רק בגדים העשויים להגנה מחום וקור [ולא בגד לשם כבוד] חייבים בציצית.

(נא). אצטט מסיכום שקיבלתי בעניין זה מרב"ש המבורגר: "טלית משום כבוד הציבור, הוא עיטוף טלית של העושים 'מצווה' בפני הציבור, החזנים, אומרי קדיש יתום, העולים לתורה ושאר עוסקי מצווה. עיטוף זה אינו תלוי בזמן ציצית ולא בתפילת שחרית. טלית היא לבושו המובהק של הש"ץ, כפי שלמדו הפוסקים מדברי חז"ל. הם הסבירו שהעיטוף הזה צורך הוא גם משום כבוד השכינה והתעוררות אימה ויראה. בטלית זו של ש"ץ, שאינה דוקא משום מצות ציצית, לא דקדקו תמיד בהידורי ציצית ויש שהעדיפו, בפרט בימים טובים, את יפיה של הטלית כדי לעבוד את ה' בבגד מפואר כעין עבודת הכהן הגדול בבית המקדש. כיון שש"ץ מתעטף בטלית לכבוד הציבור, הריהו מתעטף בה גם בתפילות שהציבור אינו מתעטף, היינו במנהג וערבית, וכן נהגו עד הדורות האחרונים בליטא, ארצות מרכז אירופה ואשכנז".

(נב). כאן המקום להדגיש: המחמירים כשיטות הראשונים שיש להתעטף בטלית קטן, ובגד שרק מתלבשים בו (ולא מתעטפים בו) פטור מציצית (עיין בשלחן ערוך סימן ח' סעיף ג'), בוודאי שעליהם להגדיל את שיעור הטלית קטן עד לגודל טלית באורך ראשו ורובו של קטן, גם לשיטת בעל הערוך השלחן.

חשיבות בבירור שיעור הטלית, שהרי אם אין הוא מקיים בבגד מצווה וגם אינו בגד מצד עצמו, לכאורה יש איסור לטלטלו.¹

מהר"ם מינץ² התייחס לשאלת טלטול בגד הטלית קטן בשבת וכתב:

אבל הכא ד' כנפות³ אינו גדול כל כך, ואין דרך לגדול לצאת בו תדיר, אימא לך דלא מיקרי מלבוש שיכול לצאת בו בשבת והוי משוי.

אף על גב דכתבתי לעיל, דד' כנפות של רבני אשכנז גדול די וכו', פירוש שגדול די שיתחייב בציצית דמקיים ביה מצות ציצית, אבל מכל מקום אין דרך מלבוש בכך. לכן איפשר לי למימר דד' כנפות כשאין מצויצת כהלכתה, הוי משוי אפילו הבגד גופיה.

אבל כשהוא מצויצת כהלכתה, חובת מצוה משוי ליה הבגד עם הציצית לתכשיט ודרך הוצאה ולא הוי תו משוי.

... דמצינו למימר כשאינו מצויצת הוי משוי אפילו הבגד, אבל כשמצויצת כהלכתה הוה ליה תכשיט ודרך הוצאה בכך, וצריך עיון.

ויגדל מלכותו לעד כחפץ אהו'. משה טרוד משה הלוי מינץ.

נוכחנו כי שאלת מעמדה של הטלית-קטן כבגד עמדה לפתחם של מהר"ם מינץ והדברי חמודות, ושניהם נקטו כי עצם המצווה מחשיבה כבגד. אך לגבי שיעור הגודל, בעוד שעל הטלית גדול יש לנו את שיעור הברייתא לפי ראשו ורובו של קטן, על טלית קטן יש להסתפק בשיעורה, כאמור.

רבי שמעון סופר בשו"ת התעוררות תשובה⁴ חידש בסברא⁵:

עלה בדעתי דבר חדש, דוודאי בגדים שעשויים ללבוש ולכסות גופם ולהגן מפני הצינה ומפני החמה והולכין בהם כל היום בבית ובשוק, בגד כזה אם יש לו ד' כנפות אמרה תורה גדילים תעשה לך על ארבע כנפות "כסותך" אשר "תכסה בה", וצריך השיעור אשר מבואר בגמרא ופוסקים שהוא שיעור בגד שיכסה בה ראשו ורובו של קטן וגדול שאינו מתבייש בו לצאת בו עראי לשוק. אבל אם כל מטרת עשיית הבגד הוא רק כדי לקיים בו מצות ציצית, יש לומר דכיון שיש תורת בגד עליו חייב בציצית כדכתיב ועשו ציצית על כנפי בגדיהם (ולא כתיב כסות) וגם לא כתיב אשר תכסה בה שיהא צריך ללבוש ולכסות בו.

ולפי"ז אם הטלית קטן הוא שלשה על שלשה טפחים ועושה אותו בכוונה רק לקיים מצות ציצית יש לו חשיבות בגד אצלו ומחוייב בציצית ומקיים בו מצות ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם. יש להוסיף כי ככל הנראה בארצות אשכנז נהגו רבים ללכת עם טלית-קטן קצרה מאד, ואף שהפוסקים מחו בהם, הרי כך נהגו⁶.



(ג). איננו דנים כעת על טלטול חוטי הציצית אלא על עיקר הבגד.

(ד). שו"ת מהר"ם מינץ סימן ק"י. תשובה לבן דודו מהר"י מינץ.

(ה). דהיינו: טלית קטן.

(ו). הוצאת מכון חתם סופר. חלק א' סימן ז'.

(ז). על פי דעות הראשונים שרק בגד שמתכסים בו כיסוי גמור חייב בציצית ולא בהעלאה גרידא.

ו.

דעת רבינו חיים מוולאזין

סברת ההתעוררות תשובה, שבגד שנועד אך ורק לשם מצווה שיעורו הוא כלעניין טומאה, שלושה טפחים, מצטרפת לסברת הערוך השלחן, שבגד הנלבש מתחת לבגדים ולא מתעטפים בו כימי חז"ל, אין לו שיעור¹.

שאר האחרונים, לעומתם, שדנו בשיעור טלית-קטן, לא חילקו בין שיעורי חז"ל על טלית של זמנם, לטלית-קטן בזמנינו.

יוצא מן הכלל היה, כפי הנמסר, רבינו חיים מוולאזין. דעתו הייתה להחמיר בשיעור הטלית קטן כמה שיותר, באופן כזה בוודאי יצאנו מדי ספק, ובוודאי הרי היא בגד.

המקורות לשיטה זו הם מקבצי הנהגותיו המפורסמים [כגון: כתר ראש], שנכתבו על ידי תלמידיו ונעתקו לרוב, בשינויים מסויימים². לפיהם: "אמרו בשם רבינו" שאורך הטלית קטן, כדי לצאת בו ידי חובת ציצית, הוא עד הברכיים!

נח. ראה בארצות החיים (סימן ט"ו): "השתוממתי בעברי במדינת הגר מעהרין ואשכנז, אשר רבים גם שלמים וכן נגזזו עברו ויתנו ציצית נובל ארבע מתנות על ארבע קרנות של חתיכת בגד קטנה זרת ארכו זרת רחבו כפול יהיה רבוע, ולשליש ולרביע מן השיעור שחייבתו תורה בציצית לא הגיע, ותולה על שני רצועות לפניו ולאחוריו. ומלבד מה שמבטלים מצות ציצית, מברכין ברכה לבטלה בכל יום ועוברים על לא תשא. אמרתי אחכמה אולי אוכל הועיל למד עליהם זכות. וכו'".

את הביטוי "זרת על זרת ארכו" מצאתי גם בספר שתי ידות למחר"ם די לוזאנו (הנוכח למעלה), בהקשר לטליתות הקטנים של האשכנזים.

ראה גם חיי אדם (חלק א' כלל י"א) "ומה שנוהגין האשכנזים שלוקחין חתיכת בגד קטנה, אחת מלפניו ואחת מלאחוריו, ותופרין בהם רצועות, ועושין בהן ציצית, אין יוצאין בזה. ועל כל פנים לא יברכו עליהם, וכו'".

נט. צירוף סברות זה קיבל גם רבי משה שטרנבוך בספרו הלכות הגר"א ומנהגיו (ירושלים תשנ"ח) עמוד ל"א.

ס. רשימת רבים מקבצי הנהגות והשוואות ביניהם הובאו בספר כל הכתוב לחיים, מהדורת מכון מורשת הישיבות. אצטט כמה מהמקורות (וראה שם עמוד קמ"ה):

ב'הנהגות ישרות' (הודפס בסוף ספר יונה עם ביאור הגר"א): "אמרו בשם רבינו: כל טלית קטן שאינו מגיע עד למטה מהברכיים, אין יוצאים בו ידי חובת ציצית. וטוב לפשוט בשבת".

'שאלות' (מודפסות בסוף ספר מעשה רב): "שמעתי בשם רבינו: טלית קטן שאינו מגיע עד למטה מן הברכיים, אין יוצאים בו ידי ציצית. וטוב להפשיטו אפילו בשבת".

רצ"ה קוק פירסם (בסיני י"ט) מתוך כתב יד שקיבל מר' צבי לאבובסקי תחת הכותרת "בשם הגאון ר' חיים מוולאזין זצ"ל אשר אסף וקיבץ תלמידיו הה"ג מו"ה אשר הכהן נ"י האב"ד דטיקטין" מספר שינויים בין ה'כתר ראש' הנדפס לכת"י הנ"ל. בין הדברים נמצא שינוי גם לעניינינו: ב'כתר ראש' הובא: 'טלית קטן שאינו מגיע עד למטה מן הברכיים אין יוצאים ידי חובת ציצית, וטוב לפשוטו בשבת', ובכת"י נכתב: 'וטוב להפשיטו ואסור לילך בשבת'.

כת"י הירשזון: "אמרו תלמידיו בשם רבינו כל ט"ק שאינו מגיע עד למטה מהברכיים לא יוצאים בו ידי חובת ציצית וטוב לפשוטו בשבת".

כת"י 'אור חדש' (ונדפס בספר שערי רחמים): "שמעתי בשם רבינו, שטלית קטן שאינו עד למטה מהברכיים לא יצא ידי ציצית, וטוב להפשיט בשבת".

על הנהגתו האישית יש בידינו מקור אחד. כך נמצא ברשימות רבי יוסף זונדל מסלנט^א:

העיד^ב, שהרב הלך בטלית קטן של משי בציצית פשתן ומטלית קטן של פשתן היה נזהר. ואמר הגם שיש סברא שהאונטרשלאק [ביטנה פנימית לבגד, שהייתה עשויה כנראה מצמר או חשש צמר] בטל לגבי הבגד, אף על פי כן יותר טוב ליתן קלינעש של צמר גפן מב' צדדי הטלית קטן מלמטה עד כמו אמה מלמעלה. וכן הזהיר לחייט שלו. והיה הולך תחת הטלית קטן של משי בטלית קטן של צמר ארוך ולפעמים הלך בטלית קטן של משי לבד.

על הגר"א הובא^ב כי: "בגד פשתים אל יטיל בהם שום ציצית. יעשה טלית קטן של צמר וציצית של צמר ואם לאו של שאר מינים וציצית של פשתן. וכן לובש הוא מתחת לבגדיו כעין טלית גדול מבגד של צמר גפן". יתכן שהביטוי "כעין טלית גדול" מתכוון לאורך הטלית-קטן^ג.

מהעדות על רבי חיים נראה כי רק טלית הצמר, הפנימית יותר, הייתה ארוכה, ובה לא הלך באופן קבוע. אורך טלית המשי הקבועה שלו לא נמסרה לנו.

מה טעמו של שיעור עד הברכים^ד?

שמעתי מרבי משה שטרנבוך, ששיעור זה הוא למי שהולך עם הטלית-קטן שלו על הבגדים וממילא שיעורה נקבע כמו מעיל עליון שיוצאים עמו לשוק, וכיון שהיו הולכים עם חליפה ארוכה, גם שיעור הטלית [שנקבע הרי לפי המקום והזמן] הוא ארוך עד הברכים. אולם, לכאורה מהעדויות הנ"ל על רבי חיים והגר"א נראה שהם היו לובשים את הטלית-קטן שלא כבגד עליון!

רבי מנשה קליין, המשנה הלכות^ה, ביאר, שהיות ובמקומו של רבי חיים היו הולכים עם חליפות ארוכות הרי שזהו השיעור במקומם, וכן הוא עד היום לרגילים ללכת רק עם בגדים ארוכים. אך במקומות בהם כולם יוצאים עם חליפות קצרות גם גודל הטלית-קטן יהיה קצר.

במכתב מאוחר יותר^ו, ביאר באופן אחר: כיון שהגר"א פסק גם את התנאי שגדול יצא בו לשוק, היות שהטלית קטן היא לא ממש בגד ומתביישים לצאת איתה לשוק, לכאורה חסר בתנאי זה. אך אם היא כל כך ארוכה, אין כבר צורך להתחשב במה שלא יוצאים איתה, כיון שיש לה כבר חשיבות מצד עצמה.

(א). ספר הצדיק ר' יוסף זונדל מסלנט ורבותיו, ירושלים תרפ"ז, עמוד קי"ב.

(ב). אולי הכוונה למוהרי"ץ מקובנא שהזכיר בפיסקא הקודמת.

(ג). מעשה רב הלכות ציצית ותפילין אות י"א.

(ד). יש אפשרות לפרש זאת על אופן הלבישה, דהיינו שהוא התעטף בטלית-קטן ולא לבשה מבעד לבית-צוואר.

(ה). חומרא זו כל כך מחודשת עד כדי כך שהיא הביאה את רבי משה פיינשטיין, שלא שמע עליה כלל וגם לא על ה'כתר ראש', להתבטאות (הודפס מפי מי שמע ממפי בשו"ת משנה הלכות ח"ח ס"ג): "חס ושלום אין זה אמת ... ואפילו נימא דאיתא כזה מכל מקום אינו אלא חומרא בעלמא ואין לזה מקור לא בש"ס ולא בפוסקים".

הפוסק הראשון שהתייחס לדעה זו [וחלק עליה] היה המהרש"ם מבערז'אן (שו"ת מהרש"ם חלק ד' סימן קכ"א), שהביא על דעת רבי חיים [אותה הציג, בטעות, כדעת הגר"א] את שיטות הסוברים שדי באמה על אמה וכו' עיי"ש.

(ו). שם.

(ז). חלק ו' סוף סימן ה'.

נראה כי אין הוא מבחין לגמרי בין בגד הטלית-קטן לחליפות, מעילים ושאר בגדים, ותולה את שיעור הטלית-קטן לפי אורך הבגדים המקובל לצאת בכל דור. ואכן אצל האחרונים, כאמור, לא מצאנו חילוק זה, וכך הבאנו לעיל גם ממהרי"ל ורבני אשכנז, שהגדילו את הטלית קטן שלהם עד גודל מעיל מקובל בזמנם^ח.

ננסח באופן זה: הזכרנו שתי סיבות להבדל בין שיעור גודל טלית-קטן שלנו לטלית שבשיעורה עסקה הברייתא: א. את הטלית-קטן שלנו לובשים באופן אחר, לא כעיסוף חיצוני אלא כבגד פנימי^ט. ב. הטלית-קטן שלנו נועדה אך ורק לשם קיום מצוות ציצית ולא לשום עניין לבישה אחר, להבדיל מזמן חז"ל, שלטלית הייתה מטרה ברורה להגן מחוס וקור או לצניעות וכו'.

לפי זה היו שטענו שאין כלל שיעור לטלית-קטן. אך רבי חיים סבר אחרת, הוא חשש שכיון שאין אנו יודעים מהו שיעור בגד כזה [שלכאורה אמור לשמש כבגד רגיל, אך למעשה משמש רק את מטרתו: קיום מצווה], שכן חז"ל לא עסקו בו, עלינו להחמיר ולהגדיל את שיעורו עד שנצא מכלל ספק, וללא קשר לתנאים המופיעים בברייתא!

וזה, כעין דברי רבי מנחם די לונזאנו, המצוטטים לעיל, שכתב על שיעור הטלית לפי שני התנאים שבברייתא: "ואף על פי שאי אפשר לשער שיעור זה היטב, מכל מקום זאת ישיב אל ליבו, כי זה השיעור אינו מעט. לכן ירא אלוקים יעשנו גדול כל מה שיוכל. כי אם יהיה ארוך ורחב יותר מדאי לא הפסיד, ואם לא יהיה בו שיעור יברך ברכה לבטלה ויחלל שבת". דבריו אמורים על מידת קטן בן ט' ובושת גדול, אך תקפים גם לספקות אחרים המתעוררים בשיעור טלית.

הספק שיש בגודל הטלית-קטן משליך באופן ישיר על שאלת טילטולה בשבת. כידוע, המשנה ברורה^י והנצי"ב^י נחלקו האם ציציות התלויות בבגד שאין בו כשיעור טלית בטלות לבגד ומותרות בטלטול או שהן חשובות בפני עצמן. רבי חיים התבטא כי "טוב לפושטה בשבת", ונראה שכוונתו לא רק לציציות אלא אף לבגד עצמו! שהרי אם אין לו שום מטרה בפני עצמה, לא ללבישה, לא לכבוד ולא למצווה, כיון שאין הוא כשיעור אין היתר ללבושו ולצאת בו לרשות הרבים.

סח). אכן, כבר ציטטנו את שו"ת מהר"ם מינץ (סימן ק"י) שכותב ש"אף על גב דכתבתי לעיל, דד' כנפות של רבני אשכנז גדול ד, פירוש שגדול די שיתחייב בציצית דמקיים ביה מצות ציצית, אבל מכל מקום אין דרך מלבוש בכך". לדבריו המצווה מחשיבה את הטלית-קטן לבגד ולא עצם גודלה.

סט). לפי הנהגת הגר"א ללבוש את הטלית-קטן מתחת לבגדים. אך גם הלובשים את הטלית מעל החולצה, כיון שהיא עדיין מתחת לבגד העליון יש לדון שאין היא נחשבת כבגד העליון. יש לציין כי יש מהראשונים שסברו שרק בגד עליון חייב בציצית. ראה למשל בספר הפרדס (תרומת הפרדס שער המעשה ציצית) "ויש מי שאומר שאלו הלובשים הטליתות תחת מלבושיהם, שאינן יוצאים ידי חובתם מחובת טלית, אלא העיסוף הנכון הוא למעלה מכל מלבושי כעיסוף הסרבל שקורין בלעז מנטיל. ובאמת כן היו עושים חסידים הראשונים ואנשי מעשה ז"ל. אבל האחרונים ז"ל [כתבו], שמצוה מן המובחר הוא למעלה מכל מלבושי כמו שכתבנו, אבל אם לובשו תחת הסרבל כמו שאנו נוהגין קיים גם כן מצות ציצית".

ע). סימן י"ג סק"ב.

עא). שו"ת משיב דבר (ח"א סימן ב') הקל בטלטול. וכן דעת החזון איש (סימן ג' ס"ק כ"ח).

כאמור לעיל, לכאורה בימינו גם הטלית גדול מיועדת רק לשם מצוה ואין אנו רגילים ללבוש טלית לשם בגד כבזמן חז"ל, האם גם בטלית גדול החמיר רבי חיים שתגיע עד ברכיו? נצטט ממשא ומתן שהיה לאחד מתלמידי החכמים עם מרן הגראי"ל שטיינמן⁹⁶ בעניין זה, כפי שהעלה על הכתב: "והנה יש לעיין האם דברי רבינו הגר"ח נאמרו דוקא בטלית קטן שלובשים כל היום, שאם אינה מגעת עד הברכיים אינה חייבת בציצית, או גם בטלית גדול. ולפני כמה ימים נכנסתי קמיה הגראי"ל שטיינמן שליט"א, ושאלתי: 'הרי טלית גדול אינה מגיעה עד הברכיים', והשיבני בצחות לשונו: "עולם הפוך ראיתי, 'זה הגדול קטן יהיה'..." וכך ביאר לי: טעמו של הגר"ח הוא, שבגד שעומד ללבישה ובוש לצאת בו לרשות הרבים לא חשיב בגד לענין ציצית, אבל טלית גדול שעיקרו הוא משום כבוד התפילה, ולא משום כסות ומלבוש, אין צריך בו שיעור של 'עד הברכיים', שהרי אינו לובשו בתורת בגד כדי לכסות את הגוף".

הטלית קטן ארוכה, איפוא, יותר מהטלית גדול! שהרי עליה להיחשב כמלבוש לכל הפחות מבחינת גודלה, בעוד שבחינות אחרות חסר לה בשם בגד. הטלית גדול, לעומתה, מוגדרת מצד עצמה כבגד כבוד לתפילה ושיעורה ברור ומוגדר יותר [כמובן באופן שלא יתבייש גדול לצאת בה, לדעת המחייבים זאת].

סיכום

בימי חז"ל, הבגד שהיה חייב בציצית, עקב צורתו בעלת ארבע כנפות, היה בגד עליון – הטלית. לטלית זו נתנו חז"ל שיעור מינימלי, המבואר בברייתא במנחות. ראשונים ואחרונים נחלקו האם חז"ל נתנו שני שיעורים: א. שקטן יתכסה בו ראשו ורובו. ב. שגדול יצא בה עראי. או שהשיעור העיקרי הוא התנאי הראשון.

כתב החזון איש, שנחלקו למעשה האם גודל הטלית משתנת לפי המקום והזמן, או שהיא מידה קבועה לפי ראשו ורובו של קטן ממוצע.

בשלוש מאות השנים האחרונות מצאנו אחרונים שמדדו את שיעור הטלית ונתנו לה מידה קבועה. י"א שלושת רבעי האמה, י"א אמה, י"א אמה וחצי. הדבר תלוי גם בגיל הקטן וגם בשאלה האם מודדים ראשו ומלבד זאת רוב גופו או רובו כולל ראשו. היו אחרונים שהבינו מתוך ברייתא אחרת ששיעור טלית למעשה הוא "אמה על אמה".

מתוך דברי הפוסקים נראה שהם לא חילקו בין שיעור טלית-קטן לאותה הטלית המדוברת בברייתא. אמנם על התנאי השני, לפי בושט הגדול, הסכימו כמה אחרונים שאין הוא שייך כפשוטו בטלית-קטן בימינו שאופי הבושה בה אינו מתאים לבושה שביציאה עם בגד קצר מכפי מידותיו.

עב). הנהגתו האישית הובאה בעלון כאיל תערוג (גליון 96, שלח תשע"ה): "הולך בשבת עם ציצית לפי שיעור הגר"ח מוולוז'ין (כתר ראש סי' ד') שצריך להגיע עד הברכים, ובכל השבוע הולך טלית קטן כשיעור חזון איש, ואת הברכה עושה על הט"ג".

הצענו להבחין בין שיעור הטלית של הברייתא לבין שיעורי שאר בגדים בעלי ארבע כנפות ובמיוחד לטלית קטן, שהיא רק בגד לשם מצווה ללא שום מטרת לבוש אחרת. בבגדים אלו אין כלל את שני תנאי הברייתא!

אם אכן כך, יש שתי אפשרויות כיצד למדוד את שיעורם: או להניח כי אין שיעור לבגד מצווה הטלית-קטן, או לחשוש ולהגדיל את השיעור את שנצא מכל ספק ממתי מתחייב בציצית. את שני הצדדים מייצגים פוסקים המובאים בגוף הדברים.



הרב דניאל אדר

ר"מ בישיבת תורת החיים תכב"ץ

יד בנימין

חידושי הלכות וביאורים בדיני ברכת התורה – הלכה למעשה [חלק ב']

ו. דין הפסק מלימוד התורה – האם מחייב ברכה חדשה? ז. דין שינת קבע ביום על מיטתו אי חשיבא הפסק. ה. מומתי אדם מתחייב שוב בברכות התורה, בעבור היום או בשנתו? ט. המשכים ללמוד קודם אור היום. י. האם נשים יכולות לברך ברכת התורה?

ו. דין הפסק מלימוד התורה – האם מחייב ברכה חדשה?

ידוע ומפורסם שכל מעשה מצווה שהפסיק בעשייתו וחוזר למצוותו צריך לברך שוב, כן הוא בתפילין, בציצית, בסוכה ובעוד מצוות. שכל שבא לקיים את אותה מצווה שוב, מברך עליה שוב. אולם בברכות התורה מקובלנו שאין עושים כן, וברכת התורה בבוקר פוטרת את כל היום, כפי שראינו בדעת כמה ראשונים דלעיל, שאף אם אדם לא סמך לימוד לברכות התורה, אינו חוזר ומברך. ויש לעיין האם נכון לנהוג כן, בהפסק שבאמצע העסק, או שמא יש דין הפסק בברכות התורה כמו בשאר מצוות.



'האופי' של ברכות התורה

בכדי לבאר שאלה זו, עלינו לבאר קודם כל מהו 'האופי' של ברכות התורה. כפי שראינו לעיל, בברכות התורה יש לנו ג' ברכות, כפי שהסכימו ראשונים רבים וכן הסכימו מן השמים. הברכה הראשונה על פי נוסחה היא ברכת המצוות – 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו על דברי תורה'.² השנייה היא בעצם תפילה לה' יתעלה על עריבות התורה, ובקשה מאתו שיוכנו ללמוד תורה וכן ללמדה לצאצאינו, וחותמת 'המלמד תורה לעמו ישראל'. והשלישית היא ברכת השבח הכוללת גם את שבח ה' שבחר בישראל, שבח ישראל שנבחרו על ידי ה' יתעלה, ושבח התורה הטובה מכל סחורה שנתנה לעם ישראל, בחיריו של ה' יתעלה, והיא מעולה שבברכות. ואולי נתקנה ברכה זו על פי המשנה באבות (פ"ג הי"ד): "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום חבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום שנאמר (דברים י"ד) בנים אתם לה' אלהיכם חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם שנאמר (משלי ד) כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו". ע"כ.

א) בגיליון מ"ב נדפס חלק א' ובו הפרקים: א. ברכת התורה האם היא מן התורה או מד"ס * ב. כמה ברכות יש בברכות התורה? * ג. נוסח ברכות התורה * ד. היחס בין ברכות התורה לברכת אהבת עולם * ה. הפסקה בין ברכת התורה ללימוד.

ב). עי' לעיל מ"ש בעניין נוסחי החתימה. והכא נקיטנא נפשאי בקציר".

ואם עיקר ברכות התורה הוא מדין ברכת המצוות, אז דינן כשאר ברכות המצוות, שאם הפסיק בהן וחזר למצוותו חייב לשוב ולברך. אולם אם דינן כדין ברכות השבח, או כעין תפילה על התורה (כעין דין 'תפילת הדרך'). אזי לברכות אלו יש דין שונה, שכן בברכות השבח, כדוגמת ברכת הרעמים, ברכת הים הגדול, ברכת בריות נאות יש להן זמנים מוגדרים, וכל שבירך כבר נפטר מברכה ואינו יכול לברך שוב [בברכת הרעמים כל אותו היום, ברכת הים הגדול כל שלושים יום, וברכת בריות נאות, אפילו כל ימי חייו (שו"ע סי' רכה סע' י')].

ובכדי לדעת מהו 'האופי' של ברכות התורה, עלינו לבדוק את מופעה בדברי חז"ל, וכן לבדוק לאילו ברכות דימון רבנן קמאי דקמאי, ומאי כתבו בסוגיין.



עיקר ברכת התורה מהי?

כפועל יוצא של השאלה הקודמת, עלינו לבדוק מהי (או מהן) הברכות העיקריות שנתקנו על התורה, וכך נוכל להבחין, בעזרת ה' יתעלה, בטעם העיקרי של ברכות התורה.

הנה, במסכת סופרים (פי"ג ה"ו) איתא ברכה לתורה שלפניה (בציבור וביחיד) שאינה נוהגת כיום: "והיכי מברך, בעשרה אומר, ברכו את י"י המבורך, ביחיד כשהוא משכים לקרוא אומר, ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם הנותן תורה מן השמים חיי עולמים ממרומים, ברוך אתה י"י נותן התורה, וגולל ואומר, ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו, ברוך אתה י"י נותן התורה". ע"כ. ומבואר שברכה זו נאמרה גם על ידי היחיד בבוקר, וגם על ידי הציבור לפני קריאת התורה, והוי כעין ברכת אשר בחר בנו לדידן, וחתימתן שוות'. ומזה נשמע שהברכה העיקרית (השווה למעולה שבברכות בבלי) על התורה היתה בגדר 'ברכת השבח'.

איברא שכן יש ללמוד גם מסוגיית הבבלי. ראשית, ממה שקראו לברכת אשר בחר בנו 'מעולה שבברכות', וכפי שכתב רש"י: "התורה, לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל". ע"כ. דהיינו שברכה זו היא מעולה שבברכות התורה. ועוד, מן הסוגיא התם חזינן שברכת 'אהבת עולם' פוטרת מברכת התורה¹, והבא לברך לאחר מכן את ברכות התורה כבר אסור לו לברך כיוון שכבר יצא ידי חובה². ומינה נשמע, בס"ד, שיש נקודה בסיסית ועיקרית

ג). כמו שכבר הרשב"א (ברכות יא ע"א ד"ה אלא ודאי) השווה ביניהן.

ד). ואולי זה היה הנוסח בארץ ישראל.

ה). ועוד יש לסייע לזה, שאם נסתכל על עיקר תקנת ברכה זו (וכן ברכת אשר בחר בנו), בקריאת התורה, נראה ברור שבאופייה ברכה זו פוטרת את כל הקריאה. שכן לפי התקנה הקדומה שהעולה הראשון מברך ברכה ראשונה והאחרון ברכה אחרונה, יוצא שברכה זו, הראשונה, פטרה בעצם את כל הקריאה שלאחריה. וכיוון שתיקנו ברכה זו גם ליחיד בבוקר, אפשר לומר שגם חכמים התכוונו שברכה זו תפטור את לימוד כל היום ליחיד, כמו שהיא פוטרת את קריאת כל הפרשה בציבור.

ו). נחלקו האחרונים האם ברכת אהבת עולם פחותה בדרגתה מברכת התורה או שמא שוות הן, ועי' בהלכה ברורה לג"ד דוד יוסף גר"ו מה שכתב בזה.

ז). ועי' לעיל (בגיליון תמוז) האם זהו דווקא כששנה על אתר או לא. ומ"מ הסכמת האחרונים היא, שאפילו אם לא שנה על אתר יצא ידי חובה (ואף שמרן הב"י הביא בשם המהר"י אבוהב שנסתפק בדעת הרשב"א האם אסור לברך את ברכות

בברכות התורה, המסתתרת בתוך ברכת אהבת עולם, שהיא אשר גורמת לאותו פטור מברכות התורה. וז"ל רש"י (ד"ה שכבר נפטר באהבה רבה): "שיש בה מעין ברכת התורה, ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך ותלמדם חקי רצונך". ע"כ. ונוסח זה שווה בעניינו לברכת 'הערב נא': הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך: ע"כ". וגם מן הירושלמי (ברכות פ"א ה"ה), שראינו בו 'והוא ששנה על אתר', בין לפירוש רוב הראשונים דקאי על ברכת אהבת עולם, ובין לפירוש רס"ג והרמב"ם דקאי על ברכות התורה (וברכת אהבת עולם לא צריכה שישנה על אתר משום שכבר קרא ק"ש). יוצא, שברכת אהבת עולם פוטרת לגמרי מברכת התורה^ז. ואם ברכת אשר בחר בנו היא מעולה שבברכות, מסתבר שהיא גם כוללת את השבח של ברכה 'הערב נא'.

ואם כנים אנו בזה, יוצא ברור שאף שיש בברכות התורה גם ברכה המוגדרת כברכת המצוות, מ"מ עיקר הברכות הן ברכות השבח. והן המעולות שבברכות, ועליהן נאמר שהן פוטרות מחיוב ברכת התורה.



שיטת הראשונים בסוגיין

הנה גאון וראשון שזכינו לאורו בזה, הוא רבנו סעדיה זצ"ל בסידורו (עמ' שנח), שכתב בהדיא: "והנה היחיד [אינו צריך] לברך בכל פעם שהוא קורא בתורה או מזכיר דבר מן התלמוד ר"ל המשנה, לא לפני הקריאה והלימוד ולא לאחריהם, וכו'". ע"כ. וברור בדעתו שאין מברכים על התורה 'בכל פעם'. ואין להתלות באותן חצאי לְבָנָה המופיעות בדפוס הסידור. שכן מוכרח להשלים כן, משום שבהמשך דבריו כתב 'לא לפנייהם ולא לאחריהם' וברור שאותן חצאי לבנה מוכרחות. ועוד, במקור הערבי איתא: "פאמא אליחיד [פאנא לא יג'א] יברך או וקת פי אל תורה או תד'כר שיא מן אלפקה אעני אלמ[שנה קבל] אלקראה' [ואלדר]ס ולא בעדהמא" ע"כ. ומבואר שהן של תיבת 'אן' היא מחוץ לחצאי הלבנה במקור, ואם כן מוכרחים אנו להשלים כן, וכנראה היה איזה חיסרון בכתב היד^ח. ומבואר מדברי רס"ג שברכות התורה פוטרות את כל היום, ולא שייך למימר בהן שום דין הפסק. וכ"כ בספר הפרדס לתלמיד הרשב"א (שער המעשה):

התורה לאחר ברכת אהבת עולם, מ"מ גם בזה הסכמת האחרונים שאין לברך).

ח). ולא בכדי כתבו המקובלים לכוון בתיבת 'ותלמדם חקי רצונך' לכוון על זרעו וזרעו של תמוש התורה מפיו, כיוון שנוסח זה שווה לברכת הערב נא, ששם מוזכרים בהדיא הצאצאים.

ט). וזוהו משמע שגם אם מפסיק אין לברך שוב, שכל 'ששנה על אתר' בין אם בלימוד בין אם בעצם קריאת שמע, הרי הוא נפטר מן הברכות שוב לכל היום.

י). לשיטת הראשונים הסוברים כר"ת שברכת עד"ת וברכת והערב הן ברכה אחת, גם לזה אין הכרח, דאיכא למימרא שעיקר הברכה הוא ההמשך, וממילא תוגדר הברכה הזו כברכת השבח ולא כברכת המצוות. ואל יפלא ממך דבר זה, שכן ר"ת גופיה (ספר הישר סי' רפה) אמר על ברכת המצוות גמורה כברכת 'להכניסו בבריתו שלאברהם אבינו', שהיא ברכת השבח. ואם כן, ק"ו הכא שיהיה אפשר לומר כן בדעתו, או לפחות בדעת סיעתו.

יא). ואולי יש קצת מקום לפלפל בתרגום המתרגמים בתיבת 'וקת' שהיא 'זמן' והמתרגמים תירגמו 'פעם' וצ"ב.

"אבל ברכת אשר בחר בנו והערב נא ולעסוק בדברי תורה, שהן עיקר לברכת התורה פטורות כל היום אפילו שיפסוק בינתיים". ע"כ.

וכן העיד הר"א מלוניל על מנהג מקומו בשאלתו לר"י (שאלתו הובא במילואה בתוספות ר"י שירליאון) וז"ל: "מי שבירך ועסק בתורה והלך לעסוק או לצרכיו וחוזר ועוסק בתורה, צריך לברך או לא, מי אמרינן מידי דהוה אמניח תפילין שמברך עליהן בכל שעה שמניחן או לא". ע"כ. ובהמשך מבואר שזה היה המנהג, שכך כתב לו ר"י: "ואם לא היה המנהג שלא לברך" לא היה מסופק וכו'". ע"כ. ור"י השיב לו שלושה תירוצים, הראשון, שברכת התורה פוטרת את לימוד כל היום אפילו אם עסק בתורה והפסיק וחזר לעסוק. והתירוץ השני הוא דלא קיימא לן כהירושלמי, ובכל גווני הברכות, הן ברכת אהבת עולם והן ברכת התורה, פטורות מלימוד כל היום אף אם הפסיק. ובתירוץ השלישי כתב שאפילו אם נאמר שאם שיש לברך אם הפסיק, לאנשים כדוגמת השואל (הר"א מלוניל), שכל הזמן דעתם עליה, אין צריכים לשוב ולברך. אולם צריך לשים לב שלא כתב כן אלא בדרך של אם תמצא לומר, אבל מעיקר הדין ברור גם לדעתו משני תירוציו הראשונים שברכות התורה בודאי פטורות את לימוד כל היום.

וכן הבין רבינו יונה ותלמידיו (ברכות ה' ע"ב ד"ה ולפי) את דברי ר"י: "הקריאה שקורא אח"כ אלא כשקורא מיד אבל ברכת התורה שתקנוהו לחיוב קריאת התורה פוטרת כל היום ואין צריך לברך לכל פעם ופעם שקורא. ולכאורה היה נראה לחלק בין מי שקריאתו כל היום או רובו ובין מי שאינו קורא בקביעות אלא במקרה, דמי שקורא בקביעות דין הוא שיפטר בברכת התורה שאמר בבקר מפני שלדעת כן אומר אותה שיקרא כשירצה בין מיד בין אחר שעה, כיון שכוונתו עכ"פ לקרות או לשנות ויודע שיקרא. אבל אדם אחר שאינו יודע אם יקרא אם לאו, אינו מברך לכוונה שיקרא עכ"פ כשבא במקרה ללמוד היה לו לברך כיון שמתחלה לא נתכוין לאמרה על קריאה שיקרא ביום. אלא שנהגו העולם שלא לברך כלל אפי' בבואם ללמוד דרך מקרה משום דכיון דמצות הקריאה כל היום היא אותה הברכה שבבקר פוטרת כל מה שיקרא ביום אלו הם דברי ר' יצחק ז"ל". ע"כ. וגם האבודרהם (ברכות השחר ד"ה ואם השכים) צדיק עת' דברי ר"י הללו. וכן עולה מדברי האגודה (ברכות פ"א ס' כה) בשם התשב"ץ (תלמיד מהר"ם): "מאי מברך? וכו' גי' תשב"ץ כשמשכים ללמוד מברך אשר קדשנו במצותיו וציונו לעסוק והערב נא אשר בחר אבל כשהוא ישן ביום ולימוד אחר כך אינו אומר כל זה. וכו'". ע"כ.

וכן הוא בשו"ת מן השמים (סי' י'): "ועוד שאלתי על ברכת התורה אם צריך לברך בכל פעם ופעם שישב ללמוד כמו שנאמר בתפלין שמברך כל זמן שמניחין, או אם אינו צריך לברך אלא ברכות שמברך בשחרית יוצא בהם כל היום.

והשיבו: כבוד אלהים הסתר דבר, והמברך יתברך באלהי אמן^{יב}, ונסתפקתי בתשובה זו ושניתני לשאול כבראשונה, והשיבו: אינו דומה ברכת התורה לברכת שאר המצות.. כי בעבור שהגיית

(יב). אלא לברך.

(יג). עי' לעיל בחלק א' הע' מ"ו מ"ש בזה.

(יד). ונראה מדבריו שהבין כמו הרמ"א ולא כמו מרן דלעיל.

(טו). אכן, תשובת המלאך הדובר אינה ברורה. שכן מצד אחד כתב 'הסתר דבר', דהיינו שאי אפשר לענות בצורה ברורה

התורה חיי האדם כל היום תקנו עליה שלש ברכות לעסוק והערב נא ואשר בחר בנו, וברכת לעסוק היא במקום ברכת המצות, והערב היא שמתפללים לפני המקום שיזכה ללמוד וללמד, ואשר בחר בנו ברכת הודייה שחייבין ישראל להודות לה' אשר בחר בם מכל אומה ולשון ונתן להם התורה. ועוד תקנו שתי ברכות שלפני קריאת שמע שחרית וערבית שעיקרם על הגיית התורה אבל ברכת שאר המצות מטבע קצר, ומברכין עליהן כל זמן שמפסיקים ביניהם, הלוא תראה כי לכבוד ספר תורה כשקוראים בו בבהכנ"ס תקנו לברך ברכת התורה שהיא אשר בחר בנו ולא הצריכנו לברך ברכת לעסוק שהיא במקום ברכת המצות וגם לא ברכת הערב בעבור שהיא תפלה, ולפי שהיא תפלה תקנו את שלשתן שחרית בעת התפלה ע"כ. ומבואר מדברי המלאך הדובר בו שברכת התורה פוטרת שאר כל לימוד היום. ונראה שזהו משום 'אופי הברכה' שכתבתי לעיל, שכיוון שיש בהן גם את ברכות השבח, והן כדוגמת ברכת אהבת עולם של ק"ש, שגם הן ברכות השבח הרי הן פטורות".

וכ"ד המרדכי (ברכות פ"א רמז זך) בשם ר"י. וכ"ן מדברי הרא"ה (ברכות פ"א ד"ה וברכה שניה) וגם הרשב"א (יא ע"ב) הביא דברי ר"י הללו. וכ"ד המאירי (ברכות יא ע"ב), וכ"כ הרא"ש בתוספותיו (יא ע"ב ד"ה משקרא), וכ"כ אורחות חיים (חלק א הלכות תלמוד תורה), וכ"כ בספר הפרנס (סי' תי) בשם מהר"ם, וכ"ד הראב"י אב"ד (הובא בשו"ת הראב"ד סי' קצד הערה יד): "כתב הראב"ד בפרק הרואה וז"ל וברכת התורה אינה אלא שחרית ואף על פי שהוא מפסיק בה באכילה ובשתייה ובבית הכסא אינו דומה להנחת תפלין לפי שאין בתורה הפסק שנ' והגית בו יומם ולילה, וההגיון צריך כל שעה ואי אפשר זולתו". ע"כ. וכ"כ בספר השולחן (הלכות תפילה שער ה'), וכן דעת רבי יהודה

בעניין ומשמע שאין לברך. ואחר כן אמר 'והמברך יתברך באלהי אמן', ולכאורה אם יש כאן בעיה ואין לברך (כמו שאמר המלאך בהמשך), אמאי אם כן 'המברך יתברך'? ונראה לענ"ד שגדרי ברכה לבטלה בשמי שמיא, שונים מהגדרים ההלכתיים הרגילים. ועל כן אי אפשר ללמוד מדבריו ארצה.

(ואולי הסברא בזה היא שאליבא דמרומי ערץ כל הברכות הן נכונות תמיד, שכן תמיד נכון לומר על ה' יתעלה 'שהכל נהיה בדברו' גם אם אין לפניו כוס מים וכד'. וכן נכון תמיד לומר על ה' יתעלה 'שהכל ברא לכבודו' גם אם אינו עומד בשעת החופה. וכן נכון תמיד לומר על ה' 'אקבו"ץ להתעטף בציצית' וכיו"ב משאר ברכת המצוות, שכן הוא אכן ציוונו. ואכן מי שמכוון ליבו לברכה, ומברכה בדעת נכונה, הרי יאות עשה, בדעת מרומי ערץ. אך בשכוננו ארץ אין זה מספיק. דהכא בעינן שיברך על דבר מוגדר וספציפי, חז"ל רצו בכוננת מכוון להתפיס את הברכה במציאות, בזמן 'מסויים' במעשה 'מסויים' וכן בודאי ולא בספק. וכיוון שהלכה ברורה היא שלא בשמים היא, אדם שמברך כאן בארץ בספק או שמברך שאר ברכות בלא זמן ובלא ההגדרות שהגדירו חז"ל, הרי עבר עבירה, שכן ההלכה נקבעת לפי הארץ ולא לפי שמי רום. ואולי הסבר זה יסבר את האזון למה יש להימנע מלסמוך על פסקים המתקבלים מן צית שמיא, כמו שו"ת מן השמים והלכות ספורות מדברי המקובלים. שכן השמים עונים לפי אמות מידה אחרות לחלוטין מאשר אנו רגילים לפסוק כאן בארץ על פי התלמוד והפוסקים, ואם כן לא ניתן לסמוך על זה. ותן לחכם ויחכם עוד).

טז). המלאך הדובר לא אמר 'שהעיקר' הוא הברכות הנוספות, אלא לדידיה די בכך שיש גם את אותן הברכות הנוספות, הרי פטר בכך את לימוד כל היום, כי טוב פטר.

יז). ואף שהמלאך הדובר תלה זאת בכך שהן מטבח ארון וקצר. לדידי צ"ע בזה. אולם עיקר הסברא בזה היא כמ"ש בס"ד.

יח). אולם בתשובה כתב שיש דין הפסק. ונראה שסמך על טעמו השלישי של ר"י, שרק מי שעוסק בתורה תדיר ודעתו עליה פטור מברכה. אך מי שאינו כן צריך לשוב ולברך. אולם לענ"ד זה קשה, בפרט אחר שר"י גופיה כתב זאת רק בדרך של 'אם תמצא לומר', וברור מדבריו שהעיקר כתירוציו הראשונים.

יט). אולי יש להביא מזה סיוע לגר"א, הסובר שמברכים על הרהור תורה.

אלברצלוני (הובא בשיבולי הלקט עניין תפילה סי' ה'), וכ"ד הרשב"ש (סי' תרג). וכ"ן דעת הריא"ז (ברכות פ"א הלכה א' אות יז): "מי שמשכים לקרות בתורה, או לשנות במשנה, קודם שיקרא קרית שמע צריך לברך ברכת התורה, לאחר שקרא קרית שמע אינו צריך לברך, שכבר נפטר בברכת אהבת עולם, שהיא ברכה שלקריית שמע ודומה לברכת התורה. וכו' ובתלמוד ארץ ישראל מבאר, שאין ברכה שלקריית שמע פוטרת שלתורה אלא כששנה לאלתר, אבל אם בא לשנות אחר שעה אינו נפטר בברכה שלקריית שמע, שהרי הוא דומה כאדם שבירך על המצוה והשיח אחר הברכה עד שלא התחיל במצוה, שצריך לחזור ולברך, וכששנה לאלתר נפטר בברכה שלקריית שמע, ואפי' אם שונה ולומד עשרה פעמים ביום שכולם מצוה אחת הם, כמבואר בקונט' הראיית". ע"כ. ומבואר שאם שנה לאלתר הרי הוא פוטר את כל היום, אפילו אם הפסיק, ומשמע שהוא הדין בברכת התורה אפילו אם לא שנה לאלתר וכדברי התוספות. וכן דעת רבי בנימין, אחי שבולי הלקט, שבכל מקרה אין לברך שוב. וכ"ד רבינו אביגדור (שיבולי הלקט עניין תפילה סי' ה'), שאף שחלק על רבי בנימין לעניין ק"ש וס"ל שצריך לסמוך הלימוד לאהבת עולם, מ"מ איהו גופיה שר המסכים לכך שיש לחלק בין ברכת התורה לאהבת עולם, ובברכת התורה אין דין הפסק.

ולענ"ד כן יש לדקדק מדברי הרמב"ם (פ"ז מהל' תפילה ה"א): "בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט מדברי תורה", ע"כ. ומ"ש "בכל יום" משמע שזו ברכה שחיובה תלוי ביום, ולא בשאלה אם הפסיק או לא. וכן יש לסייע לזה מדברי הרמב"ם עצמו, שכתב (שם ה"ו): "כשחוגר חגורו מברך אוזר ישראל בגבורה, כשלוש נעליו מברך שעשית לי כל צרכי, כשמהלך לצאת לדרך מברך המכין מצעדי גבר, ומברך אדם בכל יום ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם שלא עשני גוי, ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם שלא עשני אשה, ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם שלא עשני עבד". ע"כ. וברור ההבדל לדעת הרמב"ם בין הברכות שנסמכו על המעשה, לבין ברכות שחיובן הוא 'כל יום'. וגם ברכות אלו אין חיובן אלא פעם אחת ביום, ופשוט.

סיכום שיטה זו

יוצא לפי דברי אלו רובא דקמאי רבותינו הראשונים שכל שבירך ברכות התורה, הרי הוא פטר את הלימוד של כל היום. ולא שייך בברכות התורה דין הפסק. ואף שיש דין²² להסמך לימוד לברכות התורה, כמו שכתבנו לעיל, זהו משום שעכ"פ יש באותן הברכות מברכת המצוות. אולם, אם עכ"פ סמך לימוד כל דהוא בפסוקים או משנה וכד' אל הברכה, ולאחר מכן הפסיק, בזה לכו"ע כבר התקיימה המצווה שאליה נסמכה הברכה. ושאר הברכות קיימי כל היום²³.

(כ). כצ"ל.

(א). חובה או לכתחילה זה צ"ב.

(ב). ודינן כדן שאר ברכות השחר, שכיוון שבירכן פטור מחזרה עליהן במשך כל היום.

ראשונים הסוברים שיש דין הפסק בברכות התורה

אולם, מאידך מצאנו דעת כמה ראשונים הסוברים שיש דין הפסק בברכות התורה. האור זרוע (הל' ק"ש סי' כב') כתב בשם רבינו שמעיה, תלמידו של רש"י: "והרב ר' שמעי' זצ"ל תלמידו של רש"י כתב שרש"י זצ"ל כשהיה משכים לעסוק בתורה מברך ברכות התורה וכשהלך לביהכ"נ לומר ברכות ופסוקי דזמרה חוזר ומברך בתורה, כמו באותן הימים שלא השכים ללמוד. ונתן טעם לדבריו כמו דברכת התורה לא חשיבה ברכה לבטלה אף על פי שכבר בירך קודם שיקרא פ' קרבנות ואיזהו מקומן ור' ישמעאל ה"ה דלא חשיב כאן ברכה לבטלה ולפי מה שאנו פירשנו דברכת התורה מחמת חיוב התורה היא באה אינה ראי' ותו תמה על עצמך אמאי לא תהא ברכה לבטלה ונראה בעיני משום שאי אפשר שלא הי' מפסיק משום כך הי' מברך והיה סומך על הירושלמי". ע"כ. והיה מקום להסתפק בדברי האור זרוע, מי הוא זה אשר נתן טעם לדברי רש"י, האם רש"י עצמו או רבי שמעיה תלמידו. ויותר נראה מדברי האו"ז שרבי שמעיה הוא אשר נתן טעם זה. שאם לא כן היאך האו"ז נתן טעם אחר לדברי רש"י, שהוא משום הפסקה, ועל דרך הירושלמי. ומבואר שהאו"ז הבין שאפשר לפרש את הירושלמי באופן שאין חילוק בין ברכת התורה לאהבת עולם, ומבין האור זרוע בדעת רש"י שברכת אהבת עולם פוטרת רק את הלימוד ששונה לאלתר^{כג}, וכך בברכות התורה, שאם מפסיק בין לימוד ללימוד הרי הוא חייב לברך שוב על התורה. ואף שבראשונים יותר מאוחרים משמע שרש"י היה נותן טעם לדבר, בדברי האור זרוע לא משמע כן. ויוצא מזה, שלפי האור זרוע דעת רש"י היא שכל שמברך ברכות התורה והפסיק בהליכה לבית הכנסת וכד' חייב לברך שוב ברכת התורה.

אולם רבי יהודה שירליאון (בתוספותיו על ברכות על אתר) כתב וז"ל: "ואמנם בפסקי ה"ר שמעיה תלמידו של רבינו שלמה ראיתי שכתב על רבינו שלמה ז"ל, כשמשכים רבי לעסוק בתורה מברך ברכת התורה, וכשהולך אחרי כן לבית הכנסת ואומר ברכות ופסוקי דזמרה חוזר ומברך ברכת התורה וכו' ונותן טעם לדבר שכמו שהקורא בתורה וכו' ע"כ וכתב הר"י שירליאון ע"ה: ואלו הביא הירושלמי טעם לדבריו לומר שבשביל שהפסיק חוזר ומברך על זה לא נפלאתי^{כד}, אבל תמהתי על טעם זה אם אמרו רבינו שלמה ז"ל. וכו' כי למה לא תהיה ברכה לבטלה" ע"כ. וברור הוא שר"י שירליאון הבין שטעמו של רש"י אינו מהירושלמי, ופשטות ההבנה היא שרבינו שלמה הוא אשר אמר טעם זה המובא בשמו באו"ז ובתוספות ר"י שירליאון. ועל כך תמה הר"י שירליאון אם אמרו רבינו שלמה. ואילו לא אמרו, כפי שהצעתי לעיל, לא היה מקום תמיהה כלל.

ומ"מ, נמצאנו למדים שגם לדעת הראשונים הללו אם יבוא חד מן קמיא, ויאמר שמן הירושלמי דקדק שיש לברך בכל פעם שיושב לעסוק בתורה, הרי שיש לזה מקום.

(כג). ולפי זה 'והוא ששנה על אתר' אין הכוונה שאם הוא שנה לאלתר הרי הוא נפטר מברכות התורה לכל היום. אלא הכוונה היא שאם הוא שנה לאלתר הוא יכול לסמוך על ברכת אהבת עולם במקום ברכות התורה, ללימוד הסמוך. אך ללמוד אחר צריך לברך שוב ברכות התורה. ומעין זה איתא ברשב"א (יא ע"ב), אך לא ברור שהרשב"א הכי ס"ל. וגם ברור שהאו"ז לא סובר כך, אלא שהוא רק בא ללמד זכות על מנהגו של רש"י.

(כד). דהיינו שזהו פירוש אפשרי, אך כמו שמובא בשמו ע"י רבינו שמעיה, זה לא אפשר.

הנה כי כן הביאו בשם הר"א ממין (תשב"ץ קטן סי' קצג): "הרב רבי אליעזר ממין ז"ל היה נוהג לברך על כל פעם ופעם שהתחיל ללמוד. כיון דהוי היסח הדעת דומיא דסח בין תפלה לתפלה". ע"כ".^{כה} וכן מובא בדרשות מהר"ח או"ז ש'מה"ר אליעזר' היה מברך ברכות התורה אחר חזרתו מבית הכסא. וכ"כ בהדיא המנהיג (עמ' מט-ן): "ועל שאמר לאחר שקרא ק"ש אין צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה, מצ' בירושל' א"ר אבהו והוא ששנה על אתר, פי' מיד מצאת', שמעי' מיהא שאם הפסיק ולא שנה על אתר צריך לברך ברכת התורה על כל פעם שהפסיק וחזר ללמוד, כיוצא בו שנינו על משנה דפ' הרואה על הרעמי' אומ' ברוך שכחו מלא עולם, ירושלמי אין בטורדין דיו לפעם אחת ביום ואין במפסיקין מברך על כל פעם ופעם, וכדתניא הנכנס לחנותו של בשם וישב שם כל היום כולו אינו מברך אלא פעם אחת נכנס ויצא ונכנס ויצא כל היום כולו מברך על כל פעם ופעם, נמצא שכשישב שם כל היום כולו והוא מריח כל פעם ופעם אינו מברך אלא אחת, הכא נמי כשלומד כל היום דיי לו בפעם אחת לברך ברכ' התור', ואינו פוסק מלמודו, וחוזר ולומד ומברך על כל פעם ופעם מההיא דירושל'. אב"ן". ע"כ. ומבואר שאם פוסק מלמודו אין די לו בפעם אחת, ומברך על כל פעם ופעם, ואין חילוק בין ברכת אהבת עולם לברכת התורה, כמו שחילקו התוספות, אלא בכל גווני יש דין הפסק בברכות התורה".^{כז} וכן משמע מדברי הראב"ן אשכנזי (סי' קמב): "השכים לשנות בין מקרא בין משנה בין תלמוד [שם] בין קודם שקרא את שמע בין לאחר שקרא את שמע [מברך] מאי מברך ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו לעסוק בדברי תורה והערב נא יי' אלהינו את דברי וכו' עד למדינו חוקך ברכה אחת ואשר בחר בנו ברכה שנייה דאמר רב פפא וכו'". ע"כ. ומבואר שגם לאחר שקרא אדם ק"ש חייב הוא לחזור ולברך ברכות התורה.

ובשיבולי הלקט (עניין תפילה סי' ה') האריך בזה וכתב: "מה ששאלת בברכת התורה אם אנו חייבין לברך אותה כל שעה שנרצה ללמוד. דבר זה עיינתי בהלכות הר"ר יהודה זצ"ל. וקבע שאינו צריך. כי כל היום אינה שעה קבועה לדברי תורה ונפטר באהבת עולם. ומה שאנו מברכין על התורה כאשר אנו קוראין בעשרה מפני שקריאת התורה בעשרה היתה קבועה ועומדת מימות משה רבינו ע"ה וברכה לא זוה ממקומה. אבל שאר קריאת התורה כבר נפטר באהבת עולם. וכו'. אבל אני שמעתי מפי ר' הכהן שהר"ר שמואל דשמריג וחביריו היו עוסקין בברכת התורה ואתא עליהו ר' עזריאל אמר להן במאי עסקיתו אמרו לו בברכת התורה. אמר להן כתוב

כה). בסי' קצב הביא את דעת ר"י שאין לברך אפילו בישן.

כו). קצת יש לחלק בין רעמים (הרמב"ם לא הביא גדר זה של טרודין וגם דעת רב חסדאי שם בירושלמי שבכל גווני די בפעם אחת ביום) וברכת הבשמים לבין ברכות התורה. דבברכת הרעמים אם היו טורדין אין לברך, כיוון שמציאות הרעמים היא חיצונית לאדם, ואין הוא יכול להחליט מתי יהיה רעם. ועל כן אם נפסקו הרעמים לגמרי (נתפזרו העבים לפי פירוש הרא"ש ור"ח), יש חיוב ברכה חדש. אולם בברכות התורה, שבאפשרותו להיות כל הזמן עסוק בתורה ולומר פסוקים ולהגות בתורה בדיבור או במחשבה, בודאי שאין זה נקרא הפסק. ואף אם נקבל את הירושלמי בדין טורדין, ברור לפי הרא"ש ור"ח שאם היה הפסק זמן בין רעם לרעם, אך לא נתפזרו העבים, אינו מברך. ואם כן אין זה בדין הפסק כמו בתפילין ובציצית.

וגם יש לחלק בין ברכת הבשמים לברכת התורה. שכן ברכת הבשמים היא ברכת הנהנין, ובהן יש דין של 'היסח הדעת' והפסק. אולם בברכות התורה מאן ימא לן שיש דין כזה?

כז). אולי רבי יהודה אלברצולני בספר העיתים (בחלקים שאינם לפנינו).

בירושלמי והוא ששנה לאלתר כלומר שאינו נפטר באהבת עולם אלא א"כ שנה לאלתר. אבל אם לא שנה לאלתר שהסיח דעתו ממנה ועסק בצרכיו צריך לברך עליה ולעיני נראה לי זה הדעת. דאם כן הוא שאין לתורה שעה קבועה וכל היום הוא חובתו כמו שנאמר והגית בו יומם ולילה אפי' משחרית לשחרית לא יברך עליה, ואם תאמר שהשינה מפסקת אם כן אפי' ביום נמי מי לא בעי מינם מי לא בעי למיעל לבית הכסא אלא שאין בנו כח להכריח דברי הרב שהורה על זאת הברכה לא תשא. וכו' ואני אין בי כח להשיב על דברי הר"ר יהודה זצ"ל שאוסר לברך ברכת התורה. ע"כ. ומבואר שדעת הרב שיבולי הלקט מעיקר הדין שיש דין הפסקה בברכת התורה, רק שלא מלאו לבו לחלוק על רבינו יהודה.

אולם בהמשך דבריו כתב: "ולמי שאומר שצריך לברך אם הי' אדם יושב על שולחנו או עוסק בעסקיו ובא אדם ושאל לו בדבר הלכה. בודאי אם הי' מקום הטנופת אינו לא מקום תורה ולא מקום הלכה. אך אם הוא מקום נקי להשיב בו דברי תורה צריך לברך ברכת התורה קודם שישב את שואלו. ודברים אילו כמה הם אדירים וחזקים ואין אדם יכול לצלול בהם ולהעמידן". ע"כ. וכוונתו בזה להקשות על שיטתו, דלא שמענו ולא ראינו שיצטרך האדם לברך ברכות התורה כשבאו לשאלו דין תוך כדי אכילתו" (עי' כתובות קה ע"א גבי רב הונא). ואחר כך הביא את דעת אחיו רבי בנימין, שאמר שאם קרא ק"ש בסמיכות לאהבת עולם יצא ידי חובה, ועל זה כיוון הירושלמי והוא ששנה על אתר. ואף שהקשה עליו שם, מ"מ לא נראה שדחה את דבריו לגמרי. ובסו"ד הביא את דברי הרב אביגדור, שגם חלק על רבי בנימין בפירוש הירושלמי, אולם לאחר מכן כתב: "אמנם יש לחלק בין אהבה רבה לברכת התורה דאהבה רבה עקרה לא נתקנה לברכת התורה לפיכך אינה פוטרת אלא לימוד הסמוך לה לאלתר. אבל ברכת התורה פוטרת אף לימוד המופלג לאחר שעה דכתיב והגית בו יומם ולילה הכתוב עשה הלימוד דיום ולילה אחד הגיון אחד. ולא דמי לתפילין וציצית וסוכה דלאחר שסלק התפילין והציצית מעליו ואחרי צאתו מן הסוכה אזלה לה מצוה וכל זמן שלא יחזור ויעשה מעשה הנחה ועיטוף וישיבת סוכה המצוה מסולקת ממנו לגמרי וליתה גביה כל עיקר וסילוקא נראה וניכר. אבל תורה אף אם פונה לעסקיו יכול לדבר או להרהר בדברי תורה ואפי' נכנס לבית הכסא ולבית המרחץ". ע"כ.

וכיוון שרבו הדעות בהאי פסקא כתב: "וכל איש מקבל שכר על מה שרואה בדעתו אם דעתו מכוון לשמים. ולמסקנא אף שבתחילה נטה שיש דין הפסק בברכות התורה, כתב: הילכך אנו שרגילין לברך ברכת התורה בכל יום קודם פרשת קרבנות ומשנת איזהו מקומן וברייתא דר' ישמעאל שוב אין צריך לברך אלא למחר". ע"כ.

וכ"ד הגהות מיימוניות בשם רבינו שמחה (הלכות תפילה פ"ז אות ט'): "ועוד כתב ששינה ומרחץ ובה"כ מפסיקין וצריך לברך אחר כל אחת מהן ג' ברכות הללו לפי שהן היסח הדעת. השינה שא"ל ללמוד כשהוא ישן ומרחץ ובית הכסא שאסורין אפילו בהרהור ד"ת. אמנם מורי רבינו כתב בתשובה שאינו רגיל לברך אלא פעם ראשונה כשהוא לומד או כשהוא קורא בבה"כ ואינו

(כח). והמתקש יאמר שסמכו האמוראים והתנאים והראשונים על דברי הרמ"א שכתב שמוטר לפסוק דין בלא נתינת טעם. ועליהם אקשה דמנא ליה לדעת שלא יצטרך לתת טעם. ולא לזאת כיוון הרמ"א.

חוזר ומברך באותו יום אלא לאחר הפסק של שינת קבע מפני שאינו מסיח דעתו מללמוד אפילו בהפסק אכילה ובית הכסא. ע"כ. ומבואר שבין להרב שמחה ובין למהר"ם יש דין הפסק בברכות התורה, רק שמהר"ם לא החשיב את בית המרחץ ובית הכסא כהפסק.



סיכום דעת הראשונים הללו

ומבואר יוצא מדברי כל הני רבוותא דיש דין של הפסק בתורה, והמפסיק מלימודו ומסיח דעתו מן הלימוד, חייב לשוב ולברך ברכות התורה בחזרתו ללימוד.



שיטת הראשונים המחלקים בין מי שדרכו ללמוד כל היום ודעתו עליה או לא

הנה, מובא בספר צרור החיים (דרך ראשון סי' י') לתלמיד הרשב"א את פסק הרשב"א בזה"ל: "מורי הרשב"א ז"ל דמי שהוא קורא בשחר וברך על קריאתו והולך לעסוק בענייניו ודעתו לחזור ללימודו ואינו מסיח דעתו ממנו יוצא בברכה ראשונה ואין צריך עוד לברך. אבל אם ברך ועוסק בתורה והסיח דעתו מלקרוא ואחר כך נזדמן לו ורצה לקרוא צריך לברך, שכבר הסיח דעתו ונמלך, דומיא דשמש העומד בפני בעל הבית שהוא מברך על כל פרוסה וכו'" ע"כ. ומעין זה איתא בדברי ר"י בתשובתו הרמ"ה לר"א מלוניל (מובאת בתוס' ר"י שירליאון דלעיל): "אי נמי אפילו אם תימצא לומר שאינו חולק (הבבלי אירושלמי) וצריך לחזור ולברך גם לתלמוד שלנו, וגם תאמר שאפילו בדרך ברכת התורה והפסיק באמצע העסק שצריך לחזור ולברך, איפשר בני אדם שתדירין לעסוק בתורה וממהרין עסקיהן לחזור וללמוד ותדיר דעתם לחזור עוד ללמוד אין הפסקם חשוב הפסק לענין ברכה זאת". ע"כ. אולם כתב זאת רק בדרך אפשר (שכן היה יותר ברור לו שאין חוזר ומברך בכל גווני), והרשב"א החליט כן.

וגם הרא"ש החליט כן (כלל ד' סי' ב'): "וששאלת אם בכל פעם ופעם שיעסוק בתורה צריך לברך על ברכת התורה. תשובה מי שתורתו אומנותו ואינו מבטל אלא כשצריך לחזור אחר פרנסתו ובכל פעם דעתו על למודו ומיד חוזר ללמודו אחר שעשה צרכי פרנסתו ואין מתעסק בדברים בטלים אין צריך לברך, דאין כאן היסח הדעת, ואם לאו צריך לברך". ע"כ. ועי' שם בס' א' שכתב ששנת קבע ביום חשיבא הפסק בכל גווני.



דברי מרן הב"י והערה על דבריו

הנה, מרן הב"י כתב להקשות על האגור בזה וכתב: "וכתב עוד האגור (שם) שאביו ז"ל הנהיג שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע וכן ראוי לעשות כי המיקל בברכות במקום שיש מחלוקת הרי זה לא הפסיד כי הברכות אינן מעכבות עכ"ל. ויש לתמוה דהא בין להרא"ש בין לרבינו שמחה בין להר"ם שינה הוי הפסק ולא חזינן מאן דפליג עלייהו וא"כ היאך הנהיג האב דלא כמאן והבן ייפה כח האב משום דיש מחלוקת בדבר ואנן לא אשכחן מאן דפליג בהא

(כט). אף שבחידושים עלה ונסתפק.

ואפשר שטעמם משום דלר"ת אפילו שינת כל הלילה לא הוי הפסק כמו שאכתוב בסמוך ואף על פי שאין הלכה כמותו מפני שכל הפוסקים חולקים עליו היינו בשינת לילה אבל בשינת יום מיהו יש לחוש לדבריו וכן נוהגים העולם שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע. ע"כ.

ומשמע שדעת מרן מעיקר הדין לברך על התורה אחר שינת קבע. אולם אחרי הודיע א-להים אותנו את כל זאת, ומצאנו שרובא דרבוותא פליגי אהאי דעתא דהרא"ש ומהר"ם ורבינו שמחה, הסוברים שיש דין הפסק בברכות התורה. דרובא דרבוותא, למעלה בקודש, מרס"ג והרמב"ם ועד אחרונים ר"י והאו"ז ועוד, סוברים שאין בהן דין הפסק. וזכינו בס"ד להסביר דעתם לעיל, משום שברכות התורה הן ברכות השבח, ממילא אין לברך. והמברך בבוקר כבר פטר את כל היום. וכמו שאין השומע את קול התרנגול אחר שכבר בירך עליו בבוקר, יכול לברך שוב, כך אין לברך על התורה שוב אפילו אם הפסיק.



פסיקת מרן בשו"ע

ובאמת בשו"ע (סע' י') הכריע כדברי המנהג וכפי שהביא האגור ז"ל, וז"ל: "אם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקיו, כיון שדעתו לחזור ללמוד, לא הוי הפסק. וה"ה לשינה ומרחץ ובית הכסא, דלא הוי הפסק". ע"כ. וברור שדעת השו"ע שלברכות התורה אין הפסק. אולם יש להסתפק בדעתו אם זהו דווקא לאדם שרגיל ללמוד כל היום, וכל הזמן דעתו עליה, או שמא ה"ה בכל אדם.



דברי האחרונים על אתר

וכדברי השו"ע הנ"ל שאין לשוב ולברך בשום אופן, גם כשהפסיק מלמודו, פסקו אחרונים רבים, כ"כ הלבוש (על אתר), וכ"כ הט"ז (שם סק"ח) וביאר את דעת השו"ע שגם באדם שאין רגיל ללמוד כל היום אין לשוב ולברך, וז"ל: "אבל אין האמת כן דכבר נתבאר לעיל הטעם שאין הפסק מפסיד כלום מטעם שחיוב הלימוד תמיד רובץ עליו אלא שהטרד פוטרנו וכל שעה שאינו טרוד חל עליו החיוב ע"כ א"צ לחזור ולברך ולא בדעתו תליא מילתא ותו אדרב' אמרי' דמסתמא הוה דעתו אם יודמן שיוכל ללמוד אפי' בשעה שאינו רגיל ללמוד שילמוד וכן מורה לשון הש"ע שאומר כיון שדעתו לחזור ולא אמר אם דעתו לחזור אלא מסתמא אמרינן דעתו כן". ע"כ. ובב"י מבואר שכיוון שהחיוב רמי על האדם במשך כל היום, גם אם הפסיק לא חשיבא הפסקה, כיוון שהוא מצווה ועומד לעסוק בתורה ולהגות בה יומם ולילה^ל. והעטרת צבי

(ל). ואף שיש להעיר ששינת קבע על מיטתו ביום חשיבא הפסק חזק יותר מאשר התעסקות בעסקיו, וממילא לא נכון לומר שדעת כל הפוסקים שאין שינה מפסקת. מ"מ מדברי הרמב"ם שכתב שברכת התורה נוהגת כל היום, ומדברי שאר הראשונים שלא חילקו, אפשר שמשמע כן.

(א). וכאן יש להעיר שהראשונים כתבו טעמים שונים למה אין לברך שוב כשמפסיק, ודנו אם דומה ברכת התורה לתפילין. וכן הבי"י כתב תרי טעמי לחלק בין ברכת התורה לבין ברכת התפילין. אמנם, המעיין הישר יראה שיש מקום לדחות את הטעמים הללו. אולם אמטו להכי התחלתי את הסוגיא בשאלה איזו ברכה מברכת התורה היא הברכה העיקרית. שכן כל שהברכה העיקרית היא ברכת השבח וההודאה, כשאר ברכות השחר ועוד ברכות, פשיטא דלא שייך

(סקט"ז) כתב לחלק: "משום דשם כשחולץ התפילין והסיר הטלית נגמרה מצותו, לפיכך כשחזר ומניח פעם אחרת צריך לחזור ולברך משום דמצוה אחרת היא, משא"כ הכא כשלמד פעם אחת לא נגמרה עדיין מצות הקריאה שהיא כל היום, לכן לא הוי הפסק ואינו צריך לחזור ולברך". ע"כ. ואפשר להסביר את דבריו גם על פי שיטתי, שכיוון שהברכה על התורה קיימא על מצוות לימוד תורה, שהיא כל היום, על כן אין לה הפסק. וכדעת הט"ז הסכים גם המאמ"ר כרמי (סקי"א), וכ"כ המטה יהודה עייאש (סקי"ג), וכ"ן דעת הנהר שלום וינטורה (סק"ה), וכ"ד הפר"ח (סוס"ק ז'), וכן הסכים השתילי זיתים (אות ח' וי"ב).

אולם המגן אברהם (סק"ט) רוח אחרת היתה עמו וכתב: "כיון שדעתו לחזור. משמע דמי שאין דרכו ללמוד ונמלך ללמוד צריך לברך וכ"כ הרא"ש בתשו' כלל ד' סי' ב". ע"כ. וכ"ן דעת הגר"א בביאורו, שחלק על פירושי מרן השו"ע.

והאליה רבה (סק"ח) הביא את שתי הדעות וכתב להכריע: "ויש להקל בספק ברכות". ע"כ. דהיינו שלא לברך, כידוע.

והערוך השולחן (זו סע' כב) כתב: "כתב הטור בירך בה"ת והתחיל ללמוד והפסיק א"צ לברך כל היום אם הוא רגיל תמיד לעסוק בתורה וכו' עכ"ל ומשמע דאם אינו רגיל צריך לברך וכן משמע מדברי רבינו הב"י בסעיף י' שכתב ואם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקיו כיון שדעתו לחזור וללמוד לא הוי הפסק וה"ה לשינה ומרחץ ובית הכסא דלא הוי הפסק עכ"ל משמע ג"כ דדוקא כשדעתו לחזור וללמוד א"צ לברך [מג"א סק"ט] וכ"כ הרא"ש בתשו' כלל ד' [ס"ב] ויש מי שכתב דלא בעינן דעתו ללמוד עוד [ט"ז סק"ח] ואינו כן לפי דעת הטור והשו"ע. מיהו המנהג הנה כן אמנם אחרי שהמנהג כן הוה כל אחד כהתנה בשעת הברכה שיהא מספיק על כל המעת לעת אך בהפסק שינה ומרחץ ובית הכסא דלא הוי הפסק צ"ע דכיון דאינו יכול ללמוד אז לא מהני דעתו כמו בתפילין [הגר"א סק"ט] ויש מי שכתב משום דיש כמה דינים במרחץ ובה"כ [אגור] ואין זה ענין לברה"ת דזה א"צ ברכה [הגר"א שם] וצ"ל דת"ת לא דמי גם בזה לכל המצוות דבכל המצוות כיון שאין חובה עליו על כל היום שפיר הוי הפסק המקום שאינו יכול

בה דין הפסק. כמו שלא שייך בברכת המכין מצעדי גבר הפסק, אף אם עלה על יצועו באמצע היום. וכן פשוט שאם אדם התיר את חגורו בכדי להכנס לבית הכסא וכד' כשיצא לא יברך שוב 'אזור ישראל בגבורה', דהא כבר נפיק ידי חובתיה. וה"ה הכא. ועל כן אף שיש מקום לדחות את טעמי הראשונים שכתוב בזה, מ"מ את עיקר הדין וההלכה אין לדחות. ובפרט שראינו שרס"ג ע"ה גאון וקדמון וראשון, דעתו פשוטה לפניה שאין מברך כל פעם ופעם [אף שלא דיבר על שנת קבע].

[כאן אעיר שדעתי על הגאונים היא שתקפם וחזקם גדול יותר מתוקף הראשונים, למעט אולי מהרמב"ם, וזה משום קדמותם וקרבנותם לזמן התלמוד. וכן מסורות הישיבות הקדמוניות בסורא ובפומבדיתא. וידעתי שיש כאלו הממעטים בחשיבות הגאונים ובתרומתם לעולם ההלכה. אולם דעה זו אינה נכונה. והנה מקום איתי להעיר במה שראיתי בעלון שמוציאים תלמידי הגאון הר"י ברדא (ראש ישיבת יצחק ירנן) בפרשת יתרו, מה שכתב שם שהרמב"ם לא העריך כל כך את רבינו האי גאון. ויצא לו זה ממה שכתב על רה"ג שהיה 'מבעלי עיון' שבגאונים, אך לא כתב עליו שהיה 'מבעלי בינה' כמו שכתב על הר"ף. וידעתי בני ידעתי שזה החכם ידיו רב לו ומעוז ומגדול הוא ומשקיע לילות כימים בכדי שלא תפוג תורה. אולם בדקדוק זה לענ"ד הפליג ומעט יצא מגדרם שלחכמים. שכן על פי דקדוק קל כזה לתלות האי דעתא ברבנו הרמב"ם? הלא הרמב"ם לא כתב לנו בשום מקום ש'בעלי עיון' הוא מדרגה פחותה יותר מאשר 'בעלי בינה'. ואולי נגלה להר"י ברדא שעל דרך חכמת הנסתר 'בעלי עיון' פחות גבוה 'מבעלי בינה'. אולם אין זה מספיק בכדי להכריח כן בדעת הרמב"ם, ואכמ"ל].

לקיים בה המצוה משא"כ ת"ת דחובה עליו כל היום וכל הלילה כשיש לו שהות ללמוד אין שום דבר מפסיק". ע"כ. ומבואר שלגבי הפסק כתב שכיוון שהמנהג שלא לברך, נחשב כאילו המברך מתנה שתפטור הברכה את לימוד כל היום, אולם לגבי הפסק שינה ומרחץ נסתפק מאי שנא מתפילין.

אולם על פי מה שכתבתי לעיל הכל אתי שפיר, דכיוון שבברכות התורה ברכות השבח הן, ועיקר הברכות הן על שבחה של תורה ושבחו של הקב"ה ושבחו של עם ישראל, ממילא אין לברך אלא פעם אחת ביום כשאר ברכות השחר, וכדעת רוב הראשונים.

ואם תאמר שאף אם לא יברך ברכת 'הערב נא' וברכת 'אשר בחר בנו', מ"מ עליו לברך את ברכת המצוות, דבה בוודאי הוי הפסק.

אנא אמינא דאין זה נכון, שכן בגמרא מפורש (בוודאי לפי גרסת רוב הראשונים) שאלו הן ג' ברכות שונות. ורב יהודה ושמואל הוו מברכי ברכה אחת, ורבי יוחנן היה מברך ברכה אחרת, ורב המנונא בירך את המעולה שבברכות. ומן מסכת סופרים נראה שהיו מברכים רק את הברכה השלישית (בנוסח אחר). ולכל הברכות הללו דין אחד להן, והן פוטרות את לימוד כל היום. ואף אם תאמר שבברכת המצוות על התורה יש דין הפסק, מ"מ כיוון שכיום אנו מברכים את שלושת הברכות גם יחד, הרי כבר נפטר לכו"ע בברכות האחרות, ופטר את לימוד התורה ובירך לפניו.

ובפרט לשיטת ר"ת, הסובר שברכת 'אקבו"ץ עד"ת' וברכת 'הערב נא' הן הנה ברכה אחת, שבדאי אין צריך לחזור ולברך, דהא אינה רק ברכת המצוות, אלא גם ברכת השבח².

וגם לפי שיטת הראשונים שהירושלמי (וכן הבבלי) סובר שיש ללמוד בסמיכות לברכת התורה, ועל כך נאמר והוא ששנה על אתר, הרי אנו מפסיקים בברכות אחרות קודם הלימוד. אלא ודאי שאין החובה לסמוך היא גמורה וחלוטה כמו החובה לסמוך בברכות אחרות (וכמו שמצאנו בסמיכת גאולה לתפילה בערבית). ועל כן גם אם הפסיק בדברים אחרים, אין לתורה הפסק. והתורה היא ירושה לעם ישראל וירושא אין לה הפסק.



הכרעת ההלכה בסייעתא מן שמיא

בהא סליקנא ובהא נחיתנא בס"ד שאין דין הפסק בברכת התורה, וכן דעת רוב הראשונים, שכל שבירך ברכת התורה הרי הוא פטר את לימוד כל היום. ואף אם הפסיק בעיסוקיו או שישן או שהיה בבית המרחץ וכד' בכל אלו ודומיהן אין צריך³ לחזור ולברך. כיוון שבברכות השבח שבברכות התורה, פטרו את לימוד כל היום. ועד שלא יישן שנת קבע בלילה אין מתחייב שוב

לב). והנה מקום אתי להעיר שזו שיטת ר"ת בכמה ברכות. דהיינו לקחת ברכות שע"פ פשוטן הן ברכות המצוות, ולתת להן גדר מורחב. כן עשה בברכת 'להכניסו בבריתו שלאברהם אבינו' ולכן התיר לברכה לאחר המילה, כן עשה בברכת נשים על מ"ע שהז"ג שבעצם הרחיב את המושג וציוונו, ומעין זה גם בברכה על מנהג. וראיתי במאמרו של הגר"ע כינרתי (גיליון האוצר כ"ד) שכתב מעין זה בשם הראי"ה קוק זצ"ל (אורח משפט סי' יא).

לג). דהיינו אסור.

בברכה זו, כמו ברכות השחר^ל. וכן הכריע המשנ"ב (סקכ"ב), הכה"ח (סקכ"ב), וההלכה ברורה (סקכ"ב-כב).



ז. דין שינת קבע ביום על מיטתו אי חשיבא הפסק

הנה, מרן השו"ע כתב בזה^ל: "שינת קבע ביום, על מטתו, הוי הפסק. וי"א דלא הוי הפסק, וכן נהגו". ע"כ.

והמחלוקת בזה בראשונים מבוארת, שכן כך כתב הרא"ש בתשובה (כלל ד' סימן א'): "ולענין ברכת התורה אדם הרגיל לשכב על מטתו בכל יום ולישן שינת קבע מיקרי והוי הפסק וצריך לברך ברכת התורה בקומו. אבל הרגיל להתנמנם מיושב או על אצילי ידיו שינת עראי הוא ולא הוי הפסק". ע"כ. וכן כתב רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ב חלק א): "ומי שרגיל ליישן ביום הוי הפסק ועוד פשוט". ע"כ. ובב"י הביא את דעת האגור ואביו שאין לברך אפילו בשנת קבע, והעיר עליו וכתב שלא מצא בזה מחלוקת. אולם למעשה כתב שהמנהג הוא שלא לברך. ועל פי האמור לעיל יוצא שברכות התורה הן הנה"כ כשאר ברכות השחר, שאין מברכים אלא פעם אחת ביום ועל כן שפיר הכריע מרן השו"ע שאין לברך גם אם ישן שנת קבע על מיטתו, ופשוט.

והמשנ"ב (סקכ"ה) כתב: "ובל"ח כתב ולי נראה שהמברך תע"ב וכן נהג מורי מהר"י לברך וכן הסכים הפר"ח וא"ר בשם הרבה ראשונים ואחרונים וכ"כ הגר"א וכן העתיק הח"א להלכה [ואף בדפמ"ג משמע דנוכל לסמוך על המנהג הזה שלא לברך עכ"פ נראה פשוט בהסומך על כל הפוסקים שהזכרנו ומברך לא הפסיד]^ל". ע"כ. אולם בהלכה ברורה כתב שדעת כמה ראשונים שלא נדפסו בימי מרן ז"ל, שלא לברך אפילו בשנת קבע ביום, וכדברי המנהג שהביא האגור. ונוסף עוד דברי הראשונים שהבאתי לעיל שמדבריהם נראה שאין מברכים אלא פעם אחת ביום^ל.

ועל כן נראה לענ"ד גם בזה שאין לסמוך על הפוסקים המתירים לברך, דדינא יתיב סב"ל אפילו כנגד מרן, וכ"ש הכא דספרין פתיחו ברבנן קמאי שנקטו שאין לברך, וגם מרן נקט שאין לברך. וכתב הכה"ח (סקכ"ה) שטוב לכוון בבוקר לפטור את לימודו עד עת שנת קבע בלילה, ושלא תחשב שנת היום להפסק. וכן טוב לעשות לכתחילה. אולם אם לא עשה כן אין לו לשוב ולברך ויכול ללמוד כרגיל.



לד). ולפי זה יוצא שאם אדם למד כל הלילה ולא הלך לישון שאין לו לברך ברכות התורה שוב כיוון שלא הפסיק, ועי' בזה לקמן בס"ד.

לה). לפחות בחלקן. ואף אם ברכת אקבו"ץ עד"ת יש בה הפסק, מ"מ שאר הברכות אין להן הפסק.

לו). אף שיש לומר שלא אמרו כן אלא בהפסק כל דהוא אך לא בהפסק שינה. מ"מ אין נראה לענ"ד לחלק ביניהם. שכן פשוט לשון ר"י (המובאת בתוספות ר"י שירליאון) נראה שברכת התורה 'פוטרת כל היום' בכל הפסק [ואף שהעירוי שהרי הוא עוסק בשאלה של העוסק בעסקיו, ולא בשנת קבע, ועל זה מוסב הביטוי "כל היום". מ"מ אכתי בשביל לברך צריך להביא ראיה יותר חזקה].

ח. ממתי אדם מתחייב שוב בברכות התורה, בעבור היום או בשנתו?

כתב מרן השו"ע (סע' יב'): "אף אם למד בלילה, הלילה הולך אחר היום שעבר ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן". ע"כ. ומקור דבר זה מדברי תלמידי רבינו יונה (ו' ע"א): "ואפילו כשקורא בלילה לא נאמר שהלילה מהיום האחר הוא שיצטרך לחזור ולברך שאף על פי שבשאר הדברים אנו אומרים היום הולך אחר הלילה גבי הקריאה הולך אחר היום וכדאמרינן בירושלמי אמר ר' יוחנן אנן אגירי דיממא אנן יזפינן ביממא ופרעינן בליליא כלומר מי שהוא שכיר אין לו להתבטל ממלאכתו כל היום וכיון שכן ואנחנו מצוה עלינו לקרוא כל היום אם כן אנו כמו פועלים שאין לנו להתבטל מהקריאה ומה שאנחנו מתבטלים ממנה ביום הוא כמו הלואה אצלינו ואנחנו פורעין אותה בלילה הנה שקריאת הלילה היא מהיום ההוא ולפיכך בברכה שבירך בבקר להפטר ממה שלומד ביום באותה ברכה נפטר גם כן במה שלומד בלילה". ע"כ. ומדבריהם ברור שאם אדם ישן בלילה, שעליו לחזור ולברך בקומו משנתו. ורק אם הוא לא ישן בלילה, הלילה הוא מהיום שעבר. אולם אפשר גם לומר בדעתם, שאפילו אם לא ישן בלילה, כשהגיע היום החדש יש לו לברך. וצ"ע.

אולם דעת רבינו תם (כפי שהביאו הראשונים וכן הבין מרן הב"י) בהדיא איפכא מדעת זו, שכן הביאו הראשונים בשמו שאפילו שינת לילה לא היא הפסק, כן איתא בתוספות ברכות (יא ע"ב): "וי"ל דברכה דאכילה שמברכין לישב פוטרנו. א"נ משום שמא לא יישן והוי ברכה לבטלה שהרי אין בידו לישן כל שעה שירצה. והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה (בשחרית) ללמוד שא"צ לברך ברכת התורה מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטר עד שחרית אחרת ולא נהירא". ע"כ. וכן נראה מדברי רבינו יונה שכתב בשמו (ו' ע"א): "וכיוצא בזה הורה רבי יעקב ז"ל לענין סוכה שאמר שאינו מברך כשנכנס לישן בה מפני שמא לא יוכל לישן והויא ברכה לבטלה וכ"ת יברך בשעה שמתחיל להתנמנם שמא באותה שעה אין ידיו נקיות ידיים עסקניות הן, ושאלו לו א"כ היאך ישן בה בלא ברכה? והשיב שהברכה שמברך בשעת אכילה פוטרת הכל עד אכילה אחרת שהאכילה היא יותר עיקר מכל שאר הדברים ועל כן עשו עיקר ממנה לחייבו שיברך בשעת אכילה כדי שיפטר השינה והטיול וכל מה שמשמש בה עד אכילה אחרת. הכא נמי בברכה שבירך בבקר נפטר עד יום אחר". ע"כ. והגאון הרב משה לוי זצ"ל (תפילה למשה ח"ד סי' ב') כתב שדעת תר"י שהבאנו לעיל היא כדעת ר"ת ממש"י, דלדעתו ברכת התורה שבבוקר פוטרת את לימוד כל היום עד הבוקר שלאחריו. ואף אם נתעורר בלילה ללמוד אסור לו לברך כיוון שלימודו כבר נפטר בברכה של יום הקודם.

וכן דעת המרדכי בשם הר"מ¹⁰: "והיה אומר הר"ם דכשאדם עומד מעל מטתו בלילה שחרית ללמוד דא"צ לברך ברכת התורה לפי שברכת התורה של אתמול פוטר עד שחרית¹¹". ע"כ.

(לו). לענ"ד יש להעיר על דברי קדשו, שכן כתב בשם ר"י: "משום דכיון דמצות הקריאה כל היום היא אותה הברכה שבבקר פוטרת כל מה שיקרא ביום" ע"כ. ושפיר יש להבין שברכתו פוטרת את כל מה שילמד עד שינת הלילה. ואף שלאחר מכן הביא את ר"ת

(לח). רבנו משה. הוא רבנו משה מאיוורא כמו שיראה לקמן, בס"ד.

(לט). לא ברור שהמרדכי עצמו הסכים לו.

וכ"כ בהדיא בתוספות בשם ר"מ: "ומי שעומד [ממטות] ללמוד תורה אין צריך לברך, שברכת התורה של [אתמול] שחרית פוטרת לשחרית אחרת. כן כתבו בתוספות בשם הרב ר' משה ז"ל". ע"כ.



האם כן דעת רבינו תם?

אולם לענ"ד לא ברירא לי שכן דעת רבינו תם. ראשית, אם כן דעת ר"ת, הנה נראה שבגמרא מפורש איפכא מדעתו (ברכות יד ע"ב): "והאמר רב חייא בר אשי זמנין סגיין הוה קאימנא קמיה דרב ומקדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן פרקין ומנח תפילין והדר קרי קריאת שמע" ע"כ. ומבואר שרב היה משכים ללמוד (וזהו הכוונה במילה 'מקדים' כמו שפירש שם רש"י: ופשוט) ומברך ברכת התורה בהשכמתו^מ, ורק לאחר מכן הניח תפילין וקרא קריאת שמע. ואף שהגמרא שם עומדת על כך שכבר הגיע זמן קריאת שמע, וכבר האיר היום. נראה שקושיא זו אינה רק לאפוקי ממאן דאמר שצריך קודם לקרוא ק"ש ואז להניח תפילין להקדים קריאה לעשייה. ולעולם יש להקדים עשייה לקריאה אפילו אם כבר הגיע זמן קריאת שמע. אולם לעניין הלימוד שלמד קודם לכן, בודאי שהוא החל ללמוד בהשכמה קודם לכן. כן פירש המאירי על אתר^{מא}, ועי' בהערה. ומ"מ, בין לפי המאירי ובין לפי רש"י, למסקנא הגמרא נוקטת שם שאכתי לא הגיע זמן קריאת שמע, והנחת התפילין היתה קודם זמן קריאת שמע^{מב}, ומסדר הדברים ברור שהלימוד היה קודם זמן תפילין, בהשכמה.

ואי אפשר להדחק ולומר שהלימוד שלמד רב עם תלמידו היה אחר עלות השחר, קודם זמן טו"ת. שכן הזמן (הנהוג כיום) בין עלות השחר לזמן טו"ת, הוא כשתי דקות. ולומר שעל זמן זה רב היה 'מקדים' ומשי ידיה ומברך ומתני לן פרקין, שהיה אחר עלות השחר, ומיד בתחילת זמן תפילין הניח תפילין, זה דחוק מאוד בלשון ובסברא. ורק האוהב להתעקש ולעייל פילא בקופא דמחטא יאמר כן. אלא יותר נח לומר בפשיטות שרב היה מקדים טובא קודם עלות השחר, ואז היה מברך ברכות התורה (ואולי גם ברכות השחר, או שאותן בירך קודם לכן), ואחר כך, כשהגיע זמן תפילין, הניח תפילין (ואולי אף המשיך ללמוד עד זמן ק"ש^{מג}) וכשהגיע זמן ק"ש, קראה. ואחר זמן ראיתי שכן הביא הפרי חדש ראייה זו (סע' יב) לדחות דברי ר"ת, וששת. וכתב גם שכן איתא בזהר: "איתא הכי הוה עבדי חסידי קדמאי נטלא דמיא הוה יתיבי קמייהו ובזמנא דאתערי בליליא אדחן ידיהו וקיימי ולעאן באורייתא ומברכי על קריאתה" עד כאן.

ואם כנים אנו בזה, יוצא שדברי ר"ת אזלי כל בתר איפכא מפשט הסוגיא הזו, דלדעתו (כפי שהביאה רבנן קמאי), אין לברך ברכות התורה עד שיאור היום ולא עד שיעור האדם. וזה קשה, שתעלם מעיני ר"ת גמרא מפורשה.

(מ). כמו שפורש שם בדף יא ע"ב.

מא). אולם רש"י פירש הקושיא באופן אחר עיי"ש.

מב). הכוונה לזמן קריאת שמע עם הנץ החמה.

מג). ולפי זה דברי רש"י שם א"ש ודו"ק.

ועוד, בעייני במקור דברי התוספות, הלא הם תוספות ר"י שירליאון על אתר^מ לא איתא כלל לדברי ר"ת הללו. שכן דברי ר"ת הובאו בתוך תשובתו הרמ"ה של רבינו יצחק (אחינו של ר"ת, ורבו של רבי יהודה שירליאון) לרבנו אשר מלוגיל לעניין ברכות התורה, והכי איתא התם^נ: "וכבר שאלתי מרבינו תם מנוחתו כבוד על ברכת הסוכה, אם צריך לברך כשנכנס לישן בה, כי הייתי מחשב כי אין צריך לברך כי שמא לא יוכל לישן בה, וכשהוא סמוך ממש לשינה אין יכול לברך מפני השינה שקפצה עליו ולכך נהגו שלא לברך, והשיבני כי על כל מצות סוכה שקיים מסעודה אחת ועד^ס סעודה אחרת כגון שינה וטיול ושינון ברכת לישב בסוכה שבירך בסעודתו פוטרתו מלברך עליהם, ואם שם אין צריך לברך על השינה מטעמו של רבינו יעקב ואפילו הסיח דעתו משינה והלך למלאכתו ושוב נמלך לישן כל שכן בכאן שדעתו כל שעה לחזור אל הלימוד, שיש לומר מתוך המנהג שלא יצטרך לברך. וכו'^עכ. ומבואר מדברי ר"י, שהם מקור שיטת ר"ת הידועה בזה, שרבינו תם כלל לא נשאל על ברכות התורה. ולא נשאל ר"ת אלא על ברכת 'לישב בסוכה' האם יש לברכה כשהפסיק או לא. ועל כך אמר ר"ת שברכת 'לישב בסוכה' היא הפוטרת עד הסעודה הבאה. ומכך למד רבינו יצחק לברכות התורה, שבאנשים שכל הזמן דעתם על לימודם ואינם מסיחים דעתם ממנו, להם בודאי אין לברך כשישבו ללימודם. אולם כלל לא כתבו, לא ר"ת ולא ר"י ולא ר"י שירליאון, שברכת התורה פוטרת את כל הלימוד עד הבוקר הבא. לא עלה זאת על דעתו של ר"ת. ולא התכוון ר"י לומר אלא שאין ברכת התורה נפסקת מחמת היסח הדעת, אך לא עלה על דעתו לומר שאין ברכת התורה נפסקת גם בשנת לילה. וזה מפורש בדבריו. ואולי מי שקיצר את תוספות רבי יהודה גרם לכך שיחשבו שר"ת איירי גם בברכת התורה.

וגם בדברי תר"י אפשר להבחין בעיבוד הזה, שכן איתא התם: "וכיוצא בזה הורה רבי יעקב ז"ל לענין סוכה שאמר שאינו מברך כשנכנס לישן בה מפני שמא לא יוכל לישן והוא ברכה לבטלה וכ"ת יברך בשעה שמתחיל להתנמנם שמא באותה שעה אין ידיו נקיות ידיים עסקניות הן ושאלו לו א"כ היאך ישן בה בלא ברכה והשיב שהברכה שמברך בשעת אכילה פוטרת הכל עד אכילה אחרת שהאכילה היא יותר עיקר מכל שאר הדברים ועל כן עשו עיקר ממנה לחייבו שיברך בשעת אכילה כדי שיפטור השינה והטיול וכל מה שמשתמש בה עד אכילה אחרת. הכא נמי בברכה שבירך בבקר נפטר עד יום אחר". ע"כ. ואפשר להבחין כבר כאן באיזה עיבוד שנעשה לדברי ר"י ור"ת. שכן בדברי ר"י גופם שהבאנו לעיל, לא כתוב שרבינו תם הורה כן בענין סוכה, ועל כך ר"י שאלו. אלא כל הדיון מתחיל רק אחרי שאלת ר"י את ר"ת, ולא ר"ת ולא מצוות סוכה הוזכרו לפני שכתב ר"י את המילים 'וכבר שאלתי מרבינו תם מנוחתו כבוד'. ועוד, מדברי תר"י עדיין ברור שהשאלה לר"ת היתה רק על מצוות סוכה. אולם בסוף הדברים

מד). כפי שכבר כתב אורבך ז"ל שיסוד תוספות ברכות הוא בתוס' ר"י שירליאון ע"ה. {ופשוט. ויעויין במבוא לתוס' ר"י שירליאון}

מה). בתחילת התוספות כתב רבינו יהודה ז"ל אעתיק תשובת רבי שהשיב לרבינו אשר מלוגיל וכו' ע"כ וסיים: כן השיב רבי ע"כ. ומבואר שרבינו יהודה צדיק עת'ק מתוך תשובת ר"י גופה, ואם כן הוא, זהו ממש כמעט מקור הדברים. ועדיף על פני התוספות שלנו, המקוצרים מאוד.

מו). כצ"ל.

כבר יש קצת בלבול, שכתבו תר"י 'והכא נמי בברכה שבירך בבוקר נפטר עד יום אחר', שלא ברור מי אומר כן, האם זה ר"ת, או שמא ר"י. או אולי בעל התוספות המקוצרים. או שמא זוהי מסקנת תר"י עצמם מדברי ר"ת, ואין לתלות דעה זו ברבינו תם¹.

וכן מפורש בדברי הרא"ש (תוס' הרא"ש יא ע"ב) כמו שכתבתי: "וכיוצא בזה שאל רבינו יצחק מר"ת אי צריך לברך על השינה בסוכה, דיותר חמירא שינה מאכילה, דאכילת עראי מותר לאכול חוץ לסוכה ושינת עראי אסירא חוץ לסוכה, והיה ר"י רוצה לומר הא דאין מברכין על השינה משום דשמא לא יוכל לישן וכשנרדם בשינה אינו יכול לברך, אבל ר"ת השיב לו דכל מצות סוכה שמקיים מסעודה לסעודה כגון שינה וטיול ושינון, ברכת לישב בסוכה שברך על הסעודה פוטרנו מלברך עליהם, ולדבריו אפילו הסיח דעתו מלישן כגון שיצא למלאכתו ושוב נמלך לישן [אין צריך לברך], כ"ש מי שדעתו תדיר על למודו אם יצא למלאכתו ולעסקיו לא הוי הפסק, ואם רגיל לישן ביום שינת קבע על מטתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, ומי שהשכים לקרות קודם שהלך לביהכ"נ וברך על התורה, כשקורא פרשת קרבנות בביהכ"נ אין צריך לחזור ולברך, ואף על פי שאותו שקורא בתורה חוזר ומברך אשר בחר בנו אף על פי שכבר ברך כל הברכות קודם פרשת הקרבנות, לא דמי דאזכרה ברכה נתקנה על קריאתו בצבור כמו שנתקנה ברכה של אחריה וכמו שתקנו ברכת אשר בחר בנביאים למפטיר². ע"כ. ואף שגם הוא ע"ה קצת קיצר מדברי התוספות, מ"מ בדבריו נשאר שלד הדברים ברור ומוכנה. וגם ליתא להוספה דאיתא בתוספות שלנו על הדף, והסיום עלה 'דלא נהירא'. זה אינו.

ומתחילה כתב הרב משה לוי זצ"ל (תפילה למשה ח"ד סי' ב) לומר שהעיקר הוא שצריך לומר ר"ת ומה שכתבו ר"מ נתחלף להם מ' בת'. אמנם, אפשר שמבחינת כללי הכתיבה זה אפשרי, אך לענ"ד נראה שמה שקרה היה הפוך. בתחילה היו בתוספות רק דברי ר"י ור"ת, באחד העיבודים (שאולי נוצר עוד לפני זמן תלמידי רבינו יונה, אולם זה לא מוכרח) נוספה פסקה בשם ר"מ, והיא דעת ר"ת הידועה³ בזה, ואינה לר"ת, כפי שראינו. ולאחר מכן נשתבש שמו של הר"מ הנ"ל לר"ת. אולם יכול להיות שדעת זו של הר"מ מתבססת על הבנתו את ר"ת, אולם כבר אינו מוכרח לתלות שיטה זו בר"ת⁴, בפרט שיש על כך קושיא מן הגמרא. ושאלתי את פי החוקר הרב אהרונב נר"ו, שעוסק הרבה בדברי ר"י שירליאון בזה, ואמר לי שאמת נכון הדבר, ושיטה זו לא עלתה על דעת רבינו תם והוא לא ציווה ולא עלה על לבו. ואכן יש שם ט"ס וצ"ל הר"מ (שהוא רבינו משה מאיברא⁵), בן דורו הצעיר של הסמ"ג. ועל כך כתבו התוספות בעצמם 'ולא נהירא'.



מז). ואנא אמינא דאף אם זו דעת תר"י בהבנת ר"ת אין לומר כפי שמקובל, שברכה זו פוטר את לימוד כל היום עד בוקר המחרת. לא לזה היתה כוונתם. אלא הם התכוונו לומר שבכח ברכת זו לפטור את לימוד כל היום, ושלא יהיה בזה חשש הפסק במשך כל היום. אולם אם אדם הלך לישון בלילה וקם באמצע ורוצה ללמוד, בודאי שהוא כבר הסיח את דעתו לגמרי וחייב לברך.

מח). וממילא היא מאבדת הרבה מכוחה.

מט). ואמר לי גם שעמו במחיצתו רשימה מלאה של מקורות שגרסו רבנו משה ולא גרסו רבנו תם, והוא הר"מ מאיוורא. ואפיריון נמטייה.

ראשונים דס"ל בהדיא שיש לברך גם כשמשכים קום קודם עלות השחר ובזה פוטר את לימודו

והנה, שיטה זו מלבד שאינה לר"ת, ועל פניו היא נסתרת מפשט הגמרא, וגם בעלי התוספות סיימו על דבריו 'ולא נהירא'. כמה ראשונים כתבו בהדיא היפך דעה זו.

הנה, כך כתב המאור הגדול, רבינו הרמב"ם, בתשובה (סי' קפו): "שאלה יורנו בדבר מי שקם בעת הלילה לומר תפילת רשות או שבח או פסוקים או מזמורים עד (עלות) השחר או עד עת קריאת שמע, החייב הוא לברך קודם זה ברכת התורה אם לא? וכו' יורנו הדרתו ושכרו כפול מן השמים.

התשובה צריך הוא לברך על התורה מקודם אפילו קרא פסוק אחד (לבד). לפי שהוא קריאה, אין הבדל אם קראה לעצמו או בצורת קריאה בצבור. וכו' וכתב משה". ע"כ. ומבאר מדברי רבינו משה שנשאל האם מברכים על התורה בקריאת פסוקים 'קודם עלות השחר', וכתב הרמב"ם בהדיא שמברכים¹.

וכ"כ הראב"ן הירחי (מנהיג תפילה עמ' מח'), וכ"כ שיבולי הלקט (ענין תפילה סי' ה'): "והמשכים קודם שיעלה עמוד השחר מברך על התורה וקורא לא ימוש". ע"כ. וכן משמע מדברי האורחות חיים (ח"א דין מאה ברכות) שכלל את ברכות התורה עם בדין מאה ברכות, ובאות יו' כתב שם: "המשכים לפני עמוד השחר מברך הברכות אבל הקרבנו' לא יאמר לפי שאין מקריבין קרבנו' אלא ביום" ע"כ. ונראה מדבריו שהוא הבין שכ"ד רש"י שכתב שם: "ובשם רש"י ז"ל אמרו תלמידיו כשהיה משכים לקרו' מברך לקרוא בתורה וכשהוא הולך לב"ה חוזר ומברך כמו אותם הימים שלא השכים לקרות ונותן טעם לדבריו כמו הקורא בתורה שמברך ברכת התורה ולא היא ברכה לבטלה ואף על גב שכבר בירך קודם הקרבנות ה"ה דלא חשיבא ברכה לבטל' הכא". ע"כ. הא קמן שהבין שרש"י השכים קודם עלות השחר². וכיו"ב ברבינו ירוחם (תולדות אדו"ה נ"ג ח"א), וכ"כ בהדיא במחזור ויטרי (סי' מו): "חצות לילה כשישר' עומד לעסוק בתורה נוטל את ידיו ומברך על נטילת ידים, ואשר יצר כו' אם נפנה. וכל הברכות שלאחריו ומברך על התורה. ואיזהו מקומן. ור' ישמעאל. וכשהולך לבית הכנסת להתפלל תפילת יוצר וכו'" ע"כ. וכ"כ האבודרהם (סדר ק"ש שלפני המיטה), וכן איתא בספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות תפילה (אות ו'), וכן הוא בלקט יושר (ח"א עמ' טז ענין ד' ד"ה לפעמים). ועי' אור זרוע (הל' ק"ש סי' כב') בשם רש"י.

1. ואין לומר שהרמב"ם רק ענה לגוף השאלה והתעלם מברכה לבטלה שלפי דברי ר"ת נהגו בה השואלים. ואי הוה ס"ל כר"ת היה צ"ל - 'ראשית אודיעכם שאין לברך שום ברכה מברכות התורה קודם שיעלה השחר'. וממה שלא העיר להם על כך מוכח דלא ס"ל הכי.

2. ואף שאין בזה הכרח גמור, שכן שמא לעולם השכים רש"י אחר עלות השחר לשנות, ואז ברך את ברכות התורה הראשונות. והסיבה שהוא לא אמר את הקרבנות אז, אין זה משום שעדיין לא הגיע זמנו, אלא משום שכך היה מנהגם לקרוא בבית הכנסת. ואף שטעם זה נראה עיקר לסיבת איחורו של רש"י לאמירת הקרבנות, מ"מ לענין זמן קימתו נראה יותר פשוט כדברי האורחות חיים, שרש"י השכים קודם עלות השחר.

ועל כן נראה שיש לדחות שיטה זו, אחר שראינו שמן הגמרא היא נסתרת, ואין זו דעת ר"ת ע"ה, וגם ראשונים רבים, ועל צבאם הרמב"ם, לאו הכי ס"ל²². ויוצא שחיוב ברכת התורה מתחדש בקומו של אדם משנתו, אף אם הוא קם באמצע הלילה.



יש להעיר על דברי הגאון הרב משה לוי זצ"ל

הנה, הגאון הצדיק פאר המעיינים הרב משה לוי זצ"ל (תפילה למשה ח"ד אות ב') האריך הרחיב בסוגיית העומד משנתו בלילה ללמוד וחוזר לישון אם צריך לברך שוב אי לאו, ובתוך דבריו עסק גם בסוגיין. אולם אחר העיון נראה שיש להעיר על דבריו.

ראשית, כתב הרב משה לוי שכמה ראשונים סוברים כדעת ר"ת וז"ל: "וכן דעת תר"י שבברכת התורה שבירך בבקר נפטר עד יום אחר ע"ש. וכ"כ בשיבולי הלקט (סי' ה') בשם הראב"ד ורבנו יהודה ז"ל וכ"כ רבינו פרץ בהגהות סמ"ק (הביאו בשו"ת מהר"ח או"ז סי' קה"י) וכו' ע"כ. אולם, אחר העיון נראה שדקדוקים אלו אינם מוכרחים, דתר"י לא כתבו אלא: הכא נמי בברכה שבירך בבקר נפטר עד יום אחר ע"כ. ובפשטות יש לפרש שהוא פוטר בה את כל היום עד שיישן שנת קבע על מיטתו בלילה. ורק אתא לאפוקי שלא יברך כל פעם ופעם שמסיח דעתו, כמו שהביא לעיל מינה. וכן מדברי הגהות סמ"ק אין להביא ראיה לכך, דלא כתב אלא (הגהות סמ"ק מצוה יא הערה קח): אבל לדין שאנו מברכין ברכת התורה קודם פסוקי דזמרה אשר קדשנו לעסוק הערב ואשר בחר בנו המיוחד לברכת התורה הא ודאי דפוטר כל היום אפילו לא שנה לאלתר ואפילו הפסיק. ע"כ. וברור מדבריו דאתא למימר שהברכה פוטרת כל היום והלילה 'עד שישן' ולא עד בכלל, ולאפוקי אם הפסיק באמצע היום. וגם מ"ש בשם השיבולי הלקט בשם הראב"ד ורבינו יהודה, זאת לא ידעתי בא"ר, דהלא לא כתב הראב"ד אלא כך: והר"ר אברהם ב"ר דוד זצ"ל כתב שצריך לברך על התורה אפי' לאחר קריאת שמע. וזה נוסח לשונו. מה ששאלת בברכת התורה אם אנו חייבין לברך אותה כל שעה שנרצה ללמוד. דבר זה עיינתי בהלכות הר"ר יהודה זצ"ל. וקבע שאינו צריך. ע"כ. דהיינו שאינו צריך לברך לאחר שנפטר בברכות קריאת שמע. ולא התכוון שאסור לברך קודם שקרא ק"ש בעוד לא עלה עמוד השחר. והמשיך הראב"ד²³: כי כל היום אינה שעה קבועה לדברי תורה ונפטר באהבת עולם. ומה שאנו מברכין על התורה כאשר אנו קוראין בעשרה, מפני שקריאת התורה בעשרה היתה קבועה ועומדת מימות משה רבינו ע"ה וברכה לא זזה ממקומה. אבל שאר קריאת התורה כבר נפטר

גב). וכאן יש להעיר שמדברי הרמב"ם יתברר הגדר של החידוש בברכת התורה. דהרי לעיל דקדקתי בס"ד שלרמב"ם ברכה זו תלויה ביום. דהיינו שאין לתורה הפסק במשך כל היום אפילו אם יישן שנת קבע (וכמו שכתב האורחות חיים בשם הראב"ד). ומאיך הסכים הרמב"ם שיש לברך אפילו אם שונה האדם קודם אור היום. אלא ודאי שחיוב ברכת התורה מתחדש כאשר האדם קם משנתו העיקרית, בין אם קודם עלות השחר ובין אם לאחריו. ונמצא שאין ברכה זו תלויה רק ביום ואינה תלויה רק בשינה. אלא כאשר אדם קם משנתו יש לו לברך (ולפי זה יוצא שאם לא ישן האדם בכל הלילה שגם בזה אין לברכה הפסק ויפטר מן הברכה. וצ"ע. ועי' לקמן בס"ד).

גג). צ"ל סימן קא.

גד). ומבואר שהכוונה של 'אין צריך לברך' היינו 'אסור'.

נה). לא ברור לי היכן מסתיימים דברי הראב"ד ומתחילים דברי שיבולי הלקט.

באהבת עולם. וכו' אבל אם לא שנה לאלתר שהסיח דעתו ממנה ועסק בצרכיו צריך לברך עליה ולעיני נראה לי זה הדעת". ע"כ.

ואם דקדק הרב משה לוי זצ"ל מהמשך דברי שיבולי הלקט, שכתב: "דאם כן הוא שאין לתורה שעה קבועה וכל היום הוא חובתו כמו שנאמר והגית בו יומם ולילה אפי' משחרית לשחרית לא יברך עליה" ע"כ. ודקדק הוא ש'משחרית לשחרית' דווקא, אך לא קודם, הנה לענ"ד ברור דאין זה דקדוק. אלא הכוונה היא בקומו משנתו, כפי שמסיים בה 'ואם תאמר שהשינה מפסקת'. וכוונתו לומר שאם תתרץ קושייתי שהקשיתי שאפילו משחרית לשחרית לא יברך, כי אין לתורה הפסק, ותתרץ קושיא זו ותאמר עלה 'שהרי השינה מפסקת', על כך אשיב לך שזה אינה 'אם כן אפי' ביום נמי מי לא בעי מינם מי לא בעי למיעל לבית הכסא', וכששם ששם אינם מפסיקים כך בשינת לילה אין מפסיקים. וכל דברי שבולי הלקט לא באים אלא לדון בסברא שיש לברך (או שאין לברך כדעת הרב יהודה), כשמפסיק מלימודו. ולא זכר ש'ר כלל שום דין בברכת התורה קודם עלות השחר. והשיבולי הלקט הוא אשר נסתפק בזה, שאולי יש לברך בכל פעם ופעם, וכבר הארכנו בזה לעיל בס"ד.

גם מה שהביא הרב משה לוי זצ"ל שם שכן דעת ספר הבתים (שער י' סי' ד'), הנה הוא ע"ה לא כתב אלא כך, אחר שהביא את דעות הפוסקים הסוברים שיש לחזור ולברך כששב ללמוד אחר הפסקו וז"ל: "ויש מי שכתב שכיוון שלשון הכתוב והגית בו יומם ולילה, ולא כתב כל הימים וכל הלילות, כל יום ויום הוא זמן בפני עצמו ומברך בו פעם אחת ביום בלבד, וכן דעת רוב הגאונים". ויש מי שכתב שאם בירך בבקר פעם אחת, אם יחזור ויברך הרי הוא מברך ברכה שאינה צריכה ועובר משום לא תשא וכן נראה" ע"כ. הנה, גם מלשונו ברור שאין כוונתו אלא לומר שאין לברך אחר ההפסק, אך לא אתא למימר כלל שאין לברך בקומו משנתו העיקרית.

איברא, דמצאנו כמה ראשונים הסוברים כדעת רבנו משה מאיברא (אשר נשתבש שמו לר"ת), כך נראה בספר הפרדס נביו (לתלמיד הרשב"א שער המעשה), וכ"ן דעת המרדכי (ברכות פ"א סי' כט').

ועל כן נראה ברור שכל הדקדוק שדקדק שם הרב משה לוי זצ"ל (באות ב') בדעת ר"ת וסייעתו, אין זה מדויק. שכן כפי שכתבתי לעיל, ר"ת מעולם לא אמר כן, וגם סייעתו אינם אלא המרדכי וספר הפרדס לתלמיד הרשב"א ותו לא. וסברא זו יכולה להיות נכונה גם בדעת הראב"ד ופוסקים אחרים, שאפשר לדקדק מדבריהם ששנת יום לא הויא הפסק. אך אכתי יש לומר ששנת לילה חשיבא הפסק. ויש לברך בקומו משנתו בין אם קם קודם עמוד השחר ובין אם קם לאחריו, ולמאי דאמרו בשם ר"ת לית דחש להא.



(נו). אגב מ"ש שם המו"ל שדעת הרמב"ם (בתשובה סי' רצט) שבכל פעם שרוצה לקרות יש לו לברך, הנה לא הבין את התשובה אל נכון.

(נז). כצ"ל. ובתפילה למשה איתא בטעות 'ס"ט'.

האם יש לברך ברכות התורה אם לא ישן

על סמך השאלה הקודמת יש לדון גם בזה, האם יש לברך ברכות התורה אם לא ישן. שאלה זו על פניו היא שאלה 'חדשה' ולא נידונה אצל רבנן קמאי כל כך, והמהר"ח או"ז כתב על כיו"ב (מהר"ח או"ז תשובה קא): "לא שמעתי מזה מרבתי". ע"כ. שכן בזמננו לא היה את אור החשמל אשר באורו נראה אור, ולילה כיום יאיר. אלא בעיקר זמננו הוא חשך ואפילה על פני חוצות. ולא איברי לילה אלא לשינתא, וזה עיקר תפקיד הלילה, והרמב"ם כתב בהלכות דעות שעל דרך הבריאות יש לישון בסוף הלילה. ויש מן האחרונים שחלקו עליו ואמרו שטוב לישון בתחילת הלילה. אולם בין לאלו ובין לאלו, יש לישון בלילה. ואף שכתב הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ג הי"ג): "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה", ע"כ. הכוונה שלא יבלה את כל הלילה בשינה, אלא יקדיש חלק ניכר ממנו לדברי תורה וחכמה. אולם שלא לישון כלל, זה אי אפשר. והגמרא בעירובין (סו ע"א) נקטה: "אמר רב יהודה לא איברי ליליא אלא לשינתא אמר רבי שמעון בן לקיש לא איברי סיהרא אלא לגירסא אמרי ליה לרבי זירא מחדדן שמעתך אמר להו דיממי נינהו וכו'" ע"כ. ואף לפי רב חסדא התם שאמר שעוד יבואו ימי השילום ונינום טובא, אין כוונתו לומר שהוא לא ישן כלל אלא שמיעט בשנתו. נמצא הכלל העולה שלא היה מצוי בזמננו שיעשה האדם החושב עצמו לחכם, 'משמר' ויעביר כל לילו ב'לימוד'. אלא היו נוהגים בשנתם כשם שהיו נוהגים בלימודם. ומפורסם בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאמר לנינו או לנכדו שמעולם לא עבר עליו לילה בלא שינה".

ואם כן לא נפלאה היא ולא רחוקה היא למה לא דנו בשאלה, האם מי שעבר עליו כל הלילה בעירנות אי צריך לומר ברכות התורה אם לאו. אולם כיוון שאנחנו לעיתים (בתיקון ליל שבועות, בליל פסח, תיקון שביעי של פסח, תיקוני היסוד שתיקן מרן הבא"ח, ועוד תיקוני כרת למיניהם) נשארים ערים כל הלילה יש לדון בשאלה זו.



נח). הגע בעצמך שאם תרצה לפרש את דברי הרמב"ם הללו שיש למעט בשינה וללמוד כל הלילה בלי לישון יצא דבר פלא, שאם זה הפשט של דברי הרמב"ם יוצא שדעת הרמב"ם שלא ישן האדם לעולם. וזה אי אפשר. (נט). והארכתי בזה אף שאין זה כל כך מעניין הסוגיא, כיוון שאני הגבר ראה עני צורבים צעירים הרוצים להספיק וללמוד טובא, ושיספו להו כתורא. והיו ממעטים בשנה ממעטים בתנומה ממעטים בחבוק ידיים לשכב, ובסופו שלדבר פרקו על נתקו מוסרות. ואף אם לא שברו מוסרות הדת לחלוטין, כבר על צורת ספר להסתכל לא יכלו. והעמיסו על גוים הרבה מאשר יוכלו שאת. וחבל חבל, על כמה כשרונות חשובים וטובים ומוזהרים שבגלל היצר הרע החכם הזה, שבא להגיהם מן המסילה העולה בית אל בטענות של 'יותר לימוד יותר תורה יותר התמדה' בגלל יצר הרע כזה נאבדו ממנו כמה חכמים גדולים, חכמים מחוכמים. ואני ערב בדבר, זה שמי שיתמיד בשנתו ויזהר בה (ובזמן הערות יזהר בלימודו) ולא ישליך רגועו ארצה) יצא תלמיד חכם. ואני ערב שמי שיעביר כל לילותיו בלימוד ויחשוב שבכך הוא מתגדל בתורה, הריני מודיע לו שחכם הוא לא יצא, ואולי אפילו לא יהודי כשר. כל זה קבלתי ממורי הר"א איזק שליט"א. וכל דבריו אמת וצדק.

שיטת הראשונים על פי מה שהתבאר לעיל

הנה, מדברי השיבולי הלקט, רבינו פרץ בהגהותיו על הסמ"ק ועוד ראשונים שכתבו שיש לברך משחרית לשחרית, כבר בארנו לעיל שכוונתם העיקרית היא שאין היסח הדעת מפסיק, ורק בשנת הלילה, שהיא מעת לעת, בה נפסקת חובת הברכה. וגם מדברי הרמב"ם, שמצד אחד מדוקדק מדבריו במשנ"ת שאין בברכת התורה דין הפסק, ומאידך מן התשובה עולה שיש לברך ברכות התורה כשהוא קם משנתו העיקרית, אפילו קם באמצע הלילה, בעוד חשך ואפילה. ועל פי זה יוצא שברכת התורה היא כשאר ברכות השחר, שיש לברכן פעם ביום בקומו משנתו. אולם אף שבברכות השחר הסכימו האחרונים שאם בירך בלילה פעם אחת ושב לישון אינו חוזר ומברך שוב¹. אולם זה בברכות השחר, שאין הן מתירות שום מעשה שיעשה לפנין או לאחריהן. אולם בברכות התורה, שאסור ללמוד קודם שיברך, נסתפקו בזה הפוסקים. וגם הראשונים שכתבו שמתחייב אדם בברכת התורה 'בשחרית' או 'בבוקר' או 'כשהשכים' וכיוצא בלשונות אלו, כוונתם בוודאי לאחר שקם משנתו. וגם מה שכתבו בשם רש"י (ע"י באו"ז סי' כב ובתוס' ר"י שיריליאון ובאגודה סי' כה ובעוד ראשונים) שהיה משכים לעסוק בתורה היה מברך ברכות התורה, אי נימא שהשכמה זו היתה קודם עלות השחר, מבואר שאין עלות השחר קובעת את הברכה אלא כל לימוד חדש קובע ברכה לעצמו². ואף שהקשו עליו תלמידיו יוצאי ירכו, מ"מ ברור הדבר שאין הברכה מתחדשת בכל יום. וכדי לומר שיש לברך בעלות השחר, אף אם לא ישן בלילה אנו מוכרחים לומר כדעת רבינו משה מאיוורא (המופיע בתוספות כר"ת), שאין לברך קודם עלות השחר. וכבר ראינו לעיל דרוב הפוסקים לאו הכי ס"ל.

ועל פי שיטת רוב הפוסקים מתבאר שאם בירך האדם ברכות התורה בבוקר, ולא ישן כלל בלילה, כיוון שלא נפסק עת חיובו, אינו יכול לברך שוב בקומו בבוקר.

איברא, דלדעת הראשונים שמברכים את ברכות השחר על מנהג העולם, אה"נ שגם בברכת התורה יש לברכה בכל בקר בין אם נתחייב ובין אם לא. וכן כתב מרן גאון עוזנו פאר דורנו ביחוד דעת (ח"ג סי' לג), ושם נסתמך מרן בעיקר על דברי האר"י ז"ל בשער הכוונות (דף א' עמוד ב'), שכתב וז"ל: "כל שמונה עשר ברכות השחר עד סוף ברכות התורה, חייב כל אדם לסדרן בכל יום ולברך אותן אף על פי שלא נתחייב בהן, לפי שכולם רמזים נפלאים לאורות עליונים, ואין לבטלם אפילו אם לא ישן בלילה כלל, ואפילו אם לא הסיר בגדיו ומנעליו, אף על פי כן צריך לברכן כולן, חוץ מברכת על נטילת ידים ואשר יצר, ששתי ברכות אלו אם לא נתחייב בהן אינו מברך אותן" ע"כ. ומבואר שהוציא מן הכלל רק את ברכת ענט"י ואשר יצר, אולם את ברכת התורה יש לברך כרגיל. ואם כן הוא, יוצא שלפי דעת מרן השו"ע, שכתב בהדיא שלא כדעת אותם ראשונים אלא כדעת הרמב"ם, נראה דאין לברך ברכות התורה כשלא ישן.

1. וכתבו האחרונים שעדיף שיחזה את אמירת הברכות לבוקר, בכדי שלא יכנס לספק. ורק אם אין כוונתו כלל לשוב לישון, רשאי לברך את כל ברכות השחר אם עבר חצות הלילה.

2. ועי' בפר"ח סי' מו ס"ח, שפירש את דברי רש"י באופן שעלות השחר בוודאי מפסיק את תוקף הברכה ועליו לברך שוב. אולם לענ"ד אין לומר כן בדעת רש"י, דהלא הקפידו הראשונים לומר את פרשיות הקרבנות רק בהאיר היום. ורש"י הלא למד מקודם הארת היום (לפי' זה) עד זמן אמירת הקרבנות, ואפ"ה עיקר חיוב אמירת הברכות לדידיה, כפי שפירש (או הוא או הרב שמעיה תלמידו) את דבריו, הוא משום הלימוד החדש ולא משום הפסק ולא משום עלות השחר.

וביביע אומר ח"ה (חאו"ח סי' ו') האריך מרן בזה. וכתב שגם לדעת התוספות שדחו את דברי הר"מ מאיברא וכתבו 'לא נהירא', אין כוונתם שאין לברך בעלות השחר, אלא רק אתו למימר לאידך גיסא שאם האדם ישן וקם קודם עלות השחר, שחייב לברך, ודלא כדעת הר"מ. ואף שבודאי מרן צדק, מ"מ אכתי אין לנו מופת ברור לומר שדעתם היא שיש לברך בהתחדש היום. ויותר על כן נראה מדברי הראשונים שכתבו (הובאו ביביע אומר הג"ל) שהלילה הולך אחר היום שעבר וברכת הבוקר פוטרת גם את לימוד הלילה, יוצא שאין לברך גם על לימוד הלילה עד שישן. ואם לא ישן הרי כח ברכתו נמשך עד ועד בכלל²⁰.

ויש להביא ראיה לכך שאין הברכה מתחדשת אלא בשינה מן הגדת פסח, דהכי איתא התם: "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית". ע"כ. וממה שתלמידיהם העירו להם רק כשהגיע זמן ק"ש שלשחרית, ולא העירו להם כבר בעלות השחר שיפסקו מדברי תורתם ויברכו. מזה עולה שברכת התורה שבירכו ביום הקודם פוטרת לגמרי, כל שלא ישן. וכ"ן מן הירושלמי (פ"ג ה"ג), שהקשו שם מתלמוד תורה על סוכה, למה על סוכה אינו חייב לברך כל יום למאן דאמר הכי התם, לבין תורה שגם לה אין הפסק ומברך ברכת התורה בכל יום. ותירצו שלסוכה אין הפסק כיוון שגם בשנתו מקיים הוא מצוות סוכה, ואילו ת"ת בשנתו על כרחך מפסיק. ומבואר על פי ביאור זה (כך ביאר החרדים שם, ועי' בברכ"י על אתר שכתב ביאור אחר לירושלמי) שהשינה מפסקת, ואם לא ישן הדר דינא כדין סוכה דאין לה הפסק.

ומה שדחה שם מרן וז"ל: "ומ"מ י"ל שאין זה מוכרח, דכיון דאנן קי"ל סוכה שבעה לא משגחינן בהאי טעמא". ע"כ. לכאורה אינה דחייה, דאף דקיימא לן סוכה שבעה, הלא מצד תלמוד תורה הא גילה לנו הירושלמי דדווקא שינה היא הפסק, ולא הדר מסברא זו הירושלמי. ואפילו לדידן, דמברכינן בכל יום אסוכה, זה משום דס"ל שיציאה מן הסוכה עושה רושם, אך לעניין זה ששינה מפסקת מלימוד תורה, דינא יתיב. ומרן התם יצא לדון בדעת מרן השו"ע, שכתב שאינו חייב לברך 'כל זמן שלא ישן', ובדברי המג"א, שכתב שמדויק מדברי מרן השו"ע שאם לא ישן אה"נ שאין לברך. וכתב מרן שהרבה אחרונים (מאמ"ר כרמי, מטה יהודה, ועוד) נדחה קראו לדברי המג"א. ובאמת, אף שיש מקום בראש לדון ולומר שמצד דברי מרן הללו אין לדייק שדעתו שאין לברך בבוקר כל שלא ישן. מ"מ מצד אחר נראה שיש לומר כן בדעת מרן. הלא מרן השו"ע פסק כדעת הרמב"ם, שאין לברך ברכות השחר אלא אם כן נתחייב בהן, ואי אמרינן שברכות התורה דוגמתן כדוגמת ברכות השחר, א"כ נמצא שגם אותן אין לברך אלא אם כן נתחייב.

ואין לדקדק מדברי האורחות חיים (ח"א הל' ת"ת סע' א'): "וכן הדין למי שלומד בלילה אם קרא ק"ש בברכותיה אין צריך לברך על התורה ואם לא קרא צריך לברך על התורה וכן שמעתי שנהגו חכמי צרפת ז"ל". ע"כ. דמשמע שמי שלמד כל הלילה והגיע הבוקר, ועדיין לא קרא ק"ש שצריך לברך ברכות התורה. אולם נראה שאין זה מוכרח, שכן שפיר יש לומר שכוונתו

(20). ובפרט שמברך ברכת אהבת עולם בבוקר, שבודאי נפטר גם בה.

שמי שלומד בלילה, אם קרא ק"ש של ערבית וברכותיה, אין צריך לברך על התורה. אך אם עדיין לא קרא שמע וברכותיה של ערבית, כשיושב ללמוד צריך לברך. ואפשר שדעתו היא שאין הברכה פוטרת אלא עד השקיעה, ודלא כדעת רוב הראשונים שפוטרת עד שיישן. ולענ"ד כן מדוקדק מדבריו, שכתב 'וכן הדין למי שלומד בלילה אם קרא ק"ש בברכותיה' וכו', ולעיל מינה איירי במי שקרא ק"ש בבוקר עם ברכותיה, ושנה לאלתר שיצא ידי חובה. ועל כן כתב שכן הדין במי שלומד בלילה, שקריאת שמע וברכותיה של ערבית פוטרת אותו מן הלימוד. ואם תאמר שכוונתו היא במי שלמד כל הלילה, וחידושו הוא שברכות ק"ש שלשחרית פוטרת אותו מברכות התורה. לא ברור איך יהיה נכון לומר על כך 'וכן הדין'. הלא כבר אמר כן לעיל מינה שברכות ק"ש פוטרת מברכות התורה אם שנה על אתר. ועוד משמע שפיר שהברכות של ק"ש פוטרות את הלימוד שלומד בלילה, ועל כרחך לומר שאלו ברכות ק"ש של ערבית, דאלו בשחרית, הרי כבר אמר שפוטרות. ועל כן נראה ברור שהתכוון האורחות חיים לומר שברכות ק"ש של ערבית פוטרות את לימוד הלילה, כשם שברכות ק"ש שלשחרית פוטרות את לימוד היום. ודלא כהרב תפילה לדוד (סי' שמב) שכתב שרק אהבת עולם דשחרית פוטרת מברכת התורה. וכן הבין מרן גאון עוזנו בהביאו דברי האורחות חיים הללו.

ולמסקנא הביא מרן התם (אות ו') את כל חכמי הספרדים, מן האר"י ז"ל ועד אחרונים הרב בא"ח ז"ל, דכולהו ס"ל שיש לברך ברכות התורה מיד בקומו בבוקר. אולם המעיין בדבריהם יראה שהם מבוססים על דברי עיר וקדיש האר"י ז"ל, דס"ל שיש לברך את כל ברכות השחר בקומו משנתו. אולם לפמ"ש במקו"א, דעדיף לן למפסק כדעת הרמב"ם ומרן השו"ע, דאין לברך שום ברכה אלא אם כן נתחייב בה, גם בברכת התורה הדין כן. גם בדעת מרן. שכל עוד לא ישן את שינתו העיקרית לא יכול יהיה לברך ברכות התורה, וברכתו תופסת עד שישן. ובנ"ד עוד קיל טפי, דברכת אהבת עולם לפניו, ובה יפטר לכו"ע מברכות התורה. ולמה יכניס האדם ראשו בין ההרים. ובפרט שהבאתי כמה ראיות מדברי חז"ל דמשמע דאין לברך כל עוד לא ישן.

ומרן הגרע"י כתב התם לפקפק בפתרון שכתבו כמה אחרונים שישמע הברכות מאחר ויצא ידי חובה, שמצוה בו יותר מבשלוחו. וכן דעת הרמ"א שאפשר להוציא אחר ידי חובת ק"ש וברכותיה (ושאר ברכות חוץ מברכות הנהנין), היינו דווקא בעשרה, והכא לא הוי עשרה. וכ"ד הגר"ח"ף בכף החיים (סי' מו) שיברך בעצמו.

אולם, מלבד שיש לומר שכל שעושה בכדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא שפיר יכול לבקש מאחר להוציאו ידי חובה, דדמי לסופר מברך ובור יוצא, והכי נמי בור הוא לעניין זה, דאין אנו יודעים היאך להכריע. וגם במ"ש מרן דבעינן דווקא עשרה, עי בביאור הלכה (סי' נט ד"ה בפחות מ"ד) שהביא דעות בזה, ושדעת המג"א דבכל ברכה לא בעינן י'. ומ"מ לענ"ד נר' באמת דאינו צריך, דהא דעת רוב הראשונים שברכת התורה פוטרת כל היום עד הלילה עד שישן, וכיוון שלא ישן הרי הן פוטרות אותו לגמרי, ואין צריך לברך קודם אמירת הקרבנות ופסוקי דמזמור. וכן נראית דעת מרן השו"ע בדין ברכות השחר. ועל כן יכול לסמוך על דעת הפוסקים הללו³⁰

30. ג. בפרט שאיסור לימוד תורה בלא ברכות התורה הוא מדרבנן, וחייב ברכות התורה הוא דרבנן, כמ"ש לעיל, וקיימא לן דספק דרבנן לקולא.

ולומר פסוקי הקרבנות ופסוקי דזמרא ללא ברכה. ויפטר מדין ברכות התורה לכו"ע בברכות ק"ש. ובאמת, כדי שלא להכנס למחלוקת עדיף טפי לישון בלילה אפילו מעט ואז יתחייב בברכות התורה לכו"ע^ט. ועי' במאמר כרמי (סי' מז אות יג') מ"ש להסביר את דברי מרן בזה.



מסקנא דדינא

המורם מכל האמור שמי שלא ישן בלילה על מיטתו, אינו יכול לברך ברכות התורה בבוקר. שכן לדעת פוסקים רבים, אין לברכות התורה הפסק אלא בשנת קבע על מיטתו בלילה. וכן לדעת הרמב"ם ודעימיה, מי שלא נתחייב בברכות השחר אינו יכול לברך שום ברכה בבוקר החדש, אף שכבר נתחדש היום. וכל זמן שלא ישן כך הרי הוא נפטר בברכה שבירך קודם לימודו בבוקר. ויכול לסמוך על כך ולומר קרבנות ופסוקי דזמרא בבוקר, אף אם לא ישמע את הברכות מאחר^ס.

וכתב המשנה ברורה (סי' מז סקכ"ח): "ואם היה ניעור כל הלילה י"א דא"צ לברך בבוקר וי"א דצריך לברך כי קבעו חכמים ברכה זו בכל יום דומיא דשאר ברכות השחר וספק ברכות להקל אך אם אפשר לו יראה לשמוע בה"ת מאחר ויאמר לו שיכוין להוציא בהברכות והוא יכוין לצאת ויענה אמן ויאמר אח"כ איזה פסוקים כדי שיהא נחשב לו במקום לימוד או יכוין לצאת בברכת אהבה רבה וילמוד תיכף מעט אחר שיסיים תפלתו". ע"כ. ושני דינים ברורים יוצאים מדבריו, האחד שיש להקל ולא לברך במחלוקת כי האי. והשני, דשמא ברכה זו היא כשאר ברכות השחר. שלדעת המשנ"ב יש לברך מחדש כל בוקר, בין אם נתחייב ובין אם לאו. ומאידך ע"פ מה שהעליתי לעיל, בכל מקרה אין לברך, דשמא אין הברכה נפסקת אלא בשנת קבע, והרי לא ישן. ואף אם תמצא לומר דהיא כשאר ברכות השחר^ס, הרי לענ"ד עיקר כדעת הרמב"ם שגם בברכות השחר הדין כן, שאין לברך אא"כ נתחייב. ולפי זה יוצא שאין לברך ברכות התורה אם לא ישן בלילה. וכ"ד הפרי חדש (סי' מו ס"ח). וכן עיקר.



ט. המשכים ללמוד קודם אור היום

כתב מרן (סי' מז סעיף יג): "המשכים קודם אור היום ללמוד, מברך ברכת התורה ואינו צריך לחזור ולברך כשילך לבית הכנסת. המשכים קודם אור היום, מברך כל סדר הברכות חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה ופרשת התמיד (ע"ל סי' א' סעיף ו') שימתין מלאומרה עד שיאור היום". ע"כ.

סד). ואף בתיקון ליל שבועות והושענא רבא ודומיהן יכול האדם לנמנם מעט ולקום, ובהכי יצא מן המחלוקת. ואל יחשוש האדם שאם הוא הולך לישון בשביל סיבה זו שיתמעט חלקו מהסגולות הנוראות שיש בלימוד באילו הלילות האדירים. כיוון שאין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו, והוא יתעלה רואה שכל כוונת זה העלם היא לאפוקי נפשיה מפלוגתא. ואין הוא הולך לישון למלאות תאוותו ולהתגרות בשינה. אלא רק כדי שלא יכנס לסב"ל, ועל כגון דא נאמר וכל מעשיך יהיו לשם שמים.

סה). אולם אם אפשר לו לעשות כן, עדיף, דמהיות טוב אל תקרי רע.

סו). שזה הצד שלשמו פסק המשנ"ב שיש לברך.

ועל פי מה שהתבאר לעיל מבואר שמרן אתא לאפוקי משתי שיטות המובאות בראשונים. שיטת רש"י, דס"ל שיש לחזור ולברך על כל לימוד חדש¹⁰, ומדעת ר'ת"ט¹¹, שאין לברך ברכות התורה קודם אור היום. ונקט מרן (וכן מתבאר מתשובת הרמב"ם סי' קפז), שיש לברך בקומו משנתו קודם הלימוד, ודי בזה בכדי לפטור את לימוד כל היום עד שנת הלילה.



האם מי שקם באמצע הלילה ללימוד וחוזר לישון קודם אור הבוקר צריך לברך שוב על התורה בבקר?

הנה, בזה נשאל מהר"ח או"ז (סי' קא) וז"ל: "על הברכות ששאלת אם אדם השכים קודם עלות השחר וברך כל הברכות הקצרות. וחזר וישן עד אור הבקר אם יחזור ויברך בקומו בבקר אי לאו? לא שמעתי מזה מרבתי". והמעייין יראה שלא הסיק שם מידי בהדיא.

וכתב הפרי חדש (מז סע' יג'): "כבר כתבתי בריש הלכות אלו¹² שהקם בחצות לילה ודעתו לחזור ולישון שיברך ברכת המעביר וברכת התורה ויחזור ויברכם בבקר, ושאר ברכות השחר יניחם עד לבקר" ע"כ. והמשנה ברורה (סקכ"ט) כתב: "ואף אם חזר וישן אח"כ שינת קבע קודם אור היום או ביום א"צ לחזור ולברך, כי מסתמא דעתו של אדם לפטור בברכה זו עד שינת הלילה שאחריו. וכ"ז לפי הי"א שבסעיף י"א אבל לפי מה שכתבנו שם דאף בשינת קבע ביום המברך לא הפסיד כ"ש בזה שהיה ישן שינת קבע קודם אור היום דהמברך לא הפסיד". ע"כ. ואף שבדין שנת קבע ביום, נראה לענ"ד שאין לסמוך על זה ולברך. מ"מ בשנת לילה יש כמה טעמים חזקים לחייב לברך בקומו משנתו, והם:

א. שמא כדעת הרב אליעזר ממין ורבנו שמחה, שיש לברך ברכות התורה מחדש בכל הפסק שהוא.

ב. שמא כדעת הרא"ש והרשב"א, שיש לברך אחר שנת קבע אפילו ביום.

ג. שמא כדעת רש"י, שעל כל לימוד חדש יש לברך.

ד. ואף לדעת הרמב"ם, ר"י ודעימייהו, דברכה אחת פוטרת את כל היום, ואפשר שאין שנת קבע ביום מפסקת. יש מקום בראש לצדד ולומר שזהו דווקא בשנת קבע ביום, דאינו זמן שכיבה. אולם בשנת קבע בלילה, יש סברא לומר שאף שבירך על התורה ללימודו, מ"מ חייב מיהא לברך שוב בבוקר. דאין אתנו נביא ולא יודע עד מה להכריע מה הייתה שינתו העיקרית.

ה. אם קם לאחר עלות השחר, יש לצרף גם את דעת רבנו משה מאיברא, שחייב ברכת התורה מתחדש בעלות השחר.

10. אף אם דעתו הייתה על הלימוד.

11. שכפי שראינו אינה לרבינו תם כלל.

12. אין כוונתו לסי' מז, דליתיה התם. אלא לסימן מז ס"ק א', ו'הלכות אלו' שכתב, כוונתו להלכות ברכות השחר, וברכת התורה בכללן.

ומאידך, הטעם שלא לברך, הוא רק אפשרות מסויימת בדעת הרמב"ם ודעימיה (דקיימא לן כוותיהו בעלמא), שברכת התורה פוטרת את כל היום, וכמ"ש במשנ"ב בריש מיליו. אולם כיוון דהוי רק אפשרות, נראה שהעיקר לברך.

הכרעת ההלכה

ועל כן מכל הני טעמי, נראה לענ"ד עיקר שמי שישן בלילה וקם ללמוד, ושב לישון קודם עלות השחר, שחייב לברך שוב ברכת התורה. אולם את שאר ברכות השחר יניח עד הבוקר, כמו שכתב הפרי חדש. ועי' בתפילה למשה (ח"ד סי' ב') שהאריך בזה, וכתב שדעת רוב האחרונים כדעת הפרי חדש, שיש לברך על שנת לילה, וכתב לצרף גם את שיטת הרא"ש (טעם ב' הנ"ל) ושיטת ר"ת (הוא הר"מ מאיברא, טעם ה' הנ"ל). ולפי האמור יש עוד צירופים לזה.

והביא שם את דעת המקובלים (שלמי ציבור דף נה ע"ג) בשם הרש"ש זצ"ל, שמי שקם בלילה ללימודו צריך לברך את כל סדר הברכות. ואף אם חוזר לישון לאחר מכן, אין לו לברך שוב. ושכן דעת הכה"ח (סי' מו אות מט).

אולם הגר"מ לוי זצ"ל ידידיה אמר, וכתב לדחות את ההכרח מדברי הרש"ש, והעלה שהעיקר שגם לדעת המקובלים, סתם אנשים שאינם הולכים בדרכי האר"י ז"ל צריכים לברך שוב בקומם משנתם. אולם אני אין לי עסק בנסתרות, והעיקר שיש לברך בכל גווני.

ולמסקנא העלה שיש לברך שוב, גם בקומו משנתו הזאת השנית. וכ"ר למרן מופת הדור גאון עוזנו ביביע אומר (ח"ח אור"ח סי' ה') שכתב וז"ל: "המורם מכל האמור שהישן בלילה שינת קבע על מטתו, וקם משינתו ללמוד תורה, בין שהתעורר קודם חצות הלילה, ובין שהתעורר אחר חצות, צריך לברך ברכות התורה קודם לימודו. ואין הבדל בזה בין שפשט מלבושיו קודם שישן, ובין שישן בבגדיו. וכל שישן על מטתו, אפילו ישן זמן מועט נחשבת שינת קבע, וצריך לברך ברכות התורה. ואם אח"כ חזר לישון בעוד לילה על מטתו, צריך לחזור ולברך ברכות התורה בבוקר, הואיל והפסיק בשינת קבע של לילה. אבל אם הלך לישון אחר שעלה עמוד השחר, כשיקום אינו צריך לחזור ולברך ברכות התורה, משום דהוי שינת קבע של יום דלא הויא הפסק, הילכך אינו צריך לברך. והשי"ת יאיר עינינו בתורתו הקדושה אמנ". עכ"ל. אמנ ואמן.

י. האם נשים יכולות לברך ברכת התורה?

הנה, מרן כתב בב"י: "וכתב עוד האגור (שם) בשם מהר"י מולין (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' מה) דנשים מברכות ברכת התורה אף על פי שאינן חייבות ולא עוד אלא שהמלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות (סוטה כ.). זהו בתורה שבעל פה אבל לא תורה שבכתב ואף על פי שלשון ברכת לעסוק בדברי תורה משמע תורה שבעל פה מכל מקום אין לשנות מטבע הברכות ועוד כי

ע). דרכי האר"י ז"ל הן לעסוק בתורה בעוד לילה, לקום קודם עלות השחר, להקפיד במצוות לעילא ולעילא. ואין בכלל דרכי האר"י ז"ל להתפלל בשעה תשע, ולא לישון בסוכה, ולהאמין בנמנעות וכד', ורק להתפלל בסידור "נוסח האר"י ז"ל", שכל הבקי ידע שאין זה נוסח האר"י ז"ל אל נכון. ודי בזה, ותן לחכם ויחכם עוד.

הן מברכות על קריאת הקרבנות ותפלה כנגד קרבנות תקנום (ברכות כו:) והן חייבות בתפלה (שם כ:): ואם כן חייבות ג"כ בקריאת העולה והקרבנות וכל שכן לדברי סמ"ג שכתב שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכים להן ע"כ. ע"כ. ועפ"ז פסק בספר הקצור (סע' יד): "נשים מברכות ברכת התורה". ע"כ. ואנכי נוראות נפלאתי, שכן לאחר שפסק מרן שאין נשים יכולות לברך על מ"ע שהז"ג, וכדעת הרמב"ם, שכן הן פטורות מהן. אמאי הכא כתב שנשים יברכו על התורה, והרי הן פטורות מלימוד התורה!

ואת הטעמים שהביא בבית יוסף, ראשית יש להעיר שטעמים אלו כתבם המהרי"ל ואיהו ס"ל כדעת ר"ת שמברכות על מ"ע שהז"ג, אולם לדידן לא יעלה ארוכה. וגם את עצם הטעמים יש לדחות. דהרי אף שהן חייבות בתפילה, מאן ימא לן דהן חייבות בקריאת הקרבנות. והלא אף הגברים אינם חייבים בקריאת הקרבנות, דאינם אלא מנהג. וכן מפורש בהרמב"ם (פ"ז הי"א): "בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט מדברי תורה, ונהגו העם לקרוא ברכת כהנים, ויש מקומות שקורין צו את בני ישראל ויש מקומות שקורין שתייהן וקורין פרקים או הלכות מן המשנה ומן הברייתות". ע"כ. וכן בתשובה (סי' רסא) שכל המזמורים והתפילות שקודם התפילה אין אלא מנהג, ולדעתו יש בעיה לקראם בבית הכנסת (משום טירחא דציבורא), ופשוט שאינן חובה לדעתו.



דברי הרב חקרי לב

וחמותי ראיתי אור, בדברי הגאון ראשון לציון, הרב חקרי לב (ח"א חאו"ח סי' י') שכתב^{עא}: "עמדתי בדין ברכת התורה בנשים אי מברכות, כיון דליתנהו בעשה דת"ת ללמוד וללמד כמ"ש בדף כט דקידושין ובדף ל"ד. והנה ראיתי להב"י בא"ח סי' מז שכתב בשם האגור דמברכות אף שאינן חייבות ומשום דהוי מלמדה^{עב} תפלות ליכא כי אם בתורה שבע"פ אבל לא בתורה שבכתב וכו'" (והביא את כל דברי הב"י. והמשיך מהר"י חזון) "ואני בעוניי נר' לי דאין כל זה מספיק שיוכלו לברך, שהרי כתב הרא"ש בפרק ג' שאכלו בדמ"ז^{עג} גבי קטן אי מצטרף לזימון, בשם ר"ת דקטן מצטרף לי' לדבר שבקדושה ואינו מוציאן דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא. והא דסלקי עבד וקטן ואשה דליתנהו בת"ת, משום דס"ת לשמיעה קאי, וברכה לבטלה אינה, דאין מברכין אקב"ו עד"ת אלא אשר בחר בנו. עד הנה דברי ר"ת יע"ש^{עד}. הרי מלבד ברכה דאשר בחר בנו, הוי"ע ברכה לבטלה גם בתורה שבכתב. הן אמת, דקשה שהרי דעת ר"ת, הובאו דבריו בתוס' דר"ה לדף ל"ג בד"ה הא והרא"ש והר"ן לדל"א דקידושין דס"ל נשים יכולות לברך על מ"ע

(עא). כיוון שאין ספר חשוב זה מצוי אצל הכל, וגם אצל מי שמצוי, קשה לקרוא בו, אביא את רובי דבריו.
(עב). כצ"ל.

(עג). לא הבנתי תיבה זו, ובהוצאה החדשה דלגו על מילה זו (כנראה) מחמת שלא הבינוה. ושוב בינתי שאולי יש לפתוח 'בדין זימון' ונתחלף בדפוס מקום זה עם מקום המ' [והעירוני שיש שכותבים כן לר"ת בהמ"ו= ברכה דמזון].
(עד). בתוספות ר"י שירליאון איתא 'דלא מברכין אקב"ו על התורה'. והעניין אחד, שכן כבר ראינו כמה סוגי חתימות. ואין לדקדק מלשון זו שברכה 'על התורה' אינן יכולות לברך, אך 'על דברי תורה' יכולות לברך. דאין אלו אלא דברי נביאות.
(עה). שאר הברכות.

שהז"ג, והביא ראיות וסתם תוספות, שהוא ר"י, דחה ראיותיו ע"ש. ואם כן קשה מאי קא משמע לן הכא, 'משום ברכה לבטלה' כיון דס"ל דמברכות על מ"ע שהז"ג. וכו'. והנ"ל בישוב דברי ר"ת, דס"ל דגבי ברכת התורה לכ"ע אינן יכולות לברך כיון דקי"ל כל המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות, וכיון דאסורה בלימוד תורה איך תברך אקב"ו? ולא דמי לכל מ"ע שהז"ג. (וחולק לר"י בר יאודה שהביא ראיה^ע מאשה שעולה למנין שבעה יע"ש שנראה דגם בת"ת יכולה לברך). ומ"מ, גם התוספות בר"ה שם והרא"ש בפ"ק דקידושין הביאו ראיה מדעולין למנין שבעה ומברכים ותי' דברכת דקריאת ס"ת בציבור לאו משום 'קריאת התורה' אלא מפני כבוד הציבור^ע. א"נ דגם בקריאת ס"ת לא היו מברכים יע"ש. ש"מ דברכת התורה על לימוד תורה, נשים אינן מברכות עכ"פ למ"ד דנשים אינן מברכות על מ"ע שהז"ג. וא"כ קשה להשו"ע דבסימן יז ובסימן תקפט פסק כמ"ד דנשים אינן מברכות על מ"ע שהז"ג ואיך פסק כאן דמברכות על ברכת התורה כיוון שאינן חייבות. גם בטעם מהר"י מולין ז"ל דתפילות כנגד קרבנות תקנום לא ידעתי פירושו. דבמצות קרבנות שייך בנשים, דנשים גם כן מקריבין וגם בתמיד, אע"ג דאינן חייבות בשקלים, מ"מ אם היו רוצים ליתן היו נותנים. ועל כן תקנו תפילה בנשים כיון דרחמי הוא כמ"ש בברכות דף כ'. אבל חיוב לימוד 'תורת קרבנות' מזה לא ידעתי מהיכן נפק"ל. והרי נשים ליתנהו בחיוב ת"ת כלל. ואי משום דבסדר התפילה תקנו סדר הקרבנות, אין זה חיוב לאנשים, שלא נזכר בש"ס. וכ"ש בנשים, וחיוב תפילה בנשים אינו אלא כי אם ח"י ברכות, שגם"ה בקריאת שמע פטורות. גם מ"ש משם הסמ"ג שחייבות ללמוד בדינין שלהן, חפשתי בסמ"ג בהל' ת"ת ולא מצאתי ומה שראיתי להסמ"ג בעשין י"ב הוא דמ"ש דמלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות, ה"ז בתורה שבעל פה אבל בתורה שבכתב לא ילמדנה לכתחילה, ואם למדה אינו כמלמדה תפלות. ע"כ. ואדרבא! מכאן ראיה דליתנהו אף בתורה שבכתב ואסיר לכתחילה, ואם כן איך תברך אקב"ו על ד"ת. וגם לא ידעתי מנ"ל חיוב לימוד זה. ובתוספות סוטה דכ"א ד"ה בן עזאי כתבו דחייבות בשמיעה כמ"ש בפ"ק דחגיגה ד"ג נשים באות לשמוע, וא"כ דינין שלהן אפשר בשמיעה^ע. וגם שם בסוטה נראה הכי שהקשו 'זכות דמאי? אילימא זכות דתורה? הא אינה מצווה ועושה'. נראה דליכא שום חיוב בה. ואי הוי החיוב מד"ס, היכן הוזכר חיוב זה? וכיון דפטורות הם, תלוי במחלוקת הראשונים אי נשים יכולות לברך, ולמ"ד אין מברכות ה"נ אין מברכות. וכ"ן מדברי הרא"ש בפרק ג' שאכלו, דלמ"ד אין מברכות לא היו מברכות ברכת התורה וכ"ן ג"כ מהתוספות דר"ש השנה. וא"כ קשה על הב"י, דנגד התוספות והרא"ש ור"ת איך סמך על האגור וכ"ש שאין טעמו מספיק? גם ראיתי להרב המאירי הביא דבריו הרב ברכי יוסף נר"ו בא"ח סי' רפב סע' ז' שכתב דעכשיו אשה אינה עולה למניין שבעה, שלא נאמרו הדברים אלא בזמן שהיו קוראים אמצעיים בלי ברכה, אבל עכשיו איך תברך והיא פטורה? ומיהו קטן מברך הואיל ויש לו שייכות בת"ת, גם אחרים מצווים ללמדו עכ"ל. הרי דפשיט ליה דאשה לא

(עו). שאשה יכולה לברך.

(עז). ואז ממילא אין לברך ברכת התורה על לימוד של עצמן שאינו בציבור.

(עח). כמו 'שכן גם'.

(עט). ואינן צריכות ללמוד, ועל שמיעה בלחוד לא יתקנו חכמים ברכה.

שייכא בברכת התורה כלל^פ. ומיהו למנהגנו שנהגו הנשים לברך על הלולב משא"כ בשאר מ"ע שהז"ג ולא מחינן בידיהו"א^{פא} כיון שיש להן על מה שיסמוכו (דעת הסוברים דיכולות לברך על מ"ע שהז"ג, ועי' להר"ב ברכי יוסף נר"ו בא"ח בסי' תרנד אות ב') א"כ היה נראה דה"נ לא מחינן בברכת התורה. אלא דלמ"ש דאף ר"ת שהוא מגדולי הפוסקים המתירים, בכ"ה מודה דאסור, וא"כ אין להן על מה שיסמוכו לברך עכ"ל החקרי לב.

ועולה מדבריו שאין הנשים יכולות לברך ברכת 'אקב"ו עד"ת' בכלל ברכות התורה. ואף לר"ת, שהתיר לנשים לברך על מ"ע שהז"ג, הכא שאני, דיש חשש איסור בלמדה את התורה. ולכן נר' לענ"ד דאין לנשים לברך ברכה זו, וכדברי החק"ל. אולם את ברכת 'הערב נא' וברכת 'אשר בחר בנו' יכולות הן לברך^{פב}, דהן בכלל ברכות השבח^{פג}. אולם עי' בשו"ת יוסף אומץ (סי' סז) שכתב לדחות את דברי החק"ל. ולענ"ד דברי החק"ל עיקר, בפרט שגם לדעתו לא מבטלינן להו כליל מברכת התורה, אלא רק מברכת אקב"ו עד"ת, ואת שאר הברכות יכולות (ואף חייבות) לברך. ועי' בשו"ת אוצרות יוסף (שבסוף ספר הלכה ברורה) סי' כא מש"כ בזה.

ואם יקשה בענין היאך יתחילו מברכת 'הערב נא', הלא לדעת רש"י ור"ת היא ברכה אחת עם ברכת אקב"ו עד"ת. ראשית, כבר כתבתי לעיל שנראה לענ"ד כדעת הרמב"ם ודעימיה, שהן שתי ברכות (ובסה"כ ג' ברכות), ומה שאין היא פותחת בברוך אינו מעלה ואינו מוריד, דהוי כמו תפילת הדרך^{פד}. ועוד, הרי יכולה לסמכה לברכת המעביר חבלי שינה (למנהג ספרד) או לברכת 'א-להי, נשמה' למנהג אשכנז, ואם כן שפיר דמי לצאת ידי חובת כל הדעות. והרוצה לחשוש בכל מקרה לדעת ר"ת הוזהר ברכה אחת, ולהימנע מלברכה. הנה יכולה היא לברך את ברכת אשר בחר בנו, והיא מעולה שבברכות^{פה}.

אך העיקר כמו שכתבתי שאין לנשים לברך ברכת 'אקב"ו עד"ת' מכיוון שהן פטורות. אך יכולות (ואולי אף חייבות) לברך ברכת 'הערב נא' ו'אשר בחר בנו'.



פ). אף שמדברי התוספות ור"ת נראה בפירוש דלא כמאירי, מ"מ הביאו המהר"י חזן בכדי להראות שאפילו בברכת אשר בחר בנו, שהיא ברכת השבח, לא פשיט"ל שיכולה לברך. ק"ו בברכת המצות.

פא). משמע בהדיא שאין מנהג זה לכתחילה. ראשית ממ"ש 'ולא מחינן בה'. ושנית ממה שלא הנהיגו כן בשאר מ"ע שהז"ג. ופשוט. וכבר כתבתי כן במקו"א (בתשובתי למו"ר הגאון הרב שמואל טל שליט"א, ראש ישיבת תורת החיים, שהתיר בזה).

פב). ואין לחוש כל כך לסברת המאירי בזה, שכן ר"ת בהדיא אמר איפכא. ועוד יש להקשות, שאם הדין היה משתנה בנשים, אזי האמוראים היו צריכים להשמיענו כזאת, ואני לא שמעתי בלתי היום.

פג). ואולי אף יש להן חיוב לברך ברכות השבח הללו לפני שהן יעסקו בתורה. דאף שאין הן יכולות לומר 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו על דברי תורה'. מ"מ הרי הן חייבות לשבח, לפאר, לרומם, להדר לעלה ולנצח למי שנתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטעה בתוכנו.

פד). ובאמת אשה שתקבל את דברי, יש לה לומר 'הערב נא' בלא ו'. דאין להתחיל 'והערב נא' בו' ללא דבר דומה שקדם לה. אך אם יגידו אין זה מוריד, רק שאינו מדויק.

פה). ועי' בביאור הלכה (ס"ס מז) ובהלכה ברורה (שם) ובאוצרות יוסף (סי' כא) שכתבו שאין אשה יכולה להוציא את האיש ידי ברכות התורה. אולם עפ"מ שניתן לומר שרק בברכת אקב"ו עד"ת אינה יכולה להוציא ידי חובה, כיוון שהיא פטורה לגמרי. אולם בברכת השבח יש לומר שגם היא חייבת לשבח את ה' על שנתן לנו תורתו. ובפרט בברכת אשר בחר

הכרעת ההלכה

הנשים פטורות מלימוד תורה, וכיוון שכן, אין הנשים יכולות לברך את ברכת 'אשר קדשנו במצוותיו וצונונו על דברי תורה', שהיא ברכת המצוות. אולם את שאר ברכות התורה, ברכת 'הערב נא' וברכת 'אשר בחר בנו', יכולות, ואולי אף חייבות לברך, קודם שילמדו או יקראו דבר מדברי תורה. וכן הסכים עמי הגר"ע מולקנדוב שליט"א וכתב כן באור תורה (וכעת אמ"א). וגם ידידינו בן עירנו הגר"ע כינרתי שליט"א שם לבו (בגיליון האוצר כד') לחלק קצת בין ברכת אקבו"ץ עד"ת לשאר הברכות, אף שלא נחית למעשה שם.

וזהו למנהג ספרד שנשים נמנעות מלברך על מ"ע שהז"ג, אך למנהג אשכנז שאינן נמנעות מלברך על מ"ע שהז"ג, אפשר שיכולות לברך גם ברכת 'לעסוק בדברי תורה' (לפי נוסחתן).



בנו, דהיא מעולה שבברכות, שבזה בוודאי יכולה היא להוציא את האיש, דגם היא מעיקר הדין יכולה לברך ברכה זו על ספר התורה, דאישה עולה למניין שבעה. ואם כן לדידי יוצא שהאשה יכולה להוציא את האיש בשתי ברכות אלו.

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדין תפילה וקריאה בתורה בצבור, ודין צבור בקריאת שמונה פסוקים אחרונים שבתורה

כתב הרמב"ם בהל' תפילה (פ"ח ה"ו): "וכל דבר שבקדושה לא יהא אלא בתוך עדה מישראל שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, וכל אלו הדברים אם התחילו בהם בעשרה והלכו מקצתם אע"פ שאין רשאים יגמרו השאר" ע"כ. ועי"ש בכס"מ דמקור הדברים הוא בירושלמי במגילה, הובא גם בתוס' מגילה כג: (ד"ה אין), וברי"ף ור"ן שם, ובאוצה"ג שם, וכן נפסק בשו"ע (או"ח סימן נה ס"ב): "אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתן גומרין אותו הקדיש או אותה הקדושה שהתחיל והוא שנשתיירו רובן", הגה ברמ"א: "ומ"מ עבירה הוא לצאת ועליהם נאמר ועוזבי ה' יכלו" ע"כ.

ועי' בחזו"א (או"ח סימן קלז סק"ה), שכתב דבתפילה שהתחילו בעשרה ויצאו מקצתן דין תפילת צבור עליהם להוציא את היחיד השומע או לעם שבשדות ובראש השנה יש לו דין חבר עיר ואומר מלכויות זכרונות ושופרות ותוקעין על סדר הברכות. והביא ראיה מהמרדכי ב"ב פ' השותפין (סימן תעט) שכ' דבהיו עשרה מתפללין ונצרך אחד לנקביו רשאי לצאת וא"צ הש"ץ לשתוק באותו זמן כיון דהתחילו בעשרה, ואיירי בתפילת ראש השנה, ומבואר דכיון דנשתיירו רובן חשיב תפילת צבור. וכ"כ החזו"א שם סקכ"ב, ויבואר להלן.

ובשו"ת מהר"י מינץ (סימן טו) [והו"ד בדרכי משה סימן סט] כתב דבקדיש וברכו אם לא שמע היחיד יכול לאומרם בפני עשרה שכבר שמעו, משא"כ בדין תפילה בצבור בעינן עשרה שלא התפללו היינו עשרה המחוייבים בתפילה בצבור. אמנם ברמב"ם בהל' תפילה פ"ח ה"ד כתב דאפי' אם היו מקצתן שכבר התפללו משלימין לעשרה והוא שיהיה רוב שלא התפללו. וביאר הגרי"ז (הו"ד בס' עמק ברכה הל' נשיאות כפים סימן א) דרק לחיוב היחיד בתפילה בצבור כתב הר"מ דמספיק רוב עשרה, דרובו ככולו, אבל לקיום מצוות תפילה בצבור בעי עשרה שחייבים. וכבר כתב ביד אליהו להגר"א מקאליש (סימן ז) דלצרף למנין עשרה, מיעוט שכבר התפללו מהני רק לענין דבר שבקדושה ולא לדין תפילה בצבור עי"ש. אמנם לענין קריאת התורה, דבעי עשרה, נתבאר לעיל דגם ביצאו מקצתן חשיב צבור עשרה הנצרך לקריאת התורה.

והנה הבאתי לעיל את דברי הרמ"א בשו"ע שם, דמ"מ עבירה הוא לצאת - אף שנשאר רוב מנין - ועליהם נאמר ועוזבי ה' יכלו ע"כ. ומקור הדברים הוא בירושלמי מגילה שם דעל כולם הוא אומר ועוזבי ה' יכלו. ובמרדכי מגילה שם כתב דהיינו דווקא בהיו עשרה ויצאו מקצתן, משא"כ בהיו י"א ויצא אחד מהם לא קעבר על הך דינא. והיינו דאף דהיחיד הפסיד לעצמו במה שעזב את הצבור, מ"מ הוא לא הפסיד לציבור בעזיבתו דעדיין יש בהם מנין. ורק בנשארו

פחות מעשרה, אף דדין צבור עליהם וכו"ל, מ"מ במציאות ליכא עשרה וגורם לסילוק השכינה. ובביאור הלכה בסימן נה ס"ב הסתפק אם העשירי הלך אם מותר לתשיעי ג"כ לילך, כיון דבלא"ה ליכא עשרה להשראת השכינה וגם בלא"ה מותר לגמור וצ"ע, עכ"ל. ומבואר בבית"ל דכה"ג דיצא עשירי ונשתיירו רובן, אף דחשיב צבור וכמו שיבואר להלן, מ"מ כיון דבמציאות ליכא עשרה איכא סילוק השכינה, דאינה אלא בעשרה.



צבור בקריאת שמונה פסוקים אחרונים שבתורה

כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' תפלה ה"ו: "שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה, אע"פ שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן" ע"כ. ובהשגות הראב"ד: "לא שמענו דבר זה מעולם ומה שאמרו יחיד קורא אותן לומר שאינו מפסיק בהן וכו', ומה שכתב הוא ענין זרות הוא מאד והצבור היכן הלכו" ע"כ. ובכס"מ כתב: "ומ"ש שהוא ענין זרות י"ל דמשכחת לה שהיו עשרה בבית הכנסת ויצא אחד מהם או שלא היו בבית הכנסת אלא ט"ו עכ"ל. וראה במנחות ל' ע"א בש"מ (בש"ס וילנא באות כב), שכתב לפרש כפי' הרמב"ם דבפסוקים אלו אין לחוש לעשרה [וראה בהערותי על הש"מ מנחות שם הוצאת מוה"ק]. וע"ע בגמ' ב"ב טו. ברש"י תוס' וש"מ שם, מש"כ לפרש בכמה אופנים הגמ' דשמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן.

ובהשגת הראב"ד שם כתב להקשות "והצבור להיכן הלכו". ונראה דאין כוונתו באופן טכני לשאול דהצבור להיכן הלכו, אלא כוונת הראב"ד להשיג דאין חידוש בהא דגומרין ח' פסוקים אלו ביחיד, דהרי ע"כ דבתחילת הפרשתה היו עשרה, שהרי אין קוראין בתורה בפחות מעשרה דדבר שבקדושה אינו אלא בעשרה, וא"כ בכל התורה כן הוא, דבתחילו בעשרה ויצאו מקצתן גומרין. וזהו שהשיג הראב"ד "והצבור להיכן הלכו", היינו דדין צבור לא נפקע מהם, כיון דהתחילו בעשרה. ומצאתי שכן הקשה בס' המנהיג בהל' החג (סימן סב) על דברי הרמב"ם הנ"ל, וברור שכן כוונת הראב"ד בהשגתו, כמו שביארתי בספרי משא יד ח"א בפ' וזאת הברכה. וכאן נבאר את הענין בהרחבה בהוספות מרובות בעה"י.



התחילו בעשרה ויצאו מקצתן

בכס"מ שם בהל' תפילה פ"ח ה"ו כתב: "ומספקא לי מילתא אי הני מיילי לדידהו שהעולין לקרות לא היו מברכין אלא הראשון והאחרון, וכיון שהתחיל האחד ובירך אע"פ שלא נשאו עשרה אינו מפסיק מלקרות עם כולם משום דכולהו כחד גברא דמו, אבל לדידן דכל אחד מברך תחלה וסוף, נימא דדוקא אותו הקורא כיון שבירך תחלה ישרים לקרות ויברך בסוף ולא יעלה עוד אחר לקרות, או נימא דכל שלא עלו כל העולים לא נגמרה המצוה וכיון שהתחיל אחד לעלות ובירך אע"פ שלא נשאו עשרה צריכין כולן לעלות, ולזה האחרון דעתי נוטה" עכ"ל. ובמג"א בסימן קמג (סק"א) כתב דמ"מ לא יוסיפו על השבעה קרואים. וראה עוד באשכול בהל'

ברכת כהנים, הובא בביאור הלכה סימן קמג ס"א, דאחרים אין מברכים בתורה כיון דאין כאן עשרה.

וברע"א בשו"ע או"ח שם, כתב וז"ל: "ובענין הדין דיצאו קצתן דגומרין אם נשתייר רוב, מסתפקנא אם לאחר שהתחיל בעשרה יצאו חמשה ואח"כ בא אחר לשם, ויש עתה רוב אם מהני לגמור, וכיון דליכא רוב מאותן עשרה דהתחילו, ואף אם אחד מאותן ה' שיצאו חזר לשם, יש לספק שמא דכבר היה זמן דליכא שיעור רובא נסתלק הדבר לגמרי והיה הדבר כמו התחלה מחדש" עכ"ד.

ובפשטות, דברי הרע"א צ"ב, דאמאי לא יהני שבא אחר להשלים לרוב. ונראה בביאור דברי הרע"א, ובהקדם ביאור הא דאמרי' בירושלמי הנ"ל בדבר שבקדושה גומרין אף בפחות מעשרה, דמסתבר דאין הפי' דדין צבור נאמר רק על ההתחלה ועל הגמר לא בעי' לדין צבור, אלא ביאור הענין הוא דאם התחילו הקדיש וכיו"ב בעשרה, אמרי' דאפשר לגמור אף ביצאו מקצתן, דחשיב דעדיין דין צבור עליהם ומיקרי דגם הגמר הוי בצבור, וכמש"נ לעיל בשם החזו"א. ובזה מבוארים היטב דברי הפרמ"ג שם, שכתב דבעי' רוב הניכר היינו דנשתיירו שבעה, ואפשר דטעם הפרמ"ג הוא דדוקא בכה"ג חשיב דאיכא עדיין דין צבור [ומ"מ הובא לעיל דהשכינה שורה רק כשיש עשרה בפועל, ולכן על העוברים נאמר עוובי ה' רח"ל].

ובזה מבואר הא דאמרי' בשו"ע דאפשר לגמור רק את אותו קדיש וכיו"ב ולא להתחיל דבר חדש. והיינו דלענין התחלה חדשה לא חשיבא דאיכא דין צבור. וכן בקה"ת אפשר לקרוא עד סוף הפרשה, ואולי היכא דבעי' עוד קריאה נוספת ה"נ אי אפשר להתחיל קריאה זו דהוי כהתחלה חדשה. וכן נראה בפ"י רד"ע על הרמב"ם שם, ועי' כיו"ב בדברי התרומת הדשן בסימן טו, וע"ע כיו"ב בנובי"ת (או"ח סימן ז) ובנובי"ק (אבה"ע סימן נו). ובמשכנות יעקב (או"ח סי' עא) כתב דבכה"ג דיצאו חלק מהעשרה אין לקרוא את ההפטרה דזה הוי כהתחלה חדשה ע"ש. ובזה מבואר מש"כ המג"א הנ"ל דא"א להוסיף על הקרואים, והכס"מ הנ"ל הסתפק אם אפשר לגמור את כל ז' הקרואים, היינו דשמא במפסיק תו הוי להבא כהתחלה חדשה.

ומעתה מבואר כמין חומר ספיקות הרע"א, די"ל דדוקא בנשתיירו רוב מהעשרה שהתחילו, חשיב דאיכא דין צבור, אבל בנשתיירו חמשה והביאו אדם אחר תו הוי כהתחלה חדשה, דכבר בטל דין צבור מהם, ואפי' היכא דיצרפו אדם שכבר היה במנין זה, מ"מ כיון דיצא לא יהני, דכבר בטל דין צבור, וכעת הוי כהתחלה חדשה. וגם ספק הרע"א הוא בנשארו חמשה, דהוי מחצה, והביאו אדם אחר או חזר אדם שכבר היה במנין זה, אבל בנשתיירו רק ארבעה י"ל יותר דבטל דין צבור מהם ולא מהני חזרה. ומה"ט נראה דהיכא דיצאו רובן והלכו למק"א, דלא יוכלו לגמור, דדין צבור קיים רק באותו מקום שהיו הצבור קודם, אבל בהלכו למק"א הוי כהתחלה חדשה. וכמ"כ י"ל דגם בנשתיירו רובן הא דחשיב דדין צבור קיים ה"ד לאותם שנשתיירו, אבל בבא אחד מהשוק לא חשיב לדידיה דמצטרף לצבור. ונ"מ דאם יצא אחד מרוב הנשארים, אותו אחד שנוסף עליהם אינו מצטרף למנין רוב למיחשב דעדיין איכא דין צבור עליהם, וכדברי הרע"א, וכל שכן היכא דיצאו ששה וחזרו, דלא יהני להחשיבם כצבור.

וכאמור לעיל, זו השגת הראב"ד הנ"ל גבי שמונה פסוקים אחרונים שבתורה, שכ' להקשות "והצבור להיכן הלכו", היינו דליכא חידוש בהא דגומרין ח' פסוקים אלו ביחיד, דהרי ע"כ דבתחילת הפרשת היו עשרה, וא"כ בכל התורה כן הוא, דבהתחילו בעשרה ויצאו מקצתן גומרין. וזהו שהשיג הראב"ד 'והצבור להיכן הלכו', היינו דדין צבור לא נפקע מהם, כיון דהתחילו בעשרה.

ובדעת הרמב"ם י"ל דנ"מ בזה דבכל התורה אף דביצאו מקצת מהעשרה גומרין, היינו דווקא ביצאו מקצתן, וכלשון הר"מ בפ"ח מתפילה הנז' [וגם הראב"ד לא השיגו שם בזה], אבל ביצאו רובן בטל מהם דין צבור, וכ"ה בראשונים במגילה שם, ובשו"ע שם עפ"י הירושלמי, דדוקא בנשתיירו רובן. וזהו חידושא דהר"מ, דבהנך ח' פסוקים דיחיד קורא אותם, היינו דליכא בהם דין צבור, ומש"ה גם ביצאו רובן אפשר לגמור הנך ח' פסוקים הואיל ונשתנו מכה"ת, וכ"כ הקרן אורה במנחות שם ע"ש. ועוד נראה דבכה"ת כולהא דגומרין בפחות מעשרה הוי רק בדיעבד, משא"כ בהנך ח' פסוקים הוי גם לכתחילה, וכמבואר בלשון הש"מ במנחות שם דאין לחוש לעשרה.

ובכתבי הגר"ח והגרי"ז ז"ל במנחות שם העירו דהרי הא דבעינן בקריאת התורה מנין עשרה, ל"ה דין נפרד, אלא הוא רק מדין דבר שבקדושה, כמבואר ברמב"ם בהל' תפילה פ"ח ה"ד ולהלן עד ה"ו [וברמב"ם שם בפ"ב ה"א משמע דהוי גם תקנה בפ"ע, שכתב דמשה תיקן לישראל שיהיו קורין בתורה "ברבים" בשבת], והרי גם הנך שמונה פסוקים הוי דבר שבקדושה, ואמאי לא בעינן בהנך ח' פסוקים דין צבור. ונראה לומר דכיון דהנך פסוקים נשתנו מכה"ת, כמש"כ הר"מ, להכי ליכא בהו הדין הכללי דבעי' עשרה מדין דבר שבקדושה. ואולי כיון דנשתנו ולא משה כתבם ליכא בזה תקנת משה רבינו של קריאה בצבור ולכן לא בעי בזה עשרה, דל"ה כעיקר התורה ממש [ובמהדר' חדשה בכתבי הגרי"ז במנחות שם כתבו דכל התורה נאמרה למשה בנבואה בע"פ וניתנה לו שיכתבנה, וכמו שאמרו חז"ל שם "ומשה אומר וכתב", משא"כ בח' פסוקים לא ניתנו לו בנבואה בע"פ ורק ניתנו ליכתב].

ואפשר דזו גופא השגת הראב"ד, דאף דגם הראב"ד מודה לדין הר"מ בפ"ח דבכל דבר שבקדושה מהני בנשתיירו רובן, ובעי' שישארו רובן דוקא (שהרי לא השיג הראב"ד ע"ד הר"מ שם), ומ"מ לא תירץ דנ"מ הכא דבח' פסוקים יהני אפי' ביחיד, דס"ל להראב"ד דגם בח' פסוקים בעי' שנשתיירו רוב, דהא הוי דבר שבקדושה, וא"כ הצבור להיכן הלכו, דכיון דנשארו רובן עדיין הוי עלה דין צבור ויהני בכה"ת כה"ג, ולא רק בח' פסוקים אלו.

ולפי המבואר לעיל, בעיקר דינא דבהתחילו בעשרה גומרין אף ביצאו מקצתן, דנחשב דעדיין דין ציבור עליהם, וכמש"נ עפ"י דהרע"א, מעתה נראה ליישב את דברי הרמב"ם לענין שמונה פסוקים. דאף שפסק הרמב"ם דבכל דבר שבקדושה אפשר לגמור בפחות מעשרה, היינו דכיון דיצאו רק מקצתן עדיין נחשב דין צבור עליהם, ולענין קרה"ת אפשר לגמור את הפרשה, אמנם להתחיל פרשה אחרת אי אפשר, וכדפי'.

ולפ"ז נראה דאם היה דין דבר שבקדושה בהנך ח' פסוקים כבכה"ת, דבעי' בהו עשרה, הרי לא יהני לגמור את הפרשה דוואת הברכה, כיון דח' פסוקים אלו הוי כקריאה אחרת, וכמש"כ

הר"מ דנשתנו מכל התורה, וזוהי הוי כהתחלה חדשה דליכא לדינא דהירושלמי. וניחא השגת הראב"ד, דאדרבא להכי הדגיש הר"מ דב' פסוקים ליכא דין צבור וקוראן אפי' ביחיד, אף שבכה"ת בעי' שישארו רובן, מ"מ הכא מהני אף ביחיד, כיון דליכא בהו דין דבעי' עשרה, דאם באמת היה בהם דין עשרה לא יהני אף בנשתירו רובן כיון דהוי כהתחלה חדשה, וניחא היטב השגת הראב"ד. וכדברינו מבואר בש"מ מנחות הנ"ל שפי' כדברי הר"מ, ומבואר בדבריהם שם דב' פסוקים מהני אף לכתח' לגומרן ביחיד, והרי בכה"ת דגומרין בפחות מעשרה הוי רק בדיעבד, וע"כ דשאני בח' פסוקים דלא נאמר בהם דין צבור וכמש"נ. וראה בחי' חתם סופר ב"ב טו. (ד"ה שמונה פסוקים) שכתב מעין דברינו, עי"ש על פי דרכו.

ועיין במס' סופרים פ"ב דח' פסוקים אלו טעונים ברכה לפנייהם ואחרייהם וכן פרשת שירה ועשרת הדברות. ומוכח להדי' כדברינו דהנך שמונה פסוקים הוי כפרשה בפ"ע. וכ"נ בר"י מיגש ב"ב טו, שכתב דח' פסוקים אלו נקראין בפני עצמם ואין לקוראם יחד עם הפסוקים שלפניהם, אלא צריך לקרוא לאדם אחד שיקרא אלו שמונה הפסוקים עי"ש. ולפ"ז יהיה חידוש דין, דגם בהתחילו בפרשת יתרו במנין ויצאו מקצתם, דלא יוכלו לגמור את הפרשה דעשרת הדברות, כיון דזו הויא כפרשה בפני עצמה.

ובספר יד המלך [לנכד הנובי"] כתב ע"ד הר"מ בהל' תפילה שם, דב' פסוקים אלו לא נאמר דין צבור כלל ויכול לקרות לעצמו ולברך אשר בחר וגו' ורק ברכו וכו' שייך בצבור משא"כ ברכת אשר בחר ואשר נתן עי"ש. אך לשון הר"מ הוא דיחיד קורא אותן "בבית הכנסת", ומשמע לכאורה דמיירי בהתחיל לקרות בבית הכנסת והוי שם קריה"ת בצבור, ולהכי היחיד נשאר מחוייב בהך קריאה. ובמאירי בקרית ספר מאמר חמישי ח"א הביא את שיטת הרמב"ם בח' פסוקים וז"ל וגדולי המחברים פי' שאין בהם צורך לעשרה וכו', ואין נראה שהיחיד קורא בברכה לאחרים שלא בעשרה, וכן שאחר גמר הקריאה צ"ל קדיש ואין קדיש אלא בעשרה עכ"ל. ומלשון המאירי מבואר בדעת הרמב"ם דב' פסוקים אף לכתחילה אין בהם צורך לעשרה.



אם יש שייכות לתפילת מוסף בש"ק שיהיה אחרי קריאת התורה

במסכת סופרים (סוף פ"א ה"ו) איתא: "אם קרא ודילג על פסוק ולא קראו אם קראו עשרה מן הפסוק המדולג ביניהם אינו חוזר, ואם בתוך עשרה הוא יחזור ויקרא וכו' אבל בשבת אם שכח ועבר על פסוק ואח"כ נודע לו חוזר וקורא אפילו לאחר שהפטיר בנביא והתפלל מוסף מפסיק מיד וקורא שאין מעמידין תפילת המוספין פעם שנייה" ע"כ. ובפי' נחלת יעקב כתב: "ר"ל שאין צריכין להתפלל עוד מוסף אע"פ שקראו בטעות, אבל בש"ע סימן קלז [סעיף ג] כתוב כל הלכה זו והיא לישנא שאין מעמידין כו' לא כתוב שם וכן ס' אגודה לא גרס ליה" עכ"ל.

והנה, לפי הגירסא במסכת סופרים לפנינו משמע דיש שייכות בין תפילת מוסף לקריאת התורה בש"ק, עד שהוצרכה מסכת סופרים לכתוב דאם טעה ודילג בקריאת התורה אין צריך להתפלל עוד פעם מוסף. והענין צריך הסבר. עכ"פ, לפי מסכת סופרים יהיה דין חדש,

דלכתחילה ראוי להתפלל מוסף רק אחרי קריאת התורה בש"ק, ובכמה מקומות נהגו בשעת הדחק להתפלל שחרית ומוסף ואח"כ לעשות קריאת התורה [כך נהגו לאחרונה במנייני החצרות במקום שהס"ת הגיע אח"כ. ונהגו כן גם בכמה מקומות בשמחת תורה, להתפלל מוסף, ואח"כ להתחלק לקריאת התורה למניינים קטנים וכיו"ב].

והנה, אף שהשו"ע לא העתיק את הסיום של מסכת סופרים הנ"ל, כמו שהעיר הנחלת יעקב, מ"מ מצאתי בשו"ע בהלכות שבת סימן רפב סעיף ז שרמזו, וציינו אא"ז, הגאון האדיר רבי יצחק אריאלי זצוק"ל, בעינים למשפט שם, וז"ל: "השו"ע קרא הפרשה בתפלת שחרית בשבת ודילג פסוק אחד חוזר וקורא הוא ושנים עמו ואפילו הפטיר והתפלל מוסף חוזר וקורא" ע"כ. ומשמע דיש חידוש, דאף דהתפלל כבר מוסף חוזר וקורא.

עכ"פ, לנידון שלנו במאמר, בהתחילו בעשרה דיכולים לגמור אותו ענין אם נשתיירו רובן, וכמבואר לעיל, יש לעיין דאם נאמר דתפילת מוסף שייכת לקריאת התורה, אולי יכולים יהיו גם להתפלל מוסף ברוב עשרה. וכמובן שבאתי רק להעיר למעיינים ולא לפסוק הלכה למעשה.



הרב עידוא אלבה

צירוף עשרה למנין כשכל אדם במרפסת אחרת

א. דימוי צירוף אנשים לתפילה לצירוף בקידוש השם, בעדות ובזימון * ב. ראייה משני בתים מצרפת בהלכות זימון * ג. רס"ג, רב האי, ראב"ה, רשב"א, רא"ש וטור - ראייה מצרפת גם לתפילה * ד. הגמרא בעירובין ובפסחים * ה. הרמב"ן והרשב"ץ (והרשב"ש) - ראייה אינה מצרפת * ו. בירור דעת מרן בב"י ובפסק השו"ע * ז. צירוף על ידי ש"צ שאינו עומד על הפתח * ח. דרך הרבים ופח אשפה אינם מפסיקים לתפילה * ט. הכרעת המשנה ברורה להקל גם שלא בשעת הדחק * י. האופן בו אנשי המנין רואים זה את זה * יא. מעלת תפילה בציבור כשמתפלל במקום נפרד ויש עשרה בלעדיו * יב. צירופים כשיש ביניהם מחיצה נמוכה ועזרת הפתח * יג. הערות בדברי האחרונים * יד. הערות על מאמרים

האפשרות לצרף מנין כאשר לא כולם נמצאים בחדר אחד נדונה במאמרים שבגליונות האוצר מ, מא, ובעוד מאמרים רבים, ואבאר את הנלענ"ד.

א.

דימוי דין צירוף אנשים לתפילה לצירוף בקידוש השם, בעדות ובזימון

בגמרא מגילה דף כג ע"ב למדו שאין עוברין לפני התיבה בפחות מעשרה, מהפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל", על ידי גזירה שוה 'עדה' 'עדה' מהעדה של עשרת המרגלים. אך בירושלמי (ברכות ז, ג), בעוסקם במשנה המדברת על זימון בעשרה שאלו "מניין לעדה שהיא עשרה", והסיקו שהלימוד הוא מאחי יוסף*. גדר הדבר המצרף אנשים להחשב כעשרה לא התפרש בסוגיות אלו, ובפשטות נראה שאין הדבר תלוי דוקא בהיותם בחדר אחד, שכן המרגלים או אחי יוסף לא היו בחדר אחד. יש סוגיה בעירובין צב ע"א שמחיצות הוי הפסק למנין עשרה, והרמב"ם (הלכות תפילה ח, ז), בהביאו סוגיה זו כתב: "וצריך להיות כולם במקום אחד ושליח ציבור עמהם במקום אחד", והביא לשונו בטשו"ע נה, יג כשעסק במי שעומד באגף ולחוץ. אך לשון זו נאמרה רק כהקדמה לדין שלאחריה, ולכן מכאן יש להוכיח רק שאם הדבר היחידי שמצרף הוא בית נצריך שלא יהיו מחיצות מפסיקות, כי מחיצות מהוות הפסק לצירוף שנעשה על ידי בית, אך אין להוכיח שאין אפשרות לצירוף גם בדרך אחרת. מסתבר שהמרגלים או אחי יוסף נחשבו כנמצאים במקום אחד מפני שהם ראו זה את זה. ואכן האחרונים כותבים שכשמתפללים בשדה לכו"ע הצירוף הוא על ידי ראייה². אלא שכל המחלוקת בה אנו באים לדון

(א). רבינו בחיי (ויקרא פרק כב פסוק לב) הביא את דברי הבבלי וכתב: "ופירש ר' יעקב שאין נוסחא זו מדוקדקת שאין להביא ראייה מעשרה מרגלים לדבר שבקדושה", ולכן הסיק בירושלמי. ובמטה משה סימן סו הוסיף "ורמזו לדבר עדה במילואו ע"ן דל"ת ה"א בגימטריא עשר".

(ב). כך כתבו הפוסקים המצויינים בפסקי תשובות סי' נה הערה 154 (משנה שכיר, מנח"י, ברכות שמים, רבבות אפרים). וכ"כ במאמר מרדכי לימות החול פרק יא, לד. חשוקי חמד ברכות כא ע"ב.

היא, האם הראיה תועיל לצרף גם כשהם בחדרים נפרדים, ורק רואים זה את זה. במקרה כזה הם בפשטות אין הם "מקום אחד", ולזה צריך הוכחה שגם בזה תועיל ראייה.

ומסברה, יש לדמות לשורש הדין שנסמך על מצות "ונקדשתי בתוך בני ישראל" שעיקר פשט הפסוק נאמר על קידוש השם בפרהסיא, ומסתבר ששם עיקר הענין הוא הראיה של קידוש השם, ולכן הוא מועיל גם אם הוא מבתי שונים, והוא הדין לכל דברים שבקדושה.

ועוד מצינו בהלכות עדות שראיה מצרפת אנשים להקרא חבורה אחת גם כשהיא בשני חלונות שונים, כמובא במשנה במכות ו ע"ב, ומסוכם ברמב"ם עדות ד, א: "עדי נפשות צריכין שיהיו שניהם רואים את העושה עבירה כאחד... כיצד היה אחד רואהו מחלון זה כשעבר העבירה והעד האחר רואהו מחלון אחר, אם היו שני העדים רואין זה את זה מצטרפין, ואם לאו אין מצטרפין, היה זה המתרה בו רואה העדים, והעדים רואין אותו, אף על פי שאין רואין זה את זה המתרה מצרפין... היו שני עדים רואין אותו מחלון זה, ושני עדים רואין אותו מחלון אחר, ואחד מתרה בו באמצע, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי זו עדות אחת, ואם לא היו רואין אלו את אלו, ולא צירף אותן המתרה הרי אלו שתי עדויות. לפיכך אם נמצאת כת אחת מהן זוממין, הוא והן נהרגין שהרי הוא נהרג בעדות הכת השניה".

הרמב"ם גרס בגמרא: "אם היו רואין את המתרה והמתרה רואה אותן מצטרפין", אך אצלנו נאמר בגמרא "או המתרה רואה אותם", ולקמן בפרק יא נראה שיש בזה נפק"מ לצירוף בתפילה על ידי ש"צ. מכל מקום, פשטות הדברים גם כאן שהראיה מועילה, למרות שכל אחד נמצא ברשות נפרדת.

אמנם צירוף זה לא היה עבור 'דבר שבקדושה', אך כיון שבגמרא לא הובא לימוד שבדבר שבקדושה צריך אופן מיוחד של צירוף, מסברה נראה ללמוד דבר זה מדין אחר שבו יש צירוף חבורת אנשים, דאם יש חילוק, היה לגמרא לכותבו.

והנה, לקמן בפרק ב נביא שהראשונים דנו אם להשוות נידון דידן להלכות זימון, שגם שם מצינו לפי הירושלמי ראייה שמצרפת משני בתיים. וחזינן שגם הרשב"א, שמדמה את הדינים לא למד ממאי דמועיל בהלכות קידוש השם ובהלכות עדות, אך י"ל שאין זה מפני שהוא לא סבר כך, אלא שהוא חפש ענין מפורש שיש דמיון, ולכן למד מזימון שהצירוף מועיל גם לעשרה, שלהם יש שם של ציבור והשראת השכינה, אך עכ"פ הראיות שהבאנו חזו לאיצטרוף. ובדעת הגאונים, שסוברים שראיה מועילה ולא פירטו מהיכן לומדים זאת, ודאי נוכל לומר שהם למדו כן גם מהלכות עדות וקידוש השם.

אמנם בהמשך הגמרא מגילה דף כג ע"ב איתא על מאי שאין מזמנים בשם פחות מעשרה "כיון דבעי למימר נברך לאלהינו - בציר מעשרה לאו אורח ארעא". אם כן חזינן שהצורך בעשרה לזימון אינו מצד דהוי דברים שבקדושה אלא מצד זה שלא אורח ארעא להזכיר אלקינו בפחות מ', ואם כן נראה שהוא ענין אחר מצירוף המיועד להשראת השכינה הנצרכת לדבר שבקדושה. אך מכל מקום נראה שכל החשיבות של המספר עשרה גם בזימון הוא מכוח היותו גורם להשראת השכינה, ומסתבר שזו גם הסיבה לחלות שם של ציבור הנוגע לברכת הנישואין, ולכן מסתבר שמה שמועיל לזה יועיל לזה. אכן, אם מוצאים דין בהלכות זימון, ויש

מקור או ראייה שבדבר שבקדושה איננו אומרים כך, נאמר שבפרט הזה יש סברה לכך שהדין שונה, אבל באופן כללי הדברים דומים, כי הענין דומה. וכ"כ בשו"ת איש מצליח (סי' יג אות ח) "דלעולם מן הסתם מדמינן תפלה לזימון, זולת בדברים שמצינו גילוי בדברי חז"ל".

ונראה לי שיסוד זה יש ללמוד מהירושלמי, שמבאר את דין עשרה של "ונקדשתי" בתוך הלכות זימון, ומבאר שהוא משה בין הדברים. כך רואים גם בתלמידי רבינו יונה על הרי"ף. בברכות דף לה ע"ב. לגבי הדין שאם אכלו ויצא אחד מהן לשוק קורין לו ומזמנין עליו, ובעשרה אמרינן שאין מזמנין עמו עד שיבא אליהם, כתב רבינו יונה "ומפני שהשכינה שורה עמהם כשהם עדה, לפיכך הצריכו שישב עמהן כדי שתהא השכינה שורה עמהן ויזכירו את השם". מנין לרבינו יונה שזימון בעשרה קשור לכך ששכינה שורה עמהם כשהם עדה? ודאי הסמך לזה הוא מהירושלמי ומסברה שענינים אלו דומים, אך יחד עם זה רבינו יונה כותב שם שאין ללמוד ממה שהיקלו בזימון לצרף קטן שלא הגיע למצוות, כי נראה לו מהגמרא (ומבאר יותר בבראשית רבה צא סי' ג) שדין זה לא נאמר בדבר שבקדושה, ולכן כתב טעם לחלק בדין הספציפי הזה "ודוקא לענין בהמ"ז עושין אותן סניפין מפני שכל אחד בפני עצמו יכול לפטור עצמו מחיוב ברכת המזון, אבל לקדיש ולקדושה ולברכו שכל אחד ואחד לא היה יכול לפטור עצמו מחיוב בשום ענין, צריך שיהיו כולם בני מצוה, וכן כתבו מקצת הגאונים". כלומר, טעם החילוק הוא שזימון אינו יוצר חיוב מצוה מחודש, אבל ליצירת חיוב מצוה בעיני בני חיוב. גם הב"י סי' קצט הולך בדרכו של רבינו יונה. בתחילת דבריו כתב "שאינן מזמנין בשם דהוי דבר שבקדושה וכל דבר שבקדושה לא יהא אלא בעשרה אנשים גדולים ובני חורין". אך אח"כ כתב להקל בצירוף קטן לזימון ש"אינו אלא זימון בעלמא".

והנה החק"ל (או"ח סי' כה עמ' קעג) הקשה על הלומדים מזימון לתפילה, שהלא בזימון מצינו שגם שמש מצרף, ומדוע לשיטתם לא יועיל גם שמש בית הכנסת לצרף? אך לענ"ד הדבר מיושב לפי המבואר לעיל, דכשיש טעם לחילוק מחלקים, וגם כאן יש טעם, די"ל ששמש מועיל לזימון כי הוא עושה את הסועדים כאוכלים בסעודה אחת, ודבר זה שייך רק בסעודה, שכן שמש בית כנסת לא נצרך ליצור חיבור של פעולה משותפת כמו אכילה. ולכן בסעודה אמרינן שהשמש, שהועיל בה ליצירת שם סעודה משותפת, יועיל גם לחייב זימון של עשרה, כי יש כאן דבר בעל משמעות שמחברם, אבל בתפילה השמש אינו גורם מצרף.

עוד הקשה החק"ל (סי' כה עמ' רפג), שלצירוף של תפילה אין צורך בראייה של כל האנשים בתוך בית הכנסת, ובזימון גם בתוך בית אחד בעיני ראייה, ואם כן חזינן דצירוף על ידי ראייה בזימון שונה מבתפילה?

ויש להשיב שגם כאן יש טעם מיוחד לכך שבזימון צריך ראייה גם בתוך הבית כיון שהם אוכלים משולחנות נפרדים, ובזימון צריך חיבור שיחיל חיוב על ידי אכילה משותפת, ובתפילה אין בזה צורך.

אלא שמכל מקום אכתי יש לפקפק, שאולי ראייה מועילה רק כדי ליצור חיבור של הסועדים, כמו ששמש מועיל, ולכן היא תועיל רק בסעודה, כמו ששמש מועיל רק בסעודה, אבל היא לא תועיל לצירוף שלא בסעודה? אלא שאם נמצא שבזימון יש דין שבו מה שהראיה

מצרפת אינו מתחיל ממה שהיא מצרפת לסעודה, יש להסיק מזה שהיא דבר המצרף לעשרה גם ללא קשר לענין סעודה, וממילא הדין נותן שהיא דבר מועיל גם לתפילה. והשתא נצרף מה שנראה כך במצות קידוש השם והלכות עדות לומר שמהני לקמן נבאר שאכן יש דין כזה, והאחרונים כותבים שאכן מזה יש ללמוד לתפלה.



ב.

ראיה משני בתים ודין הפסק ברשות הרבים בהלכות זימון

בברכות דף נ ע"א שנינו: "שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו - הרי אלו מצטרפין לזמון, ואם לאו - אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן".

בבבלי ברכות נ ע"ב מובאת ברייתא: "אם יש שמש בינהן, שמש מצרפן".

ובירושלמי ברכות פרק ז ה"ה אמרו על המשנה הזו: "רבי יונה ור' אבא בר זימנא בשם ר' זעירא לשני בתים נצרכה. א"ר יוחנן והן שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן. אילין בית נשיאי מה את עבד לון בבית אחד או בשני בתים? נאמר אם היה דרכן לעבור אילו על אילו מזמנין, ואם לאו אין מזמנין. ר' ברכיה מוקים לאמוריה על תרעא מציעיא דבי מדרשא, והוא מזמן על אילין ועל אילין".

וצריך ביאור, דבתחילה קאמר לשני בתים נצרכה, ולכאורה רצונו לומר שהראיה המוזכרת במשנה נצרכת לחבר היכא שאוכלים בשני בתים, ולבית אחד אין צריך ראיה. והרי במשנה כתוב את הדין "בבית אחד", וגם אם נאמר שהוא לאו דוקא, לכל הפחות משמע שצריך ראיה גם לבית אחד? ועוד קשה, שלאחר שאמרו שמועילה ראיה גם בשני בתים שואל על בית הנשיא אם הוא כבית אחד או כשני בתים. ומשמע משאלה זו שבעלמא הדין ידוע שבשני בתים לא מהני, ושאל רק אם כך הדין גם בבית הנשיא, וזה לכאורה סותר לרישא. גם עובדא דרבי ברכיה צריכה ביאור מה הסיבה שהזמן צירפם, מה זה 'תרעא מציעיא דבי מדרשא', והאם הצירוף הזה הוא על ידי ראיה?

תשובה לשתי השאלות הראשונות יש ללמוד מהא"ז (הלכות סעודה סימן רד) שכתב: "פי' מורי רבינו יהודה ב"ר יצחק שירליאון שאע"פ ששתי חבורות בשני בתים ואין רואין אלו את אלו השמש מצרפן, ואורחא דמלתא נקט במתני' שתי חבורות שאוכלות בבית אחד, דה"ה בשני בתים, וכן פי' בהלכות גדולות. וכן איתא בירושלמי: ר' יונה, ר' בא בר זמינא בשם ר' זעירא לשני בתים נצרכה, אמר ר' יונה והן שנכנס על מנת כן משעה ראשונה. אילין דבית נשיא' מה את עביד להון כבית אחד או כשני בתים. [נאמר] אם הי' דרכן לעבור אלו על אלו מזמנין, וא"ל אין מזמנין. ר' ברכי' מוקים לאמורא על תרעא מציעא דבי מדרשא והי' מזמן על אלו ועל אלו. ונראה בעיני שיש חילוק בין בית אחד לשני בתים, דבשני בתים בעינן שיהיו נכנסין משעה ראשונה על מנת כן כדי להצטרף ולזמן יחד, ובבית אחד אף על פי שלא נכנסו יחד".

(ג). בא"ז הגירסא: נשיא', וכנראה כוונתו ל'נשיאה', הרא"ש, הרשב"א והגר"א גורסים 'נשיא'.

לפי דבריו, דברי ר' יונה ור' זעירא מוסבים מתחילה על מה שאמר רבי יונה בעצמו דמדובר כשדעתם לך, ועל זה אמרו "לשני בתים נצרכה", כלומר שבשני בתים יועיל צירוף אם היתה דעתם לך מתחילה. וכתב שמה שנאמר במשנה "בבית אחד" הוא משום דאורחא דמילתא שחבורות מצטרפות בדרך כלל כשהן בבית אחד, אבל גם בשני בתים יכולים להצטרף. ונראה שלשיטתו המשנה מלמדת אותנו שאורחא דמילתא הוא להצטרף כשהם בבית אחד, כי זה גורם שבבית אחד יצטרפו גם אם הוא לא חשב על כך מראש, אבל בשני בתים צריך לחשוב מראש. ולפי זה נוכל לבאר מה שלאחר מכן שאל על בית הנשיא האם הם כשני בתים או כבית אחד, שבבית הנשיא סועדים רבים משולחנו ומתחלקים לכמה חדרים ובתים בלא דעה מראש להצטרף, ושואל האם נאמר שהוא כשני בתים שלא יועיל צירוף כשלא נכנסו מתחילה לך, או נאמר שכיון שבבית הנשיא אורחא דמילתא לאכול בשני בתים כמו בעלמא בבית אחד, לכן גם בלא שדעתם לך מתחילה יצטרפו, ומסיק שהדין תלוי אם אנשים עוברים מכאן לכאן, שהם כשמש בין הסועדים. כלומר שאין חילוק בזה בין בית הנשיא למקום אחר, אלא שכשעוברים אנשים מכאן לכאן ומשמשים על ידי זה את הסועדים להביא להם מה שיש אצל החבורה השניה בכל אופן מצטרפים, ומועיל אף כשלא היתה דעתם לך. ונראה שלכן פתח האו"ז שמשמש מצרף בשתי בתים ואין רואין אלו את אלו, בלי להזכיר את דעתם להצטרף, כי הוא פירש שזה מה שאמרו בירושלמי על בית הנשיא.

ובאשר לדינו של רב ברכיה, בטור שולחן ערוך קצה, ב, כתב "ומקצתן חוץ לבית אם המברך יושב על מפתן הבית הוא מצרפן", ונראה שהטור למד את דינו בעומד על המפתן מהלשון "תרעא מציעא" שמשמע ליה שמצרפים מי שחוץ לשער. אך יש בזה קצת תימה, למה ישבו אנשים לאכול מחוץ לבית המדרש וחלקם בפנים? ומה ענין ה'מציעא' כאן, ואין לומר שהכוונה לתת נימוק שהוא מועיל כי הוא נמצא באמצע, שהרי לא אמר שהושיבו בשער "במציעא", וגם אינו נכון לומר 'בשער באמצע דבי מדרשא', וצריך לומר שבכל אופן אתא לאשמועינן את הדין במקרה שאירע שאכלו בחוץ ליד השער האמצעי של בית המדרש, והוא העמיד את האמורא שם כדי שיצרפם, ומהני למרות שהאנשים שבחוץ ובפנים רואים זה את זה, כיון שהוא רואה את כולם.

אך ראיתי ברמב"ן (פסחים פה ע"ב) שהביא את הירושלמי: "מוקי לאמורא על אתרא מציעא בבי מדרשא", ולגירסתו נראה לבאר ד"בית מדרשא" דומה לבית הנשיא שאוכלים שם בחדרי בית המדרש הצדדיים, ולכן לא רואים זה את זה, ולא נכנסו על דעת לאכול יחד, ושם אין שמשים ואנשים עוברים, לכן כדי שיכולים יהיו להצטרף, ר' ברכיה העמיד את האמורא שלו שהוא יהיה באמצע, ועל ידי ראיתו הוי כדין מקצתם רואים זה את זה. ונראה לי שיש לבאר גם את גירסתנו "תרעא מציעא" כך, על פי העלי תמר (כלאים פרק ט הלכה ג), שכתב שבימינו מצאו מספר בתי כנסת עתיקים מתקופת התלמוד באזור הגליל, ורואים בכולם צורה אחידה, שברוח אחת נמצאים ג' שערי כניסה, שער גדול באמצע, ושני שערים קטנים מזה אחד ומזה אחד,

(ד). בשנות אליהו פ"ז כתב שיש לגרוס את דברי ר' יוחנן בתחילת הסוגיה (ושונה קצת ממה שכתוב בביאור הגר"א סי' קצה עיי"ש), ולפי הגהה זו פשוט שנצרך להשמיענו שבעיני דעתו לך בשני בתים.

ונראה להסיק מזה שבית המדרש היה מחולק לג' אולמות בפנים, אולם גדול באמצע ושני חדרים קטנים יותר בצדדים, ומעתה מסתבר ש"תרעא מצינא דבי מדרשא", הוא השער שכנגד האולם הגדול המרכזי, ואם נפרשו כדרך הרמב"ן י"ל שהאולם נקרא על שם השער. מסתבר שהאולם המרכזי היה המקום בו נאמרו הדרשות המרכזיות, ואף שמותר לאכול בבית מדרש, כשהיו אוכלים שם אכלו רובם בשני החלקים שבצדדים. באופן זה האוכלים שבצדדים לא ראו זה את זה, אבל שניהם ראו את האמורא המברך היושב באמצע, ובכך שהם ראו אותו הוא צירפם. ועכ"פ אין סתירה מזה להבנת הטור, דאכתי אפשר גם שהכונה היא שאכלו כנגד השער המרכזי בחוץ.

והנה, יש אחרונים שהבינו שהצירוף בזה הוא דוקא על ידי היות הש"ץ במקום המחבר שבאמצע, אך לענ"ד הוא פירוש מחודש, כי לומר שלמקום המפתן לכשעצמו יש סגולת חיבור לאנשים נפרדים הוא חידוש שלא מצינו אותו במקומות אחרים. ונראה שאם היה ראשון שמפרש כך, היה לו לכותבו להדיא, ולכן נראה שאף אחד מהראשונים לא הבין כך. מה שכתבתי כהבנה פשוטה שצירוף המזמן הוא בגלל ראייה, כך נראה מהראשונים שמביאים דין זה בדיני ראייה, וכן כתב במג"א (סי' קצה, ג): "דהוא רואה אלו ואלו, וה"ל כמקצתן רואין זה את זה".

המג"א לא מדבר כלל על צורך שיהיה דוקא במקום מחבר, אלא מבאר שהחיבור הוא רק מחמת הראייה. ומכל מקום בפשטות משמע שמהני דוקא על ידי המזמן, וא"כ צריך להבין מדוע באדם אחר לא תועיל שיהיו בגדר מקצתן רואים. נראה דהסברה בזה שכיון שמי שעומד במקום המפתן נפרד מהאחרים הוי כעין ג' חבורות שבהן חבורה א' אינה רואה את חבורה ג' אלא באמצעות מישהו מחבורה ב', וזו כבר לא חשיב כמקצתן רואים אלא כשהאדם שבאמצע הוא המזמן, והוא ממש כפי שמצינו בהלכות עדות לגבי המתירה שהוא מצרף גם כשאינו עד, וכת א' אינה רואה את כת ב' כיון שכולם זקוקים לו. הבנה זו עולה מהביאור של שו"ע הרב (סי' קצה, ג): "אכלו מקצתן בבית ומקצתן חוץ לבית, אם המברך יושב על המפתן הוא מצרפן לפי שהוא יכול לראות אלו ואלו בהפיכת פניו לכאן ולכאן, והרי זה כמקצתן רואים אלו את אלו שהוא נחשב מאלו ומאלו שהרי מוציא את כולם ידי חובתם".

בהסבר מדוע המזמן מועיל, הגר"ז מבליע בדבריו הסבר מדוע מי שאינו מזמן לא יועיל, והיה אפשר להבין מדבריו שהוא משום חסרון בדין ראייה, מפני שיכול לראות את כולם רק בהפיכת פניו, אך ראה לקמן בפרק י מש"כ שזה לא חסרון כיון שבפועל הוא אכן רואה, אלא נראה שהפיכת הפנים היא רק תיאור איך בכל זאת הוא רואה את שניהם, והחסרון שמונע אדם אחר מלצרף בכה"ג נעוץ בדברי הגר"ז "שהוא נחשב מאלו ומאלו", כלומר דוקא המזמן נחשב מאלו ומאלו, אבל אדם אחר, גם כשהוא רואה את אנשי הבית, הוא אינו נחשב מאלו ומאלו,

(ה). בשו"ת איש מצליח (סי' יג בתחילתו) פירש כך לפי גרסת הרמב"ן 'אתרא מצינא', דכוונתו "שאין לך אמצעי כאגף", ור"ל שלכך הוא מחברם כי הוא עומד באמצע. אך לענ"ד יש כאן עירוב של גרסת הרמב"ן עם גירסתו כאילו אמר במקום אמצעי שבשער, אבל הרמב"ן אינו מדבר על שער, אלא על מקום אמצעי בבית המדרש. ומאידך גיסא, הטור וסיעתו, שגורסים "תרעא", לא מציינים את ענין האמצע שיש במפתן. לכן נראה שלשיטתם אין הדבר קשור לכך שהוא מקום אמצעי מחבר.

אלא כמי שנפרד מהם, וכיון שהוא כחבורה בפני עצמה אין דינו כחבורה שאחד מהם רואה מקצת חבורה שניה. בדרך דומה הולך המשנה ברורה (ס' קצה שער הציון ס"ק ו'): "ומכל מקום משמע דאדם אחר מהחבורות כשישב לא מהני, והטעם דהקלו במברך, אפשר משום דכיון דשתי החבורות צריכין לו שיוציאם, נחשב כשמש המשמש לשתיים דהוא מצרפן". נראה שהוא לא הסתפק בטעם של הגר"ז, שהמזמן מועיל כי הוא מוציאם, כי הוא בא לבאר מה מועיל זה שהמזמן שייך לכאן ולכאן, והרי הוא לא אכל איתם ביחד, ובזימון בעינן גם שהחבורות אכלו ביחד, ולכן כתב המשנ"ב דבזה שהוא מזמן לשניהם בברכה החשיבוהו כאילו הוא היה השמש שמועיל לחבר את הסעודה, אבל מכל מקום החיבור הזה בפועל נעשה תחילה רק בברכה והדבר המחבר הוא ראיתו, כמפורש במג"א שעליו מוסבים דבריו. לכן גם לפי דרכו יש כאן דין שממנו נוכל ללמוד שיש ראייה שמצרפת, למרות שענינה העיקרי אינו חיבור לסעודה.

והנה, הגר"ז והמ"ב שוים בכך שהדין כאן הוא דוקא במזמן, ואדם בעלמא אינו יכול לחבר על ידי ראייה בעומדו על המפתח. אך אפשר לפרש את דברי המג"א באופן אחר, שכיון ששתי החבורות שבצדדים לא ראו זו את זו, העמיד את המזמן שרואה את אלו ואת אלו, ואע"פ שעדיין אין הן רואות זו את זו אלא את המזמן, שנפרד מהן, מכל מקום חידש שגם זה הוי כמקצתן רואים אלו את אלו, ובאמת גם אם הוא היה מעמיד אדם אחר היה זה מועיל לצירופם. כך הבין את דבריו בשו"ת זרע אמת סי' י, אלא שהוא הקשה על הבנה זו, שאם כן למה רבי ברכיה העמיד שם דוקא את המזמן?

ונראה לישב שאלה זו, בהקדמת דברי התוספות בברכות שגם הם מהר"י שירלאון¹. התוספות (נ"ע"ב ד"ה שמש) כתבו על דברי הגמרא ששמש מצרף: "וה"ה בשני בתים ובני אדם עומדים ומשמשין מזו לזו מצטרפין, וכן איתא בירושלמי, ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך. והא דנקט במתני' בית [אחד] משום חדוש דסיפא דאפילו בבית אחד אם לאו אין מזמנין, וכן בבית חתנים כשאוכלים בחופה בב' בתים ובני אדם משמשין מזו לזו מצטרפין, ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך"².

מדבריהם אפשר להשלים את הפירוש שבאו"ז, כי בפירוש הבעיה של בית נשיאה נראה מהתוספות כפי שפירשתי לעיל על יסוד דבריו, שנקטו לשון רבים "בני אדם עומדים משמשים", בגלל לשון הירושלמי על בני אדם שעוברים מכאן לכאן. ועוד מבואר שהתוספות התחילו לפרש כיצד תובן המשנה על יסוד דברי הירושלמי רק לאחר שכתבו את הדין שצריך שישמעו מפי

1. כפי שכתבו בהוצאה החדשה של הרב ניסן זק"ש על התוספות בברכות.

2. לדבריהם נאמר בית אחד לרבנות באופן שאין רואים גם בבית אחד דהוי הפסק. ויש קצת דוחק בזה, שהיה למשנה לומר רק על הסיפא "בית אחד". אך יש לחבר את הפירוש למה שכתב הר"י שירלאון באו"ז, ולומר שכיון שלגבי הסיפא כשאנשים רואים נצרך לומר "בית אחד" לרבנות, שגם בבית אחד לא יועיל ללא ראייה, ואורחא דמילתא הוא ששתי חבורות מצטרפות הוא כשהן בבית אחד, לכן אמרה המשנה את כל הדינים על בית אחד.

3. יש אחרונים שהבינו שבית נשיא של הירושלמי הוא בית חופה, וכתבו כמה פירושים לגמרא על יסוד הבנה זו. ולפי זה היה אפשר להבין שהתוספות ממשכים כאן את הדין בחופה לפי המשך הירושלמי. אך לענ"ד הלשון לא מתאימה לפירוש זה, שלא מצוין בשום מקום את הביטוי "בית נשיא" על מקום החופה, וגם מהתוספות נראה שהוא רק דוגמא מעשית לדין שאמרו בתחילת דבריהם על פי הירושלמי, ואולי גם כונתם לסלק הור"א שבחופה הדבר אינו תלוי בדין שמש (בגלל שמחתם מאחדות).

המברך. לפיכך, נראה שדין זה של השמיעה הוא גוף פירושם לירושלמי במעשה דר' ברכיה, ואין לומר שהכוונה לדעתם היא רק ללמדנו שישמעו אותו אלו ואלו, ולא די בכך שחבורה אחת שומעת אותו והשניה עונה כאשר היא שומעת את הראשונה. דאם כך, דין זה היה צריך להאמר במשנה הקודמת בה עסקו בצירוף אנשים רבים לזימון אף ביותר מעשרה, ולמה הוא נאמר כאן. אלא י"ל שלדעתם ר' ברכיה בא ללמדנו את הדין שראיה מצרפת גם באופן כזה שיש אחד שעומד בנפרד, ואלו שבצדדים אינם רואים זה את זה, אך מה שהעמיד דוקא את המזמן הוא כדי שכולם ישמעו אותו, ולכן נכתב דין זה דוקא כאן, ומתורצת שאלת הזרע אמת^ט. ולשאלה איך יועיל הדבר להחשיבם כאוכלים ביחד אם הדבר נעשה רק בשעת הברכה, י"ל כתשובת המשנה ברורה וגם י"ל שאין הכי נמי, מדובר שהושיבו את האמורא שלו שם מתחילת הסעודה כדי שיצרפם, וכיון שידעו שהוא המברך, הרי הוא מצרפם.

העיקרון שבשני בתים צריך דעה לכך עולה גם מהרקח (הלכות סעודה סימן שלד) "ירושלמי לשני בתים נצרכה, ושנכנסו לזמן משעה ראשונה אלו עם אלו, כגון בנישואין שיושבין בבתיים בעליות ובחצרות". ומדבריו נראה ללמוד שהדבר מועיל גם בבתיים חלוקים לגמרי, שאינם תחת קורת גג אחת, שזה הפשט של הושבה "בחצרות" בלשון רבים, ומסתמא זו גם כוונת התוספות.

ורבינו יונה על הרי"ף דף לו ע"ב כתב: "וכתב בה"ג ז"ל שאפי' אוכלות בב' בתים השמש מצרפן, ומפרש דמתני' דקתני ב' חבורות שהיו אוכלות בבית אחד לאו דוקא בבית אחד אלא אפי' בשני בתים אם מקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין, ואם אינן רואין אלו את אלו והיה השמש ביניהם השמש מצרפן. ומאי דתנן בית אחד אורחא דמילתא נקט, ויש סיוע לסברא זו מהירושלמי [דגרסי] התם רבי ברכיה מוקים לאמורא על תרעיה מציעתא דבי מדרשא] ומזמנין אלין לאלין, ותו אמרי' התם בהדיא לא נצרכה אלא לב' בתים. ואם רשות הרבים מפסקת ביניהם נראה שאינם מצטרפות בשום ענין".

רבינו יונה כותב בתחילה שדינו של רב ברכיה מוכיח בצורה ישירה שאיכא דין צירוף על ידי ראייה משני בתים. לכן ברור מדבריו מה שכתבנו שדין זה הוא אך ורק מחמת הצירוף על ידי ראייה, ולא תלוי במה שהמזמן עומד על הפתח שבאמצע. אך י"ל שהוא כתב בתחילה שהוא רק "סיוע", מפני שהיה אפשר לדחות שהוא דין מיוחד במזמן עומד על הפתח. ומכל מקום, למסקנתו על פי תחילת הירושלמי שהוא דין כללי שראיה מצרפת, מסתבר כהבנת הרי"י שירליאון, שמה שנקט מזמן הוא רק כדי שישמעוהו כולם, ודין המזמן הוא גוף הדין של ראייה מקצתן מצטרפת, אפילו כשרק מי שבאמצע רואה.

ועוד יש ללמוד ממה שכתב שרשות הרבים מפסיקה (בפרק ח נדון בגדר 'רשות הרבים') שצירוף זה מועיל גם משני בתים ממש שאינם תחת קורת גג אחד, שהרי אמר שרק אם יש רשות הרבים ביניהם הוי הפסק.

ט. רבינו ירוחם (מובא בב"י סי' קצה) כתב על האוכלים בבית אחד "וצריך שיעמוד המברך במקו' אמצעי שישמעו כלם", והב"י כתב שהוא מפרש כך על מה שאמרו בירושלמי. לפי הב"י היה אפשר לומר שדברי רבינו ירוחם כתוספות, אך רבינו ירוחם הביא את הירושלמי רק בהמשך, בפשטות אין זה פירושו לירושלמי, אלא אדרבה נראה שלדעתו זה דין שנלמד ממקום אחר (ראה ברכות נ ע"א בענין הברכה בבית ריש גלותא).

והרא"ש מסכת ברכות פרק ז סימן ל כתב: "אפי' בב' בתים שאין רואים אלו את אלו כלל השמש מצרפן. וכן פירש ר"ח דאורחא דמלתא נקט מתני', שתי חבורות אוכלות בבית אחד והוא הדין בשני בתים, וכן פירש בעל הלכות גדולות, וכן משמע בירושלמי. ר' יונה ור' אבא בר' זימנא בשם ר' זירא לשני בתים נצרכה. א"ר יונה והוא שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן. והא אילין בית נשיא מה את עבדת לון כבית אחד או כשני בתים. אם היו דרכן לעבור אלו לאלו מזמן ואם לאו אינו מזמן, ור' ברכיה מוקי אמורא אתרעא מיצעא דבי מדרשא והוא מזמן על אילן ועל אילן".

מלבד שהרא"ש הוסיף את דעת ר"ח שראיה מצרפת גם משני בתים ממש, ומבאר כמו האו"ז ורבנו יונה שהמשנה אינה ממעטת דבר באומרה "בית אחד", אלא אורחא דמילתא נקט, הוא גם הביא את דברי רבי ברכיה בואו החיבור, ומדלא כתבו כדין בפני עצמו משמע שגם הוא מפרשו כחלק מהדין שראיה מצרפת, ואין זה דין מיוחד הנובע מדיני צירוף על ידי עמידה בפתח. אולם, הוא לא כתב כסגנון של רבינו יונה להוכיח שראיה מצרפת אנשים ישירות מדינו של ר' ברכיה, לכן נראה שדעתו כפירוש הגר"ז והמ"ב, שהוא פירוט של דין מיוחד בראית המזמן, שמועיל למרות שאין כאן ממש רואים זה את זה, כיון שהוא נפרד מהם וכחבורה בפני עצמה, אבל אינו עצם הדין של רואים זה את זה, כשיטת רבינו יונה. וזו ההבנה הפשוטה של הטור, שכתב רק על המברך שמצרף.

ונראה שלפי רבינו יונה והרא"ש הירושלמי מתפרש כביאור של האו"ז, הרא"ש הביא את כל לשון הירושלמי, וכיון שהבנת האו"ז היא ההבנה הפשוטה נראה שגם הוא הבינו כך. גם לפי רבינו יונה, שלא כתב להדיא את ענין דעתם להצטרף, י"ל שהוא כלול במה שאמר שהמשנה, באומרה "בית אחד" נקטה אורחא דמילתא, דמזה משמע שבבית אחד מועיל צירוף בכל גוונא כי הוא אורחא דמילתא, וממילא משמע שבשני בתים, שאינו אורחא דמילתא, נצריך שתהיה דעתם לכך.

אבל לראב"ד ולרשב"א נראה שיש בזה דרך שונה. במסכת ברכות דף נ ע"ב כתב הרשב"א: "הא דקתני שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון, אורחא דמלתא נקט, ומיהו לאו דוקא בבית אחד דהוא הדין לשני בתים, וכדגרסינן עלה בירושלמי לא סוף דבר בית אחד אלא אפי' שני בתים. אמר רבי יונה והם שנכנסו בשעה ראשונה על מנת כן, ונראה דאפי' לשתי חבורות שהיו בבית אחד נמי קאמר דדוקא כשנכנסו משעה ראשונה לכך דהוה ליה כהסבו יחד, וכן כתב הראב"ד ז"ל, ומכאן שאפילו לברכת הזימון בעינן הסבה, ומתניתין דהסבו דבפרק כיצד בין בברכת הלחם שהיא המוציא בין בברכת הזימון היא, אבל ראיתי לגדולי המפרשים האחרונים ז"ל (הרמב"ן) שפירשו אותה משנה דוקא בברכת הלחם אבל ברכת הזימון אינה צריכה הסבה כפשטה דשמעתא דהתם דעל ההיא מתניתין'. תנא אם היה שמש ביניהן שמש מצרפן, פירוש בשאין רואין אלו את אלו אפילו הכי השמש מצרפן, ירושלמי רבי ברכיה מוקים לאמוריה על תרעא מציעתא דבי מדרשא ומזמן על אילין ועל אילין".

(י). ולדעתם נראה שאם הלכה כירושלמי צ"ל שנכנסו בשעה הראשונה לכך הוא תנאי שנצרך רק היכא שמדובר בשני בתים. כ"כ ברישב"א שיצא בהוצאת מוסד הרב קוק, וכן דקדק בשו"ת איש מצליח סי' יג מדברי הרמב"ן בפסחים.

הרשב"א כותב בשם הראב"ד שבכל אופן צריך דעתם לכך, וכך כתבו גם ההשלמה והמאורות. ונראה שלפי זה אי אפשר להבין את הירושלמי כפירוש האו"ז, שהרי לפי פירוש זה גם בבית אחד בעינן דעתו לכך, ולכן אי אפשר לומר שמה שאמר לגבי בית נשיאה האם הוא כבית אחד, נובע מזה שבבית אחד לא אכפת לן בזה שאין דעתו לכך כפי שפירוש האו"ז. גם יש להעיר שלכאורה נראה שגירסת הרשב"א בירושלמי שונה, שהוא כתב "וגרסינן עלה בירושלמי לא סוף דבר בית אחד אלא אפי' שני בתים" (וכ"ה גם בריטב"א), אך בכל הראשונים הגירסה בירושלמי כלפנינו. גם בתשובת הרשב"א (א, צו) הביא את נוסח הירושלמי כלפנינו. לכן נראה שאין כוונתו לצטט את הירושלמי, אלא לומר את המסקנה שאין כל חילוק בין בית אחד לשני בתים, והמשנה שאמרה "בית אחד" 'אורחא דמילתא' נקטה, כלומר לא בא ללמד שלבית אחד יש דין שונה, אלא שהוא נקט מה שמצוי, ובאמת בכל גווונא שרואים זה את זה מהני.

לכאורה, אם כן, חוזרת השאלה מה כוונת הירושלמי בבעיה על בית הנשיא אם הוא כבית אחד או כשני בתים, הרי אמרנו שדינם שווה? וצ"ל כפי שכתב בפירוש מהר"א פולדא שבבית הנשיא היו אוכלים בבתי חלוקים שאינם רואים זה את זה, ושואל האם בבית הנשיא נוהג הדין של שני בתים, שבסתמא אין רואים זה את זה ואינם מצטרפים, או שהוא כבית אחד ומצטרפים, מכיון שאולי מה שאוכלים כולם משולחן הנשיא מחשיבם כבית אחד, והתשובה היא שאינו מועיל כל עוד שאין שמשם.

עוד הבדל בין הרשב"א לרבינו יונה והרא"ש הוא שהרשב"א כתב את דינו של ר' ברכיה בנפרד והקדים את את דין השמש, והיה אפשר לפרש שלדעתו דינו של רבי ברכיה הוא דין של שמש המצרף (כך פירש הריטב"א). אך לכאורה פירוש זה דחוק, שלא מסתבר שהשמש צריך להיות בשעת הברכה, שאינה שעת שימוש, דוקא באמצע, ולא מוזכר בירושלמי שהאמורא היה שמש. גם בתשובה שכתב הרשב"א (א, צו) הביא את דברי רבי ברכיה כחלק מההוכחה שראיה מצרפת גם בשני בתים. לכן נראה לפרש את דבריו כפי שהבאתי לעיל מהמשנה ברורה, שדין זה הובא אחרי דין השמש כי יש למזמן דמיון לשמש, ומועיל להחשיבם כמי שאכלו ביחד, אבל בסופו של דבר הדין נובע מהראיה והברכה של המזמן.

והנה, לפי מה שביארתי בדבריו שנקט בירושלמי בשאלה רק האם הם כשני בתים, כי שני בתים נדיר שהם יהיו רואים זה את זה, נראה שהירושלמי עוסק בדירות נפרדות שאינן תחת אותה קורת גג, שכן דוקא במציאות כזו נדיר שיראו זה את זה. וכן נראה ממה שביארנו ש'אורחא דמילתא' פירושו שלא בא למעט בזה דבר. לכן נראה שלפי המסקנה מועיל שיש אנשים עוברים או ראיה גם משני בתים כאלו.

ויש להשוות את דבריו למה שכתב בתשובותיו ח"א סי' צו, כשהוא דן במה שנהגו שהעומדים על תיבת בית הכנסת מצטרפים אף שיש סביבה מחיצות גבוהות י', דלאחר תירוצו ראשון שהמחיצות אינם מפסקות כיון שנעשו לתשמיש בית הכנסת כתב: "עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין. ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן שתי חבורות שהיו בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון. ולא תימא דוקא בבית ממש, דבית אחד היינו בירה אחת. וכמו שאמרו דקרו

לבירה בית. וכן מבית לבית האמור בפסחים דהיינו מבירה לבירה אחרת. ומפנה לפנה ממקום אחד למקום אחר שבבירה דהיינו מאיגרא לארעא. ועוד דבירושלמי פירשו כן בביאור. דגרסינן התם רבי יונה ורבי אבא בר כהנא בשם רבי זעירא לשני בתים נצרכא. אמר רבי והן שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן. אילין בית נשיא מה את עביד לון כבית אחד או כשני בתים? נימר אם היה דרכן לעבור אלו על אלו מזמנין ואם לאו אין מזמנין. רבי ברכיה מוקים לאמוריה על תרעא מציעאה דבי מדרשא והוה מזמין על אילין ועל אילין.

כאן הרשב"א מתחיל בביאור מדעתו לפני הירושלמי, ואמר שאין לדייק ממה שאמרה המשנה "בית אחד" שלא יועיל צירוף בראיה משני חדרים, כי מסתבר שבמשנה מדובר על בירה אחת. והוא מציין לגמרא בפסחים. בפסחים קא ע"א אמרו לגבי קידוש שאם אינו במקום סעודה צריך לחזור ולקדש והמשיכו: "סבור מינה הני מילי מבית לבית אבל מפניה לפניה לא, אמר להו רב חנן בר תחליפא זימנין סגי אין הוה קאימנא קמיה דשמואל ואפילו מארעא לאיגרא הוה מקדש". וראה את דברי הרשב"א בתשובותיו ח"ד סי' רעח בשם רב שר שלום גאון, שאם קידש בבית ואוכל בחצר מהני אם רואה. ובמקור הדברים ברי"ף גיאת בשם הרב שר שלום כתב שזה דומיא דחבורות הזימון, ומדנקט דוקא מבית לחצר עולה שזה מפני שגם זה כעין אותה בירה, וכפי שכתב בפסחים תלמיד הרשב"א, מהר"ם חלאווה בביאור מה שאמרו שמארעא לאיגרא מקדש, "ומסתברא דוקא כשאנו רואה משם מקום סעודתו, אבל אם רואה מקומו משם והוא **בחד ביתא מפנה לפנה שאינו חולק רשות יצא**, דומיא דשתי חבורות דזמן שרואין אלו את אלו מצטרפין". ונראה שלפי הבנה זו ראייה מצרפת בתוך בירה אחת כיון שהחילוק בין המקומות אינו מוחלט, כפי שאמרו שם בקא ע"ב שלגבי שינוי מקום בברכה מפניה לפניה לא הוי שינוי מקום. ולפי זה נראה לכאורה שהיא לא תועיל לרשויות חלוקות לגמרי", והוא מדמה זאת למה שמועיל בזימון שכולם נחשבים כסועדים באותו מקום כשרואים זה את זה באותה בירה. אך בהמשך הוא מביא את הירושלמי, ואם נמשיך לפי הבנה זו שבית אחד היינו בירה אחת, יוצא שהירושלמי אומר שלא נצרכה דברי המשנה אלא לשתי בירות, ואם כן מועילה ראייה גם משתי רשויות, וכמו בהלכות עדות, והוא עדיף מקידוש.

ונראה שאכן כל מה שכתב הרשב"א בתחילה הוא כשדנים רק מסברה, דמסתבר שבית אחד היינו בירה אחת כי אין בתוך בית אחד הפסק גמור בין המקומות, ולכן תועיל בו ראייה גם בהלכות קידוש, ומה שאמרו מאיגרא לארעא חוזר ומקדש הוא רק היכא שאינו רואה. אבל לפי הירושלמי נראה שזימון עדיף מקידוש, דלפי הירושלמי מועיל גם משני בתים נפרדים היות שהוא צירוף של אנשים ולא של מקומות (ומכל מקום הדין בקידוש נשאר נכון מסברה, שכיון שבברכה מחדר לחדר אינו הפסק, מסתבר שגם בקידוש כשרואה יועיל, והוא הדין מבית לחצר).

ומעתה מובן שאין דבריו בתשובה שונים ממה שכתב בחידושי, שבית אחד אורחא דמילתא הוא, שכן למסקנתו על פי הירושלמי מה שנאמר במשנה בית אחד - בירה אחת, לא בא למעט כלל והוא הדין לשתי בירות, ולכן על פי הירושלמי פשיטא ליה שבתיתב בית כנסת אין המחיצות מפריעות כיון שרואים.

(יא). שלא כפי שכתב בדה"ח בהלכות קידוש במקום סעודה, ונמשכו אחריו אחרונים, וכנראה שנשטמו מהם דברי המהר"ם חלאווה (וגם מדברי המגיד משנה להל' שבת, כט, ח משמע כמהר"ם חלאווה), ראה לקמן בפרק ח.

ומה שכתב הרשב"א בתחילת דבריו רק בדרך אפשר, י"ל שהוא משום שבבבלי לא מפורש שמועילה ראייה אפילו משני חדרים באותה בירה. רק אחרי הבאת הירושלמי הוא נוקט בוודאות שתועיל ראייה לזימון ומעתה פשיטא ליה הדין בתפילה כי הוא סובר כבר מתחילת דבריו שיש ללמוד מהלכות זימון לתפילה, דדמיא לזימון היות שמדובר גם בצירוף ל'. וכן כתב בשו"ת בנין עולם (סי' יג), וכן הביא הרב יוסף צובירי (גליון האוצר מ' עמ' צא) מקורות בלשון הרשב"א (ח"ג, סי' כח. ח"ד סי' פו) שפותח בלשון אפשר, ואחרי שמביא ראיות כך הוא נוקט לדינא בוודאות, שכן נראה סגנון הדברים גם כאן.

אמנם לכאורה יש להוכיח שלא כדברי, דלפי הרשב"א כל היכא שהוא בחוץ לא מצטרף לזימון של י', דבגמרא ברכות מה ע"ב איתא: "אמר רב דימי בר יוסף אמר רב שלשה שאכלו כאחד ויצא אחד מהם לשוק קוראים לו ומזמנין עליו אמר אביי והוא דקרו ליה ועני. אמר מר זוטרא, ולא אמרן אלא בשלשה, אבל בעשרה עד דנתי. מאי טעמא כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא".

וכתב שם הרשב"א (שם ד"ה אמר): "דקרו ליה ועני, וכתב ר"ה גאון ז"ל בשם רבוותא דהני מילי כגון שפתחו של בית לשוק והוא יושב כנגדו קוראין לו ושומע קולן ומזמנין". ומדכתב בג' "יושב כנגדו" משמע שצריך שיראוהו, ואם כן משמע דבי' לא סגי בכך שיראוהו כל עוד הוא בחוץ, ולכן אמרו בו "עד דנתי". אך בבני ציון (הג', יח) כתב לדחות שאין ללמוד מזה לצירוף בעלמא, די"ל בדעת רב האי והרשב"א דשאני התם שמתחילה אכל עמהם, ודוקא בכה"ג צריך לחזור לאותה קביעות. ונראה שהסברה היא שכיון שהוא היה עמם, כל עוד שלא חזר הוא נראה יותר כנפרד, ולכן תיקנו שבי' לא יועיל ראייה". וחזוק להבנה זו יש ממה שנבאר לקמן, שלפי רב האי יש צירוף לתפילה על ידי ראייה כשעומד בחוץ, ומסתבר שלמד כך מזימון, ואם כן בעלמא נקטינן שראיה מועילה גם לעומד מחוץ לבית, ורק כאן הוא דין מיוחד.

וכבר הזכרנו שלריטב"א יש דרך אחרת לגבי בעיה דרבי ברכיה (דמפרש שהאמורא היה שמש), ונראה שיש לו גם דרך אחרת במסקנת ההלכה, שבהלכות ברכות (פרק ז הלכה טו) כתב: "שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד או בשני בתים שיש פתח ביניהם לעבור מזה לזה, והן סמוכין

(יב). הרב אריאל בוקוולד (מאמר 'בענין מניני מרפסות') כתב דנראה שהרשב"א מביא את הירושלמי להוכיח שמדובר בבירה אחת, וההוכחה היא בדרך של פירוש מחודש. הוא מפרש בירושלמי שמה שאמרו בתחילה 'לשני בתים נצרכה', היינו לשני בתים באותה בירה, בעוד ששאלת הגמרא על בית הנשיא היתה בגלל שיש שם חדרים מיוחדים שבהם אין רשות לכולם לעבור, ולכן הוא שואל האם הוא כ"בית אחד", כלומר בירה אחת, ולא מתחשבים בזה שיש בו חדרים מיוחדים, או כשתי בירות שתמיד לא מצטרפים, והשיב שאותם חדרים בבית הנשיא שאין מעבר לכולם הם כבירה אחרת. ועל פי זה הסיק שלפי הרשב"א אין צירוף ראייה מועיל מחוץ לבירה. אך לענ"ד פירושו רחוק, שכן לפי דבריו יוצא שבמשנה "בית אחד" פירושו בירה אחת, ואילו בגמרא בתחילה כשאמרו לשני בתים נצרכה, הכוונה לשני חדרים, ובמהשך כששאלו על בית הנשיא הכוונה שני בתים שוב לשתי בירות. ודוחק לפרש שהמילים "בית אחד" ו"שני בתים" מתפרשים במשנה ובירושלמי פעם כך ופעם כך באותה פסקה. גם מכל סגנון הרשב"א נראה שאין מטרתו להוכיח את הפירוש שמדובר בבירה, כי לחדש שהשאלה על סמך הנחה ידועה שיש בבית נשיא חדרים סגורים שאין לכל אחד רשות לעבור בו נראה רחוק מפשט הדברים, ולכן אם הרשב"א היה סובר כך היה לו לפרש כיצד הוא מוכיח. ועוד קשה על פירושו, שלפי זה יש סתירה בין דבריו בהלכה לדבריו בחידושו, שכן בחידושו הוא אומר שבית אחד אורחא דמילתא נקט, והיינו שאין כוונה במילים "בית אחד" למעט, בעוד שלפירושו "בית אחד" כן נאמר למעט, דהיינו למעט שתי בירות.

ששומעין אלו ברכתן של אלו, כל זמן שיש בכל חבורה וחבורה כדי זימון יוצאין כולם בזימון אחד אף על פי שלא ישבו מתחילה על דעת להצטרף, ולעולם צריך שיהיו מקצת אלו רואין למקצת אלו או עד שיהא השמש עומד ביניהן ורואה את כולם".

ונראה שלפי דרכו בבית הנשיא היו אוכלים בבירות נפרדות, והמקשן מבין שיש צד לומר שבאופן כזה שהם שתי בירות לא מצטרפים אפילו כשרואים והרי הם כשני בתים - חדרים בעלמא שאינם רואים, והירושלמי מסיק שאם יש דרך לעבור מזה לזה גם בשתי בירות מצטרפים. והיינו מה שאמר הריטב"א "שיש פתח ביניהם לעבור מזה לזה", שמפרש מה שאמרו בירושלמי "דרכם לעבור" שיש להם דרך לעבור, ולא כתוספות, שפירשו שיש בפועל אנשים שעוברים.



ג.

רס"ג, רב האי, ראבי"ה, רשב"א, רא"ש וטור - ראייה מצרפת לתפילה

המשנה בברכות שמדברת על צירוף חבורות לא חילקה בסוג החבורה שמצטרפת, ולכן משמע בפשטות שגם אם על ידי הצירוף נוצר חיוב של עשרה יצטרפו. כך עולה מדברי הרשב"א הנ"ל, שלכן למד מזה לתפילה. ובאמת עצם זה שאין חילוק בזה משתמע מסתימת כל הראשונים בסוגיה. וכ"כ במפורש רבינו יהונתן על הרי"ף דף לו ע"א, פסקי ריא"ז פרק ז הלכה א. מאירי (נ ע"ב). וכך הבין גם השו"ע סי' קצה, ולכן פסק בכל חבורה שראיה מצרפת משני בתים, ומשמע גם לצירוף לי'. ולפי זה נראה שגם בלי שנכנס לדינו של ר' ברכיה יש מקום ללמוד מכאן על צירוף משני בתים שונים גם לענין תפילה, כשחזי לאיצטרופי מה שמצינו כך בהל' עדות. ואכן כך מפורש בגאונים ובראשונים.

בסידור רס"ג עמ' קו כתב: "וכל זמן שאנשים רואים זה את זה מצטרפים לברכה ותפילה, ואם יש עמהם איש שלא ראה אותו אף אחד מהם, אינו נמנה עמהם".

ויש ללמוד מדבריו כמה יסודות:

א. מכיון שהוא כתב את הדין לברכה ותפילה, והדין מפורש בירושלמי לגבי צירוף לזימון, נראה שיסוד הדין הוא מה שכתוב בזימון שבו יש ענין של צירוף לברכה, כלומר שיש ללמוד מזימון לדין תפילה.

ב. הצירוף על ידי ראייה אינו מוגבל במספר המצטרפים, שכ"כ "כל זמן שאנשים רואים" בלשון רבים.

ג. הצירוף נאמר גם כשיש הפרדת מחיצה, שהרי כתב "כל זמן שרואים", ללא הגבלת תנאי.

ד. משמע שהצירוף מועיל גם אם אין תשעה או ששה שנמצאים בחדר אחד, כי לא הזכיר תנאי של חדר אחד, אלא מדובר גם באופן שכל האנשים מצטרפים רק על ידי ראייה.

ה. סגי בכך שאחד מהתשעה האחרים רואה אותו, כלומר שדין "מקצתן רואים" חל גם בתפילה, שכאשר קבוצה אחת מאוחדת על ידי ראייה, די שמישהו מהם יראה אחד בקבוצה השניה.

ומשמע שלדעתו בעינין ראייה הדדית, כי כתב שיש עמהם איש נוסף, ומשמע לפי הרישא שהוא עמהם כי הוא רואה אותם, אבל בזה לא די כי צריך ראייה הדדית, ורק אם גם אחד מהם רואה אותו יועיל. דבר זה לא מתבאר מהלכות ברכות אך יש ללמוד אותו מהלכות עדות שהבאתי לעיל, ולכן נראה שהוא לומד את הדין לא רק מברכות אלא גם מהלכות עדות. נראה שבשיטה זו הלך גם רב האי גאון.

דברי רב האי מובאים באורחות חיים (מהדורת מכון אור עציון סי' עה, על פי כת"י מימי הראשונים): "כתב רבינו האיי מי שעומד אחורי ב"ה וביניהם חלון אפי' גבוה כמה קומות אפי' אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה".

האריכו האחרונים לדון האם כוונתו לומר שהוא מצטרף מחמת הדין שראיה מצרפת או מדין שהוא מכניס ראשו לחלון בפנים. ונראה לענ"ד שהכוונה היא לצירוף מחמת הראיה בלבד, מחמת ג' ראיות:

א. אם הענין היה תלוי בהכנסת הראש היה צריך לכתוב להדיא שמכניס את הראש, דזה שורש הטעם שמועיל. וגם אם לפי מבנה הבתים בימיהם כדי שיראו פניו הוא צריך להכניס ראשו, כיון שהדין נובע מכך שראשו בפנים היה צריך לכתוב במפורש שעליו להכניס את ראשו.

ב. אם הכנסת הראש מועילה רק מצד זה שראשו נמצא במקום השייך לבית הכנסת לא מובן למה היא מועילה, כי יש כמה וכמה סוגיות בש"ס מהם מתבאר שאדם העומד במקום אחד וראשו במקום אחר נחשב כעומד במקום שבו נמצא גופו.

ג. לא מסתבר שרב האי חידש דין זה מסברה. בפשטות דבריו, כמו דברי הרס"ג, נסמכים על הירושלמי שראיה מועילה לצירוף בזימון, וכמו שמצינו בהלכות עדות, וכן נראה במצות קידוש השם.

(יג). דברים אלו אינם נמצאים באורחות חיים המצוי, אך הובאו בשו"ת רדב"ז (חלק ב סימן תרנ) ובב"י (סי' נה). ומתחילה, עוד לפני שראיתי שכך נמצא בכת"י, חשבתי שלא מסתבר לתלות דברים כאלו בהוספת של מגיה חיצוני (כפי שרצה לומר בחק"ל או"ח סי' כו), שכן לכתוב דברים בשם רב האיי שכלל לא נאמרו זהו ממש זיוף. וב"ה שבימינו סרו הפקפוקים כי נמצא הכת"י שהיה לפנייהם (והוא כ"י שיש בו דברים שהוסיף האו"ח בסוף ימיו, כמובא בהקדמה להוצאת מכון אור עציון).

יד). במלכי בקדש (ח"ב דף קי ע"ב על ברכות ו ע"א) דייק מלשונו "משם" דיש צורך שהראש יהיה בחלון, אך יש להשיב שבפשטות כוונתו להדגיש את הרבותא, שאף שהוא מקום מרוחק מצטרף. והחקרי לב (סי' כז) כתב דמדלא נקט "אם רואים אותו", אלא "מראה פניו" משמע שהוא צריך לעשות פעולה, והיא הכנסת הראש. אך לענ"ד בפשטות הכוונה היא אכן להורות לאותו אדם לעשות פעולה שיראה את פניו, ולא יסתפק במה שהוא עומד ליד החלון ורק יכול אם ירצה להראות את פניו.

טו). החק"ל עצמו מביא סוגיות אלו. בסוכה י ע"א אמרו כן בדין אדם ערום שמוציא ראשו מהכילה. בסוכה ג ע"א אמרו זאת בדין ישיבת סוכה דבעינן ראשו ורובו בתוכה. וראה גם משנה פסחים ח, ג; נגעים יג, ח.

טז). החק"ל כתב לתרץ שהוא על יסוד מה שהשכינה נמצאת על ראש של ישראל, וכה"ג כתב ערוה"ש (נה כ) "עיקר השראת השכינה היא על הפנים כדכתיב כי קרן עור פניו" (אלא שהוא כותב כך כהסבר לכך שראיה מועילה, והחק"ל אומר זאת להסבר לכך שהכנסת הראש מועילה). אך מכל מקום זה חידוש ללא יסוד בגמרא עצמה, ולכן לא מסתבר שזו כוונת רב האי.

מה שכתב "אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד'", מיוסד על המשנה בעירובין (ו, א) "פחות מארבעה על ארבעה או למעלה מעשרה מערבין שנים ואין מערבין אחד". רב האי מבאר שאפילו הראה פניו מחלון העומד למעלה מעשרה, וכן אם מראה פניו בחלון שאין בו ד' על ד', שלענין עירובין בכה"ג חשיב כעומד ברשות אחרת לגמרי, מכל מקום לענין מנין מצטרף, מכיון שהוא מראה משם את פניו".

הראב"ה (ברכות סימן קלד) הביא את הדין של הירושלמי בזימון, וכתב: "וכמו דשרי הכא לצירוף, כך הדין נמי אם שליח ציבור עומד לבדו והצבור עומדין לבדן, דבעינן שיעמדו יחדיו, דאם רואים זה את זה הרי הם [כבבית אחד]. ולכך הורגלו שהשליח צבור לבדו עומד על המגדל ואומר קדיש אחר קריאת התורה, ואף על פי שמקצת מחיצות והפתחים שיש להם צורת הפתחים נידונים כמחיצה, כדמוכח בפרק קמא דעירובין, ואף על פי שאין עשרה על המגדל, אומר קדיש ועונים אחריו, כיון שרואים זה את זה. וכן היושבים חוץ לבית הכנסת עונים, ובלבד שיהיו רואים זה את זה, ואפי' אין להם מנין מבחוץ. וגם יש תקנה כהוא דר' ברכיה".

ובהמשך דבריו ביאר שקדושה יענה אפילו כשאין רואים.

אין ספק שמה שכתב לגבי העומדים בחוץ "שיכולים לענות", לא בא לומר לענות בלבד ולא להצטרף, דהא הוא מסיים על זה "ובלבד שיהיו רואים", ואחר כך כתב להדיא שכדי לענות בלבד לא צריכים להיות רואים, וכן הוא מסיים שאם אינם רואים יכולים לעשות תקנה אחרינא כרבי ברכיה, והרי בשביל שהיושבים בחוץ יוכלו לענות הם לא צריכים לעשות כרבי ברכיה, שהרי הוא אמר בהמשך שלענין לענות מחיצה אינה מפסקת, אלא ודאי כוונתו עונים ומצטרפים, וזה כוונתו ואפילו אין להם מנין מבחוץ אלא רק יחד עם אלו שבפנים".

וראיתי מי שדקדק מדברי הראב"ה "הרי הם כבבית אחד" שהראב"ה יאמר שרשות הרבים מפסקת, כי אם הצירוף צריך לעשותו לבית אחד מסתבר שיש נפק"מ מה מצב המקום שביניהם, שאין הוא יכול לגרור את בית חבירו כשבאמצע יש רשות רבים". אך לענ"ד ממה שכתב בסתמא שגם העומד בחוץ מצטרף ולא חילק היכן הוא עומד, משמע שלא אכפת לן בזה שאינו תחת קורת גג אחד והעומד בחוץ אינו נמצא בחצר טפלה כי אין זה צירוף מקומות. וכן נראה ממה שכתב שם "ובהלכות גדולות כתוב לאו דוקא בבית אחד". כלומר שהמשנה לא באה למעט בזה דבר, ולכן הוא הדין שני בתים, לכן נראה שמה שאמר הראב"ה שהם "כבית אחד" הוא משום שדבריו מוסבים על המשנה בהלכות זימון שכתוב בה "בבית אחד", ובירושלמי אמרו שעל ידי ראייה היא כבבית אחד, ועל זה בא לומר מה יחשב כנמצאים בבית אחד, אבל למעשה גם בזימון וגם בתפילה כל היכא שהאנשים רואים זה את זה מצטרפים.

(יז). וכ"פ הרב בועז אופן (תחומין ח"מ עמ' 470 בשם הרב זלמן קורן). אלא שהוא כתב שכיוון שלפי הבנה זו ברור שרב האי בא לרבות שאפילו עומד ברשות אחרת מצטרף, הדבר מוכיח שאין כוונתו שמצטרף מדין הכנסת הראש לחלון. ולענ"ד ביאור זה לכשעצמו אינו מהווה הוכחה, דגם אם כוונתו לומר שיכניס ראשו שפיר יש רבותא, דמועיל אף שיש כאן הפסק של רשות.

(יח). לאפוקי ממה שכתב הרב שי ויסוברג (תחומין ח"מ עמ' 457 הערה 13).

(יט). הרמ"י מאיר (עיתורי מרדכי עמ' 21), והר"נ איזנשטיין (במאמר צירוף מנינים הערה 9).

והבאנו לעיל שכך היא דעת הרשב"א. והטור בסי' נה כתב: "ואם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ וש"צ תוך הפתח היה אומר א"א ז"ל שהוא מצרפן". ופירש הב"י שדין זה נלמד מדין המזמן שמובא בטור סי' קצה ומקורו בירושלמי. ולעיל הראיתי שדין המזמן לפי הרא"ש הוא מדין צירוף על ידי ראייה, אך אין זה גוף הדין של קצתם רואים אלו את אלו, כפי שנראה מרבינו יונה. עכ"פ מדין המזמן אפשר ללמוד לדין הש"צ, שכיון שמצינו שראיה מועילה גם כשהיא אינה חיבור של אכילה, יש ללמוד להיכא שמקצתן רואים אלו את אלו שיועיל גם בתפילה שהרי משמע שדין המזמן אינו צירוף אכילה.



ד.

הגמרא בעירובין ובפסחים

לכאורה יש קושיה על כל הראשונים הסוברים שראיה מצרפת.

בעירובין צב ע"א שנינו: "חצר גדולה שנפרצה לקטנה - גדולה מותרת וקטנה אסורה, מפני שהיא כפתחה של גדולה. גמרא. יתיב רבה ורבי זירא ורבה בר רב חנן, ויתיב אבבי גבייהו, ויתיב וקאמרי: שמע מינה ממתניתין: דיורי גדולה בקטנה, ואין דיורי קטנה בגדולה", ופירש רש"י שמה שאמרו שהקטנה היא כפתחה של גדולה פירושו שהקטנה כביכול נמשכת לגדולה, שהיא מושלת עליה שתחשב כאילו היא עמה². ובהמשך פורטו כמה דינים היוצאים מזה, וביניהם שאם ש"צ בקטנה או יחיד בקטנה הם מצטרפים לתשעה שבגדולה, כי הקטנה נגזרת לגדולה וכאילו היא נמצאת בתוכה, אבל אם הש"צ או יחיד בגדולה אין התשעה שבקטנה מצטרפים, כי אין הרוב נגרר אחר המיעוט.

וקשה על האומרים שראיה מצרפת, שלכאורה כיון שבחצר כזו שכיח שרואים זה את זה, ובכל הדינים האלו לא הזכירו שראיה תוכל לצרף, משמע שהיא לא מצרפת.

אך הראב"ה הנ"ל כתב שאין לדייק מסוגיה זו שראיה לא תועיל לצרף למנין, כי בפשטות י"ל שלא מדובר כאן על היכא שרואים. ונראה שכוונתו לומר שהדיון כאן הוא בעיקרון מה יוצא לדינא מזה שהחצרות מחולקת זו מזו, והביאו כמה דוגמאות של הפסקה וחילוק בין שתי החצרות, אך לא נכנסו לדון בכל פרט שיש בכל דין, ולכן לא קשה מדוע לא הוזכר דין אחר שאינו נוגע לבירור הגמרא כאן.

ובגמרא בפסחים פה ע"ב אמרו במשנה לענין אכילת קדשים: "ומן האגף ולפנים כלפנים, ומן האגף ולחוץ כלחוץ". ובגמרא, אמר רב יהודה אמר רב: "וכן לתפלה. ופליגא דרבי יהושע בן

(כ). בחידושי הריטב"א מסכת עירובין דף צב ע"א כתב: "ופירש רש"י ז"ל דיורי גדולה בקטנה שדיוריה שולטין בקטנה ומושכת אותה אצלה ואין דיורי קטנה שולטין בגדולה למשכה אצלה ע"כ, ולקמן בשמעתין גבי שלש קרפפות זו בצד זו לא משמע כן, אלא שדיורי גדולה בקטנה וחושבין כאילו הגדולה נכנסת בקטנה וכן פירש רש"י ז"ל שם, וכתבו בתוספות דהכא נמי כך יש לנו לפרש כמו לקמן, ומסתברא שהכל ענין אחד כי הכוונה שהקטנה נגזרת אחר הגדולה וכל שנגזרת אחריה אין יכולין לומר שגדון כאילו הגדולה יצאה לתוך הקטנה כבני בתים היוצאים לחצרם הטפל להם, אלא שגדון כאילו גררו הקטנה אצלם, ולכן לא דקדק רש"י ז"ל בדבר".

לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים".

וגם מזה דייקו שאין ראייה מועילה, מכיון שהעומד על האגף הרבה פעמים רואה, ומדלא הוזכר כאן צירוף של ראייה משמע דלא מהני. אך לענ"ד התשובה לזה מתבארת בפירושי הראשונים..

רש"י כתב: "וכן לתפלה - העומד מן האגף ולפנים מצטרף לעשרה, והעומד חוץ לפתח - אין מצטרף".

ותוספות (ד"ה וכן) הקשו שלפי זה יש כאן סתירה בהכרעת ההלכה, כי בסוטה דף לח, לענין ברכת כהנים משמע סוגיא דגמרא דהלכה כר' יהושע בן לוי דאמר אפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת, ובפרק כל גגות (עירובין צב) משמע סתמא דגמרא דמחיצה מפסקת. ולכן "נראה לר"י דהכא מיירי לענין לענות יחיד קדושה ויהא שמיא רבא מברך, דאין מחיצה מפסקת לריב"ל, ולרב יהודה מפסקת כיון דהוי דבר שצריך עשרה וכי היכי דלא מצטרף לא נפיק ידי חובה". והרשב"א בעירובין דף צב ע"ב הוסיף: "ודברי ריב"ל מוכיחים כן, דקאמר אין מחיצה של ברזל מפסקת בין אביהם שבשמים, כלומר בין ישראל העומדים חוץ מן האגף, לאביהם שבשמים ששכינתו שרויה בתוך הצבור, ואין השכינה אלא בתוך בני ישראל שהם עשרה". וכפירוש זה כתבו ראשונים רבים.

ובפסקי הרי"ד לפסחים כותב כרש"י, ומה שבגמרא בעירובין לא הוזכר ריב"ל כי הלכה כרב שמחיצה מפסקת לצירוף. וכ"כ שבולי הלקט סי' ט, והמנהיג סי' מג. אבל הריא"ז בסוטה פ"ז ב אות ז אזיל בשיטת רש"י ופסק שמועיל צירוף גם מחוץ לבית כנסת, דהלכה כריב"ל. וכ"כ המאירי בפסחים שזו שיטת רש"י.

עכ"פ לפי ביאורי הראשונים האלו לא שייך להקשות למה הגמרא לא אומרת שראיה מצרפת, כי בין לפי רש"י ובין לפי תוספות הדיון כאן אינו על פרטי הדין של העומד במקום האגף עצמו האם יצטרף, אלא על אדם שעומד מהאגף ולחו, ודנים האם המחיצה מפסקת. ובפשטות כשיש מחיצה אינו רואה.

ה.

הרמב"ן והרשב"ץ (והרשב"ש) - ראייה אינה מצרפת

אכן בחידושי הרמב"ן בפסחים (ס) כתב פירוש אחר למחלוקת רב וריב"ל. לדעתו מדובר דוקא בעומד מעבר לדלת הפתח כשהוא פתוח "דקסבר רב יהודה דלת הפתח המפסיק בנתיים ככותל שמפסיק בין שני בתים ואין מצטרפין, ורבי יהושע בן לוי [סבר] כיון דדיורי בית בחצר כבית אחד הוא וכיון שמקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין, ואף על פי שהפתח עומד לסגור אין מחיצה של ברזל מפסקת בבית אחד, וכן נראה בשני בתים נמי העומדין תוך חלל הכותל מצטרפין, ואין האגף מפסיק בשביל הדלת שאין מחיצה של ברזל מפסקת, אבל העומד חוץ לכותל המפסיק בין שני הבתים אין מצטרפין, דדיורין חלוקין אין מצטרפין לעולם". והביא את

הגמרא בעירובין וכתב: "למדנו ודאי לשתי בתים ושתי חצרות שאע"פ שפתוחות זו לזו מחיצתן מפסקת, הילכך לא מיתוקמא דר' יהושע בן לוי אלא בחלל פתח או בקטנה שלפני הגדולה, לומר שהיחיד שבקטנה מצטרף לתשעה שבגדולה, אף על פי שהפתח מפסיק כשהוא נעול (שם) אין זה מחיצה והפתח כאלו נפרץ, שמחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, אבל בשתי בתים ודאי אין מצטרפין לדברי הכל".

וכתב הרמב"ן שאין להקשות מהירושלמי בדין הזימון דאלמא אפי' בשני בתים איכא צירוף, "איכא למימר ההיא כיון שנכנסו מתחלה להיות רואין אלו את אלו ולהיות בחבורה אחת כגון שאמרו ניזיל ניכול נהמא אדוכתא פלן הוקבעו בכך לאכילה, אבל לענין תפלה בית אחד בעינן, שאין בתפלה קביעות חבורה. ולי נראה שאין אותו הירושלמי הולך על דרך גמרתנו, שאם אין צירוף בשני בתים, לעולם [אין בהם צירוף] בין לברכת זימון בין לתפלה וקדושה, והירושלמי עצמו לא נתברר לי, ששם אמרו אלין בני נשיא מה את עביד לון בבית אחד בשני בתים. נאמר אם הי' דרכן לעבוד אלו על אלו מזמנין ואם לאו אין מזמנין, ומדקא מבעיא ליה אם הוא בבית אחד או בשני בתים משמע שיש חלוק ביניהם, וסוף דבר אנו אין לנו אלא משנה בבית אחד איכא צירוף, בשני בתים לא. ומיהו מסתברא דבית וחצר בין גדולה ובין קטנה דיורי בית בחצר לעולם, ותשעה בבית ואחד בחצר מצטרפין ואפילו בית קטן וחצר גדולה".

הרמב"ן מקשה מהגמרא בפסחים ובעירובין לא מכח הדיוק שלא הוזכרה ראייה, כפי שכתבו אחרונים, אלא בגלל הבנתו השונה משאר הראשונים לסוגיות אלו. הוא מבין שהסוגיה בפסחים מדברת על כך שראיה מועילה דוקא כשהצירוף הוא מהאגף שהוא באותו בית, ובגמרא בעירובין פירש שהלשון דיורי קטנה בגדולה משמעותה שיש צורך שכולם יהיו באותם דיורים. וציין שאמנם מסקנתו, שראיה לא מועילה בדיורים חלוקים, היא נגד משמעות הירושלמי, דמשמע מיניה שיועיל לצירוף עשרה לזימון גם בדיורים חלוקים, אבל י"ל שגם לירושלמי תפילה שאני, מפני שאין בה קביעות חבורה כבזימון. ויותר נראה לו שלהלכה אין הבדל בין זימון לתפילה, שהבבלי אינו סובר כירושלמי אלא אזיל כפשט המשנה, והירושלמי אינו מחוור, ומכל מקום כתב שחצר לעולם טפלה לבית והיא מצטרפת.

בהמשך כתב הרמב"ן דרך נוספת, שאולי הירושלמי מדבר באופן שאינו יוצר חיוב של עשרה, אך חזינן שעכ"פ הרמב"ן מסכים שפשט הירושלמי באומרו "לשני בתים נצרכא" הוא גם לענין צירוף לעשרה, ולפי זה יועיל גם לתפילה, וכפי שכתבתי לעיל שכ"ה פשטא דמילתא, אלא שבכל אופן הוא סובר להלכה שראיה אינה מועילה גם לזימון כשהדיורים חלוקים^{כא}.

ומה שכתב על החילוק בין תפילה לזימון שאין בתפילה קביעות חבורה, נלענ"ד פירושו כפי שכתבתי בפרק א, דיש מקום לומר שאין ללמוד ממה שראיה מצרפת לזימון, כיון שהתם הראיה נצרכת לקביעות החבורה, שהוא שייך לדיני אכילה, ומתוך זה הועילה לצירוף לעשרה, אבל

כא). הר"י צוברי (ירחון האוצר מא עמ' קצה) כתב דכיון שלפי הרמב"ן צירוף מב' מקומות על ידי ראייה יכול להיות בעשירי בחצר, דמשמע ליה דהאי דמצטרף הוא משום ראיית פניו. אך בפשטות נראה שלפי הרמב"ן מהחצר בכל גוונא מצטרף, רק לגבי עומד באגף כתב שהצירוף הוא על ידי ראייה. ובפרט הוזה נראה שכן גם דעת הרשב"א בתשובותיו (א, סג), וראה ביאור סברתם בשו"ת איש מצליח סי' יג אות יא, דסיים דלמעשה צ"ע כיון שמרן הב"י לא הביא את תשובת הרשב"א בזה.

אין ללמוד מזה שראיה תועיל בדין שלא קשור לדיני אכילה. אבל סברה זו הוא מעלה בדרך אפשר, ויותר נראה לו שאין חילוק בזה.

הרשב"ץ (מובא בשו"ת הרשב"ש סימן לו, וכ"כ הרשב"ש עצמו בסי' תעג) הלך בדרך שונה. הוא הביא מורה הוראה שאמר שאם בעזרת בית הכנסת יש קצת בני אדם ואלו שבבית הכנסת רואים אותם מצטרפים, וכתב שמורה זה סמך על דין זימון וטעה בשתים. האחד, שהמשנה לא דברה אלא בשתי חבורות ובכל חבורה יש כדי לברך בזמון או בשם. ואם היה אפשר שבכל מקום שיש חמשה בבית זה וחמשה בבית זה הוי מצטרפין לעשרה לברך בשם, יותר היה לתנא ללמדנו דין זה ולשנות לנו חמשה שאכלו בבית אחד וחמשה בבית אחר בזמן שמקצתן וכו', והיינו למדין מק"ו. "והשנית היא, שאפילו בברכת המזון אינו מפסיק בזמן שמקצתן רואים אלו את אלו אלא בשנכנסו בתחלה ע"מ כן, ואף לדברי האומרים שא"צ שיכנסו ע"מ כן כשהם בבית אחד אלא כשהם בב' בתים, הרי העזרה ובה"כ כשני בתים הם, שהרי יש כותל מפסיק ביניהם והוא שפתח בה"כ בו". הרשב"ץ הכיר את דינו של הרא"ש בענין הש"ץ העומד בפתח, וכתב שכך נוהגים "שהאומר קדיש בתרא עומד בתוך הפתח שאז הוא מצטרפן מפני שהוא עומד באמצע ואז מצטרפין שבחוץ עם שבפנים ליו"ד", אבל אין ללמוד מזה לנידון דידן "שמקצתן בחוץ ומקצתן בפנים ואין ש"צ עומד בפתח לא כתב שמצטרפין. ואל יטעה אדם שהרב ז"ל למדה מזו דההוא דב' חבורות דאמרינן עלה אמר תנא ואם יש שמש ביניהם שמש מצרפן, לפי שאינה דומה לה, שהרי צירוף העומד בפתח אינו דומה לצירוף השמש לברכת המזון, לפי שצירוף השמש סגי בראיתו שיראה אלו ואלו בין עומד בפתח הבית בין עומד בתוך הבית כל שרואה את אלו ואת אלו או מקצתן סגי, ובש"צ לא הכשיר הרב ז"ל אלא בעומד בפתח, שהוא כמחבר את שבחוץ עם אותם שבפנים והוא מוציא את כולן, אבל שיעמוד אחד שאינו ש"צ אפילו בפתח הבית או שיהיה שליח צבור שלא יהיה בפתח הבית אף על פי שרואה לאותן שבחוץ לא הכשיר הרב ז"ל".

הוכחה לדבריו שבתפלה אינו מועיל הביא מדינא דשתי חצרות "והראיה על זה מה שאמרו בפרק כל גגות, ט' בקטנה וא' בגדולה אין מצטרפין. והרי החצרות האלו הגדולה והקטנה כולן מעורבות כאחת הן ואין ביניהם הפרש ולא מחיצות, אלא כל מה שבקטנה נראה אל היושב בגדולה לפי שנפרצה במילואה. ואם כשתשעה בגדולה או ה' בגדולה וה' בקטנה אינן מצטרפין. ואם כשהם בחצרות כזו שנפרצה הקטנה במילואה עד שהם כאחת אין מצטרפין, כ"ש בעזרת בה"כ".

והנה לכאורה יש להשיב על דבריו. הטעות הראשונה שכתב משום שיש חילוק בין חבורה שיוצרת חיוב של י' לצירוף ג' לג' אינו פשט המשנה, דמשמע שכל סוגי החבורות מצטרפות על ידי ראייה, ולא נראה כוונתה מכל הראשונים שכמותם פסק השו"ע, וגם הרמב"ן המובא לעיל אומר שלפי הפשט אין חילוק כזה. ועל הטעות השנית שכתב הרשב"ץ על כך שבתפילה לא מהני כשאין דעתם לכוף, ראשית, י"ל שעכ"פ יועיל כשדעתם לכוף, ועוד שבפשטות אין בזה נפק"מ דנראה מכל הראשונים שכל ענין דעתם הוא ליצירת קביעות חבורה הנצרכת בדיני זימון בלבד. גם מה שכתב על דברי הרא"ש קשה, כי לא מסתבר שהרא"ש חידש דין שש"צ העומד

במקום אמצעי מסברה דיליה, כמו שסובר הרשב"ש, וגם אם היה מפרש כך את הירושלמי גבי מזמן היה צריך לאומרו כשהביא את הירושלמי כי אין זה פשט. ועיקר הקושיה של הרשב"ץ על אותו מורה הוראה היא שלא משמע כן מהגמרא בעירובין, ולפי מה שכתבתי לעיל מהראב"ה הענין מיושב.

והנה, הרי"ף והרמב"ם לא הביאו את הירושלמי בהלכות זימון (הרי"ף גם לא הביא את דיני החצר בענין תפלה), ולכן כתב בשו"ת איש מצליח סי' יג שהם סברי שהבבלי חולק על הירושלמי כפי שאומר הרמב"ן, ולדעתו הם פוסקים גם בהל' זימון שאין צירוף משני בתים. אבל נראה שהשו"ע לא הבין כך, שהרי הוא פסק את דין הצירוף על ידי ראייה בזימון כדבר מוסכם, ואכן אין כל הכרח לומר שלדעתם יש מחלוקת בין התלמודים, כי י"ל שהם מבינים ש"בית אחד" לא בא למעט, אלא הכוונה היא לבירה אחת, ומשום שבדרך כלל שתי חבורות שלא רואות זו את זו נמצאות בשני בתים (חדרים) שבתוך בירה אחת נקט בבית אחד, כשהכוונה היא לבירה, ואפשר שגם זה נקט רק משום שהוא אורחא דמילתא. ומה שלא הוזכרו שיהיה דעתם לאכול יחד, אפשר שזה משום שלדעתם הדבר נוגע לכל צירוף של אנשים נפרדים לאכילה, וכדין "ניזיל וניכול בדוכתא פלן" (מובא ברמב"ם ברכות א, יב). וכן נראה מרבינו יהונתן מלוניל בפירושו על הרי"ף דף לו ע"א, שסבר שהרי"ף מסכים לכך שיש צירוף משני חדרים על ידי ראייה שכתב: "שתי חבורות שהיו אוכלות וכו', אחד בחדר ואחד בבית החיצון, ומקצת מאלו חיצונים רואין קצת מן הפנימים. הרי אלו מצטרפים לזימון, לומר נברך אלהינו". מבואר שהוא מפרש שהמשנה אינה מדברת בבית אחד ממש אלא בבית פנימי ובית חיצון, ונראה שהוא הבין שזו גם כוונת הרי"ף וממילא גם יש לפרש כך גם ברמב"ם. ואף אם היה נראה יותר בפשטות שלדעתם לא יועיל צירוף משני בתים ממש, מכל מקום כיון שהם לא אמרו להדיא מה דינו, והרא"ש כתב בשם ר"ח שמה שכתוב במשנה בית אחד הוא רק אורחא דמילתא, ואם הרי"ף חולק על ר"ח בדרך כלל הוא אומר זאת במפורש, לכן נקט השו"ע כדמשמע מהרא"ש ור"ח²². וברור שלדעת השו"ע הוא גם משני בתים ממש כיון שהוא הביא את דברי רבינו יונה שרק רשות הרבים עשויה להפסיק. וכן כל האחרונים הסכימו שבזימון מועיל צירוף גם משני בתים ממש.

לעיל הבאתי את דברי האו"ז בהל' סעודה (סי' רד). אך בהל' ק"ש כתב האור זרוע (סי' ה) בתחילה שנראה בעיניו דאם תשעה בביהכנ"ס ואחד חוץ לביהכנ"ס ורואין זה את זה, אי נמי חציים בפנים וחציים בחוץ דמצטרפין, דהלכה כריב"ל. מיהו ה"מ שיש להם דיורין זה על זה, אבל אין להם דיורין זע"ז אפי' ריב"ל מודה דאינם מצטרפין, כדאמרינן בעירובין. ומסיים האו"ז שראיתי בתשובות הגאונים דהא דקאמר ריב"ל אפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת היינו דוקא ששליח צבור ותשעה עמו בביהכנ"ס, אבל להשלים שכשאינם בבית אחד לא יועיל כי אינם נראים כעשרה, כדתנן פ' ג' שאכלו שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין

(כב). נראה שבדרך כלל השו"ע נוטה לפסוק כפי שמפורש באחד משלושת עמודי ההוראה על פי הירושלמי, גם אם אפשר לדייק משני עמודי ההוראה האחרים לא כך, כל עוד שאין הם כותבים זאת במפורש. ראה לדוגמא פסק השו"ע בס' תצח, טו לגבי כיסוי הדם באפר ביום טוב. ועוד יש להעיר שרי"ף גם לא הביא את הדין של חצר קטנה וגדולה לענין תפילה, וכי נאמר שלא פסק כך להלכה?

אלו את אלו מצטרפין משמע אבל בשני בתים אף על גב דרואין זה את זה אין מצטרפין וה"ה לענין תפלה דמאי שנא. מיהו אפי' לדברי הגאונים אם יושב בחלונו' או בעובי ראש חומה בגגה או באגף הרי זה מצטרף. ומסיים "מיהו ההיא דכל גגות [לא] אתי' לפי דבריה' בגמ'".

נראה שהחילוק בין דבריהם לדבריו הוא בכך שלדעתו העומדים בעזרה מצטרפים, דהם נחשבים כאותם דיורים, ואילו לדעת הגאונים שהביא משמע שאינם מצטרפים אלא בעומד ממש באותו בית, דאינם מפרשים שריב"ל חידש לנו בזה קולא, והוכיחו מלשון המשנה בזימון שאינם מצטרפים כשאינם באותו בית, וכיון שאין מקור להקל מעבר למחיצה לא ברור לו לדעתם למה בעירובין מועיל צירוף מחצר לחצר.

ונראה שאין להסיק מזה מה דעתו לדינא, כי נראה שכאן הוא אינו רואה מהלכות זימון קושיה לדבריו שכן הוא מסכים עם הגאונים שלעולם ראיא אינה מצרפת לזימון אלא באותו בית, ולא תועיל בשני בתים חלוקים, רק שלדעתו יש להקל כשהמצטרפים מעבר למחיצה אם לא מדובר בדיורים חלוקים. וזה מנוגד לדברי רבו שהביא בס' רד שבזימון מצטרפים משני בתים, ואורחא דמילתא נקטה המשנה, ואין כוונתה למעט שני בתים כשדעתם לאכול יחד, ומשמע שמועיל גם אם הדיורים חלוקים. וכיון שהוא כותב בס' ה שאין סברה לחלק בין תפלה לזימון, נראה ללמוד זה מזה. וא"כ אין דבריו כאן הכרעת ההלכה, כיון שהם כנגד דברי רבו שהביא בהמשך.

והמאירי בפסחים הביא את דברי רש"י ותוספות והרמב"ן, וגם מדבריו אי אפשר להסיק מה ההלכה, כיון שדברי הרמב"ן שהביא הם בניגוד למה שכתב המאירי בברכות כדברי הירושלמי, ולמעשה המאירי לא כתב הכרעת הלכה.

רבינו ירוחם בתולדות אדם וחווה (נתיב ג חלק ו דף כז טור ד) כתב שבפסח "כתיב לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה, ואמרינן בפסח שני מן האגף ולפנים כלפנים פי' אגף עובי הפתח מן האגף ולחוץ כלחוץ. והאגף עצמו שהוא עובי הפתח כלחוץ, החלונות ועובי הכותלים כלפנים. הגגין והעליות אינן בכלל הבית. ונ"ל כי כן הדין בבית הכנסת. חצר קטנה שנפרצה במלואה לגדולה... ונ"ל כי אין להביא ראיא מכאן לאותן העומדין בעזרה ורוב ה"י עומדין בבית הכנסת שיצטרפו, שזה מיירי שנפרצה במלואה הקטנה, אבל בב"ה יש מחיצות ביניה' והפתח כמו כן הוא כמו מחיצה".

רבינו ירוחם לא מזכיר כלל בדבריו אפשרות של צירוף על ידי ראיא, למרות ששכיח בעומד במקומות שהזכיר שיכול לראות. ככל הנראה לא עלה על דעתו של רבינו ירוחם שראיה מצרפת על פי הלכות זימון. אלא שמכל מקום לא הביא סברה לא ליומר כך, ומסתבר שאם היה יודע מה שפסק בזה רבו הרא"ש לגבי ש"צ, דמשמע להדיא שלמד לתפילה מזימון שראיה מצרפת, היה נוקט כוותיה.



ו.

בירור דעת מרן בב"י, ובפסק השו"ע

בענין צירוף עשרה לזימון על ידי ראיה פסק השו"ע בסי קצה, א שכל חבורות מצטרפות בראיה, ומשמע גם לי', ולא חשש כלל לסברת הרשב"ץ הראשונה, וכבר כתבתי שממה שהביא את רבינו יונה שרשות הרבים מפסקת משמע דמהני גם מבית לבית ממש, וכפי שהבינו האחרונים. מרן גם לא הביא כלל את פירושו הייחודי של הרמב"ן לגמרא בעירובין ופסחים, וגם חזינן בסי' נה כשהטור הביא את דינו של הרא"ש בש"צ פירש מרן שלמד מזימון לתפילה, ומוכח שנראה לו שפו שיש ללמוד מכאן לכאן כל עוד שאין הוכחה לסתור. לכן נראה שמכל הסברות שהעלו הרמב"ן והרשב"ץ הדבר העיקרי שיכול להפריע למרן ללמוד מזימון לתפילה הוא שיש ראיה לחלק בזה מהגמרא בעירובין, שהרי הגמרא לא מפליגה בין רואה לשאינו רואה, למרות שבדרך כלל בשתי חצרות סמוכות כאלו יש ראיה. את הענין הזה, שקושיה כזו אמורה להפריע למרן, אפשר לראות מדבריו באו"ח סי' עט, וכס"מ הל' תפילה פ"ח ה"ז, כשדן על הדין הנזכר באותה גמרא בעירובין צב שצואה בחצר קטנה מותר לקרוא בגדולה, וז"ל הכס"מ: "יש לדקדק אם צואה בקטנה היאך מותר לקרות קריאת שמע בגדולה, דע"כ כשאנינה מכוסה עסקינן וכשהוא לפנינו, או כשאנינו מרוחק ממנה ארבע אמות אם הוא לאחריו, דאם לא כן מאי איריא שהוא בגדולה וצואה בקטנה, תיפוק ליה דאפילו צואה עמו בבית, ואם כן בשלמא כשהיא לאחריו בתוך ארבע אמותיו ניחא, אלא כשהיא לפניו היכי שרי ולא מפליג הגמרא בין אם היא לפניו או לאחריו, ומכאן משמע כדברי הרא"ש". וכ"כ בב"י שמטעם זה "נראה לי כדברי הרא"ש ז"ל עיקר".

כוונת מרן היא שלדעת הרא"ש אם צואה נמצאת ברשות אחרת מותר לקרות בבית, אפילו אם האדם רואה אותה ואפילו אם היא בתוך ארבע אמות, דרשות אחרת היא, ואילו הרשב"א פליג ואוסר, כיון שהאדם רואה אותה. ואומר מרן שממה שנאמר בעירובין צב שאם צואה בקטנה מותר לקרוא קריאת שמע בגדולה כיון שהיא מופסקת ממנה מוכח כהרא"ש, שהרי לא מפליג הגמרא בין אם היא לפניו או לאחריו, ואם מדובר גם כשהיא לפניו, לפי הרשב"א, היה צריך לומר שהיו הפסק רק כשאנינו רואה אותה.

מדברים אלו נראה שהב"י סובר שהגמרא בעירובין צריכה לפרש את האופן שבו היא מעמידה את הדבר אם יש חילוק בדבר שהוא דבר מצוי, ולכן כשהיא אמרה שחצר גדולה נפרדת מהקטנה כוונתה בהכרח בכל גוונא שמצוי, כלומר גם כשהיא לפניו ורואה, שהרי לא מפליג הגמרא בין לפניו לאחריו.

אבל בפשטות י"ל שהגמרא לא נחתה לפרטי הדינים אלא לפרטי הנפק"מ בזה שהחצר מופלגת, כמו שהבין הראב"ה. ולפי הרשב"א באמת לא מדובר כשצואה לפניו וראה אותה, אלא כשהיא לאחריו בתוך ד' אמות, ולזה דוקא מהני רשות אחרת, ובאמת בשו"ע עט, ב התעלם מהקושיה שהביאה אותו לכתוב בב"י שהעיקר כהרא"ש, וכתב "דכיון שהיא ברשות אחרת קרינן ביה שפיר: והיה מחניך קדוש להרא"ש, אבל להרשב"א דוקא כשאנינו רואה אותה".

סגנון זה מורה שהעיקר כהרשב"א. וכך כתב הנחלת צבי "הביא דברי הרשב"א באחרונה, ונראה דתופס עיקר דברי הרשב"א". והסכימו להבנה זו, הא"ר, הפמ"ג, ביאור הלכה וכפה"ח.

לפי זה תובן דרכו בב"י ובשו"ע בסי' נה. ברור שהב"י ראה את דברי רב האי, הרא"ש והטור בדין הש"צ והרשב"א בתשובה. אך מכל מקום בכותבו את הב"י לא הזכיר כלל שמדבריהם משמע שראיה מצרפת, ואדרבה, בענין העזרה נקט בסתמא כרבינו ירוחם, דמשמע מדבריו שאין מתחשבים בראיה, וכתב שהוא פשוט. וכן לאחר הבאת דברי רבינו ירוחם הנ"ל בענין בית הכנסת דגגין ועליות אינם בכלל בית, והחלונות ועובי הכתלים כלפנים כתב: "ומשמע לי דהאי דחלונות ועובי הכתלים כלפנים כשראשו ורובו בחלון או על עובי הכותל הנראה מתוך הבית. ומצאתי שכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב בשם גאון דמכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם למנין עשרה ולא חילק בכך. וכן כתב באורחות חיים וזה לשונו כתב רבינו הא"י מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ארבע ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה עכ"ל".

בדברי מהר"י אבוהב בפירושו לטור מבואר, דאחרי הבאת דברי רבינו ירוחם כתב "מכאן נלמד" שאם מכניס ראשו לחלון מצטרף, ומבואר שהצירוף הוא מחמת שחלון כפנים, ולא מחמת ראייה בלבד, ובודאי שהב"י שמביא את דבריו ידע שמהר"י אבוהב קאי על דברי רבינו ירוחם שחלון נחשב כפנים, ורק בכה"ג סבר שמועיל צירוף כיון שמכניס את ראשו, דהוא סובר שראיה לכשעצמה לא סגי. וכוונת הב"י באומרו ולא חילק בכך שמהר"י א" לא חילק כפי שאני הייתי סבור שצריך להכניס גם גופו כדי שיחשב שהוא עומד בחלון, הב"י מוסיף ואומר שהוא יודע מיהו הגאון שעליו אמר מהר"י א" "וכ"כ גאון", שזהו רב האי. ואעפ"י שפשט דברי רב האי שראיה לכשעצמה מצרפת, הב"י לא כותב לפקפק על ההבנה של מהר"י אבוהב, משום שבגלל הגמרא בעירובין הוא נוטה לסברה שראיה אינה מצרפת, כפי שעולה מדבריו בסי' עט, לכן לא רצה לומר שמשפט דברי רב האי משמע שלא כגמרא זו. וכן על דברי הרא"ש בצירוף הש"צ כתב רק שמקורו מהלכות זימון, אך לא כתב ללמוד מכאן שראיה מצרפת, דכיון שיש קושיה מהמגרא שמוכיחה שבתפלה אין ראייה מועילה כמו בזימון, י"ל שש"צ העומד בפתח הוא דין מיוחד, וכפי שכתבתי בפרק א ששיטת הב"י היא שכשיש הוכחה לסתור אין אנו מדמים תפלה לזימון.

וכן בהמשך, כשהב"י דן על צירוף אלו שעומדים על הבימה הביא את דברי מהר"י אבוהב להקל שכותלי הבימה בטלים לבית הכנסת, וכתב שכעין זה כתב בתשובת הרשב"א, והסמ"ק פירש שכותלי הבימה אינם חוצצים כי הם נמוכים. הב"י מתעלם מתשובתו השניה של הרשב"א, שהעומדים בבימה מצטרפים מפני שרואים את העומדים בבית הכנסת, למרות שיש בה נפק"מ להקל גם במקום שלא שייכות הסברות האחרות, משום שכאמור לעיל קשה לו על סברה זו מהגמרא בעירובין.

אבל כשרואים את השו"ע התמונה שונה, שכן בסעי' יד הביא רק את לשון רב האי, שממנה משמע שראיה מועילה, ואם היה מפרשו על הכנסת הראש היה לו להביא תחילה את לשון הרמב"ם ורבינו ירוחם "חלונות כפנים", כדי שיובן דקאי על המכניס ראשו, ומכיון שמכאן

משמע שראיה מהני ממילא נפרש את דברי הרא"ש בדיני הש"צ שהביא בסעי' טו כפשוטם. ומה בסעי' יח לא הוסיף על דברי רבינו ירוחם בענן העזרה שי"א שראיה מצרפת, הוא משום שלא רצה להוסיף דבר שלא כתוב בב"י, וכן לא הביא את דברי הרשב"א בתשובה לענין הבימה כיון שהם לא הובאו בב"י. אין דרכו של השו"ע כשהוא משנה מדבריו בב"י לכתוב דינים מחודשים אלא רק לרמוז לנו מה דעתו עתה כפי שעשה בסי' עט, וכן כאן, נראה שהוא רמז לנו מה דעתו על ידי סתימת ההלכה בסעיף יד כדברי רב האי, ומשמע שראיה מצרפת אפילו מבחוץ, כמו בנידון של רב האי והרא"ש, ואפילו משני בתים ממש, כפי שעולה מההשוואה לדיני זימון, ששם סתם דמהני אף משני בתים ממש.

ז.

צירוף על ידי ש"צ שאינו עומד על הפתח

ביארנו שבענין צירוף כשמקצתן רואים אלו את אלו שינה השו"ע את דעתו, אך לא כ"כ ברור שהוא שינה את דעתו גם בענין ש"ץ העומד על הפתח, דאמנם לעיל כתבתי שנראה שהשינוי בדין מקצתן רואים גורם לשינוי גם בהבנה של דין זה, אך אין הוכחה לזה, ולמעשה אכן נחלקו בזה האחרונים.

על פסק השו"ע סעי' יד כדברי רב האי כתב המג"א סימן נה ס"ק יב: "וביניהם חלון. בגמרא משמע דחלונות ועובי החומה דין גגין ועליות יש להם ואינן בכלל בית אא"כ הם שוים לקרקע העזר' ומדסתמו הפוסקים דבריה' משמע דס"ל דבב"ה כיון שמראה פניו משם בכל ענין מצטרף וכמ"ש סי' קצ"ה ס"ב". ובס"ק יד ציין לדברי הרשב"א בענין התיבה".

המג"א מציין לדין המזמן ולא לדין צירוף ראייה של החבורות בקצה, א, והיינו שכיון שהדין בסעי' א יכול להתפרש כנובע מצירופם לאכילה, המקור שממנו יש ללמוד טפי הוא דוקא סעי' ב.

כך עולה מדברי הגר"ז (נה, טז), שכתב דסגי בכך ש"מראה פניו מהחלון" וציין במראה המקומות: "כ"מ במ"א ס"ק יב דמדמי לה לסי' קצ"ה ס"ב, מכלל דלא בעינן שיכניס פניו לביהכנ"ס (וכן משמע בהדיא בסט"ו, עי' מג"א ס"ק יד וסי' קצה ס"ק ג, כמ"ש מהרי"א בב"י)".

כוונתו היא שהמג"א הוכיח מדין המזמן שהטעם לדינו של רב האי אינו מפני שדין החלונות הם כבית, שהרי שם בקצ"ה, ב אין המזמן עומד בחלון. וברור שכמו כן אין טעם הדין שם מחמת זה שהמזמן עומד בפתח המחבר, שהרי דינו של רב האי אינו באופן של אדם העומד במקום המחבר. ולכן מסיים הגר"ז: שכן משמע מהדין של ש"צ בסי' נה שהוא מפני הראיה (ולא הביא מיד את הדין הזה של סי' נה כי המקור לזה נלמד מדיני זימון המבוארים בקצה, ב, ולשם ציין המג"א), והמג"א הראה שנוקט כן בכל רואים זה את זה דמהני בס"ק יד שהביא את הרשב"א בתשובה, והוא מפני שפירש בקצה, ג שדין המזמן נובע מראיה בלבד ולא מחמת דבר אחר, ולכן הוא יכול היה ללמוד מזה לכל היכא שמקצתן רואים זה את זה, ומסיים הגר"ז "כמו שכתב מהר"י

אבוהב", דהיינו שהוא מפרש גם במהר"י אבוהב שכוונתו להראות את פניו על ידי הכנסת פניו לחלון, ולא מצד היותו בחלון קאמר (אך לעיל הראינו שאין זו כוונת מהר"א³²).

ובסי' יז כתב על דין הש"צ: "מפני שהוא רואה אלו ואלו והרי זה כאילו מקצת העומדים בחוץ נראים למקצת העומדים בפנים שהם מצטרפין". ומבואר כנ"ל שהוא מדין ראיה בלבד³³.

גם בביאור הגר"א אורח חיים סימן נה סעיף יד כתב: "מי כו'. שם פ"ו א' אמרינן תנן החלוניות כו' בשלמא כו' ואף להרמב"ם דל"ג לה שפסק שם ובפ"ו מהל' בית הבחירה דהן כלפנים ולא כ' דשויין לקרקע מ"מ בעי שיהא בתוך החלון ראשו ורובו, אלא די"ל דמדמי לבהמ"ז לקמן סי' קצ"ה סעיף א' ב', וכן מצאתי ברשב"א סי' צ"ו".

הוא כותב בתחילה שמסברה היה נראה כפי שהבין הב", דצריך ראשו ורובו בחלון, אך י"ל שדינו של רב האי מתבאר על פי השו"ע בהלכות זימון סעי' א, ב, והם דברי הרשב"א שלמד מההלכה שמובאת בשני הסעיפים הנ"ל את דינו, וצייין לשני הסעיפים כי גם דינא דסע' ב מבוסס על דין ראיה בלבד.

ועל סעיף יט בענין התיבה, אחרי שהביא את הטעמים להקל, כתב "אבל יש לדחות כל הראיות". כוונתו בפשיטות שכיון שיש לדחות עדיף לבנות את התיבה באופן שבודאי יצטרף, אבל לא חלק על עיקר הדין שאם כבר בנו כך יוכלו להתפלל שם, לכל הפחות לשיטת הרשב"א שהסכים לה בסעי' יד. וכן נראה שהבין הביאור הלכה.

אך לפר"ח ורע"א יש בזה שיטה שונה. הם אמנם סוברים כמג"א שראיה מצרפת כל היכא שמקצתן רואים, אבל בש"צ העומד על הפתח לדעתם לא מדובר כשרואים אותו, והטעם שהוא מצרף הוא שעמידתו בפתח כשהוא קרוב ודעת הציבור עליו. לכן הם לא כתבו שהמקור ללמוד שראיה מצרפת הוא גוף דינו של רבי ברכיה, המובא בשו"ע קצה, ב, אלא שיש ממנו רק סיוע לכך שלמדים תפילה מזימון, ושיש יכולת ליצור חיוב של עשרה בין בזימון ובין בתפילה גם כשאננם בבית אחד. עיין בדבריהם כאן וברע"א בסי' קצה, ודוק כי קיצרתי.

והמשנה ברורה בסי' נה ס"ק נד קאי על הדין שש"צ מצרף והביא את דברי רע"א בלשון זו: "הוא מצרפן - דכיון שהוא ש"ץ כל אחד נותן דעתו עליו והוא מחברן יחד, וכ"ש אם תשעה מבפנים והוא תוך הפתח דהוא מצטרף להם, וההיא דסעיף י"ז שאני דכיון שהוא בחצר הגדולה הרי הוא מופלג מהצבור. ובאדם אחר שאינו ש"ץ אפילו הוא לבדו על מפתן הבית אינו מצטרף

כג). זו הכנה של הרבה אחרונים שלא ראו את מהר"י אבוהב במקור.

כד). הרמ"ש אבישיד (מניני מרפסות בעידן נגיף הקורונה) פירש שלפי הגר"ז ש"ץ לאו דוקא, והוא הדין לאחר אלא שנקט ש"צ לחידוש שהוא אף מוציאן, והוכיח שזו דעת הגר"ז ממה שלפני כן כתב הגר"ז שדי בכך שאחד רואה את כולם. אך לענ"ד לא משמע כלל שהחידוש הוא שמוציאן, שהרי הוא מזכיר אך ורק שמצטרפין. לכן נראה לי פשוט שכוונת הגר"ז היא, כפי שכתב בהלכות זימון, שהזמון או הש"צ מצרפים למרות שהם במקום אחר, ובסופו של דבר החבורות שמצדדין אינן רואות זו את זו, כיון שהזמון או הש"צ מוציאם והוא כאילו נמצא גם כן וגם כן. ועוד כתב הרמ"ש אבישיד (במאמר הנ"ל סעי' יב) שמה שכתב הגר"ז בסי' קצה בדוקא שהזמון הוא מצרפן הוא משום שאין שמש ואין דעתם לכך מתחילה. וגם זה לא נלענ"ד, שבזימון לא מועיל כלום בלי שדעתם לכך מתחילה, כמבואר בהגר"ז סעי' ב שגם שמש לא מועיל בלא שדעתם לכך מתחילה כיון שאכלו בשולחנות נפרדים, ולכן ברור שהזמון מועיל רק כשדעתם לכך מתחילה, ומה שצריך זמון הוא מפני שהוא עומד במקום אחר, ואין שתי החבורות שבצדדים רואות זו את זו.

עמהם כדלעיל בסי"ג, וכ"ז דוקא בשאינן רואין אלו לאלו, אבל אם מקצתן רואין אלו את אלו בכל גווי מצטרפי להדדי. ועיין לקמן בסעיף י"ח ס"ק נ"ז.

מבואר כאן שש"צ מופלג מהציבור אינו מהני לצירוף, והוא כרע"א, אלא שהכוונה היא "בשאינן רואים אלו את אלו", כלומר שהציבור גם אינו רואה את הש"צ שעל המפתן, ולכן באדם אחר אינו מועיל. אך יש לשאול הרי המ"ב בסי' קצה כתב את דברי המג"א שדין המזמן מבוסס על ראייה, והב"י כתב שדין הש"ץ נלמד משם, ואם כן לשיטתו גם דין הש"צ נכון לפרשו ברואים את הש"צ, וממילא אין הבנה לשאלה על דין זה מדין ש"ץ בחצר גדולה, דברור ששם אינו מצרף כי מדובר כשאין רואים. ועל כן נראה שכוונת המ"ב להביא את דברי רע"א בלי לדקדק בכך שאם מדובר ברואים אין מקום לשאלה, כיוון שמכל מקום לדעתו גם דינו של רע"א נכון לדינא, דסובר שיש לתפוס לקולא משני הצדדים^{כה}. כלומר שש"צ בפתח שאינו מופלג מועיל גם כשאין רואים אותו, כשיטת רע"א. וכן ראייה מועילה בש"צ ובמזמן, אפילו אם הוא מופלג, כדעת המג"א.

ענין זה הוא אחד הנושאים שעליהם התעורר פולמוס בענין מניני המרפסות. במאמר של הר"ש פלדער^ד (בענין הלכות צירוף מנין הערה יח) כתב שלפי הכרעת המשנה ברורה לא מהני ראית ש"צ כשהוא מופלג, על פי דבריו בס"ק נד, בעוד שאחרים כתבו בשם הרב זילברשטיין שיש לקיים את המנינים דוקא על ידי ראיית הש"צ, שבאופן זה יותר פשוט שראיה מצרפת. ולמעשה, נראה שאמנם לכתחילה יש לחוש לסברה שהש"צ מצרף רק כשהוא נמצא במקום מחבר שאינו מופלג, כשם שלכתחילה אינו סומכים על צירוף בראיה, אך כשיש צורך יש לומר שהוא מצרף גם בהיותו במרפסת נפרדת, כי לפי מה שהראיתי מפשט הירושלמי, רבינו יונה, וסתימת הרא"ש והרשב"א וכן הכרעת המ"ב דין ש"צ מועיל גם כשיש ראייה בלבד, ומה שש"צ בגדולה אינו מועיל הוא רק מפני שאין רואים אותו. וכן יותר מסתבר לדמות דין זה לדיני עדות וקידוש השם, ששם הצירוף אינו משום שדעתם עליו במקום מחבר שאינו מופלג, וכבר הראיתי שככל הנראה רס"ג סומך על דיני עדות. לכן נראה שלמעשה אפשר לקיים מנין כזה בין על ידי זה שכולם רואים את הש"צ ובין על ידי זה שמקצתם רואים זה את זה, אבל ברור שעכ"פ יותר נראים כמנין אחד כשהש"צ עומד במרכז החצר וכולם דעתם עליו, ויש בזה עדיפות גם משום שבכך נצא מחששות על אופן הצירוף של מקצתן רואים זה את זה המבוארים לקמן בפרק י.



ח.

דרך הרבים ופח אשפה אינם מפסיקים לתפילה

כאמור לעיל, רבינו יונה בברכות כתב בסיפא של דבריו בענין זימון שאם רשות הרבים מפסקת אינם מצטרפים, ודעתו הובאה בשו"ע קצה, א בתור י"א. הר"י חאגיז בשו"ת הלק"ט

(כה). וכן נראה מהפמ"ג בסי' קצה (א"א ג) שהסכים למג"א, בכך שדין המזמן הוא ברואים אותו ורק אמר שהוא הדין שיועיל אם הוא באמצע אפילו שאינו רואה, ולדעתו היכא שאין רואים יש תנאי שהש"ץ יועיל רק כשהוא באמצע, ולא די בכך שהוא סמוך בפתח.

(ח"ב סי' קמח, הובא בבאר היטב סי' קצה) הקשה שהלא דין צירוף על ידי ראייה לא נאמר רק בזימון אלא גם בענין עדות, ושם מדובר על שנים הרואים מחלון זה ושנים מחלון אחר, ומסתמא נראה שהוא גם כאשר הם עומדים משני צידי רשות הרבים, כיון ששכיח שמעשה נראה בצורה כזו, ואם כן חזינן שאין רשות הרבים מפסקת².

ונראה שיש ליישב קושי זה לאחר שנברר מה היסוד לחלוק של רבינו יונה, ה"ז בס' קצה כתב שדינו של רבינו יונה נלמד מהמשנה בפאה (ב, א) שדרך ושביל מפסיקים שדה לחייב מתן פאה לכל שדה בפני עצמו. אך לפי זה קשה, ששם גם דרך של יחיד מפסיק, כפי שהעיר ה"ז בעצמו, ומדוע אמר רבי יונה רשות הרבים. והאחרונים, וביניהם המשנה ברורה, כתבו בעקבות זה שאכן גם דרך היחיד, ושביל היחיד מפסיק אם הוא קבוע³, אך הקושי מלשונו של רבינו יונה נשאר בעינו⁴. גם עצם הענין לדמות לפאה לא ברור כלל, ששם הענין הוא כיצד חל שם של שדה אחר, ואילו כאן מדובר בחיבור בין אנשים שיש ביניהם ממילא הפסק של בתים, ומה הנפקא מינה לענין כזה שיש ביניהם דברים שמפסיקים שם של שדה⁵. מלבד זה לפי דרך זו אין ארוכה לקושית הלק"ט, דאם פאה מלמדת על כל מיני צרוף שבעולם למה שלא נאמר כך גם בעדות.

ויש שרצו ליישב באופן אחר. דהנה מצינו שהרי"ץ גיאת (הלכות קידוש עמוד יד) כתב בשם הרב שר שלום לגבי קידוש במקום סעודה "שהיושב בחצר רואה את מקומו נעשה כמקום אחד ואינו דומה כמפנה לפנה", ויליף לה מדין חבורות הזימון. משמע שהוא הבין שענין של חיבור הזימון על ידי ראייה הוא להעשות כמקום אחד, ואם כן יש לומר מסברה שרשות הרבים תפסיק כיון שאי אפשר לשני מקומות להעשות אחד כאשר יש ביניהם רשות שונה לגמרי, וי"ל שזו סברת רבינו יונה. אך לענ"ד אין לקשר בין הדברים כלל. הרב שר שלום אמר את דבריו רק לענין בית וחצר, ומדבריו משמע שכל היכא שיעמוד בחוץ לא תועיל ראייה, כי אינו סומך כלל על הירושלמי ששני בתים מצטרפים (וכן ראינו לעיל בתשובת הרשב"א, שהביא את דיני הקידוש לפני שהביא

כו). הערוך לגר (מכות ו עב) כתב דאין הכי נמי די"ל שגם בעדות מירי כשאין רשות הרבים ביניהם. אבל בפשטות אם יש תנאי כזה ודאי היה צריך לאומרו. וראיתי שבאורחות חיים ספינקא כתב ליישב שעדות שאני דענינה תלוי בראיה, אבל לענ"ד הקושיה במקומה עומדת, שכן כאן לא מדובר בראית המעשה אלא על צירוף העדים על ידי שרואים זה את זה.

כו). לשון הרמב"ם בפירוש המשנה: "ושביל הרבים ושביל היחיד, הוא שתהיה דרך בין שתי השדות, בין לאדם אחד לעבור בה לגנתו או לשדהו, בין שתהיה אותה הדרך לכל בני אדם". בפשטות נראה לפי זה שגם שביל פרטי מפסיק, ולכן אם מדמים זאת לתפילה גם חניה שבבעלות אנשי הבנין וחדר מדרגות שעוברים בו בקביעות צריך להפסיק, וגם לא יועיל שמישהו מהמתפללים עומד בשביל עצמו, כשם שלפאה לא מועיל שיש זרעים הנמצאים בשביל עצמו.

כח). הגר"ז בהלכות זימון בס' קצה, א כתב רק שדרך הרבים מפסיקה. וכ"כ הרב מרדכי אליהו במאמר מרדכי פרק יא, לד בענין תפלה. ודבריהם מתאימים יותר ללשון רבינו יונה, ונראה שהם חולקים על כל האחרונים שכתבו שכך הדין גם בשביל היחיד, אך אכתי קשה שרבינו יונה לא אמר "דרך", אלא רשות הרבים.

כט). נראה שזה מה שהקשו במגן גבורים שם על ה"ז: "ולפענ"ד אין ענינו לשם, דכאן הקפידה בשביל שהוא רשות אחרת כנ"ל, ועיין בהשגות הראב"ד שם". כוונתם בציינם להשגות הראב"ד שלפי דרכו הקושיה על ה"ז מתחזקת. דהנה מבואר במשנה שעכ"פ יש הבדל בין שביל לדרך, דשביל הוא הפסק רק כשהוא קבוע, ולפי הרמב"ם ההבדל בין שביל לדרך הוא רק ברוחב, ולכן מה שאמרנו שאין לקשר זאת לענין פאה הוא קושיה מסברה בלבד, אבל הראב"ד סובר שההבדל בין שביל לדרך הוא ששביל מטרתו לשמש לשדה בלבד, ואילו דרך היא כדי לעבור מעיר לעיר. וברור שחילוקים כאלו שייכים רק בגלל שמדובר בדיני שדה, ולכן לפי דבריו הקושיה מתחזקת.

את הירושלמי, אבל רבינו יונה כותב את כל דבריו על סמך הירושלמי, ומשמע להדיא מדבריו ששני בתים נפרדים מצטרפים, כי רק על רשות הרבים אמר שהיא מפסיקה.

אמנם, יש להעיר בזה על דברי רבי יעקב מליסא בדרך החיים בהל' קידוש במקום סעודה, שכתב לסמוך בשעת הדחק על הרב שר שלום אפילו מבית לבית, והביא על זה את חילוקי הט"ז שעכ"פ שביל מפסיק (המשנה ברורה רעג, ז הביא דבריו. וכפה"ח רעג, יג כתב כך מסברה דיליה. ועצם העיקרון שגם משני בתים מהני מוזכר בעוד אחרונים). אך לענ"ד נראה שאין לסמוך כלל על ראייה מבית לבית לקידוש או לענין שינוי מקום בברכה, דכל מה שכתב הרב שר שלום הוא על מבית לחצר, והוא צירוף מקומות, ובוזה הסכים עימו הרשב"א, משום שבבית אחד החילוק בין המקומות אינו גמור, וזה יש ללמוד מדיני זימון שמבוארים במשנה, גם אם לא נוקטים כירושלמי, וכן הבאתי לעיל דברים מפורשים שכתב מהר"ם חלאווה, דנראה שנעלמו מעיני האחרונים. ועכ"פ לפי האמור אין לקשר בין דברי רבינו יונה שמדבר על צירוף מבית לבית ממש לדברי הרב שר שלום, שאינו מדבר בזה. אצל רבינו יונה ברור שהצירוף הוא של אנשים ולא של מקומות.

לכן נראה לענ"ד שסברת רבינו יונה היא משום שלזימון צריך צירוף של קביעות האכילה ביחד, ולא רק של הברכה, ולזה קאמר שכאשר יש רשות הרבים באמצע לא מסתבר שהם כחבורה שקבעה לאכול יחד, שכן אכילה ביחד משמעותה קשר של יכולת תנועה נוחה בין הסועדים, ואין רגילות לעשות סעודה משותפת כשרשות הרבים ביניהם, ודמיא למה שכתב רבינו יונה על הרי"ף מסכת ברכות דף לא ע"א בענין קביעות סעודה בתחילה ש"אוכלין מפורזין אינם מצטרפין". וכעין זה דעת הריטב"א שלא מועיל זימון כשאין אפשרות לעבור ממקום למקום, והוא דוקא בדיני זימון. וכ"כ בעמודי ירושלים לירושלמי ברכות ז, ג כתירוף לקושיית הלק"ט, דאינו דומה לעדות "דמה דבעינן נכנסו מתחילה אדעתה דהכי הוא משום קביעות, ולכן אם רשות הרבים באמצע לא הוי קביעות". אמנם, נראה שגם בזימון דין זה אינו מוסכם^ל, כי הרא"ש לא מחלק בכך, ובכל מסכת ברכות הוא מזכיר תדיר את רבינו יונה וכאן הוא התעלם מדבריו. וגם רוב הראשונים שדנו בענין זה לא הזכירו שרשות הרבים מפסקת, וכן כתב היעב"ץ שדין זה הוא בספק גם בהלכות זימון. ואיך שלא יהיה, גם אם נחשוש שבזימון היא מפסקת, לא מצינו כמעט אחרונים שאמרו כך לגבי תפלה, והסברה לחלק בזה מובנת באותה סברה כפי שכתב העמודי ירושלים (וכ"כ במאיר עוז ח"ח על סי' קצה) שבתפילה אין ענין שצריכים לקבוע יחד אלא רק להצטרף צירוף רוחני של תפילה ביחד, והוא כמו בהלכות עדות וקידוש השם^{לא}.

ל. תגובת הרב"י הלוי: אחרי הכל השו"ע פסק כן, ומכיון שאין הכרח לומר ששאר הראשונים חולקים על רבינו יונה יש לנו לחשוש לדבריו.

תגובת הרב אלבה: אני מסכים שיש לחשוש לדבריו בהלכות זימון.

לא. תגובת הרב"י הלוי: לא מובן כלל. שמכיון שבתפלה בעינן שיצטרפו יש לומר דבכה"ג לא חשיב צירוף כאשר כל אחד נמצא ברשות אחרת. וודאי שאין לנו לדחות את דינו של רבינו יונה לענין תפלה ללא ראייה ברורה וחזקה, דאם מכח סברא אתינן הא איכא סברא גם לאידך גיסא וכמש"כ.

תגובת הרב אלבה: לפי רבינו יונה מה שכל אחד נמצא ברשות אחרת אין לו משמעות בזימון כדמוכח מעצם קביעתו שרק רשות הרבים מפסיקה. השאלה היא האם עכ"פ כפי שהוא אומר שרשות הרבים מפסיקה לזימון כך היא יאמר שבמידה ומשווים תפלה לזימון רשות הרבים תפסיק בתפילה. על זה כתבתי שכיון שהוא אומר שרק רשות הרבים מפסיקה לזימון, מוכח שטעמו אינו בגלל עצם הפסק הרשויות, אלא טעמו הוא משום שאין קביעות אכילה ביחד כשביניהם רשות הרבים,

ובתשובה מפורסמת של הר"מ שטרנבוך (צירוף מרפסות ח' ניסן תש"פ) אזיל בשיטת האחרונים שמדמים דין זה לפאה גם בתפילה, אך כתב שי"ל דהשביל והדרך מפסיקים רק בפני אלו שנמצאים בגובה הקרקע שלו, ולכן לגבי המרפסות הגבוהות ממנו יש להקל. ולענ"ד יש להשיב על זה, שאם שביל מפסיק צירוף אנשים משמע שהמניעה מהצירוף היא משום שצריך שמצטרפים יכולים להיות ממש ביחד רק אם אין ביניהם דרך שבה עוברים אנשים ממקום למקום שהיא מקום שונה לחלוטין, וא"כ מה מהני שמעל י' אין משמעות לשביל. אלא שכל החש להפסקת שביל הוא בגלל הדמיון לפאה שאינו מובן, ולכן נלענ"ד שמצד זה יש להקל בכל גוונא.

והנה, לפעמים יש פח אשפה ביניהם, או שיש מקומות שגוי עובר שם ובשו"ע בסוף סי' נה, כ מובא שלענית ענית דברים שבקדושה י"א שטינוף מפסיק וי"א שגם גוי מפסיק, ולכאורה כל שכן שימנעו מלצרף. והאחרונים דנו האם זו הלכה או רק דעת יחיד, ולא הוסכם הדבר. אך במעשה רב של הגר"א סי' מז כתב "טינוף אינו מפסיק כששומע מבית לבית כיון שאינו רואה", ואפשר להבין ממה שאמר "מבית לבית" שכל היכא שיש הפסק רשות לית לן בה לענין עניה, ועל זה סמכו הראשל"צ הגרע"י בתשובת יחזה דעת ח"ב סי' סח, והראשל"צ הרב יצחק יוסף במאמר "האם אפשר להצטרף למנין דרך מרפסות" ופסקו שיש לענות דרך טלפון ולא חששו להפסק טינוף. אך ראה מאמר מרדכי כרמי נה, כ, שלדעתו אמנם מסברה היה נראה להקל אם היה המברך גבוה ממקום הטינוף, אך למעשה נראה לו שיענה בהרהור. אלא שנראה שהכא יש סברה נוספת אחרת להקל, והיא שבדרך כלל הטינוף מכוסה במקומו¹, ועוד שהטינוף או הגוי אינם בין המנין לאחרים מבחוץ אלא הוא בתוך המנין עצמו, ויש לדמות זאת לגוי שנכנס לבית הכנסת, דכתב הבא"ח (ויחי אות ז) שלא נחשב הפסק כיון שהוא בטל בין המתפללים. ונראה טעמו על פי הרמ"א בסי' עט, א "ש"ץ המתפלל וצואה בביה"כ וכו' צריך לשתוק... שאי אפשר שלא יהא אחד מן הקהל בתוך ארבע אמות של הצואה" עכ"ל. וכתב המג"א על זה דמשמע דאם שום אדם אינו יושב בתוך ד' אמות של הצואה מותר להתפלל, אע"פ שהצואה מפסקת ביניהם, והקשה ממה שפסק השו"ע בסי' נה, כ, והרמ"א לא חלק שם, אך לפי החילוק של הבא"ח אין כאן סתירה.



ט.

הכרעת המשנה ברורה להקל אף שלא בשעת הדחק

בעל המשנה ברורה בסי' נה סעי' יג ס"ק מח כתב בשם האחרונים שכל היכא שרואים זה את זה מועיל לצרף, וסיים "ויש מחמירים", ובשער הציון על 'מחמירים' כתב "עיין שערי תשובה". ובביאור הלכה בסעי' זה על דין האגף כלחוץ כתב: "ואם רואין אלו את אלו יוכלו להצטרף אפילו עומדים לגמרי לחוץ דומיא דמה שהקיל המחבר לקמן בסעיף י"ד [פר"ח וכן משמע מפמ"ג], ולכתחלה יותר טוב להחמיר בזה שיכנסו לפניו, דקולא זו דמהני רואין אלו את אלו

וסברה זו לא שייכת בתפילה.

לב). באפיקי מגינים כתב דבית כסא אינו מפסיק כשיש לו מחיצות, והגר"ש פלעדער למד מדבריו להקל בטינוף מכוסה.

לענין צירוף כמו לענין בהמ"ז לקמן בסימן קצ"ה נובע מתשובת הרשב"א בסימן צ"ו, והוא לא כתב שם זה רק בדרך אפשר.

גם בסעי' יד בס"ק נב הביא המ"ב את סברת הפוסקים שראיה מצרפת, וכתב "יותר טוב אם בנקל לו לירד לבית הכנסת ירד", וציין בשעה"צ (ס"ק נב): "שערי תשובה", ואח"כ כתב המ"ב נימוק למה טוב להחמיר: "דיש מהאחרונים שחולקין על עקר הדין וסוברין דעניננו אינו דומה כלל לזימון". וכתב שם בשעה"צ (ס"ק נג): "עיינ בתשובת משכנות יעקב, וכן הגר"א בסעיף קטן ל"א כתב דיש לדחות כל הראיות, ובאמת הרשב"א גופא לא כתב דדומה לזימון רק בדרך אפשר. ועיינ בחיי אדם ובביאור הלכה".

ברור מדבריו בס"ק נג שלמרות שהביא את המשכנות יעקב והחיי אדם שמפקפקים לגמרי בדין זה הוא אינו סובר כמותם, אלא רק מציין לחוש להם לכתחילה משום שהרשב"א כתב כן בדרך אפשר, ופשוט לו שבזימון מהני. כל הבעיה שלו היא שלא כ"כ ברור שיש ללמוד מזימון. גם לדברי הגר"א שציין הוא מתייחס בביאור הלכה לסעי' יט, ומבואר להדיא מדבריו שם שהוא רק ענין של לכתחילה טוב להחמיר, וכפי שמוכח מסעי' יד, שבו הגר"א מציין שיש מקור לדברי רב האי שראיה מצרפת בדיני זימון קצה, א, ב, ומשמע שלמעשה הגר"א מיקל, ורק חושש לכתחילה להחמיר, והמ"ב הולך בדרכו כמו בהרבה מהכרעותיו.

וראיתי שכמה אחרונים הקשו איך סומך המשנה ברורה להקל, ואיך פשוט לו להקל בזמון, והרי בסי' קצה כתב שהעיקר כרשב"ש שגם בזימון אינה מצרפת ל', ויש שהוסיפו שכתב כך שם בשם הגר"א. אך האמת שבסי' קצה לא כתב המ"ב כלל הכרעה כרשב"ש, הוא הזכיר בביאור הלכה את דבריו בלשון "והרשב"ש מפליג עוד יותר", שמשמעותה שעכ"פ אין דבריו בהפלגה זו להלכה. מה שכתב שם בשם הגר"א הוא מה שכתוב באמרי נועם על ברכות דף נ, והוא אינו עוסק כלל בענין צירוף חמישה לחמישה, אלא בזה שבזימון יש להצטרף רק כשיש חבורה כלשהיא שאכלה על שולחן אחד, והוא פרט בדיני זימון שאינו נוגע לנידון דידן².

לג). בשיעור של הגרש"צ רוזנבלט בענין צירופי מנין מהמרפסות הוכיח שלפי המשנה ברורה ענין רשות הרבים מפסיקה נאמר רק בזימון, מזה שהמשנה ברורה פסק כרשב"ש שאין לצרף ה' לה' בזימון, ולא פסק כן בתפילה. ונראה לו שהסברה בזה היא שלזימון צריך קביעות וחבורה, מה שאין כן בתפילה. והרב המשיג עליו בהערות (הערה 10) כתב כפי שכתבתי כאן, שהמשנה ברורה כלל לא פסק כרשב"ש בזימון, והרב רוזנבלט השיב לו דעכ"פ כיון שהמשנה ברורה מוכיח שם שליציירת חיוב של ג' לא מצטרף היה ראוי לו לומר בתפילה שלא יצטרף ל', דענין זה שוה, שיש בזה יצירת חלות חדשה, אלא שלא הוזה אותם מפני שהוא מחלק בין זימון לתפילה. ונראה שאף שמדברי הרב אברהם בן טואה בשו"ת נפך סי' מח (הודפס בסוף שו"ת התשב"ץ בהוצאת מכון ירושלים) עולה כדברי הרב רוזנבלט שאם אין חילוק בין תפלה לזימון דין זה תלוי בשאלה האם המשנה מצרפת גם ליצירת חיוב של ג' (ודעתו שמועיל צירוף). וכה"ג כתבו בשו"ת דברי שלום ואמת (או"ח ח"ב סי' סד). לענ"ד ואכן אין הדברים תלויים זה בזה כי מה שליציירת חיוב ג' אינו מצטרף הוא משום שאין יכולת ליצור קביעות של שלשה שאכלו כאחת משולחנות נפרדים, וזה ודאי לא שייך בענין תפילה, אך אין הכרח שהמשנה ברורה הבין שמטעם גם ענין הפסק השביל או רשות הרבים לא שייך בתפלה, ומכל מקום לא פסיקה ליה להשוותם מדלא הביא את הפמ"ג.

ועוד הביא הגרש"צ רוזנבלט ראייה להקל ממה שמצינו בחתונה שמקילים לענין שבע ברכות שאין רה"ר מפסקת לבתים אחרים, ויש להשיב שלא מדובר שם על יצירת חיוב של עשרה, אלא בכך שגם הם יברכו. ועוד הביא מדברי החיד"א שהיקל גם כשהיה מעבר לרבים בין המצטרפים. וגם בזה יש להשיב שהחיד"א כתב שהוא מעבר לרבים ולא דרך הרבים, וכונתו היא מפני שזה יגרום הפרעות בתפילה, ויתכן שאין הוא מחשיב מקום זה כרשות הרבים של רבינו יונה, כי הוא

אך מה שקשה הוא שבסעי' יח על הדין שהעומדים בעזרה אינם מצטרפין, כתב המ"ב בס"ק נז: "כתב הפמ"ג דההיא דסעיף י"ז (בדין חצר שנפרצה) וי"ח (בדין העזרה) וי"ט (בדין התיבה של בית הכנסת) מיירי בשאינן רואין זה את זה דברואין זה את זה אפילו בשני בתים ממש מצטרפין דומיא דזימון לקמן בס' קצ"ה, ויש מחמירין אפילו ברואין, ובמקום הדחק אפשר שיש להקל":

ולכאורה צ"ע טובא שכאן כתב רק במקום הדחק אפשר שיש להקל, בעוד שלפי כל מה שכתב לעיל משמע שנוהגים להצטרף בראיה והחשש לחולקים הוא אך ורק בגדר טוב לעשות כן לכתחילה אם קל לו להחמיר. וגם צריך להבין איך כתב גם בשעת הדחק רק שאפשר שיש להקל, דמשמע לכאורה שאינו ברור לו אפילו בשעת הדחק, כאשר לפני כן כשהזכיר את המחמירים ציין 'שערי תשובה', והם דברי המחזיק ברכה, שהוא מהמחמירים, והוא כתב שבשעת הדחק יש להקל בלא לומר "אפשר".

וראיתי שהרב אריאל בוקוולד ('בענין מגיני מרפסות') פירש שכאן כתב המ"ב רק אפשר שיש להקל בשעת הדחק מפני שדבריו מוסבים על "שני בתים ממש", ובשני בתים ממש יש סברה להחמיר, כי הרשב"א בתשובה כתב להקל אך ורק בבירה אחת. אך לענ"ד אי אפשר לפרש כך, כי אם הקולא היא רק בבירה אחת יש להחמיר גם בעומדים מחוץ לבירה, ולפני כן כתב המשנה ברורה להקל ורק טוב להחמיר אף לעומדים בחוץ ממש. ועוד, שאם המשנה ברורה היה סובר שיש דיוק כזה מהרשב"א, היה צריך להזכיר בביאור הלכה ד"ה ולחוץ שבו הוא מביא את הרשב"א, ובאמת אינו דיוק מוכרח כלל ברשב"א, כפי שביארתי לעיל, דאדרבה מגוף התשובה וההשוואה למה שכתב בחידושי מוכח שלדעתו גם בשתי בירות יש צירוף. ובכל אופן השו"ע בהל' זימון לא חשש כלל לסברה זו, שהרי הוא אמר שלכל היותר רשות הרבים מפסיקה, ותו לא, ואם המ"ב מטיל בזה ספק היה לו לכותבו שם, ולא לכתוב שהשאלה היא רק אם אנו מדמים לזימון או לא". ועוד, שבתחילת ס"ק זה מזכיר את כל הסעיפים שבשו"ע ואינו עוסק בשני בתים ממש, ומשמע שסוף דבריו קאי על כל מה שכתב לפני כן, וכל סגנון דבריו משמע שבזימון פשיטא שכך הדין, ורק יש מחמירים בזה בנידון דידן בתפילה.

לכן נלענ"ד שהסיום של המשנה ברורה שבשעת הדחק אפשר שיש להקל אינו הכרעתו לדינא, אלא הוא המשך של מה שאמר "ויש מחמירים", והוא לקוח מהשע"ת ס"ק טו. השע"ת

כולו חלק ממבנה ההסגר שבו שה. אלא שמכל מקום החיד"א, כמו רוב האחרונים חוץ מהפמ"ג, לא הביאו את דברי רבינו יונה שרשות הרבים מפסקת בענין תפילה, ולענ"ד הוא מפני דהם סברי שהוא ענין מיוחד לזימון שצריך שיאכלו ביחד, וזו הסיבה העיקרית להקל.

לד. הר"א בוקוולד הוסיף שהמשנה ברורה מסתמך בדבריו אלו אך ורק על הגר"א (בשעה"צ הפנה לדבריו בביה"ל, והר"א בוקוולד מבין שכוונתו למה שהביא בביה"ל על סעי' יט את הגר"א), ולדעתו הגר"א פקפק על מה שדימה הרשב"א לזימון משני בתים בגלל פירושו לירושלמי, שהתם זה מועיל רק משום שדעתו לכתב מתחילה, והוא ענין שלא שייך בצירוף לתפילה, וזוהו הוא מביא חיזוק לביאורו שדברי המשנה ברורה כאן קאי דוקא על מה שמקילים גם משני בתים ממש. אך לענ"ד ההפניה בשעה"צ לביאור הלכה היא בסעיף יח, ובפשטות כונתו היא למה שכתב לפני כן בביאור הלכה בסעי' יג לענין מן האגף ולחוץ, ושם הוא מדבר על העומדים בחוץ, שהוא מחוץ לבירה, והביא הביאור הלכה את הטענה להחמיר שכתב המחזיק ברכה מפני שהרשב"א כתב לדמות לזימון רק בדרך אפשר, והוא פקפוק על עצם הדמיון לזימון, ואינו משום ששני בתים ממש חמירי טפי. דברי הגר"א הובאו בביה"ל בסעי' יט בהקשר למתפללים בתיבה, שאינם שני בתים ממש, וברור שהפקפוק של אינו נובע מזה ששני בתים ממש חמורים טפי, אלא מכך שהוא פקפק על עצם הדמיון לזימון, כי אין הכרח גמור לדמות.

הביא את דברי השכה"ג שאין להצטרף מעליות, וכתב שהמחזיק ברכה מסכים לכנה"ג להחמיר, וציין (אח"כ באותו ס"ק בהוספת כוכבית) על דין העזרה הרשב"א כתב רק בדרך אפשר, ושהרשב"ש חולק ולא מסתבר להעמיד את כל הסעיפים בשו"ע בשאין רואים, ומכל מקום דעתו היא שאם העומדים שם בעליות אינו בנקל להם לרדת למטה ומשתדלים להראות פניהם "יש לסמוך להקל", ואח"כ הביא מה שכתב על אנשים שנמצאים בהסגר וממש אנוסים לא להיות ביחד, וכתב שבזה "ק"ו שיש להקל". ומתבאר מזה שמה שכתב בתחילה להחמיר אינו מוחלט, והוא ענין הנתון לשיקול דעת, והיינו שנוקט שאפשר להקל בשיקול הדעת לפי עוצמת שעת הדחק, או כנימוק דחוי לאיצטרוף כפי שכתב בענין התיבה של בית הכנסת. וזו כוונת המשנה ברורה במילה "אפשר". לא שלדעתם גם בשעת הדחק של הסגר רק אולי יש להקל, אלא שכוונת הרשב"א שבשעת הדחק אפשר להקל לפי מידת הצורך להקל. למעשה, המשנה ברורה לא פסק כמו המחזיק ברכה אלא רק הביא את שתי הדעות, מחד גיסא הפמ"ג שמיקל בשופי, ומאידך גיסא המחזיק ברכה שמחמיר, אך גם הוא אומר שבשעת הדחק אפשר להקל לפי מידת הצורך. ונראה ברור שעכ"פ מעיקר הדין דעתו כפמ"ג, שהרי בביאור הלכה אליו הוא מציין בשעה"צ על ס"ק זה כתב לגבי העומדים בחוץ רק שטוב להחמיר, ומשמע שזו עיקר הכרעתו, ולא מה שכתב כאן שהוא רק ציטוט של המחמירים.

והנה לחיד"א פשוט שהקושי של הנמצאים בבידוד להצטרף הוא גורם לקולא, אך החק"ל סי' כט חלק על עיקרון זה וכתב שאדרבה זה שאיכא איסור מחמת הסכנה להתקרב ולהיות ביחד, הוא שיקול להחמיר ולומר שאין הם ראויים להצטרף, שכן הם בגדר "כל שאין ראוי לבילה" – בילה מעכבת". אך נראה שאין זה שייך בנידון דידן, שאין זה בגדר איסור המונע מלהתקרב, שגם רשויות החוק התירו לבא לבית השכנים ורק אומרים שהבאים ישמרו על ריחוק, ועיקר ההוראה לציבור היתה לא להתקהל שלא יתכנסו ביחד. וזה אף עדיף מהאופן שבו הצטרפו לפי החיד"א, שהיה ביניהם שומר שלא יתקרבו זה לזה כלל. ובכל אופן סברת החיד"א ברורה שלא מדובר כאן על בילה, כי לא צריך בילה, הראיה לבדה היא המצרפת, רק שלדעתו חכמים החמירו לכתחילה כשיכול, ובשעת הדחק לא העמידו דבריהם.

ורבים מאלו שכתבו שמחמת הספק בכל צירוף על ידי ראייה לא יברכו ברכות שמברכים רק בציבור מחמת ספק ברכות להקל, אמרו כך בגלל שהבינו שהכרעת המשנה ברורה היא כחיד"א, וכאן הוכחנו שאין זו הכרעתו וגם נראה שאפילו החיד"א והשע"ת, המחמירים בזה, סמכו בשעת הדחק לעשות מנין גמור. ויסוד הדברים מבואר במשנה ברורה בביה"ל (נה, ח ד"ה הוא כשטה), דהוכיח מדברי הרמ"א בסעי' ד שתפילה קילא מזימון "כדי שלא ישארו ישראל בלי ברכו וקדושה". וביאור הדבר שלא מדובר כאן באופן דומה לשאלה האם אדם יחידי יענה לציבור שאותו הוא שומע כשיש הפסק טינוף, שבזה החמיר המ"ב בסעיף כ שלא יענה ברכו, שיש צד להחשיבו כברכה, אלא מדובר שכלל לא יהיה בעיר זו תפילה של אף אחד. ובזה נוקט הרמ"א ובעקבותיו החיד"א והמשנה ברורה להקל בתפילה יותר מזימון כולל גם ברכות, והוא כפי שידוע המעשה בברכות (מז ע"ב), בר"א ששחרר עבדו וצירפו למניין משום "מצוה דרבים".

ובמאמר של הרב צבי רייזמן ברץ כצבי הביא מעשה בשנת תשכ"ג שהגרח"ק וחכמים נוספים התפללו במנין שנעשה בין חלק מהם שהיו באניה לחלק אחר שהיה ברציף כשהחזן רואה את העומדים ברציף דרך חלון, ושם מדובר במקרה של תפילה ערבית אחת בלבד. הרי שאפילו לצורך תפילה אחת הקלו.

ובשו"ת איש מצליח סוף סי' יג העיר על מה שלא מצינו בדיני צירוף בפוסקים כשעומד במקום האגף שדנים מצד ספק ברכות להקל. וכתב דלא מבעיא לדעת הרדב"ז (ח"א סי' רכט וח"ב סי' תרמט ותוסה) דכשהמחלוקת אינה בברכה עצמה אלא בגוף המצוה, מחמת שיש להקל במצוה גם הברכה נגזרת אחריה, והוא הדין לנידון דידן, כיון ששורת הדין שמצטרפים, חייבים גם בברכות, אלא אפילו לחולקים על הרדב"ז (כמבואר בשו"ת איש מצליח ח"ב סי' מד, מה) הכא יודו דכיון שלענין קדיש וקדושה יוכלו להצטרף, דליכא לא תשא, ממילא גם בברכות החזרה חייבים, דלא ליהוו תרתי דסתרי.

ואף שיש מקום לדון בדבריו דאולי דבר זה כן חשיב כמחלוקת בברכה עצמה, כי המשמעות הפשוטה של השאלה אם הוא מצטרף היא על ענין הברכות, מכל מקום לפי דברי הרמ"א בסי' ד מבואר דלא חיישינן בזה לספק ברכות אפילו בדבר שרבים מהראשונים אמרו להדיא דלא מהני, כל שכן בנידון דידן, שמי שחולק בזה לא נפסק להלכה כוותיה בהלכות זימון.



י.

האופן בו אנשי המניין מצטרפים בראיה

בצירוף ממרפסות שכיח שדיירי בנין אחד רואים את דייני הבנינים האחרים ולא רואים את הדיירים שמעליהם. וראיתי שהר"י הופמן (קונטרס צירוף ראיה) כתב שאם לא כולם רואים זה את זה, האופן של צירוף על ידי מקצתן הוא רק "אם ישנם שלש בתים שבכל אחד יש אבא ושלושת בניו, ומהחלון רואים רק אחד, כיון שמכל קבוצה יש אחד שרואה אחד מהקבוצות האחרות מהני". כלומר שלדעתו כדי שיועיל מקצתן רואים צריך שכל אלו שאינם רואים בפועל יהיו באותו בית עם זה שרואה. אבל בכמה תשובות כתבו שאף אם בכל מרפסת יש רק אחד שרואה ארבעה שכל אחד מהם במרפסת אחרת, כל מי שרואה את חבריו והם רואים אותו מצטרף לקבוצה אחת, ודי בכך שיראה אחד מהם אחד מקבוצה שניה, ורק לא יועיל שיראה ראובן מקבוצה א' את שמעון שמקבוצה ב', ובאותה קבוצה ב' לוי רואה אחד מקבוצה ג' בלי שמישהו מקבוצה ג' רואה מישהו מקבוצה א' שכן אופן כזה הוא כמו אדם העומד על המפתן שאינו מצרף כשאינו ש"צ לפי הבנת הגר"ז והמ"ב בדעת הרא"ש.

לענ"ד אכן נראה דמהני גם באופן השני לפי המבואר בסידור רס"ג (עמ' קו) "וכל זמן שאנשים רואים זה את זה מצטרפים לברכה ותפילה, ואם יש עמהם איש שלא ראה אותו אף אחד מהם, אינו נמנה עמהם". ומדלא התנה שהתשעה נמצאים בחדר אחד משמע דכל היכא שאנשים רואים זה את זה, ויש אדם אחר שרואה אחד מהם הראיה מצרפת. ואם כן מהני הראיה ליצירת קבוצה גם כשהם ברשויות נפרדות.

ואמנם אם היינו מפרשים את הדין בסי' קצה, ב שמי שעומד במפתן כשאניו הש"צ לא מהני רק משום שהוא נמצא במקום בפני עצמו, שבגלל זה הוא כחבורה בפני עצמה, היינו מסיקים דהגדרת חבורה בפני עצמה תליא רק בכך שהם עומדים בחדר בפני עצמו, אבל לענ"ד מסתבר שהגדרת העומד במפתן כחבורה בפני עצמה נובעת מזה שהוא ניכר כנפרד מהם, כיון שהם במקום אחד והוא באחר למרות שיכל לעמוד איתם, ולכן במרפסות שלא עשו פעולה להפרד, ואינם רוצים להפרד, אלא שאינם יכולים לעמוד ביחד, ג' האנשים שרואים זה את זה אינם ג' חבורות הרואות אלא כחבורה אחת ממש, שדי בראית אחד מהם כדי להצטרף לז' אחרים הרואים באותו אופן. ולמעשה נראה שסברת התוספות לצרף אפילו בראית שרשרת חזי לאיצטרופי להקל בזה.

ואדרבה, לענ"ד דוקא באופן שמצייר הר"י הופמן שעומדים בבית ומהחלון רואים רק אחד, בזה יש יותר סברה שלא יועיל כיון שרק אחד עומד בחלון, והם לא באים אל החלון, ושולחים לשם רק אחד שיסתכל, והוא כמי שנפרד מהם ונמצא במפתן, וכפי שבאכילה יש של חבורה נפרדת אפילו כשהיא באותו בית, כך גם בזה יתכן שלא יחשב אותה חברה, ולכן בזה יועיל רק ש"צ. וכן נראה מהשוואה שבין דינים אלו לדיני עדות לגבי ראית המתרה שהוא כמו המזמן וש"צ, ששם מדובר שכולם עומדים בחלון וקשורים בראית המעשה, הוא הדין בנידון דידן נראה שכולם צריכים להיות קשורים לראית המנין, ולכן באופן שרק אחד מהם נפרד ועומד בחלון יש יותר להסתפק אם יועיל.

והנה בגוף דין העדים כתב בחידושי הריטב"א מכות דף ו ע"ב לגבי הדין שהראיה עושה את העדים לכת אחת: "פירוש ואינן נעשין זוממין עד שיזומו כולן וכן אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותם בטלה כדקתני רישא, וא"ת והיאך היו מקצתן זוממין (כלומר, כיון שלמדנו 'עד שיזומו כולם' מבואר שיש אפשרות שיזומו את חלקם. ע.א) והלא אם יבואו עדים ויאמרו לאותן שבחלון האחד עמנו הייתם במקום פלוני יכחישום העדים שבחלון האחר, ובעדות מוכחשת אין אלו נעשין זוממין, וי"ל... א"נ שרואין אלו את אלו קודם מעשה והרגישו בהם בשעת מעשה (אך לא יכולים להכחיש את הזוממים ולומר שאינו נכון שבשעת המעשה עצמו לא היו שם. ע.א) או שרואין דרך ראייה כללית ולא שהכירום ממש שיוכלו להכחיש את המזימים".

והערוך לנר (לאחר שהקשה על התירוץ הראשון שלא הבאתי, וזה מביא להזדקק לתירוץ השני) כתב: "מדברי הריטב"א שהבאתי מוכח דפשיטא לי' דבעינן אחד רואה בכל כת (כלומר ראייה הדדית), דאל"כ מה מקשה הא איכא הכחשה נגד המזימים, הרי משכחת שפיר שאיירי שהניזמים אמרו שראו לאחד מכת הכשרה, ובכת הכשרה לא אמרו שראו להניזמים, וא"כ ליכא הכחשה נגד המזימים, דהניזמים בלא"ה הוזמו, אלא על כרחך דפשיטא להריטב"א דבעינן ראייה מזה לזה ומזה לזה. ולפ"ז גם מה דאמרינן בברכות (נ א) בב' חבורות בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזמון, ג"כ בעינן דוקא שבשתי חבורות יש שרואין זו את זו, ויש נפקותא גם לדידן".

לעיל הבאנו מדברי הרס"ג דמוכח שבעינן ראייה הדדית, ומשמע שהוא יליף זאת מכאן כדברי הערוך לנר. אבל הרש"ש כתב שלפי גרסתינו בגמרא לגבי המתרה, שסגי שהם רואים

אותו או הוא רואה אותם, הוא הדין בענין העדים. ובהערות הגר"ש אלישיב לברכות נ ע"א כתב כדברי הרש"ש לענין הזימון "וסגי אף כשאלו רואים השניים והשניים אינם רואים את הראשונים".

אך לענ"ד העיקר כדברי הריטב"א שכן גם לפי גירסתינו לגבי המתרה, כבר כתב בכוס ישועות שי"ל שדין זה, שסגי בשאחד יראה בלא הדדיות, נאמר רק לגבי המתרה. אבל באדם אחר שפיר י"ל כדעת הריטב"א דלא סגי בראיה חד צדדית. אכן לשיטת הרמב"ם נצריך ראייה הדדית גם בש"ץ.

עוד מתבאר מהריטב"א שצריך ראייה ממש ולא סגי במה שיכול להטות ראשו, אלא שלא צריך לדקדק שהראיה תמשיך בכל שעת הצירוף. אמנם בא"א בוטשאטש (מהדו"ב קצה, א) כתב מדעתיה שגם אם רק יכול להטות את ראשו ולראות מהני, וכן סומא יחשב כרואה. ובהערות ר' מאיר אריק על הא"א כתב שמסתימת הפוסקים משמע שלא כדבריו אלא צריך שיראו ממש, אבל מהביאור של דין המזמן שמצד של שו"ע הרב הנ"ל נראה כא"א, שיחשבו כרואים מפני שהמזמן יכול להטות ראשו לכאן ולכאן, והוא חשיב כשייך לכאן ולכאן, ולא אכפת לן בזה שכאשר רואה את השניים גבו מופנה לראשונים, אבל עכ"פ צריך שכל אחד יהיה במצב שבו הוא רואה את השני מאותו מקום כשיסובב את ראשו, ולא מועיל מה שיראהו רק על ידי הטיה הגוף. אבל לענ"ד קשה לסמוך על יכולת לראות בלי ראייה ממש, כי מלבד הריטב"א הנ"ל, גם מרב האי שאמר להראות פניו מהחלון משמע דבעינן ראייה ממש ולא רק יכולת להטות ראשו עד שיראה. ונראה יש להתאים מה שכתב הגר"ז דסגי במה שהוא הופך פניו לכאן ולכאן, למה שכתב הריטב"א, דלא צריך שהראיה תהיה כל זמן ההצטרפות, וי"ל שזו גם כוונת הגר"ז דכיון שיכול להפוך פניו לכאן ולכאן ועושה כך בפועל שפיר הוי ראייה, ומסתמא בכל צירופי המנינים כך היא המציאות, שאם הם במקום שיכולים לראות זה את זה הרי שבתחילת ההצטרפות אכן הם רואים זה את זה בראיה הדדית. ונראה שכל האומרים שראיה מצרפת לתפילה סברי כהריטב"א, שכן בדרך כלל אין אדם מסתכל על חבירו כל זמן התפילה, ובשמו"ע גם עוצם את עיניו, ועל כרחק שלא בעינן ראייה מתמדת בכל זמן הצירוף¹. וזה מה שעולה למעשה מדברי רב האי גאון שהעומד בחלון מצטרף, והרי בזמן התפילה כולם מתפללים לכיוון ירושלים, אלא שהכוונה היא שהוא רואה את המתפללים ולפחות אחד מהם הסתכל עליו בתחילת התפילה, ואז כל התפילה הם יכולים להתפלל לאותו כיוון, ובתנאי שהמסתכל מהחלון לא יזוז ממנו, כי אם הוא יזוז זה מראה שהוא רוצה להפרד, אבל העומד במרפסת יכול לזוז קצת בתוך המרפסת כל עוד הוא נמצא במקום שייעודו לראות, דתוזה כזו אינה מראה פירוד.

ויש לדון לגבי ראייה דרך זכוכית, דכפה"ח סי' קצה ס"ק א הביא את דברי פתח הדביר ושדי חמד (אסיפת דינים ז, ו ושם כ"כ בשם הרב יוסף פלאגין, והוא בשו"ת לב טוב ח"ה סי' טו) שנוטים לומר שמצטרף, אך כתב שיש מקום לחלק בין דיני ראייה בעלמא, דאמנם יחשב ראייה גם דרך זכוכית לראיה דידן הגורמת צירוף, ולכן הכריע שלא יזמנו בשם. ונראה דהסברה שלא תועיל מחיצה של זכוכית היא שבאותה ראייה שאמורה לחבר רואים שיש גם מחיצה העומדת כנגד הראיה, אך

לה). ראייה זו הביא הגר"ש פעלדער בשיעור 'בענין הלכות צירוף מנין' עמ' ח.

גם אם נאמר דבעינן ראייה ללא הפסק זכוכית פשוט דמשקפים אינם גורעים, וגם נראה שאין בעיה במה שיותר שכיח ראייה דרך סורגים, דשפיר מהני, אלא שצריך שיראו את רוב פניו או רוב גופו, ומה שכתב כפה"ח אות עו בשם הבית עובד "שיראה בהם פניו כולו" הוא לאו דוקא, אלא כוונתו לאפוקי מהסברה שמהני חור אחד שהוא מלא מקדח, כפי שהביא שם. וכ"פ בנידון דידן במאמר שנכתב על ידי "מוקד העירוב בארץ הקדש" בניסן תש"פ.



יא.

מעלת תפילה בציבור כשמתפלל מאחורי מחיצה ויש עשרה בלעדיו

כתב בחיי אדם חלק א כלל ל סעיף א (והובא במשנה ברורה נה, מח): "אם עומד אפילו אחורי בית הכנסת כיון שמכניס ראשו ורובו לפניו, מצטרף. ולכן כשיש בית ולפנים הימנו חדר, אם אינו פרוץ במילואו, המתפלל שם הוא כאלו מתפלל ביחיד. ובתשובת רדב"ז ח"ב סי' תר"נ מצאתי שכתב שזה דוקא לענין צירוף, אבל שיהיה כמתפלל עם הצבור אם אין לחדר פתח אחר רק דווקא דרך הבית הגדול, חשוב כמתפלל עם הצבור".

אבל המעיין בתשובת הרדב"ז הנ"ל וכן בתשובה נוספת שכתב בח"ו (שני אלפים קלט), יראה שלא חילק בין מצטרף ל' לבין העומד בחדר פנימי שיחשב כבית כנסת, ובכלל אין אצלו מעלה של "מתפלל בציבור" שחלוקה מדין המתפלל איתם ושומע ממקום אחר, אלא הוא סובר שיש ג' מעלות בענין המתפלל עם הציבור:

א. מעלה של מתפלל בציבור בבית כנסת.

ב. מתפלל באופן שמקיים את החובה לשמוע דברים שבקדושה ולענות עם הציבור.

ג. מתפלל בשעה שהציבור מתפללים אפילו אינו עמהם כלל.

לענין צירוף למנין עשרה אומר הרדב"ז שהעומדים בחדרים הפנימיים שאין דרך לצאת מהן אלא דרך החיצוניים שפיר מצטרפים כי הם ממש אותו בית (ולא צריכם להראות פניהם), וממילא ברור שהם נחשבים גם כעומדים בבית הכנסת עם הציבור, אך לענין החלונות כתב "אם יש חלונות, מכניס ראשו בחלון ומצטרף עמהם", וזה הפירוש לדעתו לפסק של רב האי שצריך שיראה פניו גם אם הוא עומד בחלון (לא ברור מדבריו אם הכנסת הראש לחלון היא תנאי נוסף להצטרפות, או ביאור למציאות כיצד יראה את פניו ויראוהו, ולפי זה סגי בראית פנים בלבד להצטרפות, ויותר נראה כצד השני בגלל שהוא יותר מתאים ללשון רב האי). אך לענין שיחשב כעומד בתוך בית כנסת דעתו שעל זה כתב רבינו ירוחם שהעומד בחלון הוא כעומד בבית כנסת, והכונה היא גם בלי שיראה פנים, ולגבי האגף חלק על רבינו ירוחם וחילק בזה שאם האסקופה בין עובי הכתלים הרי היא כבית כנסת. ואם האסקופה חוץ מן הכתלים אינו בכלל בית כנסת^{לו}. ולפי זה מובנים

לו. בשו"ת איש מצליח (סי' יג אות יא) פירש שהרדב"ז מסכים עם רבינו ירוחם שהאגף כלחוץ לענין צירוף למנין, ורק לענין היותו בבית כנסת סבר שהאגף כבפנים. אבל לענ"ד הרדב"ז מבין שרבינו ירוחם מדבר על מה שהוא דן האם הוא נחשב כבתוך בית כנסת, לא לגבי דין צירוף, וכוונתו לומר לענין חלונות רבינו ירוחם צודק, אך לענין העומד באגף נראה דשפיר יחשב כעומד בבית כנסת, ומכל מקום לענין צירוף לא יועיל כל עוד שאין הוא מראה את פניו. ומה

היטב דבריו בח"ו (שני אלפים קלט), ששם מדבר לגבי הלומד קבוע בבית סמוך לבית כנסת שיש מעלה שיתפלל במקום לימודו, ומורה לו הרדב"ז שכיון שהוא מתפלל בשעה שהציבור מתפלל וגם עונה עמו, עדיף שישאר בבית מדרשו ולא יפסיד את מעלת המתפלל במקום קביעות לימודו בשביל מעלת מתפלל עם הציבור בבית כנסת. על הענין של "תפילה בציבור" לכשעצמו הוא כלל לא דן, כי פשוט לו שכל מי שעונה עם הציבור נחשב כמתפלל בציבור.

ולגבי מה שכתב שחסר לו עכ"פ מעלת מתפלל בבית הכנסת, המלכי בקודש (ח"ב דף קיא. הובא במחבר"ר דין, ד, ה) כתב שלמתפלל בבית סמוך לבית כנסת יש גם את מעלת מתפלל בבית כנסת אם הוא מקום קבוע לקדושה, שכיון שהשכינה אתיא לגו עשרה תו אין כאן הפסק מחיצה, ורק אם הוא מתפלל בביתו הרגיל ושומע ומתפלל עמו חסרה לו המעלה של מתפלל בבית כנסת, ובוה נמי אם הוא מקום שגרים ביה יכול לעשות כן לכתחילה, דמכל מקום הו"ל כמתפלל בתוכם.

והגרש"ז אורבך (הליכות שלמה ה, יב) פסק שאין להתפלל לכתחילה באופן שאינו עומד בבית הכנסת עצמו, אף שרואים את פניו מהעזרה, כיון שיש ספק אם חשיב כתפילת ציבור, אבל ציין בהערה שהוא מחמת ספק, כיון שהתוספות בראש השנה לא אמרו שמועיל היכא שיש עשרה במקום אחד אלא לענות ולא אמרו שכ"ה לענין תפילה בציבור, אבל המאירי בפסחים כתב "ויוצא בזה ידי חובה תפלה צבור". ולענ"ד אין צריך להחמיר בזה, שכן גם לפי התוספות נראה שאין חילוק בזה, ואפשר שלא כתבו לענין תפילה בציבור כי סברי כהרדב"ז שהיינו הק. וכך מוכח מהר"ן בחידושו לראש השנה, שכתב "והרי הוא כעומד בתוך העשרה בפנים", וכן כתב להדיא הרב כוכבי בספר הבתים (שערי תפלה, ט, יח): "ויוצא ידי תפילה בציבור" וכן פסק בערוה"ש סעי' כג דכל היכא שעונה לדבר שבקדושה, הוי כמתפללים בציבור. וכ"כ בלקט קמח החדש ס"ק עו, ובאורחות רבינו ח"ג עמ' רח בשם החזו"א והגר"ח"ק, וישכיל עבדי (ח"ח אור"ח יו, ד) וילקוט יוסף ח"א עמ' רפב, והרב מרדכי אליהו (מאמר מרדכי יא, ל), והרב מלמד (פניני הלכה הל' תפילה ב הערה 12). ונראה שכך הסברה בזה היא מה שביאר הרשב"א שאין מחיצה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, היינו אביהם שבשמים השורה עם העשרה, וגם כתב באורחות חיים (חלק א דין קדיש), בשם הרשב"א. "פי' עזרות החצרות, ולמה נקראו עזרות שיהיו ישראל נעזרים בהתפללם שם". ולפי דבריו מובן שהעזרה לישראל היא בכך שהעומד שם נחשב ממש כמתפלל בציבור, ולכן אינו צריך לטרוח ולרדת, אף כשהיא מופסקת מבית הכנסת.



יב.

צירופים בעזרה ובחצר בית כנסת כשיש מחיצות וצורת הפתח וחדרי מדרגות

הזכרנו לעיל את הדיון בב"י עם מחיצות התיבה של בית כנסת מפסיקות, שהביא את דברי הסמ"ק בס"י רפב דלמד מדין חמשה ששרויין בטרקלין שאם המחיצות שביניהן אינן מגיעות

שאומרת הגמרא "וכן לתפילה" לא הובא לא אצל רבינו ירוחם ולא אצל הרדב"ז, כי הם מפרשים שהדיון שם הוא לענין לענות לדבר שבקדושה, ובוה קיי"ל כריב"ל שבכל אופן עונה.

לתקרה עירוב אחד לכולן, דמכאן יש לסמוך לענין מחיצות העומדות סביב סביב לבימה דכיון שאינן מגיעות לתקרת הגג מותרות. הרשב"ש בתשובה תעג, לאחר שכתב שבעזרה אין מצטרפים, הביא את דברי הסמ"ק להקל בתיבה במחיצות שאינן מגיעות לתקרה, ומשמע שרצונו לומר שבכה"ג גם בעזרה שעליה דיבר לפני כן, אם המחיצות לא יגיעו לתקרה שפיר דמי, ומסתבר במכל שכן שכך הדין במחיצות שאינן אלא צורת הפתח.

כך נראה גם מהשו"ע סעי' יט, שלא הסתפק בעצם ההלכה להתיר את המחיצות סביב התיבה, אלא הביא גם הטעמים שכתב בב"י ובהם סברת הסמ"ק שהסיבה להקל בזה היא שאינן המחיצות מגיעות עד התקרה. לכאורה היה אפשר לומר שכתב כן כדי לומר שיש חומרה לשיטת הסמ"ק שאם מגיע מחיצות לתקרה לא יועיל, והביאו לומר שיש לחוש לזה כשאפשר, אך כיון שנראה מהב"י דפשיטא ליה סברת מהרי"א והרשב"א להקל בגלל שהוא אותו תשמיש, וגם לא שכיח מחיצות כאלו עד התקרה, מסתבר יותר שכוונתו ללמדנו קולא, שכל היכא שהמחיצות לא מגיעות לתקרה יש להקל, כלומר שכ"ה גם במחיצות העזרה כשהם לא מגיעות לתקרה. וכ"כ במשנה הלכות (יא, סד) דיש לסמוך באופן כזה על הסמ"ק. ונלע"ד שזה מה שעולה במכל שכן גם מדברי המ"ב בס"ק מט, שהביא את מחלוקת הפר"ח והפמ"ג האם כשעשה מחיצה לשמש מיטתו הוי הפסק, וסיים בדברי הפמ"ג שמיקל. ובפשטות הקולא בזה היא כיון שאין המחיצה מגיעה לתקרה. אך יש מקום לדחות שכוונתו להקל דוקא במחיצת ארעי, וזה מצטרף למחלוקת שהביא שם אם מחיצות סוכה הוי הפסק. ובכפה"ח (ס"ק סח, טט) כתב להחמיר הן במחיצות סוכה והן במחיצה שנעשית לשמש מיטתו.

הגר"מ אליהו במאמר מרדכי (יא, ל) כתב שרק אם העומד בעזרה אינו בגובה בית כנסת אינו מצטרף ליצור מנין של עשרה, ואח"כ כתב (יא, לא) על וילון "שאם הוא וילון ארעי מצטרפים לעשרה, ואם הוא וילון קבוע לשם מחיצה אינם מצטרפים", נראה שהוא מחלק בזה בין מחיצות שאינן בגובה פניו של האדם, כמחיצות העזרה שזה המצוי בעזרת נשים, ובזה מצטרף אף במחיצה קבועה, לבין הוילון שמכסה גם את פניו, ובזה יש להקל רק כשהוא ארעי ואין להקל כשהוא קבוע. ונראה שיסוד החילוק בזה הוא סברת הרשב"א שמחיצות שלא עושות תשמיש בפני עצמו אינן מחיצות, ומסתבר שכל עוד שהמחיצות אינן לסילוק אפשרות הראיה בצורה קבועה אין להן חשיבות מחיצה.

אך בהליכות שלמה כתב הגרש"ז אוריבעך (ה, יב) שמחיצות עזרת נשים שהן בקומה אחת עם בית הכנסת הוי הפסק, וכ"כ בשם הגר"ח"ק (דולה ומשקה שציגל סי' נה) שאף מחיצה ניידת הוי הפסק. ועל פי דבריהם כתבו במאמר שפורסם על ידי "מוקד העירוב בארץ הקודש" שאין להצטרף למנין על ידי זה שכולם בחדר מדרגות משותף, היות שהבדלי המחיצה של קומות המדרגות הוי הפסק, והצירוף יכול להיות רק על ידי זה שרואים זה את זה, ובשעת הדחק יסמכו על הסוברים שראית שרשרת מועילה, וסיימו בצ"ע. ולפי האמור נלענ"ד שבשעת הדחק גם לפי הגר"ח"ק יש להקל, כיון שמהסמ"ק והרשב"ש והשו"ע והמ"ב משמע להקל, והמחיצות כאן במתכוון אינן בגובה פניו של האדם, ואעפ"י שבסופו של דבר בגלל עלית הדירה אינם

רואים, לא נעשתה כאן מחיצה כדי לסלק את הראיה, ולכן מסתבר שרק לכתחילה אמרו להחמיר בזה¹. ומכל מקום לענ"ד מסתבר שצירוף על ידי ראיה ממרפסות עדיף.

כיום (מנחם אב תש"פ), צמצמו את אפשרות התפילה בתוך בית כנסת ומתעוררות שאלות על הפסקות של מחיצות ברחובות והחצרות בצורות הפתח וגגות של פי תקרה יורד וסותם, וכן מעקה ומדרגות בשולי שבילים וכבישים. אחת מהשאלות נדונה בילקוט יוסף ח"א עמ' רפד, שם כתב שאם מתפללים על כביש יש לחוש שגדר שרגילים לקבוע בשפת הכביש אם היא גבוהה עשרה הוי הפסק, דגרע ממחיצות התיבה של בית הכנסת, כיון שאין שם גג. אך לענ"ד בכה"ג שייך הטעם הראשון של השו"ע שבת"ב אין המחיצות הפסק כיון שהמחיצה "אינה עומדת לתשיש בפני עצמה", וזה היסוד לדון בכל הדברים האלו, לכן גדרות ומחיצות שונות בתוך רשות הרבים וחצירות של אותו אדם או בנין אינן עושות תשיש בפני עצמו. וגם הפסק בין חצר פרטית למדרכה של כביש, כל היכא שנראה שאין המחיצות נעשות ליצור הפרדה גמורה יש להקל על יסוד שני טעמי השו"ע בדין התיבה.

אכן, כשמתפללים ליד בית הכנסת או בכניסה לבנין, שכיח שחלק מהאנשים נכנסים לבנין או לחצר מקורה שבבנין, וככהאי גוונא יש לחוש דהגגון יוצר חלוקה והוי הפסק. גם נראה שלכתחילה אין להתפלל באופן שיש כביש ודרך הרבים שמפסיקה ביניהם. וכל מה שאמרנו לעיל להקל על ידי ראיה נאמר רק כשאין ברירה. וכן ראיתי שהביאו מדברי הרב משה פיינשטיין שנהג להזהיר את העושים חופה על במה שיהיו עשרה גברים על הבמה, שלכתחילה אין סומכים על צירוף של ראיה, וגם דבר זה מצוי בצירופים של ימינו.



יג. הערות בדברי האחרונים

בשו"ת מהרי"ט יו"ד סי' ד דן על חצר שעשו בה מחיצה של פצימין בינה לעזרה של בית כנסת כדי להפסיק, האם יחשב כחלק מהבית כנסת ויאסר לעשות בו עניני חולין, וכתב שלא יחשב לבית כנסת: "ואעפ"י שאמרו המפרשים דלענין צירוף עשרה לתפלה אפילו אם הראה פניו מחלון אחד מצטרף, אף על גב שרשות לעצמו הוא כדתנן אפי' חלון ד' על ד' בתוך עשרה מערבין ב' ואם רצה מערבים א', מ"מ מראה את פניו שאני שדומה כמצטרף להם, אבל היושב בתוך הבית שאם היה רשות א' היה מצטרף בין ער בין ישן, כשיש שם מחיצה המועלת לכלאים ולשבת אינו מצטרף".

נראה שלדעתו הדבר תלוי מה כוונת המצטרף, ולכן אמר שאפילו חלון ד' על ד' בתוך עשרה מערבין שנים אם רצו, שהוא דומה לנידון שלו, שכן יכול להיחשב בעירובין רשות אחת לפי רצונו, ויכול גם לערב שנים ולהפרד. נידון שאלתו הוא היכא שרוצים להפרד מבית הכנסת,

1. הרמ"מ קראפ ('בדין צירוף לדבר שבקדושה') כתב להקל בחדר מדרגות על סמך דברי הרמב"ן בפסחים פה שחצר נטפלת לבית בכל גוונא. אך לענ"ד קשה לסמוך על זה, שדבריו לא הובאו להלכה, ואין צורך בזה כי אין כאן מחיצה גמורה.

ולדעתו לא הוי הנמצא שם כנמצא בבית הכנסת, ורק אם יחליט להראות פניו למנין יצטרף^ל. ועכ"פ עולה מדבריו שאם הוא מראה פניו מחלון כדי להצטרף כמו במניני המרפסות שפיר מצטרף על ידי ראייה בלבד^ט.

אכן לכאורה נראה שלדעת מהרי"ט דין זה אינו נלמד מזימון, ולא בכל גוונא ראייה מצרפת, כי כתב רק "שדומה כמצטרף", משמע שהוא מצד זה שהוא מראה רצונו להיות טפל להם וממילא הוא נגרר אחריהם, וא"כ הוא מדין מיעוט שנגרר אחרי רוב^ב. וכן נראה מלשון הלבוש (נה, טו) "ומראה להם פניו משם גריר בתריהו". אך הרא"מ אבידן (בענין צירוף מנין עמ' 4) כתב שנראה לו שהוא דקדוק יתר, דמסתמא כל המפרשים כיוונו לדבר אחד שראיה מצרפת, ורק אמרו לשון גרירה כי מדובר ברוב ויחיד. וכן נראה לענ"ד לדינא, שלא מסתבר שרב האי חידש דבר כזה מדעתו אלא מסתמא יסוד דבריו הוא מה שמצינו שראיה מצרפת בזימון ובעדות, לכן גם אם המהרי"ט והלבוש לא הבינו כך, לא נקטינן כוותיהו לדינא.

בעל שיירי כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף סימן נה) דן על צירוף על ידי ראייה באראנאד"ו (מרפסות) של חצר ת"ת, והביא את דברי הרשב"א בס' צו שראיה מצרפת בענין התיבה שבבית כנסת, וכתב: "ויש לתמוה על רבינו המחבר ז"ל שלא הביא טעם זה דנפיק מיניה דמצטרפין. ואולי סובר הרב ז"ל דאפילו לפי טעם זה צריך הוא לטעם הראשון דאינו תשמיש בפני עצמו, אלא שלפי שלטעם הראשון היה אפשר דאפילו דמחיצות היו גבוהות הרבה ואינן רואין זה את זה מצטרפין, בא הרב לומר שאפשר דהטעם דמהני להיותה ב"ה מפני שרואין זה את זה, הא אין רואין זה את זה אינם מצטרפין". וסיים: "ואיך שיהיה לענין מעשה נ"ל לחוש לטעם מהרי"י אבוהב ז"ל, דלאותו טעם יוצא דבנדון שלפנינו אין מצטרפין".

ויש להקשות ממה שהראיתי לעיל, שלפי פרוש הרשב"א משמע דהירושלמי אומר בית אחד כי הוא אורחא דמילתא ואינו ממעט כל אופן של צרוף על ידי ראייה, ובודאי לא מדובר דוקא כשיש להם אותו שימוש כמו בענין התיבה. אך נראה שגם השיירי כנה"ג לא פסיקא ליה הענין שזו כוונת הרשב"א, אדרבה נראה מדבריו שלפי האמת דעתו היא שאין זו דעת הרשב"א אלא

(ח). הרי הלוי במטה יוסף (ח"ב סי' יג) כתב לחלק בין העומד בתיבה, ששם המחיצות בטלות לבית כנסת, ולא צריך שיראו זה את זה, לבין העומד ברשות בפני עצמה, שבוה בעינן ראייה, והביא סייעתא לדבריו מהמהרי"ט, שכתב: "ודוקא במראה פניו מצטרף אע"ג שהיא רשות בפני עצמו, אבל בבית בפני עצמו אם יש מחיצה המועילה לכלאים ולשבת אין מצטרפין זה עם זה כשהן רואין זה את זה. וכמ"ש מהרי"ט ע"ש". הרב שי ויסבורט (תחומין ח"מ הערה 21) למד מדבריו שיש חילוק בין היכא שהמצטרף עומד סתם ברשות אחרת לבין היכא שהוא עומד בבית נפרד, שאז לא יועיל גם אם הוא מראה פניו. אך חילוק זה לא התפרש במהרי"ט. והר"י צוברי (ירחון האוצר ג"מ עמ' פח) כתב שבמקום "כשהן רואין" צ"ל "כשאין רואין", וגם זה קשה, שלא כתוב במהרי"ט שמועילה ראייה בכה"ג. ולענ"ד א"צ להגיה, וכוונת המטה יוסף בעיקר להביא את דברי המהרי"ט כסעייתא לכך שראיה מצרפת אפילו ברשות בפני עצמה, ומה שחילק בין בית אחד לזה הוא כדברי המהרי"ט, שבת אחר הוא כשעושה בכוונה מקום מובדל, שאז אינו מועיל היכא שרואה, כיון שאינו עושה השתדלות דוקא להראות פניו.

(ט). החקרי לב סי' כח התקשה רבות בדברי המהרי"ט, ולענ"ד הדברים פשוטים כפי שביארתי.

(מ). כך דייק הרמ"מ קראפ (בדין צירוף לדבר שבקדושה), וכתב שלפי זה הצירוף יכול להיות רק ביחידים שמצטרפים לרוב. ונקט שלשיטת הרשב"א הצירוף הוא מדין שהראיה מצרפת את המקומות. אך כפי שהראיתי בכל המאמר לענ"ד הצירוף כאן אינו מדין משיכת המקומות זה לזה אלא מחמת שהראיה יוצרת חבורה אחת.

שכתב כן רק לתרץ את הקושי בב". ומה שפסק לחומרה במקום שאפשר, אינו בגלל פירושו לרשב"א אלא בגלל המהרי"א אבוהב, דמשמע שהוא סבר שראיה לא מועילה כלל, ויתכן שהוא היה מודה בשעת הדחק כשאין אפשרות לרדת, לסמוך על מה שנראה גם לו כפשט הרשב"א, שראיה מצרפת בכל גוונא.

המהר"א אזולאי (בפירושו ללבוש אות ה) כתב שבחלון מועילה ראיה פניו כי הוא לא עומד להכנס בו, מה שאין כן בעומד על האגף, שיכול האדם להכנס. וכ"כ המהריק"ש בערך לחם בתירוף הראשון, ובדרך זה הולך החיד"א במחזיק ברכה, דהוא הבין שהשו"ע פוסק כרב האי, שמחלון אפשר להצטרף אבל מעזרה לא תועיל ראיה, והסברה בזה היא שמי שיכול להצטרף ללא קושי חייב לעשות זאת. דהיינו, שמדינא ראיה מצרפת, אלא שהחמירו חכמים היכא שהוא יכול בנקל להצטרף שלא יסמוך על הראיה^{מא}. אבל סתימת הדברים בדברי רב האי לא משמע כך, דאם כוונתו היא שדווקא כשאין האדם יכול לרדת היה לו לומר זאת להדיא, וכן לא נראה כך בשו"ע בגלל סתימת הדברים.

במאמר מרדכי כרמי (נה, יד) כתב דכוונת רב האי דוקא כמכניס ראשו מצד שהחלון הוא כבית הכנסת. וכבר כתבתי שמשמע שרב האי דיבר מצד הראיה, מכך שהוא לא ביאר את הטעם שמועיל מצד שחלונות ככפנים ומכניס ראשו, וגם אין סברה לומר שמכניס ראשו מועיל בלא גופו, אם לא מצד שראיה מצרפת. מכל מקום המאמר מרדכי מציין שלמעשה העולם סומכים על הראיה שמצרפת, וכתב "ויש להם על מה לסמוך", ורק סיים "ומ"מ טוב לצאת מספק". לכן נראה שגם הוא יסכים בשעת הדחק לסמוך לכתחילה ולהתפלל כך.

הדבר משה (ח"א סי' י) נשאל "באדם אחד בארובה ורואה" האם מצטרף, וכתב דכיון שהוא רואה את המתפללים מצטרף, כדברי רב האי, ורבינו ירוחם והמג"א, וביאר שהחילוק של רבינו ירוחם בין גגים ועליות לחלונות הוא משום ש"בחלונות ועובי הכותל דרואה לאנשי ב"ה העומדין שם, אם מכניס ראשו ורובו מצטרף", ובסוף דבריו ציין במוסגר לדברי הרשב"א והפר"ח ובית דוד, ולתשובה שיכתוב בסי' כג. ובתשובה בסי' כג כתב שאין לדמות תפילה לזימון, שאין ש"צ מצטרף לתפילה אלא אם הוא בפתח, שמחבר בצירוף לזה שרואים אותו, ואינו דומה לזימון דסגי במה שהוא עומד בפתח גם בלי שיראוהו. ונראה שאין בזה סתירה למה שכתב בתשובה הראשונה כי נראה שארובה דקאמר שם היינו חלון, והוא מנמק את ההיתר ביכול לראות משום שרבינו ירוחם אמר שחלונות מצטרפים כשראשו ורובו שם ואפשר לראות מהם. ומשמע שכוונת הדבר משה לומר שדין חלונות שמצטרפים הוא בשני תנאים, האחד שהוא נמצא בחלון (או בארובה), והשני שהוא חלון הטפל לבית, בדומה למה שכתב בסי' כג על ש"צ העומד בפתח דבעיני שני תנאים. כך הבינו עיקרי הד"ט (או"ח, ג, ב), שכתב שלפי הדבר משה במראה פניו בלבד לא סגי. ומה שציין בסוף דבריו לרשב"א והפר"ח ובית דוד אינו אלא לומר שדעתם להקל יותר מזה, אך להלכה הוא פוסק להקל רק בשני תנאים, כפי שכתב בסי' כג. ומכל מקום

(מא). כ"כ הרב ברוך שרגא במאמר על צירוף מנין (אלא שהוא לשיטתו מקשה על זה שאין לפסוק שמעיקר הדין ראיה מצרפת, כי לדעתו לא משמע כך בראשונים).

לענ"ד העיקר כדבריהם ושלא כדבריו, דכיון שהלימוד לדין הש"צ הוא מזימון, משמע שדיניהם צריכים להיות שווים, וכיון שבזימון הסכים שמקילים בראיה בלבד, יש לקבוע כך גם בתפילה²².

וערוה"ש (סי' נה סעי' כ) דן על צירוף על ידי ראיה מהחלון, וכתב על העומדים על המרפסות כמו בהאי עובדא המובאת בשיירי כנה"ג "אולי בשעת הדחק יש לסמוך ולהתיר", אך לגבי המצטרפים ממקום שבו יש מחיצה גמורה כתב שהצירוף מועיל רק כשהיה המצטרף במקום פתוח ולא במקום סגור, ורק לאדם אחד, כי אולי רב האי דיבר דוקא בעומד בחצר או ברחוב. לענ"ד קשה על דבריו, שרב האי דיבר במי שמראה פניו מחלון גבוה כמה קומות, ונראה מלשון זו שמדובר על בנין סמוך, ולא למי שעלה למקום בסולם. וכן הלכוש פירש להדיא שמדובר בעומד בחדרו במבנה סגור. וגם לא מובן טעם לחלק בזה בין אחד למיעוט של כמה אנשים, כי כאמור לא נראה שדין זה נאמר מחמת גרירה שלא מצינו גרירה מבחוץ על ידי ראיה בדין כלשהוא, אלא זה ענין של צירוף, כמו בעדות, ולענין זה אין הבדל בין אחד לשנים. ומרס"ג והראבי"ה והרשב"א מבואר להדיא שדיברו על כמה אנשים שמצטרפים, ולא חילקו בין מקום סגור למקום פתוח, וכן נראה לפי הדמיון לשני בתים שבירושלמי שהחבורות מצטרפות.

ועכ"פ ערוה"ש כתב שכל זה היכא שמדובר במחיצה גמורה, ועולה מדבריו שבמרפסות, כל היכא שהמחיצה אינה מגיעה לתקרה, הוא כמו בעומד בחצר התלמוד תורה של הרב שיירי ודעתו להקל בזה בשעת הדחק²³.



יד.

הערות על מאמרים

מסקנתי במאמר זה עולה בקנה אחד עם הפוסקים שהתירו להתפלל ממרפסות גם היכא שרשות הרבים עוברת ביניהם. כ"פ הגר"י אריאל (אמונת עיתן גליון 128), והרב שמואל אליהו (תשובה באתר סרוגים), והגר"א דינר (מתיקות ההלכה 22)²⁴, הרב ברוך אבערלאנדער והרב לוי יצחק

(מב). החק"ל (סי' כט) הבין שהדבר משה בסי' י' סובר שראיה מצרפת, ובסי' כג שראיה אינה מצרפת, ותמה על הסתירה. הרב יוסף צוברי (ירחון האוצר גליון מ, מא) ייסד את ביאוריו לשו"ע על הבנה שהדבר משה שמצטרף על ידי ראיה בלבד, ולדעתו כל מה שמוזכר ב"י שלפי רבינו ירוחם צריך ראשו ורובו, ולפי מהרי"א צריך ראשו, זה אופנים שונים כדי שיראה את המתפללים, ופירש שמה שכתב הב"י על מהרי"א אבוהב "ולא חילק בכך" (שלכאורה מזה משמע שיש נפק"מ בין אם גופו בחלון או לא, ואינו מדין ראיה) היינו בין חלק פנימי של החלון לחלק חיצון. וכבר הקשה עליו הרא"א כהן סקלי (ירחון האוצר גליון מא) שעצם הפירוש אינו מובן. למה שנעלה על דעתינו לחלק בזה, ובפרט שלא הוזכרה לפני כן הו"א לחלק כך. וגם נראה להדיא בב"י שכל זה אינו מבוסס רק על דין ראיה אלא על כך שחלון הוא כבפנים לקרבן פסח. מכל מקום, לעצם דברי הדבר משה לענ"ד אין סתירה בתשובותיו, ובחינם תמה הר"י צוברי (וכן הרש"ז רוח בכתר מלוכה עמ' כה) על עיקרי הד"ט, שכן מלשונו של הדבר משה בסי' י' מבואר שאין הראיה לבדה מועילה אלא אך ורק בצירוף לזה שראשו בפנים, כפי שכתב שם שבנושא השאלה שהוא עומד בארובה, וכן מבואר בתשובתו בסי' כג, שבראיה לבד לא סגי לתפילה גם לגבי ש"צ העומד על הפתח.

(מג). ולא כי שכתב הרב דייכובסקי (תחומין ח"מ עמ' 484) שלפי ערוה"ש אין לקיים מנינים מהמרפסות.

(מד). כתבו שם בשמו שגם יתפלל הש"צ למזרח ומהני גם בלי שיסובב את ראשו, ולא כפי שסוברים הגרמ"מ לובין והרב שטרנבוך, שצריך הש"צ להתפלל עם פניו לקהל.

ראסקין (קובץ הערות וביאורים גליון ט), הגרמ"ש אבישיד ('מנייני מרפסות'), הרב ש"א מילר (גליון עומק הפשט 262), הרב מאיר מאזוז (אתר ישיבת כסא רחמים), והגר"א צבי הכהן (הביאו הר"י הופמן בקונטרס צירוף ראיה). ויש עוד רבים שסוברים כך בעיקרון, אך החמירו במקצת מספק, או שמצריכים שלא יהיה כביש ביניהם, או שמחמת ספק ברכות אמרו שלא יאמרו ברכות, או שהצריכו שכולם יראו זה את זה. וגם מבית מדרשו של הגר"ע יוסף פרסמו פסקים בזה להקל [הרב שלום כהן (רדיו קול חי), הרב אופיר מלכא (רדיו קול חי כ"ב ניסן), הרב אהרן בוטבול (רדיו קול ברמה), והרב בן ציון מוצפי (רדיו מורשת)].

אך בפסק המפורסם של הראשל"צ הרב יצחק יוסף כתב שאין לעשות כלל מנינים דרך מרפסות או חדרי מדרגות אלא אך ורק לשמוע דרך טלפון או רדיו מנין שמתפלל ולהצטרף עמם בשעה שהם מתפללים. וציין לדבריו בילקוט יוסף ח"ג דיני ברהמ"ז וברכות עמוד תקמג שיכול לענות אמן אם שומע דרך טלפון למרות שיש בתי כסאות באמצע, ובקיצו"ע שלו כתב שזה אף כאשר שומע אחרי כמה שניות. ועוד ציין לדבריו בח"א עמ' רפב שי"א שנחשב לתפילה בציבור ממש.

בתוך נימוקיו לפסק כתב שאין לסמוך על המחזיק ברכה, שכתב להקל בשעת הדחק, כי כפה"ח בס"ק עט כותב בשם המחזיק ברכה שמועיל רק כשיהיה רוב במקום אחד, וכ"כ הפסקי תשובות בשם מקור חיים, וכך היא הסברה, שאין יגררו אלו את אלו כאשר הם שוים במנינים.

אך לענ"ד החיד"א לא מתנה את הצירוף בכך שיעמדו ששה במקום אחד, שהרי באות י היקל גם בחמישה וחמישה, ומה גופא מוכח להדיא שהחיד"א אינו עוסק בגרירת הטפל לעיקר, אלא בזה שעל ידי הראיה יש חיבור וצירוף. הנידון שבו דן החיד"א בכל מה שכתב הוא האם לקבל את הסברה שראיה מצרפת מרשויות חלוקות, כמו שמצינו בהלכות זימון, ואם מדמים לשם, אין כל משמעות לכמות האנשים שנמצאים במקום אחד²⁷. מאותו טעם אין לקשר בין נדון דידן לדברי המקור חיים, שכן הוא לא מדבר בצירוף על ידי ראיה, אלא בצירוף על ידי זה שהבימה טפלה לבית כנסת.

ועוד כתב הראשל"צ דאין לסמוך על פשט דברי השו"ע בסעי' יד על מראה פניו מהחלון, די"ל דשאני עזרת נשים, דאיכא סברא שכותל העזרה לא נעשה לחלק אחר מהרשות, אלא זו אותה רשות, רק שנעשית כך לצניעות. והילכך כל חלל ביכ"נ עם העזרה רשות אחת נינהו, ורק בזה מצטרף האחד עם התשעה. "וכך מסביר מרן החיד"א במחב"ר את דברי מרן. וכך כתב המלכי בקודש והחק"ל²⁸.

ולא הבנתי איך אפשר לפרש שרב האי דיבר על העומד בעזרת נשים, שהרי לשונו היא "מי שעומד אחורי בית כנסת וביניהם חלון", והעומד בעזרת נשים לא יקרא "עומד אחורי בית

מה). ראיתי שהרב עמרם פריד (אזמרה לשמך 'דין צירוף למנין בדירות ומרפסות') נקט שעכ"פ צריך שיהיה שיראו זה את זה, וכן הורה הרב אליעזר מלמד, אך לענ"ד גם חילוק זה אינו מוכן מאותו טעם, שכן לפי כל המדמים להלכות זימון לא מדובר כאן על גרידה שהרוב גורר, אלא על כך שהרואים נחשבים מאוחדים ומצורפים על ידי ראיה, ומאי נפקא מינה אם יש ששה או חמישה, העיקר שיש בכל חבורת רואים מקצת שרואים אלו את אלו.

מו). וכ"כ מסברה הרג"ח ולדברג במאמר 'צירוף מנין ממרפסת למרפסת'.

כנסת", ואכן לא מצאתי מי שפירש את דברי רב האי על העומד בעזרת נשים. ראה מה שכתב הגר"ז בסעי' טו, טז, שמחלק בלשונו בין העומד לפני בית כנסת, שבזה נקט בלשון פשיטא שיועיל בו שיראה פניו, לבין האופן של רב האי, שעומד אחורי בית כנסת, שבזה יש חידוש טפי, דלמרות שהוא עומד אחורי בית כנסת מצטרף, וזה הרבותא שבא להשמיענו רב האי. אמנם, במעשה רקח על הרמב"ם (תפלה ח) כתב לדון על עזרת נשים, וכתב שיש מקום לומר שהעזרה טפלה לבית כמו התיבה, כיון שהמחיצות נעשו לצורך בית כנסת, וובצירוף לסברת רב האי שמהני ראייה נהוג להקל בזה. אך ברור גם מדבריו שעכ"פ רב האי היקל גם בלא זה, רק שלא רצה לסמוך על סברתו לכשעצמה, ולכן צירף לזה את הענין שאולי גם מחיצות עזרה טפלות.

והנה, לגופו של סעיף יד בדינו של רב האי אמנם יש פירושים שמצמצמים את ההיתר, אך הדוחק בכולם הוא הן מצד הלשון, והן שלא מסתבר שרב האי חידש דין מעצמו, ולכן נראה שהוא למדו מהלכות קידוש השם וזימון ועדות.

ומה שהביא הראשל"צ שיש הרבה פוסקים שראיה אינה מצרפת, הנה מלבד זה שרובם לא איירי כלל בשעת הדחק, ומחלקם עולה להדיא להקל בשעת הדחק, כפי שהראיתי לעיל, הרי ידועים דברי מהרי"ק סימן צד: "מה שנמצא כתוב בתשובת גאון אחד ולא עלה זכרוננו על ספר ידוע אפילו אם ימצא פוסק אחרון שיפסוק בהפך מהגאון הקודם לו איכא למימר דילמא לא שמיע ליה לאותו פוסק האחרון ואי שמע הוה הדר ביה". והביא שרב האי גאון הוכיח כך מהגמרא, וכ"פ הרמ"א חו"מ כה, ב. והגרע"י רגיל להשתמש בכלל זה (ראה יביע אומר ח"ד סי כד ועו"מ רביס), ובנידון דידן הרי מלבד דברי רב האי שראיה מצרפת יש לנו את דברי רס"ג שלא ידעום החולקים (וכנראה גם הראשל"צ), וגם את הראב"ה לא הכירו. ורוב המפקפקים נסמכים על זה שהרשב"א אמר רק בדרך אפשר, אך אפילו נאמר שזו כוונתו הרי לנו גאונים וראשונים שהדבר פשוט להם, ונסמך עליהם בשעת הדחק, לכל הפחות באופן שאין נכנסים לחשש ברכות לבטלה.

ובדבר העצה לשמוע דרך טלפון ורדיו, כששומע דרך טלפון ורדיו אין זו שמיעה של גברא, והיא הרבה פעמים מגיעה לאוזן השומע אחרי כמה שניות, ולפעמים אחרי דקה ויותר, וראה מה שכתב מו"ר הרב מרדכי אליהו (מאמר מרדכי הלכות לימות חול יא, לו) שאין לענות על דברים ששומע דרך רדיו או טלפון אם בגלל חשש מצד הפסק הטינוף ואם מטעמים אחרים. הרב אליהו כתב לעיין במשפטי עוזיאל ב, לח ועוד אחרונים, ונראה שכוונתו היא גם מצד הפסק הטינוף בפועל, וגם מצד חשש שגוף המרחק הגדול והשינוי בין הקול הטבעי לקול של המתכת לכשעצמו לא גרע מהפסק טינוף, מה גם שהקול מגיע הרבה פעמים בהפסק של כמה שניות ויותר^{מז}. ובכל אופן לענ"ד כששומע דרך טלפון לכו"ע אינו נחשב במעלת תפילה בציבור, ואין לדמות לזה מה שאמרו הפוסקים לגבי מי ששומע ישירות, כמו שבראיה אין מדמים מי שרואה דרך מראה למי שרואה ישירות.

מז). מה שציין הרב אליהו למשפטי עוזיאל אולי כוונתו למשפטי עוזיאל חו"מ ד יד, שפסל עדות הנאמרת על ידי טלפון, שאין זה נקרא כעומדת לפניו.

במאמרים שבירחון האוצר עסקו בזה בגליונות מ, מא:

הרב יואל שילה (גליון מ עמ' 10) הביא את דברי הרמב"ן והמאירי בפסחים שבדיוורים חלוקים אין צירוף, וצירף אליהם את הרשב"א שכתב שבית אחד היינו בירה, שמה נראה לו שגם לדעת הרשב"א מועיל צירוף רק באותה בירה, ולכן הסיק שאין לעשות מנינים שבהם מצרפים מבית לבית.

אך לענ"ד אין להתחשב בדברי המאירי, כיון שהוא לא כתב בזה הכרעה, וההכרעה של השו"ע בדין צירוף החזון מלמדת בפשטות שהוא לא קיבל את סברת הרמב"ן, כפי שהוא לא חשש לשיטתו בהלכות זימון. בדברי הרשב"א פירשנו לעיל שמה שאמר "בירה" הוא רק שבתוך אותה בירה יש לצרף גם בלא דברי הירושלמי, ונראה שהוא נשאר בפירושו שמדובר בבירה לפי הירושלמי והכוונה לפי מסקנתו היא שגם בשתי בירות מועיל, וכונת הירושלמי לשתי בתים נצרכה, לשתי בירות, וכן מוכח מתוך פירושו לגמרא שאורחא דמילתא קתני. ועכ"פ ברור שהשו"ע בהלכת זימון שהביא את רבינו יונה סובר שמועיל זימון גם מחוץ לבירה אחת, וממילא אם לומדים מזימון, כמו שנראה מדברי רס"ג, רב האי וראבי"ה והטור והרא"ש, הוא הדין גם בשתי בירות. ואפילו רשות הרבים נראה שאינה מפסיקה, דלגבי תפילה לא מצינו בראשונים ורוב האחרונים מי שיאמר שרשות הרבים מפסקת, ומסברה נראה שרבינו יונה כתב כך רק לגבי זימון, וכפי שמצינו בהלכות עדות ומסתבר גם בהלכות קידוש השם.

הרב בנימין יצחק הלוי (גליון מ עמ' עד) הביא את דברי רב עמרם גאון (וכ"כ בסידור רש"י סי' כד) שהעומד מחוץ לבית כנסת לא מצטרף גם אם "פניו לבית הכנסת", והבין מהלשון "פניו לבית הכנסת" דמייירי שרואים אותו, ואינו מצטרף. אך לענ"ד רב עמרם גאון לא ממעט צירוף על ידי ראייה, דהא הוא לא כתב שמראה פניו אלא "פניו לבית הכנסת", ולשון זו מתאימה ללשון הגמרא בברכות ו ע"א במי שמתפלל מאחורי בית כנסת ופניו לבית כנסת. ואמנם בכל אופן נראה שאין ההיתר של הרס"ג ורב האי מוסכם בגאונים, כפי שעולה מדברי האו"ז בשם הגאונים והרב שר שלום גאון, אך נראה שהגאונים האלו חולקים גם בדיני זימון, והשו"ע וכל האחרונים הסכימו שלא פוסקים כמותם.

גם מה שהסיק הרב הלוי שכיון שהדברים הובאו בסידור רש"י, נראה שגם רש"י סובר שאין צירוף על ידי ראייה אינו נכון, שידוע שהספרים דבית מדרשו של רש"י אינם בדוקא דעת רש"י, וכנראה רק הביאו את דברי רב עמרם גאון. גם כל הראשונים האחרים שמנה שם לא אמרו שראיה אינה מצרפת מבתי חלוקים, אלא הם מפרשים מה שעולה מהסוגיות להדיא, כדרך הראשונים שמפרשים סוגיות שאינם אומרים תמיד את כל החילוקים שאפשר להוסיף להלכה באותה סוגיה¹, והכי חזינן שהרשב"א הסובר בתשובה ח"א סי' צו שראיה מצרפת, אינו כותב בחידושו ובתשובה בח"ג סי' רפו אלא את דין הגמרא, מכיון ששם לא עסק בחידוש שגם ראייה

מח). תגובת הרב"י הלוי: ידועה אמרת הבית מאיר דיותר יש ללמוד מסתימת הראשונים מפירושן של אחרונים [שו"ת בית מאיר סי' כא, נשמת אדם ח"א כלל ג סעיף ג].

תגובת הרב אלבה: זה מדובר בדבר שיש בו דיון ידוע והם מתעלמים ממנו. כאן כל הדיון בצירוף של ראייה מוזכר רק במעט ראשונים. וכפי שהוכחתי מהרשב"א, שמסתבר שסתימתו בחידושו לא מורה על כך שכשכתבם לא סבר כפי שכתב בתשובה שראיה מצרפת.

מצרפת. אף מהרמב"ם, שכותב את דין החצירות דעירובין, קשה לדייק כיון שדרכו לכתוב בעיקר מה שכתוב בגמרא. גם מדברי הרלב"ג שפירש על בימה דעזרא שהיו עמו עשרה קשה לדייק שראיה אינה מועילה, דבפשטות לא אסיק אדעתיה את ענין הראיה, וגם יתכן שסבר שרק לכתחילה ראיה לא מועילה. היחיד מכל הראשונים שכתב לחלק בין תפלה לזמון בצורה מוטעמת הוא הרמב"ן, אך גם הוא לא החליט כך, ונסמך בעיקר על מה שגם בזמון אינו פוסק כך, ומהשו"ע סעי' טו שפוסק כהרא"ש בש"צ נראה שאינו חושש לסברה שאין לדמות תפלה לזמון. ומסעי' יד שנקט רק את לשון רב האי משמע שלמעשה פסק שראיה מצרפת כמו בהלכות זימון ועדות.

הרב הלוי כותב (בעמ' עה) שפסק השו"ע בסעי' טו שהעומדים בחוץ מצטרפים על ידי הש"צ, אינו מוסכם גם בזמון, כי רבינו ירוחם כתב ללמוד מהירושלמי רק שצריך שישמעו כולם. אך המעיין ברבינו ירוחם יראה שבפשטות אין זה פירושו לירושלמי בדינא דרבי ברכיה, שהרי כתבו לפני הבאת הירושלמי, וגם אם ננקוט שזה הוא פירושו לירושלמי, ומתכוון להוציא מפירוש הרא"ש, ודאי היה חוזר בו אילו ידע את פסק הרא"ש בתפילה, שממנו מוכח לא רק מה הבנתו בענין זימון אלא גם שיש ללמוד מזימון לתפילה.

הר"י הלוי מכריע שדברי רב האי נאמרו במכניס ראשו כיון שכך סבר הב"י, אך לענ"ד תחילה יש לנו לעיין מה המשמעות הפשוטה של דברי רב האי, והמשמעות הפשוטה של דבריו היא שדי במה שהאדם מראה פניו, ולא מסתבר שתועיל הכנסת ראש לחלון אם לא מצד הראיה, כיון שבעלמא ראשו בתר גופו אזיל¹. אמנם, נראה שהב"י סבר שיש מקום לפרש את דברי רב האי מצד הכנסת הראש לחלון, אך חזינו גם שהב"י בסי' עט הבין בתחילה שלא מסתבר להעמיד את דין חצר גדולה וקטנה דוקא בצואה מלאחריו ואין רואה, ולכן כנראה לא פירש את רב האי כפשוטו, אך בשו"ע סי' עט נראה שהוא נוקט שאין ראיה מדין חצר גדול לענין צואה, ולכן נקט בשו"ע שהעיקר כהרשב"א, וממילא גם לענין ש"צ נראה ששינה את דעתו. מסתבר שלכן בשו"ע העתיק רק את רב האי בלבד כי נוטה הוא לומר שראיה מצרפת.

הרב הלל בן שלמה (גליון מא עמ' קפח) כתב שבענין המראה פניו בחלון אין לפרש דסגי בזה שרואה, משום שלגבי אכילת קדשים הסכמת הפוסקים שאין החלונות כחלק מהבית, והכס"מ כתב שגם הרמב"ם, שכתב שהחלונות הם כבפנים, הוא רק כשהם שוים לקרקע העזרה, וממילא חלון גבוה אינו נחשב כבית כנסת, ולכן יש לפרש שכוונתו להכניס את הראש לגמרי בפנים מעבר לחלון, וכ"פ הרדב"ז. ועוד כתב שדברי הרשב"א בתשובה על התיבה שראיה מצרפת הם כמו דברי הרא"ש על המזמן, וכן דעת השו"ע והמג"א להשוות רק את המזמן, אבל לשאר אנשים אין מועילה ראיה. ועוד שהרשב"א סותר את דבריו לחידושי ולתשובה בח"ג סי' רפו שמשמע מהם שאין בתפלה תועלת בראיה, וגם היקל בשני בתים רק בזימון, אבל בבית כנסת

מט). תגובת הרב"י הלוי: יש לתמוה ע"ז דאדרבה בצירוף ראיה החידוש הרבה יותר גדול מאשר אם מכניס את ראשו, ששם יש לומר שעיקרו בפנים, אך בצירוף ראיה כל כולו בחוץ.

תגובת הרב אלבה: בצירוף ראיה אינו על ידי היותו גופו בבית אלא מחמת דבר אחר. אין זה מנוגד למה שמצינו בעלמא. אלא בדיוק כפי שמצינו בעלמא בהלכות עדות.

נ). אין זה פשט הרמב"ם, ולגוף הקושי ברמב"ם התייחסתי במאמר במעלין בקדש לב עמ' 14, ואיכמ"ל.

דעתו שיש להקל רק בבירה אחת. ועוד כתב לחדש בירושלמי פירוש ש"לשני בתים נצרכה", פירושו שעיקר החידוש של המשנה, באומרה "בבית אחד", שמשמע שהיא באה למעט, הוא למעט שדווקא בבית אחד הם מצטרפים ולא בשני בתים, ועל זה קאמר שעכ"פ גם בבית אחד עליהם להתכוון להיות בחבורה אחת בשביל להצטרף לזימון.

ולענ"ד יש להשיב על דבריו. לא מסתבר לפרש ברב האי שהכוונה היא להכניס את ראשו לתוך חלל בית כנסת מעבר לחלון, מאותו טעם שאין לפרשו במכניס ראשו לחלון, שכן אכתי יקשה שהראש צריך ללכת אחרי הגוף, וגם לא משמע כן מהלשון מראה פניו. ובכל אופן, הב"י כאן לא דימה את דין חלונות בית כנסת לחלונות העזרה, אלא הולך אחרי דברי רבינו ירוחם, שמשווה דין זה לדין בית אחד בקרבן פסח, וכבר כתבו רבים מהאחרונים שכן נראה גדר בית מהגמרא בנדרים, ועכ"פ ברור לו שהחלונות הם כבפנים, לכן גם לא העלה על דעתו לפרש שיכניס יותר מחלל החלון, וגם הרדב"ז לא פירש כך, אלא שלדעתו העומד בחלון עדיין קצת נפרד, ולכן צריך שיראה פניו שזה גורם המצרף בכל גוונא.

גם לא מסתבר לקבל את דין הש"צ ולא את דין "מקצתם רואים", דכיון שפשטות דין ש"צ הוא גם במופלג, אם כן הוא גוף הדין שראיה מצרפת וכמו בדיני עדות, כפי שכתבו המג"א, הגר"ז והגר"א.

ובמקום לומר שהרשב"א בחידושו ובתשובה בח"ג סותר את עצמו בגלל שלא מיעט שראיה מצרפת לתפלה, עדיף לומר בפשטות ששם הוא רק מפרש את דיני הגמרא, ומה שאמר שהרשב"א בתשובה על ענין התיבה נוקט רק לגבי הזימון שמשני בתים מצטרפים, אך לענין צירוף למנין צריך להיות באותו מבנה, וגם מדבר רק על הש"צ, לא יתכן, שהרי הרשב"א בכל תשובתו לא מזכיר סברה לחלק בין תפילה לזימון, ובזימון הדין לא נאמר רק בצירוף על ידי מזמן. וכל הראשונים שהביאו את הירושלמי ש"לשני בתים נצרכה" פירושו שגם בשני בתים יוכלו להצטרף על ידי ראיה, והמשנה אורחא דמילתא נקטה. ונראה דלא העלו על דעתם את הפירוש של הרב הלל כי סברי שהמילים "בבית אחד" שבמשנה לא יכולים להתפרש אך ורק כמיעוט, כיון שבכל אופן משמעותן שגם בבית אחד צריכים לראות זה את זה, וממילא כבר לא שייך לפרש בירושלמי שהמילים "בבית אחד" נצרכות אך ורק למעט שני בתים.

והרב יוסף צובירי (בגליון מ, מא) כתב שדעת מרן, גם בכותבו את הב"י, הייתה שראיה מצרפת לכשעצמה, והסתמך על הבנתו מדברי הדבר משה (סי' י), שמה שאמר רבינו ירוחם שחלונות מצטרפי הוא מפני שהוא יכול לראות מהם גם בלי שיהיה ראשו בחלון, ולדעתו גם הב"י שכתב להכניס ראשו ורובו מתכוון אך רק כעצה טכנית כדי שיראה. ומה שכתב הב"י שמהרי"א אבוהב לא חילק בכך (שמשמע שיש חשיבות וצורך לדון עד כמה הוא נכנס לחלון, ויש חידוש בכך שסגי בראשו), פירושו שהוא לא חילק אם מכניס ראשו לחלק הפנימי של החלון או לחלק החיצוני, דהעיקר הוא שרואה, וכשם שאין משמעות בין חלק חיצוני לפנימי בחלון, כך אין משמעות לשאלה איזה חלק מהגוף נמצא בחלון.

לענ"ד אי אפשר לפרש כך, כיון שבב"י מבואר שדברי רבינו ירוחם מיוסדים על הרמב"ם בהלכות קרבן פסח, ושם אינו נוגע לענין ראיה. ועוד שלפי דבריו לא מובן מדוע חשב הב"י

שצריך להכניס את גופו, וגם לא יתכן לפרש "לא חילק בכך" לגבי חלק חיצוני ופנימי של חלון, כי לא הוזכר לפני כן לחלק בזה, ואכן גם הגר"י צובירי הודה בגליון מא שאין לפרש כך, אך הוא לא עמד על כך שזה מבטל את כל פירושו, כי ממילא צריך לפרש שלפי הב"י יש משמעות הלכתית להכנסת הגוף לחלון^{נא}. גם הראיתי לעיל שהדבר משה עצמו אינו מפרש כך אלא אומר שצריך שני תנאים כדי שיצטרף, ולא די בראיה בלבד.

עוד כתב הר"י צובירי שהחיד"א במחבר"ר אומר שדי בראיה בלבד, שהרי כתב באות ח הראשונה שדין ראיה שמצרפת נפסק בשו"ע בדין של המראה פניו מהחלון, ודברי המחזיק ברכה באות ח השניה שאין ראיה מצרפת כנראה אינו מהחיד"א עצמו. אך לענ"ד דברי החיד"א ברורים ואין שתי האותיות סותרות זו לזו, שהוא אמנם סבר שראיה מחלון מצרפת בלי שיכניס ראשו, אך אמר להקל בזה רק היכא שאינו יכול לרדת, מפני שהמשמעות הפשוטה לדעתו בדין אגף וחצר שראיה אינה מועילה, ולכן נקט כתירוץ הראשון של מהריק"ש. וכבר הודה הר"י צובירי (בעמ' צו) שבמחזיק ברכה שנדפס בחיי החיד"א נמצאות שתי אותיות ח כמו לפנינו, ומה שתמה שם שהחק"ל בסי' כז הזכיר רק את דבריו באות ח הראשונה, אישתמיט מיניה שבסימן כח מזכיר החק"ל את דברי החיד"א באות ח השניה. וכן תמיהתו על כפה"ח, שהביא באות ע' רק את דברי החיד"א באות ח השניה, אינה תמיה, שכן באות עה הביא את דבריו שבאות ח הראשונה.

אכן, גם על מה שכתב החיד"א שלפי הב"י כוונת מהר"י אבוהב שיכניס ראשו לחלון כדי לראות, וראיה בלבד מצרפת, יש להשיב כפי שכתב הרא"א סקלי בגליון מא, שהבנה זו נובעת ממה שלא ראה את דברי מהר"י אבוהב במקורם, דשם מפורש שדבריו אינם מדין ראיה, אלא מדין שהחלונות הם כפפנים. ומכל מקום, לענ"ד מסתבר שכוונת רב האי לצרף על ידי ראיה, על פי לשונו ועל פי הסברה. ולכן למעשה נראה כפי שכתבתי, שהב"י אכן נטה לומר שראיה לא מצרפת, אך בשו"ע חזר בו וסתם כלשון רב האי בלא להזכיר שהחלונות כפפנים כי נטה יותר לסברה להקל.

ולגבי כפה"ח יש להעיר שאף שהוא כתב (באות ע, עה, עז, עח) להחמיר לחוש לדברי החק"ל, כל זה הוא במצב רגיל, אבל כשהביא את הדיון בשעת מגפה בס"ק עט כתב רק "אבל החק"ל כתב וכו'" ולא סיים בזה "ויש להחמיר", כדרכו באותיות הקודמות. וכן הוא בבית עובד, שלפני כן לגבי דינו של הרב שיירי כתב שדעתו להחמיר כחק"ל, ואילו כאן רק הביא דעת החק"ל, ולא כתב מה דעתו בזה. לכן נראה שגם לדעתם בשעת הדחק כזו יש מקום לסמוך על החיד"א, וכפי שפסק הרה"ג שמואל אליהו, שבדרך כלל הולך לפי פסקי כפה"ח, וכבר העיר כך בשו"ת איש מצליח סי' יג.

והרא"א הכהן סקלי (גליון האוצר מא עמ' קצ) הביא את דברי הרמב"ן שאין בתפילה קביעות חבורה, וכתב שיש להתחשב בדבריו שלא לדמות זימון לתפלה, וגם אין ספק מהי דעת מרן כי

נא). הר"י צובירי (גליון האוצר מ עמ' צד) כתב שהמאמר מרדכי פירש שמה שאמר רב האי על העומד אחורי בית כנסת הוא "על העומד בחלק הפנימי של החלון מבחוץ", ובגליון מא כתב שכוונתו היתה להקשות על המאמר מרדכי. אבל לענ"ד במאמר מרדכי בכלל לא כתוב דבר כזה.

בהגלות נגלות דברי מהרי"א דקאי על כך שחלונות כבפנים, לשיטת האחרונים הסוברים שמרן מפרש ברב האי שדי בראיה, צריכים לפרש שהב"י אמר "וכ"כ האורחות חיים" לומר שהאורחות חיים פליג על מהרי"א, ופשוט שאי אפשר לפרש כך בלשונו, ועל כרחך שמה שהביא בשו"ע את לשון רב האי בלא פירוש הוא רק משום שכן דרכו להביא את לשון הראשונים גם כשיש עליהם איזו קושיה ודוחק לשון.

ולענ"ד יש להשיב על מה שהביא מהרמב"ן, דהלא הרמב"ן עצמו לא פסיקא ליה חילוק זה, ונטה בהמשך דבריו לומר שאין לחלק בין תפלה לזימון, ועיקר טעמו הוא שבזימון לא מהני ראייה, וזה מנוגד לפסק השו"ע בסי' קצה שכולם הסכימו כוותיה. וגם מהב"י בסעי' טו מוכח שכן מדמים זימון לתפלה. אמנם מה שאמר שאי אפשר כלל לפרש שהב"י אמר "וכ"כ האורחות חיים" כדי לחלוק על המהרי"א הוא נכון, אבל מכל מקום פשוט לשונו בשו"ע משמע דראיה מהני, ודוחק לומר שהוא רק ציטט את לשון רב האי, דעכ"פ היה לו להקדים ולומר "החלונות כבפנים", כלשון הרמב"ם ורבינו ירוחם, ואז הכל היה מבואר שהוא מדין הכנסת הראש. ולעיל הראינו שמרן חזר בו מדרך לימודו את הסוגיה בערובין, ולכן נראה שחזר בו ממה שכתב בב"י כשם שחזר בו בסי' עט. ואף את"ל שמרן לא חזר בו, בהגלות נגלות דברי רס"ג וראב"ה, י"ל ששפיר היה מסכים שראיה מצרפת, ובפרט שלפי הסברה שכתב בעצמו שחלונות לא יכולים להועיל בלא שיהיה בהם גם גופו, ברור שאם היה יודע את דברי הרס"ג היה יותר מסתבר לו לפרש את דברי רב האי כדברי הרס"ג.



סיכום

א. בגדר קידוש השם בפרהסיא נראה פשוט שראיה מועילה משני בתים להחשב פרהסיא, וכן הוא בהלכות עדות, אפילו אם יש רשות הרבים שמפסקת ראייה מצרפת את העדים לחבורה אחת לענין הזמה, ומסתבר ללמוד מזה לתפילה.

ב. לפי רבינו יונה ראייה מצרפת לעשרה שתי חבורות של סועדים גם משני בנינים. כך נראה מראשונים נוספים וכן הסכמת השו"ע והאחרונים.

ג. מדברי רס"ג, רב האי, ראב"ה והרשב"א עולה שראיה מצרפת גם לתפילה באופן שמקצתן רואים אלו את אלו, והיינו שיש קבוצה שבה כולם רואים זה את זה, וניכר שרצונם להצטרף, וקבוצה שניה שגם בה כולם רואים זה את זה, ולפחות אחד מהם רואה אחד מהקבוצה הראשונה. לשיטת תוספות נראה שראיה מצרפת גם באופן שכל העשרה רואים ראית 'שרשרת' בלבד. אך האחרונים לא נקטו כמותם.

ד. הרא"ש והטור והשו"ע פסקו שראיה מועילה כשכולם רואים את החזן. ומשמע מהמג"א, הגר"ז הגר"א והמ"ב שמהני גם כשהוא מרוחק מכולם ואינו עומד בפתח.

ה. מדינא רשות הרבים אינה מפסקת לתפילה כמו שאינה מפסקת בקידוש השם בפרהסיא ובהלכות עדות. רבינו יונה, שאמר שהיא מפסקת, דיבר רק לענין זימון, שבו צריך שיאכלו כאחד.

ו. הכרעת המשנה ברורה היא שיש להקל בצירוף על ידי ראייה אף משני בתים ממש, ואף שלא בשעת הדחק, רק לכתחילה, כשאין סיבה מיוחדת להקל, כתב שטוב להחמיר.

ז. כדי להחשב כראיה צריך ראייה הדדית, ורק בש"צ יתכן שדי בראיה חד צדדית. ובכל אופן די בראית רוב הפנים או רוב הגוף, ודי בכך שכשבאים להצטרף רואה כל אחד את חברו, גם אם בהמשך התפילה פונים כולם לירושלים, וכדרך שרואים את מי שמסתכל מחלון. מכל מקום, למעשה צירוף על ידי שכולם רואים את הש"צ עדיף שבזה יוצאים בשופי אף כשלא כולם רואים את כולם.

ח. יש שכתבו שעדיף לקיים מנין כזה בלא ברכות שמברכים רק בציבור, דהיינו בלא קריאת התורה וחזרת הש"ץ, אך נראה שמי שמברך יש לו על מה לסמוך, והכי עדיף טפי.

ט. כל זה נאמר רק לשעת הדחק, אבל לכתחילה אין להקל אלא כשהש"צ עומד על הפתח שבין פנים לחוץ. לכן כשאין סיבה מיוחדת להקל יש להקפיד על כך שכל העשרה יהיו בחדר אחד ולא במקום דלת הכניסה, ולא להסתפק בכך שרואים את העומד שם. ומכל מקום, אם המחיצות אינן מגיעות לתקרה והעומד מאחריהם הוא במפלס בית הכנסת מדינא אף מצטרף משם לעשרה.

י. המתפלל במקום סמוך לבית הכנסת, בשעה שיש בבית כנסת עשרה מתפללים והוא שומע אותם נחשב כמתפלל בציבור. אבל לא יעמוד להתפלל בחדר כניסה לבית כנסת שמפריע למי שרוצה להכנס ולצאת. ואם אין חדר מקודש כמו עזרת נשים, יכול לעמוד להתפלל מחוץ לבית כנסת אם שומע משם את התפלה ויחשב כמתפלל עם הציבור, אבל תחסר לו מעלת מתפלל עם הציבור בבית כנסת.

יא. מחיצות ברשות הרבים שהן חלק משימושי רשות הרבים הרגילים אינן חוצצות, אבל כשמתפללים בחצרות צריך לכתחילה להקפיד שלא יהיו חלק מהעשרה או הכהן והקורא בתורה במקום שמוגדר בית, והאחרים מחוצה לו, ושלא תהיה דרך הרבים בין המתפללים.

יב. ספק אם אפשר לענות אמן כששומע את המתפללים בטלפון ורדיו, ועכ"פ נראה שאין לו מעלת מתפלל בציבור, אלא רק מעלת המתפלל בשעה שהציבור מתפללים, וזה יכול לעשות גם בלי לשמוע ולהכנס לספק בעניית האמן.



התכתבות עם הרב בנימין יצחק הלוי

א. בענין דברי רב עמרם גאון המובאים בסידור רש"י סימן כד: "ומי שעומד חוץ לבית הכנסת כמי שאינו עומד בבית הכנסת, ואפילו פניו כלפי בית הכנסת, ואם יש תשעה בבית הכנסת אינו נמנה עמהן, דתנן גבי עירובין בזמן שתשעה במקום אחד ואחד חוץ אותו מקום אין מצטרפין". הרב עידוא אלבה פירש שהרבותא בדבריו היא אף שפונה אל בית כנסת כפי שצריך לעשות העובר אחרי בית כנסת אינו מצטרף לעשרה.

תגובת הרב"י הלוי: לפי דבריו קשה מה החידוש של רב עמרם שאינו מצטרף הא ודאי שאם איירי בעומד מחוץ לבה"כ שאינו מצטרף. ואמנם לכאורה מצינו כה"ג באורחות חיים חלק א דין קדיש אות ט: "וכן נמי כתב גאון ז"ל מי שביתו קרוב לב"ה אעפ"י שחלונו פתוח לב"ה ושומע קול ש"צ אינו מצטרף עמהם ואינו רשאי לענות עמהם קדיש וקדושה אעפ"י שהם עשרה פחות ממנו", אך י"ל שמש"כ שאינו מצטרף כונתו שאינו מצטרף לענות עמהם, והמשך דבריו הם פירוש לתחילת דבריו שכתב אינו מצטרף, וזה כדעת הרמב"ן שהובא באורח"ח שם לפני כן ורצה להשוותם עם דברי הגאון. ואם נאמר שאינו מצטרף כונתו לצירוף למנין יקשה דהיה לו לכתוב שאינו מצטרף לענות, וממילא נבין מק"ו שאינו מצטרף גם למנין. ואם נאמר לא זו אף זו קתני, מ"מ אין להביא מכאן ראיה לפירוש רב עמרם גאון שהרי הוא לא כתב שאינו מצטרף לענות קדיש וא"כ קשה לומר שעיקר חידושו הוא שאינו מצטרף למנין שהוא דבר פשוט שאין צריך לאמרו.

תגובת הרב עידוא אלבה: אינו מצטרף ואינו רשאי לענות הם שני דברים כפי שמבואר גם במקור בדברי הרמב"ן בפסחים, ובכל דיוני הראשונים בסוגיה זו. יש חידוש במה שאמר רב עמרם שאינו מצטרף לאפוקי ממה שעולה מרש"י שלדעת רב יהודה בשם רב כה"ג מצטרף (והמאירי ושלטה"ג בסוטה סוברים שכך ההלכה לפי רש"י). מסברה זו בא רב עמרם לאפוקי, ומבאר יותר שאפילו עם פניו לבית הכנסת לא יועיל כדמשמע מהגמרא בעירובין, ודבריו מקבילים למה שכתבו התוספות על דברי רש"י, והגאון המובא באורחות חיים, אומר כדבריו, אלא שהוא משהו בין צירוף לעניה כדעת הרמב"ן.



ב. בענין מה שהרב עידוא אלבה מדמה דין צירוף לתפלה להלכות עדות.

תגובת הרב"י הלוי: הראיה מעדות נראית בעיני קצת רחוקה מלדמות לנדו"ד כי בהחלט יש מקום לחלק בין עדות שעיקרה ראיה של כת אחת, לצירוף למנין שבעיני שיעמדו במקום אחד. וקשה להקל כאשר עיקר הפסק בנוי על דימוי שאינו כ"כ מוכרח או על סברא ללא ראיות ברורות מהראשונים.

תגובת הרב עידוא אלבה: עיקרי הדברים שכתבתי לא בנויים על דימוי לעדות אלא על דברי הראשונים, אך הראתי שהרס"ג כנראה נסמך על דימוי זה. בענין עדות יש שני דינים, האחד לענין דיני נפשות שבעיני עדות מיוחדת, והשני מתי הם נחשבים כת אחת להזמה. המשנה קובעת שאנו מחשיבים את העדים שרואים ככת אחת לענין הזמה על ידי הראיה. מסברה ומסתמת הגמרא במגילה לא נראה שבתפילה יש דינים אחרים.



ג. בענין המסקנה של המאמר להקל בצירוף על ידי ראיה.

תגובת הרב"י הלוי: אחרי ככלות הכל מכיון שיש כאן מחלוקת ראשונים ויש צדדים לפרש כן גם בשאר הראשונים, אף שהרב הכותב מעלה שאפשר לפרשם גם אחרת מ"מ אין הכרח שלא לומר אחרת בדעתם כגון בדעת רב עמרם גאון, וא"כ יש להתייחס לזה לכל הפחות

כמחלוקת שקולה, ובפרט שיש לצרף כאן את דברי רבינו יונה שרה"ר מפסקת, ומש"כ הרב המחבר במאמרו שלענין תפלה יש להקל גם לסברת רבינו יונה, שבזימון בעינן קביעות, משא"כ בתפלה בעינן רק צירוף, כבר השגתי ע"ז. ולא הבנתי מה הנטיה כ"כ להקל, גם להכריע כדברי המתירים וגם לא לחשוש לדברי רבינו יונה, דהוי כעין ס"ס להחמיר. ומה גם שכבר כתבתי במאמרי שגם המתירים לא מצאנו שדיברו בכעין נדו"ד שכל אחד ברשות אחרת לגמרי ומי יאמר שהיו מרחיקים לכת ומתירים גם בנדו"ד. ולכן נראה שלמעשה יש להחמיר, דמי מכריחנו להכנס בספק איסור כדי להתפלל במנין? טענתי זו היא לא רק על הרב הכותב אלא גם על הרב חיד"א והמ"ב, אלא שיש לומר שאם היו רואים את כל דברי הראשונים שהוספנו יתכן שהיו חוזרים בהם.

תגובת הרב עידוא אלבה: לענ"ד לגבי עצם הענין של צירוף מרשויות שונות המחלוקת אינה שקולה כיון שהראשונים שאינם סוברים שראיה מצרפת אומרים כך גם בהלכות זימון, והשו"ע, וכל האחרונים מסכימים שבזימון יש צירוף משתי רשויות שונות. ולגבי רשות הרבים, הההגיון שיש בהסבר דינו של רבינו יונה על רשות הרבים דוקא לענין זימון, וכן הסברה שבקידוש השם אין נפקא מינה בזה, וכן בהלכות עדות אין נפקא מינה בזה, כל זה מביא למסקנה שמצטרפים גם כשרשות הרבים מפסקת.

היחיד מהאחרונים שהזכיר את דברי רבינו יונה בהלכות תפלה הוא הפמ"ג, ונראה שהדבר נובע בגלל עצם הבנתו שמפאה לומדים לכל עניני הפסק, וכבר כתבתי שקשה להבין מה הדמיון, וגם נראה שאין זה דברי רבינו יונה שהזכיר רק רשות הרבים. כשמבינים מה הסיבה לחשוש להפסק רשות הרבים מבינים גם שאין מקום לדין זה בתפילה אלא הוא ענין מיוחד לאכילה שאין דרך לקיים סעודה משותפת כשהסועדים נמצאים משני עברי רשות הרבים, ולכן אין קביעותם יחד קביעות.

סיבת הנטיה להקל מבוארת בביאור הלכה (נה, ח ד"ה הוא) על פי הרמ"א "והטעם כדי שלא ישארו ישראל בלי ברכו וקדושה", וזו גם הסברה שבגללה מיקל החיד"א. הם לא חששו להכנס לספק איסור כדי להתפלל במנין, כל שכן לאחר שהוכחנו שבנידון דידן כך המנהג כפי שעולה מהמשנה ברורה שנהגו להצטרף על ידי ראייה, ורק לכתחילה כשאפשר אמר שטוב להחמיר. הכלל שאומר הרמ"א בנה, ד הוא שבגלל חשיבות מצוה דרבים, בשעת הדחק יש לנטות להקל בתנאי הצירוף כל היכא שאם לא נקל לא יהיה כלל מנין. כבודו אינו אומר דבר כלשהוא שהרמ"א ודעמיה לא ידעו. הם ידעו היטב שנכנסים לחשש איסור, אבל הבינו שזה מה שרצו חז"ל שנעשה במצב כזה. למעשה כבודו אינו מציג ראשון או אחרון שחלק על עצם הכלל, כל השאלה באחרונים היא מה גבולות השימוש בו. בנידון דידן של צירוף על ידי ראייה רוב הראשונים שהביא כבודו כבר היו ידועים למ"ב והחיד"א, וגם אלו שלא היו ידועים אינם אומרים דברים מפורשים, כל מי שכתב במפורש שלא מהני (בעיקר רמב"ן ורשב"ץ) אומר כך גם בזימון, ומוסכם על השו"ע וכל האחרונים שלא פסקין כוותיה. כנגד זה הרס"ג והראב"ה אמרו דברים מפורשים שראיה מהני, וכן נהגו להצטרף בראיה מחלון כמבואר במשנה ברורה. ואין בראשונים מי שכותב להחמיר בתפלה בגלל שרשות הרבים מפסיקה. לכן נראה שיש להקל.



הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס
ירושלים

ברכת שהחיינו על האתרוג בט"ו בשבט, ובראש השנה

אורך ימים ושנות חיים למע"כ יד"נ הרה"ג המפורסם לשו"ת מזכה הרבים רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב, ע"ד שאלתו אם אפשר לברך שהחיינו על האתרוג כשאוכלו בט"ו בשבט, אם בירך על האתרוג בנטילת הארבעת מינים.

א.

ברכת שהחיינו על האתרוג אחרי שכבר בירך בנטילת הלולב

בספר יפה ללב (או"ח ס' תרס"ד ס"ק ט"ו) כתב, דמנהג ישראל תורה, אשר האתרוג שנטלוהו למצוה בחג הסוכות עושים ממנו מרקחת, ואוכלים אותו ביום חמישה עשר בשבט ר"ה לאילנות עי"ש, והו"ד בספר אורחות חיים ספינקא (סי' תרס"ד שם), ובכף החיים (סי' תרס"ד סק"ס) [ומקור המנהג לאכול אתרוג בט"ו בשבט, י"ל משום שמתפללים על האתרוג בט"ו בשבט שיהא נאה לד' מינין, וכמש"כ בספר לשון חכמים ח"א ס' ל"ח]. וגם בבן איש חי (שנ"ר פר' ראה ס' י"א), הביא את מנהג ירושלים לאכול את האתרוג בליל שני של ר"ה במקום פרי חדש ומברכין עליו שהחיינו עי"ש, וע"ע בס' שהחיינו פי"ט ס' י"ד, מה שהביא בזה.

ויש לדון אם יש לברך ברכת שהחיינו על אכילת מרקחת של אתרוג כשאוכל בט"ו בשבט, אחר שכבר בירך שהחיינו על האתרוג בסוכות, בשעה שנטל האתרוג. ובשו"ת האלף לך שלמה להגר"ש קלוגר זצ"ל (ס' צ"ב) כתב, דודאי מי שבירך שהחיינו על נטילת לולב אין לו לברך עוד על אכילת המרקחת, והוי ברכה לבטלה כי לדינא דש"ס (עירובין מ' ע"ב), עיקר ברכת שהחיינו זהו בשעת ראייה ולא בשעת אכילה, רק נהגו להמתין על שעת אכילה, כמבואר בשו"ע או"ח (סי' רכ"ה ס"ג), אבל אם כבר בירך בשעת ראייה אין לו לברך יותר וכמש"כ הרמ"א שם עי"ש. וכבר מבואר כן דעת התרומת הדשן כמובא בס' לקט יושר (ח"א עמ' קמ"ט ענין ב'). דלעולם כשאכל האתרוג אינו עושה שהחיינו על האכילה כיון שעשה שהחיינו על המצוה. ואמר אפי' אם עשה שהחיינו על הראיה א"צ לברך שהחיינו על האכילה יעו"ש. וכן נקט בשו"ת מהר"י אשכנזי (או"ח ס"ט), דאם בירך שהחיינו בשעת נטילת לולב לא יברך שוב כשאוכל מרקחת אתרוג אחרי חג הסוכות עי"ש, וכ"כ בשו"ת הרי בשמים (מה"ת ס' י"ב) עי"ש, וכ"פ מוח"ז הגרי"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל בשו"ת דברי שלום (ח"ב סו"ס צ"ד) עי"ש, וכ"כ בשם הגריש"א זצ"ל בס' וישמע משה (ח"א עמ' צ"ב), וכן בס' ועלהו לא יבול (עמ' קכ"ב) בשם הגרש"ז זצ"ל, עי"ש.

אולם בתשובת כתב סופר (או"ח ס' כ"ג) מסיק דאף למנהגינו שאין מברכין שהחיינו בראיית הפרי, א"כ אף כשנטל האתרוג בנטילת ארבעת מינין ובירך שהחיינו, מ"מ הו"ל כמכין שלא לצאת בברכת שהחיינו שמברך על המצוה לצאת גם על הראיה ואכילת הפרי וכיון שכוונתו לא לצאת לכו"ע לא יצא עי"ש. הרי שס"ל להכת"ס אף אם בירך שהחיינו על האתרוג במצות נטילת הלולב, כיון דהמנהג דאין לברך שהחיינו על הראיה אלא באכילת הפרי, הוי כמכין בשעה שמברך שהחיינו על מצוה שלא לצאת יד"ח הברכה על ראיית הפרי, וא"כ יש לברך שהחיינו על המרקחת כשאוכל אחר חג הסוכות בט"ו בשבט, אף שכבר בירך על האתרוג בשעת קיום המצוה עי"ש, ובשו"ת דברי סופר ס"ד.

ובספר נתיבי הלכה [מלכא] (ס' רכ"ה עמ' רמ"ב) כתב ע"ד הכת"ס, די"ל שברכת שהחיינו היא על השמחה שהגיע לזמן של תשלום גידול הפרי ולא על ההנאה מהפרי, ולא איכפ"ל אם מכין לא לצאת עד שעת אכילה ומתחייב בשהחיינו בשעת ראייה וכבר נפטר בברכת שהחיינו שבירך על האתרוג בנטילת הלולב עי"ש, וע"ע מש"כ בשו"ת דברי בניהו (חי"ג ס"ט), ובס' קובץ מועדים סוכות (עמ' תשכ"ז), ובס' ברכת שהחיינו הכי איתמר (ס"ו אות י"ז).

ובביאור הך פלוגתא אם מברכין שהחיינו על מרקחת אתרוג אף שכבר בירך על האתרוג שהחיינו על האתרוג בשעת נטילת ארבעת מינין, ביאר בס' באר המועדים להגאון רבי אברהם בנדיקט (ח"ב ס' כ"ד), דפליגי בגדר ברכת שהחיינו אם הוי מברכת הנהנין, כששמח בראיית פרי חדש, והברכה היא ברכת הנהנין על השמחה בראיית הפרי, או"ד הוי מברכות השבח והודאה להשי"ת על הפרי. וכתב הבאר המועדים לתלות בהכי מחלוקת ראשונים ואחרונים בגדר ברכת שהחיינו אם הוי מברכת הנהנין או מברכת השבח.

ועפ"ז כתב נפק"מ אם מברכין שהחיינו על מרקחת האתרוג אחר שכבר בירך על האתרוג בנטילת הלולב, דאם נימא שברכת שהחיינו הוי מברכת השבח, כיון שכבר שיבח והודה להשי"ת על אתרוג זה אין האכילה סיבה חדשה לחייבו שוב בברכת שהחיינו, ומשא"כ אם נימא שברכת שהחיינו הוי מברכה"נ, י"ל דאין ההנאה על ראיית הפרי פוטרת הנאת האכילה עי"ש [וע"ע בשו"ת מגדל השן (ס' ע"ב), ומש"כ בס' ברכת שהחיינו הכי איתמר (ס"ב ס"ו) בגדר ברכת שהחיינו על הפירות, אם הוי מברכת השבח או הנהנין. ועמש"כ נפק"מ בבית מתתיהו (ח"ד ס"ג או"ח), אם בברכת שהחיינו אמרי' אע"פ שיצא מוציא אם הוי מברכה"נ או השבח, וכן בבית מתתיהו (ח"ד סי' י' או"ד), אם סומא מברך שהחיינו עי"ש. ועי' בהגהת רעק"א (או"ח ס' רכ"ו) להסתפק אם מברכין שהחיינו על פרי ערלה עי"ש, וכ"ז תליא בגדר ברכת שהחיינו, אם הוי מברכה"נ או ברכת השבח].

וכע"ז כתב לבאר בס' מנחת מאיר [רו"ז] (ס' ל"ח או"ג), הך מנהגא לברך שהחיינו על מרקחת בט"ו בשבט אף שכבר בירך שהחיינו בנטילת הלולב, שיש לחלק בין ברכת שהחיינו שאומרים על מצוה הבאה מזמן לזמן, לבין ברכת שהחיינו שאומרים על פרי חדש. שברכת הזמן שאומרים על המצוה מסתבר טפי שהיא ברכת השבח שמודה ומשבח שהגיעו לזמן קיום המצוה, ומשא"כ ברכת שהחיינו על פרי חדש מסתבר טפי לומר שהוי מברכה"נ. א"כ י"ל דכשבירך ברכת שהחיינו על האתרוג בשעת נטילת ד' המינין, שהוי מברכת השבח על המצוה, אין יוצא יד"ח

הברכה שיש לו לברך משום ראיית פרי חדש שהיא מברכה"נ, ולהכי יש לו לברך שנית כשאוכל מרקחת האתרוג בט"ו בשבט, אף שכבר בירך שהחיינו בשעת קיום המצוה בנטילת הלולב, ומברך שהחיינו על הנאתו שנהנה באכילת פרי חדש. אולם התרוה"ד ודעימיה, דס"ל דאין לו לברך שהחיינו באכילת המרקחת, ס"ל דאין לחלק בברכת שהחיינו על המצוה ועל הפרי, די"ל דשניהן הוי או מברכת השבח או מברכת הנהנין, ושפיר י"ל שיוצא בברכה שבירך שהחיינו בשעת קיום מצות ארבעת מינין, ולא יברך שנית שהחיינו באכילת האתרוג, עי"ש ובקובץ המועדים סוכות עמ' תשכ"ג בזה עי"ש.

ובהכי י"ל במש"כ בתשובות ישראל לידידי הג"ר ישראל טוייב (ח"א עמ' ת"י), אם בירך שהחיינו על המצוה בנטילת הלולב לא יברך שהחיינו כשאוכל האתרוג דאין כאן שמחת הלב כיון שכבר בירך על המצוה, ועי"ש. ולפמש"נ י"ל דמה שבירך שהחיינו בנטילת הלולב אי"ז על שמחת הלב אלא על המצוה, וכעת מברך שהחיינו על הנאת אכילה.

וגם י"ל כמש"כ בשו"ת דברי שלום [מזרחי] (ח"ב סו"ס צ"ק) דרך אם נהנה מראיית האתרוג בשעת הברכה י"ל דאין מברך בשעת אכילה עי"ש.

ובשו"ת הרי בשמים (מה"ת ס' י"ח) כתב להסתפק אם מצי פטר נפשיה בברכת שהחיינו דמצוה מלברך על גוף הפרי המתחדש, דהם חלוקים זמ"ז דברכת שהחיינו על פרי חדש זהו על שמחתו שיהנה מהפרי, וברכת שהחיינו על המצוה זוהי הודאה ושבח להשי"ת שהאריך ימי חייו שזוכה לקיים המצוה עי"ש. וע"ע בשדי חמד (אסיפ"ד או"ב).

אולם יש להקשות בזה מהמבואר בשו"ע או"ח ס' ת"ר ס"ב, דקידוש ליל שני בר"ה ילבש בגד חדש, אך מניח פרי חדש ואומר שהחיינו וכו' עי"ש, והרי דשהחיינו על הפרי מוציא גם שהחיינו על יום ב' דר"ה לצאת מפלוגתא אם יום ב' דר"ה הוי קדושה אחת ליום א' דר"ה או ב' קדושות וחזינן שברכת שהחיינו על הפרי שהיא מברכה"נ פוטר גם שהחיינו על ר"ה ומוציא בברכה אחת דשהחיינו על הפרי גם ברכת שהחיינו על הזמן, דהוי תרי סוגי ברכות, הרי שבדיעבד יצא יד"ח ברכת שהחיינו בתרי סוגי ברכת שהחיינו.

וא"כ ה"ה כשבירך על האתרוג שהחיינו בשעת נטילת הלולב יוצא בברכת שהחיינו על אכילת אתרוג אף שהוי מברכה"נ. ועי' בשו"ת כת"ס (או"ח ס' כ"ו) מש"כ בזה ובשו"ת מנחת שלמה (או"ח מה"ק ח"א ס"ב), ובקובץ שערי הוראה (ח"ח עמ' ק"ז), ובשו"ת דברי סופרים (ס' כ"ג), ובס' פרדס יוסף החדש ליד"נ הגר"ג רבינוביץ (ר"ה אות ר') מה שהביא בזה.

וביותר הוכחנו בבית מתתיהו (ח"א ס"ח אות מ"ז), מהמבואר בפסחים קכ"א, דאבי הבן מברך שהחיינו על פדה"ב ומוציא בברכת שהחיינו את הכהן על הנאתו מקבלת ה' סלעים, וכמבואר בשו"ת הרשב"א (ח"א ס' של"ח) וברש"ש (פסחים קכ"א שם), ואף שאבי הבן מברך שהחיינו על המצוה בפדה"ב, והכהן יוצא בשהחיינו על ההנאה דהוי תרי סוגי ברכת שהחיינו עי"ש, ואם מהני שומע כעונה להוציא אחר בתרי ברכת שהחיינו, כ"ש שכשהוא עצמו מברך שהחיינו על המצוה יוצא יד"ח שהחיינו על הפרי.

ושו"ר בשו"ת רבי עקיבא יוסף [שלזינגר] (ח"ב או"ח ס' קפ"ב) דכתב, הסתפקתי במרקחת אתרוג אם צריך לברך שהחיינו כיון שכבר בירך שהחיינו על מצות אתרוג בחג הסוכות, וא"כ אפשר

שכבר יצא גם על אכילתו דהא עיקר ברכת שהחיינו בראיה, או"ד התם מברך על המצוה וכאן מברך על הנאת אכילה, וכתב על כן נהיגנא לאכול עוד פרי חדש ולהוציא את המרקחת בברכת שהחיינו עי"ש. הרי דהסתפק די"ל דאין יוצא במה שבירך שהחיינו על האתרוג משום המצוה אי"ז פוטר ברכת שהחיינו משום אכילת הפרי, ומש"ה הוא נהג לאכול עוד פרי חדש. וכ"כ בשו"ת דבר יהושע (ח"ב ס' ל"ג) לפטור עי"י פרי אחר עי"ש, וע"ע בשו"ת דברי סופרים (ס' כ"ג).

ועי' בשו"ת הרי בשמים (מה"ת ס' י"ב) שר"ל הא דיוצאין בברכת שהחיינו בשעת ראיית הפרי זהו דווקא בפרי שנאכל כמו שהוא ומשא"כ אתרוג שאינו נאכל אלא עי"י טיגון לא יתכן לברך עליו בשעת ראייה עי"ש. וע"ע בשו"ת ויעתר יצחק (סימן י"ב).

ב.

האם יש לברך שהחיינו על אתרוג כלל, כגון באשה שלא בירכה על הלולב

ולכאור' י"ל נפק"מ בזה לאשה שאין מברכת על הלולב בשעת נטילת לולב, להשו"ע דאין אשה מברכת על מ"ע שהז"ג כמבואר בשו"ע (סי' תקפ"ט ס"ו ועוד), א"כ כשהיא אוכלת את האתרוג בט"ו בשבט, שפיר תברך שהחיינו על האתרוג. ואף להמבואר בלקט יושר הנ"ל והגר"ש קלוגר הנ"ל דאין לאיש לברך שהחיינו על אכילת האתרוג, זהו משום שכבר בירך על האתרוג בשעת נטילת הלולב, ואשה שלא בירכה שהחיינו שפיר תברך באכילת המרקחת. ומצאתי כן בשו"ת יורו משפטיך לידידי הגאון רבי גדעון בן משה (ח"א או"ח ס"ה אות ג'), דכתב הני נפק"מ לאשה שלא בירכה שהחיינו רשאית לברך שהחיינו בשעת אכילת האתרוג בט"ו בשבט עי"ש. וכ"כ הך נפק"מ בס' נר ציון (ט"ו בשבט פ"ב ס' ל"ו) דנשים יברכו על האתרוג בט"ו בשבט כשלא בירכו על הד' מינין עי"ש. וכ"פ בס' הברכה והלכותיה להגר"א זכאי (ס' ס', ס' י"ט הערה 28), דנשים שלא בירכו על האתרוג יברכו בשעת אכילה. ועיין מש"כ בזה בשו"ת שש משור (ח"ב או"ח ס"ז) ובשו"ת מחוקק במשענותם (ח"א עמ' רי"ב), וע"ע בס' אהלי שמעון להג"ר שמעון לוי (תפילה ס' כ"ג עמ' ת"ב), ומש"כ בס' שהחיינו (פ"כ ס' כ"ג).

אולם, יש לדון בזה מהמבואר בשו"ע או"ח (סי' רכ"ה ס"ו) פרי שאינו מתחדש משנה לשנה אפי' ימים רבים שלא אכל ממנו אינו מברך. וכתב הבאר היטב (שם ס"ק י"א), דפרי שאינו מתחדש משנה לשנה היינו שפירותיו עומדים על העץ יותר משנה אינו מברך שהחיינו ובשו"ת שער אפרים (ס' ל"ה), דאתרוג שהוא דר באילנו משנה לשנה אין לברך עליו, ומובא בשערי תשובה ס' תרמ"ט (ס"ק י"ד). וא"כ נפיק דאין לברך כלל על אתרוג שהחיינו אף לאשה שלא בירכה על האתרוג, משום דאתרוג דר באילנו משנה לשנה. וכ"כ בשו"ת הלקט (ח"ב ס' רנ"ו) ובשו"ת משכנות הרועים (ס"כ) עי"ש, אולם בשו"ת משנה הלכות (ח"ח ס' קל"ח) תמה ע"ד הבאה"ט שהעתיק מהשער אפרים דאין לברך על אתרוג משום שאינו דר משנה לשנה, דאי"ז מסקנת השער אפרים עי"ש*.

(א). וע"ע בס' תשובות הפוסקים (עמ' תל"א), ומש"כ בשו"ת יורו משפטיך (ח"א ס"ה), ובשו"ת שערי יושר להגר"א חנניה זצ"ל (ח"ה ס' פ"ד), ובס' נר ציון (ט"ו בשבט פ"ב ס' ל"ו), ובשו"ת דברי סופר (סו"ס ד').

גם בשו"ת רבי עקיבא יוסף (ח"ב או"ח ס"ס קפ"ב) חשש לברך שהחיינו על מרקחת אתרוג משום דלרובו נאכל רק במרקחת וכה"ג מתקיים כל השנה. וגם בשו"ת דעת בחן [ספינקא] (ס"י"ב) הביא מזקינו זצ"ל, שהקפיד מאוד שלא לברך שהחיינו על האתרוג, ועי"ש בהגהות מראה כהנ"י.

אכן הבן איש חי (שנ"ר פר' ראה ס' י"א), כתב על ברכת שהחיינו באתרוג, שהעיד הרב פרי האדמה, שנוהגים לברך עליו שהחיינו בעיה"ק ירושלים, שאוכלים אותו בליל שני של ר"ה במקום פרי חדש, ופה עירנו האתרוג הוא מתוק אך אינו מצוי הרבה כי אם מעט, ומנהגינו בביתנו שנאכל האתרוג קודם חג הסוכות ונברך עליו שהחיינו אבל קהל עדתינו אין מצוי אצלם לאכלו קודם סוכות, ורק אוכלים אותו בט"ו בשבט, ואולי א"צ לברך שהחיינו מפני שכבר בירכו שהחיינו ביו"ט ראשון של סוכות בנטילת הלולב, ובזה נפטר גם מברכת שהחיינו של האכילה עי"ש. הרי שס"ל להבן איש חי דשפיר מברכין שהחיינו על האתרוג, ורק אם אוכלו האדם אחר סוכות אין מברך שהחיינו משום שהוא נפטר בברכת שהחיינו שכבר ברך בשעת נטילת הלולב, אולם אם הוא אוכל קודם חג הסוכות שפיר מברך שהחיינו. וממילא ה"ה אשה שלא בירכה על האתרוג בנטילת הלולב תברך שהחיינו באכילת האתרוג. ועי"כ ס"ל להבא"ח דאפשר לברך שהחיינו על האתרוג, דס"ל דהאתרוג מתחדש ממש כל השנה ויש פירות חדשים על העץ כל העת, וכמש"כ להעיד כן בשו"ת שש משור להגרש"ז רווח (ח"ב ס' או"ח ס"ז) עי"ש, וכ"כ להעיד כן בשו"ת בירורי חיים להגרש"ש סגל (ח"ג ס' כ"א) עי"ש.



ג.

אם מברכין שהחיינו על פרי מבושל או מטוגן

והנה, האשל אברהם מבוטשאטש (ס' רכ"ה ס"ו), כתב עוד דאין לברך שהחיינו על אתרוג מטוגן מצד זה שאין ניכר אחר הטיגון בין חדש לישן. ומה"ט כתב המג"א (ס' רכ"ה ס"ק י"ד) דאין מברכין על ירק שהחיינו, דאין ניכר בין חדש שגדל בשנה זו לישן שגדל אשתקד. וא"כ ה"ה אתרוג מטוגן שאין ניכר אחר הטיגון בין חדש לישן אין לברך עליו עי"ש. וא"כ נפיק דאם אדם עושה מרקחת אתרוגים ומטגנם אין לברך ע"ז שהחיינו, דאין ניכר בין חדש לישן.

אולם שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי, אם אפשר לברך שהחיינו על פרי שהתבשל וכתב לי כן. ולכאורה גם פרי שבושל אין ניכר אחרי הבישול בין חדש לישן, וכן מפורש בברכי יוסף (או"ח ס' רכ"ה או"ד), דאין חילוק בין פרי הנאכל חי לפרי שאינו נאכל אלא ע"י בישול שמברך ע"ז שהחיינו עי"ש, וא"כ לכאו' ה"ה פרי שטוגן מברך ע"ז שהחיינו. ובשו"ת דעת כהן [ספינקא] (ס' י"ב), הביא על ברכת שהחיינו בט"ו בשבט, דעל פירות מבושלים או על מרקחת יש דיעה שלא לברך שהחיינו עי"ש, וע"ע בס' שהחיינו (פ"א ס' ל"ז). וגם בשו"ת שבט הקהתי (ח"ב ס"ס

ב). וע"ע בס' ברכת השיר והשבח (עמ' קצ"ד), ובקובץ המועדים סוכות (עמ' תשכ"ח), ובשו"ת דבר יהושע (ח"ב ס"ס ל"ג), ובשו"ת אבני דרך (חי"ב ס' מ"ח), ובס' ברכת שמואל [זכאי] (ס' רכ"ה ס"ו ס"ק י"ב), ובס' ברכת דוד (ט"ו בשבט עמ' רכ"ה), ובס' ברכת שהחיינו הכי איתמר (ס"ו אות י"ז הערה 10), ובס' שהחיינו (פי"ט ס' י"ד), ובשו"ת מנחת דוד [רוזנברג] (סוף ח"ג).

קצ"ז), כתב להסתפק אם מברכין שהחיינו על פרי מבושל, וכמש"כ הא"א דאין לברך על מטוגן שאין ניכר בין ישן לחדש, ע"ש, ובש"ת שבט הקהתי (ח"ג ס"ס ע"ו), וע"ע בס' ברכת שהחיינו הכי איתמר (ס"י אות י"א)

ושו"מ בשו"ת שש משור (ח"ב או"ח ס"ז אות ג') דכתב ע"ד הא"א מבוטשאטש דאין לברך על פרי מטוגן שהחיינו דלא ניכר בין חדש לישן, מדברי הברכ"י לברך שהחיינו על פרי שבושל, דלכא"ו לא שמיע ליה להברכ"י לפטור מברכת שהחיינו היכא דלא ניכר דין חדש לישן, שהרי במבושל אין ניכר. וכתב דהרוצה ימצא מקום לחלק ולומר דכ"ז כאשר הפרי חדש לפניך רק צריך לבשלו כי כן דרכו, ולכן פשוט שמברך שהחיינו. אולם אם הפרי רקוח לפניך, ואין אתה יודע ומבחין אם הוא חדש או ישן אין שמחת הלב בזה, יעו"ש, וע"ע בשו"ת שערי יושר (ח"ה ס' פ"ד), ובס' וזאת הברכה (פ"ח ס"ו) דאין מברך שהחיינו על פרי מרוסק ע"ש.



ד.

לברך שהחיינו על פרי הנסחט

והלום ראיתי בשו"ת שערי יושר (ח"א ס' ל"ב אות ג'), שהביא בשם הגאון רבי יעקב מוצפי זצ"ל [ראב"ד העדה החרדית], לגבי תותים שיש בהם תולעים וקשה להניצל מהם שיסחט לתותים ויסננם ויברך שהחיינו על המיץ יעו"ש. הרי שס"ל דאפשר לברך שהחיינו על פרי הנסחט, וא"כ כ"ש על פרי שהתבשל דרשאי לברך עליו שהחיינו. אולם צ"ע, דהא לא ניכר אחר שנסחט בין ישן לחדש, וכמש"כ הא"א מבוטשאטש הנ"ל, דמה"ט אין לברך על אתרוג שטוגן, דלא ניכר בין חדש לישן. וכן בס' פתח הדביר (ס' רכ"ה אות ו') הביא מס' אות חיים לעולם, אם מברך שהחיינו בשותה משקה מפרי חדש אם יברך שהחיינו על הפרי עצמו. ומבואר שם באות חיים לעולם, דכיון שמין פירות הוי כזיעה בעלמא ומברך עליו שהכל, לא חשיב פרי גם לברכת שהחיינו ע"ש. וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי (ח"ד ס' ע"ג) שאין מברכין שהחיינו על מיצי פירות שהוי כזיעה בעלמא, ומברכין ע"ז שהכל, והטעם הוא דהנסחט אינו גוף הפרי אלא זיעה בעלמא.

וכתב עפ"ז דאם אוכל אח"כ את הפרי יברך שהחיינו על הפרי, שעדיין לא אכל את הפרי עצמו ורק זיעת הפרי אכל ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת בית ההוראה [אהבת שלום] (ח"א ס' קמ"ד), משמיה דמרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל, במי ששתה מיץ טבעי מתפוז חדש לפני שאוכל תפוז באותו שנה יכול לברך שהחיינו כשיאכל את התפוז, דכיון שא"א לברך שהחיינו על המיץ יכול לברך שהחיינו על הפרי, אף שכבר שתה מהמיץ של הפרי, ע"ש.

אולם בספר גם אני אודך, תשובות בעל אבני ישפה זצ"ל (סימן נ"ז), דן בענין אם יש לברך שהחיינו על הפרי אחר שכבר שתה מאותו פרי, וכתב כיון דהברכה על מיץ של הפרי היא ברכת שהכל, שהרי אינו כמו הפרי עצמו, וא"כ י"ל ה"ה לענין ברכת שהחיינו שאינו כמו הפרי עצמו, אלא די"ל דאף שאין לו את החשיבות לברך עליו בורא פרי העץ, אבל עדיין הטעם נמצא בו, ושוב אין החידוש בפרי כי כבר הוא טעם טעמו במיץ, וכתב שלמעשה אחר ששתה המיץ של

הפרי אין לחזור ולברך שהחיינו על הפרי, ע"ש. וע"ע בס' שהחיינו (פ"ב ס' קכ"ד) ובס' ברכת שמואל (עמ' תע"ה). וכתב לי הג"ר ישעיהו רוטנברג (בעל המנחת פרי), על מיץ תפוזים, נראה דמיץ הוא זיעה בעלמא ול"ש לברך ברכת שהחיינו, אלא שגם להמ"ב מיץ תפוזים הוא ספק זיעה דתליא בפלוגתא הרא"ש והרשב"א, ובפרט להחזו"א דנקט דלא פליגי, ולכו"ע אם רוב נטיעתו לכך ל"ה זיעה, א"כ לא יוכל לברך שוב על תפוז שהחיינו אחר ששתה מיץ עכ"ל (וכוונתו להרשב"א בברכות ל"ח, ולהחזו"א או"ח ס' ל"ג סק"ה ע"ש).

ושו"ר בשו"ת רבי עקיבא יוסף [שלזינגר] (ח"ב או"ח ס' קע"ט) שנסתפק בנידון זה, בשתה מיץ רימון או מיץ פירות ולא בירך ע"ז שהחיינו, ואח"כ בא לאכול את גוף הפרי, אם יברך שהחיינו על הפרי, כיון שכבר טעם ממיץ הפרי אין יכול לברך שהחיינו, או"ד הוא זיעה בעלמא ושפיר יברך שהחיינו על הפרי ע"ש, וע"ע בשו"ת שערי יושר (ח"ו ס') ובס' הברכה והלכותיה להגר"א זכאי (פס' ס' ט"ו), ובשו"ת יחיה דעת (ח"ו ס' ל"ד) ובשו"ת יפה שעה אחת (ח"א ס' ס') ע"ש.

ושאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי, אם אפשר לברך שהחיינו על פרי שנסחט והשיב כן. ולכאז' אזיל לשיטתו, וס"ל דמיץ הנסחט ל"ה כזיעה בעלמא, וכמו שהשיב במועדי הגר"ח (ח"ב תשו' תשצ"ג), דמותר לסחוט תפוזים בשביעית, ואפשר להפריש תרו"מ מפרי הנסחט וע"כ שאי"ז כזיעה בעלמא. ובס' בד קודש (מועד א' ברכות ס' י"א) הביא בשם מרן הגר"ז הלוי זצ"ל דא"א להפריש תרו"מ ממיץ הנסחט דאי"ז פרי ע"ש. ולדברי הגר"ז זצ"ל ל"מ להפריש תרו"מ אחר שנסחט הפרי, דבעי להפריש תרו"מ מפרי עצמו ופרי שנסחט ל"ח כפרי. ובדעת החזו"א י"ל שס"ל שגם פרי הנסחט חשיב כפרי, וממילא ניתן לברך שהחיינו, דאי"ז כזיעה בעלמא, כדחזינו שיכול להפריש מפרי הנסחט תרו"מ, וה"ה שיכול לברך ע"ז שהחיינו.

אולם צ"ע בכ"ז, דהא לא ניכר אחר שנסחט בין חדש לישן, וכה"ג אין מברך שהחיינו, וע"כ שיש במיץ איזה הכר בין חדש לישן, דאל"ה ל"ש כלל ברכת שהחיינו. וכ"כ לי הג"ר איתמר מחפוד, בעל ברית הלוי. ועי' בתשו' והנהגות (ח"ב ס"ו ס' ק"ג) בפרי הנסחט שעיקרו מיץ ומכוון לשתות כשקצת פרי בתוכו ולא לסנן יפה ראוי לברך ע"ז בורא פרי העץ גם על המיץ בפרי ע"ש, וכה"ג י"ל שלכו"ע יברך שהחיינו על המיץ שנסחט כשקצת פרי בתוכו.

ושו"מ בתשו' שרגא המאיר (ח"ו ס' כ"ה) שנשאל על מיץ פירות שנחשב בעיני בני אדם כהפרי עצמו מחמת הטעם שבהם ומחמת שמשלמין הרבה עבורו, אם אפשר לברך ע"ז שהחיינו בליל שני של ר"ה כעל פרי חדש, וכתב לדון שלא יברך כי אין ניכר בין ישן לחדש, א"כ לא יברך שהחיינו על מי פירות, ושאינו מתירוש לשאר מי פירות, הואיל דהן מופקדין בתוך הפרי והם משקין מתולדותן, ומשא"כ בשאר מי פירות, שהם רק זיעה בעלמא דלא מופקדין בתוכם מתולדותם רק יוצאין מהפרי גופא, וע"כ הוא כזיעה בעלמא, ולא דבר חדש הוא ואין מברכין ע"ז שהחיינו יעו"ש. ועפ"ז י"ל בסוחט תותים כשניכר בתוכו הפרי הנסחט שפיר יברך ע"ז

ג. הערת העורך: ע"ע מש"כ בזה בירחון האוצר גיליון ל"ו עמ' ק"ו.

ד. וע"ע מש"כ בזה בס' בין המשפתיים (זרעים ס' מ"ה) ובס' מנחת אשר (במדבר ס' ל"ד) ובס' באר בשדה (תרו"מ פ"ד ס' כ"ה), ובס' פניני רבינו הגר"נ (ס' כ"ב) ובס' באר חיים (תרו"מ ס' מ') ע"ש.

שהחיינו, שה"ז תולדה מגוף הפרי, ומשא"כ בשאר מיצי פירות, כתפוזים, דהנסחט הוי כזיעה בעלמא ולא ניכר הפרי בתוכו לא יברך שהחיינו על מה שנסחט.



הרב ראובן אוחנה

ע"ה"ק צפת"ו

בעניין ברכת מעין שבע בחצרות הבתים בתקופת הקורונה

אחת מהשאלות שהתעוררו ועלו לדיון בתקופת הקורונה, כאשר בתי הכנסת היו סגורים והתפילות התקיימו במניינים במרחבים הציבוריים בשטחים הפתוחים, בהתאם להוראות וההגבלות של משרד הבריאות, היתה בדין ברכת מעין שבע בליל שבת.

האם יש לומר ברכת מעין שבע באותם מניינים. כי ברכה זו נתקנה רק מפני הסכנה, כי בזמן חז"ל בתי כנסת שלהם היו בשדות, ולא בתוך הישוב, וכדאיתא בגמ' שבת (כד ע"ב) וכדפירש רש"י שם, והיו אנשים שהיו מאחרים לבא לבית הכנסת והיה חשש להשאירם לבד בבית הכנסת מפני המזיקין ויבואו לידי סכנה, לכך תיקנו לומר ברכת מעין שבע אחר תפילת ערבית בליל שבת. וכפי שפסק השו"ע או"ח סי' רס"ח ס"י רק בבתי כנסת קבועים, ולכן אין אומרים ברכת מעין שבע בבית חתנים ואבלים, דליכא טעמא דמאחרין שיהיו ניזקין ובכך התארכה תפילת ערבית בליל שבת עד שגם אותם מאחרים יסיימו את תפילתם עם הציבור.

אמנם, בזמן הזה שבתי הכנסת הם בתוך העיר, וליכא טעמא דמאחרין, מ"מ אע"פ שבטל הטעם התקנה לא בטלה, אבל רק בבית כנסת קבוע, והנהוגים ע"פ קבלה נוהגים לומר ברכת מעין שבע בכל מקום, כמנהג ירושלים.

ובכן, היו רבני ערים ומורי הוראה שהורו לומר ברכת מעין שבע באותם מניינים, וטעמם ונימוקם הוא, משום שלעת עתה מניינים אלה נמשכים שבועות רבים, וגם שלא ידוע עד מתי מניינים אלו ימשיכו להתקיים, ע"כ המניינים האלה נחשבים כבית כנסת קבוע גם אם אין שם ס"ת (כדלהלן), ולכן יש לומר ברכת מעין שבע במניינים אלו.

והנה, אין אנו יודעים אם נידרש שוב לחזור לאותם הגבלות, ולהתפלל שוב באותם מניינים במרחב הציבורי ח"ו, בעקבות ריבוי מקרי התחלואה וההידבקות בנגיף הקורונה בשיעורים ואחוזים גבוהים, או אז שוב ידרשו להתייחס ולהורות במקרה כזה, האם אותם מניינים שוב יחשבו כבית כנסת קבוע, או האם במחשבה שניה, יש להורות שאין לומר ברכת מעין שבע באותם מניינים הנערכים במרחב הציבורי, אלא רק בבית כנסת קבוע עם ס"ת, שמתפללים בו כל השנה.

וכמדומני שדעת הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א לכתחילה היתה שאין לומר ברכת מעין שבע באותם מניינים מכיוון שהמניינים האלה הם זמניים ומטרתם לחזור לבתי הכנסת הקבועים.

וכשאני לעצמי ולענ"ד חשבת, ועדיין חושב, שזו טעות בהוראה לומר ברכת מעין שבע באותם מניינים. כיון שלכתחילה ברוב המניינים האלה התפללו במקומות במרחב הציבורי שאינם ראויים מעיקר הדין להתפלל שם, ואין אדם יכול לכוון ולהתרכז בתפילתו בלי להסיח את

דעתו, וכפי שראו עיני, במקומות שעוברים ושבים שם בני אדם, בחצרות ובגינות הבתים סמוך לבתי מגורים, מול דיירים שנכנסים ויוצאים מבתיהם, בגני שעשועים שכונתיים, במגרשי ובאזורי חניה של בתי מגורים משותפים, כאשר רכבים יוצאים ונכנסים, וכן סמוך לרחובות ציבוריים וסמוך לכביש כאשר מתקיימת בו תנועת כלי רכב.

והנה עד שבאים לדון אם לומר ברכת מעין שבע באותם מניינים, צריכים לשאול כיצד בכלל מותר להתפלל באותם מקומות והאם אותם מקומות ראויים בכלל להתכנסות לתפילה, דהא איתא בגמ' (ברכות לז, ב): "אמר רב כהנא חציף עלי מאן דמצלי בבקתא".

ופירש רש"י שם (ד"ה בבקתא) "בבקעה שכשהוא מתפלל במקום צניעות חלה עליו אימת המלך וליבו נשבר. כלומר מה שאין כן כשאדם מתפלל בשטח פתוח. כמו בשדה ובמקום שאינו מוקף מחיצות".

ובתוס' שם (ד"ה חציף וכו') הקשו: והא כתיב (בר' כד) ויצא יצחק לשווח בשדה וכיצד התפלל שם ותירצו דהתם מיירי בהר המוריה שנקרא שדה ושם התפללו גם אברהם ויעקב, ובתירוצי השני כתבו אי נמי בקתא דהכא מיירי בבקעה במקום שרגילים שם בני אדם לעבור והולכי דרכים. ע"ש.

וכתב מרן הב"י (או"ח סי' צ') דתימא דלתירוץ השני משמע דהוי טעמא כדי שלא יפסקוהו עוברי דרכים ואין זה טעם לקוראו חצוף. ע"ש. אך המג"א (שם סק"ו) כתב: "ולי נראה לקיים פי' התוס' וה"ק כשהוא מתפלל בבקעה נקרא חצוף שמראה בעצמו שאפילו יעברו עליו כל עוברי דרך לא יתבטל מכוונתו" ע"ש. ומרן בשו"ע (שם ס"ה) פסק כפירוש רש"י, וזה לשונו: "לא יתפלל במקום פרוץ כמו בשדה שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר".

וראה מעדני יום טוב^א על הרא"ש שם, שתמה על הרא"ש וכן הרי"ף שהשמיטו דין זה, וכן כתב בהגהות הרש"ש בשם המע"מ (מעדני מלך) שם, וכתב שכן לא ראה גם ברמב"ם שהביאו (שהשמיטו כמו כן) וכתב: אולי משום דדחוהו ולא ס"ל הכי מפני מאמר אליהו ז"ל בעובדא דאיתא בגמ' (ברכות ג, א) גבי רבי יוסי שפעם אחת היה מהלך בדרך ונכנס לחורבה אחת להתפלל ובא אליהו זכור לטוב והמתין לו עד שסיים תפילתו ולאחר שסיים תפילתו שאלו מפני מה נכנסת לחורבה זו? והשיבו להתפלל. ואמר לי היה עליך להתפלל בדרך ואמר לו מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים ואמר לו היה לך להתפלל (בדרך) תפילה קצרה, באותה שעה אמר למד ממנו שלושה דברים שאין נכנסים לחורבה, ושמתפללין בדרך, ושהמתפלל בדרך מתפלל תפילה קצרה, עכת"ד.

ומשמע מדבריו דרב כהנא פליג על מאמר אליהו ז"ל וכן למד ממנו רבי יוסי, ודבר זה לא יתכן. ועוד דלא פליגי אמוראי אתנאי. ועוד אף אי נימא דלרא"ש, הרי"ף והרמב"ם לא ס"ל הך דקאמר רב כהנא ולאפוקי מדרב כהנא משום הך עובדא דרבי יוסי דקאמר ליה אליהו היה לך להתפלל בדרך, אבל היינו דוקא ביחיד שירא שיעבור לו זמן תפילה ובאופן אקראי או לעוברי

(א). ולפנים קראהו מעדני מלך. ראה בספר שם הגדולים להחיד"א מערכת ספרים.

דרכים שמותר להם להתפלל בדרך בהיותם בדרך וכמ"ש באשל אברהם (בוטשאטש) שם ס"ה. הא לאו הכי צריך להתפלל בבית כנסת קבוע.

מ"מ לדינא דהשו"ע אין להתפלל במקום פרוץ שאינו מוקף במחיצות, ובין לפירוש ולטעמא דרש"י משום שאין אימת מלך עליו, ובין לפירוש השני של התוס' שלא יפסיקוהו עוברי דרכים, וכדפירש המג"א דכשהוא מתפלל בבקעא בשטח פתוח במקום שעוברים שם הולכי דרכים, נקרא חצוף שמראה בעליל שאינו חושש מעוברי דרכים שיסיחו את דעתו ויבטלו את כוונתו בתפילה ואין הדבר משפיע עליו ומפריע לו להתרכז ולכוון בתפילתו.

א"כ איך יעלה על הדעת להחשיב את המניינים האלה במקומות האלה במרחב הציבורי כדין בית כנסת קבוע, והבו דלא לסיף עלה ברכת מעין שבע ולהכניס את עצמו בספק ברכה לבטלה. ונוראות נפלאות על מה שכתב בעל ספר פסקי תשובות על סדר המשנ"ב (שם ס"י אות י"ג) שאם כל הציבור או רובו מתפללים בבית אחר שלא בביהכ"נ מאיזה טעם ובסוגרים כתב "או ברחובה של עיר מחמת מחאה וכדומה" לדברי הכל ובכל עניין אומרים ברכת מעין שבע, דשפיר שייך הטעם של המאחרין לבא. ובמקורות שם ציין שו"ת מנח"י שם, ע"ש.

ולענ"ד אין טעם זה נכון, משום שברכה זו נתקנה מפני הסכנה, וטעם זה של מאחרין לבא היה שייך רק בבתי כנסת בזמן חז"ל, שהיו בשדות דשכיחי מזיקין ולא בתוך הישוב, והיו מאחרין לבא לבית הכנסת וממילא היתה סכנה להשאירם לבד לכך תיקנו ברכת מעין שבע והתפילה התארכה בשבילם. וא"כ לא שייך כאן טעם זה כשמתפללים ברחובה של עיר כגון מחמת מחאה וכדו', ואין נפ"מ אם כל הציבור או רובו מתפללים שם.

והתקנה נשארה רק בביהכ"נ קבוע והבו דלא לסיף עלה. וכמו שביאר המשנ"ב (שם ס"ק כ"ד) שאין מתפללים בבית חתנים ואבלים. פי' כשמתפללים בביתם במניין וכ"ש אותם שמתפללים לפרקים במניין בבית, אבל כשיש קביעות על איזה ימים ויש ס"ת אצלם וכמו בירידים² דומה לביהכ"נ קבוע ואומרים. וכן כתב בערוך השלחן (שם סעי' י"ז) שמניין קבוע הוא מניין שיש בו ס"ת ורק בו אפשר לומר ברכת מעין שבע.

וכעת ראיתי בספר "הביאני חדריו" [ספר חדש שיצא לאור לאחרונה על הלכות מגיפת הקורונה] ולעניין ברכת מעין שבע באותם מנינים הנערכים במרפסות ובחצרות הבתים כתב (עמ' מח-מט): "א שניתן לומר ברכת מעין שבע³, וי"א שאין לומר⁴. ויש שחילק שאם הקהילה

ב). לכאורה כיצד התפללו במקום הומה אדם והמון רב תוך תנועה מתמדת של עוברים ושבים כמו בירידים, סוחרים רבים ומאות ואלפי אנשים השתתפו באותם ירידים שהתקיימו באירופה באותם זמנים וכן יהודים רבים השתתפו בהם כמו יריד לייפציג בגרמניה. ואף החפץ חיים זצ"ל ביקר ביריד בעיירה זלווה בפלך גרודנה שנמשך ארבעה שבועות וגדולי ישראל היו מתכנסים שם כדי לתקן תקנות, כפי שמסופר בספר מסילות באגדה (עמ' קסז-קסח), אלא ודאי שהוקצה לשם כך מקום או שטח יעודי לתפילה כדי שיוכלו להתפלל בלי מפריע והסחת הדעת, ובודאי לשם כך גם תיקנו תקנות.

ג). ע"פ המשנ"ב שם ובהערות והארות בשולי הספר שם אות קצח כתב כן בשם הגר"צ ובר.

ד). בהערות שם אות קצח ציין לבית דוד (ס' תקלז) שהמדובר שם היה בזמן המגיפה בשם הגר"ש פעלדער. והגר"מ קראפ הוסיף שהתקנה היתה למי שמאחר לביתו וכאן מתפללים בבית. והגר"ע פריד כתב שאין זה נחשב כיירידים הקבועים, דמקום זה משמש גם לצרכים אחרים.

הקבועה מתפללת בחצר יאמרו, אך אם נאספו אנשים ממקומות שונים להתפלל יחד אין אומרים".

ולעניין התליה בס"ת, באג"מ (או"ח ח"ד סי' סט אות ג') כתב כי התליה בס"ת לא מובן וצ"ע ובפרט שאין דין זה ברור, ע"ש. ולענ"ד היא סברא פשוטה, דכשיש ס"ת במקום ומתפללים שם בקביעות איזה ימים, ואפילו רק בשבתות, חשיב ביכ"נ קבוע. וכמ"ש המשנ"ב שם.

ומ"מ אין לומר ברכת מעין שבע במנינים אלה גם אם מביאים ס"ת לקרוא בו בימי שני וחמישי ובשבת, וגם אם המנינים האלה נמשכו יותר מחודש ימים, אא"כ המקום מוקף מחיצות או בחצר בית הכנסת, הא לאו הכי אין אומרים אותה, והאומרים אותה לא יצאו מחשש ספק ברכה לבטלה וסב"ל.

וראה לרבינו הגר"ש משאש זצ"ל מה שכתב בספרו שמש ומגן (ח"ג חאו"ח סי' ס"א) בתשובה לשאלתי גבי אמירת ברכת מעין שבע בבית האבל, שבמרוקו נהגו להתפלל בבית האבל כל השנה ומעולם לא עלה על דעת לומר ברכת מעין שבע. ולכאורה הוא מנהג תמוה שלא אמרו שם ברכת מעין שבע אע"פ שהתפללו שם כל השנה, דהא המקור למנהג להתפלל בבית האבל הוא בגמ' שבת (קנב ע"א-ע"ב): "ההוא דשכיב בשבבותיה דרב יהודה ולא היו לו מנחמין, כל יומא הוה דבר (הנהיג) רב יהודה בי עשרה ויתביה בדוכתיה לאחר שבעה ימים איתחזי ליה בחלמיה דרב יהודה ואמר לו תנוח דעתך שהנחת את דעתי". משמע שלא היה המנהג להתפלל בבית האבל אלא רק בשבעת ימי האבל וכדפירש רש"י שם. וכן כתב הרמ"א (בהגה יו"ד סי' שפ"ד ס"ג).

וא"כ למנהג האמור איך ביטלו ברכת מעין שבע כל השנה שהיו מתפללים שם, אלא נראה דאין נפ"מ אם מתפללים שם חודש או שנה, אין זה נחשב כדין בית כנסת קבוע לעניין ברכת מעין שבע ואין אומרים אותה. וכ"ש באותם מנינים שמתפללים באותם מקומות במרחב הציבורי בעקבות מגיפת הקורונה.

ולפחות היה צריך לקבוע מקום מוסדר מוקף מחיצות, וכמ"ש המשנ"ב שם (ס"ק י"ח) שבמקום מוקף מחיצות אע"פ שאינו מקורה שפיר דמי. וגם כשהמקום פתוח מלמעלה יש זרימת אויר ושומרים על מרחק ועל מספר מוגבל של המתפללים אפשר לעמוד גם בתנאים וההוראות של משרד הבריאות בתקופת מגיפת הקורונה. ועדיף לקיים מנינים כאלה במתחם בית הכנסת או קרוב לחצר בית הכנסת, ועדיף להתפלל מאחורי בית הכנסת סמוך לקיר, וכמ"ש בא"א (בוטשאטש) שם הגם שמג' צדדיו אין שם כותל הרי זה כבבית, ע"ש. העיקר שמתפללים במקום ראוי לתפילה בנסיבות שהזמן גרמן באופן שדעתו מיושבת ויכול להתרכז בתפילתו מבלי להסיח

(ה). בהערות שם אות ר בשם הגר"י דינר.

(ו) לכאורה אם לא היו לו מנחמין היינו קרובים שמתאבלים עליו, א"כ לשם מה היה ר"י מקבץ מניין בביתו של הנפטר כל שבעת ימי האבל, אלא אע"פ שלא היו לו אבלים לנחם אותם יש עניין לקבץ מניין בביתו של הנפטר משום שיש תועלת לנשמה בכך, כדאיתא בזה"ק שכל שבעת ימי האבל נשמתו של הנפטר מבקרת בביתו ומביתו לקבר ומהקבר לביתו, וכדמוכח מהגמ' שם שלאחר שבעת ימי האבל התגלה אליו הנפטר בחלום לר"י ואמר לו תנוח דעתך שהנחת את דעתי.

את דעתו ועיניו אינן משוטטות בארץ. והי"ת יעזור ויסלק כל חולי ומחלה ומגיפה מן הארץ ויתקיים בנו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך.

בברכת התורה והחיים וכו"ט

ראובן אוחנה צפת"ו



הרב מצליח חי מאזוז

ראש בית ההוראה ור"מ בישיבת כסא רחמים
בני ברק

אם יוצא י"ח בברכת מאורי האש בהבדלה כשלל הסתכל בצפרניו קודם הברכה

ראיתי בכמה בתי כנסיות, שהשליח ציבור במוצ"ש מברך בורא מאורי האש על הנר הסמוך אליו, ורק אחר הברכה מסתובבים עם הנר בין המתפללים (שיצאו ידי חובה בברכת השליח ציבור) כדי שיביטו בצפרני ידיהם. ויש להתבונן האם הם עושים כדין, או שצריכים הם להיות קרובים אל הנר קודם ברכת בורא מאורי האש.

א.

לכאורה צריך לברך תחלה ואחר כך לקרב ידו אל הנר, כדקי"ל (סי' כה ס"ח) כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן. אולם זה אינו, שהרי אין זו מצוה ליהנות מאור הנר. וגם אין זו ברכה על הנאה שאסור לו לאדם שיהנה מהעולם הזה עד שיברך (ברכות לה ע"א). אלא ברכה זו תקנוה לזכר שנברא האור במוצאי שבת, וכמו שכתב הטור (בריש סי' חצר). ואדרבא מלשון הגמ' והפוסקים משמע שצריך בשעת הברכה עצמה להיות סמוך לנר, שהרי כתב מרן (סי' חצר ס"ד): אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, דהיינו שיהיה סמוך לו בכדי שיוכל להכיר בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת. עכ"ל. והוא מלשון המשנה בברכות (נא ע"ב). ומשמע שתחילה עומד סמוך לנר ואז מברך, דאל"כ הול"ל אין מברכין אלא על נר שנאותין לאורו (או שנאות לאורו). וכן מבואר בדברי האו"ז (סי' צג) וז"ל: הלכך הלכה למעשה שאין מברכין על הנר עד שיהנו מאורו. ולכן נוהגים להסתכל בצפרנים. לאחר שבירך על הבשמים, כופף אצבעותיו לתוך פיסת ידו ומסתכל על הצפרנים עד שיבחין בין שחור שבצפורן ובין לבן שבו, ומברך בורא מאורי האש. וסמך למנהג שמסתכלים בצפרנים כדאמרינן בפדר"א (פרק כ): למה כשפושטין צפורני ידו אצל הנר ומסתכל בהם מברך בורא מאורי האש, אמר ר' אילעא וכו' ראה אדם את עמוד האש ושמח בלבו ופשט ידיו לאור של אש ואמר בא"י בורא מאורי האש וכו' ר' מנא אמר וכו' פושט ידיו לאור האש ומסתכל בצפרניו שהן לבנות מן הגוף ואומר בורא מאורי האש וכו'. עכ"ל. הרי דנקט פעמיים ושלש שאחר שמקרב ידו אל הנר מברך ברוך מאורי האש. והובאו דברי פדר"א בראבי"ה (סי' קמא).

וכן ראיתי בפירוש מאורות בברכות (דף נג ע"א) על ברייתא ראה תינוק וכו': וכשמברך על האור צריך שיהא קרוב לו בכדי שיאות לאורו וכו'. עכ"ל. משמע דבשעת ברכה הוא כבר קרוב. וכ"כ בספר הפרדס (סימן קיא) וז"ל: וכן הוא מנהגי, תחלה כופף אצבעותיו לתוך כפו ומחשיך תחתיהן ואח"כ פושטן והנה אור במקום חושך ומברך שכבר נאות הוא מן האור וכו' ומש"ה

פשטינן ידיים להבדלה למיחזי אי איכא נהורא אי לאו, דכיון דלאו בורא האש מברכינן, אלא בורא מאורי האש, אי איכא נהורא מברך וכו'. עכ"ל. ובסידור רש"י (סי' תקכה): ששנינו בפדר"א בן הורקנוס שאומר מצוה להסתכל בצפרניו, ומש"ה פשטינן ידיים להבדלה למיחזי אי איכא נהורא מברך, ואי ליכא נהורא לא מברך. ע"כ. וכן נראה מדברי ספר השולחן (הלכות סעודה שער שמיני). ע"ש. והטור (סי' רחץ) כתב: ואי לא מתרמי ליה כוס, כשיראה האש ונהנה לאורו, מברך בורא מאורי האש. עכ"ל. ושם בב"י כתב בשם שבולי הלקט (סי' קל): כך הוא המנהג, תחלה מכניס אצבעותיו לתוך ידי ומוחשיך תחתיהן ואחר כך פושטן והנה אור במקום חושך, ומברך שכבר הוא נאות מן האור. עכ"ל. והובא בט"ז (סק"ב). ועיין במש"ז שם, שכתב דלטעם שבה"ל מברך לאחר שכבר נהנה מהאור. עכ"ל. ומבואר מדבריו דגם לטעם אחר אין לברך קודם שנהנה, דאם כן היה כותב זאת כדרכו.

וע"ע בטור (סי' רצו): דאיתא בפרקי רבי אליעזר אמר ר' מונא כיצד אדם חייב להבדיל, מקרב ידו לאור הנר ואומר בורא מאורי האש וכו', ואין לו שמן לנר, פושט ידו לאור האש ומסתכל בצפרנים שהן לבנות מן הגוף ומברך בורא מאורי האש וכו'. ועיין בפרישה שם (אות ו) וז"ל: ומסתכל בצפרנים וכו', קאי גם אדלעיל מ"ש מקרב ידו לאור הנר. ובא לפרש דבריו ולומר דמ"ש מקרב ידו לנר, ר"ל מסתכל בצפרנים, ומסתכל קודם שיברך. אע"ג דכל הברכות מברכין עובר לעשייתן, נראה לי די"ל דדוקא בברכת המצוות וברכת הנהנין דמברך השי"ת על שם ההנאה או על המצוה צריך לברך עובר לעשייתן, מה שאין כן ברכה זו שאינה באה על שם הנאתו, דהא אין לו הנאה עתה בהסתכלות בצפרנים וכמ"ש (הטור) בסמוך ריש סימן רחצ וז"ל: ועל כן מסתכלים בצפרנים לראות שיוכל ליהנות ממנו ולהכיר בין מטבע למטבע, הרי שכתב שיוכל ליהנות ולא שעתה נהנה ומשום הכי אינו מברך עד אחר שכבר ראה האור שראוי ויוכל ליהנות ממנו וכו'. עכ"ל. ויש להוסיף בנותן טעם שהוא דומיא דאדם הראשון שאחר שהדליק את האש בירך*.

ב.

אלא שלכאורה תמוה, דהשכנה"ג כתב (בסי' רחצ בהגה"ט אות ג): יש לראות בצפרנים יד ימין ולאחור הכוס ביד שמאל. ספר המפה בשם ספר הזוהר. אבל מדברי המרדכי שהביא רבנו המחבר נראה דברכת מאורי האש אומרה והכוס מימין. ואפשר דלא פליגי, דבשעת הברכה יהיה הכוס בימין, ובשעת ההבטה יהיה הכוס ביד שמאל. וכן הוא מנהגי. עכ"ל השכנה"ג. אולם קשה לי ע"ז, דזה לשון מרן הב"י כאן: המרדכי כתב במסכת יומא בשם תשובות הגאונים, וז"ל: ומה שאנו נוהגים להסתכל בצפרנים וכו' זה הדבר שנוי בתלמוד בבלי וירושלמי שאין מברכין על האור עד שיאותו לאורו, פירוש עד שמרגיש בוהק אור נר של הבדלה ואף כי זוכרים על צפרניו של אדם הראשון. עכ"ל. ולא ידעתי איך למד מכאן השכנה"ג דהכוס בימינו בשעת ברכה. ואולי

א). והעורך נר"ו העיר שלכאורה יש לחלק דבאדם הראשון לא ידע שיש אש, ובוה שפיר מברך אחרי עשייתו. ע"כ. אולם לא משמע כן בפסחים (נ"ד ע"א) שאמרו רבותינו, במוצאי שבת נתן הקב"ה דעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה (ר"ל שידע לברוא דבר חדש), והביא שני אבנים וטחנן זו בזו ויצא מהן אור. ע"כ. משמע שידע קודם לכן שיצא מהם אש. ועוד שמ"מ יש לנו לעשות זכר לאדם הראשון וכמעשה שהיה.

כוונתו על מה שכתב מרן בב"י בס' רצו ס"ו (דגם שם נזכר בטור מענין נר הבדלה) וז"ל: כתב המרדכי בפרק כיצד מברכין נוטל את היין בימינו כתב ראב"ה (סי' קכ) ומינה נשמע שכל ברכה של דבר מצוה ראוי לו שיאחזנו בימין וכן הבדלה אוחז את היין בימין ומברך בורא פרי הגפן, ושוב נוטל את ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס ומחזיר היין לימינו. עכ"ל. ומדקדק השכנה"ג שהיה לו להניח את הכוס בשמאל עד שיברך על האש, אלא משמע שמברך על הנר בשעה שהכוס בימינו. איך שיהיה, הדבר תמוה, דאין מברכין על הנר עד שיאותרו לאורו, וא"כ חייב להביט קודם הברכה. וי"ל דודאי מיירי שהנר סמוך אליו בשעת ברכה והוא נהנה לאורו בלי ספק, ומ"מ לאחר הברכה מסתכל הוא בצפרניים לסימן טוב. או כדי להראות חזותו לרבים, שהוא יכול ליהנות מאורו, וכמו שכתב רי"ו נ"ב ח"ב וז"ל: צפרנים שנהגו לראות לנר כשמברכין בורא מאורי האש, כתבו המפרשים כדי להראות שיכול ליהנות מן הנר ושיאותר אורו כדי שיוכל להכיר בין צפורן לבשר וכו'. עכ"ל.

שו"ר להגאון מאמ"ר (סי' רחצ אות ג) שהביא את דברי הכנה"ג הנ"ל וכתב עליו: אמנם אני תמיה על הרב ז"ל דנראה לענ"ד מדברי הטור והפוסקים דצריך לראות בצפרנים תחלה קודם שיברך שהרי סמכו ראייה זו על הא דתנן אין מברכין על הנר עד שיאותרו לאורו ואיתמר עלה אמר עולא עד שיכיר בין סלע לפונדיון וע"כ מסתכלין בצפרנים שיוכל ליהנות ממנו ולהכיר בין מטבע למטבע כמו שמכיר בין צפורן לבשר וכ"ה דברי הגאונים שהביא הטור הרי לפניך דצריך להביט תחלה בצפרנים ויותר מבואר בדברי שבלי הלקט שהביא מרן ז"ל, שכתב בזה הלשון כן הוא המנהג תחלה מכניס אצבעותיו לתוך ידיו ומחשיך תחתיהן ואחר כך פושטן והנה אור במקום חשך ומברך שכבר הוא נאות מן האור ע"כ הנה שפתיו ברור מללו דרואין תחלה בצפרנים ואח"כ מברכין. ושוב מצאתי ענין זה מפורש בדברי הכלבו סי' מ"א, וז"ל: ואין מברכין על הנר עד שיאותרו לאורו, על כן צריך שיראה בצפרנים קודם שיברך משום דכתיב וירא אלהים את האור כי טוב והדר ויבדל וכו' וכיוצא בזה כתוב בא"ח דף ס"ח ע"ג. מכל הלין מבואר דצריך לראות תחלה בצפרנים ולברך אח"כ, ושברכה זו הותרה מכללל דאיתמר כל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן, דהכי מוכח להדיא מהא דתנן אין מברכין על הנר עד שיאותרו לאורו וקי"ל דר"ל יאותו ממש וזה היפך משמעות דברי הרב השיירי ז"ל, ותמהני איך לא השגיח הרב ז"ל בדברי הפוסקים הנ"ל ובפרט בטור וב"י בהיות ספרו מיוסד עליהם. ועיין בפרישה לעיל סי' רצ"ו ד"ה ומסתכל בצפרנים שלשונו מגומגם, ומ"מ משמע לי מתוך דבריו שמסתכל בצפרנים קודם שיברך וכמ"ש. ואפשר דאף הרב השיירי ז"ל, לאו בדוקא נקט הכי דלא נחית הרב ז"ל בסדר הדברים בקדימה ואיחור ועיקר כוונתו ז"ל להסכים דברי המרדכי ז"ל עם דברי מור"ם ז"ל בשם ס' הזוהר הקדוש ואה"נ דההבטה קודמת לברכה ודוחק. עכ"ל. וששתי. גם מה שכתבתי לבאר ראיית השכנה"ג מדברי הב"י לעיל, גם המאמ"ר שם נתקשה בזה ופירש כמ"ש בס"ד, ואח"כ כתב עליו שאין זה מוכרח בהבנת המרדכי. ע"ש. ואמנם ראיתי להקצש"ע (גאנצפריד) שכתב שאחר הברכה יסתכל בצפרניו. ע"ש (ואמ"א). אבל יש ליישב דכוונתו לומר דבשעת הברכה יהיה סמוך לנר, אלא שיסתכל בצפרניו אחר הברכה, וכמ"ש בסדור היעב"ץ והבאתיו לקמן.



ג.

וראיתי בערוה"ש (סי' חצ"ר סט"ז) שתמה על מה שנהגו בבהכ"נ שכל אחד מברך לעצמו בורא מאורי האש. וכתב ואולי מפני שאין האור שלנו מגיע לכולם בבת אחת והוא הפסק. ע"כ. וכן כתב המשנ"ב (בסי' רצו סקל"א) רואה בצפרנים ומברך בורא מאורי האש וכו'. עכ"ל. וכתב עוד (בסוף סי' רצו) שכל אחד יצא בברכת הנר שמברך המבדיל "אם לא שהוא רחוק אז מן האור ולא יוכל להשתמש לאורה דאינו יוצא אז בברכת המברך וכדלקמן בחצר סעיף ד, ובאופן זה לא יכין לצאת בברכת הנר, אלא יאחר אותה לאחר הבדלה כשיהיה סמוך אצל האש". עכ"ל.

ועתה ראיתי להרב אגרות משה באו"ח (ח"ה סי' ט אות ט) שכתב האם יש להסתכל בצפרנים קודם ברכת בורא מאורי האש, משום דהויא ברכת השבח. תשובה: העיקר בברכת מאורי האש כמנהג העולם, לברך תחלה ואח"כ להסתכל בצפרנים. ומפורש כן בסידור הריעב"ץ ובסדור הגר"א. והטעם דאפילו שאינו ברכת הנהנין, כיון דעכ"פ תנן בברכות דף נ"א ע"ב, אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, ופרש"י שיהיו נהנים ממנו, הוא כברכה גם על ההנאה, שצריך שתהא הברכה לפני ההנאה. משום דהלכה כרבא שאמר בדף נ"ג ע"ב יאותו ממש, וכעולא וחזקיה שצריך הנאה גדולה, עיין בדה"ח אות כ', ולא שהוא מידה על גודל האור ושיעור הקורבה לאורו. ותמוה מאד מה שהמ"ב בסימן רצ"ו ס"ק ל"א, כתב ורואה הצפרנים ומברך בורא מאורי האש, דלא כהגר"א ודלא כהריעב"ץ. ואף דאיתא כן בפמ"ג סימן רצ"ח במש"ז סק"ב, הא כתב זה רק לטעם הש"ל שהביא הט"ז, ולא משמע כלל שפוסק הכי. ואדרבה משמע שהוא חידוש לטעם זה, ולא לדינא, מדלא כתב הפמ"ג ולכן כיון שהביא הט"ז טעם הש"ל יש לברך אחר שכבר נהנה. אבל אף אם היה המ"ב סובר שהפמ"ג סובר כן להלכה, נמי לא הי"ל לפסוק כן, שהוא נגד דעת הגר"א ודעת הריעב"ץ, וצע"ג. עכ"פ המנהג שלנו לברך תחילה ואח"כ להסתכל בצפרנים, הוא כפי הדין. עכ"ל. משמע מדבריו שאין צריך להיות קרוב לנר בשעת ברכה.

והנה סידור הגר"א אמ"א². אבל בסידור היעב"ץ כתב: כופף ראשי אצבעותיו ימינו על האגודל [נגד פניו] ומקרב ידו לנר ומברך בא"י וכו' אח"כ מסתכל בצפרניו שהן מובדלות מן העור [ואח"כ פושט אצבעותיו ורואה מאחוריהן]. עכ"ל. הרי שכתב להדיא שתחילה מקרב את ידו לנר. ומה שכתב היעב"ץ שמסתכל בצפרניו לאחר הברכה, אפשר שהוא לשופרא דמילתא, והוא על דרך שכתב הרב אורחות חיים (דיני הבדלה אות יג) בשם הראב"ד ור"ח, פורים שחל להיות במוצ"ש יש להבדיל קודם קריאת המגילה כדי שיברך מאורי האש קודם שימלא עיניו מהאור. ע"ש. וכ"כ עוד כמה ראשונים ורוב האחרונים עיין תפלה למשה (ח"ב סי' נט) ובחזו"ע

(ב). וכתב העורך: אינו מדברי אדוננו הגר"א, כי כוונת האגר"מ זצ"ל לסידור אשי ישראל, וההלכות הכתובות שם אינן מהגר"א (וכן לאורך הסידור).

ובסידור אזור אליהו כתבו כך: "מניח הבשמים, ומסתכל בצפרני יד שמאלו ומברך על הנר (הנהגות הגר"א מכת"ר ר' סעדיה, וקצ"ע דבווהר כ' לכפוף אצבעות יד ימינו" ובהערות הוסיפו: "מסתכל בצפרניו ואח"כ מברך על הנר. כן משמעות ל' הפוסקים ומפורש בסדר ההבדלה במטה משה (סי' תק"ו. ובגמ' (ברכות נ"ג ב') מבואר שאין ברכה זו כברכות הנהנין (שמברך בהם עובר להנאותו)".

ולמיטב זכרוני כבר העיר על זה בשו"ת בני בנים.

(פורים עמ' סז). ועיין ברב פעלים ח"ב (סי' יד בסוף התשובה) בפסח שחל במוצ"ש ושכח ולא בירך על הנר עד שגמר ההגדה, וכתב הר"פ: אע"פ שגמר כל הנאותיו באור הנר שכבר אכל ולמד ועשה כל צרכיו עם כל זה כיון שעדיין הוא ליל מוצאי שבת יברך ויראה בצפרניו דבדיעבד כל ליל מוצ"ש זמניה הוא וכמ"ש הט"ז וא"ר וכו'. עכ"ל. ולמדנו מדבריו שנוהגים לראות אחר הברכה, וממה שהוסיף "ויראה בצפרניו" משמע דר"ל כדי שיהיה לו הנאה בנר.

אולם, מפשט דברי האג"מ משמע דס"ל שדינה כדין ברכת הנהנין ממש ומפרש כן בפמ"ג ולכן תמה על המשנ"ב. וזה פלא. ואולי האג"מ יפרש את דברי היעב"ץ שזהו רק כדי שיהיה מזומן לו לאחר הברכה. א"נ כמו שצריך לאחוזו את הפרי בידו בשעת ברכה. אבל מה שאמרו יאותו לאורו, זהו דוקא אחר הברכה. ואולם עיין שם בסידור היעב"ץ במוסך השבת (דיני הבדלה פ"ד אות יג) וז"ל: מי שאין לו כוס להבדיל עליו כשרואה אור האש מברך עליו כיצד עושה כשמברך על הנר מקרב ידו הימנית לנר וכופף אצבעותיו על האגודל ורואה ומביט בצפרנים שהן חלקות ומאירות יותר מעור הבשר. ונ"ל שיסתכל ג"כ אם ניכר שגדלו בשבת לאחר שקצצן בע"ש, שכל מה שעושה עתה בהבדלה הוא מעין מה שעשה בע"ש. אח"כ פושט אצבעותיו ונמצא אור במקום חושך ומברך עליו בורא מאורי וכו' עיין שאלת יעב"ץ סי' קה. עכ"ל. ולא ידעתי מה יש מקום לתמוה על המשנ"ב שכתב שרואה בצפרניו קודם הברכה אחרי שכן מבואר בטור בסי' רצו בשם פדר"א, ועוד ראשונים.

ולע"ד פשוט שאין להקל מטעם שאילו לא היה אור החשמל היה ניכר אור הנר ונהנין ממנו, ודל עשרות קרנים מהכא איכא אור הנר. זה אינו, דמ"מ עד שיאותו לאורו שנינו, והרי אינו נהנה. ולרבא וחזקיה דנקטינן כוותיהו וס"ל יאותו ממש, מפרשים דברי הברייתא בברכות (נג ע"ב) "אינו מברך עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה" כפשוטה, ולא כדעת רב יהודה שהעומדים סמוך לנר יכולים להשתמש בה. ועיין חזו"ע שבת ח"ב עמוד תלח לפיכך חובה קדושה וכו' ודוק.

ד.

סמוך לחתימה ראיתי למרן הרב ברכת ה' ח"ד (פ"ד אות כו, כז) שהאריך להוכיח שצריך לעמוד סמוך לנר קודם הברכה והביא גם מדברי המאירי ברכות (נג ע"ב) וז"ל: ועכשיו נהגו להשתמש לאורה מקודם ולהסתכל בצפרנים. ויראה הטעם מתוך ששיעור יאותו לאורו הוא הבחנה בין שני דברים, נתפשט המנהג להסתכל בהם כדי להבחין בין צפורן לבשר. עכ"ל. וע"ש שכתב שכשיושבים סביב שולחן גדול בחדר שאור החשמל דולק בו שאי אפשר להיות סמוכים כל כך לאש עד שראויים ליהנות ממנה צריכים לכבות את אור החשמל בשעת ברכת בורא מאורי

ג. והנה בשלחן ערוך מפורש דהיינו שיהיה סמוך לו בכדי שיוכל להכיר בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת. וכוונתי לומר דלדעת רב יהודה מספיק שאור הנר יפה, והיינו שהעומדים סמוך אליו יכולים ליהנות ממנו. ואע"פ שהמברך עומד בריחוק מקום. אבל לרבא וחזקיה צריך שיהנה ממנו ממש, ולא סגי שיהיה אור הנר יפה במקומו. ולכן צריך שיהיה קרוב לנר. ואמנם גם אם אין לו כעת מטבעות שצריך להבדיל ביניהם, אינו מפסיד ברכת הנר כיון שהוא סמוך לו ויכול ליהנות אילו היה צריך בכך. אבל בנ"ד שמחמת אור החשמל אינו יכול ליהנות מאור הנר, גם אם רוצה ליהנות ממנו אינו יכול לברך.

האש, או שיכוונו שלא לצאת בברכתו ויעבירו את הנר לכל אחד מהם וכל אחד יברך לעצמו. ע"ש נועם דבריו כדרכו. ועי' בחזו"ע (ח"ב עמ' תלט) כתב שהדבר פשוט שאין צריך לכבות החשמל קודם ברכת מאורי האש, ששכל שהוא ראוי ליהנות מאורו די בכך, ולא כהמחמירים וכו'. אולם לא מיירי בנידון דידן כלל, אלא בא להוציא מדעת הסוברים שאע"פ שהוא סמוך לנר ממש אינו יכול לברך כיון שאור החשמל דולק ושרגא בטיהרא מאי אהני ואינו זקוק לנר. וע"ז השיב בחזו"ע דמה בכך, כיון שיכול ליהנות מאורו סגי. אבל בנ"ד שאין אור הנר ניכר כלל בצפרניו, ואין רואה לאורו שום דבר, על מה מברך.



סיכום

א. אין מברכים על הנר עד שיאותו לאורו, ולפיכך יש ליוהר לעמוד בשעת ברכת מאורי האש סמוך לנר, כך שיכול יהיה להבחין בין מטבע למטבע. ולכן נוהגים להסתכל בצפרנים, לידע שיכולים להבחין בין הצפורן לבשר. ועל הגבאים לפזר בבית הכנסת נרות כדי שקודם הברכה של המבדיל יקרב כל אחד ידו אל הנר ויראה בצפרניו את אור הנר. והעומד רחוק, ולא ניכר בצפרניו אור הנר, אינו יוצא בברכתו ויברך אותה לאחר ההבדלה כשיהיה סמוך לנר.

ב. יש מביטים בצפרנים קודם הברכה, ויש מביטים בצפרנים לאחר הברכה, ומכל מקום יש לעמוד סמוך לנר קודם הברכה.



הרב אריה אידנסון

ביטול ברוב לענין ביטול ושאר מלאכת שבת

חלק ב'

הקדמה

יש להסתפק אם יש ביטול להתיר מלאכת שבת. כגון דבר שיש בו איסור ביטול שהתערב ברוב דבר שאין בו איסור ביטול, אם מותר להניחו ע"ג האש. וכבר הארכנו בזה בחלק הראשון. ויש עוד ב' טענות לאיסור שעדיין צריך לברר: א. כיון שהאדם נותן את כל החפץ ע"ג האש בב"א הויא כמו טומאת משא, שאין לה ביטול. ב. כיון שאינו איסור מחמת החפץ אלא רק דין על אדם שלא לעשות, לא שייך בזה דין ביטול. וזה משום שכדי שיהיה ביטול צריך שחפץ א' יהיה אסור וחפץ א' יהיה מותר, ואז הוה כמין באינו מינו, כמבואר בר"ן. משא"כ באיסור גברא, חשיב כהיתר בהיתר, שאין לה ביטול. ושתי טענות אלו טען האבני נזר, כפי שיתבאר, ולמתבאר לפנינו באריכות לכאורה להלכה אין מקום כלל לחשוש לסברות אלו, ובודאי לא בביטול של לח בלח.



הטענה שהויא כטומאת משא

יש שדנו שאי אפשר להתיר לתת על האש דבר שרובו הוא דבר שאין בו איסור ביטול, ומיעוטו יש בו איסור ביטול. כגון שהרוב כבר התבשל והמיעוט לא. ואין כאן משום ביטול ברוב, מכיון שהאדם נותנו על האש בבת אחת, והרי ע"כ נתן הוא על האש דבר שאסור לבשל בשבת. ולא מועיל ע"ז ביטול ברוב, שהויא כמו טומאת משא, שקי"ל אע"פ שטומאה בטלה ברוב, כ"ז לטומאת מגע, אבל משא מטמא, כיון שע"כ נושא הוא את הכל בב"א. כך כתב באבני נזר (אורח חיים סימן קכ"ט): "הנה יש בזה עוד טעם דלא שייך בזה היתר משום ביטול, דדומה לטומאת משא דאין מותר משום ביטול שהרי נושא את כולו. והכא נמי מחמם את כולם ואין להקל בזה".

וכמובן שלא יתכן כלל לומר שכל שיש במעשה שלו ודאי איסור אין ביטול ברוב, שזה נסתר ממקומות רבים. המקרה הפשוט שמבואר שיש ביטול בב"א, הוא ביטול של לח בלח, שהאיסור וההיתר בלולים ביחד וע"כ אוכל הוא איסור ביחד עם ההיתר. וגם באיסור שהתבשל עם היתר, הרי טעם האיסור מתפשט בהכל, וכל שאין דין טעם כעיקר, כגון במין במינו או כאשר אינו נו"ט, מותר לאכול את התערובת כולה, אע"פ שבודאי אוכל הוא איסור*.

* חלק א' נדפס בירחון האוצר גיליון מ"ג.

א). ויתבאר שיש ביבש ברוב ראשונים מותר לאכול הכל בב"א, וגם הרשב"א שאסר, זה מדרבנן, ומסיבות אחרות, ולא משום השוואה לדין משא.

ויש לדון לתרץ ע"פ התוס' בסוגיא שם (בכורות כ"ג ע"א ד"ה נבילה), שאכילה לא דומה למשא, שקמא קמא נכנס לבית הבליעה. וכן כתבו שגם אם האדם נוגע בבת אחת בכל החתיכות ל"ה משא. ובפשטות מבואר שמשא רק כאשר זה מעשה א' ביחס לכל החפץ, ומשא"כ הרבה מעשים ביחס לפרטי החפץ, שאע"פ שהם נעשים בב"א ל"ה משא. וה"נ אכילה, אפילו של לח בלח, נחשב שיש בזה הרבה מעשי אכילה בחפץ, משא"כ ביטול, זה מעשה א' של נתינה ע"ג האש, וכמו משא.

אך גם תירוץ זה שאם יש מעשה א' ביחס לכל החפץ לא שייך ביטול, ג"כ נסתר מכמה מקומות. מהגמ' בביצה (ל"ה ע"א) קמח של א' ומים או מלח של אחר לענין דין תחומים כרגלי הבעלים, רצו לומר שיהיה ביטול על המים ויהיה מותר להוציא כרגלי בעל הקמח. והרי ההוצאה מתייחסת לכל החפץ ביחד. וכן בגד שאבד בו חוט של כלאים או שער נזיר וערלה, בכולם מבואר בראשונים שיש ביטול אלמלא סברות מסוימות, ולא אמרינן שאסור משום שהוא עושה מעשה לבישה על כל הבגד בב"א. וכבר תקף בשו"ת חתם סופר (חלק ב [יורה דעה] סימן פ"ג) מי שכתב בפשיטות, ע"פ הדין של טומאת משא, שכל בב"א אין ביטול ברוב: "האחרון הכביד כו' והא שמעתא מרפסין איגרא", והביא הרבה מקורות שיש ביטול ברוב בכה"ג, כפי שנבאר לקמן. ובשערי יושר (שער ג' פ"ז) כתב שאין ההגדרה של משא שזה מעשה א' ביחס לכל החפץ, אלא זה שם באדם שהוא נושא את החפץ, ורק בזה אין ביטול, אבל מעשה א' ביחס לכל החפץ עדיין נחשב כהרבה מעשי מגע שעושה האדם בב"א. ולפי"ז דנו שגם בשבת, כיון שהנושא הוא אם האדם מבשל, לא שייך ביטול, וצ"ע בדימוי זה.

ובאמת זו סוגיא גדולה ורחבה, ויתבארו כמה נקודות:

א. הראשונים דנו בהרבה מהשאלות הנ"ל, ולא נראה בדבריהם כלל החילוקים הנ"ל, אלא חילוקים אחרים. וצריך לברר את שיטות הראשונים, ולהבין לפי דבריהם מה היא ההגדרה של מלאכת שבת לענין דין זה.

ב. וכמו"כ יתבאר שהסכמת הראשונים שהדין שדבר שהתבטל מטמא במשא הוא דין דרבנן, ומזה נובעים החילוקים במקרים הנ"ל, ולא סברא מעיקר הדין כלל. ויש ראיות גדולות, שתקנו דין זה רק בטומאה וכלל לא באיסורין.

ג. יתבאר שדין טומאת משא הוא מחלוקת אמוראים, ויש ספק גדול איך לפרש את מסקנת הגמ' בבכורות. וכן יש ספק גדול איך נפסק להלכה בדין זה, ונחלקו בזה הראשונים.

ד. בדעת הרמב"ם יש סתירות, שמצד אחד הוא פסק שטומאה שבטלה ברוב אינה מטמא במשא, ומצד שני הוא פסק שטומאה כמאן דאיתא. והישוב המקובל באחרונים הוא שהרמב"ם חילק בין לח בלח ליבש ביבש, וא"כ במקרים של לח בלח לא יהיה שייך דין משא לרמב"ם.

(ב). וזה שייך למש"כ (במאמר הקודם) ששבת אינו דין בגברא בעלמא, אלא צריך שהאדם יעשה מעשה מלאכה, ואם אין חפצא של מלאכה ל"ש שיחשב שהאדם עשה מלאכה.

(ג). וכן תקף בחד"מ הנ"ל וכתב: "ומה שיש לתמוה עוד על מעלתו שהתוס' כ' בבכורות שזה רק אי' דרבנן בעלמא ומעלתו רוצה לחייב קרבן מעילה כשהוציא כל הכיס".

ה. יתבאר שנחלקו הרא"ש והרשב"א בביטול של יבש ביבש אם מותר לאכול בב"א, ושצ"ע על הרשב"א שאסר לאכול בב"א, מהקושיות הנ"ל על דין טומאת משא, שה"נ לרשב"א שיש איסור לאכול בב"א, יאסרו במקרים הנ"ל, ויתבאר טעם הרשב"א שאסר ואיך יתיישבו הקושיות הנ"ל.



פרק ראשון - טומאת משא

מקור הדין שטומאה שהתבטלה ברוב אע"פ שאינה מטמאה במגע מטמאה במשא, הוא בבכורות דף כ"ב והלאה. יש מימרא של ריש לקיש בשם רבי יהודה נשיאה, שיש דין חוזר וניעור לענין טומאה וטהרה, דהיינו שכאשר דבר טמא התבטל ברוב, ושוב התוסף עוד ממינו של הטמא בתוך התערובת ועכשיו הוא הרוב, הטומאה חוזרת וניעורה. והגמ' שואלת "איתביה אפר כשר שנתערב באפר מקלה הולכין אחר הרוב לטמא, ואי רובא אפר מקלה הוא לא מטמא, ואי אמרת טומאה כמאן דאיתיה דמי, נהי דבמגע לא מטמא לטמא במשא. הא איתמר עלה אמר ר' יוסי ברבי חנינא טהור מלטמא במגע אבל מטמא במשא". דהיינו, הגמ' שואלת שאם יש דין חוזר וניעור הרי הטומאה כמאן דאיתא דמי, וא"כ שיטמא במשא, והגמ' עונה ה"נ שטמא במשא.

וביאור החילוק בין מגע למשא, עיין תוס' דף כג ע"א (ד"ה נבילה): "וא"ת מאי שנא דלענין טומאת משא לא מהני ביטול ברוב משום דסוף סוף הרי נושא כזית נבילה ולענין איסור מהני דאפילו איסורין מבטלין זה את זה כו' וה"נ אם נימוחה הנבילה והשחוטא אע"ג דבמשא טמא יהיה פטור אפי' היה אוכל בכדי אכילת פרס אף על גב דמה נפשך הרי אכל כזית נבילה בכדי אכילת פרס כו' וי"ל דלענין אכילה כל משהו ומשהו כשנכנס בבית הבליעה קמא קמא בטל ברוב היתר דמי למגע כשנגע וחדר ונגע דטהור ואף על גב דמסתבר דטומאת משא גופיה ליתא אלא מדרבנן דהא נתבטל ברוב מ"מ נהי דגזור רבנן לענין משא לא גזור לענין איסור דלא דמי מטעמא דפרישית". וכשיטת התוס', שזה דרבנן, כ"כ השיטה בשם הרא"ש "לשון הרא"ש ז"ל ומיהו מסתבר דטומאת משא ליתא אלא מדרבנן דהא נתבטל ברוב ולענין משא גזור ולענין איסור לא גזור ולא דמי מטעם דפרישית". וכן מבואר בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן תש"ל), שהיא תשובה של מהר"ם מרוטנברג, ומצטט שם את הר"ש משאנץ, שכתב שזה מדרבנן, וכך הסכמת מהר"ם מרוטנברג. הרי שדעת התוס', הרא"ש, מהר"ם מרוטנברג ור"ש משאנץ, שמה שטומאה שהתבטלה ברוב מטמאה במשא הוא מדרבנן, ולא נמצא בראשונים מי שחלק ע"ז להדיא, וכתב שזה דאורייתא. למרות שהרבה דנו לפרש דעות מסוימות בראשונים דלא כן, לכאורה אין ראייה לכך, וההסברים שנאמרו לא מתאימים לדין דאורייתא.



(ד). שמביא דבריו, והוא ממש לשון התוס'. אע"פ שיש לנו קיצור הר"ש משאנץ, שהוא ספר אחר, וא"כ כנראה שהתוס' שלנו אינם של הר"ש, אך בקיצור כתב שגם התוס' שלנו הן של הר"ש, עיי"ש, מ"מ בקטע זה לשונם שווה (ה). רק באחרונים יש שכתבו בדעות מסוימות המל"מ ופרמ"ג בדעת הרמב"ם, ומ"מ, זו פרשנות של אחרונים בדעת הרמב"ם, כאשר כל גדולי הראשונים שכתבו על הנושא בפירוש כתבו דלא כן.

למה ביטול של לח בלח לא יהיה כטומאת משא

וצ"ב לשיטות שאע"פ שהתבטל ברוב מטמא במשא. אם ההגדרה היא כפשוטו, אז כל שבע"כ לוקח הוא את האיסור בב"א עם ההיתר, ואי אפשר לומר קמא קמא יורד לבית הבליעה, מדרבנן אין דין ביטול ברוב ולכן אסור. אולם, א"כ הוא, איך ייתכן כלל ביטול של לח בלח שמעורב לגמרי, שקיי"ל שיש בילה, או באופן שבישל את התערובת ביחד, שהטעם ע"כ התפשט בכל הקדירה, א"כ הרי הוא אוכל בב"א את טעם האיסור עם ההיתר, ואי אפשר להפריד ולומר שקמא קמא אוכל. ובמה זה שונה מהדין משא שאסור. ואי אפשר לומר שהישוב הוא שבלח בלח חלוק מיבש ביבש, שרק ביבש ביבש שכל הפרטים קיימים בפנ"ע, ורק מעורבים שייך לומר שהאיסור כמאן דאיתא, משא"כ בלח שהכל בלול לדבר א' אין כלל מציאות של פרטים בפנ"ע, ול"א איסור כמאן דאיתא, ואה"נ בלח בלח לא מטמא במשא, וכסברת המל"מ שיתבאר לקמן, שהרי הסוגיא בבכורות בודאי לא סברה כן, כפי שיתבאר. וזה רק ישוב להלכה לשיטות מסוימות, כפי שיתבאר, ואיך תתיישב הסוגיא בעצמה.

ובשו"ת הרשב"א מודפסת תשובה של מהר"ם מרוטנברג, כפי שציינו לעיל, ובה יש התייחסות לזה: "אמנם צריך לדקדק מההיא דבכורות כו' (ומביא את הגמ' הנ"ל) אלמא משום דאמר' מצא מין את מינו וניעור אמרינן כמאן דאיכא ולא בטלה לגמרי. דבמגע לא מטמא משום דאין נוגע וחוזר ונוגע. אבל במשא שהוא נושא כולו כאחד מטמא מידי דהוה אמלא תרווד רקב דאמר' בפרק העור והרוטב (דף קז ע"ב) דמטמא במשא ואינו מטמא באהל משום דאין נוגע אחר נוגע. אם כן גבי איסור שנתבטל נמי נימא כיון דע"י ביטול שניתוסף עליו חוזר וניעור אלמא כמאן דאיתיה דמי. ונהי דמותר באכילה משום בטל ברוב נאמר שיאכלם בזה אחר זה ולא בבת אחת משום דממה נפשך קאכיל חתיכה דאיסורא. וכן אם נפלו לקדירה. ומתוך דברי רבי' שמשון שכתב בבכורות יתבאר דין זה. וזה לשונו כו' ע"כ לשון רבי' שמשון ז"ל. ומדבריו נלמוד שאין איסורו אלא מדרבנן ולא גזור לענין איסור. הילכך מותר לאכלם כלם כאחת דכל מה דנכנס לבית הבליעה קמא קמא בטיל ברוב היתר. ומטעם זה גם אינם אוסרות אם בשלם בקדירה יחד". הרי שמהר"ם מרוטנברג הקשה שאלה זו, שאם יש חוזר וניעור וכמאן דאיתא, יהיה היתר לאכול רק בזה אחר זה ולא בב"א. והוסיף שבנתבטלו ביחד יהיה אסור, שזה כמו

1. עיין שיטה מקובצת וזכרים דף עג ע"ב (ד"ה שמא): "מכאן אומר מהר"ם דחתיכה שאינה ראויה להתכבד שנתבטלה בב' חתיכות של היתר שמותר לאוכל כולם לאדם אחד ולבשלם כולם ביחד בקדירה אחת, דכיון שנתבטל האיסור שוב אינו חוזר ואוסר אע"פ שיודע הוא שהאיסור שם כיון שהתירה התורה על ידי ביטול ברוב הוה ממש כהיתר גמור. ויש שהיו אוסרים מההיא דאמרין נבלה בשחוטה אינה מטמא במגע ומטמא במשא לפי שבודאי נושא נבילה ואע"פ שכבר נתבטלה הנבילה ברוב, וא"כ איסור שנתבטל בהיתר יהיה צורך לסלק מן הכל כנגד האיסור שנפל שאם לא יסלקנה א"כ ממה נפשך יאכל איסור, וכן לא יבשלם כולם בקדירה אחת מהאי טעמא, אבל זה אינו כדפי' דכיון שנתבטל הוה היתר גמור, וההיא דנבילה טומאה שאני".

2. "ואף על גב דאמר' איסור מעורר איסור אין היתר מעורר איסור שנתבטל. כדקאמר אביי אם טומאה עוררת טומאה טהרה עוררת טומאה. ואף לרב דימי דאית ליה טהרה עוררת טומאה באיסורין מודה דאין היתר מעורר איסור. חדא משום דהחמירו בטומאה כדפרי' לעיל. ועוד טעם נכון לעורר טהרה על הטומאה אחת שהטומאה מטמאת כל המים הטהורי' לכך אין חילוק בין טמאים לטהורים. הילכך כיון דאין היתר מעורר איסור אפילו בשלם בקדירה אחת אין ההיתר מעורר איסור שנתבטל. זה נראה בעיני. ולא לסמוך על דברי א' אם הייתי אוסר כל שכן שאני מיקל".

בב"א, ותירץ כיון שדין זה הוא רק מדרבנן, ולגבי אכילה לא גזרו כיון שקמא קמא קאכיל, "ומטעם זה גם אינם אוסרות אם בשלם בקדירה יחד". וסו"ד צ"ב, כי אם ההיתר הוא משום קמא קמא קאכיל, זה לא שייך בביטול בב"א, שהטעם כעיקר נכנס בכל החתיכה, ופלא. ולשון מהר"ם, שע"י שמותר בב"א מטעם זה אינם אוסרים בביטול, דהיינו אה"נ טעם ההיתר הוא משום שאכילה נחשבת כזה אחר זה, אבל זה סיבה ששוב יהיה מותר גם אופן של בב"א, ואינו מובן כלל למה א' גורם את השני. כאשר בא' יש היתר ובשני לא.



ברא"ש ומהר"ם מרוטנברג מבואר שהדין משא דרבנן, ולא גזרו באיסורים

אך ביאור הדבר ע"פ הרא"ש בחולין, שתחילת דבריו בנויים מילה במילה על תשובת מהר"ם הנ"ל וכבר העיר כן בעל המגיני שלמה בשו"ת שמודפס בשו"ת בית אפרים (יורה דעה סימן סה), וזה לשון המגיני שלמה: "הרא"ש ז"ל בס"פ ג"ה הקש' ג"כ אמאי שרי לאוכלם בכת אחת מ"ש ממשא ותירץ מה שתירץ וכל דבריו הם דברי מהר"ם מרוטנברג ז"ל רבו והם כתובים בתשובת הרשב"א ז"ל". ויש שינויים בין תשובות מהר"ם לרא"ש, וע"י השוואת ב' המקורות יתבאר הדברים היטב. והרבה לא הבינו את דבריו וחידשו עפ"י חידושים, והדברים כפשוטם, כפי שיתבאר. הרא"ש במסכת חולין פרק ז סימן לז, אחר שהביא את הגמ' בבכורות הנ"ל באריכות וכתב את אותו לשון של מהר"ם מילה במילה, שצריך להיות מותר רק בזא"ז ולא בב"א, כתב: "ויש לומר משום דלא דמי טומאה לאיסור. דבטומאה יש שני מיני טומאות מגע ומשא ולאותה טומאה שראוי שיטמא כגון משא שהרי הוא נושא את כולו לענין זה לא נתבטל אף על פי שלענין טומאת מגע נתבטל וחזור עוד וניעור. אבל לענין איסור אם נשאר בו שום צד איסור לא היה מותר באכילה. אלא ודאי אמרה תורה אחרי רבים להטות ונעשה המיעוט כרוב ולא נשאר בו שום איסור ומותר לאוכלם כאחד ולבשלם בקדירה. אלא אחר שריבה עליו מינו ניעור והוה ליה כאלו הוכר ואין כאן עוד ביטול וחזר להיות אסור מכאן ולהבא". הרי שהרא"ש הקשה כהנ"ל, ותירץ שבאכילה יש אכילה בב"א ויש אכילה בזא"ז, וכיון שבזא"ז מותר אי אפשר לאסור בב"א, משא"כ במשא, זה שם אחר מאשר מגע בב"א, ולכן אפשר לאסור את זה ולא את זה. והלומדים נלאו להסביר את הרא"ש, איך ע"י שמתירים בזא"ז ע"כ שצריך להתיר בב"א. מה השייכות בין זה לזה, והרי כאן יש ודאי איסור וכאן אין ודאי איסור. וכן למה צד ההיתר מכריח להתיר גם את האופן האסור, ולא להפך, שע"י זה שיש צד איסור ע"כ נאסר גם בזא"ז. וכן הקשו, שהרי גם במשא יש בזא"ז, אם האדם מחלק את התערובת לכמה חלקים, וא"כ נאמר כיון שבזא"ז אין טומאת משא, ה"נ בב"א אין משא". וצ"ל שזה נקרא מצב חדש. והכל צ"ב.

אך ברור ופשוט שהרא"ש בנוי על דברי המהר"ם ועל כל הראשונים שטומאת משא בכה"ג טמאה מדרבנן. ובאים להסביר למה רבנן לא גזרו באכילה, וכמ"ש מהר"ם הנ"ל. וסברת הרא"ש, שאם מתירים בזא"ז על כרחך מותר בב"א, היא סברא דרבנן. וכך פירש בספר ראשית ביכורים

(ח). עיין בית מאיר יו"ד ק"ט כפי שנביא בהמשך, וכן בשערי יושר שער ג'.

(ט). וכבר הקשה כן הרא"ש בשיטה בבכורות שם, ותרץ שאירי בבלול, שאי אפשר לחלק לכמה חלקים.

בבכורות כאן, שהרא"ש מתכוון לומר שיש בזה סברא של חוכא ואיטלולא, שאי אפשר להתיר חפץ באופן זה ולאסור באופן אחר. וכיון שהחפץ מותר מה"ת, ורק יש גזירה דרבנן בב"א, כל שזה חוכא לאסור חפץ שמותר באופן אחר לא גזרו. משא"כ משא, זה שם אחר, ובאופן זה תמיד אסור ואין חוכא, ופשוט. וזה ביאור לשון מהר"ם בדיוק, שכיון שהתירו בזא"ז מטעם זה התירו גם בב"א, משום שלא גזרו. וכל ההמצאות לבאר את הרא"ש, כסברא מעיקר הדין אין להם בסיס כלל.



פרק שני - שיטת הרשב"א שאסור לאוכל בב"א

אלא שצריך לברר לדעת הרשב"א, שאוסר לאכול הכל בב"א, וכך נפסק בשו"ע (יורה דעה סימן ק"ט סעיף א'), וברמ"א כתב: "י"א שאם נודע קודם ביטול מותר ובמקום הפסד אפשר לסמוך ע"ז". הרי לכאורה הוא סובר שדין ביטול ברוב קיים רק כאשר אין האדם אוכל איסור בוודאי. ולכאורה חולק הרשב"א על התוס' והרא"ש הנ"ל, וא"כ לכאורה יסברו הרשב"א וסיעתו, שדין משא אינו רק בטומאה אלא גם באכילה, וי"אסור כל ביטול שבדאי עושה איסור. אך צריך לבאר את שיטת הרשב"א היטב, שהרי הרשב"א לא חולק על הדין לגבי לח בלח, שיש ביטול אע"פ שהכל מעורב. וכן לא על דין ביטול במקרה של ביטול, למרות שהטעם מתפשט בהכל.

ובאחרונים האריכו בדעת הרשב"א, עיין פרמ"ג בפתיחה לתערובת (ה"ב פרק א'), שדין ס' במב"מ לח בלח לרשב"א אי"צ לגזירה אטו מינו, אלא הוא אסור משום שהאדם אוכל בב"א. וכתב הפרמ"ג שיש קושי הבנה ברשב"א, שהתחיל שמב"מ גזירה אטו שאינו מינו, כרא"ש, ושוב כתב שצריך תליה, עיי"ש שהאריך בזה והביא נפק"מ'. ועיין בשו"ת נפש חיה יו"ד סימן י"ח, שהקשה לפרמ"ג איך אליבא דהרשב"א מותר לח בלח בס', הרי אוכל האדם בב"א: "וזה ברור לדעת הרשב"א דסובר דאף בנתבטל ברוב אסור לאכול ביחד דעכ"פ אוכל איסור", והאריך להביא את דין טומאת משא ואת מהר"י קורקוס שחלוק לח בלח ליבש ביבש, ושא"כ גם הרשב"א הנ"ל לא דיבר בלח בלח, שזה ביטול יותר אליים. ודלא כפרמ"ג, שהרשב"א עסק גם בלח בלח". ועיין גם בחזו"א (יורה דעה סימן ל"ו ס"ק ה'), שהתקשה בדברי הרשב"א שאסור לאכול בב"א, ממשנה בערלה (פ"ג מ"ב) שחוט שצבעו בקליפי ערלה שהתערב בבגד בטל במאיתיים. וכן הקשו משאלת התוס' בעבודה זרה דף ס"ה ובנדה דף ס"א ועוד, שבגד שעטנז, כגון בגד צמר שלא ידוע היכן הפשתן, שיתבטל ברוב, והדין מפורש שכל הבגד אסור. הרי שפשוט להם גם באופן שהאדם לובשו בב"א, והאיסור אינו נימוח שנאמר שהוא כלח בלח, אלא זה תערובת של יבש ביבש, ומ"מ מותר בב"א. ודבריהם קשים מאוד ברשב"א, וכפי שכתב הפרמ"ג שהרשב"א

(י). ועיין גליון מהרש"א יורה דעה סימן קט סעיף א': "[ט] [שם] אבל לא יאכל שלשתם. ולפי זה לח בלח שנתערב יפה אין צריך לטעם אטו מינו, אלא משום דאוכל וודאי איסור הוי כאוכלם יחד. ועיין מגן אברהם סימן תצ"ח ס"ק כ"ח, ובפרי מגדים בפתיחה לתערובת חלק ג' פרק ג' ד"ה שוב ראיתי (והוא דבור שבסוף הפרק)".

(יא). ומאריך שם שביבש ביבש גם הרא"ש מודה שהוא משום תליה, אלא שכיון שאם נדון על כ"א יש תליה, שוב מותר לאכול ביחד עיי"ש היטב.

כתב להדיא בתו"ד שהוא משום גזירה אטו מינו, ואי אפשר לקבל שבתוך אותו משפט כותב הרשב"א ב' דברים סותרים, וחוזר על סתירה זו כמה פעמים.



ברשב"א מפורש שזה דרבנן, ומשום אטו נ"ט באינו מינו

והמעין ברשב"א בתו"ד (תורת הבית הארוך בית ד שער א דף יז ע"א), כפי שהעתקנו בהערה כאנ"י, יראה שמפורש תרתי: א. שהדין שלא לאכול בב"א הוא מדרבנן, וגם לדידיה יש דין שהאיסור נהפך להיתר; ב. שדין זה הוא אטו דין ס' הנצרך במין בשאינו מינו משום שהטעם נרגש. ולא רק בנתבשל יש נושא של טעם כעיקר, אלא גם בנבלל ואוכל ביחד הטעם מורגש בכל. וזה ממש כדברי החו"ד סימן ק"ט ביאורים ה', דלא כש"ך שם, והדין באינו מינו הוא משום "שכנגדו במינו טעמו נרגש", ולכן רבנן החמירו, אע"פ שמדאורייתא הכל בטל. וא"כ אי אפשר לקבל כלל שלרשב"א יש איסור ביותר מס' כל שזה בב"א, וגם ביבש ביבש, דלא כמ"ש הנפש חיה, וכ"כ החו"ד כאן. וכן מקום שאין נ"ט כלל, כמו כלאים וערלה, ל"ש כלל נידון הרשב"א. וצריך לדחוק ברשב"א שעיקר דבריו הוא לשלול כאשר אוכל האדם בב"א, שאז ע"כ יש טעם, משא"כ כאשר אין הוא אוכל בב"א, אין טעם איסור בוודאי ומותר משום ביטול, ולא גזרינן אטו מבש"מ. ופרמ"ג כאן (יו"ד סימן ק"ט מש"ז ס"ק א') נראה שהסיק בדעת הרשב"א כמ"ש, שהוא משום גזירה אטו ס', וז"ל: "חד. עט"ז הנה מאחרי רבים האמור בסנהדרין ילפינן לכל האיסורין ג"כ דאזלינן בתר רובא ומ"ש דהחמירו שלא לאכול בבת אחת הוא דעת הרשב"א ומדרבנן הוא ומ"ה מודה הרשב"א דמותר לאכול בבת אחת וכ"מ בארוך ק"ז ב' והוא פשוט ותדע דבלח במינו כ"ע מודי דמן התורה ברובא סגי ומדרבנן בעינן ס' אף שאוכל ושותה האיסור והיתר ביחד דיש בילה".

ולגבי עצם דברי הנפש חיה, יתבאר לקמן שבסוגיא שם מפורש דלא כך, אלא המ"ד שמטמא במשא ג"כ דיבר על לח בלח. וזה נאמר רק כדי ליישב את שיטת הרמב"ם, ובודאי שאי"ז טעם מוסכם ולא יכול להיות הישוב העיקרי לשאלה פשוטה כזאת. וכן הרשב"א בתשובה נשאל

(יב). שמביא את הדין שיבש ביבש בטל חד בתרי וכותב: "ומסתברא דטעמא דמילתא משום דבדברים הנבללין שאי אפשר להפריד כל החתיכות ולאכול כל חתיכה וחתיכה בפני עצמה צריך ששים לפי שבפחות משיעור זה האיסור נטעם ונרגש בכל ואפילו מין במינו שאין טעם האיסור נרגש בו מכל מקום כיון שכנגדו במין ושאינו מינו נרגש החמירו מדבריהם ואסרוהו. אבל יבש ביבש שהוא יכול לאכול כל החתיכה בפני עצמה אוכל כל חתיכה בפני עצמה וכשאוכל זו אני אומר לא זו היא האסורה וכן בכל אחת ואחת וכשאוכל האחרונה שבכולן אני אומר במה שכבר נאכל היה האיסור וזו של היתר היא ולפיכך אוכל כל אחת בפני עצמה ואינו חושש. דכיון שיש שם כדי שיעור ביטול דאורייתא דמדאורייתא חד בתרי בטל ואפשר לומר בכל אחת שמא עכשיו אינו אוכל את האיסור היקלו בו אף מדבריהם שלא להצריכו ששים כשאר האיסורין. ודוקא לאכול כל אחת בפני עצמה אבל לבשלן יחד אסור שהרי חזר האיסור להתערב עם ההיתר והרי הוא כשאר האיסורים הנבללין". ובבדק הבית השיג עליו שאין הטעם משום שאומר שזה ההיתר אלא משום שבטל ברוב והאיסור נעשה להיתר עיי"ש, והרשב"א במשמרת השיב שאה"ב, אבל מדרבנן אסור בס' באינו מינו, אפילו בבלול כיון שהטעם נרגש בהכל, והטעם שיכול לתלות הוא שלכן לא גזרו שצריך ס' עיי"ש.

(יג). שכך משיג הרא"ה בבדק הבית, שאינו משום שאמרינן שזה ההיתר אלא משום שניתר, והרשב"א משיב שבדאי שכן הדין, אלא שצריך לאסור מדרבנן משום הטעם.

מהגמ' בכורות על משא, שא"כ יאסר לאכול בב"א, וכתב שהוא רק לר"י שמב"מ אסור. והדברים סתומים, ומ"מ אינו משום חילוק בין לח ליבש.



שיטת הגר"א ועוד שהוא מדרבנן משום אכוחא וטלולא

יש סברא נוספת באחרונים בטעם שאסור לאכול בב"א. עיין ביאור הגר"א יורה דעה סימן קט ס"ק ה: "אבל לא כו'. דטעם הביטול דעל כ"א שאוכל אומר זה הוא ההיתר משא"כ בבת אחת ועתוס' דזבחים ע"ד ד"ה פירש", א"נ משום כו', וכמ"ש בפ"א דפסחים (י"ד א') ובפ"ב דכתובות בשני שבילין בוא"ז ד"ה טהור בב"א כו". וכן באמרי ברוך (על ש"ך סק"ז): "נ"ב בשיטה מקובצת ביצה ג' איתא בזה"ל צריך שיאכלם א' א' שאם יאכלם שנים כאחד יש לתלות שאוכל הרוב ביחד ודי לב' שבילים ובא לשאול בב"א עכ"ל ויעוין בתוס' כתובות דף כ"ז ע"א ד"ה ואם נשאל ובמל"מ פ"ט מאבות טומאה". והשיטה מקובצת כתב בשם הרדב"ז: "וכן בדין שלא נאמר כל דפריש מרובה פריש אלא להתיר אותו שפירש אבל הנך כולו באיסורן עומדים. ובמה שאנו אומרים שהאיסור בטל יש בו דינים חלוקים שאם נתערב אחד בשנים שהאיסור בטל צריך שיאכלם אחד אחד שאם יאכלם שנים כאחד יש לתלות שאוכל האיסור כיון שאוכל הרוב ביחד ודמי לשני שבילין ובאין לישאל בבת אחת". ובדבריהם מבואר טעם חדש למה צריך אפשרות לתלות, והוא משום הדין של באו לישאל בב"א¹, שהוא דין דרבנן משום אכוחא וטלולא, כמבואר בתוס' נדה דף ס' ד"ה ולפי מהלך זה מובן מאוד למה אין בלח בלח בעיה של הרשב"א. שהרי יסוד הבעיה בב' שבילים הוא הסתירה, שכאשר בא א' בפנינו אמרנו שאינו השביל הטמא, וכאשר בא השני ג"כ אנו אומרים שאינו השביל הטמא, וזה חוכא. אבל כ"ז הוא כאשר בדברינו יש אמירה שאי"ז השביל הטמא. אבל בביטול ברוב אנו אומרים שהאיסור כאן, אך התורה התירה את התערובת, ואין בזה שום חוכא. ורק ביבש ביבש, שכל חתיכה היא בפנ"ע, נראה כאשר אנו מתירים משום כל דפריש שאמרנו לא זהו האסור, ולכן יש בעיה. משא"כ בלח, שהכל מעורב, אין תחילת בעיה, שלא היתה הכרעה שמתפרשת כתליה, אלא דין שיש ביטול והאיסור נעשה היתר, ואין תחילת בעיה ופשוט.

סוף דבר, מבואר שגם הרשב"א, שאסר בב"א, אין זה משום דין טומאת משא, אלא כמבואר בדבריו שזו גזירה אטו ס' במש"מ. וגם הגר"א והברוך טעם, שלא פירשו כן, פירשו סברא דרבנן משום נשאל בב"א, שהוא אכוחא וטלולא. ומוכרח כן מכל ביטול של לח בלח, ואי אפשר לקבל את תירוץ הנפש חיה, שהוא משום שיטת מהריק"ו שמשא אינו בלח, כי בגמ' מפורש שמטמא

(יד). בהוצאה הישנה וכן בשולחן מלכים וצורת הדף ובר אילן יש כאן נקודה, וא"כ נראה שמכאן מתחיל הסבר נוסף חדש. והוא טעות, ש"א"נ משום זה ציטוט לשון התוס' שהגר"א מציין, ולא תחילת הסבר חדש של הגר"א. ומלבד שכן איתא בתוס', הרי לכתוב א"נ משום כו', מתאים רק אם זה מתייחס למקור אחר, שהרי הכו' מגיע לפני שכתב דבר, ולא ידוע על מקור קדום שכותב ב' הסברים הללו, שנוכל לומר שהגאון מצטט את דבריו, אלא בודאי שהגאון מעתיק את לשון התוס', והכל טעם א' משום שכב' שבילין שנשאל בב"א.

(טו). דהיינו לא משום הדין של הלך בזה והלך בזה ועשה טהרות שהוא ודאי טמא, ואת זה תוס' בבכורות דימו למשא, וגם בזה רצו להתיר משום שעל כ"א יש רוב עיין מהרש"א וכו'. אלא זה כמו דין ב' אנשים ששאלו בב"א, שהוא דין חוכא וטלולא בעלמא.

במשא גם בלח בלח משום טומאה כמאן דאיתא, וזה רק ישוב על הרמב"ם, כפי שיתבאר. וכן הרשב"א בתשובה לא סבר טעם זה.



פרק שלישי

שיטת הרשב"א שהגמ' על משא הוא רק במקרה מסוים שאין ביטול אליבא דרבי יהודה שמב"מ לא בטל

השאלה הנ"ל, שאם ביטול לא מועיל לטומאת משא שה"נ יהיה אסור לאכול בב"א, נשאלה גם בשו"ת הרשב"א חלק א (סימן ע"ב): "ואני מתפלל בזה באיש כמוך. גם מה שהבאת מדבר חסדא דאמר בפרק הקומץ רבה (דף ל"ג) נבלה בטלה בשחוטה שאי אפשר לשחוטה שתעשה נבלה. ושחוטה אינה בטלה בנבלה שאפשר לנבלה שתעשה שחוטה. ובפרק שלישי דבכורות (דף כ"ג) אמרינן עלה אמר רבי יוסי ב"ר חנינא טהור מלטמא במגע אבל מטמא במשא. ואם גבי טומאת משא לא בטלה כל שכן לענין אכילה ע"כ לשונך. וכל שאתה בזה אתה מוסיף פלא בעיני. שאם כן אפילו דבר תורה לא אזלינן בתר רובא. אלא ההיא אליבא דרבי יהודה איתמר דאית ליה מין במינו לא בטיל וכדאיתא התם בהדיא. ובין רב חסדא ובין רבי חנינא אליבא דרבי יהודה אמרוה. אלא דרב חסדא אזיל בתר מבטל ורבי חנינא אזיל בתר בטל וכדאיתא התם. אבל לרבנן הא אמרו עולין הוא דלא מבטלי אהדדי הא מין במינו בטל. ואליבא דרבי יהודה לענין אכילה מין במינו לא בטל", הרי שהרשב"א נשאל שאלה זו, שאם לענין משא לא בטל למה לענין אכילה יהיה בטל. והרשב"א השיב שא"כ מדאורייתא אין ביטול ברוב, אלא שהסוגיא היא אליבא דר"י, שמין במינו לא בטיל. והדברים סתומים, שאם הרשב"א ר"ל שיש טומאת משא משום שמב"מ לא בטל, אז איך לענין מגע זה כן בטל, וע"כ שנחשב מבשא"מ, וא"כ למה לגבי אכילה לא יהיה ביטול ג"כ. ויש ספק נוסף בדבריו, האם הוא רוצה לחלק בין מב"מ למין בשא"מ גם לדידן, או ר"ל אליבא דר"י דוקא. ויש כמה תשובות של הג"ר יהושע מקוטנא ע"ז"י."

ובשו"ת הרשב"א ח"א סימן רפ"ד, יש תשובה נוספת שנכתבה על תגובת השואל לתשובה הנ"ל וביאר את דבריו יותר, ושם מפורש שהוא ר"ל כך" - הגמ' שנבילה ושחוטה הוה ב' מינים משום שאי אפשר לנבלה שתעשה שחוטה הוא רק לענין טומאה, שב' שמות אלו מבדילים אותם לב' מינים. משא"כ לענין אכילה, כיון שהכל טעם א' הוה מין במינו. וא"כ מפורש ברשב"א שמה שמטמא במשא הוא רק סוג ביטול כזה שאסור באכילה, שביחס זה הוה מב"מ, וה"ה שמטמא במשא. וכנראה שאיסור אכילה גורם לטומאת משא, שאל"כ אין טעם לדברי הרשב"א שע"י זה

טז) הודפסו בשו"ת בכורי שלמה יו"ד סימן ב' והלאה, חליפת מכתבים בינו לבין המחבר עיי"ש היטב.

יז). עיין כלי חמדה פרשת אמור (עמ' צ"ג) שהאריך בזה.

יח). עיי"ש באריכות דברי השואל, ומה שהרשב"א דחה דבריו, ובתו"ד כתב הרשב"א: "אלא אני כן אמרתי. דלרבי יהודה אפילו נבלה בתוך שחוטה דבטלה לענין מגע לענין אכילה אסורה. דלענין אכילה הוה ליה מין במינו דכלן מין בשר הן. והילכך לר' יהודה דאסר מין במינו בכל שהו אסור מה שאין כן לרבנן. דלרבנן כיון דחתיכה אחת של נבלה נפלה לתוך שתים של שחוטה מותר אפילו באכילה דבטלה לה ברוב. זו היא שאמרתי".

שלענין אכילה הוה מב"מ ה"נ מטמא במשא. והטעם של משא הוא משום שהוה מב"מ. משא"כ במבש"מ, או במב"מ לדידן, אין טעם לאסור משא ולהתיר אכילה. הרי מסקנת הדברים, שהרשב"א קיבל את הנחת השואל, שאם הביטול לא מועיל למשא ה"נ יאסר לאכילה, אלא שבאמת בכ"מ ביטול מועיל למשא, והטעם שם שאינו מועיל הוא מקרה מסוים, שמב"מ אליבא דר"י שנחשב אינו מינו לדין טומאה, ולא לענין אכילה. וה"ה לענין משא מטמא מדין מב"מ לא בטל אליבא דר"י, כמו לענין אכילה. וכך מסיק בתשובת המגיני שלמה שהודפסה בבית אפרים העתקנו דבריו בהערה כאן".

והגר"י מקוטנא שאל על הרשב"א, שקודם לכן בסוגיא דיברו על בהמה שהפילה חררת דם, שהולד בטל בדם וגוונים, הרי זה אינו מינו, ואמרו שיטמא במשא. ושם בסימן ו' כתב שצ"ל שהמקשן סבר שדם נבלות מטמא, דהיינו לכן הוה מב"מ. ור"ל שגם שיטת הרמב"ם כרשב"א, ולכן פסק הוא למסקנה שגם לגבי חררת דם מועיל ביטול לענין משא, ואילו תירוצ מהריק"ו דוחה, עיי"ש. ויתבאר כ"ז בהמשך באריכות".



פרק רביעי - איך נפסק להלכה בדין משא

והנה, אף שהראשונים הנ"ל נקטו שקיי"ל שמתמא במשא, יתבאר שדבר זה במחלוקת שנוי בין בפירוש הגמ' ובין בהכרעת ההלכה, ויתבאר.

(ט). ובשו"ת בית אפרים יורה דעה סימן ס"ה יש תשובה מהמגיני שלמה: "הרשב"א בתשובותיו בסי' ער"ב שאלוהו דמשמע משמעתין דנבילה ושחוטת דלענין אכילה אסור כמו משא והשיב דהיינו לר' יהודא דאמר מין במינו לא בטיל ואח"כ בסי' רפ"ד פ' דבריו כוונתו דאע"ג דלענין מגע הוי נבילה בשחוטת מין בשאינו מינו לענין אכילה הוי מב"מ דכולן מין בשר הן ולא בטיל לר"י ע"כ משמע אבל אי הוי מין בשא"מ הוי בטל אפי' לענין אכיל' הרי כל הנביאים פה אחד דלענין אכילה מין בשאינו מינו שרי. ואגב ארח' אפרש דברי הרשב"א מ"ש דלענין אכילה הוי מב"מ דכולן מין בשר הם וקשה מכדי טעמ' דר"ח דנבילה בשחוטת בטלה דאזיל בתר מבטל וא"א לשחוטת שתעשה נבילה א"כ מ"ש לענין אכילה ונ"ל שכוונתו כמ"ש לעיל דבאכילה אזלינן בתר הנאה וטעם שטועם האיסור או טעמו להכי שניהם מין בשר הן אבל לענין טומאה לא תלי בהנאת טעם כלום ואזלינן בתר אם אפשר להיות כחבירו (ובזה נתישב ג"כ קושי' דלח בלח לעיל כיון דטעמ' שוין) שלא כדברי התו' פ' הקומץ דף כ"ב דהשוו טומא' לאיסור דבשניהם אזלינן אם אפשר להיות כחבירו ע"ש".

(כ). שו"ת שמחת כהן חלק יורה דעה א סימן קכד: "ומעתה יש להתיר בנדון דידן לפמ"ש הרב גנת ורדים יו"ד סי' כ"ט דם ובשר הוי מין במינו לדעת הש"ך בסי' צ"ח דלענין מין במינו אזלינן בתר טעמא ע"ש וכן כתב הרב זרע אמת יו"ד סוף סי' כ' דהא ודאי בנדון דידן יש רוב היתר נגד האיסור הנבלע במקום תחיבת הכף דמדאורייתא בטל ברוב ולא נשאר רק איסור דרבנן ובאיסור דרבנן יש להתיר גם החתיכה וכנ"ל. ויד"ן הרמנ"ח הנו' הוכיח בדעת הרב אמונת שמואל סי' כ"ח והביא דבריו הפר"ח בסי' צ"ח סק"ט דס"ל כדעת הרב גנת ורדים דם ובשר הוי מין במינו שכתב שם דקטן או נכרי שהניחו דם בקדרה של בשר וידוע שנתבטל ברוב אבל יש ספק אם יש ששים כיון דדם שבישלו דרבנן הוי כדון נשפך ואי ס"ל דדם ובשר מין בשאינו מינו מאי נפקא מינה אם ידוע שנתבטל ברוב דהא דמדאורייתא בעינן ששים. וכן נראה שכן הבין בדעתו הרב מנחת יעקב כלל פ"ה סקמ"ז שתמה עליו דלמה הצריך שידוע שנתבטל ברוב תפוק ליה משום דם שבישלו דרבנן ולא תמה עליו דמה מהני רוב היתר אי הוי מין בשאינו מינו אלא על כרחך שהבין בדעתו דהוי מין במינו עכ"ד הי"ו".

(כא). ועיין תשובות הרב דוד דוב שמודפסות בבכורי שלמה מהדו"ת או"ח י"ב אות ח', שנכתבו כתשובה לגר"י מקוטנא הנ"ל, ור"ל שהרשב"א למעשה מטמא במשא גם לדידן באינו מינו, והוא כותב פירוש מחודש במו"מ של הרשב"א והשואל, עיי"ש

לפני כל הסוגיא הנ"ל של טומאה כמאן דאיתא, ועפ"ז הגמ' הוכיחה שיטמא במשא, הגמ' מתחילה באופן אחר: "מתני' רבי אליעזר בן יעקב אומר בהמה גסה ששפעה חררת דם הרי זו תקבר ופטורה מן הבכורה. גמ' תני רבי חייא אינה מטמאה לא במגע ולא במשא. ומאחר דאינה מטמאה לא במגע ולא במשא אמאי תקבר, כדי לפרסמה שנפטרה מן הבכורה. למימרא דולד מעליא הוא, ואמאי אין מטמא לא במגע ולא במשא, אמר רבי יוחנן משום ביטול ברוב נגעו בה. ואזדא רבי יוחנן לטעמיה דאמר ר' יוחנן רבי אליעזר בן יעקב ורבי שמעון אמרו דבר אחד, רבי אליעזר בן יעקב הא דאמרן, ר' שמעון מאי היא דתנן השליא בבית הבית טמא לא שהשליא ולד אלא שאין שליא בלא ולד". הרי ששיטת רב יוחנן, וכך הוא מפרש את הברייתא של רבי חייא, שע"י ביטול ברוב אינו מטמא לא במגע ולא במשא, וכן לא מטמא באהל. ולכאורה זה דלא כגמ' בהמשך, שמטמא במשא. וא"כ לכאורה דבר זה מחלוקת רב יוחנן וריש לקיש. ואותו סוגיא יש בניה דף כ"ז, שנחלקו ר"י ור"ל אם מה שהאשה שהפילה אינה מטמא באהל משום הפסד צורת הולד או משום ביטול ברוב עיי"ש ובראשונים וכפי שיתבאר. וא"כ הרי קיי"ל הלכה כר"י לגבי ר"ל, ולמה הראשונים הנ"ל פסקו שטמא במשא.

אך יסוד השאלה הוא איך לפרש את המשך הגמ' שם: "והאמר רב חסדא: נבילה בטילה בשחוטה, שאי אפשר לנבילה שתיעשה שחוטה, נהי דבמגע לא מטמא, לטמא במשא! א"ל: אתון בדרב חסדא מתניתו לה, אנן בדר' חייא מתנינן לה, תני ר' חייא: נבילה ושחוטה - בטילות זו בזו, ואיתמר עלה, אמר ר' יוסי ברבי חנינא: טהור מלטמא במגע, אבל מטמא במשא; והא דתנן, רבי אליעזר בן יעקב אומר: בהמה גסה ששפעה חררת דם - הרי זו תקבר ונפטרה מן הבכורה, ותני רבי חייא: אינה מטמאה לא במגע ולא במשא, אמאי? דנהי במגע לא מטמא, תטמא במשא! אישתיק. דלמא שאני הכא דהויא לה טומאה סרוחה. הניחא לבר פדא, דאמר טומאה חמורה - עד לגר, וטומאה קלה - עד לכלב, הא לא חזיא לגר, אלא לר' יוחנן, אחת זו ואחת זו - עד לכלב, הא חזיא לכלב! קשיא". דהיינו שאחרי שהגמ' אמרה שטומאה כמאן דאיתא זה טעם שיהיה משא, הגמ' מביאה את המימרא של רבי חייא ורב יוחנן שמטמא במשא, ומתקשה בזה, ולבר פדא מיושב, שאינו ראוי לגר ולכן לא מטמא, משא"כ לרב יוחנן, שצריך אינו ראוי לכלב כדי שלא יטמא, אינו מובן, ונשארו בקשיא.

ויש ב' אופנים לפרש את הגמ': א. שהגמ' קיבלה כדבר מוחלט את הדין שטומאה כמאן דאיתא, ולכן כאשר הביאו את המימרא שע"י ביטול אינה מטמא במשא, נדחקו לפרשו באופן שהוא שיתאים לדין טומאה כמאן דאיתא. וזה ע"י שזה נפסל מאכילת אדם, והניחה לבר פדא, אך לר"י מאי איכא למימר, ומסקינן קשיא, דהיינו על ר"י שאמר שאינו מטמא במשא. וא"כ מסקנת הגמ' היא לא לקבל את דברי ר"י, ואם לקבל זה מטעם אחר, שאינו ראוי. וזה טעם להכריע שמטמא במשא. ב. שהגמ' כלל לא שאלה על ר"י, שר"י אינו מחויב כלל לדין טומאה כמאן דאיתא וחוזר וניעור. ור"י פריש דבריו היטב משום ביטול ברוב מהני על טומאת משא. אך הגמ' שואלת על המ"ד טומאה כמאן דאיתא אם הוא יתישב עם המימרא של ר"ח ור"י, ולבר פדא יקבלו את דבריו מטעם אחר, משא"כ לר"י עצמו אי אפשר לישב, וקשיא על המ"ד כמאן דאיתא מהמימרא של ר"י. ולפי"ז אין שום מסקנת או סתירה לדעת ר"י שביטול מהני גם על

משא^כ. ויתבאר בהמשך שגדולי האחרונים נו"נ האם לפרש את הגמ' לפי הפירוש הראשון או לפי הפירוש השני.

וצריך לבאר את שיטת הראשונים ואיך הם פסקו להלכה. ובראשונים שהבאנו, התוס' מהר"ם מרוטנברג ורא"ש, שנראה שהיה פשוט להם שקיי"ל שמטמא במשא, אף שאין בגמ' הכרעה על זה, ע"כ הם פירשו בפירוש א' שבקטע הזה בגמ' שהסיקו בקשיא נדחו דברי ר"י, ומשום שע"כ טומאה כמאן דאיתא. וכן לשון תוס' כאן (ד"ה נבילה בטלה): "ומסיק לענין מגע אבל לענין משא מטמא". לעומת זאת, בראבי"ה בהרבה מקומות פשיטא ליה שקיי"ל שאינו מטמא לא במגע ולא במשא, ומשום ביטול ברוב, והוא בסימן תתק"ו בכמה וכמה מקומות^כ, וכן בפסחים סימן תט"ו^כ. ולכאורה פירש הראבי"ה שהקשיא אינה על רב יוחנן אלא על המ"ד טומאה כמאן דאיתא. והמרדכי הידוע ששאל על יבמה שירקה דם מה מועיל שע"כ יש שם דם הרי בטל ברוב, מקורו בראבי"ה כאן בסימן תתק"ו, והמל"מ הקשה שיחשב כטומאת משא ולא בטל ותירץ שדרבנן. ולהנ"ל, שהראבי"ה לשיטתו פוסק שגם משא מתבטל, לק"מ.

ועיין בפסקי רבינו יחיאל מפאריש (סימן נ"ז) שנראה שההכרעה להלכה נשארת בספק, וז"ל: "קולפין אחת מהן זורקין והשאר מותר דחיישינן שמא יאכל אחד מכולן, ופלוגתא הוא גבי נבילה שנתערבה בשחוטה, דאיכא מאן דאמ' שמטמא במשא, אבל לשני בני אדם מותרות דחד בתרי בטיל בדבר שאינו מתערב". דהיינו שדעתו היא שבכל איסור שמתבטל צריך להשליך חלק כדי שלא יאכל ודאי איסור, ומשום שטומאה כמאן דאיתא, וכדעה שהובא בשטמ"ק זבחים ע"ו, נעתיק דבריו בהמשך. אך לשונו להדיא שזה רק איכא מאן דאמר כן ולא שמסיק כתוס' דידן. וע"כ שהוא ג"כ פירש כפירוש השני, שלא נדחו דברי ר"י אלא רק יש קשיא למ"ד טומאה כמאן דאיתא, ולכן אין הכרעה בדין זה. ויש עוד ב' ראשונים שלמעשה לא פסקו דין זה: א. הרשב"א, שכל הגמ' היא רק אליבא דר"י שמב"מ לא בטל ולא להלכה. ב. המהר"ם בשיטה זבחים, שהגמ' היא רק לגבי איסור ולא לגבי טומאה, ויתבאר שכך נראה גם דעת התוס' והרא"ש.



כב). וסיעתא לפירוש זה, שהגמ' מיד אח"כ דנה למה ר"י אמר משום ביטול ברוב, ולא משום שאינו ראוי, ותצו שראוי אגב אמו, הרי שנשארו בהבנה שר"י פסק כן לא משום אינו ראוי אלא משום ביטול ברוב. וע"כ כאן הגמ' רק רצתה לישב את הדין אליבא דמ"ד כמאן דאיתא דמי.

כג). ובאות י' הקשה הראבי"ה שבע"ז דף ע"ג אמר רב דימי בשם ר' יוחנן שיהיה קמא קמא בטל והכא בכורות דכ"ג אמר חוזר וניער ולא מסתבר לומר הא ידידה הא דרביה. ומביא יראים (סכ"ו) שהובא בראבי"ה (תתקצ"א), שרק כאשר הכלי בידו אמרינן קמא קמא, משא"כ ריבוי ביד"ש חוזר וניער, ומקשה מציר שזה הוספה בעלמא. ורבינו שב"ט חילק בין ידע או לא ידע. והראבי"ה כנראה מפרש שרק בחומרי ביטול שצריך מאתים יש חוזר וניער, ולא ביאר מ"ט בע"ז אין חומר ביטול ומ"ט בציר יש.

כד). ושם בפסחים ת"ד ותט"ו מאריך מאוד בשאלה אם איסור הבטל כמאן דאיתא או כמאן דליתא, ונפק"מ כאשר יש חמץ בתערובת שבטל. אם מותר ליהנות מכל התערובת או שצריך למכור לגוי חוץ מדמי חמץ שבו, או להשליך חלק כנגד החמץ. א"ד זה רק חומר בעבודה זרה. ומביא ירושלמי שדן אם מותר לסמוך כרעי מיטה בבגד שצבעו בקליפי ערלה, אם חשיב כאילו בעין או לא.

פרק חמישי - שיטת הרמב"ם בענין ביטול לטומאת משא

בדעת הרמב"ם יש מבוכה גדולה, בין בשאלה איך הוא פסק להלכה, ובין בשאלה איך הוא פירש את הגמ' בב' צדדים הנ"ל. שמצד א' נראה שהוא פסק כרב יוחנן שמהני ביטול על טומאת משא. בפ"א דשאר אבות הטומאה הלכה ט"ז כתב הרמב"ם בהדיא שבהמה ששפעה חררת דם אינה מטמא במשא משום ביטול ברוב, וזה כר"י. וא"כ בפשטות הוא פירש שהקשיא אינה על ר"י. אבל מצד שני סתר משנתו, ששם בהלכה י"ז כתב שנבילה שהתערבה בשחוטה אם נשא הכל טמא, הרי שגם כאשר יש ביטול מטמא במשא, וסותר דבריו. ובכס"מ כתב בשם מהריק"ו: "וא"ת מ"ש מחררת דם דבסמוך דמשום ביטול ברוב אינה מטמא לא במגע ולא במשא והכא אין הביטול ברוב מועיל אלא למגע ולא למשא תירץ הריק"ו ז"ל, דחררת דם שאני שבטל ביטול כי נתערבה החררה בדם וגנינים ונמחית בהם והיו הכל כמו הדם והגנינים ואין כאן עוד דבר שיטמא אבל כאן אין לומר כן דאפי נפשיה קאי אלא שאינה ניכרת". דהיינו שהוא חילק שבביטול שבלול ונימוח, דהיינו לח בלח, אינה מטמא במשא, משא"כ בביטול של יבש ביבש, שכ"א קאי לעצמו, מטמא במשא".

וכל הנזכר תמהו, שהרי מפורש בגמ' שם בבכורות דלא כן, אלא שלמ"ד ששטמא במשא ה"ה חררת דם ואפר שהתערב מטמא במשא, אע"פ שזה בלול ונימוח. ואיך אפ"ל שהרמב"ם מדעתו חילק בין ביטול של בלול נגד גמ' מפורשת. אך יש ספק בכונת מהריק"ו, אם כונתו לומר שקיי"ל שאין ביטול על טומאת משא, ומשום טומאה כמאן דאיתא, ומ"מ בלח בלח יש ביטול. ואז זה אכן נסתר מהגמ'. או להפך, שקיי"ל כר"י שיש ביטול גם על טומאת משא, אך זה מוגבל רק לדבר בלול ולא ליבש ביבש. ואז להפך, הרמב"ם למד שהגמ' הסיקא בקשיא על ר"י, ומ"מ לא אמרו תיובתא. ולכן אפשר לישב את הדברים, שרק ביבש ביבש טומאה כמאן דאיתא, משא"כ בלח בלח באמת יש ביטול. וא"כ זה ישוב שהרמב"ם חידש לישב את ר"י ממה שהגמ' נשאת עליו בקשיא. וכך כתבו כמה אחרונים, עיין מרכבת המשנה, בתי כהונה, ועוד מפרשי הרמב"ם, וכן בדברי חיים מקואות (פרק א' הלכה א') שכך הסיקו.

אך כמה אחרונים פירשו שהרמב"ם פסק כרבי יוחנן, ומשום שהקשיא לא מתיחסת לר"י אלא למ"ד כמאן דאיתא. עיין בחידושי חתם סופר מסכת נדה דף כז ע"ב: "טעמא משום בטול ברוב נגעו ביה הקשו תוס' נימא טומאה כמאן דאיתא דמיא כו' אלא דמשמע דר' יוחנן לא ס"ל טומאה כמאן דאיתא דמי וכמ"ש תוס' כמאן דהו"מ לשנוי כר"ל משמע דלר"י אה"נ דכמאן

כה). עיין בחידושי הריטב"א מסכת נדה דף כז ע"ב: "משום בטול ברוב נגעו בה. כלומר דמי לידה (וכן) [רבין] על החררה ומבטלה לה, ואיכא למידק דהכא קתני ר' חייא דטומאה בטלה ברוב בין למגע בין למשא ואילו בבכורות פרק הלוקח (כ"ג א') אמר ר' חייא נבלות ושחוטות בטלות זו בזו, ופירשה ר' יוסי ב"ר חנינא התם דלמגע בטלה דיש לומר בשחוטה נגע אבל במשא דליכא למימר (אינה) הכי (דל) אינה בטלה, ולאו קושיא דהתם פרכינן דכותה דהא (מדריב) [מדריב"ח] אר' חייא ומשני דטומאה סרוחה שאני, אי נמי דכי אומר טומאה בטלה ברוב לח בלח או יבש ביבש בדבר שאינו חשוב, אבל חתיכה הראויה להתכבד לפני האורחין נהי דלמגע בטלה למשא אינה בטלה". ומבואר שעל יבש ביבש פירש חתיכה הראויה להתכבד אבל לח בלח, ל"ש ד"ו, וע"כ לח בלח זה סברא לעצמה, משום כמי שאינו, כמ"ש מהריק"ו, וכבר הביא דברים אלו הראשית ביכורים שם בבכורות.

כו). מל"מ (פ"א דמשכב הלי"ד), מרכבת המשנה, בתי כהונה ועוד. וכן הקשה ר"י מקוטנא (בכורי שלמה סימן ו') הנ"ל ומשו"ה דחה את מהריק"ו וישב את הרמב"ם כרשב"א שרק במב"מ אליבא דר"י מטמא במשא.

דליתא דמי ומיושב קו' תוי"ט על הרמב"ם ע"ש". ועיין בנודע בשערים דרשה לשבת הגדול עמ' קט"ז שפשוט לו שהגמ' שאלה על המ"ד טומאה כמאן דאיתא מהדין משא, ולא על רב יוחנן עיי"ש, והקשיא על שיטה זו עיי"ש. ועיין במרחשת (ח"א ל"ז א' א'), שהאריך לישב את הסוגיא אליבא דהרמב"ם באופן אחר.

וכן נראה שדעת הצ"ח היא שהמסקנה היא שביטול מהני גם לטומאת משא, שבמסכת ביצה דף לט ע"א כתב שיש ביטול ברוב לגבי הוצאה, אם רוב הדבר אין בו הוצאה ומקצת יש בו, וז"ל: "ואל תתמה על מה שאני אומר לענין הוצאות שבת שיהיה שייך ביטול ברוב, כי לכאורה אף דמעורב ברוב הרי כולו בעין ושייך בו הנחה מה שעקר. אומר אני שאין זה מן התימה וכבר מצינו כיוצא בזה שגם בחכמי התלמוד תמהו בנדה דף כ"ז ע"א דקאמר יתיב רב פפא וכו' וקאמר מ"ט דר"ש, ופירש"י נהי דנימוק מ"מ כל גופו של מת כאן וכו', ואעפ"כ המסקנא שם ע"ב אמר ר"י משום ביטול ברוב נגעו, ומביא שם הא דר"א ב"י דבהמה גסה ששפעה חררת דם דתני ר' חייא שאינו מטמא לא במגע ולא במשא ואמר ר' יוחנן משום ביטול ברוב, ועיין בתיו"ט בנדה פרק ג' משנה ד' בד"ה רש"א שהאריך בזה, ועכ"פ חזינון שאפילו לענין טומאת משא אף שהרי הוא נושא כולה אפ"ה כיון שבטילה ברוב הרי היא כאלו אינה כאן, ה"נ לענין עקירה והנחה של שבת". הרי שהביא שמסקנת הגמ' היא שביטול מהני למשא, וזה משום שאחרי סיום הגמ' קשיא, הגמ' עוד פעם מביאה את המימרא של ר"י משום ביטול ברוב, ושאלה למ"ל ת"ל שנפסל ומתרתצ שחזיא אגב אמו. וא"כ סבר שזה המסקנה. ומציין את התוי"ט, והתוי"ט שם שאל סתירה. אך הכרעת הצ"ח דל"כ, וכפסק הרמב"ם. והרבה אחרונים קיבלו את הכרעת מהריק"ו והכס"מ שגם לדעת הרמב"ם בלח בלח יש ביטול והטומאה כמאן דליתא, כ"כ בשו"ת מהר"ם שיק (אורח חיים סימן יא"ה) בשו"ת באר יצחק (חלק יורה דעה סימן י) וכן הנפש חיה כמו שהבאנו לעיל, וכתבו כן ליישב מקומות שמפורש בהם שיש ביטול גם בב"א כפי שיתבאר כעת.



פרק שישי - קושיות ממקרים של ביטול בבת אחת שלא אסרו משום

משא

מלבד המקרה של אכילה בב"א שהבאנו מהראשונים שדנו למה לא יהיה כמו משא, יש עוד מקרים רבים שמצאנו ביטול ברוב כאשר אדם עושה מעשה בכל התערובת בב"א, וע"כ מגיע גם לחלק האסור שבתערובת, והאריכו בזה האחרונים, בשו"ת חת"ם סופר (חלק ב [יורה דעה] סימן

כו). עיין בנין שלמה הל'פסח כ"ג שנו"נ בזה, שבהתחלה ר"ל שלר"י מוכח שכמאן דליתא, ושוב דחה שאלבא דמהריק"ו י"ל שזה הישוב. ועיין שו"ת זכרון יוסף ליקוטים סימן ח שנו"נ אם לר"י כמאן דאיתא, ומ"מ כתב קי"ל כמאן דאיתא, עיי"ש כמה ישובים לרמב"ם. וכן ראיתי בספר פיקוח נפש דרכי הוראה (עמ' 32) שפשיטא שבזה ר"י חולק אם כמאן דאיתא או לא, ור"י קאמר ברייתא דר"ח, ולא מנפשיה, וא"כ איך אפשר לדחות משום כמאן דאיתא. עיין שו"ת הרב"ז חלק א (אורח חיים, יורה דעה) סימן קיט שמאריך שרב יוחנן לא סובר טומאה כמאן דאיתא, ולא את הדין חזור וניעור, עיי"ש שהאריך.

כח). שם כתב שלתוס' משא דרבנן ולא תקנו באיסורים, ולרמב"ם שהמל"מ פירש שדאורייתא בלח בלח סובר שיש ביטול, ולכן אין מקום לדון באיסורים על איסור בב"א משום משא.

פ"ג), וכן בבתי כהונה (הלכות שאר אבות הטומאה פרק א), ומביא כן בשם רבי חיים אלגאזי בס' בני חיי בליקוטיו (דף ק"צ ע"ד²³), ובחידושי הרי"ם (ביצה דף ל"ח), ובחזו"א (יורה דעה סימן ל"ו ס"ק ה'). ונביא את הראיות שהביאו:

א. משנה מסכת ערלה פרק ג מ"ב: "הצובע מלא הסיט בקליפי ערלה וארגו בבגד ואין ידוע איזה הוא ר' מאיר אומר ידלק הבגד וחכמים אומרים יעלה באחד ומאתים". וטעמא דר"מ מבואר בירושלמי שסיט הוא שיעור שאין בו ביטול. וא"כ מבואר שלרבנן, וגם לר"מ אלמלא החשיבות שאין בו ביטול, בגד שיש בו חוט של איסור, מותר ללבוש את הבגד אע"פ שהוא לובש את הכל בב"א.

ב. אח"כ שם במשנה ג: "האורג מלא הסיט מצמר הבכור בבגד ידלק הבגד ומשער הנזיר ומפטר חמור בשק ידלק השק ובמוקדשין מקדשין כל שהן". ובתמורה דף ל"ד הגמ' מקשה שיתבטל החוט ברוב, ותרצו שמדובר באריגה של ציור שחשוב ואינו בטל²⁴. וזה כהנ"ל, שיש ביטול בחוט בתוך בגד²⁵.

ג. וברש"י שם כתב: "ואי קשיא הא דאמרי' במס' נדה (דף סא:) בגד שאבד בו כלאים ה"ז לא ימכרנו לגוי ואמאי אסור למוכרו וליבטל ההוא חוט ברובא כי היכי דאמרי' הכא הא לאו פירכא היא דבכלאים לא אמר ליבטל ברובא דעיקר איסור כלאים לא אסרה תורה אלא על ידי תערובת וכלאים מתרגמינן עירובין ולא שייך בהו ביטול". ושאלה זו של רש"י תוס' דנים בה בכמה מקומות בעבודה זרה דף ס"ה ובנדה דף ס"א וכן ברא"ש.

ויש ב' אופנים לכאן את תירוצם או משום שהיתר בהיתר לא בטיל, או משום שביטול ברוב הוא כאשר יש סתירה והתנגדות בין הדין שיש על חלק אחד של החפץ לדין שיש על שאר החפץ. ואי אפשר לתת לחפץ את ב' ההגדרות משום שהן סותרות. כגון בשר נבילה ובשר שחווטה, צריך לקבוע אם דינו כנבילה או כשחווטה, ולכן נאמר דין ביטול ברוב, שדין המקצת נקבע כדין הרוב. משא"כ בשעטנז, המצב ההלכתי של תערובת צמר ופשתן ברור, שהוא איסור

כט). "ורצה ליישבה על נקלה כותב שם שהטעם שמתמא במשא משום שאמרינן כל אחד לחוד קא, ולכן מתמא משא"כ בכלאים ע"כ שצריך את התערובת וא"כ גם בטל עיי"ש אלא שמקשה משער נזיר שאי"צ תערובת. וההיא דשער נזיר הויה תיובתיה וכנראה ששאלה זו שאלוה להרב ז"ל על פה והשיב שואלו דבר בלא ראות דברי התוס' שהביאו דההיא דשער נזיר ורואה אנכי לכאורה שתלונה זו לא על התוס' היא אלא עלה דההיא דשער נזיר דפרכינן בתמורה וליבטיל ברובא. איברא דלפי גירסתינו דגרסינן התם ליבטיל שק ברוב ל"ק דנהי דאי איתא דבגד לא בטיל משום שלובשו בבת אחת אבל שק שאני דהוי כמגע דנבילה שאפי' נגע בכולו כתב הרמב"ם ז"ל לעיל דטהור ונתן טעם לשבח מוהר"י קורקוס שם עיין שם ולפיכך לא פרכינן [מהא] דצמר בכור ידלק אבגד דהתם לבישה הוא וכמובן, אבל לגירסת התוס' וגם לדברי רש"י שם בתמורה קשיא. ובכן התוס' ז"ל שפיר הקשו מאיסור לאיסור כסבורין אולי יש לחלק בין טומאה לאיסור ובפרט למ"ש בבכורות וכדלעיל דמשא זו דרבנן דמן התורה בטיל ברוב איסור דלגבי איסור לא אחמור וטומאה שאני משום קדשים ובהכי נמי לא קשיא הלכתא אהלכתא נמי אך ההיא דכלאים קשיא להו".

ל). עיין בנקודות הכסף סימן רצט סעיף א, שהקשה על מש"כ בעט"ז שבשר בחלב בטל רק משום שהוא מעורבב לגמרי וכאלו בטל מן העולם, משא"כ כלאים יש חוט מסוים שהוא צמר: "וקשה לדבריו דאם כן כו'. וגם קשה עליו דמאי פריך בש"ס סוף תמורה [לה, א] וליבטל ברובא, גבי שער נזיר ובכור, ומשי בציצרתא, הוה ליה לשנויי דלהכי לא בטיל כיון שהאיסור יש לו מציאות במקומו".

לא). עיין ברמב"ם פ"ג דבכורות הל"ג, בכס"מ ובשאר מפרשי הרמב"ם וצ"ע בכ"ז.

שעטנו, ואין לנו סתירה בדין החפץ שצריך להכריע ע"י ביטול. וא"כ פשוט לכולם שיש ביטול בחוט בתוך בגד אע"פ שלובש את כל הבגד ביחד.

ד. בגמ' בביצה דף ל"ח הקשו בעיסה שקמח של א' והמים או המלח של אחר, לגבי בתחומין שרגלי הכלים כרגלי הבעלים, נימא שהמים והמלח יתבטלו וניזול רק בתר בעל הקמח לענין תחומים עיי"ש היטב בסוגיא ובתוס' שם וש"ר. ומ"מ מבואר בפשיטות שע"י ביטול מותר להוציא את הלחם מחוץ לתחום של רגלי בעל המים אע"פ שמוציא הכל בב"א².

ה. במקואות מפורש בכמה מקומות, שאם יש רוב מים כשרים אע"פ שיש מיעוט מים פסולים, או מיעוט מי פירות. המקוה כשרה לטבול בה אע"פ שהמים הפסולים או מי הפירות נצרכים להשלים שיעור מ"ס של המקוה. וא"כ כאשר האדם טובל במקוה הוא משתמש בב"א גם בפסולים, ול"א שהוא כטומאת משא כיון שזה בב"א. ו' כאשר אדם מוכר איסור³ נשטל ברוב צריך למכור חוץ מדמי איסור הנאה שלו, שהרי עכשיו הוא נהנה ע"כ גם מהאיסור שיש בתערובת.

ומכל זה מוכח שגם כאשר אדם עושה מעשה בב"א יש ביטול, אע"פ שלא שייך לומר שקמא קמא יורד לבית הבליעה, כמ"ש התוס' הנ"ל. ואי אפשר כלל לקבל את מש"כ בשערי יושר הנ"ל שזו סברא מיוחדת במשא, שהוא מצב באדם שהוא נושא ולא פעולה כלפי החפץ, שהרי כפי שהוכחנו להדיא, ברא"ש ומהר"ם מרוטנברג ושו"ת הרשב"א, וכן התוס', השוו אכילה למשא, ומשו"ה הוקשה להם ד"ו וישבו ישובים אחרים, כפי שהרחבתי לעיל. ואי אפשר לומר חילוק חדש, שכל גדולי הראשונים לא סברו אותו ולקבלו להלכה.

וע"כ שכמ"ש התוס' שכל דין משא בכה"ג הוא מדרבנן, ומוכרח שמש"כ הרא"ש וסיעתו שע"י זה שמותרת אכילה בזא"ז ה"נ מותרת אכילה בב"א, הוא טעם שלכן רבנן לא גזרו באיסורים כלל, גם במקום שאין היכי תימצי של אכילה בזא"ז. וכן היא לשון מהר"ם בשו"ת הנ"ל "ומדבריו נלמד שאין איסורו אלא מדרבנן ולא גזרו לענין איסור, הילכך מותר לאכול בב"א כו". וכן הוא בפשטות לשון התוס' הנ"ל בבכורות⁴, וכן בשיטה מקובצת וזבחים דף עג ע"ב ד"ה שמא: "מכאן אומר מהר"ם דחתיכה שאינה ראויה להתכבד שנתבטלה בב' חתיכות של היתר שמותר לאוכל כולם לאדם אחד ולבשלם כולם ביחד בקדירה אחת, דכיון שנתבטל האיסור שוב אינו חוזר ואוסר אע"פ שיודע הוא שהאיסור שם כיון שהתירה התורה על ידי ביטול ברוב הוה ממש כהיתר גמור. ויש שהיו אוסרים מההיא דאמרינן נבלה בשחוטה אינה מטמא במגע ומטמא במשא לפי שבודאי נושא נבילה ואע"פ שכבר נתבטלה הנבילה ברוב, וא"כ

לב). ובבית כהונה (פ"א דשאר אבות הטומאה) וכן בשו"ת מהר"ם שיק (אורח חיים סימן יא) ישבו, שכיון שדין טומאת משא דרבנן, לא גזרו על איסור תחומין דרבנן. ובמהר"ם שיק הוסיף שאף למי שנקט בדעת הרמב"ם שזה דאורייתא, מ"מ הרי בלח בלח ע"כ הרמב"ם מודה, ולכן לח בלח בדרבנן בודאי מותר עיי"ש.

לג). ועיין בשו"ת חת"ם סופר (חלק ב [יורה דעה] סימן פ"ג): "ולומר שיש בידי דבר ברור בפ' דברי תוס' בבכורות זה אינו אמת כי נתקשיתי בהם הרבה ולא עלה בידי אלא מדוחק ואמרתי דמעיקרא לא היו צריכים לכל האריכות אלא לומר אי' דרבנן בעלמא הוא ובטומאה החמירו כדמצינו בטומאה הרבה חומרות ופרצה טהרה בישראל והא דלא כ' כן בפשיטות משום דאיכא אי' חמורים דהחמירו בהו כמו בטומאה כמו בחמץ וי"נ ע"כ כ' לחלק משום שעיקרו לאכילה חמץ וי"נ ע"כ לא החמירו בו משום דקמא בטיל בבית הבליעה משא"כ טומאה אבל באי' כלאים ותחומים הקלים לא הצריכו לכל זה ומעלתו לא שת לבו לכל זאת".

איסור שנתבטל בהיתר יהיה צורך לסלק מן הכל כנגד האיסור שנפל שאם לא יסלקנה א"כ ממה נפשך יאכל איסור, וכן לא יבשלם כולם בקדירה אחת מהאי טעמא, אבל זה אינו כדפי' דכיון שנתבטל הוה היתר גמור, וההיא דנבילה טומאה שאני".

וכן כתב בבית מאיר (יורה דעה סימן ק"ט), שהביא את דברי הרא"ש הנ"ל שבטומאה יש ב' סוגים משא ומגע, משא"כ באיסור הכל שם אחד, וכתב ע"ז: "ואם שלפ"ר דבריו נראים דחוקים מאוד וממש שלא כדברי תוס' בכורות שם סוף ד"ה נבילה מ"מ נלענ"ד דתירוצו מוכרח ממתני' דערלה פרק ב' משנה ב' הצובע מלא הסיט בקליפי ערלה כו", כפי שהבאנו לעיל, והמשיך: "א"ו דלענין איסור שפיר אמרינן המיעוט שנתבטל נעשה היתר. וכן מוכח לענ"ד מכל סוגי' דזבחים דף ק"י ודמנחות דף כ"ג דלולא דמב"מ או עולין אין מבטלין הי' ביטול קומץ בהקטרה דפנים דלא ליתכשיר ולהקטרה דחוץ דלא ליחייב ואמאי הא הבטל כמאן דאיתא דמי דמ"ש הקטרה על גבי המזבח מהנושא ובודאי אין לומר דיש חילוק בין לחומרא לענין נושא דטומאה לבין הקטרה דפנים שהוא קולא. ולהכי ממילא נמי פטור בחוץ מדאינו מתקבל בפנים כי כ"ז רחוק מדעת. והעיקר כסברת הרא"ש העמוקה כו"ל". הרי שהוא הוכיח מדין ביטול בבגד את סברת הרא"ש, והבין ברא"ש שהכלל הוא שלא גזרו דין משא באיסורים, אלא בטומאה ולא דנים על כל מקום בפנ"ע אם שייך בזא"ז, וזה כהנ"ל. ומ"מ מעצם דברי הבית מאיר שהרא"ש דלא כתוס', ושסברתו עמוקה ותמוהה, נראה שהוא סבר שהרא"ש מעיקר הדין קאמר. אולם, למשנ"ת הרא"ש בנוי על התוס' שזה דרבנן, וסברתו היא טעם שלא לגזור, וכמ"ש במהר"ם מרוטנברג, וכפי שכבר העיר המגיני שלמה שהתוס' והרא"ש אמרו דבר אחד. ועיין בשו"ת גור אריה יהודא (אורח חיים סימן קכט) שכתב על דברי התוס' הנ"ל: "משמע מדבריו דלענין טומאה דוקא החמירו והיינו מדרבנן, אבל לא לענין איסור. ולפ"ז בנידון דידן לענין בל יראה דהוי לענין איסור כל היכא דבטל לגמרי היינו במין במינו ברוב או במין באינו מינו בששים ג"כ לענין בל יראה הוא בטל ואינו עובר, רק באינו מינו וליכא ס' אלא דליכא כזית בכדי אכילת פרס שפיר [י"ל] כסברת המג"א דבאכילה אינו מצטרף אבל בכל יראה עובר. כן נלענ"ד ל"ה".



פרק שביעי - דין ביטול היתר בהיתר

חמץ שהתבטל לפני פסח

איתא בשו"ע או"ח תמ"ז ס"א על הדין שחמץ בפסח אוסר במשהו, אבל "אם נתערב החמץ קודם הפסח ונתבטל בס', אינו חוזר ונעור בפסח לאסור במשהו, ויש חולקים. הגה: ונהגין

(לד). "ודברי הרא"ש אלו הי' בהעלמת עין מן המ"ל פ"א מהלכות משכב ומושב שכתב לתרץ קושי' רבינו משולם ע"ש דנהי דלענין ש"ז של זב שפיר משני אבל מ"ש וכן ההוא דיבמה שרקקה דם מיתרצא בהכי זה אינו אלא לשיטת התוס' שמביא אבל להרא"ש ביטול זה הוי דומיא דביטול איסור דמיעוט הרוב נעשה דם. וגם מ"ש תו וזוהי הי' נוחא לי וכו' לענין כלאים. נמי ליתא לדברי הרא"ש ע"ש ודוק. ועיין נמי בספרי שפעת חיים סי' שצ"ז סעי' ט".

(לה). ובפרמ"ג בכמה מקומות נקט שיש על בל יראה דין טומאת משא משום שהוא בב"א (עיין בפרי מגדים אורח חיים אשל אברהם סימן תמב ס"ק א), וכן ביערות דבש (חלק ב דרוש יט), ובמקור חיים לנתיבות (ביאורים סימן תמו ס"ק ח). וזה נושא ארוך, שיש לדון מצד גדרי ב"י בעצמו, ויש לדון מצד הסברא שכל שמותר באכילה אין איסור ב"י. והרבה מהפוסקים מדברים רק באופן שאין ביטול אך חסר בשיעור כזית כא"פ, וע"ז כתבו שלענין ב"י הוה בב"א, ואכמ"ל.

כסברא הראשונה בכל תערובות שהוא לח בלח. (ת"ה סי' קי"ד) ומיהו בדבר יבש שנתערב או שיש לחוש לתערובת, כגון פת שנפל ליינ אף על פי שנטלו משם, אסור בפסח דחיישינן שמא נשאר בו פירורין ונותנין טעם בפסח. (בית יוסף בשם תשובת הרשב"א). וצריך לבאר את יסוד המחלוקת, ומה טעם החילוק בין לח בלח ליבש ביבש.



חמץ בפסח חוזר וניעור משום שלא חל הביטול קודם

ונבאר בקיצור שהמחלוקת כאן אינה המחלוקת ביורה דעה סימן צ"ט סעיף ו' אם אמרינן חוזר וניעור. שהתם זה כאשר מתוסף עוד מהאיסור, וכעת יש באיסור נו"ט, וזה טעם האוסרים, שכיון שניכר טעמו של האיסור נחשב כניכר האיסור, ומה שייך על זה ביטול. וכן מבואר בתוס' ע"ז דף ע"ג (ד"ה כי אתא) וכן ברא"ש ורמב"ן ור"ן וש"ר שם. וכן כתב הש"ך ביו"ד קל"ד (ס"ק יח), ובסימן צ"ט (ס"ק כ"א). אך כאשר אין נו"ט, אלא כעת חסר בשיעור ביטול, כגון תרומה במאתים וערלה וכלאים וכד', וכעת חסר מאתיים. ע"ז אין דין חוזר וניעור לכו"ע, והאריך בזה הגר"א בביאורו (שם צ"ט ס"ק ט"ו). וכן מוכח מדין חתיכה הראויה להתכבד, שאם התערב האיסור כאשר הוא לא היה ראוי להתכבד ובטל, גם כאשר אח"כ הוא נעשה ראוי להתכבד - לא חוזר וניעור. כגון ציפור עם נוצות שהתערבה, ול"ח ראוי להתכבד בגלל הנוצות, וכעת הסירו את הנוצות, ל"א שכעת היא לא בטלה משום שהיא ראויה להתכבד. כך מבואר ביו"ד ק"א ס"ג ועיי"ש בש"ך מהג' ר"פ, וביאור הגר"א שם כתב שהוא כמו שביאר לעיל, שחסרון בשיעור ביטול שאינו משום נו"ט אין חוזר וניעור, ואכמ"ל¹. וא"כ חמץ שהתבטל לפני פסח, ועכשיו הגיע זמן האיסור ואיסורו במשהו ל"ש הדין חוזר וניעור שאינו נו"ט, אלא רק חסר בשיעור ביטול. ובזה הרי אדרבה, אמרינן שכיון שכבר התבטל לא חוזר וניעור².

אלא טעם האומרים בחמץ בפסח חוזר וניעור אינו משום הדין חוזר וניעור שביו"ד, אלא טעם הדבר הוא משום שלא חל ביטול כלל לפני פסח, משום שהחמץ עדיין לא נאסר והוה היתר בהיתר, ולא בטל לשיטות אלו, וכפי שיתבאר³. וצריך לבאר הדבר, ומה החילוק בין לח ליבש.



(לו). ועיין בתשובות מהר"ם מרוטנברג וחבריו סימן שצ"ט, כנראה תשובה של מהר"ח או"ז, שהוכח מהדין חזר"ל הנ"ל שאין דין חוזר וניעור, כאשר התערב יבש ביבש ושוב התבשל ונו"ט.

(לז). ועיין בביאור הגר"א כאן בהל' פסח שכך מסיק, שאין חוזר וניעור משום שאיסורו במשהו, וקודם לכך מבאר את המחלוקת אם היתר בהיתר יש ביטול, האם יש טהרה לפני הטומאה עיי"ש.

(לח). ודבר זה מפורש בראשונים לקמן שס"ל היתר בהיתר לא בטיל. אך יש כמה מקורות שגם האוסרים אסרו רק כאשר התחדשה נתינת טעם בתוך פסח, כגון יבש ביבש שהתבשל בפסח. כך מבואר בדברי ר"פ, שהובאו בשו"ת מהר"ם וחבריו סימן שצ"ט, שאוסר רק במקרה של יבש ביבש, והתבשל בתוך פסח, וטעמו כיון שנו"ט עכשיו בתוך פסח צריך לדון את הביטול עכשיו. ושיטה זו הובאה במשנ"ב ס"ק ל"ג, בשם עולת שבת אליה רבא ונחר שלום ועוד. ולכאורה לשיטה זו אין הטעם משום היתר בהיתר לא בטיל, אלא משום שיש נו"ט חדש שלא היה קודם, משום שהיה יבש ביבש. ולשיטה זו זה חוזר וניעור רגיל שנחלקו הרא"ש והרשב"א.

ביטול בהיתר בהיתר, והאם חמץ לפי זמנו נחשב היתר

נושא זה של היתר בהיתר אם בטל או לא, ומה הגדרים של היתר בהיתר, הוא נושא גדול, והאריכו בזה הראשונים והאחרונים, ויש הרבה סתירות וחילוקים בענין זה. יש תשובה לר"ן בסימן נ"ט, שהאריך לגבי ביטול של חמץ לפני הפסח, ושם מדבר ג"כ האם יהיה בעיה של אין מבטלים איסור לכתחילה, שאע"פ שעכשיו אינו אסור, מ"מ אם הביטול חל רק בזמן האיסור ה"ה מבטל איסור לכתחילה. וז"ל: "ושתי ספקות הללו מתבררות מדתנן בפרק בתרא דכלאים [מ"א] צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב מהגמלים מותר ואם רוב מהרחלים אסור מחצה על מחצה אסור, וכן הפשתן והקנבוס שטרפן זה בזה, כלומר אסור ומותר לערב עמהן צמר ופשתים, ומהא שמעינן שהיתר בהיתר מתבטל, ושמעינן נמי כיון שנתבטל שוב אינו חוזר ונעור, לפיכך נראה לי להלכה שכיון שאין באותן חטים המבוקעות אחד מששים מותר לטחון הכל קודם ארבעה עשר ולאכול, אבל למעשה לא מלאני לבי להקל בכך, אלא בררו אותן והסירו מהן אותן המבוקעות והשאר מותר". ואף שהר"ן לא רצה להתיר למעשה, מ"מ הכרעה זו, עם הראיות שלו למעשה, כבר מובאות באור זרוע פסקי עבודה זרה סימן רס"ט מר"י הזקן "והיכא שנפל היתר בהיתר כגון חמץ שנתערב קודם הפסח בדבר שאינו חמץ בששים פי' רבינו יצחק בר שמואל זצ"ל דמותר לאוכלו בפסח. והביא ראיה מפרק בתרא דכלאים דתנן צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה עם זה אם רוב גמלים מותר. פי' מותר לערב עמהם פשתן שכבר נתבטל צמר רחלים בצמר גמלים וכמאן דליתיה דמי והוה ליה צמר גמלים ופשתן בלבד אהדדי שמותרין זה בזה. ואם רוב מן רחלים אסור. והא התם דצמר גמלים וצמר רחלים מותרים זה בזה ואפי' הכי מבטלין זה את זה. הכי נמי חמץ ושאנו חמץ תרוייהו קודם הפסח שרו באכילה אפ"ה נתבטל החמץ בדבר שאינו חמץ ומותר לאוכלו בפסח". ובשו"ת הר"ן הוצאת צפונות האריך הרב א"ל פלדמן בהערות שם (מספר 34) לציין עוד ראשונים שהביאו ראיה זו, בסמ"ג (לאוין ע"ח), מרדכי (פסחים תקנ"ה), ראב"ד בתמים דעים (ל"ו), איסור והיתר (כלל כ"ד דין ח').

לעומת זאת, יש ראשונים שחולקים על ראית הר"ן משעטנו לחמץ לפני זמן איסורו, והרבה אחרונים נקטו מסברא כטענה שלהם. בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן יז): "ואני בעוני דעתי אומר: מה ראיה יש מצמר רחלים, דשם חל כבר איסור עליו, שאסור להביא פשתן עמו והפשתן הוא בעולם. אבל חמץ קודם זמנו, שאין איסור חמץ חל עליו עדיין כלל, מה ביטול שייך בזה. וכי אם נפל דלף של מים על מקצת קמח שבכד גדול בפסח והחמיץ, ושוב נתייבש ונפרך בתוך הכד יהא מותר שהרי זה הקמח שנתחמץ כבר נתבטל בקמח שבכד קודם שהחמיץ. וכן ראיתי תשובת מורי רבינו מאיר זצ"ל שהשיב שאינו בטל. וכתב משם רבינו אבי"ה דאין מטבילין את הכלים קודם שיטמאו שיטהרו בטבילה זו לכשיטמאו וכן גם כאן". וכן בשו"ת מהרי"ל (סימן קפ"ו), ומהר"ם חלאוה (פסחים ל ע"ב). וכטענה זו כתבו הפר"ח, והגרע"א וחת"ס ובית מאיר ועוד. וצריך לבאר דעת הר"ן, למה לדעתו יש ראיה מכלאים לחמץ, ומה נקודת המחלוקת עם הראשונים הנ"ל בענין זה, ויתבאר בהמשך.



פרק שמיני - שיטת הר"ן בנדרים שסותר דבריו והכרעת הדברים

ובדעת הר"ן יש סתירה, שהר"ן הוא מריה דשמעתא שהיתר בהיתר לא בטיל. שבנדרים דף נב ע"א, הר"ן מאריך בענין זה, ויסוד דבריו הוא שדעת ר' יהודה שמין במינו לא בטיל, ואנחנו ס"ל שבטיל. והר"ן מבאר שאין אנו חלוקים על היסוד של ר"י שמין במינו לא בטיל. אלא הוא אזיל בתר המין, ואנחנו הולכים בתר היתר ואיסור, שע"י שא' היתר וא' איסור נחשב מין בשאינו מינו. משא"כ היתר בהיתר, גם לדידן נחשב מב"מ ולא בטיל. ובר"ן שם בא לישב את דברי הר"ף בחולין ל"ב מדפי הר"ף שפת שאפאו בתנור עם צלי אסור אע"פ שקיי"ל ריחא לאו מילתא, כיון שהיה דבר שיש לו מתירים שיכול לאוכלו עם בשר ולא עם חלב. ותמהו על הר"ף, שדבר שי"ל מתירין רק במב"מ ולא במבשא"מ, והר"ן תירץ שהנ"מ דבר שאסור עכשיו ומותר לאחר זמן, שאז בעצם יש לו שם איסור ולדידן נחשב שאינו מינו ביחס להיתר. משא"כ דבר שאינו אסור עכשיו כלל, כגון פת שיכול לאוכלו עם בשר ולא עם חלב, נחשב לדידן כמב"מ לר"י ולא בטיל.

והאריכו בזה האחרונים, כפי שיתבאר, עיין בחמד משה (או"ח סימן תמ"ז סק"ט), ובשו"ת הגרע"א החדשים (סימן ס"ח), ובבית מאיר (יו"ד סימן ק"ב ס"א), ושו"ת חת"ם סופר (או"ח סוף סימן פ"ג וריש סימן פ"ה), ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סימן ק"ב), ובצמח צדק הקדמון (סימן פ') הובא במג"א או"ח תמ"ז בקצרה עיי"ש היטב. ובצמח צדק החדשים (יורה דעת סימן רפ"ג). וכולם כתבו שראיות הר"ן בתשובה שהיתר בהיתר בטל מוכרחות, ושהדין שכתב הר"ן בנדרים שבשר לבד או חלב לבד אינו בטל ודאי לא נפסק להלכה, כמבואר ביורה דעה סימן צ"ט סעיף ו', ורק לגבי חמץ יש נדון כיון שכעת אין איסור כלל, אבל בחלב או צמר פשיטא שהוא בטל ברוב, ונדון בדבריהם.

ודבר ראשון נביא את דבריו הברורים של הגרע"א בשו"ת החדשים (סימן ס"ח): "אמנם לעיקר נ"ל להקל אף במין במינו והיתר בהיתר, כי מסתימת כל הפוסקים משמע דלא משכחת דבר שלא יהא בטל ד"ת, וגם הר"ן בעצמו בשו"ת סימן נ"ז ונ"ט כתב ואם נתערב חמץ במצה קודם שש שעות דבטל דהיתר בהיתר בטל והביא ראיה ממתינת דכלאים צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה עיין שם. הרי אף במין במינו היקל כאשר באמת מהראיה זו מוכח דאף במין במינו בטל למה דקיי"ל כרבא צמר גמלים וצמר רחלים הוי מין במינו דכולהו צמר אקרי, ועיין פר"ח או"ח סימן תמ"ד ס"ג שדחה לדברי הר"ן דצמר רחלים מקרי איסור לענין שלא לחברו בפשתן משא"כ חמץ קודם זמנו עיין שם. עכ"פ לדבריו גם בשר מקרי איסור שלא לחברו בחלב הרי דהר"ן בעצמו לא ס"ל לעיקר להלכתא כדבריו בנדרים. וכיון דבמה דס"ל להר"ן נדרים דאף בשר מקרי היתר דלא בטל אף באינו מינו, בזה בוודאי לא קיי"ל כהר"ן, כדמוכח בההיא דסי' צ"ט וכמ"ש. (לדעת הר"ן בשיטת הר"ף צ"ע דצמר גמלים הנ"ל) ממילא הדרינן לעיקר להראיה דצמר גמלים דמיניה מוכח דאף מין במינו והיתר בהיתר בטל וביותר דמסתימת שאר הפוסקים ודברי הר"ן מפורשים בשו"ת מידי ספיקא לא נפקא. ויש בדבריו טענה גדולה, שהר"ן בנדרים ודאי שלא התקבלו להלכה, והר"ן עצמו בתשובה מונה את הטענות הסותרות את שיטתו בנדרים. ואף אם נמצא חילוקים בין הראיות של הר"ן בתשובה לחמץ בפסח וכד', שאולי כלאים נחשב איסור כיון שכבר מטי זמן איסורא משא"כ חמץ, וכפי שכתבו הרבה אחרונים. מ"מ אין שום מקור לשיטה

זו. שהר"ן לא סבר כן ושיטתו נדחתה, ומנ"ל להמציא שיטה חדשה ע"פ חילוקים, כאשר אין מקור לשיטה זו.



חילוק בין הר"ן בנדרים להסוברים שחמץ לא בטל

יש חילוק גדול בין הגדרת הר"ן בנדרים שהיתר בהיתר לא בטל. להגדרת הראשונים שס"ל שחמץ נחשב היתר בהיתר משא"כ חלב לבד או צמר לבד. וזה הטעם שהר"ן בשו"ת הוכיח מזה שצמר לבד בטל, את הדין שחמץ בטל לפני זמנו. ותמהו עליו שבצמר יש איסור כעת, משא"כ בחמץ אין איסור כלל. אך יתבאר שהר"ן הגדיר את הדין היתר בהיתר לא בטל כשיטתו בנדרים, ולשיטה זו יש ראיה מוכרחת מצמר לחמץ, משא"כ לראשונים אחרים היתר בהיתר הגדרה שונה ואין ראיה כלל, ויתבאר.

שלהגדרת הר"ן בנדרים יסוד הדין היתר בהיתר לא בטל הוא מהדין מין במינו לא בטל אליבא דר"י, שאנחנו, שס"ל מין במינו בטל הוא משום ששם איסור קובע שם אחר לחפץ ונעשה אינו מינו. וא"כ צריך שם איסור בחפץ ולא די בזה שמנוע לעשות דבר כעת. וסברא זו כתב באגלי טל לגבי ביטול במלאכת שבת כמו שהארכנו לעיל בחלק הראשון. שאע"פ שיש ביטול להתיר מלאכת שבת, מ"מ אליבא דהר"ן שצריך היתר ואיסור, כדי שיחשב מין ואינו מינו צריך שיחול שם איסור על החפץ, וזה ל"ש במלאכת שבת שאינו דין בחפץ אלא באדם. משא"כ לראשונים האחרים יסוד הדין היתר בהיתר לא בטל משום שביטול ברוב, בא להכריע סתירה בדינו של החפץ למעשה, שחלקים ממנו אסורים וחלקים ממנו מותרים וע"ז נאמר דין רוב. וא"כ כ"ז הוא כאשר יש נפק"מ למעשה כעת, שצריך לנהוג היתר או איסור, אבל אם אין נפק"מ לדינא, כי זה היתר בהיתר, ל"ש ביטול ברוב.

ולפי"ז מובנת היטב המחלוקת אם יש ראיה מצמר לחמץ. וכן אם חלב לבד נחשב היתר בהיתר או לא. שלראשונים שחיפשו נפק"מ למעשה כדי שיהיה ביטול, פשיטא שחלב הוא איסור, שהרי כעת יש איסור לבשלו בחלב, וכן פשוט שחמץ נחשב התירא כי כעת אין שום נפק"מ לדינא בדין חמץ שלו. משא"כ לר"ן, שזה דין מין במינו, פשיטא שאין שם איסור על חלב כעת, ולא שם איסור על צמר כעת. אלא כל שם האיסור נוצר כאשר יש תערובת של בשר בחלב או צמר ופשתן. וא"כ אף שכעת יש איסור, מ"מ אין שום שם איסור על החפץ כלל. ולכן הר"ן הוכיח מצמר שאין דין שם איסור בחפץ, וה"ה חמץ לפני הפסח בטל"י. והדברים ברורים.

והנלמד מכל זה למעשה, שגם אם חוששים לשיטות שחמץ לפני הפסח לא מתבטל, ומשום שהיתר בהיתר לא בטל, אין צד לחשוש לר"ן שצריך שם איסור על החפץ, כמו שלא חוששים שחלב לא מתבטל במים, או צמר לא מתבטל. וכך הכרעת כל האחרונים, וע"ז יש ראיה ברורה ממשנה בצמר וכמ"ש הגרע"א. וא"כ צ"ע טענת האבני נזר, שאי אפשר לדון ביטול במלאכת

(ט). ועיין עבודה זרה דף ע"ו ברמב"ן ורשב"א, שהראב"ד כתב שחמץ לפני פסח נחשב התירא בלע, וגם דבר שתשמישו ע"י האור אי"צ ליבון אלא הגעלה, והרמב"ן ורשב"א חלקו, שהתירא בלע רק נאמר על נותר, שלפני שנהיה נותר אין לו שם כלל של איסור, שלא נותר איקרי אלא קרבן איקרי. ולכן השם "נותר" צריך לחול כאשר הוא בלוע ול"מ, משא"כ בחמץ גם לפני הפסח נחשב חמץ. אי"צ לחול שם חדש של איסור על הבלוע, ואין קולא של התירא בלע.

שבת, אע"פ שיש נפק"מ כעת אם מותר לבשל או לא. וזאת, ע"פ הר"ן הנ"ל, שלא די בנפק"מ אלא צריך שם איסור כדי שיחשב מין בשאינו מינו. והרי שיטה זו נדחתה ולא חיישינן לה כלל למעשה. זאת ועוד, שבלח בלח גם בחמץ ההכרעה שמותר, ובשבת מדובר על תערובת של לח בלח.



פרק תשיעי - החילוק בין יבש ביבש ללח בלח

וביאור דברי הרמ"א לחלק בין לח בלח ליבש ביבש, כתב במקור חיים (חידושים, סימן תמ"ז ס"ק ח): "הרמ"א שהכריע דדוקא ביבש חוזר וניעור אבל לא בלח. להכסף משנה סוף פ"א מהלכות אבות הטומאה [הי"ז] כתב [בשם מהר"י קורקוס], דדוקא ביבש שייך לומר איסורא כמאן דאיתא דמי ולא בלח כיון שנבלל משום הכי ביבש דשייך לומר כמאן דאיתא דמי חוזר וניעור משא"כ בלח. ומאן דס"ל דאפילו בלח חוזר וניעור אף דלא שייך לומר בלח איסורא כמאן דאיתא דמי, יש לומר דס"ל דטעם חמץ במשהו משום שהוא דבר שיש לו מתירין והטעם דדבר שיש לו מתירין הוא משום עד שתאכלנו באיסור ע"י ביטול תאכלנו בהיתר שלא ע"י ביטול, וכמו שלא רצו לסמוך בדבר שיש לו מתירין על ביטול דהשתא, כן לא רצו לסמוך בדבר שיש לו מתירין על ביטול דמעיקרא כיון דאפשר לאכלו שלא ע"י ביטול כו". הרי פירש שמקור דברי הרמ"א שבלח בלח ל"א חוזר וניעור הוא משום מהריק"ו, שבלח בלח ל"א טומאה כמאן דאיתא, והדין חוזר וניעור הוא משום טומאה כמאן דאיתא, וא"כ בלח בלח ל"ש חוזר וניעור. וגם המ"ד השני לא חולק ע"ז אלא ס"ל שחמץ בפסח משום דשיל"מ, וזה סברא גם על כמאן דליתא. אלא שצ"ע על דברי המקו"ח, הרי ביו"ד לענין חוזר וניעור מפורש שגם בלח יש חוזר וניעור, ואדרבה חמיר טפי, וצ"ל כמ"ש שהתם יש נו"ט ונהיה ניכר, ובזה אסור לח בלח, משא"כ הכא שאיסורו במשהו, זה רק משום שכמאן דאיתא דמי וע"ז יש חילוק בין לח ליבש. וכע"ז איתא בפליתי ויערות דבש".

ועיי"ש במקור חיים שמאריך לפרש את תשובות הר"ן הנ"ל ואת ראיתו מצמר לחמץ, באופן שונה ממש"כ, ומפרש שאין כוונתו להוכיח שיש ביטול בהיתר בהיתר, שזה באמת אי אפשר להוכיח מצמר. אלא זה שיש ביטול היתר בהיתר היה פשיטא לר"ן, והר"ן רק דן אם יש אינו חוזר וניעור בהיתר או לא, שאם יש חוזר וניעור, כאשר יגיע פסח איסורו במשהו, וכן

(מ). ויש מהלך נוסף בשו"ת חתם סופר חלק ב (יורה דעה) סימן פג, שיש מקור נוסף של ביטול של היתר בהיתר מבשר בחלב, והוא רק בלח בלח. וז"ל: "מה שנ"ל בפ"י העט"ז שבש"ך רס"י רצ"ט הנ"ל דלק"מ ק' הש"ך עליו וקושייתא מסוף תמורה דפריך ולבטיל ברובא משום שק' נמי אשיטת התוס' והרא"ש דס"ל בפשיטות דבהיתר והיתר לא שייך ביטול וצ"ע"ג את המעביר עציו נקוב בכרם אם לא הוסיף מאתי' מותר וכן מחיצת הכרם שנפרצה והטעם משום שהניקה בטלה בפחות ממאתים וכ"כ להדי' רמב"ן ריש ב"ב וק' הא היתר בהיתר לא בטלי ע"כ נלע"ד עפ"י מה שהקשה ת"ט ריש שקלים גילף מבב"ח דאפי' היתר בהיתר בטלי ולפע"ד אה"נ דילפינן אלא שהחילוק הוא כך איסור והיתר דאתי' ביטולו מאחרי רבים להטות בטל הוא בין יבש ביבש בין לח בלח כק' הש"ך על העט"ז משא"כ היתר בהיתר דמסברא לא בטל כלל רק מבב"ח א"כ תינתן לח בלח דבר המתפשט אבל יבש ביבש לא והא"ש הכל בשער גזיר שהוא איסור בהיתר פריך הש"ס שפיר לבטיל אעפ"י שהוא יבש ועצין נקוב אעפ"י שהוא היתר בהיתר נגד זה הוא לח ואתי' מבב"ח משא"כ בגד שאבד בו כלאים שהוא היתר ויבש לא בטיל וא"ש דברי העט"ז עם התוס' והרא"ש בקנה א' ומאפס הפנאי אקצר ואומר שלום".

שעטנו כאשר מעורבים אינם בטלים^{מא}, והטעם שיהיה חוזר וניעור בהיתר בהיתר, שהרי צריך ידיעה שהתבטל, ובהיתר בהיתר מה שייך ידיעה עיי"ש. ולכאורה לדבריו אם בהיתר בהיתר יש ביטול, ע"כ שאי"צ ידיעה, מסברא כיון של"ש ידיעה, וע"כ לח בלח כמאן דליתא. ועיין במקו"ח חידושים ח' שכתב כן למעשה, אך להדיא משום צירופי שיטות ולא משום הכרח בסברא, וכך נפסק במשנ"ב. ובקובץ הערות פירש משום כלל שלח בלח ביטול אלים ואי"צ ידיעה. והתמיה מפורסמת, שביו"ד אין דין כזה, אלא צריך ידיעה גם בלח בלח, והמקו"ח כתב רק משום צירופי שיטות, ולהנ"ל בביאורים לכאורה המקו"ח כתב סברא זו.



סיכום הדברים

למתבאר אי אפשר לומר שכל שיש ודאי איסור בתערובת שבו עושה האדם את המעשה, יש דין משא שאינו בטל, שיש ראיות רבות מאוד שגם באופן זה יש ביטול. ואי אפשר לומר שהחילוק הוא בין מעשה כלפי החפץ לבין מעשה שהוא מצב באדם, כמ"ש בשערי יושר וכמפורסם בעולם הישיבות, כי כל גדולי הראשונים והאחרונים להדיא לא סברו חילוק זה, והתקשו בשאלות הללו בעצמם, וכתבו תירוצים אחרים לחלוטין. ומפורש בדבריהם שגם במעשה אחד ביחס לכל החפץ בב"א יש סברת משא, אלא שמכיוון שזה דרבנן, רבנן לא תקנו דין משא באיסורים כלל. ואף אם נאמר שמשא במקרה כזה הוא דין דאורייתא, לפי שיטות מסוימות, או שדין משא נתקן גם באיסורים - בלח בלח בודאי שאין דין זה. והגדרת לח בלח היא תערובות גמורה בלולה יחד, ולכן ל"ש בעיה של משא במים מבושלים עם מים לא מבושלים, ולא בקפה שהוא מעורב ממש יחד כדבר א"י^{מב}. וכמו"כ לדון שצריך שם איסור על החפץ בגלל סברת הר"ן כדי שלא יהיה היתר בהיתר, הרי להלכה הר"ן הוזה לא נפסק כלל, ובודאי לא לגבי לח בלח. ובפרט שמדובר כאן בביטול אחרי צליה, שנחלקו בזה הראשונים. והסברא שאמרו, שבזמננו, שאין אוכלים קפה טורקי בעין, יש ביטול אחר ביטול מדאורייתא בזה, לא נראית כמבואר כאן בהערה^{מג}. וכפי שהתבאר בחלק הראשון הדין שמהני ביטול ברוב להתיר ביטול, מפורש בשיבולי

מא). ותמהו עליו, כי מבואר ברש"י ותוס' שבעצם שייך ביטול גם כאשר מעורבים והטעם שכאשר מעורב לא בטלים משום שהתערובת הוא שם האיסור, צמר ופשתן ביחד וכפי שהבאנו לעיל, ולכן אין טעם לביטול, מכיוון שאין סתירה בדין התערובת, אלא הכל שם אחד של "לא איסור". וא"כ כ"ז כאשר הצמר צריך לבטל את הפשתן, אך אם יש ביטול מצד אחר, דהיינו שלא הפשתן מבטל את הצמר אלא צמר גמלים מבטל את הצמר, למה לא יהיה בטל גם אחרי שהתערב בפשתן, שגם לאחר שהתערב יש סתירה בדין צמר גמלים וצמר רחלים

מב). דהיינו לפני הנתינה למים, ויתכן שיש לדון בזה, כיון שאחר הנתינה הוא מתפרד, לא חשיב לח בלח. אך באמת, כפי שהוכחנו, העיקר הוא שגם ביבש ביבש אין דין משא באיסורים כלל, וא"כ זו סברא רק לרווחא דמילתא. ועיין לגבי פשטידא, שמותר לתת שומן קרוש ע"ג כירה משום שאין ביטול אחר ביטול, אע"פ שאח"כ ימס השומן ויהיה נוזל ובוה יש ביטול, וכתבו הפוסקים שאולינן בתר שעת נתינה, אלא ששם נאמרו עוד סברות שהשומן יבלע בפשטידא, ועוד שמה שיש ביטול אחר ביטול בלח בפשטות אינו מעיקר הדין, אבל ה"נ כאן הפשטות היא שאין באיסורים דין משא כלל כמ"ש.

מג). בענין קפה טורקי, יש פוסקים שדנו שאע"פ שקולים את הקפה, הדבר אסור בביטול מדאורייתא, ולא רק משום היראים של ביטול אחר אפיה. משום דברי החת"ם סופר על עין הצבע ששאל הרי קודם לכן התבשל התמצית של הצבע. ומתרץ שהתם התמצית אינו סוף דבר, אלא הכנה לצביעה ולכן ל"מ ביטולו לומר שאין ביטול אחר ביטול. משא"כ

הלקט, ונפסק בשו"ת הנתיבות, וכן דעת הצ"ח, ורש"ק מסברא הבין כן. ורק האבני נזר חולק, וגם האבנ"ז סובר שביטול מהני להתיר מלאכה שבת, אלא שיש לו ב' חששות א. משא, ב. היתר בהיתר של הר"ן, והראנו לענ"ד, שההכרעה בב' סברות אלו להיתר^י.



בקפה, דרך לאוכלו עם סוכר ולכן ע"י הקליה נחשב נגמר עכ"ד החת"ם. ועפי"ז טענו שמכיוון שבזמננו לא אוכלים אבקת קפה קלוי בעין, גם לחת"ם יהיה ביטול מדאורייתא. אבל דבר זה אינו נכון, שגם בזמן החת"ם לא היו אוכלים קפה אלא ע"ד זרות, ומבואר בכמה פוסקים קדומים שגם בזמננו קפה היה נחשב שאינו ראוי לאכילה כלל, וע"כ שהחת"ם מדבר על דרך זרות, ודבר זה קיים גם בזמננו, שיש פולי קפה מצופים שוקולד שנאכלים, וזה דבר נפוץ ונמכר לאלפים. מקור הדברים בשבות יעקב חלק ב' סימן ה', שכתב שאין טעם לחשוש לקטניות בקפה, כיון שחורכים את הפולי קפה לפני זמנם, ואינו ראוי לאכילת כלב, וא"כ גם אם היה חמץ גמור היה מותר, א"כ בקטניות אי"צ לחשוש. הרי פשוט לו שפולי קפה אינם ראויים לאכילת כלב, ואם הייתה רגילות לאכול אותם עם סוכר ל"ח נפסל מאכילת כלב, כמו קקאו ותבלינים שנאכלים בתערובות, ולא לבד, ונחשב ראוי לאכילה. ועיין בספר חק יוסף על הלכות פסח לחתן ר"א ברודא מפרנקפורט, שהביא דבריו והשיג עליו: 'לא ידעתי מה נפסל מאכילת כלב איכא הכא, חדא אף קודם שנחרכו אינם ראויים לאכילת כלב, ועוד הא אינם ראויים לשתות כלל אם לא כשנחרכו'. ועיין בקובץ עץ חיים באבוב ניסן תש"פ שהדפיסו דברים מהרב אפרים גומפירך אב"ד בונא שהשיג על החק יוסף במש"כ שמה שאינם ראויים קודם חריכה טעם שיהיה קטניות עי"ש. וא"כ לומר כאילו הייתה מציאות אז שאוכלים קפה, ועכשיו נשתנה ואין אוכלים אינו נכון, אלא גם בזמן הקדום לא היו אוכלים קפה כלל, והמציאות של החת"ם לאכול קפה עם סוכר הוא דבר לעיתים רחוקות, ובאותה מידה י"ל בזמננו שאוכלים פולי קפה מצופים בשוקולד, שהוא מציאות נפוצה, אף שלא כ"כ שכיח.

מד). ועדיין צריך לדון, האם בקפה יש שיעור ביטול, שבתחילת חלק א' של המאמר הבאנו גידון אם באיסור שבת צריך ס', והרב רובין טען שצריך ס' ולכן אין בקפה שיעור ביטול, שהוא 10 או 15 אחוז מהקפה. ויש ע"ז ב' טענות: א' למה שביארנו בח"א הביטול לא מתרחש לפני הביטול כדי להפקיע דין ביטול, אלא אחרי הביטול, שלא יהיה מוגדר כדבר שהתבשל. א"כ אפשר לצרף את המים, ושפיר יש שיעור ס', ואין בזה נו"ט, מכיוון שהוא זו"ז גורם, כמ"ש השיבולי הלקט. ב' לפני הנתינה למים הוה יבש ביבש, שהרי אינו נו"ט, ובפשטות דין ס' לא תלוי בשם בילה אלא בנו"ט בפועל, כפי שהאריכו הפוסקים. ודין ס' יחול רק כאשר הדבר יתבשל, ואז תמיד הדרך היא לתת במים ויהיה ס', ול"ש הגזירה אטו ביטול, וכעין מש"כ הגרע"א ביו"ד ק"ה ס"ה לענין כדי קליפה עי"ש.

הרב יואל הלוי ראזנער*

ברוקלין נ.י.

מח"ס מנחה עריבה

בעניין עומד מרובה שמחיצותיו מסתובבות הנה והנה ואינו עומד בקו אחד, אם יכול להתיר את הפרוץ שאצלו

מדין פתח

וביאור שיטת החזו"א בענייני צירוף מחיצות עומד מרובה

פרק א'

הנה, החזו"א סימן ס"ה ס"ק מ"ה האריך הרבה בציורים שונים בענין מחיצות הנעשות באופנים מעוקמים, אימתי הן מתירות את הפרוץ מדין עומד מרובה ואימתי אין הן מתירות. וכתב שם החזו"א באות י-טו דמחיצות המתעקמות באופנים כאלה(א) הם מתירות את הפרוץ מדין עומד מרובה על הפרוץ. ודבריו מבוססים על מה שבירר לעיל ס"ק ל"ו, שיכולים לצרף שני חלקי מחיצות לעשות עומד מרובה על הפרוץ.

והנה, ראיתי בקונטרס אחד בלשון הקודש, ונקרא 'ביאורים', שנדפס בסוף ספר בשפה האנגלית (THE LAWS OF AN ERUV) בשם הלכות עירובין זכרון אברהם דוד, שכתבו לערער על פסקי החזו"א ולעניות דעתי כל דבריהם אינם נכונים, כאשר אבאר בס"ד.



ביאור דברי הגר"ח והחזו"א בדין פתח הנעשה ע"י עומד מרובה

בסימן ה' כתב דיש מחלוקת החזו"א עם הגר"ח בהבנת עומד מרובה על הפרוץ, דבחידושי הגר"ח על הרמב"ם פרק ט"ז מהלכות שבת הלכה ט"ז כתב דעומד מרובה מהני משום שרוב העומד שבמחיצה פועל על מקום הפרוץ לתת לו שם פתח. והביא הקונטרס סמוכין שכן דעת הגר"ח, ממה שכתב שם בחידושי הגר"ח שפתח זה שנעשה ע"י עומד מרובה דיש לו דין מחיצה לענין כמה דינים. ומבואר מזה שחלק הפרוץ יש לו שם פתח ממש ולא רק שאינו פירצה.

וכתב הקונטרס הנ"ל דדעת החזו"א בליקוטים סימן ד' ס"ק ה' היא דאין צורך כלל שיהיה לפירצה דין פתח כדי לדון בו משום עומד מרובה, אלא העומד לבד סגי לגדור את הרשות. והא דצריך שלא יהא יתר מעשר הוא שלא יהא מפסיד את הסתימה. וכתב הקונטרס דנחלקו בזה הגר"ח והחזו"א, דלדעת הגר"ח צריך לדין פתח כדי להשלים את דין המחיצה, ולדעת החזו"א הוא דין שלילי, דהעיקר הוא שלא יהא לו פירצה.

* המאמר נמסר ע"י הרב ש' פולטמאן.

** הציורים נדפסו בסוף המאמר.

וכתב הקונטרס דדעת האבני נזר (סימן תס"ה) כדעת הגר"ח וכן דעת הדברי יחזקאל, וגם באבן האזל הלכות סוכה הבין כדברי הגר"ח, דהא דמהני עומד מרובה הוא משום דהאזלים נעשים כפתחים.

והוסיף הקונטרס הסבר, דלדעת החזו"א אין ענין עומד מרובה כעין גוד אסיק, שממשיכים את הכותל ע"פ הפירצות, דאין דין עומד מרובה על הכותל אלא על הרשות, אבל לדעת הגר"ח העומד הוא דין בכותל, שהעומד סותם את הפירצה ע"י זה שנידון כפתח.

והנה, לפי הקדמה זו כתב בהקונטרס שיש לדון במה שכתב החזו"א סימן ס"ה ס"ק ל"ו שהעומד מרובה שנעשה משני חלקי מחיצות שאינם עומדים בקו אחד בצירוף כזה (ב), ונדפס שם בלוח הציונים בסוף הספר ציור לב לג לד לה, דנידון משום עומד מרובה. וכתב החזו"א טעמו דהוי כאילו נמשך קו מקצה האחד להשני, ע"ש בדבריו.

וכתב ע"ז בעל הקונטרס בעמוד 324 דמה שס"ל להחזו"א כן הוא משום דאזיל לשיטתו, דלדעתו כל הצורך בעומד מרובה הוא רק כדי לגדור את הרשות, ע"כ אין חילוק אם המחיצות הולכים בקו ישר, אבל לפי דעת הגר"ח, שהעומד מרובה עושה את הפירצה כפתח, א"כ מסתבר שזה דוקא כששני חלקי הכותל נידון ככותל אחד, אבל אין יכולים לצרף שתי מחיצות לעשות את הפרוץ כפתח, כיון שאין העומד בקו אחד עם הפירצה. זהו תוכן דבריו.

ולענ"ד כל דבריו אינם, ואין שום הוכחה מדברי החזו"א הנ"ל דהעומד מרובה הוא על הרשות, ואין שום הוכחה מדברי רבינו חיים הלוי דהעומד מרובה פועל על מקום הפירצה. דהנה, בדברי החזו"א ליקוטים סימן ד' ס"ק ה' שהביא שם כתב וז"ל: "והא דתנן ט"ו ב' כל פירצה שהוא כעשר אמה הרי הוא כפתח לישנא בעלמא הוא ואין ר"ל דיש כאן כח סתימה בהאי פירצה דודאי בלא צו"ה לאו פתח הוא אלא ר"ל כח עומד"ר סותם את הרשות והפרצה נחשבת כפתח וכלפי זה שאמרו חכמים דיתר מעשר מפסיד את הסתימה אמרו דעשר מקרי פתח" עכ"ל. וא"כ נהי דלהחזו"א אין צריך שיהא לו דין פתח שיהא מתיר את הפירצה, טעמו הוא משום דנחשב הפירצה כסתומה ממש ע"י דין עומד מרובה, כאילו נמשך כותל ממש במקום הפירצה, כמ"ש החזו"א דכח עומד מרובה סותם את הרשות. ומש"כ החזו"א דאין ר"ל דיש כאן כח סתימה בהאי פירצה, כונתו לומר דאין כח סתימה מחמת דין פתח, אבל ודאי שיש כאן כח סתימה מחמת שהוא ככותל ממש.

וא"כ אדרבה, לפי החזו"א העומד פועל יותר על מקום הפירצה, כיון שאין זה פתח לבד אלא כותל ממש. וא"כ אם נימא דהעומד מרובה צריך לפעול על מקום הפירצה, ומטעם זה היה צריך שהעומד יהיה בקו אחד אחד עם מקום הפירצה, יותר היה צריך להיות כן לפי החזו"א, כיון דצריך למשוך שם כותל ממש ולא רק דין פתח. וע"כ דהבין החזו"א סימן ס"ה ס"ק ל"ו דאין שום סברה לומר שהעומד יהא צריך להיות בקו אחד עם הפירצה כדי שיהא מתיר את הפירצה מדין עומד מרובה, ויכולים לצרף שני חלקי מחיצות להתיר את הפרוץ, כמו שאבאר לקמן את דבריו.

ומה שהביא הקונטרס עמוד 323 מה שכתב החזו"א שם בסוף ס"ק ה' (ד"ה קצרו), דפירצה הנשארת אחר שהעומד מרובה עליה הוא כפירצה ברוח רביעית שאינה פרוצה מן הדין אלא

מדברנן שהצריכו תיקון. ורצה ללמוד מזה דלהחזו"א אין צריך כלל לסתום את הפירצה כשהעומד מרובה. הנה, הוא לא ראה מה שכתב החזו"א שם במכתב (ד"ה והאמת) וז"ל דכיון דאיכא עומ"ר המיעוט מה"ת כסתום וכשם שג' מחיצות סותמין הרוח הרביעית כך עומ"ר סותם המיעוט ע"ש. הרי לדעת החזו"א באמת גם ברוח רביעית נידון הרשות כסתום, דהמחיצות שבשלש הרוחות הן סותמות את הרוח הרביעית. ולזה דימה החזו"א פירצה שבעומד מרובה לפרוץ ברוח רביעית, שבשניהם נידון מקום הפרוץ כסתום.

וכמו"כ אין שום הוכחה מדברי רבינו חיים הלוי דהעומד מרובה פועל שיהיה על הפירצה שם פתח, כאשר אבאר. וכן אין מבואר בדבריו דהפתח צריך שישלים את המחיצה, דאח"כ דמשמע מדבריו דהפירצה יש לה דין פתח ממש, ולא רק שאינו פירצה, דלא כמ"ש החזו"א. אבל הא דצריך לדין פתח הוא רק שהוא לא יפסיד את הרשות שלא יהא בגדר של נפרצה לחוץ, אבל אינו משלים כלל את דיני המחיצות שצריך כדי להתיר את הרשות. א"כ בפרט זה שוין הגר"ח והחזו"א, דהעומד לבד מתיר את הרשות, והא דצריך שהפרוץ יהא כפתח הוא רק כדי להציל את הרשות שלא תהא בגדר של נפרצה לחוץ. וא"כ אם נימא דמצד דיני מחיצות יכולים לצרף שני חלקי מחיצות שאינם עומדים בקו אחד כזה (ב), הדין כן גם לפי דעת הגר"ח, כיון שמצד דיני מחיצות א"צ כלל להשלימו ע"י דין פתח. ודין פתח הוא דין בפנ"ע שלא יהא אוסר את הרשות, ולא כמו שכתב בקונטרס, דלפי הגר"ח דין עומד מרובה על הפרוץ הוא שתהא הפירצה כפתח, והוא דין בהכותל ולא בהרשות, דזה אינו, דנהי דצריך שיהא לו דין פתח ממש, מ"מ אין זה דין בכותל אלא הוא דין שהרשות צריך שתהא מוגדרת בפתח במקום הפרוץ.

ונעתיק את לשון רבינו חיים הלוי, דמשם מוכח כדברינו, וז"ל: "והפשוט בזה הוא דשני ענינים נפרדים הם בעיקרן דפתחים בעלמא אע"ג דדין פתח עלה ופקע מיניה שם פירצה כמבואר בעירובין דף ו' כו' אבל מ"מ אינה בכלל סתימה או מחיצה להתיר ועיקר דין מחיצה והרה"י נעשה ע"י רק ע"י יתר המחיצה העומדת, ושם פתח מועיל רק להפקיע מינה שם פירצה האוסרת, וכו' והיינו משום דתרי מילי נינהו דין עומד מרובה על הפרוץ המועיל להחשב מחיצה ולאשוויה רה"י, וחלות שם פתח המועיל להפקיע מינה שם פירצה האוסרת" עכ"ל.

מבואר מזה להדיא דאין הפתח משלים כלל דין המחיצה לעשותו רה"י אלא שיש דין נוסף דאף שכבר יש די מחיצות וכבר נעשה רה"י, מ"מ צריך שלא תהא נפרצה לחוץ. ומה שדין המחיצות שנעשה ע"י דין עומד מרובה אינו מועיל לזה, י"ל שני אופנים - או משום דדין עומד מרובה שאמרה התורה גדור רובא אינו אומר דהוי כאילו סתום גם במקום הפירצה אלא שאמרה התורה דדי לעשות רה"י במה שגדור רובא, וא"כ אין זה נחשב כאילו יש מחיצה במקום הפרוץ, וע"כ כדי להצילו מהפירצה שבחוץ צריך לדין פתח. או י"ל דאף דמחמת דין עומד מרובה נחשב כאילו יש מחיצה במקום הפרוץ, מ"מ לא סגי בזה שלא יהא נחשב כנפרץ לחוץ, די"ל דרק מחיצה מציאותי מועיל על זה, ולא דין מה שנחשב שיש שם מחיצה, משו"ה צריך שיהא מקום הפרוץ נחשב כפתח.

יהיה איך שיהיה, זה פשוט מבואר מדברי הגר"ח דדין המחיצות של עומד מרובה הוא דין בפנ"ע, שצריך להגדיר את רוב הרשות או רוב הכותל, ואין לו שייכות להדין שהפירצה תהא נידונת כפתח. וא"כ כאשר אנו דנין אם יכולין לצרף שני חלקי מחיצות שאינם עומדים בקו אחד, הנידון הוא רק אם נתמלא התנאי שאמרה תורה גדור רובא. ואין צריך כלל לדון אם הפירצה תהא נחשבת כפתח, דודאי בכל אופן שנתמלא התנאי דגדור רובא ממילא הפירצה נחשב כפתח [וכתבתי זה רק להפקיע ממה שרצה בקונטרס הנ"ל לומר דכיון דהעומד עושה חלות פתח על הפירצה א"א לצרף שני חלקי מחיצות שאין עומד באותו קו שיש הפירצה, אבל באמת אין נפק"מ, דאפי' אם נימא כדבריו דהעומד דוקא עושה את הפירצה לפתח מ"מ אינו בנותן טעם דמשום זה לא יהא יכולים לצרף שני חלקי מחיצות כאשר נבאר].

ולבאר דין פתח שנעשה ע"י עומד מרובה כתב בחידושי רבינו חיים הלוי שם, וז"ל: "ולא זו בלבד וכו' אלא דגם בעיקר השם פתח שבהן חלוקין הן צוה"פ ופירצה פחות מעשר דבפירצה פחותה מעשר כל עיקר חלות שם פתח שבה יסוד דינו הוא מכח דין מחיצה שבצדדין דבוה שיש מחיצה בכל צד וחייל כאן דין מחיצות בזה הוא דנעשה דין הפירצה שהיא חשובה כפתח, וחלות שם מחיצה שיש כאן הוא משוי ליה להחשב פתח" עכ"ל.

עוד שם וז"ל: "וע"כ דזהו החילוק בין היכא דאיכא שיעור מחיצה מן הצדדין אם לא, דבליכא שיעור מחיצה בצדדין דאז לא הוי פתח כלל ע"ז הוא דנאמר הדין דבעינן עומד מרובה על הפרוץ, משא"כ בפסי ביראות דיש בכל צד שיעור מחיצה ויש על הפירצה שם פתח ע"כ לא איכפת לן כלל במה שהפרוץ מרובה כיון דשם פתח ביה, וזהו להדיא כמש"כ דחלות שם שבפירצה הוא רק מחלות דין מחיצה שבצדדין" עכ"ל.

המדקדק בדבריו יראה דלא כתב דנאמרה הלכתא דהפתח נעשה ע"י דין עומד מרובה דוקא, אלא כתב דנעשה ע"י זה שיש "שיעור מחיצה שבצדדין", ועי"ז נעשה הפירצה כפתח. ודין הפתח שנעשה גבי פסי ביראות הוא אותו דין הפתח שנעשה גבי עומד מרובה, אלא דגבי פסי ביראות נעשה כפתח גם גבי פרוץ מרובה כיון דאיכא שיעור מחיצה בצדדין. ונמצאנו למידין מדבריו דיש דין כללי דכל היכא שנגמרו דיני המחיצות כהלכתם שוב נעשתה הפירצה כפתח, בין גבי עומד מרובה ובין גבי לחי ובין גבי שני פסין שמתיר את החצר וכן גבי פס ד' שמתיר את החצר ובין גבי פסי ביראות, בכלהו נעשה מקום הפירצה כפתח. ולא נאמרה הלכתא בפנ"ע גבי לחי וגבי פסי ביראות, אלא אותו דין פתח שנאמר גבי עומד מרובה, אותו דין פתח נעשה בכל מקום שנגדרה הרשות כהלכתה. וא"כ אם הדין נותן שיכולין לצרף שני חלקי מחיצות, ונתקיים הדין דגדור רובא, א"כ ממילא דהפירצה נחשבת כפתח. וזאת, משום דא"צ שהעומד מרובה יעשה את הפירצה כפתח אלא העיקר הוא שיש מחיצה מן הצדדין שהיא כשרה לגדור את הרשות, זה עושה את הפירצה כפתח. ואפי' אם במחיצה סמוך לפירצה תהא רק מחיצה משהו, כמו לחי, מ"מ כיון שהוא מחיצה כשירה והוא גודר את הרשות הוא עושה את הפירצה שבצדדין לפתח. ולו יהא שאותה מחיצה משהו אינה בגדר עומד מרובה, הרי לא גרע מלחי משהו, שג"כ עושה את הפירצה כפתח.



פרק ב'

ביאור דברי האבן אזל בדין פתח הנעשה ע"י מחיצה שבצדדין

ומה שהביא בעל הקונטרס שגם דעת האבן האזל פ"ה מהלכות סוכה הלכה ט"ז כהגר"ח, דדוקא ע"י דין עומד מרובה חל על הפירצה דין פתח, ורצה בעל הקונטרס לומר לפי"ז צריך שיהא העומד באותו הקו של הפירצה כדי שיהא חל עליו שם פתח. הנני להעתיק את דברי האבן האזל, דמשם מוכח כמו שכתבנו לבאר את דברי הגר"ח, וז"ל האבן האזל (ד"ה עוד): "אבל גבי פרוץ כעומד באמת כל פירצה שהוא כעשר אמות מותרת מפני שהוא כפתח א"כ אין אנו צריכין לומר דמחצה העומד חשוב כמו רוב עומד דאדרבה מה דמיעט עומד לא מהני ולא אמרינן דהפירצות הן פתחים, היינו משום דהפירצות מבטלין להעומד וכדאמרינן בגמ' אתי אוריא דהאי גיסא והאי גיסא ומבטל למחיצה, ונמצא דאם רק העומד ישאר בפני עצמו עומד אף שלא יהיה חשוב כמו רוב עומד שפיר נוכל לומר שהפירצות הן פתחים" עכ"ל.

והנה, אף דמבואר בדבריו דהפתח נחשב כמו מחיצה, אבל מפורש בדבריו דבאמת אף אם היו שתי מחיצות משהו מן הצדדים, והוא פרוץ מרובה על העומד, היה יכול האויר שביניהם למיחשב פתח, אלא דבכה"ג הפירצות מבטלות להעומד, א"כ ליכא אפי' מחיצה משהו. אבל באופן שהעומד לא נתבטל, כגון דאיכא רוב או אפי' מחצה על מחצה, ממילא דהפירצות נעשות כפתחים. מבואר מזה שאין העומד מרובה דוקא עושה את הפירצות כפתחים אלא דבכל מקום דאיכא מחיצות בשני הצדדים שלא נתבטלה, ממילא האויר שביניהם נחשב לפתח.

ועוד איכא לתמוה על בעל הקונטרס שבנה את דבריו על האבן האזל, והרי האבן האזל כתב שם להקשות על דבריו מהא דמבואר בעירובין דף י' ע"ב בעור העסלא, דמהני מטעם פרוץ כעמוד ושם לא שייך כלל דין פתח. ומחלק האבן האזל שם דהיכא דאיכא רוב מחיצה אין צריכין לדין פתח ורק היכא דהוי מחצה על מחצה צריך לדין פתח, ומשו"ה רק בפרוץ כעומד צריך לדין פתח כדי להשלים את המחיצה, אבל היכא דהוי עומד מרובה על הפרוץ הוי כאילו יש מחיצה ממש וא"צ כלל לדין פתח. וצ"ל לדידיה דגבי עומד מרובה על הפרוץ פירצה יותר מעשר אינו אלא מדרבנן, כיון דא"צ לדין פתח להשלים את המחיצה, או כמו שביארנו דברי הגר"ח.

וכן מה שהביא בהקונטרס מספר דברי יחזקאל, הלא שם לא כתב כלל דהפתח נעשה דוקא משום דשיש רוב מן הצדדים, ודבריו יכול להתפרש כמו שביארנו את דברי הגר"ח והאבן האזל.



פרק ג'

ביאור דברי המשנה ברורה דהפירצה נחשב כפתח אף שאינו באותו הקו של

העומד

וע"פ מה שביאר הגר"ח וביארנו כן גם דברי האבן האזל דיש שני ענינים נפרדים, דין עומד מרובה על הפרוץ, המועיל להחשב מחיצה ולאשוויה רה"י, וחלות שם פתח, המועיל להפקיע

מינה שם פירצה האוסרת, ודין פתח אינו קשור עם הדין של עומד מרובה. ע"פ זה, יתבארו לנו דברי המשנ"ב סימן שנ"ח, שכתב המחבר שם סעיף ו': "בנה מחיצה באורך עשר אמות לפני מחיצה ראשונה לבטלה שתהיה כמו שאינה וכו' מותר". וכתב ע"ז הביאור הלכה, וז"ל: "דמיירי בשלא היה מרוחק יותר מעשר אמות דבזה אפי' אם יפרוץ בכותל הישן ג"כ לא יאסור את הקרפף שהרי הכותל החדש סותם בפני הבאים מן החוץ ואף שאפשר לכנס בקרפף מן הצדדים מ"מ מאחר ששם אינו פרוץ יותר מעשר הו"ל כפתחים". ומבואר לפי דבריו דציור כזה (ג) מותר מדין עומד מרובה, ולכאורה צריך להבין, הלא הפתח הולך ממזרח למערב והכותל הולך מצפון לדרום, ואיך מתיר כותל את הפירצה הזו משום פתח. אבל לפי מה שביארנו מובן מאד, דכל היכא דהרשות מוגדרת כהלכתה, ממילא הפירצות שבה נחשבים כפתחים. וא"כ, כיון דבאמת רוח המזרח מוגדר ברובו, ממילא גם פירצה שהולכת ממזרח למערב נחשבת כפתח, ולא אכפת לן מה שליכא רוב מחיצה באותו הקו ממזרח למערב.

וראיתי בקונטרס הנ"ל בעמוד 336, שכתב בשם הגר"ש מילער שתמה באמת על המשנ"ב, שנקט לדבר פשוט נידון כפתח. ולפי דברינו אין שום תמיה על המשנ"ב. ומש"כ בהקונטרס שם דטעמו של המשנ"ב הוא משום משום דס"ל שיש לצרף את שני חלקי הכותל ולדונו ככותל אחד עקום אין משמע כן, שכגון זה הוא חידוש ולא הו"ל לכתוב כן כדבר פשוט כמו שתמה הגר"ש מילער. ועוד דע"כ לא שמענו לדונו ככותל אחד עקום אלא כשמחברים שני חלקי המחיצה ע"י דופן שהולך לאורך, וזה הוא מה שמחבר שני חלקי המחיצה, אבל כאן, שיש אור בין שני חלקי המחיצה, איך הוא יכול להחשב ככותל אחד עקום, והמובחר כמו שביארנו.

וראיתי בקונטרס הנ"ל עמוד 330 בשם הגר"מ ברלין שליט"א דאפשר להתיר ציור זה מחמת שיטת החזו"א דרה"י נידון כמחיצה, וא"כ מושכין מחיצה של דרום אל צד צפון ומחיצה של צפון אל צד דרום וסותמין את הפתחים ההולכין מזרח ומערב. ולענ"ד אין צריכין לזה, והוא מהטעם שכתבנו, דאין צריכין כלל שמקצת מחיצה יעשה את הפירצה כפתח והעיקר הוא שהרוח ההוא יהא גדור כהלכתו. וכן מוכח מדברי החזו"א סימן ק"ז ס"ק י"ד ציור קס"ה שהתיר את הציור הנ"ל, ולא ציין כלל למש"כ בסימן ס"ה אות מ"ה דרה"י נידון כמחיצה, כדרכו בכל מקום, משום דהכא אין צריכין לזה.



פרק ד'

בדברי האבני נזר שהעומד ברוח אחד יכול להתיר פירצה ברוח השני

וכן מבואר מדברי האבני נזר שהעומד שהולך ממזרח למערב יכול לעשות שם פתח על האויר ההולך מדרום לצפון. וכך כתב בסימן רפ"ז אות ט' י', וז"ל: "ונראה לי ללמוד מכאן דהא דמהני לחי למבוי ושני פסין בחצר אף דפרוץ מרובה במחיצה ההוא משום דבציורף שאר המחיצות הוי עומד מרובה, וע"כ אם ע"י הפתחים שבצדדים יהיה פרוץ מרובה באמת לא יועילו או שני פסים", ע"ש. ועי"ש שלמד זאת מדברי רש"י סוכה דף ו'. וכד"ג כתב החזו"א סימן ע"ה ס"ק ג' לדייק מדברי רש"י. הרי מבואר דהעומד שברוח דרום וצפון מועיל להתיר את הרוח

שבמזרח מערב, ונעשית הפירצה כפתח, אף שאין העומד נמצא כלל באותו הרוח. וא"כ כ"ש כשיש שני חלקי המחיצות באותו הרוח, אף שאין הם עומדים בקו אחד, שיש לנו לומר שכל חלקי המחיצות יכולים להתיר את הפירצה ולעשותו כפתח.

וכן מוכרח משיטת הערוך השלחן סימן שס"ב, דס"ל שא"צ בכלל שיהא העומד מרובה בדופן אחד, אלא מצרפים העומד שבכל הד' רוחות להתיר את הפירצה, וכן דעת המרכבת המשנה. א"כ כ"ש שכמה חלקי מחיצות שברוח אחד, אף שאין הם עומדים בקו אחד, שיכולים הם להתיר את הפירצה. ואפי' לדעת החזון איש סימן ע"ה ס"ק ג' והמשנ"ב סימן שס"ב ס"ק מ"ה שחולקים, טעמם הוא משום דגמירי לן שצריך להיות עומד מרובה בכל רוח בפנ"ע, אבל בזה מסתמא אינם חולקין שיכול לחול שם פתח אף שהעומד אינו באותו הקו.

ובאמת כן מבואר בחידושי הר"ן עירובין דף י"א שצריך להיות עומד מרובה בצירוף כל הצדדין, וע"כ דרוח א' מועיל להתיר את רוח האחר.



פרק ה'

אפילו גבי גוד אסיק יכולים למשוך המחיצה אף שאין כל המחיצה עשרה באותו הקו

ומה שרצה בקונטרס לומר דלדעת הגר"ח ענין עומד מרובה הוא כעין גוד אסיק, שממשיכים את הכותל ע"פ הפירצות. הנה כבר כתבתי דמוכח מדברי הגר"ח שאין הדבר כן, אבל אפי' אף אם נימא כן אינו בנותן טעם שיהא צריך להיות כל העומד באותו קו של הפירצה, מחמת כמה טעמים. א. דלא מצינו בשום מקום שמשיכת הכותל יכולה לילך רק בדרך ישר, והרי המשיכה יכולה לילך בעקמימות, כמו שכבר הוכחתי דאפי' מחיצה שהולכת מזרח ומערב יכולה לסתום אויר של צפון דרום. ב. י"ל דא"צ שכל משך הכותל ישמש כסתימה על הפירצה, אלא י"ל שכיון דיש מחיצה משהו אצל הפירצה ממשיכין משם על חלק הפרוץ, כיון שהוא חלק מן העומד מרובה שמתיר את הרשות, וע"כ יכולין למשוך מחיצה משם.

וכה"ג מצינו גבי גוד אסיק גופיה בסימן שס"ב סעיף ב', דאיתא שם דבעשה מחיצה ה' טפחים על גבי תל של ה' טפחים הוי רה". וכתב בביאור הלכה דבפשטות משמע דעשה המחיצה על שפת התל, אבל מדברי הגר"א בסימן שנ"ח מוכח דאפי' הרחיק המחיצה מן התל ד' טפחים ויותר מצטרף לעשות רה"י עי"ש. והרי כיון שיש על גבי הגידוד רק מחיצה ה' א"א להיות רה"י אלא ע"י גוד אסיק, וע"כ דממשיכים גוד אסיק מהמחיצה של ה' טפחים, כיון שהדין הוא שהיא מצטרפת עם הגידוד לעשות רה"י אף שלא נעשה מחיצה אחת, דמ"מ כיון דמצטרף לעשות רה"י אומרים גוד אסיק אף ממחיצה של ה' טפחים. אם כן, ה"ה לענין עומד מרובה יכולים למשוך מחיצה משהו אצל הפירצה, כיון שהדין הוא שהיא מצטרפת עם שאר חלקי המחיצה שברוח ההוא.

ובעמוד 332 כתב בקונטרס די"ל דביאור דין עומד מרובה הוא דגודל הכותל מורה על האויר שיש לדונו כפתח, א"כ כל שאין העומד באותו הקו של הפירצה א"א לומר כן. ולא הבנתי איך יכולים לומר דדוקא ע"י גודל הכותל מורה על פירצה שהוא כפתח, והרי מצינו פתחים שנעשים

אפי' ע"י מחיצה משהו, דצוה"פ הוא קנה מכאן וקנה מכאן. ואף שאין ראייה מצוה"פ על פירצה, אבל מ"מ איך יכולים אנו לומר מעצמינו סברא שלא נזכרה בשום מקום ומצינו בשאר מקומות להיפך. וא"כ הרי אין שום סברא לומר כן. ואפי' אם נימא סברא זו, מהכ"ת שלא נוכל לומר דגודל הכותל של כללות הרשות או עכ"פ של הרוח ההוא מורה על הפירצה שהיא כפתח. ובכלל תמוה הדבר לומר סברות בדין שהוא הלכה למשה מסיני, והחזו"א בנה את כל שיטתו בראיות מדברי הגמ', אבל דברי הקונטרס מבוססים על סברות בלי שום ראיות.



פרק ו'

בדברי שלחן ערוך הרב דשני חלקי מחיצות שאינם עומדים בקו אחד נידון ככותל אחד עקום

עוד כתב בקונטרס הנ"ל עמוד 324 דהגר"ד פיינשטיין שליט"א אמר לו היתר חדש לצרף ב' חלקי מחיצות המרוחקין זה מזה לעשות עומד מרובה על הפרוץ, שהוא נוקט דכל חלקי המחיצות נידונים ככותל אחד עקום, אבל לא שמע ממנו את השיעור כמה יכולים הם להיות רחוקים זה מזה, דהרי לא מסתבר לומר דאפי' כשחלקי הכותל מרוחקים זה מזה טובא שיהיו נידונים ככותל אחד עקום. הנה, הוא לא כתב כלל דהגר"ד פיינשטיין אמר לו שיש איזה שיעור בדבר, אלא שהוא בעצמו כתב שלא מסתבר, ונראה מזה שדעת הגר"ד פיינשטיין דאין שום שיעור בדבר.

והנה, בענין שתי מחיצות המרוחקות שנעשו כמחיצה אחת עקומה, מבואר כן להדיא בדברי הגר"ז בשו"ע הרב בקונטרס אחרון סימן שמ"ו לענין אסקופת הבית, שדן שם אם אמרינן פי תקרה מאחר שאין בתקרה ד' טפחים אלא בצירוף תקרת הבית. וז"ל (בסופו): "ועוד שפי תקרה הוא פי המשקוף אפי' אם אין התקרה מונחת על הכותל אעפ"כ הכל אחד לענין טומאה כל שאין סדק מפסיק וה"ה לענין שבת שהיא כתקרה עבה שמגעת עד כאן, ומחיצותיה הן מחיצות הבית שהן עבות במקום זה ומגיעות עד המזוזות ועד בכלל, ולא אמרו שדופן עקומה הלכה למשה מסיני אלא בגובה אבל לא בכה"ג אלא ודאי משום שהדלת סותמות ואין שם מחיצות ד"כ"ל.

ר"ל דרך לענין גובה צריכין אנו להלל"מ לומר דופן עקומה, אבל לענין משיכות הדופן לארכו ולרחבו ידעינן מסברה דהוי ככותל אחד דמתעקם, דאל"כ חצר העשוי כזה (ד) וכי נימא דבשטח הא' לית ליה שלש מחיצות וע"כ דמחיצה 1 נעשית אחת עם מחיצה 2, מאחר שהן מחוברות.

ובעל הקונטרס הבין דאנו צריכין לראות כאילו נתקרבו שתי המחיצות כדי שיהא נידון ככותל אחד, לכן כתב דלא מסתבר שיכולים להיות מרוחקין טובא. אבל באמת אין הפירוש דאנו רואין כאילו הן נתקרבו, דע"ז הרי היו צריכין להלל"מ, אלא הכונה היא שמאחר ששתי המחיצות משמשות לאותה הרשות ואין פירצה ביניהם, לכן הן מצטרפות יחד לעשות רה"י, ולכן שפיר מסתבר שאין שום שיעור עד כמה מותר להיות מרוחקין שיעשה ככותל אחד.

וכן מצינו לענין גובה, שנחלקו בזה הראשונים גבי בית שאין תוכו י' וחקק בו להשלימו לעשרה. עיין במג"א סימן שמ"ה (ס"ק י"ג) ובא"ר שם ובמשנ"ב (ס"ק ס"ג), דלדעת הרא"ש אם נתרקו המחיצות יותר מג' טפחים אין מצרפין את המחיצות כמו שהדין הוא לגבי סוכה, ושאר הראשונים החולקים ביארו דאף דלא נעשה כותל אחד, מ"מ לענין שבת העיקר הוא למנוע רגל הרבים. עיין בבית מאיר סימן שמ"ה שהאריך לבאר דין זה. חזינן מזה דבאמת לא נעשה כמחיצה אחת ממש אלא שמצרפין אותו להיות כותל אחד לענין זה שיעשה רה"י, ולענין לצרף המחיצות במשך כו"ע ס"ל כן. ולכן מסתבר דאפי' אם הם מרוחקין טובא בלי שום שיעור נידון ככותל אחד, וכן משמע מסתימת דברי ש"ע הרב שהבאתי.



פרק ז'

סתירת הדבר דבחור"ל נוהגין שאין מצרפין שני חלקי מחיצות

עוד ראיתי דבר התמוה מאד בקונטרס הנ"ל עמוד 331, וז"ל: "והנה לפי דעת החזו"א נמצא דכמעט כל עיר ניתן להתיר ע"י עומ"ר שהרי ברוב ערים נמצא שורות של בתים הגודרות את העיר ואף שאינן עומדות בקו ישר הלא לא איכפת לן בזה לדעתו וכו', אכן אף שזהו המנהג בא"י אבל בחור"ל התנגדו הגר"מ פיינשטיין ועוד כמה מגדולי הפוסקים לעשיית עירובין בערים שם וסברי דאין הדבר בנקל כ"כ לעשות עומ"ר, ולבוא על בירור של נדון זה דיברתי עם כמה מגדולי הפוסקים שבמדינתנו ומהם שמענו שיש דרכים אחרים בדין עומ"ר כמו שאבאר עכ"ל. והוא מבאר שם דלפי דעתו צריך העומד להיות בקו ישר ואין מצרפין חלקי מחיצה המרוחקין זה מזה, וזהו הטעם שבחור"ל נקטינן דלא מהני עומ"ר.

ודברים אלו מרפסין איגרא. הלא אלו שהתנגדו לעשיית עירובין, הלא המה בעל אגרות משה והגאון ר' אהרן קוטלר ז"ל, הרי ביארו היטב בתשובותיהם למה אין הם רוצים להסתמך על מחיצות שנעשו ע"י שורות הבתים. עיין בתשובת משנת ר' אהרן (או"ח סימן ו') ועיין בתשובת אגרות משה (ח"ח סימן כ"ח אות ג') שדיברו מזה וכתבו טעמים משלהם למה אין הם רוצים לסמוך על מחיצות הבתים, ולא הזכירו שום רמז ורמיזא שהבתים צריכים להיות בקו ישר כדי שידונו בהם דין עומד מרובה על הפרוץ. והקונטרס העמים בדעתם דברים שלא הזכירו ולא עלתה על לבם.



לברר דמחיצה דינית אף שאינו מחיצות מציאותי יכול להתיר את הפירצה מחמת

דין פתח

עוד ראיתי בקונטרס הנ"ל עמוד 324, לגבי חידוש החזו"א הידוע בסימן ס"ה ס"ק מ"ה אות א' ב' וסימן ע"ב ס"ק ב', דרשות היחיד יכולה לשמש כמחיצה, ורשות שמקצתה נפרצה לרה"י ומקצתה נפרצה לחוץ נידון כסתום, מאחר שלא נפרצה במילואו. כתב הקונטרס דהחזו"א אזיל

בזה לשיטתו, שא"צ שהפירצה תידון כפתח, אבל להגר"ח, שהרוב העומד בהכותל מורה אל האוירים שהן פתחים, קשה לומר שקו תאורטייכול להורות על האוירים שבצדו שהם פתחים. ולענ"ד זה אינו, דהחזו"א דן רק לענין דאורייתא, אבל הוא מודה דמדרבנן צריכה להיות הכניסה כפתח, כמו דאמר בגמ' פיתחא בקרן זיות לא עבדי אינשי. ועיין בחזו"א סימן ע"ב ס"ק י' שכתב להדיא דאם הפתח נראה כפירצה ולא כדעבדי אינשי לא מהני עומד מרובה. וגם אמרינן בגמ' דחכמים ילפי מפתחו של היכל ור' יהודה מפתחו של אולם, הרי דמדרבנן ודאי צריכה הכניסה להיות כפתח, ומה"ט אסור פירצה יותר מעשר אמות. וע"כ דהבין החזו"א דגם קו תאורטי יכול להורות על האוירים שבצדו שהם פתחים. או י"ל דבאמת אפי' כשהיא נפרצה במילואה נידונה הכניסה לפתח, דהרי חזינן דגם כשנכשר המבוי בקורה נידונה הכניסה כפתח, דהרי לא מהני קורה כשהמבוי רחב יותר מעשר אמות. נמצא דלא המחיצה שבצדדין עושה את האויר כפתח, אלא כיון שהדין הוא שהוא גדור כדין רה"י, זהו מורה על הכניסה שהיא כפתח, וא"כ שפיר י"ל כן גם כשמושכין קו תאורטי.

והדבר מפורש בכמה מקומות דגם כשמושכין קו תאורטי נחשבת הפירצה כפתח, דתנן גג גדול הסמוך לקטן הגדול והקטן אסור והגדול מותר משום דאמרינן גוד אסיק משני הצדדים, וממילא שבמקום שהגגין מחוברין נחשב כפתח, אף שליכא מחיצה במציאות בהצדדין. ובאמת בדף פ"ט ע"ב סבר ר' יוסף למימר דצריך מחיצה ממש, ופירש"י דאם ליכא מחיצה ממש אלא ע"י גוד אסיק לא הוי גיפופי לשווא פיתחא, דפתחא דמינכר בעינן וכה"ג לא עבדי אינשי. אבל להלכה לא קי"ל כן ונחשב פתחא בין הגגין ע"י מחיצות גוד אסיק שבצדדין. ויתירא מזו אשכחן בסימן שע"ג בשני גזוטראות זו כנגד זו אם אינם סמוכין זה לזה במילואן רצו מערבין אחד רצו מערבין שנים משום דחשוב כפתח, כמבואר במ"ב שם ס"ק ו', אף דליכא שום מחיצה מהצדדין אלא כיון שהוא מוגדר מן הצדדין נחשב האמצע כפתח.



ביאור דברי החזו"א דמקום שפרוץ מקצתו לרה"י ומקצתו לכרמלית נעשה

הפירצה כפתח

עוד ראיתי שם בקונטרס הנ"ל עמוד 334, דהא דס"ל להחזו"א דרה"י נידון כמחיצה יש בזה ב' חידושים: א. שהרה"י עצמו נידון כסתומה. ב. שאפשר לבחור כל מקום שהוא ברשות ולמתוח ממנו קו ע"פ כל הרשות לדונו כעומד כדי להתיר הפרוץ שאצלו מדין עומד מרובה. ובעמוד 324 כתב שדבר זה מבואר בדברי החזו"א סימן ח' ס"ק ב' דחצר שהיא גדולה י' אמות על י' אמות ונפרצה בקרן זוית והעמיד לחי בכותל הדרומי הותרו שניהם דהוי כאילו חוט מתוח מסוף כותל דרום עד כותל צפון ביושר וכחוט מתוח מסוף כותל מזרח עד כותל מערב ביושר כזה (ה) (ובחזו"א ציור קכ"ג) ע"ש. וכתב בקונטרס דחידוש הראשון מסתבר אבל החידוש השני אינו דבר פשוט שנוכל לומר כן.

ולענ"ד הוא לא עמד על שורש דברי החזו"א, דמה שמשך החזו"א קו מסוף כותל מזרח עד כותל מערב בציור (קכג) הוא רק משום שכונתו לציין שעד הקו ההוא יש לנו ג' מחיצות שלימות

במקצוע הצפוני שהולך ממזרח ומערב. וממילא, חלק מקצוע הצפוני שאין לו את המחיצה הד' מ"מ הרי מקצתו פרוץ לרה"י, שנחשב כמחיצה, וא"כ היא לא נפרצה במילואו למקום האסור, דהרי חלק מן הרוח הד' של מקצוע הצפוני פרוץ לרה"י. אבל לא היה צריך החזו"א כלל לבחור מקום ברה"י ולמתוך ממנו קו, דא"צ כלל לעשות קו באמצע הרה"י כדי שחלק הפרוץ יהא נחשב כפתח, והחלק שהוא בתוך הרה"י הולך הרה"י להלאה עד הדופן שכנגדו, וליכא שום קו או סתימה באמצע הרה"י, ומה שהוא יכול לסתום חלק הפרוץ יתבאר לקמן הסברן של הדברים. וא"כ מה שמתפלל בהקונטרס שאפשר לבחור כל מקום שהוא ברשות ולמתוח ממנו קו, אין דבריו נכונים.

עוד ראיתי בקונטרס הנ"ל שדן בכמה ציורים שאפשר לומר דהוי פיתחא בקרן זוית. ותימא שלא ביאר דהיכא דתיקן את הפירצה בצוה"פ לא שייך כלל הא דפיתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, וא"כ כשמתקנין מבואות העיר וכל מקומות הפרוצים בצוה"פ לא שייך כלל חשש זה.



לברר דלא נמצא בשום מקום באיזה אופן צריך להיות הציור של המחיצות כדי לדנו בדין עומד מרובה על הפרוץ

עוד ראיתי בקונטרס הנ"ל עמוד 337 דבציור כזה (ו) יש לפקפק אם נידון כעומד מרובה דמנ"ל לדון את הכותל כעקום, אדרבה לימא דהקו אינו נידון כחלק ממחיצות החצר כלל, וקשה להקל היכא שאינו ניכר מצורת ההיקף שהקו הוא חלק מעיקר החצר.

הנה, כבר נתעורר החזו"א במכתב בזה ונדפס בשו"ת חזו"א סימן תפח (ד"ה צורה) לענין אמצע הפילוש, וז"ל: "שהאמצע אינו נידון בפנ"ע דלעולם האמצע מקיפו אויר ולא מחיצות וכל נקודה שאנו עומדים עליה אם הוא מוגדרת ומובדלת מרקע הכללי של הארץ או היא משותפת עם הרקע הכללי עלינו להרחיב את הנקודה כמה שאפשר אולי נמצא לה גדרים ומחיצות בסופה וכל שהרחבונה ומצאנו מחיצות המעכבות לפנינו להרחיבה עוד הן הן מחיצותיה, "וכל התמונות כשירות בה", וכיון שהנקודה האמצעית מצאנו בעלת רצועות יוצאות לכל ד' רוחות העולם ומצאנוה סתומה בסוף כל ד' רוחות הן הן מחיצותיה, וב' מחיצות לר"י אינו לא לחש ולא קמיע אלא הגנת ב' מחיצות זו כנגד זו והמוקף יש לו עומד מרובה נעשה חטיבה מיוחדת ודינו רה"י מובדל מרקע הכללי וזו מחיצות במענה לשון המשמש במילים וענינו רק מושג שכלי" עכ"ל.

כלל הדבר אם נתמלא התנאי שאמרה התורה גדור רובא לא שייך לומר סברות מעצמינו דאעפ"כ לא מהני אם לא ניכר מצורת ההיקף דהמחיצה זו שייך לההיקף, כיון דליכא רמז ורמיזא מש"ס או הפוסקים לומר כן מהכ"ת לחדש כן מעצמינו.

אבל אפי' לפי דברי הקונטרס תמוהין דבריו, דהרי בעיר שמתקנין כל הפירצות עם צוה"פ, ודאי דע"י צוה"פ ניכר שקו ההוא הוא חלק מצורת ההיקף.



פרק ח'

ביאור דברי הנפש חיה שדן באמת המים העובר את העיר דודאי מודה לדברי

החזו"א דאם נפרץ מקצתו לרה"י נידון כגיפופי

עוד ראיתי שם בקונטרס הנ"ל עמוד 334 שכתב לערער על שיטת החזו"א דס"ל דרשות היחיד יכולה לשמש כמחיצה, וכתב וז"ל: "וכן מוכח מדברי השו"ת נפש חיה או"ח סימן ל"ב (ד"ה אך אי מספקא לי), דיעו"ש שדן באמת המים שעוברת בתוך העיר ובחלקה יש תל המתלקט י' מתוך ד' ובחלק אין. ובתחילה רצה לאסור כיון שהמקום שיש בו תל המתלקט אינו נותר ע"י העומד מרובה של העיר כיון שהמחיצות מבדילות אותו מן העיר, אלא שע"ז דן לחלק בין היכא שמחיצות העיר הם של עומד מרובה או של פרוץ מרובה, ועוד חילוקים, אבל לא נחית כלל להתיר ע"י מתיחת קו של עומד מרובה בחלק האמה שאין לו תל המתלקט" עכ"ל הקונטרס.

וכתב שם דלפי דברי החזו"א אפשר להתיר כל גשר שעשוי ע"י עומד מרובה אף שהגשר מוגבה למעלה ממחיצת המים, דהא אפשר למתוח קו ברשות שבקצה הגשר ולסתום פתח הגשר על ידו מדין עומד מרובה, אבל לפי הנפש חיה הנ"ל נראה דא"א להתיר את הגשר מטעם זה, זת"ד.

וכל דבריו אינם נכונים. ראשית, לא העתיק הוא יפה את דברי הנפש חיה, הנפש חיה לא דן כלל לחלק אם מחיצות של העיר הוא פרוץ מרובה או עומד מרובה, אלא דן לחלק אם מחיצות האמת המים שהוא מתלקט עשרה מתוך ארבע אם רובו מתלקט נמצא שהוא עומד מרובה, ממילא יש כאן סילוק מחיצות של העיר, לבין מיעוטו מתלקט, דנמצא דמחיצות האמה הוא פרוץ מרובה על העומד, משו"ה אין כאן סילוק מחיצות.

ומש"כ דהנפש חיה לא נחית כלל להתיר ע"י מתיחת קו של עומד מרובה בחלק האמה שאין לו תל המתלקט, ורצה להוכיח מזה דנפש חיה לא ס"ל כהחזו"א דרה"י נחשבת כמחיצה, זה שיבוש גדול. הנה, זה מבואר להדיא בגמ' דחצר קטנה שנפרצה לגדולה מותרת והקטנה אסורה, וקאמר בגמ' דמירי בנכנסין כותלי קטנה לגדולה ואפ"ה הגדולה מותרת. ולכאורה גם הגדולה אין לה גיפופין במקום שנפרצה לקטנה, ומזה למד החזו"א דכיון דמקום הנכנסין נחשב כרה"י ע"כ חשוב כגיפופי לגבי הגדולה. וא"כ עכ"פ זה ברור דלא אמרינן סילוק מחיצות לגבי הגדולה. וא"כ אף אם לא נפרש כהחזו"א, אלא שנאמר הסבר אחר למה הגדולה מותרת, מ"מ הדין אמת לכו"ע, דהגדולה מותרת כמבואר בגמ'. וא"כ בציורו של הנפש חיה, דחלק אמת המים שאינו מתלקט והוא חלק מן החצר דינו כחצר הגדולה, ודאי שהיא הייתה צריכה להיות מותרת ע"י גפופי של העיר שהוא מצדי האמה.

והמעין בדברי הנפש חיה יראה שאדרבה מדבריו מוכח בפירוש נגד בעל הקונטרס הנ"ל, ומתוך שלא עמד על דבריו במ"ש חילוק בין פרוץ מרובה על העומד ובין עומד מרובה על הפרוץ, עלתה בידו מסקנא היפך ממה שמבואר בדבריו.

הנה, מה שלא התיר מטעם שמושכין חוט ומטעם דרה"י נידון כסתום הוא מתרי טעמי - א' משום דלא היה יכול להתיר מטעם זה אם אמת המים רחבה יותר מעשר אמות, דאז לא מהני

המחיצות שבצידי האמה להתיר את האמה וכמ"ש שם (בד"ה ונראה). וטעם ב', דהרי כתב שם הנפש חיה בד"ה אך וז"ל: "הא מספקא לי היכא שאמת המים שפיר תהיה מתלקט עשרה מתוך ארבע ברובה ובתוכה תהיה פירצות יותר מי שאינה מתלקט דבכה"ג האמה דינה ככרמלית שהיא מתלקטת עשרה מתוך ארבע ואילו היה כאן רוב שאינו מתלקט עשרה מתוך ארבע הוי כאילו אין כאן מחיצה כלל כיון דהפרוץ מרובה על העומד הוי כאין כאן מחיצה כלל, אבל כיון שהרוב הוי מתלקט עשרה מתוך ארבע והוי עומד מרובה על הפרוץ וחילוק רשות לעצמו והוי כרמלית, ושוב במקום שאינו מתלקט י' מתוך ד' והוא יותר מעשרה אוסר החצר" עכ"ל.

נמצינו למידין מדברי הנפש חיה שני דברים. א' דהיכא דרוב האמה אינו מתלקט והוי פרוץ מרובה על העומד אינו נידון משום סילוק מחיצות אף אם חלק האמה המתלקט עשרה מתוך ארבע הוא בהמקום שהאמת המים נכנסת להעיר ומחיצות האמה חוצצות בין מחיצות העיר למקום אמת המים והמחיצה ההיא נמשכת בתוך העיר הרבה. ואף שהמחיצה נמשכת כמה מאות אמה באופן שהוא מתלקט, מ"מ אם רוב אמת המים, בצירוף כל אורך העיר, אינו מתלקט, הוי המחיצה כמי שאינה, ואינה נידונת משום סילוק מחיצות. ומוכח מזה דלדעת הנפש חיה חצר קטנה שנפרצה לגדולה מותרת אף שנכנסין כותלי הקטנה להגדולה כמה מאות אמה, כל שאינו חוצץ רוב הרשות של הגדולה אינו נידון כסילוק מחיצה, דהרי אמת המים, שרובו אינו מתלקט אבל הוא מתלקט במקום שנכנס לעיר, הוי ממש כחצר קטנה שנפרצה לגדולה ונכנסין כותלי הקטנה להגדולה.

והטעם שמותר, לכאורה צ"ל דס"ל להנפש חיה שמושכין קו, כמו שביאר החזו"א. או י"ל דס"ל דהאי מקצת מחיצה שחוצצת בין מחיצת העיר לאמה הויא לגמרי כמי שאינה, ומותר גם בתוך האמה. ולפי"ז יסבור הנפש חיה גם במחיצה קטנה שנפרצה לגדולה דהגדולה מותר גם במקום הנכנסין.

נמצא דלפי דברי הנפש חיה אפשר להתיר כל גשר הנכנס לתוך העיר, אף שמחיצות הגשר חוצצות את מחיצות העיר במקום שהוא נכנס להעיר, מ"מ כל שאין מחיצת הגשר חוצצת כל אורך העיר או רובו, הוי כמי שאינו ואינו נידון משום סילוק מחיצות. ובאמת יש ללמוד את זה מהדין דחצר קטנה שנפרצה להגדולה, דהגדולה מותרת אף שנכנסין כותלי הקטנה להגדולה.

ומה שחוכך הנפש חיה להחמיר כשהאמת המים מלקטת עשרה מתוך ארבע ברובה ולא נחית כלל להתיר ע"י מתחת קו של עומד מרובה בחלק האמה שאין לו תל המתלקט, הרי כתב שם וז"ל, אבל כיון שהרוב הוי מתלקט עשרה מתוך ארבע והוי עומד מרובה על הפרוץ וחילוק רשות לעצמו והוי כרמלית עכ"ל. כונתו לומר דבכה"ג גם חלק שאינו מתלקט הוי כרשות בפנ"ע, ומשו"ה אין מחיצות חצר הגדולה יכול להתיר את מקום האמה כיון שהוא חולק רשות לעצמו הוי כסילוק מחיצות ושוב אוסר את העיר. אבל באופן שאינו עומד מרובה על הפרוץ, ס"ל להנפש חיה כהחזו"א, דאף שנכנסין המחיצות כמה מאות אמות, הגדולה מותרת.

ובעמוד 338 כתב בקונטרס דבשו"ת נפש חיה כתב דכל שיש עומד מרובה בכתלים הנכנסין יש לדון משום סילוק מחיצות. אכן אין דבריו מיושבים כל הצורך, דהרי בצירור יש שם פירצת י' ומה מועיל עומד מרובה עכ"ל הקונטרס.

ודברי הקונטרס תמוהין, דאדרבה הנפש חיה המחמיר, וס"ל דאם יש עומד מרובה מסתלקין המחיצות אפי' כשיש פירצה י' באותה המחיצה, ואפ"ה הוא עכ"פ הקיל דאפי' מחיצה גדולה, כל שאינו עומד מרובה לא נסתלקו מחיצות של חצר הגדולה. ואם נתקשה בעל הקונטרס בהבנת החומרא, א"כ אדרבה הו"ל להקל יותר, דאין המחיצות מסתלקים ע"י עומד מרובה א"כ ליכא פירצה י' באותן המחיצות, ולא להחמיר יותר משום אי הבנתו את דבריו.



בראיות החזו"א דרה"י נידון כגיפופי מחצר קטנה שנפרצה לגדולה

היוצא לנו מזה דציור זה (יט) (כ) (כג) שאנו דנין בו הוא גמרא מפורשת דנידון משום עומד מרובה על הפרוץ, דאיתא בגמ' חצר קטנה שנפרצה לגדולה מותרת ומוקי לה בגמ' דמיירי דנכנסין כותלי הקטנה להגדולה, ואפ"ה הגדולה מותרת. והיינו ציור (כא), והוא ממש כציורים הנ"ל. והחזו"א נחית רק לבאר את הטעם למה מהני, ואפי' למי שירצה לחלוק על הטעם שלו, בכל מקרה הדין הוא פשוט וברור.

וראיתי בקונטרס הנ"ל עמוד 335 שכתב שהחזו"א הביא ראייה לדין שלו מחצר קטנה שנפרצה לגדולה דהגדולה מותרת. וכתב הקונטרס דלדעת החולקים צריך לומר בא' מב' אופנים, או שכותלי הקטנה הנכנסין נידון כהמשך הלחיין והוי כלחיין עקומים, או י"ל דמיירי דכותלי הקטנה הנכנסין, כיון שהוא פרוץ עד הכותל שכנגדו והוא מרובה על העומד והוי כמי שאינו. וכתב דזה קשה, דבגמ' משמע דהקטנה אסורה גם במקום הנכנסין, וצ"ל כטעם הא' דהוי ככותל אחד עקום. ועפ"ז מסיק הקונטרס בעמוד 338 דצ"ע עד כמה אפשר לדונם ככותל אחד עקום, ובאמת מלשון הגמ' שהשווה את גיפופיה משמע דוקא שהשוה לגמרי, ובשו"ת נפש חיה כתב דכל שיש עומד מרובה בכתלים הנכנסין יש לדון משום סילוק מחיצות, אבל הוא הקשה עליו, ומסיק דלהאחרונים החולקים על החזו"א נראה דיש שיעור לגודל הכותל או עומד מרובה או שיעור אחר שבו דנים משום סילוק מחיצות וזת"ה. וכ"כ הקונטרס בעמוד 324 דלא מסתבר לומר דאפילו כשחלקי הכותל מרוחקים טובא שיהא נידון ככותל אחד עקום.

וכל דבריו מרפסין איגרא. א' מה שכתב דנראה דיש שיעור לגודל המחיצה שיהא נידון ככותל עקום וי"ל דהשיעור הוא עומד מרובה, אין לו שחר, דעומד מרובה אינו שום שיעור בגוף הכותל, והכל תלוי בגודל הרשות. ע"ד משל אם אורך רשות חצר הגדולה עד מחיצה שכנגדו הוא אלף אמה, יכול להיות מחיצות הנכנסין עד חמש מאות אמה, והגדולה אכתי תהא מותרת. וא"כ ליכא שום שיעור עד כמה שיהא נחשב ככותל אחד עקום, ומוכח מזה נגד מה שכתב דלא מסתבר לומר שמותר להיות מרוחק טובא.

ומה שכתב עוד דצריך ליתן איזה שיעור אחר לסילוק מחיצות, אין מקום לומר כן, דהרי מפורש בגמ' דף צ"ב ע"ב ואילו הוה את גיפופיה גדולה נמי אסורה, ופירוש רש"י שבנה מחיצות בתוך הגדולה מכאן ומכאן עד שיקצרנה כמדת הקטנה וסילק את הגיפופין ע"י מחיצות הללו אף הגדולה אסורה דעכשיו שתיהן שוות עכ"ל. הרי מבואר להדיא דברים ברורים בדברי רש"י דאינו נידון משום סילוק מחיצות אלא אם הוה אותו לגמרי לקטנה, אבל אם לא הוה

אותו לגמרי, אף שנכנסין כותלי הקטנה להגדולה כמה מאות אמה אינו נידון משום סילוק מחיצה והגדולה מותרת. דממה שכתב רש"י עד שיקצרנה כמדת הקטנה מבואר דברים ברורים, דליכא שום שיעור למחיצה, וכל שלא הוה אותם לגמרי לא נסתלקו המחיצות לגבי הגדולה. ומדברי רש"י אלו ראייה למה שנקט החזו"א סימן ס"ז ס"ק כ"ד לדבר פשוט דאפי' עומד מרובה אינו מסלק עומד מרובה האחר. ואין נפק"מ אם נימא כטעמו של החזו"א או טעם אחר, בכל אופן זהו דין המבואר בגמ', ואין שום אחרון שחולק על זה.

ומש"כ הנפש חיה דאם יש עומד מרובה נידון משום סילוק מחיצה, לענ"ד י"ל שכתב כן רק באמת המים, שהיא כשטח בפנ"ע. ע"ז הוא דן דאם יש עומד מרובה שהוא מתלקט עשרה מתוך ארבע מסתבר לומר דכל אמת המים נידונה כרשות בפנ"ע, ומשו"ה אינה בטלה אל החצר. וע"כ אין גפופי החצר מתירין את אמת המים. אבל במחיצה ממש מודה הוא דאינו נידון משום סילוק מחיצה ע"י עומד מרובה עד שיסתום את כולו, כמ"ש רש"י דצריך לבנותו עד שיקצרנה כמדת הקטנה. ואפי' נימא דס"ל להנפש חיה דבכל ענין נסתלקו המחיצות ע"י עומד מרובה, צ"ל דס"ל דכיון דרובו ככולו הו"ל כאילו בנה את המחיצה ע"פ כולו. אולם, לומר סילוק מחיצות פחות מעומד מרובה, אין שום מקום לומר כן.

וזאת למודעי דמה שס"ל להחזו"א סימן ס"ה ס"ק מ"ה אות א' וב' דרה"י נידון כמחיצה, זהו משום דס"ל שמושכין הכותל ממש למקום ההוא, כמו שאבאר לקמן את דברי החזו"א ס"ק ל"ו, אבל יש חידוש נוסף בדברי החזו"א ס"ק מ"ה אות ג' דרה"י חשוב כסתום, כמו שנבאר לקמן את דבריו.



פרק ט'

ביאור דברי החזו"א בהטעם שיכולין לצרף שני חלקי מחיצות שאינם עומדים בקו אחד לעשות עומד מרובה על הפרוץ

ומעתה נבוא לבאר את דברי החזו"א סימן ס"ה ס"ק כ"ג וס"ק ל"ו.

הנה, בקונטרס הנ"ל עמוד 327 הביא את דברי החזו"א האלו לענין מחיצה דחלקיה מרוחקין זה מזה, ובעמוד 332 כתב דיש לומר דלא מהני לצרף עומד שאינו עומד בקו ישר עם חלק הפרוץ, כיון דאין האויר עומד בקו ישר עם העומד א"א לסתמו על ידו. וכתב דבאמת החזו"א עצמו כתב בסימן א' ס"ק כ"ג לאסור כל שחלקי המחיצות מרוחקין זה מזה, אלא דשם בס"ק ל"ו חזר בו מזה והתיר אפי' היכא דמרוחקין זה מזה טובא. וכתב הקונטרס דאפשר לפרש את טעם ההיתר בב' אופנים: א. משום דאפשר לדון את כל העומד ככותל א' עקום וכולו מצטרף לסתום את הפירצה. ב. י"ל דבאמת אין שני חלקי המחיצות מצטרפים להיות מחיצה אחת, אבל מ"מ כיון דשתי המחיצות מצטרפות יחד לגדור את הרשות, נידון הדבר כעומד מרובה להתיר הפירצה. אבל כתב דא"א לומר כצד הב' אם נימא דביאור דין עומד מרובה דגודל הכותל מורה על האויר שיש לדונו כפתח, א"כ כל שאין העומד באותו הקו של הפירצה א"א לומר כן [אבל

כבר ביארנו לעיל שאין שום אחרון לומד כן דגודל הכותל מורה על הפירצה שהיא כפתח, אלא יש שכתבו שכיון שיש מחיצה כשירה בצדדין זה מורה שהפירצה נידונה כפתח].

עוד כתב בעל הקונטרס שם דנ"מ בין ב' הסברות דלצד הא' נידון ככותל עקום הרי גם זוית הב' כזה (ז) ניתרת ע"י עומד מרובה, משא"כ לפי אופן הב', הרי זוית הב' אינה גדורה ע"י כותל הא' שהוא לפנים הימנה, וא"כ לית ליה אלא פס ד'. והנה, בחזו"א ס"ק ל"ו שם כתב דאין הזוית הב' ניתרת ע"י עומד מרובה אלא ע"י פס ד', א"כ מוכח דס"ל דאין הכותלים מצטרפים זה לזה לידון ככותל אחד, דא"כ היתה נידונה גם זוית הב' כעומד מרובה. וע"כ דס"ל דאין המחיצות מצטרפות לדונו ככותל א' עקום, אלא ס"ל דשני חלקי המחיצות מצטרפים לגדור את הרשות, אף שלא נעשה כותל א'.

ועפ"ז כתב דאם ננקוט כהחזו"א, דאינו נידון ככותל א' עקום, וגם ננקוט כהגר"ח והאבן האזל, דס"ל דהעומד צריך לעשות הפירצה כפתח, א"א לצרף שני חלקי מחיצות המרוחקין זה מזה להתיר מקום הפרוץ.

וכל דבריו אינם נכונים כלל, ולפענ"ד הוא לא עמד על שורש דברי החזו"א.

א. הנה, מה שרוצה להביא ראייה לסברתו ממה דבתחילה היה ס"ל להחזו"א בס"ק כ"ג לאסור אלא שאח"כ חזר בו בס"ק ל"ו, אינם מובנים דבריו, דהרי כתב בעצמו דלהחזו"א, דס"ל דהעיקר הוא שתהא הרשות מוגדרת וא"צ לעשות את הפירצה כפתח, אפשר לצרף שני חלקי מחיצות. וא"כ צריך להבין למה היה ס"ל להחזו"א בתחילה לאסור, וע"כ שהוא מטעם אחר לגמרי ולא משום סברת בעל הקונטרס.

ב. מה שרצה לומר דהחזו"א ס"ל דשני חלקי המחיצות המרוחקין זה מזה אינו נידון ככותל אחד עקום, דאל"כ גם הזוית הב' היתה ניתרת ע"י דין עומד מרובה ולא היה צריך לפס ד', תמוהין דבריו מאד. דכונת החזו"א היא דודאי אף היכא שנידון ככותל אחד עקום, מ"מ אין השטח הב' יכול להיות נותר מחמת עומד מרובה, כיון דאין השטח ההוא מוקף בעומד מרובה על הפרוץ. ואפי' אם נאמר דחלק הכותל שבזוית הב' הוא ככותל אחד עם הכותל שבשטח הא', לא סגי בזה להתיר את השטח הב', דסו"ס אין הוא מוקף במחיצות כהלכתו, דשטח שאינו בתוך היקף מחיצות של עומד מרובה ודאי שאינו נותר, אף שהוא תוך מקצת הכותל המצטרף לכותל אחר להיות עומד מרובה.



ביאור יסודו של החזו"א דהמחיצה משמש לכל השטח לפניו שהלאה ממנו

וזהו ביאור דברי החזו"א בס"ק ל"ו, שכתב וז"ל: "ונראה דה"ה כשחצירות רחבות עד שאם נחשוב כל חצר וחצר לבדה יהיה פרוץ מרובה בעקמומות מ"מ כל שגדור בפתחן חשוב כגדור וה"ט דהעשוי כזה (ח) (ובחזו"א ציור ל"ג) לא גרע מעשוי כזה (ט) (ובחזו"א ציור ל"ד) דנראה דחשוב עומ"ר וכאילו נמשך קו מקצה האחד להשני כמבואר בהצורה" עכ"ל. נראה דזה כהקדמה למה שמבאר החזו"א אח"כ למה בחצירות רחבות נותר בעומד מרובה. והנה, הרי כתב החזו"א בפירוש דהוי כאילו נמשך מקצה אחד אל הקצה, וא"כ הרי ס"ל דצריך לצרף את שני הכותלים

למקום אחד כדי שיהני בו עומד מטעם שנבאר. והטעם דבציור (לג) נמשך קו באלכסון, נראה שהוא משום דביאר החזו"א בסימן ע"ב ס"ק ה' דאלכסון נידון כאורך ורחב, וגם ביאר שם בס"ק ד' דהאלכסון נידון לפי בנין שאר הכותלים וכ"ש לפי בנין אותו הכותל עצמו. וע"כ בציור ל"ג, דשני קצותיו של הכותל הם זה כנגד זה באלכסון, הדין נותן לדונו כמחיצה באלכסון, והא דבאמצע שיפועו רחוקין חלקי הכותלים זה מזה לא איכפת לן, משום שמושכין קו באלכסון. וביאר הדבר, משום דהכותל אינו משמש למחיצה רק על מקום הכותל, אלא שהוא משמש כמחיצה על כל השטח שבתוך הרשות עד המחיצה שכנגדו, כזה (י), וכאילו יש מחיצה בכל השטח שלפניו, ולכן כשמגיעה המחיצה למקום הקו נעשתה היא כמחיצה אחת באלכסון.

ואחר שהגיע החזו"א ליסוד שהכותל משמש למחיצה על כל השטח לפניו עד מחיצה שכנגדו, ממשיך החזו"א, וז"ל וכן אם גדר אחת מהן בראשו כגון בראש הדרומי עד שהחצר ההולך מזרח ומערב גדר רובו כזה (יא) (ובחזו"א ציור לה) שאם נחשוב הגדור עד סוף הגדר שבראשו כזה (יב) (ובחזו"א ציור לו) יהיה רובו גדור שתיהן מותרות בפס ד' עכ"ל. והיינו שכאן אין אנו מושכין קו באלכסון, אלא אנו מושכין קו ישר כזה (יב) (ובחזו"א ציור לו), כמו שמבואר בציור, משום דאין הקצות מכוונים כלל זה כנגד זה, אבל מ"מ אנו יכולין למשוך קו ישר. והטעם הוא משום דהמחיצה שבראש הדרומי משמשת כמחיצה על כל השטח שלפניו, וא"כ הרי היא מגיעה למחיצה של החצר ההולכת מזרח ומערב, וממילא נעשה שטח חצר ההולך מזרח ומערב גדור ברובו. אבל את הזוית הדרומית א"א להתיר מחמת עומד מרובה, דסו"ס הרי הוא מחוץ להיקף של עומד"ר.



לבאר למה בתחילה היה ס"ל להחזו"א שאין מצרפין שני חלקי מחיצות ואח"כ חזר בו וס"ל דמצרפין שני חלקי מחיצות

ולענ"ד לבאר למה בס"ק כ"ג עדיין לא נחית החזו"א לסברא של משיכת קו, ובס"ק ל"ו נראה שהוא סבור שהוא מילתא דפשיטא לומר כן, משום דהוא ביאר בכמה מקומות דעומד מרובה שאינו משמש כמחיצה במקומו א"א שהוא ישמש למחיצה על מקום שלהלן מזה. עיין מש"כ בסימן ס"ה ס"ק מ"ה אות י"ח ואות כ"א, והוא היה סובר דאם המחיצה אינה מועיל למקום המחיצה שוב אין היא מועילה לשטח שלפניו. וזהו שכתב בס"ק כ"ג דכזה (יג) (ובחזו"א ציור כט) אסור, וז"ל: "וה"ט שאם באנו לדון על החצר שהולך מזרח ומערב יש לו רק ב' דפנות שלימות צפונית ומערבית ודופן המזרחי פרוץ מרובה וכו' ודופן דרומית עומד"ר, אבל הרי יש כאן פירצת עשר ואע"ג שגדור עוד כנגד הפירצה ה' אמות כיון שהן מופלגין אינן מצטרפין ושיעור הפלגה נראה דבג' טפחים, ולפי"ז בחצר שדופן אחד מתעקם כזה (יד) (ובחזו"א ציור ל) אסור כל שיש מקום העקמומית עד דופן המערבית יתר מ' וכן אם הפירצה פחות מ' אלא שהוא יתר על העומד כו' " עכ"ל.

ונראה שמה"ט לא היה ס"ל להחזו"א שיכולים למשוך קו מדופן שבמקצוע הדרומי עד מקום העקמומית, וא"כ תהיה עכ"פ החצר ההולכת מזרח ולמערב סתומה במקום העקמומית, כזה (טו),

משום דכיון דאין הוא נידון כמחיצה המתרת במקומו בזוית הדרומית שוב אין הוא מתיר גם נגד העקמומית, ולא שייך לומר את הסברה שמושכין קו. אבל בס"ק ל"ו חידש החזו"א דאנו דנין על שתי החצירות יחד כרשות אחת, שכתב שם דכזה (טז) (ובחזו"א ציור לב) מותר, וז"ל ואע"ג שאם נידון על חצר אחד כגון אם נידון על ההולכות מזרח ומערב הרי יש בה פירצה יותר מ"מ כיון שדפנות נמשכין מצדי הפירצה הוא החצר ההולכות צד דרום ובין הדפנות בראשן פחות מעשר חשוב כסתום עכ"ל. והנה, כאן עדיין הוא לא היה צריך לחדש את הדין של משיכת קו, כיון שיש בחצר הולך מזרח ומערב עומ"ר אלא שיש בה פירצה יתר מעשר, א"כ אין צריך למשוך שם מחיצה, אבל הוא חידש כאן דע"י הדופן של צדי הפירצה אנו מושכין את הרשות עד סוף חצר הדרומי ושם היא נפרצה פחות מעשר, וא"כ בהצטרף שתי המחיצות מהצד הדרומי הרי נפרצה היא פחות מעשר.

אבל אחר שכבר הגיע החזו"א ליסוד דהיא נעשית רשות אחד ע"י הכותל הנמשך מצדי הפירצה ומצרפין את שני חלקי הכותל, והביא ראיות לזה מהסוגיא, שוב הוסיף החזו"א דה"ה כשיש פרוץ מרובה על העומד במקום העקמומית, מ"מ נידון מקום העקמומית כעומד מרובה על הפרוץ, משום שמושכין קו מזוית הדרומי עד מקום העקמומית כזה (יב) (ובחזו"א ציור לו). ואף שבמקומו בזוית הדרומית לא נידון הכותל בעומ"ר, מ"מ כיון שהיא רשות אחת, שוב יכולין למשוך קו עד מקום העקמומיות כדי שיהא נידון שם כעומ"ר.

היוצא לנו מזה, דכדי שיהיו יכולים למשוך ולצרף שני חלקי מחיצות לעשות עומד מרובה על הפרוץ כתב החזו"א שני יסודות. א. דע"י הדופן שנמשך מצדה של הפירצה ומחברה עם הדופן השני נעשים שני חלקי הרשות כחצר אחת, וע"כ אין אנו דנין על מקום זה לבדו אלא בצירוף חלק המחיצה השני לעשות עומד מרובה. וכן שלא לחשוב מקום זה בפנ"ע כנפרצה, כיון שהרשות הולכת הלאה עד חלק המחיצה השני. ב. שכח המחיצה הולך בכל השטח לפניו, וע"כ אנו מושכים את כח המחיצה השני עד חלק המחיצה הא' ועושים שם קו כזה (יב) (ובחזו"א ציור לו), וממילא נעשה שם עומד מרובה על הפרוץ. אבל בזויות המחיצה הב' עדיין נשאר פרוץ מרובה על העומד, וניתר בפס ד'.

ונראה דהא דמושכין קו היה ס"ל כן להחזו"א לדבר פשוט גם בס"ק כ"ג, וכמו שביאר בס"ק כ"ד שם, וכמו שבארנו. וכן מבואר מדבריו בסימן ע"ג אות ה' בסתם באלכסון מכאן ומכאן וסוף הכתלים זה כנגד זה נידון בעומ"ר. ואע"ג שהמקום הנאחז בין ב' כותלי אלכסון אין לו עומד למזרח, כיון שבמקום הרחב בין ב' הכתלים הישרים איכא עומ"ר במזרח מותר גם בין ב' כותלי אלכסון, כיון דמיקרי עומ"ר כיון שהפירצה ביניהם פחות מהעומד ע"ש. והיינו דהעומד מועיל לשטח שלהלאה ממנו, ושם מהני אף שאינו עומד מרובה במקום המחיצה, ושוב מותר גם המקום שאצל המחיצה כיון שהוא בתוך ההיקף. וכל מה שכתב החזו"א אינו מקושר עם שיטתו הידוע דרה"י נחשבת כסתומה וכמחיצה, דכאן יש לנו מחיצות ממש.

היוצא לנו מזה, דהא דשני חלקי מחיצות נידונים ככותל אחד, אינו מוסיף היתר היכא דהשטח ההוא אינו בתוך ההיקף של עומד מרובה, ואם השטח שלפניו מוקף בעומד מרובה על הפרוץ, אינו מגרע את ההיתר, אף אם לא נחשוב את שני חלקי המחיצות ככותל אחד,

מהטעמים שביארנו לעיל. אבל האמת היא דנחשבים הם ככותל אחד, וכמו שהבאתי לעיל מדברי הש"ע הרב בקונטרס אחרון סימן שמ"ו.



דבר תמוה הוא לומר דאם שני חלקי מחיצות רחוקים זה מזה ד' טפחים שוב אין יכולין לצרף אותן

ומעתה לא אוכל להבין מה שהביא הקונטרס עמוד 324, וז"ל: "ומהגר"ש מילער שליט"א שמעתי שראוי להחמיר כל שחלקי הכותל רחוקים ד' טפחים זה מזה שהרי זהו שיעור רשות וא"כ כבר אפשר לומר שהשטח שביניהם נחשב כרשות אחר עם חשבון חדש של עומד מרובה" עכ"ל. הלא החזו"א ס"ק ל"ו שולל לגמרי סברא זו, וזהו טעמו שס"ל דיכולין לצרף שני חלקי מחיצות לעשות עומד מרובה, משום שהוא רשות אחד. וכי תעלה על דעתך דלדעת החזו"א יכולין לצרף מחיצות משתי רשויות לעשות עומד מרובה על הפרק.

וביותר תמוה מה שהסביר הקונטרס את דברי הגר"ש מילער: "שהבינו בדין עומד" כדעת הגר"ח ומשו"ה לא רצו להקל אלא באופן שנוכל לדון את כל הכותל כהמשך אחד" עכ"ל. הלא הגר"ש מילער אמר שהוא חושש שהוא רשות אחרת ולא משום שאינו כותל אחד, ואין להעמיס בכונתו דר"ל שצריך שיהא כותל אחד, דאם ננקוט שהוא רשות אחת, כמו שהוא פשוט, דרשות שהיא מתעקמת עדיין נשארת רשות אחת, א"כ ליכא שום סברא דשיעור הפלגה, שהוא שיעור רשות, שזה גורם שיהא נידון ככותל אחד, מאחר דסו"ס הם ברשות אחת. וגם לא שייך לומר מסברא בעלמא שזהו שיעור הפלגה, דמה שייך לומר סברות מעצמינו בדבר שהוא הלכה למשה מסיני. וכבר הבאנו מדברי ש"ע הרב דבכל ענין שמתרחק נידון ככותל אחד ואין שום שיעור לדבר [לבד מה שביארנו לעיל, דליכא שום פלוגתא בענין זה בין הגר"ח ולחזו"א. וגם הגר"ש מילער לא אמר לו שאיכא פלוגתא בזה בין החזו"א והגר"ח, ובעל הקונטרס המציא את זה מעצמו].

ונלע"ד דלפי מה שביארנו, דאף מה שהיה ס"ל להחזו"א בתחילה בס"ק כ"ג דצריך שלא יהא מופלגין זה מזה ג' טפחים, וביארנו דהחזו"א שם היה ס"ל שהן שתי רשויות נפרדות עד שחזר בו בס"ק ל"ו, זהו רק משום שאם נחשוב אותו לשתי רשויות, נמצא דכל אחת פרוץ מרובה על העמוד או נפרץ יתר מ' והוא כרמלית. משו"ה א"א למשוך את המחיצה על מקום שלהלאה ממנה מאחר שאין היא מחיצה המתרת במקומה, וצריכין אנו לסברא של כל אחד מסייע לחבירו [הגם שביאר החזו"א בס"ק מ"ה אות ז' דאמרינן את הסברא דכל אחד מסייע לחבירו, מ"מ בצירור הנ"ל עדיין לא הגיע החזו"א למסקנא זו]. אבל באופן דרשות הב' מתרת במקומה, כתב שם להדיא בס"ק כ"ד דכיון שמועילה למקומה יכולין למשוך את המחיצה גם על מקום המתעקם, דודאי חשוב כרשות אחת. וז"ל שם מיהו כ"ז כשאין לאחר העקמומית עומד"ר אבל כשגדר עומד"ר של הפתח כגון שיש מן העקמומית עד דופן המערבית ט' וגדר ה' כיון שיש למבוי ההולך דרום וצפון ג' דפנות חשוב גם המבוי ההולך מזרח ומערב כסתום מג' רוחות, ואפי' אם יש מעקמומית עד דופן המערבית יתר מ' עכ"ל. והיינו משום דכה"ג פשיטא שהיא

רשות אחת, וא"כ יכולים למשוך את המחיצה הדרומית עד מקום העקמומית. והיינו דזה פשיטא דרשות המתעקם כזה (יז) חשוב רשות אחת, והכותלים מצטרפין זה לזה, כיון שהוא מתיר במקומו.



להס"ד שהיה ס"ל להחזו"א דאין מצרפין שני חלקי מחיצות מ"מ היכא

שהפירצות מתוקנים בצוה"פ מודה החזו"א גם בהס"ד שמצרפין שני חלקי מחיצות

ועפי"ז נלע"ד דציור י"א (בחזו"א ציור לה), שהיה ס"ל להחזו"א בס"ק כ"ג לאסור, מ"מ במקום שמגודרות כל הפירצות בצוה"פ, ואין אנו צריכין לדין עומד מרובה על הפרוץ אלא שלא לומר אתי רבים ומבטלי מחיצות, א"כ כיון דבלי הבקיעה הרי צוה"פ מחיצה גמורה, וא"כ נעשה כלו כרשות אחת, וא"כ ודאי שמצרפין את חלקי העומד מכמה מקומות להיות עומד מרובה על הפרוץ, מאחר דהיא רשות אחת. וזהו גם לפי סברת החזו"א בס"ק כ"ג.

ואין לומר דבקיעת רבים מבטלת את הצוה"פ וממילא הוי מקום האסור, ושוב א"א לצרף שני חלקי מחיצות משתי רשויות. זה אינו, דהכלל הוא דבתחילה אנו חושבים על כח המחיצות בלי הבקיעה, וממילא א"א להבקיעה לבטלו, דהרי מטעם זה מהני צוה"פ לפירצה יותר מעשר ומצרפים עי"ז שתי מחיצות להיות עומד מרובה על הפרוץ, ואין אומרים דבתחילה תבטל הצוה"פ ע"י בקיעת הרבים, ושוב לא יהיו מחיצות מאחר שהן פרוצות יתר מעשר. וע"כ דאנו אומרים להיפך, מאחר דבלי בקיעה הרי הצוה"פ מצרפת שני חלקי מחיצות ונעשה עומד מרובה על הפרוץ, שוב א"א לבקיעת רבים לבטלה.



פרק י'

בדברי הפשר חזון שמפרש את דברי החזו"א בדין צירוף מחיצות

והנה אחר שכתבנו כל זאת אתי לידי ספר פשר חזון, שהוא לבאר ולפרש את דברי החזו"א, וראיתי שבכמה נקודות לא נחית לפרש את דברי החזו"א כמו שביארנו, ויש דוחק בדבריו, כמו שנבאר. ואגב אבאר בס"ד כמה נקודות חשובות בדברי החזו"א.

הנה, החזו"א ס"ק ל"ו דן בשני ענינים בתחילה דיבר מחצר עקומה שבעקמומותה יתר מעשר ובראשן פחות מעשר דנידון כסתום וכתב ההסבר דכיון דהדפנות נמשכין מצידי פרצתה ובראשן פחות מעשר חשיב כסתום. ואח"כ הוסיף החזו"א נידון שני דה"ה כשהחצירות רחבות עד שאם נחשוב כל חצר לבדו יהיה פרוץ מרובה בעקמומותה מ"מ כל שגדר בפתחן חשוב כגדור, וכתב החזו"א ההסבר שם ציור ח' (ובחזו"א ציור לג) משום דנחשב מחיצה באלכסון. והפשר חזון מסביר שכוונתו היא דכיון דנחשב באלכסון הרי בצירוף שני העומדים יש עומד מרובה על הפרוץ. וקשה על דבריו, דבציור כזה (יח) שאין הקצוות מכוונין זה נגד זה, לא שייך לומר דנחשב באלכסון, כמו שהקשה הוא בעצמו על החזו"א שם. ואח"כ כתב החזו"א ציור י"א (ובחזו"א ציור ל"ה) וכן אם גדר אחת מהן בראשו, כתב הפשר חזון דכונת החזו"א בציור זה דהכא א"א למחשב

הרשות באלכסון דהא בדופן מזרח לא יהיה עומד מרובה וא"כ ע"כ להזדקק למשנ"ת ריש הסעיף דכיון דנמשכין מהפירצה דפנות דבסופן יש עומד למעט הפירצה שלא תהיה מרובה על כללות העומד לא חשוב פרוץ מרובה ומשו"ה בעי פסין לב' החצירות עכ"ל.

וקשה על דבריו, דבציור ל"ה מה איכפת לן דבמזרח ליכא עומד מרובה, והרי כיון דבדרום איכא למיחשב באלכסון איכא ג' מחיצות עומד מרובה, וצד המזרח א"צ להיות עומד מרובה על הפרוץ. ובכלל קשה על דבריו, שהרי התחיל החזו"א (ציור טז) (ובחזו"א ציור לב) ושם א"א לחשוב את המחיצה כאלכסון כשפרוץ מרובה בעקמומותו, כמו שכתב הפשר חזון בעצמו. ולפי דבריו ציור ל"ה דומה ממש לציור ל"ב, וצריכין אנו להסביר שכתב בתחילת הסעיף לענין יתר מעשר, דכיון דנמשכין מהפירצה דפנות דבסופן יש עומד למעט הפירצה נידון כסתום. וא"כ למה הפסיק החזו"א בציור ל"ג, שאינו מהענין כלל, ושוב חזר לציור ל"ה שהוא כציור ל"ב. ובכלל קשה, הרי משמע מדברי החזו"א דלענין פרוץ מרובה בעקמימות הוצרך להוסיף ביאור, ולא סגי ליה בביאורו שכתב בתחילת הסעיף לענין יתר מעשר.

וע"כ מוכרחים אנו לפרש את כוונת החזו"א דלא כהפשר חזון אלא כמו שביארנו לעיל, דבציור ל"ה א"א להחשיבו כמחיצה באלכסון כיון שאין הקצוות זה כנגד זה. והחזו"א הקדים את ציור ל"ג לבאר למה חשוב עומד מרובה בציור ל"ה, משום דבציור ל"ג כדי שתהא מחיצה באלכסון צ"ל שכח המחיצה הולך בכל השטח לפניו, וע"כ ה"ה בציור ל"ה אנו מושכים את כח המחיצה השני ביותר עד חלק המחיצה הא', ועושים שם קו כזה (יב) (ובחזו"א ציור לו), וממילא נעשה שם עומד מרובה על הפרוץ. אבל בתחילת הסעיף, כשדיבר החזו"א מפירצה יותר מעשר בעקמימותו, לא הצריך למשוך את המחיצה למקום העקמימות, כיון דבאמת יש שם מחיצה עומד מרובה, רק שהוא פרוץ יותר מעשר, וכיון שהפירצה מגיע לבסוף למקום סתום אין זה נחשב כפירצה.



פרק י"א

לבאר יסודו של החזו"א דרה"י משמש כמחיצה, דאין כונתו דאזיר רה"י נחשב כמחיצה, אלא דהקצות של הרשות במקום שמבדיל בין העולם הכללי להרשות רק שם נחשב כסתימה

והנה, אחר שהגענו להבין את היסוד שכתב החזו"א, דהכותל אינו משמש רק למחיצה על מקום הכותל לבדו, אלא הוא משמש כמחיצה על כל השטח שבתוך הרשות עד המחיצה שכנגדו, כזה (י), וכאילו יש מחיצה בכל השטח שלפניו, ולכן כשמגיעה המחיצה למקום הקו נעשית היא כמחיצה אחת, עלה בידינו בס"ד לבאר כמה יסודות בדברי החזו"א.

הנה, בסימן ס"ה ס"ק מ"ה אות א' כתב החזו"א דחצר העשוי כזה (יט) (ובחזו"א ציור מ) שתיהן מותרות שהחצר המזרחית יש לה ג' מחיצות ופס ברוח רביעית וא"כ חצר המערבית חשוב ג"כ כגדור ברוח רביעית כשיעור שהוא פתוחה לחצר המזרחית וכו' וזה נלמד מחצר קטנה שנפרצה

לגדולה למאי דמוקמין לה בנכנסין כותלי קטנה לגדולה ע"ש. והוסיף שם באות ז' דאפי' כזה (כ) (בחזו"א ציור מט) שתיהן מותרות דחצר המערבית חשוב פתחו כפת לחצר המזרחית וכו' וזה נלמד מחצר קטנה שנפרצה לגדולה וכו' ולא חשוב השטח שבין כותל מזרח של חצר הגדולה וכותל הנכנס ככרמלית מפני חסרון פס, וממילא יהיה כל השטח החצר כרמלית שאין לו רק ג' מחיצות ורוח הד' פרוץ מקצתה לחצר הפרוצה לרה"ר ומקצתה לכרמלית, וע"כ דתרווייהו מסייעות זו את זו וחשוב כמחיצות עכ"ל.

והנה, מרגלא בפומייהו דרבנן, וכן הוא סוגיא דעלמא, דהחזו"א חידש כאן דאור רה"י נחשב כמחיצה, משום דרה"י הוא כמאן דמליא, וכיון דהשטח של החצר הגדולה במקום שנכנסין כותלי הקטנה הוא כרה"י של ג' מחיצות כזה (כא). ע"כ נחשבין הם כגיפופי לחצר הגדולה.



ביאור שיטת החזו"א להתיר רה"ר מחמת שהרצועה נמשך מחצר המוקפת

אבל מעודי נתקשתי, דדבר חידוש כזה דאור רה"י נחשב כמחיצה היה צריך להיות מבואר בראשונים. אכן, אחר שהגיענו למש"כ החזו"א בס"ק ל"ו עלה בדעתי דמעולם לא עלה על דעת החזו"א לומר דאור רה"י נחשב כמחיצה. וראיתי דגדולים וטובים ממני טעו בכונתו מחמת שלא ראו את המכתבים של החזו"א בענין זה. דהנה, החזו"א בסימן ק"ז ס"ק ג' הקשה על מש"כ התו' דלר"י, דס"ל שתי מחיצות דאורייתא, חייב לעומד באמצע הפילוש, וז"ל: "אבל קשה כיון דבין המחיצות הוא רה"י א"כ הוא כסתום ע"ש. וכן כתב שם באות ה', וז"ל וכיון שרחוב ב' הוא רה"י גם רחוב א' וג' נעשין רה"י דמה שהן פתוחות לרחוב ב' הוא כמחיצה שרחוב ב' הוא כחצר המוקפת עכ"ל. מבואר מזה דהוא נקט בפשיטות דרה"י חשוב כמחיצה.

אבל בספר שלום יהודה נדפסו חילופי מכתבים בענין זה בין החזו"א להגאון ר' אליעזר פלוצינסקי ונדפס גם בספר אשד הנחלים. עי"ש בתשובה ג' ובהערה ע"ו, וכעת כבר נדפס גם בספר שו"ת חזו"א סימן תפ"ו, שהחזו"א מבאר את כונתו, וז"ל: "וכנראה מדברי כת"ר דהרצועה והחצר ב' רשיות הן והרצועה משגת כח רה"י מפני שאור רה"י מקיפה וכו' אבל יותר פשוט שהרצועה וחצר אחת והמחיצות היותר חיצונות הן הן הגובלות וכו' אמנם עיקר סברת התוס' קשה דהספר מחזיק בפשיטות דאמצע הפילוש וחוצות היוצאות חצר אחת בתמונה מעוקמת ואם הן סתימות בסופן בכל סביבותיהם הן הנה המחיצות שאמרה התורה הגדרות את שטח המוקף שלא יתערב עם העולם המקיפו וזה הוא רה"י והיינו דקשיא ליה להספר בסימן ק"ז סק"ג עכ"ל.

ובסימן תפ"ז הוסיף החזו"א להסביר למה החשיב רה"י של שתי מחיצות לר"י כסתום, וז"ל: "ב' מחיצות לר"י סותמין את הרביעית ואת השלישית ויש כאן סתימה דינית כעומד מרובה על הפרוץ לדין וכג' מחיצות עכ"ל. עו"ש שם בסופו, וז"ל: "מש"כ לעיל דב' מחיצות גודרים גם השלישית והרביעית אין הכונה גדר מציאותי אלא גדר דיני דמקום החבוי בין ב' מחיצות זו כנגד זו נעשה חטיבה מיוחדת והתיחדו נכרת ומספקת לדין רה"י שהרצון להבדיל את מקום הזה מהעולם הכללי המקיפו ע"ש. וה"ה לדין, דס"ל ג' מחיצות דאורייתא, כתב החזו"א דברים

מפורשים שרק המחיצות שבסופן נחשבת כמחיצה, כמ"ש בשו"ת החזו"א סימן תפ"ו, וז"ל: "והרי אנו חוזרים לצייר הדבר וכו' ואין לומר שפירצת ד"ו נפסדת בבקיעת רבים שהרי אין פירצה זו נחשבת כסתומה מעולם אלא מחיצות החצר הן מחיצותיה" ע"ש.

ובעל שלום יהודה הודה לו שטעה בכונתו, כמ"ש במכתב ד' נדפס בספר אשד הנחלים, וז"ל: "אבל הספר הטעני לומר דאין הרצועה נחשב כחצר אחת עם החצר הגדולה כי אם להרצועה נידון בפני עצמו שאין לו אלא שתי מחיצות, והא דנידונית כרה"י הוא מפני האויר רה"י של החצר הגדולה שמקיפה".

אבל הרי לפנינו דברים ברורים ומפורשים דלא עלה מעולם על דעת החזו"א דאויר רה"י נחשב כמחיצה, אלא ס"ל רק דקצוות של הרשות, במקום שמבדיל בין העולם הכללי להרשות, רק שם נחשב כסתומה.

וראיתי באשד הנחלים שם אות ע"א, שכתב שנראה מדברי החזו"א האלו שלמעשה חזר בו כאן לבאר קצת אחרת ממה שכתב בספר חזו"א סימן ק"ז ס"ק ה' דשם כתב הלשון דכיון שרחוב ב' היא רה"י גם רחוב הא' הוא רה"י שהרי יש להן מחיצות דמה שהן פתוחות לרחוב ב' הוא כמחיצה שרחוב ב' היא כחצר מוקפת. וכאן כתב שאין הביאור שרחוב ב' ורחוב א' הוי שני רשויות אלא הכל רשות אחד והמחיצות היותר חיצוניות הן הן הגובלות ע"ש.

ותמהני עליו, וכי אין החזו"א נאמן בעצמו לפרש את דבריו בספרו, והרי בכל המשך המכתב כתב שזה היה כוונתו בספרו. וכנראה שנתקשה האשד הנחלים בלשון החזו"א, שכתב דרחוב הב' הוי כחצר מוקפת, משמע דעצם הרחוב הוי כמחיצה. אבל נראה לפרש מש"כ החזו"א בספרו שרחוב הב' הוי כחצר מוקפת, רצונו לומר דאף שהרחוב הב' יש לו פירצות כנגד הרחוב הא', מ"מ כיון דשם יש לו עומד מרובה, הוי כמוקפת הפירצה ההוא במחיצה ממש, וממילא גם הרחוב הא' יש לו מחיצות. אבל אין כונת החזו"א לומר דעצם הרחוב נחשב המחיצה.

וראיתי בקובץ שערי לימוד, שיצא לאור בשנת תשס"א, ושם נדפסו לראשונה מכתבים של החזו"א בענין זה ובסופו נדפס משא ומתן בדברי החזו"א. ושם באות ו' נתקשה הכותב במש"כ החזו"א סימן ק"ז ס"ק ה' דאף למש"כ התוס' דאמצע הפילוש הוי רה"י היינו דוקא לר"י אבל הכא לרבנן קיימינן ועוד דהכא עדיף דלרחוב הב' יש ג' מחיצות. וביאר החזו"א במכתב את כונתו, דרק ב' מחיצות לר"י אין בכחם לעשות את אמצע הפילוש לרה"י משא"כ ג' מחיצות לרבנן, והקשה הכותב כיון דסוף סוף החיצות שהוא רה"י משמשות במקום המחיצות, א"כ מה לי אם נעשית ע"י ב' מחיצות לר"י או ע"י ב' ולחי לרבנן, הלא סברת רה"י חשוב כמחיצה היינו משום דלא בעינן מחיצות בפועל אלא שלא יהא פרוץ לרה"ר או לכרמלית וכל שהוא פתוח לרה"י הרי אינו פרוץ והוא כסתום עכ"ד.

אבל למש"כ לא קשה כלל על החזו"א, וכולם לא עמדו על דבריו, דהרי אין סברת החזו"א מטעם שכתב הכותב, אלא הטעם הוא כמו שביאר החזו"א בעצמו, דהקצוות של הרשות, במקום שמבדיל מן העולם, הוי סתימה דינית כעומד מרובה על הפרוץ לדין, וכג' מחיצות, והרי הוא כאילו יש מחיצה שם, דכמו גבי עומד מרובה על הפרוץ הוי כאילו יש מחיצה במקום הפרוץ ה"ה בשתי מחיצות לר"י הוי כאילו יש מחיצה ברוח שלישי ורביעי. ע"כ הבין החזו"א דכמו

דנחשבת רוח הרביעית כמחיצה לגבי מקומה, ה"ה דנחשבת היא מחיצה לכל השטח שכנגדה, ואף לגבי השטח שהולך להלאה ואינו בתוך שתי המחיצות. ולזה כתב החזו"א דהתוס' הבינו דהסתימה שנעשית ע"י שתי מחיצות הוי סתימה קלישא ולא נחשב כמחיצה אלא לגבי מקומו ולא לגבי השטח שמחוץ להמחיצות משו"ה ס"ל להתוס' דבאמצע הפילוש הוי רה"ר לר"י, משא"כ היכא דיש ג' מחיצות עומד מרובה דאז הפירצה שבאלו המחיצות נחשב כסתימה והוי סתימא מעלייתא יודו התוס' דהוי מחיצה סתימה אף לגבי שטח שהולך להלאה. וזו סברא ברורה, ואשכחן סברא כזו בכמה מקומות בדיני מחיצות, שכמה מיני מחיצות הם גרועים וכמה מיני מחיצות הם חזקים ומועילים יותר.

ושם בסימן תפ"ו (ד"ה והרי) הוסיף החזו"א דגבי ג' מחיצות עומד מרובה על הפרוץ אין שום סברא דדין הרצועה היוצאת ממנה נשתנה מחמת בקיעת הרבים בזמן שהחצר עצמה נשארת רה"י ועיקר הדין דבלא בקיעת רבים הרצועה רה"י מבואר בגמ' ח' א' בנפרצה חצר כנגדו עי"ש. ולענ"ד נראה לומר, סברא פשוטא דיש חילוק בין שתי מחיצות לר"י באמצע הפילוש, דבזה ס"ל לתוס' דלא מהני הסתימה לגבי אמצע הפילוש, משום דאמצע הפילוש אינו בתוך שתי המחיצות, אבל כשיש ג' מחיצות עומד מרובה על הפרוץ ורצועה יוצאת ממנה הרי גם הרצועה היא בתוך ג' המחיצות, דע"י המחיצות של הרצועה הרי נמשכה הרשות למקום הרצועה משו"ה הוי רה"י. משא"כ באמצע הפילוש לר"י, הרי באמצע הפילוש ליכא שום מחיצה, דנימא דשתי המחיצות נמשכות גם לאמצע הפילוש. ולפי"ז לא נצטרך לחלק בין שתי מחיצות לר"י ולג' מחיצות לדין מחמת חוזק כח המחיצות, אלא משום דלדין לעולם נמשכה הרשות לתוך הרצועה ע"י המחיצות, וממילא מהני הסתימה של החצר הגדולה גם להרצועה. והחזו"א ס"ל מסברא דגם בשתי מחיצות לר"י הו"ל להתיר לאמצע הפילוש, אבל התוס' אפשר דהם מחלקים בכך, ואולי נתכוון החזו"א לזה.

ובעיקר הדבר, מה שס"ל להחזו"א דלר"י דשתי מחיצות דאורייתא, גם הרוח הג' והד' נחשב כסתום, צריך לברר אם הוא דבר מוסכם מדברי המפרשים האחרים. אבל גבי עומד מרובה על הפרוץ הוא דבר פשוט ומוסכם דהפירצה נחשבת כסתום, וא"כ אם נימא דגבי שתי מחיצות דאורייתא אין נחשב הרוח הג' והד' כסתום, פשוט מאד דמה שס"ל להתוס' דאמצע הפילוש נחשב כרה"ר הוא רק לר"י, דאיכא רק שני מחיצות דאורייתא וממילא ליכא סתימה באמצע הפילוש, אבל כשיש ג' מחיצות עומד מרובה על הפרוץ לחכמים, הדבר פשוט כמ"ש החזו"א, דרצועה היוצאת ממנו הויא רה"י.



פרק י"ב

ביאור דברי החזו"א דחצר שמקצתו נפרצה לרה"י ומקצתו לכרמלית הוי כגפופי

משום שמושכין המחיצה עד מקום הפירצה

ומעתה נחזור לדברי החזו"א סימן ס"ה ס"ק מ"ה אות א' ואות ז'. הנה, באות א' ציור (יט) (ובחזו"א ציור מ) שחצר המזרחית חשוב כמחיצה לגבי חצר המערבית אין הפירוש שהוא מחשיב

את האויר של החצר המזרחית לגיפופי לחצר המערבית, אלא כונתו היא שהחצר המזרחית יש לה סתימה בשני מקומות, הן בצד המזרחי, ששם יש כותל ממש, והן בצד המערבי, ששם יש לה פס ד' ודינו כסתום בכל אותו הקו של הפס. ואותן שתי הסתימות יכולות ליחשב כגיפופי כלפי החצר המערבית. ובאות ז' (ציור כ) (ובחזו"א ציור מט) צייר החזו"א באופן שחצר המזרחית אין לה פס ד' וכתב דחצר המערבית חשוב פתחו כפס לחצר המזרחית עי"ש, ושם א"א לומר דמקום הפתח חשוב כסתום ומשו"ה נחשב כפס, דהלא א"א לחשוב כסתום בלי שום פס. וע"כ צריך לומר דכוונתו היא דמושכין את הדופן המערבית של החצר המערבית עד הפתח שלה שהוא כנגדה, והוי כאילו יש שם כותל ממש, ומשו"ה נחשב הוא כפס לחצר המזרחית. נמצא דאין כונתו לומר דאויר רה"י נחשב כמחיצה, אלא שיש שם כותל ממש. וטעם הדבר הוא כמו שבארנו את דבריו בס"ק ל"ו, דהמחיצה של הרשות משמשת כמחיצה על כל השטח שלפניה, וממילא הוי כאילו יש מחיצה במקום שצריך לסתום.

ומה שכתב החזו"א שם, וז"ל ואע"ג דחצר כל שלא תיקן בה פס הוי כרמלית והו"ל חצר המזרחית פתוחה חציה לרה"ר וחציה לכרמלית עי"ש. נראה מזה שא"א לדנו כפתח אלא אם החצר נחשב רה"י, כוונתו לומר דאם היתה כרמלית, א"א למשוך את הכותל המערבי עד פתחו להתיר את החצר המזרחי, כיון שמפסיקה ביניהם כרמלית, דהכלל הוא דאין המחיצות יכולות להתיר את המקום שלהלא מהן אלא אם הן מתירות את מקומן. אבל אם מפסיקה כרמלית ביניהן אין אנו יכולין למשוך את הכותל עד מקום הפתח. ומשו"ה הוצרך החזו"א לבאר מדוע אין החצר המזרחית נחשבת ככרמלית, משום דתרוויהו מסייעות זו את זו, עי"ש.

ובאמת, אף במש"כ החזו"א אות א' (יט) (בחזו"א ציור מ), אני חוכך לומר דאף שחצר המזרחית יש לה פס ד' בצד המערבי, אין אותה הסתימה משמשת כפס לחצר המערבית, כיון שאין זו סתימה מציאותית אלא דינית, היא נחשבת כסתימה רק ביחס למקום שלפנים ממנה ולא ביחס למקום החיצון. לכן נראה דגם בציור מ' כוונת החזו"א היא דמושכין את הכותל שבצד המזרחי עד מקום הפתח המערבי, ומשו"ה נחשב הוא כפס לחצר המערבית. ומה שהוצרך לומר דחצר המזרחית יש לה פס הוא רק כדי שהיא תהיה רה"י, וממילא יכולין למשוך את כותל המזרחי עד הפתח המערבי.

והנה, גם ביתר הציורים שכתב החזו"א בס"ק מ"ה אין שום ציור שנצטרך לומר לגביו דאויר רה"י נחשב כמחיצה, שהרי בכל מקום יש בסופה של הרשות או מחיצה ממש או פס ד', ועי"ה הפס נחשב הקצה של הרשות כסתום עי"ה מחיצה. ואותה סתימה שנחשבת כמחיצה יכולה לימשך בכל השטח שכנגדה, ועי"ז נחשב כמו דאיכא מחיצה שם. כגון באות ד' בציור מ"ה, שיש פירצה בכותל דרומי, שמסתפק החזו"א אם מצטרפת הפירצה שלחצר חברתה עם הגדור להיות עומ"ר, וכתב דמסתבר דמצטרף. אין כוונתו לומר דמקום הפירצה, שהוא העקמימות, כיון שהוא רה"י נחשב כסתימה, אלא כוונתו היא דבחצר המערבית בצד דרום איכא שם פס ד', ונחשב כסתום בכל הרוח ההיא, ע"כ מושכין את הסתימה ההיא עד מקום העקמימות, דכמו שיכולין למשוך מחיצה ממש לכל השטח שלהלא ממנה, ה"ה שיכולין למשוך סתימה שדינה כמחיצה. וממילא מצטרף הוא עם כותל הדרומי של החצר המזרחית. אלא שלא ברירה ליה כ"כ

בעניין עומד מרובה שמחיצותיו מסתובבות הנה והנה ואינו עומד בקו אחד רעא

אם יכולין לעשות עומד מרובה ע"י צירוף מחיצה שאינה מחיצה מציאותית אלא שדינה כסתום עם מחיצה ממש, וע"י צירופן יהיה עומד מרובה על הפרוץ, והכריע דמצטרף.

נמצא לפי ביאורינו בדברי החזו"א, יסודו של החזו"א בס"ק ל"ו ויסודו בס"ק מ"ה דבר אחד הוא, שמושכין את כח המחיצה על כל השטח שכנגדה. אלא שבס"ק מ"ה הוסיף החזו"א בכמה ציורים שלא לבד מחיצה ממש מציאותית יכולין להמשיך, אלא אפי' סתימה שדינה כמחיצה ג"כ יכולין להמשיך.

ומה שבס"ק ל"ו בציור ל"ה ל"ו לא הביא החזו"א ראייה לדין שלו מהדין דחצר קטנה שנפרצה לגדולה, כמו שהביא ראייה בס"ק מ"ה אות א' ואות ז', הוא משום דבחצר קטנה שנפרצה לגדולה אינו צריך לצרף עומד משני מקומות. ובס"ק ל"ו מבאר החזו"א דמשום הך סברה, דמושכין המחיצה על שטח שכנגדו, יכולין לצרף אפי' משני מקומות לעשות עומד מרובה, וגם שאחד יסייע את חברו, כמו שביארנו לעיל.



ישוב כל הקושית על החזו"א בעניני עומד מרובה שנתקשו בהבנתו

ומעתה נתישבו הרבה קושיות על החזו"א שנתקשו בהם בספר משכיל אל דוד ובספר פשר חזון. הנה, בספר משכיל אל דוד היה סובר דהיסוד של החזו"א בס"ק ל"ו ויסודו בס"ק מ"ה הם שני ענינים נפרדים, דבס"ק ל"ו מחדש החזו"א דיכולים לצרף מחיצות מרחוק ובס"ק מ"ה מחדש הוא דהרשויות נידונות כסתומות. לכן הקשה במשכיל אל דוד (סימן ד' אות י"א) על מש"כ החזו"א באות י', וז"ל החזו"א: "כזה (א 1) (ובחזו"א ציור נב) ושתייהן רחבות יותר מי' ועשה פס בראש החצר של מזרח ומערב והעמידה על פחות מי' שתייהן מותרות וזה נלמד ממש"כ לעיל ס"ק ל"ו ונראה דפרצת כותל הדרומי מה שהוא לחצר חברתה מצטרף להשלים רוב של עומד כנגד הפרוץ. כזה (א 2) (ובחזו"א ציור נג) אף אם יהיה הפרוץ מרובה על העומד מצטרף פתחת החצר של צפון ודרום להעומד והו"ל עומ"ר וזה נלמד מחצר קטנה שנפרצה לגדולה האמור באות א'" עכ"ל.

והקשה במשכיל אל דוד, אמאי בעינן הכא לדין סתימה של רשויות האמור לעיל אות א', תיפוק ליה ממש"כ בס"ק ל"ו, וכאן אין את הנפק"מ האמורה לעיל [דליכא עומד מרובה אלא בצירוף אויר של הרשות], שאין שום פירצה בראש הדרומי של החצר ההולך צפון ודרום. וכתב וכן קשיא לי בכל הציורים בחזו"א מ' מ"ז מ"ח מ"ט מדוע לא התיר מכח צירוף מחיצה כי הא דס"ק ל"ו, ואמאי הוצרך לחדש כאן דין סתימת רשויות, וסיים המשכיל לדוד ורבות נתחבטתי בפתרון שאלה זו ודנתי בכמה אנפי עי"ש.

ולפי מה שביארנו, דברי החזו"א מדוקדקים מאד ואין שום התחלה לקושיותיו. דהנה כבר ביארנו לעיל, דבס"ק ל"ו יש שני דינים - א' היכא דבעקמימותן הן יתר מעשר וב' היכא דבעקמימותן הן פרוץ מרובה על העומד. וביארנו דבדין הא', שהוא פרוץ יותר מעשר, א"צ למשוך את כח המחיצה עד מקום העקמימות דכיון דכבר יש שם עומד מרובה על הפרוץ אלא שהוא פרוץ יותר מעשר, א"כ כיון דהפירצה נמשכת לבסוף למקום סתום א"כ אין הפירצה

שבעקמימותו נחשבת פירצה כלל. וע"כ ה"ה בציור נ"ב לא הוצרך החזו"א להביא כלל את דבריו בס"ק מ"ה אות א', בהא דחצר קטנה שנפרצה להגדולה, כיון דא"צ לימשך כלל המחיצה למקום העקמימות, והביא רק את דבריו בס"ק ל"ו וכוונתו למה שמבואר שם בדין הא'. אבל בציור נ"ג שחצר ההולכת מזרח מערב פרוץ מרובה במחיצה הדרומית, וא"כ הוצרך למשוך את המחיצה הדרומית מהחצר הדרומית לפירצת כותל הדרומי, וא"כ שפיר הביא ראייה מדבריו המבואר באות א' מהדין דחצר קטנה שנפרצה להגדולה, שיכולין למשוך את כח המחיצה על כל השטח שכנגדה. ואין להקשות דהו"ל להביא את דבריו בס"ק ל"ו, שמושכין את המחיצות ממש, דלפי דברינו גם כאן באות י' ובאות א' כוונתו היא שמושכין מחיצה ממש. ואדרבה, יותר פשוט להביא הא דחצר קטנה שנפרצה לגדולה, דכאן יכולין להמשיך את המחיצה וא"צ שיסייע אחד לחבירו, משא"כ בס"ק ל"ו, א"א למשוך את המחיצה אלא אחר שהותרה החצר ההולכת מזרח ומערב.

וכן מה שהקשה, דבכל הציורים מ' מ"ז מ"ח מ"ט מדוע לא התיר מדין צירוף מחיצה המבואר בס"ק ל"ו, לא קשה כלל, דאד"נ גם הא דסימן מ"ה סק"א הוא מדין צירוף מחיצה, אלא שהוא יותר פשוט מס"ק ל"ו מהטעם שביארנו.

וראיתי בספר פשר חזון שכתב ג"כ כמו שביארנו, דמש"כ החזו"א בס"ק מ"ה באות א' ובאות ז' דרה"י הוא כפס לחצר הגדולה הוא מטעם דמושכין המחיצה שכנגדו היינו כותל המזרחי עד פתח חצר המערבי ומשו"ה איכא גיפופי שם והוא מאותו טעם שביאר בס"ק ל"ו דמהני מחיצות למרחוק. אבל כתב הפשר חזון דבאמת לא היה החזו"א צריך לזה, כיון דחידש החזו"א באות ד' דרה"י נחשב למחיצה זת"ד. אבל לפי מה שביארנו זה אינו, דכזה (יט) (ובחזו"א בציור מ') אף דחצר המזרחית הוי רה"י, אין עצם רה"י נחשב כמחיצה רק מקום סתימתו, וכיון דבמקום סתימתו המזרחית איכא כותל, א"כ רק הכותל הוא הסתימה לחצר המערבי [וביארנו לעיל דהסתימה המערבית של חצר מזרחי לא מיקרי סתימה לגבי חצר המערבית], וא"כ לא שייך כאן להשתמש בהסברא דרה"י נחשבת כמחיצה, דהרי יש לו מחיצה ממש.



ישוב קושית הפשר חזון על החזו"א

באות י' הקשה הפשר חזון על ציור (א 1) (ובחזו"א ציור נב), דלשם מה ציין החזו"א לס"ק ל"ו, דהתם חידש הוא דאפי' פרוצה בדרום מותרת, אבל הכא, דאיירי בסתומה, אפי' למש"כ בס"ק כ"ג שרי. והיינו כמו שמבואר שם בחזו"א ס"ק כ"ד. אבל למש"כ לא קשה, דהא דמהני כשהיא סתומה בצד דרומי הוא משום דמושכין את כח המחיצה עד מקום העקמימות. אבל בס"ק ל"ו חידש החזו"א שני דינים, ובדין הא' חידש דהיכא דבעקמומותו עומד מרובה על הפרוץ אלא שהוא יותר מעשר א"צ למשוך את המחיצה למקום העקמומית, אלא כיון דבסוף מסתיימת הפירצה למקום סתום לא מזיק הפירצה כלל, וע"כ לא מיקרי פירצה, וא"כ בכה"ג א"צ כלל למשוך את המחיצה. וזה יותר פשוט מהא דמבואר שם בס"ק כ"ד, דשם הוצרך למשוך את כח המחיצה למקום העקמימות, כיון דמיירי בפרוץ מרובה, וגם שעדיין לא נחית למש"כ בס"ק ל"ו בדין הא'.

באות י"ג הקשה הפשר חזון על ציור (נו), מיהו קשה מה נסתפק על הסתימות, הא פשיטא ליה בס"ק ל"ו ובדין י"א וי"ב דמצטרפות. ונראה דספיקו של החזו"א בציור ההוא הוא דב' הסתימות שבב' ראשי החצירות אין להן המשך כלל לכותל הדרומי של החצר ההולך מזרח ומערב, שהרי יש פירצה בראשי חצירות הדרומיות, וכיון שהחזו"א נקט כאן שרק הפס מצטרף לעומד מרובה ולא מקום הפירצה, משום דלא אמרינן באין כאחד בכה"ג, נמצא דאין הסתימות דבראשי החצירות מחובר אל חלק האמצעי של דופן הדרומי של חצר הולך מזרח ומערב. משא"כ בס"ק ל"ו, ששני חלקי העומד מחוברים ע"י דופן ההולך צפון ודרום. ונראה דלמסקנא ס"ל להחזו"א דזה נחשב מחובר, דכיון דראשי החצירות נחשבות כפתח, א"כ מחוברים שני הכותלים שבראשי החצירות הדרומיות, וממילא הם מחוברים ג"כ עם הכותל הדרומי של החצר ההולך מזרח ומערב, דלענין זה שיהא נחשב מחוברים שפיר אמרינן באין כאחת.



פרק י"ג

כלל העולה מדברינו בכמה ציורים שמשכחת לה כשמערבין את העיר ויש שם

מחיצות שאינם עומדים בקו אחד

ומעתה נבוא לדון על כמה ציורים המשכחת לה כשמערבין את כל העיר וסומכין על שורות הבתים שישמשו כעומד מרובה על הפרוץ. הנה, בציור כזה (כב) לשטח האמצעי יש ד' מחיצות עומד מרובה על הפרוץ, אבל כל השבילים היוצאים מהם יש להן רק ג' מחיצות עומד מרובה על הפרוץ, דשטח א' אין לו מחיצה 1 מאחר שהוא חוץ מהיקף ההוא, אבל יש לשטח הא' מחיצות 2,3,4, דמחיצה 3 ודאי יכולה לשמש מחיצה לשטח הא', דהמחיצה הצפונית שבשטח הא' הרי היא מחוברת עם המחיצה הצפונית של השטח האמצעי, ועי"ז נעשית מחיצה 3 מחוברת אל השטח הא'. וכן שטח ב' אין לו מחיצה 2 אבל יש לו מחיצות 1,3,4, מטעם שביארתי. וכן שטח ג' אין לו מחיצה 3 אבל יש לו מחיצות 4,1,2, וכן שטח ד' אין לו מחיצה 4 אבל יש לו מחיצות 1,2,3. כלל הדבר: כל שטח שהוא חוץ מההיקף אינו יכול העומד מרובה לשמש למחיצה לאותו הצד, אבל יכול הוא לשמש לעומד מרובה לצד שכנגדו, דלגבי שטח שכנגדו הרי הוא בתוך ההיקף. וכיון שיש לו עומד מרובה בג' רוחות, ודאי דהצד הד' נותר בפס ד' או בצוה"פ.

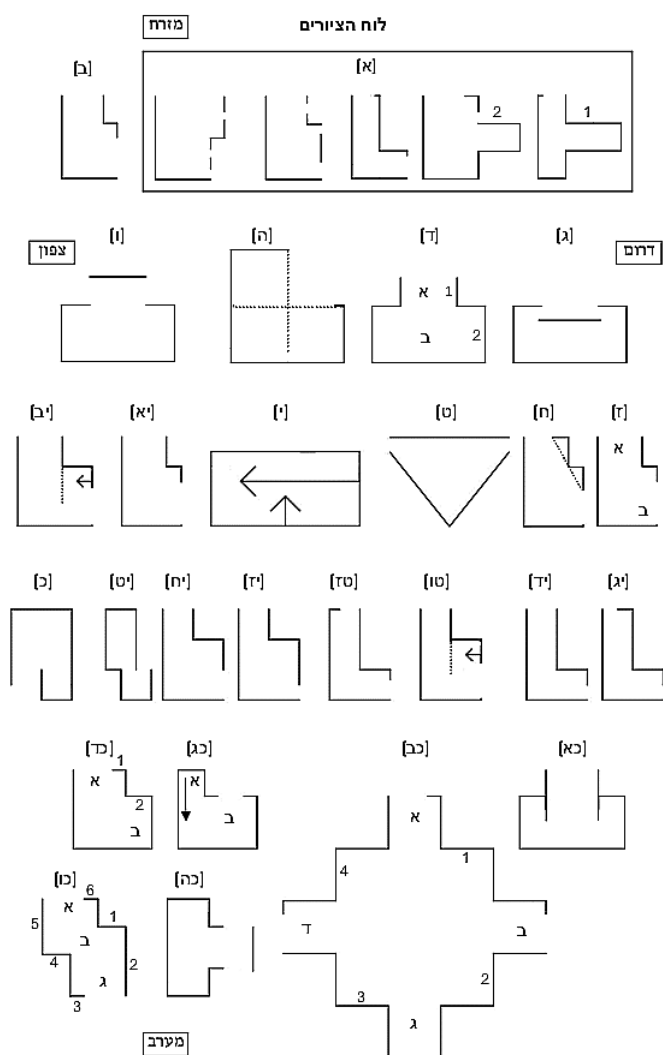
ובציור כזה (כג) השטח הב' נותר בעומד מרובה של השטח הא', כיון דהשטח הב' הוא בתוך ההיקף של השטח הא', ע"כ יכולה מחיצה הא' לשמש להתיר את הפירצה שבשטח הב', כמ"ש החזו"א. וביארנו בס"ד דאין שום ראשון או אחרון חולק על זה. בציור כזה (כד) השטח הב' יש לו עומד מרובה אף אם יהיה העומד מרובה רק בציורף מחיצה 1, שמושכין את מחיצה 1 למקום מחיצה 2, אבל שטח א' אין לו מחיצה 2, מאחר שהוא חוץ למחיצה 2, וניתר בפס ד' או בצוה"פ, מאחר שיש לו ג' מחיצות שלימות.

ואם יהיה ציור (כג) בשני מקומות זה כנגד זה, כזה (כה), הרי שתי הפירצות ניתרות מדין עומד מרובה על הפרוץ, כמו בציור (כג), אבל אם יהיה ציור (כד) בשני מקומות כזה (כו) אז יהיה הדין כמו שביארנו בציור (כב), דשטח א' אין לו מחיצה 1 אבל יש לו מחיצות 2,3,4,5,

רעד בעניין עומד מרובה שמחיצותיו מסתובבות הנה והנה ואינו עומד בקו אחד

שמושכין את מחיצה 3 עד מחיצה 4, ובצירוף שתיהן יש עומד מרובה ומתיר גם את שטח א'. וכמו"כ שטח ג' אין לו מחיצה 4, אבל יש לו מחיצה 5,6,1,2. נמצא דכל שטח שבתוך ההיקף ההוא מוקף בשלש מחיצות עומד מרובה על הפרוץ. כן הוא לפי שיטת החזו"א וכל הפוסקים.

נמצא דהעיר שהיא מוקפת מד' רוחות לא משכחת ציור (כד) בשני מקומות דאף לגבי צד ההוא, הוא מחוץ להיקף אבל לגבי צד שכנגדו הוא כציור (כג).



הערות וקושיות – אורח חיים

שומע כעונה בברכת המפיל [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר

הרב אהרן הכהן פרידמן האריך ופירט לשאול אם יכולים להוציא לאחד הבקי בברכת המפיל. ואיני יודע למה לא זכר שיש לנו עוד ברכה כזאת שכלולים בה דברי שבח ובקשה, והיא ברכת המעביר שינה, ונוהגים בליל שבועות וכו' להוציא אחד לשני. ואם נחלק ששם אומרים את הבקשה בלשון רבים ולא כמו בברכת המפיל בלשון יחיד, מה יענה לבני ספרד, שגם שם אומרים אותו כולו בלשון יחיד, ולכאורה אף אצלם יש אופנים שצריכים לצאת אחד מהשני, ודוחק לומר שעושים הכל רק כדי לצאת ידי ספק אולי יצאו בזה ידי חובה.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב



הפרת הבעל תוספת שבת של אשתו - הרב אהרן הכהן פרידמן

ידוע שדנו האחרונים לגבי תוספת שבת האם אדם שקיבל ע"ע תוספת שבת יכול להישאל על התוספת שקיבל. ובקובץ מחשבה אחת של תורה (אב תש"פ) הובא מהגאון ר' אביגדור נבנצל שליט"א, שהגרש"ו אוירבך זצ"ל הסתפק האם כמו"כ אב יוכל להתיר קבלת תוספת שבת של בתו, וכן האם הבעל יכול להפר תוספת שבת של אשתו. וכתב שם הגרא"נ שליט"א להסתפק לצד שהבעל יכול להפר תו"ש של אשתו, מה הדין כשהיא הדליקה נרות שבת וברכה וקבלה בזה שבת ורוצה עכשיו לבטל את קבלת השבת שלה, מה עדיף בכה"ג - האם שהחכם יתיר לה או שהבעל יפר לה, וכותב שאולי כיון שהחכם עוקר את הנדר מעיקרו ואילו הבעל מיפר מכאן ולהבא אז עדיף שהבעל יפר ולא החכם, כי אם החכם מתיר אז הברכה שהיא בירכה על קבלת שבת היא ברכה לבטלה, אבל אם הבעל מיפר כיון שזה מכאן ולהבא אי"ז ברכה לבטלה כיון שהנדר מופר רק מכאן ולהבא.

ולכאורה יש להעיר על סברה זו, שהרי נראה ברור שאדם שרוצה לקבל על עצמו תוספת שבת לחלק מהזמן שלפני שבת, כגון שהוא אומר שהוא מקבל על עצמו שבת מחצי שעה לפני השקיעה עד רבע שעה לפני השקיעה, ועל הזמן שמרבע שעה לפני השקיעה לא מקבל ע"ע תו"ש ברור שלא יכול לחול דבר כזה, כיון שכל מושג התוספת (שבת) זה כשזה נסמך לעיקר (השבת), אבל לא ניתן ליצור תוספת שבת לחלק מהזמן, כיון שאז אי"ז סמוך לעיקר השבת. וא"כ ה"נ לגבי הפרת הבעל, לא ניתן לומר שהתוצאה מהפרתו תהיה שבזמן שהאשה הדליקה הנרות היה עליה דין תוספת שבת, ומעת שהפר לה אין עליה דין תוספת שבת, כיון שלא יכולה לחול תוספת שבת שכזו לחצאין.

ומה שיל"ד, הן באופן שהאדם קיבל ע"ע תוספת שבת לחצאין, הן באופן שהבעל מיפר לה, האם נאמר מכיון שלא יכול לחול תו"ש לחצאין, והוא קיבל ע"ע לחצאין, אז לא יחול עליו

כלל תו"ש, וכן בהפרת הבעל נאמר שגם התוספת שקיבלה לא חלה, או שנאמר איפכא, שכיון שהוא קיבל ע"ע חלק מהתוספת מה שקיבל יחול, ומכיון שכן זה ימשך גם לכל הזמן עד כניסת השבת. וכן בהפרת הבעל נאמר כיון שיש חלק של תו"ש שהבעל לא יכול להפר, אז גם מכאן ולהבא לא תחול הפרתו. ואפשר שיש לקשר זה לסוגית אי קדושת הגוף פקעה בכדי (נדרים כ"ט א').



ספק בדין חזרה בשבת [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר

הרב אהרן הכהן פרידמן שאל בדין טעות סילוק קדירה בשבת אם מותר להחזירו. והנה, לגבי כאשר בדעתו להחזירו, אפשר לפלפל שבטעות אינו מגרע, אבל במעשה הוא במציאות סילוק והפסק. ואפילו לגבי דעתו, אם היה דין דרך בדעתו שלא להחזיר אסור להחזיר ולא בסתמא היה אפשר להקל בטעות, אבל כיון דבעינן דעת ברורה כן להחזיר א"כ בטעות וכדומה אין כאן דעת, אלא יש צד להקל דהשיש לא נחשב סילוק כמו על הקרקע אלא כמו על גבי ספסל.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב



אוצר יורה דעה

הכשר כלי גוי לפטור מטבילה ע"י פירוק שההדיוט יכול להחזירו ♦ דין
שלג וכפור לעניין מקוה – להלכה ולמעשה

הרב יוסף עובדיה

כולל מאורות אברהם

ביתר עילית

הכשר כלי גוי לפטור מטבילה ע"י פירוק שההדיוט יכול להחזירו

חידושו של החכמת אדם

נשאל החכמת אדם (בינת אדם שער איסור והיתר סימן 10) על יורה גדולה שמבשלין בה, ומחמת גדלה אי אפשר להכניסה בנהר להטבילה, מה תקנתה. והשיב: "אין לה תקנה אלא שיעשה נקב למטה בשולים בכדי שלא תוכל לקבל עוד משקין, ונמצא פרוחה ממנה הטומאה ואז יתקנה ישראל ואז פנים חדשות באו לכאן, כמו שכתב הבית יוסף ביורה דעה (סימן ק"כ בשם הר"ם) במחבת שנקבה ותיקנה אם נקבה למטה בשולים בכדי טהרתה נתבטלה לגמרי מתורת כלי וכשחזר ותיקנה פנים חדשות באו לכאן וצריכה להטבילה עכ"ל (הב"י). ובודאי שהוא הדין בנדון דידן לקולא נמי דינא הכי ולא שייך לומר חזרה לטומאה ישנה כמו שכתב הפרי חדש דלענין זה לא תיקנו חז"ל עכ"ל החכמת אדם. והעתיקו הפתחי תשובה ביורה דעה סימן קכ.

ועל פי דברי החכמת אדם הנ"ל פסק בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סימן פג) שע"י קלקול שאי אפשר להשתמש בו רק ע"י תיקון, ויתקן זאת ישראל, שוב א"צ טבילה. וכן פסקו בשו"ת באר משה (שטרן ח"ד סימן ק) ובשו"ת אבן ישראל (ח"ט סי' עב) והגריש"א בקובץ תשובות (ס"ג) ובשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' 10 אות ד).

אלא שבשו"ת שבט הלוי (ח"י סימן קכח) כתב לפקפק על תשובה זו של החכמ"א, דדין הולכים אחרי המעמיד להלכה ספיקא דדינא הוא, ופשוט דע"י דין מעמיד בשיעור קטן מאד לא נשתנה הבעלות של עיקר הכלי, וכיון שכלי זה כלי גוי הוא שבא ליד ישראל, לעולם הוא נקרא כלי גוי וחייב בטבילה גם אם הישראל תיקן הנקב עכ"ל. ובספר מעדני אשר (איסור והיתר סי' קנו) ישב את קושייתו וכתב דכל מה שנחלקו הפוסקים באומן ישראל המתקן כלי הוא רק בכלי השייך לגוי, דכיון שהנסכא שייכת לגוי אינו פשוט לפטרו מטבילה בגלל שותפות ישראל, אבל כשהישראל קנה את הכלי ואח"כ נקבו, הפך הכלי לנסכא של מתכת ברשותו, והרי זה ככל נסכא שקנה מגוי, שלא מתחייב בטבילה גם לאחר שעושהו הישראל לכלי. ומה שהביא החכמ"א את דברי הר"מ היינו רק להוכיח שע"י נקב אבד ממנו שם כלי ופנים חדשות באו לכאן, אבל עצם דינו של חכמת אדם לא תלוי בפלוגתא זו כלל.

והנה, בשו"ת מנחת שלמה (שם) כתב שצריך פירוק כזה שמבטל את הכלי מתשמישו ואינו ראוי לשימוש אלא ע"י אומן שיתקנו. וכן כתב בספר תשובות ונהגות (כ"א סימן תג) "ויש עצה לפרקו ולבטלו מתורת כלי לגמרי ונעשה מחדש על ידי אומן ישראל ואז לא נקרא כלי עכו"ם, והיינו כיון שאין הדיוט בקי להחזירו נראה שבטלה מינה תורת כלי וכשישראל מתקנו נעשה

כלי חדש אצל הישראל ואין עלה חיוב טבילה, אבל במפרק מכונה באופן שהדיוט יכול להחזירו לא נפטר עכ"ל. ולא הביאו מקור לדבריהם, ונחזי אנן אם צריך דוקא קלקול כזה שאין ההדיוט יכול לתקנו.



דין הדיוט יכול להחזירו

ברייטא במסכת שבת (נח:): "העושה זגין למכתשת וכו' יש להם עינבל טמאין אין להם עינבל טהורין ניטלו עינבליהן עדיין טומאתן עליהם". ושאלו בגמרא: "אמר מר ניטלו עינבליהן עדיין טומאתן עליהן למאי חזו, אמר אביי הואיל שההדיוט יכול להחזירו, מתיב רבא הזוג והעינבל חיבור, וכי תימא הכי קאמר אף על גב דלא מחבר כמאן דמחבר דמי והתניא מספורת של פרקים ואיזמל של רהיטני חיבור לטומאה ואין חיבור להזאה ואמרין מה נפשך אי חיבור הוא אפילו להזאה ואי לא חיבור הוא אפילו לטומאה נמי לא, ואמר רבה דבר תורה בשעת מלאכה חיבור בין לטומאה בין להזאה שלא בשעת מלאכה אינו חיבור לא לטומאה ולא להזאה וגזרו על טומאה שלא בשעת מלאכה משום טומאה שהיא בשעת מלאכה ועל הזאה שהיא בשעת מלאכה משום הזאה שלא בשעת מלאכה, אלא אמר רבא הואיל וראוי להקישו על גבי חרס, שהיא מעין מלאכתו ראשונה".

וכתבו התוספות (ד"ה אלא): "פירש בקונטרס דטומאה לא פרח הימנו כשנפרד משקיבל הואיל וראוי להקישו והוה ליה ככלי שניקב בפחות ממוציא רמון דלא טהר מטומאה ומשמע שרוצה לומר דמכאן ואילך לא מקבל טומאה וכו' ועוד קשה לר"י לפי הקונטרס, דלטומאה שהיתה עליהן שלא תפרח מהני שפיר טעמא דהדיוט יכול להחזירו בלא טעמא דראוי להקישו כדאשכחן בפ' שלשה שאכלו (ברכות נ:): גבי מטה דאפי' מפורקת לא פרחת טומאה מינה אא"כ נגנבה או שאבדה חציה או שחלקה אחים או שותפים שאין סופן לחברה ולא איצטריך כלל לטעמא דהקשה אלא לענין לקבל טומאה מכאן ולהבא דהאי טעמא הואיל והדיוט יכול להחזירו לא מהני לקבל בה טומאה כדקתני התם החזירה מקבלת טומאה מכאן ולהבא ולאביי נמי הוה בעי למימר דמשום דהדיוט יכול להחזירו מקבלין שניהן זוג והעינבל טומאה מכאן ולהבא, וריצב"א הביא ראיה לפי הקונט' דתניא בתוספתא דמסכת כלים בפ' רשב"ג העושה זוג למכתשת ולעריסה ולמטפחות תינוקות ניטלו עינבליהן טהורין משמע דזגין טהורין ולפירוש הקונט' ניחא דטהורין דלא מקבלי טומאה מכאן ולהבא אבל לפר"י קשה אמאי טהורין, ור"י השיב דכמה ברייתות יש בתוספתא דפליגי אש"ס שלנו".

הנה, ראייתו של ר"י היא מהמשנה (כלים פרק יח מ"ט) המובאת במסכת ברכות "מטה שנגנבה חציה או שאבדה חציה או שחלקה אחין או שותפין טהורה החזירה מקבלת טומאה מכאן ולהבא", ואמר רבא מכאן ולהבא אין למפרע לא אלמא כיון דפלגיה פרח לה טומאה מינה. ודייק ר"י דדוקא אם נגנבה או אבדה או נטרה אע"ג שהחזירה, אבל אם נחלקה ונמצאת אצל הבעלים לא פרחת טומאה מינה, כיון שסופו לחזור ולחברה. הרי שגם לדעת רבא כל שההדיוט יכול להחזיר לא פרחת טומאה ישנה, וע"כ לא פליגי אביי ורבא אלא לענין טומאה שמכאן ולהבא. וכשיטת ר"י ביאר גם הרשב"א בחידושו למס' שבת. הרי שלדעת ר"י כלי

שנטמא ואח"כ התפרק, אם הדיוט יכול להחזירו לא נטהר מטומאתו הישנה, אע"ג דאין הכלי חזי למלאכתו כשהוא מפורק.

אלא שקשה, שבמסכת סוכה (טז.) הביאו את הסיפא דמשנה זו "מטה מטמאת חבילה ומטהרת חבילה דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים מטמאת אברים ומטהרת אברים", ואמרו מאי ניהו אמר רבי חנן אמר רבי ארוכה ושתי כרעים קצרה ושתי כרעים, למאי חזיא למסמכינהו אגודא ולמיתב עלייהו ומשדא אשלי. מבואר דמיירי שהמטה חזיא למלאכתה הראשונה. וכתבו שם התוספות: "בארוכה ושתי כרעים בקצרה ושתי כרעים, סוגיא דשמעתין כרבי נחמיה, דרבנן לא מטמאי בארוכה ושתי כרעים דתנן במסכת כלים פרק י"ח (מ"ה) מטה שהיתה טמאה מדרס ניטלה קצרה ושתי כרעים טמאה ארוכה ושתי כרעים טהורה ורבי נחמיה מטמא, ודוקא כשכל המטה קיימת וכולה של אדם אחד שסופו לחזור ולחברה אבל אם נאבד מקצתה או של שני בני אדם הואיל ואין סופן לחזור ולחברה טפי אפילו איכא ארוכה ושתי כרעים קצרה ושתי כרעים טהורה כדתנן במסכת כלים פרק י"ח ובפרק שלשה שאכלו מייתנין לה מטה שנגנבה חציה או שאבדה חציה חלקיה אחין או שותפין טהורה החזירה מקבלת טומאה מכאן ולהבא" עכ"ל. מבואר בדברי התוספות דלא כר", דבעינן תרתי כדי שלא תפרח הטומאה, שסופו לחזור ולחברה וגם שתהיה ראויה למלאכתה הראשונה. ומעתה לא קשה מה שהקשה ר"י על רש"י, דהרי מטה שנגנבה חציה מיירי בארוכה וש"כ דחזיא למסמכינהו אגודא, וכן פירשו התוספות במסכת ברכות (נ: ד"ה שחלקה), וכך תירץ במגיני שלמה את שיטת רש"י.

וליישב את שיטת ר"י צ"ל שהוא מפרש מה שאמר רב חנן ארוכה וש"כ קצרה וש"כ, קאי רק על הסיפא של המשנה בפלוגתא ר"א וחכמים אם מטמאת אברים ומטהרת אברים, אבל רישא דמתניתין "מטה שנגנב חציה או אבד חציה", מיירי שנתפרקה לגמרי. וכן ביאר בשו"ת הראב"ה (ח"א סימן קנא), וז"ל: "יש לומר דההיא חציה לאו בארוכה ושתי כרעים מיירי, ותדע דהא בסיפא דכלים דהך דמטה פלוגתא דר"א ורבנן דמייתי בפרק קמא דסוכה, מכלל דרישא דכולי עלמא היא". ונראה דיש טעם נוסף שהכריחם לפרש דרישא דמתניתין בשהתפרקה המטה לגמרי, דתנן (כלים פרק יח מ"ז): "כרע שהיתה טמאה מדרס וחברה למטה כולה טמאה מדרס פרשה היא טמאה מדרס והמטה מגע מדרס", אלמא דכרע לחודיה טמא. אבל התוספות הנ"ל במסכת סוכה דחו ראיה זו וכתבו: "והא דתנן התם כרע שהיתה טמאה מדרס וחברה למטה שלה טמאה פירשה היא טמאה מדרס והמטה מגע מדרס אלמא דכרע לחודיה טמא, היינו לאחר שחברו למטה חזור לטומאה ישנה אפילו במטה טהורה אבל כל זמן שלא חברו טהורה אף על פי שפירש ממטה טמאה". וכן פירשו הר"ש והרא"ש (כלים פרק יח מ"ז) דכרע של מטה שהיתה טמאה ואף על גב דכי פירש מן המטה נטהר דארוכה ושתי כרעים בעינן או קצרה ושתי כרעי' מ"מ חזרה לטומאתה כשהחזירה למטה ואפילו חברה למטה אחרת כל זמן שכל פרקיה קיימין, הרי שהתוספות הנ"ל במסכת סוכה הם דברי הר"ש.

ור"י לא רצה לתרץ כן, משום שלא גזרו שתהיה טומאה ישנה חוזר ונעור אלא בכלי מתכות דתנן (כלים פרק יא מ"א) כלי מתכות פשוטיהן ומקבליהן טמאין נשברו טהרו חזר ועשה מהן כלי חזרו לטומאתן הישנה, ומפרש טעמא בפרק קמא דשבת (טז:): גזירה שמא יאמרו טבילה בת יומא

עולה לה. אבל בכלי עץ שנינו (כלים פרק טו מ"א) כלי עץ כלי עור כלי עצם כלי זכוכית פשוטיהן טהורין ומקבליהן טמאים נשברו טהרו חזר ועשה מהן כלים מקבלין טומאה מכאן ולהבא. ואפשר שלדעת הר"ש טומאת מדרס שאני, שחוזר וניעור מן הדין ולא משום גזירה, שהרי חמור המשכב משאר כלים שהוצרך הכתוב לחדש בו שאם נשבר טהור, דאיתא בספרא (מצורע זבים פרשה ב סוף פ"ב): "הואיל והוא נעשה אב הטומאה לטמא אדם ולטמא בגדים, ואם נשבר לא יהיה טהור תלמוד לומר משכב במשכבו אם נשבר טהור". ונראה שטעמו של הר"ש שמטה שהתפרקה לגמרי טהורה, משום שבמסכת סוכה (טו:) מבואר שהמסכך בארוכות המטה פסולה רק מגזירה דרבנן, שהרי אין הן מקבלות טומאה, דלא חזי לתשמישן. ואם איתא שמטה טמאה שהתפרקה עדיין הארוכות טמאות, למה ליה לאוקמי בארוכה ושתי כרעיים, אפשר היה לומר דמיירי בארוכות שהתפרקו ממטה טמאה. ולשיטת ר"י צריך לומר שאע"ג שהארוכות טמאות מ"מ הן כשרות מהתורה לסיכוך, כיון שאין הן מקבלות טומאה מכאן ולהבא. ולר"ש לא נראה לחלק בזה, דכיון שאין הן מקבלות טומאה להבא גם פרוחה טומאה ישנה, ועוד דלא מסתבר לו לומר שדבר שהוא טמא כשר לסיכוך מן התורה.

הרי שנחלקו הראשונים לענין טומאה ישנה, היינו כלי שהיה טמא ונשבר כך שאינו ראוי למלאכתו אבל ההדיוט יכול להחזירו, שלדעת הר"ש והרא"ש פרוחה ממנו הטומאה, ור"י סובר שעדיין הוא טמא. ונפק"מ לענין טבילת כלי גוי. ואע"ג שלדעת הר"ש והרא"ש אחר שיחזרו וירכיבו את הכלי חוזר וניעור טומאה ישנה, היינו דוקא לענין טומאת מדרס, ואם משום דס"ל שגזרו במטה כדין כלי מתכות, כבר כתב הפרי חדש שלענין טבילת כלי גוי לא גזרו חז"ל טומאה ישנה.



מטה שנתפרקה לדעת הרמב"ם

פסק הרמב"ם (כלים פרק כו ה"י) כת"ק דרבי נחמיה: "מטה שהיתה טמאה מדרס וניטלה קצרה ושתי כרעיים עדיין היא בטומאתה שעדיין צורת המטה עומדת, ניטלה ארוכה ושתי כרעיים טהורה". אבל בהלכה י"ג כתב: "מטה שנפרקו איבריה אם נשארה ארוכה ושתי כרעיים או קצרה ושתי כרעיים הרי אלו מתטמאין מפני שראויין לסומכן בכותל ולישן עליהן". והשיג עליו הראב"ד דקשיא ידידה אדידיה, דלעיל (ה"י) פסק כתנא קמא והכא (ה"יג) כרבי נחמיה. ומרן הכסף משנה כתב לישב את דעת הרמב"ם: "שרבינו סובר דלא שייכא האי פלוגתא בהאי פלוגתא, דפלוגתא דת"ק ורבי נחמיה כשהיתה המטה טמאה מדרס ובהא הלכה כת"ק דמטהר בניטלה ארוכה ושתי כרעיים דכיון שאין צורת המטה עומד אזלא לה טומאה, ופלוגתא דרבי אליעזר וחכמים במטה טהורה וקאמרי חכמים שאע"פ שניטלה ארוכה ושתי כרעיים מקבלת טומאה מפני שראויים לסמכן ולישן ולישנא דרבינו דייק הכי בהדיא ולישנא דמתניתין נמי דייקא הכי דגבי פלוגתא דרבי נחמיה קתני מטה שהיתה טמאה מדרס וגבי פלוגתא דר"א קתני מטה מיטמאת איברים" עכ"ל.

וכדי לבאר את דעת הרמב"ם נביא תחילה את לשון הרמב"ם בפירוש המשנה (תרגום הרב קאפח, כלים פרק יח מ"ה): "ודע כי מטה של פרקים והיא שאנו קוראין אותה אלספרי והיא

שמדובר עליה כאן, צורתה כמו שאתאר לה, והוא שארכה יותר על רחבה, ושתי הקורות אשר לרחבה אשר אחת מהן מצד ראש הישן במטה והשניה מצד הרגלים נקראת כל אחת מהן קצרה. ושתי הקורות הארוכות אשר משני הצדדין קוראין להן ארוכות המטה, וכל אחת מהן נקראת ארוכה. וארבעה עמודים מרובעים, באורך כל אחד מהן שלש זרתות או קרוב לכך, וחורצין בכל אחד שני חריצין כדי להכניס קצה הקורה הקצרה וקצה הקורה הארוכה, וארבעה עמודים הללו הם המחברים את המטה כדי שתהא לה צורת הרבוע ויהיה עמוד אחד קבוע בכל פנה מארבע פנות המטה, וישאר מקצוות העמודים הללו גבוה מעל רבוע המטה כורת או יותר, ועמודים אלה הן הנקראים לשונות. ואחר כך לוקחין קרש מרובע מצויר כאורך הארוכות ומעמידין אותו בין שתי לשונות לא על גביהן כדי שיהא דבוק באחת הארוכות ויהיה זה פני המטה, וקרש זה נקרא מלבן. ואחר כך עושין ארבע רגלים של עץ ומחברין אותן בארבע פנות המטה מתחת ארבע הלשונות כדי שתגבה המטה מעל הארץ, וכל רגל מהן נקרא כרע וכו' אמר שאם היתה המטה טמאה במדרס הזב ונטלה ממנה הקצרה אשר לרחבה ושתי הרגלים שתחתיה, הרי שאר המטה טמאה במדרס כמו שהיתה תחלה כיון שצורת המטה קיימת כמו שהיתה, ואם נטלה אחת הארוכות ושתי הרגלים אשר תחתיהן הרי הנשאר מן המטה טהור מפני שכבר נפסד תארה וצורתה, כפי הכלל שאצלינו בכל הכלים נשברו טהרו".

הנה, בדברי הרמב"ם מבואר שמלבד ב' ארוכות וב' קצרות וד' כרעיים, יש למטה גם ד' לשונות ומלבן, ולפי זה מלבד החילוק שכתב הכ"מ, יש חילוק נוסף בין הנאמר במחלוקת רבי נחמיה ות"ק לבין מה שאמר ר' חנן בשם רבי (סוכה טז.), והוא שרבי נחמיה ות"ק מיירי במטה שניטל ממנה ארוכה וש"כ או קצרה וש"כ, ובאופן זה המטה היא כמעט שלמה, שהרי יש לה עדיין ארוכה ושני קצרות, או קצרה ושתי ארוכות מלבד שתי הכרעיים והלשונות והמלבן והחבלים. ולכו"ע אם נטלה קצרה וש"כ צורת המיטה עליה וכאילו לא נשברה כלל. ונחלקו בניטלו מהמטה ארוכה וש"כ, שלת"ק אין צורתה עליה ופרחה טומאה ישנה, ור"נ ס"ל שעדיין צורתה עליה.

אבל רבי חנן מיירי בחלק הניטל מהמיטה שאין בו אלא קצרה וש"כ או ארוכה וש"כ בלבד, שבוזה לכו"ע פרחת טומאה ישנה, שהרי אין צורת המטה עליה, אלא שמ"מ היא מקבלת טומאה מכאן ולהבא מטעם דחזיא למסמינהו אגודא ולמיתב עליהו ומשדא אשלי. ופירש רש"י: "לקרבן אצל הכותל הרחב כמלא רוחב מטה, ונותן עצים מן הכרעים ולכותל למראשותיה ולמרגלותיה. ומשדא אשלי ונותן חבלים ומסרג, וראויה למשכב ומטמא מדרס". הנה, מדאמר רש"י "ונותן עצים מן הכרעים ולכותל למראשותיה ולמרגלותיה" מבואר שאין שם אלא ארוכה וש"כ. וכן מוכח מלשון הרמב"ם (כלים פרק כו הלכה ג): "מטה שנפרקו איבריה אם נשארה ארוכה ושתי כרעיים או קצרה ושתי כרעיים". וכן ביאר הר"ש בפירוש המשנה (כלים פרק יח מ"ה): "שהכרעים נקובים משתי רוחות שארוכה נכנסת בו וקצרה נכנסת בו פעמים נשארים עם הארוכה ופעמים עם הקצרה ובנקב שנתרוקן מכניס עץ ממנו ולכותל". ולכן הקשה הגר"א (חידושים כלים פר' י"ח מ"ו) על הר"ש ועל התוס' בסוכה שכתבו דסוגיא דסוכה אתיא כרבי נחמיה,

וכתב על זה: "וקשה להולמו, דרבי נחמיה לא מטמא אלא בנטלה ארוכה וש"כ דעדיין נשאר ארוכה וש"כ ושתי קצרות ות"ק אף בזה מטהר, אבל בנשאר ארוכה וש"כ ודאי טהור".

וע"כ צ"ל דת"ק ור"נ נחלקו במטה שנטלו ממנה ארוכה וש"כ לענין טומאה ישנה, אבל מטה שנשברה לגמרי ולא נשארו רק ארוכה וש"כ ודאי טהורה מטומאה ישנה לכו"ע, ולכן קושיית הגמרא בסוכה למאי חזי היא רק לענין טומאה מכאן ולהבא, כדברי הכסף משנה. ותדע שבהלכה י' כתב הרמב"ם שעדיין היא בטומאתה מטעם שעדיין צורת המטה עומדת, אבל בהלכה י"ג כתב את הטעם הנאמר בגמרא שראויין לסמכן לכותל.

אלא שלפי זה צריך ביאור למה שכתב הרמב"ם שם בהלכה ט': "מטה שניטלו שתי ארוכות שלה אחר שנטמאת ועשה לה ארוכות חדשות ולא שינה את הנקבים ונשברו החדשות עדיין היא בטומאתה, נשתברו הישנות טהורה שהכל הולך אחר הישנות". הנה ממה שכתב "ונשברו החדשות עדיין היא בטומאתה", משמע דאע"ג שהמטה מפורקת ולא נשאר אלא החיבור של קצרה וש"כ לא פרחת טומאה ישנה. ועוד קשה מה שאמרו במס' סוכה "ומטהרת אברים מאי ניהו אמר רבי חנן אמר רבי ארוכה ושתי כרעים קצרה ושתי כרעים", ואמאי צריכה טבילה, הרי כבר פרחת טומאה מינה. וע"כ צ"ל דס"ל להרמב"ם כדעת התוספות הנ"ל בסוכה, לחלק בין סופו לחבר המטה, שאז לא פרחת הטומאה, לבין אין סופו לחברה. והכא נמי כשנשברו החדשות עדיין היא בטומאתה, שראוי לחזור ולחבר את הישנות. אבל אם נשברו הישנות, שאין ראוי לחבר, הרי זה ככלי שנשבר, ופרחת טומאה ישנה אפילו נשארו הקצרות וש"כ. וזה מה שכתב בהלכה י"ב: "מטה שהיתה טמאה מדרס או בשאר טומאות ונגנב חצייה או אבד חצייה או שחלקיה אחין או שותפין ה"ז טהורה שה"ז ככלי שנשבר, החזירה מקבלת טומאה מכאן ולהבא ה"ז דומה למי שעשה כלי אחד משברי כלים שנטמא שהוא טהור ומקבל טומאה להבא". ומה שאמרו מטהרת אברים, שלא פרחת טומאה ישנה ע"י הפירוק וצריכה טבילה, היינו מטעם שסופו לחברה. וזה דוקא אם נשאר חיבור ארוכה לשתי כרעים או קצרה לשתי כרעים, אבל אם נתפרקו הכרעיים, אפילו סופו לחזור ולחברם, פרחת לגמרי הטומאה. שהרי במסכת סוכה (טו:) דחו את הסיוע לרבי אמי בר טביומי ממשנה המקרה סוכתו בארוכות המטה דאמר סככה בבליא כלים פסולה, ואמרו דמירי בארוכה וש"כ, ואם איתא שמטה שנתפרקה לגמרי וסופה לחברה לא פרחת טומאה מינה, למה ליה לאוקמה בארוכה וש"כ, אפשר לאוקמה כפשטה, בארוכות לבדן שנתפרקו ממטה שהיתה טמאה וסופו להחזיר. ומה שכתב הרמב"ם הטבילה אברים טהורה, לא תידוק מינה שאף אם נתפרקה לגמרי צריך טבילה, אלא שהעתיק את לשון המשנה. ומה שאמרו מטמאת אברים אפילו אם אין סופו להרכיבה מטעם דחזיא למלאכתה, היינו ארוכה או קצרה וש"כ.

ומה ששינינו במשנה ז': "כרע שהיתה טמאה מדרס וחברה למטה כולה טמאה מדרס פרשה היא טמאה מדרס והמטה מגע מדרס", כתב על זה הרמב"ם בפירושו: "הכרע הוה שהזכיר שהיא טמאה מדרס הוא שננטמאת בפני עצמה כגון שדרס עליה הזב, אבל אם היתה מטה טמאה מדרס ונשברה רגל מרגליה הרי זו טהורה", וכן פירש הרע"ב. הרי שאם נתפרק הכרע ממטה טמאה, אע"ג שראוי להחזיר, טהור, דאם איתא שכשנתפרקה וראוי להחזיר עדיין טומאתה עליה, למה

ליה הרמב"ם לפרש שדרס עליה הזב. ונראה שדוקא אם יחד את הכרע לתשמיש של מדרס, וכן ביאר השפת אמת (סוכה שם) וז"ל: "והרמב"ם והרע"ב פירשו דדרס הזב על הכרע עצמו דאף דאינו מקבל טומאה מצד כלי מ"מ במיוחד למדרס נטמא". ואע"ג דאיתא בתוספתא (כלים ב"מ פ"ח ה"ז): "מטה שפרש ממנה אבר אחד ונתנו בזוית והחליפו וכן בשני וכן בשלישי וכן ברביעי וכן בחמישי וכן בששי וכן בשביעי עדיין טמאה מדרס ואם החליף את השמיני טהורה מן המדרס", מ"מ ס"ל להרמב"ם דאין הלכה כתוספתא זו. אלא שהגר"א (שם) רצה ליישב את המשנה לפי התוספתא וביאר שכרע שנתפרק אם עומד להחזירו לא פרוחה טומאה ממנו, שהוא רחב וראוי לעמוד בפ"ע ולישב עליו. והוא דוחק לומר שכרע ראוי לשבת עליו. וכן ראיתי שכתב החזו"א (כלים סי' טז סוף אות יד) שמה שפירש הרמב"ם דכרע שנטמאה לבדה במדרס היינו שייחודה לסמוך עליה, אבל כרע שפירשה מן המטה ודאי אינה מקבלת טומאה דאינה מיוחדת למדרס. אלא שהחזו"א רוצה לפרש בדעת הרמב"ם שכרע שנתפרקה ועומדת לחזור, אע"ג שהיא טהורה עכשיו, מ"מ היא חוזרת לטומאתה ישנה, כדעת הר"ש, ומיהו בחברה למטה אחרת אינה שבה לטומאתה.

נמצא לדעת הרמב"ם ג' חילוקים בדין כלי שהתפרק והדיוט יכול להרכיבו:

לא חזי למלאכתו הראשונה - כגון ארוכה או קצרה שהתפרקו ממטה טמאה, נטהר מטומאתו ואע"ג שראוי להחזירו. וטהור מלקבל טומאה להבא, ואם יחדו לשיבה מק"ט להבא.

חזי קצת למלאכתו הראשונה - קצרה או ארוכה וש"כ שהתפרקו ממטה טמאה, וכן מטה שנטלו ממנה ארוכה וש"כ, אם ראוי להחזירם נשאר בטומאתם. ואם אין ראוי להחזירם, טהור מטומאתן. ואם התפרקו ממטה טהורה מקבלים טומאה כשהם מפורקים להבא, אע"ג שאין ראוי להחזירם.

חזי למלאכתו הראשונה ועדיין צורתו עליו - מטה שנטלה ממנה קצרה וש"כ דינה כמטה שלמה ולא פרוחה ממנה הטומאה אע"ג שאין ראוי להחזירם, וכ"ש שמק"ט להבא.

ולפי האמור, לדעת הרמב"ם סוגיא דניטלו עינבליהן עדיין טומאתן עליהן, מיירי בין לענין טומאה ישנה ובין לענין טומאה להבא, והענבלים קיימים וראוי להחזירם, שהרי טעמו של אביי הוא שיכול ההדיוט להחזירם, ועל זה השיב לו רבא שאין זה טעם מספיק, שהרי ארוכה שהתפרקה ממטה שהייתה טמאה, אע"ג שהדיוט יכול להחזירה פרוחה טומאה ישנה וגם אינה מקבלת טומאה להבא. והכא היינו טעמא משום דחזי קצת למלאכתו הראשונה, דראוי להקישו על גבי חרס, כדין ארוכה או קצרה וש"כ, דחזי קצת למלאכתה הראשונה למסמיניהו אגודא ולמיתב עלייהו. אבל התוספתא דמסכת כלים ניטלו עינבליהן 'טהורין' מיירי שאבדו הענבלין שאין סופו להחזירו, וטהורין היינו מטומאה ישנה אבל מקבלים טומאה מכאן ולהבא.

ומעתה, לדעת הרמב"ם כלי הטעון טבילה, אפילו אם מפרקו כך שהדיוט יכול להרכיבו, אם לא חזי למלאכתו הראשונה כשהוא מפורק, אע"ג שסופו להרכיבו פטור מטבילה.



שיטת הרמב"ם בסוגיא דנטלו ענבליהן

הנה, דעת הרמב"ם בפירוש סוגיא זו מבוארת בשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם (סימן ב), שהעתיק מכתב ידו של הרמב"ם בפירושו למסכת שבת, והוא על פי ביאורו של רבינו יוסף הלוי זצ"ל. וזה תוכן הדברים בקיצור, דאביי ס"ל שהזוג והעינבל הוו שני כלים, שהרי ההדיוט יכול להחזיר, ולכן אם נגעה טומאה בעינבל לחודיה או בזוג לחודיה יטמא זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, אע"ג שאין הם מחוברים. ורבא חלק עליו וס"ל דהוו כלי אחד, שהרי שנינו הזוג והעינבל חיבור, ולא שייך לומר חיבור אלא בדבר שהוא כלי אחד, והכוונה היא שאם נגעה טומאה בזוג לחודיה יטמא גם העינבל שבתוכו, דדמי לכלי בעלמא שנטמא ראשו הלא יטמא סופו ואף על פי שלא נגעה בו טומאה. ואם אתה אומר שהם כשני כלים, אמאי הוו חיבור, והא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. וכי תימא לעולם שני כלים הם, והאי דתני הזוג והעינבל חיבור הכי קאמר דאף על גב דלא מיחבר כמאן דמיחבר דמי, והא תניא מספורת שלפרקים ואיזמל שלרהיטני, שהם שני כלים, לא הוו חיבור אלא בשעת מלאכה, ולא עדיף הזוג והעינבל מהם, והרי אמרו הזוג והעינבל חיבור ומשמע אף שלא בשעת מלאכה. אלא ודאי הזוג והעינבל כלי אחד הוא, והדין נותן שאם נתפרדו לא יטמאו דכל אחד מהן דמי לחצי כלי בעלמא, אלא דכיון שהזוג בלא העינבל ראוי קצת למלאכתו הראשונה, עדיין טומאתו עליו, אבל העינבל ודאי טהור. עכ"ד.

ופסק הרמב"ם (כלים פ"ח ה"ז) כרבא, אפילו נטלו ענבליהן מקבלין טומאה שהרי הוא ראוי להקישו על החרס. אע"ג שהרמב"ם מפרש דפלוגתא דרבא ואביי היא לענין טומאה להבא, מ"מ גם טומאה ישנה לא פרחא מהזוג, כדין ארוכה או קצרה וש"כ שסופו להחזירם, והטעם הוא משום דחזי קצת למלאכתו הראשונה. וכן מוכח ממה שכתב הרמב"ם (כלים פ"ו ה"א): "כל כלי שנטמא, ונשבר אחר שנטמא ונפסדה צורתו ותשמישו טהור בשבירתו וכן כלים שנשברו כשהן טהורין שבריהן אינן מקבלין טומאה". הרי שהשוה הרמב"ם טומאה חדשה לטומאה ישנה לענין טהרת כלים בשבירתם. ושם בהלכה ט' כתב: "כל כלי עץ שנחלק לשנים טהור ואף על פי שמקבלין על דפנותיהן באילפסין, חוץ מכלים של עץ שחציין או מקצתן כלי בפ"ע מתחילת עשייתן כגון השולחן הכפול שמתחלה נעשה שני חלקים והרי הוא נכפל ונפשט". ובפירוש המשנה (כלים פרק טז מ"א) כתב הרמב"ם: "שלחן הכפול, שלחן של פרקים והוא שני חלקים ויש לו צירים שהוא מתקפל בהם ונפשט, ולפיכך אם נחלק לשנים טמא לפי שכל חלק ממנו כלי בפני עצמו ולכך נתכונו בו מתחלת עשייתו". מבואר שהטעם שהשולחן טמא אף שהוא מחולק משום שכל חלק ראוי למלאכתו בפני עצמו. וכן כתב הרא"ש בפירוש משנה זו "כל כלי עץ שנחלק לשנים כו' פירוש שולחן כפול, הוא שולחן של פרקים והוא משתי חתיכות והוא נכפל ונפשט וכל חלק בפני עצמו ראוי למלאכתו". הרי שלדעת הרמב"ם אף טומאה ישנה פורחת בפירוק כלי של פרקים שהדיוט יכול להחזירו, אם אינו ראוי למלאכתו הראשונה כשהוא מפורק.



שיטת שאר ראשונים בנטלו ענבליהן

הרמב"ן בחידושו (שבת שם) הביא את פירושו של ר"י וכתב עליו: "ואין לשון זה נמי מחזור לי כהוגן". לכן פירש הרמב"ן דאביי ס"ל שזוג ועינבל הוו כלי אחד, ואע"פ שהתפרק לא חשיב ככלי שבור הואיל וההדיוט יכול להחזירו, ולכן אפילו בשעת פירודו הרי הוא כמחובר, ורבא פליג וס"ל שזוג ועינבל אינו כלי אחד אלא שני כלים (היפך מפירוש הרמב"ם), כעין מספורת של פרקים, שכל אחד ראוי קצת למלאכתו, דאפילו בשעת חיבורן הוו כמפורדין, שאם נטמא האחד שלא בשעת מלאכה לא נטמא חברו. ולא מיתני האי לישנא של חיבור אלא בשני כלים מחוברין, ולכן רק מטעם שראוי להקישו על החרס, שהוא מעין מלאכתו, מקבל טומאה, וכי תימא דזוג ועינבל כלי אחד הוא וה"ק אף על גב דלא מחבר כמאן דמחבר דמי לומר שמקבל טומאה בפ"ע מפני שהענבל כמחובר לו והתניא במספורת של פרקים ואיזמל של רהיטני שהדיוט ודאי מחזירין ואעפ"כ אינו חיבור מן התורה אלא בשעת מלאכה, וקשיא לאביי דלדידיה אפי' בשעת פירודן הוו כמחוברין וברייתא קתני דאפילו בשעת חיבורן הוו כמפורדין, והלכך כל היכי דלא חזו למידי בפני עצמן לא מקבל אחד מהן טומאה בשעת פירודן מפני חזרת הדיוט וכענין ששנינו (כלים פ"ג מ"א) מספורת שנחלקה לשנים ר"י מטמא וחכמים מטהרין. וכן כתב הר"ן בשם הרמב"ן. הנה, מפשט לשון הרמב"ן משמע דכלי שנחלק ואינו ראוי למלאכה כשהוא מפורק דינו כשבר כלי, ואף טומאה ישנה פרוחה ממנו.

וגם המאירי בבית הבחירה (שבת) לא הסכים לפירוש חכמי צרפת, וביאר דאביי ס"ל דכיון שההדיוט יכול להחזירו עדיין הוא כלי שלם, בין לענין טומאה חדשה ובין לענין טומאה ישנה. ורבא חלק עליו וס"ל שאע"פ שההדיוט יכול להחזירו דין כלי שבור יש לו ופרחה טומאתו, דכלי מתכות כל שאינו ראוי למלאכתו ראשונה טהור. אבל הזוג שניטל ממנו העינבל עדיין טומאתו עליו מטעם שראוי להקישו.

ושנינו (כלים פרק יג מ"א) הסייף והסכין והפגיון והרומח מגל יד ומגל קציר והשחור וזוג של ספרים שנחלקו הרי אלו טמאין. ופירש הר"ש שנחלקו שהם של חוליות ופורקין אותן זה מזה וכן התער יש שאין בית יד שלו מחובר ופורקים אותה טמאים אף על פי שנחלקו, שראויין למלאכה כל אחד לעצמו. וכן פירש הרא"ש. הרי שגם לדעת הרמב"ן והר"ן והמאירי והר"ש והרא"ש, כלי שהתפרק, אם אינו ראוי למלאכתו ראשונה אע"ג שסופו לחזור ואפילו אם הדיוט יכול להרכיבו, דינו ככלי שבור.



כלי עור שיש לו לולאות ושנצות

והנה, במשנה במסכת כלים (פרק כו מ"א) נחלקו תנאים לגבי כלי עור: "סנדל עמקי וכיס של שנצות ר' יהודה אומר אף כפיפה מצרית רשב"ג אומר אף סנדל לדיקי כיוצא בהן הרי אלו מיטמאין ומיטהרין שלא באומן אמר רבי יוסי והלא כל הכלים מיטמאין ומיטהרין שלא באומן אבל אלו אף על פי שהן מותרין טמאין שההדיוט יכול להחזירם". ופסק הרמב"ם (כלים פ"ז ה"ט) כרבי יוסי, וז"ל: "כלי עור שיש לו לולאות ושנצות כגון סנדל עמקי וכיס של שנצות אף על פי

שכשהן מותרין אין עליהן צורת כלי הרי אלו מקבלין טומאה כשהן מותרין הואיל וההדיוט יכול במהרה להכניס השנצות בלולאות ויחזור כלי קיבול כשהיה, וכן אם נטמאו והסיר השנצות מהן ונפסדה צורתן הרי הן טהורין אף על פי שאפשר להחזירן שלא באומן". ונראה לכאורה שדברי הרמב"ם סותרים זא"ז מרישא לסיפא, שאם שכשהן מותרין ואין עליהן צורת כלי הרי אלו מקבלין טומאה, כל שכן שאם הם נטמאו תחילה ואח"כ התירן ונפסדה צורתן הרי הן עדיין בטומאתן, ולמה כתב הרי הן טהורין. ולכן צ"ל מה שכתב בסיפא שאם נטמאו והסיר השנצות מהן ונפסדה צורתן הרי הן טהורין, מיירי שהסיר השנצות לגמרי, כמו שביאר הרמב"ם בקריית ספר את דברי הרמב"ם, וז"ל: "סנדל עמקי וכיס של שנצית מקבלין טומאה כשהן מותרין ונפשטין כיון שהדיוט יכול להחזירן ולהדק השנצות בלולאות ויחזור כלי קבול וכל שכן אם היו טמאים קודם התרן והפשטו דאכתו טומאתן עליהן, וכן אם הסיר השנצות מהן שהעבירן מכל וכל מפסדת צורת הכלי נטהרו אף על פי שאפשר להחזירן שלא באומן כרבי יוסי" עכ"ל. מבואר דסברא זו, שעדיין טומאתן עליהן אם ההדיוט יכול להחזירו, לא נאמרה אלא היכא שלא הסיר לגמרי את השנצות, כלומר שלא נחלק לשנים, אבל אם הסיר את השנצות מהן, שהעבירן מכל וכל, מופסדת צורת הכלי, והרי הוא ככלי שבור ונטהר אף על פי שאפשר להחזירן שלא באומן, כיון שנחלק הכלי לשני חלקים.

וז"ל החסדי דוד (תוספתא כלים ב"מ פ"א מ"ז): "ונראה ברור דמ"ש 'וכן' ט"ס הוא שהרי הוא להיפך מרישא ובודאי דצ"ל 'אבל', אך אכתי צריך ביאור מ"ש רישא ומ"ש סיפא אבל כי דייקי' לק"מ דברישא לא נפסדה צורתו והרי הכל שם כדקאי קאי בין הלולאות בין השנצות אלא שהותרו הלולאות מהשנצות וכיון שהדיוט יכול במהרה להחזירן חשיב שפיר כלי קבול אבל בסיפא שהוסרו השנצות לגמרי הרי נפסדה צורתו והילכך אע"ג דהדיוט יכול להחזירן למקומן מ"מ השתא מיהא ליתנהו ומעתה ליכא מקום שום קושיא דה"נ כשמתפרקין החוליות לגמרי נפסדה צורתו וברור" עכ"ל.

וכן ביאר בהליכות אליהו (פיינשטיין, כלים פ"י הלכה טו) וז"ל: "כיון שהלולאות עוד המה מחוברים וההדיוט יכול להכניסן בלולאות עדיין הוא כלי כמו שהיה אבל אם הסיר מהם השנצות והמה מפורדין אף על פי שההדיוט יכול להחזירו ולחברו ולהכניסו בלולאות עדיין הוא טהור והנפרד אינו מחובר וכו' ולפ"ז לא נזכר כלל דין שההדיוט יכול להחזירו אם הוא נפרד לגמרי דהנפרד לא יצדק להיות מחובר בשביל שהדיוט יכול להחזירו ובוזה פליגי אביי ורבא שבת נ"ח ואנן קי"ל כרבא" עכ"ל.



כלי העשוי פרקים שמפרקים אותו בגמר המלאכה

ופש גבן לברר דין כלי העשוי פרקים שמפרקים אותו בגמר המלאכה ואין החלקים ראויים למלאכתן כשהן מפורקים. כתב הרמב"ם (כלים פ"י הלכה טו): "החצוצרת שמפוצלת חליות חליות, אם אין יודע להחזירה אלא אומן ה"ז מקבלת טומאה כשהיא מחוברת, ואם יכולין הכל לפרקה ולהחזירה אינה מקבלת טומאה", ובהלכה ט"ז כתב: "הקצה שמניחין הפה עליו בשעת תקיעה מקבל טומאה בפני עצמו, והקצה האחר הרחב אינו מקבל טומאה בפני עצמו ובשעת חיבור הכל

טמא". והשיג עליו הראב"ד וכתב "ומה שאמר שאם אין יכול להחזירה אלא אומן מקבלת טומאה כשהיא מחוברת אבל אם הדיוט יכול להחזירה אינה מקבלת טומאה אפילו מחוברת דבר זה רחוק מאד ובהפך נמצא במשנה סנדל עמקי וכיס של שנצות הרי אלו מטמאין ומטהרין שלא באומן אמר רבי יוסי לא כל הכלים מתטמאין ומתטהרין שלא באומן אבל אלו אף על פי שמותרין טמאין שההדיוט יכול להחזירם וכן בגמרא דשבת לגבי ענבל וזוג אמרינן הואיל והדיוט יכול להחזירם אפילו נטלו ענבליהם טומאתם עליהם אלמא כיון שיכול הדיוט להחזירו כ"ש שהוא כמחובר ואפילו נתפרק וכ"ש בשעת חיבורו".

הנה, מקורו של הרמב"ם הוא במשנה (כלים פרק יא מ"ז): "קרן עגולה טמאה ופשוטה טהורה, אם היתה מצופית שלה של מתכת טמאה, הקב שלה רבי טרפון מטמא וחכמים מטהרין ובשעת חבורן הכל טמא". ובמסכת שבת (מז). אמרו שהמחזיר קרן עגולה חייב קרן פשוטה פטור. ובפירוש המשנה כתב הרמב"ם: "קרן כאן הכוונה בכך החצוצרה ולא קרן הבהמות, והיה לחצוצרה אצלם שתי צורות, חצוצרה קוראין אותה קרן עגולה וחצוצרה קוראין אותה קרן פשוטה, ושתייהן של פרקים מרכיבין אותן מחתיכות רבות, אלא שהרכבת קרן עגולה קשה ואין יכול להרכיבה אלא אומן ולפיכך אמרו המחזיר קרן עגולה בשבת חייב חטאת. וקצה החצוצרה אשר לצד פי התוקע נקרא מצופית שלה, והקצה השני הרחב נקרא קב שלה. ופשוט הוא כי החצוצרה הזו היו עושים מקצת חלקיה של עץ ומקצתן של מתכת. ולפיכך אמר אם היתה מצופית שלה של מתכת" עכ"ל. וכתב מרן הכסף משנה להשיב על השגת הראב"ד: דהכא שאני שהוא של חוליות ואם אינה תקועה בחוזק אינו חיבור כלל עכ"ל. רצה לומר שלדעת רבא לא נאמר דין שההדיוט יכול להחזירו עדיין טומאתו עליו אלא בכלי שלא נחלק, כגון כיס של שנצות שנפשוט, שהשנצות עדיין מחוברות, אבל אם הוא נפרד לגמרי לחוליות ואין הן ראויות למלאכתן, לא מהני שהדיוט יכול להחזירו שיקרא עדיין מחובר. ואביי פליג, וס"ל שאף בכלי שנחלק אם הדיוט יכול להחזירו דינו כמחובר. והלכה כרבא. ואף כשהחצוצרה הפשוטה מחוברת אין היא מקבלת טומאה, כיון שאין צריך אומן להרכיבה ועומדת להתפרק אינו חיבור. ואינו דומה לזוג וענבל, שאינם עומדים להפרד.

והחסדי דוד (תוספתא כלים ב"מ פ"א מ"ז) כתב לבאר את דברי הרמב"ם, שחצוצרה יש לה שני חלקים, חד קרוי מצופית, והוא חציו העליון של צד הפה, וחציו התחתון הרחב קרוי הקו שלה. ומה שאמרו ברישא דמתניתין קרן פשוטה טהורה מיירי דאין המצופית עשויה חתיכה אחת אלא יש בה כמה חוליות, ולכן כל חוליה אינה ראויה בפני עצמה למלאכה, וכן הקב שלה. וסיפא דמתניתין "אם היתה מצופית שלה של מתכת טמאה" מיירי שאין בה אלא ב' פרקים, ובהא ליכא חילוק בין צריכה אומן לאינה צריכה, עכ"פ טמא, כיון שהמצופית עצמה ראויה למלאכה ראשונה אף כשהיא מפורקת. אבל קרן עגולה, אע"ג שהיא עשויה חוליות הרבה, כשהיא מורכבת טמאה, כיון שאם נתפרקה צריך אומן להחזירה, נמצא שהיא עשויה לקיימה כך מחוברת, דלאו כל שעתא ושעתא בשעה שרוצים לתקוע ילכו לבקש אומן להחזירה והילכך חשיבא חיבור. אבל אם כל אדם יודע להחזירה נמצא שאינה עשויה להתקיים כך, בחיבור, אלא מפרקים אותה, דבשעת מלאכה בנקל כל אדם יכול להחזירה. וכיון שהיא עומדת להתפרק

כמפורקת דמייא, והו"ל חתיכות וכשברי כלי, ולא מקבלי טומאה (וכן מסקנת הפוסקים לענין שבת, שבדבר שהוא רפוי אין בנין וסתירה, ובהידוק אם מפרקו תדיר מותר, ואם משאירו מורכב לאורך זמן אסור וי"א שחייב, ובתקיעה ע"י מסמרים וכיוצ"ב או ע"י אומן לכו"ע חייב).

אבל הר"ש פירש: "עגולה יש לה בית קיבול פשוטה אין לה בית קיבול וטהורה דנידונית ככלי עץ וככלי עצם". הנה הר"ש, מפרש משנה זו כפשטה דאיירי בקרן שנעשה מקרן חיה ומיירי בקרן שאינה של פרקים, אלא הכל חתיכה אחת, שהרי כתב בסוף פירושו "ויש מהן של חוליות דאמרינן בס"פ כירה המחזיר קרן עגולה חייב קרן פשוטה פטור שיש עסק בדיבוק של עגולה יותר מן הפשוטה", משמע דהכא אינה של חוליות. ומה ששנינו "ובשעת חבורן הכל טמא", מפרש הר"ש דקאי על הקב שלה היינו נרתק שלה. ולכן פירש הר"ש שהחילוק שבין עגולה ופשוטה הוא שעגולה יש לה בית קיבול ופשוטה אין לה בית קיבול. אבל קרן, אפילו של מתכת, אם היא עשויה חוליות ואין החוליות ראויות למלאכתן ואין צריך אומן להרכיבו, טהורה אף לדעת הר"ש, שהרי שנינו (כלים פ"ה מ"א): "תנור תחלתו ארבעה ושיריו ארבעה דברי רבי מאיר וחכמים אומרים בד"א בגדול אבל בקטן תחלתו כל שהוא ושיריו רובו", דאם נחלק לשברים ואין בשברים חלק בשיעור דחזי למלאכתו ראשונה אינו מקבל טומאה. ובמשנה ח': "חתכו חוליות לרחבו פחות מארבעה טפחים טהור מרחו בטיט מקבל טומאה משיסקנו כדי לאפות בו סופגנין הרחיק ממנו את הטפלה ונתן חול או צרור בינתיים בזה אמרו הנדה והטהורה אופות בו והוא טהור", ופירש הר"ש: "לרחבו, אם יש בחוליא פחות מארבעה טפחים טהור בבאה מתנור גדול דליכא רובא. אבל איכא ד' טפחים טמא אף על גב דהוי מיעוט. ונתן חול או צרור בנתיים, אהרחיק ממנו את הטפילה קאי שהחול נתנו בין הטפילה לתנור" עכ"ל. מבואר שתנור זה אינו מקבל טומאה, אע"ג שאופים בו, כיון שהוא כלי של חוליות, ואין בחוליות שיעור דחזי למלאכתו, ולא חשיבא הטפלה חיבור לתנור, כיון שהיא מרוחקת ממנו, הרי שדינו לענין טומאה ככלי שבור, והכא נמי לענין חצוצרה של חוליות לא חשיב חיבור.

ומה שכתב הרמ"א בהלכות טבילת כלים (סימן קכ ס"ז) רחיים של פלפלין, שבתוך העץ יש ברזל קבוע שטוחנין בו, צריך טבילה, התם אינו עשוי פרקים, שהרי כתב שהברזל קבוע. ואין להקשות מהמשנה במסכת ביצה (כג): הרחים של פלפלין טמאה משום שלשה כלים משום כלי קבול ומשום כלי מתכת ומשום כלי כברה, דהתם כל אחד מהכלים ראוי בפני עצמו למלאכתו הראשונה, כמו שכתב הרמב"ם בפירושו למשנה, וז"ל: "צורת רחים אלו היתה כמו שאבאר לך, והוא, שהרחים עצמה שטוחנת סובב אותה כעין נפה שדרכה יורד כל מה שנטחן, ותחתיה צלחת קטנה שמתקבץ בה כל היורד מן הנפה, ופחית של ברזל סובבת את הכל ועושה הכל גוף אחד. והרי הרחים של מתכת הטוחנת היא כלי מתכות ומתמאה בפני עצמה. והנפה שמנפה כל היורד לתוכה מן הדבר שנטחן מתמאה בפני עצמה לפי שהיא כלי בפני עצמו כמו שמתמאת הכברה. והכלי שהדבר המתנפה מתקבץ בו מתמאה בפני עצמו כשאר כל כלי קבול. והשמייענו שכל חלק מאלו השלשה חלקים כלי בפני עצמו הוא ואפילו נפרד מן הכלל אינו שברי כלים אלא מקבל טומאה". וכן כתבו התוספות (ביצה שם ד"ה משום) דכל אחד ראוי למלאכה לבדו, ולא דמי למספרים של פרקים ואומל של רהיטני, דהתם הם מחוברים יותר בשעת מלאכה.

ולפי זה כלי העשוי פרקים, שרגילים לפרק אותו בגמר השימוש ואינו ראוי להשתמש בו כשהוא מפורק, כגון מסחטה ומיקסר ומטחנת בשר (אפילו ידנית) וקומקום נשלף, אין צריך טבילה. וגם אם תאמר דשם כלי עליו כשהוא מורכב, מ"מ הוא פטור מטבילה שהרי כל הכלים הנ"ל מעולם לא היה עליהם שם כלי ברשות הגוי, שהרי הם מורכבים בפעם הראשונה אצל הקונה ונעשו כלי אצל הישראל, ועוד דלא גרע מכלי שהתפרק ולא חזי כשהוא מפורק, שלדעת רוב הראשונים נטהר אע"ג שהדיוט יכול להחזירו.



סיכום הדברים

נחלקו הראשונים בדין כלי שהתפרק באופן שאינו ראוי כלל למלאכתו הראשונה, וסופו להחזירו והדיוט יכול להחזירו, שלדעת רש"י והריצב"א והרמב"ם והרמב"ן והר"ן והמאירי נטהר מטומאתו ואינו צריך טבילה. וכן לדעת הר"ש והרא"ש, ואע"ג דס"ל דחוזר ונעור טומאה ישנה כשחוזר ומרכיבו מ"מ לא שייך דין זה בטבילת כלי גוי. אבל לדעת ר"י והראב"ד והרשב"א אם ההדיוט יכול להחזירו לא נטהר מטומאה ישנה. הרי שלדעת רוב ראשונים לא צריך אומן לזה.

והנה, בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' סו אות ד) כתב דהחוט והתקע שהם מחוץ לכלי אינם חשובים כחלק מגוף הכלי ולא סגי בפירוקם, אולם חוטי החשמל שבתוך הכלי ממש שפיר חשיבי כגוף הכלי עכ"ל. ואיני מבין סברתו, שהרי כלי חשמלי שאינו יכול לפעול מתבטל מכל וכל והרי הוא ככלי שבור, שכל יעודו ותכליתו לשימוש החשמלי לכן כשאינו פועל הרי נתבטל לגמרי ואדם זורקו, וממילא נטהר מטומאתו. והראיה מהסרת השנצות מהלולאות שבכיס, שמטהרת אותו אע"ג שהשנצות אינם מגוף הכלי.

ולכאורה לפי זה היה מועיל לפרק את התקע ולחזור ולחברו, אלא שלא יועיל, כיון שעדיין ראוי קצת למלאכתו, שהרי חוטי החשמל גלויים ואפשר לתחוב אותם בשקע ולהפעילו כך. ומ"מ יש עצה קלה ומועילה לכל הדעות. הנה, במכשירי החשמל הנמכרים היום התקע הוא יצוק ואינו ניתן לפירוק, לכן יקצוץ את חוט החשמל סמוך ממש לתקע, ואז אין ראוי כלל להחזירו והוי כנאבד חלק זה, וגם המכשיר החשמלי אינו ראוי לשימוש שהרי אין חוטי המתכת גלויים, ואח"כ ירכיב תקע חדש ופנים חדשות באו לכאן ויפטר מטבילה. ויזהר כשמחבר את החוטים, שהחוט הצהוב יהיה התחתון.

וגם למיחם חשמלי מהני עצה זו, אע"ג שהוא ראוי למלאות בו מים גם כן, מ"מ מאחר שהתקלקל כח החשמל שלו ואי אפשר לחמם בו מים, בטל ממלאכתו הראשונה, שהרי מיחם שנשרף הגוף חימום שבו, דרך בני אדם לזורקו ואינו משתמש בו לתשמיש אחר. ועוד, שמילוי מים לא הוי כעין מלאכה ראשונה של מיחם, כדמוכח מדברי הרמב"ם בהלכות כלים (פרק יט הלכה טו) שכתב קומקומוס שניקב ועשאהו בזפת טהור שאינו יכול לקבל החמין כצונן.

כלי העשוי פרקים ומפרקים אותו בגמר השימוש ואין צריך אומן להרכיבו, ואין החלקים ראויים למלאכתו כשהן מפורקים, אינו מקבל טומאה ופטור מטבילה, ואם

יש ביניהם חלק מתכת שראוי למלאכתו הראשונה, כגון קערה של מתכת, הוא לבדו צריך טבילה.



מסקנה

כלי חשמלי, יכול לפוטרו מן טבילה ע"י פרוק כך שלא יהיה ראוי לתשמישו כלל, אע"ג שהדיוט יכול להחזירו, והרוצה לצאת לכל הדעות יקצוץ את הכבל סמוך לתקע וירכיב תקע חדש.

ואם הוא כלי העשוי פרקים, ומפרקים אותו בגמר השימוש ואינו ראוי להשתמש בו כשהוא מפורק כגון מסחטה ומיקסר ומטחנת בשר (אפילו ידנית) וקומקום נשלף, אין צריך טבילה.



הרב אוריאל כהן

דין שלג וכפור לעניין מקוה – להלכה ולמעשה

תנן במקואות (פ"ו מ"א): יש מעלין את המקוה ולא פוסלין, פוסלין ולא מעלין, לא מעלין ולא פוסלין, אלו מעלין ולא פוסלין, השלג והברד והכפור והגליד והמלח והטיט הנרוק. אמר ר' עקיבא היה ר' ישמעאל דן כנגדי לומר השלג אינו מעלה את המקוה, והעידו אנשי מידבא משמו שאמר להם צאו והביאו שלג ועשו מקוה בתחלה. ר' יוחנן בן נורי אומר אבן הברד כמים. כיצד מעלין ולא פוסלין: מקוה שיש בו ארבעים סאה חסר אחת, נפל מהם סאה לתוכו והעלהו, נמצאו מעלין ולא פוסלין.



א.

שיטת הרא"ש

כתב הרא"ש (סימן י"ח) דמעלין ולא פוסלין, אף על פי שהן שאובין, דלא שייך פסול שאובין אלא במים, ואפי' עשה כל המקוה מאלו והביאו לתוך המקוה בכלי כשר. ותניא בתוספתא עיגולי שלג המשוקעין בבור הרי אלו מעלין, רבי יהודה אומר אין מעלין, ומודה רבי יהודה שהוא מביא טיט הנרוק בעריבה ומשיקה ויורד וטובל, משמע דשלג אף על פי שלא נימוח, סאה אחת ממנו משלמת למקוה שיש בו ארבעים סאה חסר אחת, דחשיב כמים, אף על פי דלכשנמוח יחסר ממנו, ונראה דלהכי תנא בתוספתא עיגולי שלג, דצריך שיהא נכבש יחד וקשה כדי שלא יחסר ממנו כשיהיה נימוח*.

העולה מדבריו: א. אין פסול שאובין בשלג, ב. גם אם הביא כל המקוה משלג כשר, ג. אף כשהשלג עדיין לא נימוח הוא מצטרף למ' סאה, ד. צריך לכובשו כדי לידע את השיעור (ומשמע דא"ז מדינא).

והב"י כתב דמשמע מדברי הפוסקים דמותר לטבול במקוה שכולו שלג גם בעודו שלג, ע"כ. וכונתו דמסתימת דבריו הכי ס"ל, דאל"כ לא היה שותק והיה אומר דכשר לטבול בו, אם כוונתו רק לאחר שהפשיר.

וכתב הש"ך (ס"ק ע"א) דאין גילוי ברא"ש לעניין מקוה שלם שאפשר לטבול בו בעודו שלג, ואפשר דלא שרי אלא לאחר שהופשר, ואף שהרא"ש כתב "דשלג אף על פי שלא נימוח סאה אחת ממנו משלמת למקוה", היינו רק לענין השלמה, אבל מקוה שלם אפשר שאי אפשר לטבול בו, וכ"כ בחידושי האגור בשם הרא"ש.

(א). סיום דבריו צ"ב, דנראה כסותר למש"כ מקודם דלאכפ"ל לכשנימוח יתמעט, ואפשר דכוונתו דבאמת אזלינן בתר השתא, אבל מ"מ צריך למעך, שיראה כאילו זו מידתו, ואכתי צ"ב לשונו (וגם יש לעיין, דע"פ חוקי הטבע מים קפואים מתפשטים בכעשר אחוז, וא"כ לעולם כשיפשיר יחסר ממנו).

והנה, בעיקר דברי הרא"ש דשלג אינו נפסל בשאיבה, בשלמא אי נימא כאפשרות שהעלה הש"ך נחא, דכיון שא"א לטבול בעודו שלג לא חל ע"ז גם שם פסול, ואח"כ, כשהפשיר, פנים חדשות באו לכאן, וכמש"כ הראב"ד (בס"ב ב') בדעת ר' ישמעאל. אבל אי נימא כהב", דכשר לטבול בעודו שלג, קשה אמאי אינו נפסל בשאיבה.

ובלחור"ש ס"ק ס"ב כתב דטעמא משום דדוקא במים, שהם נוזלים, דמהני להו הכלי בשביל שאיבה פוסל בכלי, משא"כ בשלג, שהוא מוצק ואינו זקוק לכלי בשביל שאיבתו, אינו נפסל בכך (ואולי זו כוונת הלבוש, שכתב: שאין שאיבתם נקרא שאיבה).

והדברים כפשטן צל"ע, דטעמא דשאובין פסולין, ילפינן להו מדרשא דמה מעיין בידי שמים אף מקוה בידי שמים, וא"כ אף שלג שהביאו "בידי אדם", אמאי לא יפסל, דבקרא לא כתיב כלי (וכמבואר בראשונים בסעיף ט"ו).

אך בחזו"א (תניינא סימן ו' סק"ד) ביאר יותר (כ"נ כונתו) דעיקר פסול דבידי אדם, היינו דהשם "מקוה" נעשה בידי אדם, וכ"ז נכון לגבי מים, דקודם שהם באו לבור לא היה עליהם שם מקוה, משא"כ בשלג, יש עליו שם מקוה בעודו מונח בקרקע, דהרי הוא עומד בפני עצמו, ולכך בהבאתו לבור לא חשיב "שנעשה" בידי אדם.

וצע"ק, דהא אף בשלג פסול לטבול בעודו בכלי קיבול, וא"כ נמצא דכשהושם בכלי בטל ממנו שם מקוה, ורק אח"כ כאשר אדם שפכו לקרקע חל עליו שם מקוה, וא"כ שפיר שייך לומר לגביו שהוא נעשה בידי אדם.²

ובשו"ת חת"ס יו"ד סי' רי"ג כתב לבאר דפסול שאוב הוא משום דמקבלים טומאה, ויליף לה מקרא דאך מעיין ובור מקוה מים יהיה טהור, והיינו דבעינן שהמקוה לא יקבל טומאה, משא"כ שלג אינו מקב"ט ולכך אינו נפסל בשאובין. מיהו לדבריו יש בדין זה תוספת חידוש למבואר בשו"ע סעיף ל"א דמקוה מים שאובין שהגליד וחזר והופשר כשר לטבול בו, הרי מבואר דכשעבר מצב המים לקרח שאינו מקב"ט גם פוקע ממנו פסול שאוב, וזה דבר מחודש.

ובעיקר דבריו לא זכיתי להבין, דהרי כל עוד שלא כונסו המים לבור לא חל עליהם שם מקוה, ואם הם נשאבו ע"י אדם טהור הרי המים טהורים, וכשהם יוכנסו לבור הרי חל עליהם שם מקוה ואין הם מקבלים טומאה, ומה בכך שהם הובאו ע"י אדם "שראוי" לקבל טומאה (ואה"נ, דבפרושו ארוחנא דבשלג ליכא חיסרון של הוייתו ע"י דבר המקב"ט). וחזינן דיליף מקרא דכי יהיה טהור, שצריך שיהיה במצב שאינו ראוי לקב"ט, כמו שהוא באמת במקוה של מ' סאה שאינו מקבל טומאה.

ועכ"פ דעת הרא"ש ברורה שאין פסול שאובין בכולו שלג, ונחלקו הב"י והש"ך אי שרי לטבול בעודו שלג.



(ב). והרב עוזי נתנאל אמר, דאולי י"ל דפסול דכלי אינו פסול בחפצא, אלא משום שבפועל א"א לטבול בכלי, ולכך הוצאת השלג מהכלי אינה חשיבה עשיה.

ב.

שיטת הרמב"ם

והרמב"ם כתב (פ"ז ה"ג): ואלו מעלין ולא פוסלין, השלג, והברד, והכפור, והגלד, והמלח, וטיט הנרוק, כיצד, מקוה שיש בו מ' סאה חסר אחת ונפל לתוכו סאה מא' מאלו, ה"ז עולה למדתו והרי המקוה כשר ושלם, נמצאו מעלין ולא פוסלין, אפילו הביא מ' סאה "שלג" בתחילה והניחן בעוקה "וריסקו" שם ה"ז מקוה שלם וכשר (ועיין אורחות חיים הלכות טהרת הנדה וטהרת הכלים ובכל בו סי' פ"י שכתבו, וז"ל: השלג והברד והכפור מעלין ולא פוסלין, ולא עוד אלא [אפילו] הביא ארבעים סאה שלג והניחן במקוה ורסקן הרי זה מקוה כשר).

ומבואר בדברי הרמב"ם דמקוה שכולו שלג כשר כמות שהוא, אלא שמדויק מלשונו דדוקא בשלג הכשיר בהביא כולו, הא בכפור וברד פסול, וכן משמע דדוקא בריסקו, הא בלא ריסקו פסול. וכתב בית יוסף דטעמו הוא משום דדוקא בשלג, דחזינן שהכשיר רבי ישמעאל לעשות מקוה בתחלה, הוא דמכשרינן, ולא גמרינן מינה לאינך, דאם איתא לא הוה שתקי תנאי מינה במשנה ובתוספתא. ומש"כ "וריסקו" כוונתו כדברי הרא"ש, דצריך שיהא נכבש יחד וקשה, כדי שלא יחסר ממנו כשיהיה נימוח.

ומ"מ צ"ב בטעמא דמילתא מה החילוק בין שלג לשאר מילי.

ובשו"ת נוב"ת או"ח סי' נ"ז (תשובה מבנו) כתב דנקט הרמב"ם שלג משום דבברד בלא"ה א"א לטבול בו. והנה דבריו אינם עולים בקנה אחד עם הב"י, דס"ל דאיכא נפקותא לדינא ולא מטעמים טכניים.

ואולי י"ל ע"פ דברי השימ"ק בובחים שהבאנו לקמן (בהערה ד), דשלג חשיב אין ברייתו מן המים, ולכך אינו נפסל בשאיבה, משא"כ הברד והכפור חשיב ברייתו מהמים ונפסל בשאיבה. מיהו אכתי צ"ב לפ"ז איך מותר לטבול בעודו שלג? (ולש"ך דבסמוך, דהתיר הרמב"ם רק אחר שנעשה מים, א"ש).

מיהו באמת יש להסתפק מדוע בכפור וכו' פסול, האם משום שהוא נפסל בשאיבה, ולפ"ז לטבול בכפור במקומו שרי, או דילמא משום דינא אתמר, דדוקא בשלג מהני טבילה בריסקו, משא"כ בכפור וכו' לא מהני אף בריסקו. [ואי נימא כצד האחרון, אולי י"ל בסברא, דדוקא

ג. הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): אורחות חיים וכלבו הם שתי מהדורות של ספר אחד. תשובת המחבר: אמנם בכל בו יש הרבה העתקות מהאורחות חיים, אבל ודאי שהוא ספר עצמאי (ושו"ר להחיד"א בשם הגדולים מערכת ספרים אות כ [יד] כלבו) שדן מי מחברו וכתב: "דעל הרוב ס' הכלבו מעתיק מס' ארחות חיים", אבל לא העלה על דעתו שהוא הר"א מלוניל בעל האורחות חיים). ולכן נחשב הדבר כשתי שיטות ראשונים. ועיין ב"י בית יוסף אורח חיים סימן פט וז"ל: "וכתב הכל בו (סי' ט) שיש אומרים דאף מים אסור כיון שרצונו ונפשו מלא ממה שהוא צריך ורבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל כתב כן בשם ארחות חיים (סי' טו)", ותו לא מיד.

העורך הנ"ל: יעויין בהרחבה במאמרו של רש"ז הבלין בתוך ארחות חיים, מכון ירושלים (עניני שבת), המצוי באוצר, עמ' מ"א ואילך, וכן שמעתי מפיו (ולמען האמת לא ידעתי שעדיין יש מי שמפקפק בזה). המחבר: אין כ"כ נפ"מ בזה, אבל ישנם מקורות רבים המיחסים אותם לשני מחברים ואכמ"ל (ודי במה שהבאתי ממרן הב"י).

ד. בשיטת"ק שם מבואר להדיא דמים שהוקפאו כשר לטבול בהם, ולפ"ז למבואר ברמב"ם בפיהמ"ש דגלד הוא הנקפא מן המים על הארץ. דבכה"ג צריך להיות כשר בכולו. וצל"ע למבואר בב"י בדעתו דאין עושים ממנו מקוה. ואמנם יש לומר דדוקא לעניין שאובין איתמר שנשאב בעודו גלד, אבל אה"נ כשנקפא כשר כדתניא בתוספתא.

בשלג, שעיקר ברייתו פתיתים פתיתים, מ"מ כשטובל בו הוי כטובל "בשלג", משא"כ בכל הני שנקפאו, א"א לטבול בהם כמות שהן, ומה שמרסקן – כל עוד שהם לא הפכו למים, אכתי אין זה בכפור וכו', וצע"ג].

והש"ך (שם) השיג על הב"י, די"ל דהאי 'וריסקו' היינו עד שנעשו מים, ומדייק כן, דהרי לרא"ש דצריך למעך כתב כן על היכא דהשלג משלים, וא"כ למה גם הרמב"ם לא כתב ע"ז, אע"כ דכונתו לומר שריסקו עד שנעשה מים, וזה דוקא בכולו שלג, אבל במשלים, שרי בשלג כמות שהוא.

אלא דלדבריו יוצא דהא דצריך לרסק זה מדיני כשרות המקוה ולא בא כדי לברר את השיעור".

וצ"ע מלשון הרמב"ם, דכתב אפילו הביא מ' סאה שלג בתחילה והניחן בעוקה וריסקו שם ה"ז מקוה "שלם" וכשר". ובשלמא אי נימא כהב"י דהריסקו הוא בשביל השיעור, ניחא דכתב הר"ז "שלם", וממילא "כשר" לטבול בו (וכשר קאי אעיקר דינא דקמ"ל דמותר לטבול בשלג), אבל אי נימא דריסקו ר"ל כדי להפשירו ורק אז כשר לטבול בו, מילת "שלם" לכאורה מיותרת, וי"ל.

ועוד יש לעיין בזה לדברי הש"ך, דבפיהמ"ש מבואר "דברי ישמעאל לא היה מתוכנן עם ר' עקיבא אלא על דרך המשא ומתן, לא מפני שהוא סובר כך". והיינו משום דהוקשה לרמב"ם דעדותם של אנשי מידבא נראית כסותרת את דברי רבי ישמעאל דשלג אינו משלים, אע"כ דאמר כן בדרך משא ומתן. ואי נימא דכל מה שהתיר להם ר"י זה רק לכשיפשי, א"כ אינו סותר כלל, דלעולם אימא לך דשלג פסול לטבול בו דחשיב אוכל, ומהאי טעמא בעודו שלג אינו מצטרף, ומ"מ אחר שהופשר כשר, והיינו עדות דאנשי מידבא, כן העיר בשו"ת לבוש מרדכי סי' כ"ה.

ואפשר דס"ל לש"ך דהרמב"ם אוסר לטבול בשלג, ולא משום ששלג לא חשיב מקוה, אלא דס"ל כדעת רבינו שמחה המובא במרדכי, דאי אפשר לטבול בשלג כיון שאין הוא מגיע לכל מקום בגוף הנטבל, ולכן צריך שירסקנו, ולכן הדבר סותר את דברי רבי ישמעאל, דשלג אינו משלים, דהרי הוא מקוה כשר ומ"ט לא תהני טבילה במים'.

ה). אך צ"ע בדברי הבית יוסף (באורח חיים סימן ק"ס), דכתב וז"ל: ודברים העולים למדת מקוה שנויים בפ"ז ממסכת מקואות (מ"א) והם השלג והברד וכו', ותנן נמי (שם) שאפילו הביא ארבעים סאה שלג בתחילה והניחן בעוקה וריסקו שם הרי זה מקוה שלם וכשר, וכן פסק הרמב"ם (מקואות פ"ז ה"ג), ולפי זה הוא הדין דלרביעית מהני אם ריסקו "עד שנעשה מים" אפילו כל הרביעית מריסקו דברים הללו, עכ"ל. והנה, ברור דאף אי נימא דלטבילה א"צ שיהיה מים, מ"מ לנטי צריך שירסקנו עד שיהיה מים, וכמש"כ המג"א שם. אלא דמ"מ (א) צ"ב מהכ"ת שיהיה פסול עד שצריך להביא ראיה מדין מקוה, (ב) ובר מן דין, משמעות לשונו היא דמילף לייף להו מהדדי, א"כ משמע קצת שהוא מפרש ברמב"ם דריסקו עד שנעשה מים ודו"ק. (ג) ועוד יש לדקדק, דלמאי דחזינן בדבריו דצריך למילפניהו ממקוה, א"כ איך כתב אפילו כל הרביעית מריסקו "דברים הללו", והיינו ברד וכפור וכו', הא הרמב"ם לא התיר בכולו אלא בשלג. ועיין בספר יצחק ירנן על הרמב"ם. וי"ל דהו"א כמו גירסא קמייתא בראב"ד, דאפי' לאחר הפשר פסול, קמ"ל דכשר, ולזה הביא ראיה ממקוה (ואכתי צ"ע כיון דרק לענין מקוה איכא חיסרון דתחילת עשייתו בפסול משא"כ לענין נט"י אין הו"א לפסול, וצ"ע).

ו). מיהו עיקר הדבר דלרבינו שמחה חשיב מקוה כשר, כתב בשו"ת הר צבי (י"ד סי' קע"ב) דתלי בפלוגתא דהרא"ה והרשב"א, ואי"ה יובא בסמוך.

ומ"מ כו"ע מודו דלרמב"ם אין פסול שאובין בשלג, לכה"פ כשהפשיר (ומוכרח כן ברמב"ם לש"ך, דאל"כ מה קמ"ל הרמב"ם בזה). מיהו יל"ע היכן נרמז בדברי הרמב"ם שהביאו את השלג בכלים, דאולי כונתו ע"י המשכה, וכמש"כ הרז"ה.

וי"ל חדא דלא היה לרמב"ם לסתום אלא לפרש, ועוד דהרז"ה אויל בשיטת הראב"ד, דמהני המשכה בכולה בפסול דבידי אדם, אבל הרמב"ם לא ס"ל כן (דפרש בפ"ה ה"ח דההיתר הוא מטעם דממילא, ואכמ"ל). ועוד דא"כ הו"ל לפסוק דשלג פוסל, וכמש"כ הגרעק"א בדעת הרז"ה [ויל"ד ע"פ האשכול דלקמן].

ויל"ע דהש"ך לא פליג על הב"י אלא בהא דצריך שיהיה מים, אבל במה שכתב הב"י דרך בשלג מהני לא פליג. וא"כ לפ"ז בכפור וברד וכו' לא מהני אפי' בנעשה מים, וצ"ע מהתוספתא דשאוב שהוגלד כשר לאחר שהפשיר. אבל לב"י י"ל דקמ"ל, דדוקא בשלג שרי לטבול בו כמו שהוא, משא"כ בברד, אבל בהפשיר אפשר דאף בברד שרי. מיהו י"ל דאף לש"ך שרי בברד דהפשיר, לפמש"כ בנו"ב הנ"ל דלש"ך נקט הרמב"ם שלג משום דבברד וכיו"ב פשיטא שצריך לרסקו, והחידוש הוא שאפי' בשלג צריך ריסקו.

ונפ"מ לקרח מלאכותי, דלדעת הרמב"ם שרי לאחר שהפשיר לכו"ע.

ג.

שיטת הר"ש

ודברי הר"ש ברור מילולו, דשרי לטבול בשלג כמות שהוא, דכתב להדיא בטהרות (פ"ג מ"ב) כדתנן במקוואות פ"ז, דשלג מעלה מקוה "וכשר לטבילה".

מיהו לפו"ר אין גילוי בדבריו אי שלג נפסל בשאיבה או לא. דאולי הוא מפרש כהרז"ה, דהא דשרו הא דאנשי מידבא הוא רק ע"י המשכה (אמנם, בב"י בסע' ט"ו כתב להדיא דלר"ש לא מהני המשכה בכולו בשום אופן, ודלא כהראב"ד. מיהו יש לדון לפ"מ שחידש הט"ז ס"ק כ"ח דהר"ש ס"ל כהראב"ד דמהני המשכה בהובא בידו).

ונראה דליכא למימר הכי, דהא לשיטת הרז"ה מוכרחים לפרש דלת"ק דשלג מעלה ואינו פוסל, דע"כ דמיירי בשאובין, ופליג אר' ישמעאל. אבל בר"ש חזינן דמקור הדין דשלג כשר למקוה הוא מדברי ת"ק, אלמא דס"ל דלא פליגי ר' ישמעאל ות"ק (וכמש"כ הב"י בחד תירוצא), וא"כ מוכח דבשלג אין פסול שאובין, וכדעת הרא"ש [מיהו לאשכול אין זה מוכרח ודו"ק].

ד.

שיטת רש"י

ולכאורה יש ראייה גדולה מש"ס ערוך דשרי לטבול בשלג (ושו"ר שכבר כתב כן בלחו"ש), מדאיתא בסוכה (יט סע"א וע"ב): רבי אושעיא אמר: לא נצרכה אלא לסכך פסול פחות משלשה

בסוכה קטנה וכו', ומי איכא מידי דאצטרופי מצטרף והוא עצמו אינו כשר, אמר רבי יצחק בן אלישב: אין, טיט הנרוק יוכיח, שמצטרף לארבעים סאה, והטובל בו לא עלתה לו טבילה. וקשה אמאי לא מייתי מרישא דמתני' השלג והברד והכפור והגליד והמלח, דהא טיט הנרוק קתני לה רק בסיפא, א"כ מוכח דטובלין אף בשלג לבד.

איברא דרש"י שם כתב: לא עלתה לו טבילה - דהכי תנן במסכת מקואות (פרק שביעי, משנה א). אלו מעלין ולא פוסלין: השלג, והברד, והכפור, והגליד, והמלח, וטיט הנרוק, ומעלין, היינו משלימין, אשלומי, אין, בפני עצמו, לא, עכ"ל. אלמא דשלג אינו אלא מצטרף ואין טובלים בו, וכ"כ בב"י בדעת רש"י [וכ"כ בהגהות מרדכי בשבת סי' תנ"ט]. ושו"ר במהרש"א שם, שכתב צ"ע לפרש"י אמאי נקט טיט הנרוק יוכיח טפי מכל הנך השלג כו'. ועיין בנוב"ת סוף חור"מ מה שהאריך בזה.

ונראה ליישב. חדא, דאי נימא דשלג תלי בפלוגתא דת"ק ורבי ישמעאל, ניחא, דלהכי לא קתני אלא מילתא דאתי לכו"ע.

ולפ"ז ניחא דברי רש"י בשבת (קמ"ד, ב): רב פפא אמר - טעמא דתרדין לאו משום חשיבותא דאחשבינהו הוא, ולעולם לאו משקה נינהו, והא דמפסיל - משום דכל דבר שאין עושין ממנו מקוה שאינו מים או שלג או ברד, פוסל את המקוה בשינוי מראה, עכ"ל. אלמא דעושין מקוה לכתחילה משלג, ונמצאו דבריו סתירא לדבריו בסוכה, ולנ"ל ניחא, דהתם בסוכה מיירי בת"ק (דקאמר דטיט מצטרף), ולכך כתב דה"ה בשלג, משא"כ בשבת, סתם רש"י כהלכתא, דקי"ל כרבי ישמעאל (ולפ"ז מבואר דרש"י לא ס"ל כהרמב"ם דדוקא שלג, דהא כתב ג"כ ברד).

ועי"ל דלא מבעיא לדעת רבינו שמחה, דאין טובלין בשלג רק משום אורין, נמצא דלדינא שם מקוה עליו (וכמש"כ בשו"ת זרע אמת ח"ג בתשובה על סימן ר"ב), וא"כ לא מצי מייתי הגמ' ראייה לסכך פסול. ואפי' אי נימא כפשטות דברי ר' אליעזר מביה"ס, דשלג פסול לגמרי, הא מ"מ לכשיפשיר הר"ז כשר, א"כ אין לדמותו לסכך פסול, דהתם לעולם יעמוד הוא בפיסולו, ולכך מייתי ראייה דוקא מטיט, דלעולם יעמוד בפיסולו.

ובב"י הביא רק דברי רש"י בסוכה, ולא עמד על הסתירה מדבריו בשבת, ומ"מ נסתפק בדעתו אי ס"ל הכי והלכה כת"ק, או שכוונת רש"י דזו דעת ת"ק, אבל לעולם הלכה כרבי ישמעאל משום דעבד בה מעשה, ע"כ. ולכאורה מרש"י בשבת מוכח הכי. מיהו עיין חת"ס סי' ר' דפרש את דברי רש"י בשבת ע"פ דברי הש"ך, דמיירי לאחר שהפשיר, ויל"פ בזה.

העולה, דההגהות מרדכי נקט בדעת רש"י דאסור לטבול בשלג, והב"י נסתפק בדעתו, וצידדו דמדבריו בשבת משמע קצת דלהלכה שרי.



ה.

שיטת הראב"ד

בשיטת הראב"ד (בעהנ"פ סי' ב' וסי' ד') יש מבוכה גדולה בפוסקים, ונציין את עיקרי הדברים בשיטתו.

בתחילה דן הראב"ד בדברי ת"ק דשלג משלים למקוה חסר, וביאר דהיינו אפי' בעודו שלג, דומיא דטיט הנרוק דמצטרף כמות שהוא, ומ"מ צריך למעך כדי שלא יהיה תפוח (ובפשטות כוונתו משום שיעור). ושוב נתקשה, דאם שלג משלים אלמא דיש עליו שם מים, וא"כ אמאי אינו פוסל כמו ג' לוגין מים שאובין. ותירץ דלא גזרו אלא בג"ל מים שראויים לעשות מהם מקוה, ולכך גזרו בג"ל שראויים לרחיצת כל גופו והוו כענין מקוה, דלמא אתי למעבד רובא דשאובין, משא"כ בשלג, שהוא דבר שאין עושין ממנו מקוה לכתחילה, וכיון דאין ראויין ליכא למגזר. כן הוא לפי הגירסא שלפנינו, אבל הב"י גרס: "מקוה מים הוא דאיתקש למעיין, מה מעיין בידי שמים אף מקוה בידי שמים, אבל שאר משקין לא איתקוש". ור"ל דמשום הכי אינו פוסל.

ואכתי צ"ב מ"ש ממי פירות (היכא דליכא שינוי מראה), שאינם מצטרפים אף שאין בהם פסול שאיבה. וי"ל דאה"נ, דמדאורייתא גם שאר משקים מצטרפים, ומדרכנן הוא דפסול גזירה אטו רובו, ולא גזרו בברד כיון שאין ראוי לעשות ממנו מקוה בכולו (וממילא לא שייך לגזור ברובו).

ושוב הקשה הראב"ד: ואם תאמר לאנשי מידבא משום ר' ישמעאל, הרי עושין מן השלג מקוה לכתחילה ואפילו הכי כי נותנו בידיהם כשר. התם לכשיתפשר קאמר, וכשנתפשר מלתא אחרתא הוא וממילא קא הוי מקוה.

ויש לפרשו בב' אנפין. א' דאה"נ דלדבריו השלג פוסל את המקוה מדין שאובין, ואינו כשר אלא אחר שהפשיר, דפנים חדשות באו לכאן. ב' לעולם כמו שהוא סבר בשאלה, דרבי ישמעאל לא פליג את"ק דשלג אינו פוסל, אלא דבעודו שלג אסור לטבול בו, ואחר שהפשיר כשר (ומרהיטת לשונו, דקאמר "וממילא קא הוי מקוה", משמע דבא להסביר למה אין פסול שאובין, וע"ז קאמר דליכא חסרון אחר שנפשר, דהשתא ממילא קא הוי מקוה ודוק).

ונפ"מ לרבי ישמעאל אי שרי לטבול בשלג כשאינו שאוב, דלפי' ראשון אפשר דשרי לטבול בשלג, דלא הצריך להפשיר אלא משום שאובין, ולפי' השני הרי מבואר דשלג פסול לטבול בו כמות שהוא, דהרי אינו פוסל כמו לת"ק.

והב"י, אחר שהביא דברי הראב"ד, כתב: מבואר בדבריו שאם עשה כל המקוה מהם פסול אפילו בשלג אי מדדו בכלי "ומשום שאוב". ומשמע מדברי הב"י שאם יהיה כל המקוה משלג שאינו שאוב, שפיר דמי. ורבים תמהו בדבריו, דהא מבואר להדיא בדברי הראב"ד לעיל דס"ל דבשלג אין פסול שאובין, אלמא דהחיסרון הוא מצד מהות השלג שפסול לטבילה, וא"כ איך כותב הב"י דהפסול לפי הראב"ד רק משום שאוב.

ז. ולכאורה רומז כאן לכעין דברי הלח"ש שהובא לעיל בביאור דעת הרא"ש, ודוק.

והנה אם כונת הב"י אליבא דאנשי מידבא לפירוש א' דלעיל, א"ש, דלדבריהם אם עשה כולו בשאוב פסול בעודו שלג רק משום שאובין [ולפ"ז נוקט הב"י בדעת הראב"ד שפוסק כרבי ישמעאל בהוראתו לאנשי מדבא].

ולפ"ז ניהא דברי הב"י במש"כ להשיג על רבינו שמחה שאסר לטבול בשלג, דמדברי כל הפוסקים מבואר שמותר לטבול בשלג. והעירו על דבריו, דבראב"ד מבואר דאפי' לאנשי מידבא לא שרי אלא אחר שהפשיר. ולדברינו ניהא, דהב"י הבין דטעמם הוא משום שאובין, אבל אחר שהפשיר פקע פסול שאובין מיניה, וממילא לטבול בשלג כמות שהוא שפיר דמי.

אלא דלפ"ז לא מובן מה משיג הרו"ה על דבריו דאיכא פסול שאובין בשלג, הא גם הראב"ד מודה לזה, ואולי כונתו להשיג דלא מהני אף שהפשיר, וצ"ע.

אך העירו מלשון הראב"ד בקיצור שער המים (סימן ד', ושם נחית לפסק הלכה למעשה) והובא לשונו בב"י שכתב: וכולן משתערין כמות שהן, חוץ מן השלג שהוא צריך למעך את חללו עד שיהא כמו הכפור, וכל אלו אפילו מדדן בכלי ונתנן למקוה, ולא לעשות מהן מקוה בתחלה אלא שהן מצטרפין לשיעור מקוה שהרי שנינו ואלו מעלין ולא פוסלין השלג והכפור וכו' ומסתברא דבעינן רוב מקוה מים כשרים עכ"ל. הרי מפורש שפוסק כת"ק, וא"כ איך כותב הב"י ד"מבואר בדבריו שאם עשה כל המקוה מהם פסול אפילו בשלג אי מדדו בכלי ומשום שאוב".

איברא דנקטו רבים מהאחרונים (עיין שו"ת בית שלמה ח"ב סי' ס"ב, לחו"ש ס"ק ס"ב, דברי מלכיאל ח"ג סי' ס"ז ועוד). דהראב"ד פוסק כת"ק, דרק מצטרף אך אינו כשר בכולו.

ועיין שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ד דפוס פראג סימן קצ"ג), דכתב ואלו מצטרפי' לשיעור מקוה השלג והכפור והגליד והטיט הנרוק שהפרה [שוחה] ושותה מהן וכלן [משערין] בכמו שהן ובלבד שימעך חלל השלג שיהא ככפור, ואפי' מדדו בכלי ונתנו במקוה מצטרפי' ובלבד שיהא רוב המקוה כהלכתן. נשלמו דיני מקוה שסידר הרב ר' אברהם בר דוד אב ב"ד. הרי דנוקט בדעת הראב"ד דרק מצטרף.

אך נחלקו האחרונים היכא דהפשיר (בלא שאובין), ובלשון הראב"ד במהדורות הראשונות מפורש דאף היכא דהפשיר הר"ז פסול, הואיל ובשעת נפילה לא היה ראוי לטבילה (ולא הובא בב"י, וכנראה דלא היה לפניו מהדורות אלו). וכתב המהרש"ם (ח"א סי' ר') דכ"כ להדיא בספר האשכול בדעת הראב"ד, דאפי' לכשיפשיר פסול¹. אבל החת"ס (סי' ר') כתב דמודה הראב"ד היכא דהפשיר, ולכאורה כך צריך לנקוט, מדחזינן שבמהדורה האחרונה מחקה הראב"ד.

ח. הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): איך זה יכול להיות? אולי כוונתו לאשכול מהדורת הרב הצב"א, שהוכנס לשם מתוך בעלי הנפש. תשובת המחבר: אשכול עם פרוש נחל אשכול הלכות מקואות סי' נ"ה. העורך הנ"ל: אם כן, אין זה מדברי בעל האשכול כלל (וכפי שכבר האריכו בזה), אלא בפשטות העתקה מבעלי הנפש, ואין בדברים שום מקור. אלא שרבינו המהרש"ם לא ידע זאת בזמנו.

המחבר: הדבר תמוה לומר שבזמנו של המהרש"ם "עדיין לא נודע הדבר", וכאילו צריך להיות איזה גאון גדול בשביל להרגיש בקושי ליחס את זה לרב אב"ד, דעיקר תהיות המערערים על זה שהרבה מסברותיו כתובות בראשונים שהיו בתקופה מאוחרת יותר הוא (ולפעמים אף באחרונים), והוא דבר הנראה לעין לכל לומד, ואף אני בעוניי כשלמדנו הלכות נדה ראינו כסדר דברים אלו, כך שאם המסקנה המוכרחת היא שהספר מזויף, אף המהרש"ם היה מסיק כך (ואגב המהרש"ם מביא בעוד מקומות), כך שאם המהרש"ם לא הסיק כך אלמא דפליג על מסקנת החוקרים הנכבדים.

העולה: דהב"י נוקט בדעת הראב"ד דבכולו שלג המקוה פסול משום שאובין (ויל"ע מה יאמר לכשיפשיד?), אבל כשאין פסול שאובין כשר לטבול בו. ורבים מהאחרונים ס"ל דהראב"ד פוסק כת"ק, דשלג כשר רק להשלים, אבל לטבול בכולו פסול, והיכא דהפשיד נחלקו אחרונים, ובאשכול מפורש שפסול.

והנה, יל"ע בהא דמהני לראב"ד בשלג להשלים ואינו נפסל בשאיבה, משום שאין דינו כמים אלא כשאר משקים, אבל בכולו פסול. וקשה, איך מצטרף כיון שהוא פסול, ולא דמי למי פירות, דהא הכא אין כאן ביטול כיון שניכר. מיהו הא יש לשאול על דין טיט הנרוק, שמבואר להדיא בגמ' בסוכה (י"ט) שפסול לטבול בו ומשלים. וצ"ל כיון שאין זה דין באיסור והיתר אלא בגדרי הכשר, ובכח"ג אפשר דאף בניכר מהני, וכמו דמהני בסכך פסול להצטרף לכשר אף שניכר הפסול.

אך צ"ע, דא"כ כל דבר יהיה אפשר להשלים איתו, כגון עצים ואבנים, ונימא רובו ככולו (כמו דבאמת אמרינן גבי סוכה), כיון דס"ס יש כאן מ' סאה, ומ"ש בלוק קרח מבלוק אבן (לראב"ד). וראיתי בשו"ת בית שלמה (ח"ב סי' ס"ב) שכתב דשלג מצטרף כיון שתולדתו מן המים, וצ"ב.

ובזכרון שמואל (סי' פ') כתב דהחיסרון בטיט הנרוק הוא לא משום שהוא דבר "פסול", אלא שא"א לקיים בו דין "טבילה", ולכך שפיר מצטרף (ויש לדון בדבר טובא). ולפ"ז בשלג צ"ל ג"כ

ועיין להגאון ר"ד מקרלין שהיה מגדולי המשיבים בדורו שבכמה מקומות בספרו שו"ת שאילת דוד מביא את האשכול, וביו"ד סימן א' כותב וכן בספר האשכול שנדפס מחדש "לרב קדמון", וכנראה שהרגיש שאולי אינו לרב אב"ד, אבל מ"מ לא פקפק בעצם הספר שהוא לאחד מרבתינו הראשונים.

ומצינו לגדולי הפוסקים אשר כל בית ישראל נשען עליהם שחיו אחרי דברי המערערים ולא פקפקו על אמינות הספר (מלבד המהרש"ם הנ"ל), ובסוגיין ממש בדין השלג האריך לפלפל בדבריו בשו"ת אגרות משה יורה דעה ח"א סימן ק"כ. וכן שם בסימן צ"ח, צ"ט, ק', ק"א, וכן בהר צבי יורה דעה סימן קע"ב בשם הדברי חיים מצאנז. וע"ע בשו"ת דברי מלכאל ח"ג סימן ס"ז, שג"כ הביא את דברי האשכול בסוגיין. וכן החזו"א בהלכות מקואות יו"ד סי' קל"ו, שו"ת מנחת שלמה תנינא (ב - ג) סימן ע"ב, שו"ת שבט הלוי ח"ג סימן קיט אות ח (ובשם שו"ת תשורת שי), שו"ת מנחת יצחק ח"א סימן קמג, שו"ת משנה הלכות ח"ב סימן א', שו"ת ציץ אליעזר ח"ו סימן כ"ג (ובעוד עשרות מקומות בספרו), הגר"ע יוסף זצ"ל בספרו טהרת הבית במקומות רבים (וסמך על דבריו להקל נגד דברי אחרונים), תשובות והנהגות ח"א סימן תק"א, וכן שמעתי שנוקט הגר"מ מאזוז שליט"א. וצר לי מאד על דברי המאמר שצרתם שביקש להסתייע מדברי הרב זילבר שכתב שאינו סומך על האשכול, במקום להביא את גדולי הפוסקים בדורות האחרונים שכולם סמכו עליו סמיכה רבה.

ובעיקר נד"ד שחששנו לדברי האשכול, כן הורו מרנן הגריא"ל שטיינמן זצ"ל ויבדלח"ט הגר"ח קנייבסקי שליט"א, ותו לא מידי.

העורך הנ"ל: יישר כח לרב המחבר שליט"א על ההבהרה ועל המקורות. אין זה המקום להאריך בדיון זה, והבוחר יבחר. ט. וראיתי בספר עלי טהרה (עמ' רנ"ח) שהקשה דמ"ש שלג שהפשיד, דאמרינן ביה "הואיל ובשעת נפילה לא היה ראוי לטבילה" – ולא מהני מה שאח"כ נסתלק פיסולו, ממקוה שהיה פסול מעיקרו מחמת שינוי מראה, דחזור להכשרו, וצ"ע. וליבי מהסס בדבר, דאולי י"ל דלעולם ס"ל לראב"ד, דמעיקר דינא דאורייתא, יש לשלג דין מים גמורים ולכך אם כל המקוה נעשה משלג הר"ז פסול משום שאובין דרבנן, אך מאידך גיסא לגבי פסול מים שאובין לא גרע כיון שאין דרך לעשות מהם מקוה לא גרע. ולפ"ז פשוט דאף בהפשיד אין מקום להכשיר, כיון דמעיקרא בא למקוה בידי אדם, וצ"ע בכל זה.

י. והיה מקום לדון דאולי כיון דדינא דשלג דחישב עליו למשקה דינו כמשקה, ולכך שפיר מצטרף (ומ"מ אינו פוסל!), מיהו לפ"ז היינו דוקא כשנתן ככוונה ולא שנפל מאליו, ועוד דמטיט הנרוק אכתי קשה.

דהראב"ד ס"ל כדברי רבינו שמחה דהחסרון בשלג מדין טבילה (וזה דלא כהורע אמת, דס"ל דהוי מקוה כשר, אלא כעין סברת הרא"ה הנ"ל).

מיהו צ"ע מדימוי הגמ' לסוכה, דהא התם בסכך פסול הוא פסול בעצם (וק"ו אם נפרש את הגמ' כהסבר התוס' דקאי על אויר, דודאי קשה טובא).

ואולי אפשר לומר, בהקדים ביאור דברי הגמ' דמהני דין רוב לסכך פסול, דטעמא משום ד"סוכה תהיה לצל יומם" מתקיים שפיר בסכך פסול, אלא ד"הלכה" היא דבעינן גידולו מן הארץ ואינו מקב"ט, ולכך כלפי "הדין" מהני רובו ככולו (כלומר, דבעינן סכך וזה שפיר מתקיים בפסול, וכלפי הדין מהני רובו ככולו, וגם הוי רובו מתוך כולו – כלומר דהוי "סוכה", ומתוכה רובה בהכשר).

ועיין חתם סופר בתשו' או"ח (סי' קפ"ג), דכללא כיל דביטול אינו מועיל להפוך את מהות הדבר, ומועיל רק לסלק את האיסור. עיין שם לענין אתרוג המורכב, וזה לשונו: מה ענין ילדה בטלה בזקנה לכאן, התם לענין ביטול איסור מיירי ולא שישתנה הפרי ויעשה מאגוז תפוח. עיין שם שהביא הוכחה על זה, דביטול מסלק רק את האיסור ולא שיהא נחשב מהותו כמו הרוב.

וה"נ לענין טיט הנרוק, שפיר שייך לקיים בו "מעשה" טבילה, וכן בשלג (ודלא כרבינו שמחה), אלא דמ"מ לדינא דברים אלו פסולים, וע"ז שפיר מתקיים דין רובו ככולו. ושור"ר בשו"ת ויען יוסף (פפא) או"ח סי' ש"ע ושע"א."



ו.

שיטת הרז"ה

הראב"ד דקדק מלשון "צאו והביאו לי שלג ועשו לי מקוה בתחלה", דאף בשאוב משלים למ' סאה". ותמה הרז"ה מניין שהביאו ע"י כלים, דילמא הכל היה בהמשכה, א"נ הביאו השלג על גבי טבלא שאין לה לבזבו וכו'. ומסיק הרז"ה: הילכך אין לנו מאותו מעשה שום ראייה לומר שאין השאובה פוסלת בשלג. ונראה לנו שדינו כדין המים בין לפסול בין להכשיר.

ותמהו ע"ד במש"כ "בין לפסול", דא"כ אמאי ת"ק אומר דאינו פוסל. וביאר הגרעק"א (שם בגליון הראב"ד) דכ"ז כתב הרז"ה באנשי מידבא, דכיון דס"ל דכשר בכולו א"כ דינו כמים ופוסל, אבל לת"ק אה"נ, כיון דאינו פוסל לא מהני רק להשלים. ויש להעיר דבספר האשכול כתב

(יא). ושור"ר בחזו"א קמא סי' ח' סק"ב (ד"ה והנה) דפשוט"ל דמדינא דטיט, עפר ממש נמי מצטרף, וכתב בטעמא דמילתא משום דהיינו רבייתיה דחול במים (ויל"ע לפ"ז באבנים קטנות שרגילות להימצא בארץ, מי נימא דמצטרפי). אמנם, שם דן הוא לגבי החילוק מדרבנן למה חלב לא מצטרף ועפר מצטרף, אבל בעיקר דינא למה מצטרף לא דן בזה.

(יב). ולפ"ר הדברים צע"ג, דלשון זה נאמר בעדות דאנשי מידבא, ומפורש בראב"ד דלשיטתם מהני רק אחר שהפשיר, וא"כ מה הראיה מכאן לת"ק, דס"ל דשרי אף בעודו שלג. ושור"ר בהגהות לנפש תדרשנו (ב) דשמע ביאור נפלא, דמש"כ הראב"ד "למדנו מכאן" אין כונתו לאנשי מידבא, אלא הוכחתו היא מלשון "ולא פוסלין", ור"ל דכיון דאין פוסלין סימן שהוא לא נפסל בשאיבה, שאם היה הוא נפסל בשאיבה היה פוסל בג"ל. ודברים אלו נפלאו מדברי הרז"ה בהשגותיו, שהעתיק רק את רבי ישמעאל "וכתב ע"ז הרב" למדנו מכאן וכו', והשיג ע"ז הרז"ה: "ואנו תמהים מהיכן למד שבמדידה עשו אנשי מידבא וכו'", הרי מפורש דהבין שראיתו היא מאנשי מידבא. ושור"ר בהערה הבאה שם שכתב שמדברי הרז"ה מוכח שלא הבין כך בראב"ד, וצ"ע למה? ואולי הבין הרז"ה מסתימת לשון הראב"ד וכו', ע"ש, ולא זכית להבין דבריו.

דלרז"ה אנשי מידבא לא פליגי את"ק אלא ס"ל דל"ג רבנן פסול ג' לוגין בשלג (ורק ברובו גזרו), וכ"כ מדנפשיה החזו"א (תניינא סי' ו' סק"א).

והש"ך (ס"ק ע"א) כתב שהב"י הביא בשם הרז"ה שאין טובלין בשלג רק אם ריסקן למים. ותמהו עליו האחרונים (דברי מלכאל הנ"ל, דברי חיים אות מ"ב ועוד), חדא דלא נמצא כן בב"י, ועוד דהא מסיק הרז"ה: "שדינו כדין המים" בין לפסול בין "להכשיר", א"כ מבואר דס"ל דשלג כשר כמות שהוא (ובדב"ח שם כתב דהש"ך, שכתב שהרז"ה מן האוסרין, לא הי' לפניו ספר השגות הרז"ה רק מה שמועתק בב"י ז"ל, אבל בהשגות הרז"ה שבדפוס כתב וכו').

ונחלקו אחרונים בדעת הרז"ה דפסל בשלג שאוב, אם כונתו לפוסלו דוקא בעודו שלג, אבל לכשיפשיר כשר, דפנים חדשות באו לכאן, אי נמי הפשרה חשיבא כהמשכה, או דילמא כיון דדינו כמים הרי חל עליו שם פסול ותו לא פקע. ובפשטות קשה לומר דס"ל דלכשיפשיר כשר, דא"כ היינו מש"כ הראב"ד בשיטת רבי ישמעאל, וא"כ לדינא במאי פליגי.

העולה דשיטת הרז"ה, דשלג נפסל בשאיבה (ונחלקו אחרונים אי שרי לכשיפשיר), ובעודו שלג בלא שאיבה משמע מדבריו דשרי לטבול בו. וצ"ע דעת הש"ך דפסל עד שיפשיר.



ז.

שיטת הראשונים במרדכי

כתב המרדכי בס"פ במה טומנין: מעשה בא לפני רבי שמריה משפירא, באדם אחד שאנס אשתו והטביל אותה בשלג שאינו מפורש ומחזיק מ' סאה, והורה רבינו שמחה (י"ג רבינו שמריה) שעלתה לה טבילה, וראיה ממסכת מקואות [פ"ו מ"א] דתנן השלג והברד מעלין המקוה ולא פוסלין, אלמא מותר לטבול בשלג, וליכא למימר דבהופשרו קא מיירי, דאז פשיטא דהוי כמו שאר מים, [וכ"כ רבי ברוך ממגענצא]. והר' אליעזר מביה"ם מפרש ההיא דמסכת מקואות שהבאתי איירי, שהופשרו, והא קמ"ל דאין דין שאובין עליהם. הגה"ה וגם רבינו שמחה התיר בתחלתו ולבסוף חזר בו, כי אי אפשר שכל השלג העולה למ' סאה יגיע בבשרה, ועוד דאמרינן אין מטבילין בכיפין, וגם ליטול ידיים בכלי מלא שלג המחזיק רביעית כך הדין עכ"ל.

נמצא דאיכא ג' שיטות, דלרבינו שמריה ור"ב ממגענצא, שרי לטבול בשלג כמות שהוא. לר' אליעזר מביה"ם, אסור, ואפי' אינו מצטרף אלא לאחר שהפשיר" (ולא מצאנו עוד שיטה כזאת בראשונים). לרבינו שמחה משמע דבעצם המקוה כשר (כמו שסבר בתחילה), אלא דא"א לטבול בו בפועל, כיון שאין מ' סאה נוגע בכל בשרו (ובב"י תמה ע"ד מה החיסרון בזה שאין כל גופו נוגע "בכל" המ' סאה ומה השייכות לכיפין. והחזו"א תנינא ו' ג' ביאר בפשיטות שבהכרח שיהיו בשלג אורירין כיון דהוא מוצק").

(ג). ולפ"ז ניחא הגמ' בסוכה דמייתי רק מטיט, משא"כ שלג, שאפי' אינו מצטרף אלא לאחר שהפשיר.

(ד). ובאנציקלופדיה תלמודית (הערות כרך יח, [טבילה] טור תמו) כתבו בשם קובץ יגדיל תורה (תרע"א קונ' ה סי' יח), שאפילו נפל עליו השלג וכיסהו כולו, א"א שהשלג יכנס עד עיקרי השערות ויקיף כל שורה מכל צדדיה, וכן לקמטים הטעונים ביאת מים.

ולכאורה זו טענה אלימתא, וצ"ע מה יענו ע"ז הראשונים דס"ל דמהני טבילה בשלג. ושו"ר בקהלות יעקב בטהרות סי' נ"ט שכתב דפסול כיפין הוא דוקא כשזה באויר, אבל אם הוא "מונח" אין פסול של כיפין, והוכיח כן ממתני' פ"י מ"ד).

[ויל"ע במש"כ רבינו שמריה ד"ליכא למימר דבהופשרו קא מיירי, דאז פשיטא דהוי כמו שאר מים", הא לכאורה צדקו דברי ר"א, דקמ"ל שאין עליהם פסול שאובין. ולכאורה מוכח מכאן דס"ל לרבינו שמריה דלת"ק שלג פוסל בשאובין, ומתני' מיירי באינם שאובין. וא"כ צ"ע אמאי קתני ואינם פוסלים, דפשיטא דאינו פוסל, דמהכ"ת לומר כן].

ובבית יוסף כתב ומשמע לי דפשיטא דמתניתין ודברי הפוסקים לא מוכחי כלל כדברי ה"ר אליעזר דודאי בלא הופשרו מיירי וכו', וגם על סברת רבינו שמחה תמה, הילכך דברי רבינו שמריה נראים בעיני, ומ"מ אין להקל לעשות מעשה באיסורא דאורייתא נגד ה"ר אליעזר ורבינו שמחה. ומיהו לעניין נטילת ידים דרבנן, נראה דשפיר יש לסמוך על דברי ה"ר שמריה, כיון דפשיטא המשנה ודברי הפוסקים מסייעי ליה.

ולשיטות דשלג פסול, יל"ע מדברי התוספתא בטהרות, הובאו בגמ' (נדה יז). דמהני השקה לשלג, אלמא דשלג חשיב מקוה כשר, אי לא דנימא דהנידון שם הוא בשאובה. ולרבינו שמחה אפשר דניחא, ואף לסוברים בדעת הראב"ד דרק לכשיפשיט כשר נמי ניחא קצת, די"ל דעכ"פ מהני השקה לעניין מיעוטו (וחידוש הוא, וא"כ גם טיט מהני מדין השקה, עיין לקמן במה שדנו איך מיעוט פסול מצטרף). אבל לר"א מביה"ם, דאפי' להשלים אינו כשר אלא אחר שהפשיט, א"כ צ"ע לאיזה עניין מהני השקה לשלג. ושו"ר בשו"ת משנה הלכות (ח"ב סימן א') שעמד בזה וציין למג"א (סימן ק"ס ס"ק ט"ז) שהביא פלוגתא דשו"ע וש"ך אי שרי לטבול בשלג, ורמז לגמ' בנדה הנ"ל, דמוכח כשו"ע.

והנה, הרא"ש בסימן א' כתב דמקוה שלם שנתן סאה שאובין ונטל אפי' אלף פעמים כשר: "ואין צריך להביא כולם דאף בלא ראייה סברא הוא דהא בהשקה נעשו זרועין להטהר מטומאתם, והוא הדין להטביל בהן". וידוע דדעת הרשב"ם, הרי"ד והראב"ד, דס"ל דנפסל ברובו, וע"כ צ"ל דס"ל דמהני השקה לעניין ליטהר מטומאה, מ"מ אכתי אינו מקבל שם מקוה לטהר אחרים (וסברא זו הוזכרה ברמב"ן ביבמות). וא"כ י"ל דה"נ ס"ל דהסוגיא בנדה מיירי רק לעניין לטהר את השלג, אבל לעניין שם מקוה אין עליו.



ח.

דעת השו"ע והרמ"א

בשו"ע בסעיף ל' כתב דמותר לטבול בשלג וברד וכו' שאובין, וזה דלא כהרמב"ם שלא התיר אלא בשלג. וכן בסעיף ל"א התיר השו"ע שאובין שהוגלדו, ולכאורה זה דלא כהרמב"ם. אמנם אין זה מוכרח, משום שלא איתברר טעמו של הרמב"ם שדוקא שלג, אי משום דאיכא פסול שאובין באינך, או משום דמהני טבילה דוקא בשלג עצמו ולא בברד. ואי נימא דהחיסרון הוא משום שאובין, א"כ ה"ה גם בשאובין שהוגלדו (מיהו י"ל דרק בעודו קרח פסול, אבל לאחר שהופשר פנים

חדשות באו לכאן, וה"נ בקרב שהוגלד פנים חדשות באו לכאן, ונפקע פסול שאיבה), אבל אם החיסרון הוא משום שא"א לטבול בברד, אבל לאחר שהופשר כשר, א"כ לק"מ משאובין שהוגלדו.

ובעיקר מה שלא חש השו"ע לרמב"ם לעניין ברד וכו', י"ל בתרי אנפי, או משום שהרמב"ם יחידי בחילוק זה ולכך לא חש לו (וקצת צ"ב דהו"ל לנקוט כדרך האמצע, דלרא"ש הכל שרי, למרדכי הכל אסור והרמב"ם ממצע). ויותר נראה דבשו"ע רוח אחרת היה עימו, וס"ל דמה שנקט הרמב"ם שלג לאו דוקא הוא אלא העתיק את המשנה כצורתה, דמעשה שהיה כך היה (ואפשר שהכריע כן בצירוף זה ששאר הראשונים לא חילקו בכך).

ושם פסק דשלג שאוב לא רק שמצטרף אלא אף אם כולו שלג הר"ז כשר, והרמ"א כתב דיש למעך החלל (וכמש"כ הרא"ש), ויש מחמירים שלא לטבול בשלג עד לאחר שנימוח, וטוב להחמיר לכתחילה. ותמהו האחרונים דסותר את דבריו בב"י (דאין להקל באיסור דאורייתא). והבנת רוב האחרונים היא דע"כ צ"ל דחזר בו בשו"ע ופסק להקל (ומצינו בהרבה מקומות כיו"ב).

אלא דצ"ע, שבאו"ח (סי' ק"ס סי"ב) פסק לגבי נט"י דצריך שירסקן עד שיהיו מים, וא"כ יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. והמג"א (ס"ק ט"ז) פירש דמש"כ לגבי נט"י שירסקן עד שיהיו מים קאי אנטילת ידים, אבל לגבי טבילה א"צ שיהיו מים. והכנה"ג כתב דגבי נט"י מיירי היכא דאפשר, משא"כ במקואות, מיירי בשעת הדחק (ואין זו אוקימתא, אלא כך היא המציאות בדר"כ, דבמקוה הרוצה לטבול בשלג אינו אלא בשעת הדחק, וגם טורח גדול הוא לרסק את כל השלג, משא"כ לגבי נט"י), וע"ע בשו"ת כנסת הגדולה סימן מג.

אבל בפרי דעה (שפ"ל ס"ק ע"א) כתב בחד שינויא, דאולי כונת השו"ע לפסוק כרבינו שמחה, ומש"כ דהמקוה כשר, היינו לכשיפשיר. ודקדק כן, דאי נימא דפסק כהרא"ש א"כ למה לא כתב דצריך למעך חללו. ובשו"ת זרע אמת ח"ג (על סימן ר"א) כתב כע"ז, ונפ"מ שאפשר להפשירו ע"י מים חמים ולא נפסל מדין ג"ל, וקמ"ל דפסק כרבינו שמחה (דאילו לר' אליעזר מביה"ם, דפסול מדינא, א"כ אסור להפשירו במים, דא"כ הוי ג"ל מים שאובין קודם שהוכשר למקוה, וכמש"כ הפת"ש בשם התולדות יצחק. וקמ"ל כרבינו שמחה, דהמקוה כשר אלא שבפועל א"א לטבול בתוכו).

והנה, הב"י אחר שהביא את דברי המרדכי, כתב ומשמע לי דפשטא דמתניתין ודברי הפוסקים לא מוכחי כלל כדברי ה"ר אליעזר דודאי בלא הופשרו מיירי דאי הופשרו פשיטא דהו כשאר מים ופוסלין את המקוה אי שאובין נינהו דדוחק לומר שאחר שנתנן במקוה הופשרו "ובהדיא תניא בתוספתא (מקואות פ"ה ה"ו) עיגולי שלג המשוקעים בבור הרי אלו מעלין ומשמע ודאי דבעודם עיגולים קאמר דמעלין ואף על פי שלא הופשרו ומהכא נשמע שאין צריך שכל מי ארבעים סאה יגעו בבשרה ודלא כרבינו שמחה שמצריך כן", עכ"ל. הנה חזינן מדבריו דהוא מקשה על רבינו שמחה מעיגולי שלג, ולכאורה לא מובן מאי קשיא ליה, הא עיגולי שלג מיירי רק לעניין להשלים, וא"כ שפיר דמי דעלתה לו טבילה מחמת המים שהגיעו לכל מקום. ומוכח דס"ל לב"י דלדעת המרדכי א"ז רק פסול "טכני", אלא דבעינן שכל המ' סאה ייהו ראויים להגיע לכל מקום בגוף (וכמשמעות המשך דבריו, דהקשה על המרדכי מאי שייטי טובל בכיפין להכא, ואה"נ דהחזו"א שהבאנו לעיל הבין דכונת רבינו שמחה לפסול משום שבפועל לא מגיע לכל מקום, ותמה על הבנת הב"י). וזו לכאורה ראייה אלימתא נגד הסבר הזרע אמת דהשו"ע פסק כרבינו שמחה והמקוה בעצם כשר.

והנה, הרמ"א הוסיף על דברי השו"ע דימנעך חללו, אבל בדפוס מכון ירושלים הגירסא בשו"ע השלג "שמינעך חללו", וציינו דכן היא הגירסא בדפוס ראשון (שנדפס בחיי המחבר), ובדפוס קראקא (שהיה לפני הרמ"א) הושמטה מילה זו ולכך הוזקק הרמ"א להגיה. והעיר הרב עוזי נתנאל דלפ"ז ג"כ מוכח דהשו"ע פוסק דלא כרבינו שמחה, דהא למבואר לעיל בהבנת הב"י בכונתו א"כ לא מהני מידי מה שימנעך גם לעניין להצטרף עד שיפשיר. וא"כ א"א לומר כמש"כ הפרי דעה, דכונת השו"ע להכשיר רק לכשיפשיר.

ובהכרעת הדין למעשה בטבילה בשלג, דעת הש"ך להחמיר, וכ"פ בחת"ס ובאבנ"ז סי' רפ"ד וכ"ד הגר"ז באו"ח, וכ"כ החיד"א בברכ"י דאין לעשות מעשה בשלג שלא הפשיר, וכ"ד מהריק"ש. אבל דעת הדברי חיים אות מד דנקטינן לדינא דמותר לטבול בעודו שלג, ויש לסמוך ע"ז בשעה"ד, וכן מתבאר מדברי המג"א והכנה"ג הנ"ל (מלבד דברי הרמ"א המפורשים).



ט.

אי שייך מקוה "כשר" ואסור לטבול בו

ולעיקר מה שנקטו הפרי דעה והזרע אמת דהמקוה כשר אף שבפועל אי אפשר לטבול בו, ראיתי בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' קע"ב) דכתב ביסוד הנידון שמקוה שפסולו הוא רק משום טבילה דא"א לטבול בה, אי כשר להשקה, תלי בפלוגתא דהרשב"א והרא"ה בדין מקוה שיש בו מ' סאה אלא שמימיו מרודדים וא"א לטבול בו, דלרא"ה פסול ואסור להוסיף עליו מים שאובין כיון שבפועל א"א לטבול בתוכו, ולרשב"א כשר ומותר להוסיף לו שאובין. וה"נ לעניין מקוה שלג שא"א לטבול בתוכו א"כ תלי בהא.

ולדינא, החת"ס בתשובה (סימן ריב) לא חש לשיטת הרא"ה, אבל בגליון שו"ע בסנ"ב משמע דהוא חושש לו. ובספר גנת וורדים (יור"ד, כלל ד סימן א) הכריע בזה כדעת הרשב"א, אולם בספר דברי אמת"י חייש לשיטת הרא"ה.

ומהמבואר (בנדה יז) דיש דין השקה לשלג, מוכח לכאורה דסובר הרא"ה דשלג כשר לטבילה, דאל"כ לא תיהני ליה השקה, דאף דא"א לטבול בו כשר להשקה, מיהו לדבריו בקרח אה"נ דפסול להשקה.



(טו). יען כי רבים אינם יודעים רום ערכו של ספר זה אציין רק מש"כ עליו בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ק אהע"ז סימן עד) וז"ל מי כמוהו דעה מורה. שר התורה. אך האברה (= כנף ארוך, כלומר מצודתו פרושה). חכמתו פניו תאירה. ה"ה כבוד מעלת יקר תפארת ישראל. ראש גולת אריאל. איש חי רב פעלים מקבצאל, רב הרבנים גאון הגאונים פאר העתים חמדת הימים. ראש הבשמים. המאור הגדול מאיר עיני הגולה החכם הכולל. אין גומרין עליו את ההלל. המפורסם לשבח בתורה ובמעשים טובים. לתורתו הכל תאבדים. מרביץ תורה לרבים. נ"י פ"ה ע"ה שמו הקדוש והטהור הכל מפארים ומשבחים, חכם יצחק בכר דוד ה"י לנצח, עכ"ל. וכידוע לרגילים בספרי הגו"ב דאינו מרבה בשבחים כלל.

י.

הכרעת הדין בשאובה שהוגלד

ודע דבתשובת הרא"ש (הובא בב"י) הביא את התוספתא דשאובין שהוגלדו מותר להקוות עליהם, דקמ"ל דפקע מיניהו שם שאובין, וכמו שפסק בשו"ע סעיף ל"א. אבל הסמ"ג כתב דלפמש"כ השאילתות שאם היה כל המקוה מים שאובין שהומשכו לא פוסלין כדין ג' לוגין ולא מטבילין בהם עד שירכו עליהם מי גשמים ארבעים סאה, ונימוחו הוי כהומשכו, וא"כ קמ"ל רק דמקוין עליהם. ולפ"ז כתב הגידולי טהרה (בחלק השו"ת), והלחם ושמלה דיש לחוש לדעת השאילתות, ואין להכשיר בשרובה שהמשיכוהו.

ויל"ע בזה טובא, דהסמ"ג לא קאמר דלדעת השאילתות הר"ז פסול, אלא דלשיטתו יתכן פרוש אחר לתוספתא, והיינו דאין מקור לדין זה, אבל לעולם ודאי שאפשר לומר שפיר דהשאילתות ס"ל דכשר. ובפרט אי ס"ל כהרא"ש והרמב"ם, דאין דין פסול שאיבה בשלג, לא רחוקה היא לומר דאף שאובה שהוגלדה ליכא בה פסול שאיבה. ובפרט אחר שפסקו כן רבותינו בעלי השו"ע, וכל שאר נו"כ והאחרונים לא מצינו שפקפקו או העירו בזה, מנלן לחדש חומרא ולחשוש לזה, ובפרט דהכא לכל היותר הוי המשכה בכולה, דנקטינן דהוי חששא דרבנן.



יא.

סיכום העולה לדינא

עכ"פ העולה לדינא, דהרוצה להביא שלג למקוה בכלים ולהניחו במקוה ולהמתין לכשיפשיר.

לדעת הרמב"ם (אורחות חיים וכל בו) ורא"ש ור' אליעזר מביה"ם שרי, וכן דעת הב"י בראב"ד, אבל לאשכול בדעתו הרי זה פסול לכשיפשיר [ובהגהות מרדכי שם מפורש בשם הר"ש מבונברק דשלג דינו כאוכל ולכך פסול, ולפ"ז גם אין בו פסול שאובין].

ובדעת רש"י, אי ס"ל דהלכה כת"ק, א"כ ליכא פסול שאובין, ואי כרבי ישמעאל, א"כ תלי ברא"ש הנ"ל. לרז"ה הרי זה פסול.

ובדעת רבנו שמריה דהשלג דינו כמים, יל"ע אם הוא נפסל בשאיבה, ואין לנו גילוי ברור בזה, והסברות שכתבו החת"ס והלח"ש, שהבאנו דבריהם לעיל בדעת הרא"ש, שייכי נמי אר' שמריה, אך מ"מ אין לנו גילוי ברור מה דעתו. ועיין שו"ת רב פעלים (ח"ב יו"ד סי' כ"ד) דדקדק בלבוש דלר' שמריה פסול, אבל הר"פ גופיה נוקט דכשר, דאפי' נימא דבעודו שלג נפסל בשאיבה, הא לאחר שנפשר י"ל דפנים חדשות באו לכאן.

והנה, כל האחרונים שהזכרנו לעיל שחששו להחמיר בדין טבילת בשלג, מודים דאם הביאו כשהוא שלג הר"ז כשר לכשהפשר, ואף הרמ"א לא החמיר אלא לעניין טבילה בשלג, כן מוכח בש"ך הנ"ל, וכ"מ מדברי כל האחרונים. ועיין להחיד"א בברכ"י ובפתח עינים (מקואות) דעשה

מעשה בירושלים שהביאו שלג למקוה ואחר שהפשיר הר"ז כשר. ולכן מעיקר הדין ודאי דהר"ז כשר.



יב.

איך ניתן לצאת אליבא דכו"ע

אלא דמ"מ במקואות משתדלים לעשות שיהיה כשר אליבא דכו"ע, וכמש"כ הרשב"ץ (ח"א סי' יז ד"ה תשובה, הובא בב"י סוף סעיף מ"ד), וא"כ צריך לדעת כיצד ניתן לעשות מקוה משלג היכא דא"א ע"י גשמים ויהיה כשר לכו"ע (מכאן ואילך נסתייעתי רבות מתשובה שהמציא לידי הגר"מ שניידר שליט"א, ותודות לו).

והנה, עיקר הקושי הוא איך לצאת ידי שיטת האשכול בדעת הראב"ד, דאף לכשיפשיר פסול כיון דמעיקרא היה פסול (דדינו כאוכל), וכן דעת הרז"ה דיש בו פסול שאובין.

והנה, בדעת הראב"ד הדבר צע"ג, דהא בגמ' בכורות מבואר דהחסרון בנהרות שרובם מהפשרת שלגים הוא מטעם זוחלים, הא בלא"ה כשר, ומפורש שם דבאשבורן כשר. ולראב"ד קשה, דכיון שהיה זה שלג מעיקרו, נשאר בפסולו.

וע"כ צ"ל דלא קאמר הראב"ד, אלא שבא למקוה בעודו שלג, אבל אם היה במקום אחר, והופשר ועבר למקום אחר בתור מים הר"ז כשר. וכ"כ הגר"ד מקרלין בספרו שאילת דוד¹, וכ"כ בפשיטות חזו"א מקואות תנינא קל"ג ב'. וכן הורה הגרא"ל שטיינמן וצ"ל לר"מ שניידר שליט"א ע"פ סברא זו.

וא"כ כשמניחים את השלג ע"ג גג המקוה ומשם הוא זב לאוצר, שפיר דמי. [ואף שלא ימלט דכשיורדים המים שנמסו מהשלג לאוצרות, עדיין מעורבים בהם פצפוצי שלג, וא"כ לא שייכת בזה סברא הנ"ל, לק"מ, דהדבר פשוט דמכל מקום דהרוב הם מים ממש, ולהשלים לרוב מודה הראב"ד דמשלים].

אלא דאכתי פש גבן לברר איך לצאת יד"ח הרז"ה, דס"ל דאיכא פסול שאובין בשלג (ובמציאות הוא דבר בלתי מציאותי להמשיך (ר"ל לעשות המשכה) שלג מהחרמון עד גג המקוה).

אך אפשר לקיים ולהכשיר את המקוה אף לשיטתו, על ידי זה שיביאו את השלג בכלי בלי בית קיבול, על דרך שכתב הרז"ה להביא בטבלה שאין לה לבזבז, ובאופן זה יצאנו כל הדעות.

טז). אמנם בשו"ת דברי מלכיאלי (ח"ד סי' ע"ח) לא הסכים לחילוק זה, אך מצד שני דעתו להקל יותר מזה, וסובר דאף דעת הראב"ד להכשיר לכשנתפשרו, ומש"כ הראב"ד דאינו כשר אלא להשלים, מיירי רק קודם שנימוח, כמו שהאריך (בח"ג סי' ס"ז ס"ח).

יז). והעיר הגרא"ש פפויפר שליט"א, דמוכרח דכסברא זו כן המנהג, דאל"כ לדעת הראב"ד במקומות שמצוי שלג, הרי הרגילות היא שיורד על גג המקוה שלג, ואח"כ הוא נמס ויורד למקוה, וכן בכל המאגרים שמתמלאים במשך ימות החורף, הרי שייך שמתמלאים גם משלג שנמס, ואיך יהי' כשר לעשות מהם מקוה. וע"כ כסברת האחרונים הנ"ל, דבאופן שהשלג נמס ועבר למקום אחד, גם הראב"ד מודה דכשר לעשות מהם מקוה שלם.

מיהו אינו מוכרח, דאפשר דלעולם בדרך כלל רובו מים ולכן מקילנין, וצריך את לברר המציאות. וגם אפשר דהוי דיעבד, והכא בעינן דיהיה לכתחילה.

אמנם יש להעיר על זה, דהא מבואר בשו"ע בסעיף ל"ט דמים שהובאו בידי אדם למקוה, אפילו בלי כלים, פסולין, וכן בסעיף מ' כתב המחבר דאין להקל לעשות מקוה לכתחילה ולהביא מים בכלי מנוקב. וא"כ ממה נפשך, אם באנו לחוש לדעת הרז"ה דאיכא פסול שאיבה בשלג, הרי גם כשיביא בכלים שאין בהן קיבול פסולין כיון שבאו בידי אדם, ומה הועלנו. ויכולים היינו לומר דכיון שכל מה שאנו עושים כן הוא כדי לחוש לדעת הרז"ה, ואיהו גופי' מכשיר בכך, כמבואר בדבריו להדיא שכתב להביא בכלים בלא לבזבז, ממילא אין לנו לחוש יותר ממה שהרז"ה החמיר בעצמו. ועל דרך זה כתב הבית שלמה ביו"ד (ח"ב סי' ע"ו) ומדמה לה למש"כ הש"ך ביו"ד סוס"י נ"ד ע"ש.

יג.

סדר עשיית השלג בהידור הלכה למעשה

וכעת נביא בס"ד סדר עשיית מקוה משלג, כפי שנעשה ע"י המרכז הארצי לטהרת המשפחה בקיץ תשע"ב, בהבאת שלג מהחרמון.

ראשית, מחפשים בהר מקום שהשלג היה שמור ממגע ידי אדם, כדי שלא יהא חשש שאספו שלג לתוך כלים והחזירוהו למקומו [והמכונות שגרפו את השלג לצדדים – המפלסות, ראינו שאין בהם חשש כלי קיבול], ועוקרים את השלג עם קילשון – כמין מזלג גדול – שאין בו מקום קיבול כלל, או לוקחים בידיים, וממלאים את השלג לתוך שקים שנעשה בהם חורים גדולים יותר מכמוציא רימון בכל הארבע פינות, ואף בתחתיתו באמצע עושים חתך לאורך, כדי שלא יהא חשש כלי כלל וכלל, ומהני לשיטות הפוסלות להביא בכלים.

כמו כן, נזהרים שלא להניח את השקים על הקרקע, רק על גבי משטחי עץ העשויים קרשים קרשים בלי מקום קיבול, כדי שאם ימס קצת מהשלג, מיד יזובו המים החוצה, ולא יהא מים שנישאו בידי אדם.

ומעלים את השקים לתוך משאית קירור שקרקעיתה שטוחה בלי בית קיבול, והמשאית תגיע קרוב למקוה, ושם מעלים את השקים ע"י מנוף וכדו' על גג המקוה, וקורעים את השקים בסכין באויר הגג, והשלג נופל על גג המקוה. וכיון שנמס השלג הוא יורד דרך צינורות חלקים, היורדים מהגג עד לתעלות ההמשכה, ומשם באים לאוצרות המקוה.

אמנם לכתחילה משתדלים מאד שלא להגיע לידי כך, דאפילו אם עושים כסדר הזה, מ"מ צריך זהירות גדולה מאד שלא יהיו ג' לוגין מים [שלפי השיעור הקטן הוא פחות מליטר אחד] נמסים בשקים או בכל מקום שהוא עד הגיע השלג לגג המקוה, דאז חלילה וחס יכול דבר זה לפסול את השלג שהביאו. וכמו שהזהיר החזו"א (סי' קל"ח) בכגון דא על עשיית מקוה מקרח ע"ש. ומי יהין בנפשו להסתכן בכך. ורק במקום ההכרח, שלא תהא ח"ו עיר בישראל ללא מקוה, נזקקים להביא שלג. [וכ"כ בחזו"א ליקוטים (ס"א א') ד"ש להקל בשעת הדחק כדי שלא יבא לידי מכשול ח"ו, וכשיבואו ימי הגשמים ינקו את המקוה ויעשו מקוה טהרה של מי

גשמים"י, וכן הורה הגר"א ל שטיינמן זצ"ל]. וראה בספר גנזים ושו"ת חזו"א (ח"א עמוד ת"ג) מכתב נפלא מהחזו"א להגר"י לנדא זצ"ל, שמשכנעו לעשות מקוה עם קרח, היות ששכונת פרדס כ"ץ בב"ב נשארה בלי מקוה.



יח). מיהו החזו"א שם כתב משום דבמציאות לפי מזג האויר בא"י תמיד יהיה ג"ל שאובין מחמת ההפשרה, לכן חלילה לעשות מעשה בלא דוחק, אבל בכה"ג שמעבירים בכלים נקובים, וגם מועבר במשאית קירור, אפשר דקיל יותר. ועוד שמעתי שעשו מעשה, דקודם שהורידו את השלג לגג, ניגבוהו במגבות רבות עד שנתייבש לגמרי, מיהו ודאי שהדבר אינו ברור בוודאות, לכן ראוי לכתחילה שלא לסמוך ע"ז (אמנם, החיד"א הנ"ל לא חש לזה ועשה מעשה).

הערות וקושיות – יורה דעה

לא ילבש בלבישת איש טבעת אשה - הרב אהרן הכהן פרידמן

ראיתי מביאים, שהנהגת הגר"ד פוברסקי זצ"ל, בבואו לסדר קידושין, שהיה מבקש מהחתן את טבעת הקידושין, והיה עונד אותה על הזרת, עד הזמן שהחתן שם הטבעת על אצבע הכלה. וההסבר למעשהו היה, כי בחתונה אחת שהוזמן לסדר קידושין, כשהגיע הזמן של אמירת "הרי את מקודשת לי" נעלמה הטבעת כלא הייתה, והדבר גרר מהומה ואי נעימות גדולה, הכלה החלה לחשוש שיש כאן סימן רע ופרצה בבכי, רק לאחר דקות רבות נמצאה הטבעת מתחת לשולחן הכבוד שהיה באולם, מני אז נהג הגר"ד זצ"ל לבקש מהחתן את טבעת הקידושין כדי למנוע אי נעימות שכזו. ולכאורה יש לדון בזה האם בלבישת טבעת האשה אין בזה משום "לא ילבש גבר שמלת אשה".

והנה, דנו האחרונים לגבי ללבוש בגדי אשה בפורים ובחתונות לשם שמחה, ראה בזה רמ"א או"ח (סי' תרצ"ו ס"ח), וביו"ד (סי' קפ"ב בש"ך ובט"ז שם). והעולה שיש בזה דעות באחרונים האם כשאין כוונתו להדמות לאישה יש איסור של לא ילבש, ולדעות שבכה"ג אין איסור אז ה"ג הכא שרי כיון שהמטרה של לבישת הטבעת לא הייתה לשם להדמות לאישה, אלא לשם שמירה בעלמא. ולדעות שגם בכה"ג שאין כוונתו להדמות לאישה יש איסור, י"ל שכיון שהגר"ד פוברסקי לבש את זה בזרת, ששם אין דרך האישה לענוד טבעת, בכה"ג אין איסור, כיון שהוא לא לבש את זה בצורה שדרך האישה ללבושה.



אוצר חושן משפט

◆ הצעה (חדשה?) להבנת יסוד פסול רשע לעדות ◆

הרב ישי אנגלמן

ישיבת ההסדר ברכת משה, מעלה אדומים

הצעה (חדשה?) להבנת יסוד פסול רשע לעדות

פתיחה

מפורסמת חקירת האחרונים בדבר יסוד פסול רשע לעדות. להלכה קיימא לן כאב"י (סנהדרין כז, א) שגם מומר האוכל נבלות להכעיס, שאיננו 'רשע דחמס', פסול לעדות. לאור זאת דנו האחרונים בהבנת יסוד הפסול: יש אומרים שלדעת אב"י, רשע דעבירה גם הוא פסול – כפשטות טעם הפסול של רשע דחמס – חשש שקר¹. אולם אחרונים אחרים, ובראשם בעל קצות החושן (מו, יז, נב, א), ייסדו שאין יסודו של פסול רשע בחשש שקר, אלא שגזירת הכתוב היא לפסול רשע לעדות.

כמובן, יש לחשוב ולהעמיק ביסוד פסול זה, מדוע גזר הכתוב לפוסלו, אך פשטות גישתם (כך בכל אופן מקובל ללמוד גישה זו) היא שאין הפסול נובע מכך שדברי הרשע אינם אמינים, אלא שמסיבות מסוימות קבעה תורה כי אין לקבל את עדותו. דומה הדבר, לשיטה זו, לפסול קרוב, שאף במקום בו מעיקר הדין דבריו נאמנים עלינו ואין בו 'חשש משקר' במובן הפשוט, פסלה אותו התורה לעדות, וכלשון הגמרא במסכת בבא בתרא (קנט, א): "משה ואהרן לחותנם משום דלא מהימני הוא? אלא גזירת מלך הוא שלא יעידו להם"².

וראה הסבר הריטב"א³ בכבא בתרא שם: "ולא משום חשש שיעיד שקר מפני אהבתו ותדע שהרי אף לחוב פסול עליו".

הקצות (בסימן מז) רצה להוכיח שפסול רשעה במקרה שאינו רשע דחמס, דומה לפסול קורבה, מדברי הנימוקי יוסף (סנהדרין ה, ב): "לאב"י לא הוי טעמא משום דעבירה קא עביד אלא טעמא דאב"י משום דרשע הוא ורחמנא פסליה לעדות דכתיב 'אל תשת רשע עד', אבל בעלמא בשאר איסורין דלא שייך עדות דאפילו עד אחד כשר בהם ואפילו אשה ליכא למיפסליה".

ומלשון הנימוק⁴ למד הקצות, שבמקום בו אין צורך בעד כשר, אלא רק בעד שאין חשש שהוא משקר, רשע שאינו רשע דחמס יהיה כשר, כיוון שכל פסולו הוא מגזירת הכתוב, השייכת רק במקום בו נצרכים אנו לדיני עדות במובן המוחלט שלהם. לפי זה טוען הקצות (וכך הוא למד

(א). אמנם ראה להלן שייתכן שגם רשע דחמס, לפחות לשיטת ההלכה כאב"י, פסולו אינו משום חשש שקר במובן הפשוט.
(ב). וראה שם את הנפ"מ ההלכתית שהגמרא מוציאה מהגדרה זו, וע' בראשונים שם (לדוגמא בחידושי הר"ן), הדנים להבחין לאור זאת בין פסול קרוב לפסול גולן, שבפשטות יסודו הוא משום שהוא לא נאמן וחושדים שהוא משקר ומרמה. ביחס לנפ"מ זו מוסבים דברי הקצות בסימן מז, המחלק בין גולן, שהוא פסול משום רשע דחמס, לבין שאר פסולי עבירה.
האחרונים דנו בשאלה מה משמעות האמירה שעדים אלו אמינים ובכל זאת לא מקבלים אותם לעדות, הרי סוף סוף הרי יש לפנינו אומדנא שכך וכך היה מעשה, ואם כן מה בכך שבתורת עדות לא ניתן לקבלם [עיי' בעניין זה בקובץ שיעורים אות תקפ (ובדומה בבבא בתרא אות קכג), וראה דבריו בקובץ הערות כז, ט. בספר 'דף על הדף' לכבא בתרא שם הפנו בעניין זה לחידושי הרי"מ (חו"מ סימן לג ס"ק ד), ולגליון מהרש"א (חו"מ סימן ז ס"ה)].

גם מלשון הנימוקי יוסף עצמו) שלהעיד לאישה שמת בעלה, תחום בו הכשירו חז"ל את כל הפסולים – עד אחד, אישה, קרוב (מלבד דין חמש נשים החשודות לקלקל) ואפילו עבד – יהיה נאמן גם רשע דעבירה שאינו רשע דחמס, כיוון שמדובר בתחום שאין בו צורך בדיני עדות דעלמא¹.



הקושיה על שיטת הקצות מהגמרא ביבמות

אלא שלכאורה, יש להקשות על בעלי שיטה זו מגמרא מפורשת במסכת יבמות (כה, א). במשנה שם מובאת שיטת חכמים, לפיהם עד האומר שהרג את בעלה של האישה, אסור לשאת אותה בעצמו אך היא מותרת להינשא לאחר (כך מדייקת הגמרא שם). בהקשר זה מביאה הגמרא את מחלוקת רב יוסף ורבא במסכת סנהדרין (ט, ב) האם פלגין דיבורא או לא: לדעת רבא שפלגין דיבורא, המשנה מובנת, שהרי ניתן לקבל את עדות העד ביחס לעובדה שבעלה של האישה מת, אך לא מקבלים את דבריו, לגבי העובדה שהוא עצמו הרג אותה. לעומת זאת, מתקשה הגמרא לדעת רב יוסף: "והאמר רב יוסף: פלוני רבעני לאונסי - הוא ואחר מצטרפין להרגו, לרצוני - רשע הוא, והתורה אמרה: אל תשת ירך עם רשע להיות עד חמס! וכ"ת, שאני עדות אשה, דאקילו בה רבנן, והא"ר מנשה: (ע"ב) גולן דדבריהם - כשר לעדות אשה, גולן דדברי תורה - פסול לעדות אשה".

כיצד, אם כן, לדעת רב יוסף ניתן לקבל עדות זו, הרי באמירתו 'הרגתיו' נעשה רשע, ואין אדם משים עצמו רשע, ואם כן כיוון שלשיטתו לא קיים דין פלגין דיבורא, לא נוכל לקבל את עדות העד כלל, שהרי הוא רשע², ורשע פסול לעדות אישה, וממילא האשה לא תהיה יכולה להינשא גם לאחר!

ג). האחרונים דנו בשאלה האם הבנת הקצות בנימוקי יוסף מוכרחת, ובעיקר, האם מה שהוא הסיק מתוך דבריו לגבי עדות אישה, הכרחי (עיין לדוגמא במנחת חינוך מצוה לו אות טו מה שדן בדברי הקצות וגם בדברי הנימוקי"י עצמם, וראה מה שזכיר להלן בהערה ו ביחס לדבריו).

ד). כשיטתו העקרונית של הקצות נקט גם בגבורת ארי (מכות ה, ב), וראה שם שבחקירה זו תולה הוא מספר נידונים בהלכות עדות ביחס לרשע שאינו רשע דחמס, ובין היתר סוגיית תחילתו וסופו בכשרות, שדנו בה הראשונים בהרחבה (בבבא בתרא מג, א). וראה תוס' שבועות לג, א (ד"ה קרובים בנשותיהם), שייתכן שגם משיטתם עולה לחלק בין פסולי חשש משקר לפסולים עצמאיים בנוגע לסוגיית תחילתו וסופו בכשרות (ומשמע קצת מסוף דבריו שם שברשע דעבירה יש פסול תחילתו וסופו בכשרות, כמו בפסול קרוב, וראה בעניין זה ש"ך (לד, לג), ולעומת זאת פשטות הש"ך בסימן לה סק"ז).

בכל הנידון של יסוד פסול רשע דעבירה יש אריכות באחרונים, וראה לדוגמא: קובץ הערות (סימן כא אות ג), חידושי ר' שמואל (סנהדרין סימן יא), וראה גם במאמרו של הרב משה ארנרייך 'פסול רשע ורשע דחמס' (חמדת הארץ ה), המייסד בעניין זה מחלוקת ראשונים. לאחרונה פרסם הרב אברהם רוס מאמר מקיף ויסודי ('האם רשע נפסל לעדות מחשש שהוא משקר', בתוך כתב העת 'אסיף' כרך ו) שעיקרו ניתוח דברי הנימוקי יוסף תוך השוואה להתייחסות נוספות של הנימוקי יוסף לנידון זה, ומסיק לדחות את הבנת הקצות בנימוקי יוסף, ומוסיף להקשות על שיטת הקצות ממקורות נוספים. המעיין יבחן האם לפי ההגדרה שאנו מציעים להלן בשיטת הקצות ניתן לפתור את הקשיים שהעלה הרב רוס (מלבד הקשיים שהעלינו במאמרנו). וראה להלן הע' יח.

ה). אין כאן המקום לדון ביחס שבין דין 'פלגין דיבורא' לדין 'אין אדם משים עצמו רשע', נושא הנידון בהרחבה באחרונים על אתר ובמקומות נוספים, ואינו מענייננו.

תשובת הגמרא היא שלדעת רב יוסף כיוון שבעדות אישה חכמים הקלו, הקלו גם לקבל עדות כזו, ובזאת באמת חולק רב מנשה, והוא אינו סבור כשיטת חכמים שבמשנה אלא כר' יהודה שם (פשוט הדברים היא שתוכן הקולא לדעת רב יוסף הוא שבכהאי גוונא מודה רב יוסף שעושים 'פליגין').

אלא שקושיית הגמרא לכאורה אינה מובנת כלל לדעת הקצות, הסובר שרשע דעבירה כשר לעדות אישה, כיוון שהוא אינו רשע דחמס, וגם השוואת הגמרא בין גולן לבין רוצח תמוהה, שכן גולן הוא פסול משום רשע דחמס, והרי הוא חשוד לשקר וממילא אין הוא נאמן לעדות אישה, ומה עניין זה לרוצח! ואכן, בעקבות גמרא זו קבע הרי"ף (יבמות, כו, ב מדפי הרי"ף) ובעקבותיו ראשונים רבים – ביניהם הנימוקי יוסף עצמו (שם), המחלק בפירוש בין רשע דעבירה לשאר פסולים הכשרים לעדות אישה – כי רשע דעבירה הפסול לעדות מדאורייתא, פסול גם לעדות אישה, וכן נפסק ברמב"ם (גירושין יב, יז) ובשו"ע (אבן העזר יז, ג). וכתב הט"ז (שם) בהסבר הדברים: "אבל פסולי עדות דאורייתא: פי' מחמת עבירה, אז ודאי משקר..."

ולכאורה באמת מוכח מכל ראשונים אלו (שלא מצאנו חולק עליהם בפירוש, מלבד מה שהסיק הקצות מדברי הנימוקי יוסף לסנהדרין) שפסול רשע דעבירה גם הוא משום חשש משקר. ולכאורה כך באמת מוכרח מהגמרא ביבמות כה, א, המשווה בין פסול גולן לעדות אישה לפסול רוצח! וצ"ע.

אחר כך מצאנו שהקצות (במשובב נתיבות שם) הקשה על עצמו מהגמרא ביבמות (וראה גם מה שהשיג עליו בקצרה בנתיבות שם, ביאורים ס"ק יז שם, וכן בשו"ת הגרע"א תניינא סימן מז ד"ה ולכאורה, וע"ע פת"ש ס"ק יח שם), ונדחק לומר שבאמת מעיקר הדין רשע דעבירה אינו פסול לעדות אישה מעיקר הדין, אלא שלמעשה הוא פסול רק משום ש'החמירו חכמים יותר בעדות אשה בפסולי עבירה מבקרובים ואשה ועבד'. והדבר הוא פלא, שהרי לא מצינו שהחמירו חכמים בעדות אישה לגבי זהות העדים המעידים, אלא רק הקילו, וכל מה שהחמירו הוא ביחס לרמת הברור שהבעל מת, כגון במים שאין להם סוף ובאופן זיהוי הבעל (עיין בכורות מו, ב בסוף העמוד ואכמ"ל). לגבי הגמרא ביבמות עצמה, שואל המשובב על עצמו כיצד הוכיחה הגמרא מדברי רב מנשה שגולן דאורייתא פסול לעדות אישה לגבי המקרה של רוצח "דאינו רשע של חמס רק משום גזירת הכתוב", ונשאר בצ"ע.

לכאורה, היה מקום לתרץ את הקושיה הקיימת מהגמרא עצמה על שיטת הקצות (אך לא מפסיקת הראשונים והשו"ע בעקבותיה), ולומר ששונה פסול רוצח לעדות משאר פסולי עבירה.

ניתן להבין שרוצח פסול לעדות לא רק משום רשע דעבירה, אלא גם משום רשע דחמס, כיוון שעבירת רצח נבחנת כעבירה שבין אדם לחברו, ויסודה הוא הפגיעה באחר. יסוד להבנה זו ניתן להביא מדברי התוספות במכות (ו, א): תוספות דנים שם בהו"א של הגמרא לפיה דין 'נמצא

(1). במנחת חינוך (לו, טו) דן שגם רשע דחמס וגם רשע דעבירה שניהם פסולים משום גזירת הכתוב ולא משום חשש משקר, ואחת מראיותיו היא העובדה שהגמרא (ביבמות כה) השוותה בין גולן לרוצח לעניין פסול לעדות. לאחר מכן הוא מתקשה מדוע באמת נפסלו אלו לעדות אישה, שבה שאר פסולי עדות כשרים, ונדחק גם הוא לתרץ שנאמנות פסול לעדות אישה היא מדברנן בלבד, ולא הקילו חכמים לקבלם. אלא שלפי זה הוא מתקשה מדוע לגבי סוטה, שם עדים פסולים כשרים מדאורייתא, גם כן כתב הרמב"ם (ראה להלן בגוף הדברים) שרשע דעבירה מדאורייתא פסול להעיד! המנ"ח נשאר בצ"ע, ולדברינו להלן הדברים מבוארים.

אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה' קיים גם כאשר יש עד פסול הרואה את העדות (אף שאינו מתכוון להעיד ואינו מגיע לבית הדין להעיד), ושואלת: "אלא מעתה הרוג יציל!" ברור מדברי הגמרא שההרוג עצמו נחשב לפסול, וממילא יש הו"א שהוא יפסול את הכת המעידה על הרצח, אך לא ברור בגמרא מה יסוד הפסול של ההרוג. תוספות שם (ד"ה אלא מעתה) מציעים שני הסברים (בתוס' ביבמות כה, א ד"ה הוא, נמצאים הסברים נוספים): "פירוש שהוא בעל דין, אי נמי מפני שהוא שונא ושונא פסול לעדות".

תירוצם הראשון של התוספות הוא שההרוג נחשב בעל דין. יוצא מכאן שהדין בבית הדין על מעשה הרוצח מוגדר כתביעה של הנרצח (או לחילופין – קרובי הנרצח), וממילא יש מקום לומר שכל העבירה מוגדרת כעבירה של הרוצח כלפי הנרצח. וראה בשרידי אש (מכות סימן מט) שהאריך לבאר בדרך זו תירוץ זה בתוספות (ויש לומר עוד שבוז גופא נחלקו שני התירוצים בתוספות, ולדעת התירוץ השני הנרצח אינו מוגדר כבעל דין). ולפי זה יש מקום לומר שעבירת רצח דווקא – ולא שאר עבירות (ראה דברי השרידי אש שם, המוכיח מתוך דברי התוספות עצמם לחלק בין רציחה לבין בעילת איסור) – גורמת לפסול רשע דחמס, שכן אם פלוני מוכן לקחת את גופו ונשמת חברו מאיזו סיבה, קל וחומר יהיה מוכן לקחת את ממונו'.

אך מכל מקום, תירוץ זה לא יציל את הקצות מדברי הראשונים והפוסקים שאינם מחלקים בין עבירת רצח לשאר עבירות, ופוסלים כל רשע דעבירה (דאורייתא) לעדות אישה.

אולם, למרות חומר הקושי מהסוגיה ביבמות, סוף סוף קשה להתעלם מכך שדברי הקצות מסתברים מאוד. האם באמת נכון לומר כי בכל רשע דעבירה – גם כאשר מדובר באדם שכלל לא מזלזל בענייני ממון חברו – יש חשד שקר? דברי הקצות שיש כאן גזירת הכתוב הקובעת (מסיבות כאלו ואחרות) שלא לקבל עדות של אדם שאינו שומר תורה ומצוות, נראים מסתברים ומתבקשים ביותר, ואם כן חוזרת השאלה מדוע באמת רשע דעבירה פסול לעדות?!



הצעתנו – רשע פסול מחמת שאין לו 'תו אמינות'

נראה להציע הגדרה ממוצעת ביסוד הפסול של רשע דעבירה, הקשורה להבנת המערכת הכללית של הלכות עדות בתורה. ההבנה הפשוטה של המושג 'חשש משקר' הוא שכאשר יש סיבה שלא להאמין לאדם, מחשש שמא הוא שקרן, אנחנו מטילים דופי בדבריו. אולם נראה שבבואינו לבחון את מערכת דיני העדות התורנית, עלינו לשאול שאלה יסודית יותר: מהו הדבר המקנה את הנאמנות החיובית לסתם אדם, שאין לנו סיבה מקומית לחשוב שהוא משקר? האם

(ז). והראני ידידי הרב יוסי בן ארוה, שכן נקט בפשטות הקהילות יעקב [בסנהדרין סימן יד (ב'ענין משחק בקוביא דפסול לעדות)], עד כדי כך שהוא תמה על כך שהקצות ראה בגמרא זו קושיה על שיטתו. ובעיקר נידון זה האריכו האחרונים סביב השאלה ההלכתית האם קרובי הנרצח יכולים להעיד כנגד הרוצח או שהם פסולים מדין 'קרוב', וכן סביב דין קלבד"מ במקרה של ממון לזה ונפשות לזה: ראו מרדכי סנהדרין (זה בורר) רמז תרצה, ובהגהות אושרי לסנהדרין פ"ג סימן א (הגהה ד), וראה שו"ת הרא"ש (כלל נו סימן ב), שמדויק ממנו שאין קרובי הנרצח יכולים להעיד על הרצח, ודנו בזה בהרחבה האחרונים בסוגיה בסנהדרין ט, ב, ראה שיעורי הרב סולובייצ'ק שם (החל מאות קצב) ובשיעורי ר' שמואל למכות ב, א (החל מאות כא) ובחידושי לסנהדרין סימן ט.

כל כך פשוט כי סתם אדם המעיד עדות בבית דין, דבריו יתקבלו ללא עוררין? חידושה הגדול של מערכת דיני העדות של התורה מבוסס על כך שלכל אדם באשר הוא יש 'נאמנות', והוא יכול לתפקד כעד בבית דין, ותהיה נכונה כלפיו הקביעה הסתמית של התורה לפיה יש לקבל את דבריו (לאחר שהוא עבר את הבדיקות הנדרשות – כל תחום לפי הלכותיו) ולהניח שהוא דובר אמת גם בלי שהוכח כדבריו והשתכנעו הדיינים באמיתותם.

נראה שזהו אחד היסודות העיקריים של דיני עדות בתורה, ושל מערכת המשפט התורנית בכלל, הנותנת לעדים כח מוחלט 'להקים דבר' בבית הדין. אמינות זו היא חידוש של התורה, שכן בסתם היינו יכולים לחשוב כי אל לו לבית הדין לקבל כל אדם כעד, אלא לחקור ולדרוש האם זהו אדם הראוי לכך שנקבל דבריו, האם דבריו מסתברים וכו', כפי שנהוג במערכת משפט חילונית. אמנם גם במערכת המשפט התורנית חוקרים הדיינים את העדים, אך הרושם העולה הוא שהבדיקות נועדו כל מנת לוודא שהעדים הם 'כשרים', ואין בדבריהם סתירות וכדומה, אך מרגע שהם עברו את מסכת הבדיקות הפורמאליות, שוב אין אנו רשאים לבדוק אחר דבריהם ולאמתם לאור ממצאים נסיבתיים אחרים העולים לפני הדיינים, עד כדי כך שאפילו אם יבואו מאה עדים לאחר מכן ויסתרו דברי השניים, 'תרי כמאה'. ונראה שטעם הדבר הוא שמרגע שהתקבלו העדים כשרים, הרי לא מתייחסים לדבריהם כ'עוד ראייה' אלא דבריהם מתקבלים מתוך אמון מוחלט לתמונה אותה הם מציגים לפנינו, וזהו חידושה הגדול של התורה במערכת דיני העדות.

נראה להציע כי לדעת אב"י, אדם העובר עבירות מדאורייתא, אמנם לא נעשה חשוד לשקר באופן ספציפי על העניין המסויים עליו הוא מעיד, אך הוא איבד את מעמדו האישי כאדם נאמן, וממילא את יכולתו לתפקד באופן אוטומטי כעד שניתן לסמוך על דבריו גם ללא ראיות

(ח). יש להאריך הרבה בעניין זה, ונציין כאן לדברי השערי יושר (ז, א) בעניין תפקידם של העדים כמקיימים דבר. ובלשונו נראה שאין העדים בתפיסה ההלכתית האוריינית חלק ממערך הראיות שתפקידו לעזור לדיינים להגיע להכרעה מה היא האמת (ראיות נסיביות), אלא העדים הם אלו המעמידים את תמונת המציאות לפני הדיינים, וממילא נפסק הדין כפי מה שהוקם על ידם (נראה להסביר שזו גם סיבת הפסול של קרובים, כולל משה ואהרן, לעדות, מצד זה שאין להם את היכולת להעמיד תמונה מציאותית אובייקטיבית). לכן אין משמעות לכמות המספרית של העדים, ותרי כמאה, שהרי יש כאן 'סיפור מול סיפור', ולא ראייה בחוזק מסוים מול ראייה אחרת.

ומעניין לראות כי מיקומה של פרשיית עדות בתורה היא בתוך פרשת שופטים, העוסקת כולה במוסדות ההנהגה הארציים השונים: שופטים ושוטרים, מלך, נביא, כהנים ולוויים, זקנים והאחראים ליציאה למלחמה. דווקא בתוך מוסדות ההנהגה ממוקמת פרשיית עדות, הנותנת את המקום לכל אדם מישראל להיות גם הוא ממקימי דבר, וממילא להיות מאלו השומרים על סדרי החברה באופן תקין, מתוך אמון שבדבריו הוא ישקף את המציאות נאמנה. בהקשר זה יש להאריך הרבה ביחס לחומרא הגדולה הקיימת בתורה ובחז"ל כלפי עדים זוממים ולדיינים המיוחדים שנאמרו בהם: עדים זוממים מנצלים את האמון שניתן להם ו'מקיימים דבר' ללא כל בסיס במציאות, ועונשם הוא, שהמציאות שהם יצרו בעדותם אכן לא תתפוגג מאליו, ו'זורק אבן אליו תשוב' (וראה עוד בהקשר זה דבריו המעמיקים של המהר"ל בבאר הגולה פרק ב, בהסבר דין 'הרגו אין נהרגין' [מכות ה, ב] שיש להסבירו על פי דברינו כאן).

ונראה שלא לחינם פרשיית עדים זוממים בתורה מסתיימת בביטוי 'ובערת הרע מקרבך', וכן בציווי על הכרזה: 'הנשואים ישמעו ויראו' (דברים יט, יט-כ), ביטויים השמורים בתורה לעבירות החמורות או עבירות המערערות את סדרי החברה התורנית. גם השימוש במנגנון העדות ליצירת עלילות חמס באיש שלא היו ולא נבראו, הוא הריסה של הסדר החברתי הבנוי על האפשרות לתת 'תו אמינות' לכל אדם, וגם פגיעה כלפי א-להים הניצב בדבר המשפט, ורוצה בשותפותו של כל אדם בכינון החברה באופן הגון וישר.

חיצוניות. אדם המוציא את עצמו מכלל החברה התורנית על ידי כך שהוא אינו שומר תורה ומצוות, מאבד את 'תו האמינות' שלו. הדבר אינו דומה לפסול של אדם שאנו חושדים בו באופן מקומי בשקר (כמו לדוגמא נוגע בדבר לחלק מהשיטות), שם ייתכן שמבחינת מעמדו האישיותי הוא מוגדר כ'אדם נאמן', אלא שיש לנו סיבה לחשוד ולא לקבל את תוכן דבריו, מסיבות מסוימות. מאידך, הדבר גם אינו דומה לפסול קרוב: שם מדובר על אדם שמבחינת מעמדו האישיותי הוא מוגדר כ'נאמן', אלא שכלפי עדות זו התורה פסלתו. בנידון דידן, אדם כזה מוצא מראש מחוץ למערכת דיני עדות של התורה, וזה הוא תוכן 'גזירת הכתוב' שבאה לפסול: אדם כזה משולל משייכות למצב הסתמי הראשוני המאפשר לו להיות עד, מצב המאפשר לו להביא הדברים לבית הדין כך שהתייחסות אליהם תניח שיש כאן שיקוף מדויק של המציאות.

לפי זה נוכל להבין מדוע רשע דעבירה פסול לעדות אישה: אמנם לעדות אישה אנו מכשירים (מדאורייתא או מדרבנן, מר כדאית ליה, בסוגיית יסוד נאמנות עד אחד ופסולי עדות לגבי מיתת הבעל, כמבואר בראשונים ביבמות פח, א) עדות פסולים כגון עד אחד, אישה וכו', שכן בכל אלו מדובר באנשים שמבחינת מעמדם האישיותי הם 'נאמנים', אלא שהתורה פסלתם לדיני עדות מסיבה כל שהיא, ולעדות אישה נקבע שיש לקבלם. מאידך, עד המעיד לאישה ויש חשד מציאותי שהוא משקר, ודאי פסול לעדות, וכדין חמש נשים^ט.

כלפי רשע, אע"פ שכעת אין לנו סיבה לחשוד בו שהוא משקר, כיוון שהתורה מגדירה אותו כאדם שאינו אמין, אין אפשרות לקבלו אפילו לעדות אישה, כיוון שאדם שאינו אמין אין אפשרות לקבל עדותו, אפילו במקום בו כל הפסולים כשרים.

ייתכן שרמז להגדרה זו נמצא כבר בדברי הרשב"א בחידושיו ליבמות (קכב, ב), שם הוא מביא את פסק הרי"ף, לפיו רשע דעבירה פסול לעדות אישה, למרות ששאר פסולים הוכשרו לעדות זו: "ועבד ושפחה אף על פי שהן פסולין לעדות דבר תורה מ"מ אינן נפסלין בעבירה וכשרים הם, דנאמנים הם בעלמא למלתייהו כנשים אבל הפסול בעבירה נגרע מערכו שהיה נאמן ומחמת פסולו אין מאמינין אותו בעדותו אפילו כנשים".

ניתן לקרוא את דברי הרשב"א באופן המחזק את הבנתנו: פסולי עדות מהתורה שבמקום אחר הם נאמנים, על כרחך שיסוד הפסול בהם אינו משום מעמדם כ'אדם לא אמין', ועל כן הם כשרים לעדות אישה. מה שאין כן הפסול בעבירה ש'נגרע מערכו', ופירושה של גריעות זו הוא – מעתה אדם זה אינו אמין – ועל כן אין אפשרות לקבלו גם לעדות אישה^י.

לפי הגדרה זו נראה שמחד צדקו דברי הקצות, שפסול רשע הוא פסול מגזירת הכתוב ולא מצד חשד לשקר. אולם תוכן גזירת הכתוב היא הגדרת האדם כאדם שאינו אמין, וממילא דומה הוא במקצת לפסול חשד משקר.

ט. כמבואר במשנה ביבמות (ק"ז, א).

י. לפי דברינו יצא שכל אלו הכשרים לעדות אישה – כגון אישה – אין יסוד פסולם מחמת זה שאין הם אמינים, ודוק. יא. וראה גם לשון הריטב"א (ביבמות כה, ב): "שלא הכשירו בו מפסולי דאורייתא אלא אשה ועבד שפסולין בגזירת הכתוב והם נאמנים במילי דעלמא", ואולי יש לפרשו גם כפירושנו למעלה ברשב"א.

לפי זה נראה שניתן ליישב את הסתירה בדברי הנימוקי יוסף, שמחד התבסס עליו הקצות (בסימן מו) ומאידך נראה שהוא עצמו מסכים עם שיטות הראשונים שרשע פסול לעדות אישה (ראה במשובב שם, המעלה בעצמו את הסתירה בדברי הקצות): באמת פסול רשע הוא משום גזירת הכתוב, ואעפ"כ הוא פסול לעדות אישה, כיוון שלא ניתן לקבל לעדות אישה אדם שהוגדר על ידי התורה כ'לא אמין'.

לאור דברינו, ברור גם מדוע לגבי עדות אישה נפסל דווקא רשע העובר עבירות מדאורייתא, אך העובר עבירות מדרבנן לא נפסל (כפי שמפורש בגמרא ביבמות כה, א הנ"ל). אם יסוד הפסול נעוץ במובן הפשוט של חשש משקר, היה מקום לצפות שגם רשע דרבנן יוגדר על ידי חכמים כמי שיש חשש שהוא משקר, וממילא כיצד יכולים יהיו לקבלו לעדות אישה? אך לפי דברינו, שיסוד הפסול הוא מחמת זה שהעובר עבירות לא זוכה לתו האמינות המוקנית לסתם אדם מישראל, הדברים ברורים: אדם שעובר עבירות מדרבנן לא איבד את תו האמינות, וחכמים גם לא קבעו ולא גזרו, לבטל ממנו את מעמדו כאדם אמין לגבי עדות אישה, בהם יש קולא לקבל עדות פסולים, כל עוד באופן עקרוני הם נחשבים לאמינים, ואין כלפיהם 'חשש משקר'.

לאור זאת יש מקום לחקור מחדש בדעת רבא בסוגיה בסנהדרין (כו, א), האם לשיטתו רשע דחמס פסול רק משום חשד משקר במובן הפשוט, או שמא לדעת רבא רשע דחמס פסול בעצם, במובן שהעובדה שהוא עובר עבירות דחמס מגדירה אותו כאדם שאינו אמין במובן שהסברנו, אלא שלשיטתו דווקא עבירות דחמס הן אלו המבטלות את 'תו האמינות' של החברה התורנית, מה שאין כן רשע דשאר עבירות.



יסוד פסול רשע לשבועה

ונראה לפי זה להסביר דבר תמוה נוסף שלא מצאנו שהעירו עליו כ"כ, הקשור להלכות שבועות. במשנה ריש פרק שביעי בשבועות נשנה דין 'שכנגדו חשוד על השבועה', העוסק במקרה בו מי שמחוייב שבועה אינו יכול להישבע, ואז הדין הוא שנשבע זה שכנגדו ונוטל. המשנה (מה, א) מביאה דוגמאות שונות למצב בו אדם אינו יכול להישבע מחמת שהוא חשוד: "אחת שבועת העדות ואחת שבועת הפקדון ואפילו שבועת שוא. היה אחד מהן משחק בקוביא, ומלוה ברבית, ומפריחי יונים, וסוחרי שביעית - שכנגדו נשבע ונוטל".

(ב). החלקת יואב (ש"ת אבן העזר סימן כט) הניח גם הוא, שיסוד פסול רשע דעבירה הוא משום גזירת הכתוב ולא משום חשש משקר, 'שכל אנושי אינו משקר'. הוא התקשה מאוד לפי דבריו בסוגיית הגמרא ביבמות שהובאה למעלה, ומעמיד שם שגזירת הכתוב היא להתייחס אל כל רשע דאורייתא כאילו יש בו חשש משקר: "דגזרה תורה עליו להחזיקו כמשקר... דגזרה"כ הוא אף שהמעשה אמת להחזיקו במשקר ואסור לעשותו עד", ולכן לא יכלו חכמים להכשירו לעדות אישה. ונראה שלאור הגדרתו ניתן לאמץ את גישתו העקרונית ולהעמידה בסגנון ובהסבר בהיר המתקבל על הדעת. וראה להלן הע' יז.

(ג). וראה בעניין זה בקהילות יעקב סנהדרין (סימן טו), ומה שכתב שם שלדעת רבא יש דין תחילתו וסופו בכשרות גם בעבירה דחמס (שלכאורה לא שייך אם כל הפסול הוא מחמת חשש משקר במובן הפשוט), ולא כדין נוגע בדבר, שאין בו דין תחילתו בכשרות. וראה מה שתיירץ בזה קושיית הקובץ הערות (בסימן כא) מדוע רבא לשיטתיה נצרך לדין פלגין דיבורא בסוגיות בסנהדרין וביבמות, עיין שם.

ברשימה שני מסלולים המובילים לאי כשירות לשבועה: אם האדם נשבע שבועת שקר או עבר עבירת חימוד מימון. ניתן היה להבין שדווקא על ידי עבירות מעין אלו מאבד האדם את יכולתו להישבע, שכן מדובר באדם שאינו נרתע מלהישבע לשקר, ולחילופין אדם המוכן לגזול ממון חברו, ואם כן יש חשש שהוא יהיה מוכן גם להישבע על מנת להרוויח ממון שלא כהוגן. אך מה הדין באדם המחלל שבת או אוכל נבילות להכעיס, האם יהיה כשר להישבע בבית הדין? אין כאן המקום להאריך בסוגיה זו, הקשורה גם להעמקה במחלוקת רש"י ותוס' בסוגיית הגמרא בדף מו, ב (לגבי שבועת ביטוי להבא), אך נסתפק בציון לכמה ראשונים הסוברים שגם במצב זה נפסל האדם לשבועה, ביניהם: הרמב"ם בהלכות טוען ונטען (ב, ב), הכותב במפורש ש'כל הפסול לעדות משום עבירה... הרי הוא חשוד על השבועה'; כך היא גם שיטת התוספות בב"מ ה, ב (ד"ה בלא דמי - 'הפסול לעדות פסול לשבועה') כן היא פשוט שיטת התוספות גם בשבועות מו, ב (ד"ה אפילו, ועיין במשמרות כהונה שלמד כן בדברי התוספות הללו) והעולה על כולם: כך נפסק להלכה בשו"ע חו"מ צב, ג.

ולכאורה, הלכה זו תמוהה מכל וכל לשיטת הקצות. בשלמא אם היינו אומרים שרשע דעבירה הוא חשוד לשקר, ממילא יש היגיון לפוסלו גם משבועה, שכן כפי שהאדם אינו חושש מלשקר בבית הדין כעד, שמא הוא לא יחוש מלהישבע לשקר בבית דין. אך לשיטת הקצות והאחרונים הסוברים שרשע דעבירה פסול מחמת גזירת הכתוב, הרי לגבי שבועה לא נאמרה כלל גזירת הכתוב הפוסלת רשע, ולא מצינו בשום מקום שחז"ל למדו מהפסוקים להשוות בין שני התחומים, ותמוה מאוד כיצד ניתן לומר שכל רשע פסול לשבועה כמו לעדות. ומנין לקחו זאת הראשונים, ועוד נפסק הדבר כדבר פשוט ומוכן בשולחן ערוך!¹

לדברינו כאן העניין מוסבר בפשטות: אם נכון הוא כי יסוד פסול רשע לעדות הוא בהגדרת הרשע כאדם שאין לו 'תו אמינות', ממילא ברור בסברא כי אין מקום לקבלו במערכת המשפט שבבית הדין גם במעמד השבועה, שהרי לפנינו אדם שאינו אמן, ומסתבר מאוד שלא נתנה תורה אפשרות להיפטר בשבועה אלא לאדם אמן. אף אם אין לנו מידע מוגדר הגורם לנו לחשוד שאדם זה יישבע לשקר, סוף סוף כיוון שמעמדו האישי הוא של אדם שאינו נאמן, אין מוסרים לו שבועה.



יד. ובאמת, בדברי הגר"א לחו"מ (סימן לד) יש יסודות לחלוקה עקרונית בין שבועה לבין עדות, ראה שם את המקורות בדברי הראשונים המולכים לכיוון זה, אך זה שלא כפסק הרמב"ם והשו"ע. וראה בנחל יצחק (צב, ב ענף ג) שהתקשה מאוד בשיטת השו"ע והרמב"ם, ולאחר שלא מצא מקור לבסס את שיטתם החליט שגם לדעתם פסול רשע דעבירה לשבועה הוא מדרבנן בלבד, ודלא כפשטות הראשונים, שאינם מחלקים בין רשע דחמס לרשע דעבירה בעניין זה. אמנם שיטת התוספות בבא קמא קח, א (ד"ה ותרי כפילי) היא שכל פסול חשוד על השבועה הוא מדרבנן, אך אין זו פשוט שיטת הראשונים, וראה חידושי ר' שמואל (ב"מ סימן ז) שהאריך בביאור דברי התוספות ובדברי הראשונים ביסוד דין חשוד על השבועה, וגם נושא זה גולש ממטרת מאמרנו.

ועיין עוד בדברי הגר"ד ברשימות שיעורים לשבועות (מו, ב) הדין בשאלה האם פסול רשע לשבועה הוא מחמת חשד שקר או מחמת ש"ש כאן 'חלות שם פסול בגברא הפוסלתו לשבועה'.

היחס בין פסקי הרמב"ם במקומות בהם הכשירה תורה עד אחד

לאור הדברים, ניתן לנסות להציע יישוב לסתירה הקיימת לכאורה בפסקי הרמב"ם בעניין פסול רשע לעדות, במקום בו עד אחד ופסולים כשרים להעיד.

מלבד עדות על מיתת הבעל, עד אחד ופסולים נאמנים גם להעיד על סוטה ספק (לאחר קינוי וסתירה) שזינתה ('עד אחד בטומאה', הנאמן לעניין איסור האשה על בעלה לעולם וביטול האפשרות לשתות) וגם להעיד בעניין ידיעת זהות הרוצח ועל ידי כך לבטל את דין עגלה ערופה (ביטול מצוות עריפה). והנה, כאשר אנו באים לבחון את התייחסותו של הרמב"ם לדין רשע דעבירה בשני מקומות אלו אנו מוצאים כי אין הדברים עולים בקנה אחד. לגבי סוטה כתב הרמב"ם (הלכות סוטה א, טו): "אפילו אשה ועבד ושפחה ופסול לעדות בעבירה מדברי סופרים ואפילו קרוב נאמן לעדות שוטה להעיד עליה שזינת ותאסר על בעלה לעולם".

ומדויק אם כן שהעובר עבירה מדאורייתא אינו כשר לעדות זו, וכדין עדות מיתת הבעל, ודווקא פסול מדברי סופרים הוכשר. לעומת זאת, בהלכות רוצח (ט, יב) כתב הרמב"ם: "אפילו ראה ההורג עד אחד אפילו עבד או אשה או פסול לעדות בעבירה לא היו עורפין".

ולא חילק בין העובר עבירה דאורייתא לעובר עבירה מדרבנן. וכבר התקשה ביחס שבין פסקי הרמב"ם הללו בקרן אורה ליבמות קיז, ב (ומעין זה כתב בקצרה גם בחידושי לסוטה מז, ב),¹⁰ וכתב: "והנה לפמש"כ לעיל לחלק בין סוטה לעגלה ערופה דבסוטה בעינן עד כשר, כיון דילפינן מועד אין בה, אבל בעגלה ערופה דילפינן מלא נודע כל שיש ידיעה לשום אדם בעולם אפילו פסול אין עורפין, אפ"ל דבעגלה ערופה אפילו פסול דאורייתא נאמן".

ובטורי אבן לרה"ש כב, א (הובאו דבריו גם בפירוש כתר המלך על הרמב"ם בהלכות רוצח שם) כתב חילוק דומה מבלי להתייחס לסתירה שבפסקי הרמב"ם (וע' מה שכתב בהגהות אמרי ברוך על הטורי אבן שם): "אבל לענין עגלה ערופה להעיד שראה את ההורג אפי' גזלן של תורה כשר להעיד על זה ולא היו עורפין. וה"ט דבהני גזלן של תורה אינו נאמן ובהא נאמן משום דהא דעד א' נאמן גבי סוטה שלא תשתה נפקא לן רפ"ק דסוטה (דף ב') מדכתיב ועד אין בה... וכיון דאפיק רחמנ' בלשון עד להא דע"א נאמן היינו דוקא בראוי להעיד לאפוקי גזלן שאינו בתורת עדות כלל... ש"מ דרשע אינו בכלל תורת עדות כלל ואין שם עד עליו לגמרי אבל אשה שם עד עליה...".

כל זאת לגבי מיתת הבעל ולגבי סוטה, בהם יש צורך בעדות. לעומת זאת לגבי עגלה ערופה כותב הטורי אבן: "הא דחד נאמן לומר שראה את ההורג לאו משום תורת עדות נגעו בה דניבעי שיהא תורת עד עליו. אלא נפק' ליה התם מדכתיב לא נודע מי הכהו הא ונודע מי הכהו אפילו אחד בסוף עולם לא היו עורפין ונודע מי הכהו כל דהו אפי' גזלן במשמע".

לשיטה זו, בסוטה וגם בעדות אישה יש צורך ב'עדות': אולם גם עד אחד, ואפילו פסול, מתקבל בבית הדין בתורת עדות על המאורע המדובר. אך בעגלה ערופה אין צורך בעדות, אלא די בכך שאנו יודעים על אדם בעולם היודע את זהות הרוצח, בכדי שלא יתקיימו התנאים למצוות עגלה ערופה.¹¹

(טו). אחרונים נוספים שעמדו בקושיה זו צוינו בספר המפתח על הלכות רוצח שם.

לדברינו נראה להגדיר את הדברים לאורם של רבותינו האחרונים בתוספת נופך על פי מה שהתבאר כאן: לגבי סוטה ועדות על מיתת הבעל, יש צורך בעדות, ורשע אינו יכול לתפקד כעד מחמת הפסול שבמעמדו האישי, כנ"ל. אולם לגבי עגלה ערופה אין צורך במעמד המשפטי של עדות, אלא אך ורק בבירור שאכן נודע מי היכהו. כיוון שבפסול רשע דעבירה אין חשש משקר במובן הפשוט, אלא רק דין משפטי שהוא אינו אמין, נחשב הדבר ש'נודע מי הכהו', אע"פ שידיעה זו מתגלגלת לפתחנו על ידי אדם שאין לו 'תו אמינות'. אולם, להבנה שברשע דעבירה יש חשש שקר במובן הפשוט, לכאורה גם ביטול התנאי של 'לא נודע מי הכהו' לא יתרחש על ידי כך שאדם שקרן יספר לנו שהוא יודע, שכן אין אנו מאמינים לו, במובן הפשוט ביותר, ואם כן עדיין יש כאן חסרון ידיעה. אולם לפי דברינו אין כאן חוסר אמינות לתוכן הדברים, אלא מניעה לקבלו כעד, מחמת שאין לו את היכולת לבוא בכלל ישראל האמינים שדבריהם מתקבלים כעוד מוחלטת ואמינה מעצם העובדה שהם נאמרים בבית דין, ועניין זה, 'תורת עדות' זו, אינה נצרכת כלל בדיני עגלה ערופה".



טז). וראה עוד הגהות ברוך טעם על הטורי אבן שם, המטעים לפי דברי הטור"א את פסקי הרמב"ם הנ"ל אך מתקשה בדבריו מצדדים אחרים, עיי"ש.

יז). אמנם היה מקום לומר שגם אם יש חשש משקר ברשע דעבירה, סוף סוף כיוון שאין כאן ודאות שהוא משקר אלא רק חשש, עדיין יש כאן צד ש'נודע מי הכהו', ואם כן אף שלא ניתן לקבלו בתורת עדות, סוף סוף דבריו מספיקים כדי להוציא מהמציאות המוחלטת של 'לא נודע מי הכהו', ולגרום לכך שחייב המצווה לא יחול. ייתכן שנקודה זו תשפיע גם על השאלה מה יהיה הדין ברשע דחמס לגבי עגלה ערופה (להבנה הפשוטה שפסולו הוא משום חשש משקר במובן הפשוט יותר), האם גם על ידי עדותו יתבטל דין עגלה ערופה ונאמר שלא מתקיים כאן 'לא נודע מי הכהו', כיוון שיש רק חשש שקר, ולא ודאות. ובאחיעזר אבן העזר סימן ו (אות ז, בסוגריים) מצאתי שהוא נקט שלדעת הרמב"ם גם גולן כשר לעדות עגלה ערופה, וכן משמע מדברי הזכר יצחק (ח"א סימן כה, וראה שם בדבריו ביאור אחר לחילוק בין סוטה לבין עגלה ערופה). ובאמת שמדברי האבי עזרי (פרק ט הלכה ד אות ב) עולה כי גם רשע דחמס יהיה כשר בכהאי גוונא מטעם אחר, והוא שלמעשה בעניין עגלה ערופה אין מציאות של חשש שקר, כיוון ש'מה לו לרוצח לשקר בזה'. אמנם, בחלקת יואב (שם) הסביר בדברינו, שדווקא לגבי סוטה שבעיני עדות קבעה תורה להתייחס אל הרשע 'כאילו' הוא משקר (וראה לעיל הע' יב, שם הבאנו את דברי החלקת יואב והערנו על יחסם לדברינו בפנים), אך כיוון שבאופן ממשי אין כלפיו חשש משקר מציאותי, הוא נאמן לגבי עגלה ערופה שם אין דין של עדות, וממילא אין גזירת הכתוב להתייחס אל דבריו בחוסר אמינות, ונראה מדבריו שבמקרה בו כן יהיה חשש משקר, יהיה פסול דווקא רשע דחמס, ולא רשע דעבירה, ודוק.

יש להעיר כי בפירוש יד פשוטה לרנ"א רבינוביץ' זצ"ל, טען שהרמב"ם סמך בדבריו בהלכות רוצח על דבריו בהלכות סוטה, ולמעשה בשני התחומים רשע דעבירה פסול במקרה של פסול דאורייתא וכשר במקרה שכל פסולו הוא מדברי סופרים.

יח). מסקנתו של הרב אברהם רוס במאמרו הנזכר לעיל (הע' ד) היא דלא כשיטת הקצות, אלא שפסול רשע מבוסס על 'חשד משקר', במובן המקובל של הביטוי. מתוך כך הוא דן להציע בסוף המאמר, שבימינו ייתכן ולא נכון להחיל פסול זה באופן גורף על כל חילוני העובר עבירה כזו או אחרת, כיוון שבתוך המציאות החברתית בה חיים החילונים כיום לא שייך לדבר באופן גורף על כך שאדם המחלל שבת חשוד לשקר בבית הדין, עיין שם. יש מקום לדון בדבריו מכמה צדדים, אך לפי מהלכנו נראה פשוט שאין כלל הבדל האם האדם שאינו שומר תורה ומצוות חי בחברה כזו או אחרת, ועצם העובדה שהוא עובר עבירות במזיד מספיקה בשביל שלא נוכל לתת לו את 'תו האמינות' התקני של עד. עם זאת, ייתכן שבפועל נוכל לקבל 'עדים' שאינם שומרים תורה ומצוות, שלא על בסיס המערכת המשפטית האורייטאית של עדות, אלא מצד היותם מסייעים ליצירת אומדנא בליבו של הדיין, והכרעת הדין שלא על פי 'שני עדים' הלכתיים, ויש

נספח: מחלוקת הרי"ף והרי"ד לגבי רשע מסל"ת

בסוף מסכת יבמות, בהקשר לדיני עדות ונאמנות המיוחדים לעדות אישה על מות בעלה, מובא דין גוי מסיח לפי תומו: גוי אינו נאמן לעדות אישה כאשר הוא מתכוון להעיד, אך במסיח לפי תומו, הכשירוהו (כך היא מסקנת הסוגיה ביבמות קכא, ב). הרי"ף (מו, ב מדפי הרי"ף) פוסק להלכה כי יש להשוות את דיני גוי ודיני יהודי רשע, ולהכשיר את שניהם באופן של מסל"ת: "ומסתברא לן דפסול מדברי תורה מסיח לפי תומו משיאין אשה על פיו דלא גרע מכותי".

וכך פסקו בעקבותיו רוב רובם של הראשונים^י, וכן פסק בשו"ע (אבן העזר יז, ג). אולם, יש שיטה החולקת על הרי"ף. המאירי (יבמות קכא, ב) מעלה סברא לחלוק על הרי"ף מסיבה מציאותית: "שמאחר שהוא יודע בדבר אף הוא מתכוין להערים". משמע מדבריו שביהודי רשע המסל"ת יש לחשוש שהוא יודע שלא יקבלוהו באופן שיתכוון להעיד, ועל כן הוא מנסה להערים ולהתחזקת למסל"ת על מנת שיקבלו דבריו, וממילא אין כאן מצב אמיתי של מסל"ת. משא"כ גוי, שמסתמא אינו יודע את הדין, וניתן להניח שכאשר הוא מסל"ת, הרי הוא עושה בצורה טבעית וכנה, וממילא ניתן לקבלו^י.

אולם, גם בשלטי גיבורים (מו, א מדפי הרי"ף) הביא בשם רבנו ישעיה לחלוק על דברי הרי"ף, ומקור הדברים נמצא בתשובת הרי"ד (סימן נו), ומשם נראה כי הטענה כנגד הרי"ף היא עקרונית יותר: "וראיתי שכתב ר"י ז"ל: ומסתברא לן דפסול מדברי תורה מסיח לפי תומו משיאין אשה על פיו ולא גרע מגוי, ואינה נראית בעיני זו הסברא כלל לחלק בישראל רשע בין כשמתכוין להעיד ובין כשמסיח לפי תומו, דדוקא בגוי פלוג רבנן דלאו בר עדות הוא אבל ישראל דבר עדות הוא כל מה שאומר בתורת עדות חשבינן ליה וכיון שהוא פסול לעדות אינו נאמן".

דברי הרי"ד סתומים מעט. נראה שכך יש להסביר את דבריו: ההבנה הפשוטה והמקובלת היא שדין מסל"ת מתאפשר, מכיוון שמדובר במסלול בירור אחר מהמסלול הרגיל של דיני עדות, ועל כן גוי נאמן בו. באופן של מסל"ת בית הדין מברר את המציאות באופן ישיר, לא על ידי האמנה לדברי האדם המעיד לפניו, אלא על ידי כך שבית הדין השתכנע באמיתות תוכן הדברים^י.

להאריך בעניין זה ואין כאן המקום (וגם לעניין זה שייכים המקורות שהובאו לעיל בסוף הע' ב), וראה עוד מה שכתב בעניין קבלת עדים פסולים בימינו הרב הרצוג ב'תחוקה לישראל על פי התורה', כרך א, עמ' 39 ואילך (ירושלים תשמ"ט), ועוד יותר במה שכתב בספרו הנ"ל כרך ג, עמוד 231 ואילך, בעניין פסול אדם שאינו דתי בימינו. בהמשך לכך, ראו דיונו של הרב אברהם וסרמן בספרו 'דעך כמוך' (רמת גן תשס"ח), עמ' 117 ואילך. ויש עוד להאריך לדון ביחס העקרוני שבין דבריו כאן לדבריהם.

יט. רמב"ם גירושין יב, יז. רשב"א יבמות קכב, ב. ריטב"א יבמות קכב, א נימוקי יוסף על הרי"ף שם. רא"ש יבמות טז, י. כ. מעין זה נמצא גם באור זרוע ח"א סימן תרצז: "ומורי אבי העזרי כתב שלהי דיבמות דרפיא בידיה (פסק הרי"ף) דכיון דידוע בטיב ישראל דילמא איערומי קמערס וכוונתו להעיד". וראה גם מהר"ח אור זרוע סימן צא.

כא. הבנה זו עולה מדברי הריטב"א (קכא, ב): "ואין סומכין עליו אלא במסיח לפי תומו, וגם זה אינו מדין עדות דגוי אינו בר עדות כלל אלא משום דקים לן דקושטא קאמר כיון שמסיח לפי תומו". וראה בהע' הבאה אפשרות אחרת בהבנת יסוד הדין.

נראה שלדעת הרי"ד, אין אפשרות לקבל ישראל מדין מסל"ת, כיוון שבאופן אוטומטי עם הגעתו לבית הדין הוא נחשב לעד, מחמת שבאופן עקרוני הוא 'בר עדות'²². כיוון שכך, גם במקרה בו אין חשש שהוא משקר, כמו במסל"ת, לא ניתן לקבלו, כיוון שהוא פסול לעדות.

לכאורה הדברים תמוהים, שהרי לגבי עדות אישה אנו מקבלים גם עדים פסולים, ואם כן מה בכך שהוא פסול לעדות? אמנם סתם רשע פסול לעדות גם באישה, לכאורה (לפי התפיסה החולקת על הקצות) מצד שיש חשש משקר, אך חשש זה לא קיים במסל"ת, ואם כן לא ברור מה מקום יש לחומרת הרי"ד לפסול רשע לעדות אישה באופן של מסל"ת?

נראה שלאור הגדרתנו, ניתן להסביר את דבריו כך: רשע פסול לעדות מחמת זה שהוא לא נכנס לגדר של 'אדם אמין', ממילא, מכיוון שחידש הרי"ד שישראל העומד בבית הדין ומספר לעולם נחשב כ'מעיד עדות' (גם כאשר בפועל הוא מסל"ת), לא ניתן לקבלו במקרה בו הוא הוגדר על ידי התורה כאדם שאין לו 'תו אמינות' וממילא אין הוא יכול לתפקד כעד, אף שאין חשש משקר ביחס לדבריו באופן מקומי.

ונראה שאין הכרח לומר שהרי"ף חולק על עצם ההגדרה שהצענו לגבי יסוד פסול רשע לעדות, אלא יש כאן מחלוקת מקומית בדין יהודי המסל"ת. לשיטתו, שווים הם ישראל וגוי כאשר הם מסיחים לפי תומם, ובשניהם במצב זה אין כאן תורת עדות. על כן גם בגוי וגם ברשע, אין בעיה לקבל מסל"ת, כיוון שאין אנו נכנסים כלל לבעיה של קבלת אדם שאינו אמין, שהרי אין אנו סומכים עליו בתורת עד, אלא אנו למדים מתוך דבריו על המציאות עצמה.



כב). ייתכן ששיטת הרי"ד קשורה לתפיסה מחודשת רחבה יותר, לפיה כל דין מסל"ת אינו מסלול אחר ונפרד מדין עדות, אלא זו דרך לקבל דבריו של עד (בתורת עדות!) שסתם כך אם היה מתכוין להעיד לא היינו מקבלים דבריו. ייתכן שהרי"ד מחלק בעניין זה בין גוי, שהוא 'לאו בתורת עדות', לבין יהודי, ואולי יש מקום לפרשו באופן נוסף, ואכמ"ל. השיטה לפיה דין מסל"ת אינו מסלול נפרד מדיני עדות אלא היא דרך להכשיר עד פסול עולה ככל הנראה מדברי הרא"ה בשני מקומות: בדק הבית בית ד שער א (ד"ה ולענין קפילא) ובחידושי לכתובות כז, ב (ד"ה כי תניא ההיא הובאו דבריו גם בשטמ"ק שם). וראה הסברו של הרב משה טרגין לדברי הרא"ה האחרונים, במאמרו "משיח לפי תומו" (נדפס כאן).

אוצר חקר ועיון

בעניין 'מנהגי ארץ ישראל' באירופה בכלל ובאשכנז בפרט ♦ בשעה
שכרה דוד שיתין ♦ וכסף וזהב לא ירבה לו מאד ♦ חזקת רצף
אירועים זהים בהלכה ♦ שמועות רבותינו: מרן הגר"ד לנדרו שליט"א,
ראש ישיבת סלבודקה

הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

בעניין 'מנהגי ארץ ישראל' באירופה בכלל ובאשכנז בפרט

בירחון האוצר גליון מ"א בעמ' קס"ו - קס"ז (בתוך המו"מ שהיה ביני ובין ידידי עוז, הרה"ג ר' אהרן גבאי נ"י, בענין ברכת נר של יו"ט באיטליה) הבאתי כמה דוגמאות למנהגי אשכנז שנראה שמקורם במנהג ארץ ישראל הקדמון, והרב גבאי בתשובתו (שם עמ' קס"ח-קע"א) פקפק על כל הדוגמאות הללו, וכעת ברצוני להעמיד את הדברים החשובים והיסודיים הללו על מכונם ועל אמינותם:



בכל אירופה וצפון אפריקה נשתמרו הרבה מנהגים ארץ ישראליים

ראשית כל יש להקדים שלדעתי ברור כשמש שלא רק באשכנז ואיטליה ורומניא (=ביזנטיון) שרדו מנהגים ארץ ישראליים קדומים, אלא הרבה מנהגים כאלו שרדו גם בכל אירופה וצפון אפריקה, ומעט גם בקהילות המזרח, ונביא כמה דוגמאות:

א. הדוגמא המפורסמת ביותר היא המסורה: כידוע, בענין המסורה יש חילופים רבים בין בני א"י לבני בבל בכתובת אותיות התורה וקריאתן, ובכל ארצות אירופה הלכו אחר מסורת א"י, כמו שכתב המדקדק ר' אליהו הבחור בספר 'מסורת המסורת' בהקדמה השלישית: "וכן החילופים והפולגות שבין מדינחאי למערבא... ומדינחאי הם בני בבל ומערבא הם בני ארץ ישראל אשר מהם אנחנו בכל הארצות האלו לפיכך אנחנו סומכין על קריאתם והלכה כמותם". ובמנחת שי בראשית א' ג' כתב: "ואנחנו סומכים על קריאת בן אשר וכן סמך עליו הרמב"ם ז"ל וכמנהג מערבא, ומדינחאי סומכים על קריאת בן נפתלי".

ב. הניקוד: הניקוד שהתפשט בארצות המערב הוא על בסיס הניקוד הטברייני, שמקורו בא"י, ולא כמו הניקוד הבבלי (שהיה נהוג בתימן עד לפני כמה מאות שנים).

ג. שמות האותיות הנהוגות אצלנו בי"ת דל"ת זי"ן עי"ן וצד"י הם כנוסח ארץ ישראל, כמו שכתב בפי' ספר יצירה לרס"ג פ"ו, אך בנוסח בבל שמותיהם הם ב"י ד"ל ז"ן ע"ן וצ"ד (ורובם נשתמרו אצל התימנים עד היום).

ד. הפיוטים: כידוע ומפורסם, בני אשכנז וצרפת ואיטליה קיבלו את פיוטיהם של בני א"י, כמו יוסי בן יוסי וינאי והקליר, ובתקופה קדומה אמרו אותם בכל ארצות אירופה, ומעט מפיוטי ינאי ויוסי בן יוסי נשאר אצל הספרדים עד היום. ואין מקום לומר שפיוטים אלו באו דרך בבל, כי כל הפיוטים הללו מיוסדים בהתאם לנוסח א"י, והראשונים כתבו בהרכה מקומות שהקליר יסד את פיוטיו ע"פ שיטות הירושלמי, וגם פייטני איטליה ואשכנז אחזו בפיוטיהם את דרכם של פייטני א"י, כידוע.

ה. אמירת ק-ל מלך נאמן לפני ק"ש: כך היה המנהג הקדום באשכנז וצרפת ופרובאנס, וכתב בחידושי הרמב"ן ברכות י"א ע"ב בשם הרמ"ה שהוא מנהג א"י, ומקורו במדרש תנחומא בוכר פ' קדושים סי' ו'.

ו. אמירת הודו לה' קראו בשמו בכל יום: כך היה מנהג אשכנז צרפת פרובאנס וקטלוניה ואיטליה ורומניא, ואמירה זו נזכרה בסידורי א"י שבגניזה ומקורה במסכת סופרים, אך בסידור רס"ג וברמב"ם וסידור פרס ליתא, ובסדר רע"ג בהרבה נוסחאות נזכרה רק בשבת (וכן במנהג ספרד ברוב כתבי היד מופיע הודו רק בשבת, וכע"ז במנהגי אר"צ ובגדה, אלא שבהם זה נוסף לאחר ויברך דוד).

ז. אמירת שירת הים בכל יום: כך היה המנהג בכל ארצות אירופה (אולי בחלק מפרובאנס וספרד לא), ובתשובות רב נטרונאי גאון סי' י"א כתב שבשתי ישיבות לא אומרים שירת הים כלל ובבתי כנסיות שבבבל אומרים אותה "בכל השבתות ובכל המועדים וביזה"כ", מוכח מדבריו שבשאר הימים לא אמרו שירת הים בכל בבל, ורק בסידורי א"י מהגניזה מבואר שאמרו אותה בכל יום.

ח. אחיות הציצית בק"ש: מנהג זה נזכרה בראשונים מכל ארצות אירופה ומקורו במדרש תהילים פל"ה, וגאוני בבל התנגדו לזה מאוד, כמ"ש בארחות חיים סי' ל"ב.

ט. ההפטרות ג' דפורענותא וז' דנחמתא: מנהג פשוט בכל ישראל לקרוא בשבתות שלפני תשעה באב ג' דפורענותא, ובשבתות שלאחריה ז' דנחמתא, וכן הוא בכל הראשונים בני ארצות אירופה, אך מדברי הבבלי במגילה ל"א ע"א לא נראה כן, כי שם נמנו כל ההפטרות המיוחדות ואין שם שום רמז להפטרות הללו. ובר"ח אב שחל בשבת אנו קוראים שמעו דבר ה', ובגמרא במגילה ל"א ע"ב מפורש שקוראים אז חזון ישעיהו", ובערב ט"ב שחל בשבת אנו קוראים חזון ישעיהו, ובתשעה"ג הרכבי סי' כ"ב מבואר שקוראים אז הפטרות אחרות. וכתבו התוס' במגילה שם שמנהגינו הוא על פי הפסיקתא (שנכתבה בארץ ישראל), והרמב"ם בסדר התפילות כתב הפטרות אחרות לכל הפרשיות שחלות בשבתות אלו, ונראה שהן ההפטרות שעל פי מנהג בבל (אך בסוף דבריו שם כתב הרמב"ם "וכן נהגו רוב העם להיות מפטירין בנחמות ישעיהו מאחר תשעה באב עד ראש השנה").

י. נוסח משמח ציון בבניה. בנוסח ספרד אשכנז פרובאנס איטליה צפ"א ורומניא חתימת ברכת "רחם על ציון" בברכות שלאחר ההפטרה היא "משמח ציון בבניה", וכן הוא במסכת סופרים פי"ג הי"ב (ויש גורסים שם "מנחם ציון בבניה" וכן הוא בחלק מסידורי איטליה ורומניא), אך נוסח רס"ג ורשב"ג ורמב"ם ורוב ארצות המזרח הוא "בא"י בונה ירושלים".

יא. תפילת תשע ברכות במוסף של ר"ה בלחש: המנהג המקובל היום שגם בתפילת מוסף בלחש אומרים את הברכות מלכויות זכרונות ושופרות כך היה המנהג הקדום באשכנז וצרפת ופרובאנס, וכן מוכח ממה שכתב הר"ח סוף ר"ה וספר הפרדס בשם הירושלמי שתוקעין ל' בלחש, ומוכח מזה שאמרו בלחש תשע ברכות, שהרי מקומן של התקיעות הוא בברכות מלכויות זכרונות ושופרות, אך כל גאוני בבל כתבו שבתפילת לחש אומרים רק שבע ברכות, כמבואר בריצ"ג הלכות ר"ה ובדרשת הרמב"ן לר"ה וברא"ש ר"ה פ"ד סי' ט'.

(א). עיין מה שהרחבתי בזה עוד במאמרי 'בירור המנהג לקרוא ג' דפורענותא וז' דנחמתא', אספקלריא פ' מטות תש"פ.

יב. אמירת כל נדרי ביוה"כ: כך היה המנהג הקדום בכל ארצות אירופה וצ"א, אך כל גאוני בבל התנגדו לזה נמרצות כידוע², אך בהרבה כתבי יד מהגניזה נזכר נוסח התרת נדרים ביום הכיפורים.

יג. המנהג שאין מפסיקין בקללות שבמשנה תורה: מנהג זה נזכר ברמב"ם פ"ג מתפילה ה"ז ובמחזור ויטרי ס' רנ"ו וראבי"ה מגילה ס' תקצ"ה וסמ"ג עשה י"ט וספר המנהגי הל' סוכה וארחות חיים הלכות קריאת ס"ת ס' י' וכלבו ס' כ', ובפי' רבינו מנוח על הרמב"ם הנ"ל כתב שכן "מנהג פשוט עתה בגלילותינו". ומנהג זה הוא חומרא ע"פ הירושלמי, דלא כבבלי מגילה ל"א ע"ב.

יד. כתיבת "דחזו ליכי מדאורייתא" בכתובה: כן הוא מנהג האשכנזים, כמ"ש הרמ"א בשולחן ערוך אה"ע ס' ס"ו סעיף ו', וכן מבואר בכל הראשונים בני צרפת ואשכנז ופרובאנס, וכן הוא בספר השטרות לר"י הברצלוני בשטר השישי ובשטר הל"ו. ובתשובת רב האי (הובאה בספר המכריע ס' מ"ב) כתב להדיא שדבר זה בא אליהם מבני א"י, והוא מחלוקת בני מזרח ובני א"י.

טו. נוסח המשנה: כידוע יש הרבה הבדלים בין נוסח המשניות שבירושלמי לנוסח המשניות שבבבלי, ובכל כתבי היד של הגמרא מכל העולם נוסח המשניות הוא כנוסח הירושלמי ולא כנוסח הבבלי (עי' בזה במאמרו של הרב אהרן גבאי 'ר' יוסי או 'ר' יוסי בר יהודה. עיון בנוסח קדום במשנה השני במחלוקת בני בבל וארץ ישראל' המעין 231 תשרי תש"פ עמ' 18-13).

וכל זה רק חלק קטן מהרשימה המלאה³.

והנה, על חלק מהמנהגים הנ"ל אפשר להמציא שאולי הם היו קיימים גם בבבל אצל המון העם, שהרי בהרבה מקומות בתשובות הגאונים מבואר שהרבה דברים היו רק 'מנהג שתי ישיבות', אבל בשאר בבל לא נהגו כך. אמנם, גם אם נאמר כך, עדיין רוב הדוגמאות שהזכרתי נכונות, כי על שירת הים בכל יום וכל נדרי כתבו הגאונים בפירוש שהם לא היו בכל בבל (ולא

ב). הראשון שידוע שהתנגד לזה הוא רב יהודאי גאון, ויש המשערים שעד זמנו של רב יהודאי גם בבבל אמרו כל נדרי, ורב יהודאי גאון ביטל את המנהג מפני תלונות הקראים שר". אמנם באגרת רב פרקוי בן באבוי ("סיני" כרך ג' עמ' קפ"ה) כתב בפירוש שגם לפני רב יהודאי לא נהגו כן בבבל במדינות אלא רק בעיירות קטנות, ולא נראה לענ"ד לחשוד בו ששיקר במצב נחושה במילתא דעבידא לאיגלווי. ומלבד זה אבאר להלן שנראה שבזמן רב יהודאי עדיין לא היה קשר בין בבל לארצות אירופה, כך שודאי לא הגיע המנהג לאירופה מבבל.

והנה, בסדר רע"ג העתיק את נוסח 'כל נדרים' שהיה נהוג בא"י ובאיטליה, ואח"כ כתב אבל שדרו ממתיבתא הקדושה שאין לאמרו, ולכאורה ממה שהעתיק את כל הנוסח אפשר לטעות ולומר שנוסח זה נהג בבבל בזמנו, דאל"כ לשם מה העתיק את כולו, אך פשוט שזה לא יתכן, כי כל הגאונים הסמוכים לרב עמרם, רב נטרונאי ורב נחשון ורב האי בר רב נחשון כותבים בפירוש שלא נהגו כן בכל בבל (עי' שו"ת רב נטרונאי גאון או"ח ס' קפ"ה ותשובה"ג חמדה גנוזה ס' מ"ד וכלבו ס' ס"ח). ומה שהעתיק רע"ג את הנוסח אפשר שרצה לברר להם כנגד איזה נוסח הוא כותב, משום שהיו נוסחאות אחרות של בקשת מחילה על הנדרים שהתירו הגאונים לאמרו. ויותר נ"ל שרע"ג כתב רק שאומרים כל נדרים וכו', ואחד הסופרים נדבה רוחו אותו לפתוח את הוכי', כדמצינו כיו"ב.

ג. עי' מה שאכתוב בזה בס"ד במדור ויברך דוד אספקלריא פ' כי תבוא תש"פ.

ד. ועיין עוד במאמרי 'בענין המנהג לאסור יולדת בימי טהרה' אספקלריא פ' תוריע תשע"ט, ובמאמרי 'פשר המנהג הקדום של הרבה קהילות לומר ברכת קידוש ביום שבת' אספקלריא פ' יתרו תש"פ, ועיין בקונטרס ויברך דוד ס' א' מקור חילוקי המנהגים בענין תפילין של רש"י ושל ר"ת, וע"ש ס' ג' מקור חילופי המנהגים בענין הנחת תפילין בחוה"מ.

נראה כלל לומר שהיו רבים שנהגו כן והגאונים 'התעלמו' מהם). ואחיזת הציצית בק"ש גם אם נאמר שהיתה בבבל מ"מ ודאי אינו מנהג בבלי מקורי, שא"כ לא היו הגאונים מתנגדים לו כ"כ. וכן ההפטרה בר"ח אב שחל בשבת ומה שאין מפסיקין בקללות שבפ' כי תבא לא יתכן שהם מנהגי בבלי, כי הם נגד הגמרא הבבלי, וכן המסורה והניקוד והפיוטים אין ספק שבאו לאירופה ישירות מא"י.

ומלבד זה מסתבר לענ"ד שבדרך כלל מנהג שתי הישיבות הוא מנהג בבלי המקורי, ומנהג שאר בתי כנסיות אכן הושפע בכמה דברים ממנהג א"י. בשבת הוסיפו הודו ושירת הים ע"פ מנהג א"י, וכן בעשי"ת הוסיפו המלך עושה השלום, כעין נוסח א"י, כך שגם אם נאמר שחלק מהמנהגים הארץ ישראליים באו לאירופה ממנהג בתי כנסיות והמון העם בבבל, מ"מ מקורם הראשון הוא בא"י, כי מציון תצא תורה.

ואם לא די, בכל זה הנה לנו עדותם של רבותינו הראשונים עצמם שבענייני מנהגים אין אנו נמשכים אחר בני בבלי. במגיד משנה פ"ז ממאכלות אסורות ה"ו כתב בדעת הרי"ף והרמב"ם (לגבי אכילת חלב דאייתרא שע"ג הקיבה): "ודעת ההלכות ורבינו שאין אנו נגררין אחר בני בבלי במנהגות שלהם שלא מן הדין", וכן כתב הרמב"ן חולין מ"ט ע"ב: "ואע"ג דבבלי נהגו בו איסור אנו לא חיישינן למנהגא אלא היכא דנהגו נהגו והיכא דלא נהגו שרי", וכן כתבו הרשב"א והר"ן שם, וכן פסק בשו"ת הרשב"ש סי' רנ"א, ע"ש.

ועדיין לא פירשו הראשונים הללו מהיכן נובעים המנהגים שאינם כמנהג בבלי, אך המהר"ם חלאוה בפסחים נ"א פירש זאת וכתב: "ודעת שאר המפרשים דבמנהגא לא אזלינן בתרייהו אלא ב בתר בני ארץ ישראל דעדיפי טפי", ובספר אוהל מועד שער איסור והיתר דרך ד' כתב באותו ענין: "אף על פי שיש אומרים שאנו נמשכים אחר מנהג ארץ ישראל".



כמה סיבות שגרמו לכך שנשארו באירופה הרבה מנהגים ארץ ישראליים

בעיני רבים נראה מוזר לומר שהרבה מנהגים שפשטו כיום בכל ישראל לא היו קיימים כלל בבבל, וחלקם אפילו נגד המנהג הנזכר בגמרא, שהרי ידוע ומפורסם שתמיד הלכה כהבבלי נגד הירושלמי, אמנם כמה טעמים נכונים לדבר:

א. הישוב היהודי באירופה נוסד כבר בזמן בית שני^ה, וגדל ביותר לאחר החורבן^ה, והגולים הביאו עמם את מנהגי א"י (כמ"ש בתשובת קהל רומא שהובאה במחזור ויטרי הלכות תשעה באב סי' רס"ה על מנהג

ה). כמ"ש בספר העיתים סי' קע"ט ובאגרת תימן לרמב"ם שהישוב היהודי בספרד קיים מגלות בית ראשון, וכן כתב האברבנאל סוף מלכים, וז"ל: "וראו שתדע שכבר באו עם מלך בבל על ירושלם מלכים ושרים ממלכי שאר הגוים והוליכו מהיהודים אל ארצם, ומכללם היה פירוש שהיה מלך ספרד... והביא משם בני יהודה ומבנימין ומשמעון ומהלויים והכהנים אשר היו בירושלם עם רב שבאו עמו ברצונם, ויביאם בדרך הים באניות למלכות ספרד ויושיבם בשני מחוזות... וישבו היהודים במלכות ספרד משם ועד עתה, ונתפשטו בכל הערים אלה מפה ואלה מפה, לא שבו אל ירושלם בזמן בית שני... כמו שכתוב כל הספור הזה בספר דברי הימים הקדומים אשר למלכי ספרד... ואין ספק שגם כן באו מהיהודים ההם מחרבן בית ראשון לצרפת ולאינגלטירה ולארץ אשכנז ולשאר המלכויות מבני אדום, ועליהם אמר הנביא וגלות החיל הזה לבני ישראל אשר כנענים עד צרפת וגלות ירושלם אשר בספרד, כי כבר היו שמה היהודים מחרבן הראשון כמו שנזכר". ובויק"ר פרשה ג' ו': "הרי שהביא מנחתו מגולה מאספמיא ומחברותיה וראה את הכהן שהקמציץ ואכל את

אמירת שירת הים בכל יום: "שירת הים נהגנו וכל קהילות סביבותינו וכל קהילות ספרד מיום גלות ירושלים עד עתה לומר כל השנה בכל יום", וכך במשך דורות רבים הלכות קהילות אלו לאורם של חכמי א"י.

ב. נראה שלפני הכיבוש הערבי כמעט לא היה לבני אירופה וצפון א"י קשר עם ישיבות בבל, כי הם היו קרובים יותר לארץ ישראל מכל הבחינות, גם מבחינה גיאוגרפית, שארץ ישראל היתה קרובה אליהם הרבה יותר מבבל, גם מבחינה מדינית, שאירופה וא"י היו זמן רב תחת שלטון רומי או ביזנטיון (או שלטון נוצרי אחר). אך בבל היתה תחת שלטון פרס, שהיו במלחמה קשה עם הנוצרים, ולא היו שירות מצויות מהכא להתם'. וכפי הנראה זו היא הסיבה לכך שרק מזמנו של רב שר שלום גאון ואילך (כארבעים שנה אחרי הכיבוש הערבי) אנו מוצאים הרבה תשובות גאונים שנשלחו לצפון א"י וספרד, אך מהתקופה שלפני כן כמעט אין לנו תשובות גאונים שנשלחו לארצות הללו.

וכמו שמהכיבוש הערבי ואילך היה לגאונים בבל קשר חזק עם הארצות המוסלמיות (צפון א"י וספרד) אך כמעט לא היה להם קשר עם הארצות הנוצריות (אשכנז ואיטליה ורומניה), כך מאותה סיבה לפני הכיבוש הערבי כמעט לא היה לגאונים בבל קשר עם כל ארצות אירופה וצפון א"י, כי אז כל הארצות הללו היו ארצות נוצריות לכל דבר.

ומאידך, כמו שבסוף זמן הגאונים היה לבני ארצות אדום קשר עם ארץ ישראל (כמו שהביא הרב גבאי במאמר על הירושלמי האשכנזי בהערה הרבה מקורות המעידים על הקשר בין א"י לאשכנז בזמן הראשונים, וכן כתבתי אני במאמרי ברחון האוצר גליון ל"ז, והוספתי מקורות גם על זמן הגאונים), כך לפני הכיבוש הערבי היה לכל ארצות אירופה וצפון אפריקה קשר עם חכמי א"י.

וגדולה מזו, נראה שבזמן רב יהודאי גאון אפילו התלמוד בבלי עדיין לא הגיע לספרד!! שהרי בספר העיתים סי' קע"ט כתב בשם רב שמואל הנגיד שנטרונאי נשיא בר חכניאי כתב לבני ספרד את התלמוד מפיו שלא מן הכתב, ונראה שהוא הנוכח באגרת רב שרירא גאון בזה הלשון

השאר ואמר אי לי כל הצער הזה שנצטער בשביל זה", והמילים "מגולה מאספמיא" הם טעות סופר, וצריך לומר "מגליא ואספמיא" (=צרפת וספרד) וכן הוא בליקוט ויקרא סי' תמ"ו ותהילים סי' תרפ"ח, ובליקוט תהילים שם הלשון הוא: "מעשה באחד שהביא מנחתו מגליא ומאספמיא ומחברותיה" כו'. וכן כתבו רבים שכבר בזמן בית שני היה ישוב יהודי באשכנז, עי' בליקוטי המהר"ל ובסדר הדורות שנת ה' שפ"ג ושנת ה' תכ"א ובספר מעגל טוב להחיד"א עמ' 24, וכן אצל בני מרוקו ותוניס ולוב יש מסורות שהישוב היהודי שם מזמן בית ראשון.

1. בספר יוסיפון פרק צ"ד כתב: "ויהי מספר העם מהיהודים אשר הלכו עם טיטוס בשבי ויביאם אל רומא ששה עשר אלפים נפשות ויולך טיטוס אל רומי אל יוסף הכהן", ובספר "סדר החכמים וקורות הימים" ח"א עמ' 190 הביא מאחת הנוסחאות של יוסיפון: "ויתן טיטוס פקידים על הנשארים... ואותם שהושיב ברומי תחת אביו היו אלף וחמש מאות, ואשר הושיב בטרנטו ובאודרנטו ובשאר מדינות אשר בפוליא כחמשת אלפים". ובאברבנאל סוף מלכים כתב: "בספרי דברי הימים אשר למלכי ספרד הקדומים מצאתי, שהקיסר שהיה מושל ברומי שלח חמשים אלף בתי יהודים אל ערי ספרד שהיו תחת ממשלתו מאותם שהגלה טיטוס מירושלם, ונתקבצו כלם ראשונים ואחרונים והיו לעם אחד". ובמסכת שמחות פ"א ה"ד: "יורדי הים באניות זו גלות רומי וחברותיה", וביק"ר פכ"ט: "ואת זרעך מארץ שבים מגליא ומאספמיא ומחברותיה".

2. לדוגמא אפשר לראות באגרת ר' חסדאי אבן שפרוט למלך כוזר (נדפסה בסוף ספר הכוזרי) כמה טורח היה לו עד שהצליח לשלוח מכתב מספרד אל מלך הכוזרים, ואילו לבבל, שהיתה רחוקה מספרד הרבה יותר, היו שולחים אגרות כל הזמן, והוא כמו שבימינו קל מאוד לשלוח מכתב מא"י לארה"ב הרחוקה, אך לשלוח מכתב מא"י לסוריא ולבנון הסמוכות הוא מבצע קשה ומסובך.

"ובתריה מלך רב מלכא בר רב אחא בשנת תתרפ"ב והוא אחתיה לרב נטרונאי נשיא בן זבינאי בפלוגתא על זכאי בר מר אחונאי דהוא נשיא קמי הכי כמה שנים, ואתכנשו תרתין מתיבתא עם זכאי הנשיא ועברוה לנטרונאי, ואפטר רב מלכא לגן עדן ורב נטרונאי נשיא אזל למערב", נמצא שהתלמוד הבבלי הגיע לספרד רק בשנת תתרפ"ב לשטרות (ד'תקל"א ליצירה), ואילו רב יהודאי גאון מלך בשנת תתרס"ז לשטרות (ד'תקט"ז ליצירה).

ג. במשך מאות שנים ארץ ישראל היתה המרכז הגדול שעניי הכל היו נשואות אליו, שם היה הסנהדרין ועיבור השנים ושם נתחברו המשנה והברייתות והירושלמי ורוב המדרשים. וגם בבבלי אמרו שלגבי כמה דברים "אנן כייפינן להו", ואמרו "חד מינייהו כתרי מינן", וגם בסוף זמן האמוראים הכריעה הגמרא כמה דינים על פי מה ש'שלחו מתם' (וטעם זה נכון גם על הרבה קהילות במזרח). ואף שבהקדמת הרמב"ם כתב שהוראות התלמוד בבלי פשטו בכלל ישראל, לדעתי דבר זה היה זה רק כמה מאות שנים אחר חתימת התלמוד.



מנהגי ארץ ישראל שהיו רק בארצות הנוצריות

באמת קשה לקבוע בבירור באלו ארצות שרדו הכי הרבה מנהגים ארץ ישראלים, כי יש מנהגים ששרדו רק ברומניה ואיטליה, ויש שרק באשכנז, ויש שרק בספרד, ויש שרק בצפון אפריקה, והמנהגים רבים מאוד מאוד ומקיפים את כל תחומי היהדות, אך לעת עתה הרושם שלי הוא שבארצות הנוצריות של אירופה שרדו מנהגים ארץ ישראלים הרבה יותר מבארצות המוסלמיות, ובאיטליה ואשכנז יותר מצרפת ופרובאנס, ואצל הרומניוטים יותר מכולם (נוסח התפילה שלהם מלא על גדותיו בהשפעות ארץ ישראליות, בפרט בשבת ומועדים, וכן ההפטרות שלהם הן שריד מן ההפטרות של המחזור הקריאה התלת שנת כמנהג א"י הקדום), אך במסגרת זו לא אוכל להאריך בזה יותר מדאי, ונסתפק בדוגמאות שנדון בהם להלן.

רק אזכיר שוב מה שהבאתי במאמרי בגליון מ"א שר' יעקב קאפיל הלוי אב"ד וורמיישא כתב בקובץ שומר ציון הנאמן שנת תר"ז מכתב ט"ו (עמ' כ"ט): "שבקהלה זו היו נוהגין בדין א' כנגד הנאמר בפירוש בש"ס בבלי... אמנם בש"ס ירושלמי מבואר כמו שהיה המנהג כאן". וכן הבאתי מה שכתב הגר"מ להמן בפי' מאיר נתיב על פי' הרש"ס לירושלמי ברכות פ"ב ה"ו הערה ט"ו ששמע מרבו ר' יעקב קאפיל הנ"ל שבפנקס קהילת וורמייזא כתוב: "שהגאונים שישבו על כסא ההוראה בעיר גרמייזא בימים הקדמונים הנהיגו את העם על פי הירושלמי בענין שגם חתן כונס את האלמנה פטור מק"ש", ומנהג זה מבואר גם בספר מנהגות וורמיישא, ע"ש.

ועתה נבוא לדון בדוגמאות שהזכרתי במאמרי הנ"ל.



(ח). ועיין עוד מה שכתבתי בקונטרס ויברך דוד סי' ג' 'מקור חילופי המנהגים בענין הנחת תפילין בחוה"מ', ובמאמרי 'ביאור המנהג הקדום להתפלל ערבית מבעוד יום' אספקלריא פ' ויצא תשע"ט, ובמאמרי 'קריאת פרשת קללות ללא פסוק שלפניהם' אספקלריא פ' בחקותי תש"פ.

נוסחאות תפילה ארץ ישראליות שנאמרו באשכנז בחגים

הדוגמא הראשונה שהבאתי היא שכידוע במנהג אשכנז יש כמה שינויים בנוסח התפילה של המועדים, כמו "בגילה ברינה בשמחה רבה", "זה צור ישענו פצו פה ואמרו", "בא"י מלך צור ישראל וגואלו" (במנהג אשכנז המזרחי), "בא"י שאותך לבדך בראה נעבוד", וביו"כ בתחילת יוצר אור "הפותח לנו שערי רחמים" וכו', וכן הנוסח "בא"י עושה השלום" הנאמר בעשי"ת/ וכיום ידוע לנו מסידורי הגניזה שכל הנוסחאות הללו הן כנוסח התפילה הקדום של בני ארץ ישראל, וחלקן נזכרו גם בירושלמי ובמדרשים, וכתבתי שאין ספק שבני אשכנז לא היו מקבלים את הנוסחאות הללו לולא שכך היה מנהגם הקדום בכל השנה.

והרב גבאי השיב על זה שהנוסחאות הללו באו לאשכנז רק בעקבות הפיוטים שנתחברו בהתאם לחתימה הארץ ישראלית, והקפידו לשמור מה שקיבלו בלי התחכמויות. ולדעתי תמוה מאוד לומר כן, דאדרבה יותר היה להם לשמור את הנוסח הקבוע בלי התחכמויות, והיו צריכים לשנות את הפיוטים שיהיו בהתאם לנוסח, או לייסד פיוטים חדשים המתאימים לנוסח שלהם. ועוד, שהרי הרבה פיוטים (ואולי הרוב) אינם תואמים בהכרח לנוסח הארץ ישראלית, ולמה שם לא השאירו את הנוסח הרגיל. ועוד, שהרי כמעט כל מחברי הפיוטים הללו התפללו כל השנה בנוסח הבבלי, ולמה הם לא יסדו את הפיוט בהתאם לנוסח שלהם.

וחלילה לפטור את השאלות הללו בנימוקים של 'אופי' ו'שמרנות' וכדו', כדרך החוקרים הרדודים, כי אנו עוסקים כאן במנהגם של אדירי עולם שרוב הראשונים היו תלמידי תלמידיהם, וכל שיחה קלה שלהם תורה שלימה היא, אלא נראה שהוא משום שבתקופה קדומה התפללו כל השנה בנוסח א"י, ולכן גם כאשר קיבלו עליהם את נוסח בבל, מ"מ היה נקל בעיניהם להשאיר את הנוסח הקודם על כנו, במקום שהיתה לכך סיבה מיוחדת, כי לא היה בזה 'שינוי מנהג', אלא אדרבה היה בזה משום שימור חלקי של המנהג הקדום.

עוד הוסיף הרב גבאי שגם בבבל מצאנו שבימים מיוחדים אמרו את נוסח א"י, כמו ברכת השכיבנו בליל שבת ויו"ט (כוונתו לחתימת "פורש סוכת שלום") וברכת מעין שבע בליל שבת, אך אינו דומה כלל, כי ברכת מעין שבע מעיקרא כך נתקנה ולא נשתנתה מעולם^ט, וגם ברכת פורש סוכת שלום מסתבר שנתקנה כבר לפני חתימת התלמוד, או בזמן רבנן סבוראי, שאז עדיין היו מתקנים ברכות ונוסחאות חדשות, אך בסוף זמן הגאונים כמו שלא תקנו ברכות חדשות כך לא היו משנים מדעתם את הברכות הקדומות.

ועל נוסח עושה השלום כתב הרב גבאי שנוסח זה באמת לא בא יחד עם פיוט, אך אפשר שנוסח זה בא מבבל, כמו שכתב בתשובת רב האי שהעם חותמים בעשי"ת "המלך עושה השלום", אך דבריו תמוהים, כי באשכנז אמרו עושה השלום כנוסח א"י ולא "המלך עושה השלום" (ולדעתי נראה שגם נוסח עושה השלום בא יחד עם הבקשה שמוסיפים בעשי"ת "בספר חיים ברכה ושלום" וכו').

ט. עיין בזה במאמרי 'הנוסח המיוחד של מעין שבע' קולמוס פסח תש"פ עמ' 27.

וגם בכמה מקומות בראשונים האשכנזים נראה שחתמו עושה השלום בכל השנה, עי' מרדכי סוכה סי' תשנ"ד וראבי"ה ס"ס מ"ז וס"ס ס"ו ומעשה רוקח סי' קנ"ה בשם מעשה הגאונים, וזה לכאורה ודאי לא נהג בבבל'.

אמנם יש לציין שיש חוקרים הסבורים שנוסח "עושה השלום" היה קיים גם בבבל, ואכן בבה"ג כ"י רומי הלכות תפילה עמ' 55 כתוב: "וה"מ באמצע תפילה אבל היכא דסיים עושה השלום ולא אמר יהיו לרצון", ובסדר רב עמרם גאון בסוף סדר נשיאת כפים כתב "ומסיים עד עושה השלום" (אכן בנוסח התפילה שבסרע"ג כתוב המברך את עמו ישראל בשלום), ולענ"ד אפשר שהסופרים באירופה 'תיקנו' את הנוסח ע"פ מנהגם כדמצינו כן בכמה וכמה מקומות, אך הנושא עדיין טעון בדיקה.



נוסח 'שלום רב'

וכן בענין הנוסח "שלום רב" יש מקום גדול לומר שהנוסח המקורי היה רק "שלום רב על ישראל עמך תשים לעולם כי אתה הוא מלך אדון לכל השלום", שבכל הנוסח הזה לא נזכר כלל "ברכה", ונוסח זה נוסד בהתאם לחתימת "עושה השלום", ורק אחר שהחלו לחתום בנוסח בבל הוסיפו לפני החתימה את המילים "וטוב בעיניך לברך... בשלומך", כדי שיהיה מעין החתימה סמוך לחתימה (נתעוררתי לזה על ידי חכם אחד נ"י), ובפ"י התפילה לרוקח כתב שר"י החסיד היה אומר שלום רב גם בשחרית (וכ"ה בנוסח פרוכנס).



בעניין מנהג מגנצא וורמייזא לישב שבעה על פחות מבין ל'

עוד הזכרתי במאמרי הנ"ל את מנהג מגנצא וורמייזא שהובא במעשה הגאונים סי' נ"ט וברקח סי' שט"ז שמתאבלין על תינוק פחות מבין ל' יום, ומנהג זה הוא נגד דינא דגמרא בשבת קל"ו ע"א ויבמות פ' ע"ב ונדה מ"ד ע"ב, אך כן הוא מנהג א"י כמ"ש בחילופי מנהגים שבין בני א"י לבני בבל סי' ב', וכן מבואר בירושלמי יבמות פ"א ה"ו.

והרב גבאי רצה לדחות שבני אשכנז נגררו אחרי גירסא מוטעית בחילוף מנהגים, ועמו הסליחה, אבל חלילה להעלות על הדעת שיניחו סוגיות שלימות בגמרא מפני שורה אחת בחילוף מנהגים, וכבר במעשה הגאונים הנ"ל כתב: "אבל יש לנו תימה גדול על זה שהלכה רווחת בג' מקומות במסכת שבת בפרק ר' אליעזר, ומשמע שאין נוהג עליו אבילות".



בענין הנוסח הוא יגלה עפר מבין עיניכם

עוד הבאתי שם מה שכתב הגאון ר' יעקב קאפיל הלוי אב"ד וורמייזא בקובץ שומר ציון הנאמן שנת תר"ו מכתב ט"ו (עמ' כ"ט) שבבית הטהרה שבבית העלמין דוורמייזא חקוק נוסח

(י). ובאבודרהם בסדר תפילת תשעה באב כתב: "וכשיגיע עד ולך נאה להודות אומר עושה השלום בך את עמך ישראל ברוב עוז ושלום, ברוך אתה ה' עושה השלום", ובודאי גם נוסח זה בא מא"י.

הברכה של הרוואה קברי ישראל, ומורכב בתוכו הנוסח "והוא עתיד לגלות עפר מבין עיניכם", שמקורו בירושלמי בפרק הרוואה. וכן העיד בספר יוסף אומץ אות תמ"ח שנוסחא זו "היתה חקוקה בעט ברזל ועופרת על האבן המיוחד לכך בבית הטהרה (בפפד"מ) משנת קפ"א לפ"ק".

והרב גבאי השיב שאין ראייה שנוסח זה לא היה בבבל, כי בבבל עצמה היו הרבה נוסחאות לאין מספר, ועוד הוסיף שנוסח זה נזכר גם בסידור רשב"נ ובכלבו, והיה גם בבגדד ואר"צ ובכת"י אחד של סידור פרס.

אכן מה שנקטתי שנוסח זה לא היה בבבל, הוא משום שנוסח זה לא מופיע בבבלי בברכות נ"ח ע"ב, ואמנם מצאנו נוסחאות 'בבליות' שלא מופיעות בגמרא, אך כיון שנוסח זה לא מופיע אצל גאוני בבל והרמב"ם והוא מופיע בירושלמי מסתבר ששם מקורו. ומה שנוסח זה היה גם ברשב"ן ופרובנס ואר"צ ובגדד אין מזה שום ראייה שהוא נוסח בבלי, כי גם אצלם מצינו הרבה שרידים למנהגי א"י, כנ"ל (אף שבגדד היא לכאורה המקום הכי בבלי שיש, מ"מ ידוע שהמסורת שהיתה אצלם במאות השנים האחרונות אינה קשורה כלל למסורת גאוני בבל, שאותה אפשר למצוא רק במסורת תימן, ובמידה מסוימת גם בסידור נוסח פרס^(א)), ובסידור אר"צ מצאנו עוד הרבה מנהגים ארץ ישראליים.



בעניין העמידה בפסוק שמע

כמו כן הזכרתי שם את המנהג לעמוד בק"ש (או רק בפסוק ראשון). שמקורו במנהג א"י הקדמון כמבואר בחילוף מנהגים, ובסדר רע"ג דחה מנהג זה בחריפות רבה, והעתיקו את דבריו הרבה ראשונים, וכן נפסק בטור ושו"ע או"ח סי' ס"ג ס"ב שהעומד בק"ש ה"ז עבריין, ומ"מ מצינו רבים באיטליה ואשכנז במשך הדורות שנהגו לעמוד בפסוק שמע ישראל. ראה בספר "מנהג טוב" (מחכם איטלקי מתחילת האלף השישי) סימן י"א ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ח"א סי' כ"ט ובשו"ת מהרי"ל החדשות סי' י"ז ובמקור חיים לבעל החות יאיר סי' מ"ו ס"ק ד' ובספר דברי קהלת (פרנקפורט תרכ"ב) עמ' 39 בהערה, ובספר ליקוטי חבר בן חיים ברכות נ"ג ע"ב העיד שכן היה מנהגו של החתם סופר.

והרב גבאי השיב שמנהג זה אינו ענין למנהג א"י, כי בא"י עמדו בכל הקר"ש ולזה התנגדו גאוני בבל, דמיחזי כאילו עבדי כב"ש, ואין שום ראייה שהתנגדו לעמידה בפסוק ראשון, עכ"ד. והשבתי לו על זה שמדברי רב עמרם גאון מבואר שבכל ק"ש אסור לעמוד, נמצא שהעמידה בפסוק זה היא דלא כרע"ג, אלא כדעת בני א"י. והרב גבאי השיב שלא מצא כן בדברי רב עמרם ומסברא יש לחלק בין עומד בכל קר"ש, שמחזי כחושש לב"ש לעומד בפסוק ראשון בלבד, שמוכיח שלא חושש לב"ש כלל.

אכן, הנה רע"ג כתב "מי קתני בית הלל אומרי קורין בין יושבין בין עומדין בין מטין, עומדין וקורין יושבין וקורין קא תני, והכי קאמר, עומדין לא צריכי למיתב, יושבין לא מבעי להו למיקם, אלא כי אורחיהו", מבואר מדבריו דבלכתך בדרך אין הכוונה שיקרא איך שירצה, עומד או יושב או שוכב, אלא היינו שחייב האדם לקרוא את ק"ש באותו מצב שהיה בו לפני ק"ש, נמצא שלדעתו מה שאסור לעמוד בק"ש אינו רק משום שנראה שמחמיר כב"ש אלא זהו

(א). אך גם שם מצאנו כמה נוסחאות ארץ ישראליות, כמו 'בגילה ברינה בשמחה רבה' בערבית.

מעיקר הדין, דנאמרה בק"ש הלכה של "בלכתך בדרך", דהיינו שיקרא "כדרכו", דהיינו באותו מצב שהיה קודם ללא שינוי. ולפ"ז ודאי גם בפסוק ראשון אסור לעמוד, וגם אין חילוק בזה בין ק"ש של שחרית לשל ערבית, שלשיטתו בשתייהן אסור לעמוד (אא"כ כבר עמד קודם)².

והרב גבאי בתוך דבריו שם תמה למה התנגדו הגאונים למנהג א"י, הלא הם עמדו גם בבוקר וגם בערב ומוכח מזה שלא עשו כן בגלל ב"ש, אך באמת לק"מ, כי התנגדות הגאונים למנהג זה לא היתה כלל משום דמחזי כב"ש אלא משום שלדעתם היה אסור לעשות כן מדאורייתא מעיקר הדין, וכנ"ל.

עוד כתב הרב גבאי שם שמשמע מלשון רע"ג שכל תשובתו מכוונת נגד בבליים הנוהגים לעמוד, שכן כתב "ואותן האנשים שאומרים כמנהג ארץ ישראל אנו עושין, הלא כך גורסין בתלמוד ארץ ישראל", משמע שאותם אנשים לא היו בא"י ורק אימצו מנהג שנהגו בא"י, עכ"ד. אך איני רואה כל הכרח שאין כוונתו לבני א"י עצמם, שטענו להגנתם שכך היה מנהג א"י הקדום, אך נכון שכוונתו גם לבני ארצות אחרות שקיבלו הרבה ממנהגי ארץ ישראל, כגון צפון אפריקה ואיטליה ורומניה.



האם באיטליה נהגו לעמוד בק"ש

עוד טען הרב גבאי שם שאין שום ראיה שבאיטליה נהגו לעמוד בק"ש, וספר מנהג טוב אינו ראיה כי הוא רק לקט של הנהגות טובות. והשבתי על זה שלדעתי מדברי רב עמרם עצמו מוכח שבזמנו נהגו באיטליה לעמוד בק"ש, שהרי כתב ש"בתרי מתיבתא ובכל אספמיא ובכל קהילות ישראל שבארץ אשכנז" אומרים קריאת שמע מיושב, וידוע שבזמנו היו באיטליה גאונים וישיבות הרבה יותר מבספרד ואשכנז, ואם שם היו יושבין בקריאת שמע היה לו להזכיר אותם בראש ובראשונה. והרב גבאי השיב על זה שבמהדורת גולדשמיט כתב שקטע זה הוא הוספה

(ב). תשובת הרב גבאי נ"י: בודאי אין כוונת רב עמרם לאסור כן מדאורייתא לב"ה, שהרי מפורש בסוגיין שלפי כמה אמוראים לכו"ע מותר להחמיר כב"ש, וגם למסקנה שאסור להחמיר כב"ש הגמ' מוכיחה כן מהך דסוכה שהיא גזירה, וכמשנ"ת בחידושיי כאן בד"ה ומה שטרח, הרי שאין זה מעיקר הדין. וכל מה שהוכיח רב עמרם מלשון בית הלל: "מי קתני בית הלל אומרים קורין בין יושבין בין עומדין בין מטיין, עומדין וקורין יושבין וקורין קא תני, והכי קאמר, עומדין לא צריכי למיתב, יושבין לא מבעי להו למיקם, אלא כי אורחיהו". כוונתו רק שהחולקים עליו טענו שב"ה גופיהו מתירים לכתחילה לקרוא בכל צורה, ועל זה השיבם רב עמרם שמדקדוק לשון ב"ה יש להבין שהתירו כן לכתחילה רק כשהיה כבר במצב זה, וכשלא היה במצב גוף זה בזה לא התירו לכתחילה, והיינו משום דמחזי כב"ש, וכמבואר בכל הסוגיא שיש חשש שיבואו לקבוע הלכה לדורות כב"ש.

מענה: המ"ד שהוא אמר באופן כללי שמותר להחמיר כב"ש, ולא דיבר על ק"ש, ואמנם תוס' שם (ברכות י"א ע"א ד"ה תני) הבינו שדיבר על ק"ש, אך רע"ג לא סבר כן, ולפי שיטתו ניחא מה שהקשו תוס' מה הראיה מהך דסוכה.

(ג). תשובת הרב גבאי: באמת אין הכרח לשום צד, ולא כתבתי אלא שמה שכתב הרב הילדסהיים להוכיח מדברי רב עמרם שלא נהגו כן בבבל, על זה כתבתי שאינו מוכרח כלל, ואדרבה יתכן שרב עמרם דיבר כנגד הבבליים שאימצו בזה את מנהג א"י, וכמו שבדור מאוחר יותר אימץ את מנהג זה רבינו אברהם בן הרמב"ם.

מענה: לא מסתבר שבני בבל נימקו את הנהגתם ש'כמנהג א"י אנו עושים', דהרי הם אמורים לעשות כמנהג בבל.

(ד). אמנם בזמן הראשונים והאחרונים מצאנו גם באשכנז את המנהג לעמוד בק"ש, וכנ"ל, ונראה שמנהג זה בא אליהם מאיטליה ע"י גאונים לוקא שהתיישבו באשכנז, והרבה מגאוני אשכנז היו תלמידיהם או צאצאיהם, כמ"ש הרקח בפי' התפילה לפני ישתבח.

מאוחרת שנכתבה בספרד, ואותו חכם הכיר את מנהג ארצו ומנהג אשכנז הסמוכה לה, ולא היה חייב לדעת מה מנהג איטליה, עכ"ד.

ואני אומר שגם אם קטע זה הוא הוספה מחכם ספרדי מ"מ ודאי הוא קדום מאוד, שאם לא כן לא היה קטע זה נמצא בכל הכת"י של הסרע"ג, שהתפשט בכל אירופה כבר בזמן הגאונים, וא"כ עדיין מוכח מדבריו שבאיטליה לא נהגו כן, כי איטליה קרובה לספרד לא פחות מאשכנז, ובאותו זמן איטליה היתה חשובה הרבה יותר מאשכנז, כידוע ממגילת אחימעץ ומספר חכמוני ועוד שבזמן הגאונים היתה איטליה מקום תורה גדול ורב, וכמ"ש ר"ת בתשובה (בספר הישר חלק התשובות סי' מ"ו) שהיו אומרים 'מבארי תצא תורה ודבר ה' מאוטרנטו', אך על יהדות אשכנז באותה עת כמעט לא ידוע דבר".

ועוד כתבתי שם שבחיבור האיטלקי הקדמון 'סדר חיבור ברכות' אמנם לא הזכיר שצריך לעמוד בק"ש שבתפילה, אך בקריאת שמע שעל המטה (במהדורה העברית עמ' 42) כתב: "וכשנכנס אדם לישן בלילה צריך לקרוא ק"ש מעומד", ונראה שבק"ש דאורייתא חשש לדעת רב עמרם שאם ישב אסור לו לעמוד, אך בק"ש על המטה, שהיא להגן בעלמא, השאיר את המנהג הקדום לקרותה מעומד.

והרב גבאי כתב לי על זה: "במחכ"ת לפי כל הפוסקים מותר לכתחילה לקרוא קר"ש של ערבית בעמידה, שבזה אדרבה לב"ש צריך דוקא בשכיבה, וכל האיסור של רע"ג הוא בשל שחרית, ואדרבה סדר חיבור ברכות חשש מאד לדברי רע"ג שאסור שיהיה מחזי כב"ש, ולכן הדגיש שבקר"ש שעל המיטה לא יטעה לקרוא בשכיבה כב"ש אלא יקרא בעמידה", עכ"ד.

אך דבריו אינם נכונים, כי ב"ש לא דיברו על ק"ש שעל המטה, וגם אי משום הא היה אפשר לקרותה מיושב, ולמה דוקא מעומד. וגם מה שכתב שהאיסור של רע"ג הוא רק בשחרית אינו נכון כלל, וכמו שנתבאר לעיל. אלא נראה דמה שנהגו לקרוא ק"ש שעל המיטה מעומד הוא משום מנהג א"י שהקפידו לקבל עול מלכות שמים מעומד לכבוד ה', או משום שהוא כעדות, דכתיב בה ועמדו (כמ"ש בספר מנהג טוב בשם 'ירושלמי').



האם יש בנוסח אשכנז שרידים ארץ ישראלים

הנה, בעבר היו רבים שסברו שהחילוקים בין נוסח אשכנז ונוסח ספרד מקורם בחילוקים שבין נוסח א"י לנוסח בבל, אבל בימינו, שנתגלו לנו סידורי א"י מן הגניזה, נתברר שנוסח א"י היה שונה מאוד מכל הנוסחאות הנהוגות היום בכל הקהילות, וכל הנוסחאות הנהוגות היום

טו). תשובת הרב גבאי: הנה בסופו של דבר אין ההוכחה אלא על דרך השלילה מזה שהזכיר הכותב שם את מנהג אשכנז ולא הזכיר מנהג איטליה, וכל הוכחות מהעדר ושלילה הם קלושות ביותר וקשה להמציא מכוחם את תיאור מנהג איטליה, ומסדר חיבור ברכות בק"ש שעל המיטה אין ראיה, וכמו שכתבתי. ומה שהעיר אליי אינו אלא להבנתו ברב עמרם וכבר דחיתיה, ועכ"פ מסדר חיבור ברכות ראיה שבכל קר"ש בבית כנסת באיטליה ודאי לא עמדו, ותל"מ.

מענה: במקרה הזה לענ"ד ההוכחה חזקה מאוד, זה נראה כמו התעלמות מכוונת מהקהילה החשובה ביותר באירופה באותו זמן, והוא כמו שאחד בימינו יכתוב על דבר מסויים 'כך נוהגים בכל תל אביב', וישכח לציין שכך נוהגים גם בכל בני ברק... ומהחיבור סדר חיבור ברכות יש ראיה רק מה דעתו ולא מה נהגו בכל איטליה.

דומים הרבה יותר לנוסח בבל, ולכן רבים בימינו נוטים לומר שאין לנוסח אשכנז שום זיקה לנוסח א". וכל החילוקים שבין הנוסחאות מקורם בחילוקים שהיו בתוך בבל עצמה, או בשינויים שנעשו במשך הדורות.

אך לאמיתו של דבר, למרות שרובו של נוסח אשכנז הוא כנראה נוסח בבל, מ"מ אכן מצאנו בנוסח אשכנז כמה נוסחאות ארץ ישראליות מובהקות, כמו הנוסח "על זקני עמך בית ישראל" שבברכת על הצדיקים, שהוא כעין נוסח הירושלמי "על זקניהם", אך בכל נוסחאות בבל שבידינו לא נזכרו הזקנים בברכה זו (עין במאמרו של הרב אהרן גבאי 'האם צריך להזכיר זקנים בברכת על הצדיקים', בית אהרן וישראל, ר"ב, ניסן אייר תשעט, עמ' קלב-קמז). וכמו הנוסח "וכסא דוד מהרה לתוכה תכין" שבברכת בונה ירושלים (היה גם בצרפת ופרובאנס), שברור שנוסח זה נוסד בהתאם לחתימה הארץ ישראלית של ברכה זו "אלקי דוד ובונה ירושלים", כמ"ש במשך חכמה הפטרת חיי שרה ובספר ויעש אברהם.

ולכאורה היה מקום לומר ששתי הנוסחאות האלה לא באו ישירות מארץ ישראל, אלא חכמי אירופה הקדמונים קבעו אותם בתפילה מדעתם על פי דברי הירושלמי ברכות פ"ב ה"ד "כולל של מינים ושל רשעים במכניע זידים, ושל גרים ושל זקנים במבטח לצדיקים, ושל דוד בבונה ירושלים", אך לענ"ד ברור שאינו כן מכמה טעמים:

א. גם אם אכן מבואר כן בירושלמי, מ"מ אם מנהגם הקדמון לא היה כן לא היו משנים אותו, שהרי הרבה דברים לא עושים כמו הירושלמי.

ב. ידוע הדבר שעיקר כוונת הירושלמי שם היא לאפוקי ממנהג בבל (שהוא גם מנהגינו) שאומרים ברכת את צמח דוד, אך לשיטת הירושלמי לא אומרים ברכה זו כלל אלא כוללים ענין זה בברכת בונה ירושלים וחותרים אלקי דוד ובונה ירושלים, כמו שביארו התוס' רי"ד תענית י"ג ע"ב והשנות אליהו ברכות פ"ד מ"ג. וכן הוא בכל סידורי א"י שבגניזה, וכן מוכח מכל הפיוטים הארץ ישראלים שנסדרו על סדר הברכות ואין בהם חרוז על את צמח דוד, ובודאי שדבר זה לא נעלם מגאוני אירופה שהיו בקיאים בירושלמי ובפיוטים.

ג. גם אם לפי הירושלמי צריך לכלול את ענין דוד בברכת בונה ירושלים, מ"מ מי הכריחם לקבוע ענין זה דוקא סמוך לחתימה, הא בעינן מעין החתימה סמוך לחתימה. ואף שבב"ח או"ח סי' קי"ח ובשו"ת משאת בנימין סי' נ"ה כתבו ליישב היטב שגם זה מעין החתימה, ע"ש. מ"מ ודאי היה עדיף לקבוע לפני ובנה אותה וכו', כמו בנוסח ספרד של ימינו, שכך יהיה לפני החתימה ממש מעין החתימה. ועל כרחק דנוסח זה הוא אכן שריד מהתקופה הקדומה שהיו חותרים אלקי דוד ובונה ירושלים (וגם בזמן הראשונים היו כמה שנהגו לחתום כן¹), ולכן הזכירו סמוך

טז). כמבואר בתוס' רי"ד הנ"ל, ובפירוש האגדות לר' עזריאל מסכת מגילה עמ' 57 (לפי אחד מכתבי היד שהובא שם בהערות) כתב: "לכך מזכירין דוד בבונה ירושלים אלהי דוד ובונה ירושלים". ובפירוש ר' שלמה בן היתום למו"ק ט"ז ע"ב כתב: "ראש השלישים. תהא ראש לשלשה אבות כלומר אברהם יצחק ויעקב, פי' ראש מתחשב עם שלשה האבות כדאמרינן אלהי דוד ובונה ירושלים, ובהפסטה בא"י מגן דוד" (ר' שלמה בן היתום כנראה חי בדרום איטליה, והובא פעמים רבות בחיבורי בני ארצו התוס' רי"ד וספר המכריע והשבלי הלקט). ובפירוש ר' אליהו מלונדריש לברכות פ"ז (עמ' ק"ה) כתב: "וכן הרגיל מורי אבי נ"ע לחתום בשמנה עשרה בברכת ולירושלים עירך", ולא מסתבר שכולם לא אמרו את צמח.

לחתימה את ענין מלכות בית דוד, שאז היה זה ממש מעין החתימה. ולכן גם אחרי ששינו את החתימה משנה לא זזה ממקומה, כיון שהקפידו להחזיק במנהג הקדום ככל האפשר.

ולכאורה תמוה למה מתוך כל הנוסחאות הארץ ישראליות הרבות בחרו להכניס בתפילה דוקא את שתי הנוסחאות הללו (ואף להכל נקבע ע"פ טעמים וסודות עליונים, וגם הארז"ל אמר שתפילת י"ח אינה שלימה אם לא מזכירים בה וכסא דוד, מ"מ ודאי שהיה לזה גם טעם נכון ע"פ פשט). ונראה שסברו הקדמונים שבכל הברכות אין נפק"מ גדולה בין נוסח א"י לנוסח בבל, כי בשניהם יש אותם עניינים, ולכן גם אם יאמרו כנוסח בבל אי"ז כ"כ שינוי מנהג", ולכן העדיפו את נוסח בני בבל דאזלינן בתרייהו, אך כאן סברו שלשיטת הירושלמי יש קפיידא דוקא להזכיר את הזקנים בתפילה, וכן יש קפיידא דוקא לכלול את ענין דוד בכונה ירושלים, ואין זה רק מחמת שלא אמרו ע"ז ברכה בפני עצמה, ולכן בשתי הנוסחאות הללו לא שינו מהמנהג הקדום.

ולדעתי גם הנוסח צור ישראל הנאמר בנוסח אשכנז בשחרית לפני ברכת גאל ישראל, ניכר בו שהוא נוסד בהתאם לחתימה הארץ ישראלית של ברכה זו, שהיא "צור ישראל וגואלו". ואין לומר שחתימה זו היתה גם בבבל, שהרי בגמרא פסחים קי"ז ע"ב מבואר להדיא שהנוסח הוא "גאל ישראל" (ועי' במג"א סי' רל"ו שתמה על מה שחזתמים במועדים בערבית "מלך צור ישראל וגואלו" שבגמרא אמרינן שהנוסח הוא "גאל ישראל" בלשון עבר ולא "גואל ישראל" בלשון הווה, ותיקן ע"פ דברי רש"י בברכות שבערבית שייך לומר לשון הווה, ע"ש, אך בשחרית ודאי דנוסח זה הוא נגד הגמרא דילן). ולדעתי יש לצרף לרשימה זו גם את נוסח שלום רב (כנראה), וגם את הנוסחאות הארץ ישראליות הנאמרות במועדים, כמבואר לעיל.

ובזמן הראשונים היו גם רבים שנהגו לברך לפני חליצת התפילין אקב"ו לשמור חוקיו, שהוא מנהג בני מערבא כמבואר בברכות מ"ד ע"ב ונדה נ"א ע"ב, עי' מעשה הגאונים עמ' 40, ספר הפרדס עמ' רל"ד, ראבי"ה בשו"ת סי' קס"ח הובא במדכי ברכות רמז קנ"ד, על הכל סי' א', רקח סי' שס"ו, שכל טוב פרשת בשלח, מחזור ויטרי סי' תק"י, ובמנהגי הלכות תפילין.

ובמחזור ויטרי כתב לברך בשבועות לפני קריאת עשרת הדברות "בא"י אמ"ה אשר בחר בתורה הזאת ורצה וקדשה והנחילה לעושיה, בא"י נותן התורה", ומקור ברכה זו הוא במנהג א"י. וכע"ז איתא בדברים רבה י"א ו': "אמר ר"א איזו היא הברכה שבירך משה בתורה תחלה בא"י אמ"ה אשר בחר בתורה הזאת וקדשה ורצה בעושיה", וכן בירושלמי יומא פ"ז ה"א וסוטה פ"ז ה"ו נזכר שהכהן גדול מברך על התורה "הבוחר בתורה", וכנראה הוא ג"כ מעין הנוסח הנ"ל.

יז). אמנם, בדבר אחד לכאורה יש שנוי גדול בין נוסח א"י לנוסחאות אירופה, והוא, שבנוסח א"י אמרו בסוף תפילת שמונה עשרה את הפסוקים בנחמיה "אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים ושמי השמים וגו' עד וצבא השמים לך משתחוים", ולדבר זה אין שום הקבלה בנוסחאות שלנו. אך נראה לענ"ד ששם היתה להם סיבה הלכתית להשמיט את הפסוקים הללו, כי המעיין יראה שהתפילה דבתר צלותא והתחנן הם בקשות של כפרה ושלום והצלה וכיו"ב, והכל הוא כהמשך לעניינה של ברכת השלום, ונראה שלכן כתבו הראשונים להסמיך את התחנן לתפילה, אך הפסוקים הנ"ל הם דברי שבח בעלמא ואינם מענין זה כלל, ולכן השמיטו אותם משם, והעבירו אותם לאחר יברך דוד (ובנוסח תימן העבירו לפני ברוך שאמר).

והנה ידוע מה שכתב בפי' התפילה לרקח לפני ישתבח שקיבל את סודות התפילה איש מפי איש עד ר' אהרן בן שמואל הנשיא מבבל (המכונה 'אבו אהרן'), אך ודאי אין להוכיח מזה שכל נוסח אשכנז הוא נוסח בבלי, כי באותה מידה כתב הרוקח שם שאבו אהרן קיבל את הסודות איש מפי איש עד אנשי כנסת הגדולה, וכי יש כאן עדות הרוקח שאנשי כנסת הגדולה התפללו בנוסח אשכנז? ויתכן שכוונתו היא שקיבלו רק את פנימיות הסודות ולא ממש את הנוסח, ויתכן גם שאבו אהרן בירר נוסח זה רק עבור בני איטליה, שמנהגם הקדמון היה כנוסח א", ויתכן גם שחסידי אשכנז שילבו עם סודותיו עוד סודות שינקו ממקורות ארץ ישראלים.

הרבה מהדיעות שנזכרו במאמר זה נמסרו לי ע"י הרב אהרן גבאי נ"י וישר כוחו, תגובתו על הדברים תתפרסם אי"ה באחד הגליונות הבאים, ולעת עתה לא הספיק הרב גבאי אלא לסדר את תגובתו בנושא של עמידה בקר"ש (והובא לעיל בהע' השוליים בשמו), ועל כמה נושאים יש בדעתו לכתוב מאמר בפני עצמו ששם יבאר את דעתו ושיטתו, השונה בהרבה מהשיטה שלי.



הרב ישראל איסר צבי הרעג

בשעה שכרה דוד שיתין

הסיפור של "בשעה שכרה דוד שיתין" מופיע בשני מקומות בש"ס, בסוכה נ"ג ע"א-ע"ב ובמכות י"א ע"א. הבדל אחד בין שתי הנוסחאות הוא בולט. בסוכה דוד העלה את מי התהום אחרי ירידתם, משא"כ במכות. יתר על כן, יש הבדלים בין פירושי רש"י בשני המקומות, גם בחלקו של הסיפור שבו שתי הנוסחאות נראות זהות. ננסה כאן להסבירם.

קודם נציג את ההבדלים בסדר הופעתם:

א. [ס=סוכה] רש"י ד"ה בשעה שכרה דוד שיתין. ולא סבירא ליה שמששת ימי בראשית נבראו ואי סבירא ליה שמא נתמלאו עפר או צרורות וצריך לברותן. רש"י הוכרח להעיר בזה בסוכה כי ענין בריאת השיתין מששת ימי בראשית הוזכר שם על ידי רבי יוחנן עצמו בדף מ"ט ע"א.

[מ=מכות] רש"י אינו מעיר בזה מידי.

ב. [ס] רש"י אינו מגדיר שיתין. ומדבריו בד"ה בשעה שכרה מוכח שמפרש שסוגיא דהכא ס"ל כסוגית הגמ' לעיל מ"ט ע"א בהגדרת שיתין, ושם פירש"י "שיתין. חלל שתחת המזבח כנגד מקום הנסכים".

[מ] רש"י בד"ה שכרה דוד שיתין מגדיר שיתין כיסודות של בית המקדש (בסתירה זאת ברש"י לשתי הסוגיות עיין מה שכתב הרה"ג ר' יחיאל מיכל זילבר שליט"א בספר בים דרך, חלק א', מאמר מ"ה).

ג. [ס] רש"י ד"ה קפא תהומא. צף התהום למעלה ויצא.

[מ] רש"י ד"ה קפא תהומא. צף התהום. חסירות תיבות "למעלה ויצא".

ד. [ס] רש"י מביא ראיה לפירושו בתיבת קפא מהתרגום.

[מ] אינו מביא ראיה.

ה. [ס] רש"י אינו מביא את הסיפור מהירושלמי.

[מ] רש"י בד"ה קפא תהומא מביא את הסיפור מהירושלמי.

ו. [ס] רש"י ד"ה מי איכא דידע. דוד לא היה מורה הלכה בפני רבו אחיתופל והוא היה שם. משמע שדוד ידע את התשובה אלא שרצה שאחיתופל דוקא יפסוק.

[מ] אין זכר לזה, ומשמע שדוד היה בספק.

ז. [ס] במה דאיתא בגמרא "מי איכא דידע אי שרי" רש"י אינו מפרש מה הוא האיסור.

[מ] רש"י בד"ה מי שרי למכתב שם מפרש שהאיסור הוא ואבדתם את שמם ולא תעשון כן וגו'.

ח. [ס] רש"י ד"ה אחספא. מפני שהחרס צולל ויורד ואינו צף כדי שירד וינוח על הנקב. משמע שהתהום מפסיק לצוף על ידי מה שהחספא מכסה את הנקב.

- [מ] אין זכר לזה, ומשמע שבכח השם הכתוב על החספא מצד עצמו להשקיט את המים.
- ט. [ס] בד"ה אחספא רש"י מזכיר את הסיפור ממדרש שמואל שדוד מצא את החספא על פי נקב התהום וכתוב בו שהיה שם מששת ימי בראשית.
- [מ] רש"י אינו מזכיר מדרש זה.
- י. [ס] לפי הסיפור במדרש שמואל, החספא לא אמרה אל תטלני מכאן.
- [מ] לפי הירושלמי שרש"י הביא בד"ה קפא תהומא, החספא אמרה אל תטלני מכאן.
- יא. [ס] רש"י בד"ה אחספא אומר שהחספא היתה "על פני (נ"א על פי) נקב התהום".
- [מ] רש"י אומר שהחרס היה "כבוש על התהום".
- יב. [ס] "נשא אחיתופל ק"ו בעצמו". רש"י אינו מזכיר שזה קרה לפני שדוד קנה את הגורן.
- [מ] רש"י בד"ה נשא אחיתופל כו' מעיר בבעיה שדוד עדיין לא קנה את הגורן.
- יג. [ס] רש"י ד"ה לעשות שלום בין איש לאשתו. לבדוק את הסוטה ואם טהורה היא יהא שלום ביניהם.
- [מ] רש"י אינו מסביר איך מי הסוטה עושים שלום בין איש לאשתו.
- יד. [ס] רש"י ד"ה שמי שנכתב בקדושה. שכתב במגילה יתן ה' אותך וגו'. רש"י מזכיר רק שם אחד ואינו מזכיר את מחיתו.
- [מ] רש"י ד"ה ימחה על המים אינו מביא את הפסוק ההוא ואומר שיש "הרבה הזכרות בפרשה ואפ"ה כתיב ומחה".



כמה מהסתירות יש להסביר כשנציין הבדל דק אחד בין שתי הנוסחאות. בסוכה גרסינן "קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא" עם וי"ו החבור בתיבת "ובעא". במכות גרסינן "קפא תהומא בעא למישטפא לעלמא". יש לומר ש"קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא" בוי"ו החבור, כגירסת הגמרא בסוכה, משמע שתיכף בהתחלת קפיאת התהום ראו שהוא עומד לשטוף את העולם. אבל "קפא תהומא בעא למישטפא לעלמא" בלי וי"ו החבור, כגירסת הגמרא במכות, משמע שהיו שני שלבים*. בשלב של קפא תהומא בלבד לא היתה שום סכנה. רק אחר כך בעא למשטפא לעלמא. אם כן, מובן למה רש"י בסוכה כתב "צף התהום למעלה ויצא" ואילו רש"י במכות לא כתב אלא "צף התהום" בלבד, והוא משום שבסוכה קפא תהומא משמע שמיד עלו מי התהום למעלה עד כדי כך שראו שקיימת סכנה של משטפא לעלמא. אבל במכות, בתחילה רק עלו המים באיטיות ולא הרגישו מיד שקיימת סכנה משום שלא עלו למעלה ויצאו עד שעבר משך זמן².

ובזה יש להבין גם למה רש"י בסוכה הוסיף ראייה לפירושו ממה שכתוב במל"ב ו, ו, ויצף הברזל ומתרגמינן וקפא פרזלא, ולא עשה כן במכות. ונראה שהוא משום שמשמעות התיבה שונה בשתי הסוגיות. משמעות הפשוטה של התיבה אינה אלא עליית המים בלבד. זו היא

(א). במה שבסוכה כתוב "עלמא" בלי למ"ד השמוש ובמכות כתוב "לעלמא" נדון בע"ה בהמשך דברינו.

(ב). יתכן שלפי הסוגיא דמכות לעולם לא יצאו המים אלא שהם הבינו שהמים יצאו אם ימשיכו לעלות.

משמעותה במכות ולכן לא פירש שם רש"י מיד. אבל בסוכה משמעות התיבה היא עלייה מעל פני הארץ. למשמעות זאת צריכים להביא סמוכין, ולכן הביא שם רש"י ראיה מהתרגום במלכים. והנה, רש"י במלכים פירש "ויצף. צף על המים". ולפי דברינו יש לומר שהוא בא לפרש שאין הכוונה שעלה הברזל בלבד אלא שהוא עלה מעל פני המים, דוגמת מה שקרה בסוכה¹.

הערנו לעיל שרש"י בסוכה פירש "מי איכא דידע כו'. דוד לא היה מורה הלכה בפני רבו אחיתופל והוא היה שם" משמע שדוד ידע את התשובה אלא שהוא רצה שדוקא אחיתופל יפסוק, ובמכות אין זכר לענין זה ברש"י, ומשמע שדוד היה בספק. על פי דברינו יש לומר שבסוכה מדובר בשעת הדחק שנולדה פתאום, ובע"כ אם אחיתופל השיב לשאלה צריך לומר שהוא היה שם, ואם כן אפשר לומר שמה שדוד לא פסק בעצמו לא היה משום שהוא לא ידע אלא משום שהוא לא רצה להורות הלכה בפני רבו. אבל במכות הבעיה התפתחה בשלבים, ואין צורך לדחוק ולומר שאחיתופל היה שם, שיותר סביר להניח שדוד שלח את שאלתו לחכמים, ואם כן צריך לומר שהוא לא ידע את ההלכה.



לפני שנעסוק בהסבר שאר הסתירות, נעיר בשלשה קושיות על הגמרא במכות:

א. אילו לא היה דוד עושה כעצת אחיתופל, מי התהום היו שוטפים את העולם. איך יתכן דבר זה אחרי שכבר הבטיח הקב"ה לנח "ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר" (בראשית ט, טו).

ב. פקוח נפש דוחה כמעט את כל איסורי התורה. למה לא השתמשו לא דוד ולא אחיתופל בכלל זה.

ג. למה רצה הקב"ה להחריב את העולם בפרק ההוא. לא מוזכר בגמרא שום חטא לא מצד דוד המלך ולא מצד עם ישראל.

הירושלמי (סנהדרין פ"י מ"ב) שרש"י מזכיר במכות לכאורה נוגע לקושיא האחרונה. "שמצא שם חרס שהגביה קולו ואמר לו אל תטלני מכאן שאני כבוש על התהום מיום מתן תורה שרעדה כל הארץ ולא שמע דוד לדבריו ונטלו". מהירושלמי משמע שדוד טעה במה שהוא נטל את החרס. אבל עדיין לא ברור למה יהיה העולם חייב להיחרב עבור טעות זו. שמיעה בקול חרס ניסי איננה בכלל מצוות התורה. ואפילו אם תמצא לומר שיש בדבר זה צד עבירה, איך יתחייב כל העולם כלייה עבור עבירת יחיד.

נראה שהירושלמי מרמז לדברי הבבלי בשבת פ"ח ע"א: "דאמר ריש לקיש מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי ה' יתירה למה לי מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו".

(ג). ובע"ז נ"ו ע"א פירש"י: "יין משיקפה. הוי גמר מלאכה לענין מעשר ליאסר בו שתי עראי משיקפה לשון צף כמו קפא תהומא דמסכת סוכה שצפין חרצנים על היין כשהוא נח בבור". לפ"ד י"ל שמה שנקט רש"י שם "כמו קפא תהומא דמסכת סוכה" הוא לאפוקי קפא תהומא דמסכת מכות, ודו"ק. ובדברים יא, ד, על הפסוק "אשר הציף את מי ים סוף על פניהם" לא פירש רש"י משום ששם פירוש התיבה הוא פשוט, דהיינו עליית המים. וכן באיכה ג, נד, צפו מים על ראשי לא הגדיר רש"י את התיבה בפירוש.

עד מתן תורה הבריאה היתה תלויה ועומדת. החספא היתה החותם של הבריאה כבוש מאז על התהום. הירושלמי משמיענו שבנטילת החספא דוד איך שהוא שלח יד במצב שהיה קיים מזמן קבלת התורה. יש לבאר ענין שליחות יד זו. וכדי לעשות כן, נעיין בכשלון אחר של דוד המלך, מעשה בת שבע.

איתא בסנהדרין ק"ז ע"א: "דרש רבא מאי דכתיב כי אני לצלע נכון ומכאובי נגדי תמיד ראויה היתה בת שבע בת אליעם לדוד מששת ימי בראשית אלא שבאה אליו במכאוב וכן תנא דבי ישמעאל ראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם אלא שאכלה פגה".

וברש"י שם: "שאכלה פגה. שקפץ את השעה לזקק על ידי עבירה".

משמע מגמרא זו שאילו חכה דוד בסבלנות, הוא היה לוקח את בת שבע לאשתו באופן מכובד. אבל דוד דחק את השעה, הוא אכל את הפרי כשטרם נתבשל.

ר' צדוק הכהן (תקנת השבין, עמ' 84) כותב שדוד המלך ראה ברוח הקודש שבת שבע היתה ראויה לו ושמהן תצא שלשלת המשיח, ולא היה יכול לחכות. הוא היה מוכן להקריב את עצמו כדי להשיג את תכלית רצון ה' ולהביא את המשיח. ומוסיף ר' צדוק: "אבל באמת אלו היה אותו ילד חי והיה הוא המולך אחרינו והבונה ביהמ"ק, נמצא לא היה אותו מעשה אכילת פגה גם בעולם הזה שהרי בהכרח היה אותו ולד להוולד אז, והיה בזה תקון גמור לחטא אדה"ר שהיה גם כן באכילת פגה כנודע והיה גמר התיקון ועת קץ, ואותו ולד היה משיח בן דוד והבית שהיה נבנה על ידו היה קיים לעולמי עד. ובודאי שהיה אותו ולד נשמת משיח ומוכן לזה אלא שלא הגיע הקץ עדיין...".

דוד אינו אדם שמחכה. על הפסוק "וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברהם" (בראשית טו, יא) רש"י כותב: "רמז שיבא דוד לכלותם ואין מניחין אותו מן השמים עד שיבא מלך המשיח". גם כאן רוצה דוד לבצע את התכנית לפני זמנה.

יש לראות נטיה זו של דוד גם בשמואל ב' ריש פרק ז': "ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו. ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון האלהים יושב בתוך היריעה. ויאמר נתן אל המלך כל אשר בלבבך לך עשה כי ה' עמך. ויהי בלילה ההוא ויהי דבר ה' אל נתן לאמר. לך ואמרת אל עבדי אל דוד כה אמר ה' האתה תבנה לי בית לשבתי".

וברש"י שם: "ויהי בלילה ההוא. אמר רבי חנינא בר פפא אמר לו הקב"ה לנתן האדם הזה שאני משלחך אצלו מהיר הוא שמא ישכור פועלים ונמצאתי מפסידו מהר ואמור לו לא אתה תבנה הבית".

ראינו שלש דוגמאות של מהירותו של דוד. הסיפור של הגמרא הוא לכאורה עוד מקרה שבו דוד נסחף בהתלהבותו.

ד). יש לראות עוד דוגמא כששואל צוה לדוד להביא לו מאה ערלות פלשתים תוך זמן קצוב. דוד הביא לו מאתיים ערלות לפני הזמן. עיין שמ"א יח, כו, ורש"י שם. והמי השלוח, חלק א', לקוטים מנביאים, שמ"א פ"ו, פירש בדרך זו את ענין פרץ עווה.

מה הוא שורש מהירות זו?

"אהבה מקלקלת את השורה" (בר"ר נה, ח). אהבתו העזה של דוד להקב"ה לא נתנה לו להכנע לגבולות המקובלות.

איתא במועד קטן ט"ז ע"ב: "א"ר רב שמואל בר נחמני א"ר יונתן מאי דכתיב נאם דוד בן ישי ונאם הגבר הוקם על נאם דוד בן ישי שהקים עולה של תשובה".

ובפירוש המיוחס לרש"י שם: "שהקים עולה של תשובה. שהוא שב תחלה ונתן דרך לשבים כדאמרין בפ"ק דע"ז לא דוד ראוי לאותו מעשה אלא שאם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל דוד שמחל לו הקב"ה אותו עון אף אתה חזור בתשובה".

מקשים העולם, איך אפשר לומר שדוד הקים עולה של תשובה. הרי שבו רבים וטובים לפניו, יהודה סבו, וכן ראובן. עם ישראל היו מקיימים את מצות תשובה מאות שנים לפני שנולד.

מפרש ר' צדוק הכהן שהכוונה היא שדוד היה הראשון לשוב בתשובה שלימה, הראשון לשוב מאהבה טהורה. בזה הקים עולה של תשובה.

ריש לקיש אומר ביומא פ"ו ע"ב שעל ידי תשובה מאהבה זדונות נעשין כזכויות. איך זה יתכן? איך יכול מעשה שנעשה בניגוד לרצונו של הקב"ה לעלות לזכותו של העושה?"

המי השלוח ותלמידו ר' צדוק הכהן דנים בשאלה זו. משה רבינו אמר לבני ישראל "ממרים הייתם עם ה'". לכא' היה ראוי לומר "ממרים הייתם נגד ה'". על זה מעיר המי השלוח' "היינו שאף שהייתם ממרים מכל מקום הייתם עם ה' שהייתם מדובקים ברצון השי"ת". אין דבר שקיים באופן מוחלט נגד רצון הבורא. בשרשם, כל מעשי אדם, בין אם הם קיום מצוות ובין ההיפוך, מבטאים את רצון ה'.

בכמה מקומות ר' צדוק מזהיר שח"ו לסמוך על זה להקל בשום דבר. מציאות זו אינה קיימת בתוך עולם הזה שאנחנו חיים בו. עולם הזה הוא עולם שבו הבחירה קיימת, והתורה ניתנה בעולם הזה לבעלי בחירה. בעולם הזה אדם שולט במעשיו ואחראי להם. הוא חייב לקיים מצוות ואסור לו לעבור עבירות. מה שהכל הוא בטוי של רצון ה' אינו חלק של החוייה האנושית בשלב הזה. הוא דבר שנהיה מודע לו בעתיד. בשלב הנוכחי, כשם שהקב"ה כביכול צמצם את מציאותו להשאיר מקום לבריאה, כך הוא צמצם את ידיעתו ונתן מקום לבחירה. אם אדם משתמש בה כראוי, הוא נוטל את שכרו. אם לא, הוא סוכל את התוצאות. למעשה, בחירה חופשית היא המציאות. אבל יש יוצא מן הכלל אחד.

אדם יכול לתאם את עצמו עם רצון ה' עד כדי כך שהוא מתחרט על עבירותיו לא מתוך רגשי שימור עצמי. הוא יכול להתמזג עם דעת בוראו עד כדי כך שהוא מצטער על מעשיו בגלל צער השכינה כביכול. כשהוא הגיע למדרגה זו, הבעל תשובה יצא מתוך מגבלות העולם

(ה). הר"ן בדרוש הששי מסביר שהזכות היא במה שהתשובה עצמה היא דבר "שלא די שהיא מכפרת העונות הקודמים, אבל נותנת זכות". ולענ"ד דבריו צריכים ביאור, דנהי דלפי זה יש זכות לשב על ידי תשובתו, אבל איך נהפכו הזדונות עצמן לזכויות.

(ו). חלק ב', פ' עקב, ד"ה ממרים הייתם; ועיין עוד פרי צדיק, במדבר, לראש חדש מנחם אב, ס' א'.

החומרי. הוא נמצא בממד כל כך טהור שבו אפשר לראות שכל הקיים, כולל עבירותיו, הוא קיום רצונו יתב'. לכן, גם זדונותיו של השב מאהבה נחשבין כזכויות'.

זו היא סברת מ"ד במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד, בעלי תשובה מאהבה הופכים רע לטוב, הם מגלים את נוכחות השכינה במקומות שלעולם לא תדרך בהם כף הצדיק הגמור. ובגלל זה אין ישראל נגאלים אלא על ידי התשובה (סנהדרין צ"ז ע"ב). כשהקב"ה יגלה לעמו שכל מה שהתרחש במשך כל הדורות היה ברצונו, יבא דבר זה על ידי עליית עם ישראל בתשובתם למדרגה שמצב זה הוא המציאות.

דוד, בכח תשובתו מאהבה עזה, היה יכול להציץ למדרגה זאת". "גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי" (תהלים כג, ד). דוד ראה שמציאות הרע אינה מוחלטת, גם בתוך תחומו "אתה עמדי". הוא, סבו ונשמתו של משיח, ידע שהעולם כולו יכול להגיע למצב זה, והוא תכלית הבריאה.

למי שאוהב את הקב"ה באמת, החשק להגיע למטרה זו הוא חזק, כל כך חזק שעלול הוא לבלבל את שיקול דעתו. "האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין נותנין בידו לשוב" (יומא פ"ח מ"ט). ר' צדוק מסביר ש"לא דברו חכמים בשופטני שוטים ורשעים החוטאים למלאות תאות יצרם וידמו שישובו אחר שימלאו תאותם". המשנה מדבר במי שמכיר את רום מעלת תשובה מאהבה. בן אדם כזה עלול לחטוא כדי שתהיה לו הזדמנות לשוב. המשנה מודיעה לו שדרך זו מובטחת להיגמר בכשלון.

זה הוא הנושא של האגדתא שבה התחלנו. תכלית חיי דוד היתה להביא את העולם לשלימות. בהתלהבותו הוא מיהר להשיג מטרה זו. דוד, העיט בברית בין הבתרים, הזדרז לכלות את האומות. הוא אכל פגה כדי להביא את נשמת משיח לתוך העולם. הוא הזדרז לבנות את בית המקדש, שממנו תצא הטובה השלימה ותמלא את העולם. הוא מיהר כל כך, שכשחספא ניסית הזהירה אותו לא להזיזה הוא לא שמע בקולה. הוא לא היה יכול לחכות.

"דוד המלך ע"ה רצה שיהיה הוא משיח ושיהיה קץ הגאולה בימיו" (פרי צדיק, וישב ט').

הקב"ה ראה את שורש כשלוננו של דוד במקרה הזה. מי שנותן לאהבה עזה לפגום את שיקול דעתו מכניס את עצמו לסכנה גדולה. דוד הבין שהדרך הכי חזקה להבאת השכינה לתוך העולם היא תשובה מאהבה. לא רק שהיא מכלה את הרע, היא מהפכת אותו לטוב. מי שעקרון זה מניע אותו עלול לחשוב איך הוא יכול להביא על ידו את התוצאות המקסימליות. הוא עלול לשקול איזה גדרים לפרוץ, איזה שטחים חדשים להביא לתוכם את נוכחות השכינה. הוא עלול לחטוא כדי לשוב. האומר אחטא ואשוב אין נותנין בידו לשוב. חשבונות כאלו הם סלוף של רצון ה', שימוש לרעה של מתנתו הכי יקרה.

ז. תקנת השבין, עמ' 20.

ח. "דמדת מלך כך הוא יגיע והשתדלות אדם עד שמוצא דבר זה שהכל בידי שמים" – ליקוטי מאמרים, עמ' 96.

ט. דובר צדק, עמ' 77.

החספא אמרה לדוד "אל תטלני מכאן שאני כבוש על התהום מיום מתן תורה שרעדה כל הארץ". הערנו לעיל שמה שדוד לא שמע לאזהרה זו מורה על איזה פגם בקבלת התורה בסיני, וזה הביא לידי קפיאת התהום, חזרה לתהו ובהו. עכשיו יש לנו קצת הבנה למה זה כך. כשעם ישראל קבל את התורה הם התחייבו לקיים את מצותיה ולהימנע מאיסוריה. כשיהודי חוטא, אין זה הפרת ברית התורה. התורה מכירה שאדם עלול לחטוא וקבעה כללים לאפשרות זאת. תשובה ועונשים הם גם חלקי התורה.

אבל טעותו של דוד במה שלא שמע בקול החספא היתה יכולה להביא לידי משהוא יותר חמור. היה בכחה לעשות חוכא וטלולא מעצם קבלת התורה. אילו היו ישראל מסכימים שחטא כמו שהוא מוגדר על ידי התורה הוא באמת חטא בכוונה מתחילה לקבלו כדי לעבור עליו במזיד – אפילו בתקוה שבסוף ישובו – היה זה הפרת הברית בין הבורא ובינם. עם ישראל היה צריך לקבל את התורה כדי לקיימה, לא ח"ו כדי לעבור עליה. אם כן, כשמרוב האהבה של דוד, מלכו ונציגו של עם ישראל, מביאתו לידי נמהרות באופן שמראה שהוא אינו מקבל את הברית כמחייב בהתאם לכוונת השי"ת, הרי זה שליחות יד בעצם קבלת התורה. וכשעם ישראל אינו מקבל את התורה, הקב"ה מחזיר את העולם לתהו ובהו, המצב המתואר כ"ורוח אלהים מרחפת על פני המים".

אם כן, זה הוא החטא שעבורו היה העולם חייב להיחרב כשכרה דוד שיתין. ועכשיו מובן למה חורבן זה לא היה הפרת הברית בין הקב"ה לנח לא להחריב את העולם על ידי מבול. אז אמר הקב"ה "אמחה את האדם אשר בראתי". המבול היה חורבן העולם כמו שהיה. אבל החורבן שהיה קורה אילו לא היו ישראל מקבלים את התורה לא היה חורבן באמת. לא היה שום צורך להחריב את העולם אילו לא נתקיים התנאי שהיה יוצא למפרע שכל הבריאה מעולם לא היתה נבראת.

ענין זה יש לראות בהבדל בין המבול שהיה בימי נח והמבול שהיה עומד להתרחש בימי דוד. אם אמנם בימי נח נבקעו כל מעינות תהום רבה, עיקר המבול היה מאופיין על ידי גשם. מן השמים בא חורבן על העולם. אבל בסיפור על דוד אין זכר לגשם. העולם היה נחרב ממילא מאליו בלי התערבות נראית ממעל.

עכשיו מובן למה לא פשטו דוד ואחיתופל את שאלתם על ידי הכלל של פקוח נפש דוחה כל מצות התורה. מוחי בהם לומדים ששמירת חיים דוחה את המצות. אבל המצב שעמד לפניהם היה שונה. השאלה לא היתה אם לשמור חיים שהם קיימים עכשיו. השאלה היתה אם מותר לגבש חיים קלושים שהם בדרכם להתעלם על ידי מחיקת השם. כדי לפשוט שאלה זו היה צריך להשתמש בכללים אחרים.

(י). האור החיים (בראשית לו, יח) בתוך הסברו על מה סמכו השבטים בהחלטתם להרוג את יוסף – אומר: "ואולי שרמזו בדבריהם שיעשו תשובה לבסוף ואין לך דבר שעומד בפני התשובה והוא אומרו ועתה ואמרו ז"ל ואין ועתה אלא תשובה, וזה דרך דרש". ואפילו אם זה דרך דרש הוא תמוה, שהרי אמרו חז"ל האומר אחטא ואשוב אין נותנין בידו לשוב, וכבר העיר בזה בשו"ת אמרי דוד להרב דוד הלוי הורוביץ מסטאניסלאב (סימן קמ"ז). ועל פי דברינו י"ל שרק אחרי קבלת התורה אין נותנין בידו לשוב שזה חלק מקבלת התורה, אבל לפני מתן תורה היה אפשר לקיים אחטא ואשוב.

כל זה לפי הסוגיא דמכות, אבל לפי הסוגיא דסוכה נראה שהסכנה שעמדה בפני דוד ואחיתופל היתה אחרת לגמרי. ויש להביא כמה דיוקים שמצביעים על זה. לישנא דגמרא בק"ו של אחיתופל בסוכה היא "ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים לעשות שלום לכל העולם כולו לא כל שכן". במכות חסרות תיבות "לעשות שלום". ונראה שרש"י דייק מזה שהשאלה שעמדה לפני דוד המלך בסוכה לא היתה שאלת פקוח נפש אלא שאלה של עשיית שלום.

כדי שעולם הזה יתקיים, צריך שיהיה איזון מדויק במדת גלוי השכינה. אם הקב"ה יסתיר את עצמו יותר מדי, לא יהיה שום סכוי להתגבר על פתויי היצר. ואם הוא יגלה את עצמו יותר מדי כל פתויי העולם הזה יהיו כאין, ומניעה מן החטא לא תהיה אתגר. כדי שאדם יוכל להשתמש בתפקידו לבחור בטוב כשקיימת אפשרות לבחור ברע, צריך להיות איזון דק מאד בין גילוי נוכחות השכינה והסתרתה."

יש לומר ששטיפת התהום לפי הסוגיא דסוכה היתה שייכת לענין זה. לפי רש"י בסוכה, השיתין שכרה דוד היה החלל שתחת המזבח "המחוללין ויורדין עד התהום" (סוכה מ"ט ע"א). בכריית השיתין, דוד פתח צינור שממנו תושפע אינסופיות השכינה לתוך העולם המוגבל. הוא ראה שאם ימשיך התהליך שהוא התחיל על ידי כרייתו יקפא התהום וישטוף את העולם. לפי סוגיא זו, אין הכוונה למבול שיחריב את העולם אלא להגעה למצב שעתידי להתקיים בתחיית המתים, שבו תורגש אחדותו הטהורה של הקב"ה בעולם החומרי. דוד המע"ה היה מסופק אם יש לו רשות להאיט תהליך זה. מצד אחד, הוא התחיל את התהליך בלי צווי ומבלי כוונה. אבל מצד שני, לפי דעתו העולם היה צריך להגיע למדרגה זו על ידי השתדלות האדם, ואולי מה שהוא נטל את החספא היה קיום רצון שמים. אם כן, שאלתו היתה בענין עשיית שלום בעולם במדת התגלות האין סוף בעולם והמשך קיום העולם כישות מוגבלת.

ומדויק מלשון הסוגיא בסוכה שזו לא היתה שאלה בפקוח נפש. לשון הגמרא במכות הוא "קפא תהומא בעא למישטפא לעלמא" עם תיבת "לעלמא" בלמ"ד השימוש. לשון הגמרא בסוכה הוא "ובעי למשטפא עלמא" בלי למ"ד השימוש. למ"ד השימוש בתיבת לעלמא הארמית באה כאן במקום "את" בלשון הקודש. אחת ממשמעויות תיבת את לפני מקבל הפעולה הוא מכלול הדבר, כמו שכתב החזקוני בבראשית לו, יב". כשמדובר על שטפון העומד להחריב את העולם, "לעלמא" פירושו כדור הארץ, והלמ"ד משמע שכל כדור הארץ ישטף. אבל כשמדובר בשווי המשקל שבין גילוי השכינה להסתרתה, "עלמא" משמע כל הבריאה. בדבר מופשט ורוחני כמו

יא). "ושיערה חכמתו יתברך מדת ההעלם שצריך להיות כך כפי המדה שקבע בשני העולמות שבוזו יהיה מקום לבחירה וכמו שאמרו (אבות ה', א') בעשרה מאמרות וכו' ליתן שכר טוב לצדיקים וליפרע מרשעים כי הם דרך כלל עשר מיני העולמות כי כך קבע השם יתברך מדת ההעלם שיהיה שכר טוב דבפחות לא היה שכר כל כך כי נקל להשיג האור אם אין החושך גדול כל כך ולא היה הבחירה. וביותר מזה לא היה פורעניות לרשעים כי היו מוכרחים במעשיהם שהיה כל כך חושך עד שאי אפשר להשיג האור כלל ומציאות הבחירה בכל צד הוא כשהבריאה כפי אותה המדה בצמצום דוקא לא פחות ולא יותר שבוזו יש די לענין המכוון בבריאת הבחירה ושכר ועונש לצדיקים ורשעים" (ישראל קדושים, אות י'). יש לומר שנקבי השיתין של נסכים קרוין "מעשה ידי אמן" (שה"ש ז, ב, עיין רש"י שם) שצריך אומנות גדולה לדייק בשווי משקל זה.

יב). וכעין זה גם בבעל הטורים דברים יא, כז.

הבריא לא נופל לשון "את", שבהקשר זה משמע שטפון הכל. לשון זה שייך בדבר חומרי, קונקרטי, ומוגבל. ולפי זה מובן למה רש"י במכות מביא את הירושלמי ובסוכה אינו מביא, והוא משום שלפי הסוגיא דמכות בגבולות של תשובה עסקינן והוא הנושא של הירושלמי, כמו שכתבנו באריכות לעיל, אבל בסוכה אין הענין נוגע לתשובה. וכמו כן מובן למה דוקא לפי הסוגיא דמכות, המבוססת על הירושלמי, אמרה החספא אל תטלני מכאן, משום שבנטילה יש הפרת ברית קבלת התורה, משא"כ לפי הסוגיא דסוכה, ששם לא היה שום ענין של עבירה בשלב ההוא.

לפי דברינו מובן למה רש"י במכות פירש שיתין כיסודות בית המקדש ובסוכה פירשו כחלל שתחת המזבח, והוא משום שלפי הסוגיא דמכות הבעיה היתה בהגדרת תחום התשובה כמו שכתבנו לעיל, וביהמ"ק כולו הוא מקום כפרת עוונות. אבל לפי הסוגיא דסוכה יש בעיה כללית בשווי המשקל בין הופעת השכינה לקיום מציאות החומרית, וזה מתבטא דוקא בשיתין, מקום חבור העולם לתהום הקדמוני.

רש"י בסוכה תיאר את החרס כ"על פני (נ"א על פי) נקב התהום" מפני שדוקא הסוגיא ההיא סוברת שדוד כרה את החלל במקום נקב התהום ממש, אבל במכות לא אמר רש"י אלא שהיה "כבוש על התהום" בלי להזכיר את הנקב. ומה שנקט לשון "כבוש" דוקא במכות הוא משום שלפי הסוגיא ההיא, עד קבלת התורה לא היה גמר מוחלט למעשה בראשית והיה תמיד לחץ ממימי התהום שרצו לחזור למצב של תהו ובהו, ובכגון דא שייך לשון כבוש. אבל הסוגיא דסוכה, וכן המדרש שמואל, סוברים שלא היה שום קשר בין החרס לברית קבלת התורה ולא היתה שום נטיה לתהום לעלות מצד עצמו אילו לא היה דוד נוטל את החרס.

על פי זה יש מקום להבין למה במכות דן רש"י בבעיה של העת שבה קרה המעשה, משא"כ בסוכה. יתכן שלפי הגמרא בסוכה ששיתין הוא מקום שפיכת הנסכים, כרייתו היא מילתא זוטרתא ודוד הניח שארונה לא יקפיד ויתן רשות. אבל לפי הגמרא דמכות דוד כרה את מקום יסודות ביהמ"ק, והוא דבר גדול שאין לעשותו בלי רשות מפורשת, ורש"י צריך לומר להדיא שדוד עשה ברשות, ועדיין צ"ב.

הערנו שבמכות רש"י מפרש להדיא ששאלת דוד היתה אם מותר למחוק את השם ובסוכה לא הזכיר נקודה זו. לפי דברינו גם זה מובן, משום שלפי רש"י הסוגיא דסוכה אינה מבוססת על הירושלמי שאומר שהחספא היתה שם מיום מתן תורה, אלא שהיה "כתוב בו" שהיה שם מששת ימי בראשית". יש לומר שלפי מדרש זה לא היה חשש של מחיקת השם. כמו שהכתב על החספא שאמר שהיה שם מששת ימי בראשית לא היה נמחק על ידי המים משעת הבריא עד עתה, כך השם הקדוש שהיה כתוב על החספא. השאלה לא היתה נוגעת למחיקת השם אלא אם מותר להשתמש בשם הקדוש לענין שעומד על הפרק אפילו בלי למוחקו. אמנם אין זה מוכרח, משום שמסתבר שהכתב על החרס היה על צדו העליון ואם כן לא היה אפשר למימי התהום שמתחתיו למוחקו, משא"כ כשדוד זרק את החספא אל תוך המים, וצ"ע.

ואם דברינו כאן נכונים יש מקום להסביר למה רש"י בסוכה כתב "שמי שנכתב בקדושה. שכתב במגילה יתן ה' אותך וגו' כדכתיב וכתב את האלות האלה וגו'" ומזכיר רק שם אחד בלי

להזכיר את מחיקתו, ובמכות כתב "ימחה על המים. דכתיב בסוטה ומחה אל מי המרים והרבה הזכרות בפרשה ואפ"ה כתיב ומחה כו' ". והוא משום שבמכות השאלה היתה אם מותר למחוק את השם, ואחיתופל הביא ראיה מסוטה, שבמקרה כזה מותר למחוק את השם אפילו כמה פעמים. אבל בסוכה לא היתה מחיקת השם בכלל. השאלה היתה אם מותר להשתמש בחפץ שכתוב עליו השם לצרכים כאלו, ובוזו אין נ"מ אם השם כתוב עליו רק פעם אחת או הרבה פעמים. אם אמנם הגמרא בסוכה מזכיר "שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים", אין זה משום שהשאלה של דוד היתה אם מותר למחוק את השם, אלא בדרך ק"ו; אם מותר למחות את השם ק"ו שיותר רק להשתמש בו.

ועל פי דרך זו יש להסביר גם למה רש"י בסוכה מפרש ש"שמי שנכתב בקדושה" הוא דוקא שם ההויה הראשון שנכתב במגילה ואילו במכות פירש "והרבה הזכרות בפרשה", והוא משום שבסוכה לא בא אלא להוכיח שהמגילה היתה חפצא שיש בה קדושת השם ובכל זאת השתמשו בה לצורכי בני אדם, ולהוכיח את זה די לציין אזכרה אחת בלבד, שאפילו אם יש אזכרות נוספות, אין הן מוסיפות בקדושת המגילה. אבל במכות, אחיתופל בא להוכיח שאיסור מחיקת השם הותר לצורכי בני אדם, ולזה ציין בהוכחתו שהותרו לא רק מעשה עבירה אחד אלא כמה מעשי עבירה.

ולפי דברינו מובן גם למה העיר רש"י במכות דוקא על תיבות ימחה על המים ובסוכה על תיבות שמי שנכתב בקדושה, והוא משום שבמכות אחיתופל בא להוכיח שהותר איסור מחיקת השם, ואילו בסוכה אחיתופל בא להוכיח שבמגילה היתה קדושת השם.

לפי הסוגיא דסוכה, הנקב הוא נקודת המגע בין האינסוף והמוגבל. כדי שימשיך קיום המוגבל כישות מוגדרת ונפרדת לא צריך אלא לכסות נקודה זו. לפי סוגיא זו, מה שהיו צריכים לכתוב שם על החספא היה רק כדי שהיא תקלע אל המטרה, אבל כח השם מצד עצמו לא היה מה שהביא את ההצלה, ולכן דוקא שם כתב רש"י "כדי שירד וינוח על הנקב". אבל לפי הסוגיא דמכות עיקר ההצלה בא על ידי כח מדת הרחמים של השם כדי לכפר על טעותו של דוד.

יש לומר שיצא לו לרש"י חילוק זה בין שתי הסוגיות מהבדל בין גרסאותיהן. גירסת הגמרא בסוכה היא ונשדיה בתהומא ומנח, ואילו במכות איתא ומישדא בתהומא כי היכי דליקו אדוכתיה. מלשון רש"י בסוכה "כדי שירד וינוח על הנקב" משמע שהוא סובר שתיבת ומנח של הגמרא אחספא קאי.

דוקא בסוכה מאריך רש"י בענין לעשות שלום בין איש לאשתו דסוטה, מפני שבסוגיא ההיא גם שאלת דוד היתה בענין עשיית שלום ולא בענין פקוח נפש, ולזה מסביר רש"י דילפינן שלום דהכא משלום דהתם. עיקר הנקודה היה שיש היתר להשתמש בשם בשביל צורך פחות חשוב מפקוח נפש. אבל במכות, שהשאלה היתה בפקוח נפש, אין נ"מ איך יש שלום בין איש לאשתו.

ודוקא בסוכה מסתיימת הגמרא "ונחית תהומא שיתסר אלפי גרמידי וכו' אמר כמה דמידלי טפי מירטב עלמא אמר חמש עשרה מעלות ואסקוה חמיסר אלפי גרמידי ואוקמיה באלפי גרמידי". נחיתת החספא על נקב התהום, לא רק שעצרה את תהליך גלוי השכינה הלא מרוסן,

אלא שגרם תהליך נגדי של הסתר. לזה היה צריך דוד לומר את חמשה עשר שירי המעלות כדי להחזיר שווי משקל לעולם.



הרב שלמה זאב פיק

מחבר ספר אהבת שלמה

וכסף וזהב לא ירבה לו מאד

א.

טעמי האיסור

אם יש פרשה בתורה המפורסמת לטעמא דקרא, היא פרשת המלך, וזאת על דברי חז"ל במסכת סנהדרין כא ע"ב (והשווה לירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו) שהמלך שלמה דרש את טעמי מצוות אלו וחשב שהוא יזהר מטעמם ולא יכשל בעוונם. ואעפ"כ, נכשל שלמה המלך בלאווין של המלך.

כשנשווה את שלושת הלאווים של המלך, נראה מיד שהלאו ד'כסף וזהב לא ירבה לו' שונה מיתר הלאווין.

דברים יז:

טז: רק לא ירבה לו סוסים	ולא ישיב את העם מצרימה למען...
יז: לא ירבה לו נשים	ולא יסור לבבו
וכסף וזהב לא ירבה לו מאד:	

בריבוי נשים ובריבוי סוסים, התורה מסרה לנו טעמה לאיסורים אלו, ורק בכסף וזהב אין אזכרת טעם. ולכן יש מקום לחקור מה טעמה של מצוה זו, גדרה ומשמעותה של מצוה זו?

רבתינו ז"ל ניסו לפרש מצוה זאת. הטעם שניתן ע"י רוב הראשונים ומפרשי המקרא לאיסור ריבוי כסף וזהב הוא "לבלתי רום לבבו". קדם לכולם הוא בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל שפירש: "... וכספא ודהבא לא יסגי ליה ולא יתרומם לביה לחדא וימרוד בא-להא שמיא". וכן פירשו ראשונים נוספים.

בין האחרונים שסבר כך, הוא הרב מאיר שמחה מדוונינסק זצ"ל, שהרחיב את הדיבור בפירושו משך חכמה. לפי דבריו, הרישא של פסוק כ' מתחלק לשני חלקים: טעם איסור ריבוי כסף (לבלתי רום לבבו), וטעם כתיבת ספר משנה תורה "ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל". לפי דבריו, כך נראה מבנה הפסוקים:

טז: רק לא ירבה לו סוסים	ולא ישיב את העם מצרימה למען...
יז: ולא ירבה לו נשים	ולא יסור לבבו

וכסף וזהב לא ירבה לו מאד:	כ: לבלתי רום לבבו מאחיו
<p>יח: והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר... יט: והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' א-לוהיו לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החוקים האלה לעשותם:</p>	<p>ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאול למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל:</p>

התחלת הפסוק "לבלתי רום לבבו מאחיו" - סרסוהו ודרשהו לסוף פסוק יז.

פירוש שונה הציע הרש"ר הירש זצ"ל: התורה היתה צריכה לנמק את איסור ריבוי סוסים וריבוי נשים, מפני שאין סיבות מסתברות לאיסורים אלו, אבל "צבירת אוצרות נאסרה באורח מוחלט (ע"י המלה "מאד"), היא כשהיא לעצמה רעה חולה!"

בדרך אחרת הלך רבי אברהם אבן עזרא. הוא פירש (שם, יז, יז): "וכסף וזהב לא ירבה לו - שלא יעניש את ישראל. והנה שלמה, שנתן הכסף, כאבנים בירושלים מרוב אהבתו לממון, התרעמו עליו ישראל ואמרו, אביך הכביד את עולנו (מ"א יב, י).".

יש מקום לחקור אם טעמים אלו הם טעמים בלבד, אבל אין להם שום קשר לגדרי המצוה, וכמו הסברו של בית הלוי לקרבן פסח, שאע"פ שידוע טעמו של קרבן פסח, בכל זאת התורה קראה לו חוק - "זאת חוקת הפסח". ואולי אין טעמים אלו חלק מגדר הלאו, מפני שהתורה לא את טעמים באופן מפורש". מאידך, אולי טעמים אלו הם חלק מעצם גדרי המצוה.



ב.

חמש נפקותות בין הטעמים

אם נניח שטעמים אלו מהווים חלק מן עצם הגדר של מצוות לא תעשה, אפשר להציע שתי מערכות בהבנת המצוה, בהסברת הראשונים ונפקותות בדין. מצד הציר של חשש לרום לבבו של המלך, התנוונות החברה ממידה גרועה של רדיפת בצע או אפילו איסור לאו ללא שום טעם

(א). ועיין בספר המצוות של הרמב"ם, מצוות לא תעשה האחרונה (שסה), בהסברת העניין של טעמי המצוות בתורה ע"י הרמב"ם: "אמרו (שם) שיש בזה רמז והערה לאנשים שהם אילו ידעו טעמי המצוות כלם יקרה להם הנטיה. כי אם זה השלם בחכמה הגדול במעלה [= שלמה המלך] כבר דמה בזה וחשב שאין הפעולה הזאת בהכרח סבה לעבירה ההיא מה יהיה שכל ההמון עם חולשתו. הנה יחשבו בהם ויאמרו כלום היה אסור כך או צוה בכך אלא מפני כך, אני אהיה נזהר מן הדבר שבעבורו צוה במצוה הזאת ולא אשים לב עליה. ואז יהיה נפסד יושר הדת. ולכן הסתיר האל יתעלה טעמים. ואין מהם גם אחת שאין לה טעם ועלה וסבה, אבל רוב הטעמים ההם היה מן הצורך, שלא ישיגם שכל ההמון ולא יבינם. והם כלם כמו שהעיד הנביא ואמר (תהלי' יט) פקודי יי' ישרים משמחי לב", אמנם הרמב"ם כתב לפני זה "ובעברו שנודע טעמים וסבתם..." והתייחס לשלוש מצוות אלו "רצוני לומר לא ירבה לו סוסים ולא ירבה לו נשים וכסף וזהב לא ירבה לו מאד", בכל זאת, יש מקום לומר, שאין כאן טעם מפורש כדי להבליט עניין זה, שאין גדר המצוה תלוי בטעמו. ובוה יש דמיון לדברי בית הלוי הנ"ל.

בגדרו (מעין חוק שאוסר כל תוספת ממון). מצד שני, יש את הסברו של האבן עזרא שכל החשש הוא הפרזה בהטלת מסים על העם. כמדומני שאפשר למנות חמש נפקותות בין שתי הגישות האלו.

א. האם יש היתר כלשהו לריבוי כסף אצל המלך? לפי הגישה הראשונה, הן אם הטעם הוא מטעם רום לבבו, הן אם הטעם הוא מפני ריקבון החברה, והן אם זה דין סתם, אין שום היתר לריבוי כסף בכלל. וכן משמע מדברי הרמב"ם (הל' מלכים ג, ד): "ולא ירבה לו כסף וזהב להניח בגנויו ולהתגאות בו או להתנאות בו אלא כדי שיתן לחיילותיו ולעבדיו ולשמשיו... ואין אסור אלא להרבות לעצמו בבית גנזיו שנאמר ולא ירבה לו...".

לעומת זה, כתב הר"ן בחידושו לסנהדרין (כא ע"ב): "א"נ דכסף וזהב... דמאי דאסור רחמנא על המלך שלא ירבה לו כסף וזהב, היינו שלא יבקש מס גדול כדי להתעשר אלא כדי הוצאות שחר חיילותיו, אבל אם הקנה לו מן השמים ממון הרבה לא קאי בלאו, כגון שכבש מדינה ומצא בה אוצרות כסף וזהב דודאי שלו הן...". יתכן שהר"ן פירש את האיסור כמו שיטת ראב"ע והסיק נפקותא להלכה. ולפי דבריו, ה"ה בירושה שהמלך ירש או הגרלה שהוא זכה בה וכדו', כל כסף שהוא מקבל שלא דרך מסים, אינו עובר על הלאו וזה מותר לגמרי. ובפירוש הזה, כבר קדם לר"ן הפירוש המיוחס לר' יונה וכן נמצא ביד רמ"ה על אתר.

ב. מה דינו של ריבוי כסף במלך שהעבירו אותו מתפקידו? אחרי שמשחו מלך בשמן המשחה או אחרי שקבל מינוי להיות מלך, חל עליו שם מלך שאינו עובר ממנו לעולם, אפילו כשהעבירו אותו מתפקידו, כגון עזויה מלך יהודה, שהצטרע, ובנו מלך עוד בחייו [וכן במלך שמרדו בו והוא ברח מן הארץ והיו בן גולה באדמת נכר]. אם זה דין שתלוי בחלות שם מלך, חל האיסור של ריבוי כסף וזהב גם על מלך שעבר מתפקידו. אבל לפי ראב"ע והר"ן וסיעתם, לכאורה לאו זה חל על מלך שיש לו כח השלטון בפועל לחייב את העם במסים, ומלך שהעבירו מתפקידו אין לו כח כזה, וממילא לא חל האיסור עליו.

ג. וכן אפשר לדון אם אפשר ללמוד מלאו זה השייך במלך גם להדיוט. הרי הרמב"ן בפירושו לתורה (דברים יז, כ) פירש: "לבלתי רום לבבו מאחיו. נרמז בכאן בתורה איסור הגאות, כי הכתוב ינמץ את המלך מגאות ורוממות הלב וכל שכן האחרים שאינן ראויים לכך, כי בראוי להתרומם ולהתגדל יזהירו להיות לבבו שפל ככל אחיו הקטנים ממנו, כי הגאווה מדה מגונה ונמאסת אצל הא-להים אפילו במלך, כי לה' לבדו הגדולה והרוממות, ולו לבדו התהילה ובו יתהלל האדם..." מה דינו של ריבוי כסף וזהב ע"י הדיוט?

אם כל האיסור הוא כדי לא להכביד על העם מסים, אז באופן עקרוני איסור זה לא שייך להדיוט שאין לו הכח להשליט מסים על הציבור.

(ב). אולם אם יש כאן גדר של רקבון החברה או חשש לרום לבבו, לכאורה טעמים אלו אינם שייכים במלך שהעבירו מתפקידו, ובפשטות הם שייכים רק לפי הנפקותא הבאה.

(ג). ולפי זה, יתכן שעל שר האוצר בממשלה של ימינו, שיש לו כח להטיל מסים, יעבור על הלאו. אלא יש מקום לדון לפי ראב"ע אם הלאו הוא בהטלת המסים לבד או שהלאו הוא בריבוי כסף שבא ע"י שהמסים נכנסים לאוצר הפרטי של המלך, אבל אם הם נכנסים לקופת המדינה, אין בו איסור כלל. וברור כמו הצד השני. רק שר האוצר שיקח את הכסף

ולכאורה, אם זה איסור שחל על מלך, אז אין מקום להרחיב אותו על ההדיוט. אבל אם האיסור מוגדר להיות איסור של רום לבבו יתכן שהלאו שייך גם בהדיוט. ובודאי לפי הרמב"ן, שהרחיב את איסור הגאווה לכל כלל ישראל, הוא הדין ריבוי הממון שמביא לידי גאווה זו. וכל שכן אם האיסור על המלך הוא מפני שזאת מידה מגונה של רדיפת בצע, שאיסור זה שייך לכל אחד מהציבור, כדי להציל את החברה מריקבון והתנוונות מוסרי. וכך העלה בעל 'מי השלוח' - שבלאו זה נכלל גם שלא ירבה האדם במותרות ופזרנות ללא צורך. והוסיף ב'יד תמר', שאם המלך שעמדו היא פאר וכבוד נאמר בו וכסף וזהב לא ירבה לו מאד, הדיוט לא כל שכן?!

ד. כשיש היתר, מה טיבו? האם זה היתר גורף או מוגבל? במשנה כתוב: "וכסף וזהב לא ירבה לו מאד אלא כדי ליתן אספניה [נ"א אפסניה]". ופירש הרמב"ם שאפסניא הוא החיל והצבא. בירושלמי הובא שההיתר של אפסניה הנמצא במשנה הוא רק לאותה השנה, וכן פירשו ר"ח והמאירי. אמנם ברמב"ם הנ"ל אין זכר לתנאי זה, ומשמע שאפשר לתקצב "לחיילותיו ולעבדיו ולשמשי" ליותר משנה.

ואולי אפשר לומר שלפי הטעם של ראב"ע שכל הלאו מוגדר ע"י ריבוי מיסים על העם, יתכן שההיתר להטיל מיסים הוא מינימלי - רק לשנה אחת. אבל אם גדר האיסור הוא למנוע מגאווה [וכן פירש הרמב"ם הנ"ל] או ריקבון החברה או דין שחל על המלך, ובכל זאת מותר למלך לגבות כספים כדי שיתן לחיילותיו ולעבדיו ולשמשי, סימן שלצורך דברים אלו מותר וממילא אם מותר, מותר לגמרי, אפילו ליותר משנה.

ואולי אפשר להוסיף תוספת בירור, גם לפי הצד השני של רום לבבו או ריקבון החברה או סתם דין. האם ההיתר של כדי חיילותיו דוחה (דחיה) את האיסור של "כסף וזהב לא ירבה לו מאד", או מתיר (הותרה) את האיסור? אם זה דוחה את האיסור (אזי כמו בהל' שבת, זה רק מתיר הקל הקל), ובאיסור לאו זה, פירושו רק לשנה אחת. אבל אם כדי חיילותיו מתיר את האיסור, וריבוי כסף הותר, הרי הוא הותר לגמרי, ואין כאן שום מגבלה בכלל.

ה. מצאנו מחלוקת בין הרמב"ם לבין בעל החינוך (מצוה תקב). לפי הרמב"ם הנ"ל "אם הרבה לוקה". אבל בספר החינוך אין שום אזכור של מלקות בלאו זה, וכבר עמד על זה בעל מנחת חינוך, והניח בצ"ע את שיטת החינוך. והרב יהודה גרשוני הסביר בספרו משפט המלוכה על הלכות מלכים להרמב"ם ז"ל (ניו יורק, תש"י, עמ' פב) שלפי טעמו של ראב"ע, האיסור של ריבוי כסף ע"י הטלת מיסים הוא בגדרי גזל, ואם כן יש לפנינו לאו שיש בו תשלומין, ולכן אין העובר

לעצמו - או אפילו לא לקופת המדינה אלא לצרכיו הפרטיים (ויתכן מפלגתיים) יעבור על האיסור הזה. על נושא זה ולעוד פרטים בדינים אלו, ראה דברי הרב ד"ר רועי זק בספרו הקצאת משאבים ציבוריים, כתר יא, תשע"ו, עמ' 14-22.
(ד). העיר ידידי הרב משה מרדכי אייכנשטיין, שבוודאי אין כאן לאו ממש על שאר בני אדם, שהרי אם יש מלקות כמו בנפקותא האחרונה להלן, בוודאי שההדיוט לא ילקה, ובמיוחד שאין עונשים מן הדין, אבל ברור שזה שייך מבחינת הרעיוני.

(ה). עיין עוד בפירושו של הרב יהודה גרשוני, ספר משפט המלוכה על הלכות מלכים להרמב"ם ז"ל, ניו יורק, תש"י, עמ' פב.

על הלאו חייב מלקות. אבל לפי יתר הטעמים (רום לבבו, התנוונות החברה, או דין במלך), אין כאן גדרי גזל, והוי איסור רגיל, וממילא כמו יתר איסורים שיש בו מעשה, הרי מלך המרבה, לוקה¹.



1. לפי זה, אם מלך ירש ריבוי כסף ולא עשה מעשה, יהיה פטור מן הלאו, וצ"ע. ועיין עוד במנחת חינוך שהסתפק בשיעור שעוברים על לאו זה. ואכן, מהו הסכום שהרבה שעליו עובר הוא על האיסור ואם קצבו סכום שמעליו עוברים, לכאורה עוברים בכל פרוטה שהרבה יותר מהסכום הנ"ל. וכל זה צ"ע למעשה.

הרב אליהו מרגליות

חזקת רצף אירועים זהים בהלכה

הקדמה - חזקת שור המועד

כדי לבדוק את אופי ההלכה של חזקה המבוססת על שלש אירועים זהים נתייחס לדיון ההלכתי על אופי חזקה של שור המועד הנקבעת על ידי שלש נגיחות. אחרי כן, נוכל להמשיך לדון בשאר אופנים של סוגי חזקות אלו. בדיון ההלכתי בגדר החזקה של שור המועד מצינו שלש בחינות בספרות האחרונים והראשונים. הראשונה - ה"סימניות", השנייה - ה"סיבתיות", השלישית - ה"פורמליות". הדברים יתבארו בהמשך.

אחד המקורות השופכים אור על הגדרת חזקת שור המועד הוא הסוגיה בפרק חזקת הבתים (בבא בתרא דף כח ע"א) והדיון ההלכתי סביבה. הגמרא, שם בתחילת הפרק מביאה מקור לדין חזקת שלש שנים בקרקעות מדין שור המועד. נציג את דברי הגמרא:

אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים משור המועד מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק ליה מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד ה"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח... מאן הולכי אושא ר' ישמעאל וכדתנן ר' ישמעאל אומר בד"א בשדה הלבן אבל בשדה האילן כנס את תבואתו ומסך את זיתיו וכנס את קייצו הרי אלו ג' שנין...

ביאור טעם חזקת שלש שנים לרבי ישמעאל מתבאר בדברי התוספות (שם, דף כט ע"א, ד"ה שתא קמיתא וכו'). התוספות מתייחסים לסברה שטעם חזקת שלש שנים לחכמים הוא שעד שלש שנים בעל הקרקע אינו מקפיד. ממילא, שתיקתו בתוך שלש שנים עדיין אינה מוכיחה דבר. רק אחר שלש שנים, שתיקתו, כלומר אי מחאתו, מוכיחה את טענת המחזיק שהבעלים מכר לו את הקרקע. התוספות מקשים, מנין לנו שדווקא רבי ישמעאל לומד את החזקה משור המועד ולא חכמים, הרי טעמם של חכמים ורבי ישמעאל בחזקת שלש שנים זהה. גם רבי ישמעאל לומד משור המועד שרק אחר שלש אכילות אי הקפדת הבעלים, המתבטאת בשתיקתו, מורה לנו שהקרקע נכרה נמכרה למחזיק. כמו שבשור שלש נגיחות מורות על הרגל קבוע של נגיחות, ולפנינו שור מועד, ואין אנו מפרשים שלפנינו שלש נגיחות משלש סיבות שונות שלא קשורות להרגל קבוע, כך שלש השתיקות מורות לנו שיש כאן שתיקה קבועה, המורה על אי הקפדתו מחמת זה שהקרקע באמת נמכרה, ולא מדובר בשתיקות מסיבות שונות*.

תוספות תירצו: לרבי ישמעאל, שהחזקה תלויה בשלש יחידות של אכילה, שייך ללמוד משלש נגיחות בשור המועד, כי לפנינו שני נידונים זהים. לעומת זאת, לחכמים, חזקת שלש

(א). עוד עיין שם דף כ"ח עמוד א' תוספות ד"ה עד נגיחה וכו' שכתב סברה זו.

שנים תלויה בשהוי זמן באכילה, כמה אדם שווה ואינו מקפיד באכילתו של חברו. לפנינו דיון שונה, שאינו קשור לנידון של מנין כלשהו, כנידון מנין הנגיחות בשור המועד².



חקירת האחרונים בטעם חזקת שור המועד

מדברי התוספות אנו פושטים את חקירת האחרונים בטעם המועדות בשור המועד על ידי שלש הנגיחות. אחרונים רבים הסתפקו מהו טעם המועדות בשור³. אפשר לצדד שהמועדות נובעת מחמת זה שעל ידי שלש נגיחות מתגלה טבעו של השור והרגלו הרע. הנגיחות הן סימן על טבעו המועד של השור. צד זה בחקירה הוגדר בתחילת המאמר כבחינה הראשונה - ה"סימניות"⁴. מאידך גיסא, אפשר לצדד ולטעון שטעם המועדות בשור המועד היא שעל ידי שלושת הנגיחות נוצר שינוי בטבעו, השור רוכש לו על ידי הנגיחות הרגל רע לנגוח. שלושת

(ב). מפורסם בשם רבי חיים מבריסק שבסיס חזקת שור המועד עומד על ההיגיון: כשתירץ אחד מתרץ שלוש שאלות, התירץ מורה על נכונותו. זאת, למרות שיש אפשרות לתרץ את שלושת השאלות על ידי שלוש תירוצים שונים. "והגר"ח ביאר, דכשנגח פעם אחת, זו קושי', ואומרים שזה מקרה, וכשנגח ב' פעמים הוי זה שתי קושיות, ואומרים שני תירוצים שהיו שני מקרים, אבל בפעם השלישית יש שלש קושיות, ובמקום לומר שלשה תירוצים שזה שלשה מקרים, אומרים תירוצ אחד, שהוא מועד וא"כ יוצא שזו ראי' שהי' מועד למפרע" (שיעורי רבי דוד פוברסקי לב"ב דף כ"ח עמוד א').

בעולם הפילוסופי עקרון זה מוכר כ"תערו של אוקאם" - כשיש אפשרות לבאר שני הסברים בעלי משקל ערכי זהה לתופעות זהות, עלינו להעדיף את ההסבר הפשוט והחסכוני ביותר. רבי יצחק יעקב ריינעס מביא בספרו את המושג הפילוסופי "תערו של איש אוקאם" ומבאר על ידו את המתודה של "הצד השווה" - בנין אב משני כתובים. הרב ריינעס מתאמץ לבאר את ההיגיון של הצד השווה בספרו חותם תכנית (בהוצאת בנו הרב אברהם דב בער ריינעס - ירושלים תרצ"ד), חלק "מספר יסוד תשבע"פ", עמוד נ"ד הערת שוליים ב'.

נציג מדבריו: "דיסוד הלמוד של מה הצד הוא נוסד על הכלל הנ"ל, והוא כמו הכלל הידוע בהיגיון דכל עוד שיש לקשר שני ענינים תחת סיבה אחת אין לתלותם בסבות שונות, והוא ג"כ תוצאות הכלל הנ"ל שיש לעשות מן הפרטים כללים, דיחס של ריבוי הסיבות נגד סיבה אחת הוי כיחס הפרטים נגד הכללים, וע"כ ממילא נוסד מזה גם יסוד זה "לחפש תמיד סבה אחת ולא לתלות ברבוי הסיבות..."

הרב ריינעס מבטא בלשונו "הכלל הידוע בהיגיון" את "תערו של ויליאם איש אוקאם", המגלם את האונטולוגיה הפרסימונית ומאמץ את הכלל שאין להרבות בישויות, כאשר אין הכרח לכך (בהקשר לזה עיין מורה נבוכים חלק ב' פרק י"א).

גם בנידון שלנו, בשלש נגיחות השור אנו מאמצים את עקרון רבי חיים מבריסק ואיש אוקאם. את הנגיחה הראשונה אנו יכולים לפרש מחמת סיבה ייחודית לה, באותה נגיחה השור לא חש בטוב. את הנגיחה השנייה אנו גם יכולים לפרש על ידי סיבה ייחודית לה, השור הוטרד באופן יוצא דופן על ידי מזג האוויר. גם את הנגיחה השלישית אנו יכולים לפרש על ידי סיבה ייחודית לה, השור שנגח ביצע פעולה חריגה שהתפרשה כאיום על השור הנוגח. ברם, אחר הנחה השלישית אנו עוצרים ומעדיפים לפרש את כל הנגיחות על ידי הסבר אחד, טבעו של השור ליגוח. הארכת במקצת, עקב הניסוח של שיעורי של רבי דוד פוברסקי (לדברי רבי חיים מבריסק) המטעה ואינו מדויק. ניסוח מטעה זה גם רווח בקרב עולם הישיבות.

ג). חידושי רבי שמעון שקאפ, בבא קמא סימן ל"ג (ב"ק דף מ' עמוד א'); ספר קהלות יעקב (לרבי ישראל יעקב קניבסקי) על בבא קמא סימן כ"ט - בענין מועד לימנו (הוצאת תשמ"ח) ועוד.

ד). בהערה ב' הרחבנו במהותה של "סימניות" זו. לצד זה ("הסימניות"), נתקשו האחרונים (חידושי רבי שמעון שקאפ ב"ק סימן ל"ג - "בסוגיא דשאלו בחזקת תם ונמצא מועד"), אם כן, נחייב נוק שלם מנגיחה ראשונה דאיגלא מילתא למפרע שהוא שור מועד לנגיחות. אמנם, זו אינה קושיה, מפני שכל חיוב שור המועד בתורה הוא רק באופן שנודע הדבר. הרב שקאפ יישב שאלה זו באופן אחר.

הנגיחות הן הסיבה ליצירת תכונתו וטבעו הרע של השור. צד זה בחקירה הוגדר בתחילת המאמר כבחינה השנייה - ה"סיבתיות".

מדברי התוספות עולה שטעם חזקת המועד על ידי שלושת נגיחות הוא ההנחה ששלושת הנגיחות הן סימן על טבעו השלילי של השור, הבחינה הראשונה - ה"סימניות". ממילא, שיין ללמוד משור המועד את חזקת שלש שנים בקרקעות, המבוססת על אותו מישור של דיון, ה"סימניות". על ידי שלושת התופעות הזהות, שלושת האכילות ובמקביל אי מחאת הבעלים (המערער) שלש פעמים, אנו מגלים שכנראה המערער משקר והוא מכר את הקרקע או נתנה למחזיק. אם המערער אינו מוחה שלש פעמים אין לתלות את האי מחאה כל פעם מסיבה שונה שארעה. על כורחנו שתקתו נובעת מטעם אחד, והוא שהקרקע אינה שלו. גם ביאור חזקת שלש שנים בקרקעות מבוסס על הבחינה הראשונה - ה"סימניות". למדנו את עיקרון ה"סימניות", המתממש בחזקת שלש שנים, משור המועד. אם נקבל את הבחינה השנייה - ה"סיבתיות", כהסבר לחזקת שור המועד, לא יתאפשר ללמוד מדין שור המועד את עיקרון ה"סימניות" בחזקת שלש שנים בקרקעות. חזקת שלש שנים עוסקת רק במישור של דיון על ה"סימניות", בניגוד לחזקת שור המועד, המבוססת על מישור של דיון על ה"סיבתיות". שני מישורים אלו אינם קשורים זה לזה.

הגמרא שם (דף כח ע"ב) הקשתה להולכי אושא "אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה, אלמה תנן כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה". הגמרא תירצה: "טעמא מאי דאמרין דלמא כדקאמר השתא איהו לא טעין אנן ליטעון ליה". בתוספות (שם, ד"ה אלא מעתה וכו') הקשו על סברת המקשה, כיצד אפשר להעמיד את הקרקע בידו של המחזיק באופן שהוא אינו טוען דבר. תוספות תירצו בתירוץ הראשון שהמקשה סובר שלמדים משור המועד, שכמו שבשלוש נגיחות השור נהיה בחזקת נגחן, באכלה שלש שנים ולא מיחה הבעלים נהיה בחזקת שלא ימחה עוד ובלא טענה גם זוכה בקרקע. זאת, מפני שאנו מפרשים שהבעלים מחל לו. לכן, אין אנו זקוקים לטענה.

לאור זאת, אפשר לבאר שהמקשה סבר שטעם שור המועד מבוסס על כך שעל ידי שלושת הנגיחות נוצר שינוי בטבעו של שור והנגיחות הן סיבה לטבעו המועד של השור. ממילא, שיין ללמוד משור המועד שבחזקת שלש שנים, מחמת העובדה שהבעלים לא מיחה נוצר טבע בבעלים שהוא לא ימחה יותר וימחל על הקרקע. ברם, גם לצד שטעם חזקת שור המועד על ידי שלושת נגיחות השור היא סימן וראיה על טבעו המועד, יש אפשרות שנלמד את ענין המחילה בחזקת קרקעות משור המועד. כלומר, אפשר שאי מחאה היא סימן על מחילה, אלא שעדיין על ידי אי מחאה חד פעמית אין אנו יודעים שיש לפנינו תופעה של מחילה. אולי סיבה אחרת גרמה לאי המחאה החד פעמית. אחר שלש פעמים של אי מחאה אנו רואים שלפנינו תופעה אחת של מחילה. ברם, למסקנה שחזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, מוכח שחזקת שלש נגיחות בשור המועד היא ראיה וסימן על תכונתו של שור, כמו שביארנו לעיל.



מחלוקת המהר"ם מרוטנבורג ורבנו פרץ

הטור (אורח חיים סימן קי"ד) מביא מחלוקת בין המהר"ם מרוטנבורג לבין רבנו פרץ, העוסקת בשאלה, האם יש דימוי בין חזקת שור המועד לדיני הרגל הזכרת גשמים בתפילה.

נציג את דבריו:

המהר"ם מרוטנבורג היה רגיל לומר בשמיני עצרת ברכת אתה גבור צ' פעמים עד משיב הרוח ומוריד הגשם כנגד ל' יום שאומר אותו ג' פעמים בכל יום ועכשיו אם היה מסופק אין צריך לחזור, וראיתו מפרק כיצד הרגל (דף כ"ד עמוד א') דאמר גבי שור המועד ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחות לא כ"ש, ה"נ כיון דאחר ל' יום אם הוא מסופק אין צריך לחזור כ"ש צ' פעמים ביום אחד, והר' פרץ ז"ל כתב לא חזינא לרבנן קשישי דצרפת דעבדי הכי, שאין הנדון דומה לראיה דהתם טעמא משום שהוחזק ליגח ואם הוחזק ג' רחוקות כ"ש בג' קרובות, אבל גשם שנתקן בתפלה והדבר תלוי בהרגל לשונו לא אמרינן הכי.

עייין בבית יוסף (שם), שהאריך בביאור מחלוקתם. בביאור המחלוקת כתב רבי שמעון שקאפ' שלפנינו נידון האם חזקת שור המועד מבוססת על ה"סיבתיות" או על ה"סימניות". המהר"ם סובר שחזקת שור המועד מבוססת על רכישת הרגל הנגיחה על ידי שלושת הנגיחות. לכן, חזקת שור המועד דומה לעניין רכישת הרגל הלשון אצל בני האדם, ויש אפשרות להקיש מדיני שור המועד לחזקת הרגל הלשון. בניגוד לזאת, רבנו פרץ סובר שטעם המועדות על ידי שלושת נגיחות השור אינו אלא סימן וראיה על טבעו של השור. ממילא, לרבנו פרץ אין אפשרות להקיש בין דיני שור המועד, העוסקים במישור ה"סימניות", לבין דיני רכישת ההרגל הלשוני של המתפלל, העוסקים במישור ה"סיבתיות". למהר"ם מרוטנבורג, הקל וחומר מתייחס לבחינת ה"סיבתיות", על ידי קירוב הפעולות הטבע נרכש על ידי הפועל (אדם או בהמה) יותר חזק. לרבנו פרץ, הקל וחומר מתייחס לבחינת ה"סימניות", על ידי קירוב האירועים יש אינדיקציה חזקה יותר על קביעות התופעה, ועדות על גורם אחיד הקובע את התופעה (על האדם או הבהמה).



הקושי מסוגיית הגמרא על המהר"ם מרוטנבורג

לאור הדברים שהבאנו בתחילה, למהר"ם מרוטנבורג יעלה קושי מסוגיית הגמרא (מבני ישמעאל), הלומדת משור המועד את דיני חזקת שלש שנים בקרקעות. חזקת שלש שנים בקרקעות מבוססת על ה"סימניות", מ"אי המחאה" יש ראיה שהקרקע נמכרה. מההלכה שכל

(ה) לאור מניין התפילות במשך שלושים יום, לכאורה, המספר צ' אינו מדויק. בנידון זה עיין מגן אברהם סימן קי"ד סעיף קטן י"ב, ט"ז אורח חיים סימן קי"ד סעיף קטן י"ג ושו"ת חתם סופר חלק א' אורח חיים סימן כ'.

(ו) חידושי רבי שמעון שקאפ, בבא קמא סימן ל"ג (ב"ק דף מ' עמוד א'). רעיון זה מופיע גם בספר קהלות יעקב (לרבי ישראל יעקב קניבסקי) על בבא קמא סימן כ"ט - בענין מועד למינו (הוצאת תשמ"ח).

(ז) כענין אם נשאת לשלושה בני אדם ולא ילדה שהאשה בחזקת עקרה, ובמתו אחיו מחמת מילה, ועוד דוגמאות ששם החזקה היא סימן וראיה.

חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה מוכח שאין טעם חזקת הקרקעות כמחילה, אלא שעל ידי ה"אי מחאה" יש ראייה לטענת המחזיק. לעומת זאת, למהר"ם, חזקת שור המועד מבוססת על ה"סיבתיות", השייכת למישור דיון שונה, שאינו קיים בחזקת קרקעות.

יש מקום להציע יישוב לקושי זה על ידי זה שנסייג את דעת המהר"ם ונעמידה רק לשיטת חכמים (להלכה), החולקים על רבי ישמעאל וסוברים שאכן אין אנו למדים את חזקת הקרקעות משור המועד. פרשנות זו בדעת המהר"ם תאלץ אותנו לתלות את מחלוקת חכמים ורבי ישמעאל בנידון האם חזקת שור המועד מבוססת על ה"סיבתיות" או על ה"סימניות". במילים אחרות: למהר"ם, מחלוקת חכמים ורבי ישמעאל היא מחלוקתו עם רבנו פרץ. הרווחנו ביאור במחלוקת רבי ישמעאל וחכמים. ברם, דברי תוספות שהזכרנו מטים אותנו לשלול את פרשנות המהר"ם באופן זה. התוספות ביארו ללישנא "דעד תלת לא קפיד" שהטעם שחכמים לא למדים משור המועד (כרבי ישמעאל) נובע משום שלחכמים אין הדבר תלוי במניין האכילות, אלא בשהוי זמן האכילה. דברים אלו מסתברים מאד. לאור זאת, קשה למצוא עקבות לטענה שחכמים חולקים גם באופן עקרוני על מהות חזקת שור המועד. במילים אחרות: נוכל להקשות על המהר"ם מרוטנבורג, מנין לו שחכמים חולקים על רבי ישמעאל גם בטעם המוחזקות בשור המועד, לכאורה אין הכרח לכך.



ישוב שיטת המהר"ם מרוטנבורג לדעת המגן אברהם

כדי להציע יישוב לקושי זה, ובמקביל להעמיד את דעת המהר"ם גם כרבי ישמעאל, נקדים הקדמה נחוצה. האחרונים^ח מתקשים בראיית המהר"ם, המבוססת על הקל וחומר של רבי מאיר. בסוגית הגמרא בבבא קמא (דף כד ע"א) מובאת דעת רבי יהודה ורבי יוסי, החולקת על דעת רבי מאיר. רבי יהודה ורבי יוסי סוברים שדווקא ריחוק נגחותו חייב, אבל קירב נגחותו אינו חייב. לשיטתם, אין אנו אומרים את הקל וחומר של רבי מאיר. הגמרא (שם), וכן כל הפוסקים פסקו כרבי יוסי ("דרבי יוסי נימוקו עמו"), דווקא בשלש פעמים בשלושה ימים נעשה מועד ולא ביום אחד. אם כן, כיצד המהר"ם מביא ראייה מהקל וחומר של רבי מאיר, כאשר אנו לא פוסקים אותו להלכה. קושי זה תקף גם על רבנו פרץ החולק על המהר"ם, מדוע רבנו פרץ לא מנמק את שלילת דעת המהר"ם בכך שהקל וחומר דחוי ואינו נפסק להלכה.

נציג פרשנות המיישבת את דעת המהר"ם מרוטנבורג. מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה, האם אומרים את הקל וחומר, "קירב נגחותו לא כל שכן" בהזכרת גשמים תלויה בטעם חזקת שור המועד. רבי מאיר סובר שטעם חזקת שור המועד מתבססת על בחינת ה"סיבתיות". ממילא, בבחינה זו שייך לומר את הקל וחומר, רכישת הרגל המועדות חזק יותר בקירב נגחותו. לעומתו, רבי יהודה סובר שטעם חזקת שור המועד מתבססת על בחינת ה"סימניות". ממילא, בבחינה זו אין שייך לומר את הקל וחומר, בקירב נגחותו אלמנט הסימניות מתבטל. אפשר שביום (הבודד) שבו השור נגח הייתה סיבה יוצאת דופן לנגחות. על ידי ריחוק הנגחות, אנו

ח. מגן אברהם, אורח חיים סימן קי"ד סעיף קטן י"ג; ט"ז, אורח חיים סימן קי"ד סעיף קטן י"ג; דרישה אורח חיים סימן קי"ד אות ג'; שו"ת נוב"י מהוד"ק אור"ח סכ"ו; ועוד.

מנטרלים אפשרות זו. אם נחשוש שבשלושת הימים הייתה סיבה מיוחדת לנגיחה, עדיין בחינת ה"סימניות" קיימת, הסיבה המיוחדת אינה רלוונטית לענין ערעור קביעת חזקת שור מועד. כעת יש לנו סימן שסיבה מיוחדת מתמשכת וגורמת לשור לנגוח באופן קבוע. בניגוד לרבי יהודה, לרבי מאיר, בקירב נגיחותיו, החשש שהייתה באותו יום סיבה יוצאת דופן לנגיחה אינו רלוונטי ואינו דוחה את סברת הקל וחומר. בכל אופן, השור רוכש את הרגלו על ידי שלשת הנגיחות.

בדרך זו, רבי יהודה מודה באופן עקרוני לקל וחומר של רבי מאיר, באופן של רכישת הרגל על ידי מספר פעולות, בקירוב הפעולות זה לזה מתחזקת התופעה של רכישת ההרגל. ברם, רבי יהודה טוען על סברת רבי מאיר שבחזקת שור המועד אין החזקה תלויה ב"סיבתיות" - תופעת רכישת ההרגל, אלא החזקה תלויה ב"סימניות" - גילוי טבעו והרגלו של השור. ממילא, אין שייך להשליך את הקל וחומר על חזקת שור המועד בקירב נגיחותיו. בטעמו של רבי יהודה, אפשר לומר שבשביל לרכוש הרגל של מועדות לא מספיק רק שלש נגיחות. לאור הצעה זו, מתיישבת מאליה תמיהתנו, כיצד המהר"ם מביא ראיה מרבי מאיר כאשר להלכה פוסקים כרבי יהודה.

נראה שדרך זו, ביישוב שיטת המהר"ם היא שיטת המגן אברהם (או"ח סימן קיד סק"ג). נציג את דבריו:

הרי הוא בחזקת - כדאמרינן בגמ' אם ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש והר"פ דחה ראייתו וכו' (טור) וצ"ע דהיכי מייתי ראייה מר"מ הא קי"ל כר"י דלא נעשה מועד עד שיגח ג"פ בג' ימים ולא ג"פ ביום א' [אח"כ ראייתי שהקשה זה בשל"ה] וכ"פ לקמן סי' תקע"ו ס"ב דדוקא בג' מתים בג' ימים אבל ג' מתים ביום א' אין זה דבר וזה דלא כר"מ כדאמרי' בגמ' וא"כ חזי' דאין זה ק"ו וי"ל דש"ה דאמרי' דבאותו יום תונבא הוא דנקט ליה וכן גבי דבר אמרי' אותו היום האויר משונה משא"כ הכא אם הורגל" כשאומר' מפוזרין ק"ו ברצופי' וה"ק כיון דלר"מ אפי' בשור סובר ק"ו וכ"ש הכא ואף על גב דלא קי"ל כר"מ בשור בהא מיהו קי"ל כוותיה.

נעקוב אחר דברי המגן אברהם. המגן אברהם כותב שרבי יהודה אינו חולק באופן עקרוני על סברת הקל וחומר במישור ה"סיבתיות". ברכישת הרגל, כתב המג"א "אם הורגל כשאומרים מפוזרין קל וחומר ברצופים". רבי יהודה רק סובר שבקביעת מועדות השור ביום אחד אין לנו הוכחה וסימן להרגלו וטבעו של השור, אפשר שבאותו יום השור לא הרגיש טוב - "דבאותו יום תונבא הוא דנקט ליה". לרבי מאיר, חשש זה אינו רלוונטי ואינו דוחה את סברת הקל וחומר במישור ה"סיבתיות". בכל אופן השור רוכש את הרגלו על ידי שלשת הנגיחות. ברם, לרבי יהודה שמתייחס ל"סימניות" שבנגיחות חשש זה מבטל את הרלוונטיות של ה"סימניות". לדרך זאת, רבי יהודה ורבי מאיר נחלקו בחזקת שור המועד בחקירת האחרונים, האם חזקתה מבוססת על הבחינה הסימנית או על הבחינה הסיבתית.

(ט). ההדגשה אינה מהמקור.

הקשיים העולים מסוגיות הגמרא בשיטת המגן אברהם

בהצעה זו עדיין יש לדון, לאור סוגיות הגמרא בפרק חזקת הבתים (בבא בתרא דף כח ע"ב) ובפרק סדר תעניות (תענית דף כא ע"א). בחזקת הבתים מבואר שלרבי ישמעאל גם בשלש אכילות במשך זמן של פחות משלש שנים מתהווה חזקה. זאת, מפני שחזקת שלש שנים בקרקעות מבוססת על שלש אכילות ולא על משך הזמן של שלש שנים. הגמרא תולה דין זה בסברת רבי מאיר "קירב נגיחותיו לא כל שכן". לכאורה, לאור הצעתנו עולים שני קשיים מגמרא זו. קושי ראשון, מדוע הגמרא תולה את חידושה בדעת רבי מאיר, לאור הצעתנו גם רבי יהודה מודה לקל וחומר. קושי שני, חזקת קרקעות מבוססת על ה"סימניות", אם כן, גם לרבי מאיר אין שייך לטעון את הקל וחומר. במילים אחרות: רבי מאיר ורבי יהודה רק נחלקו בהבנת מהות חזקת שור המועד, האם היא "סיבתית" או "סימנית", אך בעצם הקל וחומר אין ביניהם מחלוקת. בבחינת ה"סיבתיות" שייך לטעון את הקל וחומר, בבחינת ה"סימניות" אין שייך לטעון את הקל וחומר. לאור זאת, ממה נפשך, אם נחליט שחזקת קרקעות היא "סיבתית" (החלטה שאינה נכונה), הקל וחומר המלמד אותנו את דין שלש אכילות בפחות משלש שנים, הוא לכולי עלמא. אם נחליט שחזקת קרקעות היא "סימנית" (והיא ההחלטה הנכונה), אין שייך כלל ללמוד את הקל וחומר ולהשליך אותו על חזקת קרקעות. אכן, חזקת קרקעות יכולה להיות רק "סימנית" (היא ההחלטה הנכונה), כפי שהראנו זאת גם מדברי התוספות, אם כן, כיצד הגמרא משליכה את הקל וחומר על חזקת קרקעות.

קושי דומה עולה מהסוגיה בפרק סדר תעניות (המוזכרת על ידי המג"א). נציג את סוגיית הגמרא:

... תנו רבנן עיר המוציאה חמש מאות ואלף רגלי כגון כפר עכו ויצאו הימנה תשעה מתים בשלשה ימים זה אחר זה הרי זה דבר. ביום אחד או בארבעה ימים אין זה דבר ועיר המוציאה חמש מאות רגלי כגון כפר עמיקו ויצאו ממנה שלשה מתים בשלשה ימים זה אחר זה הרי זה דבר, ביום אחד או בארבעה ימים אין זה דבר. דרוקרת עיר המוציאה חמש מאות רגלי הוה ויצאו ממנה שלשה מתים ביום אחד גזר רב נחמן בר רב חסדא תעניתא. אמר רב נחמן בר יצחק כמאן כרבי מאיר דאמר ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן.

כאן הגמרא משליכה על חזקה המשויכת לבחינה ה"סימנית" (על ידי שלש מתים או מגלים שיסנה תופעה של דבר - מגפה) את הקל וחומר של רבי מאיר ותולה השלכה זו דווקא בדעת רבי מאיר. גם כאן עולים הקשיים שעלו בפרק חזקת הבתים.



(י). "ולרבי מאיר דאמר ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן אכלה תלתא פירי בחד יומא כגון תאנה ליהוי חזקה... אבל בשדה אילן כנס את תבואתו ומסק את זיתיו וכנס את קייצו הרי אלו ג' שנים" (לשון הגמרא).

הצעה לישוב שיטת המגן אברהם

כתוצאה מקשיים אלו היה מקום ליישב ולטעון שמחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר אינה סימטרית. רבי יהודה סובר שהקל וחומר שייך רק במישור ה"סיבתיות", וממילא בחוקת שור המועד, השייכת למישור ה"סימניות" בלבד (לדעת רבי יהודה, כפי שביארנו לעיל) הקל וחומר אינו רלוונטי (כמו שביארנו לעיל). לעומתו, רבי מאיר סובר שהקל וחומר שייך גם במישור ה"סיבתיות" וגם במישור ה"סימניות".

ברם, בדרך זו קצת קשה, מנין למהר"ם שחוקת שור המועד מבוססת על ה"סיבתיות". להצעתנו הראשונה, שהקל וחומר שייך רק בבחינה ה"סיבתית", יש הכרח למהר"ם ללמוד שחוקת שור המועד היא "סיבתית". ברם, להצעתנו כעת, שהקל וחומר שייך גם בבחינה ה"סימנית", אין הכרח לפרש שחוקת שור המועד מתבססת על ה"סיבתיות". קושי זה מתעצם על ידי הגמרא, המקבילה את דיני חוקת שור המועד לחוקות המשיכות רק לבחינה ה"סימנית", חוקת קרקעות^{יא}, חוקת שלשה מתים^{יב} וחוקת אישה קטלנית^{יג}. לאור הבנת חוקת שור המועד למהר"ם מרוטנבורג, בגמרות אלו מבואר שיש השוואה בין הבחינה הסימנית לבין הבחינה הסיבתית. לכאורה, לפנינו השוואה תמוהה. בנוסף, יש למקד את שאלתנו להצעה זו, מדוע לגמרא בפרק סדר תעניות ובפרק חוקת הבתים פשוט שלרבי מאיר הקל וחומר מוכרח להיות בשני תחומי דיני החזקות, ה"סימנית" וה"סיבתית", ותלוי זה בזה עד כדי השוואת הקל וחומר בין חוקה של שלשה מתים ושלש אכילות בקרקע לבין חוקה של שור המועד. הבהרנו לעיל שמאד מסתבר שהקל וחומר אינו שייך בבחינת הסימניות - "דאמרי' דבאותו יום תונבא הוא דנקט ליה"^{יד}. במקביל, די מסתבר להבין את הקל וחומר בבחינה הסיבתית. כלומר, הפועל רוכש את הרגלו באופן חזק יותר בקירוב הפעולות^{טו}.



העיקרון הסינכרוני

נתייחס להשוואת שתי הבחינות, הסימנית והסיבתית בסוגיה ביבמות, השוואה העולה משיטת המהר"ם מרוטנבורג. בביאור דעת רבי מאיר, נראה להציע מתודה סינכרונית^{יז} המצביעה על

יא. בבא בתרא דף כ"ח עמוד א'.

יב. תענית דף כ"א עמוד א'.

יג. יבמות דף ס"ד עמוד ב'. בהמשך נתייחס גם לסוגיית הגמרא בחגיגה (דף ג' עמוד ב' - דף ד' עמוד א').

יד. לשון המג"א שהובא לעיל.

טו. לפנינו קביעה רציונליסטית שאינה אמפיריציסטית. קביעה קצת תמוהה ויומרתית. אכן, לא העמדתי את קביעת הקל וחומר במישור הסיבתי במבחן אמפירי. ברם, הרבה פעמים, הדיון ההלכתי מבוסס על גישה רציונליסטית, גישה אשר רווחה מימי אריסטו עד רנה דקארט וגוועה עם הופעת הורם האמפיריציסטי של ג'ון לוק, ג'ורג' ברקלי ודיוויד יום. במקביל למישור הפילוסופי, האמפיריציזם התעצם במישור המדעי, במיוחד עם שלילת הפיזיקה האריסטוטלית על ידי גלילאו גליליי ועיצוב המתודה המדעית של פרנסיס בייקון. ברם, שינויים אלו אינם נוגעים לאופי הדיון ההלכתי שבתלמוד. ביאור קביעה זו והרחבה בנושא זה מופיע בספרי "יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד". שם ביארתי, מדוע השינויים העקרוניים שבמתודה המדעית על ההשלכות המדעיות הנובעות משינויים אלו, כמעט שאינם משליכים על הדיון ההלכתי ופסיקת ההלכה.

היתכנות מתאם (גורם שלישי) בין שני המושגים, מושג הסיבתיות (ההתרגלות) ומושג הסימניות בתופעה שחוזרת על עצמה שלש פעמים. מתאם זה יוצר אקוויוולנטיות בין מושג הסימניות לבין מושג הסיבתיות. במילים אחרות: יש גורם מטאפיזי אחד שגורם לשתי התופעות, ההתרגלות על ידי שלש פעמים (הסיבתיות) וקיום ההוכחה על ההרגל על ידי שלש פעמים (הסימניות). יש להדגיש, הקושי למצוא קשר סיבתי בין מושג הסימניות לבין מושג הסיבתיות בתופעה של שלש נגיחות של שור או כל שלשה אירועים זהים, מתעצם בשל העובדה שלפנינו שני מושגים המשתייכים לשני מישורי דיון שונים. הסיבתיות (ההתרגלות השור על ידי הנגיחות) שייכת למישור הפיזיולוגי - מנטלי. לעומת זאת, הסימניות (ההוכחה על ההרגל השור על ידי הנגיחות) שייכת למישור הלוגי - רדוקציוני¹. למרות זאת, אפשר שעל ידי גורם שלישי מתאם נוצרת אקוויוולנטיות בין שני המושגים היוצר מתאם סטטיסטי.

אפשר להוסיף, הסימניות שבחזקת שלש פעמים מבוססת על היסק אינדוקאטיבי². אם כן, יוצא שמושג הסימניות שייך למישור המנטלי של האדם, האינטואיציה. כלומר, בנידון שלנו המישור הלוגי - רדוקציוני הוא נגזרת של המישור הביולוגי - מנטלי.

לאור זאת, נוכל להציע שהגורם השלישי המתאם אינו גורם מטאפיזי רדיקלי³, אלא גורם הנכלל במישור הביולוגי - מנטלי. ממילא, נשכרנו בטיעון מובן יותר. הגורם השלישי המתאם נמצא על אותו מישור של שני המושגים, מושג הסיבתיות ומושג הסימניות.

לאור המתודה שאנו מציעים, מסתבר שדין שור המועד מכיל בתוכו שתי אפשרויות של דיני מועדות, הסיבתיות והסימניות הקשורים זה בזה על ידי מתאם שלישי. להצעה זו, מבוארת לדעת המהר"ם מרוטנבורג השוואת הסוגיה ביבמות⁴ בין מתו אחיו מחמת מילה ואשה קטלנית

טז). אנו משתמשים במושג העקרון הסינכרוני, תובנה העולה מבית מדרשו של הפסיכולוג הנודע, קרל גוסטב יונג והדיאלוג המחקרי של יונג עם הפצינט שלו, הפיזיקאי הנודע, וולפגנג פאולי. המתודה הסינכרונית דוגלת בקיום הקשרים לא סיבתיים בעולמנו. יונג פרסם בחייו מאמר בשם "סינכרוניות - עיקרון מחבר לא סיבתי" בחוברת "אסופת עבודות" (כרך 8) בו הוא מצביע על צירופי מקרים משמעותיים, אך ללא הקבלות סיבתיות. גם פאולי פירסם מאמר מחקר בנושא דומה בחוברת זו. חלק ניכר מהדיונים בין יונג לפאולי פורסמו אחר מותו במאמר "אטום וארכיטיפ" "Atom and Archetype".

יז). כמבואר בדברי רבי חיים מבריסק אשר הובא בהערה ב'.

יח). כאשר אנו רואים תופעה קבועה אנחנו מניחים שהתופעה תמשך. למרות שהנחה זו היא הנחה אינדוקאטיבית. אין אדם החושש שלמחרת לא תורח השמש. דיוויד יום שלל את ההיסקים האינדוקאטיביים, מפני שבהיסקים אלו אין הוכחה לוגית. ברם, למרות הצידוק שבטענת דיוויד יום, האינטואיציה האנושית היא הביסוס האיתן להיסקים אלו. כל חיינו מתבססים על האינטואיציה, כך אנו מנהלים את חיינו ועל פי זה התורה וההלכה מחייבת אותנו לנהוג.

יט). אם יש מושג כזה. בכל אופן, נראה שהכוונה ברורה.

כ). יבמות דף ס"ד עמוד ב'. החלוקה שהגמרא מחלקת, שם, בין אשה קטלנית ומלקיות לבין וסתות ושור המועד אינו נובע משינוי בין אופי החזקות, אלא מהשוני ביניהם במישור ההלכתי, כמבואר בראשונים שם. נציג את לשון הרשב"א שם: "נשואין ומלקיות כרבי וסתות ושור המועד כרשב"ג, וטעמא דמלתא דנשואין לחומרא ומלקיות כיון דעבר ושנה בחייבי כריתות מבערין עושי רשעה מישראל ובוסתות משום דמדרבנן גינהו אזלינן בהו להקל ובשור המועד משום דלא מפקינן ממונא אלא בדבר ברור ובקטלנית משום סכנתא לחומרא ומילה גמי סכנתא היא ולחומרא".

בנידון חלוקת הגמרא ביבמות, עיין גם בשו"ת מהרי"ט חלק ב' יור"ד סימן ט"ו.

לבין שור המועד, במחלוקת רשב"ג ורבי. דין שור המועד, המבוסס על הסיבתיות, משליך גם על דיני חזקה, המבוססים על תופעת הסימניות.

נרחיב את הדיבור על קביעתנו שאנו למדים משור המועד את שני סוגי המועדות, הסיבתיות והסימניות. ההכרח של המהר"ם להבין ששור המועד בפועל הוא חזקה המבוססת על הסיבתיות נובע מהקל וחומר של רבי מאיר. להבנת המהר"ם, הקל וחומר של רבי מאיר, "קירב נגיחותיו לא כל שכן" שייך רק במישור הסיבתיות²². אם נאמץ את דרכנו בשיטת המהר"ם מרוטנבורג ונקבע שבחזקת שלש פעמים יש אפשרות לטעון את שני רכיבי החזקה, הסיבתיות והסימניות, יעלה בדינו שיש אפשרות בשור המועד קיימים שני רכיבים של מועדות, הסיבתיות והסימניות. יש לשאול מנין לנו (לחז"ל) ללמוד שיש שני מרכיבים אלו בשור המועד. נראה לומר שבקבות קביעת התורה ששור המועד נעשה על ידי שלש נגיחות, חז"ל מסיקים שיש שתי אפשרויות קבילות לפרש דין זה. האחד במישור הביולוגי-מנטלי, הסיבתיות, השור רוכש על ידי הנגיחות הרגל רע של מועדות לנגוח. השני במישור הלוגי - רדוקציוני, הסימניות, על ידי שלש הנגיחות אנו מסיקים על ידי ניתוח התופעה שלפנינו עומדת תופעה אחת של שור המועד לנגיחות.

לאור זאת, כשחז"ל באים לפרש את התורה הם נזקקים לפרש את שתי האפשרויות בפסוק, מפני ששתי הפרשנויות מוצדקות. אין כאן הכרעה מסופקת, שני רכיבי המועדות הם טעמים נכונים. היות שהתורה לא מיעטה ופירשה את דבריה אנו רואים בפרשת שור המועד ביטוי של אפשרות של כל סוגי רכיבי המועדות לחייב ממון את בעל השור, כלומר גם טבעו הרע של השור שנקבע על ידי סימניות וגם טבעו הרע שנקבע על ידי הסיבתיות²³. נבאר את דברנו. נתייחס לשור שנהיה מועד על ידי שלש נגיחות (נניח שהנגיחות גרמו לשור להיות מועד - "בחינת הסיבתיות") אך אין הנגיחות ידועות לנו. אחר זמן השור נגח שוב שלש פעמים, הפעם נגיחות אלו ידועות לנו. במצב זה שלושת הנגיחות בהן אנו קובעים את מועדות השור אינן גורמות את טבעו הרע של השור, אלא רק מגלות לנו את טבעו.

נשאל את עצמנו, האם כעת השור מועד בגלל טענת ממה נפשך, נגיחות אלו יכולות להיות מהבחינה הסימנית רק אם כבר היו שלש נגיחות מהבחינה הסיבתית. לכן השור מועד ממה נפשך. או שנאמר שאין צורך לטענה זו, וגם אם הנגיחות הן מהבחינה הסימנית הן מועילות לקבוע את דינו של השור כשור מועד. לחז"ל מסתבר שאין סברה לחלק. עקב זה שהתורה לא סייגה את דבריה אנו למדים שגם בחינת הסיבתיות וגם בחינת הסימניות מועילות על ידי שלש אירועים ואין צורך ביותר. הדברים מוכרחים, נצייר לעצמנו מצב בו התברר שהשור נולד עם טבע המועד לנגיחות. האם לא יתאפשר לקבוע את דינו של השור כמועד על ידי שלש נגיחות? עצם העיקרון הרדוקציוני, האומר לנו לבחור את ההסבר החסכוני ביותר, יאמר לנו גם לאחד את ביאור התופעה של שלוש אירועים הקובעים את ההרגל שבא אחר שלושת האירועים

כא. כפי המבואר בדברי המג"א שביארנו לעיל.

כב. עיין בספר ברכת שמואל (בבא קמא סימן ב' אות ג'). שם מבואר בשם רבי חיים מבריסק שיש מידה בתורה לפרש בפסוקים את חיובי הממון לחומרא מפני שסודם בדין איסור. דבריו מתבססים על דברי ר"ת. כאן הכלל ספק דאורייתא לחומרא אינו הכרעה מספק, אלא מידה שבה התורה נדרשת.

ללוגיקה סינכרונית בעלת גורם מקדם אחד המניע את התופעה. באופן של מתו אחיו מחמת מילה וכדומה, שם אין שייכות לסיבתיות, אנו רואים רק את האפקט של הסימניות. בוסת הקפיצות, בו לא מסתבר לומר שיש כאן סימניות (כדלעיל), אנו רואים רק את האפקט של הסיבתיות. בשור המועד, שלגביו שייך לפרש את שתי הבחינות, אין אנו מכריעים בפועל מהי הבחינה. ברם, השיקול ההלכתי אינו תלוי בהכרעה זו, אין שום נפקא מינה להלכה בשאלה זו. בשור המועד באופן שקירב נגיחותיו, הבחינה הסימנית אינה שייכת, כפי שהתבאר לעיל. ממילא, בקירב נגיחותיו אנו רואים רק את האפקט מהבחינה הסיבתית²¹.

במילים אחרות: יש גורם מקדם, המכריע שמושג הקביעות בעולמנו הוא "שלש פעמים". במקביל, בעולמנו יש תופעות שנקבעות בתודעתנו על ידי הסימניות ויש תופעות שנקבעות על ידי הסיבתיות. שני סוגי תופעות אלו הם השלכות הנובעות ממושג הקביעות המקדם. לרבי מאיר, הגורם המתאם מחייב אותנו לומר שאם יש תופעה של סיבתיות בשלש אירועים, גם תופעה של הסימניות קיימת בשלש אירועים. ברם, בקירוב שלושת נגיחות השור ביום אחד אפקט הסימניות אינו קיים, והחזקה מתבססת רק על אפקט הסיבתיות. לעומתו, רבי יהודה סובר שחזקת שור המועד מתבססת רק על בחינת הסימניות. לכן הוא אינו מודה לקל וחומר של רבי מאיר בשור המועד²². בהקשר ללוגיקה הסינכרונית אפשר שרבי יהודה אינו מודה בלוגיקה הסינכרונית.

יש להעיר, לכאורה אנו סותרים את העיקרון של חסכון הסברים על ידי המתודה הסינכרונית המורכבת. נראה שבמישור הרעיוני ההסבר המורכב שלנו חסכוני יותר. הדבר מומחש על ידי הרעיון של רבי חיים מבריסק (הובא בהערות שוליים ב'). נתייחס ליישוב אחד המיישב שלש קושיות, כאשר אפשר ליישב את הקושי על ידי תירוץ אחד מורכב או שלשה תירוצים שאינם מורכבים. נראה פשוט שנבחר בתירוץ המורכב המתיר את שלושת הקושיות על פני שלש תירוצים שונים ופשוטים. כמובן, אנו מתייחסים לתירוץ מורכב, אך הגיוני, אשר ניתן להעלות על הדעת.

הבהרה: לעיל בארנו שאפשר שהקל וחומר בשור המועד הנחה את המהר"ם להבין שחזקת שור המועד מתבססת על הבחינה הסיבתית. ממילא, לפנינו מקור לנוכחות שתי סוגים של חזקת שלש אירועים. התופעה של שלשה מתים בהלכות תעניות סובלת רק פרשנות של סימניות. כמו כן, דיני אחיות מחזקות, מתו אחיו מחמת מילה, אשה קטלנית²³ וכדומה שייכים רק למישור הסימניות. לעומת זאת, סברת הקל וחומר סובלת רק תופעה של חזקת שלש אירועים במישור

כג). הלוגיקה הסינכרונית מסוייגת רק לנידון סך מספר התופעות המבטאות קביעות. גורמים צדדיים מפרים את ההשלכות של הלוגיקה הסינכרונית, כ"תונבא" ו"עיפוש האויר" בקירוב התופעות ביום אחד.

כד). ביחס לוסת הקפיצות, אפשר שרבי יהודה סובר שוסתות דרבנן. אפשר לומר גם שאפילו שנכריע שוסתות דאורייתא, וסת הקפיצות היא מדרבנן. לאור זאת, לא יהיה קשה על קביעתנו שלרבי יהודה, בתורה אין חזקה מהבחינה הסיבתית. עוד אפשר לבאר שגם לרבי יהודה באופן עקרוני יש להסתפק האם בשור המועד ישנה חזקה סיבתית. ברם, מספק לא נוכל לומר את הקל וחומר "קירב נגיחותיו לא כל שכן". זאת תהיה נקודת המחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה, האם לפרש את התורה לחומרא בפרשת שור המועד בשני מישורי החזקה, הסיבתיות והסימניות, כפי שהראנו (בהערה כ"ב) מספר ברכת שמואל, או מספק נצטרך להקל בדבר ולא לומר את הקל וחומר שבמישור הסיבתי, אפשר שעומדת לפנינו חזקה מהבחינה הסימנית, בה אין שייך הקל וחומר. כה. יבמות דף ס"ד עמוד ב'.

הסיבתי. יש להוסיף אסמכתא להצעתנו, השוללת את האפשרות שיש חזקה רק מהסוג של הסימניות¹². יש מקום לומר שמקורו של רעיון זה נלקח מהגמרא. בניגוד לכל המקורות בגמרא של הבחינה הסימנית, המועדות בוסת הקפיצות¹³ סובלת רק פרשנות של סיבתיות¹⁴. משני מקורות אלו אנו מסיקים שבדיני חזקה של תופעה המתרחשת שלש פעמים יכולים להיות אחד משני המרכיבים, או הסימניות או הסיבתיות¹⁵.

יישבנו את הגמרא ביבמות. ברם, עדיין לא יישבנו את תליית מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בנידון הקל וחומר (שבבחינה הסיבתית) בדיני חזקת קרקעות בפרק חזקת הבתים ובדיני שלשה מתים בפרק סדר תעניות (שנמנים על הבחינה הסימנית). בהקדם ליישוב שיטת המג"א עם סוגיות אלו, נציג את התייחסותם של הנודע ביהודה והדרישה לנושא.



מתווה הנודע ביהודה והדרישה בשיטת המהר"ם מרוטנבורג

בדרישה (או"ח סימן ק"ד אות ג') ובשו"ת נודע ביהודה (מהודרא קמא או"ח סימן כ"ו) מבוארת דרך נוספת ביישוב דעת המהר"ם מרוטנבורג. בהקדם להצעת שיטתם, נציג את סוגיית הגמרא בבבא קמא (דף כג ע"ב-כד ע"א) ודברי התוספות שם (ד"ה הרי הוא אומר וזאת וכו'):

מאי טעמא דר' יהודה... ור"מ מ"ט דתניא א"ר מאי ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן. אמרו ליה זבה תוכיח שריחקה ראיותיה טמאה קירבה ראיותיה טהורה. אמר להן הרי הוא אומר וזאת תהיה טמאתו בזובו תלה הכתוב את הזב בראיות ואת הזבה בימים...

(כו). כן פירשנו לעיל את דעת רבנו פרץ ואת דעת רבי יהודה לדעת המהר"ם מרוטנבורג.

(כז). נדה דף י"א עמוד א'. לנידון עם הקפיצות קובעות לחודייהו או לימים ולקפיצות אין משמעות בנידון שלנו.

(כח). על ידי המתודה הסינכרונית אפשר יהיה לומר שגם וסת הקפיצות הוא סימן, ויש גורם שלישי המתאם וגורם לראית הדם ולהחלטה לקפוץ. על ידי כך לכאורה אפשר לטעון שאנו שומטים את האסמכתא מוסת הקפיצות ללוגיקה הסינכרונית, המאמצת גם את הסיבתיות וגם את הסימניות. ברם, בטענה זו יש טעות לוגית. רק אם נאמץ את הלוגיקה הסינכרונית, המוכחת מעצם דיני וסת הקפיצות (ה"סיבתית" - נניח שהקפיצה גורמת את הראיה) וההלכה של מתו אחיו מחמת מילה (ה"סימנית") וכדומה, לא נוכל להביא את האסמכתא ללוגיקה זו מוסת הקפיצות. זאת מפני, שרק לאור הלוגיקה הסינכרונית, גם וסת הקפיצות יכול להיות סימן לראית הדם, המתואם סינכרונית עם הראיה. כלומר, אפשר שיש גורם מתאם המחולל את הראיה ואת ההחלטה לקפוץ. במילים אחרות: בשביל לדחות את האסמכתא (ללוגיקה הסינכרונית) מוסת הקפיצות אנו חייבים לאמץ לוגיקה זו ולפרש בה את וסת הקפיצות. אם כן, ממה נפשך אנו חייבים להודות בלוגיקה הסינכרונית. אם כך אין סיבה שלא להעדיף לפרש ולהכריע שוסת הקפיצות הוא סיבתי טהור.

יש להבהיר, אם אנו עוסקים בקפיצה ספונטנית ולא תודעתית היה מקום לומר שיש גורם משותף לתהליך הראיה ולתהליך החלטת הקפיצה. ברם, בדרך כלל אנו מדברים על קפיצה יזומה מכל סיבה שהיא. כאן קשה עד בלתי אפשרי לטעון שיש גורם משותף. אמנם, אם נאמץ את הגישה הדטרמיניסטית הרדיקלית של רבי חסדאי קרשקש (אור ה', מאמר ב', כלל ה', בששת פרקים) אפשר יהיה לומר שיש גורם משותף הנמצא בשרשרת הגורמים בתהליך הדטרמיניסטי המשותף לראיה ולסיבת ההחלטה לקפוץ. אמנם, כאן אנו נכנסים לדיון על הבחירה החופשית, האם יש לאדם חופש אוטונומי להחליט לקפוץ, לקיים מצוות וכדומה, נושא בו רבי חסדאי קרשקש, מגדולי תלמידיו של הר"ן, נחלק עם הרמב"ם ושאר חכמי ישראל. יש לציין שרבי חסדאי קרשקש הוא בודד בתפיסתו הדטרמיניסטית ואינו מקובל בקרב חכמי ישראל, למרות היותו אחד מהמיוחדים שבגדולי הראשונים המקובלים.

(כט). יש מקום לדון, האם דברינו אינם תלויים במחלוקת אם וסתות דאורייתא או דרבנן. דיון זה משאיר מקום לבאר את החולקים, הטוענים שדין חזקת שלש פעמים מבוסס על רכיב בלעדי של סימניות, כפי שהצגנו את דעת רבנו פרץ לעיל וכפי שכתבנו בהערה כ"ד, בביאור דעת רבי יהודה.

ביישוב הגמרא לרבי מאיר - "תלה הכתוב... ואת הזבה בימים" התקשו התוספות, מה משמעות תירוץ הגמרא - "כל שכן השתא דאיכא למימר תוכיח דמיעט קרא בהדיא". תוספות יישבו "... דה"ק דהתם גלי קרא דלא שייכא התם סברא של קירוב וריחוק שאין שם הטעם תלוי משום דמוחזקת בכך רואה אלא דגזירת הכתוב הוא דבשלשה ימים היא זבה אפי' אם יבא אליהו ויאמר ודאי לא תראה עוד".

הדרישה והנוב"י מבססים את שיטתם על דברי התוספות. רבי מאיר מודה שיש אופנים בהם הקל וחומר אינו רלוונטי. באופן של זבה יש דין מיוחד שאין דינה נקבע כזבה על ידי בחינת הסיבתיות או הסימניות שבחזקה, אלא שיש גזירת הכתוב שבשלשה ימים היא זבה אפילו אם יבא אליהו ויאמר שודאי האשה לא תראה עוד. ביאור הדברים: באופן שהחזקה אינה נקבעת על ידי הסיבתיות בלבד (או הסימניות בלבד) אין שייך לומר את הקל וחומר "קירב גניחותיו לא כל שכן". בניגוד לזאת, בחזקת שור המועד המבוססת על בחינת הסיבתיות¹, רבי מאיר אומר את הקל וחומר. לאור זאת, אפשר שרבי יהודה אינו חולק על עצם סברת הקל וחומר בחזקה המבוססת על הסיבתיות בלבד (או הסימניות בלבד). רבי יהודה רק סובר שאותה גזרת הכתוב שיש בזבה יש גם בשור המועד - "תמול חד מתמול תרי שלשום תלתא". גם בשור המועד תלה הכתוב את המועדות בימים.

לאור הדברים מיושב הקושי, כיצד המהר"ם מבסס את הקל וחומר על רבי מאיר, כאשר רבי יהודה חולק עליו והלכה כמותו. רבי יהודה אינו חולק באופן עקרוני על הקל וחומר של רבי מאיר. רק באופן של גזרת הכתוב, המלמדת שהמוחזקות אינה תלויה בסיבתיות או על כל פנים בסיבתיות בלבד, סובר רבי יהודה שאין אנו אומרים את הקל וחומר. בהתרגלות של הזכרת גשמים אין שום גזרת הכתוב, ממילא גם רבי יהודה מודה בסברת הקל וחומר. עד כאן הצעת תקציר שיטת הנוב"י והדרישה.



קשיים במתווה הנודע ביהודה והדרישה ויישובם

עדיין יש להעיר, מדוע רבי מאיר אינו מודה לרבי יהודה, והרי כמו שבזבה יש גזרת הכתוב של ימים כך גם בשור המועד יש גזרת הכתוב - "תמול חד מתמול תרי שלשום תלתא". נראה לבאר בשני אופנים. אופן הראשון, פשוט לרבי מאיר מסברה שהמחייב בשור המועד הוא טבעו המסוכן של השור, לכן אין שייך לומר שיש גזרת הכתוב המגבילה באופן שרירותי את החזקה בקירב גניחותיו. בניגוד לזאת, בזבה (שדינה תלויה בקביעת טומאה) אפשר לומר שדינה (הקובע את הטומאה) אינו תלוי בטבעה לראות דם, לכן רק בזבה שייך לומר שיש גזרת הכתוב מיוחדת שדין הזבה נקבע דווקא על ידי שלשה ימים². במילים אחרות: דווקא בזבה שייך לומר שגזרת הכתוב

(ל) יש מקום לומר שגם אם חזקת שור המועד מבוססת על הסימניות בלבד שייך לומר את הקל וחומר (לא כפי שביארנו לעיל בדרך המגן אברהם). אם נאמץ את דעת המגן אברהם בענין זה, גם בחזקה המבוססת על בחינת הסימניות אין שייך הקל וחומר, לכן הכנסנו לתוך סוגרים את תיבות "או הסימניות בלבד" במשפט הקודם ובהמשך בסמוך.

(לא). אפשר להוסיף, שהתורה נקטה את דין שור המועד בשלשה ימים, כדי ללמדנו שאפילו בריחוק גניחותיו השור מועד. הסבר זה מתבסס יפה על סברת הקל וחומר שבריחוק גניחותיו יש פחות סברה של חזקת מועד. בהמשך נראה שעל טעם

מלמדת אותנו שהחזקה של שלש ראיות הדם אינה מבוססת על הסיבתיות (או הסימניות), ודין חזקה זו הקובעת את דינה כזבה היא רק בריחקה ראיותיה. כל זה אינו שייך בחזקת שור המועד המבוססת על הסיבתיות (או הסימניות). לעומת זאת, רבי יהודה חולק וסובר שגם בחזקת שור המועד שייך לומר שיש גזרת הכתוב המגבילה אותנו לקבוע את דינה רק בריחק נגיחותיו. במילים אחרות: גם בשור המועד החזקה אינה תלויה בסיבתיות, או על כל פנים בסיבתיות בלבד (ובסימניות או על כל פנים בסימניות בלבד). לכאורה, דעת רבי יהודה שדין שור המועד אינו תלוי (או על כל פנים אינו תלוי בלבד) בטבעו המסוכן של השור (בסיבתיות או בסימניות) תמוהה מאד, רעיון זה יבואר בהמשך.

אופן השני, במישור העקרוני גם רבי מאיר סובר שיש אפשרות לייחס דין של דווקא שלשה ימים בשור המועד, כעין גזרת הכתוב בזבה²³. במילים אחרות: רבי מאיר סובר שיש אפשרות של רכיב בחזקת שור המועד של חזקה שאינה תלויה בסיבתיות (או בסימניות)²⁴. ברם, רבי מאיר סובר, אף על פי כן, בשור המועד לא נסייג רכיב זה של חזקה לריחק נגיחותיו בלבד. דווקא בזבה הגזרת הכתוב מלמדת אותנו שרכיב זה של חזקה שאינה סיבתית (או סימנית) מותנה בריחקה ראיותיה. בשור המועד אין לנו גזרת הכתוב. בזבה יש מיעוט מפורש - "וזאת תהיה טמאתו בזובו תלה הכתוב... ואת הזבה בימים", מה שאין כן בשור המועד אפשר שהתורה נקטה את דין שור המועד בשלשה ימים, כדי ללמדנו שגם בריחק נגיחותיו הוי מועד. הסבר זה מתבסס על סברת הקל וחומר שבריחק נגיחותיו יש פחות סברה של חזקת מועד. בניגוד לזאת, רבי יהודה סובר שמזבה אנו למדים שהחזקה שאינה תלויה בסיבתיות (או בסימניות) מוגבלת רק בריחוק של שלשה ימים בכל דיני החזקות המופיעות בתורה, כולל שור המועד, כפי שביארנו באופן הראשון²⁵. מחמת חזקה זו, שאינה סיבתית, אין הקל וחומר יכול להתממש בשור המועד ולחייב גם בקרב נגיחותיו. בדעת רבי יהודה אין הפרש בין האופן הראשון לאופן השני.



הבחנה השלישית ה"פורמליות"

הצגנו מושג תמוה "חזקה שאינה סיבתית או סימנית". הדבר טעון ביאור בדין הזבה, מהי מהותו של דין קביעת הזבה בשלש פעמים. בחזקת שור המועד אין כאן רק העדר ביאור, אלא קושי גדול מה שייך לייחס את דין החזקה, שאינה תלויה בסיבתיות (או בסימניות), בדין שור המועד השייך למישור הביולוגי - מנטלי (הסיבתיות) או למישור הלוגי - רדוקציוני (הסימניות).

זה מתבסס האופן השני.

לב. אופן זה ישרת אותנו בהמשך המאמר בביאור דעת הרמב"ן.

לג. בהמשך המאמר יבואר מהיכן רבי מאיר לומד דין מחודש זה.

לד. יש להדגיש, בחזקת הזכרת גשמים אין שייך כלל לומר שיש דין החזקה שאינה תלויה בסיבתיות הנובעת מגזרת הכתוב. בחזקת הזכרת גשמים לא מצינו כלל גזרת הכתוב. בנוסף, חזקת הזכרת גשמים אינה דין חזקה המופיע בתורה. חזקת הזכרת גשמים מבוססת על סברה עצמאית, כאשר התופעה של קירוב ההזכרות שמועילה נלמדת על ידי השאלה מהקל וחומר הנאמר בפרשת שור המועד. הוא הדין לשאר החזקות שבהלכה, כמות אחיו מחמת מילה ואשה קטלנית וכדומה, גם הן הלכות שאינן כתובות בתורה, אלא נלמדות בהשאלה מדין חזקת שור המועד. השאלה המבררת לנו את התנהגות הטבע.

הדברים מתבארים על ידי חידושם של רבותינו, רבי ראובן גראזאווסקי^{לה} ורבי שלמה היימן^{לו}, בגדרי חזקת שור המועד.

נציג את חידושם. מבואר בגמרא (בבא קמא דף מא ע"א) ששור המועד להרוג שלושה גויים אינו מועד לישראל, כמו כן, שור המועד שהרג שלושה בני אדם טריפה אינו מועד לשלם. בנוסף, תוספות (ב"ק, דף כד ע"ב, ד"ה במכירין וכו') מסתפקים אם שור שנגח שור הפקר או שור של גוי נעשה מועד על ידו, אפשר שכדי להיות מועד צריך שהשור יגח בני חיוב. רבי ראובן גראזאווסקי מוכיח מדינים אלו שבדין חזקת שור המועד יש שני דינים. הדין האחד הוא שהשור יוצא מחזקת שמור לאינו שמור, כלומר קביעת טבעו המסוכן של השור, כלומר הסיבתיות או הסימניות. הדין השני הוא דין חזקה שאינה תלויה במצב השור, אם הוא שמור או אינו שמור. הדין השני לא עוסק כלל בטבעו של שור. הדין השני רק בא לקבוע את שמו של השור, השור מקבל "שם נגחן". דין זה מבואר מעצם נוכחותם של הסייגים בחזקת שור המועד, אי נגחת גוי וטרפה. אם לא כן, נתקשה, מה ההבדל אם השור נגח גוי^{לי} וטרפה או ישראל שלם. למה התורה מזקיקה לדין מועדות השור דווקא נגחת בני חיוב. רבי שלמה היימן מבאר (בשיטת הרמב"ם) ששני הדינים של החזקות קיימים גם יחד בשור המועד^{לז}. בספריהם, הם מראים תימוכין נוספים להגדרה מחודשת זו.

נראה להטעים את חידושם של רבותינו. נתייחס לפלוני המומחה במקצוע הרפואה, אך עדיין אינו מתעסק במקצוע זה. אפשר שמומחה זה עדיין אינו נקרא רופא. שם של רופא מורה על מציאות איש העוסק בריפוי. כמו כן, הביטוי גזלן אינו מורה על פלוני המומחה ל"אומנות הגזל". גזלן הוא תיאור של אדם העוסק בפעולה של גזל. אדם המומחה לגזלות, עדיין אינו

לה). חידושי רבי ראובן גראזאווסקי, בבא קמא סימן א'.

לו). חידושי רבי שלמה היימן, בבא קמא סימן ג' (בשיטת הר"מ).

לז). יש מהאחרונים שפירשו שנגחת גוי שונה מפני שבגדי גוי שונים מבגדי ישראל.

לח). על פי זה יש לבאר את שיטת הר"ש משאנץ (הובאה בשיטה מקובצת בתוספות שאנץ, בבבא קמא דף כ"ג עמוד ב'). הר"ש משאנץ מבאר שמחלוקת רבי ורשב"ג אינה שייכת לנידון מועדות בשור המועד. בשור המועד לכלול עלמא צריך שלש נגחות. כן מבואר בתוספות (ד"ה איזהו מועד וכו') בבבא קמא דף כ"ג עמוד ב'. בניגוד לזאת, סובר הר"ש משאנץ, מחלוקתם של רבי ורשב"ג שייכת לענין עקירת המועדות, לרבי נעקר בשתי פעמים ולרשב"ג בשלוש פעמים. לאור הדברים, הדברים מתבארים. להחלת דין מועד אנו צריכים שני תנאים, קביעת טבעו הרע של השור וקביעת שמו כ"נגחן". קביעת שם "נגחן" על ידי שלש נגחות נלמדת מהפסוק. בדין זה אין מחלוקת בין רבי לבין רשב"ג. ברם, על ידי עקירה מספיק לרבי שטבעו הרע של השור יתבטל על ידי שתי פעמים, בכך נחסר התנאי למועדות של טבעו הרע של השור. מחלוקתם של רבי ורשב"ג היא רק בבחינה הסיבתית והסימנית ולא בבחינה הפורמלית. שיטה זו תהא תלויה בשלילה חלקית של הלוגיקה הסינכרונית, על כל פנים המתאמת את הסיבתיות ו/או הסימניות עם הפורמליות, ראה בהמשך התייחסותנו לנושא זה, בהערה מ"ב ובהערה ס"א. סייגנו את מחלוקת רבי ורשב"ג לבחינה הסיבתית ו/או הסימנית בלבד. דברים אלו מתבארים גם בדברי הטורי אבן (מסכת חגיגה דף ג' עמוד ב'). נציג את דבריו: "... ונ"ל דהאי דר"ה אתיא כרשב"ג דס"ל בפ' דיבמות (דף ס"ד) דבג' זימני הוי חזקה גבי נשואין ומלקיות ווסתות. דאילו לרבי דאמר התם בב' זימני הוי חזקה הני תלתא לן ויוצא ומקרק כסותו ל"ל בתרי מינייהו סגי להחזיקו לשוטה בדעבד להו דרך שטות. אף על גב דלגבי מועד לכל אינו עד דנגח שור חמור וגמל לכ"ע ולא סגי מהן בב' נגחות. התם שאני דגוזה"כ הוא דאינו נעש' מועד עד ג' פעמים כדכתיב תמול מתמול שלשום כדאמר בפ"ב דב"ק (דף כ"ג). ואף על גב דאמר התם בפ"ו דיבמות שור המועד סתם לן תנא כרשב"ג דתנן אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו ג' פעמים. פי' התוס' שם דודאי רבי לא פליג אקרא אלא כלומר התם מתקיים דברי רשב"ג דלא מוחזק אלא בתלת זימני ובסמוך אפרש עוד".

זוכה לתואר ולשם גזלן. תואר גזלן מתאר אדם המתעסק בפועל במלאכת הגזלנות. הוא הדין לענין קביעת דין מועד, מלבד התנאי שתכונת טבעו של השור יהיה אינו שמור ומועד להזיק, התורה הזקיקה שיהא לשור שם נגחן ומועד (תואר של "עברייין"). לשם נגחן ומועד הזקיקה התורה שלושה נגיחות בפועל, על ידי שלוש פעמים של נגיחות השור מתואר כנגחן. רק אם מתקיים בשור שם נגחן התורה מחייבת נזק שלם בהצטרפות התנאי הנוסף שהשור אינו שמור ומועד ומסוכן להזיק. לדין מועד צריכים את שני הדינים, טבע של נגחנות ושם ותואר של נגחן. על פי זה נבין מדוע לדין מועדות השור אנו צריכים שהנגיחות יהיו נגיחות של בני חיוב.

אנו מציגים את חידושם של רבותינו שיש דין נוסף של מועדות, קביעת שם נגחן. כאן אנו דנים על מועדות שאינה שייכת למישורים שהזכרנו, בילוגי - מנטלי ולוגי - רדוקציוני. דיון קביעת שם של נגחן על השור על ידי שלוש נגיחות נכללת במישור הערכי - משפטי. כלומר, כאן אנו דנים על קביעת הגדרת הקביעות במישור הפילוסופי - אובייקטיבי של התורה. כאן אנו דנים במישור הפורמלי של קביעת המושג של קביעות. כאן אנו דנים בשאלה, בכמה פעמים אנו קובעים שלפנינו היתה תופעה קבועה מהבחינה הפורמלית הקובעת את תואר נושא התופעה.

הצגנו לעיל שני אופנים במתווה הנוב"י והדרישה. הצגנו ביאור למתווה זה על ידי חידוש בחינה שלישית של חוקת מועד - הבחינה הפורמלית (המתבאר בדברי רבותינו, רבי ראובן ורבי שלמה). לאור זאת, באופן הראשון, מתבאר שרבי מאיר חולק לגמרי על חידוש הבחינה השלישית. באופן השני, רבי מאיר מודה לחידוש הבחינה השלישית, אלא שהוא סובר שבשור המועד אין לבחינה השלישית שבחזקה את ההגבלה של ריחוק נגיחותיו, מפני שאין גזה"כ המגבילה זאת. זאת בניגוד לזבה, בה הבחינה השלישית שבחזקה מוגבלת לריחוק ראיותיה. עוד יש לציין, לאור הדברים, המקור המפורש לרכיב זה של חזקה מהבחינה השלישית - "הפורמליות" הוא בדין זבה שבתורה. לאור זאת, לאופן השני יש להקשות בשיטת רבי מאיר, מה מקור דין חזקה זו בשור המועד. מזבה אין אפשרות ללמוד בחינה זו, אם נלמד מזבה נצטרך להגביל בחינה זו של החזקה בשור המועד לריחוק נגיחותיו כמו בזבה, בה בחינה זו של חזקה היא דווקא בריחוק ראיות.

בישוב קושי זה נראה לומר שיסוד דין מועדות של קביעת תואר הנגחן - הבחינה השלישית נלמדת על ידי סברה והיגיון, מפרשת שור המועד עצמה. רבי מאיר סובר שדין קביעת התואר שייך גם בקירב הנגיחות ורבי יהודה סובר שרק בריחוק הנגיחות. מה שלרבי מאיר אין אנו אומרים שהתורה קבעה בפסוק את דין המועד דווקא בריחוק נגיחותיו על ידי גזרת הכתוב ואין אנו למדים גם דין של קביעת תואר הנגחן על ידי הנגיחות מרוחקות דווקא, כעין זבה, התבאר לעיל. דין שור המועד תלוי גם בטבע הרגלו של השור, וההרגל אלים יותר בקירב נגיחותיו. ממילא, צריך הפסוק לחדש שאפילו בריחוק נגיחותו חייב. לאור זאת, אין ההדגשה בפסוק של ימים נפרדים מיותרת, לכן אין לפנינו מיעוט בפסוק, כמו שישנו בדין זבה.

נרחיב את הדיבור על קביעתנו שאין אנו צריכים ללמוד מזבה את דין המועדות של קביעת תואר של נגחן וכן את הצעתנו לעיל, שאנו למדים משור המועד את שני סוגי המועדות, הסיבתיות ו/או הסימניות. נאמץ את דרכנו בשיטת המהר"ם מרוטנבורג, ונקבע שבחזקת שלש

פעמים בשור המועד, מלבד המועדות הפורמלית, יש היתכנות של שני רכיבי מועדות, הסיבתיות והסימניות. אימוץ זה בא ליישב את הגמרא^ל ביבמות שהזכרנו לעיל המצביעה גם על הבחינה של הסימניות המתואמת עם הבחינה של הסיבתיות, הלוגיקה הסינכרונית המוזכרת לעיל. כמובן, בשור המועד אין צורך בשני המרכיבים ביחד, אך הם קיימים פוטנציאלית, רק שאין אנו יודעים אם הנגיחות הנוכחיות גרמו את הרגל השור או שהן מעידות עליו. לאור אימוץ דרך זו, יעלה בידינו שיש בשור המועד שלש רכיבים של מועדות, הסיבתיות, הסימניות וקביעת תואר הנגחן - הבחינה הפורמלית. הדבר תמוה, מנין לנו ללמוד שיש שלש רכיבים אלו בשור המועד. נראה לומר שבעקבות קביעת התורה ששור המועד נעשה על ידי שלש נגיחות, חז"ל מסיקים שיש שלש אפשרויות קבילות לפרש דין זה. האחד במישור הביולוגי - מנטלי, הסיבתיות, השור רוכש על ידי הנגיחות הרגל רע של מועדות לנגוח. השני במישור הלוגי - רדוקציוני, הסימניות, על ידי שלש הנגיחות אנו מסיקים על ידי ניתוח התופעה שלפנינו עומדת תופעה אחת של שור המועד לנגיחות. השלישי במישור הערכי - משפטי, הגדרת תואר קבוע של נגחן ("עבריין") על השור על ידי שלש הנגיחות. לאור זאת, כשחז"ל באים לפרש את התורה הם נוקטים לפרש את שלושת האפשרויות בפסוק, מפני ששלושת הפרשנויות מוצדקות. אין כאן הכרעה מסופקת, שלושת רכיבי המועדות הם טעמים נכונים. היות שהתורה לא מיעטה ופירשה את דבריה, אנו רואים בפרשת שור המועד ביטוי של כל סוגי רכיבי המועדות, המצטרפים לחייב ממון את בעל השור, כלומר גם טבעו הרע של השור שנקבע על ידי סימניות או סיבתיות וגם הגדרת השור כנגחן קבוע^ט.

העיקרון הרדוקציוני שהזכרנו לעיל (בביאור המגן אברהם) אומר לנו לבחור את ההסבר החסכוני ביותר. עקרון זה יאמר לנו גם לאחד את ביאור התופעה של שלוש אירועים הקובעים את ההרגל והתואר הפורמלי שבא אחר שלושת האירועים ללוגיקה סינכרונית בעלת גורם מקדם אחד המניע את התופעה. באופן של מתו אחיו מחמת מילה, כשאין שייכת הסיבתיות והפורמליות אנו רואים רק את האפקט של הסימניות. בוסת קפיצות, שלא מסתבר לומר לגביו

(ט). יבמות דף ס"ד עמוד ב'. סוגיות הגמרא בתענית דף כ"א עמוד א' ובבא בתרא דף כ"ח עמוד א' יבוארו בהמשך.

(מ). יש להעיר מספר ברכת שמואל (ב"ק סימן ב' אות ג'), הנזכר לעיל בהערה כ"ב. שם מבואר, בשם רבי חיים מבריסק שיש מידה בתורה לפרש בפסוקים את חיובי הממון לחומרא מפני שיסודם בדין איסור. לכאורה, דבריו סותרים את דברינו. כאן אנו מקלים בפרשנותנו. כעת אנו מצריכים כדי לחייב, שתי בחינות, את הבחינה הסיבתית או הסימנית ואת הבחינה הפורמלית. אמנם, עיין בספר ברכת שמואל (שם, אות ב') שיש דיני חיובי תשלומי ממון בנוזקין שאינם מקבילים כלל לדין איסור להזיק ואינם תלויים בהם. דוגמא לזה היא פטור כלים וטמון. למרות האיסור לגרום היוזק לכלים על ידי בור, יש פטור בתשלומי נזיקין. למרות האיסור לגרום נזק בטמון על ידי אש, יש פטור בתשלומי נזיקין. לאור זאת, אפשר לומר שפשוט לחז"ל שאין טעם לחלק בדין איסור גרימת הנזק, אם יש קביעה תיאורטית ופורמלית שהשור מוגדר כנגחן. ברם, אם השור אינו מוגדר כנגחן יש פטור על התשלומים, כפטור כלים בבור המתייחס רק לדיני הממון. לכן בנידון כאן, אנו מפרשים את הפסוק כעין העקרון של המידה בתורה שמובאת בספר ברכת שמואל בשם רבי חיים מבריסק המתבסס על דברי ר"ת שבאיסורא שיש להחמיר מספק אנו מפרשים את התורה לחומרא. בנידון שלנו, שהוא רק נידון ממוני אנו מפרשים את הפסוקים לקולא ("המוציא מחברו עליו הראיה") ומזיקים, כדי לחייב תשלומים, את שני סוגי המועדות, האחד קביעת טבעו הרע של השור (על ידי הסימניות או הסיבתיות) והשני, קביעת שם השור כנגחן. גם כאן ההכרעה אינה ספק, אלא זאת המתודה של אופן דרישת התורה, זאת מידה שהתורה נדרשת בה. בהרחבה של העקרון של רבי חיים מבריסק יש נקודת חידוש. ברם, נקודה זו מסתברת מאד, לאור העקרון המוצג בספר ברכת שמואל.

שיש כאן סימניות (כדלעיל) ואין שייכות לבחינה הפורמלית, אנו רואים רק את האפקט של הסיבתיות. בשור המועד, ששייך לגביו לפרש את שלושת הבחינות, בין הבחינה הסיבתית לבין בחינה הסימנית, אין אנו מכריעים בפועל מהי הבחינה (בשאלה זו אין נפקא מינה כלל). במקביל אנו מפרשים שבשור המועד יש, בנוסף לבחינה הסימנית או הסיבתית, גם את הבחינה הפורמלית.

במילים אחרות: יש גורם מקדם המכריע שמושג הקביעות בעולמנו הוא "שלש פעמים". בעולמנו יש תופעות שנקבעות בתודעתנו על ידי הסימניות, יש תופעות שנקבעות על ידי הסיבתיות ויש תופעות הנקבעות בתודעתנו על ידי הבחינה הפורמלית. שלושה תופעות אלו הן השלכות של מושג הקביעות המקדם. על ידי הסבר זה, ביארנו את כל התופעות המצביעות על קביעות, על ידי שלש אירועים בגורם אחיד. אם לא כן, נצטרך לקבוע שיש שתי תופעות שונות, קביעת הרגל על ידי הסיבתיות וקביעת הרגל על ידי הסימניות במספר אירועים זהה, שלש במספר. וכן תופעה שלישית שונה, של קביעה פורמלית של קביעות על ידי מספר זהה, שלש. קביעת סך שלש הפעמים של אירועים הקובעים גם את הבחינה הסיבתית, גם את הבחינה הסימנית וגם את הבחינה הפורמלית, כאשר זהות זו של סך הפעמים נקבעת ב"מקרה" ללא הקשר בין שלושת הבחינות, תמוהה במקצת. עד כאן שרטטנו את דעת רבי מאיר.

לאור הדברים, רבי מאיר ורבי יהודה מודים בגדרי שור המועד שהינו כולל את הסימניות, את הסיבתיות ואת הפורמליות ובה הלוגיקה הסינכרונית גורמת שוויון בין שלושת התופעות^{מא}. מחלוקתם היא רק לגבי הבחינה השלישית - הפורמליות. רבי יהודה סובר שדינה מוגבל לשלש תופעות רחוקות גם בשור המועד, לא רק בדין זהה. רבי מאיר סובר שאין הגבלה כזאת בשור המועד, ההגבלה מתייחדת רק לדין הזהה^{מב}.

(מא). לא כפי שביארנו לעיל בדעת רבי יהודה, בשיטת המגן אברהם.

(מב). יש לדון בדברנו, האם קביעתנו שהשלכות של הלוגיקה הסינכרונית משפיעות על בחינת הפורמליות, אפשרית. האם קביעת הבחינה הפורמלית על ידי סך של שלש תופעות קשורה לקביעת הבחינה הסימנית והסיבתית על ידי סך של שלש תופעות. או שב"מקרה" גם הקביעה של הבחינה הפורמלית נקבעת בסך של שלש תופעות. לכאורה, הבחינה הפורמלית היא במישור הערכי - משפטי, מישור התלוי בדיון מושגי - תיאורטי ואינו יכול להשתייך כלל למערכת הלוגיקה הסינכרונית המתאמת בין תופעות פיזיות של סיבתיות וסימניות. כפי שביארנו לעיל בחינת הסימניות תלויה בהיסק אינדוקטיבי, ממילא, אפשר שבחינת הסימניות והסיבתיות עומדים על מישור אחד, המישור המנטלי - ביולוגי, כפי שהתבאר לעיל.

חידושם של רבותינו שיש דין נוסף של מועדות - שם נגחן, אינו שייך למישורים שהזכרנו, ביולוגי - מנטלי ולוגי - רדוקציוני המבוסס על האינטואיציה שמניע את ההיסקים האינדוקטיביים. דיון קביעת שם של נגחן על השור על ידי שלש נגיחות נכלל במישור הערכי - משפטי. כאן אנו דנים על קביעת הגדרת הקביעות במישור הפילוסופי - אובייקטיבי של התורה. כאן קשה לטעון על גורם מתאם נוסף היכול לתאם בין מושג הסיבתיות והסימניות לבין מושג הגדרת הקביעות. הסימניות והסיבתיות הם מושגים המתייחסים לעולמנו הפיזי. הגדרת הקביעות כנגחן או מוחזק מתייחסת למישור דיון אחר, לעולמנו הפילוסופי - משפטי.

ברם, אפשר שגם הבחינה הפורמלית העוסקת במישור הערכי - משפטי יכולה להכלל בהשפעת הלוגיקה הסינכרונית. יש מקום לתמוה על קביעה זו, כפי שביארנו, הבחינה הפורמלית משתייכת למישור דיון שונה לחלוטין מהבחינות הסיבתיות והסימניות. יש מקום לומר שגם הבחינה הערכית - משפטית מתבססת על האינטואיציה האנושית, קביעת מושג הקביעות הינה פרי השפעה של האינטואיציה. חידושם של רבותינו המצריך שם "נגחן" מבחינה ערכית - משפטית אינו נתלה במישור הפילוסופי - אובייקטיבי של התורה. קביעת שם ה"נגחן" נתלת בגורמה האנושית, כלומר במוסכמה החברתית למושג הקביעות. עיין לעיל הערה ל"ח, שיטת הר"ש משאנץ המובאת שם תלויה בנידון שלפנינו.

במילים אחרות: רבי מאיר סובר שחזקת "שם נגחן" אינה מוגבלת בריחוק נגיחות. זאת, מפני שאין לנו בשור המועד גזרת הכתוב על זה, כפי שיש לנו בדין זבה, כפי שצדדנו לעיל. לאור זאת, ההגבלה בדין זבה לריחוק ראיות בשלשה ימים היא דין מסויים השייך דווקא בבחינה הפורמלית של דיני זבה ולא בבחינה הפורמלית הכללית. אפשר שלקביעות של טומאה צריכים שהות של זמן מסויים בהצטרפות קביעת ראית הדם שלש פעמים, מה שאין כן בקביעת שם נגחן על ידי שלש נגיחות. לעומת רבי מאיר, רבי יהודה סובר שדין ריחוק ראיות בזבה מלמד אותנו על כל דיני התורה שהחזקה מסוג זה היא דווקא בריחוק התופעות ולא בקירוב. לכן אין שייך לומר את הקל וחומר בשור המועד.



קשיים נוספים העולים ממתווה הנוב"י והדרישה

עדיין אנו צריכים להדרש לשני קשיים משמעותיים העולים מסוגיות הגמרא²² במתווה הנוב"י והדרישה. הדרישה (הנ"ל) הקשה קשיים אלו ונדחק מאד ביישובם. נציג את תורף דבריו בהצגת הקשיים:

ואין להקשות מהא דת"ר בפרק סדר תעניות אלו דף כ"א ע"א עיר המוציאה אלף וחמש מאות רגלי ויצאו הימנה ט' מתים בג' ימים זה אחר זה הרי זה דבר ביום אחד או בד' ימים אין זה דבר וכן בעיר שיוצאין ה' מאות ויצאו ממנה ג' מתים בג' ימים זה אחר זה הרי זה דבר ביום אחד או בד' ימים אין זה דבר... דרוקרות עיר המוציאה ה' מאות רגלי היא ויצאו ממנה ג' מתים ביום אחד גזר רב נחמן בר רב חסדא תענית א"ל רב נחמן בר יצחק כמאן כר' מאיר דאמר ריחוק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן ע"כ המימרא. ומזה שמע מינה דסבירא ליה דלא קיימא לן כוותיה דעבד עובדא לפי סברת ר"מ אלא כהברייתא דאתיא כרבי יהודה ואם כן הדרא קושיא לדוכתה מה היתה סברת מהר"מ דאזיל בשיטת ר"מ דהא לפי מה שתירצתי דהכל מודים דכל שכן הוא ולא פליגי כי אם בנגיחה משום דס"ל דגזירת הכתוב הוא אם כן גם בענין דבר הוה להו להודות לסברת ר"מ...

גם אין להקשות מהא דאמרינן בריש פרק חזקת הבתים (כ"ח א') ז"ל א"ר יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים משור המועד מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפקא ליה מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד הכא נמי כיון דאכלה ג' שנים נפקא לה מרשות מוכר וקיימא ברשות לוקח וכו' עד ולר"מ דאמר ריחוק נגיחותיו [וכו'] לא כל שכן אכלה תלתא פירי בחד יומא כגון תאנה ליהוי חזקה... והנה משם גם כן משמע דר"מ לחוד הוא דסבירא ליה האי כל שכן ובר פלוגתיה דפליג עליה בשור הוא הדין דפליג עליה בעלמא כגון גבי חזקה אף על גב דאין שייך שם גזירת הכתוב...

לדרישה יש השוואה בין הסימניות והסיבתיות בהן יש קל וחומר לכולי עלמא. לשיטתו, רק בבחינה הפורמלית אין קל וחומר לרבי יהודה, ובחזקת קרקעות ובחזקת שלשה מתים אין

(מג). תענית דף כ"א עמוד א', בבא בתרא דף כ"ח עמוד ב'.

שייכות לבחינה הפורמלית כלל. לכן קשה לו, מדוע רבי יהודה חולק על רבי מאיר בקירב אכילותיו בחזקת קרקעות ובמתו שלשה ביום אחד.



יישוב הסוגיה בחזקת הבתים לאור שיטת הרמב"ן

ביישוב הקושי מהסוגיה בחזקת קרקעות נודקק לשיטת הרמב"ן בסוגיה והאופן השני¹ שהזכרנו במתווה הנוכחי והדרישה. הרמב"ן התקשה מה ענין שור המועד לענין חזקת שלש שנים בקרקע. נציג את יישובו²:

לא נתחוויר לי מאי ענין זו לזו, אבל נראה שלכך הקישום לומר כשם ששור המועד כיון שנגח שלש נגיחות יצא מאותה חזקה של תמות אף כאן יצאה שדה זו מחזקת של מוכר וכיון שיצאת מחזקתה עליו להביא ראיה שלא מכרה שהרי זה מוחזק ועומד והיינו דאקשינן אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית וכו' כלומר אע"פ שיצא מחזקתה של תמות לא נכנס לחזקה של מועדות עד פעם רביעית ה"נ לא נכנס שדה זו בחזקת הלוקחו עד שנה רביעית אע"פ שיצאת מרשות מוכר האיך הוא נאמן לגמרי והיינו נמי דאקשינן אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה כלומר מאחר שיצאת מרשות של מוכר למה צריך זה לטענה הא ודאי אינו צריך לטענה אלא כשיש לו למערער עדים או הודאה שהיא שלו וזו כבר יצאת מרשותו ומפרקין טעמא מאי וכו' כלומר אם לא לקחה זה ודאי מאיליה לא יצאתה מרשותו לפיכך צריך טענה שאם לא טען לא לקחה נמצאת מרשותו של ראשון³.

עצם שאלת הרמב"ן "לא נתחוויר לי מאי ענין זו לזו" אומרת דרשני. לעיל הצגנו את שיטת התוספות⁴. הראנו את שיטת התוספות, הגורסת שחזקת קרקעות מבוססת על הסימניות. מזה שהמערער לא מיחה בשלש אכילות מוכח שהקרקע אינה שלו. לאור זאת, מדוע התקשה הרמב"ן בדימוי של חזקת קרקעות לחזקת שור המועד. מדוע שלא נפרש ששור המועד מבוסס על בחינת הסימניות, ומשם אנו למדים לחזקת קרקעות. על ידי שלש אכילות גם יש בחינה של הסימניות, כמו בשור המועד. בשאלת הרמב"ן אנו רואים עקבות לגישת המהר"ם מרוטנבורג. למהר"ם מרוטנבורג שאלת הרמב"ן מובנת. אם נאמר שחזקת שור המועד מתבססת על הסיבתיות בלבד, שאלת הרמב"ן מובנת היטב, שהרי חזקת קרקעות מבוססת על הסימניות ואין היא דומה כלל לחזקת שור המועד הסיבתית.

לעיל הוכחנו בדעת המהר"ם מרוטנבורג שבחזקת שור המועד יש את שתי הבחינות, הסימניות והסיבתיות. לאור זאת שאלת הרמב"ן מתורצת - כפי שכתבנו לעיל - וממילא אינה מובנת. לכאורה, היה מקום לומר בדעת הרמב"ן שנזדקק לומר שחזקת שור המועד מתבססת על

מד). בן, רבי מאיר מודה שבחזקת שור המועד ישנה גם לדין החזקה מהבחינה הפורמלית.

מה). חידושי הרמב"ן על הסוגיה, ההדגשות אינן במקור.

מו). עיין שם, בדברי הרמב"ן, מה שהאריך בשיטת רבי ישמעאל. בחידושי הר"ן (הרגיל לעקוב אחר שיטת הרמב"ן) ביאר ביתר שאת את שיטת הרמב"ן והדגיש שבלא טענה יש ריעותא במוחזקות, דבריו הוצגו בסמוך.

מז). בבא בתרא דף כ"ט עמוד א', תוספות ד"ה שתא קמייתא וכו'.

הסיבתיות בלבד. ההוכחה שבשור המועד יתכנו שתי הבחינות, הסימניות והסיבתיות (הובאה לעיל) והוכחה נוספת לזה ממסכת חגיגה, יביאו אותנו בהמשך להסיק שהרמב"ן חייב להודות שהבחינה הסימנית שייכת גם בשור המועד.

נחזור לתירוץ הרמב"ן. מורנו רה"י רבי הלל זקס דקדק מלשון הרמב"ן שחזקת שלש שנים הנלמדת משור המועד אינה כשיטת התוספות (שיש ראייה מזה שהבעלים לא מיחה שלש פעמים, כפי שהובא לעיל). לרמב"ן, גדר חזקת שלש שנים אכילה בקרקע היא כחזקת מטלטלין, כלומר שהאוכל שלש שנים בקרקע נחשב מוחזק בקרקע¹¹. ממילא, על בעל הקרקע הראשון, המערער, חל דין המוציא מחברו עליו הראיה. לאור הדברים, למחזיק בקרקע יש דין של מוחזק, עד כדי שיש הוי אמינא לומר שאין צריך טענה למוחזק¹².

דברים אלו מבוארים גם בחידושי הר"ן על הסוגיה. נציג את דבריו:

גמרא מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק ליה מחזקת תם וקם ליה כו' הכא נמי פי' דכי היכי דהתם בתלת מילי שעשה הפך מחזקתו הראשונה דהיינו נגיחות נפק ליה מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד הכא נמי בתלת מילי שהן הפך מחזקה ראשונה דהיינו אכילות נפק לה מרשות מוכר וקם ליה ברשות לוקח, וכיון דברשות לוקח הוא ה"ל מוכר מוציא מחברו ועליו הראיה, והיני דאקשי' אלא מעתה כל חזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה פי' ולא למימר' דאי מודה לוקח שלא לקחה ממנו שמפני שאכלה שלש שנים תהא שלו, דהא ליתא, דבמה קנאה, וכ"ת כיון ששתק מחל ליה, דכל דבר שהוא קנין גוף הקנאה הוא צריך ולא סגי ליה במחילה, אלא ה"ק כיון דאמרת דנפק ליה מרשות מוכר, אף על גב דלא טעין לוקח מידי תהוי חזקה, שהרי מערער זה בקרקע זה כאדם מן השוק כיון שיצא מחזקתו לגמרי, ואין מחזיק זה צריך לטעון ולהשיב לו כלום, ומהדרי' טעמ' מאי טעמ' דאמר' דילמ' כדקאמ', כלומ' שהרי א"א שיזכה בקרקע זו אלא א"כ לקחה, וכיון דאיהו לא טעין הכי הורעה חזקתו, שאלו לקחה בודאי שהיה טוען כן בפירו', וכיון דאיתיליד בהך חזקה לא מהניא, והיינו דכי ליכא ריעותא אף על גב דלא טעין מידי מהניא כגון יורש.

הזכרנו את חידושם של רבותינו, רבי ראובן ורבי שלמה, המוכיחים את החזקה מהבחינה הפורמלית שיש בשור המועד. התורה הצריכה שיהיה לשור שם נגחן ומועד, וזה מתהווה על ידי

מח). כדרך זו, מבואר ברבנו יונה בסוגיה (דף כ"ח עמוד ב'). ברם, בדברי רבנו יונה יש סתירה. בהמשך דבריו (ד"ה ומפריקין וכו') משמע מלשון כשיטת התוספות, שלרבי ישמעאל, חזקת שלש אכילות בקרקע מבוססת על הראיה ממה שהמערער לא מיחה.

מט). עיין בספר אביעזרי מהדורה תליתאה (פרק י"א הלכות טוען ונטען הלכה א') בביאור שיטת הרמב"ן (בחידושי לבבא בתרא דף מ"ב עמוד א') בדעת רבנן, שכתב בדומה לביאורו בדעת רבי ישמעאל. לרבי אליעזר שך, הרמב"ן מבאר שישוד דין חזקת שלש שנים הוא מדין מוחזק, כמטלטלין. על ידי זה שלא היתה מחאה, וממילא אין רעותא שהמחזיק לא שמר את השטר (ריעותא היכולה לערער את המוחזקות), המחזיק נחשב מוחזק בקרקע. (ברם, לשיטתנו בדעת רבי ישמעאל, המחזיק נחשב מוחזק על ידי שלש אכילות). עיין שם באריכות מה הכריחו לומר כן. בספר קצות החושן סימן ק"מ סעיף ב' מובאת דעה חולקת המפרשת בדעת הרמב"ן שדעת רבנן אינה מטעם מוחזקות, אלא מטעם ראייה. מהעדר המחאה ובהצטרף העובדה שאין ריעותא ממה שהשטר נאבד אחר שלש שנים, מועילה הראיה. הקצה"ח מביא פירוש נוסף בדעת רבנן - חזקת קרקעות היא תקנת חכמים. בדעת רבי ישמעאל אין דיון בקצות החושן.

שלש נגיחות. לאור זאת, היסוד שעל ידי שלש אכילות, ה"אוכל" נהיה מוחזק בקרקע נלמד מדין מועדות בשור. בקרקע אין שייך להחזיק ולגרום שהקרקע תחשב ברשות המחזיק כמו בחזקת מטלטלין. רק בשעת אכילתו והתעסקותו יש מקום להתייחס למחזיק כמוחזק בקרקע. אמנם, אכילה אחת אינה מספיקה להחשיב את האוכל כמוחזק קבוע בקרקע. עדיין אין אנו רואים באכילה אחת (השתמשות אחת) אכילה בקביעות (השתמשות בקביעות). ברם, משור שנחשב "נגחן" ומקבל תואר קבוע של "עברייין" על ידי שלש נגיחות אנו למדים שעל ידי שלש אכילות (החזקות של אכילה בקרקע) מקבל האוכל שם ותואר של מוחזק בקרקע. זהו תורף הדימוי של שור המועד לחזקת קרקעות, לרבי ישמעאל לשיטת הרמב"ן.¹

נ. הראנו בדעת הרמב"ן שרק על ידי שלש אכילות נחשב המחזיק כמוחזק, כמו במטלטלין. כמו כן, לשיטת התוספות אין דין מוחזקות בקרקע כבמטלטלין, לכן צריכים ללמוד משור המועד שהראיה מאי המחאה שלש פעמים מועילה. צריך ביאור, מה ההבדל בין קרקע לבין מטלטלין. במטלטלין יש דין "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקין" (שבועות דף מ"ו עמוד א') ודין "המוציא מחברו עליו הראיה" (בבא קמא דף מ"ו עמוד א'). דינים אלו אינם מזיקים שלש שנים. בשונה מקרקעות, במטלטלין אין צורך בשלש שנים. רבנו יונה (עלויות דרבנו יונה ובשיטה מקובצת) ביאר שני טעמים מדוע בקרקעות חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, מה שאין כן במטלטלין, בהם אין צריך טענה (עיין קצות החושן סימן קל"ג א' שסובר שבמטלטלין גם צריך טענה, לא כרבנו יונה). א, בקרקעות לא שייכת סברת "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקין". ב, בקרקעות אין המחזיק נחשב תפוס ומוחזק בקרקע ולא שייך דין "המוציא מחברו עליו הראיה".

ממילא, מבואר לטעם ראשון, כמו שבגודרות, שאין חזקת "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקין" (ומה שחוששין שמעכב ממון שאינו שלו אין זה סותר את סברת "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקין") הוא הדין בקרקעות, סברת "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקין" אינה שייכת. סברת "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקין" טוענת שלא מחזיקין אדם בגניבה אלימא, כמעשה חטיפה והכנסה לרשותו. לכן, בהשתלטות על קרקעות שאין צורך בחטיפה והכנסה לרשותו אין שייכת סברת "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקין". זה גם הטעם שבגודרות אין את סברת "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקין". לטעם שני מבואר שאין דין מוחזק בקרקע, קרקע שונה ממטלטלין. מטלטלין ברשותו ובחזקתו, על זה שייך לומר דין של "המוציא מחברו עליו הראיה", מה שאין כן בקרקע. הקרקע מחזיקה את האדם ואין האדם מחזיק את הקרקע. טעמו הראשון של רבנו יונה מתייחס לגמרא בשבועות - "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקין". טעמו השני של רבנו יונה מתייחס לגמרא בבבא קמא - "המוציא מחברו עליו הראיה". ממילא, מה שאין דין מוחזקות בקרקעות כבמטלטלין מבואר משני טעמים.

בטעם שצריך שני טעמים עיין קובץ שיעורים חלק ב' סימן ט'. שם מבואר שדין הממע"ה שייך רק ב"דררא דמונא" - שהספק בלא טענותיהם. בנוסף, ב"דררא דמונא" אין שייכת סברת "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקין". לאור זאת, יהיה קושי בדברי רבנו יונה. כיצד נבאר את טעמו שאין בקרקע דין מוחזק והממע"ה. ממילא אין שייך כאן דין מוחזק שהרי אין כאן ספק בלא טענותיהם.

בנוסף, עיין קובץ שיעורים לר"א ווסרמן לבבא בתרא אות ק"ס (וכן ביאור הגר"ט לתוספות ד"ה לפיכך וכו', ריש בבא בתרא דף ב' עמוד א' וכן ביאור הגר"ט לתוספות בבבא בתרא דף ל"ג עמוד ב'. שם מוצגת שיטה שסברת "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקין" יוצרת מצב שהספק נחשב כ"דררא דמונא". ממילא, מתאפשר להחיל דין מוחזק והממע"ה, אפילו בספק שעל ידי טענותיהם. לשני הדרכים, רק מצב של "דררא דמונא" מוגדר ספק (ולא חוסר ידיעה). רק במצב המוגדר ספק יש דין של מוחזק והממע"ה. לאור זאת, דברי רבנו יונה מבוארים. בטעמו הראשון, שאין את סברת "אחזוקי אינשי בגנבי" בקרקע, מתייחס רבנו יונה לצד שהגדרה של מוחזק שייכת בקרקע, אפילו באכילה אחת. בטעמו השני, שאין דין מוחזק והממע"ה בקרקע, מתייחס רבנו יונה לצד שבקרקע שייכת סברת "אחזוקי אינשי בגנבי" באכילה אחת.

לדרך זאת, אפשר להחליט שבקרקע שייך לייחס דין מוחזקות והממע"ה, כבמטלטלין, אפילו באכילה אחת. למרות זאת, עקב כך שלא שייכת סברת "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקין" באכילה אחת, אין המצב נחשב כ"דררא דמונא" ואין לפנינו מצב המוגדר ספק. ממילא, אין אפשרות להחיל דין של הממע"ה בקרקעות. בדרך זו אפשר לבאר את דברי רבנו יונה בטעמו הראשון. ברם, דרך זו אינה עולה בקנה אחד עם ביאור הרמב"ן והר"ן (ורבנו יונה) ששלושת האכילות יוצרות את הגדרת המוחזק. לדרך זו, נצטרך לומר שבכל אכילה בקרקע יש סברת "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקין", אלא שאנו זקוקים לשלש אכילות כדי להחיל דין מוחזק בקרקע. ממילא, דרך זו אינה עולה בקנה אחד עם דברי רבנו

כעת מתבארת דעת המהר"ם מרוטנבורג, הסובר שבחזקת שלש נגיחות הנגיחות הן סיבה לרכישת הרגל הנגיחות, ולמרות זאת אנו למדים משור המועד את חזקת הקרקעות. בנוסף, מיושב הקושי מהסוגיה בחזקת הבתים שהצביע עליו הדרישה. חזקת שלש אכילות בקרקע היא זהה לחזקה הפורמלית שבשור המועד - קביעת שם נגחן. ממילא, מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בשור שקירב נגיחותיו משליכה גם על חזקת אכילות בקרקע על ידי קירוב אכילות. לרבי מאיר, הגורס שהחזקה הפורמלית שייכת גם בקירוב התופעות בשור המועד, הוא הדין בחזקת אכילות בקרקע, החזקה הפורמלית שייכת בקירוב התופעות, כלומר קירוב האכילות²². לרבי יהודה, הגורס שהחזקה הפורמלית אינה שייכת בקירוב התופעות בשור המועד (כפי הנלמד מדין

יונה, בטעמו הראשון).

נחזור לנושא שלנו, לדרכו של רבנו יונה ("לדרכו" ולא דווקא לשיטתו) ושיטת הרמב"ן. רבי ישמעאל למד שעל ידי שלש אכילות המחזיק נחשב מוחזק. סברה זו עונה רק לבעיה של מוחזקות. לסברת "אחזוקי אינשי בגנבי" אין שייך ששלש אכילות ישנו את המצב. אפילו אם נחליט שרק בשלש אכילות המעשה נחשב אלים, אין שייך ללמוד דין זה משור המועד. אמנם, בדין מוחזק, או שאין צורך לסברת "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקין" (על צד זה, הקשנו לעיל על דברי ר"א ווסרמן, הרי אין לפנינו ספק בלא טענותיהם), או שנאמר שכבר באכילה ראשונה יש את סברת "אחזוקי אינשי בגנבי", אלא שסברה זו מועילה רק בהצטרף דין המוחזק, כהגרנ"ט. ממילא, מבואר היטב מה שאנו למדים משור המועד את דין המוחזקות.

נא). לאור זאת, דברי הרמב"ן בהמשך מתבארים היטב. הרמב"ן בחידושו בחזקת הבתים (בבא בתרא דף כ"ח עמוד א') מבאר על ידי שיטתו את תמיהת הגמרא מדוע שחזקת קרקעות תהא צריכה טענה, והרי גם ללא טענה יש מוחזקות. ביישוב שאלה זו מבאר הרמב"ן, לשיטתו, שבאופן שאין טענה אין לפנינו מוחזקות - "שאם לא טען, לא לקחה, נמצאת ברשותו של ראשון" (לשון הרמב"ן). כעין זה לשון חידושי הר"ן (בבא בתרא דף כ"ח עמוד א'), "וכיון דאיהו לא טעין הכי הורעה חזקתו".

הרמב"ן בחידושו מבאר גם את תמיהת הגמרא השואלת לרבי ישמעאל, מדוע מחאה אינה זקוקה להיות בפני המחזיק כשיטתו. אם חזקת קרקעות מבוססת על סברת התוספות - שהראיה היא מזה שלא מיחה ולא הקפיד, כלומר שיטת החולקים על רבי ישמעאל - יובן מדוע שמחאה שלא בפניו תהא מחאה. מה הצורך שהמחאה תגיע לאוזנו, בכל אופן הראיה מהחזקה - מזה שלא מיחה - אינה קיימת, הרי המערער מחה. (בביאור שיטת התוספות עיין בתוספות ד"ה אלא מעתה מחאה וכו' ובשיטה מקובצת, דף כ"ח עמוד ב', בשם תוספות הרא"ש. הרא"ש מבאר שהראיה מזה שהוא לא מיחה היא דוקא מזה שהוא לא מיחה מחאה שתגיע לאוזנו של המחזיק ובאופן שקול המחאה אינה מגיע לאוזנו של המחזיק אין חיוב על המערער ללכת למחות בפניו - בשתי ערים, עיין מהרש"א, שם - וממילא לא תהיה חזקה. לכן צריכין לקול שיאפשר למחזיק לשמוע את המחאה ורק אז, אם הוא לא ימחה תהיה חזקה. עוד עיין תוספות, שם ד"ה אלא מעתה מחאה וכו' ששאלת הגמרא אינה דוקא לרבי ישמעאל, קביעה זו היא לשיטתו של התוספות החולקת על שיטת הרמב"ן - עיין מהרש"א, שם בביאור שיטת התוספות).

ברם, לטעם שהחזקה מבוססת על דין המוחזקות מובנת קושיית הגמרא. אם חזקת קרקעות מבוססת על דין מוחזקות, יעלה שכמו שבשור המועד יש את הזכות לבעל השור לקבל התראה על הקביעה הפורמלית של שורו כשור מועד, כך כאשר אנו רוצים לערער על הקביעה הפורמלית של המוחזקות על ידי מחאת המערער עלינו להתריע בפני המוחזק. בנוסף, רק כאשר המחאה היא בפניו או שיש קול יש "ריעותא דאחוי שטרך" והמוחזקות מתערערת, כמבואר בדברי הר"ן. "דמחאה אינה אלא כדי שיוהר בשטרו שכל שמחה בתוך שלש ולא נזהר בשטרו אתרע ליה חזקתה..." (לשון חידושי הר"ן מסכת בבא בתרא דף כ"ח עמוד ב'). עיין מה שהעירו בשיטת הרמב"ן בהערה ע"ג.

נב). יש להעיר, שמלשון התוספות בבבא קמא דף כ"ד עמוד א' (ד"ה הרי הוא אומר וכו') משמע קצת שחזקת שור המועד מבוססת רק על טבעו של השור שאינו שמור. אמנם, מלשון תוספות רבנו פרץ ומלשון תוספות ר"ד משמע כדרך שבה אנו מפרנסים את שיטת הרמב"ן. עוד יש לציין, שמה שלא למדים מזוה לחזקת שלש שנים בקרקעות אפשר ליישב לפי מה שכתבנו לעיל, שהחידוש שהחזקה מהבחינה הפורמלית שייכת רק בריחוק תקף רק בדיני קביעת טומאה, בה

זבה), הוא הדין בחזקת אכילות בקרקע, החזקה הפורמלית אינה שייכת בקירוב התופעות, כלומר קירוב האכילות².

ניישוב את הקושי שהזכרנו לעיל (על תמיהת הרמב"ן על דימוי שור המועד לחזקת קרקעות, מדוע הרמב"ן אינו מפרש שמהסוגיה בחזקת הבתים המשווה את חזקת שור המועד לחזקת קרקעות מוכח שבשור המועד יש את שתי הבחינות, הסימניות והסיבתיות, או שיש רק את הבחינה הסימנית). לרמב"ן, היה פשוט שחזקת קרקעות אינה ראייה וסימן מהעדר המחאה, כשיטת התוספות. לרמב"ן היה פשוט שחזקת קרקעות היא רק לענין דין המוחזקות. ברם, בחזקת שור המועד לא היה פשוט לרמב"ן שיש חזקה מהבחינה הפורמלית. בהוה אמינא סבר הרמב"ן שבשור המועד יש רק את הבחינה הסיבתית³ בלבד או גם הסימנית. ממילא, הקשה הרמב"ן מהו הדימוי בין שור המועד לבין חזקת קרקעות. רק בתירוצו מחדש הרמב"ן שבשור ישנו לדין החזקה הפורמלית - קביעת תואר פורמלי של מועד לשור⁴. לאור זאת, הסוגיה עצמה בחזקת הבתים אינה מכריחה את הלוגיקה הסינכרונית הנזכרת לעיל.

עוד אפשר לבאר בדברי הרמב"ן אופן שונה. נניח שהרמב"ן מודה שהבחינה הסימנית שייכת גם בשור. נניח שבהוה אמינא של הרמב"ן הוא למד שחזקת קרקעות היא מהבחינה הסימנית. אף על פי כן, הרמב"ן שלל דימוי של חזקת שור הסימנית לחזקת קרקע הסימנית, לכן, הוא מקשה מהו הדימוי של שור המועד לחזקת קרקעות. זאת, מפני שאי אפשר להשוות סימניות שבחזקת קרקעות לסימניות שבשור. בשור הסימניות היא אינדיקציה על תופעות טבע ביולוגיות במישור התנהגות בעלי חיים. בחזקת אי מחאה על הקרקע, האינדיקציה היא על תופעה סוציולוגית ופסיכולוגית אנושית, מישור שונה לחלוטין. לדוגמא, מישור הסיבתיות שבהזכרת גשמים, שונה לחלוטין מחזקת שור המועד הסיבתית. בהזכרת גשמים אנו נזקקים לתשעים פעמים, מה שאינו בשור המועד. לפנינו שוני בין הסיבתיות שבמישור הביולוגי - בהמי בשור המועד לבין הסיבתיות שבמישור הפסיכולוגי האנושי - הזכרת גשמים. בכך מבוארת קושיית הרמב"ן.

את הסוגיה בחזקת קרקעות עדיין נוכל לבאר כדרכנו. הרמב"ן בתירוצו מחדש שני חידושים, את הבחינה הפורמלית שבשור המועד ואת הבחינה הפורמלית שבחזקת קרקעות. מזה עולה התובנה שמשור המועד למדים את הבחינה הפורמלית שבחזקת קרקעות. במילים אחרות: נאמץ את ביאור מורנו רבי הלל זקס לדברי הרמב"ן ומתווה הנוב"י והדרישה. כלומר רק

ישנה גזרת הכתוב.

נג). יש להעיר, בהגדרת ריחוק וקירוב בשור המועד ובדין זבה יש עוגן, שהוא הפסוק בתורה. ברם, בחזקת קרקעות אין לנו עוגן לקבוע ששלש אכילות בפחות משלש שנים הן קירוב אכילות. בישוב קושי זה, אולי נאמר שכאן העוגן נקבע על ידי הנורמה. האכילה הנורמטיבית של בעלי הקרקעות היא אכילת שדה בעל גידולים עונתיים חד שנתיים.

נד). הבחינה הסיבתית מוכחת מסברת הקל וחומר של רבי מאיר, השייכת רק בבחינה הסיבתית, כפי שכתבנו לעיל ובהמשך הדברים.

נה). לאור דברינו יש להעיר, בהוה אמינא של הרמב"ן, סבר הרמב"ן שמה שרבי יהודה חולק על הקל וחומר של רבי מאיר אינו נובע מחמת הבחינה הפורמלית. בהוה אמינא, עדיין הרמב"ן אינו מכיר בבחינה הפורמלית בשור המועד. רק במסקנת הרמב"ן אפשר לבאר שרבי יהודה דוחה את הקל וחומר מחמת הבחינה הפורמלית.

בסיבתיות שייך הקל וחומר לרבי מאיר ורבי יהודה. רבי יהודה רק חולק על הקל וחומר בגלל הבחינה הפורמלית הנוספת בחזקת שור המועד².



יישוב הסוגיה בסדר תעניות

ברם, עדיין הקושי שהציב הדרישה מהסוגיה בתענית עומד בעינו, מדוע רבי יהודה אינו מודה שעל ידי הקל וחומר נוכל ללמוד שבשלוש מתים ביום אחד ישנ תופעה של דבר. הדרישה התייחסת בקושייתו לסברתו, שרק במקום ששייכת הגזרת הכתוב - כדין זבח, רבי יהודה חולק על הקל וחומר של רבי מאיר. אמנם, יש כאן קושי נוסף, כיצד הגמרא טוענת שהקל וחומר בשור המועד שבמישור הסיבתי גורם לכך שגם בבחינה הסימנית מוכרחים לומר את הקל וחומר. אפשר שמחומר הקושיות נזדקק להדחק ולאמץ את תירוצו של הדרישה³.

נציג את דבריו:

... ונראה לע"ד דאדרבה איכא למימר דשאני התם בדבר דגם ר"מ מודה דבעינן דוקא ג' ימים דאין זה ענין לכל שכן שלו דבשלמא בנגיחה שהוא תולה בטבע השור שראינו שנגחן ומוזיק הוא אתי שפיר הכל שכן מה שאין כן בדבר התלוי בעיפוש האויר בר מינן דאם היום הוא שינוי אויר דילמא למחר וליומא אחרא לא יהיה כן ומה שאמר לו כמאן כר"מ ולא אמר לו הלא גם ר"מ סבירא ליה הכי דהכל מדברי רב נחמן בר יצחק הוא דתמה וא"ל כמאן כר"מ וזה היה עיקר תמיהתו וכי שייך סברת ר"מ בכאן ואם היה שייך סברתו כאן לא היה מתמה כלל דעשה כר"מ דהא כבר כתבתי דגם ר' יהודה מודה לסברתו⁴.

בתירוצו, הדרישה מתייחסת גם לקושי הנוסף שהצבנו, שאין להשליך מקל וחומר בבחינה הסיבתית לבחינה הסימנית. הדרישה מבאר שכוונת הגמרא לתמוה שהקל וחומר של רבי מאיר

(נו). לאור ביאור מחלוקת הרמב"ן והתוספות, ראה את לשון הטור הנזכר לעיל - "והרבנו פרץ ז"ל כתב לא חזינא לרבנן קשישי בצרפת דעבדי הכי שאין הנידון דומה לראיה...". "רבנן קשישי בצרפת" הם בעלי התוספות, לאור הדברים, דעת "קשישי בצרפת" נובעת משיטתם. לשיטת התוספות, דעת רבי ישמעאל שהלימוד של חזקת שלש שנים בקרקע משור המועד מבוסס על העקרון שעל ידי שלש אכילות בקרקע ישנה ראיה מהאי המחאה, כפי שביארנו. ממילא, מוכח ששור המועד נהיה מוחזק לנגיחות מטעם הראיה והסימן שעל ידי שלושת הנגיחות. בכך, שייך ללמוד את חזקת שלש שנים משור המועד. ממילא, אין שייך ללמוד מחזקת שור המועד את אופי ההתרגלות בהזכרת גשם שהינה במישור הסיבתיות.

(נו). גם בשו"ת נוב"י (מהדורא תניינא אורח חיים סימן פ"ה) יישב את הגמרא בתענית כדרך הדרישה. נציג את לשונו: "... ומה שהקשה ממסכת תענית ידע דבאמת דבר זה אינו דומה כלל להא דר"מ דהתם צריך להיות הימים מוחזקים בשינוי אויר ואם היה ביום אחד אולי אותו היום נשתנה האויר במקרה. ועיין בלח"מ פ"ב מהל' תענית מ"ש לתרץ דברי הטור דבס' קי"ד פסק כר"מ ובס' תקע"ו פסק דלא כר"מ. ואני אומר דשם בתענית רב נחמן בר יצחק דאמר לרב נחמן בר"ח כמאן כר"מ דרך קושיא אמר לו זה כלומר שבקת ר"י ועבדת כר"מ דאי בניחותא א"כ כיון דרב נחמן בר"ח עבד עובדא ור"נ ב"י הסכים עמו ואיך פסקו כל הפוסקים דלא כר"נ ב"ח ואטו יש לחלוק על אמורא ומעשה רב ובפרט שר"נ ב"י הסכים עמו. ואף דשם בב"ק פסק רב נחמן שהוא סתם רב נחמן כר' יהודה מ"מ הלא רבא באמת השיב שם אדרבה וכאן ר"נ ב"ח ור"נ ב"י פסקו כר"מ המה רבים נגד ר"נ לחודא. ולכן אני אומר שבאמת לא דמי דבר כלל לנגיחות כמ"ש לעיל ורנב"י כך אמר (לר"נ) ר"נ ב"ח שגור תענית וקשה איך אתה חולק על הברייתא שמפורש שם ביום אחד אינו דבר וע"כ צריך אתה לדחות ברייתא כר"י ואנא כר"מ וסבירא לך דר"מ ור"י בטבע פליגי. ועל זה השיבו אפילו אם היה כשיטתך איך שבקת ר"י ועבדת כר"מ. אי נמי כמאן כר"מ בתמיה והלא אפי' כר"מ לא עבדת דדבר לא דמי כלל לנגיחות ור"מ ור"י לא בטבע פליגי וכמ"ש בנו"ב. דברי ידידו⁵.

אינו שייך כלל בחזקת שלש מתים. בשור, שבו הנגיחות גורמות להסתגלות (הבחינה הסיבתית), שייך לטעון את הקל וחומר בהסתגלות. ברם, בשלש מתים, שהתופעה היא סימנית, אין שייך הקל וחומר, כי אפשר שביום אחד היתה תופעה מיוחדת של "עיפוש האויר". אלו ממש דברים בסגנון המגן אברהם שהזכרנו לעיל. ברם, המגן אברהם כתוצאה מסברה זו מבאר שרבי יהודה סובר שבשור המועד התופעה היא סימנית, ולכן רבי יהודה חולק על הקל וחומר. לעומתו, הדרישה מפרש שבשור המועד גם רבי מאיר וגם רבי יהודה סוברים שהתופעה היא סיבתית, על כל פנים גם סיבתית. רבי יהודה רק חולק על הקל וחומר מטעם ההגבלה של גזרת הכתוב מדין זבה^{נח}.

יש להדגיש, שמדברי הרמב"ן שהבאנו יש אסמכתא גדולה לאופן השני שהזכרנו במתווה הנוב"י והדרישה. מדברי הרמב"ן אנו רואים שרבי מאיר מודה בנוכחות הבחינה הפורמלית בשור המועד. נסכם את דברנו, במתווה הנוב"י והדרישה, לאור דברי הרמב"ן, אמצנו שאפשר שחזקת שור המועד מתבססת על הסיבתיות בלבד, בין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה, בהצטרף הבחינה הפורמלית. ברם, לדרך זו יהיה קשה מהסוגיה ביבמות (דף סד ע"ב). כפי שהראנו לעיל הסוגיה ביבמות משווה בין שור המועד לחזקות המשתייכות לבחינה הסימנית^{נט}.



ביאור שיטת הרמב"ן לאור הסוגיות ביבמות ובחגיגה, לדרכנו

בביאור הדברים יש לומר שגם הרמב"ן מוכרח להודות בקיומה של הלוגיקה הסינכרונית, המצביעה על קביעות על ידי מחזוריות של שלש (לרשב"ג) תופעות בלבד בכל הבחינות, על כל פנים בבחינת הסימניות והסיבתיות^ס. ברם, לוגיקה זו אינה משליכה על הקל וחומר, השייך רק בסיבתיות ולא בסימניות ולא בפורמליות, כפי שכתבו הדרישה והנוב"י. הלוגיקה הסינכרונית גם אינה משליכה על השאלה האם לפנינו סיבתיות או סימניות, וזה נקבע לפי הענין. הלוגיקה הסינכרונית מצביעה רק על מתאם סטטיסטי קונקרטי המתייחס לזיהוי סך הפעמים המוגדר כקביעות^{סא}. בנוסף, בשור המועד אין סימניות ביום אחד, כסברת המגן אברהם שאפשר שהנגיחות נבעו מחמת תונבא, וכעין דברי הדרישה והנוב"י שעיפוש האויר גורם שאין לנו סימן

נח). הראנו בהערה הקודמת שזו גם דרכו של הנוב"י.

נט). מחמת זה הוכחנו לעיל את הלוגיקה הסינכרונית.

ס). עיין לעיל הערה מ"ב.

סא). הבהרה: הלוגיקה הסינכרונית מסוייגת רק לזיהוי סך הפעמים המבטאים קביעות בטבע - הסימניות והסיבתיות. בדיון הבחינה הפורמלית ובדיון אופני התופעות המבטאים קביעות - קירוב וריחוק אין השלכות של הלוגיקה הסינכרונית. (ביחס לבחינה הפורמלית, עיין מה שנכתב בהערה מ"ב). ראוי לציין, שלמרות הצבעתנו על לוגיקה סינכרונית המאחדת את תופעת הקביעות גם בבחינה הסיבתית, יש חחרגות בנושא זה. חחרגה בולטת היא זיהוי הבחינה הסיבתית בהזכרת גשמים הקיימת בסך של תשעים פעמים. חחרגה נוספת היא הדעה הסוברת שוסתות מדרבנן (הגדרתנו שהדעה שוסתות מדרבנן היא חחרגה תלויה בביאור דעה זו. עיין נוב"י מהדו"ק יור"ד סימן מ"ו, נ"ה, נ"ו, מהדו"ב סימן ק"ג; חידושי רבי חיים מבריסק על הרמב"ם איסור"ב פרק ד' הלכה י"ב; שיטת הרא"ה בבד"ה בית ז' שער ג'; ב"ח סימן קפ"ד; חת"ס בחידושי על השו"ע אות ג'; חזו"א הלכות נדה סימן פ' אות ז'; כעין זה כתב החו"ד בספרו מקור חיים הלכות פסח סימן תס"ז אות ה').

ביום אחד בו מתו שלש מתים. ממילא, ביום אחד אין לנו סימן, אלא רק סיבה שהשור רכש את הרגלו על ידי שלש הנגיחות. דברינו בביאור הסוגיה בחזקת הבתים מתבארים היטב בשיטת הרמב"ן ובשיטת הנוב"י. ברם, הדרישה עצמו ממאן בדרך זו, אף על פי שהוא מודה לבסיס מתווה זה, כהנ"ל. מיאון זה מוכח מזה שהדרישה נזקק ליישב את הסוגיה בחזקת הבתים באופן אחר²⁰. נחזור לשיטתנו, לאור הדברים הסוגיה ביבמות מתבארת מאיליה, רק בנידון סך מספר התופעות המבטאות קביעות, כלומר מחלוקת רבי ורשב"ג, יש השוואה בין הסימניות לסיבתיות.

בנוסף, נראה שהרמב"ן מוכרח להודות שגם בשור המועד שייכת אפשרות של הבחינה הסימנית. הכרח זה נובע מסוגית הגמרא במסכת חגיגה²¹. הגמרא קובעת שדין שוטה נקבע באדם על ידי שלש הנהגות של שטות. הגמרא מדמה את דין קביעת השוטה לדין שור המועד. מכאן מוכח שההעדאה בשור היא ראייה לטבעו של השור ולא שהנהגות גורמות את טבעו של השור. קשה מאד לומר שבצירוף "היוצא יחידי בלילה", "הלך בבית הקברות" ו"המקרע את כסותו" האדם רוכש לו אופי של שוטה. לפנינו חזקה היכולה להתבסס על הבחינה הסימנית בלבד²². גמרא זו יוצרת קושי אם נאמר בדעת הרמב"ן ששור המועד מורכב רק מהבחינה הסיבתית. נצטרך לומר שהרמב"ן מודה ששתי הבחינות שייכות בשור המועד.



יישוב הסוגיות בפרק חזקת הבתים ובפרק סדר תעניות למגן אברהם

נחזור לעסוק בשיטת המגן אברהם. לעיל הצגנו את הקשיים העולים לשיטת המג"א מסוגיות הגמרא בפרק חזקת הבתים ובפרק סדר תעניות. בביאור הגמרא בפרק סדר תעניות, נראה להעזר בפרשנות הדרישה לגמרא שהוצגה לעיל. בביאור הגמרא בפרק חזקת הבתים נראה להעזר בפרשנות הרמב"ן, כפי שהתבארה לעיל ובמקביל לאמץ את סגנון פרשנות הדרישה לגמרא בחזקת הבתים שהוצגה לעיל²³. יש להדגיש, שהמגן אברהם מנוע מלהודות למתווה הנוב"י והדרישה ביישוב הקושיה שהציב - כיצד המהר"ם מביא הוכחה מרבי מאיר, כאשר רבי

(סב). נציג את תירוצו של הדרישה לקושייתו מחזקת הבתים: "י"ל דהכי קאמר התם ולר"מ דגילה סברא זו בשור הכי נמי נימא בחזקה ולא בא לומר דוקא לר' מאיר ולא לבר פלוגתיה אלא משום דהוא דיבר מהאי כל שכן וזהו שכתב רש"י בפירושו ז"ל כלומר לר' יהודה דאמר בב"ק (כג ב) כל שהעידו בו ג' ימים איכא למימר הכא נמי ג' שנים דומיא דג' ימים אלא לר"מ דאמר התם וכו' הרי לנו שכתב כלומר וכו' משום דכולה פלוגתא הוא דוקא לענין שור ולא לשאר דברים אלא כלומר בשלמא אי לא אשמועינן ר"מ שם האי סברא לא הוה קשה לן מידי דהוה אזלינן בתר דברי ר' יהודה בכל ענין אבל השתא דאשמועינן ר"מ האי סברא קשה אליבא דכולי עלמא וק"ל".

ממילא הדרישה ליישב את סוגיית הגמרא כדרכנו, מבואר שהוא מבאר את חזקת שלש אכילות בקרקע מהבחינה הסימנית, כשיטת התוספות. לכאורה, תירוץ זה של הדרישה סותר את תירוצו לסוגיית הגמרא בפרק סדר תעניות. שם ביאר הדרישה שבבחינה הסימנית לא שייכת חזקה בקירוב התופעות. אולי נדחוק ונפרש בדעת הדרישה שיש הבדל בין קירוב התופעות בשלש מתים ביום אחד, בו שייך חשש של "עיפוש האויר", לבין קירוב התופעות של אי מחאה ביום אחד (או פחות משלש שנים).

(סג). חגיגה דף ג' עמוד ב' - דף ד' עמוד א', "כיון דעבדינהו לכולהו הוה להו כמי שנגח שור חמור גמל ונעשה מועד לכל" (לשון הגמרא).

(סד). הערת בני הרב משה.

(סה). הערה ס"ב.

יהודה חולק עליו והלכה כמותו. מניעה זו עולה מעצם המנעותו ביישוב שאלתו מלהעזר בדרכו של הנוב"י והדרישה, כמבואר בדבריו. כמו כן, שיטת המג"א אינה יכולה להודות לפירוש הדרישה לגמרא בפרק חזקת הבתים, שגם בבחינה הסימנית שייך הקל וחומר¹⁰. לאור זאת, המג"א מוכרח לסבור שהדימוי בין שור המועד לחזקת קרקעות עוסק בבחינה הפורמלית, כפי שהתבאר לעיל בדברי הרמב"ן. ברם, למג"א, בין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה הבחינה הפורמלית שייכת גם בקירוב התופעות (למעט בדיני זבה). לכן, ממה שרבי יהודה חולק על הקל וחומר בשור המועד עולה שהוא חולק על הקל וחומר עצמו. מזה נובעת שאלת המג"א. לכן, המג"א הוזקק ביישוב שאלתו לבאר שרבי יהודה חולק על הקל וחומר של רבי מאיר מפני שלסברתו חזקת שור המועד מתבססת על הבחינה הסימנית. את הגמרא, התולה את חזקת שלש אכילות בקרקע בקירוב אכילות בקל וחומר משמו של רבי מאיר, נוכל ליישב בסגנון הדרישה, רבי מאיר הוזכר רק כמקור הסברה, אך גם רבי יהודה מודה בבחינה הפורמלית - חזקת שלש אכילות - שהחזקה תקפה גם בקירוב התופעות, כדעת רבי מאיר.



ביאור שיטת רש"י והרשב"ם

כעת נתייחס לדעת רש"י בשיטת רבי ישמעאל. משמעות רש"י במשנה¹¹ היא שלרבי ישמעאל חזקת שלש שנים היא מהבחינה הסימנית, כשיטת התוספות. אמנם, מלשונות רש"י בפירוש הגמרא¹² משמע שרש"י סובר כדעת הרמב"ן, הר"ן ועוד ראשונים שחזקת קרקעות מתבססת על הבחינה הפורמלית. על ידי שלש אכילות, המשתמש בקרקע נחשב מוחזק. כך גם נראה בדעת רש"י, ממה שהוא ביאר את הסוגיה בענין מחאה שלא בפניו כפירוש הרמב"ן¹³ והר"ן, ולא כפירוש התוספות והתוספות רא"ש שבשיטתם¹⁴. כמו כן, בחידושי הר"ן במקום נכתב שרש"י מפרש כרמב"ן. על פי המבואר בקובץ שיעורים¹⁵ לרבי אלחנן וסרמן אפשר ליישב סתירה זו. בשביל דין מוחזק על ידי שלש אכילות אנו צריכים לסברת "שאין לך אדם הרואה את חבירו

(10). יש מקום לומר כסגנון שכתבנו בהערה ס"ב. נפרש שדעת המג"א שיש הבדל בין התופעה של קירוב נגחות ביום אחד, בה שייך חשש של "תונבא", לבין תופעת קירוב אי המחאה ביום אחד (או פחות משלש שנים). ברם, דרך זו דחוקה ואינה מסתברת.

(11). "... הרי זו חזקת שלש שנים רצופות שאין לך אדם הרואה את חבירו שזורע את שדהו לאכול פרי העשוי לשנה ושותק" (לשון רש"י, דף כ"ח עמוד א').

(12). "תיהוי חזקה דהא אמרת שלש שנים מפקי ליה מרשות מוכר". "ומשני טעמא מאי אמרין שלש שנים מפקי לה מחזקת מרה קמא... אתיא חזקת שלש שנים ומוקי לה ברשותיה..." (פירושי רש"י בדף כ"ח עמוד ב', ד"ה תיהוי וכ"ו וכן ד"ה ומשני וכ"ו).

(13). עיין לעיל הערה נ"א.

(14). קוב"ש חלק ב' סימן ט'. שם מבואר שדין המוציא מחברו עליו הראיה שייך רק בדררא דמונא, שהספק עולה לבית הדין בלא טענותיהם. בנוסף, עיין הביאור שהובא בקוב"ש בבבא בתרא אות ק"ס. כעין זה ביאר הגרנ"ט בחידושו את התוספות ריש בבא בתרא דף ב' עמוד א' ואת התוספות בבבא בתרא דף ל"ג עמוד ב'. על ידי אחזקי אינשי בגנבי לא מחזקין נוצר ספק בדררא דמונא, ממילא, אפשר לומר דין מוחזק והממע"ה אפילו בספק על ידי טענותיהם. לעיל בהערה נ' התייחסנו לדבריהם.

שזורע את שדהו לאכול פרי העשוי לשנה ושותק". השתיקה מעוררת ספק והמצב מוגדר כדררא דממונא. ממילא, אפשר להחיל דין מוחזק על הקרקע על ידי אכילה בשדה שלש פעמים^{עא}.

לכאורה, יש להקשות לפירוש רש"י, מה ההוה אמינא שמחאה שלא בפניו לא תהא מחאה ותהא חזקה על הקרקע, והרי היתה מחאה. כעת אין את סברת שאין אדם שותק כשחברו אוכל פרי העשוי לשנה. אם כן, לא נוכל לומר דין מוחזק והממע"ה^{עב}. אולי נאמר שסברת רש"י היא שממה שהמערער לא בא למחות בפני המוחזק יש ערעור וספק כדררא דממונא, באופן שהמוחזק אינו יכול לשמוע את המחאה^{עג}.

לדרכנו בפירוש רש"י יש להעיר שלענין חזקה שאין עמה טענה פירש רש"י שמדובר שהמוחזק טען שלא אמר לי אדם דבר מעולם. אם כן, אין שייך לפרש את דין חזקה שלש שנים בקרקע מדין מוחזק. לכאורה, רש"י מוכרח לפרש כדעת תוספות הנזכרת לעיל, שטענת לא אמר לי אדם דבר מעולם מועילה מטעם מחילה. ביאור זה שייך רק לשיטת התוספות, שהחזקה מבוססת על ראייה שמשלש פעמים שלא מיחה יש כאן מחילה, ולא לשיטת הראשונים הסוברים שהחזקה היא מטעם מוחזק ומדין הממע"ה. אמנם, נראה ליישב בדרך פשוט, אף על פי שלרש"י חזקת הקרקע היא מדין מוחזק, כמו שדקדקנו בפירושו, מכל מקום הקשו בגמרא שתועיל טענת לא אמר לי אדם דבר מעולם, כפירוש שני ברבנו יונה שמספק אפשר דהוי ליה שטרא ואירכס, כמבואר בגמרא בהמשך הפרק. אם כן, מדין מוחזק היינו צריכים להעמיד את הקרקע אצל המוחזק מספק. העולה מדברינו, שפירוש רש"י הוא כשיטת הראשונים שחזקת שלש שנים היא מדין מוחזק לרבי ישמעאל. בפירוש קושית הגמרא שתועיל לרבי ישמעאל חזקה בלא טענה מפרש רש"י כפירוש שני בעליות דר' יונה.

רש"י בסוגיה (דף כח ע"ב) פירש את קושית הגמרא שלרבי מאיר נאמר קל וחומר אפילו בקירב שלש אכילות ביום אחד ותהא חזקה. לאור הצעתנו בפירוש רש"י, הקושיא היא דוקא לרבי מאיר. רבי יהודה חולק על הקל וחומר, וכפשטות הסוגיה. זאת, מפני שביארנו שרש"י נוקט כשיטת הרמב"ן. לכן, רבי יהודה חולק על הקל וחומר בחזקת קרקעות. קביעה זו נובעת מפני שמדין העדאה של שם נגחן, המסוייג דווקא לריחק גניחותיו, נלמד למוחזקות של קרקעות, ששם מחזיק ו"אוכל" בקרקע נוצר רק בריחק אכילותיו, בזה לא שייך הקל וחומר.

עא). לאור זאת, דברי רש"י מדוקדקים, שהוא נקט לשון "פרי הראוי לשנה". בשביל לעורר את הספק די לומר שעל ידי אכילת שנה אחת הספק התעורר. למרות זאת, החזקה הפורמלית הקובעת את המוחזקות אינה נקבעת אלא על ידי שלש אכילות.

עב). עיין לעיל הערה נ"א, מה שביארנו בשיטת הרמב"ן. ברם, ביאור זה אינו סובל את פירוש רש"י.

עג). על פי המבואר בתוספות (ד"ה אלא מעתה וכו', בבא בתרא דף כ"ט עמוד א'), נבאר שלרש"י הסוגיה עוסקת בעיר אחת ולא בעיר אחרת. יש להעיר, נראה שלשיטת הרמב"ן, כפי שביארנו, לרבי ישמעאל, אין חילוק בין עיר אחת לשתי ערים, אם מחאה שלא בפניו אינה מחאה (ולא נאמר "חברך חבא אית ליה..."). בכל אופן, הסברה נותנת שיש מוחזקות על ידי שלש האכילות ואין רעותא של אחוי שטרך, בין בעיר אחת ובין בשתי ערים. הגמרא (בבא בתרא דף ל"ח עמוד א'), ממנה הוכיחו התוספות שלצד שמחאה שלא בפניו לא הוי מחאה אין חזקה, היא רק לשיטת חכמים, המתבססת על האי מחאה או על האפשרות למחאה. ברם, לרבי ישמעאל, בכל אופן תהיה חזקה על ידי שלש האכילות. לרמב"ן, חזקת קרקעות תלויה רק במוחזקות על ידי האכילות והעדר הריעותא במוחזקות של "אחוי שטרך" הנובעת מהמחאה. עיין לעיל הערה נ"א, הרחבה בדרכו של הרמב"ן.

ברם, הדרישה הנזכר לעיל ביאר בשיטת רש"י (והמהר"ם מרוטנבורג) שהקושיה היא גם לרבי יהודה. זאת, מחמת שיטתו המבוארת לעיל שרבי יהודה חולק על הקל וחומר רק מטעם "גזרת הכתוב" שבשור המועד, בחינה אשר אינה קיימת בחזקת אכילה בקרקע. אמנם, דבריו מאד דחוקים בדברי רש"י ובפירוש הסוגיה.

נתייחס לדרכו של הרשב"ם. התוספות (ד"ה שתא קמיתא וכו') בסוגיה בחזקת הבתים (דף כט ע"א) ביארו שלרבנן לא שייך ללמוד חזקת קרקעות משור המועד, מפני שלחכמים, חזקת שלש שנים תלויה בשווי זמן באכילה, כמה אדם שוהה ואינו מקפיד באכילתו של חברו²⁷. לפנינו דיון שונה, שאינו קשור לנידון של מנין כלשהו, כנידון מנין הנגיחות בשור המועד. אמנם, מלשון הרשב"ם (ד"ה תלת קפיד וכו') מבואר לא כדברי התוספות. הרשב"ם כתב בדעת רבנן "הואיל ושילש באולתו ליכנס בלא רשות הבעלים וזה ששתק ולא מיחה ודאי מכרו לו". לאור זאת, יהיה קשה לרשב"ם את קושיית התוספות, מדוע שלא נלמד לרבנן את דין חזקת שלש שנים משור המועד.

נראה לבאר שהרשב"ם סובר כרש"י והרמב"ן ושאר הראשונים. אם כן, אנו למדים משור המועד רק את ענין המוחזקות. מהשם "נגחן" בשור המועד הנעשה על ידי שלש נגיחות אנו למדים שעל ידי שלש אכילות היושב בקרקע נחשב "אוכל" - מוחזק. ברם, לענין טבעו הנגחני של השור, שלושת הנגיחות הן סיבה לרכישת ההרגל של השור והיווצרות טבעו של השור. בחינה זו אינה שייכת כלל לחזקת שלש שנים בקרקעות. לרבנן, שחזקת שלש שנים הינה מהטעם שאי ההקפדה היא ראייה, היות שהוא לא מיחה שלש אכילות, אין שייך ללמוד משור המועד. חזקת שור המועד מבוססת על שני מרכיבים, סיבה והתרגלות השור²⁸ והדין שחל שם נגחן בשלש נגיחות. נושא זה אינו שייך לטעם חזקת קרקעות, המבוססת על הראיה שהוא לא מיחה שלש פעמים. כפי שביארנו בראשית המאמר, תוספות חולקים על הרמב"ן וסוברים שלרבי ישמעאל, שור המועד היא חזקה סימנית - ראייה על טבעו הנגחן של השור - ובמקביל חזקת קרקעות היא חזקה סימנית - משתיקתו. לכן, הם הוכרחו לפרש לא כהרשב"ם²⁹.



עד). דברי התוספות הובאו בראשית המאמר.

עה). כפי שביארנו בדעת הרמב"ן.

עו). בשולי הדברים אזכיר את דברי ידידי, הגרמ"ח ווידר שליט"א, אשר נטה לפרש שלדעת הרמב"ן גם חזקת שור המועד היא רק ראייה וסימן, כמשמעות הפשוטה של הסוגיה ביבמות. לדבריו, כל עניני החזקות שווין (יש להעיר על דבריו מוסת הקפצות, עיין מה שנכתב לעיל בהערה כ"ד). לדבריו, קושיית הרמב"ן - כיצד הגמרא דימתה את הראיה מאי המחאה שלוש פעמים לראיה משלושת נגיחות - נובעת מפני ששלושת נגיחות השור הן סימן על טבע השור הבהמי, מה שאין כן חזקה מאי המחאה היא סימן בכך דעת, בדעתם של הבריות. סברת קושיית הרמב"ן מבוססת על העדר אפשרות דימוי בין סימניות במישור התנהגות בעלי חיים לבין סימניות שבמישור האנושי. לכן, הרמב"ן מוכרח לפרש שלמוד חזקת שלש שנים בקרקעות משור המועד מבוסס על זה שאת דין מוחזק בקרקעות אנו למדים מהדין של שם נגחן שבשור המועד. כעין זה העלנו לעיל בביאור קושיית הרמב"ן. בדרך זו נוכל לבאר גם את דעת הרשב"ם.

שיטת רבנו פרץ

התבאר לעיל¹ שרבנו פרץ חולק על המהר"ם מרוטנבורג מפני שלהבנתו חזקת שור המועד אינה באה מהבחינה הסיבתית, אלא מהבחינה הסימנית. ממילא, לא שייך להוכיח מהקל וחומר "קירב נגיחותיו לא כל שכן" (שבמישור הסימני) שגם בנידון הזכרת גשמים (שבמישור הסיבתי) אנו אומרים קל וחומר זהה. ברם, יש להעיר על קביעה זו מביאור רבנו פרץ בסוגית הגמרא בבבא קמא (דף ב ע"ב).

נציג את דבריו²:

... אבל הכא מיירי כשנגח שור וחמור ואדם דכהאי גוונא אפילו רב פפא מודה דהוי מועד לבהמה שהרי אפילו שור וחמור וגמל מודה רב פפא שנעשה מועד לכל הבהמות כדאיתא לקמן. ואף על גב דמועד למין זה לא הוי מועד למין אחר מכל מקום מהני שני מינים אחרים להשלים ולעשותם מועד לכל הבהמות וכל שכן היכא דאדם אחד מן המינים דמהני השלמתו לעשותו מועד לכל הבהמות כיון דאדם אית ליה מזלא טפי ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם כלומר בהמה אינה משלמת האדם שאם נגח אדם שתי פעמים ובשלישית בהמה לא הוי מועד בהכי לאדם וזהו החידוש שבא לאשמועין.

מבואר בשיטת רבנו פרץ שכאשר שור נגח שור, חמור ואדם, השור מועד לכל הבהמות, אך לא לאדם. תוספות (שם, ד"ה ומלתא אגב אורחיה וכו') חולקים על שיטה זו וסוברים שכאשר שור נגח שור, חמור ואדם, השור נהיה מועד לכל, כולל לאדם. לקביעת מועדות לאדם יש ההתייחסות שונה. ההפרש בין מועדות לאדם למועדות לבהמות נובע מחמת קביעת הגמרא (שם) "אדם דאית ליה מזלא כתיב כי יגח בהמה דלית לה מזלא כתיב כי יגוף, ומלתא אגב אורחיה קמ"ל, דמועד לאדם הוי מועד לבהמה, ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם". רש"י פירש (שם) שני פירושים. פירוש ראשון, "אדם דאית ליה מזלא שיש לו דעת לשמור את גופו". פירוש שני, "לישנא אחרינא אית ליה מזלא ואינו נוח להמיתו...". לכאורה, שיטת רבנו פרץ מתיישבת רק אם נגרוס שחזקת שור המועד מתבססת על רכישת הרגל על ידי הנגיחות - הבחינה הסיבתית.

אם נגרוס שחזקת שור המועד מתבססת על בחינת הסימניות, והנגיחות רק מגלות לנו את טבעו הנגחני של השור, לא יתאפשר לטעון שהשור מועד דווקא לבהמות ואינו מועד לאדם. הרי הבחינה הסימנית מבוססת על העקרון שאנו מעדיפים לפרש שלש תופעות על ידי הסבר חסכוני אחד בלבד³. לאור זאת, אם השור אינו מועד לאדם יעלה לנו שנגיחת האדם היתה יוצאת דופן או אקראית. רק נגיחות הבהמות, השור והחמור יכולות להתפרש כתופעה המוסברת על ידי טבעו של השור, אם נכריע שהשור מועד לבהמות. העולה שאין לנו אפשרות לבאר בבחינה הסימנית את שלושת נגיחות השור על ידי הסבר אחיד וחסכוני ולקבוע את מועדות השור - טבעו הנגחן.

עז. חידושי רבי שמעון שקאפ, בבא קמא סימן ל"ג (ב"ק דף מ' עמוד א'). רעיון זה מופיע גם בספר קהלות יעקב (לרבי ישראל יעקב קניבסקי) על בבא קמא סימן כ"ט - בענין מועד למינו (הוצאת תשמ"ח).

עח. שיטה מקובצת, בשם תוספות תלמיד רבנו פרץ, שם.

עט. עיין הערה ב'.

בניגוד לזאת, אם נגרוס שחזקת שור המועד מתבססת על בחינת הסיבתיות יתאפשר לטעון שהשור מועד. אכן, נגיחת האדם הייתה מסיבה יוצאת דופן או אקראית. אף על פי כן, השור רוכש את הרגלו לנגוח בהמות על ידי שלש הנגיחות. הבחנה זו מבוארת בספר שיעורי רבי דוד (לרבי דוד פוברסקי) למסכת בבא קמא בסוגיה. שם נטען שיסוד מחלוקתם של תוספות ורבנו פרץ תלוי בנושא זה. רבנו פרץ סובר שחזקת שור המועד היא סיבתית. לעומתו, תוספות סוברים שחזקת שור המועד היא סימנית^פ. לפנינו סתירה בדברי רבנו פרץ.

בביאור שיטת רבנו פרץ יש לפרש בשני אופנים. אופן הראשון. לאור סברת אדם דאית ליה מזלא, באופן שאף על פי כן שור נגח אדם, יש שתי אפשרויות של פיענוח התופעה. אפשרות ראשונה, נפרש שלפנינו שור שאופי הנגיחה והנטייה לנגוח בנגיחה הנוכחית היו חזקים אצלו במיוחד ויוצאי דופן, עד כדי כך שהוא התגבר בנגיחתו על כח ה"אית ליה מזלא" באופן אקראי. אפשרות שניה, נפרש שה"אית ליה מזלא" באופן הזה נחלש. צד זה סובל את שני פירושי רש"י. האחד, דעתו של האדם "נחלשה" מכל סיבה שהיא, הסחת דעת חולי וכדומה. השני, ה"מזל" נחלש.

לאור הדברים, כאשר שור נגח שור, חמור ואדם, עומדות לפנינו שתי אפשרויות. אפשרות ראשונה, כל הנגיחות נובעות מסיבה שוויונית אחת, לשור יש טבע נגחני לבהמות, תופעה נורמטיבית אצל שור המועד לבהמות. התגברות השור על ה"אית ליה מזלא" בנגיחת האדם נובעת מחמת חולשת ה"אית ליה מזלא" במקרה הנוכחי. ממילא, הבחינה הסימנית מורה לנו שלפנינו שלש נגיחות בעלות אופי שוויוני. עקב חולשת ה"אית ליה מזלא" האדם "נהפך" לבהמה. לפנינו שלש נגיחות בעלות אופי נגיחה של בהמה. אפשרות שניה, התגברות השור על ה"אית ליה מזלא" נובעת מסיבה יוצאת דופן, בה הנגיחה והנטייה לנגוח היו חזקים במיוחד מסיבה כל שהיא. לאפשרות זו, הבחינה הסימנית אינה תקפה. אין לפנינו שלש תופעות של נגיחות זהות. לפנינו שתי נגיחות של בהמה ונגיחה שלישית של אדם, נגיחה יוצאת דופן.

נראה שהעקרון הרדוקציוני, עליו מבוססת הבחינה הסימנית מורה לנו לבכר את האפשרות הראשונה. באפשרות הראשונה אנו משווים את אופי הנגיחות בשלש הנגיחות. הקביעה

(פ). נציג את דבריו:

"אי ג' נגיחות הוי בירור, או התרגלות - ונראה בביאור פלוגתתם, דפליגי בעיקר דין העדאה, אי הוי בירור, דע"י ג' פעמים איגלאי שבטבעו הוא נגחן, או דהוי התרגלות, דע"י ג' פעמים מתרגל לנגוח, ונעשה בו עכשיו טבע של נגחן. דהתוס' סברי דדין העדאה הוא דע"י ג' נגיחות, הוי בירור בטבע השור דאנו רואים שהוא נגחן, וכמו באשה שמתו בעליה שהוחזקה קטלנית, דהוי נמי בירור למפרע דאיגלאי שהיא קטלנית, וכן במתו אחיו מחמת מילה, וכמו כן בג' נגיחות הוי בירור למפרע. ולכן סברי דבנגח אדם שור וחמור אי נימא דלאדם לא הוי מועד, הרי נמצא דאנו תולין את נגיחת האדם רק במקרה, ולא מחמת שבטבעו הוא נגחן, וא"כ הא ע"י שנגח אח"כ שור וחמור, עדיין אין בירור בטבעו שהוא נגחן, ואף לשור וחמור לא יהיה מועד, וכיון דע"י ג' פעמים, צריך ליתן לו דין מועד בטבעו, [וכמש"ל], ע"כ מוכרח דאף לאדם נמי הוי מועד.

אכן בדעת השטמ"ק והנימו"י י"ל דסברי דדין מועד אינו גילוי שהוא נגחן, אלא דע"י ג' הנגיחות מתרגל לנגוח ונעשה עכשיו נגחן, וא"כ הרי נגיחתו את האדם הוי נמי נגיחה המרגילו לנגוח, ולכן שפיר סברי דנעשה מועד לכל הבהמות. אבל לאדם לא הוי מועד, דכיון דנגח אדם רק פעם אחת, אין כאן הרגל לנגוח אדם, דנגיחת בהמות אינם עושים אותו נגחן לאדם, ורק נגיחת אדם עושהו נגחן לבהמות, ולכן הוי מועד רק לבהמות, ולא לאדם."

שה"אית ליה מזלא" נחלש באופן יוצא דופן אינה בעייתית. הרי בכל אופן נצטרך להחריג באספקט מסויים את נגיחת האדם, או שאופי הנגיחה יוצא דופן או שהמזל נחלש באופן יוצא דופן. אולם, אם נחריג את אופי נגיחת האדם, לא יהיה לנו כלל שוויוניות בשלשת הנגיחות. לכן, עלינו להעדיף את ההסבר שהמזל נחלש באופן יוצא דופן.

יש להקשות, מדוע שהעקרון הרדוקציוני לא יאלץ אותנו לפרש אפשרות שלישית בנגיחת האדם, והוא שלשור יש טבע נגחני חזק המאפשר לו לנגוח גם בני אדם, וכעת יש לנו הסבר שוויוני על שלשת הנגיחות. בכך נגרום שהשור יהיה מועד לאדם ולבהמה, מה שבהכרח אינו נכון. שאלה זו חמורה ביותר והיא מעודדת אותנו לקבל את הגישה שרבנו פרץ (כדין שור שנגח שור, חמור ואדם) מבוסס על אימוץ הבחינה הסיבתית. ביישוב שאלה זו אפשר לומר שבשיקול העדפת שוויון הטעמים לשלושת הנגיחות יש רכיב נוסף, איכות הטעם השוויוני. אפשר לומר שסברת "אית ליה מזלא", באופן שהמזל לא נחלש יוצרת מצב שנגיחת האדם היא יוצאת דופן במיוחד באופן קיצוני. מצב קיצוני זה מניע אותנו לבכר את הפרשנות השוויונית של הנגיחות על ידי פרשנות חולשת המזל על פני קביעת אופיו של השור כנגחן קבוע המתגבר על ה"אית ליה מזלא".

אופן השני. אכן, סברת רבנו פרץ מבוססת על הבחינה הסיבתית, כפי שהצגנו בשאלה. לכן השור מועד לבהמות, אך לא לאדם. השור רכש את הרגלו לנגוח על ידי שלושת הנגיחות. ברם, כלפי נגיחת אדם, השור עדיין לא רכש הרגל של נגיחת אדם על ידי שלש נגיחות אדם. במקביל סובר רבנו פרץ שבחזקת שור המועד (באופן שנגח שלשה שוורים) יש גם בחינה הסימנית. ממילא, אפשר שרבנו פרץ סובר שהקל וחומר שייך רק במועדות שעל ידי הבחינה ה"סימנית" ולא על ידי הבחינה הסיבתית - ההתרגלות. לכן רבנו פרץ חולק על שימוש בקל וחומר הנאמר בשור המועד בהזכרת גשמים. אפשר שהסימוכין לשיטתו של רבנו פרץ הן הסוגיה בחזקת הבתים ובסדר תעניות, המשייכות את הקל וחומר בחזקות המבוססות על הבחינה הסימנית. בנוסף, אנו מסייגים את הלוגיקה הסינכרונית רק לזיהוי סך התופעות הנצרכות למושג הקביעות. לכן הקל וחומר נאמר רק בבחינה הסימנית ולא בבחינה הסיבתית. בניגוד לזאת, המהר"ם מרוטנבורג חולק וסובר שהקל וחומר שייך בבחינה הסיבתית - ההתרגלות, כפי שביארנו לעיל. לאור דברים אלו, יעלה בדרך האופן השני שלרבנו פרץ בנגח שור חמור ואדם יהיה מועד לבהמות רק בריחק נגיחותיו. זאת, מפני שהמועדות לכל בהמה יכולה להיות רק מהבחינה הסיבתית. ממילא, בבחינה הסיבתית אין שייך לטעון את הקל וחומר, לרבנו פרץ.



הרב רפאל סויד

ראש כולל נר יוסף

מח"ס מנחת רפאל ושמעתתא דספיקות

שמועות רבותינו: מרן הגר"ד לנדו שליט"א, ראש ישיבת סלבודקה*

א. בעניין שומע כעונה

שמעתי מהגר"ד לנדו שליט"א לדון האם אדם ששומע ברכה מאחר כדי לאכול דבר גזול, האם בכה"ג נמי אמרי' בוצע ברכ' ניאץ ה'. ואמר הגר"ד ל' דה"בוצע ברכ' הוא ע"ז שחושב ששייך לברך את ה' על דבר גזול, וע"כ אף בכה"ג נחשב "בוצע ברכ'". אמנם, לגבי הדין שפיו יהיה ריק בשעת הברכה מדין "ימלא פי תהילתך", ע"ז הסתפק הגר"ד ל' ואמר שאין לו הכרעה בדבר זה.



ב. בעניין הגעלת כלים בחמץ שעבר עליו הפסח

כתב המשנ"ב (סי' ש"ח סק"ה) דהמבשל בשבת צריך להגעיל את הכלים, דמעשה שבת אוסר אף בבליעות, ויש להקשות קושיא עצומה, דבמשנ"ב בהל' פסח (סי' תמ"ז, סק"ד) מבואר דהמבשל חמץ בפסח אי"צ להגעיל את הכלים. ולכא' היה צריך להיות איפכא, דחמץ הוי איסור חפצא ואסור בהנאה, משא"כ במעשה שבת.

והצעתי קושיא זו בשנת תשע"ח בפני הגר"מ שטרנבוך שליט"א והגר"י הקר שליט"א, והם תירצו תירוץ נפלא, דאיסור חמץ שעבר עליו הפסח חל רק לאחר הפסח, ואילו חמץ הבלוע בכלים אינו נאסר בהנאה. וממילא כשנבלע בפסח הו"ל התירא בלע, משא"כ מעשה שבת, שכבר בשבת נאסר, וא"כ הו"ל איסורא בלע. אלא שהגר"י הקר סייג את דבריו, ואמר דאי"ז מוסכם שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח מתחיל רק לאחר הפסח.

[נפק"מ בדבר זה, לכא' מה שמצוי בבעלי מאפיות שנמצאים בחו"ל במהלך הפסח, ומיד במוצאי פסח מגיעים לקנות חמץ, ובחו"ל עדיין פסח עקב הפרשי שעות, וא"כ לכא' עוברים בעלי המאפיות על "בל יראה", אם כי דבר זה תלוי במחלוקת הפוסקים אי אזלי' בתר מקום הבעלים או בתר מקום החמץ. ומעתה, אי נימא דהבעלים עוברים על בל יראה, ממילא עוברים הקונים בחמץ שעבר עליו הפסח, משום שמיירי בחמץ שהבעלים עברו עליו בבל יראה. ומעתה תלוי הדבר בתירוץ הגאונים הנו', האם חמץ שעבר עליו הפסח חל רק לאחר הפסח או אף בתוך הפסח, דאי נימא דלא חל בתוך הפסח א"כ הכא אמנם הבעלים עבר על בל יראה, אולם הקונים לא נכשלים בחמץ שעבר עליו הפסח. אולם כשאמרתי דבר זה לידידי הרב יצחק זאב בהגר"ד

* עפ"י הבנת הכותב. אי"ה בגיליונות הבאים יובאו עוד עיונים ודברי תורה ששמעתי מגדולי ראשי הישיבות.

פיינשטיין שליט"א, דחה ואמר דחמץ שעבר עליו הפסח אינו הגדרת "זמן" אלא הגדרת "מצב", כלומר שחמץ שעבר עליו הפסח אין עניינו שיעבור עליו הפסח מבחינת הזמן אלא מבחינת המצב שהחמץ הזה היה בפסח וכעת אינו בפסח ואז הוא אסור באכילה. וממילא, אף לפי התירוף הנז' יש להחמיר בזה. ואספר כאן שבשנת תשע"ז בחוה"מ פסח עליתי לביתו של הגר"מ שטרנבוך שליט"א והצעתי בפניו הערה זו והסכים עמדי, ובשנת תשע"ח פרסם הארה זו בעלון היוצא מתורתו].

וכשהצעתי קושיא זו בפני הגר"ד לנדו שליט"א והגר"מ אזורי שליט"א אמרו שניהם בסגנון אחד, דחלוק שבת מפסח, דהא כל המ"ב מיירי דוקא באינו בן יומו, דאיסור זה דרבנן אטו בן יומו, וא"כ זה שייך דוקא בשבת, שאיסור זה קיים בכל שבוע, ויכול האדם ליהנות בזה בשבת הבאה, משא"כ איסור חמץ בפסח, שהוא אחת לשנה, והחשש של אטו בן יומו לא שייך בזה כ"כ.



ג. בעניין טלטול סידור ביו"ט

בחוה"מ סוכות תשע"ט עליתי לסוכתו של הגר"ד לנדו שליט"א, והקשה ידידי הרב יהודה אדלשטיין שיחי' לפניו, דאי נימא שאסור להוציא לרה"ר שופר לצורך התקיעות דרבנן [יש מהאחרונים המצדדים כן] משום שדרבנן אינו נחשב כצורך לגבי מלאכת יו"ט, האם הוא הדין שיהיה אסור להוציא סידור, שהרי תפילה חיובה הוא מדרבנן. ודחה הגר"ל את דברי השואל, משום ששופר הוא גופא המצוה, וע"כ אפשר דלא נחשב הדבר צורך לגבי מלאכת יו"ט, משום שמצוותו דרבנן [אם כבר יצא יד"ח התקיעות דאורייתא], משא"כ סידור תפילה, דאם נאסור עליו לטלטל את הסידור יהיה מחוייב להתפלל בע"פ, וא"כ הסידור אינו חפצא דמצוה, אלא הרי הוא ככל כלי מכליו האישיים, וכמו שמותר להוציא את הממחטה שלו וכדו', ה"ה שיהיה מותר להוציא סידור, והדברים נפלאים.



ד. בעניין עוסק במצוה בבגדי כהונה

בספר דעת נוטה (בסוף ח"ב) מובאת התכתבות משנת תשכ"ג בין הגר"ח קניבסקי שליט"א להגר"ד לנדו שליט"א, דהקשה הגר"ד על הגר"ח שדן בספרו על הציצית בבגדי כהונה, והקשה הגר"ד שיהיו הכהנים פטורים מציצית מדין עוסק במצוה, ותירץ לו הגר"ח דאם אי"ז טירחא מחויב לעשות כן אף בעוסק במצוה.

ונראה דנחלקו הגר"ח והגר"ל בגדר הדין דאם אי"ז טירחא מחויב לעשות המצוה השניה, דהגר"ק ס"ל שהכוונה היא שאי"ז טירחא בשעת קיום המצוה, ואכן כשהכהן לובש בגדי כהונה אי"ז טירחא שיהיה עליו גם ציצית, אולם הגר"ל ס"ל שהגדר בטירחא הוא שיש טירחא בקשירת הציציות, וע"כ פטורים.

אולם יש להעיר בכ"ז, דהא בעוסק במצוה מצינו ב' הגדרות, חדא מחלוקת תוס' והר"ן בסוכה (כה, א) ביכול לקיים שניהם האם פטור הוא ממצוה אחרת, דיסוד המחלוקת הוא האם

עוסק במצוה הוי פטור או שמדובר רק בסדרי עדיפויות. ומצינו הגדרה נוספת, די'עוי' בתוס' בב"ק (נו, א) ובתוס' רא"ש ובחי' הראב"ד (בשבעות מג, א) שהקשו דאטו אם יש לו מזוזה בפתחו וציצית בבגדו יפטר מכל המצוות. משום שהגדר הוא דבעי' "עוסק" במצוה, ולא מקיים מצוה, וא"כ אף בבגדי כהונה לא יפטר מציצית, וצ"ע.



ה. בעניין חציו עבד וחציו בן חורין באכילת מצה

בגיליון חדוותא דאורייתא היוצא לאור מתורת הגר"ד לנדו שליט"א [פסח תשע"ז] נכתב שחציו עבד וחציו בן חורין חייב לאכול ד' כזית מצה, והיינו משום שאם הוא יאכל כזית אחד, אף החציו עבד אכל מאותו כזית, ואם הוא יאכל שני כזיתים, לא ידעי' היאך הדברים מתחלקים, ודמי לסוגיא [ביצה לו, ב] דהאחים שחלקו ביובל האם לקוחות הם, וע"כ יאכל ד' כזיתים. ויש להקשות, חדא, דעבד נמי מחויב במצה, כמב' בקידושין [לד, ב], ועוד דמה יועיל שיאכל ד' כזיתים כדי למנוע את החשש שהחציו עבד אכל את החלק של בן חורין, ולהיפך, ואף אם יאכל מאה כזיתים יש חשש, שהעבד אכל את חלקו של הבן חורין, והבן חורין אכל את חלקו של העבד.



ו. מילה שלא בזמנה בחוה"מ

שמעתי בשם הגר"ד לנדו שליט"א דמילה בזה"ז נחשבת מעשה אומן. ויל"ע, דא"כ אמאי מלים מילה שלא בזמנה בחוה"מ, ואין לומר משום דבר האבד וצורך מצוה, דלכא' דברים אלו דנים אותם רק כשלא יתקיים העניין באופ"א, אבל במילה שלא בזמנה אפשר למחר, דאל"כ אמאי לא ימולו מילה שלא בזמנה ע"י שבות דשבות, כגון שנים שעשאוה בשינוי, ולצורך מצוה.



ז. בעניין קטן אי מצווה בלאוין

בחוה"מ פסח תשע"ז עליתי למעונו של הגר"ד לנדו שליט"א, ודן שם בעניין חיוב קטן בו' מצוות, והערתי שבתבואות שור (יו"ד סי' א' ס"ק מ"ט) כתב שקטן מצווה בכל הלאוים, ואמר מרן שליט"א דאין תבואות שור שאומר כן, וחשבתי לבאר שמש"כ התבואות שור שקטן נמי חשיב בר זביחה כיון שאסור בנבלה, אין כוונתו שלו עצמו יש איסור לאכול נבלה, אלא שנחשב בר זביחה כיון שיש לו נפק"מ האם הבהמה נחשבת שחוטה, לגבי דין "לא תאכילום". אולם יש לציין שיש מהאחרונים דס"ל שאכן קטן מצווה בכל הלאוים אלא שפטור מעונשין, יעוי' בשו"ת נודע ביהודה (תניינא יו"ד סי' א'), בית הלוי (ח"א סי' י"ד), שערי ישר (ש"ג פ"א), קובץ הערות (סי' ע"ה סעיף א') ובקהילות יעקב (יבמות סי' ל"א). אכן צ"ע, דא"כ אמאי בעי' ללאו דלא תאכילום, תיפו"ל מדין לפנ"ע. וצ"ל דאף בקטן שאין לו דעת כלל, או שוטה, דנמי יהי' אסור להאכילו. וכמו"כ נראה להביא רא' מהגמ' בשבת [ק"ט, א] דהבל פיהם של תשב"ר אין בו טעם חטא, ואי נימא דקטן נמי מצווה בלאוים, אמאי מיקרי שלא טעמו טעם חטא. ודוחק לומר שכיון שפטורים

מעונש ע"כ לא מנכה מזכויותיהם, וצ"ע, וכמו"כ שמעתי ממרן שליט"א להוכיח דקטן אינו מצווה בלאוים, ואף לא ב' מצוות ב"נ, מהנכתב באבות דר"נ, שקטן הרודף אחר חבירו להורגו, יש לו דין רודף מדין הצלת הנרדף, ומוכח שקטן אינו מצווה אף ב' מצוות בני נח. אולם יל"ד בזה, דאפשר דהתם מיירי בקטן שאינו בר דעת, וע"כ הוצרכו לטעם של הצלת הנרדף, אבל בקטן בר דעת אפשר שהוא מצווה בלאו דלא תרצח.



ה. בעניין מצוות צריכות כוונה

שמעתי בשם הגר"ד לנדו שליט"א להעיר שלפי הביאור הלכה [סי' תקפ"ח] שאין לקיים מצוה במקום מטונף, כיון שהכוונה למצוה היא כמו ת"ת, דא"כ אין ללבוש ציצית קודם ברכת התורה. ויש להעיר דא"כ איך אפשר לברך ברכות התורה עצמם, שהרי קודם הברכה האדם צריך לחשוב שהוא עומד לברך, והערה זו שמעתי מהגר"מ שטיינברג שליט"א.



ט. בעניין לפנ"ע בדבר התלוי במחלוקת הפוסקים

הנה יש מהפוסקים שדנו האם יש איסור לפנ"ע, בדבר התלוי במנהגי עדות. והיינו לשני הצדדים, כלומר האם מותר למחמיר לבקש מהמקל שיעשה בשבילו מלאכה שלדעת המבקש היא אסורה, וכמו"כ יש לדון האם מותר למיקל להטעות את המחמיר ולתת לו דבר שלדעת הנותן הוא מותר. והנה דנו בזה הפוסקים, והשדי חמד (מערכת ה' כלל כ"ו ס"ק כ"א) דן בזה בהרחבה. והנה לענ"ד יש לדון בזה מכמה אנפי - חדא, בענין האם מותר למקל להטעות את המחמיר, הנה איתא בירושלמי בתרומות (פ"י ה"ב) להדיא דרב ושמואל נחלקו בדבר מסוים אם הוא מותר או אסור, והמחמיר האכיל את המקל ללא ידיעתו, והיינו שכיון שלדעתו הדבר מותר ליכא בהא איסור לפנ"ע [ויעו"ש בקרבן העדה שכתב דרב לשיטתו בזה במקו"א, וא"כ אין לפסוק כמותו בענין זה, והגר"א וייס שליט"א בשו"ת מנחת אשר ח"ב סי' י"א תמה עלי, יעו"ש]. וא"כ היא ראי' נפלאה דשרי, ופלא על האחרונים שדנו בזה ולא הביאו את דברי הירושלמי. אמנם יל"ע בדברי הירושלמי לדעת הסוברים דשויא אנפשיה חתיכה דאיסורא הוי מדין נדר, א"כ אמנם מצד עצם האיסור לשיטת הנותן ליכא לפנ"ע, אולם יל"ד שיהיה אסור מדין לפנ"ע מחמת הנדר, וצ"ע [אמנם, יל"ד בזה לפי מה ששמעתי ממור"ר הגר"ד מילר שליט"א, מראשי ישיבת פוניבז', שאין הכוונה דהוי כנדר ממש, אלא שבכוון האדם לתבוע שידונו אותו לחומרא כמו שהוא חושב, ואכמ"ל]. וכמו"כ יעו"ש בשערי חיים (גיטין סי' ל') שפלפל בזה מהסוגיא בסוכה (י' ב) ובריטב"א (שם). ועתה נדון בנדון השני, האם מותר למחמיר לבקש מהמקל שיעשה מלאכה בשבילו. והנה, לפני למעלה משלושים שנה בשמחה בבית אאמו"ר שליט"א השתתפו הגר"ד לנדו שליט"א ולהבחל"ח הגר"י זליכה זצ"ל [רבה של פרס כץ], וסיפר הגר"י זליכה שהיה אצלו מעשה כזה, והורה לו הגר"ש ואזנר זצ"ל שיבקש מאשכנזי המקל בדיני חזרה שיעשה בשבילו. והגר"ד לנדו טען כנגד זה, ואמר שהרי לשיטתו אף לגוי אסור לתת שיעשה בשבילו כיון דהו"ל אמירה לגוי, וא"כ במאי גרע היהודי מגוי לגבי זה. וכמו"כ יל"ד בזה משום

מעשה שבת, שהרי לשיטת המחמיר נעשתה מלאכה. אמנם, בזה יש להקל משום שמקילים במעשה שבת בדבר התלוי במחלוקת הפוסקים, וכמ"ש הביאור הלכה (סי' ש"ח). וכמו"כ באופנים מסוימים יל"ד בזה משום מוקצה. ולכאור' נראה לחלק. במחלוקות שהן שורשיות ועתיקות, וכמו מחלוקות השו"ע והרמ"א, שאין הדבר תלוי בבחירת האדם, ואם הוא נולד ספרדי מחויב הוא לפסקי השו"ע, ואם נולד אשכנזי מחויב הוא לפסקי הרמ"א, אז ודאי שאין לראות את הצד השני כחוטא. אולם, במחלוקות בזמננו, די"א שבזה לא נאמר אלו ואלו דברי אלוקים חיים, ובפרט אם הוא עצמו למד את הסוגיא ויצא לו להחמיר, אפשר שאסור לו לבקש מהמקל שיעשה לו מלאכה.

י. בעניין גניבה פחות משו"פ

יש להקשות לדעת הסוברים דגזילה פחות משו"פ היא גזילה גמורה, אלא שפטור מהשבה, א"כ אמאי בגונב חצי פרוטה, לא יתחייב כפל, וממילא יכול יהיה לשלם פרוטה שלמה, וע"ז לא מחלי אינשי, והכפל הוא על איסור הגניבה, ולא על המציאות של החוב, כדמוכח ברמב"ם (פ"א הל' גניבה ה"ח) יעו"ש. וראה במנחת חינוך (מצוה ג"ד אות כ"ב) מש"כ בזה. והצעתי קושיא זו בפני הגר"ד לנדו שליט"א ותירץ שמחלי אינשי על מניעת רוח של חצי פרוטה, ורק על הפסד של פרוטה לא מחלי אינשי.

יא. בעניין חיוב תפילת מוסף

ראיתי מי שדן בענין שליח ציבור לתפילת מוסף מתחת לגיל עשרים, והליץ על המנהג, למרות שיש שכתבו שלא יגש כש"צ בכה"ג. ויש להוסיף בזה את מה שהובא בגליון חדוותא דאורייתא מתורת הגר"ד לנדו שליט"א, שאמנם החיוב להביא קרבן מוסף הוא מגיל עשרים, אך מכיון שהקרבן מרצה אף לאלו הצעירים מגיל עשרים, ע"כ כיום, שאין לנו ביהמ"ק בעוה"ר, מחויבים כולם בתפילת מוסף.

יב. בעניין רודף קודם שהתחילה פעולת הרדיפה

ראיתי מי שדן דן בעניין רודף קודם שהתחילה פעולת הרדיפה. ויש לציין שהגר"ד לנדו שליט"א בספרו זכר דבר (סי' ד') כתב שאדם שהוא עיתים פיקח ועיתים שוטה, וכעת הוא פיקח, ויודע שבשעה שהוא יהיה שוטה ירדוף הוא אחר נערה המאורסה, מחויב הוא כפיקח להרוג את השוטה שעומד לרדוף אחר נערה המאורסה, והיינו דאיכא דין רודף אף קודם שהתחילה הרדיפה. וראיתי מובא בשם הגרמ"ה הירש שליט"א שדן בחידוש זה משום טענה זו שעוד לא התחילה הרדיפה.

[א"ה, ויש לציין שאחר שהדפסתי קונטרס מנחת רפאל ח"ג, ובו הבאתי ענין זה שהגרמ"ה הירש דן בחידוש הגרד"ל, וכתבתי שנחלק על הגרד"ל בענין זה, שמעתי שאמרו ד"ז להגרמ"ה הירש שמוכא שנחלק עליו, ומיד אמר שאינו יכול לחלוק על הגרד"ל].



יג. בענין אם יבנה ביה"ק בספירת העומר

שמעתי מהגר"ר ישראל אדלשטיין שליט"א שאחד מהאדמו"רים אמר שאם יבנה ביהמ"ק בספירת העומר, יש לדון האם יכולים יהיו להמשיך בספירה בברכה, כיון דדמי לקטן שהגדיל בימי הספירה, שעובר מחיוב דרבנן לחיוב דאורייתא. והוסיף שדודו הגרש"מ דיסקין זצ"ל, בעל משאת המלך, טען שאינו כן, כיון שהחיוב דאורייתא תלוי רק בהבאת העומר, ולא בקיום ביהמ"ק. וסיפר הגר"י שאמר דברים אלו להגר"ד לנדו שליט"א והשיב דגם זה אינו נכון, כיון שחיוב דאורייתא ליכא כיון שלא הייתה הבאת העומר, אולם חיוב דרבנן נמי ליכא, כיון שהחיוב דרבנן הוא משום זכר למקדש, וליכא דין זכר למקדש כשבית המקדש קיים. וטען ע"ז גיסי, הגר"ר חיים משה בן נאים שליט"א, דא"כ היאך מתחילים לספור בברכה, הא בעי' לחוש שמא יבנה ביהמ"ק, כמב' בסוגיא בתענית (יז, א) לגבי שתית יין בכהנים, דחיישי' שמא יבנה בית המקדש ולא יהיה כהן הראוי לעבודה, וצ"ע.



יד. בענין חיוב סיפור יציאת מצרים

שמעתי מהגר"ד לנדו שליט"א שאין חיוב לחזור אחר בנו לספר לו סיפור יציאת מצרים, אלא יש דין סיפור יצי"מ, ואם בנו לידו מחויב הוא לספר לו. ושאלוהו וכי גרועה היא מצוה זו משאר מצוות שמחויבים לחזור אחריהם, וענה וכי גרוע בעיניכם מנהג ישראל שלא מחזירים אחר הילדים, ולעיתים מתארחים אצל המחותנים. אמנם יש לציין ששמעתי מהגר"מ אורחי שליט"א שבמשפחת שמואלביץ נוהגים שכל הבנים נמצאים אצל הוריהם בליל הסדר כל השנים, ולא אצל הורי נשותיהם.



טו. בענין אם חוששים לסטטיסטיקה

בספר אגן הסהר (ח"א עמ' 730) הביא בשם אחד מגדולי פוסקי דורינו שליט"א [ובשיחה עם המחבר הרב שמואל פיש שליט"א אמר שכמדומה דמיירי בהגר"נ קרליץ זצ"ל] שצריך לחוש ולאסור להעביר מת בתוך מנהרה, והגר"א גנחובסקי זצ"ל הוכיח מתוס' ביבמות [לז, ב] דאי"צ לחוש מצד מיעוט שאינו מצוי. וצ"ע דמכיון שהרוב אינו סותר למיעוט, א"כ מוכח ממתני' בטהרות, דבעי' למיחש, וצ"ע. וראיתי מוכא בשם הגר"ד לנדו שליט"א דאמר שעל האנשים הנמצאים במנהרה יש גדר של כל דפריש, שהם פרשו לתוך המנהרה. וצ"ע, דעדיין מתוך הקבוצה הסטטיסטיקה אומרת שאחד מכולם הוא כהן, וצ"ע [וראה באורך במאמרי בירחון האוצר גיליון מ"א].



טז. בענין נשבע לבטל את המצווה

בחוה"מ פסח תשע"ב הקשה הגר"א גנחובסקי ע"ד השו"ע (או"ח סי' תפ"ה) שמי שנשבע שלא לאכול מצה כל השנה, לא יאכל אף בליל הסדר, כיון דהוי איסור כולל, והקשו הראשונים אמאי לא יבוא עשה דמצה וידחה ל"ת דשבועה, ותיצו דשבועה איכא עשה ד"כל היוצא מפיו יעשה", ו"לא יחל דברו", ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. ומעתה הקשה הגר"א גנחובסקי שהרי אין ספק שאותו אדם מבטל מ"ע, אלא שהוא כבל את עצמו מקיום, וא"כ יבואו אליו הבי"ד ויאמרו לו אם לא תאכל מצה, אנו קונסים אותך לשלם יותר מחומש מנכסך, וא"כ נפטר מהעשה בגלל החומש, כמב' ברמ"א (או"ח סי' תרנ"ו ס"א), ונשאר לנו רק הלאו, ושוב יבוא עשה דמצה וידחה ל"ת דשבועה [והי' מי שטען שאין חיוב חיצוני יוצר פטור של חומש, דא"כ כל אדם שירצה להיפטר ממ"ע ידור שאם יניח תפילין ישלם יותר מחומש מנכסיו. וצ"ל דהכא שאני שחיוב של בי"ד הוא חיוב בעצם, וראוי לבי"ד לעשות כן כדי להעמיד הדת על תילה]. ותירץ הגר"א גנחובסקי עפ"י התוס' בקידושין (לה, א) דבדין אין עשה דוחה ל"ת ועשה, היינו אף לאחר שבטל העשה, מ"מ הל"ת נהיה אלים טפי. אולם עדיין הקשה לדעת ריב"א בחולין (קמא, א) שבדין אין עשה דוחה ל"ת ועשה לא נאמר שהל"ת נהיה חמור יותר, ושמעתי לתרץ אף לדעת הריב"א בחולין שהדין של חומש מנכסיו הוא דין טירחא, והיינו שלא הטריחוהו להוציא יותר חומש מנכסיו, אולם היכא שחייב מצד הל"ת חוזר ומחוייב אף משום העשה [ודמי למעשה שהי' אצל בעל האחיעזר, שהי' אצלו אורח בסוכה בזמן צינה, והגרר"ע לא ישב בסוכה משום מצטער, אולם האורח אמר שהוא יורד לסוכה, משום שאצלו אין פטור מצטער, ואמר הגרר"ע שאף הוא יכנס לסוכה, כיון שבהכנסת אורחים ליכא פטור מצטער. והי' מי שדן שיכול כעת הגרר"ע אף לברך לישב בסוכה, דכיון דהוא מחויב בלא"ה לישב בסוכה, שוב מחויב בכך, ואף יכול לברך].

ובחוה"מ פסח תשע"ו עליתי למעונו של הגר"ד לנדו שליט"א והצעתי בפניו את קושיית הגר"א ג, ובתחילה לא קיבלה כלל, משום שחוב שאדם יוצר על עצמו, לא יכול לפטור מדין חומש, ואמר שהכיר את הגר"א ג היטב, ולא הי' שואל שאלות כאלו, אולם שמעתי מאחד שהי' נוכח שם שאחר שיצאתי חזר בו, ואמר שאכן זו קושיא, וכל מי שהגיע לאחמ"כ הציע בפניו את הקושיא.



הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון מ"ג ◆

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב יעקב אהרן סקוצילס "הגיע לכותל מוצ"ש ולא

קרע וחזר תוך ל' אם חייב בקריעה" (עמוד ק"ד)

במאמרו של הרב יעקב אהרן סקוצילס שליט"א הובא נידון האם יש חובה לקרוע כנגד מקום המקדש במוצאי שבת, ובדבריו מתבאר שדעת רוב הפוסקים שצריך לקרוע במוצאי שבת, והביא דעה נוספת שא"צ לקרוע במוצ"ש. ונראה שיש להדגיש, שמצד עיקר הדין של קריעה ברור שאין מקום לומר שא"צ לקרוע במוצ"ש, או כמנהג שהוזכר בדברי הגר"א נבנצל שליט"א שלא קורעים בזמן שאין אומרים תחנון, דהרי יש לנו דינא דגמ' של חובת קריעה, ואין כל מקור בדברי הגמ' ורבותינו הראשונים, וכן בדברי רבותינו האחרונים עד לדור האחרון ממש לא הוזכר כלל דעה כזו שאין חובה לקרוע במוצ"ש או בזמנים של"א תחנון. א"כ מהיכ"ת לחדש דבר כזה, בפרט שאי"ז דבר שהסברה בזה מוכרחת, דמה בכך שזה זמן של"א תחנון, וכי דיני אבילות לא נוהגים בזמן שלא אומרים בו תחנון, ורק ברגל יש דין שלא נוהג אבילות.

וכדי להבין את הסיבה לדון להקל בזה, יש להפנות למאמרו של הרב יהושע ון-דייק [שהתפרסמה אף היא בירחון זה] שהביא מדברי שו"ת הרדב"ז והברכי יוסף שנהגו להקל בכל חובת קריעה זו. אמנם מצד זה קשה לצרף להקל בזמנים שאין אומרים תחנון, כי לא מצינו שהסכימו לכך שלא נהגו לקיים ד"ז. ומה שכן יל"ד זה ממה שהביא שם שכיון שהשלטון על מקום המקדש ביד ישראל אז אפשר שא"צ לקרוע, אז כנראה שאלו שמקילים בימים של"א תחנון מסתמכים על סברה זו כדי להקל בחובת קריעה זו בזמנים מסוימים.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



הערה על מאמרו של הרב הראל דביר "קדושת גגים ועליות בירושלים -

מאמר מסכם" (עמוד רמב)

הרב הראל דביר, במאמרו על גגין ועליות, (בעמוד רמח-רמט), ציטט מדברי הראב"ד במסכת תמיד ושם הערה ט.

אני מתפלל שלא עיין בנוסח המדויק של הראב"ד, המובא בשיטה מקובצת קדשים שזכיתי להו"ל בעה"י לפני למעלה מארבעים שנה [וכעת יוצא לאור כרך אחרי כרך במהדורה חדשה ע"י מוסד הרב קוק]. ובמסכת תמיד הביא השיטה מקובצת את כל דברי הראב"ד בנוסח מדויק, וכמובן ששם הנוסח מתוקן מאוד, ובשורה המצוטטת כתוב שם וז"ל: וכן מזבח כמו כן גגו היה קדוש וכו'. והארכתי בביאור כל שיטת הראב"ד בגגין ועליות (בהערות שם הערה 49 והערה 50), ואילו הכותב הנכבד היה מעיין שם מאמרו היה משובח יותר.

אגב כדאי לעיין גם בדברי אבי מורי הגאון רבי מרדכי אילן זצ"ל בענין גגין ועליות בספרו המפורסם תורת הקודש ח"ב סימן כא.

המוקיר מאוד את מפעלכם הגדול להרבצת תורה
יעקב דוד אילן



הערה על מאמרו של הרב עימיחי כנרתי "שיטות הראשונים בעניין כיבוש וקדושת סוריא" (עמוד רפ"ד)

הרב עמיחי כנרתי, במאמרו בענין כיבוש יחיד, חבל שלא עיין בקונטרס גדול של אבי מורי זצ"ל, בספרו תורת הקודש (ח"א תניינא סימן נז), שבו האריך בטוט"ד בדין כיבוש יחיד בסוריא בהיקף עצום.

המוקיר מאוד את מפעלכם הגדול להרבצת תורה
יעקב דוד אילן



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב יוסף צברי
i0548401330@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב שמואל אריה ישמח
shmuel6520@gmail.com

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב אליהו מרגליות
Eliyahu.margalit@gmail.com